



دوماهنامه علمی- پژوهشی

د ۱، ش ۶ (پیاپی ۴۱)، بهمن و اسفند ۱۳۹۶، صص ۱-۲۱

## تحلیل گفتمان انتقادی مکتوبات حلاج بر مبنای

### الگوی لاکلائو و موف

فائزه عرب یوسف آبادی\*

استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه زابل، سیستان و بلوچستان، ایران

پذیرش: ۹۶/۷/۱۱

دریافت: ۹۶/۳/۲۰

#### چکیده

با توجه به تفاوت دو گفتمان شریعت‌محور و طریقت‌محور در روزگار حلاج، پژوهش حاضر در تلاش است تا با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی، به تحلیل گفتمان انتقادی ناظر بر مکتوبات فارسی و عربی حلاج بر مبنای الگوی لاکلائو و موف<sup>۱</sup> بپردازد. هدف اصلی این پژوهش معرفی گفتمان حلاج به‌عنوان نماینده یک گفتمان برخاسته از قشر اجتماعی عرفاست. پژوهش بر پایه این پرسش شکل گرفته که چه گفتمان‌هایی در پس آثار حلاج نهفته است و نزاع این گفتمان‌ها بر سر تعریف چه دال‌هایی است؟ بررسی‌ها نشان می‌دهد که در مقابل گفتمان شریعت‌محور آن دوره، گفتمان طریقت‌محور حلاج درصدد برمی‌آید تا با انتساب مدلول‌هایی تازه به دال شناور «انسان» و «شیطان»، به ساخت‌شکنی از سلطه آن‌ها و در نتیجه کل گفتمان مزبور بپردازد. حلاج برای نشان‌دادن اتحاد انسان با خداوند، با بیان عبارت معروف «أنا الحق» به ساخت‌شکنی دال مرکزی گفتمان شریعت‌محور نیز پرداخت و در نظام معنایی خود این مدلول را جایگزین «أنا العبد» گفتمان متشرعان کرد. او از طریق ساخت‌شکنی احکام شریعت اسلام و افشای اسرار الهی سعی کرد گفتمان شریعت‌محور را به حاشیه براند و گفتمان خود را در مقامی بالاتر بنشانند و برجسته کند.

واژه‌های کلیدی: تحلیل گفتمان انتقادی، مکتوبات حلاج، لاکلائو و موف، دال مرکزی، دال شناور.

#### ۱. مقدمه

تحلیل گفتمان انتقادی<sup>۲</sup> لاکلائو و موف از جمله رهیافت‌هایی است که پس از پساساخت‌گرایی به

حوزه‌های نقد معاصر راه یافته است. براساس این نظریه غیریت‌سازی اجتماعی در هویت‌یابی‌های جمعی و گروهی، نقش اصلی را ایفا می‌کند؛ به همین دلیل، هر گفتمانی ضرورتاً به گفتمانی رقیب نیاز دارد تا به واسطه آن واجد هویت شود. این کار نیز به واسطه سوژه‌ها یا افرادی صورت می‌گیرد که اداره بخش‌های کلیدی این نهادها را به عهده دارند (پردل، ۱۳۹۰: ۴۴). نگارنده این مقاله کوشیده است با توجه به تفاوت دو گفتمان شریعت‌محور و طریقت‌محور با بررسی زبان حلاج در آثارش، گفتمان عرفانی طریقت‌محور او را به‌عنوان نماینده یک گفتمان برآمده از قشر اجتماعی عرفا در دوره حلاج نشان دهد؛ زیرا «بیان جنجال‌برانگیزترین شطحیات توسط او معمای اقوال و حالات وی را چه در زمان خودش و چه در زمان پس از او، برای عده بی‌شماری همچنان لاینحل باقی گذاشته است» (ابراهیمی دینانی و جلالی پندری، ۱۳۸۹: ۶).

انتخاب این نظریه برای تبیین و تفسیر آثار حلاج به این دلیل است که بررسی مکتب حلاج که در میان تفاسیر و قضاوت‌های مختلف و متفاوت، چهره‌ای رازآلود یافته است، احتیاطی کامل و تحلیلی تهی از هرگونه غرض می‌طلبد که بیش از هرچیز از طریق تحلیل گفتمان ناظر بر سخنان حلاج حاصل می‌شود؛ بنابراین، جستار حاضر با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی و با هدف کشف مؤلفه‌های گفتمان‌محور آثار فارسی و عربی حلاج، در تلاش است به سؤالات زیر پاسخ دهد: چه گفتمان‌هایی در پس آثار حلاج نهفته است؟ نزاع این گفتمان‌ها بر سر تعریف چه دال‌هایی است؟ در آثار حلاج برجسته‌سازی خود و به حاشیه‌رانی دیگری چگونه صورت گرفته است؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها کتاب *مجموعه آثار حلاج: طواسین، کتاب روایت، تفسیر قرآن، کتاب کلمات، تجربیات عرفانی و اشعار* مورد بررسی قرار گرفت. فرضیه پژوهش نشان می‌دهد که در روزگار حلاج گفتمان شریعت‌محور حالت مسلط یا غالب داشته است و معتقدان بدان، آشکارا از جانب بدنه حکومت حمایت می‌شدند و با رسیدن به قدرت سیاسی، نحوه نگرش خود را به آحاد جامعه تلقین می‌کردند. در مقابل گفتمان شریعت‌محور، گفتمان طریقت‌محور حلاج وجود دارد که برای دال مرکزی خداوند به جای مدلول «معبود»، بر روی مدلول «معشوق» تأکید می‌کند و درصدد برمی‌آید تا با انتساب مدلول‌هایی تازه به دال شناور گفتمان شریعت‌محور، یعنی «انسان» و «شیطان» به ساخت‌شکنی از سلطه آن‌ها و در نتیجه کل این گفتمان بپردازد.

حلاج برای نشان دادن اتحاد انسان با وجود واحد مطلق که همه اشیا به وجود او موجودند، عبارت معروف «أنا الحق» را بر زبان جاری ساخت؛ به این ترتیب، با ساخت‌شکنی دال مرکزی گفتمان شریعت‌محور، در نظام معنایی خود این مدلول را جایگزین «أنا العبد» گفتمان متشرعان کرد. او از طریق ساخت‌شکنی احکام شریعت اسلام و افشای اسرار الهی سعی کرد گفتمان شریعت‌محور را به حاشیه براند و گفتمان خود را در مقامی بالاتر بنشانند و برجسته کند.

## ۲. پیشینه تحقیق

تاکنون پژوهش‌های قابل توجهی در حوزه عرفان‌پژوهی به شناخت حلاج و اندیشه‌های او پرداخته‌اند؛ اما هیچ‌یک از آن‌ها به بررسی آثار او از منظر تحلیل گفتمان لاکلاو و موف نپرداخته‌اند. از منظر پیشینه بنیاد نظری این مقاله نیز می‌توان به کتاب قدرت، گفتمان و زبان (۱۳۸۴) از علی‌اصغر سلطانی اشاره کرد که به بررسی سیر تحول و تنازع میان دو گفتمان «اصول‌گرا» و «اصلاح‌طلب» پرداخته است. پژوهش دیگر مقاله‌ای است با عنوان «نظریه گفتمان لاکلاو و موف ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی» از کسرایی و پوزش‌شیرازی (۱۳۸۸) که به حوزه علوم سیاسی مربوط است و نه ادبیات.

