

## Silent Voices in Discursive Conflicts in Sa'di's *Golestan*

Saeideh Ghasemi<sup>1\*</sup>

Ne'matollah Iranzadeh<sup>2</sup>

Mohammad-Hassan Hassanzadeh Niri<sup>3</sup>

Received: 23/05/2020

Accepted: 07/12/2020

### Abstract

Adopting a new historicist methodological approach, this paper examines the representation of the various classes in 7th-century Iranian society in Sa'di's *Golestan* against the background of contemporary conflicting discourses about social class. It connects the disruption of contemporary notions concerning social order, as well as the attribution of new meanings to existing signifiers, with the displacement of the center of power in the 7th century AH. The paper also suggests that *Golestan's* resistance to certain discourses and groups indicates the emergence of new centers of power and new discourses in society. On the other hand, in line with the principles of new historicism, the paper shows how the lower strata and silenced minorities in society appear in *Golestan* and rise from objecthood to subject status and sometimes actually use the same ideology that places them at the bottom of the social ladder to resist their leaders. Due to the intertextual approach in this article, other texts are also used for comparison and analysis. The method adopted is, moreover, based on Foucault's theory of power and resistance.

**Keywords:** Discourse, Power, Resistance, New Historicism, *Golestan*

### Extended Abstract

#### 1. Introduction

Based on the historicity of texts, the present study examines the representation of various classes and discourses in the power network

---

\* 1. PhD Candidate in Persian Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.  
E-mail: sghasemi@ucm.e

2. Associate Professor of Persian Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

3. Associate Professor of Persian Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

of the 7th-century Iranian society. Disruption in notions concerning social order and the emergence of new signifieds for previous signifiers occur following changes in power, resulting in changes in prevalent discourses. The resistance detectable in *Golestan* against some discourses and powerful groups suggests the emergence of new powers and discourses. The present paper shows that the marginalized, silenced minorities of the society find a way to be heard. This study focuses on *Golestan*, but, the intertextual method can be employed to examine other contemporary texts as well.

## 2. Theoretical Framework

In the present study, a great work of Persian literature is examined in its social, political, historical and cultural context. In this paper, the dominant discourses, anti-discourses, and silenced voices in the field of power relations in Sa'di's *Golestan* have been studied.

## 3. Methodology

The paper mainly draws upon new historicism, which is influenced by Foucault's theory of power. For the reading of the text in question in this study, critical discourse analysis and rhetorical techniques have been utilized.

## 4. Discussion and Analysis

*Golestan* was written at the time of transition of power, which led to changes in values, discourses and classes. *Golestan* resists some discourses in an attempt to develop an anti-discourse. One discourse Sa'di resists in his book through ideological and rhetorical devices is the discourse developed by the state. He frequently challenges the decisions made by the king, offers his political position against the Mongols, and supports the masses. He also criticizes the discourse developed by Sufis by writing about issues the Sufis and their followers strongly disagreed with.

## 5. Conclusion

The main centers of power in the 7th century in Iran were the rulers and the Sufis. Sufis eliminated silenced voices of different religions, genders and classes through their ideological power and, thus, strengthened the

hegemony of the rulers. Using the discourse analysis and the Foucauldian approaches to explain the relationship between the dominant discourse and the subjugated discourse, it is concluded that a new account of history can be identified in works of literature. The suppressed voices of the marginalized groups can be heard and these micro-narratives can even stand against macro-narratives. In such an analysis the boundaries between historical and literary text are eliminated, resulting in a better understanding of both.

### Bibliography

- Althusser, L. 1386 [2007]. *Id'oloji va Saz-o-Barg-ha-ye Id'ojik-e Dowlat*. R. Sadrara. Tehran: Cheshmeh.
- Fairclough, N. 1379 [2000]. *Tahlil-e Enteqadi-e Gofteman*. F. Shayestehpiran et al. (trans.). Tehran: Markaz-e Motale'at va Tahqiqat-e Resaneh-ha.
- Foucault, M. 1386 [2007]. *Eradeh beh Danestan*. N. Sarkhosh and A. Jahandideh (trans.). Tehran: Ney.
- Foucault, M. 1387 [2008]. *Danesh va Qodrat*. M. Zaymaran. Tehran: Hermes.
- Foucault, M. 1389 [2010]. *Nazm-e Ashya: Dirineh-shenasi-e Olum-e Ensan*. Y. Emami (trans.). Tehran: Motale'at-e Farhangi va Ejema'i.
- Greenblatt, S. 1980. *Renaissance Self-Fashioning*. Chicago: The University of Chicago.
- Kusch, C. 1396 [2017]. *Osul va Mabani-e Tahlil-e Motun-e Adabi*. H. Payandeh. Tehran: Morvarid.
- Sa'adi. 1385 [2006]. *Kolliyat*. M. A. Foroughi (ed.). Tehran: Hermes.
- Storey, J. 1397 [2018]. *Motale'at-e Farhangi darbareh-ye Farhang-e Aammeh*. H. Payandeh (trans.). Tehran: Agah.
- Tyson, L. 1394 [2005]. *Nazaryeh-ha-ye Naqd-e Adabi-e Mo'aser*. M. Hossienzadeh. Tehran: Hekayat-e Qalalm Novin.

## صداهای خاموش در کشمکش‌های گفتمانی سده هفتم از دید سعدی در گلستان

سعیده قاسمی<sup>۱\*</sup> نعمت‌الله ایران‌زاده<sup>۲</sup>

محمدحسن حسن‌زاده نیری<sup>۳</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۳

### چکیده

در پژوهش حاضر، با مبنا قرار دادن تاریخیت متون ادبی به نمایان‌شدن طبقات برتران و فروتران و همچنین گفتمان‌های جاری زمان و تعارض موجود میان آنها در شبکه قدرت قرن هفتم پرداخته شده است. رخ نمودن شکاف‌هایی میان مفاهیم ناظران و برهم‌زنندگان نظم، فرایندی است که از پس تغییر جریان قدرت برآمده است و پیرو آن، مدلول‌های جدیدی برای دال‌های پیشین در متون شکل گرفته؛ چراکه گفتمان‌ها با تغییر مرکز قدرت دچار دگرگونی و تعارض شده‌اند. رویکرد مقاومتی متن در برابر برخی از گفتمان‌ها و گروه‌های مقتدر، نشان‌دهنده وجود قدرت‌های اصلی و همچنین گفتمان‌سازی نوینی در جامعه است. در عین حال، در کشمکش‌های گفتمانی، مطابق با آرمان تاریخ‌گرایی نو، نشان داده شده که چگونه لایه‌های فرودین یا اقلیت خاموش شده جامعه در متون به صدا درمی‌آیند و با این چندصدایی از ابژه‌بودگی به جایگاه سوژگی برمی‌نشینند و گاه خود از طریق همان ایدئولوژی که آنان را در طبقه رعیت جای داده، به تأدیب پیشوایان می‌ایستند. جامعه آماری بر کتاب *گلستان* سعدی استوار است؛ در عین حال با توجه به رویکرد بینامتنی، به متون هم‌زمان با آن نیز پرداخته شده؛ روش اتخاذشده در جستار نیز بر مبنای نظریه قدرت و مقاومت فوکو است.

**واژگان کلیدی:** گفتمان، قدرت، مقاومت، تاریخ‌گرایی نو، *گلستان*.

\* sghasemi@ucm.es

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی تهران، ایران. (نویسنده مسؤول)

۲. دانشیار رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی تهران، ایران.

۳. دانشیار رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی تهران، ایران.

## ۱- مقدمه

رهیافت مطالعات فرهنگی، مرزهای معهود بین حوزه‌های مختلف علوم انسانی را کمرنگ می‌انگارد و این پیوستگی میان دانش‌ها سبب زایش علوم و رویکردهای نقادانه‌ای خواهد بود که امکانی تازه برای خوانش متون را فراهم می‌آورد. تاریخ‌گرایی نو در جایگاه یکی از رویکردهای جدید میان‌رشته‌ای که پیرو مباحث تحلیل انتقادی گفتمان و اندیشه‌های فوکو، چند دهه است که به حوزه نقد و نظریه ادبی ورود پیدا کرده، به‌منظور کاوش در معنای متون به کار گرفته می‌شود. تاریخ‌گرایان نو از جمله استیفن گرینبلت، لویی مونتروز و دیگران به تاریخ به‌مثابه متن می‌نگرند و با کاستن سلطه مستبدانه نویسنده و صدای منفرد او امکان از نو تولیدشدن محتوا را فراهم می‌آورند. متون ادبی در جایگاه فرآورده‌های فرهنگی با خاصیت چندصدایی می‌توانند تأثیر متقابل گفتمان‌هایی را بازتاب دهند که در زمان و مکان نگارش متن، دست‌اندرکار بوده‌اند و نویسنده در جایگاه سوژه‌ای، نمایانگر ذهنیت تاریخی دوره خویش است. «پیشرفت تاریخ‌گرایی به پژوهش‌هایی منجر شد که ادبیات را در بافتاری اجتماعی، سیاسی و تاریخ فرهنگی مطالعه می‌نمودند و از آنجایی که به‌طور گسترده تحت تأثیر فوکو بوده‌اند» (Selden, 2014: 86)، در این جستار نیز از اندیشه و نظریه قدرت فوکو بهره خواهیم برد.

یکی از آرمان‌های این رویکرد، پرداختن به اقلیت‌هایی است که در رسانه‌های رسمی نادیده گرفته شده‌اند. در این جستار، لایه‌های قدرتمند و بی‌قدرت جامعه و تعارض‌هایی که میان آنها رخ می‌دهد در متون قرن هفتم با تکیه بر *گلستان* سعدی بررسی شده‌است. بدین منظور، به شعب اصلی اقتدار در کنار گروه‌های خاموش‌شده پرداخته می‌شود. دلیل‌گزینش این دوران، دگرگونی و گذار قدرت از خلافت بغداد به مرحله‌ای تازه است که به‌طور طبیعی، ایجاد شکاف و تغییر میان ارزش‌ها و گفتمان‌ها را نتیجه می‌دهد و تکیه بر متن *گلستان*، دلایلی چندگانه دارد، از جمله، تأثیر مشهودی که در فرهنگ زمانه خود و روزگاران دیگر داشته‌است؛ تا جایی که توجه او به مسائل اجتماعی، لقب مصلح‌الدین را برایش به ارمغان آورده؛ چنان‌که در غرب، *گلستان* سعدی یکی از کتب محبوب در میان روشنفکران به‌شمار رفته‌است (Schimmel, 1975: 8). در این پژوهش مطابق با رویکرد بحث، تنها به *گلستان* اکتفا نشد، بلکه با تکیه بر بینامتنیت از متون هم‌زمان با آن برای مستند ساختن و استخراج خطوط گفتمانی، بهره برده‌ایم. همچنین این مقاله در پی پاسخ گفتن به

