



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

Aliakbar Samkhaniani

Associate professor, Departement of Persian language & literature, University of Birjand, Birjand, Iran. E-mail:  
[asamkhaniani@birjand.ac.ir](mailto:asamkhaniani@birjand.ac.ir)

---

### Article Info

### ABSTRACT

**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

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 سام خانیانی

دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران. رایانامه: [asamkhaniani@birjand.ac.ir](mailto:asamkhaniani@birjand.ac.ir)

### چکیده

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 محموله‌های 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 قابل‌بی‌جویی است. تحلیل گفتمان ضداستبدادی بروزهای این گفتمان انتقادی را در یک ساحت نشانه‌شناختی و مطالعه میان‌رشته‌ای بررسی می‌نماید. در پژوهش حاضر تحلیل فلسفی میشل فوکو درباره پاریزیا و روش نورمن فرکلاف و تئون وندایک در تحلیل گفتمان مدنظر قرار گرفته است. با توصیف، تبیین و تفسیر ابعاد زبان‌شناسی، بالagt و زیباشناصی متن، اثبات شده است که گستاخ‌گویی سعدی در باب اول بوستان، بعد فلسفی دارد و مصدق التزام به حقیقت است. همچنین با صورت‌بندی مفاهیم مؤلفه‌های مختلف گفتمان ضداستبدادی سعدی در باب اول نشان داده شده است.

نوع مقاله:  
مقاله پژوهشی

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، کاربردشناصی زبان در  
گفتمان، ادبیات ضداستبدادی.

استناد: سام خانیانی، 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>



© نویسنده‌گان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

## مقدمه

قرن هفتم هجری در تاریخ فرهنگ، تمدن و اندیشه حکمی-تعلیمی ایران برهه خاصی محسوب می‌شود. این قرن با هجوم جهان سوز مغولان، شاهد فروپاشی بسیاری از ساختارها و از هم گسیختن رشته‌ها و پیوندهای فکری، فرهنگی و گفتمانی است. گستره فروپاشی اخلاقی، سیاسی و فرهنگی این قرن را می‌توان در گزارش عظام‌الک جوینی دریافت: «هر یک از ابناء‌السوق در زی اهل فسق امیری گشته و هر مزدوری دستوری و هر مزوری وزیری ... هر شاگرد پایگاهی خداوند حرمت و جاهی ... هر عاقلی اسیر عاقله‌ای و ... هر عزیزی تابع هر ذلیلی به اضطرار و هر باتمیزی در دست هر فرومایه‌ای گرفتار» (جوینی، ۱۳۸۲: ۴ و ۵).

در این فروپاشی گفتمان استبدادی به طور 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. مطالعه باب اول بوستان نشان می‌دهد که این اثر تعلیمی از سویی با پراگماتیسم<sup>۱</sup> همخوانی دارد که «مبناه فلسفی دموکراسی است» (رک. بشیریه، ۱۳۸۱: ۲۶) و از سوی دیگر گستاخ‌گویی و طرح مفاهیم خداستبدادی نشان می‌دهد که سعدی به شیوه بی‌سابقه‌ای به ستیز با استبداد پرداخته است. 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 توانند بود تا خطرات استبداد را بشناسند و از آن برحدز 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).

**مسئله 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 خداستبدادی در این باب چگونه است؟

**اهمیت پژوهش:** با عنایت به اینکه بوستان حلقه واسط مهمی در زنجیره فرهنگ و حکمت سیاسی عصر پیشامغولی و پسامغولی است این پژوهش در بازناسی زنجیره اندیشگانی اندیشه سیاسی ایرانی شخصیت و اندیشه سیاسی شخص سعدی اهمیت دارد و مصدق کلام وندایک درباره مطالعه گفتمان در آثار ادبی است: در مطالعات ادبی، عمدتاً شاهد توجه روزافزون به مطالعه «دریافت»<sup>۲</sup>، 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 «جامعه 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 اندیشه سعدی و فارابی» و منصور ثروت (۱۳۸۸) در مقاله «سیاست مدن از دید سعدی» ابعادی از حکمت سیاسی سعدی را بیان کرده‌اند؛ اما درباره گفتمان خداستبدادی سعدی و گستاخ‌گویی فلسفی او تحلیلی پژوهشی ملاحظه نشده است.

<sup>1</sup> pragmatism  
<sup>2</sup> reception

## ۱. مبانی نظری پژوهش

تعبیر «گفتمان» به عنوان برابرنهاد<sup>۱</sup> در ابتدا در مباحث زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی دوسوسور<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> و فیلیپس<sup>۴</sup> ضمن اشاره به ابهام مفهومی تأکید کرده‌اند که گفتمان در هر بسترهای، 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 معناشناسی پویا محسوب می‌شود.» (نک. و یکی‌پدیا، برابرنهاد). با آنچه بیان شد معلوم می‌شود که «گفتمان» اصطلاحی کلی است برای مثال‌هایی از کاربرد زبان که در یک کنش ارتباطی ایجاد شده است 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<sup>۵</sup> مطابق نظر پنی کوک<sup>۶</sup> 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<sup>۷</sup> تعییر 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 پنجه‌ای 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 نوشه‌های مردم‌شناسخی 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 مزه‌های 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 قرون‌وسطی یا حتی فرهنگ کلاسیک به کار برد (نک:

<sup>1</sup> Discourse

<sup>2</sup> F. Saussure

<sup>3</sup> M. Jorgensen

<sup>4</sup> L. Phillips

<sup>5</sup> analysis discourse

<sup>6</sup> penny cook

<sup>7</sup> Foucault

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

**گفتمان خداستبدادی:** مطالعه گفتمان خداستبدادی امری تبعی است و شناخت ابعاد آن درگرو شناخت طبیعت استبداد است. در اصطلاح‌شناسی سیاسی امروز «استبداد» معادلهای مختلف دارد مطلق‌باوری<sup>۱</sup>، حکومت خودکامه<sup>۲</sup>، اقدارگرایی<sup>۳</sup>، دیکتاتوری<sup>۴</sup>، تمامیت‌خواهی<sup>۵</sup> اما درمجموع (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 «مدينه تغلب» ارائه کرده‌است. شهر تقلب 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 طاعه‌القاهر فی کل ما فیه هوی القاهر» زندگی می‌کنند (فارابی، ۱۳۸۹: ۲۶۸). فرمانروای شهر چیره‌گری کسی خواهد بود که در نیکو تدبیر به کار بدن و سروسامان دادن به چیره‌گری (سلطه‌گری) نیرومندر است... و نیکوتر فریب به کار برد و اندیشه او در کنش‌های چیره‌گری و پیروزی از دیگران رسانتر است. (همان: ۲۸۰). هانا آرنت نیز با همین نگاه بنیادین فارابی به تمامیت‌خواهی استبداد می‌نگرد و ازان‌رو 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 - ۱۳۲۰ ق.) از پیشروان تبیین مفهوم نوین استبداد، همان نگاه بنیادین فارابی را در نظر دارد آنچه که استبداد را تحکم می‌نامد و ضمن بر Sherman مصادق‌هایی، 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 برده است (کواکبی، ۱۹۹۱: ۲۳) که در مقابل صفات عادل، مسئول، مقید، قانونمند (دستوریه) قرار می‌گیرند. تحکم نامحدود در امور مردم، دشمنی با آزادگی، افراط‌گرایی، علاوه‌مندی 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).

**روشن 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<sup>۶</sup> و شیوه فرکلاف و وندایک به دلیل ماهیت انتقادی این پژوهش مورد استفاده قرار گرفته است. در این پژوهش گفتمان خداستبدادی سعدی با تحلیل ابعاد گستاخ‌گویی فلسفی، هدف و راهبرد شاعر، نکات کاربردشناختی زبان، بلاغت و زیباشناسی و صورت‌بندی مفاهیم انجام شده است.

<sup>۱</sup> Absolutism

<sup>۲</sup> Autocracy

<sup>۳</sup> Authoritarianism

<sup>۴</sup> Dictatorship

<sup>۵</sup> Totalitarianism & Despotism

<sup>۶</sup> parresia

## ۲. بحث اصلی

یکی از اهداف بلکه مهم‌ترین هدف سعدی در نگارش باب اول بوستان سعدی بازداشت فرمانرو از استبداد است که شامل مجموعه‌ای از بروزهای زبانی، ادبی، بلاغی و مفهومی در یک گفتمان انتقادی است. وندایک اشاره کرده است که: ساخت و تولید هر متن با یک پیام اصلی شروع می‌شود که نقل معنایی را تشکیل می‌دهد و به تدریج رشد می‌کند و گسترش می‌باید تا آنجا که معانی ریز زبانی موجود در جمله‌های منفرد را دربر می‌گیرد (آفاق‌گزاده، ۱۳۸۵: ۱۰۵). پیام اصلی باب اول بوستان سعدی در گام اول بازداشت پادشاه از ناشایستها و در کنار آن امر به شایسته‌است که در قرن پرآشوب هفتمن هجری دغدغه مهم این شاعر حکیم بوده است و این امر با نظر فوکو درباره قابل تمایز نبودن گفتمان از تاریخ مطابقت دارد: آیا می‌توان تمایز بین انواع عده 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 (پاریزیایی فلسفی)، کاربردهای زبانی، قالب و نوع ادبی و بلاغت ضداستبدادی؛ ۲. صورتیندی مفاهیم و مؤلفه‌های گفتمان ضداستبدادی.

### ۲-۱. پاریزیا (گستاخ‌گویی) سعدی

پاریزیا<sup>۱</sup> یک اصطلاح یونانی به معنای «همه‌چیز گفتن» و «بدون فیلتر و لجام‌گسیخته سخن گفتن» است... به خصوص 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 «ازادی بیان» ترجمه کرد (نک: فوکو، XIV: ۲۰۰-۹) که ما با توجه به جمیع جهات مفهومی و زبانی آن را «گستاخ‌گویی» ترجمه می‌کنیم. میشل فوکو گستاخ‌گویی را ابتدا ذیل «پرآگماتیک گفتمان»<sup>۲</sup> قرار می‌داد اما درنهایت آن را «التزام به حقیقت»<sup>۳</sup> 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 درمی‌باییم 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 به عنوان راهنمای 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 چیره‌شده‌گان است تا آنان را بنده و چاکر خود گردانند (فارابی، ۱۳۸۹: ۲۷۹) چیره‌گر پیوسته خواهان آن است که چیره‌شده‌گان هماره در زیر فرمان او پایدار مانند. (همان: ۲۸۰).

