

همانندی تأویل‌های منشوری عطار از هبوط آدم و سقوط ابلیس

مجید رستنده^۱، وحید مبارک^۲، ابراهیم رحیمی زنگنه^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۲/۲۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۸/۸/۲۵)

چکیده

نویسندگان و شاعران عارف‌مسلك در مواجهه با قرآن و حدیث، نگاهی تأویلی داشته‌اند؛ برای نمونه، از نگاه عطار، آدم با بندگی خود مایهٔ زینت هستی می‌شود و ابلیس مظهر قهر الهی. از این رو، یکی از موضوعات برجسته در آثار او تأویل‌هایی است که در خصوص «آفرینش آدم و هبوط او از بهشت» و «تمرد ابلیس و سقوطش از مقامی ارجمند» ارائه کرده است. در این پژوهش بر آن هستیم که بر پایهٔ نظریهٔ هرمنوتیک (hermeneutic) و با روش توصیف و تحلیل محتوا، پاسخی برای این پرسش بیابیم: شکل، روش، ساختار و تأویل‌های عطار از هبوط آدم و رانده شدن ابلیس از درگاه حق چگونه است؟ در این پژوهش خواهیم دید که او در مواجهه با این دو موضوع با نگاهی منشوری و مشابه، به تأویل دست زده است که بی‌شک این رفتار، بیانگر نگاه خاص او به تقابل میان آدم و ابلیس است.

کلید واژه‌ها: آثار عطار، تأویل (هرمنوتیک)، تأویل منشوری، سقوط ابلیس، هبوط آدم.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی (نویسندهٔ مسئول)؛

Email: Majidrastandeh@yahoo.com

Email: vahid_mobarak@yahoo.com

Email: Erahimi2009@yahoo.com

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی؛

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی؛

۱. مقدمه

شاعران و نویسندگان عارف‌مسلك از جمله عطار نیشابوری در مواجهه با قرآن کریم و احادیث، حسب دانش و مشرب فکری خویش به تأویل آیات و احادیث همت گماشته و در مواردی رفتاری ساختارشکن داشته‌اند. این ویژگی در آثار عطار و هم‌فکران او بسامدی درخور توجه دارد و از مختصات سبکی آن‌ها به شمار می‌رود. باید عطار را در جمع بزرگانی قرار داد که در تکامل ادبیات عرفانی فارسی و داشتن رویکرد تأویلی به قرآن کریم و انتقال آرای تأویلی پیشینیان به معاصران خود و آیندگان نقشی بنیادین دارند. نمونه‌ای از این موضوع، نقش بی‌نظیر عطار در انتقال میراث معنوی سنایی به مولاناست. مولانا خود به این موضوع کاملاً واقف بوده و بر آن تأکید کرده است. افلاکی (۶۴۹-۷۴۵ ه.ق) در این باره از قول وی می‌نویسد: «هرکه سخنان عطار را بجد خواند، اسرار سنایی را فهم کند و هرکه سخنان سنایی را به اعتقاد مطالعه نماید، کلام ما را ادراک کند و از آن برخوردار شود و برخوردار» [۷، ج ۱، ص ۴۵۸].

در میان تأویل‌های فراوانی که عطار از آیات قرآن کریم ارائه کرده است، تأویل‌های او در خصوص هبوط آدم از بهشت، برجستگی خاصی دارد؛ چرا که از همان ابتدای آفرینش آدم، میان او و ابلیس تقابلی مستمر وجود داشت و حتی این تقابل به فرزندان آدم و همدستان ابلیس هم رسیده است؛ بنابراین، به وضوح درک می‌شود که سرنوشت آدم و ابلیس به گونه‌ای عجیب درهم‌تنیده شده است. این تقابل در تأویل‌هایی که عطار ارائه کرده است، نمودی برجسته دارد. از این رو، در این نوشتار بر آن شدیم که با بررسی این موضوع پاره‌ای از همانندی‌های موجود در میان تأویل‌های عطار از «هبوط آدم» و «سقوط ابلیس» را نشان دهیم و تحلیل کنیم. اینک به منظور ایجاد تصویری دقیق از چارچوب و زمینه این پژوهش، چند اصطلاح به اختصار معرفی می‌شود.

۱-۱. تأویل

در لغت یعنی «بازگشت کردن از چیزی، برگرداندن به چیزی» [۱۵، ذیل واژه تأویل]. جرجانی در تعریف این واژه و تفاوت آن با تفسیر نوشته است: «التأویل: فی الاصل الترجیع و فی الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر الی معنی یحتمله اذا کان المحتمل الّذی یراه موافقاً بالکتاب و السنّة مثل قوله تعالی: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ»^۱ ان اراد به

۱. یونس/۳۱؛ در برگردان آیات قرآن کریم به زبان فارسی از ترجمه مرحوم محمد مهدی فولادوند استفاده شده است.

اخراج الطیر من البیضة کان تفسیراً و ان اراد اخراج المؤمن من الکافر أو العالم من الجاهل کان تأویلاً» [۱۲، ص ۴۶]. تأویل‌کنندگان رفتار تأویلی خود را به این آیه قرآن کریم 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 کتاب‌اند و [پاره‌ای] دیگر متشابهات‌اند [که تأویل‌پذیرند]. اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند، با آنکه 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.

دو خوانش از این آیه وجود دارد: اگر پس از «الله» وقف کنیم، «و» پس از آن استیناف خواهد بود و معنی آیه چنین می‌شود: جز خداوند کسی تأویل آیات متشابه را نمی‌داند؛ اما اگر وقف نکنیم، «و» حرف عطف خواهد بود و معنی آیه می‌شود: راسخان در علم هم قادر به تأویل آیات متشابه هستند. قریب‌به‌اتفاق دانشمندان شیعه و بسیاری از بزرگان اهل تسنن قرائت دوم را پذیرفته‌اند [۱۳، صص ۸۲ و ۸۳].

تأویل‌کنندگان به این حدیث هم استناد می‌کنند: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» [۶، ج ۴، ص ۱۰۷]: به راستی قرآن ظاهری دارد و باطنی و هر باطن، باطنی دارد تا هفت باطن.

هانری کربن (Henry Corbin) (۱۹۷۸-۱۹۰۳) تأویل را از مشخصه‌های هویتی حکمت و اشراق و عرفان شیعه می‌داند و در این باره می‌نویسد: «بدون تأویل نه حکمت اشراقی در میان می‌بود و نه شیوه عام آن پدیدار روحانی که معنای اسلام را متحول ساخته است و منظورم از آن پدیدار روحانی، عرفان شیعه است» [۲۹، ص ۱۹۰].

