

یکسو نگرستن و یکسان زیستن

(تحلیل گفتمان عرفان ابوسعید ابوالخیر براساس حکایتی از اسرارالتوحید، به روش نظریه گفتمان لاکلا و موفه)

مهدی بیلاقی

دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

اسرارالتوحید، تألیف محمد بن منور، یکی از دو منبع اصلی شناخت ابوسعید ابوالخیر - عارف نامدار قرن پنجم - است. این اثر با نثری گیرا و در قالب حکایت‌های بعضاً افسانه‌آمیز، جنبه‌های مختلفی از زندگی شیخ ابوسعید ابوالخیر را به تصویر می‌کشد. پژوهش حاضر می‌کوشد، از دریچه این اثر، با اساس قرار دادن یکی از حکایت‌های آن، از نقطه نگاه نظریه گفتمان لاکلا و موفه، شخصیت ابوسعید و گفتمان او را بکاود. حکایتی که برای تحلیل این اثر مناسب دیدیم، حکایت صفحه شصت و شش کتاب است که ماجرای بزرگ‌ترین نزاع گفتمانی حیات ابوسعید در آن روایت شده است. این پژوهش را دو بخش اصلی «معرفی نظریه گفتمان» و «تحلیل گفتمان ابوسعید ابوالخیر» تشکیل می‌دهد که در بخش نخست، به اختصار نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موفه و نکته‌های کلیدی آن معرفی می‌گردد و در بخش بعدی، حکایت صفحه شصت و شش اسرارالتوحید و به تبع آن - گفتمان ابوسعید ابوالخیر - با ابزارهای بخش نخست تحلیل می‌گردد. تحلیل حکایت، نشان می‌دهد که دال مرکزی گفتمان «یکسو نگرستن و یکسان زیستن»، «ذبح نفس / شخص ابوسعید ابوالخیر» است.

کلیدواژه: اسرارالتوحید، شیخ ابوسعید ابوالخیر، لاکلا و موفه، نظریه گفتمان، ذبح نفس، «یکسو نگرستن و یکسان زیستن»
پیشینه پژوهش:

به شیوه تحلیل گفتمان لاکلا و موفه پیش از پژوهش حاضر، پژوهش مستقلی درباره اسرارالتوحید و شخص ابوسعید صورت نگرفته است. اما در خلال پژوهش‌های صورت گرفته دیگر می‌توان قطعه‌هایی از پازل گفتمان ابوسعید را باز یافت. از جمله مهمترین این آثار می‌توان مقدمه فاضلانۀ مصحح کتاب، استاد شفیع کدکنی را نام برد. و کتاب فریتس مایر با عنوان «ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه» که سعی دارد تصویر اغراق‌آلودی که مقامات نویسان ابوسعید ترسیم کرده‌اند را به اصل تاریخی آن برگرداند و بازسازی کند.

نظریه تحلیل گفتمان:

نظریه تحلیل گفتمان لاکلو و موف نخستین بار، با انتشار کتابی با عنوان - «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی» به سال ۱۹۸۵ معرفی شد.

هدف نظریه گفتمان، فهم امر اجتماعی است به مثابه برساختی اجتماعی (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲/۱۳۸۹:۵۳) از نظر لاکلو و موف، گفتمان‌ها، تنها دریچه شناخت به انسان به سوی جهانند. هر گفتمان، به همه چیز در چارچوبی از نظام معنایی، مفهومی خاص می‌بخشد؛ مفهومی که مختص همان نظام معنایی است. (جمشیدی:۱۳۹۱:۶)

ایده کلی نظریه گفتمان این است که پدیده‌های اجتماعی هرگز تام و تمام نیستند، معانی هیچگاه نمی‌توانند برای همیشه تثبیت شوند و این امر راه را برای کشمکش‌های اجتماعی بر سر تعاریف جامعه و هویت باز می‌گذارد که خود تاثیرات اجتماعی به همراه دارد. وظیفه تحلیلگران اجتماع، نشان دادن جریان کشمکش‌ها بر سر تثبیت معنا در تمامی سطوح امر اجتماعی است. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲/۱۳۸۹:۵۴ و ۵۳)

نقطه شروع نظریه لاکلو و موف این است که همه چیز تصادفی است، تمامی گفتمان‌ها و مفصل‌بندی‌ها و در نتیجه تمامی وجوه امر اجتماعی می‌توانستند و می‌توانند به گونه‌ای دیگر باشند. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲/۱۳۸۹:۱۰۰) این دو، نظریه خود را

با تلفیق و حک و اصلاح دو سنت نظری عمده، یعنی؛ مارکسیسم و ساختارگرایی ساختند. مارکسیسم، نقطه شروعی برای اندیشیدن راجع به امر اجتماعی در اختیار آن‌ها قرار داد و ساختارگرایی، نظریه‌ای درباره معنا. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲/ ۱۳۸۹: ۵۰) بر اساس این نظریه، کل حوزه اجتماعی، شبکه‌ای از فرایندها به شمار می‌آیند که معنا درون آن خلق می‌شود. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲/ ۱۳۸۹: ۵۴) درست بمانند تور ماهیگیری که از نقاطی بهم‌پیوسته تشکیل شده است.

خلق معنا به مثابه فرایندی اجتماعی، به تثبیت معنا مربوط می‌شود. پیوسته تلاش می‌کنیم با قرار دادن نشانه در رابطه‌ای خاص با سایر نشانه‌ها معنای آن را تثبیت کنیم؛ چنانچه باز هم استعاره تور را به کار بگیریم، هر نشانه‌ای رابطه ثابتی با سایر نشانه‌ها دارد، درست همان‌طور که وقتی تور ماهیگیری را می‌کشیم گره‌ها همان ترتیب و نسبت سابق را حفظ می‌کنند. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲/ ۱۳۸۹: ۵۵) لاکلو و موف برای این مفهوم اصطلاح مفصل‌بندی را وضع نموده‌اند. «مفصل‌بندی articulation» را هرگونه عملی به شمار خواهیم آورد که رابطه‌ای را میان مولفه‌ها تثبیت می‌کند به نحوی که هویتشان در نتیجه مفصل‌بندی دستخوش تغییر شود.»

منظور از مفصل‌بندی، قرار دادن پدیده‌هایی در کنار یکدیگر است که به طور طبیعی در کنار هم قرار ندارند. بر اساس نظریه گفتمان لاکلو و موف، مفصل‌بندی عبارت است از تلفیق از عناصری که با قرار گرفتن در مجموعه جدید، هویتی تازه پیدا می‌کنند. آن کلیت ساختار یافته ناشی از عمل مفصل‌بندی، گفتمان خوانده می‌شود. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲/ ۱۳۸۹: ۵۶)

گفتمان را تثبیت معنا درون یک قلمرو خاص تعریف کرده‌اند. تمامی نشانه‌های یک گفتمان بُعد Moment (= مومنت، وقته) هستند. آن‌ها همان گره‌های تور ماهیگیری‌اند و معنایشان بر اساس مبتنی بر تفاوتشان تثبیت شده است. در مقابل، هر تفاوتی که به شکل گفتمانی مفصل‌بندی نشده باشد عنصر Element نامیده می‌شود. اجازه بدهید برای مثال از گفتمان پزشکی استفاده کنیم که در آن بدن، بیماری، و درمان به شکل خاصی بازنمایی شده‌اند. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲/ ۱۳۸۹: ۵۶)

گفتمان پزشکی، شبکه‌ای از معانی به هم مرتبط را حول قلمرو بدن و بیماری به وجود می‌آورد. به این معنا می‌توانیم از یک گفتمان صحبت کنیم؛ تمامی نشانه‌ها ابعاد یک نظام‌اند و معنای هر نشانه را رابطه آن با دیگر نشانه‌ها تعیین می‌کند. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲/ ۱۳۸۹: ۵۷) یک گفتمان از طریق تثبیت معنا حول گره‌گاه‌های خاصی شکل می‌گیرد. گره‌گاه یا دال مرکزی Nodal point نشانه ممتازی است که سایر نشانه‌ها حول آن منظم می‌شوند؛ سایر نشانه‌ها معنای خود را از رابطه‌شان با گره‌گاه اخذ می‌کنند. به عنوان مثال، در گفتمان پزشکی، بدن گره‌گاه است که معانی دیگر بسیاری حول آن شکل می‌گیرند: نشانه‌هایی از قبیل علائم بیماری، بافت و جمجمه خود را از داشتن رابطه‌ای خاص با بدن به دست می‌آورند. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲/ ۱۳۸۹: ۵۷)

پس به عبارتی روشن‌تر، گفتمان کلیتی است که در آن هر نشانه‌ای در قالب یک بُعد و به واسطه رابطه‌اش با سایر نشانه‌ها (درست مانند تور ماهیگیری) تثبیت شده است. این عمل از طریق طرد Exclusion تمامی سایر معنایی که نشانه می‌توانست داشته باشد انجام می‌گیرد. یعنی؛ کلیه دیگر روابطی که ممکن است نشانه‌ها با یکدیگر داشته باشند. به این ترتیب، گفتمان عبارت است از تقلیل حالت‌های ممکن. گفتمان تلاشی است برای ممانعت از لغزش نشانه‌ها از جایگاهشان نسبت به یکدیگر و در نتیجه خلق یک نظام واحد معنایی. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲/ ۱۳۸۹: ۵۷)

در مقابل گفتمان، اصطلاح تحلیل گفتمان را داریم. تحلیل گفتمان قصد دارد نشان دهد که از طریق کدام فرایند تلاش می‌کنیم تا معنای نشانه‌ها را تثبیت کنیم و کدام فرایند موجب می‌شود که برخی از موارد تثبیت معنا به چنان امری معمولی بدل شوند که آن‌ها را پدیده‌ای طبیعی به شمار آوریم. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲/ ۱۳۸۹: ۵۵) عمل تثبیت معنا با طرد همراه است. نظریه گفتمان از ما می‌خواهد که بر ظرفیت‌های یک بیان خاص به منزله مفصل‌بندی متمرکز شویم؛ این بیان با قرار دادن عناصر در رابطه خاص با عناصر دیگر چه معنایی را ایجاد می‌کند و چه معنای بالقوه‌ای را طرد می‌کند. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲/ ۱۳۸۹: ۶۲) هدف تحلیل کند و کاو در این است که واقعیت را چگونه می‌سازیم که این‌چنین عینی و طبیعی به نظر می‌رسد. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲/ ۱۳۸۹: ۶۷)

لاکلو و موف کلیه حالت‌های ممکن را که گفتمان طرد می‌کند، میدان گفتمان The field of discursivity می‌نامند. میدان گفتمان مخزنی است برای نگهداری مازاد معنای تولید شده به وسیله عمل مفصل‌بندی. یعنی؛ طرد معنایی که هر نشانه در

سایر گفتمان‌ها داشته‌است، به وسیله یک گفتمان خاص، به منظور خلق یک واحد معنایی. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۵۷)

منظور از میدان گفتمان، همه آن چیزهایی است که خارج از گفتمان قرار دارند، تمامی آن چه گفتمان طرد کرده است. اما دقیقاً به همین دلیل که گفتمان همواره در رابطه با آنچه خارج از آن قرار دارد ساخته شده است، همواره در معرض این خطر قرار دارد که همان‌ها تضعیفش کنند. یعنی؛ وحدت معنایی آن در معرض خطر از هم پاشیدن به دست سایر روش‌های تثبیت معنای نشانه‌ها قرار دارد. در اینجا پای مفهوم عنصر به میان کشیده می‌شود. عنصرها نشانه‌هایی هستند که معنایشان هنوز تثبیت نشده است. یعنی؛ نشانه‌هایی که بالقوه معانی متعددی دارند. (برای مثال چند معنایی‌اند) (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۵۹ و ۵۸) گفتمان‌ها سعی می‌کنند عنصرها را با کاستن از حالت چند معنایی‌شان، به وضعیتی که معنای ثابتی داشته باشند، به بُعد بدل کنند. به زبان نظریه لاکلو و موف گفتمان یک بست Closure ایجاد می‌کند، یک توقف موقت در نوسان معنای نشانه‌ها. اما بست، هیچگاه نهایی نیست. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۵۹)

