



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال شانزدهم، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۹۳-۱۶۵

## مقاومت سلبی و ایجابی در تذکرة الاولیاء عطار<sup>۱</sup>

مجتبی فدایی<sup>۲</sup>، سید مهدی زرقانی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۰

### چکیده

تصوف معطوف به نجات آحاد جامعه است و برای مدیریت جامعه برنامه مدونی ندارد؛ اما این بدان معنا نیست که عرفا نیز نسبت به شرایط اجتماعی و سیاسی اطراف شان بی توجه بوده‌اند. در این پژوهش تلاش شده با بازخوانی و بازسازی مفهوم مقاومت فوکویی نشان داده شود که چگونه بخش اعظم حکایت‌های تذکرة الاولیاء در دایرة بازی بزرگ مفهوم قدرت و مقاومت قرار می‌گیرد و فریدالدین عطار چگونه با طراحی بدن‌های متنوع، روش‌های مقاومت صوفیه را بازنمایی می‌کند. برخی از این بدن‌ها از شیوة مقاومت سلبی و برخی دیگر از شیوة مقاومت ایجابی استفاده می‌کنند و گاه می‌شود که در یک رفتار بدنی هر دو وجه سلبی و ایجابی مقاومت آشکار می‌شود. انتخاب تذکرة الاولیاء بدان جهت است که این اثر در بردارنده عصارة اندیشه‌های عطار است. او تجربه‌های زیستی و نوشتاری متعدد را در آثار قبلی خودش به نمایش می‌گذارد و اینک در بخش‌های پایانی عمر تذکرة الاولیائی را می‌نویسد که زیرمتن بسیاری از زیرمتن‌های صوفیة دوره‌های بعدی است. با این هدف، ابتدا حکایت‌های عطار را که در بردارنده

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.46346.2546

۲. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران. ایمیل: mimfe.civil@gmail.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران (نویسنده مسئول). ایمیل: zarghani@um.ac.ir

مفهوم مقاومت است بررسی و مصادیق آن را استخراج شده است. در مرحله بعد، از طریق طبقه‌بندی آن‌ها در چند گروه، مصادیق مقاومت سلبی و ایجابی را در آن‌ها مشخص شده است. در مرحله نهایی نیز گزارش‌هایی از تحلیل‌های انجام شده ارائه شده است.

**واژه‌های کلیدی:** عطار، تذکرة الاولیاء، فوکو، مقاومت سلبی و ایجابی.

## ۱. بیان مسأله

آیا می‌توان پذیرفت عرفا نسبت به شرایط اجتماعی اطراف‌شان بی‌توجه بوده‌اند؟ این اتهام که سال‌هاست در محیط‌های دانشگاهی بازتولید می‌شود، هیچ مبنای علمی ندارد. تصوف معطوف به نجات آحاد جامعه است و برای مدیریت جامعه برنامه مدوئی ندارد؛ اما این بدان معنا نیست که عرفا نیز نسبت به شرایط اجتماعی و سیاسی اطراف‌شان بی‌توجه بوده‌اند. ما در این تحقیق به سراغ تذکرة الاولیاء عطار رفته‌ایم و سعی می‌کنیم با بازخوانی و بازسازی مفهوم مقاومت فوکویی نشان دهیم که چطور بخش اعظم حکایت‌های تذکرة الاولیاء در دایره بازی بزرگ قدرت و مقاومت قرار می‌گیرد و چطور عطار با طراحی بدن‌های متنوع، روش‌های مقاومت صوفیه را بازنمایی می‌کند. برخی از این بدن‌ها از شیوه مقاومت سلبی و برخی دیگر از شیوه مقاومت ایجابی استفاده می‌کنند و گاه می‌شود که در یک رفتار بدنی هر دو وجه سلبی و ایجابی مقاومت آشکار می‌شود. انتخاب تذکرة الاولیاء بدان جهت است که این اثر، که در عداد آخرین آثار عطار است، عصاره اندیشه‌های عطار را در خود دارد. او تجربه‌های زیستی و نوشتاری متعدد را در آثار قبلی خودش به نمایش می‌گذارد و اینک در بخش‌های پایانی عمر تذکرة الاولیائی را می‌نویسد که زیرمتن بسیاری از زیرمتن‌های صوفیه دوره‌های بعدی است؛ اگرچه فوکو مصادیق مقاومت سلبی و ایجابی را در جهان بیرون جست‌وجو می‌کند ما می‌توانیم مفهوم آن را گسترش داده و دایره آن را تا جهان درون هم گسترش دهیم. بدیهی است این بازبینی و بازسازی مفهومی ما از اصطلاح، آن را از دایره معنایی مورد نظر فوکو خارج می‌کند. ما با الهام از نظام اصطلاحی فوکو، ایده مقاومت سلبی و ایجابی را در تحلیل تذکرة الاولیاء عطار به کار می‌گیریم تا روشن شود که عطار به مناسبت‌های قدرت در سطوح اجتماعی و سیاسی بی‌توجه نبوده‌است. لازم به ذکر

است این پژوهش ناظر بر احوال و اقوال صوفیه‌ای است که پیش از عطار می‌زیستند و عطار در *تذکره‌الاولیاء* به آن‌ها پرداخته‌است. بررسی نسبت میان صوفیه قرون بعدی و نحوه ارتباط آن‌ها با نهاد قدرت خود نیاز به تحقیق مستقل دیگری دارد. بدن مظهر و مظهر دو وجه سلبی و ایجابی مقاومت صوفیه مذکور است و ما سعی می‌کنیم از طریق رفتارهای بدنی صوفیه این دو وجه را آشکار کنیم.

## ۲. پیشینه تحقیق

استفاده از دیدگاه‌های فوکو در تحلیل آثار ادبی فارسی علاقه‌مندان زیادی دارد (۱)؛ برای مثال ابراهیمی و دهیمی نژاد (۱۳۹۹) از نظریه قدرت فوکو برای تحلیل داستان سیاوش استفاده کرده‌اند؛ اما تمرکز ما در این پیشینه مشخصاً بر آثاری است که به تحلیل فوکویی آثار عطار در درجه اول و آثار عرفانی در درجه دوم پرداخته‌اند. نصراللهی و عباس‌زاده مبارکی (۱۴۰۱) مثنوی‌های عطار را با استفاده از تحلیل گفتمان قدرت واکاوی کرده‌اند و نشان داده‌اند که در این آثار گفتمان حاکمیتی و سیاسی در تقابل با گفتمان معنوی قرار دارد. کلیدواژه این مقاله قدرت و تحلیل قدرت در سطوح مختلف سیاسی و عقیدتی است. الهامی و همکارانش (۱۳۹۹) نیز با محور قرار دادن «گفتمان قدرت میشل فوکو» از منظری کلی‌تر به سراغ تحلیل تعالیم صوفیه رفته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که قدرت و دانش در آثار عرفانی رقیبی برای حاکمیت سیاسی درباریان بوده‌است. ویژگی مشترک هر دو مقاله ارائه فرضیه‌ای است که ما هم می‌خواهیم در این مقاله آن را به اثبات برسانیم و آن رد این نظریه است که صوفیه نسبت به شرایط سیاسی و اجتماعی پیرامون خویش بی‌اعتنا بوده‌اند. تفاوت کار ما با یک چنین مقالاتی اولاً در تمرکز بر تذکره‌الاولیاء عطار و ثانیاً تمرکز بر مقاومت است. در نظریه فوکو قدرت و مقاومت وابستگی بنیادی دارند، هر کجا این باشد، آن هم هست. نسبت صوفیه و قدرت مورد علاقه نویسندگان دیگری هم بوده‌است. برای مثال احمدوند و تاجیک (۱۳۹۷) به بررسی «زبان عرفان و قدرت» در عصر ایلخانان پرداخته‌اند و با استفاده از نظریه زبانی ویتگنشتاین و نظریه قدرت فوکو به این نتیجه رسیده‌اند که عقل‌گریزی، عادت‌ستیزی، تعدی به تابوها و رازآمیز بودن زبان عرفان با قدرت سیاسی مستقر در عصر ایلخانی ارتباط داشته‌است. نکته قابل توجه این است که

عقل‌گریزی منتسب به صوفیه نیز نیاز به بازخوانی و بازبینی دارد و همان‌طور که ما سال‌ها درباره‌ی بی‌توجهی صوفیه به وضعیت سیاسی و اجتماعی اطرافشان خطای ادراکی داشتیم و تحقیقات متأخر ذره، ذره این ذهنیت را اصلاح می‌کنند، در مورد عقل‌گریزی صوفیه نیز مرتکب خطای ادراکی دیگری شده‌ایم. ما در این مقاله به صورت محدود به مسأله جنون مورد ستایش صوفیه می‌پردازیم؛ اما بررسی اصل مسأله مجال دیگری می‌طلبد. از میان محققانی که به سراغ *تذکرة الاولیاء* رفته‌اند باید به بیوک‌زاده (۱۳۹۴) اشاره کنیم که «رسالت زن» را در این اثر در مرکز توجه خویش قرار داده است. او چندین نقش برای زن یافته؛ اما از قضا بازبینی و بازخوانی نظرگاه‌های عرفا درباره‌ی زن نیز مسأله دیگری است که باید مورد توجه محققان قرار گیرد. بخشی از مقاله ما درباره‌ی مجانین عقلاست. عبدالحسین زرین کوب در کتاب «صدای بال سیمرغ» (۱۳۸۰) این گزاره را طرح کرده که نقل سخنان طنزآلود یا انتقادآمیز منسوب به مذوبان و دیوانگان در هیچ یک از آثار شعر فارسی به اندازه‌ی مثنویات عطار فراوان نیست. وی تعداد این مجانین و شوریدگان را در دوره‌ی زندگی عطار قابل ملاحظه دانسته است. عقلای مجانین از نظر زرین کوب در پرده جنون الهی شهرت پیدا می‌کردند و سخنگوی جناح معترض جامعه می‌شدند. اعتراضات عقلای مجانین متوجه اربابان قدرت، بزرگان عصر، عالمان و حتی دستگاه آفرینش بوده است. این طبقه اجتماعی بر ساخته در دهه هشتاد توجه محققانی مثل حسین آبادی و الهام‌بخش (۱۳۸۵) را به خود جلب کرد. آن‌ها مجانین عقلا را «سخنگویان جناح معترض در عصر عطار» قلمداد کرده‌اند که نوک پیکان اعتراض‌شان متوجه حاکمان و مردم است. این مقاله به اشعار عطار استناد جسته و *تذکرة الاولیاء* در پیکره متنی نویسنده‌گان قرار نداشته است. حسینی و روستایی (۱۳۹۵) از منظر مطالعات زنان وارد این موضوع شده‌اند و رفتار و اندیشه‌ی مجانین عقلای زن در تصوف اسلامی را بررسی کرده‌اند. اشرف‌زاده و صفایی (۱۳۹۸) نیز به ماجرای مجانین عقلا در زبان مولانا و عطار توجه کرده‌اند؛ اما پهنه گسترده تحقیق و نیز فقدان نظرگاه انتقادی خاص پژوهش حاضر را در حد متوسط نگاه داشته است.

مباحث دیگر ما در این مقاله زهد و ریاضت است. گولد تسهیر (زیهر) مستشرق آلمانی در کتاب «زهد و تصوف در اسلام» نگاهی به تاریخ زهد در عرفان و اسلام داشته است.

وی بیان کرده توصیه به زهد در سیره پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله)، به خصوص در غزوات، دیده شده و هدف آن جلب توجه صحابه به هدف‌های عالی اخروی-و نه غنایم جنگی- بوده است. او در ادامه بیان می‌کند که رویکرد زاهدانه در دوره خلفای اموی رو به ضعف نهاده و ثروت‌اندوزی عده‌ای از حاکمان باعث شده بود پرهیزکاران انتقادات تند خود را از سبک زندگی دنیاگرایانه علنی سازند. گلد تسهیر در کتاب خود فصلی با عنوان «مقاومت با زهد» دارد و می‌گوید سبک زندگی صوفیانه اعتراض عده‌ای از مسلمانان بوده است به دنیاگرایی اموی. عارف دانیالی در کتاب «زهد زیبایی‌شناسانه به مثابه گفتمان ضد دیداری» نگاه میشل فوکو را به دو تعریف از زهد تبیین کرده است. یکی زهد راهبانه و شبانکارگی مسیحی و دیگری زهد زیبایی‌شناسانه. وی در این کتاب می‌گوید زهد زیبایی‌شناسانه نیازمند «مراقبت از خود» است؛ اما زهد راهبانه نیازمند «مراقبت شدن از سوی دیگران». وی در ادامه به الهیات یونانی اشاره می‌کند و می‌گوید بر خلاف زهد مسیحی که سوژه در آن مطیع و منقاد شبان است و نمی‌تواند ذره‌ای از گناهکار دانستن خویش عقب بکشد، در الهیات یونانی به «آزادی سوژه اخلاقی» (یعنی مرید) توجه ویژه‌ای شده است. مصیب توسلی افشار در کتاب «رونق زهد و تصوف و عرفان در گستره اسلامی ایران» ضمن اظهار نظر درباره ریشه‌های عرفان اسلامی و تصوف، نقش زهاد را در بنیان نهادن تصوف بررسی کرده است؛ سپس جغرافیایی برای عرفان اسلامی تعریف کرده و نام زاهدان قرون مختلف هر بخش را ذکر کرده است. ریاضت نیز از مفاهیم بنیادی در تصوف است و طبعاً چنین موضوع مهمی توجه برخی محققان را به خود جلب کرده است. از نویسندگانی که در دهه هشتاد متوجه این موضوع شد می‌توان به خوشحال دستجردی (۱۳۸۳) اشاره کرد که ریاضت‌هایی مثل گرسنگی را از منظر خود عرفا بررسی می‌کند. سید الماسی و فرشباغیان صافی (۱۳۹۱) به ریاضت گرسنگی در آثار عرفانی توجه می‌کنند و پس از آن نوبت به ناصری و احمدپور (۱۳۹۵) می‌رسد. وجه مشترک همه این پژوهش‌ها این است که از منظر خود عرفا و با رویکردهای سنتی مسئله ریاضت را تحلیل می‌کنند. سرانجام به آخرین بخش پیشینه می‌رسیم که به بدن و بدن‌مندی مربوط می‌شود. در سال‌های اخیر و پس از تأخیری یک‌صد ساله نسبت به جوامع غربی، مطالعات بدن در ادبیات وارد دپارتمان‌های زبان و ادبیات فارسی شده است؛ اما آنچه که به مقاله حاضر

مربوط می‌شود، یکی تاریخ بدن در ادبیات (۱۳۹۸) است که در فصلی از کتاب به بدن‌های متعدد در ژانرهای عرفانی پرداخته و دیگر کتاب دانیالی (۱۳۹۳) که مفهوم زهد بدنی را مفصلاً واکاویده‌است. هیچ‌کدام از این دو اثر تذکرة الاولیاء را در دایرة پژوهش خویش قرار نداده‌اند؛ اما مقاله پارسانیا و یوسفی (۱۳۹۵) اگرچه حیث نظری دارد و به آثار عرفانی و از جمله تذکرة الاولیاء نپرداخته؛ اما از آن جهت که مبنای نظری این مقاله بیشتر ناظر به مطالب همین مقاله است، حق بزرگی بر گردن مقاله ما دارد.

### ۳. عطار و تذکرة الاولیاء

نیشابور از سده سوم تا ششم قمری یکی از کانون‌های تصوف ایران بود. تاریخ تصوف در نیشابور با شروع فعالیت خانقاه عمرو بن سلم شروع و با حاجی بکناش ولی به پایان می‌رسد. تا قرن پنجم و ششم به طور کلی تصوف نزد مردم مقبول و معتبر بود و مشایخ صوفی عموماً در میان مردم از احترام زیادی برخوردار بودند. آن‌گونه که شواهد تاریخی نشان می‌دهد، آل مؤید، سلسله‌ای از امیران در نیمه دوم سده شش (۵۴۸-۵۹۵ ق) بر مناطقی از خراسان فرمانروایی می‌کردند که مرکز حکومتشان نیشابور بود (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۱۷). در اواخر سده ششم هجری قمری تبلیغ مذهب اشعری از سوی فخرالدین رازی در منطقه هرات، که حوزه نفوذ کرامیه به شمار می‌آمد، در واقع اعلان جنگ صریحی به کرامیه بود و آن‌گاه که مناظرات کلامی سودی نبخشید کرامیان با برافروختن آتش نزاعی در ۵۹۵ هجری قمری امیر غوری را وادار ساختند تا فخرالدین رازی را از آن ناحیه بیرون فرستد. در سده پنجم هجری در نواحی گوناگون ایران به موازات انتشار و نفوذ مذهب اشعری، آواز مخالفت عالمانی از اصحاب حدیث با این تعالیم به گوش می‌رسد. در نیشابور، ابن فورک در مدرسه‌ای که در خانقاه بوشنجی برای وی ساخته شد، به تبلیغ مذهب اشعری پرداخت و در ایجاد مکتبی دیرپا توفیق یافت که بزرگانی صاحب‌نام از آن برخاستند. در طول سده‌های ۵ و ۶ ق و البته پس از آن، رجال اشعری مذهب در نقاط گوناگون ایران، به‌ویژه در حوزه‌های نفوذ مذهب فقهی شافعی و نیز حوزه محدود مذهب مالکی، حضور داشتند. ابن عساکر در فهرست خود از رجال اشعری، در طبقات سوم تا پنجم، نام شخصیت‌هایی را از نواحی گوناگون ایران چون خراسان،

طبرستان، فارس، ری و اصفهان آورده که در این میان، نام عالمانی برجسته چون ابوبکر بیهقی، ابوالقاسم قشیری، ابوالمعالی جوینی، ابواسحاق شیرازی، ابوالحسن کیهاسی و ابوسعید میهنی به چشم می آید. در سده های ۵ و ۶ ق، به عنوان نمونه باید از دو اندیشمند برجسته ایرانی، ابوحامد محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ ق) و فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶ ق) نام برد که نه تنها در تاریخ کلام اشعری که در تاریخ علم کلام به طور عام، نقشی شایان توجه ایفا نمودند. عطار از دل چنین فضایی برآمد. وجود اطلاعات پراکنده در مورد زندگی شیخ فریدالدین عطار نیشابوری سبب شده در روایت زندگی این نویسنده اختلاف نظرهایی وجود داشته باشد. «در میان بزرگان شعر عرفانی فارسی، زندگی هیچ شاعری به اندازه زندگی عطار در ابر ابهام نهفته نمانده است. نه سال تولد او به درستی روشن است و نه حتی سال وفات او. این قدر می دانیم که او در نیمه دوم قرن ششم و ربع اول قرن هفتم می زیسته، اهل نیشابور بوده است و چند کتاب منظوم و یک کتاب به نثر از او باقی است. نه استادان او، نه معاصرانش و نه سلسله مشایخ او در تصوف هیچ کدام، به قطع روشن نیست» (عطار، ۱۳۸۳: ۳۰).

«عطار در مقدمه ای که خود و به احتمال قوی در اواخر عمر به نثر نوشته است و در آنجا به نام و نشان مجموعه آثار خویش پرداخته است، تصریح می کند که وی دارای این آثار است: الهی نامه، اسرارنامه، مصیبت نامه، منطق الطیر، دیوان و مختارنامه. البته خود تصریح می کند که دو اثر منظوم خویش را به نام جواهرنامه و شرح القلب از میان برده و نابود کرده است؛ بنابراین، هرگونه اثری که بدین نام ها پیدا شود، ربطی به عطار ندارد و مجعول و منحول است» (عطار، ۱۳۸۳: ۲۲).

تذکره الاولیاء، به معنای یادکرد دوستان خدا، که در شرح حال نود و هفت تن از مشایخ صوفیه با هدف الگوبرداری از سیره عملی و گفتاری آن ها نوشته شده، شامل مقدمه و هفتاد و دو باب است که هر باب به زندگی و سخنان یکی از مشایخ اختصاص دارد. دست نویس های معتبر تذکره الاولیاء تا قرن دهم شامل همین مطالب است اما پس از قرن دهم فصل های دیگری با عنوان «ذکر متأخران از مشایخ کبار» بر این کتاب افزوده شده که حالات و سخنان بیست و پنج تن از عارفان قرن های چهارم و پنجم است. بیشتر این پیوست از مآخذی برگرفته شده که احتمالاً در دسترس عطار نیز بوده و مطالب آن به شیوه

تذکرة الاولیاء تألیف شده است. ما در این مقاله همان صورت کهن تذکرة الاولیاء را اساس قرار می‌دهیم. پیش از این اثر کتاب‌های دیگری به شیوة تذکرة الاولیاء نوشته شده است. عطار در دیباچه این اثر، به شرح القلب، کشف الاسرار و معرفت النفس والرّب اشاره می‌کند که می‌توان آن‌ها را از منابع او به شمار آورد. طبقات الصوفیه (۲)، حلیة الاولیاء (۳)، مناقب الابرار و محاسن الاخیار (۴) و صفه الصفوه (۵) از مآخذ عربی و رساله قشیریه (۶)، کشف المحجوب (۷) و کشف الاسرار از منابع فارسی اوست؛ بنابراین، آنچه عطار در تذکرة الاولیاء آورده در دیگر منابع صوفیانه پیش از او هم وجود داشته و نتایجی که از این مقاله برمی‌آید تا حدودی قابل تعمیم به دیگر آثار عرفانی هم است. عطار سنت عرفانی را سامان‌دهی و بازبینی می‌کند و از طریق مفصل‌بندی، برجسته‌سازی، گزینش و حذف، روایتی مؤثر ارایه می‌دهد که نشان فکر او را بر خود دارد. تذکرة الاولیاء بخشی از سنت عرفانی است که از صافی ذهن و زبان عطار عبور کرده است. عطار به‌عنوان یکی از کنشگران گفتمان عرفانی هم در آن بازبینی و هم آن را بازتولید می‌کند. نقش او دقیقاً در محل تلاقی همین دو رویداد بازبینی و بازتولید شکل می‌گیرد. او چونان صاعقه‌ای که در دل شب پدید می‌آید و سیاهی مسلط را می‌شکند و دوباره به دل شب فرو می‌رود، از دل گفتمان مسلط عرفانی بیرون می‌آید، پرتوی بر زوایای نادیده گفتمان می‌افکند و دوباره به دل آن باز می‌گردد. این رفت و آمد مداوم عطار، او را در وضعیت تخطی از گفتمان قرار می‌دهد نه در وضعیت خروج از آن. تذکرة الاولیاء بارزترین نمودگار تخطی‌های پی‌درپی عطار در گفتمان عرفانی است.

#### ۴. مقاومت در برابر اصحاب قدرت

فوکو قدرت را نه چیزی که در تصرف عده‌ای خاص باشد؛ بلکه نیرویی می‌بیند که در ارتباطات افراد روان است. به نظر او، هر کجا قدرت باشد، مقاومت هم هست، چون مقاومت با شرایط معین به جرح و تعدیل و کنترل قدرت می‌پردازد و به همان دلیل که یک قدرت وجود ندارد، یک مقاومت هم وجود ندارد؛ بلکه مقاومت‌های کثیری وجود دارد که از اصول ناهمگن ناشی شده، به نحو بی‌قاعده‌ای توزیع می‌شوند (فوکو، ۱۳۹۴: ۱۱۱). فوکو می‌گوید روابط قدرت هدفمند و دارای جهت است و هیچ قدرتی وجود ندارد که



سمت و سو نداشته باشد (فوکو، ۱۳۷۸: ۹۵). فوکو مقاومت را راهی برای محدود کردن روابط قدرت دانسته، آن را بر دو نوع سلبی و ایجابی تقسیم می‌کند. مقاومت سلبی ناظر بر تخطی، سرکشی و شورش علیه قواعد نظام اجتماعی و یا جنون و بزهکاری است و مقاومت ایجابی بر سازنده سوژه‌ها و شکل‌هاست (سایمونز، ۱۳۹۰: ۶۹). از نظر فوکو انسان دائماً در حال نظارت شدن توسط قدرت است؛ و شرط مقاومت در برابر چنین قدرتی پنهان شدن از «دوربین سراسرین» آن است. «اثر اصلی سراسرین عبارت است از ایجاد حالتی همیشگی و پایدار در فرد محبوس شده که از رؤیت‌پذیری خود آگاه باشد، حالتی که عملکرد خود کار قدرت را تضمین می‌کند» (فوکو، ۱۳۷۸: ۲۵۰). این نظارت دائمی و همه‌جانبه - که فوکو آن را از معماری زندانی که برای نگهداری مجانین و جزامیان ساخته بودند الهام گرفته - بدن سوژه را به بدنی مطیع و منقاد تبدیل می‌کند. بدنی که دائماً خود را در معرض نظارت یک نگهبان می‌بیند و طبیعتاً رفتارش را مناسب خواست او تنظیم می‌کند. این تنظیم با تعریف فوکو از «خودانقبادی» بی‌ارتباط نیست. خودانقبادی نوعی از رابطه با خویشتن است که افراد با در نظر داشت اینکه یک سوژه اخلاقی هستند کنش‌های خود را برمی‌سازند (سایمونز، ۱۳۹۰: ۷۶). فوکو یکی از اشکال مبارزه را مقاومت در برابر همین خودانقبادی برمی‌شمارد. «به طور کلی می‌توان گفت که سه نوع مبارزه وجود دارد: این مبارزات یا علیه اشکال سلطه‌اند (اشکال قومی، اجتماعی، مذهبی)، یا علیه اشکال استثماراند که فرد را از آنچه تولید می‌کند، جدا می‌سازند و یا علیه چیزی هستند که فرد را به خودش مقید می‌کند و بدین شیوه وی را تسلیم دیگران می‌سازد؛ یعنی مبارزات علیه انقیاد، علیه اشکال سوژه‌شدگی و تسلیم» (هیوبرت، ۱۳۷۶: ۳۴۸). اگر قدرت در جستجوی بدن مطیع و منقاد است، مقاومت به دنبال بدن‌رهایی‌یافته از شبکه وسیع انقیادها می‌گردد (پارسانیا و یوسفی، ۱۳۹۵: ۵۶). از این جاست که اخلاق مقاومت شکل می‌گیرد که شامل یک مبارزه دائمی علیه مناسبات سلطه، انضباط و حاکمیت‌مندی است. اخلاق مقاومت ظهور یک خود جدید به منزله کانون مقاومت است (دلوز، ۱۳۹۲: ۱۷۲). فوکو هنگام مقایسه زهد مسیحی و زهد زیبایی‌شناسانه یونانی به اخلاق زیبایی‌شناسانه اشاره می‌کند. اخلاق زیبایی‌شناسانه از نظر فوکو «کردارهای زاهدانه‌ای است که فرد بر خویشتن اعمال می‌کند تا خود را به زیباترین صورت بیافریند و در نتیجه به سوژه یا هویتی ویژه دست

یابد» (دانیالی، ۱۳۹۳: ۱۳). دستیابی به این هویت ویژه لزوماً با اطاعت بی چون و چرا از مراد یا هر نهاد قدرت دیگری ممکن نیست.

تصوف غالباً به اتخاذ واکنش خنثی در برابر قدرت سیاسی و بی توجهی به مسائل اجتماعی متهم می شود، اما در سراسر آثار عرفانی می توان مقاومت سلبی و ایجابی صوفیه را در برابر نهاد قدرت سیاسی دید. آن ها در این راه از تکنیک های گوناگون مقاومت استفاده کرده اند. عطار در تذکرة الاولیاء از برخی خلفای عباسی (منصور، حجاج بن یوسف، هارون الرشید و متوکل) به عنوان بالاترین مقام در بدنه قدرت سیاسی نام می برد. مضافاً این که در موارد دیگری هم از تعبیر خلیفه استفاده کرده است. علاوه بر این ها وزیران، امیران و لشکریان هم به عنوان صاحب منصبانی که دستی در کار قدرت سیاسی دارند، در جهان متن حضور یافته اند. نخستین رفتار مقاومتی شخصیت ها نسبت به صاحب منصبان، بی اعتنایی به آن ها و پرهیز از دیدار با آن ها است. منصور از جعفر صادق می پرسد، چه حاجتی داری و پاسخ می شنود که «مرا پیش خود نخوانی و مرا به طاعت خداوند گذاری» (عطار، ۱۳۹۷: ۱۲)، حجاج بن یوسف وارد مجلس حسن بصری می شود و حسن تا پایان مجلس «یک ذره» به او در نمی نگرد و نام او را بر زبان جاری نمی کند (همان: ۳۳)، خلیفه به زور وارد خانه فضیل عیاض می شود و فضیل چراغ را خاموش می کند تا چهره او را نبیند و وقتی هارون «صره ای زر» به او می دهد آن را از در بیرون می افکند (همان، ۹۷)، فرستاده هارون به دیدار داوود طائی رفته، علی رغم این که رخصت ورود نمی یابد، با زور وارد می شود؛ اما داوود هدیه او را نمی پذیرد (همان: ۲۶۵)، ابوالحسن نوری در پاسخ به این پرسش خلیفه که می گوید از ما چه حاجتی می خواهی، می گوید: «حاجت آن است که ما را فراموش کنی» (همان: ۴۸)، وقتی خلیفه از چهار صوفی می خواهد که به شغل قضا مشغول شوند، هر یک به وجهی سر باز می زند. سفیان ثوری می گریزد و در کشتی به ملاحی می پردازد، ابو حنیفه بهانه می آورد که من از موالی ام و اعراب حکم من را نمی پذیرند، مسعر خود را به دیوانگی می زند و شریک بهانه می کند که بیمار است (همان: ۳۹-۲۳۸). نمونه دیگر عبدالله طاهر امیر خراسان است که وقتی وارد نیشابور می شود، می خواهد به دیدار محمد اسلم برود اما او بار نمی دهد (همان: ۲۴۸).

شگرد دیگر آن ها به چالش کشیدن جایگاه استعلایی است که خلفا و دیگر

صاحب‌منصبان برای خویش قائل می‌شدند. آن‌ها با مجاوبه و دهان به دهان کردن با بالاترین قدرت سیاسی که در حکم «سایه خدا» تلقی می‌شد، عملاً در قدرت جرح و تعدیلی روا می‌داشتند. جدال کلامی حاتم اصم با خلیفه بر سر این که کدام‌یک از آن‌ها شایسته عنوان زاهد هستند، سرشار از تعریض‌ها و کنایاتی است که به قصد متزلزل کردن پایگاه حریف بیان می‌شود: خلیفه می‌گوید: «من زاهد نیم که همه دنیا زیر فرمان من است، زاهد تویی» تا بدین ترتیب قدرتش را به رخ حاتم بکشد و حاتم پاسخ می‌دهد: «لا بل! تویی زاهد، که خدای تعالی گفت ... اندک است متاع دنیا و تو به اندکی قناعت کرده‌ای. پس زاهد تو باشی نه من، که به دنیا و عقبی سر فرو نمی‌آرم» (همان: ۳۰۶). یکی می‌گوید من فرمانروای دنیایم و دیگری پاسخ می‌دهد من برتر از دنیا و عقبی هستم یا سفیان ثوری بر شیوه نماز خواندن خلیفه که امام جماعت است ایراد می‌گیرد که «این چنین نماز فردا در عرصات چون رگوی نانمازی بر رویت وا زنند» (همان: ۲۲۰). هم‌چنین شقیق بلخی قدرت هارون را تا حد «یک بار آب نوشیدن و یک بار قضای حاجت» فرومی‌کاهد (همان: ۲۳۲) تا بدین طریق تعدیلی در احساس قدرت او ایجاد کند. این هم که سهل تستری شرط دعا کردن در حق عمرو لیث صفاری را آزاد کردن همه زندانیان مظلوم قرار می‌دهد (همان: ۳۱۲)، نشان می‌دهد که مشایخ صوفیه تا چه حد در معادلات قدرت دخالت می‌کرده‌اند و با استفاده از مقاومت سلبی جایگاه خود را در نظام سلسله‌مراتبی قدرت تثبیت می‌کرده‌اند. گفت‌وگوی مشایخ با ابراهیم ادهم که پیش از درآمدن به سلک متصوفه، مقام شاهی داشت، وجه استعاری به خود می‌گیرد و ابراهیم ادهم در کلام آن‌ها از شخص به شخصیت تبدیل می‌شود. گفتند: «برو که از تو هنوز گند پادشاهی می‌آید» (همان: ۱۲۰).

گاهی نیز از نظام اصطلاحی شرعی بهره می‌برند. ابراهیم ادهم از میوه‌های مکه نمی‌خورد با این استدلال که «لشکریان بعضی از آن زمین‌های مکه خریده بودند» (همان: ۱۱۷). خواهر بشر حافی از احمد حنبل می‌پرسد آیا دوک‌رشتن من در نور مشعل مأموران خلیفه حلال است و از او پاسخ منفی می‌شنود (همان: ۱۳۶) و ذوالنون مصری بدان جهت که «طبق نان» بر دست زندان‌بان می‌گذرد آن را حرام دانسته و چهل روز گرسنگی می‌کشد (همان: ۱۴۵). عبدالله مبارک اسب گران‌قیمت خود را بدان جهت که سهواً در کشتزار سلطانی چریده رها کرده و پیاده به سفر می‌رود (همان: ۴۰۸) و سفیان ثوری از بوی

دود عود سلطان می‌گریزد چون آن را حرام می‌داند (همان: ۲۲۲). احمد حرب علت ناخلفی فرزندش را غذایی می‌داند که در شب شکل‌گیری نطفه فرزندش از عروسی سلطانی برای او آورده‌اند (همان: ۲۹۵) و ابوالخیر اقطع بدان جهت مستحق قطع دست می‌شود که سکه‌ای را که از آن «لشکری» بوده برای چند لحظه در دست گرفته‌است (همان: ۵۷۱) و «نقل است» که بشر حافی «هرگز آب نخوردی از جویی که سلطان کنده بودی» (همان: ۱۳۱). در همه این موارد با بدنی مواجه می‌شویم که هم خودش و هم کنش‌هایش وجه استعاری به خود گرفته‌است. هدف عطار از نقل این ماجراها روایت محض نیست؛ بلکه از طریق استعاری کردن شخصیت‌ها و کردارها و گفتارهای‌شان در واقع در برابر قدرت، مقاومت می‌کند.

غیر از مقاومت رفتاری، در تذکرة الاولیاء مقاومت زبانی پیران هم آمده‌است. اویس قرنی می‌گوید هر که سه چیز را دوست دارد، دوزخ بر او نزدیک است که یکی از آن‌ها «با توانگران نشستن» است (همان: ۲۵) یا احمد حنبل ریاست طلبان را خوار می‌داند (همان: ۹۸) و سفیان ثوری درویشی را که «گرد سلطان گردد»، دزد می‌نامد (همان: ۲۲۳) و بدترین علما را آن‌ها که «با سلاطین خاست و نشست کنند» (همان: ۲۲۳) و سری سقطی مخاطبان را از «عالمان امیری» بر حذر می‌دارد (همان: ۳۴۳) و معاذ رازی از زاهدی که معده‌اش با «خوردن طعام‌های گوناگون توانگران» فاسد شده به خدا پناه می‌برد (همان: ۳۷۸) و ابو عبدالله مغربی خوارترین مردم را درویشی می‌داند که «که با توانگران مدهانت کند» (همان: ۶۰۸).

عطار در تذکرة الاولیاء حتی از امکان خواص صوفیه، یعنی کرامات برای مقاومت سلبی در برابر قدرت بهره می‌گیرد. «اولیا تصرف و قدرتی مانند حق تعالی دارند و به حکم این قدرت در باطن مریدان و در امور خارجی، تصرف می‌کنند، کرامت، خوارق عادت، به نیروی همین تصرف بر دست آن‌ها جاری می‌شود (حجازی، ۱۳۸۳: ۸۴). کرامت به صوفیه بدنی عطا می‌کند که متمایز از بدن‌های دیگران است؛ بدنی قدسی شده و متصل به متافیزیک. اوج مقاومت سلبی او زمانی است که عطار با طراحی دوگانه حق و باطل، بدن قدسی‌شده عارف را در تقابل با بدن منفور صاحب‌منصبان قرار می‌دهد. در دیدار جعفر صادق با منصور، خلیفه عباسی، آن‌گاه که خلیفه از سر ناتوانی تصمیم به استفاده از قوه

قهریه می‌گیرد، اژدهایی را می‌بیند که در کنار بدن جعفر صادق ایستاده و خلیفه را تهدید به مرگ می‌کند و او از ترس بیهوش می‌شود و بر زمین می‌افتد (عطارد، ۱۳۹۷: ۱۲). آن‌گاه که عوانان حجاج قصد حسن بصری را می‌کنند و به صومعه حبیب عجمی می‌روند، با این که «هفت بار بر او دست می‌نهند»، او را نمی‌بینند و نمی‌یابند (همان: ۶۴) و خلیفه‌ای که قصد بر دار کردن سفیان ثوری را دارد، با دعای سفیان به زمین فرو می‌رود (همان: ۲۲۰) و سهل تستری آن‌گاه که از قبول زر عمرو لیث صفاری سر باز می‌زند، «همه دشت و صحرا دید جمله زر شده بود و لعل گشته موج می‌زد» (همان: ۳۱۲). کنیزکی بزک کرده و آراسته به جواهرات که از طرف خلیفه به قصد بر باد دادن «چهل سال ریاضت و بی‌خوابی و جان‌کندن» جنید به خلوت او می‌رود، با آه جنید جان به جان‌آفرین تسلیم می‌کند و وقتی خلیفه اعتراض می‌کند، جنید پاسخ می‌دهد «مکن تا نکنند» (همان: ۴۳۶). یا وقتی خلیفه تصمیم می‌گیرد سمنون محب را بی‌گناه مجازات کند، زبانش می‌گیرد و شب در خواب به او ندا می‌دهند که «زوال ملک تو در جان سمنون بسته‌است» (همان: ۵۴۵). این تقابل جنید و خداوند را در یک طرف و خلیفه و نیرنگ‌هایش را در طرف مقابل مقابل قرار می‌دهد. این وضعیت به بدنه پایین‌تر از خلیفه نیز سرایت یافته‌است. علی بن عیسی، وزیر خلیفه به واسطه بدرفتاری با ابن عطا در معرض نفرین او قرار می‌گیرد که «قطع الله یدک و رجلیک». مدتی بعد به فرمان خلیفه دست و پای علی بن عیسی را قطع می‌کنند (همان: ۵۲۵). سرسلسله این بدن‌های صاحب کرامت حلاج است که همه قوانین طبیعی در برابرش تسلیم‌اند. با اشاره‌ای بندهای دست و پایش گشاده می‌شود، به اراده او رخنه در دیوار زندان پدید می‌آید تا سیصد نفر از زندان رها شوند و در شب اول زندانی شدن غیب می‌شود و در شب دوم، زندان غیب می‌شود (همان: ۶۴۳). این بدن‌های قدسی شده با وجود تفاوت در مراتب و کارکردهای‌شان در یک مورد وجه اشتراک دارند و آن این که همگی استعاره‌های حق‌اند در مقابل خلیفه و عمال او که استعاره‌های باطل‌اند. این بدن‌ها غالباً در مقابل قدرت، مقاومت سلبی می‌کنند و آن‌گاه که به خلق بدن جدید می‌رسند، بدنی که هستی تازه یافته، مقاومت ایجابی می‌کنند. بدن‌های قدسی شده غالباً حیث وجودی‌شان ابداعی و تازه است و از این جهت است که می‌توان مقاومت آن‌ها را ایجابی دانست. در این مقاومت‌های سلبی و ایجابی خلیفه می‌خواهد بدنی ماورائی به دست آورد تا به وسیله

آن حتی بعد از مرگ بدن جسمانی اش هم چنان بر ذهن‌ها و روان‌ها حکمرانی کند. او می‌خواهد به عنوان نماد قدرت زمین بر همه چیز مسلط باشد و بدن‌های صوفیه به عنوان نماد مقاومت در برابر قدرت سعی در خنثی‌سازی، تعدیل کردن و محدود کردن قدرت او دارند. جدال بدن‌ها در واقع جدال دو نیروی قدرت و مقاومت است که در قالب حکایت‌ها به مخاطب القا می‌شود.

### ۵. بدن‌های مجنون و مقاومت سلبی و ایجابی

گفتیم که فوکو جنون را یکی از جلوه‌های مقاومت سلبی قلمداد می‌کند. یکی از نقدهای فوکو به تیمارستان‌ها محترم نشمردن تفاوت دیدگاه مجانین با نظام دانایی مسلط است. او در تاریخ جنون به گستره وسیعی از بیماران اشاره می‌کند که در تیمارستان‌ها در کنار هم و تحت درمان مشابه نگهداری می‌شدند. «رہیافت فوکو در کتاب تاریخ جنون این است که اگر بیماران روانی از قید و بند آسایشگاه‌ها روانی رها شوند و به جامعه قدم گذارند، بهتر می‌توانند خود را با معیارهای جامعه سازش دهند و به عضو مفید جامعه تبدیل شوند» (ضمیران، ۱۳۷۸: ۷۵).

