

تحلیل انتقادی گفتمان «مقامات» مشایخ صوفیه

فرزان سجودی*

زینب اکبری**

چکیده

شرح حال نویسی عرفانی، به طور کل، و «مقامات نویسی»، نگارش شرح حال یکی از اولیا و مشایخ صوفیه، به طور خاص، نقش ویژه‌ای در گذشته فرهنگی و اجتماعی ایرانیان داشته و در ذهن و زبان بهترین شاعران و نویسندگان فارسی‌زبان، پس از قرن پنجم، تأثیر عمده‌ای به جای گذاشته است، بنابراین، یکی از ژانرهای مهم تاریخ ادبیات عرفانی به شمار می‌رود؛ گرچه، با همه ارزش و اهمیتش، چنان‌که باید شکافته و شناخته نشده است. پژوهش حاضر تلاشی است برای بررسی زبان و گفتمان دو متن از این نوع و مقایسه تفاوت‌ها و تغییراتی که در جریان تحولات نهاد تصوف در زبان این گونه متون بروز و ظهور یافته است. متن نخست، سیرت ابن خفیف (د ۳۷۱ ق)، که به دست ابوالحسن دیلمی و در نیمه دوم قرن چهارم تألیف شده، از قدیم‌ترین مقامات مشایخ صوفیه است و مقامات ژنده‌پیل، کهن‌ترین و گسترده‌ترین شرح حال احمد جام (د ۵۳۶ ق)، آخرین نمونه از مقامات عرفانی است که از قرن ششم (تا زمان حمله مغول) در دست داریم. روش تحقیق در این پژوهش روش کیفی است، اما در فرایند تحقیق، هر جا لازم بود، از داده‌های کمی استفاده شد. در پژوهش حاضر، داده‌ها و اطلاعات (حکایات مندرج در مقامات) بر اساس مبانی روش‌شناسی فرکلاف در سه سطح، «توصیف»، «تفسیر»، و «تبیین»، تحلیل شده است.

کلیدواژه‌ها: تحلیل انتقادی گفتمان، مقامات مشایخ صوفیه، زبان‌شناسی نظام‌مند نقش‌گرا.

* دانشیار نشانه‌شناسی و زبان‌شناسی، دانشگاه هنر تهران fsojoodi@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

(نویسنده مسئول) Zeinabakbari62@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۰

۱. مقدمه

مقامات‌نویسی عرفانی یکی از مهم‌ترین زیرمجموعه‌های ادبیات عرفانی است که تا به امروز کم‌تر به آن به منزله ژانر (نوع) ادبی خاص توجه شده است. طبقه‌بندی انواع، تبیین جای‌گاه، روش‌ها، انگیزه‌ها، و اهدافی که در پس این نوع مهم ادب عرفانی هست می‌تواند به شناخت فرهنگ و ادب دیروز و امروز ما بسیار کمک کند. با تأمل در مجموعه آثار که در این زمینه وجود دارد، می‌توان دریافت که یادکرد مقامات متصوفه و عرفا و ذکر سوانح زندگی و افعال و اقوال آنان در تاریخ ادبیات عرفانی غالباً به دو صورت است (مجبئی، ۱۳۹۱: ۸۹):

الف) ذکر نام و احوال و احیاناً سوانح زندگی سلسله‌ای از ناموران قلمرو فرهنگ و ادب عرفانی در کنار هم. از مشهورترین این نوع مقامات‌نویسی می‌توان اشاره کرد به *حلیه الاولیای ابونعیم اصفهانی، طبقات الصوفیة ابو عبدالرحمن سلمی، و تذکرة الاولیای شیخ فریدالدین عطار.*

ب) یادکرد نام و نسب، خاندان، احوال و سوانح زندگی یکی از بزرگان طریقت به تفصیل تمام و تبیین جای‌گاه و پایگاه اجتماعی و عرفانی او در عصر خود و تأثیری که احیاناً در پیدایش فرقه‌ها و نحله‌های صوفیان بعد از خود گذاشته است؛ از جمله این نوع مقامات‌نویسی می‌توان به *سیرت ابن خفیف و مقامات ژنده‌پیل،* متون مورد بررسی در این پژوهش، اشاره کرد.

مسئله اصلی در این پژوهش اثبات درستی یا نادرستی حکایات مندرج در مقامات مشایخ صوفیه یا بازسازی رویدادها یا مروری بر زندگی و آثار ابن خفیف و احمد جام نیست، بلکه کانون توجه نگارندگان گفتمان مسلط در دو متن از مقامات مشایخ صوفیه و تفاوت‌ها و تحولات آن دو است. مقایسه این دو متن، که یکی از قدیم‌ترین سیرت‌نامه‌های مشایخ صوفیه و دیگری آخرین نمونه از این نوع تا پایان قرن ششم، یعنی قلمرو زمانی پژوهش حاضر، است، می‌تواند در تبیین این تحولات راه‌گشا و یاری‌رسان باشد. در این پژوهش سعی شده نحوه تغییر گفتمان مقامات مشایخ صوفیه از گفتمانی زاهدانه و مشرعانه به گفتمانی سلطه‌جو و اقتدارگرا در طی تاریخ و تأثیر این تحول بر زبان حکایات بررسی شود. بدین منظور، در تحلیل روند ایدئولوژیک شدن متن‌های «مقامات» صوفیه از دیدگاه‌های تحلیل انتقادی گفتمان بهره گرفته شده است.

۲. پیشینه پژوهش

یکی از پژوهش‌هایی که به طور مستقیم به موضوع و نظریه پژوهش حاضر مربوط

می‌شود مقاله‌ای است با عنوان «تحلیل انتقادی زندگی‌نامه‌های مولوی» به قلم فتوحی و وفایی (۱۳۸۷). در مقاله مذکور، پژوهش‌گران سعی کرده‌اند نحوه تبدیل ارزش‌های معنوی مولانا به گفتمان اقتدارگرا را در قونیه و پس از مولانا نشان دهند. بدین منظور، پژوهش‌گران سه زندگی‌نامه از زندگی‌نامه‌های مولوی را با دیدگاه تحلیل انتقادی گفتمان بررسی کرده‌اند؛ *ولدنامه*، *رساله سپهسالار*، و *مناقب العارفین* متونی‌اند که این پژوهش‌گران سعی کرده‌اند مناسبات گفتمانی هر یک را آشکار و تفاوت آن‌ها را با یک‌دیگر مشخص کنند. پژوهش‌گران نخست برخی از ساختارهای زبانی هر متن را، که با ساختارهای ایدئولوژی و قدرت نسبت دارند، بررسی کرده‌اند؛ مؤلفه‌هایی چون ساختار روایت، لقب‌سازی و نام‌دهی، واژگان، ساخت‌های زبانی مبالغه‌آمیز، و ساختارهای بلاغی. سپس، با کمک نظریه «لاکلا و موف» کوشیده‌اند مفصل‌بندی گفتمان این آثار و نشانه‌های اصلی هر گفتمان را تبیین کنند. از دیگر پژوهش‌های مرتبط می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

رساله دکتری آقاگل‌زاده (۱۳۸۱) با عنوان «مقایسه و نقد رویکردهای تحلیل کلام و تحلیل کلام انتقادی در تولید و درک متن» در دانشگاه تربیت مدرس. این رساله در ۱۳۸۵ با عنوان *تحلیل گفتمان انتقادی* به چاپ رسید.

دسپ (۱۳۸۸) در رساله دکتری خود، با عنوان «تحلیل گفتمان غالب در رمان‌های سیمین دانشور»، در دانشگاه تربیت مدرس، کوشیده است تحلیل انتقادی گفتمان را هم‌چون ابزاری برای تحلیل متون ادبی معاصر به کار بندد. دسپ بیان می‌کند که هدف وی از این پژوهش ارائه چهارچوبی آشکار برای تبیین جهان‌بینی نویسنده و کشف موقعیت تاریخی، سیاسی، و اجتماعی‌ای است که این داستان‌ها در بستر آن به نگارش درآمده است. بنابراین، این پژوهش‌گر نخست، به تفصیل، بافت تاریخی، فرهنگی، و اجتماعی ایران از مشروطه تا انقلاب اسلامی و تأثیر این دگرگونی‌ها بر تحولات ادبی را بررسی می‌کند. سپس، به تجزیه و تحلیل رمان‌های سووشون، جزیره سرگردانی، و *ساریان سرگردان* می‌پردازد.

در پژوهشی مشابه و با شیوه مقایسه‌ای عبد احد (۱۳۹۱) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود، با عنوان «بررسی و تحلیل زبان‌شناختی رمان‌های سووشون و عادت می‌کنیم با رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی»، کوشیده است تا نشان دهد سیمین دانشور و زویا پیرزاد، دو تن از برجسته‌ترین نویسندگان زن ایرانی (به‌زعم پژوهش‌گر)، هر یک چه گفتمانی را در این دو متن به کار گرفته‌اند و این دو چه تفاوت‌هایی با هم دارند.

۳. گفتمان

در علم زبان‌شناسی این اصطلاح به دو معنا به کار می‌رود: نخست به معنای واحدی از نظام زبان که بزرگ‌تر از جمله است؛ هم‌چون بند، مصاحبه، مکالمه، و متن. مطابق این دیدگاه، تحلیل گفتمان بدین معنی است که «چگونه جمله‌ها در زبان گفتاری و نوشتاری واحدهای معنادار بزرگ‌تری چون مکالمه‌ها و مصاحبه‌ها را شکل می‌دهند» (پنیکوک، ۱۳۷۸: ۱۲۱)؛

در دیدگاه دوم، گفتمان به معنای زبان در چهارچوب بافت آن است. بنا بر نظر گروه اخیر، اگرچه گفتمان به یک معنا «شیوه خاصی از سخن گفتن» راجع به امور گوناگون است، این سخن گفتن در خلأ اتفاق نمی‌افتد، بلکه در زمینه و بافتی اجتماعی در میان مردم در زمان و مکانی مشخص و تحت تأثیر مجموعه‌ای از ارزش‌ها، نگرش‌ها، باورها، احساسات، و ایدئولوژی‌ها رخ می‌دهد. بنابراین، گفتمان یعنی «گفت‌وگو و متن در چهارچوب زمینه یا بافت» (ون‌دایک، ۱۳۸۲: ۲۰). بر اساس این دیدگاه، موضوع تحلیل گفتمان این است که چرا در زمان و مکان خاص از میان همه چیزهایی که می‌تواند گفته شود، فقط چیزهای خاصی گفته می‌شود.

