

ساخت‌شکنی «هویت» در تمثیل‌پردازی‌های عرفانی از منظر نظریه گفتمان لاکلاو و موف (مطالعه موردی: هویت گناهکار)

زینب اکبری*

نعمت‌الله ایران‌زاده**

چکیده

نقش زبان در ساختن هویت، از مهم‌ترین بحث‌های نظری مدرن در باب هویت است. نظریه گفتمان لاکلاو و موف نیز با پذیرش این انگاره اساسی بسا ساختارگرایی، تأکید می‌کند که «کیستی» یا «هویت»، امری نسبی و غیرذاتی است و هویت‌ها را باید به‌مثابه «موقعیت‌های سوژگی» در یک ساخت گفتمانی فهمید که هیچ‌گاه نمی‌توانند برای همیشه تثبیت شوند. پژوهش پیش رو می‌کوشد با ارائه‌الگوی مناسبی از بررسی هویت در متون عرفانی، با اتکا به مبانی نظری و روش‌شناختی «نظریه گفتمان» نشان دهد چگونه کاربرد زبان تمثیلی در آثار عرفانی، انگاره «معنای واحد» یا حضور «معنای قطعی» را متزلزل می‌کند و هویت «بنده گناهکار» را به‌عنوان یکی از سوژه‌های مهم متون عرفانی، به اشکال متفاوت بازنمایی می‌کند. بازنمایی هویت گناهکار در تمثیل‌های عرفانی قرن سوم تا هفتم، در سه گفتمان اصلی دسته‌بندی می‌شود: الف. گفتمان «دشمن و طغیانگر»: که در آن با بازتولید گفتمان قرآنی، برخی گناهان به‌منزله جنگ با خدا و گناهکار به‌منزله دشمن حق بازنمایی می‌شود؛ ب. گفتمان «بیمار و ناخلف»: با رویکردی اخلاقی، گناهکار فرزند ناخلف یا بیماری است که به مراقبت بیشتر نیاز دارد؛ ج. گفتمان «محبوب و خاص»: با ساخت‌شکنی رابطه گناه و محبت، گناهکار را «غلام خاص سلطان» یا «فرزند محبوب و زیبارو» بازنمایی می‌کند. بررسی تمثیل‌ها نشان می‌دهد در دوران تکوین تصوف، هویت گناهکار ماهیتی بیناگفتمانی دارد اما در آثار متأخرتر، به‌تدریج مفصل‌بندی تازه‌ای ارائه می‌شود که حاکی از تحول هستی‌شناختی مفهوم گناه از منظر صوفیه است و گاه حتی در تخصصم آشکار با سایر گفتمان‌های مسلط در جهان‌بینی اسلامی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: هویت، گفتمان، لاکلاو و موف، بلاغت، تمثیل عرفانی.

* دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی / zeinab.akbari@atu.ac.ir

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی، نویسنده مسئول / iran-zadeh@atu.ac.ir

۱. مقدمه

۱-۱. نظریه گفتمان لاکلائو و موف: هژمونی و هستی‌شناسی هویت

بر اساس نظریه گفتمان لاکلائو و موف، «کیستی» یا «هویت» (identity) امری نسبی و غیرذاتی است و هویت‌ها را باید به‌مثابه «موقعیت‌های سوژگی» در یک ساخت گفتمانی فهمید (Laclau and Mouffe, 2001: 115)؛ یعنی گفتمان‌ها همواره موقعیت‌هایی را برای افراد تعیین می‌کنند تا آن‌ها را به‌منزله سوژه اشغال کنند و از این طریق بدیشان معنا و هویت می‌بخشند. برای فهم دقیق «ذاتی نبودن» هویت در نظریه گفتمان، بهتر است با تعریف مفهوم «نشانه» نزد سوسور به‌عنوان زیربنای نظریه پساساختارگرایی در باب زبان و چگونگی خلق معنا آغاز کنیم. سوسور زبان را ساختاری از نشانه‌ها و هر نشانه را متشکل از دو جزء دال (signifier) (تصور صوتی) و مدلول (signified) یعنی (تصور ذهنی) می‌داند (سوسور، ۱۳۸۲: ۹۶). او معتقد است نشانه‌ها به‌واسطه ارتباطی که با هم در درون یک شبکه معانی دارند، معنای خود را به دست می‌آورند (تمثیل بازی شطرنج) و بر اساس اصل «اختیاری بودن نشانه‌ها» رابطه‌ای ذاتی و ماهوی میان دال و مدلول وجود ندارد و یک دال در بسترهای گوناگون به مدلول‌های متفاوت ارجاع دارد؛ پس معنی توسط تفاوت‌های رابطه‌ای ساخته می‌شود که در درون زبان به دست می‌آید (اسمیت، ۱۹۹۸: ۸۶). اما نکته مهم در نظریه زبانی سوسور آن است که به‌عقیده او، نشانه‌ها رابطه ثابتی با یکدیگر دارند؛ یعنی هر نشانه موضع خاصی در شبکه دارد و معنای آن ثابت است؛ لذا گوینده توانایی ایجاد تغییر در نشانه را در یک جامعه زبانی جاافتاده ندارد.

لاکلائو و موف با تکیه بر اصل «رابطه‌ای بودن» معنا در نظرگاه سوسور استدلال می‌کنند که هویت هر فرد همواره در رابطه با دیگران ساخته می‌شود و جوهری و ذاتی نیست. اما اصل «بسته بودن ساختار» سوسوری را رد نموده، با تاسی از دریدا از آن گذر می‌کنند. از نظر سوسور، یک نشانه دارای یک هویت واحد است اما از منظر دریدا، یک نشانه هویتی واحد ندارد و در گشودگی بازی معنا تا بیکران (معنا هیچ‌گاه بست

دائمی نمی‌یابد)، هر دالی به دال دیگر رجوع می‌کند نه به یک مدلول خاص؛ آن‌گونه که مد نظر سوسور بود (Derrida, 2001: 354). لاکلائو و موف همسو با دریدا، معتقدند که معانی هیچ‌گاه نمی‌توانند برای همیشه تثبیت شوند و این امر راه را برای کشمکش‌های همیشگی اجتماعی بر سر تعریف «هویت» باز می‌گذارد که خود تأثیرات اجتماعی به همراه دارد. برای درک نحوهٔ شکل‌گیری گفتمان‌های هژمونیک، لازم است این «فقدان» معنای کامل و ذاتی برای هریک از عناصر گفتمان، از جمله هویت، درک شود. این فقدان عامل محرک تشکیل گفتمان‌ها و مبارزه برای هژمونی در بین آن‌هاست.

لاکلائو و موف از انعطاف‌پذیری رابطهٔ میان دال و مدلول استفاده می‌کنند و آن را به مفهوم «هژمونی» (hegemony) پیوند می‌دهند؛ یعنی اگر بر سر معنایی خاص برای یک دال در جامعه اجماع حاصل شود و افکار عمومی معنایی مشخص برای یک دال - هرچند به‌طور موقت - بپذیرد و تثبیت کند، آن دال هژمونیک می‌شود. با هژمونیک شدن دال‌های یک گفتمان، کل آن گفتمان هژمونیک می‌شود. تثبیت موقت معانی و هویت‌ها اصلی‌ترین کارکرد هژمونی است.

