



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال شانزدهم، شماره ۳۸، پاییز ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۵۶-۱۲۷

تحلیل گفتمان بازنمایی چهرهٔ حلاج در آثار خواجه عبدالله انصاری^۱

مهرداد اسدپاسکی^۲، علی تسلیمی^۳، محمد کاظم یوسف پور^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۵

چکیده

انصاری صوفی برجسته شیوهٔ صحو و از علمای مشهور حنبلی است. زندگی اش در اهتمام بر نوشتن حدیث، ارشاد و بدعت‌ستیزی گذشت. او نیز مانند دیگر صوفیان هم عصر خود چون هجویری و قشیری، در آثار خود ضمن تبیین برخی از مسائل صوفیه، آرای حلاج را نیز انعکاس داده است. هدف مقاله معرفی همین آراست. این پژوهش سعی دارد تا با تلفیقی از روش‌های تحلیل گفتمان سه سطحی فرکلاف و لاکلو و موف به مطالعهٔ بازنمایی چهرهٔ حلاج بپردازد. در بخش توصیف از فرانش اندیشگانی دستور نظام‌مند هالیدی که برای بررسی فعل‌ها و فرایندها مناسب است بهره گرفته‌ایم. نتایج بررسی نشان می‌دهد که از نظر گاه یک شیخ الاسلام حنبلی، در کلام حلاج هرآنچه به رعایت حدود شریعت مربوط می‌شود، مورد پسند است و عدم پایبندی به ظواهر شریعت نارضایتی او را در پی دارد. با این همه شیخ الاسلام، حلاج را مستحق آن فرجام ناگوار نمی‌شمارد و آن اتفاق را محصول توطئهٔ اهل کلام می‌داند. از منظر گفتمان تصوف نیز نظر خواجه

۱. شناسهٔ دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.46259.2543

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران (نویسندهٔ مسئول):

mehradasad.pasky@gmail.com

۳. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران: taslimy1340@yahoo.com

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران: yusofpur@yahoo.com

عبدالله درباره حلاج تقریباً با دیدگاه دیگر صوفیان اهل صحو مشترک است. وی حلاج را در سیر الی الله صادق می‌داند، اما آشکار کردن رازهای صوفیان در بین عوام، ناسپاسی اش نسبت به استاد و مواردی از این دست را نمی‌پسندد و بدفرجامی او را نتیجه ناسپاسی به استاد می‌داند.

کلیدواژه‌ها: حلاج، انصاری، تحلیل گفتمان فرکلاف، نظریه لاکلو و موف، زبان عرفان.

مقدمه

ابواسماعیل عبدالله بن ابی منصور (۴۸۱-۳۹۶ق) مقدمات تعلیم و تربیت علمی و دینی را تا ده سالگی نزد پدر و پس از آن از بزرگان شاخص زادگاهش هرات فراگرفت. در آن زمان، بیشتر مردم هرات پیرو مذهب حنفی بودند و انصاری پایبند به مذهب شافعی و فقه حنبلی بود و بر این اساس با هر اعتقادی خلاف کتاب و سنت مخالفت می‌نمود (انصاری، ۱۳۸۰: ۵۲۳) و همین پایمردی در دفاع از سنت سبب شد که از خلیفه لقب شیخ الاسلامی را دریافت کند. از سویی دیگر انصاری، آموزش‌های اولیه صوفیان را نزد شیخ عمو که از مخالفان حلاج است (بورکوی، ۱۳۸۱: ۶۱) فراگرفته است و همچنین دیدار با «صوفی اُمّی» خرقانی، تأثیر ویژه‌ای بر او گذاشته، افق‌های تازه‌ای را برایش می‌گشاید و خرقانی نیز با اینکه شیوه سیر و سلوکش به صوفیان مکتب بغداد نزدیک است، اما به صوفی بی‌پروای هم دیارش بایزید تعلق خاطر دارد.

فرجام تلخ و متفاوت شیوه سیر و سلوک حلاج نسبت به صوفیه پیش از خود و پیامدهایی که برای جریان تصوف پدید آورد، سبب شد تا آثار بسیاری در نقد، رد یا تأیید او پرداخته شود. با توجه به این مقدمه هدف این پژوهش معرفی رد و قبول آرای حلاج به ویژه در آثار خواجه عبدالله انصاری است.

آنچه در این پژوهش مطمح نظر نگارندگان است، پرداختن به این پرسش‌هاست:

۱. ویژگی‌ها و آرای بازنمایی شده از حلاج در آثار و گفتمان شریعتی که مورد تأیید انصاری است، چه تعارضی دارد و او در این تعارض چگونه برخورد می‌کند؟
۲. انصاری چگونه و چرا در توصیف فرایندهای مادی و ذهنی، به بازنمایی رد و قبول حلاج می‌پردازد؟

پیشینه پژوهش

تحلیل گفتمان در معنای امروزی و مدرن خود در ایران عمدتاً از دهه هشتاد شمسی با انتشار آثاری از یارمحمدی (۱۳۸۳)، سلطانی (۱۳۸۳) و تحلیل گفتمان انتقادی فردوس آقاگل زاده (۱۳۸۵) در آثار زبان‌شناسان پدیدار شد و بعدها به سایر حوزه‌های گفتمان علوم انسانی تسری یافت. تاکنون پژوهشی درباره بازنمایی چهره حلاج در آثار خواجه عبدالله یا عنوانی مشابه دیده نشده است، اما از پژوهش‌هایی که به نوعی با پژوهش حاضر در ارتباط هستند، می‌توان برای نمونه از موارد ذیل نام برد:

رساله دکتری ساسان رحمانی (۱۳۹۸) «بررسی و تحلیل تأثیر اندیشه حلاج بر آثار عرفانی قرون پنجم تا نهم هجری» که با روش تحلیل محتوا نوشته شده و بیشتر روایت‌های مورد بررسی را مربوط به انال‌الحق و بر دارشدن دانسته، تحسین‌کنندگان را از عرفای معتقد به وحدت وجود و تکذیب‌کنندگان را از علمای قشری می‌داند.

آرزو دینانی در رساله دکتری «جایگاه نفوذ زبان، اندیشه و تجارب عرفانی حلاج در جهان‌بینی عرفا» (۱۳۹۵) به بررسی نفوذ حلاج بر چهار عارف بزرگ؛ احمد غزالی، عین‌القضات، عطار و مولوی پرداخته است و نیز همین نویسنده و دیگران (۱۳۹۴) در مقاله «تحلیل انتقادی روایت زندگی و مرگ حلاج در گفتمان انقلابی چپ»، به چگونگی بازنمایی عرفان حلاج در دوره مشروطه و بعد از آن، از دیدگاه گفتمان انقلابی چپ پرداخته و به این نتیجه رسیده است که جنبش چپ با تفکیک عرفان به دو نوع منفعل و انقلابی، عناصری از گفتمان عرفانی حلاج را برجسته کرده است. مقاله حاضر در انتخاب موضوع و روش تحلیل به این تحقیق شبیه است، اما این دو در حوزه گفتمانی، محدوده تاریخی و نمونه‌های مورد مطالعه با هم تفاوت دارند.

یعقوبی جنبه‌سرایبی و دیگران (۱۳۹۷) در «برساخت گفتمانی پی‌رنگ در گزارش‌های تذکره‌ای عرفانی: حلاج» ضمن بررسی روایت‌های حلاج در تذکره‌های عرفانی به بررسی پی‌رنگ‌سازی گزارش‌ها پرداخته‌اند. برای دلالت‌یابی و تفسیر در سطح مشروعیت‌بخشی به برخی از مفاهیم ماکس وبر و تئو ون لیون و در سطح مشروعیت‌زدایی به برخی از سخنان فوکو و مری داگلاس استناد کرده‌اند. این مقاله در دامنه پژوهش، روش و یافته‌ها با پژوهش حاضر متفاوت است.

مبانی نظری تحقیق

این پژوهش، در تحلیل داده‌ها به روش اسنادی از رویکرد تحلیل گفتمان نورمن فرکلاف و گفتمان لاکلو و موف استفاده می‌کند. نمونه‌های موردنظر براساس تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف، در سه سطح بررسی خواهد شد. در سطح اول و بررسی‌های زبانی، مبنای کار دستور نقش‌گرای نظام‌مند هلیدی و در قالب فرانش‌ها خواهد بود. در بخش تفسیر و مبحث بینامتنی؛ منابع تاریخی و تاریخ کلام و فلسفه مورد استفاده قرار می‌گیرد و در بخش تبیین، انگیزه‌های ایدئولوژیک و سیاسی و اجتماعی متون، بررسی می‌شود.

۱. تحلیل گفتمان

تحلیل گفتمان به‌مثابهٔ یک نظریه و روش به این موضوع می‌پردازد که چگونه جمله‌ها در زبان گفتاری و نوشتاری سبب خلق واحدهای معنادار بزرگ‌تری همچون مصاحبه، مکالمه و متون نوشتاری می‌شوند (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۲: ۵۷).

از میان رویکردهای متعدد این نظریه، مقاله حاضر به رویکرد ابداعی فرکلاف می‌پردازد که وی آن را «تحلیل گفتمان انتقادی» نامیده است (یورگنسن، ۱۳۸۱: ۱۱۰) او اعتقاد دارد که زبان و جامعه رابطه‌ای دیالکتیکی با یکدیگر دارند؛ زبان بخشی از جامعه است و پدیده‌های زبانی نوع خاصی از پدیده‌های اجتماعی‌اند (Fairclough, 1992: 3-4). فرکلاف با طرح کنش اجتماعی بیان می‌دارد که هیچ‌چیز گفتمانی نیست تا زمانی که نتوان از سلطهٔ آن خارج شد و روش درست مطالعهٔ کنش‌های گفتمانی یک جامعه بر پایهٔ زبان آن است (Fairclough, 1995: 55).

از نظر فرکلاف توصیف متن و به تبع آن توصیف ساخت‌های زبانی در یک تعامل، تنها یک لایه از کار تحلیل است که باید در سطح زبان‌شناسی، آواشناسی و واج‌شناسی، معناشناسی، کاربردشناسی و نحو انجام پذیرد (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۹: ۵۹-۵۸). از نظر او سطوح دیگری که با لایه یا سطح توصیف زبانی رابطهٔ متقابل دارند، عبارت‌اند از لایه یا سطح تفسیر و سطح تبیین (همان: ۵۹).

