

Narrative-discursive Validity of Aflaki's Constructed Reality in Manaqib al-Arifin

Vol. 14, No. 2, Tome 74
pp. 461-492
May & June 2023

Aynaz Bardipour¹ & Parsa Yaghoobi Janbeh Sarai² 

Abstract

The tradition of mystic biography writing, with the writing of two forms of collective and personal identification, is the continuation of Islamic historiography, which uses the tradition of documenting and objectifying the science of hadith to validate itself and creates facts about mystics or mystics. From an epistemological point of view, the construction of the mentioned reality is the result of the selection and selection of the author-narrator or narrators who represent it based on special epistemology or ideological attachments. This point is especially noticeable in personal ID cards due to the density of events and details. One of these tazkirahs is Manaqib al-Arifin Aflaki, which was written about Mowlavi and his entourage. In this article, the narrative-discursive validity of the reality created by Aflaki in representing the events of Mowlvi's life has been implied and interpreted in a descriptive-analytical way. The theoretical basis of the research is the opinions of some experts in social semiotics and critical discourse analysis, whose implications have been explained from both quantitative and qualitative perspectives. The result showed that the author-narrator documents and believable from a quantitative point of view some of his created facts by using the four modality categories of numbers, emphasis, narrative frequency and narrative continuity with high causality. From a qualitative point of view, first of all, based on relying on the narrator-focusing cognitive tools, such as the sense of sight, hearing and touch, which indicate the perceiver's "here" and "now", some other events are objective and tangible. Then, with legitimizing methods such as referring to the holy system, referring to the Sunnah, rationalizing and exaggerating another part of them, it is documented and real.

Keywords: Mowlvi, Aflaki, Manaqib al-Arifin, fabricated reality, narrative credibility

Received: 25 July 2021
Received in revised form: 9 November 2021
Accepted: 2 December 2021

¹ Ph. D Candidate in Persian Language & Literature, Kurdistan University, Sanandaj, Iran

² Professor of Persian Language and Literature, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran;
Email: p.yaghoobi@uok.ac.ir, ORCID ID: <https://orcid.org/000000016017924x>

1. Introduction

Mystical biography writing and recording the lives and sayings of parents and mystics is one of

the most important genres in the history of mystical literature because of its special role in our cultural and social past. History was very important for the Muslims of the early Islamic period and historiography was born in the shadow of Scholars of hadith science , which means collecting, editing and interpreting the reports related to the words and behavior of the Prophet and examining its narrators, had become the main activity and standard of Islamic scholars, and in a more general view, documents became a principle for organizing Education had become science of hadith was one of the methods of criticism that classified both hadith narrators into categories such as reliable, acceptable, and weak, as well as the text of hadith (Robinson, 2012, p. 166). Documents provide the possibility of controlling obvious forgeries and historical anomalies and verifying the authenticity and inauthenticity of hadiths. Accuracy in documents, quoting the news with credit from the compiler, allows the reader to know that what is being said is not just a story. In order to understand the emergence of the tradition of Muslim historiography, it is especially important to pay attention to the prominent story aspect of the written narrative, whether it is real or not. The two key words in this context are "hadith" and "news", the current construction of both of which means reporting. It is necessary to remember that Islamic historiography gradually freed itself from the sensitivities of the hadith scholars and the third century is the beginning of the flowering of Muslim classification.

The tradition of classification, which was popularized as a form of history writing, attracted the attention of Sufists and mystics, and under all religions, a narrative was usually formed in order to describe the early faces of the religion, the way of religion and conduct. Show the elders of the religion and set an example for the religion of Islam. The classification of mystics and

mystics can be divided into two groups, collective and private, from the point of view of the degree of inclusion of the people under discussion. Collective tazkira books represent the life of a large number of mystics and mystics, and private tazkira is specifically about a Sufi or mystic. The book *Manaqib al-Arifin* by Shamsuddin Ahmad Aflaki (died 761 A.H.) is one of the exclusive tazkirehs in the biographies of Baha Wold, Maulana and his companions. The book is in ten chapters.

Aflaki started the book at the request of Molavi's grandson and his successor, Amir Arif in 718 AH and finished it in 754 AH.

2. Methodology

Biographies are written with different mechanisms and mystical notes play a significant role in creating the reality or realities of the life of mystics. Facts are created in tazkirehs and tazkireh reports are a form of mystical narration, the degree of objectivity and reality depends on the vision of the tazkireh writers. In this article, the narrative-discursive validity of the reality created by Molavi in *Manaqib al-Arifin* Aflaki has been identified and interpreted in a descriptive-analytical way and a narrative-discourse approach in the form of the following two questions: 1) Quantitative implications of validating the reality created by Aflaki Which was about Maulvi? How has the author-narrator represented them? 2) How are the levels of qualitative accreditation to the reality created by Aflaki regarding Molavi and its documentary supports arranged in the text?

3. Results

In this article, the result of narrative narrative-discourse explanation of Aflaki's constructed reality in *Manaqib al-Arifin* is described and analyzed from two qualitative and quantitative perspectives as follows:

The quantitative view of denotation indicates that the author-narrator tries to present the facts with high causality or majoritarianism by tending to four categories of modality or aspect such as numbers, emphasis, narrative frequency and narrative continuity. to mark vocabulary and narration to attract the audience-listener's opinion and make the reality believable for him. At the lexical level, these modalities sometimes serve to confirm and stabilize the represented reality, sometimes by mentioning precise numbers, sometimes in an approximate form representing the majority, sometimes with maximum emphatic adverbs. In addition to this, at the narrative level, the author relies on the frequency of the narrative and the repetition of the event that happened twice or more, or based on the continuity modality of the narrative, which provides a large space of time and space for the representation of the event and shows the constructed reality in a prominent way.

From a qualitative point of view, the author-narrator on the same level by mentioning the perceptive-sensual tools of the narrator-focalizer such as the sense of sight, hearing and touch which indicates his "now" and "here", shows the distance of the perceiver with the event, and some of It makes the facts tangible and objective. Then, on another level, it documents some other fabricated facts by relying on the sources of turning power into authority or legitimizing supports such as citing the holy system, referring to the Sunnah, rationalization, and splendour. With this description, the author-narrator of Manaqib al-Arifin organizes and stabilizes the validity of his created reality about Maulavi and the life around him from a narrative-discourse point of view - not necessarily moral.



دوماهنامه بین‌المللی

د ۱۴، ش ۲ (پیاپی ۷۴)، خرداد و تیر ۱۴۰۲، صص ۴۶۱-۴۹۲

مقاله پژوهشی

<http://dori.net/dor/20.1001.1.23223081.1401.0.0.66.8>

اعتبار روایی - گفتمانی واقعیت برساخته افلاکی در مناقب‌العارفین

آیناز بردی‌پور^۱، پارسا یعقوبی جنبه‌سرای^{۲*}

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان، سنندج، ایران

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان، سنندج، ایران

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۴

چکیده

سنت تذکره‌نویسی عرفانی با نگارش دو شکل تذکره جمعی و شخصی، تداوم تاریخ‌نگاری اسلامی است که برای اعتباربخشی به خود از سنت مستندسازی و عینیت‌نمایانه علم حدیث بهره می‌برد و واقعیت‌هایی در باب عرفا یا یک عارف برمی‌سازد. از منظر معرفتی برساخت واقعیت مذکور حاصل‌گزینش و انتخاب مؤلف - راوی یا روایانی است که بنا به معرفت‌شناسی ویژه یا دل‌بستگی‌های ایدئولوژیک آن را بازنمایی می‌کنند. این نکته به‌ویژه در تذکره‌های شخصی به‌دلیل تراکم رخدادها و جزئیات فراوان، بیشتر به چشم می‌خورد. یکی از این تذکره‌ها مناقب‌العارفین افلاکی است که در باب مولوی و اطرافیان وی به نگارش درآمده است. در این نوشتار اعتبار روایی - گفتمانی واقعیت برساخته افلاکی در بازنمایی رخدادهای زندگی مولوی به شیوه توصیفی - تحلیلی دلالتیابی و تفسیر شده است. مبنای نظری تحقیق، آرای برخی از صاحب‌نظران نشانه‌شناسی اجتماعی و تحلیل گفتمان انتقادی است که وجوه دلالتیابی آن‌ها از دو منظر کمی و کیفی تبیین شده است. نتیجه نشان می‌دهد که مؤلف - راوی از یک منظر با به‌کارگیری چهار دسته مدالیته اعداد، تأکید، بسامد روایی و تداوم روایی با سببیت بالا بعضی از واقعیت‌های برساخته خود را از منظر کمی مستند و باورپذیر می‌کند. از منظر کیفی هم، ابتدا بنا به تکیه بر ابزارهای شناختی راوی - کانونی‌ساز، همچون حس بینایی، شنوایی و لامسه که حاکی از «اینجا» و «اکنون» ادراک‌کننده است، برخی دیگر از رخدادها را عینی و محسوس می‌کند. سپس با شگردهای مشروعیت‌بخشی همچون استناد به نظام قدسی، رجوع به سنت، عقلانی‌سازی و شگرف‌سازی بخشی دیگر از آن‌ها را مستند و واقعی می‌نمایاند.

واژه‌های کلیدی: مولوی، افلاکی، مناقب‌العارفین، واقعیت برساخته، اعتبار روایی.

E-mail: p.yaghoobi@uok.ac.ir

* نویسنده مسئول مقاله:

۱. مقدمه

تذکره‌نویسی عرفانی و ثبت و ضبط احوال و اقوال اولیا و عرفا به سبب نقش ویژه‌ای که در گذشته فرهنگی و اجتماعی ما دارد یکی از ژانرهای مهم تاریخ ادبیات عرفانی است. تاریخ برای مسلمانان دوره نخستین اسلامی اهمیت بسیاری داشت و تاریخ‌نگاری در سایه محدثان زاده شد. علم‌الحديث که به معنی گردآوری، ویرایش و تفسیر گزارش‌های مربوط به سخنان و رفتار پیامبر و بررسی راویان آن بود به فعالیت اصلی و معیار علمای اسلام تبدیل شده بود و در نگاهی عام‌تر، اسناد به یک اصل برای سامان‌دهی آموزش تبدیل شده بود. علم‌الحديث یکی از روش‌های نقد بود که هم یکایک راویان حدیث را در دسته‌هایی مثل موثق، مقبول، ضعیف طبقه‌بندی می‌کرد و هم متن حدیث را (رابینسون، ۱۳۹۲، ص. ۱۶۶). اسناد امکان کنترل جعلیات آشکار و ناهنجاری‌های تاریخی و بررسی معتبر و غیرمعتبر بودن احادیث را فراهم می‌آورد. دقت در اسناد، خبر را با اعتباری که از گردآورنده نقل می‌کند، به خواننده این امکان را می‌دهد که آنچه گفته می‌شود تنها یک داستان نیست. برای فهم برآمدن سنت تاریخ‌نگاری مسلمانان، توجه به وجه برجسته داستانی روایت مکتوب، خواه واقعی و خواه غیرواقعی اهمیتی ویژه دارد. دو واژه محوری در این زمینه «حدیث» و «خبر» است که ساخت فعلی هردو بر خبر دادن، گزارش دادن دلالت دارد. لازم به یادآوری است که تاریخ‌نگاری اسلامی به تدریج خود را از حساسیت‌های محدثان رها ساخت و قرن سوم آغاز شکوفایی طبقه‌نگاری مسلمانان است.

سنت طبقه‌نویسی که به مثابه شکلی از تاریخ‌نویسی رواج یافته بود، توجه اهل تصوف و عرفا را به خود جلب کرد و در ذیل همه ادیان معمولاً یک شرح حال‌نویسی شکل گرفت تا بتواند چهره‌های اولیه دین، شیوه دین‌مداری و سلوک بزرگان دین را نشان بدهد و برای دین اسلام الگوسازی کند. طبقه‌نویسی متصوفه و عرفا را از منظر میزان دربردارندگی افراد موضوع بحث می‌توان به دو دسته جمعی و خصوصی تقسیم کرد. کتاب‌های تذکره جمعی زندگی تعداد کثیری از متصوفه و عرفا را بازنمایی می‌کند و تذکره خصوصی، به صورت اختصاصی درباره یک صوفی یا عارف است. کتاب مناقب‌العارفین شمس‌الدین احمد افلاکی (درگذشته ۷۶۱ ق) از تذکره‌های اختصاصی در شرح حال بهاء ولد، مولانا و یاران وی است. کتاب در ده فصل است. افلاکی کتاب را به درخواست نوه مولوی و جانشین وی، امیر عارف در ۷۱۸ ق آغاز کرد و در

سال ۷۵۴ ق اتمام یافت. تذکره‌نویسی با سازوکارهای متفاوتی نوشته می‌شود و تذکره‌های عرفانی نقش بسزایی در برساخت واقعیت یا واقعیت‌های زندگی عرفا دارند. در تذکره‌ها واقعیت‌ها خلق می‌شوند و گزارش‌های تذکره‌ای شکلی از روایت‌پردازی عرفانی است که درجهٔ عینیت و واقعیت برساخته به دید تذکره‌نویسان بستگی دارد. در این نوشتار، اعتبار روایی - گفتمانی واقعیت برساختهٔ مولوی در مناقب/عارفین افلاکی به شیوهٔ توصیفی - تحلیلی و رویکردی روایی - گفتمانی در قالب دو سؤال ذیل دلالت‌یابی و تفسیر شده است: (۱) دلالت‌های کمی اعتباربخشی به واقعیت برساختهٔ افلاکی دربارهٔ مولوی کدام بوده؛ مؤلف - راوی چگونه آن‌ها را بازنمایی کرده است؟ (۲) سطوح اعتباربخشی کیفی به واقعیت برساختهٔ افلاکی در باب مولوی و پشتوانه‌های اسنادی آن چگونه در متن سامان یافته است؟

۲. پیشینه و ضرورت پژوهش

نوشتارهای تحقیقی درباب مناقب/عارفین به‌ویژه از منظر روایی - گفتمانی چندان نیست. مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان به شرح زیر برشمرد:

وفایی (۱۳۸۶)، در مقالهٔ «فریبکاری ایدئولوژیک با نظیره‌سازی کرامت‌ها در زندگی‌نامه‌های مولوی» به بررسی فرایند کرامت‌سازی برای مولوی و خاندانش برای مشروعیت‌بخشی به قدرت خود و تثبیت نهاد مولویه در زندگی‌نامه‌های وی به‌خصوص مناقب/عارفین و جست‌وجوی دلایل آن می‌پردازد و سپس به ریشه‌یابی برخی از این کرامت‌ها در متون پیشین پرداخته شده است.

فتوحی و وفایی (۱۳۸۷) در مقالهٔ «تحلیل انتقادی زندگی‌نامه‌های مولوی»، به مقایسهٔ سبک و لحن نگارش و شیوهٔ روایت و گفتمان زندگی‌نامه‌های ولدنامه، رسالهٔ سپهسالار و مناقب/عارفین پرداخته است. مثنوی ولدنامه، شخصیت و رفتار مولوی را نزدیک به واقعیت ترسیم کرده است. فریدون سپهسالار تا حدودی به اسطوره‌پردازی دست زده، ولی شمس‌الدین افلاکی از مولوی و خانوادهٔ وی مردانی قدیس و مقتدر ساخته و با لحن و سبک مبالغه‌آمیز خود، از سلوک و اندیشه‌های مولوی و فرزندان یک گفتمان ایدئولوژیک بلامنازع و اقتدارگرا تدوین کرده است. مالمیر (۱۳۹۰) در مقالهٔ «منطق روایت‌سازی در حکایت‌های مناقب/عارفین» مبنای توجیه و

تفسیرهای افلاکی درمورد شخصیت و اندیشه مولوی و افرادی چون شمس تبریزی، بهاء‌ولد و سلطان ولد بررسی شده است. نتیجه تحقیق نشان می‌دهد مطالب مناقب‌العارفین غالباً مبتنی بر پیش‌فرض‌ها، خصوصاً الگوهای اسطوره‌ای است که افلاکی برای اثبات درجهٔ مرشدی مولوی و افراد فرقهٔ مولویه، از آن بهره جسته است.

دستورانی و همکاران (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «رفتار مولانا با زبان و پدیده‌های غیرزبانی در مناقب‌العارفین افلاکی» تأویل‌های مولانا که در مناقب‌العارفین گزارش شده، بررسی می‌شود. مولانا تأویل امور غیرقدسی را دست‌مایهٔ وسعت بخشیدن به تجارب معنوی خویش قرار داده است. براساس آرای هرمنوتیکی گادامر، این تأویل‌ها از طریق فرایند گفت‌وگوی فهمنده با متن حاصل شده است.

در نوشتارهای فوق اگرچه کم‌وبیش منظرهای تلفیقی روایی - گفتمانی دیده می‌شود، ولی هیچ‌کدام آن را در سطوح مختلف اعتباربخشی روایی - گفتمانی که ضرورت تبیین واقعیت برساختهٔ تذکرهاست بررسی نکرده است. این نوشتار به قصد تبیین همین امر سامان یافته است.

۳. مبانی نظری تحقیق

منظور از عینیت چیست؟ پیتر نوویک، پژوهشگر آمریکایی، این مفهوم را چنین تعریف می‌کند: اعتقاد به واقعیت گذشته، و به حقیقت چونان مطابقت به آن واقعیت؛ جدایی و تمایز دقیق و روشن میان شناسنده و موضوع شناخت، میان واقعیت و ارزش، و مهم‌تر از همه، میان تاریخ و پندار. واقعیت‌های تاریخی مقدم بر و مستقل از تفسیر است، حقیقت واحد است، نه وابسته به چشم‌انداز و زاویهٔ نگاه. هر الگویی در تاریخ وجود داشته باشد «پیدا می‌شود» ساخته نمی‌شود (Novick, 1988, pp. 1-2). عینیت تاریخی نیازمند گزارش یا توصیف دسته‌ای از رویدادها یا اوضاع و شرایط فقط بر حسب خود موضوع و فارغ از هرگونه تأثیر شناسنده یا شخصی که آن گزارش را روایت می‌کند، می‌نویسد، می‌خواند یا باور می‌کند، است (استنفورد، ۱۳۹۲، ص. ۹۸). عینیت در تاریخ مطلوب است، ولی همهٔ عینیت در تاریخ نیست، در تاریخ باید تصمیم گرفت چه مواردی را می‌توان حذف کرد و چه مواردی را باید حفظ کرد (همان، ص. ۱۰۳).

البته دو دیدگاه در باب واقعیت تاریخی وجود دارد. یکی رویکرد برساخت‌گراست که در تقابل با رویکردهایی قرار می‌گیرد که در علم سنتی از آن‌ها با عنوان اثبات‌گرایی و تجربه‌گرایی یاد می‌شود. دیدگاه تجربه‌گرایانه به جدایی ذهن و عین باور دارد و چنین می‌نماید که واقعیت‌ها، مستقل از آگاهی ادراک‌کننده وجود دارند (کار، ۱۳۹۶، ص. ۳۴). اما دیدگاه برساخت‌گرایی اجتماعی منکر این ایده است که دانش ما برداشتی مستقیم و بی‌واسطه از واقعیت باشد. ما به‌مثابه یک فرهنگ یا جامعه روایت‌هایی خاص از واقعیت را بین خودمان برمی‌سازیم. در برساخت‌گرایی اجتماعی چیزی به‌نام حقیقت عینی متصور نیست و هر دانش محصول نگرستن به جهان از این منظر یا آن منظر است (بر، ۱۳۹۸، ص. ۲۲). واقعیت زندگانی روزمره بر محور «اینجا»ی جسم من و «اکنون» حضور من تنظیم و تشکیل می‌شود، اما همه واقعیت زندگانی روزمره به‌وسیله این حضورهای بی‌واسطه مورد استفاده واقع نمی‌شود، بلکه پدیده‌هایی را دربر می‌گیرد که در «اینجا و اکنون» حضور ندارند (برگر و لوکمان، ۱۳۹۴، ص. ۳۷). در دیدگاه برساخت‌گرایی زبان نیروی برساننده است و منبع اجتماعی برساختن شرح‌های گوناگون در باره رویدادها و جهان است (همان، ص. ۳۴). با توجه به تلقی برساخت‌گرایانه روایت‌های تاریخی، تجارب زندگی را آینه‌وار بازنمایی نمی‌کنند، بلکه رویدادهایی را که ثبت می‌کنند به شکلی هدفمند گزینش شده‌اند (مکالا، ۱۳۹۲، ص. ۲۰۱).

کالینگوود با ردّ عینیت‌گرایی تاریخی نشان می‌دهد که تأمل درباره هر واقعه خاص تاریخی، با تفسیر منابع برجای‌مانده از آن واقعه ممکن می‌شود. در تلقی وی راویان علاوه بر گزینش مطالبی که مهم تلقی می‌کند، از میان اظهارات مراجع خود باید به دو طریق فراتر از چیزی برود که مراجعش می‌گویند: یکی طریقه انتقادی است و دیگر طریقه سازندگی است. در تاریخ سازنده، راوی در میان اظهارات عاریه گرفته‌شده از مراجع، اظهارات دیگری را که در آن‌ها مستتر است می‌گنجاند (کالینگوود، ۱۳۹۸، ص. ۳۰۴). به گفته انکراسمیت نیز «چشم‌انداز تاریخی به راوی داستان تاریخی داده نمی‌شود؛ راوی باید آن را بسازد، ساختار روایت، ساختاری است که به گذشته داده یا بر آن تحمیل می‌شود و بازتاب ساختار مشابه موجود در خود گذشته نیست» (۱۹۸۳، ص. ۸۶). به عبارتی دیگر در روایت‌های تاریخی واقعیت‌ها مفهوم‌بندی می‌شوند و تعمیم‌ها بیان‌گر هیچ حقیقتی در باره ماهیت واقعیت اجتماعی - تاریخی نیستند (همان، ص. ۱۶۰). همچنین هایدن وایت در مقاله «طرح‌اندازی تاریخی و مسئله حقیقت» نشان

می‌دهد که در طرح‌اندازی یا پی‌رنگ‌سازی موجود در روایت‌های تاریخی، داستان‌پردازی از گزارش خنثی خارج شده، وجوه گفتمانی می‌یابد؛ به عبارتی دیگر، واقعیت به شکل‌های خاص سامان می‌یابد (وایت، ۱۳۸۹، صص. ۸۷-۱۱۳). از قدیم این باور وجود داشته است که تاریخ بازنمود حقایق و ادبیات بازنمود امر خیالی است، اما فراتر از موضوع بازنمایی، شیوه بازنمایی آن‌هاست که مبتنی بر پی‌رنگ‌سازی و حاوی وجوهی از موضع‌گیری اعم از گزینش یا طرد است (همان، صص. ۳۵-۶۴). راویان می‌توانند توصیف‌های معتبری از گذشته به دست دهند، گرچه نمی‌توانند بدانند چه اتفاقی افتاده است؛ متناسب با درجات توجه اعتقاد فرد به یک توصیف تاریخی، درجاتی از اعتبار و اعتماد وجود دارد، توصیف‌هایی که طیف متنوعی از شواهد آن را تأیید می‌کند، معمولاً معتبرتر از توصیف‌هایی است که شواهد کمی در تأیید آن وجود دارد (مکالا، ۱۳۹۲، صص. ۳۱-۳۲).

با این وصف وقتی از عینیت سخن می‌گوییم، سخن از میزان درگیری ذهن و نوع مواجهه است؛ مؤلف - راوی برای اعتبار بخشیدن به روایت تاریخی، سعی می‌کند متن را مستند کند و درجه‌ای از عینیت را با جهت‌گیری و قضاوت‌هایش در متن بنمایاند. بر همین اساس خواه با استناد بر رویه‌ای کمی و انواع مدالیت‌ه عینیت مذکور را برجسته کند یا به تکیه روشی کیفی و نظام‌های ارزشی قدسی، سنت، عقلانیت و شگرف‌سازی، به واقعیت متنی برساخته خود اعتبار بخشد. مبنای طبقه‌بندی و تحلیل در تحقیق حاضر براساس دو دسته اعتباربخشی مذکور یعنی وجه کمی و وجه کیفی است که جزئیات هریک به شرح ذیل توضیح داده می‌شود.

۴. اعتبار روایی - گفتمانی واقعیت برساخته افلاکی

روایت اعم تاریخی یا داستانی محض، در ظاهر بازنمود حادثه یا سلسله‌ای از حوادث است. بنا به سخن مایکل تولان «روایت بازگویی اموری است که به‌لحاظ زمانی و مکانی از ما فاصله دارند. گوینده حاضر و ظاهراً به مخاطب و قصه نزدیک است، اما رخدادها غایب و دورند» (۱۳۸۳، ص. ۱۶). از طرفی دیگر در هر شکل از روایت‌پردازی، نگرش و زاویه دید که دربردارنده صدای راوی و ادراک‌کنندگی کانونی‌ساز روایت است، در برساخت واقعیت نقش مهمی دارد. وقتی روایتی نقل می‌شود یا به نمایش در می‌آید، زاویه دید به‌کاررفته در آن از سه

عامل زمان و مکان، عاطفه و ایدئولوژی راوی یا کانونی ساز متأثر می‌شود (نک. ریمون - کنان، ۱۳۸۷، صص. ۱۰۶-۱۱۷) در روایت تاریخی هم که می‌تواند در خدمت ثبت رویدادها، سرگرم ساختن، مشروعیت بخشیدن و انتقاد کردن باشد (رابینسون، ۱۳۹۲، ص. ۱۲۴) مسئله مذکور جاری است. با این وصف، واقعیت برساخته هر متن روایی حاوی موضع‌گیری‌های با نشانگان کمی و کیفی است و هر روایت را می‌توان از منظر روایی - گفتمانی در دو سطح کمی و کیفی سنجید.

۴-۱. وجه کمی اعتبار روایی - گفتمانی واقعیت برساخته افلاکی

بخشی از موضع‌گیری مندرج در زاویه دید راویان روایت‌ها بر دلالت‌های کمی استوار است. معمولاً دلالت‌های کمی با مدالیت یا وجهیت‌نمایی نشان داده می‌شود. مدالیت نیروی بالقوه زبان برای انعکاس نگرش گوینده یا نویسنده درباره گزاره بیان شده است (نورگارد و همکاران، ص. ۲۰۲). در نشانه‌شناسی اجتماعی مدالیت یا وجهیت‌نمایی نمایانگر درجه صدق موضوع است و با بحث‌های بازنمایی حقیقت در برابر خیال، واقعیت در برابر توهم، طبیعی در برابر ساختگی، اصیل در برابر جعلی و نیز با موضوع تعامل اجتماعی سروکار دارد. به عبارتی دیگر زبان‌شناسان و نشانه‌شناسان نمی‌پرسند که پدیده‌ها چه اندازه درست یا نادرستند، بلکه بر این نکته تأکید دارند که تا چه اندازه درست بازنمایی شده‌اند (ون‌لیوون، ۱۳۹۵، ص. ۳۰۵). با این وصف، مودال یا وجهیت‌نما ابزاری است که به وسیله آن افراد میزان پای‌بندی خود را نسبت به صدق مطالبی که اظهار می‌کنند، نشان می‌دهند. در انواع متن، راوی یا شخصیت‌ها با به‌کارگیری ساختارهای مودال می‌توانند مستقیماً قضاوت‌ها و باورهای خود را نشان دهند (فاولر، ۱۳۹۵، ص. ۲۲۵). مدالیت از نظر میزان صدق و ساختار شکل‌های مختلفی دارد. البته از منظر روایی - گفتمانی در روایت‌پردازی افلاکی می‌توان چهار دسته مدالیت صورت‌بندی کرد که برساخت واقعیت متنی بر آن‌ها استوار شده است.^۱

۴-۱-۱. مدالیت اعداد دقیق و تقریبی

در هر شکل از اظهار مدالیت‌محور یا وجهیت‌نمایانه درجه‌ای از سببیت وجود دارد. سببیت همان تعهدی است که راوی یا سخنگو در اظهار گزاره‌ها از خود نشان می‌دهد. سببیت می‌تواند بالا، پایین یا مطلق باشد (موتتر، ۱۳۹۷، ص. ۹۶). افزون‌براین سببیت می‌تواند مبتنی بر قیدهای

مختلف از جمله اعداد دقیق، تقریبی، تأکیدی و غیره باشد. مؤلف - راوی تذکره مناقب‌العارفین با جهت‌گیری‌هایی که از طریق اعداد دقیق و یا به شکل تقریبی با سببیت رو به بالا، در بازنمایی واقعیت مولانا به کار می‌گیرد درجه‌ای از عینیت را با توجه به تاریخی بودن روایت تذکره نشان می‌دهد و متن را با آن‌ها مستند یا واقعی می‌نمایاند.

در حکایت شکایت علما از مولانا در باب استماع رباب، مؤلف - راوی با مختص کردن پنج دانشمند فحل از میان علما رخداده را عینی‌تر بازنمایی می‌کند:

تَقَاتِ رُؤَاثِ رَوَايَتِ چنان کردند که علمای شهر که در آن عصر بودند ... به نزد قاضی سراج‌الدین اُرموی - رحمه‌الله - جمع آمدند و از میل مردم به استماع رباب و رغبت خلایق به سماع و تحریم آن شکایت کردند ... الی آخره؛ مجموع علما در خدمت قاضی سراج‌الدین نادم گشته توبه‌ها کردند و به حلم خلیانه و خُلقِ عظیم مولانا انصاف‌ها دادند و از آن جملت پنج نفر دانشمندانِ فحلِ مُستدل و مدرسانِ مفتی بنده و مرید شدند (افلاکی، ۱۳۹۶، ص. ۱۰۶).

یا در حکایتی دیگر که مولانا به جانب آب گرم رفته بود با مدالیتة تقریبی، «قرب چهل و پنجاه روز» و «قرب دو هزار آدمی از زن و مرد» که سببیت بالا را نشان می‌دهد جهت‌گیری مؤلف - راوی را درباره‌ی مولانا نشان می‌دهد:

سالی حضرت مولانا با اصحاب کرام و گویندگان فاخر بر گردون‌ها سوار شده به جانب آب گرم می‌رفتند و قرب چهل و پنجاه روز آن جایگاه اقامت می‌فرمود؛ ... یاران نعره‌ها می‌زدند ... حضرت مولانا بانگی سهمگین بر ایشان زد که این چه غوغاست ... فی‌الحال به غلغلة تمام به گفتن آغاز کردند و از این کرامت عجیب نه چندان منکران توحید ایمان آوردند که توان گفت، و قرب دو هزار آدمی از زن و مرد مرید شدند (همان، ص. ۱۱۰).

یا در حکایتی دیگر راوی با مشخص کردن تعداد افراد «قرب چهل دانشمند» وقوع رخداده را در جهت مشروعیت‌بخشی به مولانا و فرقه‌ی مولوی بازنمایی می‌کند:

روزی خدمت مولانا افصح‌الدین مُعید خواب دیده از انکار استغفار می‌کند و در صفِ نعال سر باز کرده به پایماچان می‌ایستد؛ چندان که تا حضرت مولانا مقراض نراند و مرید نشد فرود نیامد و آن روز قرب چهل دانشمند و متعلم با موافقت استادشان در سلک فقرا و زوی مولویان درآمده ارادت آوردند (همان، ص. ۱۳۳).

یا در حکایت‌های زیر «هفت شبانه‌روز»، «قرب سیصد مردِ حرامی»، «قرب صد کافر رومی»، «بیست نفر»، عده‌ها، جهت‌گیری آشکار نویسنده برای بازنمایی واقعیت مولوی است. البته بدین

معنی نیست که از نظر عینی کاملاً درست باشد، بلکه راوی، برای عینی‌سازی بدین‌گونه بازنمایی کرده است:

«شیخ بهاءالدین بحری چنان روایت کرد که روزی در باغ حضرت خلیفه‌الحق چلبی حسام‌الدین - رضی‌الله عنه - سماع عظیم بود تا هفت شبانه‌روزی کشید بعد از آنکه ختم سماع کردند اصحاب هریکی متفرق شده در جایی خزیدند» (همان، ص. ۱۳۴).

یا

حضرت سلطان‌العارفین چلبی عارف - قدس‌الله سره‌العزیز - چنان روایت کرد که روزی حضرت پدرم سلطان ولد حکایت کرد که چون خدمت شیخ مولانا شمس‌الدین تبریزی از مردم دیده مردم نادیده متواری شد ... حضرت مولانا جهت تسکین ناپره آن فتنه ضایره بعضی اصحاب و اعقاب را برگرفته آهنگ دیار شام کرده، چون با سِنور شام درآمدم از ناگاه لشکری پیدا شد، قرب سیصد مردِ حرامی پرساز و سَلَب با طرفِ کاروان ما عزیمت نموده متوجه شدند و جمیع اهل کاروان بیچاره گشتند (همان، ص. ۱۳۵).

یا:

چلبی شمس‌الدین ولد مدرّس روایت کرد که بندگی مولانا حمزه نامی نای‌زن بود و بغایت استاد و خوشنواز بود... مولانا گفت: یار عزیز حمزه برخیز! لیک‌کنان برخاست و نای نواختن گرفت؛ سه شبانه‌روزی سماعی عظیم کردند و آن روز قرب صد کافر رومی مسلمان شد (همان، ص. ۱۴۶).

یا: «منقول است چون خبر ظهور مولانا در عالم منتشر شد، اکابر بخارا و دشت از علم و شیوخ لاینقطع به روم آمده زیارت آن حضرت [مولانا] را درمی‌یافتند و از آن بحر معانی دُر می‌یافتند و گویند: روزی از بخارا و سمرقند بیست نفر رسیده مرید شدند و در قونیه فرو کشیدند» (همان، ص. ۱۷۰).

همهٔ مدالیه‌های مذکور اعم از اعداد دقیق یا تقریبی با سببیت بالا، برساخت واقعیت را درباب مولوی چنان استوار صورت‌بندی می‌کند که کاملاً برای مخاطب - شنونده پذیرفتنی می‌شود البته تعدد واقعه‌ها و تأییدهای مندرج در آن‌ها هم مخاطب - شنونده را تسخیر می‌کند.

۴-۱-۲. مدالیتۀ تأکیدی

در کنار مدالیتۀ اعداد دقیق و تقریبی، عبارات تأکیدی وجود دارند که با وجهی کلی‌گویانه و البته سببیت بالا (موتنر، ۱۳۹۷، ص. ۹۶) در خدمت برساخت واقعیت و تثبیت آن قرار می‌گیرند. بخش

زیادی از برساخت واقعیت افلاکی درباب مولوی با تکیه بر مدالیتۀ تأکیدی سامان یافته است: در حکایت غایب شدن پادشاه حلب مؤلف - راوی با آوردن کلمات و جملات مبهم کلی «بجمعهم»، «همه‌شان گریستند»، با هدف مشروعیت‌بخشی به مولوی و با تأکید «بجمعهم» سخن خود را در ذهن مخاطب تثبیت می‌کند: «و این خبر که مَلِکِ حلب از ناگاه غایب شد، در شهر شایع گشته ... مجموع چندیان از دروازه بیرون آمده در آن صحراها به طلب او متفرّق گشتند از ناگاه به حضرت مولانا افتاده - بجمعهم - با مذلت تمام سرنهادند و همه‌شان گریستند؛ و چون سبب گریۀ ایشان را می‌دانست، فرمود که به راه مسجد خلیل روید تا گم شده را بیابید» (افلاکی، ۱۳۹۶، ص. ۵۲). یا در حکایت: «سعداء اصحاب چنان حکایت کردند که شبی معین‌الدین پروانه اکابر شهر را سماع داده بود و هر یکی شمعی نیم‌منی با هم برده در پیش خود نهاده بودند ... حضرت مولانا یاران را فرمود تا مختصر شمعکی با هم باشد؛ عزّه اصحاب در حقارت آن شمعکِ کوچک متعجب شدند ... مولانا فرمود که جانِ این همه شمع‌ها این شمعکِ حقیر ماست؛ ... و تا وقت سحر سماع می‌رفت و مجموع آن شمع‌ها سوخته شد و آن شمعکِ کوچک تا صبحدم از برکت آن دم در کار بود؛ همه‌شان بنده و مرید شدند» (همان، ص. ۱۱۶). جمله «همه‌شان بنده و مرید شدند» اکثریت را نشان می‌دهد یعنی همه کسانی که در مجلس حضور داشتند مرید شدند که راوی در واقع عینی‌سازی می‌کند. یا:

منقول است که شیخ زاهد متقی حاجی مبارک حیدری - رحمه‌الله علیه - که از خلفای قطب‌الدین بود، روزی با مریدان خود به طرف مسجد مرام به تفرّج می‌رفتند؛ از ناگاه به حضرت مولانا مقابل افتادند؛ همانا که حاجی مبارک میزّر یمنی را به سان چادر زنان بر سر فکنده ... با وجود این چنین مرد مردانه که می‌آید همه را چادر زنان باید پوشیدن ... چون حضرت مولانا نزدیک‌تر رسید، باجمعهم، سر نهاده لابه‌ها می‌کردند (همان، ص. ۲۹۴).

مدالیتۀ یا وجهیت‌نمایی تأکیدی مندرج در مثال‌های فوق بنا به سببیت بالا و اکثریت‌نمایی خود برای تمامی گزاره‌ها و واقعیت‌های بازنمایی‌شده مندرج در آن‌ها مشروعیت ایجاد کرده است و همین امر بر اعتبار روایی آن می‌افزاید.

۴-۳. مدالیتۀ بسامد روایی

بسامد جزء زمانی مهمی از داستان روایی است. از نظر ژنت، بسامد عبارت است از رابطه بین این‌که یک رخداد چند بار در داستان تکرار می‌شود و تعداد روایت شدن یا ذکر شدن آن در

متن؛ سه نوع رابطه بین رخ داده‌های داستان و روایت شدن آن در متن وجود دارد؛ نقل یک‌باره آنچه یک‌بار در داستان اتفاق افتاده است؛ نقل چند باره آنچه چندبار اتفاق افتاده است؛ نقل چند باره آنچه یک‌بار اتفاق افتاده است. در نقل چندباره یا روایت مکرر رخداد ممکن است نه‌تنها با سبک‌های مختلف بلکه با تغییر زاویه دید نقل شود (ژنت، ۱۳۹۸، ص. ۸۱). روایت مکرر می‌تواند به دلیل تأثیر رخداد بر راوی و تأکید هدف‌دار وی باشد.

در مناقب‌العارفین افلاکی، راوی برخی موضوعات را به دلیل تأثیر رخداد و مهم قلمداد کردن چندبار تکرار می‌کند. در دو حکایت، موضوع «گام ننهادن اسب‌های دشمن» به دلیل وجود مولانا در کاروان تکرار می‌شود:

حضرت سلطان‌العارفین چلبی عارف چنان حکایت کرد که روزی حضرت پدرم سلطان ولد حکایت کرد چون شمس‌الدین تبریزی از دیده مردم متواری شده ... حضرت مولانا جهت تسکین نایره آن فتنه ضایره اصحاب و اعقاب را برگرفته آهنگ دیار شام کرد ... قرب سیصد مرد حرامی پرساز و سلب به طرف کاروان ما عزیمت نموده ... همانا که حضرت والد به نماز معهود مشغول شد؛ من پیش رفتم و لایه‌ها کردم؛ فرمود که بهاء‌الدین غم نخورد که سر لشکر با ماست؛ همچنان گرداگرد کاروان دایره‌یی برکشید، مثال دایره هود نبی — علیه‌السلام — تا امت او را باد مهلک صرصر بر باد نهد؛ چون لشکر برابر کاروان آمدند، چندانکه می‌کوشیدند اسبان ایشان گامی پیش نمی‌رفتند؛ حرامیان از این حالت به تعجب ماندند (افلاکی، ۱۳۹۶، ص. ۱۳۵).

در حکایت دوم که لشکر باجو گرداگرد قونیه را محاصره کرده بودند:

باتفاق تمام قصد کردند که حضرت مولانا را تیرباران کنند همه را دست‌ها بسته شد؛ چندان که می‌کوشیدند کمان ممکن نشد؛ بر اسبان سوار شده بر بالای تل می‌تاختند و اسبان را گرم می‌کردند؛ اسبی از آن جمله پیش نهاد و اهالی شهر این قدرت را از بالای برج تفرج می‌کردند ... چه اگر همت مردان خدا نبودی بایستی که تا غایت چون شهرستان قوم عاد و ثمود ... غالیها ساقلاها... (هود: ۸۲) زیر و زبر گشته بودی و عالمیان برای اطلال و دمن او زاری‌ها کردند (همان، ص. ۱۶۳).

یا در نمونه‌ای دیگر:

راوی - مؤلف موضوع «ریگ حجاز را در کفش مولانا دیدن» را به دلیل تأثیر رخداد و مشروعیت‌بخشی به مولانا دو بار تکرار می‌کند:

[مولانا] چون از نماز و اوراد خود فارغ شد، برخاستم [کراخاتون] و پیش‌تر رفته سر نهادم و

پای‌های مبارکش را در کنار گرفتم و آهسته آهسته می‌مالیدم؛ دیدم که پای‌های مبارکش گردآلود گشته بود و در میان اصابع پایش رنگین ریگ‌ها می‌یافتم؛ کفش را دیدم پر ریگ شده بود، به خشیت تمام از آن حالت پرسیدم؛ فرمود که در کعبه معظمه - عظمها الله و شرفها - صاحب‌دلی بود که دم از محبت ما می‌زد، یکدم به مصاحبت آن درویش رفته بودم و آن ریگ حجازست (همان، ص. ۱۶۶).

یا:

همچنان از دستار مبارک [مولانا] دو عقد را گشوده سجاده کرد؛ نیت فرض کرده اقتدا کردم [کراخاتون]؛ بعد از اتمام نماز برخاستم تا کفش مولانا را راست کنم؛ پر از ریگ حجاز دیدم؛ حضرت مولانا فرمود که چون بر آن مطلع گشتی مبادا که این معنی را به کسی نقل کنی (همان، ص. ۲۱۲).

تکرار هریک از رخدادهای «پیش نرفتن اسبان دشمنان» یا ظاهر شدن «ریگ حجاز در کفش مولانا» حتی اگر پدیدار راوی باشد بنا بر مکرر شدن آن در بازنمایی افلاکی به همراه دیگر روش‌های عینی‌سازی راوی مانند کنش «دیدم» که بر زبان وی جاری می‌شود، حاکی از درجه‌ای از عینیت و درنهایت در خدمت اعتباربخشی به روایت است.

۴-۱-۴. مدالیتۀ تداوم روایی

تداوم یا دیرش^۱ از مقوله‌های زمان روایت در نظریۀ ژنت است. در مقولۀ تداوم، رابطه میان زمان اختصاص‌یافته به رویدادها در داستان با صفحات اختصاص داده‌شده به توصیف این رویدادها مشخص می‌شود. ژنت تداوم را به معنای نسبت بین زمان متن و حجم متن به‌کار می‌برد و از آن در تعیین ضرب‌آهنگ و شتاب داستان استفاده می‌کند (ژنت، ۱۳۹۸، ص. ۵۷).

در مناقب‌العارفین، مؤلف - راوی با توجه به درجه اهمیت موضوع به همان مقدار هم به حجم حکایت‌ها توجه دارد. در نمونه زیر موضوع حکایت، نگاهداشت حرمت پیران از زبان در نگاه مولوی است. با توجه به اهمیت موضوع مؤلف سه برابر حکایت عادی، یک صفحه و نیم به حجم متن اختصاص می‌دهد و برای تثبیت سخن، حکایت را به داستانی از حضرت علی (ع) در زمان پیامبر (ص) مستند می‌کند. حجم حکایت و آوردن داستان در اثنای متن برای تشدید مستندسازی و عینی‌کردن روایت است. در این حکایت راوی، موضوع مذکور را به دلیل اهمیت

¹ Duration

آن با توصیف داستان و آوردن حکایتی دیگر در میانه داستان از زمانه پیامبر^(ص) موضوع را بسط می‌دهد که بسط و تداوم روایت باعث جزئی‌نگری در داستان می‌شود و حکایت را از حالت صرف داستان بودن خارج و به روایت تاریخی نزدیک می‌کند:

منقول است که روزی حضرت مولانا در مجمعی معنی و حقایق می‌فرمود: از ناگاه جوانی معتبر از در آمد و بر بالای پیری بنشست. بعد از زمانی حضرت مولانا فرمود که در زمان ماضی امر الهی چنان بود که هر جوانی که بر بالای پیران نشست، فی الحال به زمین فرو رفتی، قصاص آن امت بدان شکل بودی؛ اکنون در این زمان می‌بینم که جوانان نوحیز بی‌تجاشی و دهشت پیران راه را لگدها می‌زنند و هیچ از خَسف و مَسخ و باطل اندیشه نمی‌کنند، و فرمود که روزی اَسَدُ اللَّهِ الغالب، علی بن ابی طالب، کَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ، به نماز صبح به مسجد رسول می‌رفت؛ در میانه راه دید که پیرمردی یهودی پیش می‌رفت؛ امیرالمومنین از آنجا که فتوت و مروّت و حسنِ اخلاق او بود، محافظت ادبِ پیر کرده پیش گذاشت و آهسته آهسته در پی او می‌رفت ... سبحانه و تعالی روا ندید که علی مکی از نصابِ ثواب نماز صبح بی‌نصیب ماند ... اگر خواهی که پیوسته قرینِ بخت جوان باشی، دامن پیر معنوی را محکم گیر که بی‌عنایتِ پیر راستین هرگز جوانی پیر نشد و به کرامت پیران معنی نرسید (افلاکی، ۱۳۹۶، ص. ۷۳).

در نمونه‌ای دیگر یعنی حکایت شکر کردن برای کثرت مال، مولانا شکر کردن را مایه افزایش مال می‌داند و برای تأکید، داستانی از زمان حضرت مصطفی^(ص) می‌آورد که باعث تداوم حکایت می‌شود:

اصحاب کرام که - کراماً کاتبین (انفطار، ۸۲ / ۱۱) بودند چنان روایت کردند که روزی حضرت مولانا در خانه پروانه معانی عجیب و معارف غریب بیان می‌فرمود، در میان تقریر بیان کرد که روزی امیرالمومنین عثمان بن عفّان - رضی الله عنه - از کثرت مال و اسباب خود پیش مصطفی - علیه السلام - شکایت کرد ... حضرت مصطفی فرمود که در قرآن مجید نخواندی که: ... لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ... (ابراهیم، ۷ / ۱۴)؛ یعنی حق سبحانه و تعالی در کلام قدیم خود شکر شاکران را زیادت‌ی وعده کرده است والشُّكْرُ صَبَدٌ لِّلْمَزِيدِ و قید لِّلْعَبِيدِ هم گفته من است... (همان، ص. ۱۰۰).

مدالیه و وجهیت‌نمایی برآمده از دیرش یا تداوم که با استناد به قصه‌های زمان پیامبر^(ص) و صحابه، مقدار زیادی از فضای مکانی و زمانی روایت را به خود اختصاص می‌دهد، واقعیت برساخته درباب سخن و جایگاه مولوی را بنا به جزئی‌نگری‌های مندرج در فضای اختصاص یافته مذکور، عینی‌تر کرده است.

۴-۲. وجه کیفی اعتبار روایی - گفتمانی واقعیت برساخته

افزون بر موضع‌گیری کمی، بخشی دیگر از جهت‌گیری مؤلف - راوی مناقب‌العارفین در اعتباربخشی به واقعیت برساخته در باب مولوی بر وجه کیفی استوار است. بدین صورت که یکی از ویژگی مهم تاریخ‌نگاری اسلامی، به‌کارگیری واحد معنایی «خبر - اسناد» است که در طول تاریخ از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است. در واحد مفهومی «خبر - اسناد» گذشته به‌مثابه مجموعه‌ای از تصویرهای جدا جدا بود که هریک از تصاویر یا از یک شاهد عینی رویداد گرفته شده بود و یا از کسانی نقل شده بود که خود از شاهدان عینی دریافت کرده بودند (رابینسون، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۴). در وجه کیفی اعتباربخشی به روایت به مرجع خبر و پشتوانه‌های خبر تکیه می‌شود که در این نوشتار در دو دسته مرجع انسانی و نظام ارزشی طبقه‌بندی و تحلیل شده است.

۴-۲-۱. مرجع انسانی: ادراکات حسی و شیوه‌های اعتباربخشی آن‌ها

در فلسفه ادراکات حسی، همه آنچه در تجربه‌های حواس پنج‌گانه، خواه ادراکی و خواه غیر آن، مورد «حس شدن» قرار می‌گیرد داده‌های حسی نامیده می‌شوند (فیش، ۱۳۹۱، صص. ۴۰-۴۱). هانا آرنست (۱۳۹۱، ص. ۳۷) هستی همه کائنات را معلول به ادراک درآمدن توسط موجودات ذی‌شعوری چون آدمیان معرفی می‌کند که به اندام‌های حسی مجهزند تا بودن آن‌ها را درک کنند و از کیفیت وجودشان آگاهی یابند. در اعتباربخشی به واقعیت برساخته با تکیه بر مرجع انسانی می‌توان کیفیت خبر را از منظر میزان معلوم‌بودگی مرجع خبر و ابزارهای ادراکی بازنمایی آن تبیین کرد.

وجود مرجع خبر معلوم، حاکی از شاهد عینی و نزدیکی وی با رخداد است. وقتی راوی یا ادراک‌کننده تجربه، سخن را با تکیه به ابزارهای حسی همچون بینایی، شنوایی و لامسه خود بازنمایی می‌کند اگرچه سخن وی بنا به گذر از سپهر ادراکی وی یا همان اومولت^۲ ادراک‌کننده، معمولاً با واسطه است، چراکه ادراک‌کننده بنا به وضعیت و باورهای خود در آن دخالت می‌کند، با این حال تجربه‌های مذکور حاکی از «اینجا» و «اکنون» ادراکی اوست. البته اگر هر کدام از آن‌ها با واسطه و فاصله‌مند هم باشد بنا به اعتبار گویندگان یا انتقال‌دهندگان رخداد، باز می‌تواند واقعیت را معتبر نشان دهد. مؤلف - راوی مناقب‌العارفین در بازنمایی رخدادها منتسب به مولوی یا رویدادهای پیرامون وی، جدا از این‌که مرجع خبر را مشخص می‌کند با ابزارهای

ادراکی حسی دیداری، شنیداری و لامسه منسوب به ادراک‌کنندگان، بر وجه مستند رویداد افزوده، برای مخاطب - شنونده عینی‌تر می‌نمایند.

۴-۲-۱. ابزار ادراکی دیداری

هرگاه راوی در بازنمایی خبر از کنش دیدن خود سخن بگوید، برای مخاطب - شنونده این نکته متصور است که ادراک‌کننده در صحنه حاضر یا نزدیک آن بوده است. تجربه دیدن - با چشم غیر مصلح - حاکی از نزدیکی ادراک‌کننده با زمان و مکان رخداد است. مؤلف - راوی مناقب/العارفین بسیاری از حکایت‌ها را با ذکر ابزار ادراکی دیداری راویان بازنمایی کرده است: در حکایت عبادت مولانا در زمستان؛ راوی «جاری شدن خون در شکاف‌های پاشنه مولانا» را با ابزار بازنمایی دیداری می‌کند:

شیخ محمد خادم - رحمه الله - چنان روایت کرد که حضرت مولانا پیوسته در قلب زمستان شدید که از غایت شدت سرما ... بر بام مدرسه رفتی و تا سحرگاه با صد هزار ناله و آه تَهَجَّد نمودی؛ بعد از آن که نماز صبح را گزارده از بام زیر آمدی ساقِ موزه مبارکش را می‌کشیدم، از شکاف‌های پاشنه‌اش قطرات خون روان شدی و اصحاب فریادها می‌کردند و می‌گریستند (افلاکی، ۱۳۹۶، ص. ۱۲۵).

یا: در حکایت «غایب شدن مولانا از جماعت و سیر به منازل ملکوت»، راوی با آوردن «دیدم جماعتی سبز قباپوش» از زبان مولانا، رویداد روحانی را بازنمایی می‌کند «فرمود [مولانا] که آن ساعت که من با شما مکالمه می‌کردم، دیدم که جماعتی سبز قباپوش مرا از میان شما بر گرفتند و با گردِ اطباق افلاک و بروجِ سماوات گردانیدند و عجایب عالم روحانی را به من نمودند» (همان، ص. ۵۰). یا: «دیدن غرقِ غرق شدن مولانا» برای عینی کردن رویداد در حکایت

فخرالاصحاب، جلال‌الدین قصاب - رحمه الله - که از مریدان قدیم مولانا بود ... چنان روایت کرد که روزی حضرت مولانا را از عالم بی‌چون شوری عظیم ظاهر شده بود و چهل روز تمام دستار مبارکش را عربانه تحت‌العنق بسته می‌گشت؛ از ناگاه دیدم که غرقِ غرق شده با هیبت تمام از در درآمد و من بیچاره وار سر نهادم و متحیر ماندم (همان، ص. ۶۱).

۴-۲-۲. ابزار ادراکی شنیداری

بخشی دیگر از عینی‌سازی واقعیت‌برساخته افلاکی در باب مولوی با تکیه بر ابزار حسی شنیداری بازنمایی می‌شود. این خبرها را که افلاکی تقریباً با یک واسطه بیان می‌کند، با ذکر فعل شنیدن از زبان راوی ادراک‌کننده، خبر را عینی‌تر کرده، افزون بر این که نزدیکی فیزیکی - روانی

راویان با مولوی همچون «کراخاتون»، «قاضی سراج‌الدین» یا «شیخ بدرالدین یواش» نیز خبر را محسوس‌تر می‌کند:

در حکایت نماز خواندن مولانا که از زبان کراخاتون روایت می‌شود:
بانوی جهان خدیجه‌الزمان حرم خداوندگار کراخاتون - بیض‌الله غُرَّتْها - روایت کرد که شبی در فصل زمستان ... تمام فاتحه‌الکتاب را کلمه به کلمه به تائی چنان خواندی که دیگران ده سوره خواندی و در اثنای نماز قطرات عبرات از دیده مبارکش چنان چکیدی که چاقا چاق اشک به گوش ما می‌رسید؛ فریادکنان پای‌های خداوندگار را بوسه دادم و بسیار گریستم (همان، ص. ۱۲۷).

یا: در حکایت «به چرخ در آمدن مولانا در برابر سنگ آسیا» و «آواز سُبُوح قُدُوس از سنگ آسیا شنیدن» می‌گوید:

[حضرت مولانا] بعد از ساعتی برخاست و در آسیابی درآمده بسیار توقف فرمود و انتظار این جماعت از حد گذشت؛ مگر خدمت‌شیخ و قاضی سراج‌الدین در طلب او به آسیاب درآمدند و دیدند که حضرت مولانا برابر سنگ آسیا به چرخ درآمده است؛ فرمود که به حق حقّ او که این سنگ آسیا سُبُوح قُدُوس می‌گوید؛ شیخ فرمود که من و قاضی سراج‌الدین همان ساعت محسوس می‌شنیدیم که از آن سنگ آسیا آواز سُبُوح قُدُوس به سمع ما می‌رسید (همان، ص. ۲۳۳).

در حکایتی دیگر، راوی «بر بام سیر کردن مولانا و قرآن خواندن وی را» با روایت‌گری «شیخ بدرالدین یواش نقاش المولوی» چنین ذکر می‌کند:

شیخ بدرالدین یواش نقاش المولوی چنان روایت کرد که من از حضرت سلطان ولد شنیدم که فرمود که به خط مبارک بهاء ولد در صحیفه‌ای نبشته یافتند که حضرت جلال‌الدین محمّد من در بلخ شش ساله بود که روز آدینه بر بام خانه‌های ما سیر می‌کرد و ماضی قرآن می‌خواند و اکابر بزرگ‌زادگان بلخ با هر جمعه‌ای به خدمت او حاضر شدند (افلاکی، ۱۳۹۶، ص. ۵۰).

۴-۲-۳. ابزار ادراکی لامسه

از منظر فاصله ادراکی، لامسه نزدیک‌ترین حس هر ادراک‌کننده و غایت اتصال و حضور فیزیکی است. افزون‌بر این‌که از منظر روانی هم حاکی از صمیمیت محض است. در بازنمایی‌های افلاکی درباب مولوی مواردی نیز وجود دارد که راوی یا راویان با ذکر تماس بدنی و لمس دیگری از رخداد سخن می‌گویند. این بازنمایی‌ها درجه عینیت‌بخشی و مستندسازی را با وجود مرجع خبر معلوم و موثق به اوج رسانده است. برای مثال در تعبیر

«زانو به زانوی مبارکش رسید» که از زبان مولانا شمس‌الدین ملطی نقل می‌شود:

خدمت مولانا شمس‌الدین ملطی - رحمه‌الله - روایت کرد که روزی به حضرت مولانا رفته بودم؛ دیدم در جماعت‌خانه مدرسه تنها نشسته بود؛ سر نهادم و نشستم؛ فرمود که نزدیک بیا! قدری پیش‌تر رفتم؛ بارها فرمود که نزدیک بیا! چندانی پیشتر غزیدم که زانوی من به زانوی مبارکش رسید و مرا از غایت دهشت و تحاشی اِقتیعراری عظیم در باطن ظاهر شد (همان، ص. ۸۰).

یا گزارة «فریادکنان پای‌های خداوندگار را بوسه دادم» که کراخاتون انجام داده است:

بانوی جهان خدیجه‌الزمان حرم خداوندگار کراخاتون - بیض‌الله غُرَّتْها - روایت کرد که شبی در فصل زمستان ... تمام فاتحه‌الکتاب را کلمه به کلمه به تائی چنان خواندی که دیگران ده سوره خواندی و در اثنای نماز قطرات عبرات از دیده مبارکش چنان چکید که چاقا چاق اشک به گوش ما می‌رسید: فریادکنان پای‌های خداوندگار را بوسه دادم و بسیار گریستم (همان، ص. ۱۲۷).

۲-۲-۴. نظام‌های ارزشی و روش‌های اعتباربخشی آن‌ها

واقعیت‌های برساخته در روایت‌ها افزون‌بر اعتباریابی از مرجع انسانی گاهی هم با تکیه بر نظام‌های ارزشی مورد تأیید قرار می‌گیرند و مشروعیت می‌یابند. نظام‌های ارزشی مشروعیت‌ساز در تلقی صاحب‌نظرانی همچون ماکس وبر (۱۳۸۱، ص. ۱۰۰)، پیتر برگر (۱۳۹۷، ص. ۷۰)، پی‌یر بوردیو (۱۳۸۰، ص. ۳۰۹) و تئو ون لیوون (۱۳۹۷، ص. ۲۱۲) با اندکی تفاوت آمده است. با اندکی تسامح کلیت آن‌ها را می‌توان در چهار شکل استناد به نظام قدسی، رجوع به سنت، عقلانی - قانونی‌سازی و شگرف‌سازی صورت‌بندی کرد.

۲-۲-۴-۱. استناد به نظام قدسی

نظام ارزشی قدسی شامل کتاب مقدس، احادیث یا هر سند که به‌دلیل هم‌جواری با امر مقدس، قداست یافته است. نظام قدسی همان حوزه دین است که به تعبیر برگر «با اعطای منزلت هستی‌شناختی با اعتبار غایی به نهادهای اجتماعی یا به عبارتی دیگر با جا دادن آن‌ها در درون چارچوبی مقدس و کیهانی به آن‌ها مشروعیت می‌بخشد» (۱۳۹۷، ص. ۷۳). مؤلف - راوی مناقب‌العارفین بارها از طریق استناد دادن به کلام خدا و سخن پیامبر (ص) ضمن برساخت واقعیتی خاص در باب مولوی با سخن مذکور مشروعیت می‌دهد و آن را را تثبیت می‌کند: در حکایت سؤال پرسیدن شمس‌الدین از مولانا درباره بزرگی حضرت محمد (ص) یا بایزید بسطامی، راوی با تکیه بر کلام خدا و حدیث مصطفی (ص) و تعمیم آن به مفاهیمی مانند سماع و

جنون مشروعیت می‌بخشد و سخن خود را تثبیت می‌کند:

منقول است که روزی حضرت مولانا فرمود که چون مولانا شمس‌الدین از من این سؤال [حضرت محمد رسول‌الله بزرگ بود یا بایزید؟] را بکرد از فرقِ سرمِ دریچه‌ای باز شد ... ترک درس مدرسه و ... کرده به مطالعه اسرار ارواح مشغول شدند ... چون آن صحبت و انقطاع کلی و خلوت از حد گذشت کافه قونی به جوش آمدند ... قرب ماهی طلب او کردند ... بسا مناکر و حسّاد و ... زبان طعن برگشودند ... دریغا نازنین مردی و ... ناگاه دیوانه شد و از مداومت سماع و ریاضت و تجوّع مختل‌العقل گشت و مجذوب شد؛ چنانکه صنایع کُفّار در شأن محمد مختار بودند .. و حضرت باری تعالی در قهر ایشان صواب فرمده که: مَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ (قلم، ۲/۷۸) و مصطفی - صلوات الله و سلامه - می‌فرماید که ایمان هیچ بنده‌ای به خدا درست نشود تا مردم جهال به جنون منسوب نکنند (افلاکی، ۱۳۹۶، ص. ۵۹).

یا در حکایت خواب دیدن درویش حضرت مولانا را، راوی وقوع رخداد را با آوردن آیه‌ای از سوره حضرت یوسف (ع)، بازنمایی می‌کند.

«منقول است که درویشی حضرت مولانا را به خواب دیده مرید شد و مویش را بریدند؛ علی‌الصّباح خواب را به کرام اصحاب حکایت کرد؛ اصحاب آن عزیز را به حضرت مولانا ارشاد کردند تا از نو مرید شد و گوید: ... هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلِ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ... (یوسف، ۱۲م و ۱۰۰) و چون حضرت مولانا آن درویش را بدید فرمود که آخر موی او را دوش بر گرفته بودم و او را قبول کرده؛ آن کافی باشد (همان، ص. ۲۴۶).

همچنین مؤلف - راوی با به‌کارگیری حدیث در متن، سخن خود را تثبیت کرده؛ و واقعیت

مشروعیت می‌بخشد:

یار ربّانی خواجه نفیس‌الدین سیواسی - رحمه‌الله علیه - روایت کرد که روزی حضرت مولانا به حمام درآمده بود ... از ناگاه [مولانا] برخاست و بانگی بر زد که در این جمع مولانایی کیست تا سه بار؛ جمیع یاران خاموش کرده هیچ نگفتند، بعد از آن فرمود که چنانکه بیگانه‌ای در این حمام درآید ... در حال بداند که یاران مولانا این جایگاه بوده‌اند ... چرا نباید که شما مُعرفّ جان‌ها و جامه‌ها باشید؛ چنانکه ظاهر یاران بدین‌ها آراسته است، باید که بواطن شما نیز به معرفت الهی و حقایق آراسته شود که [حدیث]: إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى أَعْمَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَ نِيَّاتِكُمْ (همان، ص. ۱۴۱).

یا:

منقول است که روزی حضرت مولانا رو به یاران عزیز کرده فرمود که چنانکه ما را شهرت

بیشتر شد و مردم به زیارت ما می‌آیند و رغبت می‌نمایند از آن روز باز از آفت آن نیا سودم، زهی که راست می‌فرمود حضرت مصطفای ما که: «الشَّهْرَ آفَه و الرَّاحَه فِی الْخُمُولِ» (همان، ص. ۱۴۲).

۴-۲-۲. رجوع به سنت

سنت رویه و روشی است که با گذر زمان جا افتاده و تثبیت شده است به طوری که در قالب نوعی اعتقاد یا باور ارزشی نمود یافته و معمولاً به آن استناد می‌شود. ماکس وبر، سنت را یکی از پشتوانه‌های اقتدار و مشروعیت می‌داند (وبر، ۱۳۸۱، ص. ۱۰۰). به عبارتی دیگر سنت یکی از منابع توجیه قدرت است و عدول از آن در مواردی پیامد ناگوار دارد. در نظر باختین آنچه که در قالب سنت نمود می‌یابد بنا به تعلق به گذشته از امکان پرسشگری در امان است به همین دلیل وجهی قدسی می‌یابد (۱۳۸۷، ص. ۴۹۰). سنت می‌تواند از منبعی قدسی سرچشمه بگیرد یا آنکه صرفاً از گذشتگان به ارث مانده باشد. بخشی از مستندسازی و مشروعیت‌بخشی به واقعیت در باب مولوی بر پایه استناد به سنت سامان یافته که البته اغلب مبتنی بر سنت پیامبر (ص) است:

در حکایت وضو ساختن مولانا، راوی برای تأیید کنش مولوی از زبان وی به سنت با منبع قدسی یعنی روش پیامبر (ص) ارجاع می‌دهد: «یارِ ربّانی خواجه نفیس‌الدین سیواسی - رحمه‌الله - روایت کرد که روزی حضرت مولانا وضو می‌ساخت و من بر دست مبارکش آب می‌ریختم، مگر به بازوی مبارکش آب علی‌التمام نرسیده بود؛ به خشم عظیم بر من نگریست که آب بریز! تا سنت پیغمبر ما فرو نماند و به کمال باشد» (افلاکی، ۱۳۹۶، ص. ۱۲۳). یا: بر سر زانوها قیام کردن در هنگام آواز اذان مؤذن «یارانِ متقی از سرِ سرّتی چنان روایت کردند که چون آواز اذان مؤذن به گوش مبارکش [مولانا] رسیدی به عظمتی تمام بر سرِ زانوها قیام نمودی ... و سه بار بگفتی و سر نهاد، آنگاه برخاستی و به نماز شروع کردی» (همان، ص. ۱۲۴). یا: در جماعت بودن و پیوسته با هم بودن را پیروی از سنت می‌داند: «از خدمت استادالسلطین مولانا فخرالدین دیو دست ادیب مروی که روزی حضرت مولانا به جماعت خانه مدرسه درآمد و یاران را جمع دید فرمود که الله الله با همدیگر باشید و پیوسته در جمعیت باشید که: الْجَمَاعَه رَحْمَه و الْفُرْقَه عَذَاب، ... هست سنت ره، جماعت چون رفیق / بی‌ره و یار افتی در مضیق» (همان، ص. ۳۲۷).

۴-۲-۳. عقلانی - قانونی سازی

نظام عقلانی - قانونی شکلی از استدلال کردن یا شیوه‌ای از توجیه عمل است که در نظر وبر یکی دیگر از الگوهای تبدیل قدرت به اقتدار است (وبر، ۱۳۸۱، ص. ۹۹). به عبارتی دیگر عقلانی سازی همان مشروعیت بخشی به کنش‌ها به وسیله ارجاع به اهداف و کاربردهای اجتماعی آن است تا اعتبار شناختی لازم را به آن‌ها ارزانی دارد (ون لیوون، ۱۳۹۷، ص. ۲۱۲). بوردیو نیز الزام‌های منطقی یا همان عقلانی سازی یکی از وجوه جهان شمول می‌داند. در نظر وی الزام‌های عینی و ذهنی در نهایت به حوزه اخلاق گره می‌خورند (۱۳۸۰، ص. ۳۰۹). افلاکی برای تثبیت بخشی از واقعیت برساخته متنی به عقلانی سازی آن از جانب مولوی روی می‌آورد: در حکایتی از مناقب العارفین بحثی در «باب زنده بودن نفس آدمی به خون یا غیر آن» پیش می‌آید، مولوی ضمن موافقت اولیه با اطباء، مبنی بر با زنده بودن آدمی با خون، در نهایت استدلال می‌کند انسان با خدا زنده است. البته افلاکی بی آن‌که به استدلال مولوی اشاره کند، می‌گوید برای هیچ کس مجال سخن نماند:

در میان حکمای شهر و علمای دهر، بحثی عظیم افتاده بود که نفس آدمی به خون زنده است یا به چیزی دیگر؟ اطباء علی العموم مسئله جامعی گفتند که البته به خون زنده است؛ چه اگر خون آدمی بکلی برود، فی الحال بمیرد و فقها را ملزم کردند؛ علما به اتفاق تمام به به حضرت مولانا آمده این مسئله را عرضه داشتند؛ فرمود که البته محقق شده است که آدمیان به خون زنده‌اند؛ همه شان گفتند که در مذهب حکما چنان است و در آنجا اوله حکمی و براهین معقول گفتند، مولانا فرمود که مذهب حکما نه چندان است؛ بلکه آدمی به خدا زنده است نه به خون؛ هیچ کسی را مجال لم و لا نسلم نبود (افلاکی، ۱۳۹۶، ص. ۸۰).

در حکایت «آزاد کردن شخصی که خون کرده بود»، استدلال هوشمندانه و البته ذوقی مولوی سبب عفو از جانب حاکم یا قاضی می‌شود:

منقول است که روزی حضرت مولانا رقعهای به خدمت پروانه فرستاده بود در شفاعت شخصی که خون کرده است؛ حضرت مولانا در جواب فرمود که آخر خونی را ولّی عزرائیل می‌گویند؛ اگر خون نکند و مردم نکشد، پس چه کند؟ پروانه به غایت خوش شده فرمود تا آزادش کردند و خصمان را خشنود کرده خون بها داد (همان، ص. ۹۸).

همچنین در حکایت «شفاعت کردن عاملی که وامدار گشته بود» مولوی با دلیل عقلانی ذمت عامل را از وام بری می‌کند:

منقول است که عاملی از محبان آن حضرت در ایفای مال قوی زیان‌مند شد و قرب دو سه هزار دین‌دار و امدار گشت... به حضرت مولانا آمده پای مبارکش افتاد... [مولانا] فی الحال رقعہ‌ای فرستاده شفاعت کرد؛ پروانه گفته باشد که این قضیه به دیوان تعلق دارد؛ در جواب او باز فرمود نبشتن که حاشا حاشا دیوان به حکم سلیمان است نه آن که سلیمان به حکم دیوان، و پروانه را نام سلیمان بود، بشاشت عظیم نموده ذوق‌ها کرد و رقعہ را بوسیده و ذمت عامل را از آن وام بری کرد (همان، ص. ۱۳۷).

۴-۲-۲. شگرف‌سازی

شگرف‌سازی شکلی دیگر از مشروعیت‌بخشی به واقعیت برساخته است که سعی دارد رونوشتی از نظام قدسی باشد، با این تفاوت که در باور عمومی همه کارگزاران نظام قدسی، مقدس هستند، ولی در شگرف‌سازی معمولاً خرق عادات، رفتارهای فرانسانی و شگرف به افرادی نسبت داده می‌شود که از منظر دینی لزوماً مقدس نیستند. برای مثال کرامات صوفیه یا کارهای فرانسانی منسوب به پهلوانان یا اشخاص دیگر را می‌توان شگرف‌سازی نامید. «اسطوره‌سازی» مورد نظر ون لیوون را می‌توان با شگرف‌سازی برابرخوانی کرد. در تلقی وی کنش‌های خاصی که می‌توانند بیش از یک قلمرو از پراکتیس اجتماعی نهادی‌شده را بازنمایی کرد و به این صورت «الگوی افسانه‌ای از کنش اجتماعی» را فراهم آورند، اسطوره‌سازی می‌نامند (ون لیوون، ۱۳۹۷، ص. ۲۲۷). یکی از واقعیت‌های برساخته و بازنمایی‌شده مبتنی بر شگرف‌سازی در مناقب/عارفین حکایت «راست و بالیده شدن کوژی پشت شخصی کوژپشت به دست مولوی» است:

یار ربّانی ملک‌الخلفاء سالک سنیّ مولانا بدرالدین معدنی - رحمه الله - که در معدن لؤلؤه خلیفه‌ای بزرگ بود و صاحب‌دل، روایت کرد که حضرت مولانا را گوینده‌ای بود بغایت شیرین نفس، اما در پشت خود کوژی داشت؛ روزی حضرت مولانا در سماع شورها می‌کرد ... بعد از سماع فرمود که چرا راست می‌ایستی، ترا چه حالت است؟ کوژپشت را عرضه داشت؛ همانا که دست مبارک بر آنجا مالیده شد در حال قدّ او بالیده شد؛ سر نهاد و همچو سرو روان شد (افلاکی، ۱۳۹۶، ص. ۱۴۶).

یا در حکایتی دیگر که مولوی به یک‌باره «سیم نو مضروب و مسکوک در دف» می‌ریزد و پوست دف پاره می‌شود:

فخر جویندگان و نمک گویندگان شرف‌الدین عثمان گوینده که ندیم قدیم بود چنان روایت کرد که

روزی در باغ کرامانا خاتون که ولیّه زمان بود، سه شبانه‌روزی حضرت مولانا سماع کرد و در تواجد مشغول بود؛ همانا که سه جوق گوینده از گفتن و ناخفتن عاجز و مسکین گشته بودند، در میان سماع به گوش زکی قوال گفتم که سه شب است که به خانه رفتیم، عجباً حال ایشان چون شده باشد؟ همانا که حضرت مولانا دست از زیر دامن مبارک بیرون کرده مشتی سیمِ نوِ مضروب و مسکوک در دفِ ما چنان ریخت که رقّ دف دریده به زمین ریخته شد (همان، ص. ۲۰۲).

اما عجیب‌تر از همه ماجرای است که در آن مولوی به هنگام سماع خاک در دف می‌ریزد و خاک به زر تبدیل می‌شود:

منقول است که کمال قوال که مصنّف شهر و استادِ دهر بود، مگر در سماع دوستی در ضمیرش گذشته باشد که عجب مرا در این سماع چه مقدار قوال‌اندازی خواهد بود؟ همانا که حضرت مولانا از روی زمین مشتی خاک برگرفته در دفّ او ریخت که بستان در دیده کن! در حال دید که دفش پر زر گشته بود (همان، ص. ۲۸۵).

۵. نتیجه

تذکره‌نویسی عرفانی بخشی از سنت تاریخ‌نگاری اسلامی است. در این سنت، همسو با اصطلاح تذکره، اسامی دیگری همچون سیره، طبقات، انساب، تراجم، مقامات نیز وجود دارند که به شرح احوال و زندگی افراد یا فردی خاص در یک صنف یا طبقه می‌پردازند. در همه آن‌ها ازجمله تذکره‌نویسی عرفانی از یک‌سو مؤلف - راوی با تأسی به منطق تاریخ‌نویسی سعی می‌کند که به مستندسازی رو آورد و برای روایت خود اعتبار فراهم سازد، از سوی دیگر بنا به الزام روایت - کانونی‌سازی ناچار است به شکل مستقیم یا با واسطه واقعیت‌ها را انتخاب و بازنمایی کند. در این انتخاب معمولاً، صدا و نگاه راوی از عوامل مؤثر بر زاویه دید همچون زمان، مکان، عاطفه و ایدئولوژی متأثر شده است. بر همین حسب واقعیتی درباب زندگی سوژه - ابژه بازنمایی سامان می‌یابد. این نکته در تذکره‌های شخصی همچون مناقب/العارفین افلاکی که حاوی رخدادهای فراوان و جزئیات زیاد است، بیشتر نمایان می‌شود. در این نوشتار نتیجه تبیین اعتبار روایی - گفتمانی واقعیت برساخته افلاکی در مناقب/العارفین از دو منظر کمّی و کیفی به شرح زیر توصیف و تحلیل می‌شود:

منظر کَمّی دلالت‌یابی حاکی از آن است که مؤلف - راوی سعی می‌کند با گرایش به چهار دسته مدالیت‌ه یا وجهیت‌نما همچون اعداد، تأکید، بسامد روایی و تداوم روایی واقعیت‌ها را با سببیت بالا یا اکثریت‌نمایی اعم از واژگانی و روایی نشاندار کند تا نظر مخاطب - شنونده را جلب کند و واقعیت را برای وی باورپذیر سازد. این مدالیت‌ها در سطح واژگانی گاه با ذکر اعداد دقیق قابل ملاحظه گاه به شکل تقریبی نمایانگر اکثریت گاهی هم با قیده‌های تأکیدی حداکثری، در خدمت تأیید و تثبیت واقعیت بازنمایی‌شده قرار می‌گیرند. افزون بر این در سطح روایی هم گاه با تکیه بر بسامد روایی و تکرار دو یا چندبارهٔ رخداد یکبار اتفاق افتاده یا بر مبنای مدالیت‌ه تداوم روایی که فضای زمانی و مکانی زیادی برای بازنمایی رخداد فراهم می‌آورد، واقعیت برساخته را به شکلی چشمگیر برجسته می‌کند.

از منظر کیفی هم مؤلف - راوی در یک سطح با ذکر ابزار ادراکی - حسی راوی - کانونی‌ساز همچون حس بینایی، شنوایی و لامسه که حاکی از «اکنون» و «اینجا»ی اوست، فاصله ادراک‌کننده را با رخداد نزدیک می‌نمایاند و برخی از واقعیت‌ها را محسوس و عینی می‌کند. سپس در سطحی دیگر برخی دیگر از واقعیت‌های برساخته را با تکیه بر منابع تبدیل قدرت به اقتدار یا پشتوانه‌های مشروعیت‌بخشی همچون استناد به نظام قدسی، رجوع به سنت، عقلائی‌سازی و شگرف‌سازی مستند می‌کند. با این وصف مؤلف - راوی مناقب/عارفین از منظر روایی - گفتمانی - نه لزوماً اخلاقی - اعتبار واقعیت برساختهٔ خود در باب مولوی و زندگی پیرامون وی را سامان می‌دهد و تثبیت می‌کند.

۶. پی‌نوشت‌ها

۱. به هنگام معرفی انواع مدالیت‌ه و وجهیت‌نمایی معمولاً به قیده‌ها و فعل‌های وجهی اشاره و از سطح واژگان عبور نمی‌کنند، درحالی‌که بخشی از مدالیت‌ه یا وجهیت‌نمایی می‌تواند در سطح بالاتر از واژگان یعنی سطح روایی نمود یابد. در این نوشتار بنا به قابلیت موضوع تحقیق، دو مصداق مدالیت‌ه در سطح روایی آن یعنی «مدالیت‌ه بسامد روایی» و «مدالیت‌ه تداوم روایی» برای دلالت‌یابی متنی به‌کار گرفته شد.
۲. یاکوب وُن اوئکسکول یکی از متفکران نظریهٔ ارتباطات بر این باور است که در اطراف ما یک دیوار حفاظتی از احساسات وجود دارد که متراکم‌تر و متراکم‌تر می‌شود، بیرون بدن ما حس‌های لامسه، بویایی، شنوایی و بینایی همانند چهار پوشش با تراکم فزاینده انسان را دربر می‌گیرند و این حواس را

که انسان را همچون جامه‌ای دربر گرفته و وی را در موقعیتی جزیره‌ای قرار داده‌اند، اومولت می‌نامد (نک. ون اونکسکول، ۱۳۹۷، صص. ۱۱۱-۱۱۷).

۷. منابع

- آرنه، ه. (۱۳۹۱). *حیات ذهن: تفکر*. ترجمه م. علیا. تهران: ققنوس.
- استنفورد، م. (۱۳۹۲). *درآمدی بر فلسفه تاریخ*. ترجمه ا. گل‌محمدی. تهران: نشر نی.
- افلاکی، ش. (۱۳۹۶). *مناقب‌العارفین*. تصحیح ح. یازجی. ویرایش ت. سبحانی. تهران: دوستان.
- باختین، م. (۱۳۸۷). *تخیل مکالمه‌ای: جستارهایی دربارهٔ رمان*. ترجمه ر. پورآذر. تهران: نی.
- بر، و. (۱۳۹۸). *برساخت‌گرایی اجتماعی*. ترجمه ا. صالحی. تهران: نی.
- برگر، پ. (۱۳۸۷). *سایبان مقدس: عناصر نظریه جامعه‌شناختی دین*. ترجمه ا. مرشدی. تهران: ثالث.
- برگر، پ.، و لوکمان، ت. (۱۳۹۵). *ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت*. ترجمه ف. مجیدی. تهران: علمی و فرهنگی.
- بوردیو، پ. (۱۳۸۰). *نظریه کنش*. ترجمه م. مردیها. تهران: نقش و نگار.
- تولان، م. ج. (۱۳۸۳). *درآمدی نقادانه - زبان‌شناختی بر روایت*. ترجمه ا. حرّی. تهران: بنیاد سینمایی فارابی.
- دستورانی، م.، مرتضایی، س.، و قوام، ا. (۱۳۹۷). رفتار مولانا با زبان و پدیده‌های غیرزبانی در مناقب‌العارفین افلاکی. *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، ۱۸، ۸۳-۱۱۲.
- رابینسون، ج. اف. (۱۳۹۲). *تاریخ‌نگاری اسلامی*. ترجمه م. الویری. تهران: سمت.
- ریمون-کنان، ش. (۱۳۸۷). *روایت داستانی: بوطیقای معاصر*. ترجمه ا. حرّی. تهران: نیلوفر.
- ژنت، ژ. (۱۳۹۸). *گفتمان روایت: جستاری در باب روش*. ترجمه م. زواریان. تهران: سمت.
- فاوولر، ر. (۱۳۹۵). *سبک و زبان در نقد ادبی*. ترجمه م. مشرف. تهران: سخن.
- فتوحی، م.، و وفایی، م. (۱۳۸۷). تحلیل انتقادی زندگینامه‌های مولوی. *مجله تخصصی زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*، ۱۶۲، ۱-۲۷.
- فیش، و. (۱۳۹۱). *فلسفه ادراک حسی*. ترجمه ی. پوراسماعیل. تهران: حکمت.

- کار، ای. اچ. (۱۳۹۶). تاریخ چیست؟. ترجمه ح. کامشاد. تهران: خوارزمی.
- کالینگود، ر. ج. (۱۳۹۸). مفهوم کلی تاریخ. ترجمه ع. مهدیان. تهران: اختران.
- مال میر، ت. (۱۳۹۰). منطق روایت‌سازی در حکایت‌های مناقب‌العارفین. فصلنامه تخصصی مولوی‌پژوهی، ۱۲، ۲۹-۵۴.
- مکالا، س. ب. (۱۳۹۲). بنیادهای علم تاریخ (چیستی و اعتبار شناخت تاریخی). ترجمه ا. گل‌محمدی. تهران: نشر نی.
- موتر، گ. (۱۳۹۷). گفتمان و مدیریت از دریچه تحلیل گفتمان انتقادی. ترجمه ر. عطایی. تهران: لوگوس.
- نورگارد، ن. و همکاران (۱۳۹۷). فرهنگ سبک‌شناسی. ترجمه ا. رضایی جمکرانی و م. فرهنگدفر. تهران: مروارید.
- وایت، ه. (۱۳۸۹). طرح‌اندازی تاریخی و مسئله واقعیت. تاریخ و روایت، ج. رابرتز، ترجمه ج. فرزانه دهکردی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، صص ۸۷-۱۰۹.
- وبر، م. (۱۳۸۱). مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی. ترجمه ا. صدارتی. تهران: نشر مرکز.
- وفایی، م. (۱۳۸۶). فریبکاری ایدئولوژیک با نظیره‌سازی کرامت‌ها در زندگی‌نامه‌های مولوی. مطالعات عرفانی، ۵، ۱۴۴-۱۶۰.
- ون‌اونکسکول، ی. (۱۳۹۱). مقدمه‌ای بر اومولت. از مجموعه نظریه‌های ارتباطات: مفاهیم انتقادی در مطالعات رسانه‌ای فرهنگی. ج ۱. ویرستار انگلیسی پل کوبلی، ویراستار فارسی س. عاملی. ترجمه ش. صبار. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، صص ۱۱۱-۱۱۷.
- ون‌لیوون، ت. (۱۳۹۵). آشنایی با نشانه‌شناسی اجتماعی. ترجمه م. نوبخت. تهران: علمی.
- ون‌لیوون، ت. (۱۳۹۷). ساخت گفتمانی مشروعیت‌سازی. در تحلیل گفتمان سیاسی. گردآوری و ترجمه ا. رضایی‌پناه و س. شوکتی. تهران: تیسرا.

References:

- Aflaki, Sh. (2016). *Manaqib al-Arifin*, corrected by H. Yaziji, edited by T. Sobhani, Tehran: Doustan .[In Persian].
- Ankersmit. F. R., (1983). *Narrative logic: A semantic analysis of the historian, s language*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Arendt, H. (2011). *The Life of the Mind: Thinking*. Translation of M. Alia Tehran: GHOGHNOUS .[In Persian].
- Bakhtin, M .(2008). *Conversational Imagination: Essays About the Novel*, translated by R. Pourazer, Tehran: Ney .[In Persian].
- Bear, V. (2018). *Social Constructionism*, translated by A. Salehi, Tehran: Ney .[In Persian].
- Berger, P.& Lukeman, T. (2015). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Cognition*, translated by F. Majidi, Tehran: ELMI & FARHANGI .[In Persian].
- Berger, P. (2007). *The Sacred Canopy: Elements of the Sociological Theory of Religion*, translated by A. Morshidi, Tehran: Sales. [In Persian].
- Bourdieu, P. (2000). *Theory of Action*, translated by M. Mardiha, Tehran: Naghsh o Negar. [In Persian].
- Carr, E.H. (2016). *What is History?* translated by H. Kamshad, Tehran: Kharazmi .[In Persian].
- Collingwood, R. J. (2018). *The Idia of History*, translated by A. Mahdian, Tehran: AKHTARAN .[In Persian].
- Dasturani, M. & S. J. Mortezaei, A.Q (2017). Mowlana's behavior with language and non-linguistic phenomena in Manaqib al-Arifin Aflaki", *Mystical Literature of Al-Zahra University*, 10(18),. 112-83 [In Persian].
- Fish, W. (2012). *The Philosophy of Sensory Perception*, translated by Y. Pourasmail, Tehran: Hekmat. [In Persian].

- Fotuhi, M.vafai.M (2008). Critical analysis of Mowlawi's biographies, *Specialized Journal of Language and Literature, Faculty of Humanities*, 41(162). 27-1.[In Persian].
- Fowler, R. (2015). *Style and Language in Literary Criticism*, translated by M. Musharraf, Tehran: Sokhan .[In Persian].
- Genette, J. (2018). *Narrative Discourse: An Inquiry into Method*, translated by M. Zavarian, Tehran: Samt. [In Persian].
- Makala, S. b. (2012). *Foundations of the Science of history* (the nature and validity of historical knowledge), Translated by A. Golmohammadi, Tehran: Ney. [In Persian].
- Malmir, T. (2010). The logic of narrative creation in the stories of Manaqib al-Arifin. *Specialized Quarterly Journal of Maulavi Research*, 5(12), 54-29 [In Persian].
- Mottner, G. (2017). Discourse and management from the perspective of critical discourse analysis, translated by R. Atai, Tehran: Logos [In Persian].
- Norgard, N. et al. (2017). *Dictionary of stylistics*, translated by A. Rezaei Jamkarani and M. Farhamandfar, Tehran: Morvarid. [In Persian].
- Novick, P. (1988). *That noble dream: The 'objectivity question' and the american historical Profession*, Cambridge University Press.
- Raymond-Kenan, Sh. (2008). *Narrative Story: Contemporary Poetics*, Translated by A. Horri, Tehran: Niloufar. [In Persian].
- Robinson, Ch. F (2012). *Islamic Historiography*, Translated by M. Al-Wiri, Tehran: Samt. [In Persian].
- Stanford, M. (2012). *An Introduction to the Philosophy of History*. Translated by A. Gul Mohammadi Tehran: Ney. [In Persian].
- Tolan, M. J. (2013). *A critical-linguistic introduction to narration*, translated by A. Horri, Tehran: Farabi Cinema Foundation. [In Persian].

- Vafai, M. (2007). Ideological deception by exemplifying dignities in the biographies of Mowlavi. *Sufism Studies*, 5, pp. 144-160. [In Persian].
- Van Leeuwen, T. (2015). *Introduction to Social Semiotics*, translated by M. Nobakht, Tehran: Elmi. [In Persian].
- Van Oexkool, Y. (2011). *Introduction to Omlet", from the collection of theories of communication: Critical concepts in cultural media studies*, Vol. 1, English editor Paul Copley, Farsi editor S. Ameli, translated by Sh. Sabbar, Tehran: Research Institute of Cultural and Social Studies, pp. 111-117. [In Persian].
- Weber, M. (2002). *Basic Concepts of Sociology*, Translated by A. Chasedari, Tehran: Markaz [In Persian].
- White, H. (2010). Historical Projection and the Problem of Reality, *History and Narration*, Geoffrey Roberts, translated by J. Farzaneh Dehkordi, Tehran: Imam Sadegh University (AS), pp. 109-87. [In Persian].