

گناه، آغاز رجوع به خویشتن (نقد سخن اعتراضی عارف در تئوری گناه)

علی پورآمن*

مهدی نوروز**

◀ چکیده:

«گناه» حاصل تنازع یا تعامل نیروهای اقلیم وجود بشر است و «معرفت» ققنوسی است که از خاکستر آن تقابل‌ها زاده می‌شود. اگر حیات برای کمال و ارتقا است، پس همیشه به گناه آبستن خواهد بود تا معارف کمال زاید. این نتیجه و دستاوردی است که عارف از تفسیر «تئوری گناه» بدان دست یافته و به زبان ابداعی و خاص خود بیان می‌کند و بر پایه همین دیدگاه می‌گوید: «تا گناهی نباشد، رحمت پروردگار آشکار نمی‌گردد.»

نویسنده در این پژوهش، به روش توصیفی و تحلیلی، به نقد و بررسی این تئوری پرداخته و معتقد است: تعبیر عارف از «گناه» سازگارتر با فطرت بشر است و می‌تواند او را با گناه آشتی دهد و به حیات او معنا ببخشد؛ زیرا آنان بر این باورند که گناه را گرچه متغیرهایی از بیرون در بشر تقویت و بیدار می‌کنند، خود آن، تعبیه در سرشت آدمی است. هبوط را عصیان و گناه بشر موجب شد و عصیان معرفتی است که بشر از خزانه «شجره ممنوعه» به دست آورد و بدان معرفت، دریافت که او بشری است که با سرشتی آمیخته به مفسده و سَفک، حامل امانت پروردگارش می‌شود.

◀ کلیدواژه‌ها: فطرت و گناه، عفو و گناه، علم اسما و گناه، عصیان و معرفت.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نیشابور / www.alipouraman@yahoo.com

** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، نیشابور، نویسنده مسئول /

mahdinovrooz@yahoo.com

۱. مقدمه

مقصود از اعتراضی بودن سخن عارف، آن نگاه و دریافت منطوی در گفتار اوست که باورهای سنتی شده را به چالش می‌کشد؛ یعنی او به طریقتی که طی می‌کند، به دریافت‌ها و حقایقی دست می‌یابد که نمی‌تواند او را بر آن حالی که بوده است، رها کند و وادار به واکنش‌هایی می‌کند که این واکنش‌ها در قالب «احوال» و «مقامات» در رفتار عارف بروز و ظهور می‌یابد. این اعتراض ساختاری پارادوکسی دارد؛ یعنی در ظاهر به گونه‌ای است که مخالف شرع و عرف می‌نماید، اما از آنجا که عارف به «اتفاق و مؤلفه القلوب» می‌اندیشد، می‌کوشد این زبان اعتراضی به ظاهر خشن را در جامه کلماتی حریرین و نرمین عرضه کند «گفت من آرد شما را اتفاق» (مولوی، ۱۳۷۱: ج ۲، ۳۶۹۲).

گاه معنی به رمز می‌گوید - البته با زبان‌های نمادین بسیار متفاوت - و معتقد است برای درک این زبان نیز باید آشنای اقلیم زبان رمزی وی بود:

تا نگردی آشنا زین پرده رمزی نشنوی گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش^۱
(حافظ، ۱۳۸۷: غزل ۲۸۶)

و خود همین جاست که عارف را تناقض‌گو می‌نامند؛ چون در ظاهر الفاظ و اصطلاحات می‌مانند و به دریافت‌هایی عمیق‌تر نمی‌رسند. «نقل است که بعضی از متکلمان ابن عطا را گفتند: چه بوده است شما صوفیان را که الفاظی اشتقاق کرده‌اید که در مستمعان غریب است و زبان معتاد را ترک کرده‌اید؟ این از دو بیرون نیست: یا تمویه می‌کنید و حق را تمویه به کار نیاید. پس درست شد که در مذهب شما عیبی ظاهر گشت که پوشیده می‌کردید سخن را بر مردمان. ابن عطا گفت: از بهر آن کردیم که ما را بدین عزت بود از آن که این عمل بر ما عزیز بود. نخواستیم که به جز این طایفه آن را بدانند و نخواستیم که لفظ مستعمل به کار داریم، لفظی خاص پیدا کردیم» (عطارد، ۱۳۷۵: ۵۷۴). ابن عطا چند نکته را مطرح می‌کند و دلیل می‌آورد: یکی اینکه این زبان خاص، برای ما عزیز بود و مایه عزت ما بود؛ دو دیگر، «گوش نامحرم نباشد

جای پیغام سروش»، هرکسی توان و گنجایی دریافت آن را ندارد و اینکه سخن ما تازه است و سخن تازه هم، البته الفاظ تازه می‌طلبد که در الفاظ کهنه و مستعمل جلوهای نخواهد داشت.^۲ این زبان رمزی و «پارادوکسی» را مولانا این‌گونه تعریف و توصیف می‌کند:

من چو لب گویم، لب دریا بود	من چو لا گویم، مراد آلا بود
من ز شیرینی نشستم روئرش	من ز پُری سخن باشم خمُش
تا که شیرینی ما از دو جهان	در حجاب روترش باشد نهران
تا که در هر گوش ناید این سخن	یک همی گویم ز صد سر لُدُن

(مولوی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۱۷۵۹)

عارف بر پایه همین شاخصه‌هایش، می‌کوشد فرضیه‌های خود را طرح کند و از جمله آن‌ها یکی هم فرضیه «گناه» است که می‌گوید: گناه، بشر را به سیر و واکاوی در خود وامی‌دارد تا از خویشتن غافل نشود. آنچه در این واکاوی آشکار می‌شود، تجلی جمال پروردگار است که در قالب معارف بشر خود را نشان می‌دهد. این مکتب با محور قراردادن انسان به عنوان برگزیده خداوند، می‌کوشد هر لحظه با تداعی داستان آغاز خوش آفرینش و فطرت نخستین، «گناه» را برای بشر خلیفه‌الله اثبات کند و او را با آن آشتی دهد و معتقد است این آشتی به تلطیف دل خواهد انجامید و انسان را در کنار مبدأ فیض و رحمت نگه خواهد داشت.

