

## تحلیل انتقادی روایت زندگی و مرگ حلاج در گفتمان انقلابی / چپ

آرزو ابراهیمی دینانی<sup>۱</sup>  
محمد کاظم یوسف پور<sup>۲</sup>  
علیرضا نیکویی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۷/۱۷

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

### چکیده

روایت زندگی، اندیشه و مرگ حلاج، در بیشتر متون عرفانی، همواره از ظرفیت و توانمندی برای معرفی زمینه‌ها و نشانه‌های گفتمان صوفیانه برخوردار بوده است. برخی گفتمان‌ها به تدریج این نشانه‌ها را به عنوان دال‌های شناور در خود جذب و با ماهیتی متفاوت مفصل‌بندی کردند و از این طریق، زمینه تغییر گفتمان عرفانی را فراهم ساختند. در دوره مشروطه، برخلاف دوران گذشته که رنگ گفتمان عرفانی در متون و روایات

<sup>۱</sup>. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران (نویسنده مسئول).

e.d\_arezoo@yahoo.com

<sup>۲</sup>. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران. yousefpour@guilan.ac.ir

<sup>۳</sup>. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران. Nikouei@guilan.ac.ir

مربوط به حلاج غالب بود و بیشتر قرائت‌ها از حلاج، بازتاب مستقیمی از مقام عرفانی وی محسوب می‌شد، جنبش‌های چپ‌گرا با تقلیل‌گرایی و کلیشه‌سازی و بازنمایی عرفان به دو نوع متفاوت و تفکیک عرفان منفعل و ناکارآمد از عرفان انقلابی، عناصری از گفتمان عرفانی حلاج را برجسته ساختند و با درون‌مایه و دال مرکزی گفتمان چپ، مفصل‌بندی کردند. بارزترین نمونه این چرخش گفتمانی، در دو قرائت متمایز لویی ماسینیون و علی میرفطروس دیده می‌شود که یکی روایت خود را در چارچوب گفتمان عرفانی و برپایه حقایق تاریخی مستند و دیگری در قالب گفتمان ایدئولوژیک و چپ‌گرایانه بنیان نهاد؛ به طوری که می‌توان میرفطروس را نقطه اوج تبدیل گفتمان عرفانی به انقلابی شمرد. این مقاله، با مرور دو نوع مواجهه فاصله‌مند با عرفان و تحلیل نشانه‌های آن‌ها در متون عرفانی و ادبی و سیاسی، به بررسی و تحلیل تفاوت قرائت‌ها و روایات موجود از سرگذشت و اندیشه حلاج و مهم‌تر از آن، تغییر و جذب برخی عناصر گفتمان عرفانی در گفتمان انقلابی می‌پردازد. نتیجه این تحول و جذب، جایگزینی عشق و اتحاد عرفانی به عنوان مبنای اصلی حیات و مرگ حلاج با ماتریالیسم و اومانسیم از یک سو و کرامات معنوی و مواعظ عرفانی با جادوگری و تبلیغ بی‌دینی و خداستیزی در جهت انقلاب مردمی از سوی دیگر است.

## واژه‌های کلیدی: حلاج، چرخش گفتمانی، مفصل‌بندی، ایدئولوژی

چپ، میرفطروس.

### مقدمه

روایت زندگی و مرگ عارف نامدار، حلاج، از قرن چهارم هجری تاکنون در سه چهره گفتمانی مختلف در متون متعدد ظاهر شده است: گفتمان عرفانی، گفتمان شریعت‌مآب / فقهی و گفتمان چپ. اگرچه حلاج از نیش کلام تلخ فقها و شریعتمداران، چه در دوران حیات و چه پس از مرگ در امان نماند، حضور و سلطه اندیشه‌های تأویل‌گرانه عرفا او را

در مقام صوفی ای با حیاتی سرشار از معنویت و معرفت الهی و مرگی بازنمایی کرد. هم‌عنان با این نظرگاه، گفتمان فقهی در تقابل با نظر عارفان به حیات خود ادامه داد و در بیان حقایق زندگی حلاج و اندیشه‌های او، راهی جز تأویل سخنان و تقدیس مرتبه او را در پیش گرفت. این گفتمان با وجود اشخاصی چون ابن داوود ظاهری و ابوسهل نوبختی در زمان حیات حلاج و شیخ مفید، ابن بابویه و... پس از مرگ وی به اوج خود رسید. تا پیش از مشروطه و شکل‌گیری گفتمان اجتماعی و انقلابی، همچنان با تقابل و تفاوت روایات منسوب به دو گفتمان فقهی و عرفانی مواجهیم. با ظهور مارکسیسم و رواج تفکر ماتریالیسم دیالکتیک در ایران، نوع سومی از گفتمان درباب حلاج طرح می‌شود که صرف‌نظر از شقوق و شاخه‌هایش می‌توان آن را گفتمان چپ<sup>۱</sup> یا انقلابی نامید. قرائت چپ‌گرایانه از زندگی و مرگ حلاج در قالب این گفتمان اخیر با تحول چشمگیری، از قرائت عرفانی و حتی فقهی پیشین فاصله می‌گیرد.

### تحلیل انتقادی گفتمان

تحلیل گفتمان با رویکرد انتقادی امروزه از مهم‌ترین شیوه‌های بررسی و شناخت متون در بافت اجتماعی آن با عنایت بر عوامل برون‌متنی است. گفتمان در این رویکرد برخلاف رویکرد زبان‌شناسی قدیم که تنها بر نقش یا ساخت زبان متمرکز بود، به «شیوه‌ای خاص برای سخن گفتن درباره جهان و فهم آن» تعبیر شده است (یورگنسن، ۱۳۸۹: ۱۷). در تحلیل انتقادی باید نقش عمده عوامل خارج از متن یعنی بافت اجتماعی و فرهنگی را در نظر گرفت؛ چنانکه فرکلاف معتقد است گفتمان، کارکرد زبان امری اجتماعی و تحلیل گفتمان، تحلیل کیفیت کارکرد متن در بستر اجتماعی- فرهنگی آن است (Fairclough, 1995: 7). تحلیلگر، انتقاد خویش را بیش از هر چیز متوجه اصول ساختارمندی می‌کند که براساس آن دیدگاه نویسنده شکل گرفته و هویت ذهنی وی مقهور آن شده است؛ زیرا به اعتقاد لاکلا و موف، افراد و هویت‌های فردی (برای مثال، در

---

۱. منظور، چپ کلاسیک است که دهه‌ها در ایران و جهان میدان‌داری کرد؛ نه چپ مدرن و متأخر.

گفتمان مارکسیستی) براساس اصولی واحد و در فرایند گفتمانی واحد سازمان‌دهی می‌شوند (یورگنسن، ۱۳۸۹: ۷۸).

سه عنصر مهم در تحلیل انتقادی گفتمان عبارت است 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» (Fairclough, 1996: 2)، نظامی از سخنان و باورهاست که تعارض با حقیقت را در خود پنهان می‌دارد و از این راه، قدرت و سلطه گفتمان را تضمین می‌کند؛ زبان نیز به انعکاس و توزیع این قدرت می‌پردازد؛ بنابراین، گفتمان «فضایی است بزرگ‌تر از زبان که چگونگی کاربرد زبان را تعیین می‌کند» (سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۰۷) و هدف از تحلیل انتقادی آن، «حذف قدرت (سلطه) در نظریه و عمل است» (Fairclough, 1995: 17).

از دیدگاه فرکلاف، تحلیل انتقادی گفتمان تحلیل سه عنصر عمل اجتماعی، عمل گفتاری و متن را دربرمی‌گیرد (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۹۷) و در تحلیل متون، اول انحصار توجه به آنچه در متن وجود دارد، صرف‌نظر از آنچه از متن حذف شده و دوم غفلت از بافت متن<sup>۱</sup> مشکلات و موانع مهمی هستند که باید برطرف شوند (همان: ۱۵۷-۱۵۸). نتیجه کلام اینکه توصیف، تنها بخش کوچک و ابتدایی تحلیل با رویکرد انتقادی است؛ چراکه ایدئولوژی این نوع تحلیل، مفاهیمی مانند ایدئولوژی، قدرت و انتقاد را نیز در خود نهفته و آن‌ها را برای «فاصله گرفتن از توصیف صرف و دستیابی به تبیین به کار گرفته است» (سلطانی، ۱۳۸۴: ۳۱). با وجود چنین ویژگی‌هایی است که تحلیل گفتمان، قابلیت پوشش تعاملات درون‌متنی و برون‌متنی را خواهد داشت و از مرحله توصیف صوری فراتر می‌رود. این امر مستلزم فراروی از ایدئولوژی و کشف حقایق پنهانی است که غلبه ایدئولوژی آن را کمرنگ ساخته است؛ زیرا گفتمان با طبیعی شدن در جریان فکری جامعه، لایه‌هایی از حقیقت اصیل را پنهان می‌دارد و تحلیل انتقادی آن در پی روشن ساختن این حقایق، مبانی ایدئولوژیک گفتمان مورد نظر را بررسی می‌کند؛ چراکه به قول آلتوسر «ایدئولوژی‌ها مبتنی بر آگاهی و برنامه‌ریزی و خودآگاهی شکل نمی‌گیرند؛ بلکه همواره با رقیب خود و زمینه‌های اجتماعی‌شان تعیین می‌یابند» (کلاتری، ۱۳۹۱: ۷۱).

## روایت مرگ و زندگی حلاج در متون

زندگی پرفرازونشیب، اندیشه‌های بدیع و منحصر به فرد و مرگ تراژیک حلاج در قرون سه و چهار هجری، او را به یکی از برجسته‌ترین و جنجالی‌ترین چهره‌های تاریخی و البته عرفانی تبدیل کرد. اسناد و مدارک تاریخی در باب کیفیت زندگی و مرگ حلاج و اعمال و اقوال وی، اگرچه نشان‌دهنده تمایز و تفاوتی قابل توجه میان وی با دیگر عرفاست، عرفان و صوفیگری وی را زمینه حقیقی شخصیت وی می‌شمارد.

متونی که بعد از مرگ حلاج در باب او نوشته شد، براساس نوع نگرش نویسندگان و چرخش گفتمان‌های غالب و مغلوب جامعه، به دو دسته کلی موافق و مخالف تقسیم می‌شود: متون عارفانه (موافق) و متون فقهی و چپ‌گرا (مخالف). از قرن چهارم تا دوره معاصر، گفتمان غالب بر متون و نظرگاه نویسندگان درباره حلاج، گفتمان عرفانی و نیز گفتمان شریعت‌مآب و فقهی بوده است؛ اما پس از مشروطه، ظهور گفتمان سیاسی چپ، بر دیدگاه چپ‌گرایان در باب حلاج تأثیر گذاشت و متونی که زیر سیطره این گفتمان در روایت زندگی حلاج نوشته شد، چهره عرفانی و الوهی حلاج را به چهره فردی انقلابی و سیاستمداری بی‌دین مبدل ساخت.

چنانکه اشاره شد، علاوه بر گفتمان عرفانی و سیاسی، باید از گفتمان سومی یاد کرد که از زمان حلاج تا به امروز، با شدت و ضعف در دوره‌های مختلف به حیات خود ادامه داد و در تقابل با متون عرفانی به رد حلاج پرداخت. این گفتمان سوم، گفتمان فقهی است که اوج حضور آن را شاید بتوان در همان دوران زندگی حلاج دانست که بر دیدگاه فکری فقها چنان سایه انداخته بود که حلاج را مهدورالدم دانستند.

