

Saadi in the Mirror of the Other

Fateme Arabzade*, Ghodratolah Taheri**

Nasrin FaghihMalekmarzban***

Abstract

Saadi, unlike other poets, actively participates in his works. His presence is either as a literary-historical figure or an object of reflection. His cultural identity (not necessarily historical) is constructed within these texts through interactions with “the other.” This study examines how Saadi constructs his personal identity in confrontation with the other. It explores how, when speaking in the first person, he places himself within various roles and social groups and against which individuals and collectives. The research employs discourse analysis to extract Saadi’s propositions in interaction and opposition with the other, analyzing his techniques of legitimization and delegitimization. By utilizing Van Dijk’s ideological square and Laclau and Mouffe’s concept of othering, the study illuminates Saadi’s individual and collective identity and his engagement with the other. The findings reveal that Saadi adopts a flexible yet critical approach toward representatives of power (governance, religion, knowledge, and wealth). Through integrating reason, morality, and faith, he critiques and collaborates with dominant discourses of his time. Consequently, Saadi offers a fresh representation of Iranian-Islamic identity, shaped through conflict and cooperation between self and other.

Keywords: Saadi's Complete Works, Self and Other, Identity, Discourse Analysis.

* Ph.D. Candidate of Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
(Corresponding Author), f_arabzade@sbu.ac.ir

** Associate Professor of Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran,
Gh_Taheri@sbu.ac.ir

*** Associate Professor of Persian Language and Literature, Alzahra University, Tehran, Iran,
Nfaghih@alzahra.ac.ir

Date received: 03/01/2024, Date of acceptance: 08/06/2025, Date Printed: 06/08/2026



Introduction

Human identity formation involves defining oneself through social affiliations and differentiations, where the "self" emerges dialectically in relation to the "other." As Grossberg (1996) notes, identities are constructed via differences, which are themselves discursive and fluid. In classical Persian literature, particularly in pre-modern contexts, identity often adhered to essentialist views, dividing society into insiders (self), outsiders (other), and antagonists. Saadi, a 13th -century poet living in a tumultuous era marked by Mongol invasions, embodies this dialectic in his works, where he frequently appears as a character, narrator, or observer.

This research focuses on how Saadi's identity is built through confrontations with the other in selected texts from his *Kulliyat* (Complete Works), including *Golestan*, *Bustan*, ghazals, qasidas, and prose. By limiting the corpus to sections where Saadi uses first-person narration or inserts himself as a participant, the study analyzes his discursive struggles. Drawing on Laclau and Mouffe's notion of discursive antagonism—where meanings are unstable and identities form through exclusion—and Van Dijk's ideological square (emphasizing positives of self, negatives of other; de-emphasizing negatives of self, positives of other), the research explores Saadi's flexible critique of power structures. Key questions include: How does Saadi position himself socially in opposition to others? What legitimization tools does he employ? The analysis reveals Saadi's role in redefining Iranian-Islamic identity amid cultural and political flux.

Materials & Methods

The corpus comprises selections from Saadi's *Kulliyat* where he appears as a first-person actor: qasidas reflecting real-life events (e.g., praise poems and return to Shiraz); ghazals with mystical/social dimensions; prose pieces mentioning Saadi; and anecdotes in *Golestan* and *Bustan* featuring him as a character. Despite potential fictionality, these texts are ideal for identity analysis due to Saadi's self-insertion.

The method is critical discourse analysis (CDA), focusing on how language reproduces power and ideology. Van Dijk's ideological square structures the examination of self-other polarization. Legitimization strategies are analyzed via Van Leeuwen's framework: authorization (via tradition, law, or authority like religion); moral evaluation (through ethical abstractions); rationalization (instrumental/theoretical justifications); and mythopoesis (narrative rewards/

punishments). Laclau and Mouffe's othering concept highlights discursive struggles for hegemony.

Propositions involving Saadi's interactions with others (family, common people, elites, rulers, religious figures) are extracted and categorized. Tools include semantic analysis (lexical choices for emphasis/de-emphasis) and ideological mapping to trace self-legitimization (e.g., via reason/ethics) and other-delegitimization (e.g., critiquing rigidity in religion or power abuse). The approach is qualitative, with descriptive-analytical interpretation, ensuring fidelity to historical context without anachronistic projections.

Discussion & Results

Saadi's encounters reveal identity construction across social groups. With family (e.g., father/mother in Golestan anecdotes), he contrasts youthful folly with ethical wisdom, prioritizing morality over rigid religiosity. Among common people ("mardoman"), he critiques complacency while advocating contentment, using rationalization tied to faith (e.g., Ash'arite influences on poverty acceptance).

In debates like the "dispute with the claimant" on wealth vs. poverty (Golestan), Saadi mediates between discourses, legitimizing moderation via religious-moral evaluation while critiquing extremes. He aligns with the powerful (e.g., praising Atabegs) but criticizes abuse, employing Van Dijk's square: emphasizing self's positives (reason/ethics in elites like Juwayni brothers) and others' negatives (Mongol tyranny as "wolves").

With intellectuals ("ahl-e fazl"), Saadi humbly elevates art's intrinsic value, othering profit-seekers via moral delegitimization. Among Shirazis, he invokes national pride, blending faith, reason, and beauty to superiorize "self" over foreigners. Politically, in qasidas and meetings (e.g., with Abaqa Khan), he advises rulers on justice, rationalizing via Iranian-Islamic ideals (king as God's shadow), yet critiques via subtle othering (e.g., Mongol "barbarians").

Religiously ("ahl-e ma'refat"), Saadi differentiates ethical spirituality from dogmatic orthodoxy, using mythopoesis in anecdotes to reward humility and punish arrogance. In Bustan, he critiques Sufi hypocrisy and hierarchical rigidity, promoting people-centric faith.

Three discourses emerge: spiritual (God-centered, split into ethical vs. rigid); rational (knowledge-driven); and people-oriented (focusing on commoners' welfare). Saadi legitimizes via authorization (religious references) and rationalization,

othering rigid power via moral evaluation. Ideological square application: emphasizes self's virtues (ethical flexibility); highlights others' flaws (dogmatism, tyranny); downplays self's negatives (e.g., elite affiliations); ignores others' positives (e.g., order in orthodoxy). Results show Saadi's hybrid identity: scholar-preacher with Sufi leanings, critiquing from within power structures to forge a tolerant Iranian-Islamic self.

Conclusion

Saadi constructs his identity as a rational, ethical critic through othering across power domains, legitimizing self via integrated discourses of reason, morality, and faith while delegitimizing rigidity and abuse. This yields a dynamic Iranian-Islamic identity resilient to era's conflicts. Unlike prior studies (e.g., Yazdani on others in Golestan/Bustan; Zarrinkamar on contextual shifts), this comprehensive CDA reveals Saadi's consistent worldview across genres, emphasizing ethical moderation. Future research could compare with contemporaries like Rumi, highlighting Saadi's socio-political engagement. Ultimately, Saadi's works mirror pre-modern identity as discursive, shaped by self-other dialectics.

Bibliography

- Amirkhani Saraskan, Leila, Shayan Seresht, Akbar, & Qorbani Jouybari, Kolsum. (2025). "Critical discourse analysis of the tale 'Qamarozaman and Gohar' from One Thousand and One Nights based on Van Dijk's ideological square theory," *Kohan-Nameh Adab Parsi*, 16(2), -. <https://doi.org/10.30465/cpl.2026.10205> [in Persian]
- Ashraf, A., & Banuazizi, A. (2007). *Social classes, government, and revolution in Iran* (S. T. Farsani, Trans.). Tehran: Niloufar. [in Persian]
- Grossberg, L. (1996). "Identity and Cultural Studies- Is That All There Is?" In S. Hall & P. Du Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity* (pp. 87-107). London: Sage. <http://www.discourses.org/OldArticles.html>
- Ibn Battuta, A. A. M. (1982). *Travelogue* (3rd ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications Center. [in Persian]
- Jorgensen, Marianne & Louise J. Phillips (2002) **Discourse Analysis as Theory and Method**, London, Thousand Oaks & New Delhi: SAGE Publications.
- Joukar, N. (2020). Shepherd's wage and Muslim's tribute: Analysis of Saadi's meeting with Abaqa Khan. *History of Literature*, 13(2), 79–104. <https://doi.org/10.29252/hlit.2021.208461.0> [in Persian]
- Narmashiri, E. (2017). Discourse analysis of Saadi's dispute with the claimant from a metaphorical cognitive ideological perspective. *Literary Text Studies*, 12(47). [in Persian]

239 Abstract

- Pirouzan, H. (2019). *Social history of Shiraz in the seventh and eighth centuries AH*. Tehran: Khaamoosh Publications. [in Persian]
- Richardson, John E (2007). **Analyzing newspapers: An Approach from Critical Discourse Analysis**, New York: Palgrave Publishing .
- Rumi, J. M. (2010). *Fihi ma fihi* (B. Forouzanfar, Ed., 4th ed.). Tehran: Negah Publications. [in Persian]
- Saadi, M. A. (2006). *Saadi's ghazals* (G. Yousefi, Ed.). Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Saadi, M. A. (2008). *Bustan of Saadi* (G. Yousefi, Ed., 9th ed.). Tehran: Kharazmi. [in Persian]
- Saadi, M. A. (2008). *Golestan of Saadi* (G. Yousefi, Ed., 8th ed.). Tehran: Kharazmi. [in Persian]
- Saadi, M. A. (2010). *Saadi's qasidas* (3rd ed.). Tehran: Qoghnoos. [in Persian]
- Tahmasebi, F. (2016). *Sociology of Persian ghazal*. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [in Persian]
- Tajik, M. R. (2005). *The narrative of otherness and identity among Iranians*. Tehran: Farhang-e Gofteman. [in Persian]
- Van Dijk, T.A (1995). "Ideological Discourse Analysis." *New Courant*, 4, 135-161. Special issue *Interdisciplinary approaches to discourse Analysis*, ed. by Eija Ventola and Anna Solin.

سعدی در آینه دیگری

فاطمه عرب‌زاده*

قدرت‌الله طاهری**، نسرین فقیه ملک‌مرزبان***

چکیده

سعدی بیش از دیگر شاعران و نویسندگان، خود را به‌عنوان کنشگر در آثارش وارد می‌کند. این حضور گاه به‌صورت شخصیتی ادبی-تاریخی و گاه به‌مثابه ابژه است. هویت فرهنگی او (و نه الزاماً تاریخی او) در بطن این متون و در تقابل با دیگری شکل می‌گیرد. این پژوهش چگونگی برساخت هویت فردی سعدی در مواجهه با دیگری را بررسی می‌کند؛ ازجمله اینکه او هنگام سخن‌گفتن با ضمیر اول‌شخص، خود را در چه جایگاه‌ها و گروه‌های اجتماعی و در تقابل با چه افرادی قرار می‌دهد. روش این پژوهش تحلیل گفتمان است. گزاره‌هایی که سعدی در تقابل و تعامل با دیگری مطرح کرده، استخراج و ابزارهای مشروعیت‌بخشی و مشروعیت‌زدایی او بررسی شده‌اند. تحلیل‌ها با کمک مربع ایدئولوژیک ون‌دایک و مفهوم غیریت‌سازی لاکلائو و موفه، هویت فردی و گروهی سعدی و تعامل او با دیگری را روشن می‌کند. نتایج نشان می‌دهد سعدی در مواجهه با نمایندگان قدرت (حکومت، دین، علم، و ثروت) رویکردی انعطاف‌پذیر اما نقادانه دارد. او با استفاده از خرد، اخلاق و دین، هم‌زمان گفتمان‌های زمانه خود را نقد و با آن‌ها همکاری می‌کند؛ در نتیجه، سعدی موفق به بازنمایی تازه‌ای از هویت ایرانی-اسلامی می‌شود که از تضادها و تعامل‌ها میان خود و دیگری شکل گرفته است.

