قیاس یا ناز!

آمنه رستمی[۱]
دکتر محمدحسن حسن‌زاده نیری[۲]
سارا فرزانه[۳]

چکیده

ماجرای ابلیس در تاریخ عرفان و تصوف اسلامی بسیار پرمناقشه و مخاطره‌آمیز است. مسأله‌ی نافرمانیِ او در امر سجده بر آدم همواره موضوع بحث بسیاری از عرفای مسلمان بوده است. گروهی از بزرگان عرفان و تصوف دیدگاهی برخلاف دیدگاه رایج درباره‌ی ابلیس دارند و به دفاع از او و حتی تبرئه‌ی او پرداخته‌اند. در این نوشته، با بهره‌گیری از آسناد و منابعِ دردسترس، تفاوت‌ها و تشابه‌های آراء و افکار دو تن از آنان، مولانا جلال‌الدین بلخی و عین‌القضات همدانی،درباره‌ی ابلیس بررسی می‌شود. نتیجه‌ی این بررسی نشان می‌دهد که عین‌القضات همدانی مبلّغ و گسترش‌دهنده‌ی نظریه‌ی دفاع از ابلیس است و با دلایل عرفانی به تبرئه‌ی او پرداخته و او را مورد احترام و تکریم قرار می‌دهد و در ستایش عمل او (عشق خالص به معبود و برنگشتن از حق و توجه‌نکردن به غیر او) دادِ سخن می‌دهد. در مقابل، مولانا جز در موارد بسیار اندک دیدگاهی متفاوت با او دارد.مولانا در اغلب موارد ابلیس را رانده‌شده‌ی درگاه الهی و دشمن دیرین انسان می‌داند که همواره در پی اغوای آدم و فرزندان اوست.

واژگان کلیدی: ابلیس، عین‌القضات همدانی، مولانا جلال‌الدین بلخی.

۱- دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج
۲- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال
۳- دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج

تاریخ دریافت ۹۵/۲/۲۰ تاریخ پذیرش ۹۵/۱۲/۲۰

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

مقدمه

داستان ابلیس و سرپیچی او از امر الهی در فرهنگ اسلامی جایگاه ویـژه‌ای دارد و بارهـا به صورت‌های گوناگون، در منابع دینی و از جمله قرآن بازگو شده اسـت. بـه تصـریح قـرآن کریم چون خداوند فرشتگان را مأمور سجده به مخلوقی برگزیده به نام"آدم" کرد، ابلـیس از این فرمان سر باز زد و گفت من از او بهترم، من از آتشم و او از خاک[1]. به همین سبب وی‌تا روز قیامت مردود بارگاه الهی، مهجور و مورد لعن شد.

در ادبیات فارسی، ابلیس غالبا با شیطان و دیو و اهریمن به یک معنی است و تلمیحـاتی که در نظم و نثر فارسی به ابلیس دیده می‌شود، بیشتر مبتنی بر مطالبی است کـه در قـرآن و احادیث دینی آمده است. در آثار بزرگان ادب فارسـی، چـون فردوسـی، نظـامی گنجـوی، سنایی و...، ابلیس مظهر همه‌ی بدی‌ها و دشمن سوگند خورده‌ی انسان است؛ همیشه بر سر راه آنها دام می‌گسترد و سعی در فریب آنان دارد.

از آغاز تاریخ تصوف اسلامی در آثار برخی از عرفا و متصوفه، از ابلیس دفاع شـده اسـت؛ در این آثار، گاه به عباراتی برمی‌خوریم که در آن‌ها همدردی و همـدلی بـا ابلـیس، کوچـک شمردن گناه او و حتی تلاش برای اثبات بی‌گناهی او دیـده مـی‌شـود. برخـی از عرفـا جبـرِ مطلق را علت نافرمانی ابلیس دانسته‌انـد و او را بزرگتـرین موحّـد جهـان و در کنـار رسـول اکرم(ص) نمونه‌ی عالی فتوّت نشان داده‌اند. به‌راستی،طرح چنین نگرشـی در میـان عارفـان مسلمان که دغدغه‌ی عمیق توحیدی دارند، از ضروریات کاوش در عرفـان اسـلامی اسـت. از جمله‌ی این عرفا ابوالقاسم گرکانی، احمد غزالی، ابوالحسن بصری، بایزید بسـطامی، حسـین بن منصور حلاج، عین‌القضات همدانی، غزالی و... را می‌توان نام برد.

در این پژوهش تفاوت‌ها و تشابه‌های دیدگاه دو عـارف بـزرگ، عـین‌القضـات همـدانی و مولانا جلال‌الدین بلخی، درباره‌ی ابلیس بررسی شده است.این مسئله در آثـار عـین‌القضـات به‌صورت گسترده‌ای بازتاب یافته است. عین‌القضات مروّج و گسترش‌دهنده‌ی این نظریـه بـه حساب مـی‌آیـد. وی در بسـیاری از مـوارد بـا تأثیرپـذیری و بهـره‌گیـری از افکـار و عقایـد پیشینیان، به‌خصوص حلّاج، این دیدگاه را به صورت مفصل‌تر و کامل‌تر بیان کرده است. امـا ابلیسِ مثنوی با ابلیس آثار عین‌القضات متفاوت است؛ ابلیسی است کهبه دلیـل سرکشـی از فرمان خداوند از درگاه او رانده شد و دشمن انسان و همواره درصدد گمراهی اوست.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

تفاوت‌ها

نگاه کلّی مولانا و عین‌القضات

مولانا درباره‌ی شیطان، جایگاهِ او و وظیفه‌ی آدمیان در مقابل او نظر بینابینی را اتّخاذ کرده است. زمانی از نگاه اهل شریعت به ابلیس می‌نگرد و از این دیدگاه او را نکوهش می‌کند. از این منظر، ابلیس موجودی شرور و چهره‌ای منفی است که آدمی باید از او بپرهیزد و همواره مراقب باشد فریب وسوسه‌های او را نخورد. گاه نیز از منظر اصحاب تصوف و عرفان به او می‌نگرد و او را، مانند عطار و سنایی، عاشقی غیور و صادق به شمار می‌آورد، اما به صراحت و تندیِ آنها و سایر مدافعان ابلیس از او جانبداری نمی‌کند (زمانی، ۱۳۸۳). این امر نشان‌دهنده‌ی نگاه وسیع و چندجانبه‌ی مولانا به پدیده‌هاست که هر چیزی را از دیدگاه‌های مختلف می‌نگرد، برخلاف عین‌القضات که دیدگاهش بیشتر تک‌بُعدی است.

جایگاهی که ابلیس در آثار اغلب صوفیه، به‌خصوص عین‌القضات، دارد در مثنوی مولوی مشاهده نمی‌شود. در چارچوب فکری مولانا شیطان از طریق متون دینی قابل شناخت است و او براساس همین شناخت به بررسی نقش آن در هستی و در طریقت پرداخته است. مولانا در ذکر داستان ابلیس از قرآن و تفاسیر بهره‌ی بسیار جُسته است؛ این امر موضع مولانا درباره‌ی ابلیس را مشخص می‌کند. مولانا در شمار مدافعان و حامیان ابلیس قرار نمی‌گیرد.او در سراسر مثنوی ماجرای عصیان ابلیس در درگاه حق را مورد سرزنش قرار می‌دهد؛ او را دشمن قسم‌خورده و دیرین انسان معرفی می‌کند.در برخی جاها، به‌ویژه، در حکایت بیدار نمودن ابلیس معاویه را...، به آراء عارفان و حکیمان، چه در ردّ و چه در توجیه، درباره‌ی شیطان اشاره می‌کند و زیرکانه نکاتی در موافقت با این آراء به آن می‌افزاید، اما، درمجموع، مولانا دیدِ خوش‌بینانه‌ای به شیطان ندارد و برخلاف مدافعان او، از جمله عین‌القضات، او را سزاوار رحمت نمی‌داند و او را تکریم نمی‌کند.

عین‌القضات می‌کوشد تا وجه اخلاقی داستان ابلیس را به اموری ماوراءِ اخلاق که عمدتاً صبغه‌ی ماوراءالطبیعی دارد ارجاع دهد. او بیش از آنکه اعمال منافی بندگیِ ابلیس در مقابل خداوند را بپذیرد و توجیه نماید، به روابط خاص ابلیس با حق و عشق‌ورزی او به خداوند می‌پردازد. او داستان ابلیس و مقام او را فراتر از آن می‌داند که بتوان با موازین معمول به فهم آن پرداخت.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

عین‌القضات برای ابلیس مقامی بسیار والا و بلندمرتبه قائل است و او را عاشقی دل‌سوخته و والامقام می‌داند که در راه عشق پایداری بی‌نظیری از خود نشان داده است، به‌همین‌دلیل به او القاب و صفاتی نسبت می‌دهد که جایگاه او را بسیار بزرگ و باعظمت نشان می‌دهد. عین‌القضات تا آنجا پیش می‌رود که ابلیس را در مقام عشق، یکتا و بی‌رقیب می‌داند؛موجودی که در این راه از همگان پیشی گرفته است و هیچ کس سزاوار قرارگرفتن در کنار او و هم‌پایه‌ی او در این مقام نیست (نامه‌ها، ۱۳۷۷، ج۱).

اما در مثنوی ابلیس همان شیطان ملعون است که دشمن فرزندان آدم است و جز اغواگری و فریب آنها پیشه‌ای ندارد. جامعِ تمام صفات ذمیمه است و در هرجا که امکان یابد آن صفات را ابراز می‌کند. او موجودی مکار و حیله‌گر است که همواره با حیله‌های گوناگون درصدد گمراهی و ازراه به‌درکردن آدمیان است.

عین‌القضات تأکید می‌کند که ابلیس هیچ تقصیری در انجام‌دادن وظایف خود نداشته است، بلکه خداوند مأموریت ضلالت را به عهده‌ی وی گذاشته و او ادای وظیفه کرده است. حق‌تعالی ابلیس را به دربانی خود گماشت و به او گفت:«تو عاشق مایی،غیرت بر درگاهِ ما و بیگانگان از حضرتِ ما باز دار.»(تمهیدات، ۱۳۷۰: ۲۲۸)

حلّاج و به تبعیت از او عین‌القضات فتوت و جوانمردی را در حق ابلیس صادق می‌دانند و معتقدند که اِبای ابلیس از سجده به‌وجهی به همین فتوت عاشقانه باز می‌گردد (همان). مولانا در ابیات زیر به "فتوت عاشقانه" اشاره می‌کند؛ توصیف او از فتوت در این ابیات نشان می‌دهد که به هیچ روی انتساب فتوت به ابلیس وجهی ندارد. فتوت عاشقانه عبارت است از خود را تمام و کمال تقدیم معشوق کردن و آنچه از همه‌ی این هدایا مهم‌تر می‌نماید تقدیم اختیار، اجتهاد و سود و زیان است:

می‌دهد حق هستی‌اش بی علتی　　می‌سپارد باز بی‌علت فتی
که فتوت دادنِ بی‌علت است　　پاک‌بازی خارج از هر ملت است(۲/۶-۱۹۷۱)

علت عصیان!

از جمله دلایلی که برای سرپیچی ابلیس از سجده در مثنوی ذکر شده است، توجه او به قالب ظاهری و صورت آدم است. مولانا نیز، مانند برخی از بزرگان صوفیه، معتقد است که ابلیس جنس خاکی آدم را دید و از باطن و حقیقت او بی‌خبر ماند. آدم آینه‌ی تجلی حق

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

بود و درواقع غیر از حق نبود، اما ابلیس متوجه این حقیقت نشد؛ چشم ظاهربین او مانع شد تا به واقعیت امر پی ببرد. این امر ناشی از غرور ابلیس بود که چشم حقیقت‌بین او را بست تا از مشاهده‌ی حقانیت آدم باز ماند. به‌همین‌دلیل به صفات "اعور و احول" موصوف شد که کنایه از یک‌بُعدی‌بودن و یک‌بُعدی نگاه‌کردنِ اوست:

ای دریغ آن دیده‌ی کور و کبود آفتابی اندر او ذره نمود
زآدمی که بود بی‌مثل و ندید دیده‌ی ابلیس جز مثلی ندید(۳/ ۹-۲۷۵۸)

ابلیس خاک را دید و نور را ندید؛ یعنی، نیمی از کل را دید و بدین‌سبب مولانا می‌گوید که او "اعوری نیم‌بین" است. به تعبیر شیمل(۱۳۶۷) «ابلیس را می‌توان اصل عقل "نیم‌بین" تهی از عشق دانست.» (۳۵۷)

تا نباشی همچو ابلیس اعوری نیم بیند نیم نی چون ابتری(۱۶۱۶/۴)

بقلی(۱۳۷۴) همین مسئله را در شرح شطحیات آورده است. وی در شرح این جمله که به ابلیس گفتند: سجده کن. گفت: لاغیر...،پاسخ «لاغیرِ» ابلیس را ناشی از خطای او می‌داند و اینکه او چشم بر روی حقیقت بست و به درون خود رجوع کرد و در نتیجه، به غلط افتاد؛ غیر (آدم) را بیگانه و غیر از حق دید و او را انکار کرد (درحالی‌که غیری آنجا وجود نداشت، حق‌تعالی در آدم تجلی کرده بود) و توحید را با تفرید اشتباه گرفت. ابلیس آدم را فعل خداوند دید و نه آینه‌ی او و اگر در آن نگاه می‌کرد آدم را در ذات او می‌دید. ابلیس صورت آدم را دید و از معنی، که مظهر جامع اسماء و صفات حق بود، بی‌خبر ماند.

شناسایی مولانا از ابلیس در این مصراع به اوج خود می‌رسد:

زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است[۲]

عقل بدون عشق بیماری شیطانیِ عالم است. چشم عقل نمی‌تواند زیبایی پنهان‌شده در پسِ پرده‌ی ظاهر را که مانند نفخه‌ی ربّانی در پسِ هیئت ظاهریِ آدم نهان بود، تشخیص دهد (شیمل، ۱۳۶۷).

اما عین‌القضات که ابلیس را موحدی پاکباز و عاشقی غیور می‌داند، بر این باور است که غیرت ابلیس مانع از آن شد تا به غیر حق سجده کند. او که جز معبود هیچ نمی‌دید، وجود غیر را در کنار معشوق برنتابید.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

عشق یا حسد ابلیس!

از جمله صفاتی که مشایخ صوفیه و حامیان ابلیس به او نسبت می‌دهند عاشق‌بودن اوست. ابلیس مظهر و نمونه‌ی اعلای یک عاشق است. بر این صفت ابوالقاسم گرکانی، ابوعلی فارمدی، احمد غزالی و عین‌القضات همدانی تأکید داشته‌اند. آنها بر این باورند که چون ابلیس عاشقی پاکباز و موحدی مؤمن بود، از ایمان و عشق خود برنگشت و حاضر به سجده‌ی به غیر حق نشد. عشق ابلیس از باورهای عمیق مدافعان اوست که تقریباً در آثار همه‌ی آنها به آن اشاره شده است. حبّ و عشق الهی سرآمد و سرمنزل مقصود سالکان و عارفان است، به عبارت دیگر، هدف عشق الهی است و ابلیس مصداق بارز این عشق است. از دیدگاه عین‌القضات،ابلیس از صادق‌ترین و کامل‌ترین عاشقان خداوند است. او از محکِ قهر و بلای معشوق که از مهم‌ترین محک‌های محبت است، سربلند بیرون آمد. در نظر دوستان خدا و محبّان حقیقی‌اش، لطف و قهر او یکسان است و حتّی «باید گفتن که دوستان او پرورده‌ی لطف و قهر خدا باشند. هر روز هزار بار از شراب وصل مست گردند و به عاقبت زیر لگد فراق او پست شوند. عاشق هنوز مرید است.» (تمهیدات: ۲۲۲)ابلیس در فرمان سجده به آدم نیز عشق به معشوق را به اثبات رسانید. سجده‌نکردن او نه از سرِ حسد و خودشیفتگی و غرور بود. غیرت ناشی از عشق صادقش مانع شد تا جز معبود دیگری را ببیند.

مولانا در حکایتی درباره‌ی سلطان محمود و ایاز[۳] این دیدگاه مدافعان ابلیس را که غیرت عاشقانه‌ی ابلیس موجب شد که او به غیر عنایتی ننماید و آدم را علی‌رغم امر الهی سجده نکند، به‌گونه‌ای مورد انتقاد قرار داده است. در این داستان، سلطان محمود به وزیر و سپس سایر اطرافیانش گوهری گرانبها می‌دهد و از آنها می‌خواهد آن را بشکنند. اما همگی، به دلیل ارزش فراوان آن گوهر و نیز با این پندار که امر سلطان با خواسته و اراده‌ی حقیقی‌اش منافات دارد، از شکستن آن سرباز می‌زنند. سلطان در نهایت از ایاز درخواست می‌کند که آن گوهر را بشکند. ایاز نیز در دم آن را خُرد می‌کند. ایاز در پاسخ سرزنش اطرافیان سخنانی می‌گوید که می‌توان آن را در جواب ادعای صوفیه در دفاع از ابلیس آورد:

گفت ایاز: ای مهترانِ نامور — امرِ شه بهتر به قیمت یا گهر؟
امرِ سلطان به بُوَد پیش شما — یا که این نیکو گهر؟ بهرِ خدا؟

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

ای نظـرتان بر گهـــر بر شـــاه نَـه قبلـه‌تان غول است و جاده‌ی راه نَه
من ز شـــه بـر می‌نگـردانـم نظـر من چو مشرک روی نـارم با حَجَـر
بی‌گهر جانی که رنگین سنگ را برگـزینـــد، پس نهـــد شـــاهِ مـــرا (۵/ ۹-۴۰۷۵)

پس آنان بی‌آنکه بدانند مروارید فرمان سلطان را شکسـته بودنـد، حـال آنکـه دوسـتی و محبت به شاه ایجاب می‌کرد که فرمانش، هر چه که باشد، اطاعت شود. مولانا این داستان را درباره‌ی حق‌تعالی و خلایقی که از امر او سرپیچی می‌کننـد آورده اسـت. منظـور از سـلطان محمود، خداوند متعال و مراد از نزدیکانِ نافرمان وی، بنـدگان ناسـپاس او و از جملـه ابلـیس است. عشق و دوست‌داشتن مساوی است با جذب‌شدن در معشوق و سـرسـپردنِ محـض در راه او (کمپانی زارع، ۱۳۹۰).

در مقابل، مولانا حسادت ابلیس و عُجب ابلیس را موجب این امر می‌داند. او با بیـان ایـن دلیل که من از آتشم و آدم از خاک است و آتش از خاک برتر است پس من از آدم برترم، به آدم سجده نکرد. این نشان تکبر و خودبینی ابلیس است. ابلیس بـه آدم حسـادت کـرد و از روی ترس و عارِ اینکه آدم نزد پروردگار محبوب‌تر باشد و او به مقامی فروتر نـزول کنـد، در مقابل او سرِ تعظیم فـرود نیـاورد؛ حـال آنکـه بـه شـرایطی صـدها بـار بـدتر از آنچـه از آن می‌ترسید گرفتار شد. از همان زمان دشمنی ابلیس با آدم و فرزندان او آغاز شد.

مولانا ابلیس را ذاتاً دشمن آدمی و مخالف تکامل و تعالی او می‌داند که از هلاکت او شاد می‌شود:

یا چو دیـوی کاو عدوّ جان ماست نـارسیـده زحمتش از مـا و کـاست
که طبعـاً خصـم جـــان آدمی‌ست از هـــلاک آدمـی در خـــرّمـی‌ست(۵/۵-۲۶۰۴)

اینکـه صـوفیه و بـه‌خصـوص حلّـاج و عـین‌القضـات بـه ثبـاتِ قـدم ابلـیس در عشـق و روی‌نگرداندن از معشوق تأکید داشته‌اند، این‌گونه مورد انتقاد قرار گرفته اسـت کـه در برابـر فرمان خداوند که مسلّماً در پسِ آن حکمت‌های بسیاری نهفته است و همه از آن بی‌خبریم، چه جای دلیل‌آوردن است؟مولانا معتقد است که در مقابل چنین هستِ عظیمی باید نیستی اختیار کرد (کمپانی زارع، ۱۳۹۰).

پیش هستِ او ببـایـــد نیست بـود چیست هستی پیش او؟ کـور و کبود[1]

۱. کور کبود: ناقص و رسوا، زشت و ناپسند.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

گـــر نبـودی کـور زو بگداختـی گـــرمـی خـورشیـــد را بشنـــاختـی(۲/۱-۵۲۱)

فرمان صوری: دیدگاه جبرگرایانه

گروهی از مشایخ صوفیه ازجملهحلاج و عین القضات معتقدند که سـجده‌نکـردن ابلـیس مسبوق به تقدیر ازلی و مشیت حق بود؛ زیرا او نخواست ابلیس سجده کنـد. علـت نافرمـانی ابلیس را معلول اراده‌ی حق می‌دانند نه خواستِ ابلیس. به اعتقاد مسـلمانان هـیچ امـری در عالم از تقدیر و مشیت خداوند خارج نیست. هم سعادت در دست اوست وهم شقاوت. طبـق این اعتقاد، وجود ابلیس، افعال و احوال او خواست خدا و آفریده‌ی اوست. ابلـیس هـم خـود می‌دانست که در بند تقدیر ازلی است و گریزی از آن نیست. در واقع آن روز ابلـیس خـود را در برابر یک آزمون می‌دید ونه یک دستور الهی. عین‌القضـات نیـز مـدعی اسـت کـه فرمـان سجده یک امر صوری بود. در واقع هدف امتحان و آزمایش ابلـیس بـود. امـر واقعـی نبـود و اراده‌ی خداوند نیز به آن تعلق نداشت. بـین فرمـان و اراده‌ی خداونـد تفـاوت قائـل اسـت و معتقد است اگر خداوند می‌خواست و اراده‌ی او بر این بود که سجده کند، قطعاً، ابلیس ایـن کار را می‌کرد. او می‌گوید ابلیس از خود اختیاری نـدارد و فرمـانبردار اسـت. ایـن پروردگـار است که از یک سو او را امر بر سجده می‌کند و از سوی دیگر او را از ایـن کـار بـاز مـی‌دارد. پارادوکسی که ابلیس در آن گرفتار آمده است به بهترین شکل در اندیشـه‌ی قاضـی توجیـه می‌شود. در تفسیر عین‌القضات ابلیس با دو صدا روبه‌رو بود؛ یکـی در ظـاهر او را بـه سـجده دعوت می‌کرد و دیگری در نهان او را از این کار باز می‌داشت و ندای "جز او را سجده مکن" در او گوش او می‌خواند؛ عین‌القضات این‌گونه تمام این ماجرا را به خداوند نسبت می‌دهد که نشان از باور جبرگرایانه‌ی او دارد و جای هیچ اراده و اختیاری باقی نمی‌گذارد. وی ابلـیس را موجود مجبوری می‌داند که حق‌تعالی او را برای تحقـق خواسـته‌هـایش خلـق کـرده اسـت. آشکارا گمراهی ابلیس را فعل خداوند می‌داند: «گناه خود همه از اوست. کسـی را چـه گنـاه باشد؟» (تمهیدات:۱۸۸؛ نامه‌ها، ج۲)

