

اتحاد تقابل‌های دوگانه در سایه «تبدل» و «تساوی» در مثنوی الهی‌نامه عطار

سبیکه اسفندیار* - دکتر محمود حسن‌آبادی** - دکتر مریم شعبان‌زاده***

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان

چکیده

تقابل‌های دوگانه به عنوان یکی از مؤلفه‌های اساسی در نقد متون معاصر مطرح شده است؛ اما کاربرد آن را می‌توان در آثار کلاسیک زبان فارسی نیز مشاهده کرد. عطار در مثنوی الهی‌نامه معتقد است هیچ معنایی در مسیر طریقت بدون عنصر متقابل به کمال و حقیقت نمی‌رسد؛ به همین دلیل از آغاز تا انجام طریقت، سالک را در دریایی از تقابل‌های دوگانه سرگشته می‌کند و راه‌رهایی در رساندن همه تقابل‌ها به سرمنشأ وحدت را نیروی «تبدل» و «تساوی» می‌داند. بیشتر تقابل‌هایی که عطار به کار می‌گیرد، با تبدل پیوند می‌خورند تا با تغییر ماهیت عناصر متقابل، با یکدیگر یکی شوند یا از مثبت به منفی و بالعکس بدل یابند. عطار در این گردش تبدلی، تکاملی را می‌جوید که محتاج ژرف‌نگری و فراتر رفتن از سطح جهان مادی است. از این‌رو در این مقاله با رویکرد تحلیلی - توصیفی سعی شده است که فارغ از برداشت‌های غربی، در پرتو تقابل‌های دوگانه با رویکرد «تبدل» و «تساوی»، اندیشه‌های وحدانی عطار در جهت اتحاد عناصر تبیین گردد؛ این تحقیق در صدد یافتن واژه‌های متضاد و طبقه‌بندی کمی تقابل‌های دوگانه نیست، بلکه مفاهیم و عناصری را می‌جوید که در ورای تضاد ظاهری، در مسیر تکامل انسان به سوی وحدت حرکت می‌کنند و سبب تعالی انسان می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: الهی‌نامه، تقابل‌های دوگانه، تبدل، تساوی، وحدت.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۵/۱۴

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۰۷/۳۰

*Email: xeizaran@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: mahmoud.hassanabadi@yahoo.com

***Email: shabanzadeh_m@yahoo.com

مقدمه

تقابل به عنوان یکی از مفاهیم اساسی در زندگی انسان که از آغاز آفرینش با خلقت هستی نمود یافته، موضوع خاصی است که در رشته‌های مختلف علمی ملاک شناخت لایه‌های پنهانی از جهان و انسان قرار گرفته است. علاوه بر تضادهایی که جهان هستی را شکل می‌دهند همچون زمین و آسمان، روشنی و تاریکی، زشتی و زیبایی و در یک کلام عناصر چهارگانه‌ای که کاینات در آن خلاصه می‌شوند، تضادهای غیرمادی نقش مهمی در زندگی بشر بازی می‌کنند و حتی نگرش او را نسبت به هستی می‌سازند.

تقابل از گذشته‌ها، باورها، عقاید و کنش‌های مردمان بوده است و در بسیاری از ادیان در تقابل‌های الهی - شیطانی، نیکی - بدی، نور - تاریکی و... دیده می‌شود. بنابراین، به گفته برتنس^۱ «یکی از عملکردهای ذهن آدمی، خلق تقابل‌هاست.» (۱۳۸۴: ۷۷) برای نمونه، اصول اخلاقی که مهم‌ترین دستاورد ادیان است، در تقابل‌های دوگانه جلوه می‌کند؛ چون نیکی، بدی، کفر، دین، طمع، قناعت و... علوم مختلف نیز در بدایت و نهایت بر اصول متضاد بنا شده‌اند؛ ترکیبات شیمیایی در علم شیمی، مسائل ریاضی، قوانین علم حقوق، مبانی فلسفی و...

در معنی شناسی به جای تضاد از تقابل استفاده می‌شود؛ زیرا تضاد صرفاً گونه‌ای از تقابل محسوب می‌شود. (صفوی ۱۳۸۳: ۱۱۷) اولین بار نیکلای ترویتسکوی^۲ واج‌شناس (۱۹۳۸ - ۱۸۹۰م) از اصطلاح «تقابل‌های دوگانه» نام برده است. (احمدی ۱۳۸۱: ۳۹۸) این اصطلاح از *binary opposition* گرفته شده. *binary* در زبان انگلیسی نشانه دوگانه بودن است و به ستارگانی که در کنار یکدیگر قرار دارند، *binary star* گفته می‌شود. (گودون ۱۹۹۳: ۸۲)

1. Bretnes
3. Guddon

2. Nikolai Trubetzkoy

اگرچه موضوع تقابل‌های دوگانه به عنوان نگاهی تازه در قرن بیستم مورد توجه زبان‌شناسان، روایت‌شناسان، نشانه‌شناسان و... قرار گرفت و مکاتب ادبی این مفهوم را در مطالعات خود مورد توجه قرار دادند، اما انسان از دوره کلاسیک به اهمیت تقابل‌های دوگانه و امور متضاد پی برده بود. ارسطو در متافیزیک، جهان را بر اساس تقابل‌های دوگانه طبقه‌بندی کرد: «صورت - ماده، طبیعی - غیرطبیعی، فعال - منفعل، کل - جزء، وحدت - کثرت، قبل - بعد و وجود و عدم.» (چندلر ۱۳۸۶: ۱۵۹) در اساطیر ایرانی نیز یکی از مهم‌ترین مضامین، تقابل میان خیر و شر و به طور کلی ثنویت است که در آیین زروانی ریشه دارد و جهان را به دو بخش اهورایی و اهریمنی تقسیم می‌کند. (رضوانیان ۱۳۸۸: ۲۱۵)

تقابل در روساخت و ژرف‌ساخت زبان و در ساختار انواع ادبی نیز می‌تواند حضور داشته باشد، مثلاً ژرف‌ساخت داستان رستم و سهراب علاوه بر سایر عناصر زبانی و ادبی آن، تقابل تجربه پیر و جوان می‌تواند باشد یا در ژرف‌ساخت بسیاری از اندیشه‌های عرفانی، برتری عالم غیب در مقابل عالم حضور و دنیای مادی دیده می‌شود. (نبی‌لو ۱۳۹۲: ۷۰)

پیشینه تحقیق

تا کنون در هیچ اثر مستقلی به بررسی تقابل‌های دوگانه در *الهی‌نامه* عطار پرداخته نشده است، اما در زمینه تقابل‌های دوگانه به چند نمونه می‌توان اشاره کرد. «تقابل‌های دوگانه در غزلیات عطار نیشابوری»، مسعود روحانی و محمد عنایتی قادیکلایی (۱۳۹۵)، نویسنده دریافته است که دلایل کاربرد عطار از تقابل‌های دوگانه، ضمیر ناخودآگاه شاعر، محیط اجتماعی، تعلیمی بودن و عرفانی بودن اثر است «بررسی تقابل‌های دوگانه در حدیقه سنایی» (۱۳۸۸)، از محمدمامیر عبیدی‌نیا و علی دلایی میلان، «بررسی ساختار تقابل رستم و اسفندیار در شاهنامه

بر اساس نظریهٔ تقابل لوی استروس» (۱۳۸۵)، از روح‌الله حسینی و اسدالله محمدزاده، «تقابل‌های دوگانه در داستان‌های عامه» (۱۳۹۴)، از مریم شریف‌نسب، «بررسی تقابل‌های دوگانه در غزل‌های حافظ» (۱۳۹۲)، از علیرضا نبی‌لو، «بررسی نشانه‌شناختی عناصر متقابل در تصویرپردازی اشعار مولانا»، از زهرا حیاتی و «تحلیل تقابل‌ها و تضادهای واژگانی در شعر سنایی» (۱۳۹۲)، از طاهره چهری، غلامرضا سالمیان و سهیل یاری گلدره.

از آنجا که آغاز و انجام طریقت در الهی‌نامه، سرشار از مقامات و صفاتی است که فراتر از ارتباط تقابلی، در مواجهه با حقیقت الهی در یک نقطه یکدیگر را کامل می‌کنند و سبب تعالی سالک طریقت می‌شوند، لازم دیده شد که موضوع تقابل‌های دوگانه در این اثر تحلیل و بررسی شود. بنابراین، با تکیه بر یکی از رهاوردهای مهم نشانه‌شناسی ساختارگرا؛ یعنی تحلیل متون بر اساس تقابل‌ها، می‌توان به هدف عطار از کاربرد عناصر متقابل نزدیک شد؛ تقابل‌هایی که هرکدام نشانه‌ای معرفتی قلمداد می‌شوند و حامل آموزه‌ها و مفاهیم عرفانی هستند.

روش تحقیق

روش بررسی در مقاله حاضر این گونه است که به جای یافتن تقابل‌های لفظی و بررسی آماری، مفاهیم و صفات متقابل از منظر عرفانی و تفسیر معنایی مورد توجه قرار گیرند تا با تأکید بر «تبدل» و «تساوی»، به هدف متعالی عطار که به وحدت ختم می‌شود، نزدیک شود.