پرسشهای چندی از این قبیل است: متن *گلستان* به لحاظ بازنمایی تجربه بشری چه گفتمان‌های در حال گردشی را از زمانه خود به نمایش می‌گذارد؟ چه نموده‌هایی از کشمکش گفتمانی و دوگانه‌گویی به چشم می‌خورد؟ چه تصویری از قشر محروم یا گروه‌های اقلیتی نمایان است که در تاریخ نادیده گرفته، یا تصویری نادرست از ایشان ارائه شده است؟ چگونه می‌توان صدای فرودستان را از پس کشمکش‌های گفتمانی فرادستان واکاوی کرد؟ با چارچوب تحلیل گفتمان و رویکرد قدرت و مقاومت چگونه می‌توان خوانش متون را راهی برای شناخت قشربندی اجتماعی و تبیین روابط قدرت مسلط و گفتمان مغلوب در نظر گرفت؟

### ۱-۱- پیشینه پژوهش

آثاری چند در قالب کتاب، پایان‌نامه و مقاله در زمینه تاریخ‌گرایی نو و قشربندی اجتماعی موجود است. یکی از آثار پژوهشی در این حوزه و مرتبط با سعدی، مجموعه مقالات عباس میلانی (۱۳۸۷) است در کتابی با عنوان *تجدد و تجدیدستیزی در ایران* که یکی از مقالات آن، به فصل «در سیرت پادشاهان» *گلستان* سعدی اختصاص داده شده است. در این کتاب ورود زبان عامیانه به زبان ادب، یکی از مظاهر دموکراسی دانسته می‌شود و قیاس‌پذیر است با حضور مردم در سیاست و این امر، حضور تدریجی معضلات مردم عادی به عرصه سیاست را نتیجه می‌دهد. میرزا بابازاده فومشی و آدینه خجسته‌پور (۱۳۹۲ و ۱۳۹۴)، دو مقاله در تبیین رویکرد تاریخ‌گرایی نو نگاشته‌اند که با توجه به کمبود آثار ترجمه‌شده در مورد تاریخ‌گرایی نو، ارزشمند است. همچنین مقاله قدسیه رضوانیان (۱۳۹۳) که نقدی است بر کتاب «تاریخ بیهقی در بوته نقد جدید: نگاهی به تاریخ بیهقی برمبنای نظریه تاریخ‌گرایی نوین» از فروغ صهبا (۱۳۹۰) اشاره می‌کند که در کتاب حاضر، مبانی تاریخ‌گرایی نو در بررسی تاریخ بیهقی رعایت نشده است. مقاله مرتبط دیگر، از سیروس احمدی و محمدحسین نیکدار اصل (۱۳۹۱) است که با روش تحلیل محتوای کیفی، به نابرابری‌های اجتماعی پرداخته‌اند. همچنین محمود روح‌الامینی (۱۳۷۵) در کتاب خود فصلی با نام بازتاب قشربندی اجتماعی در دیوان حافظ دارد که در آن به معرفی طبقات اجتماعی سده هشتم برمبنای دیوان حافظ پرداخته است. پایان‌نامه کارشناسی ارشد از معین کمالی‌راد (۹۶) نیز مرتبط با موضوع این مقاله است. وجه

تمایز پژوهش حاضر این است که به واکاوی صداهای خاموش از پس کشمکش‌های گفتمانی خواهد پرداخت.

## ۲- بحث و بررسی

### ۲-۱- صداهای قدرت در زمانه سعدی و مقاومت متن در برابر آنها

شخصیت‌ها یا صداها در ادبیات، بازنمایاننده گفتمان‌های مختلف هستند و ویژگی‌هایی دارند که می‌توان ساختار قدرت را در میان آنان کاوید؛ چراکه «فرد محصول ایدئولوژیک مناسبات قدرت در یک جامعه خاص است» (سلدن، ۱۳۹۲: ۲۰۹). گفتمان‌های غالب در متون تاریخی، خطوط پررنگی را به خود اختصاص داده‌اند؛ اما مقاومت‌هایی نیز در برابر قدرت رخ می‌دهد که در میدان ارتباطات قدرت به‌نمایش درآمده در متون، خود را نمایان می‌سازند. از منظر فوکو، وجود مقاومت وجود قدرت را تأیید می‌کند. در متن سعدی، بیشترین مقاومت در برابر شاه و درویش صورت می‌پذیرد.

### ۲-۱-۱- شاه

در ساختار متون، از جمله *گلستان*، پس از ستایش پیامبر، در سلسله‌مراتب اجتماعی، شاه اولین مقامی است که نام برده می‌شود و دعای خیر و همچنین کسب اجازه از وی برای نگارش صورت می‌گیرد و اولین باب در *گلستان* باب مربوط به پادشاهان است. در نگاه نخست، شاه همچون خدایان با اشارتی کارها را می‌راند و بی‌چون‌وچرا حکمش روان است. شاه سایه دارد، پس مکانش بالاست و برپایه استعاره مفهومی لیکاف و جانسون، بالا دارای امتیاز نسبت به پایین است. سایه دولت خداوندی، دام ظلّه (سعدی، ۱۳۸۴: ۶۳). خدا نیز سایه دارد و شاه سایه خداست (همان: ۵۲). «السلطان ظل الله فی الارض» (غزالی، ۱۳۱۷: ۳۹).

در محور جانشینی و استعاری، شاه برابری‌کننده با خدا یا جانشین او است و رعیت در جایگاه فروتر، عنوان بنده می‌گیرد. در این میانه صفت‌هایی که مخصوص خدای یگانه است به شاه تعلق می‌گیرد. اتصاف خداوند سابق‌الانعام<sup>(۱)</sup> برای حاکم، جالب‌توجه است: چه جرم دید خداوند سابق‌الانعام/ که بنده در نظر خویش خوار می‌دارد؟ (سعدی، ۱۳۸۴: ۷۳). البته باید در نظر داشت که خداوند<sup>۱</sup> به معنای صاحب و حاکم نیز به کار می‌رفته‌است؛ اما آنچه

اهمیت دارد، پیوند زبان با فرهنگ و تاریخ است. تشبیهات پنهانی نیز میان کعبه و درگاه شاه وجود دارند (همان‌جا). این مصراع: هر چه رود بر سرم، چون تو پسندی رواست، یادآور آیه ۲۱۶ از سوره بقره است: عسی أن تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم. همچنین «حکم، خداوند راست» یادآور آیه إن الحکم الا لله (انعام/ ۵۷). در بخشی از متن از سوی ذوالنون گفته می‌شود: اگر من خدای را چنان پرستیدمی که تو سلطان را، از جمله صدیقان بودمی (سعدی، ۱۳۸۴: ۸۰)؛ اما علیرغم این مقام خداگونه، رویکرد دیگری نیز در متون آشکار می‌شود و آن مقاومتی است که در برابر او صورت می‌پذیرد. نمونه‌هایی از نمایش «خلاف رأی سلطان رای جستن» در ادامه ذکر می‌شود.

#### ۲-۱-۱-۱- نام‌دهی به سلطان

در *گلستان* چندین بار از استعاره چوپان (یا پاسبان) برای شاه استفاده شده است. خویشکاری چوپان نگاهبانی و خدمت و امنیت است و ناظر به حدیث «کلکم راع و کلکم مسؤول عن رعیت» تمام شما شبانید و تمام شما مسؤول زبردستان باشید (دیلمی، ۱۳۷۷: ۴۳۲)؛ اما گرگ، شکاف میان وعده و عمل و نمودی است از شاه جورپیشه و نام‌دهی جدیدی از سوی متن: نکند جورپیشه سلطانی / که نیاید ز گرگ چوپانی (سعدی، ۱۳۸۴: ۶۴).

#### ۲-۱-۱-۲- بدگویی از مغول

از جمله مقاومت‌هایی که بر زیان شاه و قدرت او رخ می‌دهد، بدگویی از مغول است. سعدی، ابوبکر بن سعد زنگی را می‌ستاید که با تغییر روش، یعنی دادن باج و خراج، شیراز را، برخلاف شهرهای دیگر از فتنه مغول، پاس داشته و مأمّن فضلا شده است: «به روزگار تو ایام دست فتنه بیست» (سعدی، ۱۳۸۵: ۱۰۶۳)؛ ولی در عین حال مخالفت‌هایی هم با اقدامات ابوبکر در باب مغول دارد بابت اینکه لشکری به قصد کمک به هلاکو برای فتح بغداد فرستاد و در پی آن سعدی «در آن قصیده معروف عربی خود در رثای خلیفه و ویرانی بغداد از مغولان نکوهش کرد. سعدی از مغولان متنفر بود ولی در آن شرایط بحرانی صلح ناپایدار، انتقاد از مغولان پسند دربار نبود تا بهانه‌ای دست دشمن نیفتد» (شمیسا، ۱۳۹۳: ۶۹۹)؛ چراکه حساسیت به دلیل گرو بودن محمدشاه نوه اتابک سعد چندین برابر است و نامیدن مغول با عناوینی چون فتنه (یا جوج و مأجوج) به مذاق شاه خوش نمی‌آید. علاوه بر این، یکی از واژگان متداولی که متن برای نام بردن از مغولان به شیوه مجاز جزءوکل به کار می‌برد، تتری است. تتر یا تاتار نام



یکی از قبایل مغول است که وحشی و زردپوست و ساکن آسیای شمالی بودند. پس از تسلط یافتن چنگیز بر ایشان نام این طایفه بر همه قبایل زردپوست زیر فرمان چنگیز اطلاق شده و در آغاز حمله مغول نام عمومی مغولان بوده است (سعدی، ۱۳۸۴: ۳۳۶).

در متن، شاهی از گدایی که مال بی‌کران اندوخته بود، پول طلب می‌کند و گدا به عذر و بهانه می‌گوید: کجا باشد دست همت به مال چون من گدایی آلوده کردن که جوجو به گدایی فراهم آورده‌ام! گفت: غم نیست که به تتری می‌دهم. الخبیثات للخبیثین. گر آب چاه نصرانی نه پاک است/ جهود مرده می‌شویی چه باک است؟ (همان: ۱۱۶-۱۱۷). در جایگاه تمثیل، مغول را با جهود مرده یکی می‌داند. از آنجایی که یهودان به اقلیت منفور جامعه تعلق دارند و مرده نیز ناپاک است و در صورت لمس آن، غسل واجب است، مغولان را در فروترین و نجس‌ترین جایگاه قرار می‌دهد. سپس با بیتی عربی، مضمون را تقویت می‌کند: قالوا عَجِبُ الْكَلْسِ لَيْسَ بِطَاهِرٍ / قُلْنَا نَسُدُّ بِه شُقُوقَ الْمَبْرَزِ (همان‌جا). معنای بیت چنین است: گفتند خمیر آهک پاک نیست. گفتیم چه باک؟ با آن شکاف مستراح را مسدود می‌کنیم. در اینجا نیز از تشبیه ضمنی مغولان به شکاف‌های مستراح باکی ندارد. متن با قدرت‌گرفتن مغولان همسو نیست و در تصاویر و تمثیل و تشبیهات می‌توان این انزجار از قدرت جدید را دریافت؛ با توجه به اینکه اگر این سخنان اگر به گوش اصحاب مغول برسد، ممکن است موجب قتل شاه شود. نمونه‌ای دیگر در بیت زیر که تتر را در خست نفس هم‌درجه با مخنث می‌داند:

ور تتر بکشد آن مخنث را / تتری را عوض نباید کشت (همان: ۱۱۴)

تنکابنی در *قصص/العلماء* داستانی درباره رابطه سعدی و خواجه نصیرالدین طوسی آورده که تقویت‌کننده تقابل سعدی با مغولان است. «خواجه از مذهب او پرسید، گفت شیعه‌ام. خواجه فرمود اگر شیعه هستی، چرا خلفا را مدح گفتی؟ گفت از روی تقیه بود. خواجه گفت پس از کشته‌شدن خلیفه عباسی از که تقیه کردی که او را رثا گفتی و قصیده آسمان را حق بود گر خون ببارد بر زمین/ در عزای ملک مستعصم امیرالمومنین» (۱۳۶۴: ۲۱۱). استادانی چون شمیسا و مدرس رضوی این داستان را جعلی می‌دانند (شمیسا، ۱۳۹۳: ۷۰۴)، به این دلیل که در کتب قدیم نیامده و دیگر آنکه خواجه نصیر در ۶۷۲ در بغداد درگذشت و سعدی در ۶۹۲ در شیراز؛ اما نکته درخور توجه این است که در نظریه‌ای که عرضه کرده‌ایم، اتفاقاً همین نوشته‌های حاشیه‌ای اهمیت ویژه دارند و اثبات جعلی بودنشان، در دلالت‌هایی

که به همراه دارند تغییری ایجاد نمی‌کند؛ در جوامع استبدادزده این نوشته‌ها چون عناوین رسمی و سفارشی ندارند و قرار نیست بر مقامی عرضه گردند، ارزش فراوانی دارند. در این حکایت چند دلالت نهفته است. یکی اینکه ادبیات در جایگاه عنصر گفتمان‌ساز به قدری اهمیت داشته که این مسأله که سعدی مخالف‌خوانی کرده، دهان‌به‌دهان چرخیده و به صورت داستانی منتشر شده‌است؛ دیگر اینکه تأکید است بر دست‌داشتن خواجه نصیر در براندازی خلافت بغداد<sup>(۲)</sup>؛ چراکه او در این داستان در جناح مخالف سعدی و در نتیجه مخالف خلیفه قرار داده شده‌است. نکته مهم دیگر این است که ارزش‌های دوران تغییر کرده و دیگر ستودن خلیفه، کار پسندیده‌ای نیست؛ و ای بسا خطرآفرین نیز باشد، زیرا دیگر قدرت انتقال پیدا کرده‌است. در دورانی که آزادی بیان این‌همه محدود و ستودن خلیفه پیشین تا بدین حد خطرناک است، می‌توان حساسیت‌های تاختن بر قدرت‌های مسلط را دریافت. باین حال برخی محققان خلاف این را برداشت کرده‌اند: در سعدی دیانت به شکل آرام و مجزا از امور سیاسی باقی می‌ماند [...] گویی با شاهدبازی و معاشرت با ارکان دولت و حتی ستایش مغولان بی‌ایمان که خلافت عباسی را از بین برده‌اند، منافاتی ندارد (دشتی، ۱۳۴۴: ۱۸۵).

می‌توان یکی از گفتمان‌ها در میان روشنفکران آن زمان را ضدیت با مغول دانست. مؤلف *تجارب السلف*، خلیفه را با هلاکو رویاروی می‌سازد: «خلیفه در حضرت پادشاه جهان هولاکوخان بایستاد، فرمود که به او بگویی که تو چه مردی و چه عقل و تدبیری داری که نه لشکر جمع کردی تا جهت تو جنگ کنند و نه با ما به طریق انقیاد و تلافی درآمدی همچنان که دیگر ملوک، عاقلان زر و نقره و جواهر از برای مساعدت دوستان و دفع دشمنان دارند و تو هیچکدام نکردی» (نخجوانی، ۱۳۱۳: ۳۵۷) و به نوعی او را از زبان هلاکو مورد بازخواست قرار می‌دهد و خشم زمانه و دریغ برای سقوط بغداد را به نمایش می‌گذارد. مؤلف *تاریخ گزیده*، خلیفه را شهید می‌نامد و مغولان را لایق دوزخ جاودان می‌داند (مستوفی، ۱۳۶۴: ۳۶۹). در *جامع‌التواریخ*، شیوه وصف فرار کردن جلال‌الدین از رود سند جالب‌توجه است؛ از او با عنوان سلطان یاد می‌شود و با نام‌دهی و استعاره و به‌طور کلی شیوه وصف به گونه‌ای روایت می‌گردد که گویی متن با تکنیک سینمایی نمای نزدیک<sup>۱</sup> سلطان را در مرکز و چون قهرمانی بازنمود می‌کند و چنگیز را در حاشیه قرار می‌دهد که با دیدن رشادت‌های جلال‌الدین، مدهوش می‌شود: «سلطان جنگ‌های مردانه می‌کرد [...] بر اسبی آسوده نشست

و بر لشکر مغول حمله کرد و ایشان را بازپس نشاند، [...] چون برق از آب بگذشت و شمشیر را در آب پاک کرد. چنگیزخان از غایت تعجب دست بر دهان نهاد و او را با پسران می‌نمود و می‌گفت که از آن پدر باید که چنین آید پسر» (همدانی، ۱۳۷۳: ۵۲۷).

## ۲-۱-۲- نهادهای صوفیه

از مهمترین عناصر قدرت در زمانه سعدی سازوبرگ‌های دینی، آموزشی و فرهنگی بود. سازوبرگ سرکوبگر دولت با خشونت کار می‌کند؛ اما سازوبرگ ایدئولوژیک با صوفی و زاهد و معلم در خانقاه و مسجد و مدرسه اعمال می‌شود. البته هر دوی این سازوبرگ‌ها، علی‌رغم ظاهر تفکیک‌شده، در یک راستا با هم کار می‌کنند و وحدت در عین کثرت به شمار می‌آیند. نهادهای آموزش لیاقت، دروس غیردینی را کفر می‌دانستند:

سعدی بشوی لوح دل از نقش غیر او علمی که ره به حق ننماید جهالت است  
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۵۴)

بهتر آن است که به منظور بیان چکیده‌ای از عقاید صوفیان در این زمینه، به باب «اثبات العلم» کشف‌المحجوب ارجاع داده شود که یکی از کتب مرجع تصوف در ادب عرفانی فارسی است؛ نمونه‌هایی از این جملات: «آموختن جمله علوم بر مردم فریضه نه، چون علم نجوم و طب [...] خدای عزوجل ذمّ کرد آنان را که علوم بی‌منفعت آموزند؛ لقله تعالی: و یعلمون ما یضُرُّهم و لا ینفَعُهُم (هجویری، ۱۳۹۲: ۲۱). در واقع، آنان سایر گفتمان‌ها را به سکوت وامی‌دارند. در این نهادها ایدئولوژی‌های اشاعره رواج می‌یابد؛ از جمله اینکه خدا خالق افعال بندگان است و بنده فقط آن را کسب می‌کند و از خود اختیاری ندارد و به تبع آن همخوانی این دست اندیشه‌ها با توکل و جبر در تصوف، سکوتی را پدیدار می‌کند که در جایگاه نشانه‌های کمال ستایش می‌شود و در نهایت با گزاره‌هایی همچون السعید من سعد فی بطن امّه و الشقی من شقی فی بطن امّه (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۱۴۰) و: بخت و دولت به کاردانی نیست/ جز به تأیید آسمانی نیست (سعدی، ۱۳۸۴: ۸۴)، اطاعت مردم حاصل می‌شود.

گلستان نسبت به درویشان رویکرد دوگانه‌ای دارد: آنجا که به زیان قدرت بالاتر و سرکوبی علیه اوست؛ و آنجا که خود نهادی از قدرت است و مقاومت در برابر آن صورت می‌گیرد. شمار معتنابهی از حکایات گلستان به متصوفه تعلق دارد، حتی در بابی که به سیرت پادشاهان اختصاص داده شده است. در اغلب این حکایات، درویشان و صاحب‌دلان و پیران در جایگاه و شأن برتر و تفکر اعلای جامعه قرار داده می‌شوند. سکوت دل‌آتمند شاهان در مقابل جسارت

دراویش، خواننده را به قدرتی دوسویه رهنمون می‌شود که هر دو سو در این معامله سود می‌برند. از سویی شاه به صوفیه قدرت می‌دهد و از دیگر سو، این صوفیه هستند که قدرت را همچون انگشتری به دست شاهان می‌کنند و با دیکته کردن و رواج ایدئولوژی‌های صوفیانه به مردم، آنان را مطیع هژمونی حاکم می‌سازند؛ با به جریان انداختن باورهایی چون «لیس فی الامکان احسن من ما کان» (محقق، ۱۳۳۹: ۲۲۱)؛ سعدی گاهی علیه این انفعال می‌تازد و باکی ندارد از اینکه برخی صوفیان را دغل‌کار بنامد: «برو شیر درنده باش ای دغل/ مینداز خود را چو روباه شل» (۱۳۷۵: ۸۸). شاهان در این میانه سود می‌برند و برای ادامه این روند با مشروعیت بخشیدن و رسمی کردن جایگاه صوفیان و معاف داشتن آنان از پرداخت خراج و تخصیص مستمری، به خواسته‌های آنان تن درمی‌دهند و امکان فعالیت آزادانه را در اختیارشان می‌نهند. استعاره گوسفند و پاسبان برای درویش و شاه دلالتمند است؛ نظام باید در خدمت ایدئولوژی باشد. پادشاه پاسبان درویش است/ گرچه نعمت به فر دولت اوست//گوسفند از برای چوپان نیست/ بلکه چوپان برای خدمت اوست (سعدی، ۱۳۸۴: ۸۰). درویش تأویل خواب شاه را می‌داند و به اسرار درون واقف است. «یکی از ملوک خراسان خواب محمود سبکتگین را دید که جز چشمانش تمام بدنش خاک شده و ریخته بود. همه درماندند جز درویش که گفت: هنوز نگران است که ملکش با دگران است» (همان: ۵۹). درواقع با این تعبیر شاهان را نسبت به درویشان در رتبه‌ای پایین‌تر می‌داند و از طرفی، درویش به رگ خواب شاهان دسترسی دارد. در بخشی از *شیرازنامه* به نامه‌ای اشاره شده که در سال ۶۲۲ اتابک ابوبکر از قلعه‌ای که زندان او بود، به یکی از شیخ‌الشیوخان شیراز، سندالعارفین مودود زرکوب، می‌فرستد و استمداد همت می‌نماید و جوابیه‌ای نیز دریافت می‌دارد که شامل نسخه‌ای از دعاست که روزی باید چند هزار بار جمله‌ای را تکرار نماید (زرکوب شیرازی، ۱۳۵۰: ۵۸-۵۹). این موضوع، فارغ از صحت داشتن یا نداشتن، می‌تواند نمایانگر رابطه‌ای باشد که میان شاه و صوفی برقرار بود؛ دیالوگی که نتیجه‌اش قدرت است و درخواست برای دعا یا همت به منظور آزادی از زندانی که به دلیل خواهش سلطنت گرفتارش شده.

بنا به همراهی صوفی با شاه، مردم اعتراضی به سلطه بیداد نمی‌کنند و نویسندگان از سکوت و انفعال پادشاه در مقابل بی‌پروایی درویش می‌نویسند و این شکست نمادین، التیامی است بر جراحات اجتماعی؛ از جمله دعای درویش در حق شاه این‌گونه است: «خدایا جانش بستان [...] دعای خیر است تو را و جمله مسلمانان را» (سعدی، ۱۳۸۴: ۶۷). درحکایتی

دیگر شاه می‌پرسد: «از عبادت‌ها کدام فاضل‌تر؟ تو را خواب نیمروز که تا در آن یک نفس خلق را نیازاری» (همان: ۷۰). این موضوع که شاه از درویش طلب دعا یا نصیحت می‌کند، نیز تأکیدی است بر اینکه صوفیان مشروعیت خویش را از عوام می‌گرفتند که حتی قدرت سرکوبگر نیز در مقابل آن زانو می‌زند: «درویشی مجرد به گوشه صحرایی نشسته بود. یکی از پادشاهان بر او بگذشت، درویش سر برنیاورد و التفاتی نکرد [...] ملک گفت چیزی از من بخواه. گفت می‌خواهم که دیگر زحمت من ندهی» (همان: ۸۰).

در دیباچه علی‌بن احمد بن ابی‌بکر بر کلیات سعدی (۷۳۴ ق) حکایتی راجع به او آمده که بی‌شبهت به این نوع رفتارها نیست؛ با این تفاوت که سلطان آن حکایت، شخص اباقاخان است: «شمس‌الدین و علاءالدین (جوینی) چون وی (سعدی) را از دور بدیدند، فی‌الحال از اسب پیاده شدند و بوسه بر دست و پای شیخ نهادند و [...] اباقاخان شیخ را به حضور خود طلبید و وی را گفت مرا پندی ده. سعدی گفت: از این دنیا به آخرت چیزی نتوان برد مگر ثواب و عقاب، اکنون تو مخیری. اباقاخان گفت: این معنی به شعر تقریر کن. شیخ در حال گفت: شهی که حفظ رعیت نگاه می‌دارد/ حلال باد خراجش که مزد چوپان است/ وگر نه راعی خلق است، زهر مارش باد/ که هر چه می‌خورد او، جزیه مسلمان است. اباقاخان بگریست و چند نوبت پرسید که راعی‌ام یا نه؟ و هر نوبت شیخ جواب می‌داد که اگر راعی بیت اول تو را کفایت والا، بیت آخر» (به نقل از مقدمه جوینی، ۱۳۸۷: ۱/ ۶۰-۶۱).

#### ۲-۱-۲-۱-۲- درویش، دالی خالی از مدلول

اگر بر سر این موضوع توافق داشته باشیم که هر قدرتی، سازوکاری ویژه را در جامعه بازنمایی و اجرا می‌کند و «شبکه‌هایی که در این‌گونه سامان‌ها وجود دارد، نظم و انسجام خاص خود را دنبال می‌کنند» (فوکو، ۱۳۸۷: ۲۷)، با توجه به نظریه مقاومت، «سوژه در این میانه نیرویی توخالی و انفعالی محض نیست و مقاومت‌های متکثری را اعمال می‌کند» (همان، ۱۳۸۶: ۱۱۱-۱۱۲). متون به‌مثابه سوژه در اینجا نقش جامعه را بازی می‌کنند و می‌توان زیست دو گروه ناظران و بی‌نظران را در آنها یافت که در حال تعامل یا مبارزه هستند. متن، گاه بر آنها می‌تازد گاهی نیز همراه با بی‌نظران، سرکشی می‌کند، مفهوم نظم صاحبان نفوذ را به چالش می‌کشد؛ به سخن دیگر، در برخی کنش‌ها، صاحبان نظم، خود برهم‌زنندگان آن به شمار می‌آیند و در متن با طنز یا با عتاب مورد انتقاد واقع می‌شوند. اگر متن با گفتمان رایج که گفتمان نظم فرض شده، کشمکش آغاز کند، به این معنی است که آن نظم را عین بی‌نظمی می‌شمارد، یا خواهان نظمی جدید با پایه‌های ایدئولوژیک نوینی است.

بنا بر حکایات *گلستان*، دسته درویشان از ناظران اصلی این دوران هستند؛ در مقابل آنان، می‌توان به طایفه رندان اشاره کرد. طایفه رندان به انکار درویشی به‌در آمدند (سعدی، ۱۳۸۴: ۱۰۵). پارسا را بس این‌قدر زندان/ که بود هم‌طویله رندان (همان: ۱۴۰). در این مثال‌ها، رند در سویه منفی، غلط و سرکش قرار می‌گیرد و این‌گونه می‌نماید که تهدیدی علیه نظم و به تبع آن علیه قدرت به شمار می‌رود.

در متن *گلستان*، ناظران رفته‌رفته مفهومی شناور می‌یابند، بدین ترتیب، متن دچار تعارض می‌شود و به تناقض‌گویی می‌انجامد و لذا شکاف و سکوتی ایجاد می‌شود که باید در جست‌وجوی پاسخی برای آن بود. صوفیان، آن‌گونه که صداهاى رسمی از آنان می‌گویند، معتمد نیستند؛ بلکه در میانه آنان گروهی جدید رویداده‌اند که به‌ظاهر نام درویش و صوفی و عابد و عارف را یدک می‌کشند، اما دال‌هایی خالی از مدلولند و درواقع به دال دیگری اشاره دارند: به عبارت دیگر، درویش به دالی تبدیل می‌شود که مدلولش رند است. «در صورت درویشان، نه بر صفت ایشان» (همان: ۱۶۲). متن این‌گونه به نام‌دهی این دال‌های بدون مدلول می‌پردازد: «هرزه‌گردی بی‌نماز، پریشان و پراکنده‌خاطر؛ طبل بلندبانگ در باطن هیچ؛ روی طمع به خلق، هواپرست، هوسباز که روزها به شب آرد در بند شهوت و شب‌ها روز کند در خواب غفلت، رند است، اگر چه در عباس» (همان: ۱۰۷). در اینجا عبا نیز دالی خالی از مدلول است. اتفاقاً بلندترین حکایت *گلستان* نیز اوج این تعارض‌های شناور را به نمایش می‌گذارد و به ویژگی‌های رندان درویش‌نما اشاره می‌کند. متن که خود را در زمره طرفدار توانگران می‌نماید، اذعان می‌دارد که هر فقیری در زمره «الفقر فخری» قرار نمی‌گیرد: «که اشارت خواجه، علیه‌السلام، به فقر طایفه‌ای است که مرد میدان رضایند و تسلیم تیر قضا، نه اینان که خرجه ابرار پوشند و لقمه ادرار فروشند». «ید سفلی در برابر ید علیا» (همان: ۱۶۳)؛ «گدای شوخ مبذر، اخوان الشیاطین» (همان: ۱۶۴).

متن در سطح استعاری، برای صوفیان ناتراشیده نام‌دهی می‌کند و آنها را هم‌ردیف پست‌ترین حیوانات قرار می‌دهد: گاو آلوده، خر، سگ که در نجاست پست‌ترین درجات را در دین اسلام داراست (همان: ۸۸). بدین ترتیب، طیفی ناخالص از درویشان - که در سطحی ژرف‌تر دزدان مدلول درویشی نیز هستند - در متن ادبی رخ می‌نماید و نظم موجود به چالش کشیده می‌شود و نظم جدیدی را سازماندهی می‌کند که به پذیرش این چندچهره بودن در این طبقه منجر می‌شود: نظر نکنی در بستان که بیدمشک (درویشان) است و

چوب خشک (درویش‌نمایان)؟ همچنین در زمره توانگران، شاکرند و کفور و در حلقه درویشان، صابرند و ضجور (همان: ۱۶۷).

در تاریخ جهانگشا نیز آشفتگی اوضاع را می‌توان از رویدادی مشابه دریافت که افرادی با ادعای درویشی، در جست‌وجوی قدرت‌اند؛ از جمله خروج تارابی. در سال ۶۶۳ در نزدیکی بخارا از دیه تاراب مردی محمود نام، صانع غربال، خروج کرد و از طریق دعوی پری‌داری و شفای بیماران، عوام‌الناس را دور خود جمع کرده بود. او با ریاکاری مردم را به خود معتقد کرده، دعوی طی‌الارضی داشت (جوینی، ۱۳۸۷: ۱۹۴/۱)؛ یا نویسندگانی چون ابن‌جویری بر صوفیه خرده می‌گرفتند که بر مال حرام تکیه زده‌اند (ابن‌جویری، ۱۳۶۸: ۱۴۵). در موارد این‌چنینی، میان متن ادبی و تاریخی تفاوتی به چشم نمی‌خورد، بلکه هر یک تکمله‌ای است بر دیگری. چنان‌که در تعریف رولان بارت از متن می‌خوانیم که «متن نوعی بافت حاصل از حکایات‌هاست که از کانون‌های فرهنگی بی‌شمار اخذ شده‌اند» (۳۸۰: ۱۳۷۳).

از مصداق‌های مقاومت متن در برابر زاهدان و صوفیان می‌توان به حکایاتی چون کنیزک چینی (سعدی، ۱۳۸۴: ۲۱۸)، پسر کاشغری نحوخوان (همان: ۵۰۲)، قاضی همدان و نعلبند (همان: ۵۱۴)، داستان بدکاره اسکندر نانی (همان: ۲۷۰)، یا کهن‌پیر جفت‌جوی (همان: ۵۵۲) و عشق میان دو جنس و سر داشتن با شاه‌دندان و پسرانی بغایت اعتدال و نهایت جمال (همان: ۱۴۱) و مانند آن اشاره کرد که به مذاق عابدان و متصوفه خوش نمی‌آید. شاید یکی از دلایلی که مؤلف شیر/نامه، سعدی را در زمره صوفیان قرار نمی‌دهد، این دست مقاومت‌های سعدی در برابر آنان باشد؛ در مقابل، آن بخش از حکایات صوفی‌منشانه سعدی، مؤلف هنر/مزار را بر آن داشته که او را «از افاضل صوفیه بود» بداند که «حظی وافر در آداب داشت» (جنید شیرازی، ۱۳۶۴: ۴۷۷).

با توجه به قدرت عابدان در آن دوران، برای آسایش آنها، وجه کفاف تعیین شده بود. در متن، حکایتی با این مضمون داریم که از این گفتمان حمایت شده‌است: غم فرزند و برگ و جامه و قوت/بازت آرد ز سیر در ملکوت (سعدی، ۱۳۸۴: ۱۰۰)؛ اما برخلاف این همسویی، بلافاصله در حکایت‌های بعدی، این مسأله به چالش کشیده می‌شود و از زبان وزیر فیلسوف جهان‌دیده می‌گوید: علما را ز رده تا دیگر بخوانند و زهاد را چیزی مده تا زاهد بمانند: (همان‌جا). حال با توجه به کشمکشی که میان این حکایات متوالی دیده می‌شود، توجه به زبان و ویژگی‌های صوری متن مشخص می‌کند که با کدام‌یک همسو است. شاه دستور می‌دهد که وجه کفاف بر زاهدان تعیین کنند تا در بند اخراجات نباشند. حکایت پیرنگی ساده دارد، شامل دو شخصیت:

شاه و عابد؛ اما پیرنگ در داستان دوم، پیچیده‌تر است. شخص اصلی شخصیتی پویا دارد که با تغییر وضعیت، او نیز دگرگونه می‌شود. سیر داستان از نقطه‌ای آغاز می‌شود و سپس به گره‌افکنی و اوج و گره‌گشایی می‌رسد. زاهدی از متعبدان شام در بیشه‌ای زندگی و از برگ درختان تناول می‌کند. یکی از شاهان به زیارت او می‌رود و به اصرار او را به سرابستان خاص ملک می‌برد. کنیزکان و غلمان در خدمت اویند. متن وصفی چون بهشت از وضعیت جدید ارائه می‌دهد. این داستان شامل شخصیت‌های فرعی است: وزیر کاردان و کنیزک و غلام. همچنین عناصر مکان و توصیف در داستان به چشم می‌خورد. از لحاظ کمی، در حکایت اول تعداد سطرها کمتر از هشت است؛ اما حکایت بعدی (همان: ۱۰۰) شامل ۳۵ سطر است. حکایت دوم پیرنگ پیچیده‌تری دارد. گوینده حکایت اول راوی متن است که بر لزوم رفاه عابد صحنه می‌گذارد؛ اما در حکایت دوم از زبان وزیر این سخن گفته می‌شود که «زهاد را چیزی مده تا زاهد بماند» (همان‌جا). در پاسخ این پرسش که متن با این سخن وزیر همسو است یا نه؟ باید به صفاتی که به وزیر داده می‌شود توجه کرد: وزیری فیلسوف و جهان‌دیده. فیلسوف چرایی وقایع عالم را می‌داند و جهان‌دیده بر حسب تجربه انسان‌شناس نیز هست؛ پس در اقع و پذیرش خواننده تأثیر دارد.

در جایگاه تبیین اوضاع اجتماعی آن دوران، بر این معنی صحنه می‌گذارد که عابدانی که در کنج عبادت بودند، حال راهی دربار شده‌اند. زاهدی پیش روی ما قرار دارد که دیگر از معنایش تهی است: تا مرا هست و دیگرم باید/ گر نخوانند زاهدم، شاید. «آنکه زاهد است نمی‌ستاند و آن که می‌ستاند زاهد نیست» (همان: ۱۰۲-۱۰۳).

## ۲-۲- صداهای خاموش

تاریخ‌نگاری رسمی درباب توصیف توده مردم اغماض بسیار کرده و به شکل غربی حتی از ذکر آن نیز احتراز جسته‌است. با خواندن متون ادبی درمی‌یابیم که نمی‌توان با اطمینان خاطر، تمام گزارش‌های تاریخی را پذیرفت. از این روی، صداهای خاموش را می‌توان از پس صداهای غالب و کشمکش‌های موجود میان آنها بیرون کشید و به گوش رساند. بس گرسنه خفت و کس ندانست که کیست بس جان به لب آمد که بر او کس نگریست (همان: ۷۰)



## ۲-۲-۱- رعیت

در باب سیرت پادشاهان (همان: ۷۵) حکایتی جلب توجه می‌کند: پادشاهی مرضی داشت و درمانش زهره آدمی بود و اتفاقاً پسر دهقانی، صفات مورد نظر حکمای یونان را داشت. پدر و مادر آن پسر را راضی کردند و قاضی نیز فتوی داد که: خون یکی از آحاد رعیت ریختن سلامت نفس پادشاه را رواست. این حکایت از این جهت دلالت‌مند تواند بود که گویای مالکیت شاه بر زندگی خلق است، همچون خدا، حتی خانواده نیز فرزند را در پیشگاهش قربانی می‌کند و قاضی نیز، هم‌راستای با قدرت برتر، عدالت را عرضه می‌کند و همگان همدست هم به شمار می‌روند چراکه طبق خواست قدرت زهره‌شان ترکیده شده‌است. شاهانی همچون ضحاک، افتخارات و فتوحاتشان را روی برگه‌های تاریخ ثبت می‌کنند اما پشت اوراق آنها خون طبقات فرودست جامعه در تاریکی تاریخ فرو رفته‌است. در تاریخ رشیدی، عمال حکومت آنچنان بی‌رحمانه با مالیات‌دهندگان معامله کرده بودند که حتی غازان خان نیز سران لشکر را جمع می‌کند و به آنان بابت سخت‌گیری بیش‌ازاندازه هشدار می‌دهد: «من جانب رعیت تازیک نمی‌دارم؛ اگر مصلحت است که تا همه را غارت کنم بر این کار از من قادرتر کسی نیست. به اتفاق بغارتیم [...] باید که شما اندیشه کنید که چون بر رعایا زیادتی کنید و گاه و تخم ایشان و غله‌ها بخورانید، من بعد چه خواهید کرد و آنچه شما ایشان را از زن و بچه می‌زنید و می‌رنجانید اندیشه باید کرد که زنان و فرزندان ما نزد ما چگونه عزیزند و جگرگوشه، از آن ایشان هم چنین باشند و ایشان نیز آدمیاند چون ما [...] چه بزرگی و مردانگی حاصل آید از رعیت خود رنجانیدن الا آنکه شومی بزه آن برسد؟» (دوغلان، ۱۳۸۳: ۱۰۴۴). البته ادامه می‌دهد که باید رعیت ایل از یاغی پیدا باشد و رعیت ایل که تن به غارت دهد؛ و این خود راهی است برای سرمایه‌گذاری و تحصیل عواید و غارت اما با ظاهری فریبنده. درعین حال، این سخنرانی که در تاریخ رشیدی با اصطلاحات فقها پیوند خورده، در کتب دیگر کمی عریان‌تر بازگو شده‌است؛ از جمله در کتاب *ارشاد/الزراعه*:

«اگر مصلحت باشد بیاپید تا همه را غارت کنیم و هیچ چیز را از امتعه بدیشان نگذاریم، اما به شرط آنکه دیگر علوفه و مرسوم نطلبید و اگر بعد از این نوع التماس را از من کند، او را در حال به سیاست رسانم. ترتیب و جمعیت و جمیع مصالح ما و شما و آبادانی از سعی و کار رعایا باشد و از زراعت و کار تجارت. و چون ایشان را غارت کنیم، آن زمان این چنین توقعات از که توان کرد؟ و شما اندیشه کنید که اگر گاو و تخم از رعایا بستانیم و غلات ایشان را بخورانیم، ایشان

را به‌ضرورت ترک زراعت باید کرد. بعد از آن که ترک زراعت کنند و محصول نباشد شما چه خواهید کرد؟» (قراگوزلو، ۱۳۸۸: ۱۶۶).

خواجه نظام‌الملک دادن هر نوع آزادی به رعیت را برای هیبت پادشاهان زیان‌آور می‌داند زیرا به سرکشی خواهد انجامید. امام محمد غزالی طغیان را، حتی بر حکومت غیرعادل، روا نمی‌دارد (باسورث، ۱۳۷۸: ۴۸). ابن تیمیه که در جوانی -نزدیک‌تر از سعدی- شاهد هجوم مغولان بوده‌است، به تأکید می‌گوید: «حتی اگر کسی از سلاطین بیدادگر حاکم شود، بهتر از آن است که هیچ‌کس حاکم نباشد و شصت سال با حاکم ظالم به‌سربردن، بهتر از یک شب بدون حاکم» سرکردن است (عنایت، ۱۳۶۵: ۳۳). «[رعیت] باید که از پادشاه و لشکر بترسند، ترسیدنی تمام» (بیهقی، ۱۳۷۳: ۱۵۵/۱).

### ۲-۲-۱-۱- مقاومت رعیت علیه شاه

با شناخت مسائل ایدئولوژیکی، می‌توان آسیب‌شناسی اجتماعی را در شکست‌های سیاسی تبیین کرد. باورهایی که قصد کنترل طبقه رعیت را دارد، اما این طبقه گاهی از همان سازوکار رایج قدرت بهره می‌برد تا طبقه بالاتر را تسلیم کند، بنابراین نه تنها بندگان بلکه پیشوایان را نیز تأدیب می‌کند. یکی از این ابزارها، ترساندن شاه از مفاهیمی چون روز جزاست که بسامد آن در حکایات گلستان شایان بررسی است:

پادشاهی به کشتن بی‌گناهی فرمان داد. گفت: ای پادشاه به خشمی که تو را بر من است آزار خود مجوی. گفت: به چه معنی؟ گفت: از برای آن که این عقوبت بر من به یک نفس برآید و بزه آن جاوید بر تو ماند.

پنداشت ستمگر که جفا بر ما کرد در گردن او بماند و بر ما بگذشت

ملک را نصیحت او سودمند آمد و از سر خون او برخاست (سعدی، ۱۳۸۴: ۸۰-۸۱).

### ۲-۲-۲- کنیزان و غلامان

و راکباتُ نیاقاً فی هوادجها لم یلتفتن الی من غاص فی الکُتُبِ (همان: ۱۶۷)

این گروه که در جامعه هیچ جایگاهی برای دیده و شنیده شدن ندارند، در متون ادبی از آنان یاد می‌شود. اما از آنجا که متون ادبی مجموعه چندصدایی هستند از اقلیت‌ها و قشرهای ضعیف، در آثار سعدی نیز به حکایاتی بر می‌خوریم که این گروه را مانند کالا می‌نمایند که از خود اختیاری ندارند، خریده می‌شوند، می‌توان آنها را بخشید و به‌عنوان ابزار جنسی از آنها بهره‌برداری کرد. این شی‌ءوارگی را از گزینش واژگان می‌توان دریافت: نیم‌خورده که

تقلیل‌دهنده موصوف خود است به خوردنی: «یکی را از ملوک کنیزکی چینی آورده بودند. خواست تا در حالت مستی با وی جمع شود. دختر ممانعت کرد. ملک در خشم رفت و او را به سیاهی بخشید... کنیزک، سیاه را بخش که نیم‌خورده او هم او را شاید» (همان: ۸۴ و ۸۵). اما گاهی در متن واسازی رخ می‌دهد. دوگانه بردگان که در پیش‌فرض ذهنی جامعه، فروترین و خداوندان که برترین مرتبه را دارند، دچار وارونگی می‌شود: «پارسایی بر یکی از خداوندان نعمت گذر کرد که بنده‌ای را دست و پای بسته عقوبت همی‌کرد. گفت ای پسر، همچو تو مخلوقی را خدای، عزوجل، اسیر حکم تو گردانیده‌است و تو را بر وی فضیلت نهاده» (همان: ۱۶۰)، تا اینجا همسو با گفتمان رایج جامعه است و متن به‌ظاهر بر آن صحنه می‌گذارد، اما بلافاصله آن را به چالش می‌کشد و صدایی می‌شود برای این طبقه فرودست: چندین جفا بر وی می‌پسند شاید که فردای قیامت به از تو باشد و شرمساری بری (همان‌جا).

### ۲-۲-۳- اقلیت‌های دینی

این گروه‌ها در متون به دلیل طرد شدن از سوی فرهنگ مسلط به عنوان دیگری در سویه منفی، نادرست، شیطانی و سرکش قرار می‌گیرند و نه تنها مجال گفتار را از دست می‌دهند، بلکه با وجوه سلبی و توسط گفتمان رسمی بازنمایی می‌شوند. آنها تهدیدی علیه قدرت به شمار می‌روند و درعین‌حال تصویری هستند از نفوذهای جاری در جامعه. اینان به‌طوکی نام ملاحظه می‌گیرند که متن نیز با آنها در مقابله است: لعنهم الله علی حده (همان: ۱۲۹) و آنها را در سکوت وامی‌گذارد، چنان‌که از زبان یکی از عالمان معتبر به ترک مناظره با آنها توصیه می‌شود: «علم من قرآن است و حدیث و گفتار مشایخ و او بدین‌ها معتقد نیست و نمی‌شنود؛ مرا به شنیدن کفر او چه حاجت؟» (همان‌جا)، مناظره را، اگرچه حاوی استدلالی باشد، ترک می‌کند و طرف مقابل را در سکوت فرومی‌گذارد. آن کس که به قرآن و خبر زو نرهی / آن است جوابش که جوابش ندهی (همان‌جا). در این حکایت، احتمالاً مراد از ملاحظه یکی از اهل کتاب باشد. ساختار یک امر مناقشه‌پذیر، هم از آنچه غایب است (امر مسکوت) ناشی می‌شود و هم به همان میزان از آنچه حاضر است (امر بیان‌شده). هدف متن عبارت است از واسازی (یا قرائت نشانه‌گرایانه متن) به منظور آشکار کردن ساخت‌و‌کار امر مناقشه‌پذیر، تا از این طریق رابطه متن با اوضاع تاریخی تعیین شود (استوری، ۱۳۹۷: ۸۰). مسیحیان و یهودیان با توجه به بافتار اسلامی دوران سعدی، دیگری به حساب می‌آیند و توجه به واژگان منسوب به آنها،

رویکرد متن را علی‌رغم به سکوت واداشتن آنان، آشکار می‌کند. برای اشاره به مسیحیان، ناپاکی آب چاه نصرانی اختیار شده‌است و تقیید جهود به صفت مرده، خشم نهفته اجتماعی را باز می‌نماید. گر آب چاه نصرانی نه پاک است / جهود مرده می‌شویی، چه باک است؟ (سعدی، ۱۳۸۴: ۱۱۶)؛ بدی در یهودان ذاتی است و متن نیز معمولاً ذات را بر تربیت ارجح می‌داند، بنابراین امید تغییر در آنان نیست: ور آستانه سیمین به میخ زر بندد/ گمان مبر که یهودی شریف خواهد شد (همان: ۱۱۹). همسایه جهود داشتن، مانع خرید خانه می‌شود: خانه‌ای را که چون تو همسایه‌ست/ ده درم سیم کم‌عیار ارزد (همان: ۱۳۰).

## ۲-۲-۴- زنان «چیستند»؟

در نقل قول‌های رسمی بازمانده، زنان به موضوعی تقلیل می‌یابند که نویسندگان تنها از شیوه‌های به تابعیت درآوردن آنان سخن می‌رانند. سیمون دوبوار در جنس دوم به نقل از به‌بل می‌گوید: زن و طبقه رنجبر، هر دو مورد ستم قرار گرفته‌اند (۱۳۸۰: ۱۰۲). براساس متون، انفعال زن در زبان و به تبع آن در جهان نمود می‌یابد، تا جایگاه دارایی‌های مردان پایین کشیده و میان آنان مبادله می‌شوند. در میان مغولان، این دارایی پس از مرگ به ارث می‌رسد، چنان‌که از ماجرای کرکوز و مرگ پدرش در *تاریخ جهانگشا* درمی‌یابیم (جویی، ۱۳۸۷: ۲/ ۱۶۰-۱۶۱). اگر بخواهیم با توجه به اصطلاحات پست‌مدرنیستی و تکثرگرایی این مسأله را روشن کنیم، زنان در تاریخ، جزو پاره‌روایت‌ها بودند و در حوزه کلان‌روایت جایی نداشتند؛ در متون ادبی، شاهد میدان‌دادن به پاره‌روایت‌ها علیه روایت اصلی هستیم.

شیء‌انگاشته‌شدگی وصفی است که از زن در *متن گلستان* می‌توان عرضه کرد. «در میان فرایندها، جملات کنشی مستلزم وجود دو مشارک است: کنشگر و کنش‌پذیر» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۸۶)؛ زن، در اساس، ابژه‌ای کنش‌پذیر و منفعل است نه سوژه‌ای کنشگر؛ برایش تصمیم گرفته می‌شود و در ساختار جمله معمولاً نقش مفعول را داراست یا نقش مسندالیه یا متمم. نقش فاعلی ندارد، جز در مواردی اندک که در این موارد نیز با فعل ربطی یا لازم همراه می‌شوند مانند نشستن و گفتن و آه کشیدن که بیانگر رکود و بی‌تأثیری است؛ به سخن دیگر، جملات توصیفی هستند و نه کنشی؛ دل‌آزرده به کنجی نشست و نفسی سرد برآورد، گریان همی‌گفت (سعدی، ۱۳۸۴: ۱۵۲)؛ جور و جفا می‌دید؛ رنج و عنا می‌کشید (همان: ۱۵۱).

در جمله‌هایی با فعل زن کردن یا گرفتن یا زن دادن یا زن خواستن نیز همیشه فاعل مرد است و دوسویه نیست. پیری حکایت کند که دختری خواسته بودم (همان: ۱۵۰)؛ دخترک را به کفشدوزی داد (همان: ۱۰۶)؛ عقد نکاحش بستند (همان: ۱۵۱)؛ (ش ضمیر مفعولی است)؛ چو درج گوهرش از چشم همگنان بنهفت (ش ضمیر مفعولی) (همان: ۱۵۳) صید من شد [که ضمیر محذوف «او» ژرف‌ساخت مفعولی را می‌پذیرد]؛ تنها در موارد بسیار معدودی نقش فاعلی را دارا است برای فعل متعدی که مورد اول، فاعل بر روی شیئی است و خدمت به مردی می‌کند: پیرزن صندلش همی‌مالید (همان: ۱۵۰-۱۵۱). فاعلیت او در مورد دوم در نظام مردسالار پذیرفته نیست و شوخ‌دیده و سرکش نامیده می‌شود: پیرمردی دختری جوان را به عقد خود درمی‌آورد و به دلیل اختلاف سن، ناسازگاری پیش می‌آید. درنهایت زن جوان که هنگام ازدواج قربانی شده بود، چون به انتخاب خود نبود، بار دیگر با گزینش جدایی، قربانی باورهای زمان می‌شود: «این شوخ‌دیده خان‌ومان من بُرُفت»، حال آنکه متن گواهی به ناعادلانه بودن این باور می‌دهد: گناه دختر نیست (همان: ۱۵۳).

از زنان تنها انتظار زیبایی می‌رود و نه کاردانی؛ مشورت با زنان تباه است (همان: ۱۷۹) و بنابراین اگر زیبا نباشد، با ضریری عقد نکاحش می‌بندند (همان: ۱۰۷) و اگر پیر شوند، به لحاظ مادی و معنوی سودی ندارند: بس قامت خوش که زیر چادر باشد/ چون باز کنی مادر مادر باشد (همان: ۱۷۷)؛ اما برای مردان عکس این رخ می‌دهد: توان شناخت به یک روز در شمایل مرد/ که تا کجاش رسیده‌ست پایگاه علوم (همان: ۱۷۷). در مقابل، زنان از آموزش محروم بوده‌اند: «ایشان را باید از خواندن و نوشتن منع کرد و هنرهایی که از زنان محمود بود بیاموخت» (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۲۹-۲۳۰). حال آنکه پسر باید مرد بودن را یاد بگیرد و اگر در محیط خانه پرورش یابد از ایفای نقش مردانه ناتوان می‌ماند (پاک‌نهاد جبروتی، ۱۳۷۹: ۱۰۹). همان‌گونه که اجتماع از سطوح مختلف طبقاتی و قشری تشکیل شده‌است، زبان هم به گونه‌هایی اجتماعی تقسیم شده‌است (همان: ۱۱۷). زن ایرانی همواره برای قرارگرفتن در سایه این استیلای اقتصادی، اجتماعی تربیت می‌شود (همان: ۱۱۹). چنان‌که درباره آخرین اتابک فارس این موضوع رخ داد، یعنی ابش‌خاتون که زمانی که به جهت وحدت منافع به عقد منگوتیمور از فرزندان هلاکو درآمد، دیگر پس از آن حکمای فارس همگی امرای مغول بودند. بنابراین، زیربنای ازدواج نیز در چارچوب مناسبات قدرت معنا پیدا می‌کرد.

آنهماری شیمیل در کتاب *ابعاد عرفانی/اسلام* به نقش زنان در تصوف پرداخته و از جمله به نکته‌های زبانی آن توجه کرده‌است. به‌عنوان نمونه واژه جوانمرد یا فتی را نشان‌دهنده این می‌داند که ایده‌آل صوفیه همیشه یک مرد است، یک مرد جوان باتقوا (Schimmel, 1975: 426). چنان‌که در *گلستان* نیز این واژه برای عرفا به کار برده شده‌است: جوانمرد که بخورد و بدهد به از عابدی که نخورد و بنهد (سعدی، ۱۳۸۴: ۱۸۰). همچنین اطلاق مردان راه و غیره جالب توجه است. مردان راه خدای (همان: ۸۷)، نیم مرد خدای (همان: ۱۰۷). نمونه دیگری که شیمیل اشاره می‌کند بنات‌النعش است: دختران بر روی تخت یا دختران مرده؛ همچنین جمله سنایی را مثال می‌زند که گفته‌است یک زن باایمان بهتر از هزار مرد شرور است (Schimmel, 1975: 427). نیز باید در نظر داشت که مرد به معنای انسان نیز به کار برده می‌شده‌است. چنان‌که در زبان انگلیسی man و در زبان یونانی نیز مرد و مردم یکسانند: άνθρωπος. در زبان انگلیسی به این رخداد زبانی-فرهنگی معادل پدرسالاری<sup>۱</sup> گفته می‌شود.

نقل قول بایزید بسطامی درباره فاطمه همسر احمد خضرویه شاهدی دیگر است: در عمرم یک زن و یک مرد دیدم و آن زن فاطمه نیشابوری بود. از هیچ مقام وی را خبر نکردم که آن چیز وی را عیان نبود (جامی، ۱۳۳۷: ۶۲۰)؛ یا این قول او در *تذکره/اولیا*: هر که خواهد مردی بیند در لباس زنان، گو در فاطمه نگر (عطار، ۱۳۸۲: ۳۴۹). در واقع این رفتار، نوعی دوگانگی را در خود نهفته دارد؛ در لایه بیرونی، این تشویق صوفیه برای ارتقای زنان در گفتمان اصلی ستودنی است، اما اینکه یک زن باید مانند یک مرد در راه خدا گام بردارد، نتیجه می‌شود که او را در این مرتبه نمی‌توان یک زن نامید، بلکه او باید از جنسیت پست خود عبور کند. همچنین بحث‌های آزادانه و بدون برقع او با بایزید نیز معروف بود. تا روزی که بایزید ملاحظه کرد که دست‌های او با حنا آرایش شده، از آن زمان به بعد مکالمه آزاد متوقف شد، چراکه جنسیت او بروز یافت، درحالی‌که توجه به زن در تصوف، بر اصل پنهان ساختن زنانگی و غیبت جنسیت و نشانه‌های آن استوار است.

## ۲-۲-۴-۱- رواج ازدواج با پیرمردان

سیمون دوبوار به نقل از لوی استروس می‌گوید: رابطه متقابلی که ازدواج را پی می‌نهد بین مردان و زنان برقرار نشده، بلکه با استفاده از زنان که فقط موضوع اصلی ازدواج هستند بین مردان برقرار شده‌است (۱۳۸۰: ۱۲۴). در متون ادبی می‌توان از ستم‌هایی پرده برگرفت که بین

1 . Patriarchy

یک طیف جنسیتی علیه دیگر گروه شده‌است؛ حال آنکه در متون رسمی و سیاست مدّن، این ستم با نظر به توافق عقل سلیم، موضوعاتی عادی و طبیعی می‌نموده‌است. شماری از حکایات گلستان به مسأله رواج ازدواج دختران جوان با پیرمردان می‌پردازد و مشکلاتی را بازگو می‌کند که میان آنان رخ می‌دهد: «پیری حکایت کند که دختری خواسته بودم» از زبان دختر می‌خوانیم که از قابله‌اش نقل می‌کند: «زن جوان را اگر تیری در پهلو نشیند به که پیری» (سعیدی، ۱۳۸۴: ۱۵۰). متن، بی‌پرده سخن می‌گوید؛ پیر، ابژه‌ای را می‌خواهد، اما در طی داستان‌ها، ابژه در متن با ابراز رنجی که این ازدواج بر او تحمیل می‌کند، تا سوژگی پیش می‌رود. برای نمونه: زن کز بر مرد بی‌رضا برخیزد/ بس فتنه و جنگ از آن سرا برخیزد؛// پیری که ز جای خویش نتواند خاست/ الاّ به عصا، کی‌اش عصا برخیزد (همان: ۱۵۱).

پیرمردی را گفتند چرا زن نکنی؟ گفت با پیرزنانم عیشی نباشد. گفتند جوانی بخواه، چون مکنت داری. گفت مرا که پیرم با پیرزنان الفت نیست پس او را که جوان باشد با من که پیرم چه دوستی صورت بندد؟

پَر هفطائله جونی می‌کند عَشغ مُقری و خَو بِنی چَشِ رَوشت (همان: ۱۵۳)  
شنیده‌ام که در این روزها کهن‌پیری، خیال بست به پیرانه‌سر که گیرد جفت [...] پس از خلافت و شنعت گناه دختر نیست [...] (همان: ۱۵۳). متن نیز بر این بی‌عدالتی می‌تازد و از زبان زنانی اعتراض می‌کند که پیرمردان را به‌عنوان شوی برای آنها برمی‌گزیده‌اند. پاسخ به این پرسش واضح است که آیا در متون رسمی تاریخی، زاویه دیدها و اسازی می‌شوند و آیا ابژه‌ها به سوژه تبدیل می‌شوند؟

#### ۲-۲-۴-۲-۲ زن در برابر مرد

واژه‌ها را از نظر جنسیتی می‌توان به دو نوع مردانه و زنانه و هرکدام را به دو گونه صریح و ضمنی تقسیم نمود. یکی از نشانه‌های فرودستان‌نگاری زبانی زنان، نحوه اشاره به این مسأله در میان عبارات و واژگان جنسیت‌زده است. داده‌های مورد نظر به دو گروه با دلالت‌های صریح و ضمنی تقسیم می‌شوند (پاک‌نهاد جبروتی، ۱۳۸۱: ۵۵)؛ مثل سبزه مزابل (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۲۱) که به‌طور ضمنی اشاره به زن دارد. واژه زن، با اینکه در مقوله‌های دستوری اسم است، می‌تواند به صورت صفت با بار منفی به کار رود: مرد بی‌مروت، زن است (سعیدی، ۱۳۸۴: ۱۸۴)؛ از این دست تحقیر گاهی برای مقاصد زیبایی‌شناسی نیز بهره برده می‌شده‌است: نامردم اگر زنم سر از مهر تو باز (سعیدی، ۱۳۸۵: ۱۰۳۳). در این بیت، زنم ایهام تناسب دوگانه‌خوانی دارد، اگرچه معنای سر از

مهر کسی باززدن در نظر است اما در خوانش و در کنار واژه مرد، می‌تواند معنای زن را به ذهن متبادر کند.

در عبارت ذیل، تقابلی که میان جبرئیل و میکائیل از طرفی و حفصه و زینب از سوی دیگر برقرار است، تقابل میان شأن آنها است از اوج معنویت تا حضيض مادیت: «سیدالمرسلین [...] وقتی چنین به جبرئیل و میکائیل پرداختی و دیگر وقت با حفصه و زینب در ساختی» (سعدی، ۱۳۸۴: ۹۰). در حکایتی دیگر، می‌خوانیم: «درویش گفت: اگر خداوند تعالی مرا پسری بخشد جز این خرقة که پوشیده دارم هرچه در ملک من است، ایثار درویشان کنم» (همان: ۱۸۵). اما در این حکایت پسر خمر می‌خورد و خون می‌ریزد و پدر به بند کشیده می‌شود که به‌طور ضمنی، رویکرد متن در این بخش مخالف با این دیدگاه است.

تقابل میان جامه زنان و مردان در کنایات به چشم می‌خورد. اگر مردی جامه زن بپوشد، کنایه‌ای است حاوی تحقیر او و بالعکس، لباس مردان برای زنان تکریم آنان را در پی دارد: ای مردان بکوشید یا جامه زنان بپوشید (همان: ۲۱). چون دانستند که کار افتاد، براق حاجب فرمود تا عورات نیز به لباس مردان پوشیده شدند و حرب را بسیجیده گشتند (جوینی، ۱۳۸۷: ۲/۲۱۲). البته این سخن از آنجا ناشی می‌شود که در فقه، جنگ و جهاد بر زنان واجب نیست؛ چنانچه بر کودک و مجنون و مریض و شخص لنگ (البخاری، ۱۴۰۱: ۳/۲۲۱). این موارد از دید تبارشناسی فوکویی نیز شایان بررسی است. همچنین، نام‌دهی دیگر برای زنان یعنی رمه نیز از جهت ارزش رابطه‌ای واژگان، دلالت‌گر مفاهیمی چون دنباله‌رو و همچنین موجودی عاری از فردیت است؛ در مقابل شبان (مرد) که راهبر است و فرد. در جامع‌التواریخ رشیدی، بهادر و تنی چند از یاران چنگیز، نزد او می‌آیند و می‌گویند: مانند زنان بی‌شوهر و گله بی‌خداوند و رمه بی‌شبان مانده‌ایم (همدانی، ۱۳۷۳: ۳۳۲)؛ زنان را هم‌ردیف با گله و مردان را شبان در نظر می‌گیرد. خواجه نصیرالدین در /خلاق ناصری، این چنین نصیحت می‌کند که «همچنان که شبان رمه گوسفند را بر وجه مصلحت بچراند، و به علف‌زار و آب‌شخور موافق برد [...]، مدبر منزل نیز [...] قیام کند» (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۰۷)، و ترکیبات عطفی «شوهر و زن و والد و مولود و خادم و مخدوم و متمول و مال» (همان‌جا) را کنار هم قرار می‌دهد و به‌طور ضمنی، زن را در زمره مایملک مرد (متمول) به شمار می‌آورد. نیز بر این عقیده است که «حقوق پدر روحانی‌تر است، و حقوق مادران جسمانی‌تر» (همان: ۲۳۹). آنچه اهمیت دارد، مسأله روابط بین تفکر و فرهنگ است و اینکه نظام‌های خاص و



پیوندهای درونی‌اش که باید با آنها سروکار داشته باشد، تعریف شود (فوکو، ۱۳۸۹: ۱۱۳). بدین منظور، می‌توان به کتب فقهی نیز مراجعه کرد. در *لمعه شهید ثانی* در باب گزینش زن از سوی مرد، زن را کالا می‌نامد و مرد را خریدار: «وَيَجُوزُ النَّظَرُ إِلَى وَجْهِ امْرَأَةٍ يَرِيدُ نِكَاحَهَا... فَإِنَّهُ مُسْتَأْمَرٌ يَأْخُذُ بِأَعْلَى ثَمَنِ» جایز است که مرد نگاه به صورت زنی کند که قصد ازدواج با وی را دارد [...] زیرا زوج به منزله خریدار است که با گران‌ترین قیمت جنسی را خریداری می‌کند (شهید ثانی، ۱۳۸۸: ۱۷). این نمودهای زبانی، شواهدی هستند که تاریخ و اقشار اجتماعی و فرهنگ را باز می‌نمایانند.

