



Althusser's ideological devices in Asra al-Tawhid and the translation of the Qushayriyya treatise.

Elham Kargar ¹, Ali Safayi Sangari ^{2*}, Mahmoud Ranjbar ³, Masoomme Ghayoori ⁴

¹. Ph.D. student, Department of Mystical Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran.

². professor of Persian language and literature department, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran.

³. Associate Professor of Persian Language and Literature department, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran.

⁴. Assistant Professor of Persian Language and Literature department, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:
Research Article

Received:

22/05/2025

Accepted:

18/07/2025

The Treatise on Qashiriyah and the Asrar al-Tawhid are prominent mystical books whose main foundation is based on the intellectual propositions of mystical jurisprudence. In her treatise, Qushairi, by adopting a scholarly stance, attempts to show the Sufi system of thought in line with the principles of Sharia, by presenting a jurisprudential identity of the foundations of Sufism, during the period of the emergence of deviation in Sufism and the confrontation between jurists and Sufis. In contrast to Qushairi's Sharia-oriented tendencies, a mystic like Abu Sa'id, by utilizing powerful artistic and literary tools in the path-oriented discourse of Sufism, strengthens the foundations of Sufism and attracts disciples. From the perspective of Louis Althusser, the French critic and philosopher, all of these tools serve as specific ideological mechanisms that ultimately lead to the reinforcement and reproduction of the ideological discourse of Sufism. Therefore, in the present study, we introduced these mechanisms and analyzed their functions in the infrastructure of these works using a descriptive-analytical method and based on Althusser's theory of ideology. The research findings show that Qushairi uses the mechanism of "religion" and Abu Sa'id Abu al-Khair uses the mechanism of "art and literature" to instill their mystical ideologies. The mechanism of "education" is also used in the educational method of Qushairi in the form of writing books and in the educational method of Abu Sa'id in the form of monastic education.

Keywords: Ideological devices, Louis Althusser, The Mysteries of Monotheism, Translation of the Qushayriyya Treatise.

Cite this article: Kargar, Elham; Safayi Sangari, Ali; Ranjbar, Mahmoud; Ghayoori, Masoomme, (2025), *Althusser's ideological devices in Asra al-Tawhid and the translation of the Qushayriyya treatise*, Interdisciplinary Research in Persian Language and Literature, Vol. 4, New Series, No.1, spring and summer 2025: pages:109-134.

DOI: 10.30479/IRPLI.2025.22122.1301



© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University

***Corresponding Author:** Ali Safayi Sangari

Address: professor of Persian language and literature department, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran.

E-mail: Safayi.ali@guilan.ac.ir



سازوبرگ‌های ایدئولوژیک آلتوسر در اسرارالتوحید و ترجمه رساله قشیریه

الهام کارگر^۱، علی صفایی سنگری^{۲*}، محمود رنجبر^۳، معصومه غیوری^۴

^۱. دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران

^{۲*}. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران

^۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران

^۴. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: رساله قشیریه و اسرارالتوحید از کتب برجسته عرفانی هستند که شالوده اصلی آن‌ها بر پایه گزاره‌های فکری فقاهت عارفانه شکل گرفته است. قشیری در رساله خود با اتخاذ موضعی عالمانه در تلاش است تا در دوران ظهور انحراف در تصوف و تقابل فقها با صوفیان، با ارائه هویتی فقیهانه از مبانی تصوف، نظام تفکر صوفیان را همسو با اصول شریعت نشان دهد. درمقابل گرایش‌های شریعت‌محور قشیری، عارفی همچون ابوسعید با بهره‌گیری از ابزارهای قدرتمند هنری و ادبی در گفتمان طریقت‌محور تصوف موجب تحکیم مبانی تصوف و جذب مریدان می‌شود. از دیدگاه لویی آلتوسر، منتقد و فیلسوف فرانسوی، همگی این ابزارها به‌مثابه سازوبرگ‌های ایدئولوژیکی خاصی هستند که درنهایت به تقویت و بازتولید گفتمان ایدئولوژیک تصوف منجر می‌شوند. از این‌رو در پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و براساس نظریه ایدئولوژی آلتوسر، به معرفی این سازوبرگ‌ها و تحلیل کارکردهای آنان در زیرساخت این آثار پرداختیم. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که قشیری از سازوبرگ «مذهب» و ابوسعید ابوالخیر از سازوبرگ «هنر و ادبیات» برای القای ایدئولوژی‌های عرفانی خود بهره بیشتری می‌برند. سازوبرگ «آموزش» نیز در روش تعلیمی قشیری به‌صورت تألیف کتاب و در شیوه تربیتی ابوسعید به‌صورت آموزش خانقاهی کاربرد می‌یابد.

کلمات کلیدی: سازوبرگ‌های ایدئولوژیک، لویی آلتوسر، اسرارالتوحید، ترجمه رساله قشیریه.

استناد: کارگر، الهام؛ صفایی سنگری، علی؛ رنجبر، محمود؛ غیوری؛ معصومه. (۱۴۰۴). سازوبرگ‌های ایدئولوژیک آلتوسر در اسرارالتوحید و ترجمه رساله قشیریه، دوفصلنامه پژوهش‌های میان‌رشته‌ای زبان و ادبیات فارسی، سال چهارم، دوره جدید، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۴: ۱۰۹-۱۳۴.

DOI : 10.30479/irpli.2025.22122.1301

حق مؤلف © نویسندگان.

ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)



۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

لویی آلتوسر (Louis Althusser) (۱۹۱۸)، جامعه‌شناس و فیلسوف فرانسوی است که از مهم‌ترین نظریه‌های وی در زمینه مطالعات انتقادی فرهنگ و ادبیات، نظریه ایدئولوژی اوست. آلتوسر در مواجهه با آرای کارل مارکس، درباره تعیین‌کنندگی سطح اقتصاد که سایر جنبه‌ها را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، معتقد است که عناصر تشکیل‌دهنده یک صورت‌بندی اجتماعی، بازتاب‌های یک سطح اصلی تلقی نمی‌شوند. وی در مقاله «ایدئولوژی و سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولت» به اهمیت رو ساخت ایدئولوژی در بازتولید مناسبات اجتماعی تولید توجه کرده و عقیده دارد روبنای ایدئولوژیک، خود دارای استقلال و نوعی خودمختاری است. از دیدگاه آلتوسر، سوژه‌ها و کنشگران، از طریق دستگاه‌های ایدئولوژیکی مسلط بر یک صورت‌بندی اجتماعی به بازتولید نظام اجتماعی موجود می‌پردازند. وی این دستگاه‌ها «سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولت» (ISA) Ideological State Apparatuses نام‌گذاری می‌کند که عبارتند از: «س.ا.د. دینی (نظام کلیساهای گوناگون)، س.ا.د. آموزشی (نظام مدارس) عمومی و خصوصی گوناگون، س.ا.د. خانواده، س.ا.د. حقوقی، س.ا.د. سیاسی (نظام سیاسی و از جمله احزاب گوناگون)، س.ا.د. سندیکایی، س.ا.د. خبری (مطبوعات، رادیو، تلویزیون و...)، س.ا.د. فرهنگی (ادبیات، هنرهای زیبا، ورزش و...)» (آلتوسر، ۱۳۸۶: ۳۷-۳۸).

تصوف به‌عنوان مکتبی فکری برپایه آموزه‌های تعلیمی پایه‌گذاری شده‌است. تصوف در ابتدا کنش‌ها و باورهای شخصی و زاهدانه را شامل می‌شد و حوزه‌ای آکنده از اعتقادات، تجارب و اعمال شخصی بود. اما به تدریج، با مدرسی شدن و رسمیت یافتن نهاد تصوف، مانند هر دستگاه اجتماعی دیگری شامل اصول و گزاره‌های خاص خود شد که این گزاره‌ها با ابزارهای اقناعی متفاوتی به مخاطبان و مریدان انتقال می‌یافت. ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قشیری از برجسته‌ترین عارفان قرن پنجم هستند که هر کدام از ساحت‌های مذهب، هنر و آموزش به شیوه‌های نامحسوسی برای تقویت و بازتولید دیدگاه‌های خود بهره می‌برند. این روش‌های غیرمستقیم اقناعی در دیدگاه آلتوسر به‌مثابه همان سازوبرگ‌های ایدئولوژیک هستند که همگی با وجود مغایرت در ظاهر، درنهایت برای تأمین منافع و اغراض ایدئولوژیک گفتمان تصوف

کاربرد می‌یابند «تمامی سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولت در تأمین هدفی واحد شریک‌اند و آن، بازتولید مناسبات تولید، یعنی بازتولید مناسبات بهره‌کشانه سرمایه‌داری است» (همان: ۴۸).

۲-۱. روش و ضرورت پژوهش

در پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و بر مبنای نظریه ایدئولوژی آلتوسر، رساله قشیریه و اسرارالتوحید به این دلایل مورد توجه قرار گرفته‌اند: ۱- دو اثر اگرچه تألیفی‌اند اما یکی نگارش مستقیم قشیری و دیگری تألیفی از اعمال، عقاید و زیست ابوسعید بدون حضور و دخالت او در روایت است. به همین دلیل در بازتاب ایدئولوژی ابوسعید از خلال ذهنیت نویسنده - محمدمنور - مورد توجه است و زمینه مناسبی برای مطالعه تطبیقی در حوزه بازتاب ایدئولوژی با رساله قشیریه خواهد بود؛ ۲- نگارش دو اثر اهدافی متفاوت را دنبال می‌کند. در رساله قشیریه هدف پاسخگویی به ایرادات غیرمتصوفه و مخصوصاً فقها به عرفان و تصوف است و اسرارالتوحید از نوع تذکره و مقامات محسوب می‌شود ۳- با آن‌که اهداف نگارش دو کتاب متفاوت است اما بعضاً در بازتاب ایدئولوژی متصوفه و تأکید و برجسته‌سازی سازوکارهای آن، همانندی‌های فراوانی دارند.

