

نظری اجمالی بر تأویل بن‌مایه «گناه آغازین»^۱ در ادیان توحیدی

دکتر احمد امیری خراسانی* - مجید بهره‌ور**

چکیده

روایت گناه آغازین آدم و حوا، پاره‌ای از پی‌رنگ اسطوره‌ای «تازش اهریمن بر هستی» و نمایانگر سرمنشأ و چگونگی پدید آمدن «رنج و مرگ» در سرنوشت انسانی است. تأویل‌پذیری داستان آفرینش انسان، بویژه «نافرمانی و گناه آغازین»، موجب می‌شود که از دیدگاه فلسفی و مکاشفه‌ای، داستانی بارها از زبان عارفان و بزرگان ادیان، بازآفرینی شود.

در پژوهش حاضر، کوشیده‌ایم با بررسی آرا و عقاید دینی و عرفانی در موضوع مورد بحث و تأویل نمادهای روایت، مجموعه‌ای فراگیر از جهان‌بینی‌ها و رویکردهای هستی‌شناسانه و شهودی، به دست دهیم. در نتیجه باید گفت که این مجموعه فرهنگ بشری به ظاهر گونه‌گون، تنها تحول‌صوری به خود دیده‌است؛ همه روایتها، در زوایای پنهان «ناخودآگاه جمعی بشر»، با ساخت همسان کهن‌الگویی ذهن، با یکدیگر پیوند خورده‌اند. وجوه تمایز، در شیوه روایت برگرفته از نگاه غایت‌شناختی به انسان، نهفته است، که جنبه حیانی یا کارکرد زمینی‌شان را تعیین می‌کند.

واژه‌های کلیدی

آدم و حوا، گناه، مرگ، تأویل نماد، دین، ادبیات عرفانی.

مقدمه

«منشأ بدبختی‌های بزرگ در غفلت‌های کوچک است»

کنفیسوس

گناه آغازین آدم و حوا، بیانی نمادین از لحظه شکل‌گیری وجدان و سرنوشت آسمانی ماست که بر اثر دستاوردهای موروثی آن، امروزه با شرایط گونه‌گون هبوط، از جمله، هجران معنوی، گناه‌آلودگی، نیاز به توبه، بیماری،

* - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان.

** - دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان.

رنج و مرگ دست و پنجه نرم می‌کنیم؛ تا در غربت جهان راه رستگاری خویش را بیابیم. با رمزگشایی و تأویل نمادهای آن رویداد حساس در آغاز آفرینش، به لایه‌های عمیقتری از حقیقت معنایی آن می‌رسیم تا شاید در پرتو چنان بینشی، جایگاه کنونی و آینده آدمی، پرمعنا و درخشانتر گردد.

بر اساس بررسیهای ج. ج. فریزر (۱۸۵۴-۱۹۴۱)^۲ در فرهنگ بشری، شکل اصلی داستان نافرمانی و هبوط انسان، شرح و تفسیر سرچشمه مرگ است (۳۲/ص ۵). بر این اساس و آن چنان که ک. گ. یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱)^۳ سمبولها را «نمادهای جمعی» و رؤیاهای ابتدایی نامیده است، نمادهای جمعی - صور نوعی - در ناخودآگاه جمعی و مشترک ملل جای دارد و در واقع همان کهن‌الگوهای آفریننده اساطیر، ادیان و فلسفه‌های تأثیرگذار ملتها به شمار می‌روند. یونگ می‌گوید که اساطیر مذهبی را می‌توان نوعی درمان روانی برای رنجها و نگرانیهای نوع بشر از قبیل مرگ تعبیر کرد (۳۵/صص ۷۵ و ۱۱۸). بنابراین، اگرچه در شیوه روایت، تنوع و تفاوت‌های صوری دیده شود، اما هسته مرکزی آنها مشترک و برخاسته از ناخودآگاه جمعی آدمیان است.

اینکه هستی در آغاز، سرشار از نیروی سپند اهورایی و جلوه نیکی بوده است و پس از تازش اهریمن و آمیختگی نیکی و بدی، سرانجام پیروزی از آن نیروی اهورایی خواهد بود، پی رنگ (Plot) داستان آفرینش جهان و زندگی همه انسانهاست. ما اکنون در تعلیق^۴ داستانی قرار گرفته‌ایم که هنوز گره نخستین^۵ آن گشوده نشده است. پی‌رنگ یادشده، از سویی به پیوند ناگسستنی میان آفرینش و رستاخیز و از دیگر سوی، به تصور دوران طلایی جهان و تنزل دوره ای آن در دو شیوه روایت اساطیری و دینی، اشاره دارد.

برای نمونه، مردمان هند به چهار دوران جهانی قایل بودند که بی‌گمان خاستگاه بابلی دارد و آن عبارت است از: دوره کمال (کرته یوگه)، دوره سه آتش مورد پرستش (ترتایوگه)، دوره شک و ابهام (دواپریوگه) و دوران کنونی گناه (کلی یوگه) (۲۱/ص ۷۷). دوران گناه نزد قوم یهود، با هبوط آدم آغاز شده است و در نتیجه هبوط، وحدت و همبستگی اولیه آفرینش درهم شکست، عالم جسمانی از عالم روحانی جدا افتاد، شکینا (حضور الهی) غریب ماند و شر و فساد و ظلم جهان را فراگرفت (۲۳/ص ۱۷۷).

طرح کلی ساختار و عناصر داستان

ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق. م.) در «فن شعر» بیان می‌کند که قهرمان یک تراژدی تنها باید به جهت خطا یا کج‌فهمی و یا سرنوشت محتوم و اجتناب ناپذیرش، به مصیبتی گرفتار شود (۱۲/صص ۱۰۶-۱۰۷). در ضمن، شکست قهرمان تراژدی به خاطر نقطه ضعف یا شرارتی است که نقص تراژیک^۶ نامیده می‌شود. با نگاهی فنی و نوین به داستان، در خواهیم یافت که تنها آفرینش رشک‌برانگیز آدم(ع)، می‌تواند به عنوان نقص تراژیک، سرنوشت ناگزیر او را رقم بزند.

ارسطو همچنین می‌افزاید که سرنوشت قهرمان یک تراژدی، باید آنچنان هنرمندانه پرورش یابد که در ما حس همدردی و همدلی تراژیک را برانگیزد (همان). سرنوشت ناگوار قهرمان، ترس و شفقتی در ما بر می‌انگیزد که منجر به تزکیه روانی (Catharsis) و تأثیر عاطفی می‌گردد. سرگذشت آدم و نافرمانی‌اش، به اندازه‌ای مایه انگیزش درونی و عاطفی است که با نگرشی انسان‌شناختی، می‌توان آن را هسته سازنده داستان آفرینش دانست. از طرفی، طرح میوه

درخت ممنوعه، شاهکار داستان‌گویی است و عبارت از نقطه اوجی است که به زیبایی هرچه تمامتر، بار معنایی هبوط انسان را به دوش می‌کشد.

گناه و نافرمانی آغازین، پاره‌روایی و پیوند دهنده میان دو روایت «سکونت آدمی و همسرش، حوا در باغ بهشت» و «راندن ایشان از بهشت» جای دارد و گویی اندیشه بنیادین ورود و خروج، همانا رساندن کشش داستانی به گرهی است که به چنگ فکر و دندان شهود باطنی گشوده گردد. در این داستان، همه عناصر دست در دست هم آمده‌اند و آماده‌اند تا حادثه فاجعه‌بار انسان را رقم بزنند. این داستان را می‌توان تراژدی اجدادی بشر نامید و پیامدی جز رنج، مرگ، گناه‌آلودگی، تنهایی و دورافتادگی دربر ندارد.

عناصر اصلی داستانهای مربوط به گناه و نافرمانی آدم به طور خلاصه، به شرح زیر است:

- ساختار مکانی:

- باغ بهشت، باغ عدن، باغی زمینی، باغی در بابل و یا بین النهرین؛
- درخت زندگی (حیات)، جاودانگی (شجره خلد)، درخت شناخت نیک از بد، درخت مرگ؛
- میوه (درخت) ممنوعه، گندم، سیب، نان و ...
- ساختار زمانی: اندکی پس از آغاز آفرینش، زمان بی‌آغاز و ازلی.
- شخصیت‌ها: (بلا تشبیه) خداوند توانا، فرشتگان، آدم، حوا، ابلیس، شیطان، مار، اژدها و طاووس.
- رخدادها: آفرینش انسان، رویاندن دو درخت دانش و زندگی، ورود آدم و حوا در باغ بهشت، فرمان و هشدار خداوند، فریبکاری ابلیس نافرمانی و گناه، توبه و راندن آدم و حوا از بهشت.
- شکل مفصلی از ماجرای گناه آدم (ع) را در کتاب **عهد عتیق می‌بینیم**. در بابهای دوم تا پنجم سفر پیدایش تورات، به طور خلاصه چنین آمده است:

«خداوند در باغ عدن یا بهشت روی زمین، در میان «همه گونه درخت خوشنما»، دو درخت بهشتی (درخت حیات و درخت دانستن نیک و بد) از زمین رویانید. آدم و حوا به اغوای مار و به‌رغم منع و نهی پروردگار، از «درخت زندگی» روی برتافته، از میوه‌های درخت دوسوگرای «معرفت خیر و شر» خوردند و یهوه آنان را از بهشت راند و گفت: «اینک آدم نظر به دانستن نیک و بد، چون یک تن از ما شده است. پس حال مبادا که دست دراز کرده، هم از درخت زندگی میوه چیده بخورد و تا ابد زنده ماند» (ص ۱۳).

اگرچه این روایت یهودی بعضاً عناصر مشترکی با اسطوره‌های بین‌النهرین، بویژه اسطوره آداپا (Adapa) و حماسه گیلگمش (Gilgamesh) دارد، اما باید توجه داشت که شیوه روایت^۱ در ادیان وحدانی نسبت به باورهای گذشتگان متمایز است. این تفاوت به گونه‌ای است که هرچه از گذشته دور بدین سوی بنگریم، بر میزان تنزیه و تقدیسِ قادریتِ مطلق و یگانه، نسبت به دیگر شخصیت‌های روایت افزوده می‌شود.

تفاوت‌هایی که در پیام‌نهایی روایات دیده می‌شود، برگرفته از خاستگاه زمینی یا وحیانی باورهای ملل است. برای نمونه، در روایات بین‌النهرین، آفرینش انسان به منظور خدمت به خدایان بوده است (ص ۲۹/۵۰)؛ این در حالی است که در روایت تورات، انسان محور و خلاصه آفرینش نام گرفته است و همواره گلِ سرسبد وجود شمرده می‌شود (ص ۱۷/۲۲۱). به گفته آرتور کریستینسن، میان گناه و مجازات در داستان هبوط انسان - روایت کتاب مقدس - تناسبی وجود

ندارد و این داستان کهن، از لایه‌های مذهبی متفاوتی برخوردار است (۲۱/ ص ۸۰). نکته بنیادین، در همین مسأله محوریت آدم (ع) نهفته است که به گناه، رانده شدن و محرومیت او مفهوم متعالی و نمادین بخشیده است.

زمینه تأویلی قصه آدم

به طور کل، اسطوره‌های پیدایش گیتی^۹ در سراسر جهان، در پاسخ به پرسش‌های ناگشوده هستی، رویکردی نمادین داشته و از نوعی بیان مبهم بهره برده‌اند. در بخشی از این اسطوره، اسطوره آفرینش انسان^{۱۰} قرار دارد که در بردارنده ماجرای نخستین لغزش است؛ حتی باید گفت که آفرینش یادشده نیز، هیچ ارتباطی با نخستین ظهور فیزیکی آدمی بر کره خاکی ندارد و رد پای آن را باید در آغاز ندای وجدان جستجو کرد؛ چرا که بر پایه سابقه ذهنی فرشتگان از فسادانگیزی و خون‌ریزی انسان، می‌توان گفت که احتمالاً نخستین آدم و نوع مطلق انسان نیست، بلکه ابتدای بشر فصلی و نوع فعلی انسان است (۱۵/ ص ۲۷۱).

می‌دانیم که در کتاب آسمانی اسلام، آیات ناگشاده و مبهمی وجود دارد که از آن با نام تشابهات یاد شده است. پس از انس‌پذیری مسلمانان با کلام فرابشری قرآن، مفسران بزرگ فرق فکری، قائل به اکتشاف تعالیم از رهگذر نگاه تمثیلی و تأویل‌گرا شدند، تا در آیات مشابه، معنایی سازگار با شریعت و خرد بیابند. سیدمحمد رشیدرضا در تفسیر المنار بر این باور است که با یاری جستن از خداوند، می‌توان باب تأویل را هم به شیوه خردمندانه‌ای گشود و از این راه معانی حقیقی را به اذهان مردم نزدیک ساخت (۲۴/ ص ۱۸۳). بیان برخی قصص قرآنی، چون تیغ دو لبه‌ای بوده است که همواره زمینه کج‌فهمی برخی را فراهم آورده است. مولانا جلال الدین بلخی (۶۰۴-۶۷۲ ه. ق.) در این باره و در ذکر فرود آمدن وحی، از زبان کافران می‌گوید:

که اساطیرست و افسانه نژند	نیست تعمیقی و تحقیقی بلند
کودکان خرد فهمش می‌کنند	نیست جز امر پسند و ناپسند
ذکر یوسف، ذکر زلف پرخمش	ذکر یعقوب و زلیخا و غمش
ذکر آدم، گندم و ابلیس و مار	ذکر هود و نوح و ابراهیم و نار

(۸/ دفتر سوم، صص ۲۴۱-۲۴۲)

داستان آفرینش و گناه آدم، از آن دسته تشابهات قرآنی است که جای تأمل بسیار دارد و در این باره نمی‌توان تنها حمل بر ظاهر کلام نمود؛ شیوه قرآن بر پایه جدل و گفت‌وگوی خداوند با فرشتگان است که چنین چیزی درباره خداوند محال است. خداوند درباره فرشتگان می‌گوید که در برابر او نافرمانی نمی‌کنند، زیرا آنچه به ایشان امر شود، انجام می‌دهند^{۱۱} (۲۳/ ص ۱۸۳). بنابراین، کشف معانی نهفته در داستان، امری ضروری است.

اما پیش از ذکر قصه آدم (ع) در سوره مبارکه بقره، آیات آغازین کلام الله نیز، اشاره روشنی به رمزگونگی قصص قرآنی دارد که از نوعی براعت استهلال^{۱۲} به منظور معرفی ساختار معرفتی در حکایات قرآنی، بهره یافته است. در حقیقت، در این سوره است که زمینه‌چینی آفرینش و گناه آدم، با ترساندن کافران و مزدگانی برای مؤمنان و توصیف بهشت پی‌ریزی شده است و سخن بدین جا می‌رسد که «خداوند باکی ندارد که از پشه و یا چیزی فراتر از آن مثلی آورد»^{۱۳} و به برداشتهای متفاوت دسته مؤمنان و کافران اشاره می‌شود تا کارکرد مثلهای قرآنی را به صورت «یُضِلُّ بِهِ

کثیراً و یهدی به کثیراً»^{۱۴} آشکار گردد؛ بدین گونه آنجا که از شکستن میثاق الهی توسط فاسقان سخن به میان می آید، تداعی کلام الهی به شالوده افکنی روایت داستان آدم (ع) و نهایتاً به نافرمانی آدم و حوا کشیده می شود. باید افزود که پیمان شکنی آدم (ع)، با وجود هشدار خداوند نسبت به فریب شیطان صورت گرفت. خداوند در سوره مبارکه طه، صریحاً انسان را آفریده‌ای فراموشکار و ناستوار برمی شمارد؛ چرا که با وجود پیمان او با خدا و هشدار که درباره دشمنی ابلیس با او و همسرش شد، فراموشکارانه سرپیچی نمود و گناه ورزید: 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 تیره بخت گردی» (۱۱۷). در حقیقت برای تو در آنجا این [امتیاز] است که نه گرسنه می شوی و نه برهنه می مانی (۱۱۸). و [هم] اینکه در آنجا نه تشنه می گردی و نه آفتاب زده (۱۱۹). پس شیطان او را وسوسه کرد، گفت: «ای آدم، آیا تو را به درخت جاودانگی و ملکی که زایل نمی شود، راه نمایم؟» (۱۲۰). 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 (۱۲۱) (۲۰/ ص ۳۲۰).

ابو عبدالرحمن سلمی، در تفسیر آیاتی از قول امام جعفر صادق (ع)، به این نکته اشاره دارد که عصیان آدم از سر نیسان و ترک احتیاط بود، نه از سر تعمد و مخالفت (۱۴/ ص ۴۳). در حقیقت علت گناه آدم (ع) بر اساس نص صریح قرآن همین است. دستاویز اصلی ابلیس برای وسوسه انگیزی در آدم، دادن وعده جاودانگی است و در این فریبکاری، حتی به سوگند دروغ یاد می کند که نیک خواه شما هستیم.

جدای از برداشتهای صوری از متن و نص روایت، عرفا و بزرگان دین، از طریق دریافتهای فلسفی، شهودی و ذوقی، تأویل و تفسیرهای نابی بر پایه زمینه‌ها و پیامدهای حاصل از سرپیچی آدم (ع) یافته و به ادبیات دینی، عرفانی و فلسفی جهان عرضه کرده‌اند. در عرفان و تصوف شرق و غرب، نمونه‌های بسیاری به پرباری این گفته خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱ ه. ق.) یافت می شود:

«از پیر طریقت پرسیدند آدم در دنیا تمامتر بود یا در بهشت؟ گفت در دنیا، چون در بهشت در تهمت خود بود و در دنیا در تهمت عشق. پس گمان مبر که این از خواری آدم بود که او را از بهشت بیرون راندند، آن از علو آدم بود که متقاضی عشق به در سینه آدم آمد و جمال معنی بر او کشف کرد ... (۲۵/ ص ۲۲).

رمزپردازی و تأویل داستان

در سنت و اندیشه اسلامی، نه تنها بر مسئله محوریت آدم (ع) پافشاری شده، بلکه برای او جایگاه والایی نیز در میان موجودات عالم برشمرده‌اند. در این سنت، از گناه آدم با عنوان «الخطیئة الاصلیة» یا «المعصیة الاصلیة» یاد شده است که ارتباط تنگاتنگی میان آن گناه و باب توبه و شفاعت آخرالزمان، وجود دارد. این که چرا آدم (ع)، پیامبر برگزیده، معلم الأسمای فرشتگان، خلیفه خداوند، صفی الله، چنین سرنوشتی از آن اوست، مورد کنکاش تأویلی بسیاری از نحله‌ها، بویژه باطنیان، متکلمان معتزلی و صوفیه قرار گرفته است. برای نمونه، مولوی بلخی می گوید:

اینچنین آدم که نامش می برم / گرسنتایم تا قیامت قاصرم
این همه دانست و چون آمد قضا / دانش یک نهی شد بر وی خطا

(۸/ دفتر اول، ص ۷۷)

رویداد متناقض‌نمای آدم (ع)، نشان دهنده این نکته است که ظاهر کلام (دال) نباید ما را از دریافت معانی راستین آن (مدلول) بازدارد. مفسران و فقها نیز کوشیده‌اند تا در دیدگاههای مکتبی خویش، توجیهی برای این عمل بیابند. به عقیده حشویه و اصحاب حدیث، آدم از آن جهت که مرتکب کبیره شد، براستی بر خود ظلم کرد. نزد دسته‌ای از معتزله، ظلم عبارت از احتیاج به توبه و مشقت تلافی آن است و به گفته برخی این ظلم موجب نقصان ثواب بود و آدم مرتکب صغیره شد که نقص ثواب است، نه استحقاق عقاب. نزد شیعه این ظلم به معنی ترک اولی است و می‌گویند که آدم عمل مستحبی را ترک کرد، پس ثوابش کم شد (۱۹/ ص ۴۵۹).

محبی الدین بن عربی (متوفی به سال ۶۳۸ ه. ق) در کتاب **فصوص الحکم**، فصلی را به بیان حکمت الهی در کلمه آفرینش آدمیت، اختصاص داده است و می‌گوید: «فَادَمُ هُوَ النَّفْسُ الْوَاحِدَةُ الَّتِي خُلِقَ مِنْهَا هَذَا النُّوعُ الْانْسَانِي» (۲/ ص ۵۶). کاربرد نمادین واژه آدم برای نوع بشر، به معنای دارا بودن قابلیت مشترک انسانهاست که در صورت تخلُّق به روح خدایی که در آنان به ودیعه نهاده شده، می‌توانند مدارج کمال انسانی را طی کنند.

اندیشه «انسان کامل» در آرای ابن عربی، از نشانه‌های پرفروغ محوریت آدم و نمونه‌ای است که انسان را به عنوان انسان العین یا مردمک دیده آفرینش معرفی می‌کند. لذا در چنین جایگاهی است که کوچکترین سهوی گناه بزرگی می‌نماید. زیبایی تمثیل با بیان مولانا شنیدنی‌تر است:

گرچه یک مو بُدگنه، کوچسته بود / لیک آن مو در دودیده رسته بود
بود آدم دیده نور قدیم / موی در دیده بود کوهی عظیم

(۸/ دفتر دوم، ص ۲۴۷)

با نگاهی هستی‌شناسانه به ساختار داستان، در گناه آدم (ع) می‌توان به اقتضای اراده و مشیت سابق حق و نمود یافتن راز الهی پی‌برد (۶/ ص ۴۵۰). مولانا با ذوق ظریف خویش در این باره می‌گوید:

گفت آدم که ظَلَمْنَا أَنْفُسَا / او ز فعل حق بُئِد غافل چو ما
در گنه او از ادب پنهانش کرد / زان گنه بر خود زدن او بر بخورد
بعد توبه گفتش ای آدم نه من / آفریدم در تو آن جرم و مَحْن
نه که تقدیر و قضای من بُد آن / چون به وقت عذرکردی آن نهان؟
گفت ترسیدم ادب نگذاشتم / گفت من هم پاس آنست داشتم

(۸/ دفتر اول، ص ۹۱)

اندیشمندان یهودی عموماً با توجه به جنبه تاریخی روایت، به تأویل اجزای داستان می‌پرداختند. فیلون اسکندرانی (نیمه اول سده اول میلادی) از فلاسفه دینی یهود و دنباله‌رو افلاطون بوده است. در نگاه فلسفی-تمثیلی او، آدم نمودگار خرد، حوا نمودگار دریافت حسّی، مار نمودگار هوای نفسانی و درخت معرفت، نمودگار اندیشه و تدبیر

است. فیلون، خوردن از درخت ممنوع را تمثیل و کنایه‌ای از تسلیم شدن در برابر لذات و شهوات جسمانی می‌داند (۲۳/ ص ۱۷۵).

در خداشناسی و کلام مسیحی^{۱۵} سرپیچی آدم و حوا در خوردن از میوه درخت معرفت به خیر و شر، به پی‌ریزی اصول گناه ازلی (Doctrine of Original Sin) انجامیده است. ریشه این آموزه در کتاب مقدس است. رنج کشیدن، مرگ، تمایل همگانی به سوی گناه و به عبارتی وضعیت کنونی انسان، گواه موجهی برای داستان هبوط نخستین در سفر پیدایش است (۳۶/ ج ۸، ص ۹۹۹). گناه ازلی بیانگر غربت و بیگانگی آدمیان از خداست و تباہ شدن بی‌مرگی انسان، از نتایج آن محسوب می‌شود. اگرچه ریشه گناه اولیه مسیحیان، به روایت سفر پیدایش تورات (عهد عتیق) برمی‌گردد، ولی اساس آن بر مطالب نامه‌های پولس رسول (عهد جدید) گذاشته شده است.

سنت آگوستین (۴۲۰-۳۵۴ م.) از متکلمان و خطیبان بزرگ مسیحی، در آثارش از انتقال موروثی و مادرزادی گناه آغازین سخن گفته است. پیش از او ترتولین (در آغاز سده سوم میلادی) نظریه انتقال گناه را شهرت داد. به گفته او، روح چون جسم، از نطفه پدر به فرزند منتقل می‌شود، و گناه که در جسم و روح سرشته است، در طی توالد و تناسل از نسلی به نسل دیگر می‌رسد. (۲۳/ ص ۱۷۸).

توماس اکویناس، گناه اولیه را عبارت از درهم ریختن نظم و هماهنگی اخلاقی و عاطفی اولیه می‌داند. به نظر او، خداوند فرمانهایش (تورات) را برای موسی (ع) فرستاد تا بدان وسیله مردمی که تعهدشان را، به آسانی بر اثر گناه اولیه فراموش کرده‌اند، به یاد آرند (همان/ صص ۱۷۸-۱۷۹).

نظریه گناه اولیه با مبحث بخشایش الهی، پیوند عمیقی دارد. به باور مسیحیان، مسیح با قربانی کردن خویش، گناه آدمیان را می‌خرد. در سنت مسیحی، فرستادن مسیح و خون آن مصلوب، پاک‌سازنده گناه آدمها قلمداد شده است. او آدم ثانی است. اقتضای آفرینشی خداوند از همان آغاز، آدمی نو (عیسی مسیح) فراهم آورده است تا امید و قوت قلبی دوباره باشد (۳۵/ ج ۹۱، ص ۷۶).

نخستین تجربه‌های غریبان، در بیان رمزگونه گناه آدم را باید در سروده‌های در باب شش روز آفرینش (Hexameron) جستجو کرد (۳۵/ هفت، مقدمه). دامنه این روایت، ما را برآن می‌دارد که این آثار را نوعی از ادب نمایشی به شمار آوریم.

اویتوس،^{۱۶} نمایشنامه‌ای را در سال ۵۰۷ میلادی بر اساس داستانهای شش روز آفرینش به زبان لاتینی نگاشت که حدود یک سوم از مطالب آن بر اساس کتاب مقدس و باقی افزوده‌های هنری خود اوست (همان/ صص ۵۰۰-۵۰۶). او در آغاز نمایشنامه، به نتیجه و پیامد مستقیم گناه آدم؛ یعنی «مرگ و بیماری» این گونه اشاره می‌کند: هنوز به علت خطای آدم، که دین آغازین مرگ و بیماری جانگداز را از برای خویش و ذریه‌اش به بار آورد، داغ گناه کبیره پیوسته در نفس [ما] ماندگار است.

اویتوس، در بیان چگونگی فریفته شدن حوا و سپس آدم می‌افزاید:

«حوا از پیامد بزهکاری دوری جسته، باز پس می‌رود! با این همه او می‌بایست همچون خدایان باشد: زهر جاه‌طلبی به درونش راه یافته است ... پس حریصانه سیب را به دندان می‌فشارد؛ شرنگ خوشگوارش به درون فرو می‌لغزد و بدرستی که او مرگ ناگوار را در خویش فرو می‌بلعد... مرد سست‌رای، از دهان او، همسر فلک‌زده‌اش،

موهبت زهرآلوده را به تندی ربود و گلوگاه گشوده‌اش را با غذای خصمانه‌ای انباشت. چیزی نمانده بود که سیب با یک گاز به شکم هولناک او برسد و طعم خوش آن کمی چشیده شود، که ناگاه پرتوی گرداگرد سرش درخشید و بدو بینایی دیگرگونه‌ای بخشید. سرپایش از تأسف اندوه‌باری غرق عرق شد (همان / صص ۱۳-۱۴).

و سرانجام آدمی را به تحمل ناگزیر مرگ خواسته شده دعوت می‌کند:
نیروی دیدن، برای زندگی به تو داده می‌شود. برای چشم دوختن به مرگی که چون خواسته‌ای از سوی تو سر می‌رسد (همان / ص ۱۴).

در شعری کهن (۷۰۰-۸۵۰ م.) از دوره آنگلساکسون، توصیف عناصر رویداد آدم بسیار هنرمندانه آمده است. در این شعر، میوه ممنوعه، سیبی مرگ‌بار است:

سیبی در دستش، سیب دیگری نیز در قلبش،
[حوّا] سیب نفرینی را آورد - میوه درخت مرگ را -
این جهنم و مرگ بود که او [آدم] از دستش پذیرفت؛
اگرچه به نادرستی میوه یک درخت نام گرفت.
... و اما خوراکشان میوه همه بدیها بود؛

و آن مرگ خفته، نیرنگ روح پلید، جهنم و تباهی بود که گریبان بشر را گرفت (همان / صص ۳۵-۳۶).
گسترش آیین اسلام در سده‌های نخستین، شکوفایی ادب و عرفان را به یمن توجه به کتاب آسمانی قرآن، به همراه داشت. در سرزمین‌های اسلامی نیز، غالباً نخستین اشارات ادیبان و بزرگان دینی به گناه آدم و حوّا، با روایت قرآن و سنت سازگار بود. ابی الطیب المُنْتَبِی (۳۰۳-۳۵۴ ه.ق.)، پدر جهانیان، آدم را به عنوان بنیان‌گذار گناه و آموزگار آدمیان در دورافتادن از بهشت، معرفی می‌کند:

أَبُوکُمْ آدَمُ سَنَ الْمَعَاصِي وَ عَلَّمَكُم مَّفَارِقَةَ الْجِنَانِ

(۲۲ / ص ۲۵۹)

اما از بیان عریان و صمیمانه عارف و شاعر سده چهارم و پنجم ایران، بابا طاهر، پیام متفاوتی شنیده می‌شود؛ او عاشقانه، پذیرای آن عصیان‌رندانه‌ای است که از گناه آدم و حوّا برخاست و گناه را موهبتی تنها از آن آدمیان می‌داند، نه فرشتگان بی‌تمیز:

مو آن رندم که عصیان پیشه دیرم به دستی جام و دستی شیشه دیرم
اگر تو بی گناهی رو ملک شو! من از حوّا و آدم ریشه دیرم

(۳ / ص ۲۲۴)

این نگرش، آغاز همان سنت عرفانی است که خواجه شیراز (۷۲۷-۷۹۲ ه.ق.) آن را گسترش داده و جهان بینی یکپارچه و بی‌نظیرش را بر پایه آن ریخته است (۱ / صص ۲۵۲-۲۶۹). این بار، از افق نگاه حافظ به انسان بنگریم؛ افقی گشاده اما میانه‌رو:

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد ما را چگونه زبید دعوی بی‌گناهی؟

(۹ / ص ۳۶۸)

جلوه‌ای کرد رخس دید ملک عشق نداشت عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد

(همان/ص ۱۷۶)

ابوالعلاء معری (۳۶۳-۴۴۲ ه.ق.)، شاعر اندیشمند عرب، بشر را از «خاندان حوا»، آلوده به گناه و از شکوه افتاده دانسته است که از روی سرمستی، سرکشی می‌کند (۲۵/ص ۵۲). او از آن رویدادی که از روزگار آدم در شکل موروثی گناه به یادگار داریم، به «فراموشی و گم گشتن شکیبایی آدمی» تعبیر کرده است:

لَقَدْ ضَلَّ حِلْمَ النَّاسِ مُذْ عَهِدِ آدَمَ فَهَلْ هُوَ مِنْ ذَاكَ الضَّلَالِ نَشِيدٌ

(همان/ص ۵۸)

به باور ناصر خسرو علوی (۳۹۴-۴۸۱ ه.ق.)، شرم پس از گناه آدم و حوا، از روی نادانی بود؛ لذا بزرگترین شرمساری فرزندان ایشان، نگرش کورکورانه و نادانی است. او روایت پدید آمدن عورت (شرمگاه) آدم و حوا را تأویل کرده است؛ بدین ترتیب که عورت را نه در معنای ظاهری شرمگاه، بلکه به معنای باطنی کار زشت شرم‌آور و از روی نادانی (=عورت جهل) باز گردانده، علم‌آموزی را چاره آن قرار داده است:

گر شرم نیایدت ز نادانی بی شرم تر از تو کیست در دنیا؟
 کوری تو کنون به وقت نادانی آموختنت بحقق کند بینا
 تو عورت جهل را نمی بینی آنگاه شود به چشم تو پیدا
 این عورت بود آنکه پیدا شد در طاعت دیو از آدم و حوا
 ای آدمی! ار تو علم ناموزی چون مادر و چون پدر شوی رسوا

(۲۷/ص ۱۸۲)

صوفی پرشور و نغزگوی، عین القضاة همدانی (۴۹۲-۵۲۵ ه.ق.)، گناه ابلیس را عشق او به خدا و به مستفاد آیه «لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ»^{۱۷} گناه مصطفی (ص) را عشق خدا با او می‌داند. او گناه را به همان امانت الهی تعبیر کرده است که بر همه آدمیان و بیشتر بر روح پاک محمد مصطفی (ص) افکنده‌اند: جهانی باید تا ذره‌ای از این ذنب و گناه، او را نصیبی دهند که عبارت از آن امانت آمد، و بر آدم و آدم‌صفتان بخش کردند؛ و با این همه جز این، چه گفتند که «ظُلُومًا جَهْلًا». ذره‌ای از این گناه جهانی را کفر آمد؛ اما همگی این گناه بر روح مصطفی نهادند (۲۸/ص ۲۲۹).

خاقانی شروانی (۵۲۰-۵۹۵ ه.ق.)، معتقد است که غم، ثمره درخت بهشت بوده است:

اول جنیش که نوگلبن آدم شکفت میوه غم بود و بس نوبر بستان او

(۱۰/ص ۳۶۳)

خاقانی در جایی دیگر، بهشت حقیقی آدم را بهشت جمال حوا می‌داند و می‌گوید:

آدم فریب گندم‌گون عارضی بدید شد در بهشت عارض آن حورعین گریخت

(همان/ص ۵۶۸)

شیخ روزبهان بقلی شیرازی (۶۰۶-۵۲۲ ه. ق.) آدم را «صوفی شکم‌خوار» نامیده است که از «خرمن قدم»، «دانه‌های قدر» (تقدیر) می‌خورد (۴/ص ۱۱۶) او در شرح شطحی^{۱۸} از ابوالحسن الحُصَری (متوفی به سال ۳۷۱ ه. ق.) می‌نویسد:

دانست که عارفان به امتحان از سربال قدم برهنه نشوند و اگرچه از حله حدوث عریان شوند. مرقع پوش «وَطْفَقَا يَخْصِفَان»^{۱۹} [آدم] چون خرقه اُتْصاف درپوشید؛ دامن مرقع از خانه ابلهان [بهشت] برداشت. صوفی وار در غربت قدم متواری شد. عاشقانه از وجود تبراً کرد. آنگه به دیده دوست در دوست تماشا کرد (همان/صص ۴۳۲-۴۳۳).

شیخ روزبهان، آدم را گرسنه دانش سرنوشت برمی‌شمارد و می‌گوید: «ای برهنه از رسم قدم! ای گرسنه از علم قدر! فَكَلَا مِنْهَا رَعْدًا حَيْثُ شِئْمَا^{۲۰} پوشیده گشتی به علم اسما، سیر شدی به جمال بها، از اشجار صفا میوه مشاهده می‌خور، با کنه قدم چه کار داری؟ گرد بلا مگرد (همان/۱۱۵).

نجم الدین رازی (متوفی ۶۴۵ ه. ق.) تأویل داستان گناه آدم و حوا را در راستای تاریخ پیوسته انبیاء و آغاز دین و اخلاق به کار گرفته است (=گندم دین). او مقصود از سرزنش آدم را بدین گونه بیان می‌کند:

تشیع بر آدم از بهر آن بود که آن گندم دین تا در عهد او در پرورش بود، و هنوز کسی از آن تناول نکرده بود. چون آدم را بر آن دستکاری خویش می‌بایست نمود، تا دیگر انبیاء هر کسی دستکاری خویش بنمایند، تا چون وقت پختن درآید، به دست استادی محمد دهند (۱۱/ص ۱۵۱).

مولانا، گناه آدم را از روی شهوت و راه بازگشت را در طلب بخشش از درگاه الهی می‌داند:

زَلَّتْ آدَمَ زِ اشْكَمَ بُوَد وَ بَاهِ وَ آن اَبْلِيسَ از تَكْبِرِ بُوَد وَ جَاهِ

لَا جَرَمَ او زُوَدِ اسْتِغْفَارِ كَرْد وَ آن لَعِينِ از تُوْبِهِ اسْتِكْبَارِ كَرْد

(۸/ دفتر پنجم، ص ۳۵)

مولانا در جایی دیگر از مثنوی، توکد خود را از روی شهوت پرستی دانسته، آن را به هبوط از رحم مادر تعبیر می‌کند. او دوران پیش از زایش را دوران وصل می‌نامد:

از سَوی عَرَشی که بُوَدِم مَرْبُطِ او شَهوتِ مَادِرِ فِگَنَدِم که اِهْبِطُوا

... اول و آخِرِ هَبُوَطِ مَن زِ زَن چُونِکِ بُوَدِم رُوْحِ و چُونِ گَشْتِم بَدَن

... زان مِثَالِ بَرِگِ دِی پِژْمَرْدِهَام کَزِ بَهْشْتِ وَصَلِ گَنَدِم خُوْرْدِهَام

(۸/ دفتر ششم، ص ۴۳۲)

خواجه حافظ، برداشتی زیبا از داستان هبوط و حضور انسان در این جهان دارد. او بر پایه حدیث قدسی «گنج

مخفی»، دلیل آفرینش و رانده شدن را مهر فطری میان خداوند و انسان می‌داند:

ما بَدِینِ دَرْنِه پِی حَشْمَتِ وَجَاهِ آمْدِه اِیْم از «بَدِ حَادِثَه» اِیْنِجَا بَه پَنَاهِ آمْدِه اِیْم

رَهْرُو مَنزَلِ عَشْقِیْمِ وَ زِ سَرْحَلَه عَدَم تا بَه اَقْلِیْمِ وَجُوْدِ اِیْنِ هَمِه رَاهِ آمْدِه اِیْم

سَبْزِه حَطَّ تُو دِیدِیْمِ وَ زِ بَسْتَانِ بَهْشْتِ بَه طَلْبِکَارِیِ اِیْنِ مَهْرِگِیَاهِ آمْدِه اِیْم

(۹/ ص ۲۹۳)

مضمون گناه در قرون وسطی و در ادبیات بزرگان مذهبی (Fathers) رشد بسیاری یافت. نمایشنامه‌های اخلاقی این دوره، داستان آدم را به نوع تعلیمی بسیار نزدیک کردند. شاید کهنترین بیان دینی - ادبی گناه آدم در مغرب‌زمین، مضمون گناه سعادت‌آمیز (Felix Culpa)^{۲۱} باشد. اصطلاح یادشده در آثار حکیمان الهی در قرون وسطا آمده و گویای این مفهوم است که از دست‌رفتن بی‌گناهی، هبوط خوشایند و پُرسعادتی بوده است، چرا که ظهور مسیح (ع) و روز داوری را در پی دارد تا به امید حیات بهشتی بمانیم. جان بایرون، در این باره می‌گوید:

بدی اگر درست فهمیده شود، استخوان بندی خوبی است

که از گوشت و خونس رهایی یافته است...

و آنگاه که زندگی مسیح، به چهره رنگ‌باخته آدمیان جانی تازه بخشد،

پس از آن همه چیز دوباره بهشت خواهد شد.

(۳۴ / ص ۶۴۴)

خوان کاکسس^{۲۲} شاعر اسپانیایی، نمایشنامه رمزآمیزی را در سال ۱۶۱۰ میلادی به شعر نوشت و در آن همه شخصیتها - جز آدم و حوا و هابیل و قابیل - مفاهیمی اند که انسان‌وار بیان شده‌اند. بدین ترتیب که مشیت الهی، در باغ عدن، به آدم هشدار می‌دهد که از میوه درخت مخور. گناه و حسد (نه شیطان یا مار) نقشه راندن این جفت را می‌کشند که با موفقیت همراه است و آن دو از باغ به بیرون رانده می‌شوند (همان / ص ۵۹۱).

در نمایشنامه آدم (۱۶۱۳ م.)، اثر نویسنده ایتالیایی، گیامباتیستا آندرینی^{۲۳} توصیفات بسیار زیبایی از فریبندگی ابلیس و درخت ممنوع شده است:

نگاه کن! به میوه گوهرگونش

که هرکسی را برای همیشه به یک خدا تبدیل می‌کند.

وه که چه زیباست!

بنگر که چگونه در تابش جان بخش خورشید،

گویی دم رنگین کمانی طاووس آراسته‌ای است،

که در تابش عرضی پرتو خورشید

پیوسته رنگ به رنگ می‌شود!

هزاران چشم درخشان است گویی!

بنگر که چگونه ترا به سوی خود می‌کشاند!

(همان / ص ۲۵۰)

«نمایش تراژیک آدم و حوا...» اثر لان‌ستا^{۲۴} نمایشنامه‌ای متشور است. این نویسنده ایتالیایی، همه جزئیات هبوط را با مصطلحات نمادین و شدیداً خردورزانه، سازگار کرده است که همین امر، از ارزش نمایشی آن کاسته و آن را ملال‌آور ساخته است.

در نگرش تعقلی لان‌ستا، بهشت عبارت است از: «عادت و خصلت یک ذهن بی‌دغدغه»؛ آدم، «روح ناآزموده بشری که از گزینشی آزاد در برابر خوبی و بدی برخوردار است»؛ حوا، «پاره شهوانی که در هنگام لجام‌گسیختگی، آدم

را به دوزخ بدنامی می‌کشاند؛ مار، «خواست بیش از اندازه و نابخردانه» و سیب، عبارت است از «دل آدم» (همان/صص ۶۱۷-۶۱۸).

حماسه مسیحی «بهشت گمشده» اثر جان میلتون (۱۶۰۸-۱۶۷۴ م.) شاهکار اوست در قالب شعر سپید انگلیسی، که در آن تبعید انسانی از بهشت را به نمایش درآورده است. این اثر در دوازده سرود و با درخواست از الهه شعر برای گشودن راز فریفتن آدم و به فریاد رسیدن مسیح، این‌گونه آغاز می‌شود:

ای پری الهام بخش آسمانی، در وصف نافرمانی آدمی و میوه شجره ممنوعه که طعم کشنده‌اش مرگ را به جهان آورد و جمله بدبختیهای ما را با از دست رفتن باغ بهشت باعث آمد، تا آنکه بزرگمردی از نو پای برجایمان کند و جایگاه مسعود را برای ما باز ستاند، نغمه ساز کن (۲۶/ ص ۲۳).

او در دفتر چهارم با قدرت و سبک استادانه‌ای در تصاویر، به توصیف کامل درخت ممنوعه پرداخته، در دفتر بعدی حکایت چشیدن میوه آن درخت را به نمایش می‌گذارد. سنت روایی میلتون، سفر پیدایش بوده که با تغییرات و اضافاتی از روایات بین‌العهدین شکل پذیرفته است. کتاب دیگر میلتون به نام **بهشت باز یافته**، تکمله‌ای است بر بهشت گمشده، که در آن بشر با کمک مسیح رستگار می‌شود. یکی از معروفترین تفاسیر و تأویلهای بهشت گمشده درباره دست‌بردن به میوه ممنوعه، نظریه سه مرحله‌ای است؛ شامل شهوت حیوانیت (*suggestio*) یا شکم‌بارگی؛ شهوت نگاه (*delectatio*) یا زیاده‌خواهی؛ و غرور زندگی (*consentio*) یا لاف و خودستایی (۳۱/ ص ۲۷۸).^{۲۵} در طبقات فرشتگان خجسته، از سه دسته تفسیر یاد شده، این‌گونه سخن به میان می‌آورد:

(یوحنا می‌گوید) همه گناهان را سه دسته می‌دانیم،

شهوت جسمانی، شهوت نگاه و غرور و خودستایی.

آن زن، درخت را می‌بیند و می‌پندارد که خوراک نیکویی است؛

شهوت جسمانی او را به خوردن برانگیزاند:

در نگاهش دلفریب و خوشایند می‌آید،

پس شهوت نگاه گمراهش کرد تا بیازماید؛

او می‌پندارد که آن دانایش خواهد نمود

پس از روی غرور دل و نفس می‌خورد و به میرایی گرفتار می‌آید. (همان)

تأثیر میلتون و آثار دینی - فلسفی او بر شاعران پس از او همچون پوپ، وردزورث، کیتس و دیگران پوشیده نیست و بسیاری از سروده‌های این دسته از شاعران تحت سیطره مستقیم او و بویژه اثر جاویدش **بهشت گمشده** است.^{۲۶} توماس هاپسون از همعصران او، در اقتباسی واضح از **بهشت گمشده** در شعر «مسیحیت، نور دنیای وجدان»، می‌نویسد:

تیرگی ملموس آن آشفته‌گی باستانی

و تاریکی زنانه و گریز نامبارکش.

همه طبیعت به آرامی به نزدیک شدنت لبخند زدند،

هرچند که اندیشه‌های حکیمانه حدس می‌زنند حقیقت را؛

گیاه بی‌اختیار می‌تازد،

و آتش در زندگی خوش‌رایحه می‌افکند. (۳۳/ ص ۴۰۵)

میرزا صائب تبریزی (متوفی ۱۰۸۱ ه. ق.) بر این باور است که آدم به خاطر آرزوهایش از بهشت بیرون شد:

از آرزو فتاد برون آدم از بهشت تا آرزو ترا چه بلا بر سر آورد

(۱۸/ ص ۱۹۵)

او به ما می‌آموزد که چگونه با قناعت زندگی کنیم تا به سرنوشت پدرمان دچار نشویم؛ چرا که آدم به خاطر این

که به چیزی چشم داشت و بهشت برایش «بهشت سیرچشمی» نبود، کارش به نافرمانی کشید:

نان جو خور! در بهشت سیرچشمی سیرکن! گرد عصیان بهر گندم بر رخ آدم نشست

(همان/ ص ۶۱۳)

جبران خلیل جبران (۱۸۸۳-۱۹۳۱ م.)، در «بال‌های شکسته»، معشوق خویش را با حوا مقایسه می‌کند. این شاعر

عرب، در بیان تجربه دلدادگی و جدایی‌اش، داستان آدم (ع) را همچون رمان عاشقانه‌ای به کار می‌گیرد:

همچون «آدم» که از بهشت رانده شد، از آنجا بیرون آمد؛ با این تفاوت که «حوا»ی این دل، همراه نبود تا عالم

را سراسر بهشت گرداند (۷/ ص ۳۹).

به جهت زیستن جبران در سرزمین‌های غربی، بهره‌گیری او از عناصر روایی تورات، مشهود است. او بهار

جوانی‌اش را همچون روزهای تنهایی آدم در بهشت عدن، توصیف می‌کند که سرانجام به رسیدن دلدار انجامیده است.

جبران سپس می‌نویسد:

حوا به نیروی اراده خویش و فرمانبری آدم، او را از بهشت بیرون برد، اما سلمی کرامه، به جمال خویش و لیاقت

من، دروازه بهشت عشق و پاکی را به رویم گشود. اما آنچه بر سر انسان نخستین آمد، مرا نیز گرفتار کرد؛ شمشیر

آتشینی که او را از بهشت راند، چونان شمشیری بود که درخشش لبه تیز آن، مرا نیز به هراس افکند و حتی پیش از

آنکه نافرمانی کنم و طعم میوه خیر و شر را بچشم، از بهشت عشق بیرونم راند (همان/ ص ۸).

علی شریعتی مزینانی (۱۳۱۲-۱۳۵۶ ه. ش.)، در کتاب **انسان خداگونه‌ای در تبعید**، هنر را قلم صنع فرزندان آدم

(ع) می‌نامد که از بهشت به زمین افکنده شد، تا زمین زشت و افسرده را بهشت‌گونه سازد (۱۶/ ص ۵۵۹). در کتاب

هبوط او می‌خوانیم:

پروردگار مهربان من؛ از دوزخ این بهشت، رهایی‌ام بخش! در اینجا هر درختی مرا قامت دشنامی است و هر

زمزمه‌ای بانگ عزایی ... در هراس دم می‌زنم، در بیقراری زندگی می‌کنم و بهشت تو برای من «بیهودگی رنگینی» است.

این حوران زیبا و غلمان رعنا همچون مائده‌های دیگر برای پاسخ نیازی در من‌اند، اما خود من بی‌پاسخ مانده‌ام ... من

در این بهشت، همچون تو در انبوه آفریده‌های رنگارنگت، تنهایم (همان/ ص ۲۹).

نتیجه

تنها امکانی که برای بیان تقابلهای هستی وجود دارد، کاربرد زبان رمزی و سمبولیک است و کشف معانی باطنی آن، تنها به یاری تأویل میسر خواهد بود. داستان گناه آدم، صحنه تقابلهاست. نبرد میان خیر و شر، بیانگر اختیاری است که از آفرینش دو بعدی انسان برآمده است و از سویی دیگر، نمایانگر جبری است که به وجود عنصر شر مربوط می‌شود. کنکاشهای عقلانی یا شهودی بزرگان دین و عرفا، معانی باطنی بسیاری علاوه بر پیام دینی و اساطیری داستان عرضه می‌کند. تنوع برداشتها، از متشابه‌بودن روایت و سطوح دریافتی و جهان‌بینی ایشان برخاسته است. با این همه، پیام نهایی و یکسانی را می‌توان مبنی بر میرایی انسان و امید به جاودانگی روح، خاطر نشان ساخت که آن از ناخودآگاه جمعی انسانها برمی‌خیزد. از این جهت می‌توان مضمون مورد بحث را چون آینه‌ای دانست که هر جهان‌بینی یا اندیشه‌ای، چهره راستین و معنادارش را در آن بروشنی می‌یابد. به بیان دیگر، این بن‌مایه از لحاظ زیبایی‌شناسی هنر، دربردارنده نمونه‌ای زیبا از تعریف هنر است که مضمونی واحد در صدها، بلکه هزاران چهره بیان می‌شود.

پی‌نوشتها

- 1- Primordial Sin
- 2- James George Frazer
- 3- Carl Gustav Jung
- 4- Archetype
- 5- Suspension
- 6- Rising Action
- 7- Hamartia or Tragic Flaw
- 8- Narration Technique
- 9- Cosmogony Myth of World
- 10- Myth of Man's Creation

۱۱- قرآن کریم، س ۶/۶۶.

- 12- Diorthosis Praecedens

۱۳- ان الله لا يستجیبی ان یضرب مثلاً ما بعوضه فما فوقها، (س ۲/۲۶).

۱۴- قرآن کریم، پاره‌ای از س ۲/۲۶.

- 15- Christian Theology
- 16- Alcimus Ecdicius Avitus

۱۷- قرآن کریم، س ۲/۴۸.

۱۸- عبارات شورانگیز صوفیه که به ظاهر کفر، ولی در واقع عین حقیقت‌اند و اوج ایمان.

۱۹- قرآن کریم، پاره‌ای از س ۷/۲۱.

۲۰- قرآن کریم، س ۲/۱۱۶.

۲۱- توماس آکویناس می‌نویسد: آه! ای گناه پُر سعادت که سزاوار آوردنِ رهایی‌بخشِ بزرگی هستی!

- (Summa Theologiae III.1.3(3))

- 22- Juan Caxes
- 23- Giambattista Andreini
- 24- Troilo Lancetta

25- Thomas Heywood

26- Look at: Raymond Dexter Havens, The Influence of Milton on English Poetry, Russell & Russell, New York, 1961.

منابع

قرآن کریم

- ۱- آشوری، داریوش: عرفان و رندی در شعر حافظ، چاپ پنجم، نشر مرکز، تهران ۱۳۸۴.
- ۲- ابن العربی، محیی الدین: فصوص الحکم، تعلیقات علیه به قلم ابوالعلاء العفیفی، چاپ سوم، الزهراء، تهران ۱۳۷۵.
- ۳- ابوالخیر، ابوسعید، خیام و بابا طاهر: رباعیات، تصحیح و مقدمه از جهانگیر منصور، ناهید، تهران ۱۳۷۸.
- ۴- بقلی شیرازی، شیخ روزبهان: شرح شطحیات، به تصحیح و مقدمه از هنری کورین، چاپ چهارم، طهوری، تهران ۱۳۸۲.
- ۵- بوکور، مونیک دو: رمزهای زنده جان، ترجمه جلال سناری، چاپ دوم، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۶.
- ۶- پورنامداریان، تقی: گمشده لب دریا، چاپ نخست، سخن، تهران ۱۳۸۲.
- ۷- جبران، خلیل جبران: بال‌های شکسته، ترجمه مهدی سرحدی، چاپ دوم، کلیدر، تهران ۱۳۸۴.
- ۸- جلال الدین محمد بلخی: مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون و به اهتمام نصرالله پورجوادی، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳.
- ۹- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد: دیوان، به تصحیح علامه قزوینی و قاسم غنی، به کوشش عبدالکریم جریزه دار، چاپ ششم، اساطیر، تهران ۱۳۷۷.
- ۱۰- خاقانی شروانی: دیوان، تصحیح و مقدمه و تعلیقات به کوشش دکتر ضیاءالدین سجادی، چاپ دوم، زوار، تهران ۱۳۵۷.
- ۱۱- رازی، نجم الدین: مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵۲.
- ۱۲- زرین کوب، عبدالحسین: ارسطو و فن شعر، چاپ چهارم، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۲.
- ۱۳- _____: در قلمرو وجدان، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۹.
- ۱۴- سلمی، ابو عبدالرحمن: مجموعه آثار، گردآوری نصرالله پورجوادی، ج ۱، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۹.
- ۱۵- شریعتی، علی: جامعه شناسی ادیان، سلسله دروس تحقیقی، علمی و دینی حسینیه ارشاد، ۱۳۵۰.
- ۱۶- _____: هبوط در کویر، مجموعه آثار سیزده، چاپ چهاردهم، چاپخش، تهران ۱۳۷۸.
- ۱۷- شی یرا، ادوارد: الواح بابل، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ دوم، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- ۱۸- صائب تبریزی: دیوان، به کوشش محمد قهرمان، چاپ دوم، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۰.
- ۱۹- فروزانفر، بدیع الزمان: شرح مثنوی شریف، چاپ هشتم، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- ۲۰- فولادوند، محمد مهدی (مترجم): قرآن کریم، چاپ سوم، دار القرآن کریم دفتر مطالعات، قم ۱۳۷۶.
- ۲۱- کریستین سن، آرتور، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شه‌ریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان، ج ۱، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار، نشر نو، تهران ۱۳۶۴.
- ۲۲- المُتَنَبِّی، اَبی الطَّیِّب: دیوان، بشرح اَبی البَقاء العُکَبَری، ضبط فَصَّه و صحَّحه د. کمال طالب، المجلد الرابع، الطبعة الاولى، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۸.
- ۲۳- مجتبیایی، فتح الله، احمد تفضلی، صمد موحد و دیگران: آدم از «دایره المعارف بزرگ اسلامی»، ج ۱، چاپ دوم، نقطه، تهران ۱۳۶۹.

- ۲۴- المَعْرِي، أبو العلاء: الروميات ۲، مناهل الادب العربي (۱۰) مختارات أبي العلاء المَعْرِي، مكتبة صادر، بيروت.
- ۲۵- میبدی، امام محمد: تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید از کشف الاسرار خواجه عبدالله انصاری، حبیب اله آموزگار، چاپ دوم، اقبال، تهران ۱۳۴۷.
- ۲۶- میلتون، جان: بهشت گمشده، مجموعه آثار تألیف و ترجمه شجاع الدین شفا، ج ۲۳، سازمان چاپ کیهان، ۱۳۴۸.
- ۲۷- ناصر خسرو: دیوان، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، چاپ دوم، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۵.
- ۲۸- همدانی، عین القضاة: تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، چاپ پنجم، کتابخانه منوچهری، تهران ۱۳۷۷.
- ۲۹- هوک، ساموئل هنری: اساطیر خاورمیانه، ترجمه علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور، چاپ سوم، روشنگران و مطالعات زنان، تهران ۱۳۸۱.
- ۳۰- یونگ، کارل گوستاو و ... : انسان و سمبولهایش، ترجمه ابوطالب صارمی، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۲.
- 31- Evans, J.M. (1968). *Paradise Lost and Genesis Tradition*. London: Oxford University Press.
- 32- Frazer, J.G. (1994). *The Collected Works*, Volume XII, Folk-lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Japan: Curzon Press.
- 33- Havens, Raymond Dexter. (1961). *The Influence of Milton on English Poetry*. New York: Russell & Russell.
- 34- Kirkconnell, Watson. (1967). *The Celestial Cycle*. New York: Gordian Press.
- 35- Peter, Carl J. (1993). *Encyclopedia Americana*. Vol 21, International Edition. Grolier Incorporated.
- 36- *The New Encyclopedia Britannica*. (1978). Vol8, 15th Edition, University of Chicago.

Archive of SID