

قیاس یا ناز!

آمنه رستمی^۱

دکتر محمدحسن حسن‌زاده نیری^۲

سارا فرزانه^۳

چکیده

ماجرای ابلیس در تاریخ عرفان و تصوف اسلامی بسیار پرمنقشه و مخاطره‌آمیز است. مسأله‌ی نافرمانی 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 اسناد و منابع 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 مبلغ 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) داد 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 دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج

۲- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال

۳- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج

تاریخ پذیرش

۹۵/۱۲/۲۰

تاریخ دریافت

۹۵/۲/۲۰

مقدمه

داستان ابلیس و سرپیچی او از امر الهی در فرهنگ اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد و بارها به صورت‌های گوناگون، در منابع دینی و از جمله قرآن بازگو شده است. به تصریح قرآن کریم چون خداوند فرشتگان را مأمور سجده به مخلوقی برگزیده به نام "آدم" کرد، ابلیس از این فرمان سر باز زد و گفت من از او به‌ترم، من از آتشم و او از خاک^۱. به همین سبب وی تا روز قیامت مردود بارگاه الهی، مهجور و مورد لعن شد.

در ادبیات فارسی، ابلیس غالباً با شیطان و دیو و اهریمن به یک معنی است و تلمیحاتی که در نظم و نثر فارسی به ابلیس دیده می‌شود، بیشتر مبتنی بر مطالبی است که در قرآن و احادیث دینی آمده است. در آثار بزرگان ادب فارسی، چون فردوسی، نظامی گنجوی، 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 شده است؛ در این آثار، گاه به عباراتی برمی‌خوریم که در آنها همدردی و همدلی با ابلیس، کوچک شمردن گناه او و حتی تلاش برای اثبات بی‌گناهی او دیده می‌شود. برخی از عرفا جبرِ مطلق را علت نافرمانی ابلیس دانسته‌اند و او را بزرگترین موحد جهان و در کنار رسول اکرم (ص) نمونه‌ی عالی فتوت نشان داده‌اند. به‌راستی، طرح چنین نگرشی در میان عارفان مسلمان که دغدغه‌ی عمیق توحیدی دارند، از ضروریات کاوش در عرفان اسلامی است. از جمله‌ی این عرفا ابوالقاسم گرکانی، احمد غزالی، ابوالحسن بصری، بایزید بسطامی، حسین بن منصور حلاج، عین‌القضات همدانی، غزالی و... را می‌توان نام برد.

در این پژوهش تفاوت‌ها و تشابه‌های دیدگاه دو عارف بزرگ، عین‌القضات همدانی و مولانا جلال‌الدین بلخی، درباره‌ی ابلیس بررسی شده است. این مسئله در آثار عین‌القضات به‌صورت گسترده‌ای بازتاب یافته است. عین‌القضات مروج و گسترش‌دهنده‌ی این نظریه به حساب می‌آید. وی در بسیاری از موارد با تأثیرپذیری و بهره‌گیری از افکار و عقاید پیشینیان، به‌خصوص حلاج، این دیدگاه را به صورت مفصل‌تر و کامل‌تر بیان کرده است. اما ابلیس مثنوی با ابلیس آثار عین‌القضات متفاوت است؛ ابلیسی است که به دلیل سرکشی از فرمان خداوند از درگاه او رانده شد و دشمن انسان و همواره درصدد گمراهی اوست.

تفاوت‌ها

نگاه کلی مولانا و عین‌القضات

مولانا درباره‌ی شیطان، جایگاه او و وظیفه‌ی آدمیان در مقابل او نظر بینابینی را اتخاذ 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 تنیدی 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 تک‌بعدی است.

جایگاهی که ابلیس در آثار اغلب صوفیه، به خصوص 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 جسته 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، در مجموع، مولانا دید 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 بندگی 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.

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، به‌همین دلیل 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 قرار گرفتن در کنار او و هم‌پایه‌ی او در این مقام نیست (نامه‌ها، ۱۳۷۷، ج ۱).

اما در مثنوی ابلیس همان شیطان ملعون است که دشمن فرزندان آدم است و جز اغواگری و فریب آنها پیشه‌ای ندارد. جامع تمام صفات ذمیمه است و در هر جا که امکان یابد آن صفات را ابراز می‌کند. او موجودی مکار و حیله‌گر است که همواره با حیله‌های گوناگون در صدد گمراهی و ازراه‌به‌در کردن آدمیان است.

عین‌القضات تأکید می‌کند که ابلیس هیچ تقصیری در انجام دادن وظایف خود نداشته است، بلکه خداوند مأموریت ضلالت را به عهده‌ی وی گذاشته و او ادای وظیفه کرده است. حق تعالی ابلیس را به دربانی خود گماشت و به او گفت: «تو عاشق مایی، غیرت بر درگاه ما و بیگانگان از حضرت 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 ایابی 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 بی‌علتی می‌سپارد باز بی‌علت فتی
که فتوت دادن 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 آینده‌ی تجلی حق

بود و در واقع غیر از حق نبود، اما ابلیس متوجه این حقیقت نشد؛ چشم ظاهر بین او مانع شد تا به واقعیت امر پی ببرد. این امر ناشی از غرور ابلیس بود که چشم حقیقت بین او را بست تا از مشاهده‌ی حقانیت آدم باز ماند. به همین دلیل به صفات "اعور و احوال" موصوف شد که کنایه از یک بُعدی بودن و یک بُعدی نگاه کردن اوست:

ای دریغ آن دیده‌ی کور و کبود آفتابی اندر او ذره نمود
ز آدمی که بود بی مثل 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 بدین سبب مولانا می گوید که او "اعوری نیم بین" است. به تعبیر شیمل (۱۳۶۷) «ابلیس را می توان اصل عقل "نیم بین" تهی از عشق دانست.» (۳۵۷)

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

بقلی (۱۳۷۴) همین مسئله را در شرح شطحیات آورده است. وی در شرح این جمله که به ابلیس گفتند: سجده کن. گفت: لاغیر...، پاسخ «لاغیر» ابلیس را ناشی از خطای او می داند 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 (در حالی که غیری آنجا وجود نداشت، حق تعالی 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 می کرد آدم را در ذات او می دید. ابلیس صورت آدم را دید و از معنی، که مظهر جامع اسماء و صفات حق بود، بی خبر ماند.

