



Research Paper

Discourse Analysis of Silenced Voices in *Risāla-yi Dilgushā* and *Akhlāq al-Ashrāf*: A New Historicist Approach

Shirzad Tayefi

Professor of the Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

(sh_tayefi@yahoo.com)

Sahar Samadi

PhD Candidate, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (saghar136319713@gmail.com)



10.22034/lda.2026.146159.1149

Received:

April, 06, 2026

Accepted:

May, 22, 2026

Available

online:

June, 05, 2026

Keywords:

Discourse Analysis, New Historicism, Silenced Voices, Ubayd Zakani, Akhlāq al-Ashrāf, Risāla-yi Dilgushā

Abstract

Among literary works, the treatises of Ubayd Zakani, due to their critical and satirical approach, offer extensive potential for re-examining the social and cultural structures of their time. Despite numerous studies on satire and social criticism in Ubayd's works, the representation of silenced voices and marginalized groups in the treatises *Risāla-yi Dilgushā* (The Delightful Treatise) and *Akhlāq al-Ashrāf* (The Ethics of the Nobility) has rarely been examined from the perspective of discourse analysis and New Historicism. Therefore, the present study aims to conduct a discourse analysis of silenced voices in these two works and to clarify their relationship with power structures and the dominant ideology. This research employs a qualitative approach, utilizing Foucauldian discourse analysis within the theoretical framework of New Historicism. The findings indicate that Ubayd, through employing devices such as satire, irony, and inversion, exposes the mechanisms of erasure, exclusion, and silencing, while representing voices that have rarely found expression in official political, social, and religious discourses. This reading reveals layers of meaning that have often been overlooked in purely moral or social interpretations, and demonstrates how the text becomes an arena for the contestation of discourses of power and resistance. Reading Ubayd Zakani's works from this perspective shows that satire functions as a mechanism for uncovering the silenced aspects of the text and critiquing power relations and the dominant ideology; moreover, it enables a deeper understanding of power dynamics and ideological structures.

1. Introduction

New Historicism is a critical approach in literary studies that investigates the interplay between literary texts and their historical, cultural, and social milieus. In contrast to traditional historicism, it treats the text not as a passive reflection of historical events, but as an active participant in the construction and contestation of power relations and hegemonic discourses. Viewed through this lens, the oeuvre of Ubayd Zakani offers a fertile ground for examining the tensions, disparities, and marginalized narratives within 14th-century (AH 8th-century) Iranian society.

Grounded in New Historicism, a Foucauldian framework for analyzing power discourse, and the methodological potential of discourse analysis, this paper endeavors to illustrate how Ubayd Zakani represents those social groups who have been ignored or pushed to the margins by the established social order. In this view, silenced voices are not simply the subaltern classes, but rather subjects who, through the discursive operations of power, have been denied legitimacy and excluded from systems of representation. An examination of these voices not only deepens our comprehension of Iran's societal fabric in the 8th century AH, but also allows for a critical evaluation of humor and parody as strategies for unsettling hegemonic discourses. The present research sets out to answer the following questions:

What are the silenced voices in Ubayd Zakani's *Risāla-yi Dilgushā* and *Akhlāq al-Ashrāf*, and within what historical and discursive context were they formed? How does Ubayd Zakani, through satire and allegory, represent the excluded and subaltern voices in 14th-century Iranian society? What is the relationship between power structures and the emergence of silenced voices in his works? From the perspective of New Historicism, how does his satire function as a form of discursive resistance against the dominant ideology? And finally, what tensions or oppositions have emerged between the dominant discourse and the discourse of resistance in these two treatises?

2. Materials & Methods

Adopting a New Historicist perspective and utilizing a descriptive-analytical approach, the present research undertakes an examination of Ubayd Zakani's *Risāla-yi Dilgushā* and *Akhlāq al-Ashrāf*.

3. Discussion & results

New Historicism is one of the most influential approaches in contemporary literary criticism, emerging in the closing decades of the twentieth century as a reaction against both traditional historicism and formalist criticism. Grounded in the premise that all texts and discourses are historically conditioned, this approach regards literature not as a neutral reflection of history, but as an integral part of the process of meaning-making within historical, cultural, and social contexts. Accordingly, the literary text is both produced through and contributes to the reproduction of these very contexts. The theoretical foundations of New Historicism are largely indebted to the ideas of Michel Foucault concerning history, power, and discourse. Rather than focusing on the mere reflection of historical reality, this theory examines the interaction between the text and cultural, social, and ideological structures. In his book *The Cultural Turn*, Greenblatt

maintains that, from this perspective, literary texts are always shaped within a network of social, cultural, and ideological relations, and that a reciprocal relationship exists between literature and structures of power. Through his concept of the 'social textuality' of literature, he demonstrates that literature does not simply mirror reality; rather, it actively participates in the formation and reproduction of cultural values and societal structures (Greenblatt, 2025: 42). Montrose, in his seminal essay 'Texts, Histories, and Ideologies', likewise emphasizes the interplay between text and history. From his standpoint, history is not a fixed or external backdrop, but rather a constellation of discourses and social forces that are represented and recreated within the literary text. By advancing the twin principles of the 'historicity of texts' and the 'textuality of history', he shows that the literary text and its historical context exist in a reciprocal relationship, each playing a role in shaping the other (Veesser, 1994: 68). In Iranian literary studies, New Historicism has sometimes been conflated with purely sociological or historical approaches. For this reason, Mirzababazadeh Fomeshi and Khojastehpour emphasize that the first step in employing this theory is to distinguish it from merely historical analyses and to pay due attention to the connection between the text and structures of power, culture, and discourse (Mirzababazadeh Fomeshi & Khojastehpour, 2014: 10).

The present research investigates the two abovementioned treatises through the lens of: (1) Foucauldian discourse analysis, with particular attention to power, knowledge, and the order of discourse; and (2) the concept of silenced voices—tracing the trajectory from discursive marginalization to resistance as manifested in the literary text.

4. conclusion

The treatises *Risāla-yi Dilgushā* and *Akhlāq al-Ashrāf* by Ubayd Zakani—particularly in their narrative and satirical prose form—should be regarded as discursive texts shaped within the field of contestation between ideologies and structures of domination. Unlike many of his contemporaries, who either served the established power or were trapped within the confines of official moralism, Ubayd harnesses the potentials of satire, burlesque, and allegory to expose dominant power structures while simultaneously giving voice and presence to the subaltern. An analysis of these treatises from this perspective—particularly through the conceptual frameworks of 'silenced voices,' 'power discourse,' 'ideology,' and 'cultural resistance'—reveals how Ubayd, through his conscious choice of themes and characters, engages with narratives that find no place in official history. By foregrounding the poor, women, religious minorities, maidservants and slaves, the mad, and even the lowly and outcast, he creates a kind of unofficial history—a history from below, voiced by those who are ordinarily silenced. On the other hand, he is not merely a narrator of this condition but an active discursive agent who challenges the established moral and religious order—rooted as it is in hypocritical asceticism, fear, violence, duplicity, and superstition—through the medium of satire, thereby opening up possibilities for social, moral, and epistemological critique. His prose serves as a mirror of institutional decay, yet simultaneously represents an effort to rethink values and to break the silence of the margins. In sum, Ubayd Zakani should be regarded as a writer who not only produced satirical texts but,

through this very form, inscribed the voice of resistance and truth into the fabric of history. Through an analysis of Akhlāq al-Ashrāf and Risāla-yi Dilgushā, it becomes evident that Ubayd, through various discursive strategies, also challenges the mechanisms of meaning production and reproduction. In this process, satire becomes a tool for exposing the contradictions of the dominant discourse and for creating the conditions for the emergence of a discourse of resistance. From this perspective, these treatises can be seen as texts that restore to the center of their narrative those voices that had been excluded, erased, and disempowered within the official discourse of their time. These groups, as Foucault argues, are not merely deprived of material power but are denied the very right to participate in the production of meaning. Through a critical and creative deployment of satire, Ubayd subverts structures of domination and gives utterance to truth. From this vantage point, Ubayd's works can be considered instances of discursive resistance literature produced during a period of crisis of legitimacy.

5. bibliography

- Farahmandfar, M., & Shakeri, A. R. (2019). New Approaches in Literary Historiography. *History of Literature*, 12(2), 195–215. (In Persian)
- Foucault, M. (2014). *The Will to Knowledge (The History of Sexuality, Vol. 1)*. (N. Sorkhosh & A. Jahandideh, Trans.). Tehran: Ney. (In Persian)
- Foucault, M. (2025). *The Order of Discourse*. (B. Parham, Trans.). Tehran: Sephr-e Kherad. (In Persian)
- Ghasemi, S., Iranzadeh, N., & Hassanzadeh Niri, M. H. (2021). Silenced Voices in the Discursive Conflicts of the Seventh Century. *Theory and Literary Criticism*, 6(1), 5–29. (In Persian)
- Greenblatt, S. (2025). *How the World Became Modern*. (M. Nasrollahzadeh, Trans.). Tehran: Bidgol. (In Persian)
- Keshavarz Beyzai, M. (2020). The Reproduction of the Discourse of Institutions and Social Groups of 14th-Century Shiraz in Hafez's Divan. *Social History Studies*, 10(2), 145–167. (In Persian)
- Keshavarz Beyzai, M. (2022). The Exchange of Interaction and Reproduction of Political Discourses of the 8th Century AH in Hafez's Divan. *Iranian Studies*, 21(41), 467–494. (In Persian)
- Mirzababazadeh Fomeshi, B., & Khojastehpour, A. (2013). Clarifying the Emerging Critique of New Historicism. *Contemporary Literary Criticism*, 6(22), 115–142. (In Persian)
- Mirzababazadeh Fomeshi, B., & Khojastehpour, A. (2015). A Different Reading of Classical Persian Texts in the Light of New Historicism. *Literary Text Research*, 63, 161–180. (In Persian)
- Morgan, D. (1994). *Medieval Iran*. (A. Mokhber, Trans.). Tehran: Tarh-e No. (In Persian)
- Najumian, A. A. (2017). History, Language, and Narrative. *Kheradnameh*, 7(18), 59–82. (In Persian)
- Ravandi, M. (2014). *Social History of Iran, Vol. 3*. Tehran: Amirkabir. (In Persian)
- Ubayd Zakani, N. (2021). *Kulliyāt-i Ubayd Zakānī* (P. Atabaki, Ed., Annotated, and Trans. of Arabic Anecdotes). Tehran: Zavvar. (In Persian)
- Zarrinkub, A. H. (2023). *History of the Iranian People*. Tehran: Amirkabir. (In Persian)



مقاله پژوهشی

تحلیل گفتمانی صدهای خاموش در رساله‌های دلگشا و اخلاق‌الاشراف با رویکرد تاریخ‌گرایی نو
شیرزاد طایفی (نویسنده مسؤول)

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (sh_tayefi@yahoo.com)

سحر صمدی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (saghar136319713@gmail.com)



10.22034/lda.2026.146159.1149

چکیده

در میان آثار ادبی، رساله‌های عبید زاکانی به سبب رویکرد انتقادی و طنزآمیز خود، ظرفیت گسترده‌ای برای بازخوانی ساختارهای اجتماعی و فرهنگی عصر خویش دارند. با وجود پژوهش‌های متعدد درباره طنز و نقد اجتماعی در آثار عبید، چگونگی بازنمایی صدهای خاموش و گروه‌های حاشیه‌ای در رساله‌های دلگشا و اخلاق‌الاشراف، کمتر از منظر تحلیل گفتمانی و تاریخ‌گرایی نو بررسی شده است؛ از این رو، پژوهش حاضر با هدف تحلیل گفتمانی صدهای خاموش در این دو اثر و تبیین نسبت آن‌ها با ساختارهای قدرت و ایدئولوژی حاکم انجام شده است. این جستار، با رویکردی کیفی و با استفاده از تحلیل گفتمان فوکویی و در چارچوب نظری تاریخ‌گرایی نو انجام شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که عبید با استفاده از راهبردهایی چون طنز، کنایه و وارونه‌سازی، سازوکارهای حذف، طرد و خاموش‌سازی، گروه‌های حاشیه‌ای را آشکار می‌سازد و صدهایی را که در گفتمان‌های رسمی سیاسی، اجتماعی و دینی کمتر مجال ظهور یافته‌اند، بازنمایی می‌کند. این خوانش، لایه‌هایی از معنا را آشکار می‌سازد که در قرائت‌های صرفاً اخلاقی یا اجتماعی کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند و نشان می‌دهد که متن چگونه به عرصه تقابل گفتمان‌های قدرت و مقاومت تبدیل می‌شود؛ خوانش آثار عبید زاکانی از این منظر نشان می‌دهد که طنز در این آثار به سازوکاری برای آشکارسازی بخش‌های مسکوت متن و نقد مناسبات قدرت و ایدئولوژی حاکم تبدیل شده است؛ همچنین امکان درک عمیق‌تری از روابط قدرت و ایدئولوژی را فراهم می‌آورد.

استناد: طایفی، شیرزاد و سحر صمدی (۱۴۰۵). «تحلیل گفتمانی صدهای خاموش در رساله‌های دلگشا و اخلاق‌الاشراف با رویکرد تاریخ‌گرایی نو»، نشریه تحلیل گفتمان ادبی، ۴ (۱)، ۹۰-۶۱.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۵/۰۱/۱۷

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۵/۰۳/۰۱

تاریخ انتشار:

۱۴۰۵/۰۳/۱۵

واژه‌های کلیدی:

تحلیل گفتمان، تاریخ‌گرایی نو، صدهای خاموش، عبید زاکانی، اخلاق‌الاشراف، رساله دلگشا.