کلیدواژه‌ها: کلیات سعدی، خود و دیگری، هویت، تحلیل گفتمان.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)، تهران، ایران،
f_arabzade@sbu.ac.ir

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران، Gh_Taheri@sbu.ac.ir

*** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران، Nfaghih@alzahra.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸، تاریخ چاپ: ۱۴۰۵/۰۵/۱۵



۱. مقدمه

هر انسانی به دنبال تعریف خود و شناخت هویت خویش، جایگاهش در جامعه را تحلیل می‌کند. تفسیری که فرد از خود دارد، نتیجه تعلق او به گروه‌های اجتماعی است. در کنار این تعلق، آن بخش از جامعه که فرد از آن‌ها دوری می‌کند نیز در تعریف او از خود نقش دارند. هویت آدمی در تعامل (دیالکتیک) خود و دیگری شکل می‌گیرد. چیزی که از آن به «خود» تعبیر می‌کنیم، مجموعه مشخصه‌های سیالی است که فرد را از دیگری متمایز می‌کند. در نگاهی دقیق‌تر، خود موجودیت مستقلی ندارد بلکه در حضور و تقابل با دیگری واقعیت می‌یابد؛ از این رو، وجود دیگری برای معنادار کردن و هویت‌یابی فرد ضروری است و نادیده گرفتن دیگری منجر به شکل‌نگرفتن هویت شخصی و نشناختن خود می‌شود. هویت‌ها به وسیله تفاوت‌ها ساخته می‌شوند؛ زیرا مبنای شناخت خود و دیگری تفاوت‌ها هستند. البته تفاوت نیز بر ساخته است. (Grossberg, 1996: 93-96) هویت عنصری گفتمانی است و با تغییر گفتمان‌ها دگرگون می‌شود. همیشه کشمکش بر سر هویت میان صاحبان قدرت و گروه‌های تحت سلطه وجود دارد.

از نظر تحلیلگران گفتمان، تأکید بر هویت متمایز خود هم‌زمان تأییدکننده هویت دیگری است. «هویت در گردونه‌ای تنیده شده از استمرارها و عدم استمرارها، سنت‌ها و بدعت‌ها، تکرارها و انقطاع‌ها و در رابطه‌ای بر تافته از مناسبات در زمانی و هم‌زمانی، جانشینی و هم‌نشینی، سازواره و ناسازواره، عقلایی و غیرعقلایی شکل می‌گیرد.» (تاجیک، ۱۳۸۴: ۵۵ و ۵۶)

کشمکش خود و دیگری از ایده‌های مرکزی رویکرد لاکلائو و موفه (Ernesto Laclau و Chantal Mouffe) است که آن را نزاع گفتمانی (Discursive struggle) می‌نامند. در این رویکرد، گفتمان جهان اجتماعی را تعریف می‌کند ولی به دلیل بی‌ثباتی زبان، معانی ثابت نمی‌مانند. علاوه بر این، هیچ گفتمانی مستقل، مجزاً و نامرتب با گفتمان‌های دیگر نیست، بلکه در نزاع با گفتمان‌های دیگر است و بر اثر این برخورد مدام تغییر می‌کند؛ از این رو گفتمان‌ها برای ایجاد هژمونی و تثبیت معنای مورد نظرشان، همواره در نزاع هستند. (Jorgensen and Phillips, 2002: 6 & 7)

در این نزاع، یکی از گفتمان‌ها غالب می‌شود و با فرایند غیریت‌سازی به دنبال طرد و حذف گفتمان‌های دیگر و تثبیت مفصل‌بندی خود در جامعه است. ون‌دایک (Teun A. van Dijk) این فرایند را در قالب مربع ایدئولوژیک (Ideological Square) توضیح می‌دهد. نظریه

سعدی در آینه دیگری (فاطمه عربزاده و دیگران) ۲۴۳

مربع ایدئولوژیک وندایک چارچوبی را برای درک چگونگی ساخت و حفظ این دینامیک‌های قدرت از طریق چهار استراتژی طرف‌های مربع ارائه می‌دهد (امیرخانی سراسکان و دیگران، ۱۴۰۴):

۱. برجسته‌سازی خوبی‌های خودی؛ ۲. برجسته‌سازی بدی‌های دیگری؛ ۳. نادیده‌انگاری خوبی‌های دیگری؛ ۴. نادیده‌انگاری بدی‌های خود.

وندایک این چهار استراتژی را مربع ایدئولوژیک می‌نامد. (وندایک، ۱۳۹۴: ۶۰) این چهار رکن به‌طور کلی حول دو محور می‌چرخند: توصیف مثبت خودی و توصیف منفی دیگری. رفتارهای مربوط به این محورها از طریق نشانه‌های متنی-زبانی در مربع ایدئولوژیک متجلی می‌شود. (Van Dijk, 1995: 143)

گفتمان همواره در تلاش برای خودنمودی مثبت یا دیگرنمودی منفی است و این نه‌فقط روش تعامل ما با گروه‌های مخالف است، بلکه شیوه صحبت ما درمورد خودمان و دیگران را هم تعیین می‌کند. (Van Dijk, 1995: 60) این فرایند از سویی با تأکید و برجسته‌سازی خصوصیات و فعالیت‌های مثبت خود مقابل ویژگی‌ها و عملکرد منفی دیگری و از سوی دیگر با نادیده‌گرفتن خصوصیات و فعالیت‌های مثبت دیگری مقابل ویژگی‌ها و عملکرد منفی خودی انجام می‌شود. این تقابل در تمام ابعاد زبانی گفتمان مشهود است. (Richardson, 2007: 51)

هر گفتمان به کمک ابزارهایی می‌کوشد این مربع ایدئولوژیک را شکل بدهد و مفهوم غیریت‌سازی را محقق کند. فرایندهای مشروعیت‌بخشی و نلیوون (Theo van Leeuwen) از نظریاتی است که این ابزارهای را بررسی کرده و به چند دسته تقسیم می‌کند. و نلیوون در این الگو بر قدرت اقناعی زبان تأکید می‌کند. (Van Leeuwen, 2008: 30) و نلیوون چهار راهکار اصلی برای مشروعیت‌بخشی به گفتمان مطرح می‌کند:

۱. اعتباربخشی (Authorization): مشروعیت‌بخشیدن به اعتبار سنت، عرف، قانون و اشخاصی که نوعی اختیار نهادی در دارند، انجام می‌شود. این اعتباربخشی ممکن است به کمک شخص یا گفتمانی باشد که در جامعه معتبر شناخته می‌شود، مانند گفتمان دینی. همچنین می‌تواند از اعتبار تخصصی و جایگاه اجتماعی فردی نشئت بگیرد یا باتکیه‌بر عرف و رفتارهای پذیرفته‌شده همگانی معتبر شناخته شود. (Leeuwen, 2007: 92)

۲. ارزش‌گذاری اخلاقی (Moral Evaluation): متن می‌کوشد با ارجاع (اغلب بسیار غیرمستقیم) به نظام‌های ارزشی به کمک صفات اخلاقی، قیاس یا انتزاع، گزاره‌های موردنظر خود را مشروعیت ببخشد. (همان)

۳. عقلانی‌کردن (Rationalization): روشی است که طی آن متن با ارجاع به اهداف و کاربردهای کنش اجتماعی که نهاده شده و جامعه دانشی آن را ساخته است، سعی در مشروعیت‌بخشی به گفتمان موردنظر خود دارد. تبیین، تعریف یا پیش‌بینی در عقلانی‌کردن نظری همراه هدف‌محوری، ابزارمحوری و تأثیرمحوری در عقلانی‌کردن ابزاری از شیوه‌های این فرایند در مشروعیت‌بخشی به حساب می‌آیند. (همان)

۴. اسطوره‌سازی (Mythopoeic): متن به خلق یا نقل داستان‌ها یا اسطوره‌هایی پردازد که نتایج آن پاداش اعمال مشروع و مجازات اعمال غیرمشروع است. (همان)

این فرایندها که می‌توانند جداگانه یا ترکیبی عمل کنند و به‌جای مشروعیت‌بخشی به گفتمان، وجه انتقادی داشته از امری مشروعیت‌زدایی کنند؛ میان عبارت‌های توصیفی و تجویزی پنهان می‌شوند و معمولاً برجسته‌ترین نقاط متن را در برمی‌گیرند. (همان، ۹۴)

در ادامه چند اصطلاحی را که در رویکردهای به‌کاررفته در این پژوهش کلیدی هستند، تعریف می‌کنیم:

مشروعیت‌بخشی (Legitimization):^۱ متن می‌تواند با قدرت اقناعی زبان به درک خود از گفتمان مشروعیت ببخشد و آن را برای دیگران باورپذیر کند. (Leeuwen, 2007: 94) یا با نگاهی انتقادی از گفتمانی را مشروعیت‌زدایی کرده و حذف کند.

خود و دیگری: در نزاعی که گفتمان‌ها می‌کوشند مرز میان دوست و دشمن را مشخص کنند، غیریت‌سازی، خود، آنکه با ماست، با شناخت دیگری، آنکه علیه ماست یا با ما نیست، تعریف می‌شود. این تمایز محصول درک شباهت و تفاوتی است که فرد بین خود و دیگری می‌سازد. دیگری کسی است که مثل من نمی‌اندیشد، خاستگاه و منافع متفاوت و گاه متضاد با من دارد. رابطه خود و دیگری متقابل است؛ در غیاب یکی، دیگری معنا ندارد. در جریان تعامل و تقابل شباهت‌ها و تفاوت‌های خود و دیگری، افراد و گروه‌های اجتماعی تولید و بازتولید می‌شوند. (وندایک، ۱۳۹۴: ۱۷)

غیریت‌سازی: از اصول اولیه هر گفتمانی است و گفتمان‌ها به‌گونه‌ای عمل می‌کنند که ذهن در دو قطب «ما» و «آنها» شکل می‌گیرد. «ما» برجسته می‌شود و «آنها» به حاشیه

رانده می‌شود؛ بنابراین، هویت به وسیله غیریت‌سازی ساخته می‌شود و غیریت‌سازی به کمک حاشیه‌رانی و برجسته‌سازی. (هوارث، ۱۳۹۷: ۴۰)

باور نداشتن به وجود دیگری و نپذیرفتن دیگری در اندیشه تک‌بعدی کاملاً آشکار است. در جهان‌بینی سنتی، تقابل‌های دوگانه مطلق و ثابت‌اند؛ در این نگاه، خودی همیشه مقدس و روشن است و دیگری ناپاک و تاریک. شاعران و نویسندگان ایرانی در دوران پیشامدرن عموماً نگاهی ذات‌گرا به هویت داشتند. در این رویکرد، انسان جزوی از جامعه به حساب می‌آمد؛ جامعه‌ای که به دو دسته خودی و دیگری تقسیم می‌شد و اساس هویت فرد باتوجه به سه عنصر حیاتی شکل می‌گرفت: خودی، غیرخودی و ضدخودی. برای شاعران و نویسندگان این دوران مرزهای مفاهیم خودی و غیرخودی تا حدی روشن بود ولی در ذهن و زبان آنان مرزبندی معینی میان غیرخودی و ضدخودی وجود نداشت و معمولاً یکی به حساب می‌آمدند. (تاجیک، ۱۳۸۴: ۲۱)

تجربه زیسته سعدی در دوران پیشامدرن، در جایگاه یکی از نخبگان فعال عصر، مانند همه مشارکان دیگر اجتماعی، تقابل خود و دیگری را در او نهادینه کرده است. سعدی این مفاهیم را با مصادیقشان در آثارش بازنمایی می‌کند؛ بنابراین، تحلیل گفتمانی آثار سعدی دریچه‌ای برای شناخت جامعه‌ای را که وی در آن زیسته بود، در اختیار ما قرار می‌دهد.

در این پژوهش می‌خواهیم مواجهه سعدی با دیگری و انعکاس آن را در آثار وی بررسی کنیم و گسست‌های هویت این شاعر در بازنمایی خود و دیگری را تحلیل می‌کنیم و برای پاسخ به سؤالاتمان به سراغ تحلیل گفتمان می‌رویم.