لاکلائو با استفاده از مفهوم «ساخت‌شکنی» (deconstruction) دریدا، هژمونی و ساخت‌شکنی را دو روی یک سکه می‌داند. ساخت‌شکنی فقط به معنای فروپاشی و ویرانی نظام معنایی متن نیست، بلکه به معنای «بنیاد نهادن» معنای دیگر و «واسازی» ساخت‌های معنایی متن هم هست (فتوحی رودمعجنی، ۱۳۸۷: ۱۱۱). هژمونی زمینه‌ساز نزدیک کردن دال و مدلولی خاص و ثبات نسبی معنای یک نشانه می‌شود؛ اما ساخت‌شکنی با انتساب مدلول و معنایی دیگر به نشانه، مدلولی را که گفتمان متخاصم به آن دال چسبانده بود دور می‌کند و آن دال را بازتعریف می‌نماید. به این ترتیب، هژمونی گفتمان رقیب را می‌شکند. بنابراین بدون وجود فضای تخصم، نه هیچ ساختاری خواهیم داشت، نه هیچ معنایی؛ لذا تخصم پیش شرط لازم برای خیزش معناست. نبود خصومت یعنی نبود معنا و هویت (Thaler, 2010: 789).

در تمثیل‌های عرفانی، «بندهٔ گناهکار» نمونه‌ای از یک دال اصلی است و گفتمان‌های

مختلف محتوای متفاوتی به این دال می‌بخشند. این امر از طریق پیوند دادن دال‌ها در قالب زنجیره‌های هم‌ارزی و تفاوت (chain of equivalence and difference) انجام می‌گیرد. برساخت گفتمانی گناهکار به دقت مشخص می‌کند که بنده گناهکار با چه چیزهایی هم‌ارز و معادل و با چه چیزهایی متفاوت است. از ادوار نخستین تصوف، یعنی روزگاری که نظام‌های آموزشی گوناگون در جهان اسلام شکل می‌گرفتند و شاخه‌های گوناگون معارف دینی چون کلام، فقه و اخلاق، با اندک تفاوتی در تقدم و تأخر، مسیر تحول و تدوین را می‌پیمودند، هریک از جریان‌های فرهنگی جهان اسلام می‌کوشیدند مفصل‌بندی خود را از مفاهیم و هویت‌ها ارائه دهند. بررسی مفصل‌بندی هویت‌های اصلی در هر گفتمان و تحولات این مفصل‌بندی در طول تاریخ ما را به فهم دقیق‌تر هر گفتمان رهنمون می‌شود. بازنمایی مفهوم «گناه» و هویت «گناهکار» در تمثیل‌پردازی‌های عرفانی، تحول بزرگ و معناداری را بر ما روشن می‌کند و از خلال آن، گفتمان‌های متفاوتی دریافت می‌شود. مسئله اساسی پژوهش حاضر تبیین مفصل‌بندی متصوفه از هویت گناهکار و نسبت با آن با گفتمان‌های مسلط در جهان‌بینی اسلامی است.

۲-۱. پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهش حاضر بر اساس مقوله‌های مرتبط با موضوع و روش، به دو بخش تقسیم می‌شود: نخست پژوهش‌های مرتبط با موضوع گناه و گناهکار در تمثیل‌های عرفانی؛ دیگر، آثار مرتبط با کاربری نظریات مدرن تحلیل «هویت» در متون عرفانی. درباره بازنمایی هویت گناهکار در تمثیل‌های عرفانی و دگرگونی آن در ادوار مختلف تصوف، هیچ پژوهش مستقلی در دست نیست؛ اما صفایی سنگری (۱۳۸۱) در مقاله «برق عصیان» با اشاره به اینکه از منظر هستی‌شناسی (ontology) نگاه صوفیه به گناه با دیگران تفاوت دارد، با تکیه و تأکید بر کشف الاسرار، نشان می‌دهد که از نظر صوفیه امکان ارتکاب گناه، نتایجی برای آدمی به همراه دارد؛ از جمله دوری از عجب، بهره‌مندی از رحمت پروردگار، بازگشت به حق و... که همگی گناه را به ضرورت و لازمه‌ای برای رستگاری تبدیل می‌کند. اگرچه در این پژوهش تعدادی از تمثیل‌های میدی در باب

گناهکار ذکر شده، به‌طور دیدگاه متصوفه در باب گناه و گناهکار هیچ اشاره‌ای نشده است. فاتحی و اخلاصی (۱۳۹۰) در مقاله «هویت بر اساس داستان مارگیر مولوی» به بررسی مقایسه‌ای زوایایی از مقولهٔ هویت در بینش جامعه‌شناسان و دیدگاه مولوی بر اساس داستان مارگیر مثنوی می‌پردازند. مولوی در این داستان، جنبه‌هایی از لایه‌های تودرتوی هویت آدمی و نسبت آن با بافت اجتماعی را در قالب تمثیل، نماد و بیان الگوهای تاریخی آشکار کرده است. امتیاز نگاه مولوی در معرفی مفهوم هویت در این است که وی میان ویژگی‌های مفهوم هویت و ابعاد و کارکردهای آن با ویژگی‌های ذاتی انسان و نیز ماهیت جامعه، پیوندهایی وثیق و عمیق برقرار می‌کند. وی ریشه‌های این پیوند و ارتباط را در فطرت آدمی و سنت‌های الهی حاکم بر جامعه می‌داند. آشکار است پژوهش یادشده به بازتاب مفاهیم نظری در باب هویت نزد جامعه‌شناسان و مولوی می‌پردازد و به تحلیل مصداقی هویت در آثار عرفانی نمی‌پردازد.

زهره‌وند و رحیمی (۱۳۹۶) با اشاره به سه رویکرد کلی در تحلیل هویت که عبارت‌اند از رویکرد ذات‌گرا، رویکرد گفتمانی و رویکرد برساخت‌گرا، می‌کوشند با به‌کارگیری روش تحلیل انتقادی گفتمان فرکلایف، نشان دهند که این رویکردهای سه‌گانه در سه متن روایی *حی بن یقظان*، *رابینسون کروزوئه* و *جزیرهٔ سرگردانی* چگونه بازنمایی شده‌اند و چه ارتباطی با موقعیت اجتماعی تولید متن و مواضع ایدئولوژیک حاکم بر روزگار نویسندگان داشته است.