الف. توصیف: فرکلاف برای توصیف صوری متن از دستور نقش‌گرای نظام‌مند

هلیدی بهره گرفته است. هلیدی در رویکرد خود سعی دارد هم به بررسی خود زبان و هم به رابطه آن با ساختارهایی چون فرهنگ و جامعه بپردازد. وی به دلیل تنوع کارکرد زبان نقش‌های متعددی را برای آن در نظر می‌گیرد که عبارت‌اند از سه فرانش به نام‌های اندیشگانی یا تجربی، بینافردی و فرانش متنی (Halliday & Matthiessen, 2004: 252). ما در این پژوهش به بررسی متن از حیث فرانش اندیشگانی بسنده می‌کنیم و به دنبال پاسخ به این پرسش‌ها هستیم:

- فرایندهای فعلی متن کدام‌اند؟
- کمیت بسامد هر فرایند چگونه است؟
- هریک از فرایندهای به کاررفته بیانگر چه مفهومی هستند؟
- و شرکت کنندگان در فرایند کدام‌اند؟

ب. تفسیر (پرکتیس یا کردار گفتمانی): واسطه بین متن و کردار اجتماعی است و فرایندی است که افراد از زبان برای تولید و مصرف متن استفاده می‌کنند و تنها از همین راه است که متن‌ها به وسیله کردار اجتماعی شکل می‌گیرند (Fairclough, 1992: 71). در این مرحله، کانون توجه بر نحوه اتکای مؤلف متن بر گفتمان‌ها و ژانرهای از پیش موجود برای تولید متن است و نیز اینکه دریافت کنندگان متن چگونه گفتمان‌ها و ژانرهای در دسترس را برای مصرف و تفسیر متون به کار می‌گیرند (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۲۱).

از نظر فرکلاف گفتمان‌ها تاریخ‌مندند و به مجموعه‌های تاریخی تعلق دارند و تفسیر بافت بینامتنی به این موضوع وابسته است که متن را متعلق به کدام مجموعه تلقی کنیم و در نتیجه چه چیز را میان مشارکت کنندگان، زمینه مشترک و مفروض در نظر بگیریم (فرکلاف، ۱۳۹۹: ۲۰۸). همان‌طور که در بافت موقعیتی مطرح است، مشارکت کنندگان گفتمان نیز ممکن است به تفسیرهای تقریباً یکسان یا متفاوتی نائل شوند و ممکن است تفسیر طرف قدرتمندتر بر دیگران تحمیل شود (همان).

پ. تبیین (پرکتیس اجتماعی): با استفاده از ابعاد گوناگون دانش زمینه‌ای به عنوان شیوه‌های تفسیری در تولید و تفسیر متون، دانش یادشده باز تولید خواهد شد. این باز تولید مراحل گوناگون تفسیر و تبیین را به هم پیوند می‌دهد و همان‌طور که تفسیر چگونگی به کارگیری دانش در پردازش گفتمان را بررسی می‌کند، تبیین به بنیان اجتماعی و تغییرات

دانش زمینه‌ای و البته بازتولید آن در جریان عمل گفتمانی توجه دارد (همان: ۲۲۳). در تحلیل و مطالعه تبیین، با توجه به نوع تأکید بر روند یا ساختار، روند مبارزه یا روابط قدرت، از طرفی می‌توان گفتمان را به عنوان بخشی از مبارزه اجتماعی در نظر گرفت و از طرف دیگر می‌توان نشان داد که کدام یک از روابط قدرت، تعیین کننده گفتمان‌ها هستند (همان: ۲۲۴). تبیین عمل گفتمان را به عنوان کنش اجتماعی توصیف نموده، بیان می‌کند که گفتمان چگونه به وسیله ساختارهای اجتماعی تعیین می‌یابد. در این بخش به ساختارهای اجتماعی (قدرت) و تغییرات دانش زمینه‌ای و بازتولید آن در جریان کنش اجتماعی پرداخته می‌شود و پرسش‌هایی که مطرح می‌شوند عبارت‌اند از، جایگاه گفتمان مورد نظر نسبت به مبارزات در سطوح گوناگون نهادی، اجتماعی و موقعیتی چیست؛ آیا مبارزات علنی است یا مخفی؛ در خدمت حفظ روابط قدرت است یا دگرگون ساختن آن؟ (همان: ۲۲۸). نظریه لاکلو و موف به ویژه کلیدواژه‌های تثبیت، بست موقت و بُعد، این سخن فر کلاف را پوشش می‌دهد. به زبان دیگر، فر کلاف با امید به اصل مبارزات اجتماعی، می‌خواهد تثبیت شده‌ها را ناکارآمد کند (نک. یورگنسن و فیلیپس: ۶۱-۵۹).

۲. لاکلو و موف

لاکلو و موف نظریه خود را با تلفیق دیدگاه‌های سوسور، دریدا و لکان در کتاب *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی* بیان کردند. نظریه آن دو بر اساس ماهیت رابطه‌ای و غیرذاتی بودن معانی و عدم تثبیت کامل آن‌ها بنا نهاده شده است. به عقیده آن‌ها همه امور گفتمانی هستند و هر نشانه‌ای معنی و هویت خود را تنها با قرار گرفتن درون شبکه‌ای از نشانه‌های دیگری کسب می‌کند که روی هم رفته یک نظام نشانه‌ای را تشکیل می‌دهند (Laclau & Mouffe, 1985: 105).

لاکلو و موف با استفاده از اصطلاحات تثبیت، عنصر و بُعد یا وقته، اعتقاد دارند که هر گفتمانی یک بست موقت است که اگرچه می‌خواهد خود را برای همیشه تثبیت و گفتمان‌های دیگر را با نشانه‌هایشان در میدان گفتمان طرد کند، معانی گفتمان‌های طرد شده آرام نمی‌گیرند و در کمین مفصل‌بندی یعنی دگرگونی، تغییر هویت و ناکارآمد سازی گفتمان غالب می‌نشینند (همان: ۱۷۴).

توضیح بیشتر این که تثبیت به معنای عدم گسست و باور همیشگی به یک گفتمان است، اما باور به این که هر گفتمانی با مقاومت و مبارزه دگرگون می‌گردد، نشان می‌دهد که آن، چیزی جز یک «بسط موقت» و قابل گسست نبوده است. «بعد» یا «وقت» همین باور بسط موقت را القا می‌کند و می‌گوید. چیزی را که یک گفتمان مثلاً درباره حقیقت سکر می‌گوید، یک وقت است که باید نفی گردد. نفی کردن سکر یعنی بردن بعد به جایگاه «عنصر». عنصر جایگاه بی‌طرفی است، ولی همین که گفتمانی طرف صحو را بگیرد، دوباره وارد بعد، اما بعدی دیگر، شده است.

لاکلو و موف هر عملی را که به برقراری رابطه بین عناصر منجر شود، به گونه‌ای که هویت این عناصر در نتیجه این عمل تعدیل گردد، مفصل‌بندی و کلیت ساختاریافته حاصل از این عمل را گفتمان می‌نامند. جایگاه‌های تمایز را زمانی که درون یک گفتمان مفصل‌بندی شده باشد و در مقابل، هر تفاوتی را که از وجه گفتمانی مفصل‌بندی شده نیست، عنصر نام گذاشته‌اند (همان: ۱۰۵).

خوانش متن

اینک نمونه‌های به‌دست آمده از رسائل و طبقات الصوفیه انصاری، ابتدا برای سهولت کار شماره‌گذاری و پس از آن در سه سطح؛ توصیف، تفسیر و تبیین بررسی خواهد شد.

۱. «الهی، شراب شوق در جان حسین منصور حلاج افزون شد، آن شراب در آن جام نگنجید، به سر بیرون شد» (انصاری، ۱۳۷۲، رساله دل و جان: ۳۸۲ و مناجاتنامه، شماره ۱۲۴).

۲. «آنچه حسین منصور گفت من گفتم، اما او آشکارا گفت و من نهفتم» (همان، رساله ذکر: ۴۲۲ و پرده حجاب حقیقت ایمان: ۵۳۳).

۳. «چون حسین منصور حلاج را به زندان بردند هژده روز بماند در آن زندان، شبلی، قدس‌الله روحه، به نزدیک او آمد و گفت محبت چیست؟ گفت: فردا بیا تا بگویم. چون منصور حلاج را به پای دار بردند، شبلی آمد و گفت: فردا آمد، جواب مسئله بگوی. گفت: «أولها حبلٌ و آخرها قتلٌ، اول رسن است و آخر دار، اگر سر آن داری (بمان) و گرنه بگذار» (همان: رساله بی‌نام: ۴۷۶ و پرده حجاب حقیقت ایمان: ۵۲۲).

۴. «پدر من گفت که عبدالملک اسکاف فرا من گفت که وقتی حلاج را گفتم: ای شیخ، عارف که بُود؟ گفت: عارف آن بُود که روز سه‌شنبه شش روز مانده از ذی‌القعدهٔ سنهٔ تسع و ثلثمائه او را در باب‌الطاق برَند به بغداد، دست‌وپای وی بپرند و چشم وی برکشند و نگونسار بر دار کنند و بسوزند و خاک وی بر باد برده‌ند. عبدالملک گفت که چشم نهادم، آن وی بود و آن همه که گفته بود با او بکردند. شیخ‌الاسلام گفت: ندانم که او دانست که آن وی را خواهد بود یا خود چنان می‌گفت، خود او را بود» (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۸۲).

۵. حلاج از حقیقت می‌گفت، شریعت بگذاشت، زندگانی خود از راه برداشت، دانی که محقق کی حق را یکتا شود، بهرهٔ حق از بهرهٔ آدم جدا شود، آب‌و‌خاک به آدم و حوا شود، نور غیب با خدای یکتا شود» (انصاری ۱۳۷۲، الهی‌نامه: ۶۶۹).

۶. «حلاج از حقیقت می‌گفت، شریعت بگذاشت و زندگانی از راه برداشت» (همان: ۵۱۸-۵۱۷).