۴. تحلیل انتقادی گفتمان؛ رویکرد نورمن فرکلاف

تحلیل انتقادی گفتمان زبان را پدیده‌ای اجتماعی می‌داند. نه تنها افراد بلکه نهادها و دسته‌بندی‌های مختلف اجتماعی مفاهیم و ارزش‌های خاصی دارند که به روش‌های نظام‌مندی در زبان آن‌ها منعکس می‌شود. در تحلیل انتقادی گفتمان، متون واحدهایی زبانی در ارتباطات اجتماعی تلقی می‌شوند که خوانندگان و شنوندگان فقط دریافت‌کننده منفعل این متون نیستند. منسجم‌ترین و جامع‌ترین رویکرد به تحلیل انتقادی گفتمان رویکرد نورمن فرکلاف است. طبق نظر وی «زبان عمل یا کنشی اجتماعی» است و توجه به بافتی که زبان در آن به کار برده می‌شود بسیار مهم است. زبان عملی اجتماعی است و متضمن سه معناست: ۱. «زبان بخشی از جامعه است»؛ ۲. «زبان فرایندی اجتماعی» است؛ ۳. «زبان فرایند مشروط اجتماعی است» (Fairclough, 2001: 12). برای این که معنای این پیش‌فرض اساسی فرکلاف را دریابیم، لازم است سه گزاره اخیر را دقیق‌تر توضیح دهیم. بر اساس نظر فرکلاف، اولاً، «زبان بخشی از جامعه است»؛ یعنی نباید زبان و جامعه را پدیده‌های مجزا در نظر بگیریم که با هم رابطه‌ای بیرونی دارند. پدیده‌های زبانی شکلی از پدیده‌های اجتماعی

و بخشی از پدیده‌های اجتماعی زبانی‌اند. مثلاً، از یک طرف، هر گاه مردم سخن می‌گویند یا می‌شنوند و می‌خوانند یا می‌نویسند در ارتباطی اجتماعی مشارکت می‌کنند و زبانی که آن‌ها استفاده می‌کنند نه تنها توسط این روابط اجتماعی معین می‌شود، بلکه به ایشان در حفظ یا تغییر این روابط کمک می‌کند. از طرف دیگر، فعالیت زبانی در بافت‌های گوناگون اجتماعی فقط بازتاب یا بیان فرایندها و اعمال اجتماعی نیست، بلکه بخشی از این فرایندها و اعمال به شمار می‌رود. مثلاً، نزاع و مشاجره درباره معنای بیان‌های مختلف سیاسی خود جنبه‌ای از سیاست است. گزاره دوم آن است که «زبان فرایندی اجتماعی» است. زبان در قالب متون (چه گفتاری چه نوشتاری) به زندگی ما وارد می‌شود. در تحلیل انتقادی گفتمان، متن اولاً محصول فرایند «تولید» متن است و ثانیاً منبعی است برای فرایند «تفسیر». متن همان گفتمان نیست، بلکه زبان در شکل ایستای خود چیزی است که به آن «متن» می‌گوییم و گفتمان فرایندی پویاست که روند تولید و تفسیر را هم (علاوه بر متن) در بر می‌گیرد. در نهایت «زبان فرایند مشروط اجتماعی است»، یعنی زبان فرایندی است که از عوامل اجتماعی تأثیر می‌پذیرد. روند تولید و تفسیر نیز هر دو تحت تأثیر عوامل اجتماعی است.

بر این اساس، فرکلاف گفتمان را مجموعه به هم تافته‌ای از سه عنصر متن، عمل گفتمانی (تولید، توزیع، و مصرف متن)، و عمل اجتماعی می‌داند و بر آن است که تحلیل هر گفتمان خاص نیازمند تحلیل هر یک از این سه بُعد و روابط میان آنهاست (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۹۶-۹۷). پس، تحلیل گفتمان مستلزم اجرای سه مرحله است: ۱. تحلیل مفصل و دقیق ساختار و ویژگی‌های زبانی متن در حوزه زبان‌شناسی (شامل دستور نظام‌مند نقش‌گرای هلیدی)؛ ۲. تحلیل گفتمان‌ها و ژانرهایی که در تولید و مصرف متن مفصل‌بندی شده‌اند (سطح عمل گفتمانی)؛ ۳. تحلیل بافت اجتماعی گسترده‌تر (سطح عمل اجتماعی). فرکلاف این سه مرحله را به ترتیب مرحله توصیف، تفسیر، و تبیین می‌نامد؛ در ادامه به توضیح هر یک می‌پردازیم.

۱.۴ توصیف

تحلیل متن، در واقع، تحلیل ساخت‌های زبانی و ویژگی‌های صوری متن است. با تحلیل دقیق ویژگی‌های زبانی یک متن، از طریق به‌کارگیری ابزارهای خاص، می‌توان نشان داد که گفتمان‌ها چگونه به طریق متنی فعال می‌شوند و به تفسیری خاص می‌رسند و آن را تقویت و تحکیم می‌کنند. رویکرد فرکلاف نوعی تحلیل گفتمان متن‌محور است که سعی

می‌کند در مرحله نخست بررسی یک گفتمان به تحلیل مفصل و دقیق متن در حوزه زبان‌شناسی به کمک دستور نظام‌مند نقش‌گرا پردازد. فرکلاف به این دلیل از تحلیل مبسوط متن استفاده می‌کند تا با شیوه عملکرد زبانی فرایندهای گفتمانی در متون مورد بررسی‌اش آشنا شود. از نظر وی، کاربرد زبان، به طور هم‌زمان، هویت‌های اجتماعی، روابط اجتماعی، و نظام‌های دانش و عقیده را بازتاب می‌دهد و بر آن‌ها تأثیر می‌گذارد (Fairclough, 1992: 70). دستور زبان نقش‌گرای هلیدی یکی از بهترین چهارچوب‌هایی است که این سه نقش زبان را به طور دقیق پوشش می‌دهد. هلیدی بر آن است که نقش‌های مختلف زبان را می‌توان در سه فرانش خلاصه کرد که به طور هم‌زمان در کاربرد زبان نمود پیدا می‌کنند (سلطانی، ۱۳۸۴: ۶۵): ۱. فرانش اندیشگانی: به فرد امکان می‌دهد که درباره تجربیات خود از جهان (از جمله جهان ذهنی) سخن بگوید و به توصیف پدیده‌ها و رویدادها پردازد؛ ۲. فرانش بینافردی: به فرد امکان می‌دهد که با دیگران تعامل داشته باشد، بر رفتار آن‌ها تأثیر بگذارد، دیدگاه خود را درباره حقایق جهان ابراز کند، و دیدگاه‌های دیگران را تغییر دهد؛ ۳. فرانش متنی: به پیام‌های زبانی نظم می‌دهد تا با پیام‌های دیگر و بافت گسترده پیرامون خود هماهنگ شود.

۲.۴ تفسیر

فرکلاف تحلیل متن را شامل دو گونه تحلیل می‌داند که مکمل یک‌دیگرند: ۱. تحلیل زبان‌شناختی؛ ۲. تحلیل بیناگفتمانی. همه رویکردهای تحلیل گفتمان بر آن‌اند که در هر عمل گفتمانی باید از تولیدات معنایی پیشین کمک گرفت تا بتوان منظور خود را فهماند، اما، در عین حال، می‌توان برخی از عناصر را به شکلی تازه در کنار یک‌دیگر قرار داد تا در ساختار گفتمانی تغییری به وجود آورد. مفاهیم کلیدی فرکلاف برای تحلیل این فرایند عبارت‌اند از: «بیناگفتمانیت» و «بینامتنیت». فرکلاف بینامتنیت را این‌گونه تعریف می‌کند: «بینامتنیت، در واضح‌ترین مفهوم آن، یعنی حضور عناصری از متون دیگر در متنی مشخص» (Fairclough, 2003: 39). این عناصر می‌تواند کلمات و عبارات متون دیگر، ارجاع به آن‌ها یا نقل قول باشد. اما، بیناگفتمانیت گونه‌ای از بینامتنیت است و زمانی رخ می‌دهد که «گفتمان‌ها و ژانرهای مختلف با هم در یک متن مفصل‌بندی می‌شوند» (یورگنسن و فیلیس، ۱۳۸۹: ۷۳). روابط بیناگفتمانی برای تحلیل متن بسیار بااهمیت است، زیرا این روابط، طبق نظر فرکلاف، به ساختار و نحوه مفصل‌بندی شکل‌های گفتمانی توجه دارد؛ آنچه فرکلاف با عنوان «نظم‌های نهادی و اجتماعی

گفتمان» از آن یاد می‌کند. «نظم گفتمانی» مجموعه گفتمان‌ها و ژانرهایی است که در یک نهاد یا قلمرو مشخص اجتماعی به کار گرفته شده است. توجه به مفهوم نظم گفتمان، به هنگام تفسیر متن، این امکان را فراهم می‌آورد تا توزیع گفتمان‌ها را در قلمرو مورد بررسی مان نیز تحلیل کنیم.

