

مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز، مقاله‌ی علمی-پژوهشی

سال سیزدهم، شماره‌ی اول، بهار ۱۴۰۰، پیاپی ۴۷، صص ۱۴۹-۱۷۸

DOI: 10.22099/jba.2020.35052.3548

## تحلیل انتقادی گفتمان قدرت در مثنوی (نمونه‌پژوهی قصه اهل سبا)

سیدمحمد دشتی \*

مژگان متوسل \*\*

طاهره موسوی \*\*\*

### چکیده

تحلیل گفتمان انتقادی شامل نظریه‌ها و روش‌هایی برای مطالعات تجربی روابط میان گفتمان و تحولات اجتماعی است. تحلیل‌گران گفتمان انتقادی برآنند که متن‌های ادبی مانند سایر متن‌ها در خدمت ارتباطند؛ بنابراین آن‌ها را می‌توان با نگرش و روش انتقادی تحلیل کرد. در این پژوهش جملات، عبارات و ساخت‌های دربردارنده‌ی مؤلفه‌های گفتمان‌مدار در حکایت «اهل سبا و طاغی کردن نعمت، ایشان را» از دفتر سوم مثنوی با رویکرد توصیفی-تحلیلی، بررسی و تحلیل شده است. نتیجه‌ی این بررسی نشان می‌دهد که مولانا افزون‌بر بهره‌گیری از دانش گسترده‌ی خود در علوم رسمی، عرفان و ادب فارسی و عربی از بازتولید نظم گفتمانی نیز برای گستردن سلطه‌ی معنوی خویش بر مریدان بهره‌جسته و توفیق او تا بدان‌جا است که گفتمان قدرت در مثنوی کاملاً طبیعی و در هماهنگی کامل با اندیشه‌های عرفانی جلوه‌گر می‌شود و زمینه‌ی لازم را برای تغییر گفتمان عرفانی به دست

---

\* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سلمان فارسی کازرون seyeyedmohammaddashti@yahoo.com

(نویسنده‌ی مسئول)

\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سلمان فارسی کازرون mojganmtv93@gmail.com

\*\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سلمان فارسی کازرون t.mo0savi@yahoo.com

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۸/۱۱/۱۲

تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۷/۲۰

جانشینان مولوی فراهم می‌سازد. وی به یاری تقابل واژگان، ساختار نحوی و مشروعیت‌بخشی به گفتمان خودی، سعی در تثبیت و گسترش سلطه بر مریدان دارد.

**واژه‌های کلیدی:** ایدئولوژی، تحلیل گفتمان انتقادی، گفتمان رقیب، گفتمان قدرت، مثنوی، مولوی.

## ۱. مقدمه

### ۱.۱. بیان مسئله

بر بنیاد برداشت تحلیل‌گران انتقادی گفتمان از مقوله‌ی قدرت، جامعه به طبقاتی تقسیم می‌شود که در آن عده‌ای صاحب قدرت‌اند و بر دیگران حکم می‌رانند و اکثریتی محکوم ارباب قدرت. چون ایدئولوژی، سازوکار مشروعیت‌بخشی به قدرت و تولید اجماع است، قدرت با ایدئولوژی نیز گره می‌خورد.

پیشینه‌ی طرح قدرت، به‌مثابه یک موضوع محوری، به‌طور ویژه در جمهوری افلاطون مشاهده می‌شود. با اینکه بر بنیاد تصور عموم، موضوع غالب در جمهوری افلاطون، عدالت است و حق نیز چنین است؛ اما بیراه نخواهد بود، اگر عدالت را پاسخی به پرسش قدرت در جامعه قلمداد کنیم. افلاطون با برشماری ویژگی‌هایی همچون عدالت، خرد، شجاعت و رعایت اعتدال در زمره‌ی فضایل انسانی، عدالت را مایه‌ی کمال بشر و هم عامل پرورش اجتماعی وی قلمداد می‌کند؛ به دیگر سخن، در اندیشه‌ی افلاطون، قدرت ابزار استقرار عدالت است که در دست‌ان حاکم سیاسی نهاده می‌شود و مطلوبیت آن در همین جنبه نهفته است (رک. افلاطون، ۱۳۴۹: ۸۶۵).

مولانا عارفی بلند است و مریدان و پیروانی بسیار دارد که پیوسته با عنوان معنادار «حضرت خداوندگار»<sup>۱</sup> او را خطاب می‌کنند. سنت دیرسال خانقاه در زمان مولانا نظم و نسقی یافته بود و حاکمان وقت در آن به دیده‌ی حرمت و تکریم می‌نگریستند. مشایخ طریقت نیز بر اساس زمینه‌ای فکری و تاریخی که بعداً بدان اشاره خواهیم کرد، برای قدرت خود مشروعیتی بیش از حکام ظاهر قائل بودند تا بدان‌جاکه پیر خانقاه، خود را

حاکم حقیقی و سلطان را حاکم مجاز می‌شمرد، بنابراین درک این نکته آسان خواهد بود اگر گفته شود مولوی از منظری در رأس مناسبات قدرت قرار دارد و کنش‌های قدرت را عمیقاً درک می‌کند.

دوره‌ای که مولانا در آن می‌زیست، بدترین دوره‌ی حکومت سلجوقیان آسیای صغیر از حیث قتل‌عام‌ها، کشتارها و ویرانی‌های پیاپی است (رک. گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۲۴). یورش برق‌آسای مغول در این عصر سبب بی‌نظمی اجتماعی شده و شیرازه‌ی قدرت حکومت مرکزی را یک‌باره از هم گسسته بود و ناامیدی از بهبود اوضاع آنچنان دامن‌گیر اجتماع ایران شد که روحیه‌ی تسلیم و تن‌دادن به خواست دشمن به بخشی از ایمان مردم آن روزگار مبدل گردید. آثاری همچون *الکامل ابن‌اثیر*، *تاریخ جهانگشا* و *طبقات ناصری* صحنه‌هایی دلخراش از این‌گونه جنگ‌های بنیان‌کن و پیامدهای شوم آن را ثبت و ضبط نموده‌اند. مولانا جلال‌الدین در چنین روزگاری می‌زیسته و نبوغ او به وی امکان داده است که یکی از شاهکارهای اندیشه‌ی بشری را در بحرانی‌ترین و تحمل‌ناپذیرترین دوره‌های تاریخ به یادگار بگذارد (رک. سبحانی، ۱۳۸۲: ۶۶).

از آنجاکه تحلیل گفتمان، روابط قدرت و ایدئولوژی‌های پنهان در متن را آشکار و ارتباط متن را با بافت موقعیتی آن بررسی می‌کند، متون عرفانی را نیز با این شیوه می‌توان بررسی کرد؛ هرچند عرفا به ظاهر کمتر با اجتماع و سیاست درگیر بوده‌اند؛ اما از تأثیر اجتماع و دخالت در کنش‌های اجتماعی برکنار نمانده‌اند. گفتمان‌های مسلط بر متون عرفانی متأثر از بافت و شرایط است و مثنوی معنوی نیز از این امر مستثنی نیست؛ بر همین اساس، در پژوهش پیش رو به تحلیل و بررسی گفتمان‌های مسلط در حکایت اهل سبا و ارتباط آن با ایدئولوژی شاعر پرداخته‌ایم.

مولانا از امکانات گفتمان سود می‌جوید و مریدان را به سرسپردگی به پیر و وفاداری بی‌چون و چرا ترغیب می‌کند. او برای تحقق این هدف، استراتژی خاصی را به کار می‌گیرد که بر پایه‌ی گفتمان مرید و مرادی عصر مبتنی است. گفتمانی که در آن منزلت مراد و استاد در دوره‌ی او به تدریج حالت مستبدگونه یافته است و مرید نوآموز به بنده‌ای بی‌اراده و گناهکار

تبدیل می‌شود (به تعبیری مشهور: کالمیت بین یدی الغسال). بسیاری از این نمونه‌ها را در خلال رفتارهای مستبدانه‌ی مشایخ با مردم و مریدان که در کتب مناقب به تفصیل ذکر شده است، به خوبی می‌توان مشاهده کرد. مولانا ضمن بازتولید دیدگاه پیش گفته، گزاره‌های این گفتمان را بر مبنای شرایط و مقتضیات زمانه صورت‌بندی می‌کند.

اجتماع و پدیده‌های آن محل تقابل گفتمان‌ها است. گفتمان‌ها همواره در حال رقابت و نزاع با یکدیگرند و سعی می‌کنند که «خودی» را تقویت و «غیرخودی» را تضعیف نمایند که این مقصود به واسطه‌ی برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی حاصل می‌شود و درنهایت موجب حفظ و استمرار قدرت می‌گردد. بر اساس آرای «فوکو» قدرت، واقعیت متکثر و جاری در بطن جامعه و به مثابه رابطه‌ی بین نیروها است که جامعه را شکل می‌دهد و به افراد هویت می‌بخشد و نظام خاصی از هنجارها را بر آنان اعمال می‌کند. قدرت هم سرکوب‌گر است و هم مولد دانش و حقیقت (رک. ماهیار، ۱۳۷۶: ۲۴).

در این جستار، تلاش کرده‌ایم با استفاده از نظریه‌ی تحلیل گفتمان انتقادی به واکاوی اندیشه و سخن مولانا در داستان «قوم سبا و طاغی کردن نعمت، ایشان را» در دفتر سوم مثنوی بپردازیم. پژوهش حاضر بر آن است تا با نگاهی عاری از تعصب و با اذعان به اندیشه‌های بلند عرفانی و آموزه‌های سودمند اخلاقی مولوی در مثنوی و بر اساس آرای اندیشمندان نظریه‌ی تحلیل گفتمان انتقادی، گفتمان قدرت را در یکی از حکایت‌های مولانا و چند داستان فرعی آن بررسی و تحلیل کند و نشان دهد که مولانا چگونه در مواجهه با مریدان برای مشروعیت‌بخشی به خود از گفتمان اقتدارگرا بهره می‌گیرد. درنهایت از رهگذار بررسی زبان و روساخت متن، ایدئولوژی و روابط قدرت در متن نمایانده و شناسانده می‌شود.

