



Analysis of Sa'di's Philosophical Parrisia and Anti-authoritarian Discourse in the First Chapter of Sa'di's *Boostan*

Aliakbar Samkhaniani 

Associate professor, Departemant of Persian language & literature, University of Birjand, Birjand, Iran. E-mail: asamkhaniani@birjand.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 25 November 2023

Received in revised form 3

January 2024

Accepted 9 January 2024

Published online 21 February

2024

Keywords:

Anti-authoritarian discourse analysis, analysis of parrisia, language function knowledge in discourse, Saadi's *Boostan*, Philosophical audacity

ABSTRACT

Discourse analysis is a common subject between linguistics and different branches of humanities and social sciences and tries to show the coherence of form and meaning in a text or communication field. Literary texts are one of the most important discourse texts. Discourse analysis in literary works is of significance not only in more accurate knowing of works but also in anthropology, Understanding of communication structures and cogitative foundations of a society. The "anti-authoritarian" discourse, which is an appendage of the term "tyranny" can be found in Persian literary and historical texts with different characteristics, components and titles. The analysis of anti-authoritarian discourse examines the demonstrations of this critical discourse in a semiotic field and an interdisciplinary study. The present study tries to prove the systematic unity of the components of the first chapter of *Bustân* in Saadi's anti-authoritarian discourse by describing, explaining, interpreting verbal behavior, linguistic usage, rhetorical dimensions, formulation of concepts and components. In the current research, the theories of Foucault and the methods of Norman Fairclough and Theo Van Dyck are used in discourse analysis.

Cite this article: Samkhaniani, A. (2024). Analysis of Sa'di's Philosophical Parrisia and Anti-authoritarian Discourse in the First Chapter of Sa'di's *Boostan*. *Persian Language and Literature*, 76 (248), 133-154. <http://doi.org/10.22034/perlit.2024.59346.3599>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22034/perlit.2024.59346.3599>

Publisher: University of Tabriz.

تحلیل گستاخ‌گویی فلسفی و گفتمان ضداستبدادی سعدی در باب اول بوستان

علی اکبر سام‌خانسانی

دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: gsamkhaniani@birjand.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	تحلیل گفتمان مبحث مشترکی بین زبان‌شناسی و شاخه‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی است و تلاش می‌کند انسجام صورت و مفهوم را در یک متن یا ساحت ارتباطی نشان دهد. متون ادبی از مهم‌ترین محمل‌های گفتمان هستند. تحلیل گفتمان در آثار ادبی نه تنها در شناخت دقیق‌تر آثار بلکه در مردم‌شناسی، شناخت ساختارهای ارتباطی و بن‌مایه‌های اندیشگانی یک جامعه اهمیت دارد. گفتمان «ضداستبدادی» که از پیوست‌های اصطلاح «استبداد» است در متون ادبی و تاریخی فارسی با شاخصه‌ها، مؤلفه‌ها و عنوان‌های متفاوت قابل‌پی‌جویی است. تحلیل گفتمان ضداستبدادی پژوهش‌های این گفتمان انتقادی را در یک ساحت نشانه‌شناختی و مطالعه میان‌رشته‌ای بررسی می‌نماید. در پژوهش حاضر تحلیل فلسفی میشل فوکو درباره پارسیا و روش نورمن فرکلاف و تئون ون‌دایک در تحلیل گفتمان مدنظر قرار گرفته است. با توصیف، تبیین و تفسیر ابعاد زبان‌شناختی، بلاغت و زیبایی‌شناسی متن، اثبات شده است که گستاخ‌گویی سعدی در باب اول بوستان، بُعد فلسفی دارد و مصداق التزام به حقیقت است. همچنین با صورت‌بندی مفاهیم مؤلفه‌های مختلف گفتمان ضداستبدادی سعدی در باب اول نشان داده شده است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۴	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۱۳	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۹	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۰۲	
کلیدواژه‌ها: تحلیل گفتمان ضداستبدادی، بوستان سعدی، گستاخ‌گویی فلسفی، کاربردشناسی زبان در گفتمان، ادبیات ضداستبدادی.	

استناد: سام‌خانسانی، علی‌اکبر. (۱۴۰۲). تحلیل گستاخ‌گویی فلسفی و گفتمان ضداستبدادی سعدی در باب اول بوستان. *زبان و ادب فارسی*، ۷۶ (۲۴۸)، ۱۵۴-۱۳۳.

<http://doi.org/10.22034/perlit.2024.59346.3599>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

قرن هفتم هجری در تاریخ فرهنگ، تمدن و اندیشهٔ حکمی-تعلیمی ایران برههٔ خاصی محسوب می‌شود. این قرن با هجوم جهان‌سوز مغولان، شاهد فروپاشی بسیاری از ساختارها و از هم گسیختن رشته‌ها و پیوندهای فکری، فرهنگی و گفتمانی است. گسترهٔ فروپاشی اخلاقی، سیاسی و فرهنگی این قرن را می‌توان در گزارش عظاملک جوینی دریافت: «هر یک از ابناءالسوق در زی اهل فسوق امیری گشته و هر مزدوری دستوری و هر مزوری وزیر ... هر شاگرد پایگاهی خداوند حرمت و جاهی ... هر عاقلی اسیر عاقله‌ای و ... هر عزیزى تابع هر ذلیلی به اضطراب و هر باتمییزی در دست هر فرومایه‌ای گرفتار» (جوینی، ۱۳۸۲: ۴ و ۵).

در این فروپاشی گفتمان استبدادی به‌طور بی‌سابقه‌ای غلبه یافته بود چنان‌که بسیاری از نخبگان نیز از گفتمان استبدادی پشتیبانی می‌کرده‌اند. در چنین روزگاری سعدی دو باب از بوستان و گلستان سعدی را به تعلیم حکمت سیاسی و تربیت فرمانروایان اختصاص داد. مطالعهٔ باب اول بوستان نشان می‌دهد که این اثر تعلیمی از سویی با پراگماتیسم^۱ همخوانی دارد که «مبنای فلسفی دموکراسی است» (رک. بشیریه، ۱۳۸۱: ۲۶) و از سوی دیگر گستاخ‌گویی و طرح مفاهیم ضداستبدادی نشان می‌دهد که سعدی به شیوهٔ بی‌سابقه‌ای به ستیز با استبداد پرداخته‌است. هرچند به نظر عبدالحسین زرین‌کوب، «مخاطب این باب هیچ‌کس جز اتابک ابوبکر یا اتابک زاده سعد بن ابوبکر نمی‌تواند باشد» (رک. زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۷۴-۷۵). درواقع عموم خوانندگان، مخاطب این باب بودند تا خطرات استبداد را بشناسند و از آن برحذر باشند چراکه: «مردمانی هستند که انتظار و آرزوی ظهور مردی مقتدر را می‌کشند که زیر سایه‌اش آرام گیرند. این مردمان با بی‌قراری تمام مشتاق تفویض آزادی و اختیار خود به آن مرد هستند» (اشپربر، ۱۳۶۳: ۷۹).

مسئلهٔ پژوهش: این پژوهش در پی آن است تا پاسخ پرسش زیر را بیابد:

- ابعاد و زوایای گستاخ‌گویی فلسفی سعدی در باب اول بوستان کدام‌اند؟
- صورت‌بندی مفاهیم ضداستبدادی در این باب چگونه است؟

اهمیت پژوهش: با عنایت به اینکه بوستان حلقهٔ واسط مهمی در زنجیرهٔ فرهنگ و حکمت سیاسی عصر پیشامغولی و پسامغولی است این پژوهش در بازشناسی زنجیرهٔ اندیشگانی اندیشهٔ سیاسی ایرانی شخصیت و اندیشهٔ سیاسی شخص سعدی اهمیت دارد و مصداق کلام وندایک دربارهٔ مطالعهٔ گفتمان در آثار ادبی است: در مطالعات ادبی، عمدتاً شاهد توجه روزافزون به مطالعه «دریافت»^۲، از دیدگاه شهودی اجتماعی-تاریخی بوده‌ایم. بدیهی به نظر می‌رسد که این مسئله برای توسعه بین‌رشته‌ای نظریه گفتمان و ادبیات مهم است، مشروط بر اینکه نتایج حاصل از تفکر رایج در سایر رشته‌ها مورد توجه قرار گیرد (وان دیجک، ۱۹۹۵: ۶۹).

پیشینه تحقیق: نجف جوکار (۱۳۸۵) در مقاله «جامعهٔ آرمانی در نگاه سعدی و فارابی» به تعبیر «استبداد» در نگاه سعدی اشاره‌ای کرده‌است. معصومه شعبانی، سام خانیانی و فرزانه‌پور (۱۳۹۸) در مقاله «آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی سیاسی در اندیشهٔ سعدی و فارابی» و منصور ثروت (۱۳۸۸) در مقاله «سیاست مدن از دید سعدی» ابعادی از حکمت سیاسی سعدی را بیان کرده‌اند؛ اما دربارهٔ گفتمان ضداستبدادی سعدی و گستاخ‌گویی فلسفی او تحلیلی پژوهشی ملاحظه نشده‌است.

