



The Application of Pierre Bourdieu’s Concepts of Field, Capital, and Symbolic Violence in the Analysis of the Tale “Sa’di’s Dispute with a Claimant Concerning Wealth and Poverty”

Zahra Pourkhairollahi Ghochan^{1*}

¹ PhD student in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Mazandaran, Babolsar, Iran, Email: Zahra_kheirullahi68@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Full Paper

Article history:

Received: 2025-12-24
Accepted: 2026-01-31

Keywords:

Bourdieu
Field
Capital
Habitus
Symbolic Violence
Golestan

ABSTRACT

Pierre Bourdieu, the French sociologist, conceives power as the product of social relations and maintains that society continually reproduces unequal structures of power. The application of his theory to classical texts—including the Golestan of Saadi Shirazi—demonstrates that such works are not merely reflections of moral teachings; rather, they constitute arenas of struggle over the definition of legitimacy and the distribution of cultural and symbolic capital. With the aim of uncovering the latent layers of power embedded in classical literature, this article analyzes the tale “Sa’di’s Dispute with a Claimant Concerning Wealth and Poverty” from the Golestan as a scene of symbolic contestation within the theoretical framework of Bourdieu. Employing a qualitative and analytical method, the study first explicates the key concepts of Bourdieu’s political sociology and subsequently examines the tale in light of these concepts. The findings indicate that the gathering (majlis), as a “symbolic field,” constitutes an arena of unequal struggle. The claimant, by feigning possession of “symbolic capital” and deploying “symbolic violence,” seeks to legitimize the discourse of poverty. In contrast, Sa’di, drawing upon his accumulated “cultural capital,” defends the dominant order by converting economic capital into moral capital. The outcome is the defeat of an agent lacking legitimate forms of capital. This study demonstrates that the Golestan, beyond its overt ethical instruction, serves as a site for the consolidation of the legitimacy of “symbolic violence” and the reproduction of the hegemony of the dominant discourse.

Cite this article Pourkhairollahi Ghochan, Z. (2026). The Application of Pierre Bourdieu’s Concepts of Field, Capital, and Symbolic Violence in the Analysis of the Tale “Sa’di’s Dispute with a Claimant Concerning Wealth and Poverty”. *Journal of Literary and Social Research*, 4(4), 75-88.



©The author(s)

Publisher: Golestan University

Doi: 10.30488/sipl.2026.568608.1147



کار بست مفاهیم میدان، سرمایه و خشونت نمادین پیر بوردیو در تحلیل حکایت «جدال سعدی با مدعی در بیان توانگری و درویشی»

زهرا پورخیرالهی قوچان^۱*

^۱ دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران،

رایانامه: Zahra_kheirullahi68@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله کامل علمی	پیر بوردیو، جامعه‌شناس فرانسوی، قدرت را محصول روابط اجتماعی می‌داند و معتقد است جامعه همواره در حال بازتولید ساختارهای نابرابر قدرت است. کار بست نظریه او در متون کلاسیک؛ از جمله گلستان سعدی نشان می‌دهد که این متون، صرفاً بازتاب‌دهنده اخلاقیات نیستند، بلکه خود عرصه‌ای برای نبرد بر سر تعریف مشروعیت و توزیع سرمایه‌های فرهنگی و نمادین هستند. این مقاله با هدف واکاوی لایه‌های پنهان قدرت در متون کلاسیک، حکایت «جدال سعدی با مدعی» از گلستان سعدی را به مثابه صحنه‌ای از یک نبرد نمادین با چهارچوب نظریه بوردیو تحلیل می‌کند. با روش کیفی و تحلیلی، ابتدا به تعریف مفاهیم نظریه جامعه‌شناسی سیاسی پیر بوردیو پرداخته و سپس حکایت با توجه به این مفاهیم، تحلیل شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد محفل به عنوان «میدان نمادین»، عرصه نبردی نابرابر است. مدعی با تظاهر به برخورداری از «سرمایه نمادین» و با استفاده از «خشونت نمادین» می‌کوشد گفتمان فقر را مشروع سازد. در مقابل، سعدی با «سرمایه فرهنگی» انباشته، از طریق تبدیل سرمایه اقتصادی به اخلاقی، از نظم مسلط دفاع می‌کند. نتیجه، شکست کنشگری است که فاقد سرمایه‌های مشروع است. این مطالعه نشان می‌دهد گلستان، فراتر از تعلیم اخلاق، صحنه‌ای برای تثبیت مشروعیت «خشونت نمادین» و بازتولید هژمونی گفتمان مسلط است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۲	
واژه‌های کلیدی: بوردیو میدان سرمایه منش خشونت نمادین گلستان	

استناد: پورخیرالهی قوچان، زهرا. (۱۴۰۴). کار بست مفاهیم میدان، سرمایه و خشونت نمادین پیر بوردیو در تحلیل حکایت «جدال سعدی با مدعی در بیان توانگری و درویشی». *فصلنامه علمی پژوهش‌های ادبی و اجتماعی*، (۴)۴، ۷۵-۸۸.



مقدمه

ادبیات کلاسیک فارسی، به‌ویژه گونهٔ تعلیمی آن، همواره به‌عنوان آینه‌ای از ارزش‌ها، هنجارها و مناسبات اجتماعی عصر خود مورد توجه بوده است. پژوهش‌های مرتبط با ادب تعلیمی، عمدتاً بر جنبه‌های اخلاقی، عرفانی و زیبایی‌شناختی آن متمرکز بوده و کمتر به لایه‌های پنهان قدرت، نبردهای گفتمانی و سازوکارهای بازتولید نظم اجتماعی موجود در بطن این آثار پرداخته است. این در حالی است که متون ادبی، به‌ویژه در قالب گفت‌وگوها و حکایات می‌توانند عرصه‌ای زنده برای نمایش تقابل‌های ایدئولوژیک و مبارزه برای کسب «مشروعیت» باشند. در این میان، گلستان سعدی به دلیل دیالوگ‌محوری، طنز ظریف و نگاه عمیق اجتماعی، گنجینه‌ای غنی برای تحلیل‌های جامعه‌شناختی نوین محسوب می‌شود.

یکی از توانمندترین چهارچوب‌های نظری برای تحلیل متون ادبی، نظریهٔ جامعه‌شناس برجستهٔ فرانسوی، پیر بوردیو (Pierre Bourdieu) (۱۹۳۰-۲۰۰۲) است. بوردیو با مفاهیم کلیدی همچون میدان (Field)، سرمایه (Capital)، منش (Habitus) و خشونت نمادین (Symbolic Violence)، ابزار تحلیلی دقیقی برای فهم پویایی قدرت در عرصه‌های گوناگون اجتماع فراهم می‌آورد. از دیدگاه او، جامعه از میدان‌های مختلفی؛ همچون میدان ادبی، سیاسی، مذهبی و... تشکیل شده که در هر یک، کنشگران برای کسب سرمایه‌های خاص آن میدان (اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و نمادین) با یکدیگر رقابت می‌کنند. «منش» به عنوان مجموعه‌ای از عادت‌های درونی‌شده، منطق عمل کنشگران را شکل می‌دهد و «خشونت نمادین» به سازوکار نامرئی‌ای اشاره دارد که از طریق آن سلطهٔ گروه مسلط، نه با توسل به زور، بلکه با اعطای جلوه‌ای طبیعی به ارزش‌ها و طبقه‌بندی‌هایش، اعمال می‌شود. کاربست این چهارچوب در تحلیل متون ادبی، امکان فهم پیچیدگی‌های نبرد بر سر تعریف واقعیت، توزیع سرمایه‌های نمادین و تثبیت هژمونی گفتمان مسلط را فراهم می‌سازد. کاربست نظریهٔ بوردیو در متون کلاسیک فارسی رویکردی نسبتاً نوین است که می‌تواند افق‌های جدیدی در خوانش این میراث کهن بگشاید. این رویکرد، متن ادبی را نه صرفاً به مثابهٔ بازتابی منفعل از جامعه؛ بلکه به عنوان یک «میدان نمادین» (Symbolic Field) فعال در نظر می‌گیرد که در آن نویسنده، شخصیت‌ها و حتی خواننده، درگیر بازی‌های پیچیدهٔ کسب مشروعیت هستند. از این منظر، یک حکایت تعلیمی می‌تواند صحنه‌ای مینیاتوری از یک نبرد اجتماعی بزرگ‌تر باشد.