اثر دیگر پایان‌نامه‌ای است از مجتبی پردل (۱۳۹۰) با عنوان *بررسی منتخبی از غزلیات حافظ براساس نظریه گفتمان لاکلاو و موف* این پایان‌نامه فاقد جامعیت لازم است و نتایج آن قابل تعمیم به کل غزلیات حافظ نیست و از نظر جامعه آماری با مقاله حاضر متفاوت است. پژوهش دیگر مقاله‌ای است از ابراهیمی دینانی و دیگران با عنوان «تحلیل انتقادی روایت زندگی و مرگ حلاج در گفتمان انقلابی/چپ» (۱۳۹۴) که در آن نویسندگان با نگاهی انتقادی به بررسی و تحلیل تفاوت قرائت‌ها و روایات موجود از سرگذشت حلاج در گفتمان انقلابی دوره مشروطه می‌پردازند و استفاده‌های متفاوتی را که گروه‌های انقلابی مختلف در دوره مشروطه از شخصیت حلاج داشته‌اند، نشان می‌دهند. باتوجه به پیشینه مذکور می‌توان به درستی ادعا کرد که این نخستین اثری است که براساس الگوی لاکلاو و موف به تحلیل گفتمان انتقادی اندیشه‌های حلاج از خلال مکتوبات فارسی و عربی او می‌پردازد و در میان تفاسیر و قضاوت‌های متفاوت و مختلف، دریچه‌های جدیدی را برای شناخت اندیشه‌های حلاج می‌گشاید.

## ۳. چارچوب نظری

گفتمان به طور کلی عبارت است از زبان در کاربرد؛ به گونه‌ای که توصیف صورت‌های زبانی درآمیخته با اهداف و نقش‌هایی باشد که این صورت‌ها برای پرداختن به آن‌ها در امور انسانی پدید آمده‌اند (براون و یول<sup>۱</sup>، ۱۹۸۹: ۱). هر گفتمان با تکیه بر مبانی فلسفی و بنیادین خود روش متناسب با خویش را تولید و پدیده‌های اجتماعی را در قالب آن تحلیل می‌کند؛ زیرا درحقیقت گفتمان زبان ورای جمله و عبارت است (جورسکی و کولپند<sup>۲</sup>، ۱۹۹۹: ۱). تحلیل گفتمان که از زیرشاخه‌های زبان‌شناسی به‌شمار می‌آید، به «مطالعهٔ زبان در ورای مرزهای جمله؛ مطالعهٔ روابط متقابل زبان و جامعه؛ مطالعهٔ خصایص تعاملی و گفت‌وگویی ارتباط روزمره» (سلمبروک<sup>۳</sup>، ۲۰۰۲: ۲). می‌پردازد. «در تحلیل گفتمان انتقادی، موضوع اصلی تحقیق، کردارهای گفتمانی و زبانی هستند که هم‌بازنمایی‌هایی از جهان، سوژه‌های اجتماعی و روابط اجتماعی را برمی‌سازند و هم در پیشبرد منافع گروه‌های اجتماعی خاص، نقش ایفا می‌کنند» (آقاگل‌زاده و طارمی، ۱۳۹۵: ۳۹۲).

ارنستو لاکلاو<sup>۴</sup> و شانتال موف<sup>۵</sup> نظریهٔ تحلیل گفتمان انتقادی خویش را با تلفیق دیدگاه‌های فردینان دو سوسور<sup>۶</sup>، ژاک دریدا<sup>۷</sup> و ژاک لکان<sup>۸</sup> در کتاب *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی*<sup>۹</sup> بیان کردند. نظریهٔ آن دو براساس ماهیت رابطه‌ای و غیرذاتی بودن معانی و عدم تثبیت کامل آن‌ها بنا نهاده شده است. به زعم آن‌ها همهٔ امور گفتمانی هستند و هر نشانه‌ای معنی و هویت خود را تنها با قرار گرفتن درون شبکه‌ای از نشانه‌های دیگر که روی هم‌رفته یک نظام نشانه‌ای را تشکیل می‌دهند، کسب می‌کند (لاکلاو و موف، ۱۹۸۵: ۱۰۵).

در نظر ایشان، کل حوزهٔ اجتماعی از مجموعه‌ای نظام‌های نشانه‌ای همانند زبان تشکیل شده است که هرکدام از میان مجموعه‌ای از دال‌ها و مدلول‌ها به‌طور اختیاری دست به انتخاب زده‌اند؛ بنابراین اگر بپذیریم که زبان بیش از آنچه آشکار می‌سازد، پنهان می‌کند و این آشکار و پنهان کردن‌ها هدف‌مند است، با تجزیه و تحلیل گفتمان آثار حلاج که سراسر رمز و اشارت‌های پنهان است، می‌توان به درک عمیق‌تری از گفتمان صوفیه در آن دوران دست یافت. با توجه به این مسئله در ادامه، مؤلفه‌های تحلیل گفتمانی لاکلاو و موف را در آثار حلاج استخراج می‌کنیم:

## ۴. تجزیه و تحلیل داده‌ها

### ۴-۱. دال و مدلول<sup>۱۲</sup>

دال و مدلول از جمله مفاهیم کلیدی در نظریهٔ لاکلاو و موف است. دال‌ها، اشخاص، مفاهیم، عبارات و نمادهای انتزاعی یا حقیقی هستند که در چارچوب‌های گفتمانی خاص، بر معانی خاص دلالت می‌کنند. معنا و مصداقی که یک دال بر آن دلالت می‌کند، مدلول نامیده می‌شود. مدلول نشانه‌ای است که با دیدن آن، دال موردنظر معنا می‌شود (کسرابی و شیرازی، ۱۳۹۰: ۴). معانی موجود در آثار حلاج از طریق زبان بازنمایی می‌شوند و به دلیل ابهام‌های خاص خود نیازمند درک و تفسیر مداوم هستند. این معانی که عموماً با باری ایدئولوژیک ظاهر می‌شوند، نیازمند آن هستند که شبکهٔ پیچیدهٔ دال‌ها و مدلول‌هایشان کشف شود تا ایدئولوژی نهفته در پس ظاهر طبیعی آن‌ها آشکار شود. انواع دال‌های موجود در این آثار عبارت‌اند از:

### ۴-۱-۱. دال مرکزی<sup>۱۳</sup>

به شخص، نماد یا مفهومی که دیگر دال‌ها حول محور آن جمع و مفصل‌بندی می‌شوند، دال مرکزی می‌گویند (لاکلاو و موف، ۱۹۸۵: ۱۱۲)؛ به عبارت دیگر گفتمان، منظومه‌ای منسجم است و دال برتر، هستهٔ مرکزی آن است. نیروی جاذبهٔ دال مرکزی، سایر نشانه‌ها را جذب می‌کند (خلجی، ۱۳۸۶: ۵۴). گفتمان عرفانی حلاج حول نشانهٔ مرکزی «حق» شکل می‌گیرد که دیگر نشانه‌ها نه تنها در اطراف آن نظم می‌گیرند، بلکه هستی هر هستی برآمده از آن است. «حق» دال مرکزی و به‌مثابهٔ عمود خیمهٔ گفتمان حلاج است که اگر برداشته شود، خیمه فرومی‌ریزد. او تلاش دارد با ساخت‌شکنی از هژمونی<sup>۱۴</sup> شریعت‌محور روزگار خویش، نظام معنایی گفتمان خاص خود را مفصل‌بندی<sup>۱۵</sup> کند.

