

برساخت گفتمانی پی‌رنگ در گزارش‌های تذکره‌ای عرفانی: روایت‌های حلاج

پارسا یعقوبی جنبه‌سرایبی *

دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کردستان

منصور رحیمی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کردستان

چکیده

گزارش‌های تذکره‌ای شکلی از روایت‌پردازی عرفانی است که با قصد مشروعیت‌بخشی یا مشروعیت‌زدایی، سوژه‌ها را فرامی‌خواند و واقعیت یا واقعیت‌هایی را به نفع یا علیه آن‌ها سامان می‌دهد. درک بهتر این واقعیت‌های برساخته نیازمند تبیین شیوه‌های پی‌رنگ‌سازی گزارش‌های مذکور از منظر گفتمانی است. در این نوشتار، برساخت گفتمانی پی‌رنگ در باب حلاج به مثابه نمونه‌ای شاخص در دو سطح مشروعیت‌بخشی و مشروعیت‌زدایی در گزارش تذکره‌ای پانزده کتاب عرفانی طبقه‌بندی و تحلیل شده است. برای دلالت‌یابی و تفسیر در سطح مشروعیت‌بخشی به برخی از مفاهیم ماکس وبر و تئو و نلیوون و در سطح مشروعیت‌زدایی به بعضی از سخنان فوکو و مری داگلاس استناد شده است. نتیجه نشان می‌دهد که دسته‌ای با گرایش عاشقانه - قلندری سعی کرده‌اند تا با انتساب آشکالی از اقتدار به همراه ارزیابی اخلاقی مثبت و اسطوره‌سازی، به حلاج مشروعیت ببخشند. دسته‌ای دیگر با تمایلات زهدانه - شریعت‌محور و ذکر نمونه‌هایی از نظم‌شکنی دینی - شرعی و فرهنگی - عرفی منتسب به حلاج یا بازنمایی مبتنی بر حذف و پوشیده‌گویی، در خدمت گفتمان طرد و مشروعیت‌زدایی از وی قرار گرفته‌اند. دسته‌ای هم در مقامی بینابین، باینکه اغلب از حلاج

* نویسنده مسئول: p.yaghoobi@uok.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۰۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۵/۱۳

دفاع کرده‌اند، در مواردی هم برخی از ابعاد منفی زندگی‌اش را بدون دفاع از او بازگفته‌اند. با نگاهی به موضع‌گیری‌های مذکور می‌توان چنین پنداشت که نوع این نگرش‌ها مبتنی بر جهان معرفتی - ایدئولوژیک گزارش‌نویسان بوده است. از طرف دیگر، ضمن غلبه گفتمان قبول بر گفتمان طرد در باب حلاج، طرد مذکور بنابه جهت و شدت موضع‌گیری‌ها به معنای مصطح طرد نیست.

واژه‌های کلیدی: روایت‌های عرفانی، گزارش‌های تذکره‌ای، پی‌رنگ‌گفتمانی، مشروعیت‌بخشی، مشروعیت‌زدایی، حلاج.

۱. مقدمه

گزارش تذکره‌ای در مقام نوع خاصی از روایت‌پردازی عرفانی در ادب فارسی به نقل سخنان عرفا یا ذکر روایتی در باب زندگی آنان می‌پردازد. «سنت تألیف مجموعه‌های حاوی سخنان اولیا ریشه در کار سترگی دارد که از قرن دوم هجری برای گردآوری افعال و اقوال - احادیث - پیامبر (ص) و صحابه آن حضرت آغاز شد» (اگل، ۱۳۷۹: ۱۵۸). نویسندگان گزارش‌های تذکره‌ای با قصد مشروعیت‌بخشی یا مشروعیت‌زدایی، به فراخوانی سوژه‌های موضوع نوشتار خود پرداخته‌اند. فراخوانی مذکور در معنای اصطلاحی آن، حاوی انواع موضع‌گیری اعم از قبول و طرد با فروع آن‌هاست. بر همین اساس، بررسی موقعیت‌های سوژه - ابژه و نحوه فراخوانده شدن یک عارف یا شخصیت عرفانی در هر گزارش تذکره‌ای شکل ویژه‌ای داشته و برساخت هویت وی در مقام سوژه - ابژه در متون متعدد، یکسان و در مواردی حتی مشابه نیست. تفاوت روایت‌ها در برساخت هویت سوژه - ابژه‌های مشخص حاصل نوعی موضع‌گیری است که به لحاظ گفتمانی در کنش پی‌رنگ‌پردازی اتفاق می‌افتد و پی‌رنگ‌سازی را از جنبه انسجامی صرف به سویه گفتمانی آن سوق می‌دهد.

طرح یا پی‌رنگ در مقام امری برساخته، سبب انسجام متن می‌شود. تلقی رایج درباره پی‌رنگ عموماً همان است که در کتاب فورستر آمده است. او بر این باور بود که داستان بر سؤال «بعد چی؟» و طرح بر پرسش «چرا؟» استوار است. در این نگاه، پی‌رنگ نقل رویدادها با تکیه بر سببیت و روابط علی و معلولی است؛ یعنی روابطی که

با نوعی منطق بازنمایی شده است (فورستر، ۲۵۳۷: ۱۱۲ - ۱۱۳). در تعریف مذکور باینکه به صورت ضمنی بحث‌گزینش و انتخاب درک می‌شود، اساس و رکن تعریف نیست. در این تلقی، پی‌رنگ از منظر «انسجامی - منطقی» یا «انسجامی» - با دربردارندگی نوعی منطق - معرفی شده است. در کنار این نگاه، از منظری دیگری با عنوان «انسجامی - گفتمانی» یا «گفتمانی» هم می‌توان نام برد که به جای «چرا»ی منتهی‌شونده به منطق، به دنبال «چگونگی» سامان انسجام در پی‌رنگ‌سازی است. به عبارت دیگر، انسجام برآمده از پی‌رنگ‌سازی را از منظر نوع و میزان مدالیت و جهت‌مندی بررسی می‌کند.

برساخت گفتمانی پی‌رنگ را باید با تمایزی که فرمالیست‌های روس میان دو اصطلاح «فیولا» و «سیوژت» نیز معادل‌های فرانسوی آن‌ها یعنی «داستان» و «گفتمان» مطرح کردند، تبیین کرد. فیولا یا داستان مجموعه‌ای از رویدادهای بهم‌وابسته است که در طول اثر از آن‌ها باخبر می‌شویم. این رویدادها می‌تواند با انواع نظم چیده و عرضه شود. اما سیوژت یا گفتمان شکل برساخته و نظم‌یافته آن حکایت با ترتیب و جهت‌مندی خاص در یک اثر است که مداخله‌راوی در آن مشهود است (توماشفسکی، ۱۳۸۵: ۲۹۸؛ لیت‌ولت، ۱۳۹۰: ۶۰ - ۶۱). با این وصف، در تبیین برساخت گفتمانی پی‌رنگ فراتر از روابط علی و معلولی مورد نظر فورستر، به هرگونه موضع‌گیری و جهت‌مندی راوی یا راوی - کنشگر در هر سطحی از متن که به قبول یا طرد منجر شود، توجه خواهد شد.

بنابه شهرت، اهمیت و ابهام شخصیت حسین منصور حلاج، در این نوشتار برساخت گفتمانی پی‌رنگ در گزارش‌های تذکره‌ای درباب وی طبقه‌بندی و تحلیل و به سؤالات ذیل پاسخ داده شده است:

۱. وجوه فراخوانی حلاج، اعم از مشروعیت‌بخشی یا مشروعیت‌زدایی، با چه شیوه‌هایی سامان یافته است؟

۲. پشتوانه گفتمان قبول و طرد در پی‌رنگ‌سازی مذکور چیست؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها، در سطح معرفی نزاع گفتمانی به سخن تئو ون‌دایک^۱ و در بخش‌های دیگر، یعنی بحث مشروعیت‌بخشی، به برخی از آرای ماکس وبر^۲،

بورديو^۳ و ون لیوون^۴ و در بحث مشروعیت زدایی به سخنانی از مری داگلاس^۵ و فوکو^۶ استناد شده است که هر یک در ادامه مطالب، به شکل مبسوط توضیح داده خواهد شد. جامعه آماری شامل پانزده متن، اعم از تذکره ای و غیرتذکره ای،^۷ به این شرح است: قوت القلوب (ابوطالب مکی)، طبقات الصوفیه (سلمی)، طبقات الصوفیه (خواجه عبدالله انصاری)، التعرف لمذهب اهل التصوف (کلابادی)، شرح التعرف (مستملی بخاری)، رساله قشیریه (قشیری)، کشف المحجوب (هجویری)، مجموعه آثار (احمد غزالی)، تمهیدات (عین القضاة همدانی)، شرح شطحیات و عبهرالعاشقین (روزبهان بقلی)، تذکره الاولیاء (عطار نیشابوری)، عوارف المعارف (سهروردی)، مقالات شمس (شمس تبریزی) و نفحات الانس (جامی).^۸

۲. پیشینه و ضرورت تحقیق

در پیوند با موضوع تحقیق حاضر چندین پژوهش مشاهده شد که برخی درباره تذکره-های عرفانی در معنای عام است؛ موضوع برخی دیگر هم به حلاج از منظرهای مختلف اختصاص دارد:

ابراهیمی دینانی و همکاران (۱۳۹۴) سه دیدگاه غالب پس از دوران حلاج درباره زندگی و مرگ وی را برشمرده اند: گفتمان عرفانی، گفتمان انقلابی و گفتمان فقهی که حلاج را رد کرده است. در این تحقیق، بیشتر بر گفتمان چپ و انقلابی پس از حلاج در ارزیابی شخصیت وی توجه شده است.

ایرانی و جعفرپور (۱۳۹۵) رویکرد هجویری به حلاج را بررسی کرده و بدین منظور، ساختار پژوهش خود را در نه بخش پیکربندی کرده اند: سابقه آشنایی هجویری با حلاج، رویکرد هجویری به آرای موافقان و مخالفان حلاج، ارتباط حلاج با مشایخ عصر خود، انگیزه طرح حلاجی دیگر، حلاج و ملامتیه، رد احتمال اعتقاد حلاج به حلول، رد اتهام ساحری، اثبات کرامت حلاج و ناپذیرفتنی های حلاج. نتیجه تحقیق ایشان آن است که هجویری مقام عرفانی حلاج را ستایش می کند؛ اما به دلیل فشار و قدرت گفتمان شرعی، تلاش کرده است تا حدود زیادی پوشیده به دفاع از حلاج بپردازد.

عابدی (۱۳۷۲) برخی از منابع مورد استفاده عطار در نگارش تذکره‌الاولیاء را نشان داده و معتقد است بخش قابل‌زیادی از مطالب تذکره‌الاولیاء مأخوذ از طبقات‌الصوفیه‌ی سلمی است.

شندرف (۱۳۸۰) نیز معتقد است جنبه‌ی ادبی تذکره‌الاولیاء بر جنبه‌ی تاریخی آن می‌چربد و صاحب اثر، شاعر است نه شیخ عارف.

اگل (۱۳۷۹) منبع روایت‌های تذکره‌الاولیاء و نصحات‌الانس را به دو دسته‌ی متقدم (قرن چهارم هجری) و متأخر (قرن پنجم هجری) تقسیم کرده و معتقد است هر دو تذکره‌ی مذکور از منابع عربی و فارسی قدیم که غالباً رساله‌هایی به این دو زبان بوده‌اند، بهره‌ی جسته‌اند. مثلاً رساله‌ی کلابادی (متوفی ۳۸۴ق) به نام *التعرف لمذهب اهل‌التصوف* متعلق به منابع متقدم بوده و رساله‌ی درباب‌تعلیم‌تصوف است.

با نگاهی به نوشتارهای نام‌برده، کم‌توجهی به کارکرد تذکره‌های عرفانی در مقام نوشتارهایی که نقش بسزایی در برساخت واقعیت یا واقعیت‌های زندگی عرفا دارند، مشاهده می‌شود. با این وصف، بازنمایی این کارکرد به‌ویژه با رویکردی گفتمانی، یعنی حرکت از فرم به سوی ایدئولوژی، می‌تواند موضوع چند نوشتار تحقیقی همچون نوشتار حاضر باشد.

۳. برساخت گفتمانی پی‌رنگ‌سازی درباب حلاج

پی‌رنگ‌سازی گفتمانی ساختاری ایدئولوژیک دارد و همین مؤلفه جامعه و مردم را به صورت قطبی‌شده در دو ساحت «ما» و «آن‌ها» سامان می‌دهد. تئون و ندایک بنابه قطب‌بندی مذکور از چهار احتمال در قالب یک «مربع مفهومی» یاد می‌کند که در تعبیری دیگر آن‌ها را «مربع ایدئولوژیکی» هم می‌نامد. این چهار احتمال عبارت‌اند از: الف. بر نکات مثبت ما تأکید کنید؛ ب. بر نکات منفی آن‌ها تأکید کنید؛ ج. بر نکات منفی ما تأکید نکنید؛ د. بر نکات مثبت آن‌ها تأکید نکنید (وندایک، ۱۳۹۴: ۵۹ - ۶۰). در چنین رویکردی، مشروعیت‌بخشی به خود و خودی - در معنای گفتمانی آن - با تکیه

بر گزینه‌های «الف» و «ب» سامان می‌یابد و مشروعیت‌زدایی از غیرخودی مبتنی بر گزینه‌های «ب» و «د» است.

۳-۱. گفتمان قبول و مشروعیت‌بخشی

از میان متفکران حوزه جامعه‌شناسی و تحلیل گفتمان، آرای وبر، بوردیو و ون‌لیوون مبانی و مصداق‌های مناسبی را برای درک و تبیین بحث مشروعیت در اختیار محقق قرار می‌دهد. مشروعیت برپایه تلقی وبر عبارت است از «درجه‌ای که براساس آن نهادها برای خود ارزش قائل شده، خود را بحق و شایسته می‌دانند» (بودون و بوریکو، ۱۳۸۵: ۷۸۵). وبر (۱۳۸۱: ۹۹-۱۰۲) در مقام پیشاهنگ بحث مشروعیت از شکل قدرت مشروعیت‌یافته در قالب سه نوع اقتدار سنتی، عقلایی - قانونی و فره‌محور یاد کرده است. بوردیو (۱۳۸۰: ۳۰۹) نیز با اندکی اختلاف، عوامل مشروعیت‌بخشی را در سه دسته جهان‌شمول‌بودگی، الزام‌های عینی و ذهنی و درنهایت درک عمومی طبقه‌بندی می‌کند. در نظر وی، جهان‌شمول‌بودگی عالی‌ترین راهبرد مشروعیت‌بخشی است و الزام‌های منطقی یکی از وجوه این جهان‌شمولی است. الزام منطقی که بوردیو از آن سخن می‌گوید، همان عقلانی‌سازی است که در تلقی وبر با عنوان اقتدار عقلایی - قانونی آمده است. عامل دوم در نظریات بوردیو مبحث الزام‌های عینی و ذهنی است. وی این مقوله را به حوزه اخلاق پیوند می‌دهد و بر این باور است که افراد ناگزیر از رعایت این الزام‌ها خواهند بود (همان، ۳۱۰). عامل سوم در آرای بوردیو «درک عمومی» است. بنابه تلقی وی، درک عمومی همان است که گروه تأیید می‌کند. «درک عمومی مبنای تمامی انتخاب‌هایی است که جهان‌شمول جلوه می‌کند» (همان، ۳۱۴). ون‌لیوون (۱۳۹۵: ۲۱۱-۲۳۰) نیز چهار مقوله عمده مشروعیت‌بخشی را با عنوان اقتدار، ارزیابی و سنجش اخلاقی، عقلانی‌سازی و اسطوره‌سازی بیان کرده است که در لابه‌لای بحث به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

بر این اساس، مقوله‌های مشروعیت‌بخشی در روایت‌های عرفانی درباب شخصیت حلاج در قالب سه شاخص اقتدار (سنتی، شخصی و عقلایی - قانونی)، سنجش و ارزیابی اخلاقی و اسطوره‌سازی تبیین شده است.

۳-۱-۱. مشروعیت بخشی: انواع اقتدار

۳-۱-۱-۱. اقتدار سنت محور

یکی از راه‌های مشروعیت‌بخشی به افراد همسو کردن کنش‌ها و وضعیت آنان با الگوهای رایج در سنت و همسان‌نمایی رفتارهای فرد با کنش‌های بزرگان سنت است. به عبارت دیگر، اقتدار برآمده از سنت با اعتقاد به تقدس سنت‌های دیرینه و انتساب به کارگزاران قدرت سنتی شکل می‌گیرد (بودون و بوریکو، ۱۳۸۵: ۷۸۴). در روایت‌های برساخته درباب حلاج، مواردی وجود دارد که تذکره‌پرداز برای توجیه یا تفسیر رفتار یا کنش وی به سخن پیامبر (ص) و صحابه استناد می‌کند.

مستملی بخاری برای فروخواباندن وجوه رفتاری منفی منتسب به حلاج، از جمله شطح معروف «انا الحق» و موارد مشابه، به نکته‌ای مبنی بر اینکه حلاج هرگز به پهلو نخفته است، می‌پردازد؛ سپس این امر را به مثابه نوعی تبعیت از سنت رسول (ص) فرض می‌کند: «تواند بود که نخفتن متابعت از رسول بود که گفت: تنام عینای و لا ینام قلبی» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۸۲). همین امر به شکلی غیرمستقیم چنین می‌نماید که کسی که این قدر مقید به سنت دینی است، پس نمی‌تواند مطرود باشد یا کنش‌هایش درمقابل دین قرار بگیرد.

عین‌الفضات هم برای توجیه و تفسیر شطح‌های «انا الحق» حلاج و «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید به سخن پیامبر (ص) متوسل می‌شود: «پیامبر فرمود: من رأنی فقد رأی الحق [...] پس مگر انا الحق حسین و سبحانی بایزید همین معنی بود. ای دوست آن‌ها که در این زمرة واشوقاه الی لقای اخوانی باشند، حسین منصور را و بایزید را معذور دارند» (۱۳۴۹: ۲۷۴). عطار همین بحث را با تعبیری دیگر و با تکیه بر حدیثی دیگر برای دفاع از حلاج دفاع به‌کار می‌گیرد: «چنان‌که حق تعالی به زبان عمر سخن گفت به زبان حسین نیز سخن گفت و آنجا حلول کار دارد و نه اتحاد» (۱۳۹۲: ۵۱۰).

با این وصف در هر سه گزارش تذکره‌ای، راویان با تکیه بر اصل همسویی با سنت دینی و یکسان‌نمایی ساختاری - نه لزوماً از منظر ارزش کنش‌ها - رفتار حلاج با کنش‌های بزرگان دین، نه تنها حلاج را تبرئه می‌کنند، بلکه برایش اعتبار و مشروعیت هم فراهم می‌آورند.