۳-۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مرتبط با موضوع مقاله حاضر را در دو تقسیم‌بندی مجزا، مورد واکاوی و بررسی قرار داده‌ایم که به شرح زیر است:

الف) پژوهش‌هایی که در هریک از آن‌ها با نگاهی کلی به بررسی کاربرد یکی از شیوه‌های آموزشی همچون شعر، حکایت، رؤیا و غیره در آثار مورد نظر یا دیگر آثار عرفانی پرداخته‌اند و فاقد هرگونه تحلیل جامعه‌شناختی، انتقادی یا رویکردی جدید به این شیوه‌های تعلیم و تربیت هستند که به‌عنوان نمونه عبارتند از:

- منصور ثروت (۱۳۸۸)، در پژوهشی با عنوان «رؤیا و نقش آن در متون عرفانی» به بررسی نقش رؤیا و طبقه‌بندی آن برحسب نوع ناقلان و موضوعات محوری، در آثار عرفانی از جمله رساله قشیریه و اسرارالتوحید می‌پردازد.

- زهره انصاری‌مقدم و همکاران (۱۳۹۹) در مقاله «بررسی کارکردهای ابیات در اسرارالتوحید»، اذعان دارند که هدف نویسنده از بهره‌گیری از شعر، اقناع مخاطب، پرهیز از یک‌نواختی نثر و بسط مفاهیم موردنظر خویش است.

ب) پژوهش‌هایی که عمدتاً با بهره‌گیری از نظریات تحلیل گفتمان انتقادی، به بررسی بخش‌ها یا حکایاتی از اسرارالتوحید و رساله قشیریه پرداخته‌اند:

- مهدی بیلاقی (۱۳۹۴) در مقاله «یکسونگریستن و یکسان‌نگریستن؛ تحلیل گفتمان عرفان ابوسعید ابوالخیر براساس حکایتی از اسرارالتوحید، به روش نظریه گفتمان لاکلا و موفه» با تحلیل یکی از حکایات اسرارالتوحید از نظریه گفتمان لاکلا و موفه نشان می‌دهد که تصویری که اسرارالتوحید از ابوسعید و مجموعه باورهای او به نمایش گذاشته است، گفتمانی هژمونیکی است که از «دال مرکزی» گفتمان او یعنی ذبح نفس، ترک تکلف و ولایت درکنار «دال‌های شناور» دیگر سرچشمه گرفته است.

- صفا تسلیمی و بهاره درزی (۱۳۹۷) در مقاله «بررسی تفکر انتقادی در رساله قشیریه و طبقات‌الصوفیه براساس مدل‌های واتسون گلیرز و مایزر» با کمک مؤلفه‌های تربیتی - آموزشی مدل واتسون مانند استنباط، تعبیر و تفسیر و... و مؤلفه‌های ادبی مدل مایزر از قبیل تمثیل و حکایت، طنز و انتقاد و... نشان می‌دهند که رساله قشیریه در مقوله آموزشی استنتاج خلأ قتر بوده و در مقایسه با نویسنده طبقات‌الصوفیه به مؤلفه‌های ادبی کمتر پرداخته است.

- ساری اصلانی و همکاران (۱۴۰۲) در مقاله «تحلیل تقابل طریقت و شریعت در گفتمان‌شناسی انتقادی اسرارالتوحید ابوسعید براساس نظریه «تیین» نورمن فرکلاف، باتکیه بر هژمونی قدرت و کرامت»، با بررسی شش حکایت از اسرارالتوحید در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین اذعان دارند که ابوسعید قادر است با پاسخگویی به سه پرسش فرکلاف مبنی بر عوامل اجتماعی، ایدئولوژی‌ها و تأثیرات، بر شخصیت‌های خود اعمال قدرت نماید. اما در پژوهش حاضر با دیدگاهی متفاوت و از منظر نظریه آلتوسر، به تحلیل سازوبرگ‌های ایدئولوژیکی و راهبردهایی پرداخته می‌شود که در ایجاد دو گفتمان متمایز در اسرارالتوحید و رساله قشیریه و مشروعیت‌بخشی به تصوف صوفیانه و تطبیق آموزه‌های آن با اصول شریعت نقش دارند.

۲. مبانی نظری

۲-۱. آلتوسر و نظریه ایدئولوژی

ارتباط متقابل ادبیات و جامعه و مناسبات میان آن دو، در آغاز قرن بیستم تحت تأثیر آرای «کارل مارکس» اقتصاددان آلمانی، شکل جدیدی به خود گرفت. مارکس در کتاب «سرمایه» ساختار جامعه را بنیان یافته از سطوح و مصادیقی شامل زیربنا یا پایگاه اقتصادی (یعنی وحدت نیروهای

تولید و مناسبات تولید) و روبنای متشکل از دو سطح حقوقی - سیاسی و ایدئولوژی می‌دانست (نک. آلتوسر، ۱۳۸۶: ۲۸). مارکس در نظریه خود، معتقد به تعیین‌کنندگی نهایی سطح زیربنای اقتصادی و وابستگی همه اشکال و نهادهای فرهنگی، اجتماعی از جمله هنر و ادبیات در برابر آن بود و بر این باور بود که آنچه در روبنا می‌گذرد، در وهله نهایی به دلیل آنچه در پایگاه اقتصادی می‌گذرد، تعیین می‌شود (نک. همان: ۲۹).

آلتوسر، در کتاب «خوانش سرمایه»، معتقد است که عناصر گوناگون در یک «صورت‌بندی اجتماعی» از نوعی خودمختاری نسبی برخوردارند و روبنا خود نیز دارای شاخص‌های تأثیر متفاوتی خواهد بود. «به بیان واضح‌تر سطوح مختلف از «خودمختاری نسبی» برخوردارند و در نهایت فقط در «تحلیل نهایی» است که به وسیله سطح اقتصادی تعیین می‌شوند» (سلدن و ویدوسون، ۱۳۸۴: ۱۱۶).

نظریه ایدئولوژی آلتوسر از مهم‌ترین نظریه‌های اوست که در مقاله «ایدئولوژی و سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولت» در کتاب «لنین و فلسفه» (۱۹۷۱) درج شده است. به عقیده آلتوسر، ایدئولوژی یک ساختار است که از طریق «دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» همچون سازوبرگ آموزش، مذهب، خانواده، مطبوعات و رسانه‌ها، فرهنگ (هنر و ادبیات) و... به طور نامحسوس بر افکار و کنش‌های افراد تأثیر می‌گذارد.

از دیدگاه مارکس، ایدئولوژی آگاهی کاذب یا نظامی از انگاره‌ها است و بازنمایی غیرواقعی مناسبات طبقاتی توسط ایدئولوژی به شکلی است که این انگاره‌ها ماهیت و موقعیت طبقات موردنظر را به درستی به تصویر نمی‌کشند. آلتوسر در باب این موضوع استدلال می‌کند که ایدئولوژی در یک ساختار در وهله نخست ایدئولوژی طبقه حاکم است، با این حال طبقات تحت سلطه نیز خود تولیدکننده ایدئولوژی در این چرخه هستند. ایدئولوژی، «مناسبات نابرابر قدرت را تقویت می‌کند، اما افراد قادر به احساس آن نیستند، چون خود مبتلا به آگاهی کاذب‌اند؛ آنچه می‌بینند، ایدئولوژی است نه واقعیت» (یورگنسن و لوئیز ۱۳۸۹: ۲۸۹). از نظر آلتوسر، ایدئولوژی نوعی گفتمان است که ما آگاهانه به خود اختصاص نمی‌دهیم و ماهیت آن را به صورت انتقادی و عقلانی ارزیابی نمی‌کنیم «و نیز از همین روست که ایدئولوژی اساساً ناخودآگاه است و چونان امری بدیهی جلوه می‌کند و ارتباطی با آگاهی ندارد» (حیدری و نصیری، ۱۳۹۴: ۹۴). ویژگی‌های زیر از شاخصه‌های بارز ایدئولوژی در نظریه آلتوسر هستند:

تز ۱: ایدئولوژی تاریخ ندارد: آلتوسر جمله «ایدئولوژی تاریخ ندارد» را از مارکس در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» وی می‌پذیرد، اما نه در معنای سلبی آن، بلکه در مفهوم اثباتی آن: ایدئولوژی به صورت کلی تاریخ ندارد و ابدی است، یعنی به صورت تغییرناپذیر در کل تاریخ ساری و جاری است.

تز ۲: ایدئولوژی بازنمایی رابطه تخیلی افراد است با شرایط واقعی هستی‌شان: آلتوسر عقیده دارد آن چیزی که در ایدئولوژی بازنموده می‌شود، نظام روابط واقعی سلطه‌گر بر هستی افراد نیست، بلکه نسبت تخیلی این افراد با جهان واقعی آنان است.

تز ۳: ایدئولوژی هستی مادی دارد: افراد طبق ایده‌های ذهنی خود عمل می‌کنند. ایده‌های وی همان کنش‌های مادی هستند که باید در کنش و کردارشان نمایان شود.