۲-۱. تأویل منشوری

بسیار اتفاق افتاده است که چند نفر مطابق با دانش و بینش خود درباره یک موضوع مشترک، نظر تأویلی خاصی را ارائه کرده‌اند. مصادیق این روش در آثار عرفانی ما فراوان

است؛ اما اینکه یک نفر از زوایایی مختلف به یک موضوع بنگرد و هربار جداگانه اظهار کند، کمتر اتفاق افتاده است. ما این نمونهٔ اخیر را تأویل منشوری می‌نامیم؛ بنابراین، تأویل منشوری تأویلی است که یک تأویل‌کننده (خواننده) از دو یا چند منظر به یک موضوع خاص نگاه می‌کند و هربار متناسب با نوع نگاه و درک خویش نظری متفاوت با نظر قبلی خود ارائه می‌کند. به عبارت دیگر، تأویل منشوری چند تأویل از یک تأویل‌کننده دربارهٔ یک موضوع 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 اظهارنظرها و شمار تأویل‌های وی خواهد شد. لازم می‌دانیم به این نکتهٔ مهم تأکید کنیم که در تأویل منشوری، یک نفر از چند منظر فقط به یک موضوع نگاه می‌کند و هربار نظر خاص خود را ارائه می‌دهد. مثلاً عطار هربار از منظری خاص به «هبوط آدم» و «سقوط ابلیس» نگاه کرده و تأویلی خاص به دست داده است. تأویلی که با تأویل‌های دیگر او دربارهٔ همان موضوعات متفاوت است. در میان این تأویل‌ها، مواردی یافت می‌شود که نشان می‌دهد او آگاهانه یا ناخودآگاه بر آن بوده است که با این نگاه منشوری برای «هبوط آدم» و «سقوط ابلیس» دلایلی مشابه ارائه کند.

۳-۱. هرمنوتیک

از آنجا که امروزه در فلسفه و ادبیات جهان از واژهٔ هرمنوتیک برای خوانش و تفسیر و تأویل متن استفاده می‌شود، به اختصار آن را معرفی می‌کنیم. «هرمنوتیک علم یا نظریهٔ تفسیر است. ریشهٔ واژهٔ هرمنوتیک، واژهٔ یونانی hermeneuein به معنای تفسیر کردن، به زبان خود ترجمه کردن و به معنای روشن و قابل فهم کردن و شرح دادن است» [۲۸، ص ۴۶۱].

«خاستگاه هرمنوتیک به صورت لغت‌شناسی، تفسیر و شرح در تأویل تمثیلی آثار هومر - که از قرن ششم پیش از میلاد آغاز شد - و در شرح و تفسیرهای خاخامی بر تورات است. معمولاً آغاز هرمنوتیک مسیحی را که هم از سنت هومری و هم از سنت یهودی تأثیر پذیرفته است، از زمان فیلون یهودی تعیین می‌کنند که در قرن اول میلادی کتاب مقدس را روشمند کرد» [۳۱، ص ۱۵].

هرمنوتیک جدید به دو دوره تقسیم می‌شود: دورهٔ نخست که مشهور به هرمنوتیک شلایرماخر است: «فردریش اشلایرماخر (Friedrich Schliermacher) (۱۷۶۸-۱۸۳۴)، متأله آلمانی - که به قطعیت معنی متن و دریافت نظر مؤلف معتقد بود - اولین

پژوهشگری بود که درصدد ساختن نظریهٔ عام تفسیر برآمد؛ نظریه‌ای که بتوان آن را در مورد متونی غیر از متون مذهبی نیز به کار بست» [۲۸، ص ۴۶۲]. در دورهٔ دوم هرمنوتیک مدرن، نظریه‌پردازان این دوره برخلاف شلایرماخر و پیروان او، قطعیت متن را نمی‌پذیرند و برآن هستند که برداشت و تفسیر خواننده مهم است. «میشل فوکو (۱۹۸۴-۱۹۲۶) با نوشتن مقاله‌ای با عنوان «مؤلف چیست؟» در عمل نقش مؤلف را در تأویل متن انکار می‌کند. او در این خصوص از قول ساموئل بکت (Samuel Beckett) می‌نویسد: «کسی حرف می‌زند، چه اهمیت دارد که چه کسی حرف می‌زند» [۴، ص ۲۰۰]. به تعبیر رولان بارت (Roland Barthes) (۱۹۸۰-۱۹۱۵) «مؤلف مرده است» و دیگر سهمی در معنی متن ندارد. او در تعبیر دیگری از این موضوع می‌گوید «تولد خواننده به بهای مرگ مؤلف است» [همان، ص ۲۰۱].

ذکر یک نکته دربارهٔ مقایسهٔ تأویل قرآن کریم و هرمنوتیک غرب، بسیار ضروری است و آن اینکه باید توجه داشت که هرمنوتیک قرآنی و هرمنوتیک غربی دو گونهٔ کاملاً متفاوت هستند. این نکته ریشه در وحیانی بودن و تحریف‌نشدن قرآن و غیروحیانی بودن متون موردنظر در هرمنوتیک غرب دارد. هرچند در غرب هم از کتاب‌های مقدس (تورات و انجیل) سخن گفته می‌شود؛ اما چون آن متون دستخوش تحریف شده‌اند، اعتبار وحیانی و ماورایی بودن خود را از دست داده‌اند و نمی‌توان آن‌ها را با قرآن کریم که حقیقتی ماورایی است و خداوند خود حفظ آن را تضمین کرده است، مقایسه کرد.

از سوی دیگر «هرمنوتیک مغرب زمین از محدودهٔ متن و زبان فراتر نمی‌رود، اعم از اینکه زبان و متن زیرمجموعه‌ای از نشانه‌شناسی قرار گیرد یا در پدیدارشناسی بحث شود. اما تأویل آیات قرآن دریافتن و ادراک باطن آیات است که آن باطن خود مراتب و عینیت دارد، صرف وهم و خیال و اختراع نیست. می‌توان آن را فهم فرامتنی یا فرازبانی (Metatextuality یا Metalinguaie) دانست به گونه‌ای که تنافی و تضادی با زبان در محدودهٔ تبارشناسی و فقه‌اللغة واژگان (Philology یا Etymology) ندارد، چون متن و زبان قرآن متنازل وجود قرآن است» [۹، ص ۳۴].

۴-۱. کاربرد اصطلاح تأویل در این پژوهش

از آنجا که اصطلاح تأویل مهم‌ترین اصطلاح در این پژوهش است و نقشی اساسی در توصیف و تحلیل‌های آن دارد، ضروری است که برای رفع ابهام، موارد کاربرد آن

مشخص شود. با توجه به مطالعات انجام‌شده، مهم‌ترین موارد کاربرد اصطلاح تأویل عبارت است از:

الف) ۱- رفع شبهه در آیات متشابه، ۲- دریافت باطن قرآن در همه آیات، ۳- ذکر مصداق عینی، ۴- تعبیر رؤیا و ۵- سرانجام [۲۶، صص ۲۳۷ و ۲۳۸].

ب) علاوه بر موارد یادشده، در لغتنامه دهخدا هم آمده است: «در اصطلاح گردانیدن کلام از ظاهر به سوی جهتی که احتمال داشته باشد» [۱۵، ذیل واژه تأویل]. در این پژوهش از میان این موارد، بر دو مورد تأکید شده است: «دریافت باطن قرآن در همه آیات» و «رفتن از ظاهر به سوی حجت محتمل».

۵-۱. روش پژوهش

یک پرسش کلیدی در این پژوهش مطرح است: روش و ساختار و تأویل‌های عطار از هبوط آدم و رانده شدن ابلیس از درگاه حق چگونه است؟ برای پاسخ به پرسش یادشده، پژوهش حاضر بر پایه روش توصیف (descriptive) و تحلیل محتوا (content analysis) طراحی شده و به انجام رسیده است. همچنین زمینه پژوهش بر اساس نظریه تأویل (هرمنوتیک hermeneutic) استوار است که بر طبق آن، معلوم می‌شود که تأویل‌های عطار از آیات مربوط به «هبوط آدم» و «سقوط ابلیس»، بر نوع نگاه و برداشت او مبتنی بوده است؛ نه آنچه ظاهر این آیات نشان می‌دهند. در این خصوص نمونه‌هایی از یافته‌های مهم به صورت توصیفی ارائه شده است تا به پرسش کلیدی این پژوهش پاسخ گوید.

۶-۱. پیشینه تحقیق

در این قسمت با چند مقاله منتشرشده در مجلات معتبر علمی - پژوهشی که نویسندگان آن‌ها از منظرهای گوناگون درباره تأویل و دفاع از ابلیس در آثار ادبی از جمله آثار عطار بحث کرده‌اند، آشنا می‌شویم.

داودی‌مقدم «جریان خاص اندیشه‌های عارفان در باب ابلیس» را در مقاله‌ای پژوهشی دنبال کرده است. او حلاج را نخستین آفریننده «حکایت دیدار موسی و ابلیس در عقبه طور» می‌داند و پس از آن حکایت دیدار ابلیس و عیسی (ع) را به روایت روزبهان بقلی، غزالی، عطار، ابومحمد عبدالسلام احمدبن‌غانم، ابن‌عربی، شیخ شبستری و عزالدین محمود کاشانی بیان می‌کند و در پایان به این نتیجه می‌رسد که حکایت «دیدار موسی و

ابلیس دربردارنده بسیاری از تفکرات و تعالیم عارفان مشهور ایرانی است که حلقه آغازین آن حلاج است» [۱۴، ص ۷۶].

جاویدانه نیز در پژوهشی، پس از بحث درباره واژه‌شناسی ابلیس و شیطان، مراحل و مراتب حیات ابلیس، ماهیت و حقیقت ابلیس، سلاح ابلیس، لشکر ابلیس و راه‌های مقابله با او این نتیجه رسیده است که «آفرینش شیطان و رسالت او در عالم خلقت، ارتباطی تام با اجزای امتحان الهی به‌عنوان یکی از سنت‌های خداوندی دارد» [۱۱، ص ۱۴۵].

ابراهیم تبار به موضوع ابلیس در جهان‌بینی عطار می‌پردازد و با توجه به سخنان عطار علت‌های گوناگونی را برای توجیه تمرد ابلیس از فرمان حق ذکر می‌کند؛ چراکه عطار ابلیس را عاشقی صادق می‌داند که از درگاه حق مهجور مانده؛ ولی همچنان تسلیم امر حق است [۳، صص ۲۵ - ۱۵].

سلطانی و شریفی هم در مقاله خود با عنوان «بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری» ابعاد گوناگونی از اندیشه‌های عرفانی عطار را معرفی می‌کنند و در خصوص ماجرای هبوط آدم و دفاع صوفیان از ابلیس نوشته‌اند: «پس از سنایی ماجرای اعتذار ابلیس در شعر صوفیانه فارسی، نمونه‌های بسیار یافته است، از آن جمله عطار همان اندیشه‌های حلاج و پیروان او را در این نظریه به زبان نظم باز می‌گوید» [۱۷، ص ۴۸].

تفاوت این جستار با مقالات یادشده و نظایر آن در این است که در این پژوهش با معرفی تأویل‌های منشوری و در قالب آن، همانندی تأویل‌های قرآنی مرتبط با «هبوط آدم» و «سقوط ابلیس» محور بررسی و تحلیل قرار گرفته است؛ درحالی که مقالات مذکور از چشم‌انداز دیگری به آفرینش آدم و تمرد ابلیس نگاه کرده‌اند.

۲. بحث

انسان برترین موجود آفرینش و شایسته‌ترین آفریده‌ای است که می‌تواند تجلی‌گاه حق باشد و حق بر قلب او - که عرش رحمان است - تجلی کند. انسانی که به فرموده امیرالمؤمنین (ع) دنیایی بزرگ در درون او پیچیده شده است:

اتزعم أنك جرمٌ صغیرٌ و فیک انطوی عالمُ الاکبرُ

[۲۷، ج ۷، ص ۲۱۹]

در عرفان هم از انسان با عنوان عالم صغیر و حتی در مواردی نمونه عالم کبیر یاد شده است [۳۰، ج ۸، ص ۱۱۶].

انسان در جهان‌بینی عطار جایگاهی بسیار منیع دارد. او اغلب ابعاد گوناگونی از وجود، اندیشه و روان آدمی را در قالب حکایاتی کوتاه و نغز بر پایه ذوق عرفانی خود و با دیدی موشکافانه معرفی می‌کند:

ای ذره‌ای از نور تو بر عرش اعظم تافته
 آن ذره ذریت شده خورشید خاصیت شده
 از عرش اعظم درگذر بر هر دو عالم تافته
 سر تا قدم نیت شده بر جان آدم تافته
 اولاد پیدا آمده خلقی به صحرا آمده
 پس بی‌محابا آمده بر بیش و بر کم تافته
 [۱۸، ص ۵۷۸]

برآیند این بیت‌ها این است که آفرینش آدم و فرزندان او در همه نسل‌ها و عصرها، اثری از نور حق بوده است؛ بنابراین، در جهان‌بینی عطار میان خدا و انسان پیوند بسیار تنگاتنگ و عمیق است. از سوی دیگر می‌دانیم که سرنوشت آدم و ابلیس با هم گره خورده است و نشانه‌های آن در جای‌جای منابع دینی بازتاب یافته است. در قرآن کریم ۲۵ بار نام آدم و یازده بار نام ابلیس آمده است. از ۲۵ نام آدم، یازده بار مرتبط با ابلیس است [۲۵]، ذیل واژه‌های آدم و ابلیس]. گویا همین برابری عددی است که بر ذهن و اندیشه عطار اثر گذاشته است و او با نگاهی همسان‌گرا و منشوری از جنبه‌های گوناگون به دو موضوع هبوط آدم و سقوط ابلیس پرداخته و آرای تأویلی خود را عرضه کرده است؛ بنابراین، همان طور که عطار برای هبوط آدم دلایل و عوامل گوناگونی ذکر کرده است، برای رانده شدن ابلیس از درگاه الهی هم دلایل مختلفی ارائه کرده و به این وسیله از او دفاع کرده است. البته باید توجه داشت که دیدگاه عطار درباره ابلیس به همین موارد منحصر نمی‌شود؛ زیرا در بخش‌های زیادی از آثار او، ابلیس مانع رشد و کمال واقعی انسان معرفی شده و تصویری بسیار پلید و منفور از او نشان داده شده است. نیز گفتنی است که دفاع عطار از ابلیس یکی از موتیف‌های (motif) برجسته در آثار او است.

موضوع دفاع از ابلیس پیش از عطار در آثار حلاج، احمد غزالی و عین‌القضات نمودی بسیار چشمگیر دارد. این موضوع در آثار عطار هم بسیار برجسته است. عطار کوشیده است که موضوع ابلیس و خودداری او از سجده در برابر آدم را به راه‌های گوناگون توجیه کند و در این خصوص از همه نظرهای رایج درباره آن بهره ببرد؛ بنابراین، «جستجوی یک عقیده ثابت و پیگیرانه درباره شیطان در آثار عطار کوشش بیهوده‌ای خواهد بود. وی در این زمینه، مانند موضوعات و مباحث دیگر، نظریات گوناگونی را در کنار یکدیگر آورده است؛ به طوری که تصویر رنگارنگی از همه این بنمایه‌هایی که در دوران او در محافل صوفیه رواج داشته‌اند، در برابر انسان قرار می‌گیرد» [۱۶، ج ۱، ص ۳۰۷].

عطار نگاهی خاص به فرآیند آفرینش آدم و رانده‌شدن ابلیس از درگاه حق و هبوط از بهشت دارد. او با نگاه منشوری و وحدت‌گرایی خود، دلایل مشابهی را برای این موضوعات ذکر می‌کند و تفسیر و تأویل‌های او در این خصوص در آثار منظومش نمودی بسیار چشمگیر دارد. شایان ذکر است که «به طور صریح نمی‌توان به نظر روشنی درباره دیدگاه عطار در خصوص ابلیس دست یافت؛ چراکه او از یکسو ملاحظه شریعت دارد و از دیگر سو ملاحظه طریقت» [۳، ص ۲۹]. ابلیس در آثار عطار دو چهره دارد: ۱- موجودی حيله‌گر و فریبکار و ۲- قربانی اندوهناکی که در آرزوی اعاده حیثیت خویش است [همان]. (درباره شناخت شماری از ویژگی‌های چهره نخست ابلیس در مثنوی‌های عطار و رانده‌شدن او از درگاه الهی نک: [۸، صص ۴۸-۲۷].

در نمونه‌هایی که در پی خواهد آمد، شاهد نگاه تأویلی عطار به ماجراهای بحث‌انگیز آدم و ابلیس هستیم. وی در این خصوص تأویل‌های متعددی ارائه کرده است. ما در این نوشتار پنج نوع تأویل متفاوت عطار از «هبوط آدم» را در برابر پنج نوع تأویل متفاوت او از «سقوط ابلیس» - که هر کدام بیانگر نگاه منشوری (چند وجهی) عطار به آن موضوع است - قرار داده و به مقایسه آن‌ها پرداخته‌ایم:

۲-۱. سپند چشم بد

عطار در *سررنامه* با توجه به جایگاه ممتاز آفرینش آدم می‌گوید:

تو هم ای خواجه چشم‌رویی امروز	چو چشم‌رویی زیبارویی امروز
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؟

[۲۲، ص ۱۵۷]

عطار در این بیت‌ها علاوه بر گریز به ماجرای حضرت یوسف(ع)، بخشی از داستان آفرینش انسان را ذکر می‌کند و تأویلی ویژه از این آیات ارائه کرده است: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِرِجْزِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشقى. إِنَّ لَكَ أَلْتَجوعَ فِيهَا وَ لَا تُعْرِى. وَ أَنْكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَ لَا تَضْحى. فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى

شَجَرَةَ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَا يَبْلَى. فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَّتْ 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 بیت‌های فوق عطار نافرمانی آدم را بر پایه حسن تعلیل توجیه کرده و گفته است که این نافرمانی برای این بود که آدم مورد چشم‌زخم واقع نشود؛ زیرا که آدم جایگاهی خاص و ممتاز داشت. اینک همین نگاه تأویلی به ترمذ ابلیس و رانده‌شدن او از درگاه خداوند را ببینیم:

۲-۲. چشم‌اروی آدم

ابلیس از درگاه حق رانده می‌شود: «قَالَ فَأَخْرَجَ مِنْهَا فَاِنَّكَ رَجِيمٌ. وَ اِنَّ عَلَيكَ لَعْنَتِي اِلَى يَوْمِ الدِّينِ» [ص/۷۷ و ۷۸]: فرمود: پس، از آن [مقام] بیرون شو، که تو رانده‌ای. و تا روز جزا لعنت من بر تو باد.

عطار در بیت‌های زیر از منطق‌الطیر تعبیر جالبی درباره رانده‌شدن ابلیس از درگاه حق دارد: ابلیس پس از رانده‌شدن از درگاه حق، از خداوند می‌خواهد که او را بی‌بهره نگذارد. حق تعالی به او می‌گوید که آدم خلیفه و پادشاه است و موقعیتی بسیار ممتاز و برجسته دارد و ممکن است که چشم‌زخمی به او برسد؛ بنابراین برای اینکه چشم‌زخمی به او نرسد، باید برایش سپند دود کرد. پس این کار به تو واگذار می‌شود که همواره مثل سپند بر روی آتش بسوزی و مانع از آسیب چشم‌زخم به آدم شوی:

وان یکی کز سجده او سر بتافت
چون سیه‌رو گشت گفت: «ای بی‌نیاز!
حق - تعالی - گفت: «ای ملعون راه!
باش چشم‌ماروی^۱ او امروز تو
مسخ و ملعون گشت و آن سر درنیافت
ضایعم مگذار و کار من بساز»
هم خلیفه‌ست آدم و هم پادشاه
بعد ازین فردا سپندش سوز تو»

[۲۱، ص ۲۳۸]

عطار در فرآیند رانده‌شدن ابلیس از درگاه الهی، از سنت سپندسوختن بهره گرفته است. در این تأویل او حسن تعلیل دیده می‌شود؛ زیرا علت سوختن ابلیس در آتش فراق این موضوع است که او باید مانع رسیدن چشم‌زخم به آدم شود. در اینجا می‌بینیم که هیچ نشان زبانی و غیرزبانی از اندیشه‌های خاصی که عطار در اشعارش مطرح کرده است، در آیه فوق دیده نمی‌شود و او تنها برابر ذوق عرفانی خود با همان نگاهی که به «هبوط آدم از بهشت» داشته است، در تأویلی بلاغی، «رانده‌شدن ابلیس از درگاه حضرت حق» را هم توجیه کرده است. البته در این میان فرق مضمون وجود دارد؛ یعنی عصیان و نافرمانی را سپند دفع چشم‌زخم دانستن با سپندشدن ابلیس برای دفع چشم‌زخم از آدم را نمی‌توان یکسان دانست. اما موضوع هردو یکی است؛ یعنی یک آیین و رسم عامیانه برای دو مضمون متفاوت در نظر گرفته شده است.

۲-۳. تقدیر الهی

تأویلی دیگر از علت هبوط آدم از بهشت:

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

[۲۳، ص ۱۲۰]

۱. چشم‌ماروی: واژه‌ای است برابر با سپندسوختن که برای دفع چشم‌زخم به کار می‌رود. عطار در *سرازمه* چشم‌ماروی را که روشی برای دفع چشم‌زخم بوده است، چنین معرفی می‌کند:

سفالی را بیارایند زیبا
کنند از حيله چشم‌ماروی آغاز
اگر شخصی ببیند رویش از دور
چو خَلقانش ببینند از در و بام
فروپوشند او را شَعَر و دیبا
که چشم‌ماروی دارد چشم بد، باز
چنان داند که پیدا شد یکی حور
دراندازندش از بالا سرانجام

[۲۲، ص ۱۵۷]

در حقیقت، فاعل تمام مصراع‌ها «خدا» است؛ بنابراین منظور عطار این است که خداوند، بذر نافرمانی آدم را پاشیده است و آدم در نافرمانی از حق و فریب‌خوردن از ابلیس که موجب هبوط او از بهشت گردید، هیچ اختیاری از خود نداشته و به‌ناچار اسیر جبر بوده و باید چنین رفتاری مرتکب می‌شده است. این تأویل دیدگاه جبرگرایانه عطار را نشان می‌دهد. همین اندیشه جبرگرایانه را درباره سقوط ابلیس هم می‌بینیم:

۲-۴. نسبت دزدی به ابلیس

عطار در مقاله هشتم *الهی‌نامه* از ابلیس دفاع می‌کند و با ساختاری تمثیلی - مصداقی می‌گوید که نوع برخورد خداوند با ابلیس مانند برخورد یوسف با بنیامین بوده است:

بزرگی گفت: «چون یوسف چنان خواست	که خود با این یامین دل کند راست
به دل با او یکی گردد به اخلاص	به تنهایی کند هم خلوتش خاص
نهادش از پی آن صاع در بار	به دزدی کرد منسوبش، زهی کار!
چنین گفت: آن بزرگ دین که «مطلق	همین رفته‌ست با ابلیس الحق
براندش از بر و از بهر این راز	به لعنت کردش از آفاق ممتاز»

[۲۰، ص ۲۱۲]

آیه موردنظر عطار چنین است: «فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» [یوسف/۷۰]: پس هنگامی که آنان را به خواربارشان مجهز کرد، آبخوری را در بار برادرش نهاد. سپس [به دستور او] نداکننده‌ای بانگ درداد: «ای کاروانیان! قطعاً شما دزد هستید».

عطار در این تأویل هم با نگاه جبرگرایانه خود ابلیس را تبرئه می‌کند و رفتار او را که موجب طرد او از درگاه حق شده است، از اراده الهی ناشی می‌داند. البته ابلیس چاره‌ای جز پذیرش قضای الهی ندارد و از این تقدیر حق هم خرسند است:

شبی موسی مگر می‌رفت بر طور	به پیش او رسید ابلیس از دور
چنین گفت آن لعین را که «ای همه دم!	چرا سجده نکردی پیش آدم؟»
لعینش گفت: «ای مقبول حضرت!	شدم بی‌علتی معلول قدرت
اگر بودی بر آن سجده مرا راه	کلیمی بودمی همچون تو آنگاه
ولی چون حق - تعالی - این چنین خواست	چه کژ گویم نیامد جز چنین راست»

[۲۰، ص ۲۱۹]

در اینجا نیز عطار برابر مشرب عرفانی و اندیشه کلامی خود، تقدیر الهی را به‌عنوان عاملی مشترک در هبوط آدم و سقوط ابلیس ارائه کرده است.

۵-۲. گریز از بلای قرب

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

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

[۲۳، صص 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 آن را به سود آدم توجیه کرده است؛ به این صورت که چون آدم به مصداق «الْبَلَاءُ لِلْوَالِدِ» [۲۴، ص ۵۴]، حضور در مقام قرب حضرت حق را توأم با بلا می‌دید، حاضر شد که برای پرهیز از افتادن در آن بلای قرب، 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 به‌ناچار باید بگوییم که در این مورد هم، عطار بر پایه مشرب عرفانی و تفکر هرمنوتیکی خویش به تأویل اقدام کرده است.

عطار در اینجا هم به این سخن حضرت امیرالمؤمنین (ع) گریزی می‌زند تا نشان دهد که اگر انسان در دنیا برابر آنچه از او انتظار می‌رود، کارکند و دلبسته دنیا و مال دنیا نشود، درمی‌یابد که دنیا نه‌تنها بد نیست؛ بلکه زمینه‌ساز رشد و کمال او خواهد بود: «إِنَّ الدُّنْيَا مَسْجِدٌ أَحِبَّاءِ اللَّهِ» [۲، ص ۳۸۴]: دنیا مسجد محبان خداست.

حال ببینیم که در مقابل این تأویل، شاهد چه تأویلی از عطار در خصوص واکنش ابلیس به طردشدنش از درگاه الهی هستیم:

۶-۲. خطاب لعنتی

عطار در منطق‌الطیر از زبان عمروبن عثمان مکی (متوفای ۲۹۱ هـ) نظری حاکی از

اختیاری بودن پذیرش لعنت حق داده و گفته است که گاهی پذیرش لعنت حق به این علت است که کسی طالب آن نیست:

<p>عمر و بن عثمان مکی در حرم گفت: «چون حق می‌دمید این جان پاک خواست تا خیل ملایک سر به سر گفت: «ای روحانیان آسمان! سر نهادند آن همه بر روی خاک باز ابلیس آمد، گفت: «این نفس گر بیندازند سر از تن مرا من همی دانم که آدم خاک نیست چون نبود ابلیس را سر بر زمین حق - تعالی - گفتش: «ای جاسوس راه! گنج چون دیدی که بنهادم نهان گفت: «بارب! مهل ده این بنده را حق - تعالی - گفت: «مهلت بر منت بعد از آن ابلیس گفت: «آن گنج پاک لعنت آن توست رحمت آن تو</p>	<p>آورید این گنجنامه در قلم در تن آدم که آبی بود و خاک نه خبر یابند از جان نه اثر» پیش آدم سجده آرید این زمان» لاجرم یک تن ندید آن سر پاک سجده‌ای از من نبیند هیچ کس نیست غم چون هست این گردن مرا سر نهم تا سر ببینم باک نیست» سر بدید او، زان که بود او در کمین تو به سر دزدیدی این جایگاه بُکشمَت تا برنگویی در جهان ... چاره‌ای کن این ز کار افکنده را» طوق لعنت کردم اندر گردنت» ... چون مرا روشن شد از لعنت چه باک؟ بنده آن توست قسمت آن تو»</p>
--	---

[۲۱، صص ۳۸۱ و ۳۸۲]

بیت‌های یادشده نشان می‌دهند که از نظر عمرو بن عثمان مکی ابلیس داوطلبانه پذیرای لعنت حق شده است.^۱ عطار پس از ارائه این گنجنامه عمرو بن عثمان مکی می‌افزاید:

<p>این چنین باید طلب گر طالبی گر نمی‌یابی تو او را روز و شب</p>	<p>تو نه‌ای طالب به معنی غالبی نیست او گم، هست نقصان در طلب</p>
---	---

[همان، ص ۳۸۲]

ابلیس در پاسخ به این پرسش که چرا لعنت حق را پذیرفتی و در جان خود قرار دادی؟ باز هم نظری ویژه دارد و می‌گوید: لعنت الهی تیری است که مرا هدف قرار داده است؛ اما باید توجه داشت که پیش از اینکه مشمول این لعنت شوم، مشمول نظر الهی

۱. عطار سخنان عمرو بن عثمان مکی را - که به گنجنامه مشهور است - در تذکرة الاولیا هم (ص ۴۵۳) آورده است.

شده‌ام، همین نظرِ نخستِ حق بسیار مهم و مایهٔ مباحثات من است و من آن را چونان گنجی درون دل خویش پنهان کرده‌ام:

کسی پرسید از ابلیس که «ای شوم!	چو ملعونی خویش گشت معلوم
چرا لعنت چنین در جان نهادی	چو گنجی در دلش پنهان نهادی؟»
چنین گفت او که «لعنت تیر شاه است	ولی اول نظر بر جایگاه است»

[۲۰، ص ۲۱۷]

با دقت در این بیت‌ها می‌بینیم که از نظر عطار، ابلیس به جایگاهی که «تیر لعنت» از آن پرتاب شده است، نگاه می‌کند و چون این «تیر لعنت» را از طرف حق می‌داند، برای آن ارزشی خاص قائل است. عطار در این موضوع هم، نگاه منشوری و مقایسه‌ای خود را نشان داده است؛ او می‌گوید از یک‌سو آدم برای اینکه در گرفتار بلای قرب نشود، بعد از برگزیده است و از سوی دیگر هم ابلیس نگاه حق را گنجی ارزشمند برای خود قلمداد کرده و خطاب «لعنتی» حق را مایهٔ افتخار خود دانسته است. این دو تأویل در بعد منفی مشترک هستند؛ هرچند باز هم میان آن دو تفاوت وجود دارد؛ زیرا «پذیرش بعد برای رد کردن بلا» و «پذیرش لعنت برای ارزشمندی نظر حق» یکی نیست.

۲-۷. بندگی و ذل نیک

جهان پیش از آفرینش انسان همه‌چیز داشت، جز «بندگی و ذل نیک». از این‌رو، خداوند از روح خویش در آدم می‌دمد تا جهان را بدین زینت بیاراید. با جلوه‌گر شدن «بندگی» در انسان، شور و غوغا در جهان برپا می‌شود:

نقد بود آنجا همه‌چیزی ولیک	بندگی و ذل می‌بایست نیک
لاجرم در قالب آدم دمید	بندگی را در خداوندی کشید

[۲۳، ص ۴۲۱]

این بیت‌ها از یک‌سو با آیات مربوط به آغاز آفرینش انسان مرتبط است و از سوی دیگر به آیهٔ «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» ناظر است [ذاریات/۵۶]: و جن و انس را نیافریدم جز برای آن که مرا بپرستند.

ادامهٔ این مطلب را می‌توان در مصیبت‌نامه، در بخش مربوط به رفتن سالک فکرت پیش آدم دنبال کرد:

پیر گفتش: «هست آدم اصل کل	عزّ را بفروخته، بخریده ذل
---------------------------	---------------------------

بندگی را کرده در ذل اختیار	جُسته از تخت خداوندی کنار
در غم بنده شدن شاد آمده	از بهشت عدن آزاد آمده
خواست کان بیرون فتد از گردنش	بود نور قدس هم پیراهنش
لاجرم در بندگی محبوب بود	زان که او را بندگی مطلوب بود
عاشق آسا از بهشت آمد به خاک»	بندگی را ترک جنت گفت پاک

[۲۳، ص ۳۵۵]

در این بیت‌ها عطار به عرصه تأویل وارد شده و در پایان از زبان پیر گفته است که آدم در اظهار بندگی محبوبیت زیادی داشت و به همین سبب، ملامتی‌وار، بهشت را به‌طور کامل ترک کرد و عاشق آسا به زمین فرود آمد تا به بندگی حق بپردازد. ناگفته پیداست که این برداشت با ظاهر آیات هبوط هماهنگی ندارد؛ اما ذهن عارفانه و عاشقانه عطار آن را بر پایه حسن تعلیل، تأویل کرده است [نیز نک: ۲۰، صص ۳۵۵ و ۳۵۶]. با این تأویل به‌روشنی پیداست که آدم با هبوط خود عملاً واسطه به کمال رسیدن آفرینش شده است. عطار در مقابل این نگاه تأویلی به هبوط، تأویل زیر را درباره ابلیس عرضه کرده است.

۲-۸. ابلیس واسطه رسیدن به حق

آدم و ابلیس هر دو مورد توجه خداوند هستند. عطار با همان نگاه یکسان‌سازی که در نمونه‌های مشاهده کردیم، بار دیگر دست به کار می‌شود تا به تفسیر و توجیه این نظر بپردازد که امتیاز واسطگی برای وصال با خداوند، مختص آدم نیست؛ بلکه ابلیس را هم باید به‌نوعی واسطه رسیدن به حق دانست؛ زیرا ابلیس مظهر قهر الهی بوده و در سجده‌نکردن بر آدم صاحب‌اختیار نبوده است. با توجه به این نکات است که عطار تأویلی ویژه از عبارت «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» ارائه می‌کند که در قرآن مجید به گفتن آن سفارش و بر آن تأکید شده است:

بدین درگاه استاده است پیوست	گرفته حربه‌ای از قهر در دست
نخستین تا «اعوذی» زو نخواهی	قدم نتوان نهادن در الهی
بدین در روز و شب زان است پیوست	که تا تردامنان را می‌زند دست
محک نقد مردان در کف اوست	ز مشرق تا به مغرب در صف اوست
کسی کانجا برد نقدی نپهره	خورد در حال از ابلیس دهره

[۲۰، صص ۲۱۲ و ۲۱۳]

یکی از آیات مربوط به این تأویل چنین است: «وَأَمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» [اعراف/۲۰]: و اگر از شیطان وسوسه‌ای به تو رسد، به خدا پناه بر؛ زیرا که او شنوای داناست.

عطار در تفسیر و تأویل خویش از ماجرای ابلیس می‌گوید: ابلیس با آگاهی و هشیاری کامل، پیوسته حربه‌ای از قهر بر دست گرفته و بر این درگاه حق ایستاده است تا تردامن را از آن درگاه عالی دور کند؛ بنابراین، تا «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» را بر زبان نرانی نمی‌توانی به آستان حضرت حق قدم بگذاری؛ به عبارت دیگر، ابلیس پل و گذرگاه رسیدن به حق است.

عطار این سخنان ابلیس را وسیله‌ای برای دفاع از او می‌گرداند. دیدگاه عطار در این موضوع هم، هرمنوتیکی است؛ چراکه او ابلیس را در تأویل خود، واسطه‌ای دانسته است که مؤمنان باید با قرائت آیه استعاذه، از ابلیس - که از نظر عطار واسطه است - عبور کنند تا به حق برسند.

۲-۹. شوق آدم

در بیت زیر، عطار، هبوط آدم به زمین و بازگشت او را به جایگاه نخستش، از شوق آدم به محبوب ازلی ناشی دانسته است:

ز شوق آدم در عالم خاک ز شوق می‌روم با عالم پاک

(۲۲، ص ۱۲۳)

اینکه 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 اینکه آدم با اختیار به زمین هبوط کرده باشد، دیده نمی‌شود، چه رسد به اینکه با شوق هبوط کرده باشد؛ بنابراین، این اندیشه تأویلی است؛ تأویلی عاشقانه از ذهنی دردمند و عاشق. گویا این شوق ناشی از درد دین است؛ زیرا در تأویلی دیگر از هبوط آدم می‌خوانیم: خداوند آدم را خلق کرد و او را مایه زینت و آراستگی جهان قرار داد و از او درد دین طلب می‌کرد؛ چراکه زمینه آن در ذات و سرشت او وجود داشت. بنابراین آدم - که مرد بود نه زن که اهل زینت و شیفته رنگ‌بوی است - به سبب داشتن «درد دین» از جلوهای دلربای بهشت کاملاً دل‌گند. وقتی که او با ترک تعلق به این مرحله از کمال رسید، امر «اهبطوا» به او ابلاغ شد:

ما ز آدم درد دین می خواستیم	تا جهانی را بدو آراستیم
او چو مرد درد آمد در سرشت	پاک شد از رنگ 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

[۲۳، ص ۳۸۵]

عطار در تأویل عارفانه دیگری از هبوط آدم، همسو با تأویل قبلی، علت هبوط او را از بهشت، نادلبستگی آدم به بهشت و سرفرونی‌آوردن به چیزی دون حق دانسته است:

کرد شاگردی سؤال از اوستاد	ک «ز بهشت آدم چرا بیرون فتاد؟»
گفت: «بود آدم همی عالی گهر	چون به فردوسی فرو آورد سر؟
هاتفی برداشت آوازی بلند	کای بهشتت 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»

[۲۱، صص ۲۶۹ و ۲۷۰]

این برداشت به هیچ وجه با ظاهر آیات مربوط به هبوط آدم - که پیش از این ارائه شد - تناسب ندارد و تنها در چارچوب اندیشه‌های عرفانی توجیه پذیر است. باز هم در اینجا هم می بینیم 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 نمی شود. نقطه مقابل این تأویل از هبوط را در تأویل رفتار ابلیس می بینیم:

۲-۱۰. غیرت ابلیس

بعد دیگری از دفاع ابلیس در منظومه‌های عطار این است که وقتی ابلیس می بیند که حق همان گونه که با آدم مستقیماً سخن می گوید، با او نیز سخن می گوید، این خطاب را مایه فخر و مباهات خویش می داند و به سبب همین منزلتی که یافته است، حاضر نیست در برابر دیگری سجده کند:

چو حق ابلیس را ملعون همی خواست	همان چیز او ز حق افزون همی خواست
چو حق بی واسطه با او سخن گفت	برای آن همه از خویشتن گفت
چو امر سجده آمد آن لعین را	بخوابانید چشم راه بین را
بدو گفتند: «اسجد» قال: «لا غیر»	برو خواندند «اخشوا» قال: «لا ضیر

اگرچه لعنتی از پی درآرم به پیش غیر او سر کی درآرم؟
به غیری گر مرا بودی نگاهی نبودی حکم از مه تا به ماهی»

[۲۰، ص ۲۱۵]

عطار در این خصوص افزون بر استفاده از آیات مربوط به خلقت آدم، از جمله آیات سوره مبارک طه - که پیش از این گذشت - از این آیه هم بهره برده است: «**قَالَ اخْسِئُوا فِيهَا وَ لَا تُكَلِّمُونِ**» [مؤمنون/۱۰۸]: گم شوید در آن و با من سخن نگوئید. همان‌طور که می‌بینید «اخسئوا» در آیه اخیر تعبیری قرآنی است که خداوند خطاب به دوزخیان - نه خطاب به ابلیس که از مصادیق «**اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون**» به شمار می‌رود - گفته است و عطار با بیانی مجازی آن را در این قسمت به کار برده است. شاید هم با نگاه هرمنوتیکی ویژه‌ای که دارد، نظرش این بوده است که به مصداق «چون که صد آمد نود هم پیش ماست» آیه درباره ابلیس است. عطار در تأویل خود علاوه بر استفاده از آیات یادشده، «**لاضیر**» را هم - که سخن ساحران خطاب به فرعون است - از این آیه اقتباس کرده و به ابلیس نسبت داده است: «**قالوا لاضیر انا الی ربنا منقلبون**» [شعراء/۵۰]: گفتند: «باکی نیست، ما روی به سوی پروردگار خود می‌آوریم».

عطار در مواجهه با آیه نخست هم با تغییر مخاطب کلام، به تأویل بلاغی دست زده و با بهره‌گیری از «حسن تعلیل» از زبان ابلیس گفته است: علت اینکه حکم من بر همه جا ساری و جاری است، همین است که من در برابر غیر حق سجده نکرده‌ام:
به غیری گر مرا بودی نگاهی نبودی حکم از مه تا به ماهی»

[۲۰، ص ۲۱۵]

با توجه به همین اندیشه است که هلموت ریتز در کتاب *دریای جان* گفته است: «این لعنت برای شیطان چندان بی‌فایده نبود. او از این رهگذر عمری جاودانی و حاکمیت کامل بر دنیا را به دست آورد [۱۶، ج ۲، ص ۳۱۳].
به این ترتیب می‌بینیم همان‌طور که شوق آدم به حق و درد دین سبب شد که او از بهشت به زمین هبوط کند، غیرت ابلیس نسبت به حق هم عامل سقوط او از درگاه حق شد. نیز با نگاهی به تأویل‌های منشوری در منظومه‌های عطار درمی‌یابیم که او برابر ذوق عارفانه خود، آگاهانه یا به گونه‌ای ناخودآگاه تلاش کرده است تا برای هبوط آدم و سقوط ابلیس دلایل مشابهی ارائه کند. شاید خواسته است به این وسیله نشان دهد که آدم و ابلیس از ابتدا سرنوشتشان به هم گره خورده است و طبعاً تا پایان هم همین‌طور خواهد بود.

نتیجه

در این پژوهش که بر پایه دو روش توصیفی - تحلیلی و تحلیل محتوا و برابر نظریه هرمنوتیک ارائه شد، با مطالعه نمونه‌های مطرح‌شده از آثار منظوم عطار (پنج مورد برای هر کدام از دو موضوع هبوط آدم و سقوط ابلیس) به روشنی دریافتیم که او شخصیتی تأویل‌گراست و حسب دانش و مشرب فکری خود در آثار گوناگون خویش به تأویل کلام وحی و حدیث مبادرت کرده است. نیز دریافتیم که او در پاره‌ای از موارد، با نگاهی منشوری به این منابع دینی، اندیشه‌های تأویلی بدیعی را از جمله در خصوص «آفرینش آدم و هبوط او از بهشت» و «تمرد ابلیس و سقوط او از مقام ممتازش» ارائه کرده است؛ تأویل‌هایی که در پاره‌ای از موارد تا حدودی هنجارگریز و ساختارشکن هستند. همچنین از نمونه‌های ارائه‌شده مشخص شد که عطار با این نگاه هرمنوتیکی و منشوری، دلایل گوناگونی برای این موضوعات ذکر کرده است؛ دلایلی که از ظاهر آیات قرآن درک نمی‌شود. افزون بر آن، این نکته هم معلوم شد که در میان این دلایلی که او برای تأویل‌های خود ارائه کرده است، شباهت‌های معناداری دیده می‌شود که بیانگر اندیشه‌های عطار درباره رابطه خدا، انسان و ابلیس در جهان بینی اوست.

منابع

- [۱]. قرآن کریم.
- [۲]. امام علی بن ابی‌طالب (ع) (۱۳۷۲). *نهج البلاغه*، به اهتمام سید رضی، ترجمه سیدجعفر شهیدی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- [۳]. ابراهیم تبار، ابراهیم (۱۳۹۴). «ابلیس در جهان بینی عطار»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، شماره ۴۰، صص ۲۳-۱.
- [۴]. احمدی، بابک (۱۳۹۵). *ساختار و تأویل متن*، چاپ هجدهم، تهران، مرکز.
- [۵]. _____ (۱۳۹۶). *حقیقت و زیبایی درس‌های فلسفه هنر*، چاپ سی و چهارم، تهران، مرکز.
- [۶]. ابن ابی‌جمهور، محمدبن‌زین‌الدین (۱۴۰۵ق). *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه*، تصحیح و تحقیق مجتبی عراقی، ج ۴، چاپ اول، قم، دار سیدالشهداء.
- [۷]. افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۹۳). *مناقب‌العارفین*، ج ۱، به کوشش تحسین یازجی، چاپ پنجم، تهران، دنیای کتاب.
- [۸]. اکرمی، میرجلیل و هادی دینی (۱۳۹۷). «تجلیات عرفانی مبارزه با نفس در مثنوی‌های عطار»، *دو فصلنامه علمی - پژوهشی زبان و ادب فارسی*، شماره ۲۳۸، صص ۴۸-۲۷.

- [۹]. بیات، محمدحسین (۱۳۹۱). «هرمنوتیک و تأویل آیات قرآن کریم»، فصلنامه سراج منیر، شماره ۷، صص ۴۶-۱۰.
- [۱۰]. جامع‌التفاسیر نور ۲/۱. دائرةالمعارف چند رسانه‌ای قرآن کریم، (؟)، قم، مرکز تحقیقات علوم کامپیوتری علوم اسلامی.
- [۱۱]. جاویدانه، بهادر (۱۳۸۹). «دفاع از ابلیس نزد برخی از اکابر صوفیان»، پژوهشنامه فرهنگ و ادب، شماره ۱۰، صص ۱۶۱-۱۳۴.
- [۱۲]. جرجانی، سید شریف (؟). معجم‌التعريفات، تحقیق و درایة محمد صدق المنشاوی، بدون نوبت چاپ، قاهره، دارالفضیلة.
- [۱۳]. خرّمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۶). قرآن شناخت مباحثی در فرهنگ‌آفرینی قرآن، چاپ چهارم، تهران، طرح نو.
- [۱۴]. داودی‌مقدم، فریده (۱۳۸۹). «تحلیل حکایت دیدار موسی و ابلیس در عقبه طور در متون عرفانی»، فصلنامه تخصصی بیک نور زبان و ادبیات فارسی، شماره دوم، صص ۷۷-۶۰.
- [۱۵]. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۲). لغتنامه دهخدا، چاپ اول، تهران، دانشگاه تهران.
- [۱۶]. ریتز، هلموت (۱۳۸۸). دریای جان، ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبوردی، چاپ سوم، تهران، الهدی.
- [۱۷]. سلطانی، منظر و فاطمه شریفی (۱۳۹۴). «بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری»، عرفانیات در ادب فارسی، شماره ۲۳، صص ۶۷-۴۱.
- [۱۸]. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۶۶). دیوان عطار، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چاپ چهارم، [تهران]، علمی و فرهنگی.
- [۱۹]. _____ (۱۳۷۰). تذکرة الاولیا، به تصحیح و توضیح محمد استعلامی، چاپ ششم، تهران، زوار.
- [۲۰]. _____ (۱۳۸۸). الهی‌نامه، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران، سخن.
- [۲۱]. _____ (۱۳۹۱). منطق‌الطیر، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ یازدهم، سخن.
- [۲۲]. _____ (۱۳۹۲ الف). اسرارنامه، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران، سخن.
- [۲۳]. _____ (۱۳۹۲ ب). مصیبت‌نامه، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ یازدهم، تهران، سخن.
- [۲۴]. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۱). احادیث مثنوی، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- [۲۵]. فؤاد عبدالباقی، محمد (۱۳۶۴). المعجم‌المفهرس لالفاظ القرآن‌الکریم، قاهره، مطبعة دارالکتب المصریة.

- [۲۶]. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۸). علوم قرآنی، چاپ دهم، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید.
- [۲۷]. کبیر مدنی شیرازی، سید علی‌خان بن احمد (۱۴۰۹ق). ریاض السالکین فی شرح صحیفه سیدالساجدین، ج ۷، به تصحیح محسن حسینی امینی، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- [۲۸]. کربای، آنتونی (۱۳۹۳). «هرمنوتیک»، دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر، تألیف ایرنا ریما مکاریک، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، چاپ پنجم، تهران، آگه، صص ۴۶۶-۴۶۱.
- [۲۹]. گربن، هانری (۱۳۹۵). ارض ملکوت، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ اول، تهران، سوفیا.
- [۳۰]. مجلسی، محمدتقی (۱۴۱۴ق). لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه، ج ۸، قم، اسماعیلیان.
- [۳۱]. واینسهایمر، جوئل (۱۳۹۳). هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه مسعود علیا، چاپ سوم، تهران، ققنوس.