

تحلیل گفتمان «جدال سعدی با مدعی» با رویکرد ایدئولوژی شناختی استعاری

اسماعیل نرماشیری*

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ولایت، ایرانشهر، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۰۴)

چکیده

استعاره مقوله و ساختی زبانی است. گزینش و نوع کاربست استعاره‌ها در ایده‌پردازی و تبیین آن بسیار اهمیت دارد. پس استعاره‌ها لزوماً نشان‌دهنده ایدئولوژی و غرض فکری شاعر و نویسنده است. از آنجا که ایدئولوژی موجب تولید استعاره‌ها می‌شود. بنابراین، رابطه‌ای در پیوسته و معنادار بین استعاره‌ها و ایدئولوژی وجود دارد. این جستار، بر اساس همین رویکرد، حکایت «جدال سعدی با مدعی» را که یکی از حکایت‌های بلند باب هفتم گلستان با ساختاری گفتمانی - جدلی است، به روش مطالعه کتابخانه‌ای و به شیوه تحلیلی، مورد ارزیابی و خوانش علمی قرار داده‌است. اصلی‌ترین پرسش این پژوهش این است: آیا حکایت «جدال سعدی با مدعی» صرفاً در بیان تفاوت و ترجیح غنا بر فقر است؟ برآیند مجموعه مباحث استدلالی - تحلیلی استعاره‌های مفهومی نشان می‌دهد که سعدی با طراحی این حکایت به شکلی پدیدارشناسانه تجربی، ذهنیت تاریخی افاقه‌گرایانه حاکم بر روح جامعه را زیر سؤال برده‌است و با شخصیت توانگر ایدئولوژی خود، شناخت فعال مؤثر اجتماعی را نیز مد نظر داشته‌است.

واژگان کلیدی: استعاره‌های مفهومی، ایدئولوژی، ذهنیت افاقه‌گرایانه، خودشناختی، گلستان.

* E-mail: toordan@yahoo.com

مقدمه

امروزه همه منتقدان و اندیشمندان ادبی بر این باورند که ادبیات «کنشی است کلامی یا رخدادی است متنی که انواع خاصی از توجه را برمی‌انگیزاند» (کالر، ۱۳۸۹: ۴۰). بر همین اساس، می‌توان گفت که ادبیات اصولاً پدیده‌هایی زبان - کردار است. وقتی که ادبیات را پدیده‌هایی زبان - کردار بدانیم، مسلماً تبیین می‌شود که «ادبیات مشتق‌شده گزارة یاوه نیست، بلکه در میان کنش‌های زبان جای می‌گیرد که جهان را متحول می‌کنند؛ یعنی آنچه را نام می‌برند، به وجود می‌آورند» (همان: ۱۳۰).

مفهوم علمی این مطالب، مؤکد این اندیشه است که ادبیات در برگیرنده اندیشه و حقیقتی است. لزوماً نه آن گونه حقیقتی که چون حقایق دیگر ظهور یافته و عینی باشد و نه آن گونه اندیشه‌ای صریح که با کمترین تأمل و توجه بدان دست یافت، بلکه حقیقت و اندیشه ادبی ذوب ساختار است که می‌توان با کوششی آگاهانه و با استدراک روابط درون متنی به آن دست یافت، ولی البته گاهی برای اجتناب از انحراف علمی ناگزیر خواهیم بود که نگاهی دقیق به فراسوی متن نیز داشته باشیم. بر همین مبنا، آنچه در متن ادبی، در هر شکل و قالبی جای می‌گیرد، باید آن را مقوله‌ای اندیشیده و باماهیت تلقی کرد. این گونه نیست که فرد نویسنده و یا حتی شاعر بی دغدغه‌ای ذهنی و تجربی موردی را بنویسد و یا بگوید. پس واژه‌ها گرانبار از اندوخته‌ها هستند و در دل خود، ارزش‌ها و مؤلفه‌های معرفتی فراوانی نهفته دارند. نابجا نیست که گفته شده کسانی چون فلور «هر واژه را با وسواسی تمام می‌گزیند و گاه روزها بر سر انتخاب واژه‌های مناسب رنج می‌کشید» (میلانی، ۱۳۷۸: ۲۴۵). بی‌تردید سعدی هم چنین اندیشیده و چنین نیز عمل کرده است. هرگز ذهن وقاد و مستطرف او اجازه نمی‌داد تا از سر تفنن واژگانی را بسازد و یا از این سو و آن سو در متنی گرد هم آورد، بلکه آنچه وی فراهم آورده، گنجینه سرشاری از معارف تاریخی، انسانی، دینی، فلسفی، فرهنگی، زبانی و در یک کلمه، علمی است.

حکایت «جدال سعدی با مدعی» در بیان توانگری و درویشی نیز از این قاعده به دور نیست. اگر چه ظاهری روایی در ترجیح غنا بر فقر است، ولیکن پس‌زمینه آن، جریانی از ایدئولوژی و ذهنیت خاص به همراه دارد که شخصیت‌های توانگر و درویش استعاره‌هایی هدفمند و معنادار هستند که این مقاله برای تحلیل همین راستا فراهم آمده است. یادآوری می‌شود برای این پژوهش هیچ پیشینه‌ای یافت نشد و فقط دو مقاله، یکی مربوط به خانم

دکتر مریم حسینی با عنوان «تحلیل ساختاری حکایت جدال سعدی با مدعی در بیان توانگری و درویشی» و دیگری از آن بیژن ظهیری ناو و عمران پاک مهر با عنوان «اندیشه سیاسی و حکومتی سعدی در بوستان و گلستان» است. اصولاً هیچ یک از این دو مقاله و همچنین، طرح پژوهشی «شناخت مفاهیم سازگار با توسعه در فرهنگ و ادب فارسی (سعدی)» به سرپرستی جناب آقای حمید تنکابنی از نظر ماهیت علمی و ساختاری، شباهتی با این پژوهش ندارند.

۱- چارچوب فکری و مبانی ایدئولوژی شناختی استعاری

ایدئولوژی شناختی یکی از الگوهای مطالعاتی نوین تئون ون دایک است. ایشان ایدئولوژی را «فصل مشترکی میان ساختارهای اجتماعی، شناخت و گفتمان می‌داند. بر اساس این چارچوب فکری، ایدئولوژی به عنوان اساس نمودهای اجتماعی که میان اعضای گروه مشترک هستند، تعریف می‌شود» (Van Dijk, 1998: 8). از این رو، ایدئولوژی «نظامی از باورهاست که این نظام، صورت اجتماعی و کارکردی شناختی دارد؛ به این معنا که انسجامی ایدئولوژیک برای باورهای افراد فراهم می‌کند» (شهری، ۱۳۹۱: ۶۱).

از آنجا که ایدئولوژی «متکفل باز نمودن جهان از دید منافع خاص است» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۱۹). پس با این مشخصه، ایدئولوژی‌ها «اساساً حاوی گزاره‌هایی ارزیابی کننده هستند» (فاضلی، ۱۳۸۳: ۹۲). با وجود این، چون ارتباطی مفهوم شناختی و کارکردگرایانه بین ایدئولوژی و باورهای اجتماعی افراد برقرار است، در این حالت، ایدئولوژی‌ها در اظهار و تبیین اصالتی خودناگزیر از حضور استعاره هستند، لزوماً بر همین اساس، بین این دو مقوله رابطه‌ای ماهوی مترتب است.

مسئله امروزه «برخلاف تصور ارسطویی، استعاره مسئله‌ای فقط زبانی نیست. فرایند تفکر بشری به صورت گسترده‌ای استعاری است. نظام مفاهیم بشری به گونه‌ای استعاری، ساختار بندی و تعریف می‌شود. استعاره‌ها در نظام مفاهیم جای دارند» (Johnson, 1980: 4). همین تلقی علمی است که استعاره‌ها ابزار و امکانی برای فهم محسوب می‌شوند، چون «استعاره‌ها با آفرینش مدل تازه‌ای از واقعیت و جایگزینی آن با مدل‌های قبلی می‌توانند یک ایدئولوژی را به صورت ناخودآگاه وارد دستگاه شناختی فرد کنند» (شیری، ۱۳۹۱: ۶۰). بر پایه همین طرز فکر، لازم است برای درک مفاهیم ایدئولوژی، اول

باید به سراغ استعاره رفت تا آنگاه از رهگذر درک استعاره، ایدئولوژی غالب را دریافت. از اینجاست که اغلب گفته می‌شود انتخاب و گزینش استعاره‌ها از سوی شاعران و نویسندگان، اصولاً بیانگر ایدئولوژی آن‌هاست.

نکته شاخص و شایسته تأمل دیگر اینکه «هر نوع مقوله‌سازی از مفاهیم، گزاره‌ها و تجربه‌ها که به وسیله استعاره‌ها صورت می‌گیرد، با برجسته‌سازی ویژگی‌های مشخصی از یک تجربه در برابر ویژگی‌های دیگر، مفهوم جدیدی از آن تجربه به دست می‌دهد» (همان: ۶۰) و دقیقاً ایدئولوژی‌ها با استفاده از همین رویکرد به موازات استعاره‌ها، احساس و یا درکی درست و گاه نادرست برای مخاطبان خود پدید می‌آورند که در این صورت، نیازمند تجزیه و تحلیل خواهند بود. ناگفته نماند که در اینجا وقتی که از استفاده و کارکرد آن سخن می‌گوییم، غرض استعاره‌های مفهومی است، نه استعاره‌های صرفاً سنتی که جنبه آیینی و گاه بلاغی آن‌ها مد نظر باشد. استعاره‌های مفهومی برآیندی زبان شناسیک هستند که اصولاً این مکتب در «سنت‌های اولیه روان‌شناسی گشتالی ریشه دارند و تأکید اصلی آن‌ها بر اهمیت نقش معنا و فرایند مفهوم‌پردازی و تجربه کالبدشده در مطالعه زبان، ذهن و روش تعامل آن‌ها با یکدیگر است» (Evans, 2007:22). بعدها با وجه و گستره‌ایی دیگر، لیکاف و ترنر به خوانش آن مبادرت جستند و در مجموعه مباحث خلاقه‌های شاعرانه دو ادعای مهم را مطرح کردند که عبارت است از: «۱- شاعران اغلب استعاره‌های مفهومی را که در شعر به کار می‌گیرند، با مردم عادی شریک هستند. ۲- خلاقیت استعاری در شعر، نتیجه به‌کارگیری و استفاده از چهار ابزار است: ترکیب، گسترش، پیچیده‌سازی و پرسش» (Lakoff and Turner, 1989: 69).

با این تفصیل، آنچه درباره ایدئولوژی شناختی استعاری مهم به نظر می‌رسد، این است که کارکردهای استعاره در یک دستگاه ایدئولوژیکی، به طرق مختلف ظهور و بروز می‌یابند. گاه از طریق الگوسازی و شباهت‌سازی مفاهیم انتزاعی و ذهنی قابل درک هستند و گاه می‌توانند از روش‌های بازآفرینی مفاهیم، عاطفی‌سازی و برانگیختن احساسات افراد، ایجاد روابط همدلی و صمیمیت، طنزآفرینی، امور سیاسی، تبلیغات و... تبلور یابند.

۲- ابعاد تاریخی و فکری عصر سعدی

لزوماً برای اینکه قادر شویم انسجامی درست و نزدیک به قطعیت از شرایط حاکم بر عصر سعدی به دست آوریم و چون از جنبه‌ای دیگر، باور علمی بر این است که زمان مقوله‌ای منقطع و گسسته از هم نیست. بنابراین، اندکی به گذشته برمی‌گردیم. قدر مسلم همه می‌دانیم که عصر سامانی، عصر تمدن ایران - اسلامی است. این دوره استحصال ایرانیان از کوشش‌های متمادی خود در قرن دوم و سوم برای بازیافتن استقلال کامل و دوره بهره‌برداری آنان از کوشش‌های علمی و ادبی است. آغاز این دوره تا یک قرن با غلبه پادشاهان ایرانی نژاد همراه و در نتیجه، دوره درخشان علم، ادب و آزادی افکار بود و در اواخر این دوره که هنوز درخشندگی تمدن ایرانی خیره‌کننده و چشمگیر بود، مقدمات غلبه حکومت غیرایرانی فراهم آمد و دوران جدیدی در تاریخ ما آغاز شد که به دوره غلبه سیاست دینی معروف است و طبعاً عواقب خود را در دوران بعد به جا گذارد (ر.ک؛ صفا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۶۵).

با آغاز این دوره که معروف به دوره تسلط ترکان سلجوقی است، تباین فکری و عقیدتی حادث می‌شود. این عصر در واقع، عصر کشمکش‌های دو فرقه کلامی معتزله و اشاعره بوده است که هر یک کوشیده تا مبانی فکری و عقیدتی خود را بر دیگری تحمیل کند. از نظر «اشعریان، عقل ذاتاً ارزش نداشت و اعتبار آن را صرفاً به آن می‌دانستند که آگاهی نسبی به شرع با آن صورت می‌گیرد، حال آنکه در نزد معتزله، عقل و برهان عقلی محور اندیشه تلقی می‌گردید و هر حکم نقلی که عقل آن را استوار نمی‌دانست، مردود شناخته می‌شد» (تنکابنی و بیداد، ۱۳۸۲: ۳۰۸).

در جریان کش‌وقوس‌های فکری و عقیدتی این دو فرقه کلامی، وارد عصر خوارزمشاهیان می‌شویم که به طرزی فرمانروایان این سلسله حکومتی نیز «وامدار امپراتوری سلجوقیان بوده‌اند» (ر.ک؛ جعفریان و کمالی، ۱۳۹۲: ۴۰) و همان عقیده و مسلک فکری را نیز ترویج می‌دادند. با به حکومت رسیدن سلطان محمد که «سیاست اعمال فشار بر علما» (ر.ک؛ مستوفی، ۱۳۳۹: ۴۹۳) را پیشه کرده بود، با افکار جنگ طلبانه و ستیزه‌جویانه و نیز اقدامات خودسرانه و نابخردانه گام به گام ایران را در معرض حمله مغول قرار داده است (ر.ک؛ جعفریان و کمالی، ۱۳۹۲: ۴۴) تا اینکه بلای بنیان‌کن مغول را بر گستره ایران مسلط می‌گرداند و آنان همچنان فاجعه انسانی، فرهنگی، اقتصادی و علمی را پدید

می آورند که ایران زمان مدیدی نتوانست روی آرامش و امنیت را ببیند. عمق این حادثه تاریخی تا به حدی بوده که نظام ذهنی و جهان بینی ایرانیان را کاملاً متغیر ساخته تا جایی که طی سال های متمادی روحیه یأس و استیصال، آنان را وامی داشت که فقط به درون متشتت خود و مأمّن اتکال روی آورند که همین امر سرآغازی دیگر را از حیث نگرش و فعالیت اجتماعی و فرهنگی برای آنان رقم می زند که با عنوان درون محوری و تقدیرگرایی از آن نام برده می شود.

ناگفته نماند مقارن حمله مغولان در مناطقی از ایران، حکومت در دست اتابکانی بود که مطیع حکومت مرکزی بودند و خراج پرداخت می کردند؛ از جمله اتابکان فارس یا اتابکان سلغری که از سال ۵۴۳ تا ۶۸۶ بر فارس حکومت داشتند. در قسمت دیگری از فارس، یعنی از شرق فارس تا کرمان و خلیج فارس، پادشاهان محلی دیگری به نام ملوک شبانکاره بر سر کار بودند (ر.ک؛ ظهیری ناو و پاک مهر، ۱۳۸۷: ۱) و از قضا در چنین برهه و زمانی، سعدی در سال ۶۰۶ در پناه همین اتابکان زندگی او آغاز می شود. اما این بدان معنا نیست که سعدی از لطامات تاریخی این حادثه به دور بوده و رنج نکشیده است. از اضلاع، نوشته ها و سرودهای وی پیداست که سیاهی این دوران، اندیشه سخته و کمال جوی انسانی او را عمیقاً درگیر کرده است. از منظری دیگر، سعدی به عنوان موجودی اجتماعی هرگز نمی توانست از ناگواری های حادث اثر نپذیرد. محیط در پرورش افکار و ساختار ذهن و روان انسان اثر می گذارد و از جانبی با زندگی در جامعه به اجبار با یکدیگر در ارتباط هستند. از این رو، از یکدیگر اثر می پذیرند و بر یکدیگر نیز تأثیر می گذارند و این همان مقوله ای است که در جامعه شناسی به عنوان «خصلت پذیرا» از آن یاد می شود (ر.ک؛ مؤید حکمت و زمانی، ۱۳۸۲: ۷۸).

به هر روی، سعدی در کسوت یک اندیشمند جامع الأطراف، با خلق آثار خود فراوان می کوشید تا رسالت علمی خود را برای اینکه جامعه بتواند از تلقیات فردگرایی دور شود و نظمی نوین با استنباطی جدید از فرایندشناختی و فرایندبینی به دست آورد و در مسیر تکامل و تحول به معنای واقعی آن گام بردارد، ادا کند. این شیوه عمل سعدی، در حقیقت، همان جریان فکری است که بعدها حافظ با استدراک علمی آن توانست با خلق بخشی از غزلیات خوش باشانه که متناسب ترین و سنجیده ترین وظیفه برای رهایی جامعه فروافتاده و درگیر ایرانی بود، انجام دهد.

۳- نظام کیفی و ساختاری گلستان

نظر متقن این است که هر پدیده علمی و فرهنگی برآیند دو عامل اساسی «روح زمان و روح قومی است» (اسکارپیت، ۱۳۸۷: ۱۲). بر این مبنا، نباید به طور مطلق و یک‌سویه متوقع بود که آنچه در یک نوشته و یا اثری فراهم می‌آید، صرفاً بازنمودی از انگاره‌های فکری خود نویسنده است، بلکه نویسنده خود کانونی از آموزه‌ها و آمیخته‌هاست که گاه خود آگاه و گاه ناخودآگاه در جریان نوشته‌ها ظهور می‌یابند. این مبحث بیانگر همان عقیده‌ای است که گفته می‌شود ساختارهای ذهنی ما با محیط اجتماعی ساخته می‌شوند و محیط اجتماعی، ساختارهای ذهنی ما را بازتولید می‌کنند. پس هر فردی در طول زندگی خود با میدان‌های متفاوتی از اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و علمی درگیر است و ما باید به طرز عمل کنیم که نویسنده و شاعر و نیز اعمال آن‌ها در ارتباط با ساختار معنا شوند تا نه خودآگاهی و انتخاب‌گری آن از میان برود و نه تأثیر مسائل اجتماعی و محیط زندگی آن‌ها نادیده گرفته شود (ر.ک؛ بوردیو، ۱۳۹۰: ۳۳۰-۳۳۱).

اکنون با حفظ اصالت علمی این مطالب، می‌توان گفت که گلستان «حاصل دریافت و برخورد‌های گوناگون مردی است با دنیا و مسائل و دشواری‌های حیات انسان» (یوسفی، ۱۳۶۷: ۲۷۱) و با همه «معایب و محاسن و با تمام تضادها و تناقض‌هایی که در وجود او هست» (زرین کوب، ۱۳۷۰: ۲۴۷).

شکی نمی‌توان داشت که آنچه سعدی در قالب حکایت‌ها در گلستان فراهم آورده‌است، بر پایه امری اندیشمندانه بوده است و هرگز از سر تعجیل و تفنن نبوده‌است. پس به دلیل تنوع و تعدد حکایت‌ها نباید پنداشت که «در گلستان، حکایت‌ها بدون هیچ ارتباطی دنبال هم قرار گرفته‌است» (ماسه، ۱۳۶۹: ۲۶۱) و یا مانند «کشکول یا جُنْگ، مجموعه‌ای است از آنچه سعدی در طی سی و چند سال سیر و سیاحت دیده و شنیده» (دشتی، ۱۳۶۴: ۲۳۱) گرد آمده‌است.

سعدی به یمن صداقت نویسنده‌گی، توانسته با رعایت سنخ سخن مؤثر با تلفیق آیه و حدیث و شعر و مثل تازی و با بهره‌گیری بجا و به موقع، نه تنها مانعی در القای اندیشه پدید نیاورده، بلکه بر رسایی سخن افزوده‌است و آن را شیرین و نمکین کرده‌است (ر.ک؛ یوسفی، ۱۳۶۷: ۲۵۷). این سیاق نویسنده‌گی هرگز باعث نشده تا سعدی از مصالح فکری

خود که همواره مدّ نظر داشته، بازماند. قدر مسلم اینکه «ذهنیت گلستان، ذهنیت سعدی است» (میلانی، ۱۳۷۸: ۹۰).

نباید فراموش کرد سعدی در زمانی می‌نوشت «که به قول برخی از اهل تحقیق، باب اندیشه سیاسی و فلسفی در ایران بسته شده بود» (همان: ۹۸). پس سعدی و گلستان او را می‌توان «عصاره این عصر و بازتاب مهم‌ترین تنش‌ها و کشش‌های آن دوران دانست. کمتر کسی چون او تجسم فرهنگ زمان خویش و طنین ذهن و زبان فارسی در آن روزگار پرمخاطره و در حال گذار بود» (همان: ۷۶). اگر او این نوع مهندسی از زبان را برگزیده، در واقع، نوعی رسالت عالمانه و تبیین یکی از جلوه‌های مردم‌شناختی و درک وی به روحيات افراد بوده است. پس با نگاه به همین رویکرد، می‌توان مُصبر شد که «گلستان یک نمونه کامل و ایرانی مکتب رئالیسم، قبل از به وجود آمدن آن مکتب ادبی است» (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۲۷).

سرانجام اینکه باید دانست «هر عبارت به رغم نیت یا آگاهی عبارت‌پرداز، ناگزیر از زیرساختی فکری و ایدئولوژیک است» (میلانی، ۱۳۷۸: ۷۸). منطبق بر همین پایه، یکی از شاخص‌های نوشتاری سعدی در گلستان، این است که رخدادها و اتفاقات واقعی و گاه ذهنی خود را به طرزی وارد حکایت‌ها کرده، جنبه روایی به آن‌ها داده‌است که ضمن حفظ التذاذ لفظی و کلامی، بتواند به طرزی اندیشه و غرض علمی خود را نیز درج سازد.

۴- خلاصه حکایت جدال سعدی با مدعی

حکایت جدال سعدی با مدعی یکی از حکایت‌های بلند باب هفتم گلستان است. این حکایت در بیان توانگری و درویشی است و سعدی در این حکایت، شخصیتی است که به جد مدافع توانگری است. این حکایت به سیاق مقاله‌نویسی در ادبیات عرب تدوین شده‌است و سعدی در خلق این حکایت، ظاهراً کوشیده تا یکی از مقوله‌های رایج و بسیار مهم صوفیه، یعنی فقر و غنا را مطرح سازد. وی در روند حکایت سعی کرده تا به هر طریقی غنا را بر فقر ترجیح دهد و با بهره‌گیری از تمثیل‌های عربی و فارسی، آیات، احادیث و روایات به شیوه استدلالی و جدلی آن را به اثبات رساند که البته درویش در مقابل نیز چنین عمل کرده‌است.

ظاهرأ سعدی در خلق این حکایت، «به کتاب احیاء علوم الدین امام محمد غزالی نظر داشته‌است» (حسینی، ۱۳۸۳: ۶۹). چون غزالی «در باب منجیات و در کتاب فقر و زهد، فصلی را با عنوان بیان فضیلت درویشی بر توانگری آورده است» (همان). در بیان دیگر گفته شده که سعدی با انشای این حکایت، در حقیقت خواسته «مقاله‌ای بنویسد که هم با شیوه‌ داستان‌نویسی سازگار باشد و هم توانایی او را در فن مقاله‌نویسی به سیاق فارسی به اثبات رساند» (خطیبی، ۱۳۶۶: ۶۱۷).

به هر روی، این حکایت به طرز گفتگو (Dialogue) و با لحنی جدی و تند فراهم آمده که هر یک از دو طرف دعوا به فراوانی سعی کرده‌اند تا با ارائه ادله و براهینی منطقی، طرف مقابل را مجاب سازند، ولی چون توفیقی و اقناعی حاصل نیامده، بنابراین، رضایت می‌دهند تا به حکمیت و قضاوت قاضی مسلمان تن در دهند. سرانجام، قاضی پس از شنیدن براهین و ادله آن دو، به شکلی مصلحت‌آمیز به ارزش وجودی هر دو نظر می‌دهد.

۵- تحلیل فرایند ایدئولوژی شناختی استعاری گفتمان جدال سعدی با مدعی

۱-۵) کارکرد پنهان‌سازی ایدئولوژی در نظام‌های استعاری

قبل از ورود به مبحث اصلی، اگر مقدمتاً «بخوایم دیدگاه سعدی را در قالب یکی از نظریه‌های رایج جامعه‌شناسی بیان کنیم، باید او را کارکردگرا (Functionalist) بنامیم. سعدی مثل نقش‌گرایانی چون مرتون (Merton) معتقد است که اگر فقر و نابرابری از حد بگذرد، دیگر نقش خود را از دست می‌دهد و در عوض، تنظیم جریان امور جامعه به نابسامانی و به تعبیر مرتون، به کارکرد نامتناسب می‌انجامد: فقر و نابرابری هم حدی دارد» (محمدی و نبئی، ۱۳۸۲: ۴۰).

پس به موازات همین شناخت، می‌توان گفت که سعدی در این حکایت که اساس و شاکله‌ای گفتمانی دارد، چنین ایده و نظری را پوشیده در ژرف‌ساخت تعقیب می‌کند. همین جا باید تصریح کرد، آنگاه که سعدی برای فیصله دادن مجادله به قضاوت قاضی مسلمان درمی‌دهد و قاضی به گونه‌ای مصلحت‌آمیز با حفظ تعادل و حضور ارزش وجودی هر دو (= توانگر و درویش) نظر می‌دهد، نباید جریان مباحثه را تمام‌شده تلقی کرد، بلکه در پس‌زمینه این ماجرا، سعدی با فهم عقلانیت فرهنگی و درک شرایط حاکم بر جامعه و

نیز نوع توقع از وی، آن را به شکلی محافظه کارانه با استنباط و هدایت مخاطب به پیشینه‌های استدلالی بحث به خواننده موکول می‌کند و به شکلی مطمئن است که خواننده به درستی با او هم‌سو و هم‌عقیده خواهد شد.

سعدی در فراهم آوری نظام‌ها و روابط استعاری مربوط به درویش به سبکی سخته و آگاهانه می‌کوشد تا به هر نحو ممکن، خرد جمعی و یا حتی عاطفی جامعه را نسبت به گفته درویش برانگیزد. وی از طرز عمل علمی پیشین خود که کلیت آن مقصور در اخلاق، تربیت، تعلیم، اندرز، انسان‌شناسی و عاقبت‌اندیشی است، سود می‌جوید و با همراهی آن، پیش‌فرض‌ها و پیامدهای ایده‌پردازانه خود را با ارجاع به شبکه‌های مفهومی استعاری درویش به شکلی منطقی و مؤثر با رعایت چارچوبی از روابط اجتماعی تبیین می‌کند. اکنون برای تأمل و استنباط صحیح از این فرایند پنهان‌سازی ایدئولوژی، به این نمونه‌ها از شبکه‌های ارجاعی به استعاره درویش، مستخرج از متن حکایت دقت کنید:

- اینان که خرقه ابرار پوشند و لقمه ادرار فروشند.

- درویش بی‌معرفت نیارآمد تا فقرش به کفر بینجامد.

- مشغول کفاف از دولت عفاف محروم است.

- محال عقل است اگر ریگ بیابان دُر شود، چشم گدایان پُر شود!

- از عقوبت ایزد نهراسد و حلال از حرام نشناسد.

- گفت: ای مسلمانان! قوت ندارم که زن کنم و طاقت نه که صبر کنم. چه کنم؟ و....

استعاره‌های مفهومی درخور فهم این شبکه‌های استعاری به طور نمونه این گونه است:

- درویش موجودی ظاهر فریب، گرسنه و گداصفت است. پس، درویشی نامعتبر و نوعی آسیب فرهنگی و اجتماعی است.

- درویش از نظر بُعد درک ایمان و سلامت تقوا، نایمن است. پس، درویشی، انحرافی عقیدتی است.

- درویش برای رفع نیازهای روزمره، از عفاف و عصمت خود صرف نظر می‌کند. پس، درویشی، معضلی اخلاقی و رفتاری است.

- درویش، موجودی حریص و طماع است. پس، درویشی، انحصارطلبی و در ذات، تمامیت خواهی است.

- درویش پایبند اصول دیانت و مذهب نیست. پس، درویشی، بی سرانجامی دینی و گمراهی است.

- درویش، ناستوار، بی اراده و بی حمیت است. پس، درویشی، معضلی روانی، اقتصادی و توجیه گرایانه است.

به هر حال، به استناد درک دقیق همین عناصر و نظام‌های استعاره‌های مفهومی، می‌توان اذعان داشت که در دستگاه فکری و عقلانیت اجتماعی سعدی، درویش اساساً جریانی ممتد از نظام‌های سیاسی دینی غیرایرانی بر پیکره و روان فرهنگی قوم ایرانی است که بر اثر گذشت زمان و تمادی دوران، باعث تغییر منش و ایجاد روحیه انفعال، تقدیرگرایی و اقناع‌پذیری شده است. افزون بر این، در کلیت مطلب، درویش آن بخش منفعل و ناکارآمد و آسیب‌زای نهادهای فعال و پویای جامعه، یعنی توانگری است که این چندان با نگاه و ذهنیت فعال فکری و فرهنگی و نیز عدالت اجتماعی سعدی قرین و موافق نیست. در این صورت، نباید مهم و ضروری تلقی شود، مگر اینکه تغییری بنیادی در جهان‌بینی او شکل پذیرد و از جنبه انفعال و انزوا درآید تا جامعه سطح متوازن و پویای خود را حفظ کند.

البته با قدری تأمل و کنجکاوی علمی بیشتر، حتی می‌توان گفت که سعدی بر اساس نشانه‌ها و قراین ساختاری متن، نسبت به آنچه گفته شد، نگاهی سخت‌تر دارد و نادیده‌انگاری درویش را بیشتر در ذهن می‌پرورد. مجموعه مرجع ضمیرهای درویش به توانگر، صامت‌های متکرر با لحن افتان مربوط به درویش و نبود همسانی ارزش زبان‌شناختی آن‌ها در برابر مصوت‌های بلند و لحن خیزان توانگر و نیز میزان فراوانی گفته‌های سعدی نسبت به توانگر تا درویش، همه و همه بیانگر این ادعاست و از منظر کارکرد ایدئولوژی شناختی، این‌ها خود نوعی استعاره مفهومی محسوب می‌شوند؛ مثلاً:

زکات و فطره و اعتاق و هدئی و قربانی	«توانگران را وقف است و نذر و مهمانی
جز این دو رکعت و آن هم به صد پریشانی»	تو کی به دولت ایشان رسی که نتوانی

- «یکی در صورت درویشان، نه بر سیرت ایشان در محفلی دیدم نشسته و شنعتی در پیوسته و دفتر شکایت باز کرده است» (صامت‌های «ش» و «س»).

- «کریمان، خداوندان، گوشه‌نشینان، زایران، مسافران، گران، دیگران، ایشان، پیران، جیران، متعلقان، زیردستان و...» (= مصوت «آ»).

جدول فراوانی‌های زبانی			
توانگر		درویش	
بیت	سطر	بیت	سطر
۱۹	۶۰	۱۰	۲۲

به علاوه باید اظهار داشت، از اینکه سعدی خود در قالب شخصیت توانگر ظاهر شده است و با کوشش و جدیت تام و تمام با بهره‌گیری از استعاره‌های مفهومی در اثبات ارزشی و وجودی او کوشیده، به اصلی به نام خودشناسی همزمانی توجه عمیق داشته است. چون خودشناسی با روح نویابی و روح نویابی با مفهوم توسعه‌یافتگی اخلاق اجتماعی پایدار مرتبط است، چه بسا همین دیدگاه باعث شده تا در جایی، هانری ماسه سعدی و اراسموس (Erasmus) عصر تجدد اروپا را نشان قیاس‌پذیر بداند (ر.ک؛ میلانی، ۱۳۷۸: ۸۴).

ناگفته نماند در اضلاع متن حکایت از مقولاتی با موتیف‌های بازی شطرنج که اساسی اندیشگانی و سیاسی دارد و نیز مقوله‌هایی از جنس ابزار و ادوات جنگی به کرات استفاده شده است. ناگفته پیداست که سعدی این بار از سر آگاهی‌های اجتماعی و تجارب تاریخی نوین، طرح مسئله کرده است و می‌خواسته به گونه‌ای امر مهم اجتماعی را و نه صرفاً اخلاقی را پی‌ریزد؛ مثلاً:

- «هر بیدقی که براندی، به دفع آن بکوشیدمی و هر شاهی که بخواندی، به فرزین بپوشیدمی. تا نقد کیسه همت درباخت و تیر جعبه حجت هم بینداخت».

- «حالی که من این سخن بگفتم، عنان طاقت درویش از دست تحمل برفت. تیغ زبان بر کشید و اسب فصاحت در میدان وقاحت جهانید و بر من دوانید».

