

تأویل‌های منشوری عطار از هبوط آدم*

مجید رستنده**

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه

وحید مبارک

استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه

چکیده

عطار که انسی مستمر با قرآن کریم و احادیث داشته برابر مشرب فکری و نوع نگاه خویش، به نحوی گسترده به تأویل آیات و احادیث دست یازیده است. او در این فرآیند علاوه بر تأویل‌های ساده‌ساختار و تک بعدی، تأویل‌های چند بعدی (منشوری) هم دارد؛ به این صورت که او بارها و از مناظر مختلف به یک موضوع قرآنی یا روایی نگاه کرده و هر بار تأویلی متفاوت از آن موضوع واحد ارائه نموده است. این ویژگی که از مختصات سبکی وی به شمار می‌رود، با عنوان «تأویل منشوری» موضوع این پژوهش است. از سوی دیگر با مطالعه آثار منظوم عطار به روشنی دریافت می‌شود که او در این آثار، نگاهی خاص به فرآیند آفرینش آدم و هبوط او به زمین دارد. حال این پرسش مطرح می‌شود که نوع نگاه او به «هبوط آدم از درگاه حق» چگونه است و چه ساختاری دارد؟ پژوهش حاضر بر پایه روش توصیف (descriptive) و تحلیل محتوا (content analysis)، پاسخی برای این پرسش ارائه کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهند که مجموعه تأویل‌های ارائه شده درباره هبوط آدم، افزون بر این که بیانگر نگاه منشوری عطار به ماجرای هبوط آدم هستند، مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند که می‌توان آن را تأویل خوشه‌ای نامید.

کلیدواژه‌ها: هبوط آدم، تأویل، تأویل منشوری، تأویل بلاغی، منظومه‌های عطار.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۹

**E-mail: majidrastandeh@yahoo.com

۱. مقدمه

مشاهیر عارف مسلک ادب فارسی در مواجهه با قرآن کریم و احادیث، حسب دانش، مشرب فکری و نوع نگاه خویش، به نحوی گسترده به تأویل آیات و احادیث همت گماشته‌اند. در این فرآیند بسیار دیده شده است که ایشان، بارها و از مناظر مختلف به یک موضوع قرآنی یا روایی نگاه کرده و تأویل‌هایی چندوجهی از یک موضوع ارائه نموده‌اند. این ویژگی در آثار عطار بسامدی چشمگیر دارد و از مختصات سبکی وی به شمار می‌رود. در این پژوهش بر آن هستیم که جلوه‌هایی از این نوع تأویل را در منظومه‌های عطار بر محور داستان «هبوط آدم» معرفی کنیم؛ تأویل‌هایی که بیانگر نگاه منشوری عطار به هبوط آدم است. ما برای معرفی این نوع تأویل، از اصطلاح «تأویل منشوری» استفاده کرده‌ایم که نگاه‌های متعدد عطار را از مناظر گوناگون به این موضوع نشان می‌دهد. نخست، معرفی چند اصطلاح:

۱-۱. تأویل

تأویل در لغت یعنی «بازگشت کردن از چیزی، برگرداندن به چیزی» (دهخدا، ۱۳۷۲: ذیل واژه تأویل). جرجانی در تعریف این واژه و تفاوت آن با تفسیر نوشته است: «التأویل: فی الاصل الترجیح و فی الشرح صرف اللفظ عن معناه الظاهر الی معنی یحتمل اذا کان المحتمل الذی یراه موافقاً بالکتاب و السنّة مثل قوله تعالی: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ»^۱ ان اراد به اخراج الطیر من البيضه کان تفسیراً و ان اراد اخراج المؤمن من الکافر أو العالم من الجاهل کان تأویلاً» (جرجانی، بی تا: ۴۶).

پیشینه تأویل در فرهنگ اسلامی به صدر اسلام برمی‌گردد و این موضوع همواره در حوزه فرهنگی مسلمانان پویا بوده است. البته در این میان، «تأویل» در آثار عارفان، اخوان الصفا و شیعیان به ویژه دانشمندان اسماعیلی مذهب اهمیتی خاص و برجسته دارد (ر.ک: پورنامداریان، ۱۳۶۸: ۹۸). برخی برای مقاصد مذهبی خود دست به تأویل می‌زند. اسماعیلیان از این جمله هستند. از این رو است که «تأویل» در مذهب اسماعیلیه، اهمیتی بنیادین و راهبردی دارد و گویا این مذهب بدون تأویل اعتبار خود را از دست می‌دهد؛ زیرا موضوع تأویل را برای معرفت و شناخت، بسیار مهم و اساسی می‌دانند و مراتبی برای آن قائل هستند. «اسماعیلیه معتقدند که معرفت و شناخت، شامل سه مرحله می‌شود: ظاهر، باطن و باطن باطن یا به عبارتی دیگر تنزیل، تأویل و حقیقت. این درجات سه‌گانه معرفت با یکدیگر پیوند محکم و اجتناب‌ناپذیری دارند» (ابن عبدالکریم سالم، ۱۳۹۶: ۴۰). از میان بزرگان مذهب اسماعیلیه می‌توان به ناصر خسرو اشاره کرد. او در آثار گوناگون خود درباره تأویل آیات قرآن کریم اظهار نظرهای فراوانی دارد و نگاه تأویلی او به آیات وجه غالب در

این آثار است. او در کتاب وجه دین می‌نویسد: «فرق کنیم میان تنزیل و تأویل گویم خدای - تعالی - همی گوید: **وَ الشَّمْسُ وَ ضُحَاهَا وَ الْقَمَرُ إِذَا تَلَّاهَا** (شمس / ۲-۱) و تفسیر این آنست که گوید به آفتاب و به چاشتگاه او و به ماه که چون از پس او همی رود، و این سوگند است از خدای - تعالی - و تأویلش آنست که بدین آفتاب مر رسول را همی خواهد اندر دین و سپس رفتن ماه مر آفتاب را سپس رفتن وصی او را همی خواهد مرو را اندر دین و سیرت ستوده او و گفتن تأویل کتاب سپس تنزیل و این نیکوتر باشد که خدای - تعالی - بر رسول خویش سوگند خورد و به وصی او از آن که به آفتاب و ماهتاب گردنده بی‌دانش که بر پاک و پلید همی تابد سوگند خورد، باز نمودیم شرح قرآن و گفتیم واجبی تأویل و ترکیب او از ابتدا بر اختصار و اقتصار» (۱۳۸۴: ۶۱).

هانری گربن هم در خصوص پیشینه تأویل در حکمت اسلامی، نظری جالب و خواندنی دارد. او در کتاب «ارض ملکوت» پس از بحثی کوتاه درباره تأویل (هرمنوتیک hermeneutic) در غرب، می‌نویسد: «صرف نظر از این که در مغرب زمین بر تأویل چه رفته است، واقعیت این است که در حکمت اسلامی (حکمت الهیه)، پیوسته وسائط کاملاً متفاوتی برای عمل به تأویل در اختیار بوده و همه خودجوشی آن محفوظ مانده است» (گربن، ۱۳۹۵: ۱۹۱).

تأویل (هرمنوتیک) در پی یافتن معنی / معانی متن است. از آنجا که خوانندگان دارای استعدادها، سلیقه، علایق، دانش‌ها و پیش‌های گوناگون هستند و همه این‌ها در ظرف زمان و مکان رخ می‌دهند و موقعیت‌های خاصی ایجاد می‌کنند، به جرأت می‌توان گفت که در تأویل متون، خواه ناخواه پیشداوری وجود دارد (دست کم به صورت ناخودآگاه). بنابراین تا وقتی که این شرایط وجود دارد، تأویل‌ها گوناگون و متنوع خواهند بود. تأویل‌هایی که با پیشداوری‌های آگاهانه صورت می‌گیرد در حقیقت تأویل‌هایی اجباری هستند که به طور معمول بر اثر فشارهای سیاسی، خواهش نفس (حسد، کینه و ...) و ... پدید می‌آیند و بر متن تحمیل می‌شوند. تأویل‌کنندگان آرای تأویلی خود را به این آیه مستند می‌کنند:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران / ۷): اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است. آن‌ها اساس کتابند و [پاره‌ای] دیگر متشابهاتند [که

تأویل پذیرند]. اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود] از مشابه آن پیروی می‌کنند، با آن که تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند. [آنان که] می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست، و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود.