## ۱. ۲. پیشینه‌ی تحقیق

رویکرد تحلیل گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی در مطالعه و بررسی متون علوم انسانی را به‌طور بارز در آثار فرکلاف و راجر فاولر می‌توان ردیابی کرد. در سال‌های اخیر در

ایران نیز این رویکرد رونق و رواج یافته است. برای نمونه کتاب *تحلیل گفتمان انتقادی* فردوس آقاگل‌زاده (۱۳۸۶)، مشتى از این خروار است؛ اما در راستای اهداف جستار پیش رو، می‌توان مشخصاً به منابع زیر اشاره کرد:

دهقانی و یخدان‌ساز (۱۳۹۴) با انتشار مقاله‌ی «گفتمان در داستان مسجد مهمان کش با تکیه بر آرای میشل فوکو» به بررسی این داستان مثنوی از دیدگاه تاریخ‌گرایی نوین پرداختند و درک روشن‌تری از مفاهیم گفتمان، زبان و قدرت زبان در متن داستان ارائه نمودند. مشیدی و کرمی (۱۳۹۴) در مقاله‌ی «مولانا و بازتولید گفتمان سلطنت مطلقه در تمثیل عرفانی» به توصیف ساختارهای متن در سطوح بلاغی و زبانی، ساختار روایت و نیز نحوه‌ی تعامل گفتمان با مقوله‌ی قدرت و منزلت پرداخته‌اند.

فتوحی و افشین‌وفایی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل انتقادی زندگی‌نامه‌های مولوی» سیر زندگی‌نامه‌های مولوی را با استفاده از دیدگاه تحلیل گفتمان انتقادی بررسی کرده‌اند. در این مقاله پژوهشگران سعی داشته‌اند نحوه‌ی تبدیل ارزش‌های معنوی مولانا به گفتمان اقتدارگرا را در قونیه و پس از مولانا نشان دهند. طاهره جانی (۱۳۹۰) در پایان‌نامه‌ی خود با عنوان *تحلیل گفتمان شخصیت‌ها در حکایت‌های مثنوی* رویکرد تحلیل گفتمان را در مثنوی آزموده است. وی در این پژوهش، گفتمان شخصیت‌ها را در حکایت‌های مثنوی به تأثر از جایگاه گوینده، مخاطب و موضوع گفت‌وگو بررسی کرده و نتیجه گرفته است که مولوی شخصیت‌های حکایات خود را از جامعه‌ی اطراف می‌گیرد و با گفتمان هرتیپ و شخصیت به‌خوبی آشنا است و به این دلیل، انتخاب گفتمان شخصیت‌ها در حکایت‌های مثنوی با دقت و ظرافت صورت گرفته است. سجودی (۱۳۹۳) با نگارش مقاله‌ی «تحلیل انتقادی گفتمان مقامات مشایخ صوفیه» نشان داد که این رویکرد در تحلیل و تبیین متون عرفانی کارایی دارد.

کانون توجه نگارندگان پژوهش حاضر، بررسی حکایتی از مثنوی و واکاوی نظم گفتمانی مسلط در آن بوده است. طبق جستجوی ما تاکنون با این رویکرد، پژوهشی در این موضوع به رشته‌ی تحریر در نیامده است؛ هرچند تاکنون مقالات بسیاری در تحلیل

حکایات مثنوی به چاپ رسیده است؛ اما هر شاهکار ادبی را می‌توان از دیدگاه‌های جدید نیز بررسی نمود.

پژوهش حاضر مبتنی بر رویکرد توصیفی تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای تنظیم شده است. نویسندگان پس از طرح مسئله و تحدید چارچوب کلی پژوهش به گردآوری دقیق مطالب مرتبط پرداخته‌اند؛ سپس با مراجعه به کتاب مثنوی معنوی، داده‌های مرتبط با اهداف تحقیق را استخراج کرده و متناسب با رویکرد پژوهش، به تحلیل اشعار، جملات، عبارات و ساخت‌های حاوی مؤلفه‌های گفتمان‌مدار پرداخته‌اند.

### ۱.۳. فرضیه‌ی تحقیق

عارفان ادراک معرفت عرفانی را کاملاً بازبسته‌ی «سلوک» و سفر در جاده‌ی «طریقت» دانسته‌اند و کامیابی در این سفر را تنها در پرتو دستگیری و ولایت شیخ کامل امکان‌پذیر شمرده‌اند. از این رو، کشف و تجربه‌ی حقیقت در عرفان تنها در صورتی ممکن می‌گردد که مرید پیری راه‌دان برگزیند و با ارشاد او گام بردارد؛ به عبارت دیگر، کشف و ادراک معرفت عرفانی ملازم تام با رابطه‌ی «مرید و مرادی» دارد و اگر این رابطه برقرار نشود، آن انکشاف هم دست نخواهد داد (رک. نراقی، ۱۳۷۰: ۲۰).

نظام مرید و مرادی را می‌توان نظریه‌ی ویژه‌ی تربیت عرفانی خواند. این نظریه‌ی تربیتی، ریشه در قرآن کریم خاصه آیات همسفری خضر و موسی(ع) (کهف/۶۰-۸۲) دارد. به همین سبب است که صوفیان از مریدان خواسته‌اند هرگاه مشکلی در راه سلوک برایشان پیش آمد، قصه‌ی خضر و موسی(ع) را به خاطر آورند (رک. غزالی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۴). زرین‌کوب بر این باور است که وصول به درجه‌ی انسان کامل به مثابه هدف تربیت خاص صوفیان در چارچوب نظام مرید و مرادی تحقق‌پذیر است (رک. زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۹۰). مریدان می‌باید همان‌گونه که فرمان پیامبر(ص) را اطاعت می‌کنند، دستورهای مشایخ طریقت را بی‌چون‌وچرا انجام دهند. صوفیان در این باره، به این حدیث استناد کرده‌اند: «الشَّيْخُ فِي قَوْمِهِ كَالنَّبِيِّ فِي أُمَّتِهِ» (محمدابن منور، ۱۳۶۶: ۴۶).

جایگاه مراد در قرن سوم صرفاً چهره‌ی یک معلم و استاد علم را به تصویر می‌کشید ولی در قرن پنجم این جایگاه تحول پیدا کرد و با تحول در طول قرون، در قرن هفتم و هشتم به پیر راهنمایی مبدل شد که مرید را در سیر و سلوک پیش می‌راند (رک. مایر، ۱۳۸۸: ۱۳۷).

در قرن هفتم، شیخ اشراق نظریه‌ی «حکیم حاکم» را مطرح کرد که طبق آن حاکمان باید نشانه‌ای از الهی بودن حکومت خود در دست داشته باشند و چون در آیین سیاسی او «اصل نبوت» در اسلام و باورهای اسلامی درباره‌ی معجزات و کرامات از یک سو و «فره کیانی» یا «فره» پادشاهان صاحب نیرنگ چون کیخسرو و فریدون از سوی دیگر، نقش اساسی ایفا می‌کنند؛ از این رو سهروردی فقط به رأس هرم اجتماعی «رییس اول مدینه» توجه کرده است و به «شاه-فیلسوف» افلاطون نزدیک شده است. «حکیم حاکم» سهروردی از حکمت بحثی و ذوقی و خمیره‌ی مقدس برخوردار است (رک. صدری‌نیا و ابراهیم‌پور، ۱۳۹۳: ۱۷۸).

از سوی دیگر ابن‌عربی و پیروان او، نظریه‌ی «ولایت» را که دایره‌ی فیض و تجربه‌ی نبوی را گسترش می‌داد و مستمر می‌کرد، توسعه و تکامل بخشیدند و همچنین قرائت خود را از مفهوم انسان کامل «که رنگی نو به حکیم آرمانی افلاطون می‌زد» (فدایی‌مهربانی، ۱۳۸۸: ۵)، مطرح کردند و بر اساس همین مبانی و در پرتو این نظریه‌ها پارادایم تازه‌ای شکل دادند که از آن منظر، شیخ (ولی یا پیر) در مقام خلیفه‌ی راستین و جانشین برحق پیامبر(ص) حیاتی پیامبرگونه و مشحون از کرامات در تمامی ادوار و تصویری قدسی، منظم و قریب به مقام عصمت می‌یابد که حتی کوچک‌ترین غفلت و گناهی را در آن نمی‌توان یافت. چنین شخصی به‌ویژه در دوره‌ی آشفتگی و از هم‌گسیختگی سیاسی و اجتماعی بعد از حمله‌ی مغول با تکیه بر نهاد تقریباً مدنی خانقاه و به واسطه‌ی نذورات، فتوحات و موقوفات و نیز بعضاً حمایت‌های مالی حکومت و کارگزاران آن، تحکم و قدرت اقتصادی درخور توجهی می‌یابد (رک. قربان‌نژاد، ۱۳۸۷: ۱۹۱-۲۱۴) که از رهگذر آن، صاحب دین و دنیا می‌شود. پیدا است که تصویر چنین شیخی نمی‌تواند چیزی جز

آن باشد که در مناقب‌نامه‌های متأخر به تصویر در آمده است؛ وجودی به‌مثابه کرامتی مبسوط و منتشر.