برای اینکه به پیکره محدودتری از تحقیق دست یابیم و از درون این متن‌های محدود مواجهات گفتمانی او را در تعامل یا تقابل با دیگری بهتر استخراج کنیم؛ متن‌هایی از کلیات او را انتخاب کردیم که خود وی علاوه بر نقش «راوی»، در قالب یکی از کنشگران یا شخصیت‌های حاضر در متن حضور دارد و در روند حوادث نقشی ایفا می‌کند. اگرچه می‌دانیم در بسیاری از مواردی که سعدی از صیغه اول‌شخص استفاده کرده و وانمود می‌کند تجربه‌ای واقعی را گزارش می‌کند، صرفاً شگردی ادبی است، معتقدیم در این متن‌ها شاهد گفتمان‌سازی سعدی و بازتعریف هویت فردی و اجتماعی خویش در تعامل با دیگران هستیم. میان قصاید، دو قصیده که با نگاه به حوادث واقعی زندگی سعدی سروده شده و شاعر از خودش سخن می‌گوید در کنار توجه به قصاید مدحی و رابطه سعدی با ممدوح بررسی شده است. در غزلیات نیز علاوه بر نگاه به غزلیات عاشقانه، به نمونه اشعاری که

ابعاد عرفانی و اجتماعی دارند، پرداخته شده. همچنین قطعاتی که در آن‌ها سخنی از خود سعدی به میان می‌آمده، برگزیده و تحلیل شده‌اند. در گلستان و بوستان به سراغ حکایاتی رفته‌ایم که سعدی در جایگاه یکی از شخصیت‌های داستانی قرار دارد. بازهم تأکید می‌کنیم، با وجود تردید در واقعی بودن این حکایات، همین که مؤلف نام و شخصیت خودش را وارد حکایت‌ها کرده، آنها را برای بازنمایی هویت فردی او مناسب‌تر از سایر بخش‌های آثارش کرده است.

پس از مطالعه متن‌های انتخابی، گزاره‌هایی را که سعدی در فرایند غیریت‌سازی از آن‌ها بهره برده است، مشخص و به کمک نظریات تئو ون لیون، ابزارهای اقناعی‌ای را که وی در مشروعیت‌بخشیدن به خودی و مشروعیت‌زدایی از دیگری به کار برده، دسته‌بندی کرده‌ایم. پس از بررسی گزاره‌ها، عناصر یا مؤلفه‌هایی را که سعدی کوشیده برجسته نماید یا به حاشیه براند، استخراج و تحلیل کرده‌ایم. همچنین به گفتمانی توجه کرده‌ایم که به دنبال تثبیت این گزاره‌هاست و سعدی برای اقناع مخاطب به آن ارجاع داده است. در این مرحله، از نظریه لاکلائو و موفه کمک گرفته‌ایم؛ چنان‌که پیش‌تر گفتیم، غیریت‌سازی و نزاع گفتمانی از مفاهیم اصلی رویکرد این دو به شمار می‌رود.

۲. پیشینه

در باب آثار سعدی و اندیشه او به‌ویژه با استفاده از نظریه‌های جدید در دو دهه اخیر پژوهش‌های زیادی انجام شده است. بی‌گمان احصا و معرفی همه آنها نه ممکن و نه لازم است. ما در معرفی و نقد پیشینه، صرفاً به پژوهش‌هایی خواهیم پرداخت که به‌نوعی نزدیک به رویکرد ما؛ یعنی تحلیل گفتمانی آثار سعدی باشند. در این راستا پایان‌نامه‌ها و مقالات زیر قابل ذکرند؛ «دیگران در آیین گلستان و بوستان سعدی» باشند. در این راستا پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد دانشگاه ایلام، هادی یزدانی (۱۳۸۸)، از نظر نویسنده مهم‌ترین نظرگاه‌های «خود» و «دیگری» در گلستان و بوستان عبارت‌اند از: طبقه اجتماعی، نژاد و زبان، دین و جنسیت است. در پایان‌نامه مذکور، به ابزارهای مشروعیت‌بخشی به خود و مشروعیت‌زدایی از دیگری در کنار گفتمان‌هایی که خودی یا دیگری در نظر گرفته می‌شوند اشاره‌ای نشده است و ما در پژوهش خود از آنها بهره خواهیم گرفت. «مسئله هویت در عهد ایلخانی مطابق با الگوی کاستلر»، حمیدرضا بختیاری‌فرد، پژوهش‌های علوم تاریخی، (۱۳۹۵) این متن اگرچه ربط مستقیمی به پژوهش ما ندارد، ولی به دلیل دوره زمانی مطالعه که به عصر

سعدی نزدیک است، مورد توجه قرار گرفته است. در این پژوهش، نویسنده به کمک الگوی هویت کاستلر و نظریه گفتمان به این نتیجه می‌رسد که خواجه نصیر طوسی با بهره از سرنمون اندیشه ایرانشهر به دنبال ساخت هویت ایرانی بوده و هویتی به وجود آورده که دیوان سالاران بعدی نیز آن را دنبال کردند. «تأثیر بافت بر هویت؛ بررسی رویکرد سعدی نسبت به مواجهه با دیگری در گلستان و غزلیات»، فصلنامه شعرپژوهی، رضا زرین‌کمر، مرتضی محسنی، (۱۳۹۶)؛ در این پژوهش رویکرد سعدی نسبت به «دیگری» در دو بافت تعلیمی و غنایی بررسی شده و نویسندگان به این رسیده‌اند که سعدی معلم رویکرد بسیار تندتری از سعدی عاشق به دیگری دارد. «تحلیل گفتمان حکایت جدال سعدی با مدعی بر اساس فرایندهای مشروعیت‌بخشی»، همایش بین‌المللی دانشگاه دهلی، فاطمه عربزاده، (۱۴۰۰)، این مقاله نشان می‌دهد که متن چگونه توانسته با قدرت اقناعی زبان، گفتمانی را مشروع یا غیرمشروع جلوه دهد.

در هیچ‌یک از این پژوهش‌های ارزشمند، آثار سعدی بررسی نشده‌اند؛ هر بار نویسنده از منظری خاص به بخشی از مفهوم هویت پرداخته است. از سوی دیگر، رویکردهایی زبانی و گفتمانی که این پژوهش از آن‌ها بهره برده است، در این آثار مورد استفاده قرار نگرفته‌اند.

۳. تحلیل گروه‌های اجتماعی مقابل سعدی

با بررسی متن‌هایی انتخابی می‌توان گروه‌هایی اجتماعی را که سعدی با آنها ارتباط (تعامل یا تقابل) دارد، به چند دسته تقسیم کرد:

۱.۳ اهل خانه

سعدی در آثارش چندان اشاره‌ای به خانواده‌اش نمی‌کند. در چند حکایتی که قصه‌ای از دوران کودکی و جوانی خود را روایت می‌کند، تا اندازه‌ای تصویری از خانواده او و فراتر از آن، روابط خانوادگی در جامعه زمانه او را می‌بینیم. در حکایتی سعدی را کودکی متعبد می‌بینیم که مردم غافل را سرزنش می‌کند اما پدر که راهنمای پسر است و خدانشناس حقیقی، غیبت را از بی‌توجهی به مناسک دینی بدتر می‌داند؛ «گفت: جان پدر! تو نیز اگر بخفتی به از آن که در پوستین خلق افتی.» (گلستان: ۸۹) در این میان شاهد تقابل نگاه

خشک به مذهب و گرایش اخلاقی هستیم. در نگاه سعدی این دو به تعامل می‌رسند و خداشناسی حقیقی را در گرو پابندی به اخلاق می‌داند:

نبیند مدعی جز خویشان را که دارد پرده پندار در پیش
گرت چشم خدایینی ببخشند نبینی هیچ‌کس عاجزتر از خویش

(همان)

مادر سعدی عضو دیگر خانواده است که شاهد مواجههٔ او با سعدی جوان هستیم. سعدی مانند جوانان دیگر هنگام جوانی و تندرستی مادر پیر و ناتوان خود را تحقیر می‌کند. تنها اخلاق در این حکایت سخن می‌گوید. (همان، ۱۵۲) با نگاه به تصویری که از سعدی از خانواده‌اش ارائه می‌دهد، بهتر می‌توان تأکید او بر اخلاق و اولیت آن را بر همه‌چیز دریافت.

جوانی و نادانی سعدی در حکایتی دیگری نیز موضوع سخن است. (همان، ۱۵۱) زمانی که سعدی جوان با کاروانی همراه شده اما غرور جوانی موجب می‌شود از جمع پیشی بگیرد. این بار پیری ضعیف مقابلش قرار می‌گیرد و نصیحتش می‌کند. در این حکایت سخن از دو نسل است؛ نه سعدی از جایگاه اجتماعی خاصی برخوردار است نه پیر نمایندهٔ گروه و طبقهٔ اجتماعی خاصی. برتری پیر فقط به کمک خرد اثبات می‌شود:

ای که مشتاق منزلی مشتاب پند من کار بند و صبر آموز
اسب تازی دو تگ رود به‌شتاب و اشتر آهسته می‌رود شب و روز

(همان، ۱۵۱ و ۱۵۲)

سعدی داستان دیگری (همان، ۱۱۵) از دوران جوانی‌اش روایت می‌کند که در جامع کوفه از شدت فقر کفشی برای پوشیدن نداشته و زبان به شکوه گشوده است. رهگذر معلولی که شخصیت دیگر داستان است، حتی با سعدی سخن هم نمی‌گوید اما سعدی را متأثر می‌کند و موجب می‌شود به داشته‌هایش قناعت کند. این حکایت از جمله حکایت‌هایی است که تفکر اشعری در آن نمودی آشکار دارد. فقرا نباید از تنگدستی شکایت کنند، بلکه باید قانع باشند و شکرگزار داشته‌هایشان. سعدی خرد را به کمک بازتولید این اندیشهٔ دینی می‌آورد تا مخاطب را قانع کند:

مرغ بریان به چشم مردم سیر کمتر از برگ تره بر خوان است

سعدی در آینه دیگری (فاطمه عربزاده و دیگران) ۲۴۹

و آن که را دستگاه و قوت نیست شلغم پخته مرغ بریان است

(همان، ۱۱۶)

۲.۳ مردمان

در زمان سعدی، واژه مردم به معنای ملت (مقابل دولت) کاربرد نداشته است. ما نیز از این واژه برای اشاره به گروه‌های اجتماعی استفاده کرده‌ایم که به هیچ‌کدام از مراکز قدرت، سیاست، دین، ثروت و ارتش دسترسی ندارند.

در «حکایت در معنی صید کردن دل‌ها به احسان» (همان، ۸۸)، سعدی به جوانی برمی‌خورد که گوسفندی همراه دارد؛ با اینکه اشاره‌ای به شغل و عنوان جوان نمی‌شود، می‌توان او را از طبقات پایین جامعه دانست. سعدی نماینده گفتمان خردگراست که همه‌چیز، حتی عشق و محبت، را با معیار خرد می‌سنجد اما در پایان حکایت، ارزش‌های اخلاقی پیروز می‌شود. در کمتر حکایتی سعدی مقابل یکی از آحاد جامعه قرار می‌گیرد و خود را در جایگاهی فروتر و دارای اندیشه خطا قرار می‌دهد:

به ره بر یکی پیشم آمد جوان	به تک در پیش گوسفندی دوان
بدو گفتم این ریسمان است و بند	که می‌آرد اندر پیت گوسفند
سبک طوق و زنجیر از او باز کرد	چپ و راست پویدن آغاز کرد
هنوز از پیش تازیان می‌دوید	که جو خورده بود از کف مرد و خوید
چو باز آمد از عیش و شادی به جای	مرا دید و گفت ای خداوند رای
نه این ریسمان می‌برد با منش	که احسان کمندی است در گردنش
به لطفی که دیده‌ست پیل دمان	نیارد همی حمله بر پیل‌بان
بدان را نوازش کن ای نیک‌مرد	که سگ پاس دارد چو نان تو خورد
بر آن مرد کند است دندان یوز	که مالد زبان بر پنیرش دو روز

(همان)

توانگران را نمی‌توان کاملاً عضو عادی جامعه دانست؛ همواره طبقه اجتماعی برخوردار از منابع مالی با نهاد حکومت یا دین در ارتباط بوده است؛ از این رو علاوه بر بهره‌مندی از قدرت اقتصادی با سایر منابع قدرت نیز ارتباط داشته است. در تاریخ اجتماعی ایران،

همواره طبقه میانی نقش حلقه رابطی بین دو گروه را برعهده داشته است. (اشرف و بنوعیزی، ۱۳۸۶: ۳۶)

در حکایت «جدال سعدی با مدعی در بیان توانگری و درویشی» (گلستان: ۱۶۲-۱۶۸) که بلندترین حکایت گلستان است، سعدی نظراتش در مورد فقر و غنا و تقابل توانگر و درویش را مطرح می‌کند. در این مجادله، سعدی به‌ظاهر از جانب توانگران سخن می‌گوید و خودش را «پرورده نعمت بزرگان» می‌داند. در مقابل، درویش قرار دارد که سعدی معتقد است «در صورت درویشان نه بر صفت ایشان» است و در پایان قاضی، «حاکم مسلمانان»، میانجی‌گری می‌کند و حق را جایی میانه این جدل می‌داند. البته درویش در این حکایت کاملاً نماینده طبقه فقیر نیست، بلکه گاهی اشاراتی به معانی دیگر واژه درویش و ارتباط آن با تصوف می‌شود.

توانگران و درویشان دو نظام استعاری در راستای ایدئولوژی‌ای مکتوم‌اند؛ سعدی که در حکایت خود مدافع توانگران است، با استفاده از زبان، استعاره‌ها و تشبیهات چشم‌انداز دقیقی از نگاه و فکر تاریخی حاکم بر عصر خود به دست می‌دهد که بر اساس استمرار حکومت غیری ایرانی و تفکر دینی به وجود آمده است. (نرماشیری، ۱۳۹۶: ۸۳)

می‌توان این حکایت را نشان‌دهنده اهمیت اختلاف طبقاتی دانست اما با اندکی تأمل درمی‌یابیم در جامعه سعدی آنچه مطرح است فاصله طبقاتی گروه‌های اجتماعی نیست؛ زیرا مفهوم کار و جایگاه انسان امری ازپیش تعیین شده است؛ همان‌طور که در پایان، قاضی فقر را امری جبری برای طبقات فرودست جامعه می‌داند. هر انسانی متناسب با خانواده و شرایطی که در آن به دنیا می‌آید، فقیر یا غنی شناخته می‌شود. این باور باتوجه به زیستن سعدی در دوران پیشامدرن که تحرک اجتماعی (Social Mobility) و انتقال از طبقه‌ای به طبقه‌ای دیگر کم است، ارتباط مستقیم دارد. با مطرح نبودن مفهوم کار در این نوع جوامع نمی‌توان به دنبال تحلیلی اقتصادی از اختلاف طبقاتی در این حکایت بود.

با کنارگذاشتن ریشه اقتصادی این نزاع، ریشه اجتماعی و گفتمانی آن مورد توجه قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد این حکایت تصویر جدال دو گفتمان متخاصم با دو ایدئولوژی است. شاید این تصور به وجود بیاید که سعدی در ادبیات تک‌بعدی کلاسیک ایران متنی چندبعدی تولید کرده است. اما با بررسی گزاره‌های مطرح شده در دو سوی جدال، مشاهده می‌کنیم بیشتر گزاره‌ها مشروعیت خودشان را از یک گفتمان می‌گیرند؛ هرچند از زوایای مختلف به آن می‌نگرند. سعدی در قالب سه شخصیت (سعدی، مدعی و قاضی) سخن

می‌گوید و نظرات و تردیدهایش درمورد این موضوع را مطرح می‌کند. دو سوی مجادله، سعدی و مدعی، درمورد دین‌داری، سخاوت و قناعت از دو منظر سخن می‌گویند و قاضی با همین ایدئولوژی هر دو دیدگاه را درست دانسته و مسیری معتدل پیش می‌گیرد که به شخصیت محافظه‌کار سعدی شباهت بیشتری دارد.

فرایندهایی که سعدی برای اثبات گزاره‌های مطرح‌شده در این نزاع ایدئولوژیک می‌آورد، بیشتر از همه مبتنی بر فرایند عقلانی کردن و باورهای دینی است که بیشترین گزاره آن در مشروعیت‌زدایی از درویشان و مشروعیت‌بخشیدن به توانگران به کار رفته است. درواقع سعدی آشکارا قوی‌ترین ابزار را برای توجیه توانگران و تخریب درویشان استفاده کرده است.

در این فرایند که بیشترین اعتبار را دارد، اخلاق به نحوی ضمنی و پوشیده حضور دارد. به عبارتی عقلانی‌کردن بدون ارجاع به ارزش‌های اخلاقی کارکرد مشروعیت‌بخشی ندارد (Leeuwen, 2007: 100-101) و ارزش‌های اخلاقی‌ای که سعدی به آن تکیه دارد، اخلاق دینی است. جامعه عصر سعدی جامعه‌ای دینی است که شریعت میزان سنجش همه‌چیز است؛ بنابراین همه گفتمان‌های رایج در این جامعه با دین ارتباط دارند. (طهماسبی، ۱۳۹۵: ۳۰۰)

سخنان قاضی در این حکایت، به‌عنوان صدای راوی ضمنی، از سایر گزاره‌ها جدا شده است تا بتوان یک‌دستی نگاه مؤلف به توانگر و درویش را دریافت. قاضی در جملات کلیدی‌اش «مقربان حق جل و علا توانگران‌اند درویش سیرت و درویشان‌اند توانگر همت.» (گلستان: ۱۶۷) اندیشه کلیدی سعدی را بیان می‌کند. نمودی دیگری از اندیشه او در ارتباط با رابطه نهاد حکومت و دین در سخنان قاضی دیده می‌شود؛ پادشاهانی که به سراغ پارسایان می‌روند و به آن‌ها توجه می‌کنند؛ گوی دولت و موفقیت را از آن خود می‌کنند. در مقابل پارسایانی که در خانه پادشاهان می‌زنند و رو به رفاه دنیوی می‌آورند، از مسیر حقیقی خود فاصله گرفته‌اند. این اندیشه در فیه‌ما‌فیه مولانا با ذکر حدیثی از پیامبر اسلام (ص) آمده است: «قال النبی علیه السلام: شَرُّ الْعُلَمَاءِ مَنْ زَارَ الْأَمْرَاءَ وَ خَيْرُ الْأَمْرَاءِ مَنْ زَارَ الْعُلَمَاءَ، نِعْمَ الْأَمِيرُ عَلَى بَابِ الْفَقِيرِ وَ بُسَّ الْفَقِيرُ عَلَى بَابِ الْأَمِيرِ.» (مولوی، ۱۳۸۹: ۱۵)

سعدی در گلستان حکایت دیگری را در تأکید بر همین مسئله می‌آورد:

یکی ازجمله صالحان به خواب دید پادشاهی را در بهشت و پارسایی در دوزخ پرسید که موجب درجات این چیست و سبب درکات آن که مردم به خلاف این معتقد بودند.

ندا آمد که این پادشه به ارادت درویشان به بهشت اندرست و این پارسا به تقرب پادشاهان در دوزخ. (۹۳)

عبارت‌هایی مانند: «مہین توانگران آن‌ست که غم درویش خورد و بہین درویشان آن‌ست که کم توانگر گیرد. من یتوکل علی الله فهو حسبه» (همان، ۱۶۷) در حکایت سعدی و مدعی، با ارجاع به گفتمان دینی و استفاده از آیه قرآن، به جای تشویق درویش برای رشد اقتصادی او را به قناعت دعوت می‌کند و درویش قانع را خودی می‌داند و مطلوب دین. در کنار آن، سعدی توانگران را مستحق بهره‌مندی از لذات زندگی می‌داند و به کمک ذوق زیبایی‌شناسانه خود و گریز به وصف معشوق در حال و هوای غزل داوری مخاطب را به نفع توانگر تغییر می‌دهد.

طایفه‌ای خوان نعمت نهاده و دست کرم گشاده، طالب نام‌اند و مغفرت و صاحب دنیا و آخرت، چون بندگان حضرت پادشاه عالم، عادل، مؤید، مظفر، منصور، مالک ازمه انام، حامی ثغور اسلام، وارث ملک سلیمان، عدل ملوک زمان، مظفر الدنیا و الدین اتابک ابوبکر بن سعد زنگی. (همان، ۱۶۸)

تعلق سعدی به طبقه ثروتمند و نهاد حکومت در این حکایت به‌خوبی آشکار شده است.

۳.۳ اهل فضل

رویاری سعدی با اهل هنر و فضل در بیشتر موارد با دیدی مثبت، حتی فروتنانه است. البته اگر مواردی که از منتقدان و شاعران و مداحان رقیب سخن می‌گوید، در نظر بگیریم، شاهد غیریت‌سازی میان اهل هنر هستیم، دیگرانی که سعدی را نقد می‌کنند یا سعدی با زیرسؤال‌بردن نیت و کیفیت سخنشان آن‌ها را نقد می‌کند.

در دیباجه گلستان دوست سعدی می‌کوشد او را به نوشتن ترغیب کند. سعدی به احوال شخصی و آسایش خود نگاه می‌کند اما دوستش به منافع جمعی می‌نگرد و سعدی را موظف به سرودن و نوشتن می‌داند. او با استدلال و به کمک نگاه دینی سعدی را راضی می‌کند؛ «آزردن دوستان جهل است و کفارت یمین سهل و خلاف راه صواب است و نقص رأی اولوالالباب ذوالفقار علی در نیام و زبان سعدی در کام.» (همان، ۵۳)

سعدی در آینه دیگری (فاطمه عربزاده و دیگران) ۲۵۳

در قطعه‌ای به نام «در عزت نفس» (قصاید: ۸۴۱)، نزاعی میان خرد و اخلاق درگرفته است که سعدی در سویه اخلاق ایستاده و منتقدانش را دنیاپرست می‌داند. از منظر خرد، منفعت‌طلبی و تأمین معاش با فروش هنر منطقی و موجه است اما در نگاه اخلاقی، این کار گدایی است و نشان‌دهنده ذاتی پست. سعدی، خود را در گفت‌وگویی با منتقدان به تصویر می‌کشد که سعدی را بابت کم‌بضاعتی و ریاضت‌کشی سرزنش می‌کنند؛

گویند سعدیا به چه بطلال مانده‌ای سختی مبر که وجه کفافت معین‌ست

(همان)

در نگاه آن‌ها سعدی باید به کمک استعداد شاعری و زبان فصیح، توانگران را مدح کند و با مالی که به او می‌دهند، دل دوستان را به دست بیاورد تا دشمن نشوند. اما سعدی این مال و دوستی را خلاف اخلاق و معرفت می‌داند.

گفتی رضای دوست میسر شود به سیم این هم خلاف معرفت و رأی روشن‌ست

(همان)

او ارزش هنر را بالاتر از این‌ها می‌داند؛

صد گنج شایگان به بهای جوی هنر منت بر آنکه می‌دهد و حیف بر من‌ست

(همان)

در تقابل و تعامل سعدی با طبقه نخبه جامعه خود شاهد غیریت‌سازی او میان آن‌هایی که مانند خود او به زیبایی و اصالت هنر و فضل اهمیت می‌دهند و آنانی که به دنبال کسب منافع از هنر خود بهره می‌برند هستیم. همان‌طور که گفتیم، سعدی اهل فضل را می‌ستاید و در مقابل مرزی مشخص میان خود و دیگرانی که درک دستی از هنر ندارند، می‌کشد. البته قصایدی را که سعدی ممدوح تشویق به حمایت می‌کند، آن بُعد ماجراست که سعدی و اهل فضل دیگر را به آنچه سعدی ناپسند می‌داند نزدیک می‌کند اما سعدی هنگام نقد دیگری آن را نادیده می‌گیرد و با برجسته کردن ضعف دیگری هنگام سوءاستفاده از هنر او را طرد می‌کند.

