هنجارگریزی اجتماعی در زبان صوفیه

مریم مشرّف
دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

عارفان از جهات مختلف هنجارگریزی زبانی داشته‌اند. هنجارگریزی در زبان عارفان گاه در صورت‌هایی چون طنز و هزل و وارونه‌سازی معنایی ظاهر می‌شود. این هنجارگریزی در صورت‌های مختلف خود ابزاری در دست عارفان بوده است به منظور نفی سلسله مراتب ارزش اجتماعی و آزادسازی ذهن مردمان از فشار هنجارهای فکری حاکم بر جامعه. به همین دلیل هنجارگریزی زبانی صوفیه در پیوند با عادت‌شکنی‌های اجتماعی ایشان است. در مقالهٔ حاضر هنجارگریزی در آثار سنایی، مولوی و عطار از این منظر خاص بررسی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: زبان صوفیه، هنجارگریزی، سلسله مراتب اجتماعی، شالوده‌شکنی

تاریخ دریافت: ۸۵/۶/۲۷ **تاریخ پذیرش:** ۸۵/۱۰/۶

مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی، س ۱۴، شماره ۵۲ و ۵۳، بهار و تابستان ۱۳۸۵

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.53.15.1]

تصوف ایرانی نهضتی اجتماعی است، نهضتی که از درون مردم جوشید و با حمایت‌های مردمی و بدون تکیه به مراکز قدرت و حتی گاه در جدال و ستیز با قدرت‌های سیاسی بزرگ عصر بالید و به شکوفایی رسید و به بار نشست. ادبیات صوفیه از اساس رنگ و بوی غیر درباری دارد. نهضت ملی ایرانیان تحت سلطهٔ حکومت‌های غیر ایرانی‌نژاد که طبیعتاً ادبیات ملی و حماسی را تشویق نمی‌کردند، در ادبیات متصوفه به حیات خود ادامه داد (De Bruijn, 1983: 145-147). آن‌چه در ادبیات متصوفه چشمگیر است صبغهٔ مردمی آن است. بدین معنی که نه تنها این ادبیات در انواع و اشکال گوناگون خود قرن‌ها در میان مردم زیسته است، بلکه مردم و اقشار مختلف اجتماع نیز در این ادبیات حضوری زنده و نیرومند دارند. آثار صوفیه گنجینه‌ای از فرهنگ عامه است. صوفیه در مقابل قدرت‌های غیر ایرانی‌تبار و سرکوبگر، زبان حال مردمی شدند که از ظلم و جور زمانه به اشکال مختلف در رنج بودند و برای این منظور ادبیات خاصی به وجود آوردند که با مجهّز بودن به توانایی‌ها و ظرفیت‌های وسیع، امکانات بیانی بی‌پایانی به آنان عطا می‌کرد و بدین ترتیب صوفیه از ادبیات وسیله‌ای ساختند به منظور اعتراض به غرور و تعصب حاکم بر زمانهٔ بیدادگر خویش. اما آنان چگونه به این امر توفیق یافتند؟

عارفان برای به تصویر کشیدن ناهنجاری‌های اجتماعی از طریقی کاملاً خاص وارد عمل شدند. آنان با ایجاد نهادی متفاوت در قلب اجتماع آن روز به نوعی مخالفت غیرمستقیم با نظام تفکر رسمی خلافت پرداختند. این نظام فکری متفاوت که در حقیقت نوعی مبارزهٔ منفی در برابر خلافت عباسی به‌شمار می‌رفت (زرین‌کوب، ۱۳۶۳: ۲۸)، در دو بعد اساسی جلوه‌گر شد: زبان عرفانی و سلوک عرفانی؛ یعنی هم در رفتار عملی و شیوهٔ زیست عارفان شاهد پی‌ریزی نظامی از نشانه‌های متفاوت هستیم و هم در

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.53.15.1]