۲. توصیف و تحلیل دیدگاه اعتراضی عارف

۲-۱. بر امید عفو پیدا شد گناه

یکی از سخنان اعتراضی عارف این است که می‌گوید: «گناه بشر مایه پیدایی و ظهور عفو و رحمت پروردگار است»؛ یعنی اگرچه حق تعالی در ذات خویش رحمان و رحیم است، با بروز گناه از بشر، بنده از بندگی ساقط نمی‌شود و حق او را رها نمی‌سازد. این سخن نیز ساختاری پارادوکسی دارد. نخستین پرسش مقدر آن هم این است که آیا این فرضیه، توجیه گناه نیست؟!

در تفسیر نظریه عارف، نخست باید «گناه» مورد نظر وی را واکاوی و تبیین کرد. گناهی که عارف از آن سخن می‌راند؛ بلکه! آغازش عصیان، اما انجامش، تفرج در گلستان جمال عفو و رحمت پروردگار است. عصیان، سرآغاز زندگی است: عصیان آدم(ع) هبوط را به دنبال می‌آورد. در اینکه این نافرمانی ریشه در چه متغیرهایی دارد، باید ماهیت او را واکاوید. حق تعالی می‌گوید: «... وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (بقره: ۳۵) چه نیازی بود به اینکه آن درخت در برابر دیدگان بشر قرار گیرد و به آن‌ها گفته شود که زنهار از آن نخورید؟! در پاسخ به این پرسش نیز گفته‌اند: برای آزمایش انسان بوده است. روشن‌تر آن است که بگوییم نمایشی از تبلور فطرت بشر بود؛ برای معرفت‌افزایی خود بشر. خدا خود می‌دانست که بشر از آن درخت خواهد خورد و باید هم می‌خورد تا ماهیتش آشکار می‌گشت و بداند موجودی است با استعداد خلیفه‌اللهی و عصیان، توأمان.

پرسش دیگر این است: آیا نمی‌شد این آزمون، گونه‌ای دیگر صورت گیرد و هبوط و حیات با عصیان و گناه آغاز نشود؟ یا به گونه‌ای دیگر: از جمیل، جمیل زاید؟ عارف این گونه پاسخ می‌دهد:

سرّ خون و نطفه، حُسن آدمی است سابق هر بیشی ای، آخر کمی است...
چون گرانی‌ها اساس راحت است تلخ‌ها هم پیشوای نعمت است
(مولوی، ۱۳۷۱: ج ۲، ۱۸۲۶ و ۱۸۳۶)

راز «احسن الخالقین» را در نطفه نجس و کثیف باید جست؛ آن‌سان که هر کمالی از نقص برخاسته است و اگر نقصی نبود، اندیشه کمال هم پیدا نمی‌شد. و چنان‌که آوردیم و پس از این نیز اثبات خواهد شد: تا گناهی نباشد، معرفتی تولید نمی‌شود.

۲-۲. گناه و معرفت

در کتب عهد عتیق از «شجره ممنوعه» به «درخت معرفت نیک و بد» تعبیر شده است: «و خداوند خدا آدم را امر فرموده گفت: از همه درختان باغ بی‌ممانعت بخور؛ اما از درخت معرفت نیک و بد زنهار نخوری، زیرا روزی که از آن خوردی هرآینه خواهی

مرد» (عهد عتیق، کتاب پیدایش، ج ۲، ۱۶ و ۱۷). آدم خورد و دید که عریان است؛ یعنی نه تنها به شناختی از خود دست یافت که تا آن زمان بدان نرسیده بود؛ بلکه این گناه خود دریچه بصیرت او را به روی معارف دیگر گشود. مگر آدم پیش از گناه، چشم نداشت که زشتی عریانی خود را ببیند. البته که چنین بود؛ اما چشم «معرفت» نداشت تا مفهوم زشتی را دریابد. معرفت، عنصر شریفی است که بشر را به حقایق امور بینا می‌کند؛ از همین روست که عارف می‌گوید: «نور معرفت، قوی‌ترین همه نورهاست. هر چیز که خواهد که عارف را از حق محجوب کند، نور معرفت آن را بسوزاند و بگذرد. اگر نور معرفت در سر پنهان نیستی و آشکار استی، زمین و آسمان با او طاقت ندادی (مُستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۱، ۷۶). آنجا که رسول اکرم (ص) در دعایی می‌فرماید: «الهی ارنی الاشیاء كما هی» (نقل از قونوی، ۱۳۷۴: ۲۱۸)؛ یعنی پروردگارا، حقیقت اشیا را به نور معرفت برایم آشکار کن. مردن آدم هم - در آن تعبیر تورات از «درخت معرفت نیک و بد» - پوست اندازی‌اش بود تا با کالبدی تازه و معارفی که به دست آورده بود، حیات را آغاز کند. پس «آدم در اصل و در آغاز برای این خلق شده بود که در زمین زندگی کند و نیز در زمین بمیرد... راه زمینی شدن آدم همین بوده که نخست در بهشت منزل گیرد و برتری‌اش بر ملائکه و لیاقتش برای خلافت اثبات شود و سپس ملائکه مأمور به سجده برای او شوند و آنگاه در بهشت منزل گیرد و از نزدیکی به آن درخت نهی‌اش کنند و او (به تحریک شیطان) از آن بخورد و در نتیجه عورت او و نیز از همسرش ظاهر گردد و در آخر به زمین هبوط کند» (طباطبایی، ۱۳۴۶: ج ۱، ۲۴۰ و ۲۴۱) و آشکار شدن عورت، یعنی شناخت خود و بیناگشتن به عیب‌ها و نقطه‌ضعف‌های خود. آدم باید به مظهر و منشأ همه آنچه قرار بود در زندگی زمینی روی دهد، معرفت پیدا می‌کرد و راه وصول به این معرفت هم جز با عصیان ممکن نبود تا بداند که عصیان و گناه نیز جزئی از این فرایند زندگی اوست.

یکی از مترجمان در تفسیری که بر رمان پیرمرد و دریا اثر ارنست همینگوی نوشته است، نکته ظریفی را از این داستان استخراج کرده است. وی می‌گوید: «سانتیاگو با

گرفتن ماهی به نوعی واقعیت برتر از خود یا هستی فراتری دست یافته است. اسیر شدن این هستی فراتر در دست انسانِ خاکی چیزی نیست که طبیعت آن را به آسانی بپذیرد. سانتیاگو باید بهای کار خود را بپردازد؛ چنان که با طلوع آگاهی، با عروج انسان به مرتبه انسانی، تاریخ دردناک انسان آغاز می شود. عروج انسان همان هبوط آدم است؛ زیرا که هبوط، مکافات «گناه نخستین» (فطری) است و گناه نتیجه آگاهی است» (همینگوی، ۱۳۸۵: ۹۱). اینکه گناه نتیجه آگاهی است یا آگاهی نتیجه گناه، در اصل مسئله که گناه جزئی از ماهیت بشر است، تغییر ایجاد نمی کند. هم میل به گناه فطری است و هم میل به معرفت؛ پس همزادند. گناه، میل به طغیان است برای دریافت معارف و این معارف، خود لذتی دارد که میل به گناه را شدت می بخشد. ابلیس و دیگران چگونه می توانستند و می توانند آدم را اغوا کنند اگر این متغیر میل به گناه در ماهیت بشر نبود!

