مجلهٔ علمی مطالعات زبانی و بلاغی
سال ۱۲ ـ شمارهٔ ۲۳ ـ بهار ۱۴۰۰
صفحات ۱۴۱- ۱۷۴ (علمی ـ پژوهشی)

تحلیل تأویل‌های نمادمحور در سروده‌های عطّار

مجید رستنده*/ وحید مبارک**

چکیده

پیشینهٔ ادبیات عرفانی فارسی، چشم‌اندازهایی زیبا فراروی ما قرار می‌دهد؛ به‌ویژه هنگامی که با قرآن و حدیث پیوند می‌خورد. نویسندگان و شاعران عارف‌مسلک، نه‌تنها بر بهره‌برداری متعارف از این دو منبع اصلی اسلام تأکید داشته و به آن سفارش کرده‌اند، بلکه با نگاه خاص و هنری خویش، موجب ترغیب دیگران به استفاده از این منابع شده‌اند. عطّار نیشابوری از این زمره است. او در سروده‌های خود هنگام مواجهه با آیات و روایات، افزون بر نگاه متعارف، گاه نگاهی تأویلی و بلاغت‌محور دارد. این پژوهش بر آن است که با روشی توصیفی-تحلیلی، نمونه‌هایی از تأویل‌های بلاغی و نمادمحور او را معرّفی کند. یافته‌ها نشان می‌دهند در شعر عطّار، برخی از نمادها از جمله قبله، آیهٔ نور، داستان ابراهیم و مبارزه با نمرود، ذبح کردن اسماعیل، فرعون و قارون، جلوه‌ای منحصر به فرد دارند که این حاکی از توجه خاصّ او به تاریخ انبیاست. همچنین مشاهده شده است که گاهی عطّار در تأویل‌های خود، میان نمادهای اساطیری و عرفان پیوند می‌زند تا اندیشه‌های عرفانی خویش را عرضه کند. همچنین گاه خردمندان دیوانه، سخنگویان او برای اعتراض به نابسامانی‌های جامعه می‌شوند.

کلیدواژه: *قرآن، حدیث، تأویل، نماد، سروده‌های عطّار.*

---

* دانش‌آموختهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه رازی(نویسندهٔ مسئول) Majidrastandeh@yahoo.com
** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی
تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۰۴/۲۱ ـ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۱۱/۲۸

۱. مقدّمه

از میان مجموعه ویژگی‌های سبک عطّار نیشابوری (۶۱۸-۵۴۰ ق)، حضور کلام وحی و حدیث، در آثار وی نمودی بسیار چشمگیر دارد که به‌صورت شاهد مثال، تفسیر یا تأویل و در شکل تلمیح، اقتباس، تضمین، نماد و رمز جلوه‌گر شده است. در این میان، آنچه بسیار به چشم می‌آید، وجود تأویل‌های قرآنی و روایی موجود در این آثار است که از مختصّات برجسته در سبک او به شمار می‌رود. پاره‌ای از این تأویل‌ها نمادمحور هستند. بر آن هستیم تا در این نوشتار، به مطالعه و بررسی این موضوع در سروده‌هایش بپردازیم. نخست چند اصطلاح را معرفی می‌کنیم.

۱-۱. تأویل

علمای لغت برای تأویل، معانی گوناگونی گفته‌اند. تأویل در لغت، یعنی «بازگشت کردن از چیزی، برگرداندن به چیزی» (دهخدا، ۱۳۷۲: ذیل واژهٔ تأویل). «در اصطلاح، گردانیدن کلام از ظاهر به‌سوی جهتی که احتمال داشته باشد و گویند که تأویل مشتق از اول است؛ پس تأویل، گرداندن کلام باشد به‌سوی اوّل و بیان‌کردن از عبارتی به عبارت دیگر» (همان). دهخدا (۱۲۵۷-۱۳۳۴ ش) به نقل از حاجی خلیفه (۱۰۱۷-۱۰۶۷ ق) می‌نویسد: «اصل کلمه از اول به‌معنی رجوع است و مؤوّل بازگرداندن آیه به یکی از معانی احتمالی آن است و به قولی مشتق از ایالت به‌معنی سیاست است؛ بدین معنی که سخن را تدبیر کنند و معنی را به‌جای خود بگذارند» (همان). در منابع دیگر هم می‌توان معانی این واژه را دنبال کرد: تفسیرکردن (جرجانی، ۱۳۶۰: ذیل واژهٔ تأویل)، بازگشت (سیوطی، ۱۳۶۳، ۲: ۵۴۹).

تأویل (هرمنوتیک[1]) در پی یافتن معنی/ معانی متن است و اعتقاد به تأویل، مستلزم آن است که تأویل‌کننده (خواننده)، متن را دارای معانی متعدّد یا رمزی بداند. تأویل از

1. hermeneutic

موضوعات بسیار مهم و پرکاربرد در فرهنگ اسلامی است که مباحث جنبی فراوانی داشته است. تأویل‌کنندگان، آرای تأویلی خود را به این آیه مستند می‌کنند:

«هُوَ الَّذی أَنزَلَ عَلَیکَ الکِتابَ منهُ آیاتٌ مُحکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمّا الَّذینَ فی قُلوبِهِم زَیغٌ فَیَتَّبِعونَ ما تَشابَهَ منهُ ابتِغاءَ الفِتنَه وَ ابتِغاءَ تَأویلِه وَ مَا یَعلَمُ تَأویلَهُ إلّا اللهُ وَ الرّاسِخونَ فِی العِلمِ یَقُولونَ آمَنّا بِهِ کلٌّ مِن عِندِ رَبِّنا وَ ما یَذَّکَّرُ إلّا أُولوا الألبابِ؛ اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فروفرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است. آن‌ها اساس کتاب‌اند و [پاره‌ای] دیگر متشابهات‌اند [که تأویل‌پذیرند]. امّا 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 متذکّر نمی‌شود» (آل عمران: ۷).

از این آیه دو برداشت متفاوت می‌توان داشت: اگر پس از «الله» وقف کنیم، در این صورت، «و» پس از آن استیناف خواهد بود و معنی آیه چنین می‌شود که جز خداوند، کسی تأویل آیات متشابه را نمی‌داند؛ امّا اگر وقف نکنیم، «و» حرف عطف بوده، معنی آیه این خواهد بود که راسخان در علم هم قادر به تأویل آیات متشابه هستند. قریب به اتّفاق دانشمندان شیعه و بسیاری از بزرگان اهل تسنّن، قرائت دوم را پذیرفته‌اند (خرّمشاهی، ۱۳۷۶: ۸۲، ۸۳، ۱۳۱ و ۱۳۲).

تأویل‌کنندگان، علاوه بر استناد به آیهٔ یادشده، از این کلام نبوی هم استفاده می‌کنند: «انّ لِلقُرآنِ ظَهراً وَ بَطناً وَ لِبَطنِهِ بَطناً إلی سَبعَه اَبطُنٍ؛ در حقیقت قرآن ظاهری دارد و باطنی و هر باطن، باطنی دارد تا هفت باطن» (به نقل از ابن أبی‌جمهور، ۱۴۰۵ق:۱۰۷/۴).

هرچند آیه و حدیث یادشده، دربارهٔ تأویل در آیات است، برخی علاوه بر تأویل آیات، به تأویل احادیث هم روی آورده‌اند. بسیاری از عالمان برجسته تحت شرایطی

بر ضرورت تأویل احادیث تأکید کرده‌اند. «سیّد 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). علّامه مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ ق) هم «به ذووجوه بودن و بطن داشتن و عدم امکان فهم همهٔ سخنان معصومان 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.

۱-۲. چرا باید تأویل کرد؟

در قرآن کریم و روایات، بر تدّبر در آیات تأکید شده است:

«کِتابٌ أنزَلناهُ إلَیکَ مُبارَکٌ لِیَدَّبَّروا آیاتِهِ وَ لِیَتَذَکَّرَ أولواالألباب؛ [این] کتابی مبارک است که آن را به سوی تو نازل کرده‌ایم تا در [بارهٔ] آیات آن بیندیشند، و خردمندان پند گیرند» (ص: ۲۹).

امیرالمؤمنین (ع): «تَدبّروا آیات القُرآنِ و اعتَبِروا بِهِ فَإنّهُ اَبلَغُ العِبَرِ؛ در آیات قرآن تدبّر کنید و بدان‌ها پند گیرید که آن‌ها رساترین پندها هستند» (امام علی بن ابی‌طالب، ۱۳۸۶، ۳۱۰/۲).

عمل به این سفارش‌ها و تدبّر در آیات وحی، زمینه‌ای برای ژرف‌نگری و پرواز اندیشه فراهم می‌سازد. بدیهی است در این حالت، به سبب میزان و ویژگی‌های دانش و بینش انسان، تفاوت برداشت پدید می‌آید. این موضوع، منجر به تفسیر و تأویل می‌شود. عظمت و بی‌کرانگی قرآن نیز زمینهٔ تأویل را فراهم می‌کند.

نباید از نظر دور داشت که در مواردی هم تأویل، امری ضروری است؛ زیرا گاهی اگر دست به تأویل نزنیم، اشکالات عمده‌ای ایجاد می‌شود؛ به‌عنوان مثال، اگر در مواجهه با شماری از آیات از جمله: «یَدُ اللهِ فَوقَ أیدیهِم»(۱) (فتح:۱۰)، «فَأَینَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجهُ اللهِ»(۲) (بقره: ۱۱۵)، «وَ جاءَ رَبُّکَ وَ المَلَکُ صَفّاً صَفّاً»(۳) (فجر: ۲۲) و

«أَلَم‌یَعلَم بِأَنَّ اللّهَ یَری؟»(۴) (علق: ۱۴)، تأویل نکنیم، به‌ناچار باید مانند گروه‌های مشبّهه و مجسّمه، قائل به تشبیه شویم و خداوند را مانند انسان بدانیم و برای او اعضایی شبیه اعضای انسان در نظر بگیریم.

نظر ابن‌رشد (۴۵۰-۵۲۰ ق) هم در خصوص ضرورت تأویل، قابل تأمّل است. او حتّی 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 متوسّل 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: ۵۰۴).

عطّار در خصوص ضرورت تأویل، در *تذکره الاولیا* از ذوالنّون مصری (ف ۲۴۵ ق) نقل می‌کند: «چیزها باشد در طریقت که با ظاهر شریعت راست ننماید؛ چنان‌که خلیل را امر کرد و نخواست که کند و چنان‌که غلام کشتن خضر ـ علیه السّلام ـ که امر نبود(۵) و خواست که کند و هرکه بدین مقام نارسیده قدم آنجا نهد، زندیق و مباهی بود؛ مگر هرچه کند به فرمان شرع کند» (عطّار، ۱۳۷۰: ۱۴۶).

تفاوت در مراتب فهم مردم نیز موجب تفاوت در برداشت از کلام وحی گردیده است و ما در تاریخ فرهنگ اسلامی، شاهد نمونه‌هایی فراوان از این نوع برداشت‌ها بوده‌ایم (رک: ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۶۱ و ۱۱۳؛ شمس تبریزی، ۱۳۷۷، ۱۸۴/۱). همین ویژگی تأویل‌پذیری قرآن سبب شده است مذاهب و فرقه‌های مختلف کلامی، فلسفی، عرفانی و... متناسب با نوع دانش و بینش خود، به این کتاب آسمانی مراجعه کنند و فراخور درک و فهم خویش از کلام وحی بهره‌مند شود.

همچو قرآن که به معنی هفت توست　　خاص را و عام را مَطعم در اوست

(مولوی، ۱۳۸۷: ۹۲/۳)

از این رو امام صادق (ع) فرموده است: «کتاب الله علی اربعه اشیاء: العباره و الاشاره و اللّطائف و الحقایق. فالعباره للعوام و الاشاره للخواص و اللّطائف للأولیاء و الحقایق للأنبیا؛ کتاب خدا دربردارندهٔ چهار چیز است: عبارت و اشارت و لطایف و

حقایق. عبارت برای عوام، اشارت برای خواص، لطایف برای اولیا و حقایق برای پیامبران است» (به نقل از نویا، ۱۳۷۳: ۱۳۸).

۲. تأویل در آثار عطّار

در آثار عطّار، تأویل از جهات مختلف ساختار و محتوا انواع گوناگون دارد. ساختار تأویل‌های عطّار در نخستین دسته‌بندی به دو گروه تأویل‌های زبانی و بلاغی تقسیم می‌شوند و هریک از دو گروه، خود زیرمجموعه‌هایی دارند.

تأویل‌های زبانی، از جمله موارد پرکاربرد در حوزهٔ ادبیات هستند و انواع مختلف دارند. گاه در بررسی ساختار تأویل‌ها، یک واژه، محور تأویل است، گاه اجزای یک جمله و گاهی نیز مجموعه‌ای از واژه‌ها یا جمله‌ها.

تأویل‌های بلاغی (هنری) از نوع تأویل‌های ساختاری هستند که با بهره‌گیری از عنصرهای بلاغی ارائه می‌شوند. به بیان دیگر، در تأویل‌های بلاغی، به کارکرد و نقش ادبی و هنری زبان توجه می‌شود؛ زیرا به گفتهٔ کوهنز[1]، «زبان متن ادبی خود تأویلی است از واقعیت‌هایی که خواننده باید آن را کشف کند» (به نقل از احمدی، ۱۳۹۵: ۲۹). در این حال، عنصرهای بلاغی تشبیه، تمثیل، استعاره، مجاز، کنایه، نماد، رمز، اغراق، ایهام و حسن تعلیل، عناصری هستند که برای ایفای نقش ادبی و هنری زبان انجام وظیفه می‌کنند.

تأویل، بیش از آنکه با ساختار سروکار داشته باشد، با محتوا کار دارد. اصولاً در تأویل، ظاهر کنار زده می‌شود و محتوا محور کار قرار می‌گیرد. بی‌جهت نیست که ژاک دریدا[2] (۱۹۳۰-۲۰۰۴ م) می‌گوید: «فرم همه‌چیز نیست، محتوا را هم ببینیم» (دریدا، ۱۳۹۶: ۵۴۰).

1. Kuhns
2. Jacques Derrda

اعتقاد به تأویل، مستلزم آن است که تأویل‌کننده (خواننده)، متن را دارای معانی متعدّد، پیچیده و رمزی بداند که در این صورت، او «با این خطر مواجه است که در زیر بار سنگین وظیفه‌ای ناممکن خم شود؛ زمانی که از او می‌خواهند کمبود ناخوانایی را که توطئهٔ نویسنده است، جبران کند. خوانش، نوعی تفرّج مشارکتی می‌شود که نویسنده در طول آن، واژه‌ها را می‌آورد و خواننده معنا را» (ریکور، ۱۳۹۷، ۳۳۷/۳).

تأویل را در آثار عطّار، از نظر محتوا می‌توان به انواع گوناگون عرفانی، فلسفی، علمی، کلامی، فقهی، ادبی، زبانی، اخلاقی، تاریخی، اجتماعی و... تقسیم کرد. همهٔ این تأویل‌ها متناسب با زمینه و موضوع خود، برایندی متفاوت خواهند داشت و علی‌رغم تفاوت زیادی که با یکدیگر دارند، در نهایت، به حوزهٔ عرفان وارد می‌شوند.

۲-۱. تأویل‌های نمادین

این نکته بدیهی است که «هر قشر و طبقه‌ای با توجه به شرایطی که در آن قرار می‌گیرند، زبانی خاص برای خود دارند. افرادی که وارد عرصه علم می‌شوند، زبان علمی، افرادی که وارد عرصه هنری می‌شوند، زبان هنری و عارفان نیز به مقتضای نیازشان زبانی خاص برای خود داشتند تا حالات و تجارب عرفانی‌شان را با آن، به مردم منتقل و در واقع با این زبان، راه وصول به حقیقت را برای مردم بیان کنند» (نجفی و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۴۳).

زبان عارفان در بسیاری از آثار، نمادین و رمزی است؛ بنابراین، نماد[1] و رمز[2] از عناصر ادبی پرکاربرد در سروده‌های عرفانی هستند و از مختصّات سبکی شاعران عارف‌مسلک به شمار می‌روند. نمادین و اشارتی بودن و صبغهٔ بلاغی شعر عرفانی سبب شده است زبان شعر عرفانی، زمینهٔ تأویل‌پذیری بسیار گسترده‌ای داشته باشد. در شعر عطّار هم نماد، جلوه‌هایی ویژه و منحصر به فرد دارد و با نمادهای موجود در سبک عرفانی منسوب به ابن عربی متفاوت است. در این نوشتار به معرفی نمونه‌هایی از

1. Symbol
2. Code

نمادهای به‌کاررفته در سروده‌های عطّار می‌پردازیم. از میان دفترهای شعری عطّار، کلّیات سه مثنوی *الهی‌نامه*، *منطق الطّیر* و *مصیبت‌نامه* نمادین است.

۲-۱-۱. *الهی‌نامه*

الهی‌نامه، داستانی رمزی دربارهٔ روح و موانع کمال آن است. عطّار در این مثنوی، از همان ابتدا دست به تأویل زده و با بیانی رمزی و تمثیلی، سرگذشت روح انسان را پس از هبوط به زمین بازگو کرده است. در این ماجرا خلیفه یا شاه که رمز روح است، شش فرزند دارد و هریک از فرزندان او آرزویی:

تویی شاه و خلیفه جاودانه — پسر داری شش و هر یک یگانه
پسر هر یک ترا صاحب قرانی‌ست — که اندر نهج خود هریک جهانی‌ست
یکی نفس است در محسوس جایش — یکی شیطانْست در موهوم رایش
یکی عقل است معقولات‌گویان — یکی علم است معلومات‌جویان
یکی فقر است و معدومات خواهد — یکی توحید کل یک ذات خواهد

(عطّار، ۱۳۸۸: ۱۲۹)

هرکدام از فرزندان در نشستی با پدر، آرزوی خود را مطرح و بر دستیابی به آن پافشاری می‌کند و در مقابل، پدر با برشمردن ابعاد گوناگون آن آرزو و آسیب‌شناسی آن، با قاطعیت به ردّ نظر فرزندان می‌پردازد. همهٔ فرزندان هم بر پایهٔ سنّتی دیرین، در نهایت، تابع نظر درست پدر می‌شوند. در این حکایت، افزون بر پدر که نماد روح است، فرزندان هم نماد هستند و هریک جایگاه و خواسته‌ای دارند که در جدول (۱) نشان داده شده است.

جدول ۱. خواستهٔ فرزندان و نمادینگی و جایگاه هریک

فرزندان	خواستهٔ فرزندان	مظهر	جایگاه
پسر اوّل	دختر شاه پریان	نفس	محسوسات
پسر دوم	جادویی	شیطان	موهومات
پسر سوم	جام گیتی‌نما	عقل	معقولات

پسر چهارم	آب حیات	علم	معلومات
پسر پنجم	انگشتری سلیمان	فقر	معدومات
پسر ششم	کیمیا	توحید	یک ذات

۲-۱-۲. *منطق الطّیر*

نام مثنوی *منطق الطّیر* از قرآن کریم گرفته شده است: «و علّمنا منطق‌الطّیر» (نمل: ۱۶). *منطق الطّیر*، همچون *الهی‌نامه* به شیوهٔ داستان در داستان است. در این داستان، شماری از مرغان گرد آمده‌اند و دربارهٔ اینکه برخلاف دیگران پادشاه ندارند، گفت‌وگو می‌کنند. در این میان، هدهد هم به جمع و بحث آن‌ها وارد می‌شود و می‌گوید که او پادشاه خود را که سیمرغ نام دارد، شناخته است. از این رو به مرغان پیشنهاد می‌کند همه به‌سوی سیمرغ بروند؛ امّا مرغان بهانه می‌آورند. هدهد با ارائهٔ توضیحات لازم و ذکر حکایات گوناگون، بهانه‌های آن‌ها را نادرست می‌داند. سرانجام پس از توجیهات هدهد، همهٔ مرغان می‌پذیرند به نزد سیمرغ بروند. آن‌ها با رهبری هدهد به راه می‌افتند و هفت وادیِ طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا را پشت سر می‌گذارند و پس از پیمودن راهی طولانی و تحمّل سختی‌های فراوان، تنها سی مرغ موفّق می‌شوند به دیدار سیمرغ برسند؛ امّا سیمرغ با داشتن صفت استغنا از پذیرش ایشان خودداری می‌کند و مرغان ناامید می‌شوند. سیمرغ چون این حالت را در مرغان می‌بیند، آن‌ها را می‌پذیرد. مرغان پس از رفتن به حضور سیمرغ و دیدار با وی درمی‌یابند که در حقیقت سیمرغ، خودشان (سی مرغ) هستند؛ مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ. نیز می‌توان گفت: «بدین گونه حقیقت اتّحاد و معنی واقعی آنچه نزد عرفا وحدت وجود خوانده می‌شود، در طی این قصّه حصول می‌یابد» (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۱۶۵).

۲-۱-۳. *مصیبت‌نامه*

مصیبت‌نامه هم به شیوهٔ داستان در داستان تنظیم شده است. در این سفرنامهٔ روحانی و نمادین، روح به‌عنوان سالک فکرت در پی راهیابی به کمال خویش است. از این رو با کمک فکری پیر، نزد جبرئیل، اسرافیل، میکائیل، عزرائیل، حملهٔ عرش و ملائکه،

عرش، کرسی، لوح محفوظ، قلم، بهشت، دوزخ، آسمان، آفتاب، ماه، آتش، باد، آب، خاک، کوه، دریا، جماد، نبات، وحوش، طیور، حیوان، ابلیس، جنّ و آدمی می‌رود و پس از آن، پیش پیامبران (آدم، نوح، خلیل، موسی، داوود و عیسی) رفته، از ایشان یاری می‌طلبد و همهٔ این رسولان به او سفارش می‌کنند برای رسیدن به هدف خود، نزد خاتم الانبیا (ص) برود. بنابراین، او به حضور حضرت محمّد (ص) می‌رود و آن حضرت بر گذر از پنج مرحله (حس، خیال، عقل، دل و روح) تأکید می‌کند. سالک فکرت پس از پیمودن این مراحل درمی‌یابد که آنچه به دنبال آن بوده، در وجود خود او قرار داشته است؛ مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ. سالک فکرت در همهٔ این مراحل پس از بازگشت از نزد هر موجود، به پیش پیر می‌رود و گزارش دیدار خود را ارائه می‌کند و پیر با برشمردن ویژگی‌های آن موجود، بر ناتوانیِ موجود یادشده برای حلّ مشکل سالک فکرت، مهر تأیید می‌زند تا سرانجام در پیشگاه حضرت رسول اکرم (ص) حاضر می‌شود و با ارشاد آن حضرت، به خواستهٔ خویش دست می‌یابد.

۳. پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ تأویل‌های قرآنی و روایی و پیوند آن با رمز و نماد در سروده‌های عرفانی، پژوهش‌هایی انجام شده است. نمونه‌هایی را به‌اختصار معرّفی می‌کنیم:

امامی جمعه (۱۳۸۳) دربارهٔ رمزگونگی شعر عرفانی نوشته است: «عرفا در کشفیات معنوی و شهودات عرفانی خود، تجربیات و یافته‌هایی را پیدا می‌کنند که در زبان عبارت، قابل تبیین نیست؛ زیرا خاستگاه و کاربرد زبان عبارت (یعنی همین زبان متعارف)، زندگی روزمرّهٔ انسان‌ها در این عالم خاکی است؛ امّا زبان اشارت می‌تواند اشاره‌ای به آن یافته‌های ملکوتی باشد. اینجاست که شعر و عرفان در فرهنگ عرفانی ما به یکدیگر پیوند می‌خورند.»

خدادادی، ملک‌ثابت و جلالی پندری (۱۳۸۹) با بررسی دیدگاه تأویلی شمس می‌نویسند: «شمس تبریزی کمترین سخن حضرت محمّد (ص) را با تمام کتاب‌های عالم، قابل مقایسه نمی‌داند... او حتّی گاهی قرآن و حدیث را با هم می‌سنجد.»

میرباقری فرد و نیازی (۱۳۸۹) نوشته‌اند: «شیوهٔ برخورد با موضوع معرفت و کیفیت بیان آن به دلیل ماهیت تجربهٔ عرفانی، دو گونه است.» آن‌ها «زبان عبارت» و «زبان اشارت» را تعبیری از این دو گونه برخورد می‌دانند. نویسندگان مقاله در ادامه، به بررسی و تحلیل زبان اشارت در آثار عین‌القضات و بهره‌گیری وی از استعاره، تمثیل، رمز و نماد و بیان نقیضی پرداخته و در پایان به این نتیجه رسیده‌اند که عین‌القضات برای بیان عقاید عقلی و نظری، از زبان عبارت و برای بیان مواجید عرفانی، از زبان اشارت استفاده می‌کند.

یوسفی و حیدری (۱۳۹۱) در مقالهٔ خود نوشته‌اند: «در تعابیر عرفانی، نورها مثل رنگ‌ها به طیف‌های مختلف تقسیم می‌شوند و هر نور سمبل و نماد چیزی به شمار می‌آید. این مرتبه‌های نور تا نور سیاه که بالاترین مرتبه‌های نور است، بالا می‌رود.»

آتش‌سودا (۱۳۹۱) پس از معرّفی رمز و اعتبار آن نزد صوفیه، برای پاسخ دادن به این پرسش که چرا داستان شیخ صنعان به‌جای آنکه در وادی عشق مطرح شود، پیش از هفت وادی ارائه گردیده است، می‌نویسد: «موقعیت داستان مورد بحث در *منطق الطّیر* می‌تواند نشانه‌ای باشد دالّ بر آنکه ماجرا هرچند با محوریت عشق ترتیب یافته است، رمزهای آن را می‌توان به گونه‌ای متفاوت تعبیر کرد. در این تعبیر دیگرگون، داستان، صبغهٔ عاشقانهٔ خود را حفظ می‌کند و علاوه بر آن می‌توان سرگذشت شیخ را پیامی از ناهشیار عطّار به این پرسش ازلی-ابدی انسان دانست که در غزل منسوب به مولوی بازگو شده است: از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟/ به کجا می‌روم؟ آخر ننمایی وطنم.»

٤. تأویل‌های نمادمحور در سروده‌های عطّار

اینک نمونه‌هایی از تأویل‌های قرآنی و روایی عطّار را که بر محور نماد عرضه شده‌اند، مطالعه می‌کنیم و به توصیف و تحلیل آن‌ها می‌پردازیم.

٤-١. کعبهٔ عشّاق

از نظر عارفان، قبلهٔ واقعی، چیزی جز عشق یا روی جانان نیست؛ از این رو، باید همواره به آن روی آورد:

کعبهٔ جان روی جانان دیدن است　　روی او در کعبهٔ جان دیدن است

(عطّار، ۱۳۹۲ب: ۲۹۱)

این اندیشه از درون‌مایه‌های مکرّری[1] است که نمونه‌های آن را در آثار عارفان به‌وفور می‌توان مشاهده کرد؛ امّا عطّار که تفکّر ملامتی دارد، به بیان سادهٔ این مطلب بسنده نکرده و در بیانی ساختارشکن گفته است:

ما ره ز قبله سوی خرابات می‌کنیم　　پس در قمارخانه مناجات می‌کنیم

(همان، ۱۳۶۶: ۵۰۹)

این بیت، اوج تفکّر ملامتی عطّار را نشان می‌دهد؛ زیرا بر پایهٔ موازین شریعت، برای نیایش باید روی به قبله آورد: «وَ مِن حَیثُ خَرَجتَ فَوَلِّ وَجهَکَ شَطرَ المَسجِدِ الحَرامِ وَ إنَّهُ لَلحَقُّ مِن رَبِّکَ وَ مَا اللهُ بِغافِلٍ عَمّا تَعمَلونَ؛ و از هر کجا بیرون آمدی، روی خود را به‌سوی مسجد الحرام بگردان و البتّه این [فرمان] حق است و از جانب پروردگار توست و خداوند از آنچه می‌کنید، غافل نیست» (بقره: ۱۴۹).

با مقایسهٔ آیهٔ فوق و برداشت عطّار، می‌بینیم بیان عطّار، چیزی دیگر است. او از قبله‌ای که روی آوردن به آن دستور شریعت است، روی برمی‌گرداند و به‌سوی خرابات می‌رود و سپس در قمارخانه به مناجات می‌پردازد. مفهوم این دو مصراع به هیچ روی با ظاهر آیات قرآن سازگار نیست. عطّار در این سخن ملامتی بر آن است به

1. moyif

خرابات - که جایی برای ویران کردن جسمانیات و تعلّقات مادّی است- برود. او خرابات را که نماد وارستگی است (سجّادی، ۱۳۶۲: ذیل واژهٔ خرابات)، قمارخانه‌ای می‌داند که در آنجا می‌توان خالصانه نرد عشق باخت و دور از هرگونه روی و ریا به مناجات پرداخت.

بنابراین، سخن عطّار در بیت‌های یادشده، ساختارشکن است و با ظاهر آموزه‌های دینی هیچ‌گونه تناسبی ندارد. در تأویل واژگانی و نمادین او، «خرابات» و «قمارخانه»، نماد «قبله» هستند. بنابراین، برای درک و فهم پیام عطّار، باید از طریق دستگاه واژگان او با جهان‌بینی و ایدئولوژی ملامتی‌اش - که در غزل‌هایش نمود بیشتری دارد- آشنا شد. برای دستیابی به این هدف، بهتر است دو اصطلاح «خرابات» و «قمارخانه» را معرفی کنیم.

خرابات: شیخ محمّد لاهیجی (ف ۹۱۲ ق)، شارح **گلشن راز**، در *مفاتیح الاعجاز*، خرابات را این‌گونه تعریف کرده است: «خرابات، اشاره به وحدت است، اعم از وحدت افعالی و صفاتی و ذاتی و ابتدای آن عبارت از مقام فنای افعال و صفات است» (لاهیجی، ۱۳۶۶: ۶۲۴). ملاّ محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱ ق)، از علمای بزرگ شیعه در سدهٔ یازدهم هجری، در تعریف خرابات گفته است: «خرابات عبارت است از وحدت صرف و خراباتی اشارت است به سالک عاشق لاابالی که افعال و صفات جمیع اشیا را محو افعال و صفات الهی داند و هیچ فعلی و صفتی به خود و دیگری منسوب ندارد» (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ۲۰۹/۱). این تعریف نیز قابل توجه است: «خرابات به‌معنی شرابخانه و در اصطلاح، عبارت است از خراب شدن صفات بشریت و فانی شدن وجود جسمانی و خراباتی، مرد کامل است که از او معارف الهیّه بی‌اختیار صادر شود و خراب نیز خرابی عالم بشریت را گویند» (سجّادی، ۱۳۶۲: ذیل واژهٔ خرابات).

قمارخانه: جایی است که عاشق صادق و پاکباز، «خود» را می‌بازد: «قمار، باختنِ سر است در راه محبوب و قمارخانه، محل اهل دل است و کسانی که ترک سر

کرده‌اند و قدم در راه عشق نهاده» (همان: ذیل لغت قمارخانه). در تحلیل نهایی سرودهٔ عطّار، به این نتیجه می‌رسیم که از نظر او، قمارخانه همان خرابات و قبله است که شاعر، تعیّنات و خودی خویش را در آنجا ترک می‌کند. در رباعی زیر هم -که عطّار از واژهٔ مقامرخانه استفاده کرده- به همین مفهوم نظر داشته است:

در قرب تو گر هست دل دیوانه‌ست
جان را طمع وصال تو افسانه‌ست
چون هرچه که هست در تو می‌باید باخت
سبحان‌الله! این چه مقامرخانه‌ست؟

(عطّار، ۱۳۸۹: ۱۲۵)

بنابراین باید گفت روی آوردن به «خرابات» و «قمارخانه»، از مصادیق رویکرد به قبلهٔ عشق است. با این توصیف می‌توان بیان تأویلی و به‌شدّت ساختارشکنِ عطّار را با توجه به اندیشه‌های ملامتی او توجیه کرد. همچنین باید افزود او با این تأویل، موضوع را از گسترهٔ کلام و فقه، به فراخنای عرفان برده است.

٤-۲. جان و دل را درد و دارو

تأویلی خاص از آیهٔ نور را می‌توان در آغاز مقالهٔ نخست *اسرارنامه* دید که عطّار با استناد به آن، به نحوی مؤثّر در بزرگداشت مقام انسان، نکاتی جالب و دل‌انگیز بیان می‌کند:

الا ای جان و دل را درد و دارو! تو آن «نوری» که «لم تمسسه نارو»
ز روزن‌های «مشکاتی» مشبّک نشیمن کرده بر «شاخی مبارک»
تو در «مصباح» تن «مشکات نوری» ز نزدیکی که هستی، دور دوری
«زجاجه» بشکن و «زیتت» فرو ریز به نور «کوکب درّی» درآویز
ترا با مغرب و مشرق چه کار است؟ که نور آسمان گِردت حصار است

(عطّار، ۱۳۹۲الف: ۱۰۵ و ۱۰۶)

ساختار سخن تأویلی عطّار را که از چندین نماد تشکیل شده است، می‌توان به این صورت تجزیه و برابرگذاری کرد:

نور: انسان (بدیهی است که منظور از انسان، روح اوست که هویّت او را تشکیل می‌دهد؛ به‌طوری که بر اثر نور الهی - نه با نوری که از آتش مادّی پدید می‌آید- همواره می‌درخشد).

مشکات مشبّک: پنج حسّ ظاهری و پنج حس باطنی انسان (مشترک، خیال، وهم، حافظه و متصرّفه) (دهخدا، ۱۳۷۲: ذیل واژهٔ حواس).

شاخ مبارک: موقعیّت ممتازی که انسان در آفرینش دارد.

مصباح: تن.

مشکات نور: قلب و روح انسان که تجلّی‌گاه حضرت حق است.

زجاجه: جسم.

زیت: تعلّقات.

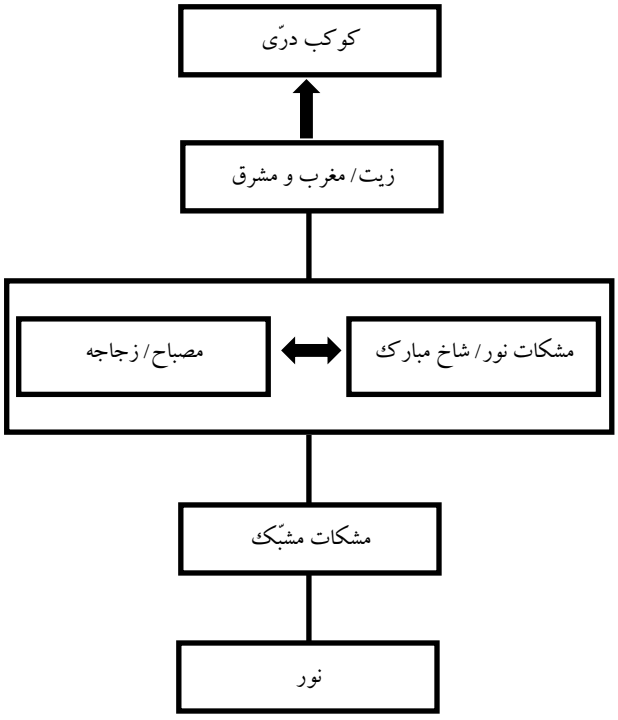
کوکب درّی: حضرت حق.

مغرب و مشرق: لاشرقیّه و لاغربیّه، رویکردهای گوناگون به غیر حق.

عطّار در این تأویل، ابتدا انسان را «نور» دانسته است؛ همان نوری که «لم تمسسه نار» است و از روزن‌های مشکاتی مشبّک بر شاخه‌ای مبارک نشسته است؛ امّا در بیت سوم، «جان» را «مشکات نور» معرّفی کرده و تن را «مصباح». پیداست باید منظور از «نور» در بیت سوم جلوهٔ الهی باشد که از مشکات وجود انسان سر بر می‌کند. او در بیانی متناقض‌نما گفته است این نور (جان) از بس ملموس و نزدیک است، دور به نظر می‌آید (از فرط پیدایی، پنهان است). او از این «جان» می‌خواهد «زجاجه» را - که «مصباح تن» در آن قرار دارد- بشکند و «زیت» خود را فروریزد و به نور «کوکب درّی» درآویزد.

پس از تجزیهٔ ساختار سخن عطّار، باز هم در تحلیل نهایی به این نکتهٔ کلیدی می‌رسیم: انسانی که در آفرینش، از جایگاهی والا و منحصر به فرد برخوردار بوده،

تجلّی‌گاه حضرت حق است، باید همهٔ تعلّقات و هر آنچه را مایهٔ تقویت تعلّقات می‌شود، از خود دور کند تا به کمال مطلوب برسد؛ به عبارت دیگر، با «مردن پیش از مرگ» و خودسازی، موانع نفسانی و حجاب خودی را از سر راه بردارد: موتوا قبلَ ان تَموتوا. این طرح خودسازی عطّار را می‌توان به صورت نمودار زیر نشان داد:



نمودار خودسازی انسان

در این طرح عطّار، «مصباح» و «زجاجه» در مفهوم جسم به کار رفته‌اند و مفهومی یکسان دارند. «شاخ مبارک» و «مشکات نور» هم که روایتگر روح هستند و بر جایگاه ممتاز و برجستهٔ انسان تأکید می‌کنند، در یک مرتبه قرار دارند. از سوی دیگر، روح انسان که نور است و در تنگنای جسم به سر می‌برد، با وجود «مشکات مشبّک»

(حواسّ ظاهری و باطنی)، هر آن ممکن است گرفتار «زیت» و «مغرب و مشرق» (تعلّقات) شود؛ از این رو، برای اینکه به اصل خود - که از «کوکب درّی» است- بازگردد، باید تلاش کند با شکستن «زجاجه» و «زیت» و بریدن از تعلّقات، به این مهم دست یابد.

امّا اینکه «نور» و «کوکب درّی» در دو سوی این نمودار قرار دارند، گویای این مفهوم است که روح انسان، «نور» است و به‌سوی «کوکب درّی» (حضرت حق) که اصل نور است، باز می‌گردد: إنّا لله وَ انّا إلَیه راجعونَ. این طرح بر این مطلب تأکید می‌کند که انسان با عمل به فرمان «موتوا قَبلَ أن تَموتوا» است که به «إنّا لله وَ انّا إلَیه راجعونَ» می‌رسد.

امام محمّد غزّالی (۴۵۰-۵۰۵ م) در کتاب *مشکاه الانوار* به تأویل این آیه پرداخته است. او تحت عنوان «در بیان مراتب ارواح نورانی بشری که به معرفت این انوار تمثیل‌های قرآن شناخته می‌آید»، به معرّفی مراتب پنج‌گانهٔ روح انسان می‌پردازد:

«اوّل آن‌ها روح حسّاس است که آنچه را حواس پنج‌گانه بر او عرضه کنند، دریابد.

دوم، روح خیالی که آنچه را حواس ادراک می‌کند، ثبت کرده و در انباری نگهداری می‌کند تا هنگام نیاز روح عقلی -که برتر از آن است- تحویل کند.

سوم، روح عقلی که با آن معانی خارج از حدود حس و خیال درک می‌شود و آن جوهر انسانی خاصّی است که در بهایم و کودکان سراغی از آن نیست.

چهارم، روح فکری است که علوم عقلی محض را دریافت می‌کند و سپس میان آن‌ها الفت و هماهنگی برقرار کرده و سرانجام معارف ارجمندی از آنان استنتاج می‌کند.

پنجم، روح قدسی نبوی که خاص پیامبران و بعض از اولیا است» (غزّالی، ۱۳۶۴: ۷۵ –۷۷).

وی سپس با نگرشی تأویلی، این مراتب پنج‌گانه را با پنج واژه از آیهٔ نور تطبیق می‌دهد (همان: ۷۹-۸۱). نظر غزّالی را می‌توان در قالب جدول (۲) مشاهده کرد:

جدول ۲. مراتب روح انسان و برابرهای قرآنی آن‌ها

مراتب ارواح	ارواح	برابرهای قرآنی مراتب ارواح
اوّل	روح حسّاس	مشکاه (چراغدان)
دوم	روح خیالی	زجاجه (شیشه)
سوم	روح عقلی	مصباح (چراغ)
چهارم	روح فکری	شجره (درخت)
پنجم	روح قدسی نبوی	زیتون

غزّالی در پایان تأویل خویش، به این جمع‌بندی می‌رسد: «این انوار بعضشان بر بعض دیگر مقدّم و مترتّب‌اند؛ مثلاً روح حسّی چون سرآغاز و مقدّمه‌ای است برای روح خیالی، در اوّل قرار دارد. روح خیالی نیز به تصوّر درنیاید مگر موضوعی باشد برای بعد از خود. روح فکری و عقلی نیز موضوع بعد از خود را تشکیل می‌دهند. حال به‌جاست که شیشه، محلّ چراغ و چراغدان، محلّی برای شیشه باشد، چراغ در شیشه باشد و شیشه نیز در چراغدان. چون همهٔ این انوار بعضی فوق بعضی دیگرند، سزاوار آن است که نور به‌علاوهٔ نور باشد: نورٌ علی نور» (همان: ۸۱).

همان طور که ملاحظه می‌شود، تأویل‌های عطّار و غزّالی، هر دو نمادمحور و دربارهٔ انسان و بزرگداشت مقام انسان هستند؛ امّا هرکدام از منظری خاص به آیهٔ نور نگریسته و تأویلی متفاوت ارائه کرده‌اند.

٤-۳. مست الست

غزل زیر یکی از بهترین غزل‌هایی است که در دیوان عطّار دیده می‌شود:

ما ز خرابات عشق مست «الست» آمدیم

نام «بلی» چون بریم چون همه مست آمدیم
پیش ز ما جان ما خورد شراب «الست»
ما همه زان یک شراب مست «الست» آمدیم
خاک بُد آدم که دوست جرعه بدان خاک ریخت
ما همه زان جرعهٔ دوست به دست آمدیم
ساقی جام «الست» چون «و سقیهم» بگفت
ما ز پی نیستی عاشق هست آمدیم
دوست چهل بامداد در گِل ما داشت دست
تا چو گل از دست دوست دست به دست آمدیم
شست درافکند یار بر سر دریای عشق
تا ز پی چل صباح جمله به شست آمدیم
خیز و دلا مست شو از می قدسی ازآنک
ما نه بدین تیره جای بهر نشست آمدیم
دوست چو جبّار بود هیچ شکستی نداشت
گفت شکست آورید ما به شکست آمدیم
گوهر عطّار یافت قدر بلندی ز عشق
گرچه ز تأثیر جسم جوهر پست آمدیم

(عطّار، ۱۳۶۶: ۴۹۵-۴۹۶)

«وَ إذ أخَذَ رَبُّکَ مِن بَنی آدَمَ مِن ظُهورِهِم ذُرِّیّتَهُم وَ أشهَدَهُم عَلی أنفُسِهِم ألَستُ بِرَبِّکُم قالوا بَلی شَهِدنا أن تَقولوا یَومَ القیامَه إنّا کُنّا عَن هذا غافِلینَ؛ و هنگامی که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریّهٔ آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا، گواهی دادیم تا مبادا روز قیامت بگویید ما از این [امر] غافل بودیم» (اعراف: ۱۷۲).

عطّار همچون دیگر عارفان سرمست از عشق حق، نگاه و تفسیری عاشقانه به آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ اعراف دارد. او پیش از هبوط به این دنیا، در عالم ذرّ، خطاب الهیِ «**الست بربّکم**» را شنیده و از این خطاب سرمست گشته است و شور و حال کنونی خود را برخاسته از همان خطاب لذیذ می‌داند. البتّه او بر آن است که اگر – به‌ظاهر می‌بینیم– انسان به این پرسش پاسخ نداده، به سبب مستی او از شراب «**الست بربّکم**» است.

او همچنین بر پایهٔ این آیهٔ قرآن کریم: «عالِیَهُم ثِیابُ سُندُسٍ خُضرٌ وَ اِستَبرَقٌ وَ حُلُّوا اَساوِرَ مِن فِضَّه وَ سَقاهُم رَبُّهُم شَراباً طَهوراً؛ [بهشتیان را] جامه‌های ابریشمی سبز و دیبای ستبر در بَر است و پیرایهٔ آنان دستبندهای سیمین است و پروردگارشان باده‌ای پاک به آنان می‌نوشاند» (انسان: ۲۱)، می‌گوید: از آنجا که ساقی جام «الست»، بشارت بهشت و نعمات عالی آن را به ما ابلاغ کرد، ما عاشق هستی شدیم تا در نهایت به هدف خود که همان نیستی است، برسیم. عطّار در این تفسیر و تأویل خویش، میان آیات ذکرشده پیوند برقرار می‌کند. به عبارت دیگر، به استناد حدیث «یُفَسِّرُ بَعضُهُ بَعضَهُ»، میان «شَراباً طَهوراً» و «اَلَستُ بِرَبِّکُم» رابطه‌ای بسیار نزدیک ایجاد می‌کند. او همچنین با بهره‌گیری از حدیث «خَمَّرتُ طینَه آدمَ بِیَدَیَّ اَربَعینَ صَباحاً» (رازی، ۱۳۶۶: ۶۵) به ذکر نکته‌ای دیگر می‌پردازد؛ اینکه دوست، ما را شکار کرده و به جهان هستی آورده است؛ از این رو، توصیه می‌کند چون هدف از خلقت ما ماندن در این دنیای تیره نیست، باید از شراب قدسی حق سرمست شویم و به عالم فنا که ذروهٔ کمال انسان است، سفر کنیم. البتّه هشدار می‌دهد باید هشیار بود؛ زیرا دوست جبّار است(۶) و قدرتی کامل و مطلق دارد؛ از این رو، دوستدار دل‌های شکسته است و جز آن را نمی‌پذیرد: «اَنَا عِندَ المُنکَسِرِه قُلوبِهِم لِاَجلی» (به نقل از عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲۴).

عطّار با این تفسیر و پیوند دادن چند آیه و حدیث، تأویلی ذوقی، تودرتو و منحصر به فرد به دست داده است. همهٔ اجزای این تأویل، به هم گره خورده‌اند و پیوندی اندام‌وار دارند. با این توصیف می‌توان میان بیت‌های غزل هم ارتباط طولی مناسب‌تری

برقرار کرد. همان طور که ملاحظه می‌شود، هیچ‌یک از این مفاهیم به گونه‌ای که در غزل یادشده می‌بینیم، در آیات فوق وجود ندارد و تنها ذوق و اندیشهٔ عطّار است که آیات را با احادیث پیوند زده و برابر مشرب عرفانی خویش تفسیر و تأویل کرده است. گرانیگاه تأویل او جملهٔ پرسشیِ «الست بربّکم» است. در ضمن باید به این نکته توجه داشت که این شاعر عارف‌مسلک برای تأثیرگذاری اندیشه‌اش، از وزنی خیزابی که شورآفرین است، بهره برده است.

٤-٤. فنای اسماعیل (ع)

«فَلَمّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعیَ قالَ یا بُنَیَّ إنّی أری فِی المَنامِ أنّی أذبَحُکَ فَانظُر ماذا تَری قالَ یا أَبَتِ افعَل ما تُؤمَرُ سَتَجِدُنی إن شاءَ اللهُ مِنَ الصّابِرینَ؛ و وقتی با او به جایگاه سعی رسید، گفت: ای پسرک من! من در خواب [چنین] می‌بینم که تو را سر می‌بُرَم، پس ببین چه به نظرت می‌آید؟ گفت: ای پدر من! آنچه را مأموری بکن. ان‌شاءالله مرا از شکیبایان خواهی یافت» (صافّات: ۱۰۲).

بهره‌برداری از داستان ذبح اسماعیل (ع) همواره مورد توجه عارفان بوده است. آنان از این داستان به‌عنوان نمادی برجسته استفاده کرده و بخش‌هایی از زندگی فردی و اجتماعی خود و جامعهٔ خویش را از مصادیق آن دانسته‌اند. عطّار در *اسرارنامه* با تأویلی بلاغی گفته است:

بمانده بی تو اسماعیل در سوک که تا در راه تو قربان شود بوک

(عطّار، ۱۳۹۲الف: ۹۷)

عطّار در اینجا تأویلی ویژه از آیهٔ فوق ارائه کرده و بر آن است که اسماعیل بدون محبوب خویش همواره در ماتم به سر می‌برد تا اینکه خود را در راه او قربانی کند؛ به عبارت دیگر، او تا زمانی که خود را قربانی محبوب نکرده، در سوک نشسته است. عطّار در این تأویل، با هنر بیان و تصویرپردازی شاعرانه، ارزش بلاغی به سخن خود بخشیده است.

در نمونهٔ زیر، شاهد تأویل مصداقی دیگر از ماجرای حضرت ابراهیم (ع) و فرزندش، حضرت اسماعیل (ع) هستیم:

پاک‌دینی گفت: سی سال تمام — عمر بی‌خود می‌گذارم بر دوام
همچو اسماعیل در خود ناپدید — آن زمان کاو را پدر سر می‌برید
چون بود آن کس که او عمری گذاشت — همچو آن یک دم که اسماعیل داشت

(همان، ۱۳۹۱: ۴۴۲)

در این تأویل مصداقی، گوینده خود را چون حضرت اسماعیل (ع) می‌داند که به خواست الهی برای قربانی شدن، تن درمی‌دهد و در لحظه‌ای که پدر می‌خواهد او را ذبح کند، خود را فراموش می‌کند. البتّه با این بیان مبالغه‌آمیز که اسماعیل (ع) زمانی کوتاه، خود را فراموش کرد، ولی گوینده (فرد پاک‌دین) سی سال تمام (یک عمر) به این کار همّت گماشته است.

٤-٥. فرعون نفس

توجّه ویژه به آموزه‌های عرفانی و انتقال آن به مخاطب، از مختصّات سبک عطّار است. پرهیز از تعلّق خاطر به مال و جاه دنیوی، مصداقی از این آموزه‌هاست:

تو گر از جاه دنیا شادمانی — ز جاهِ آخرت محروم مانی
چو گرد تو درآید مال و جاهت — شود مال تو مار و جاه چاهت
دل تو چیست؟ موسی، نقش؟ فرعون — چو طشتی آتش این دنیا به صد لون
اگر جبریل فرماید بود خوش — ز موسی دست آوردن به آتش
ولی گوینده گر فرعون باشد — عذاب آتشت صد لون باشد
اگر در طاعتی کردی گناهی — دهد هر عضو تو بر تو گواهی
نه آنجا کفر و نه ایمانْت باشد — کز اینجا آنچه بردی آنْت باشد

(همان، ۱۳۸۸: ۲۳۲-۲۳۳)

عطّار در این تمثیل به این واقعهٔ تاریخی اشاره دارد: «چون موسی یک‌ساله شد، فرعون روزی آسیه را گفت: «این پسر را چه کردی؟» آسیه موسی را بیاورد، به گوهرها آراسته و لباس نو پوشیده. چون فرعون موسی را بدید، در دلش چیزی بگشت و او را هیبتی از موسی در دل آمد. گفت: «یا آسیه! من همی‌ترسم که مرا ازین کودک بلایی برسد.» پس موسی را بر کنار گرفت و بنواختش. موسی دست برآورد و ریش فرعون بگرفت و بکشید. فرعون گفت: «این آن دشمن منست. این را بکشم پیش از آنکه ازین بلایی به من رسد.» آسیه گفت: «عجب دارم از تو که از کودکی بدین خردی می‌اندیشی. اگر می‌خواهی که بدانی برخلاف اینست، حال او را بیازمای به چیزی تا پیدا شود ترا.»

آن‌گاه بفرمود تا طشتی بیاوردند پر آتش و طشتی دیگر پر عنّاب و هر دو را پیش او بنهادند. موسی دست به عنّاب دراز کرد تا برگیرد. جبریل در ساعت بیامد و دست او بگرفت و سوی آتش برد. موسی پارهٔ آتش برگرفت و بر زبان نهاد. زبانش بسوخت و آن عقده بر زفان او از آن بود. فرعون او را معذور داشت (نیشابوری، ۱۳۹۲: ۱۵۳–۱۵۴).

اصل مبارزه میان موسی (ع) و فرعون در قرآن کریم ذکر شده؛ امّا به بسیاری از جزئیّات آن، از جمله به موضوعی که عطّار به آن پرداخته، اشاره‌ای نشده است. عطّار با استفاده از رویداد تاریخی یادشده، به تربیت معنوی مخاطبان خود مبادرت می‌ورزد و در *الهی‌نامه* برابر نقطه به نقطهٔ این رویداد، نمونه‌هایی از وجود انسان قرار می‌دهد تا شاهد تأویلی نمادین باشیم: موسی: دل، فرعون: نفس، طشت آتش: دنیا.

از آنجا که در قرآن کریم، فرعون مظهر گردنکشی و ستم و تبهکاری در زمین معرّفی شده است، عارفان همواره نفس امّاره و سرکش انسان را که پیوسته امر به بدی می‌کند، به فرعون تشبیه کرده‌اند. آیات مرتبط با این موضوع در قرآن زیاد است. یک نمونه از آن را می‌خوانیم:

«إنّ فِرعَونَ عَلا فی الأرضِ وَ جَعَلَ أهلَها شیَعاً یَستَضعِفُ طائفَه مِنهُم یُذَبّحُ أبناءَهُم وَ یَستَحیی نِساءَهُم إنّهُ کانَ مِنَ المُفسِدینَ؛ فرعون در سرزمین [مصر] سر برافراشت و مردمِ آن را طبقه‌طبقه ساخت، طبقه‌ای از آنان را زبون می‌داشت، پسرانشان را سر می‌برید و زنانشان را [برای بهره‌کشی] زنده بر جای می‌گذاشت که وی از فسادکاران بود» (قصص: ۴).

عطّار که شاگرد مکتب قرآن است، با بهره‌گیری از آیات وحی در بیت‌های یادشده، با بیانی تمثیلی به تحلیل محتوای تمثیل می‌پردازد و مخاطبان خویش را به مبارزه با نفس و دنیاپرستی فرامی‌خواند. در مقالت شانزدهم *مصیبت‌نامه* هم پس از آنکه سالک فکرت از دیدار با آب برمی‌گردد و گزارش خود را ارائه می‌کند، پیر می‌گوید:

نیست یک ساعت چو فرعونت شکست — گر نداری مصر فرعونیت هست
تو به فرعونی چو مصر جامعی — یار فرعونی که هامان طالعی
عبد بطن و فرجی ای مردارخوار! — جیفه اللّیلی و بطّال النّهار
آن سگ دوزخ که تو بشنوده‌ای — در تو خفته‌ست و تو خوش آسوده‌ای
این سگ دوزخ که آتش می‌خورد — هرچه او را می‌دهی خوش می‌خورد

(عطّار، ۱۳۹۲ب: ۲۷۵)

برابرگذاری نمادهای این تأویل: فرعون: نفس، مصر جامع: وجود انسان، هامان: دستیار نفس (بختی صاحب‌اختیار که با نفس همراهی می‌کند)، سگ دوزخ: نفس فرمانروا.

در این بیت‌ها از نظر اینکه نفس فرمانروا (امّاره) چون فرعون بر کشور وجود آدمی حکومت می‌کند، شاهد تأویلی مصداقی هستیم که نمونه‌های آن گذشت؛ امّا نکتهٔ تأویلی جدید در این سروده، مربوط می‌شود به «سگ دوزخ» که در منابع روایی شیعه و سنّی، هرچند با تفاوت زیاد، از آن به‌عنوان «کلاب النّار» یاد شده است. این تعبیر در

منابع شیعی، با غیبت پیوند خورده است: «إیّاکُم وَ الغِیبَه فَإنّها إدامُ کِلابِ النّار؛ از غیبت‌کردن بپرهیزید که خورش سگان دوزخ است» (علی بن موسی الرّضا، ۱۳۶۶: ۲۶۰)؛ امّا این تعبیر در منابع سنّی، صفتی برای خوارج معرّفی شده است: «الخَوارِجُ هُم کِلابُ النّار؛ خوارج همان سگان دوزخ هستند» (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ۴۷۴/۳۱).

اگر فرض را بر این بگذاریم که جز این دو روایت، روایت دیگری وجود نداشته و یکی از این دو روایت یا هر دوی آن‌ها مورد نظر عطّار بوده است، در هر صورت، عطّار در این خصوص نگاهی تأویلی داشته است. هرچند در ظاهر هیچ گونه ارتباطی میان این دو روایت و «سگ دوزخ» در سرودهٔ عطّار دیده نمی‌شود، می‌توان از وجه مشترک آن روایات استفاده کرد و گفت که ریشهٔ بحث از «کلاب النّار» به نفس برمی‌گردد؛ زیرا مبانی رفتار خوارج که با قشری‌گری و جهل خویش، موجب فتنه و انحراف شده بودند، نفسانی بود و شالودهٔ غیبت هم همواره تبعیّت از نفس است. بنابراین عطّار، تعبیر «سگ دوزخ» را بنا به ذوق و اندیشهٔ خویش با نفس یکی دانسته است؛ نفسی که قدرتی تبهکارانه و ویرانگر همانند فرعون دارد.

٤-٦. نمرود نفس

در قرآن کریم در خصوص نمرود و ستیزه‌گری او در برابر حضرت ابراهیم (ع) آمده است: «أَلَم تَرَ إلَی الّذی حاجَّ إبراهیمَ فی رَبِّه أن آتاهُ اللهُ المُلکَ إذ قالَ إبراهیمُ رَبّی الّذی یُحیی وَ یُمیتُ قالَ أنا أُحیی وَ أمیتُ قالَ إبراهیمُ فَإنَّ اللهَ یَأتی بِالشَّمسِ مِنَ المَشرِقِ فَأتِ بِها مِنَ المَغرِبِ فَبُهِتَ الّذی کَفَرَ وَ اللهُ لایَهدی القَومَ الظّالمینَ؛ آیا از [حال] آن‌کس که چون خدا به او پادشاهی داده بود [و بدان می‌نازید و] با ابراهیم دربارهٔ پروردگارش محاجّه [می]کرد، خبر نیافتی؟ آن‌گاه که ابراهیم گفت: پروردگار من همان کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند، گفت: من [هم] زنده می‌کنم و [هم] می‌میرانم. ابراهیم گفت: خدا[ی من] خورشید را از خاور برمی‌آورد، تو آن را از باختر برآور. پس آن‌کس که کفر ورزیده بود، مبهوت ماند و خداوند، قوم ستمکار را هدایت نمی‌کند» (بقره: ۲۵۸).

عطّار از یک سو با نگاهی کلّی به آیات قرآن کریم دربارهٔ داستان ابراهیم و نمرود و از سوی دیگر، با استفاده از تاریخ انبیا برای ذکر جزئیات آن داستان، تأویل خاصّی ارائه کرده است:

گر از دین خلیلت رهبری نیست — ترا پس جز طریق آزری نیست
گرت بی‌سیمی است و بی‌زری هم — ترا نمرودی است و آزری هم
عجب داری که نمرودی چنان شد — که بهر حرب حق بر آسمان شد
اگر کاریت ناگه کوز(۷) گردد — دلت نمرودِ ره آن روز گردد
چنان در جوش آید کبر و کینه‌ت — که بر گردون رسد صندوق سینه‌ت
ترا چون کرکس و صندوق هم هست — به نمرودیت در عالم عَلَم هست
چو هر دم می‌رسد صد تیر انکار — ز نمرودیت بدین گردنده پرگار
هنوز آن خوی نمرودت به جای است — بعینه حرب کردن با خدای است
تو پس در کار خود نمرود خویشی — به نیک و بد زیان و سود خویشی

(عطّار، ۱۳۸۸: ۳۵۷)

همان طور که پیش از این، عطّار از موسی و فرعون به‌عنوان نماد بهره برده بود، در بیت‌های زیر هم از «نمرود»، «صندوق»، «کرکس» و «آزر» به‌عنوان نماد استفاده می‌کند تا تأویلی با ساختاری نمادین عرضه نماید:

نمرود: انسانی که تابع نفسانیات است، صندوق: دل، کرکس: زشتی‌های نفس (کبر، کینه، زیاده‌طلبی و...)، آزر: دستیار انسانی که تابع نفسانیات است (برای آگاهی از داستان حضرت ابراهیم و نمرود، رک: نیشابوری، ۱۳۹۲: ۵۵-۵۹).

عطّار از نماد نمرود برای معرّفی نفس سرکش انسان در برخی از آثار خود استفاده کرده است. در حکایت زیر، یکی از فرزانگان دیوانه که گرفتار کیک و سارخک و

مگس شده است، با بیانی آیرونیک[1]، خود را همچون نمرود می‌داند که به سبب تمرّد در برابر حق، گرفتار این حشرات موذی شده است:

بود در کنجی یکی دیوانه خوار — پیش او شد آن عزیز نامدار
گفت می‌بینم تو را اهلیّتی — هست در اهلیّتت جمعیّتی
گفت کی جمعیّتی یابم ز کس؟ — چون خلاصم نیست از کیک و مگس
جملهٔ روزم مگس دارد عذاب — جملهٔ شب نایدم از کیک خواب
نیم‌سارَخکی چو در نمرود شد — مغز آن سرگشته‌دل پر دود شد
من مگر نمرود وقتم کز حبیب — کیک و سارَخک و مگس دارم نصیب

(عطّار، ۱۳۹۱: ۳۱۲)

نمرود کاخ‌نشین کجا و این دیوانهٔ کوخ‌نشین کجا؟ دیوانهٔ مذکور در شعر عطّار نمایندهٔ بخش عمده‌ای از مردم برای اعتراض نسبت به وضع موجود جامعه به شمار می‌رود که با کنایه و زبانی نیش‌دار، نارضایتی خود و مردمش را اعلام می‌کند. هنر مردمی عطّار در به نظم کشیدن وضع اسفبار گروهی از مردم جامعه‌اش را در این سروده می‌بینیم. او که نمی‌تواند وضع موجود جامعهٔ خود را تغییر دهد، از رسانهٔ هنری و هنر رسانه‌ای خود بهره می‌گیرد و نمایی از فریاد سکوت این مردم بینوا را در قالب حکایتی کوتاه منعکس می‌کند تا به رسالت روشنفکری خود در قبال جامعه عمل کند.

عطّار به این طریق میان عصر خویش و گذشته، گفت‌وگو برقرار کرده است تا به نوعی از تجربهٔ گذشته بهره‌مند شود. این موضوع در چارچوب هرمنوتیک مدرن، قابل توجیه است. گادامر[2] در این خصوص چنین دیدگاهی دارد: «هدف فهم هرمنوتیکی این نیست که به معنای یک اثر نزد مخاطب اصلی یا مؤلّف آن پی ببرد؛ بلکه هدفش این است که دریابد این اثر برای ما و در حال حاضر چه معنایی دارد. هرچند که این امر بدان معنا نیست که ما هرکاری که بخواهیم می‌توانیم با اثر بکنیم. فهم هرمنوتیکی

1. Iyronic
2. Gadamer

نتیجهٔ گفت‌وگویی اصیل میان حال و گذشته است و این فهم هنگامی رخ می‌دهد که میان حال و گذشته ادغام افق وجود داشته باشد» (نیچه و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۰).

٤-۷. راه قارون

عطّار در بیت زیر با تمسّک به قرآن کریم، تعلّق داشتن به دنیا را همانند فرو رفتن قارون در زمین قلمداد کرده، ترک تعلّق و پرواز جبرئیل‌گونه به‌سوی فلک را وظیفه‌ای دانسته است که باید به آن عمل کند:

عطّار پر به‌سوی فلک همچو جبرئیل　　راه زمین مرو که چو قارون نیامدم

(عطّار، ۱۳۶۶: ۴۱۲)

این نظر عطّار، تأویلی است از ماجرای قارون که در این آیه آمده است: «فخَسَفنا بِهِ وَ بِدارِهِ الأرضَ فَما کانَ لَهُ مِن فِئَه یَنصُرونَهُ مِن دُونِ اللهِ وَ ما کانَ مِنَ المُنتَصِرینَ؛ آن‌گاه [قارون] را با خانه‌اش در زمین فرو بردیم و گروهی نداشت که در برابر [عذابِ] خدا او را یاری کنند و [خود نیز] نتوانست از خود دفاع کند» (قصص: ۸۱).

از نظر عطّار، کسانی که تعلّق مادّی و دنیایی دارند، قارون‌صفت هستند. این نظر، بسیار کلّی و فراگیر است و همهٔ کسانی را که از دنیا بهره‌مند می‌شوند، دربر می‌گیرد. در بیت‌های زیر هم قارون، نمادی از تعلّقات دنیوی است که مانع رسیدن بنده به حق می‌شود:

زر چه خواهم کرد اگر قارون نی‌ام؟　　چند خواهم گشت اگر گردون نی‌ام؟

(عطّار، ۱۳۹۲ب: ۱۵۵)

تا کی باشم بستهٔ هستی بی‌تو　　افتادهٔ هشیاری و مستی بی‌تو

گر ننالیدم ز تنگدستی بی‌تو　　قارون شده‌ام به زرپرستی بی‌تو

(همان، ۱۳۸۹: ۲۵۰)

گر نخواهی کرد قارونی مدام　　خورد و پوشی تا لب گورت تمام

(همان، ۱۳۹۲ب: ۲۷۲)

٤-٨. توبهٔ نصوح

دربارهٔ توبهٔ نصوح در قرآن آمده است: «یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنوا توبوا اِلَی اللهِ تَوبَه نَصوحاً؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به درگاه خدا توبه‌ای راستین کنید» (تحریم: ۸).

امیرالمؤمنین (ع) در پاسخ به کسانی که از آن حضرت دربارهٔ توبهٔ نصوح پرسیدند، فرمود: «نَدَمُ بِالقَلبِ وَ اِستِغفارُ بِاللّسانِ وَ القَصدُ عَلی أن لایَعود؛ [توبهٔ نصوح یعنی:] پشیمانی به دل و استغفار به زبان و عزم بر بازنگشتن بدان» (رک: حرّانی، ۱۴۰۰: ۲۰۹).

در اینکه توبهٔ نصوح چیست، برایند سخن همهٔ صاحب‌نظران این است که توبهٔ نصوح، یعنی توبهٔ خالص و بی‌بازگشت. عطّار در یکی از غزل‌های ملامتی خود می‌گوید:

صبح، دم زد ساقیا هین الصّبوح — خفتگان را در قدح کن قوت روح
در قدح ریز «آب خضر» از «جام جم» — باز نتوان گشت ازین در بی‌فتوح
توبه بشکن تا درست آیی ز کار — چند گویی توبه‌ای دارم نصوح؟

(عطّار، ۱۳۶۶: ۱۱۵)

«آب خضر» همان آب حیات است که در شعر شاعران عارف‌مسلک به‌وفور به کار رفته است؛ از جمله حافظ می‌گوید:

حجاب ظلمت از آن بست آب خضر که گشت
ز طبع حافظ و این شعر همچو آب، خجل

(حافظ، ۱۳۶۲: ۶۱۴)

«جام جم» هم در اصل، از عناصر اساطیری است و به اسطورهٔ جمشید و کیخسرو برمی‌گردد. عطّار میان این عنصر اساطیری و «آب خضر» که تعبیر و اصطلاحی عرفانی است، پیوندی نزدیک برقرار کرده است (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۲۲۲-۲۲۴). او به این طریق، بستری فراهم ساخته است تا در آن، با تفکّری ملامتی به تأویلی ساختارشکن از قرآن مبادرت کند. عطّار در این بیت‌ها با بیانی ملامتی می‌گوید: آن‌گاه که صبح

دمیده می‌شود، زمانی است که باید از ساقی شرابی خواست که قوت روح باشد؛ زیرا این شراب چون «آب خضر» مایهٔ جاودانگی است و نمی‌توان از گشایشی که پدید می‌آورد، چشم پوشید. بنابراین باید توبه را شکست، هرچند توبهٔ نصوح باشد؛ زیرا توبه‌شکنی، کلید دستیابی به توبهٔ نصوح است. با این وصف، به‌وضوح درک می‌کنیم که عطّار با پیوند میان «آب خضر» و «جام جم»، ساختارشکنانه به تأویل اصطلاح «توبهٔ نصوح» همّت گمارده است. عطّار در این تأویل نمادین، نمادی از دنیای اساطیر را با نمادی از جهان عرفان همراه کرده است تا اندیشه‌های عرفانی خویش را تقویت و عرضه کند؛ زیرا او میان دنیای اسطوره و عرفان، پیوندی مشاهده می‌کند: «روش شناخت در آیین‌های نهان‌گرایی و درویشی، روش اسطوره‌ای است و بنیاد آن بر پیوند تنگ میان شناسنده و شناخته نهاده شده است. در روزگاران اسطوره، آدمی همواره از این شیوه در شناخت جهان بهره می‌جسته است. می‌توان گفت که در پیوند با هر پدیده‌ای که می‌کوشیده است، آن را بشناسد، گونه‌ای از فنا را می‌آزموده است. این تلاش تب‌آلوده در همگونی و همسانی با جهان، از باوری استوار به یکسانی جهان و انسان که استوارترین بنیاد اسطوره‌شناختی است، مایه می‌گرفته است: انسان و جهان دو نمود از یک «بود»ند: انسان، فشرده‌ای از جهان است و جهان، گستره‌ای از انسان» (کزّازی، ۱۳۹۳: ۲۷).

نتیجه‌گیری

بسیاری از سروده‌های عرفانی ادب فارسی، رمزی و نمادین هستند. نمادین و اشارتی بودن و صبغهٔ بلاغی شعر عرفانی سبب شده است زبان شعر عرفانی در مقایسه با دیگر آثار ادبی، زمینهٔ تأویل‌پذیری بسیار گسترده‌تری داشته باشد. این ویژگی در شعر عطّار نیشابوری، جلوه‌هایی ویژه و منحصر به فرد دارد و با نمادهای موجود در سبک عرفانی منسوب به ابن عربی کاملاً متفاوت است. از جمله نمادهای شعر او که با تأویل پیوند خورده‌اند، می‌توان به موضوعات مرتبط با «قبله»، «آیهٔ نور»، «داستان ابراهیم (ع)

و مبارزه با نمرود»، «ذبح اسماعیل (ع)»، «داستان موسی (ع) و مبارزه‌اش با فرعون» و «فرورفتن قارون در زمین» اشاره کرد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد عطّار علاوه بر اینکه در آثار خود از تأویل بهرهٔ فراوان برده است، گاه در تأویل‌های خود، نمادی از دنیای اساطیر را با نمادی از جهان عرفان همراه می‌کند تا به گونه‌ای مؤثّر، اندیشه‌های عرفانی خویش را تقویت و عرضه کند. افزون بر آن، گاهی هم او در برابر مردم جامعهٔ خود احساس مسئولیت می‌کند و در آثارش با بیانی نمادین زبان گویای آن‌ها می‌شود و با به نظم کشیدن وضع اسفبار گروهی از مردم جامعه از زبان فرزانگان دیوانه، به رسالت روشنفکری خود در قبال جامعه، عمل می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

(۱) دست خدا بالای دست‌های آنان است (در برگردان آیات قرآن کریم به زبان فارسی، از ترجمهٔ محمّدمهدی فولادوند استفاده شده است).

(۲) پس به هر سو رو کنید، آنجا روی [به] خداست.

(۳) و [فرمان] پروردگارت و فرشته[ها] صف در صف آیند.

(۴) مگر ندانسته که خدا می‌بیند؟

(۵) از نظر محمّدرضا شفیعی‌کدکنی، «بود» صحیح است (از بیانات شفاهی ایشان در کلاس درس).

(۶) هُوَ اللهُ الّذی لا إلاهَ إلّا هُوَ المَلِکُ القُدُّوسُ السّلامُ المُؤمِنُ المُهَیمِنُ العَزِیزُ الجَبّارُ المُتَکَبِّرُ سُبحانَ اللهِ عَمّا یُشرِکُونَ (حشر: ۲۳).

(۷) کوز: خمیده، منحنی، در اینجا به‌معنی ناراست است.

منابع

- **قرآن کریم**.

- امام علی بن ابی‌طلب(ع). (۱۳۸۶). **غررالحکم و دررالکلم**. گردآوری ناصح‌الدّین عبدالواحد آمدی. ترجمهٔ سیّد هاشم رسولی محلّاتی. چاپ دهم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- امام علی بن موسی الرّضا(ع). (۱۴۰۸ ق/ ۱۳۶۶ ش.). **صحیفه الامام الرّضا علیه‌السّلام**. بدون نوبت چاپ. قم: مؤسّسهٔ الامام المهدی «عج».

- آتش‌سودا، محمّدعلی. (۱۳۹۱). «تحلیل رمزشناختی داستان شیخ صنعان». **مجلّهٔ بوستان ادب دانشگاه شیراز**. شمارهٔ ۱۲. صص ۲۲ – ۱.

- ابن أبی‌جمهور، محمد بن زین‌الدّین. (۱۴۰۵ق). **عوالی اللّئالی العزیزیّه فی الأحادیث الدّینیّه**. تصحیح و تحقیق مجتبی عراقی. ج ۴. چاپ اوّل. قم: دار سیّدالشّهداء.

- ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق).**مسند الإمام أحمد بن حنبل**. ج ۳۱. به تحقیق عامر غضبان و دیگران. چاپ اوّل. لبنان، بیروت: مؤسّسه الرساله.

- ابواسحق نیشابوری (۱۳۹۲). **قصص‌الانبیاء**. به اهتمام حبیب یغمایی. چاپ ششم. تهران: علمی و فرهنگی.

- ابی‌محمّد الحسن بن علی بن الحسین شعبه الحرّانی. (۱۴۰۰ هـ ق.). **تحف‌العقول**. به تصحیح علی‌اکبر غفّاری. تهران: کتابفروشی اسلامیّه.

- احمدی، بابک. (۱۳۹۵). **ساختار و تأویل متن**. چاپ هجدهم. تهران: مرکز.

- امامی جمعه، سیّد مهدی. (۱۳۸۳). **عین‌القضات در آیینهٔ هرمنوتیک مدرن**. مجلّهٔ علمی ـ پژوهشی دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان. دورهٔ دوم. شمارهٔ سی و نهم. صص ۳۴-۲۱.

- **جامع‌الاحادیث ۳/۵**. فرهنگ جامع روایات پیامبر(ص) و اهل بیت (علیهما السلام). (۱۳۹۲). قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

- **جامع‌التّفاسیر نور ۲/۱**. دائره‌المعارف چند رسانه‌ای قرآن کریم. (بی‌تا). قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

- جرجانی، سیّد شریف. (۱۳۶۰). **ترجمان القرآن**. تدوین عالی بن علی بن الحافظ. به کوشش سیّد محمّد دبیرساقی. چاپ دوم. تهران: بنیاد قرآن.

- حسومی، ولی‌الله. (۱۳۹۱). **گونه‌شناسی تأویل و تبیین روایات در کتاب امالی سیّد مرتضی**. نقد و نظر. شمارهٔ ۶۸. صص ۱۳۸- ۱۱۷.

- خدادادی محمّد، مهدی ملک‌ثابت و یدالله جلالی پندری. (۱۳۸۹). **شمس تبریزی و تأویل‌های عرفانی او از احادیث نبوی**. دوفصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی ادبیّات عرفانی دانشگاه الزّهرا (س). شمارهٔ ۲. صص ۱۰۳ ـ ۷۳.

- خرّمشاهی، بهاءالدّین. (۱۳۷۶). **قرآن شناخت**، مباحثی در فرهنگ‌آفرینی قرآن. چاپ چهارم. تهران: طرح نو.

- دریدا، ژاک. (۱۳۹۶). **نوشتار و تفاوت**. ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان. چاپ دوم. تهران: نی.

- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۲). **لغتنامهٔ دهخدا**. چاپ اوّل. تهران: دانشگاه تهران.
- رازی، نجم‌الدّین. (۱۳۶۶). **مرصادالعباد**. به اهتمام محمّدامین ریاحی. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- ریکور، پل. (۱۳۹۷). **زمان و حکایت**. کتاب دوم. ترجمهٔ مهشید نونهالی. چاپ اوّل. تهران: نی.
- سجّادی، سیّد جعفر (۱۳۶۲). **فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**. چاپ سوم. تهران: کتابخانهٔ طهوری.
- السّیوطی، جلال‌الدّین عبدالرّحمن. (۱۳۶۳). **الاتقان فی علوم القرآن**. ج ۲. به تصحیح ابوالفضل ابراهیم. ترجمهٔ سیّد مهدی حائری قزوینی. چاپ اوّل. تهران: امیرکبیر.
- شمس‌الدّین محمّد تبریزی. (۱۳۷۷). **مقالات شمس تبریزی**. به تصحیح محمّدعلی موحّد. چاپ دوم. تهران: خوارزمی.
- عطّار نیشابوری، فریدالدّین محمّد. (۱۳۷۰). **تذکرةالاولیا**. به تصحیح و توضیح محمّد استعلامی. چاپ ششم. تهران: زوّار.
- ـــــــــــــــ (۱۳۶۶). **دیوان عطّار**. به اهتمام و تصیح تقی تفضّلی. چاپ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
- ـــــــــــــــ (۱۳۸۸). **الهی‌نامه**. به تصحیح محمّدرضا شفیعی کدکنی. چاپ پنجم. تهران: سخن.
- ـــــــــــــــ (۱۳۸۹). **مختارنامه**. به تصحیح محمّدرضا شفیعی کدکنی. چاپ چهارم. تهران: سخن.
- ـــــــــــــــ (۱۳۹۱). **منطق‌الطّیر**. به تصحیح محمّدرضا شفیعی کدکنی. چاپ یازدهم. تهران: سخن.
- ـــــــــــــــ (۱۳۹۲ الف). **اسرارنامه**. به تصحیح محمّدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ششم. تهران: سخن.
- ـــــــــــــــ (۱۳۹۲ ب). **مصیبت‌نامه**. به تصحیح محمّدرضا شفیعی کدکنی. چاپ یازدهم. تهران: سخن.
- عین‌القضاه همدانی. (۱۳۷۷). **تمهیدات**. به تصحیح عفیف عسیران. چاپ پنجم: منوچهری.
- غزّالی، ابوحامد (۱۳۶۴). **مشکاةالانوار**. ترجمهٔ صادق آیینه‌وند. چاپ اوّل. تهران: امیرکبیر.
- فقهی‌زاده، عبدالهادی. (۱۳۸۵). **مجلسی و تأویل روایات**. مجلّهٔ اسلام‌پژوهی. شمارهٔ ۲. صص ۸۱-۹۹

- فیض کاشانی، محمّد محسن. (۱۳۷۱). **کلّیّات فیض کاشانی**. به تصحیح مصطفی فیض کاشانی. چاپ اوّل. تهران: اسوه.
- **کتابخانهٔ احادیث فریفین**. (۱۳۹۵). قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- کزّازی، میر جلال‌الدّین. (۱۳۹۳). **رؤیا، حماسه، اسطوره**. چاپ هفتم. تهران: مرکز.
- لاهیجی، شیخ محمّد. (۱۳۶۶). **مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز**. با مقدّمهٔ کیوان سمیعی. چاپ سوم: کتاب‌فروشی محمودی.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۶۵). **مکتب حافظ**. چاپ دوم: تهران. توس.
- مولوی، جلال‌الدّین محمّد. (۱۳۸۷). **مثنوی**. به تصحیح دکتر محمّد استعلامی. چاپ نهم. تهران: سخن.
- میرباقری فرد، سیّد علی‌اصغر و شهرزاد نیازی. (۱۳۸۹). **بررسی و تحلیل زبان عرفانی در آثار عین‌القضات همدانی**. فصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی دانشگاه قم. شمارهٔ اوّل و دوم. صص ۲۸۶ ـ ۲۶۷.
- ناصرخسرو قبادیانی. (۱۳۸۴). **وجه دین**. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- نجفی، مریم، مظاهر نیکخواه و اصغر رضاپوریان، (۱۳۹۷). **بررسی جنبه‌های بلاغی زبان در تفسیر کشف‌الاسرار**. دوفصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی مطالعات زبانی و بلاغی. شمارهٔ ۱۷. صص ۲۶۰–۲۳۵.
- نویا، پل. (۱۳۷۳). **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی**. ترجمهٔ اسماعیل سعادت. چاپ اوّل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نیچه، فریدریش، مارتین هیدگر، هانس گئورگ گادامر و ... (۱۳۹۵). **هرمنوتیک مدرن**. ترجمهٔ بابک احمدی، مهران مهاجر و محمّد نبوی. چاپ یازدهم. تهران: مرکز.
- یوسفی محمّدرضا و الهه حیدری. (۱۳۹۱). **نور سیاه پارادوکس زیبای عرفانی**. مجلّهٔ ادیان و عرفان. شمارهٔ ۲. صص ۱۹۱ – ۱۷۱.