

دفتر صوفی سواد و حرف نیست

جز دل اسپید همچو برف نیست
«شیطان» در ادبیات دنیا جایگاهی ویژه دارد و موضوع مهمی برای آثار ادبی جهان بوده است. در ادبیات غرب، کریستوفر مارلو (Christopher Marlow) شاعر انگلیسی زبان، ویلیام بلیک و بخصوص میلتون (در بهشت گمشده) هریک شیطان (Sliofey or Satān) را به گونه‌ای درآثار خویش جای داده‌اند. در ادبیات غرب حتی سرچشمه و منبع سروده‌های شاعران زیادی بوده است؛ به طوری که شاعران دوره جاهلیت اعتقاد به نوعی شیطان شعری داشتند که منشا الهام برای سرایش بوده است. از اینرو آنان هریک برای خود شیطانی جداگانه با نامهای متفاوت داشتند، چنان که نام شیطان عبید شاعر، «هیبده» بود و الاغشی شیطانی به نام مسحل داشت و جهانم و سفتاق نام شیطان شعری عمرو بن قطن و بشار بوده است. هریک از این شیاطین از دیدگاه آنان حائز اهمیت خاصی بودند و آنها شعرشان را مدیون آنان می‌دانستند.

اما باید توجه داشت، هرآنچه که در ادبیات غرب و غرب مورد توجه قرار گرفته است، زمانی سمیل شرارت و قهر و بدی و تمثیل نفس آماره شناخته شده است و زمانی نیز به عنوان موجودی غیبی، الهام بخش قریحه شاعران بوده است، و چیزی که ما تحت عنوان ابلیس شناسی در فرهنگ اسلامی از آن یاد می‌کنیم، در ادبیات دنیا کمتر مورد توجه قرار گرفته است و شاعران و نویسندگان دنیا شاید کمتر به موجودیت حقیقی این مخلوق الهی اندیشیده‌اند. بیشتر وجهه نظر آنان معطوف به خاستگاهی بود که او را کاملاً از آنچه که ما در ادبیات فارسی یاد می‌کنیم، متمایز می‌کند. اگرچه در ادبیات فارسی شاعران و نویسندگان بسیاری بوده‌اند که با دیدگاه سمیلیک به این قضیه نگرسته‌اند و نمادهای متفاوتی از اسامی مختلف شیطان در طول تاریخ ادب فارسی ارائه کرده‌اند، اما با این وجود، حضور شیطان و ارتباط او با خداوند در قبل و بعد از آفرینش «آدم» داستانهایی زیبایی را در ادبیات ما آفریده است. از اینرو ابلیس در شعر فارسی به سه گونه متفاوت خود را نشان داده است، که می‌توانیم با سه نام متفاوت در این ادوار از آن یاد کنیم:

الف) قبل از خلقت آدم و در عزت و جلال و با نام عزازیل

ب) در داستان آفرینش آدم و به عنوان یکی از شخصیت‌های اصلی این داستان، با نام ابلیس
ج) در زندگی مادی و این دنیایی در کنار فرزندان آدم که سمیل شرارت و بدی است، و با نام شیطان
این گذر نام و معنی ابلیس را سنایی در حدیقه الحقیقه و مولانا در مثنوی یادآور می‌شوند. سنایی آنجا که آدمی را از عقل و خدعه و تلبیس برحضر می‌دارد می‌گوید:

دیو از این عقل گشت با شر و شور
تا بمخراق لعنتی شد کسور
بگذر از عقل و خدعه و تلبیس

که عزازیل از این شد دست ابلیس
که گذر فرشته‌ای با نام عزازیل به ابلیس بر اثر تلبیس را عینا یادآور می‌شود و بعد از این مرحله سمیلی از او ساخته شده که امروزه نه تنها در ادبیات و

ادیان، بلکه حتی در زندگی اجتماعی با نام شیطان یاد می‌شود. و شاید درست باشد اینکه بگوییم ابلیس نام اختصاصی شیطان است و شیطان نام عمومی که به هر بدی و اهریمنی در جهان ماده گفته می‌شود و از اینرو به عنوان رمز و سمبل شناخته شده است.

با وجود متفاوتی که ابلیس در چهره شعر صوفیه خود را نشان داده است، این واقعیتی است اگر بگوییم ابلیس در شعر صوفیه شکل دگرگونه گفتارها و اندیشه‌ها و باورهایی است که در طی قرون گذشته به وسیله عارفان بنامی چون حسین بن منصور حلاج، عین القضاة همدانی، شیخ احمد غزالی و... مورد نوعی دفاع قرار گرفته است. از اینرو شاعران صوفیه هیچگاه اندیشه دگرگونه‌ای در به اصطلاح دفاع از ابلیس در اشعار خویش ارائه نداده‌اند، با این حال جستجو در این باب و در اشعار شاعران صوفیه ما را به خاستگاه و بنیان اندیشه و تفکر صوفیانه آنان راهنمون می‌باشد و دریچه‌هایی که این شاعران از روزنه‌های آن به جهان بیرون چشم می‌انداختند، آشنا می‌کند. و علاوه بر این داستانسرای شاعران در این باب حائز اهمیت است، داستانهایی که بعضی برای اولین بار در شعر صوفیه نمود پیدا کرده‌اند و برخی دیگر با گوشه چشمی به آثار نثر صوفیه گذشته سروده شده‌اند.

در تمامی داستانهایی موجود در مثنوی که به نحوی در باب ابلیس سخن می‌گوید، بجز داستان «بیدار نمودن ابلیس معاویه را» (در دفتر دوم مثنوی) بقیه، بدون استثناء، جنبه نمادین و سمبولیک شیطان را در وجه سوم تقسیم بندی ما مورد نظر قرار گرفته است. از اینرو مهم‌ترین داستانی که تا حدودی به اصل و نسب واقعی یا حقیقی ابلیس می‌پردازد و چهره‌ای جدا از همه سیماهای موجود در شعر صوفیه ارائه می‌دهد، شاید بدون اغراق همانا داستان «بیدار کردن ابلیس معاویه را» باشد. بنابراین در این بررسی که به تحلیل داستانهایی موجود در مثنوی می‌پردازیم، اصل را بر این داستان مذكور می‌گذاریم و چند داستان دیگر هم - که در این ارتباط خالی از لطف نیست - مورد بررسی قرار می‌گیرد. اما از مجموع نه داستان موجود در مثنوی که به گونه‌ای درباره ابلیس سخنی دارد، تنها به بررسی پنج داستان پرداخته‌ایم و داستانهایی دیگر را که نقش چندانی در جایگاه بررسی نداشته‌اند، برای پرهیز از اطاله سخن نیاورده‌ایم.

داستانهای موجود در مثنوی که به نحوی درباره ابلیس سخن می‌گوید، شرح زیر است:

۱. اضافه کردن آدم آن زلت را بخویشتن که رینا ظلمنا و اضافه کردن ابلیس گناه خود را بخدا که بما اغویتنی. (دفتر اول، از ابیات ۱۶۴۰ تا ۱۶۵۰)
۲. اول کسی که درمقابله نص قیاس آورد، ابلیس بود. (دفتر اول، از ابیات ۳۳۹۶ تا ۳۴۲۵)
۳. تعجب کردن آدم علیه السلام از ضلالت ابلیس و عجب آوردن (دفتر اول، از ابیات ۳۸۹۳ تا ۳۹۲۳)
۴. بیدار کردن ابلیس معاویه را رضی الله عنه که خیز وقت نماز است. (دفتر دوم، از ابیات ۲۶۰۴ تا ۲۷۹۲)
۵. گفتن شیطان قریش را کی بچنگ احمد آید کی من یاریها کنم و قبیله خود را بیاری خوانم و وقت ملاقات صفین گریختن. (دفتر سوم، از ابیات ۴۰۳۶ تا ۴۰۷۸)



● این مقاله

بخشی است از یک نوشته مفصل

به نام «ابلیس در شعر

تعلیمی صوفیه»

«ابلیس»

در مثنوی مولانا

● محمدرضا محمدی آملی - آمل

۶. نشستن دیو بر مقام سلیمان علیه السّلم و تشبه کردن او بکارهای سلیمان علیه السّلم و فرق ظاهر میان هر دو سلیمان و دیو خویشتن را سلیمان بن داود نام کردن (دفتر چهارم، از ابیات ۱۲۶۳ تا ۱۲۸۶)

۷. «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ مَرَجٍ مِنْ نَارٍ وَ قَوْلَهُ تَعَالَى فِي حَقِّ إِبْلِيسَ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْإِنِّ فَفَسَقَ» (دفتر پنجم، از ابیات ۱۹۲۷ تا ۱۹۷۳)

۸. مثل شیطان بر در رحمان (دفتر پنجم، از ابیات ۲۹۳۷ تا ۲۹۶۲)

۹. داستان آن عجزه کی روی زشت خویشتن را جَندَره و گلگونه می ساخت و ساخته نمی شد و پذیرا نمی آمد (دفتر ششم، از ابیات ۱۲۲۲ تا ۱۲۳۶)

از این حکایات مذکور ما به بررسی شماره های ۱، ۲، ۴، ۵ و ۸ می پردازیم و بحث را بر حکایت چهارم که درباره «معاویه» است، متمرکز می کنیم.

در حکایت «اضافت کردن آدم آن زلت را بخویشتن...» که تمثیلی است دارای ۲۹ بیت، و در ادامه داستان «آمدن رسول روم به نزد عمر رضی الله

آمده است. به طور مستقل داستانی درباره ابلیس نیست، بلکه اشاره ای به داستان آفرینش و گستاخی ابلیس دارد که به عنوان نماد و تمثیل در این داستان به او اشاره می شود. مولانا پیش از این تمثیل، در داستان

آمدن رسول روم نزد عمر در سؤال و جوابهای رسول روم و جواب عمر اشاره به مسأله جبر و اختیار دارد که یکی از مباحث بسیار مهم فلسفی و کلامی است. مولانا در

مثنوی شصت و پنج مورد در باره جبر و اختیار سخن می گوید و گاه جانب جبر را می پذیرد و گاه جانب اختیار. اما وقتی او از جبر می گوید، جبر او یک جبر به

اصطلاح عامیانه نیست که جبریان و منکران الهی آن را دستاویز گناهان خود کرده اند، بلکه او فراتر از آن به یک جبر محمود معتقد است که در مقابل جبر مذموم

قرار دارد. از اینرو مولانا معیت و همراهی خداوند با انسان را جبر نمی داند، می گوید:

این معیت با حقست و جبر نیست
این تجلی مه است این ابر نیست

۱۴۶۵
وَرَسُولِ ابْنِ جَبْرِ، جَبْرِ عَامَهُ نِيسَتِ
جَبْرِ اَنْ اَمَارَهُ خُودِ كَامَهُ نِيسَتِ

استاد فروزانفر تصریح می کنند که این معیت الهی را صوفیان «معیت قیومیه» می نامند که لازم «رحمت رحمانیه» است.

مولانا تمثیل ابلیس و آدم را در بارگاه الهی می آورد تا مثال و نمودی باشد برای انسانها. زیرا حضرت آدم گناه را تقبل کرد و پذیرفت و گفت: رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا، حال آن که ابلیس عصیان خویش را به

کردن خداوند می اندازد و می گوید: «بِمَا أَعْوَيْتَنِي» (۱۴۸۸)

گفت شیطان که بما اغویتینی
کرد فعل خود نهان دیودنی

۱۴۸۹
گفت آدم که ظلمنا نفسنا
او ز فعل حق بُد غافل چوما

مولانا می خواهد در این تمثیل نشان دهد که دو گونه عقیده متفاوت و جدای از هم در باب جبر و اختیار در طبیعت وجود دارد. استاد فروزانفر معتقد است که مولانا در اینجا تحت تأثیر عقاید اشعریان است. زیرا

او چون ابوالحسن اشعری در این تمثیل معتقد است که «قدرت انسان برای حصول فعل کافی نیست... اما اعمال و حرکات آدمی مسبوق است بحصول

داعی بر فعل که از باطن و منبث می شود و چون داعی بر فعل پدید آمد قدرت الهی فعل مخصوص را بر دست انسان جاری می کند و انسان مخیل فعل است و

نسبت فعل بدو، قیام است نه صدور و ایجاد فعل مستند بقدرت خدای تعالی است که آن را «قدرت قدیمیه» می گویند». طبق این استناد آدم گناه می کند و این با

اختیار تام اوست. اما آدم داعی این فعل است، و به عبارتی در این گناه کردن - به عبارتی گندم خوردن - نسبت قیام فعل بدوست و تنها از خداوند صدور فعل

صادر است. ولی ابلیس که در اینجا تمثیل جبریان است، نسبت قیام فعل خود را از یاد می برد و قیام صدور فعل را توأمان به خداوند نسبت می دهد، از اینروست که سنایی در غزلی از زبان او می گوید:

می خواست تا نشانه لعنت کند سرا
کرد آنچه خواست، آدم خاکی بهانه بود
حال آنکه اگر چه این خداوند است که ابلیس را به

تمرّد کشاند، این نفی عمل قیام، عصیان و تمرّد از فرمان و دستور خدا نیست، زیرا ابلیس خود داعی این عمل است. با این توصیف آدم:

۱۴۹۰
در گنه او از ادب پنهانش کرد
ز آن گنه بر خود زدن او بر نخورد
خداوند علت این سکوت را می پرسد که چرا تو

صدور امر را هم حتی به خود نسبت دادی و حرفی از من نزدی:

۱۴۹۱
بَعْدَ تَوْبَةٍ كَفْتَنِي اِي اَدَمَ نَسَهُ مَن
اَفْرَيْدَمَ دَر تَوَانِ جَرَمِ وَ مَحَنِ

۱۴۹۲
نه که تقدیر و قضای من بود آن
چون بوقت عذر کردی آن نهان؟

۱۴۹۳
گفت ترسیدم ادب نگذاشتم
گفت من هم پاس آنت داشتم

۱۴۹۴
هَرَكَ اَرْدَ حُرْمَتِ اَوْ حُرْمَتِ بَرْدِ
هَرَكَ اَرْدَ قَنَدِ لَوْزِينَهُ خُورِدِ

۱۴۹۵
طیبات از بهر که لطیبین
یار را برکش برنجان و بیین

بعد از این ابیات مولانا خیلی سریع از داستان تمرّد ابلیس و گناه آدمی می گذرد و دوباره برای روشن شدن بحث جبر و اختیار به آوردن مثال رجوع می کند:

۱۴۹۶
یک مثال از پسی فرقی بسیار
تا بدانی جبر را از اختیار

و مثال دست لرزانی که خود می لرزد و دستی را که انسان آن را می لرزاند، می آورد. بنا بر این ابلیس نقش کوتاهی را در چند بیت از این تمثیل فقط از باب نمونه جبری مذهب بودن و تمثیل جبریان، بازی می کند.

در حکایت کوتاه «اول آنکس که در مقابله نص قیاس آورد ابلیس بود» (دفتر اول مثنوی از ابیات ۳۳۹۶ تا ۳۴۲۰) این بحث کوتاه فقهی بر اساس حکم اول من قاس ابلیس. مد نظر مولانا قرار گرفته است:

۳۳۹۶

اول آنکس کین قیاسکها نمود

پیش انوار خدا ابلیس بود
از آنجا که مولانا خود فقهی آگاه بوده است، اشارت به این قیاس ابلیس در برابر حکم را طرد

می کند. در نزد فقها و اهل حدیث تنها زمانی که نص صریح خالی از تعارض از قرآن یا سنت یا اجماع نباشد، قیاس را قابل استناد می شمرند، اما وقتی نص

صریح وجود دارد، قیاس به خودی خود نفی می شود. با این حال در این حکایت کوتاه، مولانا از چشم یک فقیه

به مسأله قیاس ابلیس نمی نگرد، ورد آن ناظر به «فقه» نیست، بلکه «به قیاس معتزله و اهل تأویل که منجر به شک» آنها در نبوت و معجزه می شود، نظر دارد. چرا

اینکه خود او در آنچه به فقه مربوط است، مذهب حنفی دارد که بیش از سایر مذاهب فقهی متکی بر قیاس است^۲ اما قیاس ابلیس در برابر نص خداوندی این است که آتش اصل وجود خود را از خاک تیره آدمی برتر می داند:

۳۳۹۷

گفت نثار از خاک، بی شک بهتر است

من ز نثار و او ز خاک اکتدرست

۳۳۹۸

پس قیاس فسرع بر اصلش کنیم

او ز ظلمت ما ز نور روشنیم
مولانا برای طرد این قیاس که ابلیس پیوستگی خویش با آتش را دلیل آورده است، به آیه ۱۰۱ سوره المومنون متوسل می شود که خداوند می فرماید:

«فَاذًا نَفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا اِنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَنسَاءُ لَوْ نَشَاءُ لَوْنُ»

۳۳۹۹

گفت حق نی بل که لا انساب شد

زهد و تقوی فضل را محراب شد
بعد از این اثبات طرد قیاس، که ناظر به قیاس معتزله بود، برای حقانیت بیشتر ادعای خویش چون

گذشته به آوردن امثال متفاوت رجوع می کند. اولین مثال حکایت پسر بوجهل، عکرمه نام است که اگر چه

از پدیری کافر و ملحد است اما دوست و حامی پیامبر (ص) شد و در مقابل، پسر نوح با بدان بنشست، خاندان نبوتش گم شد:

۳۴۰۲

پور آن بوجهل شد مؤمن عیان

پوره آن نوح شد از گمراهان
بعد در بیتی به حکایت «بعیادت رفتن کر بر همسایه رنجور» که پیش از این در حکایتی مجزا در باب آن به

تفصیل سخن گفته بود، اشاره می کند و عبدالله بن سعد کاتب وحی را به علت کاتب بودن خود را همشان

و همپایه پیامبر (ص) می پندارد، مثال می آورد. همچنین خطاب خداوند به دو فرشته هاروت و ماروت را به یاد می آورد که به آنها می گوید، اگر چه فرشته

خدا بیید، ولی خطر گمراهی همواره وجود دارد و همه اینها طعنیه ای است به ابلیس که قیاس تو چون آنان از بن و پایه، سُست و بی مقدار است.

۳۴۱۱

همچون آن رنجور دلها از سوخت

گر بهسندار اصابت گشته مست

کاتب آن وحی ز آن آواز مرغ
برده ظنی کویود انباز مرغ

مرغ پری زد سر او را کور کرد
نک فرو بردش بقعر مرگ و درد

هیچ بکسی یا بظنی هم شما
در میفتید از مقامات سما

گرچه هاروتید و ماروت و فیزون
از همه بریام نحن الصافون
به هر حال این اشارت مولانا که در باب قیاس در
مقابل نص صریح است، اگرچه خود نشانه ای از
فصاحت و فقیه بودن مولانا دارد، ولی به هیچ وجه از
عینک یک فقیه متشرع به اصول و مبانی قیاس
نمی نگردد، و نکته مهم این که، مولانا در این حکایت
تنها توسل به واقعیت آشکار قیاس نمی کند، بلکه از
آن تمثیلی برای بیان کلام خویش می یابد. و این تمثیل
دارای ارزش است نه حکم طرد قیاس.

حکایت «گفتن شیطان قریش را که بچنگ احمد
آبید کی من یاریها کنم...» مندرج در دفتر سوم مثنوی
(از ابیات ۴۰۳۶ تا ۴۰۷۹) از جمله حکایاتی است که
در درون داستان بلند و زیبای وکیل صدر جهان آمده
است. خود برداشتی از آیه ۵۰ سوره انفال است، که
اشاره به غزوه بدر می کند و مطمئن ترین مأخذ این
داستان همانا قرآن مجید است.

این داستان از بهترین تفاسیر نفس انسانی است
که در چهره ابلیس نمایان شده است. در اینجا ابلیس
نماینده تمام عیار نفس اماره خود گامه معرفی می گردد.
این حکایت مستقیماً با چنگ بدر ارتباط دارد، و نقش
رمزآمیز ابلیس در این چنگ، نشان می دهد که مولانا
در این حکایت ابلیس را با قطع ارتباط از عالم ملکوت
و جبروت مورد مذاقه قرار داده است. به عبارتی ابلیس
در اینجا، همانا در تقسیم بندی ما در بند «ج» قرار
می گیرد که سمبل شرارت و بدی در عالم دنی ماست، و
در نفس هر انسان، بد و ناپیکاری حضور مؤثر دارد.

دشمنی داری چنین در سرخویش
مانع عقلست و خصم جان و کیش
این تبیین نمادین، چون دیگر تعبیراتی است که
اغلب شعرای صوفیه و غیرصوفیه از تصویر ابلیس در
ذهن خود دارند، یعنی اغلب شاعران ما ابلیس را همان
سمبل بدی می دانند، که مولانا در این حکایت در قالب
سرافه بن مالک بن جعشم قرار داده است. سرافه
نمونه ای است از تصاویر گونه گون و متفاوت ابلیس
که در دنیای مادی وجود دارد. و در واقع نقش او را
بازی می کند.

ابلیس در اینجا که در قالب سرافه بن مالک تصویر
شده است، آن عاشق دلپاخته ای نیست که مولانا به
صراحت در داستان «بیدار کردن ابلیس معاویه را» به
آن اشاره کرده است، بلکه سرافه یک شکل منفی از
هزاران شکل منفی بی است که در این عالم وجود دارد.
من تصور می کنم این داستان بهترین تجلی شکست
بدی در مقابل مردان حق و حقیقت در این دنیاست که
در شعر صوفیه راه پیدا کرده است. زیرا وقتی ابلیس

نصرت مسلمان را می بیند، دیگر در بین مشرکین
محلّی از اعراب ندارد، از اینرو فرار را برقرار ترجیح
می دهد، و وقتی با حارث بن هشام برادر ابوجهل
درباره این موضوع مجادله می کند، توجیهی می آورد
بدین گونه:

ای اخاف الله مالی منه عیون
إذهبوا إتی آزی مالآتروون
در بررسی ابلیس اینجا چهره «شیطانی» او
مورد نظر است نه چهره عزازیلی و ابلیسی او، بنابراین
شیطان که همانا نفس اماره خود گامه است، دو کار
انجام می دهد: اول ترغیب به اعمال شر و شرارت و
قول به همیاری و دوم گریز در موقع خطر.
شیطان که تصویر سرافه بن مالک بن جعشم است،
ابتدا قوم کافر قریش را ترغیب و تشویق به پیکار و
جنگ می کند، اما وقتی امداد غیبی را مشاهده می کند،
در حالی که دست خود را از دست حارث بن هشام
بیرون می کشد، مثنی بر سینه اش می زند و به زمینش
می اندازد، که آن نفس خصمی است که در حالیکه
خود سوق دهنده به آن امر بود، ناگاه در ناگزیری ترک
دوست و یاری می کند و به سوی بی سویی می شود. مولانا
در این حکایت، به صورت درونی و غیر آشکار به دو
جنگ اشاره می کند. جنگ با دشمنان خدا که جهاد
اصغر است و جنگ با نفس درون که جهاد اکبر است
که در دفتر اول مثنوی هم بدان اشاره دارد:

ای شهان کشتیم ما خصم برون
ماند خصمی زویش در اندرون...
آن خصمی که به قول پیامبر (ص) در درون خود
انسان است: اعدی عدوک نفسک الی بین جنبیک
۴۰۶۶

در خیر بشنو تو این بند نکو
بین جنبیکم لکم اعدی عدو
و این نفس خصم نام دیگرش شیطان است که در
دنیا وجود دارد.

○ تمثیل کوتاه مثل شیطان برادر رحمان موجود در
دفتر پنجم از ابیات ۲۹۳۷ تا ۲۹۶۲ که بلافاصل بعد
از داستان دعوت کردن مسلمان مع را، می آید؛ در
حقیقت توجیهی است برای داستان قبل، که وقتی
مسلمان مع را دعوت به ایمان می کند و می گوید: هین
مسلمان شوی باش از مؤمنان، مع به جبر مذموم که جبر
عامیانه ای است، تمسک می کند و صدور و قیام افعال
خود را به خداوند نسبت می دهد و می گوید:

گفت اگر خواهد خدا مؤمن شوم
ور فزاید فضل هم مؤمن شوم

وقتی مسلمان به او می فهماند که خداوند برای
رهای جان تو از دوزخ، ایمان تو را می خواهد، لیک
نفس بخیس و آن شیطان زشت، می کشد سوی
کفران و کشت، مع به راحتی اشاره می کند وقتی
شیطان زورمندتر از خداست (نعدیاقه)، یار او باشم
که باشد زورمند. وقتی خداوند خیر مومنی را
می خواهد اما نمی تواند بر شیطان غلبه کند، «من آن
طرف افتم که غالب جادبست» و شروع می کند به
آوردن مثالهای فراوان در این باب، تا که مجبور بودن
خویش را به گونه عامیانه توجیه کند، از اینرو مولانا

برای طرد اعتقاد به جبر مذموم عامیانه، به مثل شیطان
بر درگاه الهی اشارت می کند که کمترین سگ بر درگاه
اوست. و برای روشن شدن مثال سگ ترکمان را که
تمثیل شیطان است، می آورد:

ترکمان راگر سگی باشد پندر
بردرش بنهاده بناشد زدوسر

کودکان خانه دُمش می کشند
باشد اندر دست طفلان خوارمند

باز اگر بیگانه ممبر کند
حمله بروی همچو شیرترکند
این تمثیل مولانا که ابلیس را به سگ ترکمان شبیه
می سازد، که به نگاهبانی از ترکمانان می پردازد،
یادآور سخن عارفانه عین القضاة همدانی است که
ابلیس را بر درگاه الهی چون پاسبانی می بندارد که
معیز مدعیانست تا خود مخلص کدامست و مدعی
کدام!

این تمثیل اشارت مستقیم به مسأله شر و بدی در
عالم مادی دارد که شیطان سمبل آن است. این شر در
درون هر انسانی وجود دارد که او را به سوی بدی و
شرارت سوق می دهد. آنچنان که پیامبر می فرماید:
اسلم شیطانی علی یدی غلبه بر شیطان یا بدی جز به
اراده انسانی نیست، پس آنجا که مع خود را مجبور
می بندارد. گمان باطل است، زیرا ابلیس در وجود
هر کسی رگ و ریشه دوانیده است، همچنان که پیامبر
می فرماید: «الشیطان بجری من ابن آدم مسجری الم»،
که عطار از آن تعبیری از خناس می کند که در وجود آدم
و حوا راه پیدا کرده است و داستانش در الهی نامه (ص
۱۰۲) و تذکرة الاولیاء عطار (۹۶/۲) آمده است. این
شر موجود در نفس آدمی ناشی از حسد و
عداوت ابلیس است. که می خواهد بر نفس انسان
غالب شود، اما چنان که مولانا اشاره می کند، شر خود
دارای اصالت و تشخیص نیست که بتواند عملاً
بر انسان غلبه کند، بلکه اینها همه از اراده و مشیت
ذات باری تعالی است که مولانا هم در ابتدای این تمثیل
به مجبور بودن ابلیس اشاره می کند. و برخلاف مع - که
او را مختار اعمال می داند - تمام اعمال را ناشی از
اراده الهی می داند.

حاش الله ایش شفاء الله کان
حاکم آمد در مکان و لامکان

هیچ کس در ملک او بی امر او
در نیفزاید سربیک تای مو

با اینحال «ابلیس مثنوی برخلاف ابلیس بهشت
گمشده در مقابل حق از کینه و نفرت دم نمی زند، با
آنکه مردود درگاه است، از عشق و تسلیم سخن
می گوید و خود را محکوم و مقهور می یابد. بدینگونه شر
و خیر هر دو مصنوع و مخلوق حق است و هیچ چیز از
قلمرو قدرت او بیرون نیست». اگر این ادعا را
بپذیریم، باز هم اگر چه شروبدی که ابلیس نماینده
آنست مخلوق و مصنوع حق است، اما نمی تواند
دستاویزی باشد برای کسانی تا از خود سلب
مسئولیت کنند و به جبر مذموم بگرایند و حتی قیام

اعمال و افعال خود را چون مَع از خود نفی کنند. بلکه آدمی یا ورود شر و بدی در درونش باز دارای قوهٔ اختیار است؛ آنچنانکه پیامبر در مقابل شیطان نفس دارای اختیار بوده است و قبلاً به این موضوع اشاره شد.

○ اگر اعتقاد بورزیم که «آفریده» چیزی از «آفریدگار» خویش به همراه دارد، داستان معاویه با ابلیس که آفریدهٔ مولانا است، تجلی روح عارفانه مولوی در ابلیس است؛ اگر چه قیاسی مع الفارق است و نمی‌توان اشتراکات قابل حسی پیدا کرد، اما عشق و محبت به اصطلاح صوفیانه ابلیس به خدا، ما را به یاد محبتی می‌اندازد که در دل صوفیان و عارفان بنام راه پیدا کرده است و مولوی از این گروه به شمار می‌رود. این حکایت، که در دل عاشق مهجور شیفته دلی

است که با زبان بی‌زبانی شرح دل خویش می‌گوید، از قصر معاویه به آغاز می‌شود و در همانجا شکل می‌گیرد.

۲۶۰۴

در خبیر آمد که آن معاویه
خفته بُددر قصر در يك زاویه

۲۶۰۵

قصر را ازندرون در بسته بود
کز زیارت‌های مردم خسته بود

نقش قصر در شکل‌گیری داستان بی‌تأثیر نیست، زیرا بهانه‌ای می‌شود برای حیرت و سوءظن نسبت به کسی که به حجرهٔ در بسته وارد می‌شود و این اولین جرعه در داستان است که شخص ناشناسی در درون قصر راه پیدا می‌کند و سؤال در ذهن خواننده که، اولین شخصیت این داستان چه کسی می‌تواند باشد. پس از شناسایی شخصیت موجود در حکایت که همانا ابلیس معشوق مهجور است، می‌خواهد بگونه‌ای محبت صادقانه خویش را معرفی کند و اینکه حتی این محبت سبب نوعی عصیان و تمرد از فرمان الهی است، زیرا ابلیس، عصیان و نافرمانی از امر الهی را در عشق حقیقی خویش به خدا توجیه می‌کند که چون عاشقم، اینگونه‌ام. مولوی در این باره می‌گوید:

۲۶۱۷

گفت ما اول فرشته بوده‌ایم
راو طاعت را بجان پیموده‌ایم

۲۶۱۸

سالکان راه را مَحْرَم بُدیم
ساکنان عرش را همدم بُدیم

۲۶۱۹

پیشهٔ اول کجا از دل رود
مهر اول کئی ز دل بیرون شود...

اصلاً زیباترین داستانی که دربارهٔ ابلیس در شعر تعلیمی صوفیه نگاشته شده است، همین داستان «بیدار کردن ابلیس معاویه را...» است، که علاوه بر حجم زیاد ابیات، نسبت به دیگر داستانهای موجود، موضوعات قابل بحث زیادی را در خود جای داده است.

این داستان از ابیات ۲۶۰۴ تا ۲۷۹۲ دفتر دوم مثنوی معنوی را در بر می‌گیرد. اولین نکته‌ای که باید در خصوص آن دانست، مأخذ اصلی این حکایت است، و شک و شبهه‌ای که برای خواننده پیدا می‌شود، حضور معاویه به عنوان شخصی عابد و پرهیزگار است که باید به سخن رسول خدا یعنی به «عجلو

الطاعات قبل الفوت» عمل کند. استاد فروزانفر مأخذ این حکایت را در قصص الانبیاء ثعالی می‌داند و نظیر این حکایات در البیان والتبیین جاحظ و تلبیس ابلیس این جوزی با اندک تفاوتی آمده است. ولی آنچه استاد فروزانفر دربارهٔ مأخذ آن عنوان می‌کند یک دید کلی است، بی‌آنکه نامی از معاویه در میان باشد. و به جای آنان در کتب نامبرده افراد مختلفی با نامهای متفاوت این نقش را بازی می‌کنند؛ اما آنچه استاد عبدالحمین زرین کوب با تردید در باب مأخذ این داستان عنوان می‌کنند، شاید قابل استناد بیشتری باشد، استاد زرین کوب می‌گویند: «آیا ممکن است مأخذ داستان خواب معاویه و آنچه وی را از خواب بیدار کرد و احیاناً از اینکه نماز وی فوت شد، وی را رهایی داد، قصهٔ مربوط به صدای ناقوس کلیسای نصاری باشد در شام که گویند وقتی معاویه را از خواب برانگیخت و وی از این زحمت در تاب شد، کس به نزدیک‌ص روم فرستاد و از وی خواست تا صدای ناقوس را موقوف دارند؟ در این صورت، ناقوس کلیسا که خلیفه را از خواب بیدار کرده است، نزد مخالفان نصاری همچون صدای ابلیس تلقی شده است که اتفاقاً موجب خیر و مانع از فوت شدن نماز خلیفه شده است.»^{۱۲}

زیرا حضور شخصی چون معاویه ریاست طلب که برای رسیدن به مقام و منزلت این دنیایی آداب و احکام اسلامی را زیر پا می‌گذارد و با نیرنگ و زور و تزویر خلافت مسلمین را در خاندان خود موروثی می‌کند، جای سؤال باقی می‌گذارد. جز اینکه ما استناد دکتر زرین کوب را در این باره قبول داشته باشیم که آنچه از این قیثبه در عین الاخبار (ص ۱۳۸) دربارهٔ صدای ناقوس کلیسای نصاری و بیدار شدن معاویه در کاخ موجود است، اصلی‌ترین مأخذ این داستان باشد که مولانا برای بیان بسیاری از مطالب عمیق در این حکایت از آن مأخذ استفاده کرده باشد، بی‌آنکه نظری مساعد به معاویه داشته باشد. زیرا آنچه از خود داستان پیداست، نظر مولانا روی خوش نشان دادن به معاویه نبوده است، بلکه بحث عمیقتری را در ارتباط با ابلیس به میان می‌کشاند که به گمان بنده، چون اغلب داستانهای مثنوی اثبات حقانیت جباریت الهی است، به سخنی دیگر اعتقاد به نوعی جبر الهی و عارفانه را (که بسیار متمایز از جبر عامیانه است) مطرح می‌کند. این داستان بزرگترین دفاع از ابلیس در حوزه شعر تعلیمی صوفیه است. مولانا در اینجا به اثبات جبر الهی و نفی اختیار از ابلیس می‌پردازد، آنچنان که خود ابلیس اقرار به این امر می‌کند. این خواست خداوندی است و ابلیس هم از این بابت خشنود و خرسند است و گله‌ای ندارد. آنجا که عین القضاة در نامه‌هایش به طور صریح از زبان او می‌گوید:

«فرق دانستن در یادگار دوست شرک بود در راه ما. پای اضافت و آن علیک لعنتی، نصیب ما آمد از دوست ما را نه لعنت بیاد است و نه رحمت. کار ما دیگر است و کار دیگران دیگر. چون معشوق تو اهل یادگار همه یکی بود. هر که فرق نداند او را از عاشقی هیچ خبری نیست از دست دوست چه غسل چه حفظ! آنکه فرق داند عاشق غسل بود نه عاشق دوست.»^{۱۳} ابلیس آنچنان که از حسد عاشقانه‌اش بر می‌آید عاشق واقعی است. وقتی معاویه را از خواب بیدار

می‌کند، غرض و مقصود مهمی در پیش دارد و آن اینکه اگر فوت وقت نماز شود، چه بسا معاویه به درگاه الهی دست انابه و استغاثه دراز کند و آنوقت، اجر این تضرع خاضعانه به مراتب بیشتر از ثواب نماز خواندن باشد، از اینرو می‌خواهد تا معاویه به چنین منزلی نرسد، زیرا می‌خواهد خود تنها شیفتهٔ خداوند باقی بماند. چود را عاشق می‌داند و این عشق در شریانه‌های او نفوذ کرده است. با این که خداوند او را نشانهٔ لعنت می‌کند، اما شادمان است، زیرا «عشق را همتی است که او معشوق متعالی صفت خواهد. پس هر معشوقی که در دام وصال تواند افتاد، به معشوقی نهند. اینجا بود که چون با ابلیس گفتند: «وان علیک لعنتی» گفت: «فیقرتک» یعنی من خود از تو این تمرز را دوست دارم که ترا هیچ کس دروانبود و در خور نبود. که اگر ترا چیزی در خور بودی آنکه نه کمال بودی نه عزت»^{۱۴} هنگامی که ابلیس معاویه را از خواب خوش بیدار می‌کند، انگیزه‌ای فراتر از این که منشأ خیر و خوبی برای دیگران باشد، دارد. زیرا معاویه با این بیدار شدن، سود گرانهای معنوی بی‌رازدست داده است. ابلیس برای موجه ساختن کار خویش، استناد به نماز جماعتی می‌کند که از بی‌پیمبر دولت فراز، خوانده می‌شود. وقتی معاویه اصرار زیادی بر کشف حقیقت دارد، ابلیس چنین لب به زبان می‌گشاید:

۲۷۶۵

از بُن دندان بگفتش بهر آن
کردم بیدار میدان ای فلان

۲۷۶۶

تا رسی اندر جماعت در نماز
از پی پیغمبر دولت فرساز
داستان نمایاننده منشأ خیر و شر در عالم است.
این که اگر حتی در صدور کار خیر منشأ و مولد آن شر باشد، موجب از دست دادن چیز بهتری است، معاویه بیدار می‌شود، تا نماز بخواند، اما اگر بیدار هم نمی‌شد، ثواب بیشتری در گریه و سوز و زاری خود به درگاه الهی می‌داشت:

۲۷۶۷

گر نماز او وقت رفتی مر ترا
این جهان تاریک گشتی بی‌ضیا

۲۷۶۸

از غبین و درد رفتی اشکها
از دو چشم تو مثال مشکها

۲۷۶۹

ذوق دارد، هر کسی در طاعتی
لاجرم تشکیب از وی ساعتی

۲۷۷۰

آن غبین و درد بودی صد نماز
کو نماز و کو فروغ آن نیاز

● بحث دربارهٔ ابلیس در شعر تعلیمی عرفانی که مثنوی مولانا برترین و بهترین آنهاست، اگر چه ما را با نظرگاه‌های آنان نزدیک می‌کند، ولی ما را به این واقعیت می‌رساند که ابلیس در شعر صوفیه و عرفانی ما همواره یک مضمون بوده است که از این مضمون نیز برای دست یافتن به مفاهیم متعالی استفاده می‌شده است. حتی اگر چه در جستجوهایمان با حکایاتی چون

«بیدار کردن ابلیس معاویه را که خیز وقت نماز است» آشنا می شویم؛ ولی این حکایت، تنها حکایتی است که ما می توانیم در سیر مطالعات خویش در شعر تعلیمی صوفیه، روبه رو شویم. مقصود آن که سیمای ابلیس در مثنوی معنوی جلوه تازه ای ندارد و جز در یک مورد نامبرده، ابلیس همان شیطان زمینی است و مولانا به عنوان بزرگترین نماینده عرفان اسلامی - ایرانی در شعر، روزنه ی تازه ای در این باب جلو چشممان نگشوده است. و یک بار دیگر سخن ابتدای مقاله را تکرار می کنم که ابلیس در شعر صوفیه شکل دگرگونه همان گفتارها و اندیشه هایی است که پیش از آن در آثار منتور عارفان بنام، تجلی کرده است.

برخی از منابع و مآخذ و مقالات که در نگارش این مقاله مورد استفاده قرار گرفته است

۱. شیطان در ادبیات وادیان، محمد رسول فرهنگ خواه، تهران ۱۳۵۵ ابلیس، عباس محمود العقاد، الطبعة الثانية، ۱۹۶۹ بیروت حدیث ابلیس، عبدالرحمن شکرى
- Shorter encyclopedia of Islam, Iblis, P. 145, 146 — Peter J. Awn: Satan, s Tragedy and Redemption Iblis is suf Psychology. Ey. Brill, Leiden, 1983
۳. شیاطین الشعرا، عبدالرزاق حمیدة، چاپ قاهره.
۴. تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا، نیکلسون، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی.
۵. تصویری از ناصر خسرو، علی دشتی، بخش آدم و ابلیس (۲۲۲) - (۲۲۰)
۶. ابلیس و شیاطین در مدارک اسلامی، دکتر رشید عیوضی، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، بهار ۱۳۵۱ - سال ۵۱/۲۴ - ۷۳
۷. ابلیس در کسوت حکمت و عرفان، علی دشتی، مجله یفا (دیماه ۱۳۵۲) ۵۷۲ / ۲۶
۸. ابلیس عشق می ورزد، علی دشتی، جشن نامه پروین ۱۳۵۴ ص ۱۷۷ تا ۱۸۷
۹. تابیه، جلال همایی، مجله یفا، سال سیزدهم، ۱۳۳۹ / ۶ - ۲۲۲.
۱۰. تحقیقی درباره دو واژه ابلیس و شیطان، نشریه دانشکده ادبیات تبریز ش ۱۸ ش ۲ / ۱۳۳۵
۱۱. شهبات ابلیس، علیرضا ذکاتوی قراقرلو؛ مجله معارف دوره هفتم، شماره ۲ آذر - اسفند ۱۳۶۹
۱۲. ابلیس دور، نصرالله پور جوادی؛ مجله معارف، دوره دوم، شماره ۱ فروردین - تیر ۱۳۶۲
۱۳. شمه ای از نشانی ها و اوصاف شیطان در دو داستان مثنوی، جواد سلماسی زاده، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تهران، شماره ۱۰۰-۹۹ شماره ۳ و ۴ سال ۲۴ مرداد ۱۳۵۸ / ص ۸۵ - ۷۰
۱۴. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر سید کاظم موسوی بجنوردی ج ۲، مقالات: ابلیس در لغت و ادب عربی (آذرتاش آذرنوش)، ابلیس در قرآن (عباس زریاب)، ابلیس در علم کلام (سید جعفر سجادی)، ابلیس در ادب فارسی و عرفان (فتح الله مجتبیانی).

توضیحات

۱. ابلیس، عباس محمود العقاد، الطبعة الثانية، ۱۹۶۹ بیروت، ص ۱۹۹ تا ۲۱۳
۲. همان مأخذ، ص ۱۸۳. برای آگاهی بیشتر به مقاله تابیه نوشته جلال همایی، مجله یفا، سال سیزدهم، ۱۳۳۹ صص ۲۲۲-۲۲۳ مراجعه شود.
3. Shorter encyclopedia of Islam, P. 145, 146.
۴. سخن از ابلیس اگرچه در بعضی آیات قرآن و در خطبه فاصحه (۹۲) نهج البلاغه راه پیدا کرده است و درباره آن صحبتها شده است اما ستایش و دفاع مستقیم از ابلیس ابتدا بوسیله منصور حلاج در کتاب طواسین صورت گرفته است که بخش «طاسین الازل و الائتاس» به طور اختصاصی درباره این موضوع است که حتی شیخ روزبهان بقلی شیرازی در کتاب ارزشمند شرح شطحیات خویش به تفسیر آن پرداخته است. بعد از حلاج بلافاصل باید از شهید عین القضاة همدانی نام برد، که در دو کتاب (نامه ها ۲ جلد و تمهیدات) به آن پرداخته است. همچنین در کتاب سوانح المشاق احمد غزالی در فصل فی همة العشق به طور مختصر از این موضوع دفاع می شود. از اینروست که گفتیم در شعر صوفیه ستایش از ابلیس صورت نمی گیرد جز در داستان «بیدار کردن ابلیس معاویه را» موجود در دفتر دوم مثنوی معنوی. و در حوزه شعر روحانی صوفیه سنایی و عراقی تنها کسانی هستند که به

طور مستقل به این مسأله می پردازند عزل منسوب به سنایی با مطلع زیر آغاز می شود:

با او دلم به مهر و مؤتت یگانه بود
سهرغ عشق را دلر من آشیانه بود

و غزل عراقی با مطلع زیر:

ای در میان جانم گنجی نهان نهاده

پس نکته های معنی اندر زبان نهاده

۵. کلبه شماره های ابیات مثنوی معنوی بر اساس تصحیح استاد نیکلسون می باشد.

۶. شرح مثنوی شریف، بدیع الزمان فروزانفر، ص ۵۶۰

۷. سرنی، دکتر عبدالحسین زرین کوب؛ ج اول ص ۲۰۲

۸. وَإِذْ زَعَى لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِتْنَانَ تَكَصَّ عَلَى عَقِبَيْهِ وَقَالَ

إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَنزِلُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ بِنُورٍ وَإِنِّي أَنزِلُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ بِنُورٍ وَإِنِّي أَنزِلُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ بِنُورٍ

۹. عین القضاة همدانی، تمهیدات ص ۳۴۲، همچنین به ص ۲۲۸-۹ رجوع شود که می گوید: ابلیس را بدر بانی حضرت عزت فروداشتند و...
۱۰. عبدالحسین زرین کوب، سرنی ج اول ص ۵۰۸

۱۱. تلبیس ابلیس این جوهری ترجمه علیرضا ذکاتوی قراقرلو، ص ۱۱۷. چنین آمده است:

«از ابو حازم نقل است که وارد مسجد شد، ناگهان شیطان وسوسه اش کرد که وضو نداری بی وضو نماز می گزاری؟ گفت:

«لین! تو این قدر خیر خواهی من نبود.»

۱۲. عبدالحسین زرین کوب، سرنی: جلد اول ص ۲۸۲

۱۳. عین القضاة همدانی، نامه ها، ج ۲ ص ۲۱۱

۱۴. احمد غزالی، سوانح المشاق، فصل فی همة العشق / ص ۵۵ چاپ نوربخش