^۱ pragmatism

^۲ reception

۱. مبانی نظری پژوهش

تعبیر «گفتمان» به عنوان برابر نهاد^۱ در ابتدا در مباحث زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی دوسوسور^۲ مطرح شد و بعدها دامنه موضوعی آن به حوزه‌های مختلف بسط یافت به طوری که گفتمان امروزه موضوعی میان‌رشته‌ای بین زبان‌شناسی، علوم اجتماعی، علوم سیاسی، ادبیات، مردم‌شناسی، فلسفه قاره‌ای و غیره است. یورگنسن^۳ و فیلیپس^۴ ضمن اشاره به ابهام مفهومی تأکید کرده‌اند که گفتمان در هر بستری، معنایی متفاوت دارد اما در بسیاری از موارد منظور از گفتمان قالب‌های ساختاربندی شده زبان است که مردم هنگام مشارکت در حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی در گفتار خود از این قالب‌ها تبعیت می‌کنند. (۱۳۹۷: ۱۷). گفتمان‌ها تعیین‌کننده هویت فکری و اجتماعی آحاد و اقشار اجتماعی هستند و «در زبان‌شناسی نظری نیز به صورت محدودتر به عنوان بستر تبادل اطلاعات و یکی از انگیزه‌های اصلی برای حوزه معنانشناسی پویا محسوب می‌شود.» (نک. ویکی‌پدیا، برابر نهاد). با آنچه بیان شد معلوم می‌شود که «گفتمان» اصطلاحی کلی است برای مثال‌هایی از کاربرد زبان که در یک کنش ارتباطی ایجاد شده‌است و معمولاً به واحدهای بزرگ‌تر زبان مانند پاراگراف‌ها، گفتگوها و مصاحبه‌ها اشاره دارد (ریچارد، ۲۰۰۲: ۱۶۰) و ممکن است در متون در واحدهای گفتاری بزرگی مانند یک قصه یا شعر بلند یا خطابه تجلی یابد. در هر گفتمان یک عنصر یا هدف محوری وجود دارد که ساختارها و راهبردها و کنش‌وری‌های زبانی را وحدت و انسجام می‌بخشد. تحلیل گفتمان^۵ مطابق نظر پنی کوک^۶ عبارت است از جستجوی همان چیزی که به گفتگو انسجام می‌بخشد. (نک: آفاگلزاده، ۱۳۹۰: ۸). ماهیت چندوجهی گفتمان باعث شده تا تحلیل گفتمان امری متنازع باشد. در نگره پسامدرن میشل فوکو^۷ تعبیر گفتمان نه تنها برای نشان دادن هر نوع گفتار، بلکه برای معانی و مفاهیم و ارزش‌های نهفته در گفتگو نیز استفاده می‌شود. در این معنا، گفتمان مسلط به شیوه‌ای خاص و نهادینه‌شده از اندیشه و بیان درباره موضوعات اشاره دارد. (همان: ۱۶۱). از این منظر است که وی گفتمان را به عنوان نظام اندیشه، دانش و ارتباطات می‌بیند که تجربه ما را از جهان می‌سازد و هم‌زمان حوزه نظریات اجتماعی گفتمان را نیز اغلب به عنوان پنجره‌ای به قدرت قرار می‌دهد.

متون ادبی از مهم‌ترین بروزگاه‌های گفتمان‌ها هستند. در مقدمه کتاب مردم‌شناسی و ادبیات آمده‌است: اهل ادب ایده‌ها را از مردم‌شناسان می‌گیرند و مدل‌ها، روش‌ها و اصطلاحات علوم اجتماعی را تغییر می‌دهند. اینکه نوشته‌های مردم‌شناختی در معرض تحلیل ادبی قرار می‌گیرد و پیوند متقابل نیز نتیجه‌بخش است، نه تنها بر ارتباط دو حوزه (ادبیات و علوم اجتماعی) تأکید می‌کند و کشف‌های جدید را در مقاله‌های تفسیری کلام به اوج می‌رساند، بلکه بر همبستگی بسیار نزدیک آن دو دلالت دارد. از سوی دیگر تمایل دست‌اندرکاران هر دو حوزه را به «گذر» از مرزهای تخصصی و گرایش پیوسته به بازتعریف ادبیات به عنوان یک «برساخته» یا «گفتمان» اجتماعی بر اهمیت مطالعات بین‌رشته‌ای می‌افزاید (آنگلیز، ۲۰۰۳: ۱). فوکو نیز ضمن ابراز تردید جدی در تمایز حوزه‌های مختلف گفتمانی به‌ویژه معتقد است که مقوله‌های «ادبیات» و «سیاست» را می‌توان با یک فرضیه گذشته‌نگر، و با تأثیر متقابل قیاس‌های رسمی یا شباهت‌های معنایی، در فرهنگ قرون وسطی یا حتی فرهنگ کلاسیک به کار برد (نک:

¹ Discourse

² F. Saussure

³ M. Jorgensen

⁴ L. Phillips

⁵ analysis discourse

⁶ penny cook

⁷ Foucault

فوکو، ۱۹۷۲: ۲۲). با آنچه گفته شد روشن شد که گفتمان‌ها در ادبیات به‌عنوان موضوعات و مباحث بین‌رشته‌ای ظهور می‌یابند و آثار ادبی به‌عنوان برساخته‌های اجتماعی محمل گفتمان‌های مختلف هستند و «شخصیت‌های ادبی نه‌تنها با صداهای فردی، بلکه با نفس گفتمان‌های سیاسی، مذهبی و تاریخی در تعامل هستند و نه‌تنها اشخاص بلکه گذشته، حال و آینده را نیز درگیر می‌کنند و همین گفتگوی متکثر فرازمانی است که ماهیت گفتگوی ادبی را مشخص می‌کند» (ماکاوسکی، ۱۹۹۴: ۳).

گفتمان ضداستبدادی: مطالعه گفتمان ضداستبدادی امری تبعی است و شناخت ابعاد آن در گرو شناخت طبیعت استبداد است. در اصطلاح‌شناسی سیاسی امروز «استبداد» معادل‌های مختلف دارد مطلق‌باوری^۱، حکومت خودکامه^۲، اقتدارگرایی^۳، دیکتاتوری^۴، تمامیت‌خواهی^۵ اما در مجموع (Tyranny) معادل جامع‌تری برای اصطلاح «استبداد» تواند بود. هرچند پیشینه «استبداد» در ادبیات سیاسی امروز از نهضت مشروطیت فراتر نمی‌رود، مؤلفه‌های مفهومی آن با تحلیل متون مختلف ادبی-تمدنی قابل‌پی‌جویی است چنان‌که فارابی اندیشه و کنش استبدادی را در قالب تیپ‌شناسی فرهنگی و اجتماعی شهروندان «مدینه تغلب» ارائه کرده‌است. شهر تغلب فارابی مجتمعی است که رئیس و مردم آن از چیرگی بر جان و مال دیگران لذت برده تمایل شدیدی به سلطه و غلبه دارند و «تحت طاعة القاهر فی کل ما فیه هوی القاهر» زندگی می‌کنند (فارابی، ۱۳۸۹: ۲۶۸). فرمانروای شهر چیره‌گری کسی خواهد بود که در نیکو تدبیر به کار بردن و سروسامان دادن به چیره‌گری (سلطه‌گری) نیرومندتر است... و نیکوتر فریب به کار برد و اندیشه او در کنش‌های چیره‌گری و پیروزی از دیگران رساتر است. (همان: ۲۸۰). هانا آرنت نیز با همین نگاه بنیادین فارابی به تمامیت‌خواهی استبداد می‌نگرد و از آن‌رو که استبداد برای بهره‌وری و حفظ منافع خود فرهنگ و ساختارهای مقاوم می‌سازد معتقد است که: «سلطه کامل برای رژیم‌های تمامیت‌خواه هرگز به پایان نمی‌رسد» (آرنت، ۱۹۹۴). عبدالرحمن کواکبی (۱۲۶۶-۱۳۲۰ق.) از پیشروان تبیین مفهوم نوین استبداد، همان نگاه بنیادین فارابی را در نظر دارد آنجا که استبداد را تحکیم می‌نامد و ضمن برشمردن مصداق‌هایی، تعریف سیاسی استبداد را ارائه می‌کند: «عملکرد بلاقید و دلخواه یک فرد یا جمع در حقوق مردم بدون خوف از تبعات آن». این امر شامل استعباد (به بردگی گرفتن)، اعتساف (به جور گرفتن)، تسلط (سلطه‌گری) می‌شود. کواکبی برای حاکم مستبد صفات جبار، طاغیه، خودرأی و حاکم مطلق را به کار برده‌است (کواکبی، ۱۹۹۱: ۲۳) که در مقابل صفات عادل، مسئول، مقید، قانونمند (دستوریه) قرار می‌گیرند. تحکیم نامحدود در امور مردم، دشمنی با آزادگی، افراط‌گرایی، علاقه‌مندی به شر، مملکت‌انگاری رعایا و ذلت‌خواستن برای ایشان، ترجیح جهل بر علم، ترجیح هوای نفس بر خردمندی از علاقه‌های مستبد است (کواکبی، ۱۹۹۱: ۲۷-۳۰).

روش پژوهش: در این پژوهش بین‌رشته‌ای تلفیقی از نظریات فوکو و روش‌های فرکلاف، وندایک و صاحب‌نظران حوزه سیاست و علوم اجتماعی، ایدئولوژی و فلسفه مورد استفاده قرار است. نظریات فوکو به دلیل تحلیل فلسفی گستاخ‌گویی^۶ و شیوه فرکلاف و وندایک به دلیل ماهیت انتقادی این پژوهش مورد استفاده قرار گرفته‌است. در این پژوهش گفتمان ضداستبدادی سعدی با تحلیل ابعاد گستاخ‌گویی فلسفی، هدف و راهبرد شاعر، نکات کاربردشناختی زبان، بلاغت و زیبایی‌شناسی و صورت‌بندی مفاهیم انجام شده‌است.