نظریه گفتمان، آن عنصرهایی را که به روی انتصاب معنای گوناگون بازند، دال‌های سیال Floating signifiers می‌نامد. دال‌های سیال، نشانه‌هایی‌اند که گفتمان‌های مختلف تلاش می‌کنند به روش خودشان به آن‌ها معنا ببخشند. گره‌گاه‌ها، دال‌های سیالی‌اند، اما گره‌گاه به نقطه بلورینه شدن درون یک گفتمان خاص اطلاق می‌شود. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۶۰) گفتمان، قصد دارد از طریق بست، عنصرها را به ابعاد تبدیل کند و به این ترتیب از ابهام آن‌ها بکاهد، اما موفقیت در این کار هیچ‌گاه کامل نیست. چون معناهای ممکن که گفتمان به میدان گفتمان طرد می‌کند همواره ثابت بودن معنا را تهدید می‌کند، در نتیجه تمامی ابعاد، بالقوه چند معنایی باقی می‌مانند. یعنی؛ همواره ابعاد، بالقوه، همه عنصر هستند. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۶۱ و ۶۰) همواره معنای بالقوه دیگری وجود دارند که اگر در یک مفصل‌بندی خاص جای بگیرند ممکن است ساختار گفتمان را به چالش کشیده یا آن را دستخوش تحول کنند. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۶۱)

لاکلو و موف از مفهوم گفتمان نه فقط زبان، بلکه تمامی پدیده‌های اجتماعی را مراد می‌کنند. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۶۷) در رویکرد لاکلو و موف نیز مانند سایر رویکردهای تحلیل گفتمان، پدیده‌های اجتماعی و فیزیکی هر دو وجود دارند، اما دسترسی ما به آنها همواره با وساطت نظام‌های معنایی در قالب گفتمان‌هاست. پدیده‌های فیزیکی معنایی از خود ندارند؛ معنا چیزی است که ما از طریق گفتمان به آن‌ها نسبت می‌دهیم. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۷۰) به آن دسته از گفتمان‌هایی که چنان محکم تثبیت شده‌اند که تصادفی بودنشان فراموش شده گفتمان‌های عینی گفته می‌شود. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۷۰) جایی که یک دیدگاه به امری طبیعی بدل شده و اجماع شکل بگیرد. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۷۲) برای طبیعی جلوه دادن یک دیدگاه گفتمان‌ها، گاه مداخلات هژمونیک می‌کنند. مداخلات هژمونیک، برداشت‌های جایگزین از جهان را سرکوب، و یک دیدگاه واحد را به امری طبیعی بدل می‌کند. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۷۳) عینیت، تصادفی بودن را مخفی می‌کند.

مداخله هژمونیک، عبارت است از یک مفصل‌بندی، که به وسیله زور، وضوح و عدم ابهام را بازسازی می‌کنند. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۹۰) هیچ گفتمانی نمی‌تواند به طور کامل مستقر شود، هر گفتمان همواره در کشمکش با سایر گفتمان‌هایی است که واقعیت را به گونه‌ای دیگر تعریف می‌کنند و دستورالعمل‌های متفاوتی برای کنش‌های اجتماعی تدوین می‌کنند. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۸۹) به همین علت، همواره میان گفتمان‌ها سطوح برخوردی وجود دارد. تخصم اجتماعی زمانی رخ می‌دهد که هویت‌های مختلف متقابلاً یکدیگر را طرد کنند. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۹۱) تخصم را جایی می‌توان یافت که گفتمان‌ها با یکدیگر تصادم می‌کنند. مداخلات هژمونیک می‌تواند باعث محو شدن تخصم‌ها شود. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۹۰) مداخله هژمونیک، زمانی موفق است که جایی که پیش از آن کشمکش حاکم بود، یک گفتمان به تنهایی حاکم شود. در این صورت است که تخصم رفع می‌شود. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۹۱)

نظم گفتمانی:

نظم گفتمانی به فضای اجتماعی اشاره دارد که در آن گفتمان‌های مختلف تا حدی قلمرو واحدی را تحت پوشش قرار می‌دهند و هر یک در رقابت با دیگران تلاش می‌کنند آن قلمرو را به روش خاص خودشان معنادار کنند. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۱۰۳)

دال خالی Empty signifiers

دال خالی، بیانگر یک فضای خالی است. و به عبارتی نشان از امر غایبی دارد. کارکرد دال خالی باز نمایی وضعیت آرمانی و مطلوبی است که گفتمان‌ها سعی در ارائه آن به بهترین وجه ممکن خویش دارند. از سوی دیگر این وضعیت بیانگر کوتاه و قصور گفتمان حاکم در تأمین آن است. بنابر این، معنا ده به دال خالی، و ارائه تصویر جامعه مطلوب، سبب نشاط و پویایی آن گفتمان می‌گردد. (تقدمی مقدمی ۱۳۹۰: ۱۱۰)

اسطوره Myth، تصور اجتماعی، وجه استعاری:

شرایط اجتماعی همواره بی‌قرار است. گفتمان‌های مسلط همیشه با بحران‌ها و مشکلات اجتماعی دست به گریبان‌اند. بحران‌هایی که سبب بی‌قراری می‌شوند و مفصل‌بندی‌های هژمونیک را ضعیف و ناتوان جلوه می‌دهند، پاشنه آشیل گفتمان‌ها هستند، زیرا در اذهان سوژه‌ها نیاز به یک گفتمان جایگزین که بتواند مشکلات موجود را بر طرف سازد پدید می‌آورند. در چنین شرایطی است که نظریه‌های اجتماعی برای تبیین مشکلات و ارائه راه حل و به عنوان بدیلی برای گفتمان موجود تولد می‌یابند. نظریه‌های اجتماعی یک فضای آرمانی از جامعه ارائه می‌دهند که در آن‌ها از بحران‌ها و مشکلات موجود اثری نیست. لاکلو و موف نظریه را اسطوره می‌نامند. (کسرای و پوزش ۱۳۸۸: ۳۵۳)

اسطوره‌ها تنها تقاضاهای یک گروه یا طبقه خاص از جامعه را نمایندگی می‌کند. و این برای هژمونیک شدن کافی نیست. بنابر این اسطوره باید به تصور اجتماعی Social imagination - بدل شود. تصور اجتماعی بر خلاف اسطوره، همگانی است و بخش‌های گوناگون جامعه را نمایندگی می‌کند. در واقع، تصور اجتماعی، فضای آرمانی خلق شده توسط یک اسطوره است که در میان افراد جامعه به شکلی فراگیر عمومیت یافته است. (کسرای و پوزش ۱۳۸۸: ۳۵۳)

یک اسطوره، برای فراگیر شدن، باید از سطح نیازها و تقاضاهای موجود جامعه فراتر رود و شکلی آرمانی و استعاری به خود بگیرد. در این صورت یک گفتمان، خود را عام و جهان‌شمول و پاسخ‌گوی همه نیازهای و تقاضاهای موجود نشان می‌دهد و این نکته را که بالاخره یک گفتمان نمی‌تواند همه گروه‌های اجتماعی و خواسته‌های آنان را نمایندگی کند پنهان می‌سازد. این مفهوم را وجه استعاری Metaphoric - می‌گویند. (کسرای و پوزش ۱۳۸۸: ۳۵۴)

سوژه:

به عقیده لاکلو و موف، افراد و هویت‌های فردی بر اساس اصولی واحد و در فرایند گفتمانی به صورت واحدی سازمانده می‌شوند. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۷۸) هنگامیکه سوژه در چارچوب یک مفصل‌بندی هژمونیک قرار گرفت، در آن مضمحل می‌شود و آزادی عملش محدود می‌شود. در این حالت گفتمان است که جایگاه سوژه و الگوی عمل او را مشخص می‌کند. (کسرای و پوزش ۱۳۹۰: ۲۳۱)

لاکلو در طرح‌بندی سوژه در نظریه خود، تحت تاثیر آراء آلتوسر و لکان است. آلتوسر فرخواندن را در مقابل نگرش غربی کلاسیک به سوژه مطرح کرد. افراد فراخوانده می‌شوند، یا به عبارت دیگر به واسطه روش‌های خاص گفتگو در موقعیت‌های مشخص قرار داده می‌شوند. اگر کودکی بگوید مامان و فرد بالغی به آن پاسخ دهد، آن فرد بالغ در قالب یک هویت خاص فراخوانده شده است - هویت مادر- به این ترتیب انتظارات خاصی از چنین فردی وجود دارد. اگر بخواهیم از اصطلاحات نظریه گفتمان استفاده کنیم باید گفت که سوژه به موقعیتی در گفتمان بدل می‌شود. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۷۹ و ۷۸) آدمیان از سوی

گفتمان‌ها فراخوانده می‌شوند. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۷۹) سوژه‌ها، به منزله موقعیت‌های سوژه درون یک ساختار گفتمانی محسوب می‌شوند. گفتمان‌ها همواره موقعیت‌هایی را برای افراد تعیین می‌کنند تا آن‌ها را به منزله سوژه اشغال کنند. متناسب با این موقعیت‌ها، انتظارات خاصی راجع به آنچه انجام می‌دهیم، آنچه می‌گوییم و آنچه نمی‌گوییم وجود دارد. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۷۹)

لاکلو در آثاری که پس از هژمونی و استراتژی سوسیالیستی تألیف کرده، نظریه‌های ژاک لکان را از طریق [قرائت] اسلاوی ژیک به کارگرفته تا مفهوم سوژه را بیشتر بسط دهد. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۸۱) لکان سوژه را یک ساختار همواره ناتمام می‌داند که پیوسته تلاش می‌کند بدل به کل شود. نظریه لکان از دوران نوزادی آغاز می‌شود. نوزاد نسبت به خود به منزله یک سوژه محدود آگاه ندارد، بلکه با مادر و جهان اطراف همزیستی می‌کند. نوزاد به تدریج از مادر جدا می‌شود اما خاطره احساس کامل بودن را با خود دارد. معمولاً سوژه در وضعیتی قرار می‌گیرد که پیوسته تلاش می‌کند مجدداً کامل یا یک کل شود. کودک از طریق جامعه‌پذیری، با انگاره‌های گفتمانی‌ای آشنا می‌شود که نشان می‌دهند او چه کسی است و چه هویتی دارد. شخص از طریق همذات‌پنداری با چیزی خارج از خود خویشتن را به منزله یک فرد می‌شناسد، یعنی از طریق انگاره‌هایی که با آن‌ها روبرو شده است. این انگاره‌ها درونی شده‌اند اما کودک و البته بعدها فرد بالغ، پیوسته احساس می‌کند به طور کامل درون این انگاره‌ها جا نمی‌گیرد. بدین ترتیب این انگاره‌ها از یک زمانی و همزمان عامل خودشناسی و از خودبیگانگی‌اند. این انگاره‌ها که از خارج سرچشمه می‌گیرند و درونی شده‌اند پیوسته با احساس کامل بودن در هنگام نوزادی مقایسه می‌شوند اما هرگز انطباقی کامل با آن ندارند. در نتیجه سوژه شکاف بنیادینی پیدا می‌کند. لکان از شدیدترین غریبگی خود با خویشتن که تا کنون آدمی با آن روبرو شده سخن می‌گوید، علی‌رغم جایگاه که گفتمان‌ها به سوژه می‌دهند احساس کامل یا کل بودن به وجود نمی‌آید. ایده یک خویشتن راستین و کامل یک دروغ و یا به اصطلاح لکان افسانه Myth^۱ است. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۸۲ و ۸۱) لاکلو با تکیه بر آراء لکان ناخودآگاه را برای فرد قائل می‌شود و به این وسیله توضیح می‌دهد که چرا افراد می‌پذیرند که توسط یک گفتمان فراخوانده شوند. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۸۱) نظریه گفتمان با بهره‌گیری از برداشت لکان از سوژه، نیروی پیش‌برنده‌ای برای سوژه دست‌وپا می‌کند به این ترتیب که سوژه پیوسته تلاش می‌کند تا با توسل به گفتمان‌ها خود را پیدا کند. از نظر لکان، هویت همذات‌پنداری با چیزی است و این چیز، همان موقعیت‌هایی است که گفتمان‌ها در اختیار فرد قرار می‌دهند. (یورگنسن و فیلیپس ۲۰۰۲ / ۱۳۸۹: ۸۲)