در تحلیل انتقادی گفتمان مثنوی دو سازه‌ای که در مقابل هم قرار می‌گیرد، مراد و مرید است. گفتمان صوفیان در فضای داخلی خود، مراتبی از فرادستی و فرودستی را به نمایش می‌گذارد که در مرکز ثقل آن شیخ، پیر، مراد یا قطب به‌منزله‌ی مرکز قدرت و مریدان و شاگردان به‌منزله‌ی حلقه‌های متصل به مرکز، حول آن شکل می‌گیرند. باتوجه‌به مطالب گفته‌شده، پژوهش پیش رو مبتنی بر این فرض است که مولوی در مثنوی با گفتمانی اقتدارگرایانه با مخاطبانش روبه‌رو می‌شود و مؤلفه‌های قدرت را در برابر مریدانش به کار می‌گیرد؛ هرچند می‌توان پنداشت که درنهایت، استفاده‌ی او از ابزار قدرت به‌منظور بسط نفوذ معنوی خویش و هدایت و ارشاد مریدان بوده است.

## ۲. مبانی نظری تحقیق

### ۲.۱. تحلیل گفتمان انتقادی

تحلیل گفتمان به‌مثابه یک رویکرد طیفی و میان‌رشته‌ای پس از ظهور در اواسط دهه‌ی شصت میلادی تا اواسط دهه‌ی هفتاد، در رشته‌هایی چون انسان‌شناسی، مردم‌نگاری، روان‌شناسی ادراکی اجتماعی، جامعه‌شناسی خرد، شعر، معانی و بیان، زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی و سایر رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی تغییرات بنیادی و عمیق پدید آورد و باعث پیدایش مطالعات نظام‌مند ساختار، کارکرد و فرایند تولید گفتار و نوشتار گردید. این اصطلاح برای اولین بار در سال ۱۹۵۲ در مقاله‌ای از زلیک هریس، زبان‌شناس معروف انگلیسی، به کار رفته است. به نظر فرکلاف، گفتمان گونه‌ی مهمی از کردار اجتماعی است که دانش، هویت‌ها و روابط اجتماعی از جمله مناسبات قدرت را بازتولید می‌کند یا تغییر می‌دهد (رک. فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۰). در تحلیل گفتمان نکته‌ای که باید مدنظر قرار گیرد، گوش دادن به صداهای مختلف متن است.



تحلیل انتقادی گفتمان، رویکردی نوین در مطالعات ادبی است که متن را در پیوند با بافت‌های موقعیتی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و تاریخی آن مطالعه می‌کند و معنا را محصول شرایط فرهنگی و اجتماعی می‌داند. متن، یک عمل اجتماعی در نظر گرفته می‌شود که با قدرت، ایدئولوژی و گفتمان پیوند دارد. در این روش بر نابرابری و بُعد سلطه‌آور قدرت تأکید می‌شود که در زبان تجلی می‌یابد. در تحلیل انتقادی گفتمان منتقد از توصیف زبانی فراتر می‌رود و بازتاب نابرابری‌های اجتماعی را در زبان اثر جست‌وجو می‌کند (همان: ۱۶). مناسبات قدرت کلیدی‌ترین مفهوم در تحلیل انتقادی گفتمان است. به عقیده‌ی «وندایک» قدرت در بردارنده‌ی کنترل است؛ یعنی کنترل اعضای یک گروه بر اعضای دیگر گروه‌ها، چنین کنترلی می‌تواند در عمل و در شناخت اعمال شود؛ یعنی گروهی قدرتمند، آزادی عمل دیگران را محدود کنند و همچنین اذهان آن‌ها را تحت تأثیر قرار دهند. اگر اذهان افراد تحت تسلط به‌گونه‌ای تحت تأثیر قرار گیرد که سلطه را بپذیرند و در راستای منافع قدرتمندان و بدون توجه به آمال آزادی‌خواهانه‌ی خود گام بردارند، از اصطلاح هژمونی استفاده می‌شود.

هدف تحلیل گفتمان انتقادی، تحلیل روابط ساختاری سلطه، تبعیض، قدرت و کنترلی است که در زبان تجلی می‌یابند. تحلیل گفتمان انتقادی بر این امر تأکید دارد که گفتمان، ابزاری در خدمت قدرت است.

## ۲.۲. ایدئولوژی، گفتمان و زبان

در نگاه تحلیل‌گران گفتمان انتقادی، ایدئولوژی، نظام باورها و مقولاتی است که شخص یا جامعه با ارجاع به آن‌ها جهان را درک می‌کند و این زبان است که نقش تعیین‌کننده و حیاتی در تثبیت، بازتولید و تفسیر ایدئولوژی ایفا می‌کند؛ به‌سخن دیگر، منظور از ایدئولوژی مجموعه‌ی ارزش‌ها یا نظام اعتقادی است که زبان متن منتقل می‌نماید. ایدئولوژی‌ها به‌صورت‌های متنوع و مختلف و حتی متضاد بیان می‌شوند و پیوسته یکدیگر را به چالش می‌طلبند و به متن، ساختاری بحث‌انگیز و پویا می‌دهند (رک. سلطانی، ۱۳۸۴: ۷۲).

سه عنصر مهم در تحلیل انتقادی گفتمان عبارت‌اند از: زبان، ایدئولوژی و قدرت. گفتمان حاکم همواره از ایدئولوژی به‌عنوان ابزار ایجاد و حفظ قدرت در جامعه از طریق کاربرد زبان بهره می‌گیرد. این ایدئولوژی که پیوستگی نزدیکی با زبان دارد (رک. فرکلاف، ۱۳۷۹: ۹)، نظامی از سخنان و باورها است که تعارض با حقیقت را در خود پنهان می‌دارد و از این راه، قدرت و سلطه‌ی گفتمان را تضمین می‌کند. زبان نیز به انعکاس و توضیح این قدرت می‌پردازد؛ بنابراین گفتمان فضایی است بزرگ‌تر از زبان که چگونگی کاربرد زبان را تعیین می‌کند (رک. سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۰۷).

زبان یکی از اصلی‌ترین منابع برای نشان‌دادن قدرت و تقویت تعصب و تبعیض‌های ویران‌کننده در جامعه است. زبان هرگز خنثی نیست؛ بلکه نشان‌دهنده‌ی شیوه‌ی نگرش ما به دنیا است. گفتمان، شکل مادی‌شده‌ی زبان است؛ زیرا گفتمان خود را در قالب زبان تحقق می‌بخشد؛ درحالی‌که نه زبان کاملاً مسلط بر فرد است و نه فرد زبان را به‌طور کامل در اختیار دارد. قدرت این توانایی را دارد که دیگران را به تسلیم در برابر خواست خود به هر شکلی وا دارد و درنهایت به‌وسیله‌ی زبان نمایانده می‌شود. فوکو در کتاب *نظم/اشیا*، زبان را واسطه‌ی ضروری برای هر دانش و علمی می‌داند که می‌خواهد در گفتمان بیان شود. دانش از طریق زبان منتقل می‌شود و فوکو دانش را مترادف قدرت می‌داند؛ بنابراین زبان نیز مترادف قدرت است، چون دانش و زبان با دقت تمام درهم تنیده می‌شوند (رک. فوکو، ۱۳۹۴: ۱۷۰). زبان در واقع قسمتی از کنترل قدرت به شمار می‌رود و هرچا این دو فرایند نقشی داشته باشند، قانون و استبدادی خاص حاکم می‌شود.

تحلیل گفتمان انتقادی مناسبات قدرت نابرابر را در جامعه آشکار می‌کند (رک. میلز، ۱۳۸۸: ۱۷۱). میلز معتقد است تحلیل انتقادی گفتمان چهار عنصر بنیادین قدرت، جهان‌بینی، زبان و ایدئولوژی را به بحث می‌گذارد. بر این اساس می‌توان گفت به‌طور کلی، فرایند شکل‌گیری گفتمان متأثر از شرایط اجتماعی و مواضع ایدئولوژیک و روابط قدرت است (همان: ۶۸).

هدف انتقاد این تحلیل‌گران، نخبگان قدرت هستند که بی‌عدالتی و نابرابری اجتماعی را اعمال می‌کنند، تداوم می‌بخشند یا به آن به دیده‌ی اغماض می‌نگرند یا آن را نادیده می‌گیرند (رک. وندایک، ۱۳۸۲: ۱۸۳). مسئله‌ی زبان، ایدئولوژی، جهان‌بینی و قدرت از مفاهیم بنیادی در تحلیل گفتمان انتقادی‌اند. رونالد کارتر معتقد است واژه‌ی ادبیات را سواي اصطلاح ایدئولوژی نمی‌توان به کار برد. در حقیقت مطالعه‌ی علمی و توصیف زبان متن نمی‌تواند ختشی و بدون سوگیری باشد (رک. آفاگل‌زاده و غیاثیان، ۱۳۸۶: ۲۰).

### ۳. بحث نظری

#### ۱.۳. گفتمان رقیب

پیش از آنکه به تحلیل متن انتخاب‌شده بپردازیم، شایسته است مفهوم گفتمان رقیب را که در ادامه‌ی بحث ما نقش کلیدی خواهد داشت، روشن سازیم. هر گفتمان باید در مقابل گفتمان رقیب قرار بگیرد تا بتواند خود را تعریف کند و به گفتمان و ارزش‌های خود معنا ببخشد؛ همان‌گونه که هر دال به واسطه‌ی دال ضد خودش معنا پیدا می‌کند. در واقع همان‌گونه که نشانه‌ها در نگاه سوسور از طریق رابطه‌ی سلبی معنا می‌شوند (رک. سوسور، ۱۳۷۸: ۱۷۶)، گفتمان‌ها نیز از این طریق معنا می‌یابند. میشل فوکو بر آن است که برای طرد یا کنارگذاری، اصلی وجود دارد که از مقوله‌ی تقسیم‌بندی (partage) و نخواهندگی (reject) است (رک. فوکو، ۱۳۸۰: ۱۵). درواقع «نقطه‌ی شروع نظریه‌ی گفتمان این است که هیچ گفتمانی نمی‌تواند به‌طور کامل مستقر شود. هر گفتمانی همواره در کشمکش با سایر گفتمان‌هایی است که واقعیت را به‌گونه‌ای دیگر تعریف می‌کنند» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۷: ۸۹).

