



The function of modalization in *Tazkerat al-Awliyā*

Teymoor Malmir^{1*} | Moslem Mohammadi Nowsoudi²

1. Corresponding Author, Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Language and Literature, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran. E-mail: t.malmir@uok.ac.ir
2. Ph. D. Student of Persian Language and Literature, Faculty of Language and Literature, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran. E-mail: M.mohammadinowsoud@uok.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 09 January 2024

Received in revised form:
13 February 2024

Accepted: 12 April 2024

Keywords:

Attar Neyshaburi,
Tazkerat al-Awliyā,
Modality,
Ecstasies,
Miracles.

ABSTRACT

Despite the repetition of themes, Sufi biographies have characteristics that reflect the perspective and ideology of the biographer rather than that of the mystic whose words are quoted. The biographer of a Sufi biography wants to present a narrative that evokes a different outcome or understanding in the reader and audience. To achieve his goal, he uses the means and methods that have the greatest impact. In this article, we have examined and analyzed the method of Attar of Nishapur in writing *Tazkerat al-Awliyā* based on Paul Simpson's modality model. *Tazkerat al-Awliyā* is a text with many modalities in which identity and relationships between people are constantly constructed and reconstructed. Attar uses modality verbs effectively to express opinion, judgment, obligation, permission, recommendation and other types of statements. He uses nouns, adjectives, adverbs and their effects to describe and evaluate persons and states. He uses different types of sentences and syntactic structures to organize and structure the text effectively and to present arguments and conclusions to portray characters and consolidate ideology. Paying attention to Attar's modality in *Tazkerat al-Awliyā* to justify the ecstasy or miracles of the mystics can provide contemporary audiences with a better reading of the stories narrated in *Tazkerat al-Awliya*. The extensive use of modality in this book serves to create more impact on the reader so that the audience or reader is unconsciously enticed or persuaded to accept a speech or a matter that is not commonplace.

Cite this article: Malmir, T., Mohammadi Nowsoudi, M. (2025). The function of modalization in *Tazkerat al-Awliyā*. *Research of Literary Texts in Iraqi Career*, 6 (1), 93-114.



© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22126/ltip.2024.10131.1223>

Publisher: Razi University



Extended Abstract

Introduction:

Each of the mystical biographies, although speaking of the same subject, has a specific position in the style of writing, the selection or narration of the material, the priority and delay of the subject, the omission, summary or comprehensiveness, the emphasis and highlighting of the individual themes and sayings, and states of the Shaykhs and Sufis. These aspects have resulted in the mystical biographies, despite the repetition of themes, having characteristics that express the perspective and ideology of the author of the biography towards the mystic whose words are quoted or spoken about. The intention of the author of the mystical biography is not only to record and document the lives and events of the characters, but also to present a narrative that would lead to a different outcome or understanding by the reader and the audience. To achieve his goal, he naturally uses means and methods that have the greatest impact. In this article, we will examine and analyze Attar Neyshaburi's style in writing *Tazkerat Al-Awliya* based on Paul Simpson's model of modality.

By examining modality, the extent to which the text follows ideologies and beliefs can be understood. In addition, the modality elements can be used to identify the author's views, commitments and mentality. When the mode appears in the speech, the listener feels that they have addressed a voice that conveys human emotions, concerns, needs and beliefs. The mode thus increases the interaction between the speaker and the audience and creates the ground for a kind of trust and sympathy or conflict in the conversation.

Materials and Methods:

The research method of this article is descriptive-analytical and the data are analyzed on the basis of the instruments introduced in the theory. The theoretical foundations of this study are based on the influential work by Paul Simpson entitled *Language, Ideology and Perspective*. Simpson's aim is to introduce a consistent program of critical language analysis and stylistics. At the center of his model is perspective in language. The focus of the present article is on the perspective of psychological level and examining the linguistic element of "face" to discover the attitude of Attar Neyshaburi and the general tone that prevails in the biography. This clarifies the way events pass through the author's consciousness. In this article, the frequency of positive and negative faces in *Tazkerat Al-Awliya* and the modal discourse functions of the book are explained and analyzed.

Results and Discussion:

Our main aim is to explore the underlying layers of *Tazkerat al-Awliyā's* language in order to decipher the meaning of the text and the author's position from his choice of style, because the choice of style actually shapes the meaning of the text. In this research, by examining and analyzing the interaction and blending of the author's perspective or point of view with the

ideology, the author's point of view and the nature of his devotion to an ideology is deciphered from the linguistic structures of the work.

Conclusion:

Tazkerat Al-Awliya is a text with many modalities in which identity and relationships between people are constantly recreated and reconstructed. Attar makes use of "face" to convey the meaning of verbs effectively and to express opinions, judgments, obligations, permissions, recommendations and other types of statements. He uses names, adjectives, adverbs and their effects to describe and evaluate persons and states. He uses different types of sentences and syntactic structures to organize and structure the text effectively and to present arguments and findings, to present characters and to establish ideology.

Attar sometimes justifies the ecstasies of the mystics after mentioning them and tries to legitimize the work and speech of the ecstatic mystics. He legitimizes something that is religiously controversial. Attar's attention to the modality in *Tazkerat al-Awliya* to justify the ecstasy or miracle of the mystics not only shows his interest and commitment to preserving the respect and status of the mystics, but may also provide a better reading of the stories told in *Tazkerat al-Awliyā* for contemporary audiences. This situation indicates a commission that Attar was interested in writing the entire text of the *Tazkerat al-Awliya*. If this style of using faces in two parts of the book is equivalent and coherent, this is evidence that the entire *Tazkerat al-Awliyā* was written by one person, contrary to what some scholars believe.

While Attar Neyshaburi enumerates a controversial issue, he gives many examples and arguments to persuade the reader to accept his speech and forget the main plot. The frequent use of mode, shifting from positive to negative or negative to positive, as a particular method of distraction or change of perspective, also serves to create more impact on the reader so that the audience or reader is subconsciously made to accept a speech or a non-everyday topic in order to urge or persuade.



کارکرد وجهی سازی در تذکرة الاولیا

تیمور مالمیر^{۱*} | مسلم محمدی نوسود^۲

۱. نویسنده مسئول، استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران. رایانامه: t.malmir@uok.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران. رایانامه: M.mohammadinowsoud@uok.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

تذکره‌های عرفانی به‌رغم تکرار موضوعات، هریک ویژگی‌هایی دارند که بیانگر نگاه و ایدئولوژی نویسنده تذکره است تا عرفانی که سخنانی از او نقل شده‌است. نویسنده تذکره عرفانی می‌خواهد روایتی را بازنمایی کند که نتیجه و یا فهمی متفاوت در خواننده و مخاطب به‌وجود آورد. برای نیل به مقصود خود از ابزارها و شیوه‌هایی استفاده می‌کند که بیشترین تأثیر را داشته‌باشد. در این مقاله، شیوه عطار نیشابوری را در نگارش تذکرة الاولیاء براساس الگوی وجهی سازی پاول سیمپسون بررسی و تحلیل کرده‌ایم. تذکرة الاولیاء یک متن با وجهی سازی‌های بسیار است که در آن هویت و روابط بین افراد به‌طور مستمر ساخته و بازسازی می‌شود. عطار از افعال و وجهی به‌طور مؤثری برای بیان نظر، قضاوت، تعهد، اجازه، توصیه و دیگر انواع بیانات استفاده می‌کند. از اسم‌ها، صفات، قیدها و تأثیر آنها برای توصیف و ارزیابی شخصیت‌ها و حالات استفاده می‌کند. از انواع جملات و ساختارهای نحوی به‌صورت مؤثری برای سازمان‌دهی و ساختاربخشی به متن و ارائه استدلال‌ها و نتایج برای بازنمایی شخصیت‌ها و تثبیت ایدئولوژی بهره می‌گیرد. دقت در وجهی سازی‌های عطار در تذکرة الاولیاء برای توجیه شطح یا کرامت عارفان می‌تواند قرائت بهتری از داستان‌های منقول در تذکرة الاولیاء به مخاطب امروزی عرضه کند. کاربرد وسیع وجهیت در این کتاب برای ایجاد تأثیر بیشتر بر خواننده است بدین منظور که مخاطب یا خواننده را به‌صورت ناخودآگاه به پذیرش سخن یا مطلبی غیرعادی سوق دهد یا قانع سازد.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۴

واژه‌های کلیدی:

عطار نیشابوری،

تذکرة الاولیاء،

وجهیت،

کرامت،

شطح.

استناد: مالمیر، تیمور؛ محمدی نوسود، مسلم (۱۴۰۴). کارکرد وجهی سازی در تذکرة الاولیاء. پژوهشنامه متون ادبی دوره عراقی، ۶ (۱)، ۹۳-۱۱۴.

© نویسنده گان.

ناشر: دانشگاه رازی



DOI: <https://doi.org/10.22126/ltip.2024.10131.1223>

۱. پیشگفتار

۱-۱. تعریف موضوع

تذکره‌نویسی عرفانی نوعی از نوشتار عرفانی است که در آن زندگی‌نامه و آموزه‌های صوفیان و عارفان به صورت حکایت، داستان یا شرح و توضیح بیان می‌شود. تذکره عرفانی ممکن است به شرح حال و زندگانی و اقوال یک عارف بپردازد یا اینکه مطابق با الگویی خاص به شرح حالات و اقوال و زندگانی عارفان متعدد بپردازد. از نوع نخست، در زبان فارسی چند اثر باقی مانده است؛ نظیر *سیرت ابن خفیف* درباره ابن خفیف شیرازی، *اسرارالتوحید* درباره شیخ ابوسعید ابی‌الخیر یا *مقامات ژنده‌پیل* درباره شیخ احمد ژنده‌پیل. نگارش کتاب در شرح احوال و مقالات و زندگانی جمعی از عرفا در یک کتاب خاص ابتدا در زبان عربی رواج یافت و به تبع آن در زبان فارسی نیز رونق پیدا کرد مثل اینکه خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیه* را با الگوگیری از کتاب *طبقات الصوفیه* عبدالرحمن سلمی تألیف کرده است پس از آن، عطار نیشابوری *تذکره الاولیا* را به شیوه خواجه عبدالله انصاری نگاشته است.