اصطلاحات کلیدی نظریه گفتمان:

۱. دال و مدلول: دال‌ها، اشخاص، مفاهیم، عبارات و نمادهای انتزاعی یا حقیقی هستند که در چارچوب گفتمانی برمعانی خاص (مدلول) دلالت می‌کنند.
۲. دال مرکزی (گره‌گاه): در میان تمامی دال‌های یک گفتمان، به شخص، نماد یا مفهومی که سایر دال‌ها حول محور آن جمع و مفصل‌بندی می‌شوند دال مرکزی می‌گویند.
۳. دال شناور (سیال): دالی است که مدلول آن شناور (غیر ثابت) است.
۴. عنصر: دال شناوری که هنوز ذیل یک گفتمان قرار نگرفته و در حوزه گفتمان‌نگونی قرار دارد.
۵. وقته (بعد): دال‌هایی را که حول دال مرکزی گرد هم می‌آیند بعد می‌نامند.
۶. حوزه گفتمان‌نگونی (میدان گفتمان): معانی احتمالی نشانه‌ها که از گفتمان طرد شده‌اند.
۷. بی‌قراری: همواره این امکان وجود دارد که معنای تثبیت شده یک وقته متزلزل شود، این تزلزل را بی‌قراری گویند.
۸. ضدیت: گفتمان‌ها اساساً در ضدیت با هم شکل می‌گیرند.
۹. غیریت: هویت تمام گفتمان‌ها مشروط به وجود غیر است.
۱۰. برجسته‌سازی: برجسته‌سازی نقاط قوت گفتمان خود.
۱۱. حاشیه‌رانی (طرد): به حاشیه‌رانی نظام معانی و دال‌های گفتمان رقیب.

۱۳. منطق تفاوت: به ویژگی متکثر جامعه اشاره دارد.
 ۱۴. زنجیره هم‌ارزی: بدین معناست که در فرایند مفصل‌بندی، نشانه‌های اصلی در یک زنجیره معنایی با نشانه‌های دیگر ترکیب می‌شوند و در مقابل یک غیر که به نظر می‌رسد آن‌ها را تهدید می‌کند قرار می‌گیرند.
 ۱۵. رقابت: گفتمان‌ها همواره در یک فضای رقابتی به سر می‌برند.
 ۱۶. هژمونی و تثبیت معنا: اجماع بر سر معنای خاصی برای یک دال در جامعه را هژمونی می‌گویند.
 ۱۷. انسداد یا توقف: تثبیت معنای نشانه‌ها تحت اراده گفتمان.
 ۱۸. ساختارشکنی: از میان بردن ثبات معنای نشانه و شکستن هژمونی.
 ۱۹. قدرت: قدرت تعریف کردن؛ و تحمیل این تعریف در برابر هر آنچه آن را نفی می‌کند.
 ۲۰. اسطوره: تبلیغ یک آرمانشهر برای گفتمان.
 ۲۱. تصور اجتماعی: افزودن دامنه مخاطبان گفتمان اسطوره.
 ۲۲. وجه استعاری: شکل آرمانی اسطوره، به طوری که با آن گفتمان نمایندگی خواسته‌های همه اقشار را ادعا می‌کند.
 ۲۳. دال خالی: نقطه ضعف‌های گفتمان رقیب.
 ۲۴. موقعیت سوژگی: موقعیتی که اشخاص در گفتمان‌ها دارند و نقش‌هایی که گفتمان برای آن‌ها تعریف کرده است.
 ۲۵. سوژگی سیاسی: در پی متزلزل شدن گفتمان مسلط، سوژه آزادی عمل می‌یابد تا به عنوان یک کارگزار و یا عامل سیاسی دست به فعالیت بزند.
- تحلیل گفتمان حکایت صفحه ۶۸ اسرارالتوحید:

در حکایت ص ۶۸ اسرارالتوحید که درونمایه آن مربوط است به اقدامات دو گفتمان مسلط عهد ابوسعید - کرامیه و حنفیه - جهت سرکوب و بر دار کشیدن صوفیه، شاکله گفتمان «یکسو نگرستن و یکسان زیستن» ابوسعید ابوالخیر را می‌توان باز یافت. این شاکله و ساختار در سایر حکایات و بخش‌های کتاب، با شیوه‌های روایت متفاوت و حضور سوژه‌های دیگر تکرار شده است. این مقاله، به تحلیل گفتمانی این حکایت، که داستان تخاصم دو جریان گفتمانی رقیب و تلاش گفتمان قدرتمند برای مداخله هژمونیک و حذف رقیب است می‌پردازد و تلاش دارد در نمایی وسیع‌تر ساختار کلی گفتمان ابوسعید ابوالخیر - «یکسو نگرستن و یکسان زیستن» - را به روش تحلیل گفتمان معرفی کند. در خلال تحلیل این حکایت، از سایر بخش‌های کتاب نیز نمونه‌هایی در جهت تایید و تقویت و تعمیم مباحث مطروحه، ذکر خواهد شد.

نکات کلیدی حکایت:

۱. مجلس گفتن شیخ در نیشابور ۲. مردمان به یکباره روی به وی نهادند ۳. مریدان بسیار پدید آمدند ۴. مال‌ها فدا کردند ۵. مقدم کرامیان، استاد ابواسحق کرامی و رییس اصحاب رای و روافض، قاضی صاعد (که هر یک تبع بسیار داشتند) شیخ و جمله صوفیه را منکر بودند ۶. شیخ بی توجه به آن‌ها و علی‌رغم انکار بلیغ‌شان ۷. دعوت‌های با تکلف می‌کرد چنانکه هزار دینار و زیادت در یک دعوت خرج می‌کرد ۸. و پیوسته سماع می‌کرد ۹. ایشان محضری نوشتند به سلطان با این اتهامات که: ۱۰. مردی است آمده از میهنه که مجلس می‌گوید ۱۱. بر سر منبر بیت می‌گوید ۱۲. تفسیر و اخبار نمی‌گوید ۱۳. پیوسته دعوت‌های با تکلف می‌کند ۱۴. سماع می‌فرماید ۱۵. در مجلس او جوانان رقص می‌کنند و لوزینه و مرغ بریان می‌خورند ۱۶. می‌گوید من زاهدم در حالیکه سیرت زاهدان این نیست ۱۷. خلق به یکبار به وی روی نهاده‌اند و گم راه می‌گردند ۱۸. بیشتر عوام در فتنه افتاده‌اند ۱۹. تدارک نفرمایند زود خواهد بود که فتنه‌ای عام ظاهر خواهد شد ۲۰. سلطان (محمود) پاسخ می‌دهد که ۲۱. ائمه شافعی و ابوحنیفه تفحص حال او بکنند ۲۲. و آنچه از مقتضای شرع بر وی متوجه شود بر وی برانند ۲۳. منکران شادمان می‌شوند ۲۴. می‌گویند شنبه مجمعی می‌سازیم و ۲۵. شیخ را با جمله صوفیان بردار کنیم بر سر چهارسو ۲۶. در سطح شهر خبر می‌پیچد ۲۷. صوفیان اندوهگن شدند ۲۸. کس زهره ندارد خبر را به شیخ بگوید و اصولاً لازم نیست به شیخ چیزی گفت (که او خود هر چه رفتی به فراست و کرامات می‌دید) ۲۹. بعد از نماز دیگر، شیخ حسن مؤدب را می‌خواند و تعداد صوفیان را می‌پرسد و از چاشت فرداشان سوال می‌کند ۳۰.

پاسخ: آنچه شیخ اشارت کند ۳۱. فردا باید برای هرکسی سر بره تر پیش نه ۳۲. شکر کوفته بسیار برای پاشید بر مغز بره ۳۳. هر کسی را رطلی حلواى خلیفتی به شکر و گلاب پیش نه ۳۴. و عود و گلاب بسیار بیاری تا ما عود سوزیم و گلاب بر ایشان ریزیم ۳۵. کرباس‌های گازرشوی بیاری ۳۶. این سفره در مسجد جامع بنه ۳۷. تا آن کسان که ما را درغیبت غیبت می‌کنند به رای‌العین ببینند که حق سبحانه تعالی عزیزان درگاه عزت را از پرده غیب چه می‌خوراند. ۳۸. (حسن:); در خزینه یک تا نان معلوم نبود ۳۹. در نیشابور هم کسی جرأت تأمین هزینه را ندارد ۴۰. بر سر کوی عدنی کویان بایستادم متحیر و حیران ۴۱. مرد ناشناسی دم غروب به حسن می‌رسد و حسن با او احوال می‌گوید ۴۲. آن جوان آستین بازداشت و گفت دست در آستین من کن و بردار چندانک می‌باید و در وجه گفت شیخ کن ۴۳. حسن از زری که درست به اندازه خرج دعوت در می‌آیدکارها را مهیا می‌کند و صبح در مسجد جامع سفره می‌کشد. ۴۴. خبر را به قاضی صاعد و استاد ابوبکر کرامی می‌برند ۴۶. قاضی صاعد گفت: بگذارید تا امروز شادی بکنند و سر بریانی بخورند که فردا سر ایشان کلاغان خواهند خورد ۴۷. ابوبکر اسحق گفت: بگذارید تا امروز شکمی چرب کنند که فردا چوب دار چرب خواهند کرد ۴۸. خبر به صوفیان می‌برند غمناک و رنجور گشتند ۴۹. شیخ گفت ای حسن باید که سجاده‌های صوفیان به مقصوره بری از پس پشت قاضی صاعد که ما امروز از پس او نماز خواهیم کرد که ما را آرزوی وی است ۵۰. حسن ۱۲۰ سجاده پهن می‌کند ۵۱. قاضی صاعد خطبه‌ای به انکار بگفت و نماز بگزارد ۵۲. چون سلام باز داد شیخ برخاست و سنت را توقف نکرد و برفت ۵۳. قاضی صاعد روی بازپس کرد خواست اهانتی کند ۵۴. شیخ به دنباله چشم بدو بازنگریست. او حالی سر در پیش افکند ۵۵. چون به خانقاه باز آمدند شیخ به حسن گفت ۵۶. بر سر چهارسوی کرمانیان، ده من کاک با تزئین کنجد سپید و پسته مغز بستان ۵۷. فراتر شوی منقا فروشی است ده من منقا است بستان و پاک کن و در ازار فوطه کافری بند ۵۸. و به نزدیک استاد ابوبکر اسحق بر ۵۹. و بگو که امشب باید بدین روزه گشایی ۶۰. حسن گفت شیخ را انجام می‌دهد ۶۱. ابوبکر اسحق چون آن بدید رنگ رویش بگشت و ساعتی انگشت در دهان گرفت و تعجب کرد ۶۲. حاجب بلقسمک را نزد قاضی صاعد می‌فرستد ۶۳. بگو آن میعادى که میان ما بود که صوفیان را برنجانیم من از آن بگشتم ۶۴. اگر گوید چرا بگو من دوش نیت روزه کردم ۶۵. امروز بر خر نشسته به مسجد جامع می‌شدم. ۶۶. در چهارسوی کرمانیان بر دوکان کاک‌پزی کاک نیکو دیدم آرزوم کرد ۶۷. بدلم برگذشت که چون از نماز باز آمیم بگویم تا از این دوکان کاک بخرند و امشب روزه بدین گشایم. ۶۸. چون فراتر شدم منقا دیدم منقا با کاک سخت نیکو بود ۶۹. چون با خانه آمدم فراموشم شد و این حال با کس نگفته بودم ۷۰. این ساعت این هر دو می‌بینم از آن هر دو موضع که مرا آرزو کرده بود فرستاده است که امشب باید که روزه بدین گشایی ۷۱. کسی را که اشراف بر ضمائر ۱۹۷۶ / خدای تعالی چنین بود مرا با وی برگ مناظره نبود ۷۲. حاجب بلقسمک باز آمد و گفت قاضی صاعد گوید ۷۳. من این ساعت هم بدین مهم کس به نزد تو می‌فرستادم که او امروز پس من نماز کرده است چو سلام بداد برخاست و سنت را مقام نکرد. من روی باز پس کردم خواستم که او را برنجانم و گویم که این چه سیرت زاهدان و شعار صوفیان است که روز آدینه سنت نگذاری ۷۴. و بر اینجا ایذایی بنا کنم و سفاهتی نمایم ۷۵. شیخ به دنباله چشم به من بازنگرست ۷۶. خواست که زهره من آب شود ۷۷. پنداشتم که او بازی است و من بنجشکی که همین ساعت مرا هلاک کند ۷۸. هر چند کوشیدم سخن نتوانستم گفت ۷۹. او امروز هیبت و سلطنت خویش به من نموده است ۸۰. مرا با وی کاری نیست صاحب خطاب سلطان تو بوده‌ای تو دانی با وی ۸۱. ابوبکر اسحق روی به حسن کرد و گفت برو این شیخ شما را بگوی ۸۲. که ابوبکر اسحق کرامی با بیست هزار مرد تبع و ۸۲. قاضی صاعد با سی هزار مرد تبع ۸۳. و سلطان با صد هزار مرد و هفتصد و پنجاه پیل جنگی مضاف برکشیدند خواستند تو را قهر کنند ۸۴. تو به ده من کاک و ده من مویز آن جمله مضاف بشکستی ۸۵. اکنون تو دانی با دین خویش و ما با دین خویش (لکم دینکم و لی دین ۶/ صد و نه) ۸۶. حسن ماجرا به شیخ گفت ۸۷. شیخ رو به اصحابنا کرد و گفت: از دی باز لرزه به اندام شما افتاده است پنداشتید که چوبی به شما چرب خواهند کرد. 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 عیاران چرب کند به نامردان چرب نکنند بیت: ۸۸. قوالان بیت بگفتند و جمله اصحابنا در خروش آمدند و حالت‌ها پدید آمد و هژده کس احرام گرفتند و لَبیک زدند و خرقه‌ها در میان افتاد. ۸۹. دیگر روز قاضی صاعد با جمله قوم و خویش به سلام شیخ آمدند و عذرها خواستند و گفت ای شیخ توبه کردم و از آن بازگشتم و قاضی صاعد را از نیکورویی که بود ماه نیشابور گفتندی. شیخ این بیت بگفت: گفتی که منم ماه نیشابور و سرا / ای ماه نیشابور نیشابور تو را / آن تو ترا و آن ما نیز ترا / با ما بنگویی که خصومت ز چرا ۹۰. چون این بیت بر زفان شیخ برفت قاضی صاعد در پای شیخ افتاد و استغفار کرد و جمله جمع صافی گشتند

از داوری و خوشدل برخاستند و بعد از آن زهره نبود کس را در نیشابور که به نقصان صوفیان سخن گوید. (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۷۳-۶۸)

گفتمان یکسو نگرستن و یکسان زیستن:

گره‌گاه و دال مرکزی گفتمان:

شیخ ما گفت: تصوف دو چیز است: یکسو نگرستن و یکسان زیستن (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۲۸۵) این عبارت، استخوان‌بندی حیات اجتماعی و رفتارها و باورها و در یک کلام اساس گفتمان شیخ ابوسعید ابوالخیر است. در حکایت‌های مختلفی، این مفهوم با تعابیر متنوع رنگ رنگی نمود پیدا کرده است:

شیخ را پرسیدند که صوفی چیست؟ گفت: «آنچه در سر داری بنه و آنچه در کف داری بده و از آنچه بر تو آید نجهی» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۲۸۵)

شیخ ما گفت: این است و بس، و این بر ناخنی توان نوشت: «إذبح النفس و إلا فلا تشتغل بترهات الصوفیه.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۲۸۵) شیخ ما گفت: «هفتصد پیر از پیران طریقت سخن گفته‌اند اول همان گفته است که آخر؛ عبارت مختلف بود و معنی یکی بود: «التصوف ترک التکلف» و هیچ تکلف ترا بیش از تو نیست، که چون تو به خویشتن مشغول شدی از او باز ماندی.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۲۹۶)

شیخ گفت: «گفته‌اند تصوف دو چیز است: یکسو نگرستن و یکسان زیستن.» شیخ ما را پرسیدند از تفسیر این خبر که «تفکر ساعه خیر من عبادۀ سنه» شیخ ما گفت: «یک ساعته اندیشه در نیستی خویش، بهتر از یکساله عبادت با اندیشه هستی خویش.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۳۰۴)

از شیخ ما سؤال کردند از سماع؛ شیخ ما گفت: «السماع قلب حی و نفس میت.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۳۰۵) شیخ ما گفت: «ای مسلمانان، تا کی از من و من، شرم دارید. مکنید چیزی که در قیامت نتوانید گفت. اینجا مگویید، که آن بر شما وبال باشد. این منیت دمار از خلق برآورد. این منیت درخت لعنت است. اول کسی که گفت «من» آن گفتار من درخت لعنت بود، هر که می‌گوید، در آنچه می‌گوید من، بر آن درخت بدو می‌رسد و هر روز از خدا دورتر می‌بود.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۳۰۴)

یک روز شاعری پیش شیخ ما برخاست و شعری آغاز کرد: «همی چه خواهد این گردش زمن زمننا»، شیخ گفت: «بس، واینشین، ابتدا حدیث خویش و رفتی مزه بردی.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۲۵۸)

حکایات فراوانی را می‌توان به عنوان نمونه آورد که در آن هسته مرکزی آن را همین «ذبح نفس» می‌سازد. مشهورترین نمونه آن، حکایت حسن مؤدب است که زمانی که هنوز رعونت خواجگی در وجودش جای داشته است، شیخ از او می‌خواهد: «کواری بریاید گرفت و به سر چهارسوی کرمانیان باید شد و هر شکنبه و جگر بند که یابی بخری و در آن کواری نهاد در پشت گرفت و به خانقاه آورد.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۱۹۵) در پایان این حکایت شیخ نکته کلیدی‌ای به حسن می‌گوید: «ای حسن! آن تویی که خود را می‌بینی و آلا هیچ کس را پروای دیدن تو نیست، آن نفس توست که ترا در چشم تو می‌آراید او را قهر می‌باید کرد و بمالید مالیدنی که تا بنکشی دست از او بنداری و چنان به حقی مشغول کنی که او را پروای خود و خلق نماند.» و اینها آموزه‌هاییست که پیش و بیش از هر کس، خود شیخ ابوسعید آن را در تمامی حرکات و سکنات خویش به کار برده است. مؤلف اسرارالتوحید در مقدمه کتاب خویش، به مخاطبان کتاب نکته‌ای را خاطر نشان می‌کند: «بدان که شیخ ما قدس الله روحه العزیز، هرگز خویشتن را «من» و «ما» نگفته است. هر کجا ذکر خویش کرده است گفته است: «ایشان، چنین گفته‌اند و چنین کرده‌اند.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۱۶)

بدین ترتیب میان شخص ابوسعید ابوالخیر و اصلی‌ترین آموزه گفتمان، پیوندی ناگسستنی رخ می‌نماید بدین صورت که شیخ ابوسعید تجسم عینی آموزه خویش است. او شخصی است که توانسته است نفس خود را قهر کند و چنان بمالدش که اثری از آن نماند. گویی کسی به هیئت ابوسعید در میانه نیست. در چند حکایت از کتاب اسرارالتوحید این پیوند به نحوی برجسته نمایان است:

روزی شیخ ما قدس‌الله روحه‌العزیز در نیشابور به تعزیتی می‌شد. معرفان پیش شیخ بازآمدند و خواستند که آواز دهند - چنانک رسم ایشان بود - و القاب برشمردند چون شیخ را بدیدند فروماندند و ندانستند که چه گویند. از مریدان شیخ پرسیدند که «شیخ را چه لقب گوئیم» شیخ آن فروماندگی دریشان بدید: گفت در روید و آواز دهید که «هیچکس بن هیچکس راه دهید.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۲۶۵)

در حکایتی دیگر، خواجه امام مظفر حمدان در نوقان یک روز می‌گفت: «که کار ما با شیخ بوسعید همچنان است که پیمانهای ارزن، یک دانه شیخ بوسعید است و باقی من...» مریدان خبر به شیخ می‌آرند و شیخ گفت: «خواجه امام مظفر را بگوی که آن یک تویی، ما هیچ نیستیم.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۱۹۲)

و در حکایتی دیگر در جواب استاد امام قشیری می‌گوید: «برو به نزدیک استاد امام شو و بگو آن پشه هم تویی، ما هیچ چیز نیستیم.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۲۳۶)

و در جایی دیگر در جمع مشایخ و ائمه نیشابور مجلس می‌گفت. «چون در میان سخن گرم شد و حالتی پدید آمد و خوش بود در میان سخن گفت: «لیس فی جبه سوی الله» و انگشت مستبحه برآورد در زیر جبه‌ای کرد که پوشیده داشت، اینجا که سینه مبارک وی بود انگشت مبارکش به جبه برآمد.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۲۰۲)

این‌همانی میان گفتمان شیخ بوسعید و هسته مرکزی گفتمانش به جایی می‌رسد که حضور و وجود خود را صرفاً به این دلیل می‌داند تا بندگان خدا حق را به واسطه او ببینند. و قالب او قبله تقرب حق است:

روزی شیخ به خانقاه خویش می‌آمد. ابراهیم ینال - که برادر سلطان طغرل بود - پیش وی آمد در راه. چون شیخ ما را بدید از اسب فرو آمد و پیش شیخ آمد و سر فرو آورد و خدمت کرد. شیخ گفت: «فروتر آ» و سر فروتر آورد تا سر نزدیک زمین آورد. شیخ گفت: «تمام شد. بسم‌الله، برنشین» او بر نشست و شیخ براند و به خانقاه آمد. مگر به خاطر درویشی بگذشت که «این چه می‌تواند بود که شیخ، ابراهیم ینال را به خدمت خویش فرمود؟» شیخ ما روی بدان درویش کرد و گفت: «ای درویش! تو ندانی که هر که ور ما سلام کند از بهر او کند قالب ما قبله تقرب حق است و آلا مقصود حق است جل‌جلاله، ما خود در میانه نه‌ایم و هر خدمتی که از بهر وی کنند با خشوع تر بود به قبول نزدیک تر بود. پس ابراهیم ینال را به خدمت حق فرمودیم و نه به خدمت خود.» پس شیخ گفت: «خود کعبه را قبله همه مسلمانان گردانیده‌اند تا خلق او را سجد کنند و کعبه خود در میان نه و ما را حرمت قبله خلق گردانیده است تا ما را حرمت می‌دارند و ما در میان نه.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۲۳۴)

در همین راستا، محمد بن منور از عبدالصمد حسن القلانسی السرخسی الصوفی - که از مریدان خاص شیخ بود و از اصحاب عشره او - نقل می‌کند که «من در خدمت شیخ به نیشابور بودم. شبی به خواب دیدم که شیخ بر جای نشسته بودی که معهود او نبود در مثل آن جایگاه نشستن. من شیخ را گفتم: ای شیخ چیست که بر جایگاه خویش نشسته‌ای؟ شیخ گویدی: «من در جایگاه خویشم» دیگر بار من با شیخ مراجعت کنی که: ای شیخ تو بر جایگاه خویش نشسته‌ای، خیر هست؟ شیخ گفتی: «مرا مکان نیست و نه تحت و نه فوق و نه یمین و نه شمال و نه جهت. و این که ما در مکان می‌نشینیم برای مصالح مردمان است و برای آنک تا حوائج خلق بر ما روا شود. و کار ایشان به سبب ما برآید.» من از خواب بیدار شدم. برخاستم به اوراد مشغول گشتم. بامداد در مجلس بودم نشسته که شیخ از صومعه بیرون آمد و بر تخت بنشست و چنانک شیخ را معهود بود، ساعتی سر در پیش افکند. پس سر برآورد و گفت: «یا عبدالصمد! بیار آن خواب که دوش دیده‌ای ما را حکایت کن همچنانک دیده‌ای.» من از آن تعجب کردم که من آن خواب با هیچ آفریده نگفته بودم. سر فراگوش شیخ بردم و آن خواب آهسته آغاز کردم و می‌کوشیدم تا کسی بنشود. هنوز من خواب آغاز نکرده بودم که شیخ آواز بلند کرد و گفت: «آواز بلند کن تا مردمان بشنوند که ما در مکان ایشان و برای قضاء حوائج ایشان می‌نشینیم و الا ما را مکان نیست.» فریاد بر من افتاد... (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۱۰۶)

بوسعید برای رسیدن به چنین مقام و منزلتی و به اصطلاح قهر نفس و ذبح نفس سال‌ها ریاضت کشیده بود. و محضر چندین پیر و عارف بزرگ را درک کرده بود. تفصیل این ریاضات و دلیل داشت نفس را می‌توان در اسرارالتوحید باز جست. (باب اول اسرارالتوحید: در ابتداء حالت شیخ ما)

حکایت اخیر، بی ارتباط با مبحث تئوریک که محمد بن منور - نواده شیخ - در مقدمه اسرارالتوحید مطرح کرده است نیست: منور می‌گوید: و پس از طبقه انبیاء، اولیاء را که اصحاب کرامات و ارباب مناجات و مقامات‌اند، و از راه معنی به رسل و انبیاء

نزدیک - و فرق میان این طایفه و طبقه انبیاء بیش از آن نی که نبی در یک حال به صفت با حق تواند بود و به صورت با خلق و ولی را مشغولی به حق از مشغولی به خلق مانع آید، و دیگر آنک نبی مأمور بود به دعوت و ارشاد و ولی از آن جمله معافی - به کمال کرم و نهایت حکمت ایجاد فرمود، چه به هر وقت و در هر قرن بعثت رسل و قاعده رسالت تعذری دارد اما به هر وقت وجود اصحاب کرامات و ارباب مقامات متصور تواند بود، تا خلاق چون بر احوال و اقوال و حرکات و سکنات ایشان وقوف یابند، از عالم صورت رو به عالم معنی آرند و معلوم رای ایشان گردد که بیرون از جهان صورت‌نمای، عالمی دیگر است که ادمی را از جهت آن آفریده‌اند؛ تا در این عالم، زاد راه آن عالم بسازد و استعداد اتصال بدان خود را حاصل کند و اگر به درجه ملائکه روحانی نتواند رسید از طبقه بهایم و درجه حیوانی ترفع گیرد. (شفیعی‌کدکنی ۱۳۶۶: ۳ و ۲) و شیخ‌الاسلام ابوسعید جد این دعاگوی چنین آورده است که «کشف این معنی شیخ را بود به چهل سالگی.» و خود جز چنین نتواند بود؛ چه اولیاء نواب انبیاءاند پیش از چهل سالگی به بلاغت درجه ولایت و کرامت نرسیده‌اند. (شفیعی‌کدکنی ۱۳۶۶: ۵۰)

این مبحث را اینگونه جمع‌بندی می‌کنم که ذبح نفس و ترک تکلف، شعار مرکزی گفتمان ابوسعید است و چنانکه گذشت شخص ابوسعید، تمثال تام و تمام کسی است که نفس غلام اوست و به مرحله ولایت رسیده است. و آنگونه که استاد شفیع‌کدکنی عنوان کرده‌اند: «ستون فقرات تصوف را نظریه ولایت می‌سازد و اعتقاد به کرامات پایه و اساس نظریه ولایت است، همانگونه که در تشیع، بنیاد نخستین را نظریه امامت شکل می‌دهد و از لوازم امامت معجزات و کرامات است در ولایت تصوف نیز کرامت امری است الزامی.» (شفیعی‌کدکنی ۱۳۸۶: ۴۹) می‌توان گره‌گاه و دال مرکزی گفتمان «یکسو نگریستن و یکسان زیستن» را مجموع شخص ابوسعید، ترک تکلف و ولایت گرفت.

مفصل‌بندی مومنت‌ها با دال مرکزی:

گذشت که مفصل‌بندی، کنار هم چیدن اموری است که از نظر طبیعی، حضورشان در کنار هم الزامی نیست و این گفتمان است که در جهت اشاعه هژمونی خود، و در راستای نیات خود این دال‌ها را در این شرایط خاص در کنار هم می‌چیند و تلاش می‌کند که آن‌ها را در موقعیت‌های جدیدشان تثبیت کند. گفتمان «یکسو نگریستن و یکسان زیستن» نیز از همین قاعده پیروی می‌کند. ابوسعید ابوالخیر، به عنوان چهره مرکزی گفتمان، دال‌های نا همگونی چند را توسط نخ دال مرکزی «ذبح نفس» به رشته کشیده است و بدین ترتیب علاوه بر بدل کردن این عناصر ناهمگون به مومنت‌های گفتمان، توانسته است گفتمان خود را هژمونیک کند.

مومنت‌ها:

- سماع
- بیت، شعر، ترانه
- قرآن، حدیث
- اسلوب‌الحکیم
- عقلاء مجانبین
- دعوت کردن، تکلف
- اشراف بر ضمایر

معرفی عناصر ذکر شده و چگونگی تبدیل شدن آن‌ها به مومنت:

سماع:

نهاد، هیچ چیز به خاطرش درنیامده بود - اقرار داد که سماع، شیخ را مباح است و مسلم. در سر توبه کرد که بعد از آن بر هیچ حرکت شیخ انکار نکند. (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۷۷ و ۷۶)

و باری در میان جمعی از مشایخ و ائمه عصر - چون شیخ بومحمد جوینی و استاد اسمعیل صابونی و استاد امام بلقشم قشیری، در میان سخن این بیت بر زفان شیخ ما برفت. بیت: «یک دم زدن از حال تو غافل نیم ای دوست/ صاحب‌خبران دارم آنجا که تو هستی». آنگاه شیخ روی بدیشان کرد و گفت: «معنی این بیت در قران کجاست؟» ایشان بسیار اندیشه کردند و در یکدیگر نگرستند. هیچ چیزشان فرا نیامد. گفتند: شیخ بگوید. شیخ ما گفت: «خداوند می‌گوید: ام یحسون انا لانسمع سرهم و نجوهم بلی و رسلنا لدیهم یکتبون (۸۰/چهل و سه)» ایشان همه تعجب کردند و گفتند: «آنچه شیخ را فراز می‌آید می‌نماید کس آن را نیست.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۲۷۰)

و در حکایتی دیگر (۲۱۷) بیت: «آراسته مست به بازار آبی/ ای دوست نترسی که گرفتار آبی» را براساس آموزه‌های خود، به صورت: «آراسته به زینت دنیا، مست و مخمور دوستی دنیا، نترسی که فردا به بازار قیامت بر آن صراط باریک گرفتار آبی که خداوند گوید (اهدنا الصراط المستقیم ۱/یک)» تأویل می‌کند. و علی‌علی‌صندلی - یکی از راسخ‌ترین منکران شیخ - را وادار می‌کند برگ سفره درویشان را بردازد: «به نزدیک فلان نانوا شو و صد درم سیم ازو بستان. شما که سرود را چنین تفسیر توانید کرد، من با شما هیچ چیز برن دارم و کس با شما برنیاید.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۲۱۷)

قرآن و حدیث:

شق دیگر تأویل‌های زبانی گفتمان ابوسعید، تأویل قران و حدیث است. در تفسیر قران و حدیث، ابوسعید برخلاف سنت رسمی مفسران رفتار کرده است. او با وقوف به خاصیت آیینگی قرآن، به ارائه قرائت و دریافتی تازه از قران و حدیث پرداخته است که بیانگر تعالیم فکری و نظری و تجربه‌های شخصی وی است. (عباسی ۱۳۸۰: ۷۱) نگاه که ابوسعید به قران و حدیث دارد نیز نگاه است در راستای گفتمان او. مواردی از این‌گونه تأویل‌های گفتمانی او از قران و حدیث، در خلال حکایات را به عنوان نمونه ذکر می‌کنیم:

شیخ ما را پرسیدند که تفسیر «نصر عزیز ۳/چهل و هشت» چیست؟ شیخ ما گفت: دشمن دو است. یکی اندرون پیراهن است و دیگر بیرون پیراهن است. هر که ترا بر وی دست دادند آن را «فتح ظفر» گویند و آنک از درون پیراهن است هر وقت که ترا بر وی دست دادند آن را «نصر عزیز» خوانند این است تفسیر نصر عزیز. (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۳۰۶ و ۳۰۵)

شیخ ما گفت: «این اگر مکنم اتقیکم ۱۳/چهل و نه» گرامی‌ترین شما پرهیزگارترین شماس و پرهیز کردن از خودی خود است و ازین معنی بود که چون تو از نفس خود پرهیز کردی، به وی رسیدی «و هذا صراط ربک مستقیماً ۱۲۶/شش» این است راه من، دیگر کوری است. این راه، صوام را نبود، قوام را نبود و عابد را نبود و ساجد و راکع را نبود. این پرهیز کردن است از خویشتن. چون این بکند، آن که می‌گوید: «و هذا صراط ربک مستقیماً ۱۲۶/شش» این است راه من، اگر می‌خواهی.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۲۸۶)

شیخ ما گفت، درین خبر: «ستفرق امتی نیف و سبعین فرقه الناجی منها واحد و الباقی منهم فی النار» شیخ ما گفت: «یعنی فی نار انفسهم.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۲۹۸)

شیخ ما را پرسیدند از تفسیر این خبر که «تفکر ساعه خیر من عبادة سنه» شیخ ما گفت: «یک ساعه اندیشه از نیستی خویش، بهتر از یک ساله عبادت باندیشه هستی خویش» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۳۰۵ و ۳۰۴)

شیخ ما را سوال کردند: «من عرف نفسه عرف ربه» شیخ ما گفت: «من عرف نفسه بالعدم عرفه بالوجود» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۳۰۵)

اسلوب‌الحکیم:

قسم دیگری از مومنت‌های زبانی گفتمان ابوسعید، آن است که در کتب بدیعی از آن با اصطلاح «اسلوب‌الحکیم» یاد می‌شود. و آن به این صورت است که کلام گوینده را به قصد آگاه ساختن وی و یا بنا به غرضی، برخلاف مراد گوینده به کاربرند. یا در پاسخ

سوال، پاسخ سوالی نپرسیده را - که می‌باید اراده می‌کرد و می‌پرسید - بگنجاند. (ایران زاده ۱۳۷۸: ۷۶) ابوسعید از این صنعت در جهت بهره‌برداری از آنچه که نگارنده «تأویل گفتمانی» می‌نامد، استفاده کرده است. در موارد مختلفی از کتاب اسرارالتوحید، شیخ ابوسعید، کلامی که شنیده است را در جهت دال مرکزی گفتمان خود و بر خلاف نیت گوینده فهم کرده و چنان نموده است که گوینده جز تأویل ابوسعید منظور دیگری نداشته است:

در مجلسی از شیخ سوال کردند که اینجا بزرگی است او را استاد امام بلقسم قشیری می‌گویند. می‌گوید که بنده به دو قدم به خدای می‌رسد؛ شیخ چه می‌گوید؟ شیخ گفت: «نی ایشان چنین می‌گویند که بنده به یک قدم به خدای رسد.» پس مریدان استاد امام پیش استاد امام آمدند و این سخن بگفتند. استاد امام گفت: «نپرسیدید که چگونه؟» دیگر روز شیخ را سوال کردند که دی گفتمانی که مرد به یک قدم به خدای رسد. شیخ گفت: «امروز همین گوئیم و تا قیامت همین گوئیم» گفتند: «چگونه ای شیخ!» گفت: «میان بنده و حق یک قدم است و آن آنست که یک قدم از خود بیرون نه تا به حق رسی در جمله تو می‌نویسی در میانه» چون شیخ این سخن بگفت بر در خانقاه طوفاً آواز می‌داد که: «کمای و همه نعمتی!» شیخ گفت: «از آن غافل بشنوی و کار بندی. کم آید و همه شما پیدا!» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۶۲ و ۶۱)

و در حکایتی آنکه که شیخ می‌خواسته است مجلس بگوید و جمعیت زیادی جمع شده بودند «چنانک هیچ جای نبود، معرف برپای خاست و گفت: خدایش بیامرزاد که هرکسی از آنجا که هست یک گام فراتر آید» شیخ گفت: «و صلی الله علی محمد و آله اجمعین» و دست به روی فرو آورد و گفت: «هرچه ما خواستیم گفت، و همه پیغمبران بگفته‌اند، او بگفت که از آنچه هستید یک قدم فراتر آید.» و کلمه‌ای نگفت و از تخت فرود آمد و برین ختم کرد مجلس را. (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۲۰۰)

عقلاء مجانین:

از دیگر مومنت‌های گفتمان «یکسو نگرستن و یکسان زیستن» عقلاء مجانین هستند؛ راندگانی از سوی دیگر مذاهب و فرق و عامه مردم، و شأن و منزلتی بس بزرگ در گفتمان «یکسو نگرستن و یکسان زیستن».

دلیل این مقام والای عقلاء مجانین در گفتمان ابوسعید را محمد بن منور در ذیل حکایتی بیان داشته است: شیخ ما را پرسیدند، در سرخس که «ظریف کیست» گفت: «در شهر شما، لقمان» گفتند: «ای سبحان الله! در شهر ما هیچکس از او بشولیده‌تر نیست و شوخ‌گن‌تر.» شیخ گفت: «شما را غلط افتاده است. ظریف، پاکیزه باشد و پاکیزه آن بود که با هیچ چیزی پیوند نباشد، و هیچکس از او بی‌پیوندتر و بی‌علاقه‌تر و پاکیزه‌تر نیست که با هیچ چیزی پیوند ندارد نه با دنیا و نه با عقبی و نه با نفس.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۱۹۹)

تأویل گفتمانی شیخ را ملاحظه می‌فرمائید؛ عقلاء مجانین جایگاه والایی دارند چرا که به چیزی تعلقشان نیست حتی به نفس!

در حکایتی دیگر، «در آن وقت که شیخ ما، قدس الله روحه العزیز، ازین ریاضات و مجاهدات فارغ شد و به میهنه باز آمد و آن حالت و کشف به کمال رسید عزیمت نیشابور کرد. چون به دیه باز طوس رسید... درویشی را پیش بفرستاد گفت: «باید که به شهر شوی به نزدیک معشوق، و گویی: دستوری هست تا در ولایت تو آییم؟»... و این معشوق از عقلاء مجانین بوده است، و سخت بزرگوار و صاحب حالتی بکمال.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۵۷)

دعوت کردن / تکلف:

دعوت کردن و سفره انداختن و اسراف‌کاری در پذیرایی از صوفیه و عامه خلق، از موتیف‌های رایج گفتمان «یکسو نگرستن و یکسان زیستن» است. و اتفاقاً از جمله مواردی است که همواره مخالفان ابوسعید بر آن دست گذاشته‌اند و بر او خرده گرفته‌اند. ابوسعید این رسم گفتمان خود را نیز تأویل گفتمانی می‌کند؛ در یکی از این حکایت‌ها در شرح این اسراف‌کاری و خرده‌گیری یکی از منکران بر شیخ و پاسخ گفتمانی شیخ آمده است که: «ابو عمر حسکو - مردی منعم و بی‌تایید نیشابور - هم در ساعت دو صره بی‌آورد، در هر یک پانصد دینار نیشابوری، پیش شیخ بنهاد. شیخ گفت: «حسن! این را بردار و گاو و گوسفند خر، گاو ان هریسه ساز و گوسفندان زیربای مزعفر معطر ساز و لوزینه بسیار بساز و فردا به پوشندگان سفره نه و آن دیه است بر کنار نیشابور و بغایت خوش

که تماشاگاه اهل نیشابور باشد - و در شهر صلا آواز ده و بگو: هر کرا می‌باید طعامی که نه بدین سرای منت بود و نه بدان سرای خصومت بیاید» حسن گفت این جمله بساختم و ندا در شهر دادم. دو هزار مرد زیادت به پوشندگان آمدند و شیخ با جمع بیامد و خاص و عام را بر سر سفره بنشاند و به دست مبارک خویش گلاب بر ایشان می‌ریخت و عود می‌سوخت و خلق طعام می‌خوردند. یکی از جمله منکران شیخ ما، در آن میان خلق، مگر با خود اندیشه کرده بود که این چه اسراف است که این مرد می‌کند و این هزار شمع بروز برفروخته اسراف باشد. شیخ از میان جمع فرا نزدیک وی شد و گفت: «ای جوانمرد! انکار و داوری از سینه بیرون کن که هر چه در حق کنی هیچ اسراف نبود و اگر دانگی در حق نفس خود بکار بری اسراف بود.» آن مرد در پای شیخ افتاد و توبه کرد و از مریدان شیخ گشت و هر مال که داشت فدا کرد.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۹۸)

«آورده‌اند کی شیخ را تاجری در نیشابور تنگی عود آورد و هزار دینار نیشابوری. شیخ بفرمود حسن مودب را تا دعوتی سازد، آن هزار دینار زر چنانک معهود شیخ بود در آن دعوت بکار برد و تنوره‌ای بیاوردند و شیخ بفرمود تا آن تنگ عود در آن تنوره نهادند بیکبار و می‌سوختند. شیخ می‌گفت: «تا همسایگان ما را از بوی این نصیبی بود» و شمع بسیار بفرمود تا به روز در گرفتند. محتسبی بود در آن عهد سخت مستولی و صاحب رای و شیخ را و صوفیان را عظیم منکر. به خانقاه درآمد و شیخ را گفت: «این چیست که تو می‌کنی؟ این اسراف است؛ شمع بروز در گرفتن و تنگی عود بیکبار در تنوره بسوختن این کی کرده است؟ این روا نیست در شرع.» شیخ گفت: «ما ندانستیم که این روا نیست در شرع، برو آن شمع‌ها بنشان!» محتسب فرا رفت و پیش شمعی شد و پفی در آن شمع داد تا آن آتش بنشانند آتش در روی و موی و جامه محتسب افتاد و بیشتر بسوخت. شیخ گفت: «هر آن شمعی که ایزد بفرورد/ کسی کش پف کند سبالت بسوزد» آن محتسب در پای شیخ افتاد و توبه کرد.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۱۰۴)

اشراف بر ضمایر:

از ملزومات دال مرکزی گفتمان «یکسو نگرستن و یکسان زیستن»، یکی، قوه اشراف بر ضمایر است که از آن به «فراست» یاد شده است. چنانکه گذشت اظهار کرامات خاصیت اولیاءالله است. در حکایتی آمده است که شیخ زمانی در نیشابور مجلس می‌گفت؛ «دانشمندی فاضل حاضر بود. با خود می‌اندیشید که این سخن که این مرد می‌گوید، در هفت سبع قرآن نیست. شیخ حالی روی بدان دانشمند کرد و گفت: «ای دانشمند! بر ما ما پوشیده نیست اندیشه خاطر تو. این سخن که ما می‌گوئیم در سبع هشتم است!» آن دانشمند گفت: «سبع هشتم کدام است؟» شیخ گفت: «هفت سبع آن است که (یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک ۶۷/ پنج)، و هشتم سبع آن است که (فاوحی الی عبده ما اوحی ۱۰/ پنجاه و سه). شما می‌پندارید که سخن خدای عزو جل معدود و محدود است. این کلام الله لا نهایه له. منزل بر محمد صلوات الله علیه این هفت سبع است. اما آنچه به دل‌های بندگان می‌رساند در حصر و عد نیاید و منقطع نگردد؛ در هر لحظه رسولی از وی به دل بندگان می‌رسد چنانک رسول صلی الله علیه و سلم گفت: «تقوا فراسه المومن فإنه ینظر بنورالله.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۱۰۲)

موهبت اشراف بر ضمایر که به شیخ ابوسعید ابوالخیر بخشیده شده است، ایجابی‌ترین (مقنع‌کننده‌ترین) ابزار ممکن برای هژمونیک کردن گفتمان اوست. به تحقیق، تمامی مخالفین و منکرین سرسخت ابوسعید ابوالخیر، که از دانشمندان و فقها و قضات درجه اول عصر او بوده‌اند، در مقابل این حربۀ گفتمان او سپر انداخته‌اند. ابوسعید توانسته است به یاری قدرت اشراف بر ضمایر، گفتمان خود را در دل سخت‌ترین منکران خود جا دهد عامۀ خلق خود بماند که در اولین برخوردها، گروه گروه به صف مریدان او پیوسته‌اند.

در حکایتی انگیزه روانی بسیاری از عامه که به گفتمان او پیوسته‌اند به وضوح مطرح شده است؛ آن‌جا که شیخ ابوسعید دچار قبض روحی است و از مریدان می‌خواهد «بدین در بیرون شو هر که را بینی درآر» تا چیزی بگوید تا قبض او بدل گردد به بسط. یکی را می‌برند نزدیک شیخ. آن مرد گفت: از حال خویش حکایتی بگویم. وقتی مرا در خاطر افتاد که این شیخ بوسعید همچون ما آدمی است، این کشف و حالت که او را پدید آمده است، نتیجه مجاهدات و عبادت است، اکنون من نیز روی به عبادت و ریاضت آرم تا مرا نیز آن حالت و وقت پدید آید. مدتی عبادت می‌کردم و انواع ریاضت و مجاهدت به جای می‌آوردم پس در خیال من متمکن شد که من به مقامی رسیدم که هرآینه دعای من به اجابت مقرون بود و به هیچ نوع رد نگردد؛ با خود اندیشه کردم که از حق سبحانه و تعالی در خواهم تا از جهت من سنگ را زر گرداند، تا من باقی عمر در رفاهیت و نعمت گذرانم و مرادها و مقاصد به اتمام

رسانم. برفتم و مبلغی سنگ بیاوردم و در گوشه خانه‌ای که درو عبادت می‌کردم بریختم و شبی بزرگوار اختیار کردم و غسل کردم، همه شب نماز گزاردم تا سحرگاه که وقت اجابت دعا باشد دست برداشتم و به اعتقادی و یقینی هر چه تمامتر و صادق‌تر گفتم: «خداوند! که این سنگ‌ریزه‌ها را زر گردان!» چون چند بار بگفتم، از گوشه خانه آوازی شنودم که «نهمار برویش ری!» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۵۲)

از این حکایت می‌توان چنین نتیجه گرفت که مقام اسطوره‌ای [معنای گفتمانی آن] شیخ ابوسعیدف که بارزترین نمود آن اشراف بر ضمایر ۱۹۷۶/ و کشف و حالات او بوده است باعث جذب سوژه‌ها [درست به معنای لاکانی آن] که به دنبال رسیدن به کمالات بوده‌اند، به گفتمان «یکسو نگریستن و یکسان زیستن» شده است.

طرد در گفتمان «یکسو نگریستن و یکسان زیستن»:

در گفتمانی که می‌شود در آن، در میان خلق بود و دل در گرو حق داشت و خداوندش «ارحم‌الرحمین» است. طرد شدگان گفتمان، تنها معانی مربوط با زهد است و زاهدان و ریاکارانند و آیه‌های عذاب قرآن و هر آنچه که زندگی را بر خلق خدای سخت می‌کند:

شیخ ما گفت: «سری سقطی، در بازار بغداد دوکان داشتی و هیچ چیز نه در آن دوکان که بفروختی، و لکن پردگی از آن در دوکان درآویخته بودی، و در آن تندرون شده و نماز می‌کرد هر روز دوازده هزار رکعت نماز کردی. وقتی کسی از جبل‌الکام بیامد به زیارت وی. به نشان به بازار درآمد. تا به در دوکان وی. و آن پرده باز گرفت و سلام گفت سری سقطی را. و گفت فلان پیر، از جبل‌الکام، ترا سلام گفته است. گفت: «وی از اینجا رفته است و باز کوه شدن مردی نبود، مرد باید که در میان بازار، در میان مردمان، به خدای مشغول باشد؛ و یک لحظه به دل از وی خالی نبود» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۲۵۲)

«و در نوقان زاهدی بود. چون بشنید که شیخ به نوقان آمده است به سلام شیخ آمد. چون آن زاهد سلام گفت، شیخ جواب داد و بدو التفاتی نکرد. آن زاهد عظیم بشکست که او را از آن مردمان آبرویی می‌بایست. شکسته از پیش شیخ بیرون آمد. سید بوطالب گفت: «ای شیخ این زاهد ما را التفاتی نکردی» شیخ ما گفت: «نبايد زاهد، نبايد زاهد، نبايد زاهد» پس گفت: «یا سیدا با قرآیان صحبت مکن که ایشان غم‌آزان باشند بر درگاه حق؛ به گفت ایشان خلق را بگیرد اما به گفت ایشان را نکند.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۱۶۶)

«پس یکی از ماوراءالنهر حاضر بود، این آیت برخواند (وقودها ناس و الحجاره ۲۴/دو) - و شیخ ما در آیت عذاب کم سخن گفتمی - گفت: «چون سنگ و آدمی هر دو به نزدیک تو به یک نرخ است دوزخ به سنگ می‌تاب و این بیچارگان را مسوز!» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۲۷۴)

نزاع گفتمانی و تحلیل گفتمانی آن:

با ورود به نیشابور، ابوسعید توانسته است گفتمان خود را هژمونیک کند؛ به این صورت که دال‌های آن تثبیت شدند و خلق به یکباره روی به او نهادند. این موضوع چنانکه در حکایت آمده است به مذاق متشرعه و گروهی که موقعیت خود را در خطر دیدند خوش نمی‌آید. بنابراین میان گفتمان «یکسو نگریستن و یکسان زیستن» و گفتمان متشرعه یک نزاع گفتمانی صورت می‌گیرد. و چون گفتمان متشرعه از قدرت نظامی و فیزیکی حذف مخالفان برخوردارند پس از کسب رخصت از قدرتمندترین مقام مملکت، تصمیم می‌گیرند که از راه مداخله هژمونیک گفتمان خود را مسلط سازند و گفتمان رقیب را به کلی از هستی ساقط کنند.

تخاصم دو گفتمان در ظاهر بر سر معانی دال‌های: بیت گفتن در مسجد به جای اخبار و حدیث گفتن، رقص و سماع و تکلف‌های بیش از حد گفتمان رقیب و نیز جمع کردن عوام و جوانان است که ممکن است حضورشان سبب فتنه شود. اما در باطن «حظ نفس» که - دال طرد شده گفتمان ابوسعید - است می‌تواند اصلی‌ترین عامل نزاع گفتمانی باشد.

نیشابور عصر بوسعید، مرکز اصلی برخورد عقاید گوناگون و مذاهب و فرق مختلف بوده است. ستیزه بر سر حقانیت یا رد فرقه‌ای از فرق کلامی و جدال بر سر اولویت بخشیدن به یکی از مذاهب فقهی، گرمترین بازارها را در این شهر داشته است. در نیشابور عصر بوسعید گذشته از اقلیت‌های غیر مسلمان یهودی، مسیحی و زردشتی که معابد خاص خویش را داشته و زندگی

مذهبی خود را ادامه می‌داده‌اند، انواع فرقه‌های مذهبی اسلامی هم در برابر یکدیگر صف‌آرایی می‌کرده‌اند که نشانه‌هایی از این جنگ و جدال‌ها را تاریخ ثبت کرده و بسیاری از آن‌ها را باید از طریق شعر و ادبیات و بعضی اسناد دیگر تعقیب کرد. جنگ سنی و رافضی و نبرد معتزلی و اشعری و پیکار کرامی و مشبه با معتقدان تنزیه که در صورت‌های مختلف و با نام‌های گوناگون جلوه‌گر شده، چه مقدار بی‌گناهان را به کشتن داده و چه مایه خاندان‌ها را بر باد داده است. (شفیعی‌کدکنی ۱۳۶۶: هشتاد و یک)

در روزهایی که بوسعید وارد نیشابور شده بود و در کوی عدنی‌کویان رحل اقامت افکنده بود، مردی بود صوفی و غریب که نه با خاندان‌های حاکم پیوندی داشت و نه مورد تأیید فقیهان حاکم بر سرنوشت شهر بود. به همین جهت است که می‌بینیم اولین هجوم را دو جناح مقتدر و حاکم بر سرنوشت شهر، یعنی؛ کرامیه و حنفی‌ها، علیه او ایجاد می‌کنند. (شفیعی‌کدکنی ۱۳۶۶: هشتاد و دو) در چنین محیط متعصب و بی‌رحمی که کوچکترین تفاوت عقیده‌ای نسبت به عقیده حاکمیت هیچ مسلمانی هم بر جان خویش ایمنی ندارد (همان) بوسعید معانی جدیدی از عناصر مطرود گفتمان‌های حاکم عصر طرح و مفصل‌بندی می‌کند.

در محضری که به غزنین می‌فرستند، لیستی از این دال‌ها می‌بینیم که بر سر تعریف معانی آن‌ها درگیری است. در گفتمان شرع، بیت و سرود خواندن در مسجد حرام است (معاذ بن حبل، یکی از صحابه پیامبر (ص) و عمر بن خطاب، خلیفه دوم و بسیاری دیگر، در پاسخ این پرسش که آیا قرائت شعر در مسجد مجاز است یا خیر؟ موضع منفی داشته‌اند. (مایر ۱۹۷۶ / ۱۳۷۸: ۲۵۸) و در گفتمان بوسعید، یکی از ارکان مهم، همین «بیت گفتن» و «قوالی» بوده است. [البته با تأویل گفتمانی]

همین درگیری در باب سماع و سایر مومنت‌های گفتمان بوسعید، بر سر تعریف دال‌ها هست. قاضی مالکی، ابوبکر طرطوشی (ف ۵۲۰) رقص و وجد را شگرد سامری می‌دانست که در آن زمان «گوساله‌ای از زر و زیورها برای قوم بنی اسرائیل ساخت که قادر بود صدای گاو از خود درآورد ۸۸/طه» و آن قوم به گرد آن به رقص پرداختند. (مایر ۱۹۷۶ / ۱۳۷۸: ۲۶۹) در مقابل بوسعید بر تثبیت این دال، علاوه بر تأویل گفتمانی از زنجیره هم‌ارزی نیز بهره می‌برد. او از قرآن و حدیث برای اثبات حقانیت تعریف خود بهره می‌برد: شیخ ما گفت: «روزی عایشه صدیقه رضی الله عنها درآمد از عروسی. رسول صلی الله علیه و سلم گفت: «چون بود؟ خوش بود؟ هیچ کس بود که شما را بیتکی گفتی؟»»

و شیخ ما گفت: «از آنک سماع دوستان به حق باشد، ایشان بر نیکوترین روی فرا شنوند. خدای تعالی می‌گوید: «فبشر عبادی الذین یسمعون القول فیتبعون احسنه ۱۸/ سی و نه» سماع هرکسی رنگ روزگار وی دارد.» (شفیعی‌کدکنی ۱۳۶۶: ۲۶۴)

به هر روی، تخاصم گفتمانی بر سر دال‌ها و مومنت‌های گفتمانی بوسعید است. برخورد بوسعید با گفتمان رقیب بسیار جالب توجه است. او با اتکا به قدرتی که از دال مرکزی گفتمانش بدست آورده است بر ضمایر آگاه است و از ماجراهای پس پرده غیب نیز باخبر است. گفتمان او «یکسو نگرستن و یکسان زیستن است». او به عنوان نفسی مطمئنه، در شرایطی که تمام مریدان و محبانش از ترس اعدام رعشه به اندامشان افتاده است، به قرار معلوم هر روزی دستور ترتیب سفره‌ای با تکلف برای صوفیان می‌دهد. و هم برقرار معلوم، به مدد قدرتی که از غیب به او یاری می‌رساند بر قدرت گفتمان رقیب، که نه از غیب، بلکه از لشکر و حشم و تبع است پیروز می‌شود.

حربه او در سلطه بر گفتمان‌های رقیب در غالب حکایات دو چیز است: یکی اشراف بر ضمایر است و دیگر بیان مافی‌الضمیر مخاطب است به مقتضای حال او با زبانی فصیح بلیغ.

در این مخاصمه گفتمانی نیز، بوسعید با همین حربه از نبردی - که می‌رفت به نابودی گفتمانش بینجامد - سربلند بیرون می‌آید. او ابتدا با اشراف بر ضمایر و غیب و اطلاع از مآقع، از ذهن سوژه‌های گفتمان رقیب آگاه می‌شود. در مورد قاضی صاعد، با یک نظر سلطنت خود را به او می‌نمایاند و زبان او را در کام قفل می‌کند پیش از آنک شماتت آغاز کند. و در مورد ابوبکر کرامی، آنچه که بر دل او گذشته بود در چهار سوی کرمانیان، را برای او تهیه می‌کند؛ و به این ترتیب به او نشان می‌دهد که من بر ذهن تو آگاهم. تو اسیر نفست هستی حتی اگر روز را روزه بداری! به این ترتیب شیخ مهره‌های گفتمان رقیب را کیش و مات می‌کند و به دال‌های شناوری تبدیل می‌کند که آماده پیوستن به گفتمان «یکسو نگرستن و یکسان زیستن» اند.

بعد از آنکه گفتمان رقیب به قدرت معنوی بوسعید پی می‌برد نماینده گفتمان که حالا دالی شناور است و ایمان راسخ او به حکم بردار کشیدن شیخ و یاران سست شده است، پیامی به حسن مؤدب - سوژه/نماینده گفتمان «یکسو نگرستن و یکسان زیستن» - می‌دهد که به شیخ بگوی: «که ابوبکر اسحق کرامی با بیست هزار مرد تبع و قاضی صاعد با سی هزار مرد تبع و سلطان با

صد هزار مرد و هفتصد و پنجاه پیل جنگی، مصاف برکشیدند و میمنه و میسره و قلب و جناح راست کردند و خواستند که تا ترا قهر کنند، تو به ده من کاک و ده من مویز، آن جمله مصاف ایشان بشکستی و میمنه و میسره و جناح بر هم زد. اکنون تو دانی با دین خویش (لکم دینکم ولی دین ۶/ صد و نه)» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۷۲)

و روز بعد قاضی صاعد برای عذرخواه نزد شیخ می‌آید. شیخ با دو بیتی که می‌گوید علاوه بر تأکید بر قلب گفتمان خود، قلب قاضی صاعد را هم در هم می‌شکند و او را وا می‌دارد که در پای شیخ بیفتد و از کرده خویش توبه کند: «دیگر روز قاضی صاعد با جمله قوم خویش، به سلام شیخ آمدند و عذرخواه شدند و گفت: «ای شیخ توبه کردم و از آن بازگشتم.» و قاضی صاعد را از نیکوروی که بود ماه نیشابور گفتندی. شیخ این بیت برگفت: «گفتی که منم ماه نیشابور و سرا/ ای ماه نیشابور، نیشابور ترا/ آن تو ترا و آن ما نیز ترا/ با ما بنگویی که خصومت ز چرا؟» چون این بیت بر زفان شیخ برفت، قاضی صاعد در پای شیخ افتاد و استغفار کرد و جمله جمع صافی گشتند از داوری و خوشدل برخاستند و بعد از آن زهره نبود کس را در نیشابور که به نقصان صوفیان سخن گوید.» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۷۳) و بدین ترتیب، گفتمان رقیب را در هم می‌کوبد و زیر سیطره هژمونیک خود قرار می‌دهد.

افسانه‌سازی در راستای هژمونیک سازی گفتمان:

علاوه بر حکایات اغراق‌آمیزی که حیوانات وحشی و اساطیری را هم رام گفتمان بوسعید نشان می‌دهد [شیر، اژدها، آهو، مار و...] در اسرارالتوحید، حکایاتی درباره نوع رابطه برخی بزرگان عصر با بوسعید روایت شده است که از لحاظ تاریخی مقرون به صحت نمی‌نماید. به نظر می‌رسد مریدان و نوادگان بوسعید با این کار سعی داشته‌اند گفتمان پیر و جد خود را کاملاً مسلط و هژمونیک نشان دهند. فریتس مایر درباره میزان قابل اعتنا بودن دو منبع اصلی تحقیق در زندگی بوسعید یعنی: حالات و مقامات ابوسعید و اسرارالتوحید می‌گوید: «صحت و امانت این دو منبع اصلی به علت کوششی که مؤلفان آن‌ها در تجلیل مبالغه‌آمیز از ابوسعید به کار برده‌اند تا حدی دچار تزلزل می‌شود. زیرا از طرفی سعی کرده‌اند او را بالاتر از هر معیار بشری قرار دهند و از طرفی دیگر وی را از تمام مباحثات و مجادلاتی که با مخالفان خود داشت فاتح بیرون بکشند؛ و به هیچ فردی در شهادت علیه وی اجازه اظهار وجود ندهند. در حالی که چنین معارضانی در بین معاصران وی وجود داشتند؛ و این‌ها به طوری که از منابع فرعی می‌دانیم، هرگز به ارشاد ابوسعید و یا تسلیم شدن به نظریات او تن در نداده بودند» (مایر ۱۹۷۶ / ۱۳۷۸: ۲۷)

یکی از این افراد استاد ابوالقاسم قشیری است. که در اسرارالتوحید دست کم ۲۳ بار نامش ذکر شده است و در چندین حکایت تسلیم گفتمان بوسعید نشان داده شده است. اما آنگونه که فریتس مایر و شفیی کدکنی ذکر کرده‌اند در واقعیت امر به گونه‌ای دیگر بوده است. شفیی کدکنی در مقدمه «چشیدن طعم وقت» آورده است: «کوششی که مقامات نویسان بوسعید داشته‌اند تا قشیری را در شمار معتقدان بوسعید درآوردند یا انصاری هروی را، اگر از رهگذر کتب مقامات بوسعید نگریسته شود، حق را بدیشان می‌دهد اما قراین صارفه از طریق آثار قشیری و آثار انصاری گواهی می‌دهد که قشیری و انصاری هرگز چنین نگرشی نسبت به بوسعید نداشته‌اند و همه عمر با او بر سر انکار بوده‌اند. در مرکز دلایل مخالفت قشیری با بوسعید، ظاهراً افزونی مقام علمی قشیری قرار داشته.» (شفیعی کدکنی ۱۳۸۶: ۶۴)

اگر داستان‌های مربوط به بوسعید و قشیری در اسرارالتوحید، تحلیل شود، مرکز همه آن‌ها نوعی انکار از سوی قشیری نسبت به ابوسعید است. و کوشش محمد بن منور همواره بر این بوده است که از رهگذر این داستان‌ها انکاری که قشیری نسبت به بوسعید داشته به نوعی از میان بردارد. ولی حقیقت امر این است که اردات قشیری نسبت به بوسعید از میان منابع دیگر تأیید نمی‌شود و چنان می‌نماید که قشیری نیز مانند باکویه و دیگر مشایخ بوسعید را به دیده انکار می‌نگریسته است. قشیری در هیچ‌کدام از آثار خویش نامی از بوسعید نمی‌برد. (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶. ج ۲: ۶۷۷ و ۶۷۶)

در اسرارالتوحید، قشیری به همان فرمولی ذوب گفتمان ابوسعید می‌شود که بسیاری از کسان دیگر در این کتاب به مومنت تبدیل شده‌اند. و آن فرمول این است که شخص مورد نظر، در دلش نسبت به یکی از مومنت‌های گفتمان ابوسعید انکاری است و این انکار در لحظه‌ای از اندیشه‌اش می‌گذرد. شیخ با اشراف بر ضمائر انکار آن کس را می‌بیند و سپس در موقعیتی مناسب، و در بلیغ‌ترین وجه آن کس را از اندیشه‌اش آگاه می‌کند و آن شخص در اوج غافلگیری و تزلزلی که در او ایجاد می‌شود از حرکت شیخ، توبه می‌کند: «آورده‌اند در استاد امام بابتدا سماع را بس معتقد نبود. یک روز استاد امام به در خانقاه شیخ ما بر می‌گذشت در

خانقاه شیخ ما سماع می‌کردند و صوفیان را وقت خوش گشته بود و حالتی پدید آمده، رقص می‌کردند و شیخ با ایشان موافقت کرده؛ استاد امام بدانجا درنگرست. به خاطر استاد امام بگذشت که در مذهب چنین است که هر که در رقص کردن درگردد گواؤه او بنشوند و عدالت را باطل گرداند. این اندیشه به خاطر امام بگذشت و برفت. دیگر روز شیخ را به دعوتی می‌بردند. استاد امام جایی می‌رفت. به سر چهارسو به یکدیگر رسیدند و سلام گفتند. شیخ گفت: «یا استاذ متی رأیتنا فی صف الشهود؟» یعنی؛ تو ما را کجا دیدی در صف گواهان نشسته بودیم و گواؤه می‌دادیم؟ استاد امام دانست که این جواب آن اندیشه است که دی‌روز بر خاطر وی گذشته بودو آن داوری نیز از درون استاد برخاست» (شفیعی کدکنی ۱۳۶۶: ۷۶)

بر ساختن چنین حکایتی از جانب مریدان شیخ، ابزار است تبلیغی برای ترویج گفتمان. داستان جعلی دیدار ابوعلی سینا را نیز می‌توان از این منظر تحلیل کرد. در آنجا برخورد دو گفتمان علم و اشراق را می‌بینیم که نهایتاً گفتمان اشراق شیخ ارجحیت داده می‌شود بر گفتمان علم بوعلی.

جمع‌بندی و نتیجه:

پژوهش حاضر نشان می‌دهد که تصویری که اسرارالتوحید از ابوسعید و مجموعه باورها و رفتارها و حرکات و سکانات او به نمایش گذاشته است از همان ویژگی‌هایی برخوردار است که گفتمان‌ها دارای آنند؛ در اسرارالتوحید دال‌های شناوری مانند سماع، بیت گفتن و... حول محوریت شخص شیخ ابوسعید - که چنانکه گذشت با دال مرکزی «ذبح نفس» اینهمانی دارد - گرد آمده‌اند و حول این گره‌گاه مفصل‌بندی شده‌اند.

قدرت ابوسعید برای ایجاد چنین گفتمان هژمونیک از دال مرکزی گفتمان او یعنی؛ «ذبح نفس / ترک تکلف / ولایت» سرچشمه گرفته است. دال مرکزی گفتمان به او قدرت اشراف بر ضمایر بخشیده است و شیخ با به‌کار بردن این قدرت توانسته است تعریف خود از دال‌ها را بر تعریف گفتمان‌های رقیب برتری نهد و به کرسی بنشاند. همچنین این پژوهش نشان داد که مریدان و مقامات‌نویسان ابوسعید [و سایر عرفا] با برساختن افسانه‌هایی حول دال مرکزی گفتمان، در هژمونیک ساختن گفتمان نقش به‌سزایی داشته‌اند.

منابع:

۱. ایران‌زاده، نعمت‌الله. بلاغت ابوسعید ابوالخیر. مجموعه مقالات سمینار ابوسعید ابوالخیر. انتشارات بین‌المللی الهدی. تهران ۱۳۷۸
۲. تقوی مقدمی، محمد. نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف و نقد آن. معرفت فرهنگی و اجتماعی. سال دوم. بهار ۱۳۹۰. شماره ۲ از صفحه ۹۱ تا ۱۲۴
۳. جمشیدی، محمد. مواجهه گفتمانی ایران و آمریکا: از بیداری اسلامی تا اشغال وال استریت. فصلنامه مطالعات جهان. سال اول شماره ۳. ۱۳۹۱
۴. شفییعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۶۶). مصحح. اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. تألیف محمد بن منور. تهران: انتشارات آگاه. ج ۱. ۴۳۴ ص.
۵. شفییعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۶۶). مصحح. اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. تألیف محمد بن منور. تهران: انتشارات آگاه. ج ۱. ۴۳۴ ص.
۶. شفییعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۵). مصحح. چشیدن طعم وقت: مقامات کهن و نو یافته بوسعید. تهران: انتشارات سخن.
۷. عباسی، حبیب‌الله. اندرونی کاندرون‌ها مست ازوست: ابوسعید و تأویل. پژوهشنامه علوم انسانی. دانشگاه شهید بهشتی. ۱۳۸۰
۸. کسرای، محمد سالار؛ پوزش شیرازی، علی. نظریه گفتمان لاکلا و موفه: ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی. فصلنامه سیاست. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی. دوره ۳۹. شماره ۳. پاییز ۱۳۸۸. ۳۳۹-۳۶۰



۹. کسرائی، محمد سالار؛ پوزش شیرازی، علی. تحلیل گفتمان جنبش دانشجویی پس از پیروزی انقلاب اسلامی با استفاده از نظریه گفتمان لاکلا و موفه. فصلنامه سیاست. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی. دوره ۴۰. شماره ۳. پاییز ۱۳۹۰. ۲۴۶-۲۲۷.
۱۰. مایر، فریتس. (۱۳۷۸/۱۹۷۶). ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه. ترجمه مهرآفاق بابیوردی. تهران. مرکز نشر دانشگاهی
۱۱. یورگنسن، ماریان؛ فیلیپس، لوئیز. (۲۰۰۲ / ۱۳۸۹). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی. تهران. نشر نی