¹ Absolutism

² Autocracy

³ Authoritarianism

⁴ Dictatorship

⁵ Totalitarianism & Despotism

⁶ parrhesia

۲. بحث اصلی

یکی از اهداف بلکه مهم‌ترین هدف سعدی در نگارش باب اول بوستان سعدی بازداشتن فرمانروا از استبداد است که شامل مجموعه‌ای از بروزهای زبانی، ادبی، بلاغی و مفهومی در یک گفتمان انتقادی است. وندایک اشاره کرده‌است که: ساخت و تولید هر متن با یک پیام اصلی شروع می‌شود که ثقل معنایی را تشکیل می‌دهد و به تدریج رشد می‌کند و گسترش می‌یابد تا آنجا که معانی ریز زبانی موجود در جمله‌های منفرد را دربر می‌گیرد (آقاگلزاده، ۱۳۸۵: ۱۰۵). پیام اصلی باب اول بوستان سعدی در گام اول بازداشتن پادشاه از ناشایست‌ها و در کنار آن امر به شایست‌هاست که در قرن پراشوب هفتم هجری دغدغه مهم این شاعر حکیم بوده‌است و این امر با نظر فوکو درباره‌ی قابل‌تمایز نبودن گفتمان از تاریخ مطابقت دارد: آیا می‌توان تمایز بین انواع عمده گفتمان، یا تمایز بین اشکال یا گونه‌هایی مانند علم، ادبیات، فلسفه، دین، تاریخ، داستان و غیره را که تمایل به ایجاد شخصیت‌های تاریخی بزرگ دارند پذیرفت؟ ... مقوله‌های «ادبیات» و «سیاست» را می‌توان تنها با یک فرضیه گذشته‌نگر، و با تأثیر متقابل قیاس‌های رسمی یا شباهت‌های معنایی، در فرهنگ قرون‌وسطی یا حتی فرهنگ کلاسیک به کار برد (فوکو، ۱۹۷۲: ۲۲).

رومن یاکوبسن که ادبیات را در چارچوب زبان‌شناسی مطالعه می‌کند ضمن بیان شش کارکرد زبان، وجه تمایز گفتمان ادبی از سایر اشکال را تمرکز بیشتر بر خود پیام به جای هر جنبه دیگری می‌داند (جکبسن، ۱۹۶۰: ۳۵۰). گفتمان ضداستبدادی سعدی را می‌توان در دو ساحت کلی دسته‌بندی کرد: ۱. گستاخ‌گویی (پاریزیای فلسفی)، کاربردهای زبانی، قالب و نوع ادبی و بلاغت ضداستبدادی؛ ۲. صورتبندی مفاهیم و مؤلفه‌های گفتمان ضداستبدادی.

۲-۱. پاریزیا (گستاخ‌گویی) سعدی

پاریزیا^۱ یک اصطلاح یونانی به معنای «همه‌چیز گفتن» و «بدون فیلتر و لجام‌گسیخته سخن گفتن» است... به‌خصوص به معنای جرئت گفتن چیزی است که بزدلی یا شرم، ما را از بیان آن بازمی‌دارد... بنابراین می‌توان آن را به «سخنرانی صریح»، «بیان صادقانه»، «شجاعت حقیقت» یا «آزادی بیان» ترجمه کرد (نک: فوکو، ۲۰۰۹: Xiv) که ما با توجه به جمیع جهات مفهومی و زبانی آن را «گستاخ‌گویی» ترجمه می‌کنیم. میشل فوکو گستاخ‌گویی را ابتدا ذیل «پراگماتیک گفتمان»^۲ قرار می‌داد اما درنهایت آن را «التزام به حقیقت»^۳ بازشناسی نموده و استدلال می‌کند: این مفهوم دارای یک ارزش سیاسی بنیادین است و امکان ارزیابی مجدد را فراهم می‌کند؛ رابطه میان دموکراسی و حقیقت؛ یک ارزش اخلاقی تعیین‌کننده برای مسئله‌شناسی رابطه بین ذهنیت و حقیقت و یک ارزش فلسفی برای ترسیم تبارشناسی نگرش انتقادی. (همان). با این تفسیر درمی‌یابیم بیان شجاعانه و صریح سعدی با چاشنی دشنام، «التزام به حقیقت» بلکه «تولید حقیقت» است و با تعریف ریموند ریگس، انطباق دارد آنجا که می‌گوید: نظریات انتقادی موقعیت خاصی به‌عنوان راهنما برای عمل انسانی دارند ... ذاتاً رهایی‌بخش‌اند و محتوای معرفتی دارند... و بیشترین اهمیت را به مشخص کردن موضع اخلاقی و سیاسی دارند. (رک. مایکل پین، ۱۳۸۲: ۷۶۷). در مقابل تملق در نظام نشانه‌شناختی گفتمان استبدادی قرار می‌گیرد همان چیزی که فارابی سلطه چیره‌گر بر چیره‌شده می‌نامد: ... دوستی گروهی به چیره‌گری چیره شدن بر خود چیره‌شدگان است تا آنان را بنده و چاکر خود گردانند (فارابی، ۱۳۸۹: ۲۷۹) چیره‌گر پیوسته خواهان آن است که چیره‌شدگان همواره در زیر فرمان او پایدار مانند. (همان: ۲۸۰).

¹ Parrēsia

² pragmatics of discourse

³ obligations to truth

گستاخ‌گویی، اعتقاد به آزادی بیان، کثرت افعال نهی، کثرت انذار، تعبیرات زبانی ستیهنده، دشنام و تمثیل‌های دشنام‌گونه درواقع مصداق‌های پارسی‌بای فلسفی سعدی در گفتمان ضداستبدادی هستند. در تحلیل فوکویی این گفتمان خود تولید قدرت محسوب می‌شود؛ قدرتی که شاعر را در زاویه مشرف بر مخاطب و خطاب‌های جسورانه قرار می‌دهد. در گفتمان سعدی فرمانروایی مسؤلیتی مشروط از جنس چوپانی، پاسبانی، خدمتگزاری و مزدبگیری «رعیت» است که اگر به‌خوبی انجام شود حلال و گرنه حرام و شایسته بازخواست است:

شهی که پاس رعیت نگاه می‌دارد
و گرنه راعی خلق است زهر مارش باد
حلال باد خراجش که مزد چوپانی است
که هر چه می‌خورد او جزیت مسلمانی است

(سعدی، ۱۳۸۵: ۱۰۶۰)

میازار عامی به یک خردله
که سلطان شبان است و عامی گله

(سعدی، ۱۳۸۹: ۵۹)

۲-۱-۱. معرفی خویشان

از کلام سعدی درباره خود چنین برمی‌آید که وی در عصر خود به بیان انتقادی برنده شهره بوده‌است و یاران زبان وی را به «ذوالفقار» تشبیه می‌کرده‌اند: «خلاف راه صواب است و نقض رای اولوالألباب ذوالفقار علی در نیام و زبان سعدی در کام» (سعدی، ۱۳۸۹: ۵۳). پس سعدی با آگاهی کامل در قلمرو خطر گام برمی‌دارد و تقدیم این متن به شاه را مبارزه‌ای پرمخاطره و جسارتی از جنس شمشیرزنی می‌دانست با این حال به حقیقت ملتزم می‌ماند:

دلیر آمدی سعدیا در سخن
بگوی آنچه دانی که حق گفته به
چو تیغت به دست است فتحی بکن
نه رشوت‌ستانی و نه عشوه‌ده

(همان: ۵۳)

برخلاف بسیاری از شاعران مداح که خوشبختی خود را در خدمتکاری شاه می‌دانستند سعدی شاه را نیک‌بخت دانسته‌است که با وی هم‌عصر شده و فرصت دارد تا از وی بیاموزد و ذکرش را جاودان سازد:

هم از ت فرخنده فرجام توست
که تا بر فلک ماه و خورشید هست
که تاریخ سعدی در ایام توست
در این دفترت ذکر جاوید هست

(سعدی، ۱۳۸۹: ۳۸)

از این به نصیحت نگویید کس
اگر عاقلی یک اشارت بست

(همان: ۶۹)

در گفتمان سعدی، انتقاد امری سازنده دانسته می‌شود:

ز دشمن شنو سیرت خود که دوست
هر آنچ از تو آید به چشمش نکوست

(همان: ۶۹)

۲-۱-۲. زاویه دید

سعدی از نقطه مشرف به مخاطب خود می‌نگرد. این امر در ادبیات فارسی نادر و بسا بی‌پیشینه است. این زاویه دید او را بر آن می‌دارد که تملق را فریب و رشوه‌ای نامشروع بداند که فریبکاران به پادشاه می‌دهند و باعث فساد و تباهی می‌شوند:

مرا طبع از این نوع خواهان نبود

سر مدحت پادشاهان نبود

(سعدی، ۱۳۸۹: ۳۸)

مگو شهد شیرین شکر فایق است

کسی را که سقمونیا لایق است

اگر شربتی بایدت سودمند

ز سعدی ستان تلخ داروی پند

(همان: ۷۰)

صرامت کلام سعدی تا آنجاست که خود را «منزل شناس» و حقایق دان و شاه را «راهرو» و «حقایق شنو» معرفی می‌نماید:

به راه تکلف مرو سعدیا

اگر صدق داری بیار و بیا

تو منزل شناسی و شه راهرو

تو حق گوی و خسرو حقایق شنو

چه حاجت که نه کرسی آسمان

نهی زیر پای قزل ارسلان

(همان: ۴۰)

سعدی می‌داند تعبیراتی چون عزت‌جویی و نخوت پادشاهی در قلمرو گفتمان استبدادی قرار دارند پس پادشاه را به ترک جامه پادشاهی، از سر نهادن تاج شاهی و عزت‌جویی فرامی‌خواند:

مگو پای عزت بر افلاک نه

بگو روی اخلاص بر خاک نه

اگر بنده‌ای سر بر این در بنه

کلاه خداوندی از سر بنه

چو طاعت کنی لبس شاهی مپوش

چو درویش مخلص برآور خروش

...نه کشور خدایم نه فرماندهم

یکی از گدایان این درگهم

(همان: ۴۰)

و هشدار می‌دهد که با تملق درباریان خوش‌نام نخواهد شد:

بدان کی ستوده شود پادشاه

که خلقش ستایند در بارگاه؟

چه سود آفرین بر سر انجمن

پس چرخه نفرین کنان پیرزن؟

(همان: ۶۹)

۲-۱-۳. آزادی بیان

طبیعت استبداد بر چیرگی بر هر پدیده مادی و معنوی از جمله چیرگی بر زبان و بیان است. هانا آرنهت می‌گوید: انکار آزادی در همه استبدادها مشترک است و تمامیت‌خواهی بنیادی‌ترین شکل نفی آزادی است (آرنهت، ۱۹۹۴: ۳۲۸). اعتقاد و التزام به آزادی بیان رکن تفکر ضد استبدادی است. هر چند پیشینه اصطلاح «آزادی بیان» متأخر است، مفهوم آن در گفتمان سعدی در قالب حق‌گویی و خویشکاری‌های شخصیت‌های داستانی ملاحظه می‌شود چنان‌که در حکایت پادشاه بیدادگر غور شاه شبانگاه ناشناس مهمان مردی روستایی می‌شود و تمام شب شاهد نفرین و بدگویی و انتقاد او نسبت به خود بود. بامدادان روستایی پس از شناختن پادشاه همچنان بر موضع حق‌گویی خود مقاومت می‌کند:

نه تنها منت گفتم ای شهریار

که برگشته بختی و بد روزگار

چرا خشم بر من گرفتی و بس

منت پیش گفتم همه خلق پس

چو بیداد کردی توقع مدار

که نامت به نیکی رود در دیار

ور ایدون که دشخوارت آمد سخن
دگر هر چه دشخوارت آمد مکن
نماند ستمکار بد روزگار
بماند بر او لعنت بی‌شمار
... همی گفت و شمشیر بالای سر
سپر کرده جان پیش تیغ قدر
(همان: ۶۹)

در گفتمان سعدی اعتراض به حکومت، حق طبیعی شهروند و اطاعت پروردگار شمرده می‌شود:
ز یاران یکی گفتش اندر نهفت
مصلح نبود این سخن گفت، گفت:
رسانیدن امر حق طاعت است
ز زندان نترسم که یک ساعت است

در اینجا مقاومت شخصیت داستان و احتساب مرگ به‌عنوان حسن خاتمت در حقیقت سوئیۀ ایدئولوژیک و مصداق گستاخ‌گویی فلسفی است:

بفرمود دل تنگ روی از جفا
که بیرون کنندش زبان از قفا
چنین گفت مرد حقایق‌شناس
کز این هم که گفتی ندارم هراس
من از بی‌زبانی ندارم غمی
که دانم که ناگفته داند همی
عروسی بود نوبت ماتمت
گرت نیکروزی بود خاتمت
(همان: ۷۱)

در گفتمان سعدی، آزادی بیان ضامن سلامت رفتار حاکم است؛ در حکایتی کنیزکی به هماغوشی مأمون تن نمی‌دهد و گستاخ می‌گوید: دهانت بدبو است. خلیفه ابتدا خشمگین می‌شود ولی کنیزک مقاومت می‌کند. نتیجه آن مداوای حاکم و ارتقای مرتبه کنیزک منتقد است:

... طبیعت‌شناسان هر کشوری
سخن گفت با هر یک از هر دری
چنین گفت مرد حقایق‌شناس
کز این هم که گفتی ندارم هراس
دلش گرچه در حال از او رنجه شد
دوا کرد و خوشبوی چون غنچه شد
پریچهره را هم‌نشین کرد و دوست
که این عیب من گفت یار من اوست
(همان: ۷۰)

و این یادآور حدیث نبوی است: خیر اخوانکم من اهدی الیکم عیوبکم. (پاینده، ۱۳۸۲: ۴۷۰). گستاخ‌گویی شخصیت‌های روایات درواقع مصداق تحلیل فوکویی و التزام سعدی به حقیقت است.

۲-۲. کاربردشناسی زبان

گفتمان‌ها از منظر کاربردشناسی زبانی و بلاغی، ویژگی‌های خاص خود را دارند و هماهنگی کاملی بین گونه‌ی زبانی و محتوای گفتمانی وجود دارد. گفتمان ضداستبدادی سعدی بروزهای متنوع دارد:

۲-۲-۱. تحذیر و افعال نهی

در گفتمان ضداستبدادی سعدی «نهی» جایگاه مهمی دارد. با احصای مجموع حکایات باب اول درمی‌یابیم بسامد افعال نهی و تحذیر در این باب بسیار زیاد است و این بسامد بر واقع‌بینی شاعر از طبیعت قدرت و تمایل ذاتی فرمانروایان به جباریت دلالت دارد. جوکار می‌گوید: «سعدی اگر از حکومت سخن گفته تصویر حکومت استبدادی را پیش چشم داشته‌است» (جوکار، ۱۳۸۵:

(۷۴)؛ بنابراین نهی پادشاه در گفتمان سعدی بیشتر از امر او به‌خوبی است گو اینکه شاعر با قرآن هم‌نوا است: ان الملوك اذا دخلوا قرية فافسدوها وجعلوا اعزة اهلها اذلة و كذلك يفعلون (نمل: ۳۴):

منه دل بدین دولت پنج‌روز
به دود دل خلق خود را مسوز
(سعدی: ۱۳۸۹: ۷۱)

مها زورمندی مکن با کههان
نصیحت به جای است اگر بشنوی
میر گفتمت پای مردم ز جای
که عاجز شوی چون درآیی ز پای
(همان: ۵۷)

مکن، پنجه از ناتوانان بدار (همان: ۶۱) مکن تا توانی دل خلق ریش (همان: ۴۲) مکن صبر بر عامل ظلم‌دوست (همان: ۴۳) مکن جور بر خردکان ای پسر (همان). الا تا نیچی سر از عدل و رای (همان: ۴۳) به سمع رضا مشنو ایذای کس (همان: ۴۵)

۲-۲-۲. تحذیر پرشی

بسیاری از «نهی»های سعدی با جملات پرشی صورت می‌گیرد که درواقع مشارکت دادن مخاطب و واداشتن وی به کنش ذهنی و تفکر و سبب تأثیر روان‌شناختی بیشتر است:

چه نیکی طمع دارد آن بی‌صفا
که باشد دعای بدش در قفا؟
(همان: ۶۱)
نمی‌ترسی ای گرگ ناقص‌خرد
که روزی پلنگیت بر هم درد؟
(همان: ۶۳)
چه سود آفرین بر سر انجمن
پس چرخه نفرین‌کنان پیرزن؟
(همان: ۶۹)

۲-۲-۳. انذار

در گفتمان استبدادی، سررشته دین و عقل مطلقاً در دست شاه است؛ فرمان‌برداری از او فریضه و انذارها متوجه شهروندان است اما در گفتمان سعدی انذارها بیشتر متوجه پادشاه است نه مردم. در این گفتمان معکوس، این رعیت است که رابط خدا و شاه است و دعا و رضای او شفیع شفا و عامل بقا و نیک‌فرجامی فرمانرواست. در بسیاری از حکایت‌های بوستان فرمانروایان با اعمال و صفاتی مانند بیدادگر، جفاگستر، ستمکار، ظالم، مردم‌آزار و امثال آن یاد شده‌اند. سعدی به پادشاه بشارت می‌دهد که اگر درویش‌دوست و دادگر و رعیت‌پرور باشد نیک‌نام و رستگار خواهد بود و انذار می‌دهد که اگر چنین نباشد نه‌تنها نیک‌نامی و پادشاهی دنیوی‌اش در خطر است بلکه مشمول پادافره اخروی نیز خواهد شد:

و گر جور در پادشاهی کنی
پس از پادشاهی گدایی کنی
(همان: ۵۹)

بیندیش از آن طفلک بی‌پدر
وز آه دل دردمندش حذر
(همان: ۵۲)

خنک روز محشر تن دادگر
به مالی و ملکی رسی بی‌زوال
اگر شکر کردی بر این ملک و مال

که فردا به داور برَد خسروی
مکن پنجه از ناتوانان بـدار

(همان: ۶۱)

نخواهی که باشد دلت دردمند
دل دردمندان برآور ز بند

(سعدی، ۱۳۸۹: ۷۸)

۲-۲-۴. افعال تأکیدی

سعدی حتی در افعال تأکیدی خود نیز سعی دارد فرمانروا را از بیدادگری و استبداد بازدارد:

گریزد رعیت ز بیدادگر
کند نام زشتش به گیتی سمر

(همان: ۴۳)

