

Relationship between Human and God in Khaje Abdollah Ansari's *Monajatnameh: A Discourse Analysis Perspective*

Nader Ashurdokht*

Ahmad Razi**

Mohamd Kazem Yusofpur***

Abstract

Monajatname of Khajeh Abdullah Ansari is one of the most important mystical texts in which Khajeh speaks to the Creator using a delicate language and melodic prose. The conversations are replete with religious and mystical experiences. Tending to share with the interlocutors a different type of Human-God relationship, the utterances that are close to the mystical level extend beyond the common beliefs and general doctrines of a Muslim. This shows Khaje's devotion to Kharghani. It also indicates the attraction of mystical discourse alongside the jurisprudential and theological discourses. The authors of the present study try to categorize the utterances and their relationship with God into three discourse fields: romantic, treacherous, and shrewd. The method of the study is critical discourse analysis by which the structures of the utterances are evaluated and explained in three different levels: description, interpretation, and illustration. The results of this study show that, from a discourse point of view, the relationship between humans and God in *Monajatname* encompasses a vast scope of fear and asceticism, love, and shrewdness supporting various discourse aspects and truth regimes to which these conversations belong.

Keywords: *Monajatname*, Ideology, Discourse Analysis, Fear, Love, Shrewdness

* PhD Candidate of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Guilan University, Guilan, Iran

** Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Guilan University, Guilan, Iran (Corresponding Author Email: ahmadrazi9@gmail.com)

*** Assistant Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Guilan University, Guilan, Iran

نشریه علمی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

نوع مقاله: پژوهشی

سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی ۴۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۵۷-۸۰

Doi: 10.22108/JPLL.2020.121797.1474

تحلیل گفتمان رابطه انسان و خدا در *مناجات‌نامه* خواجه عبدالله انصاری

نادر عاشوردخت*

احمد رضی**

محمد کاظم یوسف پور***

چکیده

مناجات‌نامه خواجه عبدالله انصاری یکی از متون مهم عرفانی است که خواجه در آن با زبانی لطیف و نثری آهنگین، با آفریدگار گفت‌وگو می‌کند. این گفت‌وگوها سرشار از تجارب دینی و عرفانی است. پاره‌گفتارهایی از *مناجات‌نامه* به سطح صوفیانه نزدیک می‌شود؛ این پاره‌گفتارها از سطح آموزه‌ها و باورهای عام یک مسلمان معتقد فراتر می‌رود و نوعی متفاوت از ارتباط انسان و خدا را با مخاطبانش به اشتراک می‌گذارد. این امر که تا حد بسیاری محصول ارادت خواجه عبدالله به خرقانی است، بیان‌کننده جاذبه گفتمان عرفانی در کنار حوزه‌های گفتمانی فقهی و کلامی است.

نویسندگان این پژوهش می‌کوشند برای پاسخ به چگونگی تولید این پاره‌گفتارها، گزاره‌های *مناجات‌نامه* را از نظر ارتباط با خداوند، در سه حوزه گفتمانی خائفانه، عاشقانه و رندانه دسته‌بندی کنند؛ سپس با استفاده از روش تحلیل گفتمان انتقادی، چرایی و ساختار آنها را در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین توضیح می‌دهند. نتایج این بررسی نشان می‌دهد از نظر گفتمان‌شناسانه، ارتباط انسان و خدا در *مناجات‌نامه* خواجه عبدالله گستره‌ای از خوف و زهد تا عشق و رندی را در بر می‌گیرد. این امر بیان‌کننده وجوه گفتمانی متفاوت و رژیم‌های حقیقتی است که این گفت‌وگوها به آن مربوط است.

واژه‌های کلیدی

مناجات‌نامه؛ ایدئولوژی؛ تحلیل گفتمان؛ خوف؛ عشق؛ رندی

ashurdokht@gmail.com

ahmadrazi9@gmail.com

yusofpyr@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۲

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران.

** استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران،

*** دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران.

تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۰۱/۲۳

۱- مقدمه

یکی از ویژگی‌های دینداران در ادیان توحیدی، برقراری ارتباط با خداوند بوده است. در این باره، گفت‌وگویی شکل می‌گرفته است که در یک‌سوی آن انسانی با کمال خشوع و نیاز و در سوی دیگر، خداوندی قرار دارد که مرکز هستی است و از دین‌داران انتظار دارد از مغروربودن به قدرت خود دست بکشند و در برابر او که مالک و پروردگار آنان است، خدمتگزار و فروتن باشند؛ بنابراین، فرد مسلمان پذیرندهٔ اوامر و نواهی الهی است و در برابر فرامین او چون‌وچرا نمی‌کند. این صورت‌بندی گفتمانی اولیه با دال مرکزی «الله» همهٔ ابعاد زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مسلمانان را در بر گرفت و به زندگی آنان تشخیصی تازه بخشید. این تشخیص بخشی را می‌توان از نخستین جلوه‌های گفتمان توحیدمحور در میان مسلمانان دانست.

بر این اساس نظام قدرتی شکل گرفت که توانست دال‌هایی مانند حلال و حرام، کفر و ایمان، مؤمن و کافر، واجب و مستحب را مفصل‌بندی کند و بر رعایت دقیق آنها در عرصه‌های فردی و اجتماعی نظارت داشته باشد. در این صورت‌بندی، نیرویی که بر عملکرد فاعلان در اجرای فرامین الهی نظارت داشت، به درجات «خوفی» وابسته بود که فرد مسلمان نسبت به خداوند در خود احساس می‌کرد. به این ترتیب خوف از خداوند یکی از وجوه گفتمانی مؤثر بر ارتباط انسان و خدا در دنیای اسلام به شمار می‌رود؛ این خوف با مصادیقی مانند آخرت‌گرایی، دنیاگریزی، رعایت تقوا و ورع در رفتار و گفتار مسلمانان شناخته می‌شود.

پس از برجسته‌شدن گفتمان خائفانه در میان مسلمانان، اسلام در مناطق وسیعی از ایران گسترش یافت که از نظر شهرنشینی سابقهٔ درخشانی داشت. به نظر می‌رسد با تثبیت اسلام در میان ایرانیان، آنان به وجه عاشقانهٔ ارتباط با خدا بیشتر توجه کردند و کم‌کم این وجه جایگزین خوف خدا شد. به این ترتیب ظهور گفتمان عاشقانه در ارتباط و گفت‌وگو با خداوند جزو نخستین نقاط مقاومت و ازجاشدگی (infuriate) در برابر گفتمان خوف‌محور است؛ این گفتمان با مفصل‌بندی چارچوب‌های معرفتی و نظام نشانه‌شناختی خود از قبیل ظاهر و باطن، عشق و شهود، ذوق و تأویل و وحدت، توانست اساس ارتباط با خدا را بر عشق و شهود و طی مراحل سلوک معرفی کند.

مطالعهٔ آثار حوزهٔ عرفان و تصوف نشان می‌دهد از درون گفتمان عاشقانه، گفتمانی دیگر با نشانه‌شناسی مخصوص به خود شکل گرفت؛ در این گفتمان، صوفی ایرانی از دایرهٔ دوستی پا فراتر گذاشت و در رازگویی با خدا، از گفتمان معمول دینی، یعنی ویژگی خاکسارانه و خائفانهٔ یک مسلمان باورمند فراتر رفت و با چون‌وچرا در گزاره‌های دینی، تعریفی تازه از جایگاه انسان و خدا ارائه کرد که می‌توان از آن به گفتمان رندانه یاد کرد.

در تحقیق پیش‌رو، وجوه گفتمانی *مناجات‌نامهٔ خواجه عبدالله انصاری* با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد گفتمانی و الگوی تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف مطالعه شده است. در این مقاله نشان داده می‌شود که در بخشی از *مناجات‌نامه*، رویکرد خواجه به مناسبات بین خدا و بنده فراتر از چارچوب‌های تعیین‌شده برای یک مسلمان عادی است؛ زیرا او با کاربرد فعل امر و قیده‌های پرسش در گزاره‌های زبانی متن، شکل متفاوتی از ارتباط انسان و خدا ارائه می‌کند؛ این شکل متفاوت با شاکلهٔ ایدئولوژیک و مبانی قدرتی که نویسنده در متن آن قرار دارد، در تضاد است؛ بنابراین، پرسش اساسی این پژوهش آن است که چگونه خواجه عبدالله در فرازهایی از *مناجات‌های* خود به‌عنوان عارف مسلمان، از سطح تسلیم محض عبور می‌کند و با پرسشگری در گزاره‌های دینی، رویکرد

تازه‌ای از رابطه انسان با خدا را به نمایش می‌گذارد. این امر چه ارتباطی با منبع اقتدار و ایدئولوژیکی دارد که متن به آن وابسته است؛ و شرایط اجتماعی - تاریخی ایجاد این گفتمان جدید چیست.

۱-۱ پیشینه پژوهش

تحلیل گفتمان انتقادی یک روش بینارشته‌ای است که به مطالعه ساختار، کارکرد و فرایند تولید گفتار و نوشتار می‌پردازد و محققان ایرانی به آن توجه داشته‌اند؛ فردوس آقاگل‌زاده در کتابی با عنوان *تحلیل گفتمان انتقادی* به معرفی آن می‌پردازد (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵). محمدتقی مقدمی نیز در مقاله «نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف و نقد آن» به طرح مبانی و سپس نقد آن از نظر حکمت اسلامی پرداخته است (مقدمی، ۱۳۹۰). «بررسی روش گفتمان‌کاوی و چگونگی کاربری آن در مطالعات قرآنی» مقاله‌ای دیگر در این زمینه است که مؤلفان کوشیده‌اند تا با تلفیق زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی و کاربردشناسی، به گفتمان‌کاوی در متن قرآن بپردازند (شکرانی و همکاران، ۱۳۹۰).

در حوزه ادبیات، فردوس آقاگل‌زاده در مقاله «تحلیل گفتمان انتقادی و ادبیات» روش گفتمان‌کاوی و کاربرد آن را در تحقیقات ادبی تبیین کرده است (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۶). سیامک صاحبی و همکاران نیز *گفتمان سندی* را براساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی بررسی کرده‌اند و به چگونگی توزیع ساخت‌های گفتمان‌مدار در سطح عبارات، جمله‌ها و متن *گفتمان* پرداخته‌اند. آنان هدف خود را از نگارش این مقاله تبیین راز ماندگاری آن در گذر زمان معرفی کرده‌اند (صاحبی، ۱۳۸۹). علی قاسم‌زاده و همکاران در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل گفتمان انتقادی رمان *دکترنون*، *زنش را بیشتر از مصدق دوست داشت*» کوشیده‌اند رویکرد هدفمند نویسنده نسبت به محمد مصدق و ایدئولوژی سیاسی‌اش را آشکار کنند (قاسم‌زاده و گرجی، ۱۳۹۰). سینا جهان‌دیده نیز در مقاله «تحلیل گفتمان انتقادی تلمیح و ایدئولوژی با تأکید بر شعر احمد شاملو» برپایه نظریه فرکلاف و ون‌دایک، ویژگی‌های بینامتنی و بینادهنی تلمیح را در نسبت با ایدئولوژی بررسی کرده است (جهان‌دیده، ۱۳۹۶).

در زمینه به‌کارگیری تحلیل گفتمان در متون عرفانی ادب فارسی، جلیل مشیدی و حجت‌اله کرمی در مقاله «مولانا و بازتولید گفتمان سلطنت مطلقه در تمثیل عرفانی» با توجه به داستان «به شکار رفتن شیر و گرگ و روباه»، به الگوی ذهنی شاعر از روابط قدرت و نظام سلسله‌مراتبی مرتبط با آن پرداخته‌اند (مشیدی و کرمی، ۱۳۹۴). مقالاتی که درباره آثار خواجه عبدالله انصاری نوشته شده است، بیشتر در زمینه شرح و تبیین مباحث عرفانی آنهاست و تاجایی که نگارندگان اطلاع دارند، آثار خواجه با روش تحلیل گفتمان انتقادی مطالعه نشده است. نویسندگان این پژوهش ضمن احترام به همه پژوهش‌های یادشده، می‌کوشند ارتباط انسان و خدا را در مناجات‌های خواجه عبدالله با استفاده از تحلیل گفتمان انتقادی «در سه حوزه عرفان خائفانه، عاشقانه و زندانه» (نک. رضی، ۱۳۸۴: ۲۸۹) براساس الگوی فرکلاف بررسی و پژوهش کنند.

۲- تحلیل گفتمان انتقادی

گفتمان از واژه فرانسوی Discourse و لاتین Discourses به معنی گفت‌وگو، محاوره و گفتار گرفته شده است و از مفاهیم پیچیده‌ای است که در عرصه پژوهش‌های سیاسی، اجتماعی، فلسفی و انتقادی استفاده می‌شود. گفتمان با مفاهیمی مانند متن، کلام، گفت‌وگو و ایدئولوژی ارتباطی تنگاتنگ دارد. این واژه در بیان غیرفنی در معنای

گفت‌وگو یا مکالمه به کار می‌رود؛ اما از نظر فنی برای نخستین بار اندیشمند فرانسوی، بنویست (Emile benveniste) آن را در سال ۱۹۶۰ به کار گرفت و آن را فراتر از نظام دلالتی زبان مطرح کرد. از نظر او گفتمان به جنبه‌هایی از زبان می‌پردازد که تنها می‌توان آنها را با ارجاع به متکلم، وضعیت یا موقعیت مکانی و زمانی وی یا ارجاع به متغیرهای دیگر بیان کرد (نک. کلاتری و دیگران، ۱۳۸۸: ۷)؛ بنابراین «گفتمان نه مجموعه تجسم‌نیافته‌ای از اظهارات، که گروه‌بندی‌های بیان‌ها یا جملات است. اظهاراتی که درون یک زمینه اجتماعی تحقق می‌یابند، به دست آن تعیین می‌شوند و به آن کمک می‌کنند که به هستی خود ادامه دهد» (میلز، ۱۳۹۸: ۱۸). این دیدگاه توجه ما را به دو نکته معطوف می‌دارد: الف) رابطه متقابل گفتمان، زبان و نهادهای اجتماعی؛ ب) گفتمان یک ساختار نظام‌مند و به‌هم‌پیوسته از ایده‌ها و شیوه‌های اندیشیدن است که کارکردی مولد و حیات‌بخش دارد.

نقش مولد گفتمان نشان می‌دهد که این مفهوم در برساخت جهان اجتماعی و به تبع آن جهان متن با وساطت زبان مشارکت دارد و با ظرافتی خاص نقش خود را پنهان می‌کند. این پنهانکاری از آنجا ناشی می‌شود که دسترسی ما به واقعیت با گفتمان صورت می‌گیرد و مشارکین نمی‌توانند فراتر از مرزهایی را تصور کنند که گفتمان‌ها برایشان تعیین می‌کند. پیچیدگی نقش برسازنده گفتمان تا آن حد است که میشل فوکو مدعی می‌شود «دسترسی به حقیقت مطلق ممکن نیست؛ چون نمی‌توان خارج از گفتمان چیزی گفت. نمی‌توان از چنگ بازنمایی گریخت» (بورگسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۳۸)؛ بنابراین آنچه در حوزه‌های مختلف دانش و شناخت تولید می‌شود و با عنوان «آگاهی» در دسترس ما قرار می‌گیرد، محصولی گفتمان‌محور است.

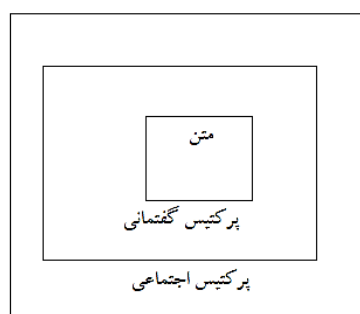
برای شناخت بهتر سازوکارهای یک گفتمان، رویکردهای زبان‌شناختی به‌ویژه انتقادی، این فرضیه را قوت بخشیده‌اند که بین ساختار زبانی، متنی و اجتماعی مشابهت وجود دارد و هر ساختار اجتماعی، زبان و متون خاص خودش را دارد. به همین دلیل «زبانی که به کار می‌بریم، مجسم‌کننده دیدگاهی خاص به واقعیت است» (راجر فولر، به نقل از ڈرپر، ۱۳۹۱: ۴۲) که در چارچوب یک گفتمان ارائه شده است. ملازمه ساختار اجتماعی با ساختار دستوری زبان موجب می‌شود که «گفتمان به‌واسطه ساختارها شکل گیرد و در ارتباطی دیالکتیکی، خود در شکل‌دهی مجدد ساختارها و در بازتولید و تغییر آنها نیز سهیم باشد» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۹۶). به این ترتیب گفتمان‌ها، هم بر شیوه سخن‌گفتن ما درباره جهان و دنیای اجتماعی و فهم آن اثر می‌گذارند و هم فعالانه در ایجاد و تغییر آن مشارکت دارند. این مشارکت به معنای آن است که انسان در برساخت جهان اجتماعی خود آزاد نیست و تحت تأثیر قدرت برسازنده نهادهای مختلف اجتماعی، سیاسی، آموزشی و مذهبی قرار می‌گیرد تا در نتیجه این فرایند، به زبان گفتمان مدنظر تبدیل شود و بدون آنکه متوجه باشد، مطیع هنجارهای گفتمانی شود.

همانطور که مشاهده می‌شود، با ورود مفهوم گفتمان در اندیشه انتقادی، نقش زبان و ارتباط متقابل آن با قدرت و ایدئولوژی به‌شکل توجه‌برانگیزی اهمیت یافته است. در این دیدگاه «گفتمان برای توصیف ساختاری به کار می‌رود که از مرزهای جمله درمی‌گذرد و با قیاس با ساختار جمله و اجزای درونی آن - نهاد، فعل، مفعول و... - فرض می‌شود که عناصر بالاتر از سطح جمله، ساختاری مشابه با آن دارند» (میلز، ۱۳۹۸: ۱۴۰)؛ به این ترتیب، زبان به‌عنوان گفتمان و شکلی از کردار اجتماعی است که حامل روابط ساختاری آشکار یا پنهان سلطه، تبعیض نژادی، قدرت و کنترل است. به همین دلیل هابرماس «زبان را وسیله مسلط و نیروی اجتماعی می‌بیند که در خدمت مشروعیت‌بخشی به روابط قدرت سازماندهی شده است» (نک. ڈرپر، ۱۳۹۱: ۴۲)؛ در این معنی، گفتمان

موجب شکل‌گیری روابطی بین زبان، قدرت و ایدئولوژی است که از آن به بازتولید اجتماعی روابط سلطه تعبیر می‌شود (نک. فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۰).

برای بررسی ماهیت و عملکرد گفتمان‌ها چند دهه است که پژوهشگرانی از روش تحلیل گفتمان استفاده کرده‌اند که در حوزه مطالعات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مشغول فعالیت‌اند. در این رویکرد، آنان با تجزیه و تحلیل متون، با هدف دستیابی به گفتمان‌ها نشان داده‌اند که گفتمان‌ها بازنمایی‌های متفاوت، از حقیقتی واحدند و زبان نقش عمده‌ای در این بازنمایی‌ها ایفا می‌کند. در این میان فرکلاف با این پیش‌فرض که «زبان به‌منزله کنش اجتماعی است» (آفاگل‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۵۰) تحقیقات متنی را از مباحث صرفاً دستوری و کاربردشناسانه بیرون می‌کشد که بیشتر به وضعیت منفرد سخنگویان توجه دارد؛ او توضیح می‌دهد که بین ساختارهای خرد گفتمان (ویژگی‌های زبانی) و ساختارهای کلان اجتماعی رابطه‌ای دوسویه برقرار است؛ در نتیجه نوع و شیوه سخن‌گفتن افراد درباره هویت‌ها، فرایندها و روابط اجتماعی، آنها را به‌طور خنثی بازتاب نمی‌دهد؛ بلکه فعالانه در ایجاد و تغییر آنها نقش دارد؛ بنابراین تحلیلگران انتقادی گفتمان از جمله فرکلاف برآن‌اند که حقایق و موضوعات اندیشیدن یک برساخته گفتمانی‌اند و مردم در تعاملات زبانی‌شان پایبند مفروضاتی‌اند که عموماً از وجودشان آگاه نیستند. این مفروضات همان ایدئولوژی - گفتمان است که رابطه نزدیکی با قدرت و سلطه اجتماعی دارد. به همین دلیل تحلیلگر گفتمان انتقادی رسالتی اخلاقی برای خود قائل و «بر آن است تا سازوکار عدم مساوات اجتماعی نهفته در لایه‌های زیرین گفتمان را کشف کند، نشان دهد و آگاهی لازم، کافی و روشن برای افراد جامعه فراهم آورد تا در نهایت در مقابل عدم مساوات اجتماعی، مقاومت لازم از طریق گفتمان مناسب ایجاد کند و با فراهم‌آوردن زمینه سازوکار توزیع عادلانه بهره‌گیری مطلوب از ساختارهای گفتمان‌مدار توسط آحاد جامعه در جهت تحقق عدالت اجتماعی گام‌هایی برداشته شود» (بارمحمدی، ۱۳۸۳: ۴).

۳- مدل سه‌بعدی فرکلاف



شکل شماره ۱: مدل سه‌بعدی تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف

براساس مدل سه‌بعدی بالا، فرکلاف تحلیل گفتمان انتقادی را بر سه مسئله مهم متمرکز می‌داند که باید در ارتباط با هم بررسی شود؛ این سه مسئله عبارت است از: ویژگی‌های زبانی متن، فرایندهایی که برای تولید متن شکل می‌گیرد و آنچه یک گفتمان در بُعد کلان اجتماعی به آن مرتبط است. از نظر او هر رخداد ارتباطی (متن) به معنی گونه‌ای از فعالیت اجتماعی برای بازتولید یا به چالش کشیدن نظم گفتمانی است. به همین دلیل او

چهارچوب سه‌بعدی خود را ارائه کرده است تا براساس آن نشان دهد که هر متن باید در ارتباط چندجانبه با سایر متون و عوامل اجتماعی درگیر با آن بررسی شود.

فرکلاف در روش خود متن را در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین واکاوی می‌کند و می‌کوشد تا برساخته‌های ایدئولوژیک را که به تولید، بازتولید و دگرگونی مناسبات سلطه کمک می‌کند، از دیگر وجوه گفتمان جدا کند و با آگاهی بخشی به مردم، آثار مخرب آن را کاهش دهد. در سطح توصیف، او با استفاده از روش زبان‌شناسان انتقادی، متن را در محدوده واژگان و ساختار دستوری بررسی می‌کند تا نشان دهد که کنشگری در متن منظور مشخص است یا پنهان؟ علاوه بر این در سطح توصیف، قواعد دستور زبان (گرامر) و کارکردهای واژگان از جمله استعاره‌ها، نام‌گذاری‌ها، غیب‌ها و طفره‌رفتن‌ها به دقت ثبت و علامت‌گذاری می‌شود. در سطح تفسیر و تبیین، او نشان می‌دهد که گفتمان منظور در کدام شرایط اقتصادی و نهادی شکل گرفته است و به «پرسش‌های مربوط به تغییر و پیامدهای ایدئولوژیک پاسخ می‌دهد که آیا فعالیت گفتمان مورد نظر، نظم گفتمانی را بازتولید و به حفظ وضع موجود کمک می‌کند یا تغییر اجتماعی را تسهیل می‌نماید؟» (یورگنسن و فیلیس، ۱۳۹۶: ۱۵۰).

۴- گفت‌وگو، کنش گفتمانی در مناجات‌نامه

گفت‌وگو یکی از عناصر اصلی در هر گفتمان است و معمولاً فاعلان دست‌اندرکار یک نظام گفتمانی، متناسب با موقعیت‌های اجتماعی‌شان با دیگران تعامل و گفت‌وگو دارند. در جریان هر کنش گفتمانی «برای اینکه اشخاص بتوانند در تعامل سهمی برابر داشته باشند، لازم است جایگاه‌های آنها با هم برابر باشد؛ مثلاً حقوق یکسان در نوبت‌گیری در مکالمه و وظایف مساوی در پرهیز از سکوت» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۵۹)؛ اما با توجه به اینکه در نظام گفتمانی توحیدمحور اسلام، خداوند مالک حقیقی و حاکم مطلق جهان است و «انسان در تعامل خود با خدا، تسلیم مطلق است» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۶)، طبیعی است که این دو، حقوق یکسان در مکالمه نداشته باشند. به همین دلیل نمی‌توان همه وجوه ارتباطی انسان با خدا در اسلام را، به‌ویژه آنچه به کلام الهی مرتبط است، با دیدگاه انتقادی تبیین کرد و برای این منظور از پیش‌فرض‌ها، اهداف و مؤلفه‌های مفروض در حیطه روابط انسانی استفاده کرد. با چنین محدودیتی، در این پژوهش با جرح و تعدیل نظریه انتقادی، تلاش شد ابعاد گفت‌وگوی انسان با خدا در چارچوب مناجات‌نامه خواجه عبدالله انصاری تجزیه و تحلیل شود.

مناجات‌نامه خواجه عبدالله از متون کلاسیک ادبیات عرفانی فارسی قرن پنجم هجری است. این اثر سرشار از گفت‌وگوهای عارف مسلمانی است که دانسته‌های پیشین خود را در حیطه‌های فقه و تفسیر، تحت تأثیر جاذبه ابوالحسن خرقانی گاهی فرومی‌گذارد تا با نگاهی عرفانی از بندگی صرف به انسانی متعالی ارتقا یابد و واجد شهود خداوند شود. طرح امکان چنین رابطه‌ای بین انسان و خدا که در آیات قرآن ریشه داشت، در سخنان بایزید بسطامی آشکارا نمود یافت و در کلام حلاج به اوج خود رسید و به «من و تو» کردن صوفی با خدا انجامید. اثرگذاری طریقت خرقانی بر اندیشه خواجه عبدالله را باید در گزاره‌هایی دید که در سطح زبان و اندیشه، به سطح نزدیک می‌شود. در این گزاره‌ها خواجه عبدالله با کاربرد ضمیر دوم‌شخص مفرد، جهت گفت‌وگو را به سمت خدا تغییر می‌دهد و موازنه قوا را در نسبت خدا و بنده برمی‌آشوبد. در این شکل از ارتباط «خطاب ذات

الهی به‌عنوان تو و انسان به‌عنوان من، نشان می‌دهد که من در ردّ و قبول، آزادی کامل دارد. اگرچه تمام اعمال او، در نهایت امر به‌وسیله «تو» است که اراده و تعیین می‌شود» (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۱۱۳) و به خواست و اراده الهی تمسیت می‌یابد.

۴-۱ ارتباط خائفانه

ارتباط خائفانه یکی از نخستین اشکال ارتباطی مسلمانان با خداوند است و نتیجه فهم و باور به چیرگی بی‌حد و حصر خداوند به هستی و نظارت دائمی‌اش بر اعمال و رفتار بندگان است. این نگاه با برجسته‌سازی صفت خشم و غضب الهی در ترکیب با علم همه‌جانبه‌اش، او را در شمایل حاکم مطلق به نمایش گذاشت که هیچ‌چیز از او پنهان نمی‌ماند. در برابر چنین خدایی، هر دینداری می‌کوشید با انجام به‌موقع عبادات و واجبات و با امید به کسب پاداش اخروی، خود را از خشم او دور نگه دارد. به همین دلیل بعد مهمی از ضمانت اجرایی احکام اسلام را خوف از خداوند و احساس حضور همه‌جانبه او در حیات دنیوی مسلمانان بر عهده داشته است.

خوف از خداوند به‌عنوان امری گفتمانی دارای مصادیقی مانند خوف از معاد، خوف از گناه و خوف از عاقبت است؛ خوف رفتارهایی مثل عفت، ورع، تقوی و صدق را در مؤمنان برمی‌انگیزاند که در مفهوم زهد درخور فشرده‌سازی است. باز نمود زبانی خوف در متون صوفیه از جمله *مناجات‌نامه خواجه عبدالله انصاری* شامل پاره‌گفتارهایی است که در آن صوفی با زبانی تضرع‌آمیز به تنزیه صفات الهی می‌پردازد و سپس با برشمردن الطاف الهی نسبت به بندگان، از گناهان و خطاهایش پوزش می‌خواهد. «الهی، ای خالق بی‌مدد و ای واحد بی‌عدد، ای اول بی‌بدایت و ای آخر بی‌نهایت... و ای بخشنده بی‌منت، ای داننده رازها، ای شنونده آواها... ای مطلع بر حقایق، ای مهربان بر خلایق، عذرهای ما بپذیر که تو غنی و ما فقیر و بر عیب‌های ما مگیر که تو قوی و ما حقیر، از بنده خطا آید و زلت و از تو عطا آید و رحمت» (انصاری، ۱۳۹۱: ۲۱۹-۲۲۰).

از نظر تاریخی، در برابر موج بزرگی از غنائم که در قرن‌های دوم و سوم هجری در پی فتح سرزمین‌های تازه روانه مراکز اسلامی آن روزگار شد، رویکرد احتیاط‌آمیز گفتمان خائفانه تاب نیاورد و جایش را به پدیده خوش‌باشی و شادخواری در میان طیف وسیعی از مسلمانان آن روزگار از جمله خلفا داد. ظهور چنین پدیده‌ای از نظر مسلمانانی که به سنت و روش پیامبر اسلام پایبند بودند، امری نکوهیده تلقی شد و از نظر دیالکتیکی، آنان را به سوی زهد و پرهیزی کشاند که خاطره نمونه‌هایی از آن، از زندگی بعضی از اصحاب پیامبر مانند سلمان و ابوذر در ذهن مسلمانان باقی مانده بود. در نتیجه، خوف از خداوند در جایگاه کنش گفتمانی، زمینه‌گرایش مسلمانان به زهد و مقاومت گروهی از آنان در برابر گفتمان دنیاگرا شد و موجب شد تا وضعیت ایجابی و تثبیت‌شده نفی و وضعیت تازه‌ای جایگزین آن شود؛ با گفتمانی شدن این رویکرد تازه، دنیا در برابر اصالت آخرت به موجودی درجه دوم تقلیل یافت و توجه به آخرت و کسب جایگاه برتر در بهشت از اهداف مهم صوفیان زاهد به شمار رفت. به این ترتیب با ممارست گفتمان زاهدانه، مسیر حرکتی جدید به روی گفتمان توحیدمحور اسلام گشوده شد (نک. شعیری، ۱۳۹۴: ۱۱۰-۱۱۲) و مقاومتی از سوی صوفیان زاهد شکل گرفت. به همین دلیل آنان هیچ شغلی را که مربوط به حکومت بود نمی‌پذیرفتند؛ تاحد ممکن به ملاقات اهل قدرت و سیاست نمی‌رفتند و «هر بخششی را از جانب فرمانروایان و نزدیکان آنها حرام می‌دانستند؛ زیرا به نظر آنان، ثروت

قدرتمندان از دستمزد شرافتمندانه نبود» (برتلس، ۱۳۵۶: ۸). در تذکرة‌الاولیاء از قول سری سقطی آمده است: «دور باشید از همسایگان توانگر و قرایان بازار و عالمان و امیران؛ و هرکه خواهد که به سلامت بماند دین او و به راحت رسد دل و تن او و اندک شود غم او، گو از خلق عزلت کن که اکنون زمان عزلت است و روزگار تنهایی» (عطار، ۱۳۸۶: ۲۹۳).

۴-۲ ارتباط عاشقانه

با ورود اسلام به سرزمین ایران و انتقال گفتمان خائفانه از حوزه بغداد به خراسان، به نظر می‌رسد میراث آن که بر دوری از دنیا استوار بود، برای ایرانیان لطافت و جذبه بسیاری نداشت؛ زیرا با دنیاداری و نوع معیشت ایرانی که بر کشاورزی و شهرنشینی استوار بود، سازگاری نشان نمی‌داد. ازسوی دیگر ایرانیان در حمله اعراب و زدوخوردهای دو قرن اول تا برآمدن صفاریان، بیشتر با روی خشن آورندگان اسلام مواجه بودند؛ در نتیجه با تثبیت وضعیت سیاسی خود، وجه عاطفی و عاشقانه نهفته در گزاره‌های دین جدید را مطرح کردند که در بین اعراب مسلمان کمتر به چشم می‌آمد؛ همچنین کوشیدند بعضی از عناصر رویکرد خائفانه در نسبت انسان و خدا را تعدیل و تمایل درونی خود را برای پایان دادن به خشونت‌های موجود اعلام کنند. به همین دلیل ریاضت‌های طاقت‌فرسا جایش را به ارتباطی شخصی، صمیمانه و عاشقانه با خداوند داد و امکان ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با او میسر شد.

گفتمان عاشقانه در ارتباط انسان و خدا با مفصل‌بندی چارچوب‌های معرفتی و ارائه نظام نشانه‌شناختی خود از قبیل ظاهر، باطن، ذوق، عشق، شهود، تأویل، وحدت و فنا توانست برساخت تازه‌ای برای گفت‌وگو و ارتباط با خدا فراهم آورد و تاحد بسیاری آن را به سطوح انسانی نزدیک کند و موجب ارتقای شریعت زهدمدار به طریقت عرفانی شود؛ زیرا «منشأ تصوف به یک معنی، حاجت درونی انسان است که می‌خواهد با مبدأ وجود رابطه‌ای مستقیم پیدا کند. رابطه‌ای که دوسری باشد و خدا و انسان را با رشته‌ای دوجانبه به هم پیوند دهد تا از تقیدهایی که شریعت فقیهان پدید آورده است، خود را جدا سازد» (زرین کوب، ۱۳۴۴: ۴۵). به این ترتیب گفتمان عاشقانه تجربه دینی نابی را فراهم کرد که فاصله‌های مفروض بین انسان و معبودش یکی پس از دیگری فروریخت؛ عارف ایرانی موفق شد «واقعیت غایی یا چیزی مرتبط با آن را مشاهده و حضورش را احساس کند» (موحد و یاحقی، ۱۳۹۴: ۲۰)؛ از پذیرندگی و تسلیم گفتمان خائفانه عبور کند و به همراهی و یگانگی با خداوند ارتقا یابد.

به این ترتیب با عاشقانه‌شدن ارتباط عارفان ایرانی با خداوند به رابطه خالق - مخلوقی کمتر توجه شد و خداوند معشوق مخلوق خود می‌شود. انگیزه‌ها و واسطه‌هایی مانند بهشت و جهنم که در چارچوب خوف و زهد پُررنگ و لعاب می‌نمود، اهمیت خود را از دست داد؛ زیرا «هیچ طمع یا توقعی در این رابطه وجود ندارد. هر واسطه‌ای در اینجا یک مانع است. مواجهه زمانی صورت می‌گیرد که همه واسطه‌ها از میان رفته باشند» (بویر، ۱۳۹۵: ۶۰). در چنین شرایطی عارف با خداوند «من» و «تو» می‌کند و در فضایی شاعرانه با او سخن می‌گوید: «الهی، نزدیک نفس‌های دوستانی، حاضر دل ذاکرانی، از نزدیک نشانت می‌دهند و برتر از آنی. از دورت می‌جویند و تو نزدیک‌تر از جانی. ندانم که در جانی یا جان را جانی. نه این و نه آنی. جان را زندگانی می‌باید، تو آنی» (انصاری، ۱۳۹۱: ۲۴۶). این گفت‌وگوها نشان می‌دهد که عارف به مقام وحدت پای گذاشته است و

«احساس می‌کند که هویت او، هویت وجود شامل و گسترده‌ای است که خداست» (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۱۰۹).

۴-۳ ارتباط رندانه

گفتمان نوع سوم که آن را رندانه نامیده‌ایم، موجد گزاره‌هایی در مناجات‌نامه است که در آنها گوینده در رویکردی «واسوختی» از معشوق عارفان و واصلان، گله و شکایت می‌کند؛ نگاه او در این بخش «از ایمان تا حوالی شک در نوسان قرار می‌گیرد» (نظری، ۱۳۷۹: ۱۰) و صوفی در شمایل انسان ارتقایافته‌ای پدیدار می‌شود که با طرح پرسش در گزاره‌های متن، اراده مطلق الهی را - که از نظر اشاعره مالک غیرمملوک است - به چالش می‌کشد: «الهی، تو ما را جاهل خواندی، از جاهل جز خطا چه آید؟ تو ما را ضعیف خواندی، از ضعیف جز خبط چه آید؟» «الهی، گاه می‌گویی فرود آی، گاه می‌گویی بگریز، گاه فرمایی بیا، گاه گویی بپرهیز. خدایا این نشان قربت است یا محض رستاخیز؟ هرگز بشارت ندیدم تهدیدآمیز» (انصاری، ۱۳۹۱: ۲۲۸ و ۲۴۷).

به نظر می‌رسد این رویکرد با پشت سر گذاشتن نظام قدرتی که بر خوف از خداوند استوار بود، با نگاهی بدبینانه با بخشی از گزاره‌های دینی روبه‌رو شد. چه‌بسا این بدبینی از نظر برون‌متنی، متأثر از مناسبات سیاسی پرنیرنگ و دسیسه‌باشد؛ مردم روزگار مناجات‌نامه و پیش از آن، در کشته‌شدن ابومسلم به دست خلیفه عباسی، گذار پر آشوب سامانیان به غزنویان و سپس تسویه حساب‌های خونین پدريان و پسران در روزگار مسعود دسیسه‌های بسیاری را تجربه کرده بودند و دست پنهان بغدادنشینان را در وقایع پیش‌گفته مؤثر می‌دیدند. به موازات شکل‌گیری این درک در بخشی از طبقات اجتماعی آن روزگار، نظام قدرت نیز کوشید با استفاده از اصول کلام اشعری به توجیه و تفسیر رویدادها پردازد و آنها را برآمده از اراده و مشیت الهی معرفی کند تا تمایل برای اصلاح ساختار سیاسی از سوی ایرانیان را به خاموشی کشاند؛ بنابراین می‌توان گفتمان رندانه را نوعی جهت‌گیری دیالکتیکی در برابر نظام قدرت و اختیارات بی‌حد و حصر آن دانست.

۵- تحلیل مناجات‌نامه در سطح توصیف

۵-۱ گفتمان زاهدانه

فرکلاف گفتمان را «مجموعه‌ای به‌هم‌تافته از سه عنصر عمل اجتماعی، عمل گفتمانی و متن می‌داند و از نظر او پیوندی معنادار میان ویژگی‌های خاص متون، شیوه‌هایی که متون با یکدیگر پیوند می‌یابند و تعبیر می‌شوند و ماهیت عمل اجتماعی وجود دارد» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۹۷). بر همین اساس این نوشتار نیز بررسی خود را از نخستین لایه یا همان خردلایه آغاز می‌کند که جمله‌ها و کلمات است و به توصیف ویژگی‌های دستوری، نحوی و واژگانی متن مناجات‌نامه می‌پردازد. در این سطح با تمرکز بر واژه‌ها، ویژگی‌های دستوری و ساختاری متن منظور، ارزش‌های تجربی، رابطه‌ای و بیانی موجود در آن مشخص می‌شود؛ زیرا تولیدکننده متن، تجربه خود را از جهان اجتماعی (ارزش تجربی)، روابط اجتماعی (ارزش رابطه‌ای) و ارزیابی خود را از واقعیت (ارزش بیانی) در متن بروز می‌دهد. برای دستیابی به این هدف، به این پرسش‌ها پاسخ داده می‌شود: «کلمات واجد کدام ارزش‌های تجربی هستند؟ آیا می‌توان از عبارت‌بندی دگرسان یا افراطی سخن گفت؟ آیا عباراتی وجود دارند که دال بر حسن تعبیر باشند؟ کلمات واجد کدام ارزش‌های بیانی‌اند؟» (همان: ۱۷۰).

۱-۱-۵ واژگان

واژگانی که در گفتمان خائفانه به کار گرفته شده است، بیانگر رویکردی تنزه‌طلبانه و ستایش‌آمیز نسبت به خداوند است. کلیدواژگان بی‌همتایی، توانایی، غنا، مطلع‌بودن و اقتدار خداوند از یک‌سو و فقر و حقارت بندگان ازسوی دیگر در بیشتر گزاره‌های گفتمان خائفانه تکرار می‌شود: «الهی، یکتای بی‌همتایی، قیوم توانایی، بر همه‌چیز بینایی، داروی دل‌هایی، در همه‌حال دانایی، از عیب مصفایی، از شرک مبرایی، اصل هر دوائی، داروی دل‌هایی، شاهنشاه فرمانفرمایی، معزز به تاج کبریایی، به تو رسد ملک خدایی» (انصاری، ۱۳۹۱: ۲۱۹). «ای پذیرنده نیازها، ای شناسنده نام‌ها، ای رساننده گام‌ها، ای مبراً از عوایق، ای مطلع بر حقایق، ای مهربان بر خلائق، عذرهای ما بپذیر که تو غنی و ما فقیر و برعیب‌های ما مگیر که تو قوی و ما حقیر، از بنده خطا آید و زلت و از تو عطا آید و رحمت» (همان: ۲۲۰).

ارزش تجربی کلمات ردا و سرنخی است که تولیدکننده متن با آنها تجربه خود را از جهان طبیعی یا اجتماعی بازنمایی می‌کند و ارزش رابطه‌ای واژگان، معطوف به این نکته است که چگونه انتخاب کلمات متن، به روابط اجتماعی بین مشارکین بستگی دارد و به ایجاد این روابط کمک می‌کند؛ بنابراین استفاده از کلماتی مانند شاهنشاه، تاج و ملک در این پاره‌گفتار، دارای ارزش تجربی و بیان‌کننده تجربه نویسنده از نظام دربار است؛ همچنین استفاده از واژگان مربوط به آن، برای بیان نسبت بین خدا و بنده است.

ازسوی دیگر کلیدواژگانی مانند فقر و غنا که در گفتمان‌های متفاوت اجتماعی، مذهبی و صوفیانه کاربرد داشته است، در متن یادشده در بالا، هم‌آیی جالب توجهی با دوگانه‌های «قدرت - حقارت» و «خداوندگاری - بندگی» یافته است: «تو غنی، ما فقیر. تو قوی، ما حقیر». این صورت‌بندی که دارای ارزش رابطه‌ای است؛ بین دو مشارک یعنی خدا و بنده، بازتولیدکننده آن شکل از روابط اجتماعی است که می‌توان از آن به «شاه - رعیت» و «ارباب - بنده» تعبیر کرد که قرن‌های متمادی در میان ایرانیان در جریان بوده است. باید توجه داشت که خواجه عبدالله خطا و زلت بنده را با عطا و رحمت الهی برابر می‌نهد و نشان می‌دهد که رحمت و عطای الهی بر خشم و غضب او سابق است و همین ویژگی شخصیت الهی است که ارتباط انسان مسلمان با او را سرشار از امید و پویایی می‌کند و آن را از اشکال ارتباطی شاه - رعیت متمایز خواهد کرد.

۲-۱-۵ ساختار جملات

فرکلاف سه ساخت اصلی با کارکردهای کنش، رخداد و توصیف، برای جمله‌ها در نظر می‌گیرد که عبارت است از:

فاعل + مفعول + فعل ← کنش‌ها

فاعل + فعل ← رخدادها

فاعل + متمم + فعل ← توصیف‌ها

ساختار جمله‌های گفتمان خائفانه شامل اشکال کنش «ای پذیرنده نیازها، عذرهای ما بپذیر» و توصیف «ای مهربان بر خلائق، بر عیب‌های ما مگیر» است. گفت‌وگوها به صورت مقطع و کوتاه بیان شده است. این امر نشان‌دهنده موقعیت ایدئولوژیک گوینده در برابر مخاطب او (خدا) است. این موقعیت موجب می‌شود که ساختار دستوری متن، واجد ارزش تجربی گردد و روابط معمول در سلسله‌مراتب اجتماعی، در عناصر زبانی رمزگذاری

شود (نک. فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۸۴)؛ برای نمونه در پاره‌گفتار «ای پذیرنده نیازها، ای شناسنده نام‌ها، ای رساننده گام‌ها...»، مناجات‌کننده خواسته‌اش را مستقیماً بر زبان نمی‌آورد و ابتدا مقدماتی را در اشکال مدح الهی و توصیف صفاتش مطرح و سپس خواسته‌اش را بیان می‌کند. همانطور که پیش از این توضیح دادیم، این امر بیانگر رمزگذاری مناسبات ارباب - بنده و شاه - رعیت، در نسبت خدا و انسان در گفتمان خائفانه و به لحاظ برون‌متنی، نشان‌دهنده فرافکنی و انطباق آن در مناسبات بین انسان و خدا در میان ایرانیان است. از سوی دیگر کلیدواژگان فقر و غنا «دارای سرنخی از فرضیات ایدئولوژیک و عقل سلیمی هستند» (همان: ۱۹۹)؛ زیرا براساس آموزه‌های اسلامی، انسان در برابر خداوند موجودی ناچیز و نیازمند مطلق است و نتیجه این کنش، فقر و کوچکی بنده در برابر آفریدگار، غنای خداوند از عبادات و طاعات بندگان و تواضع و فروتنی آنان در برابر ذات باری تعالی است.

۲-۵ گفتمان عاشقانه

۱-۲-۵ واژگان

در ارتباط عاشقانه بین انسان و خدا با عاطفه دینی عمیقی سروکار داریم؛ براساس آیه «يَحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴) خداوند معشوق عارفان و در ایجاد ارتباط با بندگانش پیشگام است و اوست که در ارتباط با بندگانش پیشقدم می‌شود. بنده عاشقی که به سوی خداوند فراخوانده شده است، هرچه بر بی‌خویشنی او افزون شود، به خداوند نزدیک‌تر خواهد شد و بقای او مستلزم فنای صفاتش در صفات الهی است. به همین دلیل واژگان و ترکیب‌هایی مانند طلب، فنا، بقا، حضور، مشاهده و محبت و همبسته‌های معنایی آنها در برساخت گزاره‌های این گفتمان نقش کلیدی دارد. برای بررسی گفتمان عاشقانه در مناجات‌نامه، چند مناجات برای نمونه ارائه می‌شود: «الهی! تو دوختی، من درپوشیدم و آنچه در جام ریختی نوشیدم، هیچ نیاید از آنچه نوشیدم» (انصاری، ۱۳۹۱: ۲۲۶)؛ «الهی! دانی چه شادم؟ نه آنکه به خویشتن به تو افتادم. تو خواستی من نخواستم. دولت بر بالین دیدم چون برخاستم» (همان: ۲۲۹).

در تحلیل گفتمان انتقادی «جنبه‌هایی از ارزش تجربی واژگان مورد توجه است که نشان می‌دهند چگونه تفاوت‌های ایدئولوژیک بین متون در بازنمایی‌های مختلفی که از جهان ارائه می‌دهند در واژگان آنها رمزگذاری می‌شود» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۷۳). به این ترتیب در گزاره‌های بالا، برجسته‌شدن ضمیر «تو» که به خداوند ارجاع می‌دهد؛ مؤید این دیدگاه است که عارف از خود اراده‌ای ندارد و سوژه‌ای است که باید خود را تمام و کمال به مشیت الهی بسپارد. این رویکرد نشان می‌دهد که گفتمان عاشقانه تا چه حد، با دیدگاه کلام اشعری در نسبت با اعمال اختیاری انسان همسویی نشان می‌دهد. اشعری که شهرستانی او را «جبریة متوسط» می‌نامد، برای انسان قدرتی غیرمؤثر در نظر می‌گیرد و از دید او انسان فاعل اعمال خود نیست. خداوند اعمال را خلق و بنده آنها را کسب می‌کند (نک. حسینی سروری، ۱۳۹۳: ۸۰). به همین نسبت در گفتمان عاشقانه نیز کوشش بنده عاشق بدون کشش الهی به جایی نخواهد رسید و با غیرمؤثر بودن تلاش انسان و برجسته‌شدن «تو» الهی در برابر فردیت و خویشتن بنده روبه‌رو هستیم.

ارزش بیانی گزاره‌ها سرنخی از ارزشیابی تولیدکننده متن از بخشی از واقعیت است که با فاعل‌ها و هویت‌های اجتماعی سروکار دارد؛ بررسی این ارزش بیانی گزاره‌ها نشان می‌دهد که خواجه عبدالله اعمال و حالات عارف مسلمان را به‌طور ضمنی برخاسته از اراده الهی می‌داند - «نه آنکه به خویشتن به تو افتادم. تو

خواستی من نخواستم.» - و با چنین تمهیدی می‌کوشد اعمال و رفتار صوفیه را در نظر عامهٔ مسلمان موجه جلوه دهد و از آنان در برابر مخالفان دفاع کند.

