

Rhetorical Nuances in Different Interpretations of Attar Nishaburi

Majid Rastandeh 

PhD in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran.

Vahid Mobarak  *

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran.

Abstract

Persian literature, particularly its mystical genre, has a long-standing connection with the Holy Quran and Hadith. Beyond the conventional use of these two important Islamic sources, poets have sometimes directly quoted verses and hadiths, at other times engaged in interpretation (ta'wil), and in some instances, even deconstructed their structures. Attar Nishapuri is among the mystic interpreters. Through metaphor, allusion, and allegory, he interprets in a simple and fluent language, often employing "the language of allusion and symbolism." His structural or linguistic interpretations are presented in three forms: word-centered (lexical-metaphorical), sentence-centered (organic, following the structure of compound similes), and cluster-based (similar to conceptual metaphors). These interpretations gain rhetorical depth through the use of literary elements such as allusion, simile, allegory, metaphor, metonymy, irony, symbol, hyperbole, ambiguity, irony, and poetic justification. In terms of content, Attar, in line with his mystical approach, offers innovative and deconstructive interpretations with mystical, ethical, and social themes, sometimes even bridging mythological and mystical symbols. This study, which reports on a descriptive-analytical research, addresses the question: "Which rhetorical methods did Attar of Nishapur employ in his

* Corresponding Author: v.mobarak@Razi.ac.ir

How to Cite: Rastandeh, M. Mobarak, V. (2024). "Rhetorical Nuances in Different Interpretations of Attar Nishaburi". *Literary Language Research Journal*, 2(7), 183-218. doi: 10.22054/JRLL.2025.77288.1062

Original research

Accepted: 16/1/2025

Review: 17/1/2024,

Received: 21/12/2023,

ISSN: 2821-093X

EISSN: 2821-0948

interpretations within his works?" Attar, in his interpretations, uses allusion, allegory, and metaphor to connect the literary aspect of the text with mystical, religious, and didactic points, often through ironic, symbolic, and allusive expressions. This approach ensures that the text retains its literary-rhetorical flavor while avoiding the monotony that might arise from overly explicit or dry discussions.

1. Introduction

Ta'wil, meaning the return to the origin of something, has its roots in various interpretations of religious texts and scriptures. While ta'wil and hermeneutics in the West differ from those practiced in Muslim countries and Iran, it appears that both rational, intellectual thought and inner, intuitive discovery play a role in the process of interpretation. In the East, intuitive interpretations are accepted provided they do not contradict the established meaning. The Holy Quran, the Prophetic tradition, and the methods of the prophets have deeply influenced all aspects of Muslim life. Islamic mysticism, and by extension Persian mysticism, has also adhered to the Quran and the Prophetic tradition in practice and methodology. Thus, referencing Quranic verses and engaging in their interpretation (sometimes to validate personal views) is a recurring feature in the poetic and prose works of Persian mystics. Ta'wil is also evident in the sayings of the Imams, including Imam Sadiq (peace be upon him), who described the Imams as guiding stars for humanity. Farid al-Din Attar Nishapuri, a mystic of the 6th and early 7th centuries AH, is considered a precursor to Rumi, with Rumi himself referencing Attar's works. Attar's writings are imbued with mysticism and are heavily influenced by his use of ta'wil to establish the validity of his teachings. For instance, his interpretation of the *Conference of the Birds* (Manteq al-Tayr), where the Simurgh represents the divine truth and the thirty birds symbolize spiritual seekers, or the story of Sheikh San'an, who, despite his spiritual rank, achieves salvation through complete submission, exemplifies his interpretive approach.

2. Materials and Methods

This study aims to identify the various forms of ta'wil (lexical, sentence-based, and cluster-based) in Attar's works and explore their connection to rhetorical and literary elements. The methodology involves first describing the stories, words, or sentences that have

been interpreted, then analyzing the rhetorical techniques used in the ta'wil to highlight their metaphorical, allegorical, and other literary dimensions. The analysis emphasizes that Attar bases his interpretations on the distant meanings of words, their concrete examples, or similar claims or stories, often employing similes and analogies to enhance their effectiveness.

3. Discussion

The term ta'wil is used for "understanding the inner meaning of speech," "citing concrete examples," and "moving from the apparent to the probable meaning." Metaphor, simile, and allegory form the foundation of ta'wil. A notable feature of Attar's interpretations is his literary language. Using simple and fluent language, he employs metaphor, allusion, simile, poetic justification, irony, allegory, and other rhetorical devices without resorting to complex or obscure terminology. He directs the content of mythological, historical, and religious allusions toward mysticism and its subtleties, thereby renewing and enriching familiar mystical teachings. Attar's mystical interpretations are divided into structural (linguistic and rhetorical) and content-based (concrete examples). He uses metaphor, allusion, and allegory, often with a simple and fluent language, sometimes employing "the language of allusion" and symbolism. His structural or linguistic interpretations are presented in three forms: word-centered (lexical-metaphorical), sentence-centered (organic, following the structure of compound similes), and cluster-based (similar to conceptual metaphors). These interpretations gain rhetorical depth through literary elements such as allusion, simile, allegory, metaphor, metonymy, irony, symbol, hyperbole, ambiguity, irony, and poetic justification. In terms of content, Attar offers innovative and deconstructive interpretations with mystical, ethical, and social themes, sometimes bridging mythological and mystical symbols. For example, in *Tazkirat al-Awliya* (Attar, 1370/1991: 186-187), Attar interprets the "Throne" (Arsh) as the heart of the mystic. Bayazid Bastami, in a spiritual journey, reaches the Throne and seeks the Merciful. The Throne directs him to the broken heart, citing the Quranic verse: "I am near to the broken-hearted" (Quran 2:186). Bayazid's interpretation of the verse "The Merciful is established on the Throne" (Quran Taha:5) is hermeneutically deconstructive. He describes the Throne as a "hungry, blood-stained wolf," reducing its

sanctity to emphasize the value of the human heart, which he interprets as the true Throne of the Merciful. This interpretation is rooted in the hadith: "The heart of the believer is the Throne of the Merciful." Bayazid's hermeneutic approach is holistic, where each part of the interpretation is interconnected, forming a hermeneutic circle, as described by Schleiermacher: "The part is understood within the framework of the whole, and vice versa" (Nietzsche, Heidegger, Gadamer, et al., 1395: 7).

4. Conclusion

The symbolic and allegorical nature of Attar's works, along with his numerous interpretations of Quranic verses, hadiths, myths, and history, lends a unique character to his texts. Attar's ta'wil is divided into structural or linguistic (word-centered, sentence-centered, and cluster-based) and content-based (concrete examples), presented through rhetorical forms such as allusion, simile, and metaphor. He interprets the soul as Nimrod and Pharaoh, the heart as Moses, trust as love, and the prostration of angels to Adam as a symbol of divine proximity. His interpretations of Quranic verses, hadiths, and terms (such as zakat as teaching knowledge) or mythological (e.g., Rostam) and historical (e.g., Moses) elements are achieved through allegory, metaphor, simile, poetic justification, and irony. Poetic justification often alters the content of his stories, leading to interpretations that defend the actions of Iblis or Adam's error. Ironic expressions in his discourse result in ecstatic utterances (shathiyyat). Attar's interpretations are adorned with rhetorical devices to make his speech novel and impactful, with metaphor, simile, allusion, poetic justification, and allegory being the most frequent. His interpretations frequently revolve around Quranic verses and hadiths, often focusing on Adam, Iblis, the Throne, trust, Nimrod, and Pharaoh.

Keywords: Attar Nishapuri, Ta'wil (Hermeneutics), Rhetoric, Metaphor, Simile.



تأویل‌های گوناگون عطار نیشابوری و صبغه‌های استعاری، مفهومی و تشبیهی آن‌ها

مجید رستنده 

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

وحید مبارک  *

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

چکیده

ادب فارسی به‌ویژه نوع عرفانی آن با قرآن کریم و حدیث انسی دیرینه دارد. افزون بر بهره‌برداری متعارف از این دو منبع مهم اسلامی، گاه شاعران صرفاً عین آیات و احادیث را نقل کرده‌اند، گاه دست به تأویل زده و در مواردی هم ساختارشکنی کرده‌اند. عطار نیشابوری از تأویل‌کنندگان عارف است. او با استعاره، تلمیح و تمثیل، به زبانی ساده و روان و گاه با "زبان اشارت و رمزگ تأویل کرده است. تأویل‌های ساختاری یا زبانی او در سه گونه واژه‌محور (واژگانی-استعاری)، جمله‌محور (انداموار و بر سیاق دو سوی تشبیه مرکب) و خوشه‌ای (به‌سان استعاره مفهومی) عرضه شده‌اند که با بهره‌گیری از عنصرهای ادبی (تلمیح، تشبیه، تمثیل، استعاره، مجاز، کنایه، نماد، رمز، اغراق، ایهام، آیرونی و حسن تعلیل) صبغه بلاغی یافته‌اند. از حیث محتوا هم عطار برابر مشرب عرفانی خود تأویل‌هایی بدیع و ساختارشکن با درون‌مایه‌های عرفانی، اخلاقی، و اجتماعی فراروی خواننده قرار داده؛ و حتی گاه میان نمادهای اساطیری و عرفانی پیوند زده است. در این جستار که گزارشی از پژوهشی توصیفی-تحلیلی است به این پرسش که «عطار نیشابوری در آثارش کدام روش بلاغی را هنگام تأویل به کار برده است؟» پاسخ داده شد. عطار در تأویل‌های خود با استفاده از تلمیح، تمثیل و استعاره‌قراردادن عناصر متن و گاه با بیان آیرونیک، کنایی و رمزی جنبه ادبی متن را به نکات عارفانه، دینی و تعلیمی پیوند زده است تا صراحت و خشکی مباحث موجب خستگی خواننده نشود و متن ضمن داشتن نکات عرفانی، رنگ ادبی-بلاغی خود را حفظ کند.

کلیدواژه‌ها: آثار عطار نیشابوری، تأویل (هرمنوتیک)، بلاغت، استعاره، تشبیه.

این مقاله برگرفته از رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه است.

* نویسنده مسئول: v.mobarak@Razi.ac.ir

۱. مقدمه

تأویل در لغت به معنی بازگشت به اصل چیزی، و برگرفته از ریشه «آل-اولا = رجوع رجوعاً؛ بازگشتن» است. از این رو تأویل و ارجاع به يك معنا هستند جز آنکه تأویل در امور معنوی بیش‌تر به کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۲: ذیل «تأویل»). انسان با تأویل به ابهام‌زدایی از متن، ارائه ناگفته‌های متن، پاسخ به احساس نیاز به بازفهمی متن، بازسازی آن، گشودن رمز گفتمانی، فعال کردن صداهاى خفته متن، و ورود متن به کلیتی فراگیرتر می‌پردازد.

در اندیشه‌های یونان باستان هرمس فرزند ژئوس (خدای خدایان) و پیام‌رسان وی به بشر بود. وظیفه وی تأویل و انتقال پیام‌های ورای فکر بشر به محدوده فکری و اندیشه بشری بود. بعدها کار هرمنوتیکی وی چون الگویی در تفسیر متون دینی یهودی و نصرانی، و هم‌چنین متون کهنی چون اشعار هومر به کار گرفته شد.

تأویل متون اسلامی را به عصر پیامبر می‌رسانند و به صحابه و تابعین نسبت می‌دهند و برای روایی آن استناد می‌کنند به قرآن مجید؛ داستان موسی و خضر (کهف: ۷۸) و نیز تأویل-های یوسف برای مصریان (یوسف: ۳۷، ۴۵، ۱۰۰). علامه طباطبائی همه آیات قرآن مجید (به جز حروف مقطعه) را دارای تأویل دانسته است. تأویل‌های دینی را به دو دسته عقلی و کشفی تقسیم کرده‌اند، شرط اصلی در تأویل مخالف نبودن معنا با لفظ است.

تأویل‌های اهل بیت از قدیمی‌ترین تأویل‌های دینی است. امام صادق^(ع) در تفسیر آیه «و علاماتٍ بالنجم هم یهتدون» فرموده‌اند: «التَّجْمُ رَسُوْلُ اللهِ وَ الْعَلَامَاتُ هُمُ الْاَئِمَّةُ» (کلینی، ۱۴۰۰ق: ۴۹۹/۱) که از قدیمی‌ترین تأویل‌هاست و استعاره قرار دادن نجم و علامات در این تأویل هویداست. تفسیر مصباح‌الشریعه امام جعفر صادق^(ع) را سرآغاز تأویل دینی دانسته‌اند (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۸۵: ۳۷۱).

تأویل‌های صوفیه، عرفا، اسماعیلیه، باطنیان و اخوان‌الصفاء هم گونه‌هایی دیگر از تأویل هستند. صوفیه بیشترین تأکید را بر علم باطن (حقیقت) در برابر علم ظاهر (شریعت) دارند؛ شریعت را زیربنای طریقت و طریقت را نردبان آسمان حقیقت می‌شمارند. در نگاه عارفان، تأویل هم بازگرداندن امور به اولشان است و هم بازگرداندن امور به آخرشان، چراکه بازگشت‌ها

همه به خداوند است که ازلی و ابدی است. عطار هم به تبعیت از صحابه، ائمه هدی و سنت عرفان، و هم چنین برای گسترش حوزه معنا و نشان دادن صدای اندیشه اش به تأویل روی آورده است. پیشینه "عطارپژوهی" نشان می دهد که از منظر بلاغت در تأویل های عطار تحقیق جامعی انجام نشده است. بنابراین پژوهش حاضر تلاشی است برای رفع این کاستی.

استعاره، تشبیه و تمثیل بنیاد اصلی تأویل است و از نکات قابل توجه در تأویل های عطار زبان ادبی اوست. او با زبانی ساده و روان و با کاربست استعاره، تلمیح، تشبیه، حسن تعلیل، آیرونی، تمثیل و دیگر فنون بلاغی، به دور از تکلف و کاربرد واژه ها و اصطلاحات مبهم، معانی تأویلی خود را عرضه نموده و تلمیحات اسطوره ای و تاریخی و دینی خود را به حوزه عرفان و ظرایف ناب عرفانی سوق داده و از این راه، آموزه های پیش آشنای عرفانی را نامکرر ساخته، و تبیین و تکمیل کرده است. تأویل های عارفانه عطار به تأویل های ساختاری (زبانی و بلاغی) و محتوایی (مصادقی) تقسیم می شوند.

۲. پیشینه پژوهش

سیدی (۱۳۸۴) مثنوی معنوی را دارای تأویل می داند و اقتباس لفظی، معنوی و تفسیری و تأویلی را شیوه مولوی در اقتباس از قرآن دانسته است. حسن زاده توکلی (۱۳۸۸) به شیوه های تأویل و چگونگی آن در نزد مولانا توجه کرده است. پرنوش پژوهش (۱۴۰۰) به تأویل واژه کفر در آثار عطار اشاره کرده و معتقد است که گاهی کفر با ایمان [چون دیوانه و عاقل] حرکت و معنایی موازی دارند. امیدبخش و منصوری آل هاشم (۱۴۰۱) از کارکردهای حسن تعلیل در منطق الطیر عطار سخن گفته اند ولی از تأثیر آن در تأویل چیزی بیان نکرده اند. پژوهش مستقلی که به جنبه بلاغی تأویل های عطار پرداخته باشد، دیده نشد.

۳. مبانی نظری و روش تحقیق

۳.۱. نقش زبان در تأویل های عرفانی

عرفان مدعی شناخت است و شناخت وجود فراتر از آن است که در زبان و اصطلاحات متداول بگنجد. معنا و عالم معنا، حق و حقیقت، کشف و شهود، عشق و محبت، صدق و

پاکی و... زمینه‌های بنیادین سخن عارفانه هستند و سخن گفتن از آن‌ها جز با واژگان محدود زبان بشری امکان‌پذیر نیست. برای رسیدن به این منظور، چاره‌ای جز کاربرد "این همانی" و یا "این چون آن" در بیان عارفان نبوده به‌خصوص که اغلب مخاطبان صوفیه و عرفا از عامه مردم بوده‌اند و پرهیز از ابهام کار را دشوارتر می‌کرده و زبان را به سوی تمثیلی و رمزی شدن می‌کشانده است. حقایق نمادین و اشارتی‌بودن اندیشه‌های عرفانی سبب شده که زبان شعر عرفانی، تأویل و تأویل‌پذیری گسترده‌ای داشته باشد (ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۹۳: ۳۰۲).

۳. ۱. ۱. تأویل‌های ساختاری زبانی عطار

تأویل‌های زبانی از موارد پرکاربرد در حوزه ادبیات است؛ زیرا آثار ادبی با واژگان زبان ارائه می‌شوند و زبان متشکل از نشانه‌هاست. نشانه‌های زبانی با ویژگی‌ها، تفاوت‌ها و شباهت‌هایشان در انتقال معنی نقشی اساسی دارند. بسیاری از نشانه‌های زبانی قراردادی هستند، اما پاره‌ای از نشانه‌ها قراردادی نیستند. بدیهی است که هنگام استفاده از نشانه‌های غیرقراردادی متن گرفتار ابهام یا ابهام می‌شود و زمینه را برای تحمیل معانی چندگانه و نیز تأویل‌های مختلف مخاطب آماده می‌سازد.

در ساختار تأویل‌های عطار گاه یک واژه محور تأویل است، گاه اجزای یک جمله، و گاه مجموعه‌ای از تأویل‌های موجود در کلام. بنابراین، تأویل‌ها از نظر ساختار زبانی در سه دسته طبقه‌بندی می‌شوند: ۱) واژه‌محور یا واژگانی؛ ۲) جمله‌محور یا انداموار؛ و ۳) خوشه‌ای. تأویل‌های واژه‌محور (واژگانی) اغلب استعاره‌اند؛ واژه‌ای (مفهومی) بنابر شباهت نماینده واژه‌ای (مفهومی) دیگر می‌شود. تأویل جمله‌محور مفهومی و اندام‌وار است. در این تأویل چند واژه از جمله یا بند با هم پیوندی اندام‌وار برقرار می‌کنند که بی‌شباهت به تشبیه مرکب مضمر نیست. در تأویل خوشه‌ای متون با مجموعه‌ای از تأویل‌ها مواجهیم که مرتبط به هم و دارای هسته مرکزی هستند؛ هسته‌ای که محور دیگر تأویل‌هاست. این گونه بسیار شبیه استعاره مفهومی است.

۳. ۱. ۲. تأویل‌های ساختاری بلاغی-هنری عطار

تأویل‌های بلاغی (هنری) تأویل‌هایی هستند که با بهره‌گیری از عنصرهای بلاغی ارائه می‌گردند. از این رو، قالب‌های هنری استعاره، تشبیه، تمثیل، تلمیح، مجاز، کنایه، نماد، رمز، اغراق، آبرونی، ایهام و حسن تعلیل عناصری برای تأویل‌های بلاغی به شمار می‌روند (ر.ک: احمدی، ۱۳۹۵ الف: ۳۶). نکته در اینجا است که «تأویل باید دور از فهم، خلاف اجماع و خلاف روح شریعت نباشد و به ابطال متون دینی دیگر نینجامد» (عابدی، ۱۳۷۹: ۸۷). داستان منطق‌الطیر و نمادهایی چون سی‌مرغ و سیمرغ، هفت وادی، شیخ صنعان و دختر ترسا و ... از این قبیل‌اند. تأویل‌های عطار تأویل‌هایی ساختاری یا زبانی (واژه‌محور، جمله‌محور و خوشه‌ای) و محتوایی (مصدیقی) هستند که با عناصر ادبی - بلاغی ارائه می‌گردند.

۳. ۱. ۳. تأویل محتوایی (و مصداقی) عطار

تأویل‌های عطار از نظر محتوا گوناگون و مبتنی بر اعتقادات کلامی-عرفانی است؛ ولی در نهایت همگی در حوزه عرفان و اخلاق می‌گنجند. تأویل‌های مصداقی از نوع تأویل‌های محتوایی و شبیه‌مثل‌ها هستند. گفته‌اند: «تفسیر با عبارت قرآن سروکار دارد و تأویل با اشارت» (خرمشاهی، ۱۳۷۶: ۹۳). به تعبیر حافظ:

تلقین و درس اهل نظر یک اشارت است گفتم کنایتی و مکرر نمی‌کنم

(۱۳۶۲: ۷۰۶)

در تذکرة‌الاولیا از کازرونی نقل شده است: «عبارت از آن بدن است و اشارت از آن روح». (عطار، ۱۳۷۰: ۶۳۲ و ۷۳۳). زبان اشارت زبان رازداری است. علم اشارت نیز آگاهی از همین جنبه‌هاست» (احمدی، ۱۳۹۵ ب: ۱۸۲). به نظر می‌رسد تأویل‌گرایی بخشی از توانمندسازی زبان برای بیان رازها و اشارات باشد.

در این پژوهش توصیفی-تحلیلی با روش استقرایی و بر پایه نظریه تأویل (عرفانی) آثار عطار مطالعه شد و از اصطلاح تأویل برای "دریافت باطن کلام"، "ذکر مصداق عینی" و "رفتن از ظاهر به سوی معنای محتمل" استفاده گردید. در این پژوهش تأویل‌های عرفانی با

هرمنوتیک غربی تفاوت دارند زیرا تأویل‌ها گاه مربوط به آیات الهی‌اند که از حوزه کلام بشری خارج‌اند.

۴. یافته‌ها و بحث

تأویل‌های عطار با بهره‌گیری از عنصرهای ادبی (تلمیح، تشبیه، تمثیل، استعاره، مجاز، کنایه، نماد، رمز، اغراق، ایهام، آیرونی و حُسن تعلیل) صبغه بلاغی یافته‌اند. از حیث محتوا هم او برابر مشرب عرفانی خود تأویل‌هایی بدیع و ساختارشکن با درون‌مایه‌های عرفانی، اخلاقی، و اجتماعی فراوری خواننده قرار داده و حتی گاه میان نمادهای اساطیری و عرفانی پیوند زده است. عطار در تأویل‌های خود با استفاده از تلمیح، تمثیل و استعاره قرارداد عناصر متن و گاه با بیان آیرونیک، کنایی و رمزی جنبه ادبی متن را به نکات عارفانه، دینی و تعلیمی پیوند زده است تا خشکی مباحث موجب خستگی خواننده نشود و متن ضمن داشتن نکات عرفانی، رنگ ادبی-بلاغی خود را حفظ کند.

شماری از ویژگی‌های آثار عطار در حوزه زبان، بلاغت و اندیشه را می‌توان چنین برشمرد: بهره‌گیری از محسنات لفظی و معنوی در تأویل، سادگی و روانی زبان، ایجاز، توصیف‌های دقیق، بهره‌گیری از انواع تلمیح و تمثیل و نماد، استفاده از عناصر اساطیری، کاربرد معتدل اصطلاحات عرفانی، فلسفی، کلامی، فقهی، نجومی و ...، رویکرد به گروه‌های گوناگون جامعه و استفاده فراوان از آیات قرآن کریم و روایات (ر.ک: حسومی، ۱۳۹۱: ۱۱۷). جنبه‌های بلاغی تأویل‌ها و متن صرفاً بر یک آرایه ادبی اِثْکَا ندارد و مجموعه‌ای از صناعات ادبی بلاغت اثر را می‌سازند.

۴. ۱. تأویل با رویکرد تلمیح به داستان پهلوانی

عطار در مواردی با بهره‌گیری از عناصر اسطوره‌ای مبادرت به تأویل نموده است تا آموزه‌های عرفانی خویش را به مخاطب ارائه نماید. نمونه زیر از الهی‌نامه از آن جمله است:

سگت را بند کن تا کی ز سودا
چنین گفته‌ست پیغامبر به سائل
دلت قربان نفس زشت کیش است
ترا افراسیاب نفس ناگاه
ولی اکنون که دیو آمد به جنگت
چنان سنگی که مردان جهان را
ترا پس رستمی باید درین راه
ترا زین چاه ظلمانی برآرد
ز ترکستان پر مکر طبیعت
بر کیخسرو روح‌ت دهد راه
که تا آن جام یک‌یک ذره جاوید
ترا پس رستم این راه پیر است
سگ دیوانه را چون دم چنان است
بزرگی را که بوی و بار باشد
که هر کو دوستدار پیر گردد
ولیکن تو نه پیری نه مریدی
تو تا کی برج دوجسدین باشی؟
نه مرد خرقه‌ای نه مرد زَنار
ز جلفی از مسلمانی بریده
که تا مسخت نگردانند فردا
که مسخ امت من هست در دل
ترا زین کیش بس قربان که پیش است
چو بیژن کرد زندانی درین چاه
نهاد او بر سر این چاه سنگت
نباشد زور جنبانیدن آن را
که این سنگ گران برگیرد از چاه
به خلوتگاه روحانی رساند
کند رویت به ایران شریعت
نهد جام جمت در دست آن گاه
به رأی‌العین می‌بینی چو خورشید
که رخس دولت او را بارگیر است
که در مردم اثر از وی عیان است
برش بنشین که اثر بسیار باشد
همه تقصیر او توفیر گردد
که یک دم بایزیدی گه یزیدی
میان کفر و دین مابین باشی؟
نه اینی و نه آن هر دو به یکبار
به ترسایی تمامت نارسیده

(۱۳۸۸: ۱۸۲-۱۸۳)

عطار در این بیت‌ها نفس انسان را چون سگی دانسته است که باید آن را در بند کرد؛ زیرا هرچند بنا به فرمایش رسول اکرم (ص) مسخ در دنیا از امت اسلام برداشته شده، اما در رستاخیز همچنان به قوت خویش باقی است. عطار برای توضیح سخن خویش دست به تأویل زده و در

تأویل خویش با تلمیح به داستان بیژن و با استفاده از برابرسازی‌های واژگانی چندگانه و تشبیهی، مبارزه با نفس را به مبارزه ایران و توران، و پیر را به رستم دستان که توان برداشتن و پرتاب کردن سنگ سر چاه بیژن را دارد، تشبیه کرده است. واژه‌های برابر نهاده و تقابل‌های این تشبیه و تلمیح که متن حماسی را به حوزه عرفان وارد کرده است، عبارت‌اند از:

افراسیاب: نفس؛ بیژن: انسان گرفتار در چنبره نفس؛ دیو: دستیار نفس؛ سنگ: موانع و عوامل گرفتارکننده وجود انسان؛ رستم: پیر (نیروی رهایی‌بخش)؛ رخس: دولت و اقبال؛ ترکستان: طبیعت آدمی؛ ایران: شریعت؛ کیخسرو: روح؛ جام جم: نفس مهذب.

تضادها و تقابل‌های دوگانه واژه‌های ایران و توران؛ رستم و اسفندیار؛ شریعت و طبیعت، کیخسرو روحانی و چاه ظلمانی؛ توفیر و تقصیر؛ بایزید و یزید؛ دین و کفر؛ خرقة و زَنار؛ مسلمانی و ترسائی در همان جهتی قرار می‌گیرند که ایران و توران، و رستم و افراسیاب در داستان اسارت و نجات بیژن قرار دارند. مجموع تأویل‌های این شعر با مرکزیت و محوریت واژه‌های رستم (پیر) و افراسیاب (نفس) می‌کوشد که تعلیم عرفانی عطار درباره درست و نادرست، حق و ناحق، و خوب و بد را با زمینه‌ای اساطیری تبیین نماید. در صورت ناآگاهی خواننده از داستان بیژن و منیژه و محور تقابل اصلی آن (ایران و توران) درک این تعلیم درآمیخته با اسطوره، برای خواننده آسان نخواهد بود. عطار با تلمیح و بهره‌گیری از عناصر اسطوره‌ای ایران (ر.ک: فردوسی، ۱۳۹۳: ۳۰۳/۳-۳۹۷)، تشبیه چاه به دنیا و بیژن به روح، و تأویل نقطه‌به‌نقطه و واژه‌به‌واژه تک‌تک عناصر داستان حماسی (که در مجموع تأویلی انداموار و پیوسته را پدید آورده) آدمی را به هشیاری و ره‌پویی با کمک پیران کارآزموده و خیرخواه برای برآمدن از چاه و چنبره نفس، و رسیدن به آزادی روح و رهایی به فراخانی گسترده حق و معنویت پاک فرامی‌خواند. این تأویل‌ها داستان مزبور را از حوزه حماسی و پهلوانی به حوزه عرفان و تصوف درآورده است و این امکان‌پذیر نمی‌شد مگر با عناصر بلاغی تلمیح و تشبیه و برابرسازی استعاره‌ای و تقابلی. انتقال زمان و مکان داستان از گذشته به حال، تطبیق بیژن با انسان، احوال بشری، نفس و روح او در همان ساخت داستانی پیشین و بافت قبلی، و ایجاد

رابطه ملموس و خودمانی با مخاطب از طریق تقویت دید مشترك و مثبت به پیشینه ایران و داستان عاشقانه بیژن و منیژه، بافت موقعیتی تأویل عطار را پی‌ریزی کرده است.

نکته‌ای که نمی‌توان آن را نادیده گرفت تلمیح به نام بروج ذوجسدین است که برج‌های سوم هر فصل (جوزا، سنبله، قوس، حوت) را شامل می‌شود. دلیل نامگذاری‌شان داشتن حالت انتقال از فصلی به فصل دیگر و ثابت نبودن است که با بینابین بودن میان کفر و دین تناسب کامل دارد. تأویل و استعاره کردن این واژه برای نشان دادن کسانی است که نمی‌توانند یکی از دو طرف را برگزینند و در آن درآیند که به شکل بلاغی با تلمیح و تشبیه بیان شده است.

۴. ۲. تأویل با حسن تعلیل و تغییر دادن علت

حسن تعلیل از روش‌های تأویل عطار است. او از این هنر ادبی بارها بهره برده است تا برداشت ویژه خود از متن را نشان دهد:

یکی ترسای تاجر بود پُرسیم	که او را خواجگی بودی در اقلیم
... یکی زیبا پسر او را چنان بود	که آن ترسابچه شمع جهان بود
مگر بیمار شد آن زندگانی	بمُرد القصّه در روز جوانی
پدر از درد او می‌کشت خود را	به در افگند هم جان هم خرد را
به آخر چون بشست و کرد پاکش	مسلمان گشت و کرد آنگه به خاکش
چنین گفت او که «گشت امروز ما را	ز مرگ این پسر دین آشکارا
که البّته خدا را نیست فرزند	میرا از زن و از خویش و پیوند
که گر او را یکی فرزند بودی	به داغ من کجا خرسند بودی؟
بدانستم که جز بی‌علّتی نیست	کسی کو نیست مؤمن، دولتی نیست»

(۱۳۸۸: ۱۵۶-۱۵۷)

پدر ترسابچه که در مرگ فرزند زیبای خود بی‌تاب است، پس از غسل، کفن و دفن فرزندش مسلمان می‌شود و می‌گوید: با مرگ پسر حقیقت دین (یکتاپرستی) برایم آشکار شد و یقین

کردم که خدا یکتاست و زن و فرزند و خویشاوندی ندارد. او برای روی آوردنش از تثلیث مسیحیت به توحید مسلمانی، این‌گونه استدلال می‌کند که اگر خداوند فرزندی چون عیسی داشت، به سبب دلبستگی به او هرگز حاضر نمی‌شد که بندگان در سوگ فرزند خویش داغدار شوند و همین‌که در مرگ بندگان متأثر نمی‌شود، نشان از آن است که او فرزندی ندارد و یکتاست. محور تأویل، واژه فرزند یا بی‌فرزند است که اسباب تحریف در دین مسیحیت را به وجود آورده است. عطار در تغییر دلیل کار از بنده به خالق، استعلائی عرفانی مسئله زمینی به آسمانی، طبیعی بودن اعتقاد توحیدی را بیان کرده است.