تقابل‌های دوگانه در نشانه‌شناسی ساختارگرا

یکی از راه‌های تحلیل و شناخت متن، یافتن لایه‌ها و رمزهای پنهان است. با کشف تقابل‌های دوگانه می‌توان به لایه‌های پنهان در پس متن دست یافت و

ایدئولوژی را که متن از آن حمایت می‌کند، کشف کرد. (شریف‌نسب ۱۳۹۴: ۶) این شیوه بیش از همه مورد توجه نشانه‌شناسان ساختارگرا قرار گرفت. «آنان تقابلی‌های دوگانه را به عنوان الگویی برای اندیشیدن به کار گرفتند و خود را ملزم ساختند که در هر پژوهشی، به دنبال تقابلی‌های کارکردی برآیند.» (کولر ۲۰۰۲: ۱۶) آن‌ها عناصر متقابل را در همه سطوح خرد و کلان نشانه‌شناختی به کار می‌گرفتند و با تکیه بر تقابل، دیدگاه‌های متفاوتی را دنبال می‌کردند. برای نمونه رمانتیسم به بازتاب مفاهیم متقابلی چون عقل و احساس، فکر و عاطفه، مکاشفه و استدلال و... می‌پرداخت، اما سوررئالیسم با این تفکر که تقابلی‌ها در نقطه‌علیای هستی به وحدت ختم می‌شوند، در رفع تقابلی‌ها می‌کوشید. (چندلر ۱۳۸۱: ۱۶۴)

یکی از مهم‌ترین نشانه‌شناسان ساختارگرا به نام فردینان دوسوسور،^۲ زبان‌شناس سوئیسی (۱۹۱۳-۱۸۵۷م) زبان را نظامی از نشانه‌ها می‌دانست که هر نشانه بیانگر اندیشه‌ای در نظام اجتماعی بشر است. از دیدگاه او تقابلی‌اجزا و نشانه‌ها مهم‌ترین عامل شکل‌گیری زبان محسوب می‌شود؛ زیرا «زبان سیستمی است از واژگانی که به گونه‌ای متقابل به یکدیگر وابسته‌اند و در این سیستم، ارزش هر واژه صرفاً به واسطه حضور هم‌زمان سایر عناصر تعیین می‌گردد.» (دوسوسور ۱۹۵۹: ۱۴۴) مانند نظام راهنمایی و رانندگی که در آن چراغ سبز در تقابل با چراغ قرمز معنا پیدا می‌کند. در حقیقت «سوسور تمایز میان نشانه‌ها را مهم‌تر از شباهت میان آن‌ها می‌دانست.» (احمدی ۱۳۸۱: ۳۹۸) وی به خصوص بر تمایزهای سلبی و تقابلی میان نشانه‌ها تأکید می‌کرد و در تحلیل ساختارگرایانه، اصل را بر تقابلی‌های دوتایی قرار می‌داد؛ چون طبیعت / فرهنگ، مرگ / زندگی، روبنا / زیربنا و... (سجودی ۱۳۸۲: ۸۸) محققان از شیوه سوسور بسیار تأثیر پذیرفتند

و روش او را در تحلیل متن به کار بستند. چارلز سندرس پیرس^۱ (۱۹۱۴-۱۹۸۳) جزو کسانی است که خود را آغازگر علم نشانه‌شناسی می‌دانست و ساختارگرایان، بسیاری از اصلاحات و روش‌های زبان‌شناسانه خود را علاوه بر سوسور از او نیز وام گرفته‌اند.

از جمله ادامه‌دهندگان راه سوسور می‌توان به یاکوبسن^۲ اشاره کرد که واحدهای زبانی را با تقابل‌های دوتایی مربوط می‌دانست. به عقیده او تقابل‌های دوگانه در ذات زبان نهفته‌اند و انسان از بدو تولد با تقابل‌ها روبه‌رو است. یاکوبسن نخستین کنش زبانی کودک را برآمده از تقابل می‌داند؛ زیرا طبیعی‌ترین و خلاصه‌گوترین رمزگانی است که کودک می‌آموزد. (۱۹۵۸: ۴۸-۴۷) لوی استراوس^۳ از کسانی که در مطالعات اسطوره‌شناسی خود، به تأثیر تقابل‌های دوگانه توجه داشت و تقابل‌های دوگانه را مهم‌ترین کارکرد ذهن جمعی بشر می‌دانست. به نظر وی نیاکان و اجداد اساطیری ما چون از دانش کافی برخوردار نبودند، برای درک و شناخت جهان پیرامون خود دست به خلق تقابل‌های دوگانه می‌زدند؛ از این رو، ساختار تفکر انسان بر روی تقابل‌های دوگانه‌ای مثل خوب/ بد، مقدس/ غیرمقدس و... بنا شده است. (برتنس ۱۳۸۴:

۷۷)

بررسی تقابل‌های دوگانه در الهی‌نامه

به عقیده صاحب‌نظرانی که تقابل‌های دوگانه را برای رساندن معنی متن مورد توجه قرار داده‌اند، تقابل اصل معرفت به شمار می‌آید. (حقیقت ۱۳۸۵: ۵۰۱) عطار

1. Charles Sanders Peirce
3. Claude Lévi-Strauss

2. Jacobson

در مثنوی الهی‌نامه با تأکید بر این اصل، تقابل‌های دوگانه را برای القای معانی عرفانی مورد توجه قرار می‌دهد و در پس تضادها و تناقض‌های جهان هستی، به دنبال یافتن نقطه وحدت به مدد «تبدل» و «تساوی» است. توجه عطار به عناصر متقابل علاوه بر بازتابی که در کلمات دارد، در مفاهیم و مضامین خاصی جلوه‌گر است که شالوده فکری عطار را می‌سازند و در جریان یک سیر تکاملی، سالک را به مبدأ آفرینش و تنها مقصود الهی می‌رسانند.

دلایل کاربرد عطار از تقابل‌های دوگانه، ضمیر ناخودآگاه شاعر، محیط اجتماعی، تعلیمی بودن و عرفانی بودن اثر دانسته شده است. (روحانی و قادیکلایی ۱۳۹۵: ۲۰۶-۲۰۷) اگرچه دلایل یاد شده در کاربرد تقابل‌ها از سوی عطار بی‌تأثیر نیست، اما مهم‌ترین دلیل توجه او را باید در عرفانی بودن آثار او جست‌وجو کرد. جهان عرفان به عنوان عرصه‌ای از تقابل‌های جهان درون و برون سالک طریقت به طور تدریجی و مرحله به مرحله او را به مقامات بالاتر هدایت می‌کند، در عین حال مهم‌ترین عاملی است که سبب معرفت و حیرت سالک از معانی غیبی می‌شود. حیرت و دوگانگی سالک زمانی که با تقابل‌های جهان طریقت روبه‌رو می‌شود، او را به جست‌وجوی بیشتر برای رهایی از این تقابل‌ها وادار می‌کند و در نهایت او را به وحدتی می‌رساند که در آن همه تقابل‌ها در یک تبدل ناگهانی در هم یکی می‌شوند.

همه متون عرفانی در پی کشف وحدت میان تعینات متکثر هستند و اساس جهان‌بینی عرفانی در برزخی میان عالم معقول و محسوس حاصل می‌شود؛ به همین سبب عرفا و متصوفه به مرتبه سومی در وجود قائل‌اند که در آن عوالم دوگانه به آشتی می‌رسند و با یکدیگر پیوند می‌یابند؛ مانند عالم عقل و حس، عالم غیب و شهادت، عالم ملک و ملکوت و ... (حیاتی ۱۳۸۸: ۱۳)

تحلیل مثنوی‌های عطار نشان می‌دهد که وی از دو نگرش در به کار بردن تقابل استفاده می‌کند. دسته اول تقابل‌هایی هستند که به دلیل تغییرناپذیر بودن دو سوی عناصر متقابل و ثابت ماندن در خصوصیات ذاتی، تنها در یک ساحت بیرونی ظهور پیدا می‌کنند؛ در این دسته، امور متقابل فراتر از ارتباط تضادی، یکدیگر را به طور کامل نقض می‌کنند و کمال آن‌ها در گذر از یکی و رسیدن به دیگری است. برای مثال خواستار دنیا نمی‌تواند خواستار عقبی باشد یا نمی‌توان با وجود باطل به حق رسید.

دسته دوم از تقابل‌هایی که در الهی‌نامه بیشتر مورد توجه قرار گرفته است، فراتر از خصوصیت ذاتی خود عمل می‌کنند که دو سوی مثبت و منفی این تقابل‌ها به ظاهر در تضاد با یکدیگر قرار دارند، اما در باطن یکدیگر را کمال می‌بخشند. در این دسته، عناصر مثبت و منفی دو سوی تقابل دچار تبدل می‌شوند و مثبت به منفی یا منفی به مثبت تغییر می‌یابد و ارتباط تقابلی دو عنصر مثبت و منفی به تساوی و وحدت بدل می‌شود.

تبدل سویه منفی تقابل به سویه مثبت و بالعکس

ساختار تقابلی جهان از دیدگاه عطار، یک ارتباط تقابلی صرف و غیرقابل تغییر نیست که همواره منفی در نقش منفی و مثبت در نقش مثبت جلوه کند. از نظر او هر وجه منفی در جهان، وجوهی مثبت را در خود نهان دارد. به بیان دیگر هر خیریی در پس شرّی نهان و تنها چشمی قادر به دیدن آن خیر است که از نظر درک کور نشده باشد و به قول مشهور کوردل نگشته باشد. بنابراین، تقابل میان عناصر متضاد، در نهایت در مسیر کمال و معرفت قرار دارد؛ زیرا عطار سویه منفی را در جهان تقابل نفی نمی‌کند، بلکه آن را به میزان سویه مثبت، رساننده به

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ — اتحاد تقابل‌های دوگانه در سایه «تبدل» و «تساوی» ... / ۹۱

شناخت و مهم‌ترین دلیل معرفت می‌خواند. حکایت سرهنگی که عاشق شه‌زاده‌ای می‌گردد و زمانی به وصال او می‌رسد که در جنگ با او در یک زندان اسیر می‌شود. عطار آن بند و زندان را در کنار معشوق نه چون بهشت که خود بهشت می‌خواند و سویه مثبت و منفی تقابل میان اسارت و آزادی را با تبدیل عکس می‌کند:

یقین می‌دان که هر جایی که خار است به زیر آن بهشتی چون نگار است
ولیکن گر برون آید ز پرده شوند آن کورچشمان زخم خورده...
مرا چون هست این زندان بهشتی بنفروشم به صد بستانش خشتی
(۱۳۹۴: ۱۷۳ - ۱۷۰)

تبدل و رسیدن از سویه پست تقابل به سویه متعالی آن، کمال و تعالی انسان را از رهگذر سیری تکاملی نشان می‌دهد؛ سیری که آدمی را از پس رنج‌ها و سختی‌ها به سرچشمه وحدت و رهایی از کثرات رسانده، ساحت روحانی او را در برابر ساحت مادی‌اش آشکار می‌کند. ملاکی که عطار برای تبدیل ذاتی در موضوع تقابل‌ها مطرح می‌کند، سفری است که در درون سالک و با بال فکرت میسر خواهد شد و جان آدمی را آشنای جهان معنی خواهد ساخت. عطار در مصیبت‌نامه این سفر را تفکر قلبی، نام نهاده است که با ایجاد تبدیل در درون سالک، مس وجود او را به طلا بدل می‌کند. این تعبیر شایع در متون اخلاقی - عرفانی که نشان از تفاوت ذاتی طلا و مس دارد، بیانگر همین تبدلی است که جز با سفری درونی به دست نمی‌آید؛ همان‌گونه که کرم ابریشم با سفر به درون برگ توت ارزشمند می‌شود، ماه نو به واسطه سفر، به ماه کامل بدل می‌شود و قطره باران به درّ، وجود انسان نیز از بعد زمینی و مادی در طی سفری روحانی به روحی متعالی بدل می‌شود و در مقام فنای فی‌الله در جان الهی محو و به کمال وحدت می‌رسد.

