

• دریافت ۹۰/۸/۱۵

• تأیید ۹۱/۲/۵

سعدی و گفتمان مدرن ایران

عیسی امن خانی*

منا علی مددی*

چکیده

گذشته از جنبه زیبایی‌شناختی آثار سعدی، که سبب گردیده است تا از او به عنوان استاد سخن یاد شود، ایرانیان قرن‌های متمادی، این شاعر را به عنوان آموزگار اخلاق و حکمت خود پذیرفته بودند. این پذیرش تا سال‌های انقلاب مشروطه همچنان ادامه داشت، تا اینکه با آغاز این سال‌های دوران‌ساز، آموزه‌های ارائه شده از سوی سعدی مورد انتقاد برخی از روشنفکران و مستشرقینی چون ادوارد براون قرار گرفته، در تضاد با آموزه‌های مدرن دانسته شده است. در این مقاله، نویسندگان کوشیده‌اند تا با استفاده از نظریه گفتمان فوکو، بار دیگر این موضوع را مورد بررسی قرار دهند. از این رو و بر اساس نظریه مذکور، ابتدا تلاش کرده‌اند تا با یافتن پیش فرض مسلط هر گفتمان - «نابرابری» در گفتمان عصر سعدی و «برابری» در گفتمان عصر مشروطه - دلایل تعارض آنها را دریابند و در ادامه نشان دهند که شکل‌گیری تفکر سعدی در گفتمان پیشامدرن، که بر پیش فرض نابرابری استوار است، سبب گردیده است تا نشانه‌هایی از نابرابری در آموزه های سعدی انعکاس بیابد همین مسأله، به مذاق ناقدان و روشنفکران عصر مشروطه - که برابری پیش فرضشان بود - خوش نیامده، به انتقاد و انکار سعدی و آموزه های او برخاسته اند. جالب آنکه، آنها در این انکارشان نیز چندان محق نبوده اند.

کلید واژه‌ها:

گفتمان، دوران مدرن، دوران پیشامدرن، برابری، نابرابری، آموزه‌های اخلاقی و حکمی سعدی، روشنفکران عصر مشروطه

Amankhani27@yahoo.com

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان.

Mona-13965@yahoo.com

** دکترای زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه شهید بهشتی تهران.

مقدمه

مطالعه و بررسی آثار نگاشته شده پیرامون سعدی و آثار او، گویای آن است که ایرانیان همواره از این شاعر به عنوان «شاعر ملی خویش» یاد کرده‌اند. چنین به نظر می‌رسد که گذشته از فصاحت و بلاغت سعدی، جامعیت او نیز یکی از دلایل این امر باشد؛ (دشتی، ۱۳۵۲: ۳۱) با این حال، این شهرت و محبوبیت دیرسال سعدی، با آغاز عصر مشروطه و به جهت انتقادات روشنفکران و برخی از مستشرقان نامی، چون ادوارد براون، رو به افول نهاد. (۱) نکته جالب توجه این است که، این انتقادات صورت گرفته، پیش از آنکه متوجه زبان سعدی باشند، آموزه‌های اخلاقی و حکمی موجود در آثار او را هدف گرفته بودند. (۲) این تعالیم، در نظر روشنفکران آن عصر و برخی از شرق‌شناسان، به شدت رنگ و بوی کهنگی داشت؛ چنان که ادوارد براون، در این باره به صراحت اعتقاد داشت که «اخلاقیات سعدی با تئوری‌هایی که عموماً در اروپای غربی ابراز می‌شوند، تفاوت دارد.» (براون، ۱۳۵۰: ۲۱۳) این انتقادات را می‌توان در دو شکل زیر ارائه کرد:

الف) کسانی که آثار سعدی را فاقد انسجام دانسته، غیر سیستماتیک بودن آن را خاطر نشان کرده‌اند: دشتی به عنوان یکی از این دسته افراد، با نشان دادن تناقضات و حتی گاهی مطالبی که مخالف اخلاق و مصالح اجتماع و حتی منحرف از روش و نیت خود سعدی است، آثار او را در مقایسه با آثاری چون شهریار ماکیاول، فاقد سیستم می‌داند. (دشتی، ۱۳۵۲: ۲۳۷) کیخسرو هخامنشی نیز، با بیان اینکه یکی از ویژگی‌های چشمگیر جهان بینی سعدی، دوگانگی و تضاد درونی آنها است، به پیروی از هانری ماسه نوشته بود: «حس می‌کنیم که سعدی میان جبرگرایی و فاتالیسم... و اراده آزاد... در گیر و دار است؛ نمی‌تواند بپذیرد که انسان ماشینی است که رفتارهای خوب و بد او را از آغاز تعیین کرده‌اند.» (هخامنشی، ۱۳۵۳: ۶۲)

ب) کسانی که تنها با تکیه بر برخی از حکایت‌ها (و نه تحلیل کلی آثار سعدی) و دستمایه قرار دادن آنها، به انتقاد از سعدی و طرد تمامی آثارش پرداخته‌اند. این انتقادها، بیشتر به دلیل وجود مباحثی چون: اعتقاد سعدی به قضا و قدر، جایگاه زن، ماکیاول بودن برخی تعالیم سعدی، ادیان و نابرابری آنها و... در آثار سعدی بوده است. کسانی چون آخوندزاده و براون از این دسته‌اند.

خلاصه آنکه، با آغاز دوره مشروطه و تحکیم اندیشه‌های مدرن، «سعدی» تحریم شد. البته آثارش را نمی‌خواندند، ولی شاید درست به همان دلیل، از داوری‌های قرص و محکم و تام و

تمام درباره اش دریغ نمی کردند. وقتی که به ندرت نامی از او برده می شده واکنشی جز نفی و انکار و تحقیر نداشت، از این دست که: سعدی شاعر نبود، ناظم بود. سعدی مزخرف گفته، سعدی مفت می خورده و نصایح ابلهانه می کرده و اگر می خواستند با لحن عالمانه تری نظر داده باشند، می گفتند که سعدی فرمالیست بود، یعنی سخنوری که الفاظ را دنبال هم ردیف می کرد.» (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۱۳۱)

نویسندگان اما، بر این باورند که بسیاری از این انتقادات، مانند نابرابری ادیان، جایگاه فروتر زنان، بر سعدی وارد نمی باشد. زیرا که به نظر آنان، آموزه های اخلاقی و حکمی سعدی در گفتمانی شکل گرفته است که اساساً با گفتمانی که روشنفکران عصر مشروطه و شرق شناسان در آن زندگی می کرده اند، تفاوتی بنیادین داشته است و از آنجا که بر اساس نظریه گفتمان ها، نمی توان دو گفتمان را با یکدیگر مقایسه کرده، یکی را بر دیگری ترجیح داد، انتقادهای صورت گرفته غالباً نمی تواند خالی از چون و چرا باشد. برای تبیین این مسأله در این مقاله سعی شده است، تا با استفاده از نظریه گفتمان میشل فوکو، این موضوع مورد بحث و بررسی قرار گرفته، نشان داده شود که به دلیل عاملیت گفتمان ها و نه افراد (سوژه ها)، در شکل گیری دانش و معیارهای هر عصر، سعدی نمی توانسته است جز آنچه گفته است، گفته باشد. زیرا که او در گفتمانی می زیسته است که پیش فرض های آن بدیلی دیگر پیش روی او و هم عصرانش باقی نمی گذاشته است.

چهار چوب نظری: (گفتمان فوکو)

یکی از شایع ترین اصطلاحات در زبان علمی امروز، اصطلاح گفتمان است. اصطلاحی که به دلیل کاربرد فراوان، کم کم وارد زبان روزمره نیز شده است. اصطلاحی که سیالیت آن، تعریفش را با دشواری روبرو ساخته و سبب تشکیک تعاریف در نزد محققان گردیده است. (یورگنس، / فیلیپس، ۱۳۸۹: ۱۷) این تعاریف متفاوت و گاه متعارض، فهم دقیق آنچه را که فوکو از گفتمان در نظر داشت، با مشکل روبرو می سازد. با این حال می توان گفتمان را از نظر فوکو، همان چیزی دانست که مرزها و محدودیت هایی برای انسان، به عنوان سوژه شناخت و آگاهی، ایجاد می کند؛ مرزهایی که ما ناگزیریم در محدوده آنها بیندیشیم و سخن بگوئیم؛ مرزها و محدودیت هایی که شاید هرگز نمی توان از آنها گریخت. (mills: 2003:57)

اعتقاد به وجود همین ویژگی های گفتمان است که فوکو را بر آن می داشت تا اسطوره سوژه

انسانی را که به نظرش، زاده جهان مدرن بود، امری مختوم و پایان یافته اعلام نماید (Foucault, 2003: 387) آیا به راستی، می‌توان به محدودیت و مرزهای مشخص شده‌ای برای سوژه انسانی باور داشت و باز از وجود آن سخن گفت؟ به نظر فوکو «هر رشته خاص از دانش، در هر دوره خاص تاریخی، مجموعه‌ای از قواعد و قانون‌های ایجابی و سلبی (پذیرنده و طرد کننده) را دارد که معین می‌کند درباره چه چیزهایی می‌توان بحث کرد و درباره چه چیزهایی نمی‌توان وارد بحث شد. همین قواعد و قانون‌های نانوشته - که در عین حال بر هر گفتار و نوشتاری حاکمند - سخن [گفتمان] آن رشته خاص در آن دوره خاص تاریخی هستند.» (برنز، ۱۳۸۲: ۱۱)

بر این اساس، در کاربست نظریه فوکو، باید حداقل این دو مورد را در پیش چشم داشت: الف) حقیقت، بازتاب و انعکاسی از واقعیت نیست، بلکه «حقیقت، یک برساخته گفتمانی است و این رژیم‌های معرفتی گوناگون هستند که تعیین می‌کنند، چه چیزی صادق و چه چیزی کاذب است.» (یورگنس، / فیلیپس، ۱۳۸۹: ۳۵) و ب) بی اعتباری سوژه: یکی از اصلی ترین مفاهیم مطرح در آثار فوکو، ایده مرگ سوژه است. اگر باور داشته باشیم که این گفتمان‌ها هستند که سوژه‌ها را ساخته اند، (خاتمی، ۱۳۸۶: ۵۴۴) آن وقت از پذیرش این امر که عاملان اصلی و تولیدکنندگان دانش و حقیقت، گفتمان‌ها و نه سوژه‌ها هستند، چاره‌ای نیست.

چرا سعدی مورد انکار قرار گرفت؟

حال بهتر است به سؤال اول خود بازگردیم: چرا با رسیدن عصر مشروطه، سعدی با انتقاد و انکار مواجه شد؟ در پاسخ باید گفت که حرف، تنها بر سر وجود گفتمان‌های متفاوتی است که هر یک حقیقت خاص خود را می‌سازند. گفتمان پیشامدرن و گفتمان مدرن ایرانی نیز، همانند هر گفتمانی، با اتکا به قوانین نانوشته و پیش فرض‌های خود، گزاره‌ها و حقایق خود را تولید کرده اند. مثلاً در گفتمان نخست نابرابری ادیان، جایگاه فروتر زنان نسبت به مردان و ... گزاره‌های معناداری هستند که در بداهت آنها نباید لحظه‌ای تردید کرد، در حالی که در گفتمان دیگر، (مدرن) این برابری ادیان و زنان و مردان است که امری بدیهی و گزاره‌ای معنادار تلقی می‌شود و گزاره‌های پیشین، (نابرابری ادیان و جایگاه فروتر زنان) به عنوان گزاره‌های بی معنا و فاقد حقیقت حذف و طرد می‌گردند.

تحلیل خرده گفتمان‌ها، نشان می‌دهد که آن قواعد نانوشته و پیش فرض‌هایی که گزاره‌ها را معنادار می‌سازند، در این دو گفتمان متفاوتند؛ در یکی «نا برابری» آن پیش فرض و قانون نانوشته‌ای است که تنها به واسطه آن، گزاره‌هایی مانند نابرابری ادیان و ... منطقی به نظر می‌رسند، در حالی که در دیگری، «برابری» آن پیش فرضی است که گزاره‌های مدرن تنها به واسطه آن، معنادار می‌شوند.

گفتمان پیشامدرن و پیش فرض نابرابری

برای اثبات مدّعی خود و نشان دادن این که پیش فرض گفتمان پیشامدرن، نابرابری است، به اختصار و با ذکر نمونه‌هایی مشهور به تحلیل چند خرده گفتمان دوره پیشامدرن پرداخته، در ادامه نشان می‌دهیم که این پیش فرض‌ها چگونه در زیر ساخت آراء تعلیمی سعدی حضوری همیشگی دارند.

الف) خرده گفتمان سیاسی

از وجود سیاست به معنای امروزی‌اش، در عصر پیشامدرن نمی‌توان با قاطعیت سخن گفت. چرا که، در نزد ایرانیان، سیاست بیشتر یک تئوری اخلاقی و همواره تحت الشعاع آموزه‌های الهی بوده است. دلیل آن را باید در نبود یک حوزه عمومی، یعنی همان مفهومی که پیش شرط شکل‌گیری هر گفتمان سیاسی است، جست و جو کرد. در حقیقت، در نظریه سیاسی ایرانیان باستان، میان شاه و مردم، هیچ فضای مشترکی در نظر گرفته نشده بود. بر پایه این نظریه، شاه خویشکاری خود را داشت و رعیت خویشکاری خود را و میان آنها فاصله‌ای بود که اندیشه ایرانی و نظریه سیاسی آنان، قادر به پر کردن آن نبود. تاریخ ایران، نمونه‌های فراوانی از این فقدان فضای سیاسی دارد. (۳) یکی باید سروری می‌کرد و دیگری بندگی. این برتری، به دلیل در نظر گرفتن ویژگی‌ای برای شاه است که جنبه ذاتی دارد نه اکتسابی، یعنی فرّه ایزدی. به عنوان نمونه‌ای از فرهنگ پیشامدرن، می‌توان به این جمله از خواجه نظام‌الملک اشاره کرد:

«ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری، یکی از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو بازبندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلایق بگستراند، تا مردم اندر

عدل او روزگار می‌گذرانند و آمن همی‌باشند و بقای دولت همی‌خواهند.» (نظام‌الملک، ۱۳۶۹: ۶)
توضیح یا توجیه این مسأله و چگونگی رابطه دو طرف این معادله، (پادشاه/ رعیت یا شبان/
رمله) اصلی‌ترین دغدغه فلاسفه سیاسی ایرانیان، در دوران پیشامدرن است.

ب) خرده‌گفتمان اخلاق

آن‌گونه که بسیاری از محققان امروزی بیان داشته‌اند، اصلی‌ترین شاکله دستگاه نظری ایرانیان، تا روزگار مشروطه، نابرابری و تفاوت بوده است. «نمودهای ریشه دار این دستگاه نظری را نیز، در رفتار هر فرد در قبال دیگری، می‌توان در عرف و عادت و سلوک و اخلاق و ویژگی‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی ... شیوه‌های مرید و مرادی ... باز جست.» (مختاری، ۱۳۸۵: ۱۱۰)

از آثار ادبی و شاهکارهای ادب فارسی، مثال‌های فراوانی می‌توان به دست داد که این گفته را اثبات کند. تفاوت قوانین اخلاقی میان پادشاه و رعیت، مرید و مراد و زنان و مردان، چیزی است که غالب گذشتگان آن را باور داشته، در آموزه‌های اخلاقی خود بر آن تأکید کرده‌اند، اما به نظر می‌رسد، آشناترین و صریح‌ترین بیان این نابرابری در مثنوی مولوی و ابیاتی مانند «کار پاکان را قیاس از خود مگیر/ گرچه باشد در نوشتن شیر شیر»، انعکاس یافته باشد. بدون آگاهی داشتن به این باور اخلاقی، فهم داستان‌هایی مانند شاه و کنیزک در مثنوی، ممکن نخواهد بود، چراکه این داستان، برای تبیین همین موضوع پرداخته شده است. داستان از این قرار است که:

«پادشاهی هنگام شکار، تصادفاً کنیزکی زیبارو دید و با دادن مال، او را خرید و همراه خود به قصر برد. پس از چندی کنیزک بیمار شد، پادشاه طبیبان بسیاری بر بالین او فرا خواند ولی همه آنان از معالجه کنیزک درماندند. پادشاه نالان و گریان به درگاه خدا روی آورد و نشانی از طبیب الهی یافت. طبیب بر بستر کنیزک حاضر شد و معالجات سایر طبیبان را مردود دانست و بر اثر تشخیص زیرکانه‌ای از روی نبض کنیز، دریافت که علت بیماری کنیزک، دلبستگی او به زرگری در سمرقند است. پادشاه طبق توصیه آن طبیب، عده‌ای را به سمرقند فرستاد و آنها زرگر را با خود آوردند. پادشاه وی را به کنیز عاشق داد. پس از شش ماه کنیزک بهبود یافت؛ اما طبیب به اشاره خداوند، شربتی داد که به سبب آن قدرت و صباحت زرگر روز بروز کاهش یافت و پس از مدتی از نظر کنیزک افتاد [و سرانجام مرد] و کنیزک به آغوش پادشاه باز گشت.» (خاتمی، ۱۳۹۰: ۱۰۵)

آشکارا دیده می‌شود که مولانا، از بی‌گناهی حکیم الهی - که سبب قتل زرگر شده است - سخن

می‌گوید، تنها به این دلیل که قواعد اخلاقی را قواعدی جهانشمول و همگانی نمی‌داند و بر این باور است که قواعد اخلاقی برای همه یکسان نیست. برای تأیید این گفته، مولوی ابیات و استدلال‌های فراوانی می‌آورد؛ ابیاتی که همه بر یک موضوع تأکید می‌کنند: نابرابری قواعد اخلاقی.

شاه بود و شاه بس آگاه بود	خاص بود و خاصه الله بود
آنکسی را کش چنین شاهی کشد	سوی بخت و بهترین جاهی کشد
گر ندیدی سود او در قهر او	کی شدی آن لطف مطلق قهر جو
بچه می‌لرزد از آن نیش حجام	مادر مشفق در آن غم شادکام
نیم جان بستاند و صدجان دهد	آن که در و همت نیاید آن دهد
تو قیاس از خویش می‌گیری ولیک	دور دور افتاده‌ای بنگر تو نیک

(مولوی، ۱۳۷۹: ۱۴)

ج) خرده گفتمان معرفت‌شناختی

خصیصه اصلی گفتمان معرفت‌شناختی ایرانیان کهن، رازآلودگی آن است. این رازآلودگی، ایرانیان را برای رسیدن به دانش، از جادو، شهود و... ناگزیر می‌ساخت. از این رو است که ایرانیان به شهود و اشراق، توجهی خاص نشان می‌دهند. شیوه‌ای که مثلاً در نزد صوفیه، یگانه روش کشف حقیقت دانسته شده است. (زرّین کوب، ۱۳۷۸: ۱۰۰) در خرده گفتمان معرفت‌شناسانه پیشامدرن ایرانی، آنچه اصالت دارد، عالم غیب است؛ یعنی عالمی که خزینه حقایق است و تنها تعداد اندکی از برگزیدگان می‌توانند به دانش دست یابند. به تعبیر ابن سینا «خداوند با فضل و رأفت خویش، بر مردمان منت نهاد و آنان را در عقل‌ها و اندیشه‌هایشان نابرابر آفرید؛ همچنان که در دارایی و منازل و رتبه‌های اجتماعی متفاوت نمود؛ زیرا در برابری‌های احوال و نزدیکی توانایی‌هایشان فساد نهفته که آنان را به نابودی سوق می‌دهد. پس صاحبان عقل و اندیشه، می‌دانند که هرگاه تمام مردم پادشاه بودند، همدیگر را نابود می‌کردند و اگر همه رعیت و بنده بودند، خود را هلاک می‌نمودند.» (ابن سینا، بی‌تا: ۸۱)

آنچه از بررسی و تحلیل و مطالعه روابط میان گفتمانی این سه گفتمان به دست می‌آید، این است که اصلی‌ترین پیش فرض دوره پیشامدرن، نابرابری و نظم سلسله مراتبی است. در گفتمان پیشامدرن ایرانیان، نابرابری، یک اصل بدیهی بوده است. مثلاً در خرده گفتمان سیاست، پادشاه به واسطه فره ایزدی خویش، از سایر مردم برتر و متمایز و در رأس هرم جامعه قرار داشت. یا در

خرده گفتمان اخلاق، چنانکه در داستان خضر و موسی دیدیم، آن قوانینی که خضر مکلف به انجام آن بود، دقیقاً همان قوانینی نبودند که موسی نیز باید آنان را انجام می‌داد. آنها از لحاظ قوانین کاملاً نابرابر بوده، یکی (خضر) در رأس نظام سلسله مراتب اخلاق جای داشت و دیگری (موسی) در پایین آن. عین این امر، در خرده گفتمان معرفت شناختی نیز دیده می‌شود. از نظر عامه مردم و فلاسفه پیشامدرن، خداوند تنها به عده معدودی این توانایی را می‌بخشد که به کشف حقیقت نائل شوند و این یعنی نابرابری افراد در کشف حقایق.

سعدی هم در این گفتمان بوده و پیش فرض‌های آموزه‌هایش، همچون دیگر همروزگاران او بوده است؛ پس اگر ببینیم که تعالیمش هم، همه بر این پیش فرض استوار است، نباید چندان شگفت زده شویم. ارائه چند نمونه از خرده گفتمان‌های گوناگون، (سیاسی، حقوقی، معرفت شناختی و ...) می‌تواند روشنگر مدعای نویسندگان باشد.

الف) خرده گفتمان حقوقی

۱. نابرابری پیروان ادیان مختلف

هر چند سعدی، برخلاف بسیاری از پیشینیان خود که قائل به وجود تفاوت در میان ادیان مختلف بوده‌اند، اهل تسامح بود و بنی‌آدم را از یک گوهر می‌دانست، اما باز هم نمونه‌های برجسته‌ای از عدم برابری پیروان در آثار او دیده می‌شود. مثلاً در این حکایت:

«در عقد بیع سرایی متردد بودم، جهودی گفتم: آخر من از کدخدایان این محلتم؛ وصف این خانه چنان که هست از من پرس، بخر که هیچ عیبی ندارد. گفتم به جز آنکه تو همسایه منی.

خانه‌ای را که چون تو همسایه است ده درم سیمم بد عیار ارزد
لکن امیدوار باید بود که پس از مرگ تو هزار ارزد»
(سعدی، ۱۳۸۱: ۱۳۰)

سعدی، به صراحت سخن از تفاوت و جدایی و حتی به نوعی برتری خویش (اسلام) بر مرد جهود (آئین یهود) می‌گوید که در صورت خرید خانه باید همسایه او گردد. گویی سعدی، نه خود خواهان مجاورت با غیر مسلمانان است و نه بودن آنها را در کنار خویش می‌پسندد؛ البته این تنها جایی نیست که سعدی چنین سخن می‌گوید، جای دیگر و در حکایتی که سخن از وام خواستن پادشاهی از گدایی هول است، این بیت را می‌بینیم:

گر آب چاه نصرانی نه پاک است جهود مرده می‌شویی چه باک است

(همان: ۱۱۶)

۲. عدم برابری زن و مرد

با وجود تمام تلاش‌هایی که برخی محققان انجام داده و می‌دهند تا نقش تحقیر و حقارت را از چهره تاریخی زنان ایرانی بزدايند، اما شواهد به حدی است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت و دم از جایگاه و پایگاهی درخور و شایسته برای زنان زد. تاریخ طولانی پر افت و خیز ایران، کم‌تر نشانی از حضور زنان دارد، چه رسد به احترام قائل شدن برای آنها. (۴)

ارائه شواهدی برای این عدم حضور و یا به تعبیر بهتر، عدم ضرورت وجودی - جز زادن و پروردن - نیاز چندانی به جستجو در میان متون نادر و خطی در گوشه و کنار کتابخانه‌های نسخ خطی و در آثار فلان نویسنده و شاعر منحط زن‌ستیز و... ندارد، بلکه از هر گوشه‌ای و از هر کتاب چاپی و آراسته پر خواننده‌ای، چون گلستان و بوستان سعدی و مثنوی معنوی مولانا نیز، می‌توان نمونه‌های فراوانی ارائه کرد. در این فرهنگ زن‌ستیز و یا کمی ملایم‌تر، زن‌گریز، زن بودن یعنی عیب‌ناک بودن. ابن مسکویه، در جاودان خرد خود می‌نویسد: «زنان عورت‌اند، یعنی عیب‌هاوند.» (ابن مسکویه، ۱۳۷۸: ۳۲۰) (۵)

سعدی هم یکی از کسانی بود که در آثارش نشانه‌هایی از جنس دوم بودن زنان، به خوبی مشاهده می‌شد. وقتی می‌نویسد: «مرد بی مروّت، زن است و عابد با طمع، راهزن.» (سعدی، ۱۳۸۱: ۱۸۴) بر همین ثانوی بودن زن و ارزش فرودینش نسبت به مردان تأکید می‌کند. ابیات دیگری نیز در آثار او دیده می‌شوند، مانند:

زن بد در سرای مرد نکو هم در این عالم است دوزخ او
زینهار از قرین بد زنه‌ار و قناربتنا عذاب النار
(همان: ۱۰۰)

ب) خرده گفتمان سیاسی

اگر باور داشته باشیم که «شبان/رمگی»، اصلی‌ترین نظریه سیاسی ایرانیان گذشته بوده است، آن وقت از دیدن انعکاس این باورها، در جای جای آثار سعدی نباید شگفت زده شویم. در همان آغاز بوستان و در باب اول، سعدی به طبقاتی بودن جامعه ایرانی (شاه و رعیتی/شبان و رمه‌ای) اشاره کرده، می‌سراید:

شنیدم که در وقت نزع روان به هرمز چنین گفت نوشیروان

که خاطر نگهدار درویش باش
نیاساید اندر دیار تو کس
نیاید به نزدیک دانا پسند
نه در بند آسایش خویش باش
چو آسایش خویش جویی و بس
شبان خفته و گرگ در گوسپند
(سعدی، ۱۳۸۲: ۴۲)

ب) خرده گفتمان اخلاق

دو اصلی که زیر ساخت اخلاقیات مدرن اند، به گفته کانت، عبارتند از: الف) به گونه‌ای عمل کن که بخواهی دیگران هم همان گونه عمل کنند. ب) انسان و به طور کلی هر موجود عاقل، به عنوان غایت بالذات وجود دارد. (کانت، ۱۳۶۹: ۳۰) از نظر این فیلسوف آلمانی، تنها در این شرایط است که قوانین اخلاقی، خصیصه جهانشمول بودن را پیدا خواهند کرد، اما در آثار سعدی، حکایاتی دیده می‌شود که از قبول تفاوت و نابرابری قوانین اخلاقی، در نزد این شاعر نامدار حکایت دارند؛ مثلاً در بوستان، حکایت بسیار معروفی در باب زنان و نحوه تربیت آنها آمده است؛ در این حکایت آشکارا دیده می‌شود که قوانین اخلاقی‌ای که سعدی رعایت آنها را برای زنان پسندیده می‌داند، با قوانین مطلوب برای مردان تفاوت دارد؛ به ویژه زمانی که از تعدد زنان حمایت می‌کند، این تفاوت آشکار می‌شود.

زن خوب فرمانبر پارسا
چو مستور باشد زن و خوبروی
چو طوطی کلاغش بود هم‌نفس
در خرّمی بر سرایی بیند
چو زن راه بازار گیرد بزنی
اگر زن ندارد سوی مرد گوش
چو در روی بیگانه خندید زن
بپوشانش از چشم بیگانه روی
چه نغز آمد این یک سخن زین دو تن
یکی گفت کس را زن بد مباد
زن نو کن ای دوست هر نوبهار
کسی را که بینی گرفتار زن
کند مرد درویش را پادشاه...
به دیدار او در بهشت است شوی...
غنیمت شمارد خلاص از قفس...
که بانگ زن از وی برآید بلند...
وگرنه تو در خانه بنشین چو زن
سراویل کحلّیش در مرد پوش
دگر مرد گو لاف مردی مزن
وگر نشنود چه زن آنگه چه شوی
که بودند سرگشته از دست زن
دگر گفت زن در جهان خود مباد
که تقویم پاری نیاید به کار
مکن سعدیا طعنه بر وی مزن
(سعدی، ۱۳۸۲: ۱۶۳)

ج) خرده گفتمان معرفت شناختی

سعدی، همچون ابن سینا و بسیاری از هم روزگاران، حقیقت را تنها در دسترس برخی می‌داند. او به نابرابری انسان‌ها در دریافت حقیقت باور دارد. عبارات بسیاری در گلستان و بوستان تأیید کننده این مدعی هستند. در عباراتی چون: «تربیت ناهل را، چون گردکان بر گنبد است.» (همان: ۶۱) و بیت:

یکی بچّه گِـرگ می‌پرورید چو پرورده شد، خواجه بر هم درید
(سعدی، ۱۳۸۲: ۱۸۹)

سعدی به افرادی اشاره کرده است، که بر خلاف اعتقاد به برابری ذاتی انسان‌ها در گفتمان مدرن، به دلیل نداشتن استعداد ذاتی و بد سرشتی نهادین، تربیت کردن آنها بیهوده است. این نوع شناخت، براساس عقلانیت استوار نیست و اساس آن شهودی یا تقلیدی بوده، به عنایت و کشش خداوند حاصل می‌شود؛ مثلاً در گلستان می‌خوانیم: «بخشایش الهی، گمشده‌ای را در مناهی، چراغ توفیق فرا راه داشت تا به حلقه اهل تحقیق در آمد. به یمن قدم درویشان و صدق نفس ایشان، ذمائم اخلاقش، به حمائد مبدل گشت...» (سعدی، ۱۳۸۱: ۱۸۶)

همین امر، موجب بروز نابرابری میان انسان‌ها می‌شود، که بازتاب آن را در فرهنگ پیشامدرن، می‌توان به صورت‌هایی چون رابطه مرید و مرادی، مشاهده کرد. شیخ یا پیر، کسی است که نفس او با «ریاضت و ذکر و خلوت»، از شواغل حسی منقطع شده و روح خود را به مرحله کمال معنوی رسانده است. سعدی که یکی از آشنایان طریق تصوف است، حکایاتی دارد که نشان از اعتقاد و باور او به چنین نوع معرفت و شناختی است.

همی یادم آید ز عهد صغر	که عیدی برون آمدم با پدر
به بازیچه مشغول مردم شدم	در آشوب خلق از پدر گم شدم
برآوردم از بیقراری خسروش	پدر ناگهانم بمالید گوش
که ای شوخ چشم آخرت چند بار	بگفتم که دستم ز دامن مدار
به تنها نداند شدن طفل خرد	که نتواند او راه نادیده برد
تو هم طفل راهی به سعی، ای فقیر	برو دامن راه‌دانان بگیر...
به فتراک پاکان درآویز چنگ	که عارف ندارد ز دریوزه ننگ

میریدان به قوت ز طفلان کمند
بیاموز رفتار از آن طفل خرد
ز زنجیر ناپارسایان برست
اگر حاجتی داری این حلقه گیر
برو خوشه‌چین باش سعدی صفت
مشایخ چو دیوار مستحکمند
که چون استعانت به دیوار برد
که در حلقه پارسایان نشست
که سلطان از این در ندارد گزیر
که گرد آوری خرمن معرفت
(سعدی، ۱۳۸۲: ۱۹۱)

گفتمان مدرن و پیش فرض برابری

این در حالی است که پیش فرض گفتمان مدرن بر برابری استوار است و آموزه‌های روشنفکران، شاعران و ناقدان آن هم، بر این پیش فرض بنا شده‌اند. پس طبیعی است که شاعران و ناقدان معاصر، نتوانند سعدی و آموزه‌هایش را درک کنند و مجبور به انکار او و آموزه‌هایش شوند. ذکر نمونه‌هایی روشن‌گر خواهد بود.

الف) خرده گفتمان حقوقی

۱. ادیان:

بسیاری از روشنفکران عصر مشروطه، به برابری حقوقی پیروان ادیان مختلف اعتقاد داشته‌اند. مثلاً آخوندزاده، که غیر مذهبی‌ترین آنها است، با اعتقاد به اینکه «بت پرستان و مشرکان نیز در بشریت برادران ما هستند و به واسطه مغایرت اعتقاد، نوع بشر از حقوق حریت محروم نمی‌توانند شد.» (آخوندزاده، ۱۳۵۶: ۳۵)، با دستاویز قراردادن مسأله فقهی پذیرش شهادت مسلمان و عدم پذیرش شهادت ذمی، بر این نابرابری‌ها تاخته، می‌نویسد: «یک نفر ذمی، از یک مسلمان، ده تومان ادعا دارد. مسلمان منکر می‌شود. هر دو برای مرافعه پیش قاضی می‌روند. قاضی از ذمی شاهد می‌طلبد. ذمی مدعی، چهار نفر ذمی دیگر، از معتبرترین تجار ولایت، شاهد می‌آورد. قاضی شهادت آن چهار نفر ذمی معتبر را قبول نمی‌کند و از ذمی مدعی، شاهد مسلم می‌خواهد. ذمی مدعی، از شاهد مسلم عاجز می‌شود. بدین سبب حقش به هدر می‌رود و گریه‌کنان... می‌گویند... مساوات در محاکمات چنین می‌شود.» (همان: ۳۵)

یا ملک‌خان، نمونه دیگری از این روشنفکران است، که با وجود اینکه ادعا می‌کند آنچه می‌گوید از قانون و آزادی و...، همه منطبق و حتی گرفته شده از اسلام است، این عدم برابری

را نمی‌تواند بپذیرد؛ پس به ناچار این احکام را احکامی جعلی یا الحاقی به اسلام دانسته، آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد. (قاضی مرادی، ۱۳۸۷: ۹۱) (۶)

۲. زن

آن ابیاتی که از سعدی نقل کردیم می‌توانست بهانه خوبی باشد برای روشنفکران این عصر تا سعدی و دیگر همقطاران را به باد انتقاد و انکار بگیرند چنان که آخوندزاده در یکی از مکتوبات خویش و هنگامی که به نقد اندیشه‌های بابت می‌پردازد، با برجسته ساختن این نظر باب که زن و مرد از حقی یکسان برخوردارند، می‌نویسد: «یکی این است (از آراء باب که آخوندزاده با آن موافق است) که طایفه اناث در جمیع رسوم آزادیت و حقوق بشر باید با طایفه ذکور مساوی باشند و باید به طایفه اناث نیز مثل طایفه ذکور تربیت داده شود» (آخوندزاده، بی‌تا: ۶). گذشته از روشنفکران این عصر چون ملک‌خان، مسأله تساوی حقوق زن و مرد و توجه به جایگاه زن، یکی از مباحث اصلی اشعار و داستان‌های شاعران و نویسندگان این عصر بود. چنان که عشقی در یکی از اشعار خود می‌گوید:

مر مرا هیچ گنه نیست به جز آنکه زنم
 زمین گناه است که تا زنده‌ام اندر کفتم
 من سیه‌پوشم و تا این سیه از تن نکم
 تو سیه‌بختی و بدبخت چو بخت تو منم
 منم آن کس که بود بخت تو اسپید کنم

من اگر گرییم، گریانی تو
 من اگر خندم، خندانی تو
 (عشقی، ۱۳۴۴: ۲۱۴)

ب) خرده گفتمان سیاسی

با شروع عصر مشروطه، در بیکره چنین طبقه‌بندی اجتماعی‌ای، رخنه‌های عمیقی ایجاد شد. روشنفکران با تبعیت از آنچه از غربیان آموخته بودند، خواستار دگرگونی در طبقه‌بندی اجتماعی بودند. آنها به حق الهی پادشاهان، اعتقادی نداشته، از پارلمان و... سخن می‌گفتند. محمدعلی فروغی (ذکاءالملک)، در کتاب حقوق اساسی یا آداب مشروطیت دول، که آشکارا متأثر از مباحث غرب بود، در این خصوص نوشت:

«سابق بر این، مردم تصوّر می‌کردند که یک نفر، یا یک جماعت، باید صاحب اختیار مطلق عموم ناس باشد و امور ایشان را هر طور می‌خواهد و مصلحت می‌داند، اداره کند و مردم حق ندارند در اداره امور خودشان مداخله و چون و چرا نمایند؛ حتی در بعضی ممالک، سلاطین مدعی بودند که من جانب الله هستم... رعایا هم همین اعتقاد را داشتند. اما حالا، متجاوز از صد سال است که حکما و دانشمندان، بلکه اکثر عوام از این رأی برگشته و معتقد شده‌اند که هیچوقت یک نفر یا یک جماعت، حق ندارد صاحب اختیار یک قوم و یک ملت شود و صاحب اختیار ملت، باید خود ملت باشد... به عبارت آخری، سلطنت، متعلق به ملت است و بس.» (فروغی، ۱۳۸۲: ۳۳)

این باور، در عصر مشروطه بسیار شایع شد؛ تا آنجا که در آثار بسیاری از کسانی که ما امروزه حتی نام آنها را نمی‌دانیم، این مسأله به صراحت بیان شده است. چنانکه نویسنده گمنام رساله حقوق و وظایف ملت می‌نویسد:

«می‌گویند تو (ملت ایران)، رمة گوسفندی و آنها شبان تو بوده‌اند. تو را وحشی و خود را انسان می‌دانند... بعضی برای حکمرانی به ملت، جز قوت و استبداد چیزی نمی‌شناسند و می‌گویند قوی، صاحب قدرت است و دارای حقوق است... بعضی هم تصوّر می‌کنند که حکومت از روی استحقاق، نصیب یک خانواده‌ای شده و خداوند آنها را به ریاست برگزیده است. پس بر ملت لازم است همیشه کورکورانه اطاعت نماید و اطاعت آنها، اطاعت خداوند است... ای ملت! گوش به خرافات این اشخاص نده!... تمام نوع بشر، مساوی خلق شده و بنابراین، هیچ امتیازی بر یکدیگر ندارند...» (ناشناس، ۱۳۷۶: ۳۳۳)

ب) خرده گفتمان اخلاق

اخلاق و فلسفه آن، یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌های فلاسفه مدرن است؛ تا جایی که فلاسفه‌ای چون اسپینوزا، آثار مستقلی به آن اختصاص داده‌اند. سعی برخی از فلاسفه عصر روشنفکری، غالباً بر این بوده است تا بتوانند برای اخلاق، منشأی درخود آدمی بیابند. کانت، شاید موفق‌ترین این فلاسفه بوده که توانست به انجام این کار نائل شود. آنچه در این مقاله لازم به گفتن است، دو اصل بنیادینی است که کانت آنها را در کتاب «نقد قوه عقل عملی»، مطرح ساخته و ما پیشتر به آن اشاره کردیم. یعنی: الف) به گونه‌ای عمل کن، که بخواهی دیگران هم همان‌گونه عمل کنند. ب) انسان و به طور کلی هر موجود عاقل، به عنوان غایت بالذات وجود دارد. (کانت، ۱۳۶۹: ۳۰)

مفهوم این دو گزاره، به طور خلاصه، بر این امر استوار است که قوانین اخلاقی برای

تمام افراد و در تمام جهان یکسان است. (وارناک، ۱۳۷۶: ۲۴۳)

در نظر بسیاری از روشنفکران عصر مشروطه نیز، استفاده از دیگری (چنانکه در حکایت سعدی دیدیم) چون وسیله، امری نکوهیده است. به عنوان نمونه، می‌توان به نوشته آخوندزاده در انتقاد از خواجه‌سازی مردان و استفاده از آنان در حرم سراها اشاره کرد. آخوندزاده می‌نویسد:

«و به واسطه حکم حجاب در حرمخانه‌ها، خدمت طایفه ذکور با آلت رجولیت جایز نشده، هر کس از ارباب استطاعت، برای خدمتگزاری در حرمخانه‌ها، لابد و ناچار، طالب خرید خواجه‌ها می‌باشد و بدین سبب، شقی‌ترین مردمان، برای منافع دنیوی، اطفال معصومه را از جنس بشر، خواجه کرده، در ممالک اسلامی می‌فروشند...» (آخوند زاده، ۱۳۵۱: ۹۷)

ج) خرده گفتمان معرفت شناختی

دکارت، به عنوان یکی از فلاسفه برجسته عصر مدرن، در آغاز رساله خود، گفتار در روش به کار بردن عقل، می‌نویسد: «میان مردم، عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است؛ چه هر کس بهره خود را از آن، چنان تمام می‌داند که در هر چیز دیگر بسیار دیر پسندند. از عقل، بیش از آنکه دارند، آرزو نمی‌کنند... یعنی خرد یا عقل، طبعاً در همه یکسان است.» (دکارت، ۱۳۵۵: ۳) این تعبیر و تعبیری از این دست، نشان از آن دارد که فلاسفه عصر مدرن، قائل به وجود هیچ نوع برتری، که نماد نابرابری در اندیشه آنان باشد، ندارند؛ چنان‌که کانت، در آغاز مقاله معروف خود، «روشنگری چیست؟»، به کسانی که معتقدند «تا کتابی هست که برایم اسباب فهم است، تا کشیش غمگساری هست که در حکم وجدان من است...، دیگر چرا خود را به زحمت اندازم؟» (کانت، ۱۳۸۶: ۳۱)، می‌تازد و انسان‌ها را به خروج از این حالت، که او آن را طفولیت می‌نامد، دعوت می‌کند.

روشنفکران عصر مشروطه نیز، غالباً معتقد به شناخت مبتنی بر عقلانیت خود بودند (آجدانی، ۱۳۸۶: ۱۲۰) و نفی شناخت قلبی و شهودی یا تقلیدی را باور داشتند. جالب آنکه، این روشنفکران، حال به هر دلیلی، چه سیاسی و چه به دلایل محافظه‌کارانه و مصلحت‌اندیشانه، برخلاف معمول، به جای اشاره به نمونه‌هایی از فرهنگ ایران، غالباً به پاپ و شخصیت‌های مسیحی اشاره می‌کردند؛ حتی آخوندزاده‌ای که در بیان اندیشه‌هایش از دیگر اندیشه‌مندان کم‌تر مصلحت‌اندیش بود.

«کل فیلسوفان و حکیمان این اقلیم، متفقند در این که عقاید باطله، موجب ذلت ملک و ملت

است در هر خصوص... و یکی از دلایلش این است که ملت اسپانیا... و ملت شوسیتا (سوئیس) و ملت ریم (ریم: ایتالیا)، که تابع پاپا (پاپ)... می‌باشند، در علوم و صنایع و در اقتدار ملی... در تنزل و ذلت هستند و اما سایر ملل یورپا، خصوصاً انگلیس و فرانسه و ینکی دنیا (امریکا)، که از قید عقاید باطله وارسته، پیرو عقل و حکمتند، در علوم و صنایع و در اقتدار ملی، روز به روز و ساعت به ساعت در ترقی و سعادت هستند.» (آخوندزاده، بی تا: ۶)

آیا روشنفکران، ناقدان و شاعران عصر مشروطه، در داوری‌های خود بر حق بوده‌اند؟

تا اینجا گفته شد که چرا روشنفکران و شاعران دوره مشروطه، سعدی و هم روزگاران را نشانه تندترین انتقادات و انکارها کردند. حال باید به سؤال دیگر پاسخ دهیم؛ آیا روشنفکران، ناقدان و شاعران این عصر، در داوری‌های خود بر حق بوده‌اند؟

اگر خواسته باشیم در چهارچوب نظریه خود به این پرسش پاسخی داده باشیم، باید بگوییم که این منتقدان و روشنفکران، در انکار (و نه نقد) سعدی و آموزه‌هایش، چندان راه صواب نپیموده‌اند. دلیل این گفته نیز دو نکته است:

۱. قیاس ناپذیر بودن گفتمان‌ها: درست است که فوکو همچون توماس کوهن، فیلسوف علم و نویسنده کتاب ساختار انقلاب‌های علمی، از قیاس ناپذیری گفتمان‌ها سخن به میان نمی‌آورد، اما دیدگاه او در این باره، شباهت بسیاری با دیدگاه کوهن دارد. (مرکیوز، ۱۳۸۹: ۵۴) آشنایان با اندیشه‌های او برآندند، که فوکو هرگز در بند آن نبود که در میان گفتمان‌ها، به دنبال گفتمانی باشد که بازنمایی حقیقی و درست واقعیت‌ها باشد. (میلز، ۱۳۸۲: ۲۹) شاید به این دلیل که تولیدی بودن حقایق، امکان هر گونه قیاس و داوری در میان گفتمان‌ها را ناممکن می‌ساخت. بر این اساس، روشنفکران و ناقدان مشروطه، که در گفتمانی دیگر می‌زیستند، نباید آنگونه بی پروا آموزه‌های سعدی را، مشتاقانه حرف مفت و باطل اعلام می‌کردند.

۲. مرگ سوژه و بی اعتباری آن: باور فوکو به عاملیت گفتمان و نه سوژه و اینکه این گفتمان‌ها هستند که حقایق را تولید می‌کنند و نه سوژه‌ها، نتیجه‌ای جز این ندارد که سوژه‌های انسانی در قبال آنچه گفته‌اند و یا می‌گویند، مسئولیتی ندارند. فوکو، حتی درباره خودش نیز، چنین برداشتی داشت. در آغاز سخنرانی مشهور خود، در کلژدوفرانس، این باور به مرگ سوژه - که اینجا خود اوست - کاملاً آشکار است:

«دلم می‌خواستم می‌توانستم کاری کنم که حضور من در گفتار امروزم و گفتارهایی که شاید

سالیان سال باید در اینجا ایراد کنم، آنچنان ناپیدا بماند که به چشم نخورد. به جای آنکه من رشته سخن را به دست گیرم، دلم می‌خواست سخن، (گفتمان) مرا در بر می‌گرفت و به آن سوی هر گونه سرآغاز ممکن می‌برد. دلم می‌خواست در می‌یافتیم که در لحظه سخن گفتن، صدایی بی نام، مدت‌ها پیش از من بلند شده است و مرا کاری نیست، جز آنکه کسی متوجه اش شود، چنان در تار و پود آن بخزم که گویی خود آن صدا، مرا به جای خود فرا خوانده است ... و من به جای آنکه کسی باشم که گفتار از آن اوست، بیشتر آن نقطه انقطاع کوچکی می‌شدم که در روال ایراد گفتار، پیش آمده است؛ نقطه ناپدید شدن احتمالی گفتار.» (فوکو، ۱۳۸۴: ۱۱)

اگر خواسته باشیم این مسأله را به سعدی نیز تعمیم داده باشیم، باید بگوییم که سعدی به دلیل بودن در گفتمان پیشامدرن و اندیشیدن در مرزهایی که این گفتمان اجازه اندیشه را می‌داده است، جز آنچه گفته است، نمی‌توانسته چیز دیگری بگوید و اگر کسی دیگر - مثلاً یکی از منتقدانش، چون احمد کسروی یا آخوندزاده - نیز در آن گفتمان قرار می‌گرفت، همان آموزه‌هایی را ترویج می‌کرد که سعدی نیز گفته است؛ البته به احتمال قریب به یقین، با زبانی نارس‌تر از زبان سعدی.

نتیجه‌گیری:

سعدی به عنوان یکی از پیامبران شعر فارسی، همواره نزد ایرانیان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است؛ به گونه‌ای که حتی بسیاری، او را جامع‌ترین و برترین شاعر ایرانی دانسته‌اند. با این همه، این شهرت و مقبولیت یافتن نزد عامه، با آغاز سال‌های انقلاب مشروطه، رو به کاهش نهاد، که یکی از دلایل آن انتقادهای روشنفکران این عصر، از آموزه‌های اخلاقی - حکمی سعدی بود. انتقادهای وارد بر سعدی، عمدتاً، یا به دلیل سیستماتیک نبودن آموزه‌های او، یا به دلیل برخی آموزه‌هایش، چون نابرابری‌های اجتماعی، دینی و... بود.

اما چنین به نظر می‌رسد که پذیرفتن این انتقادهای در پاره‌ای از موارد، خالی از اشکال نیست؛ زیرا تفکر سعدی در گفتمانی شکل گرفته است که پیش فرض اصلی آن نابرابری است، درحالی که منتقدان او، روشنفکران و ناقدان عصر مشروطه، به دلیل باور داشتن به پیش فرض عصر مدرن، یعنی برابری، نمی‌توانستند آموزه‌های سعدی را بپذیرند. مثلاً سعدی بارها و به صراحت، از نابرابری دینی سخن می‌گوید و اینکه در نظر او، پیروان دین اسلام، بر ادیان دیگر برتری دارند، یا اینکه در تفکر او پادشاه از مقامی برتر از رعیت برخوردار است؛ در صورتی که در عصر

مدرن، چنین آموزه‌هایی پذیرفتنی نیست؛ زیرا تفکر حاکم بر این عصر، مبتنی بر برابری بوده، انسان‌ها را با هر دین و آئین و در هر طبقه‌ای دارای حقوق مساوی می‌داند. در پایان، اینکه براساس نظریه گفتمان - که اساس این نوشتار است - مقایسه این دو گفتمان، امکان‌پذیر نیست؛ چرا که به واسطه عاملیت گفتمان و نه افراد، دانش و معیارهای هر عصر، توسط گفتمان همان عصر ساخته می‌شود. سعدی نیز به عنوان یکی از افراد گفتمان پیشامدرن، چاره‌ای جز بیان آنچه گفته، نداشته است. به این دلیل که پیش فرض اصلی گفتمان او - یعنی نابرابری - بدیلی دیگر پیش روی او و هم‌عصرانش باقی نمی‌گذاشته است.

پی نوشت:

۱. برای آگاهی بیشتر با رویکرد انتقادی روشنفکران ایرانی به سعدی و دیدگاه‌های او، رجوع کنید به مقاله «سعدی در آینه ادب معاصر»، از کامیار عابدی، در «ماهنامه ادبیات و فلسفه، شماره ۸۳» و بخش «سعدی کشی»، نوشته همایون کاتوزیان، در کتاب «سعدی». اما جامع‌ترین این آثار، کتاب ارزشمند «فرهنگ سعدی پژوهی»، از دکتر کاووس حسن‌لی می‌باشد که از خلال معرفی کارهای صورت گرفته درباره سعدی در قرن اخیر، می‌توان به تقریباً تمامی انتقادهای صورت گرفته به سعدی آگاهی یافت.

۲. چنان که دشتی در آغاز فصلی که به گلستان سعدی اختصاص داده است، در این خصوص می‌نویسد: «گلستان، کتابی است ارجمند، از حیث انشاء، روشن و بی‌مانند و... آن را شاهکار سعدی دانسته‌اند. همین فصاحت، مانند جلا و برق خیره‌کننده‌ای بر مطالب آن پاشیده شده و چشم‌ها را از غور در ماهیت آن بازداشته است.» (دشتی، ۱۳۵۲: ۷-۲۳۶)

۳. به عنوان نمونه، جمعی از اصناف کاشان وقتی خبردار شدند که دربار، قصد تغییر فرمانروای آن منطقه را دارد، با خوشحالی و سپاسگزاری به ناصرالدین شاه نوشتند: «سال‌ها در مرارت سوء سلوک حکام و دستبرد مهام‌السلطنه [والی کاشان] بودیم و کشیدیم آن چه کشیدیم. چون از قرار مذکور، خیال تغییر حکومت در خاطر امنای دولت راه یافته، موجب شکرگزاری است.» (زیبا کلام، ۱۳۸۲: ۳۰۲) شخص اول مملکت، ناصرالدین شاه [نه تنها از این عریضه استقبالی ننمود، بلکه دستور داد تا در پاسخ اصناف کاشان بنویسند: «فضولی موقوف کنید. تعیین حکومت به میل رعیت نیست.» (همان: ۳۰۲) به همین خاطر نیز هست که ایرانیان کهن، سیاست را عمدتاً به معنای مجازات کردن و تنبیه به کار می‌بردند و نه به معنای شرکت در یک حوزه عمومی برای اداره کشور.

۴. البته باید توجه داشت که این مسأله تنها در ایران مصداق ندارد و در تمامی فرهنگ‌هایی که اساس آن بر نظام سلسله مراتبی است، دیده می‌شود چنانکه در غرب و در یونان - که می‌توان از آن به گهواره فرهنگ و تمدن غرب یاد کرد - نیز، چنین نگرشی نسبت به زنان وجود داشته است؛ آنان نیز زنان را جنس دوم می‌دانستند و به همین خاطر نیز، نویسنده کتاب زن از دیدگاه فلسفی سیاسی غرب می‌نویسد: «هومر، تمام حقیقت دنیای قدیم را درباره زن، کامل و بدون اشتباه بیان کرده است. هومر می‌گوید زنان به طور طبیعی جنس درجه دوم

محسوب می‌شوند و وظایف آنان محدود به باروری و خانه داری است و مردان، ایفاگر نقش مدیریت اجتماعی و سلطه هستند.» (اکین، ۱۳۸۳: ۱۹)

این نوع نگاه به زن، تقریباً تا دور مدرن ادامه دارد و تنها در این دوره است که سخن از برابری زن و مرد به میان آورده می‌شود، چنانکه جان استوارت میل، در کتاب معروف خود، انقیاد زنان، به نقد نگاه گذشتگان پرداخته، می‌نویسد: «هدف من در این مقاله، این است که عقیده‌ای را طرح و شرح کنم که از همان آغاز دوره‌ای که در عرصه نظر به مسائل اجتماعی و سیاسی پرداخته ام، به آن پایبند بوده ام و این عقیده، نه تنها در گذر زمان تعدیل یا تضعیف نشده، که در اثر تفکر و تأمل و تجربه، هر چه بیش تر قوت یافته است... به عقیده من، اصلی که روابط اجتماعی میان زن و مرد را تنظیم می‌کند و بر مبنای آن یک جنس، تحت انقیاد قانونی جنس دیگر قرار می‌گیرد، از اساس نادرست است و باید به جای این اصل، اصل دیگری نشانند که بر برابری کامل زن و مرد بنیاد گرفته باشد و هیچ یک را بر دیگری برتری ندهد و هیچ یک را ناتوان تر نشمرد.» (میل، ۱۳۹۰: ۱)

۵. وقتی عارفی به پایه شیخ محمود شبستری، زنان را ناقص عقل دانسته، می‌سراید:

به گفتار زنان هرگز مکن کار زنان را تا توانی مرده انگار
زنان چون ناقصات عقل و دینند چرا مردان ره آنان گزینند
(شبستری، ۱۳۸۳: ۷۴)

دیگر نباید به انوری خرده گرفت و بر او تهمت نهاد که چرا بدترین مردان را بر زنان برتری می‌دهد و فرمانبرداری از زنان را به نوعی جنون محض قلمداد می‌کرد:

زن چو میخ است و مرد چون ماه است ماه را تیرگی ز میخ بود
بدترین مرد اندرین عالم به بهینه زنان دریغ بود
هر که او دل نهد به مهر زنان گردن او سزای تیغ بود
(انوری، ۱۳۷۲: ۶۳۰)

عرب‌البتّه باید در نظر داشت که، این نوع برخورد با ادیان در نزد روشنفکران، همواره به این شکل نبوده است. اگر آخوندزاده و ملکم به صراحت از برابری سخن می‌گویند، برخی دیگر، چون طالبوف، که از اعتقادات دینی محکم‌تر و حقیقی‌تری برخوردارند، بدین صراحت به برابری حقوقی اشاره نکرده، برای آن دلایل دیگری می‌تراشند، چنانکه طالبوف، در پاسخ به فرزند خیالی خود، از دادن عنوان کافر، به گبرها ابا نکرده، می‌گوید: «آنها (گبرها) را بدگفتن نشاید (لفظ کافر کافی است)، زیرا که بدگفتن در هیچ‌جا و به هیچ‌کس شایسته نباشد، وانگهی ما از آنها بودیم و آنها از ما هستند، یعنی ابنای یک وطن و پرورده یک خاک پاکیم.» (طالبوف، ۱۳۱۹: ۲۷)

منابع:

- آجدانی، لطف‌الله (۱۳۸۶) *روشنفکران ایران در عصر مشروطیت*، تهران، اختران.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی خان (۱۳۵۶) *مقالات فلسفی میرزا فتحعلی خان آخوندزاده*، ویراسته ح. صدیق، تبریز.

کتاب ساوالان.

- (بی تا) مکتوبات، بی جا.
- (۱۳۵۱) مقالات، تهران آوا.
- آکین، سوزان مولیر (۱۳۸۳) زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب، ترجمه ن. نوری زاده، تهران، قصیده سرار.
- ابن سینا (بی تا) *السیاسة*، بی جا (افست).
- ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۷۸) جاویدان خرد، به تصحیح بهروز ثروتیان، تهران، فرهنگ کاوش.
- انوری، علی بن محمد (۱۳۷۲) دیوان، به اهتمام محمد تقی مدرس رضوی، تهران، علمی و فرهنگی.
- براون، ادوارد (۱۳۵۰) *تاریخ ادبیات ایران از سنایی تا سعدی*، ترجمه غلامحسین صدری افشار، تهران، مروارید.
- برنز، اریک (۱۳۸۲) *میشل فوکو*، ترجمه بابک احمدی، تهران، ماهی.
- خاتمی، احمد (۱۳۹۰) آسمانه‌های دگر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۶) *مدخل فلسفه غربی معاصر*، تهران، علم.
- دشتی، علی (۱۳۵۲) *قلمرو سعدی*، تهران، کتابخانه ابن سینا.
- دکارت، رنه (۱۳۵۵) *گفتار در روش به کار بردن عقل*، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، پیام.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸) *ارزش میراث صوفیه*، تهران، امیرکبیر.
- زیبا کلام، صادق (۱۳۸۲) *سنت و مدرنیته*، تهران، روزنه.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۱) گلستان، به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۸۲) بوستان، به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۳) گلشن راز، تهران، نگاه.
- عابدی، کامیار، شهریور (۱۳۸۳) «سعدی در آینه ادب معاصر»، چاپ شده در *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، سال هفتم، شماره یازدهم.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۲) *حقوق اساسی ایران یعنی آداب مشروطیت دول*، به کوشش علی اصغر حقدار، تهران، کویر.
- فوکو، میشل (۱۳۸۴) *نظم گفتار*، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگه.
- قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۷) *ملکم خان*، تهران، اختران.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۸۵) *سعدی شاعر عشق و زندگی*، تهران، مرکز.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹) *بنیاد مابعدالطبیعه/اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و قیصری، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۸۶) «در پاسخ به پرسش روشن‌گری چیست؟» چاپ شده در *کتاب روش*
- *نگری چیست؟ (نظریه‌ها و تعریف‌ها)*، گردآورنده ارهارد بار، ترجمه سیروس آراین‌پور.
- طالبوف تبریزی، عبدالرحیم (۱۳۱۹) *کتاب احمد*، اسلامبول.
- عشقی، سید محمدرضا (۱۳۴۴) *کلیات مصور عشقی*، به کوشش علی اکبر مشیر سلیمی، تهران، امیرکبیر.
- مختاری، محمد (۱۳۸۵) *انسان در شعر معاصر*، تهران، توس.
- مرکبوز، ژوزه گیلیرمه (۱۳۸۹) *میشل فوکو*، ترجمه نازی عظمی، تهران، کارنامه.

- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۹) مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد نیکلسن، تهران، پیمان.
- میل، جان استوارت (۱۳۹۰) انقیاد زنان، ترجمه علاء‌الدین طباطبایی، تهران، هرمس.
- ناشناس (۱۳۷۶) «رساله حقوق و وظایف ملت» چاپ شده در کتاب بنیاد فلسفی سیاسی در ایران (عصر مشروطیت)، به کوشش موسی نجفی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- نظام‌الملک، ابوعلی حسن طوسی (۱۳۴۸) سیاست‌نامه، به کوشش جعفر شعار، تهران، انتشارات فرانکلین.
- هخامنشی، کیخسرو (۱۳۵۳) حکمت سعدی، تهران، امیرکبیر.
- وارناک، ج.ف (۱۳۳۷) «فلسفه کانت»، ترجمه علی حقی، به شکل ضمیمه در کتاب نظریه شناخت کانت از هارتناک، تهران، علمی و فرهنگی.
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۸۹) تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی.
- Foucault, Michel, *The order of things, London and new York, routledge. 2003.*
- Mills, Sara, *Michel Foucault, London and new York, routledge, 2003.*