

تحلیل گفتمان انتقادی معارف بهاء ولد با رویکرد نورمن فرکلاف

مهناز قلی پور^۱، شمسی علیاری^۲، شهربانو صحابی^۳

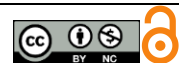
۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: shamsialiyari404@iau.ac.ir

چکیده

کتاب معارف بهاء ولد، به عنوان یک اثر عرفانی برجسته، با ژانر نوشتاری خاص خود، از لحاظ ساختار و محتوا ویژگی‌های متمایزی دارد که آن را از دیگر متون مشابه ممتاز می‌سازد. این کتاب، با بهره‌گیری از زبان و بیان خاص واعظان دینی، به تبیین آموزه‌های فکری، عقیدتی و عرفانی می‌پردازد و در این فرآیند، پیوستگی عمیقی با آموزه‌های قرآنی و شریعت محمدی حفظ کرده است. در تحلیل گفتمان انتقادی این اثر با رویکرد نورمن فرکلاف، در سه سطح تحلیل (توصیف، تفسیر و تبیین)، می‌توان به بررسی لایه‌های مختلف زبان و قدرت در متن پرداخت. هدف اصلی این پژوهش تحلیل گفتمان انتقادی معارف بهاء ولد با رویکرد نورمن فرکلاف است. روش تحقیق در این پژوهش به صورت توصیفی - تحلیلی است. نتایج تحلیل نشان داد که تحلیل گفتمان انتقادی اثر معارف بهاء ولد با رویکرد نورمن فرکلاف، نشان می‌دهد که این متن عرفانی نه تنها به انتقال آموزه‌های دینی و عرفانی می‌پردازد، بلکه در تعامل با زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و ایدئولوژیک زمان خود قرار دارد. بهاء ولد با استفاده از زبانی متمایز و گفتمانی مبتنی بر قدرت معنوی و الهی، پیوندی عمیق میان عرفان و شریعت ایجاد می‌کند. در سطح توصیف، استفاده از واژگان و اصطلاحات دینی و عرفانی، تأکید بر قطعی بودن افعال، و تأثیر اندیشه اشعری در بیان وی مشهود است. در سطح تفسیر، رابطه میان متن و زمینه تاریخی و فرهنگی آن دوره تحلیل می‌شود، که بازتاب دهنده دیدگاه‌های فکری و اجتماعی زمانه است. در نهایت، در سطح تبیین، گفتمان بهاء ولد به عنوان یک عمل اجتماعی معرفی می‌شود که تحت تأثیر قدرت معنوی و ایدئولوژیک قرار دارد و بر معنویت فردی و هویت اسلامی جامعه تأکید دارد.

کلیدواژگان: متون عرفانی، بهاء ولد، معارف، تحلیل گفتمان انتقادی، نورمن فرکلاف.



شیوه استناددهی: قلی، مهناز، علیاری، شمسی، و شهربانو. (۱۴۰۴). تحلیل گفتمان انتقادی معارف بهاء ولد با رویکرد نورمن فرکلاف. گنجینه زبان و ادبیات فارسی، ۳(۱)، ۱-۲۴.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۲ فروردین ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۱ اردیبهشت ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۹ اردیبهشت ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۲۸ اردیبهشت ۱۴۰۴

The Treasury of Persian Language and Literature

Critical Discourse Analysis of Ma'ārif by Bahā' al-Walad Using Norman Fairclough's Approach

Mahnaz Gholipor¹, Shamsi Aliyri^{1*}, Shahrbanoo Sahabi¹

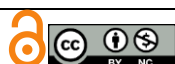
1. Department of Persian Language and Literature, Mah.C., Islamic Azad University, Mahabad, Iran

*Corresponding Author's Email: shamsialiyari404@iau.ac.ir

Abstract

The book *Ma'ārif* by Bahā' al-Walad, as a prominent mystical work, possesses distinctive structural and content-related features that set it apart from other similar texts due to its specific literary genre. This work, employing the language and rhetorical style of religious preachers, expounds upon intellectual, theological, and mystical doctrines, and in doing so, maintains a profound connection with Qur'anic teachings and the Islamic law of Muhammad. In the critical discourse analysis of this work using Norman Fairclough's approach—at the three levels of analysis (description, interpretation, and explanation)—various layers of language and power in the text can be examined. The main objective of this research is to conduct a critical discourse analysis of *Ma'ārif* by Bahā' al-Walad through the lens of Norman Fairclough's framework. The research method employed in this study is descriptive-analytical. The results of the analysis indicated that the critical discourse analysis of *Ma'ārif* using Fairclough's model demonstrates that this mystical text not only conveys religious and mystical teachings but also interacts with the sociocultural and ideological contexts of its time. Bahā' al-Walad, by employing a distinctive language and a discourse rooted in spiritual and divine authority, forges a deep connection between mysticism and Islamic law. At the descriptive level, the use of religious and mystical vocabulary and terminology, emphasis on the definitiveness of verb forms, and the influence of Ash'arite theology in his expression are evident. At the interpretive level, the relationship between the text and the historical-cultural context of the period is analyzed, reflecting the intellectual and social perspectives of the era. Finally, at the explanatory level, Bahā' al-Walad's discourse is introduced as a social practice shaped by spiritual and ideological power, emphasizing individual spirituality and the Islamic identity of the community.

Keywords: *Mystical texts, Bahā' al-Walad, Ma'ārif, critical discourse analysis, Norman Fairclough.*



How to cite: Gholipor, M., Aliyri, S., & Sahabi, S. (2025). Critical Discourse Analysis of Ma'ārif by Bahā' al-Walad Using Norman Fairclough's Approach. *The Treasury of Persian Language and Literature*, 3(1), 1-24.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 22 March 2025

Revise Date: 21 April 2025

Accept Date: 29 April 2025

Publish Date: 18 May 2025

مقدمه

تحلیل متون ادبی با رویکردهای نوین، در سال‌های اخیر در ادبیات فارسی گسترش یافته است. یکی از روش‌های مهم در این حوزه، تحلیل گفتمان است که به فراتر از ساحت‌های ظاهری و باطنی متن پرداخته و به زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی تولید متن توجه دارد. تحلیل گفتمان، یک رویکرد بین‌رشته‌ای است که در میانه دهه‌های ۶۰ و ۷۰ به دنبال تحولات معرفتی در علوم اجتماعی و انسانی شکل گرفت (1). مفهوم «گفتمان» خود یک مفهوم پیچیده و بین‌رشته‌ای است. این واژه، که ریشه‌های آن به قرن ۱۴ میلادی بازمی‌گردد، از کلمه فرانسوی "discours" و لاتین "us" "discourse" به معنای گفت‌وگو و محاوره استخراج شده است (2). در زبان‌شناسی، گفتمان به مطالعه زبان در سطحی بالاتر از جمله اشاره دارد (1, 2).

ظهور گفتمان در زبان‌شناسی به دلیل ضعف در مطالعه واحدهای جمله مانند صوت، واج و کلام و نسبت آن‌ها با معنا صورت گرفت و به نام زبان‌شناسی صورت‌گرا شناخته می‌شود. در مقابل، زبان‌شناسی نقش‌گرا تأکید دارد که معنا در واحدی فراتر از جمله و در روابط نهفته در متن قرار دارد. این رویکرد به‌ویژه تحت تأثیر نظریات فردیناند دو سوسور شکل گرفته است. بر اساس این رویکرد، معنا نه در کلام، بلکه در متن نهفته است. این گروه به‌عنوان زبان‌شناسان انتقادی شناخته می‌شوند و تحلیل گفتمان را به‌عنوان روش خود برگزیده‌اند (1).

در نظریات میشل فوکو و اندیشمندان اجتماعی متأثر از او، گفتمان صرفاً به کاربرد زبان در تعاملات ارتباطی محدود نمی‌شود، بلکه عمدتاً به تفکرات و ایدئولوژی‌ها معطوف است. این مفهوم وسیع گفتمان، به‌ویژه در تحلیل‌های فلسفی و گفتمانی، مشهود است. بابک احمدی در مقدمه‌ای بر آثار فوکو بیان می‌کند که گفتمان نقطه تلاقی دانش و قدرت است و هر رشته‌ای از دانش، در هر دوره تاریخی خاص، قواعد و قوانین خاصی دارد که معین می‌کند درباره

چه مسائلی می‌توان بحث کرد (3). به این ترتیب، گفتمان‌ها مجموعه‌ای از اظهار نظرهای منظم و سازمان‌یافته هستند که معانی و ارزش‌های نهادها را تبیین می‌کنند و به تعریف آنچه ممکن و غیرممکن است در آن حوزه، کمک می‌کنند (4).

در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، برخی صوفیان برای تبیین و تثبیت اصول و آداب تصوف، آثار متعددی تألیف کردند که زبان را برای سازمان‌دهی نظام عقاید خود به کار می‌بردند. این آثار، متن‌های مدرسی و نظام‌ساز نهاد تصوف محسوب می‌شوند که در آن‌ها ایدئولوژی جماعت صوفیه به‌وضوح تجلی‌یافته است. نقل کرامات و حکایات تعلیمی بخشی از محتوای این متون را تشکیل می‌دهد، به‌ویژه در معارف بهاء ولد. گفتمان‌های مذهبی و عرفانی نقش مهمی در شکل‌دهی به هویت‌ها، باورها و تعاملات اجتماعی دارند. «معارف بهاء ولد» یکی از متون مهم عرفانی است که به‌عنوان منبعی برای فهم و تفسیر اندیشه‌ها و باورهای عرفان اسلامی شناخته می‌شود. این متن توسط بهاء ولد، پدر مولانا، نوشته شده و حاوی دیدگاه‌های عمیق فلسفی، اخلاقی و دینی است. اما همان‌گونه که گفتمان‌های مذهبی ممکن است سازنده باشند، می‌توانند زمینه‌هایی برای بازتولید قدرت، هژمونی و اعمال سلطه در سطح جامعه فراهم کنند.

تحلیل گفتمان انتقادی متون عرفانی، به‌ویژه متون مذهبی-عرفانی مانند معارف بهاء ولد، می‌تواند ابعاد تازه‌ای از تأثیرات اجتماعی و ایدئولوژیکی این متون را روشن سازد. این پژوهش می‌تواند به درک بهتر از چگونگی بازنمایی قدرت و سلطه در متون دینی کمک کند و از این رهگذر به فهم بهتر روابط اجتماعی و ایدئولوژیکی در جوامع اسلامی بپردازد. این تحلیل‌ها همچنین می‌توانند در درک نحوه بازتولید باورهای مذهبی در لایه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی موثر باشند. از سوی دیگر، با توجه به اهمیت نورمن فرکلاف در تحلیل گفتمان انتقادی، این پژوهش فرصتی برای

گسترش کاربرد نظریات او در حوزه متون دینی و عرفانی فراهم می‌کند.

در این پژوهش، به تحلیل گفتمان انتقادی معارف بهاء‌ولد پرداخته می‌شود تا مشخص شود چگونه ساختارهای قدرت، ایدئولوژی‌های حاکم و روابط اجتماعی در این متن منعکس می‌شوند. نظریه گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف، به‌عنوان چارچوب نظری این پژوهش، برای تحلیل لایه‌های پنهان و آشکار گفتمان بهاء‌ولد به‌کار می‌رود تا به درک بهتری از رابطه میان زبان، ایدئولوژی و قدرت در این متن دست یابیم.

مبانی نظری

تحلیل گفتمان به‌عنوان یک رویکرد نوین در زبان‌شناسی به بررسی پیچیدگی‌های زبان و نحوه ساخت و بازنمایی واقعیت از طریق آن می‌پردازد. این رویکرد به‌طور خاص به تأثیرات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی زبان توجه دارد و به ما این امکان را می‌دهد که از ورای کلمات، معانی و ایدئولوژی‌های نهفته را کشف کنیم. یکی از نکات کلیدی در این زمینه این است که «دسترسی ما به واقعیت همواره از طریق زبان است و زبان به‌عنوان ابزاری برای بازنمایی واقعیت‌ها عمل می‌کند» (5) سیر تحول تحلیل گفتمان را می‌توان به سه مرحله اصلی تقسیم کرد:

۱. تحلیل ساخت‌گرای گفتمان

در این مرحله، تحلیل‌گران گفتمان را به‌عنوان مجموعه‌ای از جملات با روابط ساختاری می‌بینند. این رویکرد بر انسجام، ساخت روایی و روابط علی و معلولی در متن تأکید می‌کند. به‌عنوان مثال، جملات «بچه‌گریه کرد. مادر بلندش کرد» از طریق انسجام ناشی از ضمیر متصل و ترتیب زمانی رویدادها به یک واحد بزرگ‌تر تبدیل می‌شوند (6). با این حال، این رویکرد به محدودیت‌های خود نیز دچار است. زیرا ممکن است اجزای سازنده انسجام، تنها جملات نباشند و دانش غیرزبانی افراد نیز بر درک آن‌ها تأثیر بگذارد.

۲. تحلیل نقش‌گرای گفتمان

مرحله بعدی تحلیل گفتمان، «نقش‌گرایی» است که در آن به روابط اجتماعی و بافت‌های کنشی توجه بیشتری می‌شود. زبان‌شناسان نقش‌گرا بر دو نقش تبادلی و تعاملی زبان تأکید می‌کنند و آن را ابزاری برای تعامل اجتماعی می‌دانند. آن‌ها بر اهمیت بافت‌های محیطی و شرایط اجتماعی تأکید دارند که زبان در آن‌ها به‌کار گرفته می‌شود. به‌عنوان مثال، در گفت‌وگویی که فرزند از مادر می‌پرسد «مادر، تلفن زنگ می‌زند»، مادر با پاسخ خود به شکل ضمنی به فرزند می‌فهماند که او باید به تلفن پاسخ دهد. این نوع فهم در سطح معناشناسی کاربردی به‌عنوان «معنای کاربردشناختی» شناخته می‌شود (7).

۳. تحلیل انتقادی گفتمان

این مرحله به بررسی روابط قدرت و ایدئولوژی‌های حاکم بر گفتمان می‌پردازد و در تلاش است تا به‌طور دقیق‌تری ساختارهای قدرت را در جامعه تحلیل کند. در این راستا، تحلیل‌گران به بررسی تأثیرات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی گفتمان‌ها بر یکدیگر می‌پردازند و روابط قدرت نهفته در زبان را نمایان می‌سازند.

در مجموع، تحلیل گفتمان به ما این امکان را می‌دهد که نه تنها به ساختارهای زبانی بلکه به بافت‌های اجتماعی و فرهنگی که بر روی آن‌ها تأثیر می‌گذارد، توجه کنیم. این رویکرد در نهایت به ما کمک می‌کند تا پیچیدگی‌های ارتباط انسانی را به شکل بهتری درک کنیم و به تأثیرات زبان در شکل‌دهی به واقعیت‌های اجتماعی آگاه شویم.

به گفته فرکلاف (۲۰۰۱)، گفتمان به‌عنوان «زبان به‌منزله عمل اجتماعی» تعریف می‌شود. این تعریف، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با رویکرد نقش‌گرایان نسبت به گفتمان، که زبان را در حین کاربرد واقعی‌اش در نظر می‌گیرند، دارد. در هر دو تعریف، گفتمان به‌عنوان یک قطعه زبان در حین استفاده «واقعی» مفهوم‌سازی می‌شود، اما دو تفاوت عمده بین آن‌ها وجود دارد (8). اولاً، اگر

زبان را به عنوان عملی اجتماعی در نظر بگیریم، در این صورت، زبان به گونه‌ای به سایر اعمال اجتماعی مرتبط می‌شود و به عنوان یک حوزه جداگانه در نظر گرفته نمی‌شود. ثانیاً، بر این نوع کنش زبانی جبر خاصی حاکم است. بنابراین، فرکلاف به دنبال نوعی رابطه بین زبان و جامعه نیست؛ بلکه او تأکید می‌کند که کاربرد زبان به خودی خود همواره نوعی عمل اجتماعی است. علاوه بر این، این کنش‌ها به عنوان اعمال فردی کاربران زبان در انزوای زبان‌شناختی مشاهده نمی‌شوند، بلکه تحت تأثیر شرایط ایدئولوژیک و اجتماعی وسیع‌تری در جامعه قرار دارند. فرکلاف به جریان غالب زبان‌شناسی انتقاد می‌کند، زیرا این رویکرد غالباً دیدگاهی غیراجتماعی نسبت به زبان دارد و به رابطه بین زبان، قدرت و ایدئولوژی توجهی نمی‌کند (2).

الستر پنی‌کوک (۱۳۷۸) نیز تحلیل گفتمان مرسوم در زبان‌شناسی ساخت‌گرا و نقش‌گرا را به چالش می‌کشد و می‌گوید: «تحلیل گفتمان با تمرکز بر رابطه بین صورت‌های زبانی و بافت، با مفهوم بسیار محدودی (محیط بلا فصل، منظور گوینده، دانش پس‌زمینه‌ای یا قواعد گفتاری) در مقایسه با نیروهای اجتماعی، فرهنگی و ایدئولوژیکی که زندگی‌مان را تحت تأثیر قرار می‌دهند، به برداشت تنگ‌نظرانه‌ای تبدیل شده است». او برای جبران نواقص موجود در تحلیل گفتمان رایج، مفاهیم «قدرت» و «ایدئولوژی» را به این تحلیل وارد کرده و بافت کاربرد زبان را با بافت‌های وسیع‌تر جغرافیایی و فرهنگی ارتباط می‌دهد، در عین حال که از روش‌های دقیق تحلیل متن که در تحلیل سنتی گفتمان رایج است، بهره می‌برد. رویکرد فرکلاف نیز به تحلیل گفتمان زبان‌شناسی، مفاهیم جدیدی چون «قدرت»، «ایدئولوژی» و صفت «انتقادی» را اضافه می‌کند (4).

تحلیل و بررسی

سطح توصیف: متن

در تحلیل گفتمان انتقادی، ساختارهای شکلی و محتوایی یک متن و معناهای منتقل‌شده از طریق آن، نوع ارتباط آن با ساختارهای اجتماعی و سیاسی را نمایان می‌سازند. این ساختارهای گفتمانی از طریق تحلیل زبان‌شناختی شناسایی می‌شوند؛ به عبارت دیگر، تحلیل زبان‌شناختی نشان می‌دهد که چگونه متون به‌طور انتخابی از نظام‌های زبان‌شناختی استفاده کرده و گفتمان‌ها را به‌صورت متنی فعال می‌سازند. گفتمان‌ها مجموعه‌ای از کدها، اشیاء و افراد هستند که حول یک نقطه کانونی تثبیت‌شده و هویت خود را در مقایسه با مجموعه‌ای از «دیگری‌ها» به دست می‌آورند (9). اگرچه ساختارهای گفتمانی تمام اجزای شکلی متن را در برمی‌گیرند، برخی از این اجزا در متن برجسته‌تر هستند و تحلیل گفتمان عمده‌تاً بر این عناصر برجسته تمرکز می‌کند. در معارف بهاء ولد، ساختارهای گفتمانی به شکل‌های مختلفی ظهور یافته‌اند.

گزینش لغات و تعبیرات خاص

در معارف بهاء‌ولد با مجموعه‌ای از واژگان رسمی و عامیانه به صورت توأمان مواجه هستیم. که این امر در کنار دیگر ویژگی‌ها، سبک این متن را متمایز و گاه ممتاز ساخته است. واژگان رسمی معارف اغلب واژگان شریعت هستند. اما واژگان عامیانه که بسامد آن‌ها بسیار بالاتر از مجموعه واژه‌های رسمی است، متأثر از دو علت اصلی هستند.

بیان بهاء‌ولد بسیار تحت تأثیر گونه محاوره‌ای و تخاطب محل زندگی او، یعنی وخش است؛ تا جایی که سبب شده بسیاری معارف را بیان شفاهی بهاء‌ولد بدانند. بنابراین اولین دلیل فراوانی واژگان عامیانه در متن معارف تأثیر موقعیت جغرافیایی و گونه زبانی حاکم بر مکان زندگی بهاء‌ولد است.

دلیل دوم غلبه بیان عامیانه و محاوره‌ای در حوزه واژگان معارف، مخاطبان هستند. اغلب مخاطبان بهاء‌ولد مردم عادی بوده‌اند. حتی اگر افراد دانشمند هم در مجلس او حضور داشته‌اند، او با استفاده

از کلمات محلی و واژگان ساده‌ای که مربوط به حوزه گفتاری بوده، امر مورد نظر خویش را تفهیم می‌کرده است.

فروزان‌فر در مقدمه معارف، معتقد است که صوفیه مجلس خود را بر سر جمع و برای طبقات مختلف مردم می‌گفته‌اند؛ بدین جهت سعی داشته‌اند که مطالب را تا آنجا که ممکن است ساده و درخور فهم عموم پیروان خود بیان کنند و از آنجا که تکلف را در طریقت ذنب لایغفر می‌دانند، از رسوم و تشریفات ترسل و نگارش دیوانی پیروی نمی‌کردند. از طرفی چون مشایخ تصوف در تقریر مطلب و تطبیق آن با ذهن مریدان می‌کوشیدند، لذا صراحت و روشنی کلام و به کار بردن لغات و مصطلحات عوام و پیشه‌وران را از جهت نزدیک ساختن مطلب به ذهن آنان فرض می‌شمردند، خاصه صوفیه که در لابه‌لای طبقات مردم بودند نه در دربار. واژگانی چون (10):

سکلیدن در معنای گسیختن و منقطع شدن (ج: ۱/ ۱۷۰)

فرخج به معنای زشت و ناپسند (ج: ۱: ۳۸۹ و ۴۰۳)

فرغرده در معنای خیس‌خورده (ج: ۱: ۱۸۶ و ۳۲۴)

کزپایک به معنای خرچنگ (ج: ۱: ۵۴)

درچغزیده به معنای غم در دل گرفته (ج: ۲: ۵۵)

واژگان نشان‌دار

واژه‌ها به جهت نوع انتقال معنا و مفهوم از یک بار معنایی برخوردار نیستند. و همه آن‌ها به طور یکسان ذهنیت و نگرش گوینده را حمل نمی‌کنند. بر همین اساس در ساختار زبان و خاصه زبان گفتاری و عامیانه با واژگانی مواجه هستیم که «علاوه بر دلالت بر یک مفهوم خاص، دربردارنده معانی ضمنی و مفاهیم ارزشی نیز هستند که نگرش و طرز تلقی نویسنده و گوینده را در خود دارند» (11).

معارف بهاء‌ولد به صورت غیر صریح از ایدئولوژی اسلام و اخلاق و عرفان اسلامی دفاع می‌کند و با ایدئولوژی‌های صریح و قدرت طلبی چون مناقب العارفین تفاوت بنیادین دارد. بنابراین زبان آن

نیز دربرگیرنده واژگانی غیرصریح و اصطلاحاً نشان‌دار است. چراکه «میان تجربه صوفی و زبان صوفی رابطه‌ای استوار وجود دارد و هم از این طریق می‌توان دریافت که راه یافتن به جهان عارف جز از راه تحلیل ساختارهای زبان او و ژرفکاوی در زوایای معانی اولی و معانی ثانوی موجود در ذهن او امکان‌پذیر نیست» (12)؛ از سوی دیگر باید توجه داشت که «متون ادبی و سخنان اعتقادی اساساً ارزشی و شخصی بوده و حاوی دیدگاه شخصی گوینده هستند، بنابراین طبیعی است که سرشار از واژه‌های نشان‌دار باشند» (13).

معارف که سراسر آن دل نوشته‌ها و دغدغه‌های دینی، عقیدتی و عرفانی بهاء‌ولد است به عنوان نمونه‌ای از این متون اعتقادی و ادبی دربرگیرنده واژگان نشان‌داری است که نه تنها محصول غلبه زبان گفتاری و بیان شفاهی است، بلکه وام‌دار اندیشه عرفانی و اعتقادات دینی و الهیات نگارنده می‌باشد و این دو خصوصیت به طور توأمان زبان این متن را تحت تاثیر قرار داده و آن را به جهت سبک و ساختار از دیگر متون عرفانی متمایز ساخته‌اند. واژگانی چون «الله، مزه، معصیت» که از بسامد بالایی هم برخوردارند نشان از اعتقادات و جهان‌بینی منحصر به فرد و متفاوتی دارند.

به عنوان مثال واژه «مزه» نمود افعالی است که از تجربه حسی جهان بر جان می‌نشیند و هم نماد فعالیت آدمی است به منظور کشف واقعیتی که این تأثرات به آن اشاره دارد (14) و در نزد بهاء‌ولد به حالت سرخوشی، شگفتی و آسایش اطلاق می‌شود که حاصل تجلی و ظهور وجه جمالی ذات حق در روح و ادراک بنده مورد عنایت است. در معارف این واژه بسیار به کاررفته که هدف از آن تنها معنای حسی و مادی آن نیست، بلکه بیانگر سرخوشی حاصل از ارتباطات روحی و لذت معنوی است. «بهاء از نظر و شهود به مزه و از مزه به نوعی آمیزش و وحدت با این صور و در نهایت با الله می‌رسد. و این همه حاکی از تصرف کامل حق بر

روح و ادراکات عارف از یک سو و تسلیم محض او در دست الله از سویی دیگر است» (15).

«می‌اندیشیدم که نان بسیار خورده بودم و مزه عبادت و وعظ کردن نمی‌یافتم گفتم ای الله اگر نان می‌خورم از ترس آن می‌خورم که نباید سست شوم، مزه اندیشه تو و مزه عبادت تو و مزه وعظ با بندگان تو نیابم و اگر می‌نخورم اندازه آن نمی‌دانم...» (10) و یا: «دیدم که الله مزه جمله خوبان را در من و اجزای من درخورانید. گویی جمله اجزای من در اجزای ایشان اندر آمیخت و شیر از هر جزو من روان شد» (10).

واژه «الله» نیز که از پربسامدترین واژگان معارف است و در تمامی صفحات این متن دیده می‌شود، از جمله واژگان نشان‌دار معارف به شمار می‌آید. چراکه بهاء‌ولد از کاربرد این لفظ در مورد خالق جهان، که دارای نام‌های فراوانی است، قصد و هدفی دارد و بی‌دلیل از آن بهره نمی‌برد. به بیان دیگر کاربرد لفظ «الله» در متن معارف و بسامد بالای آن در زبان بهاء‌ولد به پشتوانه ایدئولوژی و نگرشی خاص صورت گرفته است.

چنان که گذشت، بهاء‌ولد در معارف به صورت غیرمستقیم و گاه با ذکر جملائی صریح به دفاع از دیانت اسلام و عرفان و اعتقاد اسلامی پرداخته است. بنابراین می‌توان گفت واژه «الله» که لفظ صریح قرآن در باب تسمیه خداوند است، جهت اشاره به حق و خالق برگزیده و به‌عمد مکرر به‌کاربرده شده است.

«اکنون دیدن من مرالله را به‌اندازه نظر من است. الله خود را به من به همان اندازه می‌نماید که مرا نظر می‌دهد از قالب من و غیر قالب من و دید الله از من، دید این اجزای من است که از الله در وی چندین چشمه گشاده است و همچون سفره پر، پیش من نهاده است» (10).

جملات کوتاه

«جمله بلندترین واحد سازمانی در نحو است و اگر هر ساخت نحوی شکلی از یک واحد اندیشه باشد، می‌توان از رهگذر بررسی

بلندی و کوتاهی جمله‌ها، ساخت اندیشه و سبک و حالات روحی گوینده را تحلیل کرد؛ چراکه طول جمله نسبتی با میزان درنگ و تأمل گوینده در یک واحد فکری دارد.» (11). همچنین میانگین واژه‌ها در جمله ارزش سبک‌شناختی خاصی دارد، به نحوی که سبک‌های مقطع و پرشتاب عاطفی‌تر بوده و یا بسامد واژگان مترادف که در نهایت به بلندی جملات می‌انجامد، از ویژگی‌های بارز سبک‌های فنی و مصنوع است. پیرو همین امر است که جملات کوتاه در معارف نیز معنادار شده و سبک این متن را تحت تاثیر قرار داده است.

به عنوان مثال در این قطعه «شعیب را گفتم که به مسجد رو که من مشوش می‌شوم. باز بدل آمد که مبدا بیازارد و برود...» (10) با شش جمله مواجه هستیم که هر یک به طور میانگین از سه واژه تشکیل شده‌اند.

یا قطعه زیر نیز از شش جمله کوتاه تشکیل شده که هر جمله حدوداً از پنج واژه شکل گرفته است:

«بدل آمد که هر که علم از بهر دین آموزد و از بهر صدق و ثواب آموزد، هرچند بیشتر آموزد و کامل‌تر شود مر استاد را حرمت بیشتر دارد...» (10).

جملات کوتاه بیانگر اندیشه‌ای عاطفی و پرشتاب هستند که گوینده به واسطه آن‌ها باورهای خویش را که ریشه در احساسات و عواطف وی دارند، بازگو می‌کند. معارف نیز از آنجایی که واگویی‌ها و دل‌نوشته‌های بهاء‌ولد است، از این قاعده مستثنی نبوده و بسامد بالای جملات کوتاه در آن حکایت از گوینده‌ای اهل دل و سرشار از عاطفه می‌کند که خود نیز از کارکرد این نوع جملات آگاهی داشته و به‌خوبی از آن‌ها بهره برده است. از طرفی چنان که پیشتر هم بیان شد، شیوه بیان بهاء‌ولد در معارف شیوه وعظ و خطابه است و از ویژگی‌های بارز و پر اهمیت یک خطیب موفق همانا بلاغت در گفتار می‌باشد که این امر جز از راه شناخت مقتضای حال مخاطب میسر نخواهد شد. غالب مخاطبان بهاء‌ولد عامه مردم

بوده و سخنان وی غالباً در مسجد و مجامعی این‌چنینی ایراد می‌شده است؛ بنابراین مهم‌ترین ویژگی بیان وی بلیغ بودن است. چراکه در آن واحد می‌بایست گویا، رسا و درخور حوصله مخاطب سخن بگوید. به گونه‌ای که هم مخاطب را با جملات طولانی خسته و بی‌انگیزه نسازد و هم مفهوم و موضوع موردنظر خویش را به بهترین و قابل فهم‌ترین شکل به مخاطب انتقال دهد.

بهاء‌ولد به عنوان خطیبی موفق و شهیر می‌دانست که جملات او اگر پرشتاب و عاطفی و هیجانی نباشند، ممکن است رغبتی برای گوش دادن در مخاطب باقی نگذارد. این در حالی است که اگر در قسمتی از سخنانش، جملات به سمت اطناب می‌روند بی‌دلیل و توجیه نیست. یکی از این دلایل لزوم توقف و تأمل ذهن مخاطب است که از سوی بهاء‌ولد احساس شده و وی برای همراه کردن مخاطب با خویش، جریان اندیشه را کند کرده و جزئیات بیشتری را در قالب جملات طولانی ذکر می‌کند. دلیل دیگر که ارزش بلاغی نیز دارد، و به واسطه علم معانی توجیه می‌شود، اطناب به جهت تلذذ است. بدین معنا که لذت بردن گوینده از موضوعی خاص سبب می‌شود وی آن موضوع را به وسیله تکرار و بیان جزئیات در قالب جملات طولانی تفسیر و تبیین نماید. چنانکه در قطعه زیر بیست و هشت واژه به‌کاررفته است که بهاء‌ولد بدین وسیله خواسته جزئیات بیشتری در مورد این ادعا که احوال هر انسانی را در اقسام مختلف قرار داده‌اند بیان کند و از سویی لذت بردن از تنوع حالات روحی و جسمی در آدمی وی را بر این داشته تا با اطناب سخن بگوید:

«گفتم ای آدمی احوال ترا رنگ‌به رنگ نقش کرده‌اند در تو از هوا و عشق و قضای شهوت و صحت و جاه و رفعت و استیناس و حیات و ترا عاشق زار این صورت و این نقش کرده‌اند که هرگز ترا ازین صبری نیست...» (10).

جملات هم‌پایه

«جمله‌های هم‌پایه، جمله‌های مستقلی هستند که با پیوند هم‌پایه ساز به هم مربوط می‌شوند و هیچ یک جزئی از جمله دیگر نیستند» (16) اما همان‌طور که از نام جمله هم‌پایه نیز پیداست، این نوع از جملات، نوعی اتحاد و پیوند با جمله‌های قبل و بعد از خود دارند و در واقع ارتباط معنایی باعث شده است که این جملات در کنار هم توضیحی در مورد یک موضوع ارائه دهند. در معارف بهاء‌ولد شکل غالب جملات این گونه است و کاربرد «واو عطف» برای پیوند این جملات نقش اساسی را ایفا می‌کند. نکته قابل توجه در این زمینه این است که «واو عطف در ساختار هم‌پایه شتاب سخن را زیاد و سبک را پویا می‌کند» (11)؛ در نتیجه می‌توان گفت سبک عاطفی بهاء‌ولد تا حدی مرهون همین جملات هم‌پایه و فراوانی کاربرد واو عطف است. به عنوان مثال در قطعه زیر:

«روح چون ماهی از دریای عدم برآمد به حکم حرص لقمه طلبی و آسیبی زد به لقمه و همچنین می‌چشید و می‌خورد و در وقت خواب و بیهوشی باز می‌رفت و بسبب بلیه روزگار و رنج که گاهی بر وی رسیدی بترسیدی نیارستی تمام آن لقمه را گرفتن و بهر آسیبی می‌خواستی تا به دریای عدم باز رود و بحکم آنک حیوة متعلق به لقمه بود باز می‌آمد...» (10) و یا این قطعه «من نیز از تویی الله آنچ بدست من آمده باشد با وی سخن گیرم و به نزد خوشی‌ها و نغزی‌ها و جمال‌های الله درآیم و هر ساعتی با تویی الله درمیامیزم و عجایب باطن تویی الله را نظر می‌کنم و عجایب آن را می‌بینم و شراب مزه هر عجبی را چنان نوش می‌کنم که تا دیری بی‌هوش می‌مانم.» (10) کثرت استفاده از جملات هم‌پایه و واو عطف به وضوح قابل مشاهده است.

وجهیت

یکی از مواضعی که می‌توان در آن به ارتباط بین ذهن و جهان‌بینی نویسنده دست‌یافت، وجهیت و تبیین آن در یک اثر است. راجر فاولر وجهیت را از مقولات دستوری کارآمد برای تحلیل نظرگاه نویسنده می‌داند و در تعریف آن این‌گونه می‌نویسد: «وجهیت،

گرامر تعبیر پنهان است، ابزاری است که مردم با آن درجه تعهد و التزام و سرسپردگی خود را نسبت به حقیقت گزاره‌هایی که می‌گویند بیان می‌کنند» و از نظرگاه سیمیسون، وجهیت عبارت است از میزان قاطعیت گوینده در بیان یک گزاره که به طور ضمنی به وسیله عناصر دستوری نشان داده می‌شود و بیان‌کننده منظور (کش غیر بیانی) یا قصد کلی گوینده یا درجه پابندی او به واقعیت یک گزاره یا باورپذیری، اجبار و اشتیاق نسبت به آن است. وجه مقوله‌ای است نحوی معنایی که نظر و دیدگاه گوینده را در جمله نسبت به موضوع سخنی که بیان می‌کند، نشان می‌دهد. وجه در ساختمان بند از آن جهت اهمیت دارد که حاکی است از جهت‌گیری‌های خاص نویسنده نسبت به آنچه می‌گوید. وجه کلام در یک گفت‌وگو یا گفتمان نوع روابط میان افراد و مناسبات اجتماعی را مشخص می‌کند.

بنابراین وجهیت امری است که به صورت واضح در متن توضیح داده نشده است، بلکه با تأمل در فعل، قید و صفت‌هایی که درجه‌ای از تاکید بر امر یا موضوعی را در خود دارند قابل دریافت است. مثلاً وقتی در جمله‌ای نویسنده از افعال دستوری و آمرانه با بار معنایی التزام بیشتر استفاده کند، می‌توان به این نتیجه رسید که مخاطب درجه‌ای پایین‌تر از گوینده داشته و یا این که گوینده قصد ایجاد انگیزه و تعهد در پیروان یک عقیده خاص را دارد. در معارف، وجهیت بیشتر در دو عرصه فعل و قید به چشم می‌خورد.

وجهیت در فعل

یکی از موقعیت‌های بروز وجهیت، فعل است. وجه فعل «صورت یا جنبه‌هایی از آن است که بر اخبار، احتمال، امر، آرزو، تمنا، تأکید، امید و برخی امور دیگر دلالت می‌کند.» (17).

شواهد نشان می‌دهد که بهاء‌ولد گفتارها و سخنان خود را در جمع مریدان نقل می‌کرده است. (خطیبی بلخی، ۱۳۵۲: ج ۱/ مقدمه) و از سویی وجه غالب افعال معارف، اخباری است. این دو ویژگی از چند وجه به هم مرتبط می‌شوند. نخست این که به‌کارگیری وجه

اخباری برای توصیف و توضیح هر موضوعی، ارتباط نزدیک گوینده با موضوع بحث را نشان می‌دهد. دوم این که به‌کارگیری این وجه از فعل اطمینان بیشتری را در مخاطب نسبت به کلام گوینده برمی‌انگیزد. چراکه «وجه اخباری بیان‌گر وقوع یا عدم وقوع قطعی یک رخداد است» (11) و همچنین این وجه از وجوه چندگانه فعل، وقوع یا عدم وقوع فعل را با قطعیت و یقین بیان می‌کند و اسناد در آن قابل صدق و کذب است (17). دیدگاه دستور سستی نیز در تعریف وجه اخباری همان دیدگاه معنی‌شناسی شرایط صدق است که میزان صادق یا کاذب بودن قضایا یا مسلم و نامسلم بودن آن‌ها را می‌سنجد و بعضی از صیغه‌های فعل برای خبر دادن از کار یا حالتی آورده می‌شود. این گونه صیغه‌ها در زمره وجه اخباری محسوب می‌شوند. در تمامی تعاریف وجه اخباری بر این نکته تأکید شده است که وجه اخباری در صورتی به کار می‌رود که وقوع یا عدم وقوع فعل از نظر گوینده حتمی باشد.

به عنوان مثال در این قطعه از معارف نمود وجه اخباری را به وضوح می‌توان دید:

«اکنون با هر موجودی که صحبت الله با وی کم شود کمال حال آن چیز بنقصان بدل شود چنانکه شاه چون از عروس روی بگرداند عروس پژمرده شود و الله را صحبتی است با عقل و مزه معقولات از آنست و کذا الحس پس همه تصرفات الله است در همه اجزای من و فعل الله بی‌صفات الله نیست از رحمت و کرم و غیر ذلک و این اوصاف همه نور و مؤثر نور است بدان رنگ که پیش ازین دیدم پس در هر جزو من جوی‌های نور می‌رود همچون زر آب و روان شودمی از صفات الله و چون صنع الله می‌کند در هر جزو من و همه خواطر و مزه از الله هست می‌شود» (10).

و یا در این قطعه: «الله اکبر گفتم در نماز آمدم گفتم در سیاست جای آمدم و الله اکبر گفتن نام قربانیست یعنی نام قربانی از بهر آنست که اجزای ما همه قربانی‌اند و این نمدها که در زیر پای انداخته‌اند همه موی کشتگانست و اجزای درودیوار اجزای صد

هزار حیوانات و آدمیانست تا چند سرها کوفته‌اند و اینجا بی‌خبر انداخته‌اند بلکه اجزای تن ما تا چند بار بمرده است و از آدمیان دیگر و حیوانات نیز تا چند بار در چهارخانه آب و باد و آتش و خاک بوده است پس سر تا سر ما همه سرای سیاست است.» (10). جدای از وجه اخباری که وجه غالب افعال در متن معارف است، گاهی نوع گفتمان و ارتباط گوینده و شنونده در این گفتارهای صوفیانه سبب شده است که شیخ مریدان را اندرز دهد و به کارهایی که مد نظر اوست و راهنمای سالک می‌شود، وادارد. به همین دلیل وجه اجباری و امری نیز از وجوه پربسامد در متن معارف است و در جای‌جای کتاب دیده می‌شود:

«ای مومن، هم بدان قدر که از اسباب اکتساب حلال حاصل شود خرسند باش و توکل کن و مترس...» (10)

وجهیت در قید

بهاء‌ولد به عنوان عارفی عاشق، همه کائنات را جلوه جمال الهی می‌داند و پیوسته از آن سخن می‌گوید؛ به همین دلیل طبیعی است که در کلام او قیودی که شامل همه اجزای یک مجموعه می‌شوند بسامد بالایی داشته باشند. قیدهایی چون «همه، هر، جمله» که بیان‌کننده فراگیری یک مفهوم هستند. به عنوان مثال در قطعه زیر تکرار قید «همه» مؤید این مدعاست:

«قراردادم با خود که الله آنست که ذکر او چون کردی بمعنی خدایی همه مزها و همه روشناییها و همه عجایب‌ها و همه راحت‌ها و همه خوشی‌ها در وی بیابی. هرگاه بذکر الله آمدی بالله آمدی.» (10).

در جریان اعتقادات قلبی عارف خواهان وصال دائمی و البته تدریجی با محبوب خویش است. پیرو همین امر قید تدریج بهترین گزینه برای بهاء‌ولد بوده تا به وسیله آن ارتباطات روحی خود را که تدریجاً و به‌تناوب با معبود برقرار می‌شده بر زبان جاری سازد. از این‌رو بسامد بالای قید تدریج که غالباً با لفظ «پاره پاره و

اندک‌اندک» بیان می‌شود، در متن قابل توجه است. چنانکه در این قطعه اظهار می‌دارد:

«همه صور شرایع و معاملات و قطع خصومات و حدود و زواجر از بهر آنست تا پاره پاره محب الله شوم و چنان محب شوم که مرا از خوشی و ناخوشی خود خبر نباشد.» (10). و یا: «این کالبد ما که چون تل بر فست اندک‌اندک جمع گشته است و این وجود شده است» (10).

چیدمان نحوی نامنظم

در چیدمان طبیعی یا همان نحو معیار فارسی، فعل آخرین جزو جمله است و هر جمله، چه فعل آن در جمله حاضر باشد و یا نباشد، با فعل خاتمه می‌یابد و بعد از فعل، جمله دیگری آغاز می‌شود. اما گاهی به دلایلی مختلف، این نظم پایه بر هم می‌خورد و گوینده بعضی از اجزای جمله را در جایگاهی غیر از جایگاه معمولی آن می‌آورد.

چنان که پیش از این هم ذکر شد، معارف متنی گفتارنوشت است و «جای گردانی سازه‌های دستوری در نحو گفتار بیش از متن نوشتار اتفاق می‌افتد و معمولاً نوشتار به نحو وفادارتر است از گفتار. اقتضای حال و عوامل گفتمانی تاثیر بسزایی در جابه‌جایی دستوری در سخن دارند.» (11) همچنین این اثر، بیانات عارفی شوریده است که لحظه‌به‌لحظه عمرش را درگیر عبادت الله و نائل شدن به مقام رؤیت حق است و از آنجایی که به بیان لونگینوس (۱۳۷۹: ۶۳) «شور و هیجان، همان جنب‌وجوش روح است و نیاز به‌نوعی بی‌نظمی دارد»؛ کلام بهاء‌ولد نیز در بسیاری مواضع از نرم زبان خارج شده و با چیدمانی درهم و نامنظم اظهار می‌شود.

«اندیشه و هموم وجود خود چون و گل سیاه است بر سر خود کرده‌اید چون تاج، چشم می‌خواهید باز کنید به جمال جلال، این گل سیاه فرو می‌رود و پیش چشم می‌ایستد و تو می‌مانی چشم را و مژه را و نزدیک است تا افکار شوید» (10) و یا:

«قوم لوط مواشی را به کوه سنگ ناک بی‌ثبات اندر راندند دعا کرد
الله آن را کلوخ گردانید و پر نبات» و یا در عبارت «محمدعلی حکیم
را سلطان می‌گفت او» که نهاد «او» بعد از فعل و در پایان جمله
آمده است.

عوامل دیگری نیز چیدمان نحوی معارف را تحت تاثیر قرار داده
و آن را از حالت معیار خارج ساخته است. دلایلی چون تاکید بر
یکی از اجزای جمله. باید توجه داشت که «علاوه بر زبان شعر که
به‌ضرورت وزن و قافیه، نظم طبیعی و منطقی جمله بر هم
می‌خورد، در زبان محاوره و زبان نویسندگان و استادان قدیم و
جدید برای تکیه و تاکید که بر یکی از اجزای جمله دارند و یا
به حکم ساخت خاص جمله، یا به دلایل دیگر و یا از روی تغنن
و بدون هیچ دلیلی نظم جمله بر هم می‌خورد و عناصر را
پس‌وپیش می‌آورند» (16) چنانکه در قطعه «گفتم عجب نیست،
عرضه کردن اعمال امت بر نبی علیه‌السلام. بنگر که چون پاره
راست می‌روم بسوی الله و نزدیک‌تر می‌شوم بحضرت الله و ...»
(10) کلمات نامنظم هستند. در جمله نخست گروه مسندالیهی
(عرضه کردن اعمال امت...) بعد از فعل آمده، در حالی که در
حالت معمول می‌بایست قبل از مسند و در آغاز جمله بیاید. در
جمله سوم، که وابسته به جمله قبل (بنگر) است، «به‌سوی الله»
متمم قیدی است و بعد از فعل جمله آمده، حال آنکه جایگاه معمول
آن در نحو معیار پیش از فعل است و در جمله آخر نیز نهاد (من)
محذوف و متمم اجباری «بحضرت الله» که می‌بایست قبل از فعل
بیاید، با تاخیر پس از فعل آمده و ترتیب طبیعی جمله را بر هم
زده است.

سطح تفسیر: کردار گفتمانی

بهاء‌ولد و عرفان

اگر تعریف زرین‌کوب از عرفان را در نظر بگیریم که «عرفان طریقه
معرفت در نزد آن دسته از صاحب نظران است که بر خلاف اهل
برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر

عقل و استدلال. این طریقه در بین مسلمین تا حدی مخصوص
صوفیه است» (18)، می‌توانیم بهاء‌ولد را عارف بدانیم و معارف را
به‌جرت در زمره متون عرفانی قرار دهیم. چراکه در واقع عرفان
معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن
حالت برای انسان این احساس پیش می‌آید که ارتباطی مستقیم و
بی‌واسطه باوجود مطلق یافته است، بنابراین از آنجایی که معارف
مجموعه‌ای است از دل نوشته‌ها و گزارش ساعات شیدایی و
بندگی بی‌واسطه بهاء‌ولد که در آن از ارتباط بی‌بدیل و کم‌نظیرش
با خالق سخن گفته، قرار دادن این متن در فهرست متون عرفانی
فارسی و عارف نامیدن نگارنده‌اش امری نا به‌جا و دور از واقع
نخواهد بود.

این مدعا با توجه به مطالب ذکرشده در معارف به واقعیت
نزدیک‌تر می‌شود. زیرا اگر بخواهیم به استناد متن معارف که
بازتاب باور و اندیشه‌های بهاء‌ولد است، اظهار نظر کنیم به این
نتیجه می‌رسیم که وی بنا بر تعریفی که خود از عرفان و عارف
ارائه می‌کند، در زمره ایشان (عارفان) قرار می‌گیرد. بهاء‌ولد در
پاسخ فقیه عمر عارف چنین می‌گوید که «عارف کسی است که
بزرگی خداوند چنان بر او مستولی باشد که تصرف عقل خود را
در اوامر و نواهی خداوند به کار نیاورد، مثلاً بگوید ربا برای چه
حرام شده است و خمر به چه علت حرام شده است و بهشت و
دوزخ چگونه است و احیا و بعث چگونه؟ هیبت و عظمت الله
چنان بر او مستولی باشد که هرگز مانند این سؤال‌ها حتی گرد
خاطر او هم نگردد. آن‌که بهشت و دوزخ را به طبع خود می‌سازد
و تصویر می‌کند و خود را می‌بیند، عارف خودش است، نه عارف
الله. کار انبیاء عقلی نیست، شرابی است که روح پیمانه او است و
عقل دیوانه او» (10).

به اعتقاد مایر «اساس عرفان وی بر مبنای معیت مهرآمیز با خدا و
لذت روحی و شادی حاصل از آن بنا شده است» (19) عرفان
بهاء‌ولد تجربه روحانی کاملاً شخصی‌ای است که با سنت تصوف

پیش از خود ارتباط چندانی ندارد. و به باور فروزان فر « بهاء‌ولد در تقریر مسائل عرفانی روش تازه و اسلوب جدیدی در پیش گرفته و به جای بحث در ابواب معاملات و احوال و مقامات و شرح مصطلحات صوفیه چنانکه معمول این طایفه است، تصورات و تفکرات خود را که از شنیدن آیتی یا روایتی و دیدن منظری حسی یا معنوی برانگیخته شده و طبعاً مبتنی بر تأمل ژرف در اسرار حقیقت و سلوک و اطلاع وسیع در علوم روایت و درایت بوده، شرح می‌دهد و این اسلوب گذشته از آنکه لطائف ذوق و ادراک فرسنگ‌ها از لفظ دور است، خود امری تازه و نامعمول بوده و زبان فارسی و نثر صوفیانه هنوز آمادۀ این بیان و طریقه نوآیین نبوده است» (۱۰).

دین و عرفان

بهاء‌ولد، یکی از شخصیت‌های برجسته در عرفان اسلامی است که ویژگی‌های خاصی در دین‌داری و طریقت او دیده می‌شود. او مسلمان اشعری مذهبی بود و به شدت به شریعت و اصول دینی پایبند بود. دیدگاه‌های عرفانی او به شدت تحت تأثیر باورهای عقیدتی‌اش قرار داشت. بهاء‌ولد راه محبت و وصال به حق را تنها از طریق دین و شریعت محمدی (ص) ممکن می‌دانست. آنچه او را در شیوۀ دین‌داری خاص می‌کند، نوع بندگی و رابطه‌ای است که با خداوند برقرار می‌کرد؛ رابطه‌ای که بر پایه عشق و محبت دو سویه شکل گرفته است.

از دیدگاه بهاء‌ولد، ذکر و یاد خداوند نه تنها وسیله‌ای برای قرب به خداست، بلکه به‌نوعی خداوند را برای بنده قابل مشاهده و ملموس می‌کند. او معتقد بود ذکر الله باید روح و جسم را به شادی و فرح برساند و اگر ذکر نتواند این احساس را ایجاد کند، آن ذکر صحیح و خالص نیست. او در این زمینه می‌گوید که بنده باید به گونه‌ای ذکر بگوید که خداوند و آثار و افعالش در مقابل چشمان او حاضر و نمایان شود. برای بهاء‌ولد، ذکر صحیح منجر به نغزی، لذت، عشق و شغف می‌شود.

«اکنون ذکر می‌کن و الله می‌گوی، یعنی ای خداوند ای مالک همه معانی و اعراض از جمال‌های خوب پیش من هست می‌گردان لا الی نهاییه که هریکی از یکدیگر نغزتر باشد و معنی‌های مزه‌ها و معنی‌های سماع را و صورت سماع‌ها را هست می‌گردان و همه شراب‌ها و سبزه‌ها و شکوفه‌ها و عشق‌ها و آب‌ها را هست می‌گردان الی غیر ذلک تا مشاهده می‌کنم چون در خداییت مرا شکی نباشد در ایجاد این اثرها که در حواس نظر کردن بود چه شک باشد.» (۱۰).

بهاء‌ولد تأکید می‌کند که تنها از طریق شریعت و دین محمدی (ص) می‌توان به خداوند رسید. این نشان‌دهنده یک ایدئولوژی خاص است که به پیوند ناگسستنی میان عرفان و شریعت اشاره دارد. در اینجا مخاطب به‌واسطه آشنایی با این ایدئولوژی، دیدگاه او را درک می‌کند و به تفسیر متن می‌پردازد. متن به وضوح در یک بافتار فرهنگی اسلامی قرار دارد، که در آن خداوند به عنوان یک موجود فعال و حاضر در زندگی روزمره انسان تصویر می‌شود. از دیدگاه بهاء‌ولد، خداوند از طریق ذکر و مشاهده زیبایی‌های طبیعی و حسی قابل رؤیت است. تفسیر این دیدگاه برای مخاطبانی که با مفاهیم عرفانی اسلامی آشنا هستند، متفاوت از کسانی است که این زمینه‌ها را نمی‌شناسند. مخاطبان آگاه از این باورها می‌توانند به‌سادگی رابطه مستقیم میان ذکر و تجربه حسی و روحانی را تفسیر کنند.

طربناکی و جمال‌پرستی

در اندیشه و عرفان بهاء‌ولد، شادی و زیبایی از مقوله‌های اساسی و بنیادی هستند که در سراسر متون او، به‌ویژه در کتاب معارف، به اشکال مختلفی مورد اشاره قرار گرفته‌اند. نگاه بهاء‌ولد به خداوند بیشتر به‌سوی صفات جمالی او معطوف است، یعنی ویژگی‌هایی که نمایانگر محبت، مهربانی، و کرامت الهی هستند. او این صفات را در اسامی مختلف خداوند جاری و ساری می‌بیند و باور دارد

که تنها کسانی که به این صفات معرفت ندارند، یا به نوعی از آن محجوب‌اند، بیشتر جنبه‌های قهری خداوند را درک می‌کنند.

در عرفان اسلامی، مفاهیمی مانند شادی و زیبایی به عنوان نشانه‌های حضور الهی در جهان تلقی می‌شوند. برای بهاء‌ولد، این شادی و زیبایی نه تنها به عنوان ویژگی‌های خارجی یا زودگذر بلکه به عنوان جلوه‌هایی از صفات جمالی خداوند نقش دارند. در این حالت، شادی به عنوان نتیجه مستقیم یاد و ذکر خداوند و تجربه‌ای از مهربانی و لطف او دیده می‌شود.

بهاء‌ولد بر روی جنبه‌های جمالی خداوند (صفات زیبا و محبت‌آمیز) تمرکز دارد. او به این باور است که عرفان و سلوک عرفانی بدون ادراک و توجه به این جنبه‌ها ناقص است. این دیدگاه بر مبنای رویکردی است که در آن عرفان به عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به عشق و محبت الهی تلقی می‌شود و در آن مهربانی خداوند بر جنبه‌های قهری او برتری دارد.

اکنون «الله حی است و همه نغزها از حیات است، هر جزوی از اجزای جهان که کسی را ناخوش نماید از روی میتی است و جمادی است و نامی است، اما از روی حیات همه نغز باشد و نود و نه نام الله عین الله است، همه مهربانی ست و همه کرم است و همه حیات است، اما محجوبان را همه قهر است» (10).

بهاء‌ولد همواره در پی لمس و رؤیت جمال خداوند است و بالاترین مرتبه و کمال قرب را رؤیت جمال الهی می‌داند: «وای الله آن هوشم ده که بی قرار تو باشد و چشم‌های مرا آن نظر ده که آویخته جمال تو باشد. ای الله آن نظر و آن دریافت و آن ادراک به ارزانی دار. دیدم که ادراک من دامی است که الله گرفته است و بدان سو که صورت‌ها و جمال‌های خوب است برمی‌کشد و صورت‌ها را نیز گرفته است و برمی‌کشد و عقل و دل و حواس و آسمان و زمین و هر چه مصور می‌شود، همه را الله گرفته است و برمی‌کشد تا من می‌بینم، گفتم ای الله نظر مرا زیاده گردان و مرا زیاده از آن نظر ده که سحره را دادی و مرا به جمال تو زیاده از آن

نظر ده که زلیخا را دادی به جمال یوسف و آن نظر نه از جمال می‌باشد که برادران یوسف جمال یوسف را دیدند و مدهوش نگشتند چو آن نظر نداشتند» (10).

بهاء‌ولد شادی و خوش‌بینی را ساری و جاری می‌داند و حتی زمانی که به توصیف صفات خداوند و تقسیم‌بندی آن‌ها می‌پردازد، با معیار قرار دادن اصل شادی و ذکر آن در قالب واژه «سعد» این کار را انجام می‌دهد: چون «از رحمانی دلم بگیرد، از رحیمی اندیشه کنم یا از ملکی و از قدوسی و سبوحی و طاهری و جب اری الی آخر الصفات. هریکی از اینها همه صفت شهری را ماند گرد قبه الله درآمده، هر از این صفتی نظر مرا سعد و نحسی می‌شود و سعد من انواعست رحمانی و رحیمی کریمی و و نحس من انواعست جباری و قهاری و الی آخره» (10).

وی همچنین دو صفت «رحمان» و «رحیم» الله را خوشایندترین و زیباترین صفات خداوند می‌داند: «گفتم که الله رحمن و رحیم است. تصور می‌کردم بخشاینده‌ی الله را به صورت سپیدی چو شکل ذاتی که از درهای سپید مرکب باشد در ذات بخشاینده‌ی نظر می‌کردم، روح من در وی آرام می‌گرفت و خود را در وی می‌مالید که چه خوش چیزی است این بخشاینده‌ی که همه راحت‌ها در وی می‌یافتم و همه فرج‌ها از اندوه‌ها و همه شفاها از دردها می‌یافتم و در وی می‌غزیدم و ملالت تصور نمی‌یافتم، باز در رحیمی و ذات مهربانی نظر می‌کردم و همه دلگرمی‌ها و خوشی‌ها و عشق‌ها در وی می‌یافتم. هر چند که نیک‌تر در وی می‌غزیدم خوش‌تر می‌یافتم و ذات مهربانی را معشوقه‌تر می‌یافتم» (10).

بهاء‌ولد به خدایی اعتقاد دارد که به بیان مایر «کانون خوشی‌های بهشت را تشکیل می‌دهد و تنها از طریق باغ‌های خوشی‌ها می‌توان به آن دست یافت» (19) به باور بهاء‌ولد خوشی‌های دنیوی پیش زمینه‌ای برای درک لذات بهشتی هستند. بنابراین زندگی خوشایند

را در این دنیا به مثابه حضور در بهشت و ناخوشی را به مثابه دوزخ می‌داند:

«هر که کارش خوش آید، هماره در بهشت بود به اندازه آنک او را خوش آید و هر که را کار ناخوش آید، هماره در دوزخ بود به اندازه آنک او را ناخوش آید» (10).

در گفتمان عرفانی بهاء‌ولد، قدرت الهی در صفات جمالی و رحمت خداوند تجلی پیدا می‌کند. برخلاف کسانی که تنها جنبه‌های قهری و جلالی خدا را می‌بینند، بهاء‌ولد تأکید بر مهربانی و بخشندگی دارد. این نوع نگاه به قدرت الهی یک نوع تغییر در درک سنتی قدرت مطلق خداوند است که اغلب به ترس و قهر او مربوط می‌شود.

اساساً سبک و شیوه زندگی از نگاه بهاء‌ولد بر مبنای خوشی و شادی تقسیم می‌شود. به نحوی که کار را دو قسم می‌داند: یکی فراخ‌دلی و یکی تنگ‌دلی؛ که با تنگ‌دلی ملک همه جهان منغض گشته و با فراخ‌دلی همه رنج‌ها آسان می‌شود (10).

این شادی محوری در باور و اندیشه بهاء‌ولد تاندازه‌ای است که وی را به یکی از نمایندگان جمال‌پرستی در مسیر عرفان بدل ساخته و موجب شده تا بر مبنای همین اعتقاد که اساس کار و زندگی بر پایه شادی و خوشی است، به زیبایی‌ها و لذات دنیوی به عنوان نمونه و نماینده زیبایی حقیقی و منشا زیبایی که همانا حضرت حق است، نظر کند. به‌طوری‌که نیل بهاء‌ولد به زیبایی‌ها و لذات دنیای فکری او را دستخوش نقدهای روان‌شناختی و اروتیک کرده است.

وی در معارف صراحتاً به میل به لذات و زیبایی‌ها و گرایش به مصاحبت و رؤیت صاحب جمالان اشاره می‌کند و از شهوت‌ها و تسویل‌های ایشان به عنوان باری که سبب‌ساز قوت می‌شود، یاد می‌کند: «این شهوت‌ها و تسویل‌های صاحب جمالان بارست، همچنان که زمینی سست شده باشد در وی بار افکنند تا قوت گیرد و بر برآورد، این شهوت‌ها که در ادبار زنان نظر کنی و در

ساق‌های ایشان نظر کنی، گویی رحمنی الله است و مهربانی الله است. هر چند که بیشتر می‌روی تا حور عین خوش‌تر باشد و گویی آن شهوت‌ها چون شراب دادن الله است که در آن بی‌هوش می‌شوند، آنگاه زبان و دهن به ثنا خوش‌تر بود گشادن.» (10).

در قطعه‌ای دیگر گام را فراتر نهاده و تصریح می‌کند که زیبایی‌های این جهانی نه فقط جلوه‌ای از بهشت و خوشی‌ها و زیبایی‌های آن جهانی است، بلکه تجلی الله هستند و نظر کردن به آن‌ها تمرین و کسب آمادگی برای رؤیت حق است:

«به مسجد آمدم، اما قرآن آغاز کرد و از حور و قصور خواندن گرفت، یعنی که الله می‌گوید اگر مرا دوست می‌دارید دوستی خود را در اینها ظاهر کرده‌ام. غزل دوستی مرا از تخته پیشانی حور عین و آب زلال دل ببرید و مرا در چشمه نوشین اینها مشاهده کنید و دلبری مرا در اینها مطالعه کنید. به جمال ذات من نرسید بی اینها.» و در ادامه تفاوت زیبایی‌های این جهانی و آن جهانی را این‌گونه وصف می‌کند که «در این جهان این خوشی‌ها را سزای طبع و هوا آفریدم و در آن جهان آن خوشی‌ها را جزای رضا آفریدم تا هر دوجهان چهرها را بر یاد دوستی من می‌بینند و این همه که در این جهانست رخ‌های منست و آن همه که در آن جهانست جمال‌های منست» (10).

بنا بر آنچه گذشت و به استناد متن معارف، بهاء‌ولد نه تنها جمال‌پرستی و نظر به لذات و زیبایی‌های دنیوی را مردود ندانسته، بلکه آن‌ها را مقدمه‌ای برای دیدار و رؤیت الله می‌داند و اظهار می‌کند که «دیدها بر صورت‌های الله دارید و بدل در حقیقت‌ها گردید، چون قوه گیرید در آن مجالس از دیدن جمال‌های خوبان و کنیزکان من، آنگاه جمال من بتوانید دیدن. دل به روح الله دارید و چشم در صورها به جمال الله دارید» (10).

وی همچنین میل و رغبت و خواست بهشت و خواتین بهشتی را از آنجاکه آن‌ها به واسطه مجاورت با الله حسن و بها یافته‌اند، می‌ستاید و آن نغزی‌ها و زیبایی‌ها را پرتو حسن الله معرفی می‌کند:

«هر چه از اسم الله پیش دل آید از سبحانی و پاکی روی و بی عیبی و طرب و سبکی دل از آن جمال که در مخلوقات چنان نبینی، این همه نشان کنیزکان و غلامان بهشتی و غیبی باشد که در پرتو حسن الله بریشان زده است، پس هر چه تو را از سبحانی و قدوسی و معشوقی الله و طرب پیش دل آید، آن نتیجه پرتو الله است، خواتین غیبی و بهشت اند و ملوک بهشت اند که در جوار الله آن حسن و بها گرفته اند، اکنون باک مدار از درآوردن ایشان به دل آن حسن های دلربای می تابد از غیب و آن الله است» (10).

در قطعه ای دیگر ضمن اشاره به بحث رؤیت الله اظهار می دارد از آنجایی که خداوند از فرط قربت قابل رؤیت نیست، چونان مردمک دیده که نمی تواند خود را ببیند، پس «نظر به صورت های خوبان جهان و خوشی های ایشان و ستارگان آسمان و گل ها و سبزه ها و آب های روان این جهان و آن جهان می کن» (10) چراکه وی موارد مذکور را تجلی جمال الله دانسته و چنان که گذشت، مشاهده آن ها را، تمرین رؤیت حق می داند.

معارف و خداشناسی

پورنامداریان معتقد است که «عرفان در پی ارتباط مستقیم با خداست، بنابراین می بایست از نظر صوفیه به تدریج نشانه ها یا واسطه های میان خدا و عارف برداشته شود. هر چه از قرن دوم جلوتر می آییم با حذف بیشتر این واسطه ها مواجه می شویم تا بدانجا که حتی نبوت پیامبر و کتاب و سنت، حکم واسطه و حجاب پیدا می کنند؛ زیرا ایمان و اسلام حاصل از طریق این واسطه ها نیز اسلام و ایمان عادتی تلقی می شود. اسلام و ایمان واقعی نتیجه ارتباط مستقیم با خداست و قرار گرفتن در شرایط وحی که میان انسان و خدا واسطه ای نباشد جز خود انسان. برخاستن ابن حجاب یا واسطه به معنی فنای از خویش، یعنی نفی «من» و تحقیق فرامن است که هویتی یگانه با حق دارد. این وحدت میان متکلم و گوینده، توحید واقعی و اسلام و ایمان حقیقی است. بنابراین عارف در این حال هم متکلم و هم مخاطب است» (20). بهاءولد نیز

پیرو چنین اعتقادی است. خداشناسی از منظر بهاءولد آن است که از مسیر دریافت شخصی هر انسان حاصل شود؛ بدین معنا که خدای هر کس، خدایی است که خود شخص نسبت به او معرفت یافته و به بیانی نظر به نوع نگرش هر انسان به مقوله الهیات و معرفت الهی، هر کس می بایست تعریفی از آنچه می پرسند داشته باشد، نه اینکه به تعاریف دینی و کلیشه ای تکیه کند. بهاءولد این موضوع را به صراحت بیان کرده. بدین گونه که به بیان او هر گونه در الله نگر، همان گونه شوی. دیدگاه بهاءولد در این زمینه مصداق این اصل است که «الطرق الی الله بعدد أنفس» و هر کسی از ظن خویش یار و بنده خدا می شود.

بهاءولد اذعان می کند که هر حالتی که بر انسان غالب می شود از جانب حق است و بنده باید بدان معترف باشد. چنانکه «چون خود را تیره روزگار بینی، بگوی که سیه روزک توام... اکنون در هر چیزی که نظر می کنی همان چیز می گردی، در فرشته نگر تا الله فرشته گردانند...» و در نهایت بیان می کند که خدای تو همان خدایی است که تو نسبت بدان به معرفت دست یافته ای و آن را حس کرده ای. «چنان که یکی را پرسیدند که خدای تو چگونه مردی است، گفت خدای من رب العالمین است، مرد نباشد. گفت: من ترا از خدای آسمان و زمین نمی پرسم، از خدای تو می پرسم که تو او را می پرستی و بندگی می کنی!» (10).

سطح تبیین: کردار اجتماعی

متن معارف بهاءولد تحت تأثیر ساختارهای اجتماعی، فرهنگی، و مذهبی جامعه ای است که او در آن زندگی می کرده است. این ساختارها به شکل گیری تفکر عرفانی و معنوی او کمک کرده اند و از عناصر مختلف جامعه قرون وسطای اسلامی بهره گرفته اند. در اینجا به بررسی ساختارهای اجتماعی که موجب پدید آمدن این متن شده اند می پردازیم:

ساختار دینی و مذهبی

جامعه‌ای که بهاء‌ولد در آن می‌زیسته، به شدت تحت تأثیر آموزه‌های اسلامی قرار داشته است. اسلام به عنوان یک دین جامع و جهان‌بینی فراگیر، تأثیر عمده‌ای بر نگرش مردم نسبت به خدا، انسان و جهان داشته است. در آن زمان، صوفی‌گری و عرفان اسلامی به عنوان یک جریان معنوی و باطنی در کنار دین رسمی (فقه و کلام) وجود داشت و بسیاری از افراد به دنبال نوعی از شناخت عرفانی از خداوند بودند که فراتر از عبادات ظاهری باشد. متون قرآنی و احادیث پیامبر اسلام، که بر رحمت و محبت الهی تأکید داشتند، زیربنای تفکرات عرفانی بهاء‌ولد بوده‌اند. او در متن معارف بارها به صفات جمالی خداوند مانند «رحمان» و «رحیم» اشاره می‌کند که مستقیماً از آموزه‌های قرآنی الهام گرفته شده‌اند.

ساختارهای سیاسی

در دوره بهاء‌ولد، خلافت اسلامی در دست سلسله‌های مختلفی مانند خوارزمشاهیان بود که به شدت از جریان‌های صوفیانه و عرفانی حمایت می‌کردند. به نقل از احمد افلاکی و تذکره‌نویسان، بهاء‌ولد به خاطر رنجش خوارزمشاه در بلخ نمی‌توانست بماند و ناچار به هجرت پرداخت. یکی از دلایل عمده وحشت خوارزمشاه، انتقادات بهاء‌ولد به حکما و فلاسفه، به‌ویژه فخر رازی، بود که به عنوان استاد خوارزمشاه شناخته می‌شد. این انتقادات باعث شد که خوارزمشاه به دشمنی با بهاء‌ولد بپردازد و در نهایت بهاء‌ولد تصمیم به ترک بلخ گرفت و سوگند خورد که تا زمانی که محمد خوارزمشاه بر تخت سلطنت نشسته است، به زادگاهش بازنگردد. هجرت بهاء‌ولد در زمانی انجام شد که عمر مولانا (فرزند بهاء‌ولد) پنج سال بود (21-23).

محمد خوارزمشاه با سلسله کبرویه دشمنی داشت و مجدالدین بغدادی، که از بزرگان این طایفه بود، به جیحون افکنده شد. به گفته حمدالله مستوفی، مولانا و بهاء‌ولد به این سلسله وابسته بودند. اگر این موضوع درست باشد، دلیل دشمنی خوارزمشاه با بهاء‌ولد بیشتر روشن می‌شود. سوال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این

است که آیا کینه فخرالدین رازی با صوفیان و بهاء‌ولد واقعا تاریخی است یا اینکه تنها به خاطر اختلاف نظری بین صوفیان و فلاسفه شکل گرفته است؟ فخرالدین رازی در دربار خوارزمشاه مقام بالایی داشت و خوارزمشاه به صوفیان علاقه‌مند بود. این علاقه موجب می‌شد که فخرالدین با او در این باره بحث کند و نظر خود را درباره علم و فلاسفه بیان کند.

فخرالدین رازی یک بار از خوارزمشاه خواست که دو صوفی را برای مشاهده تواضعشان به خدمت بگیرد. او به خوارزمشاه گفت که این صوفیان روزگاری در اصطبل بودند و اکنون با پوشیدن لباس ژنده و نشستن بر سجاده، به مقام و منزلت رسیده‌اند. این اظهارات نشان‌دهنده تضاد دیدگاه‌های فخرالدین و صوفیان بود.

در طول تاریخ، بین فلاسفه که اعتقاد داشتند حقیقت را فقط از طریق عقل می‌توان دریافت و صوفیان که بر این باور بودند که عقل محدود است، درگیری‌هایی وجود داشت. شعرای متصوف قرن ششم به انتقاد از فلاسفه می‌پرداختند و بهاء‌الدین نیز در این راستا انتقادات خود را به فلاسفه و به‌خصوص فخرالدین رازی بیان می‌کرد.

بهاء‌ولد و فخرالدین رازی هر کدام پیروان و طرفدارانی داشتند و این موضوع منجر به تشدید اختلافات بین طرفداران آنان می‌شد. تصوف در این دوره به شدت گسترش یافته بود و بسیاری از مردم به مجالس صوفیان گرایش داشتند. در مقابل، فلاسفه به دلیل طبیعت تعلیمی خود، مورد انتقاد و اتهام قرار می‌گرفتند.

فخرالدین رازی، به عنوان یک فیلسوف برجسته، برای حفظ جان خود و نشر افکارش به دربار خوارزمشاه ملحق شد و به تألیف و نشر علوم پرداخته و در نهایت به انتقاد از بهاء‌ولد پرداخت. به روایت افلاکی، هجرت بهاء‌ولد در سال ۶۱۰ میلادی اتفاق افتاد، در حالی که فخرالدین رازی در سال ۶۰۶ درگذشت. این موضوع نشان‌دهنده این است که فخرالدین نمی‌توانسته در هجرت بهاء‌ولد نقش داشته باشد. افلاکی همچنین به تناقضاتی در تاریخ هجرت

بهاء‌ولد اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که دلیل اصلی هجرت او، ترس از حمله مغول و خشونت‌های ناشی از آن بوده است. در نهایت، در اشعار سلطان ولد (فرزند بهاء‌ولد) نیز به این موضوع اشاره شده است که هجرت بهاء‌ولد به خاطر آزار اهل بلخ و در پی حمله مغول صورت گرفته است. این ادعا نشان می‌دهد که هجرت بهاء‌ولد پیش از سال ۶۱۷ و هجوم چنگیز به بلخ انجام شده و نظریات مخالف به دلیل عدم دقت و تأمل مطرح شده‌اند.

تصوف و صوفی‌گری

تا سال ۴۰۰ صوفی مفهوم معینی نداشت، تا جایی که ابومحمد الجوینی (وفات ۴۳۸) وقف مال در راه صوفیه را باطل دانست، اما شافعی دیگری به نام ابوسعید عبدالرحمان بن مأمون نیشابوری (وفات ۴۷۸) برای تعدیل این وضعیت امکان وقف مال برای صوفیه را با ارائه تعریفی مجدد از مفهوم صوفی حفظ کرد به این ترتیب که صوفی به کسی گفته می‌شود که از این جهان روی برگرداند و بیشتر وقت خود را به عبادت خدا می‌پردازد. با این حال به زعم ابن خلدون (وفات ۸۰۸) در حقیقت صوفی هیچ تعریف روشنی ندارد و فخر رازی که معاصر بهاء‌ولد است، صوفیه را مردانی می‌خواند که معرفت خدا را از راه پالایش و آزاد شدن از تعلقات جسمانی جستجو می‌کنند و آن را راه مثبتی ارزیابی می‌کند. عین‌القضات (وفات ۵۲۵) نیز نظری نامعلوم دارد و صوفیه را تجلی این کلام خداوند که «والذین جاهدوا فینا لنهیدنهم سبلنا و أن الله لمع المحسنین: کسانی که در راه ما مجاهدت کنند به راه‌های خویش هدایتشان می‌کنیم و خدا با نیکوکاران است» می‌داند. با این اوصاف و اگرچه مشی بهاء‌ولد و نوع ارتباطش با خالق و شیوه بندگی او روش صوفیه را تداعی می‌کند، اما مایر معتقد است که بهاء‌ولد «هرگز خود را صوفی معرفی نمی‌کند و هیچ‌جا خود را در زمره صوفیان محسوب نمی‌کند. صوفیه برای او گروهی بیگانه و ناشناسند. گروهی که خیلی خوب می‌شناسد و از آنان فاصله می‌گیرد» (19).

این در حالی است که فروزانفر بهاء‌ولد را از اکابر صوفیه و به نقل از افلاکی، خرقة او را پیوسته به احمد غزالی می‌داند. مصحح معارف اظهار می‌کند که «بهاء‌ولد هر چند از طریقه فلاسفه بر کنار بود، لیکن در تصوف به عالی‌ترین درجه ارتقا جسته و افکار بلندش از حیز افهام برتر بود و بر اسرار دین و شریعت و نوامیس ارباب ملل چندان وقوف و بصیرت داشت که اگر ظاهرپرستان و دشمنان حکمت از مکنون اسرارش آگاه می‌شدند و حقایق افکارش را از لباس آیات سماوی و احادیث عریان می‌دیدند، از وی تبری می‌جستند» (24).

افلاکی بیشتر به اینکه بهاء‌ولد را مرجع بلامنازع فضل و دانش بنامد، تمایل داشت و سپهسالار او را به تصوف متمایل می‌دانست. با تمام این اوصاف، نظر به تاکید خود بهاء‌ولد بر لقب «سلطان‌العلماء» می‌توان گفت که خود او به عالم بودن اذعان داشته است. این در حالی است که اگرچه تمایلات و دیدگاه‌هایی صوفیانه دارد، اما به استناد متن معارف و البته شرح حال وی که در کتب و منابع دیگر آمده، بهاء‌ولد نه تنها هیچ‌گاه خود را وابسته به فرقه‌ای از فرق صوفیه نمی‌داند، بلکه در موضعی هم مخالفت خویش را با آراء و نظرات ایشان ابراز می‌دارد. بدین ترتیب آنچه واضح به نظر می‌رسد، این است که عالم بودن بهاء‌ولد بر صوفی بودن وی ارجح است و غور بهاء‌ولد در حقایق روحانی و سعی او بر نزدیک شدن به الله بیشتر جنبه عارفانه دارد و پیرو مسیری شهودی است تا اینکه تابع راه فرقه‌ای صوفیانه باشد. شاید این باوری که وی را صوفی بدانند، از آنجا نشأت گرفته که بهاء‌ولد همواره مریدانش را به ممارست‌های سخت و رعایت دقیق اوقات طاعت و ذکر و مراقبه حال پس از نماز صبح دعوت می‌کند. اما صرف انجام این امور نمی‌تواند گواه بر صوفی بودن و مشی صوفیانه باشد.

از دیگر مواردی که مشی و مرام بهاء‌ولد را به اهل تصوف شبیه و نزدیک می‌کند، عدم استقبال وی از شرکت اشخاص ناجنس و

ناهماهنگ در مجالس تذکیرش است. به این علت که موضع مخالف آنان حال و هوای مساعد معتقدان را تیره کرده و بر آمادگی پذیرش آن‌ها تأثیر می‌نهد. بنابراین و به بیان مایر «دور داشتن عناصر بیگانه از حریم مستمعان خودی با آداب سماع صوفیان انطباق پیدا می‌کند که تا حد ممکن غریبه‌ای را در بین خود راه نمی‌دادند، زیرا بیم آن داشتند که با حضور عنصر بیگانه‌ای در مجلس سماع، آن شور و حال لازم ایجاد نشود» (19).

باوجوداینکه بهاء‌ولد هیچ گاه خود را صوفی نخوانده و سندی مبتنی بر گرایش وی به فرقه‌ای از فرقه‌های صوفیان وجود ندارد، اما مایر با اشاره به دو استدلال بهاء‌ولد را صوفی می‌خواند. اول روایتی که بنا بر آن بهاء‌ولد شاگرد نجم کبری است و دوم وجود شاگرد بهاء‌ولد، یعنی برهان‌الدین ترمذی که معلم خویش را به‌مانند یکی از اولیای بلند مرتبت می‌پرستید (19). این در حالی است که ارتباط بهاء‌ولد با شیخ نجم‌الدین کبری مشکوک و در هاله‌ای از ابهام است و در معارف نیز سخنی از وی به میان نیامده است. سایر منابع موجود که به نحوی به ذکر سرگذشت بهاء‌ولد و نجم کبری پرداخته‌اند نیز ارتباط این دو را، چنانچه ارتباطی وجود داشته، با احتمال و تردید مطرح کرده‌اند. حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده (19). این گونه آورده است که نجم‌الدین کبری در مدت عمر، دوازده کس از مشایخ کبار را به مریدی قبول کرده و از آن، هفت نفر را معرفی می‌کند که عبارتند از: شیخ مجدالدین بغدادی، شیخ سعدالدین حموی، شیخ رضی‌الدین علی لالا، شیخ صیف‌الدین باخزری، شیخ نجم‌الدین دایه، شیخ جمال‌الدین گیلی و مولانا جلال‌الدین بهاء‌ولد. اما هم نام جلال‌الدین و هم ترتیب و منطق زمانی این امکان را از بین می‌برد که بهاء‌ولد از اخلاف نجم‌الدین کبری بوده باشد، چراکه جلال‌الدین نام فرزند بهاء‌ولد است و نجم کبری نیز بیست سال پس از مرگ بهاء‌ولد به مقام شیخ بزرگ رسیده. اما این احتمال می‌رود که مولانا با پدرش اشتباه گرفته شده باشد.

زیرین‌کوب در باب این ارتباط و گرایش بهاء‌ولد به تصوف، ضمن اشاره به روایت جامی در نفحات الانس چنین می‌آورد که «معارف بهاء‌ولد البته حاکی از آشنایی او با معارف صوفیه و با تصوف علمی هست و شاید مثل بسیاری از واعظان آن ایام با صوفیه هم مجالست داشته است، اما در اینکه نسبت به مشایخ عصر ارادت رسمی هم داشته است یا نه جای بحث است. روایت جامی نیز از لحاظ تاریخ اشکالی ندارد و اینکه بهاء‌ولد یکجا در ضمن معارف خویش هم می‌گوید خوارزمشاه و فخر رازی و زین‌کشی را چنین و چنان گفتم، شاید مؤید وقوع این صحبت باشد و اشارت به یک مسافرت بهاء‌ولد به خوارزم. این مسافرت می‌بایست در حدود ۵۸۰ هجری یا اندکی قبل از آن واقع شده باشد و در این اوقات نجم کبری هم در خوارزم بوده است. اینکه ذکر این مسافرت در معارف بهاء‌ولد به‌صراحت نیست، امکان وقوع آن را مشکوک نمی‌کند، چراکه به‌رحال اشارت به سخن گفتن بهاء‌ولد در حضور خوارزمشاه در آن هست. چون قراین دیگر نشان می‌دهد که در این سال‌ها نجم‌الدین کبری هم در خوارزم بوده است مانعی ندارد که بهاء‌ولد به صحبت شیخ رسیده باشد. خود معارف بهاء‌ولد که از مقوله وقایع‌الخلوه متداول در نزد یاران شیخ کبری است، ممکن است تا حدی از نفوذ یا لامحاله از مصاحبت و معاشرت شیخ کبری حکایت کند. اما اینکه مصاحبت با شیخ به ارادت رسمی منتهی شده باشد و بالاخره بهاء‌ولد از خلفای نجم‌الدین کبری شده باشد محل تأمل است. البته شیخ کبری که مجرد صحبت را گاه برای دادن اجازه و عنوان خلافت کافی می‌دانسته است و او را به همین جهت «ولی تراش» می‌گفته‌اند، مانعی ندارد که بدون طول صحبت سلطان‌العلماء بلخ را هم از خلفای خویش سازد، اما بعید می‌نماید که از چنین امری، در صورت وقوع، هیچ ذکری در معارف بهاء‌ولد نباشد» (25) و همین نبود ذکر و سند را می‌توان اولین و شاید محکم‌ترین دلیل بر عدم ارتباط بهاء‌ولد با نجم کبری دانست. زیرا معارف، نوشته کسی است که از ذکر القاب فاخرانه و عناوینی که

نتیجه‌گیری

در تحلیل سه‌سطحی فرکلاف برای معارف بهاء ولد، که یکی از متون عرفانی و ادبیات عرفان اسلامی به شمار می‌رود، می‌تواند به تحلیل لایه‌های زبانی، معنایی، و اجتماعی این اثر بپردازد. بهاء ولد، پدر مولانا، در معارف خود با نثری عمیق و عرفانی، آموزه‌های اخلاقی و معرفتی خود را منتقل می‌کند. در تحلیل این متن بر اساس سه سطح فرکلاف، به موارد زیر می‌پردازیم:

در سطح بهاء ولد از واژگان عرفانی بهره می‌گیرد که مفاهیم معنوی و عرفان اسلامی را بیان می‌کنند. در این سطح، به کاربرد اصطلاحات قرآنی، حدیثی، و بهره‌گیری از ادبیات عرفانی توجه می‌شود. از سوی دیگر تأثیر اندیشه حاکم بر متن و همچنین مشی عرفانی و پیشه و عظم و خطابه بهاء‌ولد در شیوه بیان و ساختار دستوری کلام وی را می‌توان به وضوح مشاهده کرد؛ چنانکه درصد بالایی از فعل‌های این متن، تحت غلبه اندیشه اشعری در وجه اخباری و زمان حال بیان شده‌اند و تنها آن زمان که بهاء‌ولد قصد اندرز و آموزش دارد، از وجوه دیگری چون وجه التزامی و امری بهره می‌برد. اگر وجهیت را نگرش سخنگو درباره حقیقت و درستی یک پاره گفتار و میزان قاطعیت گوینده در بیان یک گزاره بدانیم - نگرشی که نوع روابط میان افراد و مناسبات اجتماعی را مشخص می‌کند و مشخصه جمله محسوب می‌شود - می‌توان از کارکرد وجوه مختلف افعال و آمار بالای وجه اخباری و التزامی در متن معارف چنین نتیجه گرفت که گویی بهاء‌ولد به خوبی می‌دانسته که وجه فعل میزان اعتقاد و اعتماد گوینده به آنچه بیان می‌کند را نشان می‌دهد و به همین منظور بسیار بجا و هنرمندانه از کارکردهای مختلف وجوه فعل در کلام خویش بهره برده است. چنانکه شمار بالای وجه اخباری در معارف، قطعیت و تحکم را که یکی از وجوه مذهب اشعری است، به خوبی تداعی می‌کند. زیرا چنان که گذشت وجه اخباری آن است که وقوع یا عدم وقوع فعل را با قطعیت و یقین بیان کند.

به بیان خویش از بزرگان بر او نهاده شده، نه تنها ابایی ندارد، بلکه همواره به بیان آن‌ها مفتخر است و دیگران را نیز بدین جهت که او را با این القاب خطاب نمی‌کنند، تخطئه می‌نماید. بنابراین بعید به نظر می‌رسد که به مقام ولایت از جانب نجم کبری رسیده باشد و از آن یادی نکند.

گذشته از این بهاء‌ولد در جای‌جای معارف، مستقیم و غیر مستقیم به نقد صوفیه می‌پردازد و اکابر ایشان را گرفتار تکبر و منی می‌داند. چنانکه در باب بایزید این گونه می‌آورد که «ابویزید بسطامی را منی بوده است (10) و یا در جای دیگر می‌کوشد صوفی‌ای اهل غزنین را از خواب بطالت و کسالت بیدار کند. وی حتی جامه کبود صوفیه را ریایی و پوشاننده لکه بطالت می‌داند و در موضعی دیگر در باب صوفیه چنین می‌گوید که «طریق تصوف آن است که آن‌ها سعی می‌کنند تا حتی‌الامکان از خلقان و کارهای آنان دور شوند تا نهی از منکر لازم نشود و اگر کسی ایشان را خبر کند از فساد، ایشان گویند: تو آگهی داری، بر تو لازم شود نه بر ما» (10) و بدین طریق آن‌ها را تا اندازه‌ای تخطئه می‌کند. بهاء‌ولد همچنین اذعان می‌دارد که اصولاً از معاشرت با صوفیه باید احتراز جست.

مایر همچنین در کتاب خود در باب صوفی بودن بهاء‌ولد به یادداشتی اشاره می‌کند که به زبان عربی بوده و آن را مبین احتمالی صوفی گری بهاء‌ولد می‌داند (19) اما آنچه به استناد موقعیت اجتماعی و پیشه بهاء‌ولد مشهود است، این است که وی در جایگاه واعظ و مفتی شهر به تمامی جوانب زندگی دینی و دنیوی انسان نظر داشته و دور از ذهن نیست که از هر زبانی سخنی براند و مخاطبان خویش را حتی برای مخالفت، با فرقه‌ها و گرایش‌های مختلف آشنا کند. بی‌شک تصوف نیز از جمله فرقی بوده که در زمان وی طرفداران و مصاحبانی داشته است. حتی می‌توان پذیرفت که بهاء‌ولد به‌رغم مخالفتش با صوفیه که در نوشته‌هایش بدان اشاره کرده، در مجلسی به وعظ و نصیحت این طایفه پرداخته باشد که البته مایر نیز به این امر توجه داشته است.

در معارف بهاء ولد، ارتباط بین متن و زمینه اجتماعی و تاریخی‌اش به وضوح مشاهده می‌شود. متن نه تنها به ارائه آموزه‌های دینی و عرفانی می‌پردازد، بلکه در پس‌زمینه تاریخی و فرهنگی قرون وسطای اسلامی نیز قرار دارد که نشانگر جریان‌های فکری و اجتماعی آن زمان است. بهاء ولد از گفتمان دینی و عرفانی بهره می‌برد که در آن قدرت معنوی و الهی به عنوان مهم‌ترین نیرو در زندگی انسان شناخته می‌شود و راهنمایی برای رسیدن به کمال انسانی و قرب به خداوند است. از دیگر نتایج به دست آمده این پژوهش غلبه تفکر اشعری بر ذهن و اندیشه بهاء‌ولد است که بازتاب چشمگیری در سراسر متن دارد. تأکید مستمر بهاء‌ولد بر رؤیت حق و اذعان به ملازمت جبر و اختیار در قالب نظریه کسب از نمودهای بارز سیطره آراء اشعری بر اندیشه و کلام بهاء‌ولد است که به تفصیل طرح و بیان شد.

به طور کلی و با عنایت به نتایج به دست آمده، درمی‌یابیم که ذهن و زبان بهاء‌ولد تحت غلبه دین و عرفان به جنبش در آمده و آنچه میان زبان بهاء‌ولد و در نتیجه فرم و ساختار معارف با اندیشه او و در نتیجه محتوا و مضمون متن پیوستگی ایجاد کرده، کلام عرفان و شریعت است که جسم و روح این واعظ عارف را در بر گرفته و لحظه لحظه عمرش را با آن عجین ساخته است. از آنجایی که مضامین عرفانی و تجربه‌های عارفانه و مکاشفات این حوزه اموری خاص به شمار می‌آیند، اگر بخواهند اظهار و یا به قصد تعلیم مطرح گردند، ناچار به زبانی خاص و در عین حال analytical levels: description, interpretation, and explanation. As a foundational mystical text, *Ma'ārif* reflects a fusion of Islamic law and Sufi spirituality, interlaced with a style characteristic of didactic oral preaching. Drawing upon religious and mystical terminology as well as colloquial expressions influenced by the dialect of Vakhsh, Bahā' al-Walad's discourse reveals a nuanced

قابل فهم نیازمند می‌شوند. بهاء‌ولد که خطیب پرآوازه و چیره دست زمانه خویش بود، این امر را به خوبی دریافته و در ادای آن بسیار توانا عمل کرده است.

گفتمان بهاء ولد نه تنها به معنویت فردی و اخلاق دینی اشاره دارد، بلکه به‌عنوان پاسخی به شرایط اجتماعی و فرهنگی زمان خود به کار می‌رود. این متن می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای نقد اجتماعی یا تقویت هویت اسلامی و معنوی جامعه عمل کند. بهاء ولد با تأکید بر تجربه عرفانی و تسلیم به اراده الهی، نوعی رابطه میان زبان و قدرت معنوی برقرار می‌کند که بازتاب‌دهنده جایگاه دین و عرفان در جامعه آن زمان است. در نهایت، معارف بهاء ولد، با توجه به تحلیل سه‌سطحی فرکلاف، اثری است که زبان آن به‌عنوان عملی اجتماعی در تعامل با قدرت و ایدئولوژی آن زمان قرار دارد. این اثر نه تنها حامل معنویات و آموزه‌های عرفانی است، بلکه نشان‌دهنده وضعیت اجتماعی، فرهنگی، و ایدئولوژیک عصر خود است. بهاء ولد از زبان به‌عنوان ابزاری برای انتقال مفاهیم دینی و عرفانی بهره می‌گیرد و در عین حال به شرایط اجتماعی و فرهنگی پاسخ می‌دهد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The mystical text *Ma'ārif* by Bahā' al-Walad, father of Jalāl al-Dīn Rūmī, holds a unique position in Persian Sufi literature, not only for its deep spiritual reflections but also for its rich linguistic texture and social embeddedness. The present study employs Norman Fairclough's critical discourse analysis (CDA) framework to deconstruct the text at three

deployment of language designed to make complex theological and mystical concepts accessible to a lay audience. The descriptive analysis focuses on linguistic features such as lexical selection, sentence structure, modality, and marked vocabulary. Of particular interest is the way Bahā' al-Walad uses words like "madh," "Allah," and "taste" (*mazzeḥ*) not merely as lexical items but as bearers of deep spiritual significance. For instance, the term *mazzeḥ* denotes not only sensory perception but also metaphysical delight derived from divine union (10). Furthermore, the prevalent use of short, paratactic sentences and conjunctions (e.g., *wa*) imparts a rhythmic, emotionally charged tone that resonates with the oral sermonic tradition. This stylistic choice mirrors his identity as a preacher aiming to sustain audience engagement. These textual properties, interpreted through Fairclough's descriptive lens, underscore the embeddedness of language in cultural practices and personal spiritual experiences. The interpretive level of analysis examines the interplay between the text and its sociocultural-historical context, situating *Ma'ārif* within the broader landscape of Islamic mysticism and medieval Islamic society. The linguistic form is not autonomous; rather, it reflects the dominant theological and social ideologies of its time, particularly Ash'arite theology. The high frequency of declarative and assertive verb forms (*ikhbārī mode*) emphasizes determinism and divine omnipotence, both hallmarks of Ash'arism.

This is evident in numerous passages that convey theological certainties through modal absolutes, effectively reducing ambiguity and reinforcing doctrinal authority (11, 17). Additionally, Bahā' al-Walad's insistence on the compatibility of mysticism with Islamic jurisprudence reflects a strategic ideological alignment. His discourse suggests that genuine mystical insight can only emerge within the framework of prophetic tradition and Sharia. The textual universe of *Ma'ārif* is populated with metaphysical figures and divine epiphanies, but all these experiences are consistently grounded in Quranic principles and Sunni orthodoxy. Thus, Bahā' al-Walad constructs a Sufi subjectivity that is both individualistic and communally situated—an embodiment of divine love, but also a custodian of communal norms. This interrelation of text and context supports Fairclough's notion of discourse as both socially shaped and socially shaping (8). At the explanatory level, *Ma'ārif* is read as a social practice embedded in and contributing to broader ideological formations. Bahā' al-Walad's discourse does not merely transmit mystical teachings; it enacts and performs them within a framework of spiritual authority. His use of marked vocabulary, performative syntax, and modality not only reflects but also constitutes power relations. By speaking with theological certainty and presenting his insights as revelations, he positions himself as a conduit of divine wisdom. This form of discursive authority—what Foucault might

describe as a confluence of knowledge and power (3)—functions both to guide adherents and to delimit alternative spiritualities. Fairclough's model allows us to interpret these textual strategies not just as stylistic choices but as mechanisms of ideological control, embedded in the act of writing itself. Indeed, Bahā' al-Walad's text offers a counter-narrative to contemporaneous discourses of religious orthodoxy that were perhaps more jurisprudential than experiential. In this sense, the work exemplifies what Pennycook calls the ideological function of discourse: its ability to render some ideas "sayable" while excluding others (4). His discourse sanctifies spiritual joy and sensual religious experience—often through metaphors of taste, beauty, and union with the divine—thus articulating a model of religiosity that is affective, embodied, and distinctly Sufi.

A particularly salient feature of Bahā' al-Walad's mystical discourse is its lexical and syntactic style, which reinforces the ideological and emotional functions of the text. His extensive use of vernacular terms and regional idioms, such as *soklidan*, *farghardeh*, and *kāzhpayek*, exemplifies a democratization of spiritual knowledge (10). Rather than adopting the elite, abstruse diction of courtly prose or scholastic theology, he crafts a linguistic register that is both accessible and affectively potent. This strategy reflects a deliberate alignment with ordinary believers rather than scholarly elites. His idiomatic usage, layered with metaphysical resonance, ensures that

abstract concepts become emotionally intelligible. Moreover, the presence of syntactic disruptions—such as non-standard word order and elided subjects—highlights a spontaneous, emotionally charged mode of enunciation. These features not only signal the oral origins of the text but also serve to underscore its performative dimension. In Faircloughian terms, such syntactic flexibility reflects the speaker's social position and ideological investments. It also aligns with the Sufi emphasis on experiential over discursive knowledge, where spiritual states (*ḥāl*) often exceed the capacity of conventional language. Thematically, *Ma'ārif* celebrates divine beauty (*jamāl*) and joy (*ṭarab*) as central to spiritual life. Bahā' al-Walad constructs a mystical epistemology grounded not in fear or asceticism but in love, sensory delight, and aesthetic awe. His frequent invocation of divine names—particularly *Raḥmān* and *Raḥīm*—emphasizes God's merciful attributes over His wrathful ones. For Bahā' al-Walad, divine remembrance (*dhikr*) is not only a cognitive act but a sensory-emotional immersion that leads to ecstasy. In contrast to theological discourses centered on command and prohibition, *Ma'ārif* foregrounds the affective dimension of religious practice. This approach offers a theologically grounded but emotionally expansive vision of spirituality. Indeed, he argues that worldly happiness is not antithetical to divine proximity; rather, it is a foretaste of the beatific vision. In this sense, *Ma'ārif* challenges ascetic readings of Islamic

piety and offers an alternative model where divine love is pursued through aesthetic experience and embodied joy. This conceptualization is echoed in Mayer's view that Bahā' al-Walad's mysticism is based on loving intimacy with God and the spiritual pleasure derived from it (19). His emphasis on "joy as theology" aligns with broader Sufi traditions but is uniquely articulated through personal metaphor and local idiom.

Ultimately, the study reveals *Ma'ārif* as a discursive artifact that bridges individual experience and collective ideology, private ecstasy and public theology. Fairclough's tripartite model—description, interpretation, and explanation—provides a robust framework for unpacking the layered meanings in Bahā' al-Walad's text. His discourse, rooted in mystical affect and anchored in Islamic orthodoxy, functions as both a spiritual guidebook and a subtle critique of prevailing religious hierarchies. The text's linguistic features—marked vocabulary, paratactic syntax, assertive modality—are not stylistic accidents but intentional devices deployed to enact spiritual authority and foster communal belonging. In this regard, *Ma'ārif* becomes not just a reflection of Bahā' al-Walad's mystical states but also a performative construction of a Sufi self that is socially responsive, theologically orthodox, and emotionally saturated. It is this multidimensional character that makes the text a compelling object of critical discourse

analysis, especially when read through Fairclough's integrative approach.

References

1. Aghagolzadeh F. Descriptive Dictionary of Discourse Analysis and Pragmatics: Elmi; 2013.
2. Aghagolzadeh F. Critical Discourse Analysis: Elmi Farhangi; 2006.
3. Burns E. Michel Foucault: Mahi; 2002.
4. Pennycook A. Incommensurable Discourses. Translated by Seyyed Ali Asghar Soltani. 1999(4):118-57.
5. Jorgensen M, Phillips L. Discourse Analysis: Theory and Method: Nei; 2010.
6. Shafiei Zargar E. Critical Discourse Analysis of Administrative Dialogues in Iran. 2010.
7. Zia Hosseini M. Speech Analysis: Critical Discourse Analysis: Rahnama; 2012.
8. Fairclough N. Critical Discourse Analysis: Ministry of Culture and Islamic Guidance; 2001.
9. Moridi MR, Taqizadegan M. National Art Discourses in Iran. Cultural and Communication Studies. 2012;8(29):139-60.
10. Khatibi Balkhi MiH. Ma'arif: Tahouri; 1973.
11. Fotouhi M. Stylistics: Theories, Approaches, and Methods: Sokhan; 2012.
12. Shafiei Kadkani MR. The Language of Poetry in Sufi Prose (An Introduction to the Stylistics of Mystical Perspective): Sokhan; 2013.
13. Yarmohammadi L. Conventional and Critical Discourse Analysis: Hermes; 2004.
14. Zeravani M, Gharavi Neistani SM. Epistemology of Emotion in the Mystical System of Baha al-Walad and Rumi. Kashan Mystical Studies. 2008;4(1):153-68.
15. Golchin M. The Three Interpretations of Vision, Taste, and Union in Baha al-Walad's Worldview. Journal of Literature, University of Tabriz. 2003;64(188):45-63.
16. Anvari H, Ahmadi Givi H. Persian Grammar: Fatemi; 2009.
17. Farshidvard K. Comprehensive Grammar of Today: Sokhan; 2009.
18. Zarrinkoub A. The Value of Sufi Heritage: Amir Kabir; 2010.
19. Mayer F. Baha al-Walad (Father of Mawlana Jalal al-Din Rumi) and the Main Lines of His Life and Mysticism: Soroush; 2006.
20. Pournamdarian T. In the Shadow of the Sun (Persian Poetry and Deconstruction in Rumi's Poetry): Sokhan; 2001.
21. Sultan W. Ma'arif: Moli; 1998.
22. Sepahsalar FiA. Sepahsalar's Treatise on the Virtues of the Lord: Sokhan; 2006.

23. Aflaki Sa-DA. Manaqib al-Arifin: Donyaye KetabER -; 1983.
24. Forouzanfar Ba-Z. The Life of Mawlana Jalal al-Din Mohammad Balkhi, Known as Rumi: Zavar; 2005.
25. Zarrinkoub A. Exploration in Iranian Sufism: Amir Kabir; 2008.