۳-۱-۲. اقتدار شخصی راوی

اقتدار شخصی در تلقی ماکس وبر بر نوعی کاریزما و تقدس استوار است (۱۳۸۱):
 (۱۰۰). در تعریف کمینه‌ای ون لیوون (۱۳۹۵) درباره این نوع از اقتدار چنین آمده
 است که در پاسخ به چرایی این نوع از اقتدار گفته می‌شود «چون من این‌گونه
 می‌گویم». لذا این شکل از اقتدار به‌مثابه نوعی صدور حکم، برجسته گردیده و اقتدار
 به «من» شخصیت - موضوع سخن - یا راوی واگذار شده است. بر همین اساس،
 برخلاف اقتدار سنتی و عقلانی - قانونی، دلیل خاصی از طرف راوی یا راوی -
 کنشگر ارائه نمی‌شود. در گزارش‌های تذکره‌ای با پشتوانه اقتدار شخصی درباب
 حلاج، با دو دسته روایت مواجه می‌شویم: دسته اول سخنان راویانی است که خود
 در میان عرفا به‌لحاظ منش و دانش شاخص بوده‌اند. همین امر سبب می‌شود
 شنوندگان و خوانندگان در اعتبار سخن آنان تردید نکنند؛ به عبارت دیگر، راویان
 مذکور بنابه اقتدار شخصی اصلاً مورد پرسش واقع نمی‌شوند. سلمی با نقل سخنی
 باواسطه می‌گوید: «محمدبن حسین از ابراهیم بن محمد نصرآبادی نقل می‌کند:
 دربرابر کسانی که به عقیده حلاج درباره روح خدا اعتراض می‌کردند گفت: اگر پس
 از پیامبر و صدیقین مؤمنی به خدای واحد وجود داشته باشد حلاج است» (۱۴۲۴ق:
 ۲۳۷).

خواجه عبدالله انصاری هم با استعمال فعل سلبی و به‌کارگیری منطق تفاوت، دعوی
 پیغمبری را از حلاج سلب کرده است: «در آن جور بود بر وی که گفتند: اینکه وی
 می‌گوید پیغامبری است و نه چنان بود» (۱۳۶۲: ۳۱۷). نیز می‌افزاید:

شیخ‌الاسلام گفت: کی مشایخ در کار وی مختلف بودند و بیشتر وی را رد کنند
 مگر سه تن که وی را بپذیرند از مشایخ: یکی بوالعباس عطا و شیخ بوعبدالله
 خفیف و شیخ ابوالقاسم نصرآبادی. دیگر کس از مشایخ وی را نه پذیرند و من
 وی را نه پذیرم و نه رد کنم شما هم همچین کنید وی را موقوف گذارید و آن که
 او را بپذیرد دوست‌تر از آن دارم که رد کند. امام خفیف او را گوید: امام ربانی
 (همان، ۳۱۵ - ۳۱۶).

هجویری هم به شبلی و محمدبن خفیف ارجاع می‌دهد: «اگر وی بدین - انا الحق - مهجور بودی شبلی نگفتی که من و حلاج یک چیزیم و محمدبن خفیف گفت: هو عالم ربانی» (۱۳۵۸: ۱۹۰) و عطار ضمن استناد به سخن آن دو، به صورت ضمنی از حکم فقهی هم بهره می‌برد: «اگر او مطعون بودی این دو بزرگ [شبلی و ابن خفیف] در حق وی این نگفتندی و ما را دو گواه تمام است» (۱۳۹۲: ۵۱۰).

در همه این گزارش‌ها، یک راوی مستقیم و یک یا چند راوی با واسطه وجود دارد که اولاً تعدد آنان حاکی از جنبه تواتر روایت است؛ ثانیاً لحن آنان مصمم است؛ ثالثاً هر کدام به لحاظ «سلوک - معرفت» از جایگاه والایی برخوردارند. همه این موارد به مثابه پشتوانه‌ای برای اقتدار شخصی راویان و بالتبع بهانه‌ای برای مشروعیت‌بخشی به ابژه سخن یعنی حلاج است.

۳-۱-۱-۳. اقتدار عقلایی - قانونی

شکل دیگر اقتدار در آرای وبر اقتدار عقلایی - قانونی خوانده شده است. در این وهله، پاسخ به پرسش مقدر، برخی الزام‌های منطقی و عقلی و بایدهای قانونی را به میان می‌آورد. در این میان اقتدار عقلایی - قانونی وجه غالب اقتدار و متکی بر قانونی بودن الگوهای قواعد هنجار است. عقلانیت قانونی «نظامی از تجویزهای نسبتاً صریح و منسجم است» (گرلد و کولب، ۱۳۸۴: ۴۹). وبر در توجیه اقتدار عقلایی - قانونی دو معیار اساسی را برجسته کرده است: صلاحیت فنی و اصول اخلاقی. بدین ترتیب، به اعتقاد وی، اقتدار عقلایی - قانونی مستلزم تناسب بین رفتار حرفه‌ای و ضوابط و وظایف شغلی خواهد بود.

در گزارش‌های تذکره‌ای که برای مشروعیت‌بخشی به موقعیت حلاج بر اقتدار عقلانی - قانونی تکیه کرده است، دو شیوه می‌توان یافت: دسته اول آشکارا ویژگی‌های منتسب مورد طعن را مطرح کرده و به دنبال استدلالی عقلانی - قانونی برای دفاع از آن بوده‌اند. در این دسته، هجویری با تکیه بر منطق - البته عامه‌پسند - چنین استدلال می‌کند: «مسلمان ساحر نباشد و کافر مکرم نه کی اصداد مجتمع نشوند» (۱۳۵۸: ۱۹۱)؛ در عین حال، بر این باور است که نمی‌توان به آن اقتدا کرد؛ زیرا این سخنان در حالت

بیخودی و غلبه‌ی حال اظهار شده‌اند و بر سخنی می‌توان اقتدا کرد که متمکن بوده باشد: «کلام وی اقتدا را نشاید؛ از آنچه مغلوب بوده است در حال خود نه متمکن و کلام متمکنی را باید تا بدان اقتدا توان کرد» (همان، ۱۹۲).

بقلی از منظری دیگر با استدلالی که مبنای کلامی - روان‌شناختی دارد، سخنان حلاج را برآمده از نوعی اضطراب فرض می‌کند: «همان اشارت است از مشاهده‌ی کل به کل سخن گفت. لکن ظن وهم است و بشریت سهو است. او دانست که حق واحد است و احدیتش قلت و کثرت نیست. مستان چنین دم بسیار زنند» (۱۳۷۴: ۳۸۷). او می‌داند که مست، معذور است. احمد غزالی استدلال مذکور را با تعبیری دیگر بیان می‌کند: «اینجا که عاشق معشوق را از او اوتر بود عجایب علایق تمهید افتد به شرط بی‌پیوندی عاشق با خود تا به جایی رسد که عاشق اعتقاد کند که معشوق خود اوست. انا الحق و سبحانی ما اعظم شأنی این نقطه است» (۱۳۷۶: ۱۲۵ - ۱۲۶). عین‌القضات نیز با استدلالی عینی‌تر، یعنی حکم ده از یک، درصدد مشروعیت‌بخشی به رفتارهای حلاج بوده است: «این مقام حسین منصور را مسلم بود آنجا که گفت: أفرادُ الأعدادِ فی الوحدهِ واحدٌ، عقد ده از یکی خواست و یکی در آن مجموع داخل است» (۱۳۴۹: ۲۹۵). در دسته دوم از مشروعیت‌بخشی عقلانی - قانونی، بر سازندگان یا راویان گزارش‌های تذکره‌ای به شیوه‌ای غیرمستقیم متوسل شده‌اند؛ بدین صورت که به جای قرار دادن حلاج در مقام موضوع اصلی بحث خود، موضوعات دیگری مطرح کرده، سپس برای اثبات آن به سخنان حلاج استناد کرده‌اند؛ به عبارت دیگر، سخن حلاج به مثابه مبنایی عقلانی - قانونی به آن موضوعات مشروعیت می‌بخشد. چنین شیوه‌ای، به منزله امر پیشینی، حلاج و رفتارهای او را به مثابه نوعی سند عقلانی - قانونی و موجه فرض کرده است. عین‌القضات در تبیین منشأ خلقت و اینکه خلقت از نور خداست، چنین به سخن حلاج استناد می‌کند: «اصل وجود آسمان و زمین نور او آمد. مگر حسین منصور با تو این سخن را نگفته است که الله مصدرُ الموجودات؟... یعنی الله و نوره مصدر الانوار» (۱۳۴۹: ۲۵۷) و یا در تبیین این موضوع که «نور محمد [ص] مصباح است»، به سخن حلاج ارجاع می‌دهد: «نور محمد مصباح باشد و دلیل بر این کلمه،

قول حسین منصور آنجا که گفت: قلب المؤمن كالمرآة اذا نظرَ فيها تجلَى ربُّه» (همان، ۲۶۰).

سهروردی نیز برای تبیین ظرفیت معرفتی قلب‌ها در مواجهه با قرآن از سخن حلاج کمک می‌گیرد:

قال الحسين - قدس الله روحه - لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ لَا يَخْطُرُ فِيهِ إِلَّا شُهُودُ الرَّبِّ؛
یعنی فاهم مواظظ قرآن دلی باشد که از پرده خود بیرون آمده باشد و مشاهد عالم
ملکوت و جبروت شده و محل الهامات غیبی صافی کرده و از ماسوی الله خالی
گردانیده و در تیار بحار شهود مستغرق گشته (۱۳۷۴: ۲۷).

برساخت روایی مشروعیت‌بخشی عقلانی - قانونی به سخنان حلاج در شیوه اول
بر اصل تبرئه استوار است که با تکیه بر منطق، کلام و فقه، می‌توان آن را برآمده از
نوعی اضطراب خارج از اراده یا نوعی معرفت خاص دانست. اما روش دوم بر اصل
تثبیت بنا نهاده شده است؛ به این شکل که خود محک و سندی برای سنجش دیگر
موضوعات است. در این سطح، سخنان وی در موضعی بینامتنی با سایر سخنان گره
می‌خورد که ضمن مشروعیت‌بخشی به آن‌ها، گاهی هم به اعتبار آن‌ها، خود نیز تجدید
مشروعیت می‌کند.

۳-۱-۲. مشروعیت‌بخشی: سنجش اخلاقی

ارزیابی و سنجش اخلاقی به‌عنوان شکلی از مشروعیت‌بخشی بر مبنای دو معیار ارزشی
«خوب» و «بد» صورت‌بندی شده است. سنجش اخلاقی برخلاف اقتدار شخصی و
بدون توجیه نیست. در سنجش اخلاقی، پاسخ ضمنی به پرسش «چرا» این است که
«چون این نیز مانند فعالیت‌های دیگری است که با ارزش‌های مثبت پیوسته است».
پاسخ دیگری که در ارزیابی و سنجش اخلاقی به پرسش «چرا» داده می‌شود، عدم
درآمیختگی با ارزش‌های منفی است. در این میان، قیاس و بیان شباهت‌ها اهمیت
خواهد داشت (ونلیوون، ۱۳۹۵). بر این اساس، روایت‌های مبتنی بر سنجش اخلاقی
در باب حلاج را می‌توان به دو دسته ایجابی و سلبی تقسیم کرد:

در دسته اول سعی شده است برخی رفتارهای حلاج که با مناسبات دینی - شرعی همسوست، در چارچوب گفتمان عرفانی شریعت‌گرا صورت‌بندی شود و سپس به‌مثابه ارزش‌های مثبت ارزیابی گردد. پایبندی به عبادت و برپایی نماز توأم با ریاضت، اعم از شب‌زنده‌داری و نمازهای چندصدرکعتی، از مصداق‌های این دسته از کنش‌هاست که در گزارش‌های سلمی، مستملی بخاری، هجویری و عطار آمده است.

«از عبدالواحدبن علی شنیدم که از فارس بغدادی نقل کند که چون حلاج را به زندان افکندند به پایش غل و زنجیر زدند و با این غل و زنجیر شب و روز هزار رکعت نماز می‌خواند» (سلمی، ۱۴۲۴ق: ۲۳۷). «همه شب برپای بودی و نماز کردی موافقت مصطفی را که او را امر آمد: قم اللیل الاقلیلا [...] یا از آن معنی بود که شب وقت خلوت کردن دوستان بود» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۸۲). «و حسین تا بود اندر لباس صلاح بود از نمازهای نیکو و ذکر و مناجات‌های بسیار و روزها پیوسته و تحمیدهای مهذب و اندر توحید نکته‌های لطیف» (هجویری، ۱۳۵۸: ۱۹۱). «پیوسته در ریاضت و عبادت بود و در بیان معرفت و توحید. و در زی اهل صلاح و شرع و سنت بود که این سخن از وی پیدا شد» (عطار، ۱۳۹۲: ۵۱۰). «نقل است که در شبانه‌روز چهارصد رکعت نماز کردی و بر خود لازم داشتی» (همان، ۵۱۲).

در دسته دوم، گزارش‌نویسان سعی کرده‌اند تا با ساختگی‌نمایی اتهام‌های حلاج، نوعی ارزیابی اخلاقی مثبت از او پیش بنهند. خواجه عبدالله انصاری در روایت سرگذشت حلاج بسیاری از اتهام‌های واردشده به او را ساختگی دانسته است: «شیخ‌الاسلام گفت بر حلاج بسیار دروغ گویند و بسیار سخنان نامفهوم و نادرست بر وی بندگان و کتاب‌های نامعروف و حیل بر وی سازند و آن را تعبیه کنند متکلمان» (۱۳۶۲: ۳۱۷). هجویری و عطار اصل تبرئه را به‌شکلی دیگر مطرح می‌کنند؛ بدین صورت که وانمود می‌کنند حلاج دیگری هم وجود دارد که با حسین حلاج مشتهبه شده است:

«بعضی از مردمان ظاهر، وی را تکفیر کنند و بدو منکر باشند [...] و پندارند حسین منصور حلاج، حسن منصور حلاج است، آن ملحد بغدادی که استاد محمد زکریا بوده است» (هجویری، ۱۳۵۸: ۱۹۰). «بعضی گویند حسین منصور حلاج دیگر است و حسین

منصور ملحد دیگر و استاد محمد زکریا بود و رفیق ابوسعید قرطبی و این حسین ساحر بوده است. اما حسین منصور از بیضای فارس بود و در واسط پرورده شد» (عطار، ۱۳۹۲: ۵۱۰).

در سنجش اخلاقی درباب حلاج، اعم از ایجابی و سلبی، جهتگیری ارزیابی سمت‌وسویی مثبت به خود گرفته است. همین امر می‌تواند مخاطب را با خود همراه کند. این نگاه با توجه به جایگاه ویژه گزارش‌نویسان در خدمت مشروعیت‌بخشی به حلاج قرار می‌گیرد.

۳-۱-۳. مشروعیت‌بخشی: اسطوره‌سازی

اسطوره‌سازی در معنای عام یعنی بزرگ‌نمایی و تبدیل ابژه شناخت به امری خارق‌العاده و دور از دسترس. از این منظر، وقتی کسی در قالب اسطوره مطرح می‌شود، از وضعیتی خارق‌العاده برخوردار شده، کنش‌هایی غیرمعمول به او منتسب می‌شود. این شکل از اسطوره‌سازی با نوعی تقدس‌افزایی همراه است. در نگاهی دیگر، تلقی رولان بارت وجود دارد که اسطوره را نوعی نظم نشانگانی فرض می‌کند که از آن سیاست‌زدایی شده است. از این منظر اسطوره‌سازی «کنش - گفتار»ی است که تصویری طبیعی‌شده از واقعیت پیشنهاد یا تاریخ را که مشحون از جهت‌مندی و موضع‌گیری است، به طبیعت تبدیل می‌کند (ر.ک: بارت، ۱۳۷۵: ۵۴ - ۷۶). با این وصف، اسطوره‌سازی در هر دو نگاه مذکور درصدد موجه‌نمایی یا مشروعیت‌بخشی به موضوع خود است.

در گزارش‌های تذکره‌ای مورد نظر این نوشتار، به لحاظ ساختار دو شکل اسطوره‌سازی وجود دارد. دسته اول روایت‌هایی است که براساس سنت کرامت‌پردازی وضعیت یا کنش‌هایی فراتر از نیروی بشری یا حداقل صعب‌الوصول به حلاج نسبت داده شده است:

«وقتی طوطی بمرده بود حلاج فرا یکی گفت: خواهی که وی را زنده کنم؟ اشارت کرد به انگشت. وی برخاست زنده» یا «وقتی به دکان حلاج بود، دوست وی بود وی را به کاری فرستاد و گفت من روزگار وی ببردم. به انگشت اشارت کرد و پنبه،

محلوج با یک سو شد و دانه با یک سو، به آن وی را حلاج نام کردند» یا «و وقتی در دیری رفت به شام، ایشان چراغ‌ها بسار برافروزند، وی گفت: مرا چه دهی تا همه ترا برافروزم تا ترا رنج نرسد، وی به انگشت اشارت کرد همه چراغ‌ها برافروخت» (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۲۱-۳۲۲). «حلاج با چهارصد صوفی روی به بادیه نهاد [...] حسین را گفتند ما را سر بریان می‌باید [...] دست از پس می‌کرد و سری بریان با دو قرص نان به هر یکی می‌داد [...] گفتند ما را رطب می‌باید. برخاست و گفت مرا بیفشانید. بیفشانند. رطب تر از وی می‌بارید» (عطار، ۱۳۹۲: ۵۱۲).

دسته دوم شامل گزاره‌هایی است که با انواع نام‌دهی و استعاره‌پردازی به اسطوره‌سازی درباب حلاج پرداخته‌اند. در این شکل، نام‌ها و صفات بسیار مطمئن، باشکوه و حاوی دلالت‌های ایدئولوژیک است (فرکلاف، ۱۳۸۹: ۱۸۳). هجویری با صفاتی همچون مستغرق معنی، مستهلک دعوی، مست، مشتاق و مانند آن در ابتدا و آغاز روایت از حلاج یاد کرده است: «از ایشان مستغرق معنی و مستهلک دعوی ابوالغیث حسین بن منصور حلاج از مستان و مشتاقان این طریقت بود و حالی قوی و همتی عالی داشت» (۱۳۵۸: ۱۸۹). عطار نیز با بهره‌گیری از نام‌دهی و استعاره‌سازی، عاطفه و عشق خود به حلاج را نشان داده و شخصیت عرفانی حلاج را برجسته کرده است: «آن قتیل الله فی سبیل الله، آن شیر بیشه تحقیق، آن شجاع صفدر صدیق، آن غرقه دریای موج، حسین منصور حلاج، رحمه الله علیه» (۱۳۹۲: ۵۰۹). حلاج در سخن عین‌القضات همدانی با عنوان‌هایی همچون «سرور عاشقان» و «پیشوای عارفان» آمده است: «دریغا آن روز که سرور عاشقان و پیشوای عارفان، حسین منصور را بر دار کردند، شبلی گفت: آن شب مرا با خدا مناجات افتاد گفتم: الهی الامتی تقتل المحبین» (۱۳۴۹: ۲۳۵). روزبهان بقلی هم با شیدایی تمام از حلاج یاد کرده است:

آن بوالعجب عاشق، آن دولتی شایق ابوالغیث حسین منصور - رحمه الله و قدس
روحه - از این شطح بسی رمزها و اشارات است در سکر توحید از دیده یکتابین،
چون خون می‌راند و می‌گفت:

سبحان من اظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدأ فی خلقه ظاهرا فی صورة الآکل و الشارب»

(۱۳۶۶: ۱۴۸)

سهروردی نیز با استناد به شعری او را تاج‌دار می‌خواند:

به خیره آخر یوسف سریر چاه گزید به هرزه آخر حلاج تاج‌دار آمد

(۱۳۷۴: ۳۱)

در بخش مشروعیت‌بخشی از طریق اسطوره‌سازی، اعم از روایت‌پردازی کرامت‌محور و نام‌دهی‌های ویژه، شخصیت حلاج در کمترین حالت یک قهرمان و در شکلی مطلوب‌تر همچون پیشوایی در دولت عشق متصور شده است. پردازندگان این گزارش‌ها توانسته‌اند از یک طرف برای او مصونیتی از سنخ کاریزمایی فراهم آورند و از سوی دیگر جنبه خرق عادت‌ی موضوع را با مکرر کردن قصه‌ها و تعابیر طبیعی نشان دهند.

۳-۲. گفتمان طرد و مشروعیت‌زدایی

سویه دیگر پی‌رنگ‌سازی گفتمانی طرد و حاشیه‌رانی است که منجر به مشروعیت‌زدایی می‌شود. با توجه به مربع ایدئولوژیکی مورد نظر تئو ون‌دایک در سویه طرد باید بر دو احتمال تأکید کرد: یکی آنکه نکات منفی آن‌ها را بگویید؛ دیگر آنکه نکات مثبت آن‌ها را نگویید (۱۳۹۴: ۶۰). در این بخش بنابه ماهیت گفتمان طرد، نکات منفی درباب حلاج در قالب مشروعیت‌زدایی آشکار و با تکیه بر انواع نظم‌شکنی منتسب به وی و نادیده انگاری وجوه مثبت زندگی وی ذیل بحث مشروعیت‌زدایی پنهان با ساختارهایی همچون حذف و پوشیده‌گویی تبیین می‌شود.

۳-۲-۱. مشروعیت‌زدایی آشکار: انواع نظم‌شکنی

نظم را با منطق، عقل، قانون، پاکی و هر آنچه در نزاع گفتمانی مقبول و موجه فرض شده است، برابر نهاده‌اند. نقطه مقابل آن، بنابه حوزه‌های معرفتی مختلف، با عنوان‌هایی همچون نابهنجار، غیرمعقول، غیرمجاز، ناپاک و مواردی از این دست فرض می‌شود که همگی ذیل اصطلاح نامشروع جای می‌گیرند. مری داگلاس در کتاب پاکی و خطر برای تبیین پاکی و ناپاکی دینی نشان می‌دهد که ماهیت آن‌ها ذاتی یا فی‌نفسه نیست؛

بلکه ساختار و کارکردی نمادین دارند. در تلقی وی، پاکی و ناپاکی دنیوی بیشتر از آنکه همسو با نظریه ماده‌گرایی طبی مبتنی بر قواعد بهداشتی باشد، حاصل قراردادهای اجتماعی و نمادین است. او به ماجرای امتناع یهودیان و مسلمانان از تناول گوشت خوک اشاره می‌کند که با وجود پیشرفت‌های پزشکی و تکنولوژیکی مبنی بر طبخ صحیح آن، هنوز نجس انگاشته می‌شود. در نظر داگلاس، تبیین پاکی و ناپاکی در گرو مواجهه با نظم مفروض اجتماعی است. هرگاه نظم و مرز فرضی جابه‌جا شود، با امر نابه‌جا مواجهیم. این بی‌نظمی و نابه‌جاشدگی ناپاک یا نامشروع نامیده می‌شود. مثال دیگر وی به این شرح است که کفش به‌خودی‌خود کثیف نیست؛ اما وقتی که روی میز قرار می‌گیرد، کثیف است یا غذا به‌خودی‌خود کثیف نیست؛ اما رهاشدگی لوازم آشپزخانه در اتاق خواب کثیف است (ر.ک: بوی، ۱۳۹۴: ۵۳-۵۹). با این وصف، بی‌نظمی و نابه‌جاشدگی با معنایی نمادین مبنای همه‌اموری است که نامشروع نامیده می‌شود.

۳-۲-۱. نظم‌شکنی دینی - شرعی

نظم‌شکنی دینی - شرعی شامل همه‌مواردی است که ذیل تابوشکنی قرار می‌گیرد. تابوشکنی در عرفان را می‌توان شامل گفتارها و رفتارهایی دانست که حریم مقدس و نامقدس را رعایت نمی‌کند. تابوشکنی‌های عرفانی در دو شکل «فاصله‌گریزی» و «واسطه‌ستیزی» نمود می‌یابد. فاصله‌گریزی در حوزه مقدسات می‌تواند شامل «حال اتحاد» و «من و تو کردن با خدا» و در بخش منهیات حاوی گرایش به یا دفاع از «مغانه‌ها و ترسائیات»، «ابلیس» و «فرعون» باشد. واسطه‌ستیزی هم موضوعاتی همچون «مقام نبوت»، «کعبه و قبله و حج»، «نماز و روزه»، «بهشت و دوزخ» و سایر شعایر و مناسک را دربر می‌گیرد (ر.ک: یعقوبی جنبه‌سرای، ۱۳۹۰). با توجه به اینکه جامعه آماری نوشتار حاضر درباب حلاج بر آثار عرفا استوار است، در نظر اغلب آن‌ها موارد فوق به قصد اباحیگری یا تحریف ارزش‌های دینی نبوده؛ بلکه برآمده از معرفت‌شناسی خاص عرفانی، و گستاخی مندرج در آن‌ها حاصل صمیمت بیشتر است. بر همین اساس، در گزارش‌های تذکره‌ای مورد بحث ما درباب حلاج آنچه در نوشتارهای غیرعرفا به‌مثابه نظم‌شکنی دینی - شرعی فرض شده، جز در موارد نادر منجر به موضع‌گیری گفتمانی

از نوع طرد نشده است. بر همین اساس، نظم‌شکنی از نوعی دینی - شرعی منتسب به حلاج به چند مورد با شرح ذیل محدود می‌شود:

شمس تبریزی شطح معروف حلاج با تعبیر انا الحق را با استدلالی هستی - معرفت‌شناسانه به پرسش کشانده و بر این باور است که اگر حلاج غرق خدا بود، دیگر جایی برای لفظ نبود:

منصور را هنوز روح، تمام جمال ننموده است و گرنه انا الحق چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا؟ این انا چیست این حرف چیست؟ و در عالم روح نیز اگر غرق بودی حرف کی گنجیدی، الف کی گنجیدی، نون کی گنجیدی، گفت: خدا یکی است؛ گفتم: اکنون تو را چه؟ چون تو در عالم تفرقه‌ای، صد هزار ذره‌ای، هر ذره‌ای در عالم‌ها پراکنده، پژمرده، فرو فسرده‌ای. او خود هست، وجود قدیم او را هست، تو را چه؟ چون تو نیستی، الفقر فخری (۱۳۴۹: ۳۳۴).

اگرچه این سخن، چه با مبادی معرفتی قدیم چه معاصر، می‌تواند نقض شود؛ اما از جمله ایرادهای نادر یک عارف بر عارفی دیگر در باب حال اتحاد است.

خواجه عبدالله انصاری اعتقاد حلاج به حال اتحاد را در نقل قولی مستقیم از قاضی - ای که حکم مرگ حلاج را داده است، با تعبیر «دعوی خدایی» نقل می‌کند. این سخن باینکه ظاهری جانب‌دارانه ندارد، می‌تواند بنابه وجاهت راوی به‌شکلی خفیف علیه حلاج باشد: «شبللی زیر دار وی باز استاد گفت: 'اولم ننهک عن العالمین' آن قاضی که وی را بکشته بود یعنی فرمود: او دعوی پیغامبری می‌کرد و این دعوی خدایی می‌کند» (۱۳۶۲: ۳۱۷).

دیگر موضوع تابوشکنانه‌ای که در نکوهش و به حاشیه‌رانی حلاج مطرح شده، سخنی مبتنی بر معارضه حلاج با قرآن است. این سخن هم اگر درست باشد، برآمده از تلقی اتحاد از جانب حلاج است که بنابه شدت گستاخی مندرج در آن، از طرف برخی از عرفا هم مورد طعن ضمنی واقع شده است: «عمرو عثمان مکی، حسین منصور را دید چیزی می‌نوشت گفت: این چیست؟ گفت: قرآن را معارضه می‌کنم» (قشیری، ۱۳۸۱: ۵۸۹).

افزون بر طعن‌هایی مبتنی بر اتحاد و فروعیات آن، موضوع دیگری که در گفتار برخی از عرفا در قالب گفتمان طرد سامان‌دهی شده، انتساب حلاج به سحر و جادو و به‌کارگیری آن در جهت تعالیم صوفیانه و عارفانه است. سلمی با نقل مطلبی به شرح ذیل این امر را به گفتمان طرد وی می‌افزاید:

اسمعیل بن احمد حیری از ابو عبدالرحمن سلمی و او از مزین نقل کرده که گوید: حسین بن منصور را در یکی از سفرهایش دیده به او گفت: به کجا روان هستی؟ گفت: به هند تا سحر و جادو یاد گیرم و با آن مردم را به خدا دعوت کنم (۱۴۲۴ق: ۲۳۶).

با وجود تابوشکنی‌های فراوان و متنوع منتسب به حلاج، گفتمان‌سازی طرد از نوع نظم‌شکنی دینی - شرعی درباب وی، چه از منظر بسامد و چه تنوع، چندان چشمگیر نیست. شاید دلیل آن همسویی عارفان گزارش‌نویس با آنچه در ظاهر تابوشکنی تلقی می‌شده، باشد. از سوی دیگر آن مقدار هم که در این بخش به آن اشاره شد، حاوی موضع‌گیری تند نیست. جز طعن هستی - معرفت‌شناختی شمس، در بقیه موارد گزارش‌نویسان موارد غیرمقبول را بدون موضع‌گیری آشکار نقل کرده‌اند. این امر حاکی از آن است که حلاج از منظر دینی - شرعی در تلقی عرفای گزارش‌نویس به‌حاشیه نرفته است.

۳-۲-۱. نظم‌شکنی فرهنگی - عرفی

هر شکل از گفتمان در بستری فرهنگی - عرفی شکل می‌گیرد. این بستر به‌مثابه سنت آن گفتمان تلقی شده و بر مدار نوعی انضباط استوار است؛ به‌طوری که رعایت کردن یا نکردن مناسبات انضباطی مذکور بر فرایند حفظ یا طرد کنشگران منتسب به آن گفتمان تأثیری مستقیم دارد. گفتمان عرفانی متعارف با رعایت موازین شرعی و با گرایش‌های تشریحی حاوی عناصر انضباطی زیادی است که عدول از هرکدام ممکن است نظم‌شکنی فرهنگی - عرفی گفتمان عرفانی تلقی شود. در گزارش‌های تذکره‌ای عرفا درباب حلاج، دو مورد افشای راز و تغییر پیر یا استاد دستاویز پرسش یا طعن واقع شده است.

حفظ راز و عدم افشای آن یکی از اصلی‌ترین عناصر انضباطی است و همه سالکان مدام به رعایت آن توصیه می‌شوند؛ به طوری که برملا کردن آن خروج از حلقه خودی محسوب می‌شود. بر همین اساس، مستملی بخاری بر حلاج خرده گرفته که چگونه به خلق اعتماد کرده و سرّ را با ایشان گفتن روا داشته است: «چون نفس را بر دیوار اعتماد روا نداشتی سرّ را بر خلق اعتماد کی روا داشتی؟» (۱۳۶۲: ۱۸۱).

خواجه عبدالله انصاری هم ضمن امام و پیشوا دانستن حلاج، بر افشای راز از جانب وی خرده گرفته است: «شیخ الاسلام گفت: وی امام است اما به هرکس می‌گفت. بر ضعفا حمل کرد و بر شریعت سپرد. آنکه افتاد وی را به آن سبب افتاد» (۱۳۶۲: ۳۱۶).
همو آورده است:

شیخ الاسلام گفت: آن کشتن، حلاج را نقص است و عقوبت، نه کرامت [...] اگر وی تمام بودی و انصاف خلق کوشیدی وی را آن نبودی و وی را در آن گناه بود که سخن با اهل سخن باید گفت تا سرّ آن آشکار نشود (همان، ۳۲۰).

دومین نظم‌شکنی فرهنگی - عرفی منتسب به حلاج در گزارش‌های تذکراهی عرفا، با موضوع جابه‌جایی و تغییر استاد مطرح شده است. هجویری پس از نقل ماجرای تغییر پیر و استاد از جانب حلاج، نتیجه آن عدول را، با استناد به سخن شبلی، مرگ وی دانسته است:

وی ابتدا مرید سهل بن عبدالله بود و بی دستوری برفت از نزدیک وی به عمرو بن عثمان پیوست و از نزد وی بی دستوری برفت و تعلق به جنید کرد، وی را قبول نکرد بدین که شبلی گفت: من و حلاج یک نظر داشتیم جنون مرا نجات داد و عقل او وی را نابود ساخت (۱۳۵۸: ۱۹۰).

این رفتار حلاج در روایت خواجه عبدالله انصاری به شکلی دیگر بازنمایی شده است. انصاری بر این باور است که امتناع حلاج از استاد سبب شد دچار نفرین وی شود: «وی بر حلاج نفرین کرد و گفت: الهی کسی برو گمار که دست ببرد و پای ببرد و چشم بکشد و بر دار کند. آن همه به آن به وی بود و به دعای استاد وی» (۱۳۶۲: ۳۱۷).

با این وصف، همسو با قواعد فرهنگی - عرفی برساننده سنت عرفانی و عناصر انضباطی مندرج در آن، حلاج در تلقی عرفای گزارش‌نویس با دو موضوع افشای راز و تغییر پیر و استاد به‌شکلی نمادین از نظم فرهنگی - عرفی خارج شده و همین امر رگه‌هایی از طعن را به‌سوی وی سوق داده است.

۳-۲-۲. مشروعیت‌زدایی پنهان: حذف و پوشیده‌گویی

در کنار مشروعیت‌زدایی آشکار که در قالب انواع نظم‌شکنی مطرح شد، نوع پنهان آن هم وجود دارد که مبنای طرد را بر نگفتن یا کم‌گفتن بنا کرده است. این شکل از بازنمایی همان است که در تعبیر تئو ون‌دایک در قالب «نکات مثبت آن‌ها را نگویند» (۱۳۹۴: ۶۰) آمده است. میشل فوکو درباره طرد از نوع امتناع یا کم‌گویی چنین می‌گوید: «کسی حق ندارد همه‌چیز را بگوید؛ از همه‌چیز در همه اوضاع و احوالی حرفی بزند. هرکسی نمی‌تواند از هر موضوعی سخن بگوید» (۱۳۸۴: ۱۴). سارا میلز هم با استناد به بخشی از کتاب *نظم/اشیاء فوکو*، بحث امتناع به‌مثابه طرد را چنین صورت‌بندی می‌کند: «گفتمان از طریق آیین‌هایی محدود می‌شود که شمار افرادی را که می‌توانند انواع خاصی از پاره‌گفتارها را بر زبان آورند، محدود می‌کند» (۱۳۸۸: ۹۱). در این بخش، مشروعیت‌زدایی پنهان از حلاج در ذیل دو عنوان حذف و پوشیده‌گویی بررسی می‌شود.

۳-۲-۲-۱. حذف

حذف همچون مؤلفه‌ای گفتمانی در تقابل با اظهار و یکی از رویکردهای ساختاری در ارتباط با مشروعیت‌زدایی پنهان است (یارمحمدی، ۱۳۸۹: ۶۸). در روایت‌های تذکره‌نویسان، فرایند قبول و مشروعیت‌سازی درخصوص حلاج بسامد بیشتری از عدم پذیرش و طرد وی دارد. آن دسته از راویان که فرایند طرد را به‌کار گرفته‌اند، به پوشیده‌گویی و گاهی حذف روی آورده‌اند.

کلابادی در *التعرف* نامی از حلاج نبرده است؛ درحالی که *التعرف* یکی از متون اصلی عرفانی است. حذف نام حلاج و ذکر نکردن آن در کنار اسامی دیگر عارفان

شکلی از پنهان‌سازی است که به‌منظور طرد وی انجام شده است. اگل هم بر نکته صحنه می‌گذارد:

کتاب *التعرف* تألیف عالمی نظریه‌پرداز نیست؛ بلکه اثر یک محدث است؛ چه کلابادی محدث بود. تعالیم او بر اقوال مشایخ مبتنی است. اوضاع سیاسی و اجتماعی عصر، مؤلف را ناگزیر کرد موضعی محتاطانه اختیار کند: هرچند که حلاج همپای جنید شخصیت اصلی کتاب اوست، علاقه صوفیه مبنی بر اینکه اصول‌گرا و راست‌کیش شناخته شوند، کلابادی را بر آن داشته است که از حلاج به اسم و رسم نام نبرد؛ زیرا که او شخصیتی بود مورد اعتراض که سرانجام نیز به‌قتل رسید (۱۳۷۹: ۱۶۴).

ابوطالب مکی نیز در *قوت القلوب*، راه حذف را درباب حلاج برگزیده است. در این کتاب باینکه سخنان و گزارش‌های زیادی از بسیاری از عارفان نقل شده، نامی از حلاج برده نشده است. با توجه به شهرت و تأثیر حلاج در دنیای عرفان ایرانی - اسلامی، بی‌توجهی مؤلف به اقوال حلاج و نیاوردن نام وی عامدانه می‌نماید؛ عمدی که با شخصیت فقهاتی ابوطالب مکی بی‌ارتباط نیست.

۲-۲-۳. پوشیده‌گویی و مجهول‌سازی

برخی از روایان حلاج با مجهول‌گویی در انتخاب نهادها و گزاره‌های روایت، نوعی از طرد یا دست‌کم عدم قبول را به‌کار گرفته‌اند. «تشخص‌زدایی» شکلی دیگر از مشروعیت‌زدایی پنهان است (یارمحمدی، ۱۳۸۹: ۷۰). کلابادی در *التعرف* برخی از سخنان حلاج را از زبان راوی مجهول با عنوان «یکی از بزرگان» نقل کرده است؛ بدین ترتیب، دست به نوعی پنهان‌سازی زده است.

شمس تبریزی نیز - علاوه بر اعتراض آشکار که پیش‌تر ذکر شد - با به‌کارگیری فاعل مجهول «دیگران»، به‌جای حلاج، طرف‌داران وی را به‌حاشیه می‌راند. او تلویحاً کسانی را که حکایت به‌دار آویختن حلاج را برجسته کرده‌اند، «دیگری» نام نهاده و بدین ترتیب، این جماعت را از حلقه گفتمان خودی‌اش بیرون کشیده است؛ اگرچه بزرگانی همچون عطار، خواجه عبدالله انصاری یا هجویری باشند. همچنین این

حکایت را ناپذیرفتنی و سرد ارزیابی کرده و بر این باور است که یخ از این کلام می‌بارد:

چنان‌که در قصهٔ حلاج که این دیگران در زبان انداخته‌اند که یخ از آن می‌بارد. آن حکایت از کسی خوش آید که همان حال دارد، حکایت می‌کنند که چون وی را برآویختند فرمان شحنگان بود که هر یکی از اهل بغداد سنگی زنند (۱۳۴۹: ۳۱۰). جامی هم با بی‌اعتنایی و عدم موضع‌گیری در روایت حلاج، شکلی از پوشیده‌گویی و گفتمان خستی را نشان داده است. وی به این منظور از خلاصه‌گویی و فشرده‌سازی بهره برده است. جامی در روایتش از حلاج، به بازگویی برخی از روایت‌های تذکره‌نویسان متقدم به اختصار بسنده کرده است: «از طبقهٔ ثالثه است. کنیت وی ابوالمغیث از بیضای فارس بوده که شهری است از شهرهای فارس» (۱۳۹۴: ۱۵۳). همهٔ موارد پوشیده یا مجهول‌گویی‌های مذکور حاوی دلالت‌های ایدئولوژیک ضمنی است که گزارش‌نویسان مذکور بر مبنای آنکه حلاج را به حاشیه رانده‌اند.