مدلولی که در نظام معنایی گفتمان شریعت‌محور، به دال خدا انتساب می‌یابد، مدلولی دووجهی است که به‌طور هم‌زمان مدلول‌هایی همچون «منتقم» و «جبار» را در کنار «رحیم» و «غفار» داراست (پردل، ۱۳۹۰: ۶۰)؛ درواقع، بر اساس این گفتمان خدایی که «رحمان» بودن و «جبار» بودن را به‌طور هم‌زمان در خود جمع دارد، عالمی دولایه، یعنی، «دنیا» و «آخرت» را در مسیر کمال آدمی قرار می‌دهد که خود از دو بُعد «روحانی» و «جسمانی» برخوردار است.

مدلول‌هایی که این گفتمان به دیگر پدیده‌ها انتساب می‌دهند، نیز بر همین اساس دوبخشی است و براساس تسلیم‌شدن در برابر خداوند یا سرکشی کردن در برابر حکم او، «بهشت» و «جهنم»، «حق» و «ناحق»، «مؤمن» و «کافر» و «رستگار» و «شقی» دوگانه‌انگاری می‌شوند. گفتمان شریعت‌محور جبران تمام رنج‌ها و نقص‌هایی که در این دنیا رخ می‌دهد و عقوبت تمام افرادی را که از دستوره‌ای الهی سرپیچی می‌کنند، به عالمی دیگر حواله می‌دهد (همان: ۶۱).  
 در گفتمان عرفانی حلاج بر روی مدلول «معشوق» برای خداوند، تأکید می‌شود. این تأکید حاصل واکنشی است که او در برابر متشرعینی نشان می‌دهد که معتقدند برخی از اقوال او درباره خدا از نظر ظاهر موافق شرع نیست؛ همچون نقل‌قول زیر که به زعم حلاج خداوند در مقام معشوق به اغوای سالک می‌پردازد: «اجازه نده تا دچار اغوای الهی شوی، از طرفی هم امید خویش را بدو قطع مکن. در آرزوی محبت او مباش و از دوست‌داشتنش نیز دست مکش» (حلاج، ۱۳۷۹: ۲).

طبق این خوانش اسم دلالت خدا، تعریف و مدلول جدیدی پیدا می‌کند که عبارت است از خدایی که از عاشق خود عشق می‌خواهد نه عبودیت. خدایی که بنده خویش را در پنجه تغلیب می‌گیرد؛ خودی را از او باز می‌ستاند و او را مغلوب و مقهور می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۲۷۰). چنین کلماتی که نمایانگر این توصیف‌هاست وقتی در قالب کلام بیان می‌شود، متناقض‌نما جلوه می‌کند؛ همانند نقل‌قول‌های زیر که در آن هر جمله، جمله قبل را نقض می‌کند و مخاطب به جای رسیدن به یک پیام خاص فقط با انبوهی از تناقض مواجه می‌شود:  
 «کسی که میان کفر و ایمان فرق گذارد، کافر است و کسی که میان کافر و مؤمن فرق نگذارد، کافر است» (حلاج، ۱۳۷۹: ۲۱۱)؛ «سخن‌راندن درباره صفات او، سبک‌مغزی و خاموش ماندن از اثبات او گنگی است. تقرب‌جویی بدو گستاخی و راضی بودن به دوری از او دون‌همتی است» (ماسینیون و پل، ۱۳۷۳: ۲۴).

#### ۲-۴-۱. دال شناور<sup>۱۶</sup>

از نظر لاکلاو و موف دال شناور، دالی است که مدلول آن غیرثابت است؛ به عبارت دیگر، این دال، مدلول‌های متعدد دارد و گروه‌های مختلف برای انتساب مدلول مورد نظر خود به آن، با هم رقابت می‌کنند (لاکلاو و موف، ۱۹۸۵: ۱۱۵). این بدین معناست که هیچ پیوند ضروری و طبیعی

بین دال و مدلول (دست‌کم در زبان گفتاری) وجود ندارد (چندلر، ۱۳۸۶: ۳۹) و هر گفتمان بر مبنای ساختار نظام معنایی خود، مدلول سازگار با این نظام معنایی را برجسته می‌سازد و مدلول‌های دیگر را به حاشیه می‌راند (کسرابی و پوزش‌شیرازی، ۱۳۸۸: ۶).

مطابق با نظریه لاکلاو و موف در گفتمان عرفانی حلاج دال شناور «انسان» در مقام عاشق برجسته می‌شود. نوع نگاه حلاج در بازتعریف «انسان» به آن تشخیصی ویژه می‌بخشد. انسان‌شناسی حلاج مبتنی بر حدیثی قدسی است که خداوند انسان را بر صورت خویش آفرید؛ به گونه‌ای که همه چیز هستی در سیمای او پدیدار شود: «مُلک و ملکوت در صورت آدم و ذریت او پیداست ... کونین از عرش تا به ثری در صورت آدم ظاهر است؛ زیرا که کون، اصغر است. هرکه آدم را دید، از عرش تا به ثری را دید» (حلاج، ۱۳۷۹: ۳۸).

به اعتقاد حلاج روح از نور الهی نشئت می‌گیرد و اگر این نور به آن نور ببیوندد، یکی خواهند شد (زمانی، ۱۳۸۳: ۳۷). مطابق با این نگرش، انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات، اگر به صورت کمال خود درآید، قطبی می‌شود که گردش افلاک حول محور او انجام می‌پذیرد و آنچه انسان را به کمال می‌رساند و از سکون و جمود بیرون می‌آورد، رسیدن به حق است (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۶۳-۱۶۴).

حلاج برای نشان دادن اتحاد انسان با وجود واحد مطلق که همه اشیا به وجود او موجودند، عبارت معروف «أنا الحق» را بر زبان جاری ساخت؛ به این ترتیب با جذب و بازتعریف دال مرکزی گفتمان شریعت‌محور، در نظام معنایی خود این مدلول را جایگزین «أنا العبد» گفتمان متشرعان کرد:

«رَأَيْتُ رَبِّي بَعَيْنِ قَلْبِي فَقُلْتُ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنْتُ»<sup>۱۷</sup> (حلاج، ۱۳۷۹: ۲۴۹)؛ درواقع با این عبارت کوتاه، گوینده یک نظام کامل اندیشگانی را خلاصه می‌کند و نشان می‌دهد که این حلاج نیست که فریاد می‌زند، بلکه خداست که از زبان حلاج بی‌خویش سخن می‌راند؛ همان‌گونه که به زبان درختی آشناک با موسی سخن گفت. برای این مقام عرفانی اصطلاح «اتحاد عرفانی» وضع شده است. حلاج به اعتقاد خودش، او در این مقام از تفرقه رها شده و به دنبال آن نه فقط عالم امکان، بلکه هستی خود را نیز، نیست هست‌نمایی دانست که مجلای حق است (همان: ۴۰)؛ از این رو تلاش کرد تا با معدوم‌کردن مس هستی‌اش در هستی پروردگار کیمیاگری کند.

یکی از دال‌های شناوری که حلاج نسبت به آن دید متفاوت و نگاه جانبدارانه‌ای داشت،

ابلیس و برجسته‌سازی عصیان اوست. حَلَّاج نخستین کسی است که از ابلیس دفاع کرده است، به عقیده او، عصیان شیطان، از اراده ازل خدایند سرچشمه می‌گیرد و سبب رسیدن انسان‌ها به لذت اختیار می‌شود (حسینی کازرونی و متوسلی، ۱۳۹۰: ۷۹). این در حالی است که در گفتمان شریعت‌محور، قرآن شیطان را دشمن آشکار برای بنی آدم و مستکبری کافر بر خالقش معرفی می‌کند که تا روز جزا ملعون است<sup>۱۸</sup>. نقل قول زیر که بخشی از مکالمه موسی<sup>(ع)</sup> و ابلیس است، اتحاد عرفانی شیطان با خداوند را از منظر حَلَّاج نشان می‌دهد، به گونه‌ای که با تأکید بر وحدت وجود مفهوم شیطان در جایگاهی متفاوت با گفتمان شریعت‌محور، بازتعریف و مفصل‌بندی می‌شود:

«موسی گفت: اکنون او را یاد کنی؟ ابلیس گفت: یاد او یاد من است و یاد من، یاد اوست. آیا دو یار جز با هم باشند؟» (حَلَّاج، ۱۳۷۹: ۶۱).

براساس مکتوبات حَلَّاج، گفتمان عرفانی او با تثبیت چنین معنایی درباره شیطان، معناهای بالقوه دیگر را رد می‌کند و شیطان را موحدی بزرگ و استاد یکتاپرستان عالم تلقی می‌کند: «صاحب و استاد من ابلیس و فرعون است، ابلیس را به آتش بترسانید، از دعویش بازنگردید. فرعون را در دریا غرق کرد، از دعویش باز نگردید. به وسایط شادکام نشد ... و اگر مرا بکشند و دست و پای ببرند، از دعوی خود بازنگردم» (همان: ۳۴۳).

## ۲-۴. هژمونی یا سلطه<sup>۱۹</sup>

مفهوم هژمونی یا سلطه، در این نظریه به روند تولید معنا برای تثبیت قدرت اشاره دارد. واژه هژمونی یا سلطه عبارت از رهبری، اقتدار و نفوذی است که یک فرد، گروه و کشور بر فرد، گروه و کشور دیگر دارد. رهبری سیاسی و ذهنی - روانی یک نیروی دارای هژمونی یا سلطه (دولت، طبقه، جنبش، فرد و غیره) براساس یک شکل‌بندی گفتمانی استوار است (تاجیک، ۱۳۸۳: ۵۲).

آنچه باعث می‌شود، افراد به تصویری درباره ثبات معنا و هویت دست یابند، حاصل فرایندی است با عنوان مفصل‌بندی<sup>۲۰</sup> که در نظریه گفتمانی آن‌ها نقش مهمی دارد. انسجام گفتمان‌ها به ثبات رابطه میان دال و مدلول و همچنین ثبات رابطه دال‌ها با دال مرکزی در یک مفصل‌بندی وابسته است (کسرایی و پوزش‌شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۴۵). بر این اساس عناصر و اجزای متفاوتی که به‌طور جداگانه و مجزا شاید بی‌معنی و مفهوم باشند، زمانی که در کنار هم در قالب یک نظام گفتمانی گرد می‌آیند،



هویت نوینی کسب می‌کنند؛ زیرا گفتمان همانند نظامی زبانی به واسطه مفصل‌بندی به عناصر درون خود هویت و معنی می‌بخشد و خود نیز برای کسب هویت و معنی مجبور به رجوع به گفتمان‌های دیگر در خارج از خود است. آن‌ها مواضع مبتنی بر تفاوت را پس از عمل مفصل‌بندی درون یک گفتمان «وقته»<sup>۲۱</sup> نامیدند<sup>۲۲</sup> (لاکلاو و موف: ۱۰۵).

همه گفتمان‌ها سعی می‌کنند معنای کلمات را آن‌طور که می‌خواهند، تثبیت کنند؛ اما گفتمان‌های دیگر همواره این تثبیت معنایی را به چالش می‌کشند و معنای کلمات هیچ‌گاه به طور کامل تثبیت نمی‌شود. در جدال میان گفتمان‌ها، در نهایت یک گفتمان به صورت موقت مسلط و هژمونیک می‌شود و می‌تواند معنای کلمات (دال‌های شناور) را به طور موقت، آن‌طور که می‌خواهد تثبیت کند. مسلط شدن یک گفتمان، حاصل مسلط شدن معنای دال‌های آن است و به معنی آن است که عامه مردم معنای آن را پذیرفته‌اند (سلطانی، ۱۳۸۴: ۸۳).

در روزگار حلاج، گفتمان شریعت‌محور حالت مسلط یا هژمونیک داشته است و معتقدان بدان، آشکارا از جانب بدنه حکومت حمایت می‌شدند و با دستیابی به قدرت سیاسی، نحوه نگرش خود را به آحاد جامعه تلقین می‌کردند و شیوه‌های دیگر را سرکوب می‌کردند. قتل حلاج نیز یکی از شیوه‌های سرکوب و به حاشیه‌راندن مخالفان این گفتمان بود.

در مقابل گفتمان شریعت‌محور، گفتمان طریقت‌محور وجود دارد که به‌عنوان گروهکی اجتماعی با اتکا به سنت اندیشه‌های عرفانی و چهره‌های شاخص حامی این گفتمان درصدد برمی‌آید تا با انتساب مدلول‌هایی تازه به دال‌های شناور گفتمان شریعت‌محور، یعنی «انسان» و «شیطان» به ساخت‌شکنی از هژمونی یا سلطه آن‌ها و در نتیجه کل گفتمان مزبور بپردازد. این گفتمان عرفانی در دوره خودش به طور موقت، یک گفتمان مسلط و هژمونیک به حساب می‌آمد؛ زیرا حلاج بسیاری از واژه‌های اعتقادی را تعریف و بازتعریف کرده و با تأکید بر «وحدت وجود» آن مفاهیم را مفصل‌بندی کرده است و هویت‌های متکثر، چندپاره را در این گفتمان به وحدت رسانده است.

### ۳-۴. برجسته‌سازی<sup>۲۳</sup> و به حاشیه‌رانی<sup>۲۴</sup>

به عقیده لاکلاو و موف (۱۹۸۵: ۴۹) «گفتمان‌ها اساساً در تضاد و تفاوت با یکدیگر شکل می‌گیرند»؛ زیرا گفتمان‌ها اموری بسته و تغییرناپذیر نیستند و هویت خود را از طریق ارتباطی

که با سایر گفتمان‌ها دارند، بازتعریف می‌کنند (جی<sup>۲۰</sup>، ۱۹۹۹: ۲۵). گاه در برابر یک گفتمان، غیرهای متعدد وجود دارد که آن گفتمان از آن‌ها در شرایط گوناگون و برای کسب هویت‌های مختلف استفاده می‌کنند (سلطانی، ۱۳۸۳: ۱۱۱).