شاه و گدا

از مصادیق تقابل‌هایی که در جایگاه دوسوی تقابل تغییر می‌کند و مثبت به منفی و منفی به مثبت تبدیل می‌شود یا سویه پست تقابل به جای سویه برتر می‌نشیند و بالعکس، تقابل میان شاه و گدا است. عطار با قرار دادن این دو گروه در مقابل یکدیگر، شاهان را گدایان واقعی می‌خواند؛ زیرا در عین مکنت باز هم در طلب دنیای مادی گام برمی‌دارند، اما گدایان که به طور عموم در مثنوی‌های عطار صاحب معرفت نیز هستند، در عین نیازمندی، عملکردی از روی بی‌نیازی دارند. تغییر دو سوی تقابل در این‌گونه حکایات به واسطه دیدگاه عرفانی و نگاه فرامادی عطار به طبقات جامعه است. در الهی‌نامه بیشتر از سایر مثنوی‌ها شاهد زبان تند و گستاخانه گدایانی هستیم که حتی خود را در برابر شاهان، شاه و شاهان را گدا می‌خوانند. در حکایت سلطان سنجر و رکن‌الدین اکاف، شیخ، شاه را گدا می‌خواند؛ زیرا از مال پیرزنی هیزم‌کش برای شاه سهمی است:

ز یک تره براخی می‌خواهی گدایی به بسی زین پادشاهی
 گدا در راه او چون پادشاه است شه دنیا گدای خاک راه است
 گدای راه با او هیچ در دست بدان ماند که در دستش همه هست
 شهی کو را هزاران گنج کم نیست بدان ماند که نقدش یک درم نیست
 (عطار نیشابوری ۱۳۹۴: ۳۱۳)

ملاکی که عطار در این تقسیم‌بندی میان شاه و گدا انجام می‌دهد، به مرتبه عرفانی فقر باز می‌گردد، فقری که صاحب آن هیچ ندارد و همه چیز دارد. کسی که از هستی مادی می‌گذرد تا به هستی معنوی برسد، به مرتبه کامل فقر رسیده است:

بزرگانی که سرّ فقر دیدند به ملک نقد درویشی خریدند
 ز نقش پادشاهی باز رستند به معنی از گدایی باز رستند
 اگر چه ملک دنیا پادشایی است ولی چون بنگری اصلش گدایی است
 (همان: ۳۱۲)

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ — اتحاد تقابل‌های دوگانه در سایه «تبدل» و «تساوی» .../۹۳

در همه حکایت‌های مقاتلت پانزده الهی‌نامه، شاهد تقابل میان شاه و گدا هستیم که این گدایان در شخصیت‌های پیرمرد، گازر، پیرزن هیزم‌کش و... بازتاب می‌یابند و به شاه حکایت بصیرت و تنبه می‌بخشند. در حکایت به شکار رفتن محمود و غذا طلب کردن از پیرزن است که پیرزنی ملک محمود را در برابر ملک خود حقیر می‌خواند و حتی حاضر نیست آن را با محمود تعویض کند. (عطار نیشابوری ۱۳۹۴: ۳۰۶)

در حکایت غزال و سلان سنجر، غزال یا ریسنده در مقام پیری است که در صدد هدایت سنجر است و درباره بی‌اعتباری دنیا با او سخن می‌گوید. (همان: ۳۰۸-۳۰۷)

در حکایت پیر هیزم‌کشی که هم‌نام محمود است و آنجا که محمود با شگفتی از این تشابه اسمی می‌گوید من کجا و تو کجا، پیر خود را با محمود در یک حدّ و برابر می‌خواند؛ زیرا در لحظه مرگ اختلاف‌های ظاهری و مادی از میان برمی‌خیزد.

در حکایتی دیگر، گازر و خشت‌زن عامل تنبه شاه می‌شوند. (همان: ۳۰۹) در واقع، درویشی که در برابر سلام محمود، پاسخی از روی تکبر می‌دهد و محمود آن مرد را با لقب گدا خطاب می‌کند، درویش، محمود را گدای حقیقی می‌خواند که در هر کوی و بازار از دست‌رنج دیگران بهره می‌برد:

چه جوجو نیم جو بر هر سرایی نوشتند از پی چون تو گدایی
ندیدم هیچ بازار و دکانی که از ظلمت نبود آنجا فغانی
کنون گر بینش چشمت تمام است ز ما هر دو گدا بنگر کدام است؟
(همان: ۳۱۳)

مهم‌ترین دلیل توجه عطار به حکایات شاهان و گدایان، ارتباط با طریقت‌الله است. عطار به طور مستقیم بر این نکته تأکید می‌کند که رونده راه معرفت و حقیقت، پادشاه واقعی است، حتی اگر در ظاهر بی‌چیز و گدا باشد و گدایان

واقعی، پادشاهانی هستند که در ملک جهان از سرمایه الهی بی‌چیز هستند و از عالم معنا بی‌خبر. در حقیقت خواهندگی که خصلت اصلی گدایان است، در پادشاهان به اوج می‌رسد:

گدا در راه او چون پادشاه است شه دنیا گدای خاک راه است
گدای راه او با هیچ در دست بدان ماند که در دستش همه هست
شهی او را هزاران گنج کم نیست بدان ماند که نقدش یک درم نیست
(۳۹۴: ۳۱۳)

بازتاب تنبّه و انتخاب مقام فقر را تنها در سلطان محمود می‌بینیم که در حکایت پایانی مقالت پانزده، برای کمک به پیرزالی که کیسه‌ای به سوی آسیا می‌برد، کیسه پیرزن را برداشته با اسب می‌تازد، اما پیرزن با دیدن این صحنه از محمود می‌خواهد که اگر قصد کمک دارد، همدوش او راه برود و از او پیشی نگیرد که در قیامت او است که از محمود پیشی خواهد گرفت. عطار در پایان این حکایت از مخاطب می‌خواهد تا معرفت گدایی را از محمود بیاموزد و با منادا قرار دادن گدا که نشان‌دهنده مفهوم متعالی گدا در برابر مفهوم ظاهری و مادی آن است، انسان‌ها را به سوی فقر عرفانی که بازتاب آن را در حکایت یاد شده می‌بینیم، دعوت می‌کند:

[چنین آوازه‌ای محمود از آن یافت که جان او ز درویشی نشان یافت]...
[چو سلطان می‌شود در فقر مذکور توانی شد تو هم در فقر مشهور]
که شاهانی که سرّ فقر دیدند پناه از سایه زالی گزیدند...
گر از سرّ وفا تعلیق داری چو محمودت دهد توفیق یاری
کرم این است و عهد این و وفا این نکوکاری و تسلیم و رضا این...
تو ای مرد گدا احسان درآموز گدایی از چنین سلطان درآموز
(همان: ۳۱۵-۳۱۴)

تقابل شاه و گدا در موضوع عشق

از دیگر مضامین تقابلی که عطار به خصوص در پس حکایت محمود و ایاز به آن توجه کرده است، تقابل میان عاشقی و پادشاهی است. وی معتقد است که عشق و سلطنت در یک‌جا جمع نمی‌شوند و در این مفهوم حتی محمود و ایاز را نیز استثنا نمی‌کند که رمزی از عاشق و معشوق در آثار عطار هستند. علت این امر گیرودار پادشاهانه و از همه مهم‌تر سلطنت بر ملک هستی است. کسی که همواره در پی جهان مادی و زندگی دنیوی است، نمی‌تواند به مرتبه فقر و فنا که اساسی‌ترین مفهوم در طریقت عشق است برسد؛ به همین دلیل نمی‌تواند مصداق عاشق حقیقی باشد. در حکایت عشق نمک‌فروش به ایاز، محمود گدای نمک‌فروش را به دلیل بی‌چیزی و عدم مکنت، شایسته عاشقی نمی‌داند، اما عطار از زبان گدا، محمود را فارغ از شروط عاشقی خوانده و همچنین او را به واسطه سلطنت و غرور شاهانه، از عشق ایاز دور می‌خواند:

تو از ملکت همی بر سر نیایی نپردازی به عشق از پادشاهی
من از عشق ایاز تو زمانی نپردازم به سودای جهانی
(۳۰۳:۱۳۹۴)

نکته مهم دیگری که باید به آن توجه کرد، تقابل میان سرمایه شاه و گداست که در رابطه با عشق معنا می‌یابد. در معامله جهان عشق، ثروت شاه در برابر سرمایه نمک‌فروش هیچ به حساب می‌آید و سرمایه اصلی عاشق که در سوز و بی‌قراری از معشوق خلاصه می‌شود، در نمک نمک‌فروش نمادینه می‌گردد، شوری که محمود به دلیل هم‌جواری با معشوق از آن بی‌بهره است:

تو را جمع است با هم عشق و شاهی ولکن بی‌نمک چندان که خواهی
چو من دارم نمک بر من چه تازی به عشق بی‌نمک چندان چه نازی؟
(همان: ۳۰۳)

عطار در مقاله پانزدهم «درخواست انگشتری سلیمان»، پا را فراتر می‌نهد و ملک پادشاهی را زهری می‌داند در برابر نوش داروی الهی، و به طور کامل میان طریقت عشق و حقیقت با پادشاهی کمال تناقض را برقرار می‌کند:

جهان پر نوش داروی الهی مکش خود را به زهر پادشاهی
(۳۰۵: ۱۳۹۴)

در حکایت پیرزنی که شکایت خود را بر عصایش در برابر محمود برمی‌افزاید و محمود در خواب می‌بیند که به وسیله همان عصا از قعر چاه برکشیده می‌شود، تقابل دیگری نیز دیده می‌شود که در آن تهی‌دستی گدایان در جهان مادی به بخشندگی آن‌ها در جهان اخروی بدل می‌شود:

چو آنجا جاه‌بخشان کم‌زناند همه یاری ده شاهان زمانند
شما گر نیز می‌خواهید امروز که گردید از خدا بر خلق فیروز
زیند اندر عصای او همه دست که دست او زبردست است، پیوست
(همان: ۲۲۲)

قهر و لطف الهی

دفاع شعرای عرفانی از ابلیس، مسیری در جهت از بین بردن تفکر منفی انسان‌ها نسبت به فلسفه ابلیس است. جدا از شخصیت منفی ابلیس یا شیطان در زندگی انسان‌ها، نگرشی مثبت در ورای این شخصیت دیده می‌شود. در حقیقت عطار دو شخصیت متقابل و دوگانه‌ای از ابلیس را بازمی‌نماید که با تأکید بر وجهه مثبت آن، نوعی برداشت عارفانه - عاشقانه است. وی در نمودن شخصیت مثبت ابلیس در تقابل با شخصیت منفی و شناخته‌شده او، تقابل میان ابلیس و عشق الهی را از میان برمی‌دارد و نه تنها او را ضد خدا نمی‌خواند، بلکه عاشق حقیقی را در وجود او جلوه‌گر می‌سازد. عطار علاوه بر آنکه ابلیس را در عشق

الهی می‌ستاید، وی را الگوی کسانی قرار می‌دهد که از عشق بویی نبرده‌اند یا پندار عشق به خدا را دارند.