۱. مقدمه و بیان مسأله

ادبیات همواره بازتابی از ساختارهای قدرت، هنجارهای اجتماعی و صداهای شنیده و ناشنیده یک جامعه بوده است. برخی از نویسندگان و شاعران، آگاهانه یا ناآگاهانه، به بازنمایی گروه‌هایی از جامعه می‌پردازند که در نظام‌های قدرت و سلطه، صدای آن‌ها سرکوب شده یا نادیده گرفته شده است. در این میان، عبید زاکانی به عنوان یکی از برجسته‌ترین شاعران، نویسندگان و طنزپردازان قرن هشتم هجری، از زبان طنز، هجو و هزل بهره می‌گیرد تا این صداهای خاموش را بازتاب دهد. از این‌رو، بازخوانی آثار او با بهره‌گیری از رویکردهای نوین نقد ادبی، می‌تواند ابعاد و لایه‌های معنایی تازه‌ای آشکار سازد که در خوانش‌های سنتی کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند.

تاریخ‌گرایی نو، رویکردی در نقد ادبی است که به بررسی ارتباط میان متن ادبی و وضعیت تاریخی، فرهنگی و اجتماعی زمانه آن می‌پردازد. این رویکرد، برخلاف تاریخ‌گرایی سنتی، متن را نه به عنوان انعکاس ساده تاریخ، که به عنوان عنصری فعال در شکل‌دهی به گفتمان‌های قدرت و مقاومت تحلیل می‌کند. از این منظر، آثار عبید زاکانی را می‌توان بستری برای بررسی تناقضات، نابرابری‌ها و صداهای خاموش جامعه قرن هشتم هجری دانست.

جستار پیش رو بر مبنای تاریخ‌گرایی نو و خوانش فوکویی از گفتمان قدرت و با بهره‌گیری از ظرفیت‌های تحلیل گفتمان، تلاش دارد نشان دهد که چگونه عبید زاکانی، در آثار خود به بازنمایی گروه‌هایی می‌پردازد که در نظم اجتماعی رسمی نادیده گرفته شده یا به حاشیه رانده شده‌اند. از این منظر، صداهای خاموش، نه صرفاً گروه‌های فرودست جامعه، بلکه سوژه‌هایی هستند که در نتیجه سازوکارهای گفتمانی قدرت از عرصه مشروعیت و بازنمایی کنار گذاشته شده‌اند. بررسی این صداها به ما کمک می‌کند تا نه تنها وضعیت اجتماعی ایران قرن هشتم را بهتر درک کنیم که نقش طنز و هزل را به عنوان ابزاری برای برهم زدن گفتمان‌های مسلط، مورد ارزیابی قرار دهیم. این پژوهش درصدد پاسخ به پرسش‌های زیر است:

صداهای خاموش در رساله دلگشا و اخلاق/اشراف عبید زاکانی کدام‌اند و در چه بستر تاریخی و گفتمانی شکل گرفته‌اند؟ عبید زاکانی چگونه از راه طنز و تمثیل، به بازنمایی صداهای حذف شده و فرودست در جامعه قرن هشتم هجری می‌پردازد؟ چه رابطه‌ای میان ساختارهای قدرت و ظهور صداهای خاموش در آثار عبید زاکانی وجود دارد؟ از دیدگاه تاریخ‌گرایی نو، طنز عبید چگونه به مثابه نوعی مقاومت گفتمانی در برابر ایدئولوژی مسلط عمل می‌کند؟ چه تقابلی میان گفتمان مسلط و گفتمان مقاومت در این دو رساله شکل گرفته است؟

۲. پیشینه پژوهش

از جمله پژوهش‌های پیشرو در زمینه کاربرد تاریخ‌گرایی نو در تحلیل متون فارسی، می‌توان به مقالات مشترک میرزابابا زاده فومشی و خجسته‌پور اشاره کرد که در میانه دهه ۱۳۹۰، آغازگر طرح جدی این رویکرد در فضای نقد ادبی ایران بودند. در نخستین پژوهش آن دو با عنوان «بهام‌زدایی از نقد نوپای تاریخ‌گرایی نو در ایران» (۱۳۹۲)، تلاش شده برداشت‌های نادرست از این رویکرد در فضای دانشگاهی ایران اصلاح شود. آن‌ها توضیح می‌دهند که تاریخ‌گرایی نو نه نفی تاریخ است و نه تاریخ‌گرایی کلاسیک؛ بلکه رویکردی است میانجی که بر تعامل متن و قدرت در بستر تاریخ تأکید می‌کند. مقاله دوم با عنوان «خوانش متفاوت متون کلاسیک فارسی در پرتو تاریخ‌گرایی نو» (۱۳۹۴) نیز، تلاشی است برای انطباق مفاهیم نظری طرح‌شده از سوی گرینبلت (Greenblatt) و مونتروز (Montrose) با متون کلاسیک فارسی که نشان می‌دهند آثار کلاسیکی مانند گلستان سعدی و برخی متون عرفانی را می‌توان نه به عنوان بازتابی منفعل از تاریخ، بلکه به مثابه عنصری فعال در ساخت و بازتولید گفتمان‌های قدرت و اخلاق عصر خود خواند. ارزش اصلی این مقاله در آن است که با زبانی روشن، مفاهیم محوری تاریخ‌گرایی نو را وارد حوزه نقد فارسی کرده و بومی‌سازی رویکرد نظری را در حد قابل توجهی ممکن ساخته است. کرمی (۱۳۹۳) در «پیشینه عصیان سیاسی و نقد قدرت در اشعار سیف فرغانی و عبید زاکانی»، با رویکرد تاریخی و تطبیقی، به تحلیل مضامین سیاسی در اشعار سیف فرغانی و عبید زاکانی می‌پردازد. نتایج پژوهش در تبیین زمینه‌های اجتماعی نقد قدرت به نثر نیز قابل تعمیم است. مقاله نشان می‌دهد که عصیان زبانی و انتقاد از حاکمان در قرن هشتم هجری، به صورت گفتمانی فراگیر در آثار عبید جلوه یافته است. حکیم آذر (۱۳۹۴) در «تأملی در محتوای اجتماعی طنز عبید زاکانی»، با تمرکز بر اخلاق/لاشرف و رساله دلگشا، طنز را ابزار افشای نابرابری‌ها و فساد ساختاری معرفی می‌کند. ذوالفقاری (۱۳۹۸) در «پدیده وارونگی خویشکاری طبقاتی در اخلاق/لاشرف عبید زاکانی»، با تکیه بر مفهوم خویشکاری در نظریه اجتماعی، ساختار طبقاتی و ارزش‌های وارونه در اخلاق/لاشرف را بررسی کرده، نشان می‌دهد که عبید با این وارونه‌سازی، به نقد ساختار قدرت و اخلاق اشرافی پرداخته است. به‌آفرید (۱۴۰۲) در «اخلاق اجتماعی در جامعه بی‌ثبات از نگاه عبید زاکانی»، با نگاهی جامعه‌شناختی به تحلیل نهادهای اخلاقی فروپاشی ارزش‌ها در آثار نثر عبید می‌پردازد و با استناد به زمینه‌های تاریخی این قرن، عبید را آینه بحران اخلاقی و سیاسی زمان خود می‌داند. شیر (۱۴۰۳) در «تصویر واقعیت‌های اجتماعی در آثار عبید زاکانی»، با رهیافتی تحلیلی به بازنمایی واقعیت‌های اجتماعی در رسائل عبید پرداخته، نشان می‌دهد که آثار عبید نوعی بازتاب از مناسبات قدرت، فریب و نابرابری در جامعه ایرانی آن زمان است.

۳. چهارچوب نظری

۳-۱. تاریخ‌گرایی نو

تاریخ‌گرایی نو از جمله رویکردهای تأثیرگذار در نقد ادبی معاصر است که در دهه‌های پایانی قرن بیستم، در واکنش به تاریخ‌گرایی سنتی و نیز نقدهای صورت‌گرایانه پدید آمد. این رویکرد با تکیه بر ایده تاریخی بودن همه متون و گفتارها، ادبیات را نه بازنمایی بی‌طرف تاریخ، بلکه بخشی از فرایند تولید معنا در بستر شرایط تاریخی، فرهنگی و اجتماعی می‌داند؛ از این رو، متن ادبی نیز در تعامل با این زمینه‌ها تولید می‌شود و در بازتولید آن‌ها نقش ایفا می‌کند. پایه‌های نظری تاریخ‌گرایی نو تا حد زیادی، متأثر از اندیشه‌های میشل فوکو (Michel Foucault) درباره تاریخ، قدرت و گفتمان است؛ از این رو، این نظریه به جای تمرکز بر بازتاب صرف واقعیت تاریخی، به بررسی تعامل متن با ساختارهای فرهنگی، اجتماعی و ایدئولوژیک می‌پردازد. گرینبلت (Greenblatt) در کتاب چرخش فرهنگی بر این عقیده است که بر اساس این رویکرد، متون ادبی همواره در درون شبکه‌ای از مناسبات اجتماعی، فرهنگی و ایدئولوژیک شکل می‌گیرند و میان ادبیات و ساختارهای قدرت، رابطه‌ای دوسویه برقرار است. او با طرح مفهوم «اجتماعیت متن» (Social Textuality) نشان می‌دهد که ادبیات، صرفاً بازتاب واقعیت نیست؛ بلکه در شکل‌گیری و بازتولید ارزش‌ها و ساختارهای فرهنگی جامعه نیز نقش دارد (گرینبلت، ۱۴۰۴: ۴۲). مونتروز نیز در مقاله مشهور «متن‌ها، تاریخ‌ها و ایدئولوژی‌ها» بر رابطه متقابل متن و تاریخ تأکید می‌کند. از دیدگاه او، تاریخ پس‌زمینه‌ای ثابت و بیرونی نیست، بلکه مجموعه‌ای از گفتمان‌ها و نیروهای اجتماعی است که در متن ادبی بازنمایی و بازآفرینی می‌شوند. او با طرح دو اصل «تاریخی بودن متن» و «متنی بودن تاریخ» نشان می‌دهد که متن ادبی و بستر تاریخی آن در رابطه‌ای دوسویه قرار دارند و هر یک در شکل‌گیری دیگری نقش ایفا می‌کنند (ویسر، ۱۹۹۴: ۶۸). در مطالعات ادبی ایران، تاریخ‌گرایی نو گاه با رویکردهای صرفاً جامعه‌شناختی یا تاریخی خلط شده است؛ به همین دلیل، میرزابابازاده فومشی و خجسته‌پور تأکید می‌کنند که نخستین گام در بهره‌گیری از این نظریه، تمایز آن از تحلیل‌های صرفاً تاریخی و توجه به پیوند متن با ساختارهای قدرت، فرهنگ و گفتمان است (میرزابابازاده فومشی و خجسته‌پور، ۱۳۹۲: ۱۰).

۳-۲. تحلیل گفتمان فوکویی: قدرت، دانش و نظم گفتار

تحلیل گفتمان، یکی از مهم‌ترین رویکردهای مطالعات انتقادی معاصر است که زبان را صرفاً ابزاری برای انتقال معنا نمی‌داند؛ بلکه آن را عرصه‌ای برای تولید دانش، شکل‌گیری حقیقت و اعمال قدرت تلقی می‌کند. از این منظر، هر گفتمان، مجموعه‌ای از قواعد، ارزش‌ها و نظام‌های