چو خشم آیدت بر گناه کسی
تأمل کنش بر عقوبت بسی

(همان: ۴۶)

۲-۳. بلاغت ضداستبدادی

بلاغت از جلوه‌گاه‌های مهم گفتمان بلکه خود گفتمان است چه آنکه مبنای اقناع مخاطب است. وندایک بلاغت را به‌طور بنیادی معادل گفتمان دانسته‌است آنجا که می‌گوید: بلاغت در اصل فن یا هنر تولید متون متقاعدکننده بود و به‌عنوان یک تکنیک، همیشه با مجموعه‌ای از قوانینی مشخص می‌شد که با یکدیگر سازواری نداشتند، بلکه مرتباً در جهت سازگاری منطقی و انسجام ساختاری تلاش می‌کردند. از نظر تاریخی، کلیت آن‌ها سیستم نسبتاً پیچیده‌ای از قیاس‌ها، وابستگی‌ها و تمایزات را تشکیل می‌داد. این سیستم با وجود تغییرات و اصلاحات فراوان، استحکام شگفت‌انگیزی را حفظ کرد که تقریباً دو هزار و پانصد سال دوام آورد. از نسلی به نسل دیگر منتقل شد و همواره مبنای تولید متون عمومی و خصوصی مانند سخنرانی‌های سیاسی، خطبه‌ها، نامه‌ها، تمرین‌های تبلیغی، تبلیغات، و مهم‌تر از همه، ادبیات بوده‌است؛ بنابراین بلاغت را واقعاً می‌توان علم گفتمان نامید (وان دیجک، ۱۹۹۵: ۵۹). تا قرن هجدهم، شاعری و بلاغت رشته‌های خواهرخوانده نزدیک به هم بودند. احکام هنجاری بلاغت نیز که در اصل برای گفتمان عمومی تدوین شده بود، به‌زودی به اشکال زیباشناختی استفاده از زبان، مانند روایت، شعر یا نمایش تعمیم یافت... سبک‌شناسی مدرن نیز که به تغییرات شخصی یا اجتماعی مبتنی بر کاربرد زبان توجه دارد، امروزه به مطالعه کاربردهای «ویژه» زبان در گفتمان ادبی نزدیک شده‌است (وان دیجک، ۱۹۸۵: ۱). بر این پایه بلاغت کلاسیک به پنج بخش تقسیم می‌شد: یافتن امر استدلالی^۱، ترتیب ساختاری استدلال‌ها^۲، تزئین لفظی موضوع^۳، حفظ متن ساختاریافته و لفظی آراسته یا تحقق دیداری^۴ و شنیداری^۵ (نگ: لاوسبرگ، ۱۹۶۰).

در متن تاریخی بوستان وجوه بلاغی و زیباشناختی سهم مهمی را در گفتمان اقناعی دارد و شاعر معمولاً در بیان گفتمانی خود از این فنون بلاغی بهره می‌گیرد که علاوه بر سوبه‌های مفهومی از منظر روان‌شناختی هم قابل بررسی است.

^۱ inventio

^۲ disposition

^۳ elocutio

^۴ action

^۵ pronuntiatio

۳. ۱. قالب کلام: بهره‌جویی از قالب حکایت و غلبه آن بر قطعات عادی اندرزی درواقع راهبرد هوشمندانه سعدی در گفتمان ضداستبدادی است. جای دادن باب «عدل و تدبیر و رای» در آغاز بوستان از منظر گفتمانی معنادار است و بر اولویت گفتمان قدرت بر سایر مباحث گفتمانی دلالت دارد و این با نگرش فوکو همخوانی دارد. نیز شاعر با بهره‌جویی از قالب حکایت از اقناع کم‌حاشیه غیرمستقیم بهره گرفته‌است.

۲-۳-۱. تمثیل ضداستبدادی

با بررسی ابعاد زیباشناختی باب اول بوستان درمی‌یابیم که تشبیه و تمثیل‌های بلیغ بخشی مهم از گفتمان ضداستبدادی سعدی است چنان‌که در شعر زیر رعیت به ریشه و شاه به شاخه یا تنه تشبیه شده‌است:

درخت ای پسر باشد از بیخ سخت	رعیت چو بیخ‌اند و سلطان درخت
و گر می‌کنی می‌کنی بیخ خویش	مکن تا توانی دل خلق ریش

(سعدی، ۱۳۸۹: ۴۲)

خداوند بستان نگه کرد و دید	یکی بر سر شاخ بن می‌برید
نه با من که با نفس خود می‌کند	بگفتا گر این مرد بد می‌کند

(همان: ۶۱)

تحلیل شناختی^۱ این ابیات مشخص می‌کند که در نگاه سعدی این رعیت است که هستی‌بخش و قوام‌بخش سلطنت است چراکه ریشه می‌تواند بدون تنه شاخه‌ای دیگر برآورد اما تنه بی‌ریشه محکوم به فنا است و این برخلاف سنت دیرین استبداد شرقی و تمثیل سنتی اندام‌واره‌ای است که پادشاه را به‌عنوان «سر» و رعیت را به «تن» تشبیه می‌نماید. حاکم گفتمان سعدی پاسبان و خدمت‌گزار مردم است و مسئولیت آن نیز در تمثیل بلیغ زیر یک‌طرفه است:

میزار عامی به یک خردله	که سلطان شبان است و عامی گله
------------------------	------------------------------

(سعدی، ۱۳۸۹: ۵۹)

گوسفند از برای چوپان نیست	بلکه چوپان برای خدمت اوست
---------------------------	---------------------------

(سعدی، ۱۳۶۲: ۷۸)

در گفتمان سعدی، پادشاه مسئول تمام ستم‌های کارگزارانش شناخته می‌شود و در این مقام شاه به دهقان نادانی تشبیه می‌شود که سگش را به جان کاروان انداخته‌است:

که نالد ز ظالم که در دور توست	که هر جور کو می‌کند جور توست
نه سگ دامن کاروانی درید	که دهقان نادان که سگ پرورید

(همان: ۵۳)

منصور ثروت اشاره کرده‌است که: سعدی بر اساس تجربه‌های شخصی و مطالعه تاریخ و احوال پادشاهان نه‌تنها گذشته بلکه معاصر خود را افراد خطرناکی دانسته و اصولاً روحیه‌اش به دور بودن از اطراف سلطان است (ثروت، ۱۳۸۹: ۱۲). از روی همین روحیه است که در داستان روستایی با پادشاه غور، شاه دیوسار به «مار» تشبیه شده‌است:

اگر مار زاید زن باردار	به از آدمی‌زاده دیوسار
------------------------	------------------------

^۱ cognitive analysis

(همان: ۶۸)

در داستان مرزبان ستمکار با زاهدی که نامش «خدادوست» است، انتخاب نام بلاغت گفتمانی دارد. مرزبان ستمکاری که خنده را از لب مردم ربوده بود به زاهد ابراز ارادت می‌کرد؛ اما «خدادوست» روی از او درهم می‌کشد و می‌گوید:

وجودت پریشانی خلق از اوست	ندارم پریشانی خلق دوست
تو با آنکه من دوستم دشمنی	نپندارم دوستدار منی
چرا دوست دارم به باطل منت	چو دانم که دارد خدا دشمنت
مده بوسه بر دست من دوست‌وار	برو دوستداران من دوست دار
«خدادوست» را گر بدرند پوست	نخواهد شدن دشمن دوست دوست

(سعدی: ۵۶)

درواقع در تمثیل و تعبیر فوق شاعر با ساختار پیچیده ایدئولوژیک استبداد به مبارزه برخاسته‌است. شاعر در گفتمان سعدی دین‌داری ظالم را طهارت نمی‌دهد همان‌طور که «دشمن دوست دوست» دوست محسوب نمی‌شود. با نام و کنش گفتمانی «خدادوست» ملازمت و پیوستگی ناگزیر حق‌الله و حق‌الناس به‌خوبی تبیین می‌شود. خویش‌کاری «خدادوست» دوستی خلق است و خواننده قانع می‌شود که گرفتار مکر و مغلظه مرزبان ستمکار «دشمن خلق» نشود!