چند با آدم بلیس افسانه کرد چون حوا گفتش بخور آنگاه خورد

(مولوی، ۱۳۷۱: ج ۶، ۴۴۷۰)

یونگ می گوید: «هیچ چیز نمی تواند در ما بروز کند مگر آنکه قبلاً جزئی از وجود ما بوده باشد» (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۴). در فیه ما فیه، در تحلیل همین نکته که در روان شناسی یونگ آمده، می خوانیم «سخن بهانه است؛ آدمی را با آدمی، آن جزو مناسب جذب می کند... در گه از گهر با اگر جزوی نباشد، هرگز سوی کهر با نرود. آن جنسیت میان ایشان خفی است در نظر نمی آید... هر حقیقت که تو را جذب می کند، چیز دیگر غیر آن نباشد، همان حقیقت باشد که تو را جذب کرد» (مولوی، ۱۳۸۴: ۷). گناه جزئی از ماست و بودنش نیز معرفت زاست:

گر آلوده گردم من اندیشه نیست جز آلودگی خاک را پیشه نیست

گر این خاک روی از گنه تافتی به آمرزش تو که ره یافتی؟

گناه من ار نامدی در شمار تو را نام کی بودی آمرزگار؟^۳

(نظامی، ۱۳۷۳: ۸۴۰)

در تبیین تئوری عارف، حتی اگر همه متغیرها را کنار بگذاریم، پاسخ به یک پرسش از آفرینش کافی است و آن اینکه: فلسفه وجودی شیطان و قرین شدن و آمیختن او با زندگی انسان چیست؟ شیطان در بحث آفرینش کاری کرده که با آن نیز تعریف می‌شود: «فَوَسَّسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ» (پس شیطان آن دو را به وسوسه فریب داد تا آشکار شود بر آن‌ها آنچه پوشیده بود از آن‌ها از زشتی‌هایشان و گفت: خدا شما را از این درخت نهی نمی‌کرد؛ مگر برای اینکه مبدا دو پادشاه شوید یا عمر جاویدان یابید (اعراف: ۲۰). پس شیطان (گناه)، با انسان قرین می‌شود تا هر آن او را به حقایق امور (زشتی‌ها و وساوس و...) بینا کند؛ یعنی این بصیرت به دست نمی‌آید مگر به تحریک شیطان.

«شناخت» که لازمه کمال است، اساساً حاصل برخورد تضادهاست. حیات حاصل جنبش ذرات (جنبش مولکولی) است و این جنبش، خود آن‌گاه پیدا می‌شود که ذرات، متضاد باشند تا سبب جاذبه و دافعه شوند. مرگ نیز در بی جنبشی، یعنی از کار افتادن جاذبه و دافعه ذرات، تعریف می‌شود. معارف بشر حاصل مواجهه این نیروهاست؛ تا محرکی نباشد، تحریکی صورت نمی‌گیرد و معرفتی هم تولید نمی‌شود. نویسنده‌ای در «تحلیل عرفانی داستان ضحاک» گوید: در این اسطوره، بین اجزا و اعضای داستان، تقابل‌هایی که گاه به نوعی مکمل همدیگرند، وجود دارد... زیرا نفس اماره و نفس مطمئنه با وجود تضاد ظاهری مکمل همدیگرند» (حیدری، ۱۳۹۱: ۱۴). مولانا که خود از مروّجان این اندیشه است، می‌گوید: حمله شیطان اگر نبود تو نمی‌گفتی «اعوذ بالله من الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» و این خود یعنی به هوش باش! و همیشه پاسدار نفس و عزت خویش باش وجود شیطان است که این موضع‌گیری سخت انسان را سبب می‌شود:

این آعوذ آن است کای ترک خطا بانگ برزن بر سگت، ره برگشا
تا بیایم بر در خرگاه تو حاجتی خواهیم ز جود و جاه تو

(مولوی، ۱۳۷۱: ج ۵، ۲۹۵۴ و ۲۹۵۵)

باز از قِبَل این دیدگاه، نکتهٔ ظریف دیگری را آشکار می‌سازد و می‌گوید: فضایل انسانی چون شجاعت و مردانگی، چگونه خود را نشان می‌دهند؟ آیا جز این است که این فضیلت‌ها در برابر حملهٔ شیطان و وسوسه‌های او آشکار می‌شوند:

گفت مرغش پس جهاد آنگه بود کین چنین رهزن میان ره بود
از برای حفظ و یاری و نبرد بر ره نآمین آید شیرمرد
عرق مردی آنگهی پیدا شود که مسافر همره اعدا شود

(همان: ج ۶، ۴۹۰-۴۹۲)

و در دفتر ششم (از بیت ۱۶۴۵) در پاسخ آن صوفی که پرسید: «خود چه کم گشتی ز جود و رحمتش / گر نبودی خرّخشه در نعمتش» (مولوی، ۱۳۷۱: ج ۶، ۱۶۴۹) می‌گوید: آنگاه دنیا آدمیان را به لاغ و شهوات سرگرم می‌کرد و اطلس عمر را به مقراض زمان، پاره پاره می‌کرد.

ور نبودی نفس و شیطان و هوا ور نبودی زخم و چالیش و وِغَا...
رستم و حمزه و مُخَنَّث یک بُدی علم و حکمت باطل و مُنَدک بدی
علم و حکمت بهر راه و بی رهی است چون همه ره باشد آن حکمت تهی است

(همان: ج ۶، ۱۷۴۷-۱۷۵۳)

در دفتر چهارم تمثیل واعظی را می‌آورد که در آغاز سخنانش، دزدان و راهزنان را دعا می‌کرد و چون به او اعتراض می‌شد که باید صالحان را دعا کنی، می‌گفت که: سبب سازِ صلاح من اینان‌اند:

چون سبب ساز صلاح من شدند پس دعاشان بر من است، ای
در حقیقت هر عدو داروی توست کیمیا و نافع و دلجوی توست
که ازو اندر گریزی در خَلا استعانت جویی از لطف خدا

(همان: ج ۴، ۹۰-۹۵)

برای درک بیشتر گوهر شریف معرفت در فلسفهٔ آفرینش، درنگ بیشتری می‌باید: «و ما خَلَقْتُ الْحِجْنَ وَّ الْإِنْسَ أَلَّا لِيُعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) و در تفسیر آن گویند که مراد از

«لِیَعْبُدُونَ»، «لِیَعْرِفُونَ» بوده است: «سُئِلَ رُوَيْمٌ عَنْ أَوَّلِ فَرَضٍ افْتَرَضَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى خَلْقِهِ مَا هُوَ؟ فَقَالَ: الْمَعْرِفَةُ؛ لِقَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: الْإِلَهِيَّةُ (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۰).^۴ می‌گوید هدف از آفرینش، رسیدن به «شناخت» است. پس اگر پرسیده شود که چرا «عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد»؟^۵ پاسخ این پرسش نیز در همین گوهر شریف «معرفت» مکتوم است؛ همان‌که صاحب مرصاد العباد نیز بر آن تأکید دارد: «و معرفت حقیقی جز از انسان درست نیامد؛ زیرا که مَلَك و جن اگرچه در تعبد با انسان شریک بودند، اما انسان در تحمل اعباء بار امانت معرفت از جملگی کائنات ممتاز گشت که «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ»... (احزاب: ۷۲) از بهر آنک از جملگی آفرینش نفس انسان بود، که آینه جمال‌نمای حضرت الوهیت خواست بود و مظهر و مظهر جملگی صفات او. اشارت " و خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ " بدین معنی باشد» (نجم رازی، ۱۳۸۶: ۲). پس آن «عَصِي»، طغیان «معرفت» است و آن «درخت»، گنج‌خانه معرفت. گناه آدم در این حریم شکنی، دریافت اسرار آفرینش خود بود و جز به عصیان نمی‌توانست سر از گنج‌خانه درآورد: «يَا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟ قَالَ: كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۱۲۰).^۷

این است گناهی که فرضیه عارف را شکل می‌دهد: گناهی که به معرفت بنشیند، عفو و رحمت الهی را درخور است و بر پایه همین معرفت است که عارف به تعریف و تفسیر انسان می‌پردازد و دیدگاه خود را ارائه می‌کند و می‌گوید: این بنده که به فضل «و عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) تشریف خلیفه‌اللهی پوشیده است، به نیروی اختیار، هم «دَتَى فِتْدَلِي، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۸ و ۹) را با خود دارد و هم «وَلَوْ كُنَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹) را؛ هم «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (انعام: ۱۴۱) در شأن او آمده و هم «فُقِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ» (عبس: ۱۷). و این حقیقت بشر است که گویی بشر، نه از تعادی با گناه بلکه از تعاطی با آن، بدان رسیده است. در فیه ما فیه

آمده است: «هرجا که قفل بزرگ نهند، دال بر آنست که آنجا چیزی نفیس و ثمین هست و اینک هرجا حجاب بزرگ، گوهر بهتر چنانک مار بر سر گنج است؛ تو زشتی مار را ببین؛ نفیس گنج را ببین» (مولوی، ۱۳۸۴: ۲۳۴).

۳-۲. علم اسما و کناه

عرفا حدیث معروفی از پیامبر نقل می‌کنند که «لَوْلَا أَنْكُمْ تُذْئِبُونَ لَخَلَقَ اللَّهُ خَلْقًا يُذْئِبُونَ ثُمَّ فَيَغْفِرَ لَهُمْ» (ترمذی، ۱۹۹۶: حدیث ۳۵۳۹، ۵۰۸) (اگر گناه نمی‌کردید، خداوند خلقی دیگر می‌آفرید تا گناه کنند و او بیامرزدشان). در این حدیث معارفی عظیم نهفته است و دو نکته‌اش نیز به تفسیر فرضیه عارف می‌انجامد: یکی اینکه گناه جزئی از بشر و آمیخته با سرشت اوست و حاصل تعامل و یا تنازع نیروهای شکل دهنده ماهیت بشر است:

جنگ ما و صلح ما در نور عین نیست از ما، هست باین اصبعین^۸
(مولوی، ۱۳۷۱: ج ۶، ۴۵)

یعنی هستی، قایم بر نزاع و ستیز نیروهای محیط بر بشر است:^۹

این جهان جنگ است گل، چون بنگری ذره با ذره، چو دین با کافری
این جهان زین جنگ قایم می‌بود در عناصر در نگر تا حل شود
(همان: ج ۶، ۳۶ و ج ۶، ۴۷)

و دیگر: «آمرزش خداوند» - آن گنج مخفی - آشکار نمی‌شود مگر به سبب همین گناه. اینجا نکته‌ای است که در قالب پرسشی فلسفی و اعتراضی از زبان مقربان درگاه ایراد می‌شود: «آیا کسی را جانشین می‌سازی که فساد کند و خون ریزد؟! و پاسخ این است که: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید» (بقره: ۳۰). آنچه آنان نمی‌دانستند در «علم اسما» تعبیه بود؛ علمی از جنسی دیگر که ملائکه به هیچ وجه نمی‌توانستند واجد آن شوند، حتی پس از آنکه آدم آن را به امر خدا ابراز کرد. در احادیث و روایات نیز اشاراتی شده است به اینکه این علم چه چیزهایی را می‌تواند شامل شود؛ اما آن ظرایف و دقایقی که باید ما از آن‌ها استخراج کنیم و آن بیان روابط و تناسب متغیرهاست،

گویی هنوز نتوانستیم به آن‌ها دست یابیم. به نظر می‌رسد که رابطه‌ای میان «علم اسما» و «گناه» آدم باشد؛ آنگاه که خداوند اسما را بر ملائکه عرضه می‌کند، آن‌ها از آگاهی بدان، ناتوان می‌مانند و می‌گویند ما علمی جز آنکه تو به ما دادی، نداریم و این خود حاکی از این نکته است که آن‌ها توانایی دگرگونی و تغییر را که حاصل گناه است، ندارند و گناه هم البته مولود ماهیت چندگانه انسان است که ملائکه هم، چنین ماهیتی ندارند. این تنها انسان است که در عین «ظُلوم و جَهول» بودن، حامل امانت هم می‌شود.