۱_۱ پرسش‌های پژوهش

- _ مفاهیم کلیدی نظریهٔ بوردیو _ میدان، سرمایه، منش، خشونت نمادین و... چگونه می‌توانند برای تحلیل تقابل گفتمانی در حکایت «جدال مدعی با سعدی» از گلستان به کار گرفته شوند؟
- _ این حکایت چگونه سازوکارهای بازتولید نظم اجتماعی و هژمونی گفتمانی حاکم را از طریق نبردی نمادین به نمایش می‌گذارد؟
- _ پیروزی گفتمان سعدی بر مدعی، از منظر بوردیو، چه نقشی در تثبیت مشروعیت‌یابی «خشونت نمادین» دارد؟

۱_۲ پیشینهٔ پژوهش

- _ پژوهش‌های موجود دربارهٔ گلستان سعدی عمدتاً در حیطه‌های زیبایی‌شناختی، ادبی، اخلاقی و تاریخی قرار می‌گیرند. با این حال، در سال‌های اخیر، رویکردهای میان‌رشته‌ای به ویژه جامعه‌شناسی ادبیات، توجه برخی محققان را جلب کرده است؛ از آن جمله است:
- _ گیتی شیرواندهی و دیگران (۱۴۰۳) در مقالهٔ «گفتمان زیبایی‌شناسی_جامعه‌شناختی جدال سعدی با مدعی، دیالکتیک فضیلت و وظیفه» نشان می‌دهند که سعدی در این حکایت، تقابل دیالکتیکی میان «فضیلت و وظیفه» و همچنین «قدرت و مشروعیت» را به گونه‌ای ارائه می‌دهد که از منظر زیبایی‌شناختی، قدرت در خدمت ارزش‌های ذاتی

است و از نگاه جامعه‌شناختی، توجیه‌کننده سلطه طبقات ثروتمند است و در نهایت تأکید دارد که بررسی گفتمان مشروعیت مورد نظر سعدی، دورنمایی از ساز و کار قدرت و افقی از چشم‌انداز اندیشمندان ایرانی به اصل تضاد اجتماعی را در جامعه سنتی ایران آشکار می‌کند.

اسماعیل نماشیری (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل گفتمان جدال سعدی با مدعی با رویکرد ایدئولوژی شناختی استعاری» این حکایت را بیانگر ایدئولوژی سعدی می‌داند. نویسنده با بررسی استعاره‌های مفهومی در متن حکایت، نتیجه می‌گیرد که سعدی با استفاده از سازوکارهای استعاری همچون پنهان‌سازی ایدئولوژی، شباهت‌آفرینی و بازمفهوم‌سازی، توانگری را به عنوان نماد پویای اجتماع ترویج کرده و درویشی را نماد انفعال و آسیب فرهنگی می‌داند. در نهایت، این پژوهش نشان می‌دهد که انتخاب استعاره‌ها در متون ادبی بازتاب‌دهنده ایدئولوژی پنهان و جهان‌بینی نویسنده است.

امید علی‌احمدی (۱۳۸۸) در مقاله «محتوای جامعه‌شناختی گلستان سعدی» از جمله عوامل توفیق گلستان را تجربیات فرهنگی، نگاه ترکیبی و غیرمتعصبانه، طبقات اجتماعی مختلف، فرازمانی و فرامکانی بودن ایده‌های سعدی و... دانسته و در نهایت نتیجه گرفته گلستان، توصیفی همه‌جانبه از نهادهای اجتماعی دارد و به عبارتی سعدی تمامی گستره حیات اجتماعی آدمی را مورد توجه قرار داده است.

اما تا کنون پژوهشی که به‌طور نظام‌مند و متمرکز، حکایتی از گلستان را با تمامی ارکان نظریه بوردیو (میدان، سرمایه، منش، خشونت نمادین) تحلیل کند، مشاهده نشده است.

۱. مبانی نظری

پیر بوردیو (۱۹۳۰-۲۰۰۲)، اندیشمند و جامعه‌شناس فرانسوی است که آثار و نقدهای او در حوزه فرهنگ به زبان‌های گوناگونی ترجمه شده است. او با استفاده از آرای اندیشمندانی همچون ماکس وبر (Maximilian Karl Emil Weber)، امیل دورکیم (David Émile Durkheim) و مارکس (Karl Heinrich Marx) مفهومی نوین از سرمایه را ارائه داده است که بر اساس آن سرمایه علاوه بر جنبه اقتصادی شامل سرمایه اجتماعی، نمادین و فرهنگی نیز می‌شود. علاوه بر آن از مفاهیمی همچون «میدان» و «عادت‌واره» نیز که به نوعی از سرمایه فرهنگی اطلاق می‌شود سخن گفته که در ادامه به تفکیک هر یک از این موارد را شرح می‌دهیم:

۱-۲ سرمایه

از دیدگاه بوردیو سرمایه مجموع مایملک مادی (درآمد) و نمادین (شهرت) است که به صورت نابرابر در جوامع توزیع شده و هر یک به نوعی در مناسبات و ارتباطات خاص یک جامعه ارزشمند محسوب می‌شود. بوردیو در تبیین اشکال سرمایه به چهار نوع از آن قائل است:

۱-۱-۲ سرمایه اقتصادی (Economic Capital) که شامل منابع اقتصادی؛ همچون نقدینگی و انواع دارایی‌های مادی در حوزه مالکیت خصوصی و عمومی است.

۲-۱-۲ سرمایه نمادین: بوردیو خود در تعریف «سرمایه نمادین» (Symbolic Capital) که ویژگی اصلی آن خشونت نمادین است و در نظام سلطه تجلی می‌یابد» (مؤید حکمت، ۱۳۹۵: ۲۷) می‌گوید: «من به هر نوع از سرمایه (اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی) چنانچه بر اساس مقولات فاهمه، دریافت شود، به اصول بینش و تقسیم، به نظام‌های طبقه‌بندی‌کننده و به قالب‌های شناختی که تا اندازه‌ای محصول درونی شدن ساختارهای عینی مربوطه یعنی ساختارهای توزیع سرمایه در میدان هستند، سرمایه نمادین می‌گوییم» (بوردیو، ۱۳۸۴: ۱۵۵). هر یک از سرمایه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می‌توانند همچون سرمایه‌ای نمادین عمل کنند اگر از طرف اجتماع به مشروعیت برسند و تک افراد آن را به رسمیت بشناسند. قدرت و تسلط فرد بر دیگران به دلیل وجود همین مشروعیت و پذیرش و

تأیید این مشروعیت از سوی دیگران است (شویره و فونتین، ۱۳۸۵: ۱۰۲). در واقع، مشروعیت‌یابی اظهارات، تابع قدرت، اقتدار و اعتبار نویسنندگان و صاحبان آن اظهارات در آن حوزه خاص است. این شکل از قدرت نمادین که هم ابزار و هم هدف رقابت‌های درون میدان است، مشخصه هر حوزه اجتماعی محسوب می‌شود و از طریق انواع مختلف سرمایه (فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و نمادین) شکل می‌گیرد و تقویت می‌شود. (جنکینز، ۱۳۸۴: ۲۰).