۲-۳-۲. دشنام بلاغی

دشنام نیز به‌عنوان یک ابزار ارتباطی در قلمرو بلاغت گفتمان قرار می‌گیرد. سعدی در گفتمان ضداستبدادی خویش چنان پایدار بوده که از دشنام بلاغی هم بهره می‌گیرد و این اوج التزام فلسفی به ایدئولوژی و مصداق نگرش فوکوی به گستاخ‌گویی است. در حکایت پادشاه غور با روستایی وقتی از شاه پرسیدند که رعیت چه نزل و خوانی پیشکش کردند گفت:

کسم پای مرغی نیاورد پیش ولی دست خر رفت ز اندازه بیش

(همان: ۶۸)

و در پایان می‌گوید:

تفو بر چنان ملک و دولت که راند که شنعت بر او تا قیامت بماند

(سعدی، ۱۳۸۹: ۶۷)

در گفتمان سعدی تفاوتی بین شاه ظالم یا کارگزار ظالم نیست:

... به بی‌رحمی از بیخ و بارش مکن که نادان کند حیف بر خویشان

(همان: ۵۹)

نخورد از عبادت بر آن بی‌خرد که با حق نکو بود و با خلق بد

(همان: ۱۱۸)

در گلستان هم شاهی که مردم را رعایت نکند به گرگ خطاب شده‌است:

نمی‌ترسی ای گرگ ناقص خرد که روزی پلنگیت بر هم درد

(همان: ۶۲)

سعدی در یکی از قصایدش در مدح انکیانو پادشاهی را که عقل ندارد به «حمار» مانند کرده‌است:

آدمی را عقل باید در بدن ورنه جان در کالبد دارد حمار

(سعدی، ۱۳۸۳: ۶۶۷)

۲-۴. صورت‌بندی مفاهیم ضد استبدادی**۲-۴-۱. نهی صریح از استبداد رأی**

خودرأیی فردی و قشری عربان‌ترین ویژگی حکومت‌های تمامیت‌خواه است و به همین دلیل تعبیر «استبداد= خودرأیی» جامع همه صفات و مفاهیم مرتبط با حکومت نامقید شناخته می‌شود. از این‌رو تلاش اصلی مصلحان و مبارزان، بازداشتن کانون قدرت از استبداد رأی و مقید کردن آن به مشورت، خرد جمعی و قانون است. با آنکه مشورت جستن یکی از آموزه‌های مؤکد قرآن و سیره مؤمنان است: ... و امرهم شوری بینهم و مما رزقناهم ینفقون (قرآن، شوری: ۳۸)، و استبداد رأی در احادیث علوی مسیر گمراهی و هلاکت است: «مَنْ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ، وَمَنْ شَاوَرَ الرَّجَالَ شَارَكَهُمْ فِي عُقُولِهِمْ/ هر که خودرأی گردید به هلاکت رسید و هر که با مردمان رأی برانداخت خود را در خرد ایشان شریک ساخت.» (شهیدی، ۱۳۷۱: ۳۹۱)، هرگز هم‌نظری کاملی در این‌باره بین ارباب قدرت، علمای دین و صاحبان اندیشه شکل نگرفت و تاریخ تمدن اسلامی همواره شاهد غلبه استبدادگرایی بوده است. در گفتمان استبدادگرا پادشاه سایه پروردگار و دانای اسرار است و نیازی به مشورت ندارد: «...چه فراست ملوک جاسوس ضمیر فلک و طلایع اسرار غیب باشد.» (نصرالله منشی، ۱۳۸۹: ۱۳۰) گفتمان استبدادی سعی دارد تا اقتدارپذیری شهروندان را تثبیت نماید اما برخی دیگر در نقطه مقابل قرار داشتند: «مشاورت کردن در کارها از قوی‌رایی مرد باشد و از تمامی عقل و پیش‌بینی؛ چه هرکسی را دانشی باشد و هر یکی چیزی بداند... پس چنان واجب کند که چون پادشاه کاری خواهد کرد یا او را مهمی پیش آید با پیران و هواخواهان و اولیاء دولت خویش مشاوره کند... و مشورت ناکردن در کارها از ضعیف‌رایی باشد و چنین کس را خودکامه خوانند» (نظام‌الملک، ۱۳۷۲: ۱۲۴). ابن‌خلدون در تحلیل استبداد با استناد به جامعه‌شناسی طبیعی و عصبیت انسانی و حتی با تأویل و تفسیر آیات قرآنی، خودکامگی و حکومت مطلقه را از واقعیت‌های طبیعی پادشاه می‌داند: چون خوی خودپسندی و غرور سرکشی و سرافرازی که از سرشت‌های حیوانی است در وی (شاه) وجود دارد به طبع از شرکت دادن دیگران در امور فرمانروایی سر بازمی‌زند و خوی خدامنشی که در طبایع بشر یافته می‌شود در وی پدید می‌آید و با مقتضیات کشورداری همراه می‌شود که عبارت از خودکامگی مطلقه است (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵: ۳۱۸)؛ اما درک نظریات فارابی مستلزم مطالعه بنیادین فلسفی است چنان‌که وی از سویی سیرت مدینه تغلب (چیره‌گری) را در رده مدن جاهله مذموم قرار می‌دهد. (فارابی، ۱۳۸۹: ۲۶۵-۳۰۴) باری قدرتمندان مطلوب حکایات سعدی مکرر با خردمندان مشورت می‌کنند و حکایات باب اول بوستان بر التزام خردورزی، تفکر انتقادی، معتبر داشتن سنج‌های عقلی و پرهیز از استبداد رأی استوار است. در یکی از حکایات، پادشاهی را می‌بینیم که دانایی روشن‌رأی، خوش‌استدلال، فکور و سخن‌سنج را که از دریا برآمده و بی‌وطن است بر همه مقربان ترجیح می‌دهد و وزارت را به او می‌سپارد:

... ز هر نوع اخلاق او کشف کرد	خردمند و پاکیزه‌دین بود مرد
نکوسیرتش دید و روشن قیاس	سخن‌سنج و مقدار مردم‌شناس
به رأی از بزرگان بهش دید و بیش	نشاندش زبردست دستور خویش

(سعدی، ۴۶ و ۴۷)

بنای عزل و نصب سعدی خردمندی و شایستگی است:

به قدر هنر پایگاهش فزود	به عقلش بیاید نخست آزمود
به یک سال باید که گردد عزیز	...چو یوسف کسی در صلاح و تمیز
(همان: ۴۶)	بارها خطاب می‌کند:
یکی اهل بازو یکی اهل رای	دو تن پرور ای شاه کشورگشای
(سعدی، ۱۳۸۹: ۷۶)	الا تا نیچی سر از عدل و رای
که مردم ز دست نیچند پای	به عقلش بیاید نخست آزمود
(همان: ۴۳)	
به قدر هنر پایگاهش فزود	
(همان: ۴۶)	

۲-۴-۲. مردم‌مداری

از اعصار کهن فرمانروایان باستانی مشرق زمین برای کسب مشروعیت قدرت به مراجع فرازمینی متمسک می‌شدند چنان‌که در عهد باستان «پادشاه سومر در رحم مادرش از همان آغاز از کیفیت‌های الهی قدرت و خردمندی برخوردار بوده و پس از زاده شدن به دست خدایان پرورش می‌یافته‌است و تاج‌گذاری، الهی بودنش را تأیید می‌کرد» (ویتفولگ، ۱۳۹۱: ۱۵۳). گویا شاهان ایرانی نیز این امر را از سومریان و بین‌النهرینی‌ها به ارث برده‌اند چنان‌که پادشاهان دور نخست هخامنشی نیز در مرز فرمانروایی دینی و روحانی قرار داشته‌اند (رک. همان: ۱۵۸). در دوران ساسانی نیز تعامل کاملی میان مقامات دینی و سیاسی این دوره وجود داشته و تقارن دین و مَلک اساس پادشاهی ساسانی است. (سن، ۱۳۷۲: ۳۵۸).

باآنکه آموزه‌های اسلامی بر مبارزه با شرک و انکار خداگونه‌گی فراعنه و صاحبان زور و زر تأکید دارد و «اسلام خدا قرار دادن فرما

نروا را بر نمی‌تابد و محمد(ص) پیامبر الله است نه پسرش و خلیفه نیز قدرت پیامبری را به ارث می‌برد که منزلت خدایی ندارد هرچند متصدی امور مذهبی باشد.» (ویتفولگ، ۱۳۹۱: ۱۵۵)، در حکومت‌های اسلامی نیز کمابیش دین‌یاری و شهریاری در وجود خلفا و سلاطین تجمیع شد و در توجیه مشروعیت ایشان نیز همان رویه استبداد شرقی^۱ کهن ادامه یافت. گفتمان دین-شهریاری در ادب فارسی حضور پررنگی دارد چنان‌که در کلیله و دمنه/بهرمشاهی آمده‌است: «بحقیقت بیاید شناخت که ملوک اسلام سایه آفریدگارند عزّ اسمه که روی زمین به نور عدل ایشان جمال گیرد» (نصرالله منشی، ۱۳۸۹: ۴). «...روشن گردد هر که دین او پاک‌تر و عقیدت او صافی‌تر در بزرگداشت جانب ملوک و تعظیم فرمان‌های پادشاهان مبالغت زیادت واجب شمرد» (همان: ۶). در بسیاری دیگر از متون ادب فارسی شهروند همه تکالیفی را که از سر وجدان در مقابل آفریننده دارد در مقابل پادشاه هم دارد. با همه این احوال معدودی بوده‌اند که سعی داشتند این گفتمان تاریخی را تعدیل کنند بلکه به کلی تغییر دهند که سعدی از بزرگ‌ترین ایشان است. پژوهش نشان می‌دهد با آنکه در بوستان سعدی بحث دین‌داری شاه مطرح شده‌است شهروند (رعیت) فر الهی دارد و این فر با واسطه او به شاه می‌رسد و شاه‌مداری به مردم‌مداری بدل می‌شود و رضای شهروند اساس مشروعیت حکومت است. برخلاف قرائت‌های تغلب‌محور دین‌داری فرمانروا در آثار سعدی سنجهای مشخص و قابل‌آزمون دارد و آن تقید وی به خدمت، دوست‌داری خلق و خشنودی رعایا است. وصیت خسرو به جانشینش شیرویه:

¹ oriental despotism

بر آن باش تا هر چه نیت کنی
نظر در صلاح رعیت کنی
در داستان ملک بیمار که دچار بیماری رشته شده بود شرط دعای درویش و شفا، آزادی بندیان و دست برداشتن از ستم است:
تو ناکرده بر خلق بخشایشی
کجا بینی از دولت آسایشی
...ولی همچنان بر دعا داشت دست
که شه سر برآورد و بر پای جست
(سعدی: ۶۴-۶۵)

