



شماره سی و سوم

پاییز ۱۳۹۲

صفحات ۳۷-۵۹

## نقش تغییر علت در تأویل قصص قرآنی در متون عرفانی

دکتر رحمان مشتاق‌مهر\*

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

فرهاد محمدی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

### چکیده

روش عارفان در بیان اندیشه‌های عرفانی و مفاهیم سیروسلوک بیشتر مبتنی بر نقل حکایت‌هایی از گذشتگان است که گهگاه متناسب با موضوع، تغییراتی در اصل آنها ایجاد می‌کنند تا معنی مورد نظر خود را با آن بیان کنند. بنابراین در روش‌شناسی تأویل عارفان از داستان‌ها، توجه به نوع تغییری که آنها در روایت اصلی حادثه‌ها ایجاد می‌کنند، اهمیت بسزایی دارد. مهم‌ترین تغییری که آنها در داستان‌ها ایجاد می‌کنند، «جابه‌جایی و تغییر علت اولیه» ای است که باعث ایجاد حادثه و شکل‌گیری داستان شده‌است. این تغییر علت، خود باعث تغییرات اساسی در دیگر اجزا و عناصر داستان و دگرگونی ساختار کلی آن می‌شود و بافت و زمینه‌ای که در داستان به وجود می‌آورد کاملاً با بافت و زمینه قبلی آن متفاوت می‌گردد. در این نوشتار، نخست به اهمیت «علت» و نقش آن در نوع و چگونگی عناصر داستان اشاره می‌کنیم، سپس به ذکر چند نمونه از برداشت‌های عرفانی عارفان از داستان‌ها که با تغییر علت اصلی آنها، تغییرات دیگری نیز در درون روایت به وجود آمده‌است، می‌پردازیم.

واژگان کلیدی: علت، روایت، برداشت عرفانی، دگرگونی معنایی

## ۱- مقدمه

نویسندگان و استادان ادبیات آثار و مطالب ارزشمندی راجع به تأویل عرفانی عارفان از داستان‌ها و حکایات نوشته‌اند و به نکات سودمندی درباره نقل داستان و حکایت به‌عنوان ابزار و شیوه بیان اندیشه‌ها و افکار عرفانی و مسائل تعلیمی اشاره کرده‌اند؛ از جمله دو کتاب رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی و داستان پیامبران در کلیات شمس، اثر استاد پورنامداریان. در این دو کتاب هم به زمینه‌های تأویل عارفان و انگیزه‌هایی که آنها در این تأویل‌ها دنبال می‌کرده‌اند و هم به مفاهیم متعددی که از این داستان‌ها مدنظر داشته‌اند، اشاره شده‌است. جنبه رمزی داستان‌ها و استفاده رمزی عارفان از اشخاص و عناصر آنها برای مفاهیم و احوال عارفانه، محوری‌ترین بحث این دو اثر است. برای نمونه «نمرود رمز نفس و مظهر همه صفات بد و شرّ و شرک و کفر است، و ابراهیم رمز عقل، جان، خدا و مظهر همه صفات نیک و اعمال خیر است و حامی و معتقد حق» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۷۰).

جدا از جنبه‌های رمزی و استفاده تمثیلی از داستان‌ها، در آثار شاعران عارف، به‌ویژه عطار، بعضی جاها به مناسبت موضوع اشاره‌هایی به داستان پیامبران شده‌است که در آنها بدون اینکه معنای مجازی خاصی به اشخاص داستان و اعمال آنها داده شده باشد، اصل داستان تغییر کرده و با آنچه در کتاب‌های دینی و آثار روایی- مذهبی آمده متفاوت است. در واقع در این نوع داستان‌ها هیچ‌کدام از اشخاص و پدیده‌ها کاربرد رمزی ندارند و شاعر نیز معنایی غیر از آنچه در ظاهر است، از آنها اراده نکرده‌است. موضوع مورد بحث نیز به‌گونه‌ای است که خواننده هم در آن موقعیت نمی‌تواند برای آنها معنای رمزی قائل شود و کلیت داستان یا اشخاص و حوادث آن را رمز تلقی کند و معنای مجازی بدان‌ها بخشد. قصد خود شاعران نیز از اشاره به چنین داستان‌هایی بیان واقعیت و معنی حقیقی داستان است، نه بیان معنی رمزی و باطنی در قالب داستان. در نتیجه نباید به این داستان‌ها با تصور رمزگونی یا تمثیل نگاه کرد و در پی تأویل آنها و کشف معنی نهفته در آنها بود.

عطار گهگاه در ضمن بحث از موضوع و مفهومی خاص، اشاره‌ای در حد یک یا دو بیت، به حادثه برجسته‌ای از داستان پیامبران می‌کند که خواننده احساس می‌کند با روایت منابع دینی که مألوف ذهن‌هاست، تفاوت دارد. هرچند ریتور درمورد حکایات و داستان‌های موجود در آثار عطار نوشته‌است که «بیشتر این حکایات و تمثیلات ... دارای صفات و خصوصیات رمزی است» (۱۳۷۴: ۴۱)، اما این اشارات به‌گونه‌ای است که نه

می‌توان آنها را تمثیل به شمار آورد و نه می‌توان شخصیت‌ها را «صورت مثالی و محسوس وقایع نفسانی» قلمداد کرد (پورنامداریان، ۱۳۶۸: ۱۷۴)؛ مثلاً عطار این‌گونه به اخراج آدم از بهشت اشاره می‌کند:

چو ملک این جهانی بس جهان است	چو نیکو بنگری ملک آن جهان است
زهی آدم که ذوق عشق دریافت	بران گندم ز ملک خلد سرتافت <sup>(۱)</sup>
اگر خواهی که یابی ملک جاوید	ترا قرصی ز عالم بس چو خورشید
	(عطار، ۱۳۸۷: ۴۳۰۵-۴۳۰۷)

در اینجا نمی‌توان گفت «سرتافتن از مُلکِ خلد» تمثیلی است برای «ذوق عشق»؛ چون نه شرایط و ساختار تمثیل را دارد و نه آدم و دیگر عناصر مرتبط با داستان در معنای رمزی و مجازی به کار رفته‌اند. هیچ معنی باطنی هم نمی‌توان برای آن قائل شد که داستان به آن دلالت داشته باشد. نقش «ذوق عشق» در این بیت علت حادثه است، بنابراین نمی‌توان آن را معنایی قلمداد کرد که داستان برای آن تمثیل واقع شده باشد. حادثه داستان «سرتافتن از مُلکِ خلد»، معلول «ذوق عشق» است. معلول یک چیز هیچ‌وقت نمی‌تواند برای علت خود تمثیل واقع شود. علت جزئی از یک مجموعه است و اگر نباشد مجموعه ناقص است. اگر کل روایت عطار را که در بیت بیان شده است، به صورت جمله‌ای درآوریم تا مجموعه بودن آنها آشکار شود، مشخص می‌شود که رابطه «ذوق عشق» و «سرتافتن از ملک خلد» تمثیلی نیست، بلکه علی-معلولی است: «ذوق عشق دریافتن آدم، باعث سرتافتن او از مُلکِ خلد شد».

«ذوق عشق» همان‌طور که در این جمله نقش فاعل را دارد، در حادثه داستان آدم نقش «علت محرکه» را ایفا می‌کند. در نتیجه، جزء اصلی و اساسی مجموعه است و نمی‌توان آن را جدا فرض کرد تا بتوان مجموعه را برای آن تمثیل قرار داد. باید به این نکته توجه کرد که در تمثیل، آن شیء یا مفهومی که حکایت برای آن تمثیل واقع می‌شود، نباید جزئی از آن حکایت یا داخل آن باشد، بلکه حتماً باید جدا و خارج از حکایت باشد تا تمثیل به آن دلالت کند. این نوع اشارات به داستان‌های پیامبران ساختار «علی-معلولی» دارند. بدین معنا که اشاره شاعر به داستان برای این است تا آن را به علتی برگرداند که برداشت شخصی اوست. خود داستان معنی رمزی ندارد، بلکه نوع روایت است که شاعر آن را به موضوع و معنی عرفانی مورد نظر خود ربط می‌دهد.