«هان تا سپر نیفکنی از حمله فصیح کو را جز آن مبالغه مستعار نیست
دین ورز و معرفت که سخندان سجع گوی بر در سلاح دارد و کس در حصار نیست»

۲-۵) کارکرد شباهت‌آفرینی استعاری در راستای دستگاه ایدئولوژیک

اصولاً زبان با نظام مفاهیم و انگاره‌های ذهنی ما در ارتباط است، چون دیگری به غیر از خود فرد به سهولت قادر نخواهد بود تا به شناخت محتوای ذهنی دست یابد. بنابراین، زبان مبین نحوه تفکر و اندیشه ماست. بر پایه همین خاستگاه، گزاره‌های شباهت‌سازی اگرچه برآیند ایماژ و خیال هستند، ولی به نوعی زبانی هستند که زیرساختی از تفکر و کنش ذهنی به همراه دارند.

در نگاه عمیق‌تر، شباهت‌سازی و یا شباهت‌آفرینی شاکله‌ای ارزش‌شناختی و بهتر بگوییم، پدیدارشناختی عقلانی است؛ زیرا می‌تواند «چشم‌اندازی شناختی به مدد استدلال نشانگر» (ر.ک؛ همدانی، ۱۳۹۴: ۱۲۸) فرا روی ما بگشاید. باید بپذیریم که چنین ساخته‌هایی نه تنها نشان‌دهنده، بلکه قدرت اثبات ایده‌ها و شناخت‌ها را نیز خواهند داشت، چون گاه پیامدهای ایدئولوژیکی ممکن است از طریق تسلسل روابط استعاره‌های مفهومی به درستی تبیین نشوند. بنابراین، قالب‌ها و ساخته‌های شباهتی، ماهیتی تسهیل‌کننده و برجسته‌سازی خواهند داشت. یکی از شیوه‌هایی که سعدی در حکایت مطرح شده برای انتقال نظرگاه و غرض ایدئولوژیکی خود به کار بسته، خلق گزاره‌های استعاره‌های مفهومی شباهتی است. اساساً بعضی مواقع شبکه‌های استعاره‌های مفهومی مرتبط با دستگاه‌های ایدئولوژیکی، برای ایجاد حس همدلانه و از سویی، اقناع خرد نظام‌های اجتماعی، ناچار از این مقوله‌سازی است. گزاره‌های شباهت‌آفرینی سعدی در این حکایت دوقطبی هستند، بدین شکل:

قطب اول: ایجابی و اثباتی (توانگران)

قطب دوم: سلبی و انکاری (درویشان)

در قطب‌های ایجابی - اثباتی، فرایند مقوله‌سازی نظام‌های استعاره‌های مفهومی در ساخت‌های تشبیهی، کارکردی مثبت و موجّه دارند و برعکس، در قطب سلبی و انکاری، فرایند مقوله‌سازی نظام‌های استعاره‌های مفهومی در ساخت‌های تشبیهی، کارکردی منفی و غیرموجّه دارند. حال به این نمونه‌ها از استعاره‌های مربوط به درویشان توجه کنید:

— «مور گرد آورد به تابستان تا فراغت بُود زمستانش»
 — «ای طبل بلندبانگ در باطن هیچ بی‌توشه چه تدبیر کنی وقت بسیج»

- «تشنگان را نماید اندر خواب همه عالم به چشم چشمه آب»

- و محال عقل است که اگر ریگ بیابان دُر شود، چشم گدایان پُر شود.

- «سگی را گر کلوخی بر سر آید ز شادی بر جهد کان استخوانی است»

- «چون سگ درنده گوشت یافت نپرسد کان شتر صالح است، یا خر دجال»

- چون آزر بت تراش به حجت با پسر بر نیامد، به جنگش برخاست... .

استعاره‌ها عبارتند از: مور، طبل بلندبانگ، تشنه، سگ، سگ درنده و آزر بت تراش. در واقع، این استعاره‌ها که در قالب و ساخت‌های تشبیهی هستند، در بافت فرهنگی و اجتماعی بار معنایی خاصی دارند و از جنس مقولاتی فروکاسته و متنزل تلقی می‌شوند. به طور نمونه، شبکه مفهومی این استعاره چنین است:

- مورچه موجودی ضعیف و ناتوان و بی‌مقدار است. درویش چون مورچه است. پس درویش، موجودی ضعیف و مستأصل و بیچاره است. از این رو نباید چندان مهم و قابل توجه باشد. این شبکه استعاره‌های مفهومی علاوه بر کارکرد تشبیهی، گاه می‌توانند در نظام استعاری طنزی نیز به کار روند. در عرصه رقابت‌های سیاسی و اجتماعی، بعضی افراد برای حقیر شمردن رقیب و نیز ایجاد تزلزل روانی و ذهنی در وی از این گونه استعاره‌ها استفاده می‌کنند. سعدی به طرزی هوشمندانه این استعاره‌های مفهومی را مد نظر داشته‌است.

- طبل یکی از ادوات موسیقی کوبه‌ای است که توخالی و ظاهری مدور و بزرگ و صدایی بم و بلند دارد. درویش چون طبل است که تهی از هرگونه اراده و اصالت است و صرفاً لاف و گزاف است. پس درویش، مصداق گفتار بی‌کردار است و گفتار بی‌کردار چندان به کار نیاید. مابقی شبکه‌های استعاره‌های مفهومی نیز به همین روش است.

حال اگر درویش هم برای توانگران صفت‌هایی منفی تشبیهی به کار می‌برد، ولی با این مجموعه مقوله‌ها، هم از حیث کاربرد و هم از حیث شأن و جایگاه کارکردی نظام‌های اجتماعی یکسان نیستند. به این نمونه‌ها توجه فرمایید:

- «تصور کنند که تریاقتند یا کلید خزانه ارزاق، مشتی متکبر مغرور».

- «گر بی‌هنر به مال کند کبر بر حکیم کون خرش شمار و گر گاو عنبر است».

- «چون ابر آزادند و نمی بارند و چشمه آفتابند و بر کس نمی تابند. بر مرکب استطاعت سوارند و نمی رانند».

- «محک داند که زر چیست و گدا داند که ممسک کیست...».

استعاره‌های مفهومی: تریاق، کلید خزانه ارزاق، کون خر، گاو عنبر، ابر آزار، چشمه آفتاب، سوار و محک. اگر

چه این شبکه‌های استعاری در قالب شباهت آفرینی منفی از جانب درویش برای توانگران ذکر شده است، لیکن به هیچ روی از نظر ارزش زبان شناختی اجتماعی با آنچه از جانب سعدی در شخصیت توانگر برای درویش گفته شده، سنجیدنی نیست. البته فقط یک مورد (= کون خر) که این هم به مصداق «النادر کالمعدوم» است.

استعاره‌های مفهومی تشبیهی که از زبان قاضی بیان شده است، به مراتب بیشتر شایسته توجه هستند:

- «بدان که هر جا گل است، خار است و با خمر، خمار است و بر سر گنج، مار است».

- «و آنجا که دُر شاهوار است، نهنگ مردم خوار است».

- «نظر نکنی در بوستان که بید مشک است و چوب خشک».

- «اگر ژاله هر قطره‌ایی دُر شدی چو خرمهره بازار از او پر شدی».

- «اگر به مثل، باران نیارد یا طوفان، جهان بردارد، به اعتماد مکت خویش از محنت درویش نپرسند...».

استعاره‌های مفهومی تشبیهی توانگران: گل، خمر، گنج، دُر شاهوار، بید مشک، ژاله، دُر، باران و طوفان.

استعاره‌های مفهومی تشبیهی درویشان: خار، خمار، مار، نهنگ مردم خوار، چوب خشک و خرمهره.

قطعاً انتخاب و کار بست این سازه‌های زبانی بی دلیل نیست و لزوماً پیامدهای ایدئولوژیکی به همراه داشته‌اند که حاق مطالب این است: توانگری، بله و درویشی، نه.

۳-۵) کارکرد باز مفهوم‌سازی استعاری از توانگر و درویش در راستای دستگاه ایدئولوژیک

باز مفهوم‌سازی یکی از اصطلاحات زبان‌شناسی است که معادل آن در کتاب‌های نقد و نظریه‌های ادبی، آشنازدایی و غریبه‌سازی است. هدف زبان ادبی با کاربست آشنازدایی این است که «عادت ادراکی و احساسی ما را با استفاده از اشکال غریب و غیرعادی به هم می‌زند و از این رو شکل (=Form) را برجسته و آشکار می‌کند» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۷۴). هرگاه هنرمند هم از یک از تصویر و منظره که جنبه روزمرگی پیدا کرده، طرحی نو ارائه کند، در واقع، کاری آشنازدایی کرده‌است. با این توضیح، با امکان باز مفهوم‌سازی می‌توان زنجیره‌هایی از استعاره‌های جدید با بهره‌گیری از یک مقوله زبانی، تجربه و یا اتفاقی پیشین که به دلیل حضور مداوم و متکرر، دیگر جنبه تأمل و توجه‌انگیزی را از دست داده، پدید آورد. «شاعر یا نویسنده‌ای که به تولید استعاره‌های ادبی جدید دست می‌زند، متأثر از مدل‌های ایدئولوژیک ذهنی، می‌تواند چشم‌اندازهای تازه‌ای از یک مفهوم را در اختیار مخاطب قرار دهد» (شهری، ۱۳۹۱: ۶۳).

در این حکایت، سعدی با استفاده از توانگر و درویش که اصولاً دو نشانه تپیک تاریخی هستند، به طرزی اندیشیده به باز مفهوم‌سازی مبادرت جسته‌است. ما می‌دانیم که وی «طبقات اجتماعی خود را همچون پادشاهان، درویشان، زاهدان، قاضیان، صوفیان و فقیهان را از لحاظ روحیات اخلاق و شرایط زندگی و عملکرد اجتماعی از مقابل دوربین نقد خود می‌گذراند» (ظھیری ناو و پاک‌مهر، ۱۳۸۷: ۹۹). با وجود این، دستگاه فکری سعدی درباره توانگر و درویش، رویکردی با معنای تجربه‌زیستی جدید است. ذهنیت جامعه به دلیل تداوم حضور افکار صوفی مآبانه، کاملاً با نهاد فلسفی، رفتاری و نگرش درویش‌گری هماهنگ و هم‌سو است و توانگری به دلیل حاکمیت همین فکر و نگاه، بخش نفی شده و بعضاً در جنبه شدیدتر آن، ابتدالی اجتماع بوده‌است. اما سعدی با یک چرخش تجربه اجتماعی، فرهنگی و تناسب با درک زمان و مقتضیات حیات بشری، تلقیات جامعه را درباره این دو طبقه، واژگون و جابه‌جا می‌کند؛ یعنی کیفیت و نگاه نوآندیشی برای این دو طبقه اجتماعی بر اساس جایگاه عملکردی و نقش پدیدارشناختی آن‌ها در عرصه روابط و کنش‌های اجتماعی و انسانی آنان به وجود می‌آورد که این شیوه عمل در حقیقت، نوعی باز مفهوم‌سازی در راستای ایدئولوژی محسوب می‌شود.

فراموش نکنیم حاصل تمام استعاره‌های مفهومی که قبلاً به تناسب مباحث دربارهٔ درویشان ذکر شد، به طور کلی، بیانگر این غرض و اندیشه است که سعدی عصر خود را عصر انفعال و عصر ذهنیت درگیر درویش‌اندیشی و احتضار پویایی انسانی می‌داند. از دید وی، توانگری یعنی ایجاد روح حرکت و پیوستگی امنیت روانی و فکری در گسترهٔ اجتماع و از بین بردن ذهنیت معیوب استیصال‌نگری و تناقض‌آمیزی؛ به تعبیر دیگر، باید درست اندیشید و دقیق عمل کرد و یا به عبارتی، این جهانی سنجید و عمل کرد و آن جهانی دید و ماند تا هم سلامت جان و هم سلامت جسم، درست برقرار ماند. اما اگر بخواهیم قدری امروزی‌تر قضاوت کنیم، طرح سعدی در بازمفهوم‌سازی استعاری از درویش و توانگر، این است که «خرَد سعدی می‌خواهد این جهانی باشد» (مختاری، ۱۳۷۸: ۸۷).

نتیجه‌گیری

استعاره، امکان مناسب علمی برای شناخت دستگاه ایدئولوژی است. اصولاً نوع انتخاب و نحوهٔ به‌کارگیری استعاره‌ها در متون و آثار ادبی، بازتابنده ایدئولوژی غالب شاعران و ادیبان خواهد بود. گاهی شاعران و نویسندگان با درک مقتضیات زمان و مکان و نیز روح فرهنگی حاکم، ضمن حفظ قواعد و اصول گفتاری و نوشتاری، به طرز اندیشه‌ورزانه‌ای از نظام استعاری برای انتقال و ابراز ذخیره‌های فکری خود استفاده می‌برند. به دلیل پیوند و ارتباط شناختی و معناداری که بین استعاره و ایدئولوژی وجود دارد، می‌توان در تشریح و تبیین مفاهیمی که درک آن‌ها سخت و گاه مشکل به نظر می‌رسند، بهره جست. همین مبانی و امکان باعث شده است که سعدی گفتمان جدلی حکایت جدال سعدی با مدعی را که روستاخری روایی و به‌ظاهر ترجیح توانگر بر درویشان و یا بهتر بگوییم، ارجحیت غنا بر فقر است، به گونه‌ای عالمانه پدید آورد. بر اساس استدلال و تحلیل‌های صورت گرفته، به درستی می‌توان درک کرد که توانگران و درویشان دو نظام استعاری مفهومی در راستای یک ایدئولوژی مکتوم هستند؛ یعنی سعدی که خود مدافع توانگری است، با استفاده از تولید شبکه‌های استعاره‌های مفهومی با کارکردهایی از نوع پنهان‌سازی، شباهت‌آفرینی و بازمفهوم‌سازی توانسته است چشم‌انداز دقیقی از نگاه و فکر حاکم تاریخی عصر خود به دست دهد که بر اساس تمادی دوران حکومت‌های غیرایرانی به وجود آمده است و ذهنیت فرهنگی ایرانی را کاملاً متغیر ساخته است.