۷. «حقیقت چیست؟ بی‌خودی. شریعت چیست؟ بی‌بدی. حقیقت دریاست، شریعت کشتی. در دریا نشستی بی‌کشتی به چه پستی؟! سخن منصور حلاج شنیدم، نه قبول کردم و نه انکار، نه صرافم؟ مرا با قبول و انکار چه کار؟!» (همان: ۴۸۴-۴۸۵).

۸. شیخ‌الاسلام گفت که «وی امام است، اما با هر کس می‌بگفت و بر ضعف‌ها حمل کرد و بر شریعت سپرد، آن که افتاد وی را به آن سبب افتاد. و وی با آن همه دعاوی، شبان‌روزی هزار رکعت نماز می‌کرد» (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۸۱).

۹. «و آن شب که دیگر روز آن بکشته‌اند، پانصد رکعت نماز کرده بود و شیخ‌الاسلام گفت که وی را به سبب مسئلهٔ الهام بکشته‌اند و در آن جور بود، بر وی بود و گفتند که این که وی می‌گوید، پیغامبری است و نه چنان بود» (همان).

۱۰. «حلاج انا الحق گفت تاج دار! شد، عبدالله همه حق گفت تاجدار شد» (۱۳۷۲، الهی‌نامه: ۶۵۲).

۱۱. «والذین جاهدوا» از قرآن است، قلم رفته را چه درمان است؟ و «سقاَهُمْ رَبِّهِمْ» تمام است، «شرباً طهوراً» کدام است؟ سخن حلاج شنیدم نه قبول کردم نه انکار، نه صرافم. مرا با قبول و انکار چه کار؟» (همان: ۶۶۲).

۱۲. سخن حلاج پسر را در وصیت شب پسین که خلق در عبادت می‌کوشند، تو در چیزی کوش که ذره‌ای از آن مه از عمل ثقلین. گفت: آن چیست؟ گفت: شناخت او» (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۸۶ و ۶۳۶).

۱۳. «الهی، نه نیستم، نه هستم، نه بریدم، نه پیوستم، نه به خود میان‌بستم. لطیفه‌ای بود، از آن مستم، کنون زیر سنگ است دستم. از صولتِ عیان بُود آنچه حلاج را بر سر زبان بود» (۱۳۷۲، الهی‌نامه: ۶۷۱).

۱۴. «شیخ‌الاسلام گفت که از بایعقوب مذکوری پرسیدند که تو کل چیست؟ گفت: ترک اختیار و از سهل تستری پرسیدند، گفت: ترک تدبیر و از بشر حافی پرسیدند، گفت: رضا و از باحفض حداد پرسیدند، گفت: تبری از توان خود و از حلاج پرسیدند، گفت: دیدن مسبب» (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۳۸).

۱۵. «و خلق در کار وی متفاوت‌اند. قومی گویند: زندیق بود و مشعبد و قومی گویند: محقق بود، موحد. شیخ‌الاسلام گفت که مشایخ در کار وی مختلف بودند و بیشتر وی را رد کنند، مگر سه تن که وی را پذیرند. از مشایخ: یکی بوالعباس عطاء و شیخ بوعبدالله خفیف و شیخ ابوالقاسم نصرآبادی، دیگر کس از مشایخ وی را بنپذیرند و من وی را نه پذیرم، یعنی بهر مشایخ را و شرع و علم را و رد نکنم. شما همچنان کنید، وی را موقوف گذارید و آن کس که او را پذیرد، دوست‌تر از آن دارم که رد کند» (همان: ۳۸۰).

۱۶. «شیخ‌الاسلام گفت: آن کشتن، حلاج را نقص است و عقوبت، نه کرامت که این کار (به) زندگانی است. اگر وی تمام بودی و انصاف خلق کوشیدی، وی را آن نبود، و وی را در آن گناه بود که سخن با اهل سخن باید گفت تا سر او نه‌و غسته‌ای (آشکار نمی‌کرد) که نه با اهل آن گویی، بر ایشان حمل کرده باشی و تو را از آن گزند رسد عقوبت» (همان: ۳۸۳).

۱۷. «در جزوه‌های شیخ‌الاسلام بود به خط خود وی نوشته، روزنامه‌های این فصل: «طبل خود چون زد، وی [و] آگاهی از اسرار؟ خود و با خود بود، حلاج بر دار! او به حق زنده بود، شریعت بهره خود از رشک فراکشتن داد. چشمه‌ای بود که استاد بسته می‌داشت، حلاج آن بگشاد. چه حشمت خیزد و جاه از طبل زدن در قعر چاه؟ او که ور (بر) دار کردند نه آن بود، کش زنده کرده بود، نظاره خلق بهانه بود و حق بهره خود با خود

برده، و او که گفت که خورشید، برنیاید مگر به دستوری من، راست گفت. ار عاجز فرا قادر راه نیاود نه شگفت و او که پای در آفتابه داد، دشمن ور سر افکند، ازو در خود نگریست، یکی دید، ور خود نهاد بند» (همان: ۳۸۴-۳۸۳).

۱۸. «و آنچه وی را افتاد به دعای استاد وی افتاد، عمروعثمان مکی که جزوکی تصنیف کرده بود در توحید و علم صوفیان. وی آن را پنهان برگرفت و بوغ است (آشکار کردن و ظاهر نمودن) با خلق نمود. سخن باریک بود، درنیافتند، بروی منکر شدند و به کلام منسوب کردند و مهجور کردند. وی بر حلاج نفرین کرد و گفت: الهی کسی برو گمار، کیش دست ببرد و پای ببرد و چشم برکشد و بر دار کند. آن همه با وی بیود، به دعای استاد وی» (همان: ۳۸۲-۳۸۱).

۱۹. از حلاج پرسیدند که توحید چیست؟ گفت: افراد القدم عن الحدّث. شیخ الاسلام گفت که توحید صوفیان دانی چیست؟ «نفی الحدّث و اقامه الازل» (همان: ۳۸۴).

۲۰. «شیخ الاسلام گفت که بر حلاج بسیار دروغ گویند و بسیار سخن‌های نامفهوم و ناراست بر وی بندند و کتاب‌های نامعروف و حیل بر وی سازند و آن را تعییه کنند متکلمان و آنچه درست‌تر شود از او پیدا بود و شعر وی فصیح بود» (همان: ۳۸۵).

۲۱. «شیخ الاسلام گفت که وی بعضی از نیرنجات (نیرنگ‌ها) دانسته بود و آن نه بابت این کار است و نه خالی بود از آن و نه تهی مانده از این کار. من حال وی بنپذیرم و سیرت او بنپسندم و آن کشتن وی را کرامت نهم، اما رد نکنم و از مشایخ این کار او مه بود که سیرت وی و ظاهر وی، ظاهر عام بود و باطن وی باطن خاص» (همان: ۳۸۶).

۲۲. «شیخ الاسلام گفت که حلاج گوید در آخر کتاب «عین جمع» که هر که به این سخنان ما ایمان دارد و چاشنی دارد، وی را از من سلام کنید» (همان: ۴۶۵).

توصیف

توصیف یک متن درواقع پرداختن به ویژگی‌های صوری یک متن است که طبق توضیحات بخش مبانی بر مبنای دستور نقش‌گرای هلیدی و تمرکز بر فرانش تجزیه انجام گردیده است. فرانش اندیشگانی واقعیت را به صورت فرایندهای شش‌گانه مادی، رفتاری، ذهنی، گفتاری، ربطی و وجودی بازنمایی می‌کند. این فرایندها همراه با شرایط زمانی و مکانی و

شرکت کنندگانی که نقش‌های معنایی را به عهده می‌گیرند، به کاربران زبان این امکان را می‌دهند که واقعیت را آگاهانه و یا ناخودآگاهانه به شیوه‌های خاصی بازنمایی کنند (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۲۵-۱۲۴).

الف. فرایند مادی: این فرایندها بیانگر تجارب و رخدادهای جهان بیرون‌اند و به انجام کنشی در جهان خارج اشاره می‌کنند و درعین حال می‌توانند عینی و ملموس باشند، مثل دوش گرفتن یا انتزاعی باشند، مثل خراب کردن (Halliday & Mattheissen, 2004: 179). در این فرایند رفتار یا عملی اتفاق می‌افتد یا به‌طور ملموس و مادی، از چیزی دیگر اثر می‌پذیرد و براساس لازم یا متعدی بودن فعل، تعداد شرکت کنندگان متفاوت است.

ب. فرایند رابطه‌ای: برای مشخص کردن، دسته‌بندی و شناسایی به کار می‌رود و معمولاً به صورت یک فعل ربطی تحقق پیدا می‌کند. این نوع فرایندها دنیای درون و بیرون ذهن را به هم مربوط می‌سازند و نقش فرایند در یک بند وجود همین رابطه است (Halliday & Mattheissen, 2004: 210). این فرایند به دو نوع اسنادی و هویتی تقسیم می‌شود که در نوع اسنادی، یک ویژگی به چیزی و با فعل‌های استن، بودن و شدن، نسبت داده می‌شود؛ اما در نوع هویتی آن، چیزی چیز دیگر را می‌شناساند یا توضیح می‌دهد (صفایی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۲۱).

پ. فرایند ذهنی: این فرایند «بیانگر احساسات، اندیشه‌ها و ادراک افراد است، مانند افعال دوست داشتن، تنفر داشتن، دیدن و... در این دو گونه وابسته به نام حس‌گر و پدیده وجود دارد» (Halliday & Mattheissen, 2004: 197).

ت. فرایند کلامی: بر گفتن دلالت دارد و شرکت کنندگان آن عبارت‌اند از: گوینده، گفته/موضوع، گیرنده/مخاطب (همان: ۲۵۲). از افعال این فرایند می‌توان گفتن، بیان کردن و غیره را نام برد.

ث. فرایند رفتاری: فرایندی التقاطی است که بین فرایندهای ذهنی و مادی قرار دارد و به فرایند کلامی نیز مربوط است. این فرایند رفتارهای فیزیولوژیکی و روانی همچون نفس کشیدن، سرفه کردن، خندیدن و غیره را در بر می‌گیرد. (همان: ۱۲۵).