هریک از تذکره‌های عرفانی به رغم آنکه درباره موضوع واحدی سخن می‌گویند در شیوه نگارش، انتخاب یا نقل مطالب، تقدّم و تأخّر مطلب، حذف، تلخیص یا اطناب، تأکید و برجسته‌سازی در هریک از مسائل و اقوال و حالات مشایخ و صوفیان، موضع خاصی دارند. این مسائل موجب شده تذکره‌های عرفانی به رغم تکرار موضوعات، هریک ویژگی‌هایی بیابند که بیانگر نگاه و ایدئولوژی نویسنده تذکره است تا عارفی که از او سخنانی نقل شده یا سخنی درباره او گفته‌اند. قصد نویسنده تذکره عرفانی فقط ثبت و ضبط زندگی و حوادث اشخاص نیست بلکه می‌خواهد روایتی را بازنمایی کند که نتیجه و یا فهمی متفاوت در خواننده و مخاطب به وجود آورد، طبعاً برای نیل به مقصود خود از ابزارها و شیوه‌هایی استفاده می‌کند که بیشترین تأثیر را داشته باشد. در این مقاله می‌خواهیم شیوه عطار نیشابوری در نگارش *تذکره الاولیاء* را براساس الگوی وجهی‌سازی پاول سیمپسون بررسی و تحلیل کنیم.

از طریق بررسی وجهیت، می‌توان میزان پابندی متن به ایدئولوژی‌ها و عقاید را فهمید. همچنین در عناصر وجه‌ساز، دیدگاه‌ها، تعهدات و ذهنیت مؤلف مشخص می‌شود. هنگامی که وجهیت در کلام نمود پیدا می‌کند، این احساس در مخاطب به وجود می‌آید که صدایی او را مورد خطاب قرار داده که در خود احساسات، نگرانی‌ها و نیازها و باورهای انسانی را حمل می‌کند؛ بنابراین، وجهیت تعامل میان گوینده و مخاطب را افزایش می‌دهد و زمینه نوعی اعتماد و همدلی یا تعارض را در گفتگو فراهم می‌کند.

۲-۱. ضرورت، اهمیت و هدف

هدف اصلی ما، کاوش در لایه‌های زیرین زبان تذکرة الاولیا است تا از این طریق معنای متن و موضع‌گیری نویسنده را از دل گزینش‌های سبکی وی رمزگشایی کنیم، چون گزینش سبکی در واقع معنای متن را شکل می‌دهد. در این تحقیق با بررسی و تحلیل چگونگی متداخل شدن و درهم‌رفتگی زاویه دید یا نگرگاه نویسنده با ایدئولوژی، دیدگاه نویسنده و نوع دل‌سپردگی او به یک ایدئولوژی براساس ساخت‌های زبانی اثر رمزگشایی می‌شود.

۳-۱. پیشینه پژوهش

رضوانیان (۱۳۸۰) جایگاه راوی را در سه اثر کشف المحجوب، اسرار التوحید و تذکرة الاولیا بررسی کرده‌است. آنچه درباره نقل قول در این سه اثر گفته‌است با مسائل وجهیت مرتبط است. ایشان معتقدند که بخش عمده‌ای از این آثار را نقل قول‌ها برای تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب و خواننده تشکیل می‌دهد.

روضاتیان (۱۳۹۰) مدعی است که بخش دوم تذکرة الاولیا از عطار نیست؛ زیرا به منابع پیشین مانند شرح التعرف و طبقات الصوفیه کمتر استناد می‌کند و دارای غلط‌های دستوری است. البته چنین استدلالی جنبه ذوقی دارد و استوار نیست.

رضوانیان (۱۳۹۴)، زاویه دید راوی، زمان، طرح داستان، درونمایه و شخصیت را در آثاری مانند اسرار التوحید، تذکرة الاولیا و کشف المحجوب بررسی کرده‌است.

دانشگر (۱۳۹۶) با بررسی عنصر وجه یا حالت در روایت‌های تذکرة الاولیا مدعی است عطار از حیث رعایت فاصله زیباشناسانه، گاه از فاصله دور به نقل روایت پرداخته‌است و گاه فاصله را نزدیک‌تر کرده‌است و به جزئیات زندگی افراد اشاره می‌کند.

جابری (۱۳۹۸) در مقاله «مطالعه ساختار و موضوع و طرفین گفت‌وگوی انتقادی در تذکرة الاولیا»، اشکال، گونه‌ها، موضوعات گفت‌وگوها، محتوای مکالمات و شیوه برخورد طرفین گفت‌وگوها در برابر مخالفان را در صد شاهد از تذکرة الأولیا بررسی کرده‌است. معتقدست افزون‌بر نقد اولیاء بر یکدیگر، میان اولیاء و دگردینان، زنان، کودکان، اصحاب قدرت و افراد ناشناس، مکالماتی برقرار شده و خودانتقادی نیز یکی از اشکال گفت‌وگو بوده‌است.

۴-۱. روش پژوهش و چارچوب نظری

روش تحقیق این مقاله توصیفی - تحلیلی است و داده‌ها براساس ابزارهای معرفی شده در نظریه، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. مبانی نظری پذیرفته شده در این تحقیق براساس اثر شاخص پاول سیمپسون با عنوان *زبان، ایدئولوژی و زاویه دید* تدوین شده است. تلاش سیمپسون بر آن است که برنامه یکدستی از تحلیل زبان‌شناختی انتقادی و سبک‌شناسی معرفی کند. آنچه در الگوی وی محوریت دارد زاویه دید در زبان است. تأکید مقاله حاضر بر زاویه دید سطح روان‌شناختی و بررسی عنصر زبانی و جهت، برای کشف نگرش عطار نیشابوری و لحن کلی حاکم بر تذکره است؛ این سطح عبارت است از شیوه‌ای که در آن رویدادها از مجرای ضمیر خودآگاه مؤلف می‌گذرد. در این مقاله، بسامد و جهت مثبت و منفی در *تذکره الاولیاء* را مشخص کرده‌ایم و به تبیین و تحلیل کارکردهای گفتمان وجهی کتاب پرداخته‌ایم.

۲. پردازش تحلیلی موضوع

نظریه پردازان بسیاری از جنبه‌های گوناگون به زاویه دید پرداخته‌اند راجر فاولر از منظری زبان‌شناختی به روایت نگریسته است و چارچوبی به نام «دیدگاه روایی» را مطرح کرده است (فاولر، ۱۳۹۰: ۲۷). پاول سیمپسون با تلفیق زبان‌شناسی انتقادی و سبک‌شناسی، الگویی کلی برای نقد زبان‌شناختی داستان ارائه کرده است. در بررسی زاویه دید زمانی^۱ به بررسی زمان در روایت پرداخته می‌شود. سیمپسون در این بخش، از نظریه ژنت استفاده کرده است که به جای استفاده از ابزارهای دستوری که زمان را درون جمله نشان می‌دهند آرایش‌های زمانی را در کل متن با نام‌های «ترتیب»^۲، «دیرش»^۳ و «بسامد»^۴ بررسی می‌کند. در زاویه دید مکانی^۵ نیز به جایگاه راوی توجه می‌شود که به بررسی «زاویه دورین» متن می‌پردازد که به زاویه دید پرنده‌وار یا زاویه دید فرد ناظر صحنه تقسیم می‌شود. بررسی زمان و مکان روایت به شیوه‌ای زبان‌شناختی ما را وارد دنیایی می‌کند که راوی داستان آن را در دنیایی خیالی خلق کرده است و پنجره‌ای از آن را به روی خوانندگان گشوده است (Simpson, 1993: 15). به همین منظور سیمپسون برای تشخیص زاویه دید زمانی و مکانی، «شاخص‌ها»^۶ را بررسی کرده است؛ «شاخص شامل آن دسته از ویژگی‌های سازمان‌دهی شده زبان است که کارکرد آنها، ایجاد رابطه بین مطلب گفته شده و دیدگاه گوینده مطلب است» (همان: ۱۴). سیمپسون چهار نوع دیدگاه مکانی راوی را این گونه معرفی می‌کند:

1. Temporal point of view
2. order
3. duration
4. frequency
5. Spatial point of view
6. Indices

دید ایستا^۱: راوی با اتخاذ دیدگاه ایستا، مکان را طوری توصیف می کند که گویی خود او در نقطه ای ثابت و بی حرکت ایستاده و ناظر آن مکان است؛ دید متحرک (متغیر)^۲: راوی در موقعیت متحرک قرار دارد؛ یعنی در حال حرکت است و فاصله اش با دیگران و محیط متغیر است؛ دید کلی^۳: راوی با اتخاذ دید کلی، خود را بیننده ای کاملاً هوشیار و مسلط به صحنه نشان می دهد و با نگاهی کلی مناظر را می بیند. دید متوالی (جزئی)^۴: راوی به صورت متوالی دید خود را از یک شخصیت به شخصیت دیگر یا از یک صحنه به صحنه دیگر متمرکز می کند و این وظیفه به خواننده محوّل می شود که توصیف های مجزاً و جزئی را به صورت تصویری و منسجم ببیند (Simpson, 1993: 18).

سیمپسون، زاویه دید روان شناختی^۵ را اساسی ترین مرجعی می داند که بر نظام روایی بیشتر از همه تسلط دارد و معتقد است که با کارکرد بینافرادی می توان به اهمیت زاویه دید روان شناختی پی برد. او در ساحت روان شناختی سه نگرش را مطرح می کند: «نگرش اثباتی: حالت کیفی یا وجه نمایی که در آن آرزوها، الزامات و عقاید راوی در مورد حوادث برجسته شده است. نظام وجه نمای اخلاقی در این نگرش چشمگیر است؛ نگرش انکاری: وجه نمایی که در آن یک راوی سرگشته و حیران (یا یک شخصیت) از ظواهر و نشانه های عینی سخن می گوید و نظام وجه نمای شناختی برجسته است؛ نگرش بی طرف: این سبک با کامل نبودن هرگونه حالت کیفی (وجه نمای) روایی از دیگر سبک ها تمیز داده می شود (simpson, 2004: 240-241). دیدگاه روان شناختی به طور کلی به معنای «شیوه های دخالت آگاهی و شناخت راوی در حوادث داستان است» (simpson, 1993: 11). این به معنای دخالت راوی در گزینش های زبانی خاص از میان نمونه های انبوه و چینش آنها در چارچوبی جانبدارانه و ارزش گذارانه است؛ شیوه ای که به ظهور راویان مختلف در سطوح مختلف آگاهی منجر می شود و شامل راوی دانای کل در بالاترین سطح آگاهی تا دیدگاه محدود یکی از شخصیت های داستانی در پایین ترین سطح آگاهی است. «وقتی که دیدگاه راوی داستان بر پایه آگاهی منحصر به فرد متکی است صحبت درباره دیدگاه روان شناختی است» (همان: ۱۲). سیمپسون در تحلیل زاویه دید روان شناختی، رویکردهای مختلف مانند رویکرد ساختگرا، رویکرد زایشی و رویکرد بینافرادی را توضیح می دهد و از آن میان، بر رویکرد سوم (رویکرد بینافرادی) تأکید می کند که هم به ساختارهای خرد و کلان می پردازد،

1. stationary

2. changing view

3. general view

4. sequential (survey)

5. Psychological point of view

هم به ابزارهای زبان‌شناختی توجه دارد که به وسیله آنها راویان، روایت خود را با جهت‌دهی خاص خود به خواننده عرضه می‌کنند (همان: ۳۸).

سیمپسون در مطالعه دیدگاه روان‌شناختی به سطح بینافردی توجه ویژه‌ای داشته‌است. هلیدی از میان اهداف ارتباطی، این موارد را اساسی‌ترین اهداف در یک ارتباط کلامی می‌داند: دادن اطلاعات؛ گرفتن اطلاعات؛ دادن امکانات و تسهیلات؛ گرفتن یا تقاضای امکانات و تسهیلات (Halliday, 2004: 107)؛ بنابراین، چهار کنش کلامی پایه در ارتباط زبانی صورت می‌گیرد که عبارت‌اند از خبر، پیشنهاد، پرسش و فرمان. شکل‌گیری وجه کلام از طریق عناصری است که آنها را «وجه»^۱ و «باقیمانده»^۲ می‌نامند. هلیدی وجه را تحت عنوان کیفیت و چگونگی^۳ نیز می‌آورد اما به دلیل تلفیق آن با حالت کیفی، مود را برایش مناسب‌تر می‌داند (همان: ۱۱۳). «وجه فعل» صورت یا جنبه‌ای از آن است که بر اخبار، احتمال، امر، آرزو، تمنی و تأکید و امید دلالت دارد. سه وجه مهم فعل عبارت‌اند از امری، اخباری و التزامی. «وجه»^۴ و «وجهیت»^۵ دو مفهوم مرتبط با یکدیگرند که در مطالعات سنتی حوزه دستور زبان، خط روشنی در این مبحث میان صورت و معنا ترسیم نشده و به کارکرد این مفهوم توجه نشده‌است؛ در تعریف‌های سنتی، وجه فعل را جنبه‌ای از آن می‌دانند که بر اخبار، امر، آرزو، تمنا، امید، تأکید یا احتمال دلالت کند (فرشیدورد، ۱۳۹۱: ۲۹۵). در این تعریف‌ها از وجه، به کارکرد اجتماعی آن توجهی نمی‌شود. آنچه در نظریه نقش‌گرا با عنوان وجه و وجه‌نمایی به آن پرداخته می‌شود، کارکردی از زبان را دربرمی‌گیرد که با نگرش‌گوینده یا نویسنده به محتوای گفته‌اش مرتبط‌است.

سیمپسون، نظام‌های وجهی امری، تمنایی، برداشتی یا شناختی و ادراکی را چهار نوع اصلی نظام وجهی زبان می‌داند. وجه‌های امری، تمنایی و پرسشی از زمره وجه مثبت قلمداد می‌شود و نظام وجهی برداشتی و ادراکی وجه منفی خوانده می‌شود (Simpson, 1993: 48). راوی در وجهیت مثبت، تمایلات، عقاید، وظایف و الزامات خود را به روشنی درباره اتفاقات و دیگر شخصیت‌ها بیان می‌کند. تمام ابزارهای زبان‌شناختی برای بیان وجه امری و وجه تمنایی در درون وجهیت مثبت وجود دارد. ابزارهایی نظیر صفات و قیود ارزیابی‌کننده، کلمات احساسی و افعال و واژه‌هایی که افعال و ادراکات و واکنش‌های شخصیت را گزارش می‌کنند. راوی در روایتی که ذکر می‌کند دخیل است. او نسبت به

1. mood
2. residue
3. modal
4. mood
5. modality

اطلاعات ارائه شده اطمینان دارد چون خود را مالک آن‌ها می‌داند. وجهیت منفی؛ حالتی است که راوی در آن سرگردان است و برای توصیف، بر نشانه‌های بیرونی و ظواهر تکیه می‌کند. ابزارهای زبان‌شناختی این نوع جملات نظیر شاید و مگر بر تردید دلالت دارند یعنی در این نوع وجهیت، شناخت راوی قطعی نیست و مبتنی بر حدسیات است (نورگارد، ۱۳۹۷: ۱۱۷). در برخی موارد نیز ممکن است راوی یا نویسنده از نظام وجهی استفاده نکند بلکه از گزاره‌هایی استفاده کند که خنثی هستند. این روش بیشتر برای توصیفات ظاهری و فیزیکی مناسب است. گوینده با لحنی بی‌روح و خشک، تمام چیزها را به صورت غیرشخصی و با قطعیت ذکر می‌کند؛ یعنی هدف او فقط انتقال مطلب است و کوششی برای ارزیابی ذهنی و تفسیر ذهنی انجام نمی‌شود.

۳. کارکرد نظام‌های وجهی منتخب عطار نیشابوری در تذکرة الاولیاء

۳-۱. کارکرد نظام‌های وجهی در مواجهه با شطحیات

بایزید بسطامی در میان عارفان ایران و اسلام جایگاهی برجسته دارد. عارفان بزرگ عصر یا پس از وی همواره از او به بزرگی یاد کرده‌اند و کمتر کتاب عرفانی می‌توان یافت که سخنی از بایزید نقل نکرده باشد یا به سبب مقام والای وی در عرفان، او را نستوده باشد. سخنی مشهور به بایزید منسوب است که می‌گوید: «سبحانی ما اعظم شأنی». ظاهر این سخن به گونه‌ای است که سبب انکار او از سوی ظاهرگرایان گشته است، اخراج او از زادگاهش بسطام نیز احیاناً به سبب نقل این سخن یا سخنان مشابه آن است. یک روش مواجهه با کلام امثال بایزید، بررسی علمی است؛ کاری به این ندارند که انتساب این گفتار و اقوال به امثال بایزید و حلاج درست است یا نه، یا اهلیت آن را داشته‌اند یا خیر، بلکه صرفاً از منظری علمی به آن پرداخته‌اند چنان‌که آشتیانی معتقدست کلام امثال بایزید و حلاج منافی توحید نیست (آشتیانی، ۱۳۶۵: ۳۸۷-۳۸۸). به نظر آشتیانی چون سالک «ذات و صفات و آثار و افعال خود را فانی در حق نموده است و مغلوب حکم وحدت است، سخنانی می‌گوید که حاکی از فنای او در توحید و افنای ذات خود در وجود حق است، این سخنان ناشی از تجلی ذاتی حق در سالک است که به کلی ذات او را محو و نابود نموده است. نتیجه این تجلی، ظهور چنین سخنانی از سالک است، نظیر أَنَا الْحَقُّ وَ لَيْسَ فِي جُبَّتِي إِلَّا اللَّهُ وَ سُبْحَانِي مَا أَعْظَمَ شَأْنِي» (همان: ۳۸۹). این دیدگاه به دیدگاه روزبهان بقلی در *عبر العاشقین* شباهت دارد (بقلی شیرازی، ۱۳۸۵: ۸۸-۸۹).