در هویت‌یابی‌های جمعی و گروهی غیریت‌سازی اجتماعی نقش برجسته‌ای را ایفا می‌کند؛ زیرا هر گفتمانی به گفتمان رقیبی احتیاج دارد تا از طریق آن هویت یابد (پردل، ۱۳۹۰: ۴۴). زمانی که سوژه در موقعیتی گفتمانی قرار می‌گیرد، گفتمان‌ها بنا به سرشت غیریت‌سازانه خود به گونه‌ای عمل می‌کنند که ذهنیت وی را در راستای دو قطب «ما» و «آن‌ها» سامان دهند. این دو قطبی بودن به صورت برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی در کردار و رفتار سوژه نمایان می‌شود (سلطانی، ۱۳۸۳: ۱۱۱).

برجسته‌سازی «خود» و به حاشیه‌رانی «دیگری» در گفتمان عرفانی حلاج، آن‌ها را در حدفاصل میان دو قطب مثبت و منفی سامان داده است. او از طریق روش‌های زیر سعی می‌کند، گفتمان شریعت‌محور را به حاشیه براند و گفتمان خود را در مقامی بالاتر بنشانند و برجسته کند:

#### ۱-۳-۴. ساخت‌شکنی احکام شریعت اسلام

حلاج پس از بازگشت به بغداد از سفرهای دور و دراز، روی برتافت و با تمام توان مشغول وعظ و تبلیغ آرای خویش شد. در آن هنگام ردایی مرقع و وصله‌دار، بر دوش می‌کشید که بنا به روایات اسلامی لباس حضرت مسیح<sup>(ع)</sup> نیز چنین بوده است. پوشیدن این خرقة مرقع به جای لباس سفیدی که سنت حضرت محمد<sup>(ص)</sup> بوده است، معنای عمیقی یافت که نشان می‌دهد که حلاج، مسیح<sup>(ع)</sup> را راهنمای خود قرار داده است (آرنالد، ۱۳۶۹: ۲۵). نقل‌قول زیر ساخت‌شکنی احکام شریعت اسلام را به‌خوبی آشکار می‌کند:

ای فرزندا! اینک می‌خواهم مطلبی از تحقیق خویش درباره ظاهر شریعت بازگویم. من مذهب هیچ‌یک از ائمه را به طور کامل نپذیرفتم؛ بلکه از هر مذهبی دشوارترین قسمت آن را گرفتم و هم اکنون نیز بر همین طریقه هستم. هرگز نمازی واجب به‌جا نیاوردم؛ مگر اینکه نخست غسل کردم و سپس وضو ساختم. اکنون من هفتاد سال دارم که فقط در پنجاه سال آن نماز دوهزار سال را به‌جا آوردم. هر نمازی را به عنوان قضای نماز قبلی گزاردم (حلاج، ۱۳۷۹: ۲۰۵).

آنچه سبب شد که حَلَّاج را قائل به اباحی‌گری و ترک یا تبدیل عبادات بدانند، بخشی مربوط به این سخنان او درباره حج است: «انسان هنگامی که اراده حج خانه خدا را کرد، حق دارد که در طاقی از خانه خود بنشیند و محرابی به پا کند و احرام ببندد و... اگر چنین کند، از انجام فریضة سفر به بیت ا... الحرام معاف باشد» (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۲۸۳).

#### ۲-۳-۴. افشای اسرار الهی

به اعتقاد عرفا، انسان در مقام سالک پس از طی طریق روحانی معرفت به حق، به اسراری آگاهی پیدا می‌کند که وقوف دیگران به آن ممکن نیست؛ بنابراین، وی موظف است از افشای اسرار ربوبی بپرهیزد و سرّ حق را جز با اهل حق در میان نگذارد. در این میان آن‌کس که سرّ خدا را بر مخلوقات عیان کند و بخواهد این اتحاد را در خود طولانی کند، دردی می‌کشد که از حدود تحمل نیروهای فطری بیرون است (حَلَّاج، ۱۳۷۹: ۳۰). به اعتقاد حَلَّاج رنج‌ها و دردها، کمند جذب جود و کرم حق بر بنده است؛ بنابراین، او خلاف دیگران محبوب را برای عذابی لذت‌بخش می‌خواهد که مایه وجد و سرور او شود. ابیات زیر نمونه خوبی از این نگرش حَلَّاج را نشان می‌دهد:

«أریدُكَ لا أریدُكَ إلاّ سِوَابِ      ولکنّی أریدُكَ للعِقَابِ  
فَكُلُّ مَآرِبِي قَدْ نَلِيتُ مِنْهَا      سِوَى مَلُونٍ وَجِدِي بِالْعَذَابِ»<sup>۲۶</sup>

(همان: ۳۵۸)

این افشای سر در سلوک حَلَّاج، روحش را به افلاک برد و روی او را در نقاب خاک کشید. او به جرم هویدا کردن اسرار، این‌گونه اعتراف می‌کند:

«أَيَا مَنْ طَرُقُهُ سِجْرٌ      وَ أَيَا مَنْ رِيْقُهُ خَمْرٌ  
تَجَسَّسَتْ فَكَاشَتْ فَكُنْتُ      لَمَّا غَلَبَ الصَّابِرُ»<sup>۲۷</sup>

(همان: ۳۶۵)

#### ۴-۴. فاعل نفسانی<sup>۲۸</sup>

از آن‌جا که افراد حلقه واسطه میان گفتمان‌ها به‌عنوان پدیده‌هایی اجتماعی در خارج از وجود افراد با متون ادبی را، تشکیل می‌دهند، تبیین این میانجی‌گری که از طریق سوژه یا فاعل نفسانی صورت می‌گیرد، ضروری است. لاکلائو و موف نگرشی که فرد را فاعل نفسانی «خودمختار و

مستقل» معرفی می‌کند، نمی‌پذیرند و تحت تأثیر روان‌شناسی ژاک لکان هستند. در نظریه روانکاوی لکان، فرایند رشد روانی انسان در سه مرحله خیالی، نمادین و امر واقع رخ می‌دهد. این سه مرحله به شکل درهم‌پیوسته‌ای در آثار حلاج نمود یافته است.

ساحت خیالی، مرحله پیوند با مادر است. نوزاد قبل از تولد در وحدت جسمانی با مادر است. او در این گمان است که جسم او و مادر متحد و یگانه است. از آن‌جا که هر مرحله از رشد و استقلال کودک حاوی حرمان است، به هنگام تولد مادر و فرزند از وحدت جسمانی دور می‌شوند و از دست دادن یکدیگر را می‌پذیرند (مولی، ۱۳۸۷: ۹۳)؛ این وحدت در هنگام تولد جای خود را به ارتباطی عاطفی بین مادر و کودک می‌دهد (آبرام<sup>۲۹</sup>، ۱۹۹۲: ۲۵۲). بنا به اعتقاد عرفا قرب و نزدیکی به خداوند پس از هبوط آدمی از جنبه جسمانی خارج شده و جای خود را به ارتباطی روحی داده است؛ بنابراین، پس از هبوط روح جدا شده از عالم ملکوت ناگزیر است همچون کودک جدا شده از بطن مادر این حرمان را بپذیرد.