ج. فرایند وجودی: «از هستی یا نیستی پدیده‌ای سخن می‌گویند» (صفایی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۲۳) با افعالی چون هستن، بودن، وجود داشتن، باقی ماندن و... (همان: ۱۲۳).

ضمن بررسی نمونه‌های مورد ارزیابی، درصد فراوانی فرایندهای فرانش اندیشگانی طبق جدول ذیل است:

جدول ۱

فرایندها	مادی	رابطه‌ای	بیانی (کلامی)	دیگر فرایندها	جمع
تعداد	۷۴	۷۱	۵۳	۳۸	۲۳۶
درصد	٪۳۱,۳	٪۳۰,۰۸	٪۲۲,۴۵	٪۱۶,۱۷	٪۱۰۰

در مرحلهٔ توصیف تمام فعل‌های به‌کاررفته در هر متن استخراج و نوع فرایند هر کدام براساس دستور نقش‌گرای هلیدی مشخص و تعداد فرایندها محاسبه گردید که نتیجهٔ آن به شرح زیر است (اعداد داخل کمانک بسامد هر فعل است):

الف. مادی: بیشترین بسامد فرایندها یعنی ۷۴ از مجموع ۲۳۶ فرایند کلی را به خود اختصاص داده، با فعل‌های نمونه: پذیرفتن (و قبول کردن (۶)، آمدن (۳)، بُردن (۴)، بریدن (۳)، (کوشیدن) (۳) و غیره. با توجه به نوع فعل‌هایی که در فرایند به‌کاررفته، به نظر می‌رسد انصاری قصد بیان توصیفی ملموس‌تر از چهرهٔ حلاج داشته است:

«چون حسین منصور حلاج را به زندان بردند هژده روز بماند در آن زندان، شبلی، قدس الله روحه، به نزدیک او آمد.»

مشارکان کنشگر در ۱۲ فرایند لازم؛ حلاج و استعاره‌های متعلق به او (۷)، شبلی (۳) و... هستند: «او که گفت که خورشید برنیاید مگر به دستوری من، راست گفت.»

حدود ۶۲ فرایند از مجموع فرایندهای مادی متعلق به فعل‌های متعدی است و از مجموع این فرایندها بالاترین بسامد (۲۲) مربوط به کنشگر مجهول یا مبهم است، با فعل‌هایی چون بُرند، بُرند، برکشند، بکشته‌اند و... که تقریباً مفهوم همهٔ این فرایندها منفی است و کنش‌پذیر فرایند، حلاج است. این‌گونه به نظر می‌رسد که انصاری در چنین مواردی ضمن ناروا دانستن کشتن حلاج، از مواجهه با مخالفان حلاج (به غیر از متکلمان) پرهیز دارد:

«او را در باب‌الطاق بُرند به بغداد، دست‌وپای وی بُرند و چشم وی برکشند و نگونسار بر دار کنند و بسوزند و خاک وی بر باد بردهند.»

«بر حلاج بسیار دروغ گویند و بسیار سخن‌های نامفهوم و ناراست بر وی بندند و

کتاب‌های نامعروف و حیل بر وی سازند و آن را تعبیه کنند متکلمان و آنچه درست تر شود ازو پیدا بود».

در ۱۱ فرایند متعدی حلاج کنشگر و کنش پذیران برجسته؛ شریعت و سرّ او (خدا) هر کدام با ۴ و ۲ بسامد می‌باشند. مفهوم ۹ فرایند، منفی است که مربوط به عدم رازداری، شهرت طلبی، بی‌انصافی نسبت به خلق، پای‌بند نبودن به شریعت و مواردی از این دست است و دو فرایند مثبت به «نماز گزاردن» اختصاص دارد. انصاری نیز به عنوان کنشگر فعال در ۱۱ فرایند متعدی حضور دارد و کنش پذیر تمام فرایندها حلاج است. ترکیب افعال منفی و مثبت یا خنثی در فرایندهای مذکور به گونه‌ای است که او در راستای رسالت خود که «نه قبول کردم و نه انکار، نه صرافم. مرا با قبول و انکار چه کار؟» (۱۳۷۲: ۴۸۴) می‌کوشد تا بی‌طرف بماند. در بقیه فرایندهای متعدی، پیران و مشایخ در ۶ فرایند با مفاهیم منفی و مثبت شرکت کننده کنشگر فرایندند.

ب. رابطه‌ای: با ۷۱ فرایند با فاصله نزدیک به فرایند مادی دومین فرایند پربسامد از مجموع فرایندهای بررسی شده، با فعل‌های نمونه: استن (۳۵)، بودن (۲۲)، شدن (۸)، بُود و باشد (۴) را به خود اختصاص داده است و به نظر می‌رسد که نویسنده در یک فضای توصیفی در پی انتقال مفاهیم مورد نظر خود و ارتباط میان شرکت کنندگان است یا این که شکل روایی کلام سبب بسامد بالای فرایندهای رابطه‌ای است:

«آن کشتن، حلاج را نقص است و عقوبت، نه کرامت! که این کار زندگانی است. اگر وی تمام بودی و انصاف خلق کوشیدی وی را آن نبودی».

پ. کلامی: با ۵۳ فرایند با فعل‌های نمونه گفتن (۴۷) و پرسیدن (۶) و... پس از دو فرایند دیگر بالاترین بسامد فرایندها را به خود اختصاص داده است. از دلایل پرتکرار بودن این فرایند، بهره‌گیری از نقل قول راویان در جهت مستند نمودن کلام یا تبیین برخی از مسائل صوفیه است. نمونه‌هایی از این دست «گفت و گوی حلاج با مخاطبان در چیستی محبت، شناخت عارف و... است» که موجب پویایی سخن گردیده، آن را از انحصار تک‌گویی خارج می‌کند تا با این شیوه بتواند بهتر به تفسیر و تبیین گفتمان خود پردازد:

«او خلق در کار وی متفاوت‌اند. قومی گویند: زندیق بود و مشعبد و قومی گویند: محقق

بود، موحد».

ت. وجودی: با ۱۹ فرایند؛ بودن (۷)، اتفاق افتادن (۴)، مردن (۲) و... «و آنچه وی را افتاد به دعای استاد وی افتاد، عمرو عثمان مکی، که».

ث. ذهنی: با ۱۳ فرایند با فعل‌های نمونهٔ دانستن و فعل‌های هم‌معنی آن (۷) و...: «ندانم که او دانست که آن، وی را خواهد بود، یا خود چنان می‌گفت؟ خود او را بود».

ج. رفتاری: با ۶ فرایند چشم نهادم، بنپسندم و...: «عبدالملک گفت که چشم نهادم، آن وی بود و آن همه که گفته بود با او بکردند».

چنان‌که گفته شد غیر از فرایندهای مادی و رفتاری که ترکیبی از فرایند مادی و ذهنی است، دیگر فرایندهای فرانقش اندیشگانی انتزاعی و ذهنی‌اند، پس با این توضیح در ۱۶۲ فرایند و به عبارتی دیگر در ۶۸ درصد عبارات انصاری قصد دارد تا واقعیت موجود را با مفاهیم انتزاعی و ذهنی توضیح دهد و به‌خصوص با فرایندهای قابل توجه رابطه‌ای در پی این است تا مسائل و چالش‌های حوزه‌های تصوف، شریعت و کلام روزگارش را بیشتر بشناساند یا دقیق‌تر توصیف کند.

تفسیر (کردار یا پراکتیس گفتمانی)

هنگامی که سخن از تفسیر گفته می‌شود، به نقل قول‌ها، سخنان و باورهای دیگران و گذشتگان به شیوهٔ قبول یا رد اشاره می‌شود تا تاریخی بودن متن ارائه گردد. در این بخش گاهی بر این نکته انگشت می‌گذاریم تا بر هدف خود از تفسیر تأکید کنیم.

الف. وضعیت سیاسی-اجتماعی و مذهبی خراسان در عصر خواجه

از دورهٔ آل بویه بیشتر مردم خراسان پیرو مذهب حنفی بودند (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۵۹؛ بنداری، ۱۳۵۶: ۱۰-۸) و پس از آن که شافعی با هدف برجسته‌نمودن نقش فقه و حدیث به ترویج اندیشه‌اش پرداخت و محدثان ایران و گروه‌های کوچک پیرو مذاهب دیگر به او پیوستند (همان: ۵۵-۵۴). این مذهب در شهرهای مختلف خراسان و همچنین در هرات رواج یافت (همان).

انصاری اگرچه با سخن «حنیفی باش نه معتزلی، شفعوی باش نه اشعری، حنبلی باش نه مشبهی» (انصاری، ۱۳۷۲: ۶۸۹) این‌گونه نشان می‌دهد که مذاهب اصلی مستقر در

جغرافیای خراسان را پذیرفته، ولی پیروِ فقه شافعی و اصول حنبلی است. تا دوره میان‌سالی او در روزگار خلافت القادربالله و محمود غزنوی گذشت. سخت‌گیری و آزار سلطان محمود بر پیروان دیگر مذاهب، امامان معتزله، فلاسفه، رافضیان و قرامطه مشهور است و تندروی او مورد تأیید انصاری است، چنان‌که پس از شنیدن فتح قلمرو آل بویه در ری و کشتار و سوزاندن آثار اهل بدعت، خرسندی‌اش را پنهان نمی‌کند (بورکوی، ۱۳۸۱: ۸۱). مذهب اهل حدیث ماهیتی کلامی دارد، اما آنها در عمل از کاربرد واژه کلام و مذهب کلامی و بخصوص کلام عقلی پرهیز می‌کنند و بیشتر به کلام نقلی گرایش دارند (جلالی، ۱۴۰: ۱۶). در تبعیت از آنها انصاری نیز با متکلمان میانه‌ای نداشت و با اندیشه اشعری نیز که با ادعای زنده کردن نظریات امام حنبل آمد (ابوزهره، ۱۳۹۸: ۲۷۳) مخالف بود.