<sup>1</sup> Parrēsia

<sup>2</sup> pragmatics of discourse

<sup>3</sup> obligations to truth

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

حلال باد خراجش که مزد چوپانی است که هر چه می‌خورد او جزیت مسلمانی است (سعدی، ۱۳۸۵: ۱۰۶۰)	شهی که پاس رعیت نگاه می‌دارد و گرنه راعی خلق است زهر مارش باد میازار عامی به یک خردله
--	---

میازار عامی به یک خردله

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

چو تیغت به دست است فتحی بکن نه رشوتستانی و نه عشوهد (همان: ۵۳)	دلیر آمدی سعدیا در سخن بگوی آنچه دانی که حق گفته به
--	--

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:

که تاریخ سعدی در ایام توست در این دفترت ذکر جاوید هست (سعدی، ۱۳۸۹: ۳۸)	هم از ت فرخنده فرجام توست که تا بر فلک ماه و خورشید هست
--	--

اگر عاقلی یک اشارت بست (همان: ۶۹)	از این به نصیحت نگویید کست
--------------------------------------	----------------------------

در گفتمان سعدی، انتقاد امری سازنده دانسته می‌شود: ز دشمن شنو سیرت خود که دوست

هر آنج از تو آید به چشمش نکوست  
 (همان: ۶۹)

## ۲-۱-۲. زاویه دید

سعدی از نقطهٔ 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 تباہی می‌شوند:

سر مدحت پادشاهان نبود  
(سعدی، ۱۳۸۹: ۳۸)

کسی را که سقمونیا لایق است  
ز سعدی ستان تلخ داروی پند  
(همان: ۷۰)

مگو شهد شیرین شکر فایق است  
اگر شربتی باید سودمند

صرامت کلام سعدی تا آنجاست که خود را «منزلشناس» و «حقایقدان» و «شاه را راهرو» و «حقایقشنو» معرفی می‌نماید:

اگر صدق داری بیار و بیا	به راه تکلف مرو سعدیا
تو حق گوی و خسرو حقایقشنو	تو منزلشناسی و شه راهرو
نهی زیر پای قزل ارسلان	چه حاجت که نه کرسی آسمان

(همان: ۴۰)

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

بگو روی اخلاص بر خاک نه	مگو پای عزت بر افلک نه
کلاه خداوندی از سر بنه	اگر بنده‌ای سر بر این در بنه
چو درویش مخلص برآور خروش	چو طاعت کنی لبس شاهی مپوش
یکی از گدایان این درگهم	...نه کشور خدایم نه فرماندهم

(همان: ۴۰)

و هشدار می‌دهد که با تملق درباریان خوش‌نام نخواهد شد:

که خلقش ستایند در بارگاه؟	بدان کی ستوده شود پادشاه
پس چرخه نفرین کنان پیرزن؟	چه سود آفرین بر سر انجمان

(همان: ۶۹)

### ۱-۳-۲. آزادی بیان

طبیعت استبداد بر چیرگی بر هر پدیده مادی و معنوی از جمله چیرگی بر زبان و بیان است. هانا آرنت می‌گوید: انکار آزادی در همه استبدادها مشترک است و تمامیت‌خواهی بنیادی‌ترین شکل نفی آزادی است (آرنت، ۱۹۹۴: ۳۲۸). اعتقاد و التزام به آزادی بیان رکن تفکر خداستبدادی است. هرچند 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:

که برگشته بختی و بد روزگار	نه تنها منت گفتم ای شهریار
منت پیش گفتم همه خلق پس	چرا خشم بر من گرفتی و بس
که نامت به نیکی رود در دیار	چو بیداد کردی توقع مدار

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

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

در اینجا مقاومت شخصیت داستان و احتساب مرگ به عنوان حسن خاتمت در حقیقت سویه ایدئولوژیک و مصدق گستاخ‌گویی فلسفی است:

که بیرون کنندش زبان از قفا	بفرمود دل تنگ روی از جفا
کز این هم که گفتی ندارم هراس	چنین گفت مرد حقایق شناس
که دانم که ناگفته داند همی	من از بی‌زبانی ندارم غمی
گرت نیکروزی بود خاتمت	عروسوی بود نوبت ماتمت

(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:

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

(همان: ۷۰)

و این یادآور حدیث نبوی است: خیر اخوانکم من اهدی الیکم عیوبکم. (پاینده، ۱۳۸۲: ۴۷۰). گستاخ‌گویی شخصیت‌های روایات در واقع مصدق 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 گونه زبانی و محتوا و گفتمانی وجود دارد. گفتمان ضداستبدادی سعدی بروزهای متعدد دارد:

### ۲-۲-۱. تحذیر و افعال نهی

در گفتمان ضداستبدادی سعدی «نهی» جایگاه مهمی دارد. با احصای مجموع حکایات باب اول درمی‌باییم 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: ۱۳۸۵)

۷۴) بنابراین نهی پادشاه در گفتمان سعدی بیشتر از امر او به خوبی است گو اینکه شاعر با قرآن هم‌نوا است: ان الملوك اذا دخلوا  
قریءة فاسدواها وجعلوا اعزَّة اهلها اذلةً و كذلك يفعلون (نمیل: ۳۴)

منه دل بدین دولت پنج روز به دود دل خلق خود را مسوز

منه دل بدین دولت پنج روز

(سعدی: ۱۳۸۹: ۷۱)

که بر یک نمط می‌نمایند جهان  
ضعیفان می‌فکن به کتف قوی  
که عاجز شوی چون درآیی ز پای

مهم مهارهایی که باید در زیر آورده شوند:

- نکته اول: نصیحت به جای است اگر بشنوی
- نکته دوم: میز گفتمت پای مردم ز جای

(۵۷: همان)

مکن، پنجه از ناتوانان بدار (همان: ٦١) مکن تا توانی دل خلق ریش (همان: ٤٢) مکن صبر بر عامل ظلمدوس (همان: ٤٣) مکن جور بر خردکان ای پسر (همان). الا تا نپیچی سر از عدل و رای (همان: ٤٣) به سمع رضا مشنو ایدای کس (همان: ٤٥)

۲-۲-۲

بسیاری از «نهی»های سعدی با جملات پرسشی 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 بی صفا  
که پاشد دعای بدش در قفا؟

(۶۱): همارا

نیمه ترسی، ای گرگ ناقص خرد

(۶۳)

سی، حی خه نفر بن کنان بیزد؟

حہ سود آف بیس انجمان

(۶۹)

133

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

پس، از پادشاهی گدایی کنے

و گر جور در پادشاهی کنے

(۵۹ : همان)

آه دا، در دمندش، حذه

سندش، از آن طفلك به بدر

(۵۲) همان

که در سایه عاش دارد مق

خنک و محسن ته دادگ

بے مال و ملک دس بڑا

اگ شک کدی، ب ابن ملک و ما

گدایی که پیشتر نیزد جوی...

که فردا به داور بَرد خسروی

## که گر بفگندت شوی شرمسار

## مکن پنجه از ناتوانان بسیار

(همان: ۶)

دل دردمدان برآور ز بند

## نخواهی که باشد دلت دردمند

(سعدی، ۱۳۸۹: ۷۸)

سعدي حتی در افعال تأکیدی خود نیز سعی دارد فرمانرو را از بیدادگری و استبداد بازدارد:

گریزد رعیت ز بیدادگر کند نام زشتیش به گیتی سمر

(۴۳: همان)

تأمل کنش بر عقوبت بسی

چو خشم آپدت بر گناه کسی

(۴۶) همان:

### ۲-۳. پلاگت ضد استبدادی

بلاغت از جلوه‌گاه‌های مهم گفتمان بلکه خود گفتمان است چه آنکه مبنای اقناع مخاطب است. وندایک بлагت را به طور بنیادی معادل گفتمان دانسته است آنجا که می‌گوید: بлагت در اصل فن یا هنر تولید متون متقاعد کننده بود و به عنوان یک تکنیک، همیشه با مجموعه‌ای از قوانین 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 بوده است؛ بنابراین بлагت را واقعاً می‌توان علم گفتمان نامید (وان دیجک، ۱۹۹۵: ۵۹). تا قرن هجدهم، شاعری و بлагت رشته‌های خواهرخوانده نزدیک به هم بودند. احکام هنجاری بлагت نیز که در اصل برای گفتمان عمومی تدوین شده بود، به زودی به اشکال زیباشناختی استفاده از زبان، مانند روایت، شعر یا نمایش تعمیم یافت... سپکشناصی مدرن نیز که به تغییرات شخصی یا اجتماعی مبتنی بر کاربرد زبان توجه دارد، امروزه به مطالعه کاربردهای «ویژه» زبان در گفتمان ادبی نزدیک شده است (وان دیجک، ۱۹۸۵: ۱). بر این پایه بлагت کلاسیک به پنج بخش تقسیم می‌شود: یافتن امر استدلایل<sup>۴</sup>، ترتیب ساختاری استدلال‌ها<sup>۵</sup> تریین لفظی موضوع<sup>۶</sup>، حفظ متن ساختاریافته و لفظی آراسته یا تحقیق دیداری<sup>۷</sup> و شنیداری<sup>۸</sup> (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 سویه‌های مفهومی از منظر روان‌شناسی هم قابل بررسی است.

1 inventio

## **2 disposition**

3 elocutio

4 action

## <sup>5</sup> pronuntiatio

۳.۳.۱. 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 اقنان کم‌حاشیه غیرمستقیم بهره گرفته است.