۴. نتیجه

دربارهٔ زندگی، کنش‌ها، گفتار و وضعیت عرفا گزارش‌های متعددی از جانب خود عرفا، عالمان دینی و سایر گزارش‌نویسان به صورت منظم در قالب نوعی طبقه‌نویسی یا به شکل پراکنده در حد یک یا چند ارجاع، نقل و روایت شده است. فراتر از معرفی صرف افراد، کارکرد اصلی این گزارش‌ها مشروعیت‌بخشی به شخصیت‌های عرفانی مورد نظر یا مشروعیت‌زدایی از برخی دیگر است؛ به همین دلیل جنبهٔ گفتمانی پی‌رنگ‌سازی این گزارش‌ها بنابه نقش آن‌ها در تولید و رواج واقعیت‌ها از سویهٔ فرمی - انسجامی محض دلالت‌مندتر و قابل تأمل‌تر است. در این نوشتار، با بررسی گزارش‌های تذکره‌ای مندرج در پانزده کتاب تذکره‌ای و غیرتذکره‌ای عرفانی واقعیت‌های برساخته در باب حلاج از منظر نوع موضع‌گیری، موضوع و دلایل آن در سه دسته صورت‌بندی شد: دستهٔ اول کاملاً از حلاج دفاع کرده‌اند و گزارش‌هایشان در بردارندهٔ گفتمان قبول و مشروعیت‌بخشی در قالب انتساب انواع اقتدار سنتی، شخصی و عقلانی - قانونی به همراه ارزیابی اخلاقی مثبت و اسطوره‌سازی با فروعات

آن‌هاست. این دسته از گزارش‌نویسان بر این موضوعات و محورها تمرکز کرده‌اند: یکسان‌نمایی ساختار کنش‌ها و وضعیت حلاج با سنت‌های اسلامی و رفتار پیامبر (ص)، معذورنمایی وی به دلیل غلبه حال عرفانی، استناد به دفاعیه‌های عرفای نامی از وی، استدلال‌های معرفتی، همسونمایی حلاج با اخلاق اسلامی و ارزیابی مثبت، انتساب کرامت به وی و مواردی از این دست. مستملی بخاری، روزبهان بقلی، عین‌القضات همدانی، شهاب‌الدین سهروردی و عطار از این دسته‌اند. دسته دوم که ذیل گفتمان طرد و مشروعیت‌زدایی طبقه‌بندی شده‌اند، شامل کسانی هستند که برخی از آن‌ها - جز شمس تبریزی - در گزارش‌های خود به صورت آشکار شکلی از انواع نظم‌شکنی اعم از دینی - شرعی یا فرهنگی - عرفی درباب حلاج را بدون موضع‌گیری آشکار گزارش‌نویس آورده‌اند که همین عدم موضع‌گیری درمقابل امر منفی می‌تواند سخنان آن‌ها را به مثابه شکلی از طرد و مشروعیت‌زدایی بنمایاند. سخنان اینان شامل انتساب ادعای اتحاد و شطح انا الحق، تمایل به جادو، افشای راز و تغییر پیر به حلاج است. برخی نیز با آشکالی از حذف و پوشیده‌گویی فقط اشاراتی گذرا به حلاج داشته و از آن گذشته‌اند. شمس تبریزی گاهی آشکارا و گاه با مجهول‌نمایی، قشیری با عدم موضع‌گیری، جامی با پوشیده‌گویی، و کلابادی و ابوطالب مکی در مواردی با عدم موضع‌گیری و در مواردی با حذف جزو دسته دوم به‌شمار می‌آیند. دسته سوم کسانی هستند که در اغلب موارد به شیوه دسته نخست به دفاع از حلاج پرداخته‌اند؛ ولی در مواردی هم گزارش‌هایی در قالب انواع نظم‌شکنی درباره حلاج را بدون دفاع از وی نقل کرده‌اند که همین امر سبب می‌شود تا آنان را گروه بینابین، البته متمایل به دسته اول، بنامیم. عبدالرحمان سلمی، خواجه عبدالله انصاری و هجویری در این دسته می‌گنجند.

با نگاهی به این مقدمات می‌توان گفت اول اینکه جهان معرفتی - ایدئولوژیک گزارش‌نویسان در بازنمایی روایت حلاج یا برساخت واقعیت یا واقعیت‌های زندگی وی مؤثر بوده است. همان‌قدر که عطار قلندری از حلاج دفاع می‌کند، طبیعی است که ابوطالب مکی فقیه با حذف از وی عبور کند یا خواجه عبدالله انصاری عاشق - مفتی بینابین عمل کند. دوم اینکه در برساخت وجوه زندگی حلاج در نزد عرفا غلبه با

گفتمان قبول است. سوم اینکه آن صورت‌ها و موضوعاتی که به‌مثابه گفتمان طرد درباب حلاج معرفی شد، به‌معنای واقعی طرد نیست؛ جز در موردی نادر - موضع‌گیری آشکار شمس تبریزی - در هیچ‌کدام از موضع‌گیری‌ها نه اعتراضی آشکار وجود دارد و نه معرفت‌شناسی عاشقانه حلاج به‌طور روشن مورد طعن واقع شده است. آنچه ذیل عنوان گفتمان طرد و مشروعیت‌زدایی از حلاج آمده است، می‌توان نوعی خرده‌گیری غیرمستقیم بر برخی از رفتارهای غیرمحتاطانه حلاج یا کنش‌های منتسب به وی فرض کرد.

پی‌نوشت‌ها

1. Van Dijk Theo
2. Max Weber
3. Pierre Bourdieu
4. Theo Van Leeuwen
5. Mary Douglas
6. Michel Foucault

۷. گزارش‌های تذکره‌ای گاه در کتاب‌هایی با ساختار تذکره‌ای و گاه در کتاب‌هایی که الگوی تدوین

آن‌ها تذکره‌ای نیست، آمده است؛ برای مثال تذکره‌*لاولیا*ی عطار و *تمهیدات* عین‌القضات با هم

قیاس شود.

۸. ذکر چند نکته ضروری است: یکی آنکه در این مقاله فقط به گزارش‌های تذکره‌ای عرفانی ارجاع شده است. دوم از میان گزارش‌های تذکره‌ای درباره حلاج، بنابه گرایش‌های مختلف در میان عرفا، تقریباً به آرای نمایندگان همه گرایش‌ها استناد شده است؛ اگر در یک طرف عطار قرار دارد، از طرف دیگر ابوطالب مکی با گرایش فقهی هم هست، بینابین آن‌ها خواجه عبدالله انصاری هم هست. سوم اینکه جامعه آماری واقعی این نوشتار بیش از ۲۵ اثر بود که به‌دلیل شباهت موضع‌گیری‌ها و رعایت حجم مقاله، به پانزده کتاب محدود شد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، آرزو، محمدکاظم یوسف‌پور و علیرضا نیکویی (۱۳۹۴). «تحلیل انتقادی روایت زندگی و مرگ حلاج در گفتمان انقلابی». *فصلنامه ادبیات عرفانی* (دانشگاه الزهرا). س ۷. ش ۱۲. صص ۷ - ۴۲.

- اگل، دینز (۱۳۷۹). «تذکرة الاولیایهای عطار و جامی، تداوم نوشته‌های بنیادی تصوف». ترجمه عبدالمحمد روح‌بخشان. معارف. ش ۳. صص ۱۵۸ - ۱۹۷.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*. تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: توس.
- انور شنیدرف، لیلی (۱۳۸۰). «بررسی انواع ادبی تذکرة اولیاء برمبنای تذکرة الاولیای عطار». معارف. ۱۸د. ش ۲. صص ۱۱۴ - ۱۲۸.
- ایرانی، نفیسه و میلاد جعفرپور (۱۳۹۵). «رویکرد هجویی به حلاج با تأمل در کشف‌المحجوب». پژوهش‌های ادب عرفانی (گوه‌رگویا). س ۱۰. ش ۲. صص ۱۲۱ - ۱۳۴.
- بارت، رولان (۱۳۸۵). *اسطوره، امروز* (گزیده‌ای از مجموعه مقالات اسطوره‌شناسی‌ها). ترجمه شیرین‌دخت دقیقیان. تهران: نشر مرکز.
- بقلی، روزبهان (۱۳۶۶). *عبدالعاشقین*. تصحیح هنری کرین و محمد معین. تهران: منوچهری.
- _____ (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*. تصحیح هنری کرین. ترجمه عیسی سپهبدی. تهران: طهوری.
- بودون، ریمون و فرانسوا بوریگو (۱۳۸۵). *فرهنگ انتقادی جامعه‌شناسی*. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: فرهنگ معاصر.
- بوردیو، پی‌یر (۱۳۸۰). *نظریه کنش*. ترجمه مرتضی مردیها. تهران: نقش و نگار.
- بوی، فیونا (۱۳۹۴). *مقدمه‌ای بر انسان‌شناسی دین*. ترجمه مهرداد عربستانی. تهران: نقد افکار.
- تبریزی، شمس‌الدین محمدبن علی (۱۳۴۹). *مقالات شمس تبریزی*. تصحیح و تحشیه و مقدمه احمد خوشنویس (عماد). تهران: عطایی.
- توماشفسکی، بوریس (۱۳۸۵). «درون‌مایگان» در *نظریه ادبیات: متن‌هایی از فرمالیست‌های روس*. گردآوری ترجمه به فرانسه تزوتان تودوروف. ترجمه عاطفه طاهایی. تهران: اختران.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۹۴). *نفحات‌الانس من حضرات‌القدس*. به‌کوشش محمود عابدی. تهران: اطلاعات.
- سلمی، ابوعبدالرحمن محمدبن الحسین (۱۴۲۴ق). *طبقات الصوفیه*. تحقیق و تعلیق عطا مصطفی قادر. لبنان: دارالکتب العلمیه.