پذیرش کلام اشعری از سوی شافعیان نیشابور و گسترش آن به مراکز عمده جوامع شافعی، در آغاز سده پنجم خوشایند علمای دیگر مذاهب نبود و در روزگار طغرل و صدارت کُندری سبب سخت‌گیری‌هایی علیه آنها شد (منتگمری، ۱۳۸۹: ۱۲۵). پس از قتل کُندری و آغاز صدارت نظام‌الملک اوضاع دگرگون گردید. او با تأسیس نظامیه در بغداد و دیگر شهرهای مهم و گماشتن علمای اشعری به تدریس در آنها مذهب شافعی را گفتمان مسلط قلمرو عباسی کرد (ولوی، ۱۴۰۰: ۴۶۴ - ۴۶۳).

ب. گفتمان تصوف

صوفیان دوره دوم که با تأثیرپذیری از عرفایی چون رابعه، عشق‌ورزیدن به خدا اساس مکتب آنها شد، پس از مدتی به دو گروه طیفوریه و جنیدیه منشعب شدند. طیفوریه، منسوب به بایزید بسطامی (م ۲۶۱) با نمایندگان برجسته‌ای چون حلاج، شبلی، ابوسعید ابی‌الخیر و... به شیوه سکر معروف گردید. بایزید معتقد بود که مستی بالاتر از هشیاری است، زیرا صفت انسانی را از بین می‌برد و آدمی را به فنا نزدیک‌تر می‌کند (جامی، ۱۳۷۵: ۱۳۸). جنید نهاوندی (م ۲۹۲) مؤسس مکتب جنیدیه، برخلاف بایزید، حالت هوشیاری را بالاتر از مستی دانسته، آن را حالت طبیعی روحی می‌داند (عمید زنجانی، ۱۳۶۶: ۲۰۶). این طریقت در واقع انشعابی از شیوه بایزید بود که با تندروی‌های خود، مخالفت‌های جدی اهل

شریعت را با صوفیان برانگیخت. جنید و استادش محاسبی کوشیدند تا بین شریعت و طریقت آشتی برقرار کنند که با اقبال مشایخ عصر مواجه گردید و انصاری، مستملی، قشیری، محمد غزالی و... از بزرگان این شیوه‌اند. گفتمان صحو و سکر و جوهر اشتراک و تمایزی دارند و یکی از اهداف این پژوهش بررسی تأثیر این جوهر بر بازنمایی چهرهٔ حلاج است.

با این مقدمه دربارهٔ فضای سیاسی، مذهبی و گفتمان صوفیانهٔ انصاری به تفسیر متن می‌پردازیم:

انصاری به دلیل تعهد به مذهب حنبلی، نسبت به هر آنچه که بدعت می‌داند سختگیر است، اما با متصوفه، تا آنجا که مزاحمتی برای شریعت و اهلش نداشته باشند، مدارا می‌کند. عبارات ۱ و ۲ و ۳ و ۶ و ۷ و ۹ و ۱۴ و ۱۶ مؤید این نکته‌اند.

واژگان «شراب، شوق، جام و جرعه» که دارای ارزش تجربی‌اند در عبارت ۱ بیانگر شیوهٔ مستی است که از نظر بینامتنی، نسبتی تاریخی با گفتمان صحو و سکر دارد. ضمائر «او» و «من» به صورت تقابل با واژگان «آشکارا و نهان» در عبارت ۲ ارزش تجربی دارند و این نشانه‌ها به زمینهٔ برون‌متنی دو شیوهٔ تصوف سکر و صحو اشاره دارد که ضمن توجه دادن به این دو شیوه، گفتمان صحو را بر دیگری ترجیح می‌دهد تا گفتمان سکر را از تثبیت بیندازد و از بُعد به عنصر ببرد.

«حسین منصور حلاج و شبلی» در عبارت شمارهٔ ۳ مشارکان اصلی متن هستند که علاوه بر شیوهٔ سیر و سلوک یکسان، رفتار مشابهی نیز در بیان سخنان بی‌پروا داشته‌اند. به نظر می‌رسد این روایت ضمن جانبداری از گفتمان تصوف مقام عرفانی حلاج را فراتر از شبلی می‌داند.

اصطلاح کرامات برای اولین بار توسط ابوبکر باقلانی، شاگرد ابوالحسن اشعری و پس از او هجویری، قشیری و غزالی اشعری مذهب تبیین شد، اما خواجه از بیم دکان‌داری صوفی‌نمایان یا تقابل با گفتمان اشعری به این موضوع کششی ندارد. به نظر می‌رسد عبارت‌های ۳ و ۴ با این موضوع در ارتباط باشند. عبارت ۴ بیانگر این امر است که انصاری از دیرباز درگیر مسئلهٔ حلاج است؛ ولی با این همه تسلیم روایت پدرش نیست و بنا به دلایلی که گفته شد، معتقد است شاید پیشگویی منسوب به حلاج در این عبارت اتفاقی باشد.

بهره‌گرفتنِ نویسندگانِ تقریراتِ طبقات الصوفیه از عنوان «شیخ‌الاسلام» در ۹ عبارت که بیشتر آن‌ها در تأیید مسلمانانِ حلاج است، ضمن یادآوری جایگاه یک عالم دینی، او را از گزند گفتمان‌های رقیب دور نگه می‌دارد.

عبارات ۵ و ۶ به قصد تأکید و تقریر خبر، توجه‌دادن بیشتر به موضوع یا طرح نمودن سؤالات احتمالی مریدان که مطرح نشده، با ضرب‌آهنگی شاعرانه بیان شده و به نظر می‌رسد عبارت «نازیدن مزدور و نازیدن عارف» طریقت حلاج را تأیید و طاعت برای کسب پاداش را طرد می‌کنند.

عبارت ۷ ضمن تقابلِ واژگان «حقیقت و شریعت» و «بی‌خودی و بی‌بدی» و نیز تشبیه حقیقت به دریا و شریعت به کشتی، این دور را لازم و ملزوم هم و هلاک حلاج را بی‌توجهی به شریعت می‌داند. متن شماره ۸ و ۹ او را امام و با اشاره به نمازگزاردن و پایبندی به شریعت از اتهاماتی چون ادعای پیامبری مبرا می‌داند. بنابراین گفتمان حلاج به گونه بینامتنی و تاریخی در اینجا دیده می‌شود (همان تفسیر فرکلاف)، ولی گفتمان او نفی یا تکمیل می‌گردد تا بنا بر نظریه لاکلو و موف در «بعد» یا «وقته» دیگری ارائه شود.

در عبارت ۱۰ واژگان «حلاج و عبدالله»، «انالحق و حق» و «تاج دار و تاجدار» ارزش تجربی دارند. انصاری با تقابل این واژگان به جانبداری از گفتمان صحو، معتقد است که اهل سکر در «أنا» توقف کرده‌اند و همان موجب تباهی‌شان شده، اما صوفیان اهل صحو ضمن عبور از خود و رسیدن به حق، «تاجدار» شده‌اند.

پایبندی انصاری به گفتمان ابن حنبل موجب تمسک به کتاب‌الله و حدیث می‌شود (صفایی و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۲). در عبارت شماره ۱۱ با درج «والذین جاهدوا» از آیه ۶۹ سوره عنکبوت که در وصف مجاهدان راه خداست، واژگان جاهدوا، کنهتینهم و محسنین، ارزش تجربی داشته، هدایت‌یافتگی، مجاهد راه خدا بودن و نیکوکاری حلاج را بازنمایی می‌کند. در این عبارت تضمین آیه ۲۱ از سوره دهر که در توصیف اهل بهشت است، رمزواژگان «سقاھم ربهم و شراباً طهوراً» نشانگر عاقبت‌به‌خیری حلاج می‌باشند. به نظر می‌رسد «عبارت قلم رفته را چه درمان است؟» بیانگر تسلیم در برابر حوادث و تقدیر باشد و جمله «نه قبول و نه انکار کردم» بیانگر بی‌طرفی ظاهری انصاری در این ماجرا است. تمسک خواجه به مفاهیم قرآنی برای پاسخگویی به مسائل تصوف، شاید در راستای

حرکتی است که پس از ماجرای حلاج و شدت عمل نسبت به صوفیه، عده‌ای از بزرگان تصوف آغاز نمودند تا با تکیه بر مبانی پذیرفته شده شریعت و عرف زمان و بهره‌گیری از آیات و احادیث، چهره‌ای مقبول از تصوف پدید آورند.

در عبارت ۱۲ واژه‌های «وصیت» و «آخرین شب» بیانگر واپسین لحظات زندگی حلاج است و اشاره به حدیث ثقلین که هم در منابع اهل سنت (صحیح مسلم و بخاری) و هم در منابع شیعی به گونه‌های مختلف نقل شده که: «إِنِّي تَارِكٌ فِیْكُمْ الثَّقَلِیْنِ؛ کتابُ اللهِ و سنتی (عترتی)» و اینکه معرفت الله را از آن دو برتر می‌داند در راستای گفتمان شرعی و صوفیانه مورد تأیید انصاری است.

در عبارت ۱۳ واژه «مستم» یادآور شیوه سُکر صوفیان خراسان و حلاج است. انصاری «سکر در عین صحت» را تأیید می‌کند که در آن سالک مراقب احوال و گفتار خود است (انصاری، ۱۳۶۱: ۴۳).

به نظر می‌رسد قرارداد نام حلاج در کنار مشایخ بزرگ طبقه ثانیه چون استادش سهل بن عبدالله در عبارت ۱۴، به منظور پاسخ‌گویی به یکی از موضوعات متداول و ترتیب چیدمان گویندگان، نمایانگر جایگاه برتر عرفانی حلاج نسبت به دیگر مشایخ طبقه ثانیه باشد.

در عبارت ۱۵ معاندان حلاج با طرح واژگانی چون زندیق و مشعبد، او را متهم به بددینی و بدعت می‌کنند و موافقان با طرح مفاهیمی چون محقق و موحد، در تأیید او می‌کوشند. عبارت ۱۶ نیز ضمن بیان این اتهامات و متهم دانستن حلاج در این امر که با اهل سخن نگفته است، سعی در بی‌طرفی دارد. خواجه تلاش کرده است که هریک از نظرات دیگران را یاد کند و بُعد یا وقت آن‌ها را به عنصر بدل سازد.