معنایی است که تعیین می‌کند چه چیزی قابل بیان است، چه کسانی حق سخن گفتن دارند و کدام صداها از عرصه معنا حذف می‌شوند. اندیشه میشل فوکو یکی از مهم‌ترین بنیان‌های نظری تحلیل گفتمان به شمار می‌رود. فوکو در *باستان‌شناسی دانش* (۱۳۸۰) و *نظم گفتار* (۱۳۸۹)، گفتمان را نظامی از قواعد می‌داند که امکان اندیشیدن، گفتن و نوشتن را در هر دوره تاریخی تعیین می‌کند. از دیدگاه او، هیچ دانشی مستقل از روابط قدرت نیست؛ زیرا هر معرفتی در چارچوب قواعد گفتاری و نهادهایی شکل می‌گیرد که خود محصول مناسبات قدرت‌اند (فوکو، ۱۳۹۳: ۸۷)؛ از این رو، زبان، دیگر صرفاً وسیله بازنمایی واقعیت نیست؛ بلکه در شکل‌دهی به حقیقت و تثبیت یا تزلزل گفتمان‌های مسلط نقش اساسی ایفا می‌کند. یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در اندیشه فوکو، پیوند قدرت و دانش است. برخلاف نگرش‌های سنتی که قدرت را در اختیار حکومت یا طبقه‌ای خاص می‌دانستند، فوکو، قدرت را شبکه‌ای پراکنده می‌داند که در سراسر مناسبات اجتماعی جریان دارد. او در *مراقبت و تنبیه* نشان می‌دهد که قدرت تنها از طریق نهادهای سیاسی اعمال نمی‌شود؛ بلکه در نهادهای دینی، آموزشی، حقوقی و فرهنگی نیز حضور دارد و از طریق هنجارسازی، طبقه‌بندی و تولید حقیقت عمل می‌کند. به تعبیر او، «قدرت همه جا هست، نه از آن رو که همه چیز را دربر گرفته است، بلکه از آن رو که از همه جا برمی‌خیزد» (همان: ۱۲۲). بر همین اساس، فوکو، مفهوم «رژیم حقیقت» را مطرح می‌کند. هر جامعه بر اساس مجموعه‌ای از قواعد گفتمانی، تعیین می‌کند که چه دانشی، معتبر چه سخنی، مشروع و چه افرادی شایسته تولید حقیقت‌اند؛ بنابراین، حقیقت، امری ثابت و مستقل از تاریخ نیست؛ بلکه در چارچوب مناسبات قدرت شکل می‌گیرد و از طریق نهادهای اجتماعی بازتولید می‌شود؛ در نتیجه، برخی افراد و گروه‌ها در مرکز تولید معنا قرار می‌گیرند و برخی دیگر به حاشیه رانده می‌شوند (فوکو، ۱۴۰۴: ۱۰۲). در امتداد همین دیدگاه، *نظم گفتار*، سازوکاری است که تولید و گردش معنا را کنترل می‌کند. هر جامعه با تعیین قواعد سخن گفتن، مرز میان گفتار مشروع و نامشروع را مشخص می‌سازد و از این طریق، امکان حضور برخی صداها را فراهم و برخی دیگر را محدود می‌کند؛ از این رو، حذف یا به حاشیه راندن گروه‌های اجتماعی، پیش از آن که نتیجه اجبار مستقیم باشد، پیامد عملکرد همین سازوکارهای گفتمانی است؛ با این حال، قدرت در اندیشه فوکو، ساختاری یک‌سویه و مطلق نیست. او بر این باور است که هر جا قدرت اعمال می‌شود، امکان مقاومت نیز وجود دارد. این مقاومت الزاماً در قالب رویارویی مستقیم با قدرت شکل نمی‌گیرد؛ بلکه ممکن است از طریق زبان، طنز، کنایه، تمثیل یا دیگر شیوه‌های بیانی ظهور یابد. از همین منظر، تحلیل متون ادبی می‌تواند به کشف «دانش‌های سرکوب‌شده» و آشکار ساختن سازوکارهایی بینجامد که تاریخ رسمی آن‌ها را به حاشیه رانده است (همان: ۱۱۷). بر این اساس، تحلیل

گفتمان فوکویی در پژوهش حاضر چارچوبی نظری برای بررسی نحوه بازنمایی قدرت، مشروعیت، طرد و مقاومت در رساله‌های *دلگشا* و *اخلاق/اشراف* فراهم می‌آورد.

۳-۳. صداهای خاموش؛ از خاموش‌سازی گفتمانی تا مقاومت در متن ادبی

یکی از مهم‌ترین پیامدهای پیوند تاریخ‌گرایی نو و تحلیل گفتمان فوکویی، توجه به گروه‌ها و صداهایی است که در روایت‌های رسمی تاریخ و گفتمان‌های مسلط، مجال حضور و بازنمایی نیافته‌اند. تاریخ‌گرایی نو با فاصله گرفتن از تاریخ‌نگاری سنتی، بر آن است که تاریخ، تنها روایت کنش پادشاهان، نخبگان و صاحبان قدرت نیست؛ بلکه تجربه‌های زیسته گروه‌های فرودست، حاشیه‌ای و حذف‌شده نیز بخشی از واقعیت تاریخی را تشکیل می‌دهد؛ ازاین‌رو، متن ادبی می‌تواند بستری برای آشکار ساختن این تجربه‌های خاموش و بازخوانی لایه‌هایی از تاریخ باشد که در منابع رسمی کمتر بازتاب یافته‌اند (گرینبلت، ۱۴۰۴: ۴۲؛ میرزابازاده فومشی و خجسته‌پور، ۱۳۹۲: ۱۰). از منظر تحلیل گفتمان فوکویی، «صدای خاموش» به سوژه‌ای اشاره دارد که سخن او در چارچوب گفتمان مسلط، فاقد اعتبار و مشروعیت شناخته می‌شود. در چنین وضعیتی، مسأله اصلی، سکوت نیست؛ بلکه خاموش‌سازی گفتمانی است؛ فرایندی که از طریق آن، برخی افراد یا گروه‌ها از عرصه تولید معنا و حقیقت کنار گذاشته می‌شوند (فوکو، ۱۴۰۴: ۱۰۲). خاموش‌سازی گفتمانی با سازوکارهایی همچون طبیعی جلوه دادن نابرابری، بی‌اعتبار ساختن گفتار فرودستان، برجسب‌زنی، حاشیه‌رانی و انحصار مشروعیت سخن عمل می‌کند. در برابر این فرایند، متن ادبی می‌تواند به عرصه‌ای برای مقاومت گفتمانی تبدیل شود. تاریخ‌گرایی نو، بر این باور است که ادبیات، صرفاً بازتاب ساختارهای قدرت نیست؛ بلکه می‌تواند زمینه ظهور معناهای بدیل و بازنمایی تجربه‌های حذف‌شده را نیز فراهم آورد (گرینبلت، ۱۴۰۴: ۴۴). عبید زاکانی، زبان رسمی قدرت را دچار اختلال می‌کند و سخن را در دهان شخصیت‌هایی قرار می‌دهد که در گفتمان مسلط، جایگاهی حاشیه‌ای دارند؛ بدین‌ترتیب، شخصیت‌های فرودست، صرفاً عناصر فرعی روایت نیستند؛ بلکه به حاملان نگاهی انتقادی تبدیل می‌شوند که مشروعیت گفتمان مسلط را به پرسش می‌کشند؛ ازاین‌رو، مطالعه رساله‌های *دلگشا* و *اخلاق/اشراف* بر پایه تعامل تاریخ‌گرایی نو و تحلیل گفتمان فوکویی، امکان تبیین چگونگی بازنمایی قدرت، مقاومت و صداهای خاموش را در آثار عبید زاکانی فراهم می‌سازد.

۴. بحث و بررسی

۴-۱. زمینه تاریخی و اجتماعی آثار عبید زاکانی

سده هشتم هجری یکی از آشفته‌ترین دوره‌های تاریخ ایران بوده است؛ دورانی که هنوز آثار و پیامدهای حمله مغول بر ساختار سیاسی و اجتماعی ایران سایه افکنده بود. پس از

فروپاشی اقتدار مرکزی، قدرت، میان حکومت‌های محلی و خاندان‌های متعدد تقسیم شد و این گسست‌های سیاسی، جامعه‌ای پر تنش، ناپایدار و گرفتار چندگانگی در ارزش‌ها به وجود آورد که این شرایط، بستر شکل‌گیری نوعی ادبیات انتقادی و طنز اجتماعی شد و عبید زاکانی در میانه همین بحران‌ها، به زبان تیز و افشاگرانه روی آورد.

«جامعه آن دوران مجموعه‌ای از نهادهای رسمی و گروه‌های رقیب بود: دستگاه دیوانی، فقیهان و قضات، صوفیان و واعظان، مطربان و فرهنگ‌ورزان و لایه‌هایی از مردم عادی که میان این گفتمان‌ها سرگردان بودند. این گروه‌ها هر یک "مخزن تولید معنا" بودند و برای تثبیت جایگاه اجتماعی خود از ابزار زبان و روایت آیین‌های فرهنگی بهره می‌بردند» (کشاورز بیضایی، ۱۳۹۹: ۴۶۷). «همین گروه‌ها اغلب از طریق طنز، کنایه، روایت شفاهی و حکایت، اندیشه‌های انتقادی خود را بیان می‌کرده‌اند؛ اما درک پویایی این صداهای خاموش، تنها با توجه به نسبت آن‌ها با گفتمان غالب دوره و بررسی دقیق شرایط تاریخی و اجتماعی آن میسر است» (قاسمی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۶-۱۵). «در این دوره، ادبیات به منزله فضایی برای تقابل و تبادل معنا میان گروه‌های اجتماعی عمل می‌کرده است» (کشاورز بیضایی، ۱۴۰۱: ۴۷۵).

در واقع، شاعران و نویسندگان قرن هشتم، در برابر نهادهای قدرت، تنها نقش بازتاب دهنده نداشته‌اند؛ بلکه متون آنان به ابزار بازتعریف و نقد ارزش‌های اجتماعی تبدیل شده است؛ در نتیجه می‌توان گفت که طنز عبید نیز، در امتداد این جریان تاریخی قرار دارد. آثار او نوعی گفتار حاشیه‌ای علیه زبان رسمی قدرت است؛ گفتاری که نه در بیرون از ساختار قدرت، که در شکاف‌های میان گفتمان‌های متناقض جامعه شکل می‌گیرد و عمل می‌کند. در چنین زمینه‌ای است که می‌توان آثار او را محصول هم‌زمان دو چیز دانست: الف) بحران مشروعیت قدرت سیاسی و دینی. ب) شکل‌گیری زبان تمثیلی و طنزآلود برای ثبت و افشای صداهای خاموش.

۲-۴. سازوکارهای گفتمان قدرت

پیش از بررسی صداهای خاموش، لازم است سازوکارهای گفتمان قدرت در رساله‌های مورد بحث عبید تبیین شود. پژوهش‌های جدید (گرینبلت، ۲۰۲۴) بر این نکته تأکید دارند که تاریخ‌گرایی نو با قرار دادن متن در بستر تاریخی و گفتمانی، امکان آشکار ساختن سازوکارهای قدرت و صداهای گروه‌های کمتر دیده شده را فراهم می‌کند.

در رساله‌های *دلگشا* و *اخلاق/لاشرف*، قدرت در شبکه‌ای از روابط سیاسی، دینی، اداری و اخلاقی جریان دارد و هر یک از صاحبان اقتدار در تثبیت نظم مسلط نقش دارند و با تکیه بر جایگاه اجتماعی و سرمایه نمادین خود، الگوهای خاصی از حقیقت، فضیلت و مشروعیت را بازتولید می‌کنند. عبید زاکانی با ترسیم رفتار این گروه‌ها، نشان می‌دهد که چگونه

فاصله میان ارزش‌های اعلام شده و عملکرد واقعی آنان، زمینه شکل‌گیری بحران‌های اخلاقی و اجتماعی را فراهم آورده است. بدین ترتیب مشروعیتی که گفتمان رسمی برای خود ترسیم کرده است، در معرض پرسش قرار می‌گیرد و خواننده به لایه‌هایی از معنا دست می‌یابد که در خوانش‌های صرفاً اخلاقی یا تاریخی کمتر آشکار می‌شود.

در *اخلاق/الاشراف*، وارونه‌سازی فضایل اخلاقی، نمونه‌ای روشن از این فرایند است. در رساله *دلگشا* نیز حکایت‌ها غالباً بر محور شخصیت‌هایی شکل می‌گیرند که نمایندگان لایه‌های مختلف جامعه‌اند و تناقض‌های نظم موجود را آشکار می‌کنند؛ به این ترتیب، متن به عرصه‌ای برای تقابل میان گفتمان رسمی روایت‌های بدیل، تبدیل می‌شود.

۳-۴. ساختارهای قدرت و بازنمایی مقاومت

در منظومه فکری و ادبی عبید، ساختارهای قدرت نه فقط در قامت پادشاهان و قضات، که در سطوح مختلف اجتماعی، دینی و فرهنگی بازتولید می‌شوند. او با هوشمندی، این ساختارها را از طریق طنز، تمثیل، هزل، و شخصیت‌پردازی نقد می‌کند و از دل این نقدها، نوعی مقاومت گفتمانی پدید می‌آورد. در این بخش، به تحلیل سه محور مهم قدرت در دو رساله *دلگشا* و *اخلاق/الاشراف* عبید پرداخته می‌شود.

۱-۳-۴. نهاد سلطنت و قضا؛ هجو قدرت سیاسی و قضایی

در رساله‌های مورد بحث، نهاد سلطنت و قضاوت، بارها در موقعیت‌هایی قرار می‌گیرند که به جای تحقق عدالت یا حمایت از مردم، ابزار سرکوب، فساد، یا نادانی معرفی می‌شوند. عبید در این متون، با زبان طنز، لحظه‌هایی را ترسیم می‌کند که اقتدار سیاسی یا قضایی از درون، متناقض و بی‌اعتبار می‌شود.

در بسیاری از حکایات رساله *دلگشا* و *اخلاق/الاشراف*، عبید، ساختار سلطنت را ساختاری خودکامه، بی‌عدالت و وابسته به چاپلوسی و ترس معرفی می‌کند. برای مثال، در *اخلاق-الاشراف* می‌نویسد: «تا کسی از کسی نترسد، فرمان او نبرد و فرمان نبرد سبب شورش است و اگرچه شورش نیکو نیست، اما از نافرمانی بهتر است» (همان: ۳۹۶). در این‌جا، ترس به عنوان ابزار بقای حکومت معرفی می‌شود؛ مفهومی که با آموزه‌های اخلاق کلاسیک، تضاد دارد. عبید در واقع، ریشه فرمان‌بری را نه در فضیلت و مشروعیت، بلکه در ترس می‌داند.

در جای دیگر، در حکایتی می‌نویسد: «زن طلخک فرزندی زایید. سلطان محمود او را پرسید که چه زاده است؟ گفت: از درویشان چه آید جز پسری یا دختری؟ سلطان گفت: ای مردک مگر از بزرگان چه آید؟ گفت: بدکاری، ناسازی، ظالمی، خانه‌براندازی» (همان: ۳۱۸).