ابونصر سراج به معراج بایزید اشاره کرده و ضمن نقل سخن جنید در توجیه آن، بیان جنید را ناقص می‌شمرد و درباره سخن بایزید خطاب به خداوند در معراج می‌نویسد: «این گفته و مانند آن توصیف فنا و فنای فنای اوست و ایستایی خدا بر وحدانیت است که نه آفریده‌ای پیش از اوست و نه نیز وجود چیزی جز او، همه این‌ها برگرفته از گفته پیامبر است که می‌گوید: خدا فرموده‌است: پیوسته بنده با عبادت غیر واجب (نوافل) به من تقرب می‌جوید تا اینکه دوستش می‌دارم و چون دوستدارش شدم چشم او می‌شوم که بدان می‌بیند و گوش او می‌شوم که بدان می‌شنود و زبان او می‌گردد که با آن سخن می‌گوید و دست او می‌گردد که با آن کار می‌کند» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۴۰۹).

هجویری، سخن بایزید را در مقام استغراق در حق نقل کرده‌است و آن را گونه‌ای دیگر از حدیث قدسی «لا يزال عبدی يتقرب الى...» دانسته‌است (هجویری، ۱۳۷۱: ۳۲۶) و آن را همچون نمونه‌ای از قول حق پنداشته‌است که «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (همان: ۳۲۷). این سخن بایزید از نظر هجویری، نشانه‌ای از مقام فنای بایزید است چنان‌که نقل می‌کند که یکی از یاران ذوالنون به در صومعه بایزید رسید «در بزد بایزید گفت کیستی و کرا خواهی؟ گفت بایزید را. گفت بویزید که باشد و کجاست و چه چیزست و من مدتی است تا بایزید را جستم و نیافتم چون آن کس بازگشت و حال با ذوالنون بگفت گفت اخی بویزید (رح) ذهب فی الداهیین الى الله» (همان: ۳۲۲). مشابه این روایت در کتاب النور (سهلگی، ۱۳۸۴: ۷۶)، در اللمع (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۳۹۰) و ترجمه رساله قشیریه (قشیری، ۱۳۶۷: ۱۱۲) و در شرح التعرف (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۶۹۳) نیز هست.

روش بایزید در تصوف، روش غلبه و سکر بود (هجویری، ۱۳۷۱: ۲۲۹) درحقیقت کلام مشهور وی نیز مبتنی بر همین غلبه و سکر است اما اینکه وی به مریدان خود می‌گوید اگر این لفظ بر زبان من جاری شد مرا کاردبزنید، مبتنی بر این دیدگاه است که به قول هجویری، سکر و غلبه، از دایره اکتساب خارج است و دعوت کردن بدان باطل است و تقلید بدان محال است (همان: ۲۲۹). نجم دایه، صفات جمال را دو نوع شمرده‌است: صفات ذاتی و صفات فعلی. صفات ذاتی را هم دو نوع دانسته‌است: صفات نفسی و صفات معنوی؛ می‌نویسد «صفات نفسی آن است که خبر از آن دلالت کند بر ذات باری جل و علا، نه بر معنی زیادت بر ذات چنانکه موجودی و واحدی و قایم به نفسی»، آنگاه سخن بایزید که گفت «سبحانی ما اعظم شأنی» را اقتضای تجلی صفت قایم به نفسی شمرده‌است (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۳۲۱). جامی در نفحات الانس از زبان شمس تبریزی، سخن منسوب به بایزید را همراه توجیه مولوی نقل کرده

است. مولوی علت بیان این سخن بایزید را ذکر می کند که «بایزید را تشنگی از جرعه ای ساکن شد، دم از سیرابی زد. کوزه ادراک او از آن پُر شد و آن نور به قدر روزنه خانه او بود» (جامی، ۱۳۷۰: ۴۶۷).

شیخ احمد جام معتقدست که «سبحانی گفتن» بایزید در غلبات او با حق و مناجات با او بوده است (ژنده پیل، ۱۳۶۸: ۳۱۵). مشکلی که برای امثال بایزید در چنین اقوالی پیش آمده، ناشی از آن است که به گوش عامه رسیده درحالی که این سخن لایق خواص و رسیدگان است نه مبتدیان و عوام (همان: ۳۲۰). در نظر سلطان ولد «أنا الحقّ گفتن» حلاج و سبحانی گفتن بایزید حالتی است که ماسوی الله ازین رفته است (سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۶۶). روزبهان بقلی می گوید «معدورش دار که سرّ تنزیه به جانش مباشر شد. چون در رؤیت قدم افتاد، قدس بقا درو آویخت. اوصاف عبودیت ازو بگریخت در قدس قدس شد» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۰۲). نجم رازی نیز با همین مفهوم می نویسد «ساقی سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ از جام جمال در کام وجود ایشان می ریزد، هرچند از تصرف آن شراب عربده آنا الحقّ و سبحانی می خیزد» (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۱۵۴). شطح حلاج و بایزید در نظر عین القضاة همدانی، دلالت بر محو می کند؛ «اینجا هیچ از عارف نمانده باشد، و معرفت نیز محوشده باشد، همه معروف باشد» (همدانی، ۱۳۸۹: ۶۲). همچنین عین القضاة، داستان زَنّارِستن بایزید را با سبحانی گفتن او به هم آمیخته و نوشته است: «این نورها که گفتیم همه عالم نورند، و عالم کفر و شرک شده اند، مگر نشیده ای که مصطفی پیوسته در دعا گفتی اللهم اَعُوذُ بِكَ مِنَ الشَّرْكِ الْخَفِيِّ ... مگر از اینجا بود که بایزید به وقت نزع، زَنّاری بخواست و بر میان بست و گفت: الهی اِنْ قُلْتُ يَوْمًا سُبْحَانِي مَا اعْظَمُ شَأْنِي فَنَا الْيَوْمَ كَافِرٌ مَجْوسِي أَقْطَعُ زَنّارِي و اَقُولُ: أَشْهَدُ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللهُ و اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللهِ. گفت این ساعت، زَنّار ببریدم و شهادت یقین اختیار کردم» (همدانی، ۱۳۸۹: ۲۱۴).

سخن بایزید از نظر دوستداران و همراهان و مریدان وی دلالت بر وحدت می کند. البته سخن بایزید و امثال او مبتنی بر وحدت نیز مخالفانی حتی در میان عرفا داشته است (مایر، ۱۳۸۲: ۴۶۷-۴۶۳). اعتراض مریدان به بایزید در نزد خود وی برای ایراد این سخن، بازتاب همین مخالفت هاست و آنچه در پاسخ مریدان آمده برای توجیه دیدگاه عرفانی بایزید است.

درباره «سبحانی ما اعظم شأنی» گفتن بایزید بسطامی، داستانی نقل است که وقتی مریدانش گفتند چنین سخنی در خلوت بر زبانش رفته است گفت: اگر چنین لفظی از من شنیدید مرا پاره کنید و به هریک کاردی داد وقتی دوباره آن لفظ بر زبانش رفت، «اصحاب قصد کشتن او کردند. خانه را از بایزید پُر دیدند چنان که چهار گوشه خانه از او پُر بود. اصحاب کارد می زدند. چنان بود که کسی کارد به

آب زند. چون ساعتی برآمد، آن صورت خردمی شد، تا بایزید پدید آمد چند صعوهای در محراب. اصحاب آن حالت با شیخ بگفتند. شیخ گفت: بایزید این است که می بینید. آن بایزید نبود» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۹: ۱۴۳-۱۴۴).

عطار برای توجیه سخن بایزید از وجهی سازی بهره می گیرد و قصه پیش نمونگی حضرت آدم را برای این مقصود ذکر می کند. رضایت بایزید به رفتار اهل ظاهر، یک اصل اسطوره ای دارد و آن عبارت است از خاستگاه آیینی گناه که شکل دگرگون شده ای است از اسطوره آفرینش (مالمیر، ۱۳۹۵: ۱۳-۱۴)، خصوصاً توجیه عطار و تطبیق آن با آدم قابل توجه است، توجیه عطار بر بنیاد غول بودن نمونه نخستین انسان است که شکل تجزیه شدن را به کوچک کردن تعبیر کرده است: «اگر کسی گوید که این چگونه بود؟ گوئیم: چنان که آدم - علیه السلام - در ابتدا چنان بود که سر در فلک می سود. جبرئیل - علیه السلام - پری بر وی فرو آورد تا پاره یی از آن کم شد. چون روا بود که صورت بزرگ، خرد شود. عکس این هم روا بود» (همان: ۱۴۴). منظور از «سر به فلک سودن آدمی»، عظیم الجثه بودن اوست نه داشتن شطحات. شبه آنچه سورآبادی درباره پیکر آدم در آغاز خلقت می گوید که عزرائیل «از همه روی زمین یک قبضه خاک برگرفت، چهل ارش ستبرنای آن و میان مکه و طائف فروریخت» (سورآبادی، ۱۳۸۱: ۵۱). عطار برای تثبیت ایدئولوژی، بزرگ شدن کودک و متجلی شدن جبرئیل بر حضرت مریم (ع) را هم ذکر می کند (عطار نیشابوری، ۱۳۹۹: ۱۴۴). نقل این داستان صرفاً برای مشروعیت بخشیدن به عمل بایزید است؛ یعنی با نقل داستان یا اقوال قدیسان به گونه ای رفتار می کند تا کسی در اصالت ایمان و توحید بایزید تردید نکند.