فتوای ابن داوود مبنی بر اعدام حلاج، نمونه بارز آن است؛ محمد بن داوود ظاهری، به نمایندگی از فقیهان جامعه آن زمان در سال ۲۹۷ هجری، یعنی ۱۲ سال پیش از اعدام حلاج حکم تکفیر وی را صادر کرد. براساس تحقیقات ماسینیون، پس از آن نیز «اکثریت عظیم فقها (مجتهدان) مالکی حلاج را تکفیر می‌کنند و مرگ او را بدون «استتابه» قبلی صواب می‌شمارند» (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۳۶۰). بنابر گفته ابومحمد جسری، اصل مخالفت ابن داوود به همان فقه دینی و عقاید او بر پایه این فقه و تعصب به آن اعتقادات برمی‌گردد؛ چنانکه

می گوید: «علت انکار محمد بن داوود این بود که وی فقیه بود و فقیه می باید که تصوف را انکار کند» (ماسینیون و کراوس، ۱۳۹۰: ۲۷).

مقابله ابوسهل نوبختی با حلاج، نمونه روشن دیگری از برتری جویی فقه بر تصوف در آن دوره است. ابوسهل نوبختی، حلاج را شعبده بازی فریکار می دانست که با حيله و نیرنگ سعی بر دعوت مردم به شیوه اعتقادی خویش داشت و دلیل چنین مخالفت سرسختانه ای با حلاج و دیگر صوفیان، چه توسط ابوسهل و چه از جانب شیعه امامیه این بود که «چرا به سنیان نشان داده اند که تقدس و ولایت، امتیازی اشرافی نیست که خاص دودمان علوی باشد؛ بلکه لطفی الهی است که برگزیدگان خود را آزادانه برمی گزینند» (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۱۷۰).

علاوه بر این، پس از مرگ وی نیز تا مدت ها مخالفت فقها با آرای او ادامه یافت و تقابل گفتمان شرعی با گفتمان عرفانی به طور کلی و با عرفان حلاج به طور خاص در کلام بسیاری از فقها رخنه کرد؛ تا جایی که حتی برخی از آنان مانند شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ ق) در تصحیح الاعتقادات الامامیه و شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق) در کتاب الغیبه، حلاج و حلاجیه را ملحد و از مدعیان دروغین باییت و سفارت امام زمان (ع) به شمار آوردند.

با بررسی و تأمل در کلام این فقها درباره حلاج می توان حضور پررنگ ایدئولوژی مذهبی را زیر سیطره گفتمان شریعت مآب که علیه عرفان حلاج بر اصولی خاص متمرکز شده است، دریافت. در اینجا برای نمونه، به بررسی دو دیدگاه مخالف و موافق از جانب دو فقیه و عالم دینی یعنی شیخ طوسی و قاضی شوشتری می پردازیم که یکی تحت تأثیر گفتمان دینی، با به حاشیه راندن حقیقت زندگی و اندیشه حلاج، به واسطه تمرکز بر جنبه ای از اندیشه های مذهبی در فضای گفتمانی کتاب الغیبه، حلاج را متهم به الحاد می کند و دیگری با از نظر گذراندن کل حیات تاریخی و عرفانی وی در باب او رأی می دهد.

در نسبت الحاد به حلاج در کتاب الغیبه شیخ طوسی، تنها به یک واقعه از زندگی او استناد می شود و آن، ارسال نامه به ابوسهل نوبختی و شیخ صدوق در قم و دعوت آنان به سوی خود و ادعای و کالت امام زمان است. شیخ طوسی، از طریق حذف مهم ترین جنبه های زندگی حلاج و سابقه فکری و صوفی گری او از یک سو و تکرار یک عمل

متضاد او با باورهای مذهبی و فقهی از سوی دیگر، بر مخالفت حلاج با یک مسئله فقهی مهم در میان شیعیان تأکید کرده و نام او را در بخش «ذکر مذمومین الذین ادعوا البایبة و السفارة کذباً» آورده است. به قول او، «حلاج نخست با همین ادعا افراد کم اطلاع و جاهل را به سمت خود می کشاند، بعد از مدتی ادعا را بالا برد و به ابوسهل نامه نوشت...» (طوسی، ۱۳۸۶: ۶۹۵). اینکه مخاطب تبلیغات و مواعظ حلاج، جاهل شمرده شده اند، نکته‌ای قابل توجه است؛ زیرا با مرور سرگذشت حلاج و شناخت چهره‌های فاضلی چون ابن عطا، ابن خفیف و دیگران به عنوان یاران نزدیک او، به پنهان‌سازی برخی حقایق در این گفتمان شرعی در جهت مخالفت با عرفان پی می‌بریم. اگرچه کتابت چنین نامه‌ای توسط او، تنها از سوی ابوسهل اظهار شد و به گفته ماسینیون هیچ مدرک معتبری دال بر وجود این نامه کشف نشده است، در صورت وجود چنین ادعایی از جانب حلاج، پشتوانه این ادعای او در میان فقه‌های بزرگ شیعه جز حمایت یاران نزدیک او در ابتدای امر نمی‌توانست باشد.

از سوی دیگر، قاضی نورالله شوشتری از فقها و متکلمان مشهور شیعه که در مجالس المؤمنین، حلاج را «سرور اهل اطلاق، سرمست جام اذواق، حلاج اسرار و کاشف استار» توصیف می‌کند (شوشتری، ۱۳۹۲: ۸۳)، در مقام یک فقیه متشرع برخلاف شیخ طوسی که با برجسته‌سازی جنبه‌ای جزئی از کل حیات حلاج و قراردادن چهره کلی حلاج در جبهه‌ای مخالف به تقابل سرسخت حلاج با فقه و شرع و الحاد وی رأی داده است، خارج از غلبه گفتمان فقهی، بیشتر حقایق زندگی تاریخی و فکری حلاج را در نظر می‌گیرد و حتی در موارد شبهه‌برانگیزی چون سخن از امام عصر در نامه به ابوسهل، با رویکردی استدلالی می‌نگرد. او معتقد است که «گناه حسین بن منصور، انتساب به مذهب شیعه امامیه و اعتقاد به وجود مهدی و دعوت به نصرت آن حضرت و شورانیدن مردم بر خلفای عباسی بوده و کفر و زندقه را بهانه ساخته‌اند و لهذا شبلی و ابن عطا و محمد بن خفیف و ابراهیم بن محمد نصرآبادی تصحیح حال و تدوین اقوال او نموده‌اند و در وصف او را عالم ربانی فرموده‌اند» (همان: ۸۹). جالب است که او نیز استدلالی مشابه آنچه در نقد سخن شیخ طوسی مبنی بر نادیده‌انگاشتن یاران فاضل حلاج و معرفی افراد جاهل و نادان به عنوان مخاطبان او بیان کردیم، می‌آورد.

از آنجاکه پس از مرگ حلاج، جهان‌بینی فقها با وجود حضور پیوسته، اما نه‌چندان قدرتمند در مخالفت با وی، توان مقابله با جهان‌بینی عرفا را نداشت، نمی‌توان از آن به-صراحت با عنوان یک گفتمان غالب در جامعه قبل یا بعد از مشروطیت نام برد؛ اگرچه در زمان حیات حلاج، گفتمان فقهی و دینی بر نوع عرفانی غلبه می‌یابد؛ بنابراین، با وجود تقابل گفتمان فقهی با عرفانی، قرائت زندگی و مرگ حلاج، عمدتاً در دو رویکرد عرفانی و چپ‌گرا در دو دوره پیش و پس از انقلاب مشروطه قابل بررسی و تحلیل است؛ به‌ویژه که تفاوت و گاه تعارض معنایی، نشانه‌های واحد در دو گفتمان، آن‌ها را به دو جریان متعارض با دو زبان خاص تبدیل کرده است.

بررسی و تحلیل جوانب روایت از حلاج با رویکرد عارفانه، چندان ضروری نمی‌نماید؛ نخست به دلیل اینکه این رویکرد با استناد به واقعیت‌های تاریخی قرن سوم و اقوال و آثار موثق‌ترین و نزدیک‌ترین منابع به عصر حلاج، پس از مرگ او آغاز شده و دوم، تعدد و پیوستگی تکرار و تأیید آن‌ها طی قرون متمادی، چهره روشنی از حلاج در حیطه معرفت و تصوف به دست داده است؛ اما از آنجاکه این روایات در قرون اخیر در گفتمان انقلابی تغییر چهره می‌دهد، لازم است در ارتباط با گفتمان جدید واکاوی و قیاس شود. در ابتدا به‌طور خلاصه، اصل روایت از حلاج را در کل گفتمان عرفانی معرفی و بررسی می‌کنیم و آن‌گاه با بیان اصول و توصیف ماهیت ایدئولوژیک گفتمان چپ، به بررسی مفصل‌بندی این روایت در گفتمان چپ با رویکردی انتقادی می‌پردازیم.

## ۱. گفتمان عرفانی

چنانکه اشاره شد، حلاج پس از مرگ نزد عرفا بسیار ستایش شد و واقعه غم‌انگیز شهادت او که به دست شریعت‌مآبان سخت کیش رقم خورد، او را به شخصیتی اسطوره‌ای و قدیسی شهید بدل کرد که نامش نماد عشقی شد خونبار تا سرِ دار. اگرچه در زمان حیات حلاج، تعداد هواداران بی‌باک او از تعداد انگشتان دست تجاوز نمی‌کرد و جز ابن‌خفیف، ابن‌عطا، نصر قشوری و چند تن دیگر، کسی به صراحت جرئت اعلام هواداری از او را نداشت، پس از مرگ، با انتشار تدریجی اقوال و آثار و تعمق در اصل اندیشه‌های وی، به‌ویژه در حوزه



عرفان جایگاه خاصی یافت؛ تا جایی که هر سالکی با قدم نهادن در طریق معرفت الهی، از حلاج و عشق و جانبازی او دم می‌زد و هر عارفی مرتبه‌الای او را در تقرب به خداوند می‌ستود. چنانکه ابوسعید گوید: «چون حسین منصور حلاجی باید که در علوم حالت در مشرق و مغرب کس چون او نبود در عهد وی تا چوبی بدو چرب کنند. چوب به عیاران چرب کنند، به نامردان چرب نکنند» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۷۲/۱).

به جرئت می‌توان گفت عرفا در برابر حلاج، کمتر از دیگر اقشار جامعه موضع مخالفت برگزیدند؛ چراکه یا به واسطه درک تجارب ژرف او، وی را سرمشق خویش ساختند یا بنا بر مصلحت، راه تقیه و سکوت را درپیش گرفتند؛ همچون جنید که در زمان حیات حلاج، به اقتضای شرایط اجتماع آن زمان راه دوم را برگزید؛ چنانکه به او گفتند: «این سخن که [حسین] منصور می‌گوید، تأویلی دارد؟ گفت: بگذارید تا بکشند که نه روز تأویل است» (عطار، ۱۳۹۱: ۴۰۹).

بدین ترتیب، راین سرنوشت حلاج در متون عرفانی بر مبانی و اصولی تأکید کردند که تقریباً در همه آنها، پیام واحد مقام متعالی حلاج در درک معرفت حق تعالی مشاهده می‌شود؛ چنانکه می‌توان این متون را در یک گفتمان مبسوط و با روشی یکسان بررسی کرد و گفتمان عرفانی نامید.

در متون مذکور، حلاج نمونه کاملی از یک سالک طریقت است که مهم‌ترین ویژگی‌های شخصیتی وی شجاعت و وارستگی است، شجاعت در بیان باورها و گذر از مصلحت و عافیت، و وارستگی از هم‌وغم و کم‌وکیف دنیا و اهل آن. مولانا، عطار، عین‌القضات همدانی، ابن عربی، شبستری، حافظ و ده‌ها عارف و حکیم صاحب‌نظر، در آثار خود از این ویژگی‌های حلاج و مقام معنوی والای او یاد کرده‌اند و وی را ستوده‌اند. در متون متصوفه و شرح حال صوفیان مانند مصباح الهدایه، اللمع، تذکره الاولیا و... نیز حیات حلاج، مملو از شور و شوق عارفانه‌ای است که همراه با شجاعت و دلیری، الگوی عرفای پسین قرار می‌گیرد.