۲_۱_۲ سرمایه اجتماعی (Social Capital) با عضویت گروهی و شبکه‌های اجتماعی مرتبط است و به نوعی از مشروعیت اجتماعی و گروهی اطلاق می‌شود که به فرد قدرت اعمال نظر می‌دهد و تبعاً میزان قدرت و اعتبار فرد با حجم شبکه‌های ارتباطی او رابطه مستقیم دارد. به دیگر سخن «سرمایه اجتماعی جمع منابع واقعی یا بالقوه‌ای است که حاصل شبکه‌های بادوام از روابط کمابیش نهادینه‌شده آشنایی و شناخت متقابل یا به بیان دیگر عضویت در یک گروه است؛ شبکه‌ای که هر یک از اعضای خود را از پشتیبانی سرمایه جمعی برخوردار می‌کند و آنان را مستحق اعتبار می‌سازد» (فاین، ۱۳۸۵: ۱۱۸).

۲_۱_۴ سرمایه فرهنگی (Cultural Capital) به مفهوم فرهنگی است که از نظر اجتماعی همچون سرمایه عمل می‌کند و شامل اشکالی از دانش، مهارت‌ها، تعلیم و تربیت و امتیازات دیگر ازین نوع است که سبب کسب پایگاه اجتماعی بالاتری برای شخص می‌شود (مؤید حکمت، ۱۳۹۵: ۲۷). بوردیو به سرمایه فرهنگی به منزله عادت‌واره _ به مفهوم گرایش به عمل، تفکر و یا احساس به شیوه‌ای خاص _ می‌نگرد. ریتزر نیز درین مورد می‌نویسد: «این سرمایه بیشتر از خاستگاه طبقه اجتماعی مردم و تجارب آموزشی‌شان سرچشمه می‌گیرد. در این بازار، انسان‌ها سرمایه‌های‌شان را جمع می‌کنند و آن را یا برای بهبود جایگاه اجتماعی‌شان هزینه می‌کنند و یا جایگاه‌شان در چهارچوب اقتصادی فرهنگی وخیم‌تر می‌شود» (ریتزر، ۱۳۷۴: ۷۲۸). سرمایه فرهنگی به سه نوع عینیت‌یافته، نهادینه‌شده و درونی‌شده تقسیم می‌شود. منظور از سرمایه عینیت‌یافته اشیایی فرهنگی است که به صورت دارایی در اختیار فرد قرار می‌گیرد و قابل انتقال به دیگران نیز می‌باشد؛ همچون تابلوهای نقاشی، کتابخانه‌ها، ادوات موسیقی و... اگرچه بهره‌برداری ازین گونه سرمایه فرهنگی مستلزم دارا بودن سرمایه فرهنگی درونی‌شده است. سرمایه فرهنگی نهادینه‌شده، تبدیل فرهنگ شخصی به عناوین و مدارکی تحصیلی است که از نظر اجتماعی تأیید شده‌اند و قابل انتقال به دیگران نیستند و اما سرمایه فرهنگی درونی‌شده به نوعی از گرایشات اطلاق می‌شود که از طریق خانواده و به وسیله فرصت‌های عینی طبقه اجتماعی به فرد القا می‌شوند و به طرق مختلفی در فرد بروز می‌یابد. می‌توان گفت سرمایه فرهنگی درونی‌شده همان عادت‌واره است (مؤید حکمت، ۱۳۹۵: ۳۰ - ۳۳).

۲_۲ عادت‌واره

بوردیو عادت‌واره (Habitus) را از نظر شکل به صورت سرمایه عاملان اجتماعی (افراد، گروه‌ها یا نهادها) تعریف می‌کند که «ساختار ساخته‌شده و سازنده» را شامل می‌شود. عادت‌واره با توجه به وضعیت گذشته و حال فرد، مانند خاستگاه خانوادگی و تجربه‌های تحصیلی، «ساختارمند» است و با توجه به اینکه شکل‌دهنده کنش‌های حال و آینده فرد است «سازنده» است. این ساختار دربرگیرنده نظامی از تعاملات است که اصول و باورها، ارزیابی‌ها، قضاوت‌ها و کنش‌ها و رفتار فرد را شکل می‌دهد (گرنفل، ۱۳۸۸: ۱۰۵). معنای عادت‌واره بسیار فراتر از عادت است. عادت‌واره «نوعی آمادگی عملی، نوعی آموختگی ضمنی، نوعی فراست، نوعی تربیت‌یافتگی اجتماعی از نوع ذوق و سلیقه است که به عامل اجتماعی این امکان را می‌دهد که روح قواعد، آداب، جهت‌ها، روندها، ارزش‌ها، روش‌ها و دیگر امور حوزه خاص خود را دریابد، درون آن، جا بیفتد، پذیرفته شده و منشأ اثر شود. به بیان دیگر عادت‌واره نوعی تربیت غیرمستقیم است که باعث می‌شود فضایل یا رذایل پذیرفته‌شده در یک اجتماع به سهولت، به صورت مسلک، بدون نیاز به تأمل و تکلف از کنش‌گران اجتماعی سر بزند» (بوردیو، ۱۳۸۹: ۱۶). عادت‌واره اجتماع و فرد را پیوند می‌دهد، زیرا تجربیات هر فردی از لحاظ ساختاری با تجارب افراد دیگر از همان طبقه اجتماعی، جنسیت، قوم، حرفه، ملیت و... مشترکند. حتی زمانی که

متفاوت از دیگران می‌شویم، این تفاوت را با روش‌های متعارف و مشترک اجتماعی بروز می‌دهیم (گرنفل، ۱۳۸۸: ۱۰۸). در بیان تفاوت عادت‌واره و کنش لازم است بگوییم «کنش نتیجه رابطه میان تمایلات شخص (عادت‌واره) و جایگاه او در میدان (سرمایه) است» (همان: ۱۰۶).

۲_۳_ میدان

میدان (Field) عرصه‌ای است برای خرج سرمایه‌هایی که هر فرد یا گروهی به نوعی از آن برخوردار است و با استفاده از آن در پی کسب قدرت و مشروعیت است. «عرصه‌ای که در آن مبارزه برای کسب منابع و منافع معینی صورت می‌گیرد؛ مانند میدان قدرت سیاسی یا تشخص فرهنگی. از نظر بوردیو میدان‌های قدرت و سیاست، میدان غالب در هر جامعه هستند و بدین جهت اهمیت هر یک از میدان‌ها در رابطه آن‌ها با میدان سیاست سنجیده می‌شود. هر یک از میدان‌ها «حاکم و محکوم، سلطه‌گر و تحت سلطه» و مبارزه‌هایی برای حذف و طرد یا غضب و تصاحب و سازوکارهای بازتولید مختص به خود را دارند» (گلچین و طهماسبی، ۱۳۸۶: ۲۴۲). با اینکه از نظر بوردیو میدان اجتماعی گسترده‌ترین میدان است؛ اما اهمیت میدان قدرت از آن بیشتر است؛ زیرا میدان قدرت، عرصه‌ای برای کسب منابع ارزشمند یا سرمایه‌های نمادین است که به فرد مشروعیت می‌بخشند. میدان «مبتنی بر توزیع نابرابر در حوزه‌های اقتصادی، روابط اجتماعی، نمادها (شهرت)، و یا فرهنگ (مدارک آموزشی) است. مقادیر و انواع سرمایه‌ای که به عاملان اعطا شده، موقعیت‌های نسبی آن‌ها را در میدان تعیین می‌کند» (مؤید حکمت، ۱۳۹۵: ۴۵).

