

## **Genealogy of Persian Satire in the History of Iran after Islam**

**Zabihollah Fathi** \*

Ph.D. of Persian Language and Literature, Faculty of Literature & Humanities, Yasuj University, Yasuj, Iran, z.fathifath@gmail.com

**Mohammad-hossein Nikdar asl**

Associate Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Yasuj, Iran,  
mohammadnikdar@yahoo.com

**Asghar Mirfardi**

Associate Professor of Sociology and Social Planning, Faculty of Management Economics and Social Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran  
a.mirfardi@gmail.com

### **Abstract**

In this paper, using the theoretical method of Paul Michel Foucault, paleontology and genealogy, we study the history of Persian satire. We also show how humor is arranged in the face of various discourses, and applied the dominant and marginal discourses. The paleontology of the discourses governing the historical community is analyzed and, in Foucault's view, it is the genealogy of real history, and in this way it examines the hidden parts of history. According to genealogy, power uses discourses to make the universe meaningful. In the continuation of Foucault's long-standing work, Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, with their discursive approach, give color to the meaningfulness of the world. The literary forms of each period are the birth of episteme and the discourses governing that historical period, and in fact, the production knowledge of each discourse is to overcome other discourses. For the analysis of power and power relations, the history of Iran is divided into three episteme of the sacred period, episteme of the semi-eternal period, and human episteme (material), and then the dominant discourses in each episteme are identified and analyzed through the method of Laclau and Mouffe's discourse analysis, which is a more advanced and more effective form of Foucault's discourse. In the end, we show that satire, in its current sense, includes a reductive view of invective and facetiousness did not prevail in the past Persian literature. In the past, it was only invective, facetiousness, and irony and the ultimate goal was to ridicule and destroy, not to correct. Correction means improving the status of each discourse and preventing its collapse, and is one of the components which, with the definition of satire, gradually entered Persian literature. We see a prominent example of this type of comic in the satire after the Islamic Revolution, especially in Golagha's satire.

**Keywords:** Discourse, Genealogy, Satire, History of Persian Literature, Power, Resistance

---

\* Corresponding author

فصل نامه پژوهش‌های تاریخی (علمی - پژوهشی)  
معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان  
سال پنجاه و سوم، دوره جدید، سال دهم  
شماره سوم (پیاپی ۳۹)، پاییز ۱۳۹۷، صص ۱۲۴-۱۰۳  
تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۵/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۱۷

## تبارشناسی طنز پارسی در پهنه تاریخ ایران پس از اسلام

ذبیح‌الله فتحی فتح\* - محمدحسین نیکدار اصل\*\* - اصغر میرفردی\*\*\*

### چکیده

در این نوشتار با استفاده از روش نظری میشل فوکو (Paul Michel Foucault)، یعنی دیرینه‌شناسی و تبارشناسی، تاریخ طنز فارسی را بررسی می‌کنیم؛ همچنین نشان می‌دهیم طنز در مواجهه با گفتمان‌های مختلف چگونه مفصل‌بندی شده است و گفتمان‌های غالب و حاشیه‌ای چگونه آن را مفصل‌بندی کرده و به کار گرفته‌اند. دیرینه‌شناسی، گفتمان‌های حاکم در اجتماع تاریخی را واکاوی می‌کند و در نگاه فوکو، تبارشناسی تاریخ واقعی است و او با این روش، بخش‌های نااندیشیده تاریخ را بررسی می‌کند. در تبارشناسی، قدرت با گفتمان‌ها جهان هستی را معنادار می‌کند. در ادامه کار دیرینه‌شناسی فوکو، ارنستو لاکلاو (Ernesto Laclau) و شانتال موفه (Chantal Mouffe) با رویکرد گفتمانی خود، به معناداری جهان رنگی تازه می‌دهند. انواع ادبی هر دوره، زاینده‌اپیستمه و گفتمان‌های حاکم بر آن دوره تاریخی‌اند و در واقع، دانش تولیدی هر گفتمان برای غلبه بر سایر گفتمان‌ها هستند. برای تحلیل قدرت و روابط قدرت، تاریخ ایران در سه اپیستمه دوران قدسی، اپیستمه دوران نیمه‌قدسی و اپیستمه انسانی (مادی) تقسیم می‌شود و پس از آن، گفتمان‌های غالب موجود در هر اپیستمه به روش تحلیل گفتمان لاکلاو و موفه شناسایی و بررسی می‌شود که شکل پیشرفته‌تر و کارآمدتر گفتمان فوکویی است.

در آخر نشان می‌دهیم طنز به معنای امروزی آن، یعنی معادل (Satire) که با نگاهی تقلیل‌گرایانه هجو و هزل را نیز دربرمی‌گیرد، در گذشته ادبیات فارسی رواج نداشت و در گذشته، تنها هجو و هزل و طعنه بود که هدف نهایی آنها تمسخر و تخریب بود نه اصلاح. اصلاح که به معنای بهبود وضع هر گفتمان و جلوگیری از فروپاشی آن است از مؤلفه‌هایی است که همراه با تعریف (Satire) به تدریج وارد ادبیات فارسی شد و نمونه برجسته این نوع طنز را در طنز پس از انقلاب اسلامی، به‌ویژه نشریه گل‌آقا، می‌بینیم.

**واژه‌های کلیدی:** گفتمان، تبارشناسی، طنز، تاریخ ادبیات فارسی، قدرت، مقاومت

\* دانشجوی دکتری دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران (نویسنده مسؤل)، z.fathifath@gmail.com

\*\* دانشیار دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران، mohammadnikdar@yahoo.com

\*\*\* دانشیار دانشگاه شیراز، شیراز، ایران a.mirfardi@gmail.com

## مقدمه

همچون گرامشی (Antonio Gramsci)، دریدا (Jacques Derrida)، آلتوسر (Pierre Althusser) و... به نوعی تکمیل کردند و در کتاب هژمونی و استراتژی سوسیالیستی (لاکلاو، ۱۳۹۲) از آن استفاده کردند.

فوکو به زبان، تاریخ و حقیقت نگاه متفاوتی دارد. این نگاه متفاوت او به زبان و پدیده‌های ناشی از آن، گذر فوکو از ساخت‌گرایی به پس‌ساخت‌گرایی را باعث شده است. فوکو بر آن است نشان دهد به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان اندیشید. او این پیام را به دیگر مردمان می‌فرستد که این گونه زندگی و شیوه اندیشیدن که به آن خو گرفته‌اند و آن را نتیجه هزاران سال آزمون و خطا و تجربه بشری و چه بسا نتیجه والاترین مرحله درک انسانی و حقیقت محض می‌پندارند، تنها گزینه ممکن نیست و بلکه یکی از گزینه‌های موجود است. این نگاه به زندگی نگاهی است که اندیشیده شده است و در برابر این اندیشه اندیشیده، اندیشه‌های ناندیشیده‌ای هم وجود دارد که می‌توانند اندیشیده شوند و چه بسا نوع زندگی انسان‌ها را تغییر دهند؛ بنابراین فوکو بر آن است انسان را از قهریت یک نوع‌اندیشی نجات دهد (ن.ک کچویان، ۱۳۸۲: ۳۲ و ۳۴).

تنظیم نظریه تبارشناسی، گامی عمده در راه تحلیل قدرت بود (تاجیک، ۱۳۸۹). فوکو برای نخستین بار در مقاله «نیچه، تبارشناسی و تاریخ»، این مفهوم را توضیح داد (ن.گ دریفوس، ۱۳۹۱: ۲۰۵). او با تأثیرپذیری از تبارشناسی نیچه، تبارشناسی را برای فهم ویژگی‌های جوامع اروپایی به کار گرفت. تبارشناسی یک روش (Method) بلکه رهیافتی (approach) نظری به پدیده موضوع مطالعه است و آن را در چارچوب مفهومی تازه قرار می‌دهد (کچویان، ۱۳۸۸).

ویژگی منحصر به فرد تبارشناسی نگاه تاریخی به پدیده است؛ زیرا هر شناختی در زندگی و جامعه و

ادبیات هر قوم برساخته زبان آنها در گذر زمان است. برای بررسی این برساخته تاریخی یا هر پدیده تاریخی دیگر، اندیشمندان و دانشمندان نظریه‌ها و روش‌های گوناگونی پیشنهاد کرده‌اند. میشل فوکو (۱۹۲۶ تا ۱۹۸۴ م/ ۱۳۰۵ تا ۱۳۶۳ ش) تاریخ‌دان، فیلسوف و اندیشمند معاصر فرانسوی است که در بررسی هر موضوع تاریخی، روش خاص خود را مطرح کرد. نظریه فوکو از نظر زمانی به دو بخش دیرینه‌شناسی و تبارشناسی تقسیم می‌شود.

دیرینه‌شناسی مفهومی است که فوکو در برابر تاریخ‌گرایی رایج و سنتی قرار می‌دهد (ن.گ فوکو، ۱۳۹۲: ۳۰ تا ۳۹). موضوع مطالعه دیرینه‌شناسانه، صورت‌بندی‌های گفتمانی است؛ پس در این روش است که تحلیل گفتمان فوکویی خود را نشان می‌دهد. نزد فوکو دیرینه‌شناسی تلاش برای تعریف افکار، تصورات، بازنمایی تا و درون‌مایه تا و اشتغالاتی نیست که در گفتمان پنهان یا آشکار می‌شوند؛ بلکه در پی خود آن، گفتمان‌ها چنان اعمالی‌اند که از قواعد خاصی پیروی می‌کنند. در حوزه دیرینه‌شناسی، فوکو معرفت‌اندیشه‌ها و گونه‌ها و شیوه‌های گفتمان را بررسی می‌کند. فوکو با استفاده از این روش سه کتاب تاریخ جنون، تولد درمانگاه و نظم اشیا را نوشت و کتاب دیرینه‌شناسی دانش، کامل‌کننده دیرینه‌شناسی فوکو است که در آن از دیرینه‌شناسی خود توصیفی کامل ارائه می‌کند (ن.گ فوکو، ۱۳۹۲).

پس از فوکو متفکران مارکسیست و پسامارکسیست به گسترش دیرینه‌شناسی فوکو همت گماشتند. ارنستو لاکلاو (۱۹۳۵ تا ۲۰۱۴ م/ ۱۳۱۴ تا ۱۳۹۳ ش) و شان‌تال موفه (۱۹۴۳ م/ ۱۳۲۲ ش) دو تن از کسانی‌اند که مفهوم گفتمان فوکو را با تکیه بر آثار نظریه‌پردازان دیگری

بررسی شده و نتایج ارزشمندی نیز از آن پژوهش‌ها به جا مانده است (جوادی، ۱۳۸۴؛ بهزادی اندوهجردی، ۱۳۷۸)؛ اما در این پژوهش برآنیم با استفاده از روش نظری فوکو، یعنی دیرینه‌شناسی و تبارشناسی، تاریخ طنز را بررسی کنیم و نشان دهیم تاریخ طنز در آینه این نظریه چگونه منعکس می‌شود.

### تبارشناسی قدرت در ایران پس از اسلام و قدرت طنز

تا پیش از مشروطه، دین وظیفه بسیاری از نهادهای اجتماعی امروزی همچون آموزش و پرورش (به معنی کامل)، رسانه، قضاوت، درمان، ترویج آداب و رسوم و... را به عهده داشته است و نباید از یاد برد «دین در تاریخ ایران مهم‌ترین عامل در تعیین و انتظام ساختارها و فضاهای اجتماعی در ایران بوده است. آیین‌های دینی نقش بنیادینی در تعریف قواعد رفتاری در میدان‌های اجتماعی داشته است. تا جایی که تأثیرات خود را بر معماری و طراحی فضاهای کوچک و خصوصی منازل و به‌ویژه طراحی فضاهای عمومی و کالبد شهری بر جای گذاشته است» (ذکایی، ۱۳۹۱: ۱۹)؛ پس ما نیز با توجه به گفتمان دین به سراغ تاریخ ایران می‌رویم. از آنجا که اسناد ما از طنز پارسی به دوره ایران پس از اسلام برمی‌گردد، طنز پارسی این دوره مبدأ و نقطه صفر بررسی ما در تبارشناسی است.