آنچه دربارهٔ ابلیس بیان شد، مقدمه‌ای بود برای وارد شدن در موضوع قهر و لطف الهی، با این تفاوت از عنوان قبلی که عاشق حقیقی یک قدم فراتر می‌نهد و نه تنها قهر را چون لطف می‌بیند، بلکه این بار قهر را بر لطف برمی‌گزیند که نشان از تغییر ماهیت ذاتی دو سوی تقابل دارد. عطار در بیان این مضمون، با محوریت قرار دادن شخصیت ابلیس در *الهی‌نامه* و در حکایت یوسف(ع)، ماجرای قرار دادن صاع در بار بنیامین و تهمت دزدی به او را، با رانده شدن ابلیس از درگاه خداوند مقایسه، و نتیجه می‌گیرد که خداوند نیز به بهانهٔ لعنت (قهر) ابلیس را خاص خود ساخت، همان‌طور که یوسف(ع) به همین بهانه بنیامین را نزد خود گرامی داشت. جالب این است که عطار با این برداشت به اثبات عشق ابلیس به خداوند و همچنین عشق خداوند به او را به واسطهٔ گزینش قهر و مثبت انگاشتن آن اثبات می‌کند:

براندش از بر و از بهر این راز به لعنت کردش از آفاق ممتاز
از آن از قهر خویشش جامه پوشید که در قهرش ز چشم عامه پوشید...
یقین می‌دان که میرانی که هستند که صد تن را چو تو گردن شکستند
اگر چه در سر تو پادشاند ولی در خیل شیطان یک گداند
دمی ابلیس خالی نیست زین سوز ز ابلیس لعین مردی درآموز
چو در میدان معنی مرد آمد همه چیزش ز حق درخورد آمد
(۱۳۹۴: ۲۱۳-۲۱۲)

عطار برای درک بیشتر این مضمون که ابلیس برای خاص درگاه بودن، میان لطف و قهر الهی، قهر را برمی‌گزیند؛ یعنی عکس انتخاب طبیعی و ذاتی انسان‌ها به سوی نعمات و الطاف، حکایتی از محمود و ایاز را می‌آورد که در آن ایاز تا صبح مشغول نوازش پای محمود است و چون محمود از او می‌پرسد که چرا به

جای سر، پا را که فرودست است برگزیده و ارج می‌نهد، ایاز دلیل این توجه را به خاص بودن خود در بندگی و عشق به محمود نسبت می‌دهد؛ چرا که مردمان را همه با روی محمود نظر است و تنها ایاز است که از پای محمود نصیب دارد. ابلیس نیز همه را مشمول رحمت و لطف الهی می‌بیند، پس خواهان قهر حق می‌شود تا صاحب مقامی خاص و ممتاز از سایرین باشد:

همین افتاده بود ابلیس را نیز که قهر حق طلب کرد از همه چیز
بسی می‌دید لطفش را خریدار ولی او بود قهرش را طلب‌گار
نیامد بر کسی لعنت پدیدار که او شد طوق لعنت را خریدار
ز حق آن لعنتش پر برگ آمد اگر چه دیگران را مرگ آمد
(۲۱۴: ۱۳۹۴)

عطار در ادامه حکایت ابلیس، محمود و ایاز و انتخاب سویه منفی تقابل‌های دوگانه قهر و لطف، در حکایت عاشقی که به طور اتفاقی به دلیل باران تندی که می‌گیرد سر از خیمه معشوق در می‌آورد، بر انتخاب سویه منفی تقابل در حریم عشق تأکید می‌کند که چون همه برای بند آمدن باران دعا می‌کنند، عاشق علاوه بر آنکه از این باران تند راضی است، از خدا طلب طوفان می‌کند؛ زیرا این بلا که به طور طبیعی منفی است، برای عاشقی که به واسطه این بلا طعم وصال را می‌چشد به سویه مثبت تبدیل می‌یابد و نکته مهم در این تلقی مساوی از مثبت و منفی، خاصیت عشق است که می‌تواند سویه مثبت و منفی تقابل‌ها را بالعکس کند و قهر را در نگاه عاشق حقیقی، لطف جلوه دهد:

دعا می‌کرد هر سوزنده جانی که «کم کن ای خدا باران زمانی»
ولی می‌گفت عاشق «یا الهی زیادت کن نه کم چندان که خواهی»
(همان: ۲۱۵)

عطار مقاله هشت *الهی‌نامه* را بیش از هر شخصیتی به ابلیس اختصاص داده و پس از بیان هر حکایت، بار دیگر به ابلیس باز می‌گردد و به توجیه عشق او و

انتخاب قهر الهی می‌پردازد؛ چنانچه پس از حکایت بالا نیز بار دیگر به ابلیس رجوع می‌کند و او را عاشق حقیقی می‌خواند که به دلیل غیرت بر معشوق که از شروط عاشقی است، علاوه بر سجده نکردن بر غیر حق، مردمان را از درگاه حق می‌راند و لعنت و قهر او را بر لطف حق و در سراپرده او بودن ترجیح می‌دهد:

اگرچه دُردی لعنت چشید او	در آن لعنت به جز ساقی ندید او
از آن درگه چو لعنت قسم او بود	وز آن حضرت چو ملعون اسم بود
ندید او آنکه زشت است این و نیکو است	ولی این دید کاین از درگه اوست
چو لعنت بود تشریفش ز درگاه	به جان پذیرفت و شد افسانه کوتاه

(۲۱۶: ۱۳۹۴)

نفی تقابل جنسیتی

زن و مرد

اولین حکایت الهی‌نامه مربوط به تقابلی از عناصر خیر و شرّ است. حکایت مربوط به زن زیبا و صالحی است که شوهرش به سفر می‌رود و او اسپیر هوس‌های مردانی می‌شود که در طول حکایت با او مواجه می‌شود و به دلیل پاک‌دامنی زن و ناکام ماندن آن‌ها، و به واسطهٔ تهمتی که به او می‌زنند دچار عذاب سختی می‌شوند. در این حکایت طولانی سرانجام زن به مقام معنوی بالایی می‌رسد که بیماران را شفا می‌دهد و در پایان حکایت شاهد شفای برادر شوهر، غلام و جوانی هستیم که به واسطهٔ تهمتی که به زن روا داشتند، دچار بیماری، کوری و فلج شده بودند. در ظاهر حکایت، شاهد تقابلی ساده میان زنی پاک‌دامن و مردان هوس‌پرست هستیم که در انتهای داستان، نیروی خیر بر نیروهای شرّ غالب می‌آید، اما نکته‌ای که به خصوص باید در انتهای حکایت به آن توجه کرد، وحدت و تبدلی است که در نیروهای شرّ دیده می‌شود. تقابل‌هایی که در این

حکایت دیده می‌شود به جای اینکه تا انتها ارتباط تقابلی خود را با طرف مقابل خود حفظ کند، در طی حوادث داستان تبدل یافته، به مرحله‌ای می‌رسند که تقابل به وحدت بدل می‌شود؛ مانند شخصیت‌های منفی که به دلیل تنبّه و به واسطه معرفتی که عطار همواره مخاطب را به جست‌وجوی آن دعوت می‌کند، به شخصیت‌های مثبت تغییر می‌کنند.

نکته مهم دیگر، تقابل‌های ظاهری و فرعی در حکایت است که به تقابل اصلی داستان کمک می‌کنند؛ یعنی تقابل میان دو جنس مرد و زن. عطار از یک سو به این نکته اشاره می‌کند که:

ولی هر زن که او مردانه آمد
از این شهوت به کل، بیگانه آمد
(۱۳۹۴: ۱۳۱)

و از طرف دیگر، مقام زن را با هنجارشکنی اجتماعی به شرط دارا بودن صفت پاک‌نفسی، برتر از مقام مرد می‌خواند و با نفی تفاوت جنسیتی میان زن و مرد (یکسانی) در رسیدن به مراتب متعالی، ملاک تعالی و کمال را به صفت‌های انسانی می‌داند نه جنسیت، که این خود گامی ویژه در عصر عطار است. در طول حکایت و در حقیقت داستان، این مردان نیستند که گرفتار زنی شده‌اند، بلکه عناصر منفی تقابل در پی از بین بردن عناصر مثبت تقابل هستند و این‌گونه عطار صفات متقابلی را که با هم تقابل ظاهری دارند، با قرار دادن در دو جنس مخالف، ملموس‌تر می‌سازد.