۲. وضعیت سیاسی و اجتماعی عصر سعدی

لازمه تحلیل جامعه‌شناختی یک اثر ادبی، آگاهی از وضعیت سیاسی و اجتماعی عصر نویسنده است. به همین مناسبت باید گفت بر فارس زمانه سعدی مقارن با حمله مغولان، اتابکان فارس یا اتابکان سلغری (۵۴۳ تا ۶۸۶) حکومت داشتند که با پرداخت خراج به حکومت مرکزی از آسیب حمله در امان مانده بودند (ظهیری ناو و پاکمهر، ۱۳۸۷: ۱). در همین برهه زمانی و در سایه حکومت اتابکان فارس است که سعدی (۵۸۵-۶۱۶ ه.ش) متولد می‌شود. محیط زندگی هر فرد در افکار و ساختار ذهنی او اثر می‌گذارد و متقابلاً افکار و ذهنیت هر فرد در زندگی او منشأ اثر می‌شود. این همان مقوله «خصلت پذیرا است که در جامعه‌شناسی از آن یاد می‌شود» (مؤید حکمت و زمانی، ۱۳۸۲: ۷۸). سعدی فرزند زمانه خود است و هر پدیده علمی و فرهنگی نتیجه «روح زمان و روح قومی است» (اسکارپیت، ۱۳۸۷: ۱۲). در زمان بازگشت سعدی به شیراز، اتابک ابوبکر پسر سعد زنگی در تمام فارس به عنوان اتابک فرمانروایی داشت و گاه با خلیفه و گاه با مغول سازش می‌کرد و به هر ترتیبی بود فارس را از هرج و مرج و فتنه مغول در امان نگه داشته بود (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۳۰) و سعدی بارها او را بدین جهت ستوده است.

۳. بازتاب وضعیت اجتماعی در گلستان

باید گفت که یکی از امتیازات بارز گلستان بازتاب اوضاع اجتماعی عصر سعدی است (سعدی، ۱۳۸۷، مقدمه مصحح: ۳۳). قلم سعدی در گلستان ناظر به واقعیت‌های زندگی است. او دنیا را چنان که هست وصف می‌کند (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۷۶) و آینه‌ای تمام‌نما از ذهنیت و جهان‌بینی خود ارائه می‌دهد (میلانی، ۱۳۷۸: ۹۰). نوع زبان سعدی برخاسته از رسالت آگاهانه و نشان‌دهنده درک عمیق مردم‌شناختی اوست. با این نگاه، می‌توان ادعا کرد که «گلستان نمونه‌ای کامل و ایرانی از مکتب رئالیسم، پیش از شکل‌گیری رسمی آن در عرصه ادبیات است» (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۲۷) و تصویری از تمام جامعه عصر سعدی است. جامعه‌ای که تحت حاکمیت حکام مستبد، عادت به تسلیم داشت و به وسیله رؤسای عامه هدایت می‌شد. کشاورزی و دامداری وسیله عمده معیشت عامه بود، صنعت در تهیه مایحتاج زندگی کارساز بود و تجارت تزئین زندگی طبقات مرّقه بود و امکان تجمل و تفنن می‌داد. تصویر جامعه در

تصویر «تیپ‌های شخصیتی» خلاصه می‌شد و این تیپ‌ها چشم‌گیرترین ویژگی‌های یک صنف را ارائه می‌کرد (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۷۹). نکته قابل ملاحظه در حکایات گلستان سعدی این است که او خود در بسیاری از حکایات حاضر می‌شود و سخن می‌گوید و جزو شخصیت‌های داستان است. در اینکه آیا واقعاً حوادث و اتفاقات مذکور رخ داده یا نه محل تردید است؛ اما چیزی که اهمیت دارد این است که او با این کار صمیمیتی خاص به نوشته‌اش بخشیده و به دلیل باورپذیری بیشتر تبعاً تأثیر بیشتری نیز بر مخاطب می‌گذارد. از جمله این حکایات، حکایت «جدال سعدی با مدعی در بیان توانگری و درویشی» (سعدی، ۱۳۸۷: ۱۶۲_۱۶۸) است که در این پژوهش به تحلیل جامعه‌شناسی سیاسی این حکایت از منظر بوردیو پرداخته‌ایم.

۴. تحلیل و بررسی

«یکی در صورت درویشان نه بر صفت ایشان در محفلی دیدم نشسته و شنعی در پیوسته و دفتر شکایتی باز کرده و دمّ توانگران آغاز کرده. سخن، بدین جا رسانیده که درویش را دست قدرت بسته‌است و توانگر را پای ارادت شکسته. کریمان را به دست اندر، درم نیست خداوندان نعمت را کرم نیست»

(سعدی، ۱۳۸۷: ۱۶۲_۱۶۳)

میدان: محفل عمومی در این حکایت به عنوان میدان نمادین عمل می‌کند؛ عرصه‌ای برای نبرد بر سر تعریف «ارزش» و «فضیلت».

عادت‌واره: مدعی تنها در «صورت درویشان» است؛ نه در «صفت» ایشان و این دقیقاً بیانگر فقدان عادت‌واره در اوست. عادت‌واره مجموعه‌ای از عادات و گرایش‌های درونی‌شده است؛ نه صرفاً یک پوشش ظاهری یا کلامی ظاهری. سرمایه: درویش تلاش دارد با دمّ توانگران و ایجاد شنع، سرمایه‌ای نمادین برای خود کسب کند. راهکار او تخریب نمادین رقبا (توانگران) برای بالا بردن خود و کسب مشروعیت است. او می‌خواهد این تعریف را به کرسی بنشاند که "درویشی فضیلت است و هر کس در این نظام فکری ننگد، نامشروع است".

«مرا که پرورده نعمت بزرگانم، این سخن سخت آمد» (همان: ۱۶۳) سعدی خود را پرورده نعمت بزرگان می‌داند. این یعنی او در شرایطی رشد یافته که در آن رابطه «بزرگ» و «پرورده» یک رابطه مبتنی بر تبادل سرمایه (اقتصادی، فرهنگی و نمادین) و تعهد اخلاقی است. درویش با حمله به توانگران، مستقیماً به «سرمایه نمادین» و «هویت اجتماعی» سعدی حمله کرده است. واکنش عاطفی او (سخت آمد) محصول همین منش است.

باز تعریف مشروعیت توسط سعدی: «گفتم: ای یار، توانگران دخل مسکینان اند و ذخیره گوشه‌نشینان و مقصد زائران و کهف مسافران و محتمل بار گران، بهر راحت دگران. دست تناول آنکه به طعام برند که متعلقان و زیردستان بخورند و فضل مکارم ایشان به ارامل و پیران و اقارب و جیران رسیده».

در اینجا سعدی در حال تبدیل سرمایه اقتصادی توانگران به سرمایه نمادین است. او ثروت (سرمایه اقتصادی) را نه یک دارایی شخصی؛ بلکه به ابزاری برای تولید سرمایه اجتماعی (حمایت از مسکینان، زائران و مسافران) و سرمایه نمادین (ایفای نقش کهف و ذخیره) تبدیل می‌کند.

در این جملات بازتعریف میدان را می‌بینیم. سعدی قواعد مدتظر درویش را رد کرده و قواعد جدیدی تعریف می‌کند: در میدان مشروعیت اخلاقی، سودمند بودن برای جامعه معیار است؛ نه «فقر ظاهری».

نمایش سرمایه‌های ملموس و نمادین توانگران را در این دو بیت می‌بینیم:

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

(همان)

سعدی در بیت اول اعمالی را برمی‌شمرد که در آن سرمایه اقتصادی به سرمایه نمادین مشروعیت یافته توسط نهاد دین تبدیل شده است. وقف، نذر، زکات و... نه تنها اعمالی خیرخواهانه است؛ بلکه در جامعه دینی عالی‌ترین شکل مشروعیت بخشیدن به ثروت محسوب می‌شوند. این موارد «خشونت نمادین» مشروع سیستم حاکم هستند که سعدی از آن‌ها دفاع می‌کند.