تأویل‌کنندگان گاهی به این حدیث نیز استناد می‌کنند: «**إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنَ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ**» (به نقل از ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۱۰۷). به راستی قرآن ظاهری دارد و باطنی و هر باطن، باطنی دارد تا هفت باطن.

هرچند آیه و حدیث یادشده، درباره تأویل در آیات است، برخی علاوه بر تأویل آیات به تأویل احادیث هم روی آورده و بسیاری از عالمان برجسته تحت شرایطی بر ضرورت تأویل احادیث تأکید کرده‌اند. «سید مرتضی تصریح دارد هرگاه خبر از قسم اخبار آحاد که علم‌آور نیستند، باشد و ظاهری مخالف با مطلب معلوم و قطعی داشته باشد، در صورت امکان باید ظاهر آن را به گونه‌ای تأویل کرد که موافق و مطابق با حق و واقع باشد، در غیر این صورت ردّ این خبر و باطل دانستن آن واجب است» (حسومی، ۱۳۹۱: ۱۱۸). «علامه مجلسی هم به ذووجه بودن و بطن داشتن و عدم امکان فهم همه سخنان معصومان β معتقد است و التزام به این باورهای خطیر را منافی اعتقاد به لزوم احتراز از تأویلات مخالف ظاهر نمی‌شناسد» (فقهی‌زاده، ۱۳۸۵: ۸۱). نمونه‌هایی از این موضوع را در این پژوهش خواهیم دید. البته پیداست که «متون را باید به گونه‌ای تأویل کرد که دور از فهم، خلاف اجماع و خلاف روح شریعت نباشد و به ابطال متون دینی دیگر نینجامد» (عابدی، ۱۳۷۹: ۸۷؛ میبیدی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۰).

۱-۱-۲. ضرورت تأویل و دلایل آن

درباره ضرورت تأویل هم باید گفت که در قرآن کریم و روایات بر تدبیر در آیات تأکید شده است: «**كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ**» (ص / ۲۹): [این] کتابی مبارک است که آن را به سوی تو نازل کرده‌ایم تا در [باره] آیات آن بیندیشند، و خردمندان پند گیرند.

امیرالمؤمنین γ : «**تَدَبَّرُوا آيَاتِ الْقُرْآنِ وَ اعْتَبِرُوا بِهِ فَإِنَّهُ أبلغُ الْعِبَرِ**» (امام علی بن ابی‌طالب γ ، ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۱۰): در آیات قرآن تدبیر کنید و بدان‌ها پند گیرید که آن‌ها رساترین پندها هستند.

عمل به این سفارش‌ها و تدبیر در آیات وحی، زمینه‌ای برای ژرف‌نگری و پرواز اندیشه فراهم می‌سازد. بدیهی است که در این حالت به سبب ویژگی‌های دانش و بینش انسان، تفاوت برداشت پدید می‌آید. این موضوع منجر به تفسیر و تأویل می‌گردد. عظمت و بی‌کرانگی قرآن نیز زمینه تأویل را فراهم می‌سازد. عزیزالدین نسفی (۱۳۹۲: ۲۰۹ و ۲۱۰) در این باره می‌نویسد: «ای درویش! هر چند می‌خواهم که سخن بلند نشود و به قدر فهم اصحاب باشد، اما بی‌اختیار من بلند می‌شود و بیرون از مقام اصحاب سخن گفته می‌شود، از جهت آن که قرآن بحری بی‌پایان است. **إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَيَّ عَشْرَةَ أَبْطُنٍ**^۲. نحوی و لغوی و فقیه و محدث و مفسر جمله در بطن اوّل اند و از بطن دوم خبر ندارند و این وجود بغایت با عظمت و پر حکمت است.

برخی از صاحب‌نظران در این خصوص از زاویه‌ای دیگر به موضوع نگاه کرده‌اند: «اگر معنای سخن خدا برای همیشه و صد در صد روشن شود، گفت‌وگوی خدا و انسان دیگر معنای خود را از دست می‌دهد و گفت‌وگو وقتی می‌تواند ادامه پیدا کند که عمق‌های فهم‌نشده‌ای، زوایای فهم‌نشده‌ای برای طرف گفت‌وگو وجود داشته باشد و گرنه چرا گفت‌وگو ادامه پیدا کند؟ ... در این گفت‌وگوها معرفت به دست می‌آید، اما معرفت ناقص و نه کامل و اگر کسی بگوید معرفت‌های ما از کلام خدا ناقص است، سخن بدعت‌آمیزی نگفته است. خداوند فرموده است: و ما اوتینم من العلم الا قليلاً» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۳: ۳۰۲).

نباید از نظر دور داشت که در مواردی هم تأویل امری ضروری است؛ زیرا گاهی اگر دست به تأویل نزنیم، اشکالات عمده‌ای ایجاد می‌شود. به عنوان مثال اگر در مواجهه با شماری از آیات از جمله: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»^۳ (فتح / ۱۰)، «فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»^۴ (بقره / ۱۱۵)، «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»^۵ (فجر / ۲۲) و «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى؟»^۶ (علق / ۱۴) تأویل نکنیم، به ناچار باید مانند گروه‌های مشبهه و مجسمه قائل به تشبیه شویم و خداوند را مانند انسان بدانیم و برای او اعضای شبیه اعضای انسان در نظر بگیریم.

افزون بر آن خواننده‌محوری و اعتبار بخشیدن به برداشت خواننده، در شعر برجسته‌تر است؛ زیرا خاصیت آینگی شعر خواننده را بر آن می‌دارد که خود را در آینه شعر ببیند و برداشت خود را ارائه نماید. به گفته بارت «تولّد خواننده به بهای مرگ مؤلف است» (احمدی، ۱۳۹۵: ۲۰۱).

از سوی دیگر، رهاشدن از یک برداشت ثابت و یکنواخت و کنجکاوی و تنوع‌طلبی، از عوامل گرایش به تأویل است. افزون بر آن انسان می‌کوشد تا با تأویل‌های خویش به هدف‌های دیگری هم

برسد؛ از جمله: ابهام‌زدایی از متن، ارائه ناگفته‌های متن و احساس نیاز به بازفهمی متن و بازسازی آن. در این صورت است که او احساس می‌کند به مرتبه برتری از کمال رسیده است و از این دستاورد احساس خشنودی و لذت می‌کند. نیز باید توجه داشت که گاهی برخی تأویل‌های ساختارشکن (deconstruction) و نامتعارف هستند که این موارد را پوشش نمی‌دهند. (ر.ک. عطار، ۱۳۷۰، ۲۵۲).

نظر ابن رشد هم در خصوص ضرورت تأویل قابل تأمل است. او حتی در مواردی خاص، کنار زدن معانی حقیقی و توجه به معنی مجازی را توصیه می‌کند: «[اگر] معرفت حاصل از ظاهر شرع مخالف بود با آنچه برهان افاده می‌کند...، باید متوسل به تأویل شد و معنی تأویل این است که باید مدلول الفاظ شرع را از معنی حقیقی عدول داد و متوجه معانی مجازی آن شد» (به نقل از: احمدی، ۱۳۹۵ الف: ۵۰۴).

۱-۲. تأویل منشوری

ناگفته پیداست که «دیدن روابط صوری تقریباً کار همگان است و تقریباً یکسان ولی رؤیت و یا احضار شبکه غایب‌ها، کار هر کس نیست و امری است نسبی و مرتبط با قلمرو فرهنگ هر آفریننده ثانوی متن» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۸۰). عطار از کسانی است که اغلب به روابط صوری موجود در متون توجه نمی‌کنند و همواره به دنبال تأویل‌هایی بدیع هستند.

نوع ویژه‌ای از تأویل در سروده‌های عطار وجود دارد که بر پایه زاویه دید و نوع نگاه تأویل‌کننده، پدید می‌آید، نه بر پایه ساختار و محتوا. ما این نوع را «تأویل منشوری» نامیده‌ایم. تأویل منشوری، تأویلی است که یک تأویل‌کننده - اعم از خواننده یا گوینده - نگاهی چندجانبه به یک پدیده یا موضوع خاص دارد و هر بار متناسب با درک و فهم خویش، به مطالعه و جهی از آن موضوع می‌پردازد و تأویلی متفاوت با تأویل قبلی خود از آن موضوع ارائه می‌کند. به عبارت دیگر تأویل منشوری، چند تأویل از یک تأویل‌کننده درباره یک موضوع واحد است. بی‌تردید چنین تأویلی با سطح دانش و بینش تأویل‌کننده تناسب مستقیم دارد و گذر زمان و افزایش دانش و تجربه، سبب تنوع بیشتر در اظهار نظرها و شمار تأویل‌های وی خواهد شد. لازم می‌دانیم به این نکته مهم تأکید کنیم که در تأویل منشوری، یک نفر (خواننده یا گوینده) از چند منظر به یک موضوع نگاه می‌کند و هر بار نظری خاص ارائه می‌دهد.

نیز باید گفت که ضرورت تأویل‌های منشوری از این نکته ناشی می‌شود که نویسنده نگاه تک‌بعدی به موضوعاتی که با آن مواجه می‌شود، ندارد و از زوایای گوناگون به یک موضوع می‌نگرد و به تعداد نگاه‌های خود اظهار نظر می‌کند. همین ویژگی است که ما را با جهان‌بینی و ایدئولوژی تأویل‌کننده - که در پژوهش عطار و تأویل‌های او محور بحث است - بهتر و جامع‌تر آشنا می‌کند.

اساساً به کاربرد تأویل‌های منشوری بیانگر هوشیاری و نوع نگاه عطار به هستی است. از سوی دیگر نشان می‌دهد که عطار همسو با سبک تعلیمی خویش، خواننده را هم در نظر داشته و گاهی به اقتضای حال و مقام او تفسیر و تأویل کرده است تا وی را هدایت کند.

۱-۳. تأویل بلاغی

تأویل‌های بلاغی (هنری) از نوع تأویل‌های ساختاری هستند که با بهره‌گیری از عنصرهای بلاغی ارائه می‌گردند. به بیان دیگر در تأویل‌های بلاغی به کارکرد نقش ادبی و هنری زبان توجه می‌شود. از این رو عرضه مطالب در قالب‌های هنری تشبیه، تمثیل، استعاره، مجاز، کنایه، نماد، رمز، اغراق، ایهام و حسن تعلیل، عناصر و قالب‌هایی برای تأویل‌های بلاغی به شمار می‌روند.

استعاره، نماد، رمز، ایهام و کنایه به دلیل ماهیتشان زمینه‌های تأویل را فراهم می‌کنند. حسن تعلیل هم از جمله عنصرهای بلاغی است که در تأویل نمودی برجسته دارد. در بسیاری از تأویل‌ها تکیه بر ذکر علت یک موضوع یا پدیده است؛ به عبارت دیگر تأویلگر در مواجهه با موضوع یا پدیده‌ای خاص در پی آن است که علتی خاص را برای آن موضوع یا پدیده ذکر کند، علتی که یا در اصل چیزی درباره آن نگفته‌اند و یا اگر گفته‌اند، غیر از آن چیزی است که تأویلگر بر پایه نوع نگاه خویش گفته است. از این رو استفاده از حسن تعلیل هم نوعی تأویل به شمار می‌آید.

۱-۴. کاربرد اصطلاح تأویل در این پژوهش

از آنجا که اصطلاح تأویل مهم‌ترین و پرکاربردترین اصطلاح در این پژوهش به شمار می‌رود و نقشی اساسی در توصیف و تحلیل‌های آن دارد، لازم است که برای رفع ابهام، موارد کاربرد آن مشخص شود. با توجه به مطالعات انجام شده، مهم‌ترین موارد کاربرد اصطلاح تأویل از این قرار است:

الف - ۱- رفع شبهه در آیات متشابه ۲- دریافت باطن قرآن در همه آیات ۳- ذکر مصداق عینی
 ۴- تعبیر رؤیا ۵- سرانجام^۷ (معرفت، ۱۳۸۸: ۲۳۷ و ۲۳۸) ۶- «گردانیدن کلام از ظاهر به سوی جهتی
 که احتمال داشته باشد» (دهخدا، ۱۳۷۲: ذیل واژه تأویل).
 در این پژوهش تأویل‌ها مبتنی بر دو مورد از موارد یادشده است: «دریافت باطن قرآن در همه
 آیات» و «رفتن از ظاهر به سوی حجت محتمل».

۱-۵. روش پژوهش

یک پرسش کلیدی در این پژوهش مطرح است: نوع نگاه و ساختار و تأویل‌های عطار از «هبوط
 آدم از درگاه حق» چگونه است؟ پژوهش حاضر بر پایه روش توصیفی (descriptive) و تحلیل
 محتوا (content analysis) به این پرسش، پاسخ داده است. زمینه پژوهش هم بر اساس نظریه
 هرمنوتیک (hermeneutic) استوار بوده و نمونه‌هایی از یافته‌های مهم نیز به صورت توصیفی ارائه
 گردیده است تا به پرسش کلیدی این پژوهش پاسخ گوید.

۱-۶. پیشینه تحقیق

درباره تأویل آیات قرآن کریم و احادیث، بسیاری از مفسران قرآن کریم اظهار نظر کرده‌اند. بنابراین
 کتاب‌های تفسیر از منابع مهم این پژوهش هستند. افزون بر آن در این قسمت با شماری از مقالات
 منتشر شده در مجلات معتبر علمی - پژوهشی که نویسندگان آن‌ها از منظرهای گوناگون درباره
 تأویل در قرآن کریم و روایات بحث کرده‌اند، آشنا می‌شویم.

عابدی (۱۳۷۹) در نوشته خود از پیوند تأویل‌های قرآنی با تأویل احادیث سخن گفته است. او
 که در این مقاله، موضوع معناشناسی قرآن را در پرتو معناشناسی حدیث در نظر داشته، بر این باور
 است که متون را باید به گونه‌ای تأویل کرد که دور از فهم، خلاف اجماع و خلاف روح شریعت
 نباشد و به ابطال متون دینی دیگر نینجامد.

امامی جمعه (۱۳۸۳) با تفسیری از نامه بیست و پنجم عین‌القضات، در یک مقایسه تطبیقی میان
 آرای او و سخنان حسام‌الدین چلبی درباره کلام مولوی و همچنین نظر ابن عربی درباره تأویل آیات
 قرآن کریم، تفسیری دیگر از نظریه هرمنوتیکی عین‌القضات ارائه کرده است.

حسنی (۱۳۸۳) هرمنوتیک علوم انسانی را در آمدی بر هرمنوتیک ویلهلم دلتای (Wilhelm
 Dilthey) (۱۸۳۳-۱۹۱۱) دانسته و به تبیین آن پرداخته است. دلتای در برابر موضوع علوم طبیعی

که امری عینی است، به موضوع علوم انسانی که تجربه‌ای بی‌واسطه و حضوری است، اشاره می‌کند و آن را تجربه «زیسته» می‌نامد.

خدادادی، ملک‌ثابت و جلالی پندری (۱۳۸۹) با بررسی دیدگاه تأویلی شمس می‌نویسند: «شمس تبریزی کم‌ترین سخن حضرت محمد α را با تمام کتاب‌های عالم قابل مقایسه نمی‌داند» نیز می‌افزایند «او حتی گاهی قرآن و حدیث را با هم می‌سنجد». یوسفی و حیدری جونقانی (۱۳۹۱) در دو بخش به بررسی تأویل‌های نسفی از آیه نور پرداخته‌اند.

بیات (۱۳۹۱) از مقایسه میان تأویل آیات قرآن کریم و هرمنوتیک غرب دریافته است که «هرمنوتیک وحیانی و تأویل آیات قرآنی، فرامتنی و فرازبانی است که از پدیده زبانی آغاز می‌گردد و تا علم خداوندی صعود می‌کند. در این نوع هرمنوتیک و تأویل، زبان پدیده‌ای است که در قوس صعود، آغاز است؛ لیکن در قوس نزول، پایان است».

واعظ و کاردل ایلواری (۱۳۹۲) تأویل‌گرایی در اندیشه مولوی و غزالی را بررسی و مقایسه کرده و در مقایسه میان تأویل‌گرایی مولوی و غزالی چنین نتیجه گرفته‌اند: «مولوی برخلاف غزالی حتی متنی را که در سطر اول معنایی فهمیده می‌شود به تأویل می‌برد بدون این که به معنای ظاهری آن نظری داشته باشد. از سویی دیگر غزالی در تأویل صوفیانه‌اش که جمع بین معنای ظاهر و باطن است، با مولوی اختلاف فکری می‌یابد».

محمدجعفری (۱۳۹۵) آرای تفسیری امام رضا γ را موضوع مقاله خود قرار داده، نظر آن حضرت را درباره ۱- کرسی، عرش و استوای خداوند بر عرش ۲- دست خداوند ۳- ساق خداوند ۴- وجه خداوند بیان می‌کند.

درباره تأویل آیات و احادیث در آثار تحقیقی مستقلی دیده نشد و این پژوهش تلاشی است برای ورود جدی به این موضوع.

۲. بحث

از میان همه موجودات تنها انسان این افتخار و امتیاز را پیدا کرد که خداوند پس از آفرینش او، به خود تبریک بگوید: «فتبارک الله احسن الخالقین» (مؤمنون/ ۱۴): آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است. نیز این شایستگی را یافت که تجلیگاه حضرت حق باشد و حق بر قلب او - که عرش رحمان است - تجلی کند. گویا همه هستی در انسان خلاصه شده است:

ای نسخه‌نامه الهی که توی
وی آینه جمال شاهی که توی
بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست
در خود بطلب هر آنچه خواهی که توی

(رازی، ۱۳۶۶: ۳)

از این رو است که در عرفان از انسان با عنوان عالم صغیر - و حتی در مواردی نمونه عالم کبیر - یاد شده است (مجلسی، ۱۴۱۴، ج ۸: ۱۱۶). دکتر آلکسیس کارل (Alexis Carre) (۱۹۴۴ - ۱۸۷۳)، فیزیولوژیست و زیست‌شناس فرانسوی، وقتی که از منظر حرفه و تخصص خود (زیست‌شناسی) به معرفی انسان می‌پردازد، او را «موجودی ناشناخته» می‌داند: «محققاً بشریت تلاش زیادی برای شناسایی خود کرده است، ولی با آن که ما امروز وارث گنجینه‌هایی از مطالعات دانشمندان و فلاسفه و عرفا و شعرا هستیم، هنوز جز به اطلاعات ناقص در مورد انسان دسترسی نداریم که آن‌ها نیز زاینده روش‌های تحقیقی ماست و حقیقت وجود ما در میان جمع اشباحی که از خود ساخته‌ایم، مجهول مانده است» (۱۳۴۸: ۱۶).

بدیهی است که اگر از ابعاد گوناگون روح و اندیشه و خیال و عقل و احساس انسان سخن به میان آید، موضوع عظمت و ژرفایی خاص پیدا می‌کند. انسان، در جهان بینی عطّار از جایگاهی بسیار منیع برخوردار است. او اغلب در قالب حکایاتی کوتاه و نغز بر پایه ذوق عرفانی و معرفت توحیدی خود و با دیدی موشکافانه ابعاد گوناگونی از وجود، اندیشه و روان آدمی را - که بر ساخته از نور حق می‌داند - معرفی می‌کند:

ای ذره‌ای از نور تو بر عرش اعظم تافته
از عرش اعظم در گذر بر هر دو عالم تافته
آن ذره ذریت شده خورشید خاصیت
سر تا قدم نیت شده بر جان آدم تافته
شده
پس بی‌محابا آمده بر بیش و بر کم تافته
اولاد پیدا آمده خلقی به صحرا آمده
(عطّار، ۱۳۶۶):

(۵۷۸)

از سوی دیگر در جهان‌بینی عطّار پیوند میان خدا و انسان بسیار تنگاتنگ و عمیق است. در نظر او انسان همواره در حسرت آن فضای معنوی به سر می‌برد که جایگاه نخستین او بوده و با هبوط آدم، آن را از دست داده است. این ویژگی که فضای حسرت‌آلود (Nostalgic) محسوسی ایجاد کرده است، وقتی با «درد» - که از واژه‌های کلیدی و پرکاربرد در آثار اوست - همراه می‌شود، نمودی بسیار چشم‌نواز از حسرت و اندوه فراق روح آدمی می‌یابد.

هبوط آدم به زمین ناظر به این کلام وحی است:

«وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ. فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ» (بقره/ ۳۵ و ۳۶): و گفتیم: ای آدم! خود و همسرت در این باغ سکونت گیر (ید)؛ و از هر کجای آن خواهید فراوان بخورید؛ و (لی) به این درخت نزدیک نشوید، که از ستمکاران خواهید بود. پس شیطان هر دو را از آن بلغزاند؛ و از آنچه در آن بودند ایشان را به در آورد؛ و فرمودیم: فرود آید، شما دشمن همدیگرید؛ و برای شما در زمین قرارگاه، و تا چندی برخورداری خواهد بود.

عطار در آثار منظوم خود، نگاهی خاص به این آیه و فرآیند آفرینش آدم - به ویژه در خصوص هبوط او به زمین - دارد. عطار با نگاهی منشوری و چند سویه به این موضوع، دلایل گوناگونی برای آن ذکر می‌کند. تفسیرها و تأویل‌های او از این موضوع بسیار چشمگیر است. در نمونه‌های زیر شاهد این نگاه منشوری او به ماجرای بحث‌انگیز هبوط آدم هستیم.

۲-۱. نگاه تأویلی

در این قسمت شاهد پنج نگاه منشوری عطار به ماجرای هبوط آدم هستیم که ماهیت تأویلی دارند:

۲-۱-۱. سپند چشم بد

عطار با توجه به جایگاه ممتاز آفرینش آدم می‌گوید:

تو هم ای خواجه چشم‌ارویی ^۸ امروز	چو چشم‌ارویی، زیبارویی امروز
ولیکن صبر هست ای خفته در راه	که تا در راهت اندازند، ناگاه
اگرچه جای تو در زیر خاک است	ولیکن جان پاک از جای پاک است
دریغا جوهرت در تنگ‌پرده	به زنگار طبیعت رنگ برده
فرشته گر ببیند جوهر تو	دگر ره سجده آرد بر در تو
نه مسجود ملایک جوهر تست؟	نه تاجی از خلافت بر سر تست؟
خلیفه‌زاده‌ای، گلخن رها کن	به گلشن شو، گداطبعی قضا کن
اگرچه پادشاهی پاس خود دار	«عصی آدم» سپند چشم بد دار
به مصر اندر برای تست شاهی	تو چون یوسف چرا در قعر چاهی؟

(عطار، ۱۳۹۲ الف: ۱۵۷)

عطار در این بیت‌ها علاوه بر گریز به ماجرای حضرت یوسف ۷، به ذکر بخشی از داستان آفرینش انسان پرداخته و تأویلی ویژه از این آیات ارائه کرده است:

«وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى. فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لَزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى. إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَ لَا تَعْرَى. وَ أَنْتَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَ لَا تَضْحَى. فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مَلِكٍ لَا يَبُلَى. فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَ طَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» (طه / ۱۲۱ - ۱۱۶): و [یاد کن] هنگامی را که به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده کنید» پس، جز ابلیس که سر باز زد [همه] سجده کردند. پس گفتیم: «ای آدم! در حقیقت، این [ابلیس] برای تو و همسرت دشمنی [خطرناک] است، زنهار تا شما را از بهشت به در نکند تا تیره‌بخت گردی. در حقیقت برای تو در آنجا این [امتیاز] است که نه گرسنه می‌شوی و نه برهنه می‌مانی. و [هم] این که در آنجا نه تشنه می‌گردی و نه آفتاب‌زده». پس شیطان او را وسوسه کرد، گفت: «ای آدم! آیا تو را به درخت جاودانگی و ملکی که زایل نمی‌شود، راه نمایم؟» آن گاه از آن [درخت ممنوع] خوردند و برهنگی آنان برایشان نمایان شد و شروع کردند به چسباندن برگ‌های بهشت بر خود. و [این گونه] آدم به پروردگار خود عصیان ورزید و بیراهه رفت.

در این بیت‌ها عطار در بعدی از ابعاد نگاه منشوری خود به «هبوط آدم از بهشت»، آدم را با توجه به جایگاه منیعش در آفرینش، «چشم‌ارویی زیبارو» دانسته است که از عرش به فرش افتاده است؛ هر چند جسم او تعلق به خاک دارد، ولیکن جاننش از عالم پاک ملکوت است. همان طور که ملاحظه می‌شود، عطار در بیت‌های یادشده نافرمانی آدم را در تأویلی بلاغی، بر پایه حسن تعلیل توجیه کرده و خطاب به انسان گفته است که با آویزه چشم قراردادن گناه و لغزش آدم (عصی آدم) و رانده شدن او از بهشت، برای خودت وسیله و ابزار دفع گناهان را فراهم کن؛ چرا که جایگاه جان تو - که اصل و جوهر وجود توست - به عالم پاک تعلق دارد و از این رو جوهرت شایسته سجده فرشتگان است. این بخش از تأویل عطار از «هبوط آدم» مبتنی بر اعتقاد او به جایگاه منبع انسان در درگاه خداوند است و بنیانی قرآنی و روایی دارد، اما این که آدم، از «عصیان و تمرد خود» به عنوان «سپند چشم بد» استفاده کند، نگاه شاعرانه او را نشان می‌دهد و نشانی از آن در آیات و روایات دیده نمی‌شود. بنابراین تأویل عطار در این سروده هم بیانگر «اعتقادات دینی و عرفانی» اوست، هم نشان‌دهنده «نگاه هنری» وی به ماجرای آفرینش آدم و هبوط او.

۲-۱-۲. نوجویی

در تأویلی دیگر از عطار شاهد آن هستیم که دلگیر شدن از کهنگی و درخواست تازگی سبب هبوط آدم می‌شود:

از برای نو به گندم شد دلیر	بود آدم را دلی از کهنه سیر
هرچه بودش جمله در گندم بسوخت	کهنه‌ها جمله به یک گندم فروخت
عشق آمد حلقه‌ای بر در زدش	عور شد دردی ز دل سر برزدش
کهنه و نو رفت و او هم نیز شد	در فروغ عشق چون ناچیز شد
هرچه دستش داد در هیچی بباخت	چون نماندش هیچ، با هیچی بساخت

(عطار، ۱۳۹۱: ۳۶۳ و ۳۶۴)

بنابراین آدم برای این که کهنگی حضور خود در بهشت را با وضعیتی نو عوض کند، دلیری می‌کند و همه سرمایه کهنه خویش را در برابر یک گندم می‌فروشد. پیامد این معامله این می‌شود که او عور می‌گردد و همه چیز را از دست می‌دهد. در پی از دست دادن تعلقات، درد عشق در او پدید می‌آید و در نتیجه علاوه بر «کهنه» - که آن را از دست داده بود - «نو» نیز از او رخت برمی‌بندد و به ناچار «همه چیز» را با «هیچی»، عوض می‌کند و با همین «هیچی» می‌سازد. «هیچی» تعبیر دیگری از «فقر» و «موتوا قبل ان تموتوا» است. شادروان فروزانفر در این خصوص گفته است: «تأویل شیخ [عطار] درباره گندم خوردن آدم تازگی دارد» (فروزانفر، ۱۳۸۹: ۲۸۹).

عطار در پایان این تأویل خویش یادآوری می‌کند که دلگیر شدن از خود و ترک تعلق کار هر کسی نیست:

دل ز خود بگرفتن و مردن بسی
نیست کار ما و کار هر کسی

(عطار، ۱۳۹۱: ۳۶۴)

در این بیت‌های منطق الطیر، علت هبوط آدم به زمین، دلگیر شدن او از ماندگاری در بهشت و همت او برای رفع دل گرفتگی ذکر شده است؛ در حالی که چنین مطلبی از ظاهر آیات قرآن مجید دریافت نمی‌شود. این تأویل هم - که با مشرب عرفانی عطار سنخیت دارد - تأویلی هنری و بلاغی است که با استفاده از حسن تعلیل پدید آمده و به زیبایی در قالب سروده فوق نمود یافته است.

۲-۱-۳. بندگی و ذلّ

جهان پیش از آفرینش انسان همه چیز داشت، جز «بندگی و ذلّ». از این رو خداوند از روح خویش در آدم می‌دمد تا جهان را به زینت «بندگی و ذلّ» بیاراید و به انسان عزّتی درخور ببخشد. به گفته حصری: «رؤیت ذلّ از مشهد فناست و آن از اوصاف عبودیت است» (به نقل از بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۶۰۰). بنابراین با جلوه‌گر شدن زینت «ذلّ» در انسان - که نشان بندگی اوست - شور و غوغا در جهان بر پا می‌شود. بنابراین دانسته می‌شود که مقام انسان در برابر حق، مقام ذلّ است و همه عزّت از آن خداست: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا» (فاطر / ۱۰): هر کس سربلندی می‌خواهد، [باید بداند که] سربلندی یکسره از آن خداست:

نقد بود آنجا همه چیزی ولیک	بندگی و ذل می‌بایست نیک
لاجرم در قالب آدم دمید	بندگی را در خداوندی کشید
شور در بازار عالم اوفکند	جمله آفاق در هم اوفکند
صد جهان بُد پر خداوندی بزور	از جهان بندگی برخاست شور

(عطّار، ۱۳۹۲ ب: ۴۲۱)

این بیت‌ها از یک سو با آیات مربوط به آغاز آفرینش انسان مرتبط است و از سوی دیگر ناظر است به آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات / ۵۶): و جنّ و انس را نیافریدم جز برای آن که مرا پرستند.

ادامه این مطلب را می‌توان در بیت‌های زیر دنبال کرد:

پیر گفتش: «هست آدم اصل کل	عزّ را بفروخته، بخریده ذل
جُسته از تخت خداوندی کنار	بندگی را کرده در ذل اختیار
از بهشت عدن آزاد آمده	در غم بنده شدن شاد آمده
بود نور قدس هم پیراهنش	خواست کان بیرون فتد از گردنش
زان که او را بندگی مطلوب بود	لاجرم در بندگی محبوب بود
بندگی را ترک جنت گفت پاک	عاشق‌آسا از بهشت آمد به خاک

(عطّار، ۱۳۹۲ ب: ۳۵۵)

در این بیت‌ها عطّار وارد عرصه تأویل شده و در پایان از زبان پیر گفته است که آدم در اظهار بندگی، محبوبیت زیادی داشت، به همین سبب بهشت را به طور کامل ترک و عاشق‌آسا به زمین

هبوط کرد تا به بندگی حق پردازد. ناگفته پیداست که این برداشت با ظاهر آیات هبوط هماهنگی ندارد، اما ذهن عارفانه و عاشقانه عطار آن را بر پایه حسن تعلیل و در قالب تأویلی بلاغی عرضه کرده است (نیز ر.ک: عطار، ۱۳۹۲ ب: ۳۵۵). آراسته شدن آدم به «بندگی و ذل» او را بر سر شوق می‌آورد و گویا به سبب همین ویژگی است که عطار در بیت زیر هبوط آدم به زمین و بازگشت او را به جایگاه نخستش، ناشی از شوق آدم دانسته است:

ز شوقت آمدم در عالم خاک ز شوقت می‌روم با عالم پاک
(عطار، ۱۳۹۲ الف: ۱۲۳)

این که انسان شوق بازگشت به عالم پر از حسن و معنویت را داشته باشد، امری طبیعی است، اما در آیات مربوط به هبوط آدم هیچ نشانی از این که آدم مشتاقانه و با اختیار به زمین هبوط کرده باشد دیده نمی‌شود، چه رسد به این که با شوق هبوط کرده باشد. بنابراین، این اندیشه هم تأویلی است؛ تأویلی عاشقانه از ذهنی دردمند و عاشق.

نیز آراسته شدن به زیور «بندگی و ذل» مستلزم دل‌کندن از همه تعلقات گوناگون است. از این رو است که عطار بر پایه مشرف عرفانی خویش و با ساختاری بلاغی، علت هبوط او را از بهشت، دل‌بستگی آدم به بهشت و سر فرو آوردن به چیزی دون حق دانسته است:

کرد شاگردی سؤال از اوستاد ک «ز بهشت آدم چرا بیرون فتاد؟»
گفت: «بود آدم همی عالی‌گهر چون به فردوسی فروآورد سر،
هاتفی برداشت آوازی بلند کای بهشت کرده از صدگونه بند!
هر که در هر دو جهان بیرون ما سر فرو آرد به چیزی دون ما،
ما زوال آریم بر وی هرچه هست زان که نتوان زد به غیر دوست دست
جای باشد پیش جانان صد هزار جای بی جانان کجا آید به کار؟
هر که جز جانان به چیزی زنده شد گر همه آدم بود افکنده شد»
(عطار، ۱۳۹۱: ۲۶۹ و ۲۷۰)

ناگفته پیداست که این برداشت هم به هیچ وجه با ظاهر آیات مربوط به هبوط آدم - که پیش از این ارائه گردید - تناسب ندارد و تنها در چارچوب اندیشه‌های عرفانی توجیه‌پذیر خواهد بود.

۲-۱-۴. درد دین

عشق درونمایه اصلی و جوهره شعر عطار است و همواره با «درد»، درد جدایی از منشأ عالی، همراه است. این رویکرد به درد معنوی و ازلی، از درونمایه‌های مکرر (motif) و چشم‌نواز در سروده‌های عطار به شمار می‌رود و تشخیص و هویتی خاص به شعر او بخشیده است:

کفر کافر را و دین دیندار را ذره‌ای دردت دل عشاق را
(عطا، ۱۳۹۱: ۲۴۰)

این رویکرد عطار به «درد» در تأویل‌های او از هبوط آدم هم نمود پیدا کرده است. او در یکی از تأویل‌های منشوری خود از هبوط گفته است که خداوند آدم را خلق کرد و او را مایه زینت و آراستگی جهان قرار داد و از او درد دین طلب کرد؛ چرا که زمینه آن در ذات و سرشت او وجود داشت. بنابراین آدم - که مرد بود نه زن که اهل زینت و شیفته رنگ و بوی است - برای «درد دین» از جلوه‌های دلربای بهشت به طور کامل دل‌کنند. وقتی که او با ترک تعلق به این مرحله از کمال رسید، امر «اهبطوا» به او ابلاغ گردید:

عطار در تأویلی دیگر از هبوط گفته است که خداوند آدم را خلق کرد و او را مایه زینت و آراستگی جهان قرار داد و از او درد دین طلب کرد؛ چرا که زمینه آن در ذات و سرشت او وجود داشت. بنابراین آدم - که مرد بود نه زن که اهل زینت و شیفته رنگ و بوی است - برای «درد دین» از جلوه‌های دلربای بهشت به طور کامل دل‌کنند. وقتی که او با ترک تعلق به این مرحله از کمال رسید، امر «اهبطوا» به او ابلاغ گردید:

ما ز آدم درد دین می‌خواستیم	تا جهانی را بدو آراستیم
او چو مرد درد آمد در سرشت	پاک شد از رنگ و وز بوی بهشت
زن کند رنگی و بویی اختیار	مرد را با رنگ و با بویی چکار؟
لاجرم چون «اهبطوا»ش آمد خطاب	پای تا سر درد آمد و اضطراب

(همان: ۳۸۵)

در اینجا هم می‌بینیم که عطار علت هبوط آدم را ترک تعلق او دانسته است در حالی که این مفهوم به هیچ وجه از ظاهر آیات قرآن کریم دریافت نمی‌شود. این تأویل هم که با حسن تعلیل ارائه گردیده است، از نوع بلاغی است.

۲-۱-۵. گریز از بلای قُرب

در بیت‌های زیر هم شاهد بُعدی دیگر از تأویل‌های منشوری عطار در خصوص هبوط آدم هستیم:

بندگی از وی کجا آید درست؟	بندگی از وی کجا آید درست؟
چون بلای قُرب دید آدم ز دور	سوی ظلمت‌آشیان آمد ز نور
دید دنیا کشتزار خویشتن	لاجرم کرد اختیار خویشتن
نیست دنیا بد اگر کاری کنی	بد شود گر عزم دیناری کنی ...

(عطار، ۱۳۹۲ ب: ۳۵۵ و ۳۵۶)

هرچند که بنا به نص صریح قرآن کریم، هبوط آدم به دنیا به سبب نافرمانی و به تعبیری ترک ادب او بوده است، اما عطار در بیت‌های یادشده با یاری جستن از حسن تعلیل، آن را به سود آدم توجیه کرده است؛ به این صورت که چون آدم به مصداق «**الْبَلَاءُ لِلْوَالِئَاتِ**» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۵۴)، حضور در مقام قُرب حضرت حق را توأم با بلا می‌دید، حاضر شد که برای پرهیز از افتادن در آن بلای قُرب، از نور گلشن قدس به سوی ظلمت‌آشیان دنیا فرو افتد. البته او پس از هبوط، دنیا را همچون کشتزاری دید که می‌توانست زمینه بازگشت او را تدارک ببیند. چنین مفاهیمی از آیات خلقت و هبوط آدم استنباط نمی‌شود و به ناچار باید بگوییم که در این مورد هم، عطار بر پایه مشرب عرفانی و تفکر هرمنوتیکی خویش اقدام به تأویل کرده است.

او در اینجا گریزی هم به این سخن حضرت امیرالمؤمنین ۷ می‌زند تا نشان دهد که اگر انسان در دنیا برابر آنچه از او انتظار می‌رود، کار کند و دلپسته دنیا و مال دنیا نشود، دنیا نه تنها بد نیست، بلکه زمینه‌ساز رشد و کمال او خواهد بود: «**إِنَّ الدُّنْيَا مَسْجِدٌ أَحِبَّاءِ اللَّهِ**» (امام علی بن ابی طالب ۷، ۱۳۷۲: ۳۸۴) دنیا مسجد محبان خداست.

۲-۲. نگاه تفسیر گونه

افزون بر تأویل‌های یادشده مواردی هم وجود دارد که نگاه منشوری عطار به تفسیر نزدیک تر است تا به تأویل. نمونه‌های زیر از این نوع هستند:

۲-۲-۱. تقدیر الهی

تأویلی دیگر از علت هبوط آدم از بهشت:

بنده‌ای را منصب شاهی دهد از چنان چاهی چنان چاهی دهد
از عصایی سنگ را زمزم کند گندمی تخم «عصی آدم» کند

(عطار، ۱۳۹۲ ب: ۱۲۰)

با توجه به بیت نخست پیداست که فاعل مصراع چهارم، «خدا» است. بنابراین منظور عطار این است که خداوند، خود بذر نافرمانی آدم را پاشیده است و آدم در نافرمانی از حق و فریب خوردن از ابلیس - که موجب هبوط او از بهشت گردید - هیچ اختیاری از خود نداشته و به ناچار اسیر جبر بوده و باید چنین رفتاری مرتکب می‌شده است. از سوی دیگر «مخالفت امر در ظاهر از برای موافقت ارادت است در باطن؛ از آن که هر یکی عمل به مقتضای اسمی می‌کند که ربّ خویش است. پس او در حالت مباشرت معصیت در عین طاعت ربّ خویش است» (خوارزمی، ۱۳۹۳: ۷۹). این تأویل دیدگاه جبرگرایانه عطار را نشان می‌دهد.

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ!

تو در طریق ادب کوش و گو: گناه من است

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۲۴)

عطار در ادامه تأویل خود از ماجرای هبوط می‌گوید: تقدیر الهی چنین اقتضا می‌کرد که آدم در زندان دنیا گرفتار شود تا در نهایت بر اثر تحمل سختی‌ها و مشکلات، قدر گلشن قدس را - که سرشار از نعمت و آسایش بود و او آن را به آسانی از دست داد - بداند. زندان دانستن دنیا برگرفته از این حدیث است: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر» (به نقل از ابی محمد الحرانی، ۱۴۰۰ق: ۵۳): دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر است.

... ولیکن روزکی چندی جهاندار درین حبس زمین کردت گرفتار
که تا چون بگذری زین حبس فانی تمامت قدر آن گلشن بدانی

(عطار، ۱۳۹۲ الف: ۱۶۴)

آدم نیز این نکته را درمی‌یابد و می‌گوید: «خداوندا! مرا این سرگردانی همی‌بایست تا قدر الطاف تو بدانم، حقّ خداوندی تو بشناسم. مرا این مدگت و خواری درخور بود تا مرتبه اعزاز و اکرام تو بازینم و بدانم که با این مستی خاک لطف خداوندی چه فضل‌ها کرده است و از کدام درکت به کدام درجت رسانیده» (رازی، ۱۳۶۶: ۹۴). بنابراین آدم، هبوط را - که در تقدیر او نوشته شده است

- می‌پذیرد. به وضوح پیداست که برداشت و تأویل خاصی که عطار در بیت‌های یادشده از هبوط ارائه کرده است با ظاهر آیات قرآن کریم تناسب ندارد و بیانگر ذوق و مشرب عرفانی اوست.

۲-۲-۲. حرص

عطار وقتی از منظری دیگر به هبوط نگاه می‌کند، حرص آدم به گندم را عامل هبوط می‌داند و از نظر او این حرص، مرده‌ریگی است که از آدم به ما رسیده است. آیا به راستی عامل هبوط آدم به زمین، حرص است؟ از آیات مربوط به هبوط که چنین پیامی درک نمی‌شود:

شتاب از حرص دارد جان مردم نگه کن حرص آدم بین و گندم
اگر نه حرص در دل راه دادی کجا از «جَنَّةِ الْمَأْوَى» فتادی
ز آدم حرص میراث است ما را درازا محنتا آشفته‌کارا!
(عطار، ۱۳۹۲ الف: ۲۰۸)

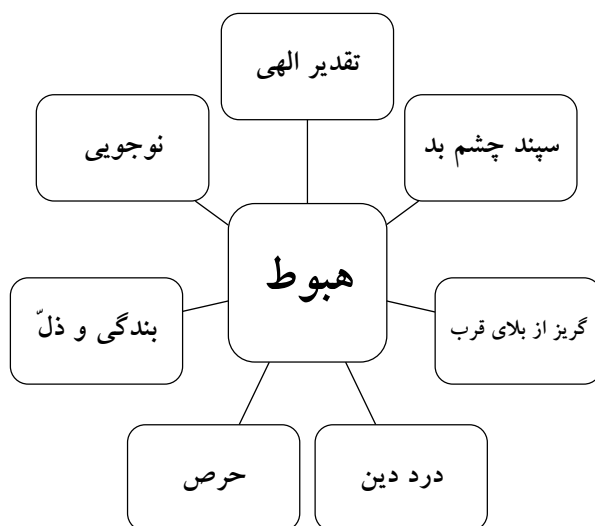
آدم هبوط می‌کند و بنا به گفته عطار، غم و اندوه و انواع بلاها را برای فرزندان خود به ارث می‌گذارد. میراثی ماندگار که همواره با فرزندان او خواهد بود:

اگر آدم نخوردی گندمی را کجا بودی جوی غم مردمی را؟
به سیصد سال آدم مانده غمناک ز بهر گندمی خون ریخت بر خاک
پدر او بود و اصل او بود ما را به یک گندم هدف شد صد بلا را
اگر تو لقمه‌ای خواهی به شادی محال است این که از آدم بزادی
چو او را گندمی بی صد بلا نیست ترا هم لقمه‌ای بی غم روا نیست
(همان: ۱۸۰)

نجم‌الدین رازی هم حرص را از جمله عواملی می‌داند که باعث شد آدم فرمان خداوند را نادیده بگیرد. البته او خاستگاه این حرص را انس و تعلق خاطر آدم به بهشت دانسته است: «چندان انس پدید آمد آدم را با بهشت و لذات آن که چون ابتلای شجره در میان آمد «وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ» ابلیس او را به ملک بهشت بتوانست فریفت که «هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّيْلِي» تا خلود بهشت و ملک آن بر رضای حق برگزید و به گفت شیطان از غایت حرص، فرمان رحمن بگذاشت» (رازی، ۱۳۶۶: ۹۲). نیز ر.ک. اکرمی، میرجلیل و هادی دینی، ۱۳۹۷: ۳۸ و ۳۹.

همان طور که ملاحظه می‌شود هر یک از نمونه‌های ارائه شده، یک منظر از مجموعه نگاه‌های عطار را به ماجرای «هبوط آدم» نشان می‌دهد. به بیان دیگر عطار چندین بار ماجرای هبوط آدم را تأویل کرده و هر بار دلیلی متفاوت برای آن ارائه نموده است.

با مروری بر تأویل‌های منشوری عطار در نمونه‌های ارائه شده، می‌بینیم که همه این تأویل‌ها بر پایه ذوق و مشرب عرفانی او پدید آمده‌اند و در این میان موضوع «ترک تعلق و عدم وابستگی به دنیا» - که از درونمایه‌های مکرر و از محوری‌ترین موضوعات و آموزه‌های تعلیمی عرفاست - بیشتر مطمح نظر وی بوده است. عطار در این خصوص برای اثربخشی به نظر تأویلی خویش، از ذوق هنری و شاعرانه خود هم به نحو مطلوب بهره برده و ظرافتی خاص به تأویل‌ها بخشیده است. این نگاه منشوری عطار به ماجرای «هبوط آدم» در قالب نمودار زیر قابل نمایش است:



نگاه منشوری به هبوط آدم

شایان ذکر است که تأویل‌های ارائه شده درباره هبوط آدم، افزون بر این که بیانگر نگاه منشوری عطار به ماجرای هبوط آدم هستند، مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند که می‌توان آن را تأویل خوشه‌ای نامید.

نتیجه‌گیری

عطار که نگاهی تأویلی به آیات و روایات دارد، در موارد زیادی نگاهش چند بعدی (منشوری) می‌شود؛ یعنی از زوایای گوناگون به یک موضوع نگاه می‌کند و هر بار تأویلی متفاوت با مورد پیشین ارائه می‌نماید. با مطالعه این ویژگی سبکی در منظومه‌هایش با محوریت «هبوط آدم» به وضوح دانسته شد که او بر پایه تأویل‌های عرفانی و بلاغی خویش - به ویژه با استفاده مناسب از صنعت حسن تعلیل - برای موضوع واحد «هبوط آدم»، دلایل و عوامل گوناگونی ذکر کرده است: پرهیز از چشم‌زخم، نوجویی، اظهار بندگی و ذل، درد دین، گریز از بلای قرب، تقدیر الهی و حرص. این شیوه تأویل را که در آن هر بار از منظری متفاوت به آن نگریسته می‌شود و تأویلی متفاوت ارائه می‌گردد، تأویل منشوری نامیدیم. نیز دریافتیم که مجموعه تأویل‌های ارائه شده درباره هبوط آدم، افزون بر این که بیانگر نگاه منشوری عطار به ماجرای هبوط آدم هستند، مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند که می‌توان آن را تأویل خوشه‌ای نامید.

پینوشت‌ها:

- ۱- یونس/ ۳۱ (در برگردان آیات قرآن کریم به زبان فارسی از ترجمه مرحوم محمد مهدی فولادوند استفاده شده است).
 - ۲- به راستی که خداوند بلندمرتبه قرآن را بر ده باطن نازل کرد.
 - ۳- دست خدا بالای دست‌های آنان است.
 - ۴- پس به هر سو رو کنید، آنجا روی [به] خداست.
 - ۵- و [فرمان] پروردگارت و فرشته [ها] صف در صف آیند.
 - ۶- مگر ندانسته که خدا می‌بیند؟
 - ۷- عاقبت
 - ۸- عطار در اسرارنامه سنت چشماروی را که روشی برای دفع چشم زخم بوده است، چنین معرفی می‌کند:

سفالی را بیاریند زیبا	فروپوشند او را شعر و دیبا
کنند از حيله چشماروی آغاز	که چشماروی دارد چشم بد، باز
اگر شخصی ببیند رویش از دور	چنان داند که پیدا شد یکی حور
چو خلقانش ببینند از در و بام	دراندازندش از بالا سرانجام
- (عطار، ۱۳۹۲ الف: ۱۵۷)
- ۹- به این درخت نزدیک نشوید (بقره/ ۳۵).

۱۰- آیا تو را به درخت جاودانگی و ملکی که زایل نمی‌شود، راه نمایم؟ (طه / ۱۲۰).

منابع

- **قرآن کریم.**
- امام علی بن ابی‌طالب؟ (۱۳۷۲). **نهج البلاغه**. به اهتمام سید رضی. ترجمه سید جعفر شهیدی. چاپ چهارم. تهران. انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- امام علی بن ابی‌طالب؟ (۱۳۸۶). **نورالحکم و دروالکلم**. ج ۲. گردآوری ناصح‌الدین عبدالواحد آمدی. ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی. چاپ دهم. تهران. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین. (۱۴۰۵ق). **عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة**. تصحیح و تحقیق مجتبی عراقی. ج ۴. چاپ اول. قم. دار سیدالشهداء.
- عبدالجلیل بن عبدالکریم سالم. (۱۳۹۶). **تأویل‌های نظری و عملی از دیدگاه غزالی**. ترجمه بتول واعظ. چاپ اول. تهران. دانشگاه علامه طباطبایی.
- ابی‌محمد الحسن بن علی بن الحسین شعبه‌الحرانی. (۱۴۰۰ هـ.ق.). **تحف العقول**. به تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران. کتابفروشی اسلامیة.
- احمدی، بابک. (۱۳۹۵). **ساختار و تأویل متن**. چاپ هجدهم. تهران. مرکز.
- اکرمی، میرجلیل و هادی دینی. (۱۳۹۷). «تجلیات عرفانی مبارزه با نفس در مثنوی‌های عطار». **زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز**. شماره ۲۳۸. صص ۴۸-۲۷.
- امامی‌جمعه، سید مهدی. (۱۳۸۳). «عین‌القضات در آئینه‌ی هرمنوتیک مدرن». **مجله علمی - پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان**. دوره دوم. شماره سی و نهم. صص ۳۴-۲۱.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۶۰). **شرح شطحیات**. به تصحیح هنری کرین. چاپ اول. تهران. طهوری.
- بیات، محمدحسین. (۱۳۹۱). «هرمنوتیک و تأویل آیات قرآن کریم». **فصلنامه سراج منیر**. شماره ۷. صص ۴۶-۱۰.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۸). **رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی**. چاپ سوم. تهران. علمی و فرهنگی.
- **جامع‌الاحادیث ۳/۵**. فرهنگ جامع روایات پیامبر ۲ و اهل بیت ۱. (۱۳۹۲). قم. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- **جامع‌التفاسیر نور ۲/۱**. دائرةالمعارف چندرسانه‌ای قرآن کریم. (بی‌تا). قم. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

- جرجانی، سید شریف. (بی‌تا). **معجم‌التعريفات**. تحقیق و درایه محمد صدیق المنشاوی. بدون نوبت چاپ. قاهره. دارالفضیلة.
- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۲). **دیوان حافظ**. به تصحیح پرویز ناتل خانلری. چاپ دوم. تهران. خوارزمی.
- حسنی، سید حمیدرضا. (۱۳۸۳). «هرمنوتیک علوم انسانی، درآمدی بر هرمنوتیک ویلهم دلنای» **فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران**. شماره اول. صص ۱۲۰-۱۰۳.
- حسومی، ولی‌الله. (۱۳۹۱). «گونه‌شناسی تأویل و تبیین روایات در کتاب امالی سید مرتضی». **نقد و نظر**. شماره ۶۸. صص ۱۳۸-۱۱۷.
- خدادادی محمد، مهدی ملک‌ثابت و یدالله جلالی پندری. (بهار و تابستان ۱۳۸۹). «شمس تبریزی و تأویل‌های عرفانی او از احادیث نبوی». **دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)**. شماره ۲. صص ۱۰۳-۷۳.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن. (۱۳۹۳). **شرح فصوص الحکم**. به اهتمام نجیب مایل هروی. چاپ پنجم. تهران. مولی.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۲). **لغتنامه دهخدا**. چاپ اول. تهران. دانشگاه تهران.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۶۶). **مرصاد العباد**. به اهتمام محمدامین ریاحی. چاپ سوم. [تهران]. علمی و فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۱). **رستاخیز کلمات**. چاپ دوم. تهران. سخن.
- عابدی، احمد. (۱۳۷۹). «معناشناسی تأویل قرآن در پرتو معناشناسی تأویل حدیث». **صحیفه مبین**. دوره دوم. شماره ۷. صص ۹۴-۸۷.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۶۶). **دیوان عطار**. به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی. چاپ چهارم. [تهران]. علمی و فرهنگی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۷۰). **تذکره الاولیا**. به تصحیح محمد استعلامی. چاپ ششم. تهران. زوآر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۹۱). **منطق‌الطیر**. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ یازدهم.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۹۲ الف). **اسرارنامه**. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ششم. تهران. سخن.

- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۹۲ ب). **مصیبت‌نامه**. به تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. چاپ یازدهم. تهران. سخن.
- فقهی‌زاده، عبدالهادی. (۱۳۸۵). «مجلسی و تأویل روایات». **مجله اسلام پژوهی**. شماره ۲. صص ۹۹-۸۱
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۱). **احادیث منوی**. چاپ سوم. تهران. امیرکبیر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۸۹). **شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری**. چاپ اول. تهران. زوآر.
- کارل، آلکسیس. (۱۳۴۸). **انسان موجود ناشناخته**. ترجمه پرویز دبیری. چاپ پنجم. اصفهان. تأیید.
- گرین، هانری. (۱۳۹۵). **ارض ملکوت**. ترجمه انشاءالله رحمتی. چاپ اول. تهران. سوفیا.
- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۹۳). **هرمنوتیک، کتاب و سنت**. چاپ هشتم. تهران طرح نو.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). **بحارالانوار**. ج ۸. به کوشش جمعی از محققان. بدون نوبت چاپ. بیروت. دار إحياء التراث العربی.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۸). **علوم قرآنی**. چاپ دهم. قم. مؤسسه فرهنگی تمهید.
- محمدجعفری. رسول. (۱۳۹۵). «امام رضا^۷ و مواجهه با برداشت‌های ناصواب اهل حدیث از صفات خبریه». **فرهنگ رضوی**. شماره چهاردهم. صص ۷۴-۵۷.
- میدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۸۹). **کشف الاسرار و عده‌الابرار**. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. چاپ هشتم. تهران. امیرکبیر.
- ناصرخسرو قبادیانی. (۱۳۸۴). **وجه دین**. چاپ دوم. تهران. اساطیر.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۹۲). **کتاب الانسان الکامل**. به تصحیح ماریژان موله و پیش‌گفتار هانری گرین. ترجمه مقدمه از ضیاءالدین دهشیری. چاپ دوازدهم. تهران. طهوری و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.
- واعظ، بتول و رقیه کاردل ایلواری. (۱۳۹۲). «تأویل‌گرایی در اندیشه مولوی و غزالی». **حکمت و فلسفه**. شماره دوم. صص ۱۰۳-۱۲۴.
- یوسفی، محمد رضا و الهه حیدری جونتانی. (۱۳۹۱). «نوآوری‌های نسفی در تأویل آیه نور». **مجله متن‌شناسی ادب فارسی**. **دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان**. دوره جدید شماره ۹ (پیاپی ۱۴). صص ۱۴۰-۱۲۵.