۳.۴ تبیین

هدف از مرحله تبیین توصیف گفتمان، به منزله بخشی از فرایند اجتماعی، است. تبیین گفتمان را هم‌چون عمل اجتماعی توصیف می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه ساختارهای اجتماعی گفتمان را تعیین می‌بخشند (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۴۵). وقتی متن را به مثابه متن و سپس عمل گفتمانی تحلیل کردیم، باید توجه خود را به عمل اجتماعی گسترده‌تری معطوف کنیم که این دو بُعد جزوی از آن‌اند.

۵. بررسی حکایت‌ها بر اساس فرانشی اندیشگانی زبان

فرانشی اندیشگانی زبان فرانشی است که فرد، به واسطه آن، به تجربیاتش از جهان واقعی بیرونی و جهان ذهنی درونی تجسم می‌بخشد. به عبارت دیگر، فرد واقعیت‌های درونی و بیرونی را در قالب فرایندهایی چون انجام دادن، احساس کردن، و شناختن درک و سپس آن‌ها را در قالب «بند» بیان می‌کند. اصطلاح «فرایند»، در معنای گسترده آن، «هر پدیده‌ای را شامل می‌شود که بتوان آن را با یک فعل بیان کرد، مانند یک رویداد، وضعیت یا ارتباط» (Halliday, 2004: 61). اصطلاح «بند»، که در دستور نقش‌گرا اهمیت ویژه‌ای دارد، در سلسله‌مراتب ساختار صوری زبان، بعد از تک‌واژه، واژه، و گروه قرار می‌گیرد و این‌گونه تعریف شده است: «پاره‌ای از زبان که با محوریت یک گروه فعلی تشکیل شده باشد» (Thompson, 1996: 16). از نظر هلیدی، یکی از مؤلفه‌هایی که نقش اندیشگانی بند در آن نمود می‌یابد «نظام گذرایی» آن است. هلیدی در توضیح نظام گذرایی می‌نویسد:

قوی‌ترین تصور و درک ما از واقعیت آن درکی است که دربردارنده «رویدادها» است؛ رویدادهایی هم‌چون انجام دادن، اتفاق افتادن، احساس کردن، وجود داشتن. این رویدادها در نظام معنایی زبان دسته‌بندی و سازمان‌دهی و از طریق دستور بند بیان می‌شوند (Halliday, 1985: 101).

بررسی نظام گذرایی یکی از ابزارهای تحلیلی رایج در تحلیل گفتمان انتقادی است که به ما این امکان را می‌دهد که دریابیم چگونه ساختارهای زبان‌شناختی خاص هر متن جهان‌بینی یا موضع‌گیری ایدئولوژیک خاص نویسنده یا گوینده آن را رمزگذاری می‌کند. همان‌طور که فاولر اشاره می‌کند: «قواعد زبان‌شناختی واقعیت را بی‌طرفانه منعکس نمی‌کند، بلکه موضوع گفتمان را تفسیر، صورت‌بندی، و سازمان‌دهی می‌کند» (Fowler, 1986: 27).

نخستین اصل در بررسی نظام گذرایی کشف این واقعیت است که «چه کسی چه کاری انجام می‌دهد». به عبارت ساده‌تر، با بررسی یک متن، از منظر نظام گذرایی، می‌توان فهمید که نویسنده یا گوینده برای بازنمایی رخدادها، کنش‌ها، وضعیت‌ها، و روابط از میان فرایندها و شرکت‌کنندگان مختلف چگونه دست به انتخاب زده است؛ انتخاب‌هایی که ممکن است، به لحاظ ایدئولوژیک معنادار باشند. لازم است توضیح دهیم که مراد ما از بند در این پژوهش یک جمله مستقل است. با این توضیح که ما بندهای وابسته را درون بند هسته قرار دادیم و جداگانه به شمار نیاوردیم. مثلاً، جمله «شیخ آن دانه که عادت او بود بخورد» را یک بند به شمار آوردیم، زیرا بند «که عادت او بود (عادت داشت)» بند وابسته‌ای است که تأویل به صفت می‌شود و درون بند هسته قرار می‌گیرد. برای نشان دادن شیوه تجزیه و تحلیل مقامات، بر اساس فرانشس اندیشگانی، حکایت ۲۵۷ از مقامات ژنده‌پیل را از باب نمونه بررسی می‌کنیم:

دیگر در آن‌که ملک ارغون نیشابور را غارت کرد. گوسفند بردند و پراکنده شد. از آن وقت تا هفت سال شیخ‌الاسلام گوشت نمی‌خورد که شبهت‌آلوده شده بود. آن‌گه از بهر مسلمانان در کوه دام می‌نهاد تا مهمانان بی‌برگ نمانند و خود بخوردی. تا روزی گوسفندی بر دام آویخته بود. شیخ‌الاسلام را خبر بود. برخاست و بر اثر گوسفند برفت. چون گوسفند او را بدید، از پیش او بر مید و خود را از بالای کوهی درانداخت چنان‌که راه نبود. تا شیخ‌الاسلام بالا شد آن بز بر بالای دیگر رفته بود عظیم‌تر از آن. وقت نماز پیشین بود. شیخ گفت: «اگر بر اثر او بروم، نماز دیر شود و اگر نماز کنم، گوسفند هلاک شود». همی آواز داد گوسفند را که «بیا تا بند از پای تو بگیرم». گوسفند آن‌جا که رسیده بود بازگشت و روی به شیخ نهاد و می‌دوید. چون به نزدیک شیخ آمد، دست فراکرد و آن دام بگرفت. گوسفند به طپیدن آمد. وی را فراموش شد آنچه او را گفته بود. او را بکشت. چون با یادش آمد، به‌غایت رنجور شد. گفت: «این کار بر من حرام شد». بعد از آن نیز نگرفت.

بندهایی که شیخ از شرکت‌کنندگان اصلی آن است:

۱. شیخ الاسلام گوشت نمی خورد.
۲. [شیخ] از بهر مسلمانان در کوه دام می نهاد.
۳. خود بخوردی.
۴. شیخ الاسلام را خبر بود (= می دانست).
۵. [شیخ] برخاست.
۶. [شیخ] بر اثر گوسفند برفت.
۷. شیخ الاسلام بالا شد.
۸. شیخ گفت.
۹. [شیخ] همی آواز داد گوسفند را.
۱۰. [شیخ] دست فراکرد.
۱۱. [شیخ] آن دام بگرفت.
۱۲. وی را فراموش شد.
۱۳. [شیخ] او را بکشت.
۱۴. چون با یادش آمد.
۱۵. [شیخ] به غایت رنجور شد.
۱۶. [شیخ] گفت.
۱۷. بعد از آن نیز [شیخ] نگرفت.

پیش از این گفتیم که در زبان‌شناسی نقش‌گرا و از نظر هلیدی هر فعل یک فرایند است و هر فرایند ملزومات خاص خود را دارد. هلیدی از سه فرایند اصلی مادی، ذهنی، و رابطه‌ای و سه فرایند فرعی رفتاری، کلامی، و وجودی نام می‌برد. بر این اساس، نحوه توزیع فرایندها در حکایت فوق چنین است: از هفده فرایند موجود در متن حکایت، ده فرایند مادی، چهار فرایند ذهنی، و سه فرایند کلامی است. **خوردن** (شماره‌های ۱ و ۳)، **نهادن** (شماره ۲)، **رفتن** (شماره‌های ۶ و ۷)، **دست دراز کردن** (شماره ۱۰)، **گرفتن** (شماره‌های ۱۱ و ۱۷)، و **کشتن** (شماره ۱۳) فرایند مادی است. **دانستن** (شماره ۴)، **فراموش کردن** (شماره ۱۲)، **به یاد آوردن** (شماره ۱۴)، و **رنجور شدن** (شماره ۱۵) فرایند ذهنی است. **گفتن** (شماره‌های ۸ و ۱۶) و **آواز دادن** (شماره ۹) نیز فرایند کلامی است. بر اساس همین روش، از هر کتاب حدود چهل حکایت به طور تصادفی انتخاب و بررسی شد. جدول ۱ نتایج آن را نشان می‌دهد.

جدول ۱. فراوانی و درصد فرایندها در دو اثر

فرایندها	مقامات	سیرت ابن خفیف	مقامات ژنده پیل
مادی	۹۰ (٪۳۰)	۱۰۸ (٪۵۰)	
کلامی	۱۰۱ (٪۳۳)	۴۱ (٪۱۹)	
ذهنی	۵۳ (٪۱۷)	۲۷ (٪۱۳)	
رابطه‌ای	۱۲ (٪۴)	۱۶ (٪۷)	
رفتاری	۴۷ (٪۱۵)	۱۱ (٪۵)	
وجودی	۴ (٪۱)	۱۳ (٪۶)	
کل	۳۰۷	۲۱۶	

همان‌طور که مشاهده می‌شود، فرایند غالب در حکایت‌های بررسی شده از سیرت *ابن خفیف* فرایند کلامی است. این بدان معناست که شیخ بیش‌تر در فرایندهایی نظیر *گفتن*، *مباحثه نمودن*، *پرسیدن*، *پاسخ دادن*، *حکایت کردن*، *پیغام دادن*، *مذاکره کردن*، *حدیث نفس کردن*، *آواز برآوردن*، *نصیحت کردن* و *محاویره کردن* شرکت دارد. به نظر می‌رسد یکی از خصلت‌هایی که موجب فراوانی بیش‌تر فرایندهای کلامی در این اثر شده است اهمیت دادن و توجه به عنصر «گفت‌وگو» در حکایت‌ها باشد. گفت‌وگو پیکره اصلی بیش‌تر حکایت‌های سیرت *ابن خفیف* است؛ به گونه‌ای که اگر گفت‌وگوها را حذف کنیم، چیزی از روایت باقی نمی‌ماند.