و در بیت دوم به سرمایه‌های فرهنگی و نمادین مدعی می‌تازد. «دولت ایشان» اشاره دارد به مجموعه سرمایه‌های اقتصادی، اجتماعی و نمادین توانگران و مصرع دوم «جز این دو رکعت آن هم به صد پریشانی» نقدی کوبنده به سرمایه فرهنگی مدعی است. او می‌گوید کل سرمایه تو منحصر به یک عبادت ساده و احتمالاً نمایشی است و عبارت «به صد پریشانی»، فقدان «منش» در درویش را نشان می‌دهد. در ادامه تأکید بر ارتباط مادیات با معنویات (رابطه میان سرمایه و منش) را می‌بینیم: «اگر قدرت جود است و گر قوت سجود، توانگران را به میسر شود که مال مزگا دارند و جامه پاک و عرض مصون و دل فارغ، و قوت طاعت در لقمه لطیف است و صحت عبادت در کسوت نظیف، پیداست که از معده خالی چه قوت آید و ز دست تهی چه مرورت، وز پای تشنه چه سیر آید و از دست گرسنه چه خیر». (همان)
بوردیو معتقد است منش، برآیند سرمایه است. «دل فارغ» و «عرض مصون» محصول سرمایه اقتصادی است که فرد را از دغدغه‌های روزمره در امان می‌دارد و در ادامه به صراحت بیان می‌کند که توان عبادت باکیفیت، وابسته به تغذیه مناسب (سرمایه اقتصادی) است. بدن گرسنه منش عابدی آسوده‌خاطر را تولید نمی‌کند.
در ادامه سعدی به تثبیت خشونت نمادین می‌پردازد:

شَب، پراکنده خسبد آن که پدید نبود و جوده بامدادانش
مور، گورد آورد به تابستان تا فراغت بود زمستانش

(همان)

بیت اول نقدی بر مدعی است که هیچ سرمایه‌ای برای ساختن آینده ندارد و بیت دوم تمثیلی است برای این مفهوم که «منش» (آرامش و فراغت خاطر) محصول انباشت «سرمایه اقتصادی» (گرد آوردن) است. توانگران دقیقاً همین کار را می‌کنند. آن‌ها ثروت را نه برای حرص، بلکه به عنوان «ذخیره‌ای» برای گذران ایام سخت خود و جامعه انباشته‌اند. در ادامه سعدی با صراحت اعلام می‌کند که منش آرام (فراغت) محصول شرایط مادی مناسب است. «فاقه» موقعیتی است که «منش» پراکنده و پریشان تولید می‌کند: «فراغت با فاقه نپیوندد و جمعیت در تنگ‌دستی صورت نیندد». «یکی حرمة عشا بسته و یکی منتظر عشا نشسته. هرگز این بدان کی ماند؟» (همان) این جمله بیانگر نابرابری بنیادین در سرمایه اقتصادی است که شانس موفقیت در میدان عبادت را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد. فرد گرسنه یقیناً نمی‌تواند رقیب برابری برای فرد سیر در میدان عبادت باشد.
مشروعیت بخشی به ثروت با تبدیل سرمایه اقتصادی به نمادین:

خداوند مکننت به حق مشغلت پراکنده روزی، پراکنده ده‌ده دل

(همان)

سعدی استدلال می‌کند که ثروتمند واقعی (خداوند مکنث) به دلیل برخورداری از سرمایه اقتصادی، از پراکندگی روزی و در نتیجه پراکندگی دل رهاست. در اینجا سرمایه اقتصادی مستقیماً به منش و سپس به سرمایه نمادین مذهبی (پس، عبادت اینان به قبول، اولی‌تر است که جمع‌اند و حاضر، نه پریشان و پراکنده‌خاطر. اسباب معیشت ساخته و به اوراد عبادت پرداخته) تبدیل می‌شود.

تفکر بوردیویی را در این بخش گفت‌وگو نیز می‌بینیم: «گفتا: نشنیدی که پیغمبر عَلِيهِ السَّلَام گفت: «الْفَقْرُ فَخْرِي». گفتم: خاموش که اشارت خواجه عَلِيهِ السَّلَام به فقر طایفه‌ای است که مرد میدان رضای‌اند و تسلیم تیر قضا، نه اینان که خرقة ابرار پوشند و لقمه ادرار فروشند». (همان)

مدعی سعی می‌کند با استفاده از سرمایه نمادین دینی (حدیث) سرمایه خود را مشروع جلوه دهد و سعدی در پاسخ با تفکیکی قاطعانه میان دو نوع از فقر، در حال اعمال خشونت نمادین است. از نظر سعدی فقر مشروع (مورد تأیید نظم مسلط)، «فقر اختیاری» صوفیان واقعی است که «مرد میدان» رضایند. این انتخابی برآمده از یک «منش» عارفانه است. این افراد سرمایه اقتصادی را نپذیرفته‌اند تا سرمایه نمادین والا تری کسب کنند. سعدی با این تفکیک منحصرأ تفسیر متون دینی را در اختیار خود که نماینده نخبگان فرهیخته و توانگران است قرار می‌دهد و تفسیر مدعی را نامشروع و سطحی می‌خواند و در نهایت نظم اجتماعی ایده‌آل خود را ترسیم می‌کند: «تا بدانی که مشغول کفاف [سرمایه اقتصادی] از دولت عفاف [سرمایه نمادین]، محروم است و ملک فراغت [سرمایه نمادین]، زیر نگین [تحت کنترل] رزق معلوم [سرمایه اقتصادی کافی]».

این سخنان، نابرابری در دسترسی به «رزق معلوم» (سرمایه اقتصادی) را نه به عنوان یک مشکل اجتماعی؛ بلکه به عنوان یک شرط طبیعی برای دستیابی به کمال معنوی جلوه می‌دهد. این همان «خشونت نمادین مشروع» است که موقعیت طبقاتی مرقه‌ان را با فضیلت اخلاقی پیوند می‌زند و آن را طبیعی و مطلوب می‌نماید.

سخنان سعدی سرمایه نمادین و اعتبار گفتمانی مدعی را تا حد نابودی کشانده است. سعدی قواعد میدان را به نفع خود بازتعریف کرده است (تبدیل سرمایه اقتصادی به سرمایه نمادین و تفکیک بین فقر مشروع و فقر نامشروع). در این شرایط با فروپاشی منش مدعی مواجه هستیم. مدعی که سعی می‌کرد خود را درویشی صبور و متعبد نشان دهد حالا در مواجهه با استدلال سعدی، همه آن نمایش‌ها را کنار می‌گذارد و واکنش اصلی و واقعی‌اش که مبتنی بر خشم و پرخاش است ظاهر می‌شود. او از میدان استدلال و مشروعیت‌سازی به میدان وقاحت و توهین می‌گریزد و از فصاحت که منشی است برآیند سرمایه فرهنگی، استفاده می‌کند، نه برای اقناع؛ بلکه برای تخریب رقیب: «حالی که من این سخن بگفتم، عنان طاقت درویش از دست تحمّل برفت. تیغ زبان برکشید و اسب فصاحت در میدان وقاحت جهانید و بر من دوانید و گفت: چندان مبالغه در وصف ایشان بکردی و سخن‌های پریشان بگفتی که وهم تصور کند که تریاق‌اند یا کلید خزانه ارزاق». (همان: ۱۶۴)

مدعی سخنان سعدی را «سخن‌های پریشان» و اغراق‌آمیز می‌داند و این تلاشی برای مشروعیت‌زدایی از سرمایه نمادین سعدی است و در ادامه سرمایه‌های نمادین سعدی را به عنوان رذایل معرفی می‌کند:

«مشتی متکبر، مغرور، معجب، نفور، مشتغل مال و نعمت، مفتتن جاه و ثروت که سخن نگویند إلاً به سفاهت و نظر نکنند إلاً به کراحت. علما را به گدایی منسوب کنند و فقرا را به بی‌سروپایی معیوب گردانند و به عزت مالی که دارند و عزت جاهی که پندارند، برتر از همه نشینند و خود را به از همه بینند و نه آن در سر دارند که سر به کسی بردارند بی‌خبر از قول حکما که گفته‌اند: هر که به طاعت از دیگران کم است و به نعمت بیش، به صورت توانگر است و به معنی درویش». (همان)

مدعی در این جملات، عادت‌واره مسلط (منش اشرافی) را نه به عنوان برتری؛ بلکه به عنوان نقصی اخلاقی بازتعریف می‌کند و این حمله‌ای مستقیم به هژمونی نمادین طبقه حاکم است. در اینجا مدعی یکی از سازوکارهای خشونت نمادین را افشا می‌کند. او می‌گوید نظام حاکم که سعدی نماینده آن است با تحقیر سرمایه فرهنگی و نمادین

رقبا (علما=گدا، فقرا= بی‌سروپا) آن‌ها را از میدان رقابت حذف می‌کنند. سپس با تکیه بر سرمایه اقتصادی و اجتماعی خود (عزت مال و جاه) خود را به طور طبیعی برتر می‌نشانند. این دقیقاً توصیف بازتولید خشونت نمادین است: طبقه مسلط معیارهای ارزش‌گذاری را به گونه‌ای تعریف می‌کند که سرمایه‌های خاص خودشان (ثروت و...) والاترین ارزش‌ها باشند و سرمایه‌های دیگران (زهد و دانش بدون پشتوانه مالی) بی‌ارزش شوند.