البته خود هلموت ریتر بیان کرده‌است که گاهی «عطار داستان‌ها را از لحاظ صوری دستکاری می‌کند و گاهی محتوای آنها را نیز سخت تغییر می‌دهد و با عناصر کاملاً تازه‌ای تکمیل می‌کند» (ریتر، ۱۳۷۴: ۴۲). اما عطار چگونه و با چه شیوه‌ای باعث این تغییر می‌شود؟ در اینجا هدف، نشان دادن این مطلب است که شاعران عارف، به‌ویژه عطار، کدام جنبه و عنصر داستان را تغییر می‌دهند تا روایت از صورت اصلی خود خارج شود و معنی و صورتی به خود بگیرد که مد نظر شاعر است.

اصولاً یکی از روش‌های عرفا در تأویل کلام و حادثه‌های گذشتگان، ایجاد رابطه «علت و معلولی» بین آن کلام یا حادثه با موضوع مورد نظر خودشان است.<sup>(۳)</sup> برای نمونه در منطق‌الطیر، عطار وقتی از ابتدای کار سیمرغ و تجلی آن بر هستی سخن می‌گوید، حدیث «أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصَّيْنِ» را بدین‌گونه تأویل می‌کند که «مقصود پیامبر (ص) از طلب علم در چین بدین خاطر است که پری از سیمرغ، هنگام تجلی در چین افتاد». در واقع، عطار بین آن حدیث و سیمرغ رابطه علت و معلولی برقرار می‌کند و به وسیله این رابطه، حدیث را تأویل و تفسیر می‌کند:

ابتدای کار سیمرغ ای عجب	جلوه‌گر بگذشت بر چین نیمشب
در میان چین فتاد از وی پری	لاجرم پرشور شد هر کشوری
هرکسی نقشی از آن پر برگرفت	هرکه دید آن نقش کاری در گرفت
آن پر اکنون در نگارستان چینست	«أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصَّيْنِ» ازینست

(عطار، ۱۳۸۵: ۷۳۷-۷۴۰)

اگر همین ایجاد رابطه «علت و معلولی» در مورد یک حادثه و اتفاق - نه سخن یا کلام - صورت گیرد، باعث تغییر روایت اصلی حادثه می‌شود. باید به این نکته توجه کرد که تفسیر یا تأویل یک حادثه، نه سخن یا عبارت، خود روایت دیگری از آن است. در حقیقت تفسیر و تأویل در این‌گونه موارد نوعی روایت محسوب می‌شود؛ روایتی که حاصل برداشت و نگاه فرد مفسر یا تأویلگر است.

اینکه گفته شد در این نوع اشارات هیچ‌گونه استفاده رمزی از عناصر صورت نگرفته، به این معنی نیست که فرایند مورد نظر (تغییر علت) در تقابل با تأویل قرار دارد و چیزی غیر از آن است، بلکه منظور این است که تغییر علت جزو مقوله رمز یا تمثیل نیست؛ چون همان‌طور که از نمونه مذکور به‌خوبی پیداست، هیچ‌کدام از عناصر رمز واقع

نشده‌است: «آدم»، «ذوق عشق» و «مُلک خُلد» غیر از معنی حقیقی بر مفهوم دیگری دلالت نمی‌کنند. در اینجا چون برای حادثه داستان علتی متفاوت بیان شده‌است، طبیعتاً برداشتی که از آن حاصل می‌شود با اصل روایت در منابع دینی متفاوت خواهد بود. اما این برداشت متفاوت ناشی از رمزی بودن عناصر داستان نیست؛ چراکه خود تغییر علت چیزی غیر از تأویل نیست. اگر اشاره عطار به داستان آدم با این نمونه از سنایی مقایسه شود، دقیقاً مشخص می‌شود که در روایت عطار هیچ‌یک از عناصر برای معانی و مفاهیم باطنی صورت رمزی پیدا نکرده‌است، اما در اشاره سنایی گندم معنی حقیقی خود را بازگو نمی‌کند، بلکه رمز مادیات و لذا یذد دنیوی واقع شده‌است:

از پی گندمی در این عالم      چند باشی برهنه چون آدم  
(سنایی، ۱۳۷۴: ۴۳۳)

باید توجه داشت که تأویل فقط از طریق رمز صورت نمی‌گیرد. وقتی عطار می‌خواهد داستان آدم را به مفهوم مورد نظر خود یعنی «ذوق عشق» ربط دهد، عناصر داستان را برای آن مفهوم رمز قرار ندهد، بلکه مفهوم مورد نظر را که برداشت شخصی خود اوست؛ علت حادثه داستان قرار داده‌است. بنابراین تغییر علت نیز همانند رمز شگردی است در جهت تأویل. در واقع خود تغییر علت، تأویل حادثه داستان محسوب می‌شود.

## ۲- وجود علت در نظام‌ها

در عالم هستی هیچ حادثه‌ای بدون علت اتفاق نمی‌افتد. تمام پدیده‌ها، مانند شبکه، ارتباط تأثیر و تأثیری با هم دارند؛ همان چیزی که مولانا بدان اشاره کرده‌است:

گفت معشوقم تو بودستی نه آن      لیک کار از کار خیزد در جهان  
(مولوی، ۱۳۸۶: دفتر یکم: ۷۶)

نظام ذهنی انسان نیز از نظام حاکم بر هستی و طبیعت الگو می‌گیرد. از این رو، انسان‌ها همواره بین اتفاقات رابطه علی- معلولی برقرار می‌کنند و یک حادثه یا پدیده را به حادثه‌ها و پدیده‌های دیگر ربط می‌دهند. به همین دلیل است که در رخدادها نخستین چیزی که به ذهن شخص می‌رسد، یافتن علل آنها است. هرچند ممکن است انسان در یافتن علت اصلی و حقیقی دچار اشتباه شود، اما هیچ‌گاه حوادث و پدیده‌ها را بدون علت رها نمی‌کند. در نتیجه باید گفت که ساختمان تفکر و نظام ذهن انسان‌ها بر پایه علت و معلول شکل

گرفته‌است. انسان نمی‌تواند پدیده‌ها و حوادث را بدون جستجوی علت آنها دریابد، از این‌رو، شکل‌گیری آگاهی از حادثه‌ها و معنی‌یافتن آنها برای انسان تنها با بررسی علی آنها تحقق‌پذیر است؛ چیزی که افلاطون آن را «تذکر» یعنی سیر رو به عقب و بازشناسی امر تازه به وسیله امر قدیمی می‌نامد (فرای، ۱۳۷۹: ۱۰۵). به همین دلیل، شناخت، علت‌یابی و علت‌شناسی است. تفاوت جهان‌بینی «اسطوره‌ای»، «خردگرایی» و «تجربه‌محوری» با هم در این است که هر کدام حوادث و پدیده‌ها، را به علت‌های متفاوت نسبت می‌دهند. در دنیای اسطوره نظام علی- معلولی به‌دور از واقعیت است و غیرمحمول می‌نماید. با توجه به این مسأله است که فریزر در تعریف اسطوره، آن را «توضیح اشتباهی پدیده‌ها، خواه درباره زندگی بشر و خواه درباره طبیعت بیرونی» می‌داند (همان: ۵۶)، اما خردمداری و تجربه‌محوری در یافتن علت حوادث و پدیده‌ها، با تکیه بر آزمایش و تجربه، تناسب علت و معلول را از حالت فراطبیعی به حالت طبیعی و علمی درمی‌آورند. در دنیای روایت نیز همین الگوی علت‌یابی برقرار است. حوادث و اعمال، چه با فرض و گمان و چه با یقین، همراه با علت بیان می‌شوند. با وجود این، «عنصر سببیت در روایت نمود ندارد» (مستور، ۱۳۸۴: ۱۴)؛ یعنی نامرئی و پوشیده است. به‌طور کلی در روایاتی که علت حادثه‌ها صریح و به‌طور یقینی و قطعی ذکر شده‌است، امکان تفسیر جدید و دریافت معنایی غیر از آنچه در ظاهر بدان دلالت دارد، کاهش می‌یابد. ذکر علت، محدودکننده و تعیین‌کننده جهت معنایی و عاطفی حادثه‌ها و اعمال است. از این‌رو، یکی از ویژگی‌های داستانه‌های چندمعنایی نامرئی بودن ارتباط حوادث و اعمال است. اثری که علت‌های حوادث در آن هویدا باشد، اثری مستقیم و تک‌معنایی است که قابلیت تفسیرهای متعدد را ندارد. اما زمانی که علت یک حادثه مشخص و آشکار نباشد، دامنه تفسیرها و تأویل‌های آن گسترده می‌شود.