تز ۴: ایدئولوژی افراد را به مثابه سوژه مورد خطاب قرار می‌دهد و آنان را به «سوژه» یا «من» بدل می‌کند: از دید آلتوسر کارکرد ایدئولوژی بدین صورت است که سوژه‌ها را از میان افراد انتخاب می‌کند و یا افراد را به سوژه‌ها بدل می‌سازد و این کار را از طریق کنشی بسیار دقیق که به آن «استیضاح» نام می‌دهیم، انجام می‌دهد (نک. آلتوسر، ۱۳۸۶: ۵۶-۷۳).

۲-۲. تصوف و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت

تصوف به عنوان مشرب خاص فکری، به تدریج و با تأثیر از شرایط سیاسی، اجتماعی و مذهبی ادوار مختلف، به صورت یک گفتمان قدرتمند درآمد. «حملاتی که غالباً در طول تاریخ از درون جهان اسلام بر ضد تصوف صورت گرفته است، دلایل بسیاری دارد. مهم‌ترین دلیل نفوذ سیاسی و اجتماعی مشایخ صوفی بوده که اغلب قدرت و امتیازات فقها و حتی حکمرانان را تهدید می‌کرده است» (چیتیک، ۱۳۸۸: ۵۲). از وقایع مهم قرن پنجم، ظهور انحراف و فساد در تصوف و مخالفت شدید فقها با صوفیان و طریقه آنان بود: اندر طریقت فترت پدید آمد، لا بلکه یکسره مندرس گشت به حقیقت و پیران که این طریقت را دانستند برفتند و اندکی اند برنایان که به سیرت ایشان اقتدا کنند، ورع برفت و طمع اندر دل‌ها قوی شد و حرمت شریعت از دل‌ها بیرون شد (نک. قشیری، ۱۳۴۵: ۱۱-۱۲). از این رو متصوفانی همچون امام قشیری در پی رفع شبهات فقهی از تصوف دست به تألیف آثاری در این حوزه زدند و کوشیدند تا مبانی آن را هم‌سو با آرای رسمی دینی و سیاسی نشان دهند تا از گفتمان‌های مسلط، برای بهبود جایگاه اجتماعی تصوف و تثبیت اقتدارشان بهره گیرند.

رساله قشیریه: رساله قشیریه تألیف ابوالقاسم قشیری، از جامع‌ترین کتب صوفیه قرن پنجم درباب آرا و اصول تصوف است که تاکنون شروح متعددی بر آن نوشته و به فارسی نیز ترجمه کرده‌اند. رساله قشیریه به بیان این مطلب می‌پردازد که عقاید صوفیه با مبادی و عقاید اهل اسلام تفاوت ندارد و در شرح این نکته به ذکر احوال و مقاماتی از صوفیه می‌پردازد.

اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر: از برجسته‌ترین کتب عرفانی قرن ششم که پس از ابوسعید به همت یکی از نوادگان او به نام محمدبن منور، در شرح حالات و مقامات وی نگارش یافته است. علاقه ابوسعید به شعر و سماع استثنائی بود. او نخستین شیخ عارفی بود که در خلال مجالس وعظ، به جای قرآن و حدیث شعر می‌گفت و صوفیه این‌گونه اشعار را از معانی ظاهری تأویل می‌کردند تا مورد انکار مخالفان واقع نشوند.

۳. بحث و بررسی

۳-۱. سازوبرگ‌های ایدئولوژیک در اسرارالتوحید و رساله قشیریه

ابوسعید و قشیری با بهره‌گیری از «دستگاه‌های ایدئولوژیک» خاصی به توجیه و بازتولید نظام فکری صوفیان در مقابل غیرمتصوفه می‌پردازند که این سازوبرگ‌ها به شرح زیر است:

۳-۱-۱. سازوبرگ مذهب

۳-۱-۱-۱. تأویل و تفسیر آیات و احادیث هم‌سو با عقاید صوفیه

در قرن پنجم در پی انحراف در تصوف، ابوالقاسم قشیری با هدف دفاع از آموزه‌های آن در برابر مخالفان و فقیهان به تشریح نظریات صوفیان در رساله می‌پردازد: صوفیان افراط‌گرا نظام ارزش‌های مرسوم را به چیزی نمی‌شمردند و شریعت را از قید و بندهایی می‌دانستند که آنان را در چارچوب تنگ آداب و عادات اجتماعی محدود می‌کند. این شریعت‌ستیزی خطرناک بود و موجب بروز رفتارهای خلاف عرف و بدنامی صوفیان می‌شد. از همین‌رو قشیری که یکی از پرخواننده‌ترین رساله‌های صوفیانه را نوشت، مکرر بر ضرورت پایبندی به شریعت تأکید می‌کند (نک. کرون، ۱۳۸۹: ۵۶۸ - ۵۶۹). از مهم‌ترین روش‌های قشیری برای ارائه تصویری مشروع و مثبت از تصوف، تأویل و تفسیر آیات قرآن و احادیث پیامبران هم‌سو با جهان‌بینی مشایخ صوفیه است تا از طریق پیشینه‌سازی، هویتی فقیهانه برای دستگاه تصوف کسب نماید. برای مثال، همان‌طور که می‌دانیم اصطلاح «توکل» در شریعت به تسلیم بنده در برابر حکم و قضای الهی در کنار تلاش و مجاهده

برای کسب روزی حلال اشاره دارد. به‌عنوان نمونه خداوند به پیامبر(ص) توصیه می‌کند که در مسائل فرهنگی، سیاسی و اجتماعی و مانند آن با مردم مشورت کرده و پس از عزم ارادی و عملی برای انجام تصمیم خود، به خداوند توکل کند (آل عمران/۱۵۹). یا در سوره اسرا می‌خوانیم «روز را روشن گردانیدیم تا به جست‌وجوی رزقی از پروردگارتان بروید» (اسرا/۱۲).

درمقابل برخی از صوفیان در اثر افراطی‌گری در زهد، توکل را به معنای عدم‌تلاش برای کسب روزی در نظر گرفته‌اند. قشیری نیز در رساله برای توجیه این عقیده اجتماعی و کژاندیشی صوفیان، با تأویلی متفاوت از این آیه قرآن «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ»، توکل را به معنای منفعل‌بودن در امور اجتماعی و عدم‌تدبیر در کسب روزی تفسیر می‌کند و با چنین تأویلی، مشروعیت و سندیتی مستحکم برای تصدیق کلام مشایخ درباب توکل کسب می‌کند «گفته‌اند توکل آسودگی سر است از تفکر در تقاضای طلب روزی» (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۵۴) و «یوسف‌بن الحسن گوید هرگاه که مرید به رخصت و کسب مشغول بودی از وی هیچ چیز نیاید» (همان: ۳۱۳-۳۱۴ و نک. همان: ۱۸، ۷۶، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷). از این‌رو می‌توان اذعان نمود یکی از راهبردها و شگردهای رایج در گفتمان تصوف، ارائه تفسیرها و تحلیل‌های کاملاً شخصی و دیگرگونه از مفاهیم شرعی، بدون در نظر گرفتن رویکردهای اجتماعی و اقتصادی آن در بستر شریعت و سنت است: «گفتمان سنتی برای طرح مفاهیم و تصورات خود و مشروعیت‌بخشیدن به آن‌ها، به تأویل نصوص دینی (قرآن / سنت) می‌پردازد. این‌گزینه‌ش و تأویل در شمار مهم‌ترین سازوکارهای گفتمان سنتی قرار دارد. این گفتمان به‌جای آن‌که بر وجوه متعدد بافت و زمینه نص دینی تکیه نموده و ابعاد متعدد آن را در نظر آورد، تنها به برخی از این وجوه استناد کرده و این قسمت از نص دینی را از زمینه خود جدا می‌کند» (فیرحی، ۱۳۷۸: ۵۲).

قشیری برای توجیه بدعت‌ها و اباحی‌گری‌های صوفیه و تطبیق آن با شریعت، با کاربست آن ایدئولوژی در بسترسازی روایی مبتنی بر رد و پاس‌خگویی گفتمان غالب فقه، به تأویلی مغایر با کاربرد آن در فقه دست می‌زند که این فرایند منجر به بازتولید ایدئولوژی از بازتولید قبلی آن می‌شود. در چنین فرایندی اساساً سوژه، دیگر سوژه عام نیست بلکه سوژه تخصیصی است که قشیری بر ساخته است و این سوژه در تقابل با ابژه بر ساخته فقها از متصوفه است. از این‌رو این سازو برگ در نهایت به حفظ قدرت اجتماعی متصوفه منجر می‌شود. ایدئولوژی همواره «با مشروعیت‌بخشی به قدرت گروه یا طبقه اجتماعی مسلط، پیوند دارد» (ایگلتن، ۱۳۹۷: ۲۹). برخلاف رساله، در اسرارالتوحید برای القای مفهوم مورد نظر و اقناع مخاطب، این شیوه کاربرد چندانی ندارد.

۳-۱-۲. **توسل به خواب و رؤیا:** با توجه به قداست مقوله خواب در اذهان عامه، مشایخ صوفیه بسیاری از افکار و سخنان خود را الهامی از عالم غیب می‌دانستند تا از طریق «سازوبرگ خواب و رؤیا» بستری مناسب برای چارچوب‌بخشی به نظام اندیشه صوفی و کسب مصونیت برای ایدئولوژی‌های دستگاه تصوف ایجاد نمایند. درحقیقت خواب و رؤیا در سازوبرگ ایدئولوژیک‌ساز خود با اتصال به روایت‌سازی شرعی، مقدمه اتصال به عالم غیب می‌شود «هرکس بزرگی از انبیا یا اولیا را در خواب ببیند، حقیقت جان پاک او را دیده بود در عالم ملکوت، هم‌چنان بود که ظاهر او را ببیند در عالم ملک در بیداری و چنان‌که میوه درمقابل آفتاب می‌پزد، این جان در مشاهده جمال آن بزرگ کمال می‌یابد» (عین القضاة، ۱۳۴۱: ۲۹۳). قشیری نیز خواب خداوندان مجاهده را صدقه‌ای می‌داند از خدای تعالی بر ایشان (نک. قشیری، ۱۳۴۵: ۷۰۱).

