

ساختارشکنی های دینی در غزلیات سنایی

المیرا تسلیمی^۱، فاطمه سادات طاهری^۲

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه کاشان

^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان

چکیده

«بن فکنی» بهترین معادل فارسی واژه «Deconstruction» یا ساختارشکنی است که به معنای کشف معانی متفاوت متن است که نویسنده فراموش کرده آنها را بیان کند. ساختارشکنان می کوشند از طریق شیوه های «تفاوت»، «مرکززدایی»، «قرائت متواتر»، «انکسار»، «تقابل های دوگانه»، «زبان استعاره ای» و «ورطه» به مفاهیم جدید متن دست یابند. نگارندگان مقاله در نظر دارند به شیوه توصیف و تحلیل محتوا با ابزار کتابخانه ای برای اولین بار با استخراج مضامین ساختار شکنانه غزلیات سنایی به طور کلی و با ذکر شواهد متعدد از اشعار وی ثابت کنند قبل از پیدایش مکتب ساختارشکنی در غرب، سنایی به عنوان آفریدگار غزل و اولین شاعری که عرفان را به طور منسجم وارد شعر فارسی کرد، با درهم شکستن روساخت و ژرف ساخت زبان و از طریق آرایه هایی؛ نظیر پارادوکس، تشبیه تفضیل، تشبیه مشروط، استعاره، حسن تعلیل، تمثیل، نماد و... مضامین و معانی بدیعی آفرید که ساختار رایج شعر فارسی را درهم شکست و باعث به وجود آمدن زبان عرفانی و همچنین ساختارشکنی هایی درباره مضامین دینی شد. البته این ساختارشکنی ها به ظاهر با مضامین دینی در تقابل هستند؛ اما در باطن به تأیید دین و مضامین آن می پردازند. سنایی با استفاده از فنون ادبی و خلق مضامین جدیدی؛ مثل: توصیه به خوش باشی، خودستیزی، دین-گریزی، بی گناه دانستن شیطان، سلامت گریزی، عقل ستیزی، علم ستیزی، ملامت پذیری، زهد ستیزی و ... و البته با به-کارگیری زبان قلندرانه و عارفانه که خود ماهیتی ساختارشکنانه دارد، توانسته است در شعر خود و به تبع آن در شعر فارسی «رستاخیز»ی به پا کند که بعداً این شیوه در شعر بزرگ شاعران عارف فارسی؛ چون عطار و مولانا ادامه یافته و در شعر حافظ به اوج رسیده است.

واژه های کلیدی: غزلیات سنایی، ساختارشکنی، مضامین دینی، آرایه های ادبی.

مقدمه

مبحث ساختارشکنی را اولین بار ژاک دریدا فیلسوف فرانسوی در سال ۱۹۶۰م. مطرح کرد. وی معتقد بود با تخریب کلام می-توان به معانی متفاوتی که شاید نویسنده فراموش کرده آنها را بیان کند، دست یافت. محققان واژه بن‌فکنی و شالوده‌شکنی را بهترین معادل کلمه دیکانستراکشن^۱ می‌دانند؛ زیرا واژه بن‌فکنی هم به معنای خراب کردن و هم به معنای ساختن و گسترده است؛ از این رو در بین انواع ادبی، آثار عرفانی به سبب ماهیت ساختارشکنانه زبان عرفانی و در بین قالب‌های شعری، قالب غزل به دلیل محتوا و ویژگی‌های خاص خود بیشتر قابلیت نقد ساختارشکنانه دارند. آرایه‌هایی مانند: پارادوکس، تشخیص، استعاره، تشبیه، مجاز، کنایه، تمثیل، بزرگ‌نمایی (اغراق)، نماد و ... بیشترین قابلیت ساختارشکنی را دارد. در این میان معنای آرایه‌هایی؛ مثل مجاز مرسل، تشبیه حسی، استعاره مصرّحه، کنایه و تمثیل‌های ساده با توجه به متن مشخص می‌شود؛ اما آرایه‌های دیگر چون نمادهای شخصی، تمثیل‌های چند لایه رمزی و پارادوکس‌ها، نظام دلالت معنایی را در نوشتار مختل می‌کنند؛ تا حدی که تصمیم‌گیری برای معنای آنها غیرممکن می‌شود.

بنابراین در این مقاله کوشش می‌شود برای اولین بار به شیوه توصیف و تحلیل محتوا و با ابزار کتابخانه‌ای ساختارشکنی‌های غزلیات سنایی در حوزه دینی مورد بررسی قرار گیرد تا مشخص شود این شاعر با افکار ساختارشکنانه خود به عنوان مبدع غزل و نخستین کسی که به طور منسجم عرفان را در ادب فارسی وارد کرد، هدایتگر بزرگ‌عارفان و شاعران فارسی پس از خود بوده-است و برای اولین بار با استفاده از زبان قلندرانه و آرایه‌های ادبی به خلق معانی و مضامین جدید و زبان نمادین عرفانی پرداخته است که گاهی در ظاهر با مضامین دینی در تقابل هستند و عارفانی چون مولانا و حافظ آن را به کمال رسانده‌اند. لازم به توضیح است که در ساختارشکنی‌های ارائه‌شده در مقاله، معنای عرفانی و نمادین کلام پایه و اساس قضاوت قرار نگرفته؛ زیرا تمام این ابیات از دیدگاه عرفانی و از زاویه دید عارفانه سنایی و دیگر عارفان، مطابق نُرْم و ساختار معمول زبان و مضامین عرفانی است و نکته‌ای که باعث شده این موارد ساختارشکنی قلمداد شوند، معنای رایج و غیرعارفانه مرسوم در زمان سنایی است که وی با دیدگاه خاص خود اولین بار، این ساختار رایج و مرسوم را درهم شکسته؛ به گونه‌ای که وقتی شاعران دنباله‌رو وی در این مقوله از شعر وی پیروی می‌کنند، زبان ساختارشکنانه سنایی در شعر ایشان به‌طور خاص و در زبان عرفانی به‌طور عام چنان غلبه‌ای می‌یابد که با ذهن و زبان دوستداران ادب عرفانی درمی‌آمیزد؛ به گونه‌ای که امروزه ساختارشکنی شمرده نمی-شود؛ پس ملاک و معیار این ساختارشکنی‌ها، شعر شاعران قبل و همدوره سنایی است نه شعر شاعرانی چون عطار، مولانا و حافظ که خود کمال‌بخش شیوه سنایی هستند.

پیشینه تحقیق

هرچند موضوع ساختار شکنی‌های عارفانه غزلیات سنایی قبلاً مورد بررسی قرار نگرفته؛ اما برای معرفی الگوی کار و پیشینه تحقیق می‌توان به آثاری؛ از قبیل: مقالات «ساختار ساختارها» اثر محمدرضا شفیعی کدکنی (۱۳۸۸)، «ساختار و تأویل متن» از بابک احمدی (۱۳۷۰)، «ساختارگرایی و ساخت شکنی» اثر کامران پارسی نژاد (۱۳۸۲)، «درآمدی بر بنیان‌های فلسفی ساختارگرایی و ساختارشکنی در نقد ادبی» اثر شهریار زرشناس و کتاب‌های در سایه آفتاب از تقی پورنامداریان (۱۳۸۸)، نگاهی تازه به معنی‌شناسی از رابرت پالمر (۱۳۸۱)، رستاخیز کلمات از محمدرضا شفیعی کدکنی (۱۳۹۱) و درآمدی بر معنی‌شناسی از کوروش صفوی (۱۳۸۳) اشاره کرد.