وقتی نویسنده یا گوینده‌ای رویدادها را به‌گونه‌ای روایت کند که امکان دریافت رابطه علت و معلول بین آنها وجود داشته باشد، رخدادها برای خواننده واقعی و طبیعی جلوه می‌کنند و او آنها را واقعیت‌های تاریخی قلمداد می‌کند. یکی از دلایلی که خواننده قصه‌ها و افسانه‌ها مجاب می‌شود با چیزهای غیرواقعی سروکار دارد، همین عدم وجود علت‌ها و نبود رابطه علت و معلول بین رخدادهاست. به همین دلیل است که تودوروف چنین حادثه‌هایی را که فاقد نظم منطقی هستند، «معلول‌های بی‌علت» یا «علت

فضایی» می‌نامد (به نقل از حسینی و صرفی، ۱۳۸۹: ۷).

نظام علی- معلولی موجود در ساختار حوادث و اتفاقات ذکر شده در قرآن نیز باعث شده که حالت تاریخی و واقعی پیدا کنند؛ امکان تحقق آنها در ذهن خواننده پذیرفتنی جلوه کند و سبب جدایی آنها از افسانه‌ها و قصه‌ها شود. برای نمونه، علت میوه‌خوردن آدم که خود علت اخراج او از بهشت شد، و سوسه شیطان بیان شده که علت بیرونی و محرک خارجی است (قرآن کریم: ۳۶/۲). همچنین برتری نهادن شیطان خود را بر آدم از نظر جوهر وجودی، انگیزه درونی و علت سرباز زدن او از سجده به آدم دانسته شده است (همان: ۳۴/۲، ۱۲/۷ و ۷۶/۳۸).

### ۳- نقش علت در روایت

اگر حادثه یا عملی بدون ذکر علت آن بیان شود، نوعی گزارش خبر است (نک. بارت، ۱۳۶۸: ۹۳-۷۹). در نتیجه، عکس‌العمل هر شخصی نسبت به آن متفاوت از دیگران خواهد بود و با نگرش و پیش‌فرض‌های ذهنی خود آن را تشریح می‌کند. اما وقتی همان حادثه و عمل با علتی مشخص بیان شود، از حالت گزارش‌گونگی خارج و تبدیل به روایت منطقی می‌شود. با مشخص بودن علت حادثه، احساس و واکنشی تقریباً یکسان در شنونده‌ها و خواننده‌ها ایجاد می‌شود. از این‌رو، علت، تعیین‌کننده معنا، موقعیت و فضای عاطفی و احساسی حاکم بر حادثه است. برای نمونه، در داستان خضر و موسی، چون علت سه عمل «سوراخ کردن کشتی، کشتن غلام و تعمیر دیوار شکسته» که خضر انجام داد (قرآن کریم: ۷۱/۱۸-۸۲) برای موسی نامشخص بود، نسبت به آنها واکنش منفی نشان داد. تا قبل از آنکه خضر علت‌ها و انگیزه‌ها را برای او بیان کند، موسی با توجه به ذهنیت خود آن اعمال را نادرست و برخلاف هنجارهای اخلاقی و عقلانی می‌دانست؛ اما به محض آشکار شدن علت هر یک، دگرگونی کلی در نگرش و حالات موسی به وجود آمد. حادثه‌ها با توجه به علت‌هایشان است که زمینه و فضای عاطفی و معنایی پیدا می‌کنند. علت قائم‌به‌ذات است و اجزا و عناصر دیگر به آن وابسته هستند. اگر پیرنگ تداعیگر اصول و قواعد و نشان‌دهنده ارتباطها و پیوندها است (دبیل، ۱۳۸۹: ۷)، چون پیرنگ چیزی جز رابطه علی و معلولی نیست (میرصادقی، ۱۳۸۶: ۲۹۴) و در علیت اصل علت است و معلول تابع آن، بنابراین نوع رابطه هر کدام از اجزا با هم و با کل مجموعه متأثر از علت است. با تغییر علت تمام اصول و قواعد و پیوندها نیز تغییر می‌کنند.

#### ۴- علت، عمل و شخصیت

در داستان، عمل و شخصیت تفکیک‌ناپذیرند. از آنجاکه «تصویر ذهنی ما از مردم براساس کارهایی که می‌کنند و ما آنها را می‌بینیم، شکل می‌گیرد» (اسکات کارد، ۱۳۸۷: ۱۶)، شخصیت فرد در خلال اعمال، کردار و گفتارهایش تکوین می‌یابد و نمودار می‌شود. عمل، معرف شخصیت است. ارزشی که به فرد داده می‌شود، متناسب با میزان ارزش عملی است که انجام می‌دهد. با وجود این، ارزش عمل ذاتاً نشأت گرفته از خود عمل نیست، بلکه وابسته به زمینه‌ها و شرایط حاکم بر آن است. اگر عمل شخصیتی را بدون توجه به انگیزه‌ها و علت‌های درونی و بیرونی بنگریم، نمی‌توانیم ارتباط‌ها و پیوندهای تأثیر و تأثیری در بین عمل شخصیت و شرایط و زمینه‌ها را دریابیم. گاهی عملی از فردی سرمی‌زند که هیچ اختیاری در برابر آن ندارد، بلکه وابسته به شرایط و اوضاعی است که در آن قرار گرفته‌است. در چنین حالتی اگر عمل فرد بدون در نظر گرفتن موقعیت و شرایط، ارزش‌گذاری شود، شخصیتی که از او در ذهن‌ها شکل خواهد گرفت، با عمل او متفاوت خواهد بود. عرفا با توجه به این مسأله است که «امتناع شیطان از سجده به آدم» را نتیجه شرایط حاکم بر حادثه می‌دانند و آن را به‌گونه‌ای تفسیر و توجیه می‌کنند که بگویند شیطان در آن لحظه اسیر وضع و حالت دوگانه شده بود. شیوه عرفا در تأویل عمل شیطان بدین صورت است که آن را به مجموعه‌ای از عوامل و شرایط «دوراهی‌گونه» که نه راه رفت دارد و نه راه برگشت، نسبت می‌دهند. با علت‌ها و انگیزه‌هایی که عرفا برای عمل شیطان قائل می‌شوند، بافت و فضایی بر عمل او حاکم می‌شود که در آن، چهره شیطان نه تنها عاصی و گناهکار جلوه نمی‌کند، بلکه از او چهره عاشق دل‌شیفته سرور مهجوران می‌سازد (نک. عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۹۷-۹۶). عین‌القضات می‌گوید شیطان در آن لحظه گرفتار دو حالت متناقض شده بود. در ظاهر می‌شنید که «أَسْجُدُوا لِأَدَمَ» و در سرّ، این صدا به گوشش می‌آمد که «لَا تَسْجُدْ لِغَيْرِي»: «و در سرّ با او گفت: ای ابلیس بگو که "أَسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً"» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۰: ۲۲۷). عین‌القضات با ایجاد چنین موقعیت و فضایی برای عمل ابلیس، او را در سرباز زدن از سجده به آدم بی‌اختیار جلوه می‌دهد. بنابراین عمل ابلیس در چنین حالتی چون مقهور و سرگشته وضعیت حاکم بود، گناه نمی‌نماید. در واقع عین‌القضات با علت‌ها و دلایلی که برای عمل او می‌آورد، هم در عمل او دگرگونی ارزشی ایجاد کرده و هم



شخصیتِ گناهکار او را تبرئه کرده‌است. مولانا نیز در مثنوی، در داستان ابلیس و معاویه، از زبان خود ابلیس بیان می‌کند که عمل او معلول «عشق» بوده‌است. «عشق به حق در من غیرت ایجاد کرد. به همین دلیل نتوانستم به غیر معشوق سجده برم»:

آن حسد از عشق خیزد نه از جحود	ترک سجده از حسد گیرم که بود
که شود با دوست غیری همنشین	هر حسد از دوستی خیزد یقین
همچو شرط عطسه گفتن دیرزی	هست شرط دوستی غیرت‌پزی
گفت بازی کن چه دانم درفزود	چونکه بر نطعش جز این بازی نبود

(مولوی، ۱۳۸۶: دفتر دوم: ۲۶۴۲-۵)

ابلیس عمل خود را با علتی متعالی و مقبول توجیه می‌کند. او می‌گوید: «نقشه‌ریز و مدیر صحنه من نبودم، دیگری (خدا) بود. خداوند بساط بازی را چیده بود و مهره‌های شطرنج را نهاده بود و از من خواست بازی کنم. من دیگر چه می‌توانستم کنم؟» (سروش، ۱۳۸۸: ۲۶۹). با توجه به علت‌هایی که ابلیس در مقام دفاع از خود بیان می‌کند، عمل او بافت و زمینه‌ای به خود می‌گیرد که گناه بودن از آن زدوده می‌شود.