در نهایت مدعی سرمایه فرهنگی متعالی همچون حکمت (قول حکما) را در برابر سرمایه اقتصادی سعدی قرار می‌دهد و ادعا می‌کند که ثروت ظاهری لزوماً به معنای غنای واقعی نیست؛ بلکه در طاعت و فضیلت است که نزد فقرا یافت می‌شود. او سعی دارد میدان را از رقابت اقتصادی به رقابت معنوی و فرهنگی بکشاند؛ میدانی که مدعی است در آن برتر است. در ادامه نزاع بر سر تعریف «کریم» را می‌بینیم: «گفتم: مذمت اینان روا مدار که خداوند کرم‌اند، گفت: غلط گفتمی که بنده‌ی درم‌اند». (همان) سعدی توانگر را خداوند کرم (صاحب فضیلت اخلاقی) می‌خواند و مدعی توانگر را بنده درم (برده سرمایه اقتصادی).

مدعی در ادامه سعی می‌کند نشان دهد سرمایه اقتصادی توانگران غیرقابل تبدیل به سرمایه فرهنگی (کرم) است. تشبیهاتی چون ابر بی‌باران و آفتاب بی‌نور نشان‌دهنده سرمایه غیرقابل تبدیل توانگران است. سرمایه‌ای که برای اجتماع بی‌فایده است: «چه فایده چون ابر آذارد و نمی‌بارند و چشمه آفتاب‌اند و بر کس نمی‌تابند. بر مرکب استطاعت، سواران‌اند و نمی‌رانند. قدمی بهر خدا نهند و درمی بی‌من و اذی ندهند. مالی به مشقت فراهم آرند و به خست نگه دارند و به حسرت بگذارند، چنان که حکیمان گویند: سیم بخیل از خاک وقتی برآید که وی در خاک رود» (همان).

سعدی قضاوت مدعی در مورد توانگران را محصول منش خود مدعی می‌داند که از موقعیت‌گدایی او نشأت گرفته است. در واقع سعدی می‌گوید که موقعیت اجتماعی مدعی (فقر) منش خاصی (طمع و بدبینی) تولید می‌کند که امکان قضاوت عادلانه را سلب می‌کند: «گفتمش: بر بخل خداوندان نعمت، وقوف نیافته‌ای اِلَّا به علت گدایی. وگرنه هر که طمع یک سو نهد، کریم و بخیلش یکی نماید. محک داند که زر چیست و گدا داند که ممسک کیست» (همان).

در ادامه و در پاسخ به سخن مدعی که می‌گوید: «به تجربت آن همی‌گویم که متعلقان بر در بدارند و غلیظان شدید برگمارند تا بار عزیزان ندهند و دست بر سینه صاحب‌تمیزان نهند و گویند کس اینجا نیست» (همان) سعدی مشروع‌سازی انحصار و خشونت نمادین به عنوان دفاع مشروع را مطرح می‌کند: «گفتم: به عذر آنکه از دست متوقعان به جان آمده‌اند و از رُقعۀ گدایان به فغان و محال عقل است اگر ریگ بیابان، دُرّ شود که چشم گدایان، پر شود» (همان: ۱۶۵).

توضیح بیشتر آنکه وقتی مدعی از «در بسته» توانگران انتقاد می‌کند (نماد انحصار سرمایه اجتماعی و اقتصادی)، سعدی این عمل را نه به عنوان «خشونت نمادین» یا بخل؛ بلکه به عنوان یک واکنش دفاعی مشروع و عقلانی در برابر تهاجم گدایان پر توقع توجیه می‌کند. او این انحصار را امری گریزناپذیر می‌داند و این همان طبیعی‌سازی خشونت نمادین است. ساختارهایی که دسترسی به سرمایه را محدود می‌کنند؛ نه به عنوان ظلم؛ بلکه به عنوان امری معقول و ناگزیر جلوه داده می‌شوند.

و در ادامه سعدی «فقر» را به مثابه عامل مولد منش «گناهکار» فقرا معرفی می‌کند و با مثال‌های متعدد (دزدی نان و فحشا و...) فقر را به خودی خود یک عامل ناتوان‌کننده در حفظ سرمایه فرهنگی (خلق نیکو) می‌داند. فرد گرسنه «قوت پرهیز» را از دست می‌دهد: «هر کجا سختی کشیده‌ای تلخی دیده‌ای را بینی، خود را به شره در کارهای مخوف اندازد و از توابع آن نپرهیزد و از عقوبت ایزد نهراسد و حلال از حرام نشناسد.

سگی را گر کلوخی بر سر آید ز شادی برجهد کاین استخوانی ست
و گر نعشی دو کس بر دوش گیرند لئیم الطبع پندارد که خوانی ست

(همان)

از نظر سعدی سرمایه اقتصادی در توانگران به سرمایه فرهنگی و منش تبدیل می‌شود و نه تنها مانع فضیلت نیست؛ بلکه نشانی از «عنایت حق» است: «اما صاحب دنیا به عین عنایت حق ملحوظ است و به حلال از حرام محفوظ. هرگز دیده‌ای دستِ دعایی بر کتف بسته یا بی‌نوایی به زندان در نشسته یا پرده معصومی دریده یا کفی از معصم بریده، اِلاّ به علّت درویشی؟ شیرمردان را به حکم ضرورت در نقب‌ها گرفته‌اند و کعب‌ها سفته و محتمل است آنکه یکی را از درویشان نفس اماره طلب کند، چو قوت احصانش نباشد، به عصیان مبتلا گردد که بطن و فرج توأمند، یعنی فرزند یک شکم‌اند: مادام که این یکی برجای است، آن دگر بر پای است» (همان). سعدی دوگانه‌ای نهایی ارائه می‌دهد: فقیر، بالقوه فاسد و در معرض گناه و توانگر، محفوظ از گناه، باوقار و معصوم است.

در ادامه بکار بردن استعاره شطرنج نشان می‌دهد که مدعی تمام سرمایه‌هایش را در این نبرد از دست داده است: «ما در این گرفتار و هر دو به هم گرفتار. هر بیدقی که براندی، به دفع آن بکوشیدمی و هر شاهی که بخواندی، به فرزین بپوشیدمی تا نقد کیسه همت (سرمایه نمادین) درباخت و تیر جعبه حجت (سرمایه استدلالی و فرهنگی) همه بینداخت» (همان: ۱۶۶).

ما در این گفت‌وگوها چند نکته را درمی‌یابیم:

۱. طبیعی‌سازی پیوند ثروت و فضیلت

۲. بی‌اعتبار کردن صدای فقرا

۳. تثبیت هژمونی گفتمان توانگران

این دقیقاً همان سازوکاری است که بوردیو برای بازتولید نظم اجتماعی بدون نیاز به اجبار توصیف می‌کند: نظامی که در آن سلطه‌پذیری از طریق باور به مشروعیت طبیعی مراتب اجتماعی، درونی می‌شود.

در ادامه نبرد به بن‌بست رسیده و به خشونت فیزیکی کشیده شده است: «گریبانم درید، زخندانم گرفتم...»، حالا برای حل اختلاف بازیگران به «میدان قضایی» پناه می‌برند. میدانی با قواعد رسمی‌تر که نماینده نهاد حاکم است. قاضی به عنوان «نماینده نهاد مشروع جامعه» وارد می‌شود تا نقش میانجی و تثبیت‌کننده نظم مسلط را ایفا کند. تحلیل او نمونه‌ای کامل از «خشونت نمادین» نهاده شده است که اختلاف را نه با حکایت از یک طرف؛ بلکه با بازتعریف و تحریف شرایط میدان حل می‌کند:

«القصه، مرافعه این سخن پیش قاضی بردیم. قاضی چو حیلت ما بدید... گفت: ای آن که توانگران را ثنا گفتی و بر درویشان جفا روا داشتی، بدان که هر جا که گل است خار است و با خمر خمار است و بر سر گنج مار است و آنجا که درّ شاهوار است، نهنگ مردم خوار است. لذّت عیش دنیا را لدغه اجل در پس است و نعیم بهشت را دیوار مکاره در پیش. مقربان حق جَلَّ وَ عَلَا توانگران اند درویش سیرت و درویشان اند توانگر همت و مهین توانگران آن است که غم درویش خورد و بهین درویشان آن است که کم توانگر گیرد. «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ». پس روی عتاب از من به جانب درویش آورد و گفت: ای که گفتی توانگران مشتغل اند و ساهی و مست ملاهی، نعم! طایفه‌ای هستند بر این صفت که بیان کردی: قاصر همت کافر نعمت که ببرند و بنهند و نخورند و ندهند و گر به مثل باران نبارد یا طوفان جهان بردارد، به اعتماد مکنّت خویش از محنت درویش نپرسند و از خدای عزوجل نترسند.

قومی بر این نمط که شنیدی، و طایفه‌ای خوان نعمت نهاده و دست کرم گشاده، طالب نام‌اند و معرفت و صاحب دنیا و آخرت، چون بندگان حضرت پادشاه عالم عادل مؤید مظفر منصور، مالک از مّه آنام، حامی ثغور اسلام، وارث ملک سلیمان، اعدل ملوک زمان، مظفر الدنیا و الدین، اتابک ابی بکر سعد ادام الله ایامه و نصر اعلامه. قاضی چو سخن بدین غایت رسانید... سر به تدارک بر قدم یکدگر نهادیم و بوسه بر سر و روی هم دادیم» (همان: ۱۶۸)

قاضی، کنشگری است که حق قضاوت_شکلی عالی سرمایه نمادین_ را از سوی نهاد دولت داراست. ورود او، خود نشان‌دهنده پذیرش هژمونی آن نهاد توسط هر دو طرف است.

حکم قاضی پنهان کردن منازعه با کلی‌گویی فرهنگی است: «قاضی... سر به جیب تفکر فرو برد و پس از تأمل بسیار برآورد و گفت:... نظر نکنی در بوستان که بیدمشک است و چوب خشک، همچنین در زمره توانگران، شاکرند و کفور و در حلقه درویشان، صابرند و ضجور» (همان: ۱۶۷).

قاضی به جای اینکه به ماهیت نبرد بر سر تعریف مشروعیت بپردازد، اختلاف را به یک "حقیقت طبیعی" تقلیل می‌دهد. استعاره‌های "گل و خار"، "مار و گنج"، "بیدمشک و چوب خشک" همگی بر این دلالت دارند که ناهمگونی و تضاد، ذاتی هر میدان اجتماعی است. با این کار، او هم انتقاد تند مدعی از توانگران و هم دفاع مطلق سعدی از آنان را نسبی و افراطی می‌خواند. حکم او می‌گوید: «هر دو گروه خوب و بد دارند». این رویکرد، تنش واقعی طبقاتی- مبارزه بر سر سرمایه- را پنهان می‌کند و آن را به یک مسئله اخلاقی فردی- شکر در مقابل کفران، صبر در مقابل ضجر- تبدیل می‌کند.

در ادامه قاضی با جابه‌جایی معیارهای اقتصادی به اخلاقی، گفتمان را به نفع هژمونی حاکم پیش می‌برد: «مقربان حق جَلَّ و غَلَا توانگران اند درویش سیرت و درویشان اند توانگر همت... مهین توانگران آن است که غم درویش خورد و بهین درویشان آن است که کم توانگر گیرد» (همان).

این بخش، حیلۀ نمادین قاضی/نظام حاکم است. او معیارهای ارزش گذاری را به کلی تغییر می‌دهد تا تنش را حل کند. سرمایه اقتصادی به عنوان معیار برتری کنار گذاشته می‌شود و سرمایه‌های اخلاقی/نمادین جدیدی تعریف می‌شوند: «درویش سیرتی» برای ثروتمند و «توانگر همتی» برای فقیر.

در این بازتعریف، ساختار دوگانه و سلسله‌مراتبی حفظ می‌شود (مهین و بهین)؛ اما مبنای آن از دارایی مادی به فضیلت اخلاقی منتقل می‌شود. این مصادره‌ای نمادین از زبان اعتراض (درویش سیرتی) توسط گفتمان مسلط است. این کار باعث می‌شود هم ثروتمند واقعی بتواند خود را «درویش سیرت» بنامد و مشروعیت بگیرد و هم فقیر مجبور باشد برای جایگاه اخلاقی، «همت توانگران» را داشته باشد (منشی مطیع و سخت کوش).

در نهایت مشروعیت بخشی نهایی به قدرت حاکم را می‌بینیم: «و طایفه‌ای خوان نعمت نهاده و دست کرم گشاده، طالب نام اند و معرفت و صاحب دنیا و آخرت، چون بندگان حضرت پادشاه عالم... اتابک ابی بکر سعد...» (همان: ۱۶۷_۱۶۸) و این بخش، اوج خشونت نمادین در پیوند ثروت و فضیلت با قدرت سیاسی است. قاضی در نهایت، الگوی اعلای «توانگر مشروع» را نه یک مفهوم انتزاعی؛ بلکه مشخصاً ارباب سیاسی حاکم (اتابک سعد) معرفی می‌کند. این کار چند نتیجه دارد:

طبیعی‌سازی حکومت: ثروت و جود پادشاه، به عنوان تجسم عینی «توانگر درویش سیرت» ارائه می‌شود. ایجاد یک الگوی دست‌نیافتنی: این الگو آنقدر والا و مرتبط با قدرت مطلق است که عملاً هر نقدی به ثروتمندان عادی را خنثی می‌کند (در صورت تردید، به پادشاه مابنگر که چگونه ثروت و فضیلت را توأمان داراست). بازتولید وفاداری: کل بحث از یک تنش اجتماعی به ستایش از حاکم و تثبیت وفاداری به او ختم می‌شود. نهاد قضاوت، در خدمت بازتولید مشروعیت نظام سیاسی قرار می‌گیرد.

آشتی اجباری و تثبیت نظم: «قاضی چو سخن بدین غایت رسانید... به مقتضای حکم قضا رضا دادیم و از مامضی درگذشتیم... بوسه بر سر و روی هم دادیم» (همان: ۱۶۸).

نتیجه، یک آشتی اجباری است. هیچ یک از طرفین به خواسته اصلی خود نرسیده اند؛ مدعی نتوانسته گفتمان فقر را به عنوان فضیلت مسلط کند، سعدی نتوانسته دفاع مطلقش از توانگران را کاملاً به کرسی بنشاند؛ اما هژمونی گفتمان قاضی/نظام بر هر دو تحمیل شده است.