۴.۳ اهل شیراز

سعدی در دیباچهٔ بوستان (۳۷ و ۳۸)، ابتدا انسان‌هایی را که طی سفرهایش با آن‌ها روبه‌رو شده، با اهالی شیراز مقایسه می‌کند و البته که هم‌وطن خود را به بیگانه ترجیح می‌دهد. علاقه‌اش به این مردمان را دلیل برگشت به خانه و ارمغانش را سخن می‌داند که فقط کسی محرم آن است که معنایشان را دریابد:

مرا گر تهی بود از آن قند دست سخن‌های شیرین‌تر از قند هست
نه قندی که مردم به صورت خورند که ارباب معنی به کاغذ برند

(همان، ۳۷)

گرچه سعدی سخنانش را نسبت به هنر اهالی شیراز بی‌ارزش می‌داند، این شکسته‌نفسی نوعی تلاش برای اشاره به هنر شاعری و قدرت سخنوری خودش است که در اقلیم فارس کالایی رایج است. آنچه از نظر او امتیاز است، ادراک و زیبایی‌شناسی اهالی سخن است:

همانا که در فارس انشای من چو مشک است بی قیمت اندر ختن

(همان، ۳۸)

در قصیده‌ای که سخن از برگشت سعدی به وطن است (قصاید: ۷۳۵)؛ از «عزیزان» سخن می‌گوید. آن‌ها دیگرانی هستند از جنس خود سعدی و نزدیک به او؛

خاک شیراز همیشه گل خوشبوی دهد لاجرم بلبل خوش‌گوی دگر بازآمد

(همان)

هم‌شهری‌ها و اصحاب هنر که سعدی به شوق آن‌ها به خطهٔ شیراز برمی‌گردد؛

میلش از شام به شیراز به خسرو مانست که به اندیشهٔ شیرین ز شکر بازآمد

(همان)

پس از این، سعدی خطاب به دیگری از گناه خود سخن می‌گوید؛ جرمی که شاید بتوان آن را ترک وطن دانست؛

جرمناکست ملامت مکیندش که کریم بر گنه‌کار نگیرد چو ز در بازآمد

(همان)

سعدی در آینه دیگری (فاطمه عربزاده و دیگران) ۲۵۵

سعدی طبع خود را در وطن شکوفا می‌داند ولی شیراز را خطه اهل هنر می‌داند و با شکسته‌نفسی شعرش را در این دریای هنر بی‌ارزش می‌داند؛

نی چه ارزد دو سه خرمهره که در پيله اوست خاصه اکنون که به دریای گهر بازآمد

(همان)

وقتی سخن از اهل شیراز به میان می‌آید، می‌توان حرف از تعلق سعدی به خاک وطن زد. او شیراز را خانه و وطن خود می‌داند و اهالی آنجا هم‌وطنان او که آن‌ها را با ابزارهای مختلف می‌ستاید؛ ذکر دین‌داری آن‌ها و حضور علما در این شهر، بهره‌مندی این مردم از هنر نشان می‌دهد دین خرد و زیبایی هر سه در این خطه جمع شده است. سعدی تمام خوبی‌ها را در این خودی جمع می‌کند و در مقایسه با دیگری او را برتر می‌داند.

که سعدی از حق شیراز روز و شب می‌گفت که شهرها همه بازند و شهر ما شهbaz

(قصاید، ۷۴۷)

۵.۳ اهل سیاست

مواجه با اشخاص حقیقی در نهاد حکومت بیشتر در قصاید سعدی اتفاق می‌افتد؛ شاعر خطاب به افراد مشخصی سخن می‌گوید: برادران جوینی، اتابکان سلغری، سلاطین مغول و... سبک و سیاق کلام در این قصاید، متناسب با نگاه و قضاوت سعدی درباره مخاطب است. در این متون، سعدی هویتی فردی ندارد، بلکه در جایگاه یکی از مشارکان اصلی هویت‌ساز برای قدرت سیاسی و ناظر ظاهر می‌شود که یا صرفاً ممدوح را به دلیل داشتن اوصاف مقبول از نظر سیاسی و اجتماعی می‌ستاید، مانند صاحب‌دیوان و اتابکان زنگی. گاهی نیز ناصحی است که ضمن پذیرش نظم گفتمانی که حاکمان مغول به وجود آورده‌اند، آن‌ها را نصیحت می‌کند. در اندیشه سعدی، سلاطین مغول آن «دیگری» هستند که فعلاً قدرت سیاسی را قبضه کرده و این قدرت موهبتی بوده که خداوند به آن‌ها ارزانی داشته است.

برای درک بهتر اندیشه سعدی درباره حکومت و چگونگی مشارکت او در امر گفتمانی برای برساختن هویت فردی، دو قصیده «در ستایش ابوبکر بن سعد» که روایتی است از علل ترک شیراز بعد از حمله مغول و قصیده «برگشت به شیراز» را انتخاب کرده‌ایم. در قصیده اول، سعدی ابتدا اوضاع شیراز را بعد از حمله مغول شرح می‌دهد:

وجودم به تنگ آمد از جور تنگی شدم در سفر روزگاری درنگی

(قصاید: ۷۷۷)

مقابل قومی دیگر، مغول، قرار گرفته و سرزمین خود را گرفتار ظلم قوم مهاجم می‌داند و در بیت‌های بعد، آن‌ها را با صفاتی مانند: گرگان، پلنگان و یاجوج توصیف می‌کند. سعدی در این هنگامه، سفر را عاقلانه‌ترین راه می‌داند؛ از موطن خویش گذشتن و به مهاجرتی ناخواسته تن دادن؛ همان‌طور که در غزلی می‌گوید:

سعدیا حب وطن گر چه حدیثی ست صحیح نتوان مرد به سختی که من این جا زادم
(غزلیات: ۲۰۵)

در این ابیات، شاهد هویت مهاجر سعدی هستیم؛ او نیز همانند هر انسان دیگری وقتی جان و وجود خود را در خطر می‌بیند، تن به هجرت می‌دهد؛

برون جستم از تنگ ترکان چو دیدم جهان درهم افتاده چون موی زنگی

(قصاید: ۷۷۷)

همچنین در غزلی می‌گوید:

دلم از صحبت شیراز به کلی بگرفت وقت آن است که پرسی خبر از بغدادم

(غزلیات: ۲۰۴)

بااین‌حال خودش نیز ترک وطن را امری ناپسند می‌داند و ضمن توجیه آن هنگام برگشت به شیراز از دوستان طلب بخشش می‌کند:

جرمناکست ملامت مکنیدش که کریم بر گنهکار نگیرد چو ز در بازآمد

(همان)

زمانی که نوبت به روزگار برگشت به شیراز می‌رسد، سعدی با دو حاکم سروکار دارد: اتابکان سلغری که نمادی از پادشاهان مطلوب اویند و مغولانی که رنگ خودی گرفته و ظلم و آشوب را رها کرده‌اند؛

چو بازآمدم کشور آسوده دیدم ز گرگان به دررفته آن تیزچنگی

(قصاید: ۷۷۷)

سعدی در آینه دیگری (فاطمه عربزاده و دیگران) ۲۵۷

در این ابیات هم سعدی با نگاهی منطقی و خردمندانه به جامعه، اقشار مختلف را نظاره می‌کند و باتوجه به مطلوب بودن وضعیت تمام ارکان، شرایط را مساعد می‌داند؛

درون مردمی چون ملک نیک‌محضر برون لشکری چون هژیران جنگی

(همان)

میان رسائل سعدی، تقریر دوم از تقریرات ثلاثه گزارش ملاقات شیخ با اباقاست (قصاید: ۹۴۹) که تنها رویارویی شخصی سعدی با ارکان حکومت در این بخش از کلیات است. این دیدار بعد از بازگشت سعدی از مکه در تبریز اتفاق می‌افتد ولی نه به خواست او بلکه به اصرار برادران جوینی. (جوکار، ۱۳۹۹: ۹۱)

به‌رغم عنوان «ملاقات شیخ با اباقا» که در رسائل نثر سعدی جلوه‌گری می‌کند، چندان شوقی برای دیدار اباقا در سخن شیخ دیده نمی‌شود. ریشه این بی‌میلی در رفتار سیاسی و عملکرد حکومتی ایلخان است؛ بازگذاشتن دست بودائیان، بت‌پرستان و مسیحیان؛ تأسیس بتخانه و کلیسا؛ حرص و طمع کارگزاران مغول و دخالت‌های شحنگان در فارس به‌ویژه آزار علما و معتمدین همگی موجبات ناراحتی سعدی از این خان مغول فراهم آورده بود. سعدی در دیدار با اباقا او را با کنایه نصیحت می‌کند و خشم و انزجارش را در بیتی نشان می‌دهد:

شهی که حفظ رعیت نگاه می‌دارد حلال باد خراجش که مزد چوپانی‌ست
وگر نه راعی خلق است زهرمارش باد که هر چه می‌خورد او جزیت مسلمانی‌ست

(قصاید: ۹۵۰)

در این متن، سعدی گروهی را که با آن‌ها مواجه می‌شود، به دو دسته خودی و دیگری تقسیم می‌کند؛ رفتار دوگانه سعدی با این دو گروه آشکارا به چشم می‌آید؛ برادران جوینی که سعدی اعتبار آن‌ها را همسو با ارزش‌های دینی می‌داند؛ «به حضور آن عزیزان که صحبت ایشان از جمله فرائض بود مشرف شدم» (همان) و خودش را زیر سایه لطف آن‌ها قرار می‌دهد؛ «خواستم که صاحبان اعظمان خواجه علاءالدین و خواجه شمس‌الدین صاحب‌دیوان را بینم که حقوق بسیار در میان ما ثابت بود.» (همان)

ارادت سعدی به برادران جوینی، به استناد تاریخ و متن این تقریر، متقابل است. از قول اباقا گفته می‌شود که توجه صاحب‌دیوان به سعدی از توجه او به ایلخان بیشتر است؛

«چندین سال تا این شمس‌الدین پیش من می‌باشد و باوجود آنکه می‌داند که پادشاه روی زمین هستم هرگز خدمتی و تلافی که این لحظه کرد به این مرد، با من نکرد.» (همان) برادران جوینی سعدی را پدر و مرشد خود می‌دانند که طریق صلاح را به آن‌ها نشان داده است. این توجه انگیزه‌ای برای تقابل سلطان و برادران جوینی و بازخواست از آن‌ها می‌شود. این امر نشان می‌دهد که سعدی در این میانه وجه ممیزی است که خودی و دیگری را مشخص می‌کند.

در پایان شاهد مواجهه سعدی و سلطان هستیم؛ ملاقاتی که به دستور سلطان و میانجی‌گری برادران جوینی میسر می‌شود؛ «آباقا خان فرمود که او را پیش من آورید... شیخ گفت از بهر خاطر ایشان برفتم و به صحبت پادشاه رسیدم.» (همان) در این مواجهه، حرفی از احترام به سلطان و مداحی در آستان او نیست. پادشاه همچون سالکی است که نزد پیر آمده است؛ «پادشاه فرمود که مرا پندی ده.» (همان) سعدی حتی در این هنگام نیز از موضع انتقادی خود کوتاه نمی‌آید و البته مانند همیشه جانب احتیاط را رها نمی‌کند؛ «شهی که حفظ رعیت نگاه می‌دارد...» البته برخلاف انتظار راوی، شاه از سعدی دلگیر نمی‌شود و حتی متأثر شده بارها به دنبال تأیید سعدی می‌پرسد: «من راعی‌ام یا نه» (همان) این انعطاف و گرایش به‌سوی خیر بار دیگر، در انتهای تقریر، تکرار می‌شود؛ «آباقا را عظیم خوش آمد و انصاف آن است که در این وقت که ماییم علما و مشایخ روزگار چنین نصایح با بقالی و قصابی نتوانند گفت. لاجرم روزگار بدین نسق است که می‌بینی.» (همان)

در مواجههٔ سعدی و آباقا، نظر سعدی برای دیگری مجوز ورود به گروه خودی و رهایی از حذف شدن است و سعدی این تأیید را منوط به رعیت‌پروری (مردم‌گرایی) می‌داند و با توسل به دین، رعیت‌آزاری را نفی می‌کند. پایان متن، سعدی چندین بیت دیگر نیز خطاب به ایلخان می‌سراید که آن حکمرانی مدنظر او را شرح می‌دهد:

پادشه سایهٔ خدا باشد	سایه با ذات آشنا باشد
نشود نفس عامه قابل خیر	گر نه شمشیر پادشا باشد
هر صلاحی که در جهان باشد	اثر عدل پادشا باشد
ملکت او صلاح نپذیرد	گر همه رأی او خطا باشد

(همان)

در این ابیات شاهد اشاره‌های بسیاری به اصول اندیشه سیاسی ایران‌شهری دوران اسلامی که آرای سعدی نیز متأثر از آن است، هستیم و فراتر از آن، حکومتی که سعدی آن را مقبول توصیف کرده، از منظر دین نیز مطلوب است. مفهوم ظل‌الله بودن پادشاه، وابستگی سعادت ملت به پادشاه؛ ذات شرورانه مردم که باید با قدرت قهریه پادشاه تحت سلطه و ضابطه درآید، همگی در اندیشه سیاسی و دینی عصر بازتولید می‌شود. در این میان تعاملی کم‌رنگ میان نگاه دینی و مردم‌گرا نیز مشاهده می‌شود؛ برقراری عدالت و آسودگی سرزمین در گروی تصمیم‌های درست و به دور از خطای پادشاه است. در این متن خرد، چه فردی چه جمعی، نقشی به عهده ندارد و فقط شاهد همسویی و تعامل نگاه مردم‌گرا و دینی به ارتباط حکومت و مردم هستیم؛ خدمت به رعیت همان هدف و غایتی است که سعادت حاکم و مردم را تضمین می‌کند.

در دیباچه گلستان (۵۱) مشاهده می‌کنیم که سعدی در میانه حکومت و مردم ایستاده است؛ او حکومت را به رعیت‌پروری دعوت می‌کند اما تصریح می‌کند که اگر سخنش در نزد مردم جایگاهی دارد و بدان التفاتی می‌شود، به دلیل توجهی است که پادشاه زمانه، ابوبکر بن سعد زنگی، به سخن او دارد. با استناد به این متن می‌توان دریافت سعدی خود را کاملاً جزوی از نهاد حکومت به حساب می‌آورد و هویت او در شاکله قدرت سیاسی که مبتنی بر رأی سلطان است، شکل می‌گیرد. تا زمانی که سلطان هویت هنری و علمی کسی را تأیید نکند، اقبال و توجهی از خلق نیز متوجه او نمی‌شود.

ذکر جمیل سعدی که در افواه عوام افتاده است و صیت سخنش که در بسیط زمین رفته و قصب الجیب حدیثش که همچون شکر می‌خورند و رقعۀ منشآتش که چون کاغذ زر می‌برند بر کمال فضل و بلاغت او حمل نتوان کرد بلکه خداوند جهان و قطب دایره زمان و قائم مقام سلیمان و ناصر اهل ایمان اتابک اعظم مظفر الدین و الدین ابوبکر بن سعد بن زنگی ظل‌الله تعالی فی ارضه ربّ اَرْضَ عَنْه و اَرْضیه به عین عنایت نظر کرده است و تحسین بلیغ فرموده و ارادت صادق نموده، لاجرم کافۀ انام از خواص و عوام به محبت او گراییده‌اند که الناس علی دینِ ملوکِهم. (همان: ۵۱)

۶.۳ اهل معرفت

مواجهه سعدی با نهاد دین و افرادی که به آن تعلق دارند، در سراسر کلیات دیده می‌شود. در این میان، قطعات بسیار اندکی وجود دارند که سعدی از زبان خود در این باره سخن بگوید. این قطعه

گر اهل معرفتی هرچه بنگری خوب است

که هرچه دوست کند همچو دوست محبوب است

(قصاید: ۸۳۹)

از جمله مواردی است که سعدی خود را گناهکاری نیازمند به لطف خداوند می‌داند؛

یا رب این نامه سیه‌کرده بی‌فایده عمر همچنان از کرم برنگرفتست امید

(همان، ۸۵۳)

در این متن، آنکه مقابل سعدی قرار گرفته، خداوند است که دال مرکزی گفتمان دینی است و خودی و دیگری در ارتباط با او مفصل‌بندی می‌شود:

هر درختی ثمری دارد و هرکس هنری	من بی‌مایه بدبخت تهیدست چو بید
لیکن از مشرق الطاف الهی نه عجب	که چو شب روز شود بر همه تابد خورشید
ما کیانیم که در معرض یاران آییم	ماکیان را چه محل در نظر باز سفید

(همان، ۸۵۳)

در این متن تقابل سعدی و خداوند به‌صورتی گسترده به مواجهه انسان گناهکار و خداوند بخشاینده تعمیم پیدا می‌کند. در قطعه دیگری که در گلستان «دوش مرغی به صبح می‌نالید...» (همان، ۸۵۸) نیز آمده است؛ سعدی از شنیدن صدای مرغی که در نیمه‌شب آواز سرداده، متأثر می‌شود و خود را از گفتمان دینی دور می‌داند؛ زیرا مقابل مرغ بهره‌ کمتری از معنویت دارد اما دوست سعدی نیز که از دیگر شخصیت‌های حاضر در متن است، نماینده انسان‌های غافل به حساب می‌آید که حتی لزوم عبادت خداوند را در نمی‌یابد. بین این خود و دیگری آنکه رانده می‌شود، خود گناهکار یا انسان غافل است. سعدی خود را با اصول و ایدئولوژی‌های گفتمان دینی همسو توصیف می‌کند و به مخاطب نشان می‌دهد وقتی این

سعدی در آینه دیگری (فاطمه عربزاده و دیگران) ۲۶۱

گفتمان را نقد می‌کند، خطاب به افرادی سخن می‌گوید که یا نگاهی متعصب به دین دارند یا با سوءاستفاده از دین به دنبال منافع خود هستند.

سعدی در قصاید بسیاری، از دین سخن می‌گوید؛

فضل خدای را که تواند شمار کرد یا کیست آنکه شکر یکی از هزار کرد

(همان، ۷۳۳)

اما در قصیده «برگشت به شیراز» در جایگاه عضوی از جامعه مقابل اهل دین قرار می‌گیرد. در این متن، هنگام رفتن از وطن، سعدی خود را انسانی خام و کوتاه‌فکر توصیف می‌کند اما هنگام بازگشت، به مراتب بالاتری از درک و شوق به حقیقت و زیبایی رسیده است. ابتدا خود را یکی از متشرعان و مفتی‌ها می‌بیند؛

سعدی اینک به قدم رفت و به سر باز آمد مفتی ملت اصحاب نظر باز آمد

(همان، ۷۳۵)

و از کلمات مختص این گروه استفاده می‌کند اما خودش را مفتی‌ای معرفی می‌کند که به اصحاب نظر تعلق دارد. دو بیت بعد، تفاوت خود و این گروه را توضیح می‌دهد؛

تا نپنداری کاشفتگی از سر بنهاد تا نگویی که ز مستی به خبر باز آمد

(همان)

و این تمایز را در چند بیت بعدی نیز مطرح می‌کند.

باینکه سعدی تحصیل‌کرده نظامیه بغداد و اهل شریعت است، کاملاً در چارچوب اندیشه این گروه جای نمی‌گیرد و خشکاندیشی آن‌ها را نمی‌پذیرد:

سال‌ها رفت مگر عقل و سکون آموزد تا چه آموخت کز آن شیفته‌تر باز آمد

(همان)

او رویکرد اخلاقی به دین را ترجیح می‌دهد و پختگی خود را همین گرایش به عشق می‌داند:

عقل بین کز بر سیلاب غم عشق گریخت عالمی گشت و به گرداب خطر باز آمد

(همان)

در گلستان، سعدی بارها خود را عضوی از نهاد دین معرفی می‌کند. جایگاه سعدی به‌عنوان واعظ پس از پایان تحصیلاتش در نظامیه بغداد یکی از مشخص‌ترین این نقش‌هاست که در حکایت «جامع بعلبک» مطرح شده است. در این حکایت او سخن به وعظ می‌گوید ولی مستمعان جماعتی افسرده و دل‌مرده‌اند که سخن در آن‌ها تأثیری ندارد. سعدی این دل‌مردگی را محصول دوری از معنویت می‌داند؛ «جماعتی افسرده دل‌مرده ره از عالم صورت به عالم معنی نبرده.» (گلستان: ۹۰)

در این حکایت، مردم عادی را هدف انتقاد خود قرار می‌دهد و بی‌خبری عامه را عامل سکوت و انفعال اندیشمندان معرفی می‌کند. او به کمک استدلال و قیاس، سخن گفتن برای این گروه را بیهوده می‌داند؛ «دریغ آمدم تربیت ستوران و آینه‌داری در محلت کوران.» (همان) در این میان، رهگذری آگاه از کلام سعدی متأثر می‌شود و سایر مستمعان را نیز به وجد می‌آورد. این حکایت از معدود مواردی است که شاهد مواجهه سعدی با عامه مردم، فارغ از جایگاه و طبقه اجتماعی‌شان هستیم.

در نقشی دیگر، سعدی سالک از عابدی طلب نصیحت می‌کند تا از نادانی درآید. عابد که سعدی را «فقیه» می‌نامد، او را به تواضع و فروتنی دعوت می‌کند. این حکایت رویارویی نگاه خشک به دین و نگاه اخلاقی را نشان می‌دهد و از زبان نماینده گفتمان دینی، عابد، اخلاق را اساس خردمندی می‌داند، نه تحصیل علوم دینی؛

برو چو خاک تحمل کن ای فقیه یا هرچه خوانده‌ای همه در زیر خاک کن

(گلستان: ۱۷۴)

در حکایت «مطرب بدصدا» (گلستان: ۹۴)، سعدی در نقش مریدی نافرمان ظاهر می‌شود. شیخ ابوالفرج بن جوزی، استاد سعدی، او را از سماع برحذر می‌دارد که نشان از اختلاف اهل دین با اهل تصوف خانقاهی و آیین‌هایشان دارد. سعدی برای توجیه سرپیچی‌اش از حکم استاد، نادانی و هواوهوس را بهانه می‌کند؛ «عنفوان شبابم غالب آمدی و هواوهوس طالب» (همان) و به کمک هم‌رنگ‌سازی، تمام طبقات و مناصب مهم و مذهبی را شبیه خودش می‌داند؛

قاضی ار با ما نشیند برفشان دست را محتسب گر می‌خورد معذور دارد مست را

(همان)

سعدی در آینه دیگری (فاطمه عربزاده و دیگران) ۲۶۳

و با رفتن به مجلس سماع همراه دوستان به مطربی بدصدا برمی خورد. در این صحنه سعدی و دوستانش را می بینیم که مطرب بدصدا را با حکم زیبایی شناسانه طرد می کنند: گاهی انگشت حریفان از او در گوش و گهی بر لب که خاموش! نبیند کسی در سماعت خوشی مگر وقت رفتن که دم درکشی

(همان، ۹۴)

سعدی هنگام رفتن احترام زیادی به مطرب می گذارد که با مخالفت دوستان مواجه می شود:

یاران ارادت من در حق او خلاف عادت دیدند و بر خفت عظم حمل کردند. یکی ز آن میان زبان تعرض دراز کرد و ملامت کردن آغاز که این حرکت مناسب رأی خردمندان نکردی خرقه مشایخ به چنین مطربی دادن که در همه عمرش درمی بر کف نبوده است و قراضه ای در دف. (همان)

مخالفت دوستان ریشه در خرد و زیبایی شناسی دارد اما سعدی در مواجهه با بی هنری مطرب به سخن متشرعان رو می آورد و از دین کمک می گیرد:

به علت آنکه شیخ اجلم بارها به ترک سماع فرموده است و موعظه بلیغ گفته و در سمع قبول من نیامده، امشب طالع میمون و بخت همایون بدین بقعه رهبری کرد تا به دست این توبه کردم که بقیت زندگانی گرد سماع و مخالطت نگردم! (همان، ۹۵)

در این حکایت، علاوه بر ترسیم نزاع همیشگی دین و تصوف به اهمیت زیبایی شناسی توجه شده است. سعدی معتقد است همین سماع و آواز اگر با زیبایی همراه باشد، موجه و مطلوب است؛

آواز خوش از کام و دهان و لب شیرین گر نغمه کند و نکند دل بفریبد

(همان)

حکایت های زیادی در بوستان به تقابل با گفتمان دینی می پردازد. در این حکایت ها سعدی از نگاه خشک به دین و سلسه مراتب اجتماعی نهادهای دینی انتقاد می کند و دین حقیقی را همسو با اخلاق و خرد می داند. در بعضی حکایات، بزرگان دینی از اصول

اخلاقی فاصله گرفته‌اند و سعدی به آن‌ها هشدار می‌دهد و گاهی خود را در انسان خطاکاری توصیف می‌کند که بزرگان او را به راه اخلاق و دین هدایت می‌کنند.

در حکایتی (بوستان: ۸۹) سعدی و تعدادی صوفی به دیدار سالکی می‌روند که سعدی او را بی‌بهره از معرفت و ریاکار و خسیس می‌داند. در این دیدار سعدی صوفی‌نماها را نقد می‌کند و با نگاهی انسان‌گرایانه محبت، ایثار، کرامت و نان‌دهی را ویژگی‌هایی می‌داند که سالک حقیقی باید داشته باشد. در این حکایت سعدی همراه صوفیان است اما ضرورتاً خود را صوفی نمی‌داند و حرف حق را از زبان شخص دیگری نقل می‌کند. این حکایت از مواردی است که می‌توان با استناد به آن، صوفی بودن سعدی را رد کرد؛ زیرا که خود او نیز هیچ‌گاه خودش را متعلق به این گفتمان ندانسته و چارچوب نظری و عملی آن را کاملاً نمی‌پذیرد.

در حکایت پیر فاریاب (همان، ۱۰۹) نیز سعدی بار دیگر نمایندهٔ گفتمان خردگراست که از مشاهدهٔ کرامت پیر متعجب می‌شود. در این حکایت، گفتمان دینی غالب می‌شود. سعدی جامعه را به شناخت سالکان حقیقی دعوت می‌کند و ویژگی آن‌ها را بهره‌مندی از حمایت حق می‌داند.

«حکایت دانشمند» (همان، ۱۱۸) از مهم‌ترین رویارویی‌های سعدی با سلسله‌مراتب اجتماعی قدرت دینی است. سعدی در این حکایت نمایندهٔ فقیهانی است که مردم‌گرایی و خرد را ملاک اصلی برتری می‌دانند، نه ثروت و جایگاه اجتماعی. قاضی و حاضران آستانش گروهی هستند که خود را مدعی کلام و شرع خداوند می‌دانند و با تفرعن با سعدی ساده‌پوش برخورد می‌کنند. سعدی با حضور در این مجلس و زیر سؤال بردن سلسله‌مراتب آن‌ها به کمک خردگرایی و اخلاق، جامعه و این گروه را نقد می‌کند. در این حکایت، سعدی ابتدا تسلیم شرایط و قدرت غالب می‌شود ولی هنگام اثبات برتری خودش، طرد و حذف دیگری را مجاز می‌داند؛

دل‌آزرده را سخت باشد سَخُنْ چو خصمت بیفتاد سستی مکن

(همان)

در حکایتی دیگر (همان، ۱۵۹)، به دوران تحصیل سعدی در نظامیهٔ بغداد می‌رویم؛ او را طلبه‌ای می‌بینیم که نزد استادش از طلبهٔ دیگری که به او حسادت می‌کند، گلایه می‌کند ولی استاد سعدی را از غیبت منع می‌کند؛

سعدی در آینه دیگری (فاطمه عربزاده و دیگران) ۲۶۵

حسودی پسندت نیامد ز دوست که معلوم کردت که غیبت نکوست؟

(همان)

در این حکایت، خودی استاد نظامیه بغداد است که به وسیله گفتمان دینی و اخلاق‌مداری، دیگری، سعدی و طلبه حسود، را طرد می‌کند؛

گر او راه دوزخ گرفت از خسی از این راه دیگر تو در وی رسی

(همان)

همسویی اخلاق و دین در بسیاری از حکایت‌ها و سایر قسمت‌های دیوان سعدی مشاهده می‌شود. گرچه این همسویی در تمام ابعاد اتفاق نمی‌افتد.

در حکایت دیگری (همان، ۱۶۹) نزدیک به همین اتفاق تکرار می‌شود با این تفاوت که سعدی در جایگاه دیگری قرار می‌گیرد و از جوانی هنرمند و فرزانه عیب‌جویی می‌کند. تمام خوبی‌های جوان را نادیده می‌گیرد و با برجسته‌کردن عیب او می‌کوشد جوان را حذف کند. این بار صاحب‌دلی مقابل سعدی می‌ایستد و به پشتوانه خردگرایی:

تو در وی همان عیب دیدی که هست ز چندان هنر چشم عقلت بیست

(همان)

و دین‌مداری «روز یقین نبینند بد، مردم نیک‌بین» (همان) او را از عیب‌جویی برحذر می‌دارد. سعدی جوان فرزانه را با صفاتی توصیف می‌کند که ویژگی خودی‌هاست؛ برخوردار از فرهنگ، اندیشه و دانش. در مقابل عیب‌جویی را صفت «دیگری» می‌داند. سعدی در این حکایت بیشتر از همه به گفتمان دینی تکیه می‌کند و خداوند را داور حقیقی می‌داند؛

اگر سیرتم خوب و گر منکر است خدایم به سر از تو داناتر است

(همان)

این حکایات تعلق سعدی به نظامیه بغداد به عنوان برجسته‌ترین نهاد قدرت علم و دین را نشان می‌دهد. البته سعدی خود را یکی از اهالی آن می‌داند که با درک درست از نگاه اخلاقی از سایر متشرعان و متکبران این گروه فاصله گرفته است.

در مواردی مواجههٔ خودی با دینِ دیگری را روایت می‌کند: در «حکایت سفر هندوستان و ضلالت بت‌پرستان» (همان، ۱۷۸)، مقابل کافران، دیگری مذهبی، قرار می‌گیرد، باورهایشان را به باد انتقاد می‌گیرد و آن‌ها را اهل باطل و جاهل می‌داند. در این نزاع، سعدی ابتدا سکوت می‌کند، حتی می‌کوشد خود را همراه بت‌پرستان نشان دهد؛ زیرا در شرایطی قرار دارد که ایدئولوژی او مغلوب است؛

فروماندم از چاره همچون غریق برون از مدارا ندیدم طریق

(همان)

پس به گفتمان غالب نزدیک می‌شود و می‌کوشد به کمک خردگرایی مفصل‌بندی و ساختار ایدئولوژیک آن را از درون نابود کند؛ خطاب به آن‌ها می‌گوید:

چه معنی است در صورت این صنم که اول پرستندگانش منم
عبادت به تقلید گمراهی است خنک رهروی را که آگاهی است

(همان)

در این گفت‌وگو سعدی معنی را که مخاطب اوست، اندکی می‌ستاید،

معنی را که با من سروکار بود نکوگوی و هم‌حجره و یار بود

(همان)

بااینکه این اشاره نشانی از ذکر خوبی دیگری دارد، در حقیقت سعدی کسی را که مخاطب قرار داده است، می‌ستاید تا خود را از هم‌کلام شدن با جاهلان مبرا کند. در ادامه، هنگامی که قدرتی به دست می‌آورد، ولو اندک، دیگری را حذف می‌کند. این حذف به پشتوانهٔ خردگرایی توجیه می‌شود:

چو از کار مفسد خبر یافتی ز دستش برآور چو دریافتی
که گر زنده‌اش مانی، آن بی‌هنر نخواهد تو را زندگانی دگر

(همان، ۱۸۰)

سعدی در آینه دیگری (فاطمه عربزاده و دیگران) ۲۶۷

در این حکایت، قدرت سعدی حاصل آگاهی او از سازوکار گفتمان رقیب است که به واسطه یاری گرفتن از خردگرایی به دست آمده است. باوجود کشتن بت پرست، درنهایت نمی تواند جامعه را اصلاح کند و راهی جز فرار نمی بیند؛

چو دیدم که غوغایی انگیختم رها کردم آن بوم و بگریختم

(همان)

از این رو نتیجه می گیرد که نزاع سودی ندارد و هنگام غلبه گفتمان رقیب نوع استدلال و ایدئولوژی خودی اعتبار خود را از دست می دهد؛

چو آن راه کز پیششان راست بود ره راست در چشمشان کژ نمود

که مرد ارچه دانا و صاحب دل است به نزدیک بی دانشان جاهل است

(همان، ۱۷۸)

۷.۳ تحلیل گفتمان های زمانه سعدی

به کمک تحلیل گزاره های مطرح در متن های انتخابی می توان سه گفتمان عمده در اندیشه سعدی مشاهده کرد؛ الف، گفتمان دینی که دال مرکزی آن خداوند و دین است. فقها، واعظان و عرفا مهم ترین گروه های اجتماعی هستند که به این گفتمان تعلق دارند. البته در دل این گفتمان، دو گرایش متفاوت وجود دارد؛ گرایشی متعصب که نگاهی خشک به دین دارد و تمام مسائل را از دریچه شریعت و مناسک دینی می بیند؛ دیگری گرایشی اخلاق مدار که متکی بر اصول اخلاقی است.

گفتمان خردگرا دومین گفتمان پررنگ در اندیشه سعدی است. دال مرکزی این گفتمان خرد و عقل دنیایی است. علما و اهل درس و فضل نماینده این گفتمان اند. تعداد زیاد مدارس ایران قبل و بعد از حمله مغول نشان دهنده رونق علم و توجه به این مراکز برای پرورش علماست؛ گواه این مدعا اطلاعاتی است که ابن بطوطه در سفرنامه خود از مدارس متعدد ایران در شوشتر تا شیراز، نیشابور و خوارزم می دهد. در این میان می توان از مدارس شرابیه، مجاهدیه، بشیریه، عصمتیه و... نام برد. (ابن بطوطه، ۱۳۶۱: ۲۰۲، ۲۱۸ و ۴۴۲) بسامد استفاده سعدی از فرایندهای عقلانی کردن برای تأیید یا رد افراد و گروه ها نشان از تمایل او به نگاه خردگرا و مقبولیت این رویکرد در جامعه دارد.

پس از بررسی تعامل و تقابل سعدی با دیگری، می‌توان سومین گفتمان حاضر در اندیشهٔ او را مردم‌گرایی نامید. البته مردم‌گرایی گفتمان منسجم و سامان‌یافته‌ای در زمانهٔ سعدی نیست، همچنین نباید آن را با مردم‌سالاری که امروزه معنا یافته است، اشتباه گرفت. همان‌طور که گفته شد، استفاده از واژهٔ مردم در این پژوهش برای اشاره به گروه‌های اجتماعی متنوعی است که در سطوح مختلف زندگی می‌کنند و به هیچ‌یک از منابع قدرت دسترسی ندارند. اگر بتوان با اغماض آن را گفتمان نامید، رعیت و در نگاه کلی تر مُلک، دال مرکزی آن است. سعدی در نگاهی انسان‌شناختی و تجربی به مردم جامعه - زن، مرد، پیر و جوان و...- در نقش‌های مختلف برمی‌خورد.

علاوه بر حکایت‌هایی که آشکارا از شخصیت‌های دینی سخن گفته‌اند یا سعدی در جایگاه نمایندهٔ این گفتمان ظاهر شده؛ حضور شخصیت‌های دینی و ایدئولوژی این گفتمان سهم زیادی در شکل‌گیری جهان‌بینی سعدی دارد. از جمله ایدئولوژی‌های این گفتمان تقدیرگرایی است که از عوامل کاهش تحرک اجتماعی در تاریخ ایران به شمار می‌رود؛ آموزه‌هایی مانند قناعت و رضایت برابر خواست خدا از گزاره‌های اصلی گفتمان دینی این دوره است و از مهم‌ترین دلایل این ثبات. (پیروزان، ۱۳۹۸: ۱۱۹ و ۱۲۰) مشروعیت باوجود ازبین‌رفتن خلافت بغداد جایگاه افراد وابسته به گفتمان دینی با تغییر حکومت‌ها چندان تغییر نکرد. علاوه‌براین، همواره با گروه‌های اجتماعی دیگر بر سر قدرت در نزاع بودند. افراد وابسته به این گفتمان به پشتوانهٔ دین، موقعیت اجتماعی محکمی در جامعهٔ قرن هفتم که ماهیتی مذهبی پیدا کرده بود، داشتند. (همان)

به کمک مربع ایدئولوژیک وندایک می‌توان هویت‌بخشی به خود و دیگری در آثار سعدی را در این چهار فرایند دریافت:

۱. برجسته‌سازی خوبی‌های خودی:

گفتمان دینی (اخلاق‌مدار):

سعدی با گرایشی اخلاق‌مدار گفتمان دینی را نوعی کمال انسانی معرفی می‌کند. او بر اخلاق و ارزش‌هایی همچون قناعت، فروتنی، و رضایت در برابر خدا تأکید می‌کند و آن‌ها را به‌عنوان هویتی ارزشمند برای «خودی» برجسته می‌کند.

گفتمان خردگرا:

سعدی در آینه دیگری (فاطمه عربزاده و دیگران) ۲۶۹

در اندیشه سعدی، خردگرایی مبنای تصمیم‌گیری‌ها و تحلیل‌هاست و برای مشروعیت‌بخشی به رفتارهای خودی از آن‌ها استفاده می‌شود.

گفتمان مردم‌گرا:

سعدی از دریچه انسان‌گرایی به جامعه نگاه می‌کند و آن‌ها را به‌عنوان حاملان تجربیات و اخلاق انسانی ارزشمند توصیف می‌کند. با این نگاه، مردم‌گرایی به‌عنوان گفتمانی مشروع و اخلاقی برجسته می‌شود.

۲. برجسته‌سازی بدی‌های دیگری:

گفتمان دینی (متعصب):

نگاه خشک و شریعت‌مدار فقها و واعظان متعصب همیشه مورد انتقاد سعدی قرار دارد و آن را عامل محدودیت معنویت و اخلاق می‌داند. او این نگاه به دین را در مقام دیگری می‌راند، زیرا مانع رشد انسانی و اخلاقی می‌شود.

نهادهای قدرت دینی:

متولیان دین که وابسته به ساختارهای قدرت هستند، به‌عنوان دیگری، مدافع جمود و مانع پیشرفت اجتماعی معرفی می‌شوند. این گروه نیز مانند متشرعان همیشه هدف انتقادات سعدی قرار می‌گیرند.

اهل حکومت:

سعدی در گفتمان مردم‌گرا، نقدی غیرمستقیم به طبقات حاکم وارد می‌کند و این‌ها را افرادی معرفی می‌کند که با بی‌عدالتی و بی‌توجهی به رعیت، جامعه را به سوی نابرابری و ناامنی می‌کشانند. سعدی در موارد بسیاری خود را جزوی از نهاد حکومت توصیف می‌کند و نزدیکی او به اهل سیاست بر این ادعا صحه می‌گذارد اما نزدیکی او به این گروه مانع بیان نظریات او درمورد فلسفه حکومت و شیوه صحیح حکمرانی نمی‌شود.

۳. نادیده‌گرفتن بدی‌های خودی:

گفتمان دینی (اخلاق‌مدار):

در معرفی گفتمان اخلاق‌مدار، سعدی تضادهای احتمالی میان اخلاق و خرد یا مواردی از ناکارآمدی قناعت و رضایت را نادیده می‌گیرد. او فقط جنبه‌های

مثبت این رویکرد را برجسته می‌کند و با عواقب آن که به رکود جامعه در زمانه‌اش انجامیده نمی‌پردازد.

گفتمان خردگرا:

در تحلیل خردگرایی، سعدی چالش‌های احتمالی مانند استفاده ابزاری از خرد یا بی‌توجهی علما به شرایط رعیت و ارزش‌های اخلاقی را مطرح نمی‌کند و فقط بر کارکردهای مثبت آن تأکید دارد.

گفتمان مردم‌گرا:

سعدی در نگاه به مردم، مشکلاتی فرهنگی‌ای که پس از حمله مغول در جامعه پدید آمده و سنت‌های اجتماعی‌ای که به سکون و رکود جامعه انجامیده، غفلت می‌کند. البته او هیچ‌گاه خود را از در این طبقه اجتماعی قرار نمی‌دهد و نگاهی از جایگاه قدرت به عامه مردم می‌اندازد و گاهی نیز آن‌ها را نقد می‌کند.

۴. نادیده گرفتن خوبی‌های دیگری:

سعدی جنبه‌های مثبت احتمالی در نگرش شریعت‌مدار فقها و واعظان متعصب، مانند تأکید بر نظم اجتماعی یا پیوندهای مشترک مذهبی را نادیده می‌گیرد. او خودش از میان این گروه برخاسته و تربیت‌شده مکتب غزالی است و پایه‌های اندیشه سیاسی و اجتماعی او براساس این نگاه به شریعت شکل گرفته است.

۴. نتیجه‌گیری

سعدی در تقابل با افراد و گروه‌های اجتماعی مختلف هویت فردی خود را به‌عنوان شخصیت خردگرا و اخلاق‌مدار شکل می‌دهد. این دیگران افرادی وابسته به نهاد قدرت (امیر، سلطان، وزیر و کارگزاران حکومتی)؛ اهل معرفت و صوفیه (فقیه، واعظ، عابد، قاضی و...)؛ علما و گروه‌های اجتماعی متوسط جامعه (مخاطبان مجلس وعظ، اهالی شیراز و فقرا) هستند. او از طریق مشروعیت‌بخشی به جایگاه خود و مشروعیت‌زدایی از دیگران تلاش می‌کند خود را از زاویه‌ای عقلانی‌تر و اخلاقی‌تر بازنمایی و ارزش‌های فردی خویش را در برابر دیگران تثبیت کند.

سعدی گلستان، بوستان و رسائل با سعدی قصاید و غزلیات متفاوت است اما پایه اندیشه و جهان‌بینی او در جایگاه مؤلف در فرم‌های مختلف همسوست. نصایح سعدی در

گلستان و بوستان در قصاید خطاب به سلاطین مغول و کارگزاران دست‌نشانده آنها نیز دیده می‌شود و شیفتگی او به خاندان سلغری و افرادی، مانند برادران جوینی که در گلستان و بوستان به‌وضوح مطرح می‌شود، در مدایحش نیز آشکار است.

با نگاه به نقش‌هایی که سعدی در آنها ظاهر می‌شود یا گروه‌هایی که مقابل آنها قرار می‌گیرد، می‌توان فهمید که او خود را عالمی تحصیل کرده و واعظی اهل شریعت می‌بیند که به تصوف علاقه‌مند است. او به کمک ارزش‌گذاری و استدلال خود را در سطحی بالاتر از تعصبات دینی و گرایش‌های ناپسند اجتماعی قرار دهد و عامه مردم و نخبگان دینی و حکومتی را نقد می‌کند. برخورداری از علم و هنر شاعری جایگاه اجتماعی برجسته‌ای میان حکومتی‌ها به او بخشیده که در کنار وابستگی او به ثروتمندان، سعدی را در طبقات بالای جامعه قرار می‌دهد.

سعدی شاعری است که آشکارا با قدرت کلامش منتقدان، مخالفان و همه آنان را که دیگری می‌پندارد، طرد و حذف می‌کند. غیریت‌سازی از آشکارترین وجوه کلام سعدی است؛ میان انبوه آثار او کمتر جایی می‌توان یافت که ردپایی از برساخت اندیشه خود در عیان‌سازی تمایز و افتراق میان خود و دیگری دیده نشود. او در برابر گروه‌های اجتماعی مقابل هویتی مستقل و اندیشمندانه از خود نمایش می‌دهد. این هویت در تقابل با هریک از گروه‌های حکومتی، دینی و اجتماعی شکل یافته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. واژه مشروعیت در ترجمه این اصطلاح به معنای توجیه و اقناع مخاطب است.

کتاب‌نامه

- ابن بطوطه، ابو عبدالله محمد بن عبدالله (۱۳۶۱). *سفرنامه*، چ سوم، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- اشرف، احمد و علی بنوعزیزی (۱۳۸۶). *طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران*، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، تهران: نیلوفر.
- امیرخانی سراسکان، لیلا، شایان سرشت، اکبر و قربانی جویباری، کلثوم. (۱۴۰۴). «تحلیل گفتمان انتقادی حکایت «قمرالزمان و گوهر» از هزار و یک شب باتکیه بر نظریه مربع ایدئولوژیک ون‌دایک»، *کهن‌نامه / ادب پارسی*، ۱۶(۲)، doi.org/10.30465/cpl.2026.10205.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۴). *روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان*، تهران: فرهنگ گفتمان.

- پیروزان، هادی (۱۳۹۸). تاریخ اجتماعی شیراز در سده‌های هفتم و هشتم هجری، تهران: نشر خاموش.
- جوکار، نجف (۱۳۹۹). «مزد چوپانی و جزیت مسلمانی؛ بررسی و تحلیل دیدار سعدی با اباقاخان»، تاریخ/ادبیات، ۱۳(۲)، ۷۹-۱۰۴. doi: 10.29252/hlit.2021.208461.0
- سعدی، مصلح‌الدین عبدالله (۱۳۸۵). غزلیات سعدی، تصحیح و توضیح: غلامحسین یوسفی، تهران: سخن.
- سعدی، مصلح‌الدین عبدالله (۱۳۸۷). بوستان سعدی، تصحیح و توضیح: غلامحسین یوسفی، چاپ نهم، تهران: خوارزمی.
- سعدی، مصلح‌الدین عبدالله (۱۳۸۷). گلستان سعدی، تصحیح و توضیح: غلامحسین یوسفی، چاپ هشتم، تهران: خوارزمی.
- سعدی، مصلح‌الدین عبدالله (۱۳۸۹). قصاید سعدی، چاپ سوم، تهران: ققنوس.
- طهماسبی، فرهاد (۱۳۹۵). جامعه‌شناسی غزل فارسی، تهران: علمی و فرهنگی.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۸۹). کتاب فیه‌ما فیه، تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: انتشارات نگاه.
- نرماشیری، اسماعیل (۱۳۹۶). «تحلیل گفتمان جدال سعدی با مدعی با رویکرد ایدئولوژی شناختی استعاره‌ای». متن پژوهی/ادبی. سال ۱۲. شماره ۴۷. زمستان.

Grossberg, L. (1996). "Identity and Cultural Studies- Is That All There Is?" In S. Hall & P. Du Gay (Eds.), Questions of Cultural Identity (pp. 87-107). London: Sage.

<http://www.discourses.org/OldArticles.html>

Jorgensen, Marianne & Louise J. Phillips (2002) **Discourse Analysis as Theory and Method**, London, Thousand Oaks & New Delhi: SAGE Publications.

Richardson, John E (2007). **Analyzing newspapers: An Approach from Critical Discourse Analysis**, New York: Palgrave Publishing .

Van Dijk, T.A (1995). "Ideological Discourse Analysis." New Courant, 4, 135-161. Special issue Interdisciplinary approaches to discourse Analysis, ed. by Eija Ventola and Anna Solin.