### ۳- نتیجه‌گیری

متون ادبی و غیرادبی در جایگاه سوژه‌هایی در قرن هفتم، برساخته‌شده مجادله بین دیدگاه‌های متعارض هستند و شکاف میان این تعارض‌ها، خود بیانگر گفتمان‌سازی جدید و همچنین بازبینی نسبت به طبقات جامعه است. توجه به این نکته نیز اهمیت دارد که *گلستان* در روزگاری نوشته شده که دوران گذار و عبور از دوره‌ای به دوره‌ای دیگر است که به‌طور طبیعی موجب ایجاد شکاف و تغییر میان ارزش‌ها، گفتمان و طبقات خواهد شد. در این میان، مقاومت متونی از جمله *گلستان* در برابر شماری از گفتمان‌ها، گویای قدرت‌های جاری در جامعه است. از جمله، ذکر سخنان سیاسی و انتقادی در مورد مغولان و تصمیمات شاه و همچنین مسائلی که به مذاق زاهدان و متشرعان یا متصوفه خوش نمی‌آمده، پیرو آن حساسیت‌هایی را برمی‌انگیخته‌است. بر این اساس، سویه‌های اصلی قدرت را در قرن هفتم می‌توان متشکل از سلاطین در جایگاه قدرت سرکوبگر و متصوفه و متشرعه با دارا بودن قدرت ایدئولوژیک در نظر گرفت، که صداهای خاموش‌شده مذهبی، جنسیتی و طبقاتی از میان آن برمی‌آیند. این دو گروه در عین حال در جریانی موازی با یکدیگر، به قوی کردن هژمونی حاکم و فرمانبردارتر کردن مردم می‌پردازند. درویشان که در حالت ایده‌آل، جایگاه روانکاوان موشکاف را بر عهده دارند و باید جمعیت‌خاطر و معزولی را به مشغولی ترجیح بدهند، تاجی نهانی از قدرت بر سر دارند و این موضوع تا جایی پیش می‌رود که تقابلی بنیادین میان قدرت درویشان در برابر نیازمندی پادشاهان بروز می‌یابد و دال‌ها، مدلول‌های جدیدی می‌یابند. نظم‌دهندگان جامعه و گفتار هژمونیک خود گروه بزرگی از بی‌نظمان را تشکیل می‌دهند؛ اما باید در پس‌زمینه این هرم، دایره‌ای را نیز در نظر گرفت که گروه‌های دیگری نیز در آن شبکه،

دست به کار کسب قدرت هستند؛ با کاربست چارچوب تحلیل گفتمان و رویکرد فوکویی برای تبیین روابط قدرت مسلط و گفتمان مغلوب و خرده‌گفتمان‌ها آشکار گردید که تاریخ، می‌تواند در متون ادبی، روایت نوی را عرضه دارد. لایه‌های زیرین و دفن‌شده و اقلیت‌ها که در متون رسمی خاموش مانده‌اند، به جلوه درمی‌آیند و اقلیت‌های مطرود جامعه که پیش از این تا جایگاه ابژه‌های بی‌صدا تقلیل داده می‌شده‌اند، تبدیل به سوژه می‌شوند و این خرده‌روایت‌ها حتی این قدرت را می‌یابند که در برابر کلان‌روایت‌ها دست به شورش بزنند و با به‌کارگیری همان سازوکاری که به آنها نقش رعیت و طبقه فرودین می‌دهد، به قدرت‌نمایی پردازند؛ باین‌حال، اقلیت‌های مذهبی همچنان در سکوت فرومی‌مانند. ملاحظه می‌شود که مرزهای میان متون تاریخی و ادبی کمرنگ می‌شوند و هریک هم‌راستا و هم‌جهت با دیگری، به روشنگری و تکمیل یکدیگر می‌پردازند. حکایاتی که در متون تاریخی و ادبی و حتی داستان‌های جعلی یا حاشیه‌ای یافت می‌شوند، هرکدام گوشه‌هایی از واقعیت را نمایان می‌سازند و با یکدیگر هم‌پوشانی دارند.

### پی‌نوشت

- ۱- برخی بر این عقیده‌اند که سابغ‌الانعام صحیح است با توجه به آیه «اسبغ علیکم نعمه» (لقمان/۲۰)، برای توضیحات بیشتر نک. ذاکری، ۱۳۷۹: ۴۴.
- ۲- در کتاب تجارب‌السلف نیز، مؤلف میانجی‌گری خواجه نظام نزد هلاکو برای نجات جان عزالدین عبدالحمیدبن ابی‌الحدید، شارح نهج‌البلاغه و برادرش را شرح می‌دهد که «پادشاه بخندید و [...] در حال عاطفت بفرمود و هر دو را ببخشید» (نخجوانی، ۱۳۱۳: ۳۵۹).

### منابع

- ابن جوزی، ابوالفرج. ۱۳۶۸. تلبیس/تلبیس، ترجمه ع. ذکاوتی قراگوزلو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- احمدی، س. و نیکدار اصل، م. ح. ۱۳۹۱. «تحلیلی بر قشربندی اجتماعی در گلستان». مجله تاریخ ادبیات، (۷۱/۳): ۵-۱۸.
- استوری، ج. ۱۳۹۷. مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه، ترجمه ح. پاینده. تهران: آگه.
- بارت، ر. ۱۳۷۳. «مرگ نویسنده». ترجمه د. کریمی. هنر، (۲۵): ۳۷۷-۳۸۱.
- باسورث، ا. ک. ۱۳۷۸. تاریخ غزنویان، ترجمه ح. انوشه. تهران: امیرکبیر.
- البخاری، م. ۱۴۰۱. صحیح البخاری، ج ۳. بیروت: دارالفکر.

- بیهقی، ا. ۱۳۷۳. *تاریخ بیهقی*، به کوشش خ. رهبر. ج ۱. تهران: مهتاب.
- پاک‌نهاد جبروتی، م. ۱۳۷۹. «فرداستی و فرودستی در زبان». *مجموعه مقالات پنجمین کنفرانس زبان‌شناسی نظری و کاربردی دانشگاه علامه طباطبائی*، (۹۱): ۱۰۳-۱۲۵.
- پاک‌نهاد جبروتی، م. ۱۳۸۱. *فرداستی و فرودستی در زبان (نابرابری جنسیتی در ایران)*، تهران: گام نو.
- تنکابنی، م. ۱۳۶۴. *قصص العلماء*، تهران: علمیه اسلامیة.
- جامی، ع. ۱۳۳۷. *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح م. توحیدپور. تهران: کتابفروشی محمودی.
- جنید شیرازی، ع. ۱۳۶۴. *تذکره هزارمزار*، به تصحیح ن. وصال. شیراز: کتابخانه احمدی.
- جوینی، ع. ۱۳۸۷. *تاریخ جهانگشا*، تصحیح م. قزوینی. ج ۱ و ۲. تهران: هرمس.
- دشتی، ع. ۱۳۴۴. *قلمرو سعدی*، تهران: امیرکبیر.
- دیلمی، ح. ۱۳۷۷. *ارشاد القلوب*، ترجمه ع. رضایی. تهران: اسلامیة.
- دوبوار، س. ۱۳۸۰. *جنس دوم*، ترجمه ق. صنعوی. تهران: توس.
- دوغلان، م. ۱۳۸۳. *تاریخ رشیدی*، تصحیح ع. غفاری‌فرد. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- ذاکری، م. ۱۳۷۹. «بررسی چند واژه و ترکیب در دیوان سعدی». *نشر دانش*، ۱۷(۳): ۱۷-۲۴.
- رضوانیان، ق. ۱۳۹۳. «تاریخ‌گرایی نو (بررسی کتاب تاریخ بیهقی در بوته نقد جدید)». *فصلنامه نقد ادبی*، ۷(۲۵): ۲۱۱-۲۳۰.
- زرکوب شیرازی، ا. ۱۳۵۰. *شیرازنامه*، تصحیح ب. کریمی. تهران: کتابخانه‌های احمدی و معرفت شیرازی.
- سعدی، م. ۱۳۷۵. *بوستان*، تصحیح غلامحسین یوسفی. بوستان. تهران: خوارزمی.
- سعدی، م. ۱۳۸۴. *گلستان*، تصحیح غ. ح. یوسفی. تهران: خوارزمی.
- سعدی، م. ۱۳۸۵. *کلیات*، تصحیح م. ع. فروغی. تهران: هرمس.
- شمیسا، س. ۱۳۹۳. «سکوت سعدی». *با قافله شوق (ارج‌نامه دکتر محمدعلی موحد)*، ویرایش م. طاهری خسروشاهی. تهران: ستوده. ۶۹۷-۷۱۱.
- شهیدثانی، ز. ۱۳۸۸. *اللمعه الدمشقیة*، ترجمه ع. زراعت. تهران: مؤسسه فرهنگی هنری دانش‌پذیر.
- طوسی، ن. ۱۳۵۶. *اخلاق ناصری*، تصحیح م. مینوی و ع. حیدری. تهران: خوارزمی.
- صهبا، ف. ۱۳۹۰. *تاریخ بیهقی در بوته نقد جدید: نگاهی به تاریخ بیهقی بر مبنای نظریه تاریخ‌گرایی نوین*. قم: فارس الحجاز.
- عطار نیشابوری، ف. ۱۳۸۲. *تذکره‌الاولیا*، ویراسته م. استعلامی. تهران: زوار.
- عنایت، ح. ۱۳۶۵. *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه ب. خرمشاهی. تهران: خوارزمی.
- غزالی، م. ۱۳۱۷. *نصیحه الملوک*، تصحیح ج. همایی. تهران: چاپخانه مجلس طهران.
- فروزانفر، ب. ۱۳۸۱. *احادیث و قصص مثنوی*، تهران: امیرکبیر.

- فرکلاف، ن. ۱۳۷۹. *تحلیل انتقادی گفتمان*. ترجمه ف. شایسته‌پیران و دیگران. ویرایش م. نبوی و م. مهاجر. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- فوکو، م. ۱۳۸۶. *اراده به دانستن*، ترجمه ن. سرخوش و ا. جهان‌دیده. تهران: نی.
- فوکو، م. ۱۳۸۷. *دانش و قدرت*، ترجمه م. ضیمران. تهران: هرمس.
- فوکو، م. ۱۳۸۹. *نظم‌اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه ی. امامی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- قراگوزلو، م. ۱۳۸۸. «نظریه انحطاط از منظر سعدی و ابن‌خلدون». *سعدی‌شناسی*، دفتر دوازدهم: ۱۵۹-۱۸۸.
- کمالی‌راد، م. ۱۳۹۶. *خوانش گلستان سعدی از منظر تاریخ‌گرایی نو*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد. گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان.
- محقق، م. ۱۳۳۹. «قلمرو سعدی». *راهنمای کتاب*، ۱۱(۲): ۲۱۲-۲۲۵.
- مستوفی قزوینی، ح. ۱۳۶۴. *تاریخ‌گزیده*، به کوشش ع. نوایی. تهران: امیرکبیر.
- میرزا بابازاده فومشی، ب. و خجسته‌پور، آ. ۱۳۹۲. «ابهام‌زدایی از نقد نوپای تاریخ‌گرایی نو در ایران بانگاهی به پژوهش‌های انجام‌شده». *فصلنامه نقد ادبی*، ۲۲(۷-۲۸): ۷-۲۸.
- میرزا بابازاده فومشی، ب. و خجسته‌پور، آ. ۱۳۹۴. «خوانش متفاوت متون کلاسیک فارسی در پرتو تاریخ‌گرایی نو»، *متن‌پژوهی ادبی*، سال ۱۹(۶۳): ۱۶۱-۱۸۰.
- میلانی، ع. ۱۳۸۷. *تجدد و تجدیدستیزی در ایران*. تهران: اختران.
- نخجوانی، ه. ۱۳۱۳. *تجارب السلف*، تصحیح ع. اقبال. تهران: مطبوعه فردین.
- هجویری، ع. ۱۳۹۲. *کشف‌المحجوب*، تصحیح م. عابدی. تهران: سروش.
- همدانی، ر. ۱۳۷۳. *جامع‌التواریخ*، به تصحیح م. روشن و م. موسوی. تهران: البرز.
- Greenblatt, Stephen. 1980. *Renaissance Self-Fashioning*. The University of Chicago.
- Schimmel, A. 1975. *Mystical Dimension of Islam*, United States of America: The University of North Carolina Press.
- Selden, R. 2014. *Practising Theory and Reading Literature: An Introduction*, New York: Routledge.