در آثار عطار بدن‌های مجنونی برساخته شده‌اند که جنون‌شان از نوع جنون مورد نظر فوکو نیست. این‌ها با عنوان پاراداو کسیکال «عقلای مجانین» شناخته می‌شوند. عقلای مجانین خود را به دیوانگی می‌زنند تا نظام سلطه را به سخره بگیرند و به چالش بکشند. جنون برساخته آن‌ها پناهی است که آن‌ها را از شر صاحبان قدرت در امان نگاه می‌دارد. آن‌ها تندترین انتقادهای را در برابر نظام سیاسی و حتی نظام هستی‌ارایه می‌دهند اما پوشش جنون به نیروهای مقابل اجازه تنبیه و مجازات آن‌ها را نمی‌دهد؛ چون لیس علی‌المجنون حرج. به تعبیر زرین کوب «عده‌ای ازین دیوانه‌نمایان، عاقلان واقعی بودند؛ اما در پرده این جنون الهی که به آن شهرت پیدا می‌کردند، سخن‌گویان جناح معترض جامعه می‌شدند. نه فقط ارباب قدرت، بزرگان عصر و حتی عالمان شهر را مسئول آن بی‌نظمی‌ها می‌خواندند؛ بلکه احیاناً بر دستگاه آفرینش - که در نزد اکثر مردم قدرت ناسزایان و عجز و ضعف ارزانیان ناشی از مشیت واقع در ورای آن بود نیز بی‌پرده یا در پرده اعتراض می‌کردند» (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۲۹)؛ بنابراین جنون در تذکرة الاولیاء متضمن فرهیختگی است و نوعی

مقاومت سلبی و گاه ایجابی در برابر قدرت است. جنون از آن جهت ایجابی است که بر سازنده سوژه ابداعی نوینی است. بدن معجون در روایت متعارف بدنی است مطرود و منفور که جامعه ترجیح می‌دهد آن را در حصار تیمارستان یا چیزی شبیه آن قرار دهد و در هر حال از آن پرهیز کند؛ اما عطار با برساختن این بدن آن را در هاله‌ای از قداست و ارزشمندی قرار می‌دهد، چنان که مایه افتخار است. این بدن نوعی اثر هنری است زنده است که قرینه‌های آن در جهان شعر قلاش سنایی و رند حافظ است. آن‌ها خالق طنزهای زیبای تذکرةالاولیاء هستند. «در مجموع مثنویات عطار بالغ بر ده‌ها قصه از این گونه طنزهای زیرکانه به مذوبان و شوریدگان منسوب است و از قراین برمی‌آید که در آن ایام در عهد شیخ در نشابور تعداد این گونه شوریدگان قابل ملاحظه بوده‌است» (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۲۱). همه این بدن‌های برساخته توسط شاعران عارف را باید اثر هنری زنده به شمار آورد. آن‌ها سوژه‌هایی هستند که نظام ارزشی موجود را به چالش می‌کشند و خود سازنده نظام‌های ارزشی تازه و ابداعی هستند و این درست همان جایی است که آن‌ها را به مقاومت ایجابی مورد نظر فوکو نزدیک می‌کند. (تحلیل ارتباط جنون و مقاومت ایجابی) بنابراین، جای شگفتی ندارد اگر در تذکرةالاولیاء جعفر صادق (۸) بگوید «سیر به معاینه مرا آنگاه مسلم شد که رقم دیوانگی بر ما کشیدند» (عطار، ۱۳۹۷: ۱۶). هم عقلای مجانین از این که آن‌ها دارای بدن معجون معرفی شوند، خوشنودند، چون از انتقام و تنبیه اصحاب قدرت در امان می‌مانند و هم صاحبان قدرت از این که آن‌ها را معجون بدانند، خوشنودند، چون در مواردی که نمی‌توانند با آن‌ها به حجت برآیند، آن‌ها را به جنون متهم می‌کنند تا نقطه ضعف‌شان را پوشانند. بدین جهت است که اوپس قرنی با در پیش گرفتن رفتارهای بدنی نامتعارف خود را به جرگه عقلای مجانین می‌پیوندد؛ چنان که مردم درباره او می‌گویند: «شوریده‌ای است، در آبادان‌ها نمی‌آید و با کس صحبت ندارد ... چون مردمان بخندند او بگرید و چون بگریند او بخندد» (همان: ۲۱) یا این که «نقل است که همسایگان او گفتندی: ما او را از دیوانگان شمردیم...» (همان: ۲۷)؛ اما صاحب این بدن‌های معجون در لفافه جنون‌شان سخنانی بر زبان جاری می‌کنند که از زبان صد عاقل بر نمی‌آید: «به هر محله‌ای که فرو رفتی، کودکان وی را سنگ زندگی. گفت ساق‌های من باریک است. سنگ خرد اندازید تا پای من شکسته و خون‌آلوده نشود تا از نماز باز نمانم که مرا غم نماز

است، نه غم پای» (همان: ۲۷). بدین ترتیب مقاومت در برابر گروه دیگری شکل می‌گیرد که صاحب قدرت سیاسی نیستند؛ بلکه استوانه‌های قدرت عقیدتی جامعه‌اند. آن‌ها که از سفره شریعت ارتزاق می‌کنند و غم شریعت ندارند، آن‌ها که به تعبیر عطار غم نماز ندارند، غم پای دارند. این مقاومت ایجابی است، چون عطار بدن تازه‌ای می‌سازد که حیث هنری دارد؛ بدنی که مجمع تناقض‌هاست؛ جنون و فرهیختگی را با هم جمع کرده‌است. همین شیوه مقاومت را در حسن بصری هم می‌بینیم: «یک روز یاران خویش را گفت: ما اشیبهکم باصحاب رسول‌الله چون شما مانده‌ا‌صحاب رسولید علیه الصلوه والسلام. یاران همه شادی کردند. حسن گفت: به روی و به ریش می‌گویم که مانند ایشانند نه به چیزی دیگر که اگر شما را بر آن قوم چشم افتادی همه در چشم شما دیوانه نمودی (۹) و اگر ایشان را بر شما اطلاع افتادی، یکی را از شما مسلمان نگفتندی» (همان: ۴۰). اصحاب رسول در نظر مخاطبان حسن بصری دیوانه به نظر می‌رسند و اینان خود را عاقلان می‌بینند. حسن بصری از طریق جابه‌جا کردن مصداق جنون، مفهوم آن را تغییر می‌دهد. در روایت عطار جنون و اصحاب حضرت رسول در یک طرف قرار می‌گیرند و مخاطبان حسن بصری در طرف مقابل. هر دو طرف در ظاهر شباهت دارند اما فاصله میان باطن آن‌ها فاصله جنون تا عقل است؛ بدین ترتیب و برخلاف تصور عمومی جنون و ایمان درست گرد می‌آیند تا معنای جنون از وضعیت عرفی آن تغییر کند. با جابه‌جا شدن مفهوم جنون در روایت عطار، عملاً مقاومتی ایجابی در برابر کسانی شکل می‌گیرد که ظاهری آراسته اما باطنی ناصواب دارند. عطار یک چنین وضعیتی را از قرآن برگرفته، آن‌جا که مخالفان رسول‌الله (ص) او را «مجنون» قلمداد می‌کردند: «وإن یکادالذین کفروا لیزلقونک بابصارهم لما سمعوا الذکر و یقولون أنه لمجنون» (قلم: ۵۱). گویا در سنت کلاسیک، مردمان هر گاه سخنان کسی را نمی‌فهمیدند به جای این که بر خویش‌شان تهمت نادانی روا را دارند، گوینده را متهم به جنون می‌کردند. بدین سبب است که مردم پس از شنیدن شطحیات بایزید بسطامی می‌گویند: «او دیوانه شد» و از گرد او پراکنده می‌شوند (عطار، ۱۳۹۷: ۱۶۳). عطار مانند بسیاری از صوفیه مفهوم جنون را به بازی می‌گیرد و با تغییر معنا عملاً آن را به استعاره تازه‌ای در اثرش تبدیل می‌کند که برآیند کلی‌اش بدن مجنون است. صاحب بدن مجنون شخصیتی است بر ساخته، ابداعی و هنری که اگرچه برگرفته از نمونه‌های تاریخی و بیرونی است اما در



جهان متن حیث هنری به خود گرفته است.

در حکایت دیگری عطار به سراغ ثروتمندانی می‌رود که قدرت‌شان در ثروت‌شان است. آن‌ها در عین حال که در مسیر سفر حج هستند تا ظاهراً خود را مقید به شریعت نشان دهند، از جهات انسانی و اخلاقی بر مسیر خطا می‌روند. این‌جا عطار بدن مجنونی را وارد قصه می‌کند تا نظام ذهنی ثروتمند متکبر را به چالش بکشد. همه این شخصیت‌ها در متن تذکره حالت استعاری به خود می‌گیرند و بنابراین از سطح شخص به شخصیت ارتقاء می‌یابند. عطار نمی‌خواهد داستان «شخص» را بیان می‌کند می‌خواهد روایت یک تیپ شخصیتی را به تصویر بکشد که در توهمات خویش گرفتار است. او نماینده تیبی از مردم است که عطار می‌خواهد با استفاده از حکایت عقلای مجانبین نظام ارزشی آن‌ها را به چالش بکشد. چنان‌که خیر نساچ نیز وجه استعاری دارد و از سطح شخص به شخصیت ارتقاء یافته‌است و کنش‌های اتفاق افتاده در متن نیز وجه استعاری به خود گرفته‌اند. استعاری‌سازی در این حکایت به بدن‌ها و کنش‌های معنایی گسترده‌تر می‌دهد. صاحب بدن مجنون این حکایت «خیر نساچ» است که با «مرقعی پاره‌پاره و سیاه‌رنگ» به سفر حج می‌رود و در کوفه «خزبافی» او را می‌بیند و با خود می‌گوید: «آن مرد ابله می‌نماید. روزی چندش در کار کشیم.» او در فکر سوء استفاده از شخصی است که «ابله» می‌نماید. خزباف از او می‌پرسد: تو بنده‌ای و احتمالاً از دست صاحب فرار کرده‌ای. مدتی نزد من باش تا تو را به «خداوندت» برگردانم. خیر می‌گوید: «من خود عمری است تا در آرزوی اینم که کسی مرا به خداوند باز رساند.» خیر تا سال‌ها به آن مرد خدمت می‌کند تا اینکه خزباف متوجه عظمت مقام او شده، آزادش می‌کند (همان: ۵۹۵). تقابل خزباف عاقل مکار با خیر نساچ ابله‌نما تقابل دو طبقه اجتماعی است. خیز، پوششی متعلق به طبقه اجتماعی برتر و نساجی شغلی متعلق به طبقه اجتماعی متوسط است. مقاومت خیر نساچ ابله در برابر خزباف عاقل مکار از نوع مقاوت ایجابی است، او بر چیزی نمی‌شورد، طغیان نمی‌کند؛ بلکه خالق منشی است که در قالب عقلای مجانبین به جدال با طبقه‌ای می‌رود که به دنبال ابله‌نمایی هستند تا آن‌ها استثمار کنند.

طبقات اجتماعی در حکایات دیگری هم توجه عطار را به خود جلب کرده‌است. از جمله در حکایت بزرگی از بسطام که «صاحب تبع و صاحب قبول» بود و پیوسته در مجلس

بایزید حضور می‌یافت و به ادعای خویش سی سال صائم‌الدهر و نماز شب‌خوان بود؛ اما از علمی که بایزید درباره آن سخن می‌گفت، در خود چیزی نمی‌دید. از بایزید راه حل را می‌پرسد و بایزید می‌گوید: «این ساعت برو و موی محاسن و سر پاک ستره کن و این جامه که داری برکش و ازاری از گلیم بر میان بند و تویره پر از جوز در گردن افکن و به بازار بیرون شو و کودکان را جمع کن و بدیشان گوی: هر که مرا یکی سیلی می‌زند، یک جوز بدو می‌دهم و هر که دو زند، دو جوز. هم‌چنین در شهر می‌گردد. هر کجا تو را می‌شناسند آن‌جا می‌رو، علاج تو این است» اما مرد نمی‌پذیرد (عطار، ۱۳۹۷: ۱۷۲). راه حل پیشنهادی بایزید تبدیل یک بدن فاخر (صاحب تبع) به یک بدن مجنون است. در این تبدیل بدنی، تکبر صاحب بدن درمان می‌شود. بایزید در برابر تبختر ناشی از خودبرتربینی طبقاتی مقاومت ایجابی را در پیش می‌گیرد. او به‌عنوان راه حل سوژه‌ای را برمی‌سازد که شاخصه آن جنون است؛ اما نه جنون مادون عقل؛ بلکه جنون ماورای عقل. بایزید مخاطب را به عبور از مرز عقل عرفی فرامی‌خواند و جنون ناشی از این عبور جنونی رهایی‌بخش و کمال‌دهنده است نه جنونی محبوس‌کننده و خفت‌آور. این‌جا نیز پای قدرت و مقاومت در میان است، قدرت ناشی از طبقه اجتماعی و مقاومت ایجابی در برابر آن که در قالب بدن ابداعی عقلای مجانین امکان‌پذیر است. گاهی نیز این مقاومت در برابر خویشتن است.

## ۶. بدن ریاضت‌کش و مقاومت سلبی و ایجابی

در گفتمان عرفانی نوعی قدرت و مقاومت وجود دارد که تا آن‌جا که من می‌دانم در مناسبات و معادلات فو کو مطرح نشده است. در این گفتمان نفس منشأ قدرت است که قدرت‌ش را از روابطی که با دیگر اضلاع وجودی آدمی به دست می‌رود و یکی از مهم‌ترین مقاومت‌ها، مقاومت در برابر این قدرت منتشر نامتوازن و توزیع‌شده در سرتاسر وجود آدمی است. مراد آن‌ها از نفس همان مرتبه اماره نفس است که به‌زعم آن‌ها منشأ همه رذالت‌ها و قباحت‌های گفتاری، کرداری و پنداری است. همان‌قدر که قدرت نفس تنوع دارد، نحوه مقاومت در برابر آن نیز تنوع دارد؛ اما می‌توان به سیاق گذشته انواع مذکور را در قالب دو نوع سلبی و ایجابی طبقه‌بندی کرد، با این توضیح که هم در این موارد و هم در موارد پیش‌گفته گاه هر دو نوع مقاومت مذکور در یک مورد خاص دیده می‌شود. این

تقسیم‌بندی تنها برای تبیین بهتر است و مانع‌الجمع نیست. بدن ریاضت‌کش تجسم و تجسد مقاومت مذکور است که در تذکرة‌الاولیاء حضور پر رنگی دارد. ریاضت به معنای رام کردن کره اسب وحشی است؛ بنابراین در خود کلمه معنای مدیریت کردن، معتدل کردن و در چارچوب قرار دادن تعبیه شده است. مقاومت نیز می‌خواهد قدرت را به اعتدال درآورد. وجه ایجابی و سلبی در مقاومت ریاضتی به توازن عجیبی می‌رسد. بدن ریاضت‌کش هم در مقابل قدرت نفس‌تمرد و سرکشی می‌کند و هم بر سازنده سوژه‌های ابداعی است.

ریاضت‌ها غالباً بُعد فردی دارند؛ اما هر امر فردی ممکن است دارای بُعد اجتماعی هم باشند و به همین ترتیب دو وجه سلبی و ایجابی مقاومت در آن‌ها تعیین پیدا کند؛ از جمله ریاضتی مثل پرهیز از خوردن برای مدتی طولانی (عطارد، ۱۳۹۷: ۲۶) از آن جهت که مبارزه با نفس است فردی است و از آن جهت که ریاضت‌کش از حال گرسنگان جامعه آگاه می‌شود، اجتماعی است (۱۰). در ذکر ابوسلیمان دارایی تصریح کرده که هر که سیر خورد ... از شفقت بر خلق محروم ماند و پندارد که همه جهانیان سیرند» (همان: ۲۳۹). بنابراین، ریاضت گرسنگی از آن جهت که مقاومتی در برابر میل نفس است سلبی است و از آن حیث که به برساختن بدنی به نام بدن ریاضت‌کش منجر می‌شود، ایجابی است. همین تفسیر را می‌توان درباره گوشت‌نخوردن مالک دینار و این که پاچه را فقط بو می‌کرد و به درویشان می‌بخشید (همان: ۵۰) یا درباره محمد واسع که «در ریاضت چنان بود که نان خشک در آب زدی و می‌خوردی» (همان: ۵۷) مطرح کرد. بسامد حکایت‌های مربوط به پرهیز از خوردنی‌ها در تذکرة‌الاولیاء زیادتر از بقیه موارد است. از بشر حافی گرفته که چهل سال آرزوی بریان دارد و نمی‌خورد (همان: ۱۳۱) تا ذوالنون که ده سال آرزوی خوردن سبکا داشت و «آن آرزو به نفس خویش نمی‌داد» (همان: ۱۴۴) تا ذوالنون مصری که هرگز تا حد سیری غذا نمی‌خورد و معتقد بود «حکمت در معده‌ای قرار نگیرد که از طعام پر آمده بود» (همان: ۱۴۸) و تا بایزید که سوگند خورده بود «تا زنده باشم میوه بسطام نخورم» (همان: ۱۶۷) و علت غرور فرعون را گرسنگی می‌دانست (همان: ۱۹۵) و تا ابو سلیمان دارابی که لقب «بندار الجایعین» را برای خویش برگزیده بود (همان: ۲۳۷). در کلام آن‌ها کرامت‌هایی هم برای ریاضت گرسنگی ذکر شده که وجه ایجابی مقاومت را

در آن پررنگ‌تر می‌کند. مثل این که «زنگار نور دل، سیر خوردن است» (همان: ۲۳۹) یا این که «گرسنگی کلید آخرت است» (همان: ۲۳۹) و اینکه جوع نفس را ذلیل می‌کند و دل را رقیق و علم سماوی بر دل ریزد (همان: ۲۴۰). این همه تأکید بر گرسنگی ممکن است ریشه در تجربه فردی عطار داشته باشد یا واکنشی به وضعیت جامعه باشد اما در هر دو صورت از جهتی که ما بررسی می‌کنیم یعنی ریاضت گرسنگی به عنوان مقاومتی سلبی و ایجابی که دارای وجه فردی و اجتماعی است تفاوتی ندارد.

ریاضت دیگری که آن نیز دارای همین وجوه و ابعاد است، ریاضت پوششی است. بعد از گرسنگی دومین بسامد به این گروه از ریاضت‌ها تعلق دارد. جامعه اویس قرنی خرقة کهنه‌ای بود که از اجزای آن را از مزبله‌ها برمی‌چید و به هم می‌دوخت و می‌پوشید (همان: ۲۷)، محمد واسع تنها به آن جهت که دو پیراهن داشته دیرتر از مالکک به بهشت می‌رود (همان: ۵۴)، حبیب عجمی پوستینی داشت که تابستان و زمستان آن را می‌پوشید (همان: ۶۳). در این مورد نیز عطار به جنبه اجتماعی ریاضت اشاره می‌کند. بشر حافی در سرمای سخت برهنه بیرون رفته و وقتی علت را از او می‌پرسند پاسخ می‌دهد که «درویشان را یاد کردم و آن سختی که بر ایشان است» (همان: ۱۳۱). در جامعه‌ای که فقر در آن گسترش یافته بدن‌های برهنه یا ژنده‌پوش کارکرده‌های چندگانه می‌یابند. هم مقاومت در برابر نفس را تجربه می‌کنند و هم همدردی با مردم را. برساختن بدن برهنه یا ژنده‌پوش در عین حال آفرینش اثری بدیع است که امر زشت را تبدیل به امر زیبا می‌کند و بدین جهت ما آن را از مصادیق مقاومت ایجابی به شمار می‌آوریم، مقاومت در برابر نظام ارزشی جامعه‌ای که زیبایی را در زیبایی لباس زیبا می‌بیند و از زیبایی باطن دور افتاده است. این بدن‌های ژنده‌پوش و کهنه‌پوش قیام در برابر آن نوع نگاه جمال‌شناسانه و مؤسس نگاه جمال‌شناسانه دیگر است. عطار با طراحی بدن‌هایی که «چهل سال پلاسی کهنه می‌پوشیدند» (همان: ۶۲۳) یا بدنی که «زمستان و تابستان او را جز یک پیراهن نبود» و از همان یک پیراهن داشتن، کرامت‌ها می‌بیند (همان ۶۳۲) می‌خواهد در این مقاومت مشارکت کند. در جهان متن او بدن‌ها به صورت‌های مختلف ظهور می‌کنند اما در همه آن‌ها می‌توان استعاره قدرت و مقاومت را مشاهده کرد.

فوکو (۱۹۶۳) اصطلاح تخطی (۱۱) را به کار می‌برد که با استفاده از استعاره صاعقه آن

را توضیح می‌دهد. «تخطی به معنی جدا کردن سیاه و سفید، حلال و حرام، ظاهر و باطن یا مثلاً خارج و داخل یک ساختمان نیست؛ بلکه مشخص کردن ارتباط این دوگانی‌هاست هر چند در یک رابطه غامض ماریپیچ‌گونه باشند و اختلافی بینشان دیده نشود. تخطی شاید نور صاعقه‌ای در شب باشد که در لحظه شکل‌گیری‌اش، ظلمت ماهوی شب را نمایش می‌دهد و در عین حال وابسته به تاریکی‌ست» (فوکو، ۱۹۶۳: ۳۵). تخطی به معنای خروج کامل از یک گفتمان نیست؛ بلکه به معنای خروج لحظه‌ای و مقطعی از یک گفتمان و بازگشت دوباره به آن است تا کاستی‌ها و عیوب گفتمان آشکار شود. صاعقه شب را از میان نمی‌برد؛ بلکه از تاریکی مسلط تخطی می‌کند و در همان چند لحظه خروج و تخطی چیزهایی را نشان می‌دهد که بدون آن تخطی آن چیزها دیده نمی‌شد. بسیاری از مقاومت‌های شخصیت‌های تذکرة‌الاولیاء از جنس همین تخطی است. آن‌ها با خروج لحظه‌ای از نظام‌های ارزشی حاکم بر گفتمان‌ها پرتوی بر وضع موجود می‌افکنند تا کاستی‌ها و عیب‌ها را آشکار کنند. آن‌ها خود در بازی مداوم قدرت و مقاومت مشارکت دارند و تخطی‌های آن‌ها از این بازی مدام به قصد نشان دادن کاستی‌هاست. آن‌ها از بازی مقاومت و قدرت کاملاً خارج نمی‌شوند. حتی وقتی صوفی به غار و کوه پناه می‌برد یا وقتی جامه‌های ژنده می‌پوشد یا هر کدام از رفتارهایی که با عرف جامعه مابینت و تضاد دارد، از نظم مسلط گفتمانی تخطی می‌کند نه اینکه از آن کاملاً خارج شود. تذکرة‌الاولیاء پر است از تخطی‌های عارفان در عرف و در همان حال مشارکت آن‌ها در بازی قدرت و مقاومت. در این صورت، نمی‌توان گفت گفتمان عرفانی در مواجهه با گفتمان‌های سیاسی و اجتماعی موضعی خنثی دارد. صوفیه از مشارکان عمده در بازی قدرت و مقاومت هستند.

## ۷. نتیجه‌گیری

مقاومت و قدرت پیوسته با هم‌اند. هر کجا این باشد آن هم هست. فوکو در بحث از مقاومت دو نوع مقاومت سلبی و ایجابی را مطرح می‌کند. مقاومت سلبی ناظر بر سرکشی و طغیان و هنجارشکنی است و مقاومت ایجابی بر ساختن سوژه‌ها و شکل‌ها. به رغم آن‌چه درباره تصوف تصور می‌شود، توجه به جنبه‌های اجتماعی و سیاسی در تعالیم صوفیه جایگاه خاص خود را دارد و صوفیه با نظام اصطلاحی و شیوه روایت‌سازی خاص خود

وارد عرصه‌های اجتماعی می‌شدند. آن‌ها به تحولات سیاسی و اجتماعی اطراف خویش بی‌توجه نبودند. حکایت‌های تذکرة الاولیاء به عنوان یکی از متون پایه‌ای در عرفان نشان می‌دهد که وی در انواع حکایت‌ها و با استفاده از انواع راهبردها مقاومت را در برابر قدرت‌های سیاسی، اجتماعی، عقیدتی و روانی، در قالب بدن‌های استعاره‌ای گوناگون از بدن زاهد گرفته تا بدن مجنون و بدن ریاضت‌کش به نمایش می‌گذارد. در این تفسیر، بدن‌ها و کنش‌ها و گفتارها وجه استعاره‌ای به خود می‌گیرند و هر کدام نوعی نگاه و تفسیر به زندگی را نمایندگی می‌کنند. عطار در تذکرة الاولیاء هم دغدغه‌های فردی دارد و هم اجتماعی، هم به قدرت‌ها می‌اندیشد و هم به مقاومت‌ها می‌نگرد. بازی قدرت و مقاومت بن‌مایه اکثریت قریب به اتفاق حکایت‌های تذکرة الاولیاء را تشکیل می‌دهد که ما در این پژوهش به برخی از آن‌ها پرداختیم.

## پی‌نوشت‌ها

۱. مثلاً حاجی زاده و همکارانش (۱۳۹۸) در مقاله‌ای به تحلیل فوکویی رمان *ساق البامو* پرداخته‌اند، ابراهیمی و توکلی اردستانی (۱۳۹۹) داستان عاشقیت در پاورقی را از این منظر تحلیل کرده‌اند، ولایی و همکارانش (۱۳۹۶) از همین منظر به سراغ *مدیر مدرسه* و خائفی (۱۳۹۱) به سراغ *سه قطره خون* و طاووسی (۱۳۹۲) به سراغ *بوف کور* هدایت رفته‌اند.
۲. *طبقات الصوفیه* نوشته ابو عبدالرحمان سلمی (ف ۴۱۲ ق) کتابی است در معرفی طبقات صوفیان شامل ترجمه حال صد و سه تن از مشایخ اهل تصوف که بخش اعظم آن را خواجه عبدالله انصاری (ف ۴۸۱ ق) در مجالس خود به فارسی برگرداند (هجویری، ۱۳۸۴: بیست و هفت). استعلامی می‌گوید ظاهراً عطار ترجمه انصاری را ندیده؛ بلکه بیشتر از اصل عربی آن بهره برده‌است (عطار، ۱۳۷۴: ۱۴).
۳. *حلیه الاولیاء* کتابی از ابونعیم اصفهانی که در قرن پنجم نوشته شد از دیگر منابع احتمالی عطار است (عطار، ۱۳۷۴: ۱۵).
۴. *مناقب الابرار و محاسن الاخیار* کتابی از آثار صوفیانه قرن ششم که در دوره جوانی عطار به قلم ابوعبدالله موصلی (ف ۵۵۲ ق) تألیف شد. استعلامی نشان می‌دهد که عطار از این کتاب اثری نگرفته؛ اما نمی‌توان منکر وجود آن در پیشینه *تذکره الاولیاء* شد.
۵. *صفه الصوفیه* به قلم ابوالفرج جوزی بغدادی (ف ۵۹۷ ق) را که تقریباً هم‌عصر عطار است می‌توان در میان آثاری قرار داد که ردپای آن‌ها را در *تذکره الاولیاء* وجود دارد و ظاهراً عطار برخی از اقوال را از این کتاب گرفته و در آوردن کرامات به این کتاب توجهی نداشته‌است.
۶. در ترجمه *رساله قشیریه* اثر ابوالقاسم قشیری بابی هست مشتمل بر شرح احوال و نقل اقوال مشایخ صوفیه که مجموعاً شرح هشتاد و سه تن را با مختصری در زندگی و تاریخ وفاتشان ذکر می‌کند و سپس چند حکایت و سخن از آن‌ها می‌آورد.
۷. *کشف المحجوب* نخستین کتاب فارسی است که به سنت *طبقات الصوفیه* نوشته شده‌است. به نظر می‌رسد این کتاب بیشترین تأثیر را به صورت مستقیم بر *تذکره الاولیاء* عطار داشته‌است. هجویری ذکر احوال هفتاد و چهار تن از تابعین، مشایخ صوفیه، ائمه مذاهب و متأخران را آورده‌است. عطار در بین کتاب‌های اهل تصوف بیشتر به این کتاب توجه داشته‌است. آخرین باب کتاب او (بخش ضمیمه شده) تماماً از *کشف المحجوب* است. یکی از الگوهای روایی و ساختاری که عطار در *تذکره الاولیاء* به کار گرفته‌است، مقدمه مسجعی است که در ابتدای هر بخش می‌آورد. این الگو پیش از عطار در آثار حافظ ابونعیم و هجویری مسبوق به سابقه‌است. البته نوآوری‌های عطار در

شیوه نگارش مشهود است (هجوی: ۱۳۸۴: ۱۶۲).

۸. توجه داشته باشیم که امام جعفر صادق در روایت عطار و دیگر عارفان ما به عنوان یک پیر عرفانی بازنمایی شده و نه به عنوان صاحب مذهب فقهی. بنابراین نقل قول‌هایی که از آنها در این آثار شده ممکن است در چارچوب سنت حدیث قرار نگیرد. ای بسا که عارفان ما اقوالی را به این امامان معصوم نسبت دهند که عالمان علم حدیث سندیت آنها را زیر سؤال ببرند.

۹. این مضمون یادآور آیه مبارکه *وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَ يَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ* (قلم، ۵۱) است و ریشه قرآنی دارد.

۱۰. ممکن است گفته شود صوفیه به جنبه اجتماعی گرسنگی کشیدن توجهی نداشته‌اند؛ اما در سنت‌های دین اسلام یکی از فواید روزه گرفتن را آگاه شدن از حال فقرای جامعه دانسته‌اند و تعالیم صوفیه بی ارتباط با آن پیشینه دینی نیست.

11. transgression.





## فهرست منابع

- احمدوند، ولی محمد، تاجیک، محمدرضا، (۱۳۹۷)، «زبان عرفان و قدرت در عصر ایلخانان» در *ویژه‌نامه فلسفه عرفان*، ش ۷۴: صص ۲۳۷-۲۶۱.
- اشرف‌زاده، رضا؛ صفایی، مهناز، (۱۳۹۸)، «سیمای آزادگان (مجانین) از زبان مولانا و عطار» در *عرفانیات در ادب فارسی*، ش ۳۹: صص ۱-۳۱.
- الهامی، فاطمه و همکاران (۱۳۹۹)، «بررسی و تحلیل تعالیم تصوف بر مبنای نظریه گفتمان قدرت میشل فوکو» در *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، د ۱۶، ش ۶۰: صص ۱۳-۴۲.
- بیوک‌زاده، صبا (۱۳۹۴)، «رسالت زن در تذکره‌الاولیای عطار نیشابوری» در *روان‌شناسی فرهنگی*، ش ۲۴: صص ۳۹-۵۰.
- پارسانیا، حمید و یوسفی، ظاهر، (۱۳۹۵)، «بررسی انتقادی مقاومت در اندیشه میشل فوکو» در *نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۲۷: صص ۷۲-۴۷.
- حاکم نیشابوری، محمد، (۱۳۷۵)، *تاریخ نیشابور*، تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- حجازی، بهجت السادات (۱۳۸۳)، انسان کامل در نگاه عطار، مشهد: ایوار.
- حسین آبادی، مریم؛ الهام‌بخش، محمود، (۱۳۸۵). «دیوانگان: سخنگویان جناح معترض در عصر عطار» در *کاووش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*، ش ۱۳، صص ۷۱-۱۰۰.
- حسینی، مریم، روستایی راد، الهام (۱۳۹۵)، «مجانین‌العقلای زن در تصوف اسلامی» در *مجله زن در فرهنگ و هنر*، د هشتم، ش ۱: صص ۶۷-۸۲.
- خوشحال دستجردی، طاهره (۱۳۸۳). «نقش صبر در تکامل روحی انسان از دیدگاه عرفا» در *پژوهشنامه ادب غنایی*، ش ۲: صص ۶۳-۸۶.
- دانیالی، عارف (۱۳۹۳)، *میشل فوکو: زهد زیبایی‌شناسانه به مثابه گفتمان ضد‌پاداری*، تهران: تیسرا.
- دریفوس، هیوبرت و رابینو، پل (۱۳۷۶)، *میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمونوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۶)، *فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- زرقانی، سید مهدی (۱۳۹۷)، *تاریخ بدن در ادبیات*، تهران: سخن.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۰)، *صدای بال سیمرخ: درباره زندگی و اندیشه عطار*، تهران: سخن.
- چ سوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.

۱۹۰ / مقاومت سلبی و ایجابی در تذکرة الاولیاء عطار / فدایی و ...

سایمونز، جان (۱۳۹۰)، فوکو و امر سیاسی، ترجمه کاوه حسین زاده، تهران: رخداده نو.  
سیدالماسی، پروانه؛ فرشباغیان صافی، احمد، (۱۳۹۱)، «طعام و آداب آن از دیدگاه عرفا در متون  
فارسی» در بهارستان سخن، ش ۱۹: صص ۲۵-۴۰.

ضیمران، محمد (۱۳۷۸). میشل فوکو: دانش و قدرت، تهران: هرمس.  
عطار، فریدالدین، (۱۳۹۷)، تذکرة الاولیاء، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی،  
تهران: سخن.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، منطق الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران:  
سخن.

فروزان فر، بدیع الزمان (۱۳۵۳). شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار نیشابوری، تهران: انتشارات  
دانشگاه تهران. چ دوم.

فوکو، میشل (۱۳۷۸). مراقبت و تنبیه، تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران:  
نشر نی. چ دوم.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نشر نی. چ  
دهم.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). تاریخ جنون در عصر کلاسیک، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: هرمس.  
ناصری، محمود، احمدپور، علی، (۱۳۹۵)، «ریاضت؛ اقسام، درجات و مراتب آن» در عرفان  
اسلامی، ش ۴۹: صص ۹۵-۱۱۷.

نصراللهی، یدالله؛ عباس زاده مبارکی، بهزاد، (۱۴۰۱)، «تحلیل گفتمان قدرت در مثنوی های عطار»  
در پژوهشنامه عرفان، ش ۲۷: صص ۲۷۴-۲۵۱.

Foucault, M. (1963). A preface to transgression, Critique. Nos, 195-196, 751-770.

پرتال جامع علوم انسانی

### References

- Ahmadvand, Vali Mohammad; Tajik, Mohammad Reza (2018), The Language of Mysticism and Power in the Ilkhanid Era. Special Issue of Philosophy and Mysticism, No. 74, pp. 237-261.
- Ashrafzadeh, Reza; Safaei, Mahnaz (2019), The Image of Freedman (Madmen) in the Words of Rumi and Attar. Erfaniyat Dar Adab Farsi, No. 39, pp. 1-31.
- Elhami, Fatemeh; Jahandideh, Abdol Ghafoor; Raisi, Mohammad Riaz, (2020), Examining and Analyzing Sufism Teachings based on Michel Foucault's Discourse Theory of Power. Mystical and Mythological Literature, Vol. 16, No. 60, pp. 13-42.
- Biyokzadeh, Saba (2015), The Mission of Women in Attar of Nishaburi's Tadhkerat al-Awliya. Journal of Woman Cultural Psychology, No. 24, pp. 39-50.
- Parsania, Hamid; Yousefi, Zaher (2016), A Critical Examination of Resistance in Michel Foucault's Thought. Journal of Socio-cultural Knowledge, No. 27, pp. 47-72.
- Hakim Nishaburi, Muhammad (1996), History of Nishabur, Edited and Introduced by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Agah.
- Hejazi, Bahjat al-Sadat (2004), The Perfect Human in Attar's View, First Edition, Mashhad: Ivar.
- Hosseinabadi, Maryam; Elham Bakhsh, Mahmoud (2006), Madmen: Spokespersons of the Dissident Faction in Attar's Era, Journal of Persian Language and Literature Research, No. 13, pp. 71-100.
- Hosseini, Maryam; Rostaee Rad, Elham (2016), The Wise Madwomen of Islamic Sufism, Journal of Women in Culture and Art, Vol. 8, No. 1, pp. 67-82.
- Khoshhal Dastjerdi, Tahereh (2004). The Role of Patience in the Spiritual Evolution of Man from the Viewpoint of Mystics, Journal of Lyrical Literature, No. 2, pp. 63-86.
- Danialy, Aref (2014), Michel Foucault: Ascetic Aesthetics as an Anti-Visual Discourse, Tehran: Tisa.
- Dreyfus, Hubert L., and Paul Rabinow (1997). Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Translated by Hossein Bashirieh. Tehran: Ney.
- Deleuze, Gilles (2007). Foucault. Translated by Niko Sarkhosh and Afshin Jahandideh. Tehran: Ney.

- Zarghani, Seyed Mehdi (2018). *History of the Body in Literature*. Tehran: Sokhan.
- Zarrinkoob, Abdolhossein (2001), *The Voice of Simorgh Wing: On the Life and Thought of Attar*, Third Edition, Tehran: Sokhan.
- Zarrinkoob, Abdolhossein (2015), *The Value of Sufi Heritage*, Tehran: Amirkabir.
- Simons, John (2011), *Foucault and the Political*, Translated by Kaveh Hosseinzadeh, Tehran: Rokhdad No.
- Seyyed Almassi, Parvaneh; Farshbafian Safi, Ahmad, (2012), *Food and its Etiquette from the Perspective of Mystics in Persian Texts*, Baharestan-e Sokhan, No. 19, pp. 25-40.
- Zamiran, Mohammad (1999). *Michel Foucault: Knowledge and Power*. Tehran: Hermes.
- Attar, Farid al-Din, (2018), *Tadhkerat al-Awliya*, Introduction, Edited and Annotated by Mohammad-Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan.
- Attar, Mohammad ibn Ibrahim (2004), *Mantiq al-Tayr*, Introduction, Edited and Annotated by Mohammad-Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan.
- Forouzanfar, Badie-al-Zaman (1974). *A Study of the Life and Works of Attar of Nishapur*, Second Edition, Tehran: Tehran University Press.
- Foucault, Michel (1999). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, translated by Nikoo Sarkhosh and Afshin Jahandideh, 2nd edition, Tehran: Ney.
- Foucault, Michel (2015). *Lectures on the Will to Know*, Translated by Nikoo Sarkhosh and Afshin Jahandideh, 10th edition, Tehran: Ney.
- Foucault, Michel (1980). *History of Madness in the Classical Age*, translated by Fatemeh Valiyani, Tehran: Hermes.
- Naseri, Mahmoud, & Ahmadpour, Ali. (2016). *Riyadat: Types, Degrees, and Levels*, *Islamic Mysticism*, No. 49, pp. 95-117.
- Nasrollahi, Yadollah; Abbaszadeh Mobaraki, Behzad, (2022), *Discourse Analysis of Power in Attar's Mathnawis*, *Journal of Mystical Studies*, No. 27, pp. 251-274.
- Foucault, Michel, 1963, *A preface to transgression*, *Critique*. Nos, 195-196, 751-770.



## Negative and Positive Resistance in Attar's Tadhkerat al-Awliya<sup>1</sup>

Mojtaba Fadaee<sup>2</sup>  
Seyed Mahdi Zerghani<sup>3</sup>

Received: 2024/02/19

Accepted: 2024/05/30

### Abstract

The mystics were not indifferent to the social conditions around them. Sufism aims at the salvation of the individuals of society and has no systematic program to govern society, but this does not mean that the Sufis were indifferent to the social and political conditions around them. In this study, we have turned to Attar's Tadhkerat al-Awliya and through a rereading and reconstruction of the concept of Foucauldian resistance, how the vast majority of the stories of Tadhkerat al-Awliya fall within the scope of the big game of power and resistance and how Attar represents the methods of Sufi resistance by designing diverse bodies. Some of these bodies use the method of negative resistance and others use the method of positive resistance, and sometimes both aspects of negative and positive resistance are manifested in one physical behavior. The reason for choosing Tadhkerat al-Awliya is that this work contains the essence of Attar's thought. He displays his many life and writing experiences in his previous works, and now in the final parts of his life he writes Tadhkerat al-Awliya, which is the subtext of many of the metatexts of Sufism of later periods. To this end, we first carefully read the stories of Attar that contain the concept of resistance and extracted their instances. In the next step, we classified them into several groups and identified the instances of negative and positive resistance in them. In the final step, we analyzed each section and presented the analysis report in the article.

**Keywords:** Attar, Tadhkerat al-Awliya, Foucault, Negative and Positive Resistance

---

1. DOI: 10.22051/jml.2024.46346.2546

2. PhD Candidate in Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: zarghani@um.ac.ir

3. Professor, Department of Persian Language and Literature, faculty of Literature and humanities; Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding author)  
Email: zarghani@um.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997