در مقابل، همان‌گونه که اطلاعات جدول ۱ نشان می‌دهد، فرایند غالب در *مقامات ژنده پیل* فرایند مادی است. بر اساس نظر هلییدی، انتخاب هر فرایند در نظام گذرایی می‌تواند بر طرز فکر یا جهان‌بینی‌های متفاوت دلالت کند. بنابراین، اگر مقامات‌نویسی، هم‌چون سدیدالدین محمد غزنوی، برای بازنمایی کنش‌ها، وضعیت‌ها، و روابط شیخ خویش بیش از هر فرایند دیگری از فرایند مادی بهره برده است، بدین معناست که تصویر مورد پذیرش و مقبول وی از شیخ صوفی کسی است که به طور فعال و عملی در فعالیت‌های گوناگون فردی و اجتماعی حضور عینی و ملموس دارد. الگوی تعاملی‌ای که وی برای شیخ صوفی پی‌ریزی می‌کند کناره‌گیری از اجتماع نیست؛ بلکه حضور فعال در امور روزمره دنیوی است. الگویی که بر اساس آن شیخ در فرایندهایی هم‌چون سفر کردن، تقسیم کردن، مراقبت کردن، دام نهادن، خواستگاری کردن، رسول فرستادن، قفا زدن، خریدن، دویدن، خرج کردن، و زیارت رفتن شرکت دارد. تصویری که در *مقامات ژنده پیل*

از شیخ صوفی ترسیم می‌شود رهبری است که در همه شئون فردی و اجتماعی، که به خود و مریدانش مربوط می‌شود، حضور فعال دارد. بدین ترتیب که برای خانقاه خویش حصیر می‌خرد، کاروانیان را از خطر مرگ نجات می‌دهد، خرگم‌شده مرد روستایی را می‌یابد، سنجر را از هزیمت در جنگ نجات می‌دهد، و غیره.

۶. بررسی حکایت‌ها بر اساس فرانش بینافردی زبان

موضوع فرانش بینافردی زبان این است که اهل زبان چگونه با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند و به حفظ و تنظیم آن می‌پردازند. نسبت میان اشخاص شرکت‌کننده در تعامل، نوع رابطه آن‌ها با یکدیگر، نقش هر یک در تعامل، و دیدگاه ایشان به تعامل در این نقش زبان تجلی می‌یابد. در هر تبادل کلامی، گوینده و مخاطب هدف‌ها و، به تبع آن، نقش‌های گوناگونی دارند. شرکت‌کنندگان در تبادلی کلامی ممکن است اهدافی داشته باشند، هم‌چون سفارش کردن، گلایه کردن، دعوت کردن، پرسش کردن، توصیف کردن، و سرپیچی از دستور. از آن‌جا که این اهداف نامحدودند، بر اساس آنچه میان گوینده و مخاطب مبادله می‌شود، می‌توان دسته‌بندی محدودتری به دست داد. ما به هنگام استفاده از زبان یا چیزی را به مخاطب می‌دهیم (= عرضه می‌کنیم) یا چیزی را از او می‌گیریم (= تقاضا می‌کنیم). پس، هر گوینده دو نقش ارتباطی را به کار می‌گیرد: عرضه و تقاضا (میراحمدی، ۱۳۸۵: ۳۱).

علاوه بر این دو نقش، با توجه به ماهیت آنچه مبادله می‌شود، دو نقش دیگر نیز پدید می‌آید. اگر مورد مبادله «کالا و خدمات» باشد، عرضه یا تقاضا موجب عملی غیرکلامی در شنونده می‌شود و این زمانی است که به کسی دستور می‌دهیم و، طی این دستور، وی را به انجام دادن کاری وادار می‌کنیم. اما، اگر مورد مبادله «اطلاعات» باشد، مثلاً از شنونده سؤالی پرسیم، در چنین شرایطی، نقش وی فراهم آوردن اطلاعات و ارائه آن از طریق کلام است. بر این اساس، چهار نقش ارتباطی اصلی وجود دارد: عرضه اطلاعات (خبر)؛ تقاضای اطلاعات (پرسش)؛ عرضه کالا و خدمات (پیش‌نهاد)؛ تقاضای کالا و خدمات (امر) (Halliday, 2004: 107). این نقش‌های ارتباطی در «ساختار وجهی» بند نمود می‌یابد. خبر و پرسش، به واسطه وجه اخباری، که خود متشکل از دو ساخت خبری و پرسشی است، محقق می‌شود. امر با ساخت امری متجلی می‌شود. ولی، پیش‌نهاد با ساخت دستوری خاصی مطابق نیست و استثناً به شمار می‌رود (مهاجر و نبوی، ۱۳۷۶: ۵۰). این نوع تقسیم‌بندی و این رویکرد به وجه با رویکرد زایشی یا رویکردهای سنتی،

که وجه را به انواعی هم‌چون خبری، التزامی، امری، و تعجبی تقسیم می‌کند، تفاوت دارد. در این رویکرد، توصیف ساختمان واژگی وجه مورد نظر نیست، بلکه کارکرد و نقش ارتباطی آن مورد توجه است.

اکنون از باب نمونه یکی از حکایت‌های مندرج در *مقامات ژنده‌پیل* را از نظر ساختار وجهی بررسی می‌کنیم. پرسش اصلی در این بخش آن است که «شیخ در گفت‌وگو و تعامل با دیگران از کدام وجه‌ها بیش‌تر استفاده می‌کند؟» به عبارت دیگر، «در تعامل شیخ با دیگران مورد مبادله چیست؟» بدین منظور، نخست بندهایی که «گفته‌ها و سخنان شیخ» به شمار می‌روند از متن حکایت‌ها استخراج و، سپس، ساختار وجهی هر بند جداگانه بررسی شد. از باب نمونه، حکایت ۱۱۱ از *مقامات ژنده‌پیل* تحلیل می‌شود:

دیگر روزی ترکمانی پسری پیش شیخ‌الاسلام آورد، گفت: «این یک پسر بیش ندارم و مفلوج شده است و چندین زر در کار وی خرج کردم هیچ سود نداشت.» شیخ‌الاسلام گفت: «اگر پسرت به شود، توبه کنی؟» گفت: «کنم.» عهد کرد. شیخ‌الاسلام چیزی برخواند، گفت: «یک ساعت او را بگذار که برنخیزد.» ساعتی برآمد. ترکمان گفت: «پسر می‌گوید برمی‌خیزم. او را بگذارم یا نی؟» گفت: «نی. اگر برخیزد، هم‌چنان بماند. تا من نزدیک او آیم.» شیخ‌الاسلام نزدیک آن پسر آمد، گفت: «در خودت قوت می‌بینی که برخیزی که دیگر نه‌افتی؟» گفت: «می‌بینم.» گفت: «یک ساعت دیگر درنگ کن.» و چیزی بر وی خواند. گفت: «اکنون برخیز و برو.» و پسر برخاست. آن مرد بانگ بکرد و مدهوش شد. چون برخاست تا پسر را بر اشتر نشانند، گفت: «دست بدار تا یک فرسنگ برود.» پدر بر اشتر نشست و پسر مهار اشتر بگرفت و به سلامت برفتند.

پیش‌تر اشاره کردیم که در تحلیل بندها ملاک نگارندگان بند هسته یا پایه است و بندهای وابسته یا پیرو از محاسبه کنار گذاشته شد. با توجه به این موضوع، بندهای اصلی حکایت فوق را با نشانه خط کشیده مشخص کرده‌ایم:

۱. اگر پسرت به شود، توبه کنی؟
۲. یک ساعت او را بگذار که برنخیزد.
۳. نی. اگر برخیزد، هم‌چنان بماند. [بگذار] تا من نزدیک او آیم.
۴. در خودت قوت می‌بینی که برخیزی که دیگر نه‌افتی؟
۵. یک ساعت دیگر درنگ کن.
۶. اکنون برخیز و برو.
۷. دست بدار تا یک فرسنگ برود.

در حکایت فوق هفت بار از وجه امری (شماره‌های ۲، ۳، ۳، ۵، ۶، ۶، ۷)، دو بار از وجه پرسشی (شماره‌های ۱، ۴)، و یک بار از وجه خبری (شماره ۳) استفاده شده است. بر اساس همین روش، از هر کتاب حدود چهل حکایت بررسی شد. جدول ۲ نتایج آن را نشان می‌دهد.

جدول ۲. ساختمان وجه در دو اثر

وجه	مقامات	سیرت ابن خفیف	مقامات ژنده‌پیل
خبری	۸۶ (٪۷۰)	۷۰ (٪۴۴)	
پرسشی	۱۳ (٪۱۱)	۲۱ (٪۱۳)	
امری	۲۴ (٪۱۹)	۶۸ (٪۴۳)	
کل	۱۲۳	۱۵۱	
اطلاعات	۹۹ (٪۸۱)	۹۱ (٪۵۷)	
اجناس و خدمات	۲۴ (٪۱۹)	۶۸ (٪۴۳)	

آن‌گونه که دیده می‌شود، وجه غالب در هر دو متن وجه «خبری» است. از آن‌جا که وجه خبری بیان‌گر وقوع یا عدم وقوع قطعی یک رویداد است، بسامد بالای آن نشان‌دهنده قطعیت بالا و موضع مقتدرانه شیخ در برابر مخاطبان خویش است. نحو ایدئولوژیک این متون بیان‌گر باور مسلم و قطعی نویسنده درباره موضوعاتی است که مطرح کرده و با موضع‌گیری قاطعانه زبان را به منزله ابزاری برای تعلیم آموزه‌های مورد نظر خود و افزایش تسلط و تأثیر خویش بر پیروان تصوف به کار گرفته است.