همین بینش و شیوه‌ی فکری در آثار گروهی از متصوفه درباره‌یابلیس و تأثیر او در سوق دادن انسانها به امور ناشایست کاملاً مشهود است. در کشف‌الاسرار آمـده اسـت: «خداونـدی که ناپسندیده‌ی خود را بر یکی مـی‌آرایـد و پسـندیده‌ی خـود را بـه چشـم دیگـری زشـت می‌نماید، ابلیس نومید را از آن آتش بیافرید و در سدره‌المنتهی وی را جای دهـد و مقربـان

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

حضرت را به طالب علمی پیش وی فرستد.با این همه منقبت و مرتبت رقم شقاوت بر وی کشد و زنار لعنت بر میان وی بندد و آدم را از خاک تیره برکشد و ملاء اعلی را حمالان پایه‌ی تخت او کند و کسوت عزت درپوشد و تاج کرامت بر فرق او نهد و مقربان حضرت را گوید که "اسجدوا لآدم".» (۱۳۶۱، ج۱: ۱۵۹)

ابلیس ادعا می‌کند که از میان تمام موجودات تنها او دارای چنان بصیرتی بود که توانست ترفندِ مکارانه‌ی حق را دریابد و به اراده‌ی واقعی او آگاه باشد. بیشتر صوفیه برآنند که بین امر و اراده‌ی خداوند تعارض بوده است. این مسئله که اراده‌ی پروردگار بر امر به سجده و اجرانشدن و عقیم‌گذاردنِ آن تعلق گرفته است، سرچشمه‌ی تمام دغدغه‌ها و اضطراب‌ها دراین باره است. اما نکته اینجاست که نه ابلیس و نه هیچ کس دیگر حق ندارد و نیز یارای آن را ندارد که ژرفاهای وجود خداوند را کاویده و بین امر و اراده‌ی او تمایز قائل شود. آدمی باید با پذیرش هر دوی آنها، در تطابق امر الهی و درعین‌حال تصدیق رازآلودبودن اراده‌ی او، تسلیم حق باشد و اطاعت خویش را به اثبات برساند (آون، ۱۳۹۰).

مولانا در چند مورد به ذکر ادعای ابلیس در نسبت‌دادن گناهش به خداوند می‌پردازد و آن را دلیل گستاخی او می‌داند. او با بیان عبارت "بما اغویتنی" خود را از گناه عصیان مبرّا می‌داند و عامل اصلی آن را خداوند می‌داند. این نشان‌دهنده‌ی بینش جبرگرایانه‌ی ابلیس است. عین‌القضات این مضمون را از این گفته‌ی ابلیس برگرفته است و اضلال و گمراهی او را به خداوند نسبت می‌دهد. "ابلیس را بدین صفت که آفرید؟" اما مولانا آن را ناشی از گستاخی ابلیس و وجود صفات ذمیمه در سرشت او می‌داند. او که در نهایتِ جسارت در مقابل خداوند می‌ایستد، نه تنها عصیان می‌کند، کرده‌ی خود را نیز فعل او می‌داند. او با این عمل مسئله‌ی اختیار را به‌طور کلی رد می‌کند و نقش آن را در سرنوشت مخلوقات نادیده می‌گیرد.

مولانا این ادعای صوفیه را در داستان معاویه و ابلیس از زبان ابلیس بیان می‌کند، اما بارها از این استدلال شیطان انتقاد کرده و آن را ناشی از اعوری او می‌داند:

خود بگفتی کین گناه از نفس بود — چون قضا این بود، حزم ما چه سود؟
همچو ابلیسی که گفت: اغویتنی — تو شکسته جام و ما را می زنی؟
بل قضا حق است و جهد بنده حق — هین! مباش اعور چو ابلیسِ خَلَق

(۴۰۵-۷/۶)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

مولانا از آنجا که دارای بینشی چندبُعدی است و از یک منظر بـه پدیـده‌هـا نمـی‌نگـرد، گاهی جبر را ترجیح داده و گاه اختیار را برگزیده است. این نوسانات فکری او ناشـی از نگـاه متفاوت او به جهان هستی و نگریستن به آن از منظرهای مختلف است. آنچه از کلام مولانـا دراین‌باره برمی‌آید حدّ وسطی است میان جبر مطلق که جَهمیّه و اَزارقـه معتقـد بـوده‌انـد و اختیار مطلق که معتزله بدان باور داشته‌اند (زمانی، ۱۳۸۳).

لفـظ جبـــرم عشق را بی‌صبـــر کـرد وآنکـه عاشق نیست حبسِ جبـر کرد
این، معیّت با حق است و جبر نیست این تجـلّـیِ مَـه است این ابـر نیست
ور بُـوَد این جبر، جبـر عامـــه نیست جبـــرِ آن امّـــاره‌ی خودکـامـه نیست
جبـــر را ایشـــان شنـاسنـد ای پسـر! که خـــدا بگشـــادشـان در دل بصـــر(۱/۶-۱۴۶۳)
...اختیـــار و جبـــر در تـو بُـد خیـال چون در ایشان رفت، شد نـور جـلال(۱/ ۱۴۷۳)

براین‌اساس مولانا جبر مطلقی را که ابلیس بیان می‌کند نمی‌پذیرد و بـه تـأثیر اختیـار و جهد در تغییر قضا و تقدیر الهی قائل است و آن دو را ناقض هم نمی‌داند. وی معتقـد اسـت هر چیزی در دایره‌ی مشیت الهی رخ می‌دهد و خارج از آن نیست. قضا و قـدر الهـی مـافوق اختیار انسان است اما، بااین‌حال، تلاش و کسب را رد نمی‌کند و اراده و اختیـار انسـان را در تغییرِ تقدیر مؤثر می‌داند.

عین‌القضات، که به‌شدت تحت تأثیر آراء حلّاج است، مانند او قائل بـه جبـر الهـی اسـت. ابلیس را محصور در دایره‌ی تقدیر و مشیت خداوندی می‌بیند. مایل هـروی (۱۳۸۹) بـر آن است که عین‌القضات با وجود طرح نظریه‌ی ابلیس‌شناسانه، به آموزه‌های مسلّم حیـات بشـر مانند انبیا، اراده و اختیار انسان و... بی‌توجه نبوده است. وی می‌گوید عین‌القضـات انسـان را موجودی مختار می‌داند، اما مختاری که در اختیارش نوعی اضطرار وجود دارد. عین‌القضـات برای روشن‌شدن این امر مثالی ذکر می‌کند و در آن آدمی را به قلم ماننـد مـی‌کنـد کـه در دست کاتب (خالق) است و برای نوشتن مضطر است. او معتقد است انسان نیـز بـرای اراده و اختیار اضطرار دارد. باید اراده‌ی کاتب باشد تا قلم بنویسد همان‌طور کـه انسـان بـی اراده‌ی خالق نمی‌تواند کاری کند (تمهیدات).

از نگاه منزوی (۱۳۷۷) نیز این که قاضی همدانی به جای کلمه‌ی جبر ترکیـب "تهمـتِ اختیار" و نیز "انسان مسخّر به اختیار" را به‌کار می‌برد، پذیرش جبر و نفی اختیار از سـوی

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

او را می‌رساند (ج۱). نگاه عین‌القضات به ماجرای ابلیس ناشی از باور جبرگرایانه‌ی اوست و او را کاملاً مسخّر اراده‌ی خداوند و تقدیر او می‌داند.

قیاس یا نـاز!

برخی از مشایخ صوفیه می‌گویند که ابلیس را چندان ناز بود که پروای غیر نداشت و در جوابِ خطاب معشوق که فرمود: آدم را سجده کن. گفت: "خَلَقتَنی مِن نارٍ وَ خَلَقتَهُ مِن طِینٍ." مرا از آتش آفریده‌ای، اما آدم را از خاک خلق کرده‌ای."[۴] و با چنین قُربی روا بود که منصور حلاج اناالحق بگوید. آنها معتقدند که لطف و قهر در حقیقت مکمل یکدیگرند که حق با آن قهر ابلیس را خلق کرد و به او کمالی داد که درخورِ ناز بود. عین‌القضات نیز ابلیس را درخور و لایق این ناز می‌داند، زیرا که قرین خدّ و خال الهی بوده است و از جنس آتش‌بودن او ناز و غروری برای او به همراه آورده است که مانع دیدن اغیار می‌شود (تمهیدات).

گرچه عین‌القضات در کنار قائل‌شدنِ ناز برای ابلیس به غرور ناشی از آن فقط اشاره می‌کند، مولانا غرور را از صفات بارز و مسلّم او می‌داند. این دعوی ابلیس که من از جنس آتشم و آدم از خاک در نگاه مولانا قیاسی است در برابر نصّ. تکبر و خودبینی او موجب شد تا به چنین قیاسی بپردازد. از آنجا که مولانا خود فقیهی آگاه بوده است، اشاره به این قیاسِ ابلیس در برابر حکم را طرد می‌کند. نزد فقها و اهل حدیث تنها زمانی که نصّ صریح خالی از تعارض با قرآن یا سنت یا اجماع نباشد، قیاس را قابل استناد می‌شمارند؛ اما وقتی نصّ صریح وجود دارد، قیاس به خودی خود نفی می‌شود (محمدی آملی، ۱۳۷۲). بااین‌حال،اینجا، مولانا از نگاه یک فقیه به این مسئله نمی‌نگرد و ردکردنِ آن به خاطر فقه و دلایل فقهی نیست. به قیاس معتزله و اهل تأویل که منجر به شکّ آنها در نبوت و معجزه می‌شود، نظر دارد (همان). این قیاس بیانگر برتری اصل وجودِ آتش بر خاک تیره است:

گفت: نار از خاک بی‌شک بهتر است من ز نار و او ز خاکِ اَکدر[۱] است
پس قیاس فرع بر اصلش کنیم او ز ظلمت ما ز نور روشنیم

(۳۳۹۷-۸/۱)

۱. اَکدر: تیره، تیره‌تر.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

این ادعای ابلیس که در قرآن کریم آمده است در آراء اغلب مفسران مورد توجه قرار گرفته است؛عارفان مدافع ابلیس آن را ناز و تبختر و طرفداران دیدگاه مخالف آن را گردن‌کشی و تکبر ابلیس می‌دانند.

لعنتِ ابلیس

از جمله تفاوت‌هایی که در دیدگاه عین‌القضات و مولانا درباره‌ی ابلیس مشاهده می‌شود، نگاه آن‌دو به قضیه‌ی لعنت‌فرستادن بر ابلیس است. عین‌القضات لعنت را عینِ رحمت و هر دو را از جانب خداوند می‌داند. ملعونیِ ابلیس نشان سرپیچی و گناه و جزای آن نیست، یادگارِ محبوب است و نیز سرنوشت او چنین بوده است. ابلیس که عاشقی سوخته و پاکباز است، جز معشوق هیچ نمی‌بیند و هر چه از او رسد را به دیده‌ی منّت می‌پذیرد. لعنت را چون یادگاری از دوست برای همیشه می‌پذیرد و از آن خشنود و راضی است که دوست او را لایق چنین تحفه و یادگاری دانسته است. حال این تحفه چه عسل باشد چه زهر برای عاشق واقعی فرقی میان این دو نیست و این از کمالات عشق است که ابلیس این تک‌سوار عرصه‌ی عشق به این مقام از عشق رسیده است. او حتی لعنت را از رحمت برتر می‌داند، زیرا رحمت با خواسته‌ی نفس همراه است. هر نفسی رحمت را دوست دارد و این نشانه‌ی رضایت نفس و بهادادن به خواسته‌های اوست. اما در لعنت حظّ نفسی وجود ندارد و تنها خواست معشوق است که محقق می‌شود (کمپانی زارع، ۱۳۹۰).