۲. تمثیل‌پردازی و ساخت‌شکنی هویت در آثار عرفانی

تمهیدات بلاغی از جمله تمثیل، معنایی جدید خلق می‌کنند و در گسترش و تقویت مفهوم، پنهان‌سازی مقصود، چندلایه کردن معنا، وارونه‌سازی ادراک و تأخیر و تعلیق معانی نقش اصلی را بر عهده دارند. سرشت بلاغی زبان ادبی که بیش از هر چیز در شگردهای مجازی و تمهیدات بیانی و بدیعی نمودار می‌شود، خودبه‌خود انگاره «معنای واحد» یا حضور «معنای قطعی» را متزلزل می‌کند. ایده کلی نظریهٔ گفتمان لاکلاو و موف نیز همین «فقدان» معنای قطعی و ثابت و وظیفهٔ تحلیل‌گران گفتمان نیز نشان دادن

جریان کشمکش‌های همیشگی اجتماعی بر سر تثبیت معناست (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۵۴). این ویژگی تمهیدات بلاغی ناشی از آن است که زبان مجازی، ذاتاً ساخت‌شکن است؛ زیرا نخست با جابه‌جایی و جانشینی عناصر، معنای متفاوتی را پیشنهاد می‌کند و در مرحله دوم ناسازگاری عناصر با بافت کلام، امکان قطعیت معنای پیشنهادی را سلب و رسیدن به معنای قطعی را انکار می‌کند. پل دومان (۱۹۸۳) از منتقدان ساختارشکن آمریکا، برای تکوین و تبیین نظریه ساخت‌شکنی، سراغ علم بلاغت و زبان مجازی رفت و کوشید تا نشان دهد چگونه صناعات بلاغی زمینه شکستن ساختارها را در متن فراهم می‌کنند. او بلاغت را به «بازی بی‌قاعده صناعات بیانی» در متن تعبیر کرده است که از سویی در حرکت زبان متن وقفه و درنگ می‌افکنند و آن را ناآشنا و غیرعادی می‌کنند و از دیگر سو، در عمل خواندن موجب تولید معانی چندلایه می‌شوند و زمینه حرکت آزاد ذهن در لایه‌های معنایی متن را گسترش می‌دهند (فتوحی رودمعجنی، ۱۳۸۷: ۱۱۳).

تمثیل از این منظر، ابزاری زبانی برای تصویرسازی‌های شاعرانه و نوعی آرایه نیست، بلکه ابزاری مفهومی برای درک امور انتزاعی و ذهنی از طریق مفاهیم عینی است. این گزاره تمثیل را بیش از آنکه به علم بلاغت و بیان مرتبط سازد، آن را با علوم شناختی و تحلیل گفتمان پیوند می‌دهد. اگر شناخت، یافتن پیوندهای میان پدیده‌ها و جای دادن آن‌ها در یک ساختار منظم ذهنی باشد، تمثیل یک ابزار شناختی است؛ یعنی به ما این امکان را می‌دهد که موضوع انتزاعی یا ذاتاً فاقد ساختار را برحسب موضوعی عینی، ساختمندتر، حسی‌تر و در نتیجه قابل درک‌تر کنیم. پس هدف تمثیل‌پردازی امکان فهم بهتر مفاهیمی معین است نه فقط افزودن به جنبه‌های بلاغی و زیبایی‌شناختی متن. بر این اساس، تمثیل ابزاری گفتمان‌ساز است؛ یعنی می‌تواند در حکم ابزاری قدرتمند برای ساختن نظام معنایی تازه در متن بیاید. بنابراین، نوعی رابطه دیالکتیکی میان تمثیل و گفتمان وجود دارد: تمثیل از یک سو از دل گفتمان حاکم بر آن زاده می‌شود و از سوی دیگر به همان گفتمان شکل می‌دهد.

هریک از نویسندگان صوفیه در طول تاریخ تصوف با توجه به آبخورهای فردی و اجتماعی که بدان دسترسی داشته‌اند، تمثیل خاصی را برای تبیین و تصویرسازی هر مفهوم عرفانی برگزیده‌اند. گاه این تمثیل‌ها با تغییرات اندکی در طول تاریخ تکرار می‌شود و گاه تمثیل دیگری جانشین آن می‌شود. گفتیم رابطه این تمثیل‌پردازی‌ها با آبخورهای فردی و اجتماعی آن‌ها رابطه‌ای تعاملی و دوسویه است: از یک سو منابع شناختی و فرهنگی اجتماعی هر نویسنده در نحوه تمثیل‌پردازی وی مؤثر است و از سوی دیگر، تمثیلی که وی برای تبیین هر مفهوم عرفانی برمی‌سازد می‌تواند در مشخص کردن نحوه ادراک او از آن مفهوم و ایدئولوژی پنهانی که در صدد بازتولید و مشروعیت بخشیدن به آن است، کارآمد باشد.

صوفیه از نخستین روزهای تکوین تصوف از تمثیل برای انتقال معانی، آموزه‌ها و دریافت‌های عرفانی خود به دیگران بهره بردند. این امر دو دلیل عمده دارد: الف. قدرت تخیلی و تصویری تمثیل؛ ب. توان اقناعی و استدلالی آن. این دو کارکرد «زیبایی‌شناختی» و «اقناعی» تمثیل سبب می‌شود بتوانیم هم‌زمان هم تصویر زیبا و آسان‌یاب از مفهوم مورد نظر خود به مخاطب ارائه دهیم، هم زمینه‌ای فراخ برای نوعی نظام استدلالی فراهم آوریم تا مخاطبانمان را در مورد جوانب مختلف گفته و اندیشه خویش قانع و مجاب کنیم.

کارکرد زیبایی‌شناختی تمثیل، ناشی از قدرت آن در بازنمایی (Representation) تفکر به شکل حسی است. تمثیل آن‌گونه که جرجانی می‌گوید «دریچه دیدگان را به روی اندیشه‌ای که عقل آن را دریافته می‌گشاید» (۱۹۹۱: ۱۲۲). مولوی درباره این کارکرد تمثیل در بیان صوفیه می‌گوید: «چیزهایی که آن نامعقول نماید، چون آن سخن را مثال گویند، معقول گردد و چون معقول گردد محسوس شود. همچنان که بگویی که چون یکی چشم به هم می‌نهد، چیزهای عجب می‌بیند و صور و اشکال محسوس مشاهده می‌کند و چون چشم می‌گشاید هیچ نمی‌بیند. این را هیچ کسی معقول نداند و باور نکند الا چون مثال بگویی، معلوم شود... چون مهندسی که در باطن، خانه تصور

کرد و عرض و طول و شکل آن را، کسی را این معقول ننماید الاً چون صورت آن را بر کاغذ نگارد ظاهر شود و چون معین کند کیفیت آن را، معقول گردد. و بعد از آن چون معقول شود خانه بنا کند بر آن نسق، محسوس شود» (۱۳۸۶: ۱۸۸).

اما دلیل دیگر اقبال صوفیه به تمثیل، کارکرد استدلالی و اقتاعی آن است. از این منظر تمثیل نه یک صنعت بیانی بلکه نوعی استدلال و حجت به شمار می آید که قدرت زیادی در تأثیرگذاری بر مخاطب و اقناع او دارد. شفيعی کدکنی بر این وجه خردگرایانه زبان تمثیلی صوفیه تأکید می کند و آن را یادگار خرد ایرانی قبل از اسلام می داند که در تصوف، به ویژه تصوف خراسان، حضور چشمگیر دارد (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۲۰). سازوکار اقتاعی تمثیل برخاسته از سه ویژگی است: الف. کلیت پذیری که همراه با دیگر عناصر متن به انسجام اثر می انجامد؛ ب. مشابه سازی که طی آن صورت تمثیل با فکر و معنی از پیش اندیشیده شده مقایسه می شود؛ ج. دولایگی معنایی که بر پایه آن معنایی غیر از معنای ظاهری القا می شود (شامیان ساروکالایی، ۱۳۹۲: ۲۳-۴۴). بر همین اساس، هم زمان با ظهور نخستین نوشته های تخصصی صوفیه، مؤلفان از قدرت اقتاعی-استدلالی تمثیل برای مفصل بندی گفتمان صوفیه در مقابل گفتمان های متخاصم و نیز سایر گفتمان هایی که در باب زندگی پارسایانه در جهان بینی اسلامی پدید آمده بود (همچون گفتمان اهل حدیث، گفتمان کلامی، گفتمان حکمی و...) بهره بردند. این وجه از تمثیل نشان می دهد که بررسی دقیق تمثیل های عرفانی و شیوه به کارگیری بیان تمثیلی، می تواند علاوه بر ابعاد زیبایی شناختی متون صوفیه، وجوه معرفتی و شناختی مهمی را برای ما آشکار کند.

۳. هویت گناهکار در تمثیل های عرفانی

نگاه به گناه و گناهکار در تمثیل های عرفانی از قرن سوم تا هفتم از منظر هستی شناسی دچار دگرگونی هایی می شود. بازنمایی هویت گناهکار در تصویرسازی ها تحول بزرگ و معناداری را بر ما روشن می کند و از خلال آن سه گفتمان اصلی دریافت می شود:

الف. گفتمان «دشمن و طغیانگر»: در گفتمان قرآنی برخی گناهان به منزله جنگ با

خدا (بَحْرَبٍ مِنَ اللَّهِ... بقره: ۲۷۹) و گناهکار به منزله دشمن حق (عَدُوَّ اللَّهِ... انفال: ۶۰) بازنمایی می‌شود و خدا نیز به دشمنی با برخی بندگان برمی‌خیزد (كَانَ اللَّهُ خَصْمَهُ...). در تمثیل‌های عرفانی گاه همسو با این گفتمان، گناهکار «دشمن پادشاه» یا «غلام نافرمان و طغیانگر ارباب» بازنمایی می‌شود.

ب. گفتمان «بیمار و ناخلف»: بازنمایی گناه به‌عنوان بیماری نیز در گفتمان قرآنی هست؛ مثلاً قرآن نفاق را یک نوع بیماری توصیف می‌کند: «فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا: در دل‌هایشان بیماری (حسودی و کینه‌توزی با مؤمنان) است و خداوند (نیز با یاری دادن و پیروز گرداندن حق) بیماری ایشان را فرونی می‌بخشد» (بقره: ۱۰). این گفتمان و تصویری که از هویت گناهکار ارائه می‌دهد با گفتمان «طب روحانی» در اخلاق اسلامی، بسیار همسوست. طب روحانی یکی از دیدگاه‌های مطرح در برخورد با مسائل اخلاقی در میان اندیشمندان اخلاق اسلامی است؛ در این دیدگاه، روح انسان همچون جسم انسان، گرفتار انواع بیماری‌ها می‌شود و برای درمان آن باید از طیب روحانی و داروهای معنوی بهره‌گیرد تا روح سلامت خویش را بازیابد. در روایات اسلامی نیز از رذایل اخلاقی به «داء» تعبیر کرده‌اند؛ مثلاً در خطبه ۱۷۶ نهج‌البلاغه می‌فرماید: «فَاسْتَشْفُوهُ مِنْ أَدْوَانِكُمْ... فَإِنَّ فِيهِ شِفَاءً مِنْ أَكْبَرِ الدَّاءِ: از قرآن برای شفای بیماری‌های خود کمک بطلبید... زیرا در قرآن، شفای بزرگ‌ترین بیماری‌هاست.» بر همین اساس، در تمثیل‌هایی که به بازتولید این گفتمان می‌پردازند، گناهکار فرزند ناخلف یا بیماری است که به توجه و مراقبت بیشتر نیاز دارد.

ج. گفتمان «محبوب و خاص»: درحالی‌که تمثیل‌های دو گفتمان نخست، گناه را در زنجیره هم‌ارزی «بیماری» یا «عداوت» قلمداد می‌کنند و بدین ترتیب هرگونه دوستی، محبت و فضیلت را به‌طور کل از هویت انسان گناهکار طرد می‌کند، تمثیل‌های بسیاری سعی دارد با تصاویر متعدد، رابطه گناه و محبت را ساخت‌شکنی کنند و در تخصیص آشکار با گفتمان نخست، گناهکار را «غلام خاص سلطان» یا «فرزند محبوب و زیبارو» بازنمایی کنند که حق بدو غیرت دارد.

یکدیگر و نحوهٔ مفصل‌بندی مهم‌ترین نشانه‌های هر گفتمان را سهولت می‌بخشد.

۱-۳. گفتمان دشمن و طغیانگر

در منابع روایی ما بازنمایی گناهکار به مثابهٔ دشمن جنگجویی که به پیکار حق می‌رود، پیشینه‌ای گسترده دارد؛ چنان‌که مولای متقیان (ع) می‌فرماید: «لَا تَنْصِبَنَّ نَفْسَكَ لِحَرْبِ اللَّهِ تَعَالَى: مبدا خود را برای جنگ با خدا آماده سازی» (دستی، ۱۳۷۹: نامهٔ ۵۳). بر همین اساس، گناهان «تیر و سهام» و تقوا «سپر»ی برای مقابله با آسیب در جنگ بازنمایی می‌شود (همان‌جا). در تمثیل‌های عرفانی نیز ملهم از این نگاه، گناهکار دشمنی است که به خذلان و اهانت سلطان دچار است و او را از درگاه می‌رمانند و اجازهٔ خدمت بدو نمی‌دهند:

تمثیل ملوک که دشمن را از در برانند و ایشان را خدمت نفرمایند

هرگز ملوک دشمن را خدمت نفرمایند خدمت از دوست خواهند. تا بزرگان چنین گفته‌اند خدمتِ عدو خیانت است، و تقصیر دوست خدمت. و این متعارف است میان خلق چون کسی را با کسی خوش نباشد اگر آن کس خواهد که خدمتی کند، بر وی خدمت آن کس چنان گران آید که گویی همی جنایت کند؛ و چون کسی را با کسی خوش باشد حیلت کند تا او را به چیزی مشغول کند تا از پیش وی غایب نگردد. پس خدمت کردن بر در بودن است و بر درگاه دوست را بر پای کنند. و معصیت کردن از در رمیدن است و از در دشمن را رماندن. اکنون کتانی همی اشارت کند که توفیق دادن بر طاعت دلیل تقریب ازل است و تقریب تأثیر محبت است؛ و خذلان کردن به معصیت دلیل ابعاد ازل است و ابعاد تأثیر عداوت است. هرکه را دوست دارند نزدیک کنند و بیارایند. و هرکه را دشمن دارند دور کنند و بیالایند. پس تقریب حق تعالی کرامت است و آراستن وی توفیق طاعت است. و ابعاد حق تعالی اهانت است و آلودن خذلان به معصیت (مستملی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۶۸۵).

میبدی در تمثیلی دیگر، گناهکار را به مثابهٔ غلامی بازنمایی می‌کند که با خلعت

پادشاه بر وی طغیان کرده است: «پادشاهی غلامی را بنوازد و برکشد و او را کمر و شمشیر زر دهد، پس آن غلام بر وی عاصی شود. پادشاه بفرماید تا هم به آن شمشیر کی خلعت وی بود سر وی بردارند» (میبدی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۴۶۰).

از منظر ترمذی در کتاب *الامثال*، در یک رابطه حقوقی میان خدا و انسان، آدمی همچون برده و غلامی است که وظیفه دارد به ارباب خویش «ضریبه»* بپردازد:

تمثیل غلامی که پرداخت ضریبه به ارباب خویش را به تأخیر می‌اندازد

مثل کسی که در انجام فرایض کوتاهی کند، مثل بنده‌ای است که موظف است ماهیانه به ارباب خویش مالیات بپردازد، اما این بنده بدپرداخت، خراج مقرر را چنان به تأخیر می‌اندازد و امروز و فردا می‌کند که وارد ماه دوم می‌شود و حتی به میانه آن می‌رسد و آن زمان هم که آن را می‌پردازد، درم ناسره و قلب با آن می‌آمیزد؛ اما ارباب وی به خاطر بزرگواری و آسان‌گیری، آن را از بنده‌اش می‌پذیرد ولی جایگاه وی نزد ارباب در پایین‌ترین مرتبه قرار می‌گیرد؛ چراکه ارباب خود و احوالش را حقیر و خوار می‌دارد. و مثل کسی که [نه فقط کوتاهی می‌کند، بلکه] به‌طور کلی حقوق حق تعالی را ضایع می‌گرداند، مثل بنده‌ای است که اربابش همه اموال و دارای‌هایش را بدو می‌سپارد و چون کار وی را زیر نظر می‌گیرد، می‌بیند که همت و توجه وی فقط به شکم‌بارگی و هوس‌رانی خویش است لذا به محض اینکه سیر می‌شود و نیاز و شهوتش مرتفع می‌شود، رسیدگی به کار ارباب و دارایی وی را رها می‌کند. چنین بنده‌ای اساساً دیگر هیچ جایگاهی نزد اربابش ندارد (ترمذی، ۱۹۷۷: ۱۲۹).

احمد جام در تمثیلی گناهکار را بنده خائنی بازنمایی می‌کند که سرمایه‌ای را که خواجه‌اش بدو داده تا با آن سود کند و تجارت نماید، بر باد می‌دهد و به سبب آن، مورد خشم و عقوبت ارباب قرار می‌گیرد:

تمثیل بنده‌ای که سرمایه خواجه به باد دهد

مثل بندگان خدای عزوجل که نفس در هوی [و] در باطل به کار برند و به فرمان

کار نمی‌کنند، چون مثل بنده [ای] است که خواجه زر و سیم بسیار فرا وی دهد، و وی را به بازارگانی فرستد به شهری که به هر درمی گوهر و درّ قیمتی نفیس می‌توان خرید، و او را گوید: برو، و این زر و سیم (که) فرا تو دادم، بدین شهر بر، به گوهر و درّ قیمتی بده، تا تو را خلعت دهم، و سود و مایه همه در کار تو کنم، و از تو خشنود گردم؛ آن بنده بدین شهر آید، و سرمایه‌ای که دارد در تجارت افکند، و بدل درّ و گوهر، مار و کژدم فرا خریدن گیرد، تا که سرمایه خویش جمله درین شهر به کار برد. [چون] خواجه وی را باز خواهد که: بیا، تا چه آوردی؟ این بنده سرّ بار باز کند، همه مار و کژدم آورده باشد. خواجه فرا وی گوید: سود و مایه در کار تو کرده بودم، اکنون مایه که در این کار به کار بردی، سود این آوردی؟ هر دو تو را باد. و به‌جای خلعت و رضای خواجه، خشم و عقوبت واجب آید (زنده‌پیل، ۱۳۵۰: ۱۷۶-۱۷۷).

۲-۳. گفتمان بیمار و ناخلف

درحالی‌که در گفتمان نخست، هویت گناهکار حول دال مرکزی «عداوت و عصیان» شکل می‌گیرد، صوفیه در تمثیل‌های دیگری می‌کوشند با دستکاری در دال‌های اصلی آن گفتمان، هم هویت گناهکار و هم نوع رابطهٔ او با پروردگار را بازتعریف کنند. بدین صورت که گناه نه دشمنی بلکه نوعی «بدرفتاری» است که از «کودک بدرفتار و بی‌ادب» سر می‌زند و حق نیز نه دشمن بنده که «پدر دلسوز»ی است که بیش از فرزند صالح و نیک‌رفتار خود، برای کودک ناهل خود نگران و دلوپس است. از همین روست که میدی می‌گوید: «گناهکاران و مفلسان، و ضعیفان را بیشتر نوازند و عاصیان را بیشتر خوانند، نبینی پدری که فرزندان دارد و یکی از ایشان ناخلف بود، آن ناخلف را بیشتر خواند و بنگرد، پیوسته دلش با وی می‌گراید، و از حوادث روزگار بر وی می‌ترسد» (میددی، ۱۳۷۱: ج ۶، ۱۳۳).

تمثیل فرزند بی‌ادب که مادر و پدر وی را دوست‌تر دارند

مادر و پدر مشفق فرزند بی‌ادب را دوست‌تر دارند، و بیش گرد او برآیند، و بر

وی شفقت برزند، اگرچه ایشان را از بی‌ادبی او می‌زیان دارد، اما همواره در پی او باشند و در پاسبانی او باشند و در مراعات او باشند، و از فرزند پارسا و بادب و نجیب و نیک‌بخت خود فارغ باشند. اما پیوسته دل ایشان بدان فرزند شوخ بی‌ادب مشغول باشد و او را بیشتر نوازند و کالا بیشتر دهند و رشوت بیشتر دهند (ژنده‌پیل، ۱۳۸۷: ۱۴۳).

در تمثیل‌های این گفتمان، گاه گناه به‌عنوان «بیماری» بازنمایی می‌شود و گناهکار در مقام بیمار و حق در مقام مراقب و والد مهربانی است که لحظه‌ای بالین طفل بیمار خود را ترک نمی‌کند. این گفتمان و تصویری که از هویت گناهکار ارائه می‌دهد با گفتمان «طب روحانی» در اخلاق اسلامی بسیار همسوست. طب روحانی یکی از دیدگاه‌های مطرح در برخورد با مسائل اخلاقی در میان اندیشمندان اخلاق اسلامی است؛ در این دیدگاه، روح انسان همچون جسم انسان، گرفتار انواع بیماری‌ها می‌شود و برای درمان آن باید از طیب روحانی و داروهای معنوی بهره‌گیر تا روح سلامت خویش را بازیابد.

تمثیل پدر و مادر که بر فرزند بیمار خویش مهربان‌ترند

مطیعان را خود روز قیامت بردا برد خواهد بود؛ اما عاصیان را آمرزش و نوازش و افروختن و نواختن بسیار خواهد بود. و آن بردا برد فرشتگان گویند؛ اما این نواختن این گناهکاران از حق تعالی باشد. مثل این گناهکاران هم چنان است که مادر و پدر مهربانی باشند که فرزندان بسیار دارند، و یکی بیمار شود؛ مادر و پدر بر همه مهربان باشند، اما یک هفته باشد که آن فرزندان تندرست را نبینند، و به طلب ایشان نروند، اما یک ساعت از بالین این بیمار برنخیزند، هرچند که شغل بسیار از آن ایشان به زیان می‌آید (همان: ۱۶۴).