بر اساس آمار به‌دست‌آمده و با توجه به مفهومی که در این پژوهش از ساخت وجهی بند در نظر داریم، در هر دو متن آنچه بیش از همه در تعاملات شیخ با دیگران مبادله شده «اطلاعات» است. پیش از این گفتیم، چنانچه مورد مبادله در تبادل کلامی اطلاعات باشد، گوینده از دو وجه خبری و پرسشی بهره می‌گیرد. در سیرت ابن خفیف مجموع وجه‌های خبری و پرسشی ۸۱ درصد کل بندهای تحلیل‌شده را تشکیل می‌دهد و در مقامات ژنده‌پیل این رقم ۵۷ درصد است. بنابراین، در هر دو متن غلبه با تبادل اطلاعات است. اما، فراوانی وجه امری در مقامات ژنده‌پیل، در مقایسه با سیرت ابن خفیف، یک ساخت گفتمانی نشان‌دار به شمار می‌رود. در این اثر، شیخ به میزان ۴۳ درصد از وجه امری استفاده می‌کند که نسبت نزدیکی با استفاده وی از مجموع دو وجه خبری و پرسشی دارد. به بیان دیگر و با توجه به آنچه درباره کارکرد و نقش ارتباطی وجه در دستور هلیدی گفته شد، می‌توان

گفت که در مقامات ژنده‌پیل در تعامل شیخ با دیگران «اجناس و خدمات» با نسبت نزدیکی پس از «اطلاعات» مبادله شده است. مشارکت زیاد شیخ صوفی در فرایندهای مختلف مادی، که پیش‌تر با بررسی نظام گذرایی نشان داده شد، موجباتی فراهم می‌آورد که وی در تبادلات و تعاملات خویش دریافت‌کننده یا ارائه‌دهنده کالا و خدمات حاضر شود. اگر بررسی‌ها را از سطح بند فراتر ببریم، چنان‌که در بخش‌های بعدی چنان خواهیم کرد، این نتیجه تأیید و تثبیت خواهد شد. در سیرت *ابن خفیف*، استفاده از وجه امری فقط به میزان ۱۹ درصد است. شیخ در اغلب بندها طی گفت‌وگو با دیگر شخصیت‌ها سعی می‌کند مبانی و اصول تعالیم تصوف را به دیگران بیاموزد. بنابراین، بیش‌تر در حال تبادل اطلاعات در تعاملات کلامی خویش است. او همواره در مقام معلم قرار می‌گیرد. چنین است که از وجه خبری و پرسشی بیش از سایر وجوه در کلام بهره می‌برد.

۷. تفسیر

برای بررسی حکایت‌ها در بخش تفسیر و مفهوم محوری فرکلاف در این بخش، یعنی «بیناگفتمانیت»، سعی کردیم با مطالعه دقیق و عمیق مقامات به دو پرسش اصلی پاسخ دهیم. نخست آن‌که «چه نوع یا انواعی از گفتمان در هر متن استفاده شده است؟» و دیگر آن‌که «عناصر و مؤلفه‌های هر یک از این گفتمان یا گفتمان‌های مندرج در متن کدام است؟»

۸. بیناگفتمانیت در سیرت *ابن خفیف*

گفتمان زهد: اگر بخواهیم چگونگی گذار از زهد به تصوف را در بیانی کلی توضیح دهیم، می‌توانیم از سه مرحله نام ببریم: در مرحله اول زهد و ساده‌زیستی، به منزله ارزش و معیار مطلوب زندگی، پذیرش همگانی پیدا کرد و در میان مسلمانان رواج یافت و از صدر اسلام تا به قدرت رسیدن معاویه در شام ادامه یافت. با شروع فتوحات و سرازیر شدن غنایم و اموال بلاد مفتوحه به میان مردم تمایل به پارسایی و زهد در میان عده‌ای از ایشان فروکاست. این مرحله دومین گام گذار است که با انتقال خلافت به شام شروع شد. معاویه و جانشینان او کوشیدند روحیه دنیاطلبی و تجمل‌گرایی را در میان مسلمانان ترویج کنند. بدین ترتیب و به تدریج، اقبال عمومی به زهد از میان رفت و مشی ساده‌زاهدان از روحیه تجمل‌گرایانه‌ای که امویان ترویج و تقویت می‌کردند متمایز شد. در این دوره، زاهدان در میان مردم مشخص و برجسته شدند و به مسلک و مرام آن‌ها توجه شد. در گام سوم گذار

به گفتمان تصوف، گروهی از زاهدان مانند مالک دینار (د ۱۳۱ ق) به تدریج به طرح موضوعات و سفارش به اعمالی پرداختند که زهد را از حالت ساده خود به سوی مشربی فکری و عملی سوق می‌داد و زمینه شکل‌گیری تصوف را فراهم می‌ساخت (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۴: ۵۳). اما، آن دسته از ویژگی‌های گفتمان زهد، که از خلال حکایت‌های سیرت / ابن خفیف دریافت‌شدنی است، تأکید بر عبادت و ذکر است؛ به گونه‌ای که مقامات‌نویس ابن خفیف، با ارجاعات و توصیفات مکرر، شیخ خود را به ارکان اساسی گفتمان زهد از قبیل اهتمام به عبادت و نماز، روزه‌داری، توجه به ذکر، و توکل پای‌بند نشان می‌دهد.

گفتمان فتوت: در تاریخ اسلام، فتوت گفتمان‌ها و کارکردهای مختلفی داشته است؛ بدین معنا که فتوت طیفی از معانی و کاربست‌های دینی، دنیوی، اخلاقی، علمی، و سیاسی را در بر می‌گیرد که در هر برهه از زمان یک یا چند معنای آن رخ نموده است. همین مسئله فهم ماهیت حقیقی آن را دشوار ساخته است. اما، آن مفهومی که نگارندگان در پژوهش حاضر بدان توجه کرده‌اند «گفتمان فتوت صوفیانه» است. به نظر می‌رسد، در عصر اسلامی، متصوفه به فتوت، به علت آن‌که واجد زمینه‌ها و الگوهای اخلاقی مشابه با تصوف بود، توجه کرده‌اند. فتوت صوفیانه بر عفت، ایثار، و مکارم اخلاقی استوار بود و بر آن تأکید می‌ورزید.

تصوف و جوان‌مردی پیوندهای فراوانی با یک‌دیگر دارند و، در حقیقت، هیچ‌گاه از هم جدا نبوده‌اند (لویزن، ۱۳۸۴: ۲۹۲). مولانا حسین واعظی کاشفی سبزواری، مؤلف بزرگ‌ترین متن فتوت در دنیای اسلام، *فتوت‌نامه سلطانی*، گوید: «علم فتوت شعبه‌ای است از علم تصوف» (۱۳۵۰: ۷). از جمله اخلاقیات فتیان، که در سیرت / ابن خفیف به تکرار با آن روبه‌رو می‌شویم، می‌توان به مواردی اشاره کرد، هم‌چون خوش‌خلقی و مهر ورزیدن، سخاوت و بخشش، عفو و بخشایش، درگذشتن از خطای دیگران، اشتغال به کسب، و پرهیز از تطفل و بند دیگران بودن.

گفتمان «اصحاب حدیث»: تاریخ تصوف در سده‌های نخستین هجری با تاریخ اصحاب حدیث پیوستگی مستحکمی دارد و کسانی که صوفیه آنان را بزرگ‌ترین پیش‌کسوتان خود شمرده‌اند، به‌واقع، بزرگ‌ترین عالمان اصحاب حدیث بوده‌اند. مثلاً، می‌توان به کسانی چون سفیان ثوری و ابن مبارک مروزی اشاره کرد که در تاریخ تصوف نقشی سازنده ایفا کرده‌اند. سده سوم در بخش‌هایی از قلمرو اسلامی سده شکوفایی محافل اصحاب حدیث بود و از این محافل آثاری چون صحاح سته برخاست (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۰۳). مطالعه محافل

آموزش زهد و اخلاق در سده سوم هجری نشان می‌دهد که مکتب اصحاب حدیث حضور پُرتوان خود را در این حوزه تا پایان سده سوم و اوایل سده چهارم هجری دوام بخشیده و از آن پس رو به فراموشی نهاده است. جریان دیگری که در سده سوم در محافل اصحاب حدیث شایان توجه است پدید آمدن روحیه تلفیق میان تعالیم محدثان و صوفیانه است که هم‌چون پلی برای انتقال از حدیث‌گرایی به تصوف نقش ایفا کرده است. در سراسر این سده می‌توان با شخصیت‌هایی برخورد کرد که با محافل اصحاب حدیث مرتبط بوده و، در عین حال، به آموزش‌های بزرگان صوفیه گرایش داشته‌اند. در سیرت/ابن خفیف، ذیل باب یازدهم، با عنوان «در پیدا کردن مشایخ حدیث کی شیخ بر ایشان سماع حدیث کرد»، بیان شده است که چگونه این شیخ صوفی برای دریافت حدیث به شهرهای گوناگون، مانند بصره، بغداد، و شیراز، سفر کرده و در هر شهر نزد چه کسانی، تعداد این افراد به بیش از چهل تن می‌رسد و نام آن‌ها در کتاب آمده است، به سماع حدیث نشست است. از دیگر نکات مهم این کتاب آن است که شیخ صوفی خود به نقل احادیث با ذکر سلسله اسناد و به شیوه محدثان می‌پردازد.

۹. بیناگفتمانیّت در مقامات ژنده‌پیل

گفتمان زعامت و ریاست: دال مرکزی این گفتمان، که سایر اجزا پیرامون آن نظم می‌یابند، شخصیتی است که نقش زعیم یا رئیس را ایفا می‌کند و به طور مشخص شیخ صوفی یا پیری است که در *مقامات ژنده‌پیل* به شرح احوال وی پرداخته شده است. بنابراین، لازم است راجع به نقش پیر در تصوف، به طور کلی، و راجع به تصویری که در این کتاب برای پیر ترسیم شده است، به طور اختصاصی، توضیح دهیم.