اما در قرآن علتی که برای عمل ابلیس بیان شده، تکبر و غرور است (۳۴/۲). از دریچه این علت، شخصیت ابلیس در عملی که انجام می‌دهد کاملاً منفی و عصیانگر جلوه می‌کند. از این‌رو، باید گفت اگر ابلیس در ادبیات عرفانی چهره مثبت و عارف‌گونه‌ای دارد، به این دلیل است که عمل او با علت‌ها و انگیزه‌های متعالی تفسیر و توجیه شده‌است. با تغییر علت عمل او، شخصیتش از گناهکار بودن به عارف و عاشق بودن تغییر یافته‌است. چگونگی شخصیت و عمل وابسته به کیفیت و نوع علت است. هر علتی فضا و بافت خاصی دارد که کنش و عمل شخصیت متناسب با آن معنا پیدا می‌کند. وقتی یک کنش با دو علت متفاوت بازگو شود، واضح است که در هر کدام حالت و معنی خاصی به خود می‌گیرد که با دیگری متفاوت است. از این‌رو، باید گفت عمل یا حادثه به علتی بستگی دارد که از منظر آن نگریسته می‌شود.

وقتی علت متعالی شود، معلول نیز به تبع آن متعالی و باارزش می‌شود. خواننده و شنونده دیگر نمی‌توانند با وجود علت متعالی، معلول را سبک و سخیف بشمارند. اما عکس این قضیه صادق نیست؛ یعنی اگر معلول بزرگ و چشمگیر باشد، نمی‌توان برای آن علت ناچیز و کوچک قائل شد. اگر چنین عملی صورت گیرد، حالت طنز و لطیفه پیدا

می‌کند؛ چون یکی از ساختارهای طنز و لطیفه، عدم تناسب، سنخیت و سازگاری بین حوادث و مسائلی است که نسبت به هم رابطه علت و معلولی دارند. چیزی که بارت آن را «علل کوچک دارای معلول‌های بزرگ» می‌نامد (بارت، ۱۳۶۸: ۱۸۷) و برای آن مثال‌های متعددی از این قبیل نقل می‌کند: «در آلاسکا قطاری از خط خارج می‌شود؛ گوزنی راه را بسته بود!» (همان: ۱۸۷).

##### ۵- علت و جهان‌بینی

علت برآمده از بینش و دیدگاه نویسنده به مسأله است و با نگرش و جهان‌بینی او ارتباط دارد. مضمون و محتوای داستان نیز حاصل چشم‌انداز نویسنده به موضوعی است که از منظر علتی خاص روایت می‌شود. با توجه به اینکه علت، عنصر اصلی پیرنگ است و «پیرنگ وجهی خاص از درک و فهم انسانی را تحقق می‌بخشد» (دیبل، ۱۳۸۹: ۱۲۴). درون‌مایه نیز چیزی جز نتیجه‌گیری‌های نویسنده از علت‌های خاصی نیست که او مسائل و رخدادها را از دریچه آنها روایت می‌کند. حادثه و واقعیت حاکم بر آن یک چیز است و روایت آن یک چیز دیگر. مثلاً یک حادثه اتفاق می‌افتد و هرکسی آن را از منظر پیش‌فرض‌ها و جهان‌بینی خود متفاوت با دیگران روایت می‌کند. آنچه که باعث تفاوت روایت‌ها می‌شود و منبعث از دیدگاه راوی است، علت خاصی است که او حادثه را بدان برمی‌گرداند؛ به همین سبب، علت همان جهان‌بینی است. برای درک بهتر رابطه دیدگاه و نگرش نویسنده با علت که در داستان تبدیل به درون‌مایه می‌شود، مسأله را با «واقعه مرکزی» که لازمه هر داستانی است، بیان می‌کنیم. جمال میرصادقی برای واقعه مرکزی این مثال را ذکر می‌کند که «پدری پسرش را می‌کشد». (میرصادقی، ۱۳۸۶: ۲۵۵)؛ این واقعه می‌تواند موضوع داستان‌های متفاوتی قرار بگیرد که هرکسی آن را از دریچه علت جداگانه‌ای روایت کند. بنابراین اینکه «هر نویسنده می‌تواند کشته‌شدن پسر به دست پدر را به صورتی توجیه کند و مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد» (همان: ۲۵۵)، به علتی بستگی دارد که نویسنده برای واقعه قائل می‌شود. روایات متفاوت از یک حادثه نیز از آنجا ناشی می‌شود که هر راوی حادثه را از روزه علت بخصوصی دنبال می‌کند و به روایت آن می‌پردازد. تفاوت در جهان‌بینی‌ها، تفاوت در علت‌شناسی‌ها است. علت‌شناسی و جهان‌بینی رابطه دوسویه با هم دارند؛ گاهی نگاه متفاوت باعث علت‌یابی‌های جدید می‌شود و گاهی علت‌شناسی جدید باعث گشایش دید تازه‌ای در نگرش فرد می‌شود.

## ۶- تغییر روایت داستان با تغییر علت

در آثار شاعرانِ عارف گاه به داستان پیامبران و حادثه‌های مهمی که برای آنها اتفاق افتاده است اشاره‌هایی می‌شود که خواننده احساس می‌کند با روایات دینی متداول و مألوفِ ذهن‌ها متفاوت است. این تفاوت بیشتر ناشی از تغییری است که شاعران در علتِ حادثه‌ها ایجاد کرده‌اند. تغییرِ علتِ حادثهٔ مرکزی داستان نوعی ساختارشکنی است که عارف در روایتِ اصلی ایجاد می‌کند و جهتِ معنایی داستان را به سمت معنای مورد نظر خویش تغییر می‌دهد. این تغییرِ علت باعث دگرگونیِ کلِ فضای حاکم بر روایت می‌شود و روایتی جدید با فضای عاطفی و معنایی نو به دست می‌دهد. شیوهٔ عینی و ملموسِ عرفا در این نوع اشارات به داستان‌ها، علت‌شناسیِ حادثه‌های اصلی، متناسب با اندیشه‌های عرفانی خود است. آنها برای ربط دادنِ یک حادثه با مفهومی، آن مفهوم را علتِ وقوع حادثه قرار می‌دهند و با این روش بین مفهوم و داستان آن حادثه ارتباط برقرار می‌کنند. در اینجا برای نشان دادن تغییرات کلی در اجزا و عناصر داستان که نتیجهٔ تغییر علت در روایت است، چند مورد از داستان آدم، ابلیس و ابراهیم بررسی می‌شوند.

- داستان ابراهیم و اسماعیل: عطار داستان ابراهیم (ع) و امر خدا به او مبنی بر قربانی کردنِ پسرش را این‌گونه روایت می‌کند: «چون ابراهیم لحظه‌ای خوابید و از یاد خدا غافل شد، خداوند او را به خاطر عملش مؤاخذه کرد و او را به کشتن پسرش امر فرمود»:

می نیاسایی ز خورد و خفت تو	خود نداری کار جز بر گفت تو
شام خورد از بامدادان خفتنت	هست پیشین تا دگر، بد گفتنت
چون خلیل آن یک دمی خفت ای عجب	در پسر کشتن فتاد او را سبب

(عطار، ۱۳۸۶: ب: ۱۴۸۲-۱۴۸۴)

علتی که عطار برای این حادثه بیان می‌کند، متناسب با موضوع بحث و گفتار است. چون از خواب و غفلت و پیامدهای آن سخن می‌گوید، ناخودآگاه بین موضوع و داستان ابراهیم رابطه‌ای در ذهنش شکل می‌گیرد. او این ارتباط را با نسبت دادنِ داستان ابراهیم به خواب و غفلت برقرار می‌کند. هیچ‌گونه استفادهٔ رمزی از داستان نشده است. تنها دستکاری‌ای که شاعر در داستان کرده تا معنی مورد نظر را بیان کند، تغییر علت اصلی حادثه به علتِ دیگری است که برداشت شخصی او محسوب می‌شود، نه علت واقعی حادثه. وقتی عطار علت حادثه را تغییر می‌دهد، روایت آن و بار معنایی، اخلاقی، عاطفی

و در کل نگرش به آن نیز تغییر می‌یابد. تمام کارکردها، شخصیت‌ها، کنش‌ها، لحن، رابطه‌ها، معنا و نتیجه‌گیری دگرگون می‌شود.