۳-۳. گفتمان محبوب و خاص

مهم‌ترین نزاع گفتمان عاشقانه برای ارائه مفصل‌بندی جدید خویش با گفتمان نخست و کانون اصلی این نزاع تبیین «رابطه محبت حق و گناه بنده» است. در گفتمان نخست با

قرار گرفتن «دشمنی و طغیان» به‌عنوان دال مرکزی و نقطه گره‌گامی گفتمان، هرگونه پیوند گناه با محبت به یکباره طرد می‌شود. در چنین حالتی، گفتمان عاشقانه ابتدا با ساختار شکنی و به حاشیه‌رانی دال اصلی گفتمان فقهی می‌کوشد نشان دهد معصیت هیچ‌گاه محبت میان حق و بنده را از بین نمی‌برد. مستملی به این منظور به قطب‌بندی «ما» و «آن‌ها» می‌پردازد. او درباره رابطه محبت و گناه از نظر «آن‌ها» که وی ایشان را «اهل اصول» می‌نامد می‌نویسد: «قول اهل اصول آن است که محبت از حق بنده را ارادت خیر است و محبت بنده حق را طاعت. و این چنان است که در شاهد بنده‌ای که خداوند خویش را مطیع‌تر باشد، گویند خداوند خویش را محب‌تر است؛ و چون بر از خداوند به بنده‌ای بیش آید گویند خداوند بنده را محب‌تر است» (مستملی، ۱۳۶۳: ج ۴، ۱۳۹۰). سپس در قطب مثبت متن «ما» را قرار می‌دهد که «اهل معرفت» نام دارند و می‌نویسد: «نزدیک ما محبت و عداوت نه این است که اهل اصول گفتند. از بهر آنکه روا باشد که بنده به وقتی از طاعت خالی باشد و از محبت خالی نباشد، که خالی گشتن از محبت کفر باشد. پس طاعت محبت نیست، چه طاعت تأثیر محبت است» (همان: ج ۴، ۱۳۹۱).

عقد میان زن و مرد با اختلاف و دعوا به طلاق نمی‌انجامد

چون مؤمن... در گزاردن فرمان‌ها میان در بسته و مرکب اجتهاد از سر کوی مناهی می‌دواند، و روی فرا قبله فرمان و رضا کرده و در میدان نیاز به قدم امید می‌رود و بر براق فضل در میدان محبت جولان می‌کند، اگر چنان بود که مرکب فرمان به سر درآید و خطایی در وجود آید و اگر دو و ده و صد و هزار و صد هزار در وجود آید، درخت معرفت قوی‌تر و بلندتر از آن است که او را از این و مانند این گزندی تواند بود و چون عقد معرفت درست آید، از این هیچ باک نیست. همچنان که عقد زنی با مردی درست آید تا عقد برجاست، از جنگ و جدل باک نیست؛ اما می‌باید کوشید تا جنگ کم افتد، اما چون افتاد زبان از طلاق در بند می‌باید داشت که نباید اسپ حکم بر سر درآید و چیزی گفته شود که بر آن درمانی. اما چون داماد نه عاشق و حریف‌شناس باشد، از

جنگ فرا طلاق شود و از طلاق فرقت خیزد. اما هرگز داماد محب عاشق، سخن طلاق نگوید تا به طلاق چه رسد؛ زیرا که او داند که بی معشوق نتواند بود، و معشوق نه به زر و سیم، و نه به جان و جهان به دست آید. و هرچه خری بنده باشد نه معشوق باشد: هرچه به بها درآید آن همه تویی نه معبود و مقصود توست، و هرچه خری هم چون تو باشد (ژنده پیل، ۱۳۸۷: ۷۲ و ۷۳).

ژنده پیل در تمثیلی، پیوند میان حق و بنده را به مثابه «عقد زناشویی» بازنمایی می‌کند. هدف اصلی او از انتخاب این تمثیل فروپاشی گفتمان‌های هژمونیک درباره تقابل «محبت حق و گناه بنده» است. در گفتمان اهل شریعت هر مقدار بنده مرتکب گناه شود، از محبت حق تعالی بدو کاسته می‌شود، گونه‌ای که در نهایت خداوند به مثابه دشمن در مقابل گناهکار قرار می‌گیرد؛ اما ژنده پیل با مداخله هژمونیک و با دستاویز زبان تمثیلی می‌کوشد ساختارهایی را که در گفتمان مسلط اهل شریعت بدیهی انگاشته می‌شد، ساخت شکنی کند. وی حق تعالی را در زنجیره هم‌ارزی «داماد محب عاشق» می‌خواند که علی‌رغم جنگ و جدل با معشوق هرگز سخن از جدایی نمی‌گوید چون بی معشوق قادر به زندگی نیست. در تمثیل دیگری سمعانی نیز می‌کوشد با وارد کردن دال‌های جدید «امانت» و «محبت» در مفصل بندی گفتمان خویش، بنده گناهکار را در موقعیت سوژگی جدیدی بازنمایی کند:

بیع کنیزکی که از ارباب بار دارد روا نیست

مردی کنیزکی از بازار بخرد، هر گه که خواهد بتواند فروخت؛ راست که صحبت کرد و حمل پدید آمد گویند: اکنون بیع روا نیست که امانتدار تو است. آن روز که حامل امانت قاعده محبت محکم گردانید اگر صد هزار خیانت و جنایت و معصیت و جریمت از او در وجود آید، آن قاعده نقض نپذیرد. رب العزة در محکم تنزیل گفت: **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ** نسبت تربت است اما نعت قربت است، آتش چون فرومرد خاکستر گردید که از وی هیچ چیز نیاید، اما گل اگر شکسته گردد به چند قطره آب به صلاح آید... سلطان جهان

چون با ندیم خاص در مجلس انس عتابی کند، که تواند که در میان ایشان سخن گوید. همان نظر اول باید که به شفاعت آید و آن گرد کرد را از آینه روزگار به صیقل لطف بزداید... و به حقیقت شفیع گناه معشوقان هم جمال معشوقان است و بس (سمعانی، ۱۳۸۴: ۲۷۷ و ۲۷۸).

در این تمثیل، سماعی با اشاره به سستی کهن مبنی بر اینکه کنیز چون از ارباب باردار شود، دیگر ارباب نمی‌تواند آن را بفروشد، بنده را به منزله کنیزی توصیف می‌کند که حامل «بار امانت» (مأخوذ از آیه ۷۲ سوره احزاب است: *إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...*) است؛ لذا حتی اگر مرتکب جنایت و معصیتی شود، میان وی و حق تعالی جدایی نخواهد بود. یکی از امتیازات انسان، همان خلافت الهی او و پذیرش امانت الهی است که نشان‌دهنده عظمت وجودی او است. اضافه کردن این دال جدید به مفصل‌بندی گفتمان هویتی بنده گناهکار که در گفتمان‌های پیشین بی‌سابقه است؛ با طرد و به حاشیه‌رانی دال‌های مهم گفتمان‌های رایج، موجب برجسته‌سازی ارزش وجودی آدمی در پذیرش امانت الهی می‌شود. در تمثیل دیگری که ذیل همین بخش از *روح‌الارواح* سماعی آمده است، پیوستن دال‌های اصلی گفتمان «عاشقانه» از جمله «انس»، «عتاب»، «معشوق» و «جمال» نوعی فضای بیناگفتمانی پدید آورده است که گناهکار در آن «ندیم خاص» یا «معشوق» سلطان است که لغزشی از او سر زده و مورد عتاب شاه قرار گرفته است. اما هیچ کس نمی‌تواند در میانه عاشق و معشوق به شفاعت برخیزد و تنها چیزی که موجب بخشش ندیم می‌شود همان محبت و عشق وی در جان سلطان است که موجب می‌شود خطای او را نادید بگیرد. بازنمایی هویت گناهکار به منزله معشوق در تخاصم آشکار با هویت او در گفتمان «دشمن و طغیانگر» قرار دارد.

تمثیل غلام خاص سلطان که بر حاشیه بساط ایستد

چون آدم علیه‌السلام بدان زلت مبتلا گشت و به این عالم ظلمانی آمد، به حکم صورت، هر که در صورت وی نگرست، ظن بعد برد، اما به حقیقت در آن صورت بعد هزار هزار حقایق قرب مدرج بود. آن غلام که خاص سلطان است

بر حاشیۀ بساط ایستد و ندما و ارکان دولت گرد بر گرد تخت نشینند، لیکن در بعد آن غلام خاص صد هزار لطیفه است که در قرب آن ندیم نیست. آن نه بعد اذلال است، آن بعد دلال است. ... غلام خاص را با سلطان هیچ حجاب نیست، اما ندیم و وزیر را صد هزار حجاب است. نه غلام خاص به بدرقه حاجب راه یابد، حاجب و دربان به بدرقه غلام خاص راه یابند (سمعانی، ۱۳۸۴: ۲۸۴).

به این ترتیب صوفیه هم‌زمان با تمثیل‌پردازی‌های بسیار برای ساخت‌شکنی رابطه محبت و گناه، به طرد و حاشیه‌رانی دال‌های اصلی گفتمان نخست پرداختند و درصدد ساخت هویت جدید برای گناهکار و ارائه مفصل‌بندی گفتمان تازه برآمدند:

تمثیل مادر و خرمهره بستن بر کودکی که او را بیشتر دوست دارد

مادر مشفق هر کودک را که دوستی دارد، جامۀ نیکو نپوشاند و رویش بسیار نشوید و مثنی خرمهره بر وی بندد یا سیاهی به روی وی فرود آرد. هر که در مرد عارف مؤمن مخلص نگرده همه عیب او بیند، آن از کم‌عقلی و ناشناختگی اوست و از دیده مختصر اوست، و به هر حال آن مادر را از آن کودک چیزی می‌نکو آید تا خرمهره بر وی می‌بندد، و نیل چشم‌زدگی به روی او فرومی‌آرد. اگر باور می‌نداری در دیده مادر او درآی و به روی او در نگر تا حسن و جمال بینی که هر چه تو را و مرا زشت آید، جمال خود آن است. هر کس فرزند خود را از آب نگاه می‌دارد، و مرغ آبی تا فرزند خویش را در آب نبرد، ایمن نگرده. در مثل مردمان در است که: تا راه زده نشود، مردم از دزد ایمن نگرده (ژنده‌پیل، ۱۳۸۷: ۱۸۹).

نزاع بر سر خلق معنای «گناه» و «گناهکار»، تمثیل‌پردازان را بر آن داشته تا تصاویر گوناگونی را برای بازنمایی این مفاهیم برگزینند و به زبان نظریۀ لاکلائو و موف زنجیره‌های هم‌ارزی متفاوتی بیافرینند. چنان‌که دیدیم در دو گفتمان پیشین گناه‌گاه هم‌ارز با «دشمنی» و گاه هم‌ارز با «بیماری» بازنمایی شد. حال آنکه در تمثیل بالا ژنده‌پیل گناه را در زنجیرۀ هم‌ارزی به‌منزله «خرمهره» یا «نیل چشم‌زدگی» بازنمایی

می‌کند که «مادری مشفق» بر کودک زیباروی خویش می‌بندد تا او را از گزند بلا و چشم‌زخم در امان دارد.

تمثیل پادشاه که شمشیر نقره را چون تکحیل سیاه نداشت نپذیرفت

پادشاهی یک بار سکاکی را بخواند و او را کاردی فرمود، گفت که: باید نیکو و سره بکنی. آهنگر برفت و کاردی سخت نیکو، زیبا و سره بکرد و برداشت و پیش آن پادشاه برد. او در آن نگریست و کارد فرا ستد و بشکست و بینداخت. این آهنگر گفت: ای خداوند. مرا به جان زینهار ده تا یک سخن بگویم. گفت: بگوی. گفت: هرچه توانستم کرد و دانستم، همه بر کارد بکردم؛ خداوند را چشم بر چه عیب افتاد که آن را بشکست و بینداخت؟ پادشاه گفت: تو ندانستی که در خزاین ما از این بسیار است؟ چرا بر نقره و سیم سوخته نکردی و نقطه‌های سیاه بر روشنایی تیغ وی نزدی؟ ندانستی که هر نقشی که تکحیل سیاه ندارد، زیب بدهد. درویشی در آن مجلس حاضر بود، نقره‌ای بزد، گفت: الحمدلله که بر آستین ایمان ما طراز گناه برکشیده‌اند، که بی‌سیاهی، پادشاهان می‌نقره را باز دهند. جامه را نیز چون همه از ریسمان سیاه یک رنگ بافی قیمت نیارد، و چون سفید یک رنگ بافی هم قیمت نیارد؛ چون هم از ریسمان سیاه و سفید بافی قیمت یکی به دو شود (همان: ۱۶۶ و ۱۶۷).

در تمثیل دیگری نیز ژنده‌پیل، گناه را «طراز و نقش و نگار جامه» یا «تکحیل نقره» بازنمایی می‌کند که بر زیبایی می‌افزاید. این بازنمایی نشان می‌دهد که چگونه هرکدام از گفتمان‌های رایج در نهاد تصوف می‌کوشند به دال‌های اصلی خود از طریق برابر قرارداد آن‌ها با دال‌های متفاوت محتوا بیخشند. برای نمونه مطرح کردن مفهوم «زیبایی بخشی» در تمثیل پردازی گناه، گفتمان مسلط اهل شریعت راجع به گناه و گناهکار را که بر اساس هم‌ارزی گناه و زشتی و تقابل آن با زیبایی قرار داشت به چالش می‌کشد. به این ترتیب، بر ساختن موقعیت سوژگی و در نتیجه هویت جدید برای «بنده گناهکار» ابتدا با ساخت‌شکنی رابطه گناه بنده و محبت حق تعالی و سپس با

شکل دادن به زنجیره‌های هم‌ارزی جدید و بازتعریف دال‌های اصلی میسر شد. چنان‌که هویت تازه‌تعریف گناهکار در عرفان، در تخصصم آشکار با موقعیت‌های سوژگی متفاوتی قرار می‌گیرد که هریک از گفتمان‌های فرهنگی جهان اسلام چون اخلاق، کلام، فقه و فلسفه تا پیش از این برای آن تعریف کرده بودند.