در اسرارالتوحید و رساله قشیریه، سازوبرگ خواب و رؤیا به‌منظور تحقق اهداف ایدئولوژیکی خاصی کاربرد می‌یابد که در دو حوزه قابل بررسی است:

الف) مشایخ از این ابزار قوی برای اثبات جایگاه قدسی خود نزد پیامبران و بندگان مقرب خداوند بهره می‌برند و از این طریق موجب تحکیم مبانی و داده‌های ذهنی مخاطب می‌شوند. از دیدگاه آلتوسر «ایدئولوژی را گروه‌های حاکم طراحی می‌کنند تا به سلطه آنان مشروعیت ببخشند و آن را بازتولید کند» (ون‌دایک، ۱۳۸۷: ۱۲۵). رؤیت خواب‌هایی با این مضمون در رساله قشیریه به دو شکل صورت می‌پذیرد:

- گاه راویان این خواب‌ها، مشایخ و اشخاصی هستند که در خواب به آنان، از شأن والای شیخ فوت‌شده‌ای در عالم الهی بشارت می‌دهند: «از محمدبن خزیمه حکایت کنند که گفت چون احمد حنبل فرمان یافت من به اسکندریه بودم و اندوهگن شدم، به خواب دیدم احمد حنبل را که می‌خرامید گفتم یا اباعبدالله این چه رفتن است؟ گفت رفتن خادمان به دارالسلام. گفتم خدای با تو چه کرد؟ گفت خدای مرا بیامرزد و تاج بر سر من نهاد و نعلین زرین در پای من کرد» (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۴۶-۴۴۷؛ نیز نک. همان: ۲۹، ۳۳، ۵۷۹، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۱۷).

- گاه شیخ خواب‌هایی را بازگویی می‌کند که درباره خودش دیده است. در این خواب‌ها یا شیخ را از جایگاه عظیم وی در عالم الهی آگاه می‌سازند «ابوسلیمان گوید وقتی خفته ماندم و ورد من خوانده نیامد. حوری‌ای دیدم مرا گفت همی خسی و پانصد سال است تا مرا

می‌پرورند از بهر تو درین پرده‌ها» (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۲؛ نیز نک. همان: ۷۱۷، ۷۱۸). در اسرارالتوحید می‌خوانیم «از شیخ بوسعید بوالخیر شنیدم که گفت وقتی مصطفی را صلوات‌الله‌علیه در خواب دیدم که ما را گفت یا باسعید چنان‌که من آخرین پیغامبران بودم تو آخرین جمله اولیایی، بعد از تو هیچ ولی نباشد و انگشتی از دست مبارک خویش بیرون آورد و به من داد» (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۴۸). یا شیخ اذعان دارد که در عالم خواب شفای او حاصل شده است (نک. قشیری، ۱۳۴۵: ۴۴۶، ۷۲۱) یا رموزی از اسرار الهی و پندی حکمت‌آمیز بر وی عرضه می‌کنند (نک. همان: ۴۲، ۴۱۹، ۷۰۵).

این شیوه کارکرد مقوله خواب و رؤیا، می‌تواند در جهت تأمین منافع ایدئولوژیک تصوف در صورت‌بندی حاکم بر ساختار این آثار باشد «هیچ طبقه‌ای نمی‌تواند به‌گونه‌ای پایدار قدرت دولت را در دست داشته‌باشد، بی‌آن‌که هم‌زمان با آن هژمونی خود را بر دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت و در درون این دستگاه‌ها اعمال‌کند» (آلتوسر، ۱۳۹۶: ۳۳۹).

ب) مشایخ از این سازوبرگ به‌عنوان یکی از شیوه‌های ضمنی اقناع مخاطب، به‌منظور اثبات مشروعیت تصوف و هم‌سویی مبانی تربیتی آن با اصول گفتمان فقیهانه بهره می‌برند. مشروعیت به فرایندی اشاره دارد که به‌واسطه آن قدرت حاکم در پی آن برمی‌آید که حداقلی از توافق ضمنی متابعان خود را نسبت به اقتدار خود تضمین کند و این نیز مانند «توجیه» از نیاز به اعتباربخشیدن به منافع حکایت کند که جز در این صورت نامشروع است (نک. ایگلتن، ۱۳۹۷: ۹۷). چنان‌چه در اسرارالتوحید می‌خوانیم: «آورده‌اند که چون شیخ عبدالله باکو را... به سماع و رقص شیخ انکار می‌بود و گاه‌گاه اظهار می‌کرد تا شبی به خواب دید که هاتقی آواز داد که قوموا و ارقصوا لله! یعنی برخیزید و رقص کنید برای خدای سبحانه و تعالی!... بامداد برخاست و به خانقاه به زیارت شیخ آمد و شیخ را دید که از اندرون خانه می‌گفت که قوموا و ارقصوا لله. شیخ عبدالله را آن انکار از دل دور شد» (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۹۳-۹۴).

نکته مهم دیگر این‌که گاه مشایخ به روایت خواب‌هایی می‌پردازند که تداوم آن‌ها در بیداری نیز صورت می‌گیرد. به بیانی دیگر مشایخ می‌کوشند تا با خلط و جابه‌جایی مرز میان رؤیا و واقعیت، به بازتولید حاکمیت گفتمان تصوف، از عالم خواب به دنیای واقعی بپردازند «ابن جلا گفت در مدینه شدم و فاقه عظیم به من رسیده بود. نزدیک تربت شدم و گفتم یا رسول‌الله، مهمان توأم. به خواب در شدم دیدم که پیغامبر (ص) گرده‌ای به من داد، نیمه‌ای بخوردم در خواب، چون بیدار شدم نیمه دیگر در دست داشتم» (قشیری، ۱۳۴۵: ۷۱۰-۷۱۱؛ نیز نک.

محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۷۶). بدین‌گونه سوزده‌های ایدئولوژی می‌پندارند که در شرایط واقعی زندگی خود به‌سرمی‌برند و حال آن‌که مطابق تز آلتوسر «آن‌چه که انسان‌ها در ایدئولوژی «برای خود بازنمایی می‌کنند» جهان واقعی‌شان نیست، بلکه فراتر از آن، رابطه آن‌ها با این شرایط هستی‌شان است که در ایدئولوژی بازنمایی می‌شود» (آلتوسر، ۱۳۸۶: ۵۹-۶۰). در چنین شرایطی ایدئولوژی «به‌جای آن‌که کپی شفاف چیزها باشد و از قوانین پرسپکتیو پیروی کند، ظاهر چیزها را عوض می‌کند، پوششی دیگر به آن‌ها می‌پوشاند و روابط واقعی را درهم و برهم نشان می‌دهد» (کوفمان، ۱۳۸۰: ۳۵).

۳-۱-۲. سازوبرگ فرهنگ (ادبیات و هنر)

۳-۱-۲-۱. داستان و حکایت: از دیگر سازوبرگ‌هایی که نویسندگان این متون برای انتقال ایدئولوژی خود بهره می‌برند، نقل حکایات و روایت داستان‌هایی است که به‌دلیل جذابیت و سحرانگیزی، می‌توانند به‌عنوان «سازوبرگ ایدئولوژیک ادبی و هنری» موجب تأثیرگذاری بر مخاطب گردند و او را «ناخودگاه» برای پذیرش پیش‌فرض‌های مستتر در داستان و اغراض ایدئولوژیک نهفته در متن آماده سازند: «متن ادبی عاملی برای بازتولید ایدئولوژی در تمامیت آن است. متن با تأثیر ادبی خود تولید گفتمان‌های «نویی» را موجب می‌شود که همواره تحت تأثیر انواع شکل‌های ادبی که دائم در تغییرند، همان ایدئولوژی را با «تضادهایش» بازتولید می‌کند و امکان می‌دهد تا افراد گمان کنند ایدئولوژی از آن‌هاست و خود را حامل «آزاد» یا حتی خالق «آزاد» آن بدانند» (آلتوسر، ۱۳۹۶: ۴۸۱).

حکایت ابزار آموزش خانقاهی است و از آن‌جایی که ابوسعید علاقه زیادی به برپایی مجالس سخنرانی در خانقاه داشت، حکایت‌پردازی می‌تواند به‌مثابه یکی از ابزارهای ایدئولوژیک ادبی و روش‌های محوری ابوسعید در ایراد خطابه باشد تا ایدئولوژی موردنظر خود را به‌صورت طبیعی و طی آموزشی نظام‌مند در لفافه داستان و حکایت، بسترسازی و بازتولید کند «پیداست که در بعضی موارد صورت قصه روپوشی است تا اشکال و ایرادی را که در اظهار صریح قولی هست درخور اغماض سازند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۴۲-۴۳).

