



Shahid Bahonar
University of Kerman



A Study and Analysis of seventeen Paragraphs from the Text of Attār's Tazkerat al-awliā' with an Emphasis on Šafi'ī-Kadkani's Comments and Suspensions *

Hamidreza Fahandej Saadi¹ | Abbas Parsatalab²

1. Ph.D. Graduate, Department of Persian Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: hamidreza.saadi@ut.ac.ir
2. Corresponding author, Ph.D. Graduate, Department of Persian Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: abbas.parsatalab@ut.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Article history: Received 11 June 2025 Received in revised form 14 July 2025 Accepted 19 July 2025 Published online 1 November 2025</p> <p>Keywords: Tazkirat al-Awliyā', 'Attār Nišābūrī, Comments, Criticism, Šafi'ī-Kadkani.</p>	<p>Purpose: Mohammad Reza Šafi'ī-Kadkani published the latest scientific and critical edition of <i>Tazkirat al-Awliyā</i> in 2019 with the effort of publishing the Sokhan in two volumes. This edition, despite being considered most reliable and scientific correction of the <i>Tazkirat</i> to date, unfortunately contains some shortcomings. These defects and faults can be seen both in the text of the <i>Tazkirat</i> and in the comments and notes written by Šafi'ī-Kadkani on the text of the <i>Tazkirat</i>. Although a number of researchers and university professors have referred to some of these cases in several critical articles, the authors of the present article have also encountered other defects and drawbacks by reflecting on seventeen paragraphs of the text of the <i>Tazkirat al-Awliyā</i> and its collation with the Šafi'ī-Kadkani's comments, which are mentioned in the rest of the article.</p> <p>Method and Research: It should be noted that the authors of this article prepared and arranged their notes using a descriptive-analytical method and using library resources.</p> <p>Findings and Conclusions: The authors of this article have carefully re-read and analyzed the notes and comments of Šafi'ī-Kadkani regarding the propositions related to these seventeen sections of the text of <i>Tazkirat al-Awliyā</i>. The result of this study shows that some of Šafi'ī-Kadkani's comments are completely incorrect. In some cases, his comments are inadequate and incomplete, and they may lead the reader of the <i>Tazkirat</i> to misunderstandings and erroneous interpretations.</p>

*Cite this article: Fahandej Saadi, Hamidreza., Parsatalab, Abbas. (2026). A Study and analysis of seventeen paragraphs from the text of Attār's Tazkerat al-awliā' with an emphasis on Šafi'ī-Kadkani's comments and suspensions. Journal of Prose Studies in Persian Literature, 28 (58), 19-40. DOI: 10.22103/jll.2025.25428.3196



© The Author(s).

Publisher: Shahid Bahonar University of Kerman.

DOI: 10.22103/jll.2025.25428.3196

EXTENDED ABSTRACT

1. Introduction

Tazkirat al-Awliyā is one of the important mystical works attributed to Farīd al-Dīn Moḥammad ibn Ibrahim ‘Attār al-Nīshābūrī. Although the exact date of the book's authorship is not known, it can be guessed from the available evidence that Attār wrote this work at two different times, in the late sixth century and the first half of the seventh century. This book is written in two parts and includes the biographies of 97 elders and saints of the way. The first part contains the biographies of 72 people and the second part contains the biographies of 25 elders of the mystical world. So far, several printings have been made of the *Tazkirat al-Awliyā*. The last correction of this work belongs to Mohammad Rezā Šafī‘ī-Kadkani, who published this book in two volumes in 2019 with the efforts of Sokhan Publications. The first volume of this book consists of two parts. In the first part, Šafī‘ī-Kadkani has written a detailed introduction to Attār and his works, as well as an introduction to the manuscripts of the *Tazkirat al-Awliyā*, and in the second part of this volume, the text of the *Tazkirat* has been given. The second volume of the book also includes the variants, annotations, a glossary, and a list of sources and references. Meanwhile, Šafī‘ī-Kadkani's notes and his annotations on the contents of the *Tazkirat* occupy about 400 pages of the second volume. These notes are very varied and include topics such as the etymology of the sayings and anecdotes of the mystics, the chain of transmission of hadiths and their translation, the lexicology and meaning of difficult phrases, explanations about persons and geographical locations, and the examination of suspicious recordings of the text. In this article, the authors have written about seventeen notes by Šafī‘ī-Kadkani, which are presented below.

2. Methodology

Since Attār's *Tazkirat al-Awliyā* is considered one of the main and important works of Islamic mysticism and Sufism, and any concerned researcher and reader in this field will not need to refer to this book and study it, undoubtedly, any research that can help readers and researchers better understand this mystical treasure is necessary. To answer this need, the authors of the present article have prepared and compiled materials in seventeen sections. At the beginning of each section, the text of the *Tazkirat* is given and then Šafī‘ī-Kadkani's interpretation and his comments and notes are mentioned. Then the authors, citing their evidence and arguments, have rejected Šafī‘ī-Kadkani's opinion. In some cases, where the authors have considered Šafī‘ī-Kadkani's opinion to be incomplete and inadequate, they have completed the matter and resolved its ambiguity; therefore, the authors have provided a detailed and extensive report on each of the seventeen sections under discussion using a descriptive-analytical method and library resources. It should be noted that in some cases, in addition to mystical sources and other precious works of Persian literature, the authors have used the text of *Tazkirat al-Awliyā* itself to prove or complete their point of view. The arrangement of the notes in this article is based on the text of the *Tazkirat*, as edited by Šafī‘ī-Kadkani.

3. Discussion

In some of Šafi'ī-Kadkani's notes on the *Tazkirat*, there are deficiencies and shortcomings that seem necessary to revise and correct them. The authors of this article, while studying and reviewing this correction several times, have reached to some remarkable points and conclusions, which they will present in the form of seventeen notes: 1. Fees (Pāymozd) are not necessarily commodities and goods. There is evidence that fees were paid to individuals in cash (money) in some cases. 2. One of the meanings of the verb “Kāftan” is to dig, search, investigate, and inquire; therefore, “Kāftan” is used in the story of *Tazkirat al-Awliyā* in the meaning of profound searching. 3. Junaid al-Baghdādi's talk about Bāyazīd al-Bastāmi refers to Bāyazīd's spiritual quality and its preference over the spiritual journey of others; therefore, “Maidān” here is a mystical term referring to the position of the beloved's intuition. 4. The rotten grain (Dāne-ye poside) means “the most superficial speech in the world of spiritual journey” so that disciples can easily understand it. 5. By “method” (Ravesh) Bāyazīd means outward travel. Bāyazīd is a staunch critic of the travels of the Sufis, and this perspective is evident from his statements in *Tazkirat al-Awliyā* and book of *al-Nur* Sahlaghi. 6. Considering a syntactic rule that indicates a kind of emphasis and exaggeration structure and about which Šafi'ī-Kadkani wrote in Bukhārā Magazine, the phrase “me to you” (Marā shomā rā) seems to be correct in the text of the *Tazkirat*. 7. The meaning of “Miyān jam-e Abu Hanifa” is among the students, companions, and the group that were learning from Abu Hanifa. 8. The phrase *Tazkirat al-Awliyā* in the anecdote of Imam Ahmad Hanbal, considering the arguments and evidence presented, should be read as “He placed the jug of water in front of him”. 9. One of the meanings of the word “Sohbat” includes intercourse, bed, sleeping together, and sexual relations with women; therefore, (Peyvast va khāb) is not used in the narrative of the *Tazkirat* in the sense of sleeping with women, but this meaning is understood from the word of “sohbat”. 10. The phrase “for whom we came up to the pulpit is not present” (Barāye ān kasi ke mā bar menbar āmadim hazer nist) has precedence and delay here, and it does not seem to have any issues. 11. The term “Refqh” in the mention of Yosef ibn Hossein means generosity and gifts. Sufis should abstain from women's gifts and oblations, as the husband's approval may not be present. 12. The word “Gardesh” signifies anxiety and restlessness in ancient texts. What is meant by Mahmesh in the narrative of the *Tazkirat* is that the anxiety and change of state of Abu Hafs was so evident and clear that others, although they probably did not have much knowledge of mysticism and spiritual experiences, or were not at the level of perfection, observed it. 13. The examples presented by Šafi'ī-Kadkani about “re-reading” are not related with Attār's intended meaning. 14. “Bar rāh” in the speech of Junaid al-Baghdādi is used in the sense of “on the way” 15. Considering that the plural of “Nafas” is “Anfās” and the plural of “Nafs” is “Nofos” and “Anfos”, it seems that Junayd meant “Nafas” and not “Nafs”. 16. According to the authors, “The description of the heart” (Sharh al-Qalb) was an authentic work of Attār and not of Hakim Tirmidhi. 17. When the head of a sheep is cut, breath comes in and

out through the cut area along with blood, and at that moment, a continuous sound similar to “Khekh Khekh” or “Ākhe Ākhe” comes from the sheep's severed throat; therefore, “Ākhe kardan” is an interjection.

4. Conclusion

The authors of this article have carefully re-read and analyzed the notes and comments of Šafi'ī-Kadkani regarding the propositions related to these seventeen sections of the text of *Tazkirat al-Awliyā*. The result of this study shows that some of Šafi'ī-Kadkani's comments are completely incorrect. In some cases, his comments are inadequate and incomplete, and they may lead the reader of the *Tazkirat* to misunderstandings and erroneous interpretations.





بررسی و تحلیل هفده بند از متن تذکره‌الاولیای عطار با تکیه بر حواشی و تعلیقات شفیع کدکنی*

حمیدرضا فهندژ سعدی^۱ | عباس پارساطلب^۲

۱. دانش‌آموخته دکتری، بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: hamidreza.saadi@ut.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری، بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: abbas.parsatalab@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۲۱</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۲۳</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۸</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۱۰</p>	<p>زمینه: محمدرضا شفیع کدکنی آخرین چاپ علمی و انتقادی تذکره‌الاولیای عطار نیشابوری را در سال ۱۳۹۸ و با همت نشر سخن در دو مجلد روانه بازار نمود. به این چاپ، علی‌رغم این که تا این زمان معتبرترین و علمی‌ترین تصحیح موجود از تذکره به شمار می‌رود، متأسفانه نواقص و کاستی‌هایی راه یافته‌است. این نواقص و اشکالات هم در متن تذکره و هم در حواشی و یادداشت‌هایی که شفیع کدکنی بر متن تذکره نوشته‌است، مشاهده می‌گردد. اگرچه شماری از پژوهشگران و استادان دانشگاه در چند مقاله انتقادی به پاره‌ای از این موارد اشاره کرده‌اند، نگارندگان مقاله حاضر نیز با تأمل در هفده بند از متن تذکره‌الاولیاء و مقابله آن با حواشی شفیع کدکنی، به ایرادها و اشکالات دیگری برخوردند که در ادامه مقاله به آن‌ها اشاره می‌رود.</p> <p>روش: گفتنی است که نگارندگان در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای یادداشت‌های خود را تهیه و تنظیم نموده‌اند.</p> <p>یافته‌ها: نگارندگان در مقاله حاضر، با دقت در هفده بند از متن تذکره‌الاولیاء، حواشی و یادداشت‌های شفیع کدکنی را درباره گزاره‌های مرتبط با این هفده بند، بازخوانی و تجزیه و تحلیل نموده‌اند. نتیجه این بررسی نشان می‌دهد که بعضی از حواشی شفیع کدکنی کاملاً اشتباه است. در بعضی از موارد نیز حواشی او نارسا و ناقص بوده و ممکن است مخاطب تذکره را دچار کج‌فهمی و برداشت اشتباه نماید.</p>
<p>کلیدواژه‌ها: تذکره‌الاولیاء، عطار نیشابوری، تعلیقات، نقد، شفیع کدکنی.</p>	

***استناد:** فهندژ سعدی، حمیدرضا؛ پارساطلب، عباس. (۱۴۰۴). بررسی و تحلیل هفده بند از متن تذکره‌الاولیای عطار با تکیه بر حواشی و تعلیقات شفیع کدکنی. شیرپوشی

ادب فارسی، ۲۸ (۵۸)، ۴۰-۱۹.

DOI: 10.22103/jil.2025.25428.3196

© نویسنده‌گان.