در این طنز، عبید، نظام سلسله‌وار قدرت را در قالب زایش ستم بازنمایی می‌کند؛ گفتمانی که در آن، فرزند قدرت، چیزی جز ظالم و خانمان‌برانداز نیست. او با بهره‌گیری از زبان طلخک، قدرت مخرب و استثمارگری نهادهای بالا را در قالبی طنزآمیز فشرده می‌سازد؛ گویا خصیصه‌های ویرانگر به جای آن‌که از فقرا صادر شود، از اشراف‌زادگان زاده می‌شود. از دیدگاه تاریخ‌گرایی نو، این حکایت، لحظه‌ای از شکست گفتمان مشروعیت طبقات بالادست است؛ جایی که سخن از پایین، لایه‌های قدرت را می‌شکافد و آن را از درون فرسوده می‌کند (گرینبلت، ۱۴۰۴: ۲۴-۲۱).

۴-۳-۲. دیوان‌سالاران و کارگزاران حکومتی

در منظومه قدرت عصر عبید زاکانی، طبقه دیوان‌سالار شامل وزرا، مستوفیان، مباشران، دبیران، محتسبان و کارگزاران نظام مالیاتی، نقشی اساسی در بازتولید نظم سلطه‌آمیز و سرکوب صداهای فرودست داشتند. این افراد، نه بازوی عدالت، که ابزار گردش قدرت در جامعه دروغین و زاهدنما تصویر می‌شوند.

این طبقه، گرچه نه به اندازه سلطان مقتدر، اما با استفاده از زبان رسمی، قوانین پیچیده، ارتباط با روحانیت و دسترسی به خزانه، قدرتی فرساینده و گسترده داشت. باید توجه داشت که بازنمایی چهره‌های فاسد اداری در متون کلاسیک، افشاگر سازوکار درونی مشروعیت-سازی قدرت است. از دیدگاه تاریخ‌گرایی نو، این کارگزاران نه فقط در عرصه اقتصادی یا اداری، که در سطح گفتمانی و زبانی نیز اعمال قدرت می‌کردند؛ قدرتی که خود را در حذف گفتارهای بدیل و تسلط بر قواعد معنا متجلی می‌ساخت. عبید زاکانی که خود با دیوان و نظام دیوان‌سالاری آشنا بود، با تیزبینی این طبقه را بارها در متون طنزآمیز خود به باد انتقاد می‌گیرد: «مستوفی را گفتند: این همه دخل چرا نمی‌رسد؟ گفت: چون رواج نوشتن بیشتر از دخل شده است!» (عبیدزاکانی، ۱۴۰۰: ۴۴۶). در این روایت، عبید با ایجاد، نظام بوروکراتیک را نه وسیله مدیریت، که ساختاری بی‌منطق و خودویرانگر معرفی می‌کند. نوشتن برای نوشتن، دخل برای خرج کاغذ. این نمونه، با مفهوم گفتمان "خودبسند" در نظریه فوکو همخوان است؛ جایی که زبان به ابزاری برای انباشت قدرت بدل می‌شود نه برای ارتباط. «دیوانی را گفتند: در قلم تو خیری نیست. گفت: قلم من خشک است، اما مرکبش از خون فقیران است» (همان: ۳۹۷).

قدرت دیوانی در سکوت عمل می‌کند؛ بی‌آن‌که شمشیر بکشد، با جوهر می‌کشد. در تاریخ‌گرایی نو، این تصویر را می‌توان مصداق "خسونت نمادین" دانست؛ اعمال قدرتی که در ظاهر، فرهنگی و در باطن، حذف فیزیکی و اقتصادی است. «مستوفی، دفتر به پادشاه عرضه کرد. پادشاه گفت: دخل مردم از خرج دیوان کمتر است. گفت: این هنر ماست که چنین نمایانده‌ایم» (همان: ۳۲۶).

این حکایت، طنز عبید را به مرحله‌ای بالاتر می‌برد: نه فقط نشان دادن فساد، که آشکارسازی منطق وارونه قدرت. حقیقت، تابع حساب‌سازی است؛ مالیات، ابزار جعل واقعیت. از نگاه گرینبلت، این لحظه خودساختگی^۱ (self-fashioning) سلطه است؛ دیوان-سالار با ساختن زبان مالی، نه تنها سیاست، که واقعیت را بازتعریف می‌کند.

«محتسبی به زورگیران گفت: روز را بگذارید، شب سهم مرا فراموش نکنید!» (همان: ۴۶۲). محتسب در مقام پاسدار شرع و قانون، خود شریک در ظلم است. عبید نشان می‌دهد که چگونه نظام قانونی-مذهبی، در خدمت فساد ساختاری قرار گرفته است. تحلیل این نمونه از دیدگاه فوکو درباره نظارت و تنبیه، نشان می‌دهد که ناظر، خود ابزار فساد است، نه اصلاح. طبقه دیوان‌سالار در آثار عبید، نه فقط نماد ناکارآمدی، که عامل "خاموش‌سازی صدای مردم" است. عبید با ظرافت، زبان قدرت این طبقه را به زبان طنز تبدیل می‌کند؛ زبانی که در آن محاسبات، جای اخلاق را گرفته، جوهر قلم از خون مردم است؛ در نتیجه، طنز عبید در برابر این طبقه، نوعی مقاومت گفتمانی است؛ تلاشی برای بازگرداندن حقیقت به گفتار و رسوا کردن ساختارهایی که صدای فرودستان را خاموش می‌کنند.

۴-۴. بازنمایی صداهای خاموش

۴-۴-۱. فقرا و نیازمندان در متن قدرت؛ بازتاب فقر ساختاری

طنز عبید زاکانی در رساله‌های اجتماعی و اخلاقی او، به‌ویژه در حکایات کوتاه و فشرده، بستری برای مرئی کردن صداهایی است که در گفتمان رسمی و نهادی سده هشتم هجری، مجال ظهور نمی‌یافتند. آن‌چه در سطح روایت دیده می‌شود، حکایت‌هایی ساده و کوتاه است؛ اما در سطح گفتمانی، همین ایجاز ساختاری، امکان درخشیدن صداهای حاشیه‌نشین را فراهم می‌کند. عبید با شکستن زبان مسلط اخلاقی، قضایی و دینی، سوژه‌های خاموش را به صحنه می‌آورد: فقیر، گرسنه، بی‌پناه و قربانی بی‌عدالتی نهادی.

در حکایت: «فقیری را دیدم، جامه بر تن پاره و نان در کف پاره و جان از تن پاره...» (عبید زاکانی، ۱۴۰۰: ۳۰۵). حذف نام و هویت فردی فقیر، یک استراتژی گفتمانی است: او نمونه یک گروه اجتماعی فرودست است که در تاریخ سیاسی آن عصر ثبت نمی‌شوند؛ اما در تجربه زیسته مردم حضور دارند. عبید با کنار هم نشان دادن سه تصویر: «تان»، «جامه» و «جان»، سوژه فرودست را در سه سطح اقتصادی، معیشتی و هستی‌شناختی، بازنمایی می‌کند. به اعتقاد میرزابابازاده فومشی و خجسته‌پور، چنین بازنمایی‌هایی همسو با نویسندگان کلاسیکی است که فرودست را نه به عنوان سوژه اخلاقی، بلکه به عنوان ابژه قدرت نشان می‌دهند (۱۳۹۴: ۱۷۰-۱۶۱).

در حکایت دیگری، فقیر از نبود خوراک شکایت می‌کند؛ اما قاضی او را به محتسب حواله می‌دهد و محتسب نیز مسؤولیت را نمی‌پذیرد (عبید زاکانی، ۱۴۰۰: ۲۲۰).

این چرخه بی‌پایان ارجاع مسؤولیت، همان چیزی است که تاریخ‌گرایی نو، آن را "گفتمان‌سازی قدرت" می‌نامد (فوکو، ۱۳۹۳: ۹۰-۸۷). قدرت با تقسیم و پنهان کردن مسؤولیت، امکان نقد مستقیم را از بین می‌برد. در این حکایت، صدهای خاموش در قالب سؤال فقیر متجلی می‌شوند: «پس شما برای که اید؟»؛ این جمله، شکاف میان گفتار رسمی (ادعای خدمت به مردم و خدا) کردار نهادی صاحبان قدرت را آشکار می‌کند.

در حکایت «چرا مردم در زمان خلفا دعوی خدایی و پیغمبری می‌کردند و اکنون نمی‌کنند...» (همان: ۳۱۰)، پاسخ مولانا عضالدین، یک بازنمایی از دگرگونی ذهنیت مردم فرودست است؛ مردمی که در شدت فقر و ستم چنان گرفتارند که نه امکان خیال‌ورزی مذهبی و نه توان معنابخشی دارند. این حکایت، نشان می‌دهد که چگونه شرایط اجتماعی-اقتصادی، میدان معنایی دین را تعیین و حتی محدود می‌کند. در این‌جا نیز، سوژه خاموش همان "مردم" اند؛ جمعیتی که در روایت رسمی زمانه هرگز با این صراحت توصیف نشده است. عبید با زبانی کوتاه، فقدان عاطفه، تخیل و امید را در میان مردم بازگو می‌کند و «این همان "دگرگونی معنابخشی دینی" در بستر بحران‌های تاریخی است» (نجومیان، ۱۳۹۶: ۶۵).

در رویکرد تاریخ‌گرایی نو، سوژه فقیر، نه فقط شخصیت داستانی، بلکه نقطه‌ای است که قدرت از طریق زبان، سکوت و مشروعیت دینی، بر او اعمال می‌شود. در گفتمان رسمی حاکم بر قرن هشتم هجری، فقر نه تنها نتیجه ساختارهای ناعادلانه اقتصادی نبود، بلکه اغلب به عنوان نوعی "تقدیر" یا "امتحان الهی" توجیه می‌شد. عبید زاکانی این گفتمان را با زبان طنز نقد می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه فقرا، قربانیان بی‌عدالتی ساختاری‌اند، نه آزمودگان راه حق.

در رساله *دلگشا* فقرا عمدتاً در قالب شخصیت‌های داستانی و موقعیت‌های روزمره وارد روایت می‌شوند و طنز از دل گفت‌وگوها و رخداد‌های عینی شکل می‌گیرد؛ در مقابل، *اخلاق‌الاشرف* با فاصله گرفتن از روایت حکایتی، از زبانی تلخ‌تر و صریح‌تر برای نقد بنیان‌های اخلاقی و سیاسی تولیدکننده فقر بهره می‌گیرد؛ از این رو، اگر *دلگشا* بیشتر بر نمایش تجربه زیسته فرودستان تکیه دارد، *اخلاق‌الاشرف*، سازوکارهای ایدئولوژیک بازتولید این وضعیت را هدف قرار می‌دهد.

۴-۴-۲. زنان در ساختار سلطه مردسالار؛ خاموش‌سازی، خشونت و بی‌اعتباری زنان
در گفتمان مردسالار قرن هشتم هجری، زنان غالباً از جایگاه سوژه‌های فعال اجتماعی محروم شده، در موقعیتی قرار می‌گرفتند که امکان مشارکت آنان در تولید معنا و شکل‌دهی به گفتمان رسمی محدود بود. از منظر تحلیل گفتمان، این وضعیت، نوعی طرد

گفتمانی محسوب می‌شود که طی آن، صدای زنان یا نادیده گرفته می‌شود یا تنها از خلال نگاه گفتمان مسلط، بازنمایی می‌گردد. عبید زاکانی با بهره‌گیری از زبان طنز و وارونه‌سازی، بخشی از این سازوکارهای حذف را آشکار می‌کند.

بررسی جایگاه زنان در این سده نشان می‌دهد که گفتمان مردسالار، نه فقط به عنوان یک ساختار فرهنگی، بلکه به مثابه یک نظام اجتماعی- حقوقی نهادینه شده بود و بر تمام سطوح زیست زنان سیطره داشت. پژوهش‌ها نشان می‌دهند زنان در شبکه‌ای از محدودیت‌ها قرار داشته‌اند: محدودیت در حق مالکیت، حق حضور اجتماعی، حق سخن گفتن در فضاهای عمومی و حتی محدودیت در امکان روایت شدن. به بیان دیگر "خاموشی" نه یک وضعیت فردی، بلکه بخشی از سازوکار نظام سلطه بوده است. از دیدگاه تاریخ‌گرایی نو، این خاموشی، امری طبیعی یا ذاتی نیست؛ بلکه "محصول گفتمان" است؛ یعنی شبکه قدرت با تولید انواع گفتارهای دینی، اخلاقی، قانونی و عرفی، موقعیت زنان را تعریف می‌کرد و برای آن مرزگذاری داشت. ساختار مردسالار با به‌کارگیری ابزارهایی مانند بی‌اعتبارسازی سخن زنان، کنترل بدن و رفتار آنان و تعیین نقش زنان، عملاً امکان ظهور صدای مستقل زنانه را محدود می‌کرد.

اوضاع سیاسی و اجتماعی آن عصر نیز، موقعیت زنان را آسیب‌پذیرتر کرد؛ چنان‌که ناپایداری اقتصاد خانوادگی و افزایش فقر ساختاری، باعث شد که زنان در معرض خشونت خانگی، ازدواج‌های اجباری و کنترل شدیدتر قرار گیرند. این آسیب‌پذیری، بخشی از چرخه بازتولید خاموشی بود. در این میان، طنز عبید به عنوان مکانیسمی برای آشکار کردن ساختار قدرتی که زنان را در موقعیت حذف، تحقیر و بی‌اعتباری قرار می‌داد، درخور توجه است.

در آثار منشور عبید زاکانی، زن، اغلب در موقعیت حاشیه‌ای و فرودست بازنمایی و به ندرت در جایگاه کنشگر مستقل دیده می‌شود. زنان عمدتاً در جایگاهی که در آن نه به عنوان سوژه کنشگر، بلکه ابژه‌ای فاقد حق زبان داشتن تعریف می‌شوند؛ در هیئت ابژه‌ای جنسی، سوژه‌ای محذوف یا ابزار مشروعیت‌بخش در نهاد ازدواج و اخلاق رسمی.

زن در بسیاری از متون، یا نماد فتنه است یا سکوت که هر دو محصول طرد از گفتمان رسمی است. عبید برخلاف بسیاری از نویسندگان متون کلاسیک که زن را زیبا، معشوق و اغواگر نشان می‌دهند، گاه تصویری واقع‌گرایانه و افشاگرانه از آنان در جامعه مردسالار این عصر ارائه می‌دهد. این بازنمایی، هم می‌تواند منتقدانه باشد، هم نشان‌دهنده ساختار رسمی قدرت که زنان را از گفتار و حقوق طبیعی محروم می‌کرده است.

«زنی در دعوی با شوهرش گفت: به خدا قسم که من پاکم! قاضی گفت: قسم مخور! اگر راست بگویی، کسی باور نمی‌کند؛ اگر دروغ بگویی، سوگند خورده‌ای!» (عبید زاکانی، ۱۴۰۰: ۳۲۵).

قاضی، نمایندهٔ گفتمان رسمی، از پیش، سخن زن را بی‌اعتبار می‌داند که این حذف زبان زن، همان خاموش‌سازی سوژه از طریق بی‌اعتبارسازی ابزارهای سخن گفتن است.

«زنی را شوهر زد، به قاضی شکایت برد. قاضی گفت: شوهر تو را زده، شکر کن که نکشته» (همان: ۳۲۲). این حکایت نیز نمونه‌ای کامل از طرد حقوقی زنان و درونی‌سازی خشونت جنسیتی در ساختار گفتمان مردسالارانه است و در نهایت: «زن و مردی با هم به گفت‌وگو شدند. مرد گفت: تو را عقل نیست. زن گفت: اگر عقل داشتم، زن نمی‌شدم!» (همان: ۳۱۸).

در همهٔ این موارد، عبید، ساختارهایی را می‌نماید که زبان، بدن و حق اعتراض زن را از بین می‌برند و او را به شکلی نظام‌مند از گفتار و عدالت حذف می‌کنند.

زن در متون کلاسیک، درگیر مجموعه‌ای از گفتمان‌ها است: گفتمان شریعت، اخلاق رسمی، جنسیت و قدرت. عبید با شکستن زبان رسمی، صدای زن را یا از طریق اعتراض و کنشگری نشان می‌دهد یا از طریق ساختار تمثیلی، موقعیت او را برجسته می‌کند.

زنان در آثار عبید، گاه با صفاتی چون نیرنگ، شهوت‌رانی یا بی‌وفایی توصیف می‌شوند که در نگاه اول، ممکن است نشانه‌ای از زن‌ستیزی تلقی شود؛ اما در لایه‌ای دیگر، عبید با زبان خاص خود، وضعیت نابرابر زنان در جامعهٔ مردسالار را نقد می‌کند.

او که در *اخلاق/الاشراف* زبانی تلخ‌تر و گزنده‌تر دارد، در توصیف عورت چنین می‌آورد: «عورت را چون ملک کردند، حکمتش را گرفتند. چون حکمتش را گرفتند، ساکت ماند» (همان: ۴۰۲).

این‌جا واژهٔ "عورت" نه فقط به زن، بلکه به مفهوم "زن فاقد قدرت" اشاره دارد. عبید نشان می‌دهد که چگونه تصرف در زنانگی، حذف تفکر و در نهایت، خاموش‌سازی زنان را موجب می‌شود؛ زیرا زمانی که زن را "ملک" (اموال شخصی و قابل تملک) در نظر گرفتند، دیگر حکمت و اختیاری برای او قائل نیستند. این تحلیل، منطبق با نظریهٔ فوکویی «خاموش‌سازی سوژه‌ها در گفتمان قدرت» (فوکو، ۱۳۹۳: ۳۰) است.

یا در توصیف عفت به‌صراحت می‌نویسد: «... عفت، آن است که مرد را در بند آورد و زن را بگذارد؛ و قدما در باب عفت زنان غلطی شنیع کرده‌اند...، زیرا که عفت بی‌نیازی است و اگر زن را آن مقدار زر و سیم و غلام و کنیز و ضیاع و عقار باشد که مرد را... مرد همه ساعت چشم در وی دارد، و زنان را در بند نگاه می‌دارند و ملامت هم می‌کنند، این نه انصاف است و نه شرط عقل» (عبید زاکانی، ۱۴۰۰: ۴۰۲). عبید در این‌جا با ساختن یک منطق ناعادلانه اما به ظاهر عقلانی، منطق فاسد و مردسالار عصر خود را نمایان می‌کند.

در *اخلاق/الاشراف*، برخلاف رسالهٔ *دلگشا*، مسألهٔ زنان عمدتاً در قالب نقد ارزش‌های اخلاقی و مناسبات مردسالارانه مطرح می‌شود.

۴-۴-۳. غلامان و حذف‌شدگان طبقاتی: خاموشی، تمکین و عقلانیت پنهان

حضور غلامان و کنیزان در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی سده هشتم هجری، یکی از وجوه برجسته ساختارهای اجتماعی آن دوره است که کمتر به صورت مستقیم در تواریخ رسمی و متون درباری بازتاب یافته است. این گروه‌ها، واجد ویژگی‌های تناقض‌آمیزی بودند: از یک سو، سپهر تدارک و تأمین معاش و امنیت دستگاه‌های قدرت را شکل می‌دادند و از سوی دیگر، به واسطه جایگاه فرودست و مرتکب از مناسبات مالکیت و تبعیت، عرصه جابه‌جایی، زورگویی و خاموش‌سازی را تجربه می‌کردند. فهم این وضعیت، مستلزم آن است که غلامان و کنیزان را نه صرفاً به مثابه "نیروی کار" یا "اموال منقول" در نظام اقتصادی، که به مثابه بازیگران پیچیده گفتمانی و اجتماعی تحلیل کنیم که در تقاطع روابط قدرت، جنسیت مالکیت و فرهنگ قرار داشتند.

در چشم‌انداز تاریخ‌گرایی نو، توجه به این گروه‌ها اهمیت ویژه‌ای دارد. غلامان و کنیزان در متون رسمی، غالباً در پشت صحنه دستگاه قدرت حضور دارند؛ اما در لایه‌های روایی و گفتاری، می‌توان رد پای نقش‌های نمادین، مقاومت‌های ضمنی و شیوه‌های گفتمانی بازنمایی آنان را یافت. این گروه‌ها در مرزهای میان خصوصی و عمومی، قانونی و عرفی، سودمندی و تبعید عمل می‌کرده‌اند؛ وضعیتی که امکان تبدیل آن‌ها را از "موضوع" به "فاعل" پنهانی ایجاد می‌کرد.

از دیدگاه حقوقی، وضعیت آنان غالباً در قواعد مالکیت و ناهمگونی حقوق فردی تعریف شده بود؛ حقوقی که هم بر سرنوشت تملک و انتقال آنان تأثیر داشت، هم امکان بهره‌کشی نهادی را فراهم می‌آورد. از دید اقتصاد تاریخی دوره نیز، "نان" بخش جدایی‌ناپذیری از نظام کشاورزی و خدمات شهری بود و تداوم معیشتی نهادهای قدرت بدون اتکا به این نیروی کار، دشوار بود. این همبستگی اقتصادی-سیاسی سبب می‌شد که خاموش‌سازی صدای این گروه‌ها نه تنها یک پدیده فرهنگی، بلکه بخشی از ساز و کار محافظت نظم اجتماعی و اقتصادی نیز باشد.

از دیدگاه جنسیت و مناسبات خانوادگی نیز، روابط غلامان و کنیزان با ساختار مردسالاری عصر، لایه‌های فرهنگی خاموش‌سازی را پیچیده‌تر می‌ساخته است. غلامان و کنیزان غالباً در موقعیتی دوگانه قرار داشتند: هم ابژه جنسی و اقتصادی مالک، هم حامل امکان‌های ارتباطی میان طبقات. این وضعیت، آنان را هم در معرض خشونت جسمی قرار می‌داد، هم احتمال نقش‌آفرینی پنهان آنان را در انتقال اطلاعات، شبکه‌سازی و حتی تأثیرگذاری بر مناسبات قدرت، فراهم می‌ساخت؛ اما جنبه بسیار مهمی که نباید از آن غافل شد، ظرفیت روایت طنز و حکایت برای آشکارسازی وضعیت این طبقه است. طنز می‌تواند پرده از مناسبات قدرت بردارد؛ زیرا عالمی از نقد اجتماعی را فراهم می‌آورد که امکان بیان صریح در متن‌های رسمی را نداشته است.

در نظم اجتماعی این عصر، غلامان و کنیزان در پایین‌ترین مراتب ساخت قدرت قرار داشتند و از حیث طبقاتی، جنسی، حقوقی و زبانی، تحت کنترل مطلق بودند. در آثار عبید، به‌ویژه در رسالهٔ *دلگشا*، با وجود روایت‌های طنزآمیز و ظاهراً هزل، نشانه‌هایی از آگاهی اجتماعی نسبت به جایگاه فرودست این افراد، قابل پی‌گیری است. او با بهره‌گیری از زبان ایهام، منطق طعنه و وارونه‌سازی ساختارهای رسمی، به بازنمایی لحظاتی می‌پردازد که در آن، غلام یا کنیز نه فقط ابزار روایت، بلکه حامل نگاهی انتقادی و تحلیل‌گرانه است. در یکی از حکایات *رسالهٔ دلگشا*، غلامی با زاهدی وارد گفت‌وگو می‌شود. زاهد، مدعی است که برای عبادت خدا آفریده شده و غلام با پرسشی ساده اما دقیق، در منطق او خلل وارد می‌کند؛ تا آن‌جا که زاهد، در پاسخ به پرسش غلام، ناخواسته خود را خدای خویش می‌نماید (همان: ۳۲۳). در این ساختار روایی، عبید از زبان فرودست‌ترین شخصیت - غلام - برای افشای بن‌بست مفهومی زهد رسمی استفاده می‌کند، بی‌آن‌که از طنز خارج یا وارد داوری مستقیم شود. غلام در این‌جا نه تنها زبان دارد، بلکه از عقلانیتی برخوردار است که قدرت را دچار شکاف می‌کند.

در حکایت دیگری، غلامی که به‌وسیلهٔ قاضی خریداری شده، وقتی در می‌یابد که نیت سوئی در کار است...، با پاسخ طنزآمیز و نیش‌دار، ساختار رابطه تملکی را به چالش می‌کشد (همان: ۳۲۴)؛ در چنین ساختاری، امکان گفت‌وگو تنها از طریق کنایه‌گویی مطیعانه میسر است. نیز در حکایتی دیگر، کنیزی در پاسخ به سؤال پیرزن همسایه، ضمن بیان واقعیت عینی، ساختار ازدواج شرعی نابرابر را به نقد می‌کشد (همان: ۳۲۵).

از دیدگاه تاریخ‌گرایی نو، این حکایات به مثابهٔ سندهایی گفتمانی قابل تحلیل‌اند. عبید در این روایات، صدای غلامان و کنیزان می‌شود، بی‌آن‌که آن‌ها را به طور مستقیم در جایگاه کنشگر سیاسی قرار دهد «خاموشی همیشه به معنای بی‌صدایی نیست؛ گاه قدرت، در لحظه‌های طنز، لغزش می‌کند و این لغزش، شکاف در گفتمان رسمی را ممکن می‌کند» (فوکو، ۱۳۹۳: ۳۱-۲۸). بر مبنای تاریخ‌گرایی نو، این حکایات نشان می‌دهند که زبان قدرت، از طریق حذف و تمسخر فرودستان قوام می‌گیرد؛ اما طنز عبید، همین حذف‌شدگان را به موقعیتی نیم‌سوژه‌مند می‌رساند؛ یعنی نقطه‌ای که از آن‌جا، معنای مسلط، متزلزل می‌شود.

عبید با قرار دادن غلام یا دیوانه در مقام «گویندهٔ عقلانیت»، هنجارهای گفتار رسمی را به چالش می‌کشد. فوکو می‌نویسد: «قدرت نه فقط با سرکوب، بلکه با تعریف مشروعیت سخن گفتن عمل می‌کند و حذف یک صدا، یعنی انکار سوژگی آن» (همان: ۹۴)؛ بنابراین در روایت‌هایی که غلام یا هر گروه طردشده‌ای، کنایه‌ای در برابر زاهد، قاضی یا شیخ مطرح می‌کند، مکانیسم مشروعیت سخن، دچار دگرگونی گفتمانی می‌شود.