مهم‌ترین مؤلفه‌هایی که در روایت از سرنوشت حلاج و تجارب او در این متون بر آنها تأکید شده، عبارت است از: عشق، فناء فی الله و وحدت که پس از مرگ وی، عرفا

از همان سال‌های نخستین در پی توضیح و تفسیر آن‌ها برآمدند. حافظ در مواردی به همین عنصر افشای راز اشاره می‌کند:

حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید      کز شافعی می‌رسند امثال این مسائل  
یا:  
گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند      جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد  
که در هر دو مورد، به عناصر دار و عشق و راز (با توجه به ابیات قبل و بعد) اشاره کرده است.

عین‌القضات گوید: «آن روز دار می‌نمود؛ اما او را روز بار بود، چون در نظر یار بود؛  
حلاج دلا که مقتدای کارست      بردار همی‌گفت که روز بارست  
از یار هر آن کسی که برخوردار است      جانش بر یار و تنش بردارست»  
(عین‌القضات، بی تا: ۱۰۸)

و در باب تجربه وحدت شبستری أنا الحق را وحدت با حق می‌شمارد:  
أنا الحق کشف اسرار است مطلق      به جز حق کیست تا گوید أنا الحق؟  
(شبستری، ۱۳۸۲: ۴۰)

علاوه بر این، بارزترین مشخصه‌های زندگی حلاج در این نوع متون، زهد، عبادات، کرامات و سخنان نغز او در تقرب به حق است که در تذکره‌های عرفانی، از جمله مهم‌ترین آن‌ها تذکره‌الاولیا نمود یافته است: عطار (۱۳۹۱: ۴۰۷) گوید: «هر شبانروزی چهارصد رکعت نماز کردی و بر خود لازم داشتی» و از او نقل می‌کند: «دنیا بگذاشتن زهد نفس است و آخرت بگذاشتن زهد دل و ترک خود گفتن زهد جان» (همان: ۴۰۹).

مرگ حلاج نیز شهادت عاشقانه بی‌نظیری است که او را در اوج بی‌خویشی و وارستگی، به آرزوی دیرینه‌اش نائل ساخته است:

«پس دستش جدا کردند، خنده‌ای بزد. گفتند: خنده چیست؟ گفت: دست از آدمی بسته جدا کردن آسان است، مرد آن است که دست صفات - که کلاه همت

از تارک عرش درمی کشد - قطع کند. پس پای هایش ببریدند. تبسمی کرد و گفت: بدین پای سفر خاک می کردم. قدمی دیگر دارم که هم اکنون سفر هر دو عالم کند؛ اگر توانید، آن قدم ببرید. پس دو دست بریده خون آلود بر روی درمالید و روی و ساعد را خون آلود کرد. گفتند: چرا کردی؟ گفت: خون بسیار از من رفت. دانم که رویم زرد شده باشد. شما پندارید که زردی روی من از ترس است. خون در روی مالیدم تا در چشم شما سرخ روی باشم که گلگونه مردان خون ایشان است. گفتند: اگر روی را به خون سرخ کردی، ساعد را باری چرا آلودی؟ گفت: وضو می سازم گفتند: چه وضو؟ گفت: رکعتان فی العشق، لا یصح وضوؤهما الا بالدم» (همان: ۴۱۱).

لویی ماسینیون، پرکارترین نویسنده و محقق است که در دوره معاصر با جمع آوری مدارک تاریخی معتبر درباره حلاج، تاریخ وقایع زندگی و مرگ وی را با دقت بررسی و تحلیل کرده است؛ بنابراین، متون عرفانی موجود از یک سو و آثار ماسینیون از سوی دیگر، منابع مهمی برای وقوف از زندگی و مرگ حلاج محسوب می شوند.

ماسینیون با مستندساختن حقیقت زندگی حلاج، آن گونه که در آثار عرفانی پس از وی آمده، او را بیش از پیش به منزله عارفی عالی مقام که به مرتبه اتحاد عارفانه نائل شده معرفی می کند. او که پژوهش های خود را بر تدقیق و تحلیل موشکافانه وقایع زندگی حلاج متمرکز کرد، به نوعی تأیید کننده نظر دیگر عرفا در باب حقانیت و مقام والای او در درک معرفت الهی است با دو تفاوت مختصر: اول آنکه آنچه را گاه و بی گاه به اقتضای کلام و به اجمال درباره حیات پر مشقت حلاج و جایگاه او در تصوف اسلامی در متون آمده، با استناد به مدارک تاریخی معتبر و بیان جزئیات به تفصیل بررسی کرده است و دوم اینکه در پژوهش های ماسینیون، توجه به زندگینامه تاریخی حلاج، بر توجه به اندیشه ها و تجارب عارفانه او غلبه دارد. البته ناگفته نماند که ماسینیون نیز در تأیید کلام عرفای پیشین، بر تجارب معنوی حلاج و از جمله مهم ترین آن ها اتحاد عارفانه وی با حق نیز تأکید بسیار دارد؛ برای مثال، معتقد است أنالحق او «حالت جمع الجمع است... کلامی از جانب خدا که هر گونه شخصیت بشری در آن محو گشته» (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۴۱۲).

به هر حال، حلاج در گفتمان غیرانقلابی یا عارفانه پیش از دوران مشروطه، چه در کلام بزرگان عارف پیشه و چه در آثار تاریخی یا تحقیقی، از مقامی معنوی قابل توجهی برخوردار است؛ مقامی که در گفتمان انقلابی دگرگون می‌شود.

## ۲. گفتمان انقلابی / چپ

اگرچه در دوره صفویه، جامعه ایران کمابیش با جهان مدرن آشنایی یافته بود، پس از وقوع انقلاب مشروطه، وضعیت فکری جامعه، بیش از پیش و با سرعتی کم سابقه در فرایند مدرنیته قرار گرفت. فرایندی که مستلزم مواجهه با تحولات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جهان مدرن و بالطبع تأثیرپذیری از آن بود. مشروطه در حقیقت مناسب‌ترین بستر برای ادامه این مواجهه و تأثیر، به‌ویژه از اندیشه‌های نو و مکاتب نوظهور غرب بود. یکی از مهم‌ترین نمودهای این تأثیرپذیری فکری، آثار نهضت مارکسیسم و سوسیالیسم بر تفکر اندیشمندان ایرانی بود. مارکسیسم که حاصل نفوذ اندیشه دیالکتیک هگل بر مارکس و انگلس در قالب ماتریالیسم بود، با اصالت دادن به اقتصاد به‌عنوان زیربنای تکامل بشری، معتقد به تقسیم اجتماع به دو طبقه و حاکمیت جبرگرایانه بورژوازی بر پرولتاریا در طول تاریخ بود؛ به طوری که اکثریت جامعه یعنی طبقه کارگر، دچار ازخودبیگانگی شده و پس از طی هر دوره، وظیفه این طبقه، انقلاب برضد طبقه حاکم و دستیابی به آزادی و برابری (کمون) است.

آشنایی ایرانیان با این مکاتب به دلایلی چون نداشتن مبنای فکری مستحکم یا همسایگی با روسیه و... هم‌زمان با شکل‌گیری گفتمان چپ، ارتباط و پیوند محکمی میان اصول مارکسیسم با افکار و باورهای چپ‌گرایان برقرار ساخت. به تعبیر دیگر، ظهور گفتمان چپ تا حد قابل توجهی در گرو ایده‌های وارداتی و از جمله مهم‌ترین آن‌ها مارکسیسم بود که بیش از همه، از طریق حزب توده بازتولید و تقویت شد.

گفتمان چپ به مجموعه باورها و اندیشه‌های مکتوب یا منقول گفته می‌شود که در تضاد و مخالفت با نظام سلطه شکل می‌گیرد. این گفتمان به گفته یکی از محققان و به زبان هابرماس «در راستای تقویت زیست-جهان (Life-world) و مقابله با عملکردهای

غیردموکراتیک و سلطه‌گر سیستم (نظام سرمایه‌داری جهانی) در تمامی حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی حرکت می‌کند» (حقیقی‌راد، ۱۳۸۶).

پس از مشروطه، به تدریج این گفتمان با مرکزیت اندیشه‌های مارکسیستی و کمونیستی اظهار وجود کرد؛ به ویژه که تحت تأثیر انقلاب اکتبر روسیه، حزب کمونیست ایران دقیقاً مطابق با اصل دیالکتیکی مارکسیسم، وظیفه خود را «دفاع از حقوق ستمکش‌ترین بخش ملت» و مبارزه با محدودیت حقوق اقلیت‌های قومی در ایران اعلام می‌کند (غزنویان، ۱۳۹۱: ۱۷).

در دهه‌های سی تا چهل شمسی، این جریان فکری به اوج قدرت خود رسید و گفتمان چپ، گفتمان غالب جامعه شد که میل به انقلاب و دگرگونی نظام حاکم را سرلوحه اهداف خویش قرار داده بود. تقی‌ارانی، انور خامه‌ای، احسان طبری و علی میرفطروس از جمله کسانی بودند که به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های سوسیالیستی - مارکسیستی، علم مخالفت با دین و عرفان را برافراشتند؛ زیرا ایدئولوژی‌ها در گفتمان‌ها با تقلیل‌گرایی، جهان را به نفع عقاید نوظهور خویش تفسیر می‌کنند و از طریق «پلورالیزه کردن جهان اجتماع می‌کشند تا با خلق دوگانه حق و باطل یا خیر و شر، توجیه کافی برای شکل‌گیری تفاوت منزلتی میان معتقدان و منکران ایدئولوژی را فراهم آورند» (صولتی، ۱۳۹۲: ۹۷).

در گفتمان انقلابی یا چپ، سرگذشت و هویت انسانی بشر در تاریخ و در فعالیت‌های اجتماعی او برای رسیدن به برابری و آزادی و خروج از سیطره طبقه سلطه‌گر خلاصه می‌شود. همچنان که طبری (۱۳۴۷: ۲۳۰) به صراحت می‌گوید: «از آنجا که تنها مارکسیسم - لنینیسم سررشته علمی درستی برای پژوهش و تحلیل و درک پدیده‌های اجتماعی به دست می‌دهد، لذا بهترین طریق دریافت علل باطنی تموجات فراوانی که در شط زندگی تاریخی مردم ایران رخ داده انطباق این جهان‌بینی بر این سرگذشت پرشور انسانی است»؛ بنابراین دین، تصوف و هرگونه امر انتزاعی خارج از این حوزه، نزد ایشان امری مردود قلمداد می‌شود یا تنها جنبه‌هایی از آن‌ها - اگرچه نه چندان ملموس و مرتبط با معنای اصلی - از طریق برجسته‌شدن، سازوکار هژمونیک می‌یابد و مفاهیم عرفانی یا دینی به حاشیه رانده می‌شود؛ چراکه «برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، سازوکاری است که با آن، گفتمان‌ها سعی

می‌کنند قوت خود را برجسته سازند و نقاط ضعف خود را به حاشیه برانند و بالعکس نقاط قوت غیر یا دشمن را به حاشیه برانند و نقاط ضعف او را برجسته سازند» (سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۱۳).