عبارت شماره ۱۷ از جزوه شخصی انصاری است که در بخش‌هایی از آن شاعرانگی برتری دارد و آرایه‌های غالب آن عبارت‌اند از کنایه، سجع و استعاره. در جمله‌های آغازین حلاج را به ماجراجویی و کسب شهرت متهم کرده، در پاسداشت رابطه مراد و مرید با او مخالفت می‌کند و در جانب‌داری از گفتمان حنبلی قتلش را پیامد غیرت شریعت می‌داند. در ادامه متن، رازگونگی سخن با جملاتی چون: «آن که بر دار شد او نبود، نظاره خلق بهانه بود» بیشتر می‌شود و به نظر می‌رسد حلاج را مورد عنایت و تأیید الهی می‌داند، اما در

عبارت پایانی: «او که پای در آفتابه داد، دشمن ورسرافکند»، فرجامش را موجب رسوایی می‌داند، همچنین مرجع واژه «دشمن»، نامشخص است و اگر به فرض شیطان باشد، انصاری معتقد است که شیطان به اهداف خود نرسیده است.

پس از دوران طلایی نفوذ و قدرت معتزله در دستگاه خلافت مأمون و برادرانش، از دوره متوکل روزهای دشوارشان آغاز گردید و در سال ۴۰۹ (ق)، القادری بالله العقیده القادریه را که در آن به شیعیان و معتزله تاخته بود، منتشر کرد (ابن جوزی، ۱۴۱۵: ۱۰۹/۸). انصاری نیز در رد آن‌ها رساله کوچکی به نام کتاب الاربعین فی دلائل التوحید را نوشت (بورکوی، ۱۳۸۱: ۱۱۹) و در ذم الکلام، ابوالحسن اشعری را لعن کرد (حلبی، ۱۳۷۶: ۳۸۶). اما با قدرت گرفتن نظام الملک و تأسیس نظامیه‌ها، اوضاع به نفع اندیشه اشعری‌ستیزانه او پیش نرفت، ولی همچنان بر کلام‌ستیزی خود اصرار می‌ورزید.

در عبارت ۱۸ ضمن تأکید بر رعایت آداب مراد و مریدی، موضوع اختلاف حلاج با استادش بیان شده: حلاج بدون اجازه استاد کتاب وی در توحید و علم صوفیان را افشا می‌کند که موجب کج‌فهمی مخالفان می‌شود و در پی آن مصائبی رخ می‌دهد. استاد به همین خاطر حلاج را نفرین می‌کند و... اما نکته مهم این متن در املاط طبقات الصوفیه و در بخش معرفی عمروبن عثمان واضح‌تر بیان می‌شود که اتهام وارده به عمرو به واسطه انتساب وی به اهل کلام است که این واقعه باید هم‌زمان با روزگار سخت معتزله باشد.

کاربرد اصطلاحات «قدیم و حادث» در عبارت ۱۹ بر این امر تأکید دارد که حلاج با علم کلام آشناست و با نفی سخن او در توحید در واقع گفتمان کلام را رد کرده است. سخنی که در این بخش به حلاج نسبت داده شده، از قول جنید نیز نقل گردیده (هجویری، ۱۳۷۶: ۳۶۰) در عبارت ۲۰ دروازه‌های «دروغ گویند، بندند و...»، کنشگران اصلی متن، متکلمان‌اند که انصاری نزاع گفتمانی‌اش با آن‌ها را آشکار ساخته، همه اتهامات وارد شده به حلاج را محصول پرونده‌سازی آن‌ها می‌داند.

عبارت ۲۱ به نسبت دادن اتهاماتی چون جادوگری اشاره دارد. انصاری با جمله‌های «آن نه بابت این کار است» معتقد است که این رفتار حلاج مورد تأیید نیست، اما کشتن وی نیز مردود است.

تبیین (کردار یا پراکتیس اجتماعی)

افزون بر نکاتی که گفته شد، می‌توان رد پای دو نوع گفتمان دینی و صوفیانه را در عبارات بررسی شده پیدا نمود. ناگفته نماند که تکیه اصلی در تفسیر، بیان نظریات متفاوت صوفیان و رد و اثبات آنهاست، اما تکیه اساسی در تبیین، تلاش عملی در دگرگون کردن گفتمان دیگری به سود گفتمان خود در جامعه است. اینجاست که گفتمان مبارزه در برابر دیگری رخ می‌دهد که هر چند لاکلو و موف به گسست بعد معتقدند، فرکلاف بدان خوش‌بین‌تر است.

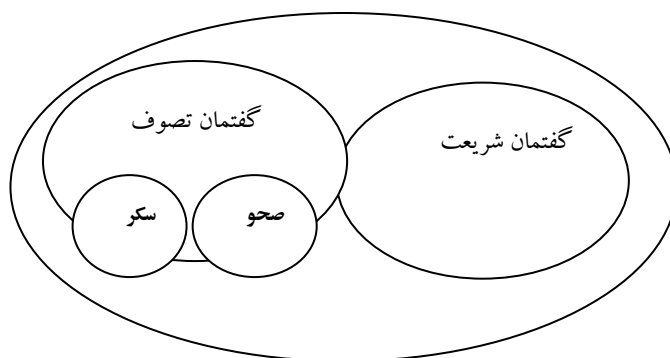
دال مرکزی در گفتمان دینی شریعت است که عناصر مربوطه پیرامون این دال اصلی در شبکه معنایی گفتمان دینی، مفصل‌بندی شده‌اند. معانی در میدان گفتمان، به تعبیر لاکلو، یا باید جذب گفتمان شوند یا طرد، اما در نظم گفتمان فرکلاف افزون بر این دو که معمولاً گفتمان‌های دیگر را جذب می‌کند، تکیه بر تغییر دارد (تسلیمی، ۱۳۸۰: ۷۸). در میدان گفتمانی همه مفاهیم برابری و آزادی نهفته است، اما گفتمان غالب مفهوم خود را درباره آزادی از این میدان برمی‌دارد. به زبان دیگر، برابری و آزادی در این میدان ساختگی به درستی تعریف نمی‌شوند و گفتمان‌ها از این رو که نمی‌توانند حقیقتی را ثابت کنند، تنها به کشمکش با هم می‌پردازند تا هیچ گفتمانی برای همیشه تثبیت و حاکم نگردد.

مذهب حنفی مذهب بیشتر مردم هرات بود (بورکوی، ۱۳۸۱: ۲۵) و نیز مذهب سلاطین غزنوی و سلجوقی است به همین دلایل گفتمان مسلط فقهی زمانه انصاری است؛ بنابراین از دیدگاه تحلیل گفتمان فرکلاف گفتمان فقهی پیر هرات در سمت وسوی نوعی نظم گفتمانی بود که این سلاطین در پی آن بودند.

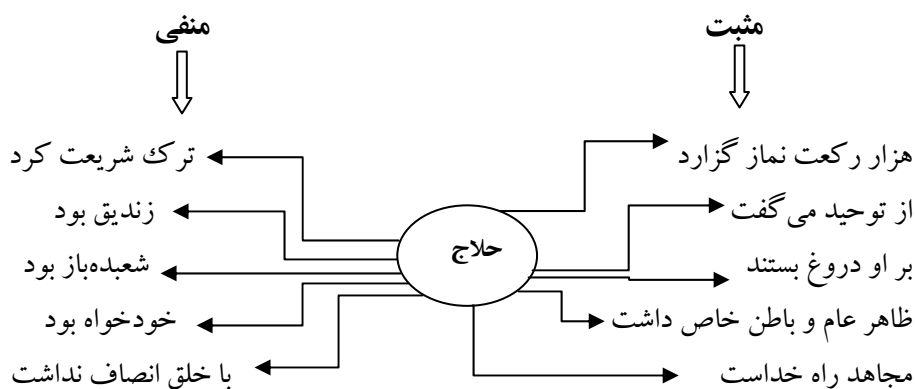
در دوره صدارت خواجه نظام‌الملک با افزایش نفوذ اشاعره و ناخرسندی انصاری، گرفتاری‌هایی برایش پیش آمد. از این رو از نگاه نظریه لاکلو و موف، در این دوره اندیشه مسلط پیشین از تثبیت و وقته به عنصر بدل می‌گردد و در کردار اجتماعی کنونی به واپس رانده می‌شود. اکنون دیگر اشعریان و شافعیان در سمت وسوی نظام‌الملک، نظم گفتمانی تازه‌ای را پدید می‌آورند و این اندیشه در مرکز قرار می‌گیرد و اندیشه انصاری و همه اهل حدیث و حنبلیان، از تثبیت ساقط و به حاشیه می‌رود و طرد می‌گردد تا در عمل و پراکتیس اجتماعی گفتمان انصاری از میان برود (تبیین فرکلاف)، اما آن‌ها نیز در این میدان گفتمانی

به مبارزه گفتمانی خود ادامه می دهند و در پی مفصل بندی و طرد رقیب هستند. بیشتر نمونه های بررسی شده، دلیل بر دار شدن حلاج را عدم پابندی به شریعت می دانند. ولی دل بستگی انصاری به تصوف، اجازه نمی دهد که در این اعتقاد بماند و در باطن امر، حلاج را فرد متشرعی می داند که با عباراتی چون «شبانه روزی هزار رکعت نماز می گزارد» (انصاری، ۱۳۶۱: ۳۸۱)، این عقیده را در متن برجسته می سازد.

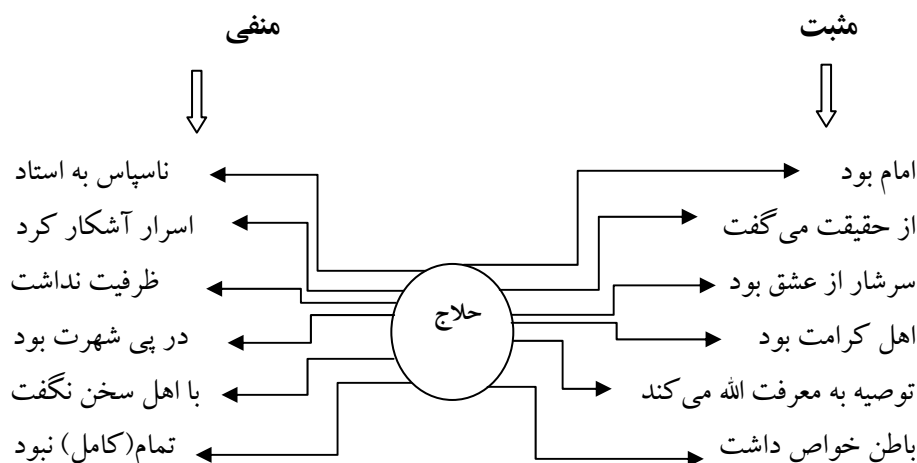
دال مرکزی گفتمان صوفیانه حقیقت است که عناصر تشکیل دهنده آن در شبکه معنایی گفتمان تصوف مفصل بندی شده اند. نمونه هایی از توجه حلاج به حقیقت در عبارت های بررسی شده به دست آمده که نشانگر این معنی است: «حقیقت چیست؟ بی خودی، شریعت چیست» (همان: ۴۸۵-۴۸۴).