مفهوم مهمی که در این حکایت بازتاب یافته، تبدل عناصر منفی تقابل به واسطه معرفت است. همان‌گونه که سالک در طریقت پس از طی عقبات و سختی‌های راه به معرفت الهی دست می‌یابد، عناصر منفی حکایت نیز پس از ابتلا به کوری و فلج به آنچه مرتکب شدند، معرفت می‌یابند و به اصل بی‌نقصی خود بازمی‌گردند که این نقطه در حکایت، همان نقطه وحدت همه تقابل‌های

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ — اتحاد تقابل‌های دوگانه در سایه «تبدل» و «تساوی» ... / ۱۰۱

دوگانه در حکایت است. گفتنی است کوری خود اشارتی بر عدم تنبّه و معرفت است و در تقابل با روشنی و آگاهی قرار دارد:

ببخشید آخرش تا زن دعا کرد به یک ساعت ز صد رنجش رها کرد
زنش گفتا که این مرد گنه‌کار اگر آرد گناه خود به اقرار
خلاصی باشدش زین رنج ناساز وگرنه کور ماند مبتلا باز
(عطار نیشابوری ۱۳۹۴: ۱۴۲)

نکته‌ای که باید به آن توجه کرد در نتیجه‌گیری عطار و نصیحت پدر به پسران است؛ پدر تذکر می‌دهد که در طریق معرفت نمی‌توان با دو صفت متقابل عشق و شهوت همراه شد:

منت زان این سخن گفتم به خلوت که تا بیرون نهی گامی ز شهوت
چو با عیسی توان هم‌راز بودن که خواهد با خری اتباز بودن؟
(همان: ۱۴۴)

اما عطار در جای دیگر این نصیحت را به گونه‌ای بیان می‌کند که به تبدیل ختم می‌شود و آن، از شهوت به عشق رسیدن است:

ز شهوت نیست خلوت هیچ مطلوب کسی که این سرّ ندارد هست معیوب
ولیکن چون رسد شهوت به غایت ز شهوت عشق زاید بی‌نهایت
(همان: ۱۴۴)

نوعی از تقابل‌های دوگانه که در آن جایگاه دو سوی تقابل تغییر می‌کند و مثبت به منفی و منفی به مثبت بدل می‌شود، به دیدگاه عرفانی، هنجارشکن و جهان شمولی باز می‌گردد که روابط میان انسان‌ها با خدا را فراتر از تعاریف ارائه شده در ادیان و اذهان مردم می‌نماید و در این ارتباط، بار دیگر بر نفی برتری جنسی تأکید می‌کند. یکی از حکایاتی که بازتاب چنین دیدگاهی را در پس تقابل‌ها داراست، حکایت علوی، عالم و مخنث است که در روم گرفتار کافران می‌گردند و مجبور به پرستش بت می‌شوند. علوی و عالم به دلیل نجات جان خود و به امید شفاعت پیامبر(ص) در قیامت از این عمل، تن به سجده در برابر

بت می‌دهند، اما مخنث که امیدی به شفاعت ندارد، حاضر به سجده نمی‌شود و هلاکت خود را برمی‌گزیند. عطار در این حکایت تقابل میان علوی و عالم را با مخنث که تقابل مثبت‌ها در برابر منفی است، از میان برمی‌دارد و جایگاه دو سوی تقابل را تغییر می‌دهد. مخنث که در برابر دو شخصیت دیگر از جایگاه اجتماعی مناسبی برخوردار نیست، در مقام برتر و مثبت قرار می‌گیرد و با گذشتن از جان، بالاترین مرتبه طریقت را از آن خود می‌کند:

چو جان آن هر دو را درخورد آمد
چنین جایی مخنث مرد آمد
(همان: ۱۳۹۴: ۱۴۷)

عطار در حکایات یاد شده، زن صالحه، مخنث و زنی را که به جرم عشق شه‌زاده‌ای مجازات می‌شود، بر مردان برتری می‌دهد تا اثبات کند که به صرف مرد بودن نمی‌توان به مقامات عالی در راه معرفت رسید و ملاک در طریقت‌الله، ارزش‌ها و صفات انسانی است نه جنسیت:

بیا ای مرد اگر بر ما رفیقی
درآموز از زنی عشق حقیقی
(همان: ۱۴۷)

عطار در مسیر این هدف پا را فراتر نهاده، حتی تقابل میان انسان و حیوان را در رسیدن به مراتب تعالی و کمال از میان برمی‌دارد و هر موجودی را در راه مطلوب و معرفت الهی می‌ستاید. موری که برای دیدار با سلیمان، تل خاکی را که جلوی خانه‌اش را سد کرده بود، ذره‌ذره به دوش می‌کشد تا از هجران به وصال معشوق برسد:

زبان بگشاد مور و گفت «ای شاه
به همت می‌توان رفتن در این راه
تو بنگر در نهاد بنیت من
نگه کن در کمال همت من
(همان: ۱۴۸)

یا موری که از قدم علی(ع) دچار آسیب می‌شود و پیامبر(ص) را در خواب می‌بیند که به دلیل این عمل به او هشدار می‌دهد؛ نکته مهم این است که پیامبر

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ — اتحاد تقابل‌های دوگانه در سایه «تبدل» و «تساوی» .../۱۰۳

مور را که حیوانی به ظاهر ناتوان است، مرد خدا می‌خواند و از علی(ع) نیز شفاعت کرده است:

در این ره می‌ندانم کاین چه حال است که شیری را ز موری گوشمال است...
چنان موری که معنی‌دار بوده است همه ذکر خدایش کار بوده است
(عطار نیشابوری ۱۳۹۴: ۱۴۹-۱۴۸)

دو زن، مخنث و مور نماینده کامل اشخاص به ظاهر ضعیف و ناتوان هستند که از نظر گام برداشتن در مسیر کمال، در سویه منفی تقابل قرار دارند و به واسطه پاک دامنی، جان بازی و همت در راه معشوق به سویه مثبت تقابل منتقل می‌شوند:

زبان بگشاد مور و گفت «ای شاه نگه کن در کمال نیت من
تو بنگر در نهاد بنیت من به همت می‌توان رفتن در این راه
(همان: ۱۴۸)

سگ و انسان

عطار برای اثبات این امر که در طریق حق جنسیت و حتی انسان بودن ملاک نیست، در ادامه حکایات یاد شده، حکایاتی را بیان می‌کند که در آن سگ و انسان را از یک اصل دانسته و این امر را مهم‌ترین دلیل برای عدم برتری میان انسان و حیوان می‌خواند. در حکایتی که کسی از خواجه جندی می‌پرسد او بهتر است یا سگ؟ (همان: ۱۵۱) یا در حکایت معشوق طوسی که از بی‌خویشی، سگی را سنگ می‌زند و مورد سرزنش سبزپوشی قرار می‌گیرد که او و سگ را در اصل هم‌رنگ می‌خواند، همچنین در حکایت صوفی که سگی را با عصا می‌زند و بوسعید واسطه می‌شود تا عقوبت صوفی به قیامت موکول نگردد. (همانجا) در این حکایات شاهد برتری سگ بر انسان از نظر صاحب حق بودن مواجه هستیم و اثبات این نکته مهم از سوی عطار که همه موجودات عالم در اصل آفرینش یکی

هستند و هیچ محدودیتی در طریق مرد حق بودن نیست. نکته مهم دیگری که عطار از مخاطب می‌خواهد تا به آن بی‌توجه نباشد، تقابل میان ظاهر و باطن است؛ همان‌گونه که ظاهر و صورت سگ که در فقه حنفی نجس است، در تقابل با باطن او قرار دارد:

بسی سگ بهتر از تو ای مرائی ببین تا سگ کجا و تو کجایی؟
(۱۳۹۴: ۱۷۹)

نمی‌دانی که بر که می‌زنی سنگ که با او نیستی در اصل هم‌رنگ؟
نه از یک قالبی با او، به هم، تو چرا از خویش می‌داریش کم تو؟
چو سگ از قالب قدرت جدا نیست فرونی منتت بر سگ روا نیست
سگان در پرده پنهان‌اند ای دوست بین گر پاک مغزی بیش از این پوست
که گرچه سگ به صورت ناپسند است ولیکن در صفت جایش بلند است
بسی اسرار با سگ در میان است ولیکن ظاهر او سد آن است
(همان: ۱۵۱)

گفتنی است همان‌طور که عطار به سگ با نگاهی احترام‌آمیز نگاه می‌کند و مقام سگ را تا جایی بالا می‌برد که تقابل ارزشی آن را با آدمیان از میان برمی‌دارد، در ساحت دیگر، نفس آدمی را در ناپاکی به سگ تشبیه می‌کند. عطار در حکایت رهبانی که خود را در دیری محبوس می‌کند و در گفت‌وگو با شیخ ابوالقاسم همدانی به او توضیح می‌دهد که سگ وجودش را در این دیر حبس کرده، و انسان‌ها را به این سگ پنهان در وجود هشدار می‌دهد تا هر انسانی سگ نفس خود را در بند کند:

سگی می‌دیده‌ام در خود گزنده به گرد شهر بیهوده رونده
در این دیرش چنین محبوس کردم درش دربستم و مدروس کردم
(همان: ۱۸۲)

تساوی سویه مثبت و منفی تقابل

قهر و لطف الهی

قهر و لطف الهی از تقابل‌های دوگانه‌ای است که در دو جهت مخالف و متناقض از هم قرار دارند، اما در حقیقت یکدیگر را کامل می‌کنند، لطف و قهر الهی است عطار رسیدن به حقیقت را تنها به واسطه صفات شناخته‌شده مثبت میسر نمی‌داند، بلکه صفات منفی را نیز یکی از عوامل مهم پیش‌برنده می‌خواند و مهم‌تر از همه، وجود صفات و امور متضاد را در کنار هم، سازنده تعادلی می‌داند که او را آهسته و پیوسته به حقیقت الهی نزدیک خواهد کرد.

عطار در آغاز الهی‌نامه در باب توحید، بیش از نیمی از ابیات را در تبیین توأمان بودن قهر و لطف الهی می‌آورد و بر این نکته تأکید می‌کند که هیچ گشایش و رهاوردی در مسیر طلب بدون درد و رنج حاصل نمی‌آید. عطار برای ملموس ساختن این تقابل در مسیر طلب، از انبوه تقابل‌های دوتایی استفاده می‌کند و مصرع‌ها در بیشتر ابیات باهم رابطه تقابلی دارند:

گرت باید که یار آری در آغوش	قدح‌ها زهر ناکامی کنی نوش...
جهان بی‌وفا نوری ندارد	دمی بی‌ماتمی سوری ندارد
وگر سیمت ببخشد سنگ باشد	وگر عذرت خواهد لنگ باشد
وصالی بی‌فراقی قسم کس نیست	که گل بی‌خار و شکر بی‌مگس نیست...

(۱۳۹۴: ۱۱۵-۱۱۴)

از دیگر مفاهیمی که در رابطه با این دو صفت متقابل وجود دارد، نگرش مثبت به سویه منفی این دو صفت یعنی قهر است. عطار تلاش می‌کند تا با ایجاد تساوی، این صفت به ظاهر منفی را که از نظر عامه حکم عذاب و مجازات دارد، به اندازه لطف الهی مثبت و حتی گاه برتر از آن نشان دهد. در حکایتی که شبلی دوستانی را که برای دیدن شور صوفیانه او اطرافش جمع شده بودند، بر سنگ امتحان می‌زند. در اینجا قهر که جداکننده حق از باطل و وسیله بروز اخلاص

آدمیان است، نشان داده می‌شود؛ زیرا تنها تعداد معدودی از انسان‌ها در هنگام نزول قهر، عاشق حقیقی باقی می‌مانند. مدعیان دوستی با شبلی، هنگامی که از سوی او سنگ باران می‌شوند، متفرق شده و از سوی او کذاب خطاب می‌شوند؛ زیرا در حریم عشق‌بازی هر عذاب و قهری از سوی معشوق مساوی با لطف است و دیدن این تقابل از سوی عاشق روا نیست:

چو زخم دوست دید ابلیس نگریخت ولی از زخم او صد مرهم آمیخت
به جان بپذیر هر زخمی که او زد که گر او زخم بر جان زد نکو زد
اگر یک ذره عشق آمد پدیدار به صد جان زخم را گردی خریدار
تو پنداری که زخمش رایگان است هزاران ساله طاعت نرخ آن است...
(عطار نیشابوری ۱۳۹۴: ۲۱۹)

وی بهای قهر الهی را بیش از لطف می‌داند و بر این امر تأکید می‌کند که قهر خداوند تنها مخصوص بندگان خاص اوست، در حالی که لطف الهی شامل همه می‌شود؛ قهر اثبات‌کننده عشق حقیقی عاشقی است که مدعی این راه است و در نظر معشوق بودن را برای خود بسنده می‌داند. همانند عابدی که شب و روز طاعت حق می‌کرد و خداوند به موسی (ع) وحی کرد که به او بگوید نامش در دیوان بدبختی است. چون موسی (ع) این پیام را به عابد می‌دهد، عابد در عبادت و طاعت گرم‌تر می‌شود و اتفاقاً این نظر قهرآمیز حق را عین لطف می‌خواند؛ زیرا مهم‌ترین مقام در حریم عشق نظر معشوق است و هرچه از سوی او باشد به دیده مردان خدا لطف محض می‌باشد:

اگر نورم بود از حق اگر نار خدای است او مرا با بندگی کار
اگرچه آب و چه آتش شود آن از او چیزی که آید خوش بود آن
(همان: ۲۴۲-۲۴۱)

در حکایتی که محمود از بزرگان می‌خواهد تا خواسته‌های خود را بازگو کنند و ایاز می‌خواهد تا هدف تیر محمود باشد، مفهوم قهرخواهی در حریم عشق

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ — اتحاد تقابل‌های دوگانه در سایه «تبدل» و «تساوی» .../۱۰۷

بسیار پررنگ است؛ قهر از سوی معشوق بر عاشق تحمیل نمی‌شود، بلکه عاشق خود از صمیم دل خواهان آن است. لازمه نشانه تیر بودن و بر نشانه زدن، نظر عاشق است و برای ایاز که در مثنوی‌های عطار گاه در مقام معشوق و گاه در مقام عاشق نقش‌آفرینی می‌کند، همین نظر کافی است، چه از روی لطف باشد و چه از روی قهر:

شما این زخم می‌بینید در راه ولی من آن نظر می‌بینم از شاه
چو باشد ده نظر از پیش رفته به زخمی کی روم از خویش رفته
(عطار نیشابوری ۱۳۹۴: ۲۱۸)

ابلیس از تیر لعنت حقّ خشنود است؛ زیرا آنچه در حریم عشق موجودیت دارد، نظر و عنایت معشوق است و نظر چه از روی لطف و چه از روی قهر، لازمه‌اش نظر بر معشوق است:

چنین گفت او که لعنت تیر شاه است ولی اول نظر بر جایگاه است
(همان: ۲۱۷)

وحدت عاشق و معشوق

در نگرش عطار آنچه سالک در نهایت طریقت به آن عارف می‌شود این است که کثرات، انعکاس وحدانیت ذات الهی هستند و کاینات آسمان و زمین به عنوان مصادیق کثرات، جز محلّ تجلّی ذات حقّ نیستند. حتی انسان در مقام افضل موجودات عالم، محلّ تجلّی خداوند است و چون از کثرات عالم هستی به معرفت وحدت ذات خویش با خداوند دست یابد، در معشوق الهی محو گشته، به مقام وحدت می‌رسد. در *لویح آمده* «کار عشق آنگاه تمام شود که عاشق، معشوق شود و ورق برگردد، بی‌آنکه از عشقِ عاشق چیزی بکاهد یا در حسن معشوق چیزی بیفزاید.» (همدانی، بی‌تا: ۴۱) عطار در *الهی‌نامه* ابتدا وجود عاشق را

بسته به وجود معشوق دانسته سپس به خواست معشوق فرق میان این دو شخصیت متقابل را برداشته و معشوق را عاشق حقیقی می‌نماید:

چو معشوق است عاشق‌آور خویش چو خود عاشق نبیند درخور خویش
چو معشوق است خود را عاشق‌انگیز به جز معشوق نبود عاشقی نیز
(۲۰۸: ۱۳۹۴)

بازتاب عاشق و معشوق در مثنوی‌های عطار را می‌توان یکی از مضامین کلیدی در عرفان عطار دانست؛ زیرا بسیاری از مفاهیم اخلاقی و عرفانی مورد نظر او به واسطه این دو شخصیت نشان داده می‌شود و عطار در این راه از یک سو شخصیت‌های معروف عاشقانه را به کار می‌گیرد چون محمود و ایاز، لیلی و مجنون و... از سوی دیگر شخصیت‌های عادی که در حکایات پیش از عطار نمود یافته‌اند یا برساخته ذهن خود او هستند.

نکته مهم در رابطه با این موضوع، دیدگاه عطار درباره رفع تقابل میان این دو شخصیت و از میان برداشتن دویت میان عاشق و معشوق است. عطار می‌خواهد در پرتو شخصیت‌ها و حکایات عاشقانه، به مفهوم وحدت در طریقت نزدیک شود و یکی گشتن را جایگزین تقابل‌های جهان عشق کند. به عقیده وی تا زمانی که عاشق و معشوق به سرپرده وحدت نرسند، نمی‌توانند مدعی کمال در عشق باشند و لازمه وحدت از میان رفتن حجاب تقابلی و دوگانه میان آنهاست.

در الهی‌نامه عطار برای از میان برداشتن این فرق، وجود عاشق را بسته به وجود و خواست معشوق می‌خواند و با برداشتن فرق میان عاشق و معشوق، معشوق را عاشق حقیقی می‌نماید. در حقیقت با جایگزین کردن این دو شخصیت به جای هم، سعی در نشان دادن وحدت در عرصه عشق دارد و برای ملموس ساختن این مفهوم، حکایت کودکی عالم را بیان می‌کند به نام سرپاتک هندی که شیفته پری می‌شود و برای دیدن روی او خود را به کر و لالی می‌زند تا شاگرد تنها حکیمی شود که حاضر نیست علمش را به کسی بیاموزد. چون کودک با این

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ — اتحاد تقابل‌های دوگانه در سایه «تبدل» و «تساوی» ... / ۱۰۹

ترفند همه علوم را می‌آموزد، پس از مرگ حکیم با خواندن عزایم، پری را می‌بیند و در اینجای حکایت است که کودکِ عاشق، در مقام معشوق رخ می‌کند؛ زیرا پری خود را نفس آن پسر معرفی می‌کند و این به آن معنا است که در یک مفهوم کلی و ذاتی، انسان در عین حال حامل دو مقام عاشقی و معشوقی است و عاشق انگاشتن یا معشوق انگاشتن بدون عنصر متقابل آن، نشان از عدم شناخت وجه دیگر در درون آدمی دارد. این سخن عطار از منظر وحدت بسیار مهم است؛ زیرا نفی کامل تقابل میان دو عنصر به ظاهر متقابل است و این خصوصیت دقیقاً همان چیزی است که در وجود معشوق الهی دیده می‌شود. به بیان دیگر می‌توان به جای آنکه ساحت انسان و خدا را دوبعدی (عاشق و معشوق) دانست، با مفهوم وحدت آن‌ها را یکی دید. مضمونی که مثنوی‌های عطار و عرفان بر آن بنا شده یعنی رسیدن به مرتبه وحدت که در آن خداوند موجودیتی جدا از انسان ندارد و انسان موجودیتی جدا از خدا.

جوابش داد آن ماه دل‌افروز که با تو بوده‌ام ز اولین روز
منم نفس تو، تو جوینده خود را چرا بینا نگردانی خرد را
تویی معشوق خود با خویشتن آی مشو بیرون ز صحرا با وطن آی
از آن حب‌الوطن ایمان پاک است که معشوق اندرون جان پاک است
(۱۶۸: ۱۳۹۴)

نکته‌ای که بیان آن بی‌ربط با موضوع اصلی نیست، اصرار عطار است بر اینکه سرپاتک بعد از ده سال، هنوز کودک خطاب شود. تعمد عطار در این امر نمی‌تواند بی‌دلیل باشد. به نظر می‌رسد علت این خطاب میزان شناخت درون باشد. مادامی که انسان به خودشناسی نرسیده، طفل راه است و زمانی به مرحله تکامل می‌رسد که معشوق درونش را بشناسد و این معشوق درونی همان بُعد روحانی، متعالی و الهی است که معرفت به آن عین معرفت به خداوند است.

اتحاد تقابل‌های دوگانه در سایه وحدت

مهم‌ترین هدف عطار از پرداختن به تقابل‌های دوگانه در آثارش، رسیدن به عرصه‌ای است که هدف سالک طریقت را در خود نهان دارد؛ عرصه‌ای که در آن همه تقابل‌های مادی و معنوی رنگ باخته، در یک نقطه با هم یکی می‌شوند. رهبر سورئالیست‌ها، آندره برتون^۱ خدا را نقطه‌علیای هستی می‌داند؛ نقطه‌ای که از آنجا به بعد هم تضادها و تناقض‌ها جای خود را به وحدت می‌دهند. (سیدحسینی ۱۳۶۶: ۳۷۵) و این زمان مطابق با آموزه‌های عرفانی، با شناخت جوینده حقیقت از خود، جهان و خداوند مصادف است. از دیدگاه عطار جهان معنی همان نقطه‌علیای هستی است که مقصد آفرینش همه کاینات و مقصود سالکان راه حقیقت در بالاترین مرتبه تکاملی انسان است.