«صوفیه می‌گوید حق را جمال است و جلال یا به زبانی لطف است و قهر. صوفی کسی است که عاشق لطف و قهر حق هر دو باشد نه اینکه از لطفش شاد شود و از قهرش ملول. شیطان عاشق قهر حق هم بوده است؛ زیرا وقتی که حق او را لعنت کرد، از این لعنت ناراحت نشد و از یای لعنتی شاد گردید؛ زیرا لعنت از جانب دوست بود و هرچه از دوست آید خوش آید.» (نوربخش، ۱۳۶۴)

کاری که ابلیس می‌کند بعدها باعث رشک صوفیه می‌شود، همین است که او خود را هدف لعن خداوند قرار می‌دهد و به غیر معشوق نگاهی نمی‌کند. با این کارش خداوند او را لعن می‌کند؛ «لعنتی». شبلی از دوستان هم‌عصر حلاج در حالِ مردن به این لعنت رشک می‌برد و آن‌گونه که عطار در تذکره‌الاولیا (۱۳۷۰) آورده است، رشکش را با این عبارات بیان

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

کرده است که از ابلیسم رشک می‌آید و آتش غیرت جانم مـی‌سـوزد. آن اضـافت لعنـت بـه ابلیس نمی‌توانم دید.

عین‌القضات حیات ابلیس را بسته به لعنت می‌داند. قوت ابلیس از لعنت است، پس نبایـد بر او صلوات و رحمت فرسـتاد. او کسـانی را کـه بـر ابلـیس صـلوات مـی‌فرسـتند نکـوهش می‌کند،اما این تخطئه از نظر صلاحیت نداشتن ابلیس برای صلوات نیست، بلکـه متکـی بـه یک منطق عاطفی و عشقی است: یادگار معشوق گرچه گلـیم سـیاه بُوَد،نبایـد تبـدیل شـود حتی با حریر!عاشق را رحمت و لعنت برابر است بلکه لعنت بـرای ابلـیس لـذت‌بخـش‌تـر از رحمت است برای ملائکه. کمال ابلیس در این است که مطرود و ملعون باشد.

مولانا برخلاف عین‌القضات به‌صورت گسترده به قضیه‌ی لعنت ابلیس نمی‌پـردازد و آن را آن‌گونه که عین‌القضات تشریح می‌کند، بازگو نمی‌کند. نگاه مولانـا بـه لعنـت، آن‌چنـان کـه عین‌القضات به آن رنگ‌وبوی عرفـانی و عاشـقانه مـی‌دهـد و آن را لطـف و هدیـه‌ی دوسـت می‌داند، دارای بارِ عاطفی و هنرمندانه نیست. وی به صراحت مشخص نمی‌کند که چرا بایـد ابلیس را لعنت کرد، اما سربسته و مختصر به نکاتی دراین‌باره اشاره می‌کند. قضای الهـی بـر آن رفته است که لعنت نصیب ابلیس شود و این لازمه‌ی سرشت اوسـت. مقتضـای طبیعـت ابلیس گمراه‌کردن است و لعنت نیز با آن تناسب دارد. در واقع، لعنت‌کردن شیطان از سـوی خداوند به معنای همین نقش منفی او درعالم و توصیفی از آن است که لعنت مقتضای ایـن نقش است و در آن هیچ مذمتی نرفته است. عرصه‌ی هستی مانند تئاتری است که بـازیگران هرکدام نقش منفی و مثبت را بازی می‌کنند؛ اما کسی آن‌ها را به خاطر نقش‌هایی کـه ایفـا می‌کنند نه نکوهش می‌کند و نه می‌ستاید. مولانا از زبان معاویه لعنـت شـیطان را بـه نقـش تکوینیِ او در دستگاه آفرینش تعبیر می‌کند که با این تعبیر لعنت هیچ مـذمتی بـرای او بـه همراه ندارد. با اشاره به ذات آتشیِ ابلیس و جنس او، آتش و خاصیت سوزندگی آن را مثـال می‌زند. همان‌گونه که سوزاندن خاصیت آتش است، گمراه‌کـردن و در پـی آن ملعـون‌شـدن طبیعت و سرشت ابلیس است. او سوزنده‌ی دین و ایمان خلـق و گمـراه‌کننـده‌ی آنهاسـت؛ همین لعنت خداوند است (زمانی، ۱۳۷۲).

گفتیم که نگرش عین‌القضات و مولانا جلال‌الدین به قضیه‌ی لعنت با هم متفـاوت اسـت. یکی آن را با نگاه عاشقی می‌بیند که سر در پای معشوق می‌نهـد و در عشـق بـه آن درجـه رسیده است که هر چه از معشوق به او برسد عینِ لطف و عنایت اوست امـا، دیگـری نقـش

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

منفی ابلیس در این جهان را همان لعنت می‌داند. اگر دقت کنیم وجه مشابهی بین این دو عارف بزرگ دراین‌باره مشاهده می‌شود. خاصیت و لازمه‌ی ذات ابلیس لعنت است. دیدگاه هر دو در این باور مشترک است. عین‌القضات لعنت را غذای ابلیس می‌داند؛ ابلیس بدون لعنت نمی‌تواند حیات یابد. یایِ لعنتی در "و إنّ علیک لعنتی" قوت ابلیس است. مولانا نیز اغواگری و در نتیجه لعنت را خاصیت ذات ابلیس می‌داند. چاره‌ای جز این نیست؛ سرشت او گمراه‌کردن است و این همان لعنت الهی است.ابلیس را بدون لعنت نمی‌توان تصور کرد، زیرا برخاسته از ذات اوست.

عمر طولانی، قُرب در بُعد

در آراء و اندیشه‌های عین‌القضات، ابلیس سالکی است که به نهایت مسیر سلوک رسیده است. او به بالاترین مقامات عشق راه یافته است؛ آنجا که فراق نزد او عین وصال و گاه شیرین‌تر از آن است. حال که از معشوق دورافتاده و در هجران به‌سر می‌برد، در بُعد راه قُرب را می‌جوید. ابلیس از خاصان درگاه الهی بوده و در عشق تا بدان حد به حریم کبریای الهی نزدیک شده است که قُرب الی‌الله را تجربه کرده است. او که با چنین تجربه‌ای اکنون باید بار هجران را بر دوش کشد، آن قُرب و نزدیکی را در این هجران جستجو می‌کند (نامه‌ها، ج۱). عشق او به معشوق همواره پایدار بوده است و وصل و هجران برای او بهانه‌ای نمی‌شود که از این عشق دست بردارد.

هجران و وصال تو مرا شد یکسان　　چون از تو به‌جز عشق نجویم به جهان
خواهی تو وصال جوی خواهی هجران　　بی عشق تو بودنم ندارد سامان

(تمهیدات: ۱۰۱)

دوری از معشوق عاشق واقعی را مشتاق‌تر و محتاج‌تر می‌کند و این ویژگی عشق صادقانه است. او محبت و محنت را کنار هم می‌گذارد و می‌گوید: «دریغا اوّل حرفی که در لوح محفوظ پدید آمد، لفظ "محبّت" بود، پس نقطه‌ی "ب" با نقطه‌ی "نون" متّصل شد، یعنی "محنت" شد. مگر آن بزرگ از اینجا گفت که در هر لطفی، هزار قهر تعبیه کرده‌اند؛ و در هر راحتی، هزار شربت به زهر آمیخته‌اند» (همان: ۲۴۵) او حتّی پا را فراتر می‌گذارد و می‌گوید هر کس درک و فهمِ لذّتِ وصال و دانستن قدر وفای معشوق نچشد، لذّت وصال او نیابد؛ هر که دشنام معشوق نکشد، قدر وفای او نداند(همان). ابلیس که به این جایگاه

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

رسیده است همان‌طور که خود در بُعد راه قُرب را می‌جوید دیگران را نیز به این عمل دعوت می‌کند و این همان است که در نگاه کسانی چون مولانا بازداشتن آدمی از راه حق و اغـوای اوست. البته عین‌القضات خود نیز به سالکان طریقت هشدار می‌دهد که به این دعوت ابلـیس توجه نکنند و راه او را نروند (همان). وی در این دیدگاه به همان نگاه رایج به ابلـیس اشـاره می‌کند.

اما مولانا رانده‌شدن ابلیس از درگاه خداوند را نتیجه گـردن‌کشـی و عصـیان او در برابـر خداوند می‌داند و به هیچ‌یک از این تأویلات عرفانی که در آثار عین‌القضات و دیگر مـدافعان ابلیس آمده است، اشاره‌ای نکرده است. در آراء عین‌القضات به صراحت بـه فرصـت‌خواسـتن ابلیس از پروردگار تا روز قیامت اشاره نشده است، اما این مسئله را با مضمون‌هـای متفـاوت بیان کرده است که نمونه‌ای از آن در بالا ذکر شد.

در قرآن به تقاضای ابلیس برای مهلت و عمر طولانی صریحاً اشاره شده است. ابلیس کـه آدم را علت اصلی خواری و مطرودی خود می‌دانست، در صدد انتقـام از او واولادش برآمـد و برای این کار از خداوند مهلت خواست؛ "قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِی إِلَی یَوْمِ یُبْعَثُونَ"؛ گفت پروردگـارا پس مرا تا روزی که برانگیخته می‌شوند مهلت ده[۵]. و خداوند او را تا "وقـت معلـوم" مهلـت داد؛ قَالَ فَإِنَّکَ مِنَ الْمُنظَرِینَ؛ إِلَی یَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ؛ فرمود در حقیقت تو از مهلت‌یافتگـانی؛ تا روز معین معلوم.[۶]

مولانا مهلت‌خواستن ابلیس از خداوند و درخواست عمر بسـیار را بـرای او مـرگ واقعـی می‌داند. ابلیس که به جای توبه تقاضای عمر طولانی می‌کند، می‌پندارد کـه در آن حیـات را درخواست کرده است درحالی‌که این عمر در واقع مرگ است نه حیات. عمر، اگرچـه بسـیار طولانی باشد، وقتی که به دور از حق باشد، مرگ و فنای حقیقی است. ایـن زنـدگانیِ بـدون حق‌تعالی کشنده است، حال آنکه می‌پنداشت تقاضای حیات و ماندگاری کرده است.

عمـر بی‌تـوبـه همـه جـان‌کنـدن است　　مرگ حاضـر غـایب‌ازحـق‌بـودن است
عمر و مرگ، این هردو، با حق خوش بود　　بـی‌خـدا آبِ حیـات آتـش بـود
(۷۷۰-۱ /۵)

ازسوی‌دیگر، در این زندگانی طولانی تنها لعنت نثار او می‌شود."وَإِنَّ عَلَیْکَ لَعْنَتِی إِلَی یَوْمِ الدِّینِ"؛ و تا روز جزا لعنت من بر تو باد.[۷] و از عزّت و احترام در آن خبـری نیسـت. ایـن نیز مرگی دیگر است که موجب دوری هرچه بیشتر او از معبود و بارگاه کبریایی حـق‌تعـالی

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

می‌شود؛ حتی او را سرزنش می‌کند و از این درخواستِ او در تعجب است که او لذت قُرب را چشیده است، چگونه چنین تقاضایی می‌کند! اگر بنده‌ی واقعی بود و قّرب و عظمت آن را واقعاً درک کرده بود، هیچ‌گاه چنین تقاضایی نمی‌کرد.

تشابه‌ها

ابلیس،مقرّب درگاه

عین‌القضات و مولانا، هر دو، به جایگاه و منزلت ابلیس پیش از آفرینش آدم اذعان داشته‌اند و او را از مقرّبان درگاه الهی می‌دانند. مشهور است که ابلیس پیش از خلقت آدم عابدی پارسا بوده است که در هر آسمانی خداوند را هزار سال عبادت کرده است. عین‌القضات بارها به این سابقه‌ی درخشان او اشاره کرده است. ابلیس که عاشق پروردگار و از نزدیکان بارگاه او بود، سالیان دراز به عبادت حق پرداخت و عشق ناشی از این تعلق خاطر و دلبستگی او به معبود از دلایل سجده‌نکردن او به آدم بود. عین‌القضات جایگاه ابلیس را آنقدر باعظمت می‌داند که هرکسی را یارای رسیدن به آن نیست و نیز کسی شایستگی رسیدن به آن مقام را ندارد.

قاضی همدانی که همواره با احترام و تقدس از ابلیس یاد می‌کند، با القابی چون شحنه‌ی مملکت، شاه حَبش، سرور مهجوران و... به او ادای احترام می‌کند و به گذشته‌ی او و جایگاهش نزد پروردگار و نیز در عرش و میان ملکوتیان اشاره می‌نماید. همچنین او را معلم فرشتگان معرفی می‌کند و این نشان‌دهنده‌ی اوج باور عین‌القضات به این مسئله است.

مولانا نیز در موارد گوناگون به پیشینه‌ی ابلیس اشاره می‌کند و عبادت هزاران‌ساله‌ی او را می‌پذیرد:

صدهزاران سال ابلیسِ لعین　　بود ز ابدالِ[۸] امیرالمومنین(۳۲۹۶/۱)

گفته شد که منبع اصلی مولانا درباره‌ی ابلیس قرآن و روایات است. در خطبه‌ی ۱۹۲ نهج‌البلاغه، معروف به قاصعه، آمده است که ابلیس هزاران سال در کنار ملائکه به عبادت پرداخته است: «فَاعْتَبِرُوا بما کانَ مِنْ فِعْلِ اللهِ بِإبْلِیسَ اذا اَحْبَطَ عَمَلَهُ الطَّویلَ وَجَهْدَهُ الْجَهیْدَ وَکانَ قَدْ عَبَدَاللهَ سِتَّةَ آلافِ سَنَه لا یُدْری اَمِنْ سِنیِ الدُّنْیا اَمْ مِن سِنیِ الْاخِرَه.» از آنچه خداوند در مورد ابلیس انجام داده عبرت گیرند؛ زیرا اعمال طولانی و کوشش‌های فراوان او

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

را بر اثر تکبر از بین برد. او خداوند را شش‌هزار سال عبادت نمودکه معلوم نیست از سال‌های دنیاست یا از سال‌های آخرت.

مولانا از قول ابلیس بارها به جایگاه او، در عرش در گذشته، اشاره می‌کند. پیش از آفرینش آدم، او یگانه‌ی روزگار بود و دُردانه‌ی پروردگار. با طاعت و عبادت به مقامی چون قُربِ حق رسید. او سرور عالم و عالمیان بود و فخر زمین و زمان:

او کجا بود اندر آن دَوری که من صدر عالم بودم و فخر زَمَن؟(۵/ ۱۹۲۶)

مولانا اوج این سخنان را در داستان ابلیس و معاویه آورده است. آنجا ابلیس که فرصت را مهیا می‌بیند، آن را مغتنم می‌شمارد و سرگذشت خود را بیان می‌کند. او خود را فرشته معرفی می‌کند که در عبادت و عشق‌ورزی به حق تا جایی پیش رفته است که از محرمان ستر الهی و نزدیکان آن بارگاه شده است:

سالکان راه را محرم بُدیم سالکان عرش را همدم بُدیم(۲۶۱۸/۲)

اساس خلقت: ترکیب اضداد

جلوه‌های گوناگون تضاد در نظام آفرینش از جمله موضوعاتی است که مولانا در مثنوی بدان پرداخته است. وی با اعتقاد به حکمت اضداد بر این باور است که خلقت براساس ترکیبِ اضداد بنا شده است و این موضوع را به مناسبت‌های مختلف در اشعارش بیان کرده است. این عالم محلّ اضداد است و عالم دیگر جهان یکرنگی. از نمونه‌های تضاد در جهان مادّه تفاوت بین آدمیان است که در نگاه مولانا تصویر این کشمکش و تضاد بازی کودکانه‌ای است که هنگام بلوغ پایان می‌پذیرد:

خلق اطفال‌اند، جز مستِ خدا نیست بالغ، جز رهیده از خدا(۱/ ۳۴۳۰)

جنگِ خلقان همچو جنگِ کودکان جمله بی‌معنی و بی‌مغز و مّهان[1] (۱/ ۳۴۳۵)

تمامی ممکنات که همواره در حالت دگرگونی و تضاد به‌سر می‌برند، مظاهر جمال و جلال الهی هستند. مولانا همه‌ی تناقضات و تضادها را مظهری از مظاهر پروردگار می‌داند:

این جهان چون خس به دستِ بادِ غیب عاجزی پیشه گرفت و دادِ غیب[2]

گه بلندش می‌کند گاهیش پست گه درستش می‌کند گاهی شکست

۱. مُهان: خوارکرده‌شدگان.

۲. دادِ غیب: قدرت تصرف عالم غیب.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

گـه یمینش مـی‌بـرد گـاهـی یسـار گـه گلستـانش کنـد گـاهیش خـار
دست پنهـان و قلـم بیـن خـط‌گـذار اسب در جَـولان و نـاپیـدا سـوار
(۱۳۰۰-۳/۲)

مولانا معتقد است که گاهی می‌توان از ضدّ ضدّ را شناخت:

شب نبُـد نـوری نـدیـدی رنگ را پس به ضـدّ نـور پیـدا شـد تـو را
دیـدنِ نـور است آنگـه دیـدِ رنگ وین بـه ضـدِّ نـور دانـی بـی‌درنگ (۹/۱-۱۱۲۸)
که نظـر بر نـور بود آنگـه به رنگ ضد به ضد پیدا بُوَد، چون روم و زنگ[1]
پس به ضـدّ نـور دانستی تـو نـور ضـدّ ضـدّ را می‌نمـایـد در صـدور(۳/۱-۱۱۳۲)

این اندیشه‌ی مولانا درباره‌ی خلقت جهان براساس ترکیب اضداد و در کل اعتقاد به دوگرایی و تقابل پدیده‌ها با آراء و اندیشه‌های برخی از عرفا، از جمله عین‌القضات، مشابه است. عین‌القضات نیز معتقد است هر پدیده‌ای در این جهان قرینه و ضدّی دارد که با آن بهتر شناخته می‌شود. «او پس از بررسی تعلیمات حلاج درباره‌ی ابلیس به توجیه هرآنچه که هستی دارد می‌پردازد و به نتیجه‌گیری افراطی دوآلیستی (دوگرایی) می‌رسد _هر پدیده‌ای در جهان باید با برابرنهاد خود همراه باشد. هر پیامبر و هر ولی دارای پدیده‌ی مخالفی است که نمایشگر ویژگی‌های عکس اوست.» (برتلس، ۱۳۷۶: ۴۱۸) عین‌القضات برای اضداد مقام شناخت و معرفت قائل است. هر چیزی را از ضدّ آن می‌توان شناخت. براساس این باور، عین‌القضات ابلیس را در مقابل محمد (ص) قرار می‌دهد. طبق باور وی، تمام پدیده‌ها ضدّی دارند که با وجود آن معنا می‌یابند و شناخته می‌شوند؛ مانند سفیدی که ضدّ و مقابل سیاهی است و بدون همدیگر مفهوم آن‌ها روشن و مشخص نیست.

این اندیشه‌ی عین‌القضات که خداوند که ضد نداشت برای اثبات یگانگی‌اش پدیده‌های جهان را در مقابل هم قرار داد و جهان خلقت را از اضداد آفرید، به اندیشه‌ی مولانا دراین‌باره بسیار نزدیک و مشابه است. «وجوه دوگانه‌ی خداوند در همه‌ی اشیای روی زمین آشکار می‌شود؛ ...لطف و قهر از اوست و خود را بدین صفات در جهان خویش متجلی می‌سازد؛ اجتماع کامل اضداد، یعنی کمال، را تنها می‌توان در ذات خداوند، مقام رفیعی که

۱. روم و زنگ: مراد روشن و تیره و سفید و سیاه است.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

دست کس بدان نرسد، جستجو کرد.» (شیمل، ۱۳۶۷: ۳۲۳) مولانا این افکار را در ابیات زیر بیان می‌کند:

چون مراد و حکم یزدان غفور　　بود در قدمت تجلّی و ظهور
بی ز ضدّی ضدّ را نتوان نمود　　وآن شه بی مثل را ضدّی نبود

پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ایتا بُود شاهیش را آیینه‌ای(۶/ ۳-۲۱۵۱)

خداوند نقاشی بزرگ و صانعی ماهر است:

گاه نقشش دیو گه آدم کند　　گاه نقشش شادی و گه غم کند (۱/ ۶۱۳)

تنها این نقش دوگانه‌ی دائمی است که در نگاه بشر مثبت و منفی به نظر می‌آید، می‌تواند حیات حقیقی را ایجاد کند. گرچه درد و شادی به ظاهر ضدّ و مخالف هم‌اند، در باطن"به یک کار اندرند"[۹] که فقط خداوند از آن آگاه است (شیمل، ۱۳۶۷).

این باور (خلقت جهان برمبنای ترکیب اضداد) از اندیشه‌های بنیادی مولانا و قاضی همدانی برگرفته شده است که بسیاری از آراء و افکار آنها بر پایه‌ی این باور شکل گرفته است؛ اما دیدگاه این دو درباره‌ی تقابل ابلیس متفاوت است. عین‌القضات، همچون حلّاج و حتی فراتر از او، منزلت ابلیس را تا آن اندازه بالا می‌برد که در جایگاهی هم‌ردیف پیامبر اسلام (ص) قرار می‌دهد و کفر او را در کنار ایمان محمد (ص) و هم‌رتبه‌ی آن به شمار می‌آورد. وی همچنین، مانند بسیاری از صوفیانِ مدافع ابلیس، برای ابلیس قائل به نور است. نوری سیاه که نور است اما در مقابل نور الهی سیاهی و ظلمت است. او این نور سیاهِ ابلیس را در مقابل نور سپید محمدی (ص) قرار می‌دهد و علت خلقت جهان و اساس و پایه‌های آن را در تقابل این دو قطب آفرینش می‌داند.همچنین در بیان دلیل مدعای خود از اسماء و صفات الهی کمک می‌گیرد و به تجلّی صفات حق اشاره می‌کند. محمد (ص) را مظهر صفات لطف پروردگار چون باری، خالق و... می‌داند و ابلیس را مظهر صفات قهر الهی چون قهار و متکبر و... قلمداد می‌کند (تمهیدات).

اما مولانا به‌هیچ‌وجه به این تقابل قائل نیست و هیچ یک از مقام‌هایی که عین‌القضات برای ابلیس برمی‌شمرد و تکریم‌هایی را که به او نسبت می‌دهد نمی‌پذیرد. وی حتی در داستان معاویه و ابلیس، که به‌گونه‌ای آراء صوفیه در دفاع از ابلیس را بیان می‌کند، نیز به این نظریه‌ی آنها هیچ اشاره‌ای نمی‌کند. دلیل این امر احتمالاً این است که مواردی که مولاناز اعتقادات صوفیه درباره‌ی ابلیس در این حکایت بیان می‌کند، با اندیشه‌های او

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

دراین‌باره منافاتی ندارد و شاید از آنجا که مولانا انسانی یک بُعدی نیست و به همه چیز از منظرهای گوناگون می‌نگرد، این افکار صوفیه نیز در اندیشه‌های او جای داشته است، اما قضیه‌ی تقابل ابلیس با پیامبران از جمله پیامبر اسلام (ص) را نپذیرفته است و به همین دلیل آن را در شمار آراء صوفیه ذکر نکرده است.

مولانا تقابل اضداد را در قالب تمثیل‌های گوناگون بیان کرده است. یکی از این اضداد شیطان است که همواره نماینده‌ی شرّ و بدی و ظلمت است و با تعابیر گوناگون چون دیو، قابیل، گرگ، فرعون و... جنبه‌های متفاوت او را بیان می‌کند. پس مفهوم شرّ و بدی از مضمون‌هایی بوده است که ذهن مولانا را به خود مشغول کرده است؛ هر بار آن را در وجود شخصیتی نشان داده و جنبه‌ای از شرارت وجود او را آشکار کرده است.در این جهانی که هر چیزی ضدی دارد آدم را نیز ضدّی است و آن ابلیس است:

دو عَلَم برساخت اسپید و سیاه آن یکی آدم، دگر ابلیس را(۶/ ۲۱۵۵)

ذات و سرشت ابلیس به‌گونه‌ای آفریده شده است که در برابر انسان قرار بگیرد و او هرگز نمی‌تواند از آن تخطّی کند.آدمی بدان‌گونه که در نهایت کمال خود به صورت حضرت رسول (ص) ظاهر شد، گنجور رحمت حق است و ابلیس خزانه‌دار خشم خداوند (شیمل، ۱۳۶۷).

صورت روحانی ابلیس را عین‌القضات "نور ابلیسی"می‌نامد همان‌گونه که صورت روحانی حضرت محمد(ص)را نور محمدی می‌خواند. نور ابلیسی سیاه و به منزله‌ی زلف معشوق حقیقی و نور محمدی سفید و به منزله‌ی خدّ و خال یا رخ حق است در مقام شاهد (تمیهدات).در زیباییِ این شاهد آسمانی و ازلی، زلف و ابرو همان اندازه سهم دارد که خدّ و خال:«چه گویی! هرگز خدّ و خال، بی‌زلف و ابرو و موی کمال دارد؟لا و الله کمال ندارد....» (همان: ۲۷) بدین ترتیب، وجود ابلیس همان‌قدر در کاروبار هستی لازم و مایه‌ی کمال است که وجود حضرت محمد(ص).اگر نور محمدی مظهر صفات جمال،یعنی صفاتی است که به مهر و لطف و رحمت خدا تعلق دارد،نور ابلیسی مظهر صفات جلال است که به قهر خدا تعلق دارد.(پورنامداریان، ۱۳۷۳).

ابلیس، مظهر اسم قهّار

دانستیم که عین‌القضات علت خلقت جهان را در دو قطب آفرینش یعنی نور سپید محمدی(ص) و نور سیاه ابلیس می‌داند. وی براساس این باور، محمد (ص) و ابلیس را در

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

مقابل هم قرار می‌دهد و آن دو را از مظاهر صفات متقابل الهی می‌داند؛ محمد (ص) مظهر الرحمن الرحیم و از صفات لطف حق مانند باری، خالق و... و ابلیس مظهر الجبار المتکبر و از صفات قهر حق همچون مضل، قهار و جبار است. پس لطف و رحمت در نور احمد و قهر و غضب در چهره‌ی ابلیس تجلّی می‌یابد (تمهیدات).

مولانا نیز در جایی که درباره‌ی ابلیس و علل سرکشی او سخن می‌گوید، در یک مورد، تمام سبب‌های دیگر را، که تا آن هنگام بیان کرده بود، رها کرده و حتی آنها را رد می‌کند و با مدافعان ابلیس هم‌عقیده می‌شود؛ علت اصلی عصیان او را قهر خداوند می‌داند. چون ابلیس مظهر اسم قهّار حق‌تعالی است پس سرکشی‌اش در بارگاه الهی لازمه‌ی این صفت اوست:

نه غلط گفتم که بُد قهر خدا[۱۰]

از این منظر، به لحاظ داوری اخلاقی، ابلیس موجود پلیدی نیست، بلکه یکی از مظاهر حق است. اگر آدم مظهر صفات جمال حق است،ابلیس از مظاهر جلال حق است.ازاین‌رو چون اعمال او هرگز از روی اختیار سر نزده استبنابراین، مستحقّ پاداش یا جزا نیست و به‌هیچ‌وجه در نظام پاداش و جزا مؤاخذه نخواهد شد (قنبری، ۱۳۸۷).اما مولانا، با وجود این باور، باز هم در نهایت، غرور و تکبرِ ابلیس را در سرکشی او دخیل می‌داند و این صفات را از مظاهر قهاریّت می‌داند که او را به انجام‌دادن این امر ترغیب کرد.

حاجبِ درگاه

عین‌القضات ابلیس را حاجب و راهزن بارگاه حق می‌داند که به امر خداوند بر درِ آن نگهبان است و از ورود نااهلان به حضرت عزّت دوست جلوگیری می‌کند (تمهیدات).وی، با نگاهی بسیار عارفانه و لطیف، اغواگری ابلیس را این‌گونه تفسیر می‌کند؛ اینکه ابلیس در ظاهر انسان‌ها را از راه حق باز می‌دارد به این دلیل است که او از سرِ غیرت و نهایت عشق اجازه نمی‌دهد هر کسی، به جز شایستگان و به تعبیر قرآن کریم "مخلصین"، به درگاه الهی وارد شود.مولانا نیز در "مَثَلِ شیطان بر در رحمان" در اثنای سخنانش شیطان را به سگی تشبیه می‌کند که بر درگاه نگهبان است که با دیدن بیگانگان به او حمله می‌برد و مانع ورود آنها می‌شود.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

در آراء عین‌القضات و مولانا درباره‌ی این قضیه و نیز این اعتقاد آنها کـه ابلـیس محکـی برای تشـخیص خـوب و بـد اسـت، وجـوه اشـتراکی مشـاهده مـی‌شـود.چنانچه ذکـر شـد، عین‌القضات ابلیس را ممیّز مدعیان مـی‌دانـد تـا کـدام یـک مخلـص اسـت و کـدام مـدّعیِ دروغین؟ مولانا در این نکته با عین‌القضات هم‌عقیده است کهـدر داسـتان معاویـه و ابلـیس مشاهده می‌شود؛آنجا که معاویه ابلیس را متهم می‌کند و گمراهی و بدبختی انسان‌ها را به او نسبت می‌دهد؛ ابلیس در جواب او می‌گوید:

من محکّم قلب را و نقد را

خداوند ابلیس را با انواع امتحان‌ها و بلاها آزمود تـا اینکـه او در ایـن آزمـون‌هـا سـربلند بیرون آمد؛ پس خداوند او را محک شناخت خوب از بد و زشـت از زیبـا قـرار داد. بنـابراین، ابلیس واسطه‌ای است تا به وسیله‌ی او ضمیر انسان‌ها آشکار شود، اما در سرنوشت و عاقبـت عمل آنها دخیل نیست و اختیاری ندارد؛ مانند آیینه‌ای که نشان‌دهنده‌ی چهره‌ها است و در زیبایی یا زشتی آنها دخالتی ندارد و آنها را همان‌گونه که هستند نشان می‌دهد.

داستان معاویه و ابلیس: خلاصه ی آراء صوفیه

مولانا علاوه بر تصویر منفی از ابلیس تصویر مثبتی هم عرضه می‌کند. در تصـویر مثبـت ابلیس یکی از فرشتگان مقرّب الهی است که به دلیل غیرت و شدّت پایبندی‌اش بـه توحیـد دچار فراق شده است.ازاین‌جهت به شدّت ناله می‌کند و اعلام می‌دارد که او جـز خـدا اصـلاً موجود دیگری را مشاهده نکرد تا بر او سجده کند.به‌همین‌دلیل، بدون آنکه گنـاهی مرتکـب شود دچار فراق شده است. او این چهره‌ی ابلیس را در "داستان بیدارکردن ابلیس معاویـه را که خیز وقت نماز است" به تصویر کشیده است. مولانـا در ایـن حکایـت کـه خلاصـه‌ی آراء صوفیانِ مدافع ابلیس تا آن زمان است، با مهارت ویژه‌ی خود، در لابه‌لای آن، دیدگاه خود را نیز بیان کرده است. گرچه مولانا ابلیس را نیروی شرّ و انهدام معرفی می‌کند، هم‌زمان عمـقِ تراژدیِ نهفته در شخصیت ابلیس را نیز درک می‌کند. این تراژدی، بـا پـیش‌کشـیدنِ تضـاد دورنی بین عشق پرشورِ ابلیس به پروردگار و رویکرد آزارگرانه و نامهربان او به انسان‌هـا، بـر شهرت او می‌افزاید. همین تناقض باعث می‌شود مانع از آن شود که شخصیت ابلیس به یـک کلیشه‌ی صرف تبدیل شود (آون، ۱۳۹۰).

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

مولانا که در موارد فراوانی مانند یک عارف تأویل‌گرا عمل کـرده اسـت و حتـی خـود در بعضی از داستان‌هایش سعی می‌کند برای خواننده ژرف‌سـاخت نظریـاتش را بیـان کنـد. در این داستان، به‌خصوص، جانب احتیاط را رعایت کـرده و خـودداریِ او از حضـور در میـدان تأویل و ورود به مسائل باطنیِ متن آیاتِ مرتبط با موضوع، کاملاً بارز و آشکار است. هرچنـد اشتیاقی نهانی سرانجام او را به حضور در این حوزه وا می‌دارد (دانشـگر، ۱۳۸۶).وی در ایـن موارد در بهـره‌منـدی از آیـات و روایـات و ظرایـف حکمـی و عرفـانی بـا تبّحـر و ترجمـان خاصّی،برداشتی عالمانه و عارفانه از مسائل را فراروی مخاطب قرار می‌دهد که شهد شـیرین معرفت الهی و بهره‌مندی از عرفان اسلامی را در کام خواننده گواراتر و مهناتر می‌سازد.

گویا مولانا در بیت:

گفت مـا اول فرشتـه بوده‌ایم راه طاعت را به جـان پیموده‌ایم(۲/ ۲۶۱۷)

و بیت‌های بعد از آن، به آیات قرآن نظر داشته است و او را از مقرّبان درگاه دانسته است.

دانستیم که عین‌القضات با بهره‌گیری از اصول جهان‌بینی عرفانی نام‌های الهـی را منشـأ بروز اموری چون عمل ابلیس می‌داند و معتقد است که چون هـر اسـمی از اسـماء خداونـد دارای مظهری خاص است، پس آنچه ابلیس انجام دادناشـی از اقتضـائات ایـن اسـماء اسـت (تمهیدات). «این سخن حق است که خداوند را نام‌های مختلف اسـت کـه مظـاهر جمـال و جلالی گوناگون دارد، اما همه‌ی عرفا به سریان تجلی دو اسم "عـادل" و "حکـیم" در تمـام اطوار و نشآت حتی عالم اسماء و صفات قائل‌اند» (کمپـانی زارع، ۱۳۹۰). مولانا،گویـا بـا در نظرداشتن این اندیشه‌ها از زبان ابلیس، خداوند را از نسبت‌های این‌گونه مبرّا دانسته است:

اصل نقدش داد و لطف و بخشش است قهـر بر وی چـون غبـاری از غـش است

از بـرای لطــف، عــالــم را بســاخت ذرّه‌هـــــا را آفتـــــابِ او نـــواخـــت

(۲۶۳۱-۲/۲)

حکمت خداوند چنان است که هرچند ممکن است عملی از اعمال او در ظاهر و در نگـاه اول ضرر به نظر آید، در پشت آن حکمتی است که بر همه پنهان است که سرانجام بـه نفـع آفریدگانش تمام خواهد شد:

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

نیم جان[۱] بستاند و صد جان دهد آنکه در وهمت نیاید، آن دهد(۱/ ۲۴۵)

مولانا این باورش را به‌گونه‌ای دیگر در کلام ابلیس نیز گنجانده است؛ ابلیس به سابق‌بودن رحمت خداوند بر غضبش ایمان دارد. قهر کنونی خداوند حادث و در نتیجه زایل‌شدنی است، اما لطف او که قدیم است، هرگز ازبین‌رفتنی نیست. در پسِ این قهر لطفی است که همواره بوده است و خواهد بود.

من سبب را ننگرم کان حادث است زانکه حادث حادثی را باعث است(۲/ ۲۶۴۰)

پس ابلیس این قهر عرضی و ظاهری را نمی‌نگرد که در آن حکمت‌های بی‌شماری نهفته است و فرجام آن جز خیر و نیکی همیشگی پروردگار نیست.او برای توجیه عصیان کفرآمیزش سخنی می‌گوید که بارها در نظریه‌پردازی‌های اهل جبر تکرار شده است. به‌این‌ترتیب حضور سؤال‌انگیز شیطان در عرصه‌ی خلقت که به این "معصیت خجسته"[۱۱] انجامیده است، جزئی از نقشه‌ی آفرینش محسوب می‌شود (سروش، ۱۳۷۹).

چونکه بر نطعش جز این بازی نبود گفت بازی کن چه دانم درفزود (۲/ ۲۶۴۵)

ابلیس خود را در نقشی که خداوند بر عهده‌ی او گذاشته است، بی‌اختیار می‌داند. او مدعی است اگر جریان آفرینش را با دیدی کلان و وسیع بنگرید،مرا از عصیان و گناه معذور خواهید داشت. خداوند متعال در نظام هستی رسالتی بر دوش من گذاشت و آن بودنِ در این مرتبه از آثار فعل الهی و نظام هستی است. در صفحه‌ی شطرنج، خلقت نقش‌ها و حرکت‌ها را خداوند مشخص نمود و من نیز یکی از این مهره‌ها بودم که یک حرکت بیشتر برای من باقی نگذاشته بود و من مجبور به اجرای آن یک حرکت بودم. خداوند برنامه‌ها را طراحی کرده بود: خلقت آدم و فرستادن پیامبران و کتاب‌های آسمانی و... و برای اجرا و تکمیل این طرح مسئله‌ی سجده نیاوردن من بر آدم نیز باید اتفاق می‌افتاد (زمانی، ۱۳۸۳). پساز اول قرار بود که چنین کاری به دست شیطان انجام پذیرد تا باعث هبوط آدم به زمین شود. بنابراین، گناه شیطان نیز یک امر وجودی و ساختاری است نه امری ارادی و معرفتی. مولانا در داستانی این وجه اعتذار و دید جبرگرایانه‌ی ابلیس را محکوم می‌کند. وی معتقد است اگر محتسبی از ابتدا محتسب باشد، می‌توان گفت تقدیر و روزیِ او چنین رقم خورده

۱. نیم جان: جان انسانی است که بر اثر مجاهدت و تربیت درست به نور معرفت روشن نگشته و به مراتب کمال نرسیده است (زمانی، ۱۳۷۲، ج۱).

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

است؛ اما اگر فردی وزیر باشد و سپس به مقام پایین‌تری چون محتسبی تنزل یابد، بی‌شک خطایی از او سر زده است که مستحق چنین تخفیفی شده است:

مر وزیری را کند شه محتسب　　شه عدوّ اوبُوَد نبوَد مُحِبّ
هم گناهی کرده باشد آن وزیر　　بی سبب نبوَد تغیرِ ناگزیر
آن که ز اوّل محتسب بُد خود وَرا　　بخت و روزی آن بُده‌ست از ابتدا
لیک آن کاوّل وزیرِ شه بُده‌ست　　محتسب‌کردن سبب فعلِ بَد است

(۲۸۱۷-۲۰/۲)

می‌توان از این حکایت چنین برداشت کرد که اگر ابلیس از همان ابتدا چنین مطرود و ملعون درگاه حق‌تعالی بود، می‌توانستیم استدلال او را در نقش‌آفرینی اجباری‌اش بپذیریم، اما با توجه به گذشته‌ی او که از فرشتگان مقرّب بوده است، باید به علت خطایی که در ماجرای آفرینش آدم و فرمان سجده به او از ابلیس سر زد، به این مقام تنزل می‌یافت (کمپانی زارع، ۱۳۹۰).

بهانه‌ی اضطرار و جبر حاکی از ردّ مسئولیت است و نداشتن مسئولیت و اختیار،وظایف دینی و اخلاقی را انکار می‌کند و مسلم است که بین مجبوربودن و محول‌کردنِتکلیف تناسبی وجود ندارد.

گر نیک و بد نزد خدا یکسان بُدی در ابتلا　　با جبرئیل ماهرو ابلیس هم‌سیماستی

(دیوان شمس، غزل ۲۴۴۷)

با وجود این،در این داستان، بر این نکته تأکید شده است که شیطان در برابر خداوند وظایفی دارد. او خود را موظف به انجام اوامر الهی می‌داند:

نافِ ما بر مِهر او بُبریده‌اند　　عشق او در جان ما کاریده‌اند (۲/ ۲۶۲۲)

نسبت به انسان‌ها هم وظیفه‌ای دارد که ظاهراً منحرف‌کردن آنهاست. درواقع تشخیص خوب و بد از هم و تمیزدادنِ انسان‌های ناشایست از افراد شایسته است.

مولانا بر یکی از معمّاهای فکر بشری انگشت می‌نهد: خیر و شرّ در جهان هستی به‌طور مطلق وجود ندارد؛ در حوزه‌ی زندگانی آدمیان خیر و شر دیده می‌شود، اما آن خیر و شرّ نسبی و اعتباری است. اما در دین‌های توحیدی که خالق کائنات یکتا و بدون شریک است، ناگزیر سپر بلائی ضرورت دارد تا شرّ و بدی را اثر وجود او دانند و آن ابلیس است (دشتی، ۱۳۵۲). ابلیس در اینجا به سخن آمده و از خویشتن دفاع می‌کند:

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

نیک را چـون بـد کنم،یزدان نیـم　　داعیــم مـن، خـالـق ایشـان نیـم
خوب را من زشت سازم؟ربّ نه‌ام　　زشت را و خــوب را آئینـــــه‌ام (۲/۷-۲۶۸۶)
او مـــرا غمّـــاز کـرد و راست‌گـو　　تـا بگویـم زشت کـو و خوب کـو(۲/۲۶۸۹)

در این بخش ملاحظه می‌شود که مولانا توجه خود را معطوف به طینت آدمی مـی‌کنـد. به اعتقاد او نقش هدایتی ضمیر انسان در ازل مشخص شده و شیطان و عوامل نفسانی تنهـا قادرند آن را برملا کنند(دانشگر، ۱۳۸۶).

از نظر مولانا نیک و بد، هرچند به مقاصد مختلـف آفریـده شـده اسـت، هـردو از جانـب خداوند می‌رسد. حق‌تعالی، در صورت‌گری زشت و زیبا، دسـت هنرآفـرین و نقـش اسـتادی خود را در تکامل این هردو نشان می‌دهد؛ چنان‌که هر نقشی صفت شایسته و مقتضی خـود را می‌گیرد. نقش زشت هم قدرت آفرینندگی او را اثبات می‌کند.

در پایان این دفاعیه‌ی ابلیس، مولانا به عجز خود در مقابل ابلیس اعتراف می‌کنـد، پـس به خداوند رو نموده و از او طلـب یـاری مـی‌نمایـد. «ایـن قسـمت کـه شـاید سـاده‌تـرین و کوتاه‌ترین بخش این گفتگوی طولانی محسوب می‌شود، با تعجیل غیرمنتظره‌ای همراه است که تعلیق داستان را سبب می‌شود و نقش روشنگر آن باید مورد توجـه قـرار گیـرد در واقـع جلال‌الدین محمد که استاد سخن به‌خصوص در جایگاه گفتگو و احتجاج است، کلام خود را با ایجازی عجولانه به پایان می‌برد و ذهن فعال و درگیر خواننده را در وضعیتی به حال خود رها می‌کند که کفه‌ی ترازوی داوری به سود ابلیس سـنگین‌تـر اسـت. عمـل صـعودی ایـن داستان ـ داستان اصلی ـ که با استدلالات متن آغاز شده بود، در این جا به نقطـه اوج خـود می‌رسد و مولانا به‌طور ناخودآگاه ذهنیت درهم‌پیچیـده و روان تمرکزیافتـه‌ی درون خـود را فرافکنی می‌کند.روش او در ختم سخن، بیش از آنکه یـادآور شـیوه‌ی اسـتادانه‌ی معمـول و همیشگی‌اش باشد، به بیداریِ ناگهانی از یک خواب غیرمنتظره و یـا حضـور در یـک غیبـت عارفانه شبیه است.» (دانشگر، ۱۳۸۶)

نتیجه‌گیری

به‌طورکلی، نظر مولانا جلال‌الدین بلخی درباره‌ی ابلیس به اندازه‌ی بینش حلّاج و غزالـی و عین‌القضات اغراق‌آمیز نیست. از دید مولانا، حسد یکـی از عللـی اسـت کـه باعـث اخـراج ابلیس از بهشت شده است. ابلیس به سبب حسادتی که به آدم دارد، سعی می‌کند تـا آدمـی

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

موقعیّتش را از دست بدهد. بنابراین می‌کوشد که فرد را به سوی گناه سوق دهد و از این رهگذر او را به چاه هلاکت افکند. چنان‌کهاز ابیات مثنوی استنباط می‌شود شیطان از علم و قدرت لازم برای انجام وظایفش برخوردار بوده است. اما اگر شیطان را در ساختار لایتغیّر هستی در نظر بگیریم، از او هیچ کار ناشایستی سر نمی‌زند، بلکه خداوند او را به انجام برخی امور موظّف ساخته است و او هم آنها را بی‌کم‌وکاست انجام می‌دهد و ذرّه‌ای هم از آنها تخطّی نمی‌کند. البتّه، براساس ابیات مثنوی، شیطان اختیار آن را دارد که از این اوامر تخطّی کند، اما این کار را نمی‌کند.

با توجه به نظر مولانا روشن می‌شود که فرشتگان به‌طور اعم و ابلیس به‌طور اخص در انجام افعالشان دارای اختیار بوده‌اند وگرنه بدون چنین صفتی خداوند او را به دلیل عملی که در انجامش نقش نداشته است مجازات نمی‌کند.