۴-۴-۴. دیوانگان و رندان؛ حقیقت‌گویان حاشیه‌ای

ساختارهای قدرت در ایران سده هشتم، بر محور تمرکز سیاسی، بحران‌های پی‌درپی حکمرانی و تثبیت عقلانیت رسمی شکل گرفته بود؛ عقلانیتی که خود را در هیئت قاضی، محتسب، فقیه، شیخ و طبقات ممتاز شهری بازنمایی می‌کرد. در مقابل این نظم رسمی، که مرزهای مشروع سخن، آداب اجتماعی، حدود مجاز بیان حقیقت را تعریف می‌کرد، گروه‌هایی وجود داشتند که عمداً یا ناگزیر، بیرون از محدوده‌های این گفتمان مسلط زندگی می‌کردند: رندان، لولیان، دیوانگان و دیوانه‌نمایی که وانمود به جنون می‌کردند تا از مدار نظارت قدرت خارج شوند. طبقه اخیر، نقش مهمی در برهم زدن نمایه‌های تثبیت شده عقل و ادب رسمی داشتند و همین موقعیت حاشیه‌ای، به آنان امکان می‌داد تا سخنانی بر زبان آورند که افراد دیگر جرأت بیان آن را نداشتند. این گروه به سبب فاصله‌ای که با دستگاه قدرت داشتند، اغلب، زبان طنز، هزل یا جنون‌نمایی را به عنوان سپری برای بیان انتقادی حقیقت برمی‌گزیدند.

در فضای فرهنگی- اجتماعی که مشروعیت با دین‌مداری، پارسایی یا وابستگی به نهادهای قدرت سنجیده می‌شد، هر سخنی که از این چارچوب خارج بود، بی‌ادبی تلقی شده یا به سادگی امکان شنیده شدن نمی‌یافت؛ اما رند و دیوانه با قرار گرفتن در آستانه میان عقل و جنون و با استفاده از نمایش، وارونگی و شوخی، جایگاهی می‌ساختند که در واقع، موقعیت حاشیه‌ای حقیقت‌گویی قلمداد می‌شود. "رند" در این مقام، نه در پی ساختن نظم تازه، بلکه در پی آشکارسازی خلأها، تناقض‌ها و ریاکاری‌های نظم موجود است. از سوی دیگر، "دیوانه" در فرهنگ عامه، چهره‌ای است که میان تقدس، سادگی و حتی تهوّر در نوسان است. او از قواعد گفت‌وگو، آداب مجلس و سلسله‌مراتب مقامی رایج، پیروی نمی‌کند و به همین دلیل، سخن وی در مواردی به حقیقتی بدون پیرایه، نزدیک‌تر به نظر می‌رسد. در حقیقت، جنون، شیوه‌ای برای خنثی‌سازی تهدید قدرت و نیز ابزاری برای پدید آوردن فاصله انتقادی نسبت به عقلانیت مسلط است.

در ساختار گفتمان‌های کلاسیک نیز، دیوانگان و دلکان در حاشیه عقلانیت و مشروعیت جای دارند؛ اما عبید زاکانی این جایگاه حاشیه‌ای را نیز به فرصتی برای افشاگری، مقاومت و حقیقت‌گوئی تبدیل می‌کند. او با قرار دادن حکمت در دهان دیوانه و عقل در دهان طلخک، ساختار مشروعیت گفتمان رسمی را وارونه می‌کند. گفتمان رسمی، همواره عقلانیت را انحصاری کرده، هر گونه سخن متفاوت را با برجسب‌هایی چون جنون، طرد یا بی‌اعتبار می‌سازد؛ اما تاریخ‌گرایی نو به ما می‌آموزد که دیوانه‌انگاری می‌تواند خود، محصول قدرت باشد، نه فقدان عقل. «زاهدی را گفتند: چرا بر تو نماز نمی‌خوانند؟ گفت: گمان برده‌اند که من زنده‌ام! دیوانه‌ای گفت:

ای زاهد، اگر دین تو در زنده بودنست همین باشد، وای بر مردگیت!» (همان: ۳۲۵).

در این حکایت، دیوانه با لحن ساده و بی‌تعارف، زهد و عبادت ظاهری را به چالش می‌کشد. زبانی که دیوانه به کار می‌برد، از نظر گفتمان رسمی، فاقد مشروعیت است؛ اما از دیدگاه عبید، این "نامشروع‌ترین زبان"، حقیقت‌گوترین زبان است. مطابق با تحلیل گرینبلت، دیوانه در این موقعیت به سوژه‌ای برای خودساختگی گفتمانی تبدیل می‌شود؛ کسی که هویت خود را نه بر اساس نظم رسمی، که بر اساس مشاهده و صداقت می‌سازد (گرینبلت، ۱۴۰۴: ۲۰-۱۶).

یکی از هوشمندانه‌ترین ترفندهای عبید در روایت‌پردازی، استفاده از شخصیت‌هایی چون دیوانه، طلخک، جوحی و رند است. این چهره‌ها، که در نظم اجتماعی فاقد قدرت و اعتبارند، در آثار عبید، حامل زبان افشاگری و حقیقت می‌شوند. عبید از موقعیت حاشیه‌ای آن‌ها بهره می‌گیرد تا سخنانی را بیان کند که در زبان رسمی، امکان طرح ندارند. «طلخکی را پرسیدند: چرا هر جا می‌روی، می‌خندند؟ گفت: چون هر جا می‌روم، حقیقت را می‌گویم» (عبید زاکانی، ۱۴۰۰: ۳۲۷).

این طلخک، به ظاهر عنصر خنده است؛ اما در لایه پنهان، سخنگوی حقایقی است که دیگران از گفتنش می‌هراسند؛ چون او، مشروعیت گفتمانی ندارد و می‌تواند از مرزها عبور کند. به تعبیر فوکو، «قدرت همیشه نگران محل‌هایی است که "حق سخن گفتن" از بیرون یا از پایین ظهور کند» (فوکو، ۱۳۹۳: ۲۱۶). مطابق دیدگاه فوکو، قدرت همواره با "نظم سخن" همراه است. آن کس که در نظم رسمی جای ندارد، گاه می‌تواند از حقیقت سخن بگوید، بی‌آن که سانسور شود؛ چون کسی او را جدی نمی‌گیرد (همان: ۳۰۳). عبید با قرار دادن دیوانه‌ها در مرکز روایت، گفتمان قدرت را واژگون می‌کند و اجازه می‌دهد صداهایی که معمولاً از فرایند معنا حذف می‌شوند، مرکز توجه قرار گیرند.

در حکایتی دیگر چنین آمده: «رندی را گفتند: چرا خاموشی؟ گفت: تا به جرم سخن گفتن، گناه خاموشان را بر من نبندند!» (عبید زاکانی، ۱۴۰۰: ۴۰۵). این حکایت، نمونه کامل یک گفتمان مقاومت خاموش است. رند، سکوت کرده، اما آگاه است؛ آگاهی او نه انفعالی، بلکه انتخابی و استراتژیک است. او با نافرمانی پنهان خود، ساختار سرکوبگر را رمزگشایی می‌کند. در نگاه گرینبلت، این رند، نوعی "self-conscious subject" (سوژه خودآگاه) است؛ یعنی سوژه‌ای که از بازی قدرت، آگاه است و به صورت زیرپوستی، آن را خنثی می‌کند (گرینبلت، ۱۴۰۴: ۵۷-۵۶).

در حکایتی دیگر، عبید کنشگری طنزآمیز را به دیوانه‌ای نسبت می‌دهد که با زبانی کنایی، به نمایشی بودن مظاهر تقوا و بزرگی اعتراض می‌کند. هنگامی که شیخی ریاکار دلیل بزرگی عمامه‌اش را "بزرگ‌نمایی در چشم مردم" عنوان می‌کند، دیوانه با مثالی ساده، نه تنها ادعای او را بی‌اعتبار می‌سازد، که ذات نمایش‌محور قدرت دینی آن عصر را نیز به سخره می‌گیرد (عبید زاکانی، ۱۴۰۰: ۳۲۳). این روایت از دیدگاه تاریخ‌گرایی نو، لحظه‌ای است که دیوانه با پرسشی

ساده و مقایسه‌ای خلاقانه، منطق نمادهای قدرت را متزلزل می‌سازد. در این جا عبید با بر ساختن "زبان مقاومت از حاشیه"، نشان می‌دهد که چگونه قدرت دینی، در تکیه بر ظاهر، با ابزار طنز رسوا می‌شود. به تعبیر فوکو، این جا همان نقطه‌ای است که نظم گفتار رسمی، در مواجهه با یک پرسش ساده و از موقعیتی غیرمنتظره، به چالش کشیده می‌شود.

بررسی شخصیت‌های به ظاهر بی‌اعتبار در آثار عبید زاکانی- اعم از رندان، دیوانگان، غلامان شوخ‌طبع، طلخک‌ها و حتی شخصیت‌های غیررسمی در موقعیت‌های دینی یا اخلاقی- نشان می‌دهد که این عناصر در نظام روایی عبید، صرفاً نقش فرعی یا حاشیه‌ای ندارند؛ بلکه در لحظاتی، دارای کارکردی بر هم زننده و واسازانه هستند و اگرچه در سلسله- مراتب قدرت از جایگاه مشروعیت خارج شده‌اند، اما در لایه‌های زیرین زبان طنز، امکان پرسشگری، خلل در منطق‌های تثبیت شده و تولید معناهایی بدیل را فراهم می‌آورند.

۴-۴-۵. اقلیت‌های دینی و مذهبی؛ نقد تعصّب

همزمان با حاکمیت جانشینان ایلخانان و سپس دوره‌های کوتاه‌مدت قدرت‌های پراکنده محلی در این قرن، تنوع دینی و مذهبی چشمگیری در ایران مشاهده می‌شود؛ با این حال، این تنوع هرگز به معنای برخورداری گروه‌ها از جایگاه برابر و امکان مشارکت آزادانه در عرصه‌های اجتماعی و فرهنگی نبود. پژوهش‌های متعدد در تاریخ اجتماعی این دوره- از جمله پژوهش‌های زرّین‌کوب، آبراهامیان و راوندی - نشان می‌دهد که اقلیت‌های مذهبی (یهودیان، مسیحیان، زرتشتیان و نیز برخی نحله‌های درون اسلامی مثل فرق صوفیه نامتعارف یا شیعیان در مناطقی خاص) معمولاً در ساختاری زندگی می‌کردند که حق سخن گفتن، روایت کردن و حضور مؤثر در آن به شکلی سیستماتیک محدود می‌شد. این محدودیت‌ها نه صرفاً ناشی از فشار سیاسی، بلکه محصول سازوکارهای پیچیده گفتمان دینی غالب و ساختارهای فقهی نظام‌های ارزشی بود که مشروعیت اجتماعی را تعریف می‌کردند.

بر اساس خوانش‌های جدید از تاریخ ایلخانی و پساایلخانی- مانند مطالعات مورگان، کلیفورد، وودز- گفتمان دینی، «مرکز- حاشیه» را بر اساس دو معیار "حقانیت" و "پاکی عقیدتی" تعریف می‌کرد. در چنین ساختاری، گروه‌هایی که خارج از این مرکز قرار می‌گرفتند، حتی اگر از نظر تعداد، جمعیت قابل توجهی داشتند، در سطح گفتمان و معنا در جایگاه "دیگری خاموش" قرار می‌گرفتند. این وضع تنها درباره غیر مسلمانان صدق نمی‌کرد؛ بلکه شامل گروه‌های دگراندیش مسلمان نیز می‌شد؛ مانند فرق صوفیه ناسازگار با گفتمان رسمی، پیروان مشرب‌های فکری چون اسماعیلیه که از منظر قدرت سیاسی، غیرقابل اعتماد یا انحراف یافته تلقی می‌شدند.

در چنین بستری، خاموشی اقلیت‌ها صرفاً فقدان صدا نبود؛ بلکه نتیجه سازوکاری معنایی اجتماعی بود که اجازه نمی‌داد صدای آنان شنیده شده یا معتبر تلقی شود. این اقلیت‌ها گرچه در برخی دوره‌ها از حقوقی محدود برخوردار بودند، اما در عرصه گفتمانی- که همان عرصه شکل‌گیری حقیقت و مشروعیت است- در موقعیتی قرار داشتند که روایتشان غیرقابل اتکا، نادرست، بدعت‌آمیز یا آلوده قلمداد می‌شد. این همان چیزی است که در چارچوب نظری تاریخ‌گرایی نو اهمیت می‌یابد: قدرت نه با زور، بلکه با معنا عمل می‌کند و اقلیت‌ها در قرن هشتم، دقیقاً در سطح معنا حذف می‌شوند. از این منظر، این گروه، مصداق روشن صدای خاموش‌اند؛ زیرا: تجربه زیسته دارند، تاریخ اجتماعی آنان پر از کنش، مقاومت و زندگی روزمره است؛ اما این تجربه‌ها، وارد متن رسمی تاریخ نمی‌شود و جز در حاشیه‌ها یا گزارش‌های طنزآمیز و نقادانه- مانند آن‌چه عبید ارائه می‌دهد- بازنمایی نمی‌شود. در چارچوب این نظریه، این خاموشی به معنای فقدان کنش نیست؛ بلکه نشان‌دهنده ناتوانی ساختاری در تبدیل تجربه به صدای معتبر است؛ همان چیزی که فوکو از آن با مفهوم "رژیم حقیقت" یاد می‌کند. رژیم حقیقت قرن هشتم، که عبید آن را با طنز عریان می‌سازد، تعیین می‌کرد که چه کسی حق روایت کردن دارد: تنها حاملان نظام معنایی رسمی. هر صدایی که خارج از این مرجعیت شکل می‌گرفت، پیشاپیش ناموجه و بی‌اعتبار شناخته می‌شد.

عبید با حمله به مکانیسم‌های تولید مشروعیت- قاضی، فقیه، زاهد، خطیب- در واقع به همان نهادهایی حمله می‌کند که "مرکز" را می‌سازند و "حاشیه" را خاموش نگه می‌دارند. در رویکرد تاریخ‌گرایی نو، حذف گفتمانی یک گروه، دقیقاً از طریق نادیده‌انگاری، سکوت یا تقلیل آنان در نظام زبان و بازنمایی شکل می‌گیرد. آن‌چه در ظاهر طنز عبید کم‌اهمیت به نظر می‌رسد، در واقع، نقشه‌ای از ساختار سلطه و مقاومت در لایه‌های پنهان تاریخ است. در حکایتی از رساله دلگشا آمده: «شخصی گفت: دین حق همین است که من دارم، باقی همه گمراهند. گفتند: از کجا دانستی؟ گفت: چون پدرم همین را گفت و در کودکی آموختم، پس شک ندارم!» (همان: ۳۲۲). در این روایت، عبید با بیانی ساده، منشاء تعصب دینی را نه عقل و تحقیق، که تقلید کورکورانه معرفی می‌کند. از دیدگاه فوکو، این نمونه دقیقاً "گفتمان حقیقت" را افشا می‌کند؛ یعنی نشان می‌دهد که چگونه قدرت، خود را به عنوان حقیقت جا می‌زند، بی‌آن‌که شالوده‌ای معرفتی داشته باشد.

او در بخشی از اخلاق/لاشراف، با طعنه به جایگاه اجتماعی گروه‌های غیرمسلمان، می‌نویسد: «هر که را جامه دیگر باشد، علمش مقبول نیست و اگر هزار بار بر حق باشد، چون نام او نه از ماست، هرزه است» (همان: ۴۰۳). در این‌جا عبید از طریق یک جمله تعمیم‌یافته، ساختار حذف

گفتمانی اقلیت‌ها را نشان می‌دهد: آنچه از ما نیست، هر چقدر هم منطقی، عادلانه یا انسانی باشد، باطل شمرده می‌شود. این نگاه، نه فقط نقد تعصب، که نقشه عمل قدرت برای حذف اقلیت‌هاست. در حکایتی دیگر آمده: «مردی نزد شیخی آمد و گفت: یهودی‌ای را دیدم که نماز می‌خواند، شیخ گفت: از نادانی است؛ زیرا کسی که از ما نیست، اگر نماز هم بخواند، کارش باطل است» (همان: ۴۶۵). در این جا عبید، طنزی فرامذهبی خلق کرده است. او می‌پرسد: آیا دینداری فقط با هویت رسمی پذیرفته می‌شود؟ پاسخ طنزآمیز شیخ، در واقع، نقدی است به تصاحب معنویت از سوی یک گفتمان مذهبی خاص. از دیدگاه گرینبلت، این طنز کنشی متنی برای افشای سازوکار ایدئولوژیک دین رسمی است که ایمان را فقط در قالب عضویت، مجاز معرفی می‌کند. در حکایتی دیگر از رساله دلگشا می‌خوانیم: «مؤمنی با یهودی‌ای نزاع کرد. یهودی گفت خدا یکیست. مؤمن گفت: بله، اما از ما نیستی» (همان: ۳۲۸).

در این جا با یک جمله کوتاه، تضاد هویتی و دینی به نمایش گذاشته شده است. مسأله بر سر یکتاپرستی نیست؛ بلکه بر سر "ما" بودن است. این همان مکانیسمی است که فوکو درباره آن می‌نویسد: «شمول از طریق انحصار و انحصار از طریق طرد دیگران» (فوکو، ۱۴۰۴: ۲۲). او در همین جا تأکید می‌کند که سازوکار گفتار، همزمان با امکان سخن گفتن (شمول)، نوعی طرد و محدودسازی (انحصار) را اعمال می‌کند.

در رساله‌های مورد بحث، نقد تعصب مذهبی، به‌ویژه از طریق بازنمایی برخورد با اقلیت‌ها، یکی از نشانه‌های درک عمیق عبید از سازوکار قدرت در گفتمان دینی حاکم است. او به خوبی نشان می‌دهد که چگونه زبان دین، به جای همگرایی، به ابزاری برای طرد و حذف تبدیل می‌شود و چگونه می‌تواند صدای حذف‌شدگان را از دل سکوت تاریخی بیرون بکشد.

۴-۵. زهد ریایی به مثابه سازوکار خاموش‌سازی

در تداوم بررسی سازوکارهای خاموش‌سازی در رساله‌های عبید، یکی از بنیادی‌ترین مکانیسم‌هایی که به تثبیت ساختارهای سلطه در قرن هشتم یاری می‌رساند، گفتمان دینی است؛ گفتمانی که نه تنها در سطح فردی کارکرد اخلاقی دارد، بلکه در سطح اجتماعی و سیاسی، به عنوان یکی از مهم‌ترین ابزارهای تولید سکوت و نامعتبرسازی صدا برای گروه‌های فرودست و حاشیه‌ای عمل می‌کند. عبید در رساله دلگشا و اخلاق/الشراف، با طنزی گزنده و گلابه‌مند نشان می‌دهد که چگونه زاهد، واعظ، قاضی و محتسب - که در ظاهر حامل معنویت، تقوا و عدالت‌اند - در واقعیت اجتماعی، نقش نگهبانان گفتمان را ایفا می‌کنند؛ با داوری‌هایی که از جایگاه برتر، صادر می‌کنند، مرزهای سخن گفتن را تعریف کرده، حدود

مشروعیت صدا را تعیین می‌سازند. در این چارچوب، زهد افراطی نه یک رفتار فردی ناپسند، بلکه یک نظام معنایی است که امکان اعتراض و نقد را از گروه‌های حاشیه‌ای سلب می‌کند. زهد ریایی در رساله‌های عبید به عنوان مرکز این گفتمان، سازوکاری را فعال می‌کند که طی آن، تجربه زیسته گروه‌های فرودست، تبدیل به صدا نمی‌شود؛ یعنی پیش از آن که امکان بیان بیابد، در چارچوب معنایی دین رسمی، بی‌اعتبار، گناه‌آلود، نابالغ یا فاقد صلاحیت دانسته می‌شود. او نشان می‌دهد که چگونه زاهدان و واعظان با ترویج مفاهیمی مانند قضا و قدر، صبر، رضا و ترک دنیا، نوعی اخلاق‌سازی اجباری بر فرودستان اعمال می‌کنند تا به جای اعتراض، تحمل پیشه کنند و به جای نقد، خویش‌ن‌داری را شعار دهند. این اخلاق‌سازی دینی، همان گونه که از خلال خوانش انتقادی دو رساله مورد بحث عبید برمی‌آید، کارکرد اجتماعی روشنی دارد: خاموش نگه داشتن صداهایی که اگر به سخن درآیند، نظم موجود را بر هم می‌زنند.

در این عهد، بحران مشروعیت دینی در ایران، در کنار انحطاط ساختار سیاسی، موجب پیدایش گروه‌هایی از مشایخ، واعظان و اهل منبر شد که دینداری را به ابزار کسب منزلت اجتماعی، ثروت یا قدرت تبدیل کردند. این افراد، یکی دیگر از سوژه‌های اصلی نقد در آثار عبید هستند. او به خوبی آگاه است که نهاد دین در عصر او نه برای معنویت، که به عنوان ابزار سلطه و حفظ ساختار قدرت عمل می‌کرده است. کسانی بودند که در پوشش دین، به جای معنویت، در پی مادیات بوده، با دولت، دستگاه قضا و طبقات اشراف، گره خورده بودند. گرینبلت بر این نکته تأکید دارد که متون ادبی می‌توانند از طریق زبان طعنه، نظام‌های ایدئولوژیک را از درون به چالش بکشند و ساختار مشروعیت آن‌ها را وارونه سازند (گرینبلت، ۱۴۰۴: ۱۲-۹).

در مذهب منسوخ/اخلاق/لاشراف [در مقابل مذهب مختار] که نماینده گفتمان رسمی، وارونه و معمولاً نقدشونده است، آمده: «زهد آن بود که زر و زن و ضیاع و مرتبه (مقام) بگذارند و قرآن خوانی و پیش‌نمازی پیش گیرند تا مردمان او را دوست بدارند و نان دهند و دختر دهند و ستایش کنند» (عبید زاکانی، ۱۴۰۰: ۳۸۴). این جمله از مهم‌ترین نمونه‌های نقد ایدئولوژی دینی در آثار عبید است. زهد، به جای معنویت، به مسیری برای "بزرگ شدن بی‌سبب" تبدیل شده است. این فرایند، مطابق دیدگاه فوکو، نشان‌دهنده تولید قدرت از طریق گفتمان دینی است؛ جایی که دین نه فقط تفسیر هستی، که ابزار کسب سرمایه اجتماعی می‌شود.

در یکی از حکایات رساله دلگشا «شخصی از شیخی پرسید: عبادت چیست؟ گفت: آن که نان نخورم و زن نگیرم. گفت: پس گربه از تو عابدتر است!» (همان: ۳۲۴). ساختار طنز به گونه‌ای طراحی شده که عرفان صوری و زهد ظاهری را از معنا تهی کند. پاسخ گوینده، نشانه این است که عرفان، اگر به دور از درک انسان و اجتماع باشد، نه تنها فضیلت نیست، مضحک و بی‌ثمر نیز

است. به عقیده گرینبلت، این نوع گفتار می‌تواند ساختار خودساختگی معنوی را تخریب کند؛ زیرا دروغی که به نام زهد گفته می‌شود، اخلاق را فاسد می‌کند (گرینبلت، ۱۳۹۵: ۱۰-۹).

در حکایتی دیگر، «شیخی را گفتند: فلان کس را ظلمی رفته، چرا دفاع نکردی؟ گفت: بر من واجب نبود، زیرا نان من در خاموشی است» (عبید زاکانی، ۱۴۰۰: ۴۵۷). همزمان دو لایه مورد نقد قرار می‌گیرد: الف) سکوت در برابر ظلم، به دلیل منافع دنیوی؛ ب) تقدیس خاموشی به عنوان زهد دروغین. از دیدگاه فوکو، این شیخ نمونه سوژه دینی ساخته شده به وسیله قدرت است؛ کسی که حتی اخلاق را تابع ساختار منافع می‌بیند و در نتیجه، تبدیل به ابزاری برای تثبیت ظلم می‌شود.

در اغلب موارد، در عصر عبید، دین رسمی به عنوان ابزاری برای تثبیت ایدئولوژی مسلط عمل می‌کرده است. عبید با بهره‌گیری از طنز گزنده خود، این ساختار را افشا کرده، نشان می‌دهد که زهد، فتوا و فقه، در عمل به ابزاری برای سرکوب، تحمیق و انحراف مردم تبدیل شده بوده‌اند.

در یکی دیگر از حکایات تند و افشاگرانه (همان: ۳۱۷)، عبید با یک وارونه‌سازی، زهد را در خدمت امیال مادی قرار می‌دهد؛ اما در واقع، عملکرد عالمان و واعظان دروغین عصر خود را نقد می‌کند. این بار، زهد نه ابزاری برای قدرت، که پوششی برای شهوت‌گرایی معرفی می‌شود. زهدی که در ظاهر از دنیا بریده، در باطن در پی لذت است. بر مبنای تحلیل تاریخ‌گرایانه، این نمونه، افشای تضاد درونی گفتمان قدرت دینی است که اخلاق را ابزار پنهان‌کاری می‌کند.

در *اخلاق/لاشراف* نیز، نظام دینی حاکم و آموزه‌های زاهدانه به‌شدت به نقد کشیده می‌شود: «چون یکی نماز نخواند گویند: کافر است؛ و اگر کسی صد هزار درم از مال یتیمان بخورد، نگویند که این فسق است؛ و اگر یکی دست در گردن زن خود کند، گویند: بی‌حیاست؛ و اگر یکی صد زن بی‌کس را به زور ببرد، گویند امیر است!» (همان: ۳۸۷).

عبید به جای فضیلت‌هایی مانند "صدق" یا "تقوا"، ضد ارزش‌هایی مانند "ریا"، "چاپلوسی"، "نفاق" و "ترس" را به عنوان ستون‌های قدرت معرفی می‌کند. این‌جا نه تنها صداهای خاموش، که ارزش‌های وارونه شده جامعه نیز به نمایش گذاشته می‌شوند. او در نقد زهد ریایی و نهاد روحانیت ساختگی، فراتر از طنز روزمره، ساختاری پیچیده از افشا، وارونه‌سازی و تمثیل‌سازی گفتمان قدرت دینی ارائه نموده، نشان می‌دهد که چگونه روحانیت در عصر او، به جای هدایت، به ابزاری برای اطاعت، سکوت، سودجویی و تثبیت ساختارهای تبعیض‌آمیز تبدیل شده است.