در این حکایت بلند، وی از رهگذر مجموعه آفرینی استعارای مبتنی بر پایه نگرشی، ایدئولوژی خود را نسبت به جریان حاکم بر عصر خود ظهور و بروز دهد که همان تفکر صوفی مآبانه افاقه گرایانه است. وی این تفکر را با نگاه کارکردگرایانه خود کاملاً هماهنگ نمی‌بیند و محور عدالت اجتماعی و آموخته‌های تجربی انسانی و علمی وی به او اجازه می‌دهند تا این جریان تاریخی انفعال و اقیاع‌پذیری تقدیرگرایانه را که با نظام‌های اجتماعی پویا و متوازن و خرد جمعی فعال هم‌سنگ نیست، زیر سؤال برد. برآیند این پژوهش می‌نمایند که سعدی در این حکایت، جدلی فکری و فرهنگی با بهره‌جویی از شبکه‌های استعاره‌های مفهومی آغاز کرده، به نیکی از عهده آن نیز برآمده است.

منابع و مآخذ

- اسکارتیت، روبر. (۱۳۸۷). *جاءه‌شناسی ادبیات*. ترجمه مرتضی کُتبی. تهران: سمت.
- بور دیو، پیر. (۱۳۹۰). *تمایز*. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: ثالث.
- تنکابنی، حمید و فرشته بیداد. (۱۳۸۲). «مفهوم علم‌باوری در آثار سعدی»، طرح پژوهشی شناخت مفاهیم سازگار با توسعه در فرهنگ و ادب فارسی (سعدی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. صص ۴۱۸-۲۶۱.
- جعفریان، رسول و مریم کمالی. (۱۳۹۲). «مسئله مرکزیت و استمرار قدرت در حکومت خوارزمشاهیان». *پژوهش‌های ایران‌شناسی*. ش ۱. د ۳. صص ۵۲-۳۳.
- حسینی، مریم. (۱۳۸۳). «تحلیل ساختاری حکایت جدال سعدی با مدعی در بیان توانگری و درویشی». *دوفصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. د جدید. ش ۳. صص ۷۹-۶۹.
- سعدی، مشرف‌الدین مصلح. (۱۳۶۸). *گلستان*. شرح محمد خزائلی. تهران: جاویدان.
- خطیبی، حسین. (۱۳۶۶). *فن نثر در ادب پارسی*. تهران: زوآر.
- دشتی، علی. (۱۳۶۴). *قلمرو سعدی*. تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۷). *حکایت همچنان باقی*. تهران: سخن.
- _____ . (۱۳۷۰). *با کاروان حله*. تهران: علمی.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۶). *نقد ادبی*. تهران: میترا.
- شهری، بهمن. (۱۳۹۱). «پیوندهای میان استعاره و ایدئولوژی». *فصلنامه نقد ادبی*، س ۵. ش ۱۹. صص ۷۶-۵۹.

- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۸). *تاریخ ادبیات ایران*: خلاصه ج ۱ و ۲. تهران: ققنوس.
- ظهیری ناو، بیژن و عمران پاک‌مهر. (۱۳۷۸). «اندیشه‌های سیاسی و حکومتی سعدی در بوستان و گلستان». *پژوهش‌نامه علوم انسانی*. ش ۵۸. صص ۹۹-۱۲۲.
- فاضلی، محمد. (۱۳۸۳). «گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی». *پژوهش‌نامه علوم انسانی و اجتماعی*. س ۴. ش ۱۴. صص ۸۸-۱۰۷.
- فر کلاف، نورمن. (۱۳۷۹). *تحلیل انتقادی گفتمان*. ترجمه فاطمه شایسته‌پیران و دیگران. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه.
- کالر، جانایتان. (۱۳۸۵). *نظریه ادبی*. ترجمه فرزانه طاهری. تهران: مرکز.
- لازار، ژیلبر. (۱۳۸۴). *شکل‌گیری زبان فارسی*. ترجمه مهستی بحرینی. تهران: هرمس.
- ماسه، هانری. (۱۳۶۹). *تحقیق درباره سعدی*. ترجمه غلامحسین یوسفی و محمدحسن مهدوی اردبیلی. تهران: توس.
- محمدی، بیوک و شیدا نبی. (۱۳۸۲). «مفهوم عدالت در آثار سعدی». طرح پژوهشی شناخت مفاهیم سازگار با توسعه در فرهنگ و ادب فارسی (سعدی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. صص ۵۲-۱۷.
- مختاری، محمد. (۱۳۷۸). *انسان در شعر معاصر*. تهران: توس.
- مستوفی، حمدالله بن ابی‌بکر. (۱۳۳۹). *تاریخ گزیده*. به‌اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر.
- مؤید حکمت، ناهید و فریبا زمانی. (۱۳۸۲). «مفهوم کار در آثار سعدی». طرح پژوهشی شناخت مفاهیم سازگار با توسعه در فرهنگ و ادب فارسی (سعدی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. صص ۸۸-۷۱.
- میلانی، عباس. (۱۳۷۸). *تجدد و تجدیدستیزی در ایران*. تهران: آتیه.
- همدانی، امید. (۱۳۹۴). «ادبیات و مسئله شناخت: در دفاع از شناخت‌گرایی». *فصلنامه تخصصی نقد ادبی*. س ۸. ش ۳۱. صص ۱۴۰-۱۱۵.
- یوسفی، غلامحسین. (۱۳۶۷). *دیداری با اهل قلم*. تهران: علمی.
- Evans, V. (2007). *A Glossary of Cognitive Linguistic*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lakoff, G & M. Turne (1989). *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, Geroge & Mark Johnson. (1980). *Metaphors we live By*. Chicago: Chicago Press.

Van Dijk, Teun A. (1998). "Ideological Discourse Analysis". *Eiga ventola and anna solin* (Eds). New courant university of Helsinki. Special Issue: interdisciplinaty Approaches To Discourse Analysis. Pp.135-161.