نتیجه اینکه آمرزش خداوند شامل گناه می‌شود «چون مورد این اسمای حسنای خدا، گنه‌کارانند و خدا را در ایام دهر، نسیم‌های رحمتی است که از آن بهره‌مند نمی‌شوند مگر گنه‌کارانی که متعرض آن شوند و خود را در معرض آن قرار دهند» (طباطبایی، ۱۳۴۶: ج ۱، ۲۵۳). ملائکه ظرفیت و توان گناه را ندارند و در مقابل، انسان این ظرفیت را با توجه به آن ویژگی‌های مذکور دارد و می‌تواند اسمای حسنای خداوند چون عفو و رحمتش را آشکار سازد.

به‌علاوه برای روشن‌تر شدن این مسئله حکایت ایاز (دفترششم، از بیت ۳۸۵) در خور اعتناست. مولانا در این حکایت، ارزش و اعتبار هر فرد را به میزان دانش و تفکری می‌داند که در حل مسائل به کار می‌گیرد؛ ایاز حقوق سی امیر را می‌گیرد چون اندیشه او برابر با سی امیر است. حکایت تفضل آدم نیز همین است؛ چنانچه آدم گناه می‌کند؛ اما این گناه نه تنها ردای خلافت را از او نمی‌گیرد؛ بلکه آمرزش خداوند را هم در پی دارد و می‌رساند که ارزش و اعتبار حیات آدم به این گناه، یعنی معارفی که در علم اسما است، وابسته است.

۲-۴. گناه و عنایت، نه جنایت

نکته دیگر در باب آمرزش خداوند، آن خارخاری است که وجود را ملتهب می‌سازد و آبستن معارف و این گویی جز گناه، از نیروهای دیگر ساقط است! «قالا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (اعراف: ۲۳). پس از گناه، اقلیم وجود

بشر، عرصهٔ تاخت و تاز «چرا»هایی است که در اندیشهٔ او شکل گرفته‌اند و اندیشه هم، تنها از این «حیوان ناطق» مجهز به علم اسما برمی‌آید. سرانجام این کنش‌ها نیز، شکستی است که نوید پیروزی می‌دهد: دست‌نیازی است که به سوی بی‌نیازی بلند می‌شود و این «نیاز» است که آن «آمزش» و آن گنج مخفی اسمای حسنا را پروردگار را آشکار می‌سازد. عارف می‌گوید: از ما همه نیاز است و از او همه ناز؛ پس آن گناه که به نیاز رسد، عنایت او را در پی خواهد داشت:

نیست در زهد ریاضت به جوسنگ نیاز و اندر این فسق نیازی است به خروار مرا...
می‌خوری به که روی طاعت بی‌درد کنی اندکی درد به از طاعت بسیار مرا
(خاقانی، ۱۳۸۲: ۴۰)

عارف نمی‌گوید: سر فرزندِ رسول خدا(ص) را ببرید تا رحمت پروردگار آشکار شود! جنایت کنید و منتظر عنایت خداوند بنشینید. نکته‌ای که گویی برخی برداشت‌های ناروا را از این احادیث، سبب شده است؛ (منظور حدیث لَوْلَا أَنْكُم لَوَلَا تُذُنُونَ... و نیز احادیثی که به نقل از مستملی بخاری در پی می‌آید) و نیز برداشت‌هایی از این جنس که از آیات قرآنی مرتبط با قاعدهٔ عفو و رحمت ازل و ابدی خداوند می‌شود. در تفاسیر متصوفه و از جمله این عبارات از صاحب شرح التعریف می‌بینیم: «قلم را فرمان آمد که بنویس که این امت دو چندان گناه کنند که امتان دیگر. بنوشت. باز امر آمد که بنویس که من با این امت دوچندان بر و کرم کاربندم که با امتان دیگر. بنوشت. باز امر آمد که بنویس که این امت گلوی فرزند پیغامبر خویش صلی الله علیه و سلم ببرند همچنان که قصاب گلوی گوسفند بُرد. قلم بلرزید و بایستاد از هیبت. فرمان آمد به هیبت که برو. از این هیبت سر او بشکافت؛ و سنت گشت قلم را سر بشکافتن. از آن روز باز تا نشکافی ننویسد. پس بنوشت. باز امر آمد که زیر آن بنویس که: أُمَّةٌ مُّذْنِبَةٌ وَ رَبُّ غَفُورٌ!». قلم سجده کرد خدای را عزوجل شکر آن را که خدای تعالی با امت احمد این نیکویی کرد و گفت: یارب! اگر من دانستمی که تو را با این امت چندین فضل است، باک نداشتمی که جفای امتان دیگر نیز بر ایشان نبشتمی، تا بدانی که کار به

عنایت است نه به خدمت. اندکی عنایت بهتر از بسیار خدمت. جنایت با عنایت خدمت گردد و خدمت بی عنایت جنایت گردد؛ و گفته‌اند: *العِنَايَةُ تَهْدِمُ الْجِنَايَةَ وَالْعِنَايَةُ تَوْجِبُ الْوَلَايَةَ وَالْعِنَايَةُ تَوْجِبُ الْهَدَايَةَ* (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۱، ۵۸).