ناشر: دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

۱. مقدمه

تذکره/اولیاء از جمله آثار مهم عرفانی است که مؤلف و نویسنده آن را فریدالدین محمد بن ابراهیم عطار نیشابوری دانسته‌اند. اگرچه تاریخ دقیق تألیف کتاب مشخص نیست اما با توجه به شواهدی که در دست است، می‌توان حدس زد که عطار در دو نوبت زمانی مختلف، اواخر قرن ششم و نیمه نخست قرن هفتم (ر.ک: افشاری، ۱۴۰۱: ۸)، این اثر را به تألیف درآورده‌است. این کتاب در دو بخش و در شرح حال ۹۷ تن از بزرگان و اولیای طریقت نوشته شده‌است. قسمت نخست شرح حال ۷۲ تن و قسمت دوم شرح حال ۲۵ تن از بزرگان عالم عرفان را در بر می‌گیرد. به دلیل این که در نسخه‌های کهن و قدیمی تذکره/اولیاء تنها بخش نخست اثر آمده‌است، عده‌ای مانند محمد استعلامی برآند (ر.ک: عطار، ۱۳۸۶: مقدمه، سی‌وشش-سی‌وهفت) که قسمت دوم تذکره/اولیاء نوشته عطار نبوده و کاتبان نسخ تذکره در اعصار بعد به منظور تکمیل کلام عطار آن بخش را به اثر اضافه نموده‌اند. عطار نیشابوری در تألیف این کتاب از آثار بسیاری بهره جسته‌است که از جمله آن‌ها می‌توان به کشف‌المحجوب هجویری، رساله قشیریه، طبقات الصوفیه سلمی، تهذیب‌الاسرار خرکوشی و مناقب‌الابرار ابن خمیس اشاره کرد. تاکنون از تذکره/اولیاء چاپ‌های متعددی انجام گرفته‌است. رینولد ال نیکلسون، شرق‌شناس فقید، نخستین چاپ علمی و انتقادی این اثر را در سال‌های ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۷ میلادی (۱۳۲۵-۱۳۲۲ق.) در لیدن هلند منتشر ساخت. محمد استعلامی نیز در سال‌های ۱۳۴۳ تا ۱۳۴۵ شمسی، تصحیح دیگری از این کتاب را تحت عنوان رساله دکتری خود به سامان رسانید.

آخرین تصحیح این اثر هم متعلق به محمدرضا شفیعی کدکنی است که این کتاب را در سال ۱۳۹۸ و با همت انتشارات سخن در دو جلد منتشر ساخت. جلد نخست این کتاب از دو قسمت تشکیل شده‌است. شفیعی کدکنی در قسمت نخست مقدمه‌ای مفصل در معرفی عطار و آثار او و همچنین معرفی نسخه‌های تذکره/اولیاء نوشته‌است و در قسمت دوم این جلد متن تذکره را آورده‌است. جلد دوم کتاب نیز نسخه‌بدل‌ها، تعلیقات، فرهنگواره و فهرست منابع و مأخذ را در بر گرفته‌است. در این میان، یادداشت‌های شفیعی کدکنی و حواشی او بر مطالب تذکره چیزی حدود ۴۰۰ صفحه از جلد دوم را به خود اختصاص داده‌است. این یادداشت‌ها بسیار متنوع بوده و موضوعاتی چون مآخذشناسی اقوال و حکایات عرفا، اسناد احادیث و ترجمه آن‌ها، واژه‌شناسی و معنی عبارات دشوار، توضیحاتی درباره‌ی اعلام اشخاص و مکان‌های جغرافیایی و بررسی ضبط‌های مشکوک متن را شامل می‌شود. نگارندگان در این مقاله مطالبی را پیرامون هفده یادداشت شفیعی کدکنی نوشته‌اند که در ادامه آورده می‌شود.

۱.۱. بیان مسئله

شفیعی کدکنی بنابر تصریح خودش (ر.ک: عطار، ۱۳۹۸: ۱/مقدمه، هشتادونه) برای تصحیح تذکره/اولیاء، در طول چهل سال حدود سی نسخه قدیمی را که در جهان شناخته شده بوده، فراهم آورده‌است. هر شخص آگاه و صاحب‌نظری که شفیعی کدکنی را بشناسد و آثارش را، بالأخص مجموعه عطارشناسی او را، با دقت خوانده باشد، بدون شک سخن او را بر تواضع و فروتنی حمل خواهد کرد؛ زیرا بر صاحبان فضل و دانش پوشیده نیست که شفیعی کدکنی در مسیر عطارشناسی رنج بسیاری برده و تا حدود زیادی این مسیر را برای پژوهش‌های تکمیلی آیندگان هموار ساخته‌است. باین‌همه، در بعضی از یادداشت‌های او بر تذکره، نواقص و کاستی‌هایی ملاحظه می‌شود که بازنگری و اصلاح آن‌ها ضروری به نظر می‌رسد. نگارندگان این مقاله نیز ضمن مطالعه و بررسی چندباره این تصحیح به نکات و نتایج قابل تأملی رسیده‌اند که آن‌ها را در قالب هفده یادداشت ارائه خواهند داد.

۲.۱- پیشینه پژوهش

از زمان انتشار تذکره/اولیاء به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی (۱۳۹۸)، تاکنون مقالات بسیاری در نقد و بررسی این تصحیح نوشته شده‌است. سیدمهدی طباطبایی در سه مقاله، «ملاحظات در ضبط برخی واژه‌ها و عبارات‌های تذکره/اولیاء» (۱۳۹۹ الف)، «درنگی در معنای چند واژه و تعبیر در تذکره/اولیاء» (۱۳۹۹ ب)، «بررسی و نقد تصحیح تذکره/اولیاء عطار به اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی» (۱۴۰۰) یادداشت‌هایی سودمند درباره‌ی تصحیح جدید تذکره منتشر ساخته‌است. همچنین محسن

پورمختار، «نکته‌هایی در حاشیه تذکره‌الاولیاء عطار به تصحیح شفیعی کدکنی» (۱۳۹۹)، معصومه امیرخانلو «بررسی انتقادی تصحیح تذکره‌الاولیاء» (۱۴۰۰) و مهران افشاری «یادداشت‌هایی دربارهٔ تحریر دیگر و تصحیح تازه تذکره‌الاولیاء» (۱۴۰۱) مطالبی دیگر پیرامون این اثر مرقوم نموده‌اند. گفتنی است که پورمختار چنان‌که خود تصریح داشته وارد بحث تصحیح متن تذکره‌الاولیاء نشده‌است و تنها در مواردی به ترجیح بعضی از ضبط‌های واژگانی تصحیح شفیعی کدکنی بر تصحیح نیکلسون اشاره کرده‌است. (ر.ک: پورمختار، ۱۳۹۹: ۵۲).

۳.۱- اهمیت و ضرورت پژوهش

از آن‌جا که تذکره‌الاولیاء عطار از جمله آثار اصلی و مهم عرفان و تصوف اسلامی محسوب می‌شود و هر پژوهنده و خواننده دغدغه‌مند این حوزه از رجوع به این کتاب و مطالعه آن بی‌نیاز نخواهد بود، بی‌شک هر پژوهشی که بتواند خوانندگان و محققان را در درک بهتر این گنجینه عرفانی یاری برساند، ضروری می‌نماید. نگارندگان مقاله حاضر نیز برای پاسخ به این نیاز، مطالبی را در هفده بخش تهیه و تدوین کرده‌اند. در ابتدای هر بخش، متن تذکره آورده شده و سپس برداشت شفیعی کدکنی و نظرات و یادداشت‌های او ذکر گشته‌است. سپس نگارندگان با ذکر شواهد و استدلال‌های خود، نظر شفیعی کدکنی را رد کرده‌اند. در بعضی موارد نیز که نگارندگان، نظر شفیعی کدکنی را ناقص و نارسا دانسته‌اند، به تکمیل مطلب و رفع ابهام آن پرداخته‌اند؛ بنابراین، نگارندگان با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، گزارشی مفصل و مبسوط دربارهٔ هر هفده بند مورد بحث ارائه داده‌اند. گفتنی است که نگارندگان در پاره‌ای از موارد، افزون بر منابع عرفانی و دیگر آثار گران‌سنگ ادب فارسی، از خود متن تذکره‌الاولیاء برای اثبات و یا تکمیل نظر خود بهره برده‌اند. ترتیب یادداشت‌ها در این مقاله براساس متن تذکره، تصحیح شفیعی کدکنی، انجام گرفته‌است.

۲- بحث

۱.۲- ذکر حبیب عجمی:

«روزی به طلب وام‌داری رفته بود. آن وام‌دار در خانه نبود. چون او را ندید پای‌مزد طلب کرد. زن وام‌دار گفت: شوهرم حاضر نیست و من چیزی ندارم که تو را دهم. گوسفندی کشته بودیم جز گردن او چیزی نمانده است. اگر خواهی تو را دهم؟ گفت: شاید. آن گردن گوسفند ازو بستند و به خانه برد. زن را گفت: این سود است. دیگر را بنه.» (عطار، ۱۳۹۸: ۶۱/۱).

شفیعی کدکنی در تعلیقات راجع به «پای‌مزد» نوشته‌است: «حَقُّ الْقَدَمِ؛ پای‌رنج؛ در برابر راهی که طی کرده است از طرف مقابل اجرتی و مالی گرفتن. از سیاق عبارت عطار مسلم می‌شود که پای‌مزد متاع یا کالایی بوده که درین گونه موارد به اشخاص داده می‌شده است و پول نقد (= سیم) نبوده است.» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۱۶۸/۲). شاهدی هم در لغت‌نامه آمده که در نظر شفیعی کدکنی ظاهراً تأثیر داشته که با عبارت «از سیاق عبارت عطار مسلم می‌شود» حکمی قطعی در این مورد صادر کرده‌است: «پس شمشیری بیرون آورد غلافش بزر اندر گرفته به پای‌مزد تو شاید» (دهخدا: ذیل پای‌مزد؛ برای دیدن متن کامل شاهد مثال ر.ک: مجمل‌التواریخ و القصص، ۱۳۹۹: ۲۹۰-۲۹۱).

باید گفت ضرورتاً چنین نیست که پای‌مزد متاع و کالا باشد. در حکایت تذکره، چند قرینه وجود دارد که نشان می‌دهد زن تنها به عنوان سود وام، گردن گوسفند به طلبکار داده‌است. نخست این‌که حبیب عجمی بر اساس متن تذکره در ابتدا پول به ربا می‌داده‌است و از طریق سودهای ربا امرار معاش می‌کرده‌است. «و در ابتدا مال دار بود و ربا دادی و به بصره نشستی و هر روز به تقاضای معاملات خویش شدی. اگر سیمی بداندی بستدی و اگر سیم نیافتی پای‌مزد طلب کردی و نفقه خود هر روز از آن ساختی» (عطار، ۱۳۹۸: ۶۱/۱). دوم این‌که چون مرد وام‌دار در خانه نبوده‌است، زن برای فرصت گرفتن از طلبکار که در زمانی دیگر

وام او را پرداخت نمایند، به عنوان پایمزد مقداری گردن گوسفند به او می‌دهد. سوم این که «گردن گوسفند» در قدیم جزو بی‌ارزش‌ترین گوشت‌های گوسفند محسوب می‌شده است؛ زیرا روش و آیین قصابان بدین صورت بوده که اگر از گوشت گردان - که خوب و مرغوب است - به کسی می‌داده‌اند، پاره‌ای از استخوان گردن را نیز بر آن می‌نهادند. (ر.ک: کزازی، ۱۳۸۹: ۱۲۸). پس بدیهی است که در حکایت مزبور طلب حبیب عجمی با گردن گوسفند تسویه نشده است. چهارم این که خود حبیب عجمی صراحتاً به همسرش می‌گوید که «این سود است در دیگ بنه». در واقع این پایمزد افزون بر طلب حبیب عجمی به او داده شده و چیزی شبیه به سود (ربا در این جا) تلقی شده است. در حالی که اصل بدهی در جای خود برقرار بوده و وام‌گیرنده در زمانی دیگر آن را باید پرداخت نماید. ممکن است این سود مقداری سیم هم باشد و ضرورتاً این گونه نیست که پایمزد همیشه به صورت کالا و متاع به طلبکاران داده می‌شده است. مطلبی در تذکره عرفات/العاشقین آمده که نشان می‌دهد پایمزد شاعر به صورت پول و نقدینه پرداخت شده است: «[هر]گاه مولانا به حضور آید یک هزار روپیه به صیغه پایمزد بگیرد.» (اوحدی بلیانی، ۱۳۸۹: ۳۵۸۸/۶).