حلاج علاوه بر تعبیر رمزی «انا الحق» که نشانگر اعتقاد به «وحدت وجود» است، در تبیین ارتباط خداوند با آفریده‌ها، «وحدت طول» را نیز مطرح می‌کند و چون جهان و خود را مظهر تجلی خدا می‌داند، از «وحدت تجلی» نیز سخن می‌گوید (اقبالی، ۱۳۸۵: ۱۹). «عین‌الجمع»، اصطلاح عرفانی دیگری است که حلاج آن را در بیان مقام عرفانی خویش به‌کار برده است و ناظر به این مرحله از نظریه لکان است. هنگامی که نامه‌ای از او یافتند که در آن خود را رحمان و رحیم خوانده بود و او را به این سبب مورد اعتراض و مؤاخذه قرار دادند، در پاسخ به معترضان اصطلاح «عین‌الجمع» را مطرح ساخت و مرادش این بود که این سخنان در آن حال یا مقام بر زبان او جاری شده است (ابراهیمی دینانی و جلالی پندری، ۱۳۸۹: ۱۴). نمونه‌های زیر از اشعارش گواهی بر این مدعا است:

«أنا انت بلا شك / فسُبْحانَكَ سُبْحاني / وَ تَوْحِيدَكَ تَوْحيدِي / وَ عِصيانَكَ عِصيانِي / وَ إِسْخاطُكَ إِسْخاطِي / وَ غُفْرانَكَ غُفْرانِي»<sup>۳۰</sup> (حلاج، ۱۳۷۹: ۳۴۳).  
«بِكْرُهُ بِكْرِي وَ بِكْرِي بِكْرُهُ هَل يَكُونُ الذَّاكِرانِ إِلَّا مَعاً»<sup>۳۱</sup>

از دیگر سو، در نظریه لکان ساحت دومی وجود دارد که ساحت نمادین نامیده می‌شود. بارزترین مشخصه امر نمادین ماهیت زبانی آن است. کودک، با یادگیری زبان از دنیای بی‌نظم ساحت خیالی وارد دنیای منظم و قانون‌مدار ساحت رمز و اشارت می‌شود و از مرحله ارتباط

و یکپارچگی با مادر به مرحله نمادینی منتقل می‌شود که ارتباطش با محیط به واسطه زبان و براساس قوانین است (هومر، ۱۳۸۸ : ۸۱). از این پس کودک ملزم می‌شود، با جدایی ابدی از حیث خیالی و اتحاد با مادر، هنجارها و بایدها و نبایدهای جامعه را نیز بپذیرد (بوتی، ۱۳۸۴: ۱۹۲-۱۹۳). بخش‌هایی از آثار حلاج که مربوط به رمزگشایی حروف مقطعه قرآنی است، نشان از نزدیکی به ساحت رمز و اشارت دارد. نقل قول زیر را بنگرید:

«دانش هر چیزی در قرآن و دانش قرآن در حروف آغاز سوره‌ها و دانش آن حروف در لام الف و دانش لام الف در الف و دانش الف در نقطه و دانش نقطه در معرفت اصلیه و دانش معرفت اصلیه در ازل و دانش ازل در مشیت و دانش مشیت در غیب (هو<sup>۲۲</sup>) و دانش غیب هو آیه «لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ»<sup>۲۳</sup> است که جز هو کسی آن را نمی‌داند» (حلاج، ۱۳۷۹: ۲۱۹).

حلاج برای ابراز عقاید خویش درباره جایگاه انسان نیز از حروف مدد گرفت و با بهره‌گیری از این روش، مدت‌زمانی بعد، پیشرو نهضت حروفیه شد که عقایدشان مبتنی بر تقدس حروف و ارتباط داشتن حروف با ذات حق و خلقت عالم بود (اسلوار، ۱۳۹۴: ۳۱۲). ابوالعباس احمدبن عطا آدمی که از شاگردان بزرگ جنید و مدافعان سرسخت حلاج بود و در همین راه در سال ۳۰۹ق یا ۳۱۱ق کشته شد، درباره آفرینش حروف چنین می‌گوید:

چون خدای حروف را بیافرید، او را پنهان داشت. چون آدم را بیافرید، این سیر، در وی نهاد و هیچ‌کس را از فرشتگان، از آن خبر نداد. آن سیر، بر زبان آدم برفت از هر گونه و لغت‌های گوناگون او را، خدای عزوجل، صورت‌ها آفرید (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۱).

مرحله سوم حیث واقع یا مرحله حسرت بازگشت به دوره نخست است که سوژه در آن نوعی احساس فقدان می‌کند. در چنین شرایطی، فاعل نفسانی موجودی می‌شود با خلأ وجودی که همواره در تلاش است که به تمامیت برسد و پیوسته میان احساس ناآگاه از کمال و تمامیت که یادگار ایام اتحاد جسمانی با مادر است و هویت‌هایی که از سوی گفتمان‌ها به او تحمیل می‌شود، در تعارض و کشمکش است (موللی، ۱۳۸۷: ۸۷): در نتیجه «وی از میان گفتمان‌های گوناگون به دنبال انطباق هویت یا همانندسازی با گفتمانی است که بیشترین احساس نزدیکی را به خاطر تمامیت ایام اتحاد با مادر بدو ببخشد» (پردل، ۱۳۹۰: ۴۴).

لکان در این مرحله، از مطلوبات متعددی نام می‌برد که همه در نهایت به «دیگری بزرگ»<sup>۲۴</sup> باز می‌گردد. جست‌وجوهای انسان در بزرگ‌سالی برای بهشت گمشده<sup>۲۵</sup> و خوشی‌های گمشده

نیز هزاران شکل از فقدان ابژه است که لکان آن‌ها را ابژه‌های کوچک<sup>۳۶</sup> می‌نامد (موللی، ۱۳۸۷: ۸۷). مطالعهٔ احوال حلاج نشان می‌دهد که او پس از دستیابی به مطلوب‌های مختلف زمینی رضایت کامل را به دست نمی‌آورد. سفرهای مختلفی که حلاج داشته است، مصاحبت با افراد متعدد و دلزدگی او از آن‌ها و تصنیف‌های مختلفی که حلاج نوشته است، در جهت پرکردن خلأ حاصل از عدم دستیابی به مطلوب آرمانی اوست (عطار، ۱۳۵۵: ۴۰۷-۴۱۰).

در مراحل بعد زندگی حلاج، قطع تعلقات دنیوی و زبان مبهم و رمزی او نشان از نزدیک شدن او به حیث واقع دارد؛ زیرا «آنچه حیث واقع را از ساحت رمز و اشارت متمایز می‌کند، جای‌نگرفتن زبان در این ساحت است» (فرضی و زرقانی، ۱۳۸۸: ۱۰۵). حالات شهودی عرفانی و مواجهه با حیث واقع آن‌قدر سریع و گذراست که زبان فرصت تطبیق با آن را پیدا نمی‌کند و این غلبهٔ هیجانانگیز اندیشیدن منطقی را که با زبان صورت می‌گیرد، تنگ می‌کند (همان‌جا). در بخش‌هایی از نوشته‌های حلاج، به‌ویژه در طواسین رمز و ابهام به گونه‌ای است که از طریق روابط دال و مدلولی قابل رمزگشایی نیست و حکایت از تجربه‌هایی بیان‌گریز دارد که در ظرف تنگ زبان نمی‌گنجد. به نمونهٔ زیر که حاوی تکرار پراکندهٔ کلمات و ضمائر فارسی و عربی است، بنگرید:

«کانه‌ها<sup>۳۷</sup> کانه‌ها کانه‌ها، کانه<sup>۳۸</sup> کانه کانه، کانه‌ها کانه‌ها، کانه کانه، کانه کانه، کانه‌ها کانه‌ها، بنیانش ارکانش، ارکانش بنیانش. اصحاب ما، اصحابش به او، به او، نیست هی<sup>۳۹</sup>، هو<sup>۴۰</sup> و نیست هو، هی و نیست هو مگر هی و نیست هی مگر هو و نیست هی مگر هو و نیست هو مگر هو» (حلاج، ۱۳۷۹: ۷۷).

## ۵. نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه دربارهٔ تحلیل گفتمان انتقادی مکتوبات حلاج بر مبنای الگوی لاکلاو و موف گفته شد، این نتایج حاصل شد که در روزگار حلاج گفتمان شریعت‌محور حالت مسلط یا هژمونیک داشته است. مدلولی که در نظام معنایی گفتمان شریعت‌محور، به دال خدا انتساب می‌یابد، مدلولی دوجبهی و دارای تقابلهایی ظاهراً همگن است که به‌طور هم‌زمان مدلول‌هایی همچون «منتقم»، «جبار» را در کنار «رحیم» و «غفار» داراست. در مقابل گفتمان شریعت‌محور، گفتمان

طریقت‌محور حلاج وجود دارد که حول نشانه مرکزی «حق» شکل می‌گیرد و دیگر نشانه‌ها در اطراف آن نظم می‌گیرند. در گفتمان عرفانی حلاج بر روی مدلول «معشوق» برای خداوند، تأکید می‌شود.

در این گفتمان عرفانی، دال شناور «انسان» در مقام عاشق برجسته می‌شود. حلاج برای نشان دادن اتحاد انسان با خداوند، با بیان عبارت معروف «أنا الحق» به ساخت‌شکنی دال مرکزی گفتمان شریعت‌محور نیز پرداخت و در نظام معنایی خود این مدلول را جایگزین «أنا العبد» گفتمان متشرعان کرد. او با تثبیت معنای مثبت درباره شیطان، معناهای بالقوه دیگر را رد کرد و شیطان را موحدی بزرگ و استاد یکتاپرستان عالم دانست؛ علاوه بر این، او از طریق ساخت‌شکنی احکام شریعت اسلام و افشای اسرار الهی سعی می‌کند گفتمان شریعت‌محور را به حاشیه براند و گفتمان خود را در مقامی بالاتر بنشانند و برجسته کند.

نتایج فوق، علاوه بر اینکه فرضیه پژوهش را اثبات می‌کند، نشان می‌دهد که نظریه استفاده شده در این تحقیق بر متن تحمیل نشده و استقلال متن به‌عنوان جنجال‌برانگیزترین شطحیات عرفانی، در برابر نظریه حفظ شده است؛ بنابراین، این نظریه به‌خوبی قادر به تبیین و تحلیل غیریت‌سازی اجتماعی در گفتمان‌های عرفانی متعدد پس از حلاج و روابط آن‌ها با دیگر گفتمان‌های مسلط همچون زهد و فلسفه و کلام و... است.

## ۶. پی‌نوشت‌ها

1. Laclau & Mouffe
2. critical discourse analysis
3. Brown & Yule
4. Jaworski & Coupland
5. Slembrouck
6. Ernesto Laclau
7. Chantal Mouffe
8. Ferdinand de Saussure
9. Jacques Derrida
10. Jacques Lacan
11. hegemony and social strategy
12. signifier & signified
13. nodal signifier
14. hegemony

15. articulation  
16. floating signifier

۱۷. با چشم دل، پروردگارم را دیدم. پس گفتم: تو کیستی؟ گفت: من توام.

۱۸. وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ (ص/۳۸/۷۸). ترجمه: و بر تو است لعنت تا روز جزا.

19. hegemony  
20. articulation  
21. moment

۲۲. معادل فارسی اصطلاح مزبور برگرفته از منبع سلطانی، ۱۳۸۴: ۷۴ است

23. foregrounding  
24. marginalization  
25. Gee

۲۶. تو را می‌خواهم اما نه برای ثواب / بلکه برای عقاب می‌خواهم.

۲۷. ای کسی که چشمانت سحر است / ای که آب دهانت شراب است.

28. subject  
29. Abrams

۳۰. بدون شک، من، تو هستم / پس تنزیه تو تنزیه من است / و توحید تو توحید من است / و عصیان

تو عصیان من است / و خشم تو خشم من است / و بخشش تو بخشش من است.

۳۱. یاد او یاد من است و یاد من یاد او است / آیا امکان دارد دو یادآور جز با هم باشند؟

۳۲. او

۳۳. و هیچ چیزی مانند او نیست.

34. other  
35. lost paradises  
36. objet petite

۳۷. گویی او

۳۸. گویی او

۳۹. او

۴۰. او

## ۷. منابع

- آرنالد، روزبه (۱۳۶۹). *مذهب حلاج*. ترجمه عبدالحسین میکده. ج ۲. تهران: جامی.
- آقاگل‌زاده، فردوس و طاهره طارمی (۱۳۹۵). «تحلیل زبان‌شناختی گفتمان‌های رقیب در پرونده بوریسیه‌های تحصیلی: رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف». *جستارهای زبانی*.



- د ۷. ش ۶ (پیاپی ۳۴). صص ۳۹۱-۴۱۴.
- ابراهیمی دینانی، آرزو و یدالله جلالی پندری (۱۳۸۹). «زبان رمز در آثار حلاج». *مطالعات عرفانی*. ش ۱۱. صص ۵-۴۴.
  - ابراهیمی دینانی، آرزو و دیگران (۱۳۹۴). «تحلیل انتقادی روایت زندگی و مرگ حلاج در گفتمان انقلابی / چپ». *ادبیات عرفانی*. ش ۱۲. صص ۷-۴۳.
  - اقبالی، عباس (۱۳۸۵). «من منصورى در «انا الحق» حسین بن منصور حلاج». *مطالعات عرفانی*. ش ۴. صص ۱۹-۳۶.
  - بوتبی، ریچارد (۱۳۸۴). *فروید در مقام فیلسوف*. ترجمه سهیل سمی. تهران: ققنوس.
  - پردل، مجتبی (۱۳۹۰). *بررسی منتخبی از غزلیات حافظ براساس نظریه گفتمان لاکلاو و موف*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. استاد راهنما سهیلا شریفی. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
  - پورنامداریان، تقی (۱۳۸۰). *در سایه آفتاب*. چ ۱. تهران: سخن.
  - تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳). *گفتمان، یادگفتمان و سیاست*. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
  - چندلر، دانیل (۱۳۸۶). *مبانی نشانه‌شناسی*. ترجمه پارسا، مهدی. چ ۱. تهران: سوره مهر.
  - حسینی کازرونی، سید احمد و نعیمه متوسلی (۱۳۹۰). «حلاج و شیطان (بررسی دیدگاه‌های حلاج و پیروان او نسبت به شیطان در اشاعه این اندیشه)». *زبان و ادب فارسی*. دوره ۳. ش ۹. صص ۷۷-۹۱.
  - حلاج، حسین بن منصور (۱۳۷۹). *مجموعه آثار حلاج: طووسین، کتاب روایت، تفسیر قرآن، کتاب کلمات، تجربیات عرفانی و اشعار*. به کوشش قاسم میرآخوری. تهران: یادآوران.
  - خلجی، عباس (۱۳۸۶). *ناسازم‌های نظری و ناکامی سیاسی گفتمان اصلاح‌طلبی*. دانشگاه تهران: پایان‌نامه دکتری علوم سیاسی.
  - زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). *ارزش میراث صوفیه*. چ ۵. تهران: امیرکبیر.
  - ----- (۱۳۸۳). *شعله طور*. چ ۳. تهران: سخن.
  - زمانی، علی (۱۳۸۳). «حلاج، القاب و اتهامات». *بیک نور علوم انسانی*. دوره ۲. ش ۲. صص ۲۶-۳۲.