عطار برای بیان ماجرای «أنا الحق» گفتن حلاج، روشی مانند برخورد با سبحانی گفتن بایزید به کار می گیرد. اول در نقش راوی بیرونی، أنا الحق حلاج را ذکر می کند: «پس دیگر بار حسین را بردند تا بکشند. صدهزار آدمی گردآمدند و او چشم گرد همه برمی گردانید و می گفت: حق حق أنا الحق» (همان: ۵۰۹)، آنگاه با وجهیت منفی بدون ذکر مرجع سخنان و ضمائر می گوید: «بعضی اصحاب ظاهر به کفر منسوب گردانیدند و بعضی گویند: از اصحاب حلول بود و بعضی گویند: تولی به اتحاد داشت» (همان: ۵۰۹-۵۱۰)، ضمیر مبهم «بعضی» برای تغییر وجهیت جمله از مثبت به منفی به کار رفته است. نویسنده با این روش، ارزیابی خود را وارد جمله می کند تا علت اتهام زنی مخالفان حلاج را به ظاهربینی و مشکلات خود آنان نسبت دهد. پس از آن در نقش راوی، جانبداری خود را علنی می کند و از حالت روایتگر به دخالتگر تبدیل می شود که می گوید: «اما هر که بوی توحید بدو رسیده باشد،

هرگز او را خیال حلول و اتحاد نتواند افتاد؛ و هر که این سخن گوید سرّش از توحید خبر ندارد» (همان: ۵۱۶). عطار با به کار بردن «هرکه» و «هرگز»، وجهیت مثبت جمله را تقویت می کند و به مخاطب القاء می کند که حلاج موحد است و از این کارها مبرا است. در ادامه می گوید: «اما جماعتی بوده اند از زنادقه در بغداد، چه در خیال حلول و چه در غلط اتحاد که خود را حلاجی گفته اند و نسبت بدو کرده اند و سخن او فهم ناکرده بدان کشتن و سوختن به تقلید محض فخر کرده اند، چنان که دو تن را در بلخ همین واقعه افتاد که حسین را. اما تقلید در این واقعه شرط نیست» (همان). دوباره راوی، وارد داستان می شود و انا الله بر آمدن از درخت را با روایتی از سخن گفتن خداوند از عمر بن خطاب مؤکد می سازد: «مرا عجب آید از کسی که: روادارد که از درختی آواز آئی انا الله بر آید و درخت در میان نه، چرا روان بود که از حسین انا الحق بر آید؟ و حسین در میانه نه! و چنان که حق - تعالی - به زبان عمر سخن گفت: که انا الحق لَیَنْطِقُ عَلٰی لِسَانِ عُمَرَ، به زبان حسین سخن گفت و آنجا نه حلول کار دارد و نه اتحاد» (همان). سپس با وجهیت منفی از قول عده ای می گوید که این حلاج با حلاج ملحد دیگر فرق دارد؛ ابن خفیف می گوید: «حسین بن منصور عالمی ربّانی است و شبلی گفته است که من و حلاج از یک مشریم. اما مرا به دیوانگی نسبت کردند، خلاص یافتم و حسین را عقل او هلاک کرد» (همان). در ادامه، باز هم با استفاده از وجهیت منفی کلماتی چون «بعضی» و «عده ای» سعی می کند مخالفان حلاج را کم اهمیت جلوه بدهد؛ درباره آن ها به صورت واضح و مشخص از قیود ارزیابی کننده استفاده می کند. بار دیگر در روند داستان دخالت می کند و تأکید می کند که حلاج هرگز اهل حلول و اتحاد نیست. می گوید عده ای زندیق در فهم کلام حلاج دچار اشتباه شده اند. و در انتها با به کار بردن وجهیت منفی و نقل فرضیه وجود حلاجی دیگر (حلاج ملحد) سعی می کند به حسین بن منصور مشروعیت بدهد و با استناد به سخنان شبلی و ابن خفیف درباره حلاج با وجهی سازی قوی می گوید: «اگر او مطعون بودی، این دو بزرگ در حق او این نگفتندی و ما را این دو گواه تمام است» (همان).

عطار «اَنَا الْحَقُّ گفتم» را با نقل ماجرای خون به رخ و ساعد مالیدن از سوی حلاج به معنایی غیر از نظر مخالفان، تعبیر و تفسیر می کند. رفتار حلاج را با نقل سخنان او درباره رفتار شگفتش به گونه ای تفسیر می کند تا دفع مستمسک مخالفان کند. عطار از رفتار و گفتار منسوب به حلاج در آن موقعیتی که نه بلند گویی برای گفتن و معرفی موقعیت خود دارد نه زور و توانایی که بتواند اتهام های مخالفان را از خود دفع کند، حلاج را با رفتارش به بیان و نمایش دو شعار وامی دارد: یکی شعار سیاسی و دیگری شعار دینی. به بیان شعار سیاسی روی می آورد تا بگوید سبب کشتن من نه برای دفاع از توحید، بلکه

به سبب مخالفت من با جور و ستم حاکمیت و دستگاه خلافت بوده است. هنگامی که دستانش را بریدند، «دو دست بریده خون آلود بر روی درمالید و روی و ساعد را خون آلود کرد. گفتند چرا کردی؟ گفت خون بسیار از من رفت. دامن که رویم زرد شده باشد شما پندارید که زردی روی من از ترس است، خون در روی مالیدم تا در چشم شما سرخ روی باشم که گلگونه مردان، خون ایشان است» (همان: ۵۱۷). برای اینکه خود را اهل توحید، دیندار و مبادی فقه و مسائل دینی نشان بدهد به بیان شعارهای دینی روی می آورد. موقعی که مریدان از او سخن می پرسند از اهمیت توحید و شریعت یاد می کند که «توحید در شرع اصل بود» (همان: ۵۱۷) یا اینکه «دست بر آورد و روی در قبله مناجات کرد» (همان). اما به سبب اهمیت فوق العاده نماز در اسلام، وقتی حلاج «دو دست بریده خون آلود بر روی درمالید و روی و ساعد را خون آلود کرد ... گفتند اگر روی را به خون سرخ کردی، ساعد را باری چرا آلودی؟ گفت وضو می سازم. گفتند چه وضو؟ گفت رَكَعَتَانِ فِي الْعَشَقِ؛ لَا يَصْحُحُ وضوءُهُمَا إِلَّا بِالْذِّمِّ، در عشق دو رکت است وضوء آن درست نباید الا به خون» (همان: ۵۱۷). این شعار دینی برای مقابله با اتهام ادعای الوهیت است تا بگوید من اهل نماز هستم و در مقابل پروردگار نه ادعای الوهیت و خدایی، بلکه اظهار بندگی و تواضع می کنم. نویسنده با این روش، تفسیری دیگر از «أَنَا الْحَقُّ كَقَتْنٍ» حلاج در نظر دارد. می توان آن را خیلی ساده مطابق تعبیر رایج آن در زبان عربی پنداشت که برابر فارسی آن عبارت است از: «حق با من است». این تعبیر را باید در عبارت عطار نیشابوری ملاحظه کرد که می گوید: «چنین باشد سزای کسی که با ازدها در تموز خمر کهن خورد» (همان: ۵۱۶). مخصوصاً وقتی بدانیم که در تاریخ فرهنگی ما کارکرد اصلی شراب، افشای راز است (المیر و عبدالله محمود، ۱۴۰۲: ۱۶۰). شعر مشهور حافظ درباره حلاج نیز با همین تعبیر پایانی عطار نیشابوری تطابق دارد:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدامی کرد
(حافظ شیرازی، ۱۳۹۰: ۹۷)

۳-۲. بازنمایی زندگی بزرگان با بهره گیری از وجهی سازی

عطار در ذکر داستانها و روایت های اهل بیت و ائمه اربعه اهل سنت، نسبت به سایر عرفا دخالت کمتری دارد و جانب احتیاط را رعایت می کند و بیشتر روایتها را به صورت رایج و مشهور آنها بازنمایی می کند. به همین دلیل، حجم ذکر مطالب درباره این افراد از باقی اشخاصی که به عرفان شهرت دارند خیلی کمترست. هدف اصلی عطار از دخالت در این داستانها این است که ثابت کند این بزرگان هم از زمره عرفا بوده اند. گاهی روایتی نقل می کند که مستند است و در سایر منابع نیز از آن

یادشده است مثل اینکه درباره امام شافعی می گوید: «امام اعظم شافعی - رحمه الله علیه - در دوستی اهل بیت به غایتی بوده است که به رفضش نسبت کرده اند و محبوس داشتند. و او در این معنی شعری سروده است و یک بیت از آن این است:

لو كان رفضاً حُب آل محمد فليشهد الثقلان اني رافضي

یعنی: اگر دوستی آل محمد رفض است، گو: جمله جن و انس گواهی دهند به رفض من» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۹: ۱۲). این شعر در دیوان امام شافعی وجود دارد (شافعی، ۱۳۸۰: ۹۱) و در ابتدا با به کاربردن «به رفض نسبتش کردند» و «محبوس کردند»، از وجهیت منفی استفاده می کند. در ادامه برای تأکید سخن، از وجهیت مثبت استفاده می کند. اما گاهی روایتی نقل می کند که قابل استناد نیست و در منابع معتبر از آن یاد نشده است؛ چنان که درباره امام شافعی، کرامتی را نقل می کند که در منابع معتبر ذکر نشده است. عطار با نقل این کرامت، شافعی را همچون سایر صوفیان معرفی می کند:

«نقل است که از روم، هر سال مال به هارون الرشید می فرستادند. یک سال رهبانی چند فرستادند که با دانشمندان بحث کنند. اگر ایشان به دانند، مال بدهیم و الا از ما دیگر مال مطلبید. چهارصد مرد ترسا بیامدند. خلیفه فرمود تا منادی کردند و جمله علمای بغداد بر لب دجله حاضر شدند. پس هارون امام شافعی را طلب کرد و گفت: جواب ایشان تو را می باید داد. چون همه بر لب دجله حاضر شدند، شافعی سجاده بر دوش انداخت و بر روی آب برفت و سجاده بر روی آب انداخت و گفت هر که با ما بحث می کند اینجا آید. ترسایان چون چنان دیدند جمله مسلمان شدند و خبر به قیصر روم رسید که ایشان مسلمان شدند بر دست امام شافعی. قیصر روم گفت: الحمد لله که آن مرد اینجا نیامد که اگر او اینجا آمدی، در همه روم یک زناردار نمادی» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۹: ۲۱۸).

۳-۳. تغییر وجهیت با ارجاع به خواب

عطار برای مشروعیت بخشی به شخص یا یک عمل خاص، از جملاتی با وجهیت منفی استفاده می کند که یکی از این وجهیت های منفی، بیان خواب است. به جای اینکه به صورت مستقیم از یک نفر حمایت کند، از عبارت هایی نظیر این استفاده می کند: «شخصی او را به خواب دید که در بهشت بود» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۹: ۱۱۷). گاهی می گوید: شخصی او را به خواب دید. بزرگی او را به خواب دید. یا یک شخص از عرفای مشهور او را به خواب دید (همان: ۴۷۱). گاهی از خواب کسی یاد می کند که برای خواننده نامشخص و مجهول است. در عرفان، خواب به عنوان تجربه ای روحانی و معنوی مورد توجه قرار می گیرد. خواب به عنوان یک ارتباط مستقیم با الهیات و بُعدهای معنوی دیگر در نظر گرفته می شود.

افراد می‌توانند از خواب برای ارتباط مستقیم با خداوند یا جهان معنوی استفاده کنند و در این راستا، خواب به‌عنوان یک دروازه به دنیای غیرمادی مطرح می‌شود. مواردی مثل عبارات زیر در *تذکرة الاولیاء* کاربرد زیادی دارد: «نقل است که چون او را وفات رسید، به خوابش دیدند زردروی و غمگین و زارمی‌گریست؛ گفتند: خیر است. گفت چگونه خیر باشد؟ که در این گورستان که منم، از ده جنازه یکی بر مسلمانی نمرده‌است» (همان: ۴۷۱). «نقل است» و «او را به خواب دیدند» وجهیت منفی دارند، توصیفات ظاهری این نوع عبارات هم دارای وجهیت خنثی هستند. عطار با بهره‌گیری از وجهیت‌های منفی و مثبت سعی دارد احوال یک عارف را در جهان آخرت بازنمایی کند.

۳-۴. وجهی‌سازی با استفاده از اشخاص و افعال مجهول

عطار برای بازنمایی شخصیت افراد، تثبیت ایدئولوژی و مشروعیت بخشی به آن‌ها شیوه‌های متفاوتی به کار می‌گیرد. یکی از این شیوه‌ها، استفاده از افعال و اشخاص مجهول است. هویت فاعل این جملات در روایت اهمیت ندارد، بلکه مهم نقشی است که در بازنمایی حوادث و اتفاقات دارد. یعنی هویت اشخاص تا جایی ذکر می‌شود که به تقویت نظم داستان و پیشبرد آن کمک کند، اما هنگامی که کارکرد خود را ازدست می‌دهد، معلوم بودنش مهم نیست بلکه نظم روایت و خط سیر آن مهم است؛ یعنی تمام کارگزاران در خدمت رواج ایدئولوژی و اهداف داستان هستند.

استفاده از افعال مجهول در *تذکرة الاولیاء* به شیوه‌های مختلفی به کار رفته است، اما همواره با هدف مشروعیت بخشی و ترویج افکار عرفانی و معنوی در مخاطبان انجام می‌شود. عطار ضمن ذکر روایت‌ها این گزاره را تکرار می‌کند که «هاتفی گفت»، مثلاً شخصی در محراب یا در گوشه‌ای با خداوند راز و نیاز می‌کند که هاتفی آواز داد. او در داستان ابن خفیف با ذکر عبارت «نقل است» با وجهی‌سازی می‌گوید: «نقل است که چون وفاتش نزدیک آمد، خادم را گفت: من بنده‌ی عاصی بودم، غلی بر گردن من نه، و بندی بر پای، و همچنان روی به قبله بشان. باشد که درپذیرد. بعد از مرگ، خادم این نصیحت شیخ آغاز کرد. هاتفی گفت: هان! ای بی‌خبر مکن. می‌خواهی که عزیز کرده‌ی ما را خوار کنی؟» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۹: ۵۰۴). منبع و مرجع این سخن مشخص نیست، اما از فحوای جمله برمی‌آید که خداوند با خادم سخن گفته است. یعنی عطار در اینجا وجهیت را از مثبت به منفی بدل کرده است و ابن خفیف را عزیز خداوند نشان داده است.

در برخی مواقع، از فعلِ «ندا آمد» استفاده می‌کند و مکالمه را با تکیه بر ندای غیبی سامان می‌دهد، مثلاً ابوالحسن خرقانی «گفت: درخواستم از حق - تعالی - که مرا به من نمای چنان که هستم. مرا به من نمود با پلاسی شوخگن و من همی‌درنگ‌رستم و می‌گفتم: من اینم؟ ندا آمد: آری. گفتم: آن همه ارادات و خلق و شوق و تضرع و زاری چیست؟ ندا آمد که: آن همه ماییم، تو اینی» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۹: ۶۲۳). در اینجا باز هم «ندا آمد» وجهیت منفی دارد هرچند مجهول است اما به خداوند اشاره دارد که خرقانی با خداوند سخن گفته است؛ یعنی عارف بیدار دل همیشه با خداوند در ارتباط است.

عطار درباره شبلی نیز به همین شیوه روایت می‌کند: «نقل است که یک روز طهارت کرده عزم مسجد کرد. به سرش ندا کردند که طهارت آن داری که بدین گستاخی در خانه ما خواهی آمد؟ شبلی این بشنود و باز گشت. ندا آمد که از درگاه ما باز می‌گردی؟ کجا خواهی شد؟ نعره‌ها در گرفت. ندا آمد که بر ما تشنیع می‌زنی؟ بر جای باستاد خاموش. ندا آمد که دعوی تحمل می‌کنی؟ گفت: المستغاثُ بکَ منکَ (همان: ۵۴۴). جمله با فعل مجهول «نقل است» شروع می‌شود که وجهیت منفی دارد، سه بار به سر و مخفیانه «ندا آمد» که وجهیت این هم منفی است اما برای نشان دادن کرامت شبلی به کار رفته است؛ یعنی شبلی با خداوند در ارتباط است.

۳-۵. ظرفیت‌های وجهی سازی در نقل روایت‌ها

استفاده از نقل روایت و حکایت یکی از ابزارهای مؤثر در انتقال معانی عرفانی و تقویت اندیشه‌ها و ایدئولوژی است. روایت و حکایت، به خواننده این امکان را می‌دهد که مفاهیم پیچیده را به شکل بهتری دریابد. نقل روایت و حکایت در تذکرة الاولیا به صورت گسترده وجود دارد. گاهی عطار به صورت مستقیم وارد متن داستان می‌شود و نکاتی را توضیح می‌دهد. عطار برای برخی از گزینش‌ها، مانند گزینش رابعه در تذکرة مردان توضیح می‌دهد:

«اگر کسی گوید ذکر او در صف رجال چرا کردی؟ گوییم: خواجه انبیا - علیه الصلوة و السلام - می‌فرماید که: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورَتِهِ». کار، به صورت نیست، به نیت نیکوست. اگر رواست ثلثان دین از عایشه صدیقه - رضی الله عنها - گرفتن، هم رواست از کنیزکان او فایده گرفتن. چون زن در راه خدای - تعالی - مرد باشد، او را زن نتوان گفت. چنان که عباسه طوسی گفت: چون فردا در عرصات آواز دهند که یا رجال! اول کسی که پای در صف رجال نهد، مریم بود. کسی که اگر در مجلس حسن بصری حاضر نبودی، مجلس نگفتی، لاجرم ذکر او در صف رجال توان کرد. بل که از روی حقیقت آنجا که این قوم‌اند، همه نیست توحیدند. در توحید، وجود من و تو کی ماند؟ تا به مرد و زن چه رسد! چنان که ابوعلی فارمذی گوید - رضی الله عنه - که: نبوت عین عزت و

رفت است. مهتری و کهتری در وی نبود. پس ولایت نیز همچنین بود. خاصه رابعه که در عهد خود در معاملات و معرفت مثل نداشت و معتبر بزرگان عهد بود و بر اهل روزگار حجتی قاطع» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۹: ۶۱).

نویسنده با وارد شدن در داستان، وجهیت‌ها را بنابر مقتضای متن تغییر می‌دهد و به صورت آشکار در متن دخل و تصرف می‌کند. دلیل گزینش رابعه را ذکر می‌کند و به پرسش مقدری پاسخ می‌دهد که احیاناً در ذهن مخاطب شکل می‌گیرد. برای توجیه ذکر رابعه چندین نقل قول ذکر می‌کند که یک مورد از احادیث پیامبر (ص) هم استفاده می‌کند. با «مثل نداشت»، «جمله بزرگان» و «حجتی قاطع بود»، وجهیت مثبت جملات به شدت تقویت می‌شود. با بار مثبت و منفی وجهیت‌ها بازی می‌کند تا ذهن انسان خودآگاه یا ناخودآگاه مجبور به پذیرش سخنش شود. در ادامه دوباره از تمثیل بهره می‌گیرد. تمثیل یکی از بهترین شیوه‌ها برای الگوسازی و مشروعیت‌بخشی در عرفان است که عطار به خوبی از آن بهره می‌گیرد.

درباره امام جعفر صادق (ع) نیز همین گونه عمل می‌کند و ذکر روایت ایشان را با دخالتگری شروع می‌کند: «گفته بودیم که اگر ذکر انبیاء و صحابه و اهل بیت کنیم کتابی جداگانه می‌باید. این کتاب شرح حال این قوم خواهد بود از مشایخ که بعد از ایشان بوده‌اند» (همان: ۱۱). برای شروع کتاب به نام امام صادق (ع) دلیل می‌آورد: «اما به سبب تبرک، به صادق - رضی الله عنه - ابتدا کنیم که او نیز بعد از ایشان بوده‌است. و چون از اهل بیت بیشتر سخن طریقت او گفته‌است، و روایت از وی بیشتر آمده، کلمه‌یی چند از آن حضرت بیارم که ایشان همه یکی‌اند» (همان). سپس امام صادق (ع) را به عرفان پیوند می‌دهد. یکی از کارکردهای تذکره‌ها الگوسازی است. شروع کردن کتاب با نام امام صادق (ع) نوعی تأیید یافتن از جانب متشرعان و اهل فقه را همراه دارد تا مخالفان کمتر مجال خدشه و ایراد در مباحث عرفانی بیابند.

در داستان او ایس می‌گوید: «باز خواجه انبیا - علیه الصلوٰه و السلام - گفت: در اَمّت من مردی است که به عدد موی گوسفندان ربیع و مضر او را در قیامت شفاعت خواهد بود و چنان گویند که در عرب هیچ قبیله را چندان گوسفند نبود که این دو قبیله را. صحابه گفتند: این که باشد؟ فرمود که عَبْدٌ مِنْ عِبْدِ اللَّهِ - بنده‌ای از بندگان خدا - گفتند: ما همه بندگان خدای تعالی‌ایم، نامش چیست؟ فرمود که او ایس (همان: ۱۸).

عطار این متن را به عنوان یک روایت از پیامبر (ص) نقل کرده‌است و در تمام جملات از وجهیت مثبت استفاده می‌کند. از راوی و منبع روایت نام نمی‌برد و این نام‌بردن از سلسله راویان باعث می‌شود که دخل و تصرف راحت‌تر صورت گیرد. هدف از ذکر این روایت این است که او ایس را شخصی

مورد تأیید پیامبر(ص) جلوه‌دهد و آن را به‌نحوی به عرفان پیوند دهد. او در جایی دیگر جریان را به‌صورت مبسوط شرح می‌دهد و با وجهی‌سازی به بازنمایی شخصیت اویس می‌پردازد. پس از مرگ پیامبر(ص) جمعی از صحابه نزد اویس رفتند تا مرقع پیامبر را به او بپوشانند:

«پس اویس گفت مرقع پیغمبر به من دهید تا دعا کنم و حاجت خواهم. پس با گوشه‌یی رفت دورتر از ایشان. و مرقع بنهاد و روی بر خاک نهاد و گفت: الهی این مرقع درنپوشم تا همه امت محمد را به من بخشی. پیغمبرت اینجا حواله کرده‌است. و رسول و فاروق و مرتضی کار خود کردند. اکنون کار تو مانده‌است. هاتقی آواز داد که چندینی به تو بخشیدیم. درپوش. گفت: همه را خواهم. می‌گفت و می‌شنید. تا فاروق و مرتضی گفتند: نزدیک اویس رویم تا چه می‌کند؟ چون اویس ایشان را دید که آمدند، گفت: آه، چرا آمدید؟ اگر آمدن شما نبود، مرقع درنپوشیدمی تا همه امت محمد را به من بخشیدی» (همان: ۱۹-۲۰).

آنچه در تذکره نقل شده مبتنی بر اساطیر است تا مسائل خاص عرفانی (مالیر، ۱۳۸۷: ۱۷۹-۱۸۰) اما عطار می‌خواهد با وجهیت مثبت بگوید که اویس بدون واسطه با خداوند صحبت کرده‌است و انسانی عادی نیست بلکه دارای کرامت است. فعل‌هایی همچون «پوش» امر هستند و وجهیت مثبت قوی دارند. هدف عطار این است که اویس را به‌عنوان یک عارف کامل معرفی کند. چنین روایتی در کتب صحیح بخاری (۱۳۹۱)، صحیح مسلم (۱۳۹۳) و منابع پیش از عطار مانند طبقات الصوفیه انصاری هروی (۱۳۶۲) و طبقات الصوفیه سلمی (۲۰۰۳) نقل نشده‌است.

۴. نتیجه‌گیری

تذکرة الاولیاء یک متن با وجهی‌سازی‌های بسیار است که در آن هویت و روابط بین افراد به‌طور مستمر ساخته و بازسازی می‌شود. عطار از افعال وجهی به‌طور مؤثری برای بیان نظر، قضاوت، تعهد، اجازه، توصیه و دیگر انواع بیانات استفاده می‌کند. از اسم‌ها، صفات، قیدها و تأثیر آنها برای توصیف و ارزیابی شخصیت‌ها و حالات استفاده می‌کند. از انواع جملات و ساختارهای نحوی به‌صورت مؤثری برای سازمان‌دهی و ساختاربخشی به متن و ارائه استدلال‌ها و نتایج برای بازنمایی شخصیت‌ها و تثبیت ایدئولوژی بهره می‌گیرد.

عطار گاهی بعد از ذکر شطحیات عرفا، به توجیه آن‌ها می‌پردازد و درصدد مشروعیت‌بخشی به کار و گفتار شطحی عرفاست حتی با ذکر تمثیل، امری را مشروع جلوه می‌دهد که از لحاظ دینی محل مناقشه است. دقت در وجهی‌سازی‌های عطار در تذکرة الاولیاء برای توجیه شطح یا کرامت عارفان، غیر از اینکه میزان علاقه و تعهد وی را در حفظ احترام و جایگاه عارفان نشان می‌دهد، می‌تواند قرائت

بهتری از داستان‌های منقول در *تذکرة الاولیاء* به مخاطب امروزی عرضه کند. این وضعیت بیانگر رسالتی است که عطار در نوشتن تمام متن *تذکرة الاولیاء* بدان اهتمام ورزیده است؛ وقتی این شیوه کاربرد وجهیت در دو قسمت کتاب به صورت مساوی و یکپارچه است، گواه آن است که تمام *تذکرة الاولیاء* نوشته یک نفر است.

عطار نیشابوری، با استفاده از ظرفیت‌های وجهی‌سازی، ضمن برشمردن یک مبحث اختلافی، شاهد مثال و قیل و قال‌های زیادی ذکر می‌کند تا خواننده را به پذیرش سخن خود مجاب کند تا اصل ماجرا را در سایه قرار دهد. کاربرد زیاد وجهیت، جابه‌جایی وجهیت از مثبت به منفی، یا از منفی به مثبت همچون روش خاصی از التفات یا تغییر زاویه دید برای ایجاد تأثیر بیشتر بر خواننده است تا مخاطب یا خواننده را به صورت ناخودآگاه به پذیرش سخن یا مطلبی غیر عادی سوق دهد یا قانع سازد.

منابع

آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۶۵). شرح مقدمه قیصری بر *فصوص الحکم*، چاپ اول، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی. انصاری هروی، ابواسماعیل عبدالله (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*، تصحیح محمد سرور مولایی، چاپ اول، تهران: توس.

بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل (۱۳۹۱). *صحیح بخاری*، ترجمه عبدالعلی نور احراری، چاپ چهارم، تربت جام: شیخ الاسلام احمد جام.

جابری، ناصر (۱۳۹۸). «مطالعه ساختار و موضوع و طرفین گفت‌وگوی انتقادی در *تذکرة الاولیاء*»، پژوهش‌های ادب عرفانی، س ۱۳، ش ۴۲، ۹۱-۱۰۸.

جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح محمود عابدی، چاپ اول، تهران: اطلاعات.

حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۰). *دیوان*، تصحیح قزوینی و غنی، چاپ دهم، تهران: زوآر. خادمی، نرگس (۱۳۹۱). «الگوی دیدگاه روایی سیمپسون در یک نگاه»، *نقد ادبی*، س ۵، ش ۱۷، صص ۷-۳۵. دانشگر، آذر (۱۳۹۶). «کارکرد روایت در *تذکرة الاولیاء* شیخ عطار نیشابوری»، *فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)*، س ۱۰، ش ۳۸، ۱۴۷-۱۶۴.

رضوانیان، قدسیه (۱۳۸۰). «روایت و راوی در داستان‌های عارفانه»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، ش ۴۸، ۵۹-۶۴. رضوانیان، قدسیه (۱۳۹۴). *ساختار داستانی حکایت‌های عرفانی*، چاپ اول، تهران: سخن.

روضاتیان، مریم (۱۳۹۰). «ملحقات *تذکرة الاولیاء* (بررسی و مقایسه بینامتنی بخش اول و دوم *تذکرة الاولیاء*)»، پژوهش‌های ادب عرفانی، س ۵، ش ۱۷، ۱۴۷-۱۷۴.

- ژنده پیل، احمد جام نامقی (۱۳۶۸). *انس الثائین*، تصحیح علی فاضل، چاپ اول، تهران: توس.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۲). *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، چاپ اول، تهران: اساطیر.
- سلطان ولد، بهاء الدین محمد بن جلال الدین محمد بلخی (۱۳۶۷). *معارف*، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ اول، تهران: مولی.
- سلمی، عبدالرحمن محمد بن حسین (۲۰۰۳). *طبقات الصوفیه*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سهلگی، محمد بن علی (۱۳۸۴). *دفتر روشنائی (از میراث عرفانی بایزید بسطامی)*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران: سخن.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق (۱۳۸۱). *تفسیر سورآبادی*، تصحیح سعیدی سیرجانی، چاپ اول، تهران: نو.
- شافعی، محمد بن ادريس (۱۳۸۰). *شعر امام شافعی*، ترجمه عباس اطمینانی، چاپ اول، سنندج: دانشگاه کردستان.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۹۹). *تذکرة الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، چاپ ۳۰، تهران: زوآر.
- فاولر، راجر (۱۳۹۰). *زبان شناسی و رمان*، ترجمه محمد غفاری، چاپ اول، تهران: نی.
- فرشیدورد، خسرو (۱۳۹۱). *فعل و گروه فعلی و تحول آن در زبان فارسی (پژوهشی در دستور تاریخی زبان فارسی)*، چاپ دوم، تهران: سروش.
- قبادی، حسینعلی و دیگران (۱۳۸۸). «خواب و رؤیا در اندیشه مولوی»، پژوهش های ادب عرفانی، س ۳، ش ۱۲، ۱-۲۰.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۱۳۶۷). *ترجمه رساله قشیریه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- مالمیر، تیمور (۱۳۸۷). «تحول افسانه ای عارفان»، زبان و ادب فارسی (نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز)، س ۵۱، ش ۲۰۴، ۱۷۱-۱۹۴.
- مالمیر، تیمور (۱۳۹۵). «نقش اسطوره ای گناه نخستین در متون ادبی، تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دمخدا)»، س ۸، ش ۳، ۱۱-۲۹.
- مالمیر، تیمور و عبدالله محمود، ارکان (۱۴۰۲). «نقش انسجام در شناخت و تحلیل استعاره تهگمیه در غزلیات حافظ»، پژوهشنامه متون ادبی دوره عراقی، س ۴، ش ۳، ۱۴۷-۱۶۸.
- مایر، فریتس (۱۳۸۲). *بهاء ولد: والد مولانا جلال الدین رومی*، ترجمه مهر آفاق بایبوردی، چاپ اول، تهران: سروش.

- مستملى بخارى، ابو ابراهيم اسماعيل بن محمد (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحيح محمد روشن، ربع اول، چاپ اول، تهران: اساطير.
- مسلم، ابوالحسن مسلم بن حجاج القشيري (۱۳۹۳). صحيح مسلم، ترجمه خالد ايوبى نيا، چاپ اول، اروميه: حسيني اصل.
- مولوى، جلال الدين (۱۳۶۸). مثنوى، تصحيح رينولد نيكلسون، چاپ اول، تهران: مولى.
- نجم رازى، عبدالله بن محمد (۱۳۷۱). مرصادالعباد من المبدأ الى المعاد، چاپ چهارم، تهران: علمى و فرهنگى.
- نورگارد، نينا (۱۳۹۷). فرهنگ سبك شناسى، ترجمه احمد رضاى جمكرانى و مسعود فرهنگدفر، چاپ اول، تهران: مرواريد.
- وندايك، تئون. اى (۱۳۹۴). ايدئولوژى و گفتمان، ترجمه محسن نويخت، چاپ اول، تهران: سپاهرود.
- هجویری، ابوالحسن على بن عثمان الجلابی (۱۳۷۱). كشف المحجوب، تصحيح والتين ژو كوفسكى، چاپ دوم، تهران: طهورى.
- همدانى، عين القضاات (۱۳۸۹). تمهيدات، تصحيح عفيف عسيران، چاپ هشتم، تهران: منوچهرى.

References

- Ansari Heravi, A. A. (1983), *Tabaqat Al-Sufiyyah*, Corrected by; Mohammad Sarwar Moulai, 1st Edition., Tehran: Toos Publications.
- Ashtiani, J.A. (1986). *Sharh-e-Moghadameye Qeisari bar fosoos Al-hakam*, 1st Edition, Tehran: Sazeman-e- Tablighat-e- Islami Publications.
- Attar Neyshabouri, F. M. I. (2020). *Tazkerat Al-Awliya*, Corrected by; Mohammad Istelami, 30th Edition, Tehran: Zovar Publications.
- Bukhari, A. A. M. I. (2012). *Sahih Bukhari with Persian translation*, translated by A. A. N. Ahrāri, 4th. ed., Torbat-e- Jam: Sheykh Al-Islam Ahmad Jam.
- Daneshgar, A. (2017). "The Function of Narrative in Sheikh Attār Neyshaburi's *Tazkerat Al-Awliya*, *Journal of stylistic of Persian poem and prose (Bahār Adab)*, 10(38), 147-164.
- Farshidvard, Kh. (2012). *Verb and Verb Group and Its Evolution in Persian Language (A Study in the Historical Grammar of Persian Language)*, 2nd Edition, Tehran: Soroush Publications.
- Fowler, R. (2011). *Linguistics and Novel*, Translated by; M. Ghafāri, 1st Edition, Tehrān: Ney Publications.
- Ghobadi, H. A. and others (2008). "Dream and visions in the thought of Rumi", *Research on Mystical Literature*, 3(12), 1-20.
- Hāfez Shirazi, Sh. M. (1988). *Divān*, Corrected by; Qazvini & Ghani, 1st Edition, Tehrān: Asatir Publications.
- Hamadāni, A. Q. (2010), *Tamhidat*, corrected by; A. Osayran, 8th Edition, Tehran: Manoochehri Publications.
- Hojweyri, A. A. H. (1992). *Kashf Al-Mahjub*, Corrected by; V. Zhukovsky, 2nd Edition, Tehran: Tahouri Publications.

- Jaberi, N., (2019). A Study of the Structure, Subject Matter, and Methods of Critical Dialogues in Attar's *Tazkerat Al-Awliya*, *Research on Mystical Literature*, 13(42), 91-108.
- Jāmi, N. A. (1991). *The whiffs of humanity from the presence of Jerusalem*, Corrected by; Mahmoud Abedi, 1st Edition, Tehran: Toos Publications.
- Khademi, N. (2012). "A Glimpse on Simpson's Notion of Point of View", *Literary Criticism*, 5(17), 7-35.
- Māmlir, T. (2008). "The legendary evolution of the Mystics", *Journal of Persian Language & Literature (Former Journal of the Faculty of Literature, University of Tabriz)*, 51(204), 171-194.
- Mālmir, T. (2017). "Mythical Implications of the Earliest Sin in Literary Texts", *Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)*, 8(30), 11-29.
- Malmir, T., & Abdollah Mahmood, A. (2023). "The function of coherence in the recognition and analysis of Tahkomiyyeh metaphor in Hafez's sonnets", *Literature in the Iraqi period*, 4(3), 147-168.
- Māyer, F. (2003). *Baha-o-Walad: Valed Mavlana Jalal Al-Din Rumi*, Translated by; M. A. Bayobordi, 1st Edition, Tehran: Soroush Publications.
- Molavi, J. (1989). *Masnavi*, Corrected by; R. Nicholson, 1st Edition, Tehran: Mowla Publications.
- Mostamli Bukhari, A. I. I. M. (1984). *Sharh Explanation of the identification of Sufism*, Corrected by; M. Roshan, 1st quarter, 1st Edition, Tehran: Asatir Publications.
- Muslim, A.H. M. H. Q. (2014). *Sahih Muslim Persian translation*, translated by K. Ayubiniā, 1 ed., Urmiah: Hosseini-e Asl.
- Najm-e- Rāzi, A. M. (1992). *Mersād Al-Ebād Men Al-Mabda' Elal-Ma'ād*, 4th Edition, Tehrān: Elmi & Farhangi Publications.
- Nrgaard, N. (2018). *Key terms in stylistics*, Translated by; A. R. Jamkarani & M. Farahmandfar, Tehrān: Morvarid.
- Qosheyri, A. A. K. H. (1988). *Translation of the Qushayriyya treatise*, Corrected by; B. Foroozanfar, 3rd Edition. Tehran: Elmi & Farhangi Publications.
- Rezvaniyan, Q. (2001). "Narrative and narrator in mystical stories", *the book of literature moon and philosophy*, 48, 64-59.
- Rezvaniyan, Q. (2014). *Story structure of mystical stories*, 1st Edition, Tehran: Sokhan Publications.
- Rozatian, M. (2011). The Appendix of *Tazkerat Al-Awlya*, *Research on Mystical Literature*, 5(1), 147-174.
- Sahlegi, M. A. (2004). *Daftar Roshanāii: The Book of Illumination (From the Mystical Legacy of Bayazid Bastami)*, Translated by; M. R. Shafiei Kadkani, 1st Edition. Tehran: Sokhan Publications.
- Saraj-e- Toosi, A. N. (2003). *Al-Lo'ma fi Al-Tasavuf*, Corrected by R. Nicholson, translated by M. Mohabbati, 1st Edition, Tehran: Asatir Publications.
- Shafe'i, M. I. (2001). *Poetry of Imam Shafi'i*, Translated by; A. Etmināni, Sanandaj: University of Kurdistan.
- Solami, A. R. M. H. (2003). *Tabaqāt Al-Sufiyyah*, Beyrut: Dar al-Kitab al-Alalmiyah.

- Sultan Valad, B. M. (1988). *Ma'ārif*, Corrected by N. Māyel Heravi, 1st Edition, Tehrān: Mowla Publications.
- Surabadi, A. A. (2012). *Tafsir-e Surābadi*, Corrected by Saeedi Sirjāni, 1st Edition, Tehran: Now.
- Van Dijk, T. A. (2014). *Ideology and Discourse*, translated by M. Nobakht, 1st Edition, Tehrān: Siyahrood.
- ZandehPil, A. J. N. (1989). *The Repentant People*, Corrected by; A. Fazel, 1st Edition, Tehrān: Toos Publications.