۲.۲- ذکر ذوالنون مصری:

«چون روزی چند برآمد مگر بازرگانی را گوهری در کشتی گم شد. یک به یک از اهل کشتی را می‌گفتند و می‌جستند تا همه اتفاق کردند که این مجهول دارد.» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۴۱/۱).

در تعلیقات آمده است: «نسخه‌های اساس غالباً می‌گفتند دارند و چنین می‌نماید که فعل، کَفْتَن است به معنی شکافتن جمعیت.» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۹۶/۲). همان طور که مشاهده می‌شود شفیعی کدکنی، فعل را «کفتن» دانسته است؛ در لغت‌نامه در ذیل «کفتن» معنی فعل «شکافته شدن، ترکیدن، ترک برداشتن» آمده که معنای پیشنهادی شفیعی کدکنی یعنی «شکافتن جمعیت» ظاهراً با توجه به همین مدخل ارائه شده است. باید دقت داشت که صورت دیگری از فعل «کفتن»، «کافتن» است که در عبارت مورد بحث به صورت متعدی استفاده شده است. درست است که در لغت‌نامه دهخدا در ذیل مدخل «کافتن» یکی از معانی این فعل، «شکافتن» ضبط شده، اما یکی از معانی دیگری که برای این فعل ثبت شده، «کاویدن، جستجو کردن، تجسس و تفحص نمودن، تفتیش» است. (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۸۰۵۳/۱۲). از طرف دیگر، «گوهری در کشتی گم شد» و «می‌جستند» قرآینی هستند که نشان می‌دهد اهل کشتی را برای یافتن گوهر مورد تجسس و تفحص قرار داده‌اند. اصیلی و سطلانی هم عبارت مورد بحث را بدین صورت ترجمه کرده است: «و كانوا يفتشون الناس واحداً واحداً» (عطار، ۲۰۰۹: ۱۶۴)؛ بنابراین در این جا «کافتن» در معنای جستجوی بلیغ به کار رفته است؛ تمامی افراد حاضر در کشتی را تمام و کمال و با دقت جستجو و تفحص کردند.

۳.۲- ذکر بایزید بسطامی:

«هم او (جنید) گفت: نهایت میدان جمله روندگان، که به توحید درآیند، بدایت میدان این خراسانی است. جمله مردان که به بدایت قدم او رسند همه درگردند و فرو شوند و نمانند و دلیل آن است که بایزید می‌گوید، رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ: دویست سال به بوستان درگذرد تا چو ما گلی در رسد.» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۶۱/۱).

چنان که می‌دانیم کلمه «میدان» در تصوف، در معنای «مقام یا مقامات» به کار رفته است و عناوین بعضی کتب مانند «صد میدان» خواجه عبدالله انصاری، مؤید همین نظر است. در لغت‌نامه دهخدا ذیل «میدان» به نقل از کشف اصطلاحات الفنون آمده است: «نزد صوفیه مقام شهود معشوق را گویند» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۱۹۶۰/۱۴؛ نیز ر.ک: سجادی، ۱۳۸۳: ۷۵۳). علی‌رغم این که در فرهنگواره تذکره هم (ر.ک: عطار، ۱۳۹۸: ۱۷۰۳/۲)، ۹ ترکیب از «میدان» در معنای اصطلاحیش به دست داده شده، از توضیحات شفیعی کدکنی در تعلیقات این گونه برمی‌آید که او جمله جنید بغدادی را که در باب مقام بایزید گفته، به صورت جغرافیایی تلقی کرده است: «بدایت میدان این خراسانی: بسطام دروازه خراسان است» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۲۰۷/۲)؛ «طریق خراسان: بسطام خود دروازه

خراسان است [...] اشاره بایزید به جاده‌ای است که از ری به بسطام می‌رسد و از بسطام به سوی خراسان می‌رود.» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۲۱۳/۲). توضیح شفیع کدکنی ناظر بر جغرافیای بسطام است؛ اما سخن جنید در این جا به کیفیت معنوی بایزید و تفصیل آن در برابر سیر و سلوک دیگران اشاره دارد. او می‌خواهد بگوید حتی سالکانی که به توحید رسیده‌اند گویی در ابتدای سیر و سلوک بایزید قرار دارند؛ یا به عبارتی دیگر، کمترین مقامات بایزید توحید است. این که در قول جنید بغدادی ایهامی به کلمه «میدان» وجود داشته باشد، محتمل است ولی معنای اصلی همان میدان معنوی است.

در پیوستی هم که شفیع کدکنی از سخنان بایزید به نقل از مجموعه شماره ۱۷۹۶ کتابخانه مرادملأ، در کتاب دفتر روشنائی آورده است، این عبارت بدون واژه «میدان» ملاحظه می‌شود: «و هم او (جنید بغدادی) فرمود که: نهایت روندگان که به توحید درآیند بدایت این خراسانیست یعنی بایزید.» (شفیع کدکنی، ۱۳۸۴: ۳۴۰). روشن است که اگر در این جا معنای ظاهری «میدان» مد نظر می‌بود، حذف آن از عبارت اخیر در دریافت معنا ایجاد مشکل می‌کرد. افزون بر این‌ها، در همین کتاب بنا بر یک روایت «میدان» در معنی عرفانیش با چند واسطه از قول بایزید بسطامی نقل شده است: «یک چند در میدان توحید جولان کردم تا به سرای تفرید رسیدم. همچنان در سرای تفرید جولان می‌کردم تا به میدان جاودانگی رسیدم» (شفیع کدکنی، ۱۳۸۴: ۲۸۴). در جایی دیگر از کتاب *التور آمده است*: «[...] از جنید بن محمد شنیدم که می‌گفت: مردمان در میدان‌های خویش دوانند و چون به میدان بایزید رسند رام و آرام گام زنند.» (شفیع کدکنی، ۱۳۸۴: ۳۱۶). منظور این که جذبه میدان بایزید (مقام عرفانی مدنظر او) بسیار سنگین است و هرکسی نمی‌تواند به راحتی این میدان را ببیند.

۴.۲- ذکر بایزید بسطامی:

«یک روز جماعتی پیش شیخ درآمدند، شیخ سر فرو برده بود. سر برآورد و گفت: از بامداد باز، دانه‌ای پوسیده طلب می‌کنم تا به شما دهم تا خود طاقت کشش آن دارید؟ نمی‌یابم.» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۶۸/۱).

شفیع کدکنی در توضیح «دانه پوسیده» نوشته است: «کنایه از سخنی است درباره عالم سلوک» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۲۱۴/۲). عبارت و توضیح شفیع کدکنی کامل نیست. یکی از خصوصیات رفتاری بایزید، که چندین بار در تذکره بدان اشاره رفته است، انتقاد از ظرفیت پایین سالکان طریقت یا اهل ظاهر است. حتی در بعضی موارد، بزرگان طریقت نیز مریدانی را که در عالم سلوک به مراتب بالایی دست یافته‌اند، از دیدار با بایزید منع می‌کرده‌اند. بنا بر روایتی احمد خضرویه با هزار مرید به نزد بایزید می‌رود و قبل از دیدار با او به ایشان می‌گوید: «هر یکی از شما طاقت بایزید ندارد، بیرون می‌باشید تا ما به زیارت شیخ رویم» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۷۳/۱). از همین روست که مرید ابوتراب نخشی تا چشمش بر بایزید می‌افتد، در حال لرزه بر او می‌افتد و می‌میرد. بایزید در علت مرگ او می‌گوید: «در نهاد این جوان کاری بود که هنوز وقت کشف نبود. در مشاهده بایزید آن کار به یک بار برو کشف شد. طاقت نداشت. فرو شد.» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۶۸/۱). همچنین مردم ظاهرگرای شهر بسطام که از پذیرش معنای سخنان بایزید عاجز و ناتوان اند چندین بار او را از بسطام بیرون می‌کنند. (عطار، ۱۳۹۸: ۱۶۵/۱؛ نیز ر.ک: عطار، ۱۳۹۸: ۱۷۷/۱-۱۷۸).

با توضیحاتی که گذشت، باید دانست که بایزید، جماعت حاضر را با تشبیه مضمهر به مورچگان مانند کرده است. بایزید در مقام انکار، چند تن از سالکان طریقت را که برای بهره گرفتن به نزد او آمده‌اند، با مورچگان مقایسه می‌کند و به آن‌ها می‌گوید شما حتی توانایی برداشت یک سخن ساده را ندارید تا چه رسد به دریافت سخنان پیچیده و دشوار عالم عرفان. بدیهی است که هرچقدر دانه سبک‌تر باشد، حمل و کشش آن بر مورچگان آسان‌تر است؛ از همین روی مورچه دانه پوسیده را، که وزنش در مقایسه با دانه تر و تازه کمتر است، راحت‌تر حمل می‌کند؛ بنابراین، دانه پوسیده سخن بدیهی و آشکار یا تکراری و نخ نما است. سخنی که مغز و درون آن به راحتی قابل فهم است و چندان عمیق و ژرف نیست. یا به عبارتی دیگر، دانه پوسیده به معنای «سطحی‌ترین سخن از عالم سلوک» است؛ به گونه‌ای که مریدان، آن را به راحتی درک کنند. این تمثیل به صورتی دیگر در ذکر حسن بصری مشاهده می‌شود:

«و در هفته‌ای یک بار مجلس وعظ گفتمی و هر بار که بر منبر برآمدی که رابعه را ندیدی، مجلسشان نگفتمی و فرود آمدی. گفتندی: ای خواجه! محتشمان و خواجهگان و بزرگان آمده‌اند، اگر پیرزنی مَقْتَعَه‌داری نیامد چه باشد؟ او گفتی: آری شربتی که ما از برای حوصلهٔ پیلان ساخته باشیم در سینهٔ موران نتوانیم ریخت.» (عطار، ۱۳۹۸: ۳۱/۱).

این حکایت را همچنین محمد سهلگی قبل از عطار، در کتاب «التور» آورده‌است و احتمال دارد که عطار در قسمت اخیر، متن سهلگی را ترجمه کرده باشد. این که در متن عربی کتاب التور، عبارت به چه صورت بوده و آیا در آن جا از قول بایزید «دانهٔ پوسیده» و «طاقت کشش» به کار برده شده‌است، تشخیص به هیچ وجه آسان نیست؛ زیرا نسخه‌ای که احتمالاً عطار از التور در اختیار داشته بسیار قدیمی بوده و با دیگر نسخ برجای مانده از این اثر در روایت تفاوت داشته‌است. (در این باره ر.ک: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۴۵-۴۶). نقد ما بر توضیحات مصحح تذکره است؛ زیرا تقریباً برای ما مسلم است که عطار در برداشت خود از سخن بایزید، تمثیل مورچگان و دانهٔ پوسیده را در نظر داشته‌است. با این همه، شفیعی کدکنی در ترجمهٔ حکایت التور، «دانه‌ای پوسیده» و «تاب (شنیدن)» آورده‌است. (ر.ک: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۲۸۴). اگر شفیعی کدکنی ظرافت سخن بایزید را با توجه به متن تذکره-الاولیای عطار در نظر می‌داشت، در ترجمهٔ این فقره از کتاب التور، «تاب کشش» یا «طاقت کشش» می‌آورد. گفتنی است که در چاپ استعلامی «دانه» بدون صفت پوسیده آمده‌است که در مقایسه با چاپ شفیعی کدکنی از تذکره، لطف چندانی ندارد. در همین چاپ به جای «کشش»، «کشیدن» و در نسخه بدل «کشتن» آمده‌است. (ر.ک: عطار، ۱۳۸۶: ۱۴۶). شاید از همین روست که مترجم عربی تذکره، منال الیمنی عبدالعزیز، متوجه نکتهٔ ظریف سخن بایزید نشده و سخن او را این گونه ترجمه کرده‌است: «أطلب حبة فاسدة منذ الصباح، کی أمنحها لكم، فأنتم تطيقون غرسها، و أنا لأجدها.» (عطار، ۲۰۰۶: ۳۶۰/۱).

۵.۲- ذکر بایزید بسطامی:

«و گفت: روش بر درویشان نشان غفلت است که هر چه هست خود اندر دو قدم حاصل آید که یکی بر نصیب‌های خود نهد و یکی بر فرمان‌های حق؛ آن یک قدم را بردارد و آن دیگر را به جای بدارد.» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۹۰/۱-۱۹۱).

در تعلیقات آمده‌است: «یعنی راه به حق چندان نزدیک است که روش (= رفتن در آن) نشانهٔ غفلت است. اگر یک قدم از خواسته‌ها و امیال خود بردارد و بر فرمان‌های حق نیز قدم استوار دارد، به حق رسیده‌است.» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۲۲۴/۲). شفیعی کدکنی واژهٔ «روش» را در داخل پرانتز «رفتن در آن» ذکر کرده‌اند. با توجه به یادداشت او، ضمیر «آن» به «راه به حق» برمی‌گردد. با پذیرفتن این نظر باید گفت که بایزید بسطامی دچار تناقض‌گویی شده است؛ زیرا اگر «روش» را در این جا سفر معنوی یا سیر در نفس معنا کنیم، دیگر انتقاد بایزید محلی از اعراب ندارد. به نظر نگارندگان منظور بایزید از «روش»، سفر ظاهری است و نه طی طریق باطنی. بایزید یکی از منتقدان پر و پاقرص سیر و سیاحت صوفیان است و این دیدگاه از مقامات او در تذکرهٔ اولیاء و کتاب التور سهلگی برمی‌آید. «مردی شیخ را گفت: این طالبان از سیاحت و گرد عالم گشتن نمی‌آسایند. گفت: آنچه مقصود است مقیم است نه مسافر. در سفر مقیم را طلبیدن محال بود» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۹۴/۱)؛ «[...] مردی از بایزید پرسید و گفت مریدان از طلب آرام نگیرند. بایزید گفت: همنشین من مقیم است و مسافر نیست و من با او مقیم و نه در سفر.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۲۶۷)؛ بنابراین، بایزید در این جا می‌گوید برای رسیدن به خداوند نیاز نیست که سالک زحمت بسیار بر خود نهد و مسافت فراوانی را بپیماید؛ کافی است که سالک در درون خود سفر کند تا از سفر بیرون بی‌نیاز شود. به تعبیری دیگر، بایزید سالکان را از سفر ظاهری (= سیر در آفاق) برحذر می‌دارد و آن‌ها را به سفر باطنی (= سیر در نفس) دعوت می‌کند. نزدیک به این سخن بایزید بسطامی در کلام شیخ ابوعلی دقاق نیز ملاحظه می‌شود: «نقل است که یکی بیامد که از دورجایی آمده‌ام نزدیک تو. استاد گفت: این حدیث به قطع مسافت نباشد. از نفس خویش گامی فراتر نه و همه مقصودها حاصل است.» (عطار، ۱۳۹۸: ۷۰۳/۱).

۶.۲- ذکر بایزید بسطامی:

«و مریدی شیخ را به خواب دید. پرسید از وی که از منکر و نکیر چون گذشتی؟ گفت: چون سؤال کردند، گفتم: شما را ازین سؤال مقصودی برنیاید، از جهت آن که اگر گویم خدایم اوست، این سخن از من هیچ نبود. لیک بازگردید و ازو پرسید تا من او را کیستم؟ آنچه او گوید آن بود. اگر من صد بار بگویم که خداوند اوست تا او مرا بنده خود نخواند مراد شما را هیچ فایده‌ای نبود.» (عطار، ۱۳۹۸: ۲۰۴/۱-۲۰۳).

شفیعی کدکنی با عنایت به یک قاعده نحوی که خودش در مجله بخارا نوشته (ر.ک: شفییعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۶-۱۲)، در تعلیقات تذکره مرقوم کرده‌است که: «مراد شما را هیچ فایده‌ای نبود: نسخه‌بدل‌ها دیده شود. شاید مرا شما را هیچ فایده‌ای نبود که نوعی ساختار تأکید و مبالغه است» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۲۲۹/۲). در نسخه‌بدل‌های ارائه‌شده (عطار، ۱۳۹۸: ۹۷۱/۲)، در دو نسخه B و D «مرا و شما را هیچ» ضبط شده‌است.

به نظر نگارندگان با توجه به یادداشت شفییعی کدکنی و نیز پیوستی که او از سخنان بایزید به نقل از مجموعه شماره ۱۷۹۶ کتابخانه مرادملّا، در کتاب دفتر روشنایی آورده‌است، ظاهراً «مرا شما را» درست به نظر می‌رسد. متن پیوست دفتر روشنایی ازین قرار است: «نقل است که: بعد از وفات شیخ را به خواب دیدند پرسیدند که: حال تو با منکر و نکیر چون بود؟ گفت: چون سؤال کردند گفتم: شما را ازین سؤال مقصودی برنیاید بازگردید و از او پرسید که من وی را کییم؟ اگر من صد بار بگویم که خداوند من اوست تا او مرا بنده خویش نگوید شما را و مرا فایده نباشد.» (شفییعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۳۵۳). جالب این که، این ساختار نحوی همان‌طور که شفییعی کدکنی به آن ارجاع داده‌است (ر.ک: عطار، ۱۳۹۸: ۱۱۷۴/۲-۱۱۷۵)، در دیگر قسمت‌های تذکره در متن مصحح حفظ شده‌است. در ذکر رابعه می‌خوانیم: «الهی! دلم بگرفت. کجا می‌روم؟ من کلوخی و آن خانه سنگی مرا [تو را] هم اینجا می‌باید که بینی.» (عطار، ۱۳۹۸: ۷۹/۱). همچنین در ذکر بایزید بسطامی آمده‌است: «بوتراب او را بسی گفتی که چنین که تویی تو را بایزید را می‌باید دید» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۶۸/۱). ظاهراً عاملی که سبب شده شفییعی کدکنی در عبارت مورد بحث با احتیاط عمل نماید و برخلاف دیگر موارد این ساختار نحوی را در متن نیاورد، جمله «شما را ازین سؤال مقصودی برنیاید» است. واژه «مقصود»، ضبط «مراد» را به ذهن می‌آورد.

۷.۲- ذکر امام ابوحنیفه:

«و نقل است که یک روز جمعی کودکان گوی می‌زدند. گوی ایشان به میان جمع ابوحنیفه افتاد که درس می‌گفت. هیچ کودک را زهره نبود که دران میان در رود و آن گوی باز بیرون آرد. حیایشان مانع بود. یک کودک گفت: این چه کار است. من در روم و بیرون آرم. در رفت به میان ائمه دین و گوی بیرون آرد. ابوحنیفه گفت: او حلال‌زاده نیست. تفحص کردند، چنان بود. گفتند: ای امام مسلمانان! به چه دانستی؟ گفت: اگر حلال‌زاده بودی حیا مانع آمدی.» (عطار، ۱۳۹۸: ۲۳۹/۱).

شفیعی کدکنی در تعلیقه مربوط به همین عبارت آورده‌است که: «میان جمع: دکتر محسن پورمختار از دانشگاه سیرگان یادآوری کرد که «میان جمع، در زبان امروز کرمانیان، به معنی «خشتک» به کار می‌رود» و با متن ما نیز هماهنگی دارد، گرچه قراین صارفه این معنی را به دور می‌برد.» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۲۴۱/۲). نگارندگان در این‌جا از یادآوری این مطلب بدیهی ناگزیرند که در گذشته مقام استاد و شاگردی به‌گونه‌ای بوده‌است که شاگردان اجازه قطع بیان استاد و مجلس درس او را نداشته‌اند و انجام این امر گستاخی و بی‌احترامی به مقام استاد محسوب می‌شده‌است. از طرف دیگر، منظور شفییعی کدکنی از قراین صارفه ظاهراً الفاظی مانند «دران میان»، «من در روم» و «میان ائمه دین» است که در بالا آن‌ها را مشخص کرده‌ایم. البته خود شفییعی کدکنی هم اشاره کرده‌است که «قراین صارفه این معنی را به دور می‌برد»؛ بنابراین با توجه به این قراین و فضای حکایت، باید کلمات مورد نظر را به صورت اضافی «میان جمع ابوحنیفه» بخوانیم نه آن‌گونه که پورمختار پیشنهاد داده‌است. منظور از میان جمع ابوحنیفه، میان شاگردان و

اصحاب و جماعتی است که در حال فرا گرفتن درس از ابوحنیفه بودند. گفتنی است که اصیلی و سطنانی در ترجمه قدیم تذکره، عبارت را به صورت اضافی ترجمه کرده است: «و نقل أن جماعة من الصبيان يلعبون بالأكرة في بعض الطرق كما هو دأبهم على باب مجلس أبي حنيفة رضي الله عنه، فارتمت الأكرة، و وقعت في المجلس.» (عطار، ۲۰۰۹: ۲۶۰).

۸.۲- ذکر امام احمد حنبل:

«و یک بار احمد را شاگردی نو آمد. آن شب احمد کوزه آب بر وی نهاد. دیگر روز کوزه همچنان دید. پرسید که چرا همچنان است که بود؟ آن طالب علم گفت: چه می‌بایست کرد؟ گفت: طهارت و نماز شب. علم از برای چه آموزی؟» (عطار، ۱۳۹۸: ۲۵۵/۱-۲۵۶).

شفیعی کدکنی در توضیح مربوط به «کوزه آب بروی نهاد» نوشته است: «به روی نهاد یعنی واژگون نهاد. ظاهراً با کلمه «وارو» و «وارونه» مرتبط است. احمد جام ژنده‌پیل، بر طبق یک داستان تخیلی، خود را به داخل دربار سنجر می‌رساند و قدح زهری را، که برای کشتن سنجر آماده کرده‌اند، واژگون می‌کند. در آنجا نیز تعبیر «قدح در روی» دیدن به معنی واژگون دیدن است. سنجر «خواست که شربت بخورد، قدح در روی دید» (درویش سته‌پنده ۲۱۳). در ترجمه‌های کهن قرآن کریم برابر واژه تَخْرُ الْجِبَالُ (مریم ۹۰:۱۹) که به معنی واژگون شدن کوه‌هاست بر روی افتادن و به روی افتادن آمده است (فرهنگنامه قرآنی ۲/ ۴۲۷) ممکن است کسانی عبارت تذکره‌الأولیاء را «کوزه آب بر وی نهاد» بخوانند. این قرائت ساده و ابتدائی است که به هر ذهنی می‌رسد. از پرسش و پاسخ احمد و مرید خلاف آن دانسته می‌شود.» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۲۵۰/۲-۱۲۵۱).

نخست باید یادآور شویم که در حکایت مربوط به ژنده‌پیل «در» آمده است و نه «بر». همین‌طور در ترجمه عبارت قرآنی هم که شفیی کدکنی اشاره کرده است، فعل عبارت «افتادن» است و نه «نهادن». دیگر این که حتماً لازم نیست «بر» را به صورت اضافه بخوانیم. این که پاسخ احمد به مرید: «چرا همچنان است که بود؟» یعنی چرا آب همان‌طور دست زده باقی مانده و از آن مصرف نشده است. همین نشان می‌دهد که احمد شب‌هنگام کوزه آبی جهت وضو نزد مرید گذاشته بوده است تا مرید برخیزد و نماز شب بخواند. یا اینکه فرض احمد بر آن بوده که مرید اهل نماز شب است و این آب برای او، جهت وضو ضروری است؛ نه این که احمد حنبل کوزه آب را واژگون ساخته است که اصلاً بی‌معنی است و ارتباطی با حکایت نمی‌تواند داشته باشد.

اگر معنی شفیی کدکنی را بپذیریم، منظور حکایت این است که شاگرد نو، با کرامت خود کوزه واژگون شده را دوباره به حالت ایستاده درآورده و احیاناً آب‌های ریخته شده آن را برگردانده است. همین مسأله سبب تعرض امام احمد حنبل شده که چرا شاگرد کرامتی مرتکب شده ولی منظور او را که همانا وضو گرفتن از آب کوزه و نماز گزاردن شبانه بوده درنیافته است! مهمترین مشکلی که در برداشت این مطلب دیده می‌شود این است که چطور شخصی که خود چنین کرامتی می‌تواند انجام دهد و آب‌های ریخته شده یک کوزه را به درون کوزه می‌تواند برگرداند، باید شاگردی احمد حنبل را بکند و مهمتر از آن اهل عبادت و نماز شبانه نباشد!! درواقع اگر، بنابر برداشت احتمالی شفیی کدکنی بپذیریم که شاگرد نو چنین عمل خرق عادت را انجام داده است، هدف اصلی راوی حکایت متنبه شدن شخص پیر و مراد - در اینجا احمد حنبل - باید در نظر گرفته شود؛ حال این که حکایت در مدح و ستایش رفتار احمد حنبل نوشته شده است.

۹.۲- ذکر احمد حرب:

«گفتند: به سبب این پسر که از تو نیندیشید، ما تشویرزده شدیم. احمد گفت: وی معذور است از آن که شبی از خانه همسایه چیزی آوردند خوردنی و من و عیال از آن بخوردیم. ما را صحبت بود. این فرزند از آن پیوست و خواب بر ما افتاد و اوراد ما فوت شد. چون

بامداد شد تبّع حال خود کردیم و بدان همسایه بازگشتیم تا آنچه فرستاده بود از کجاست؟ گفت از عروسی آورده بودند. معلوم کردیم از خانه سلطانی رفته بود. (عطار، ۱۳۹۸: ۲۹۵/۱).

شفیعی کدکنی در تعلیقات نوشته‌است: «پیوست و خواب: کنایه از همبستری با زنان است.» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۲۵۹/۲). باید دقت داشت که «پیوست و خواب» در حکایت مزبور به معنای همبستری با زنان به کار نرفته‌است. شفیعی کدکنی ظاهراً به چند دلیل «پیوست و خواب» را در این معنا در نظر گرفته‌است: نخست به دلیل مفهوم کلی حکایت است که دریافت چنین برداشتی را ممکن می‌سازد. دوم ترکیب «خفت و خیز» است که در متون کهن در همین معنا استعمال شده‌است و در این جا با «پیوست و خواب» شباهت ظاهری دارد. سوم نادیده گرفتن دیگر معانی واژه «صحبت» که در حکایت مزبور، دقیقاً در معنای «همبستری با زنان» به کار رفته‌است. باید دانست که یکی از معانی واژه «صحبت» واقعه، هم‌خوابی، هم‌بستری، مصاحبت و جماع با زنان است. (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۴۸۶۷/۱۰). به این شواهد به نقل از لغت‌نامه دهخدا دقت بفرمایید: قاضی گفت ای زن از چه شکایت میکنی، شوهر نانت نمی‌دهد یا برگ خانه‌ات نمی‌کند یا آنچه شرط صحبت است بجا نمی‌آرد؟ (ترجمه خطی سوره یوسف کتابخانه ملی رشت). رتقاء زنی را گویند که بر رحم او غشائی رسته باشد چنانکه مرد بدان سبب با وی صحبت نتواند کرد. (ذخیره خوارزمشاهی). عراف یمامة در کوفه آمد. زنی پیش او شد و گفت چه می‌بینی؟ گفت پسر خویش را می‌بینم که با خواهر صحبت می‌کند. عراف گفت حال چنان است که می‌بینی. بنگریدند چنان بود و این حدیث فاش گشت پسر را سیاست کردند. (یواقیت‌العلوم). (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۴۸۶۷/۱۰-۱۴۸۶۸).

در این جا لازم است برای درک بهتر حکایت احمد بن حرب، اجزای جمله را دقیق‌تر معنی نمود. باید دقت داشت که «واو» میان پیوست و خواب، واو ربط است و نه واو عطف. فعل «پیوست» هم در این جا به معنی «در وجود آمدن» به کار رفته‌است. از همین روی، کاتبان بعضی نسخه‌ها با دریافت درست از واژه «صحبت»، همان گونه که در چاپ نیکلسون و چاپ استعلامی آمده، فعل پیوست را به «در وجود آمد» ساده کرده‌اند و قسمت دوم، یعنی جمله «خواب بر ما افتاد» را نیز حذف نموده‌اند. (ر.ک: عطار، ۱۹۰۵: ۲۴۲/۱؛ عطار، ۱۳۸۶: ۲۵۳). عبارت «خواب بر ما افتاد» نیز به معنای «خواب بر ما غلبه کرد» و به اصطلاح «خوابمان بُرد» است. جالب این جاست که این گزاره در چند جای دیگر از متن تذکره هم آمده‌است: «گفت: در آن هیبت از خود بشدم. خواب بر من افتاد. در خواب هاتفی آواز داد که [...]». (عطار، ۱۳۹۸: ۲۵۵/۱؛ نیز ر.ک: عطار، ۱۳۹۸: ۶۴۷/۱؛ ۸۷۴/۱). ناگفته نماند که فعل «افتادن» در همین معنا با اسامی دیگری در متن تذکره به کار رفته‌است: «گریه برو افتاد تا آمد بر ذوالنون و حال بگفت» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۴۶/۱)؛ بنابراین، دو جمله مورد بحث را باید با علائم ویراستاری از یکدیگر جدا نمود: این فرزند از آن پیوست؛ و خواب بر ما افتاد و آورد ما فوت شد. دانستن این مورد نیز خالی از لطف نیست که از ترجمه اصیلی و سطلانی دریافت می‌شود که او منظور عطار را از قسمت اخیر به درستی فهمیده‌است: «و اتفق فی ذلک صحبة مع الأهل، و هذا الولد صار من تلك النطفة» (عطار، ۲۰۰۹: ۳۱۴).

این حکایت در کشف‌المحجوب هجویری هم مشاهده می‌شود و به دلیل قرابت بسیار با متن تذکره، ظاهراً عطار حکایت را از این کتاب گرفته باشد: «آن شب ما را صحبت افتاد، و این فرزند از آن بوده است. و خواب بر ما افتاد و ورد ما بشد.» (هجویری، ۱۳۹۲: ۵۳۷). محمود عابدی، مصحح کشف‌المحجوب، ضبط دیگر نسخه‌ها را در فقره مشخص شده، «از آن پیوست» گزارش داده که با ضبط شفیعی کدکنی از تذکره یکسان است. (ر.ک: هجویری، ۱۳۹۲: ۵۳۷/پاورقی). گفتنی است که هجویری این حکایت را در باب نهم کتاب، «در صحبت همراه با آداب و احکام آن»، و در مسائل مربوط به «تزیین و تجرید» آورده‌است. در همین بخش از کتاب مزبور، داستان ابراهیم خواص و دیدارش با پیرمرد و پیرزن عابد درخور توجه است. خواص خطاب به پیرمرد می‌گوید: «اندر این سه روز سخت بیگانه‌وار دیدمتان اندر صحبت!» (هجویری، ۱۳۹۲: ۵۳۱). پیرمرد پس از ذکر داستان خود نهایتاً در تأیید سخن خواص می‌گوید: «کنون شصت و پنج سال برآمد که ما یکدیگر را ندیده‌ایم به حکم ملامست، و همه عمر اندر شکر نعمت می‌گذاریم» (هجویری، ۱۳۹۲: ۵۳۲). در لغت‌نامه در ذیل مدخل «ملامست» و «ملامسه» (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۱۴۴۷/۱۴) یکی از معانی این مصدر، مجامعت کردن ذکر شده‌است که مؤید نظر نگارندگان است. ناگفته نماند که در تذکرة الاولیاء، در حکایت

ابراهیم خوآص و کنیزک هم، ظاهراً واژه «مصاحبت» علاوه بر معنای همسفری و مجالست، در معنی ازدواج و مباشرت به کار رفته است: «گفتم: ای کنیزک! مصاحبت من می خواهی؟ گفت: ای خوآص! خام طمعی مکن که از آن نیم که مرد جویم.» (عطار، ۱۳۹۸: ۶۵۴/۱-۶۵۳).

۱۰.۲- ذکر یحیی معاذ رازی:

«و نقل است که یک روز بر منبر آمد. چهار هزار مرد حاضر بودند. بنگریست و از منبر فرود آمد. گفت: برای آن کسی که ما بر منبر آمدیم حاضر نیست.» (عطار، ۱۳۹۸: ۳۷۲/۱).

شفیعی کدکنی درباره آن قسمت از کلام یحیی که می گوید: «برای آن کسی که ما [...]» نوشته است: «نحو عبارت در تمام نسخه ها به همین گونه است و جای تأمل دارد» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۲۷۶/۲). در چاپ استعلامی آمده است: «برای آن کس که ما به منبر آمدیم، حاضر نیست» (عطار، ۱۳۸۶: ۳۱۶). در چاپ نیکلسون نیز عبارت اخیر بدین صورت ملاحظه می شود: «از برای آنکس که بر منبر آمدیم حاضر نیست» (عطار، ۱۹۰۵: ۲۹۹/۱). جمله در این جا تقدّم و تأخّر دارد و به نظر نمی رسد که مشکلی داشته باشد: برای آن کسی که حاضر نیست، ما بر منبر آمدیم. یحیی معاذ می گوید در میان جمعیت کثیر شما شخصی که مستعد سخنان ما باشد، حضور ندارد. اصیلی و سطنانی عبارت مورد بحث را به روشنی ترجمه کرده است: «و قال: من یتکلم له لیس حاضرأ.» (عطار، ۲۰۰۹: ۳۸۳). گفتنی است که در حکایت دیگری از تذکرة الاولیاء نیز، حسن بصری که برای وعظ گفتن بر منبر رفته است، پس از این که رابعه عدویه را در میان حاضران نمی بیند، از منبر فرود آمده و مجلس نمی گوید. (ر.ک: عطار، ۱۳۹۸: ۳۱/۱).

۱۱.۲- ذکر یوسف بن الحسین:

«و گفت: آفت صوفیان در صحبت کودکان است و در معاشرت اجداد و در رفق زنان.» (عطار، ۱۳۹۸: ۳۹۸/۱).

شفیعی کدکنی درباره معنای ترکیب «رفق زنان» نوشته است که: «در اصل عربی سخن او، ارفاق النسوان بوده است (حلیة الاولیاء ۲۴۰/۱۰، و المختار ۱۸۳/۵) ارفاق، ظاهراً جمع رفق (به فتح و ضم و کسر اول) به معنی جماعت همسفران است. پس باید همسفری زنان ترجمه شود.» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۲۸۰/۲). در رساله قشیریه جمله ای از قول مظفر قرمیسینی آمده است که مخاطب را از رفق زنان برحذر می دارد: «و گوید بدترین رفقا رفق زنان باشد بر هر گونه که باشد.» (قشیری، ۱۳۹۹: ۷۵). فروزانفر، مصحح ترجمه رساله قشیریه، در پاورقی چیزی راجع به این عبارت نوشته است. اما زکریا بن محمد انصاری، شارح رساله قشیریه، به روشنی علت پرهیز از رفق زنان را توضیح داده است: این مسأله محلّ تهمت است (شبهه دارد)؛ زیرا چه بسا زنانی که از اموال همسرانشان بدون اجازه ایشان می بخشند (ارفاق می کنند) و می پندارند که آن برای خود و همسرانشان خیر و نیکی به همراه دارد. (ر.ک: انصاری، ۲۰۰۰: ۲۱۶/۱). همچنین محققان متن عربی رساله قشیریه (چاپ قاهره) در پاورقی صفحه، ارفاق را «العطایا و الهبات» معنی کرده اند. (ر.ک: قشیری، ۱۹۸۹: ۱۱۲)؛ بنابراین، با توجه به توضیحاتی که گذشت، باید ارفاق را در عبارت تذکرة الاولیاء «عطایا و بخشش ها» دانست. البته با توجه به کلمات «صحبت» و «معاشرت»، که در این بند از تذکرة الاولیاء آمده، معنای هم نشینی و رفاقت هم از کلمه رفق برداشت می شود اما به معنی هم سفری اندکی بعید می نماید. باین همه، نظر نگارندگان درباره رفق، بیشتر همان معنی بخشش و عطایا است. صوفیان باید از عطایا و نذورات زنان پرهیز کنند چرا که ممکن است رضایت شوهر در آن نباشد.

۱۲.۲- ذکر ابو حفص حدّاد:

«و مَحْمَشِ گفت: بیست و دو سال با ابوحفص بودم و صحبت داشتم. ندیدم که هرگز بر غفلت و انبساط خدای تعالی را یاد کردی، بلکه هرگاه که خدای تعالی را یاد کردی، درحال متغیّر شدی چنان که هرکه حاضر بودی آن گردش که درو پدید آمدی بدیدی.» (عطار، ۱۳۹۸: ۴۰۹/۱).

شفیعی کدکنی در تعلیقات نوشته‌است: «آن گردش که درو پدید آمدی: به نسخه‌بدل‌ها مراجعه شود. بسیار طبیعی است که کلمه را گردش بخوانیم و به معنی تغییر حالت فهم کنیم؛ اما حدس می‌زنم این کلمه با کلمه کَرزَشَن / کَرزَش در عبارتی دیگر از تذکره‌الاولیاء ۵۰/۷۸ مرتبط باشد که در آنجا به معنی بی‌قراری و اضطراب است. «و گفت: آن کَرزَشِی که گاه‌گاه به مرد درآید بی‌سببی از اطلاع حق بود که روح را متجلی شود». در ۳۸: ۵۸ نیز در خانواده‌الف کلمه اصلی گردش / کَرزَش است و در خانواده ب تغییر / متغیّر، و نشان می‌دهد کَرزَش را نمی‌شناخته‌اند و نقل به مفهوم کرده‌اند. معنی عبارت این است که همان حالت اضطراب و بی‌قراری در بیننده نیز حاصل می‌شده است.» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۲۸۳/۲). نخست باید گفت که «گردش» به معنی اضطراب و بی‌تابی در متون کهن شاهد مثال دارد. مسعود سعد سلمان گفته‌است: «مسعود سعد! گردش و پیچش چرا کنی / در گردش حوادث و در پیچش عَنّا؟!» (مسعود سعد سلمان، ۱۴۰۰: ۱۳۷/۱). در خود تذکره‌الاولیاء، چاپ شفیعی کدکنی، در ذکر حکیم محمد بن علی ترمذی آمده‌است: «و گفت: خوف اهل معرفت گردش دل است» (عطار، ۱۳۹۸: ۵۶۸/۱). در تذکره ذکر ذوالنون مصری نیز باری دیگر این واژه در همین معنا آمده‌است: «گفت: عارف بیننده بود بی‌علم و بی‌عین و بی‌خبر و بی‌مشاهده و بی‌وصف و بی‌کشف و بی‌حجاب. ایشان ایشان نباشند و ایشان بدیشان نباشند، ایشان که ایشان باشند به حق ایشان باشند. گردش ایشان به گردانیدن حق بود و سخن ایشان سخن حق بود، بر زفانهای ایشان روان گشته، و نظر ایشان نظر حق بود بر دیده‌های ایشان راه‌یافته» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۵۱/۱)؛ از همین روی، با ضبط فعلی، یعنی حفظ واژه گردش در متن، معنای پیشنهادی شفیعی کدکنی حاصل می‌شود.

نکته دیگر این که معنی عبارت با آن چه شفیعی کدکنی دریافت کرده کمی متفاوت است. منظور مَحْمَش این است که اضطراب و تغییر حالت ابوحفص آن قدر آشکار و روشن بود که دیگران، هرچند که احتمالاً بهره‌چندانی از عالم عرفان و تجربیات روحانی نداشتند یا در مراتب کمال به سر نمی‌بردند، آن را مشاهده می‌نمودند؛ بنابراین نباید تصور کرد که - آن گونه که شفیعی کدکنی دریافت نموده‌است - این حالت ابوحفص حدّاد به دیگران نیز منتقل می‌شده‌است. به عبارت دیگر، جذب و حالت گردشی که در ابوحفص مشاهده می‌شده آن قدر سنگین بوده که هرکسی ظرفیت پذیرش آن را نداشته‌است.

۱۳.۲- ذکر جنید بغدادی:

«و نقل است که ابن سُرَیج به مجلس جنید بگذشت. گفتند: اینچ او می‌گوید، به علم بازمی‌خواند؟ گفت: آن نمی‌دانم ولیکن صولتی می‌بینم این سخن را که گویی حق می‌راند بر زبان او.» (عطار، ۱۳۹۸: ۴۴۴/۱).

شفیعی کدکنی در توضیح فعل «بازخواندن» در حکایت فوق نوشته‌است: «یعنی با علم انطباق دارد و منظور از «علم» در اینجا علم دین و خاصه حدیث و فقه است. بازخواندن انطباق داشتن است» (عطار، ۱۳۹۸: ۱۲۹۹/۲). معنایی که مصحح ارائه کرده، صحیح است و با بافت کلام همخوانی دارد، اما شواهدی که برای تأیید چنین معنایی به دست داده‌است معنی «انطباق داشتن» را نمی‌رساند: «بعضی [از خواب‌ها] به تأویل محتاج بود و بعضی همچنان بازخواند». (مرصاد العباد ۲۹۱). حافظ فرموده است (دیوان ۱۲۸): «داده‌ام باز نظر را به تدروی پرواز / بازخواند مگرش نقش و شکاری بکنند». همچنین به تذکره‌الاولیاء ۳۰: ۵۳ ارجاع داده‌اند. شاهد مزبور این است: «و گفت: فردا اُمتان را به انبیاء بازخوانند، لیکن دوستان را به خدای بازخوانند.» (عطار، ۱۳۹۸: ۳۴۴/۱). به نظر می‌رسد که این شواهد ربطی به معنای مورد نظر ندارد. بازخواندن در گزاره مرصاد/عباد بیشتر به معنای «بازگو کردن و گزارش کردن» است. بازخواندن در شواهدی که از تذکره‌الاولیاء آمده، آشکارا به معنی «نسبت دادن و منسوب کردن» به کار رفته‌است و در شواهدی هم که از حافظ آورده شده به معنای «شناسایی کردن و شناختن و پی‌بردن» است نه انطباق داشتن یا مانند آن.

شفیعی کدکنی در ادامه نوشته‌است: «نکته قابل یادآوری این است که اصل این حکایت بدین گونه بوده‌است که «ابوالحسین حدّاد گفت: در مجلس ابن سُرّیج حاضر بودم و او در اصول و فروع سخن گفت و بسیار نیکو چندان که مایه شگفتی من شد. چون حالتِ إعجاب مرا دید پرسید که می‌دانی اینها از کجاست؟ گفتم بهتر است که تو خود بگویی. گفت اینها همه از برکت همنشینی با جنید حاصل شده‌است (المختار من مناقب الأخیار ۵۷/۲)». (عطّار، ۱۳۹۸: ۱۲۹۹/۲). حکایت فوق که از زبان ابوالحسین حدّاد آمده هرگز نمی‌تواند اصل حکایت جنید باشد. این دو حکایت با یکدیگر هسته مشترکی ندارند. هسته حکایت، نیکوسخنی ابن سُرّیج است که از همنشینی با جنید بغدادی برایش حاصل شده بوده‌است. درحالی که حکایت تذکره که مورد بحث ماست، درباره سخن گفتن جنید از بعضی معارف و تأیید ضمنی ابن سُرّیج است.

۱۴.۲- ذکر جنید بغدادی:

«و گفت درین راه قاطعان بسیاریند و انواع [دام] بر راه سه گونه است دام که در راه می‌آید: یکی دام مکر و استدراج، و دیگر دام قهر، و دیگر دام لطف.» (عطّار، ۱۳۹۸: ۴۵۱/۱).

در ابتدا باید گفت که این مدخل مربوط به شماره ۹۴ متن می‌شود که به اشتباه شماره ارجاع آن در مدخل تعلیقات ۹۱ ثبت شده‌است. شفیی کدکنی در تعلیقات راجع به این عبارت نوشته‌است: «بر راه: «بر راه» را در معنی راه‌نزان و قاطعان طریق به کار برده است. در ترجمه عربی قدیم تذکره، اینجا مترجم «قُطَاعُ هَذَا الطَّرِيقِ» آورده است، ۴۴. (عطّار، ۱۳۹۸: ۱۳۰۲/۲). با نگاهی به ترجمه عربی اصیلی و سَطانی و نیز دیگر چاپ‌های تذکره، به نظر می‌رسد که در این جا هم توضیحات مصحح و هم متن تذکره آشفته‌است. اصیلی و سَطانی عبارت مورد نظر را بدین صورت ترجمه کرده‌است: «قُطَاعُ هَذَا الطَّرِيقِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَنْوَاعٍ، وَ هُمْ يَنْصَبُونَ الشُّبَاكَ فِيهِ عَلَى أَنْوَاعٍ [...]». (عطّار، ۲۰۰۹: ۴۴۴). عبارت در چاپ نیکلسون هم بدین صورت ملاحظه می‌شود: «و گفت در این راه قاطعان بسیاریند و انواع بر راه سه گونه دام می‌اندازند» (عطّار، ۱۹۰۷: ۲۳/۲).

ظاهراً شفیی کدکنی با نظر به ترجمه عربی تذکره که تعداد راه‌نزان را سه نوع برشمرده‌است، سعی داشته متن خود را به این ترجمه نزدیک نماید و از همین روی در قسمت اول عبارت «بر راه» را در معنای راه‌نزان در نظر گرفته‌است. اما با دقت در متن عربی تذکره، مشخص می‌شود که عبارت «قُطَاعُ هَذَا الطَّرِيقِ» ترجمه «درین راه قاطعان» است. چاپ نیکلسون نیز ظاهراً در تصحیح شفیی کدکنی بی‌تأثیر نبوده‌است. شفیی کدکنی احتمالاً در این جا «انواع بر راه: انواع راه‌نزان» خوانده‌است. عبارت نیکلسون را باید بدین صورت خواند: در این راه قاطعان بسیاریند و انواع، [که] بر راه سه گونه دام می‌اندازند. عبارت تذکره، تصحیح شفیی کدکنی را، با توجه به توضیحاتی که گذشت، بدین صورت می‌توان اصلاح نمود: درین راه قاطعان بسیاریند و انواع؛ بر راه سه گونه است دام. یکی دام مکر و استدراج، و دیگر دام قهر، و دیگر دام لطف؛ بنابراین «بر راه» در این جا در معنای «در راه سیر و سلوک» به کار رفته‌است و واژه «دام»، که در قلاب افزوده شده، و نیز عبارت «که در راه می‌آید» زائد است و باید حذف شود. چنان‌چه به‌منظور روان‌تر شدن قرائت، واژه افزوده شده «دام» را حفظ نماییم، در این صورت کلام جنید این‌گونه اصلاح می‌شود: درین راه قاطعان بسیاریند و انواع [دام] بر راه سه گونه است. در پایان باید گفت که عبارت مورد بحث در چاپ استعلامی از هرگونه تعقید و دشواری به دور مانده‌است: «در این راه قاطعان بسیاریند و در راه سه گونه دام می‌اندازند.» (عطّار، ۱۳۸۶: ۳۸۱).

۱۵.۲- ذکر جنید بغدادی:

«و گفت: فاضل‌ترین اعمال، علم اوقات است و آن علم آن است که نگاه‌دارنده نَفْسِ باشی و نگاه‌دارنده دل و نگاه‌دارنده دین.» (عطّار، ۱۳۹۸: ۴۵۵/۱).

چنان که می‌دانیم جمع نَفَس، آنفاس است و جمع نَفَس، نفوس و انفس است. به نظر می‌رسد که در این جا «نَفَس» درست باشد و نه نَفَس. در اقوال عرفا بسیار به «پاسِ آنفاس داشتن» توصیه شده است. جنید بغدادی خود در جایی دیگر می‌گوید: «هیچ چیز بر اولیای خدای سخت‌تر از نگاه [داشتن] آنفاس، در اوقات، نیست.» (عطار، ۱۳۹۸: ۴۵۹/۱). همچنین در تذکره در ذکر ابوالحسن نوری آمده است: «فاضل‌ترین اعمال حفظ آنفاس است به تعظیم.» (عطار، ۱۳۹۸: ۴۹۳/۱). در کتاب مفتاح‌الهدایة و مصباح‌العنایة می‌خوانیم: «سزاوار نیست سالک این راه آن که باشد او را شغلی به جز از یاد حق تعالی. بلکه واجب است بر وی محافظت اوقات و مراقبت آنفاس خود کردن به حیثیتی که فوت نشود از وی طرفة‌العینی» (محمود بن عثمان، ۱۳۸۰: ۲۰۱-۲۰۲). امیرخسرو دهلوی می‌گوید:

زندگی مرد چپست خواب نهدان ز سر پس چو برون رفت خواب پاس نَفَس داشتن
سنگ فکندن بود در صف مردان عیب دانۀ تسبیح را دام هوس داشتن

(دهلوی، ۱۳۶۱: ۶۰۱).

شگفت این که خود شفیعی کدکنی در عبارتی دیگر از جنید بغدادی «نَفَس» ضبط کرده است: «و سؤال کردند از خوف. گفت: چشم داشتن عقوبت است در هر نَفَسی.» (عطار، ۱۳۹۸: ۴۶۴/۱)

۱۶.۲- ذکر محمد بن علی الترمذی:

«و گفت این که می‌گویند که دل نامتناهی است راست نیست. زیرا که هر دلی را کمالی معلوم است چون آنجا برسد بایستد. اما معنی آن است که راه نامتناهی است. و چنان دانم که بدین سخن صورت دل می‌خواسته‌اند که دل به معنی نامتناهی است چنان که در شرح‌القلب بیان کرده‌ایم.» (عطار، ۱۳۹۸: ۵۶۹/۱).

شفیعی کدکنی کتاب شرح‌القلب را از حکیم ترمذی دانسته و تمامی روایت مذکور را سخن او در نظر گرفته است. ذکر چند نکته در این جا لازم به نظر می‌رسد: اولاً چنین چیزی سابقه ندارد که عطار بدین گونه نقل قول کند. ثانیاً عطار در قسمت پایانی روایت، بعد از «و چنان دانم [...]» سخن ترمذی را با توجه به آن چه در ذهنش بوده تفسیر می‌کند. ثالثاً شفیعی کدکنی توجه نکرده است که قصد عطار از آوردن این تبصره یا جمله معترضه، رد کردن نظر حکیم ترمذی نیست. متناهی بودن دل در کلام خود حکیم ترمذی به عنوان سؤال یا فرض اشکال آمده و عطار در ادامه به تأیید آن پرداخته است. عطار می‌گوید اشخاصی، از جمله حکیم ترمذی، اگر قائل به متناهی بودن دل هستند، منظورشان ظاهر دل بوده است که چنین نظری را ابراز داشته‌اند، وگرنه دل در معنی، همان طور که بسیاری از بزرگان گفته‌اند، نامتناهی است. این مطلب را در کتاب شرح‌القلب به تفصیل توضیح داده‌ایم که برای دریافت توضیحات بیشتر می‌توانید به همان جا مراجعه نمایید.

نگارندگان معتقدند که اگر عبارت «و چنان دانم که بدین سخن صورت دل می‌خواسته‌اند که دل به معنی نامتناهی است» را از حکیم ترمذی بدانیم، با عبارت نخستین در تناقض قرار می‌گیرد؛ زیرا در آن جا ترمذی صراحتاً با نامتناهی بودن دل مخالفت می‌کند. در صورت پذیرش این مطلب که قسمت اخیر نیز ادامه کلام حکیم ترمذی است، باید به این صورت بیان می‌گشت: و چنان دانم که بدین سخن صورت دل می‌خواسته‌اند که دل به معنی متناهی است. این که شفیعی کدکنی تمامی روایت را از زبان حکیم ترمذی می‌داند به این دلیل است که نمی‌خواهد بپذیرد شرح‌القلب از آثار مسلم عطار بوده است؛ زیرا پذیرش این مطلب باعث می‌شود که ایشان خسرونامه - که در آن از شرح‌القلب یاد شده - و همچنین دیگر آثار منسوب به عطار را - که در کنار شرح‌القلب در مقدمه مشهور مختارنامه نام آن‌ها آورده شده - از آثار مسلم عطار به حساب بیاورد. شفیعی کدکنی در مقدمه تذکره (صفحه چهل و سه) نوشته است: «اگر آن کتاب‌ها به گونه‌ای بود که مشهور بود و مورد مراجعه همگان، کاتب چلبی اطلاع خود را محدود به مقدمه تذکرة الاولیاء نمی‌کرد.» در پاسخ به نظر شفیعی کدکنی باید گفت که اتفاقاً شرح‌القلب کتابی مشهور بوده که عطار بدون هیچ توضیح اضافه‌ای خواندگانش را به آن ارجاع می‌دهد.

دو مطلب نیز از مقدمهٔ مثنوی مختارنامه که شفیعی کدکنی در مقدمهٔ تذکره (صفحهٔ چهل و سه / پاورقی) به آنجا ارجاع داده‌است، دریافت می‌شود: نخست این که عطار صراحتاً در آنجا از کتاب خود شرح‌القلب سخن می‌گوید و آن را منظومه‌ای عرفانی معرفی می‌کند که بعدها توسط خود او نابود شده‌است. دوم این که عطار بعضی از رباعیات خود را، که نزدیک به هزار بیت بوده و نسخه‌هایی از آن موجود بوده‌است، در آب شسته و در کتاب مختارنامه آن‌ها را نیاورده‌است. این دو مطلب نشان می‌دهد که خود عطار بعضی از آثارش را، علی‌رغم این که نسخه‌هایی از آن‌ها در دست دیگران بوده و بعضاً مشهور هم بوده‌اند، تماماً بنا به دلایلی از میان برده‌است. دانستن این مطلب هم خالی از لطف نیست که عطار در موارد دیگر نیز سعی دارد بعضی از اقوال و سخنان عارفان را تفسیر نماید. (ر.ک: عطار، ۱۳۹۸: ۱/۱۶۱/۱؛ شماره ۴: ۱/۱۸۰/۱؛ شماره ۹۵: ۱/۱۸۵/۱؛ شماره ۱۲۳).

۱۷.۲- ذکر شیخ ابوسعید ابوالخیر:

«و گویند که یک روز قصابی را دید که گوسفندی کشته بود. گوسفند دست می‌زد و آخه می‌کرد. شیخ نیز گوشت نخورد. گفت ما ندانستیم که ازین آخه می‌خوریم.» (عطار، ۱۳۹۸: ۱/۱۹۵).

شفیعی کدکنی در تعلیقات آورده‌است: «آخه کردن: حالت تپیدن و اضطراب گوسفند در لحظهٔ کشته شدن. مترجم قدیمی تذکره آن را به تأوه ترجمه کرده است ۷۸۵ یعنی نالیدن و آخ کردن. گویا در هنگام شادی نیز این کلمه را بر زبان می‌آورده‌اند. «پیری را تیری رسید در چشم. گفت: آخه. گفتند: ای شیخ! از بلا ایشارت راحت عجب است! گفت: شما زخم دیدید و من زنده را دیدم.» (بستان العارفين ۲۸۰).» (عطار، ۱۳۹۸: ۱/۱۴۹۰/۲). باید دقت داشت وقتی که سر گوسفند را می‌برند از همان قسمت بریدگی به همراه خون، نفس به داخل و خارج می‌آید و در این زمان است که از گلو بریدهٔ گوسفند به صورت ممتد صدایی شبیه «خخ خخ» یا همان «آخه آخه» برمی‌آید. به نظر نگارندگان آخه کردن اسم صوت است. نکته این که اضطراب و تپیدن از همان «دست می‌زد» که در متن آمده‌است، مستفاد می‌شود. ضمن این که مترجم قدیمی تذکره نیز بنا بر ترجمهٔ شفیعی کدکنی نالیدن و آخ کردن آورده‌است. آن «آخه» نیز که شفیعی کدکنی از بستان العارفين شاهد آورده‌است در معنای همان «آخیش» است که امروزه در هنگام راحتی، به خصوص لم‌دادن به زبان می‌آورند.

۳- نتیجه‌گیری

نگارندگان در مقاله حاضر، با دقت در هفده بند از متن تذکرهٔ لاولیاء، حواشی و یادداشت‌های شفیعی کدکنی را دربارهٔ گزاره‌های مرتبط با این هفده بند، بازخوانی و تجزیه و تحلیل نموده‌اند. نتیجهٔ این بررسی نشان می‌دهد که بعضی از حواشی شفیعی کدکنی کاملاً اشتباه است. در بعضی از موارد نیز حواشی او نارسا و ناقص بوده و ممکن است مخاطب تذکره را دچار کج‌فهمی و برداشت اشتباه نماید. در این‌جا به صورت خلاصه به این موارد اشاره می‌رود: ۱. پایمزد ضرورتاً چنین نیست که متاع و کالا باشد. شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد پایمزد در بعضی موارد به صورت نقد (وجه پول) به افراد داده می‌شده‌است. ۲. یکی از معانی فعل «کافتن»، کاویدن، جستجو کردن، تجسس و تفحص نمودن است؛ از همین روی، کافتن در حکایت تذکرهٔ لاولیاء در معنای جستجوی بلیغ به کار رفته‌است. ۳. سخن جنید بغدادی دربارهٔ بایزید بسطامی، ناظر بر کیفیت معنوی بایزید و تفضیل آن در برابر سیر و سلوک دیگران است؛ بنابراین «میدان» در این‌جا اصطلاح عرفانی و منظور از آن مقام شهود معشوق است. ۴. دانهٔ پوسیده به معنای «سطحی‌ترین سخن از عالم سلوک» است؛ به گونه‌ای که مریدان، آن را به راحتی درک کنند. ۵. منظور بایزید از «روش»، سفر ظاهری است. بایزید یکی از منتقدان پر و پاقص سیر و سیاحت صوفیان است و این دیدگاه از مقامات او در تذکرهٔ لاولیاء و کتاب‌النور سهلگی برمی‌آید. ۶. با عنایت به یک قاعدهٔ نحوی که خبر از نوعی ساختار تأکید و مبالغه می‌دهد و شفیعی کدکنی دربارهٔ آن در مجلهٔ بخارا مطلبی نوشته‌است، ظاهراً عبارت «مرا شما را» در متن تذکره درست به نظر می‌رسد. ۷. منظور از میان

جمع ابوحنیفه، میان شاگردان و اصحاب و جماعتی است که در حال فرا گرفتن درس از ابوحنیفه بودند. ۸. عبارت تذکرة الاولیاء را در حکایت امام احمد حنبل، با توجه به استدلال‌ها و قرائن آورده شده، باید به صورت «کوزة آب بر وی نهاد» خواند. ۹. یکی از معانی واژه «صحت» مواضع، هم‌خوابی، هم‌بستری، مصاحبت و جماع با زنان است؛ بنابراین «پیوست و خواب» در حکایت تذکرة به معنای هم‌بستری با زنان به کار نرفته است، بلکه از واژه صحت این معنی دریافت می‌شود. ۱۰. عبارت «برای آن کسی که ما بر منبر آمدیم حاضر نیست»، در این جا تقدّم و تأخّر دارد و به نظر نمی‌رسد که مشکلی داشته باشد. ۱۱. رفق در ذکر یوسف بن حسین به معنی بخشش و عطایا است. صوفیان باید از عطایا و نذورات زنان پرهیز کنند چراکه ممکن است رضایت شوهر در آن نباشد. ۱۲. «گردش» به معنی اضطراب و بی‌تابی در متون کهن شاهد مثال دارد. منظور محمّش در روایت تذکرة این است که اضطراب و تغییر حالت ابوحنیفه آن قدر آشکار و روشن بود که دیگران، هر چند که احتمالاً بهره‌چندانی از عالم عرفان و تجربیات روحانی نداشتند یا در مراتب کمال به سر نمی‌بردند، آن را مشاهده می‌نمودند. ۱۳. شواهد ارائه شده شفيعی کدکنی درباره «بازخواندن»، ربطی به معنای مورد نظر عطار ندارد. ۱۴. «بر راه» در سخن جنید بغدادی، در معنای «در راه سیر و سلوک» به کار رفته است. ۱۵. با توجه به این که جمع نفّس، أنفاس است و جمع نفّس، نفوس و انفس است، به نظر می‌رسد که منظور جنید «نفس» باشد و نه نفّس. ۱۶. به نظر نگارندگان، شرح/القلب از آثار مسلم عطار بوده است و نه حکیم ترمذی. ۱۷. وقتی که سر گوسفند را می‌برند از همان قسمت بریدگی به همراه خون، نفس به داخل و خارج می‌آید و در این زمان است که از گلوی بریده گوسفند به صورت ممتد صدایی شبیه «خخ خخ» یا همان «آخه آخه» برمی‌آید؛ بنابراین «آخه کردن» اسم صوت است.^۱

یادداشت‌ها

- نگارندگان در این مقاله، به دلیل آیین‌نامه وزارت علوم درباره مجلات علمی-پژوهشی و ساختار خاص این مقالات، به هیچ وجه مصحح تذکرة الاولیاء را با القاب و عناوینی که بار معنایی احترام‌آمیزی دارند، مورد خطاب قرار نداده‌اند. ازین روی نگارندگان بر خود وظیفه می‌دانند که در این یادداشت کوتاه به مصداق «بزرگش نخوانند اهل خرد / که نام بزرگان به زشتی برد»، از زحمات استاد فرزانه و دانشمند خود تشکر کنند و برای ایشان طلب سلامتی و عمر دراز نمایند. نعوذ بالله من الخذلان و الإذبار.

فهرست منابع

فهرست منابع

الف. منابع فارسی

- افشاری، مهران. (۱۴۰۱). «یادداشت‌هایی درباره تحریر دیگر و تصحیح تازه تذکرة الاولیاء». *جهان کتاب*. سال ۲۷. شماره ۳. صص: ۸-۱۳.
- امیرخانلو، معصومه. (۱۴۰۰). «بررسی انتقادی تصحیح تذکرة الاولیاء». *پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*. سال ۲۱. شماره ۹. صص: ۵۵-۷۶. <https://doi.org/10.30465/crtls.2021.35287.2157>
- اوحدی بلیانی، تقی‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۸۹). *عرفات العاشقین و عرصات العارفین*. تصحیح ذبیح‌الله صاحب‌کاری، آمنه فخر احمد. با نظارت علمی محمد قهرمان. تهران: میراث مکتوب.
- پورمختار، محسن. (۱۳۹۹). «نکته‌هایی در حاشیه تذکرة الاولیای عطار به تصحیح شفيعی کدکنی». *نشرپژوهی ادب فارسی*. سال ۲۳. شماره ۴۸. صص: ۵۱-۷۳. [10.22103/JLL.2021.15815.2786](https://doi.org/10.22103/JLL.2021.15815.2786)
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. جلد ۱۵. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۶. دهلوی، امیر خسرو. (۱۳۶۱). *دیوان کامل امیر خسرو دهلوی*. تصحیح سعید نفیسی. با همّت و کوشش م. درویش. تهران: جاویدان.
۷. سجّادی، جعفر. (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: طهوری.
۸. شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۴). *دفتر روشنائی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی*. تهران: سخن.
۹. شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۵). «یک ساختار کهن مبالغه در فارسی قرن پنجم». *بخارا*. سال ۱۸. شماره ۱۱۴. صص: ۶-۱۲.
۱۰. طباطبایی، سیدمهدی. (۱۳۹۹ الف). «ملاحظات در ضبط برخی واژه‌ها و عبارات‌های تذکرة الاولیاء». *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. سال ۱۲. شماره ۲۲. صص: ۱۱۷-۱۳۷. <https://doi.org/10.22051/jml.2020.32422.2035>
۱۱. طباطبایی، سیدمهدی. (۱۳۹۹ ب). «درنگی در معنای چند واژه و تعبیر در تذکرة الاولیاء». *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*. سال ۱۴. شماره ۴۴. صص: ۱۷-۲۸. [10.22108/JPLL.2020.124238.1516](https://doi.org/10.22108/JPLL.2020.124238.1516)
۱۲. طباطبایی، سیدمهدی. (۱۴۰۰). «بررسی و نقد تصحیح تذکرة الاولیاء عطار به اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی». *متن‌شناسی ادب فارسی*. سال ۵۸. شماره ۴۹. صص: ۷۹-۹۸. [10.22108/RPLL.2020.124712.1764](https://doi.org/10.22108/RPLL.2020.124712.1764)
۱۳. عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۹۰۵ م. / ۱۳۲۲ ق.). *تذکرة الاولیاء*. به سعی و اهتمام و تصحیح رنولد الین نیکلسون. جلد اول. لندن: بریل.
۱۴. عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۹۰۷ م. / ۱۳۲۵ ق.). *تذکرة الاولیاء*. به سعی و اهتمام و تصحیح رنولد الین نیکلسون. جلد دوم. لندن: بریل.
۱۵. عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۶). *تذکرة الاولیاء*. بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهرست‌ها از دکتر محمد استعلامی. تهران: زوار.
۱۶. عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۸). *تذکرة الاولیاء*. ۲ جلد. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
۱۷. قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۹۹). *رسالة قشیریه*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. با تصحیح و استدرکات بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۸. کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۹). *گزارش دشواری‌های دیوان خاقانی*. تهران: نشر مرکز.
۱۹. *مجملة التواریخ و القصص*. (۱۳۹۹). مؤلف ناشناخته. تصحیح و تحقیق دکتر اکبر نحوی. تهران: بنیاد موقوفات افشار.
۲۰. محمود بن عثمان. (۱۳۸۰). *مفتاح الهدیة و مصباح العنایة*. تصحیح منوچهر مظفریان. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۲۱. مسعود سعد سلمان. (۱۴۰۰). *دیوان مسعود سعد سلمان*. ۲ جلد. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد مهیار. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۹۲). *کشف المحجوب*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمود عابدی. تهران: سروش.

ب. منابع عربی

۱. انصاری، زکریا بن محمد. (۲۰۰۰ م. / ۱۴۲۰ ق.). *احکام الدلالة على تحرير الرسالة القشيرية*. ۲ مجلد. تحقیق عبدالجلیل العطا البکری. دمشق: دارالنعمان للعلوم.
۲. عطار، محمد بن ابراهیم. (۲۰۰۶ م.). *تذکرة الاولیاء*. ترجمه و تقدیم و تعلیق دکتوره منال الیمنی عبدالعزیز. القاهرة: الهيئة المصریة العامة للكتاب.
۳. عطار، محمد بن ابراهیم. (۲۰۰۹ م. / ۱۴۳۰ ق.). *تذکرة الاولیاء*. ترجمه محمد الأصیلی الوسطانی الشافعی. تحقیق محمد ادیب الجادر. دمشق: دار المکتبی.
۴. قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۹۸۹ م. / ۱۴۰۹ ق.). *رسالة قشیریه*. تحقیق عبدالحلیم محمود، محمود بن الشریف. قاهره: دارالشعب.

References

- Afshari, M. (2022). Notes on another writing and new correction of Tazkirat al-Awliyā. *Jahan-e ketab*, 27(3), 8-13. (in Persian)
- Amirkhanlou, M. (2021). A Critical review on the book “Tazkirat al-Awliyā”. *Critical studies in texts & programs of human sciences*, 21(9), 53-76. (in Persian) <https://doi.org/10.30465/crtls.2021.35287.2157>
- Ansāri, Z. (2000). *Ehkām al-delālat alā tahrir-e Resāla-ye Qoṣayrīyah* (A. Atta, Ed.). Damascus: Dar al-Nu'man. (in Arabic)
- Attar, F. (1905-1907). *Tazkirat al-Awliyā* (2 vols.) (R. A. Nicholson, Ed.). Leiden. (in Persian)
- Attar, F. (2006). *Tazkirat al-Awliyā* (Manal al-Yamani Abdul Aziz, Trans.). Cairo: the Egyptian General Book Authority. (in Arabic)
- Attar, F. (2007). *Tazkirat al-Awliyā* (M. Este'lāmī, Ed.). Tehran: Zavar. (in Persian)
- Attar, F. (2009). *Tazkirat al-Awliyā* (M. Asili Vastāni Trans.) (M. Jāder, Ed.). Damascus: Dar al-Maktabi. (in Arabic)
- Attar, F. (2017). *Tazkirat al-Awliyā* (M. Shafiei Kadkani, Ed.). Tehran: Sokhan. (in Persian)
- Awḥadi Balyāni (2009). *'Arafāt al-'āṣeqin va 'araṣāt al-'ārefin* (Z. Sāhebkāri & A. Fakhr Ahmad, Ed.). Tehran: Written Heritage (mirās-e maktoob). (in Persian)
- Dehkhodā, A. (1998). *Loqat-Nāme dehkhodā (The Dictionary of dehkhodā)*. Tehran: Universiy of Tehran press. (in Persian)
- Dehlavi, A. (1982). *Divān* (S. Nafisi, Ed.). Tehran: Jāvidan. (in Persian)
- Hojviri, A. (2013). *Kaṣf al-maḥjub* (M. Ābedi, Ed.). Tehran: Soroush. (in Persian)
- Kazzāzi, M. (2010). *Khāghāni's collected poems explanatory notes*. Tehran: nashr-e markaz. (in Persian)
- Mahmoud ibn Osmān (2001). *Meftāḥ al-hedāyat va mesbāh al-enāyat* (M. Mozaffariān, Ed.). Tehran: The Academy of Persian Language and Literature. (in Persian)
- Mas'ud-e Sa'd -e Salmān (2021). *Divān* (M. Mahyār, Ed.). Tehran: Institute of humanities and cultural studies (Pežohešgāh-e 'olom-e ensāni va motāle'āt-e farhangi). (in Persian)
- Mojmal al-Tawarikh va al-Qasas* (2019). unknown author (A. Nahvi, Ed.). Tehran: Afshar Endowment Foundation. (in Persian)
- Pourmokhtār, M. (2020). Several points on the text and suspensions of Farīd al-Dīn 'Aṭṭar's Tazkirat al-Awliyā. *Journal of Prose Studies in Persian Literature*, 23(48), 51-73. (in Persian) [10.22103/JLL.2021.15815.2786](https://doi.org/10.22103/JLL.2021.15815.2786)
- Qoṣayri, A. (1989). *Qoṣayri's Resāla* (Abdul halim Mahmod & Mahmod ibn sharif, Ed.). Cairo: Dar al-Shaab. (in Arabic)
- Qoṣayri, A. (2020). *Qoṣayri's Resāla* (A. Hasan ibn ahmad, Trans.) (B. Forozānfar, Ed.). Tehran: Scientific and cultural (Elmi va farhangi). (in Persian)
- Sajādi, J. (2004). *A dictionary of mythical terms and expressions*. Tehran: Tahouri Press. (in Persian)
- Shafiei Kadkani, M. (2005). *From the mystical legacy of Bāyazid Bastāmi, Book of Light*. Tehran: Sokhan. (in Persian)
- Shafiei Kadkani, M. (2016). An ancient structure of exaggeration in 5th century Persian. *Bukhara*, 114, 6-12. (in Persian)
- Tabātabāei, M. (2020). Notes on Recording of Some Words and Phrases of Tazkirat al-Awliya. *Mystical literature*, 12(22), 117-137. (in Persian) <https://doi.org/10.22051/jml.2020.32422.2035>

Tabātabāei, M. (2020). Reflection on the Meaning of a Few Words and Interpretations in Tazkerat al-Awliya. *Gawhar-Guya*, 14(44), 17-28. (in Persian)

[10.22108/JPLL.2020.124238.1516](https://doi.org/10.22108/JPLL.2020.124238.1516)

Tabātabāei, M. (2021). Critique of the Correction of Tazkerat al-Awliya by Mohammad Reza Shafiei Kadkani. *Textual criticism of persian literature*, 13(49), 79-98. (in Persian)

[10.22108/RPLL.2020.124712.1764](https://doi.org/10.22108/RPLL.2020.124712.1764)