ساختار اسرارالتوحید براساس حکایت‌هایی شکل پذیرفته است که اغلب محمدبن منور از زبان ابوسعید نقل می‌کند و عمدتاً از زاویه دید بیرونی که حکایات به‌وسیله سوم‌شخص نقل

می‌شود، بهره می‌گیرد. در این نوع حکایات‌ها، نویسنده در داستان هیچ نقشی ندارد و درواقع همان راوی داستان است که از زاویه دید دانای کل، به تجزیه و تحلیل افکار و اعمال شخصیت‌ها می‌پردازد. به عبارت دیگر، فکری برتر از خارج، شخصیت‌های داستان را رهبری می‌کند (نک. میرصادقی، ۱۳۹۰: ۳۸۷-۳۹۱).

با تأمل بر لایه‌های حکایات اسرارالتوحید می‌توان دریافت که گزاره‌های ایدئولوژیک نهادینه‌شده در آن، هم از جهتی انعکاس‌دهنده بازتولید ایدئولوژی‌های متصوفه توسط ابوسعید به‌عنوان «سوژه برتر» این گفتمان و هم ازسویی نمایانگر بازتولید بازتولید ایدئولوژی ازسوی محمدبن‌منور به‌عنوان راوی اصلی حکایات است که گاه از زاویه دید سوم‌شخص خارج شده و به طرح عقاید شخصی خود می‌پردازد. چنان‌چه در حکایتی می‌خوانیم: «چون به خدمت شیخ رسید از اسب فرود آمد و سر فرود آورد و خدمت کرد. شیخ گفت: سر فرودتر آر! او سر فرودتر آورد. شیخ گفت فرودتر آر! و فرودتر آورد تا سر به نزدیک زمین آورد و شیخ گفت تمام شد... مگر به‌خاطر درویشی بگذشت که این چه تواند بود که شیخ کرد با برادر سلطان طغرل؟ شیخ روی بدان درویش کرد و گفت ای درویش تو ندانی که هر که بر ما سلام کند از بهر او کند؟ قالب ما قبله خداست... آن درویش در زمین افتاد و بدانست که هرچه پیران کنند خاطر کسی بدان نرسد و هرچه ایشان کنند اعتراض نتوان کرد نه به ظاهر و نه به باطن که جز حق نتواند بود» (محمدبن‌منور، ۱۳۶۷: ۲۴۷-۲۴۸). در حکایت فوق که در شرح مواجهه ابوسعید با برادر سلطان طغرل است، ابتدا قدرت سیاسی ابوسعید و متصوفه در میان سلاطین و سیاستمداران حکومتی از زاویه دید دانای کل توصیف و بازتولید می‌شود. اما درنهایت محمدبن‌منور نیز در ارتباط با قدرت صوفیان و مشایخ به طرح دیدگاه خودش در این روایت‌سازی می‌پردازد «بدانست که هر چه پیران کنند...» و بدین‌طریق به بازتولید بازتولید این ایدئولوژی می‌پردازد. «در سایه این دستگاه ایدئولوژیک، نظام اختناقی که هم افراد را به اطاعت وامی‌دارد و هم نظام را حفظ و بازتولید می‌کند باقی می‌ماند و حکم می‌راند. بازتولید نظام و سرکوب ایدئولوژیک افراد یک چیزند» (ریکور، ۱۳۹۹: ۲۴۶).

نکته مهم درباب شاکله این حکایات این است که محمدبن‌منور در بدو اغلب داستان‌ها، از مخالفت شخصیت‌هایی سخن می‌گوید که دیدگاه طریقتی ابوسعید را قبول ندارند، اما به‌تدریج با مشاهده باطن پاک شیخ، به زمره مریدان شیخ ملحق می‌شوند و بدین‌گونه اغلب این حکایات با عباراتی نظیر «از آن استغفار کردند»، «از نیک‌مردان شدند» و... پایان می‌پذیرد، اما در حکایات

بعدی همچنان با تسلسل انکار اولیه همین مخالفان و پیوستگی نهایی آنان به شیخ مواجه می‌شویم. برای نمونه در حکایات دهم تا هجدهم فصل اول از باب دوم که در وصف قضاوت امام قشیری از شیوه سلوک ابوسعید است، همین روند به صورت مکرر مشاهده می‌شود (نک. محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۸۳-۹۲ نیز نک. همان: ۷۱، ۹۴، ۱۷۳، ۱۷۹).

قشیری نیز به تأثیر حکایت آگاه است و از زبان جنید به این موضوع اشاره می‌کند «جنید را پرسیدند که مرید را چه فایده بود اندر شنیدن حکایت؟ گفت: حکایت لشکری بود از لشکرهای خدای عزوجل که دل مریدان بدان قوی کند» (قشیری، ۱۳۴۵: ۳۱۴). با این حال، از حکایت با بسامد کمتری در اثر خود بهره می‌برد و اغلب، عقاید خود را مستقیم و با صراحت، در عرض عقاید عرفای دیگر تبیین می‌کند و از این حیث، ابوسعید و محمدبن منور با استعانت از حکایت‌پردازی در جایگاه سازوبرگی ایدئولوژیکی در بافت خاص معنایی متن، هشیارتر و نافذتر از قشیری عمل می‌کنند.

۳-۱-۲-۲. شعر: از دیگر شگردهای غیرمستقیم بازتولید عقاید صوفیه در روبنای ایدئولوژیک تصوف، بهره‌گیری آگاهانه ابوسعید از شعر و استفاده از غزلیات و رباعیات عاشقانه است «به احتمال بسیار قوی، بوسعید، آغازگر سودجستن از شعر و حوزه احتمالات معنایی آن است در خدمت القا مفاهیم عرفانی» (شریفیان، ۱۳۹۶: ۲۷). شعر در نظام تفکر ابوسعید کارکردهای اجتماعی- فرهنگی متفاوتی دارد. او در خلال مجالس وعظ خود از آن بهره می‌برد و «بر این باور بود که در آموزش دینی خود، باید برخی از قالب‌های سنتی را درهم شکند و سخن نو آورد. در همین راستا در مواعظ خود آن اندازه به خواندن اشعار عربی و فارسی توجه داشت که گاه موجب سوءتفاهم برای نقادان بود. وی حتی در اجابت کسانی که از او حرزی طلب می‌کردند، چند بیت شعر املا می‌کرد» (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۳۱۳). تا آن‌جا که بنا بر وصیت او، بعد از مرگش جنازه او را با دوبیتی و سماع به خاک می‌سپارند (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۵۵).

ابوسعید با وارد ساختن شعر به حوزه شریعت و هنجارشکنی و نادیده گرفتن کارکرد متون دینی در موقعیت‌هایی همچون خطابه‌ها، تدفین مردگان و... گفتگمانی ایجاد می‌کند که با گفتگمان غالب فقه و اندیشه عارفانی همچون قشیری هم‌سو نبوده است «شیخ در میان سخن شعر و بیت می‌گفتی و دعوت‌های با تکلف می‌کردی و پیوسته سماع می‌کردندی در پیش وی و از این سبب جمله ائمه فرق با شیخ به انکار بودند» (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۷۰-۷۱). از این رو

سازوبرگ‌های ایدئولوژیکی خاص ابوسعید و قشیری با گزاره‌های متضاد خود در تقابل با هم قرار می‌گیرند و موجب می‌گردند تا این ساختارهای متضاد گفتمان‌مدار، کانون مبارزات ایدئولوژیک واقع‌شوند «آلتوسر معتقد است که ISA ها را نباید تنها ابزارهای بنیادینی دانست که ایدئولوژی حاکم یک جامعه از طریق آن‌ها انتقال می‌یابد. این‌ها جناحی را شکل می‌دهند که در آن ایدئولوژی‌های متضاد -ایدئولوژی‌های طبقات استثمارشده- مفصل‌بندی می‌شوند» (فرتر، ۱۳۸۷: ۱۱۸).

تضاد شعر و موسیقی با گفتمان فقهی و سنت‌مآبانۀ فقها برای ابوسعید کاملاً مبرهن است، در نتیجه وی می‌کوشد تا به‌منظور توجیه‌گری این نوع رفتارهای متصوفه و مشروعیت‌دهی به روش‌های فکری آنان، از تمهیدات و ظرفیت‌های خود شعر برای تطبیق آن با شریعت بهره گیرد. ترفندهای ابوسعید در این زمینه عبارتند از:

الف) یکی از این شگردها، همسان‌سازی کاربرد شعر با آیات قرآن و ادعیه‌ها در شفاعت‌بخشی بیماران است تا با القای ماهیتی مقدس‌گونه و شریعت‌مدارانه به آن، شعر را به خدمت شریعت درآورد «آورده‌اند که استاد بوصالح را که مُقری بود رنجی پدید آمد چنان‌که صاحب فراش گشت. شیخ خواجه بوبکر مؤدب را گفت دوات و قلم بیار تا برای بوصالح حرزی املا کنم. پس فرمود که بنویس، بیت:

حورا به نظاره نگارم صف زد رضوان به عجب بماند کف بر کف زد

خواجه بوبکر مؤدب بنوشت و به نزدیک بوصالح بردند و بر وی بسته، درحال اثر صحت پدید آمد و آن عارضه زایل گشت» (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۲۸۷-۲۸۸).