تأویل زیر هم ساختاری تمثیلی دارد و گرانیگاه محتوای آن "استغنا حق" است. عطار در آن از حسن تعلیل کمال استفاده را برده، نگاه هرمنوتیکی خویش را با ذوق عرفانی مرتبط کرده و نظر خود را با استدلالی دل‌انگیز عرضه نموده است؛ از این‌رو تأویل او بلاغی است. موضوع استغنا حق در اسرارنامه این‌گونه بیان شده است:

برو سودا میز ای پاره خاک!	که مستغنی است از تو حضرت پاک
هر آن طاعت که چندان پاک کردند	فدای راه مشتی خاک کردند
خطاب آمد که ای پاکان درگاه!	سجود آرید آدم را به یک راه
که افشاندیم چندین سجده پاک	ز استغنا حق خود بر پاره ای خاک
که ذات ما ازین‌ها بی‌نیاز است	چه جای سجده و جای نماز است؟

(۱۳۹۲ الف: ۲۲۱)

عطار در این بیت‌ها با تعمیمی که از آسمانیان فراتر رفته و زمینیان را نیز در بر گرفته است، تأکید می‌کند که حضرت حق بی‌نیاز از عبادت فرشتگان و انسان است. عطار سجده فرشتگان بر آدم^(ع) را تأویل می‌کند و می‌گوید که علت این امر نشان‌دادن بی‌نیازی حضرت حق از سجده و عبادت موجودات و در نهایت بزرگداشت مقام و منزلت آدم بود. بدیهی است که از آیات مرتبط با این موضوع چنین مطلبی استنباط نمی‌شود و ظاهر آیات بر تفوق خلیفه‌اللهی آدم و یادگیری آسماء تأکید دارند؛ اما ذهن وقاد عطار از "استغنا" چنین برداشت و

تأویلی داشته است. در این ایات عطار با تلمیح به داستان سجده فرشتگان به حضرت آدم و تمثیل و تعلیل بدان، صبغه‌ای تلمیحی-تشبیهی-تمثیلی به گفتارش داده است؛ گونه‌ای از بیان که پیوسته در آثار عطار و دیگر عرفا (مثل نی‌نامه مثنوی) دیده می‌شود. این تفسیر و تأویل عطار درباره توحید است و او از این طریق به «استغناى حق» می‌رسد و ماجرای به چاه افکندن یوسف، زندانی شدن او و نشستن یعقوب در کلبه احزان را به سبب همین «استغناى حق» می‌داند:

گر استغناى بی‌پایان ندیدی	حدیث کلبه احزان شنیدی
پسر را چاه و زندان است از آنجا	پدر را بیت‌الاحزان است از آنجا
اگر همچون تو پیوندیش بودی	نبودی شک که مانندیش بودی
پسر را با پدر چل سال پیوست	چرا سببی بدو ندهد دمی دست
اگر خطی بود آن جز خطا نیست	وگر حرفی بود آن هم روا نیست

(۱۳۸۸: ۱۵۷)

امر الهی (استغنا- توحید) با امر بشری (نیاز-عاطفه پدری و فرزندى) تفاوت و تقابل بنیادین دارد. این تأویل ساختاری وازگانی، متقابل و تمثیلی دارد و گرانیگاه محتوای آن «استغناى حق» است. عطار در اینجا از حسن تعلیل بهره برده و نگاه هرمنوتیکی خویش را با ذوق عرفانی مرتبط کرده و نظر خود را با استدلالی دل‌انگیز عرضه نموده و از این رو تأویل او رنگ بلاغی گرفته است. عطار با توجه به جایگاه ممتاز آفرینش آدم می‌گوید:

تو هم ای خواجه چشمارویی امروز	چو چشماروی، زیبارویی امروز
ولیکن صبر هست ای خفته در راه	که تا در راهت اندازند، ناگاه...
نه مسجود ملایک جوهر تست؟	نه تاجی از خلافت بر سر توست؟
خلیفه‌زاده‌ای، گلخن رها کن	به گلشن شو، گداطبعی قضا کن
اگرچه پادشاهی پاس خود دار	«عصى آدم» سپند چشم بد دار

به مصر اندر برای توسست شاهی تو چون یوسف چرا در قعر چاهی؟
(۱۳۹۲ الف: ۱۵۷)

عطار در این بیت‌ها علاوه بر تلمیح به ماجرای حضرت یوسف، به ذکر بخشی از داستان حضرت آدم (طه: ۱۱۶-۱۲۱) پرداخته و تأویلی ویژه از این آیات ارائه کرده است. عطار، نافرمانی آدم را در تأویلی بلاغی بر پایه حسن تعلیل توجیه کرده و گفته‌است که این نافرمانی (چشم‌مارو) برای آن بود که آدم مورد چشم‌زخم واقع نشود، زیرا آدم جایگاهی خاص و ممتاز داشت. می‌بینیم که محور تأویل واژه چشم‌مارو (نافرمانی) است.

عطار در مقاله هشتم الهی‌نامه از ابلیس دفاع می‌کند و با ساختاری تمثیلی-مصادیقی که برخورد از حسن تعلیل و تلمیح تشبیهی است ابلیس را مقرب درگاه حق نشان می‌دهد؛ وی با اسلوب معادله می‌گوید که نوع برخورد خداوند با ابلیس مانند برخورد یوسف با بنیامین بوده است:

بزرگی گفت: «چون یوسف چنان خواست که خود با ابن‌یامین دل کند راست
به دل با او یکی گردد به اخلاص به تنهایی کند هم خلوتش خاص
نهادش از پی آن صاع در بار «به دزدی کرد منسویش»، زهی کار!
(۱۳۸۸: ۲۱۲)

آیه مورد نظر چنین است: «فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذِنَ مُؤَدِّنُ أَيُّهَا الْعَبْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» (یوسف: ۷۰) «پس هنگامی که آنان را به خواربارشان مجهز کرد، آبخوری را در بار برادرش نهاد. سپس [به دستور او] نداکننده‌ای بانگ درداد: ای کاروانیان! قطعاً شما دزد هستید». عطار در این تأویل (دزدی نکردن بنیامین = سجده نکردن ابلیس) با نگاه جبرگرایانه خود ابلیس را تبرئه می‌کند و رفتارش را که موجب طرد شدن از درگاه حق شده، ناشی از اراده الهی می‌داند. وی با محور قرار دادن واژه قصد و نیت، و بیان مشابهت نیت یوسف و خداوند در مقصر جلوه دادن بنیامین و ابلیس، به دفاع از آنان می‌پردازد و تأویلی خاص از سجده نکردن

ابلیس و دزدی نکردن بنیامین ارائه می‌دهد. جهت تأویل به واژه‌های نیت، دزدی و سجده نکردن بازمی‌گردد. تشبیه، تمثیل، تلمیح و تعلیل ابزارهای بلاغی تأویل عطار بوده‌اند. عطار در تأویلی دیگر با یاری گرفتن از حسن تعلیل "انالحق گفتن حسین بن منصور حلاج" را مقبول می‌داند:

رواست «اَنّی انا الله» از درختی چرا نبود روا از نیک‌بختی؟
(۱۳۸۸: ۴۳۴)

بیت با اندکی اختلاف در گلشن راز شیخ محمود شبستری هم آمده است (لاهیجی، ۱۳۶۶: ۲۲). در هر صورت بیت عطار ناظر است به این آیه قرآن کریم: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص: ۳۰) «پس چون به آن [آتش] رسید، از جانب راست وادی در آن جایگاه مبارک از آن درخت ندا آمد که: ای موسی! منم من، خداوند، پروردگار جهانیان».

عطار در بیت یادشده بر آن است که "انالحق" حلاج (فنا) از خود و بقای در حق نمونه همسان دیگری از "انا الله" است که موسی در کوه طور از درخت شنید. عطار با اطلاق صفت "نیک‌بخت" به حلاج هم او و سخنش را تأیید می‌کند و هم مقام برگزیدگی او را ممتاز و برجسته می‌داند؛ منزلی که عطار در همه آثارش در پی توصیف و دستیابی به آن است. با این توضیحات آشکار می‌شود که اندیشه او درباره انالحق و اناالله تأویلی است؛ تأویلی جمله‌محور و مبتنی بر اندیشه "فنا". به نظر می‌رسد که دفاع عطار از حلاج و ابلیس با نگرشی همسان و بر اساس تأویل با حسن تعلیل یا تغییر دلیل انجام گرفته است.

از دیگر تأویل‌های کلمه‌محور تعلیل بنیاد عطار گمراه کنندگی مهرویان است. عطار در قیاس با حدیث «الدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ كِفَاعِلُهُ» (ابن بابویه، ۱۴۱۶: ۱/۱۳۴) «کسی که به نیکی راهنمایی می‌کند، مانند کسی است که به آن (کار نیک) عمل می‌کند» در بیت زیر تعبیر «الدَّالُّ عَلَى الشَّرِّ» را به کار برده است که بر اساس قاعده «عکس یک قضیه صادق حتماً صادق است» آن را بیان کرده است:

یکی زیبا پسر مهروی بوده است که مشک از زلف او یک موی بوده است
سر زلفش که دالی داشت در سر نبود آن دال جز «دالّ علی الشّر»
(۱۳۸۸: ۱۹۵)

ساختار این بیان عطار را هم می‌توان ساختاری علی- تمثیلی دانست که محتوایی متقابل و دوسویه دارد. او با این سبک گفتار در عمل هم مصداق «الدالّ علی الخیر کفاعله» را نشان داده است یعنی زیبایی مخلوق را دالّ بر زیبایی و قدرت خالق و خیر مطلق گرفته و سپس عکس قضیه را اثبات نموده است و با بیان مصداق «الدالّ علی الشّر» زلف مشک‌بوی خمیده و پیچیده آن مهر و گمراه‌کننده همه دلباختگانش دانسته است. عطار در این خصوص از "فته‌انگیزی زیارویان" به "شّر" تعبیر کرده و برای تأویل خویش از حدیث یادشده، از روش تمرکز بر تقابل‌های دوگانه و همسان‌سازی واژگان و گروه‌های اسمی و دو ترکیب الدالّ علی الخیر = الدالّ علی الشّر استفاده کرده است.

۴.۳. آیرونی

آیرونی، از وسیع‌ترین شیوه‌های بلاغی و صنعت‌های ادبی است که در آن مفهوم رویدادها با آنچه در سطح به نظر می‌رسد تفاوت دارد. به نظر می‌رسد بیان آیرونیک عطار در این بیت‌ها که ظاهری ساختارشکن دارند، به صورتی کنایه‌آمیز بیانگر اوضاع اجتماعی عصر شاعر باشد که محرومیت‌های شدید اقتصادی، دین و آموزه‌های دینی را بی‌رنگ کرده است. در احادیث هم آمده است: «کاد الفقر أن یكون کفرًا» (کلینی، ۱۴۰۰ق: ۳/ ۴۵۲؛ ورام، ۱۳۶۸: ۱۶۶). حکایتی در مقاله بیست و نهم مصیبت‌نامه با استناد به کلام امیرالمؤمنین در این زمینه است:

آن یکی در پیش شیر دادگر ذمّ دنیا کرد بسیاری مگر
حیدرش گفتا که «دنیا نیست بد بد تویی، زیرا که دوری از خرد
هست دنیا بر مثال کشتزار هم شب و هم روز باید کشت و کار
زان که عزّ و دولت دین سر به سر جمله از دنیا توان برد ای پسر!»

(۱۳۹۲ب: ۳۵۶)

برخلاف آموزه‌های معمول عرفا، مضمون اصلی این حکایت (دنیا کشتزار است هرچه بکاری همان را می‌دروی برگرفته از: الدنيا مزرعة الآخرة) نه تنها در نکوهش دنیا نیست که دنیا را به دلیل بستر مناسب برای رشد و کمال انسان، خوب توصیف کرده است. عطار در حکایت مربوط به اسم اعظم خداوند هم می‌خواهد به این نکته اشاره کند که اگر فقر و مسکنت بر جامعه چیره شود، دین هم از آن آسیب جدی می‌بیند.

عطار از نماد نمرود نیز برای معرفی نفس سرکش بهره برده است. در حکایت زیر یکی از فرزندان دیوانه که گرفتار کیک و سارخک و مگس شده، با بیانی آبرونیک و اعتراضی، خود را همچون نمرود می‌داند که به سبب تمرّد در برابر حق گرفتار حشرات موزی گردیده است:

بود در کنجی یکی دیوانه خوار	پیش او شد آن عزیز نامدار
گفت: «می‌بینم تو را اهلیتی	هست در اهلیت جمعیتی؟»
گفت «کی جمعیتی یابم ز کس؟	چون خلاصم نیست از کیک و مگس
جمله روزم مگس دارد عذاب	جمله شب نایدم از کیک خواب
نیم سارخکی (پشه) چو در نمرود شد	مغز آن سرگشته دل پر دود شد
من مگر نمرود و قتم کز حبیب	کیک و سارخک و مگس دارم نصیب؟»

(۱۳۹۱: ۳۱۲)

دیوانه شعر عطار نماینده بخش عمده‌ای از مردم معترض به وضع موجود جامعه است که با کنایه و زبانی نیش‌دار نارضایتی خود و معاصرانش را اعلام می‌کند. باید دقت داشت که دلیل گرفتاری نمرود، لاف خدایی او بود ولی دلیل عطار برای تشیه دیوانه به نمرود، فقر و اوضاع نابه‌سامان مالی و اقتصادی است که دیوانه هشیار را گرفتار پشه و مگس کرده است. تغییر دلیل نمرود شدن، سبب بلاغی شدن متن شده است. در نگاهی متفاوت، کلمه "حبیب" چون نشانه‌ای در متن، فرد گرفتار حشرات موزی را در جایگاهی چون بنیامین و ابلیس قرار می‌دهد که

محبوب او را متحمل ریاضت می‌کند. واژه‌های دیوانه و سارخك واژه‌های تأویل شده به خردمند معترض و فقر هستند. در دیوان نیز شاهد سخن عطار درباره نمرود نفس هستیم:

ای عجب نمرود نفس و وانگهی همچون خلیل زحمت جبریل رفته از میان می‌بایدت
در هوا استاده و از منجیق انداخته بر سر آتش به خلوت همچنان می‌بایدت
چون تو از آذر مزاجی دوستی با زر چرا پس چو ابراهیم آتش گلستان می‌بایدت
(۱۳۶۶: ۱۵-۱۶)

در این بیت‌های تأویلی با مصداقی مواجه هستیم که ساختاری نمادین دارد؛ ساختاری واژگانی که در آن نمرود، مشبه به و نمادی شاخص از نفس اماره شده است.

۴.۳.۱. ابلیس در بیانی آبرونیک

عطار برای تفسیر و توجیه این نظر که ابلیس واسطه رسیدن به حق است، ابتدا می‌گوید که ابلیس مظهر قهر الهی است و در سجده نکردن بر آدم صاحب اختیار نبوده است:

چنین گفت: آن بزرگ دین که «مطلق همین رفته‌ست با ابلیس الحق
براندش از بر و از بهر این راز به لعنت کردش از آفاق ممتاز
از آن از قهر خویشش جامه پوشید که در قهرش ز چشم عامه پوشید
(۱۳۸۸: ۲۱۲)

سپس او با توجه به اینکه ابلیس مظهر قهر الهی است، تأویلی ویژه و آبرونیک از عبارت قرآنی «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» ارائه می‌کند که در قرائت قرآن به گفتن آن سفارش و تأکید شده است. تلمیح آیات به این آیات است: «وَإِنَّا يَنْزَغُكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (اعراف: ۲۰۰) و اگر از شیطان وسوسه‌ای به تو رسد به خدا پناه بر؛ زیرا که او شنوای داناست. «وَ قُلْ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ» (مؤمنون: ۹۷) و بگو پروردگارا! از وسوسه‌های شیطان‌ها به تو پناه می‌برم.

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

(۱۳۸۸: ۲۱۲-۲۱۳)

عطار در تفسیر و تأویل جمله محورخویش می‌گوید: ابلیس، حاجب و دربان درگاه حق و واسطه رسیدن به حق است. اعوذگفتن برای رهایی از فریب‌های نفس است نه فریندگی شیطان، ترس از گناهان خود است نه ابلیس. افزون بر آن، ابلیس در دفاع از خود سخنانی دارد که شنیدنی است:

چنین گوید به صاحب نقد، ابلیس	که «ای از من ربوده گوی تل‌بیس
خداوندم هزاران ساله طاعت	به رویم باز زد در نیم ساعت
تو زین یک ذره طاعت می‌شوی گرم	بر حق می‌بری و نیست شرم؟
اگر لعنت کنم خلق عالم	نگردد عشق جانم ذره‌ای کم»

(۱۳۸۸: ۲۱۳)

عطار بدین گونه از ابلیس دفاع می‌کند. داستان ابلیس نمونه‌ای از تأویل مصداقی جمله «اللہ الصمد»؛ و این دفاع بیانی آبرونیک از ابلیس است.

بعد دیگر دفاع از ابلیس این است که ابلیس وقتی می‌بیند حق مستقیم با او سخن می‌گوید، این خطاب را مایه فخر و مباهات خویش می‌داند و به سبب همین منزلتی که همان حاکمیت وی از مه تا به ماهی است، حاضر نیست در برابر دیگری سجده کند. سخن عطار مبتنی بر آبرونی و دریافتی متفاوت از مسئله خطاب و قدرت ابلیس است:

چو حق ابلیس را ملعون همی خواست	همان چیز او ز حق افزون همی خواست
--------------------------------	----------------------------------

چو حق بی‌واسطه با او سخن گفت	برای آن همه از خویشان گفت
چو امر سجده آمد آن لعین را	بخوابانید چشم راه‌بین را
بدو گفتند: «اسجد» قال: «لا غیر»	برو خواندند «اخسوا» قال: «لا ضیر»
اگرچه لعنتی از پی درآرم	به پیش غیر او سر کی درآرم؟
به غیری گر مرا بودی نگاهی	نبودی حکم از مه تا به ماهی

(۲۱۵: ۱۳۸۸)

تلمیح عطار به آیات مربوط به آفرینش آدم و دستور خداوند به فرشتگان برای سجده بر آدم است؛ از جمله «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ» (اعراف: ۱۱) و درحقیقت شما را خلق کردیم، سپس به صورتگری شما پرداختیم آن گاه به فرشتگان گفتیم «برای آدم سجده کنید» پس [همه] سجده کردند، جز ابلیس که از سجده‌کنندگان نبود.

در سروده عطار افزون بر تلمیح به آیات مربوط به خلقت آدم، با تغییر مصداق و نمونه از این آیه هم استفاده شده است: «قَالَ اخْسُوا فِيهَا وَ لَا تُكَلِّمُونِ» (مؤمنون: ۱۰۸) گم شوید در آن و با من سخن نگوئید. "اخسوا" تعبیری قرآنی است که خداوند خطاب به دوزخیان (نه ابلیس) گفته، و عطار با بیانی مجازی آن را در این قسمت به کار برده است. شاید هم نظرش این بوده که به مصداق «چون که صد آمد نود هم پیش ماست» آیه درباره ابلیس است. عطار در تأویل خود علاوه بر استفاده از آیات یادشده، "لاضیر" را (سخن ساحران خطاب به فرعون) از این آیه اقتباس کرده و به ابلیس نسبت داده است: «قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ» (شعراء: ۵۰) گفتند باکی نیست، ما روی به سوی پروردگار خود می‌آوریم». هر دو مورد (اخسوا، لاضیر) جمله و تأویل‌ها جمله‌محور هستند.

عطار در نگاه به آیه نخست هم به تأویل بلاغی دست زده و هم با بهره‌گیری از تلمیحاتی که مصداقشان تغییر یافته، همراه با "حسن تعلیل" از زبان ابلیس گفته است: علت اینکه حکمرانی من بر همه جا ساری و جاری است، همین است که من در برابر غیر حق سجده نکرده‌ام.

به غیری گر مرا بودی نگاهی نبودی حکمم از مه تا به ماهی

(۱۳۸۸: ۲۱۵)

با توجه به همین اندیشه است که هلموت ریتر (۱۳۸۸: ۲ / ۳۱۳) گفته «این لعنت برای شیطان چندان بی‌فایده نبود. او از این رهگذر عمری جاودانی و حاکمیت کامل بر دنیا را به دست آورد».

پاراڈکس «مرگ در زندگی یا مردن پیش از مرگ» از موتیف‌های برجسته در آثار عرفانی است (ر.ک: نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۶: ۳۵۹). در آثار عطار هم این موضوع جلوه‌ای خاص دارد. مستند همه در این خصوص عبارت بسیار مشهور «موتوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» است که بیانگر فنای عارف برای دستیابی به بقاست. عطار در تمثیل زیر با بیانی آیرونیک به تفسیر این کلام پرداخته است:

مگر دیوانه‌ای شوریده برخاست	برهنه بُد ز حق کرباس درخواست
ک «الهی پیرهن در تن ندارم	و گر تو صبر داری، من ندارم»
خطابش آمد آن بی‌خویشتن را	که «کرباست دهم، اما کفن را»
زبان بگشاد آن مجنون مضطر	که «می‌دانم ترا ای بنده‌پرور!
که تا اول نمیرد مرد عاجز	تو ندهی ده گزش کرباس هرگز
بیايد مُرد، اوّل مفلس و غور	که تا کرباس یابد از تو در گور»
(۱۳۸۸: ۲۲۶)	

بیان آیرونیک این گفتگو که خبر از صمیمیت گوینده و شنونده دارد با جنبه تشبیهی-تمثیلی، مصداقی از تخلیه از صفات بشری برای رسیدن به تجلیه و بقای جاودانی و رحمانی است که با تأویل عبارت «موتوا قبل ان تموتوا» را روشن کرده است. تأویل با تعمیم مردن جسمانی به دل‌بریدن از مادیات و بر مبنای شباهت است.

در بیت‌ها بعدی هم عطار برای اینکه ثابت کند که انسان "خود" حجاب خویش است، به تمثیل روی می‌آورد و "ترک هوا و عامل بازدارنده" را سدی می‌داند که ذوالقرنین برای

جلوگیری از نفوذ و ویرانگری یاجوج و ماجوج (نفس) ساخت. در این خصوص در قرآن آمده: «قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَاجُوجَ وَ مَاْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ سَدًّا» (کهف: ۹۴) گفتند: «ای ذوالقرنین، یاجوج و ماجوج سخت در زمین فساد می‌کنند. آیا [ممکن است] مالی در اختیار تو قرار دهیم تا میان ما و آنان سدّی قرار دهی؟»

تاویل عطار در این بیت‌ها هم واژگانی، هم جمله‌ای و مصداقی است. توجه ویژه به آموزه‌های عرفانی و انتقال آن به مخاطب از طریق تلمیح، تمثیل، تعلیل و تشبیه، از مختصات سبک عطار و تاویل‌های اوست که داستان تلمیح را از حوزه خودش به حوزه عرفان وارد می‌کند. "سدّ" به عامل بازدارنده، و "پرهیز از مال و جاه دنیوی" به ساختن سدّ در برابر نفس تاویل شده که از مهم‌ترین آموزه‌های عرفانی است:

تو گر از جاه دنیا شادمانی	ز جاه آخرت محروم مانی
چو گرد تو درآید مال و جاهت	شود مال تو مار و جاهت
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 ور در گناهی	دهد هر عضو تو بر تو گواهی
نه آنجا کفر و نه ایمائت باشد	کز اینجا آنچه بردی آتت باشد

(۱۳۸۸: ۲۳۲-۲۳۳)

عطار در این تمثیل به واقعه تاریخی موسی، فرعون، آسیه، تشت‌های آتش و عذاب دست‌بردن به سوی آتش اشاره دارد (ر.ک: نیشابوری، ۱۳۹۲: ۱۵۳).

عطار با استفاده از رویداد تاریخی و نمونه دادن آن، به تربیت معنوی مخاطبان خود مبادرت می‌ورزد. این داستان در الهی‌نامه نیز آمده و تاویل شده است. شاعر الهی‌نامه در برابر نهاده‌های نقطه‌به‌نقطه این رویداد، نمونه‌هایی از وجود انسان را قرار می‌دهد تا شاهد تاویلی

نمادین باشیم: موسی: دل؛ فرعون: نفس؛ طشت آتش: دنیا. فراوانی تشبیه نفس و خواهش‌های نفسانی به فرعون در سروده‌های عطار زیاد و قابل توجه است؛ نکته مهم‌تر اینکه از به هم پیوستن این تأویل‌های واژه‌محور، تأویلی انداموار و جمله‌محور ساخته می‌شود که بنیادش بر تلمیح نهاده شده است. نمونه‌ای دیگر برای بسندگی ارائه می‌گردد:

جان رسته ازین قالب صد لون به است	دل جسته ازین نفس چو فرعون به است
جز آتش تو هیچ نمی‌باید تیز	انس تو یکی ذره ز دو کون به است

(۱۳۸۹: ۲۲۰)

از آنجاکه در قرآن فرعون مظهر گردنکشی، ستم و تبهکاری در زمین (کشتن فرزندان پسر بنی اسرائیل) معرفی شده است، عارفان همواره نفس سرکش انسان را به فرعون، و کارش را به تبهکاری تشبیه کرده‌اند. تلمیح به داستان فرعون، تشبیه نفس به فرعون، و تمثیل کار نفس به کار فرعون و فرعونیان که فسادانگیزی و تبهکاری در زمین است، دست به دست هم داده‌اند تا سخن عطار شکل تکرار سخن عرفای پیشین (که باید با نفس مبارزه کرد) را نیابد و بیانی تازه و جدید از آن سخن قدیمی باشد. البته پشتوانه علی و دینی هم از این سخن حمایت می‌کند. بیشتر تأویل‌های عطار سویه عرفانی دارد؛ او با تلمیح به آیات قرآنی و با بیانی تمثیلی و تأویل آن به نکات عرفانی، به تحلیل محتوای تلمیح می‌پردازد و مخاطبان خویش را به مبارزه با نفس و دنیاپرستی فرامی‌خواند.

دی در صف او باش زمانی بنشستم	قلاش و قلندر شدم و توبه شکستم
جاروب خرابات شد این خرقة سالوس	از دلّق برون آمدم از زرق برستم
از صومعه با میکده افتاد مرا کار	می دادم و می خوردم و بی می نشستم
چون صومعه و میکده را اصل یکی بود	تسیح بیفکندم و زَنار بیستم
در صومعه، صوفی! چه شوی منکر حالم	معذور بدار از غلطی رفت که مستم
سرمست چنانم که سر از پای ندانم	از باده که خوردم خبرم نیست که هستم

یک جرعه از آن باده اگر نوش کنی تو عیبم نکنی باز اگر باده پرستم
 اکنون که مرا کار شد از دست، چه تدبیر؟ تقدیر چنین بود و قضا نیست به دستم
 عطار! درین راه قدم زن، چه زنی دم؟ تا چند زنی لاف که من مست الستم؟
 (۱۳۶۶: ۳۹۲-۳۹۳)

عطار در پایان این غزل ملامتی خود را سرزنش می‌کند که چرا پیوسته از پیمان "السْت" دم می‌زند درحالی که فاقد ویژگی‌های ملامتی است؛ زیرا عاشق السْت باید قلاش، قلندر، توبه‌شکن و تسبیح‌شکن، میکده‌نشین، مرتکب گناه و اشتباه، زناری، متصور برابری صومعه و میکده، باده‌نوش، باده‌پرست، بی‌خبر از خود، ترک‌تدبیر کرده، ریاگریز، راضی به قضا و بی‌ادعا باشد. هیچ کدام از این ویژگی‌ها از آیه "السْت" دریافت نمی‌گردد و چه بسا که در دایره مخالف آن قرار می‌گیرد. اندیشه عطار و عرفان عاشقانه اوست که چنین تأویلی از این جمله عرضه کرده است. تلمیح به آیه امانت و اشاره به واژه السْت، تشبیه آن به می‌ای که همه هستی و وجود سالک مجذوب را تحت تأثیر قرار داده، تشبیه عالم معنا به میکده و همسان‌سازی عارف پاک‌باخته با رند و قلاش و قلندر، شباهت مستی انسان با بی‌اختیاری روح به خاطر عزّت مخاطب باری تعالی قرار گرفتن، و ارائه مصداق می‌خانه و می‌خواره برای مستی ظاهری و انتقال آن به لذت معنوی از رهگذر تلمیح، تشبیه و تمثیل امکان‌پذیر گشته است. "السْت" جمله‌ای است که تأویل‌های جمله‌ای گوناگون از آن شده است.

۴.۴. تأویل عرش به دل عارف

بایزید بسطامی در سفری روحانی پس از رسیدن به عرش، رحمان را از عرش می‌طلبد. عرش وی را به دل شکسته «أَنَا عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبِهِمْ» حواله می‌دهد (عطار، ۱۳۷۰: ۱۸۶-۱۸۷). محور سخنان بایزید این آیه شریف است: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵). بایزید در سفر روحانی خود در گام نخست به عرش می‌رسد و بر خلاف شنیده‌ها و خواننده‌های خود، عرش را به سان "گرگ لب‌آلوده شکم‌تهی" می‌بیند. به همین سبب خطاب به عرش می‌گوید که میان شنیده‌های خود و آنچه می‌بیند، هماهنگی وجود ندارد و می‌خواهد که عرش سرّ این

موضوع را برای او بگشاید. عرش از این گفته بایزید در شگفت می ماند و می گوید که به ما هم گفته شده که جای من نه عرش (محل استقرار الهی) که در دل های شکسته است و همه موجودات در هر جایگاه و مرتبه ای که هستند، اگر بخواهند عرش را درک کنند باید به دل مؤمن رجوع کنند.

بایزید نگاهی هرمنوتیکی و ساختارشکن به این عبارت دارد؛ با تشبیه عرش به "گرگ لب آلوده شکم تهی" تا حد بسیاری از قداست عرش کاسته و درصدد آن است که با این رفتار به ظاهر غیرشرعی خود و کاستن از قداست عرش، بر ارزش و اعتبار انسان تأکید کند. او در احادیث و روایات خوانده که «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ» (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۲۴): قلب مؤمن، عرش خداوند رحمان است. بنابراین می بینیم که در باطن سخن او سرّی نهفته است؛ سرّی که نگاه تأویل گرایانه او آن را نشان می دهد. پایه این تأویل مبتنی بر سخن و حدیث یادشده است. او در این سفر روحانی حدیث را هم تفسیر می کند به این صورت که با تمسک به حدیث قدسی «أَنَا عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ»^۱ به توصیف واژه "قلب" در حدیث «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ» می پردازد و ویژگی ممتاز و برجسته قلب را "شکستگی آن" می داند. به عبارت دیگر از نظر بایزید آن قلبی شایستگی عرش رحمان بودن را دارد که در راه حق و برای حق شکسته شده باشد. در این نگاه هرمنوتیکی بایزید چند نکته ظریف نهفته است که همه به گونه ای انداموار با یکدیگر پیوند دارند؛ طوری که حذف یکی از اجزای آن کل تأویل را از هم فرومی پاشد. در حقیقت این تأویل، تأویلی انداموار و به هم پیوسته است که در آن هر جزء جایگاهی مشخص دارد. برآیند مجموعه تأویل هم، با هر یک از تأویل های جزئی مرتبط است. این ویژگی همان است که شلایر ماخر^۲ از آن با عنوان دور یا دایره هرمنوتیکی نام می برد. از نظر شلایر ماخر دور هرمنوتیکی عبارت است از اینکه «در یک چیز، جزء در چارچوب کل

۱. من نزد کسانی هستم که قلب هایشان شکسته است. این حدیث قدسی به صورت «أَنَا عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ لَا جُلَى» هم روایت شده است: من در نزد کسانی هستم که قلب هایشان برای من شکسته است (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۲۴).

2. Schleiermacher.

فهمیده شود و برعکس» (به نقل از: نیچه، ۱۳۹۵: ۷). عطار (۱۳۷۰: ۲۰۹) در جایی دیگر دوباره عرش را واژه‌محور به وجود شیخ تأویل می‌نماید. در این حکایت از مصیبت‌نامه نگاه تأویلی (هرمنوتیکی) بایزید به عرش به‌خوبی درک می‌شود:

دید بوموسی مگر یک شب به خواب	بر سر خود عرش همچون آفتاب
روز دیگر رفت سوی بایزید	زان که بوموسی ز جان بودش مرید
گفت: تا تعبیر خوابم او کند	مرهم جان خرابم او کند
چون بر او رفت خلق آشفته بود	زان که شیخ آن شب ز دنیا رفته بود
چون کفن کردند و شستندش پگاه	بر جنازه برگرفتندش ز راه
گفت بوموسی که چندان که من	می‌زدم بر خلق ماتم، خویشتن
کز جنازه گوشه‌ای آرم به دوش	می‌داد آن کس به من، گشتم خموش
زیر آن در رفتم و کردم مقام	تا جنازه بر سر آوردم تمام
چون جنازه بر سرم شد استوار	گشت حال بایزیدم آشکار
گفت: ای بیننده خواب صواب	نیک بنگر، آنک آن تعبیر خواب
شخص ما عرش است برگیر و برو	فهم کن زان خواب تعبیر و برو

(۱۳۹۲: ۱۹۷)

ابوالحسن خرقانی هم تأویلی مشابه دارد: «کله سرم عرش است و پای‌ها تحت الثری و هردو دست مشرق و مغرب» (عطار، ۱۳۷۰: ۶۸۳ و ۶۷۷). این عبارت را می‌توان در ادامه تأویل بایزید از آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» و حدیث نبوی «قلب المؤمن عرش الرحمن» دانست. در تمام موارد مربوط به تأویل عرش به عارف و دل عارف، یا مقام داشتن عارف در عرش تلمیحات قرآنی دیده می‌شود و شطح مذکور جز با دانستن تلمیحات قابل فهم نمی‌نماید. استعارگی جسد شیخ، تشبیه دل و سر مؤمن به عرش، استعاره بزرگداشت دل انسان، جنبه‌های بلاغی‌ای هستند که به درک متن و تأویل یاری می‌رسانند.

۴. ۵. تأویل امانت

"امانت" از پرتأویل‌ترین کلمات در قرآن مجید است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲) ما امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، پس، از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند، و [لی] انسان آن را برداشت؛ به‌راستی او ستمگری نادان بود.

امانت را در این آیه هرچه بدانیم اعم از تکالیف الهی، ولایت، عشق و ...؛ درهرحال با نخستین نگاه درمی‌یابیم که جهان هوشمند است و هوشمندی اختصاص به انسان ندارد. در این آیه از آسمان، زمین و کوه‌ها به‌عنوان موجوداتی هوشمند یاد شده که حاضر به پذیرش امانت الهی نشدند؛ هرچند ممکن است "آسمان و زمین و کوه‌ها" مجاز از موجودات ساکن در آن‌ها باشد. عارفان، جهان را هوشمند می‌دانند و معتقدند که عشق در همهٔ جهان و پدیده‌های آن جریان دارد، و این عشق را امانت دانسته‌اند. در تذکرةالاولیا می‌خوانیم که جنید بغدادی گفته: «مَحَبَّتِ اَمَانَتِ خُداست» (۱۳۷۰: ۴۴۳).

برای درک تأویل امانت به عشق که از تأویل‌های پربسامد عرفاست، وجوه مشترکی لازم است. پاره‌ای از ویژگی‌های مشترک عشق و امانت را می‌توان چنین برشمرد: سختی و دشواری کار، لزوم آمادگی پذیرنده، مسئولیت‌آوری، لزوم آگاهی و شناخت جوانب امر، لزوم پاسخ‌گویی، الزام مواظبت از عهد و امر، غیرقابل واگذاری و فروش به غیر، شناساندهٔ لیاقت، صداقت، توان شخص و پای‌بندی او به تعهدات، اعتبارافزا، غیرقابل سوءاستفاده و گویی در کار عاشق و معشوق، معشوق امانت‌گذار؛ عاشق امانت‌پذیر؛ و عشق امانت است.

با تأمل در وجوه مشترک میان امانت و عشق، تعبیر و تأویل عرفا از این کلمه در آیهٔ یادشده موجه می‌نماید. عطار هم مانند دیگر عارفان، امانت را در آیهٔ مذکور، عشق می‌داند:

در سفر عشق چنان گم شدم	کز نظر هر دو جهان گم شدم
... بار امانت چو گران بود و صعب	من سبک از بار گران گم شدم

(۱۳۶۶: ۴۰۸)

عاشقان، زنده دل به نام توآند	تشنه جرعه‌ای ز جام توآند
تا به سلطانی اندر آمده‌ای	دل و جان بنده غلام توآند
زیر بار امانت غم تو	توسنان زمانه رام توآند

(همان: ۲۲۹)

آن امانت سر او هم می‌کشد	قشر عالم مغز عالم می‌کشد
گر نبود در میان آن سر پاک	کی کشیدی آن امانت آب و خاک؟
روستم را رخس رستم می‌کشد	تا پنداری که مردم می‌کشد
گر "حملناهم" نiftادی ز پیش	حامل آن سر نبود کس به خویش

(۱۳۹۲ ب: ۴۴۴)

در اینجا، تأویل جمله محور عطار از "حملناهم" به اعطای قابلیت امانت‌داری عشق به انسان پیش از واگذاری امانت به او، نیز قابل توجه است. وقتی تأویل‌های واژه‌ای و جمله‌ای را با تلمیح و حل و درج‌های مربوط به هر يك از آن‌ها کنار هم قرار دهیم، به تأویل‌های خوشه‌ای از يك واقعه یا تلمیح دست می‌یابیم.

۵. نتیجه

رمزوارگی و نمادین‌بودن آثار عطار در کنار تأویل‌های متعدد او از آیات، احادیث، اسطوره، و تاریخ تشخیصی ویژه به متن او بخشیده است. تأویل‌های عطار به دو گروه: ساختاری یا زبانی (واژه‌محور، جمله‌محور و خوشه‌ای)، و محتوایی (و مصداقی) تقسیم می‌شوند که در قالب‌های بلاغی تلمیح، تشبیه و استعاره ارائه می‌گردند. وی نفس را به نمرود و فرعون؛ دل را به موسی؛ و امانت را به عشق تأویل کرده است. سجده فرشتگان به آدم را عرش‌وارگی، داشتن پیر را به داشتن پهلوانی چون رستم، و اطاعت از نفس اماره را به اسارت بیژن‌وار در چاه افراسیاب برگردانده است. تأویل‌های آیات، احادیث و اصطلاحات قرآنی و روایی (مثل زکات برای یاد دادن علم)، یا عناصر اسطوره‌ای (رستم) و تاریخی (موسی) به یاری تمثیل-تلمیح،

استعاره، تشبیه، تعلیل و بیان آیرونیك انجام گرفته‌اند. حسن تعلیل یا تغییر دلیل وقوع امری در اغلب داستان‌های او محتوای سخن را تغییر داده، در تأویل کارهای ابلیس و خطای حضرت آدم به حمایت از آن‌ها کشانده، و بیان آیرونیك در گفتارهایش سبب بروز سخنان شطح‌آمیز گشته است. تأویل‌های او با جلوه‌هایی بلاغی توأم گشته‌اند تا سخنش را نو و مؤثر کنند؛ در این میان آرایه‌های استعاره، تشبیه، تلمیح، حسن تعلیل و تمثیل بسامد بیشتری در تأویل‌ها دارند. تأویل‌های برگرفته از آیات و احادیث اغلب دربارهٔ حضرت آدم، ابلیس، عرش، امانت، نمرود و فرعون هستند.

تعارض منافع

تعارض منافع نداریم.

ORCID

Majid rastandeh



<http://orcid.org/0000-0002-6639-9339>

Vahid Mobarak



<http://orcid.org/0000-0002-8669-6565>

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۶). الخصال. به تصحیح علی اکبر غفاری. قم: جماعة مدرسين حوزه علمیه، الاسلامی.
- ابی‌الحسین ورام بن ابی فراس المالکی الاشری (۱۳۶۸) تنبيه‌الخواطر و نزهة‌التواظر، المعروف بمجموعه ورام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- احمدی، بابک. (۱۳۹۵ الف). ساختار و تأویل متن. تهران: مرکز.
- _____. (۱۳۹۵ ب). چهار گزارش از تذکرة‌الاولیا. تهران: مرکز.
- امیدبخش، علیرضا، و منصوری آل‌هاشم، سمانه. (۱۴۰۱). «کارکردهای حسن تعلیل در منطق‌الطیر عطار». پژوهش‌نامه متون ادبی دوره عراقی، س ۳ ش ۱: ۲۷-۱۳.
- پژوهش، پرنوش. (۱۴۰۰). «تأویل پذیری مفهوم کفر در اندیشه عرفانی عطار». ادبیات عرفانی، س ۱۳ ش ۲: ۶۷-۹۳. Doi:10.22051/JML.2021.36430.2210
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۲). دیوان حافظ. به تصحیح پرویز ناتل خانلری. تهران: خوارزمی.

حسومی، ولی‌الله. (۱۳۹۱). «گونه‌شناسی تأویل و تبیین روایات در کتاب امالی سید مرتضی». نقد و نظر، ش ۶۸: ۱۱۷-۱۳۸.

حسن‌زاده توکلی، حمیدرضا. (۱۳۸۸). «تأویل نزد مولانا». مجله دانشکده علوم انسانی سمنان، ش ۲۸: ۳۸-۱۹.

خرّمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۶). قرآن‌شناخت: مباحثی در فرهنگ‌آفرینی قرآن. تهران: طرح نو. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۲). لغت‌نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.

ریتز، هلموت. (۱۳۸۸). دریای جان. ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایوردی. تهران: الهدی. زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۶). جستجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.

_____. (۱۳۹۱). صدای بال سیمرغ. تهران: سخن.

سیدی، سیدحسین. (۱۳۸۴). «مولوی و قرآن: تفسیر یا تأویل». زبان و ادب فارسی، ش ۱۹۶: ۹۷-۱۱۳. شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۱). رستاخیز کلمات. تهران: سخن.

عابدی، احمد. (۱۳۷۹). «معناشناسی تأویل قرآن در پرتو معناشناسی تأویل حدیث». صحیفه مبین، س ۲ ش ۷: ۸۷-۹۴.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۷۰). تذکرة الاولیا. به تصحیح و توضیح محمد استعلامی. تهران: زوّار.

_____. (۱۳۸۸). الهی‌نامه. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

_____. (۱۳۹۲ الف). اسرارنامه. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

_____. (۱۳۶۶). دیوان عطار. به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی. تهران: علمی و فرهنگی.

_____. (۱۳۸۹). مختارنامه. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

_____. (۱۳۹۲ ب). مصیبت‌نامه. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

_____. (۱۳۹۱). منطق‌الطیر. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

عین‌القضاة همدانی. (۱۳۷۷). تمهیدات. به تصحیح عقیف عسیران. تهران: منوچهری.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۳). شاهنامه. دفتر سوم. به کوشش جلال خالقی‌مطلق. تهران: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی).

کلینی الزّازی، ابی‌جعفر محمدبن یعقوب بن اسحق. (۱۴۰۰ ق). اصول الکافی. مع الشرح و الترجمة محمدباقر الکرّی. صححه محمد باقر البهبودی، علی‌اکبر الغفّاری. طهران. المكتبة الاسلامیه.

لاهیجی، محمد. (۱۳۶۶). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. با مقدمه کیوان سمیعی. تهران: کتابفروشی محمودی.

مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۹۳). *هرمنوتیک*، کتاب و سنت. تهران: طرح نو.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۵). «حقیقت تأویل در قرآن». پاسدار اسلام، ش ۱۸۱: ۴۲-۶۱.

_____. (۱۳۷۶). «تأویل از دیدگاه علامه طباطبائی». پژوهش‌های قرآنی، ش ۱۰ و ۹: ۵۴-۹۳.

نجم‌الدین رازی. (۱۳۶۶). *مرصادالعباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.

نیچه، فریدریش، مارتین هیدگر، هانس گنورگ گادامر و ... (۱۳۹۵). *هرمنوتیک مدرن*. ترجمه بابک

احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: مرکز.

وقفی‌پور، شهریار. (۱۳۷۶). «هرمنوتیک دانش تأویل است». فرهنگ توسعه، ش ۳۱: ۷۸-۹۷.

References

- Abedi, A. (1379/2000). "Ma'na-shenasi ta'wil-e Qor'an dar parto-e ma'na-shenasi-ye ta'wil-e hadith [The Semantics of Qur'an Interpretation in the Light of the Semantics of Hadith Interpretation]". *Sahifeh Mobin*, 2(7), 87-94. [In Persian]
- Abi Al-Hussein Warram. (1368/1989). *Tanbih al-Khwater va Nozhat al-Nawazer known as Warram's collection*. Tehran: Dar al-Ketab al-Islamiyya. [In Arabic]
- Ahmadi, B. (1395/2016 A). *Sakhtar va ta'wil-e matn [Text structure and interpretation]*. Tehran: markaz. [In Persian]
- Ahmadi, B. (1395/2016 B). *Chahar gozaresh az Tazkerat-alolya [Four reports from the Tazkerat al-Awliya]*. Tehran: markaz. [In Persian]
- Attar Nishapuri, Farid al-Din Mohammad (1370/1991). *Tazkerat al-oliya*. Ed. Mohammad Estelami. Tehran: Zavvar. [In Persian]
- Attar Nishapuri, Farid al-Din Mohammad (1388/2009). *Elahinamah*. Ed. Mohammadreza Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Attar Nishapuri, Farid al-Din Mohammad (1392/2013). *Asrarnamah*. Ed. Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Attar Nishapuri, Farid al-Din Mohammad (1366/1987). *Diwan*. Ed. Taqi Tafzzoli. 4th Ed., Tehran: Elmi Farhangi. [In Persian]
- Attar Nishapuri, Farid al-Din Mohammad (1389/2010). *Mokhtarnamah*. Ed. Mohammadreza Shafi'i Kodkani. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Attar Nishapuri, Farid al-Din Mohammad (1392/2013). *Mosibatnamah*. Ed. Mohammadreza Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Attar Nishapuri, Farid al-Din Mohammad (1391/2012). *Manteq al-tayr*. Ed. Mohammadreza Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan. [In Persian]

- Ferdowsi, Abolghasem. (1393/2014). *Shahnameh*. 3rd Ed. Ed. Jalal Khaleqi Motlaq. 5th Ed. Tehran: Daeratolma'aref Bozorg-e Eslami. [In Persian]
- Furozanfar, B. (2010). *Description and criticism and analysis of the works of Sheikh Farid al-Din Mohammad Attar Nishapuri*. 1st Ed. Tehran: Zavvar. [In Persian]
- Goharin, S. S. (1380/2001). *Explanation of Sufism terms*. First Edition. Tehran: Zavvar. [In Persian]
- Hafez, Shams al-Din Mohammad (1362/1983). *Divan-e Hafez*. Ed. By Parviz Natel Khanlari. Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Hamedani, 'Ayn al-Qozat (1377/1998). *Tamhidat*. Ed. Afif Asiran. Tehran: Manochehri. [In Persian]
- Hasanzadeh Tavakoli, H. (1388/2009). Ta'wil nazd Mowlana [Interpretation by Mowlana]. *Majaleh-ye Daneshkadeh-ye Olum-e Ensani-ye Semnan*, 28, 19-38. [In Persian]
- Hasumi, V. (2011). Guneh-shenasi ta'wil va tabin revayat dar ketab *Amali* Seyed Morteza [Typology of interpretation and explanation of hadiths in Seyyed Morteza's *Amali*]. *Naqd va Nazar*, 68, 117-138. [In Persian]
- Ibn Babawayh, Mohammad b. 'Ali. (1416/1995). *Al-khesal*. Edited by A. Ghaffari. Qom: Jamaat al-Mudrasin in Qom, Al-Nashr al-Islami. [In Persian]
- Khorramshahi, B. (1376/1997). *Qor'anshenakht: Mabahseti dar farhang-afarini-ye Qor'an [Knowing the Qur'an, discussions in the cultural creation of the Qur'an]*. Tehran: Tarhe Now. [In Persian]
- Koleyni al-Razi, Abi Jafar Mohammad b. Ya'qub b. Eshaq (1400 AH/1979). *Osul al-Kafi*. Ed. Tehran: Maktabeh Eslamiyeh. [In Persian]
- Lahiji, M. (1366/1986). *Mafatih al-Ijaz fi sharh-e Golshan-e Raz*. With an introduction by K. Samii. Qom: Mahmoudi Bookstore. [In Persian]
- Ma'refat, M. (1375/1996). "Haghighat-e ta'wil dar Qor'an [The truth of interpretation in the Qur'an]". *Pasdar-e Eslam*, 181: 42-61. [In Persian]
- Ma'refat, M. (1376/1997). "Ta'wil az didgah Allameh Tabatabaei [Interpretation from the point of view of Allameh Tabataba'i]". *Pajuheshhay-e Qor'ani*, 9-10, 54-93. [In Persian]
- Meybodi, Abolfazl Rashid al-Din. (2010). *kashf al-Asrar*. Ed. A. Hekmat. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Mojtahed Shabestari, M. (2013). *Hermeneutic: Ketab va sonnat [Hermeneutics: Book and tradition]*. Tehran: Tarh-e Now. [In Persian]
- Najm al-Din Razi. (1366/1987). *Mersad al-'Ebad*. Ed. M. Riyahi. Tehran: Elmi Farhangi. [In Persian]

- Nietzsche, F, M. Heidegger, H. Gadamer (2015). *Modern hermeneutics*. Trans. by B. Ahmadi, M. Mohajer and M. Nabavi. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Omidbakhsh, A., & Mansouri. S. (2022). "Karkardhaye hosn-e ta'lil dar *Manteq al-tayr-e Attar* [Functions of euphemism in the Manteq al-Tayr of Attar]". *Pajuheshnameh Matn-haye Adabi Doreh Aragh*, 3(1), 13-27. [In Persian]
- Pazhuhesh, P. (1400/2021). "Ta'wil-paziri mafhum-e kufr dar andisheye erfani-ye Attar [The interpretability of the concept of disbelief in Attar's mystical thought]". *Adabiyat Erfani*, 13(2), 67-93. [In Persian]
- Ritter, H. (2009). *Darya-ye jan*. Trans. by Abbas Zaryab Khoui and Mirafaq Baybordi. 3rd ed., Tehran: Al-Hadi. [In Persian]
- Seyyedi, S. H. (1384/2005). "Mowlavi va Qor'an: Tafsir ya ta'wil [Mawlavi and the Qur'an: Tafsir or Ta'wil]". *Zaban va Adab Farsi, Tabriz University*, 196, 97-113. [In Persian]
- Shafii Kadkani, M. (1391/2012). *Rastakhiz-e kalamata [Resurrection of words]*. Tehran, Sokhan. [In Persian]
- Surabadi Nishaburi, Mohammad b. 'Atiq. (1380/2001). *Tafsir-e Surabadi*. Ed. Ali A. Saidi Sirjani. 1st Ed. Tehran: Farhang Now. [In Persian]
- Vaqfipur, S. (1376/1997). "Hermeneutic danesh-e ta'wil ast [Hermeneutics is the knowledge of interpretation]". *Farhang-e tose'e*, 31, 78-97. [In Persian]
- Zarrinkub, A. (1376/1997). *Jostoju dar tasavof-e Iran [Search in Iranian Sufism]*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Zarrinkub, A. (1391/2011). *Seday-e bal-e simorgh [The sound of Simorgh's wings]*. Tehran: sokhan. [in Persian]

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

استناد به این مقاله: رستنده، مجید و مبارک، وحید. (۱۴۰۳). «تأویل‌های گوناگون عطار نیشابوری و صبغه‌های استعاره‌ای، مفهومی و تشبیهی آن‌ها». *پژوهش‌نامه زبان ادبی*، ۲ (۷)، ۱۸۳-۲۱۸. doi: 10.22054/JRLL.2025.77288.1062



Literary Language Research Journalis licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی