

هنجارگریزی اجتماعی در زبان صوفیه

مریم مشرف

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 مقاله حاضر هنجارگریزی در آثار سنایی، مولوی و عطار از این منظر خاص بررسی می‌شود.

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

تاریخ پذیرش: ۸۵/۱۰/۶

تاریخ دریافت: ۸۵/۶/۲۷

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

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 سلطه 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 صبغه 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 ایرانی تبار 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 مجهز 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 زمانه 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 مبارزه منفی در برابر خلافت عباسی به‌شمار می‌رفت (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۲۸)، در دو بعد اساسی جلوه‌گر شد: زبان عرفانی و سلوک عرفانی؛ یعنی هم در رفتار عملی و شیوه زیست عارفان شاهد پی‌ریزی نظامی از نشانه‌های متفاوت هستیم و هم در

رفتار خاصی که عارفان با زبان داشتند. در شیوه زیست، عارفان با ایجاد ادب خاص صوفیه و اصول خاص زندگی خانقاهی و فردی، در دل نظام تعریف شده جامعه آن روز نهادی «دیگرگون» ایجاد کردند؛ زیرا احساس می کردند 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 به وجود آوردند، و عملاً نسبت به محصور شدن ذهن انسان‌ها در زندان تنگ به اصطلاح واقعیت‌های مطلقه و استبدادی که از طرف خلافت وقت تبلیغ می شد، هشدار دادند. آنان خواهان پدید آوردن نظامی از اصول اخلاقی متفاوت بودند و به همین سبب «آداب» را که مجموعه 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 زمینه زبان نیز عارفان زبان اشارت را در مقابل زبان عبارت به وجود آوردند که «منطق خاص» صوفیان بود با رویکردی بسیار ویژه به مسئله زبان. در شرایطی که تبیین و توضیح زوایای فسادانگیز طرز فکر غالب، خطری عظیم به شمار می رفت 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 حوزه 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

می آورد (Bakhtin, 1981: 23). هنگامی که ایدئولوژی حاکم رفتار «معقول» و «متعادل» را صفت جامعه‌ای می‌شمارد که علم و آموزش اصول و موازین عقلی را پیشه 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 و بال جان ماست	عاریه‌ست او، ما نشسته کان 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 قطعۀ 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 ابزار 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 مجرای غیر از علوم سنتی رایج که ویژه اشراف و طبقه خواص است به دست

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 مبارزه گسترده صوفیه علیه مطلق‌گرایی در مفاهیم حاکم است. تقدس‌زدایی از مفهومی‌های پذیرفته‌شده حاکم، زمینه‌ساز آزاد کردن ذهنیت اجتماعی از این قیود اسارت‌بار است. در قطعه فوق نیز مولوی با همین تقدس‌زدایی، نظم ارزشی تازه‌ای را معرفی می‌کند. حال با به‌کارگیری روش نقد ساختاری، (Bradford: 34; Culler, 2001: 23; اسکولز، ۱۳۷۹: ۱۴) ساختارجفت‌های متقابل (binary oppositions) در کلام مولانا را به شکل زیر ترسیم می‌کنیم:

علم تقلیدی	جهل
خرد	دیوانگی
سود - آب حیوان	گریز از سود - زهرنوشی - ریختن آب حیوان
ستایش	دشنام و فرار از ستایش - 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

مراتبی ارزش، ستون (A) ستوده تر است. مولوی همچون دیگر صوفیه با تقدس زدایی از منطق حاکم به نفی تصورات و اوهامی می پرداخت که زمینه ساز اطاعت و ترس مردم در برابر جبر اجتماعی بود. صوفیه با نفی مبانی این تصورات مطلق گرایانه و پیشنهاد نظام ارزشی متفاوت، ایده های بت شده را در ذهن مردم می شکستند. ایده هایی که مردم را برده خود می ساخت و آنان را کورکورانه به اطاعت وا می داشت. بدین ترتیب صوفیه علیه منطق ترس قیام کردند و به تعبیر باختین، نظریه پرداز بزرگ ادبی قرن بیستم، به ایجاد نوعی «کارناوال» ادبی توفیق یافتند. نسبی کردن مفاهیم مطلق شده، نقیضه سازی از روی فرهنگ رسمی و تقدس زدایی از آن فرهنگ و مفاهیم مطلقه آن هدف اصلی پدیده ای است که هرچند قدمتی طولانی در ادبیات فارسی دارد ولی امروزه «کارناوال سازی» نامیده شده است (برای توضیح این معنی نک: Bakhtin, 1981: 23). کارناوال سازی در ادبیات صورت های مختلفی به خود می گیرد، انواع نقیضه و پارادوکس، منطق شکنی، گفتارهای خلاف عرف و عادت، طنز و هزل و هجو و وارونه سازی معنایی از جمله شگردهایی است که برای ضربه زدن به مفهوم های جبری مطلق شده در اذهان مردم به کار گرفته می شد 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 اسارت بار توفیق یابد (Bradford: 85). صوفیه زبان را از حالت تعادل و وضوح و توازن متعارف طبقه اشراف که مجموعاً از معیارهای بلاغت کلاسیک شمرده شده و رنگ و بوی اشراف منشانه در ادبیات را تأیید می کند، خارج ساختند و با کاربرد «رمز» و «طنز» رنگ و بوی آزادانه تر و مردمی تری به آن بخشیدند و زبان ادبی را از حلقه علما و محافل تحصیل کرده به میان مردم کشاندند؛ زیرا رمز به سبب عدم صراحت و برخوردارگی از ساختار معنایی چندلایه، ظرفیت های بیانی خاصی دارد که

امکان حرکت همزمان در چند لایه 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 به کارگیری 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 مبشر 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، غلبه 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 روحیه کارناوالی که طنز هجوآمیز بر آن بنا شده، این جدیت محدود را نابود می‌کند و با از میان بردن جلوه 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

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

عطار می گوید:

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

(مختارنامه، رباعی ۲۴۲)

در رباعی فوق معنی 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 می شمردند. حتی بعضی عارفان از حق تعالی می خواستند که آنان را از قید عقل آزاد کند. افزون بر این علم به جزئیات امور عالم را موجب پریشانی و تفرقه خاطر می دانستند و این نوع آگاهی را حجابی می شمردند که مانع آگاهی حقیقی است. در واقع اطلاع از ماجراهای دنیا و علم به آن را سبب جهل خود می شمردند و برعکس غافل ماندن از علم تجربی و مادی را سبب آزادی ذهن و پرواز اندیشه در جولانگاه معرفت راستین قلمداد می کردند. به همین سبب در جهل [دنیوی] علم [عرفانی] می دیدند و برعکس در علم [دنیوی] جهل [روحانی]. بسیاری از جفت های زبان و تقابل های زوجی (binary oppositions) به همین ترتیب در ساختار شکنی عارفان شرکت داده می شود. همین گونه تعارض آفرینی هاست که ابزاری می شود برای مخالفت کردن با نظام ارزشی زبان و به طریق اولی، جامعه ای که این زبان سلسله مراتبی معیار بدان مهر تأیید می زند. با تهی و بی معنی کردن واژگان از معنای عموماً پذیرفته شده و خلاف این معنی را به آنها دادن، عارفان به نوعی تعارض زبانی و به طریق اولی

مخالفت با وضعیت موجود دست می‌یابند که از زبان عقلای مجانبین 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 قطعه فوق ننگین بودن وضع ظاهر، نشانه پاک بودن باطن دانسته شده است. بنابراین جامه ژنده و خلقان و آلوده، 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 نشانه پاکی نیست؛ ولی در قطعه فوق قصد سنایی هجو کردن زاهدنمایان سودپرست و نیرنگ‌باز است؛ از این رو جامه پاک و رنگین آنان را مغایر سیرت ناپاکشان معرفی می‌کند و بالعکس جامه فقیرانه 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 مجانبین به کار می‌گیرد. برای مثال در حکایت دیوانه 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)

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 این که از صفات انسان راستین بی‌بهره‌اند. وی بر این مبنا کلامی به وجود می‌آورد که وسیله 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 زمینه شالوده‌شکنی در ادبیات قلندری است.

در شهر مرد نیست ز من نابکارتر	مادر پسر نژاد ز من خاکسارتر
مغ با مغان به طوع ز من راستگوی‌تر	سگ با سگان به طبع، ز من سازگارتر
هرچند دامن 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 روشنائی، 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 این همه این شخص نابکار با همه حال زار خود و درست به همین دلیل به عنایت حق تعالی امیدوارتر از دیگران است. اگر نشانه‌هایی را که در قطعه 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:

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

موافق ساختار فوق، مرتبه کسی که در ستون (A) قرار دارد در نهایت در نزد حق تعالی بالاتر از کسی است که در ستون (B) ایستاده است. هرچند دومی از نظر اجتماعی مرتبه بالاتری دارد و از لحاظ نام و موقعیت و آبرو در شرایط بهتری است ولی به سبب صبغه دنیوی و امیدواری به وضعیت خود که همان تکیه به حول و قوه 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 مرتبه 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 مرتبه نومیدان و طبقات محروم از احترام اجتماعی را بالاتر از طبقات به اصطلاح «آبرومند و محترم» جامعه قرار داده، زبان را در جهت دفاع

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 مرتبه او را از زاهدنمایان ریاکار برتر شمرده است (قس. حکایت اجتناب نکردن شیخی از سگ در منطق الطیر و حکایت‌های خواجه جندی 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 او باش باشد و گرنه ارزش من به اندازه مویی از سگ هم نیست:

گر از او باش راه ایمان برم من توانم گفت کز سگ بهترم من
وگر ایمان نخواهم برد از او باش 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 بین تا سگ کجا و تو کجایی!

(الهی‌نامه: ۸۹)

در یکی دیگر از حکایت‌های الهی‌نامه^۱، 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

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 بی سروپای 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 بی حاصل کسی هست
 مقامر نیز بسیارند آنجا همه جمله گنهکارند آنجا
 کنیتم 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

(الهی نامه: ۵۹ - 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 دسته 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 در 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 دسته اول اولویت می‌دهد و از زبان

شیخ می گوید «در معنی چو دزدانم همیشه». در اجتماع عصر عطار، بدان گونه که وی آن را می دیده است، گروه برگزیده اجتماعی در معنی و باطن همان راه را می رفتند 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 اهرم های اقتدار اجتماعی، تکیه گاهی ندارند پس حق تعالی به آنان نظر خواهد کرد.

صوفیه با شکستن بت های ذهنی قصد داشتند مردم را به سمت حقایق و ارزش های راستین رهنمون گردند. اموری که به صورت خودکار در نزد مردم، «مهم و محترم» شمرده می شود در ذهن آنان بت می سازد. بت هایی که مانع دید درست واقعیات است. صوفیه با معکوس کردن سلسله مراتب ارزش، از این بت های ذهنی تقدس زدایی کرده ذهن مردم را از قیودی که کورکورانه پذیرفته بودند آزاد می ساختند.

منابع

- اسکولز. رابرت. (۱۳۷۹). *درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات*. ترجمه فرزانه طاهری. تهران: آگاه.
- عطار. فریدالدین. (۱۳۶۸). *الهی نامه*. تصحیح هلموت ریتر. چاپ دوم. تهران: انتشارات توس.
- _____ . (۱۳۸۳) *منطق الطیر*. تصحیح و توضیحات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.
- _____ . (۱۳۶۲). *دیوان قصاید و غزلیات فریدالدین عطار نیشابوری*. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۷۴). *مختارنامه*. تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن. چاپ دوم.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۳). *جست و جو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر. چاپ دوم.

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

_____ (۱۳۵۴). *دیوان سنایی*. به اهتمام مدرس رضوی. تهران: کتابخانه سنایی.

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

فوکو، میشل. (۱۳۷۸). *نظم گفتار*. ترجمه باقر پرهام. تهران: آگه.

متز، آدام. (۱۳۷۷). *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*. ترجمه 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 Pursuit 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).