در دیدگاه صوفیه، گام نهادن در مسیر طریقت راهی است پُرخطر و ناهموار که مبادرت به آن جز به راهنمایی جهان‌دیده‌ای که این مسیر را پیش‌تر طی کرده و به پیچش‌ها و خطرهای آن آگاهی یافته میسر نخواهد بود. این مسئله، که توبه‌کار بعد از توبه باید پیرو و مطیع کسی شود که او را راهبری کند و به اصطلاح مرشدی را برگزیند، همواره در همه ادوار تصوف به آن تأکید شده است. این مرشد به اسامی مختلف از قبیل «پیر»، «ولی»، «شیخ»، و «قطب» نامیده می‌شود (غنی، ۱۳۸۹: ۲۰۸). اما، آنچه بیش از هر چیز در این بخش از پژوهش حاضر بدان توجه شده نقش شیخ و تغییرات آن طی ادوار گوناگون از قرن سوم تا قرن ششم است. فریتس مایر در مقاله‌ای به این تغییر اشاره می‌کند و می‌نویسد:

در قرن سوم شیخ صوفی مانند استاد علوم فقهی معلم و مدرس رموز و حکم عرفان و شاگرد او به منزله طالب علم است. اما، در قرن هشتم مرشدی است که مریدان خود را با سیر و سلوک آشنا می‌کند (مایر، ۱۳۸۸: ۱۳۷).

ابن عباد راوندی برای نخستین بار این تحول را شناخت و عنوان «شیخ‌التعلیم» را درباره مشایخ نخستین و «شیخ‌التربیه» را درباره مشایخ قرون بعد به کار برد. در این نام‌گذاری، تعلیم به آن معناست که شیخی در یک گفت‌وگو یا مجلس درسی اطلاعاتی درباره رموز و احکام و آداب صوفیه به آگاهی مستمع یا مستمعان برساند که گاه یک نفر یا بیش‌تر بودند و معمولاً در منزل شیخ، مسجد، خانقاه یا مکان‌های دیگر گرد هم می‌آمدند. اما، تربیت عبارت است از تصرف شیخ در رفتار مرید با دستورالعمل‌ها و مراقبت و نظارت مستقیم بر رفتار مرید. بر این اساس، می‌توان گفت در دوران تصوف کلاسیک بیش‌تر «خودتربیتی» اهمیت داشت و استادان و مشایخ کم‌تر به رفتار و احوال درونی شاگردان خود توجه می‌کردند. اما، با گسترش و انشعاب تصوف در جهت‌ها و سلسله‌های مختلف در قرن پنجم مسئله تربیت شاگردان جای‌گاه و اهمیت ویژه‌ای یافت (همان: ۱۲۷-۱۴۷).

یکی از شاخصه‌های مهم این تغییر و تحول فاصله‌زیادی است که بین استاد و شاگرد به وجود آمد. شأن و منزلت استاد در این دوره حالت روحانی و استبدادی به خود می‌گیرد؛ در حالی که مرید نوآموز به گناهکار و بنده‌ای بی‌اراده تبدیل می‌شود. عظمت استاد هر روز فراگیرتر و تصویر شاگرد کوچک‌تر و بی‌اهمیت‌تر می‌شود. در مقامات *ژنده‌پیل*، این امر در خلال رفتارهای مستبدانه شیخ با مردم و مریدان به‌خوبی مشاهده می‌شود (← حکایت‌های ۲۳۳، ۲۸۲، ۳۶۵ و ...).

گفتمان ولایت و کرامت: مفهوم ولایت در اسلام شاید به قدمت خود اسلام باشد. قرآن از اولیا چنین یاد می‌کند: «الا إن أولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون: همانا دوستان خدا را ترسی نیست و ایشان اندوهگین نباشند» (یونس: ۶۲). به‌رغم این‌که مدت‌ها پیش از به وجود آمدن طریقت‌های صوفیه نظریه‌ای در موضوع ولایت در اسلام وجود داشت، این طریقت‌ها بودند که بعدها این مفهوم را بسط و گسترش و به آن ارزش عملی دادند. با رشد و گسترش نظام طریقت‌ها، مشایخ صوفی یک نظریه ولایت ساخته و پرداخته کردند که عمدتاً بر سلسله‌مراتبی هرمی‌شکل از اولیا مبتنی بود. به این نظریه مخصوصاً در دوره‌ای نیاز بود که طریقت‌های صوفی به معیاری باطنی احتیاج داشتند تا به وسیله آن پیشرفت‌های معنوی خود را بسنجند (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۹۳). یکی از مسائل

مرتبط با مفهوم ولایت، که همواره مسئله‌ساز و مورد توجه بوده، نسبت میان نبوت و ولایت است. صوفیان سنتی معتقد بودند که پایان ولایت فقط آغاز نبوت است. اما، صوفیان افراطی اعتقاد داشتند که اهمیت یک پیامبر از ولایت و نه از نبوت او ناشی می‌شود. نشانه‌های این تفکر افراطی را می‌توان در *مقامات ژنده‌پیل* و به صورت‌های گوناگون مشاهده کرد. غزنوی مقامات‌نویسی است که سعی کرده به اشکال گوناگون برتری مقام شیخ خویش را، به منزله یکی از اولیا، نسبت به انبیا به اثبات برساند. بدین منظور، چندین شیوه را در حکایت‌پردازی‌های خویش به کار می‌بندد. وی اغلب کرامت‌هایی را به شیخ خویش منتسب می‌کند که صور اولیه آن را می‌توان در معجزات انبیا جست‌وجو کرد؛ با این تفاوت که خداوند هر یک از انبیا را بر معجزه‌ای خاص قادر ساخته است، ولی شیخ‌الاسلام قادر است همه آنچه پیامبران اولوالعظم انجام می‌دادند انجام دهد (← حکایت ۶۴).

گفتمان تعامل و تبادل سیاسی: سنت صوفیان متقدم مبتنی بر بی‌اعتنایی به قدرت‌های حاکم و اعراض از آن‌ها بود. در سیرت مشایخ سلف شواهد بسیاری بر این بی‌اعتنایی و اعراض و انکار می‌توان یافت. داستان زندگی ابراهیم ادهم (۱۶۱ ق) و سخنان درشت فضیل عیاض (۱۸۷ ق) با هارون‌الرشید، رفتار ذوالنون مصری (۲۵ ق) با متوکل عباسی و بی‌اعتنایی ابوالحسن خرقانی به سلطان قدرت‌مندی چون محمود غزنوی از این جمله است. در *تذکره الاولیا*، ضمن شرح حال بشر حافی (۲۲۷ ق)، آمده است: «هرگز آب از جویی که سلطانان کنده بودند نخوردی». اما، این رفتار صوفیه به ارباب دنیا در دوران بعد دچار تغییر و دگرگونی شد و پیامد مهم آن تحول مناسبات صوفیه با قدرت‌های حاکم بود (صدری‌نیا، ۱۳۷۷: ۱۰۱). در ادوار بعد، خلفا و پادشاهان خانقاه‌هایی برای صوفیان بنا کردند، اموالی برای تأمین مخارج آن‌ها وقف کردند، و برای مشایخ مستمری مقرر داشتند. اغلب مشایخ صوفیه نیز، بی‌هیچ ابایی، از عنایت‌های ارباب قدرت و مکتب استقبال می‌کردند. همین امر موجب شد تا کسانی، هم‌چون ابن جوزی (۵۹۷ ق)، به انتقاد از تصوف بپردازند و به سبب این‌که بیش‌تر رباط‌های صوفیان را ستم‌پیشگانی ساخته‌اند که مال‌های حرام خود را وقف چنین اموری کرده‌اند بر متصوفه خرده بگیرند (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۱۴۵). احمد جام نمونه‌اعلای یکی از مشایخ متأخر است که تعاملات گسترده‌ی وی با ارباب دنیا، از سلطان سنجر گرفته تا کدخدای ده، سپهسالار، ائمه، سرشناسان و ثروت‌مندان در اغلب حکایت‌های مقامات وی قابل مشاهده است (← حکایت‌های ۲۲، ۲۳، ۴۹، ۸۳ و ...).

۱۰. تبیین

هدف از این بخش بسترشناسی نهاد تصوف از یک طرف در سده‌های سوم و چهارم (دوره حکومت طاهریان و سامانیان) و از طرف دیگر در سده‌های پنجم و ششم (دوره حکومت سلجوقیان) در بافت تاریخی - اجتماعی خاص خود است. دوره تاریخی نخست، در واقع، بافتی است که به متن نخست ما، سیرت ابن خفیف، مربوط می‌شود و دوره دوم، یعنی قرون پنجم و ششم، به دوره‌ای مربوط می‌شود که متن دوم ما، مقامات زنده پیل، در آن نگاشته شده است. از داده‌ها و یافته‌های این بخش در پایان پژوهش و برای روشن کردن این موضوع، که مناسبات گفتمانی دو اثر بررسی شده با شرایط تاریخی - اجتماعی زمان خویش و اوضاع نهاد تصوف چه ارتباطی دارد، بهره خواهیم برد.