پیش از این درباره گفتمان و چگونگی شکل‌گیری آن صحبت شد و اینکه گفتمان به پدیده‌های اجتماعی و جهان هستی معنا می‌دهد. در نگاه لاکلاو و موفه، گفتمان‌های بسیاری وجود دارند که می‌توانند به هر پدیده یا رفتار و به طور کلی به جهان هستی معنا دهند. هر گفتمان با مفصل‌بندی یک معنی نشانه‌ها و طرد معانی دیگر و فرستادن آن معانی به حوزه گفتمان

زبانی ریشه دارد که تاریخ را شکل می‌دهند (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۶). همین تاریخی دیدن، پدیده را برای نقد عمیق و ساختارشکن در زمان حاضر آماده می‌کند. به عقیده فوکو، تبارشناسی تاریخ واقعی است (فوکو، ۱۳۸۸: ۳۸۲). تاریخ واقعی بر هیچ رخداد ثابتی تکیه نمی‌کند. تاریخ واقعی نظم و پیوستگی را قطعه‌قطعه می‌کند و درهم می‌شکند تا از نظم تاریخی تازه‌ای رونمایی کند. تبارشناسی متفاوت از تاریخ نیست بلکه خود تاریخ است که به‌درستی نوشته شده است (کچویان، ۱۳۸۸). تبارشناس رویدادها را در جایی می‌جوید که کمتر از هر جای دیگر انتظارش می‌رود و در همان حالتی می‌جوید که بدون تاریخ شمرده می‌شود؛ یعنی در احساس، وجدان، عشق و غریزه‌ها بازگشت این رویدادها را ضبط می‌کند؛ البته نه برای اینکه منحنی تاریخی تکاملشان را ترسیم کند؛ بلکه برای اینکه صحنه‌هایی متفاوت را دریابد که این رویدادها در آنها نقش متفاوت ایفا کرده‌اند (ن.گ نظری، ۱۳۹۱: ۲۹۰).

برای دیرینه‌شناسی و تبارشناسی هر پدیده در گذر زمان، فوکو اپیستمه‌ها را بررسی می‌کند. اپیستمه فضایی است که نسبت‌های «دانش‌قدرت» در آن شکل می‌گیرند (خاتمی، ۱۳۹۱: ۵۰۷). به تعبیری دیگر، اپیستمه قلمرو تاریخی خاص و پویای بازنمایی‌های دانش است. اپیستمه مجموعه‌ای از روابطی است که در دوره‌ای معین، فعالیت‌های گفتمانی را وحدت می‌بخشد که به سرب‌آوردن صور معرفت‌شناختی، علوم و نظام‌های صوری احتمالی منجر می‌شوند (مکاریک، ۱۳۹۰: ۱۶). به طور کلی، باید گفت اپیستمه مجموعه قواعد حاکم بر هر دوران تاریخی است که کنش‌های گفتمانی را وحدت می‌بخشد.

طنز در جایگاه یک نوع ادبی و برساخته و پدیده تاریخی، پیش از این با نگاه و نظریه‌های گوناگون

سیاستی فرهنگی، جامعه را مخاطب خود قرار می‌دهند و با توزیع نظامی ارزشی در جامعه، قدرت را بازتولید می‌کنند و تداوم می‌بخشند. گفتمان غالب با گسترش و ترویج معانی تولیدی خود و هژمونیک کردن (عادی سازی) فضای جامعه، قدرت خود را تثبیت می‌کند. قدرت در این معنا مستلزم وجود فضاهایی از آزادی و مبادله، میان ساختارهای قدرت و ساختارهای اجتماعی، است و از این نظر، مقاومت و مواجهه و مبارزه سیاسی معنا پیدا می‌کند (فوکو، ۱۳۹۱: ۱۱۱ و ۱۱۲).

فوکو به ما می‌گوید هر نظام قدرتی رژیم حقیقت خاص خویش را می‌آفریند و متون فرهنگی و ادبی هر زمان یا از این رژیم متأثرند و آن را قوام می‌بخشند یا سودای دگرگونی آن را در سر می‌پرورانند. به کلامی دگر، یا جزئی از دستگاه هژمونی حاکم‌اند یا با آن در تضادند (تاجیک، ۱۳۸۲: ۱۸).

چنانکه پیش از این نیز یاد شد طنز، گفتمانی از گفتمان ادبی است که با طرد گفتمان مدح و نیز برجسته کردن دال نقد، خود را فراتر از گفتمان ادبی در حوزه سیاست و اجتماع و فرهنگ مطرح کرده است. این گفتمان با نقد حقایق ساختگی گفتمان‌های غالب که با اتکا به دانش‌های رسمی خود معنا تولید کرده و آن را حقیقت جلوه داده‌اند و نیز با ارائه حقایق ساختگی خود، گفتمان‌های غالب و حقایق آنها را به سخره می‌گیرد. در این نگاه طنز نوعی مقاومت است.

با این اوصاف باید گفت در نگاه فوکو طنز می‌تواند مقاومت باشد و در نگاه لاکلاو و موفه، گفتمانی است که معانی طردشده در حوزه گفتمان‌گونگی را دوباره مفصل‌بندی می‌کند و خود را در جایگاه گفتمانی جدید مفصل‌بندی می‌کند. در این نگاه، طنز علاوه بر اینکه مقاومت است قدرت نیز بازتولید می‌کند و معانی ساخته‌شده خود را به جامعه نشان می‌دهد.

گونگی ایجاد می‌شود. هر گفتمان معنای خود را از جهان واقعیت و حقیقت می‌داند و معانی تولیدشده دیگر گفتمان‌ها را غیرواقعی و غیرحقیقی می‌پندارد. با نگاه تبارشناسانه، باید گفت قدرت و دانش و زبان، گفتمانی را شکل می‌دهند که حقیقتی را برای تثبیت قدرت بسازد و فضای جامعه را هژمونیک (عادی) کند. قدرت از راه گفتمان و حقیقت‌های تولیدشده گفتمان‌ها و نیز با نظارت و مراقبت از هژمونیک کردن (عادی سازی) خواست‌های خود، برای زیرمجموعه‌اش عمل می‌کند. هر شخص باید به اندیشه معینی از عادی بودن تن دهد و دست‌آموز مقاصد قدرت باشد. عادی‌سازی در همه جا جریان دارد. نهادهای اجتماعی همچون دین، مدرسه‌ها، زندان‌ها، بیمارستان‌ها و نیز سایر آیین‌ها و رسوم اجتماعی و رسانه‌ها در سرتاسر جامعه، اندیشه معمول عموم مردم را همگن و هم‌نواخت می‌کنند.

گفتمان‌های غالب دانش خود را رسمی و معانی ساخته خود را حقیقت می‌پندارند. این گفتمان‌ها هیچ‌گاه از رابطه قدرت خالی نیستند. قدرت به تکنولوژی‌های در حال گسترش انضباط و ساماندهی اشاره می‌کند که با نظامی هژمونی‌ساز (عادی‌ساز) همراه است. قدرت در این معنا با کارکردهای ایجاد انضباط و اطاعت، به ایجاد هر جامعه یاری می‌رساند. این نوع از قدرت ممکن نیست در دست گروه یا ائتلاف واحدی قرار گیرد؛ بلکه دولت و نهادها و افراد با توجه به شناخت این تکنولوژی‌ها و فرایندهای برآمده از آن، موفق می‌شوند برخی سیاست‌ها را پیگیری کنند.

از طرف دیگر، این بدان معنا نیست که قدرت همه‌جا یکسان و هم‌سطح توزیع شده باشد و تمام افراد و گروه‌ها از یک میزان قدرت برخوردار باشند. در این نظام از قدرت، دولت و افراد و نهادها با توجه به موقعیتی که پیدا می‌کنند، در گسترش نوع خاصی از فرهنگ می‌کوشند و از این راه، با در پیش گرفتن

طنز قادر است الگوهای ذهنی را تکان دهد. طنز این فرصت را به وجود می‌آورد که سلطه منطق گفتمان حاکم با آزادی دادن به قوه خیال به چالش کشیده شود (ن.ک الانین، ۲۰۱۵). به گفته فروید (Sigmund Schlomo Freud)، «طنز همان کاری را می‌کند که نقش بازی کردن برای کودکان اجازه می‌دهد افکار ما به جای اصل واقعیت، براساس اصل لذت پیش بروند؛ به مانند کودکان در بازی‌های خیال‌پردازانه، بزرگسالان خندانند یکدیگر را با هر ترتیبی از افکار، مادامی که موجب تفریح‌کردنشان بشود، مجاز می‌شمارند» (موریل، ۱۳۹۲: ۱۱۱).

طنز ذهن ما را تمرین می‌دهد و هم‌زمان آن را آزاد می‌کند و نشاط می‌بخشد و فهم تازه‌ای را تجربه می‌کنیم. تجربه فهم جدید لذت‌بخش است (ن.ک موریل، ۱۳۹۲: ۱۲۹). طنز فضایی دیگر همچون دادن ذهن باز، ایجاد تفکر خلاق و خلق تفکر نقادانه را در خود دارد. طنز با سدکردن راه عواطف منفی، همچون هراس و خشم و اندوه که با راندن فکر به مسیرهای معتاد اندیشیدن خلاقیت را سرکوب می‌کنند و ذهن را از پرواز بر فراز اندیشه‌های نااندیشیده بازمی‌دارند، باعث بازشدن ذهن می‌شود. از سوی دیگر، طنز یک راه انتقال شناختی است و با گذر از این احساسات ناخوشایند و ورود به حوزه‌های نااندیشیده اندیشه، به دنبال نظریه‌های نامعمول و راه‌های تازه برای نظریه‌سازی و کنار هم گذاشتن نظریه‌هاست. تفکر نقادانه این امکان را به وجود می‌آورد که هر موضوعی را بنابر ظاهر و در نگاه اول نپذیریم. طنز به ما این امکان را می‌دهد که از ظواهر جلوتر برویم و به کنه مطلب نزدیک شویم و دیگران را نیز از این امکان بهره‌مند کنیم. در عرصه سیاست، هر معنی و حقیقتی را نپذیریم که گفتمان‌های مختلف می‌سازند. با این اوصاف، طنز به ما این امکان را می‌دهد که فریب

نقطه مرکزی تبارشناسی قدرت است. قدرت مجموعه‌ای از روابط نیروهاست که به همان اندازه از نیروهای زیر سلطه می‌گذرد که از نیروهای مسلط می‌گذرد، قدرت زیر سلطه‌ها را محاصره می‌کند و از آنها و از خلال آنها می‌گذرد و بر آنها اتکا می‌کند. درست همان گونه که خود آنها به نوبه خود در مبارزه‌شان علیه قدرت بر چنگال‌هایی اتکا می‌کنند که قدرت علیه آنها اعمال می‌کند (دلوز، ۱۳۸۹: ۵۳). قدرت، دانش را تولید می‌کند. قدرت و دانش متضمن یکدیگرند. هیچ رابطه قدرتی وجود ندارد مگر با ساخت حوزه‌ای از دانش و هیچ دانشی وجود ندارد که هم‌زمان مفروض بر روابط قدرت و تشکیل‌دهنده آن نباشد (ن.ک فوکو، ۱۳۸۷: ۴۰).