رفتار خاصی که عارفان با زبان داشتند. در شیوهٔ زیست، عارفان با ایجاد ادب خاص صوفیه و اصول خاص زندگی خانقاهی و فردی، در دل نظام تعریف‌شدهٔ جامعهٔ آن روز نهادی «دیگرگون» ایجاد کردند؛ زیرا احساس می‌کردند که پذیرش بی چون و چرای آداب و قراردادهای اجتماعی، در واقع تأیید نظامی از رفتارها و نشانه‌هاست که ایدئولوژی حاکم، آن‌ها را تعریف کرده است. بنابراین با معرفی «ادب و آداب صوفیه»، در برابر آداب اجتماعی حاکم، علیه تعریف سلسله مراتبی ادب و اخلاق موضع گرفتند. صوفیه سلسله مراتب خاص خود را به‌وجود آوردند، و عملاً نسبت به محصور شدن ذهن انسان‌ها در زندان تنگ به اصطلاح واقعیت‌های مطلقه و استبدادی که از طرف خلافت وقت تبلیغ می‌شد، هشدار دادند. آنان خواهان پدید آوردن نظامی از اصول اخلاقی متفاوت بودند و به همین سبب «آداب» را که مجموعهٔ رفتارهای فردی و اجتماعی بود از نو تعریف کردند و با آداب مبتنی بر عرف و عادت و تقلید به مخالفت پرداختند و بدین وسیله «سلوک» متفاوت خود را بنا نهادند.

در زمینهٔ زبان نیز عارفان زبان اشارت را در مقابل زبان عبارت به وجود آوردند که «منطق خاص» صوفیان بود با رویکردی بسیار ویژه به مسئلهٔ زبان. در شرایطی که تبیین و توضیح زوایای فسادانگیز طرز فکر غالب، خطری عظیم به شمار می‌رفت و جزایی سنگین در پی داشت، گام نهادن در طریقی دیگرگون عملاً جنبش اعتراض صوفیه بود علیه وضع موجود. به همین دلیل عارفان هم در ویژگی‌های ظاهری و رفتاری خود شیوه‌ای متفاوت با هنجارهای اجتماعی در پیش گرفتند و هم در حوزهٔ زبان، هنجار معروف را شکستند تا با این وسیله ادراک خودکار مردم از جهان و زندگی را ضعیف کرده، درکی متفاوت در ذهنیت اجتماعی به وجود آورند؛ زیرا درک مبتنی بر عادت، پذیرش و تسلیمی بی چون و چرا در قبال باید و نبایدهای دیکته شده را به همراه

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.53.15.1]

می‌آورد (Bakhtin, 1981: 23). هنگامی که ایدئولوژی حاکم رفتار «معقول» و «متعادل» را صفت جامعه‌ای می‌شمارد که علم و آموزش اصول و موازین عقلی را پیشهٔ خود ساخته است، مخالفت با موازین متعارف در واقع مخالفت با آن نوع خاص از ادب است که ایدئولوژی حاکم پدید آورنده و مبلغ آن است (در مورد رابطه زبان و قدرت همچنین ر.ک فوکو، ۱۳۷۸: ۱۴ به بعد). به همین سبب هنگامی که این به اصطلاح «رفتار معقول» خود مبدل به زنجیر ذهن انسان‌ها شد، مولوی گفت:

علم تقلیدی وبال جان ماست — عاریه‌ست او، ما نشسته کانِ ماست
زین خرد جاهل همی باید شدن — دست در دیوانگی باید زدن
هرچه بینی سود خود زان می‌گریز — زهر نوش و آب حیوان را بریز
هرکه بستاید تو را دشنام ده — سود و سرمایه به مفلس وام ده
ایمنی بگذار و جای خوف باش — بگذر از ناموس و رسوا باش و فاش
آزمودم عقل دوراندیش را — بعد از این دیوانه سازم خویش را

(*مثنوی*، دفتر دوم، ابیات ۲۳۲۷ تا ۲۳۳۲)

در قطعهٔ فوق مولانا علیه سلسله مراتب ارزشی پذیرفته‌شده ایستادگی می‌کند. در یک سوی کلام، علم تقلیدی یا خرد فرمایشی قرار دارد که مولوی دیوانگی را به آن ترجیح می‌دهد. مخالفت با عقل در آثار صوفیه یکی از راه‌های هنجارگریزی و ابزاری برای شکستن منطق حاکم است. در جامعه‌ای که بی‌سوادی در بین عموم مردم امری عادی شمرده می‌شود و تحصیلات، وجود امکاناتی را می‌طلبد که عموم مردم از آن بی‌بهره‌اند، مخالفت صوفیه با علوم اکتسابی و مدرسه‌ای معنایی خاص می‌یابد (متز، ۱۳۷۷: ۲۲۰). آنان با برتر قرار دادن علم شهودی به علوم اکتسابی بر علمی صحه نهادند که از مجرایی غیر از علوم سنتی رایج که ویژهٔ اشراف و طبقهٔ خواص است به دست

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.53.15.1]

می‌آید. علمی که کسب آن موکول عنایت است و به همین سبب می‌تواند به افراد اُمّی و بی‌سواد تعلق گیرد. بنابراین افراد عامی نیز می‌توانند صاحب معرفت به شمار روند. صاحب معرفت دانستن بی‌سوادان و آشناتر دانستن این دسته با عالم حقایق، نوعی مخالفت با سلسله مراتب ارزش شمرده می‌شود و بخشی از مبارزهٔ گستردهٔ صوفیه علیه مطلق‌گرایی در مفاهیم حاکم است. تقدس‌زدایی از مفهوم‌های پذیرفته‌شدهٔ حاکم، زمینه‌ساز آزاد کردن ذهنیت اجتماعی از این قیود اسارت‌بار است. در قطعهٔ فوق نیز مولوی با همین تقدس‌زدایی، نظم ارزشی تازه‌ای را معرفی می‌کند. حال با به‌کارگیری روش نقد ساختاری، (culler, 2001: 23; Bradford: 34: اسکولز، ۱۳۷۹: ۱۴) ساختارجفت‌های متقابل (binarry oppositions) در کلام مولانا را به شکل زیر ترسیم می‌کنیم:

علم تقلیدی	جهل
خرد	دیوانگی
سود ـ آب حیوان	گریز از سود ـ زهرنوشی ـ ریختن آب حیوان
ستایش	دشنام و فرار از ستایش ـ دادن تمام سود و سرمایه به مفلس
ایمنی	خوف
نام و ناموس	رسوایی

هرگاه ستون سمت راست را (A) و ستون سمت چپ را (B) بنامیم خواهیم دید که مولوی ستون (B) را به (A) ارجحیت داده است و این در حالی است که در نظام سلسله

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.53.15.1]

مراتبی ارزش، ستون (A) ستوده‌تر است. مولوی همچون دیگر صوفیه با تقدس‌زدایی از منطق حاکم به نفی تصورات و اوهامی می‌پرداخت که زمینه‌ساز اطاعت و ترس مردم در برابر جبر اجتماعی بود. صوفیه با نفی مبانی این تصورات مطلق‌گرایانه و پیشنهاد نظام ارزشی متفاوت، ایده‌های بت‌شده را در ذهن مردم می‌شکستند. ایده‌هایی که مردم را بردهٔ خود می‌ساخت و آنان را کورکورانه به اطاعت وا می‌داشت. بدین ترتیب صوفیه علیه منطق ترس قیام کردند و به تعبیر باختین، نظریه‌پرداز بزرگ ادبی قرن بیستم، به ایجاد نوعی «کارناوال» ادبی توفیق یافتند. نسبی کردن مفاهیم مطلق شده، نقیضه‌سازی از روی فرهنگ رسمی و تقدس‌زدایی از آن فرهنگ و مفاهیم مطلقهٔ آن هدف اصلی پدیده‌ای است که هرچند قدمتی طولانی در ادبیات فارسی دارد ولی امروزه «کارناوال‌سازی» نامیده شده است (برای توضیح این معنی نک: Bakhtin, 1981: 23). کارناوال‌سازی در ادبیات صورت‌های مختلفی به خود می‌گیرد، انواع نقیضه و پارادوکس، منطق‌شکنی، گفتارهای خلاف عرف و عادت، طنز و هزل و هجو و وارونه‌سازی معنایی از جمله شگردهایی است که برای ضربه‌زدن به مفهوم‌های جبری مطلق‌شده در اذهان مردم به کار گرفته می‌شد تا با شکستن عظمت آنها، وحشت و اطاعت قلبی عمومی نسبت به آن نیز زایل شود و در نتیجه ذهن به نوعی آزادسازی خود از قیدهای اسارت‌بار توفیق یابد (Bradford: 85). صوفیه زبان را از حالت تعادل و وضوح و توازن متعارف طبقهٔ اشراف که مجموعاً از معیارهای بلاغت کلاسیک شمرده شده و رنگ و بوی اشراف‌منشانه در ادبیات را تأیید می‌کند، خارج ساختند و با کاربرد «رمز» و «طنز» رنگ و بوی آزادانه‌تر و مردمی‌تری به آن بخشیدند و زبان ادبی را از حلقهٔ علما و محافل تحصیل‌کرده به میان مردم کشاندند؛ زیرا رمز به سبب عدم صراحت و برخورداری از ساختار معنایی چندلایه، ظرفیت‌های بیانی خاصی دارد که

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.53.15.1]

امکان حرکت همزمان در چند لایهٔ معنایی را برای گوینده ایجاد کرده، آزادی عمل او را به همین دلیل افزایش می‌دهد. طنز نیز با زدودن صورت‌های بیانی رسمی و فاخر و امکان به‌کارگیری درون‌مایه‌های متفاوت، هم آزادی بیان گوینده را افزایش می‌دهد و هم می‌تواند با مخاطبان وسیع‌تری حتی از میان عموم مردم ارتباط برقرار کند. به همین سبب طنز و رمز از ابتدا مورد توجه صوفیه بوده است و آنان با پخته‌تر کردن این ابزارها در طول قرن‌ها ظرفیت‌های زبان را بسیار افزایش دادند که عالی‌ترین مظاهر آن را در حکایت‌های عرفانی می‌توان دید.

هجو و طنز به این اعتبار مبشّر آزادسازی ضمیر انسان از صورت‌های قالبی و کلیشه‌ای زبان و تفکر است و آدمی را از اجبارهای خلاف فطرتش آزاد می‌کند. اجبارهایی که در اصل برای جهت بخشیدن بر «مفهوم غالب جهان» به وجود آمده است (Bakhtin, 1984: 48). طنز هجوآمیز یا آن‌چه «گروتسک» نامیده می‌شود، غلبهٔ این «مفهوم غالب» را زایل ساخته، آن را تا حد برداشتی نسبی و محدود از جهان فرو می‌آورد. هرچند «اجبار» همیشه جدی و بی‌چون‌وچرا به نظر می‌رسد، ولی از نگاه تاریخی نسبی و تغییرپذیر است. به همین سبب اصل خنده و روحیهٔ کارناوالی که طنز هجوآمیز بر آن بنا شده، این جدیت محدود را نابود می‌کند و با از میان بردن جلوهٔ ماندگار و ارزش قطعی «امر محتوم» راه را بر آزادی ذهن و تخیل آدمی می‌گشاید (Fowler, 1999: 94-95. Ibid).

یکی دیگر از روش‌های آزادسازی ذهن در متون صوفیه که کاربردی بسیار کهن دارد، وارونه‌سازی معنایی است. استفاده از نشانه‌های وارونه، طبیعت زبان را آزاد کرده، از نفوذ زبان قراردادی می‌کاهد. در حالی که استفاده از نشانه‌های قراردادی از طبیعت

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.53.15.1]

حقیقی زبان کاسته، درکی مورد انتظار ایجاد می‌کند (Culler:1975:95. sf; *1982*: 230).

عطار می‌گوید:

تا عقل من از عقیله آزادی یافت دل غمگین شد و لیک جان شادی یافت
در دانایی هزار جهلش بفزود در نادانی هزار استادی یافت

(*مختارنامه*، رباعی ۲۴۲)

در رباعی فوق معنیِ عرفانی علم و جهل خلاف معنی عادی آن معرفی شده است. عارفان غفلت ورزیدن از اشتغال خاطرهای پست و دنیوی را موجب آزادی روح و سبکی خاطر می‌شمردند. حتی بعضی عارفان از حق‌تعالی می‌خواستند که آنان را از قید عقل آزاد کند. افزون بر این علم به جزئیات امور عالم را موجب پریشانی و تفرقهٔ خاطر می‌دانستند و این نوع آگاهی را حجابی می‌شمردند که مانع آگاهی حقیقی است. در واقع اطلاع از ماجراهای دنیا و علم به آن را سبب جهل خود می‌شمردند و برعکس غافل ماندن از علم تجربی و مادی را سبب آزادی ذهن و پرواز اندیشه در جولانگاه معرفت راستین قلمداد می‌کردند. به همین سبب در جهل [دنیوی] علم [عرفانی] می‌دیدند و برعکس در علم [دنیوی] جهل [روحانی]. بسیاری از جفت‌های زبان و تقابل‌های زوجی (binarry oppositions) به همین ترتیب در ساختارشکنی عارفان شرکت داده می‌شود. همین‌گونه تعارض‌آفرینی‌هاست که ابزاری می‌شود برای مخالفت کردن با نظام ارزشی زبان و به طریق اولی، جامعه‌ای که این زبان سلسله مراتبی معیار بدان مهر تأیید می‌زند. با تهی و بی‌معنی کردنِ واژگان از معنای عموماً پذیرفته‌شده و خلاف این معنی را به آنها دادن، عارفان به نوعی تعارض زبانی و به طریق اولی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.53.15.1]

مخالفت با وضعیت موجود دست می‌یابند که از زبان عقلای مجانین بیان می‌شود. سنایی در حکایت‌های خود از این شگرد بهره می‌برد:

دید وقتی یکی پراکنده زنده‌ای زیر جامه‌ای ژنده
گفت این جامه سخت خلقان است گفت هست آن من چنین زان است
چون نجویم حرام و ندهم دین جامه لابد نباشدم به از این
هست پاک و حلال و ننگین‌روی نه حرام و پلید و رنگین‌روی

(*حدیقه*: ۱۹۶)

ملاحظه می‌شود که در قطعهٔ فوق ننگین بودن وضع ظاهر، نشانهٔ پاک بودن باطن دانسته شده است. بنابراین جامهٔ ژنده و خلقان وآلوده، نشانه و دالی است که بر سلامت نفس دلالت می‌کند و این مدلول که از راه اشتقاق میان ظاهر و باطن و تباین میان آن‌ها حاصل گردیده است، خلاف انتظار و هنجار مألوف است؛ زیرا آلودگی عادتاً نشانهٔ پاکی نیست؛ ولی در قطعهٔ فوق قصد سنایی هجو کردن زاهدنمایان سودپرست و نیرنگ‌باز است؛ از این رو جامهٔ پاک و رنگین آنان را مغایر سیرت ناپاکشان معرفی می‌کند و بالعکس جامهٔ فقیرانهٔ فرد ژنده‌پوش را دال بر باطن پاک او می‌گیرد و بدین ترتیب به نشانه‌ها، مدلول‌هایی وارونه می‌بخشد که خلاف هنجار زبان است. همین روش را عطار نیز در تیپ‌سازی شخصیت عقلای مجانین به کار می‌گیرد. برای مثال در حکایت دیوانهٔ خاموش در *الهی‌نامه* می‌گوید:

یکی دیوانه در بغداد بودی که نه یک حرف گفتی نه شنودی
بدو گفتند ای مجنون عاجز چرا حرفی نمی‌گویی تو هرگز
چنین گفت او که حرفی با که گویم چو مردم نیست پاسخ از که جویم

(*الهی‌نامه*: ۱۲۱)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.53.15.1]

ملاحظه می‌شود که عطار در حکایت فوق می‌گوید مردمی نیست تا با او سخن گویم. او مردمان اطراف خود را «نامردم» فرض می‌کند، به حکم این‌که از صفات انسان راستین بی‌بهره‌اند. وی بر این مبنا کلامی به وجود می‌آورد که وسیلهٔ تذکر و تنبیه اجتماعی است.

سروده‌های قلندری نیز محمل مناسبی برای شالوده‌شکنی و واژگون‌سازی هنجار زبان است. سرتاسر ادبیات فارسی مشحون از زیباترین مثال‌ها در زمینهٔ شالوده‌شکنی در ادبیات قلندری است.

در شهر مرد نیست ز من نابکارتر — مادر پسر نزاد ز من خاکسارتر
مغ با مغان به طوع ز من راستگوی‌تر — سگ با سگان به طبع، ز من سازگارتر
هرچند دانم این به یقین کز همه جهان — کس را ز حال من نبود حال زارتر؛
این است جای شکر، که در موقف جلال — نومیدتر کسی بود امیدوارتر

(*اقلیم روشنایی*، غزل ۷۰: ۶۵)

در این غزل، سنایی از زبان اوباش قلاش شهر سخن می‌گوید و بدترین صفات را به این من فرضی یعنی قلندر و قلاش نسبت می‌دهد: نابکار، خاکسار (در اینجا به معنی نگون‌بخت) کسی که از مجوسان مغ و از سگان فرومایه‌تر معرفی شده است.

با این‌همه این شخص نابکار با همه حال زار خود و درست به همین دلیل به عنایت حق‌تعالی امیدوارتر از دیگران است. اگر نشانه‌هایی را که در قطعهٔ فوق راوی به خود نسبت داده است در ستون A و جفت‌های متقابل آن‌ها را در برابرش در ستون B مرتب کنیم، ساختار زیر به دست می‌آید:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.53.15.1]

(A)	(B)
نابکارترین مردان	بهترین مردان در کار و عمل
خاکسارترین زادگانِ شهر	عالی‌رتبه‌ترینِ آن‌ها
ناراست‌تر از مغان با هم‌جنس خود	راستگوترین با هم‌جنس
ناسازتر از سگان با هم‌جنس خود	سازگارترین مردم
زارتر از همهٔ جهان به حال و نومیدوارترین آنان	سعادتمندترین و امیدوارترین مردم
امیدوارترین کسان در موقف جلال به سبب نومیدی خود	ناامیدتر در موقف جلال به سبب امیدواری خود

موافق ساختار فوق، مرتبهٔ کسی که در ستون (A) قرار دارد در نهایت در نزد حق‌تعالی بالاتر از کسی است که در ستون (B) ایستاده است. هرچند دومی از نظر اجتماعی مرتبهٔ بالاتری دارد و از لحاظ نام و موقعیت و آبرو در شرایط بهتری است ولی به سبب صبغهٔ دنیوی و امیدواری به وضعیت خود که همان تکیه به حول و قوهٔ فردی است؛ با وجود احترامی که در میان مردم کسب کرده است نسبت به فردی که در ستون (A) معرفی شده، یعنی قلاش نابکار در مرتبهٔ پایین‌تری است و این قلاش عملاً درجه‌ای بالاتر از او دارد. در اشعاری از این دست نیز وارونه‌سازی معنایی و شالوده‌شکنی منطق عادی کلام، در جهت نفی سلسله‌مراتب اجتماعی و نفی ارزش‌هایی است که این نظام سلسله‌مراتبی را تأیید می‌کنند. چنان‌که سنایی در این شعر و در بسیاری از سروده‌های دیگرش مرتبهٔ نومیدان و طبقات محروم از احترام اجتماعی را بالاتر از طبقات به اصطلاح «آبرومند و محترم» جامعه قرار داده، زبان را در جهت دفاع

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.53.15.1]

از این محرومان و نومیدان به کار می‌گیرد. عطار نیز عقیده دارد که: «راه تا انجام در ناکامی است / نام نیک مرد در بدنامی است». وی بدین وسیله نیک‌نامی راستین را در بدنامی قرار داده است و بالعکس نیک‌نامی ظاهری را تباهی باطن معرفی می‌کند. عطار بدین منظور در شماری از حکایات خود، سگ را که به ویژه در نزد مسلمانان آلوده شمرده می‌شود، مظهر پاکی و اخلاص قرار داده است و مرتبهٔ او را از زاهدنمایان ریاکار برتر شمرده است (قس. حکایت اجتناب نکردن شیخی از سگ در *منطق الطیر* و حکایت‌های خواجهٔ جُندی با سگ و معشوق طوسی با سگ و مرد سوار در *الهی‌نامه* که در حکایت اول شیخ در پاسخ پرسشگری که از او می‌پرسد تو بهتری یا سگ؟ می‌گوید تنها در صورتی از سگ بهترم که ایمان من همچون ایمان اوباش باشد وگرنه ارزش من به اندازهٔ مویی از سگ هم نیست:

گر از اوباش راه ایمان برم من توانم گفت کز سگ بهترم من
وگر ایمان نخواهم برد از اوباش چو مویی بودمی از سگ من ای کاش

(*الهی‌نامه*: ۵۶)

و نیز حکایت مرد نمازی و مسجد و سگ که در آنجا عطار می‌گوید:

بسی سگ بهتر از تو ای مُرائی ببین تا سگ کجا و تو کجایی!

(*الهی‌نامه*: ۸۹)

در یکی دیگر از حکایت‌های *الهی‌نامه*[1]، صوفی‌ای وصیت می‌کند که او را در گورستان بدکاران شهر به خاک سپارند و چون دلیل این را از او می‌پرسند، چنین دلیل می‌آورد که گنهکاران به رحمت نزدیک‌تر از کاملانند:

چو بوالفضل حسن در نزع افتاد یکی گفتش که ای شرع از تو آباد

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.53.15.1]

چو برهد یوسف جان تو از چاه — فلان جایی کنیمت دفن آنگاه
زبان بگشاد شیخ و گفت زنهار — که آن جای بزرگان است و ابرار
که باشد همچو من صد بی‌سروپای — که خود را گور خواهد در چنان جای
بدو گفتند ای نیکودل پاک — کجا خواهی که آنجا باشدت خاک
زبان بگشاد با جانی همه شور — که بر بالای آن تل بایدم گور
که آنجا هم خراباتی بسی هست — هم از دزدان بی‌حاصل کسی هست
مقامر نیز بسیارند آنجا — همه جمله گنهکارند آنجا
کنیدم دفن هم در جای ایشان — نهید آنگه سرم بر پای ایشان
که من در خورد ایشانم همیشه — که در معنی چو دزدانم همیشه
میان این گنه‌کارانست کارم — که با آن کاملان طاقت ندارم
چه گر این قوم بس تاریک باشند — به نور رحمتش نزدیک باشند

(*الهی‌نامه*: ۵۹ ـ ۵۸)

در حکایت فوق از دو قشر اصلی سخن می‌رود: در یک سو بزرگان و ابرار قرار دارند که آبادی شرع از ایشان است. اینان «کاملانند» که جایگاه اجتماعی آنان بس رفیع بوده، در چشم مردم از احترام فوق‌العاده‌ای برخوردارند. در سوی دیگر قشر گنهکاران اجتماعی قرار دارند. افراد بی‌سروپای و خراباتی، دزدان و مقامران در این گروه جای دارند. پیر، که خود از کاملان پاک‌نهاد است آرزو می‌کند که در میان دستهٔ دوم قرار گیرد؛ زیرا این گروه گرچه گناهکارانند، اما آنچه هستند آشکارا نشان داده‌اند و از ریاکاری به‌دورند. این گروه، محرومان جامعه‌اند، آنان که جایی در اجتماع ندارند، طردشدگانی که چون درِ دیگری نمی‌شناسند و با قدرت‌های اجتماعی نیز کمترین ارتباطی ندارند، کسی حامی و پشتیبان آنان نیست. گروهی که در بند نام و ناموس نبوده‌اند. عطار از زبان شیخ این دسته را بر دستهٔ اول اولویت می‌دهد و از زبان

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.53.15.1]

شیخ می‌گوید «در معنی چو دزدانم همیشه». در اجتماع عصر عطار، بدان‌گونه که وی آن را می‌دیده است، گروه برگزیدهٔ اجتماعی در معنی و باطن همان راه را می‌رفتند که دزدان؛ بنابراین در معنی با ایشان تفاوتی ندارند، تفاوت میان این دو دسته در ظاهر است، که گروه اول ظاهری برخلاف باطنشان آراسته دارند، نامداران اجتماع و مورد احترام همگانند. اما گروه دوم را ظاهری است چون باطنشان تیره. این گروه در میان اهرم‌های اقتدار اجتماعی، تکیه‌گاهی ندارند پس حق‌تعالی به آنان نظر خواهد کرد.

صوفیه با شکستن بت‌های ذهنی قصد داشتند مردم را به سمت حقایق و ارزش‌های راستین رهنمون گردند. اموری که به صورت خودکار در نزد مردم، «مهم و محترم» شمرده می‌شود در ذهن آنان بت می‌سازد. بت‌هایی که مانع دید درست واقعیات است. صوفیه با معکوس کردن سلسله مراتب ارزش، از این بت‌های ذهنی تقدس‌زدایی کرده ذهن مردم را از قیودی که کورکورانه پذیرفته بودند آزاد می‌ساختند.

منابع

اسکولز. رابرت. (۱۳۷۹). *درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات*. ترجمهٔ فرزانه طاهری. تهران: آگاه.

عطار. فریدالدین. (۱۳۶۸). *الهی‌نامه*. تصحیح هلموت ریتر. چاپ دوم. تهران: انتشارات توس.

ـــــــــــــ . (۱۳۸۳) *منطق‌الطیر*. تصحیح و توضیحات محمدرضا شفیعی‌کدکنی. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.

ـــــــــــــ . (۱۳۶۲). *دیوان قصاید و غزلیات فریدالدین عطار نیشابوری*. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

ـــــــــــــ . (۱۳۷۴). *مختارنامه*. تصحیح و مقدمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن. چاپ دوم.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۳). *جست‌وجو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر. چاپ دوم.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.53.15.1]

سنایی غزنوی، مجدودبن آدم. (۱۳۵۹). *حدیقه الحقیقه*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ـــــــــــــــــــ. (۱۳۵۴). *دیوان سنایی*. به اهتمام مدرس رضوی. تهران: کتابخانهٔ سنایی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۳). *در اقلیم روشنایی*. تهران: آگه.

فوکو، میشل. (۱۳۷۸). *نظمِ گفتار*. ترجمهٔ باقر پرهام. تهران: آگاه.

متز، آدام. (۱۳۷۷). *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*. ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین. (۱۹۳۳-۱۹۲۳). *مثنوی معنوی*. تصحیح رنولدالین نیکلسن. لیدن.

Bakhtin. M. M. (1981). *The Dialogic Imagination*, trans. Michael Holquist and Caryl Emerson. Austin: University of Texas Press.

_____. (1984). *Rabelias and His World*, trans. Helene Iswolsky, Bloomington: Indiana University Press.

Bradford, Richard. (1997). *Stylistics***.** London: Routledge (UK).

Culler. Jonathan (1975). *Structuralist Poetics*, Newyork.

_____. (1982). *On Deconstruction*, London: Routeledge,

_____. (1981). *The Persuit of Signs,* Routledge, london and Newyork. Reprinted with introduction by culler: 2001.

De Bruijn. (1983). *Of Piety and Poetry*. Leiden.

Fowler, Roger. (1999). (editor) *A Dictionary of Modern Critical Terms,* Routledge (reprinted).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.53.15.1]