- سلطانی، علی اصغر (۱۳۸۳). *قدرت، گفتمان و زبان*. چ ۲. تهران: نشر نی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۵۵). *تذکره الاولیا*. تصحیح محمد استعلامی. چ ۲. تهران: زوار.
- فرضی، سارا و مهدی زرقانی (۱۳۸۸). «تحلیل انقلاب روحی سنایی براساس نظریه ژاک لکان». *جستارهای ادبی*. ش ۱۶۶. صص ۸۷-۱۰۹.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۴۵). *رساله قشیریہ*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
- کسرائی، محمد سالار و علی پوزش شیرازی (۱۳۸۸). «نظریه لاکائو و موف ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی». *فصلنامه سیاست، دانشکده حقوق و علوم سیاسی*. دوره ۳۹. ش ۳. صص ۳۳۹-۳۶۰.
- ماسینیون، لویی (۱۳۶۲). *مصائب حلاج*. ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری. تهران: بنیاد علوم اسلامی.
- ماسینیون، لویی و کراوس پل (۱۳۷۳). *اخبار حلاج*. ترجمه سید حمید طیبیان. تهران: اطلاعات.
- موللی، کرامت (۱۳۸۷). *مبانی روان‌کاوی فروید-لکان*. چ ۴. تهران: نشر نی.
- هومر، شون (۱۳۸۸). *ژاک لاکان*. ترجمه محمدعلی جعفری و سید ابراهیم طاهانی. تهران: ققنوس.

#### References:

- Abrams, M. H. (1999). *A Glossary of Literary Terms*. 7<sup>th</sup> edition. Boston: Heinle Publication.
- Aghagolzadeh, F. & T. Taremi (2016). "Linguistic analysis of the rival discourses in the educational scholarships documents : Fairclough's critical discourse analysis approach". *Language Related Research*. Vol. 7, No. 6 (Tome 34). Pp 391- 414. [In Persian].
- Arnald, R. (1990). *Hallaj's Religion*. Translated by Abdul al-Hussein Meikadeh. 2<sup>th</sup> Edition. Tehran: Jami. [In Persian].

- Attar, F. (1977). *Tadkerat al-Olia*. Corrected by Mohammad Estelami. 2th edition. Tehran: Zavar. [In Persian].
- Boutebi, R. (2005). *Freud as a Philosopher*. Translated by Soheil Somi. Tehran: Qoqnous. [In Persian].
- Brown, G. & G. Yule (1989). *Discourse Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chandler, D. (2007). *Principles of Semiotics*. Translated by: Mehdi Parsa (vol. 1). Tehran: Sure Mehr. [In Persian].
- Ebrahimi Dinani, A. (2015 ). “Critical analysis of narrative of Hallaj’s life and death in the discourse of revolutionary / left”. *Mystical Literature*. 12. Pp7-43.[In Persian].
- Eghbali, A. (2006). "I" of Mansour in the phrase “Ana al-Haqq” related by Hussein ibn Mansur Hallaj." *Mystical Studies*, 4.Pp. 19- 36. [In Persian].
- Farzi, S. & M. Zarghan (2009). “An analysis of spiritual revolution of Sanai based on Jacques Lacan's theory”. *Literary Notes*, 166. Pp. 87-109. [In Persian].
- Gee, J. P. (1999). *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*. New York: Routledge.
- Ibrahimi Dinan, A. & Y. Jalali Pender (2010). “Works of Hallaj” *Mystical studies*. 11. Pp. 5-44. [In Persian].
- Hallaj, Hussein ibn Mansur (2000). *Works of Hallaj: Tawasin, Book of Narratives, Quran’s Interpretations, Book of Words, Mystical Experiences and Poems*. Compiled by Qasim Mir Akhouni. Tehran: Yadavaran. [In Persian].
- Homer, S. (2009). *Jacques Lacan*. Translated by Mohammad Ali Jafari and Seyed Ebrahim Tahani. Tehran: Ghoghnoos. [In Persian].
- Hosseini Kazerouni, A. & N. Motavaseli (2011). “Hallaj and the Devil (Analysis of the viewpoints of Hallaj and his followers about devil in propagation of this idea)”. *Persian Language and Literature*. 9 (3). Pp. 77-91. [In Persian].
- Jaworski, A. & N. Coupland (1999) *The Discourse Reader*. London: Routledge.

- Kasraei, M.S. & A. Pouzesh Shirazi (2009). "The theory of Laclau and Mouffe as an efficient means for understanding and explaining political phenomena". *Politics Quarterly*. Faculty of Law and Political Science, 39 (3).Pp. 339-360. [In Persian].
- Khalaji, A. (2007). *Theoretical Paradoxes and Political Failure of the Reformist Discourse*. PhD Dissertation in Political Science : Tehran University. [In Persian].
- Laclau, E & C. Mouffe (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Massignon, L. (1983). *The Passion of Hallaj*. Translated by Seyed Zia-al-din Dehshiri. Tehran: Islamic Science Foundation. [In Persian].
- ----- & P. Kraus (1994). *Akhbar al-Hallaj*. Translated by: Seyed Hamid Tabibian. Tehran: Etela'at. [In Persian].
- Movallali, K. (2008). *Freudian-Lacanian Psychoanalysis Principles*. 4th Edition. Tehran: Ney. [In Persian].
- Pournamdarian, T. (2001). *In the Shadow of the Sun*. 1th Edition. Tehran: Sokhan. [In Persian].
- Pordel, M. (2011). *A Selection of Hafez's Lyric Poems Based on the Theory of Laclau and Mouffe*. M.A Thesis. Supervised by Soheila Sharif. Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad. [In Persian].
- Qusheiri, A. (1965). *Qusheiri's Treatise*. Translated by: Abul Ali Hassan Ibn Ahmad Osmani. Corrected by Badi'ozaman Foruzanfar. Tehran, Scientific and Cultural Organization. [In Persian].
- Slembrouck, S. (2001). *What is Meant by Discourse Analysis?*. Belgium: University of Ghent.
- Soltani, A. (2004). *Power, Discourse and Language*. 2th edition. Tehran: Ney. [In Persian].
- Tajik, M.R. (2004). *Discourse, Anti-discourse and Policies*. Tehran: Institute for Humanities Research and Development. [In Persian].

- Zamani, A. (2004). "Hallaj, epithets and accusations." *Peyk-e Nour of Humanities*. 2 (2). Pp. 26-32. [In Persian].
- Zarrinkoub, A. (1983). *The value of Sufism Heritage*. 5th Edition. Tehran: Amir Kabir.
- ----- (2004). *Blaze of Tur*. 3th edition. Tehran: Sokhan. [In Persian].