

ابلیس تنزیلی در نگاه تأویلی

رمضانعلی تقی زاده چاری*

تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۸

فاطمه جعفری کمانگر**

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۱۰

چکیده

موضوع ابلیس و نقش آن در دستگاه آفرینش، از جمله موضوعات مهم دینی و قرآنی است که در متون عرفانی فارسی نیز انعکاس وسیع دارد. اما نکته مهم در این امر، تعارض به ظاهر آشکاری است که در این دو نگاه متفاوت به ابلیس به چشم می‌خورد؛ در حالی که در وحی تنزیلی- قرآنی از ابلیس به عنوان موجودی مطرود و رانده شده از رحمت خدا یاد می‌شود؛ در نگاه تأویلی- عرفانی وی مورد تقدیس برخی از بزرگان قرار می‌گیرد و به شدت از او و عملکردش دفاع می‌شود و حتی اسوه توحید نامیده می‌شود. مقاله حاضر به روش کتابخانه‌ای نگاشته شده است و با تبیین مبانی اندیشه تنزیلی- قرآنی و تأویلی- عرفانی درباره ابلیس به فلسفه آفرینش ابلیس بر اساس این دو دیدگاه پرداخته است. پژوهش حاضر دلیل آفرینش ابلیس را از دیدگاه تنزیلی و قرآنی، مواردی چون خلقت ابلیس به منزله بازتاب صفات جلالیه خداوند، لزوم وجود شر در عالم و عاملی برای تکامل آن، وسیله‌ای برای محک و آزمایش انسان و عامل بروز عقل و اراده و اختیار دانسته است. اما از نگاه تأویلی عرفانی، دلایل آفرینش ابلیس را مطابق اندیشه‌های عرفا و گنوسیست‌های مسلمان، مواردی مانند تبیین درست از حقیقت توحید، تفسیر واقعی از فلسفه آفرینش و جهان خلقت و بیان حقیقت عشق عارفانه دانسته است و در نهایت به این نتیجه دست یافته که علی‌رغم دو نگاه متفاوت، وجود ابلیس جز خیر برای دستگاه بشریت نیست.

کلیدواژگان: آفرینش، شیطان، انسان، قرآن، عرفان، توحید، شر.

* استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

نویسنده مسئول: فاطمه جعفری کمانگر

مقدمه

عقیده به ابلیس (شیطان) از دیرباز جزء معتقدات بشر بوده است. در فرهنگ اسلامی نیز موضوع ابلیس از جمله موضوعاتی است که نزد طبقات مختلف دانشمندان مسلمان مورد بحث و توجه واقع شد. مفسران مسلمان در ذیل آیات داستان آدم، متکلمان و فیلسوفان اسلامی تحت عنوان فلسفه وجودی شرور در جهان بینی اسلامی و نظام هستی و عارفان مسلمان نیز در بحث توحید و اسماء و صفات جمال و جلال و در مسأله عشق الهی آن را مورد واکاوی و تأمل عمیق قرار دادند. اختلاف نظر در بین گروه‌های مختلف و حتی در بین افراد یک گروه خاص در نگاه به ابلیس بسیار متفاوت است. گروهی او را ملعون بالذات می‌دانند و گروه دیگر او را مظهر توحید و عشق الهی به شمار می‌آورند. در نگاه قرآنی - تنزیلی (با اندکی تسامح اخلاقی، کلامی و حتی فلسفی) ابلیس ذاتاً موجودی ملعون و مطرود و مورد نقد است اما در نگاه عرفانی - تاویلی ابلیس مورد دفاع و به عنوان حقیقت وجودی مورد ستایش واقع شده است.

بیان مسأله

آنچه که درنگ بیش‌تر را در این امر طلب می‌کند، نکته‌ای است که در وحی تنزیلی - قرآنی در مقایسه با نگاه تاویلی - عرفانی در پیرامون این موضوع به چشم می‌خورد؛ به طوری که گاهی این دو نگاه به ظاهر در تعارض جدی با یکدیگر قرار می‌گیرند. اینجاست که تلاشی مضاعف برای تبیین و بازنمایی درست اصل و حقیقت این معنا ضروری به نظر می‌آید؛ پژوهش حاضر با توجه به این امر سعی کرده است با نگاه به قرآن و آراء اندیشه‌ها و مکتوبات عرفانی ادب پارسی در دو محور کلی ابلیس و نگاه تنزیلی - قرآنی و ابلیس و نگاه تاویلی - عرفانی به تبیین این مسأله بپردازد و بر اساس این دو دیدگاه فلسفه وجودی ابلیس را تبیین کند.

اهداف تحقیق

پژوهش حاضر به منظور بررسی و مقایسه دو دیدگاه تنزیلی و تاویلی نسبت به ابلیس نگاشته شده است و در نظر دارد فلسفه آفرینش ابلیس را از نگاه تنزیلی که مطابق نص

صریح قرآن است با نگاه تأویلی که مطابق ایده برخی عرفا و گنوسیست‌های مسلمان است مورد مذاقه قرار دهد.

پرسش‌های تحقیق

چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی در دیدگاه تنزیلی و تأویلی نسبت به ابلیس وجود دارد؟
فلسفه آفرینش ابلیس از نگاه تنزیلی چیست؟
فلسفه آفرینش ابلیس از نگاه تأویلی چیست؟

پیشینه تحقیق

کم‌تر تفسیر قرآنی‌ای را می‌توان سراغ داشت که درباره ابلیس و ماجرای سجده نکردنش بر آدم و فلسفه وجودیش بحثی مفصل داشته باشد و عمده بحث راجع به ابلیس در کتب کلامی مطرح شده است؛ اما جدای از تفاسیر قرآن برخی از محققان مسأله ابلیس در قرآن را مورد بررسی قرار داده‌اند. مقالاتی نظیر «تفسیر قرآن بحثی قرآنی درباره ابلیس» (۱۳۸۶)، «ماهیت ابلیس از نگاه قرآن» (طاهریان و دیگران، ۱۳۹۱)، و «تفاوت یا همسانی شیطان و ابلیس» (ممتحن و دیگران، ۱۳۹۱) از این دسته‌اند. اما نگاه تأویلی به ابلیس در آراء و اندیشه‌های گنوسیستی و عرفانی عرفای ادب فارسی بسیار دیده می‌شود و محققان بسیاری در صدد تبیین نگاه شاعر یا عارفی خاص به ابلیس برآمده‌اند. حسنی (۱۳۸۶) در مقاله «سیمای ابلیس در آثار عین القضاة همدانی» و اسداللهی (۱۳۸۸) در مقاله «اندیشه‌های عرفانی عین القضاة در باب ابلیس» به تبیین نگاه عین القضاة راجع به ابلیس پرداخته‌اند. هاشمی (۱۳۸۶) در مقاله «سیمای ابلیس در مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی» همین نگاه را در مثنوی مورد بررسی قرار داده است. مقاله «ابلیس در شعر اقبال لاهوری و عطار نیشابوری» همین نگاه را در اشعار دو شاعر نام‌برده مورد بحث قرار داده است (مشهور، ۱۳۹۰). این مقالات بیش‌تر به بعد عرفانی ابلیس می‌نگرند اما مقاله «سیمای دوگانه ابلیس در آثار حکیم سنایی» نگاه سنایی را به ابلیس در هر دو بعد تنزیلی و تأویلی به بحث می‌کشد (حیدری، ۱۳۸۴). پژوهش حاضر با نگاه کلی به هر دو نگاه تنزیلی و تأویلی به ابلیس، به مقایسه این دو

دیدگاه با یکدیگر می‌پردازد و فلسفه آفرینش ابلیس را از هر دو نگاه مورد بررسی قرار می‌دهد.

تعاریف و مفاهیم

در فارسی به شیطان، دیو و اهریمن گفته می‌شود. در قرآن، ابلیس نامی است که به شیطان داده شده است و شیطان به طور کلی به همه آنچه گفته می‌شود که موجبات اغوای انسان را فراهم کند و انسان را به بدی‌ها و خواهش‌های ناشایست فراخواند (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۱۳۴۹). در عالم ملکوت نام عزازیل به ابلیس مبدل شد زیرا عالم جبروت که عالم بی نفسی است، اثری از نام و نشان در آن نیست؛ بنابراین تعدد اسماء نیز در آن جایی ندارد ترتب و پیدایش مراتب و تسمیه در عالم ملکوت است (ممتحن و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۲۶).

دیدگاه غالب در باب واژه ابلیس این است که، اولاً این لفظ اسم خاص برای یک موجود است؛ چنانکه در قرآن کریم یازده بار از این اسم استفاده شده و هر یازده بار به شکل غیر منصرف و در مقام اسم خاص به کار رفته است (آذر نوش، ۱۳۷۰: ج ۲، ۵۹۲). ثانیاً: این لفظ عربی اصیل و خالص نیست؛ بلکه لفظی مُعَرَّب و وارداتی و یا بیگانه و دخیل است (همان؛ جعفری، ۱۳۸۶: ۱۰۵-۱۰۴؛ خزائلی، ۱۳۸۶: ۷۷).

در توجیه مطلب فوق (غیر عربی بودن) چنین گفته شده که: اولاً، در شعر جاهلی عرب این لفظ به کار نیامده و گویی از جمله واژه‌هایی است که در دوره نزول وحی به عربی راه یافته است و از سوی دیگر، در زبان‌های سامی دور و نزدیک هم نمونه‌ای یا ریشه‌ای برای آن یافت نشده است؛ ناچار باید در زبان‌های غیر سامی به جست‌وجوی آن پرداخت (آذر نوش، ۱۳۷۰، ج ۲: ۵۹۲). از آنجا که زبان‌های غیر سامی فاصله‌ای طولانی با زبان عربی دارند ناچار باید به دنبال زبان واسطه‌ای بود که این لفظ از طریق آن به زبان عربی راه پیدا کرده است. اما این زبان واسطه چه زبانی می‌تواند باشد؟ سؤالی است که اغلب خاورشناسان و یا مستشرقین به آن پاسخ داده‌اند. اینان معتقدند که زبان واسطه، زبان مسیحیان بوده است (همان). ولی ریشه اصلی و اولی این لفظ هم لفظ «دیابولس» (Diabolos) یونانی است. البته برخی نیز اصرار دارند که زبان واسطه را، زبان

یهودی‌ها بدانند (همان؛ جعفری، ۱۳۸۶: ۱۰۵؛ خزائلی، ۱۳۸۶: ۷۷؛ خورشید، بی تا: ۵۱). پس لفظ دیابولس یونانی از طریق زبان مسیحی یا زبان یهودی وارد زبان عربی شده و مُعَرَّب آن واژه ابلیس شد.

با وجود مُعَرَّب بودن (و دیدگاه، غالب در عِلْمِیت) این لفظ، برخی لغت‌شناسان مسلمان تلاش کرده‌اند که آن را مشتق بدانند و برای این لفظ ریشه‌ای عربی در نظر بگیرند. ابن فارس، لغت‌شناس معروف سده چهارم ق، در ذیل ماده «بَلَس» بعد از بیان معنای لغوی این لفظ متذکر می‌شود که لفظ «ابلیس» از همین ماده مشتق شده است. سخن ابن فارس چنین است: «بَلَس، الباء وَاللَّامِ وَالسِّین، اصل واحد ... فَأَلْأَصْل، أَلْيَاس، يُقَال، أْبَلَس، إِذَا يَتَسَّ. قَالُوا: وَمِنْ ذَلِكَ اشْتَقَّ اسْمُ ابْلِيسَ، كَأَنَّهُ يَتَسَّ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۱، ۲۹۹). راجع/اصفهان‌ی لغت‌شناس شهیر قرن پنجم ق، نیز معتقد است که «ابلیس» از کلمه اَبَلَس (از ریشه بَلَس) است؛ اما وی در معنای «ابلاس» گفته است که: «أَلْحَزْنُ أَلْمُعْتَرِضُ مِنْ شِدَّةِ الْبَاسِ» یعنی اندوه بر انگیخته از شدت سختی و درد (راجع/اصفهان‌ی، ۱۴۰۴: ۶۰). فخرالدین طریحی، یکی دیگر از بزرگان فقه‌اللغه در سده ۱۱ ق، در ذیل ماده بَلَس چنین آورده است: «ابلیس، اِفْعِيلُ مِنْ اَبَلَسَ، آي: يَتَسَّ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، وَالْاِبْلَاسُ: اَلْحَيْرَةُ، يُقَال: اَبَلَسَ يُبْلِسُ: إِذَا تَحَيَّرَ» (طریحی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۲۴۰). اما به هر کدام از معانی اشارت شده که توجه داشته باشیم از ریشه لفظ ابلیس می‌توان چنین نتیجه گرفت که: ابلیس به واسطه شدت اندوه (و غمی) که در سجده ملائکه در برابر آدم به آن دچار شده بود سرگردان و متحیر گشت و از رحمت خدا ناامید و مأیوس شد.

ابلیس در نگاه تنزیلی - قرآنی

به طور کلی کلمه ابلیس در قرآن، به معنی موجود خاصی است که از رحمت خدا رانده شده و گاه معادل با شیطان به معنی عام به کار رفته است (زریاب، ۱۳۷۰: ج ۲، ۵۹۴). این واژه ۱۱ بار در قرآن کریم به کار رفته است، ۹ مورد از آن در کنار داستان آدم و آفرینش او (بقره ۳۴/۲؛ اعراف ۱۱/۷؛ حجر ۳۱/۱۵؛ اسراء ۶۱/۱۷؛ کهف ۵۰/۱۸؛ طه ۱۱۶/۲۰؛ ص ۷۴/۳۸-۷۵) و دو مورد دیگر به طور مستقل بیان شده است (شعراء

۹۵/۲۶؛ سبا ۲۰/۳۴). در میان سوره‌های یاد شده، داستان ابلیس در دو سوره بقره و اعراف به تفصیل بیش‌تری بیان شده است. از مجموع آیات یازده گانه قرآن در باب ابلیس می‌توان به طور کلی، ماهیت او را اینگونه توصیف کرد:

- سرپیچی کننده از فرمان خدا(در سجده نکردن به آدم)(بقره/ ۳۴؛ طه/ ۱۱۶؛ کهف/ ۵۰؛ حجر/ ۳۱؛ اعراف/ ۱۱)

- تکبر و غرور نسبت به مقام و جایگاه وجودی خویش(ترجیح نور و آتش بر خاک) (ص/ ۷۵؛ ص/ ۷۶؛ ص/ ۷۴؛ اسراء/ ۶۱؛ اعراف/ ۱۲)

- کفر ورزیدن(در برابر حقیقت معنوی آدم و انکار مقام آدمیت)(ص/ ۷۴)

- رانده شدن از مقام قرب الهی(سقوط از عالم فرشتگان)(ص/ ۷۷؛ اعراف/ ۱۳)

- گمراه کننده بشر تا وقت معلوم و روز بازپسین(به جز مخلصین در راه خدا) (اسراء/ ۶۴؛ سباء/ ۲۰؛ اعراف/ ۱۶)

- وسوسه‌گر آدمیان به نحوی از انحاء(طه/ ۱۲۰؛ اعراف/ ۲۰)

اصلی‌ترین نکته در داستان ابلیس بر اساس آیات یازده‌گانه قرآن که اساس همه پیامدهایی شده است که در ماجرای خلقت انسان و هبوط او رفته است، موضوع سر باز زدن او از سجده بر آدم است.

بحث سجده فرشتگان در برابر آدم و عدم سجده ابلیس را باید یکی از نکات کلیدی قرآن در داستان آفرینش انسان دانست. موضوعی که هم سرنوشت انسان و هم سرنوشت ابلیس با توجه به آن رقم خورد و سرگذشت حیات بشری جلوه‌ای دیگر پیدا کرد.

اما معنی سجده بر آدم چه می‌تواند باشد؟ توجیه آن را از قلم مرحوم/استاد عباس زریاب خویی در دائرة المعارف بزرگ اسلامی مرور می‌کنیم: «همه مفسران گفته‌اند که مقصود از سجده فرشتگان، سجده تعظیم و تکریم است نه سجده عبادت. خداوند هرگز فرمان نمی‌دهد که در ملک او به کسی جز او سجده کنند و جز او را بپرستند...»(زریاب، ۱۳۷۰: ۵۹۵). استاد زریاب خویی در ادامه دلیل سجده نکردن ابلیس را اینگونه توضیح می‌دهد: «ابلیس سجده نکرد و دلیل عدم اطاعت خود را اصل و منشأ خلقت خود و آدم دانست که معنی آن ترجیح آتش بر «گل» و «طین» است. اصل و معنی آتش و طین در

خلقت ابلیس و آدم هر چه باشد، علت مباهات ابلیس به آتش و تحقیر طین شاید مبتنی بر برتری صفات و کیفیات مادی و عنصری آتش بر خاک باشد: درخشندگی، فروزندگی و نیروی تغییردهنده بسیاری که در اجسام آتشین هست و کیفیت تیرگی و چسبندگی (لازب بودن) طین و پذیرندگی نیرو از آتش و قابلیت تبدل و تغییر در آن که به فرموده قرآن به صلصال و فَخَّار (= سفال) بدل می‌گردد. به عبارت دیگر آتش، جنبه و کیفیت فعال و پویایی را که لازمه حرارت است دارد و خاک کیفیت انفعال و رکود و اثرپذیری را. افتخار ابلیس به این کیفیت آتش و ترجیح آن بر کیفیت طین بوده است» (همان).

به طور کلی می‌توان نگاه تنزیلی - قرآنی به ابلیس و ماهیت او را اینگونه خلاصه کرد: ابلیس (در فرهنگ قرآنی) موجودی است از آفریده‌های پروردگار که مانند انسان دارای اراده و شعور است که بشر را دعوت به شرّ می‌کند و به سوی گناهِش سوق می‌دهد. این موجود قبل از اینکه انسانی به وجود آید، با ملائکه می‌زیسته و هیچ امتیازی نسبت به آنان نداشته است، پس از اینکه آدم پا به عرصه وجود گذاشت وی از صف فرشتگان خارج شد؛ بر خلاف آنان در راه شرّ و فساد افتاد و سرانجام کارش به اینجا رسید که تمامی انحراف‌ها و شقاوت‌ها و گمراهی‌ها و باطلی که در بنی نوع بشر به وقوع بپیوندد همه به یک حساب مستند به وی شود. برعکس ملائکه که هر فردی از افراد بشر به سوی غایت سعادت و سر منزل کمال و مقام قرب پروردگار راه یافته و می‌یابد، هدایتش به یک حساب مستند به آن‌هاست (طباطبائی، ۱۳۶۴: ج ۸، ۵۷).

اما سؤال مهمی که در اینجا با آن مواجه می‌شویم این است که وجود چنین موجود شرور و نافرمانی چه منفعتی برای هستی داشته است و اصلاً خداوند برای چه چنین موجودی را خلق کرده است. دیدگاه‌های موجود نسبت به خلق ابلیس از دیدگاه قرآنی و عرفانی تا حد زیادی با یکدیگر متفاوت‌اند و هر یک از این دو دیدگاه به نوعی در صدد تبیین این مسأله برآمده‌اند که در اینجا به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

فلسفه آفرینش ابلیس از نگاه تنزیلی

بسیاری از مفسران قرآن کریم هر یک به نوعی در مواجهه با آیات قرآن که در آن‌ها از ابلیس یاد شده است در صدد توجیه خلق ابلیس بر اساس آیه‌های قرآن برآمده‌اند. بر

این اساس علی‌رغم دیدگاه‌های گوناگونی که برای خلق ابلیس بر اساس آیات قرآن و آراء مفسران می‌توان برشمرد به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم.

الف. بازتاب صفات جلالیه خداوند

یکی از مهم‌ترین دلایلی که از دیدگاه قرآنی برای خلق ابلیس بیان شده است بازتاب صفات جلالیه خداوند توسط او بوده است. ملاصدرا در تفسیر آیه نور به مطلبی تحت عنوان تقابل اسماء الله اشاره کرده است و با تقسیم صفات خداوند به صفات جمالی و جلالی چنین بیان می‌کند که صفات جمالی به حسب احدیت وجود واجبی جزء ذات خداوند بوده و صفت جلالی در مقایسه با ذات خداوند با ما دون او یعنی بالعرض قابل بیان است؛ یعنی بالعرض به ذات خداوند نسبت داده می‌شود. او می‌گوید: «هر ممکنی از دو حقیقت و اصل آمیخته و بهره‌مند است، از جهت جنبه کمال و نوریتش از صفات جمالی حق تعالی که صفات نوری گویند، پدید و سرچشمه گرفته و از جهت جنبه نارسایی و ظلمانیتش از صفات جلالی او که صفات قهری و ناری گویند ظاهر و پدیدار گشته است؛ لذا از این دو اصل نور محمدی صلی الله علیه و آله و آتش ابلیسی لعنه الله که در آسمان‌های ارواح و روحانیان و زمین اجسام و جسمانیات، نافذ و در حرکت است هویدا و نمایان گردیده است و خداوند همه را به نور وجود و جمال خود (نور محمدی) و به آتش قهر و جلال خویش (نار ابلیسی) روشن و نمایان می‌گرداند چنانچه در سوره بقره آیه ۲۵۷ بدان اشاره کرده و می‌فرماید: ﴿اللّٰهُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ﴾ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۴-۲۳).

ب. شر در عالم لازمه تکامل عالم

علامه طباطبایی ذیل آیه ۱۱ سوره اعراف بحثی مفصل در ارتباط با ابلیس باز کرده است و چندین سؤال را در ارتباط با این مسأله که شیطان کیست و کارش چیست بیان داشته است. اولین سؤال که مطرح کرده این است که چرا خداوند ابلیس را آفریده است؟ در پاسخ، علامه طباطبایی مقدمه‌ای را مطرح کرده و در آن اشاره نموده که هیچ موجودی از نظر وجودی در عالم شر نیست؛ بلکه خیر است. مگر اینکه شر بودنش را به

شکل اضافه یا در ارتباط با موجود دیگر مقایسه کنیم. اینجاست که علامه، نفس وجود شیطان را شر نمی‌داند؛ بلکه شر بودن او را در اضافه به انسان معنا می‌کند و استدلالی را بیان می‌کند که وجود شر در عالم لازمه تکامل عالم است و شیطان از این منظر می‌تواند نظام تکاملی عالم را معنا کند. علامه فلسفه آفرینش شیطان را اینگونه بیان می‌کند: «اگر شیطانی نبود نظام عالم انسانی هم نبود، وجود شیطانی که انسان را به شر و معصیت دعوت کنند از ارکان نظام عالم بشریت است و نسبت به صراط مستقیم به منزله کناره و لبه جاده است و معلوم است که تا دو طرفی برای جاده نباشد، متن جاده هم فرض نمی‌شود» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ج ۸، ۵۰-۴۸). آیت الله مکارم شیرازی نیز در تفسیر نهج البلاغه خود با تأکید بر این معنا وجود تضادها در عالم را نشانه تکامل و پیشرفت عالم می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ج ۱، ۱۹۲).

ج. آزمایش انسان

برخی دیگر از مفسرین در ارتباط با وجود شیطان فلسفه دیگری نیز قائل شده‌اند و آن را مایه آزمایش انسان می‌دانند. آیت الله مکارم شیرازی هم در «تفسیر نمونه» و هم در «پیام امام» که شرح نهج البلاغه است، بحثی را تحت عنوان سؤالات گوناگون برای آفرینش شیطان باز کرده‌اند. بر اساس دیدگاه ایشان: «وجود شیطان مایه آزمایش بزرگی برای انسان‌ها و به تعبیر دیگر سبب تکامل افراد با ایمان می‌شود؛ زیرا وجود این دشمن نیرومند برای مؤمنان آگاه و کسانی که می‌خواهند راه حق را بپویند نه تنها زیانبخش نیست، بلکه وسیله پیشرفت و تکامل است» (همان: ۱۹۲؛ ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۱۹۴-۱۹۳۹؛ ر.ک. همان: ج ۶، ۱۱۱).

برخی این نکته را نقد می‌کنند و آن را تنها راه آزمایش انسان نمی‌دانند. بر این اساس برخی بر این فلسفه آفرینش نقدی وارد کرده‌اند و معتقدند ملازمه میان وجود نظام تکلیف و اغوای شیطان نمی‌توان برقرار کرد و هیچ قرینه عقلی و نقلی آن را تأیید نمی‌کند و «اصولاً دلیلی وجود ندارد که نشان دهیم تنها نیرویی که به واسطه آن نظام تکلیف و آزمایش انسان محقق می‌شود ابلیس و یاران وی‌اند» (کمپانی زارع، ۱۳۹۰: ۶۱).

د) عامل بروز عقل و اراده و اختیار

آیت الله طالقانی در تفسیر پرتو قرآن در ارتباط با ابلیس و سجده نکردن او بر آدم مطالبی را بیان کرده‌اند و با تفکیک دو قوه خیر و شر و اینکه قوای خیر منشأش عقل است و قوای شر منشأش وسوسه‌های شیطان است می‌گویند: «قوای خیر در راه تکامل و سیر آدمی منقادند و قوای شر با وسوسه شیطانی و تحریکات وهمی سر باز می‌زند و از نظام عقل و حکومت خارج می‌شوند و ملعون و مطرود می‌گردند. باز همین مبدأ شر و سپاهیان او مقدمه خیر و تکامل می‌باشند؛ زیرا همین جهت نفی و تضاد و معارضه (مانند ملل در حال جنگ) منشأ نیروی عقل و اراده و اختیار می‌گردد و آدمی را برای استقلال و آزادی از بند غرائز و برای جبران هر نوع هبوط و انحطاطی آماده می‌سازد. این قوای شیطانی وهمی است که عقل را به سوی درک جزئیات و اختراعات و تعمیر جهان می‌کشاند و گرنه عقل مدرک کلیات و متوجه به عوالم بالا کجا سر فرود می‌آورد تا در خلال طبیعت باریک بینی از خود نشان دهد» (طالقانی، ۱۳۵۰: ج ۱، ۱۲۴). این هم‌آوایی میان نفس و شیطان در نمودن راه خطا لازمه اختیار و انتخاب انسان دانسته شده است که منافاتی با خیر بودن نظام هستی نیز ندارد؛ زیرا لازمه مقام اختیار که یکی از امانات جامعیت انسان است وجود داعیان به پاک و ناپاک، زشت و زیبا و... است (کمپانی، ۱۳۹۰: ۶۷).

ابلیس از نگاه تأویلی - عرفانی

در مکتوبات عرفانی و صوفیانه ادب پارسی، موضوع ابلیس و ماهیت و ویژگی‌هایش، به‌خصوص داستان او و آدم و سجده نکردن از برای آدم، فراوان مورد بحث و نظر قرار گرفته است. هرچند در میان عرفا نیز گاه ابلیس، مظهر نافرمانی و کبر و غرور و خودبرتربینی شناخته می‌شود و حتی عرفایی نظیر عطار، میبدی، روزبهان بقلی، مولانا و... که بارها به دفاع از ابلیس پرداخته‌اند، علاوه بر آنچه گفته شد او را معادل نفس می‌دانند. او را موجودی تک بعدی که فلسفه آفرینش آدم را نفهمید و فقط به ظاهر او اکتفا کرد معرفی می‌کنند؛ اما نکته قابل توجه در اغلب آثار عرفانی این است که در بسیاری از مواقع نه تنها ماهیت ابلیس و جایگاه و مقام او و اعمال و رفتارش مورد مذمت

قرار نگرفته، بلکه مورد مدح و ستایش واقع شده و از او به شدت دفاع نیز کرده‌اند. ماهیت و ویژگی‌های ابلیس را در نظر اهل تأویل می‌توان اینگونه خلاصه کرد:

- مخلوقی است از آتش عزت خداوند، مظهر صفات جلال خداوند، سرور مهجوران و مهتر آنان، اهل فتوت و جوانمردی، موحد راستین، عاشق دیوانه، عارف به توحید، خازن بهشت، عاشق صادق، خواجه خواجگان و...

مرحوم دکتر خزانلی می‌گوید: «ایرانیان که از دیرباز به داستان اهریمن و یزدان آشنا بودند، ابلیس را در ادبیات خویش به عنوان یک دشمن قوی پنجه پذیرفتند و همه گمراهی‌ها را ناشی از او دانستند، لکن عشق و هوس‌های جوانی که مایه شعر و ادب را می‌سازد و می‌بایست به او منسوب گردد، مقام او را بالا برد. کم‌کم وجود او ضروری تشخیص داده شد و عده‌ای هم برای خلقت او به حکمتی نایل شدند» (خزانلی، ۱۳۸۶: ۸۶).

یکی از مسائل برجسته و قابل تأمل در ارتباط با ابلیس، نگاه توحیدی به او در دیدگاه ادبای عرفان فارسی است. اینان با نگاه تأویلی به ابلیس و برجسته‌سازی دیدگاه توحیدی نسبت به او ابلیس را مظهر توحید الهی به شمار آوردند و او را مورد ستایش خود قرار دادند.

به گفته شفیعی کدکنی، سنایی شاعر قرن پنجم و ششم در غزل معروف خود با مطلع:

با او دلم به مهر و مودت یگانه بود
سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود

کهن‌ترین دفاعنامه فارسی از ابلیس را انجام داد (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴: ۱۵۳).

عطار و امام احمد غزالی نیز ابلیس را موحدی عاشق می‌دانند (ر.ک. غزالی، ۱۳۸۱: ۶۵، ۲۰؛ عطار نیشابوری، ۱۳۸۷: ابیات ۲۳۱۶-۲۳۱۱، ۲۴۴۹-۲۴۴۸ و ...). حتی سعدی نیز در «بوستان» به دفاع از ابلیس دست می‌یازد و سیه‌رویی او را نزد آدمیان نه به دلیل ذات ناپاک او که به دلیل دشمنی انسان‌ها با او می‌دانند (ر.ک. سعدی، ۱۳۷۵: ابیات ۳۹۵-۴۰۱).

اینان ابلیس را به عنوان مأمور و کارگزار الهی و بازیگر صحنه نمایش هستی که نقش خویش را به زیبایی به انجام رسانده است، مستحق تمجید و تقدیس می‌بینند.

مولوی در دفتر دوم «مثنوی» که داستان معاویه و ابلیس را به تصویر می‌کشد، از زبان ابلیس همین حقیقت را بازگو می‌کند؛ او مدعی است:

«اگر جریان آفرینش را به دید کلان بنگرید مرا از گناه و عصیان معذور خواهید داشت. در صفحه شطرنج آفرینش فقط یک حرکت مانده بود و آن یک حرکت را هم خداوند به من واگذار کرد تا انجامش دهم. پس من کارگزار و مأمور خالق آفرینش بودم نه مرید و مختار. خداوند از اول بنا داشت که آدم را به زمین بفرستد و کتب آسمانی نازل کند و پیامبران را گسیل دارد... برای اجرای چنین طرحی مسأله‌ای سجده نیابردن من بر آدم باید اتفاق می‌افتاد که افتاد... من یک بازیگر از یک صحنه نمایش بودم که باید نقش خود را بی‌چون و چرا بازی می‌کردم. مرا چرا ملامت می‌کنید؟! من مستحق کیفرم یا پاداش؟! کارگزاران وفادار را تحسین می‌کنند یا تقبیح؟!»

چون که بر نطعش جز این بازی نبود	گفت: بازی کن، چه دانم در فزود؟
آن یکی بازی که بد من باختم	خویشستن را در بلا انداختم
در بلا هم می‌چشم لذات او	مات اویم مات اویم مات او

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲۶۵۷-۲۶۵۵)

اما در میان عرفا، دو چهره برجسته مکتب تصوف، یعنی حسین بن منصور حلاج و عین‌القضات همدانی بیش از دیگران در این امر پیش‌گام بوده‌اند. این دو جسورانه و بی‌باکانه و با صراحت بیش‌تر از ابلیس دفاع کردند. از صراحت و جرأت و جسارت این دو همین بس که نام ابلیس را در کنار نام محمد(ص) قرار دادند. حلاج جوانمردی را تنها در شأن ابلیس و محمد(ص) می‌داند(همان). عین‌القضات در «تمهیدات» خویش تحت عنوان اصل عاشر(دهم)، حقیقت آسمان و زمین را نور محمد(ص) و ابلیس می‌داند: «اصل و حقیقت آسمان و زمین نور محمد(ص) و ابلیس آمد»(همدانی، ۱۳۸۶: ۲۵۴).

شفیعی کدکنی معتقد است: «اگر حلاج را مؤسس نظریه تقدیس ابلیس بدانیم، عین‌القضات همدانی را باید گسترش دهنده و مفسر بی‌همتای این اندیشه و بر روی هم

تکرار شخصیت حلاج بدانیم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴: ۱۵۸). علی نقی منزوی با نقل سخنی از *عین القضاة*، تاریخچه دفاع از ابلیس در اسلام را به حسن بصری نسبت می‌دهد.

«ای دوست فریاد از دست حسن بصری که این مقام را شرح چگونه می‌دهد: ان نور ابلیس من نار العزة = نور ابلیس از آتش خداوند است» (همدانی، ۱۳۸۶: ۲۳۷).

در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* به قلم دکتر مجتبائی در ارتباط با تاریخچه دفاع از ابلیس در اسلام، چنین می‌خوانیم: «موضوع شایسته توجهی که در آثار گروهی از بزرگان صوفیه دیده می‌شود، کوششی است که در دفاع از ابلیس و توجیه نافرمانی او کرده‌اند. در اقوال منسوب به برخی از عارفان دوره‌های اولیه اسلامی که گاه نکات و عباراتی که حاکی از همدلی و همدردی با ابلیس، حُسن نظر نسبت به او، کوچک شمردن گناه او و حتی اثبات بی‌گناهی اوست، دیده می‌شود... *ذو النون مصری* از طاعات و عبادات بی‌تزلزل و کمال اخلاص او در بندگی با تحسین یاد می‌کند؛ *بایزید بسطامی* بر حال او دل می‌سوزاند و برای او طلب بخشایش می‌کند؛ *نوری* با تضرع و زاری او از درد فراق با او شریک می‌شود؛ جنید از استدلال او بر اینکه جز خدای را سجده کردن نارواست در شگفت می‌ماند؛ *ابوبکر واسطی* گوید که راه رفتن از ابلیس باید آموخت که «در راه خود مرد آمد». *سهل تستری* از سخن گفتن او در علم توحید به حیرت می‌افتد؛ *شبلی* در وقت نزع از اینکه خطاب «لعنتی» با ابلیس بوده است بر او رشک می‌برد. *ابوالعباس قصاب* سنگ انداختن بر ابلیس را دور از جوانمردی می‌شمارد و او را شایسته مقام بزرگ در قیامت می‌داند؛ *ابوالحسن خرقانی* از حق شناسی و عبرت آموزی او یاد می‌کند؛ و *ابوالقاسم گرکانی* او را «خواجه خواجگان» و «سرور مهجوران» می‌خواند» (مجتبائی، ۱۳۷۳: ج ۲، ۶۰۰).

«در باب مهم‌ترین مسأله ابلیس که همان سجده نکردن بر آدم باشد، توجیهاات و تأویلات گوناگون رفته است. اغلب آن را امر ابتلا و آزمایش نه امر ارادت، دانسته‌اند» (همدانی، ۱۳۷۷: ج ۳، ۲۴۰؛ شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴: ۱۵۸). علی نقی منزوی از حسین بن منصور حلاج گفت‌وگوی موسی با ابلیس را نقل می‌کند که، ابلیس سجده نکردن را

معرفت توحیدی خویش و آزمایش و ابتلاء می‌داند. سپس به نقل از عطار(در «مصیبتنامه»)، آزمایشی بودن دستور سجده بر آدم را به داستان «صوفی و دختر پادشاه» تشبیه می‌کند و چنین می‌آورد که دختر پادشاه با یک صوفی به سفر رفت، در میان راه، باد پرده را پس زد. صوفی روی دختر را دید، دل باخته سپس اظهار عشق می‌نماید. دختر می‌گوید: تو از زیبایی خواهرم بی‌خبر هستی که از دنبال ما می‌آید؛ نگاه کن ببین! همین که صوفی بدان سو می‌نگرد، دختر می‌گوید: دورش کنید که عاشق نیست، اگر عاشق بود، به دیگری نظر نمی‌کرد.

در پایان عطار چنین نتیجه می‌گیرد:

قصه ابلیس و این قصه یکی است می‌دانم تا کرا اینجا شکی است

(همدانی، ۱۳۷۷: ج ۳، ۲۴۱)

مولوی نیز اگرچه از جمله عرفایی است که همیشه نگاه ایجابی به ابلیس ندارد و مانند سایر عرفا او را تمثیلی برای غرور و خودبینی و شقاوت معرفی می‌کند، اما دفاعیات او از ابلیس در «مثنوی» قابل تأمل است. مولانا در بخش‌هایی از «مثنوی» ابلیس را موحدی عاشق می‌انگارد که جز ذات خدا به هیچ کس و هیچ چیز سجده نمی‌کند سجده نکردنی که ناشی از حسادت و حسادتی که ناشی از غیرت عاشقانه است. داستان ابلیس و معاویه در دفتر دوم «مثنوی» شاهی بر این مدعاست که دفاعیه‌ای زیبا از ابلیس در «مثنوی» است (ر.ک مولوی، ۱۳۷۵: ابیات ۲۷۵۴-۲۶۱۴).

مولانا سجده نکردن بر آدم را از روی غیرت عاشقانه می‌داند نه کافرانه.

ترک سجده از حسد گیرم که بود آن حسد از عشق خیزد نه جحود

هر حسد از دوستی خیزد یقین که شود با دوست غیری هم‌نشین

(همان: ابیات ۲۶۵۳-۲۶۵۲)

عین القضاة هم در «تمهیدات» و هم در نامه‌های خویش از ابلیس به بزرگی یاد می‌کند و او را به شدت می‌ستاید و در صدد توجیه کار ابلیس در عدم اطاعت او در سجده بر آدم بر می‌آید، و معتقد است که عدم سجده او از سر غیرت بوده است.

«از عالم غیرت در گذر ای عزیز: آن عاشق دیوانه که تو او را ابلیس خوانی

در دنیا، خود ندانی که در عالم الهی او را به چه نام خوانند؟ اگر نام او

بدانی او را بدان نام خواندن خود را کافر دانی. دریغا چه می‌شنوی؟ این دیوانه خدا را دوست داشت؛ محک محبت دانی که چه آمد؟ یکی بلا و قهر و دیگر ملامت و مذلت گفتند: اگر دعوی عشق ما می‌کنی نشانی باید. محک بلا و قهر و ملامت و مذلت، بر وی عرض کردند؛ قبول کرد در ساعت، این دو محک گواهی دادند که نشان عشق صدق است. هرگز ندانی که چه گویم! در عشق جفا بیاید، و وفا بیاید تا عاشق پخته لطف و قهر معشوق شود و گرنه خام باشد و از وی چیزی نیاید» (همدانی، ۱۳۸۶: ۲۲۱).

«دریغا کمال عشق را مقامی باشد از مقامات عشق که اگر دشنام معشوق شنود، او را خوش‌تر از لطف دیگران آید؛ و دشنام معشوق به از لطف دیگران داند و هر که نداند او در راه عشق بی‌خبر باشد. مگر این بیت نشنیده‌ای:

هجرات تو خوش‌تر از وصال دگران منکر شدنت به از رضای دگران

(همان: ۲۲۲-۲۲۱)

«دریغا مگر منصور حلاج از اینجا گفت: ما صَحَّتِ الْفِتْوَةُ إِلَّا لِأَحْمَدَ وَ ابْلِيسَ. دریغا چه می‌شنوی؟ گفت: جوانمردی دو کس را مسلم بود: احمد را و ابلیس را. جوانمرد و مرد رسیده این دو آمدند؛ دیگران خود جز اطفال راه نیامدند» (همان: ۲۲۳).

«ای دوست دانی درد او از چیست؟ درد او از آن است که اول خازن بهشت بود و از جمله مقربان بود. از آن مقام با مقام دنیا آمد و خازنی دنیا و دوزخ او را منشوری باز داد؛ از این درد گوید:

این جور نگر که با من مسکین کرد خود خواند و خودم براند و دردم زین کرد

دریغا دانی که چه گفت؟ گفت که چندین هزار سال معتکف کوی معشوق بودم؛ چون قبولم کرد، نصیب من ازو رَدَّ آمد.

دریغا چه می‌شنوی! گفت: چون بر منش رحمت آمد، مرا لعنت کرد که «وَإِنَّ عَلِيكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ» (همان: ۲۲۵).

در ارتباط با سجده نکردن بر آدم از زبان ابلیس چنین نقل می‌کند:

«دریغا چنان که جبریل و میکائیل و فرشتگان دیگر در غیب می‌شنیدند که در «أَسْجُدُوا لِآدَمَ» در غیب عالم الغیب و الشهاده باز او گفت: «لا تسجد لغيری» دریغا چه می‌شنوی! پس در علانیت، او را گوید: «اسجدوا لآدم» و در سرّ با او گفت که ای ابلیس بگو که: «أَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً» این خود نوعی دیگر است» (همان: ۲۲۷).

در نامه‌ها نیز عین القضاة داستان سجده نکردن بر آدم را از زبان ابلیس در چندین موضع بیان داشته است. در بخشی از آن چنین آمده است:

«لا بَلَّ و لا بَلَّ صریح گویم و نترسم. مرغ آبی را از آب طوفان چه باک؟ یا چه زیان است از جانب ملاح، خواه کشتی غرق گیر، خواه نه. یوسف در درون پرده با بنیامین گفت آنچه گفت، و از بیرون پرده او را به دزدی بگرفتند، و به فضیحت دو جهانی او را منسوب کردند و بنیامین به همه راضی بود.

زینهار! زینهار! ... باش تا ملامت بنیامین پنهان با تو غمازی کند، که با ابلیس چه گفتند در درون، و پس به رضای او چرا از بیرونش رو سیاه کردند» (همدانی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۱۸۹).

علی نقی منزوی به نقل از شیخ کلینی در «اصول کافی» از امام صادق (ع) آورده است: «أَمَرَ اللَّهُ وَلَمْ يَشَاءَ وَكَمْ يَأْمُرُ. أَمَرَ ابْلِيسَ أَنْ يَسْجُدَ لِآدَمَ وَشَاءَ أَنْ لَا يَسْجُدَ» یعنی خدا دستور سجده کردن داد ولی آن را نخواست» (همان: ۲۴۱).

فلسفه آفرینش ابلیس از دیدگاه تأویلی - عرفانی

از مجموعه دفاعیات و مدح و ستایش‌هایی که در باب ابلیس در نگاه «تأویلی - عرفانی» رفته است می‌توان چنین برداشت کرد که این دیدگاه در صدد جست‌وجو و توجیه و بیان سه حقیقت هست.

به تعبیر دیگر می‌توان گفت: مبانی اندیشه دفاع از ابلیس در نزد صوفیان و عارفان ایرانی مسلمان می‌تواند سه چیز باشد:

الف. تبیین درست از حقیقت توحید

می‌دانیم که موضوع شیطان در طی تاریخ به عنوان یک مسأله برای بشر مطرح بوده است. مهم‌ترین مسأله این بود که آیا شیطان در آفرینش و نظام خلقت، رقیب خداست یا رقیب انسان؟

در مکتب ثنوی استقلال شیطان در برابر خداوند به عنوان یک جهان بینی مورد قبول واقع شده بود و تسلط دو اراده مطلق اهریمن و یزدان بر جهان هستی، یک اصل مسلم به شمار می‌آمد (شریعتی، ۱۳۸۳: ۱۰۲).

این جهان بینی در نزد ایرانیان دوران زرتشت و مردم عصر ساسانی، ظهور و بروز تام داشت (همان). از طرف دیگر، وقتی اسلام در منطقه جزیره العرب پا به عرصه ظهور می‌گذارد، در قرآن نیز می‌بینیم که از ابلیس (به طور خاص) و شیطان (به طور عام) به عنوان یک مسأله مهم در آفرینش سخن به میان می‌آید. وقتی که اسلام وارد ایران می‌شود، این امر به ظاهر ممکن بود که حقیقت توحید را (که شعار اصلی اسلام در تبیین درست هستی بود) در ذهن و اندیشه ایرانیان ثنوی مذهب دچار تزلزل سازد.

علاوه بر آنکه در قرآن نیز به طور آشکار از حقیقت و ماهیت ابلیس سخن گفته نشد. مرحوم علامه طباطبایی به این حقیقت اشاره دارند و می‌فرمایند: «پروردگار متعال درباره حقیقت و ذات این موجود شریری که نامش را ابلیس نهاده جز مختصری بیان نفرموده، تنها در سوره ی کهف، آیه ۵۰: «کان من الجن ففسق عن امر ربه» جن بودن او را بیان کرده و در جمله «خلقتنی من نار» از قول خود او حکایت کرده که ماده اصلی خلقتش آتش بوده است، و اما اینکه سر انجام کارش چه بوده و جزئیات و تفصیل خلقت او چگونه بوده صریحاً بیان نکرده است، لیکن آیاتی است که بتوان از آن‌ها چیزهایی در این باره استفاده کرد...» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ج ۸، ۵۲).

اینجاست که مفسران و متکلمان و فیلسوفان اسلامی، به‌ویژه عارفان و صوفیان ایرانی مسلمان، هر کدام به تناسب وسع و با نگاه و جهان بینی برآمده از قرآن در تبیین این موضوع به تکاپو و تلاش پرداختند.

تلاش فیلسوفان اشراقی (چون سهروردی) و عارفان ادب پارسی در این میان چشمگیرتر و نگرش آنان نسبت به ابلیس در تبیین توحید بسی شورانگیزتر است. آنچه

که از *عین القضاة* در این نوشتار در دفاع از ابلیس نقل شده، بیان همین حقیقت می‌تواند باشد.

علی نقی منزوی می‌گوید: «دیدگاه *عین القضاة* درباره ابلیس نیز همانند دید زروانیان دوران ساسانی است. ایشان [زروانیان] در روند تکامل اندیشه از ثنویت به سوی توحید، از استقلال یزدان و اهرمن کاسته، هر دو را در یک بستر فراخ‌تر به نام «آهورا مزدا» نهاده مدعی شدند که دین اصلی زرتشت یکتاپرستی بود، مانی بدعت دو بنی را آورده است. *عین القضاة* به جای یزدان و اهریمن مصطفی و ابلیس را نهاده است» (همدانی، ۱۳۷۷: ج ۳، ۲۴۴).

این نکته در واقع بیان این حقیقت است که ابلیس از مقام الوهیت و اراده مستقل و مطلق تنزل می‌یابد و در ردیف مخلوقات خدا قرار می‌گیرد، و جایگاه او در آفرینش این آمده که رقیب انسان باشد نه خدا و این نکته مفهوم توحید را عمیق‌تر نشان می‌دهد.

فتح الله مجتبائی سخنی نغز در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* در همین مورد دارد. او می‌گوید: «این گونه دفاع ستایش آمیز از ابلیس و توجیه عصیان او، گرچه گاهی بسیار تند و گستاخانه به نظر می‌رسد، در حقیقت برخاسته از ماهیت شدیداً توحیدی اسلام است. مبانی اعتقادی و فکری اسلام بر توحیدی بی‌چون و چرا مبتنی است و مفهوم الوهیت در این دین و تأکید شدید آن از جمیع جهات بر وحدانیت ذات الله چنان است که به هیچ روی نمی‌توان اراده و قدرتی در برابر اراده و قدرت او و فعل دیگری در برابر فعل او تصور کرد. بنابراین اصول، طبعاً ابلیس مخلوقی از مخلوقات خداوند است؛ و افعال او نیز خارج از اراده مطلق الهی نتواند بود. اما چرا این گونه تفکر درباره ابلیس در ایران و در میان گروهی از صوفیه و عرفای ایرانی رشد و بسط می‌یابد نکته‌ای است که شایسته توجه و تأمل بیشتر است. در میان مردمی که سابقه ذهنی دیرینه با جهان‌شناسی و جهان‌بینی ثنوی داشتند و در اعماق اندیشه آنان رسوباتی از عقاید مبتنی بر مقابله و مخاصمه دو اصل قدیم نور و ظلمت و خیر و شر باقی مانده بود، ابلیس به آسانی می‌توانست جای اهریمن را بگیرد و به موجودی مطلقاً ضد خدا مستقل و جدا از اراده و قدرت او، دشمن سرسخت و خود مختار او و خالق و فاعل همه شرور، مبدل شود؛ اما در افکار و اقوال این گروه از متفکران صوفیه (چنانکه در حکمت اشراق) دوگانگی نور و

ظلمت به یگانگی نور الهی تبدیل می‌شود. در اینجا ابلیس مظهر صفات قهر و جلال الهی است؛ محکوم سرّ قَدَر و حکمت ازلی است؛ موحدی است که عصیانش برای گریز از شرک است؛ عاشقی است که از فرط عشق و غیرت نافرمانی می‌کند؛ بنده‌ای است که چون در امر، نیت و اراده دیگری می‌بیند، درد و بلای ذلت و حرمان و لعنت و ملامت را به جان می‌خرد، اما با این همه از رحمت و عنایت پروردگار و از سابقه لطف ازل ناامید نیست، زیرا که رحمت الهی همه چیز را در بر می‌گیرد...» (مجتبائی، ۱۳۷۰: ج ۲، ۶۰۴).

سید حیدر آملی، فیلسوف و عارف شیعی سده هشتم ق می‌گوید:

«إِنَّ الْعَالَمَ بِأَسْرِهِ مَظْهَرُ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ، وَكَمَا كَانَ آدَمَ مَظْهَرُ أَسْمَاءِ الْهَادِي، يَكُونُ ابْلِيسَ مَظْهَرُ اسْمِهِ الْمَضَلَّ... = مجموعۀ عالم، همگی مظهر اسماء و صفات خداست، همانطوری که آدم مظهر اسم هادی خداوند است، ابلیس نیز مظهر اسم مضلّ و گمراه کننده خداوند است» (آملی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۶۰۴).

معنای سخن سید حیدر آملی این است که اگر ابلیس نبود نگاه توحیدی نسبت به عالم ناقص می‌بود. چراکه بی وجود ابلیس صفات جلال الهی چگونه مجال ظهور پیدا می‌کردند؟

ب) تفسیر واقعی از فلسفه آفرینش انسان و جهان

راستی اگر در جهان هستی وجود ابلیس نبود، و اگر در کنار آفرینش انسان از وجود او سخن به میان نمی‌آمد و در کارزار آفرینش رقیب انسان قرار نمی‌گرفت، سرنوشت انسان چگونه رقم می‌خورد؟! و تقدیر آفرینش چه سان معین می‌گشت؟! کفر و ایمان، حق و باطل، نور و ظلمت، کمال و نقص، خیر و شر، سعادت و شقاوت، روح و جسم، بهشت و جهنم، و در یک عبارت زمین و آسمان و نظام هستی چگونه معنا می‌شد؟! آیا این سخن حقی نیست که:

«در اصل و حقیقت آسمان و زمین نور محمد(ص) و ابلیس آمده» (همدانی، ۱۳۸۶: ۲۵۴).

گفته‌اند: «لو لا عصیان آدم ما تمّ مقادیر الله» (اگر عصیان آدم نبود مقدرات خداوند سر و سامان نمی گرفت و کار خدا تمام نمی شد) (طالقانی، ۱۳۵۰: ج ۱، ۱۲۴). راستی عصیان آدم چگونه انجام پذیرفت؟ آیا بی وجود ابلیس بوده است؟! علامه طباطبایی می گوید: «اگر شیطانی نبود نظام عالم انسانی هم نبود، وجود شیطانی که انسان را به شر و معصیت دعوت کند از ارکان نظام عالم بشریت است و نسبت به صراط مستقیم او به منزله کناره و لبه جاده است؛ و معلوم است که تا دو طرفی برای جاده نباشد متن جاده هم فرض نمی شود» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ج ۸، ۵۰). عین القضاة می گوید: «محمد (ص) بی ابلیس نشایستی؛ طاعت بی عصیان و کفر بی ایمان، صورت نبستی» (همدانی، ۱۳۸۶: ۱۸۷). با توجه به چنین نگاه به انسان و جهان است که وجود ابلیس تقدیس می شود و مورد مدح و ثنا قرار می گیرد.

ج. بیان حقیقت عشق عارفانه

هر طایفه‌ای عشق را بر اساس فرهنگ و نگاه و جهان بینی خویش معنا می کند. در جهان بینی اهل تأویل و معرفت باطنی، عشق به طور کلی و در نسبت به مجموعه عالم، کانون و محور هستی، و عامل حرکت جهان است. اما به قول دکتر سروش حقیقت عشق (در نسبت با انسان) را عارفان نوعی دیالتیک درونی ناشی از رنج فراق و شوق به وصال می دانند. به تعبیری حقیقت عشق، گهی بهجت وصال است و گه، غم فراق (سروش، ۱۳۷۹: ۲۶۷).

عین القضاة همدانی در نامه‌هایش این معنی را چنین بیان می کند:

«ای برادر عزیز، فراق هم نباید که محک است تا هر کسی غبار دوستی از نهاد خود باز گیرد. اگر در فراق کمال اشتیاق مرد را زیر و زبر ندارد، نشان نقصان عشق بود» (همدانی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۴۱۸).

گویی خداوند اساس آفرینش انسان را چنین مقدر کرده است که مشتاقی خویش را در مهجوری انسان ببیند.

«هر که فراق معشوق نچشد، لذت وصال او نیابد» (همدانی، ۱۳۸۶: ۲۴۴).

عین القضاة گویا اتم این معنی از عشق را تنها در وجود ابلیس متجلی می‌بیند و آموزگار حقیقی عشق را تنها ابلیس می‌داند و سرچشمه این حقیقت در وجود آدمی را نیز از او جوشان می‌داند:

«مقامی در عشق هست که در آن هجر به از وصل است. ابلیس نیز در این مقام است» (همدانی، ۱۳۷۷: ج ۳، ۲۴۵).

مولوی از زبان ابلیس همین را می‌گوید:

فرقت از قهرش اگر آبستن است بهر قدر وصل او دانستن است
تا دهد جان را فراقش گوشمال جان بداند قدر ایام وصال
(مولوی، ۱۳۷۵: ابیات ۲۶۴۴-۲۶۴۳)

بدین ترتیب می‌توان گفت که در نظر عارفان آنچه که اساس و بنیان این مهجوری و مشتاقی را در عالم انسانی رقم زده و عشق را در این حقیقت معنا کرده است، وجود ابلیس است.

گویا ترسیم قرآن از جانشینی آدم در زمین و فرمان سجده به ملائکه از برای آدم و سرکشی ابلیس در این امر، و نیز نهی آدم و حوا از نزدیک شدن به آن درخت، و عدم اطاعت آنان و آنگاه لعنت ابلیس و عصیان آدم و در نتیجه هبوط آنان همگی به زمین و آنگاه توبه آدم، خود زمینه برای تحقق چنین مقصودی بوده است (هبوط را نماد مهجوری و توبه را نماد مشتاقی آدمی باید دانست).

در چنین فضا و نگاه از معنای عشق هست که جبر عاشقانه و حکم و تقدیر ازلی جلوه‌ای خاص پیدا می‌کند، و قوس نزول و قوس صعود، و از خود بیگانگی و دور ماندگی انسان از اصل خویش و دایره هستی، تصویری زیبا به خود می‌گیرد.

نتیجه بحث

از مجموع آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که مکتب تأویلی-عرفانی چون به آفرینش از منظر توحیدی و عاشقانه نظر می‌افکند، همه عالم و اجزای آن را مقدس می‌بیند و وجود ابلیس نیز از همین منظر و نگاه است که مورد ستایش قرار می‌گیرد؛ بنابراین، کنار هم قرار گرفتن داستان انسان و ابلیس در آفرینش و سجده نکردن ابلیس

در برابر آدم، تنها از منظر یک حقیقت تاریخی که در موضوع آفرینش آدم مورد بحث واقع شده باشد یا بیان یک امر اخلاقی که در زندگی انسان باید مورد توجه قرار گیرد، نیست؛ بلکه این امر می‌تواند خود بیان یک حقیقتی باشد که کلید فهم آن را باید در اساس فلسفه آفرینش آدم و عالم جست‌وجو کرد.

هرچند اندیشه‌های تأویلی-عرفانی در باب ابلیس و ماهیت آن به ظاهر در تعارض آشکار با وحی تنزیلی-قرآنی است، ولی به نظر می‌آید اگر بخواهیم فقط در چنبره ظواهر آیات، خویش را محصور سازیم و به همین معانی ظاهری آیات بسنده کنیم، چه بسا به سؤالات و گاه تناقضات عدیده‌ای برخورد کنیم که پاسخ آن‌ها به آسانی قابل دسترسی و فهم نیست؛ بنابراین باید نگاه کسانی چون متصوفه و اهل تجربه باطنی و تأویل را که از افق بالاتر و دریچه‌ای فراتر از ظواهر آیات به ماجرای ابلیس و ماهیت او نظر می‌افکنند، مورد توجه و تأمل عمیق و همه جانبه قرار داد و تلاش آنان را تنها نوعی تفنن شاعرانه و ادیبانه و احیاناً ناشی از عقده‌های روانی به حساب نیاورد.

اگرچه با سیر در این دو دیدگاه درمی‌یابیم که با وجود تفاوت‌های بنیادی در نگاه به ابلیس از دیدگاه تنزیلی و تأویلی شباهت‌هایی در این دو دیدگاه موجود است که از آن به سادگی نمی‌توان گذشت. هر دو دیدگاه، وجود ابلیس را برای جهان هستی لازم می‌شمرند و از آنجا که از خیر جز خیر نیاید آن را در نهایت خیر برای جهان هستی به حساب می‌آورند.

کتابنامه

قرآن کریم

کتب فارسی

آذرنوش، آذر تاش. ۱۳۷۰ش، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ۲۱ جلد، چاپ دوم، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، صص ۵۹۴-۵۹۲.

جفری، آرتور. ۱۳۸۶ش، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ دوم، تهران: توس.

خرمشاهی، بهاء الدین. ۱۳۷۷ش، *دانشنامه قرآن پژوهی*، چاپ اول، تهران: دوستان.

خزائلی، محمد. ۱۳۸۶ش، *اعلام قرآن*، چاپ هشتم، تهران: امیرکبیر.

زریاب خویی، عباس. ۱۳۷۰ش، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ۲۱ جلد، چاپ دوم، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، صص ۵۹۶-۵۹۴.

سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۹ش، *قمار عاشقانه*، چاپ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

سعدی شیرازی، شیخ مصلح الدین. ۱۳۷۵ش، *بوستان سعدی*، مقدمه و تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ پنجم، تهران: خوارزمی.

شریعتی، علی. ۱۳۸۳ش، *اسلام شناسی*، چاپ هشتم، مشهد: چاپخش.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۷۴ش، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، چاپ دوم، تهران: انتشارات سخن.

صدر الدین شیرازی (ملاصدرا). ۱۳۸۹ش، *تفسیر آیه نور*، ترجمه محمد خواجه‌ای، چاپ سوم، تهران: مولی.

طالقانی، محمود. ۱۳۵۰ش، *پرتوی از قرآن*، ۶ جلد، تهران: شرکت سهامی انتشار.

طباطبایی محمدحسین. ۱۳۶۴ش، *ترجمه تفسیر المیزان*، ۲۰ جلد، چاپ دوم، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. ۱۳۸۷ش، *الهی نامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران: سخن.

غزالی، احمد. ۱۳۸۱ش، *سوانح العشاق*، تصحیح جواد نوربخش، چاپ اول، تهران: یلدا قلم.

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

مجتبایی، فتح الله. ۱۳۷۰ش، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ۲۱ جلد، چاپ دوم، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، صص ۶۰۵-۵۹۷.

معین، محمد. ۱۳۷۱ش، *فرهنگ فارسی معین*، ۶ جلد، چاپ هشتم، تهران: امیرکبیر.

- مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۳ش، تفسیر نمونه، ۲۷ جلد، چاپ شانزدهم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۹۰ش، پیام امام، ۱۵ جلد، چاپ ششم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۷۵ش، مثنوی معنوی، مقدمه و تصحیح محمد استعلامی، ۷ جلد، چاپ دوم، تهران: زوار.
- همدانی، عین القضاة. ۱۳۷۷ش، نامه‌های عین القضاة، تصحیح و تعلیقات علی نقی منزوی، سه جلد، چاپ اول، تهران: انتشارات اساطیر.
- همدانی، عین القضاة. ۱۳۸۶ش، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، چاپ اول، تهران: منوچهری.

کتب عربی

- ابن فارس، احمد. ۱۴۰۴ق، معجم مقایس اللغة، ۶ جلد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- آملی، سید حیدر. ۱۳۸۰ش، تفسیر المحيط الأعظم، ۴ جلد، چاپ سوم، تهران: مرکز فرهنگی نور.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۴۰ق، المفردات فی غریب القرآن، چاپ دوم، تهران: کتاب.
- طریحی، فخرالدین. ۱۳۶۷ش، مجمع البحرین، ۲ جلد، چاپ دوم، تهران: مکتب نشر فرهنگ اسلامی.

مقالات

- اسداللهی، خدابخش. ۱۳۸۸ش، «اندیشه‌های عرفانی عین القضاة در باب ابلیس»، ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، بهار، شماره ۱۴، صص ۲۶-۹.
- بی‌نا. ۱۳۸۶ش، «تفسیر قرآن بحثی قرآنی درباره ابلیس»، مکاتبه و اندیشه، شماره ۲۹، پاییز و زمستان، صص ۴۲-۱۷.
- حسنی، نرگس. ۱۳۸۶ش، «سیمای ابلیس در آثار عین القضاة همدانی»، مطالعات عرفانی، شماره ۶، پاییز و زمستان، صص ۳۴-۵.
- حیدری، حسین. ۱۳۸۴ش، «سیمای دوگانه ابلیس در آثار حکیم ثنایی»، مطالعات عرفانی، تابستان، شماره ۱، صص ۸۹-۶۶.
- طاهریان دهکردی، بتول و امیدوار، جنان. ۱۳۹۲ش، «ماهیت ابلیس از نگاه قرآن»، پژوهش دینی، بهار و تابستان، شماره ۲۴، صص ۱۶۱-۱۴۷.
- مشهور، پروین دخت. ۱۳۹۰ش، «تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی»، تابستان، شماره ۸، صص ۱۵۴-۱۴۱.
- ممتحن، مهدی و ترابی، زینب. ۱۳۹۱ش، «تفاوت یا هم‌سانی شیطان و ابلیس»، مطالعات قرآنی، سال سوم، زمستان، شماره ۱۲، صص ۱۲۳-۱۴۰.

هاشمی، ماندانا. ۱۳۸۶ش، «سیمای ابلیس در مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی»، پژوهشنامه ادب حماسی، بهار و تابستان، دوره ۳، شماره ۴، صص ۱۵۲-۱۳۷.

Bibliography

- Asadollahi, Khodabakhsh. (1388). "The mystical thoughts of Al-Qaeda in the devil." *Mystical Literature and Mythology*, Spring, No. 14, 26-9.
- Attar Neishabouri, Farid al-Din Mohammad (2008) *Asrar Name*, Correction by Mohammad Reza Shafiee Kodkani, Tehran: Sokhan, First Edition.
- Azarnoush Azar Tash. (1370). "Iblis" *Islamic Encyclopedia*. 21 vol., Second Edition, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia, 594-592.
- Company Zare, Mehdi (2011) *Iblis, Lover or Corrupt?* Tehran: Negahe Mo'aser's, First Printing.
- Ghazali, Ahmad (1376) *Majales Al-Sabah*, Correction of Ahmad Mojahed, Tehran: Tehran University, First Edition
- Ghazali, Ahmad (2002) *Savaneh al-Oshaq*, Correction Javad Nourbakhsh, Tehran: Yalda-al-Hamm, First edition.
- Hasani, Narges (1386). "The Devil's View in the Works of Ayn Al-Qadat Hamedani". *Mystical Studies*, No. 6, Autumn and Winter, 34-5
- Heidari, Hussein (2005) "The Divine View of the Devil in the Works of Hakim Sana'i" *Mystical Studies*, Summer, No 1, 89-66
- Hamedani, Ein al-Qozat (2007) *Measurements*, Correction by Afif Asiran, Tehran: Manouchehri, First Edition.
- Hamedani, Ayn Al-Qozat (1377). *Letters of Ayn Al-Qozat, Correcting and Suspensions* by Alinaghi Monzavi, Three Volumes, Tehran: Asatir, First Edition
- Hashemi, Mandana (2007) "The Divine View in Masnavi, Rumi Jalal al-Din Mohammad Balkhi" *The Epic Literacy Research Journal*, Spring and Summer, Volume 3, Issue 4, 152-137.
- Jeffrey Arthur, (2007). *Words Involved in the Holy Qur'an*, Translated by Fereydoun Badri, Tehran: Toos, Second Edition.
- Khazaali Mohammad (2007) *Quran Announcement*, Tehran: Amir Kabir, Eighth Edition.
- Khorramshahi, Baha Al-Din (1377) *Quranic Studies*, Tehran: Friends, First Edition.
- Makarem Shirazi, Nasser (1390). *Messages from Imam*, 15 vol., Tehran: Darolkotob al-Islamiyyah, S, 6th edition.
- Makarem Shirazi, Nasser (1373) *Sample Interpretation*, 27 volumes, Tehran: Darolkotob al-Islamiyyah, 16th edition.
- Mashhoor, Parvin Dukht (2011) *Educational and Enrichment Studies of Persian Language and Literature*, Summer, 8, 154-141.
- Moein Muhammad (1371), *Persian Dictionary*, 6th volume Tehran: Amir Kabir, 8th edition.
- Mojtabaei, Fathollah (1370), "Iblis in Farsi and Quran Literature", *Islamic Encyclopedia*, 21 volumes, Collector: Ale Rashid, Ibn e Azragh, Second Edition, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia. 605-597

- Momtahn, Mehdi, Torabi, Zainab (2012) Difference or Consistency between Satan and Devil, Qur'anic Studies, Third Year of Winter, No. 12, 123-140
- Rumi, Jalal al-Din Muhammad (1375). Masnavi Manavi, Introduction and Correction by Mohammad Eslami, Volume 7, Tehran: Zavar, Second Edition.
- Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra) (2010) Interpretation of Verse Noor, translated by Mohammad Khajavi, Tehran: Molai, Third edition.
- Sa'di Shirazi, Sheikh Moslehadin (1375) Boostan Saadi. Introduction and Correction of Gholam Hossein Yousefi, Tehran: Kharazmi, Fifth Edition.
- Shariati, Ali (1383) Islamology, Mashhad: Chapakhsh, Eighth Edition.
- Shafiei Kadkani, Mohammad Reza (1374) Islamic Sufism and the Relationship between Man and God, Tehran: Sokhan, Second Edition.
- Soroush Abdolkarim (2000) Casual Gambling, Tehran: Cultural Center of Sourat, First Printing.
- Tabataba'i Mohammad Hussein (1364) Translation of the commentary by al-Mizan, 20 vol., Tehran: Allameh Tabataba'i Scientific and Contemporary Foundation, Second Edition.
- Taherian Dehkordi, Batul, Omidvar, Janan (1392) "The nature of the devil from the viewpoint of the Quran" Religious research, Spring and Summer, No. 24, 161-147.
- Taleghani Mahmoud (1350), The Light of the Quran, 6 vols, Tehran: Publication Co.
- Unknown (2007) "Qur'anic Interpretation of the Quranic Discourse on Satan", Correspondence and Thought. Number 29, Autumn and Winter, 42-17.
- Zaryab Khoei, Abbas (1370) "Iblis in the Koran" Islamic Encyclopedia, 21 vol., Second Edition, Tehran: Islamic Encyclopedia of the Great Encyclopedia. 596-594

Arabic References

- Amoli Seyyed Haidar. (1380). Interpretation of al-Muhyat al-A'zam, 4 vols, Tehran: Cultural Center of Noor, Third edition.
- Ibn Fars Ahmad (1404 AD). Magnificent Comparison. 6 volumes, Qom: School of Ali al-Islam
- Ragheb Esfahani, Hussein ibn Muhammad (140 AH) Al-Mfardat Fei Gharib al-Quran, Tehran: Book, Second Edition.
- Torayhi Fakhroddin (1367) Majma Al-Bahrain, 2 vols, Tehran: Islamic Culture Publishing School, Second Edition.