«بوسه بر سر و روی» نشان می‌دهد که نظم نمادین حاکم - که تنش‌ها را به کلی‌گویی‌های اخلاقی تقلیل می‌دهد و در نهایت از حاکم تمجید می‌کند- پذیرفته شده است. نبرد به بازتولید نظم موجود ختم شده؛ نه به تغییر آن. شعر پایانی، تأییدی برای تثبیت مناسبات است:

مکن ز گردش گیتی شکایت ای درویش که تیره‌بختی اگر هم بر این نسق مردی
توانگرا چو دل و دست کامرانت هست بخور ببخش که دنیا و آخرت بردی

(همان)

این دو بیت، پیام نهایی را خلاصه می‌کند (تثبیت نهایی نقش‌های طبقاتی):
خطاب به درویش: شکایت نکن (نظم موجود را بپذیر و برای تغییرش نجنگ).
خطاب به توانگر: در چهارچوب نظم موجود، بخشنده باش.

نتیجه‌گیری

گلستان سعدی و به طور کلی ادبیات تعلیمی کلاسیک، نه تنها بازتاب‌دهندهٔ مناسبات اجتماعی، بلکه عرصه‌ای فعال برای بازتولید نمادین آن مناسبات است. کاربست نظریهٔ بوردیو ابزاری قدرتمند برای آشکارسازی منطق پنهان این بازتولید فراهم می‌آورد. منطقی که در آن، مبارزه برای تعریف مشروعیت، توزیع سرمایه‌ها و تثبیت یک نظم گفتمانی خاص، در پشت پردهٔ آموزش‌های اخلاقی جا خوش کرده است. یافته‌ها به وضوح نشان می‌دهد که این حکایت، فراتر از یک مناقشهٔ اخلاقی ساده، صحنه‌ای زنده و پویا از یک «نبرد نمادین» در یک «میدان» اجتماعی است که در آن، کنشگران برای تعریف مشروعیت، توزیع سرمایه‌ها و تثبیت هژمونی گفتمانی مبارزه می‌کنند.

محفل به عنوان میدان این نبرد، عرصه‌ای نابرابر است. مدعی به عنوان کنشگری با سرمایه‌های محدود؛ فقدان سرمایهٔ اقتصادی، سرمایه‌ی فرهنگی سطحی و فقدان منش اصیل درویشی، تنها با تظاهر به داشتن «سرمایهٔ نمادین» (ظاهر درویشی) و بکارگیری «خشونت نمادین» (تهمت و جنجال‌آفرینی) سعی می‌کرد تا گفتمان خود را (برابری فقر با فضیلت) مشروع سازد.

در مقابل، سعدی به عنوان نمایندهٔ حاکمیت، با بهره‌گیری از سرمایه‌های چندگانه و انباشته‌شده (اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و نمادین) و یک «منش» پرورده در زیست‌جهان اشرافی_اخلاقی، به دفاع از نظم موجود پرداخت. راهبرد پیروزمندانهٔ او، نه انکار ثروت؛ بلکه تبدیل ماهرانهٔ سرمایهٔ اقتصادی به سرمایهٔ نمادین و اخلاقی بود. او با برشمردن کارکردهای اجتماعی توانگران (حمایت از فقرا، وقف و نذر و...) و تأکید بر پیوند دیالکتیکی تمکن مادی با «منش» آرام و عبادت پذیرفته‌شده، موفق شد ثروت را نه تنها با فضیلت، سازگار؛ بلکه لازمهٔ آن جلوه دهد. این استدلال، در واقع «خشونت نمادین مشروع» نظام حاکم را بازتولید می‌کند: سلطهٔ طبقهٔ مرفه نه از طریق زور؛ بلکه از طریق طبیعی و مطلوب نشان دادن پیوند موقعیت ثروت با برتری اخلاقی شکل می‌گیرد.

ورود قاضی به عنوان نمایندهٔ نهاد دولت، مرحلهٔ نهایی این فرآیند بود. حکم او با استفاده از کلی‌گویی‌های فلسفی و اخلاقی (در هر گروهی خوب و بد وجود دارد) و تغییر معیارها از اقتصادی به اخلاقی_ «توانگر درویش‌سیرت» و «درویش توانگرهت»_، تنش طبقاتی ریشه‌دار را به یک اختلاف سلیقه‌ای و فردی تقلیل داد و آن را خنثی کرد. در نهایت، با ارجاع به شخص اتابک سعد به عنوان نماد آرمانی ثروتمند بافضیلت، کل گفتمان را در مسیر تثبیت مشروعیت سیاسی حاکمیت قرار داد. در نهایت سعدی با آشتی نمادین و شعر پایانی حکایت، مهر تأییدی بر پیروزی نهایی نظم مسلط زده است.

منابع

- اسکارپیت، روبر (۱۳۸۷). *جامعه‌شناسی ادبیات*، ترجمه مرتضی کتبی، تهران: سمت.
- بوردیو، پیر (۱۳۸۹). *نظریه کنش دلایل عملی و انتخاب عقلانی*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: نقش و نگار.
- بوردیو، پیر (۱۳۸۴). *طرحی از یک نظریه کنش*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: نقش و نگار
- جنکینز، ریچاردز (۱۳۸۴). *پیر بوردیو*، ترجمه لیلا جوافسانی و حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
- ریترز، جورج (۱۳۷۴). *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مرکز.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۷). *حکایت همچنان باقی*، تهران: سخن.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹). *حدیث خوش سعدی*، تهران: سخن.
- سعدی، مصلح‌بن عبدالله (۱۳۸۷). *گلستان سعدی*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- شیرواندهی، گیتی؛ شیخ‌لووند، فاطمه؛ فرهمند، محمد و زبردست، مسعود (۱۴۰۳). «گفت‌و‌مان زیبایی‌شناسی_جامعه‌شناختی جدال سعدی با مدعی، دیالکتیک فضیلت و وظیفه»، *فصلنامه زیبایی‌شناسی ادبی*، شماره ۱۶، دوره ۱۵: ۹-۳۳.
- شویره، کریستین و فونتن، اولویه (۱۳۸۵). *واژگان بوردیو*، ترجمه مرتضی کتبی، تهران: نشر نی.
- ظهیری ناو، بیژن؛ پاک‌مهر، عمران (۱۳۸۷). «اندیشه‌های سیاسی و حکومتی سعدی در بوستان و گلستان»، *پژوهش‌نامه علوم انسانی*، شماره ۵۸: ۹۹-۱۲۲.
- علی‌احمدی، امید (۱۳۸۸). «محتوای جامعه‌شناختی گلستان سعدی»، *سعدی‌شناسی*، دفتر دوازدهم، ۷۳-۱۱۷.
- فاین، بن (۱۳۸۵). *سرمایه اجتماعی و نظریه اجتماعی*، ترجمه محمدکمال سروریان، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- گرنفل، مایکل (۱۳۸۸). *مفاهیم کلیدی پیر بوردیو*، ترجمه محمد مهدی لیبی، تهران: نشر افکار.
- گلچین، مسعود و طهماسبی، طوس (۱۳۸۶). «تلاشی برای شکستن قالب‌های کلاسیک: معرفی کتاب پیر بوردیو»، *نامه علوم انسانی*، دو فصلنامه شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی، شماره ۱۷: ۲۲۷-۲۴۴.
- میلانی، عباس (۱۳۷۸). *تجدد و تجدیدستیزی در ایران*، تهران: آتیه.
- مؤید حکمت، ناهید (۱۳۹۵). *سرمایه فرهنگی، درآمدی بر رویکرد نظری و روش‌شناسی پیر بوردیو*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مؤید حکمت، ناهید و زمانی، فریبا (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، ۷۱-۸۸.
- نرماشیری، اسماعیل (۱۳۹۶). «تحلیل گفتمان جدال سعدی با مدعی، رویکرد ایدئولوژی شناختی استعاری»، *متن‌پژوهی ادبی (زبان و ادب فارسی)*، دوره ۲۱، شماره ۷۴: ۷۹-۹۸.