### ۱-۳-۲. تمثیل ضداستبدادی

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

درخت ای پسر باشد از بیخ سخت	رعیت چو بیخ‌اند و سلطان درخت
و گر می‌گُنی می‌گَنی 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<sup>۱</sup> این ایيات مشخص می‌کند که در نگاه سعدی این رعیت است که هستی‌بخش و قوام‌بخشن سلطنت است چراکه ریشه می‌تواند بدون تنہ شاخه‌ای دیگر برآورد اما تنہ بی‌ریشه محکوم به فنا است و این برخلاف سنت دیرین استبداد شرقی و تمثیل سنتی اندام‌واره‌ای است که پادشاه را به عنوان «سر» و رعیت را به «تن» تشییه می‌نماید. حاکم گفتمان سعدی پاسبان و خدمت‌گزار مردم است و مسئولیت آن نیز در تمثیل بلیغ زیر یک‌طرفه است:

که سلطان شبان است و عامی گله	میازار عامی به یک خردله
بلکه چوپان برای خدمت اوست	گوسفند از برای چوپان نیست

(سعدی، ۱۳۸۹: ۵۹)

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

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

(همان: ۵۳)

منصور ثروت اشاره کرده است که: سعدی بر اساس تجربه‌های شخصی و مطالعه تاریخ و احوال پادشاهان نه تنها گذشته بلکه معاصر خود را افراد خطروناکی 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» تشییه شده است:

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

<sup>۱</sup> cognitive analysis

(همان: ۶۸)

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

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

(سعدی: ۵۶)

درواقع در تمثیل و تعبیر فوق شاعر با ساختار پیچیده ایدئولوژیک استبداد به مبارزه برخاسته است. 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 به خوبی تبیین می‌شود. خویش‌کاری «خدادوست» دوستی خلق است و خواننده قانع می‌شود که گرفتار مکر و مغلطه مرزبان ستمکار «دشمن خلق» نشود!

### ۲-۳-۲. دشنام بلاغی

دشنام نیز به عنوان یک ابزار ارتباطی در قلمرو بالاغت گفتمان قرار می‌گیرد. سعدی در گفتمان خداستبدادی خویش چنان پایدار بوده که از دشنام بلاغی هم بهره می‌گیرد و این اوج التزام فلسفی به ایدئولوژی و مصدق نگرش فوکویی به گستاخ‌گویی است. در حکایت پادشاه غور با روتایی وقتی از شاه پرسیدند که رعیت چه نزل و خوانی پیشکش کردند گفت:

کسم پای مرغی نیاورد پیش

(همان: ۶۸)

و در پایان می‌گوید:

که شنعت بر او تا قیامت بماند	<u>تفو بر</u> چنان ملک و دولت که راند
------------------------------	---------------------------------------

(سعدی، ۱۳۸۹: ۶۷)

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

که نادان <u>کند</u> حیف بر خویشتن	... به بی‌رحمی از بیخ و بارش مکن
-----------------------------------	----------------------------------

(همان: ۵۹)

که با حق نکو بود و با خلق بد	<u>نخورد</u> از عبادت بر آن بی‌خرد
------------------------------	------------------------------------

(همان: ۱۱۸)

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

که روزی پلنگیت بر هم درد	نمی‌ترسی ای گرگ ناقص خرد
--------------------------	--------------------------

(همان: ۶۲)

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

ورنه جان در کالبد دارد <u>حمار</u>	آدمی را عقل باید در بدن
------------------------------------	-------------------------

(سعدي، ۱۳۸۳: ۶۶۷)

## ۴-۲. صورت‌بندی مفاهیم ضداستبدادی

### ۴-۲-۱. نهی صريح از استبداد رأى

خودرأيی فردی و قشری عربان ترین و بیژگی حکومت‌های تمامیت‌خواه است و به همین دلیل تعبیر «استبداد= خودرأیی» جامع همهٔ صفات و مفاهیم مرتبط با حکومت نامقید شناخته می‌شود. از این‌رو تلاش اصلی مصلحان و مبارزان، بازداشت کانون قدرت از استبداد رأى و مقید کردن آن به مشورت، خرد جمعی و قانون است. با آنکه مشورت جستن یکی از آموزه‌های مؤکد قرآن و سیرهٔ مؤمنان است: ... و امرهم شوری بینهم و مما رزقاهم ينقوون (قرآن، سوری: ۳۸)، و استبداد رأى در احادیث علوی مسیر گمراهی و هلاکت است: «مَنْ اسْتَبَدَ بِرَأْيِهِ هَلَكَ، وَمَنْ شَوَّرَ الرِّجَالَ شَارِكَهَا فِي عُقُولِهَا/ هر که خودرأی گردید به هلاکت رسید و هر که با مردمان رأى 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 غلبةٔ استبدادگرایی بوده‌است. در گفتمان استبدادگرا پادشاه سایهٔ پروردگار و دانای اسرار است و نیازی به مشورت ندارد: «...چه فراتست ملوک جاسوس ضمیر فلک و طلیعهٔ اسرار غیب باشد.» (نصرالله منشی، ۱۳۸۹: ۱۳۰) گفتمان استبدادی سعی دارد تا اقتدارپذیری شهروندان را تثبیت نماید اما برخی دیگر در نقطهٔ مقابل قرار داشتنند: «مشاورت کردن در کارها از قوی‌رایی مرد باشد و از تمامی عقل و پیش‌بینی؛ چه هرکسی را دانشی باشد و هریکی 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 عصیت 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 در ک نظریات فارابی مستلزم مطالعهٔ بنیادین فلسفی است چنان‌که وی از سویی سیرت مدینهٔ تغلب (چیره‌گری) را در ردهٔ مدن جاهله مذموم قرار می‌دهد. (فارابی، ۱۳۸۹: ۲۶۵-۳۰۴) باری قدرتمدنان مطلوب حکایات سعدی مکرر با خردمندان مشورت می‌کنند و حکایات باب اول بوستان بر التزام خردورزی، تغکر انتقادی، معتبر داشتن سنجه‌های عقلی و پرهیز از استبداد رأى استوار است. در یکی از حکایات، پادشاهی را می‌بینیم که دانایی روشن‌رای، خوش‌استدلال، فکور و سخن‌سنجد را که از دریا برآمده و بی‌وطن است بر همهٔ مقریان ترجیح می‌دهد و وزارت را به او می‌سپارد:

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

(سعدي، ۴۶ و ۴۷)

مبناً عزل و نصب سعدی خردمندی و شایستگی است:

به عقلش بباید نخست آزمود	به قدر هنر پایگاهش فزود
...چو یوسف کسی در صلاح و تمیز	به یک سال باید که گردد عزیز
بارها خطاب می‌کند:	(همان: ۴۶)
دو تن پرور ای شاه کشورگشای	یکی اهل بازو یکی اهل رای
(سعدي، ۱۳۸۹: ۷۶)	که مردم ز دستت نپیچند پای
الا تا نپیچی سر از عدل و رای	(همان: ۴۳)
به عقلش بباید نخست آزمود	به قدر هنر پایگاهش فزود
(همان: ۴۶)	با آنکه آموزه‌های اسلامی بر مبارزه با شرک و انکار خداگونگی فرعانه و صاحبان زور و زر تأکید دارد و «اسلام خدا قرار دادن
فرما	نروا را برنمی‌تابد و محمد(ص) پیامبر الله است نه پیش‌روش و خلیفه نیز قدرت پیامبری را به ارث می‌برد که منزلت خدایی ندارد هرچند متصدی امور مذهبی باشد.» (ویتفوگل، ۱۳۹۱: ۱۵۵)، در حکومت‌های اسلامی نیز کمایش دین‌باری و شهرباری در وجود خلفاً و سلاطین تجمیع شد و در توجیه مشروعیت ایشان نیز همان رویه استبداد شرقی <sup>۱</sup> کهنه ادامه یافت. گفتمان دین-شهرباری در ادب فارسی حضور پرنگی دارد چنان‌که در کلیله و دمنه بهرامشاهی آمده‌است: «بحقیقت بباید شناخت که ملوک اسلام سایه آفیدگارند 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 همهٔ تکالیفی را که از سر و جدن در مقابل آفریننده دارد در مقابل پادشاه هم دارد. با همهٔ این احوال محدودی بوده‌اند که سعی داشتند این گفتمان تاریخی را تعديل کنند بلکه به‌کلی 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 واسطهٔ او به شاه می‌رسد و شاه‌داری به مردمداری بدل می‌شود و رضای شهروند اساس مشروعیت حکومت است. برخلاف قرائتهای تغلب‌محور دین‌داری فرمانرو 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:

<sup>1</sup> oriental despotism

بر آن باش تا هر چه نیت 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 بخشايشی  
کجا بینی از دولت آسايشی  
که شه سر برآورد و بر پای جست  
...ولی همچنان بر دعا داشت دست

(سعدي: ۶۴-۶۵)

دامنه مردمداری در گفتمان سعدی به قدری 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 مشروعيت حکومت رعیت است:  
برو پاس درویش محتاج دار  
که شاه از رعیت بود تاجدار  
نظر در صلاح رعیت کنی  
بر آن باش تا هرچه نیت کنی

(سعدي، ۱۳۸۹: ۴۳)

درخت ای پسر باشد از بیخ سخت	رعیت چو بیخ‌اند و سلطان درخت
و گر می‌کُنی می‌کنی بیخ خویش	مکن تا توانی دل خلق ریش
که دل تنگ بینی رعیت ز شاه	فراخی در آن مرز و کشور مخواه

(سعدي: ۴۲)

در نگاه سعدی پادشاهی خدمت‌گزاری رعیت است از جنس شبانی و پاسبانی:  
اگر خوش بخسبد ملک بر سربر  
پنبدارم آسوده خسبد فقی  
بخسبند مردم به آرام و ناز  
و گر زنده دارد شب دیریاز

(همان: ۵۴)