فوکو به ما می‌گوید هر نظام قدرتی رژیم حقیقت خاص خود را تولید می‌کند. قدرت با تولید حقیقت بر دیگران حکومت می‌کند (تاجیک، ۱۳۸۲: ۱۸)؛ بنابراین طنز در جایگاه برملاکننده حقایق ساختگی، خود گفتمانی است از دل گفتمان ادبیات که معانی و حقیقت‌ها و واقعیت‌های تولیدشده خود را بیان می‌کند. با این اوصاف، طنز از یک سو مقاومت در برابر قدرت است که تجلی و گسترش قدرت مسلط را باعث می‌شود و از دیگر سو، خود قدرتی است که با کمک دانش‌های محلی و جانبی، حقیقت‌های خود را تولید می‌کند. به گفته نیچه (Friedrich Wilhelm Nietzsche)، انسان تنها حیوانی است که می‌خندد؛ چون فقط انسان آن‌قدر عمیق زجر می‌کشد (نقل‌شده از موریل، ۱۳۹۲: ۲۱۳). پس می‌توان اندیشید که احساسات زجرآور آدمی همچون اندوه، ترس، خشم و... سبب ایجاد طنزند و نه لذت؛ بلکه «مقاومت لذت‌بخش است» (ن.ک شفیع، ۱۳۹۳). باید گفت مقاومت در برابر این احساسات و قدرت انتقال شناختی آنها در انسان، بازتولید و تبدیل حس انزجار به لذت را باعث شده است.

هم قدرت مادی (شاهی). گفتمان‌های حاکم با وجود توان اعمال خشونت با استفاده از قدرت نظامی، با تولید معنا مناسبات قدرت را طبیعی و پذیرفتنی می‌کنند؛ چون برای تثبیت مناسبات قدرت تولید معنا وسیله‌ای کلیدی است (ن.ک یورگنسن، ۱۳۸۹: ۶۵).

خلیفه با استفاده از نهادهای دینی همچون روحانیان و مساجد و نیز حاکمانی که بر مناطق مختلف می‌گماشت و بعدها شاهان موافق با او، با هژمونیک کردن فضای جامعه، قدرت خود را گسترش می‌داد و تثبیت می‌کرد. در واقع، اعمال قدرتش زمانی بود که بیشتر مردم آنها را می‌پذیرفتند و این ممکن نبود مگر با کمک فرهنگ. او در قالب این فرهنگ‌سازی، آگاهی و رضایتی عمومی و پذیرش عمومی از قدرت را شکل داد که می‌توان آن را هژمونی نامید (ن.ک لاکلاو، ۱۳۹۲). در واقع فرهنگ، دانش تولیدشده قدرت، با تعریف غیریت‌ها (Other's) مرزبندی‌ها را مشخص می‌کند و نحوه برخورد با محیط را مشخص می‌کند. فرهنگ به صورت عام الگوهای از شناخت بشری را در برمی‌گیرد که به باورهای مرسوم، صورت‌بندی‌های اجتماعی و ویژگی‌های نژادی یا دینی یا گروهی دلالت می‌کند (مکاریک، ۱۳۹۰: ۲۲۴). فرهنگ با کسب رضایت و ترغیب افراد، آنها را به پذیرش ارزش‌های اخلاقی و سیاسی و فرهنگی حکومت وادار می‌کند و اجماع و وفاق عمومی را شکل می‌دهد یا به بیان گفتمانی، هژمونی ایجاد می‌کند.

در واقع، هژمونی فرهنگی در پذیرش ارزش‌های طبقه حاکم توسط مردم نقش تعیین‌کننده‌ای دارد و در حفظ نظام اجتماعی بسیار تعیین‌کننده است. فرهنگ در این معنا، تجویزکننده هنجارها و کنش‌های اجتماعی و سیاسی است. دین به خواست‌های قدرت در این دوران مشروعیت می‌بخشد؛ چون دین به همراه قدرت و با کمک زبان، گفتمانی را پدید آورده‌اند که در آن

همرنگ جماعت بودن را نخوریم. در تاریخ طنز بهترین نمونه تشویق تفکر نقادانه را در سنت دلچک دربار می‌یابیم (ن.ک موریل، ۱۳۹۲: ۱۸۸ تا ۱۹۰). گاهی دلچک درباری از طنز قدرتی به دست می‌آورد که با آن هر مقامی از دربار را نقد می‌کرد و از مجازات مصون می‌ماند. داستان‌های متعددی از عبید زاکانی درباره طلحک یا داستان‌های کریم شیرهای با ناصرالدین شاه گواه این مدعا است (ن.ک نوربخش، بی‌تا).

طنز در تقابل با سایر بخش‌های گفتمان ادبی قرار می‌گیرد. گفتمان‌هایی که مدح، عرفان، تعلیم و... تعریف می‌شوند و در یک نگاه طنز نیستند. گفتمان یعنی تقلیل حالت‌های ممکن (یورگنسن، ۱۳۸۹: ۵۷). طنز از بقیه گفتمان ادبیات که طنز نیستند متفاوت است. در نگاه نخست، طنز گفتمان غالب و رسمی را نقد می‌کند و به نوعی ساختارشکن است و با تحکیم و تثبیت قدرت هیچ ارتباطی ندارد؛ اما این روایت افسانه یا اسطوره گفتمان طنز است. طنز نیز خود دال سیالی است که در گفتمان‌های مختلف معانی متفاوتی می‌گیرد. لاکلاو و موفه معتقدند هر گفتمان هرگز تکامل پیدا نمی‌کند و پیوسته در معرض نزاع قرار دارد. معنی این نزاع‌های گفتمانی و تولید معانی جدید، بازتولید قدرت و گسترش و تثبیت قدرت است.

#### الف. ایستمه قدسی

با نگاهی به گفتمان غالب این دوره می‌بینیم دال‌های دین و حکومت حول گره‌گاه خلافت مفصل‌بندی شده‌اند. دانش قدرت این گفتمان دین است که با آداب، رفتارها، قوانین، خواست‌ها و نوع نگرش خود موفق است قدرت را در همه جای اجتماع گسترش دهد و خلیفه عباسی را در جایگاه جانشین خداوند و کسی معرفی کند که خداوند به او قدرت خاص اعطا کرده است؛ چون او هم قدرت معنوی (روحانیت) دارد و

حاکم خلیفه‌الله نام گرفت در این گفتمان، شاه ظل‌الله بود و مفاهیمی همچون جنگ و کشتار مخالفان و کشورگشایی در گفتمان خلافت معنا می‌یافت و غزا و جهاد نام می‌گرفت و گسترش فتوحات اسلامی. ناصر خسرو قبادیانی در گفتمانی اسلامی، اما مخالف گفتمان خلافت بغداد، این جنگ‌ها را این‌گونه معنی می‌کند:

آن کو به هندوان شد، یعنی که غازیم

از بهر بردگان، نه ز بهر غزا شده‌ست (ناصر خسرو،

۱۳۸۰: ۱۵۸).

گفتمان اسلام بر آن بود تا دال‌های شناور مانند پدیده‌های طبیعی، رخدادها و حوادث و نیز فعالیت‌های انسانی را به روش خود معنادار کند که مهم‌ترین این دال‌های شناور حکومت بود. در گفتمان اسلام، حکومت تفویض خداوند به پیامبر و سپس به خلفای راشدین بود و در این گفتمان، خدمت به مردم می‌یافت؛ یعنی حاکم خادم مردم بود. دال تهی این گفتمان کمال انسانی، رسیدن به بهشت و درنهایت، لقاءالله بود. در این گفتمان انسان‌ها هویت مسلمانی می‌گرفتند و این مسلمانی برای آنها معنویت، برابری و برادری می‌آورد. در حوزه گفتمان‌گونگی گفتمان حکومت، معنی سروری کردن و سلطنت نیز وجود دارد. از حکومت بنی‌امیه، خلفا و حکام محلی مالک جان و مال مردم می‌شوند (ن. ک. جوادی، ۱۳۸۴: ۱۲۷).

از این رو در دوره بنی‌امیه، این معنی حکومت در حکم دال مرکزی، دال‌هایی همچون ترجیح مادی بر معنوی، اشرافیت، برتری حاکم بر مردم، حکم حاکم بر مردم، فضل عرب بر عجم را حول دال مرکزی حکومت مفصل‌بندی کرد. در این دوره، بین قدرت معنوی و قدرت مادی گسستی به وجود آمد. پس از بنی‌امیه، در دوره بنی‌عباس، با توجه به خویشاوندی آنها با پیامبر(ص) و اینکه حکومت را تفویض خداوند

پدیده‌ها و رفتارها و خواست‌ها معنا می‌یابند. گفتمان خلافت با کمک دین بر آن است تا روش‌های حکومتی غیردینی را طرد کند. حکومت‌هایی که در آنها حکومت و قدرت مادی و سیاسی به دست فردی غیرروحانی است که آن را شاه می‌نامند.

در گفتمان خلافت، معنای حکومت به شکل غیردینی و حاکم غیرروحانی در حوزه گفتمان‌گونگی، میدان گفتمان و قلمرو گفتمانیت، قرار می‌گیرد و معنای غیرسیاسی دین نیز در همین حوزه قرار دارد. درباره حوزه گفتمان‌گونگی باید گفت هر نشانه یا دال ممکن است معانی متعددی داشته باشد. به نظر لاکلاو و موفه، گفتمان با طرد دیگر معانی نشانه یا دال، آن را مفصل‌بندی می‌کند. از معانی طردشده توسط گفتمان، حوزه گفتمان‌گونگی شکل می‌گیرد. معانی موجود در حوزه گفتمان‌گونگی قادرند با مفصل‌بندی دوباره، تغییر یا فروپاشی یک گفتمان را باعث شوند یا گفتمان جدیدی را به وجود آورند (ر. ک. یورگنسن، ۱۳۹۲: ۵۷). با این وصف، گفتمان خلافت عناصر دین و حکومت را به بعد تبدیل کرده است؛ یعنی معانی ممکن هر عنصر، نشانه‌هایی را که بالقوه معانی متعددی دارند، به بعد تبدیل کرده است؛ اما گفتمان‌ها هرگز چنان کامل تثبیت نمی‌شوند که همیشه ثابت بمانند و به بیان گفتمانی، به عینیت بدل شوند.

معنای نشانه‌هایی که به حوزه گفتمان‌گونگی رفته بود به تدریج پیدایش گفتمان‌هایی در کنار گفتمان خلافت را باعث شد. نخست معنی غیردینی بودن حاکم موجب پیدایش گفتمانی درون حوزه گفتمانی خلافت شد که از مفصل‌بندی دال‌های دین و حکومت حول گره‌گاه سلطنت به وجود آمد. این گفتمان جدید نیز تلاش می‌کرد با توجه به پیوسته موجود این عصر و فضای هژمونیک‌شده توسط گفتمان خلافت، معانی خود را تولید کند؛ برای مثال اگر در گفتمان خلافت،



(ن.ک نوذری، ۱۳۸۰: ۱۳۹ تا ۱۴۱). در همین دوران یعقوب لیث خواست با شمشیر، قدرت مادی، حکومت را به دست بیاورد؛ اما در اثر یک تصادف و بیماری از دنیا رفت (ن.ک بشارتی، ۱۳۷۹: ۱۹۶) و جانشینان او به همان قدرت مادی بسنده کردند. عمرولیث با خلیفه سازش کرد؛ اما برخلاف طاهریان هدیه‌ای برای خلیفه نمی‌فرستاد و قدرت معنوی همچنان در دست خلیفه بود (ن.ک نوذری، ۱۳۸۰: ۱۴۴).

اسماعیل بن احمد سامانی امیر بخارا و سمرقند و ماوراءالنهر که ارتباط خوبی با خلیفه داشت در فرصت مناسبی بر عمرو تاخت و او را به بند کشید و به بغداد فرستاد و در بغداد او را کشتند. در دوره سامانی دال‌هایی همچون هویت ایرانی، ترویج رسوم ایرانی، تساهل مذهبی، قدرت مادی شاه و مشروعیتی که از خلیفه دریافت کردند حول دال مرکزی حکومت ایرانی مفصل‌بندی شد و گفتمان سامانیان را تشکیل داد. در این دوره به روحانیان در جایگاه نمایندگان خلیفه، نقش یا به عبارت بهتر قدرت داده شد. به گفته فورستر (Forester)، همراه با هر تصمیم‌گیری روابط قدرت بازتولید می‌شود (نقل شده از هیلیر، ۱۳۸۸: ۶۵) و از اینجاست که روحانیان نیز از قدرت معنوی خلیفه بهره‌مند شدند و خلیفه در این قدرت نیز یگانگی خود را از دست داد. در این دوره، روحانیان یکی از سه طبقه مهم حکومت سامانی بودند: شاه، دربار و روحانیان. روحانیان و مذهب که بُعد معنوی حکومت اسلامی به شمار می‌رفتند و در آغاز بر جنبه مادی قدرت برتری داشتند و جنبه مادی را در اختیار داشتند، از این دوره به بعد به خدمت بُعد مادی قدرت شتافتند. در این دوره، روحانیان شکاف‌های اجتماعی ناشی از اختلاف‌های طبقاتی را پر کردند و مانع شورش و طغیان مردم شدند.

به خود می‌دانستند، دو دال قدرت مادی و قدرت معنوی حول دال مرکزی خلیفه مفصل‌بندی شد و گفتمان خلافت را شکل داد. در این گفتمان خلیفه یعنی حضور مادی خدا بر روی زمین؛ چون خداوند خود نمی‌تواند مادیت بپذیرد و حکومت کند خلیفه با اختیارات او بر مسند خداوندی زمین تکیه می‌کند. هویت‌ها در ارتباط با این گفتمان ایجاد می‌شود. مسلمان کسی است که خلیفه را به رسمیت می‌شناسد. کسانی که او را خلیفه ندانند یا با او مخالف باشند مسلمان نیستند و قتل آنها حلال است؛ چنانکه بسیاری از شیعیان به فرمان یا با اجازه او قتل‌عام شدند (ن.ک بشارتی، ۱۳۷۹).

حوادث و رخدادها نیز با این گفتمان معنای ویژه خود را می‌گرفتند؛ چنانکه مرگ یعقوب لیث، سرانجام سلطان محمد بن محمود سلجوقی و سلطان محمد خوارزمشاه که با خلیفه مخالف بودند (ن.ک اقبال آشتیانی، ۱۳۸۸: ۱۸۲) این‌گونه تعبیر می‌شد که دچار خشم خدا شده‌اند.

با جنگ امین و مأمون و خلافت مأمون و سپس استقلال دولت طاهریان، در حکم نخستین دولت مستقل ایران پس از اسلام، در گفتمان خلافت گسستی به وجود آمد و آن تقسیم بخشی از قدرت مادی خلیفه و تفویض آن به خاندان طاهر بود. در حکومت طاهریان هویت ایرانی، رفاه مردم، حکومت مستقل، ترویج فرهنگ ایرانی و دین دال‌هایی بودند که حول دال مرکزی حکومت ایرانی مفصل‌بندی شدند و گفتمان طاهریان را شکل دادند. در دوره طاهریان زبان فارسی رو به ترقی نهاد و حنظله بادغیسی شاعر این دوره بود. در همین دوره طاهریان بسیاری از قیام‌های ایرانیان، مانند قیام بابک خرم‌دین و قیام مازیار قارن، علیه خلیفه را سرکوب کردند. طاهر دستور داد بر مردم بار بیش از حد توان نگذارند

رود که وی خواهد و گوید و فرماید نه چنانکه مراد آدمی در آن باشد... و در هرچه کند عدل است و ملک روی زمین از فضل وی رسد ازین بدان و از آن بدین، الی ان یرث الله الارض و من علیها و هو خیر الوارثین» (بیهقی، ۱۳۸۸: ۲۱). این در حالی است که شافعیان بر خلیفه قریشی در حکم قدرت معنوی تأکید می کردند (ترکمنی آذر، ۱۳۹۰: ۶).

در دوره غزنوی دال‌هایی همچون تعصب مذهبی، دوستی با خلیفه و مشروعیت حکومت از جانب او، نقش دادن به روحانیان و قدرت بیشتر روحانیت آنها حول دال مرکزی سلطنت مشروع دینی، گفتمان غزنویان را شکل داد. در این دوره، با وجود تفاوت طبقاتی و سختی‌های طبقه فرودست، روحانیان شکاف طبقاتی را پر می کردند و مانع اغتشاش و شورش می شدند. در این دوره محمود غزنوی به فتوای خلیفه و علما، شیعیان و اسماعیلیه و قرامطه را به علت مخالفت با گفتمان خلافت به شدت سرکوب کرد.

گفتمان آل‌بویه از مفصل‌بندی دال‌هایی همچون مخالفت با خلیفه، تشیع، تساهل مذهبی و استقلال، حول دال مرکزی حکومت ایرانی به وجود آمد. در زمان آل‌بویه ایرانیان بغداد را فتح کردند و تشیع رواج یافت؛ ولی این کار به نابودی خلفا منجر نشد (ن.ک. پناهی، ۱۳۹۰) و خود خلیفه بدون قدرتی باقی ماند و به قول ابوریحان بیرونی، مانند رأس الجالوت بود که نه مُلکی داشت و نه مُلکی (بیرونی، ۱۳۸۰: ۱۷۱).

دال‌های احیای خلافت بغداد، رواج تسنن، ایجاد وحدت دینی و ادامه سنت‌ها و آداب ایرانی حول دال مرکزی قدرت نظامی سلجوقی گفتمان سلجوقی را شکل داد. در این دوره روحانیان با کاردانی خواجه نظام‌الملک، در حکم نهادی قدرتمند، در برابر نیروی نظامی سلجوقی قرار گرفت که از قدرت سیاسی نهاد نظامی می‌کاست.

پرننگ‌شدن نقش روحانیان به تدریج نقش خلیفه را کم‌رنگ‌تر می‌کرد تا جایی که مسعودی در قرن چهارم می‌نویسد: «غالب ولایت‌های دور به دست غلبه جویان افتاده و به وسیله سپاه و مال بر آن تسلط یافته‌اند و فقط عنوان آنها را امیرمؤمنان نوشته و خطبه به نامشان می‌خوانده‌اند» (مسعودی، ۱۳۷۴: ۷۴۲/۲ و ۷۴۳). پس علمای «اهل سنت به دلیل فرار از هرج و مرج و رسیدن به یک امنیت نسبی به هر سلطان مسلمانی که به‌زور شوکت، قدرت منطقه‌ای را در دست داشت دل سپردند و به اندیشه‌ورزی حول مشروعیت قدرت او پرداختند» (طباطبایی‌فر، ۱۳۸۴: ۲۳).

در این زمینه مسعودی می‌گوید: «چیزی که مردم این روزگار را وادار کرد پادشاهی بیارند و رئیسی نصب کنند این بود که دیدند بیشتر مردم به دشمنی و حسد و ستم و تعدی خو کرده‌اند و مردم شرور را جز بیم به صلاح نیارد» (مسعودی، ۱۳۷۴: ۲۱۵/۱). در دوران تقسیم قدرت بین خلیفه و شاهان ایرانی، علما به فکر مشروعیت‌بخشی به حکومت ایشان شدند. با استناد به حدیثی از پیامبر که می‌گفت: *اَلْسُلْطَانُ ظَلَّ* *اَللّٰهُ فِی الْاَرْضِ یَاوِیْ اِلَیْهِ کُلُّ مَظْلُوْمٍ* (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵۴).

به شاه لقب سایه خدا دادند «مقام سلطانی در اندیشه دوره میانی مقامی فراتر از انسان‌های عادی جامعه است و از آن روی که در جایگاهی مابین خداوند عالم و قاهر و رعیت ناتوان قرار دارد، سایه هیبت خدا در زمین است» (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۲۱). در این دوره فقه سیاسی حنفی شرایط حکومتگران به دو مؤلفه قدرت و عدالت تقلیل می‌یابد (ترکمنی آذر، ۱۳۹۰: ۶). در تاریخ بیهقی آمده است تمام امور به فرمان خداست و حکومت به دست اوست و به هر که بخواهد تفویض می‌کند: «قضای ایزد عزوجل چنان

پس از سلجوقیان نوبت به شکل‌گیری گفتمان خوارزمشاهیان رسید. دال‌های مخالفت با خلیفه، از دست دادن روحانیان، نداشتن ریشه ایرانی و دادن قدرت به ترکان قبیچاقی حول دال مرکزی دولتی غیرایرانی دینی گفتمان خوارزمشاهیان را شکل می‌داد. مناسبات سلطان محمد خوارزمشاه با خلیفه تیره بود و سلطان حکم عزل او را از علمای مملکت گرفت و نامش را از سکه و خطبه انداخت. او نقش و قدرت خارق‌العاده‌ای به علما و روحانیان داد تا خلیفه را عزل کنند؛ اما بیشتر علما و روحانیان اطاعت از خلیفه را فرض می‌دانستند؛ چون خلیفه اگرچه قدرتش کم شده بود هنوز خلیفه خدا روی زمین بود و اطاعت از خدا بر علما واجب می‌نمود. از این روی او از حمایت روحانیان بی‌بهره بود. علاوه بر این او ریشه ایرانی هم نداشت که پشت‌گرم به ایرانیان باشد؛ پس به ترکان قبیچاق، یعنی طایفه مادری خود، روی آورد که ناکارآمدی و بی‌تجربگی آنها به نابسامانی کار و در آخر سقوط خوارزمشاهیان منجر شد.

حکومت معنوی خلیفه تا حمله مغول و تصرف بغداد به دست هلاکو ادامه داشت. قتل خلیفه به دست هلاکو پایان یک دوره تاریخی حکومت در ایران است که باتوجه به نشانه‌ها و فضاها گفتمانی آن، اپیستمه این دوره تاریخی را اپیستمه قدسی می‌نامیم. دوره‌ای که با تمام فراز و فرودهایی که داشت برای خلفای بغداد جایگاه قدسی آنها، یعنی جانشینی خدا بر روی زمین، باقی ماند و تقدس خلفا تا آخرین روزهای زندگی آخرین خلیفه آنها باقی ماند و خود به آن باور داشتند (ن.ک اقبال آشتیانی، ۱۳۸۵: ۱۸۲ تا ۱۸۵).

در اپیستمه قدسی گفتمان مسلط خلافت است که حکومتی دینی است یا متظاهر به دین و تلاش می‌کند با احکام دینی و پایبندی به آن و ترویج این باورها، قدرت خود را تثبیت کند یا به عبارت بهتر، فضای

جامعه را هژمونیک کند. در این دوره نهضت شعوبیه، اختلاف‌های فرقه‌ای و مذهبی، نقد باورهای مذهبی و روحانیان جایگاه ویژه‌ای در خلق طنز داشتند (ن. گ جواد، ۱۳۸۴). طنز در گام نخست وضع سیاسی و اجتماعی را بررسی می‌کند. مذهب نیز قسمتی از این کل است. در بسیاری از ادوار تاریخی، دین و دولت به گونه‌ای به هم آمیخته بودند که انتقاد از یکی بدون اشاره به دیگری امکان نداشت. دین و ایمان به علت وقار مقدسات مذهبی و منزلتی که دارند، در کل باید از طنز و تمسخر به دور باشند؛ ولی سوءاستفاده عده‌ای از آنها به دلایل دنیوی از سویی و تعصب بیجای عده‌ای دیگر به معتقدات خود از سوی دیگر باعث شده است زمینه مناسبی برای طنز و طنزنویسان ایجاد شود. طنز نوشته شده درباره مذهب بر سه قسم است: نخست انتقادی است که شخصی غیرمذهبی یا شکاک بر خود مذهب وارد می‌کند؛ دوم انتقادی است که فردی منتسب به فرقه‌ای بر فرقه یا فرق دیگر داشته باشد؛ سوم اینکه در داخل محدوده یک فرقه یا مذهب انسان به راه و روش هم‌کیشان خود اعتراض داشته باشد (ن.ک جواد، ۱۳۸۴: ۹۳).

نخست یکی از نخستین طنزهای دوره اسلامی را بررسی می‌کنیم.

عباد بن زیاد، برادر عبدالله بن زیاد، چون به فرمان برادر به سیستان آمد چنانکه گفتمان غالب ایجاد می‌کرد و بنابر روایتی از پیامبر اکرم (ص) «اللَّهُمَّ بَارِكْ لِمِائَتِي فِي بُكُورِهَا وَاجْعَلْ ذَلِكَ يَوْمَ الْخَمِيسِ»، هر پنجشنبه به مظالم می‌نشست و نیکویی می‌کرد و عدالت را برقرار می‌کرد. پس از مدتی او به غزا مشغول شد و خانه‌ای پر از زر به دست آورد. یزید بن مفرغ شاعر او را هجو کرد. عباد او را دستگیر کرد و به حجامان داد. او را سیکی (نبیذ) خوراندند و دیگر روز در مستی او را اسهال افتاد. کودکانی که نظاره‌گر این صحنه بودند

پرسیدند این چیست؟ مفرغ هم جواب ایشان به پارسی داد:

آب است و نبیذ است  
و عصارات ذیب است  
و دنبه فربه و پیه است  
و سمیه هم روسپیذ است

و سمیه نام مادر زیاد بود. پس عباد او را مالی داد و به سوی عرب بازگردانید و گفتا مرا از تو بس (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱: ۱۴۳ و ۱۴۴؛ ن.ک زرین کوب، ۱۳۸۴: ۱۲۵).

عباد با استفاده از قدرتی که از گفتمان مسلط به دست می آورد و نیز دانش و حقیقت تولیدشده از این گفتمان که دلالت دارد بر مجازات کسی که به صاحب قدرت توهین می کند، مفرغ را دستگیر می کند. در گفتمان اسلامی، عباد دارای هویت مسلمان، عامل حکومت اسلامی و جهادکننده است. از سوی دیگر خانواده او هویت دیگری نیز دارند که در گفتمان اسلامی نامشروع، ممنوع و طردشده است و آن معلوم نبودن پدر شخص یا زنازادگی و حرامزادگی است و از این رو، زیاد را ابن ابیه نامیده اند که با هویت مسلمانی در تخاصم است (ن.ک تاریخ سیستان، ۱۳۸۱: ۱۴۳). مفرغ با تکیه بر دانشی محلی، یعنی شنیده ها و گفته دیگران که از دانش رسمی و از گفتمان غالب نیست و مشروعیت ندارد، در برابر قدرت عباد مقاومت می کند و سپس اعمال قدرت می کند. پس عباد که در تخاصم بین این دو هویت، هویت مسلمانی را پذیرفته است برای پایان دادن به این تخاصم، نزاع گفتمانی و اعمال قدرت، او را از خود دور می کند. در نگاه نخست، مفرغ تنها مقاومت می کند؛ ولی از دل این مقاومتی که نشان دهنده قدرت مسلط است، قدرتی را بازتولید می کند که عباد را ناچار می کند او را آزار ندهد و حتی هزینه ای هم به او پرداخت کند.

ناصرخسرو قبادیانی در گفتمان اسلامی هویت مسلمان دارد. او هویت خود را به گفتمانی از گفتمان های اسلامی گره زده است که با گفتمان عباسیان در تخاصم است؛ پس او از معترضان به گفتمان خلافت عباسی و هواداران این گفتمان است؛ اما خود او نیز در اپیستمه قدسی به سر می برد. در نظر او خلافت حق خلفای بغداد نیست و باید فاطمیان خلیفه باشند. او با این نگاه در گفتمان دیگری قرار می گیرد. وابستگی هر دو گفتمان خلافت به دین باعث شده است ناصرخسرو معانی و حقایقی را نپذیرد که گفتمان خلافت عباسی تولید کرده است؛ حتی این مقاومت به بازتولید قدرت می انجامد و معانی جدید خود را ارائه می کند و آن را در حکم حقیقت معرفی می کند:

علما را که همی علم فروشند ببین  
پر و بالش چو عقاب و به حریمی چو گراز  
هر یکی همچو نهنگی و ز بس جهل و طمع  
دهن علم فراز و دهن رشوت باز  
می جوشیده حلال است سوی صاحب رأی  
شافعی گوید شطرنج مباحست بباز  
صحبت کودکک ساده زنج را مالک  
نیز کرده ست تو را رخصت و داده ست جواز  
می و قمار و لواطه به طریق سه امام  
مر تو را هر سه حلال ست، هلا سر بفرآز!  
اگر این دین خدای ست و حق این ست و صواب  
نیست اندر همه عالم نه محال و نه مجاز

(ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۲۸۲)

سوزنی سمرقندی در تخاصم بین هویت گفتمان های غالب، یعنی گفتمان های دین، ادبیات، اخلاق و... و هویت گفتمان های غیرمسلط، به هویت ساخته شده در گفتمان های غیرمسلط روی می آورد. او در مقاومت و بازتولید قدرت و بازگرداندن عناصری که

حوزه دین و اخلاق از گفتمان ادبی طرد کرده بود، دستی توانا دارد. در گفتمان او، نخست مقاومت در برابر قواعد و شیوه‌های گفتمان غالب ادبی مشاهده می‌شود؛ سپس بازتولید قدرت که موفق شده است معانی و واژگانی را که گفتمان‌های دین و اخلاق از گفتمان ادبی طرد کرده و به حوزه گفتمان‌گونگی برده یا به عنصر بدل کرده‌اند به حوزه گفتمانی بازگرداند و در قالب معانی ساخته گفتمان خود و نیز حقایق تولیدی گفتمانش معرفی کند:

من آن کسم که چو بنهم بر اسب شوخی زین  
 زدن نیارد ابلیس چنگ در فتراک  
 بجستجوی و تکاپوی کسار من ابلیس  
 هزار نعلین را پیش بر دریده شراک  
 حرامزاده سرو شوخ چشم و قشلاشم  
 فساد پیشه و محراب کوبم و دلاک  
 به کوی شوخی و بی‌شرمی و بداندیشی  
 اگر بدانی من نیک چستم و چالاک  
 (سوزنی سمرقندی، ۱۳۳۸: ۵۸)

#### ب. اپیستمه نیمه قدسی

پس از مرگ خلیفه بغداد، دوره جدیدی در تاریخ ایران رخ می‌نماید. در این دوره جدید قدرت معنوی خلیفه به طور کامل به روحانیان منتقل می‌شود. گفتمان مسلط این دوره سلطنت است و دین و روحانیان در حکم یکی از دال‌های مفصل‌بندی شده، در کنار دال مرکزی حکومت مادی به حیات خود ادامه می‌دهند. با وجود این هنوز هم دین فضای جامعه را هژمونیک و قدرت موجود را تثبیت می‌کند و باعث رضایت عمومی می‌شود. در دوره پیشین، گفتمانی غیرحکومتی از دین به نام تصوف رواج یافته بود. این گفتمان در مقابل گفتمان دنیایی دین شکل گرفت و دال‌های کناره‌گیری از دنیا، توجه به آخرت و سیر و سلوک

حول دال مرکزی عرفان مفصل‌بندی شدند. در این دوره، این جریان شکلی جدید به خود می‌گیرد و با مفصل‌بندی باورهای فتوت و برخی از اعتقادهای تشیع و نیز توجه برخی از اعضای این گفتمان همچون شیخ‌زاهد گیلانی و شیخ‌صفی‌الدین اردبیلی، در جایگاه دو عنصر که اینک در گفتمان تصوف هویت می‌یافتند، به ثروت و قدرت مادی و مفصل‌بندی این دو نشانه در گفتمان تصوف، تحولی گفتمانی را رقم زدند. این گفتمان با هژمونیک کردن قدرت خود، موفق شد در جایگاه گفتمان غالب که هم قدرت مادی و هم قدرت معنوی داشت، خود را نشان دهد (ن.ک سلیم، ۱۳۷۹: ۱۴۹ تا ۱۵۷).

به طور کلی حمله مغول گسستی است برای تغییر اپیستمه قدسی به اپیستمه جدید. در دوره جدید، گفتمان خلافت جای خود را به طور کامل به گفتمان یا گفتمان‌های جدید می‌دهد. در این دوره دال مرکزی گفتمان خلافت از میان می‌رود و دال‌های این گفتمان یا به عنصر بدل شدند یا گفتمان‌های رقیب آنها را مفصل‌بندی کردند و به بُعدی برای گفتمانی تازه تبدیل کردند. همچنان که گفته شد گفتمان خلافت از دو دال مهم قدرت معنوی و قدرت مادی تشکیل شده بود. پس از حمله مغول، قدرت مادی به پادشاه رسید و قدرت معنوی بین روحانیان تقسیم شد. در اپیستمه پیشین گفتمان تسنن رواج داشت؛ اما در اپیستمه جدید تشیع که در حوزه گفتمان‌گونگی حکومت قرار داشت با مفصل‌بندی شدن در گفتمان تصوف و نیز تثبیت و افزایش تدریجی قدرت خود، تا جایی پیش رفت که بالاخره در دوره صفویه مذهب رسمی کشور، یعنی گفتمان غالب دینی کشور، شد (ن.ک مظفر، ۱۳۸۷: ۳۰۰ تا ۳۰۹).

در دوره مغول دال‌های غلبه کامل و بی‌قید و شرط قدرت مادی، ترویج رسوم مغولی، تصرف سرزمین‌های

افشاریه را شکل می‌دهد (ن.ک رازی، ۱۳۴۷: ۴۳۷ تا ۴۴۷).

پیدایش گفتمان زندیه با مفصل‌بندی دال‌های خدمت به مردم و تساهل مذهبی حول قدرت زندیه، گفتمان زندیه را شکل داد (ن.ک رازی، ۱۳۴۷: ۴۴۸ تا ۴۵۸).

دال‌های سرکوب مردم، استعمار، نفوذ بیگانگان، استفاده ابزاری از دین و روحانیان (ن.ک سلیم، ۱۳۷۹: ۱۸۳) و آگاهی مردم حول قدرت نظامی قاجاریه مفصل بندی شد و گفتمان قاجار را شکل داد.

بنابر آنچه گذشت در اپیستمه جدید، قدرت معنوی در حاشیه قدرت مادی است و در این دوران، قدرت مادی دال مرکزی است و قدرت معنوی در حکم یکی از دال‌های تشکیل‌دهنده گفتمان یا در حوزه گفتمان گونگی قرار گرفته است. با این تفسیر باید گفت در گفتمان این دوره، به تدریج مردم به جایگاه و قدرت خود واقف می‌شوند تا جایی که قدرت مردم یکی از دال‌های تشکیل گفتمان افشاریه است. گفتمان این دوره با مفصل‌بندی دال‌های حکومت و دین و تصوف، یعنی قدرت معنوی حول قدرت مادی، شکل گرفته است. در این دوره نیز دین دانشی است که به گسترش و ثبات قدرت می‌انجامد. این دوره، دوره‌ای است که جانشین خداوند از میان مردم رخت بر بسته و قدرت معنوی خود را بین روحانیان و متصوفه تقسیم کرده است. روحانیان از یک سو و متصوفه از سوی دیگر خود را به سیاست نزدیک می‌کنند و شاهان برای هژمونیک کردن فضای گفتمانی خود از این دانش، یعنی قدرت معنوی استفاده می‌کنند که در بین مردم نفوذ فوق‌العاده ای دارد و این در حالی است که در دوره پیشین این حکما مشروعیت خود را از شخص خلیفه دریافت می‌کردند.

جدید، غارت و هرج و مرج، گرایش شدید مردم به تصوف و جبرگرایی و نیز تساهل مذهبی حول قدرت مادی مغول، گفتمان دوره مغول را شکل داد (ن. گ اقبال آشتیانی، ۱۳۸۸). در دوره تیموری نیز دال‌های ارجح بودن رسوم مغولی، استفاده ابزاری از دین به‌ویژه تصوف و اهمیت به مظاهر دینی و تساهل مذهبی حول قدرت مادی و نظامی تیموریان مفصل‌بندی شد و گفتمان تیموری را پدید آورد (ن.ک آکا، ۱۳۹۰). در ادامه بحث حکومت‌های مغول و تیموریان لازم است به حکومت بابریان هند نیز توجه کنیم. بابریان با در پیش گرفتن سیاست تساهل دینی به تمام ادیان امتیاز برابری دادند و این‌گونه، مفهوم دین را در اختیار حکومت گرفتند و این کار را تا جایی پیش بردند که حق غایی تفسیر یا اجتهاد از آن شاه بود (ن.ک بلک، ۱۳۸۳: ۳۸۳ تا ۴۰۸). نباید از یاد برد که در دربار بابریان هند زبان فارسی اهمیت ویژه‌ای داشت و مهم‌تر از این مسئله ارتباط تنگاتنگ صفویان و بابریان بود.

رسمی شدن مذهب تشیع و ترویج باورهای دینی، روی کار آمدن یک حکومت دینی با عقاید صوفیانه و تعصب مذهبی دال‌هایی‌اند که حول دال مرکزی تجمیع قدرت مادی و معنوی صفویان گفتمان آنها را شکل داد. این گفتمان حاصل مفصل‌بندی دال‌های ثروت و قدرت حول دال مرکزی تصوف است که تصوف سیاسی را به وجود آورد و از دوره شیخ‌صافی‌الدین اردبیلی شکل گرفت (ن.ک مجیر شیبانی، ۱۳۴۵).

مفصل‌بندی دال‌های همراهی مردم و مشارکت، پیش‌گرفتن مذهب سیاسی یعنی احترام به تشیع و تسنن برای حفظ اتحاد کشور به گونه‌ای که مذهب خود او در پرده‌ای از ابهام است، احترام به روحانیان و اهمیت آنها، گسترش مرزها، ایجاد ایران قدرتمند و بیگانه‌ستیزی حول دال مرکزی کاردانی نادر گفتمان

مکن به چشم حقارت نگاه در من مست  
که نیست معصیت و زهد بی‌مشیت او  
زاهد از رندی حافظ نکند فهم چه سود  
دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند

(حافظ، ۱۳۸۱: ۱۶۲ و ۵۶۲ و ۲۹۳)

عبید زاکانی نیز بین هویت‌های گوناگونی که می‌تواند داشته باشد به تخاصم هویتی گرفتار شده است. او گاهی شعر جد می‌گوید و مدح و غزل که در دل گفتمان رسمی می‌گنجد و گاهی با مقاومت، بازتولید قدرت و تولید معنی و حقیقت را در گفتمانی غیرمسلط در پیش گرفته است.

او در رسالهٔ صدپند می‌گوید: سخن شیخان باور مکنید تا گمراه نشوید و به دوزخ نروید. دست ارادت در دامن رندان پاک‌باز زیند تا رستگار شوید. در کوچه ای که مناره باشد وثاق مگیرید تا از دسترس مؤذنان بدآواز ایمن باشید. ... خود را از بند نام و ننگ برهانید تا آزاد توانید زیست (عبید زاکانی، بی‌تا: ۲۰۵ و ۲۰۶). این در حالی است که گفتمان غالب بر آن است که گوش دادن به وعظ شیوخ، انسان را بهشتی می‌کند؛ ولی مقاومت عبید و بازتولید قدرت و ساخت حقیقت جدید، از او بزرگ‌ترین طنزپرداز پارسی را ساخته است.

برای تکمیل مطلب در ایستمه نیمه‌انسانی باید به نوع خاصی از شعر طنز این دوره، یعنی اشعار اطعمه و البسه، اشاره‌ای هرچند کوتاه کنیم. شعرای اطعمه و اشربه و البسه‌سرا بین هویت شاعر رسمی بودن و شعر متعالی گفتن و شعر غیرمتعالی گفتن و شاعر غیررسمی بودن، هویت دوم را انتخاب کرده‌اند. گفتمان شعر اطعمه و اشربه نیز به‌نوبهٔ خود شکلی از مقاومت در برابر معانی و مفاهیم گفتمان غالب ادبی است؛ چون گفتمان غالب ادبی در پی مفاهیم و مضامین بلند و ارزشمندی همچون حماسه، عرفان، مدح، تغزل و...

در این دوره با انتقال قدرت معنوی خلیفه به روحانیان و قدرت گرفتن ایشان و نزدیکی آنها به حکومت و رواج و سپس حرکت تصوف، در جایگاه نهضتی که در آغاز به مراسم و آداب و اصول رسمی اعتنایی نمی‌کرد، به‌سوی زوال و گرفتاری آن در سلسله مراتب دست‌وپاگیری همچون نظام روحانیان، باعث شد شیوخ صوفیه خود مقام و قدرتی معنوی همچون روحانیان به دست آورند و به تدریج، به حکومت نزدیک شوند. در این دوره، بی‌رسمی‌های فراوان این دو گروه و مشکلات چشمگیر سیاسی و اجتماعی دیگر، بستری مناسبی برای طنز ایجاد کرد (ن.ک. جوادی، ۱۳۸۴: ۱۰۷ تا ۱۱۱).

برای حافظ بین هویت مسلمان منفعل و مقلد شیوخ و صوفیان فریب‌کار و ریاکار مقید به ظاهر دین و آموزه‌های دینی که برساختهٔ گفتمان غالب زمانه است و هویت مرد (مسلمان) خردمند آزاداندیش و زیرک تخاصم وجود دارد. او هویت دوم را برمی‌گزیند و در شعرش گروه نخست را نقد می‌کند. حافظ با زیرکی و فراست و مهارتی که در فن شعر و شاعری دارد، با مقاومت در برابر معانی ساخته‌شده و حقایق ارائه‌شده، قدرت را بازتاب می‌دهد. او با ایجاد گفتمانی تازه، با راندن معانی مثبت نشانه‌هایی همچون شیخ، صوفی، مسجد و... به حوزهٔ گفتمان گونگی، برای آنها معانی منفی در نظر می‌گیرد و به نشانه‌هایی همچون رند، مغ، شراب و... معانی مثبتی می‌دهد؛ تا جایی که اگر به ریزه کاری‌های حافظ آشنایی نداشته باشیم، انگار حافظ از گفتمانی غیراسلامی است که این‌گونه حقایق و معانی را به ما نشان می‌دهد. این در حالی است که حافظ می‌خواهد حقایق ساختگی گفتمان‌های غالب را تخریب کند و حقایقی دیگر را جایگزین آنها کند.

دلم از صومعه و صحبت شیخ است ملول

یار ترس‌باچه کو؟ خانهٔ خمار کجاست

خود همچون قانون، تشکیل حزب، راهپیمایی، اصلاح و سرانجام انقلاب بودند (ن.ک آفاری، ۱۳۸۵؛ براون، بی تا).

در دوره مشروطه دال‌های مردم، قانون، مجلس قانون‌گذاری، اصلاح و... حول دال مرکزی دموکراسی مفصل‌بندی شدند. با به دست آمدن دموکراسی و حاکمیت قانون، دال‌های دموکراسی و قانون و مردم حول آزادی مفصل‌بندی شدند.

در دوره مشروطه «گفتمان دموکراسی» و پس از آن در دوره پهلوی «گفتمان پیشرفت و مدرنیته»، از مفصل‌بندی دال‌های «توجه به غرب» و تلاش در ترویج «پیشرفت‌های جامعه غربی» و «برداشتن موانع آن»، توجه به «رسوم ایران باستان» و «جدایی دین از سیاست»، حول حکومت غیردینی شکل می‌گیرد. از دیرباز، در تحول و متلاشی شدن گفتمان‌ها دین نقشی اساسی داشته است. از همان زمان مشروطه، بسیاری از روحانیان به حکومت دینی اشاره کردند و بر آن بودند تا نقش دین را در تحولات سیاسی برجسته کنند. مفصل‌بندی دال‌های رفاه، آزادی و استقلال، انقلاب حول گره‌گاه اسلام، گفتمان انقلاب اسلامی را شکل داد؛ سپس با مفصل‌بندی مردم، دموکراسی و ایران حول دال مرکزی اسلام، گفتمان جمهوری اسلامی ایران را پدید آورد (ن.ک سلیم، ۱۳۷۹: ۱۸۱ تا ۳۱۷).

در این دوره، گفتمان طنز با مقاومت و بازتولید قدرت و ساخت معنی و حقیقت جدید ساخته می‌شود. به طور تقریبی، بخش مهمی از شعرهای شاعران مرکزی عصر مشروطیت را طنز به وجود آورده است. محور این طنزها و نقدها تاحدودی تمامی ابعاد زندگی اجتماعی ماست: از مشکلات مربوط به موقعیت زن در جامعه تا نقد رفتار بعضی از عالمان ریاکار و کسانی که شریعت مقدس را دستاویز قدرت‌خواهی خویش کرده اند و از خرافاتی که پیرامون مذهب و بعضی شعایر

است. این گفتمان‌ها با بازتولید قدرت و استفاده از دانش‌های محلی و غیررسمی، به نیازهای تن انسان همچون خوراک، پوشاک و نوشیدنی توجه کرده‌اند. در این گفتمان بخشی از نیازهای جسمانی انسان مهم جلوه داده شد و این گفتمان حقیقت و معنایی را تولید کرد و مهم پنداشت که در نظر گفتمان غالب بی‌ارزش بود؛ یعنی این عناصر را به حوزه گفتمان ادبی وارد و مفصل‌بندی کرد. عناصری که سالیان سال، یعنی در اپیستمه انسانی، به مهم‌ترین خواسته‌های مردم تبدیل شد و در گفتمان طنز یکی از مفاهیم اساسی طنزپردازان بود.

### ج. اپیستمه انسانی

گفتمان قاجار که حول دال مرکزی شاه شکل گرفته بود و تمام قدرت مادی در اختیار شاه بود با گفتمان رقیبی به نام مشروطیت برخورد کرد که خواهان تقسیم قدرت شاه با مردم بود (ن.ک آفاری، ۱۳۸۵). گفتمان جدید می‌خواست قدرت سلطه یا غلبه گفتمان استبدادی را مشروط به قوانین کند. در گفتمان جدید، قدرت مادی و قدرت معنوی حول قانون در حکم دال مرکزی مفصل‌بندی می‌شد. پس از این مرحله، مردم نیز خود را در قدرت سهیم می‌دیدند؛ چون همه باید در برابر قانون یکسان باشند. هدف گفتمان جدید تقسیم قدرت بین تمام مردم بود. پس‌اپیستمه نیمه‌قدسی، یعنی اینکه تمام قدرت مادی خداوند که در شاه متجلی می‌شد و دین نیز به این قدرت مشروعیت می‌بخشید باید تقسیم می‌شد و جای خود را به اپیستمه‌ای جدید، یعنی تکثیر قدرت مادی و قدرت معنوی در سطح اجتماع می‌داد که می‌توان این اپیستمه جدید را اپیستمه مادی یا اپیستمه انسان نامید. در این اپیستمه مردم به قدرت آفرینندگی خود، یعنی نوع انسان، پی بردند. از این پس مردم در پی اعمال قدرت با ابزارهای اعمال قدرت



مذهبی را گرفته است از قبیل قمه‌زدن در سوگواری امام حسین (ع) (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰: ۶۴ و ۶۵).

قرن‌ها زورگویی سینه‌ها را از گفتنی‌ها پُر کرده بود و اکنون برای نخستین بار امکان گفتن پیدا شده بود. بیشتر نویسندگان و شعرا در برابر مردم احساس تعهد می‌کردند و نمی‌خواستند جز به‌خاطر مبارزه برای آزادی و زندگی بهتر نویسندگی کنند. موضوع ادبیات این دوره یک‌باره و به‌نحوی بی‌سابقه اجتماعی و سیاسی می‌شود. بیشتر آفریده‌های ادبی این دوره دربارهٔ مردم و سیاست روز است (ن.ک جوادی، ۱۳۸۴: ۱۱۴ تا ۱۲۱ و ۱۴۷). در این دوره، در برابر گفتمان غالب ادبی مقاومتی شکل می‌گیرد. ادبیات از دربار به کوچه و بازار گام می‌نهد. زبان از شکل فاخر خود فاصله می‌گیرد. خدمت به شاه جای خود را به خدمت به مردم می‌دهد و ادبیات می‌خواهد مردم را از خواب بیدار کند.

نوع جدیدی شاعر و نویسنده پیدا شد که کار خود را از روزنامه شروع کرد تا اعتبار و اهمیتی برای خود پیدا کند (جوادی، ۱۳۸۴: ۱۶۹). در این دوره، از ۱۲۸۵ ش/۱۹۰۶م، با گسترش روزنامه‌ها و نشریه‌ها طنز و طنزنویسی گسترش می‌یابد. حوادث درگذار و پرشتاب اجتماعی و سیاسی دست‌مایهٔ بیشتر طنزهای این دوره است. بنابراین از چنین طنزی نباید انتظار ماندگاری بسیار داشت و بسیاری از این طنزها در لابه لای مجله‌ها و روزنامه‌ها به فراموشی سپرده شدند (ن.ک تجبر، ۱۳۹۰: ۱۲۳)..

گذشته از روزنامه‌ها، تعدادی رساله و شب‌نامه نیز انتشار یافت که همگی روکردی انتقادی داشتند و بعضی در قالب طنز بودند و دست‌به‌دست بین روشنفکران می‌گشتند (جوادی، ۱۳۸۴: ۱۷۴). پیدایش مجله‌های فکاهی، حرکتی دیگر در ترویج طنز در این دوره بود که در بیداری اذهان مردم نقش مهمی داشت

(جوادی، ۱۳۸۴: ۱۸۰ و ۱۹۹). در ایستمه انسانی، طنز با محدودیت‌هایی مواجه بود که مهم‌ترین آنها پدیدهٔ سانسور بود. سانسور یعنی اعمال قدرت گفتمان غالب برای جلوگیری از تولید معانی جدیدی که ممکن است باعث مفصل‌بندی جدید و تغییر در وضعیت قدرت تثبیت‌شدهٔ گفتمان شود.

در کنار سانسور، گفتمان‌های غالب نوع جدیدی از کارکرد طنز را به کار گرفتند که کارکرد اصلاح‌گراانهٔ آن بود. گفتمان طنز پیوسته دال نقد را مفصل‌بندی کرده و به تولید معانی و تجویز رفتارهای خاصی برای هژمونیک کردن خود اقدام کرده است. معانی تولیدی و رفتارهای تجویزی طنز این گفتمان را همراه یا در مقابل برخی از گفتمان‌های هژمونیک اجتماع گفتمانی قرار می‌دهد. این همراهی کردن یا همراهی نکردن طنز با دیگر گفتمان‌ها ممکن است باعث هژمونیک‌شدن برخی از گفتمان‌ها و متزلزل‌شدن برخی دیگر از گفتمان‌ها شود. در دوران معاصر طنز با چنین وضعیتی رودررو بوده است.

پیش از انقلاب اسلامی، بخش درخور توجهی از گفتمان طنز برای هژمونیک کردن خود در فضای گفتمانی، با گفتمان انقلاب همراه شد و برای متزلزل کردن گفتمان پهلوی تلاش کرد. پس از انقلاب اسلامی نیز قسمتی از گفتمان طنز با مفصل‌بندی تازه و هویت دادن به نوع خاصی از طنز به نام دوکلمه حرف حساب و سپس به پیروی از دوکلمه حرف حساب، هفته‌نامهٔ گل‌آقا را شکل دادند که در این پژوهش می‌توانیم از آن به نام گفتمان گل‌آقا یاد کنیم. گفتمان گل‌آقا از اجتماع گفتمانی انقلاب اسلامی بهره گرفت تا خود را هژمونیک کند؛ از دیگر سو، این گفتمان ابزاری بود برای هژمونیک‌شدن گفتمان انقلاب اسلامی (فتحی فتح، ۱۳۹۶: ۱۹۶).

خدمت به آنها را به عهده گرفته است. در ایستمه پیشین، وظیفه مردم بود که به حکومت خدمت کنند؛ اما در این ایستمه حکومت به گونه‌ای دیگر است. دال خدمت به مردم یکی از نشانه‌هایی است که حول گره گاه حکومت مفصل‌بندی شده است که باید در رفاه مردم متجلی شود و اگر این اتفاق نیفتد و رضایت مردم جلب نشود، یعنی هژمونی ایجاد نشود، گفتمان دیگری با مفصل‌بندی این نشانه حول دال مرکزی خود می‌تواند در نزاعی گفتمانی، گفتمان غالب را به حاشیه راند یا متلاشی کند. همان طور که گفتمان انقلاب اسلامی با مفصل‌بندی این نشانه، در کنار نشانه‌های آزادی و استقلال و ایرانی حول دال مرکزی اسلام موفق شد گفتمان پهلوی را از میان بردارد.

پیشنهاد تشکیل سازمان: به دنبال تشکیل یافتن سازمان «باله» در اداره هنرهای زیبا، بخش سازمان تراشی توفیق پیشنهاد می‌کند اداره شهرداری نیز هرچه زودتر در مقابل سازمان «باله» یک سازمان «چاله» بسازد؛ زیرا چاله‌چوله‌های خیابان فراوان شده‌اند و از این پس بدون وجود سازمانی نمی‌شود آنها را حراست کرد (توفیق، ۱۳۴۱: ۲).

آی آدم‌ها... اندکی اینجا و آنجا جابه‌جا شوید/ تا که این آواره و جامانده آویزان نماند لای درها/ گاه با سر گاه با پا... می‌دود نعره‌زنان تا ایستگاه بعدی و این بانگ باز از دور می‌آید/ آی آدم‌ها... (گل آقا، ۱۳۷۸: ۶۰).

### نتیجه

بنابر آنچه گذشت باید گفت طنز یکی از گفتمان‌های ادبیات فارسی است که با تاریخ رابطه و نزدیکی تنگاتنگی دارد؛ چون هر دو گفتمان مدعی کشف حقیقت و واقعیت‌اند. تفاوت این دو گفتمان در این است که تاریخ در پی آن است که حقیقت دیگر گفتمان‌ها را بیان کند و واقعیت دیگر گفتمان‌ها را به

در پایان باید به نقیضه و نقیضه‌سازی در ادبیات فارسی اشاره‌ای کنیم. نقیضه از سنت‌های ادبی است که از دیرباز در کنار ادبیات رسمی رشد کرده است. برای نقیضه مخالفان بسیاری بوده است و هنوز نیز وجود دارد و بسیاری از نقیضه‌ها به مرور زمان از بین رفته‌اند؛ اما این سنت همچنان پابرجاست و به حیات خود ادامه می‌دهد. نقیضه در واقع تلاشی است برای مقاومت در برابر خواسته‌های گفتمان غالب ادبیات. این خُرده گفتمان ادبی با بهره‌گیری از قواعد و قدرت نهفته در سرمشق همچون موسیقی، لحن، ترکیب کلمات و... و به‌کارگیری نشانه‌های جدید و راندن معانی گفتمان غالب به حوزه گفتمان‌گونگی، نمونه‌ای از مقاومت و بازتولید قدرت را به نمایش می‌گذارد (ن.ک اخوان ثالث، ۱۳۹۰).

میرزا آقاخان در تقلید گلستان کتابی به نام رضوان نوشت که گویا چاپ نشده است. نمونه‌ای از طنز این کتاب در کتاب تاریخ طنز در ادبیات فارسی نقل شده است (جوادی، ۱۳۹۲: ۱۷۸) که با ایستمه انسانی متناسب است؛ چون در آن متناسب با فضای گفتمانی ایستمه جدید سخن گفته می‌شود؛ یعنی خواهان از میان رفتن شاه در جایگاه ظل‌الله و مظهر قدرت مادی خداوندی و تقسیم قدرت اوست. مفهومی که در ایستمه انسانی شکل گرفته است.

یکی از سلاطین جابر حکیمی را گفت: مروی است حضرت رسول اکرم را سایه نبوده است. این معنی با اصول حکمت چگونه تطبیق یابد؟ حکیم گفت: ای کاش خدای عزوجل را نیز سایه نبودی تا خلقی بیاسودی.

در ایستمه جدید، هویت‌ها نیز بنابر گفتمان‌های مختلف تعریف می‌شود. در دو قطعه طنز زیر طنزپرداز هویت خود را در گفتمان مردم تعریف می‌کند. مردمی که مصرف‌کننده‌اند و منتظر اقدامات دولتی که وظیفه

دیگران نشان دهد؛ اما طنز در برخورد با دیگر گفتمان‌ها می‌خواهد حقیقت آنها را رد کند و حقیقت خود را جایگزین آن کند.

در تبارشناسی قدرت در ایران پس از اسلام، سه صورت‌بندی دانایی یا اپیستمه مشاهده می‌شود: اپیستمه قدسی، اپیستمه نیمه‌قدسی و اپیستمه انسانی که به هیچ رو نمی‌توان از نقش تعیین‌کننده دین در این سه اپیستمه چشم پوشید. در بررسی این سه اپیستمه مشاهده شد که قدرت به دو بخش مادی و معنوی تقسیم می‌شد. نخست هر دو در اختیار خدا بود و پس از بعثت پیامبر، قدرت معنوی و مادی به او منتقل شد و تا تشکیل حکومت‌های مستقل ایرانی، قدرت مادی و معنوی در اختیار جانشینان پیامبر بود. با تشکیل حکومت‌های مستقل، قدرت مادی به آنها منتقل شد و تا حمله مغول، قدرت معنوی در اختیار خلیفه بود (اپیستمه قدسی). پس از مرگ آخرین خلیفه بغداد، قدرت معنوی به‌طور کامل به روحانیان منتقل شد و قدرت مادی همچنان در اختیار شاهان بود (اپیستمه نیمه‌قدسی). با انقلاب مشروطه، مردم خواستار تقسیم قدرت مادی شدند و با تشکیل احزاب و نهادهای قانون‌گذاری و... به تدریج قدرت مادی نیز تقسیم شد (اپیستمه انسانی). در دل هر یک از این اپیستمه‌ها گفتمان‌های متعددی وجود داشت. گفتمان‌های غالب و گفتمان‌هایی که در دل این گفتمان‌ها قرار داشت. گفتمان ادبیات در جایگاه یک رسانه، یکی از گفتمان‌هایی بود که در دل نهاد حکومت به وجود آمد و به نوعی، یکی از گفتمان‌های سیاسی محسوب می‌شد. در دل گفتمان ادبیات، گفتمان‌های متعددی بود که گفتمان طنز یکی از این گفتمان‌ها بود و برخلاف آنچه از ادبیات انتظار می‌رفت که بیشتر با تخیل و عاطفه سروکار داشته باشد، با واقعیت و حقیقت سروکار

داشت که از این جنبه سیاسی‌ترین گونه ادبیات محسوب می‌شد.

در تبارشناسی با تحلیل قدرت سروکار داریم؛ پس در تبارشناسی طنز نیز به‌ناچار باید قدرت را تحلیل کنیم. قدرت با مقاومت معنا می‌یابد و خود را نشان می‌دهد. هر جا مقاومت نباشد رابطه قدرت رخت برمی‌بندد. در نگاه نخست طنز را فقط یک مقاومت می‌بینیم؛ اما با تدبر در کارکرد آن درمی‌یابیم طنز گفتمانی است که علاوه بر مقاومت، با بازتولید قدرت و استفاده از دانش‌های محلی، معنا تولید می‌کند و حقایق تولیدی خود را ترویج می‌دهد و بر آن است تا قدرت خود را تثبیت کند.

بنابر آنچه گفته شد گویی طنز به عینیت یا گفتمانی رسوب‌کرده تبدیل شده است که کار آن اصلاح و انتقاد و انجام کارهایی است که باعث تزلزل گفتمان‌های غالب می‌شود. در نظریه لاکلاو و موفه هیچ گفتمانی همیشه ثابت نمی‌ماند و در نزاع‌های گفتمانی و تخصیص‌های هویتی تغییراتی در آن ایجاد می‌شود. طنز نیز از آنچه گفته شد دور نیست و در بسیاری از نزاع‌های گفتمانی و تخصیص‌های هویتی، تغییراتی را به ساحت خود راه داده است؛ تا جایی که در بسیاری از مواقع باید گفت طنز درصدد اصلاحاتی است برای تثبیت و استحکام قدرت گفتمان غالب. این ادعا در نگاه نخست دیده نمی‌شود؛ اما با نگاهی دقیق‌تر می‌توان به کنه آن پی برد؛ برای مثال ناصر خسرو در اپیستمه قدسی مهم‌ترین منتقد گفتمان غالب، یعنی خلافت عباسی، است و چون با دقت می‌نگریم او خود ستایش‌کننده خلیفه فاطمی است که در نظرش بهتر می‌تواند قدرت گفتمان دین را استحکام بخشد. خواجه حافظ شیرازی یا عبید زاکانی سخت به شیوخ و صوفیان می‌تازند؛ اما نه برای کنارزدن آنها و فقط برای اینکه رفتار آنها را باعث

تهران: مرکز نشر میراث مکتوب. نسخه دیجیتالی  
برگرفته از <http://www.ghbook.ir>.

. بیهقی، ابوالفضل محمدبن حسین، (۱۳۸۸)، تاریخ  
بیهقی، تصحیح، تعلیقات، توضیحات و فهرست‌ها:  
محمدجعفر یاحقی و مهدی سیدی، تهران: سخن.

. تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۲)، تجربه بازی سیاسی در  
میان ایرانیان، تهران: نی.

. -----، (۱۳۸۹)، سیاسیات؛ نظریه و  
روش، تهران: نی.

. تاریخ سیستان، (۱۳۸۱)، به تصحیح ملک‌الشعرا بهار، به  
کوشش علی‌اصغر عبدالهی، تهران: دنیای کتاب.

. تجبر، نیما، (۱۳۹۰)، نظریه طنز بر بنیاد متون برجسته  
طنز فارسی، تهران: مهریستا.

. جوادی، حسن، (۱۳۸۴)، تاریخ طنز در ادبیات فارسی،  
تهران: کاروان.

. حافظ، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۱)، دیوان اشعار،  
تصحیح محمد قدسی، تهران: چشمه.

. خاتمی، محمود، (۱۳۹۱)، مدخل فلسفه غربی معاصر،  
به اهتمام مریم سادات، تهران: علم.

. سلیم، غلامرضا، (۱۳۷۹)، تاریخ تحولات جامعه ایرانی،  
تهران: آذربان.

. سوزنی سمرقندی، (۱۳۳۸)، دیوان اشعار، تصحیح و  
مقدمه و شرح احوال و فهرست لغات و ترکیبات و  
جای‌ها با معانی و تفاسیر از دکتر ناصرالدین شاه  
حسینی، تهران: امیرکبیر.

. شفیع کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۰)، با چراغ و آینه: در  
جستجوی ریشه‌های تحول شعر معاصر ایران، تهران:  
سخن.

. دریفوس، هیوبرت و پل رابینو، (۱۳۹۱)، میشل فوکو:  
فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، مترجم حسین  
بشیریه. تهران: نی.

تخریب و زوال گفتمان غالب دینی می‌دانند که اصلاح  
آنها به طور مسلم به تثبیت قدرت دین می‌انجامد. در  
اپستمه انسانی طنز از آنچه پیش از این به آن توجه  
می‌کرد روی می‌گرداند و به انسان و نیازها و خواسته  
های او روی می‌آورد. در دوره مشروطه، طنز خواهان  
دمکراسی است و در ادامه خواهان پیشرفت، آزادی،  
استقلال و جمهوری و سپس رفاه مردم که در نهایت به  
تثبیت قدرت خواهد انجامید.

## کتابنامه

### الف. کتاب

. اخوان ثالث، مهدی، (۱۳۹۰)، نقیضه و نقیضه‌سازان،  
تهران: زمستان.

. اقبال آشتیانی، عباس، (۱۳۸۸)، تاریخ مغول از حمله  
چنگیز تا تشکیل دولت تیموری، تهران: امیرکبیر.

. اصلانی، محمدرضا، (۱۳۸۷)، فرهنگ واژگان و  
اصطلاحات طنز، تهران: کاروان.

. آکا، اسماعیل، (۱۳۹۰)، تیموریان، ترجمه اکبر صبوری،  
تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

. براون، ادوارد، (بی‌تا)، انقلاب ایران، ترجمه و حواشی  
احمد پژوه، تهران: معرفت.

. بشارتی، علی محمد، (۱۳۷۹)، تاریخ تحلیلی اسلام و  
ایران (از ظهور اسلام تا سقوط بغداد)، ج ۱، تهران:  
حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.

. بلک، آنتونی، (۱۳۸۳)، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام: از  
عصر پیامبر تا امروز، ترجمه محمدحسین وقار،  
تهران: اطلاعات.

. بهزادی اندوهجردی، حسین، (۱۳۷۸)، طنز و  
طنزپردازی در ایران. تهران: داستان.

. بیرونی، ابوریحان محمدبن احمد، (۱۳۸۰)، الآثار الباقیه  
عن القرون الخالیه، تحقیق و تعلیق پرویز اذکائی،

- . دلوز، ژیل، (۱۳۸۹)، فوکو، ترجمه نیکو سرخوش، تهران: نی
- . ذکایی‌پور، محمدسعید و امن‌پور، مریم، (۱۳۹۱)، درآمدی بر تاریخ فرهنگی بدن در ایران، تهران: تیسرا.
- . رابینسن، دیو، (۱۳۸۰)، نیچه و مکتب پست مدرن، ترجمه ابوتراب سهراب و فروزان نیکوکار، تهران: فرزاد.
- . رازی، عبدالله، (۱۳۴۷)، تاریخ کامل ایران: از تاسیس سلسله ماد تا عصر حاضر، تهران: اقبال.
- . زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۴)، دو قرن سکوت، تهران: سخن.
- . طباطبایی‌فر، محسن، (۱۳۸۴)، نظام سلطانی: از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه (دوره صفویه و قاجاریه)، تهران: نی.
- . عبید زاکانی، (بی‌تا)، کلیات؛ شامل: قصاید، غزلیات، قطعات، رباعیات، مثنویات. مقابله با تصحیح عباس اقبال و چند نسخه دیگر؛ شرح و تعبیر و ترجمه لغات و آیات و عبارات عربی از: پرویز اتابکی، تهران: زوار.
- . فوکو، میشل، (۱۳۹۱)، اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- . -----، (۱۳۸۷)، حقیقت و قدرت، گفتگو با آلساندرو فونتانا و پاسکال پاسکینو، ترجمه بابک احمدی، سرگشتگی نشانه‌ها: نمونه‌هایی از نقد پسامدرن، گزینش و ویرایش: مانی حقیقی، تهران: مرکز.
- . -----، (۱۳۹۲)، دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- . -----، (۱۳۸۸)، نیچه، فروید، مارکس، ترجمه افشین جهان‌دیده و دیگران، تهران: نی.
- . ترجمه افشین جهان‌دیده و دیگران، تهران: هرمس.
- . فیرحی، داود، (۱۳۷۸)، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نی.
- . کچویان، حسین، (۱۳۸۲)، فوکو و دیرینه‌شناسی دانش، تهران: دانشگاه تهران.
- . لاکلاو، ارنستو و موفه، شانتال، (۱۳۹۲)، هژمونی و استراتژی سوسیالیستی؛ به سوی سیاست دمکراتیک رادیکال، ترجمه محمد رضایی. تهران: ثالث.
- . مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، ج ۷۲. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- . مجیر شبیانی، نظام‌الدین، (۱۳۴۵)، تشکیل شاهنشاهی صفویه، احیاء وحدت ملی، تهران: دانشگاه تهران.
- . مسعودی، ابوالحسن علی‌بن حسین، (۱۳۷۴)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- . موریل، جان، (۱۳۹۲)، فلسفه طنز: بررسی طنز از منظر دانش، هنر و اخلاق، ترجمه محمود فرجامی و دانیال جعفری، تهران: نی.
- . مکاریک، ایرناریما، (۱۳۹۰)، دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.
- . ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین، (۱۳۸۰)، دیوان اشعار: مشتمل بر روشنائی‌نامه، سعادت‌نامه، قصاید و مقطعات، به اهتمام نصرالله تقوی، مقدمه و شرح حال حسن تقی‌زاده، تصحیح مجتبی مینوی، تعلیقات علی اکبر دهخدا، بازخوانی و ویرایش شهاب‌الدین ارجمندی، تهران: معین.
- . نظری، علی‌اشرف، (۱۳۹۱)، سوژه، قدرت و سیاست از ماکیاوولی تا پس از فوکو، تهران: آشیان.
- . نوذری، عزت‌الله، (۱۳۸۰)، تاریخ اجتماعی ایران از آغاز

تا مشروطیت، تهران: خجسته.

### ج. نشریه

. توفیق، (۱۸ بهمن ۱۳۴۱)، ش ۳۸.

. گل آقا، (۱ فروردین ۱۳۷۸)، ش ۱.

. نوربخش، حسین، (بی تا)، کریم شیرهای دلکک مشهور  
دربار ناصرالدین شاه، با مقدمه محمدجعفر محبوب،  
تهران: کتابخانه سنایی.

. وبستر، راجر، (۱۳۸۲)، پیش درآمدی بر مطالعه نظریه  
ادبی، ترجمه الهه دهنوی، تهران: روزگار.

. هیلیر، جین، (۱۳۸۸)، سایه‌های قدرت، ترجمه کمال  
پولادی، تهران: جامعه مهندسیین مشاور ایران.

. یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس، (۱۳۸۹)، نظریه و  
روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران:  
نی.

### د. منابع لاتین

- .Olaniyan, Modupe Elizabeth, (2015), The Effectiveness of Satire as a Dramatic Tool for Societal Reformation:EFUA SUTHERLAND'S *THE MARRIAGE OF ANANSEWA, EXAMINED*. *European Journal of Research and Reflection in Arts and Humanities*. www.idpublications.org
- .WATERMAN, J. T, (1963), *PERSPECTIVES IN LINGUISTICS*. Chicago: university of Chicago Press.

### ب. مقاله

. پناهی، عباس، (۱۳۹۰)، روابط مذهبی آل بویه با خلافت عباسی، فصلنامه تخصصی فقه و تاریخ تمدن. س ۷، ش ۲۷، ص ۱۰۵ تا ۱۲۵.

. شفیعی، سمیه سادات، (بهار ۱۳۹۳)، سیری در رویکردهای نظری متأخر به مقاومت. فصلنامه علوم اجتماعی، ش ۶۴، ص ۱۳۹ تا ۱۸۷.

. شیرودی، مرتضی، (۱۳۸۶) چیستی حقیقت در دستگاه فلسفه سیاسی اریک وگلین، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت دانشگاه شهید بهشتی، ش ۱۳، ص ۱۳۳ تا ۱۶۰.

. فتحی فتح، ذبیح الله و نیکدار اصل، محمدحسین، (تابستان ۱۳۹۶)، هژمونی: انقلاب اسلامی و طنز. فصلنامه علمی و پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، س ۱۴، ش ۴۹، ص ۱۷۹ تا ۱۹۸.

. کچویان، حسین و زائری، قاسم، (پاییز ۱۳۸۸)، ده گام اصلی روش شناختی در تحلیل تبارشناسانه فرهنگ با اتکا به آراء میشل فوکو، راهبرد فرهنگ، ش ۷، ص ۳۰ تا ۳۰.