۱۱. تصوف در عصر طاهریان و سامانیان

در حوزه تصوف و عرفان، سده سوم هجری دوره‌ای است که در آن نهال‌های نشانده‌شده در سده پیشین به دست کسانی چون حسن بصری، سفیان ثوری، و ابن مبارک تنومند گشته و اندیشه‌های عارفانی چون ذوالنون مصری، سری سقطی، حارث محاسبی، بایزید بسطامی، جنید بغدادی، و ابوالحسین نوری شکل گرفته است. در این قرن، تصوف به مرحله رشد و کمال رسید و پخته‌تر شد؛ به طوری که می‌توان گفت تصوف واقعی از قرن سوم هجری شروع شده است. البته، نیاز به توضیح نیست که وقتی می‌گوییم «قرن سوم» حکمی تقریبی داده‌ایم، زیرا تحولات فکری و سیر عقاید و آرا تابع قوانین عددی و احکام ریاضی نیست. برای این که درباره تصوف قرن دوم، این که چه تحولاتی یافته و چگونه به کمال سده سوم رسیده، میزانی به دست آوریم، کافی است سخنان برخی از عرفای این عصر را با پیشینیان مقایسه کنیم. از مقایسه این گفته‌ها با سخنان اسلاف ایشان متوجه تحولات فکری بسیار و پیدایش اصطلاحات و تعبیرات مخصوصی می‌شویم، از قبیل بی‌اعتنایی به مرقع و صورت و ظاهر درویشی و پشمینه‌پوشی و عقیده به این که زهد و ترک دنیا و عبادت منظور نهایی و غایت مطلوب نیست و نیز اهمیت بسیار به عشق و محبت و یکی دانستن عارف و معروف و همه چیز را مظهر حق دیدن.

نکته حائز اهمیت در ضمن صحبت از خصوصیات تصوف قرن سوم این است که دو صفت ویژه تصوف قرن سوم را، که مرحله پختگی و کمال آن به شمار می‌رود، از قرون پیش متمایز می‌کند: نخست آن که در این عهد تصوف به تفکر و تدبر و امعان نظر بیش‌تر اهمیت می‌دهد تا به ریاضات شاقه؛ بدین معنی که زندگی سخت و پُرمشقتی را که

صوفیان عهد دوم، از قبیل ابراهیم ادهم و رابعه عدویه، اساس نجات می‌دانستند صوفیان این دوره، از قبیل جنید و پیروانش، کنار می‌گذارند یا لاقلاً کم‌تر مهم می‌شمرند. خلاصه آن‌که در این دوره جنبه نظری تصوف اهمیت می‌یابد و جنبه عملی را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. دوم آن‌که شیوع افکار وحدت وجودی چنین نتیجه داده بود که صوفیه «اتصال به خدا» را یگانه منظور و مقصود صوفی می‌دانستند و، پس از دست‌یابی بدین منظور عالی، دیگر به هیچ چیز اهمیت نمی‌دادند. این افکار و آرا نظراً و عملاً نزد فقها و متشرعان پسندیده نبود و خطرناک شمرده می‌شد. بدین معنی که، علاوه بر آن‌که اعتقاد به وحدت وجود، به عقیده اهل ظاهر، مخالف با توحید اسلام شمرده می‌شد، برخی از صوفیان وقعی به احکام شرع نمی‌نهادند؛ بدین جهت نیز فقها دائماً آن‌ها را ملامت می‌کردند. حتی بعضی از بزرگان صوفیه، از قبیل قشیری و هجویری، این دسته لابیالی را سرزنش کرده‌اند (غنی، ۱۳۸۹: ۶۰).

این تغییر افکار و گفتار و رفتار صوفیان نظر مردم را جلب کرد؛ مخصوصاً طبقه فقها این سخنان را برای جامعه مسلمان خطرناک می‌شمرند و صوفیه را به بدعت‌گذاری و الحاد و کفر متهم می‌کردند. نتیجه این فشارها این بود که بزرگان صوفیه بیش از پیش به قرآن و حدیث و تفسیر و ادله عقلی متشبث شدند و، با همه مخالفتی که مبانی و اصول تصوف با تألیف و تصنیف کتاب داشت، این طایفه هم به حکم ضرورت به تألیف و تصنیف پرداختند و با سلاح کتاب به دفاع از خود برخاستند. نشانه این گونه تلاش‌ها را در بخش‌های مختلف سیرت/ابن خفیف نیز می‌توان دید. ابن خفیف کوشیده است با ارائه تصویری زاهدانه و متشرعانه از شیوه سلوک پیر خویش و هم‌چنین بیان احادیث و ادله شرعی بسیار در تأیید مسلک تصوف به گفتمان خویش مشروعیت ببخشد.

این نکته را باید دانست که همه صوفیان این عهد در همه عقاید نوظهور و جدیدی که پیش از این برشمردیم با یک‌دیگر شریک نبوده‌اند؛ واقع آن است که، در همان حالی که دسته‌ای با نهایت حرارت و شور پیرو تصوف پخته و کامل‌العیار این عصر بودند، دسته‌های دیگر هم از حیث سیر و سلوک و طرز فکر و سنخ گفتار و رفتار کمال مشابهت را به صوفیان قرن دوم داشتند. حتی بعضی از آن‌ها زهاد و مرتاضان معتدل صدر اسلام را به خاطر می‌آوردند. ابن خفیف نیز از جمله صوفیان دسته دوم است.

۱۲. تصوف در عصر سلجوقیان

نیمه دوم سده پنجم و تمامی قرن ششم و اوایل قرن هفتم یکی از مهم‌ترین دوره‌های تاریخ

تصوف است. در دوره سلجوقی است که تصوف، پس از سال‌ها بدگمانی به آن و تعقیب و آزار از سوی اهل سنت، سرانجام، راه خود را در شکلی اصلاح شده در خود مذهب یافت. در سده ششم است که کهن‌ترین طریقت‌های سازمان‌یافته صوفیه پایه‌گذاری شد و برخی اجزای شعائر طریقت به وجود آمد و نیز در این قرن بود که زندگی رهبانی اخوان در خانقاه‌ها نخستین مراحل ظهور و بروزش را می‌پیمود، اگرچه در متون متقدم نشانه‌هایی از زندگی گروهی عرفا می‌توان یافت (پارشاطر و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۸۲).

صوفیان در خلال سده‌های چهارم تا ششم رفته‌رفته اهمیت اجتماعی درخور ملاحظه‌ای یافتند که به طرز مؤثری به قدرت سیاسی تبدیل شد. ظهور این اهمیت اجتماعی و سیاسی را باید تا حدی به دو عامل اساسی منسوب دانست: نخست مدون و منظم شدن اصول و عقاید عرفانی که موجب ثبات در تصوف شد؛ و دیگر نگرش «ظاهراً» تحقیرآمیز مشایخ صوفی به قدرت سیاسی. این نگرش به ظاهر تحقیرآمیز، بیش از هر چیز دیگر، هاله‌ای از بی‌نیازی روحی آفرید که موجب اشاعه عشق شدید و دل‌بستگی مردم به مشایخ صوفی شد (لوین، ۱۳۸۴: ۱۹۷). به عبارت دیگر، غالب علمای دینی، فقها، و محدثان عصر آلودگی مادی پیدا کرده بودند؛ یعنی با تقلد منصب قضا و تدریس در مدارس و تولیت امور اوقاف و وعظ و احتساب و امامت جماعت عملاً وظیفه‌خور دیوانی به شمار می‌رفتند و این امر سبب دل‌سردی عامه از آن‌ها شده بود. حال آن‌که احتراز صوفیان از آلودگی به شئون صوری و بی‌اعتنایی ایشان به صاحبان جاه و مقام اهمیت و عظمتی به مشایخ صوفیه می‌داد و آن‌ها را بزرگ و اسرارآمیز جلوه می‌داد (غنی، ۱۳۸۹: ۴۲۸).

۱۳. نتیجه‌گیری

طبق بررسی‌ها، این نتیجه حاصل می‌شود که اساس و ارکان گفتمان سیرت ابن‌خفیف، یکی از نخستین مقامات مشایخ صوفیه، بر نوعی نگرش معتدل و سنجیده میان عرفان و شریعت استوار است که تا حدودی زهد، ریاضت، و عبادت بر آن غلبه دارد. در تفسیر بیناگفتمانی این متن، نشان دادیم که بسیاری از دال‌های گفتمان زهد، هم‌چون توجه به ذکر و عبادت، توکل، و تقلیل در طعام و روزه‌داری، مکرر در حکایت‌ها استفاده شده است. علاوه بر این، بارها و بارها، آموزه‌های گوناگون گفتمان زهد مستقیم بر زبان شیخ صوفی جاری می‌شود. مثلاً، در یکی از حکایت‌ها، آن‌جا که ابن‌خفیف می‌گوید: «از جمله مشایخ به پنج کس اقتدا کنید: یکی حارث محاسبی و ابوالقاسم جنید و ابومحمد رویم و ابوالعباس

عطا و عمرو بن عثمان» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۷۷)، بلافاصله می‌کوشد موازنه شرع را پیش بکشد و آنان را در سنجه شریعت تعدیل و تنزیه کند:

از بهر آنک ایشان جمع کرده بودند میان علم و حقیقت و دیگر مشایخ ارباب حال بودند. و صاحب مقامات و مکاشفات و در هنگام استغراق، گاه‌گاهی از ایشان سخنی چند صادر شده است که به میزان شرع راست نیست، چون باز خود می‌آمدند از آن سخنان توبت می‌کردند و باز می‌گردیدند و استغفار واجب می‌دیدند (همان).

ابن خفیف حتی در مقابل بعضی از جنبه‌های تصوف، که ممکن است از برخی جهات با تعالیم شریعت تطابق نداشته باشد، به شدت موضع می‌گیرد. مثلاً، درباره «فلان کس وقتی به شطحیات مشغول است و بسط برو غالب و گاهی متفکر و متقبض» (همان: ۹۹) می‌گوید: «گفت و گوی او بر آتش باد که استهزا به دین و شریعت می‌کند؛ و البته جزای خود در دنیا و آخرت بیابد» (همان). او خود گفته است: «هر اشارتی و رمزی که این طایفه متصوفه گفته‌اند و کرده‌اند من آن را از شریعت به درآورده‌ام» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۰۰). و نیز «هر عارفی که معرفت خود را به شریعت راست نکند و به شریعت مقابله نکند، عن قریب بی‌معرفت گردد» (همان).