۴. نتیجه‌گیری

هرگونه مقوله‌سازی از مفاهیم، گزاره‌ها و هویت‌ها که به‌وسیله تمثیل صورت می‌پذیرد، با برجسته‌سازی ویژگی‌های مشخصی از یک هویت در برابر ویژگی‌های دیگر، مفهومی جدید از آن به دست می‌دهد. هر تمثیل می‌تواند شبکه نشانه‌های مفهوم مقصد را ساختاری تازه ببخشد و پذیرفتن یک شبکه خاص از نشانه‌ها ناخودآگاه می‌تواند به پذیرفتن یک ایدئولوژی منجر گردد. از ادوار نخستین تصوف، یعنی روزگاری که نظام‌های آموزشی گوناگون در جهان اسلام شکل گرفته و شاخه‌های گوناگون معارف دینی چون کلام، فقه و اخلاق، با اندک تفاوتی در تقدم و تأخر، مسیر تحول و تدوین را می‌پیمودند، هریک از جریان‌های فرهنگی جهان اسلام می‌کوشیدند مفصل‌بندی خود را از مفاهیم و هویت‌ها ارائه دهند. بررسی مفصل‌بندی هویت‌های اصلی در هر گفتمان و تحولات این مفصل‌بندی در طول تاریخ ما را به فهم دقیق‌تر هر گفتمان رهنمون می‌شود. بازنمایی مفهوم «گناه» و هویت «گناهکار» در تمثیل‌پردازی‌های عرفانی تحول بزرگ و معناداری را بر ما روشن می‌کند و از خلال آن گفتمان‌های متفاوتی دریافت می‌شود.

در آثار عرفانی قرن سوم تا هفتم، در باب «گناه» و «هویت گناهکار» سه گفتمان متفاوت به چشم می‌خورد. هریک از این گفتمان‌ها معنای گناه و هویت گناهکار به شکل خاصی بازنمایی می‌کند؛ مثلاً مستملی گناهکار را «دشمن»، احمد جام نامقی «فرزند بی‌ادب» و سمعانی «غلام خاص سلطان» بازنمایی می‌کند. تمثیل‌های هر سه گفتمان حول محور یک نشانه ممتاز یعنی «گناه» شکل گرفته است که به زبان نظریه گفتمان، «گره‌گاه» یا «دال مرکزی» نام دارد. اما هرکدام از تمثیل‌ها با پیوند دادن نشانه‌های خاص و پدید آوردن شبکه‌ای از روابط، نظام معنایی ویژه خود را خلق کرده است. مستملی گناه

را «از در رماندن دشمن» می‌داند و آن را با «خیانت و عداوت» پیوند می‌دهد؛ احمد جام گناه را «بی‌ادبی و گستاخی» می‌داند و سمعانی «ناز و دلالت محبوب» بازنمایی می‌کند. در دوران تکوین تصوف، از آنجا که «مفاهیم» و «هویت‌ها» هنوز ساختار مستقل و مجزایی برای خود در گفتمان عرفانی نیافته‌اند و صوفیه در فضایی بیناگفتمانی مفاهیم مشترکی را که مورد توجه دیگر جریان‌های فکری تمدن اسلامی نیز هست، برای تبیین و تثبیت گفتمان خود به کار گرفته‌اند. تمثیل‌هایی نیز که برای تبیین این مفاهیم عرفانی ساخته و پرداخته می‌شود «بیناگفتمانی» بالایی دارد. اما این روند با رشد و تثبیت گفتمان عرفانی دگرگون می‌شود. به این صورت که هم‌زمان با تقویت جنبه‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی مفاهیم عرفانی، تمثیل‌ها و تصویرهای عرفانی نیز دگرگون می‌شود. از این روست که در ادوار متأخرتر، بررسی مفصل‌بندی تمثیل‌ها شبکه‌نشانه‌ها ما را با دال‌های جدید و متمایزی مواجه می‌کند، بیشتر ماهیت معرفت‌شناسانه یا هستی‌شناسانه دارند و گاه در تنازع یا تخصم آشکار با نشانه‌های گفتمان‌هایی دارد که تا پیش از این با آن‌ها پیوند داشت.

پی‌نوشت

* در فرهنگ برده‌داری کهن، مالیات یا به‌طور کلی مبلغی است که ادای آن را بر بنده یا مردی ذمی و امثال این دو الزام کنند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۰)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تحقیق هیئت علمی دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، تهران: دارالقرآن الکریم.
- ترمذی، علی بن محمد (۱۹۷۷)، *الأمثال من الکتاب والسنة*، تحقیق محمد علی بجاوی، قاهره: دار نهضة مصر للطبع و النشر.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن (۱۹۹۱)، *أسرار البلاغة*، قرأه و علق علیه ابوفهر محمود محمد شاکر، قاهره: مکتبة المدنی.
- دشتی، محمد (۱۳۷۹)، *نهج البلاغه*، قم: صفحه‌نگار.
- زهره‌وند سعید و رحیمی منصور (۱۳۹۶)، «تحلیل گفتمان انتقادی هویت بر اساس روش فرکلاف در

- رسالة حى بن يقظان و رمان‌های رایینسون کروزوئه و جزیره سرگردانی»، سال اول، شماره ۲ (۱): ۹۷-۱۳۰.
- ژنده پیل، احمد بن ابوالحسن (۱۳۸۷)، *روضه المذنبین و جنة المشتاقین*، با مقابله، تصحیح، مقدمه، تحقیق و توضیح علی فاضل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۵۰)، *انس الثائبین و صراط الله المبین*، با مقدمه علی فاضل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سمعانی، احمد بن منصور (۱۳۸۴)، *روح الارواح: فی شرح اسماء الملك الفتحاح*، به‌اهتمام و تصحیح نجیب مایل‌هروی تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سوسور، فردینان دو (۱۳۸۲)، *دوره زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه کورش صفوی، تهران: هرمس.
- شامیان ساروکلایی، اکبر (۱۳۹۲)، *آینه معنی: تمثیل و تحلیل آن در شعر معاصر ایران از ۱۳۰۰ تا ۱۳۵۷*، تهران: علمی و فرهنگی.
- شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، *صور خیال در شعر فارسی*، تهران: آگاه.
- صفایی سنگری، علی (۱۳۸۱)، «برق عصیان تأملی بر گناه از نگاه صوفیه با تکیه و تأکید بر کشف الاسرار»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، شماره ۳۳، ۲۸۵-۳۰۱.
- فاتحی ابوالقاسم و اخلاصی ابراهیم (۱۳۹۰)، «هویت بر اساس داستان مارگیر مولوی»، *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهرگویا)*، دوره پنجم، شماره ۲ (۱۸)، ۱۶۵-۱۸۶.
- فتوحی رودمعجنی، محمود (۱۳۸۷)، «ساخت‌شکنی بلاغی؛ نقش صناعات بلاغی در شکست و اساسی متن»، *نقد ادبی*، دوره سوم، شماره ۱، ۱۰۹-۱۳۵.
- مستملی، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶)، *فیه ما فیه*، تهران: نگاه.
- میدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)، *کشف الاسرار و عدة الابراز*، معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- یورگنسن، ماریانه و فیلیپس، لوئیز (۱۳۸۹)، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.

– Laclau, E and Mouffe, C. (2001); *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a radical democratic politics*. 2nd ed. New York: Verso.

– Derrida, J. (2001), *Writing and Difference*, London: Routledge. [Links]

– Thaler, M. (2010), "The illusion of purity: Chantal Mouffe's realist critique of cosmopolitanism", *Philosophy Social Criticism*, 36: 785.

– Marttila, T. (2016), *Post-Foundational Discourse Analysis: From Political Difference to Empirical Research*, Houndmills [etc]: Palgrave Macmillan. <http://link.springer.com/10.1057/9781137538406>.

– Smith, A. M. (1998), *Laclau and Mouffe, the radical democratic imaginary*, London: Routledgepress.