شکل ۱. نظم گفتمانی کلام خواجه عبدالله



شکل ۲. مفصل بندی دال های مرتبط با حلاج در گفتمان شریعت مدار



شکل ۳. مفصل بندی دال‌های مرتبط با حلاج در گفتمان تصوف‌مدار

گفتمان مسلط ذهن و زبان انصاری شریعت و تصوف است که در تولید معنا و به‌خصوص در بازنمایی‌ها در رقابت‌اند و به همین اعتبار حلاج در موقعیتی برجسته و جایی دیگر به حاشیه رانده می‌شود. در این نظم گفتمانی گفتمان شریعت، با محوریت مذهب حنبلی، گفتمان مسلط دینی است. ابن حنبل برای ظاهر آیات، احادیث نبوی و قول صحابه و تابعین اهمیت زیادی قائل و با هر روش تأویلی مخالف است (انصاری، ۱۳۷۴: ۷۲۲)، در تصوف نیز «سُکر در عین هشیاری» که شیوه صوفیان پیرو جُنید است به مزاج شیخ‌الاسلام سازگارتر است.

گفتمان شریعت با عباراتی مثبت چون هزار رکعت نماز می‌گزارد، از توحید می‌گفت، بر او دروغ بستند، ظاهر عام و باطن خاص داشت، مجاهد راه خداست و نیز عباراتی منفی چون ترک شریعت کرد، زندیق، شعبده‌باز و خودخواه بود، با خلق انصاف نداشت؛ حلاج را بازنمایی کرده است و متهم اصلی دال‌های منفی مفصل‌بندی شریعت در نزاع گفتمانی انصاری، متکلمان‌اند.

گفتمان تصوف نیز با تعابیری مثبت و منفی حلاج را بازنمایی نموده، روایت‌های مثبتی چون امام بود، از حقیقت می‌گفت، سرشار از عشق و اهل کرامت، توصیه به معرفت الله می‌کرد و باطن خواص داشت که مربوط به ویژگی مشترک هر دو گفتمان صوفیانه بغداد

و خراسان است و خصوصیات منفی، چون ناسپاسی به استاد، آشکار نمودن اسرار، در پی شهرت بودن، با نااهل سخن گفتن، تمام نبودن و... که جهت طرد گفتمان سکر و یا عملکرد شخصی حلاج بازنمایی گردیده است.

نتیجه گیری

در پاسخ به پرسش های مقاله این مطالب به ترتیب گفتنی است:

بازنمایی چهره حلاج در طبقات الصوفیه و رسائل، براساس هر دو گفتمان شریعت مدار و صوفیانه صورت گرفته است. دیدگاه گفتمان شریعت به حلاج با توجه به موقعیت متفاوت است؛ از طرفی او را به ترک شریعت یا به اعمال خرق عادت و عوام پسندانه نسبت می دهد که در اعتقاد شیخ الاسلام حنبلی مردود است و در موارد دیگر با گزاره های مثبتی چون هزار رکعت نماز گزاردن، داشتن ظاهر عوام و باطن خواص، پیشگویی حلاج در مورد فرجام شگفت انگیزش و نیز نسبت دادن صفات مجاهدان راه خدا او را بازنمایی می کند. باین همه اهتمام دارد تا به جهت خشنودی مشایخ و علما با عبارت «من صرافم، مرا با رد یا قبول چه کار؟» از تأیید آشکار حلاج بپرهیزد. به نظر می رسد تنها اتهامی که مورد قبول او نیست پایبند نبودن حلاج به ظواهر شریعت است.

از نگاه گفتمان تصوف، انصاری نظری مستقل از صوفیان مکتب بغداد ندارد؛ همان طور که اتهامات براساس غیرت دینی را نمی پذیرد، بی پروایی رعایت نکردن ظواهر شریعت را نیز رد می کند، آشکار نمودن رازهای صوفیانه در میان عوام را نمی پسندد، ویژگی های منفی حلاج را به حساب کامل نبودن وی یا شیوه سیر و سلوکش می گذارد و فرجام ناگوارش را محصول ناسپاسی به استاد و توطئه اهل کلام می داند.

در بررسی داده ها در بخش نخست و فرانش اندیشگانی نیز مشخص گردید که یک سوم داده ها به فرایند مادی و بقیه به فرایندهای دیگر اختصاص دارد که از این بین فرایندهای دوازدهمی با ۶۲ بسامد، فرایند غالب به شمار می آیند. در ۵۰ فرایند، کنشگران اصلی؛ حلاج، انصاری، پیران و مشایخ و کنشگرانی مجهول با مفاهیمی چون رد یا قبول کردن هستند. ۲۲ فرایند به روایات پایان زندگی حلاج اختصاص یافته اند که عموماً کنشگران مجهول دارند؛ گویا بدین وسیله انصاری می کوشد تا از مواجهه با مخالفان حلاج

۱۵۰ / تحلیل گفتمان بازنمایی چهرهٔ حلاج در آثار خواجه عبدالله انصاری / اسدپاسکی و ...

پرهیز کند.

با توجه به این نکته که دوسوم داده‌ها به دیگر فرایندها اختصاص دارند، بیشتر آنها به توصیف ذهنی و انتزاعی متن پرداخته‌اند، در حالی که در فرایندهای مادی ذکر شده، به توصیف عینی و محسوس مفاهیم مدنظر پرداخته شده است.

منابع

- آقاگل زاده، فردوس. (۱۳۹۰). *تحلیل گفتمان انتقادی*. چاپ ۲. تهران: علمی.
- _____ (۱۳۹۹). *فرهنگ توصیفی تحلیل گفتمان و کاربردشناسی*. تهران: علمی.
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی. (۱۴۱۳-۱۴۱۲ق). *المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک*. در اسه و تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا؛ محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوزهره، محمد. (۱۳۹۸). *تاریخ مذاهب اسلامی*. ترجمه علیرضا ایمانی. چاپ ۳. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۱). *طبقات الصوفیه*. به کوشش محمد سرور مولایی. تهران: توس.
- _____ (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*. به کوشش عبدالحی حبیبی قندهاری. تهران: فروغی.
- _____ (۱۳۷۲). *مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری*. تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: توس.
- _____ (۱۳۸۰). *رسائل خواجه عبدالله انصاری*. تصحیح و مقدمه محمد سرور مولایی. دو جلد. تهران: توس.
- انصاری، حسن. (۱۳۷۴). *احمد بن حنبل*. دائره المعارف اسلامی. جلد ۱. تهران: مرکز دائره المعارف اسلامی.
- برتلس، یوگنی ادواردوویچ. (۱۳۷۶). *تصوف و ادبیات تصوف*. تهران: سخن.
- بنداری، فتح بن علی. (۱۳۵۶). *تاریخ سلسله سلجوقی*. ترجمه محمدحسین جلیلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- بورکوی، سرز دو لوزیه دو. (۱۳۸۱). *سرگذشت پیر هرات*. ترجمه دکتر روان فرهادی. تهران: مؤسسه الست.
- تسلیمی، علی. (۱۴۰۰). «میدان و نظم گفتمانی در بوف کور». *رخسار زیبان* (نقد زبانی و ادبی). (۱۷). صص ۶۵-۷۹.
- جامی، عبدالرحمان. (۱۳۷۵). *نفحات الانس فی حضرات القدس*. تصحیح محمد توحیدی پور. تهران: علمی.
- جلالی، سیدلطف الله. (۱۴۰۰). *اشاعره و ماتریدیه در جهان معاصر*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۶). *مبانی عرفان و احوال عارفان*. تهران: اساطیر.
- دینانی، آرزو. (۱۳۹۵). «جایگاه نفوذ زبان، اندیشه و تجارب عرفانی حلاج در جهان بینی عرفا (احمد غزالی، عین القضاة، عطار و مولانا)» رساله دکتری.

- دینانی، آرزو؛ یوسف پور، محمد کاظم؛ نیکویی، علیرضا. (۱۳۹۴). «تحلیل انتقادی روایت زندگی و مرگ حلاج در گفتمان انقلابی چپ». *ادبیات عرفانی، دانشگاه الزهراء*. (۱۲)۷. صص ۴۳-۷.
- رحمانی، ساسان. (۱۳۹۸). «بررسی و تحلیل تأثیر اندیشهٔ حلاج بر آثار عرفانی قرون پنجم تا نهم هجری». رسالهٔ دکتری. دانشگاه پیام‌نور.
- سلطانی، علی اصغر. (۱۴۰۰). *قدرت، گفتمان و زبان*. تهران: نی.
- صادقی فسایی، سهیلا؛ روزخوش، محمد. (۱۳۹۲). «نکاتی تحلیلی و روش‌شناختی دربارهٔ تحلیل گفتمان». *مطالعات اجتماعی ایران*. (۴)۷. صص ۲۹-۴.
- صفایی، مژگان؛ عادل، سیدمحمدرضا؛ رمضان‌زاده لک، محمود (۱۳۹۶). «بررسی و تحلیل فرایندهای فرانقش‌اندیشگانی در شعر «کسی که مثل هیچ‌کس نیست» فروغ فرخزاد در چارچوب نظریهٔ نقش‌گرای هلیدی». *شعرپژوهی*. (۲)۹. صص ۱۲۰-۹۷.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۶۶). *پژوهشی در پیدایش تحولات تصوف*. تهران: امیرکبیر.
- فر کلاف، نورمن. (۱۳۹۹). *تحلیل گفتمان انتقادی*. ترجمهٔ روح‌الله قاسمی. چاپ ۲. تهران: اندیشهٔ احسان.
- _____ (۱۳۷۹). *تحلیل گفتمان انتقادی*. ترجمهٔ گروه مترجمان. تهران: مرکز مطالعات رسانه‌ها.
- قهرمانی، مریم. (۱۳۹۳). ترجمه و تحلیل انتقادی گفتمان؛ رویکرد نشانه‌شناختی. تهران: علمی.
- مادلونگ، ویلفرد. (۱۳۷۷). *فرقه‌های اسلامی*. ترجمهٔ ابوالقاسم سرّی. تهران: اساطیر.
- مقدسی، ابو عبدالله. (۱۳۸۵). *احسن التباسیم فی معرفه الاقالیم*. ترجمهٔ علی‌نقی منزوی. تهران: کومش.
- منتگمری، و. و. (۱۳۸۹). *فلسفه و کلام اسلامی*. ترجمهٔ ابوالفضل عزتی. تهران: علمی.
- ولوی، علی محمد. (۱۴۰۰). *تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی*. تهران: بعثت.
- هجویری غزنوی، ابوالحسن علی‌بن عثمان جلابی. (۱۳۷۶). *کشف المحجوب*. به کوشش و ژو کوفسکی. تهران: طهوری.
- هلیدی، مایکل؛ حسن، رقیه. (۱۳۹۵). *زبان، بافت و متن*. ترجمهٔ مجتبی منشی‌زاده و طاهره ایشانی. تهران: علمی.
- یعقوبی جنبه‌سرای، پارسا؛ رحیمی، منصور (۱۳۹۷). «در برساخت گفتمانی پیرنگ در گزارش‌های تذکره‌ای عرفانی: حلاج». *نقد ادبی*، ۱۱ (۴۲). صص ۱۱۲-۸۵.
- یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لوئیز. (۱۳۹۳). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*. تهران: نی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۸، پاییز ۱۴۰۳ / ۱۵۳

- Fairclough, Norman (1992). Discourse and Social Change, London: Polity Press.
- _____ (2010). Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language. London: Verso.
- Halliday, M. A. K., & Matthiessen, C. M. I. (2004). An Introduction to Functional Grammar. London: Routledge.
- Laclau, E and Mouffe, C. (1985), Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, London: Verso.

References

- Agha Golzadeh, Ferdous. (2011). *Critical discourse analysis*, 2nd edition. Tehran: Elmi.
- Agha Golzadeh, Ferdous. (2020). *Descriptive culture of discourse analysis and pragmatics*. Tehran: Elmi.
- Ibn Juzi, Abd al-Rahman ibn Ali (1991-1992). *Al-Muntazam fi Tarikh al-Umam va-al-Muluk*, study and research: Mustafa Abd al-Qader Ata, Muhammed Abd al-Qader Ata, Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Abu Zohra, Muhammad. (2019). *History of Islamic denominations*. Translated by Alireza Imani. 3rd edition, Qom: University of Religions and denominations.
- Ansari, Abdullah. (1993). *The collection of Abdullah Ansari's letters*, corrected by Mohammad Sarvar Molaei. Tehran: Tous.
- Ansari, Abdullah. (2001). *Letters of Abdullah Ansari*. Correction and introduction by Mohammad Sarvar Molaei. Two volumes, Tehran: Tous.
- Ansari, Abdullah. (1983). *Tabaqat al-Sufiyyah*. By the efforts of Abd al-Hay Habibi Qandahari, Tehran: Foroughi.
- Ansari, Abdullah. (1982). *Tabaqat al-Sufiyyah*. By the efforts of Mohammad Sarvar Molaei. Tehran: Tous.
- Ansari, Hassan. (1995). *Ahmed Ibn Hanbal*. Islamic encyclopedia. Volume 1, Tehran: Islamic Encyclopedia Center.
- Bertels, Evgenii Eduardovich. (1997). *Sufism and Sufism Literature*. Tehran: Sokhan.
- Bundari, Fath In Ali. (1977). *The History of the Seljuk dynasty*. Translated by Mohammad Hossein Jalili. Tehran: Bonyad-e Farhang-e Iran.
- Beaurecueil, Serge. (2002). *The Story of Pir-e Herat*. Translated by Dr. Roya Farhadi. Tehran: Alast Institute.
- Taslimi, Ali. (2021). "Field and Discourse Order in Blind Owl". *Rokhsar-e Zaban (Criticism and Literary)*. (17).
- Jami, Abd al-Rahman. (1996). *Nafahat al-Uns fi Hazrat al-Quds*. Edited by Mohammad Tohidipour. Tehran: Elmi.
- Jalali, Seyyed Lotfollah. (2021). *Ash'arism and Maturidism in the Contemporary World*. Qom: University of Religions and denominations.
- Halabi, Ali Asghar (1997). *The basics of mysticism and the status of mystics*. Tehran: Asaatir.
- Dinani, Arezou. (2016). "The influence of the language, thought and mystical experiences of Hallaj in the worldview of mystics" (Ahmad Ghazali, Ain al-Qozat, Attar and Rumi)" doctoral dissertation.
- Dinani, Arezou; Yousefpour, Mohammad Kazem; Nikouyi, Alireza. (2015). "Critical analysis of the narrative of Hallaj's life and death In the revolutionary discourse of the left". *Mystical Literature of Al-Zahra* 7. (12).

- Rahmani, Sasan. (2019). "Investigation and Analysis of the Influence of Hallaj's Thought on Mystical Works of the 5th to 9th Century Hijri". Doctoral dissertation. Payam-e-Noor University.
- Soltani, Ali Asghar. (2021). *Power, Discourse and Language*, Tehran: Ney Publications.
- Sadeghi Fasai, Soheila; Rouzkhosh, Mohammad. (2013). "Analytical and Methodological Points About Discourse Analysis", *Iranian Social Studies* 7, (4).
- Safai, Mozghan and others. (2017). "Investigation and Analysis of The Processes of Intellectual Transformation in The Poem "Somebody Who Is Not Like Anybody Else" by Forough Farrokhzad In The Framework of Halliday's Role-oriented Theory", *Poetry Studies* 9, (2).
- Amid Zanjani, Abbas Ali. (1987). *A Research On The Origin of Sufism Developments*. Tehran: Amir Kabir.
- Fairclough, Norman. (2020). *Critical Discourse Analysis*. Translated by Ruhollah Ghasemi. 2nd edition, Tehran: Andishe Ehsan.
- Fairclough, Norman. (2000). *Critical Discourse Analysis*, Translated by a group of translators. Tehran: Media Studies Center.
- Ghahremani, Maryam. (2014). *Translation of Critical Discourse Analysis; Semiotic approach*, Tehran: Elmi.
- Madelung, Wilferd. (1998). *Islamic Sects*, Translated by Abul-Qasem Sari, Tehran: Asaatir.
- Moghadisi, Abu Abullah (2006). *Ahsan al-Taqaqim fi Marifat al-Aqalim*, Translated by Ali Naqi Monzavi. Tehran: Koumesh.
- Montgomery, W. W. (2010). *Islamic Philosophy and Discourse*, Translated by Abolfazl Ezzati, Tehran: Elmi.
- Molavi, Ali Muhammad. (2021). *History of Islamic Theology and Religions*. Tehran: Be'sat.
- Hajviri Ghaznavi, Abul-Hasan Ali Ibn Osman Jalabi. (1996). *By the efforts of V. Zhukovsky, with an introduction by Ghasem Ansari*, Tehran: Tahuri.
- Halliday, Micheal; Hassan, Roqayeh. (1996). *Language, Text and Texture*, Translated by Mojtaba Monshizadeh and Tahereh Ishani, Tehran: Elmi.
- Yaqoubi Jonbesarai, Parsa; Rahimi, Mansour. (2018). "In The Construction of The Discourse of Pirang in The Mystical and Biographical Reports of Hallaj", *Literary Review*. 11, (42).
- Jorgensen, Marian and Phillips, Louis. (2014). *Theory And Method In Discourse Analysis*, Tehran: Ney.



Discourse analysis of the representation of Hallaj's face in the works of Khwaja Abdullah Ansari¹

Mehrad asadpasky², Ali Taslimy³
Mohammadkazem Yoosef Pour⁴

Received: 2024/05/18

Accepted: 2024/10/06

Abstract

Ansari is a prominent Sufi of the Sahv (school of soberness) and one of the famous Hanbali scholars. His life was dedicated to writing hadith, guidance and anti-innovation. Like Hojviri and Qosheiri, he expounded some topics of Sufism in his works, and in line with this aim, the views of Hallaj were also reflected in these works as one of the crucial elements of Sufism. The aim of the present article is to introduce these views. This research tries to study Hallaj's representation by combining the three-level discourse analysis methods of Fairclough, Laclou, and Mouffe. In the description part, Halliday's systematized order was used, which is suitable for the study of verbs and processes. From the perspective of a Hanbali Shaykh-al-Islam, the survey results show that everything related to observing the limits of the Sharia Law in the words of Hallaj is acceptable to Ansari, and not adhering to the appearances of the Sharia Law is not acceptable to him. However, he did not believe that Hallaj deserved an unfortunate end. From the perspective of Sufi discourse, he shares a similar viewpoint with other Sufis from the Sahv School of Thought towards Hallaj. sincere in his relationship with God (Sir-El-Allah) and disapproves of revealing the secrets of Sufism to the general public, considering it a form of ingratitude toward the master. He believes that Hallaj's tragic fate resulted from this ingratitude.

Keyword: Hallaj, Ansari, Fairclough discourse analysis, Theory of Laclou and Mouffe, The language of mysticism.

1. DOI: 10.22051/jml.2024.46259.2543

2. PhD student of Persian language and literature, Guilan University, Rasht, Iran (corresponding author): mehradasad.pasky@gmail.com

3. Associate Professor of Persian Language and Literature, Guilan University, Rasht, Iran: taslimy1340@yahoo.com

4. Associate Professor of Persian Language and Literature, Guilan University, Rasht, Iran: yusofpur@yahoo.com

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997