چنان‌چه درصدد تبیین رابطه ساختارهای خرد در سیرت ابن خفیف و ساختارهای کلان اجتماعی برآیم، می‌توانیم بگوییم در قرون سوم و چهارم، که افکار تازه‌ای از قبیل عشق و محبت و عرفان و معرفت و فنا و بقا وارد تصوف شد و این امر سبب شد که فقها صوفیه را به بدعت‌گذاری و الحاد متهم سازند، عده‌ای از بزرگان صوفیه، هم‌چون ابن خفیف، بیش از پیش به قرآن و حدیث و ادله عقلی متشبث شدند و کوشیدند از حیث سیر و سلوک و گفتار و رفتار هم‌چون اسلاف خویش، که در قرون نخستین اسلامی می‌زیستند، عمل کنند. از همین رو، چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، ابن خفیف معتقد بود «در شریعت مساهله کردن روا نیست» (همان).

اما در مقامات ژنده‌پیل هیچ رنگ و نشانی از این گفتمان زاهدانه و اخلاق‌گرا به چشم نمی‌خورد. دال‌های دو گفتمان مذکور، یعنی مظاهر زیست - اخلاقی و زهدورزی و ریاضت‌کشی، در حکایت‌های نقل‌شده از احمد جام یا اساساً هیچ جای‌گاهی ندارد یا به قدری محو و کم‌رنگ است که می‌توان آن را نادیده گرفت. مثلاً، از میان حدود چهارصد حکایت این کتاب فقط یک حکایت درباره ریاضت‌های شیخ است و عجیب‌تر این‌که در هیچ حکایتی از مواظبت شیخ بر گزاردن طاعات و عبادات ذکری به میان نیامده است. در مقابل، عناصر و دال‌هایی از چند گفتمان مختلف در این اثر به چشم می‌خورد که به نظر

می‌رسد با گفتمان سنتی تصوف در تعارض است. مثلاً، دال‌هایی هم‌چون «مشارکت همه‌جانبه شیخ در امور شهر و منطقه»، «تعامل و تبادل سیاسی شیخ با دولت‌مردان»، «رابطه مستبدانه شیخ با مریدان»، «برقراری نظام سلسله‌مراتبی بین مرید و مراد»، «اهمیت دادن به کرامات و شیوع آن»، «تفوق مقام شیخ و ولی بر انبیا»، «تعصب و سخت‌گیری به غیرصوفیان»، «رقیب‌تراشی»، و «مشروعیت‌بخشی به سلاطین در قبال جلب حمایت‌گری ایشان»، همگی دال‌هایی خارج از نظم گفتمانی تصوف نخستین‌اند. در این متن، گفتمان تصوف سنتی با گفتمان‌های سیاسی تلفیق شده است. گسترش و رواج گفتارها و رفتارهای سیاسی در نظم گفتمانی تصوف یکی از نیروهای محرک تحولات گسترده‌تر اجتماعی است. در بخش تبیین و بررسی بافت تاریخی *مقامات ژنده‌پیل* اشاره کردیم دوره‌ای (قرن ششم) که این متن در آن به نگارش درآمد یکی از مهم‌ترین ادوار تاریخ تصوف به شمار می‌رود. صوفیان در این دوره اهمیت اجتماعی درخور ملاحظه‌ای یافتند که به طرز مؤثری به قدرت سیاسی تبدیل شد. پدیده ویژه مهم در این دوره گرایش بیش از پیش سپهسالاران سلجوقی به گشودن باب گفت‌وگوی سیاسی با فقیهان و عارفان به منظور مشروعیت‌بخشی به اقتدار و زعامت خودشان بود (لویزن، ۱۳۸۴: ۱۸۱). این «مشروعیت‌بخشی در ازای حمایت‌گری» یکی از ویژگی‌های فراگیر اسلام سلجوقی بود. تصوف در این دوران نحله‌ای کم‌رنگ نبود که حاملانش «زاهدانی بریده از دنیا» باشند، بلکه این نهاد مهم اجتماعی و فرهنگی، پس از سال‌ها بدگمانی نسبت به آن و تعقیب و آزار از سوی اهل سنت، سرانجام، راه خود را در شکلی اصلاح‌شده در خود مذهب یافت و بزرگان آن درصدد برآمدند تا «جای‌گاهی سیاسی» برای خویش فراهم کنند و بر قدرت و نفوذ گفتمان خویش در مقابل علما بیفزایند.

بدین ترتیب، با تحلیل گفتمان دو متن روشن می‌شود که این متون معرف دو گفتمان متفاوت‌اند و هر یک ویژگی و خصایص زبانی خاص خودشان را دارند. در حالی که یکی از آن‌ها (سیرت/ابن خفیف) «نظم گفتمانی» تصوف سنتی را بازتولید و بدین ترتیب به حفظ و تثبیت آن کمک می‌کند و دیگری (*مقامات ژنده‌پیل*) با مفصل‌بندی نشانه‌هایی خارج از نظم گفتمانی تصوف سنتی نوعی تغییر و تحول گفتمانی را نشان می‌دهد. بر اساس نظر فرکلاف، چنانچه نظم گفتمانی را مفهومی دال بر وجود گفتمان‌های مختلفی بدانیم که تا حدودی نهاد یا قلمرو واحدی را تحت پوشش دارند، می‌توانیم بگوییم که در *مقامات ژنده‌پیل* این نظم دچار تحول و تغییر می‌شود، زیرا گفتمان‌های جاری در این متن خارج از قلمرو نهاد تصوف است.

منابع

قرآن کریم.

- آفاگل زاده، فردوس (۱۳۸۵). *تحلیل گفتمان انتقادی*، تهران: علمی فرهنگی.
- ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۶۸). *تلبیس ابلیس*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲). *جریان‌های تصوف در آسیای مرکزی*، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری و انتشارات بین‌المللی الهدی.
- پنیکوک، الستر (۱۳۷۸). «گفتمان‌های قیاس‌ناپذیر»، ترجمه سیدعلی اصغر سلطانی، فصل‌نامه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، ش ۴.
- دسپ، سهیل (۱۳۸۸). «تحلیل گفتمان غالب در رمان‌های سیمین دانشور (سووشون، جزیره سرگردانی، و ساریان سرگردان)»، رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس.
- دهباشی، مهدی و علی اصغر میرباقری فرد (۱۳۸۴). *تاریخ تصوف*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- دیلمی، ابوالحسن (۱۳۶۳). *سیرت الشیخ الکبیر ابو عبدالله ابن خفیف الشیرازی*، ترجمه فارسی رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح ا. شیمیل طاری، تهران: بابک.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳). *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، ترجمه مجدل‌الدین کیوانی، تهران: سخن.
- سلطانی، سیدعلی اصغر (۱۳۸۴). *قدرت، گفتمان و زبان: ساز و کارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران*، تهران: نشر نی.
- صدری‌نیا، باقر (۱۳۷۷). «تصوف، از دنیاگریزی تا دنیاگرایی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*، ش ۱۶۸.
- عبد احد، نسترن (۱۳۹۱). «بررسی و تحلیل زبان‌شناختی رمان‌های سووشون و عادت می‌کنیم با رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
- غزنوی، سدیدالدین محمد (۱۳۴۵). *مقامات ژنده‌پیل (احمد جام)*، به کوشش حشمت‌الله مؤید سسندجی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- غنی، قاسم (۱۳۸۹). *تاریخ تصوف در اسلام: تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ*، تهران: زوار.
- فتوحی، محمود و محمدافشین وفایی (۱۳۸۷). «تحلیل انتقادی زندگی‌نامه‌های مولوی»، *مجله تخصصی زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*، دوره چهارم و یکم، ش ۳، پیاپی ۱۶۲.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹). *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- لوپزن، لئونارد (۱۳۸۴). *میراث تصوف*، ترجمه مجدل‌الدین کیوانی، تهران: مرکز.
- مایر، فریتس (۱۳۸۸). *سنگ بناهای معارف اسلامی (منتخبی از مقالات علوم اسلامی)*، ترجمه مهر آفاق بایوردی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- محبتی، مهدی (۱۳۸۹). «چهره قشیری در اسرار التوحید (بررسی و تحلیل روش شناختی و محتوایی)»، فصل‌نامه متن‌پژوهی ادبی، ش ۵۴.
- مهاجر، مهران و محمد نبوی (۱۳۷۶). به سوی زبان‌شناسی شعر: رهیافتی نقش‌گرا، تهران: مرکز.
- میراحمدی، فرزاد (۱۳۸۴). «بررسی نظام وجه در زبان فارسی بر اساس چهارچوب نقش‌گرای هلیدی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی.
- واعظی کاشفی سبزواری، حسین واعظ (۱۳۵۰). *فتوت‌نامه سلطانی*، به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ون‌دایک، تئون. ای (۱۳۸۲). *مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی*، ترجمه پیروز ایزدی و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- یارشاطر، احسان و دیگران (۱۳۸۹). *تاریخ ایران کمبریج: از ظهور اسلام تا آمدن دولت سلجوقیان (از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان)*، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- یورگنسن، ماریان و لوییز فیلیس (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.

Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press.

Fairclough, N. (2001). *Language and Power*, Harlow: Longman.

Fairclough, N. (2003). *Analyzing Discourse: Text Analysis for Social Research*, London: Routledge.

Fowler, R. (1986). *Linguistic Criticism*, Oxford: Oxford University Press.

Halliday, M.A.K. (1985). *An Introduction to Functional Grammar*, London: Edward Arnold.

Halliday, M.A.K. (2004). *An Introduction to Functional Grammar*, London: Edward Arnold.

Thompson, G. (1996). *Introducing Functional Grammar*, London: Arnold.