اصل روایت داستان ابراهیم که مألوف ذهن‌ها شده بدین صورت است که «بیست و پنج سال گذشت تا خداوند ایمان ابراهیم را در بوته آزمایش نهاد و وی را فرمود که ... پسر خود را که وارث عهد است، بر کوه موریا برده قربانی کن» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۷۹). شکل روایت عطار با این روایت که در آن دگرگونی‌ها ملموس می‌شوند، بدین صورت است:

الف- خداوند برای آزمایش کردن ابراهیم به او دستور می‌دهد تا پسرش را قربانی کند.  
ب- ابراهیم لحظه‌ای خوابید و از یاد خدا غافل شد، خدا نیز به او دستور داد تا فرزندش را قربانی کند (روایت عطار).

۱- علت اصلی داستان در روایت اول «آزمایش کردن» است. بنابراین هدفی که خداوند از این امر دنبال می‌کند، اثبات درجه ایمان و بندگی ابراهیم در اجرای دستورات اوست. اما علت داستان در روایت دوم، «خوابیدن و غفلت» ابراهیم از یاد خداست. با توجه به این علت، هدف از امر به قربانی کاملاً دگرگون می‌شود. هدف خدا در این حالت، مجازات و تنبیه ابراهیم است. او مرتکب خطایی شده است که باید تاوانش را پس دهد.

۲- چون حادثه دو داستان متفاوت است، حالت و شخصیت افراد داستان نیز در دو روایت متفاوت خواهد بود. همان‌طور که قبلاً گفته شد، شخصیت و واقعه در ارتباط با هم‌اند. به همین خاطر است که هنری جیمز می‌گوید: «شخصیت جز تعیین واقعه چیست؟ واقعه جز تصویری از شخصیت چیست؟» (گری، ۱۳۸۲: ۲۵۲). در روایت دوم وقتی عملی چون غفلت از خدا که در عرفان منفی‌ترین کار و فاعل آن دورترین فرد از حقیقت است، به ابراهیم نسبت داده می‌شود، شخصیت او نسبت به روایت اول تنزل می‌یابد. ویژگی شخصیتی ابراهیم در چنین حالتی، بی‌خبری، غافل‌بودن و «دور از حقیقت بودن» است. اما در روایت اول همین که خداوند قصد آزمایش دارد، بر شخصیت والای ابراهیم دلالت می‌کند. در نتیجه چون «بخش مهمی از وظیفه عمل نشان‌دادن تکوین تدریجی شخصیت ... است» (میرصادقی، ۱۳۷۷: ۲۰۳)، با نسبت دادن عمل غفلت به ابراهیم، شخصیت او از حالتی به حالت دیگر تغییر یافته است.

۳- خداوند در فضای روایت اول با حالت آرام و خونسردی جلوه می‌کند و از سر مهربانی و عشق است که به ابراهیم دستور می‌دهد پسرش را قربانی کند. اما در روایت

دوم با توجه به اینکه ابراهیم مرتکب لغزش و خطا شده است، حالت عصبانیت و ناراحتی دارد که گویی از سر خشم و غضب به قربانی کردن دستور می‌دهد؛ دستور او واکنشی است در مقابل خطای ابراهیم.

۴- در روایت اول اتفاقی رخ نداده است تا دستور خدا عکس‌العملی باشد؛ بنابراین رابطه خداوند با ابراهیم حالت صمیمانه و دوستانه دارد. اما در روایت دوم امر به قربانی نتیجه یک اتفاق است. رابطه‌ای که از این حادثه بین اشخاص - خداوند و ابراهیم - ایجاد می‌شود، رابطه خصمانه و حاکم و محکوم یا قاضی و مجرم است.

۵- گفتگویی هم که بین اشخاص در دو روایت رد و بدل می‌شود، کاملاً مخالف هم است. لحن امر اول آرام و مهربانانه است، اما امر دوم دستور بالادست به پایین دستی است که حالت تحکمی دارد و با لحن شدید و تند همراه است.

با توجه به این نمونه مشخص است که با تغییر علت در روایت یک داستان، تمام اجزا و عناصر، از شخصیت‌ها گرفته تا لحن، دگرگون می‌شود و با جابه‌جایی علت که مهم‌ترین عنصر و ستون فقرات یک داستان است، روایت تغییر یافته و دیگر آن داستان قبلی نیست. از این رو، یکی از موارد دخل و تصرفی که شاعران عارف در حادثه‌های داستان‌ها، به‌ویژه داستان‌های پیامبران، در جهت بهره‌گیری از آنها برای بیان معانی عرفانی و برداشت مورد نظر خود کرده‌اند، تغییر علت اولیه و اصلی داستان‌هاست.

- روایت‌های دوگانه از حادثه واحد در داستان آدم: گاهی ممکن است که شاعران عارف برای یک حادثه از داستان، علت‌های متعددی بیان کنند که داستان با هر کدام از آنها فضای عاطفی و حالت روانی خاصی پیدا کند. به همین خاطر تفسیر علی داستان، حالت دوگانه به خود می‌گیرد. شاعران گاهی به حادثه «اخراج آدم از بهشت» از جنبه مثبت نگریسته‌اند و آن را با علتی عرفانی و متعالی تفسیر و توجیه کرده‌اند و گاه نیز آن را از دریچه منفی دیده‌اند و برای آن علتی چون وابستگی قائل شده‌اند. این حالت دوگانه از یک طرف به موضوع و اقتضای سخن و کلام، و از طرف دیگر به احوال و تجربیات روحی شاعر، متناسب با وقت برمی‌گردد. عطار در *الهی‌نامه* علت و انگیزه‌ای که به آدم در مبادرت به خوردن گندم نسبت می‌دهد، «ذوق عشق» است:

زهی آدم که ذوق عشق دریافت      بران گندم ز ملک خلد سرتافت

(عطار، ۱۳۸۷: ۴۳۰۶)

با توجه به این علت، عملِ آدم نه تنها گناه محسوب نمی‌شود، بلکه عملی متعالی و مثبت قلمداد می‌شود. با این علت، عملِ آدم فضا و بافتی عرفانی به خود می‌گیرد و ارزش معنوی می‌یابد. خود عطار در جای دیگر متناسب با موضوع و موقعیت کلام، همین عمل و حادثهٔ آدم را از دریچهٔ علت منفی روایت می‌کند و نتیجهٔ دیگری از آن می‌گیرد:

کرد شاگردی سؤال از اوستاد	کز بهشت آدم چرا بیرون فتاد؟
گفت بود آدم همی عالی‌گهر	چون به فردوسی فرود آورد سر
هاتفی برداشت آوازی بلند	کای بهشتت کرده از صدگونه بند!
هرکه در هر دو جهان بیرون ما	سر فرو آرد به چیزی دون ما
ما زوال آریم بر وی هرچه هست	زانکه نتوان زد به غیر دوست دست

(عطار، ۱۳۸۵: ۸۴۱-۸۴۵)

مولانا نیز همین داستان را از منظرِ علت دیگر که در آن آدم خطاکار جلوه می‌کند، روایت می‌کند. او عملِ آدم را معلولِ «در دام تأویل افتادن» می‌داند:

این همه دانست و چون آمد قضا	دانش یک نهی شد بر وی خطا
کای عجب نهی از پی تحریم بود	یا به تأویلی بُد و توهیم بود
در دلش تأویل چون ترجیح یافت	طبع در حیرت سوی گندم شتافت

(مولوی، ۱۳۸۶: دفتر یکم: ۱۲۴۹-۱۲۵۱)

از منظر این علت و علت‌های همگون دیگری که در کتاب‌های تفسیر و قصص و روایات عهد عتیق، چون فریبِ مار خوردن و وسوسهٔ شیطان (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱/۱۳۴-۵) و شهوت (میبدی، ۱۳۷۱: ۱/۱۴۵) ذکر شده‌است، سیمای آدم گناهکارانه جلوه می‌کند و اخراج او از بهشت هم نوعی مجازات تلقی می‌شود؛ فضای حاکم بر داستان قهری است و لحن خداوند نیز در خطاب به او تند و سخت به نظر می‌آید. اما همین عملِ آدم در روایاتِ عرفانی چون با دید دیگر و علت‌های عرفانی تفسیر شده، ارزش والایی پیدا کرده‌است:

نگر تا ظنِ نبی که از خواری آدم بود که او را از بهشت بیرون کردند، نبود که آن از علو همت آدم بود. متقاضی عشق بدر سینهٔ او آمد ... آدم جمالی دید بی‌نهایت که جمال هشت بهشت در جنب آن ناچیز بود. همت بزرگ وی دامن وی گرفت که اگر هرگز عشق خواهی باخت بر این درگه باید باخت (همان: ۱۶۲).

عطار باز به همین مسأله با علت‌های دیگر اشاره می‌کند که با توجه به فضای حاصل از آن، همه‌چیز با حالت صفا و صمیمیت به ذهن القا می‌شود:

زهی آدم که ذوقِ عشق دریافت  
 بران گندم ز ملک خلد سرتافت  
 (عطار، ۱۳۸۷: ۴۳۰۶)

جانِ آدم نیز سرّ فقر سوخت  
 هشت جنت را به یک گندم فروخت  
 (عطار، ۱۳۸۶: ۶۰۶۷)

شکل گسترش یافته داستان، با علتِ مورد نظر عطار بدین صورت است که «آدم وقتی در بهشت بود، سرّ فقر جان او را دریافت و او به تمام داشته‌ها و امکانات بی‌اعتنایی کرد و تمام چیزها را در قبال یک گندم بفروخت». تغییرات این روایت نسبت به روایاتی که با علت منفی بیان شده‌اند، بدین صورت است:

- ۱- آدم با اختیار خود بهشت را ترک می‌کند، نه مثل دیگر روایات با اجبار.
  - ۲- رابطه صمیمانه و دوستانه است و خبری از سرزنش و تنبیه نیست.
  - ۳- در روایات دیگر آدم از سر جهل و نادانی مرتکب اشتباه و انجام عمل خلاف امر خدا شد، اما در این روایت آگاهانه و از روی معرفتِ عرفانی و روحانی به این کار مبادرت می‌کند.
  - ۴- شخصیت آدم در دیگر روایات منفی است، اما در این روایت تبدیل به عارفی وارسته می‌شود.
  - ۵- با توجه به فعل «اخراج کردن» در روایات دیگر، حالت آدم عاجزانه و دردمندانه جلوه می‌کند؛ اما در روایت عطار، متناسب با فعل «سرتافتن»، حالتی که از وضعیت آدم به خواننده القا می‌شود، شور و اشتیاق فراوان است که بر اختیار، تصمیم و انتخاب او در ترک بهشت دلالت دارد.
  - ۶- «فعل» نشان‌دهنده بافت و فضای عاطفی حاکم بر حادثه و ارتباطهاست. همچنین لحن گفتارها در چگونگی فعل قابل دریافت است. وقتی عطار به جای «اخراج شدن» که از آن فضای جنگ و دعوا و سرزنش و ناراحتی به ذهن القا می‌شود، از فعل «فروختن» استفاده می‌کند، تغییر بافت و فضا و چگونگی حالت گفتگوها و رابطه‌ها نسبت به دیگر روایات کاملاً مشهود است.
- تزوئتان تودوروف بر این باور است که «کلیه داستان‌ها دارای واحدهای دستوری هستند» (مقدادی، ۱۳۷۸: ۲۸۲) و واحدهای روایت با واحدهای زبان در ارتباطاند (اخوت، ۱۳۷۱: ۲۵۹). از این رو، می‌گوید: «عناصر روایی مانند مقوله‌های نحوی عمل می‌کنند: کنش‌ها به فعل‌ها شباهت دارند، شخصیت‌ها به اسم‌ها و ویژگی‌های آنها به صفت‌ها»

(رایان و وون الفن، ۱۳۸۸: ۱۵۱). با توجه به این مسأله با تغییرِ علتی که در روایت‌های عطار از داستان آدم شده‌است، فعل‌هایی که در جملات آمده‌اند با علت‌های ذکر شده کاملاً همخوانی دارند. در روایت‌های دیگر، حادثه با فعل «اخراج شدن و بیرون راندن» بیان شده‌است، اما در اشارات عطار با فعل‌های «سرتافتن و فروختن» آمده‌است. وقتی «علت» در نظام ساختاری داستان که معادل «فاعل» در نظام زبان است، تغییر می‌کند، دیگر اجزا به‌ویژه معلول یا حادثه که «فعل جملهٔ زبانی» است، نیز تغییر می‌یابند. اگر در روایات دینی آدم از بهشت اخراج می‌شود، در روایات عرفانی عطار، آدم شخصاً از آن سر می‌تابد و آن را به بهای ناچیز می‌فروشد. همان‌طور که نمی‌شود برای «شهوت» و «وسوسهٔ شیطان» که به‌عنوان علت‌های تأثیرگذار در اخراج آدم از بهشت در دیگر روایات ذکر شده‌اند، افعالی چون «سرتافتن» و «فروختن» به کار برد، نمی‌شود «سرفقر» و «ذوق عشق» را به‌عنوان علت حادثه بیان کرد و برای آن عمل «اخراج شدن» آورد که حالت منفی دارد. «سرفقر» عملی را می‌طلبد که با معنی و مفهوم آن همخوان باشد؛ چراکه در رابطهٔ هم‌نشینی واژگان ناسازگاری و ناهمخوانی ایجاد می‌شود. وقتی ذهنیت شاعر نسبت به واقعه عوض شده‌است، ناخودآگاه بر زبان و چینش واژگان و تناسب معنایی که بین آنها برقرار می‌سازد، تأثیر می‌گذارد. به همین خاطر است که عارفان با تغییر علت حادثه‌های زندگی پیامبران و ابلیس در دیدگاه و بینش خوانندگان دگرگونی ایجاد می‌کنند و آنها را وامی‌دارند تا از منظر دیگر به آن حوادث بنگرند. درواقع عارفان با این تغییر، پیش‌فرض‌ها و ذهنیت‌های قبلی خواننده را می‌شکنند و چشم‌انداز جدیدی در او به وجود می‌آورند. روش عارفان این‌گونه است که آنها با روایت متفاوت دیگری، آن حادثه‌ها را تفسیر می‌کنند؛ یعنی تفسیر آنها خود نوعی روایت است. به دیگر سخن، تفسیر آنها به روایت دیگری تبدیل می‌شود.

همان‌طور که در مقایسهٔ انجام‌شده مشاهده می‌شود، داستان واحد است، اما با روایت‌های متفاوت بازگو شده که در هر کدام فضا و بافتی خاص حاکم است. آنچه باعث این تفاوت‌ها شده، علت‌های متفاوتی است که حادثهٔ داستان براساس آن روایت شده‌است. چگونگی بافت و زمینه و حال‌وهوای کلی داستان به علتی بستگی دارد که برای حادثه در نظر گرفته می‌شود. همان‌طور که شکل‌گرایان روس پیرنگ را «انتخاب



خاص و بازآفرینی حوادث» می‌دانند (میرصادقی، ۱۳۸۶: ۲۶)، عارفان نیز با علت متفاوتی که برای حادثه‌های داستان‌های پیامبران یا ابلیس می‌آورند، پیرنگ و طرح جدیدی به آنها می‌بخشند و براساس آن پیرنگ به بازسازی و بازآفرینی رخدادها و اعمال شخصیت‌ها می‌پردازند. طبیعی است که در پیرنگ جدید، نوع و کیفیت تمام اجزا و عناصر موجود در داستان تغییر پیدا می‌کند.