البته نباید از نظر دور داشت که این عبارات، تفسیری عرفانی‌اند و غرض نهایی آن این است که باید در هر امری، عنایت پروردگار باشد که بی‌اتصال به او، هر امری ابتر است و «سرکنگبین، صفرا نماید» و اینکه بنده، هرچه باشد بنده اوست و غیر از او ملجأ و مأوایی ندارد و هیچ‌کس و هیچ‌چیز نمی‌تواند بنده را از خالقش جدا کند مگر خود بنده که معبودی دیگر یابد. اما به اغراض نهانی آن نیز نمی‌توان بی‌اعتنا بود. در توضیح آن نیز باید گفت: درست است که رحمت پروردگار ازلی و ابدی است و گذشته از رحمت خاصه، فیض و رحمتی عامه دارد و کسی هم نمی‌تواند ادعا کند که رحمت حق تعالی چه کسی را شامل می‌شود یا نمی‌شود؛ اما نباید این نکته را هم نادیده گرفت که اگر تقدیر خداوند بر جهان حاکم است - که هست - آن هم بر منہج عدل است؛^{۱۱} و بر همین منہج عدل او بشیر است و هم نذیر؛ هم بهشت را دارد هم جهنم را. مؤمنان و راست‌روان را به بهشت بشارت می‌دهد و کافران و کج‌روان را وعده جهنم؛ و وعده خدا نیز البته تحقق خواهد یافت. «کتاب پروردگار در دسترس شماست؛ حلال و حرام آن پیداست واجب و مستحب آن هُویداست... و حرام‌هایی ناهمسان، با کیف‌هایی سخت و یا آسان؛ گناهی بزرگ که کيفرش آتش آن جهان است و گناهی خُرد که برای توبه‌کننده امید غفران است؛ یا آنچه مقبول، میان دشوار و آسان است» (امام علی^(ع)، ۱۳۷۴: خ ۱، ۷). وقتی قانون خدا مشخص است چگونه جنایت، عنایت خدا را می‌تواند در پی داشته باشد؛ می‌توان - گذشته از برداشتی عرفانی که شارح محترم به دست داده - این‌گونه تفسیر کرد که در فحوای اعمال آن‌ها که به چشم ما جنایت است - و «نَحْنُ نَحْكُمُ بِالظَّاهِرِ» و قضاوت هم جز به ظاهر امور نیست - شاید نادیدنی‌هایی بوده باشد که تنها برای او که «عالم الغیب و الشَّهَادَةِ» است، قابل احصا باشد و نیز اصل «توبه» که این در، برای همه تا دم مرگ باز است و همگان

می‌توانند به رحمت و آمرزش خداوند امید داشته باشند. مورد رحمت واقع شدن نیز، بدان معنا نیست که جنایت و فسق او پاک می‌شود که «هرکس ذره‌ای کار نیک کرده باشد، پاداش آن را می‌بیند و هرکس ذره‌ای شر مرتکب شده باشد، سزای آن را خواهد دید». (زلزله: ۷ و ۸) و اگر در اصل توبه، حضرت رسول (ص) می‌گویند: «التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ» (نقل از نجم رازی ۱۳۸۶، ۳۵۵) خود بدین معناست که هیچ بنده‌ای از درگاه خالقش رانده نمی‌شود و معنی توبه «بازگشت» است؛ چنان‌که در کلام پروردگار می‌بینیم: «...تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا...» (همگی به سوی خدا بازگردید) (نور: ۳۱)

نکته دیگر در این برداشت‌ها، تفاوت مذاهب و فرق و نگاه آن‌ها به مسئله حاکمیت است. صاحب شرح‌التعرف می‌نویسد: «مذهب معتزله آن است که چون سلطان جور کند، معزول گردد و چون از سلطانی معزول گشت، طاعت داشتن وی از مؤمنان خاست؛ باز به نزدیک اهل سنت و جماعت آن است که به جور، معزول نگردد و به هر طاعتی که مرا بخواند، طاعت داشتن بر من واجب گردد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۱: ۱۱)

۵-۳. فطرت و گناه

هسته اولیه ماهیت بشر، که قابلیت پذیرش امانت را یافت، جوهره‌ای است به نام «فطرت» که «از رَضَاعِ اصل، مسترضع است»^{۱۲} و به یمن همین آبشخور معنا، اگرچه از آسیب دهر مصون است، در نتیجه غلبه یکی از نیروهای محیط، معرفتی خاص تولید می‌شود. یونگ می‌گوید: «این نیروها هیچ‌وقت یا تقریباً هیچ‌وقت در روابط شخصی ما ظاهر نمی‌شوند؛ اما برعکس به محض اینکه عده‌ای نفوس به هم پیوندند و گروهی را تشکیل دهند، در آن صورت، نیروی انسان مجتمع، عنان گسیخته بروز می‌کند. گویی حیوانات درنده یا شیاطین در اعماق وجود هر فرد، پنهان و در انتظار آن هستند که فرد به توده یا جمعی پیوندند. انسان در میان توده، ندانسته به یک سطح اخلاقی و فکری پست تنزل می‌کند؛ یعنی به آن سطحی که همیشه در زیر وجدان خودآگاه وجود دارد و به محض آنکه با تشکیل یک گروه، تحریک و تأیید شود، خود را ظاهر خواهد

ساخت» (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۴). افلاکی در حکایتی از مولانا، درست همین نظریه را تفسیر می‌کند: «در ویرانه‌ای یک چندی سگان بر همدیگر خفته بودند. همانا که سراج‌الدین تتری فرمود که این بیچارگان چه خوش اتحادی دارند و چه خوش خفته‌اند و بر همدیگر چفسیده! فرمود که آری سراج‌الدین اگر دوستی و اتحاد ایشان را خواهی که دریابی، جیفه‌ای در میان ایشان انداز تا حال ایشان را کشف کنی...» (افلاکی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۱۹۱). این است که بشر نمی‌تواند چون یک بار بر نیروهای اهریمنی وجودش پیروزی یافت، عَلم فتح بر بام اقلیم وجود خویش برافرازد و خود را ظفرمندِ همیشگی پایتختِ وجودش بداند و نیز این‌گونه نیست که شکستش، شکستِ انسانیت باشد و پس، عدم... . طنین «اللَّهُمَّ لَا تَكِلْنِي إِلَى نَفْسِي طَرْفَةَ عَيْنٍ أَبَدًا» و فریادِ یوسفِ جان را از زندانِ زلیخای تن، می‌شنود که «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي» (یوسف: ۵۳).

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

(حافظ، ۱۳۸۷: غزل ۴۸۹)

اینجاست که عارف فرضیه خود را طرح می‌کند تا این انسان رمنده را در سایه وحدت به آرامش برساند. آنجا که بشر هر روزش را با کابوس‌های گناه و آتش جهنم آغاز می‌کند و امید او به تنها جایی که ختم می‌شود، «ذَرَك» است؛ جلوه‌ای از تجلیات محبوب را به تصویر می‌کشد که «أَلَا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا» (فصلت: ۳۰) به او تلنگر می‌زند که: «... وَلَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» (زمر: ۵۳) «صد بار اگر توبه شکستی باز آ». و این چنین او را از کابوس‌های ممتدش می‌رهاند. «یکی گفت: یا شیخ! بنده، به گناه از بندگی بیفتد؟ شیخ گفت: چون بنده بود، نه پذیره! [پدر ما] آدم چون بنده بود، به گناه از خداوند بنه افتاد. بنده او باش و هر کجا خواهی باش. ذَنْبٌ مَعَ الْاِفْتِقَارِ خَيْرٌ مِنَ طَاعَةِ مَعَ الْاِفْتِنَارِ؛ آدم افتقار آورد و ابلیس افتخار، لَوْلَا الْعَصَاةَ لَضَاعَ رَحْمَةَ اللَّهِ» (محمد بن منور، ۱۳۸۴: ۳۷۲). سعدی در دیباجة گلستان همین نکته ظریف را آورده است: «هرگاه که یکی از بندگان گنه کار پریشان روزگار، دستِ انابت به امید

اجابت به درگاه حق، جَلُّ و علا بردارد، ایزد تعالی در وی نظر نکند؛ بازش به تضرع و زاری بخواند، حق سبحانه و تعالی فرماید: *يا مَلائِكَتِي قَدْ اسْتَحْيَيْتُ مِنْ عَبْدِي و كَيْسَ لَهُ عَيْرِي فَقَدْ عَفَرْتُ لَهُ* (سعدی، ۱۳۷۰: ۹).

وقتی بیشتر به ارزش و اعتبار فرضیه عارف پی می‌بریم که این نکته را دریابیم آنجا که حضور و تثبیت گناه در زندگی بشر، یأس فلسفی اندیشمندان را در پی داشته است تا تصاویر ناخوشایندی از آغاز و انجام حیات به نمایش بگذارند، عارف با طرح خود، بشر نگران و مضطرب از گناه را با آن آشتی می‌دهد:

نصیب ماست بهشت ای خداشناس برو که مستحق کرامت گناهکارانند
(حافظ، ۱۳۸۷: غزل ۱۹۵)

اما اینجا نیز گویی باید به سؤال مقدری پاسخ گفت: این تغلیب، چگونه روی می‌دهد؟ یعنی چگونه می‌شود آن که سلاح خلیفه‌اللهی دارد، در معرض تهدید و تصرف قرار گیرد؟ «قدیس آگوستین» در *اعترافات* - که استخراجات جهان مکاشفات اوست - دلیل آن را فقدان همان گوهر شریف «معرفت» می‌داند: «بارخدا! رخصت ده تا بدانم و بفهمم که آیا انسان باید در وهله اول از تو طلب یاری کند یا اینکه به ستایش مشغول شود؟ آیا برای آن که بتواند تو را به یاری خویش بخواند، نخست باید به معرفت تو نایل آید؟ اگر تو را نشناسد، چگونه می‌تواند دست به دعا بردارد؟ در آن صورت، ای بسا که به نام استعانت از تو، از دیگری مدد بجوید» (آگوستین، ۱۳۸۷: ۴۷)؛ یعنی هر اندازه که انسان، این تخمه معرفت را در زمین وجود خویش پرورش و گسترش می‌دهد، به همان میزان نیز قلمرو حکومت و تسلط خود را بر این سرزمین افزایش می‌دهد و چون در پرورش آن ناتوان باشد و یا سستی نشان دهد، از حقیقت خویش دور می‌افتد و یا آن گونه که آگوستین گفت: «ای بسا که به نام استعانت از تو، از دیگری مدد بجوید.»

این نتیجه‌ای است که عارف از فرضیه خود می‌گیرد: گناه نمی‌تواند پایان کار بشر باشد؛ بلکه آغاز رجوع او به حقیقت خویش است. گناه، چالش بشر است برای یافتن

و استخراج «خود» از کالبد وجود. گویی تنها گناه است که آن توانایی را دارد تا آن خارخار و اشتعال درونی را سبب شود و سر تا پای وجود را در آتش چراهای اندیشه بگیرد؛ آنگاه از خاکستر آن، شاهد تولد ققنوس حقیقت باشد.

مجرما، بنگر کرم‌های خدا که تو را می‌خواند آن سو که بیا
پس مشو نومید، خود را شاد کن پیش آن فریادرس فریاد کن
حسن ظن است و امید حق تو را که تو را گوید به هر دم برتر آ
بر امید عفو، پیدا شد گناه چون امیدی هست عفوی ای اله
(نقل از کاشفی، ۱۳۱۹: ۷۰)

نتیجه‌گیری

غم بزرگ عارف، یأس جانکاهی است که بر تاروپود اندیشه‌اندیشمند از فرایند هم‌نشینی گناه با تن شریفش، می‌آمیزد تا او فلسفه‌آفرینش را در نافرجامی و بیهودگی تفسیر کند. عارف که بر مدار اتصال خلق به خالق سیر می‌کند، کشفی از عالم مکاشفات خویش را در قالب نظریه‌ای طرح می‌کند تا بشر دل‌مرده را در کره حیات به زایش معارف تازه‌تری آستن و امیدوار سازد. بر پایه این دیدگاه، وی معتقد است آن گناهی که اندیشمند را به نافرجامی آفرینش کشانده است، از قضا، عنصر زایش معرفت و بیداری وی است. عارف از نهادینه کردن این تفکر در جامعه به نتایج پر باری می‌اندیشد؛ از جمله:

- آشتی با گناه، انسان را نسبت به فطرت خویش بیناتر و آگاه‌تر می‌سازد؛
- او را در مدار حیات و تکامل و ارتقا نگه می‌دارد؛
- ارتقا لازم‌ه‌اش معرفت‌زایی است و گناه محرک آن است؛
- رمزی از فلسفه‌آفرینش آشکار می‌شود و گناه آغاز راهی است که به حقیقت می‌پیوندد.
- باور بدین نکته که گناه نمی‌تواند بشر را از معبود خویش جدا سازد، بلکه بدو به او پایی استوار می‌بخشد تا مطمئن‌تر گام بردارد.
- حیات بشر چهره بانشاط‌تری می‌یابد.

پی‌نوشت‌ها

۱. گوشِ بی‌گوشی در این دمِ برگشا/ بهر رازِ یَفْعَلُ اللهُ ما یَشا (مولوی، ۱۳۷۱: ج ۳، ۴۶۸۶).
۲. نویسنده‌ای دیگر به نقل از ابن عربی می‌گوید: «دلیل این کار را دو چیز دانسته‌اند: یکی بخل و کراهیت ایشان از سخن‌گویی با ناهلان، دو دیگر اینکه زبان توده را از تعبیر مقاصد و مفاهیم خود ناتوان می‌شمرده‌اند» (حلبی، ۱۳۸۲: ۱۱۰).

۳. ابن عماد شیرازی (وفات ۸۰۰ق) در *ده‌نامه* و در مناجات با پروردگار خویش گوید:

ای مقصد هر امیدواری بخشنده هر گناه‌کاری
گر جرم ز بنندگان نیاید عفو تو جمال کی گشاید
گر بار گناه ما گران است لطف و کرم تو بی‌کران است

(ابن عماد شیرازی، ۱۳۱۴: ۹)

۴. از رؤیای پرسیدند: نخستین فریضه‌ای که خداوند بر خلق واجب کرد، چیست؟ گفت: شناختن؛ از بهر آنکه گفت: «ما جن و انسان را جز برای عبادت نیافریدیم.» ابن عباس گوید: تا بشناسند مرا [یعنی منظور از عبادت، شناخت است] (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۱).

۵. جلوه‌ای کرد رُخت دید ملک عشق نداشت/ عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد (حافظ، ۱۳۸۷: غزل ۱۵۲).

۶. این جمله در اصل از کتب عهد عتیق است (عهد عتیق، کتاب پیدایش: ج ۱، ۲۷)؛ در *انجیل* نیز آمده است که بعدها از اصول اعتقادی مکتب عرفان می‌گردد و گویا در عرفان اسلامی، حلاج نخستین کسی است که آن را پایه اعتقادی مکتب خود قرار داده است.

۷. این حدیث را بیشتر عرفا پذیرفته‌اند و بسیار از آن سود برده‌اند؛ اگرچه ابن تیمیه آن را رد کرده است (نک: فروزانفر، ۱۳۸۱: ۱۲۰).

۸. *بَینِ اصْبَعَيْنِ*: میان دو انگشت [خداوند] که مراد از آن هم البته قدرت و اراده خداوندی است یا آن‌گونه که برخی شارحان مثنوی گفته‌اند: «صفت جلال و جمال خداوندی» (نک: همان: ۳۳ نیز زمانی، ۱۳۷۹: ج ۳، ۲۷۷).

۹. این اصل از اصول فکری بسیاری از حکماست؛ هرقلیطوس (Heraclite) می‌گوید: «شدن نتیجه کشمکش اضداد است و به این سبب جنگ در عالم ضروری است و همواره کشمکش، اجزای عالم را با هم سازش و توافق می‌دهد و اضداد برای یکدیگر لازم‌اند؛ ولی باید در حال اعتدال و تناسب بمانند و همین که یکی از حد اعتدال بیرون شد، عدل عالم او را به مقام خود برمی‌گرداند» (فروغی، ۱۳۶۷: ج ۱، ۶).

۱۰. مردمی گناهکار و خداوندی آمرزنده.
۱۱. دور فلکی یکسره بر منهج عدل است/ خوش باش که ظالم نبرد راه به منزل (حافظ، ۱۳۸۷: ۳۰۴).
۱۲. ما به بحر تو ز خود راجع شدیم/ وز رضاع اصل، مسترضع شدیم (مولوی، ۱۳۷۱: ج ۶، ۴۳).

منابع

- قرآن کریم.
- کتاب مقدس (کتب عهد عتیق و جدید)، ترجمه رابرت بروس و کاراپت اوهانس.
- آگوستین، قدیس (۱۳۸۷)، *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، ج ۴، تهران: انتشارات دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ابن عماد شیرازی (۱۳۱۴)، *روضه المحبین (دهنامه)*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، مؤسسه خاور.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲)، *مناقب العارفین*، با تصحیحات و کوشش تحسین یازنجی، ج ۲، تهران: دنیای کتاب.
- ترمذی، حافظ ابی عیسی محمد بن عیسی (۱۹۹۶)، *الجامع الکبیر*، بشار عواد معروف، دارالغرب الاسلامی.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۷)، *دیوان حافظ (آئینه جام)*، تصحیح محمد قزوینی، ج ۸، تهران: انتشارات صدرا.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۲)، *جلوه‌های عرفان و چهره‌های عارفان*، ج ۱، تهران: انتشارات قطره.
- حیدری، علی (۱۳۹۱)، «تحلیل عرفانی داستان ضحاک»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، تهران، سال هشتم، شماره ۲۶، ۶۵-۴۲.
- خاقانی، بدیل بن علی (۱۳۸۲)، *دیوان*، مقابله و تصحیح و مقدمه و تعلیقات: ضیاء‌الدین سجادی، ج ۷، تهران: انتشارات زوآر.
- زمانی، کریم (۱۳۷۹)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، دفتر سوم، ج ۴، تهران: انتشارات اطلاعات.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۷۰)، *گلستان*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، ج ۶، تهران: انتشارات صفی علیشاه.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۴۶)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: مؤسسه دارالعلم.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۷۵)، *تذکرة الاولیا*، (از روی نسخه نیکلسون)، ج ۵، تهران:

انتشارات بهزاد.

- علی (ع)، ۱۳۷۴، نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، چ ۷، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۱)، احادیث و قصص مثنوی، ترجمه کامل و تنظیم مجدد: حسین داودی، چ ۲، تهران: امیرکبیر.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۶۷)، سیر حکمت در اروپا، چ ۲، تهران: انتشارات زوار.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴)، الرسالة التفسیریة، تحقیق عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف، چ ۱، قم: بیدار.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۴)، ترجمه مصباح الأنس حمزة فناری یا پیوند استدلال و شهود در کشف اسرار وجود، مقدمه و ترجمه: محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات مولی.
- کاشفی، ملا حسین (۱۳۱۹)، لب لباب مثنوی، تصحیح سید نصرالله تقوی و مقدمه سعید نفیسی، تهران: بنگاه افشاری.
- محمد بن منور، ۱۳۸۴، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، به‌اهتمام ذبیح‌الله صفا، چ ۲، تهران: انتشارات فردوس.
- مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۱)، مثنوی معنوی، مطابق نسخه تصحیح‌شده رینولد نیکلسن، چ ۲، تهران: انتشارات نگاه و نشر علم.
- _____ (۱۳۸۴)، کتاب فیه ما فیه، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۱۰، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶)، مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، به‌اهتمام محمد امین ریاحی، چ ۱۲، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۷۳)، کلیات خمسه حکیم نظامی گنجه‌ای، چ ۶، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- همینگوی، ارنست (۱۳۸۵)، پیرمرد و دریا، ترجمه نجف دریابندری، چ ۳، تهران: انتشارات خوارزمی.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۰)، روان‌شناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، چ ۷، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.