

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۵

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال هجدهم، شماره ۷۰، زمستان ۱۴۰۰

[DOR:20.1011.2008.0514.1400.18.70.18](https://doi.org/10.1011.2008.0514.1400.18.70.18)

تحلیل نشانه‌شناختی زاهد در زبان عرفانی عطار

مهدی عرب جعفری محمدآبادی^۱

طاهره خوشحال^۲

زهره نجفی^۳

چکیده

هر عارفی با توجه به مقامی که در آن قرار دارد و احوالی که بر او وارد می‌شود، مواجید عرفانی و دریافت‌های درونی ویژه‌ای دارد، هنگامی که این دریافت‌ها را در قالب زبان می‌ریزد، زبان او متناسب با همان دریافت‌ها شکل می‌گیرد، که این امر، زبان آن عارف را با دیگر عارفان متفاوت می‌کند و حتی زبان خود این عارف نیز در بافت‌های موقعیتی گوناگون، متفاوت می‌شود. بنابراین زبان عرفانی دارای بافت‌های گوناگون است که در هر بافت نشانه‌ها کارکرد و بار ارزشی ویژه‌ای دارند که با کارکرد و بار ارزشی همان نشانه در بافت‌های دیگر متفاوت است. به همین دلیل برای بررسی دقیق و علمی زبان ادبی عرفانی باید نشانه‌ها و کارکرد آن‌ها را شناخت. نشانه‌شناسی یکی از روش‌های نوین نقد ادبی است که به تحلیل نشانه‌ها در کلیت متن می‌پردازد. این قلم می‌کوشد واژه زاهد را به‌عنوان یک نشانه در زبان عرفانی عطار با استفاده از روش نشانه‌شناسی بررسی کند. برای این منظور ابتدا نشانه زاهد را بر روی محور جانشینی تحلیل کرده و سپس نشانه‌های متقابل آن را یافته و شبکه هم‌تراز آن را تشکیل داده‌است و از این طریق به تفسیرهای مختلف این نشانه در بافت‌های گوناگون زبان وی رسیده‌است. این پژوهش نشان می‌دهد که نشانه زاهد در زبان عرفانی عطار در سه گفتمان متفاوت جای‌گرفته‌است. عطار در هر یک از این گفتمان‌ها، رویکرد خاصی نسبت به این نشانه داشته و بار ارزشی متفاوتی به آن داده‌است که نشان‌دهنده حضور عطار در منازل گوناگون عرفانی است.

کلیدواژگان:

عطار، نشانه‌شناسی، محور جانشینی، محور هم‌نشینی، تقابل‌ها.

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، ایران. نویسنده مسئول:

m.arabjafari@yahoo.com

۲- استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، ایران.

۳- دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، ایران.

پیشگفتار

بیان مسأله

پیدایش تصوف و عرفان، و ورود معانی، تجربه‌ها و آموزه‌های آن به حوزه زبان منجر به شکل‌گیری زبان عرفانی شد. این زبان، دارای بافت‌های گوناگون است و در هر بافتی نشانه‌ها کارکرد و بار ارزشی ویژه‌ای دارند که با کارکرد و بار ارزشی همان نشانه در بافت‌های دیگر متفاوت است. هر عارفی با توجه به مقامی که در آن قرار دارد و احوالی که بر او وارد می‌شود، مواجهید عرفانی و دریافت‌های درونی ویژه‌ای دارد و هنگامی که این دریافت‌ها را در قالب زبان می‌ریزد، زبان او متناسب با همان دریافت‌ها شکل می‌گیرد، که این امر، زبان آن عارف را با دیگر عارفان متفاوت می‌کند و حتی زبان خود این عارف نیز در بافت‌های موقعیتی گوناگون، متفاوت می‌شود. به همین دلیل برای بررسی دقیق و علمی زبان ادبی عرفانی باید روش‌های گوناگون را در تفسیر متن به‌کاربرد. عطار یکی از بزرگ‌ترین عارفان شاعر است که آثار متعددی دارد. با وجود این‌که در زبان عرفانی وی نشانه‌های بسیاری یافت می‌شود که نیاز به بررسی دقیق و یافتن مدلول‌های مشخص دارند، آثار او کمتر از جنبه نشانه‌شناختی بررسی شده‌اند، کاربست نشانه‌شناختی در تحلیل آثار ادبی عرفانی عطار، زمینه‌ساز فهم و دریافتی تازه و علمی‌تر از آن متون می‌گردد و موجب می‌شود ویژگی‌های زبان عرفانی وی دقیق‌تر بررسی گردد و رابطه میان دال و مدلول در زبان او مشخص گردد. بر این اساس، دخالت برداشت‌های ذوقی و سلیقه‌ای در فهم این متون کم می‌شود و بسیاری از ابهامات برطرف می‌گردد. این پژوهش از میان نشانه‌های فراوان در زبان عرفانی عطار نشانه زاهد را برگزیده، با یافتن تقابل‌های آن، بافت‌های گوناگون در زبان عرفانی او را پیدا کرده و کارکرد متفاوت این نشانه در بافت‌های گوناگون را بررسی کرده است.

پیشینه پژوهش

تحلیل متون ادبی بر پایه نشانه‌شناسی چندی است که در ایران آغاز شده است و پژوهشگران برخی از متون عرفانی را با این شیوه بررسی کرده‌اند. درباره تحلیل زبان عرفانی عطار به روش نشانه‌شناسی، داودی مقدم (۱۳۸۸) حکایت شیخ صنعان را از دیدگاه تقابل نشانه‌ها سبک‌شناسی کرده است. کاووس

حسن‌لی و ساناز مجرد (۱۳۹۱) کوشیده‌اند با بررسی نشانه‌ها -از دیدگاه بارت- در پنج حکایت از مصیبت‌نامه، سبک پرداخت نشانه‌ها را در این کتاب نشان‌دهند و بتلاب اکبرآبادی و رضی (۱۳۹۲) کارکرد روایی نشانه‌ها در حکایت رابعه از الهی‌نامه عطار را بررسی کرده‌اند؛ اما پژوهشی که به تحلیل نشانه‌شناختی نشانه زاهد در زبان عرفانی عطار پرداخته‌باشد تا کنون دیده نشده‌است.

روش پژوهش

این پژوهش به روش کتابخانه‌ای است که با بررسی نشانه زاهد در سراسر آثار منظوم عطار نشانه‌های متقابل آن و همچنین نشانه‌های هم‌نشین آن را یافته و بافت‌های گوناگون در زبان عرفانی او را مشخص کرده و کارکردهای متفاوت این نشانه در هر کدام از بافت‌ها را توضیح داده‌است.

بحث

تحلیل نشانه‌شناختی متون

نشانه‌شناسی بیشتر به‌عنوان رویکردی که به تحلیل‌های متنی می‌پردازد، شناخته شده‌است. نشانه‌شناسی کلیت یک متن را مطالعه و بررسی می‌کند و سازوکارهایی که معنای نشانه‌ها را پدیدمی‌آورند، تحلیل می‌کند. «نشانه‌شناسان معاصر نشانه‌ها را جداگانه مطالعه نمی‌کنند، بلکه به بررسی آن‌ها به‌عنوان بخشی از نظام‌های نشانه‌ای (مثل یک رسانه یا ژانر) می‌پردازند. آنان به دنبال پاسخ به این پرسش‌اند که معناها چگونه ساخته می‌شوند و واقعیت چگونه بازنمایی می‌شود» (چندلر، ۱۳۸۷: ۲۱).