شناسایی مولانا از ابلیس در این مصراع به اوج خود می رسد:

زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است^۲

عقل بدون عشق بیماری شیطانی عالم است. چشم عقل نمی تواند زیبایی پنهان شده در پس پرده‌ی ظاهر را که مانند نفخه‌ی ربنانی در پس هیئت ظاهری آدم نهان بود، تشخیص دهد (شیمل، ۱۳۶۷).

اما عین القضاات که ابلیس را موحدی پاکباز و عاشقی غیور می داند، بر این باور است که غیرت ابلیس مانع از آن شد تا به غیر حق سجده کند. او که جز معبود هیچ نمی دید، وجود غیر را در کنار معشوق برنتابید.

عشق یا حسد ابلیس!

از جمله صفاتی که مشایخ صوفیه و حامیان ابلیس به او نسبت می‌دهند عاشق بودن اوست. ابلیس مظهر و نمونه‌ی اعلاّی 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 محک قهر و بلاّی 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 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. سجده نکردن او نه از سر 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، به گونه‌ای 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 خرد می‌کند. ایاز در پاسخ سرزنش اطرافیان سخنانی می‌گوید که می‌توان آن را در جواب ادعای صوفیه در دفاع از ابلیس آورد:

گفت ایاز: ای مهتران نامور امرِ شه بهتر به قیمت یا گهر؟
امرِ سلطان به بُود پیش شما یا که این نیکو گهر؟ بهر خدا؟

ای نظر تان بر گهر بر شاه نه قبله تان غول است و جاده‌ی راه نه
 من ز شه بر می‌نگردانم نظر من چو مشرک روی نارم با حَجَر
 بی‌گهر جانی که رنگین سنگ را برگزیند، پس نهد شاه مرا (۵/۹-۴۰۷۵)
 پس آنان بی‌آنکه بدانند مروارید فرمان سلطان را شکسته بودند، حال آنکه دوستی و
 محبت به شاه ایجاب می‌کرد که فرمانش، هر چه که باشد، اطاعت شود. مولانا این داستان را
 درباره‌ی حق تعالی و خلاقیتی که از امر او سرپیچی می‌کنند آورده است. منظور از سلطان
 محمود، خداوند متعال و مراد از نزدیکانِ نافرمان وی، بندگان ناسپاس او از جمله ابلیس
 است. عشق و دوست داشتن مساوی است با جذب شدن در معشوق و سرسپردن محض در
 راه او (کمپانی زارع، ۱۳۹۰).

در مقابل، مولانا حسادت ابلیس و عجب ابلیس را موجب این امر می‌داند. او با بیان این
 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 به آدم حسادت کرد و از
 روی ترس و عار اینکه آدم نزد پروردگار محبوب‌تر باشد و او به مقامی فروتر نزول کند، در
 مقابل او سر تعظیم فرود نیاورد؛ حال آنکه به شرایطی صدها بار بدتر از آنچه 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 دیوی کاو عدو جان ماست نارسیده زحمتش از ما و کاست
 که طبعاً خصم جان آدمی ست از هلاک آدمی در خرمی ست (۵/۴-۲۶۰۴)
 اینکه صوفیه و به‌خصوص حلاج و عین‌القضات به ثبات قدم ابلیس در عشق و
 روی‌نگرداندن از معشوق تأکید داشته‌اند، این‌گونه مورد انتقاد قرار گرفته است که در برابر
 فرمان خداوند که مسلماً در پس آن حکمت‌های بسیاری نهفته است و همه از آن بی‌خبریم،
 چه جای دلیل آوردن است؟ مولانا معتقد است که در مقابل چنین هست عظیمی باید نیستی
 اختیار کرد (کمپانی زارع، ۱۳۹۰).

پیش هست او بیاید نیست بود چیست هستی پیش او؟ کور و کبود^۱

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

گر نبودی کور زو بگداختی گرمی خورشید را بشناختی (۲/۱-۵۲۱)

فرمان صوری: دیدگاه جبرگرایانه

گروهی از مشایخ صوفیه از جمله حلاج و عین القضاة معتقدند که سجده نکردن ابلیس مسبوق به تقدیر ازلی و مشیت حق بود؛ زیرا او نخواست ابلیس سجده کند. علت نافرمانی ابلیس را معلول اراده‌ی حق می‌دانند نه خواست ابلیس. به اعتقاد مسلمانان هیچ امری در عالم از تقدیر و مشیت خداوند خارج نیست. هم سعادت در دست اوست و هم شقاوت. طبق این اعتقاد، وجود ابلیس، افعال و احوال او خواست خدا و آفریده‌ی اوست. ابلیس هم خود می‌دانست که در بند تقدیر ازلی است و گریزی از آن نیست. در واقع آن روز ابلیس خود را در برابر یک آزمون می‌دید و نه یک دستور الهی. عین القضاة نیز مدعی است که فرمان سجده یک امر صوری بود. در واقع هدف امتحان و آزمایش ابلیس بود. امر واقعی نبود و اراده‌ی خداوند نیز به آن تعلق نداشت. بین فرمان و اراده‌ی خداوند تفاوت قائل است و معتقد است اگر خداوند می‌خواست و اراده‌ی او بر این بود که سجده کند، قطعاً ابلیس این کار را می‌کرد. او می‌گوید ابلیس از خود اختیاری ندارد و فرمانبردار است. این پروردگار است که از یک سو او را امر بر سجده می‌کند و از سوی دیگر او را از این کار باز می‌دارد. پارادوکسی که ابلیس در آن گرفتار آمده است به بهترین شکل در اندیشه‌ی قاضی توجیه می‌شود. در تفسیر عین القضاة ابلیس با دو صدا روبه‌رو بود؛ یکی در ظاهر او را به سجده 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؛ عین القضاة 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 ابلیس را موجود مجبوری می‌داند که حق تعالی او را برای تحقق خواسته‌هایش خلق کرده است. آشکارا گمراهی ابلیس را فعل خداوند می‌داند: «گناه خود همه از اوست. کسی را چه گناه باشد؟» (تمهیدات: ۱۸۸؛ نامه‌ها، ج ۲)

همین بینش و شیوه‌ی فکری در آثار گروهی از متصوفه درباره‌ی ابلیس و تأثیر او در سوق دادن انسانها به امور ناشایست کاملاً مشهود است. در کشف‌الاسرار آمده است: «خداوندی که ناپسندیده‌ی خود را بر یکی می‌آراید و پسندیده‌ی خود را به چشم دیگری زشت می‌نماید، ابلیس نومید را از آن آتش بیافرید و در سدره‌المنتهی وی را جای دهد و مقربان

حضرت را به طالب علمی پیش وی فرستد. با این همه منقبت و مرتبت رقم شقاوت بر وی کشد و زناز لعنت بر میان وی بندد و آدم را از خاک تیره برکشد و ملاء اعلی را حملان پایه‌ی تخت او کند و کسوت عزت درپوشد و تاج کرامت بر فرق او نهد و مقربان حضرت را گوید که "اسجدوا لآدم" (۱۳۶۱، ج ۱: ۱۵۹)

ابلیس ادعا می‌کند که از میان تمام موجودات تنها او دارای چنان بصیرتی بود که توانست ترفند 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 اجرائش و عقیم‌گذاردن آن تعلق گرفته است، سرچشمه‌ی تمام دغدغه‌ها و اضطراب‌ها در این 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 درعین حال تصدیق رازآلود بودن 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 مبرا 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 نهایت 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 ابلیس خَلق

(۷/۶-۴۰۵)

مولانا از آنجا که دارای بینشی چندبُعدی است و از یک منظر به پدیده‌ها نمی‌نگرد، گاهی جبر را ترجیح داده و گاه اختیار را برگزیده است. این نوسانات فکری او ناشی از نگاه متفاوت او به جهان هستی و نگرستن به آن از منظرهای مختلف است. آنچه از کلام مولانا در این باره برمی‌آید حدّ وسطی است میان جبر مطلق که جَهْمِیّه و آزارقه معتقد بوده‌اند و اختیار مطلق که معتزله بدان باور داشته‌اند (زمانی، ۱۳۸۳).

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد و آنکه عاشق نیست حبسِ جبر کرد
این، معیّت با حق است و جبر نیست این تجلّی مَه است این ابر نیست
وَر بُود این جبر، جبر عامه نیست جبرِ آن اماره‌ی خودکامه نیست

جبر را ایشان شناسند ای پسر! که خدا بگشادشان در دل بصر (۱۴۶۳-۶/۱)
... اختیار و جبر در تو بُد خیال چون در ایشان رفت، شد نور جلال (۱/۱۴۷۳)

براین اساس مولانا جبر مطلق را که ابلیس بیان می‌کند نمی‌پذیرد و به تأثیر اختیار و جهد در تغییر قضا و تقدیر الهی قائل است و آن دو را ناقض هم نمی‌داند. وی معتقد است هر چیزی در دایره‌ی مشیت الهی رخ می‌دهد و خارج از آن نیست. قضا و قدر الهی مافوق اختیار انسان است اما، باین حال، تلاش و کسب را رد نمی‌کند و اراده و اختیار انسان را در تغییر تقدیر مؤثر می‌داند.

عین‌القضات، که به شدت تحت تأثیر آراء حلاج است، مانند او قائل به جبر الهی است. ابلیس را محصور در دایره‌ی تقدیر و مشیت خداوندی می‌بیند. مایل هروی (۱۳۸۹) بر آن است که عین‌القضات با وجود طرح نظریه‌ی ابلیس‌شناسانه، به آموزه‌های مسلّم حیات بشر مانند انبیا، اراده و اختیار انسان و... بی‌توجه نبوده است. وی می‌گوید عین‌القضات انسان را موجودی مختار می‌داند، اما مختاری که در اختیارش نوعی اضطرار وجود دارد. عین‌القضات برای روشن شدن این امر مثالی ذکر می‌کند و در آن آدمی را به قلم مانند می‌کند که در دست کاتب (خالق) است و برای نوشتن مضطر است. او معتقد است انسان نیز برای اراده و اختیار اضطرار دارد. باید اراده‌ی کاتب باشد تا قلم بنویسد همان‌طور که انسان بی‌اراده‌ی خالق نمی‌تواند کاری کند (تمهیدات).

از نگاه منزوی (۱۳۷۷) نیز این که قاضی همدانی به جای کلمه‌ی جبر ترکیب "تَهْمَتِ اختیار" و نیز "انسان مسخّر به اختیار" را به کار می‌برد، پذیرش جبر و نفی اختیار از سوی

او را می‌رساند (ج ۱). نگاه عین‌القضات به ماجرای ابلیس ناشی از باور جبرگرایانه‌ی اوست و او را کاملاً مسخر اراده‌ی خداوند و تقدیر او می‌داند.

قیاس یا ناز!

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: "خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ." "مرا از آتش آفریده‌ای، اما آدم را از خاک خلق کرده‌ای." 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 درخور ناز بود. عین‌القضات نیز ابلیس را درخور و لایق این ناز می‌داند، زیرا که قرین خدّ و خال الهی بوده است و از جنس آتش بودن او ناز و غروری برای او به همراه آورده است که مانع دیدن اغیار می‌شود (تمهیدات).

گرچه عین‌القضات در کنار قائل شدنِ 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).
باین حال، اینجا، مولانا از نگاه یک فقیه به این مسئله نمی‌نگرد و رد کردنِ آن به خاطر فقه و دلایل فقهی نیست. به قیاس معتزله و اهل تأویل که منجر به شک آنها در نبوت و معجزه می‌شود، نظر دارد (همان). این قیاس بیانگر برتری اصل وجود آتش بر خاک تیره است:

گفت: نار از خاک بی شک بهتر است من ز نار و او ز خاکِ اکدر^۱ است
پس قیاس فرع بر اصلش کنیم او ز ظلمت ما ز نور روشنیم

(۳۳۹۷-۸/۱)

۱. اکدر: تیره، تیره‌تر.

این ادعای ابلیس که در قرآن کریم آمده است در آراء اغلب مفسران مورد توجه فرار 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 آن دو به قضیه‌ی لعنت‌فرستادن بر ابلیس است. عین‌القضات لعنت را عین رحمت و هر دو را از جانب خداوند می‌داند. ملعونی 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 منت 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 غسل 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 می‌گویند 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 حال مردن به این لعنت رشک می‌برد و آن‌گونه که عطار در تذکره‌الاولیا (۱۳۷۰) آورده است، رشکش را با این عبارات بیان

کرده است که از ابلیس رشک می‌آید و آتش غیرت جانم می‌سوزد. آن اضافه لعنت به ابلیس نمی‌توانم دید.

عین‌القضات حیات ابلیس را بسته به لعنت می‌داند. قوت ابلیس از لعنت است، پس نباید بر او صلوات و رحمت فرستاد. او کسانی را که بر ابلیس صلوات می‌فرستند نکوهش می‌کند، اما این تخطئه از نظر صلاحیت نداشتن ابلیس برای صلوات نیست، بلکه متکی به یک منطق عاطفی و عشقی است: یادگار معشوق گرچه گلیم سیاه بُود، نباید تبدیل شود حتی با حریر! عاشق را رحمت و لعنت برابر است بلکه لعنت برای ابلیس لذت‌بخش‌تر از رحمت است برای ملائکه. کمال ابلیس در این است که مطرود و ملعون باشد.

مولانا برخلاف عین‌القضات به صورت گسترده به قضیه‌ی لعنت ابلیس نمی‌پردازد و آن را آن‌گونه که عین‌القضات تشریح می‌کند، بازگو نمی‌کند. نگاه مولانا به لعنت، آن‌چنان که عین‌القضات به آن رنگ‌وبوی عرفانی و عاشقانه می‌دهد و آن را لطف و هدیه‌ی دوست می‌داند، دارای بار عاطفی و هنرمندانه نیست. وی به صراحت مشخص نمی‌کند که چرا باید ابلیس را لعنت کرد، اما سربسته و مختصر به نکاتی در این باره اشاره می‌کند. قضای الهی بر آن رفته است که لعنت نصیب ابلیس شود و این لازمه‌ی سرشت اوست. مقتضای طبیعت ابلیس گمراه کردن است و لعنت نیز با آن تناسب دارد. در واقع، لعنت کردن شیطان از سوی خداوند به معنای همین نقش منفی او در عالم و توصیفی از آن است که لعنت مقتضای این نقش است و در آن هیچ مذمتی نرفته است. عرصه‌ی هستی مانند تئاتری است که بازیگران هرکدام نقش منفی و مثبت را بازی می‌کنند؛ اما کسی آن‌ها را به خاطر نقش‌هایی که ایفا می‌کنند نکوهش می‌کند و نه می‌ستاید. مولانا از زبان معاویه لعنت شیطان را به نقش تکوینی او در دستگاه آفرینش تعبیر می‌کند که با این تعبیر لعنت هیچ مذمتی برای او به همراه ندارد. با اشاره به ذات آتشی ابلیس و جنس او، آتش و خاصیت سوزندگی آن را مثال می‌زند. همان‌گونه که سوزاندن خاصیت آتش است، گمراه کردن و در پی آن ملعون شدن طبیعت و سرشت ابلیس است. او سوزنده‌ی دین و ایمان خلق و گمراه‌کننده‌ی آنهاست؛ همین لعنت خداوند است (زمانی، ۱۳۷۲).

گفتیم که نگرش عین‌القضات و مولانا جلال‌الدین به قضیه‌ی لعنت با هم متفاوت است. یکی آن را با نگاه عاشقی می‌بیند که سر در پای معشوق می‌نهد و در عشق به آن درجه رسیده است که هر چه از معشوق به او برسد عین لطف و عنایت اوست اما، دیگری نقش

منفی ابلیس در این جهان را همان لعنت می‌داند. اگر دقت کنیم وجه مشابهی بین این دو عارف بزرگ در این باره 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. یای 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 گمراه کردن 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، ج ۱). 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 اول حرفی که در لوح محفوظ پدید آمد، لفظ "محبت" بود، پس نقطه‌ی "ب" با نقطه‌ی "نون" متصل 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 حتی پا را فراتر می‌گذارد و می‌گوید هر کس درک و فهم لذتِ وصال و دانستن قدر وفای معشوق نچشد، لذتِ وصال او نیابد؛ هر که دشنام معشوق نکشد، قدر وفای او نداند (همان). ابلیس که به این جایگاه

رسیده است همان طور که خود در بُعد راه قُرب را می جوید دیگران را نیز به این عمل دعوت می کند و این همان است که در نگاه کسانی چون مولانا بازداشتن آدمی از راه حق و اغوای اوست. البته عین القضاة خود نیز به سالکان طریقت هشدار می دهد که به این دعوت ابلیس توجه نکنند و راه او را نروند (همان). وی در این دیدگاه به همان نگاه رایج به ابلیس اشاره می کند.

اما مولانا رانده شدن ابلیس از درگاه خداوند را نتیجه گردن کشی و عصیان او در برابر خداوند می داند و به هیچ یک از این تأویلات عرفانی که در آثار عین القضاة و دیگر مدافعان ابلیس آمده است، اشاره ای نکرده است. در آراء عین القضاة به صراحت به فرصت خواستن ابلیس از پروردگار تا روز قیامت اشاره نشده است، اما این مسئله را با مضمون های متفاوت بیان کرده است که نمونه ای از آن در بالا ذکر شد.

در قرآن به تقاضای ابلیس برای مهلت و عمر طولانی صریحاً اشاره شده است. ابلیس که آدم را علت اصلی خواری و مطرودی خود می دانست، در صدد انتقام از او و اولادش برآمد و برای این کار از خداوند مهلت خواست؛ "قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ"؛ گفت پروردگارا پس مرا تا روزی که برانگیخته می شوند مهلت ده^۵. و خداوند او را تا "وقت معلوم" مهلت داد؛ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ؛ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ؛ فرمود در حقیقت تو از مهلت یافتگانی؛ تا روز معین معلوم.^۶

مولانا مهلت خواستن ابلیس از خداوند و درخواست عمر بسیار را برای او مرگ واقعی می داند. ابلیس که به جای توبه تقاضای عمر طولانی می کند، می پندارد که در آن حیات را درخواست کرده است درحالی که این عمر در واقع مرگ است نه حیات. عمر، اگرچه بسیار طولانی باشد، وقتی که به دور از حق باشد، مرگ و فنا حقیقی است. این زندگانی بدون حق تعالی کشنده است، حال آنکه می پنداشت تقاضای حیات و ماندگاری کرده است.

عمر بی توبه همه جان کنده است مرگ حاضر غایب از حق بودن است
عمر و مرگ، این هردو، با حق خوش بود بی خدا آب حیات آتش بود

(۷۷۰-۱ / ۵)

از سوی دیگر، در این زندگانی طولانی تنها لعنت نثار او می شود. "وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِيَّايَ يَوْمِ الدِّينِ"؛ و تا روز جزا لعنت من بر تو باد.^۷ و از عزت و احترام در آن خبری نیست. این نیز مرگی دیگر است که موجب دوری هرچه بیشتر او از معبود و بارگاه کبریایی حق تعالی

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

تشابه‌ها

ابلیس، مقرب درگاه

عین‌القضات و مولانا، هر دو، به جایگاه و منزلت ابلیس پیش از آفرینش آدم اذعان داشته‌اند و او را از مقربان 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 حبش، 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 هزاران ساله‌ی او را می‌پذیرد:

صدهزاران سال ابلیس لعین بود ز ابدال^۱ 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 بَمَا كَانَ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ بِإِبْلِيسَ إِذَا أَحْبَطَ عَمَلَهُ الطَّوِيلَ وَجَهْدَهُ الْجَهْدَ وَكَانَ قَدْ عَبَدَ اللَّهَ سِتَّةَ آلَافِ سَنَةٍ لَا يُدْرِي أَمِنْ سِنِي الدُّنْيَا أَمْ مِنْ سِنِي الْآخِرَةِ.» از آنچه خداوند در مورد ابلیس انجام داده عبرت گیرند؛ زیرا اعمال طولانی و کوشش‌های فراوان او

را بر اثر تکبر از بین برد. او خداوند را شش‌هزار سال عبادت نمود که 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 دُرْدانه‌ی پروردگار. با طاعت و عبادت به مقامی چون قُرب حق رسید. او سرور عالم و عالمیان بود و فخر زمین و زمان:

او کجا بود اندر آن دُوری 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 (۲/ ۲۶۱۸)

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 ترکیب 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 ماده 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 مَهان^۱ (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 دست بادِ غیب عاجزی پیشه گرفت و دادِ غیب^۲

گه بلندش می‌کند گاهیش پست گه درستش می‌کند گاهی شکست

۱. مَهان: خوار کرده‌شدگان.

۲. دادِ غیب: قدرت تصرف عالم غیب.

گه یمینش می‌برد گاهی یسار گه گلستانش کند گاهیش خار
دست پنهان و قلم بین خط‌گذار اسب در جَولان و ناپیدا سوار
(۱۳۰۰-۳/۲)

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

شب بُد نوری ندیدی رنگ را پس به ضدّ نور پیدا شد تو را
دیدن نور است آنکه دید رنگ وین به ضدّ نور دانی بی‌درنگ (۹/۱-۱۱۲۸)
که نظر بر نور بود آنکه به رنگ ضد به ضد پیدا بُود، چون روم و زنگ^۱
پس به ضدّ نور دانستی تو نور ضدّ ضدّ را می‌نماید در صدور (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
در این باره 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.

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 تجلی و ظهور
بی ز ضدی ضد را نتوان نمود و آن شه بی مثل را ضدی نبود
پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ایتا بود شاهیش را آیین‌های (۳/۶-۲۱۵۱)
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 ضد و مخالف هم‌اند، در باطن "به یک کار اندرند"^۹ که فقط خداوند از آن آگاه است (شیمل، ۱۳۶۷).

این باور (خلقت جهان بر مبنای 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 حلاج 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 صوفیان 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 سیاه 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 تجلی 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 به هیچ وجه 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 به گونه‌ای 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 مولانا از اعتقادات صوفیه درباره‌ی ابلیس در این حکایت بیان می‌کند، با اندیشه‌های او

در این باره 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 غلم بر ساخت اسپید و سیاه آن یکی آدم، دگر ابلیس را (۱۵۵/۶)

ذات و سرشت ابلیس به گونه‌ای آفریده شده است که در برابر انسان قرار بگیرد و او هرگز نمی‌تواند از آن تخطّی کند. آدمی بدان گونه 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 همان گونه 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 زیبایی 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 همان قدر 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 قهار

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

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 مزل، قهار و جبار است. پس لطف و رحمت در نور احمد و قهر و غضب در چهره‌ی ابلیس تجلی 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 قهار حق تعالی 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. از این رو چون اعمال او هرگز از روی اختیار سر نزده است بنابراین، مستحق پاداش یا جزا نیست و به هیچ وجه در نظام پاداش و جزا مؤاخذه نخواهد شد (قنبری، ۱۳۸۷). اما مولانا، با وجود این باور، باز هم در نهایت، غرور و تکبر ابلیس را در سرکشی او دخیل می‌داند و این صفات را از مظاهر قهاریت می‌داند که او را به انجام دادن این امر ترغیب کرد.

حاجب درگاه

عین‌القضات ابلیس را حاجب و راهزن بارگاه حق می‌داند که به امر خداوند بر در آن نگهبان است و از ورود نااهلان به حضرت عزت دوست جلوگیری می‌کند (تمهیدات). وی، با نگاهی بسیار عارفانه و لطیف، اغواگری ابلیس را این گونه تفسیر می‌کند؛ اینکه ابلیس در ظاهر انسان‌ها را از راه حق باز می‌دارد به این دلیل است که او از سر 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.

در آراء عین‌القضات و مولانا درباره‌ی این قضیه و نیز این اعتقاد آنها که ابلیس محکی برای تشخیص خوب و بد است، وجوه اشتراکی مشاهده می‌شود. چنانچه ذکر شد، عین‌القضات ابلیس را ممیّز مدعیان می‌داند تا کدام یک مخلص است و کدام مدّعی دروغین؟ مولانا در این نکته با عین‌القضات هم‌عقیده است که کهدر داستان معاویه و ابلیس 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 تا اینکه او در این آزمون‌ها سربلند بیرون آمد؛ پس خداوند او را محک شناخت خوب از بد و زشت از زیبا قرار داد. بنابراین، ابلیس واسطه‌ای است تا به وسیله‌ی او ضمیر انسان‌ها آشکار شود، اما در سرنوشت و عاقبت 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: خلاصه‌ی آراء صوفیه

مولانا علاوه بر تصویر منفی از ابلیس تصویر مثبتی هم عرضه می‌کند. در تصویر مثبت ابلیس یکی از فرشتگان مقرب الهی است که به دلیل غیرت و شدت پایبندی‌اش به توحید دچار فراق شده است. از این جهت به شدت ناله می‌کند و اعلام می‌دارد که او جز خدا اصلاً موجود دیگری را مشاهده نکرد تا بر او سجده کند. به همین دلیل، بدون آنکه گناهی مرتکب شود دچار فراق شده است. او این چهره‌ی ابلیس را در "داستان بیدارکردن ابلیس معاویه را که خیز وقت نماز است" به تصویر کشیده است. مولانا در این حکایت که خلاصه‌ی آراء صوفیان 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 عمق تراژدی نهفته در شخصیت ابلیس را نیز درک می‌کند. این تراژدی، با پیش کشیدن تضاد دورنی بین عشق پرشور ابلیس به پروردگار و رویکرد آزارگرانه و نامهربان او به انسان‌ها، بر شهرت او می‌افزاید. همین تناقض باعث می‌شود مانع از آن شود که شخصیت ابلیس به یک کلیشه‌ی صرف تبدیل شود (آون، ۱۳۹۰).

مولانا که در موارد فراوانی مانند یک عارف تأویل‌گرا عمل کرده است و حتی خود در بعضی از داستان‌هایش سعی می‌کند برای خواننده ژرف‌ساخت نظریاتش را بیان کند. در این داستان، به خصوص، جانب احتیاط را رعایت کرده و خودداری او از حضور در میدان تأویل و ورود به مسائل باطنی متن آیات مرتبط با موضوع، کاملاً بارز و آشکار است. هرچند اشتیاقی نهانی سرانجام او را به حضور در این حوزه وا می‌دارد (دانشگر، ۱۳۸۶). وی در این موارد در بهره‌مندی از آیات و روایات و ظرایف حکمی و عرفانی با تبّحر و ترجمان خاصی، برداشتی عالمانه و عارفانه از مسائل را فراروی مخاطب قرار می‌دهد که شاهد شیرین معرفت الهی و بهره‌مندی از عرفان اسلامی را در کام خواننده گوارتر و مهناتر می‌سازد.

گویا مولانا در بیت:

گفت ما اول فرشته بوده‌ایم راه طاعت را به جان 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 الهی را منشأ بروز اموری چون عمل ابلیس می‌داند و معتقد است که چون هر اسمی از اسماء خداوند دارای مظهری خاص است، پس آنچه ابلیس انجام داد ناشی از اقتضائات این اسماء است (تمهیدات). «این سخن حق است که خداوند را نام‌های مختلف است که مظاهر جمال و جلالی گوناگون دارد، اما همه‌ی عرفا به سریان تجلی دو اسم "عادل" و "حکیم" در تمام اطوار و نشأت حتی عالم اسماء و صفات قائل‌اند» (کمپانی زارع، ۱۳۹۰). مولانا، گویا با در نظر داشتن این اندیشه‌ها از زبان ابلیس، خداوند را از نسبت‌های این‌گونه مبرّاً دانسته است:

اصل نقدش داد و لطف و بخشش است قهر بر وی چون غباری از غش است

از برای لطف، عالم را بساخت ذره‌ها را آفتابِ او نواخت

(۲/۲۶۳۱-۲)

حکمت خداوند چنان است که هرچند ممکن است عملی از اعمال او در ظاهر و در نگاه

اول ضرر به نظر آید، در پشت آن حکمتی است که بر همه پنهان است که سرانجام به نفع آفریدگانش تمام خواهد شد:

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

مولانا این باورش را به گونه‌ای دیگر در کلام ابلیس نیز گنجانده است؛ ابلیس به سابق بودن رحمت خداوند بر غضبش ایمان دارد. قهر کنونی خداوند حادث و در نتیجه زایل شدنی است، اما لطف او که قدیم است، هرگز از بین رفتنی نیست. در پس 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. به این ترتیب 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 در فرزند (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 بودن 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 نیارودن من بر آدم نیز باید اتفاق می‌افتاد (زمانی، ۱۳۸۳).

پساز اول قرار بود که چنین کاری به دست شیطان انجام پذیرد تا باعث هیوط آدم به زمین شود. بنابراین، گناه شیطان نیز یک امر وجودی و ساختاری است نه امری آزادی 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 روزی 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، ج ۱).

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

مر وزیری را کند شه محتسب شه عدو او بود نبود مُجِبّ
هم گناهی کرده باشد آن وزیر بی سبب نبود تغیر ناگزیر
آن که ز اول محتسب بُد خود ورا بخت و روزی آن بُدهست از ابتدا
لیک آن کاوّل وزیر شه بُدهست محتسب کردن سبب فعلِ بد است

(۲۸۱۷-۲۰/۲)

می توان از این حکایت چنین برداشت کرد که اگر ابلیس از همان ابتدا چنین مطرود و ملعون درگاه حق تعالی بود، می توانستیم استدلال او را در نقش آفرینی اجباری اش بپذیریم، اما با توجه به گذشته‌ی او که از فرشتگان مقرب بوده است، باید به علت خطایی که در ماجرای آفرینش آدم و فرمان سجده به او از ابلیس سر زد، به این مقام تنزل می یافت (کمپانی زارع، ۱۳۹۰).

بهبانه‌ی اضطرار و جبر حاکی از ردّ مسئولیت است و نداشتن مسئولیت و اختیار، وظایف دینی و اخلاقی را انکار می کند و مسلم است که بین مجبور بودن و محول کردن تکلیف تناسبی وجود ندارد.

گر نیک و بد نزد خدا یکسان بُدی در ابتلا با جبرئیل ماهرو ابلیس هم سیماستی
(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 می داند:

نافِ ما بر مِهر او بُبریده‌اند عشق او در جان ما کاریده‌اند (۲۶۲۲/۲)
نسبت به انسان‌ها هم وظیفه‌ای دارد که ظاهراً منحرف کردن آنهاست. در واقع تشخیص خوب و بد از هم و تمیز دادن انسان‌های ناشایست از افراد شایسته است.

مولانا بر یکی از معماهای فکر بشری انگشت می نهد: خیر و شرّ در جهان هستی به طور مطلق وجود ندارد؛ در حوزه‌ی زندگانی آدمیان خیر و شر دیده می شود، 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 داند و آن ابلیس است (دشتی، ۱۳۵۲). ابلیس در اینجا به سخن آمده و از خویشتن دفاع می کند:

نیک را چون بد کنم، یزدان نیم داعیم من، خالق ایشان نیم
خوب را من زشت سازم؟ ربّ نهام زشت را و خوب را آئینه‌ام (۷/۲-۲۶۸۶)
او مرا غمّاز کرد و راست گو تا بگویم زشت کو و خوب کو (۲/۲۶۸۹)
در این بخش ملاحظه می‌شود که مولانا توجه خود را معطوف به طینت آدمی می‌کند.
به اعتقاد او نقش هدایتی ضمیر انسان در ازل مشخص شده و شیطان و عوامل نفسانی تنها
قادرند آن را برملا کنند (دانشگر، ۱۳۸۶).

از نظر مولانا نیک و بد، هرچند به مقاصد مختلف آفریده شده است، هر دو از جانب
خداوند می‌رسد. حق تعالی، در صورت‌گیری زشت و زیبا، دست هنرآفرین و نقش استادی
خود را در تکامل این هر دو نشان می‌دهد؛ چنان‌که هر نقشی صفت شایسته و مقتضی خود
را می‌گیرد. نقش زشت هم قدرت آفرینندگی او را اثبات می‌کند.

در پایان این دفاعیه‌ی ابلیس، مولانا به عجز خود در مقابل ابلیس اعتراف می‌کند، پس
به خداوند رو نموده و از او طلب یاری می‌نماید. «این قسمت که شاید ساده‌ترین 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 توجه قرار گیرد در واقع
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 داورى به سود ابلیس سنگین‌تر است. عمل صعودی این
داستان - داستان اصلی - که با استدلال‌ات متن آغاز شده بود، در این جا به نقطه اوج خود
می‌رسد و مولانا به‌طور ناخودآگاه ذهنیت درهم‌پیچیده و روان تمرکز یافته‌ی درون خود را
فرافکنی می‌کند. روش او در ختم سخن، بیش از آنکه یادآور شیوه‌ی استادانه‌ی معمول و
همیشگی‌اش باشد، به بیداری ناگهانی از یک خواب غیرمنتظره و یا حضور در یک غیبت
عارفانه شبیه است.» (دانشگر، ۱۳۸۶)

نتیجه‌گیری

به‌طور کلی، نظر مولانا جلال‌الدین بلخی درباره‌ی ابلیس به اندازه‌ی بینش حلاج و غزالی
و عین‌القضات اغراق‌آمیز نیست. از دید مولانا، حسد یکی از عللی است که باعث اخراج
ابلیس از بهشت شده است. ابلیس به سبب حسادتی که به آدم دارد، سعی می‌کند تا آدمی

موقعیتش را از دست بدهد. بنابراین می‌کوشد که فرد را به سوی گناه سوق دهد و از این رهگذر او را به چاه هلاکت افکند. چنان‌که از ابیات مثنوی استنباط می‌شود شیطان از علم و قدرت لازم برای انجام وظایفش برخوردار بوده است. اما اگر شیطان را در ساختار لایتغیر هستی در نظر بگیریم، از او هیچ کار ناشایستی سر نمی‌زند، بلکه خداوند او را به انجام برخی امور موظف ساخته است و او هم آنها را بی‌کم‌وکاست انجام می‌دهد و ذره‌ای هم از آنها تخطی نمی‌کند. البته، براساس ابیات مثنوی، شیطان اختیار آن را دارد که از این اوامر تخطی 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 و گرنه 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 مدعیان عشق به معشوق ازلی. درواقع، سالک باید پس از رسیدن به مقام ابلیس، آن را به قصد 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 سیاه او در برابر محمد (ص)، ایمان، سعادت و نور سپید وی تبیین می‌کند و بدین‌سان زمینه را برای تحول 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 غیر توحیدی 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

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]. «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ»؛ 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 واسطه‌ی وجود آنها حفظ می‌کند. و ایشان هفت اقلیم‌اند: یکی بر قدم خلیل‌الله است؛ دوم بر قدم کلیم؛ سوم بر قدم هارون؛ چهارم بر قدم ادريس؛ پنجم بر قدم یوسف؛ ششم بر قدم عیسی؛ هفتم بر قدم آدم. از این رو بدانها ابدال گویند که اگر یکی از آنها از جایی برود، بَدَلِ خود را آنجا می‌گذارد.» (ج ۱: ۱۲۲)
- [۹]. گرچه این دو مختلف خیر و شرند لیک این هر دو 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.

کتابنامه

- قرآن کریم. ۱۳۹۰. رسم الخط عثمان طه. ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند. چاپ اول. تهران. هلیا.
- نهج البلاغه حضرت امیرالمؤمنین (ع). ۱۳۸۸. ترجمه‌ی محمد دشتی. چاپ هشتم. تهران. زهد.
- آون، پیتر ج. ۱۳۹۰. شیطان در تصوف. ترجمه‌ی مرضیه سلیمانی. چاپ اول. تهران. علم.
- بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۷۴. شرح شطحیات. چاپ سوم. تهران. طهوری.
- پورنامداریان، محمدتقی. ۱۳۷۳. «سیری در یک غزل عطار». کیهان فرهنگی. شماره‌ی ۱۱۵. صص ۲۸-۳۴.
- دانشگر، مریم. ۱۳۸۶. «تأویل‌گرایی مولانا. نگرشی دوسویه در مثنوی». آیین‌های میراث. شماره‌ی ۳۸. صص ۲۳۱-۲۴۲.
- دشتی، علی. ۱۳۵۲. «ابلیس در کسوت حکمت و عرفان». یغما. شماره‌ی ۳۰۴. صص ۵۷۳-۵۷۸.
- زمانی، کریم. ۱۳۷۲. شرح جامع مثنوی معنوی. چاپ اول. تهران. اطلاعات.
- زمانی، کریم. ۱۳۸۳. میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی). چاپ دوم تهران. نشر نی.
- سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۹. قمار عاشقانه شمس و مولانا. چاپ دوم. تهران. مؤسسه‌ی فرهنگی صراط.
- شیمیل، آنه ماری. ۱۳۶۷. شکوه شمس (سیری در آثار و افکار مولانا). با مقدمه‌ی سیدجلال‌الدین آشتیانی. ترجمه‌ی حسن لاهوتی. چاپ اول. تهران. علمی و فرهنگی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. ۱۳۷۰. تذکره‌الاولیا. به سعی و اهتمام رینولد الن نیکلسون. چاپ سوم. تهران. دنیای کتاب.
- عین‌القضات، عبدالله بن محمد. ۱۳۷۰. تمهیدات. مقدمه، تصحیح، تحشیه و تعلیق عقیف عسیران. چاپ دوم. تهران.

منوچهری.

عین القضاة، عبدالله بن محمد. ۱۳۷۷. **نامه‌های عین القضاة همدانی**. به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران. ۳ جلد. چاپ سوم. تهران. اساطیر.

قنبری، بخشعلی. ۱۳۸۷. «تقریری نو از شیطان در مثنوی». **نامه یالهیات**. شماره ۳. صص ۲۲-۴۱.

کمپانی زارع، مهدی. ۱۳۸۹. «تقدیس ابلیس نزد حلاج و نقد مولانا بر آن». **دین**. شماره ۱۵۶. صص ۹۴-۸۱.

کمپانی زارع، مهدی. ۱۳۹۰. **ابلیس عاشق یا فاسق؟**. چاپ اول. تهران. نگاه معاصر.
مایل هروی، نجیب. ۱۳۸۹. **خاصیت آیینگی** (نقد حال، گزاره‌ی آراء و گزیده‌ی آثار فارسی). چاپ دوم. تهران. نشر نی.

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

مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۷۸. **کلیات شمس** (دیوان کبیر). با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ چهارم. تهران. امیرکبیر.

میددی، ابوالفضل رشیدالدین. ۱۳۶۱. **کشف الاسرار و عده‌الابرار**. به اهتمام علی‌اصغر حکمت. چاپ چهارم. تهران. امیرکبیر.

میرآخوری، قاسم (تحقیق، ترجمه و شرح). ۱۳۷۹. **مجموعه آثار حلاج**. چاپ اول. تهران. یادآوران.

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

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.

- 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.
- Kmpni 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.