- سه‌رودی، شهاب‌الدین (۱۳۷۴). *عوارف‌المعارف*. ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی. به‌اهتمام قاسم انصاری. تهران: علمی و فرهنگی.
- عابدی، محمود (۱۳۷۲). «تذکره‌الاولیای عطار و طبقات‌الصوفیه سلمی». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تربیت معلم*. ش ۲ و ۳. صص ۶۷ - ۸۶.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۹۲). *تذکره‌الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.
- غزالی، احمد (۱۳۷۶). *مجموعه آثار فارسی*. به‌اهتمام احمد مجاهد. تهران: دانشگاه تهران.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۸۹). *تحلیل انتقادی گفتمان*. ترجمه فاطمه شایسته پیران و همکاران. تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه.
- فورستر، ادوارد مورگان (۲۵۳۷). *جنبه‌های رمان*. ترجمه ابراهیم یونس. تهران: امیرکبیر.
- فوکو، میشل (۱۳۸۴). *نظم گفتار*. ترجمه باقر پرهام. تهران: آگه.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۱). *رساله قشیری*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کلابادی، ابوبکر محمد (۱۳۷۱). *التعرف*. به‌کوشش محمدجواد شریعت. تهران: اساطیر.
- گرلد، جولیس و ویلیام کولب (۱۳۸۴). *فرهنگ علوم اجتماعی*. به‌کوشش محمدجواد زاهدی. تهران: مازیار.
- لیت‌ولت، ژپ (۱۳۹۰). *رساله‌ای در باب گونه‌شناسی روایت: نقطه دید*. ترجمه علی عباسی و نصرت حجازی. تهران: علمی و فرهنگی.
- مستملی بخاری، ابوابراهیم (۱۳۶۳). *شرح‌التعرف لمذهب اهل‌التصوف*. تصحیح محمد روشن. چ ۲. تهران: اساطیر.
- مکی، ابوطالب (۱۳۹۴). *قوت‌القلوب*. ترجمه مهدی افتخار. قم: آیت اشراق.
- میلز، سارا (۱۳۸۸). *گفتمان*. ترجمه فتاح محمدی. زنجان: هزاره سوم.
- وبر، ماکس (۱۳۸۱). *مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی*. ترجمه احمد صدارتی. تهران: نشر مرکز.
- ون‌دایک، تئون (۱۳۹۴). *ایدئولوژی و گفتمان*. ترجمه محسن نوبخت. تهران: سیاه‌رود.
- ون‌لیوون، تئو (۱۳۹۵). «ساخت گفتمانی مشروعیت‌سازی» در تحلیل گفتمان سیاسی. گردآوری و ترجمه امیر رضایی‌پناه و سمیه شوکتی. تهران: تیسار.
- هجویری، ابوالحسن (۱۳۵۸). *کشف‌المحجوب*. تصحیح ژوکوفسکی. تهران: طهوری.

- همدانی، عین‌القضات (۱۳۴۹). *تمهیدات*. تصحیح، تحشیه و تعلیق عفیف عسیران. تهران: منوچهری.
- یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۸۹). *گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی*. تهران: هرمس.
- یعقوبی جنبه‌سرایبی، پارسا (۱۳۹۰). «تابوشکنی در متون عرفانی». *فصلنامه مطالعات عرفانی*. ش ۱۴. صص ۱۹۹ - ۲۴۶.
- Abedi, M. (1993). "Tazkerat-ol Owliy -ye 'att r o Tabaq t-ol Soufiye-ye Sollami". *Dāneshkade Adabiyāt o 'oloum-e Ensāni-ye Tarbiyat Mo'alle*m. No. 2 & 3. pp. 67 - 86. [in Persian]
- Ansari, A. (1983). *Tabaqāt- ol Soufiye*. M. Sorour Mowl īy (Corr.). Tehran: Tous Publication. [in Persian]
- Anvar, L. (2000). "Barresi-ye Anv '-e Adabi-ye Tazkere-ye Owliy Bar Mabn -ye Tazkerat-ol Owliy -ye 'Att r". *Ma'āref*. No. 2. pp. 114 - 128. [in Persian]
- Attar, F. (2013). *Tazkerat-ol Owliyā*. M. Este'l mi (Corr.). Tehran: Zovv r Publication. [in Persian]
- Baqli, R. (1987). *Abhar-ol 'Asheqin*. H. Corbin & M. Mo'in (Corr.). Tehran: Manouchehri Publication. [in Persian]
- Baqli, R. (1995). *Sharh-e Shathiyāt*. H. Corbin (Corr.). Isa Sepahbodi (Trans.). Tehran: Tahouri Publication. [in Persian]
- Barthes, R. (2006). *Ostoure, Emrouz*. Sh. Daqiqiyan (Trans.). Tehran: Markaz Publication. [in Persian]
- Boudon, R. & F. Borico (2006). *Farhang-e Enteqādi-e jāme'eshenāsi*. Abd-ol Hosein Nikgozar (Trans.). Tehran: Farhang-e mo' ser Publication. [in Persian]
- Bourdieu, P. (2001). *Nazariye-ye Konesh*. M. Mardiha (Trans.). Tehran: Naqsh Neg Publication. [in Persian]
- Boyes, F. (2015). *Moqadameyi Dar Ensānshenāsi-ye Din*. M. Arabestani (Trans.). Tehran: Naqd-e Afk Publication. [in Persian]
- Dijk, T. (2015). *Ido'olozhi o Goftemān*. M. Nikoubakht (Trans.). Tehran: Siy hūd Publication. [in Persian]
- Doniz, A. (1999). "Tazkerat-ol Owli h ye Att ro J mi". Abd- ol Mohammad Rouhbakhshan (Trans.). *Ma'āref*. No. 3. pp. 158 -197. [in Persian]
- Ebrahimi Dinani, . et al. (2014). "Tahlil-e 'Enteqadi-e Rev yat-e Zendegi o Marg-e Hall j Dar Goftem n-e 'Enqel bi". *Adabiāt-e Erfani*. No. 12. pp. 7 - 42. [in Persian]
- Fairclough, N. (2010). *Tahlil-e Enteqādi-ye Goftemān*. F. Shayeste Piran & et al. (Trans.). Tehran: Daftar-e Mot le' t o Towse'e-ye Res ne Publication. [in Persian]
- Forster, E. (1978). *Janbehā-ye Rommān*. E. Younesi (Trans.). Tehran: Amirkabir Publication. [in Persian]
- Foucault, M. (2005). *Nazm-e Goftār*. B. Parham (Trans.). Tehran: Agah Publication. [in Persian]

- Ghazzali, A. (1997). *Majmou'ê 'āsār-e Fārsi*. A. Mojahed (Corr.). Tehran: Dāneshgāh-e Tehrān Publication. [in Persian]
- Gould, J. & W. Kolb (2005). *Farhang-e 'oloum-e Ejtemā'ī*. M.J. Zahedi (Trans.). Tehran: Mazy Publication. [in Persian]
- Hamadani, E. (1970). *Tamhidāt*. A. Oseyran (Corr.). Tehran: Manouchehri publication. [in Persian]
- Hojviri, A. (1979). *Kashf-ol Mahjoub*. Zhukovski (Corr.). Tehran: Tahouri Publication. [in Persian]
- Irani, N. & M. Ja'farpour (2016). "Rouykard-e Hojviri Be Hall j Bata'ammol Dar Kashf- ol Mahjoub". *Pazhouheshhāy-e Adab-e Erfāni*. No. 31. pp. 121 - 134. [in Persian]
- Jami, A. (2015). *Nafahāt-ol Ons*. M. Abedi (Corr.). Tehran: Ettel'at Publication. [in Persian]
- Kalabadi, A. (1992). *Al-Ta'arrof*. M.J. Shari'at (Corr.). Tehran: As tir Publication. [in Arabic]
- Lintvelt, J. (2011). *Resāle-yi Dar Bāb-e Goune Shenāsi-ye Revāyet: Noqte-ye Did*. A. Abbasi & N. Hejazi (Trans.). Tehran: Elmi o Farhangi Publication. [in Persian]
- Makki, A. (2015). *Qout- ol Qoloub*. M. Eftekhar (Trans.). Qom: Ayat-e Eshr Publication. [in Persian]
- Mills, S. (2009). *Goftemān*. F. Mohammadi (Trans.). Zanjan: Hezār-ye Sevvom Publication. [in Persian]
- Mostemalli Bokhari, A. (1984). *Sharh-e Al-Ta'arrof*. M. Rowshan (Corr.). Tehran: As tir Publication. [in Persian]
- Qosheiri, A. (2002). *Resāle-ye Qosheyriye*. Abou 'ali Bin Ahmad 'osmani (Trans.). Tehran: Elmi o Farhangi Publication. [in Persian]
- Sohravardi, Sh. (1995). *'awāref-ol Ma'āref*. Abou Mansour Bin 'abd-ol Mo'men Esfahāni (Trans.). Qasem Ansari (Corr.). Tehran: Elmi o Farhangi Publication. [in Persian]
- Sollami, A. (2002). *Tabaqāt- Ol Soufiye*. At Mostafaqollobnan: Dāneshgāh-e Maktab-ol 'Elmiye Publication. [in Arabic]
- Tabrizi, Sh. (1970). *Maqālāt-e Shams-e Tabrizi*. Ahmad Khoshnevis (Corr.). Tehran: 'Atiyeh Publication. [in Persian]
- Tomazofski, B. (2005). "Darounmoghān" in *Nazarye-ye Adabiyāt*. A. Tahayy (Trans.). Tehran: Akhtar Publication. [in Persian]
- Van Leeuwen, T. (2016). "Sokht-e Goftemān-ye Mashrou'iyat Sazi" in *Tahlil-e Goftemān-e Siyāsi*. A. Rezayi Panah & S. Showkati (Corr. and Trans.). Tehran: Tisa Publication. [in Persian]
- Weber, M. (2002). *Mafāhim-e Asāsi-ye Jāme'eshenāsi*. A. Sedarati (Trans.). Tehran: Markaz Publication. [in Persian]
- Ya'qoubi Janbesari, P. (2011). "Toshekanī Dar Motoun-e 'erfāni". *Motāle'āt-e Erfāni*. No. 14. pp. 199 - 216. [in Persian]
- Yarmohammadi, L. (2010). *Goftemān Shenasi-ye Rāyej o Enteqādi*. Tehran: Hermes Publication. [in Persian]