ب) از دیگر ترفندهای ابوسعید برای تطبیق ماهیت شعر با آموزه‌های شریعت، بهره‌گیری از فنون بلاغی شعر و قابلیت تفسیرپذیری و توجیه‌شوندگی آن در مواجهه با خرده‌گیری‌های مخالفان است: «زبان شعر زبانی غلوآمیز، تفسیرپذیر، لایه‌لایه و اسرارآمیز بود. این خاصیت از حجم حملات حریفان به صوفیان شعرگوی می‌کاست. شاعر به‌راحتی می‌توانست از معانی متعدد اشعار، سلاخی مناسب برای تقیه بسازد که به‌راحتی قابل تبیین و اثبات نیست» (احمدوند، ۱۳۹۹: ۱۱۴). برای نمونه در اسرارالتوحید می‌خوانیم روزی امام قشیری از در خانقاه ابوسعید می‌گذشت و شیخ درحال وجد و سماع بود «قوال این بیت می‌گفت:

از بهر بتی گبر شوی عار نبو تا گبر نشی تو را بتی یار نبو

انکاری از آن بیت به دل استاد امام درآمد و گفت اگر همه بیت‌ها به‌وجهی تفسیر توان کرد، این بیت از آن جمله است که این را هیچ توجیهی نتوان نهاد... بعد از آن روزی استاد امام به نزدیک شیخ درآمد، چون بنشستند شیخ روی به استاد امام کرد و گفت ای استاد:

از بهر بتی گبر شوی عار نبوی؟ تا گبر نشی تو را بتی یار نبوی؟

به وجه استفهام، که خود عارت نیاید که از بهر بتی گبر شوی؟ و تا گبر گردی بتی یار تو نتواند بود؟ چون استاد امام وجه تفسیر این بیت بشنید... اقرار داد که سماع شیخ را مباحست و مسلم و در سر توبه کرد که بعد از آن بر هیچ حرکت شیخ انکار نکند» (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۸۵ - ۸۶).

و یا در جایی دیگر ابوسعید می‌کوشد تا با تشبیه قاضی صاعد - که از مخالفان سرسخت وی بود - به «ماه نیشابور» و دیگر صناعات بلاغی در شعرش، زمینه اقناع او را فراهم سازد:

«گفتی که منم ماه نیشابور سرا ای ماه نیشابور نیشابور تو را
آن تو تو را و آن ما نیز تو را با ما بنگویی که خصومت ز چرا

چون این بیت بر زفان شیخ برفت قاضی در پای شیخ افتاد و بگریست و استغفار کرد» (همان: ۸۲). در رساله قشیریه نیز شاهد کاربرد ابیاتی هستیم که با بسامدی کم و اغلب برای توصیف ویژگی‌های شخصیت‌های اثر کاربرد می‌یابند (نک. قشیری، ۱۳۴۵: ۷۱). برخلاف اسرارالتوحید، شعر در ساختار این اثر، ماهیتی دیگرگونه و نقشی کاملاً متفاوت دارد و اغلب فاقد بار ایدئولوژیک است.

۳-۱-۲-۳. سماع و موسیقی

در تعریف سماع آمده است «سماع مصدر است و به معنی شنیدن، اما مجازاً به معنی وجد و حال و رقص و سرور و آواز خوش است که اصطلاح صوفیه است» (سجادی، ۱۳۹۱: ۲۵۷). توجه به سماع و موسیقی، از دیگر شیوه‌های گفتمان‌سازی تعالیم صوفیان است که به‌عنوان یک ابزار قدرتمند هنری موجب جذب افراد و نهادینه‌کردن گزاره‌های آموزشی تصوف می‌شود «همین جنبه استفاده از آهنگ و موسیقی بود که جمعیت زیادی را به پاره‌ای از فرقه‌های تصوف جذب می‌کرد» (شیمل، ۱۳۷۴: ۳۰۷). از این‌رو، سماع در نظر ابوسعید جایگاه ویژه‌ای دارد

«شیخ گفت هر قرایی که در سماع درویشان انکار کند، او بطلال طریقت است» (محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۱۲).

این طریقه به‌عنوان رسمی خلاف معمول، گفتمان اقناعی و محافظه‌کارانه عارفانی همچون امام قشیری را که همواره بر الزام طریقت بر مبنای شریعت تأکید داشتند زیر سؤال می‌برد: «بیشتر فقها و بسیاری از صوفیان این عمل را تخطی از شریعت می‌دانستند و صوفیانی که آن را انجام می‌دادند برای مشروع نشان‌دادن این کار، دلایل شرعی مختلفی را ارائه کرده‌اند» (چیتیک، ۱۳۸۸: ۱۳۰). قشیری نیز در تلاش برای توجیه این اسلوب رفتاری صوفیه است اما در واقع دید مثبتی به سماع ندارد و دیدگاه شخصی خود را از زبان شخصیت‌های اثرش بازگو می‌کند. وی سماع را هم برای مریدان و مبتدیان سلوک ناپسند می‌شمارد: «ابوحفص گوید چون مرید را به سماع میل بود بدان که اندر وی از بطالت بقیتی مانده است» (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۶) و هم برای مشایخ و کسانی که به درجه‌ای از عرفان و شناخت رسیده‌اند «ابوعلی رودباری را پرسیدند که چه گویی اگر کسی از این ملامی سماع کند و گوید مرا این حلال است که من به درجه‌ای رسیده‌ام که اختلاف احوال اندر من اثر نکند؟ گفت آری برسد و لکن به دوزخ. وی را پرسیدند از تصوّف. گفت این مذهبی است همه جدّ و هیچ چیز از هزل با وی میامیزد» (همان: ۷۲).

مطابق تز آلتوسر که عقیده دارد «ایده‌های یک سوژه انسانی در کنش‌های او موجودند، یا باید موجود باشند» (آلتوسر، ۱۳۸۶: ۶۴)، قشیری نیز تفکر خود را به مرحله کردار و عمل می‌رساند و برای جلوگیری از خدشه‌دار نمودن چهره فقیهانه‌ای که از تصوف ارائه داده‌بود، در اثر خود از ذکر نام ابوسعید در شمار مشایخ اجتناب می‌کند. از این‌رو، متن رساله قشیریه و اسرارالتوحید بستری می‌شود برای نمایش دال‌های تقابلی دو نوع گفتمان متضاد و مغایر «آن‌چه هنر وادارمان می‌کند که ببینیم و در نتیجه در شکل «دیدن»، «فهمیدن» و «حس کردن» به ما می‌دهد، ایدئولوژی‌ای است که هنر از دل آن متولد شده، در آن غوطه خورده، خود را به منزله هنر از آن مجزا کرده و به آن اشاره دارد» (فرتز، ۱۳۸۷: ۱۳۳).

۳-۱-۳. سازوبرگ آموزش

۳-۱-۳-۱. تأسیس خانقاه‌ها و تشکیلاتی شدن تصوف: یکی از عواملی که به رسمیت‌بخشی ساختار تصوف و ایجاد آن به‌عنوان یک نهاد اجتماعی مستقل کمک بسیاری کرد، تشکیل خانقاه‌ها و رواج و نظم‌بخشی به آن در قرن چهارم و پنجم هجری بود. خانقاه کانون گفتمان و

نظام انضباطی سالک است که به موازات نظامیه‌ها، رشد کرده و به آموزش اصول تصوف و پرورش مریدان به‌عنوان «نیروهایی کارآمد و جامعه‌پذیر» می‌پردازد. در نتیجه کارکرد «سازوبرگ ایدئولوژیک آموزش» در نظریه آلتوسر را ایفا می‌کند که در درازمدت موجب بازتولید ایدئولوژی‌های حاکم بر گفتمان تصوف و متابعت و فرمانبرداری هرچه بیشتر مرید از مراد می‌شود «آموزش مقررات، نظام‌نامه‌ها، حسن سلوک و بالاتر از همه اطاعت از دستور، بخش لایتجزای بازتولید نیروی کار است که این بازتولید نه تنها مستلزم بازتولید تخصص است، بلکه هم‌زمان بازتولید تبعیت از مقررات نظم مستقر نیز هست» (آلتوسر، ۱۳۹۶: ۳۱۸). رفته‌رفته دامنه این نظارت شیخ بر مرید گسترده‌تر شد تا جایی که مرید می‌بایست مراقب تمامی حرکات و سکانات خود باشد «به تدریج قواعد و مقررات ادب در محضر اولیا، آداب و تفصیل بیشتری پیدا کرد، به نحوی که هر یک از اجزا و جوارح، ادب خاص خود را داشت» (شیمل، ۱۳۷۴: ۳۹۱). بدین ترتیب، سلطه شیخ یا سوژه مقتدر بر مریدان به‌عنوان سوژه‌های مقید در خانقاه‌ها آن قدر نافذ بود که مریدان شیخ را در همه حال، حاضر و ناظر بر اعمال خود می‌دانستند؛ به گونه‌ای که هیچ‌یک از حالات و رفتار آنان از دید شیخ پنهان نیست «روشن است که ایدئولوژی، هر جا که برویم منتظر ماست و در عمل، هرکاری که بکنیم و درگیر هر فعلیتی که بشویم زیر سایه اقتدار ایدئولوژی هستیم» (برتز، ۱۳۸۸: ۱۱۵-۱۱۶).

همچنین مشایخ خانقاه‌ها که به تدریج دارای نفوذ و قدرت سیاسی می‌شدند، از حمایت‌های مادی سلاطین برخوردار بودند و خانقاه به کانون قدرت مشایخ بدل شد «تا جایی که سلاطین و امرای بزرگ نیز در این کار دخالت می‌کرده و خانقاه دارای موقوفات هنگفت گردیده و رئیس خانقاه گذشته از رتبه روحانی، منصب رسمی اداری هم داشته‌است» (همایی، ۱۳۶۶: ۱۱۰). به نظر می‌رسد که ابوسعید مؤسس این‌گونه ابنیه در صوفیه بود (همان: ۱۰۸). در اسرارالتوحید نیز از تنوع و کثرت رباط‌های او همچون رباط «کهن»، «زعقل» و «سرکله» یاد شده است (نک. محمدبن منور، ۱۳۷۶: ۳۰-۳۱). از آنجایی که یکی از شیوه‌های عمده آموزشی ابوسعید، خطابه بود، خانقاه به‌عنوان یک تشکل اجتماعی- فرهنگی برای برپایی مجالس وی، دارای آداب و رسومی بود که تعهد به این وظایف، نقش زیادی در آموزش و پرورش مریدان در گفتمان اقتدارگرایانه مرید - مرادی داشت «این آموزش در شکل‌هایی است که [پروسه‌ی فرمانبرداری از ایدئولوژی غالب یا تسلط بر پراتیک این ایدئولوژی را تحقق بخشد. جدا از

«عاملان حرفه‌ای ایدئولوژی» تمامی عاملان تولید، بهره‌کشی و سرکوب باید تحت سیطره این ایدئولوژی باشند تا از لحاظ «وجدانی» به وظیفه خود عمل کنند» (آلتوسر، ۱۳۸۶: ۲۷).

قشیری نیز در نیشابور دویره یا خانقاهی داشت (نک. قشیری، ۱۳۴۵: ۴۶). اما در رساله قشیریه و روش تربیتی او، این نظام آموزشی نقش کم‌رنگ تری دارد.

۳-۱-۲. **تألیف کتاب و مدرسی شدن گفتمان تصوف:** ابوالقاسم قشیری در قرن پنجم با نظام‌بندی و مدون‌ساختن آموزه‌های صوفیه و قرارداد آن در قالب دانش رسمی، به تألیف رساله قشیریه پرداخت و به مدرسی شدن گفتمان تصوف کمک کرد.

کارکرد آموزشی و تربیتی رساله قشیریه به‌عنوان سازوبرگی در تأمین اغراض نویسنده کاملاً مشهود است. قشیری در آغاز هر باب از رساله و بدو ورود به مبحث مورد نظر، به تشریح و واکاوی ابعاد گوناگون آن موضوع، سپس نقل روایاتی از بزرگان و عارفان مختلف می‌پردازد. از این‌رو، رساله قشیریه اثری است کاملاً تعلیمی که نویسنده به کمک آن، هم به دانش و آگاهی مریدان نوپا می‌افزاید و هم از زوایای مختلف برهانی برای مفاهیم طرح‌شده کسب نموده و به‌سهولت به بازتولید آن می‌پردازد. این دویعه‌ی بودن اثر، آن را کاملاً به یک «سازوبرگ ایدئولوژیک آموزشی» مبدل می‌سازد. خصوصاً باب آخر کتاب که حول محور وظایف مرید درمقابل مراد است با ترویج نوعی استبداد آموزشی رسالت نهاد آموزش را به‌دوش می‌کشد. این شیوه از روش‌های بازتولید ایدئولوژی برای مریدان و آیندگان مطابق تری «ایدئولوژی تاریخ ندارد» آلتوسر است. به عقیده آلتوسر ایدئولوژی تاریخ مشخصی ندارد، ازلی و ابدی است و جاودانه و مداوم در هر ساختار اجتماعی و تاریخی خواهد بود «اگر ابدی را نه به‌معنای چیزی فراسوی تاریخ و زمان، بلکه به معنای حاضر در هر زمان و در سراسر تاریخ، و در نتیجه به‌معنای چیزی که به شکل خاص خود در تمامی پهنه تاریخ موجود است، در نظر بگیریم، من ترجیح می‌دهم عبارت فروید را عیناً به‌کار گیرم و بنویسم: همچون ضمیر ناخودآگاه، ایدئولوژی ابدی است» (آلتوسر، ۱۳۹۶: ۳۵۱).

برخلاف رساله قشیریه، اسرارالتوحید اثری است گردآوری‌شده از مجالس سخنرانی و توصیف حالات ابوسعید که اغلب جنبه داستان‌وارگی دارد و فاقد بُعد نظری و تشریحی برای القای مفاهیم مورد نظر است «برعکس ابوسعید که دوست نداشت وقت خود را در کار ملال‌آور نوشتن تلف کند، امام قشیری مؤلف پرکاری بود و کتاب‌های او همراه با باقی‌مانده رسالات بعضی دیگر از پیشاهنگان این حوزه به متبلورکردن آموزه‌های صوفیانه در قالب نظریات کلامی

کمک کرد» (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۴۳). چنانچه این امر در اسرارالتوحید نیز نمود دارد «از اصحاب شیخ کسی روایت کرد که یک شب شیخ قدس‌الله روحه‌العزیز در صومعه خویش می‌نالد تا بامداد... دیگر روز شیخ بیرون آمد، از وی سؤال کردم که ای شیخ دوش چه بود که ناله شیخ می‌آمد؟ شیخ گفت دی در دست دانشمندی جزوی دیدم، از وی بستدم و در وی مطالعه کردم، دوش همه شب به درد دندان ما را عقوبت می‌نمودند و می‌گفتند چرا آنچه طلاق داده‌ای بازان می‌گردی؟» (محمدمبن منور، ۱۳۷۶: ۴۹-۵۰) و این نشان از این دارد که خود ابوسعید، برخلاف قشیری، تمایلی برای انتقال مطالب خود به صورت کتاب و دانش رسمی برای مریدان ندارد و اسرارالتوحید در نهایت به دست بازماندگان او تألیف می‌شود.

۴. نتیجه‌گیری

ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قشیری، از سازوبرگ‌های ایدئولوژیکی متفاوتی برای بازتولید گزاره‌های ایدئولوژیک خود و اقناع مخالفان بهره می‌برند که نوع و نحوه کارکرد این سازوبرگ‌ها، گفتمان منحصر به فردی را برای هر یک از این عارفان رقم می‌زند. قشیری به منظور ارائه تصویری فقیهانه از تصوف، از «سازوبرگ مذهبی تأویل و تفسیر آیات قرآن و احادیث» هم جهت با نظام فکری صوفیان بهره می‌برد. برعکس قشیری، ابوسعید (یا محمد بن منور به عنوان راوی و سوژه برتر گفتمان تصوف در اسرارالتوحید) برای اقناع مخاطب، از این شیوه چندان استفاده نمی‌کند. البته هر دو عارف از شاخه دیگر سازوبرگ مذهب با عنوان «خواب و رؤیا»، به منظور تحقق اغراض ایدئولوژیکی خاصی نظیر اثبات جایگاه قدسی خود در عالم الهی و اثبات مشروعیت تصوف سود می‌جویند.

از آنجایی که از روش‌های عمده تربیتی ابوسعید آموزش خانقاهی و سخنرانی است، در گفتمان طریقت محور وی، سازوبرگ‌های متعدد هنری و ادبی همچون حکایت‌پردازی، شعر و سماع رسالت ویژه و نقش به‌سزایی دارند اما در مقابل، این دستگاه‌های هنری در گفتمان شریعت محور و اقتدارگرای قشیری، کارکرد خاصی ندارند.

بازتولید ایدئولوژی در هر ساختاری، نیازمند نظام و بستر آموزشی خاصی است تا به عقیده آلتوسر با آموزش طولانی مدت افراد تحت تعلیم به عنوان «نیروهایی کارآمد و جامعه‌پذیر»، اصول فرمانبرداری از نظم حاکم را به آنان بیاموزد. نظام خانقاه به عنوان کانون انضباطی سالک، در طریقت ابوسعید نقش «سازوبرگ ایدئولوژیک آموزش» - در موازات با

نظامیه‌ها یا مدارس در دوره‌های بعد- را دارد. درمقابل در گفتمان ویژه قشیری، نظام‌بندی آموزه‌های صوفیه در قالب تألیف کتاب برای مخاطبان، رسالت نهاد آموزش را ایفا می‌کند و اثر «رساله قشیریه» به یکی از عناصر وابسته به «سازوبرگ ایدئولوژیک آموزش» مبدل می‌شود. درحالی‌که ابوسعید ابوالخیر، توجهی به تألیف کتاب و شیوه‌های انتفاعی آن در تعلیم و تربیت مرید نداشته است.

منابع و مأخذ

الف. کتاب‌ها

- قرآن کریم.
- احمدوند، ولی محمد. (۱۳۹۹). *تصوف و قدرت سیاسی*؛ تهران: نشر تاریخ ایران.
- آلتوسر، لویی. (۱۳۸۶). *ایدئولوژی و سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولت*؛ ترجمه روزبه صدرآرا، تهران: چشمه.
- (۱۳۹۶). *علم و ایدئولوژی*؛ پژوهش، گزینش و برگردان مجید مددی، انتشارات نیلوفر.
- ایگلتن، تری. (۱۳۹۷). *درآمدی بر ایدئولوژی*؛ ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران: نشر بان.
- برتنز، یوهانس ویلم. (۱۳۸۸). *نظریه ادبی*؛ ترجمه فرزانه سجودی، چاپ دوم. تهران: آهنگ دیگر.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲). *جریان‌های تصوف در آسیای مرکزی*؛ مؤسسه فرهنگی، هنری و انتشارات بین‌المللی مهدی.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۸). *درآمدی به تصوف*؛ ترجمه محمدرضا رجبی، چاپ دوم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- حیدری، آرش و نصیری، هدایت. (۱۳۹۴). *مسئله آلتوسر*؛ انتشارات تیسرا.
- ریکور، پل. (۱۳۹۹). *درس‌گفتارهای ایدئولوژی و اتوپیا*؛ ترجمه مهدی فیضی، گردآورنده جرج. اچ. تیلور، تهران: نشر مرکز.

- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳). *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*؛ ترجمه مجالدین کیوانی، تهران: سخن.
- (۱۳۸۷). *دنباله جست‌وجو در تصوف ایران*؛ چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سید ضیاءالدین. (۱۳۹۱). *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*؛ چاپ هفدهم، تهران: انتشارات سمت.
- سلدن، رامان و ویدوسون، پیتر. (۱۳۸۴). *راهنمای نظریه‌ی ادبی معاصر*؛ ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران: طرح نو.
- شریفیان، مهدی. (۱۳۹۶). *جامعه‌شناسی ادبیات صوفیانه*؛ انتشارات دانشگاه بوعلی سینا.
- شیمیل، آن‌ماری. (۱۳۷۴). *ابعاد عرفانی اسلام*؛ ترجمه و توضیحات: عبدالرحیم گواهی، نشر فرهنگ اسلامی.
- فرتز، لوک. (۱۳۸۷). *لویی آلتوسر*؛ ترجمه امیر احمدی آریان، تهران: نشر مرکز.
- فیرحی، داود. (۱۳۷۸). *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)*؛ تهران: نشر نی.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۴۵). *ترجمه رساله قشیریه*؛ ترجمه و تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کرون، پاتریشیا. (۱۳۸۹). *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*؛ ترجمه مسعود جعفری، تهران: سخن.
- کوفمان، سارا. (۱۳۸۰). *تاریکخانه ایدئولوژی*؛ ترجمه ستاره هومن، تهران: انتشارات کتاب زمان.
- محمدبن منور میهنی. (۱۳۷۶). *اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر*؛ تصحیح ذبیح‌الله صفا، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- میرصادقی، جمال. (۱۳۹۰). *عناصر داستان*؛ چاپ هفتم، تهران: انتشارات سخن.
- ون دایک، تئون. ای. (۱۳۸۷). *مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان کاوی انتقادی*؛ ترجمه پیروز ایزدی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

- همایی، علامه جلال‌الدین. (۱۳۶۶). *تصوف در اسلام (نگاهی به عرفان شیخ ابوسعید ابوالخیر)*؛ چاپ دوم، نشر هما.
- همدانی، عین‌القضات. (۱۳۴۱). *تمهیدات*؛ تصحیح عقیق عسیران، تهران: دانشگاه تهران.
- یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لوئیز. (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*؛ ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.

ب. مقاله‌ها

- انصاری‌مقدم، زهره و همکاران. (۱۳۹۹). «بررسی کارکردهای ابیات در اسرارالتوحید»؛ *پژوهشنامه ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان*، سال ۱۸، شماره ۳۵، صص ۲۷-۴۶.
- تسلیمی، صفا و درزی، بهاره. (۱۳۹۷). «بررسی تفکر انتقادی در رساله قشیریه و طبقات‌الصوفیه براساس مدل‌های واتسون- گلیزر و مایزر»؛ *فصلنامه بهار ادب*، سال ۱۱، شماره ۴۰، صص ۱۰۷-۱۲۸.
- ثروت، منصور. (۱۳۸۸). «رؤیا و نقش آن در متون عرفانی»؛ *نشریه زبان و ادب فارسی دانشگاه تبریز*، سال ۵۲، شماره ۲۱۱، صص ۴۵-۶۲.
- ساری اصلانی، شهرام و همکاران. (۱۴۰۲). «تحلیل تقابل طریقت و شریعت در گفتمان‌شناسی انتقادی اسرارالتوحید ابوسعید براساس نظریه «تبیین» نورمن فرکلاف، باتکیه بر هژمونی قدرت و کرامت»؛ *تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)*، دوره ۱۶، شماره ۶۱، صص ۳۱۵-۳۳۱.
- بیلاقی، مهدی. (۱۳۹۴). «یکسونگریستن و یکسان‌نگریستن؛ تحلیل گفتمان عرفان ابوسعید ابوالخیر براساس حکایتی از اسرارالتوحید به روش نظریه گفتمان لاکلاوموفه»؛ *مجموعه مقاله‌های دهمین همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی، اردبیل: دانشگاه محقق اردبیلی*، دوره ۴، صص ۹۰۵-۹۲۳.

References

A. Books

- Holy Quran.
- Ahmadvand, V. (2019). *Sufism and Political Power*; Tehran: Tarikh Iran Publication.
- Althusser, L. (2007). *Ideology and the Ideological Apparatuses of the State*; Translated by Roozbeh Sadra, Tehran: Cheshme. [In Persian].
- (2017). *Science and Ideology*; Research, Selection and Translation by Majid Madadi, Niloufar Publications. [In Persian].
- Bertens, J. (2009). *Literary Theory*; Translated by Farzan Sojoodi, Second Edition. Tehran: Ahang Dayir. [In Persian].
- Chittick, W. (2009). *An Introduction to Sufism*; Translated by Mohammad Reza Rajabi, Second Edition, University of Religions and Sects.
- Crone, P. (2010). *History of Political Thought in Islam*; Translated by Masoud Jafari, Tehran: Sokhan. [In Persian].
- Eagleton, T. (2018). *An Introduction to Ideology*; Translated by Akbar Masoom Beygi, Tehran: Ban Publishing House. [In Persian].
- Ferreter, L. (2008). *Louis Althusser*; translated by Amir Ahmadi Aryan, Tehran: Markaz Publishing House. [In Persian].
- Fayrahi, D. (1999). *Power, Knowledge and Legitimacy in Islam (Middle Period)*; Tehran: Nay Publishing House. [In Persian].
- Hamedani, A. (1962). *Preparations*; edited by Afif Asiran, Tehran: University of Tehran. [In Persian].
- Heydari, A and Nasiri, H. (2015). *Althusser's Problem*; Tisa Publications. [In Persian].
- Homaei, A.J. (1987). *Sufism in Islam (A Look at the Mysticism of Sheikh Abu Saeed Abu al-Khair)*; Second Edition, Homa Publishing House. [In Persian].
- Kaufman, S. (2001). *The Darkroom of Ideology*; translated by Setareh Hooman, Tehran: Book of Time Publications. [In Persian].
- Mirsadeghi, J. (2011). *Elements of Story*; Seventh Edition, Tehran: Sokhan Publications. [In Persian].

- Muhammad ibn Munawwar Mihni. (1376). *The Secrets of Monotheism in the Positions of Sheikh Abu Saeed Abu al-Khair*; Edited by Zabihullah Safa, third edition, Tehran: Amir Kabir. [In Persian].
- Pakatchi, A. (2013). *Sufi Movements in Central Asia*; Mahdi International Cultural, Artistic and Publishing Institute. [In Persian].
- Qasheyri, A. (1966). *Translation of the Qashiriyya treatise*; translated and corrected by Badi' al-Zaman Forozanfar, Scientific and Cultural Publications. [In Persian].
- Ricoeur, P. (2019). *Lectures on Ideology and Utopia*; Translated by Mehdi Feizi, Compiled by George H. Taylor, Tehran: Nashmarek Publishing House. [In Persian].
- Sajjadi, S. Z. (2012). *An Introduction to the Fundamentals of Mysticism and Sufism*; 17th Edition, Tehran: Samt Publications. [In Persian].
- Schimmel, A. M. (1995). *The Mystical Dimensions of Islam*; Translation and Explanations: Abdolrahim Gawahi, Islamic Culture Publishing House. [In Persian].
- Selden, R and Widdowson, P. (2005). *A Guide to Contemporary Literary Theory*; Translated by Abbas Mukhbar, Third Edition, Tehran: Tarh-e-Nou. [In Persian].
- Sharifian, M. (2017). *Sociology of Sufi Literature*; Abu Ali Sina University Press. [In Persian].
- Van Dayk, Th. E. (2008). *Studies in Discourse Analysis: From Text Grammar to Critical Discourse Mining*; Translated by Pirouz Izadi, Tehran: Center for Media Studies and Research. [In Persian].
- Yorgensen, M and Phillips, L. (2010). *Theory and Method in Discourse Analysis*; Translated by Hadi Jalili, Tehran: Ney Publishing House. [In Persian].
- Zarrinkoob, A. (2004). *Iranian Sufism in its Historical Perspective*; (Translated by Majdal-eddin Kayvani, Tehran: Sokhan. [In Persian].
-(2008). *The sequel to the search in Iranian Sufism*; 7th edition, Tehran: Amir Kabir. [In Persian].

B. Articles

- Ansari-Moghaddam, Z and Colleagues. (2019). "A Study of the Functions of Verses in Asrar al-Tawhid"; *Sistan and Baluchestan University Poetry Research Journal*, Year 18, Issue 35, pp. 27-46. [In Persian].

- Sari Aslani, Shahram and Colleagues. (1402). “Analysis of the opposition between the path and the Sharia in the critical discourse of Abu Sa’id’s Asrar al-Tawhid based on Norman Fairclough’s theory of “explanation”, relying on the hegemony of power and dignity”; *Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)*, Volume 16, No. 61, pp. 315-331. [In Persian].
- Serwat, M. (2009). “Dreams and their role in mystical texts”; *Journal of Persian Language and Literature*, University of Tabriz, 2013, No. 211, pp. 45-62. [In Persian].
- Yeylaghi, M. (2015). “Identicalism and Uniformity: Analysis of the Mystical Discourse of Abu Saeed Abu al-Khair Based on an Anecdote from the Secrets of Monotheism Using Laclau-Moufet’s Discourse Theory.” *Collection of Papers of the Tenth International Conference of the Association for the Promotion of Persian Language and Literature*, Ardabil: Mohaghegh Ardabili University, Volume 4, pp. 905-923. [In Persian].