اما از دیدگاه عین‌القضات، در عالم هستی وجود ابلیس به اندازه‌ی وجود محمد (ص) ضرورت دارد. ابلیس نه تنها موجب کفر و گمراهی آدم نیست، در حکم محکی است برای شناختن مخلصان و مدّعیانِ عشق به معشوق ازلی. درواقع، سالک باید پس از رسیدن به مقام ابلیس، آن را به قصدِ رسیدن به کمالات محمدی (ص) و در نهایت، قرب پروردگار ترک کند؛ زیرا، اگر در مقام ابلیس بماند، در اثر سموم قهر الهی نابود می‌شود. عین‌القضات این نکته را با قراردادن ابلیس، کفر، شقاوت و نور سیاهِ او در برابر محمد (ص)، ایمان، سعادت و نور سپیدِ وی تبیین می‌کند و بدین‌سان زمینه را برای تحوّل شگرف روحانی آماده می‌سازد. برخی از صوفیه و در رأس آنان عین‌القضات معتقدند که جایگاه خاص ابلیس از عشق او به خداوند پدید آمده و او بر پایه‌ی همین عشق است که لعن دائمی را بر خود خریده است.

در بینش عین‌القضات –در مقام سرسخت‌ترین مدافع ابلیس– اصولاً پدیده‌ای به نام شرّ مطلق در عالم وجود ندارد. به عقیده‌ی او مخلوقات در اطوار و انواعی مختلف آفریده شده‌اند و هر یک از آنها را قوتی است مناسب با حوصله‌ی او.

گفتنی است که مفهوم و جایگاه شیطان در ادیان توحیدی - به‌خصوص اسلام- با آن تئوری مشهور خیر و شر در مذاهب غیرتوحیدی و باستانی بسیار متفاوت است. در ادیان توحیدی، شاید ابلیس نماد شر باشد، اما در برابر الله بی‌سلاح و فاقد نیروست. درحالی‌که در تئوری خیر و شر این دو نیرو هم‌سنگ‌اند و در نبردی دائمی، ولی در نگاه عارفان مسلمان

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

این خداوند است که هم شر و هم خیر تحت اراده و قدرت اوست.هرچند در ادبیات، ابلیس کمتر تأیید و تقدیس شده، اما همواره حالتی پرسشگر و پر از تردید درباره‌ی او وجود داشته است و ماجرای او چنان پرقوت و پیچیده است که هنوز نیز بسیاری از محققان ادبیات فارسی در جست‌وجوی یافتن ریشه‌ها و مؤلفه‌های مختلف آن هستند.

پی‌نوشت:

[۱].«خَلَقتَنی مِن نارٍ وَ خَلَقتَهُ مِن طِینٍ»؛ اعراف/ ۱۲.

[۲]. داند او کو نیکبخت و محرم است زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

(دفتر چهارم، ۱۴۰۲).

[۳]. این داستان پیش از مولانا در مقالات شمس و آثار عطار نیشابوری نیز آمده است.

[۴]. اعراف/ ۱۲.

[۵]. ص، ۷۹.

[۶]. همان، ۸۰ و ۸۱.

[۷]. همان، ۷۸.

[۸]. ابدال: زمانی (۱۳۷۲) درباره‌ی این واژه از قول محی‌الدین عربی می‌نویسد: «ابدال قسمی از اولیاءاند که خداوند، هفت اقلیم، را به واسطه ی وجود آنها حفظ می‌کند. و ایشان هفت اقلیم‌اند: یکی بر قدم خلیل‌الله است؛ دوم بر قدم کلیم؛ سوم بر قدم هارون؛ چهارم بر قدم ادریس؛ پنجم بر قدم یوسف؛ ششم بر قدم عیسی؛ هفتم بر قدم آدم. ازاین‌رو بدانها ابدال گویند که اگر یکی از آنها از جایی برود، بَدَلِ خود را آنجا می‌گذارد.» (ج۱: ۱۲۲)

[۹]. گرچه این دو مختلف خیر و شرند لیک این هردو به یک کار اندراند

(دفتر دوم، ۲۶۸۴).

[۱۰]. نه غلط گفتم که بُد قهر خدا علتی را پیش‌آوردن چرا (دفتر پنجم، ۱۹۲۸).

[۱۱]. نگاه کنید به: دفتر اول، بیت ۳۸۳۱.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

کتابنامه

قرآن کریم. ۱۳۹۰. رسم‌الخط عثمان طـه. ترجمـه‌ی محمـد مهـدی فولادونـد. چـاپ اول. تهران. هلیا.

نهج‌البلاغه حضرت امیرالمؤمنین (ع). ۱۳۸۸. ترجمـه‌ی محمـد دشـتی. چـاپ هشـتم. تهران.زهد.

آون، پیتر ج. ۱۳۹۰. **شیطان در تصوف**. ترجمه‌ی مرضیه سلیمانی. چاپ اول. تهران. علم.

بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۷۴. **شرح شطحیّات**. چاپ سوم. تهران. طهوری.

پورنامداریان، محمدتقی. ۱۳۷۳. «سیری در یک غزل عطار».**کیهـان فرهنگـی**. شـماره‌ی ۱۱۵. صص۲۸-۳۴.

دانشگر، مریم. ۱۳۸۶. «تأویل‌گرایی مولانا. نگرشی دوسویه در مثنـوی».**آیینـه‌ی میـراث**. شماره‌ی ۳۸. صص ۲۳۱-۲۴۲.

دشتی، علی. ۱۳۵۲. «ابلیس در کسوت حکمت و عرفان».**یغما**. شماره‌ی ۳۰۴. صـص ۵۷۳-۵۷۸.

زمانی، کریم. ۱۳۷۲. **شرح جامع مثنوی معنوی**. چاپ اول. تهران. اطلاعات.

زمانی، کریم.۱۳۸۳. **میناگر عشق**(شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمـد بلخی).چاپدومتهران.

نشر نی.

سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۹. **قمار عاشقانه شمس و مولانـا**. چـاپ دوم. تهـران. مؤسسـه‌ی فرهنگی صراط.

شیمل، آنه مـاری. ۱۳۶۷. **شـکوه شـمس** (سـیری در آثـار و افکـار مولانـا). بـا مقدمـه‌ی سیدجلال‌الدین آشتیانی. ترجمه‌ی حسن لاهوتی. چاپ اول. تهران. علمی و فرهنگی.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. ۱۳۷۰. **تذکره‌الاولیـا**. بـه سـعی و اهتمـام رینولـد الـن نیکلسون. چاپ سوم. تهران. دنیای

کتاب.

عین‌القضات، عبدالله‌بن‌محمد. ۱۳۷۰. **تمهیدات**. مقدمه، تصـحیح، تحشـیه و تعلیـق عفیـف عسیران. چاپ دوم. تهران.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

منوچهری.

عین‌القضات، عبدالله‌بن‌محمد. ۱۳۷۷. **نامه‌های عین‌القضات همدانی**. بـه اهتمـام علینقـی منزوی و عفیف عسیران. ۳ جلد. چاپ سوم. تهران. اساطیر.

قنبری، بخشعلی. ۱۳۸۷. «تقریری نو از شیطان در مثنوی».**نامه‌یالهیات**. شماره‌ی ۳. صص ۴۱-۲۲.

کمپانی زارع، مهدی. ۱۳۸۹. «تقدیس ابلیس نزد حلّاج و نقـد مولانـا بـر آن».**دیـن**.شـماره ۱۵۶. صص ۹۴-۸۱.

کمپانی زارع، مهدی. ۱۳۹۰. **ابلیس عاشق یا فاسق؟**. چاپ اول. تهران. نگاه معاصر.

مایل هروی، نجیب. ۱۳۸۹. **خاصـیت آینگـی** (نقـد حـال، گـزاره‌ی آراء و گزیـده‌ی آثـار فارسی). چاپ دوم. تهران. نشر نی.

محمدی آملی، محمدرضا. ۱۳۷۲. «ابلیس در مثنوی مولانا».**ادبستان**. شـماره‌ی ۴۷. صـص ۹۴-۹۰.

مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۷۸. **کلیات شمس** (دیوان کبیـر). بـا تصـحیحات و حواشـی بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ

چهارم. تهران. امیرکبیر.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. ۱۳۶۱. **کشف‌الاسرار و عده‌الابـرار**. بـه اهتمـام علـی‌اصـغر حکمت. چاپ چهارم. تهران.

امیرکبیر.

میرآخوری، قاسم (تحقیق، ترجمه و شرح). ۱۳۷۹. **مجموعه آثار حلّاج**. چـاپ اول. تهـران. یادآوران.

نوربخش، جواد. ۱۳۶۴. **شیطان بزرگ"ابلیس**.چاپ اول. لندن. خانقاه نعمت الهی..

Holly Quran. Osman Taha. translation by Mohamad Mehdi Fooladvand. First Edition. Tehran. Helia.2012.

Nahj Albalaghe. Amir Al Momenin Ali Ibn Abi Taleb. Translation by Mohamad Dashti. 8th Edition. Tehran. Zohd.2010.

Aven, Peter. Evil in Sufism. Translation by Marzie Soleimani. 1th Edition. Tehran. Alam.2012.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]

Baghli Shiraz, Roozbehan. Shathiat Interpretation. 3th Edition. Tehran. Tahoori. 1996.
Poornamdarian, Mohamad Taghi. “Contemplation in one sonnet of Attar”. Keihan Farhanghi. No115. pages 28-34. 1995.
Daneshgar, Maryam. “Rumi Interpretation. “Bidirectional Attitudinary in Masnavi”. Aine Miras. No 38. pages 242-231. 2008.
Dashti, Ali. “Evil in Garb of theology”. Yaghma. No304. 1974.
Zamani, Karim. “Expansive Interpretation of Masnavi Manavi” 1th Edition. Tehran. Etelaat. 1994.
Zamani, Karim. “Love Cloisonner”. 2th Edition. Ney Press. 2005.
Soroosh, Abd Alkarim. “Rumi and Shams Adoring Lottery”. 2th Edition. Tehran. Serat Press. 2001.
Shimel, Ann Mari. “Shams Magnificence”. Translation by Hassan Lahoti. 1th Edition. Tehran. Elmi and Farhangi.1989.
Attar Neishabouri. “Tazkare Oliya”. 3th Edition. Tehran. Donya Ketab .1992.
Ein Al Ghozat. ‘Tamhidat’ 2th Edition. Tehran. Manoochehri. 1992.
Ein Al Ghozat. “Letters of Ein Al Ghozat’. 3th Edition.Tehran. Asatir. 1999.
Ghanbari, Bakhsh Ali. “Translation of Evil in Masnavi”. Nameye Elahiat. No3. Pages 22-41. 2009.
Kompani Zare, Mehdi. “Sanctification of Evil in View of Hallaj”. Dinn. No156. Pages 81-94. 2011.
Kmpani Zare, Mehdi. “Devoted Evil or Fancy”. 1th Edition. Tehran. Negah Moaser. 2012.
Mayel Hravi, Najib. “Mirrored Properties”. 2th Edition. Tehran. Ney Nashr. 2011.
Mohamadi Amoli, Mohamad Reza. “Evil in Masnavi Rumi”. Adabestan. No47. pages 90-94.
Rumi, Jalal Al Din Mohamad. “Koliate Shams”. 4th Edition. Tehran. Amir Kabir. 2000.
Meibodi, Abo Alfazl Rashid Aldin. “kashf Al Asrar va Edat Al Abrar”. 4th Edition. Tehran.AmirKabir. 1983
Mir Akhori, Ghasem. “Art Works of Hallaj”. 1th Edition. Tehran. Yadavaran. 1999.
Noorbakhsh, Javad. “great Evil”. 1th Edition. London. Khangah Nemat Alahi. 1986.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-10-12]