عطار به خصوص در حکایات عاشقانه به بازتاب مفهوم وحدت می‌پردازد که بازیگران آن دو شخصیت و دو وجود متقابل به نام عاشق و معشوق هستند؛ زیرا در برترین مرتبه عشق است که مفهوم اتحاد میان دو سوی تقابل جهان عشق مطرح می‌شود و تقابل میان عاشق و معشوق تا همیشه از میان برمی‌خیزد. از میان شخصیت‌های مختلفی که این بار تقابلی را بر دوش می‌کشند، مهم‌ترین آن‌ها در بالاترین بسامد، حکایات مربوط به محمود و ایاز و پس از آن لیلی و مجنون هستند. زمانی که عطار از بالاترین مرتبه عشق سخن به میان می‌آورد و قصد نشان دادن عشق حقیقی و عاشق حقیقی را دارد، برترین مرتبه سلوک؛ یعنی فنا و به دنبال آن محو شدن و یگانه شدن با معشوق را مطرح می‌کند. سالک به دنبال حقیقت قدم در مسیر طلب می‌نهد که او را دچار تقابل‌های دشوار درونی و بیرونی می‌سازد و او همواره به جست‌وجوی حقیقتی که هیچ از آن نمی‌داند گام

1. Andre Breton

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ — اتحاد تقابل‌های دوگانه در سایه «تبدل» و «تساوی» ... / ۱۱۱

برمی‌دارد تا در نهایت پس از شناخت تدریجی به کمالی می‌رسد که می‌تواند در مرتبه فقر و فنا از هستی جان و جهان رها و در وجود معشوق مطلق محو گردد. عطار زمانی که به مفهوم وحدت اشاره می‌کند، با برداشتن تفرق و تقابل میان عاشق و معشوق، برگزیدن نام عاشق یا معشوق را محال می‌داند. در حکایتی که به نقل از احمد غزالی است، بیان می‌کند چون یعقوب(ع) در مصر یوسف(ع) را می‌بیند و با این حال سراغش را می‌گیرد، در جواب اطرافیانی که با تعجب از او می‌پرسند چطور بوی پیراهن یوسف(ع) را از کنعان شنیده و حال در این فاصله نزدیک او را نمی‌بیند، پاسخ می‌دهد که با یوسف(ع) یکی شده و اکنون یعقوب(ع) همه یوسف(ع) است:

جوابی داد یعقوب پیمبر که «من یوسف شدم امروز یکسر
ز یوسف لاجرم نامی شنودم که من خود بنده یعقوب بودم
همه من بوده‌ام، یوسف کدام است چو خود را یافتم اینم تمام است»
(۳۹۲: ۱۳۹۴)

در حکایت دیگر چون سائلی از مجنون می‌پرسد که چقدر لیلی را دوست دارد، مجنون پاسخ می‌دهد که او کجا لیلی را دوست داشته است؟ سبب این کلام مجنون، انکار عشق لیلی نیست، بلکه انکار تفرق و تقابل میان او و لیلی است. مجنون خود را لیلی و لیلی را مجنون می‌نامد و میان این دو فرقی نمی‌بیند تا ادعا کند که در مقام عاشقی قرار دارد. می‌توان بر این مفهوم تأکید کرد که در مرتبه نهایی عشق و در عرصه اتحاد جان‌ها، مقام‌هایی به نام عاشق و معشوق وجود ندارد و تنها حقیقت مطلق عشق است:

جوابش داد ک «آن بگذشت اکنون که مجنون لیلی و لیلی است مجنون
دویی برخاست اکنون از میانه همه لیلی است و مجنون برکناره
(همان: ۳۹۳)

عطار برای ملموس ساختن مفهوم وحدت عناصر متقابل، مثالی می‌زند که در علم شیمی می‌توان از آن با نام ترکیب یاد کرد. در ترکیب مواد، جدا کردن اجزای ترکیب غیرممکن است، اگرچه پیش‌تر از یکدیگر مجزا بوده‌اند:

چو شیر و می به هم پیوسته گردند ز نقصان دو بودن رسته گردند
یکی چون آشکارا گشت اینجا دویی را نیست یارا گشت اینجا
(۳۹۴: ۱۳۹۴)

نکته مهمی که در حکایت یاد شده وجود دارد، اشاره به نقصان در تقابل و کمال در وحدت است. این مفهوم نشان می‌دهد که دو عنصر متقابل هرچه با منزلت باشند، مادام که در مقام دوئیت قرار دارند و در دو سویه متضاد، در نگاه معناگرایانه ناقص محسوب می‌شوند.

مفهوم دیگری که عطار در مرتبه وحدت بیان می‌کند، گم شدن طالب حقیقت و عاشق است. عطار با این فعل به مفهوم خاصی اشاره می‌کند که به عاشق منزلت می‌بخشد. مصداق گم شدن در این دیدگاه، به مفهوم غایب شدن از نظرها نیست، بلکه بی‌نام و نشان شدن در عرصه عشق، ندیدن و ندانستن وجود خویش در میانه است. اگر عاشق خود را به حساب بیاورد، در تقابل با شرط عاشقی و خواست معشوق قرار می‌گیرد؛ زیرا عاشق خود را در میانه دیدن، تقابل محضی است که او را از معشوق دور می‌سازد. حال آنکه معشوق همواره از عاشق می‌خواهد در همه چیز و همه کس حتی خود، معشوق را ببیند:

اگر هستی به جان او را خریدار برو گم گرد تا آبی پدیدار
چنان گم شو که دیگر تا توانی نیابی خویش را در زندگانی
(همان: ۳۹۴)

عطار در حکایت غریبی که به دنبال بایزید می‌گردد تا برای او دعا کند، سخنی از بایزید می‌آورد که به طور مستقیم به مفهوم گم شدن عاشق برای محو گشتن در معشوق اشاره دارد. بایزید در جواب غریب، خود را سال‌ها در

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ — اتحاد تقابل‌های دوگانه در سایه «تبدل» و «تساوی» .../۱۱۳

جست‌وجوی بایزید می‌داند ولی او را نمی‌یابد و عطار سبب این گم‌گشتگی از خود را به آنچه ما تبدیل ذاتی نامیده‌ایم، ارتباط می‌دهد. بایزید از وجود خود به زر یاد می‌کند که اشاره به تبدیل مشهور مس وجود آدمی به زر دارد و این تبدیل نشان از رسیدن به کمال معنوی و محو شدن در حقیقتی دارد که او را با معشوق یکی ساخته و این یکی شدن و نیافتن خود، نشانه از میان رفتن تقابل و فرق میان بایزید و معشوق و در مرتبه بالاتر معشوق شدن است.

که من در آرزوی بایزیدم بسی جستم ولی گردش ندیدم
ندانم تا چه افتاد و کجا شد ز من سی سال باش تا جدا شد
چنان در زر وجودش گشت خاموش که شد سی ساله احوالش فراموش
(۳۹۴: ۱:۳۹۴)

در آخرین مقاله الهی‌نامه که کیمیا را به عنوان رمزی از نورالله می‌داند و همه آموزه‌های الهی‌نامه را به آن ختم می‌سازد، به نوری اشاره می‌کند که همه تبدیل‌های جهان هستی را موجب می‌شود و هر چیز کم‌قدری را به باارزش‌ترین متاع بدل می‌کند. تقابل مدنظر در این بخش، تقابل و تفرق میان عاشق و معشوق، بنده و خدا، و همه ارزش‌ها و نارزش‌هاست که در مرتبه فنا در وجود مطلق به وحدت می‌رسند و این تبدیل از تقابل به وحدت، به واسطه تابش نوری است که عطار به ملموس ساختن آن در پس حکایات می‌پردازد:

کسی کو جاودانه محو زر شد ز خود هرگز نداند باخبر شد
ولیکن کیمیا آن است مادام که نورالله نهندش سالکان نام...
اگر بر پیرزن افتد زمانی کند چون رابعه‌اش مرد جهانی
وگر بر پیل‌زن تابد به اعزاز چو خرقانی‌اش گرداند سرافراز
(همان: ۳۹۴)

نور الهی که عطار از آن تعبیر به کیمیا می‌کند، نه تنها چون کیمیا هر وجود بی‌ارزشی را باارزش، گران‌بها را نیز به گران‌بها تر تبدیل می‌کند و در حقیقت هر

وجودی را در هر مرتبه‌ای که باشد، به مرتبه بالاتر می‌کشاند؛ چون تبدیل جسمانیّت به دل، دل به جان و جان به جانان که همان مرتبه وحدت میان عاشق و معشوق است:

وگر بر تن زند، دل گردد آن خاک وگر بر دل زند، جانی شود پاک
چو جان در خویشتن آن نور یابد دو گیتی را ز هستی دور یابد
چو جان زان نور گردد محو مطلق به «سبحانی» برون آید و «انالحق»
(۳۹۴: ۳۹۵)

ابیاتی که عطار در انتهای این موضوع می‌آورد، به طور مستقیم مقام خدایی انسان در پس تبدل ذاتی و از میان رفتن تقابل است؛ زیرا خطابی که به چنین انسانی می‌شود، خطاب به نام خداوند است:

چو در صحن بهشت آید به اخلاص خطابش این بود از حضرت خاص
که «هست این نام از شاه یگانه به سوی پادشاهی جاودانه
چو از خاص خودش پوشید جامه ز قدوسی به قدوسی است نامه
(همان: ۳۹۵)

در حکایتی که محمود برای امتحان شیخ خرقانی، لباس خود را بر تن ایاز می‌کند و لباس ایاز را بر تن خود، به وجود الهی انسان در دو بُعد متقابل صورت و معنی اشاره دارد و لباس شاهانه پوشیدن را رمزی از صفت الهی دانسته، و همچنین بر این مفهوم تأکید می‌کند که چون خداوند از وجود خویش به انسان صورت بخشید، صفات خویش را نیز به او خواهد داد؛ از این رو، آدمی به شرط داشتن این دو صفت متقابل؛ یعنی ظاهر و باطن خدایی، همه خدا خواهد شد و تقابل میان او و خدا برداشته خواهد شد:

که مردم درحقیقت چون ایاس است ولی از خاص محمودش لباس است
در اول چون بدادت صورت خویش صفات خویش آرد آخرت پیش
(همان: ۳۹۶)

نتیجه

نظریه تقابل‌های دوگانه در این مقاله، فارغ از هر برداشت غربی تنها با نگاه نویسنده مقاله مورد ارزیابی و تحلیل قرار گرفت تا جنبه‌هایی از تفکر عطار نموده شود. بررسی مثنوی الهی‌نامه نشان می‌دهد که عطار از کاربرد تقابل‌های دوگانه یک هدف نهایی بیش نداشته و آن رسیدن به وحدت الهی در سایه نگاهی تازه و دور از عادت به عناصر است. عطار همه قراردادهای روزمره را درباره عناصر مثبت و منفی جهان برهم می‌زند تا به نگرشی خاص و متعالی دست یابد. وی در این مسیر دو نوع مفهوم را مدنظر قرار می‌دهد که ما عنوان «تساوی یا وحدت» و «تبدل» را برای آن برگزیدیم. در تبدیل، عناصری که همیشه در جهان مثبت انگاشته می‌شوند، منفی و عناصری که منفی انگاشته می‌شوند، مثبت به حساب می‌آیند و در این فرآیند تغییر، عناصر منفی نقش مهم‌تری را ایفا می‌کنند؛ زیرا کاملاً برخلاف هنجار معمول جامعه عمل می‌کند و تنها نگاه عارفانه - عاشقانه است که می‌تواند از آن عنصری مثبت بسازد. برای نمونه صفت قهر الهی که هم از منظر تساوی و هم تبدیل بررسی شد، در نگرش تبدلی عطار نه تنها سویه منفی تقابل نیست، بلکه بیش از سویه مثبت سالک را در رسیدن به تعالی یاری می‌رساند. ابلیس از برجسته‌ترین مصادیقی است که از این میان، قهر را در ارتباط عاشقانه‌اش با خداوند بر لطف ترجیح می‌دهد. از مهم‌ترین دیدگاه‌های عطار که در مورد تقابل با دیدگاه اجتماعی دوران او پیوند می‌خورد، آن است که زن و مخنث برتر از جنس مرد و حیوان برتر از انسان دیده می‌شود. زنی که در روند داستان با نقش مثبت و متعالی خود سبب تبدیل عناصر منفی داستان می‌شود که در جنس مرد نمادین شده‌اند، مخنثی که در تقوا از عالم و عابد پیشی می‌گیرد و حیوانی که در نگاه باطنی، پاک‌تر از انسان قرار می‌گیرد. عطار در همه این موارد با نیروی تبدیل به نفی برتری جنسی می‌پردازد و تنها ملاک برتری را باطن

موجودات می‌داند. همچنین در تقابل شاه و گدا با توجه به دیدگاه عرفانی فقر، جایگاه مثبت و منفی این تقابل‌ها را بالعکس می‌کند و حتی در موضوع عشق، گدا را بر شاهی که اسیر تعلقات دنیایی است برتری می‌دهد. در بخش تساوی تقابل‌های دوگانه قهر الهی از منظر نگاه عاشق با لطف الهی یکی دانسته می‌شود و عاشق حقیقی میان قهر و لطف، سختی و راحتی، درد و درمان فرق نمی‌گذارد و فقط عنایت معشوق را از هر جنسی که باشد می‌طلبد. مهم‌ترین هدف عطار و برجسته‌ترین مصداق تقابل‌های دوگانه را باید در وجود عاشق و معشوق دید که در الهی‌نامه به یکرنگی و وحدت می‌رسند تا جایی که عاشق قادر به تمییز خود از معشوق نیست و این مضمون کمال و نهایت عشقی است که عطار در مثنوی‌هایش آن را دنبال می‌کند. عطار تا جایی پیش می‌رود که فرق میان انسان و خدا را در مرتبه وحدت از میان برمی‌دارد.

کتابنامه

- احمدی، بابک. ۱۳۸۱. ساختار و تأویل متن. چ ۶. تهران: مرکز.
- برتنس، هانس. ۱۳۸۴. مبانی نظریه ادبی. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. تهران: ماهی.
- چندلر، راینل. ۱۳۸۶. مبانی نشانه‌شناسی. ترجمه مهدی پارسا. تهران: سوره مهر.
- چهری، طاهره و غلامرضا سالمیان و سهیل یاری گلدره. ۱۳۹۲. «تحلیل تقابل‌ها و تضادهای واژگانی در شعر سنایی». پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهرگویا). ش ۲. صص ۱۵۸-۱۴۱.
- حسینی، روح‌الله و اسدالله محمدزاده. ۱۳۸۵. «بررسی ساختار تقابل رستم و اسفندیار در شاهنامه براساس نظریه تقابل لوی استروس». پژوهش ادبیات معاصر. ش ۳۱. صص ۶۴-۴۳.
- حقیقت، سیدصادق. ۱۳۸۵. روش‌شناسی علوم سیاسی. قم: دانشگاه مفید.
- حیاتی، زهرا. ۱۳۸۸. «بررسی نشانه‌شناسختی عناصر متقابل در تصویرپردازی مولانا». فصلنامه نقد ادبی. ش ۶. صص ۲۴-۷.
- رضوانیان، قدسیه. ۱۳۸۸. «خوانش گلستان سعدی بر اساس نظریه تقابل‌های دوگانه». ادب فارسی (دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران). س ۱. ش ۲. صص ۱۳۵-۱۲۳.

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ — اتحاد تقابل‌های دوگانه در سایه «تبدل» و «تساوی» .../۱۱۷

روحانی، مسعود و محمد عنایتی قادیکلایی. ۱۳۹۵. «تقابل‌های دوگانه در غزلیات عطار نیشابوری». *دو فصلنامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی*. س ۲۴. ش ۸۱. صص ۲۲۱-۲۰۱.

سجودی، فرزانه. ۱۳۸۲. *نشانه‌شناسی کاربردی*. تهران: قصبه.

سیدحسینی، رضا. ۱۳۶۶. *مکتب‌های ادبی*. تهران: نشرنگاه.

شریف‌نسب، مریم. ۱۳۹۴. «تقابل‌های دوگانه در داستان‌های عامه». *دو فصلنامه فرهنگ و ادبیات عامه*. س ۳. ش ۶. صص ۲۰-۱.

صفوی، کوروش. ۱۳۸۳. *درآمدی بر معنی‌شناسی*. چ ۲. تهران: سوره مهر.

عبیدی‌نیا، محمدمیر و علی دلایی‌میلانی. ۱۳۸۸. «بررسی تقابل‌های دوگانه در ساختار حدیقه سنایی». *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. ش ۱۳. صص ۴۲-۲۵.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمدبن ابراهیم. ۱۳۹۴. *الهی‌نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی محمدبن علی‌بن الحسن بن علی میانجی. بی‌تا. *رساله لویح*. تصحیح و تحشیه رحیم فرمنش. تهران: کتابخانه منوچهری.

نبی‌لو، علیرضا. ۱۳۹۲. «بررسی تقابل‌های دوگانه در غزل‌های حافظ». *فصلنامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی*. س ۲۱. ش ۷۴. صص ۹۱-۶۹.

English sources

Culler, Jonathan. (2002). *Structuralist poetics*. London: Routledge.

De Saussure, Ferdinand. (1959). *Course in General Linguistics*. Tr. by Wade Baskin. New York: Philosophical Library.

Guddon, J.A. (1999). *A Dictionary of Literary Terms*, 4th ed. London: Penguin Books.

Jacobson, Roman and Halle, Morris. (1971). *Fundamentals of Language*. Netherlands: Mouton.

References

- Ahmad B bak. (1999/1378SH). *Sāxtār va ta'vīl-e matn*. 6th ed. Tehr n: Markaz.
- Att e Ney b r , Far d al-d n Mohammad ebn-e Ebr h m (2015/1394SH) *Elāhī-nāme*. Ed. by Mohammad Rez af Kadkan . Tehr n: Soxan.
- Bertens, Johannes Willem. (2005/1384SH). *Mabānī-ye nazarīye-ye adabī (Literatyteory: the basics)*. Tr. by Mohammad Rez Abolq sem . Tehr n: M h .
- ehr T here et al. (2012/1392SH). Tahl l-e taq bol-h va taz d-h -ye v eg n dar e san e *Pažūheš-hā-ye Adab-e Erfānī "Gohar-e Gūyā"*. No. 2. Pp. 141-158.
- Chandler, Daniel. (2007/1386SH). *Mabānī-ye nešāne-šenāsī (Semiotics : the basics)*. Tr. by Mahd ſs Tehr n: S reye Mehr Eynolqozz t Hamed n Abolma l Mohammad ebn-e al-hasan ebn-e Al Miy nj . (No date). *Resāle-ye Lavāyeh*. Edition and Explanation by Rah rFarmane Tehr n: Man ehr .
- Hay t , Zahr . (2009/1388SH). Barres -ye ne ne- e xt -ye an sor e moteq bel dar tasv -pard z -ye mol n . *Fasl-nāme-ye Naqd-e Adabī*. No. 6. Pp. 7-24.
- Hossein , R hollh & Asadoll h Mohammad Z de. (2006/1385SH). Barres -ye s xt e taq bol-e rostam va esfandiy r dar h-n me bar as s-e nazar ye-ye taq bol-e lev esteros . *Pažūheš-e Adabiyāt-e Mo'āser*. No. 31. Pp. 43-64.
- Hq qa Seyyed S deq. (2006/1385SH). *Raveš-šenāsī-ye oūlūm-e slyāsī*. Qom: D ne g h-e Mof d.
- Nab l Al Rez . (2013/1392SH) "Taq bol-h -ye dog ne dar qazal- h -ye h fez-e zr ." *Fasl-nāme-ye Zabān va Adabiyāt-e Fārsī-ye Dānešgāh-e Xārazmī*. Year 21. No. 74. p. 70-91.
- Obeyd Niy , Mohammad Am r & Al Del e M l n . (2009/1388SH). Barres -ye taq bol-h -ye dog ne dar s xt e had e ye san e . *Pažūheš-e Zabān va Adabiyāt-e Fārī*. No. 13. Pp. 25-42.
- Rezv n y n, Qods eh (2009/1388SH) "Golest n-e sa'd bar as s-e nazar ye-ye taq bol-h -ye dog ne". *Adab-e Fārsī (dāneškade-ye adabiyāt va olūm-e ensānī, dānešgāh-e Tehrān)*. Year 1. No. 2, pp. 123-135.
- R hn Mas & Mohammad En yat Q d koē (2016/1395SH) "Taq bol-h -ye dog ne dar qazaliy t-e att r-e Ney b ſ". *Do-fasl-*

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ — اتحاد تقابل‌های دوگانه در سایه «تبدل» و «تساوی» ... / ۱۱۹

nāme-ye Zabān va Adabiyāt-e Fārsī-ye Dōnešgāh-e Xārazmī. Year 24. No. 81. Pp. 201-221.

Safav K o (2004/1383SH). *Darāmadī bar'na 'nī-šenāsī*. 2nd ed. Tehr n: Seye Mehr.

ar -Nasab, Maryam. (2015/1394SH). "Taq bol-h -ye dog ne dar d st h -ye2 mme". *Do-fasl-nāme-ye Farhangəva Adabiyāt-e2Āmme*. Year 3. No. 6. Pp. 1-20.

Seyyed Hossein Rez . (1987/1366SH). *Maktab-hā-ye adabī*. Tehr n. Neg h.

Soj d Farz n (2003/1382SH). *Nešāne-šenāsī-ye kārbordī*. Tehr n: Qesse.