در این گفتمان، جایگاه مردمداری در ساختار قدرت آنقدر 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  
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 (ثرثوت، ۹: ۱۳۸۹) 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» فراخوانده است. مکلف ندانستن رعایا برای «پاس ملوک» نیز نشان می‌دهد سعدی به نقش فلسفی و مدنی رعیت توجه بیشتری دارد. بر عکس نگرش غالب تاریخی در گفتمان سعدی این حکومت است که در هر مناسبتی در برابر مردم تکلیف و وظیفه دارد: ملوک از پاس رعیت‌اند نه رعیت از پاس ملوک:  
پادشا پاسبان درویش است  
گرچه رامش به فرّ دولت اوست

گوسفند از برای چوپان نیست

بلکه چوپان برای خدمت اوست

(سعدي، ۱۳۶۲: ۷۸)

### ۴-۳-۲. خلاق ضداستبدادی

هانا آرنت 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 (آرن特، 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، نوع دوستی، دلخوش کردن مردم، یتیم‌ناوازی 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 تکله، پادشاه زنگی، گفته‌است درواقع نماد گفتمان اخلاقی سعدی در سیاست است:

به اخلاق پاکیزه درویش باش

پادشا پاسبان درویش است

(سعدي، ۱۳۸۹: ۵۵)

که خوانند خلقت پسندیده‌خوی

از این نامورتر محلی مجّوی

(همان: ۱۱۶)

طکه سیاح جلاب نام نکوست

غريب آشنا باش و سیاح دوست

(همان: ۴۴)

به از قید بندی شکستن هزار

برآوردن کام امیدوار

(همان: ۴۵)

### ۴-۴-۲. 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 مبتتنی بر تعقل و مجموعه خاصی از اوضاع و احوال است» (هیوود، ۱۳۸۸: ۳۹۴ و ۳۹۵). جان استوارت میل مدارا را صورتی از آزادی فردی دانسته است (همان: ۴۰۰). مدارا با شهروندان و مخالفان حتی محاربان از صفات یک حکومت مستول و خردمند است:

مدارای دشمن به از کارزار

همی تا برآید به تدبیر کار

که از قطره سیلاب دیدم بسی

حدر کن ز پیکار کمتر کسی

که دشمن اگرچه زبون دوست به

مزن تا توانی بر ابرو گره

(همان: ۷۳)

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

حرامش بود تاج شاهنشهی

سر پرگرور از تحمل تهی

نه عقلی که خشمش کند زیردست

تحمل کند هر که را عقل هست

نه انصاف ماند نه تقوا نه دین

چو لشکر برون تاخت خشم از کمین

کز او می‌گریزند چندین ملک

ندیدم چنین دیو زیر فلک

(١٣٨٣ : ٥١) سعدی،

سعدي با کانون قدرت رابطه بارور دارد، يعني نه تنها فردیت خود را قربانی نمی کند بلکه در نگره فوکویی با مقاومت و گفتمان ضداستبدادی خود تولید قدرت می کند:

دل مرد حق‌گوی از اینجا قوی است

تو را عادت ای پادشه حق روی است

(۷۲ : همان)

که سهلی بیند در کارزار  
نبرد قز نرم را تیغ تیز

لطفات کن آنجا که بینی سینیز  
چو پرخاش بینی تحمل بیار

(سعدی، ۱۳۸۹: ۲/۱۲۳)

تساهل، یاداش، الھی، ھم دارد:

تو با خلق سهلی کن ای نیکبخت  
کسان، پرخورند از چوانی و بخت

(۵۲ : هماز)

حتی ابليس هم نزد سعدی تکشگر است حق شهروندی دارد و شایسته تحمل است و گناهش هم توجیهی دارد. (نک. همان:

۲-۴-۵. صلح جویی

طبیعت استبداد غلبه‌جو و ملازم جنگ و ستیز است. فارابی در ذکر مردمان مدینهٔ تغلب یا تیپ شخصیتی مستبدان می‌گوید: همهٔ این شهروندان دشمن و ستیزه‌گر بیگانگان خواهند بود. فارابی، ۱۳۸۹: ۲۸۱). صلح‌جوبی یکی از مؤلفه‌های گفتمان ضداستبدادی سعدی است چه آنکه اولاً صلح‌جوبی به معنی ترک خودرأیی و خودخواهی است. در بوستان بین جنگ، اخلاق و عقل تنازع وجود دارد جه آنکه حنگ و ستنز مامه آسیب شهروندان و لشکر باز است:

که عالم به زیر نگین آوری  
چه حاجت به تندی و گردن، کشی

کرم کن نہ پرخاش و کین آوری  
جو کاری برأید به لطف و خوشی

(۷۸) همان

نه مردی است بر ناتوان زور کرد  
به نزدیک من صلح بهتر که جنگ  
و گرچنگ جوید عنان بر می بیج

وگر زو تواناتری در نبرد  
اگر پیل زوری و گر شیر چنگ  
اگر صلح خواهد عدو سر میج

(١٣٨٩ : ٧٣) (سعدی،

نگه دار پنهان ره آشتی  
نهان صلح جستند ویدا مصاف

## چو شمشیر پیکار برداشتی که لشکر کشوفان مغفرشکاف

(۷۷ : همان)