۲-۲-۵ ساختار جملات

در ساخت‌های گفتمانی، هر کنش مستلزم وجود دو مشارک یعنی کنش‌گر و کنش‌پذیر است؛ اگر در این رابطه، اقتدار یکی از مشارکین بر دیگران مطرح باشد، مسئلهٔ وجهیت رابطه‌ای بررسی خواهد شد. بر این اساس در گزارهٔ نخست، ساخت (فاعل + مفعول مستتر + فعل) بیانگر وجهیت رابطه‌ای و تسلط «تو»ی الهی به‌عنوان قطب معنایی گفتمان عارفانه، بر «من» عارف است. به همین نسبت فعل‌های این گزاره «دوختی، پوشیدم/ ریختی، نوشیدم» نشان می‌دهد که در ارتباط عاشقانه بین انسان و خدا از نظر مرتبه و زمان، اولویت با خداست و حق انتخاب از انسان گرفته شده است.

گزارهٔ «الهی! دانی چه شادم؟ نه آنکه به خویشان به تو افتادم. تو خواستی من نخواستم. دولت بر بالین دیدم چون برخاستم» (انصاری، ۱۳۹۱: ۲۲۹) که با فعل امر و با وجه پرسشی آمده، مخاطب را در جایگاه ارائه‌دهندهٔ اطلاعات قرار داده است. به‌ویژه پرسش مطرح‌شده از انواعی است که پاسخ بله و خیر را به دنبال دارد و برای پاسخ‌دهنده فرصت توضیح یا چانه‌زنی باقی نمی‌گذارد؛ همچنین از نظر ایدئولوژیک، سؤال‌کننده را در جایگاه قدرت قرار می‌دهد؛ زیرا «خواستن چه برای کنش از جانب دیگری و چه برای دریافت اطلاعات باشد، از جایگاه قدرت صورت می‌پذیرد» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۹۲). در ادامهٔ گفت‌وگو، هنگامی که پاسخ خداوند به غیاب می‌افتد و شنیده نمی‌شود، کنشگر برای حل وضعیت پیش‌آمده می‌کوشد با آوردن عبارت «نه آنکه به خویشان با تو افتادم، تو خواستی من نخواستم» پاسخی را سرهم‌بندی کند که در چارچوب گفتمان عاشقانه فراهم شده است؛ یعنی نفی خویشان و خواست انسان در برابر ارادهٔ الهی و اعطای پاداشی درخور توجه از خداوند که در مفهوم استعاری «دولت» فشرده‌سازی شده است.

۳-۵ گفتمان رندانه

گفتمان رندانه در کنشی واگرا، موجد گزاره‌هایی در *مناجات‌نامه* است که در آنها گوینده مصلحت‌اندیشی را کنار می‌گذارد و در رویکردی «واسوختی» از معشوق عارفان و اصیلان، گله و شکایت می‌کند؛ نگاه او در این بخش «از ایمان تا حوالی شک در نوسان قرار می‌گیرد» (نظری، ۱۳۷۹: ۱۰). در این گفتمان جدید صوفی خود را در چنان جایگاه رفیعی می‌بیند که به چون‌وچرا در افعال الهی می‌پردازد و «من اوست که سخن می‌گوید و خود او منشأ پیام واقع می‌گردد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۰۵). [رویکردهای ارتباطی خائفانه و عاشقانه با خدا، تاحدّ بسیاری با گفتمان توحیدمحور اسلام هم‌پوشانی نشان می‌دهد و با آن مماشات دارد؛ اما برجسته‌شدن فردیت عارف مسلمان در گفتمان رندانه و حرکت از منش‌پذیرندگی و تسلیم گفتمان خائفانه و عاشقانه به‌سوی پرسشگری، بیانگر وجود رابطه‌ای چالشی، رقابتی یا تنشی در این عرصه و ایجاد قلمروی تازه است (نک. شعیری، ۱۳۹۴: ۱۱۹).]

۱-۳-۵ واژگان

نمونه‌هایی از گفتمان رندانه در عبارت‌های زیر دیده می‌شود:

«الهی، گوهر اصطفای در دامن آدم تو ریختی، و گرد عصیان بر فرق ابلیس تو بیختی و این دو جنس مخالف را

با هم تو آمیختی. از روی ادب اگر بد کردیم، بر ما مگیر که گرد فتنه تو انگیختی» (انصاری، ۱۳۹۱: ۲۳۶)؛ «الهی، گاه گویی فرود آی، گاه گویی بگریز. گاه فرمایی بیا، گاه گویی بپرهیز. خدایا این نشان قرابت است یا محض رستاخیز؟ هرگز بشارت ندیدم تهدیدآمیز» (همان: ۲۴۷)؛ «الهی، فرمایی که بجوی و می‌ترسانی که بگریز. می‌نمایی که بخواه ولی گویی که بپرهیز. الهی گریخته بودم تو خواندی. ترسیده بودم بر خوان تو نشاندی. ابتدا می‌ترسیدم مرا بگیری به بلای خویش، اکنون می‌ترسم مرا بفریبی به عطای خویش» (همان: ۲۷۱).

نخستین گزاره این بخش، با استفاده از عنوان‌های آدم و ابلیس، به طرح داستان خلقت انسان می‌پردازد. برجسته‌شدن ضمیر «تو» و واژگان «آدم» و «ابلیس» از یک‌سو و شیوه روایت خواجه عبدالله و شیوه خطاب قراردادن خداوند از سوی دیگر، متن را واجد ارزش‌های تجربی، بیانی و رابطه‌ای کرده است. از پرسش‌های مهمی که در بخش ارزش تجربی واژگان مطرح می‌شود، این است که چه نوع رابطه معنایی «هم‌معنایی، شمول معنایی، تضاد معنایی» از نظر ایدئولوژیک معنادار بین کلمات وجود دارد؟ آیا عباراتی وجود دارد که دال بر حسن تعبیر باشد؟ (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۷۰). با توجه به متن، گروه واژگان مربوط به آدم، یعنی «گوهر، اصطفاء، دامن» دارای حسن تعبیر و در تضاد با گروه واژگان «گرد، عصیان و فرق» است که به ابلیس مربوط می‌شود. در نتیجه تعبیر مربوط به ابلیس، با تصاویری از توهین و تحقیر همراه شده است و انگیزه ایدئولوژیک دارد.

نوع استفاده خواجه عبدالله از ضمیر سوم‌شخص مفرد «تو» برای خداوند، موجب شده است که مشارک مهم دخیل در گفتمان دینی (خداوند) را بازخواست کند. این سامان تازه در ارتباط خدا و بنده، متن را دارای ارزش رابطه‌ای و بیانی کرده است؛ زیرا تولیدکنندگان متون عرفانی در گفتمان‌های زاهدانه و عاشقانه در ارتباط با خداوند، غالباً «استراتژی اجتناب» (همان: ۱۷۹) را در پیش می‌گیرند و ادب گفت‌وگو را زیر پا نمی‌گذارند؛ اما در گفتمان رندانه، راوی به استراتژی اجتناب در گفت‌وگوی با خداوند بی‌اعتناست و ارزش‌یابی منفی خود را در نسبت با موضوع مناقشه‌آمیز آدم و ابلیس بیان می‌کند.

یکی دیگر از موارد مهم در بررسی واژگان یک متن، عبارت‌بندی دگرسان است. به این معنا که «عبارت‌بندی موجود و مسلط و طبیعی شده، جای خود را به عبارت‌بندی دیگری می‌دهد که در تقابل آگاهانه با آن قرار دارد» (همان: ۱۷۴)؛ بنابراین، کاربرد واژه «ادب» در جمله مرکب «از روی ادب اگر بد کردیم بر ما مگیر که گرد فتنه تو انگیختی» دارای این ویژگی است؛ زیرا در میان فارسی‌زبانان متداول است که اگر از نظر اجتماعی در جایگاه فروتری نسبت به مخاطب قرار داشته باشند، برای پوزش‌خواهی از عبارت «اگر بی‌ادبی کردیم ما را ببخش» استفاده می‌کنند؛ اما در جمله یادشده، در فضایی متناقض، بدی‌کردن را جزو ادب می‌داند؛ زیرا پیش‌فرض تولیدکننده متن این است که خداوند در ماجرای آدم و ابلیس، خود امر به آن داده است و آدمی برای حفظ آبروی خداوند، گناه نکرده را به گردن می‌گیرد.

در نسبت با ویژگی‌های صوری متن و ارزش بیانی واژگان، خواجه عبدالله در پاره‌گفتار دوم این بخش، گزاره‌هایی را مطرح می‌کند که دربردارنده تناقض، بلا تکلیفی و سردرگمی است. او برای بیان وضعیت یادشده، جملات کوتاه مرکب با قید «گاه» را به کار می‌گیرد: «گاه گویی فرود آی، گاه گویی بگریز. گاه فرمایی بیا، گاه گویی بپرهیز». علاوه بر این، شیوه تقابل‌سازی فعل‌های این پاره‌گفتار (فرود آی - بگریز، بیا - بپرهیز) به برساخت کنشی بین کنشگر و کنش‌پذیر انجامیده است و متن را واجد استعاره بازی کرده است. به نظر می‌رسد متن

نشان‌دهنده باور بخشی از مردم عصر غزنوی - سلجوقی است که می‌اندیشیدند در روابط قدرت مانند عروسک خیمه‌شب‌بازی با آنان رفتار شده است و هیچ اراده‌ای برای خروج از این گردونه در خود احساس نمی‌کردند. در مناجات سوم این بخش، عبارت «اکنون می‌ترسم مرا بفریبی به عطای خویش»، «سرنخی از روشی به دست می‌دهد که در آن تجربه تولیدکننده متن از جهان اجتماعی بازنمایی شده است» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۷۲-۱۷۴)؛ زیرا به نظر می‌رسد نویسنده با گزینش افعال بیانگر تناقض، انتقاد خود را از وضعیت سردرگم‌کننده فرامتن اجتماعی و روش تطمیع و فریبی نشان داده است که خلفای عباسی و حکام غزنوی برای از میان برداشتن مخالفان خود در پیش گرفته بودند. شیوه‌هایی که بازتاب آن را در ساختار جمله‌بندی و گزینش واژگان متن *مناجات‌نامه* تا سطح ارتباط خدا و بنده می‌توان دید و از نظر اجتماعی نیز احتمالاً ایجادکننده رفتارهایی مانند «گریز، پرهیز، ترس و فریب» در میان مردم بوده است تا بتوانند به بقای خود ادامه دهند.

۵-۳-۲ ساختار جملات

چهار جمله از شش جمله نمونه نخست این بخش دارای الگوی (نهاد + مفعول + فعل) است. «الهی! گوهر اصطفا در دامن آدم تو ریختی، و گرد عصیان بر فرق ابلیس تو بیختی و این دو جنس مخالف را با هم تو آمیختی. از روی ادب اگر بد کردیم، بر ما مگیر که گرد فتنه تو انگیختی» (انصاری، ۱۳۹۱: ۲۳۶) و مفعول (گوهر اصطفا، گرد عصیان و دو جنس مخالف) پیش از نهاد آمده است و نشانه کانونی‌سازی مفاهیم یادشده در ذهن و زبان گوینده و گفتمان منظور است. جمله‌های سه‌جزئی مفعولی، بیان‌کننده اقتدار کنشگر نسبت به کنش‌پذیر است؛ اما نویسنده با آوردن نهاد (تو) پیش از فعل و تکرار آن - تو ریختی، تو بیختی، تو آمیختی، تو انگیختی - به واکاوی اصطفا و انسان و عصیان ابلیس می‌پردازد و صدق و کذب آن را به پرسش می‌گیرد؛ در نتیجه به سرزنش کنشگر از سوی کنش‌پذیر می‌انجامد و در معنایی دیگر تولیدکننده متن می‌کوشد دانسته‌های پیش‌گفته در نسبت با ابلیس را - که بیانگر عادت‌واره‌های گفتمانی است - با دیدی انتقادی بازخوانی کند و از رویکرد مماشاتی گفتمان‌های خائفانه و عاشقانه در نسبت با کلان‌گفتمان توحیدمحور فاصله بگیرد (نک. شعیری، ۱۳۹۴: ۱۱۴).

پاره‌گفتار دوم این بخش - «الهی، گاه گویی فرودآی، گاه گویی بگریز. گاه فرمایی بیا، گاه گویی بپرهیز. خدایا این نشان قرابت است یا محض رستاخیز؟ هرگز بشارت ندیدم تهدیدآمیز» (همان: ۲۴۷) - دارای ساخت‌های دستوری متنوعی است. چهار جمله نخست که مرکب است، ساخت «گاه+ فعل ساده+ فعل امر» دارد و بخش دوم با وجه پرسشی و بخش پایانی نیز با قید نفی «هرگز» آغاز شده است و وجه خبری دارد. در جمله‌های مرکب این پاره‌گفتار، گفتن و فرمودن خداوند برجسته‌سازی شده است و «مخاطب را به‌صورت آرمانی در جایگاه بازیگری مطیع و فرمانبردار قرار می‌دهد» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۹۲)؛ اما اطاعت و فرمانبرداری زمانی معنای حقیقی خود را می‌یابد که کنش‌پذیر فرامین کنشگر را به‌گونه‌ای قرائت نکند که در آن رنگی از تناقض بیابد. ساختار بخش نخست جمله‌های این پاره‌گفتار در ترکیب با قید «گاه»، به‌گونه‌ای است که برای مخاطب، القاکننده بلا تکلیفی و تناقض در فرامین کنشگر است؛ همان‌طور که فهم تناقض به‌صورت نسبی به ایجاد جمله پرسشی در متن و پرسشگری در فرامتن می‌انجامد، این ساختار نیز کنش‌پذیران را در جایگاه قدرت قرار می‌دهد و این امکان را برای آنان فراهم می‌کند که از فرامین قدرت سرپیچی کنند و موجب تغییر در مناسبات اجتماعی وابسته به سلسله‌مراتب نظام قدرت شوند.

در نمونه سوم، جمله‌ها و جهیت بیانی دارد؛ زیرا برای اثبات نظر نویسنده و ارزیابی او از صدق و کذب یک مفهوم به کار گرفته شده است. برای این منظور بخشی از آن به‌عنوان مقدمه بحث مطرح شده که شامل چهار جمله مرکب است. «الهی فرمایی که بجوی و می‌ترسانی که بگریز»، «می‌نمایی که بخواه ولی گویی که بپرهیز» این جمله‌ها به‌اختصار فرامین خداوند را در ارتباط با راوی توضیح می‌دهد و گزارشگر ابهام و درماندگی کنش‌پذیر است. در بررسی جمله‌های مرکب باید توجه داشت که «معمولاً بند اصلی به لحاظ اطلاعاتی برجسته‌تر از بندهای وابسته است و محتوای بندهای وابسته در حکم پس‌زمینه‌اند» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۰۱)؛ بنابراین ما به لحاظ اهمیت، این فرامین را به دو بخش تقسیم می‌کنیم؛ بخش نخست که جمله‌های پایه‌اند و از نظر زبان‌شناختی پیام اصلی را در خود دارند و بیانگر قدرت و تحکم‌اند: «فرمایی، می‌ترسانی، می‌نمایی، گویی»؛ بخش دوم که جمله‌های پیرواند و نشان می‌دهند که کنش‌پذیر در برابر اوامر صادرشده در بخش نخست، چه رفتاری باید از خود بروز دهد: «بجوی یا بگریز؟ بخواه یا بپرهیز؟». با چنین ترکیبی می‌توان دید که چگونه متن می‌کوشد وضعیت تناقض، بلا تکلیفی و بی‌ثباتی را به نمایش بگذارد و از آن انتقاد کند.

۶- تحلیل مناجات‌نامه در سطح تفسیر

برایند مطالعات انجام‌شده در حوزه تحلیل گفتمان نشان می‌دهد که با ویژگی‌های صوری متن نمی‌توان به‌طور مستقیم به تأثیرات قدرت بر آگاهی، اعتقادات، مناسبات و هویت اجتماعی دست یافت؛ زیرا اساساً نوع ارتباط متن و ساختارهای اجتماعی، رابطه‌ای غیرمستقیم است. این رابطه بیشتر با گفتمان برقرار می‌شود که متن خود بخشی از آن است (نک. همان: ۲۱۴)؛ بنابراین بین گفتمان، ساختارهای اجتماعی و متنی رابطه‌ای دوسویه وجود دارد. این امر در بررسی گفتمان‌های موجود در مناجات‌نامه خواجه عبدالله انصاری دیده می‌شود و به همین نسبت هریک از گفتمان‌های خائفانه، عاشقانه و رندانه بافتار زبانی و جمله‌بندی‌های ویژه خود را دارند که آنها را نسبت به گفتمان دیگر متمایز می‌کند.

۱-۶ گفتمان خائفانه

ساختار جمله‌ها و واژگان در این گفتمان با جان‌مایه متن که همان عجز آدمی در برابر آفریدگاری مقتدر مطلق و خوف از قدرت نامحدود اوست، همگرایی جالب‌توجهی نشان می‌دهد. براساس همین رویکرد، گفتمان منظور با توجه به موقعیت انسان مسلمان و جایگاه او در نسبت با خداوند، که در رأس هرم قدرت قرار دارد، شکل گرفته است.

در این بخش برای روشن‌شدن بافت موقعیتی گفتمان، به چهار پرسش پاسخ می‌دهیم: «ماجرای چیست؟ چه کسانی درگیر ماجرا هستند؟ روابط میان آنها چیست؟ نقش زبان در پیشبرد ماجرا چیست؟» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۲۲). در پاسخ به پرسش اول می‌توان گفت گفتمان خائفانه زهدمحور، ماجرای ارتباط آدمی با آفریدگاری است که قدرت، حکمت و شکست‌ناپذیری او برجسته‌سازی شده است و از بندگانش انتظار دارد تنها در برابر او خاشع باشند؛ از دنیاگرایی روی برتابند و برای دست‌یابی به جایگاهی بهتر در بهشت کوشا باشند: «الهی، ای کارگزار که جان بندگان در صدف تقدیر توست. ای قهاری که کس را به تو حیل نیست. ای جباری که گردنکشان را با

تو روی مقاومت نیست. ای حکیمی که روندگان تو را از بلای تو گریز نیست. نگاه دار تا پریشان نشویم و در راه آر تا سرگردان نشویم» (انصاری، ۱۳۹۱: ۲۲۰)؛ «الهی. دلی ده که شوق طاعت افزون کند و توفیق طاعتی ده که به بهشت رهنمون کند. الهی، دلی ده که در کار تو جان بازم و جانی ده که کار آن جهان سازیم» (همان: ۲۲۹).

پرسش دوم به فاعلان و جایگاه‌های آنان در یک گفتمان می‌پردازد. از این جهت، ساختار جمله‌های *مناجات‌نامه* نشان می‌دهد که در گفتمان خائفانه، انسان سوژه‌ای است که در کمال نیاز، عجز و خوف در برابر خداوندی قرار دارد که جنبه قهرآمیز شخصیت او برجسته‌سازی شده است و ارتباط انسان با خداوند، بیشتر نشان‌دهنده چارچوب‌های فقه اشعری به‌ویژه، تام‌الاختیاربودن خداوند است و با آن هم‌پوشانی دارد: «الهی، ای بیننده نمازها، ای پذیرنده نیازها، ای داننده رازها... عذرهای ما بپذیر که تو غنی و ما فقیر. عیب‌های ما مگیر؛ که تو قوی و ما حقیر. اگر بگیری بر ما، حجت نداریم و اگر بسوزی طاقت نداریم...» (همان: ۲۳۱).

درباره پرسش سوم نیز می‌توان گفت شیوه ارتباطی مردم با نظام قدرت به‌گونه‌ای ایدئولوژیک در بساخت ارتباط آنان با خداوند اثرگذار بوده و به‌نوعی در آن فرافکنی شده است؛ به‌طوری که مناسبات میان خدا و بنده در این گفتمان، بسیار به مصادیقی شبیه است که می‌توان در رویکردهای «ارباب - بنده» و «شاه - رعیت» دید؛ یعنی تمجید و تحمید خداوند در نیایش و دعا آنگونه که در قصاید مدحی و درباری رواج داشت: «الهی، گردن گردون رام تقدیر توست و رقبه عالمیان مسخر تدبیر توست. سر سرکشان بسته تو و جباران کشته تو و دوزخ زندان تو. فردوس بستان تو. در آسمان سلطان، تو. عزت و کبریایی از آن تو. در قیامت مطیعان را حله احسان تو و بر توفیق هر نیکبخت عنوان تو» (همان: ۲۳۸).

پرسش چهارم به نقش زبان در یک گفتمان مربوط می‌شود و دارای اهمیت است؛ زیرا واژگان و نظام دستوری یک زبان می‌تواند همسو با گفتمان منظور یا در جهت مخالف آن باشد. در گفتمان خائفانه، واژه‌ها با رویکردی تنزه‌طلبانه و ستایش‌آمیز نسبت به تام‌الاختیاری خداوند انتخاب شده‌اند و در جایگاه‌های دستوری‌شان به‌گونه‌ای قرار گرفته‌اند تا گزارشگر صفات غنا و اقتدار خداوند در برابر حقارت و ناچیزی بندگانش باشند. در نتیجه، نقش زبان در گفتمان خائفانه برای ایدئولوژی و تثبیت‌کننده نظم اجتماعی برآمده از نظام طبقاتی و مناسبات قدرت است و به تعبیری دیگر آنها را بازتولید می‌کند: «الهی، به روز کار آدمم بنده‌وار، با لب پرتوبه و زبان پراستغفار. خواهی به کرم عزیز دار، خواهی خوار. که من خجلم و شرمسار و تو خداوندی و صاحب‌اختیار» (همان: ۲۳۳).

۲-۶ گفتمان عاشقانه

با عاشقانه‌شدن ارتباط انسان و خدا، ساختار جمله‌ها، گزینش واژگان و به همان نسبت روابط میان فاعلان دخیل در این گفتمان، رنگ‌وبوی عاطفی، صمیمی و انسانی به خود می‌گیرد و دوستی دوجانبه‌ای بین انسان و خداوند برقرار می‌شود: «الهی، چه خوش روزی که خورشید جلال تو به ما نظر می‌کند. چه خوش وقتی که مشتاق از مشاهده جمال تو ما را خبری دهد. جان خود را طعمه باز سازیم که در فضای طلب تو پروازی کند و دل خود نثار دوستی کنیم که بر سر کوی تو آوازی دهد» (همان: ۲۴۸)؛ اما صمیمانه‌شدن رابطه انسان و خدا در گفتمان عاشقانه موجب نمی‌شود که عارف مسلمان بتواند از حد بندگی فراتر رود؛ زیرا «محبت موافقت است. موافقت سه چیز باشد. کردن آنچه بفرماید و بازایستادن از آنچه بازدارد و راضی‌بودن به آنچه حکم کند و تقدیر کند و

بندگی خود بیش از این سه نیست و به قضا راضی نابودن، از قاضی استغنانمودن است یا او را متهم داشتن است و در جمله موافقت، تسلیم است» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۳۹۳).

ازسوی دیگر به نظر می‌رسد تغییر رابطه انسان و خدا از گفتمان خائفانه به عاشقانه، دو دستاورد مهم در سطح زبان و فرهنگ ایرانی داشته است؛ نخست، شکل‌گیری کنش گفتاری نوین بین انسان و خدا و برساخت ترکیب‌های زبانی نو و خوش‌آهنگ در متون عرفانی گویندگان فارسی‌زبان است؛ دیگری، سناریوی کنش عارفانه است که نمایانگر فاعلان دخیل در این گفتمان، روابط آنان با یکدیگر و فعالیت‌های اجتماعی در سطح فرهنگ ایرانی است و با مفاهیمی مانند روحیه تساهل، تسامح، جوانمردی، خدمت و توکل همراه است: «رحمت خدای بر آن جوانمردان باد که کمر مجاهدت بر میان بستند و در میدان بندگی در صف خدمت بایستادند و قدم بر کل مراد خود نهادند و با خلق خدا به صلح و سازش ساختند و با نفس خود به جنگ برخاستند» (انصاری، ۱۳۹۱: ۳۲). این سناریوسازی از نظر اجتماعی، به کنش‌هایی مانند همزیستی مسالمت‌آمیز ادیان، فرق و اقوام مختلف در جامعه ایرانی - اسلامی روزگاران گذشته و در دیدگاه منتقدان، تسلیم‌بودن به سرنوشت اجتماعی خود، مذمت دنیا و ترویج قناعت بیان شده است (نک. فیاض و دیگران، ۱۳۹۲: ۷۵).

۳-۶ گفتمان رندانه

اگر کردار گفتمانی را واسطه بین متن و کردار اجتماعی بدانیم، گفتمان رندانه در هر دو عرصه متنی و اجتماعی، کنشی واگرا دارد؛ زیرا خواجه عبدالله پس از آشنایی با خرقانی و ارادت به او، گفتمان غالب فقه‌محور را رها کرد و به گفتمان عرفانی پیوست. این رهایی از نظر اجتماعی، گویای شکل‌گیری مقاومت گفتمانی در روزگار نگارش مناجات‌نامه است و به ازجاشدگی گفتمان غالب فقه‌محور و جوانه‌زدن گفتمانی تازه با خوانشی جدید از مناسبات بین انسان و خدا انجامید. به همین دلیل صوفی در گفتمان رندانه - که یادآور دیدگاه معتزله، به‌ویژه در زمینه عدالت است (نک. ملک‌مکان، ۱۳۹۲: ۸۸-۸۹) - برخلاف گفتمان‌های زاهدانه و عاشقانه، با خداوند چون‌وچرا می‌کند و با خروج از دایره کلام اشعری، اعمال الهی را به‌طور کامل نمی‌پذیرد؛ همچنین در گفت‌وگوی با خدا از ضمیر سوم‌شخص مفرد «تو» به‌شکلی استفاده می‌کند که بتواند مشارک مهم دخیل در گفتمان دینی را بازخواست کند؛ برای نمونه خواجه عبدالله ارزشیابی خود را نسبت به موضوع مناقشه‌آمیز آدم و ابلیس به این شکل بیان می‌کند: «الهی! گوهر اصطفای در دامن آدم تو ریختی و گرد عصیان بر فرق ابلیس تو بیختی و این دو جنس مخالف را با هم تو آمیختی. از روی ادب اگر بد کردیم، بر ما مگیر که گرد فتنه تو انگیختی» (انصاری، ۱۳۹۱: ۲۳۶). ازسوی دیگر کلمات و جمله‌های به‌کاررفته در این گفتمان، فضایی آمیخته از تنش، بلا تکلیفی، تناقض و ترس را به نمایش می‌گذارد و بیانگر تغییر در نظم اجتماعی و به‌تبع آن نظم گفتمانی و ایدئولوژیک است. این تغییرات را می‌توان در به‌کارگیری جمله‌هایی که متضمن استعاره «بازی» و خوانشی متفاوت از فرامین الهی است، در متن مناجات‌نامه دید. این امر در فرامتن، بازتاب دیدگاه بخشی از مردم عصر غزنوی و سلجوقی است که می‌اندیشیدند در مناسبات اجتماعی و سیاسی گرفتار بازی‌های سران قدرت شده، در دایره دسیسه‌های خلفای عباسی و امرای ایرانی آنان گرفتار آمده‌اند.

۷- تحلیل مناجات‌نامه در سطح تبیین

هدف از مرحله تبیین «توصیف گفتمان به‌عنوان بخشی از یک فرایند و کنش اجتماعی است» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۴۵)؛ فرایندی که طی آن ساختارهای اجتماعی در بستر خود به گفتمان‌ها تعین می‌بخشد و گفتمان‌ها نیز اثرات بازتولیدی یا بازدارنده بر ساختارها و مناسبات اجتماعی خواهد داشت؛ بنابراین برای مشخص شدن اثرگذاری گفتمان مطالعه‌شده بر ایدئولوژی و مناسبات قدرت، پرسش‌هایی مطرح می‌شود که عبارت است 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: ۲۵۰).

۱-۷ گفتمان خائفانه

نتیجه تحلیل گفتمان انتقادی مناجات‌نامه نشان می‌دهد که گفتمان خائفانه زهدمحور برای توصیف و تبیین رابطه انسان با خدا به رمزگذاری مناسباتی پرداخته است که در ساختار نظام سیاسی ایرانیان معمول بود و در معنای گفتمان‌شناسانه آنها را بازتولید کرده است. این امر به معنای آن است که رابطه خائفانه انسان با خدا در مناجات‌نامه، به دلیل بستر فرهنگی و ساختار اجتماعی گفتمان، به‌ویژه نقش برسازنده زبان فارسی، رنگ مناسبات درباری به خود گرفته است؛ البته این موضوع نباید به کلیت گفتمان خائفانه و همه متونی تعمیم داده شود که در این باره در جهان اسلام به نگارش در آمده است؛ زیرا در زمینه تاریخی، زبانی و فرهنگی دیگری که پیامبر (ص) و امام علی (ع) در آن زیسته‌اند و در رأس نظام سیاسی بوده‌اند، خوف الهی در مناجات‌های باقی‌مانده از این بزرگواران، برای بازتولید نظام دربار نیست و به مداخله کلیدواژگان آن برای توصیف ارتباط انسان با خدا نمی‌انجامد.

۲-۷ گفتمان عاشقانه

شکل‌گیری گفتمان عاشقانه در نسبت انسان با خدا و اقبال عمومی ایرانیان به آن در پیش از عصر مناجات‌نامه، نشان می‌دهد که آنان پس از دستیابی به ثبات سیاسی نسبی ناشی از روی کار آمدن سامانیان، جنبشی آشتی‌جویانه را آغاز کردند تا به‌عنوان راهی میانه به خشونت‌های عقیدتی و سیاسی پایان دهند. ایرانیان قتل فجیع ابومسلم و سرکوب خونین هواخواهان او را، به دست خلفای عباسی، از سر گذرانده بودند و از نظر اجتماعی و دینی، شاهد درگیری ایدئولوژیک بین نحله‌های کلامی مانند اشعری و معتزلی و فلاسفه بر سر صفات الهی بودند؛ این درگیری حتی به روابط طبقات مختلف اجتماعی آن روزگار سرایت کرده بود؛ بنابراین در چنین فضای ملتهدی، گفتمان عاشقانه یک راهکار فرهنگی و اجتماعی بود و در چارچوب ارتباط آشتی‌جویانه‌اش، به جنبه‌های محبت‌آمیز شخصیت الهی در برابر ابعاد قهری و خشن او توجه داشت. گرایش طیف وسیعی از مردم دست‌اندرکار صنعت، بازار، تجارت و کشاورزی خراسان بزرگ به عارفان و متصوفه‌ای که مبشر ارتباط عاشقانه با خدا بودند، گویای تمایل جامعه به رفتار منعطف و آشتی‌جویانه در عرصه‌های مختلف حیات سیاسی، اجتماعی و دینی بود.

در پاسخ به این پرسش که آیا گفتمان عاشقانه در خدمت حفظ روابط قدرت است یا دگرگون کردن آن، می‌توان نقشی دوگانه برای آن در نظر گرفت؛ زیرا این گفتمان با ارائه رویکرد آشتی‌جویانه و رواج روحیه تساهل

و تسامح در میان اقشار مختلف جامعه ایرانی، بعضی از ابعاد نظام قدرت از جمله چارچوب‌های مشخص شده در نحله‌های مختلف فقهی و کلامی را نادیده گرفت و به کاهش درگیری‌های ناشی از این اختلافات کمک شایان توجهی کرد. از سوی دیگر با عمومی شدن گفتمان عاشقانه و توسعه سلسله‌های صوفیه در ایران، عناصری مانند توکل و رضا با جداشدن از پیکره گفتمانی آن به عادت‌واره گفتمانی تبدیل (نک. پژمان‌فر و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۰۵-۱۰۶) و در جایگاه ابزاری برای توجیه مناسبات قدرت استفاده شدند؛ در نتیجه این عناصر در ماندگاری و تداوم سلسله‌مراتب قدرت در جامعه ایرانی پیش از حمله مغول نقش مهمی ایفا کردند.

۳-۷ گفتمان رندانه

طرح استعاره «بازی» و «فریب» در مناجات‌نامه، وضعیت سردرگم‌کننده‌ای را در فرامتن به نمایش می‌گذارد که مردم روزگار غزنویان در آن گرفتار آمده بودند؛ آنان نمی‌دانستند در برابر روش تطمیع و فریبی که خلفای عباسی و حکام غزنوی برای از میان برداشتن مخالفان خود در پیش گرفته بودند، چگونه باید از خود مراقبت کنند. بازتاب این سردرگمی را می‌توان در ساختار تناقض، تعارض و بلا تکلیفی گزاره‌های این بخش دید. از سوی دیگر فهم تناقضات سیاسی را به بیانی دیگر، گذار از حکومت سامانی به غزنوی و عبور از سیاستی آسان‌گیر به متعصب، بخشی از جامعه ایرانی آن روزگار را به دگراندیشی و مقاومت در برابر مشروعیت خلفای عباسی واداشت. این امر معرف ارتقای بینش اجتماعی و سیاسی طیفی از کنش‌گران خراسان است. آنان به دخالت و شراکت خلفای عباسی در ناآرامی‌های ناشی از کشته‌شدن ابومسلم خراسانی، اعدام حسنک وزیر و تسویه حساب‌های خونین روزگار مسعود غزنوی، با عنوان پدربان و پسران اعتقاد راستین داشتند. به نظر می‌رسد بر این اساس می‌توان استدلال کرد که گفتمان رندانه با ارائه دیدگاهی دگراندیش، با ترسیم فضای شک و تردید و زبانی پارادکسیکال و متناقض‌نما کوشید برهم خوردن توازن قوا در بستر اجتماع و ناسازگاری با ایدئولوژی غالب را موجب شود؛ به بیانی دیگر، گفتمان رندانه سنتزی بود که از کناره‌گیری عارف زاهد، خوش‌بینی و تسامح عارف عاشق و توجیه‌گری فقه اشعری در نسبت با مسائل اجتماعی و سیاسی سر برآورد و کوشید با طرح پرسش در بستر گزاره‌هایی که باور عام یافته بودند، شکافی در پوسته گفتمان غالب ایجاد کند و ناکارآمدی آن را به نمایش گذارد. واقعه‌ای که تبیین‌کننده حوزه گفتمانگی (Field of Discursivity) تازه‌ای است که تا حدودی به کلام معتزله متمایل بود.

۸ نتیجه‌گیری

برای تحلیل گفتمان رابطه انسان و خدا در مناجات‌نامه خواجه عبدالله انصاری، این کتاب در سه حوزه گفتمان زاهدانه، عاشقانه و رندانه، براساس روش فرکلاف، در سطوح توصیف، تفسیر و تبیین بررسی شد و این نتایج به دست آمد:

در سطح توصیف، واژگان و ویژگی‌های دستوری و ساختاری متن، در ارتباط با ارزش‌های تجربی، رابطه‌ای و بیانی بررسی و مشخص شد که در گفتمان خائفانه، واژگان با رویکردی تنزه‌طلبانه و ستایش‌آمیز نسبت به خداوند به کار گرفته شده است؛ کلیدواژگان بی‌همتایی، توانایی، غنا و اقتدار خداوند از یک‌سو و فقر، نیاز و حقارت

بندگان از سوی دیگر در گزاره‌های این بخش تکرار شده است. کنش کلامی انسان با خدا در گفت‌مان خائفانه در *مناجات‌نامه*، بازتولیدِ روابطی است که در نظام شاه - رعیت و ارباب - بنده میان ایرانیان رواج داشت. در گفت‌مان عاشقانه خداوند به معشوقِ انسان تبدیل می‌شود و بنده عاشق برای رسیدن به خدا و احساس حضور او باید از خود فانی شود. به همین دلیل در گزاره‌های این بخش ضمیر «تو» که به خداوند ارجاع دارد، در برابر «من» عارف بسیار برجسته شده است؛ کلیدواژگان طلب، بقا، فنا، حضور، مشاهده، قلب و تجلی پربسامد است. به دلیل ساختار عاطفی ارتباط عاشقانه، زبان مناجات‌ها در این بخش، از خشکی و سختی گفت‌مان خائفانه، به خوش‌آهنگی و لطافت گرایش می‌یابد و از آنجاکه معشوق (خدا) محتشم است، عاشق ملزم به حفظ ادب گفت‌وگوست.

گفت‌مان رندانه نیز در کنشی واگرا نسبت به گفت‌مان عاشقانه و خائفانه، در رویکردی واسوختی با زیر پا گذاشتن استراتژی اجتناب و ادب گفت‌وگو، از افعال الهی شکایت می‌کند؛ همچنین با استفاده از جمله‌هایی که عبارت‌بندی دگرسان و تناقض و تعارض دارد، ارزشیابی منفی خود را در توجیه و تفسیر رویدادها براساس کلام اشعری ابراز می‌کند و این امکان را برای مخاطب فراهم می‌آورد که از فرامین قدرت، سرپیچی کند.

در سطح تفسیر، ساختار واژگان و جمله‌های به‌کاررفته در گفت‌مان خائفانه با جان‌مایه متن که همان عجز آدمی در برابر آفریدگاری مقتدر و خوف از جایگاه اوست، همگرایی دارد؛ افعال و صفات الهی در این گفت‌مان بیشتر منطبق بر کلام اشعری به‌ویژه تام‌الاختیاری خداوند است. از سوی دیگر تجربه خاص ایرانیان از نظام سیاسی، به تداخل و به‌کارگیری دایره واژگانی نظام دربار در ارتباط انسان و خداوند انجامیده و به مناجات‌های این بخش حال‌وهوای اشعار مدحی و درباری داده است؛ بنابراین می‌توان گفت گفت‌مان خائفانه در مناجات‌های خواجه عبدالله، در جهت نظم اجتماعی برآمده از نظام طبقاتی است و آن را بازتولید می‌کند.

بررسی گزاره‌های گفت‌مان عاشقانه نشان می‌دهد که انسان از بندگی صرف در گفت‌مان خائفانه، به دوست و همراه خداوند ارتقا یافته است و از این جهت در تقابل با گفت‌مان خائفانه قرار دارد؛ اما با وجود چنین تغییری در نسبت خدا و بنده، انسان در کنش‌هایش تسلیم محض اراده الهی و ملزم به حفظ ادب گفت‌وگوست. در این شکل از ارتباط، انسان سوژه‌ای است که تمام و کمال در اشغال اراده الهی قرار می‌گیرد؛ در همین باره در گزاره‌های این بخش از *مناجات‌نامه*، بر غیرمؤثر بودن تلاش انسان و برجسته شدن «تو»ی الهی به‌عنوان قطب معنایی گفت‌مان عاشقانه تأکید شده است. از سوی دیگر این وجه ارتباطی بین انسان و خدا به‌لحاظ زبانی و اجتماعی دو دستاورد مهم برای ایرانیان داشته است. نخست، شکل‌گیری گفتاری نوین بین انسان و خدا و برساخت ترکیب‌های زبانی نو و خوش‌آهنگ در متون عرفانی گویندگان فارسی‌زبان و دیگر، سناریوی کنش عارفانه که مروج تساهل، تسامح، جوانمردی و خدمت به هم‌نوع در میان ایرانیان، فارغ از وابستگی‌های قومی و مذهبی بود.

ارتباط رندانه به‌عنوان کردار گفت‌مانی، در هر دو عرصه متنی و اجتماعی کنشی واگرا دارد؛ به این معنا که در بُعد متنی *مناجات‌نامه*، موجد رویکردی پرسشگرانه به گزاره‌های پذیرفته‌شده دینی است و از این جهت تاحد بسیاری آن را به کلام معتزلی در زمینه عدالت و اختیار نزدیک می‌کند؛ از نظر اجتماعی نیز روابط حکام با مردم را با طرح استعاره بازی و فریب، دسیسه‌آمیز و متناقض می‌بیند.

در سطح تبیین با عبور از سطح زبان و ساختار جمله‌های مناجات‌نامه، به توصیف گفتمان به‌عنوان بخشی از یک فرایند اجتماعی پرداخته و نشان داده شد که خوف از خداوند در برساخت چارچوب‌های اصلی ارتباط خائفانه نقش عمده‌ای داشته است؛ اما به دلیل بستر فرهنگی و ساختار اجتماعی گفتمان، به‌ویژه نقش برسازنده زبان فارسی، رنگ مناسبات درباری به خود گرفته است. این امر نباید به کلیت ارتباط خائفانه و همه متونی تعمیم یابد که در چارچوب این گفتمان در جهان اسلام به نگارش درآمده است؛ در نتیجه نباید ما را به این نتیجه رهنمون شود که این شکل از ارتباط میان خدا و بنده به سبب مناسبات دربار و بازتولید کننده آن است؛ زیرا از یک سو در مناجات‌های امام علی (ع) و امام سجاد (ع) نیز خوف از خداوند در اعمال و رفتارشان دیده می‌شود؛ ولی به دلیل تفاوت بستر فرهنگی، دارای حال و هوای مناسبات درباری نیست؛ از سوی دیگر در میان شاعران و عارفان ایرانی نیز نمونه‌هایی وجود دارد که مناجات‌هایشان تاحد بسیاری بدون چنین مداخله‌ای است.

گزاره‌های گفتمان عاشقانه در ابعاد فرامتنی، بیانگر شکل‌گیری جنبشی آشتی‌جویانه در میان ایرانیان و تمایل عمومی آنان برای پایان‌دادن به خشونت‌های عقیدتی و سیاسی عصر مناجات‌نامه و پیش از آن است؛ زیرا آنان پس از دستیابی به استقلال سیاسی و زبانی در عصر سامانیان و پس از آن، خواهان آرامش اجتماعی و پایان‌یافتن درگیری‌های ایدئولوژیک ناشی از اختلاف نحله‌های مختلف کلامی و فلسفی بودند؛ بنابراین گفتمان عاشقانه با ترویج تساهل و تسامح مذهبی و قومی با رویکردی مقاومت‌محور، در برابر تمایزاتی قد علم کرد که نحله‌های فقهی و کلامی، مروج و مدافع پر قدرت آنها بودند.

گزاره‌های به‌کاررفته در گفتمان رندانه نشانه شکل‌گیری تضاد گفتمانی و به همان نسبت تغییر مناسبات انسان و خدا بود. عارف در این گفتمان از مبانی فقه اشعری به‌عنوان گفتمان غالب روی برمی‌تابد و در نتیجه چنین تحولی، اعمال الهی را به‌گونه تام و تمام نمی‌پذیرد و در میانه شک و ایمان سرگردان می‌ماند؛ همین امر فضای متن او را سرشار از تنش، بلا تکلیفی، تناقض و تردید می‌کند. طرح استعاره بازی و تمرکز بر سناریوی فریب در بخش‌هایی از مناجات‌نامه از نظر فرامتنی، نشان‌دهنده باور بخشی از مردم خراسان در عصر مناجات‌نامه است که می‌اندیشیدند در روابط سیاسی و اجتماعی با آنان فریبکارانه برخورد شده است؛ بنابراین سرگردانی عارف رند در میانه شک و ایمان، نتیجه فضای تنش، تناقض، هراس و تداخل بی‌ثباتی سیاسی و بلا تکلیفی اجتماعی در ابعاد معنوی و اعتقادی او و بسیاری از هم‌عصران اوست. در یک نتیجه‌گیری کلی، گفتمان رندانه سنتزی است که از گوشه‌گیری عارف زاهد، خوش‌بینی و تسامح عارف عاشق و توجیه‌گری فقه اشعری در نسبت با مسائل سیاسی و اجتماعی سر برآورد و شکافی هرچند اندک در پوسته گفتمان غالب ایجاد می‌کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقاگل زاده، فردوس (۱۳۸۵). تحلیل گفتمان انتقادی، تهران: علمی فرهنگی.
۳. _____ (۱۳۸۶). «تحلیل گفتمان انتقادی و ادبیات»، *ادب پژوهی*، شماره اول، ۱۷-۲۷.
۴. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۶). *مناجات‌نامه و الهی‌نامه*، تهران: جرس.
۵. _____ (۱۳۹۱). *گفتار پیر طریقت*، تهران: اقبال.

۶. برتلس، یوگنی ادواردویچ (۱۳۵۶). *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
۷. بوبر، مارتین (۱۳۸۰). *من و تو*، ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، تهران: فرزاد.
۸. پژمان‌فر، صبا و همکاران (۱۳۹۹). «تحلیل بوردیوی می‌دان تولید ادبی شاهنامه و عادت‌واره فردوسی»، *پژوهش‌نامه ادب حماسی*، سال شانزدهم، شماره اول، پیاپی ۲۹، ۱۰۱-۱۲۴.
۹. جهان‌دیده، سینا (۱۳۹۶). «تحلیل گفتمان انتقادی تلمیح و ایدئولوژی بر پایه نظریات فرکلاف و ون‌دایک»، *فصلنامه مطالعات نظریه و انواع ادبی*، سال دوم، شماره ۴۰، ۱۴۹-۱۷۶.
۱۰. حسینی سروری، نجمه (۱۳۹۳). «تحلیل گفتمان قصیده‌ای از سنایی»، *کهن‌نامه ادب پارسی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال پنجم، شماره ۱، ۶۷-۸۹.
۱۱. درپر، مریم (۱۳۹۱). «سبک‌شناسی انتقادی»، *فصلنامه نقد ادبی*، سال ۵، شماره ۱۷، ۳۷-۶۲.
۱۲. رضی، احمد (۱۳۸۴). «بازخوانی متون درسی مبانی عرفان و تصوف»، *مجموعه مقالات همایش بررسی متون و منابع*، ج ۱، به‌کوشش حسین کلباسی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۲۷۷-۲۹۳.
۱۳. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۴۴). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: آریا.
۱۴. شعیری، حمیدرضا (۱۳۹۴). «مقاومت، ممارست و مماشات گفتمانی: قلمروهای گفتمان و کارکردهای نشانه‌شناختی - معناشناختی آن»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره شانزدهم، شماره ۱، ۱۱۰-۱۲۸.
۱۵. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). *درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی - زبان شعر در نثر صوفیه*، تهران: سخن.
۱۶. شکرانی، رضا؛ صادق‌زادگان، هادی؛ مطیع، مهدی (۱۳۹۰). «بررسی روش گفتمان کاوی و چگونگی کاربست آن در مطالعات قرآنی»، *پژوهش*، سال ۳، شماره ۱، ۹۳-۱۲۲.
۱۷. صاحبی، سیامک؛ فلاحی، محمدهادی؛ توکلی، نسترن (۱۳۸۹). «بررسی و نقد روایی گلستان، براساس نظریه تحلیل گفتمان»، *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، شماره ۱۶، ۱۱۰-۱۳۴.
۱۸. عطار، شیخ فریدالدین (۱۳۴۶). *تذکره‌الاولیا*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
۱۹. فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹). *تحلیل گفتمان انتقادی*، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۰. فیاض، ابراهیم؛ توسلی، محمدامین؛ دبیریان، محسن (۱۳۹۲). «تصوف و جامعه‌شناسی توسعه‌نیافتگی در ایران»، *دوفصلنامه الگوی پیشرفت اسلامی - ایرانی*، سال ۲، شماره ۴، ۶۱-۸۴.
۲۱. قاسم‌زاده، سیدعلی؛ گرجی، مصطفی (۱۳۹۰). «تحلیل گفتمان انتقادی رمان دکترنون زنش را بیشتر از مصدق دوست داشت»، *ادب‌پژوهی*، شماره ۱۷، ۳۳-۶۳.
۲۲. کلانتری، صمد و همکاران (۱۳۸۸). «تحلیل گفتمان: با تأکید بر گفتمان انتقادی به‌عنوان روش تحقیق کیفی»، *جامعه‌شناسی*، سال اول، شماره ۴، ۷-۲۸.
۲۳. مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد (۱۳۶۵). *شرح‌التعرف لمذهب التصوف*، ج ۴، به‌تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
۲۴. مشیدی، جلیل؛ کرمی، حجت‌الله (۱۳۹۴). «مولانا و بازتولید گفتمان سلطنت مطلقه در تمثیل عرفانی»، *هشتمین همایش زبان و ادبیات فارسی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۹۷۰-۱۹۸۴.
۲۵. مقدمی، محمدتقی (۱۳۹۰). «نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف و نقد آن»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، شماره ۲،

دوره ۲، ۹۱-۱۲۴.

۲۶. ملک‌مکان، حمید (۱۳۹۲). «اخلاق از دیدگاه اشاعره و معتزله»، فصلنامه اخلاق و حیانی، سال اول، شماره ۳،

۹۳-۶۴.

۲۷. موحد، مژگان؛ یاحقی، محمدجعفر (۱۳۹۴). «اثرمندی شیخ ابوالحسن خرقانی بر خواجه عبدالله انصاری»، پائر،

شماره ۱۸، ۷-۲۴.

۲۸. میلز، سارا (۱۳۹۸). گفتمان، ترجمه مؤسسه خط ممتد اندیشه، زیر نظر نرگس حسینی، تهران: نشر نشانه.

۲۹. نظری، جلیل (۱۳۷۹). «حافظ رند»، آموزش زبان و ادب فارسی، شماره ۵۵، ۴-۱۱.

۳۰. نیکلسون، رینولد (۱۳۵۸). تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: توس.

۳۱. یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۸۳). گفتمان شناسی رایج و انتقادی، تهران: هرمس.

۳۲. یورگنسن، ماریان؛ فیلیپس، لوئیز (۱۳۹۶). نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی،

چاپ هفتم.