لاکلا و موف بر اساس رابطه‌ای سلبی که سوسور در زبان‌شناسی بدان قائل بود، در نظریه‌ی تحلیل گفتمان خود، اصطلاح «رقیب‌سازی» را مطرح کردند. رقیب‌سازی اجتماعی فرایندی است که در آن یک گفتمان برای خود به طراحی یک «دیگری» (The Other) یا «دشمن» می‌پردازد؛ چراکه وجود یک گفتمان تهدیدکننده‌ی دیگر، باعث شکل‌گیری هویت

گفتمان و مرزبندی ارزش‌ها می‌شود. هر گفتمان برای انسجام نیروهای خود به یک گفتمان رقیب نیاز دارد تا با موضع‌گیری در برابر دشمن، هویت خود را برجسته و مشخص سازد. «رقیب‌سازی» یا «غیریت‌سازی اجتماعی» زمانی پدیدار می‌شود که هویت‌های متفاوت همدیگر را طرد و نفی کنند (رک. سلطانی، ۱۳۸۴: ۹۳-۹۴). «برای یک نظام ایدئولوژیک، مرزبندی ضرورت محض است. نوشتار متعلق به این نظام با جدیت برای آگاهی کاذب خود سبک و نظام زبانی و نشانه‌شناختی مشخص تدوین می‌کند تا پیروان خود را با آن سبک و نشانه‌ها متمایز کند» (همان: ۴۲).

اگرچه برخی معتقدند که تجربه‌های معنوی مولانا از طریق فرزند او و دیگر پیروانش به یک گفتمان و نظام ایدئولوژیک بدل شد (رک. فتوحی و افشین‌وفایی، ۱۳۹۱: ۳۱-۳۳)، این پژوهش بر این نکته تأکید دارد که این گفتمان در آثار خود مولوی پایه‌گذاری شده است. در ادامه به بررسی شواهد این ادعا خواهیم پرداخت.

### ۲.۳. گفتمان‌های رقیب در مثنوی

دو «گفتمان رقیب» عمده در مثنوی گفتمان‌های فلسفه و اعتزال است.

#### ۲.۳.۱. فلسفه

تفکر عقلی وجه مشخصه‌ی فلسفه‌ای است که با عناصر اشراقی درنیامیخته است. تفکر فلسفی بر دیدگاه‌هایی اطلاق می‌شود که بر مبنای اندیشه‌های مشایی و استدلالی خالص استوار باشد. در مقابل، تفکر قلبی به آن جهان‌بینی و نگرشی گفته می‌شود که بر مبنای اندیشه‌های اشراقی، ذوقی، عشق و محبت ساخته شده باشد (رک. بهنام‌فر و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۱).

مولانا نیز همچون دیگر عرفا و صوفیه معتقد است فلاسفه با عصای عقل فلسفی سعی در شناخت هستی دارند، لاجرم تلاششان محکوم به شکست است؛ حال آنکه عرفا و صوفیه با پرورش باطن و رسیدن به جایگاه کشف و شهود به دریافت کُنه حقیقت نایل می‌شوند؛ بنابراین برای دل و جان جایگاه بالایی قایل هستند و عقل و فلسفه را در این

محدوده‌ی خاص ناقص و یا گمراه‌کننده ارزیابی می‌کنند (رک. جهانگرد، ۱۳۸۸: ۵۰). می‌دانیم که در ساحت اپیستمولوژی (معرفت‌شناسی) صوفیه، ارزش گزاره‌هایی که از رهگذر کشف و شهود حاصل می‌شود، در قیاس با یافته‌های منطقی و استدلالی بالاتر است؛ بنابراین می‌توان چنین استنباط کرد که تاختن مولانا بر پای چوبین استدلالیان و به‌طور ویژه بر عقل فلسفی، از آن روست که لازمه‌ی آن دیرباوری و سخت‌پذیری است. پیروان این نوع عقل، کمتر زیر بار تسلیم می‌روند و بر استقلال رای خویش اصرار می‌ورزند و طبیعی است مولانا که در نظام فکری‌اش تسلیم و چون‌وچرانکردن محوریت دارد، چنین تلقی از عقل را نکوهش می‌کند، تاحدی که جهل را بر آن ترجیح داده است:

زین خرد جاهل همی باید شدن دست در دیوانگی باید زدن  
(مولوی، ۱۳۸۵، د: ۲۳۲۸)

مولوی گفتمان فلسفه را به کرات تقبیح می‌کند و فلسفی را مشحون از شک و پیچانی می‌داند که گهگاه اعتقادی از خود بروز می‌دهد، اما بلافاصله آن «رگ فلسف» در او جنبیدن می‌گیرد و روسیاهش می‌کند:

«هرکه را در دل شک و پیچانی است در جهان او فلسفی پنهانی است  
می‌نماید اعتقاد و گاه‌گاه آن رگ فلسف کند رویش سیاه»  
(همان، د: ۳۲۸۵-۳۲۸۶)

### ۳.۲.۲. اعتزال

فرقه‌ی معتزله با انشعاب فکری و اصل‌بن‌عطا (م ۱۸۱ق) از استادش حسن بصری (م ۱۱۰ق) شکل گرفت و تا پایان قرن دوم به یک فرقه‌ی مهم و تأثیرگذار تبدیل شد. تصوف نیز به‌عنوان یک مکتب در قرن دوم و هم‌زمان با معتزله پدید آمد و درست مانند مکتب اعتزال در دوره‌ی مأمون به رشد و شکوفایی رسید و از همان زمان به‌عنوان رقیب و مخالف معتزله در کنار اهل حدیث قرار گرفت. آنچه این دو مکتب را به‌طور کامل از هم جدا می‌کرد، این بود که اهل تصوف برای کشف حقیقت بیشتر بر ذوق و اشراق تکیه داشتند تا بر عقل و استدلال که معتزله آن را یگانه راه وصول به حقیقت می‌دانستند.

بنابراین معتزله و صوفیه دو مسیر جدا و آشتی‌ناپذیر را طی می‌کردند. باوجوداین، در منابع صوفیه حساسیتی به این قضیه دیده نمی‌شود و اختلافات آن‌ها با معتزله بر سر اموری دیگر بوده است. مهم‌ترین مسئله‌ای که صوفیه و معتزله درباره‌ی آن اختلاف داشتند، مسئله‌ی «کرامات» بود. کرامات برای صوفیه اهمیت زیادی داشت و پیشوایان صوفیه به سبب کراماتی که به آن‌ها نسبت داده می‌شد، در میان مردم شأن و اعتبار کسب می‌کردند. صوفیه همیشه سعی می‌کردند وجود کرامات را برای پیشوایان خود اثبات کنند؛ حال آنکه معتزله با بینش عقلی خود منکر کرامات صوفیه بودند و شرایط دشواری را برای آن‌ها ایجاد می‌کردند؛ زیرا مقبولیت مشایخ صوفیه در بین عوام تا حد زیادی به کراماتشان وابسته بود و به همین دلیل نیز رویارویی صوفیه و معتزله اجتناب‌ناپذیر می‌نمود (رک. طهماسبی، ۱۳۹۵: ۹۲).

افزون‌بر مسئله‌ی کرامات، صوفیه و معتزله درباره‌ی مسائل دیگر هم با یکدیگر اختلاف نظر داشتند. یکی از این مسائل، اعتقاد معتزله به خلق قرآن بود که یکی از اصول اساسی باورهای آن‌ها را تشکیل می‌داد و در زمان مأمون، جریان «محنه» را پدید آورد. در مقابل، صوفیه اجماع داشتند که قرآن کلام خدا است و مخلوق نیست. صوفیه و معتزله درباره‌ی صفات الهی نیز با یکدیگر اختلاف داشتند. معتزله تمام صفات الهی را نفی می‌کردند و معتقد بودند خداوند هیچ‌صفت ازلی مانند علم، قدرت، سمع و بصر ندارد. درباره‌ی دیدار خداوند هم بین صوفیه و معتزله اختلاف عقیده وجود داشت. صوفیه معتقد بودند مؤمنان قادرند خداوند را در قیامت به چشم سر ببینند، چون دیدار خداوند کرامت است؛ اما معتزله معتقد بودند خدا دیده نمی‌شود و بیشتر آن‌ها بر این باور بودند که خدا را با دل‌هایمان می‌بینیم (همان: ۹۵).

در موضوع جبر و اختیار هم بین صوفیه و معتزله اختلاف وجود داشت. معتزله معتقد به اختیار بودند؛ ولی صوفیه جبر را تأیید می‌کردند.

افزون بر آن، صوفیه و معتزله درباره‌ی خالق افعال شر نیز اختلاف داشتند. معتزله معتقد بودند افعال خیر را خداوند خلق می‌کند و معاصی و شر از انسان‌ها است. صوفیه خداوند را خالق تمام افعال انسان‌ها اعم از خیر و شر می‌دانستند. این اختلافات، صوفیه را در برابر معتزله قرار داد و صوفیه در نهایت با کمک اشعری‌ها توانستند معتزله را که در دوره‌ی آل بویه در حال رشد و ترقی بودند، از بین ببرند (همان). در این ابیات از دفتر اول مثنوی مولانا تمثیل مگس و بینش محدود او را درباره‌ی اهل اعتزال به‌زیبایی بیان می‌دارد:

«صاحب تأویل باطل چون مگس      وهم او بول خر و تصویر خس  
گر مگس تأویل بگذارد به رای      آن مگس را بخت گرداند همای  
آن مگس نبود کش این عبرت بود      روح او نی درخور صورت بود»  
(مولوی ۱۳۸۵، د: ۱: ۱۰۸۸-۱۰۹۰)

### ۳.۳. گفتمان رقیب در حکایت اهل سبا

در «قصه‌ی اهل سبا» و تمثیل‌های وابسته به آن، مولانا از طریق «طرد و نفی»، گفتمان رقیب خود را معرفی می‌کند. حکایت اهل سبا و ناسپاسی آن‌ها و نیز تمثیل‌های دیگری که مولانا برای نشان‌دادن عواقب و ابعاد ناسپاسی نقل می‌کند، همگی به گفتمان رقیب اشاره دارند. مهم‌ترین خصیصه‌ای که مولانا برای گفتمان رقیب و گروندگان به آن برمی‌شمارد، ناسپاسی و پشت‌کردن به «ولی‌نعمت» است:

داد حق اهل سبا را بس فراغ      صد هزاران قصر و ایوان‌ها و باغ  
شکر آن نگذاشتند آن بدرگان      در وفا بودند کمتر از سگان  
(همان، د: ۳: ۲۸۵-۲۸۶)

مولانا با مثال‌زدن وفاداری سگان، افراد ناسپاس را در مرتبه‌ای پایین‌تر از این حیوان نشانده است. گفتنی است که مولانا در جای‌جای مثنوی برای تحقیر دشمنان خود از استعاره‌ی «سگ» بهره می‌گیرد. سگ را نماد وفاداری دانسته‌اند «اما در جوامع اسلامی آن

را کثیف‌ترین صورتی می‌دانند که در خلقت پدید آمده و نماد ولع و شکم‌بارگی است» (شوالیه و همکاران، ۱۳۸۸: ۶۱۱). کاربرد این قبیل واژگان در این متون بیانگر نظام عقیدتی نویسنده‌ی آن است که در آن اطاعت بی‌چون‌وچرا از پیر، معیار و ارزش است. این گفتمان بیانگر موضع متعصبانه‌ی مولانا در قبال حفظ مریدان است. افزون‌بر این، مولانا چنان‌که در بخش‌های بعد خواهیم دید، برای اثبات گفتمان خودی، تمثیل مادر را ذکر می‌کند تا درنهایت به نتیجه‌ی مطلوب خود دست یابد.

مولوی در حکایت «جمع آمدن اهل آفت هرصباحی بر در صومعه‌ی عیسی (ع) جهت طلب شفا به دعای او» این مفهوم را بیشتر می‌پروراند و از رهگذار فربه‌کردن مضمون مدنظر خود، به گفتمان رقیب بیش‌ازپیش می‌تازد. در این حکایت، او تمثیل‌های دیگری نیز برای تضعیف گفتمان رقیب به کار می‌برد.

تمامی تمثیل‌های پس از این نیز به‌طور مستقیم گفتمان خودی را گفتمان «حق‌شناسانه» معرفی می‌کنند و گفتمان رقیب را گفتمان ناسپاسی. بدین‌گونه گویی «حکم محوری» گفتمان خودی، وفاداری به ولی‌نعمت و حق‌شناسی است.

در اینجا آشکارا از گفتمان رقیب نام برده نشده است؛ ولی با توجه به ویژگی‌های ناسپاسی و بی‌وفایی که مدام تکرار می‌شود، می‌توان چنین استنباط منطقی کرد که به موازات جریان‌های عقل‌محور یا شریعت‌مدار زمانه، یکی از حلقه‌های عرفانی معاصر مولانا نیز مدنظر باشد؛ به عبارت دیگر، ممکن است روی سخن مولوی با کسانی باشد که محفل عرفانی او را ترک گفته و به شیخی دیگر (امثال صدرالدین قونوی) سر سپرده باشند. برای درک بهتر این مطلب باید توجه داشت که اگر کمی گام را از دایره‌ی اسباب و علل معنوی بیرون نهیم و قضیه را صرفاً بر بنیاد قوانین حاکم بر مناسبات اجتماعی تبیین کنیم، این نکته بدیهی خواهد بود که به همان میزان که رشد معنوی مریدان وابسته به وجود پیر و مراد بوده‌است، تداوم سلطه و قدرت پیر نیز به توانایی حفظ مریدان و احیاناً افزودن شمار آنان (به‌ویژه در رقابت با دیگر مشایخ)، بستگی داشته است.



### ۳.۴. ایدئولوژی، واژگان و ساختار جمله

یکی از مهم‌ترین ابزارهای هر گفتمان، واژگانی است که آن گفتمان در اختیار می‌گیرد. در واقع هر گفتمان واژه‌هایی خاص را به خدمت می‌گیرد و به آن‌ها هویت و معنای تازه‌ای می‌بخشد و گفتمان خود را به وسیله‌ی همین فرهنگ واژگان تازه صورت‌بندی می‌کند. واژه‌پردازی قلمرو عمده و شناخته‌شده‌ی بیان و اقناع ایدئولوژیک نیز به شمار می‌رود (رک. وندایک، ۱۳۸۲: ۴۴۲). ایدئولوژی واژه‌هایی را به خدمت خود در می‌آورد و از راه‌های متفاوت به نفع خود از آن‌ها بهره‌مند می‌شود. به گفته‌ی فوکو «قواعد بازی زبانی را نباید در متن گفتمان جستجو کرد؛ بلکه باید آن را در کارکردهای نهادی یافت که تولیدکننده‌ی گفتمان مزبور است» (فوکو، ۱۳۸۷: ۲۷). همین‌طور ایدئولوژی و گفتمان، به وسیله‌ی واژه‌هایی به گفتمان رقیب نام می‌نهند و آن را طرد یا حذف یا انکار می‌کند. بهره‌گیری از واژگان در گفتمان عرفانی به گونه‌های مختلفی انجام می‌گیرد که عبارت‌اند از:

#### ۳.۴.۱. رابطه‌ی تقابلی واژگان

همان‌گونه که شکل‌گیری یک گفتمان حاصل رابطه‌ی تقابلی با گفتمان رقیب است، واژگان گفتمانی نیز در دوسویه‌ی رقیب و متضاد، هویت و معنا می‌یابند. این خصیصه را می‌توان نوعی «تفکیک‌کردن» (Differentiation) نیز دانست که «یک فرد یا یک گروه اجتماعی از کارگزاران را از دیگر گروه‌های مشابه تفکیک می‌کند» (یارمحمدی، ۱۳۹۳: ۱۷۴). در «قصه‌ی اهل سبا» و تمثیل‌های وابسته، این تقابل واژگانی به‌وضوح مشهود است. در این متن، ارزش‌های درپیوسته با گفتمان خودی با واژه‌های مثبت و ارزشمند نمایانده می‌شوند و واژه‌های مربوط به گفتمان رقیب به شیوه‌ای دیگر. مولانا از گفتمان خودی با واژگانی مانند «صومعه‌ی عیسی» یا «خوان اهل دل» یاد می‌کند و از عیسی (ع) که تمثیلی از پیر و مرشد است، با صفاتی مانند رهاننده از جنّاح، خوب‌کیش و شفاگر یاد می‌شود. در مقابل، مولانا از گفتمان مخالف یا کسانی که بیرون

از این زمره‌اند، با این صفات یاد می‌کند: ناسپاس، سگ، طاغی، یاغی، ناقض وفا، خر، خام و کودک.

مولانا گفتمان رقیب را ناسپاسانی می‌داند که «حق نعمت» را به جا نمی‌آورند و «جایگاه ولی نعمت» خود را که از آن با عنوان «مقام اولین» نیز یاد می‌کند، فراموش کرده‌اند؛ از این رو، آن‌ها را از سگان نیز کمتر می‌داند:

شکر آن نگزاردند آن بدرگان	در وفا بودند کمتر از سگان
مر سگی را لقمه‌ی نانی ز در	چون رسد بر در همی بندد کمر
پاسبان و حارس در می‌شود	گر چه بر وی جور و سختی می‌رود
هم بر آن در باشدش باش و قرار	کفر دارد کُرد غیری اختیار

(مولوی، ۱۳۸۵، د: ۳: ۲۸۶-۲۸۹)

### ۳.۴.۲. نام‌دهی، لقب‌دهی و طبقه‌بندی

در هر گفتمان، واژه‌ها بار ایدئولوژیک می‌گیرند و حامل ارزش‌های خاصی می‌شوند. همچنین از طریق نام‌نهادن و لقب‌دادن، ساختار گفتمان و مناسبات و رده‌بندی‌ها و مرزبندی‌های درون‌گفتمانی شکل می‌گیرند؛ زیرا هر گفتمان به‌مثابه یک ساختار یا سامانه و نظام است و جایگاه هر شخص در این سامانه و نظام، با واژه‌ها یا لقب‌هایی مشخص می‌شود (رک. سلطانی، ۱۳۸۳: ۵۶). مولانا نیز در جای‌جای مثنوی در هنگام یادکرد گفتمان فلاسفه و نیز اهل اعتزال از آن‌ها با عناوینی تحقیرآمیز یاد می‌کند. مولانا، فیلسوف را حکیمک و منطقی مستهان (خوار و ذلیل) می‌خواند:

چون حکیمک اعتقادی کرده است	کآسمان بیضه زمین چون زرده‌است
----------------------------	-------------------------------

(مولوی، ۱۳۸۵، د: ۱: ۲۴۸۲)

فلسفی منطقی مستهان	می‌گذشت از سوی مکتب آن زمان
--------------------	-----------------------------

(همان، د: ۲: ۱۶۳۶)

از مفلسف گویم و سودای او	یا ز کشتی‌ها و دریا‌های او
--------------------------	----------------------------

(همان، د: ۶: ۲۲۲۳)

در «قصه‌ی اهل سبا» هم در طبقه‌بندی این مرتبه‌های گفتمانی، از خداوند با نام «ولی نعمت» یاد می‌شود؛ در ادامه از پیر یا مراد با نام تمثیلی «عیسی»، «پیامبر»، «چوپان» و تمثیل «مادر» یاد می‌شود:

حق تعالی فخر آورد از وفا      گفت من اوفی بعهد غیرنا  
(همان، د: ۳۲۳)

حق مادر بعد از آن شد کان کریم      کرد آن را از جنین تو غریم  
صورتی کسرت درون جسم او      داد در حملش ورا آرام و خو  
همچو جزو متصل دید او تورا      متصل را کرد تدبیرش جدا  
حق هزاران صنعت و فن ساخته است      تا که مادر بر تو مهر انداخته است  
پس حق سابق از مادر بود      هرکه آن حق را نداند خر بود  
(همان، د: ۳۲۵-۳۲۹)

در ادامه به مریدان لقب «اهل» یا «طالب» داده می‌شود. از مریدان و طالبان با صفت‌هایی یاد می‌شود که بر نیازمندی و نهایت طلب و حاجتمندی آن‌ها دلالت دارد؛ اوصافی مانند: مبتلا، ضریر، لنگ، شل، اهل دلق، اصحاب آفت، اشتران پای بسته و...:

جمع گشتندی ز هر اطراف خلق      از ضریر و لنگ و شل و اهل دلق  
بر در آن صومعه عیسی صباح      تا به دم او شان رهاند از جناح  
(همان، د: ۲۹۹-۳۰۰)

گفت ای اصحاب آفت از خدا      حاجت این جملگانان شد روا  
جملگان چون اشتران بسته‌پای      که گشایی زانوی ایشان به رای  
خوش دوان و شادمانه سوی خان      از دعای او شدند پای دوان  
(همان، د: ۳۰۴-۳۰۶)

بدین‌گونه در طبقه‌بندی درون‌گفتمانی مولانا، از آن‌جایی که خلق وابسته، نیازمند، محتاج و نعمت‌خورده‌ی پروردگارند، باید از طریق واسطه‌هایی که از آن‌ها با عنوان‌های گوناگون همچون پیر، مراد، شیخ و ولی یاد شده است، به‌سوی گفتمان حقیقی که گفتمان

عرفان است، حرکت کنند و طالب حق و حقیقت شوند؛ بنابراین هرکس از گفتمان فکری عرفان خروج کند، در واقع طاغی است و کفران نعمت کرده است. ورود به گفتمان عرفانی از نظر مولانا نوعی شکر نعمت گذاشتن است. اگر استنباط ما درست باشد که در اینجا گفتمان رقیب یک حلقه‌ی عرفانی دیگر معاصر مولانا است، می‌توان گفت که مولوی گفتمان عرفانی خود را از بین تمام گفتمان‌های عرفانی دیگر به‌عنوان شاهراه نیل به حقیقت معرفی کرده و در صدد تبیین و توجیه آن است.

### ۳.۴.۳. ساختار جمله‌ها و پیوند آن با ایدئولوژی

در یک گفتمان «آرایش جمله‌ها کارکردهای زیادی از جمله کارکردهای ایدئولوژیک دارد» (وندایک، ۱۳۹۴: ۷۷). ساختارهای نحوی این حکایت و دیگر تمثیل‌ها نیز به ایدئولوژی گفتمان عرفانی اشاره دارد.

یکی از این نمونه‌ها، بهره‌گیری بسیار از ساختار دستوری امری است. این ساختار دستوری، نگاه بالادستی‌گوینده را نشان می‌دهد. در برخوردهای فرادست با فرودست افعال در وجه امری و تأکیدی به کار رفته‌اند تا فرادستان برتری جایگاه خود را به فرودستان یادآور شوند و آنان را به تمکین از خود وا دارند؛ برای نمونه در این بیت:

صومعه‌ی عیساست خوان اهل دل      هان و هان ای مبتلا این در مهل

(مولوی، ۱۳۸۵، ۳: ۲۹۸)

مولوی به مخاطب و کسانی که در گفتمان او نیستند هشدار می‌دهد که این در (گفتمان عرفانی) را رها نکنند؛ زیرا این گفتمان و اصحاب آن مانند عیسی (ع)، شفادهنده‌ی بیماران و مبتلایان هستند. تعبیر «هان و هان» نیز بر حتمی و لازم‌الاجراء بودن وجه امری تأکید می‌کند؛ همچنین در این نمونه:

لاجرم آن راه بر تو بسته شد      چون دل اهل دل از تو خسته شد

زودشان دریاب و استغفار کن      همچو ابری گریه‌های زار کن

تا گلستانشان سوی تو بشکفد      میوه‌های پخته بر خود واکفد

(همان، ۳: ۳۱۱-۳۱۳)

در بیت دوم مولانا از راه نصیحت با جمله‌ی امری مخاطب را به سوی گفتمان خودی فرا می‌خواند. قید «زود» در این بیت بر فوریت امر دلالت دارد و آن را مؤثرتر می‌کند. افزون بر آن، بهره‌گیری از واژه‌ی «استغفار» که بار ارزشی مذهبی دارد، نیز تأثیر کلام را افزایش می‌دهد؛ همچنین در این بیت:

ای مغفل رشته‌ای بر پای بند      تا ز خود هم گم نگردی ای لوند

(همان: ۳۰۹)

افزون بر وجه امری کاربرد واژه‌ی «مغفل» نیز بیانگر موضع دست بالا و نوع نگاه گفتمانی است که مولانا از سویه‌ی آن به دیگر گفتمان‌ها می‌نگرد.

#### ۳.۴.۴. مشروعیت‌بخشی به گفتمان از طریق پیوند با گفتمان‌های مسلط

گفتمان عرفانی، مانند هر گفتمان دیگری، نیازمند مشروعیت‌بخشیدن به نظام ارزشی و اعتقادی‌ای که عرضه می‌کند، است. در واقع همه‌ی گفتمان‌ها «برای تثبیت ارزش‌ها و توجیه، عمومی‌سازی، مجازکردن و مشروعیت‌بخشیدن به اصول خویش می‌کوشند خود را با گفتمان‌های مشروع و مسلط پیوند دهند» (فتوحی و افشین‌وفایی، ۱۳۹۱: ۴۳).

عرفا در طول تاریخ، پیوسته از سوی گفتمان‌های مذهب‌مدار متهم شده‌اند؛ از این رو، تلاش کرده‌اند گفتمان خود را با گفتمان‌های مسلط پیوند دهند؛ به همین دلیل با روش‌های گوناگون به گفتمان مذهب تقرب جستند. عرفا گاه نیز به دیگر گفتمان‌های مسلط، مانند گفتمان قدرت و حاکمیت به روش‌های نامستقیم یا مستقیم نزدیک شده‌اند.

در متن بررسی‌شده، سه روش برای نزدیکی و پیوند با گفتمان ایدئولوژیکی مسلط (مذهب) دیده می‌شود: بهره‌گیری از تأویل؛ شبیه‌سازی با انبیا؛ بهره‌گیری از آیات قرآنی و تمثیل‌ها و داستان‌های کتب مقدس.

#### ۴. تأویل به‌مثابه‌ی ابزاری برای نزدیکی به گفتمان مذهب

تأویل را می‌توان مهم‌ترین ابزار برای مشروعیت‌بخشی به گفتمان عرفانی دانست. عرفا اعتقاد دارند که «تأویل نصّ ظاهر را به معنای اصیل و حقیقی آن که تشبیهات نصّ ظاهر

رمز آند بر می‌گرداند» (کربن، ۱۳۸۷: ۱۲۷). گفتمان عرفانی پیوسته از تأویل به‌منزله‌ی تنها راه دریافت و تشخیص معارف دینی یاد کرده است؛ تا جایی که سید حیدر آملی درباره‌ی پیوند قرآن و آیات با تأویل می‌گوید: «تأویل نزد ارباب باطن و اهل طریقت، یعنی گذشتن از ظاهر به باطن امور و آیات و بسط معنا؛ به دیگر سخن، تأویل؛ یعنی تطبیق میان دو کتاب قرآنی جمعی و آفاقی تفصیلی» (آملی، ۱۴۲۲: ۲۴۰).

عرفا خود را ارباب تأویل می‌دانند و این شیوه را طریق اهل باطن برمی‌شمارند. گفتمان عرفان برای فهم متون دینی نیز از تأویل بهره می‌گیرد و از آن به‌مثابه تنها راه مؤثر و نافذ برای رسیدن به اسرار آیات و روایات و بطون معارف شریعت یاد می‌کند.

گفتمان عرفان با بهره‌گیری از این ابزار، از یک سو با مذهب پیوند برقرار می‌کند و مبانی نظری خود را با اصول دین مرتبط می‌سازد و به‌گونه‌ای خود را به منبع دین مستظهر می‌نماید و از دیگر سو، با پشت‌گرمی به همین ابزار تأویل، مرزهای میان گفتمان عرفان را با گفتمان شریعت به خواننده نشان می‌دهد.

«قصه‌ی اهل سبا» خود حکایتی است که هدف روایی آن، برداشتی تأویلی در جهت «حکم»ی عرفانی است. افزون بر این، حکایت چنین آغاز می‌شود:

تو نخواندی قصه‌ی اهل سبا	یا بخواندی و ندیدی جز صدا
از صدا آن کوه خود آگاه نیست	سوی معنی هوش گه را راه نیست
او همی بانگی کند بی‌گوش و هوش	چون خمش کردی تو او هم شدخمش

(مولوی، ۱۳۸۵، ۳: ۲۸۳-۲۸۴)

مولانا بدین‌گونه در ابتدای قصه، خواننده یا هر گفتمان غیرخودی را به کوه تشبیه می‌کند که فهمی از صدایی که انعکاس می‌دهد، ندارد. او بدین‌گونه هم برتری گفتمان خودی را به رخ می‌کشد و آن را در موضع بالادست قرار می‌دهد و اظهار می‌دارد که تنها گفتمان عرفانی است که راه به معنی می‌برد و هم در بر تأویل می‌گشاید و ذهن خواننده را برای نتیجه‌گیری پایانی این حکایت که در خدمت مقاصد گفتمانی او است، آماده می‌کند.

او با نسبت دادن «ناآگاهی» و «بی‌گوش و بی‌هوش بودن» به گفتمان‌های غیرخودی، از همان ابتدا به نقد دیگر گفتمان‌ها نیز می‌پردازد. او «قصه‌ی اهل سبا» را نیز به مثابه نقدی بر گفتمان‌های رقیب برای خواننده شرح می‌دهد و تأویل می‌کند. در واقع مولانا از طریق ابزارِ به نام «تأویل»، به خود اجازه می‌دهد که گاه مسیر معنایی و نتیجه‌ی روایی داستان را به سمت اهداف گفتمانی خود سوق دهد یا حتی منحرف سازد.

#### ۴.۱. تمثیل انبیا برای مشروعیت‌بخشی به گفتمان خودی

یکی دیگر از روش‌های پیوند با گفتمان‌های مشروع، شبیه‌سازی با انبیا و اولیا یا تمسک‌جستن به تمثیل آن‌ها است. یکی از دالان‌ها یا داستان‌های فرعی در دل حکایت اهل سبا، قصه‌ی «جمع آمدن اهل آفت هر صباحی بر در صومعه‌ی عیسی (ع) جهت طلب شفا به دعای او» است. این حکایت به‌مثابه تمثیلی است از گفتمان عرفانی. عیسی (ع) نماینده‌ی خداوند و شفادهنده‌ی طالبان و نیازمندان است؛ به همان‌گونه، پیر یا مرشد یا انسان کامل نیز در گفتمان عرفانی، نماینده‌ی خداوند بر روی زمین است و شفادهنده‌ی دل‌های بیمار و طالب. این تمثیل و اجزای آن برای شرح گفتمان عرفانی، روابط درون‌گفتمانی، مرتبه‌ها و قواعد آن به کار رفته است که آن را می‌توان به‌گونه‌ای بهره‌گیری از گفتمان شریعت برای مشروعیت و مقبولیت‌دادن به گفتمان عرفانی دانست.

#### ۴.۲. بهره‌گیری تأویلی از آیات و احادیث در جهت مشروعیت‌بخشی به گفتمان خودی

مولانا در تمام مثنوی معنوی از آیات و احادیث بهره گرفته و به تأویل آن‌ها پرداخته است. از منظر تحلیل گفتمان انتقادی، این کار در مشروعیت و مقبولیت‌بخشی به گفتمان عرفان بسیار اثرگذار است؛ به‌خصوص که این گفتمان پیوسته از سوی گفتمان قدرتمند شریعت، متهم به کفر و زندقه شده است. در واقع بهره‌گیری از آیات و احادیث به جز سویی مشروعیت‌بخشی، نوعی سخن‌گفتن با گفتمان رقیب نیز است؛ به این معنی که مولانا با تأویل آیات و احادیث، توجه گفتمان مذهب را به سوی خود جلب می‌کند و در

یک بازی قدرت، گفتمان شریعت را متهم می‌کند که درکی سطحی یا نادرست از مبانی شریعت داشته است.

نمونه‌هایی از تمسک‌جستن مولانا به آیات و احادیث در «قصه‌ی اهل سبا» و حکایت‌های فرعی آن:

«در معاصی قبض‌ها دلگیر شد      قبض‌ها بعد از اجل زنجیر شد  
نعط من اعرض هنا عن ذکرنا      عیشهً ضنکاً و نجزی بالعمی»  
(مولوی، ۱۳۸۵، ۳د، ۳۵۳-۳۵۴)

در اینجا مولوی عیشه‌ی ضنکا (زندگی تنگ و ناخوش) را به «قبض» که مفهومی عرفانی است تأویل کرده است.

پس سبا گفتند باعد بیننا      شیننا خیر لنا خذ زیننا  
(همان: ۳۶۸)

ای سعادت بخش جان انبیا      یا بکش یا بازخوانم یا بیا  
با فراق کافران را نیست تاب      می‌گود یا لیتنی کنت تراب  
(همان: ۴۰۷-۴۰۸)

در این ابیات نیز قول کافران در قیامت که آرزو می‌کنند: ای کاش خاک می‌بودند به فراق که مفهومی در گفتمان عاشقانه عرفانی است، تأویل شده است.

#### ۳.۴. اهداف روایی و پیوند آن با ایدئولوژی

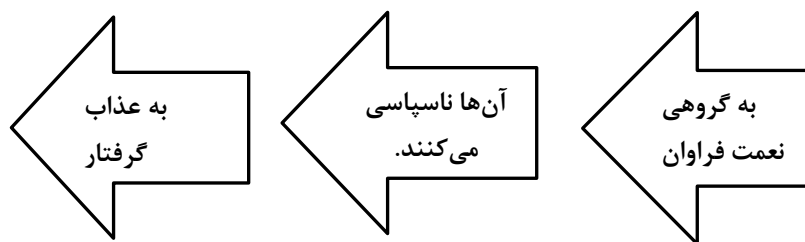
باتوجه‌به آنچه درباره‌ی پیوند ایدئولوژی با زبان گفتیم، این نکته آشکار می‌شود که هر روایت با هدف خاصی طراحی می‌شود تا به نتایجی که راوی در نظر دارد، منتهی شود. داستان‌های مولانا تمثیل‌هایی هستند که همگی در جهت یک هدف ایدئولوژیک خاص طراحی شده‌اند. مولانا از «قصه‌ی اهل سبا» و دیگر داستان‌های فرعی در جهت حقانیت‌دادن به گفتمان خودی بهره گرفته است. قصه‌ی اهل سبا در واقع به جای اینکه گفتمان خودی را توضیح دهد، تمثیلی است از گفتمان رقیب یا غیرخودی. در این تمثیل



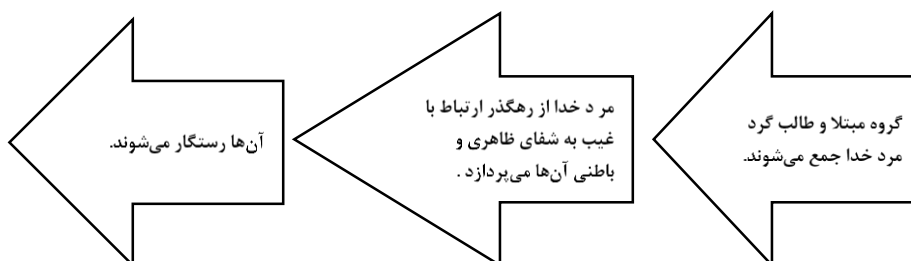
مولانا حکایت ناسپاسان، کافر نعمتان و کسانی که حق ولی نعمت خود را به جا نیاورده‌اند، بیان می‌کند تا از این طریق هم گفتمان غیرخودی را تقبیح و سرکوب کند و هم از آن رهگذر، به گفتمان عرفانی مدنظر خود به‌مثابه نقطه‌ی مقابل آن، حقانیت بخشد. مولانا در حکایت فرعی دیگری که در دل این قصه قرار دارد، گفتمان خودی را نیز نشان می‌دهد و برای به تصویر کشیدن آن، چنان‌که دیدیم، از حکایت حضرت عیسی بهره می‌گیرد.

ساختار فشرده این حکایت‌ها به این‌گونه است:

ساختار فشرده حکایت‌های مربوط به گفتمان رقیب:



ساختار حکایت‌های مربوط به گفتمان خودی:



##### ۵. نتیجه‌گیری

کاربست روش تحلیل گفتمان در نقد آثار ادبی مستلزم تلقی ادبیات به منزله‌ی گفتمان و تأکید بر نقش تعاملی متون ادبی است و برای انجام چنین پژوهشی باید به ارتباط دوسویه میان ادبیات و بافت ایدئولوژیک حاکم بر اثر ادبی توجه داشت. مولانا در افق اندیشه‌ی عرفان

ایرانی از شعر عرفانی و ژانر نام‌آشنای حکایت، هنرمندانه استفاده می‌کند تا کنش‌های قدرت را در دست گیرد و نیروهای آن را به نفع اهداف ایدئولوژیک خود؛ یعنی گسترش سلطه و سیطره‌ی معنوی برمردان به کار برد. زبان ویژه‌ی مولانا با حجم درخور توجه از واژگان درون‌دینی و ایدئولوژیک با چاشنی تمثیل‌های ملموس و تشبیهات عینی، نقش زبان و شگردهای هنری آن را در پیشبرد این هدف مولوی برجسته نموده است. وی در حکایت اهل سبا گفتمان رقیب خود را از طریق طرد و نفی می‌شناساند.

مولوی با استتار ایدئولوژی خویش در واژگان، عبارات و به‌کارگیری شگردهای زبانی، گفتمان تسلیم‌میرد در برابر پیر را در حکایات خود جای داده است. این گفتمان افزون‌بر بازنمایی اوضاع اجتماعی و فرهنگی و سیاسی که پیر و مراد در آن جایگاهی ممتاز دارد، به بازتولید شرایط جدید کمک کرده است. بازجست رد پای این گفتمان و بازخوانی قصه‌ی اهل سبا در مثنوی بر اساس این نوع تحلیل گویای آن است که مولوی همچون دیگر مشایخ، شخصیت پیر و مراد را رکن اصلی گفتمان میرد و مرادی می‌داند و بیشترین عاملیت و قدرت را به او اختصاص می‌دهد. در سویه‌ی مقابل مراد، جایگاه میرد قرار دارد. شخصیت میرد در سراسر مثنوی منفعل، سرسپرده، مطیع و فرمانبر است. مولانا در مثنوی اقتدار خود را بر مردان تثبیت می‌کند و به‌عنوان تنها فرد صاحب هویتی مستقل و تنها صدای بایسته‌ی شنیدن، با مخاطبان خود سخن می‌گوید. او در این داستان از شیوه‌های مختلف از جمله کاربرد تمثیل‌ها، نام و لقب‌دهی، کاربرد افعال امر و تأویل آیات و احادیث بهره می‌گیرد تا گفتمان فرادست مراد و پیر را در مقابل گفتمان فرودست میرد، با اقتدار تثبیت کند. این جریان یک‌سویه بازتاب ساختارها و بازتولید نظم گفتمانی مسلط عصر او است. مشروعیت‌بخشی به این گفتمان از رهگذر پیوند آن با سایر گفتمان‌های مسلط اجتماعی مانند شبیه‌سازی تیپ‌ها و شخصیت‌ها به انبیا و اولیا یا استشهاد به آیات و احادیث از دیگر شگردهای مولوی در راستای تحکیم و تثبیت گفتمان قدرت در مثنوی به شمار می‌رود. جانشینان مولوی از این گفتمان اقتدارگرا برای توجیه اعمال ناشایست خود و سرپوش‌نهادن بر انحرافاتشان سود جستند.

### یادداشت

۱. خداوندگار» و «حضرت خداوندگار» پرکاربردترین صفاتی است که احمد افلاکی در مناقب/عارفین، مولانا را بدان متصف نموده است.

### منابع

- قرآن کریم. (۱۳۹۰). ترجمه‌ی مهدی الهی‌قمشه‌ای، اصفهان: قلم آریا.
- آقاگل‌زاده، فردوس. (۱۳۸۶). «تحلیل گفتمان انتقادی و ادبیات». *ادب‌پژوهی*، دوره‌ی ۱، شماره‌ی ۱، صص ۱۷-۲۷.
- آقاگل‌زاده، فردوس و مریم‌السادات غیثیان. (۱۳۸۶). «رویکردهای غالب در تحلیل گفتمان انتقادی». *زبان و زبان‌شناسی*، دوره‌ی ۳، شماره‌ی ۵، صص ۳۹-۵۴.
- افلاطون. (۱۳۴۹). *مجموعه آثار*. ترجمه‌ی رضا کاویانی و محمدحسن لطیفی، ج ۲، تهران: ابن‌سینا.
- آملی، سیدحیدر. (۱۴۲۲). *تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم*. به تحقیق سیدمحمدحسن موسوی تبریزی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- بهنام‌فر، محمد و همکاران. (۱۳۹۳). «نقد عقلانیت در مثنوی مولانا و کلیات اقبال لاهوری». *مطالعات شبه‌قاره*، دوره‌ی ۶، شماره‌ی ۲۱، صص ۷-۳۴.
- جانی، طاهره. (۱۳۹۰). *تحلیل گفتمان شخصیت‌ها در حکایت‌های مثنوی معنوی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه ایلام.
- جهانگرد، نسرین. (۱۳۸۸). *راز ماندگاری مثنوی مولانا در عصر آنفورماتیک*. تهران: علمی.
- دهقان، علی و نازیلا یخدانسانز. (۱۳۹۴). «گفتمان در داستان «مسجد مهمان کش» مثنوی با تکیه بر آرای «میشل فوکو». *زبان و ادبیات فارسی*. شماره‌ی ۳۶، صص ۸۳-۱۰۲.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۰). *پله پله تا ملاقات خدا*. تهران: علمی.
- سبحانی، توفیق. (۱۳۸۲). «زندگی مولانا جلال‌الدین رومی، آثار و افکار او». *نامه‌ی انجمن*، شماره‌ی ۱۲، صص ۶۵-۹۱.

۱۷۶ \_\_\_\_\_ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۳، شماره‌ی ۱، بهار ۱۴۰۰ (پیاپی ۴۷)

سجودی، فرزانه و زینب اکبری. (۱۳۹۳). «تحلیل انتقادی گفتمان «مقامات» مشایخ صوفیه». *کهن‌نامه ادب پارسی*، سال ۵، شماره‌ی ۴، صص ۷۳-۹۷.

سلطانی، علی‌اصغر. (۱۳۸۳). «تحلیل گفتمان به‌مثابه نظریه و روش». *علوم سیاسی*، شماره‌ی ۲۸، صص ۱۵۳-۱۸۰.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). *قدرت، گفتمان و زبان: سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران*. تهران: نی.

سوسور، فردینان دو. (۱۳۷۸). *دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی*. ترجمه‌ی کورش صفوی، تهران: هرمس.

شوالیه، ژان و همکاران. (۱۳۸۸). *فرهنگ نمادها*. ترجمه‌ی سودابه فضایی، ج ۳، تهران: جیحون.

صدری‌نیا، باقر و محمد ابراهیم‌پور نمین. (۱۳۹۳). «دگرگونی گستره‌ی کرامات در مناقب‌نامه‌های مشایخ تصوف». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دوره‌ی ۱۰، شماره‌ی ۳۷، صص ۱۴۵-۱۸۲.

طهماسبی، ساسان. (۱۳۹۵). «روابط صوفیه با معتزله». *مطالعات تاریخ اسلام*، دوره‌ی ۸، شماره‌ی ۲۸، صص ۹۳-۱۰۵.

غزالی، محمد. (۱۴۱۷). *احیاء علوم‌الدین*. بیروت: دارالمعرفه.

فاولر، راجر. (۱۳۹۰). *زبان‌شناسی و رمان*. به ترجمه‌ی محمد غفاری، تهران: نی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۷). *زبان‌شناسی و نقد ادبی*. به ترجمه‌ی مریم خوزان و حسین پاینده، تهران: نی.

فتوحی، محمود و محمد افشین‌وفایی. (۱۳۸۷). «تحلیل انتقادی زندگی‌نامه‌های مولوی». *بخارا*، سال ۱۵، شماره‌ی ۹۰ و ۹۱، صص ۲۹-۵۳.

فدایی‌مهربانی، مهدی. (۱۳۸۸). *پیدایی اندیشه‌ی سیاسی و عرفانی در ایران*. ج ۱، تهران: نی.

- فرکلاف، نورمن. (۱۳۷۹). *تحلیل انتقادی گفتمان*. ترجمه‌ی فاطمه شایسته‌پیران و همکاران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۰). *نظم گفتار*. به ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: آگاه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *دانش و قدرت*. به ترجمه‌ی محمد ضیمران، تهران: هرمس.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). *نظم اشیا؛ دیرینه‌شناسی علوم انسانی*. به ترجمه‌ی یحیی امامی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- قربان‌نژاد، پریرسا. (۱۳۸۷). *تصوف در آذربایجان عهد مغول*. تهران: علمی و فرهنگی.
- کربن، هانری. (۱۳۸۷). *ابن سینا و تفسیر عرفانی*. ترجمه‌ی ان‌شالله رحمتی، تهران: جامی.
- گولپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۷۵). *مولانا جلال‌الدین. زندگانی، فلسفه، آثار*. ترجمه‌ی توفیق سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ماهیار، عباس. (۱۳۷۶). *خارخاربنند و زندان (شرح قصیده‌ی ترساییه)*. تهران: قطره.
- مایر، فریتس. (۱۳۸۸). *سنگ‌بناهای معارف اسلامی (منتخبی از معارف علوم انسانی)*. به ترجمه‌ی مهرآفاق ایبوردی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مشیدی، جلیل و حجت‌الله کرمی (۱۳۹۴). «مولانا و بازتولید گفتمان سلطنت مطلقه در تمثیلی عرفانی». *هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی*، دوره ۸، صص ۱۹۶۹-۱۹۸۴.
- محمدابن‌منور. (۱۳۶۶). *اسرارالتوحید فی مقامات شیخ‌آب‌سعدی*. مقدمه و تصحیح شفیع کدکنی، ج ۱، تهران: آگاه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۵). *مثنوی معنوی*. شرح کریم زمانی، ج ۳، تهران: اطلاعات.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *مثنوی معنوی*. شرح کریم زمانی، ج ۱، تهران: اطلاعات.
- میلز، سارا. (۱۳۸۸). *گفتمان*. ترجمه‌ی فتاح محمدی، زنجان: هزاره‌ی سوم.
- نراقی، احمد. (۱۳۷۰). «بازنگری رابطه‌ی مرید و مرادی در عرفان». *کیان*، شماره‌ی ۲، صص ۱۸-۲۶.

وندایک، تئون.ای. (۱۳۸۲). *مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان‌کاوی انتقادی*. ترجمه‌ی پیروز ایزدی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). *ایدئولوژی و گفتمان*. ترجمه‌ی محسن نوبخت، تهران: سیاه‌رود.

یارمحمدی، لطف‌الله. (۱۳۹۳). *درآمدی به گفتمان‌شناسی*. تهران: هرمس.

یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس. (۱۳۹۷). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*. ترجمه‌ی هادی جلیلی، تهران: نی.