نیاں کے پر خاں، جو یہ، دگر

چو دشمن به عجز اند رآمد ز در

(۷۴ :، هماز)

## 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 دادگرد حق شورش و ساقط کردن شاه بیدادگر را دارند چنان‌که در حکایت دو برادر ظالم و عادل دیده می‌شود (رك. سعدی، ۱۳۸۹: ۶۰). در گفتمان سعدی پیوستن به رقیبان پادشاه بیدادگر نتیجه طبیعی اعمال ستمکارانه و نابخردی او دانسته می‌شود:

که مردم ز دستت نپیچند پای

الا تا نپیچی سر از عدل و رای

(همان: ۴۳)

که نامت به نیکی رود در دیار

چو بیداد کردی توقع مدار

نه بیچاره بی‌گنه کشن است

تو را چاره از ظلم برگشتن است

(همان: ۶۹)

که گر دست یابد برآیی به هیچ

سر پنجه ناتوان بر می‌بیچ

ز شیران جنگی برآرند شور

نبینی که جون باهم آیند مور

(همان: ۵۷)

که دندان ظالم بخواهند کند

... لب خشک مظلوم را گو بخند

(همان: ۵۷)

شاعر ظالم را مورد خطاب قرار می‌دهد:

چو خواهی که فردا بُوی مهتری

مکن دشمن خویشتن کهتری

که چون بگذرد بر تو این سلطنت

بگیرید به قهر آن گدا دامت

مکن پنجه از ناتوانان بدار

که گر بفکنند 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:

که هرگز نیارد گز انگور بار

اگر بد کنی چشم نیکی مدار

(همان: ۶۳)

پس از پادشاهی گدایی کنی

و گر جور در پادشاهی کنی

(همان: ۵۹)

محاجة بسیاری از مخالفان و معتبرسان با فرمانروایان ظالم و کارگزاران ستمکار همچون حاجج 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 (رك. 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 انذاری 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 پرآگماتیسم 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 سویه بلاغی و زیباشناختی متن، دشنام‌ها و تمثیل‌های بسیار تند و توصیف پادشاهان با صفاتی مانند بیدادگر، ظالم، ستمکار، شبیه شاه ظالم به دهقان سگپور، نادان، مار، گرگ، حمار و دشنام‌ها همه مصادق‌های 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 بازداشت از استبداد رأی، و قائل شدن به حق شورش در آثار سعدی درواقع در گفتمان ضداستبدادی جای دارند.

## منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۹). ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. قم: دارالقرآن الکریم.
- آفاگلزاده، فردوس (۱۳۸۵). تحلیل گفتمان انتقادی. تهران: علمی فرهنگی.
- آفاگلزاده، فردوس (۱۳۸۶). «تحلیل گفتمان انتقادی و ادبیات». ادب پژوهی، سال ۱ ش ۱۷. ۲۷-۴۷.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۷۵). المقدمه. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: علمی فرهنگی.
- اشپربر، مانس (۱۳۶۳). نقد و تحلیل جباریت، ترجمه کریم قصیم، تهران: دماوند.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۱)، درس‌های دموکراسی برای همه، تهران: نشر نگاه معاصر.
- بهار، محمد تقی (۱۳۸۸). دیوان اشعار ملک‌الشعرای بهار. تهران: نگاه.
- پاینده ابوالقاسم (۱۳۸۳). نهج الفصاحة 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 عظملک 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 شیرواز، پیاپی ۴۸: ۶۹-۸۴.
- زرین‌کوب، 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: صفحی 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). نهج البلاغه (خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمتهای علی بن ابی طالب)، ترجمه شهیدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- شعبانی معصومه، سام خانیانی 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.
- طلویعی، محمود (۱۳۷۲). فرهنگ جامع علوم سیاسی. تهران: نشر علم و انتشارات سخن.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۸۹). سیاسه‌المدنیه. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: سروش.
- کمیسیون ملی یونسکو (۱۳۶۴). ذکر جمیل سعدی. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- کواکبی، عبدالرحمن (۱۹۹۱). طبائع الاستبداد، بیروت، دارالشروحه العربی.
- معلوم الیسووعی، لویس (۱۹۵۶). المنجد فی اللغة، بیروت: مطبعة الكاثوليكية.
- منشی، ابوالمعالی نصرالله (۱۳۸۹). کلیله و دمنه. 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). سیرالمملوک (سیاستنامه). به اهتمام هیوبرت دارک. تهران: علمی فرهنگی.
- نوروزی خیابانی، مهدی (۱۳۷۶). فرهنگ اصطلاحات سیاسی. تهران: نشر نی.
- وینفوگل، کارل اوگوست (۱۳۹۱). استبداد شرقی. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.
- هیوود، اندره (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.

- Arendet H. (1994). *Essaye 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: Pantheon books
- Foucault, M. (2019). *Discourse and truth and parresia* 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
- Zappan. J. (2004). *The Rebirth of Dialogue* (Bakhtin, Socrates, and the Rhetorical Tradition) State University of New York Press