طنز عبید در این موضع، کارکردی انتقادی دارد و نه تفننی. او از طنز به مثابه زبان مقاومت در برابر گفتمان دینی مشروع بهره می‌گیرد؛ زبانی که در فرآیندی دیالکتیکی، میان حقیقت و قدرت تنش ایجاد می‌کند و تناقضات گفتار رسمی را برملا می‌سازد.

یکی دیگر از مضامین برجسته در آثار مورد پژوهش عبید، حضور خرافه‌ها، تعویذها، دعا‌های افراطی و ساختگی، فال و تفکر جادویی در لابه‌لای زبان دینی است [فال‌نامه‌های عبید مصداق بارز این موارد است]. عبید بدون آن‌که مستقیم به عقاید مردم بتازد، با وارونه‌سازی موقعیت‌ها، نشان می‌دهد که برخی مشایخ‌نماها، با استفاده از باورهای ساده-انگارانه و خرافه‌گون، جایگاه اجتماعی و معنوی خود را تثبیت می‌کنند.

در آثار او، خرافه‌پرستی هم‌زاد نهاد دینی غیر نقاد است؛ نه به عنوان ایمان فردی، که به عنوان سازوکار سلطه. طنز عبید در این نوشته‌ها، عقل را از درون جهل بیرون می‌کشد و قدرت را از دل ایمان نمایشی افشا می‌کند. در تاریخ‌گرایی نو، این‌گونه موارد، نه به عنوان باورهای فردی یا خرافات صرف، که به مثابه سازوکار گفتمانی مشروعیت و قدرت، قابل تحلیل هستند.

در مبانی نظری فوکو، فال، سحر، طالع و نظایر آن، بخشی از نظام دانایی (Episteme) و ابزارهایی هستند که قدرت به واسطه آن‌ها پیش‌بینی‌پذیری را بازتولید می‌کند؛ یعنی اگر مردم باور کنند که سرنوشتشان در ستارگان یا فال نوشته شده، دیگر نیازی به مقاومت یا تغییر اجتماعی حس نمی‌کنند و این سکون، برای قدرت، مطلوب است.

فال‌نامه‌های عبید، در مبانی نظری گرینبلت، نه خرافی، بلکه گفتمانی‌اند؛ چون ساختار زبانی حاکم را بازتاب می‌دهند. وقتی عبید، زبان فال را تقلید می‌کند، در واقع، نظام فکری را که پشت آن پنهان شده- سرنوشت‌باوری، انفعال، اطاعت- افشا می‌کند. این عناصر، نقش تعیین‌کننده‌ای در بازتولید سکوت، بی‌عملی و حتی تثبیت سلطه طبقات بالا دارند.

۴-۶. طنز به مثابه مقاومت زبانی؛ وارونگی گفتمان قدرت

در تحلیل رساله‌های *دلگشا* و *اخلاق/لاشراف* عبید زاکانی از دیدگاه تاریخ‌گرایی نو، زبان طنز تنها ابزاری برای خنداندن یا سرگرمی نیست، که نقشی ساختارشکنانه و گفتمانی دارد؛ زبانی که ساختار قدرت را معکوس می‌کند، از مرزهای گفتار رسمی عبور می‌کند و سخن گفتن از آن‌چه را ممنوع یا حذف شده است، ممکن می‌سازد. گرینبلت از این کاربرد زبان در ادبیات، با عنوان "زبان حاشیه‌ای براندازنده" یاد می‌کند که می‌تواند مقاومت را از دل نمایش بازنمایی کند (گرینبلت، ۱۴۰۴: ۲۰-۱۷). مطابق نظر فوکو، قدرت نه فقط در سلطه نظامی یا اقتصادی، که در نظم سخن (order of discourse) نیز تجلی می‌یابد. آن‌که حق سخن دارد، قدرت دارد، و آن‌که سکوت بر او تحمیل شده، در موقعیت فرودست قرار دارد (فوکو، ۱۴۰۴: ۲۵-۲۳). عبید با انتخاب زبان طنز، وارد همین نظم سخن می‌شود و آن را از درون تخریب می‌کند.

در بسیاری از متون عبید، در ظاهر هجو، شوخی یا هزل است؛ اما در واقع، افشای حقیقتی است که گفتمان رسمی اجازه طرح آن را نمی‌دهد. به بیان فوکو، این لحظات، لحظاتی‌اند که در آن‌ها، گفتمان مقاومت در دل گفتمان سلطه شکل می‌گیرد. «خطیبی را پرسیدند: مسلمانی چیست؟ گفت: من خطیبم، مرا با مسلمانی چه کار؟» (عبید زاکانی، ۱۴۰۰: ۳۲۰).

در این جمله، معنای عمیق جدایی کامل بین نقش دینی و ایمان حقیقی در ظاهر طنز به چشم می‌خورد. زبان عبید، مرز میان ظاهر و باطن را فرو می‌ریزد. قیاس‌های معکوس، تشبیهات وارونه و استدلال‌های نامنتظر، ابزاری هستند که عبید به واسطه آن‌ها، قدرت را از پایه منطق ظاهری‌اش فرو می‌پاشاند.

«مردی گفت: هر که روزه دارد، نیکوست. گفتند: سگ ما نیز روزه دارد، زیرا چیزی نمی‌خورد!» (همان: ۳۲۱).

ایهام، چندلایگی معنایی، تمثیل، ابهام و پنهان‌گویی، ابزارهای مقاومت نرم در زبان عبید است. این ویژگی از نظر گرینبلت، نشانگر خودسازی درون سلطه است؛ یعنی نویسنده‌ای که از درون گفتمان رسمی می‌نویسد؛ اما آن را از درون تضعیف می‌کند. «یکی گفت: چرا خطبه نماز جمعه این قدر طول کشید؟ گفتند: زاهد جدید آمده می‌خواهد بماند!» (همان: ۳۲۲).

در آثار عبید، طنز فقط یک شکل گفتار نیست؛ که شکل خاصی از سوژه‌سازی برای فرودستان است. با زبان طنز، غلام، فقیر، دیوانه، رند و... می‌توانند سخن بگویند، اعتراض کنند، حقیقت بگویند و از خاموشی بیرون آیند، این یعنی زبان طنز عبید، سازوکار جایگزین برای سوژه شدن اقلیت‌ها و حاشیه‌نشینان است.

در مجموع، زبان او در طنز، ابزاری برای عبور از مرزهای سانسور، شکستن گفتمان رسمی قدرت، بازگرداندن صدا به خاموش‌شدگان، افشای ریاکاری دینی، سیاسی و دیوانی و در نهایت تولید گفتمان قدرت است. در منظومه اندیشه تاریخ‌گرایی نو، این زبان، زبان ضد قدرت است؛ زبانی که در آن کلمه، کنایه، تمثیل و ایهام، قدرت را به چالش می‌کشند.

۵. نتیجه‌گیری

رساله‌های *دلگشا* و *اخلاق‌الاشرف* عبید زاکانی - به‌ویژه در قالب نثر روایی و طنزآمیز - را باید متونی گفتمانی دانست که در میدان تقابل ایدئولوژی‌ها و ساختارهای سلطه شکل گرفته‌اند. عبید برخلاف بسیاری از نویسندگان هم‌عصر خود که یا در خدمت قدرت بودند یا در دام اخلاق‌گرایی رسمی گرفتار، از ظرفیت‌های طنز، هزل و تمثیل بهره می‌گیرد تا ساختارهای مسلط قدرت را افشا کند و در عین حال، به فرودستان، صدا و حضور ببخشد. تحلیل این رساله‌ها از این منظر، به‌ویژه با بهره‌گیری از مفاهیم "صداهای خاموش، گفتمان قدرت، ایدئولوژی و مقاومت فرهنگی"، نشان می‌دهد که عبید چگونه با انتخاب آگاهانه موضوعات و شخصیت‌ها، به روایت‌هایی می‌پردازد که در تاریخ رسمی جایی ندارند. او با برجسته‌سازی فقرا، زنان، اقلیت‌های دینی، کنیزان و غلامان، دیوانگان و حتی طلخک‌ها، نوعی تاریخ غیررسمی را خلق می‌کند؛ تاریخی از پایین، با صدای کسانی که معمولاً خاموش‌اند. از سوی دیگر، او نه فقط روایتگر این وضعیت، که کنشگر گفتمانی است و نظام اخلاقی و دینی رسمی را که مبتنی بر زهدفروشی، ترس، خشونت، ریا و خرافه‌گرایی است، با زبان طنز به چالش می‌کشد و امکان نقد اجتماعی، اخلاقی و معرفتی را فراهم می‌کند. نثر او، آینه‌ای از زوال ساختارها است؛ اما در عین حال، تلاشی برای بازاندیشی در ارزش‌ها و شکستن سکوت حاشیه‌هاست. در مجموع، عبید زاکانی را باید نویسنده‌ای دانست که نه فقط متون طنز تولید کرده، در این قالب، صدای مقاومت و حقیقت را نیز به متن تاریخ وارد کرده است.

عبید، از طریق راهبردهای گفتمانی مختلف، سازوکارهای تولید و بازتولید معنا را نیز به چالش می‌کشد. در این فرآیند، طنز به ابزاری برای آشکارسازی تناقض‌های گفتمان مسلط و فراهم کردن امکان ظهور گفتمان مقاومت تبدیل می‌شود. از این منظر، این رساله‌ها را می‌توان متونی دید که صداهایی را که در گفتمان رسمی عصرش طرد، حذف و بی‌قدرت شده بودند، به مرکز روایت خود باز می‌گرداند. این گروه‌ها، آن‌گونه که فوکو بیان می‌کند، نه صرفاً فاقد قدرت مادی، که فاقد حق مشارکت در تولید معنا هستند. عبید به واسطه رویکردی انتقادی و خلاقانه در کاربست طنز، ساختارهای سلطه را واژگون کرده، حقیقت را بر زبان می‌آورد. از این منظر، می‌توان آثار عبید را مصداقی از ادبیات مقاومت گفتمانی در دوره بحران مشروعیت دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. خودساختگی: اصطلاحی است که استیون گرینبلت برای تبیین فرایند شکل‌گیری هویت فردی در بستر مناسبات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی به کار می‌برد. از دیدگاه او، هویت امری ثابت و ذاتی نیست؛ بلکه در تعامل با گفتمان‌های مسلط، روابط قدرت و هنجارهای فرهنگی ساخته و باز ساخته می‌شود (گرینبلت، ۲۰۲۴: ۱۰۲).

منابع

- راوندی، مرتضی (۱۳۹۳). *تاریخ اجتماعی ایران*، ج ۳. تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۴۰۲). *تاریخ مردم ایران*، تهران: امیرکبیر.
- عبید زاکانی، عبیدالله (۱۴۰۰). *کلیات عبید زاکانی*، تصحیح و تحقیق و شرح و ترجمه حکایات عربی: پرویز اتابکی، تهران: زوار.
- فرهمندفر، مسعود و شاکری، عبدالرسول (۱۳۹۸). «رویکردهای نوین در تاریخ ادبیات- نگاری». *تاریخ ادبیات*، ۱۲(۲)، ۱۹۵-۲۱۵.
- فوکو، میشل (۱۴۰۴). *نظم گفتار*. ترجمه باقر پرهام، تهران: سپهر خرد.
- فوکو، میشل (۱۳۹۳). *اراده به دانستن (تاریخ جنسیت)*، ج ۱. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانپدیده، تهران: نی.
- قاسمی، سعیده، ایرانزاده، نعمت الله و حسنزاده نیری، محمدحسن (۱۴۰۰). «صداهای خاموش در کشمکشهای گفتمانی سده هفتم»، *نظریه و نقد ادبی*، ۶(۱)، ۲۹-۵.
- کشاوری بیضایی، محمد (۱۳۹۹). «بازتولید گفتمان نهادها و گروههای اجتماعی شیراز قرن هشتم در دیوان حافظ شیرازی»، *تحقیقات تاریخ اجتماعی*، ۱۰(۲)، ۱۶۷-۱۴۵.
- کشاوری بیضایی، محمد (۱۴۰۱). «تبادل تعامل و بازتولید گفتمانهای سیاسی قرن هشتم هجری در دیوان حافظ شیرازی»، *مطالعات ایرانی*، ۲۱(۴۱)، ۴۹۴-۴۶۷.
- گرینبلت، استیون (۱۴۰۴). *جهان چگونه مدرن شد*، ترجمه مهدی نصراللهزاده، تهران: بیدگل.
- مورگان، دیوید (۱۳۷۳). *ایران در قرون وسطی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- میرزبابازاده فومشی، بهنام و خجسته پور، آدینه (۱۳۹۲). «ابهامزدایی از نقد نوپای تاریخ- گرای نو»، *نقد ادبی معاصر*، ۶(۲۲)، ۱۴۲-۱۱۵.
- میرزبابازاده فومشی، بهنام و خجسته پور، آدینه (۱۳۹۴). «خوانش متفاوت متون کلاسیک فارسی در پرتو تاریخ گرای نو»، *متن پژوهی ادبی*، ۶۳، ۱۸۰-۱۶۱.
- نجومیان، امیرعلی (۱۳۹۶). «تاریخ، زبان و روایت». *خردنامه*، ۷(۱۸)، ۸۲-۵۹.

منابع غیرفارسی

- Greenblatt, S(2024). *Renaissance Self-Fashioning: from more to Shakespeare*. University of Chicago press
- Veesser, H. Aram(ed)(1994). *The New Historicism*. First Edition. New York: Routledge.