- **روایت نافرمانی ابلیس:** یکی دیگر از مهم‌ترین حادثه‌هایی که عارفان تأویل‌های گوناگونی از آن به دست داده‌اند، حادثه «نافرمانی ابلیس از امر خدا در سجده به آدم» است. جهت این تأویل‌ها بیشتر متمایل به نگاه مثبت عارفان به این مسأله است. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، با توجه به علت‌های مثبت و متعالی که عارفان برای عمل ابلیس ذکر کرده‌اند، چهره او در ادبیات عرفانی مثبت و عارف‌گونه است. یکی از زیباترین این تأویل‌ها، برداشت عطار از این حادثه است که در حکایتی آن را بازگو می‌کند. عطار علتِ سجده نکردن ابلیس به آدم را عشق راستین او به خداوند می‌داند که مانع توجه او به غیر خدا شده بود. این حکایت در مصیبت‌نامه بدین صورت بیان شده است که فردی از ابلیس در مورد علت نافرمانی او می‌پرسد و او در جواب آن شخص حکایتی نقل می‌کند که در واقع شرح حال خود اوست:

کرد از ابلیس سرگردان سؤال  
از چه آدم را نکردی آن سجود؟  
بود در مهد بزر سنگین دلی  
برفتاد از باد، ناگه، پیش مهد  
آتشی در پر و بال او فتاد...  
پیش مهدش خواند تا همراه شد  
وین چه افتادات که سرگردان شدی؟  
دل تو بردی، اینت مشکل مشکلی...  
وصل من در پرده چندینی مجوی...  
تیر مژگانش کند پشتت کمان  
کز پسم می‌آید اینک خواهرم!  
تا فرو افکند دختر پیش مهد  
کی شدی هرگز به غیر غره او  
(عطار، ۱۳۸۶: ب: ۴۶۶۵ - ۴۶۸۹)

آن شنودی تو که مردی از رجال  
گفت «فرمودت خداوند ودود  
گفت «می‌شد صوفی در منزلی  
ماه‌روبی دختر سلطان عهد  
چشم صوفی بر جمال او فتاد  
دختر القصّه ازو آگاه شد  
گفت «ای صوفی چرا حیران شدی  
گفت «صوفی را نباشد جز دلی  
دخترش گفتا که چندینی مگوی  
گر ببینی خواهرم را یک زمان  
بنگر اکنون گر نداری باورم  
بنگریست آخر ز پس آن سست عهد  
گفت اگر عاشق بُدی یک ذره او

## عطار در پایان حکایت می‌گوید:

قصهٔ ابلیس و این قصهٔ یکی است  
می‌ندانم تا کرا اینجا شکی است  
(همان: ۴۶۹۶)

با توجه به این روایت از حادثهٔ ابلیس، امر خداوند به سجده، نوعی آزمایش بوده می‌خواسته است میزان اخلاص و صداقت ابلیس را امتحان کند. علتِ محرکه و انگیزهٔ درونی ابلیس از نافرمانی، عشق واقعی به حق است. عشق با تسخیر وجود او مانع التفات او به غیر شده بود. ابلیس در جواب ملامت‌های دیگران می‌گوید: «آن نه یک فرمان بود. بل یک آزمون بود» و قصدش آزمون در محبت الهی بود. «نافرمانی من تقدیس ذات او بود» (طواسینِ حلاج، به نقل از نیکلسون، ۱۳۷۴: ۶۸). اگر از دیدگاه این علت به حادثه بنگریم، به طور ضمنی می‌توان دریافت که خواست خود خداوند هم این بوده است که ابلیس سجده نبرد. معشوق هیچ‌گاه نمی‌خواهد که عاشقش به غیر بنگرد (غیرت معشوق بر عاشق). به هر حال او طرد می‌شد؛ چه سجده می‌کرد چه نمی‌کرد. اگر سجده می‌کرد، به گناه التفات به غیر دوست محکوم می‌شد (همان‌طور که در حکایت بیان شده، صوفی به جرم عدم صدق در عشق متهم شد) و حال که سجده نکرد، باز به گناه نافرمانی رانده شد. اما گناه نافرمانی و طرد برای ابلیس بسی خوش‌تر است تا گناه نابخشودنی نگاه به غیر دوست. عطار و دیگر عارفان با دلیل‌های عارفانهٔ این‌چنینی، تغییر ماهیتی در عمل ابلیس و شخصیت او ایجاد کرده‌اند که با روایات دینی متفاوت است.

- روایت حجت‌آوری ابراهیم برای منکران وجود خدا: مورد دیگر که در آن با تغییر علت، اصل داستان و فضای حاکم بر آن تغییر کرده، داستان ابراهیم و حجت‌آوری او برای اثبات خدای حقیقی است. مولوی در دفتر پنجم مثنوی، در داستان روباه و خر، از زبان روباه، زمانی که از آفات وهم و خیال سخن می‌گوید، اشاره‌ای به این داستان می‌کند که در آن، علت اینکه ابراهیم کواکب و ماه و خورشید را خدای خود می‌خواند، «در دام وهم و خیال افتادن» دانسته شده است:

عالم وهم و خیال طمع و بیم	هست رهرو را یکی سدی عظیم
نقش‌های این خیال نقش بند	چون خلیلی را که گه بُد شد گزند
گفت هذا ربّی ابراهیم راد	چون که اندر عالم وهم اوفتاد
ذکر کواکب را چنین تاویل گفت	آن کسی که گوهر تاویل سفت
	(مولوی، ۱۳۸۶: دفتر پنجم: ۲۶۴۸-۲۶۵۵)

در این تأویل که خود نوعی روایت از آن رخداد محسوب می‌شود، عمل ابراهیم کاملاً وجهه منفی پیدا کرده‌است. مطابق قرینه‌های حالیه روایت قرآن، هدف و غایت ابراهیم از این سخن، بیداری قوم از نادانی و جهالت و متوجه ساختن آنها به خدای حقیقی بوده‌است (قرآن کریم: ۱۶/ ۸۰-۷۶)، اما با توجه به بافت این روایت اصلاً نمی‌توان برای عمل او هدفی تعیین کرد. در روایات دینی ابراهیم خودش به این مسأله آگاه است که ماه و ستارگان خدا نیستند. عمل او حقیقی و واقعی نیست، نمایشی است. به خدایی بودن ماه و خورشید باور ندارد؛ فقط می‌خواهد از طریق باورهای خود مردم، آنها را متوجه اشتباهشان کند. عمل او برخاسته از آگاهی و قصد قبلی است. اما در این روایت با توجه به علتی که برای عمل او بیان شده‌است، گویی ابراهیم واقعاً خورشید و ستارگان را خدا می‌پنداشته و از روی حقیقت آنها را خدا خوانده‌است. علت برای عمل و حادثه بستر ساز است. با توجه به این بستر است که معنی و مفهوم آن تعیین می‌شود. وقتی عمل یا حادثه‌ای را به علتی دیگر نسبت می‌دهیم، بستر معنایی آن را تغییر داده‌ایم و دیگر در این بستر جدید نمی‌تواند بر آن معنی قبلی دلالت کند، بلکه بر معنی جدیدی دلالت خواهد کرد؛ تغییر علت منجر به تغییر «روایت معنایی» می‌شود:

تغییر علت ← تغییر بافت و زمینه ← تغییر روایت معنایی

در این نمونه یکی از شیوه‌های تأویل عرفا و ساختار روش آنها در تأویل که تغییر علت حادثه داستان است، کاملاً برجسته و قابل دریافت است. از این رو، گاه تفسیرهای شاعران از یک حادثه چیزی نیست جز علتی که از دریچه آن حادثه را می‌نگرند. وقتی آنها حادثه‌ای را به معنی خاصی تأویل می‌کنند، علت آن را به چیزی، مناسب با معنی مورد نظر تغییر می‌دهند. بنابراین تأویل یک داستان به مفهومی خاص، برقرار کردن ارتباط علی بین آنهاست؛ یعنی رابطه‌ای که بین «مؤول» و «مؤول به» برقرار می‌شود، رابطه علی- معلولی است. بدین صورت که «مؤول به» را علت «مؤول» قرار می‌دهند.

#### ۷- نتیجه‌گیری

در ادبیات عرفانی نقل حکایت و داستان یکی از ابزارهای بیان اندیشه و افکار عارفانه است. اما عارفان برای بیان مفاهیم عرفانی بیش از آنکه خود دست به داستان‌پردازی و خلق حکایات و داستان‌هایی بزنند که متضمن مفهوم و اندیشه مورد نظر آنها باشند، به بازگویی

حکایات و داستان‌های مربوط به حوادث زندگانی پیامبران، صحابه، پادشاهان و ارباب تصوف می‌پردازند. آنها در روایت این داستان‌ها گهگاه متناسب با مفهومی که مدنظر دارند، به تغییر و تصرف در اصل داستان‌ها دست می‌زنند. یکی از شیوه‌های آنها در تغییر داستان‌ها، تغییر علت اصلی حادثه مرکزی داستانی است که به آن اشاره می‌کنند. با این تغییر، تمام اجزا و عناصر داستان دگرگون می‌شود و فضا و بافتی پیدا می‌کند که رابطه‌ها و حالات اشخاص و ارزش‌های موجود در آن با آنچه که در ذهن‌ها است، تفاوت دارد. تغییر علت حادثه باعث تغییر فضای عاطفی و معنایی حاکم بر کنش‌ها، گفتگوها و لحن می‌شود. چون نوع و کیفیت عناصر و اجزا دگرگون شده‌است، نوعی ساختارشکنی معنایی و عاطفی در داستان ایجاد می‌شود که آن را تبدیل به روایت دیگری می‌کند. وقتی شاعر عارف مفهوم عرفانی را علت عمل یک شخص یا وقوع یک حادثه قرار می‌دهد، در پی آن است که روایت حادثه را به گونه‌ای جلوه‌دهد که بیانگر معنی و مفهوم مدنظر او باشد. یعنی او ساختار و نظمی به داستان و روایت می‌دهد که «ترسیم حرکت شکل‌دهنده مفاهیم و معانی» مورد نظر او باشد. بنابراین یکی از روش‌های نظام‌مند و عینی عارفان در تأویل و برداشت شخصی از حادثه‌های مهم داستان‌ها، تغییر علت اصلی آن حادثه‌هاست. حوادث مهمی که با تغییر علت، مورد تأویل عارفان قرار گرفته به ترتیب اهمیت بدین شرح است:<sup>(۴)</sup>

- امتناع ابلیس از سجده به آدم (عطار، ۱۳۸۵: ۳۲۷۵-۳۲۹۵؛ عطار، ۱۳۸۷: ۲۲۸۶-۲۳۱۶؛ همان، ۲۳۲۵-۲۳۳۵؛ همان، ۲۳۵۴-۲۳۵۹؛ همان، ۲۴۳۰-۲۴۴۹)؛

- هبوط آدم از بهشت (عطار، ۱۳۸۶ الف: ۲۷۳۵-۲۷۳۷؛ عطار، ۱۳۸۵: ۲۹۰۵-۲۹۰۷)؛

- سجده فرشتگان به آدم (مولوی، ۱۳۸۶: دفتر چهارم/ ۵۲۵-۵۲۹؛ دفتر یکم/ ۱۲۴۶-۱۲۴۷)؛

- امر خداوند به ابراهیم (ع) مبنی بر قربانی کردن فرزند (عطار، ۱۳۸۶: ۱۴۸۴)؛

- احتجاج ابراهیم (ع) برای اثبات وجود خداوند (مولوی، ۱۳۸۶: دفتر پنجم/ ۲۶۴۸-۲۶۵۵)؛

- مؤاخذه یوسف (ع) به حبس به سبب یاری خواستن از غیر حق (مولوی، ۱۳۸۶: دفتر ششم/ ۳۴۰۰-۳۴۱۰)؛

- داستان ابراهیم (ع) و کشتن طاووس (همان: دفتر پنجم/ ۳۹۵-۳۹۶).

البته دو حادثه «امتناع ابلیس از سجده به آدم» و «هبوط آدم از بهشت» بیش از دیگر حوادث با تغییر علت‌های گوناگون مورد تأویل عارفان قرار گرفته‌است.

## پی‌نوشت:

۱- گرچه چنین اشاره‌هایی به داستان پیامبران در یک بیت از نظر صناعات ادبی تلمیح محسوب می‌شود، اما تنها اشاره ساده صورت نگرفته‌است، بلکه حادثه داستان به گونه‌ای متفاوت بازگو شده که در آن تغییراتی قابل مشاهده‌است. همین تغییر کافی است که داستان به گونه‌ای متفاوت برای خواننده جلوه کند. بنابراین نباید چنین اشاراتی را که با تغییر در اصل حادثه داستان‌ها همراه‌اند، همانند تلمیحات ساده‌ای دانست که در آنها حادثه داستان به علت خاصی ربط داده نشده‌است. قطعاً بین این دو اشاره به داستان آدم تمایز اساسی وجود دارد:

زهی آدم که ذوق عشق دریافت	بران گندم ز ملک خلد سرتافت
بهشت آدم به دو گندم بداده‌ست	تو هم بفروش اگر کارت فتاده‌ست
	(عطار، ۱۳۸۷: ۴۳۰۶)
	(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۸۸۲)

در نمونه اول حادثه «گندم خوردن» و «سرتافتن از خلد» همراه علتی بیان شده که برداشت شخصی خود عطار است، اما در نمونه دوم داستان بدون بیان علت مورد اشاره قرار گرفته‌است.

۲- البته این ادعا مطرح نیست که روش بیان «علت» در روایت قصص قرآنی تنها مختص شاعران و نویسندگان عارفی چون عطار و عین‌القضات است. این روش در تفاسیر به‌ویژه تفاسیر عرفانی نیز به‌وضوح قابل مشاهده است؛ با این تفاوت که در تفاسیر غیرعرفانی، مفسر علت را تغییر نمی‌دهد. در این نوع تفاسیر حتی اگر علت یک حادثه هم مستقیماً در قرآن بیان نشده باشد، مفسر به تعیین علت می‌پردازد؛ آن‌هم علتی که کاملاً متناسب با بافت آیات باشد. برای نمونه در این نوع تفاسیر مشاهده نمی‌شود که برای حادثه امتناع شیطان از سجده به آدم، علتی بیان شده باشد که عمل او را مثبت توجیه کند. در حالی که این موضوع در تفاسیر عرفانی همانند متون عرفانی کاملاً متداول است که دخل و تصرف ارزشی (مثبت و منفی) در علت‌ها صورت گرفته‌است.

۳- ارجاعات هم مربوط به مواردی است که علت‌های آنها در متن آمده‌است و هم مربوط به مواردی است که علت‌های آنها با آنچه در متن ذکر شده، متفاوت است. افزون بر این به چند حادثه دیگر نیز اشاره شده‌است که در متن مجال پرداختن به آنها نبود.

## منابع

## قرآن کریم

اخوت، احمد (۱۳۷۱)، دستور زبان داستان، اصفهان: فردا.  
اسکات کارد، اورسون (۱۳۸۷)، شخصیت‌پردازی و زاویه دید در داستان، ترجمه پریسا خسرو-سامانی، اهواز: رسش.

بارت، رولان (۱۳۶۸)، نقد تفسیری، ترجمه محمد تقی غیائی، تهران: بزرگمهر.  
پورنامداریان، تقی (۱۳۶۸)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: علمی و فرهنگی.  
\_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، داستان پیامبران در کلیت شمس، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

حسینی، نجمه و صرفی، محمدرضا (۱۳۸۹)، «بررسی وجوه روایتی در روایت‌های هزار و یک شب»، نشریه ادب و زبان (دانشگاه شهید باهنر کرمان)، شماره ۲۷، صص ۸۷-۱۱۴.  
دیپل، الزابت (۱۳۸۹)، پیرنگ، ترجمه مسعود جعفری، تهران: مرکز.

رایان، مری-لاری و وون الفن، ارنست (۱۳۸۸)، «روایت شناسی»، دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر، ایرناریما مکاریک، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه، صص ۱۵۵-۱۴۹.  
ریتر، هلموت (۱۳۷۴)، دریای جان، ترجمه عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایبردی، تهران: الهدی.  
سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸)، قمار عاشقانه (شمس و مولانا)، تهران: صراط.

سنایی، ابوالمجدود بن آدم (۱۳۷۴)، حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۸۵)، منطق‌الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ الف)، اسرارنامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ ب)، مصیبت‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، الهی‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.  
عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله‌بن محمد (۱۳۷۰)، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۷)، نامه‌های عین‌القضات، تصحیح علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: اساطیر.

فرای، نور تروپ (۱۳۷۹)، رمز کل، کتاب مقدس و ادبیات، ترجمه صالح حسینی، تهران: نیلوفر.  
گری، مارتین (۱۳۸۲)، فرهنگ اصطلاحات ادبی در زبان انگلیسی، ترجمه منصوره شریفزاده، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مستور، مصطفی (۱۳۸۴)، مبانی داستان کوتاه، تهران: مرکز.

مقدادی، بهرام (۱۳۷۸)، فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی (از افلاطون تا عصر حاضر)، تهران: فکر روز.  
مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی (دوره ۴ جلدی)، تصحیح نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱)، کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار، تصحیح علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.

میرصادقی، جمال (۱۳۸۶)، ادبیات داستانی، تهران: سخن.

میرصادقی، جمال و میمنت (۱۳۷۷)، واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی، تهران: کتاب مهناز.  
نیکلسون، رینولد ا. (۱۳۷۴)، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی