[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]

[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

مقالهٔ علمی ـ پژوهشی

مقاومت زیردستان دربرابر قدرت با سازوکار ایدئولوژیک در *بوستان* سعدی

نعمت‌الـله ایران‌زاده*

محمدحسن حسن‌زاده نیری**

سعیده قاسمی***

چکیده

در این پژوهش، با اساس قراردادن *بوستان* سعدی، به طرح این پرسش پرداخته‌ایم که طبقهٔ رعیت چگونه در ساختار اجتماعی قدرت کسب می‌کرده‌اند. مطابق رویکرد سلطه و قدرت، که صاحب‌نظران آن آنتونیو گرامشی و میشل فوکو هستند، با کاربست روش تحلیل انتقادی گفتمان و نیز به پیروی از بینامتنیت، به بررسی قدرت و مقاومت پرداختیم که حلقه‌های تعامل میان مشارکان اجتماع هستند. نظر به کارکرد چندجانبهٔ گفتمان‌ها در متون قرن هفتم، یافته‌های پژوهش نشان داد که در کنار صوفیان و زاهدان و دسته‌های گوناگون اجتماعی که برای کسب قدرت سازوکارهای ویژهٔ خود را به‌کار می‌گیرند، طبقهٔ زیردست و رعیت نیز به برساخت‌های جدید قدرت دست می‌یازند؛ چنان‌که با تلفیق پندارها با باورهای دینی و عرفانی و عرفی موجود در جامعه، که درعین‌حال، باعث فرمانبری و انقیاد خود ایشان شده است، به بسط سازوکاری می‌پردازند که با بازپخش و اِعمال آن، بتوان برترین مقامات را به اطاعت و تسلیم واداشت. بدین‌ترتیب، با نگرش ساختارشکنانه به متون، کنش و تعامل پیچیدهٔ میان کنشگران، جایگزین تصور فروکاهندهٔ مبنی بر تعامل یک‌جانبه میان گروه‌های فاعل اجتماعی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: قدرت، مقاومت، سلطه، گفتمان، ایدئولوژی، سوژه، سعدی، *بوستان*.

---

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی iranzadeh@atu.ac.ir

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی mhhniri@atu.ac.ir

*** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی (نویسندهٔ مسئول) sghasemi@ucm.es

---

تاریخ دریافت: ۹۹/۱۰/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۸

دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال ۲۹، شمارهٔ۹۰، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۴۵-۷۳

Resistance of Subordinates against Power with Ideological Mechanism in Saadi'sBustan

Nimat-Allah Iranzadeh*
Muhammad Hassan Hassanzade niri**
Saeedeh Ghasemi***

Abstract
In this study, based on Saadi's Bustan, we have raised the question of how the peasantry gained power in the social structure. According to the hegemony and power approach, whose experts are Antonio Gramsci and Michel Foucault, and using the methods of critical discourse analysis and intertextuality, we examined power and resistance, which are the circles of interaction between community participants.Considering the multifaceted function of discourse in the seventh century texts, the research findings showed that along with Sufis and Zaheds and various social groups that used their own mechanisms to gain power, the subordinate class and the peasants also gained new power.By combining the ideas with the religious, mystical and customary beliefs in the society, which at the same time caused their own obedience and subjugation, they developed a mechanism that by reproducing and applying it,forced the most powerful individuals to surrender.Thus, with a deconstructive reading of texts, complex action and interaction between actors replaces the diminishing notion of one-sided interaction between socially active groups.

Keywords: Power, Resistance, Hegemony, Discourse, Ideology, Subject, Saadi, Bustan.

* Associate Professor in Persian Language and Literature at Allameh Tabataba'i University, *iranzadeh@atu.ac.ir*

** Associate Professor in Persian Language and Literature at Allameh Tabataba'i University, *mhhniri@atu.ac.ir*

*** PhD Candidate in Persian Language and Literature at Allameh Tabataba'i University, (Corresponding Author) *sghasemi@ucm.es*

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]

[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

بیان مسئله و ضرورت پژوهش

یکی از مسائلی که در قرن هفتم بر سر آن توافق وجود دارد این است که صوفیان و عارفان، با وجود انتقاداتی که در متون گذشته و معاصر به آنان روا داشته شده، جایگاهی ویژه و مثبت و به‌طورکلی مؤثر در میان مردم داشته‌اند.

ازسویی، پژوهشگران معاصر چون احمد کسروی در *صوفی‌گری* (۱۳۲۲) و پس از آن به‌صورتی ملایم‌تر شفیعی‌کدکنی در *زبان شعر در نثر صوفیه* (۱۳۹۲: ۱۹) اظهار کرده‌اند که عنصر تصوف یکی از دلایل اساسی ناکامی‌های تاریخی ایران بوده است؛ چنان‌که برای نمونه، توکلِ صرف و وانهادن امور دنیوی و انفعالی بیمارگونه، وضعیتی را به‌وجود آورده بود که در نهایت، راه را برای ویرانگری همه‌جانبهٔ مغول گشود. زرین‌کوب، در کنار نقاط مثبت، خاکساری حاصل از رضا و توکل را مرده‌ریگ صوفیه می‌داند (۱۳۴۴: ۳۹). ازسوی‌دیگر، در متون قدیمی نیز نقدهایی به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم به صوفیه روا داشته شده است؛ ازجمله اینکه برخی از صوفیان با سوءاستفاده از مقام خود، کنج عبادت را برای نان‌برچیدن گزیده‌اند و پس پرده با شاه هم‌کاسه شده‌اند. اغلب، به نقاط آسیب‌زای ایدئولوژی تصوف حمله شده است، تا جایی که به‌صورتی بی‌پرده در *تلبیس ابلیس* فصلی به نقد صوفیان اختصاص یافته است. ابن‌جوزی بر بزرگان اهل قلم در حیطهٔ تصوف، مانند قشیری و حارث محاسبی و غزالی[1] و نیز عارفان بنام چون حلاج و دیگران، تاخته و موضوعاتی مانند افراط در ترک دنیا و فشار بر نفس را هدف انتقاد قرار داده است: «اصل فریب ابلیس بر صوفیه از آنجا بود که ایشان را از علم مانع آمد و چنین فرا نمود که اصل مقصود عمل است و چون چراغِ علم را بکشت در ظلمات سرگردان شدند» (ابن‌جوزی، ۱۳۷۶: ۱۹۵). حال، پرسش این است که با وجود این انتقادات، چرا عرفان نزد مردم جایگاهی پذیرفتنی یافت و دلیل موفقیت صوفیان چه بود؟

از دلایل مهمی که معمولاً در پاسخ به این پرسش برشمرده می‌شود، ایفای نقش عنصر التیام‌بخش در بحران‌هاست؛ چنان‌که در *تاریخ کمبریج*، عرفان پدیده‌ای در نظر گرفته شده که آشکارا تلاشی برای «گریز از واقعیت هولناک حملهٔ مغول» بوده است (بویل، ۱۹۶۸: ۵۵۲). این نگاه به‌لحاظ روان‌شناختی اهمیت دارد و این‌گونه می‌توان آن را توجیه کرد که فرد با انتقال مسئولیت به دیگری، رنج آزادی انتخاب را بر خود آسان می‌سازد و طبق روند

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

طبیعی دفاعی روان «با شکست زندگی اجتماعی و اقتصادی، برای شفای آلام خود به تصوف روی می‌آورد» (بیانی، ۱۳۷۱: ۶۵).

با اتخاذ رویکردهای جدید در نقد و خوانش انتقادی متون ادبی و تاریخی قرن هفتم، درمی‌یابیم که طبقات بی‌صدا و زیردست جامعه، با اتخاذ استراتژی‌های خود دربرابر زورگویان و قدرتمندان، می‌توانند دربرابر آنان مقاومت نشان دهند. آنان، به‌این‌منظور، قدرت ایدئولوژیک را برمی‌گزینند؛ چراکه یگانه‌راهی است که برای قدرت‌طلبی دربرابر سازوکار دولت، پیش‌رو دارند. فرکلاف مفهوم ایدئولوژی را به‌منزلهٔ سازنده، بازسازنده و تغییردهندهٔ روابط قدرت مطرح کرده است (فرکلاف، ۱۹۹۲: ۹۵). بدین‌ترتیب، ایدئولوژی را می‌توان عاملی تعیین‌کننده در جریان سلسله‌مراتبی موجود در جوامع در نظر گرفت. ایدئولوژی، به‌طور معمول، ابزاری برای سلطه دانسته می‌شود؛ درصورتی که به‌صورت بالقوه قابلیت این را دارد که مانند لبهٔ تیغ دوسویه عمل کند و ممکن است به تأدیب پیشوایان یا بالاترین مقامات حکومتی نیز بینجامد. از این زاویه، روزنه‌هایی در نظر خوانندهٔ متون ادبی آشکار خواهد شد که ایدئولوژی‌های رایج متصوفه و اشعری را در جایگاه ابزاری نمایان می‌کند که اتخاذ آنها به جابه‌جایی ساختارهای به‌ظاهر رسوخ‌ناپذیر و کشمکش با قدرت می‌انجامد. پژوهش حاضر در پی پاسخ‌دهی به این پرسش است که کدام امتیاز صوفیان مردم را به استقبال از این‌دسته سوق می‌دهد؟

دلیل گزینش قرن هفتم برای این پژوهش این است که قرن هفتم دوره‌ای پرتشویش است که با وجود افول قدرت‌ها و آشوب‌ها و ویرانی‌ها، عرفان و تصوف با قوت به راه خود ادامه داده است. «نفوذ، کثرت و اهمیت خانقاه‌ها در قرن هفتم به حدی از عظمت رسیده بود که منصب شیخ‌الشیوخی در عداد مناصب رسمی دولتی محسوب می‌شد و خانقاه‌ها از مراکز مهم اجتماع به‌شمار می‌رفت» (غنی، ۱۳۸۸: ۴۳۷). گزینش *بوستان* نیز از این جهت اهمیت می‌یابد که بی‌پروایی سعدی در پرداختن به حساسیت‌های اجتماعی و انتقادهای حکومتی در این کتاب، به حدی بوده که او را بر آن می‌دارد تا در مقدمهٔ *گلستان*، تصمیم بگیرد صمّ بکم بنشیند تا به او نگویند که زبانش اندر حکم نبوده؛ اما پس از خواهش دوستان، *گلستان* را به نثر می‌نگارد؛ بنابراین، گفتمان غالب و کشمکش‌های برآمده دربرابر آن در *بوستان* درخور بررسی می‌نماید.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

در پژوهش حاضر، به‌جای پرداختن به کنش‌های سلطه‌گران، به جایگاه و پایگاه عنصر تحت سلطه پرداخته می‌شود که دربرابر قدرت، برای خود محدوده‌ای از کنش‌ها را ترتیب می‌دهد و چگونگی اقتدارجستن او در تعامل‌های اجتماعی بررسی می‌شود. برای پاسخ به این پرسش، از یکی از اصطلاحات مرسومِ نظریهٔ قدرت، با عنوان مقاومت سوژه بهره خواهیم برد.

پیشینهٔ پژوهش

پژوهش‌های انجام‌شده در زمینهٔ مقاومت را می‌توان به دو گروه دسته‌بندی کرد:

الف) بخش نظری: این بخش، شامل آثار فوکو مانند *اراده به دانستن* (۱۳۸۶) و آثار دیگر اوست که درباب نظریهٔ قدرت و مقاومت سوژه به قلم درآمده است. همچنین، آنتونیو گرامشی در *دولت و جامعهٔ مدنی* (۱۳۷۷) یا *ستمگران و ستمبران* (۱۳۶۰) و دیگر نوشته‌هایش با پویادانستن مفهوم سلطه بر امکان جنبش و مبارزهٔ توده‌ها تأکید کرده است. مقالاتی نیز جهتِ شفاف‌سازی این نظریه نگاشته شده است: ۱) «بررسی انتقادی مقاومت در اندیشهٔ میشل فوکو» از حمید پارسانیا و ظاهر یوسفی (۱۳۹۵) که نویسندگان آن به‌روشنی به توصیف این نظریه پرداخته‌اند؛ ۲) «بازنگری در مفهوم سابالترن (فرودستان) از گرامشی تا اسپیواک: تحولات تاریخی و کاربردهای جدید» از الحبیب لوئی (۱۳۹۷) که در بخش مربوط به گرامشی، به لزوم یک‌پارچگی رعیت برای مقاومت و مقابله با روایت غالب تاریخی اشاره شده است.

ب) بخش کاربردی: در زمینهٔ کاربست نظریهٔ مقاومت در متون، تا به حال پژوهشی صورت نگرفته است، اما می‌توان به آثاری چند اشاره کرد که به مردم و صوفیان در نوشته‌های سعدی پرداخته‌اند: ۱) مهسا ملک‌مرزبان و مرجان فردوسی در مقالهٔ «تحلیل انتقادی گفتمان صوفیانه در *گلستان* سعدی» (۱۳۹۳) از منظر هلیدی بر طیف متنوع و سلسله‌مراتب اهالی تصوف تمرکز کرده‌اند و به توصیف مشروعیت و قدرت و نفوذ ایشان نزد عامه پرداخته و عامل یأس و فقر و ناامیدی را در کشانده‌شدن مردم به خانقاه‌ها مؤثر دانسته‌اند. در این مقاله، به تعامل دوسویه میان این دو قشر، که موضوع جستار حاضر است، پرداخته نشده است؛ ۲) از مقالهٔ مرتبط دیگری نیز با عنوان «تحلیلی بر قشربندی اجتماعی در *گلستان* سعدی» (۱۳۹۱) نوشتهٔ سیروس احمدی و محمدحسین نیکداراصل می‌توان نام برد که در آن با روش تحلیل محتوای کیفی به توصیف نابرابری‌های اجتماعی در اقشار بازیگران *گلستان* پرداخته

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

شده، اما به مقاومت سوژه اشاره نشده است؛ ۳) از آثار پژوهشی دیگر، مجموعه مقالات عباس میلانی است که در کتابی با عنوان *تجدد و تجددستیزی در ایران* (۱۳۸۷) گرد آمده است. یکی از مقالات این کتاب به فصل «در سیرت پادشاهان» *گلستان* اختصاص داده شده که در آن ورود زبان عامیانه به متن، یکی از مظاهر دموکراسی دانسته شده است. این امر حضور تدریجی معضلات مردم عادی به عرصهٔ سیاست را نتیجه می‌دهد.

با توجه به آنچه بیان شد، وجه ممیز پژوهش حاضر این است که از مرزهای نظری فراتر رفته و در آن، برای نخستین‌بار، به موضوع مقاومت گروه تحت سلطه دربرابر قدرت‌های مسلط در *بوستان* پرداخته شده و کشمکش‌های ایدئولوژیکِ حاصل از تعامل و یگانگی مردم با دستهٔ صوفیان دربرابر حکومت به‌نمایش درآمده است. بدین‌منظور، با تکیه بر اصل بینامتنیت، با خوانش متون دیگر فارسی، در جهت مستندساختن موضوع کوشش شده است.

بحث

چارچوب نظری پژوهش

در شبکهٔ پیچیدهٔ قدرت، که از مفهوم‌های بنیادین اندیشهٔ فوکو است، اساساً یکی از نشانگان وجود قدرت، مقاومت است؛ هرجا قدرت وجود داشته باشد، لاجرم مقاومت نیز ظهور می‌یابد. قدرت به مدیریت امکان‌ها می‌پردازد و مقاومت، حدود قدرت را مشخص می‌کند. نباید تعامل اجتماعی را به رابطه‌ای یک‌سویه فروکاست و پنداشت که گروهی بر گروه دیگر قدرت می‌رانند، بلکه دسته‌های فرودین و تحت سلطه نیز، به‌شیوهٔ خود، قدرت را به‌کار می‌بندند. سوژه، نیرویی توخالی و انفعالی محض نیست و مقاومت‌های متکثری را اعمال می‌کند؛ چراکه قدرت نیز متکثر است (فوکو، ۱۳۸۶: ۱۱۱-۱۱۲). مقاومت با شرایط معیّن و استراتژی‌های حساب‌شده به جرح و تعدیل قدرت می‌پردازد (فوکو، ۱۳۹۰: ۳۶۵). خصیصهٔ قدرت خودانقیادی را می‌آموزد و در عمق روح سوژه حک می‌کند. درمقابل، مقاومت مبارزه‌ای دائمی علیه مناسبات سلطه و حکومت‌مندی را سامان می‌بخشد (پارسانیا و یوسفی، ۱۳۹۰: ۶۴) که معطوف به ظهور یک خودِ جدید به‌منزلهٔ کانون مقاومت است (دلوز، ۱۳۹۲: ۱۷۲). سوژه‌ای که در چارچوب محدودیت‌های روابط قدرت و حقیقت و اخلاق شکل گرفته، هویت کسب کرده، و ظرفیت عمل به‌دست آورده، به‌نحوی متناقض‌نما، هم برساختهٔ ساختارهای سلطه است و هم دارای توانایی تخطی و مقاومت علیه آن ساختارها (سایمونز، ۱۳۹۰: ۶۸-۶۹).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

منشأ این تفکر از نیچه منشعب می‌شود که بر این باور بود که ارادهٔ قدرت در جست‌وجوی آن‌چیزی است که دربرابرش ایستادگی کند (ر.ک: نیچه، ۱۳۷۷).

نظریهٔ سلطهٔ گرامشی نیز، به‌علت ارزش‌دادن به مفهوم مبارزه و مقاومت دربرابر سازوکار سلطه، از اهمیت بسیاری برخوردار است. پیروِ آرای او، تولید رضایت و اجماع فرهنگی، به‌نحوی خودساخته و خودانگیخته شکل می‌گیرد که حاصلِ ترکیب سلطه و مقاومت است (راثی، ۱۳۸۸: ۱۰۴). گرامشی در آثارش از جمله *یادداشت‌های زندان* در پی مطالعهٔ فرهنگ طبقات فرودست بود تا بتواند با ارائهٔ راهکارهای یک‌پارچه‌ساز، صدای آنها را جایگزین روایت‌های غالب تاریخی کند. او به رویکردی نخبه‌گرایانه برای انتقال و بسط ایده‌های روشنفکران نزد توده‌ها متوسل شد. مردم ممکن است مقاومتی انتقادی را به‌کار گیرند که از طریق استفاده از خودِ سازوکارهای قدرت، سرنگونی قدرت را سبب شوند. این نوع از مقاومت متکی بر نقد تبارشناسانه برای افشای گفتمان قدرت است (ر.ک: گرامشی، ۱۹۷۱). فرهنگ توده، حوزهٔ برخورد بین نیروهای مسلط و تحت‌سلطه در جامعه است؛ یعنی، دیالکتیکی بین تسلط و مقاومت وجود دارد. بنابراین، طبق نظریهٔ سلطه، فرآورده‌های فرهنگی تک‌معنی، دربسته، تحمیلی و صرفاً ابزار سلطه نیستند، بلکه آمیزه‌ای از جریان‌های فرهنگی از بالا به پایین، تحمیلی، خودجوش، سلطه‌گرایانه و مقاومت‌آمیز به‌شمار می‌روند (بشیریه، ۱۳۷۹: ۳۱-۳۲).

برای آنکه دریابیم مردم چه ابزاری را برای مبارزه برمی‌گزینند، باید به سازوکارهای اِعمال قدرت رجوع کنیم. مطابق با نظریات آلتوسر (۱۳۸۶: ۳۸) برای قدرت دو نوع سازوکار وجود دارد: نخست، ابزار سرکوبگر است که عاملان آن، مانند محتسب و عسس و امثال آن، با اهرمِ ترس و با قوهٔ قهریه، مردم را به تبعیت از نظام حاکم وادار می‌کنند؛ سازوکار دیگر ایدئولوژیک است. از دیدگاه گرامشی، قدرت واقعی نظام حکومتی در خشونت طبقهٔ حاکم یا قدرت با عنف و جبر نهفته نیست، بلکه در این است که کسانی که بر آنان حکومت رانده می‌شود مفهومی از جهان را پذیرفته‌اند که متعلق به طبقهٔ حاکم است (فیوری، ۱۳۶۰: ۲۹۵). خواجه نصیر طوسی استعارهٔ دلالتگر «آب» را به‌لحاظ خاصیت جذب و جریان برای اهالی ایدئولوژی به‌کار برده است: «اهل قلم مانند ارباب علوم و معارف و فقها و قضات و کتّاب و شعرا... که قوام دین و دنیا به وجود ایشان بود به‌مثابت آب‌اند در طبایع» (طوسی، ۱۳۵۶: ۳۰۵). ازسوی‌دیگر، اهل شمشیر به‌مثابهٔ نیروی سرکوبگر قدرت به‌جهت سوزانندگی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

«به‌منزلت آتش‌اند در طبایع» (همان). خواجه بر این باور است که باید میان عناصر تعادل برقرار شود. با درنظرگرفتن این دو سازوکار و نظریهٔ مقاومت، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که رعیت و مردم عادی توانایی مقاومت دربرابر سازوکار سرکوبگر دولت را ندارند، اما دربرابر سازوکار ایدئولوژیک راه‌هایی برای مقاومت می‌یابند و می‌توانند همان سازوکار را برای تسلیم مقامات برتر به‌کار بگیرند: **اگر دشمنی پیش گیرد ستیز/ به شمشیر تدبیر خونش بریز** (سعدی، ۱۳۷۵: ۷۶).

شمشیر و تدبیر را می‌توان به‌ترتیب نماد سازوکارهای خشونت و ایدئولوژیک انگاشت که در یک مسیر گام برمی‌دارند؛ چراکه کنش هردو در اینجا خون‌ریختن است. در زمانهٔ سعدی، طبقهٔ صوفیان با فراهم‌آوردن زمینهٔ مبارزهٔ ایدئولوژیک، که میان دو ردهٔ شاه و رعیت ترتیب داده شد، برای خود پایگاه ویژه‌ای به‌دست آورد. بدین‌ترتیب، مردم ایدئولوژی‌های جاری در جامعه را از آن خود کردند و در بازی قدرت از آنها بهره بردند و ازسوی دیگر، شاهان نیز برای متصف‌شدن به صفات نیک، پیروی از مشایخ را بر خود لازم شمردند: «ابن‌سعدبن‌زنگی‌بن‌مودود پادشاهی عادل خیر بزرگ‌منش بود؛ در حق اهل علم و مشایخ و اهل بیوتات قدیم انعامات فرمودی» (مستوفی، ۱۳۶۴: ۵۰۵). به‌طورکلی، در ساختارهای اجتماعی، به فراخور منفعتی که گروه‌ها از باورهایی خاص حاصل می‌کنند، فعالیت‌های اجتماعی شکل می‌گیرند یا ایدئولوژی‌ها بازتولید می‌شوند.

در این پژوهش، در عین پذیرش این گزاره که صوفیان با تلقین ایدئولوژی‌های اشعری، مردم را آمادهٔ پذیرش سلطهٔ حاکم می‌کردند، بهره‌برداری مردم از امکانات تصوف نیز تأیید می‌شود. خرده‌روایت‌ها امکان حضور در حکایت‌ها را می‌یابند و ما در جایگاه خواننده یا منتقد ادبی درمی‌یابیم که تعامل میان دسته‌های فرادست و فرودست یک‌سویه نیست، بلکه هم‌زمان، پیوند میان ایدئولوژی و قدرت گسسته می‌شود و به سود بی‌قدرتان به جریان می‌افتد.

چندسویه‌بودن ایدئولوژی

ایدئولوژی‌ها را ازاین‌رو چندسویه می‌نامیم که فرجامی محقق و سویه‌ای مطلق را نمی‌توان برای آنها تصور کرد؛ چراکه درعین‌اینکه انفعال اجتماعی و سرکوب و تابعیت نتیجهٔ آنهاست، به‌مثابهٔ تهدیدی نیز هستند که ازسوی زیردستان بر بالادستان عرضه می‌شود و ممکن است در زمان واحد به سود یا به زیان گروه‌های مختلف باشد؛ چراکه انگیزه‌های پیچیده‌ای باعث

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

به‌وجودآمدن آنها شده است. گاه پیشوایان و فرمانروایانی نیز که به‌ظاهر از ایدئولوژی‌ها سود می‌برند، خود، از طریق همان ایدئولوژی‌ها بازخواست و کنترل می‌شوند: **تو ما را همی چاه کندی به راه/ به سر لاجرم درفتادی به چاه** (سعدی، ۱۳۷۵: ۶۲). حتی صوفیان یا زاهدان نیز، آنجا که در کنار اهالی قدرت جای می‌گیرند، از حمایت متن و مشارکان برخوردار نیستند.

فوکو و دیگر تاریخ‌گرایان پساساختارگرا این ایده را گسترش می‌دهند که جوامع از طریق واژگون‌سازی و محدود نگاه‌داشتن عمل می‌کنند؛ یعنی، درحالی‌که به‌نظر می‌رسد برخی کنش‌ها نظم را واژگون می‌کند، درعین‌حال دوباره به سیستم می‌پیوندد و به سخن دیگر، در خدمت همان نظم است؛ چراکه تحت کنترل همه‌جانبه قرار دارد (لیچ،۲۰۱۰: ۲۱۴۸). در جامعهٔ موردنظر ما در قرن هفتم نیز نمونهٔ این گزاره را در متون می‌توان یافت؛ ازسویی، مخالفانِ حکومت به مرگ و نیستی محکوم می‌شوند و ازسوی‌دیگر، کسانی در لباس صوفیان، آزادی انتقادکردن از حکومت را دارند؛ چراکه کنترل باورهای عامه را در دست دارند؛ بدین‌ترتیب، مردم ازسویی با منتقدان همدلی می‌کنند و با کاربست الگوهای ذهنی آنان به مبارزه می‌پردازند، اما ازطرف‌دیگر، از ایدئولوژی‌های روحانیان تغذیه می‌کنند و ظاهراً به انتخاب خود اطاعت را می‌پذیرند. قدرتمندان، از طریق پوشاندن چهرهٔ خود با ایدئولوژی، پذیرفتنی‌تر جلوه می‌کنند و با انعطاف تداوم حکومت را تضمین می‌کنند. «قدرت خودش را با تولید گفتمانی پنهان می‌سازد که ظاهراً ضدقدرت است، ولیکن جزئی از کاربرد وسیع‌تر قدرت به‌شمار می‌رود» (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۲۳۸-۲۳۹). وقتی سخن‌گویان بتوانند جهان‌بینی افراد را تحت تأثیر قرار دهند، به‌گونهٔ غیرمستقیم، کنش‌های آتی آنان را نیز می‌توانند تحت کنترل درآورند. به‌سخن‌دیگر، کنترل اعمال دیگران از طریق هدایت قوای فکری آنان شکل نهایی اقتدار است (ون‌دایک، ۱۳۷۷: ۸۱). ازهمین‌رو، مردم برای گریز از قدرت جورطلبانه و مستبدانهٔ شاه، رویهٔ پناه‌گیری را زیر سایهٔ اقتدار متصوفه پیش می‌گیرند؛ و هم‌زمان از راه کنشگری با ایدئولوژی، از سازوکار قدرت رایج بهره می‌برند تا خود نیز قدرتی حاصل کنند: هم در چنبر قدرت گرفتارند و هم از آن سود می‌برند.

مقاومت از راه همدلی با صوفیه

با نظر به متون قرن هفتم، پیوستن به اهالی تصوف را می‌توان به‌تنهایی شکلی از مقاومت فرودستان دربرابر قدرت فرادستان دانست. در ساختار قدرت، شاهان باید مشروعیت صوفیه

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

را به رسمیت بشناسند؛ چنان‌که سعدی به امر و با کاربرد ضمیر خطابی به شاه توصیه می‌کند که همسو با گفتمان غالب عارفان پیش رود:

نخواهی که مُلکت برآید به‌هم غم مُلک و دین خورد باید به‌هم
(سعدی، ۱۳۷۵: ۷۳)

اگر حاجتی داری این حلقه گیر که سلطان از این در ندارد گزیر
(همان، ۱۹۲)

موفقیت پادشاهان در فرمانروایی منوط به فرمانبری ایشان از اصول دین است. کاربرد مشبه‌به دلالت‌مند بازو (مجاز از قدرت) برای دین بیانگر این موضوع است:

چنین پادشاهان که دین‌پرورند به بازوی دین گوی دولت برند
(سعدی، ۱۳۷۵: ۵۰)

از جمله مصادیق آشکار این مدعا، آشتی‌ناپذیری میان مشارک شاه و درویش است و تخصیص جایگاه برتر به درویشان به‌دلیل بی‌اعتنایی ایشان به شاهان. در عناوین ذیل به ذکر مصادیقی از این امر پرداخته خواهد شد که چگونه یک‌پارچگی با صوفیان، خود، راهی برای کسب قدرت است.

نام‌دهی معکوس: پادشاهی درویش؛ درویشی پادشاه

جایگاه اهالی تصوف، چنان‌که در متون می‌خوانیم، به‌گونه‌ای بود که شاهان برای طلب همت و دعای خیر نزد آنان می‌رفتند. نفوذ ایشان بر شاهان در نوشته‌هایی نظیر قول محمدبن‌منور دربارهٔ ابوسعید آشکار است: «نظام‌الملک مرید شیخ و فرزندان شیخ بود و مرید جملهٔ متصوفه به‌سبب شیخ ما» (۱۳۸۱: ۹۰)؛ یا این قول از غزالی: «به‌حقیقت دریافتم که صوفیه ارباب احوال‌اند» (۱۳۳۸: ۷۳). این مضامین باعث می‌شد که میان درویش و شاه نام‌دهی معکوس و مدلول‌های دوگانه شکل گیرد: شاه، که در وهلهٔ نخست، بالاترین مرتبه را در سلسله‌مراتب اجتماع دارد، نسبت هنجارشکنانه و متناقض‌نمای نیازمندی می‌پذیرد که مایهٔ غافلگیری خواننده است:

کسانی که سلطان و شاهنشه‌اند سراسر گدایان این درگه‌اند
(سعدی، ۱۳۷۵: ۱۴۴)

در این نمونه، کاربرد مترادف «سلطان و شاهنشه» و سپس قید «سراسر»، جمله را دوچندان مؤکد کرده است. در نمونهٔ دیگر، وجه اخباری با کمترین واژه بیشترین قطعیت را

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

منتقل می‌کند: «سلطان ز درویش مسکین‌تر است» (همان، ۱۴۹)؛ چراکه با داشتن تمامی مُلک عجم همچنان سیری‌ناپذیر و حریص است. در نقطهٔ مقابل، درویش نیز دلالت‌های دوگانه دارد: به‌طور پیش‌فرض، در پایین‌ترین ردهٔ اجتماع جای می‌گیرد و نقطهٔ مقابل شاه: «پادشاهی کامران بود، از گدایی عار داشت» (حافظ، ۱۳۶۲: ۲۵۴)، اما دلالت جدید این مقام، شاهی است در معنای مثبت: **«گدا پادشاه است و نامش گداست»**؛ **«گدایی که بر خاطرش بند نیست/ به از پادشاهی که خرسند نیست»** (سعدی، ۱۳۷۵: ۱۴۹). این معادله را با ساختی ساده می‌توان در این دو عبارت خلاصه کرد: شاه: درویش با دلالت منفی. درویش: شاه با دلالت مثبت. برای عرضهٔ این گزاره‌ها از صنعت بلاغی متناقض‌نما بهره گرفته شده که تشبیه را نیز در درون خود نهفته دارد؛ تشبیهی معکوس با وجه‌شبه‌های شناور و عاریه‌ای. وجه‌شبه برتری و والابودگی به درویشان اختصاص دارد و وجه‌شبه پستی و نیازمندی به شاهان و بدین‌ترتیب مقاومتی دربرابر شاهان صورت می‌گیرد و ابزارش وارونه‌سازی مفهوم درویشی و شاهی است.

علاوه‌بر نمودهای بلاغی، زبان و ساختار نحوی نیز شایان بررسی است؛ صوفیان و پیران در نزدیک به پنجاه نمونه در *بوستان* نقش نهاد ناصح را ایفا می‌کنند. جمله‌های حاوی نصیحت، به‌طور معمول، یا امری هستند یا نهی و پرسش و توبیخ، که ناصح از مخاطب خویش درخواست کار یا پاسخ دارد. خواستن، چه برای کنش از جانب دیگری و چه برای دریافت اطلاعات، معمولاً از جایگاه قدرت صورت می‌گیرد. درویشان، با کاربرد ضمایر جدای خطابی (تو) و پیوسته (ـت) یا حرف ندا، شاه را به پرسش می‌گیرند، به او دستور می‌دهند یا مجال و نوبت سخن‌گفتن را از او می‌گیرند:

چو بشنید دانای روشن‌نفس — به‌تندی برآشفت کای تکله بس
تو بر تخت سلطانی خویش باش — به اخلاق پاکیزه درویش باش
به صدق و ارادت میان بسته دار — ز طامات و دعوی زبان بسته دار
(سعدی، ۱۳۷۵: ۵۵)

بنابراین، پارسا قدرتمندانه با شاه روبه‌رو می‌شود و شاه مانند گدایی خواهان نصیحت یا توجه است. او لحنی تمناکننده دربرابر درویشان دارد:

مرا با تو دانی سر دوستی‌ست — تو را دشمنی با من از بهر چیست؟
(همان، ۵۷)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

ایستادگی و حاضرجوابی درویش دربرابر شاه مایهٔ بهره‌گیری مردم از این قدرت می‌شود تا بازایستادن ایشان دربرابر سلطهٔ حاکم را ممکن سازد. این جابه‌جایی مقام‌ها در *بوستان* در دوره‌ای رخ می‌دهد که بنابر توصیهٔ خواجه نصیر طوسی: **«اگر پادشاه رایی زند که تو آن را کاره باشی، با او موافقت کن و تذلّل نمای و حقیقت دان که سلطان اوست نه تو»** (۱۳۵۶: ۳۲۰).

در بخشی از *شیرازنامه* به نامه‌ای اشاره شده که در سال ۶۲۲ اتابک ابوبکر از قلعه‌ای که زندان او بود، به یکی از شیخ‌الشیوخ شیراز، سندالعارفین مودود زرکوب، می‌فرستد و استمداد همت می‌کند و جوابیه‌ای نیز دریافت می‌کند که شامل نسخه‌ای از دعاست که روزی باید چندهزاربار جمله‌ای را تکرار کند (زرکوب شیرازی، ۱۳۵۰: ۵۸-۵۹). این موضوع، فارغ از صحت داشتن یا نداشتن، نمایانگر رابطهٔ میان شاه و صوفی تواند بود. دیالوگی که نتیجه‌اش قدرت است و درخواست برای دعای همت به‌منظور آزادی از زندانی است که اتابک به‌دلیل خواهش سلطنت گرفتارش شده بود. در بخشی از *گلستان*، یکی از وزرا پیش ذوالنون مصری می‌رود و همت می‌خواهد (سعدی، ۱۳۸۴: ۸۰)؛ حال‌آنکه، عرفا برای اثبات استغنای خویشتن، هدیهٔ شاه را نیز نمی‌پذیرند:

چه خوب است تشریف میر ختن وز او خوب‌تر خرقهٔ خویشتن
(سعدی، ۱۳۷۵: ۱۴۸)

این نپذیرفتن و این استغنا بخشی از اصول ایدئولوژیک صوفیه را نمایندگی می‌کند؛ چنان‌که حتی ملزومات شاهان با اصول ایشان مغایرت دارد. در مخالفت با ریا، اظهار می‌شود که می‌توان قلندرگونه تاج بر سر داشت، یعنی اوجِ سرپیچی از مبانی، اما صوفی واقعی بود: **در عمل کوش و هرچه خواهی پوش/ تاج بر سر نه و علم بر دوش** (سعدی، ۱۳۸۴: ۸۸)، اما ازسوی‌دیگر، درویشی به ملک تشبیه می‌شود:

مگو جاهی از سلطنت بیش نیست که ایمن‌تر از ملک درویش نیست
(همان، ۶۱)

در متون دیگر نیز فراوان از این دست نمونه‌ها یافت می‌شود[۲] که صوفی‌ای کامل است که:

هم رعیت مرید و هم شاهش همه از ساکنان درگاهش
(عراقی، ۱۳۳۸: ۳۶۳)

سال‌ها دریوزه کردیم از در صاحبدلان مایهٔ این پادشاهی زان گدایی یافتیم
(زاکانی، ۱۳۴۲: ۸۶)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

اهالی قلم در قرن هفتم از انفعال پادشاه در مقابل بی‌پروایی درویش می‌نویسند و این شکست نمادین، التیامی بر جراحت اجتماعی و نمایانگر مقاومتی است که صوفی در سنگر مردم علیه شاهان صورت می‌دهد. به چندین حکایت می‌توان اشاره کرد که آشکار می‌سازند صوفیان افسار قدرت ایدئولوژیک را به‌دست گرفته‌اند و حتی قدرت سرکوبگر نیز در مقابل آنان زانو می‌زند: «درویشی مجرد به گوشهٔ صحرایی نشسته بود، یکی از پادشاهان بر او بگذشت، درویش سر برنیاورد و التفاتی نکرد. ملک گفت چیزی از من بخواه. گفت می‌خواهم که دیگر زحمت من ندهی» (سعدی، ۱۳۸۴: ۸۰). کاربرد دو فعل مترادف «سر برنیاورد و التفات نکرد» نشانگر تأکید در بی‌پروایی درویش دربرابر شاه است. پاسخی که درویش به شاه می‌دهد، بر صفت «مجرد» صحه می‌گذارد که در ابتدای حکایت ذکر شده بود و شاه را با ذکر قید «دیگر» به طردی همیشگی مجازات می‌کند. شاه منتظر «خواهندگی» درویش است، اما در پایان حکایت، سائل خود اوست.

سعدی نیز در متون دیگر صوفی نامیده می‌شود، چنان‌که در *تذکرهٔ هزارمزار*، که ذکر سعدی حُسن ختام کتاب است، دربارهٔ او چنین آمده است: «از افاضل صوفیه بود و در بقعهٔ شیخ کبیر مجاور بود و حظی وافر در آداب داشت و مرتاض و مجاهد بود... و وصف متصوفه در کلمات می‌کرد. به صحبت شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی رسیده» (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۴۷۷)؛ بنابراین، دور از انتظار نخواهد بود اگر در آثار مکتوب، حکایاتی مشابه دربارهٔ او وجود داشته باشد؛ ازجمله، در دیباچهٔ علی‌ابن‌احمدبن‌ابی‌بکر بر *کلیات سعدی* (۷۳۴ ق) حکایتی دلالتمند درباب اباقاخان و سعدی به‌چشم می‌خورد:

> شمس‌الدین و علاءالدین (جوینی) چون وی (سعدی) را از دور بدیدند، فی‌الحال از اسب پیاده شدند و زمین ببوسیدند و بوسه بر دست و پای شیخ نهادند و... اباقاخان شیخ را به حضور خود طلبید و وی را گفت مرا پندی ده. سعدی گفت از این دنیا به آخرت چیزی نتوان برد مگر ثواب و عقاب، اکنون تو مخیری. اباقاخان گفت این معنی به شعر تقریر کن. شیخ در حال گفت: «شهی که حفظ رعیت نگاه می‌دارد/ حلال باد خراجش که مزد چوپان است/ وگرنه راعی خلق است، زهرمارش باد/ که هرچه می‌خورد او، جزیهٔ مسلمان است». اباقاخان بگریست و چند نوبت پرسید که راعی‌ام یا نه و هر نوبت شیخ جواب می‌داد که اگر راعی‌ای بیت اول تو را کفایت والّا بیت آخر (قزوینی، ۱۳۸۷: ۶۰-۶۱).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

ملاحظه می‌شود که جملات متعلق به شاه پرسش‌گونه و خواهش‌گرانه است و مضمون تکرارشوندهٔ نیازمندی شاهان دربرابر بی‌نیازی صوفیان را تقویت می‌کند.

دیدگاه فیلسوف و متکلم برجستهٔ همعصر سعدی، خواجه نصیر طوسی، متفاوت است؛ چراکه در زمرهٔ درباریان جای می‌گیرد و بنابراین از «محبت میان شاه و رعیت» سخن می‌راند و تداوم این رابطه را بسته به قناعت و رضای خلق و نه شکایت و زیاده‌خواهی ایشان می‌داند (طوسی، ۱۳۵۶: ۲۶۷)؛ بنابراین، درحالی‌که قدرت سلطانی خواهان فداکاری از جانب اتباع خود برای نجات تاج و تخت است، قدرت روحانی دربرابر این اقتدار می‌ایستد و آن را فرومی‌کشد تا از افراد و جامعه در دنیا و آخرت مراقبت کند.

باید در نظر داشت که گروهی از اهالی قدرت روحانی (معمولاً با نام زاهد و عابد) به‌دلیل هم‌کاسگی با شاهان در آثار سعدی از جبههٔ مردم بیرون می‌افتند. زاهدان مهمان پادشاه‌اند و «در نظر ایشان چیزی نمی‌خورند که به‌کار آید» (سعدی، ۱۳۸۴: ۸۹). آنان در پیِ جلب نظر شاه هستند؛ در مقابل، «منکر حال درویشان و بی‌خبر از درد ایشان» (همان، ۹۷). این قسم گزاره‌ها نشان فاصله‌ای است که میان دو دستهٔ درویشان (مردم) و عابدان وجود دارد؛ عابدان برای جلب اصحاب حکومت دارویی می‌خورند تا خود را ضعیف‌تر به چشم بنمایانند، «مگر اعتقاد شاهان در حق آنان زیادت شود، اما داروی قاتل می‌خورند» (همان، ۹۳). در پی رسیدن به رفاه شاهانه دگرگونه می‌شوند: «سرخ و سپید برآمده و فربه شده و لبس ثمین پوشیده و...» (همان، ۱۰۱). این بوقلمون‌صفتی، آنان را از مردم به دور می‌دارد. کنش‌هایی چون حرصِ آنان به خوردن نیز مخالف آیین درویشی است: «عابدی را حکایت کنند که شبی ده من طعام بخوردی و تا سحر ختمی بکردی. صاحب‌دلی بشنید و گفت: اگر نیم‌نانی بخوردی و بخفتی بسیار از این فاضل‌تر بودی» (سعدی، ۱۳۸۴: ۹۵). نام‌دهی صاحب‌دل دربرابر عابد خود گویای سویهٔ متن است.

درویشان و پایکاری از خلق

در عنوان پیشین ملاحظه شد که خواهندگی شاه و بی‌نیازی درویش در حکایات و متون چگونه گسترش می‌یابد و تشریح می‌شود. درویش، فاعلِ دارای اقتدار و شاه، مفعول و وابسته نمایانده می‌شود؛ بنابراین، جانبِ درویشان را گرفتن واکنش مردم برای بهره‌وری از امتیازات ایشان است. قدرت روحانی در طول تاریخ شاهان را به مردم‌داری راهبری

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

می‌کرده است؛ چنان‌که برای نمونه، «شیخ صفی‌الدین اردبیلی نفوذی عظیم کسب کرد با مریدان بسیار... شهرت و قبول او چنان شد که مغولان به‌سبب ارادت به او از آزار مردم بازماندند» (زرین‌کوب، ۱۳۴۴: ۹۱). مردم پشت به آنان گرم داشتند و آنان را نمایندگانی می‌انگاشتند که در رساندن صدایشان به صدر قدرت یاری‌رسان هستند: «**گروهی بر شیخ آن روزگار / ز دست ستمگر گرستند زار**» (سعدی، ۱۳۷۵: ۷۲).

سعدی این همدلی میان مردم و صوفیان را در *بوستان* به‌گونه‌ای می‌نمایاند که حتی این دو دسته یکی پنداشته می‌شوند؛ چنان‌که در حکایت صوفی‌ای که حجاج یوسف را اکرام نکرد، کشتن صوفی مساوی با کشتن خلق است:

پسر گفتش ای نامور شهریار یکی دست از این مرد صوفی بدار
که خلقی بدو روی دارند و پشت نه رای است خلقی به یک‌بار کشت
(همان، ۶۳)

در حکایت مَلِکی که بیماری رشته او را چون دوک لاغر کرده بود، مردی درویش را به‌منظور دعا برای شفای مَلِک می‌خوانند. درویش از شاه می‌خواهد که ستم‌دیدگان را راحتی برساند تا دعا اثر دهد: «[شاه] برنجید و پس با دل خویش گفت چه رنجم؟ حق است اینچه درویش گفت:

بفرمود تا هرکه در بند بود به فرمانش آزاد کردند زود»
(همان، ۶۴)

شاه شرط را اجابت می‌کند؛ سپس با دعای درویش سربرمی‌آورد و بر پای می‌جهد. در این حکایت، دو موضوع اهمیت دارد: یکی اینکه دربار برای حل مشکلاتش به درویش روی می‌آورد که خود بر این دلالت دارد که درویشان، اقتداری چون درمانگران دارند؛ ازدیگرسوی، مردم از نصیحت و شرط‌گذاری آنان در حق شاه سود می‌برند و به‌مثابهٔ سوژه‌ای نمایان می‌شوند که در کنش و اقتدار مشارکی چون شاه تأثیر می‌گذارند. به‌سخن دیگر، کنشگری را در شاه به مرتبهٔ کنش‌پذیری فرو می‌اندازند، درست برخلاف متون رسمی، که شاه را قدرت برتر معرفی می‌کنند، چنان‌که پیش از این شواهد آن ذکر شد.

در *گلستان* نیز همین بن‌مایه به‌مثابهٔ شرطی است که درویشان برای تفوق بر دشمن به شاه تفویض می‌کنند: «بر رعیت ضعیف رحمت کن تا از دشمن قوی زحمت نبینی» (سعدی، ۱۳۸۴: ۶۶). رعیت برای جلب رحم شاه با وصف ضعیف همراه شده، و دشمن برای

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

برانگیختن هراس شاه با صفت قوی یاد شده است. نفرین درویشان در حق شاه دعا برای مردم است: «خدایا جانش بستان... دعای خیر است تو را و جمله مسلمانان را» (همان، ۶۷).

نظام معکوس در آخرت

تأمین رستگاری فرد در آخرت، شکل اولیه از وعده‌ای است که قدرت روحانی به مردم می‌دهد.[۳] این مضمون زمانی که به اهرم مقاومت مردم دربرابر حکومت سرکوبگر تبدیل می‌شود، نقش عنصری مؤثر را در شبکهٔ قدرت می‌یابد؛ بدین‌معنی که ارزش رابطه‌ای آن در متون برجسته می‌شود و میان شاه و اعضای جامعه پیوندی نو صورت می‌دهد و اهمیتی ایدئولوژیک می‌یابد. این پیوند میان خلق و قیامت و شاه به یکی از مضمون‌های ایدئولوژیک صوفیان در متن *بوستان* مبدل می‌شود که نظامی معکوس را می‌سازد که از نظام‌های مقاومتی ویژه در آثار سعدی است.

بسامد دوگانه‌سازی و سپس دادن و ستدن امتیاز به‌صورتی معکوس و ساختارشکن، با تکیه بر گفتمان آخرت، یکی از شگردهای مقاومت فرودست دربرابر فرادست است؛ دوگانهٔ دنیا/ آخرت و گدای ضعیف/ خسروِ قوی‌کتف در مقابل هم قرار می‌گیرند. سپس، رابطه‌ای وارونه میان این دوگانه ایجاد می‌شود؛ گدای دنیا خسروِ آخرت است و خسروِ دنیا گدای آخرت است:

که فردا به داور برد خسروی گدایی که پیشت نیرزد جوی

(سعدی، ۱۳۷۵: ۶۱)

این جابه‌جایی برای گدای خوف‌زده خوشایند و مسبب رجا و برای خسرو برخوردار از رجا مایهٔ ناخشنودی و خوف است. همچنین، کاربرد صنعت مجاز (فردا) برای قیامت شگردی به‌منظور نزدیک جلوه‌دادن روز جزاست؛ روزی که خسرو متنبه خواهد شد. «که دنیا همین ساعتی بیش نیست» (همان، ۷۰). با بهره‌گیری از استعارهٔ مفهومی «پایین بد است»، شاه بالانشین در آخرت «افگنده» فرض می‌شود:

که چون بگذرد بر تو این سلطنت بگیرد به قهر آن گدا دامنت
مکن پنجه از ناتوانان بدار که گر بفگنندت شوی شرمسار

(همان، ۶۱)

گردن شاهان در دنیا فراز و بالاست، اما در آخرت نگون است:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

بنازند فردا تواضع‌کنان نگون از خجالت سر گردنان
(همان، ۱۳۴)

حال‌آنکه، درویش در این دنیا «افگنده دارد تن خویش را» (همان، ۶۱)، اما «او را در آخرت پادشاهی بی‌نهایت است» (غزالی، ۱۳۸۰: ۵۲۶) و افگندگی از آن شاهان است.

این مفاهیم در حکایات نیز تجسم می‌یابد. یکی از پادشاهان شام به نام صالح، صبحدمی در اطراف بازار و کوی با هیئتی ناشناس گذر می‌کند و از دو درویش این سخنان را می‌شنود:

گر این پادشاهان گردن‌فراز که در لهو و عیش‌اند و با کام و ناز
درآیند با عاجزان در بهشت من از گور سر برنگیرم ز خشت
بهشت برین ملک و مأوای ماست که بند غم امروز بر پای ماست
همه عمر از اینان چه دیدی خوشی که در آخرت نیز زحمت کشی؟
اگر صالح آنجا به دیوار باغ برآید، به کفشش بدرم دماغ
(سعدی، ۱۳۷۵: ۱۲۷)

درویشان در این حکایت با بهره‌برداری از «ما»ی انحصاری، دستهٔ خویش و عاجزان را در مقامی جای می‌دهند که شاه از دایرهٔ آنان بیرون باشد. جملات کوتاه بیت زیر از اضطراب و شتاب شاه دربرابر تهدید نشان دارد:

دوان هردو را کس فرستاد و خواند به هیبت نشست و به حرمت نشاند
(همان، ۱۲۸)

وعید مرد شاه را متقاعد می‌کند که فرودستان را به نوا برساند و بنابراین تابع و تسلیم خواست آنان شود:

بر ایشان ببارید باران جود فروشستشان گرد ذل از وجود
(همان)

درویش شاه را به مقام خواهندگی و سؤال می‌افکند. بار دیگر این باژگونگی را در سائلی شاه دربرابر درویش شاهدیم. این وارونگی مقام‌ها از دید قدرت‌طلبی طبقات وحدتی را بر اندام آثار سعدی می‌نشاند:

تو هم با من از سر بنه خوی زشت که ناسازگاری کنی در بهشت
من امروز کردم درِ صلح باز تو فردا مکن در به رویم فراز
(همان)

نام‌دهی «بهشت» در جایگاه ملک و مأوای درویشان، که دری و درگاهی دارد، این اندیشه را استحکام می‌بخشد که آن مکان متعلق به اصحاب عیش و راحت نیست. شاه از ترس

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

بسته‌بودن درها امروز به درویشان خدمت می‌کند تا فردا از آن مُلک محروم نباشد. برای متصوفه نیز، که نزد مردم قدرت معنوی و مشروعیت دارند، از اصطلاحاتی مانند ملک و درگاه و امثال این (همان، ۶۱) بهره می‌برند.

در حکایتی دیگر، بنده‌ای از فرمان سربرمی‌تابد و پس از صدور فرمان خون‌ریختن ازسوی ملِک می‌گوید:

شنیدم که گفت از دل تنگ خویش — خدایا بحل کردمش خون خویش
مبادا که فردا به خون منش — بگیرند و خرم شود دشمنش
ملک را چو گفت وی آمد به گوش — دگر دیگ خشمش نیاورد جوش
(سعدی، ۱۳۷۵: ۱۲۸ و ۱۲۹)

در حقیقت، آن بنده در پی کاربرد ایدئولوژی دادوستد دنیا و آخرت، جان خویش را نجات می‌دهد و سرور را متقاعد می‌کند که:

به دنیا توانی که عقبی خری — بخر، جان من، ور نه حسرت بری
(همان، ۸۳)

«پادشاهی به چشم حقارت در طایفهٔ درویشان نظر کرد. یکی از آن میان به‌فراست دریافت و گفت: ای ملک، ما در این دنیا به جیش از تو کمتریم و به عیش خوش‌تر و به مرگ برابر و در قیامت بهتر، ان‌شاءالـله» (سعدی، ۱۳۸۴: ۱۰۷). در این حکایت، جِیش را می‌توان با سازوبرگ سرکوبگر یکی پنداشت، اما از دید درویشان، عاقبت، اصحاب ایدئولوژی پیروز و کامروا هستند. سهروردی نیز، که سعدی از او یاد کرده، در *عوارف‌المعارف* درباب شیخان گفته است: «عواید و فواید چنین شیخی کامل، عموم خلایق را باشد و خدمت‌کردن او وسیلت نجات عقبی... است» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۳۸).

غزالی در *نصیحة‌الملوک*، که با جملهٔ «بدان ای ملِک!» آغاز می‌شود، به شاهان هشدار می‌دهد که: «آنچه به مظالم خلق تعلق دارد در قیامت به‌هیچ‌حال فرونگذارند و خطر آن عظیم است و از این خطرها نرهد هیچ سلطان، الا آنکه عدل کند با رعیت» (غزالی، ۱۳۱۷: ۸).

ازآنجاکه ماهیت گفتمان یک‌جانبه نیست، گروه درباریان نیز از این دست اندیشه‌ها بهره می‌برند، اما سویهٔ ایدئولوژیکی آنان در متون متفاوت است. این نکته زمانی آشکار می‌شود که خواجه نصیر طوسی کتابی می‌نگارد با عنوان *آغاز و انجام* (۱۳۱۸) که به موضوع آخرت اختصاص دارد. تفاوتی که میان این کتاب و حکایات سعدی به چشم می‌خورد این است که

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

در آثار سعدی مخاطبان این مضمون معمولاً شاهان هستند، اما در کتاب طوسی، سخن درباب روز جزا خطاب به مردم رانده می‌شود. عنوان فصل اول چنین است: «در صفت راه آخرت و ذکر سالکانش و اسباب مردم از آن و آفات اعراض» (طوسی، ۱۳۱۸: ۳). متن این‌گونه آغاز می‌شود: «بدان‌که راه آخرت ظاهر است و راهبران معتمد و نشان‌های راه مکشوف و سلوکش آسان، ولیکن مردم از آن معرض‌اند که: **وَ کَأَیِّنْ مِنْ آیَهٍ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ یَمُرُّونَ عَلَیْها وَ هُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ**» (همان، ۳). عناوین فصل‌های دیگر چنین است: «در اشارت به هردو جهان و ذکر مراتب مردم در این جهان و در آن جهان» (همان، ۸)؛ «در احوال اصناف خلق در آن جهان و ذکر بهشت و دوزخ» (همان، ۱۶).

مقاومت با کاربست نفرین

اگر به این توافق برسیم که کنش‌های مشارکان در متون، به حلقهٔ قدرت‌های جاری در جامعه بازبسته است، در حکایت‌ها، یا انقیاد و همسویی با گفتمان‌های غالب رخ می‌دهد یا مقاومت دربرابر آنها. در هردو شکل، با گسترش و کاربست ایدئولوژی‌های موجود، حدود قدرت دستخوش تغییر می‌شود و فعالیت گروه یا گروه‌هایی تحت تأثیر قرار می‌گیرد.

در متون ادبی، دعای خیر، آفرین دربرابر دعای بد، یا نه‌آفرین پشتوانه‌ای مذهبی است که صرفاً به گروه عاری از قدرت سرکوبگر اختصاص دارد و به ایشان این امکان را می‌دهد تا نفرین را در جایگاه اسلحه‌ای به‌کار گیرند و قدرت سرکوبگر را انذار کنند: «رعیت پادشاه جابر را دوست ندارند و همیشه بر وی دعای بد کنند» (غزالی، ۱۳۱۷: ۴۸). در آثار سعدی نیز دعا یا همت به بازو مانند می‌شود که مجاز لازم و ملزوم از زور و قدرت است. این مجازها به‌گونه‌ای پنهانی به ایدئولوژی آغشته‌اند:

به همت برآر از ستیهنده شور که بازوی همت به از دست زور
(سعدی، ۱۳۷۵: ۵۷)

در بیت زیر، با کاربرد تشبیه تفضیل، دم سوزناک به تیغ و تبر مانند شده و با برتری آن بر این و کاربرد صفت شمارشی هفتاد، کلام به مبالغه کشیده شده است:

دمی سوزناک از دلی باخبر قوی‌تر که هفتاد تیغ و تبر
(همان، ۱۲۱)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

احادیثی در اسلام موجود است که به مظلوم اشاره دارد: «**واتقِّ** دعوة **المظلوم** (از نفرین مظلوم بپرهیز)» (سیوطی، ۱۴۲۹: ۱/۶). بدیهی است که این جمله خطاب به ظالمی است که با توجه به قرینهٔ معنوی از جمله حذف شده تا تنها واژهٔ مظلوم و نفرین او به نمایش گذاشته شود و مقام کنشگر را به او ببخشد. قدرت مظلوم در نفرین اوست:

اگر زیردستی درآید ز پای حذر کن ز نالیدنش بر خدای
(همان، ۵۲)

در بخشی از *بوستان*، تلمیح به داستان طوفان نوح که از خانهٔ پیرزنی شروع می‌شود، مایهٔ تهدید فرادستان می‌شود. گروه‌های زیردست، که در متون رسمی صرفاً حکم ابژه دارند، در متون ادبی به جایگاه سوژه ارتقا می‌یابند و وضع روانی و کیفیت زندگی ایشان به روایت‌ها راه می‌یابد:

خرابی کند مرد شمشیرزن نه چندان که دود دل طفل و زن
چراغی که بیوه‌زنی برفروخت بسی دیده باشی که شهری بسوخت
(همان، ۴۳)

پریشانی خاطر دادخواه براندازد از مملکت پادشاه
(همان، ۵۴)

شبی دود خلق آتشی برفروخت شنیدم که بغداد نیمی بسوخت
(همان، ۵۸)

«دود خلق»، که استعاره از نفرین مردم است، خود در اینجا نقش مشارکی کنشگر را ایفا می‌کند. در نمونه‌های دیگر نیز دود دل طفل و زن، چراغ پیرزن، پریشانی خاطر دادخواه، همگی، در جایگاه فاعل و عامل جمله هستند که بر مفعول یعنی قدرت و پادشاهی تأثیر می‌گذارند و طبق دستور نقش‌گرای هالیدی، از میان فرآیندهای اصلی در نظام گذرایی زبان، یعنی فرآیند مادی، ذهنی، و رابطه‌ای، نقش فرآیند مادی را برعهده دارند، فرآیندی که عمل می‌کند و اثر می‌گذارد (هلیدی و متیسن، ۲۰۰۴: ۱۷۰).

داستان پدر و پسری نگون‌بخت نیز درخور یادآوری است که واکنش آنان دربرابر گماشتگان شاه، که چشم آز به خرشان دوخته‌اند، آسیب‌زدن به حیوان و سپس نفرین شاه است، شاهی که چشم به خران دارد، خود نیز با آن حیوان یکسان پنداشته می‌شود که نمادی از گولی و کودنی است:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

که چندان امانم ده از روزگار کز این نحس ظالم برآید دمار
(سعدی، ۱۳۷۵: ۶۸)

در اقصای شام فرماندهی بود «جهان‌سوز و بی‌رحمت و خیره‌کش» که واکنش مردم به ستم او یا مهاجرت بود یا نفرین.

گروهی برفتند از آن ظلم و عار ببردند نام بدش در دیار
گروهی بماندند مسکین و ریش پس چرخه نفرین گرفتند پیش
(همان، ۵۶)

در *گلستان* نیز حکایتی هست که صاحب‌دلی به حاکمی ظالم هشدار می‌دهد که از ظلم دست بردارد «تا دعایی بر آسمان نرود» (۱۳۸۴: ۷۸)، اما در اثر ناشنیده‌گرفتن این تهدید، املاکش در آتش می‌سوزد و می‌گوید: «نمی‌دانم این آتش از کجا در انبار هیزم افتاد. گفت از دود دل درویشان». در مبحث استعارهٔ مفهومی،[۴] «بالا خوب است» و دعا نیز به آسمان (بالا) می‌رود. به‌تبع آن، کسانی که مستجاب‌الدعوة هستند، در مقامی بالاتر قرار می‌گیرند. دعا به دود نیز تشبیه می‌شود که خاصیت بالاروندگی دارد و نیز سوزانندگی: «برمی‌رود دود فریادخوان» (سعدی، ۱۳۷۵: ۵۸).

بازوی بخت به که بازوی سخت

یکی از ویژگی‌های گفتمان تکرارشوندگی آن در متون است که منتج از عمل اجتماعی است. مجموعهٔ به‌هم‌تافته‌ای از آرای مربوط به مذهب، کلام، عرفان، عرف و حکومت... در متون توزیع می‌شوند و اصحاب هر گروه مفاهیم را به‌گونه‌ای به‌کار می‌بندند که جایگاهشان را در اجتماع تقویت کند. گفتمان بخت یکی از آن بسترهایی است که از مفهوم جبر اشعری نشئت گرفته و مطابق با رویکرد پژوهش، نحوهٔ کاربست آن در میان مردم بررسی می‌شود. این مکتب، که از زمان القادربالـله جنبهٔ دستوری پیدا کرد، به «الاعتقاد القادری» موسوم بود و در مدارس دینی ازجمله نظامیه‌ها آثار متکلمان اشعری تدریس می‌شد (محقق، ۱۳۵۰: ۳۱). مخالفان آن فاسق و کافر نامیده می‌شدند و احادیثی مانند «القدریه مجوس هذه الامه» (شهرستانی، ۱/۱۴۱۵: ۵۷) بر سر زبان‌ها می‌چرخید.

نگاه مرسوم پژوهشگران به مسئله این بوده که صوفیان اشعری‌مسلک، در سایهٔ امتیازهای اجتماعی، مردم را با اندیشه‌های جبرگرایانه تغذیه می‌کردند و ساکت نگاه می‌داشتند: «هرکس مبانی کلام اشعری در اندیشه‌اش رسوخ می‌یافت، دیگر وضع را به

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

مصداق "لیس فی الامکان احسن من ما کان" بهترین وضع می‌دانست و تن به قضا می‌داد و هرگونه بدبختی و مذلت را به‌عنوان قضای محتوم تحمل می‌کرد» (محقق، ۱۳۳۹: ۲۲۱). انسان دربرابر قدرت مطلق خدا بنده‌ای بیش نبود؛ بنابراین، شخصیت خود را از دست می‌داد و ناپدید می‌شد. او هیچ نبود، غیر از آلتی برای قضا و قدر ازلی (شیمل، ۱۹۷۵: ۱۸۷)؛ بدین‌ترتیب، صوفیان از مسئلهٔ جبر و بخت برای غنابخشیدن به ساختار اندیشگانی‌شان استفاده کردند و سپس مردم از آن بهره‌برداری کردند تا راهی نو برای مقاومت فرودست دربرابر قدرت فرادست بازتولید و عرضه شود.

در متون تاریخی نیز گفتمان بخت در توجیه وقایع و بزنگاه‌ها و کنش‌های مشارکان تاریخی نقش دارد؛ برای نمونه، در *جامع‌التواریخ* عامل بخت در تصمیم اشتباه خوارزمشاه برای کشتن تاجران دخیل دانسته شده است:

چو تیره شود مرد را روزگار همه آن کند کش نیاید به کار

(همدانی، ۱۳۷۳: ۴۷۱)

صاحب *تجارب‌السلف*، که در قرن هشتم می‌زیست، بخش فتح عراق و انتقال سلطنت از ملوک فرس به عرب را با این جمله آغاز کرده است: «چون تقدیر ازلی مقتضی آن بود که مملکت هزارسالهٔ ملوک فرس به عرب افتد، حالاتی که آن را منذرات گویند واقع می‌شد» (صاحبی نخجوانی، ۱۳۱۳: ۲۵). در این نظام اندیشگانی، شاهان بخت‌آورانی انگاشته می‌شوند که تدبیر آنان برای کسب یا فقدان قدرت بی‌اثر است: «او پادشاه و بنده و نیک و بد آفرید» (سعدی، ۱۳۸۵: ۹۵۳). این دست گزاره‌ها تا جایی پیش می‌رود که بخت را یار ابلهان می‌دانند که تعریضی است بر بخت‌یاران[۵] و شاهان بی‌تمییز:

بخت و دولت به کاردانی نیست جز به تأیید آسمانی نیست
کیمیاگر به غصه مرده و رنج ابله اندر خرابه یافته گنج

(سعدی، ۱۳۷۵: ۸۴)

فاعل این گزاره‌ها یا مجهول است یا مفهومی انتزاعی مانند روزگار و بخت و آسمان و زمانه که در جایگاه مشارکی کنشگر ظاهر می‌شود و دست زورمند را می‌بندد و دست زیردست را گشاده می‌گذارد: «باش تا دستش ببندد روزگار» (سعدی، ۱۳۸۴: ۷۵).

لب خشک مظلوم را گو بخند که دندان ظالم بخواهند کند

(سعدی، ۱۳۷۵: ۵۷)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

فشاندش قضا بر سر از فاقه خاک مشعبد صفت، کیسه و دست پاک
(همان، ۸۶)

اوضاعی که سعدی در آن قرار گرفته، یعنی تغییرات پی‌درپی و ازدست‌رفتن قدرت پرشوکت بغداد، درست در سال نوشتن *گلستان* تقویت‌کنندهٔ مضمون تزلزل و افتادگی پس از سروری است؛ به نحوی‌که یکی از بن‌مایه‌های اصلی متن او را شکل می‌دهد؛ بنابراین، دل‌نبستن قدرتمند به قدرت و ناامیدنبودن بی‌قدرت مفاهیمی است که برای مقاومت به‌کار می‌آید. بخت، که علت ناکامی فرودست شناخته می‌شود، می‌تواند تهدیدی برای حاکمان نیز باشد. بسامد قیدهایی چون ناگاه، که افتد که، روزی، مبادا، ناگه، و درافتی جالب توجه است:

میانداز در پای کار کسی که افتد که در پایش افتی بسی
(سعدی، ۱۳۷۵: ۵۷)

نمی‌ترسی ای گرگ ناقص خرد که روزی پلنگی‌ت بر هم درد؟
(همان، ۶۳)

دل زیردستان نباید شکست مبادا که روزی شوی زیردست
که افتد که با جاه و تمکین شود چو بیدق که ناگاه فرزین شود
(همان، ۸۶)

یکی را که در بند بینی مخند مبادا که ناگه درافتی به بند
(همان، ۱۷۶)

در کنش بلاغی نیز بخت معمولاً با لوازم شاهی همراه است؛ برای نمونه، جناس آن با تخت یا ترکیب تشبیهی «تاج بخت»، که با شگردهای هنری دیگر ازجمله واج‌آرایی (خ)، تضاد (خاک و تخت)، تلمیح (جم)، پرسش بلاغی و... بر نقش اقناعی کلام افزوده می‌شود:

یکی را به سر بر نهد تاج بخت، یکی را به خاک اندر آرد ز تخت
(همان، ۳۴)

اگر ملک بر جم بماندی و بخت تو را کی میسر شدی تاج و تخت؟
(همان، ۶۶)

نویسندهٔ *فرج بعد از شدت* به شاهان گوشزد می‌کند که از بخت ترسان باشند. او با استفاده از جناس و بازی‌های لفظی کلام را تأثیرگذارتر عرضه می‌کند: «بی‌عون او فرعون را فر و عون نماند و بی‌نصرت او بخت‌نصر را بخت و نصر نبود» (دهستانی، ۱۳۵۴: ۶۰). ذیل مندرج در پایان *تاریخ جهانگشا* مطلبی منسوب به خواجه نصیر طوسی دربارهٔ کیفیت واقعهٔ بغداد موجود است. در این ذیل، گفت‌وگویی میان هلاکو و مستعصم عرضه شده که هلاکو،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

به‌تعریض، تصمیمش را برای قتل خلیفه حاصل تقدیر می‌داند: «هلاکو: چرا... به کنار جیحون نیامدی تا من از آن نتوانستمی گذشت؟ خلیفه در جواب گفت تقدیر خدای چنین بود، پادشاه گفت آنچ بر تو خواهد رفت هم تقدیر خدای است» (جوینی، ۱۳۹۱: ۸۱۳). همچنین، غزالی در *نصیحة‌الملوک* هشدار می‌دهد که «این پادشاهی خدای‌تعالی دهد و این کس را دهد که خود خواهد... سلطان جائر، شوم بود و بقا نبودش... الملک یبقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم» (غزالی، ۱۳۱۷: ۴۰). مفاهیم ایدئولوژیک جبر و اختیار در این گزاره‌ها دلالتمندند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، با اساس قراردادن *بوستان* سعدی، در کنار آثار دیگر، ملاحظه شد که قدرت حضوری فراگیر در تعامل میان مشارکان جامعه دارد و سوژهٔ کنشگر در چارچوب محدودیت‌های روابط جاری، به‌نحوی متناقض‌نما، هم نتیجهٔ ساختارهای سلطه است و هم علیه آنها شورش می‌کند. با این توضیح که پایهٔ سلطه بر این فرض استوار است که طبقهٔ حاکم باید به گرایش‌های گروه زیر سلطه توجه کند تا بتواند در سایهٔ موازنهٔ خودخواستهٔ افراد جامعه به حاکمیت بپردازد. در مقابل، گروه تحت فرمان نیز در شبکهٔ موجود اقتدار را بازپخش و از نو اعمال می‌کند و نیز بر طبق سازوکارهای متنوع انجام عمل بر روی اعمال دیگر را ممکن می‌سازد.

جستار بر آن بود تا نشان دهد که چگونه عرفا با پایکاری از مردم و تحقیر دستگاه پادشاهی، امکانی را در اختیار مردم می‌نهادند تا آنان بتوانند با یک‌پارچگی دربرابر قدرت‌ها مقاومت کنند و طبقات زیردست چگونه با آموزه‌های حاصل از تبلیغ دین و عرفان، برای مقابله با قدرت سرکوبگر و تعدیل آن تلاش می‌کردند. درواقع، از زاویهٔ دیدی جدید بر موفقیت و مشروعیت اصحاب تصوف نزد مردم صحه گذاشته شد. طبقهٔ فرودست، با کاربست باورهای ایدئولوژیک، به شکستن ساختارهایی دست یازید که در نظر نخست، ثابت و نفوذناپذیر بودند. در نظام باور آنان، شاهان گدایان‌اند و اهالی طریقت و عرفان به پادشاهی اشتغال دارند. از فرض‌هایی که با خوانش آثار سعدی درباب رابطهٔ سلطه‌گر و تحت‌سلطه مطرح می‌شود، می‌توان روایتی از ارزش‌های تعاملی به‌دست داد که در اجتماع میان بالادست و پایین‌دست وجود دارد. در این میانه، با کمک ابزار ایدئولوژیک، این دوگانگی ساختارشکنی می‌شود. فقرا خوف دنیا را تحمل می‌کنند و رجای آخرت را در آستین دارند؛

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

برخلاف شاهان که خوف ابدی را به جان می‌خرند و به عیشی دل‌خوش‌اند که دیری نمی‌پاید. رعایا شاهان را به تبعیت از خویش فرامی‌خوانند و شاهان به خواست ایشان تن درمی‌دهند و سرانجام به اصحاب معنویت و درویشان مجاز و استعاره‌هایی مبنی بر قدرت و دستگاه پادشاهی نسبت داده می‌شود که نشان‌دهندهٔ انتقال قدرت از شاه به ایشان است. بدین‌ترتیب، در تعاملات میان‌فردی و میان‌طبقه‌ای قطعیتی متصور نیست. تنها روایت‌هایی که از تاریخ بازمانده است ما را بر آن می‌دارد تا تأیید کنیم که پرسشی را که تاریخ با آن روبه‌رو است، نمی‌توان به‌سادگی پاسخ داد، بلکه بایسته است از پیش‌فرض‌های حاصل از خوانش متون برای حل معظل‌های پیچیده و ناگزیر استفاده شود. نمی‌توان اثبات کرد که متون صرفاً برساختهٔ ذهن عالمان و متفکران بوده‌اند یا خیر، بلکه با تولید فرهنگی می‌توان دربارهٔ این موضوع توافق کرد که نویسندگان، از جمله سعدی، در جایگاه سوژه‌ای در زمانه و زمینهٔ خویش، از رویدادها و گفتمان‌های جامعهٔ پیرامون متأثرند و به‌همراه تودهٔ مردم، در عین پذیرش و اجرای قوانین، هم‌زمان بر اَعمال فرادستان و قانون‌گذاران نیز نظارت می‌کنند.

در پایان، در جایگاه پیشنهاد پژوهش، می‌توان شیوه‌های مبارزهٔ سوژه را که سلطه‌گر خواهان انقیاد اوست در دوره‌های مختلف و به‌صورت تطبیقی بررسی کرد و شناختی را از قدرت در گردش و روند تغییر آن به نمایش گذاشت؛ چراکه یکی از راه‌های شناخت قدرت‌ها، شناخت مقاومت‌هاست.

پی‌نوشت

۱. البته، در صفحه ۲۰۹ از کتاب می‌خوانیم که ابن‌جوزی غزالی را فقیه‌تر می‌داند.

۲. این موضوع را می‌توان یکی از مصادیق گسستی نیز دانست که در طرح ایدئولوژیک صوفیه یا حقیقتی که آنها وعده داده‌اند به‌چشم می‌خورد. راه‌های نشانه‌شناسی متن و پیداسازی متن نهفته را در روش پیر ماشری می‌توان جست. «ماشری آنچه را مغالطهٔ تفسیری می‌نامند مردود می‌شمارد. به‌سخن دیگر، این دیدگاه که هر متنی یک معنای واحد دارد و هدف نقد معلوم‌ساختن آن معنای یگانه است، از نظر او پذیرفتنی نیست. متن ادبی نوعی چیستان نیست که معنایی را در خود پنهان کرده باشد، بلکه برساخته‌ای است با معانی متکثر» (استوری، ۱۳۹۷: ۸۱). اگر متن سعدی را دارای دو روان خودآگاه و ناخودآگاهی بدانیم، در ناخودآگاهی آن، درویش بر صدر نشسته و استعاره‌های مربوط به قدرت از آن کاربران ایدئولوژی درویشی است: «**در این حضرت آنان گرفتند صدر/که خود را فروتر نهادند قدر**» (سعدی، ۱۳۷۵: ۱۲۹)

۳. از احادیث مشهور در اسلام می‌توان نمونه آورد: «رسول گفت مرگ تحفه و هدیهٔ مؤمن است» (غزالی، ۱۳۸۰: ۸۷).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]

[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

۴. مبحث استعارهٔ مفهومی در *استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم* از لیکاف و جانسون (۱۳۹۴) مطرح شده است.
۵. به‌صورت تلویحی و با توجه به فضای گفتمانی روز، می‌توان این دست ابیات را به مغولان بخت‌ور نسبت داد در مقابل بخت‌برگشتگی خوارزمشاهیان (ر.ک: شمیسا، ۱۳۸۹: ۱۱-۱۹).

منابع

آلتوسر، لویی (۱۳۸۶) *ایدئولوژی و سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولت*. ترجمهٔ روزبه صدرآرا. تهران: چشمه.

ابن‌جوزی، ابوالفرج (۱۳۷۶) *تلبیس ابلیس*. ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

احمدی، سیروس و محمدحسین نیکداراصل (۱۳۹۱) «تحلیلی بر قشربندی اجتماعی در گلستان». *مجلهٔ تاریخ ادبیات*. شمارهٔ ۷۱/۳: ۵ـ۱۸.

استوری، جان (۱۳۹۷) *مطالعات فرهنگی دربارهٔ فرهنگ عامه*. ترجمهٔ حسین پاینده. تهران: آگه.

بشیریه، حسین (۱۳۷۹) *نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم*. تهران: آینده‌پویان.

بیانی، شیرین (۱۳۷۱) *دین و دولت در ایران عهد مغول*. جلد دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

پارسانیا، حمید و ظاهر یوسفی (۱۳۹۵) «بررسی انتقادی مقاومت در اندیشهٔ میشل فوکو». *معرفت فرهنگی اجتماعی*. سال هفتم. شمارهٔ ۳ (۲۷): ۴۷-۷۲.

جنید شیرازی، معین‌الدین (۱۳۲۸) *تذکرهٔ هزارمزار*. به تصحیح نورانی وصال. شیراز: کتابخانهٔ احمدی.

جوینی، عطاملک‌بن‌محمد (۱۳۸۷) *تاریخ جهانگشای جوینی*. تصحیح محمدبن‌عبدالوهاب قزوینی. تهران: هرمس.

جوینی، عطاملک‌بن‌محمد (۱۳۹۱) *تاریخ جهانگشای جوینی*. تصحیح محمدبن‌عبدالوهاب قزوینی. تهران: نگاه.

حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲) *غزلیات*. تصحیح پرویز ناتل خانلری. تهران: خوارزمی.

دریفوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۳۷۹) *میشل فوکو، فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*. ترجمهٔ حسین بشیریه. تهران: نی.

دلوز، ژیل (۱۳۹۲) *فوکو*. ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهاندیده. تهران: نی.

دهستانی، حسین‌بن‌اسعد (۱۳۵۴) *ترجمهٔ فرج بعد از شدت*. تصحیح اسماعیل حاکمی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

راثی تهرانی، حبیب (۱۳۸۸) «نظریهٔ هژمونی آنتونیو گرامشی». *علوم اجتماعی*. شمارهٔ ۱۶: ۹۹-۱۰۸.

زاکانی، عبید (۱۳۴۲) *کلیات عبید زاکانی*. به‌کوشش پرویز اتابکی. تهران: زوار.

زرکوب شیرازی، ابوالعباس (۱۳۵۰) *شیرازنامه*. تصحیح بهمن کریمی. تهران: کتابخانه‌های احمدی و معرفت شیرازی.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۴۴) *ارزش میراث صوفیه*. تهران: آریا.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

سایمونز، جان (۱۳۹۰) *فوکو و امر سیاسی*. ترجمهٔ کاوه حسین‌زاده راد. تهران: رخداد نو.
سعدی، مصلح‌بن‌عبدالـله (۱۳۷۵) *بوستان*. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: خوارزمی.
سعدی، مصلح‌بن‌عبدالـله (۱۳۸۴) *گلستان*. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: خوارزمی.
سعدی، مصلح‌بن‌عبدالـله (۱۳۸۵) *کلیات*. تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: هرمس.
سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۶۴) *عوارف‌المعارف*. به‌اهتمام قاسم انصاری. تهران: علمی و فرهنگی.
سیوطی، عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر (۱۴۲۹) *الجامع‌الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*. بیروت: دارالفکر.
شمیسا، سیروس (۱۳۸۹) «یک روایت از دو شکست: بحثی در روایت فردوسی و سعدی از شکست ایران از تازیان و مغولان». *سعدی‌شناسی*. شمارهٔ ۱۳: ۱۱-۱۹.
شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲) *زبان شعر در نثر صوفیه*. تهران: سخن.
شهرستانی، محمدبن‌عبدالکریم (۱۴۱۵) *ملل و نحل*. بیروت: دارالمعرفه.
صاحبی نخجوانی، هندوشاه (۱۳۱۳) *تجارب السلف*. تصحیح عباس اقبال. تهران: مطبعهٔ فردین.
طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۱۸) *آغاز و انجام*. شیراز: کتابفروشی جهان‌نما.
طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۶) *اخلاق ناصری*. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.
عراقی همدانی، فخرالدین ابراهیم (۱۳۳۸) *دیوان عراقی*. به‌کوشش سعید نفیسی. طهران: کتابخانهٔ سنایی.
غزالی طوسی، ابوحامد محمد (۱۳۱۷) *نصیحة‌الملوک*. تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: چاپخانهٔ مجلس طهران.
غزالی طوسی، ابوحامد محمد (۱۳۳۸) *اعترافات غزالی* (المنقذ من الضلال). ترجمهٔ زین‌الدین کیایی‌نژاد. تهران: بی‌نا.
غزالی طوسی، ابوحامد محمد (۱۳۸۰) *کیمیای سعادت*. به‌کوشش حسین خدیوجم. تهران: علمی و فرهنگی.
غنی، قاسم (۱۳۸۸) تاریخ *تصوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفهٔ آن از صدر اسلام تا عصر حافظ*. تهران: زوار.
فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹) *تحلیل انتقادی گفتمان*. گروه مترجمان. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
فوکو، میشل (۱۳۸۶) *اراده به دانستن*. ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهاندیده. تهران: نی.
فوکو، میشل (۱۳۸۹) *تئاتر فلسفه*. ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهاندیده. تهران: نی.
فوکو، میشل (۱۳۹۰) *باید از جامعه دفاع کرد*. ترجمهٔ رضا نجف‌زاده. تهران: رخداد نو.
فیشر، ویلیام بین (۱۳۸۶) *تاریخ ایران کمبریج*. ترجمهٔ تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.
فیوری، جوزپه (۱۳۶۰) *آنتونیو گرامشی، زندگی مردی انقلابی*. ترجمهٔ مهشید امیرشاهی. تهران: خوارزمی.
کسروی، احمد (۱۳۲۲) *صوفیگری*. بی‌جا: پیمان.
گرامشی، آنتونیو (۱۳۶۰) *ستمگران و ستمبران*. ترجمهٔ وارتان میکائیلیان. تهران: فرهنگ نوین.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]
[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

گرامشی، آنتونیو (۱۳۷۷) *دولت و جامعهٔ مدنی*. ترجمهٔ عباس میلانی. تهران: جاجرمی.

لوئی، الحبیب (۱۳۹۷) «بازنگری در مفهوم سابالترن (فرودستان) از گرامشی تا اسپیواک: تحولات تاریخی و کاربردهای جدید». *تاریخ نو*. ترجمهٔ رضا الوندی. سال هشتم. شمارهٔ ۲۵: ۱۴-۳.

محقق، مهدی (۱۳۳۹) «قلمرو سعدی». *راهنمای کتاب*. سال دوم. شمارهٔ ۱۱: ۲۱۲-۲۲۵.

محقق، مهدی (۱۳۵۰) «سعدی و قضا و قدر». *کنگرهٔ جهانی سعدی و حافظ*. شیراز: ۱۹ـ۴۲.

محمدبن‌منور (۱۳۸۱) *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید*. تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی. تهران: آگاه.

ملک‌مرزبان، مهسا و مرجان فردوسی (۱۳۹۱) «گفتمان حکومتی سعدی». *پژوهشنامهٔ علوم سیاسی*. سال هفتم. شمارهٔ ۳: ۷-۴۰.

ملک‌مرزبان، مهسا و مرجان فردوسی (۱۳۹۳) «تحلیل انتقادی گفتمان صوفیانه در گلستان سعدی». *کهن‌نامهٔ ادب پارسی*. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال پنجم. شمارهٔ ۳: ۸۷ـ۱۲۰.

مستوفی قزوینی، حمدالله (۱۳۶۴) *تاریخ گزیده*. به‌کوشش عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر.

میلانی، عباس (۱۳۸۷) *تجدد و تجددستیزی در ایران*. تهران: اختران.

نیچه، فریدریش (۱۳۷۷) *ارادهٔ قدرت*. ترجمهٔ مجید شریف. تهران: جامی.

ون‌دایک، تئون ای (۱۳۷۷) «اقتدار، گفتمان و دسترسی». برگردان مجید خسروی‌نیک. *گفتمان*. شمارهٔ ۲: ۷۳-۱۰۲.

همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۷۳) *جامع‌التواریخ*. تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی. تهران: البرز.

یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۸۳) *گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی*. تهران: هرمس.

Boyle. J. A. (Ed) (1968) *the Cambridge History of Iran* (V5). United States of America: The Cambridge University Press.

Fairclough. Norman (1992) *Discourse and Social Change*, London: Polity Press in Association with Blackwell Publishing Ltd.

Fairclough, Norman (2001) *Language and Power*. England: Pearson education limited.

Gramsci A (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London: Lawrence and Wishart.

Halliday, Michael Alexandre Kikwood and Christian Matthiessen (2004) *an Introduction to Functional Grammar*, 3rd Ed, and London: Arnold.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]

[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]

Leitch, Vincent B (Ed) (2010) *the Norton Anthology of Theory and Criticism*. United States of America. W. W. Notron & Company.

Schimmel, Anne Marie (1975) *Mistical Dimension of Islam*. United States of America: The University of North Carolina Press.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1400.29.90.1.6]

[DOI: 10.52547/jpll.29.90.45]