دامنه مردم‌مداری در گفتمان سعدی به‌قدری گسترش یافته که می‌توان از آن طرحی از مردم‌سالاری اخلاق‌گرا دریافت کرد. سعدی مکرر مخاطب اصلی خود را به این نکته توجه می‌دهد که بنیاد بقا و مشروعیت حکومت رعیت است:
برو پاس درویش محتاج دار
که شاه از رعیت بود تاج‌دار
بر آن باش تا هر چه نیت کنی
نظر در صلاح رعیت کنی
(سعدی، ۱۳۸۹: ۴۳)

رعیت چو بیخ‌اند و سلطان درخت
درخت ای پسر باشد از بیخ سخت
مکن تا توانی دل خلق ریوش
و گر می‌کنی می‌کنی بیخ خویش
فراخی در آن مرز و کشور مخواه
که دل تنگ بینی رعیت ز شاه
(سعدی: ۴۲)

در نگاه سعدی پادشاهی خدمت‌گزاری رعیت است از جنس شبانی و پاسبانی:
اگر خوش بخشید ملک بر سریر
نپندارم آسوده خسبد فقیر
و گر زنده دارد شب دیرباز
بخسیند مردم به آرام و ناز
(همان: ۵۴)

در این گفتمان، جایگاه مردم‌مداری در ساختار قدرت آن قدر زیاد است که شاه باید یک‌یک شهروندان خود را بشناسد همان‌سان که یک گله‌بان اسب‌هایش را می‌شناسد والا مستوجب عتاب شهروند دون‌پایه است:
توانم من ای نامور شهریار
که اسبی برون آرم از صد هزار
مرا گله‌بانی به عقل است و رای
تو هم گله‌خویش داری، بپای
در آن تخت و ملک از خلل کم بود
که تدبیر شاه از شبان کم بود
(همان: ۵۳)

اعتقاد منصور ثروت بر این است که سعدی در این اشعار بر نقش رعیت در نظام اقتصادی آن زمان توجه داشته و به‌نیکی آگاه است که توازن و عدم توازن در سهمیه‌بندی عادلانه ثروت عمومی، نظام را عادل یا ستمگر قلمداد می‌کند (ثروت، ۱۳۸۹: ۹). با این حال قرینه‌های متعددی نشان می‌دهد که سعدی در مجموع در بیشتر موارد به آسیب‌پذیری رعیت اشاره نموده و پادشاه را به حفاظت رعیت درویش «محتاج» فراخوانده‌است. مکلف ندانستن رعایا برای «پاس ملوک» نیز نشان می‌دهد سعدی به نقش فلسفی و مدنی رعیت توجه بیشتری دارد. برعکس نگرش غالب تاریخی در گفتمان سعدی این حکومت است که در هر مناسبتی در برابر مردم تکلیف و وظیفه دارد: ملوک از بهر پاس رعیت‌اند نه رعیت از بهر پاس ملوک:
پادشا پاسبان درویش است
گرچه رامش به فر دولت اوست

گوسفند از برای چوپان نیست

بلکه چوپان برای خدمت اوست

(سعدی، ۱۳۶۲: ۷۸)

۲-۴-۳. خلاق ضداستبدادی

هانا آرنه می‌گوید: مستبد دوست دارد همه‌جا در انجام زندگی روزمره حضور داشته باشد؛ اما هدف وی تسلط بر رفتار روزمره نیست، بلکه فروپاشی «کل ساختار اخلاقی، کل مجموعه اوامر و نواهی» است که زندگی روزمره را ممکن می‌سازد (آرنه، ۱۹۹۴: ۳۲۸). در گفتمان سعدی، ستودگی پادشاه به میزان التزام او به اخلاق انسانی بسته است. پادشاهان ستوده بوستان، با فروتنی خزاین خود را در جستجوی کرم و سخاوت، نوع‌دوستی، دلخوش کردن مردم، یتیم‌نوازی و خیر صرف می‌کنند و کسب پایگاه مردمی را بر غرور و تکلف معمول جهان‌داری و ظواهر عبادات ترجیح می‌دهند. جمله‌ای که دانای روشن‌نفس به تکه، پادشاه زنگی، گفته‌است در واقع نماد گفتمان اخلاقی سعدی در سیاست است:

پادشا پاسبان درویش است

به اخلاق پاکیزه درویش باش

(سعدی، ۱۳۸۹: ۵۵)

از این نامورتر محلی مجوی

که خوانند خلقت پسندیده‌خوی

(همان: ۱۱۶)

غریب آشنا باش و سیاح دوست

طلکه سیاح جلاب نام نکوست

(همان: ۴۴)

برآوردن کام امیدوار

به از قید بندی شکستن هزار

(همان: ۴۵)

۲-۴-۴. تساهل و مدارا

تساهل و مدارا از مفاهیم مرتبط با آزادی و خردمندی هستند. مدارا مایه همگرایی و استبداد مایه واگرایی و سرانجام خودنابودی است. «بحث درباره عرصه درست آزادی اغلب بر اندیشه مدارا متمرکز می‌باشد. مدارا مربوط به شکل خاصی از بی‌عملی مبتنی بر تعقل و مجموعه خاصی از اوضاع و احوال است» (هیوود، ۱۳۸۸: ۳۹۴ و ۳۹۵). جان استوارت میل مدارا را صورتی از آزادی فردی دانسته‌است (همان: ۴۰۰). مدارا با شهروندان و مخالفان حتی محاربان از صفات یک حکومت مسئول و خردمند است.:

همی تا برآید به تدبیر کار

مدارای دشمن به از کارزار

حذر کن ز پیکار کمتر کسی

که از قطره سیلاب دیدم بسی

مزن تا توانی بر ابرو گره

که دشمن اگرچه زبون دوست به

(همان: ۷۳)

تحمل نشان خردمندی و بلوغ سیاسی است. سعدی شاهی را که بی‌تحمل است و خشمش را بر عقل چیرگی می‌دهد، شایسته تاج‌داری نمی‌داند بلکه در رده دیوان قرار می‌دهد:

سر پرغرور از تحمل تهی

حرامش بود تاج شاهنشاهی

تحمل کند هر که را عقل هست

نه عقلی که خشمش کند زبردست

چو لشکر برون تاخت خشم از کمین

نه انصاف ماند نه تقوا نه دین

ندیدم چنین دیو زیر فلک

کز او می‌گریزند چندین ملک

(سعدی، ۱۳۸۳: ۵۱)

سعدی با کانون قدرت رابطه بارور دارد، یعنی نه تنها فردیت خود را قربانی نمی‌کند بلکه در نگره فوکویی با مقاومت و گفتمان ضداستبدادی خود تولید قدرت می‌کند:

تو را عادت ای پادشه حق‌روی است / دل مرد حق‌گوی از اینجا قوی است

(همان: ۷۲)

چو پرخاش بینی تحمل بیار / که سهلی ببندد در کارزار

لطافت کن آنجا که بینی ستیز / نبرد قز نرم را تیغ تیز

(سعدی، ۱۳۸۹: ۲/۱۲۳)

تساهل پاداش الهی هم دارد:

تو با خلق سهلی کن ای نیکبخت / که فردا نگیرد خدا بر تو سخت

کسان برخوردارند از جوانی و بخت / که با زیردستان بگیرند سخت

(همان: ۵۲)

حتی ابلیس هم نزد سعدی تکرگرا است حق شهروندی دارد و شایسته تحمل است و گنااهش هم توجیهی دارد. (نک. همان:

۴۹).

۲-۴-۵. صلح‌جویی

طبیعت استبداد غلبه‌جو و ملازم جنگ و ستیز است. فارابی در ذکر مردمان مدینه تغلب یا تیپ شخصیتی مستبدان می‌گوید: همه این شهروندان دشمن و ستیزه‌گر بیگانگان خواهند بود. فارابی، ۱۳۸۹: ۲۸۱). صلح‌جویی یکی از مؤلفه‌های گفتمان ضداستبدادی سعدی است چه آنکه اولاً صلح‌جویی به معنی ترک خودرایی و خودخواهی است. در بوستان بین جنگ، اخلاق و عقل تنازع وجود دارد چه آنکه جنگ و ستیز مایه آسیب شهروندان و لشکریان است:

کرم کن نه پرخاش و کین‌آوری / که عالم به زیر نگین آوری
چو کاری برآید به لطف و خوشی / چه حاجت به تندی و گردن‌کشی

(همان: ۷۸)

...وگر زو تواناتری در نبرد / نه مردی است بر ناتوان زور کرد

اگر پیل زوری وگر شیرچنگ / به نزدیک من صلح بهتر که جنگ

اگر صلح خواهد عدو سر میبچ / و گر جنگ جوید عنان برمیبچ

(سعدی، ۱۳۸۹: ۷۳)

چو شمشیر پیکار برداشتی / نگه دار پنهان ره آستی

که لشکرکشوفان مغفرشکاف / نهان صلح جستند ویدا مصاف

(همان: ۷۷)

چو دشمن به عجز اندرآمد ز در / نباید که پرخاش جویی دگر

(همان: ۷۴)

۲-۴-۶. حق شورش

حق شورش از شگفت‌ترین جلوه‌های گفتمان ضداستبدادی سعدی است. در حکایات متعددی از باب اول بوستان و نیز گلستان، شهروندان همان‌سان که عامل قدرت یافتن شاه دادگرند حق شورش و ساقط کردن شاه بیدادگر را دارند چنان‌که در حکایت دو برادر ظالم و عادل دیده می‌شود (رک. سعدی، ۱۳۸۹: ۶۰). در گفتمان سعدی پیوستن به رقیبان پادشاه بیدادگر نتیجه طبیعی اعمال ستمکارانه و نابخردی او دانسته می‌شود:

الا تا نیچی سر از عدل و رای

که مردم ز دست نیچند پای

(همان: ۴۳)

چو بیداد کردی توقع مدار

که نامت به نیکی رود در دیار

تو را چاره از ظلم برگشتن است

نه بیچاره بی‌گنه کشتن است

(همان: ۶۹)

سر پنجه ناتوان بر میبچ

که گر دست یابد برآیی به هیچ

نبینی که چون باهم آیند مور

ز شیران جنگی برآرند شور

(همان: ۵۷)

... لب خشک مظلوم را گو بخند

که دندان ظالم بخواهند کند

(همان: ۵۷)

شاعر ظالم را را مورد خطاب قرار می‌دهد:

چو خواهی که فردا بوی مهتری

مکن دشمن خویشان کهرتری

که چون بگذرد بر تو این سلطنت

بگیرد به قهر آن گدا دامت

مکن پنجه از ناتوانان بدار

که گر بفرکنند شوی شرمسار

که زشت است در چشم آزادگان

بیفتادن از دست افتادگان

(همان: ۶۱)

در حکایت شحنة مردم‌آزاری که به چاه افتاد و مردم بر سر وی سنگ می‌کوفتند آمده:

اگر بد کنی چشم نیکی مدار

که هرگز نیارد گز انگور بار

(همان: ۶۳)

و گر جور در پادشایی کنی

پس از پادشاهی گدایی کنی

(همان: ۵۹)

محاچه بسیاری از مخالفان و معترضان با فرمانروایان ظالم و کارگزاران ستمکار همچون حجاج بن یوسف (سعدی: ۶۳) و توجیه طغیان و عصیان آن‌ها و ایستادگی شخصیت‌های داستانی و جان باختن در راه حق و رؤیای دیدن شورشیان حق‌جو در بهشت (رک. ۷۱) مؤید گفتمان ضداستبدادی سعدی است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان می‌دهد که باب اول بوستان سعدی در زبان، بیان، بلاغت و مفهوم و قالب مؤلفه‌های یک گفتمان ضداستبدادی را دارد و گستاخ‌گویی و حتی دشنام در حقیقت رکن فلسفی گفتمان ضداستبدادی او است:

۱. زاویه خطاب سعدی مشرف بر مخاطب (پادشاه) است و اکثر حکایت‌ها و گفتارها بعد اندازی دارند. پذیرش خطر گستاخ‌گویی، پرهیز از تملق و اعتقاد به اشکال آزادی بیان نشان می‌دهد سعدی به حقیقت التزام دارد هرچند این امر منافاتی با پراگماتیسم سیاسی وی ندارد.

۲. کثرت افعال و جملات نهی و تحذیر در کنار ترغیب به خیر از منظر کاربردشناسی گونه زبانی در گفتمان ضداستبدادی سعدی جای می‌گیرند.

۳. قالب حکایت و سوییۀ بلاغی و زیباشناختی متن، دشنام‌ها و تمثیل‌های بسیار تند و توصیف پادشاهان با صفاتی مانند بیدادگر، ظالم، ستمکار، تشبیه شاه ظالم به دهقان سگ‌پرور، نادان، مار، گرگ، حمار و دشنام‌ها همه مصداق‌های پاریزیای فلسفی ضداستبدادی سعدی هستند.

۴. تأکید بر مردم‌داری و مردم‌مداری و نفی منفعت شخصی، تحمل، تساهل و مدارا و، صلح‌جویی و نهی از جنگ، ستایش مفاهیمی مانند عدل، تدبیر، خردمندی و خردورزی و مشورت و بازداشتن از استبداد رأی، و قائل شدن به حق شورش در آثار سعدی در واقع در گفتمان ضداستبدادی جای دارند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۹). ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. قم: دارالقرآن الکریم.
- آقاگلزاده، فردوس (۱۳۸۵). تحلیل گفتمان انتقادی. تهران: علمی فرهنگی.
- آقاگلزاده، فردوس (۱۳۸۶). «تحلیل گفتمان انتقادی و ادبیات». ادب‌پژوهی، سال ۱ ش ۱، ۱۷-۲۷.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۷۵). المقدمه. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: علمی فرهنگی.
- اشپربر، مانس (۱۳۶۳). نقد و تحلیل جباریت، ترجمه کریم قسیم، تهران: دماوند.
- بشیری، حسین (۱۳۸۱). درس‌های دموکراسی برای همه، تهران: نشر نگاه معاصر.
- بهار، محمدتقی (۱۳۸۸). دیوان اشعار ملک‌الشعرای بهار. تهران: نگاه.
- پاینده ابوالقاسم (۱۳۸۳). نهج‌الفصاحه همراه با ترجمه فارسی، تهران: دنیای دانش.
- پین، مایکل (۱۳۸۲). فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا پسامدرنیته. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: نشر مرکز.
- ثروت، منصور (۱۳۸۸). «سیاست مدن از دید سعدی»، نشریه تاریخ ادبیات، سال شماره ۳/۶۰، ۵-۲۰.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۶۷). بهارستان. به تصحیح اسماعیل حاکمی. تهران: انتشارات اطلاعات.
- جوینی عطاملک بن محمد (۱۳۸۲). تاریخ جهانگشا، ج ۱، تصحیح محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب.
- جوکار، نجف (۱۳۸۵). «جامعه آرمانی در نگاه سعدی و فارابی»، نشریه علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، پیاپی ۴۸: ۴۹-۸۴.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶). حدیث خوش سعدی. تهران: سخن.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۹). بوستان. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. تهران: خوارزمی.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۳). کلیات سعدی. به تصحیح فروغی. تهران: انتشارات هرمس.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۶۲). گلستان. شرح و توضیح خلیل خطیب رهبر. تهران: صفی علیشاه.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۹). گلستان، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- سن، آرتور کریستن (۱۳۷۲). ایران در زمان ساسانیان. ترجمه رشید یاسمی، تهران: نشر دنیای کتاب.
- شریف‌الرضی، محمد بن حسین (۱۳۷۱). نهج‌البلاغه (خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های علی بن ابی‌طالب)، ترجمه شهیدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- شعبانی معصومه، سام‌خانیانی علی‌اکبر، فرزانه‌پور حسین (۱۳۹۸). «آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی سیاسی در اندیشه سعدی و فارابی»، کاوشنامه ادبیات تطبیقی، سال ۹، ش ۱، پیاپی ۳۳، ص ۳۹-۵۸.
- طلوعی، محمود (۱۳۷۲). فرهنگ جامع علوم سیاسی. تهران: نشر علم و انتشارات سخن.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۸۹). سیاست‌المدنیة. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: سروش.
- کمیسیون ملی یونسکو (۱۳۶۴). ذکر جمیل سعدی. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- کواکبی، عبدالرحمن (۱۹۹۱). طبائع‌لاستبداد، بیروت، دارالشروق العربی.
- معلوف الیسوعی، لوئیس (۱۹۵۶). المنجد فی اللغه، بیروت: مطبعة الکاثولیکیه.
- منشی، ابوالعالی نصرالله (۱۳۸۹). کلیله‌ودمنه. به تصحیح مجتبی مینوی. تهران: امیرکبیر.
- ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶). اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی. تهران: انتشارات دانشگاه الزهرا.
- نظام‌الملک، حسن بن علی (۱۳۷۲). سیرالملوک (سیاستنامه). به اهتمام هیوبرت دارک. تهران: علمی فرهنگی.
- نوروزی خیابانی، مهدی (۱۳۷۶). فرهنگ اصطلاحات سیاسی. تهران: نشر نی.
- ویتفوگل، کارل اوگوست (۱۳۹۱). استبداد شرقی. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.
- هیوود، اندرو (۱۳۸۸). مقدمه نظریه سیاسی، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: قومس.

یورگنسن ماریان، فیلیپس لوییز (۱۳۹۷). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.

- Arendt H. (1994). *Essays in Understanding*, editor by J. Kohn. New York: Schocken Books
- Browse S. (2018). *Cognitive Rhetoric*, Amsterdam: John Benjamins Publishing
- De Angelis, R. (editor). (2003). *Between Anthropology and Literature*, New York: Routledge
- Fairclough, N. (2005). *Discourse Analysis in organization Studies; The case for critical realism*, SAGE publications, 1- 25
- Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, translated by SH. Smith, New York: Panteon books
- Foucault, M. (2019). *Discourse and truth and parrhesia* editor by H. Fruchaud and D. Lorenzini: The University of Chicago Press. <https://en.wikipedia.org/wiki/Discourse>
- Kenan, S R. (edit). (2015). *Discourse in Psychoanalysis and Literature*, 'The idea of a psychoanalytic literary criticism', New York: Routledge
- Macovski, M. (1994). *Dialogue & literature*, New York: Oxford University Press
- Van Dijk, T. (1993). *principles of Critical Discourse analysis. discourse & society*. (4) 2, 249- 283.
- Van Dijk, T. (1995). *Discourse and literature* (Critical theory; v. 3), Amsterdam: John Benjamins Publishing
- Zappen. J. (2004). *The Rebirth of Dialogue* (Bakhtin, Socrates, and the Rhetorical Tradition) State University of New York Press