ژاک دریدا

ژاک دریدا در سال ۱۹۳۰م. در الجزیره متولد شد؛ او در میان فرانسویان استعمارگر بزرگ شد؛ اما هرگز با آنها همفکر و همدل نبود؛ بلکه با مشاهده دو فرهنگ مختلف متوجه اختلافات و ناهمسازی‌ها شد و به همین دلیل مفهوم برتری یک چیز بر چیز دیگر را به سُخره گرفت. وی در نوزده سالگی به پاریس رفت و درحالی‌که تفکر پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم بر محیط

¹ Deconstruction

دانشگاهی او سایه افکنده بود، در آنجا به تحصیل در رشته فلسفه مشغول شد. (احمدی، ۱۳۷۰: ۲/۳۷۹) دریدا برای اولین بار مبحث ساختارشکنی را در حوزه فلسفه مطرح کرد و برای اینکه درس فلسفه را در دبیرستان و مقاطع پایین‌تر تدریس کنند، خود مدرسه بین‌المللی فلسفه را تأسیس کرد. (نجومیان، ۱۳۸۲: ۵۱ و ۵۲) دریدا در سال ۱۹۶۷ م. با انتشار سه کتاب آوا و پدیدار که درواقع درآمدی بر مضمون نشانه در پدیدارشناسی هوسرل است، نوشتار و تمایز که شامل مقاله‌های کوتاه درباره ادبیات، فلسفه و زبان‌شناسی است و درباره گراماتولوژی یا درباره دستور زبان‌شناسیکه به منظور طرح نظریه یا علمی جدید درباره نوشتار نوشته شده است، مشهور شد. (احمدی، ۱۳۷۰: ۲/۳۷۹)

دریدا معتقد است منتقد ساخت‌شکن می‌خواهد مسائل مطرح نشده در آثار را بازگو کند، وی به دنبال نشان دادن نقاط ضعف نویسندگان و برتری دادن هوش و توانایی ذهنی خود بر او و راهی برای کامل کردن آثار و رفع نواقص آنها نیست. به نظر دریدا همیشه موضوعاتی وجود دارد که نویسندگان از آنها مطلع نیست یا در حین نویسندگی آنها را فراموش کرده؛ بنابراین ساخت‌شکن باید به متون موردبررسی احاطه علمی کامل داشته باشد و با دقت و وسواس زیاد متن را بررسی کند. (پارسی‌نژاد، ۱۳۸۲: ۳۷) دریدا با مطرح کردن دیکانستراکشن (ساختارشکنی) در واقع می‌خواهد مفاهیمی را که در حاشیه متن قرار دارند، به مرکز متن بیاورد و چون موضوعات اصلی به آنها نگاه کند که «البته باز این معنای مرکزی با به مرکز آمدن معنای حاشیه‌ای به ستیز فراخوانده می‌شود.» (ضمیران، ۱۳۷۹: ۱۳)

معنای لغوی ساختارشکنی

واژه ساختارشکنی را اولین بار هایدیگر در کتاب مسائل اصلی پدیدارشناسی به کار برده است. او معتقد است برای بررسی کردن تاریخ متافیزیکی غرب باید به تخریب (Distrukt) آن پرداخت و آن را شکست تا به معنای جدیدی از آن دست یافت و البته هر تخریبی در این مورد باید با تعمیر (Konstrukt) همراه باشد. سپس هایدیگر این دو واژه را در یک واژه ادغام کرد و از آن لغت دیکانستراکت (De_Konstrukt) را ساخت. (خاتمی، ۱۳۸۶: ۲۱۸) دریدا واژه دیکانستراکشن را که هایدیگر به صورت Deconstruction به کار برده بود در زبان فرانسه به Deconstruction تغییر داده است. (ضمیران، ۱۳۸۰: ۲۶۳) اصطلاح Deconstruction از پیوند پیشوند de به معنی نفی و Construction به معنی ساختمان و شالوده تشکیل شده است. (داد، ۱۳۸۲: ۸۱) معادل‌هایی مثل شالوده‌شکنی، ساختارشکنی، واسازی و ساختارزدایی همه صرفاً جنبه سلبی واژه بن‌فکنی را بیان می‌کنند و به جنبه ایجابی و اثباتی آن نمی‌پردازند؛ همچنین تمام این معادل‌ها بُعد ایهامی این اصطلاح را هم نادیده می‌گیرند؛ اما کلمه بن‌فکنی برای بیان معنای مورد نظر دریدا بهتر است زیرا افکندن در زبان فارسی مفهومی ایهام‌گونه دارد که در هر دو معنای انداختن، ویران کردن و گستردن و ساختن و بنیان گذاردن به کار می‌رود. (ضمیران، ۱۳۸۰: ۲۶۵)

دریدا با طرح موارد زیر عقاید فلسفی خود را تبیین می‌کند:

۱) تفاوت (Difference)

سوسور معتقد است زبان شامل مفاهیم و آواهایی نیست که پیش از نظام زبان وجود داشته‌اند؛ بلکه زبان تنها تفاوت‌هایی را دربرمی‌گیرد که در این مفاهیم و آواها دیده می‌شود. (دوسوسور، ۱۳۷۸: ۱۷۳) تا وقتی در کاربرد زبان، معنا و مفهوم وجود دارد، تمایز هم وجود دارد؛ لذا معناکردن کلمه یا عبارت نشانه این است که معنا خود آن کلمه یا عبارت نیست. (احمدی، ۱۳۷۰: ۲/۳۸۶ و ۳۸۷)

۲) مرکززدایی (Decentering)

دریدا با بیان این موضوع که معنا سیال و نامعین است به مرکززدایی می‌رسد (داد، ۱۳۸۲: ۸۲)؛ بدین معناکه برای متن، معنایی قطعی و تنها یک مرکز وجود ندارد؛ بلکه هر خواننده‌ای می‌تواند مفهومی متفاوت از برداشت خواننده‌ای دیگر را از متن را استنباط کند.

(۳) قرائت متواتر (Double-reading)

دریدا افزون بر معنای اولیه یا «سردستی» (Provisional) از متن که حاصل قرائت اولیه است، در مرحله دوم قرائت با استفاده از تفسیر اول به قرائت نقادانه و شالوده‌شکنانه از متن می‌پردازد که از این طریق برای رسیدن به معانی متعدد از متن، معنای متن شکسته می‌شود. (داد، ۱۳۸۲: ۸۳)

(۴) انکسار (Disseminate)

انکسار به معنای شکستن متن است که خود در سه مرحله ایجاد اثری از معنای معین (Semantic)، ایجاد معنای منتشر و پراکنده و نفی هر نوع معنای ثابت انجام می‌شود. (همان)

(۵) تقابل‌های دوگانه (Binary Opposition)

هدف شالوده‌شکنی برهم زدن ترتیب مقولات فلسفی و حمله به تفوق‌ها و برهم زدن برتری یک مضمون بر مضمون دیگر است. (زمان سلطانی، ۱۳۹۱: ۷۴) تقابل‌های دوگانه، یکی از موضوعات اصلی و مهمی است که در باورهای اساطیری و فرهنگی بشر ریشه دارد. (عبیدی‌نیا، ۱۳۸۸: ۴۲) دریدا در تقابل‌های دوگانه طرفی را بر طرف دیگر برتری نمی‌دهد؛ بلکه در سه مرحله نشان‌دادن عدم قرینگی دو طرف مقابل، واژگون کردن ارزش تثبیت‌شده و خنثی‌سازی برتری یکی بر دیگری را به حالت خنثی تبدیل می‌کند. (زمان سلطانی، ۱۳۹۱: ۷۵)

(۶) استعارگی زبان (استعاره) (Metaphorical language)

زبان در اصل منطق‌گرایز است و بر مجازهای بیانی و بلاغی تکیه دارد. هر بیان ظاهراً واقعی و غیرمجازی در اصل استعاره‌ای است که خاصیت استعارگی آن فراموش شده است؛ بنابراین دریدا معتقد است که میان زبان واقعی و استعارگی تفاوتی نیست. (داد، ۱۳۸۲: ۸۳ و ۸۴)

(۷) ورطه (en abyme)

این واژه را دریدا به معنای تفسیرهای متفاوتی که از متن ارائه می‌شود، به کار می‌برد. او معتقد است از هر متنی دو تفسیر می‌توان ارائه داد که یکی همان دلالت خاصی است که از متن ارائه می‌شود و دیگری تفسیری متفاوت از تفسیر اول است و این باعث دلالت معنایی‌های بی‌شماری می‌شود که منتقد ساختارشکن از یک متن به دست می‌دهد. (داد، ۱۳۸۲: ۸۴)

معنای اصطلاحی ساختارشکنی

شالوده‌شکنی از منظر نقد ادبی زیرمجموعه مباحث مکتب پساساخت‌گراست. (داد، ۱۳۸۲: ۸۱) ساختارشکنی به این اعتقاد که ساختارهای معنایی متن ثابت و جهانی هستند، حمله کرد. (بالکین، ۲۰۱۰: ۲) دریدا با بیان نظریه عدم تعین به مفهوم‌گزینی اشاره می‌کند و می‌گوید دیفرانس یا دگربودگی خود به معنای گریز از مفهوم و معناست و درواقع در مقایسه‌کردن پدیده‌ها با همدیگر باید گفت که نه این است و نه آن؛ درحالی‌که هم این است و هم آن. (ضمیران، ۱۳۸۰: ۲۶۵)

ژرف ساخت و روساخت در زبان

زبان‌شناسان معتقدند هر جمله یک روساخت و یک ژرف‌ساخت دارد؛ روساخت آن چیزی است که بر زبان می‌آوریم و ژرف‌ساخت آن چیزی است که در ذهن سخنگویان جای دارد. (انوری و احمدی گیوی، ۱۳۸۷: ۱۷) افزون بر اینکه زبان دارای دو سطح ژرف‌ساخت و روساخت است؛ زبان عرفان هم به خودی خود در سطح زبانی و بیشتر در سطح معنایی؛ هنجارگریزی، ساختارشکنی و عادت‌ستیزی دارد.

در بین شاعران فارسی‌سرا، حکیم سنایی یکی از نخستین شاعرانی است که ساختارهای مرسوم و معمول روزگار خود را درهم‌شکسته است و جنبه‌های ساختارشکنانه در اشعار وی قابل مشاهده است. حوزه غزلیات سنایی که آفرینش این قالب به دست او نیز خود نوعی ساختارشکنی شمرده می‌شود، از نظر ساختارشکنی بر دیگر قالب‌های شعری وی برتری دارد؛ چون از یک طرف به سبب ماهیت ذاتی غزل که همانا تبیین احساسات شاعر است؛ غزلیات وی بیانگر احساس و عواطف واقعی شاعر است؛ پس قضاوت درباره اندیشه‌ها و احساسات ساختارشکنانه شاعر بر مبنای آنها صحیح‌تر است. از طرف دیگر تغییر محتوایی و معنایی غزل‌های عاشقانه شاعر از یک سو و آفرینش غزل‌های عارفانه و قلندرانه و غزل‌هایی که ظاهراً در تقابل با مضامین دینی است،

نخستین بار توسط سنایی (که بداعت آنها خود نشانه ساختارشکنانه بودن آنهاست) نیز مؤید وجود ساختارشکنی در غزلیات شاعر است.

زبان شعر، زبانی مجازی و مملو از آرایه‌های ادبی است؛ چنانکه شفیعی کدکنی از قول یکی از صورت‌گرایان روسی از شعر به عنوان «رستاخیز کلمات» یاد کرده است به این مفهوم که شاعر، کلمات مرده را به گونه‌ای به کار می‌برد که با مختصر پس و پیش‌شدنی زنده شوند و جلب توجه کنند. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۵)

بیدل نیز معتقد است رستاخیز کلمات سبب «حشر معانی» می‌شود:

بیدل! سخنم کارگه حشر معانی است چون غلغلۀ صور قیامت کلماتم (دهلوی، ۱۳۸۷: ۱۰۸۰)

رستاخیز کلمات در دو حوزه متفاوت ظهور می‌یابد:

الف) گروه موسیقایی کلام به واسطه نظام موسیقی (انواع وزن، قافیه، ردیف، جناس)، زبان شعر را از زبان معیار تشخیص می‌بخشد.

ب) گروه زبان‌شناسانه شامل مواردی می‌شود که به سبب تفاوت کلمات در ساختار جمله‌ها می‌توانند موجب رستاخیز کلمات شود. این عوامل در حوزه مباحث زبان، زبان‌شناسی و سبک‌شناسی جدید مطرح است که از آن جمله می‌توان به استعاره، مجاز، آرکائیسیم، ایجاز و حذف، حسامیزی و ... اشاره کرد. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۵ و ۷ و ۸ و ۱۰)

یکی دیگر از این آرایه‌ها که موجب رستاخیز در کلمات شعر می‌شود، «بزرگ‌نمایی» است که شامل اغراق، مبالغه و غلو می‌شود. (صفوی، ۱۳۸۰: ۲/۱۵۹)

علاوه بر این آرایه‌ها «وجود انواعی از تناقض‌ها و روابط منطق‌گریز می‌تواند جمله‌های زبانی را به قضایای بی‌معنی بدل کند.» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: مقدمه ۱۱) جمع این تناقض‌ها خود نوعی ساختارشکنی است علاوه‌براین، کثرت این تناقض‌ها و پیچیدگی‌ها منجر به کثرت معانی و در نتیجه بیانی ساختارشکنانه می‌شود؛ از این‌رو بررسی ساختارشکنانه غزلیات سنایی به علت زبان مجازی و وجود تناقض‌های مکرر در آن شایسته به نظر می‌رسد.

برتری سنایی به سبب ویژگی‌ها و مضامین شعری‌اش

بسیاری از صاحب‌نظران بین شعر دوره قبل و شعر دوره بعد از سنایی تمایز قائل می‌شوند. هیچ‌کدام از شاعران بزرگ شعر فارسی حتی سعدی و حافظ و مولوی که برجسته‌ترین شاعران فارسی بوده‌اند، نتوانستند به اندازه سنایی چنین تأثیر شگرفی در شعر فارسی ایجاد کنند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۹)؛ زیرا «همیشه توفیق از آن شاعرانی است که حال و هوای تازه‌ای را وارد یکی از ساخت و صورت‌های شعری می‌کنند، یا خود به ایجاد ساخت و صورتی نو می‌پردازند» (همان: ۲۱ و ۲۲)؛ بنابراین بلندمرتبتی سنایی در شعر فارسی به دلیل واردکردن حال و هوای تازه‌ای در شعر فارسی است. او توانسته تجارب روحانی و عرفانی را که تا آن زمان به صورت نثر در کتاب‌هایی چون قوت‌القلوب ابوطالب مکی و رسالۀ قشیریۀ ... بوده است، در قالب‌های کهن شعری که برای مضامین دیگر به کار گرفته می‌شده و یا حتی اصلاً وجود نداشته (مانند غزل) وارد کند و الحق والانصاف که این افتخار بزرگی است که شامل حال سنایی شده است. (همان: ۲۴)

از آنجا که سنایی شاعری مبدع و مبتکر است و شیوۀ بیانی مخصوص به خود دارد در ساختن ترکیب‌های تازه و خوش‌آهنگ مخصوصاً بعد از تغییر حال درونی‌اش درخششی بی‌نظیر دارد که از این جمله می‌توان به ترکیب‌هایی نظیر: باده عافیت‌سوز و ملامت‌کاه، بادپای خاک‌نهاد، خاک سرشتان، بادنامه چشم‌آهو، کارنامه ناف آهو، گویای ناگویا، مالداران توانگر کیسه درویش‌دل و ... اشاره کرد. (مصفا، ۱۳۳۶: صد و ده، صد و یازده)

سنایی نخستین شاعر ایرانی است که نمادهای عرفانی را در شعر فارسی ابداع کرد و به زبانی نمادین و مخصوص به خودش دست یافت که بعدها در سنت عرفانی رواج پیدا کرد. زبان سنایی ظاهری طنزگونه؛ اما باطنی عمیق دارد. (فتوحی، ۱۳۸۶: ۲۲۴ و ۲۲۵) سنایی از واژه‌های شعر تغزلی استفاده کرد تا اینکه بتواند شور و عشق درونی‌اش را بیان کند؛ اما عاملی که باعث شد این واژه‌ها از قلمرو معنایی خود فراتر روند و به نماد تبدیل شوند، نوعی تجربه شهودی بود. (همان: ۲۲۶)

غزل سنایی

غزل در لغت به معنای سخن گفتن با زنان و عشق‌بازی نمودن است (منتهی الارب، ذیل واژه) و در اصطلاح فارسی به معنای شعری است بر یک وزن و قافیه، با مطلع مصرع که حد معمول متوسط ابیات آن بین پنج تا دوازده بیت است و گاه تا حدود شانزده بیت و به ندرت تا نوزده بیت نیز می‌رسد؛ اما اگر از پنج بیت کمتر باشد به آن غزل ناتمام می‌گویند. (همایی، ۱۳۷۱: ۱۹۳) سنایی اولین شاعری است که به صورت جدی غزل به معنای امروزی آن را پایه‌گذاری کرد: «مطابق آثار موجوده ظاهراً سنایی اولین شاعری است که به سبک معمول فعلی غزل ساخته و در مقطع غزلیاتش تخلص خود را نیز آورده است.» (همان: ۷۷ و ۷۸) غزل‌های سنایی به سه دسته عاشقانه، عارفانه و قلندرانه تقسیم می‌شود.

سنایی اولین شاعری است که معانی صوفیانه را به طور وسیعی در شعر فارسی و در قالب‌هایی چون مثنوی و قصیده و غزل وارد کرده است. معانی و مفاهیم شعر او بسیار غنی است و به همین سبب شعر او با اینکه دارای الفاظ قدیمی و با زبان تغزلی است؛ اما به پای شعر شعرای قرن هفتم می‌رسد. (شمیسا، ۱۳۷۳: ۷۵)

به دلیل وارد کردن مضامین عرفانی و همچنین بسیاری از نمادها و رمزهای عرفانی، شعر سنایی اهمیت بسیاری دارد و همین موضوع باعث شده شعر او معیار سنجش مضامین عرفانی و عشق عارفانه شود. نکته قابل توجه دیگر اینکه «سنایی نه تنها از جهت عمق و محتوا در نمادهای عرفانی بسیار کوشید؛ بلکه از جهت تنوع و فراوانی این نمادها نیز دست به کاری شگرف زد و توانست بیشتر نمادهایی را که بعدها به عنوان رمز عالم بالا قرار گرفت، وارد شعر خود کند. هم در حوزه نمادهای رمزی اندام‌واری چون مژگان، عارض، لب، خط و نظایر آن و هم در حوزه نمادهای عام دیگر چون خرابات، میخانه، رند، بت و مانند آن.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۴۱)

سنایی با دو شگرد این اصطلاحات را به نماد شخصی تبدیل کرد: «نخست غلظت فضای سمبلیک غزل که خود بیانگر تجربه باطنی است و واژه‌ها را در بافتی متفاوت با کاربرد معمولشان سخت برجسته می‌کند و دوم فزونی بسامد و تکرار معنادار این واژه‌هاست که آنها را در کانون حساسیت‌های خواننده قرار می‌دهد.» (فتوحی، ۱۳۸۶: ۲۲۸)

مثلاً در اشعار سنایی، دشمنی با عقل و به تعبیر خود او «هوس‌گویان یونانی» بسیار دیده می‌شود و این موضوع از موضوعات رایج غزلیات اوست، چنان‌که در این ابیات می‌بینیم:

برون کن طوق عقلانی، به سوی ذوق ایمان شو چه باشد حکمت یونان به سوی ذوق ایمان شو (۶۷۹ / ۲۹۸)

علاوه بر این او عشق را هدایت می‌داند و این قضیه نخست در شعر سنایی نمود پیدا کرده است:

عالم علم نیست عالم عشق رؤیت صدق، چون روایت نیست

به هدایت نیامده است از کفر هر که را کفر چون هدایت نیست (۵۸، ۸۲۶)

بیان این تقابل عقل و عشق و بعد مطرح شدن عشق به جای هدایت باعث شد که عاقلان سر را جلوی عشق خم کنند و عملاً خلع سلاح شوند. (شفیعی، ۱۳۹۲: ۵۲ و ۵۳) و همین موضوع یکی از موضوعاتی است که به ظاهر خلاف مضامین دینی به نظر می‌آید؛ در حالی که اگر از نگاه عارفان به این موضوعات نگاه کنیم این مضامین نه تنها بر خلاف مضامین دینی نیست؛ بلکه از جهتی با آنها همسو نیز است؛ چرا که دین با عقلی موافق است که دنیایی نباشد و به اصطلاح با عقل جزئی نگر مخالف است نه با عقل کلی نگر!

یکی از موضوعات کلی که سنایی وارد شعر فارسی کرده، تصویر قلندریان به عنوان رمزهای کمال انسانیت و اوج تعالی در سلوک است و این شاید در نگاه اول بر خلاف نظر دین باشد؛ اما معنای قلندر در نظر سنایی همان انسان لایبالی روزگار همعصر خودش نبوده، بلکه این کلمه در زبان سنایی به معنای انسان کامل به کار می‌رود و این یکی دیگر از نمونه‌های ساختارشکنی در اشعار سنایی است.

در کوی ما که مسکن خوبان سَعَتِری است از باقیات مردان، پیری قلندری است

شاطر (سعتر) همان «عیار» است و عیار جزء فتیان و جوانمردان است. (شفیعی، ۱۳۸۷: ۴۷ و ۴۸) حافظ و شاعرانی چون سنایی رند را در معنای مثبت، معنایی که همراه با جنبه‌ای از روحانیت بوده است، به‌کار برده‌اند. (همان: ۳۰۵)

ساختار شکنی‌های دینی در غزلیات سنایی

۱. توصیه به خوش‌باشی

توصیه به خوش بودن، خوش‌گذرانی کردن، در فکر آینده و عاقبت‌نگر نبودن نیز که در غزل سنایی رواج دارد، به نوعی ساختار شکنی دینی است و از رندمسلکی شاعر سرچشمه گرفته‌است که حافظ آن را به اوج رسانده است.

امروز زمانه خوش گذاریم بدرد کنیم دی و فردا (۱، ۷۹۰)

خوش بزی با دوستان یک دم بزن	دل بپرداز از مهمات ای پسر
بر نشاط و خرمی یک دم بزن	وقف کن ایام و ساعات ای پسر (۱۵۸، ۸۹۱)
ساقیا می ده و نمی گیر	وز سر زلف خود خمی کم گیر (۱۷۰، ۸۹۸)
باده خور و مستی کن و دلداری و عشرت	و اندوه جهان باد شمار ای پسر خوش (۱۸۵، ۹۰۸)
امروز زمانه خوش گذاریم	تا فردا چون بود سرانجام (۲۰۷، ۹۲۰)
خیز تا می خوریم و غم نخوریم	و انده روز نامده نبریم (۲۶۷، ۹۵۴)
جامه جنگ از سر خود برکش و خوش طبع باش	خانه لهر و طرب را یک زمان در باز کن (۳۰۵، ۹۸۱)
نباید خورد چندین غم ببايد زیستن خرم	که از ما اندر این عالم نخواهد ماند جز نامی (۳۹۳، ۱۰۳۴)

۲. خودستیزی

خودستیزی و بیزاری از خود به معنای نفی هستی فانی و مادی بشری است که سنایی آن را تنها راه آگاهی و رسیدن به حق می‌داند؛ چنانکه حافظ خوددیدن و خودکامی را مایه تباهی می‌شمرد:

خواهی که خبر یابی از خود ز نگار خود آلا ز وجود خود بیزار نباید شد (۱۱۰، ۸۵۸)

هست خوش باشد کسی را کوز خود باشد بری	خوش بود مستی و هستی خاصه بر روی نگار (۱۴۷، ۸۸۴)
دور شو از صحبت خود بر در صورت پرست	بوسه بر خاک کف پای ز خود بیزار زن (۲۹۱، ۹۷۲)
چه جای سرکشی باشد ز حکم او که در رویش	چو شمع آنگاه خوش باشم که در گردن زدن باشم (۲۲۶، ۹۳۰)

۳. دین‌گریزی

منظور از دین‌ستیزی آن است که سالک در ظاهر با دین و امور مربوط به دین مخالفت کند و قواعد آن را زیرپاگذارد؛ اما در باطن سخت به آن پای‌بند باشد. ادعای دین‌ستیزی درضمن پایبندی دقیق به باطن دین در درغزلیات سنایی به‌فراوانی دیده می‌شود که ظاهراً به هدف برانگیختن سرزنش خلق و در نتیجه تهذیب نفس بوده‌است. این نوع ساختارشکنی اولین بار در اشعار سنایی بروز یافته و در شعر حافظ به اوج رسیده است.

نه بهشت از ما تهی گردد نه دوزخ پر شود ساقیا در ده شراب ارغوانی فام را (۱۱، ۷۹۷)

بگشاد ز پای بنند تکلیف زَنار مغانه بر میان بست (۵۳، ۸۲۳)

به هدایت نیامد است از کفر هر که را کفر چون هدایت نیست (۵۸، ۸۲۶)

در مهر ماه زهدم و دینم خراب شد ایمان و کفر من همه رود و شراب شد (۱۰۹، ۸۵۷)

مسلمان نیستم جانا گرم جان بی تو کار آید کجا بی وصل مرجان تومر جان‌راقرار آید (۱۳۲، ۸۷۳)

ایمان و زاهدی را بر هم شکست باید زَنار جاحدی را از جان خرید باید (۱۳۳، ۸۷۴)

زهد و گنه و کفر و هدی را همه در هم در باز به یک داو قمار ای پسر خوش (۱۸۵، ۹۰۸)

کفر و ایمان گر به صورت پیش تو حاضر شوند دستگاه کفر بیش از مایه ایمان شمر (۱۶۸، ۸۹۷)

زان غمزه غمّاز غم‌افزای تو بر من اسلام شد و قبله شد و کیش ندارم (۲۲۲، ۹۲۸)

مرا زان چه که چونان گفت ابلیس مرا زان چه که چونین کرد آدم

تو گویی می‌مخور من می‌خورم می تو گویی کم‌مزن من می‌زنم کم...

من و خورشید و معشوق و می و لعل تو و رکن و مقام و آب زمزم (۲۳۱، ۹۳۴)

ور تـوا از اخلاص خواهی تا چـوزر خـلاص شـوی دیده اخلاص را چون طوق بر زَنار زن...

خانه خمار اگر شد کعبه پیش چشم تو لاف لَبیک او در خانه خمار زن (۲۸۹، ۹۷۱)

از لباس کفر و ایمان هر دو بیرون‌آی زود بردباری همچو ابراهیم ادهم‌وار زن (۲۹۰، ۹۷۲)

از کفر ز توحید مگوهیچ سخن هم پیرامن خود زین دو خطرها حرمی زن (۲۹۵، ۹۷۵)

صحبّت زنّار بنّدان پیشه‌گیر	خدمت جمشید آذرفام کن
با مغان اندر سفالی باده خور	دست با زرتشتیان در جام کن (۳۰۶، ۹۸۱)
در خراباتی که این گوید فاسق شو بشو	وندران مسجد که آن گوید مسلمانی مکن (۳۱۴، ۹۸۵)
گر مسلمان کشتن آیین باشد اندر کافری	در مسلمانی مسلمان کشتن است آیین تو (۳۳۶، ۱۰۰۱)
گر مسجد را همی نخواهی	با مهتر تونیان به تون شو (۳۴۵، ۱۰۰۵)
تا تو را روشن شود در کافری درّ ثمین	بت‌پرستی پیشه‌گیر اندر میان بتکده (۳۵۳، ۱۰۱۰)

۴. بی‌گناه دانستن شیطان

شاعر گنهکاری شیطان را به سبب قضا و قدر الهی می‌داند و او را بی‌گناه جلوه می‌دهد در حالی که پیشینیان ابلیس را لعین و مطرود می‌دانستند؛ چنانکه منوچهری می‌گوید:

گر به پیری دانش بدگوه‌ران افزون شدی روسیه‌تر نیستی هر روز ابلیس لعین (منوچهری، ۱۳۶۳: ۷۹)
فرخی به تیره‌روزی ابلیس اشاره می‌کند و می‌گوید:

ابلیس پیر بود بیندیش تا چه کرد بگزید بر بهشت برین آتش سعیر
رای درست باید و تدبیر مملکت خواجه به هر دو سمت مصیب آمد و بصیر (فرخی، ۱۳۴۹: ۱۹۰ و ۱۹۱)

این درحالی است که سنایی برخلاف مباحث خداشناسی و دینی از زبان شیطان می‌گوید:
در ره من نهاد نهان دام مکر خویش آدم میان حلقه آن دام دانسه بود

می‌خواست تا نشانه لعنت کند مرا کرد آنچه خواست آدم خاکی بهانه بود (۱۲۹، ۸۷۱)

گفتند مالکان که نکردی تو سجده‌ای چون کردمی که با منش این در میانه بود

دانستم آن زمان که به ما از قضا رسید صد چشمه آن زمان ز دوچشم روانه بود (۱۲۹، ۸۷۱)

ای عاقلان عشق مرا هم گناه نیست ره یافتن بجانبشان بی‌رضا نبود (۱۲۹، ۸۷۲)

۵. زهدستیزی

مخالفت با زهد و پارسایی ظاهری سالوس‌ورزان ریایی که زهد را ابزار منفعت‌جویی کرده‌اند و در نتیجه بی‌ارزش‌شمردن زهد و زاهدی نیز جزء ساختارشکنی‌های سنایی است که در شعر حافظ به‌اوج می‌رسد:

در مهر ماه زهدم و دینم خراب شد ایمان و کفر من همه رود و شراب شد (۸۵۷، ۱۰۹)

جام و سماع و شاهد حاضر شدندباری وین خرقه‌های دعوی بر هم درید باید

ایمان و زاهدی را بر هم شکست باید زَنار جاحدی را از جان خرید باید (۸۷۴، ۱۳۳)
در جهان عشق ازین رمز و حکایت هیچ نیست کاین مزخرف پیکران گویند بر سرهای دار

لاف‌گویان «أنا الله» را بین در عشق خویش بر بساط عشق بنهاده جبین اختیار (۸۸۶، ۱۵۰)
زهد و گنه و کفر و هدی را همه در هم دربار به یک داو قمار ای پسر خوش (۹۰۸، ۱۸۵)

پارسایان هر زمان ناپارسا خوانندمان ما از آن بر پارسایان پارسایی یافتیم (۹۵۱، ۲۶۰)

ور تو از اخلاص خواهی تا چو زر خالص شوی دیده اخلاص را چون طوق بر زَنار زن (۹۷۱، ۲۸۹)
زاهدان ار تکیه بر زهد و صیام خود کنند تو چو مردان تکیه بر خمر و در خَمّار زن (۹۷۲، ۲۹۱)

از علم و اشارات و عبارات حذر کن وز زهد و کرامات گذشته ندمی زن (۹۷۵، ۲۹۵)
در خراباتی که این گوید فاسق شو بشو وندران مسجد که آن گوید مسلمانی مکن (۹۸۵، ۳۱۴)

گر مسجّد را همی نخـواهی با مهتر تونیان به تـون شو (۱۰۰۵، ۳۴۵)

زهداد گرفته همه بر یاد تو بـاده ابدال شکسته همه در راه تو توبه (۱۰۰۹، ۳۵۲)

۶. سلامت‌ستیزی

سنایی در بعضی از ابیات غزلیات خود آشکارا با عاقبت‌اندیشی و عافیت‌نگری که از ویژگی‌های اصلی رندان است، مخالفت می‌کند و سالک واقعی را کسی می‌داند که به فکر عاقبت کار و سلامت خود نباشد زیرا در راه معشوق باید جان و تن فداکرد و سلامت برای سالک جز ملامت نتیجه‌ای نخواهد داشت:

بر بساط عاشقی از روی اخلاص و یقین چون ببازی جان و تن مقصود آنکه حاصل است

زینهار از روی غفلت این سخن بازی مدان زانکه سر در باختن در عشق اول منزل است (۸۱۴، ۴۰)

این سلامت را که من دارم ملامت در قفاست تا نپنداری که از دام ملامت جسته‌ام (۹۲، ۲۰۹)

ای که گفתי که عاقبت بنگر ما نه مردان عاقبت نگریم (۹۵۴، ۲۶۷)

گام‌زن مردانه‌وار و بگذر از موت و حیات از دو کون اندر گذر لبیک محرم‌وار زن (۲۹۰، ۹۷۲)

الا ای لعبت ساقی ز می پرکن مرا جامی که پیدانیست کارم‌رادراین گیتی‌سرانجامی (۳۹۳، ۱۰۳۴)

عاشقی از بند عقل و عافیت جستن بود گر چنینی عاشقی ور نیستی دیوانه‌ای (۳۶۱، ۱۰۱۳)

۷. عقل‌ستیزی

شاعران پیشین درباره‌ی جایگاه و مرتبه‌ی عقل و خرد اشعار بسیاری سروده‌اند و مثلاً فردوسی شاهنامه‌ی خود را با ستایش خرد آغاز می‌کند؛ حتی خود سنایی نیز در حدیقه‌ی بابی را به ستایش خرد اختصاص داده‌است؛ اما در غزلیات سنایی ابیاتی دیده‌می‌شود که عشق را بر عقل برتری می‌دهد و آن را در برابر عشق عاجز و کوچک می‌شمارد؛ زیرا عارفان و رندان عقل را برای رسیدن به حقیقت معنوی و محبوب ضعیف‌تر از عشق می‌دانند.

چو صیاد خرد لعل تو باشد سر زلف تو شاید شست مارا (۳، ۷۹۱)

ای تماشگاه عقل نور پشاش در میان لعل خاموش شما (۱۶، ۸۰۰)

لبیک زدیم از سردعوی چو سنایی بر عقل زدیم از جهت عجز رقمها (۱۹، ۸۰۱)

خفته‌ی بیدار بنگر عاقل دیوانه‌بین کو ز روی معرفت بی وصل الهی کند (۱۱۸، ۸۶۳)

با رخ تو کیست عقل جز که یکی بوالفضول با لب تو کیست جان جز که یکی بوالهوس (۱۷۷، ۹۰۲)

از رخ تو دلیل اثبات است عالم عقل را و برهان هم (۲۵۲، ۹۴۵)

همی کشف خردمندان کشف‌وار سر اندر خود کشد یا رای جانان (۲۸۳، ۹۶۶)

شو خرد را جسم ساز و عقل رعنا را بسوز تیغ محو اندر سرای نفس استکبار زن (۲۹۰، ۹۷۱)

چو عشقش بلبل است از باغ جانیت روان و عقل را شاخ شجر کن (۳۰۳، ۹۸۰)

عشق تو مرغی است کو را این خطابست از خرد ای دو عالم گشته عاجز در سر منقار تو (۳۲۹، ۹۹۵)

جان‌های مقصدتس خردمندان سرگشته به پیش زلف و خال تو (۳۳۴، ۹۹۹)

باز کاسد کرد در بازار عشق عقل ما را لعل روح‌افزای تو (۳۳۹، ۱۰۰۲)

- ای تف عشق تو یک ساعت به چاه انداخته هرچه درصد سال عقل ما زجان اندوخته (۱۰۰۶، ۳۴۷)
- عقل ترسا روح عیسی روی را در چلیپاهای زلف آویخته (۱۰۰۸، ۳۵۰)
- خورشیدوار کردی چون ذره‌های عقلی دلهای عاشقان را در پرده‌ی هوایی (۱۰۱۷، ۳۶۶)

۸. علم‌ستیزی

- سنایی علاوه بر عقل‌ستیزی با علم و دانش نیز که ثمره عقل جزئی است، مخالف است و علم و دانایی را ناچیز می‌شمارد و برای آن ارزش قائل نیست زیرا به نظر او نتیجه‌ای جز غرور و تفاخر ندارند:
- کرد معزولم زمانه گاه دانایی و عقل با بلای تو چه سود از عقل و دانایی مرا (۷۹۸، ۱۳)
- قیل و قال و دانش و تیمار پندار رهند خاک بر چشم همه تیمار پندار زن (۹۷۳، ۲۹۱)
- از علم و اشارات و عبارات حذر کن وز زهد و کرامات گذشته ندمی زن (۹۷۵، ۲۹۵)

۹. فقر‌ستایی

- سنایی در این ابیات بیشتر به معنای باطنی فقر نظر دارد و فقر ظاهری را هم در جایی که انسان را به فقر درونی راهنمایی کند، تأیید می‌کند و ظاهر این ابیات با احادیثی مانند «كَاذِبُ الْفَقْرِ أَنْ يَكُونَ كَفَرًا» و «الْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ» منافات دارد؛ هرچند سنایی مطابق با حدیث «الفقر فخری» فقر را منشأ دست‌یابی به حقیقت می‌داند.
- قومی که به افلاس گراید دل ایشان جز کوی حقیقت نبود منزل ایشان (۹۶۴، ۲۸۰)

- با می تلخ مغانه دامن افلاس گیر از را بر روی آن قرآی دعوی‌دار زن (۹۷۲، ۲۹۱)

۱۰. ملامت‌پذیری

- ملامت‌پذیر بودن یکی از ویژگی‌های اصلی رندان است به این معنی که رندان کارهایی انجام می‌دهند که در نظر مردم بد جلوه کنند؛ اما در باطن دین‌دار هستند. آنها این ظاهر بد و سرزنش‌آمیز را برای خود انتخاب می‌کنند تا فارغ از سرزنش خلق به تهذیب نفس بپردازند و فقط از خداوند بترسند؛ زیرا اصل و حقیقت عالم را تنها او می‌دانند.
- ما و تو و قلّاشی چه باک همی با تو راند پسر مریم خر را به خلاب اندر (۸۸۹، ۱۵۵)
- با قافله مفلسی و مرحله عشق جز بار ملامت نکشد محمل ایشان (۹۶۴، ۲۸۰)
- این سلامت را که من دارم ملامت در قفاست تا نپنداری که از دام ملامت جسته‌ام (۹۲، ۲۰۹)
- شب نباشیم جز به مصطبه‌ها روز هر سو به گلخنای دگریم

می‌کشان و مقامران دغا	همه از ما به‌اند و ما بتیریم (۲۶۷، ۹۵۵)
چون به نلحرم رسی بدروز و کفر رنگ باش	بر طراز رنگ ظاهر نلح را طرّار زن (۲۸۸، ۹۷۰)
از لباس کفر و ایمان هر دو بیرون‌آی زود	بر دبّاری هم‌چو ابراهیم ادهم‌وار زن
سالکان اندر سلامت اسب شادی تاختند	یک قدم اندر ملامت گر زنی بیدار زن (۲۹۰، ۹۷۲)
زان سگ بچه‌ای به کتف برگیر	ناگاه بر سبزه‌ای درون شو
می‌گیر درم قفا همی‌خور	با رندی و عیبها عیون شو
از برای کسب آب روی خویش	آبروی خود بعمداً ریخته (۳۴۹، ۱۰۰۸)

۱۱. عقاید دینی

هاروت تـوز معجزه دارد دلیلها	ماروت تـوز شعبده داردمثالها (۱۸، ۸۰۱)
ایمان می و کفر چو آب زلال بود	هاروت را دارای معجزه دانسته درحالی که معجزه مخصوص پیامبران الهی است.
	می آب گشت و آب می صرف ناب شد (۱۰۹، ۸۵۸)

ایمان همیشه مثل آب پاک و طاهر است و کفر چون شراب نجس و آلوده است اما در اینجا برعکس است.
من نه تنها عاشقم بر تو که بر هفت آسمان کشته هست از عشق تو چندان که نایب در شمار (۱۵۰، ۸۸۶)

ج

فرشتگان عاشق نمی‌شوند.	
در جهان فردوس اعلی دارد آنک	یک نفس بودست در پندار یار (۱۵۲، ۸۸۷)
هر که بگذارد صراط آید به درگاه بهشت	من نمی‌بینم بهشت و بیش رفتم صد صراط (۱۹۶، ۹۱۴)
طاعات و مراعات ترا فرض شناسم	جان و دل و دین و وقف مراعات تو دارم
حاجات تو گر هست به جان و دل و دینم	جان و دل و دین از پی حاجات تو دارم (۲۲۱، ۹۲۷)
شد خلد به روی تو سـرایم	بسی روی تو خلدش دجهنم (۲۳۲، ۹۳۴)

مسیح‌حلم و موسی کف سلیمان طبع و یوسف‌رخ محمّدین و آدم‌رای و خوک‌کرده بهیمه‌ری (۱۰۳۰، ۳۸۷)

۱۲. کفر و ایمان

طبق دین اسلام کفر مطرود است و در تضاد با ایمان است و مسلمانان به دوری از کفر و الحاد و جنگ با کافران فرمان داده می‌شوند؛ اما سنایی هم کفر و هم ایمان را حجاب راه می‌داند و مخاطب را به دوری از هر دو فرامی‌خواند یا حتی بالاتر از آن کفر را بر ایمان برتری می‌دهد و گاهی هم آن را مساوی با هدایت می‌داند. در این قسمت ابیاتی که مخالف نرم و عادت پذیرفته‌شده در باب کفر و ایمان است، نقل می‌شود. این ابیات شامل موضوعاتی چون کفر را باعث هدایت شمردن و یا کفر را بر ایمان برتری دادن، است و در زیر هر بیت به توضیح اینکه چرا در این بیت ساختارشکنی به کار رفته، پرداخته شده است. باز چون شاگرد مؤمن در پس تخته نشان آن نکو دیدار شوخ کافر استاد را (۴، ۷۹۱)

تعلیم یافتن شاگرد مؤمن نزد استاد شوخ کافر ساختارشکنی است زیرا همواره مؤمن بر کافر برتری دارد.
کافر گشته ام به یک بارگی تا علم کفر بر ایمان تو است (۳۲، ۸۰۹)

علم کفر بر دوش ایمان بودن ساختارشکنی دینی، عقلی، عرفی است.
به هدایت نیامد است از کفر هر که را کفر چون هدایت نیست (۵۸، ۸۲۶)

ج
کفر و ایمان گر به صورت پیش تو حاضر شوند دستگاه کفر بیش از مایه ایمان شمر (۱۶۸، ۸۹۷)

از حلقه و تباب و بند زلفت هم مؤمن و بسته ز نارم (۲۲۴، ۹۲۹)

هم مؤمن و هم کافر بودن به‌طور همزمان ساختارشکنی عرفی است و پارادوکس است.
به دو رنگم ز موی و روی نگار زانکه هم کفرم و هم ایمانم (۲۳۷، ۹۳۸)

هم کفر و هم ایمان بودن در آن واحد.
ای به رخسار کفر و ایمان هم وی به گفتار درد و درمان هم (۲۵۲، ۹۴۵)

بین در کوی کفر و دین به مهر و درد دل بنشست هزاران آه خون‌آلود زیر کام جان‌ای جان (۲۷۹، ۹۶۳)

در کوی کفر و دین باهم نشستن در حالی که نشستن در کوی مانع از نشستن در کوی دیگر می‌شود و همجوار بودن کفر و ایمان امکان‌پذیر نیست.

زلف را شانه زدی باز چه رسم آوردی کفر درهم شده را پرده ایمان کردن (۲۸۶، ۹۶۸)

کفر و ایمان را باهم جمع کردن.
ای ز آب زندگانی آتشی افروخته و اندر او ایمان و کفر عاشقان را سوخته (۳۴۷، ۱۰۰۶)

یا ایمان باید بر جای بماند یا کفر در حالی که در اینجا ایمان و کفر هر دو از بین می‌روند و این از نظر عقلی و عرفی و دینی غیرممکن است.

گاه در ایمان از رخ ایمان‌فزایش خجلتی گاه بر کفر از دو زلف کافرش بیغاره‌ای (۳۶۲، ۱۰۱۴)

جمع شدن ایمان و کفر هم زمان با هم در آدمی.

۱۳. موسیقی و سماع

شاعر در اینجا به موسیقی گوش دادن و سماع کردن سفارش می‌کند.

چون مطربان خوشدل گشتند جمله حاضر پای بکوفت باید بیتی شنید باید (۱۳۳، ۸۷۴)

چنگ بستان و قلندوار زن تا به جان بازآورم هوش ای پسر (۱۶۴، ۸۹۴)

نتیجه‌گیری

وجود فراوان آرایه‌های ادبی مخصوصاً آرایه‌هایی؛ چون: تشبیه تفضیل، تشبیه مشروط، پارادوکس و اغراق در: غزلیات سنایی از- یک‌سو و از سوی دیگر، به کارگیری زبان عارفانه و قلندرانه برای تبیین مضامین ساختارشکنانه عارفانه و مضامینی که ظاهراً با مضامین دینی در تقابل است، از عواملی است که موجب ساختارشکنی در کلام سنایی و عدول وی از نُرْم و هنجارهای رایج می‌شود.

چنانکه گفته شد افزون بر زبان ساختارشکنانه سنایی، ابداع قالب غزل به عنوان قالب مستقل شعری و گنجاندن منسجمانه مضامین عارفانه و قلندرانه که گاهی در ظاهر با مضامین دینی در تقابل است، برای اولین بار نیز می‌تواند از عوامل ساختارشکنی‌های سنایی در غزلیاتش شمرده شود؛ به گونه‌ای که پس از مطالعه و بررسی ۴۰۸ غزل موجود در دیوان شاعر، ۶۹۱ بیت ساختارشکنانه به دست آمد که از این میان ساختارشکنی‌های عارفانه شاعر حدود ۱۶/۳۵ از کل ساختارشکنی‌های شاعر را دربرمی‌گرفت که با بررسی و تحلیل آنها نتایج زیر حاصل شد:

۱. ۱۹/۴۶ درصد ابیات ساختارشکنانه غزلیات سنایی مربوط به ساختارشکنی‌های شاعر در حوزه دین‌گریزی است.
۲. ۱۳/۲۷ درصد ابیات با حوزه عقل‌ستیزی در غزلیات سنایی ارتباط دارد.
۳. ۱۱/۵ درصد ابیات ساختارشکنانه سنایی را مضامین زهدستیزانه وی دربرمی‌گیرد.
۴. ۹/۷۳ درصد ابیات ساختارشکنانه سنایی در حوزه ملامت‌پذیری مورد بحث قرار می‌گیرند.
۵. ۹/۷۳ درصد ابیات مربوط به حوزه کفر و ایمان است.
۶. ۷/۹۶ درصد ابیات ساختارشکنانه غزلیات سنایی در حوزه توصیه به خوش‌باشی مطرح می‌شود.
۷. ۷/۰۷ درصد ابیات به حوزه عقاید دینی مربوط است.
۸. ۶/۱۹ درصد ابیات بیانگر مضامین سلامت‌ستیزانه است.
۹. ۴/۴۲ درصد ابیات ساختارشکنی‌های سنایی در حوزه ابلیس را شامل می‌شود.
۱۰. ۲/۵۳ درصد ابیات در جنبه خودستیزی غزلیات سنایی بحث می‌شود.
۱۱. ۲/۶۵ درصد ابیات مربوط به حوزه علم‌ستیزی غزل سنایی می‌شود.
۱۲. ۱/۷۶ درصد ابیات در مضمون فقرستایی و به کاررفته است.
۱۳. ۱/۷۶ درصد ابیات درباره سماع است.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود بیشترین بسامد ساختارشکنی‌های عارفانه موجود در غزلیات سنایی در حوزه دین‌گریزی غزلیات شاعر قابل مشاهده است هرچند می‌توان گفت تمام این ساختارشکنی‌های عارفانه سنایی خود نتیجه رندمسلکی‌ها و قلندرمنشی‌های شاعر است که گاه با استفاده از فنون ادبی و گاهی هم از راه آوردن مضامین بدیع و غریب در حوزه‌ها و شاخه‌های جداگانه در غزلیات شاعر مطرح شده‌اند که بیشتر این موارد بعداً در شعرعارفان بزرگ بویژه در غزلیات عطار، غزلیات شمس و غزلیات حافظ به‌اوج رسیده‌است.

با بررسی و تحلیل این موضوع درنهایت می‌توان به این نتیجه رسید که سال‌ها، پیش از پیدایش مکتب ساختارشکنی در غرب، شاعران عارف‌مسلک ایرانی به پیشوایی سنایی دست به ساختارشکنی زده‌اند؛ چنانکه می‌توان گفت پیشینه ساختارشکنی دریدا در شعر عرفانی فارسی به‌طور کلی و غزلیات سنایی و پیروان وی به‌طور خاص آشکارا قابل ملاحظه است.

ساختارشکنی‌های دینی



فهرست منابع

۱. احمدی، بابک، (۱۳۷۰)، ساختار و تأویل متن، جلد اول و دوم، تهران: نشر مرکز
۲. انوری، حسن و احمدی گیوی، حسن، (۱۳۸۷)، دستور زبان فارسی ۲، چاپ چهارم، تهران: نشر فاطمی
۳. بالکین، جک. ام، (۲۰۱۰)، ساختارشکنی، مترجم حسین خواجه محمد آباد، مؤسسه ترجمان، شماره ۲۳، صص ۱۰-۱
۴. پارسی‌نژاد، کامران، (۱۳۸۲)، ساختارگرایی و ساخت‌شکنی، ادبیات داستانی، شماره ۶۹، خرداد، صص ۳۵-۳۸

۵. پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۸)، در سایه آفتاب، چاپ سوم، انتشارات سخن، تهران
۶. خاتمی، محمود، (۱۳۸۶)، دریدا ساختارشکنی، فصلنامه فلسفی، عرفانی و ادبی اشراق، شماره ۴ و ۵، بهار و تابستان، صص ۲۱۳-۲۲۴
۷. خلف تبریزی، محمد حسین، (۱۳۴۲)، برهان قاطع، به کوشش محمد معین، چاپ دوم، تهران: انتشارات ابن سینا
۸. داد، سیما، (۱۳۸۲)، فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران: انتشارات مروارید
۹. دانش پژوه، منوچهر، (۱۳۷۸)، منوچهری دامغانی سراینده‌ای مبدع و مبتکر، فرهنگ قومس، شماره ۹، بهار، صص ۱۱۷-۱۲۸
۱۰. دوسوسور، فردینان، (۱۳۷۸)، دوره زبان‌شناسی عمومی، مترجم کوروش صفوی، تهران: انتشارات هرمس
۱۱. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۳۵)، لغت‌نامه دهخدا، تهران: انتشارات سیروس
۱۲. دهلوی، بیدل، (۱۳۸۷)، کلیات میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی، جلد دوم، با توضیحات و تعلیقات از فرید مرادی، تهران: انتشارات زوآر
۱۳. زمان سلطانی، سحر، (۱۳۹۱)، ریشه‌های شکل‌گیری شالوده‌شکنی در نظریه پسامدرن، کتاب‌ماه هنر، شماره ۱۶۹، مهر، صص ۷۲-۷۹
۱۴. سنایی، محدود ابن آدم، (۱۳۷۷)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۱۵. سنایی، محدود ابن آدم، (۱۳۸۸)، دیوان اشعار، چاپ هفتم، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات سنایی
۱۶. سنایی، محدود ابن آدم، (۱۳۳۶)، دیوان حکیم سنایی، به کوشش مظاهر مصفا، چاپ اول، تهران
۱۷. شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۷)، قلندریه در تاریخ (دگردیسی‌های یک ایدئولوژی)، چاپ دوم، تهران: نشر سخن
۱۸. شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۹)، موسیقی شعر، چاپ دوازدهم، تهران: نشر آگه
۱۹. شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۱ ب)، رستاخیز کلمات، چاپ دوم، تهران: نشر سخن
۲۰. شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، چاپ چهارم، تهران: نشر سخن
۲۱. شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۱ الف)، تازیانه‌های سلوک، چاپ سیزدهم، تهران: نشر آگه
۲۲. شمیسا، سیروس، (۱۳۷۳)، سیر غزل در شعر فارسی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات فردوس
۲۳. صبور، داریوش، (۱۳۷۰)، آفاق غزل فارسی، تهران: نشر گفتار
۲۴. صفا، ذبیح الله، (۱۳۷۷)، تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۲، چاپ هفتم، تهران: انتشارات فردوسی
۲۵. صفوی، کوروش، (۱۳۸۰)، از زبان‌شناسی به ادبیات، جلد دوم: شعر، تهران: نشر حوزه هنری
۲۶. صفی پوری، عبد الرحیم بن عبد الکریم، (۱۳۸۸)، منتهی الارب، با تصحیح و تعلیق از محمد حسن فوادیان و علیرضا حاجیان نژاد، جلد دوم، تهران: نشر دانشگاه تهران
۲۷. ضمیران، محمد، (۱۳۸۰)، نقدی بر بن‌فکنی دریدا، زیباشناخت، شماره ۵، نیمه دوم سال، صص ۲۵۷-۲۷۰
۲۸. ضمیران، محمد، (۱۳۷۹)، بنیان‌فکنی دریدا، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۳۳، تیر، صص ۱۰-۱۹
۲۹. عبیدی‌نیا، محمدمامیر، (۱۳۸۸)، بررسی تقابل‌های دوگانه در ساختار حدیقه سنایی، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره ۱۳، تابستان، صص ۲۵-۴۲
۳۰. فتوحی رودمجنی، محمود، (۱۳۸۶)، بلاغت تصویر، تهران: انتشارات سخن.
۳۱. فرخی سیستانی، علی بن جولوع، (۱۳۴۹)، دیوان اشعار، با مقدمه و تعلیقات از محمد دبیر سیاقی، چاپ دوم، تهران: انتشارات زوآر
۳۲. محمدبن منور، (۱۳۷۱)، اسرارالتوحید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه

۳۳. منوچهری دامغانی، احمد بن قوص بن احمد، (۱۳۶۳)، دیوان اشعار، با مقدمه و تعلیقات از محمد دبیر سیاقی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات زوآر

۳۴. همایی، جلال‌الدین، (۱۳۷۱)، صناعات ادبی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی

Religious Deconstruction in Sanai's Sonnets

Elmira Teslimi¹, Fatemeh Sadat Taheri²

1. M.A student of Kashan University

2. Assistant Professor of Persian Language and Literature at Kashan University

Abstract

"Bonfekani" is the best Persian equivalent for the word "deconstruction", which means discovering different meanings of the text that the author has forgotten to express. Deconstructionists try to achieve new concepts through "difference", "deconcentration", "continuous reading", "breakage", "double contradictions", and "metaphorical language" methods. The authors of the article seek to prove, using a descriptive and content analysis method, that Sanai, as the creator of sonnets and the first poet who entered mysticism into the Persian poetry in an integrated way, created new meanings and concepts before the emergence of the Deconstruction School in the West by disrupting the surface structure and deep structure of language and creating figures of speech such as paradox, likeness, metaphors, allegory, symbolism etc. and broke down the common structure of Persian poetry, created the language of mysticism, and deconstructed religious subjects. However, this type of deconstruction seem to be in contrast with religious themes, but they actually confirm the religion and its contents. Sanai could revolutionize the Persian poetry by using figures of speech and creating new themes such as recommendation for concepts such as happy life, self-contradictions, religion aversion, evil's sinlessness, health aversion, wisdom aversion, irrationalism, reproach acceptance, virtue aversion etc. as well as by using the mysterious language, which has a deconstructive nature itself, a procedure which was continued and used more extensively later in the poems of great mystic poets of Persian such as Attar and Molavi and reached its peak in Hafez's poetry.

Keywords: Sanai's sonnets, deconstruction, religious themes, figures of speech.