نشانه برای سوسور (یکی از بنیان‌گذاران این روش) دارای دو مفهوم به هم وابسته دلالت و ارزش است. او دلالت را رابطه‌ای می‌داند بین دال که تصویری صوتی است و مدلول که تصور مفهومی است و این دلالت را ایجابی می‌شمرد. ارزش برای سوسور رابطه بین یک نشانه و نشانه‌های دیگر است و در نتیجه، ارزش یک رابطه سلبی است. نتیجتاً در آیین سوسور، نشانه‌ها در کنار هم و در مقایسه تمایزاتشان بررسی می‌شوند (سجودی، ۱۳۸۸: ۵۱). بررسی معنای واژگان با توجه به ساختار و کلیت متن پیش از ورود دیدگاه‌های زبان‌شناسی جدید در ایران سابقه داشته‌است. عبدالقادر جرجانی در سده پنجم هجری از «نظم» یا «ساخت» سخن به میان آورده و بر این باور بوده‌است که الفاظ به‌واسطه لفظ بودن و اینکه لغت‌اند، هیچ‌گونه «موقعیت معتبر» یا «حق تقدمی» نسبت به هم ندارند (جرجانی، ۱۳۶۸: ۹۴). او جایگاه شکل‌گیری معنا را در اندیشه انسان می‌داند که سپس در قالب روابط و ساختار میان لفظ و واژه‌ها ریخته می‌شود و شکل می‌گیرد. نکته همین جاست که او بر ساخت و نظم میان الفاظ تأکید می‌کند، نه خود الفاظ و مدلولشان، چون اگر قرار بود خود الفاظ صرفاً بیان‌گر معنا باشند، آن وقت

فکر و اندیشه ما بیکار می ماند و هیچ تأثیری بر شکل گیری چیزی که به تعبیر شوقی ضیف «معناهای اضافی» است، نداشت (ساسانی، ۱۳۸۹: ۵).

اساس تحلیل نشانه شناختی را دو محور همنشینی و جانشینی تشکیل می دهد. به گفته سوسور معنا از تفاوت میان دال ها نشأت می گیرد. تفاوت میان دال ها بر دو گونه تفاوت ناشی از همسازگی یا همنشینی و تفاوت حاصل از محور جانشینی است. روابط همنشینی امکاناتی برای ترکیب اند، اما روابط جانشینی شامل مقایسه میان عناصر و قائل شدن به تمایز بین آن ها می باشند. همنشینی به روابط درون متنی به دیگر دال ها که در متن وجود دارند مربوط است، در حالی که جانشینی به روابط بینامتنی، به دال هایی ارجاع پیدامی کند که در متن غایب هستند (دوسوسور، ۱۳۸۲: ۱۷۷). «ارزش» یک نشانه را هم روابط همنشینی و هم مناسبات جانشینی تعیین می کند. این دو محور یک بافت ساختاری را مهیا می سازند که نشانه ها در آن معنا می یابند (چندلر، ۱۳۸۷: ۱۲۸). در واقع در گستره محورهای همنشینی و جانشینی است که نشانه ها به رمز تبدیل می شوند.

پارادایم یا محور جانشینی عبارت است از مجموعه ای از دال های مرتبط یا مدلول های مرتبط که همگی اعضای یک مقوله خاص هستند. اما در هر مقوله هر کدام از آن ها از نظر مفهومی متفاوت است. برای مثال نشانه هایی مانند عابد، صوفی، زاهد، عارف، عاشق و... همه مربوط به مقوله عرفانی هستند، اما از نظر مفهومی و کاربرد متفاوتند و جانشینی هر کدام به جای دیگری سبب تغییراتی در محور همنشینی می گردد. نشانه شناسان برای نشان دادن این تغییرات از آزمون تبدیل استفاده می کنند. (۱) از سوی دیگر همنشینی برخی نشانه ها با آن ها مانع از این می شود که بتوانند به جای یکدیگر به کار روند. یعنی هر کدام از این دال ها دارای برخی از نشانه ها که در ادبیات معمولاً صفات و ترکیبات هستند، می باشند و برخی از نشانه ها از آن ها سلب می شوند. برای نمونه در شعر حافظ صوفی و زاهد از یک مقوله هستند و می توانند جانشین یکدیگر شوند، مثلاً هر دوی آن ها دارای صفت خلوت نشین هستند؛ اما صوفی به اضافه باده می شود و در ۶۰ غزل او صوفی با باده هم نشین شده است (نجفی، ۱۳۸۸: ۷۱) و زاهد منهای آن می شود. به همین دلیل، هم نشین شدن باده با صوفی مانع از جانشینی زاهد با آن می شود. اگر بر اساس دو محور همنشینی و جانشینی متن تحلیل شود، در بیت زیر، حافظ درست است نه زاهد. چون ترکیب به میخانه شدن به زاهد اضافه نمی شود، بلکه از آن سلب می شود، اما دال حافظ به جای هر کدام از دال های بالا به کار می رود. (۲)

حافظ خلوت نشین دوش به میخانه شد / از سر پیمان برفت با سر پیمان شد

نشانه شناسی می کوشد تقابل ها را در محور جانشینی بیابد و با یافتن تقابل های بنیادین به بافت های کلان برسد. دسته بندی های گوناگونی از انواع تقابل ها ارائه داده اند. یکی از این دسته بندی ها از آن رولان بارت است که تقابل ها را بر اساس نسبت آن ها با مجموعه نظام در تقابل های دوجانبه و

چندجانبه و همین‌طور تقابل‌های نسبی و منفرد دسته‌بندی می‌کند؛ انواع تقابل را براساس نسبت میان تعبیر تقابل‌ها به تقابل‌های خصوصی و متوافق تقسیم می‌کند؛ و انواع تقابل‌ها را براساس میزان ارزش تغییر یافتن آن‌ها، در تقابل‌های ثابت و تقابل‌هایی که قابل حذف یا خنثی‌سازی هستند، دسته‌بندی می‌کند (بارت، ۱۳۷۰: ۱۰۱-۱۰۶).

هر نشانه اگر قرار باشد نشانه به حساب آید نخست «باید به یک نظام نشانه‌ای تعلق داشته باشد و در این نظام در تقابل با سایر واحدهای تشکیل دهنده آن نظام قرار گیرد» دوم اینکه «نشانه قرار است برحسب تقابلهای با سایر واحدهای تشکیل دهنده یک نظام در مفهومی غیر از خود به کاررفته باشد» سومین نکته با اهمیت در مطالعه نشانه‌ها، به نوع حضور یک نشانه مربوط می‌شود. «ما باید معلوم کنیم چرا از میان مجموعه‌ای نشانه‌های ممکن الوقوع، یکی را انتخاب کرده‌اند و در ترکیب با سایر نشانه‌ها قرارداددهند» (صفوی، ۱۳۹۳: ۴۹-۵۰).

برای نمونه در گفتمان عرفانی، تحلیل نشانه‌شناختی از تقابل‌هایی مانند زهد/ می، مسجد/ میخانه، عقل/ بی‌عقلی و... به تقابل بنیادی‌تر عقل/ دل (عشق) می‌رسد و با توجه به چگونگی ترکیب این نشانه‌ها با سایر نشانه‌ها و تعیین طرفی که ارزش مسلط را دارد، بافت را تشخیص می‌دهد که مربوط به عالم عقل یا عالم دل است (۴) و پس از یافتن بافت‌های کلان کاربری و معنای نشانه‌ها را در آن بافت‌ها تعیین می‌کند. چون بافت در تحلیل معنی بسیار مهم است. علمای بلاغت سال‌ها پیش از نشانه‌شناسی جدید بافت موقعیتی (مقام) را در تحلیل معنی مهم می‌دانستند. حسّان (۱۹۷۳: ۳۳۷ و ۳۷۲) می‌گوید: مراد علمای بلاغت از عبارت «لکل مقام، مقال» (هر بافتی گفتمان خود را داراست) و یا «کل مع صاحبها مقام» (هر واژه و قرینه‌اش بافت خود را دارد) اشاره به همین است.

در زبان عرفانی می‌توان هر کدام از مقامات و منازل را که عارف در آن قرارداد یک بافت جداگانه دانست. حتی در هر منزل عرفانی با توجه به حالات گوناگونی که بر عارف وارد می‌شود می‌توان به بافت‌های گوناگون قائل بود. هنگامی که عارف از مقامی به مقامی دیگر می‌رود، نشانه‌ها هم نزد او کارکردی متفاوت می‌یابند. «تجربه صوفیانه سلسله متوالی‌ای از مقامات است و هر مقامی را آغازی است و نهایی و میان ایشان (مقامات) احوالی است متفاوت، و هر مقامی را علمی است و هر حالی را اشارتی است، و با علم هر مقامی اثبات و نفی است؛ و چون مقامات مختلف باشد و هر مقام را بدو و نهایت احوال مختلف باشد، (پس) هر چه به یک محل ثابت شود به دیگر محل نفی شود، و آنچه به این محل نفی شود به دیگر محل ثابت شود. سالکی که «حالی» را تجربه می‌کند، چون از مقام قبلی گذشته است، آنچه را در مقام قبلی حقیقت می‌دانسته نفی می‌کند، به مقتضای حقیقت «حال» کنونی خود سخن می‌گوید. آنچه اکنون حقیقت آن نفی می‌شود در مقام قبلی حقیقت آن نفی نمی‌شد، همچنان- که آنچه اکنون حقیقت آن اثبات می‌شود در مقام بعدی دیگر حقیقت آن اثبات نخواهد شد. از این‌رو، وقتی که پیغمبر (ص) می‌فرماید: «لاایمان لمن لاامانه له» (ایمان نیست آن را که امانت نیست)، نفی او

زبان حال کسی است که به مقام امانت رسیده است، نه کسی که هنوز در مقام اعتقاد یا تصدیق است. کسی که به مقام امانت رسیده یا از آن در گذشته باشد «نفی» پیغمبر(ص) را درمی یابد، زیرا این نفی همان است که خود او نیز آن را تجربه کرده است؛ ولی کسی که هنوز در مقام اعتقاد یا تصدیق است، اگر سخن پیغمبر(ص) را بر مورد خود تطبیق کند، از دریافتن آن عاجز می ماند» (کلاباذی، ۱۹۳۳م: ۵۹-۶۰).

از سخنان بالا معلوم می شود که در زبان عرفانی بافت های متعدد و زیادی را می توان یافت. البته مقام عرفانی را نمی توان به طور کامل با بافت موقعیتی برابر دانست، چون بافت موقعیتی از دو محور زمان و مکان تشکیل شده است، اما مقام عرفانی وقت و حال عارف (۵) را نیز علاوه بر زمان و مکان در بر می گیرد.

رفتن عارف از مقامی به مقامی دیگر را می توان با اصطلاح «بافت گردانی» در نشانه شناسی برابر دانست. «در بافت گردانی، در بافتی که متن را در بر می گیرد، دگرگونی هایی رخ می دهد و به نوعی سازه ها یا عناصری حذف و افزوده می شوند یا تغییر می کنند. در نتیجه، در روابط میان متن با بافت و به عبارتی متن های دیگر، دگرگونی صورت می گیرد. در واقع وقتی متنی از بافت نخستین خود جدا می شود، دچار فرآیند «بافت زدایی» می شود و زمانی که پس از بافت زدایی در بافت جدیدی قرار می گیرد، دچار فرآیند «بازبافت سازی» می شود. هر دو فرآیند نوعی بافت گردانی است» (ساسانی، ۱۳۸۹: ۱۹۷). برای نمونه اگر زاهد را یک متن به حساب بیاوریم هنگامی که در بافت گفتمان معمول دینی قرار می گیرد، معنا و بار ارزشی مثبتی دارد و در آن بافت از ارج و قرب زیادی برخوردار است؛ اما همین متن هنگامی که برای مثال در غزلیات حافظ قرار می گیرد، دارای بار ارزشی منفی می گردد. در واقع تغییر بافت در اینجا باعث تغییر کاربری و در نتیجه تغییر دلالت نشانه زاهد شده است و سبب گردیده است نشانه هایی که در محور همنشینی با آن هم نشین می گردند، تغییر کنند.

- تحلیل نشانه شناختی نشانه زاهد

برای تحلیل نشانه شناختی نشانه زاهد، نخست می کوشیم تا با تحلیل آن بر روی محور جانشینی، نشانه های متقابل آن را در زبان عرفانی بیابیم و نشان دهیم که قطبی که زاهد در آن قرار گرفته است دارای بار ارزشی مثبت است یا منفی. زیرا «در یک تقابل دوگانی، دو قطب نه تنها باید با یکدیگر تضاد داشته باشند، بلکه باید متضاد انحصاری یکدیگر نیز باشند؛ به بیانی دیگر، این دو قطب در چارچوب یک تضاد قطبی، مانند بار مثبت و منفی جریان الکتریکی، به هم پیوسته اند» (ریما مکاریک، ۱۳۸۳: ۹۸). سپس با تحلیل محور همنشینی، ببینیم با چه نشانه هایی هم نشین شده است، شبکه هم تراز آن را بیابیم و بررسی کنیم چه نشانه هایی به آن اضافه و چه نشانه هایی از آن سلب شده است، چون هم نشینی نشانه ها، مجاورتشان و چگونگی تعامل نشانه های هم نشین در منش دلالتهای آنها تأثیر دارد. «آنچه به تکرار و

و فور معنا می‌انجامد تعامل بین نشانه‌های هم‌نشین است. این تعامل است که روابط متداعی را فعال می‌کند و پیوسته زنده‌نگه می‌دارد» (سجودی، ۱۳۷۹: ۴۵). دیگر اینکه بافت‌های گوناگونی که نشانه زاهد در آن‌ها قرار گرفته‌است را مشخص کنیم و نشان دهیم که قرار گرفتن نشانه زاهد در بافت جدید به‌طور ضمنی بر چه مدل‌هایی دلالت می‌کند؟

«نظریه پردازان ساختارگرا زوج دال‌ها را به‌عنوان بخشی از «ژرف‌ساخت» [یا ساختار پنهان] متون در نظر می‌گیرند که به خوانش ما از آن‌ها شکل می‌دهد. چنین پیوندهایی در بعضی متون و رمزگان هم-تراز می‌شوند به‌طوری که یک رابطه «عمودی» نیز به رابطه افقی میان یک جفت اضافه می‌شود» (چندلر، ۱۳۸۷: ۱۶۲). برای نمونه در سیر عرفانی سالک منازل چون جمع- تفرقه، سکر- صحو، حضور- غیبت، محو- اثبات و فنا- بقا در یک رابطه افقی در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند و در رابطه عمودی جمع، سکر، غیبت، محو و فنا در یک سو قرار می‌گیرند و با یکدیگر هم‌تراز می‌شوند و تفرقه، صحو، حضور، اثبات و بقا در سوی دیگر شبکه هم‌تراز را تشکیل می‌دهند. بنابراین سالک با توجه به مشرب‌ی که دارد و سلوکی که انجام می‌دهد، یکی از این شبکه‌ها را برتری می‌دهد و آن شبکه در برابر شبکه مقابل نزد او بار ارزشی مثبت می‌یابد.

زاهد اگر به‌معنای کسی که دنیا را برای آخرت ترک کرده و پشمینه‌پوش و خلوت‌نشین و ... است، باشد، نشانه نشانه‌شناختی به‌شمار نمی‌رود، بلکه زاهد را هنگامی می‌توان به‌عنوان یک نشانه نشانه-شناختی مطالعه و بررسی کرد، که نخست در تقابل با نشانه‌های دیگر قرار گیرد. دوم دلالت‌های ویژه‌ای داشته‌باشد. سوم در بافت‌های گوناگون به‌کار رود. چهارم در بافت‌های مختلف دلالت‌ها و کارکردها و در نتیجه بار ارزشی متفاوتی با دیگر بافت‌ها داشته‌باشد، چون «ارزش یک نشانه، زمانی امکان مطالعه می‌یابد که بتوان تقابل آن را با نشانه‌ای دیگر تعیین کرد. اگر قرار باشد در تمام جوامع بشری، «باران» صرفاً بخار آبی تلقی شود که پس از سرد شدن به زمین بریزد، این «نشانه» ارزش مطالعه نخواهد داشت. ما زمانی باید به سراغ مطالعه «باران» به مثابه یک نشانه برویم که در جامعه‌ای به معنی «برکت»، در جامعه‌ای دیگر به معنی «اشک آسمانی»، در جامعه‌ای به معنی «شوینده گناهان» و غیره باشد. ... (برای نمونه درباره رنگ سپید) کار نشانه‌شناس از آنجا شروع می‌شود که معلوم کند اولاً در جوامع مختلف، این رنگ لباس در تقابل با چه رنگی است؛ ثانیاً این رنگ در جوامع مختلف به چه مفهومی است؛ ثالثاً این رنگ لباس در کدام جوامع یک نشانه تلقی می‌شود» (صفوی، ۱۳۹۰: ۳۶۲-۳۶۳). نشانه زاهد نیز همان‌طور که نشان خواهیم داد در تقابل با نشانه‌هایی دیگر چون رند، عاشق و ... به‌کار خواهد رفت؛ دارای دلالت‌هایی ویژه مانند شأن دینی و اجتماعی بالا، دور از حقیقت و ... می‌باشد. همین‌طور در گفتمان‌های گوناگون دلالت‌ها، کارکردها و بار ارزشی متفاوتی دارد، بنابراین کاملاً می‌توان آن را به-عنوان نشانه نشانه‌شناختی تحلیل کرد.

۲-۳- تحلیل نشانه‌شناختی زاهد در زبان عرفانی عطار

هرچند با دقت در زبان عرفانی عطار می‌توان مقامات گوناگونی را تشخیص داد، اما با تحلیل نشانه زاهد در آثار او سه بافت یا گفتمان کلی مشخص می‌شود که در زیر به بیان آن‌ها می‌پردازیم.

گفتمان نخست (۶)

زهّد و زاهدی در گفتمان دینی مقبول و درخور ستایش بوده‌است. مستملی بخاری از قول بسیاری از بزرگان نقل می‌کند «هرکه نام زهد در دنیا بیافت هزار نام ستوده بیافت، و هرکه نام رغبت کردن در دنیا بیافت هزار نام نکوهیده بیافت، و اگر زهد را در دنیا هیچ فضل نیستی مگر آنکه پیغامبر علیه سلام الله خویشان را در دنیا زهد اختیارکرد، و حق تعالی نیز به حکم دوستی سید را هم این اختیارکرد خود بسنده‌استی» (مستملی، ۱۳۶۳: ۳ / ۱۲۱۹).

گفتمان نخست که در آن نشانه زاهد بار معنایی مثبت دارد کتاب الهی‌نامه و بخش‌هایی از منطق‌الطیر را دربرمی‌گیرد که به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

الهی‌نامه

زاهد در الهی‌نامه در معنای لغوی و مصطلح خویش در گفتمان دینی و به معنای کسی که دنیا را برای آخرت ترک‌کند، به کار رفته‌است و بار ارزشی مثبت دارد و با نشانه‌هایی چون دین، توبه، ایمان، عابد و ... شبکه هم‌تراز را شکل می‌دهند. در تقابل با آن نشانه‌های رند، جهاندار و ... وجود دارد. عطار در داستان زن صالحه که شوهرش به سفر رفته‌بود، صفاتی چون:

صلاح و زهد:

خوشی و خوبی بسیار بودش صلاح و زهد با آن یار بودش

(عطار، ۱۳۵۵: ۴۰).

پاک‌دینی:

نمی‌دانی که من چون پاک‌دینم؟ (همان: ۴۴)،

پاکیزه‌گوهر:

ز صدق آن زن پاکیزه‌گوهر (همان: ۴۴)،

نکوگوی و نکودل بودن:

چو بود آن زن نکوگوی و نکودل (همان: ۴۸)،

که همگی بار ارزشی مثبت دارند را در محور هم‌نشینی به نشانه زاهد اضافه کرده‌است و درمقابل نشانه‌هایی چون جهانداری که بار ارزشی منفی دارند را سلب کرده‌است:

نکرد البته زن رغبت به این کار
که زاهد کی تواند شد جهاندار؟
بدو گفتند «ای عابد نشانه
جهانداری گزین چند از بهانه؟»
(همان: ۵۱)

همین طور در این داستان زاهد بیماران را شفا می‌دهد و مستجاب‌الدعوه است:
بدو گفتا «شنیدم ماجرای
که می‌گوید فلان زاهد دعایی
که نابینا بسی و مبتلا هم
ازو به شد به تعویذ و دعا هم
(همان: ۵۳)

از کل داستان هم درست‌کاری و خداترسی زن (که او را زاهد و عابد خوانده‌است) آشکار می‌شود.
همین طور در جایی دیگر می‌گوید:
اگر چه زاهدی باشی گرامی
چو فرزند امدت رندی تمامی
(همان: ۷۰) (۷)

در این ابیات زاهد را گرامی خوانده و با عابد در یک شبکه هم‌تراز آورده و متقابل با رند قرارداده-
است. با توجه به پیش‌زمینه بیت، زاهد نشانه شاخص افراد مثبت و رند (که معنای رایج خود را مانند
آنچه در تاریخ بیهقی به کار رفته) دارد، نمونه شاخص افراد منفی است.

- منطق الطیر

در بخش‌هایی از منطق‌الطیر نیز زاهد بر پاکی (هم پاکی درون و هم پاکی برون) دلالت می‌کند.
زاهد مرغان منم با رای پاک
دائم هم جامه و هم جای پاک
(عطار، ۱۳۸۳: ۷۰) (۸)

در جای دیگر زاهد را در تقابل با فاسق آورده، می‌گوید: خواه زاهد باش، خواهی فاسقی (همان:
۹۴).

همین طور در داستان شهریاری که قصر زرنگار کرد زاهد معنایی مثبت دارد (همان: ۱۷۸-۱۷۹).
عطار زاهد را فردی پاک خداپرست خوانده که شب‌ها برای پرستش خدا بیدار می‌ماند.
ور تو مرد زاهدی شب زنده باش
بندگی کن تا به روز و بنده باش
(همان: ۲۲۸)

در این بافت زاهد بار ارزشی مثبت دارد و به‌طور ضمنی بر شخص پرهیزگاری که مورد احترام و اعتماد جامعه است و شأن دینی و اجتماعی بالایی دارد و نمونه شاخص خداپرستی و افراد مثبت است و ... دلالت دارد.

- گفتمان دوم

عطار در غزلیات و مختارنامه نشانه زاهد را در تقابل با نشانه‌هایی مانند رند، خراباتی و عاشق آورده‌است.

- غزلیات

سحرگاهی شدم سوی خرابات	که رندان را کنم دعوت به طامات
عصا اندر کف و سجاده بر دوش	که هستم زاهدی صاحب کرامات
خراباتی مرا گفتا که ای شیخ	بگو تا خود چه کارست از مهمات
بدو گفتم که کارم توبه‌توست	اگر توبه کنی یابی مراعات
مرا گفتا برو ای زاهد خشک	که تر گردی ز دردی خرابات
اگر یک قطره دُردی بر تو ریزم	ز مسجد بازمانی و ز مناجات
برو مفروش زهد و خودنمایی	که نه زهدت خرنند اینجا نه طامات

(عطار، ۱۳۸۴: ۱۱)

در غزل بالا زاهد و شیخ هم‌ترازند و در قطب مقابل آن‌ها رند و خراباتی آمده‌است. همین‌طور نشانه زاهد در محور همنشینی با صفاتی مانند دعوت کردن به طامات، سجاده‌بردوش، عصااندرکف، صاحب کرامات، خشک، خودنمایی، مسجد، مناجات، در کعبه بت را مراعات کردن، عقل، خرافات، فرعون هستی، مغرور غافل همنشین شده‌است یعنی این صفات به آن اضافه شده‌اند و بافت متنی جدیدی را تشکیل داده‌اند که در این بافت جدید نشانه زاهد، بار ارزشی منفی می‌یابد و به‌طور ضمنی بر کسی که خود را رازدان می‌پندارد، اما بی‌خبر است، غروری نابجا دارد، راه رسیدن به حقیقت را نمی‌داند و ... دلالت دارد.

عطار در غزلی دیگر نشانه زاهد را در تقابل با نشانه عاشق آورده‌است و نشانه زاهد را با گزاره‌هایی چون مطلوبش حور است، راهش غرور اندر غرور است، دلش همیشه اندر خیال است و نصیبش اظهار راه است، همنشین کرده‌است. در این غزل زاهد در برابر عاشق به‌طور ضمنی بر کسی دلالت می‌-

کند که خود را دارای کرامات و مقام دینی بالایی می‌داند، اما دارای غرور است و از حقیقت دور است و به معشوق نمی‌تواند برسد.

اگر تو عاشقی معشوق دور است	اگر تو زاهدی مطلوب حور است
ره عاشق خراب اندر خراب است	ره زاهد غرور اندر غرور است
دل زاهد همیشه در خیالست	دل عاشق همیشه در حضور است
نصیب زاهدان اظهار راهست	نصیب عاشقان دایم حضورست
جهانی کان جهان عاشقانست	جهانی ماورای نار و نورست

(همان: ۴۹).

در سایر غزل‌ها نشانه زاهد با نشانه‌هایی (اسامی، صفات و ترکیباتی) چون خلوت‌نشین، پشمینه-پوش، بی‌خبر، منکر، افسرده، سرد، خانه‌نشین، مدعی، غره به طاعت خود، زاهد دین، سجاده‌نشین، مستور، در هستی خود مانده، کهنه، عقل، دارای جان و دل، مست پندار، دعوی‌دار، مسجد، صومعه، خام، خویش‌بین، امام دین، دلق، سجاده، طاعت، زاهدی، ارباب یقین، سردفتر دانایی، دارای غم کفر و دین، پنهان کردن زنار در زیر خرقة تزویر، دارای نام‌وننگ و زرق‌وفن بودن، ناینایی و... هم‌نشین شده- است و این نشانه‌ها به آن اضافه شده‌اند و نشانه‌هایی مانند ترسایی، زنار، دردی‌کش، مست، دین به ترسایی دادن، تن به رسوایی دادن، از خویش رفتن، نعره‌زنان، دلق و سجاده سوختن، طاعت و زاهدی زیر میانه یافتن، نیستی، بی‌سر و سروری شدن، قبله کافری شدن، رند و قلندری شدن، زهد را فسانه یافتن، آینه وجود به او روی نمودن، باخبر، ساکن خمار بودن، میخانه، دردی‌کش و مردانه، پاک‌باز، لایعقل و دیوانه، بی‌خود، مست، دردی‌نوش، بیگانه‌شدن از همه کار جهان، جان و دل درباختن، با فنا هم‌خانه‌شدن، دل از سودای عشق پر جوش شدن، ایثار، معنی‌دار، مست اسرار، خراب، رندان مفلس، عاشق، عاشق صادق، زنار را از زیر خرقة نمایاندن، بینایی و... در محور هم‌نشینی از زاهد سلب شده‌اند که بافت جدیدی را تشکیل داده‌اند و به‌طور ضمنی دلالت‌هایی مانند همان‌هایی که در بالا گفته شد را دربردارند.

در غزلیات عطار زاهد به‌طور ضمنی بر کسی که معشوق را ندیده‌است، دلالت دارد. او می‌گوید زهد و خشک بودن و خلوت نشینی زاهدان به دلیل ندیدن معشوق است:

جان فشان از خنده جان پرورت زاهد خلوت‌نشین رسوا خوشست

(همان: ۵۴)

گر زاهدی ببیند میگونی لب او تا روز رستخیزش زان می خمار گیرد
(همان: ۱۷۲).

و وقتی ذره‌ای از عشق باخبر شود او هم ساکن خمار می‌شود و بینا می‌گردد.
باز چو زلف تو کرد بلعجیبی اشکار زاهد پشیمینه‌پوش ساکن خمار شد
(همان: ۱۹۷).

گر نسیم یوسفم پیدا شود هر که نابینا بود بینا شود
گر برافتد برقع از پیش رخس زاهد منکر سر غوغا شود
(همان: ۲۷۱).

مختارنامه

عطار در مختارنامه نیز زاهد را در تقابل با رند قلندر به کار برده، می‌گوید:
معشوق نه سر نه سروری می‌خواهد حیرانی و زیر و زبری می‌خواهد
من زاهد فوطه‌پوش چون دانم بود چون یار مرا قلندری می‌خواهد
(عطار، ۱۳۸۶: ۲۹۳)

تا چند ز زاهد ریایی آخر دردی درکش که مرد مایی آخر
ما را جگر از زهد ریایی خون شد ای رند قلندری کجایی آخر
(همان: ۲۹۳)

گر زهد کنی سوز و گدازت ببرد عجب آورد و شوق و نیازت ببرد
ز نهار به گرد من مگرد ای زاهد کاین رند قلندر از نمازت ببرد
(همان: ۲۹۴)

در ابیات بالا زاهد در برابر رند قلندری به‌طور ضمنی بر کسی که شوق و نیاز و سوز و گداز برای رسیدن به معشوق ندارد و حیران و خراب نیست، دلالت دارد.

گفتمان سوم

مصیبت‌نامه

بافت سوم، مصیبت‌نامه است که در آن نیز نشانه زاهد مانند غزلیات و مختارنامه بار ارزشی منفی دارد با این تفاوت که در مصیبت‌نامه نشانه زاهد در تقابل با نشانه عاشق و رند قرار نگرفته، بلکه در تقابل با نشانه دیوانه است و برخلاف غزلیات که نشانه‌های عابد و زاهد با نشانه عاشق در تقابل هم بودند، اینجا در تقابل با یکدیگر نیستند و تقریباً هم‌ترازند.

عطار در همان آغاز مصیبت‌نامه صوفی، زاهد، عارف، عابد، فلسفی و ... را هم‌تراز آورده است و در برابر پیر راهدان از رسیدن به حقیقت ناتوان دانسته است.

هم مدرس از دروغ قول خویش	مانده در ادراک همچون بول خویش
هم مذکر همچو مرغ چارچوب	خلق مجلس دست زن و و پای کوب
عارفان هم گردن گاو آمده	با سری هریک چو غرغاو آمده
صوفیان در صدق و صفوت پیچ‌پیچ	اشتهایشان بوده صادق، نیز هیچ
زاهدان با روی همچون خارپشت	راست چون در سرکه سوهان درشت
اهل صفت گشته همدم کوف را	صوف جسته پنبه کرده صوف را
اهل دل با روی چون زر خشک لب	تن زده تا بو که روز اید به شب
روی در دیوار کرده اهل راز	گفته راز خویش با دیوار باز
هر کسی در مذهب و راهی دگر	هر دلی از شبیه در چاهی دگر
فلسفی در کیف و در کم مانده	سفسطی در نفی عالم مانده
جمله بر تقلید سر افراشته	پیشوایان را چو خود پنداشته
این تعصب را توانش کرده نام	شبیه را اسرار و دانش کرده نام

(عطار، ۱۳۵۴: ۵۹)

در حکایت نازنین شوریده درگاه بود، زاهد از حق بی‌خبر، در تقابل با نازنین شوریده که همان دیوانه است، آمده است.

نازنین، شوریده درگاه بود پیشش آمد زاهدی در راه زود

گفت «می‌گوید خداوندت سلام» نازنین گفتش «که تو برگیر گام

از فضولی دست کن کوتاه تو زانکه هیچ از حق نه‌ای آگاه تو

(همان: ۲۶۴)

عطار در حکایتی دیگر زاهد را با عاقل در شبکه هم‌تراز قرارداده و در تقابل با دیوانه آورده‌است و از زبان دیوانه خطاب به زاهد می‌گوید:

عاقلان را شرع، تکلیف آمدست بیدلان را عشق، تشریف آمدست

تو برو ای زاهد و کم گوی تو مرد نفسی، زر طلب، زن جوی تو

بیدلان را با زر و با زن چکار شرع و روی عقل را با من چکار؟

(همان: ۳۰۴)

او اهل سودا را در برابر زاهد قرارداده و از آن برتری داده‌است:

اهل سودا را که هستند اهل راز هست با او گه عتاب و گاه ناز

ناز ایشان ذره‌ای در قرب حق بر جهانی زاهدی دارد سبق

(همان: ۳۰۹-۳۱۰)

در حکایات بالا زاهد به‌طور ضمنی بر شخصی که از حقیقت بی‌خبر است، دارای غرور و پندار است، دارای هوای نفس است و... دلالت دارد.

اما عطار در حکایت زیر زاهد و عابد را به یک معنی آورده و به جای یکدیگر به‌کاربرده و زاهد و عاشق و دیوانه را در طول یکدیگر قرارداده‌است. با توجه به محور هم‌نشینی و ترتیب قرارگرفتن سه نشانه زاهد (عابد)، عاشق و دیوانه در ابیات می‌توان گفت که در این حکایت سه نشانه زاهد (عابد)، عاشق و دیوانه هیچ‌کدام بار ارزشی منفی ندارند، اما زاهد از عاشق و عاشق از دیوانه بار ارزشی کمتری دارد. در اینجا زاهد، عاشق و دیوانه در مقابل همدیگر نیستند، بلکه در طول یکدیگر قراردارند. در گفتمان دوم تقابل زاهد با عاشق و رند از نوع تقابل‌های دیجیتال است، اما در داستان زیر تقابل زاهد و عاشق و دیوانه از نوع تقابل‌های آنالوگ است. «تمایزهای دیجیتال مبتنی بر یا این/ یا آن هستند، در حالی که تمایزات آنالوگ مبتنی بر بیشتر یا کمتر می‌باشند. تقابل‌های آنالوگ برای موقعیت‌های میانه نیز جایی در نظر گرفته‌اند. حتی مقولات «سیاه» و «سفید» را نیز می‌توان طوری بازسازی کرد که سایه‌های

خاکستری را نیز در خود داشته‌باشند» (چندلر، ۱۳۸۷: ۱۶۰). در واقع در حکایتی که بیان خواهد شد نشانه عاشق در برابر نشانه زاهد بار ارزشی مثبت و در برابر نشانه دیوانه بار ارزشی منفی دارد. نشانه زاهد در این حکایت با صفات منفی هم‌نشین نشده‌است، بلکه غرق نور نیز می‌باشد، اما صفات مثبتی مانند آزادگی، گستاخی، کارافتادگی، بیدلی و بی‌قرار که دیوانه آن‌ها را دارد از او سلب شده‌است. همین‌طور این حکایت به‌طور ضمنی بر ناقص‌بودن زاهد و عاشق نسبت به دیوانه دلالت دارد و می‌گوید زاهد و عاشق به برآورده شدن مقصودشان در همین دنیا بسنده می‌کنند و در واقع زاهد با خداوند معامله می‌کند.

موسیٰ عمران همی شد سویِ طور	زاهدی را دید، در ره، غرقِ نور
گفت «ای موسی! بگو با کردگار	کانچه گفتی کرده شد، رحمت بیار»
بعد از آن چون شد از آنجا دورتر	عاشقی را دید ازو مخمورتر
گفت «با حق گوی کاین بی‌مغز و پوست	دوستدارِ تست تو داریش دوست»
عاقبت موسی چو شد آن جایگاه	دید دیوانه‌دلی را پیشِ راه
برهنه‌پا و سر و گستاخ‌وار	گفت «این ساعت بگو با کردگار
چند سرگردام داری، بیش ازین؟	من ندارم برگِ خواری بیش ازین
جانِ من، از غصّه، بر لب امدست	روزِ شادی مرا شب امدست
من به ترک تو بگفتم ای عزیز	تو به ترکِ من توانی گفت نیز»
چون سخن دیوانه را نیکو نبود	هیچ موسی را جوابِ او نبود
چون به طور امد کلیمِ کارساز	گفت و بشنود و چو می‌گردید باز
قصهٔ آن عابد و عاشق بگفت	حق جوابِ هردو تن لایق بگفت
گفت «ان عابد، برای رحمت است،	مردِ عاشق را محبتِ قسمت است
هردو را مقصود، اینجا، حاصل است	هرچه می‌خواهند از ما حاصل است
کرد موسی سجده و گردید باز	حق تعالی گفت «دیگر چیست راز؟
قصهٔ دیوانه پنهان کرده‌ای تو	درین پیغام، تاوان کرده‌ای

گفت «یا رب ان سخن بنهفته به
چون گشایم من دران پیغام لب
حق بدو گفتا «جوابش بازده
گو: خدا می‌گویدت ای بی‌قرار
من به ترک تو نخواهم گفت هیچ
قصه دیوانگان، ازادگیست
آنچه فارغ می‌بگوید بیدلی کی
گرچه می‌دانی تو، آن ناگفته به
زانکه هست، این جایگه، ترک ادب
سوی او، از سوی ما، اواز ده
گر بگویی تو به ترک کردگار
خواه سربیح از من و خواهی مپیچ
جمله گستاخی و کارافتادگیست
تواند گفت هرگز عاقلی؟
(همان: ۳۶۸)

عطار در مقدمه مختارنامه دو روایت در باب نظم تاریخی آثار خود بیان می‌کند که در یکی می‌گوید: «چون سلطنت خسرونامه (الهی‌نامه) در عالم ظاهرگشت و اسرار اسرارنامه منتشر شد و زبان مرغان طیورنامه ناطقه ارواح را به محل کشف رسید و سوز مصیبت مصیبت‌نامه از حد و غایت درگذشت و دیوان دیوان ساختن تمام داشته آمد... رباعیاتی که در دیوان است... اختیار کردیم... و نام این مختارنامه نهادیم...» (عطار، ۱۳۸۶: ۷۰). و در روایت دیگر می‌گوید: «این دو مثلث که از عطار در عالم یادگار ماند: یکی خسرونامه، اسرارنامه و مقامات طيور و دوم دیوان و مصیبت‌نامه و مختارنامه» (همان: ۷۲). شفیعی کدکنی می‌گوید که با توجه به این دو روایت و با چشم‌پوشی از تفاوت جای مصیبت‌نامه و دیوان در این دو روایت، ترتیب آثار عطار باید این‌گونه باشد: الهی‌نامه، اسرارنامه، طیورنامه، مصیبت‌نامه، دیوان و مختارنامه (همان: ۳۲). همین‌طور داستان اصلی الهی‌نامه را مربوط به مرحله شریعت، داستان اصلی منطق‌الطیر را مربوط به مرحله ورود در طریقت و داستان اصلی مصیبت‌نامه را مربوط به طریقت و به‌سربردن این مرحله می‌دانند (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۲۴۶) که این سخنان با تحلیل نشانه‌شناختی زاهد در این پژوهش مطابقت می‌کند و مشهود است که اندیشه عرفانی عطار در مصیبت‌نامه که مربوط به گفتمان سوم است، از اندیشه عرفانی او در الهی‌نامه که مربوط به گفتمان نخست است پخته‌تر و عمیق‌تر است و اندیشه او در منطق‌الطیر حد وسط را دارد. هرچند ما معتقدیم او دیوان خود که مختارنامه هم جزئی از آن بوده را در طول مثنوی‌ها و بیشتر آن را پیش از تألیف مصیبت‌نامه سروده است، اگر چه آن را پس از مصیبت‌نامه تنظیم کرده‌باشد.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش با بررسی نشانه زاهد در زبان عرفانی عطار و تحلیل آن بر روی دو محور جانشینی و همنشینی و یافتن تقابل‌های آن و همین‌طور شبکه هم‌تراز آن، مشخص شد که عطار با توجه به مقامات گوناگونی که در آن قرار داشته‌است، به‌طور کلی نشانه زاهد را در سه گفتمان جداگانه به‌کار برده‌است که در گفتمان نخست که همان الهی‌نامه و بخش‌هایی از منطق‌الطیر است این نشانه همانند کاربردش در گفتمان دینی از بار ارزشی مثبت برخوردار است و بر افرادی دلالت دارد که دارای شأن دینی و اجتماعی بالایی هستند و از عالی‌ترین نمونه‌های جامعه خود هستند؛ در گفتمان دوم که غزلیات و مختارنامه است نشانه زاهد در تقابل با نشانه‌هایی چون رند و عاشق دارای بار ارزشی منفی است و بر کسانی دلالت دارد که خود را حقیقت‌دان می‌دانند، اما این جز پندار و غرور نیست و آنان بویی از معشوق نبرده‌اند، از حقیقت به‌دورند و در گفتمان سوم که مصیبت‌نامه است، نشانه زاهد در تقابل با نشانه دیوانه به‌کاررفته‌است و در این گفتمان هم بار ارزشی منفی دارد، با این تفاوت که اینجا نشانه عاشق که در گفتمان قبلی در تقابل با نشانه زاهد بود و بار ارزشی مثبت داشت، با نشانه‌های زاهد و دیوانه تقابلی از نوع تقابل‌های آنالوگ را تشکیل داده‌اند و نشانه دیوانه نسبت به نشانه عاشق و نشانه عاشق نسبت به نشانه زاهد از بار ارزشی بیشتر و مثبت‌تری برخوردارند.

-پی‌نوشت‌ها

۱- آزمون تبدیل یک روش تحلیلی ساختارگرا است که در تحلیل‌های جانشینی یک متن به‌کار می‌رود تا مشخص شود که تغییر در سطح دال منجر به تغییر در سطح مدلول می‌شود. برای به‌کاربردن این آزمون باید یک دال مشخص در یک متن برگزیده شود، سپس عناصر بدیل معنادار از یک مجموعه عناصر جانشین به جای آن در نظر گرفته شوند. اثرات این تعویض از طریق تغییری که در معنای نشانه به‌وجود می‌آورد ارزیابی خواهد شد» (چندلر، ۱۳۸۷: ۳۲۲).

۲- هر چند در غزل‌های حافظ صفات و ترکیباتی مانند باده و به میخانه رفتن و ... از نشانه زاهد سلب شده‌است، اما همیشه این‌گونه نیست و برای نمونه در غزل‌های عطار ترکیب ساکن خمار شدن به نشان زاهد اضافه شده‌است.

باز چو زلف تو کرد بلعجیبی اشکار زاهد پشمینه‌پوش ساکن خمار شد

(عطار، ۱۳۸۴: ۱۹۷)

۳- برای آگاهی بیشتر از اختلاف بر سر ضبط زاهد یا حافظ در این بیت رجوع شود به: خرمشاهی، ۱۳۸۵: ۶۴۷-۶۴۸.

۴- ما در پژوهش‌هایی جداگانه هر کدام از عالم‌های عقل، دل و... را در زبان عرفانی عطار بررسی کردیم که اینجا مجال بیان آن‌ها نیست.

۵- برای وقت و مقام و حال در کتاب‌های تصوف تعاریفی ذکر کرده‌اند که برای نمونه تعاریف زیر بیان می‌شود. ابوعلی دقاق می‌گوید: «وقت آن است که تو آنجایی اگر به دنیایی وقت تو دنیاست و اگر به عقبی ای وقت تو عقبی است و اگر شادی است وقت تو شادی است و اگر به اندوهی وقت تو اندوهی است. مراد بدین آن است که وقت آن بود که بر مردم غالب بود [و نیز] به وقت آن خواهند که مردم اندرو بود از روزگار» (عثمانی، ۱۳۸۷: ۱۵۶). همین‌طور گفته‌اند: «زیرک آن بود که به حکم وقت بود و اگر وقت وی صحو بود قیام وی شریعت بود و اگر محو بود احکام حقیقت بر وی غالب بود» (همان: ۵۸).

درباره مقام گفته‌اند: «مقام آن بود که بنده به منازل متحقق گردد بدو به لونی از طلب و جهد و تکلف و مقام هر کسی جای ایستادن او بود بدان نزدیکی و آنچه به ریاضت بیابد و شرط آن بود که از این مقام به دیگر نیارد تا حکم این مقام تمام بجای نیارد از بهر آنکه هرکه را قناعت نبود توکل وی درست نیاید و هر که را توکل نبود تسلیم وی درست نیاید» (همان: ۵۸).

و درباره حال گفته‌اند: «حال نزدیک قوم معنی است که بر دل درآید بی آنکه ایشان را اندر وی اثری باشد و کسبی، و آن از شادی بود یا از اندوهی یا بسطی یا قبضی یا شوقی یا هیبتی یا جنبشی» (همان: ۱۵۹).

ابوعلی دقاق درباره حدیث «أَنَّ لِيغانَ عَلِيٍّ قَلْبِي حَتَّى اسْتَغْفَرَ اللَّهُ فِي الْيَوْمِ سَبْعِينَ مَرَّةً» که از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند، می‌گوید: «پیغامبر صلی الله علیه و سلم دائم اندر بالا بود چون از حالی به حالی شدی برتر از آن پس از آن بی‌نیاز شدی به اضافه باز آنچه رسیده بود دائم حال او اندر زیادت بود و مقدرات خدای را از الطاف نهایت نیست» (همان: ۱۶۰).

۶- ما در این پژوهش فقط گفتمان‌ها را مشخص می‌کنیم، اما بررسی جداگانه هریک از این سه گفتمان و اینکه چه هستند، در تقابل با چه گفتمانی قرار دارند و چرا و چگونه به وجود می‌آیند؟ مجال دیگر می‌خواهد که در جایی دیگر به آن پرداخته‌ایم.

۷- البته این به این معنا نیست که در الهی‌نامه همه جا نشانه زاهد بار ارزشی مثبت دارد، بلکه یک بار، نشانه زاهد در تقابل با عاشق بار معنایی منفی می‌یابد.

بسوز از عشق خود را ای گرامی و گر نه زاهدی باشی ز خامی
ز زاهد پختگی جستن حرامست که زاهد همچو خستِ پخته خامست
(عطار، ۱۳۵۵: ۲۳۹)

۸- هرچند نشانه زاهد در بافت متنی حکایت بط، به‌طور ضمنی بر پاکی دلالت دارد و ارزشی مثبت دارد، اما با توجه به بافت متنی بزرگ‌تر یعنی کل منطق الطیر و پیش و پس حکایت، بر کسی که به جزئی از حقیقت دلخوش کرده و از کل حقیقت بازمانده، دلالت دارد و بار ارزشی آن، مانند بار ارزشی همین نشانه در گفتمان سوم است.



منابع و مأخذ

۱. بارت، رولان، ۱۳۷۰، عناصر نشانه‌شناسی، ترجمه مجید محمدی، تهران، انتشارات بین-المللی الهدی.
۲. بتلاب اکبرآبادی، محسن و احمدی رضی، ۱۳۹۲، کارکرد روایی نشانه‌ها در حکایت رابعه از الهی‌نامه عطار، مجله متن‌شناسی ادب فارسی، شماره ۱، بهار، صص ۱۳-۲۸.
۳. پورنامداریان، تقی، ۱۳۷۵، دیدار با سیمرغ: هفت مقاله در عرفان و شعر و اندیشه عطار، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. جرجانی، عبدالقاهر، ۱۳۶۸، دلایل العجاز فی القرآن، ترجمه سیدمحمد رادمش، مشهد، آستان قدس رضوی.
۵. چندلر، دانیل، ۱۳۸۷، مبانی نشانه‌شناسی، مترجم مهدی پارسا، تهران، انتشارات سوره مهر.
۶. حسان، تمام، ۱۹۷۳، الفع "ال" عربیه، معها و نها و مبناها، قاهره.
۷. حسن‌لی کاووس، ساناز مجرد، ۱۳۹۱، سبک‌شناسی نشانه‌ها در پنج حکایت از مصیبت-نامه عطار نیشابوری، «مجله بوستان ادب شیراز»، شماره دوم، صص ۴۹-۷۶.
۸. خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۸۵، حافظ‌نامه، بخش اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. داودی مقدم، فریده، ۱۳۸۸، سبک‌شناسی حکایت شیخ صنعان از دیدگاه تقابل نشان‌ها، مجله بهار ادب، س دوم، ش سوم، صص ۶۳-۸۰.
۱۰. دوسوسور، فردینان، ۱۳۸۲، دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، تهران، انتشارات هرمس، چاپ دوم.
۱۱. ریما مکاریک، ایرنا، ۱۳۸۳، دانشنامه نظریه ادبی معاصر ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر آگه.
۱۲. ساسانی، فرهاد، ۱۳۸۹، معناکاوی: به سوی نشانه‌شناختی اجتماعی، تهران، علم.
۱۳. سجودی، فرزانه، ۱۳۷۹، شعر: دیالکتیک نشانه و ضد نشانه، مجله بیدار اردیبهشت، صص ۴۶-۴۲.
۱۴. سجودی، فرزانه، ۱۳۸۸، نشانه‌شناسی کاربردی، تهران، قصه.

۱۵. صفوی، کورش، ۱۳۹۳، آشنایی با نشانه‌شناسی ادبیات، تهران، نشر علمی.
۱۶. صفوی، کورش، ۱۳۹۰، از زبان‌شناسی به ادبیات، تهران، انتشارات سوره مهر.
۱۷. عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، مصیبت‌نامه، تهران، کتاب‌خانه مرکزی.
۱۸. _____، ۱۳۵۵، الهی‌نامه، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیة.
۱۹. _____، ۱۳۸۳، منطق‌الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی-کدکنی، تهران، انتشارات سخن.
۲۰. _____، ۱۳۸۴، دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. _____، ۱۳۸۶، مختارنامه، تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران، سخن.
۲۲. عثمانی، ابوعلی حسن بن احمد، ۱۳۸۷، ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات زوآر.
۲۳. کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم، ۱۹۳۳م، التعرف لمذهب التصوف، مصر، مطبعة السعادة.
۲۴. نجفی، زهره، ۱۳۸۸، تحلیل زبان عرفانی در مثنوی و دیوان شمس براساس نشانه‌شناسی، رساله دکتری، به راهنمایی دکتر سیدعلی‌اصغر میرباقری‌فرد و دکتر اسحاق طغیانی، دانشگاه اصفهان.
۲۵. مستملی بخاری، اسماعیل، ۱۳۶۳، شرح التعرف لمذهب التصوف، مصحح محمد روشن، تهران، اساطیر.

Semiotic Analysis of Ascetic in Attar's Mystical Language

Mehdi Arab Jafari Mohammadabadi

PhD Student, Persian Language and Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Tahereh Khoshhal

Professor, Persian Language and Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran,

Zohreh Najafi

Associate Professor Persian Language and Literature, University of Isfahan, Isfahan,

Iran

Abstract

Every mystic According to officials where there is and conditions placed on him, emotions mystical and given special internal, When shed this emotions in the form of language, His language shape fits whit that emotions, Which, with other Sufi mystics different language opens And even the mystic language situation in various tissues, treated differently. So is the mystical language has various tissues, In any symptoms of tissue function and time have special value that The performance and the value of the signs is different in other tissues. To this reason for the scientific and exactly scrutiny of literary language of mysticism have them recognize symptoms and function. semiotics as one of the modern methods of literary criticism is that deals to analyze the symptoms text as a whole. The pen tries as a sign, word ascetic in mystical language of Attar using semiotics review. For this purpose, a sign of ascetic based on the analysis succession and then it was mutual semiotics and it has established a balance network and in this way to different interpretations of the signs in various tissues has his tongue. This study showed that a sign of asceticism in the mystical language of Attar is located in three different discourse. Attar in each of these conversations a special approach to the symptoms have and once it has a different value Attar's mystical appearance representing various home.

Keywords:

Semiotics.Succession axis.Syntagmatic axis.Oppositions.

* Corresponding Author: m.arabjafari@yahoo.com