تقی ارانی (بی تا: ۲۸) چهره برجسته مارکسیسم ایران، اخلاق عرفانی را محصول یأس در عقاید و ناامیدی انسانی می‌داند و انور خامه‌ای (۱۳۶۹: ۱۲۸-۱۲۹) معتقد است «واقعیات تاریخی و اجتماعی نشان می‌دهد که این، معنویت‌ها و اصول اخلاقی هستند که غیرانسانی‌اند؛ یعنی با طبیعت انسان ناسازگارند نه به‌عکس. این معنویت‌ها و اصول اخلاقی، نمونه‌ای از از خود بیگانگی انسان هستند و می‌خواهند طبیعت انسان را تغییر دهند و از انسان موجودی برتر بسازند.

در گفتمان چپ، مذهب و عرفان، زاده خیال سرگشته آدمی است که سرمنشأ تولد آن در محیط اجتماعی ستم‌کشیده‌ای است که در جهت جبران خلأهای موجود به آن پناه برده است؛ طبری از دیگر نمایندگان این گفتمان، از عرفان با عنوان یک مقاومت جمعی در برابر شرایط اجتماع یاد می‌کند که البته منفی، سرکوفته و تحمیلی است؛ زیرا جز خیال باطل نیست؛ او بر آن است که خیال سرگشته اسطوره‌آفرین آدمیزاد، چهار فرزند زاییده است: جادو، مذهب، عرفان، فلسفه ایده‌آلیستی که مرز میان تخیل و تعقل است؛ و عرفان از همه بیشتر، عوامل یک واقعیت بزرگ و انسانی را دربردارد و شاید شیفتگی دیرینه ایرانیان به عقاید عرفانی از اینجاست. این «یک مقاومت منفی و سرکوفته» بود که محیط رنجبار بر جان‌های روشن تحمیل می‌کرد «باید این مالیخولیای دردناک معنوی را در پیوند با آن زمانه بی‌رحم و بی‌قلب درک کرد» (طبری، ۱۳۴۷: ۵۰).

علی میرفطروس از چهره‌های رادیکال این گفتمان است که عرفان و مذهب را در تقابل با نجات جامعه انسانی می‌داند و آن را بر مبنای تفکر مارکسیستی خود تفسیر می‌کند و معتقد است که تعاریف محققان و مستشرقان از تصوف، از جهت آنکه بدون در نظر داشتن ریشه و زمینه‌های اقتصادی-اجتماعی آن صورت گرفته قابل قبول نیست؛ زیرا «گسترش و دوام هر مقوله فکری در یک جامعه، به شرایط اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی آن جامعه بستگی دارد و شناخت واقعی مقوله‌های فکری و فرهنگی هر قوم، تنها در پرتو شناسایی

شرایط تاریخی و اقتصادی - اجتماعی آن قوم میسر می‌گردد؛ او حتی ظهور اسلام را «محصول یک روند اقتصادی - اجتماعی مترقی‌تر» می‌داند (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۵ و ۷۳). هر گونه باور، تفکر یا نهضت عاری از حرکت انقلابی در گفتمان چپ مردود قلمداد می‌شود و عرفان تنها در صورت برخورداری از این اصل هویت راستین خواهد یافت. این نگرش تقلیل‌گرایانه و تک‌بعدی در گفتمان چپ، بر قرائت آن‌ها از وقایع زندگی و آفرینان تاریخ و عرفان نیز تأثیر گذار است؛ چراکه عارف تنها یک شخصیت است و شخصیت در این گفتمان برخلاف جامعه‌شناسان غربی یا محققان الهی و ایده‌آلیست عبارت است از ثمره تکامل تاریخی - اجتماعی و شخصی و بروز ارزش‌های اجتماعی انسان که محصول یک روند تاریخی - اجتماعی است و در جریان درک ارزش‌های اجتماعی شکل می‌گیرد (همان: ۱۲۳).

روایت زندگی و مرگ حلاج از زبان میرفطروس که در قالب همین گفتمان صورت می‌گیرد، طی یک چرخش گفتمانی، با تغییرات محسوسی بازگویی می‌شود. نماینده اصلی این روایت در این گفتمان یعنی میرفطروس، دقیقاً برخلاف ماسینیون، از منظر یک ایدئولوژیست مارکسیست، در جامعه‌ای با سیطره گفتمان انقلابی به حلاج نگریسته است؛ نه محققى که برای کشف حقایق زندگی و مرگ وی به ایدئولوژی‌های ازپیش تعیین شده اکتفا نکرده، در پی تطابق آن با اسناد تاریخی است. حلاج از دیدگاه وی با جدایی از هرگونه خداگرایی یا دینداری، فردی انقلابی است که همت او در زندگی «بر تبلیغ و بیداری توده‌ها» متمرکز بوده است. او مبلغ ایدئولوژی قمرمطیان در خراسان و نواحی دیگر بود و با آگاهی از اندیشه‌های ماده‌گرایان و زنادقه ایران به تنظیم و تدوین عقاید الحادی خود پرداخت و از این طریق اندیشه‌های مترقی خود را درباب اصالت انسان آورد (همان: ۱۶۳).

بدین ترتیب، حلاج تا مرتبه یک شخصیت انقلابی و سیاسی محض که «او را باید در متن وقایع تاریخی و همراه با تحولات اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی - سیاسی زمانش کشف کرد» (همان: ۲۸) تنزل می‌یابد؛ هرچند برخلاف این نظر، میرفطروس بر آن است که این محققان ایده‌آلیست هستند که حلاج را تا حد «یک صوفی سرمست و یک عالم

ربانی و زاهد و عارف چله‌نشین» تنزل داده‌اند و این بدان علت است که مفهوم عرفان نزد چپ‌گرایان به «یک جریان فکری مخالف اما انفعالی» (طبری، ۱۳۴۷: ۴۷۷) منحصر شده که انگلس نیز آن را درباب عرفان اروپایی تصریح کرده است.

به‌طور کلی، روایت زندگی حلاج از زبان میرفطروس در سه دوره متفاوت بیان شده است: دوره «تولد، تصوف و تسلیم» که از بدو تولد تا ۲۵ سالگی (که از سومین استاد خود جنید جدا می‌شود) طول کشید و بنا بر نظر میرفطروس حلاج موفق به رهاکردن خود از «پالهنک‌های ایده‌آلیستی و عرفانی» نشد؛ دوره دوم یعنی «تردید، تحقیق و طغیان» مهم‌ترین دوره زندگی حلاج است که با فاصله گرفتن از عرفان و دین راه تازه‌ای را برمی‌گزیند و تا جایی پیش می‌رود که به طغیان علیه حق تعالی دست می‌زند و «با لگد کوب کردن مقوله‌های خدایی به خودآیی می‌رسد» (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۵۵-۱۵۶).

معرفی این دوره، اوج چرخش گفتمانی را در کلام میرفطروس نشان می‌دهد؛ از دیدگاه او، حلاج از مقام یک عارف وارسته به یک انقلابی سیاسی ارتقا می‌یابد؛ زیرا به طغیان علیه طبقه حاکم به نفع جامعه محکوم دست می‌زند و پیشوای دیگران در این مسیر می‌شود؛ تا جایی به عنوان انقلابی‌ترین چهره جامعه خود سعی بر آن داشت تا «با تبلیغات خود باورهای معنوی توده‌ها را به نیرویی مادی برای حرکت انقلابی رنجبران تبدیل کند» (همان: ۱۸۴).

آخرین دوره زندگی حلاج دوران نه‌ساله دستگیری، محاکمه و شهادت اوست که البته در زبان میرفطروس به‌طور خاص و در گفتمان چپ، به‌طور عام با آنچه در گفتمان عرفانی آمده، متفاوت است. اگرچه ماسینیون نیز به شرح کامل زندگی او در ابعاد مختلف پرداخته است، در مقام داوری درباره حلاج هرگز شخصیت و اندیشه معنوی او را در عالم روحانی با پررنگ ساختن جنبه‌های ناچیز اجتماعی زندگی وی ناپدید نکرده است. میرفطروس در روایت از حلاج متأثر از ایدئولوژی مارکسیستی، حلاج را فردی معرفی می‌کند که با «سخره گرفتن و حقیرداشتن معراج‌های ملکوتی» به معراج حقیقی دست یافته است (همان:



مقایسه و بررسی روایت از زندگی و مرگ حلاج در دو نوع گفتمان از طریق تحلیل گفتمان قدرت در ایدئولوژیک‌سازی این روایت در بخش بعد، ما را از چرخش‌های گفتمانی در این نوع قرائت‌ها آگاه و به درک تأثیر گفتمان حاکم بر اندیشه‌ها در قرائت یک موضوع واحد یاری می‌رساند.

### تحلیل گفتمان قدرت و زبان

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، قدرت، زبان و ایدئولوژی، از مهم‌ترین مفاهیم در تحلیل گفتمان انتقادی هستند. قدرت از طریق زبان به ایجاد و تقویت ایدئولوژی می‌پردازد. در گفتمان چپ نیز ایدئولوژی تضاد و مخالفت با نظام سلطه و اصرار بر اهمیت قیام اجتماعی بر ضد طبقه برتر، به‌عنوان مهم‌ترین ارزش بشری آن را هویت می‌بخشد؛ بنابراین، تحلیل گفتمان چپ را در سه بخش دنبال می‌کنیم که در هر سه به‌نوعی زبان حضور دارد: ساختار بلاغی، استدلال‌سازی و غیریت‌سازی.

#### ۱. ساختار بلاغی

در گفتمان چپ نیز همچون دیگر گفتمان‌های ایدئولوژیک، کاربرد زبان با صناعات بلاغی، یکی از شیوه‌های اقناع و تثبیت معنای مورد نظر نویسنده است. آنچه درباره حلاج در این گفتمان مشاهده می‌شود (به‌ویژه از زبان میرفطروس به‌عنوان نماینده آن)، آمیخته با برخی صناعات به‌منظور جذب مخاطب و برجسته‌سازی یک معنی نوظهور در جهت تأیید حرکت انقلابی و اجتماعی است. این صنعت‌ها را می‌توان بدین ترتیب دسته‌بندی کرد:

**الف) توصیف:** هرگونه اندیشه عرفانی و مذهبی، حامل باورهای خداگرایی و معانی ماورای عالم فیزیک در گفتمان چپ امری مردود و غیرقابل تفسیر است. دین که افیون توده‌هاست و «تاریک‌خانه متافیزیک» (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۵۰) هرگز جایگاه مناسبی برای رسیدن به حقیقت که جز اجتماع انسانی نیست، نخواهد بود. برپایه این بینش اومانستی - مارکسیستی، حلاج در توصیف زبانی این گفتمان با کلماتی معرفی و برجسته

می‌شود که بیانگر ایدئولوژی چپ‌گرایان یعنی حضور در اجتماع و سیاست و انقلاب برای برقراری عدالت و آزادی است. در این گفتمان، نقش حلاج از آنچه پیش‌تر با آن شناخته شده بود، کاملاً متفاوت می‌شود؛ چراکه در نقطه‌ی مقابل آن یعنی متون عرفانی، حلاج «فی‌الله، فی سبیل‌الله» (عطار، ۱۳۹۱: ۴۰۵) یا «آن‌که شاهان معرفت در شأن معرفتش متحیر بودند...» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۴) توصیف می‌شود؛ چنانکه اساساً برای حق و در راه حق جان خویش را باخته است.

اما در گفتمان چپ، اوصاف اصلی حلاج منحصر می‌شود به پیشوا و پیشاهنگ سیاسی، منجی و فریادرس، انسان انقلابی و متفکر جامعه‌گرا، وجدان‌بیدار و آگاه‌جامعه و بالاخره سیاستمدار اندیشمند (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۶۰ و ۱۷۲-۱۷۴) که در پی برقراری عدالت اجتماعی از تصوف به «تفکر و طغیان الحادی» رسیده است.

این لقب‌گذاری و توصیف یکسونگرانه که از شواهد بسیاری چشم پوشیده است، نشان‌دهنده تسلط ایدئولوژی چپ بر ذهن نویسنده است. اصطلاحاتی چون مغیث، مصطلم و مجبر که از القاب حلاج بوده، در زبان میرفطروس معانی متفاوت با مفاهیم آن در متون عرفانی و البته متناسب با دیدگاه چپ‌گرایان می‌یابد. او که در توصیف مهم‌ترین ویژگی‌های شخصیتی حلاج به چهره‌ی اجتماعی-سیاسی او اکتفا می‌کند، این سه واژه را به ترتیب: فریادرس، انقلابی و اصلاح‌گر معنا می‌کند و هر سه را بیانگر «شخصیت انقلابی» او می‌داند (همان: ۱۸۱). دلیری، شجاعت و گستاخی حلاج (همان: ۱۵۳)، سازنده‌ی هویت او به‌عنوان فردی سیاسی با اهداف بشردوستانه است.

میرفطروس در انتساب این خصایص به کسی که در متون عرفانی جز با نام عارف بالله یاد نشده است، تا جایی پیش می‌رود که علم او را آگاهی از تاریخ انقلاب‌ها و نهضت‌های خلق و عشق او را عشق به چهره‌های ملی و مردمی این انقلاب‌ها تعریف می‌کند (همان: ۲۰۴).

تأثیر این گفتمان به قدری بود که حتی محقق‌هایی چون شفیع‌ی کدکنی که دل‌بسته‌ی عطار و نگرش و بینش عرفاست، در روایت و گفتمان از نشانه‌ها و دال‌هایی بهره می‌گیرد که در

گفتمان انقلابی شکل گرفته‌اند. وی در شعر معروفش حلاج - که مقارن سال‌های جنبش مردمی برای رقم‌زدن انقلاب سال ۱۳۵۷ بود - از چنین تعابیر و تصاویری استفاده می‌کند:

«در آینه دوباره نمایان شد/ با ابر گیسوانش در باد/ باز آن سرود سرخ اناالحق/  
ورد زبان توست/ تو در نماز عشق چه خواندی که سال‌هاست/ بالای دار رفتی و  
این شحنه‌های پیر/ از مردهات هنوز/ پرهیز می‌کنند/ نام تو را به رمز/ رندان  
سینه‌چاک نشابور/ در لحظه‌های مستی/ راستی و راستی/ آهسته زیر لب تکرار  
می‌کنند/ وقتی تو روی چوبه‌دارت خموش و مات بودی/ ما، انبوه کرکسان  
تماشا/ با شحنه‌های مأمور/ مأمورهای معذور/ همسان و همسکون ماندیم/ خاکستر  
تو را باد سحرگاهان/ هرجا که برد/ مردی ز خاک روید/ در کوچه‌باغ‌های  
نشابور/ مستان نیم‌شب به ترنم/ آوازهای سرخ تو را باز/ ترجیع‌وار زمزمه کردند/  
نامت هنوز ورد زبان‌هاست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۷: ۴۶-۴۷).

سرخ کلام در اینجا با توجه به بافت کلی شعر، نماد ضدیت کلام و اندیشه حلاج با نظام حاکم در جامعه و پایداری حلاج بر طغیان خویش تا پای شهادت است؛ چنانکه انبوه کرکسان تماشا، یعنی مخالفان و صلاح‌اندیشان ضدانقلابی، با سکوت خویش به ادامه وضعیت موجود جامعه رضایت داده‌اند.

**ب) تکرار:** یکی از مهم‌ترین ابزارهای زبانی برای تثبیت معنایی که به منزله معنی دوم برای القای یک اصل در گفتمان ظهور یافته، تکرار است که در فرایند ایدئولوژیک سازی بسیار کاربرد دارد. تکرار قابل توجه واژه‌هایی مانند اجتماعی - سیاسی، انقلاب، توده یا مردم، تساوی و برابری، عمل، آزادی، ماده‌گرایی و... در روایت از حلاج، در بیشتر عبارات و صفحات کتاب حلاج میرفطروس، شخصیت حلاج را در مسیری متفاوت قرار می‌دهد؛ چراکه هریک با پیوند به اصول اساسی گفتمان چپ که پرورش روحیه طغیان، اصالت اجتماع در برابر فرد، برابری، آزادی و اصالت انسان در برابر خدا از مبانی مهم آن محسوب می‌شوند، تعیین‌کننده نگرش یکسونگراانه این گفتمان به حقیقت چندسویه زندگی حلاج است. حال آنکه در کلام ماسینیون و نیز متون گذشته در روایت از حلاج تکرار عشق، فنا،

شهادت در راه حق و معرفت الهی، نام حلاج را ضرورتاً به دنبال مفاهیمی چون عشق ناب و فناء فی الله به ذهن انسان متبادر می‌کند.

نمونه دیگر، تکرار واژه سرخ در شعر شفیعی کدکنی است که به عنوان دال شناور در گفت‌مان انقلابی چنانکه پیش تر نیز اشاره شد، مفهومی متفاوت می‌یابد؛ به طوری که همین واژه در تذکرةالاولیاء عطار آنجا که از زبان حلاج گوید: «خون در روی مالیدم تا در چشم شما سرخ روی باشم» (عطار، ۱۳۹۱: ۴۱۱)، نمایانگر شهادت مظلومانه عاشقی راستین است که مفتخر به ایثار جان در راه عشق به خداوند است.

**ج) مترادف‌سازی:** معطوف ساختن کلمات با هم در یک ساختار نحوی به صورتی که برای هردو کلمه، ناگزیر یک معنای واحد در نظر گرفته شود، یکی از شیوه‌های مترادف‌سازی واژگانی است که ظاهر مشابه، اما مفهومی متفاوت دارند. در گفت‌مان غیردینی چپ در روایت از حلاج، برای تأکید بر فاصله میان حلاج با هرگونه ایمان مذهبی یا عرفانی در انتخاب واژه‌ها و هم‌معناسازی آن‌ها مغرضانه عمل می‌شود؛ برای مثال، در جمله «حلاج به عنوان یک اندیشمند مترقی، عمل را به عنوان اصل اندیشه قرار می‌دهد و فلسفه قدرت را جایگزین ایمان و پندار می‌سازد و به نوعی پراکسیسم معتقد می‌شود» (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۵۷)، به نوعی «ایمان و پندار» هم‌معنا و بیانگر این ادعاست که ایمان جز وهم و پنداری باطل در مقابل عمل و قدرت و اندیشه مترقی نیست. از سوی دیگر، در همین عبارت، مترادف‌سازی فعالیت‌های اجتماعی حلاج با واژه ایدئولوژیک پراکسیسم مشاهده می‌شود که تغییر محسوس باورهای حلاج را از عرفانی به مارکسیستی (و عمل‌گرایی) در پی دارد.

در ادامه مطلب، هم‌معناساختن مادی‌گرایی با ترقی و روشنفکری و نیز آزادی با عمل دیده می‌شود که به طور مستقیم یا غیرمستقیم به نفی هرگونه ترقی خارج از حوزه مادی‌گرایی می‌پردازد: «در فلسفه مادی و مترقی، انسان تنها با عمل و در عمل است واقعیت می‌یابد. آزادی با عمل مترادف است. ظهور عمل آغاز آزادی است» (همان: ۱۵۷-۱۵۸).

نمونه دیگر، مترادف سازی اندیشه انسان - خدایی با اندیشه الحادی و الحاد با آگاهی و دانش عمیق است؛ اندیشه‌ای که در کلام عرفا، اوج وارستگی معنوی و وحدت در مقام معرفت الهی و دقیقاً نقطه مقابل الحاد است. «حلاج با آگاهی و برخورداری از یک دانش عمیق فلسفی - اجتماعی، به تبلیغ و بیداری توده‌ها و ترویج اندیشه الحادی و انسان - خدایی خود پرداخت» (همان: ۱۷۱).

**د) حذف:** حذف یا مسکوت گذاشتن برخی عناصر از یک حقیقت، از دیگر ابزارهایی است که یک گفتمان در جهت تثبیت معنای مورد نظر خود به کار می‌برد. از این ابزار می‌توان با عنوان «حاشیه‌رانی» نیز یاد کرد که همراه با برجسته‌سازی، «شیوه‌ای برای حفظ و استمرار قدرت» محسوب می‌شود (سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۱۲).

روایت از حلاج در گفتمان چپ با حذف و نادیده گرفتن مهم‌ترین عناصر فکری و حیاتی وی، به روایت ساده‌ای از یک سیاستمدار اجتماعی محدود می‌شود که نه تنها هیچ نشانی از معنویت یا وارستگی روحانی در او دیده نمی‌شود، بلکه اندیشه‌های وی کاملاً «ضد دینی و ضد الهی» است (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۷۶). حذف مناجات‌های عارفانه حلاج که حکایت روشنی از گرایش نداشتن او به قدرت، توده مردم و انقلاب سیاسی است، در جهت استحکام پایه‌های ضد معنوی و عمل‌گرای گفتمان چپ برای میرفطروس و امثال وی امری ضروری است. نمونه‌ای از این مناجات‌های عاشقانه حلاج، مناجات وی در عرفات است که الوهیت محض کلام او را برای هر خواننده‌ای مسلم می‌سازد:

«خدایا... من به سبب نسیم‌ها و عطرهاى دل‌انگیزی که از عشق و قرب تو یافتم، کوه‌ها و آسمان‌ها و زمین‌ها را با همه بزرگی و گستردگی‌شان، خرد و ناچیز می‌یابم و به حق تو که اگر همه بهشت را به‌ازای یک لحظه از لحظات یا یک دم گرم از اوقاتم به من بفروشی، هرگز آن را نخواهم خرید و اگر آتش دوزخ را با همه عذاب‌های گوناگونی که در آن است، بر من عرضه کنی، برای من از آن حالتی که تو از من دور و پنهان باشی، آسان‌تر است...» (ماسینیون و کراوس، ۱۳۹۰: ۴۱).

به طور کلی، اقوال و اعمال حلاج در گفتمان عرفانی، از اقرار او به بندگی خدا و محبت خالصانه نسبت به حق تا جایی که گوید: «خدایا! مردم را از من بیزار کن تا هر کلمه شکر که از لبم برآید فقط برای تو باشد و از کسی جز تو منت نکشم» (حلاج، ۱۳۷۸: ۲۱۴)، تا نمازهای چهارصدگانه و ریاضت‌های طاقت‌فرسا به طوری که «در آغاز ماه رمضان نیت روزه می‌کرد و روز عید فطر روزه می‌گشود و هر شب قرآن را در دو رکعت ختم می‌کرد» (ماسینیون و کراوس، ۱۳۹۰: ۳۰)، در گفتمان چپ حذف و مسکوت می‌ماند.

ردّ پایی از این حقیقت که حلاج «سنگین‌ترین راه عبادت را پیش می‌گرفت و در موارد شرعی از مذاهب اربعه اهل سنت بنا بر شیوه تلفیق، همیشه راه دشوارتر را برمی‌گزید» (ماسینیون، ۱۳۵۸: ۲۳)، در روایت میرفطروس دیده نمی‌شود؛ اینجاست که روایت وی برای هر خواننده‌ای که اندک آشنایی با اندیشه‌ها و حیات و مرگ او داشته باشد، کاملاً عجیب و نامعمول می‌نماید؛ چراکه وی با حذف بزرگ‌ترین بعد شخصیتی حلاج، یعنی عرفان و عشق او به خداوند، در صدد ارائه شخصیتی نو، متناسب با اصول محوری گفتمان مورد نظر خویش است.

عناصر مهمی چون ایمان، عشق، عبادت، ذکر و... که در تذکرة‌الاولیاء و آثار تاریخی مرتبط با حلاج که سازنده شخصیت او هستند، در کلام میرفطروس به حاشیه رانده می‌شوند تا وجه انقلابی و سیاسی زندگی او برجسته و سرانجام اصل غالب شود.

نمونه‌ای از حضور این عناصر مهم در ترجمه ادبی شعر حلاج به زبان بیژن الهی است:

چو عشق پنهان شد خطر به پا خیزد	به ایمنی است اگر با خطر درآمیزد
و گر به ننگ سرآید ز سرخرویی اوست	شراره چیست گر از سنگ برنیزد؟
چو ابر و عابر بر عرش و فرش گرد آیند	و نام من ز لب منهیان درآویزد،
اگر زعشق تو بینم کرانه، برتابم	ز دیده روی که خود از میانه برخیزد

(الهی، ۱۳۵۴: ۲۲)

## ۲. استدلال ایدئولوژیک

یکی از راه‌های حفظ قدرت در یک گفتمان، به حاشیه راندن معانی‌ای است که وجود دست‌ناخورده آن‌ها در گفتمان جدید قدرت آن را تهدید می‌کند؛ بنابراین، نویسنده با

تغییر این معانی، متناسب با عناصر گفتمان خود به تولید معنا دست می‌زند. لازمه این کار، گاهی کاربرد استدلال‌هایی است که بیش از هر چیز توجیه و تفسیر شخصی شمرده می‌شوند. این استدلال‌های شخصی در حقیقت، راهی برای هژمونیک‌ساختن مدلول مورد نظر است. نویسنده از این طریق، «مدلول خاصی را به دال مرکزی گفتمانی می‌چسباند و آن را هژمونیک می‌کند و هم‌زمان سعی می‌کند با ساختارشکنی، دال مرکزی گفتمان رقیب مدلول را از دال جدا کند و هژمونی‌اش را بشکند» (سلطانی، ۱۳۸۴: ۱۱۲).

در روایت از حلاج، میرفطروس با حقایقی از زندگی وی روبه‌روست که از یک سو ذکر و استناد به آن در تضاد با ایدئولوژی مارکسیستی و چپ‌گرایی او واقع می‌شود و از سوی دیگر، حذف آن از این روایت امکان‌پذیر نیست؛ اینجاست که نویسنده با استدلال‌ها و توجیه‌هایی کاملاً موافق با مبانی گفتمان چپ، به حل این مشکل می‌پردازد. دو نمونه مهم از این استدلال‌تراشی او را در اینجا ذکر می‌کنیم:

**الف) سحرآموزی:** حلاج از دیدگاه ماسینیون در یک رویکرد معنوی، صاحب کراماتی است که «قضایایی حقیقی و جدایی‌ناپذیر از ترجمه احوال اوست» (۱۳۶۲: ۱۵۰). این کرامات یا خوارق عادات که با نیتی متفاوت با معجزات پیامبران توسط اولیا انجام می‌شود، نشانگر توان معنوی ایشان است که از یک سو با معجزه و مبارزه‌طلبی و از سوی دیگر با سحر و جادو تفاوت دارد.

حلاج نیز به‌عنوان عارفی مقرب، دارای اعمال خارق عادت بوده که در متون عرفانی با نام کرامات وی از آن یاد شده است؛ برای نمونه،

«نقل است که طایفه‌ای در بادیه او را گفتند: ما را انجیر می‌باید، دست در هوا کرد و طبقی انجیر پیش ایشان بنهاد. یک‌بار دیگر حلوا خواستند. طبقی حلوا به شکر گرم پیش ایشان نهاد. گفتند: این حلوا در باب الطاق بغداد باشد. گفت: ما را بادیه و بغداد یکی است» (عطار، ۱۳۹۱: ۴۰۷)؛

درحالی‌که در گفتمان چپ این‌گونه اعمال حلاج متناسب با نگرش الحادی آن، سحر و جادوگری و شعبده‌بازی معرفی می‌شود و مطابق نظر میرفطروس، با اعمال شگفت‌انگیز

مانی، مزدک، به آفرید و المقنع در به‌ثمررساندن نهضت‌های انقلابی خود یکسان است. باید توجه داشت که «این، قسمت‌هایی از چهره حلاج و مقنع است که نویسنده (میرفطروس) پسندیده و از تاریخ دست‌چین کرده است» نه کل حقیقت (چهل‌تنی، ۱۳۵۷: ۱۹).

بدیهی است که کرامات حلاج در گفتمان انقلابی که مجرای کلام میرفطروس است، تفسیر موجه و قابل‌قبولی نخواهد داشت. از سوی دیگر، نادیده گرفتن آن با توجه به تأکید اسناد و مدارک تاریخی ناممکن است؛ بنابراین، استدلال تراشی و تفسیر این موضوع، در جبهه‌ای کاملاً متضاد با گفتمان عارفانه صورت می‌گیرد؛ زیرا از دیدگاه چپ‌گرایان، اعمال شگفت‌انگیز حلاج «شرط نخستین ادعای رسالت و رهبری و گرویدن توده‌ها» است که او با آگاهی از این «سنت و بدعت تاریخی - مذهبی» برای آغاز دعوت و ترویج عقاید الحادی خود آموختن آن را لازم می‌شمرد (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۶۱). استدلال وی در این موضوع برای رسیدن به نتیجه‌ای در جهت انکار عرفان و تأیید سیاست‌پیشگی حلاج مطرح می‌شود.

**ب) دین‌گریزی:** برخلاف نظر محققان در گفتمان عرفانی درباره زندگی و تفکر حلاج - که او را واجد عمیق‌ترین جنبه‌های دینی و معنوی یافته‌اند - حلاج در گفتمان چپ، فرد بی‌دینی است که حتی «وجود خدا را نفی و انکار می‌کند»؛ زیرا او جانب عقل را می‌گیرد و پدیدآورنده فضیلت واقعی را عقل و اندیشه آزاد می‌داند، نه دین و اعتقاد به خدا (همان: ۱۶۹).

بر این اساس، عقل و آزاداندیشی در تناقض با مذهب و خدا و عرفان است و حلاج با چهره‌ای ضد‌دینی، عقل خویش را در جهت برپایی یک نهضت سیاسی به کار گرفت و «با آگاهی و هوشیاری سیاسی - اجتماعی خود، در ترویج و تبلیغ الحاد و انسان - خدایی، به‌نحو ظریف و شایسته‌ای عمل کرد» (همان: ۱۷۶).

درواقع، یکی از مهم‌ترین عوامل مخالفت با دین، عرفان و معنویات در گفتمان چپ، تصور باطل جدایی فرد از جامعه و مغفول‌ماندن توده مردم در دین یا تصوف است؛ حال آنکه جامعه و توده در رویکرد مارکسیست مآبانه چپ، مهم‌ترین عامل تکامل بشری در



تاریخ بوده است. دین در اینجا تنها «نقش یک ترمز را در مبارزات طبقاتی توده ها داشته و به عنوان تریاق القلوب، وسیله‌ای برای حفظ نفوذ اشراف و اربابان در مناسبات اجتماعی و ادامه اسارت و انقیاد زحمت کشان بوده است» (همان: ۱۷۰).

بدیهی است که در گفتمان چپ، نادیده گرفتن این اصل از جانب صوفیه یا عرفا، موجبات مخالفت شدید و غیرقابل اغماض چپ‌گرایان را با دین و معنویات فراهم می‌سازد و بدین ترتیب، آن‌ها در تلاش برای نفی و رد هرگونه دینداری یا خداپرستی از فردی هستند که سردمدار یک نهضت اجتماعی یا سیاسی است؛ همان‌طور که طبری نیز زیر سیطره این گفتمان و اهمیت دادن به این اصل است که عرفان را تفکر مخالفان اجتماعی می‌داند و با قرارداد آن در مقابل مذهب معتقد است که «عرفان ایرانی همان‌طور که انگلس در مورد عرفان اروپایی در قرون وسطی تصریح کرده است، تقریباً همیشه به صورت تفکر مخالفان اجتماعی در مقابل مذاهب رسمی ایستادگی کرد» (طبری، ۱۳۴۷: ۴۷۷).

تلاش کسانی چون میرفطروس برای انکار دینداری و حتی عرفان حلاج، درحقیقت تلاش برای استدلال‌سازی در جهت تأیید جنبه (جعلی) دیگری از شخصیت او یعنی مبارزه، انقلابی و الحادی بودن اوست که به قول ایشان در یک فرد جمع نخواهد شد؛ زیرا دین و اعتقاد به خدا، حلاج را به سمت جبرگرایی و نفی اختیار و ارزش‌های انسانی سوق می‌داد و حلاج از طریق نفی آن، نقش خویش را به شایستگی به عنوان یک انقلابی ملحد ایفا کرد. این استدلال‌سازی تا جایی پیش می‌رود که نویسنده برای تأیید ادعا، به جدایی حلاج از سهل تستری، جنید و مکی (که جبرگرایانی بودند که وی را از نیروهای خلاق و وجودی‌اش جدا ساختند) استناد می‌کند (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۴۴-۱۴۵).

گفتمان معارض با چپ، با کشف حقایق پنهان در این توجیه‌گری مغرضانه از طریق بسیاری از اسناد معتبر تاریخی، از دینداری ژرف و خداپرستی پیوسته حلاج خبر می‌دهد. صرف نظر از عبادات و ریاضات مادام‌العمر و لحظه‌به‌لحظه حلاج، هرگز نمی‌توان از سخنان صریح او در اعتقاد عمیق به حق تعالی چشم پوشید؛ به طوری که می‌گوید: «نقش تو در چشم و ذکر تو بر لب و جای تو در قلبم، پس کجا پنهان می‌شوی؟» (حلاج، ۱۳۸۶: ۵۸) یا

«به سوی خدا بازگرد؛ چون غایت همان خداست و هر چه تلاش کنی، جز او نخواهی یافت» (همان: ۵۶).

به عنوان نکته آخر در این بخش بهتر است اشاره‌ای داشته باشیم به این حقیقت که در فرایند استدلال تراشی، از شطحیات حلاج بیش از همه استفاده می‌شود؛ چراکه این سخنان، قابلیت تفسیر و توجیه بیشتری در مقایسه با سخنان غیرمبهم و صریح وی دارد. نمونه‌ای از آن، شطح حلاج در باب ویرانی خانه کعبه و تفسیر آن به اقدامی سیاسی مطابق با سیاست قرمطیان است؛ میرفطروس عقیده دارد که «این دستورالعمل حلاج، با اقدامات و سیاست مذهبی قرمطیان دقیقاً مطابقت دارد» (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۹۰)؛ درحالی که در گفتمان عرفانی، این سخن حلاج با نیت آگاهانه وی در نادیده گرفتن واسطه‌ها و غفلت‌نکردن از حق بیان شده و اسقاط‌الوسائط نامیده می‌شود. اندیشه‌ای که به نظر ماسینیون «حاکمی و مبین این نکته بود که خدا در همه جا حاضر است؛ باید برای آمرزیده‌شدن، بدو روی آورد و این کار برتر از اجرای صوری مناسک تمثیلی است که در مکه انجام می‌شود...» (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۳۵۴). ماسینیون برخلاف میرفطروس با رویکردی تأویلی به شطح حلاج می‌نگرد و بر آن است که اصل سخن حلاج این است که «همت شوق وصل صاحب‌خانه باید چنان افکار ما را در آغوش گیرد و چنان بر ذهن ما حاکم گردد که تصویر خانه از میان برود، تا آن ذاتی که شالوده این کعبه را ریخته است، دریافته شود» (ماسینیون، ۱۳۵۸: ۲۹).

### ۳. غیریت‌سازی

غیریت‌سازی یا رقیب‌سازی اجتماعی<sup>۲</sup> که نخست در نظریه گفتمان لاکلا و موف طرح شد، جریانی است که در آن، یک گفتمان برای تقویت هوش خویش و برجسته‌کردن ایدئولوژی حاکم، اقدام به ساختن گفتمانی با اصول مخالف با خود می‌کند تا از طریق موضع‌گیری در برابر آن - که غیر، دیگری یا دشمن محسوب می‌شود - هویت خودیش را آشکار سازد؛ «غیریت‌سازی، زمانی نمایان می‌شود که هویت‌های متفاوت همدیگر را طرد و نفی می‌کنند» (سلطانی، ۱۳۸۴: ۹۴).

در گفتمان چپ پس از مشروطه نیز باید به دنبال غیر یا رقیب سرسختی باشیم که این گفتمان با ساختن و ارائه طرح پرننگی از آن درمقابل خود، سعی در برجسته سازی اصول خویش دارد. این رقیب همان گفتمان عرفانی است که با طحواره‌ای متفاوت از چپ جدا می‌شود. مهم‌ترین و بارزترین اصل تقابل میان دو گفتمان عبارت است از تقابل میان خدا و انسان. این تقابل اساسی، شرایط موضع‌گیری گفتمان چپ را در برابر غیر یا دشمن فراهم می‌سازد؛ به طوری که از این طریق هویت خویش را با بیان مبانی مخالف با گفتمان عرفانی - دینی آشکار می‌سازد و از آنجا که دین و تصوف بر محور حضور خدا و تقرب به او می‌گردد، به عنوان رقیب یا غیر برای گفتمان چپ مطرح می‌شود.

در روایت زندگی و مرگ حلاج، گفتمان چپ با ایجاد چنین فضایی - یعنی قراردادن خداپرستی و معناگرایی در تضاد با انسان‌گرایی و ارزشگذاری برای نوع انسان - نه تنها در جبهه مخالف، کوچک‌ترین جایگاهی برای حلاج قائل نیست، بلکه او را از خدا گریزان می‌داند؛ بنابراین، طی یک چرخش گفتمانی بنیادین، حلاج از مقام عارفی عاشق به اومانستی ملحد و سیاسی تبدیل می‌شود.

در گفتمان غیر مبنی بر طراحی گفتمان چپ، دو ویژگی برجسته یا ابژه در تضاد با دو اصل ایدئولوژیک چپ وجود دارد که از طریق تأکید و تکرار آن‌ها، چپ‌گرایان هویت خویش را نمایان می‌سازند. اول تسلیم و جبرگرایی (درمقابل طغیان) و دوم انسان‌گریزی یا جامعه‌گریزی (درمقابل اومانیسیم).

**الف) تسلیم و جبرگرایی (درمقابل طغیان):** بنابر تعریف چپ‌گرایان، اعتقاد به جبر یکی از اصول مهم گفتمان غیر یا رقیب است که مانع پیشرفت و تکامل انسان می‌شود و او را از نیروهای سازنده و زنده وجودی جدا می‌کند و به موجودی از خودبیگانه و بی‌هویت تبدیل می‌سازد. اعتقاد به «سرنوشت مقدر» و «مشیت الهی» در جبهه مخالف یعنی عرفان و دین، بسیار قدرتمند است و از این جهت هرگز با اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی و ترویج روحیه قیام و سلطه‌گریزی در گفتمان انقلابی موافق و هماهنگ نخواهد بود؛ چرا که «تمامی تضادها و تبعیض‌های اجتماعی - اقتصادی حاکم بر جامعه، همه ناشی از مصلحت و مشیت

الهی است... توده‌های رنجبر و زحمتکش باید به این جبر و تقدیر تسلیم شوند؛ زیرا ایمان واقعی در اسلام، با تسلیم‌شدن مطلق به اراده و حاکمیت خداوند آغاز می‌شود» (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۷۸).

برای روایت از حلاج باید قبل از هر چیز موضع او در باور به جبرگرایی و ازخودبیگانگی مشخص شود. پس از آن وی را عارف ازخودبیگانه و جبری یا انقلابی نامید. بدیهی است که حلاج در گفتمان چپ، به‌عنوان چهره‌ای محبوب و مشهور، موضع غیر را رها می‌کند و در مخالفت با تسلیم و جبرگرایی علم خویش را برمی‌افزاید.

میرفطروس به‌عنوان نماینده گفتمان چپ در روایت از حلاج - که از طریق این رقیب‌سازی، تسلیم و تصوف را اولین دوره زندگی حلاج و تحقیق و طغیان را دوره اصلی و مهم زندگی او می‌داند - بر آن است که حلاج اگرچه در دوره اول زندگی، هنوز در اسارت ایده‌های عارفانه، دوره تسلیم و ازخودبیگانگی را پشت سر می‌گذاشت، در دوره بعد با قیام اجتماعی - سیاسی به نفع توده مردم به نفی هرگونه تسلیم و توکل می‌پردازد. از دیدگاه او، حلاج مبلغی بود که با نفی جبرگرایی و تسلیم محض، حتی در برابر خداوند سعی داشت به قیام و انقلاب علیه حاکمان زمان دست بزند و از این راه «باورهای معنوی توده‌ها را به نیرویی مادی برای حرکت انقلابی رنجبران تبدیل کند» (همان: ۱۸۴).

ادعان به دو جریان کاملاً متضاد تسلیم در گفتمان چپ و طغیان در گفتمان رقیب، به چپ‌گرایان کمک می‌کند تا ایدئولوژی انقلابی‌گری گفتمان خود را با انعکاس در شخصیت حلاج هویت بخشند. انعکاس این دو جریان مخالف، در شعر شفيعی نیز قابل دریافت است. آنجا که خود را همراه با تسلیم‌شدگان به سرنوشت و عافیت‌اندیشان دور از جامعه، «انبوه کرکسان تماشا» می‌نامد که با «مأمورهای معذور» همسان و هم‌سکوت مانده‌اند (شفيعی کدکنی، ۱۳۵۷: ۴۶-۴۷). واژه‌هایی مانند تماشا، معذور، هم‌سکوت به‌روشنی گویای تسلیم‌بودن این گروه مخالف با انقلابی‌گری و جبرگرایی ایشان در برابر وقایع اجتماع است. درمقابل این گروه، در این شعر از «رندان سینه‌چاک نشابور» یاد می‌شود که در لحظات مستی و راستی، نام حلاج را زیر لب تکرار می‌کنند. اینان همان

انقلابیون سیاسی بالقوه‌ای هستند که در مبارزه با وضعیت موجود، سینه‌چاک و بی‌باک از هر گونه تقید به سرنوشت محتوم عمل می‌کنند.

**ب) انسان‌گریزی یا جامعه‌گریزی (درمقابل اومانیسیم):** مفهوم انسان‌گریزی در گفتمان غیر، بی‌اعتبار شمردن نوع انسان و توجه تام و تمام به خداوند به‌عنوان موجودی مستقل از انسان است. گفتمان چپ با اساس دانستن این مفهوم در گفتمان رقیب و مخالفت با آن، سعی در نشان‌دادن گرایش اصیل خود به انسان، فارغ از هر امر معنوی یا الهی دارد.

اومانیسیم یا انسان‌گرایی و ماده‌گرایی در میان چپ‌گرایان نتیجه‌اجتناب‌ناپذیر این مخالفت ستیزه‌جویانه میان دو گفتمان است. در روایت از حلاج نیز وی اومانستی شناخته می‌شود که «با اعتقاد به انسان-خدایی علیه خدایان ملکوتی سخن می‌گوید» (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۶۹)؛ زیرا همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، تنها به عقل بشری ارزش و اعتبار می‌دهد. ارزش‌گذاری برای انسان در نگاه ایشان تا بدانجاست که وجود هر موجودی برتر از انسان کاملاً منتفی است و دین که در آن، از وجود برتر خداوند سخن گفته شده، در حقیقت دست‌نشانده‌انسان‌های سلطه‌جوست و عدالت اجتماعی را به تعویق انداخته است؛ بنابراین، «انسان سازنده‌دین است نه دین سازنده‌او» (همان: ۱۷۰). حلاج در گفتمان رقیب، عارفی است وارسته که در مقام مشاهده از زبان حق سخن می‌گوید:

رَأَيْتُ رَبِّي بَعِينٌ قَلْبَ      فقلتُ: مَنْ أَنْتَ؟ قال: أَنْتَ

(حلاج، ۱۳۸۴: ۷۷)

چنانکه مولانا نیز درباره‌ او معتقد است:

حقا که هم او بود که می‌گفت أنا الحق در صوت الهی

منصور نبود او که بر آن دار برآمد نادان به گمان شد

(مولوی، ۱۳۸۲: ۵۷۳)

اما در گفتمان چپ، فردی انسان‌گراست که «با شخصیت‌بخشیدن به توده‌ها» هر انسانی را پیغمبر و امام عصر خویش می‌داند که باید به مسئولیت و رسالت خود عمل کند (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۶۴).

چپ‌گرایان با مقایسه دو مبنای مخالف و متضاد خدامحوری در گفتمان رقیب و انسان‌محوری در گفتمان خود، حق را به جانب خویش می‌دانند؛ زیرا بر آنند که مطابق با اندیشه عرفا، خدا صاحب کمال مطلق و «سرشار از عالی‌ترین نیروهای وجودی» و درمقابل او انسان، مخلوق بی‌بهره و محروم از صفات کامله و کمالیه است (همان: ۱۵۰) و این امر عین بی‌عدالتی است.

نتیجه این نوع غیریت‌سازی و اظهار دیدگاه‌های عاری از حقیقت برای گفتمان رقیب، جز این نیست که ریشه انسان-خدایی آنال‌الحق حلاج از نظر ماسینیون «اتحاد عرفانی» و «وحدت میان بنده و حق» (ماسینیون، ۱۳۶۶: ۱۵۲-۱۵۳) و از دیدگاه انقلابیون چپ، «اندیشه‌های زن‌ادقه و ماده‌گرایان قرن سوم هجری و بحث در قدرت خلاقه و ذاتی انسان» است (میرفطروس، ۱۳۴۹: ۱۱۹) و انسان-خدایی در تفسیر آن‌ها «فصل مشترک تمام بینش‌های اسطوره‌ای تلقی می‌شود» (همان: ۱۱۶). چنانکه دیدگاه عمادالدین نسیمی، بنیانگذار جنبش حروفیه نیز دقیقاً مطابق با اصول گفتمان چپ بوده است. در تبعیت از حلاج و انسان-خدایی وی، انسان را آفریننده جهان و موجودی ازلی و ابدی می‌داند و معتقد است که «انسان باید به قدرت بیکران خویش واقف گردد و بدون چشم‌داشتن به نیروهای موهوم خارجی، خود به پی‌ریزی زندگی و سعادت خویش بکوشد» (میرفطروس، ۱۳۵۴: ۴۸).

دلیل اینکه انسان‌گرایی و حجت‌دانستن انسان به‌عنوان اولین و آخرین نقطه قدرتمند در جهت تغییر و تحول جامعه، یکی از مهم‌ترین تبلیغات در گفتمان چپ محسوب می‌شود، توجه بیش‌ازحد به نظام اجتماعی و اهمیت دادن به توده مردم برای برقراری عدالت و مخالفت با اقلیت مسلط در جامعه پس از مشروطه است.

در شعر حلاج شفیعی کدکنی که در شرایط پرنوسان آغاز انقلاب سروده شد، بار دیگر نشانه‌هایی از این تفکر یعنی ارزشگذاری بر نوع انسان، مستقل از خداگونگی وی دیده می‌شود: خاکستر تو را / باد سحرگاهان / هر جا که برد / مردی زخاک روید...

رویش و زایش مردانی چون حلاج (که به شجاعت، بی‌باکی و قدرت شهره‌اند) از خاک - که هستی زمینی و مادی جاری است - اشاره به ادامه راه حلاج انقلابی توسط ایشان در اعصار بعد یعنی زمان حیات شاعر دارد.

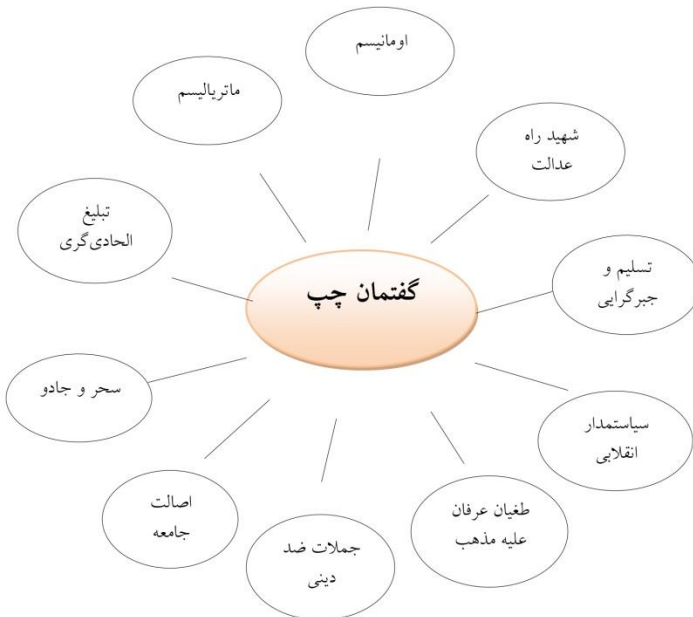
### مفصل‌بندی دو گفتمان

هر نظام گفتمانی، از طریق نشانه‌ها یا دال‌هایی با مدلول‌های مشخص، اظهار وجود می‌کند که این نشانه‌ها برای تثبیت معنا، طی یک مفصل‌بندی جدید گردآوری و تنظیم شده‌اند. مطابق تعریف هوارث، «مفصل‌بندی<sup>۳</sup>، گردآوری عناصر مختلف و ترکیب آن‌ها در هویتی نو است» (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۳). اگرچه تثبیت معنا در مفصل‌بندی، نسبی است و می‌توان گفت معانی نشانه‌ها «همواره در معرض تهدید گفتمان رقیب قرار دارند» (کلانتری، ۱۳۹۱: ۱۳۵)، دال‌های مختلف با معنایی موقت در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند تا ساختار گفتمان را تشکیل دهند.

در گفتمان چپ نیز مجموعه‌ای از نشانه‌ها یا دال‌های شناور وجود دارد که با قرار گرفتن در یک نظام با معنایی که هنوز به مرحله تثبیت نرسیده است، مفصل‌بندی شده‌اند. این دال‌های شناور در اصل «نشانه‌هایی هستند که گفتمان‌های مختلف تلاش می‌کنند به آن‌ها به شیوه خاص خودشان معنا بخشند» (سلطانی، ۱۳۸۴: ۷۹). در این گفتمان، به اقتضای مبانی ضدسلطه مارکسیست گرایانه مدلول خود را تعریف می‌کنند. در این گفتمان، نقطه مرکزی، «نشانه برجسته و ممتازی که نشانه‌های دیگر در سایه آن نظم پیدا می‌کنند و به هم مفصل‌بندی می‌شوند» (همان: ۷۷)، «کمال انسانی» است که در روایت زندگی و مرگ او از طریق دال‌های مختلف و البته مطابق با اصول گفتمان انقلابی تعریف و تفسیر می‌شود (نمودار ۲). همین نقطه مرکزی در گفتمان عرفانی، دال‌های مخصوص به خود را با مفاهیم متفاوت سامان‌دهی و مفصل‌بندی می‌کند که در نمودار ۱ مشخص شده است.



نمودار ۱. دال‌های گفتمان عرفانی



نمودار ۲. دال‌های گفتمان چپ



## نتیجه گیری

حلاج از چهره‌های جدال‌برانگیزی است که روایت از حیات، اندیشه و مرگ وی از زبان اکثریت صاحب‌نظران در گفتمان صوفیانه، با نظر گاهی موافق و حتی ارادتمندانه به وی همراه بوده است. هم‌عنان با این گروه، فقها با برافراختن علم مخالفت در برابر حلاج به‌ویژه در زمان حیات او، اندیشه وی را مردود شمردند؛ اما حضور قدرتمند گفتمان عرفانی در برابر گفتمان فقهی در معرفی حلاج به‌عنوان عارفی بزرگ و اسطوره وارستگی، عشق و شجاعت، بر گفتمان فقهی غلبه یافت. این نوع نگرش به حلاج، با پژوهش‌های گسترده تاریخی ماسینیون درباره حلاج و مستندسازی برخی حقایق در باب وی، به تثبیت مقام عرفانی و معنوی او در گفتمان عرفانی یاری رساند. تا اینکه پس از انقلاب مشروطه و آشنایی ایرانیان با عقاید مارکسیستی - کمونیستی گفتمان چپ به‌عنوان رقیبی سرسخت در برابر گفتمان عرفانی ظاهر شد و روایت حلاج را در قالب زبانی کاملاً ایدئولوژیک در نقش سیاستمداری انقلابی بازسازی کرد.

میرفطروس به‌عنوان نماینده این گفتمان در روایت از حلاج، از طریق سازمان‌دهی دال‌های شناور در ساختار بلاغی، متناسب با مبانی فکری ایدئولوژی چپ، استدلال‌های خودمحو‌رانه و رقیب‌سازی گفتمان عرفانی در مقابل گفتمان چپ، اصول فکری و حیاتی حلاج را طی یک چرخش گفتمانی با مفاهیمی متفاوت از مفاهیم پیشین در گفتمان خویش مفصل‌بندی و به جذب و تثبیت معانی آن‌ها پرداخت؛ به‌طوری که عشق و اتحاد عرفانی که پیش‌تر از زبان صاحب‌نظران گفتمان عرفانی، مبنای اصلی حیات و مرگ حلاج محسوب می‌شد، در این گفتمان جای خود را به ماتریالیسم و اومانیسم می‌سپارد و کرامات معنوی و مواعظ عرفانی وی با تغییر بنیادینی به جادوگری و تبلیغ بی‌دینی و خداستیزی در جهت انقلاب مردمی تبدیل می‌شود.

## پی‌نوشت

1. Context
2. Social antagonism
3. Articulation

## منابع

- ارانی، تقی. (بی تا). *بشراز نظر مادی، علمی - فلسفی*. بی جا.
- الهی، بیژن. (۱۳۵۴). *ترجمه شعرهای حسین بن منصور حلاج*. پاریس. تهران.
- بقلی، روزبهان. (۱۳۷۴). *شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن، چ سوم، کتابخانه طهوری*. تهران.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۳۶). *نفحات الانس، تصحیح مهدی توحیدی پور، کتاب فروشی سعدی*. تهران.
- چهل تنی، مهدی. (۱۳۵۷). *بلوغ دروغ در معرفی حلاج نوشته میرفطروس، تهران، بی نا*.
- حلاج، حسین بن منصور. (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*. به کوشش قاسم میرآخوری. یادآوران. تهران.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۴). *الطواسین*. به کوشش لویی ماسینیون، ترجمه محمود بهفروزی. علم. تهران.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۶). *دیوان حلاج*. تحقیق لویی ماسینیون. ترجمه قاسم میرآخوری و حیدر شجاعی، چ دوم. قصیده. تهران.
- حقیقی راد، بابک. (۱۳۸۶). *راست و چپ در ایران*. روزنامه شرق. ۳/۱.
- خامه‌ای، انور. (۱۳۶۹). *از خود بیگانگی و پراکسیس*. به نگار. بی نا.
- سلطانی، سیدعلی اصغر. (۱۳۸۴). *قدرت، گفتمان و زبان*. نی. تهران.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۲). *گلشن راز*. به کوشش محمدرضا برزگر خالقی. زوار. تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۵۷). *در کوچه باغ های نشابور*. چ هفتم. تهران. توس.
- شوشتری، قاضی نورالله. (۱۳۹۲). *مجالس المؤمنین*. تصحیح و تعلیقات ابراهیم عرب پور و دیگران. ج ۴. بنیاد پژوهش های اسلامی. مشهد.
- صولتی، مهران. (۱۳۹۲). *سوژه، گفتمان و علوم انسانی*. دات. تهران.

- طبری، احسان. (۱۳۴۷). برخی بررسی‌ها درباره جهان بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران. انجمن دوستان احسان طبری. بی‌جا.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۶). العیبه. ترجمه مجتبی عزیزی. مسجد مقدس جمکران. قم.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۹۱)، تذکرة الاولیا، تصحیح محمد استعلامی. زوار. تهران.
- عین القضاة همدانی. (بی‌تا). لویح، تصحیح و تحشیه رحیم فرمنش. چ دوم. کتابخانه منوچهری. تهران.
- غزنویان، محمد. (۱۳۹۱). «نقش تاریخی چپ در جنبش مشروطه ایران»، مجله مهرگان، ش ۱۰. صص ۱۳-۱۸.
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۸۹). تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران. چ سوم. دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها. تهران.
- کلانتری، عبدالحسین. (۱۳۹۱). گفتمان از سه منظر زبان‌شناختی، فلسفی و جامعه‌شناختی. جامعه‌شناسان. تهران.
- ماسینیون، لویی. (۱۳۵۸). قوس زندگی حلاج. ترجمه عبدالغفور روان‌فرهادی. چ سوم. کتابخانه منوچهری. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۶۲). مصائب حلاج. ترجمه ضیاءالدین دهشیری. بنیاد علوم اسلامی. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۶۶). عرفان حلاج، ترجمه ضیاءالدین دهشیری. بنیاد علوم اسلامی. تهران.
- ماسینیون، لویی و کراوس، پل. (۱۳۹۰). اخبار حلاج. ترجمه حمید طیبیان. چ هشتم. اطلاعات. تهران.
- محمد بن منور. (۱۳۶۶). اسرار التوحید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. آگاه. تهران.
- موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۸). دیوان امام. چ چهل و دوم. مؤسسه نشر آثار امام خمینی. تهران.

- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۸۲). *گزیده غزلیات شمس*. به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، چ شانزدهم. شرکت سهامی کتاب‌های جیبی. تهران.
- میرفطروس، علی. (۱۳۴۹). *حلاج*. چ دوم. انتشارات کار. بی‌جا.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۵۴). *جنبش حروفیه و نهضت پسیخانیان*. بامداد. تهران.
- هوارث، دیوید. (۱۳۷۷). «نظریه گفتمان». فصلنامه علوم سیاسی. ترجمه سیدعلی اصغر سلطانی. ش ۲. صص ۱۵۶-۱۸۲.
- یارمحمدی، لطف‌الله. (۱۳۸۵). *ارتباطات از منظر گفتمان‌شناسی انتقادی*. هرمس. تهران.
- یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لوئیز. (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی. نی. تهران.
- Fairclough, N. (1995). *Critical Discourse Analysis*, London: Longman.
- Fairclough, N. (1996). *Language and power*, London: Longman.