

مولانا و ابلیس امیدوار

حمیدرضا توکلی*

چکیده

نامیدی از بخشایش خداوندی از بنیانی‌ترین ویژگی‌های شخصیت ابلیس است که از دیرباز بر آن انگشت گذاشته‌اند. در مثنوی و غزلیات شمس ابلیس همان شخصیت رانده، لعین و ناامید است، اما مولانا در لحظه‌هایی ویژه سرور مهجوران را در چشم‌انداز امید جای می‌دهد و داستان آفرینش را از زاویه‌ای دیگر می‌نگرد. این چشم‌انداز با سنت دفاع از ابلیس در فرهنگ عرفانی ما پیوند می‌گیرد؛ سنتی که خود خلاف‌آمد رویکرد سنت عرفانی به ابلیس است؛ سنتی محدود و مهجور اما چشمگیر و تأمل‌برانگیز. اشاره به امیدواری ابلیس هرچند پیش از مولانا نمونه‌های پراکنده و انگشت‌شماری دارد، شیوه بیان و نگاه مولانا در این زمینه یگانه است؛ نگاهی که پرورده نظام جهان‌شناختی اوست. نکته درخور دقت آنکه حتی در میراث عرفانی که از ابلیس دفاع کرده‌اند تکیه و تأکیدی هم‌سنگ مولانا در این باره نیست و ابلیس بیشتر در سیمای عاشقی تراژیک نمایان می‌شود.

کلیدواژه‌ها: مولانا، داستان آفرینش، دفاع از ابلیس، نامیدی از رحمت الهی، امیدواری به رحمت الهی.

* استادیار دانشگاه سمنان hrtiran@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۳/۷/۱۲ تاریخ پذیرش: ۹۴/۴/۱۳

دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۳، شماره ۷۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

درآمد

ابلیس که در داستان آفرینش در میانه راه خداوند و آدمی می‌ایستد از دیرباز پیچیده‌ترین پرسش‌ها را پیرامون خویش پدید آورده است. از این رهگذر مجموعه گسترده‌ای از تأملات و تأویلات و حکایات و روایات فراهم آمده است که شخصیت چندچهره‌ای از ابلیس را نمایان می‌سازد.^۱ بی‌گمان یکی از مرکزی‌ترین وجوه شخصیت او "ناامیدی" است؛ ناامیدی از رحمت الهی.

واژه ابلیس در رایج‌ترین ریشه‌یابی مفسران و دانشوران قرآنی برگرفته از "بلس": نومید گرداندن^۲ تصور شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۰ق: ۷۰). بدین‌سان معنای ابلیس نومید دانسته شده (میبدی، ۱/۱۳۶۱: ۱۴۵؛ اسفراینی، ۱/۱۳۷۵: ۸۳ نیز ر.ک: ثعلبی، ۱/۱۴۲۵: ۱۰۳)؛ اما عجیب‌تر آنکه در برگردان‌های کهن در برابر ابلیس، "ناامید" یا "دیو ناامید" آمده است (سورآبادی، ۱/۱۳۸۰: ۵۴؛ یاحقی، ۱/۱۳۷۲: ۳۷). این ریشه و معنا البته اصالتی ندارد. ابلیس واژه‌ای دخیل است و به احتمال از ریشه‌ای یونانی (ر.ک: جفری، ۱۳۷۲: ۱۰۴-۱۰۲). با این‌همه، این برداشت رایج از واژه را می‌توان نشانه روشنی از مرکزیت مفهوم ناامیدی در سرشت و سرنوشت ابلیس به‌شمار آورد.

در این چشم‌انداز گره ناگشودنی زندگی ابلیس، پیش از آنکه گناه سرپیچی‌اش از دستور الهی باشد، ناامیدی از بخشش خداوندی است. گناه او دقیقاً همین نگاهی بود که گره گناهش را ناگشودنی می‌انگاشت؛ حال آنکه شخصیت مقابل او، آدم، با آنکه به دمدمه او به گناه سرپیچی، یعنی موقعیتی همانند، گرفتار آمد، در دامن مهر الهی چنگ زد. باید توبه را که بر بستر امید در منتهای راندگی و درماندگی می‌روید، نقطه دقیق افتراق آدم از ابلیس قلمداد کرد.

بدین‌سان، بازیگر اصلی شخصیت منفی در نمایش ازلی درکنار بسیاری جایگاه‌های نخستینی که در کارنامه دارد، عنوان اولین کس را که از رحمت الهی ناامید شد به نام خویش ثبت کرد (ر.ک: آون، ۱۳۹۰: ۲۶۶).

میبدی مقایسه مشهوری را میان آدم و ابلیس نقل می‌کند که ملعونی و مهجوری این‌یک و بخشودگی و برگزیدگی آن‌دیگر را به پنج نکته بازمی‌گرداند که دو چهره ازلی در هر کدام متفاوت‌اند. واپسین نکته اینکه ابلیس «از رحمت خدا نومید شد... پس چون نومید شد آن شقی در توبه به وی فروبسته شد و آدم نومید نگشت. دل در رحمت و مغفرت بست» (میبدی، ۳/۱۳۶۱: ۵۷۳). محاسبی نیز دقیقاً بر این معنی انگشت می‌نهد که این "ناامیدی"

او را برای همیشه از "توبه" بیگانه و بی‌بهره ساخت (ر.ک: آون، ۱۳۹۰: ۲۵۰). بدین‌سان ناامیدی شاخص‌ترین بعد روان‌شناختی او و ناتوانی‌اش از توبه بزرگ‌ترین گره‌گاه رفتارشناختی اوست. ثعلبی نیز یکی از وجوه ده‌گانه مجازات او را بسته‌بودن درهای توبه به رویش می‌شمارد (همان، ۱۱۰).

مولانا در سنجش این دو لغزش ازلی، گمراهی آدم را "عاریتی" می‌خواند، اما سرکشی ابلیس را "اصلی" می‌شمارد:

... خوی بد در ذات تو اصلی نبود	کز بد اصلی نیاید جز جحود
آن بد عاریتی باشد که او	آرد اقرار و شود او توبه‌جو
همچو آدم زلتش عاریه بود	لاجرم اندر زمان توبه نمود
چون که اصلی بود خوی آن بلیس	ره نبودش جانب توبه نفیس

(مولانا، ۴/۱۳۷۵: ۴-۵: ۳۴۱۲)

برخی مفسران و عارفان امیدواری آدم را زاییده احساس ژرف گناهکاری او دانسته‌اند؛ چیزی که ابلیس نصیبی از آن ندارد. درحقیقت احساس گناهکاری، آدمی را از خویشتن نومید و شرمسار می‌سازد و آسان آسان به‌آستان خداوند گرایان می‌گرداند. در قوت/قلوب در بخش مفصلی که به شرح مقام رجا و حالات راجیان اختصاص داده شده است (مکی، ۱/۱۹۹۵: ۴۲۹-۴۵۳) بر این امیدواری به‌عنوان امتیاز ویژه آدمی انگشت نهاده می‌شود. از یک حدیث قدسی به‌عنوان خبر مشهور یاد می‌کند: «اگر گناه نمی‌کردید خداوند مردمانی دیگر می‌آفرید تا گناه کنند و او آنان را بیمارزد» (همان/۱: ۴۴۴). در خبر دیگری که طعنه آشکاری به ابلیس دارد آمده: از چیزی هراسان شوید که از گناه شوم‌تر است و آن عجب [خودبینی] است (همان/۱: ۴۴۴).

در آن‌سوی ماجرا ابلیس که فریفته طاعت خویش یا برتری‌اش نسبت به آدم شد یا آن که گمراهی‌اش را به گردن خداوند انداخت، به این افق امید و توبه راه نبرد (بخاری، ۱/۱۳۸۶: ۱۱۷؛ مولانا، ۱/۱۳۷۵: بیت ۹-۱۴۸۸). ترمذی یکی از صفات اخلاقی شیطان را "قنوط" می‌داند (ترمذی، ۱۴۲۱ق: ۱۲۹)؛ واژه‌ای که بی‌درنگ عبارت قرآنی «لاتقنطوا من رحمة الله» را فرایاد می‌آورد که خطاب به آدمیان است.

جبر و ناامیدی

اما آنچه در این میانه خاطر مخاطب آگاه را پریشان می‌دارد جبری است که در جای‌جای ماجرا موجزن است. ابلیس را می‌توان نخستین جبرگرا و سلسله‌جنبان احساس ناامیدی مطلق از سیطره تقدیر به‌شمار آورد. حکایت دیدار سهل شوشتری با ابلیس در این میانه شاید گویاتر از هر روایت دیگر باشد:

«روزی بر ابلیس رسیدم گفتم: اعوذ بالله منک. گفت: یا سهل ان کنت تعوذ بالله منی فانی اعوذ بالله من الله. یا سهل اگر تو می‌گویی فریاد از دست شیطان، من می‌گویم فریاد از دست رحمان. گفتم: یا ابلیس چرا سجود نکردی آدم را؟ گفت: یا سهل بگذار مرا از این سخنان بیهوده، اگر به حضرت راهی باشد بگوی که این بیچاره را نمی‌خواهی. بهانه بر وی چه نهی؟ یا سهل همین ساعت بر خاک آدم بودم هزاربار آنجا سجود بردم و خاک تربت وی بر دیده نهادم به عاقبت این ندا شنیدم: لا تتعب فلسنا نریدک! رنج مبر نمی‌خواهیمت!» (میبدی، ۱/۱۳۶۱: ۱۶۱-۱۶۰).

به‌راستی ابلیس در این چشم‌انداز چه امیدی می‌تواند داشته باشد؟ پرسش اندیشه‌سوزی که از دیرباز خرده‌ها را پیچان ساخته آن بوده که آیا ناامیدی ابلیس پیش از اینکه به او بازگردد و سرکشی و خودبزرگ‌بینی و احیاناً خوی‌های زشت دیگرش، به اراده الهی باز نمی‌گردد؟ تقدیری که برای او نقش نافرمانی ازلی را رقم زد؟ آن نافرمانی که بار لعنت و گمراه‌سازی را تا ابد بر دوش کشد؟ به‌راستی این ابلیس است که ناامید است یا سرنوشتی که او را اسیر ساخته به ناامیدی‌اش کشانده است؟ می‌توان پرسید اساساً ابلیس امیدوار و توبه‌کار تصور کردنی است؟ آیا سر به راه آوردن او، سازوکار ازل پرداخته را پریشان نمی‌سازد؟ ابلیس در توجیه سرکشی‌اش آشکارا جبری مسلک است و «امید به آزادی شخصی» را یکسره به سویی می‌نهد (آون، ۱۳۹۰: ۲۶۶ و ۲۸۵). این جلوه جبر وجه مشترک روایت قرآنی و روایت‌های گونه‌گون فرهنگ اسلامی به‌ویژه متون عرفانی است. در روایت سهل مخصوصاً تعبیر «نمی‌خواهی» سیطره مطلق اراده الهی را آشکار می‌سازد؛ اراده‌ای که جایی برای خواستی دیگر نمی‌گذارد. نکته درخور توجه آنکه چهره مقابل او آدم دقیقاً گناه را به قلمرو اختیار خویشتن نسبت می‌دهد. حافظ چه ظریف و نامستقیم به این معنی اشاره می‌کند:

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ
تو در طریق ادب باش گو گناه من است
(حافظ، ۱۳۷۴: ۳۸)

مولانا نیز ازین تقابل معنادار ازلی یاد کرده است:

گفت شیطان که: بماغویتنی کرد فعل خود نهان، دیو دنی
گفت آدم که: ظلمنا نفسنا او ز فعل خود نبد غافل چو ما
(مولانا، ۱/۱۳۷۵: بیت ۹-۱۴۸۸)

باید توجه داشت که امید در سیاق گفتارهای مذهبی به‌ویژه در پیوند با عنایت الهی آن هم در قلمرو ایمان به کار می‌رود. مرجئه که می‌توان آنها را اهل رجا خواند، گروهی بودند که می‌پنداشتند که همیشه امید بازگشت برای آنکه یک‌بار ایمان آورده هست؛ هرچند آن را از دست داده باشد (آون، ۱۳۹۰: ۲۹۳).

بدین‌سان می‌توان در این معنی اندیشه کرد که همین ناامیدی مطلق ابلیس، همین که به هر کجا می‌نگرد، جبر را جلوه‌گر می‌بیند، دقیقاً موجب راندگی همیشگی‌اش از قلمرو ایمان شده است. این درست همان چیزی است که ابلیس برای پیش‌بردن نقشی که از ازل بدو سپرده‌اند سخت بدان نیازمند است!

امید در میانه ناامیدی مطلق

در این چشم‌انداز آشنا و شامل در فرهنگ اسلام و ایران که تا اندازه زیادی با افق ادیان و فرهنگ‌های دیگر هم‌خوان است، گاه به لحظه‌هایی متفاوت می‌رسیم. در سنت عرفانی ما که از نگاه‌های دیگر و برداشت‌های آشنایی‌زدایانه مایه‌ور است، در این قلمرو یأس و جبر و لعنت به افق امید و مهر پنجره‌ای گشوده می‌شود.

در این آینه در پس پشت راندگی و ناامیدی جاودان ابلیس کورسوی امیدی به نظر می‌آید. کورسویی که در زمینه سیاهی مطلق سرنوشت و کفر مشهور ابلیس درخششی چشمگیر دارد. ابلیس امیدوار شاید در اشارات مولانا درخشان‌تر باشد، اما در این زمینه نیز صورتگری و اندیشه‌ورزی خیره‌گر مولانا وام‌دار میراث فزون‌مایه‌ای است که پیشینیان او پدید آورده‌اند. به‌ویژه در سنت عرفان ایرانی رگه‌هایی از این‌گونه نگاه دیگر به ابلیس یافتنی است و شاید پیشتر و نزدیک‌تر از هر جا در منظومه‌های عطار. این رگه‌های باریک و پراکنده با رشته‌ای از برداشت‌های متفاوت از ماجرای ابلیس پیوند می‌گیرند؛ رشته‌ای که می‌توان آن را جریان دفاع از ابلیس خواند. این جریان که خود خلاف‌آمد خیره‌گری در برخورد با داستان ابلیس است، چند چهره برجسته دارد: ابوالقاسم کرکانی، حلاج، احمد غزالی و عین‌القضات همدانی. در برخی متون صوفیانه چون *کشف‌الاسرار* هم نشان‌هایی از آن هست

و در قلمرو شعر عرفانی عطار و مولانا به آن نزدیک شده‌اند. یادآوری این نکته بایسته است که این میراث عرفانی کوچک‌ترین نسبتی با جریان‌های شیطان‌پرستی ندارد.

این سنت عرفانی خود ریشه در مناقشات کلامی پیرامون اراده مطلق الهی و مسئله شرور دارد. در این چشم‌انداز که از نگاه هنری و زیبایی‌شناختی و نیز اندیشه عشق الهی مایه‌ها دارد، ابلیس عاشقی تلقی می‌شود که غیری را در کنار معشوق برنتافت تا چه رسد که بر او سجود برد. سرور مهجوران میان اراده و فرمان خداوند نخستین را برگزید و پذیرفت تا نشانی لعنت شود؛ اما در نهان و نهایت خواست کارها چنان پیش رود که دلخواه معشوق است. در زمینه این سنت و سوابقش می‌توان به گزارش فشرده شفیع‌کدکنی و تحقیق گسترده پیترو آن مراجعه کرد.^۲

در مجموعه این گفتارها ابلیس بیشتر در سیمای عاشقی تراژیک پدیدار می‌شود. سیاه‌گلیمی ازلی- ابدی او هرچند در چشم‌انداز جبری عاشقانه توجیه می‌شود، به‌هیچ‌روی این چشم‌انداز امیدوارانه نمی‌نماید. اساساً گواه راست‌روی و استواری ابلیس در عرصه عاشقی همین است که او سرنوشتی را پذیرفته که نشانی از امید ندارد.

با این‌همه می‌توان گاه‌گاه سایه کم‌سویی از امید در بستر ناامیدی سراغ کرد. حکایت پیش‌گفته سهل را به یاد آوریم. هرچند در فرجام حکایت ندای غیبی با لحن تلخ و خشنی می‌گوید: «رنج مبر نمی‌خواهیمت»، به هر روی ابلیس با امید غریبی بر خاک‌جای آدم سجده می‌برد و خاک تربتش بر دیده می‌نهد. در حکایت دیگری از دیدار سهل که در فتوحات مکیه آمده است ابلیس آشکاره‌تر بر فراگیری مهر الهی بر هر چیز انگشت می‌نهد و شخصیتی امیدوار از خود نمایش می‌دهد (ابن عربی، ۱۴۰۸ق/ ۱۲: ۹۲).

در حکایت دیدار ذوالنون، ابلیس در پاسخ شگفتی صوفی کهن از سجود چهل‌روزه‌اش می‌گوید: «اگر من از بندگی معزولم، او از خداوندی معزول نیست» (میبدی، ۱/۱۳۶۱: ۱۶۰). بارقه‌ای از امید در این پاسخ و رفتار نهفته است.^۳

در حالات بایزید نیز مکاشفه‌ای کوتاه روایت می‌شود که یادآور معراج‌نامه‌های اوست. بایزید در آغاز جایگاه واقعه را «مقام قرب» معرفی می‌کند. در پایان بایزید می‌گوید: «بی‌زلت نتوانم بازگشت. گستاخی خواهم کرد. گفتند: بگوی. گفتیم: بر همه خلایق رحمت کن. گفتند: گستاخی کردی برو که او از آتش است آتشی را آتشی باید...» (عطار، ۱/۱۳۷۰: ۱۵۸). نکته‌ای که در این گفتار و بسیاری نمونه‌هایی از این دست شایسته دقت است، بافت

و فضای شطح‌آمیز آنهاست. گویی تنها در افق بی‌خودی برای لحظه‌ای چنین گفتار و نگاهی نمایان می‌شود. تعبیر "گستاخی" به گونه‌ای صمیمیت ویژه در این تجربه‌ها اشاره دارد (رک: شفیع کدکنی، ۱۳۸۴: ۵۷).

تناقضی که بایزید میان بی‌کرانگی مهر الهی و ناامیدی ابلیس می‌بیند، درست همان چیزی است که بعدها در اشارات مولانا دیگر بار نمایان می‌شود.

اگر به حلقهٔ مدافعان نامبردار ابلیس در آییم به نشان‌های درخشان‌تری می‌رسیم. احمد غزالی در گفت‌وگوی موسی با ابلیس در عقبهٔ طور می‌آورد: «موسی گفت: ای ابلیس آیا محبت او را می‌بینی؟ ابلیس گفت: هر چه قدر محبت را به غیر من زیاد کند، من عشقم را به او بیشتر کنم و به بوی خوش او سرمستم. موسی گفت: ای ابلیس او را یاد کنی؟ ابلیس گفت: من مذکور ذکر اویم. «و به درستی که لعنت من بر تو است» آیا برای من کافی نیست که او به لعنت من برخاسته است و مرا به "کاف" و "یاء" مخصوص کرده است. من رهین عشق و شوقم، من در تاریکی و روشنایی‌ام» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۴-۱۳ و ۸۸-۸۷). این گفتار که، به روشنی برگرفته از سخنان حلاج و "طاسین الازل و الالتباس" اوست (حلاج، ۱۹۱۳: ۱۴-۱۳ و ۸۸-۸۷) آشکارا از شوق و عشقی سخن می‌گوید که نشان از امید دارد. می‌توان گفت در این گفتار و نگاه، راندگی ابلیس از مقولهٔ ظاهر و روپوش است و در نهان و نهایت او جایگاهی ویژه تر دارد.

نزد عین‌القضات به چشم‌اندازی شگفت‌تر می‌رسیم: سرور مهجوران ناامیدی جاودانه را در افقی عاشقانه با افتخار پذیرا می‌شود. عین‌القضات نیز در این زمینه میراث‌بر حلاج است: «زهی همت! ابلیس به خدا [گفت: ما درد ابدی را مستعدیم، تو در حق ما بی‌رحمتی سرمدی می‌باش! (عین‌القضات، ۲/۱۳۶۲: ۱۸۷).

یک چشم‌انداز دیگر داستان آفرینش که ابلیس را با امید نسبت می‌دهد این معنی است که سیاهکاری و ناامیدی ابلیس زمینهٔ درخشش مهر و آمرزش ایزدی را فراهم می‌سازد. عین‌القضات هنگامی که از نور سیاه یاد می‌کند به این معنی نزدیک می‌شود (رک: عین‌القضات، ۲/۱۳۶۲: ۱۱۸ و همو، ۱۳۷۰: ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۳۷ و ۲۱۱). در کشف‌الاسرار از همین منظر ابلیس ناامید نمایان‌کنندهٔ امیدواری به‌شمار می‌آید: «... ابلیس را بدان آفرید که تا وی فعل خود ننماید رحمت و معرفت حق ظاهر نگردد» (میبدی، ۲/۱۳۶۱: ۷۰۱).

عطار پیش گام مولانا

از وجوه عظمت عطار یکی آن است که در منظومه‌پردازی عرفانی افقی را آفرید که امکان ظهور مثنوی معنوی فراهم آمد. در قلمرو جست‌وجوی این نوشتار نیز ذهن و زبان او نزدیک‌تر از هر کس به مولاناست. به‌راستی مخاطب هوشیار هنگامی که مثنوی‌های پیر نیشابور به‌ویژه دو منظومه واپسین او را - *منطق‌الطیر* و *مصیبت‌نامه* - می‌خواند، مژده آمدن مثنوی را می‌شنود.

باید یادآوری کرد اشارات *تذکره‌الاولیای* او نیز در این زمینه جایگاهی ارجمند دارد. کتابی که بی‌گمان مولانا با آن دمخور بوده است.

در *الهی‌نامه* به حکایت دیدار شبلی با ابلیس در صحرای عرفات می‌رسیم. شبلی شگفت‌زده می‌پرسد: تو اینجا چه می‌کنی؟ تعجب او دقیقاً از همین جاست که رفتار ابلیس نمایش‌دهنده امیدواری اوست.

چو نه اسلام داری و نه طاعت
بگو چون شد ازین تاریخ روزت
چرا گردی میان این جماعت؟
امیدی می‌بود از حق هنوزت؟

ابلیس در پاسخ استدلالی تأمل‌برانگیز طرح می‌کند که مرا پس از صد هزاران سال بندگی "بی‌علتی" از درگاه خویش راند. چرا نتواند ماجرا بازگونه شود؟

اگر بی‌علتی بپذیردم باز
چو بی‌علت شدستم رانده او
عجب نبود که نتوان داد آواز
شوم بی‌علتی هم خوانده او
چو در کار خدا چون و چرا نیست
امید از حق بریدن هم روا نیست
چو قهرش حکم کرد و راند از آغاز
عجب نبود که فضلش خواندم باز
(عطار، ۱۳۸۸: ۴۰۶)

روی‌آوری ابلیس به جبر مطلق حیرت‌انگیز است و اینکه دقیقاً از همان زمینه ناامیدی به امید می‌رسد شگفت‌تر. درحقیقت او چون سالکی راستین کار خود را به عنایت رها می‌کند! اما عطار پیوسته ابلیس را در چنین چهره‌ای نشان نمی‌دهد. ابلیس گاه در ناامیدی جاویدانی گرفتار است. در بیابانی سالکی گمنام که با تعبیر "آن یگانه" از او یاد می‌شود دو جوی شتابیده پر از آب سیاه می‌بیند. درپی آب می‌افتد و به ابلیس می‌رسد که بر خاک افتاده و اشکباران پیایی این سخن را می‌گوید:

که این قصه نه زان روی چو ماه‌ست
ولی رنگ گلیم من سیاه‌ست

نمی‌خواهند طاعت‌کردن من کنند آن‌گه گنه در گردن من
(همان: ۲۱۲)

اینجا هم گزنده‌ترین واژه "نمی‌خواهند" است که از سیطرهٔ جبری نشان دارد که سلسله‌جنبان نامیدی جاویدان است؛ اما عطار در ادامه ماجرای ابلیس با خداوند را با داستان بنیامین با یوسف می‌سنجد. اینکه یوسف برای آنکه به خلوت خاص برادر برسد نمایشی فراهم کرد تا او را در چشم دیگران دزد نشان دهد. بدین‌سان ابلیس در جایگاهی هم‌ارز بنیامین می‌ایستد و از ماجرای راندگی‌اش می‌توان به پیوند ویژه‌اش با خداوند پی برد (همان: ۲۱۳-۲۱۲).

در *منطق‌الطیر* نیز حکایتی هست که در آن باز از شبلی یاد می‌شود؛ اما این‌بار در زمان جان‌سپاری؛ درحالی‌که غیرت و حسرتی در دم واپسین نسبت به ابلیس دارد؛ از آن‌رو که اضافت "ی" در تعبیر قرآنی "لعنتی" از خویشی بسیار مخصوص او با خداوند خبر می‌دهد. نکته‌ای که بی‌درنگ سخنان حلاج و احمد غزالی را به یاد می‌آورد. در آنجا نیز بر ویژگی پیوند خداوند و ابلیس انگشت نهاده می‌شود که حتی مایهٔ رشک آدمی است؛ زیرا پیدا نیست آدمی در نهان و نهایت خداوند را برمی‌گزیند یا مهر و نعمت او را! (عطار، ۱۳۸۳: ۳-۳۸۲). در اینجا به چشم‌اندازی می‌رسیم که نه‌تنها امید به مهر الهی بل خود مهر الهی را به سویی می‌نهد تا تنها خواستنی خود معشوق باشد و بس. بدین‌سان می‌توان گفت ابلیس افقی آن‌سوی امید را می‌نگرد.

در آغاز *سررنامه* اشاره‌ای به ابلیس می‌رود و سرنوشت تراژیک او در چشم‌انداز "استغنا" توجیه می‌شود:

بین چندین هزاران سال کابلیس نبودش کار جز تسبیح و تقدیس
همه طاعات او بر هم نهادند ز استغناى خود بر باد دادند
(عطار، ۱۳۸۸: ۹۱)

استغنا که عطار آن را در چهارمین وادی از وادی‌های هفت‌گانهٔ *منطق‌الطیر* قرار داده است (عطار، ۱۳۸۳: ۴۰۲-۳۹۷) قلمروی غریب و اندیشه‌سوز است. چندان جبر از هر سو موج‌زن است که به هیچ‌چیز خویشتن نمی‌توان تکیه کرد و اینجا دیگر چه امید ماند؟! از دل‌پذیری‌های روایت عرفانی همین است که در لحظه‌های گوناگون یک موضوع واحد را در چشم‌اندازهای رنگ‌به‌رنگ و گاه متضاد می‌نمایاند؛ چنان‌که عطار پیوسته ما را و البته ابلیس را از ناامیدی به امید گذر می‌دهد. بی‌گمان این چشم‌انداز جبر و ناامیدی مطلق است که نشان‌های امید را این‌مایه چشمگیر و درخشان نشان می‌دهد.

در داستان دیدار ابلیس با پیامبر باز به مفهوم استغنا می‌رسیم؛ البته از زاویه دیدی تازه. ابلیس با یادآوری سرگذشت تلخش به پیامبر هشدار می‌دهد که مرا ببین و از خودت مطمئن نباش که نخواهی لغزید؛ اما از سویی ابلیس تصریح می‌کند با توجه به "بی‌نیازی" [استغنا] حق، من هم نومید نیستم.

...گرچه هستی هم رسول و هم امین
طوق من می‌بین و ایمن کم نشین
زان که من هرچند هستم هیچ چیز
تاج تو بینم نیم نومید نیز
من نیم نومید تو ایمن مباش
بی‌نیازی می‌نگر ساکن مباش
(عطار، ۱۳۸۸: ۳۳۷)

این گفتار که یادآور سخن ابلیس با شبلی در صحرای عرفات است، به‌راستی به یکی از مرکزی‌ترین آموزه‌های سلوک اشاره می‌کند که پیوسته پیران راه‌دان از آن سخن گفته‌اند: راهرو باید همواره و هم‌زمان از لغزش در اوج عروج هراسان و به عنایت در منتهای دوری امیدوار باشد.^۴ عطار به شیوه‌ای که یادآور مولاناست پیش‌از آغاز داستان بیت‌هایی می‌آورد که ما را با افق قصه آشنا می‌کند. راوی در این بیت‌ها بر جهت‌گیری قصه انگشت می‌نهد. عطار آشکارا نومیدی ابلیس را بی‌کران و لعنت او را جاودان نمی‌بیند:

گرچه مردود است هم نومید نیست
لعنت او را گویی جاوید نیست
گرچه این دم هست نومیدیش کار
در امیدی می‌گذارد روزگار
(همان: ۳۳۶)

ابلیس از چشم مولانا

مثنوی و دیوان کبیر در یک چشم‌انداز کلان سربه‌سر ستیزه دو نیروی برکننده و فروبرنده آدمی‌اند. مولانا در لحظه‌های گوناگون می‌کوشد نوسان روح انسانی را بر جای‌جای بردار سلوک او مصور سازد که از دوسو به بی‌نهایت می‌رسد. اگر در قصه‌های مثنوی و اوجیات غزلیات از افق یگانگی با خداوند سخن می‌گوید، از آن‌سو نهایت تیرگی و سقوط اخلاقی را نیز در پیش چشممان می‌آورد. در این میانه ابلیس به‌عنوان قهرمان ازلی شرارت و شیطان در مقام سرچشمه و سوسه‌های فروبرنده نقش‌آفرین‌اند و سرحلقه شخصیت‌های منفی جهان مولانا به‌شمار می‌آیند. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

اما چنان‌که گفته آمد داستان ازل‌پرداخته ابلیس که پایان آن تا ابدالآباد پیداست و پروردگار از پرداختن پیرنگ آن فارغ شده است، در لحظه‌هایی مرموز از چشمی دیگر دیده می‌شود و به پایانی متفاوت می‌انجامد.

درخشان‌ترین این لحظه‌ها در صحنه‌ای از قصهٔ پرآوازهٔ ابلیس و معاویه در دومین دفتر مثنوی روی می‌نماید. ابلیس معاویه را بیدار می‌سازد تا از نماز جماعت باز نماند! در پاسخ شگفتی معاویه، ابلیس از خوب‌شدن دفاع می‌کند. معاویه سخنان او را باور نمی‌دارد. داستان سراسر ستیزهٔ دو شخصیت در این زمینه است تا سرانجام ابلیس اعتراف می‌کند که می‌دانسته اگر او بیدار نمی‌شده به‌خاطر از دست دادن نماز جماعت دل‌شکسته می‌شده و: «کو نماز و کو فروغ آن نیاز؟» (مولانا، ۲/۱۳۷۵: بیت ۲۷۷۰). ساختار کلی داستان نشان می‌دهد، گفتارهای ابلیس سراپا رنگ‌آمیز است؛ اما به‌ویژه نخستین دفاع او بسیار تأمل‌برانگیز و شورانگیز است. مخاطب دست‌کم برای لحظه‌هایی حس می‌کند که این دفاعیه چارچوب داستان را به بازی می‌گیرد. می‌توان گفت به‌گونه‌ای ساختار چندصدا می‌رسیم؛ آوایی در دل داستان که در تقابل با صدای حاکم راوی قرار می‌گیرد (ر.ک: توکلی، ۱۳۸۹: ۲۰۵-۱۹۹). می‌توان در چشم‌اندازی کلان‌تر این لحظه و لحظه‌هایی از این دست را در تقابل با تصویر کلی ابلیس/شیطان دانست. در این غزل که ابلیس در دل مثنوی می‌خواند، نکتهٔ چشمگیر لحن امیدبار اوست. ابلیس نخست با بیانی آمیخته با حس غربت (نوستالژی) از تجربه‌های عشق ازلی به خداوند سخن می‌گوید. او با ظرافت یاد زادگاه یا خاطرهٔ نخستین تجربهٔ عاشقی را مثال می‌زند:

پیشهٔ اول کجا از دل رود؟ مهر اول کی ز دل بیرون شود؟
در سفر گر روم بینی یا ختن از دل تو کی رود حب‌الوطن؟
(مولانا، ۲/۱۳۷۵: بیت ۲۰-۲۶۱۹)

سپس بر این نکته انگشت می‌نهد که پیدایی من از فضل او بود:

نه که ما را دست فضلش کاشته است؟ از عدم ما را نه او برداشته است؟
(همان، بیت ۲۶۲۴)

بدین‌سان آن سوی قابلیت و اختیار و رفتار من، آن‌هنگام که نبودم او به من مهر می‌ورزید. پس او مهری بی‌کرانه‌تر و باسابقه‌تر از مجموعهٔ وجود و اختیارات و اعمال من دارد. این استدلالی است که بارها در مثنوی در زمینهٔ "محض بودن کرم الهی بیان می‌شود و اندکی بعد از آن سخن خواهیم گفت. ابلیس از این پس لحن نوستالژیکش را پررنگ‌تر می‌سازد و به سراغ روزگار خاطره‌آفرین کودکی می‌رود و از خداوند تصویری مادرانه می‌آفریند:

وقت طفلی‌ام که بودم شیرجو گاهوارم را که جنبانید؟ او
از که خوردم شیر غیر شیر او؟ کی مرا پرورد جز تدبیر او؟

خوی گآن با شیر رفت اندر وجود کی توان آن را ز مردم واگشود؟
(همان، بیت ۹-۲۶۲۷)

تا اینجا سخنان ابلیس در همان افق یاد‌های جایگاه شکوهمند از دست‌رفته قرار دارد، اما هنگامی که او در ادامه از چنان سابقه لطفی نتیجه می‌گیرد که قهر و عتاب حق در برابر مهر و کرمش اصالتی ندارد، به چشم‌اندازی تازه و امیدبخش می‌رسیم:

گر عتابی کرد دریای کرم	بسته کی کردند درهای کرم؟
اصل نقدش داد و لطف و بخشش‌ست	قهر بر وی چون غباری از غش‌ست
از برای لطف عالم را بساخت	ذره‌ها را آفتاب او نواخت
فرقت از قهرش اگر آبستن‌ست	بهر قدر وصل او دانستن‌ست

(همان، بیت ۳۳-۲۶۳۰)

در این چشم‌انداز آشکارا ما از ناامیدی مشهور ابلیس فاصله می‌گیریم. او مسئله‌آموز ایمان و امید می‌شود. از آن پس به مهم‌ترین بیت‌ها از منظر امید می‌رسیم:

چند روزی که ز پیشم رانده است	چشم من در روی خویش مانده است
کز چنان رویی چنین قهر ای عجب!	هر کسی مشغول گشته در سبب
من سبب را ننگرم که حادث است	زان که حادث حادثی را باعث است
لطف سابق را نظاره می‌کنم	هرچه آن حادث دوپاره می‌کنم

(همان، بیت ۴۱-۲۶۳۸)

یای نکره در تعبیر "چند روزی" و نیز "عتابی" و "غباری" در بیت‌هایی که پیشتر آمد، معنای تحقیر را القا می‌کند و به‌روشنی بر بی‌اعتباری و روپوش‌بودن ماجرای راندگی دلالت دارد؛ اینکه این همه در برابر بی‌کرانگی کرم خداوندی به چیزی نمی‌سنجد. در بیت نخستین نکته باریک دیگری هست. در کلمات قافیه "رانده" و "مانده" تأکید خاصی بر هجای "ان" شنیده می‌شود؛ زیرا نون ساکن پس از مصوت بلند برخلاف قاعده رایج حذف نمی‌شود. این البته در سبک خراسانی و عروض مولانا نمونه‌هایی دارد؛ اما در اینجا کشش مخصوص "ان" که با اظهار و تأکید نون همراه است به‌شیوه‌ای روشن حالت شگفتی ابلیس را نشان می‌دهد که هنوز که هنوز است آن راندگی را باور نمی‌کند! دقیقاً به‌واسطه شناختی که او از بی‌کرانگی و بلاشرطی لطف الهی دارد؛ مانند کودکی که به‌خاطر رفتار عتاب‌آمیز مادر تا مدتی طولانی او را ناباورانه نگاه کند. بدین‌سان عروض یا عادت‌شکنی در عروض با فضای عاطفی-معنایی بیت هم‌خوانی ظریفی می‌یابد.

اما نکته‌ای که در این بخش ابلیس بر آن دست می‌نهد تقابل معنادار سبب حادث با لطف سابق است. این نکته البته در مناقشات کلامی ریشه دارد. گفتار مولانا آشکارا نشان از ذهن و زبان صوفیان مدافع ابلیس دارد. درحقیقت تقابل سبب و لطف را می‌توان بیانی از رویارویی امر و اراده الهی دانست که حلاج و پیروانش به‌واسطه آن سجده‌نبردن ابلیس بر آدم را توجیه می‌کنند؛ اما آنچه در بیان مولانا چشمگیر است باز به منظر امیدوارانه او باز می‌گردد. اینکه ابلیس با همه رویدادها و راندگی‌ها و لعنت‌ها از سابقه لطف ازل ناامید نمی‌شود.

مولانا گاه پا را از این هم فراتر می‌نهد و این چشم‌انداز آرمان‌نشان را به افق تحقق نزدیک می‌کند. در اواخر دفتر نخستین به پاره‌ای می‌رسیم که یکی از پیچیده‌ترین نمونه‌ها در سراسر سنت دفاع از ابلیس به‌شمار می‌آید. پوزخند آدم به ابلیس چهره دلکوار ابلیس را در حکایت‌ها به یاد می‌آورد و از این رو روایت مولانا به‌گونه‌ای رویاروی این نگاه رایج می‌ایستد (ر.ک. آون، ۱۳۹۰: ۹-۲۸۸).

روزی آدم بر بلیسی کوشقی ست	از حقارت وز زیافت بنگریست
خوبش‌بینی کرد و آمد خودگزین	خنده زد بر کار ابلیس لعین
بانگ برزد غیرت حق: کای صفی	تو نمی‌دانی ز اسرار خفی
یوستین را بازگونه گر کند	کوه را از بیخ و از بن برکند
پرده صد آدم آن دم بردرد	صد بلیس نومسلمان آورد

(مولانا، ۱/۱۳۷۵: بیت ۷-۳۸۹۳)

این پاره با همه کوتاهی از چشم‌انداز خلاقیت و شهامت راوی در روایت از زبان خدا تأمل‌برانگیز است. نکته جذاب آنکه این بار خداوند یا غیرت خداوند با زاویه اول شخص سخن می‌گوید؛ اما از خود به‌عنوان شخصی غایب و بدون تصریح به نام یا حتی آوردن ضمیر "او" یاد می‌کند. این شیوه البته با حساسیت ماجرا و غیرت حق هم‌خوانی دارد. در مجموعه دفاعیات صوفیانه ابلیس گویا هیچ‌گاه از زبان خدا سخن گفته نمی‌شود. همه‌جا یا ابلیس از خود دفاع می‌کند یا به‌شکلی غیابی درباره ماجرای ابلیس داوری می‌شود (ر.ک. توکلی، ۱۳۸۹: ۲۰۵-۲۰۴).

اینکه ماجرا می‌توانست یا می‌تواند از گونه‌ای دیگر باشد، داستان *الهی‌نامه عطار* را به یاد می‌آورد که ابلیس در پاسخ شبلی با استدلالی از این دست امیدواری‌اش را توجیه می‌کند و پیشتر از آن سخن رفت، اما ظرافت کار آنجاست که این بار خداوند، آن هم با لحنی سرزنش‌بار، با آدم چنین سخنی می‌گوید. می‌توان پرسید اگر آدم نباید به جایگاه صفوت

خود فریفته باشد، آیا از آن سو نمی‌توان گفت ابلیس نیز نباید به واسطه لعنت از بخشش الهی ناامید باشد؟ آن هم در آستانی که چه بسا به لحظه‌ای داستان دیگرگون شود.
مولانا تعبیر ابلیس مسلمان را بارها در غزل‌ها آورده است:

اندرین ملحمه نصرت همه با تیغ خداست از غنایم همه ابلیس مسلمان آرید
(مولانا، ۷/۱۳۵۵: ۹۶)

به نظر می‌رسد در اینجا مولانا به حدیث مشهور پیامبر که «اسلم شیطانی علی یدی» اشاره دارد که در مثنوی هم از آن یاد کرده است و در آن از گونه‌ای تحول درونی سخن می‌رود. به‌ویژه در بیت دیگری این پیوند آشکارتر است:

از اسلم شیطانی شد نفس تو ربانی ابلیس مسلمان شد تا باد چنین بادا
(همان / ۱: ۵۶)

اما آنجا که می‌گوید:

چشم شوخ تو چو آغاز کند بوالعجبی آدم کافر و ابلیس مسلمان آرد
(همان / ۲: ۱۵۰)

ماجرا از رنگی دیگر است. فروزانفر در حاشیه دیوان تعبیر ابلیس مسلمان را با حدیث پیش‌گفته در پیوند می‌داند. به نظر می‌رسد هم‌نشینی این تعبیر با "آدم کافر" نشان می‌دهد که احتمالاً تعبیر مولانا با گفتار پیامبر تداعی دوری دارد و تأکید مولانا بر همین بازی‌گردانی غیرت است که در مثنوی هم یافتنی است. در دو بیت پیش‌گفته مولانا به تسامح مفهوم شیطان را با شخصیت ابلیس درآمیخته است که نخستین به وسوسه‌های نفسانی و دیگری به شخصیت ازلی که در میانه راه خدا و انسان می‌ایستد اشاره دارد؛ چنان‌که در قرآن در ماجرای آفرینش آدم و سجده فرشتگان همه‌جا از ابلیس یاد شده است. در قصه معاویه و ابلیس و نیز خندیدن آدم بر ابلیس نیز هیچ‌کجا از شیطان یاد نمی‌کند.^۵ باید یادآوری کرد این تعبیر را مولانا عیناً از پیش‌گام بزرگش سنایی وام گرفته است:

نوک مژگانت به هر لحظه همی در ره عشق آدم کافر و ابلیس مسلمان آرند
(سنایی، ۱۳۸۶: ۱۳۷)

از این گذشته دیگرگون شدن داستان ابلیس و به درافتادن از موقعیت طرد و لعن ابدی‌اش بارها در گفتار مولانا آمده است:

سرو رحمت چون خرامان شد به باغ یابد ابلیس لعین ایمن بلی
(مولانا، ۶/۱۳۵۵: ۱۷۰)

تا ز بسیاری شراب ابلیس چون آدم شده	لعت ابلیس هم با اصطفا آمیخته (همان، ۵: ۱۵۲)
هیچ می‌دانی چه وعده‌ست و چه داد؟	می‌کند ابلیس را حق افتقاد (مولانا، ۴/۱۳۷۵: بیت ۲۶۰۴)
مسخری از تو صاحب خوبی شود	یا بلیسی باز کروی شود (همان، بیت ۳۴۹۶)

شاید بتوان این تعبیر را که خالی از شور و شوقی نیست اغراق‌های شاعرانه‌ای به‌شمار آورد که برای القای بی‌کرائگی مهر الهی به‌کار رفته‌اند (رک: آون، ۱۳۹۰: ۶-۲۹۵). اما نمی‌توان بر این واقعیت چشم فروبست که مولانا در بسیاری لحظه‌های شورانگیز مثنوی و غزل‌ها از افقی آرمانی سخن می‌گوید؛ گاه به صورت چشم‌اندازی دست‌نیافتنی و گاه گویی در دسترس و دریافته. با این‌همه نمی‌توان از پیوند این گفتارها با دورنمای مناقشات پیرامون داستان آفرینش به‌ویژه سنت دفاع صوفیانه از ابلیس غفلت کرد.

در تبیین نگاه نامتعارف مولانا به ابلیس که با مجموعه گفتار و پندار خود او نیز هم‌خوانی ندارد، باید با دقت و ظرافت افزون‌تری مفاهیم غیرت الهی، لطف بی‌عوض و امیدواری را در نظام جهان‌شناختی او بنگریم.

بازی غیرت

غیرت که پیشتر با آوای مهیب آن در حکایت خنده‌زدن آدم بر ابلیس آشنا شدیم، از اصلی‌ترین و پیچیده‌ترین نکته‌ها در کار و بار خداوندی از منظر صوفیان است. غیرت در این گفتارها در زمینه‌ای عاشقانه پدیدار می‌شود. البته یک غیرت عاشقان هست که اتفاقاً از دست‌مایه‌های دفاع از ابلیس است؛ اینکه عاشق غیور است و عشق شرکت‌سوز. ابلیس در قصه معاویه می‌گوید:

ترک سجده از حسد گیرم که بود	آن حسد از عشق خیزد نه از جحود
هر حسد از دوستی خیزد یقین	که شود با دوست گیری هم‌نشین
هست شرط دوستی غیرت‌پزی	هم‌چو شرط عطسه، گفتن دیر زی
	(مولانا، ۲/۱۳۷۵: بیت ۴-۳۶۴۲)

این سخنی است که عاشقان و عارفان در آن هم‌داستان‌اند؛ چنان‌که شیخ جام می‌گوید: «هر که را با کسی محبتی است که در آن محبت غیرت نباشد، آن دوستی را اصلی نباشد...» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۳: ۳۵۰). اما غیرت در افقی فراتر و غریب‌تر جلوه می‌نماید و

آن غیرت معشوق است. صوفیان در تحلیل عاشقانه پیوند آدمی با خداوند از این معنی سخن بسیار گفته‌اند. اینجاست که غیرت، هرچه جز معشوق را غیر می‌انگارد و نابوده می‌خواهد؛ حتی عاشق را. غیرت در این قلمرو بسیار نزدیک است به مفهوم استغنا. از تأمل در مفاهیم غیرت و استغناى الهی به‌ویژه به این نکته راه می‌بریم: فراتر بودن افق خداوند از سنجش و داوری آفریدگان. به یاد می‌آوریم که آدم میان موقعیت خود و ابلیس دست به مقایسه‌ای زد که از دیدگاه خودش بسی معقول بود و هرگز انتظار چنان برخوردی از ناحیه غیرت الهی را نداشت. اراده‌ای که هر لحظه ممکن است پوستین را بازگونه کند. این همان "بازی غیرت" است که حافظ از آن سخن می‌گوید:

زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار که ره از صومعه تا دیر مغان این همه نیست
(حافظ، ۱۳۷۴: ۵۲)

مولانا نیز کار و بار خداوند را چنان می‌نماید که پیش‌بینی و پاسخ نمی‌پذیرد:
دوست را دشمن نماید آب را آتش کند مؤمنی را ناگهان در حلقه آتش کشد
(مولانا، ۲/۱۳۵۵: ۱۲۲)

این بازی هراس‌انگیز البته نباید از چشم عاشق داوری شود؛ بل باید آن را زیبا و خواستنی ببیند:

لطف تو دریاست و منم ماهی‌اش غیرت تو ساخت مرا شست شست
(همان، ۱: ۲۹۷)

پنداری از زبان ابلیس عاشق می‌گوید. افق بی‌کران و جاودان لطف را بازی غیرت یا باد استغنا به هم می‌ریزد و هیچ نمی‌توان گفت. در گفتارهای این قلمرو تعبیری هست که تباری روایی دارد: "لابالی". شاید سرچشمه تعبیر این حدیث قدسی پرآوازه باشد: «هولاء فی الجنة و لابالی و هولاء فی النار و لابالی». از این افق خداوند و تنها خداوند می‌تواند بگوید: «پروایی ندارم» که سرنوشت گروهی را چنین و گروهی را چنان رقم زند و البته کسی را پروای اعتراضی نیست. این قلمروی فهم-ناپذیر و اندیشه‌سوز است.

در تعریف بایزید از توکل که غزالی در بیان درجات توکل آن را "اعلا مقامات" آن خوانده دقیقاً به این افق می‌رسیم. تصویر آرمانی پیر بسطام از متوکل راستین چنان است که «اگر اهل دوزخ را همه در عذاب ببیند و اهل بهشت را همه در نعمت و میان ایشان به دل تمیز کند، متوکل نباشد» (غزالی، ۲/۱۳۶۱: ۵۴۴). در اینجا نیز حساسیت مسئله بر سر پرهیز از

هرگونه داوری و تمایز است؛ چنان که در ماجرای خنده‌زدن ابلیس دیدیم. در تذکره/اولیاء در ذکر عمر بن عثمان مکی از استادان حلاج روایتی از داستان آفرینش از زبان او می‌آید. در این روایت آنجا که ابلیس از خداوند مهلت می‌خواهد، باز به تعبیر لابلالی می‌رسیم: «صمصام لابلالی فرمود که انک من المنظرین» (عطار، ۲/۱۳۷۰: ۳۸) به گونه‌ای ظریف اشاره‌ای شده که مهلت یافتن ابلیس و میدان‌دادن به او برای شرارت، جای چون و چرا ندارد! در کشف‌الاسرار دقیقاً درباره رفتار خداوند با عبادت هفت‌صدهزارساله ابلیس به تعبیر «به باد دادن در صحرای لابلالی» یا «بر باد بی‌نیازی [استغنا] دادن» می‌رسیم (میبدی، ۸/۱۳۶۱: ۱۱۶ و ۲۱۶). باز غیرت و استغنا در افقی فراتر از منطق و عرف و داوری پدیدار می‌شوند.

لطف بی‌عوض

درست در نقطه مقابل مقام هراس‌انگیز استغنا و غیرت، به چشم‌اندازی از مهر و امید می‌رسیم. تنها شباهت این دو قلمرو قرینه آن است که ابعادی ورای تصور و قیاس انسانی دارند. در برابر سیمای تراژیک ابلیس، از آن‌سان که در داستانش با معاویه آمده، می‌توان قصه‌ای را سراغ کرد که تقابلی معنادار با آن ماجراها دارد: قصه قیامت و بنده گنهکار (مولانا، ۵/۱۳۷۵: بیت ۱۸۵۵-۱۷۷۱). مولانا قصه را به شیوه‌ای نامتعارف می‌آغازد و حتی عنوان مشخصی به آن نمی‌دهد. در ابتدا به توصیف جان‌دار و مهیبه‌ای از رستاخیز می‌پردازد؛ سپس در میانه آن آشوب بر یک بنده گنهکار متمرکز می‌شود. گناهکار شخصیتی کاملاً نوعی دارد؛ بی‌هرگونه تشخیصی. چه بسا مخاطب مثنوی به سرعت با او هم‌حس شود. نامه اعمال او سراپا تیره است؛ بی‌هیچ نقطه روشن. پیداست که باید روانه دوزخ شود. با این‌همه بنده تعلل می‌کند و «در امیدی روی واپس می‌کند» (همان، بیت ۱۸۱۸). اینجاست که خداوند مهیب‌ترین عتاب‌ها را می‌آغازد. در حضور بنده درباره‌اش به شیوه غایب سخن می‌گوید! «در چنین چه کو امید روشنی؟» (همان، بیت ۱۸۲۵). در این لحظه بنده در پاسخ شگفتی خداوند امایی تأمل‌برانگیز می‌آورد:

لیک بیرون از جهاد و فعل خویش	از ورای خیر و شر و وهم و کیش
وز نیاز عاجزانه خویشتن	وز خیال و وهم من یا صد چو من
بودم امیدی به محض لطف تو	از ورای راست‌باشی یا عتو
بخشش محضی ز لطف بی‌عوض	بودم امید ای کریم بی‌غرض
رو سپس کردم بدان محض کرم	سوی فعل خویشتن می‌نگرم

سوی آن امید کردم روی خویش که وجودم داده‌ای از پیش پیش
خلعت هستی بدادی رایگان من همیشه معتمد بودم بر آن
(همان، بیت ۴۳-۱۸۳۷)

اگر در افق غیرت و استغنا سخن از کردارهایی است که آنها را ترازوی سنجش‌های انسانی برنمی‌تابد، در این افق به کرم بی‌کرانه‌ای می‌رسیم که باز بسی آن سوتر از قلمروهای تنگ دایره اختیارات و امکانات آدمی است. به‌ویژه در اینجا گناهکار بر لطف ازلی خداوند انگشت می‌نهد؛ لطفی که سابق بر وجود است و بدین‌سان وابسته‌ی قابلیت نیست. افقی که هیچ‌گاه گناه نمی‌تواند آن را درنوردد!

به یاد می‌آوریم که ابلیس نیز می‌پرسید: «از عدم ما را نه او برداشته‌ست؟» (همان، ۲/۱۳۷۵: بیت ۲۶۲۴). او تأکید می‌کند: «لطف سابق را نظاره می‌کنم» و بر این پایه: «هرچه آن حادث دوپاره می‌کنم» (همان، بیت ۲۶۴۱). در نیایش شفاعت‌گرانه مشهور دقوقی در میانه نماز نیز اصلی‌ترین دست‌آویز همین نکته است:

... ای بداده رایگان صد چشم و گوش بی ز رشوت بخش کرده عقل و هوش
پیش‌از استحقاق بخشیده عطا دیده از ما جمله کفران و خطا
(همان/۳: ۲۲۱۲-۳)

اساساً لطف الهی وابسته به کردار انسانی نیست. در جای دیگر به تصریح می‌گوید:

چاره آن دل عطای مبدلی‌ست داد او را قابلیت شرط نیست
قابلی گر شرط فعل حق بدی هیچ معدومی به هستی نامدی
(همان/۵: بیت ۱۵۳۷ و ۱۵۴۲)

این کرامت که آن سوی سکه استغناست، لطفی ورای تصور و انتظار را به نمایش می‌گذارد؛ کرامتی که باز با محاسبات انسانی سازگار نیست. مولانا به‌ویژه از تعبیر «کیمیا» در این باره بهره می‌گیرد؛ چنان‌که در ادامه قصه بنده گناهکار به آن می‌رسیم. خداوند با شنیدن این نکته ناگهان بازی را دیگرگون می‌کند- بسنجید با بازی غیرت.

در فرجام کار دیگر بار به تعبیر لابلالی می‌رسیم؛ اما این نوبت در افقی مهرآمیز که طومار

دوزخ و حدیث هول قیامت و آن داوری‌های مهیب را به یک‌باره درمی‌نوردد:

... لابلالی‌وار آزادش کنیم و آن خطاها را همه خط برزنیم
لابلالی مر کسی را شد مباح کش زبان نبود ز غدر و از صلاح
آتشی خوش بفرزیم از کرم تا نماند جرم و زلت بیش و کم
آتشی کز شعله‌اش کمتر شرار می‌بسوزد جرم و جبر و اختیار
شعله در بنگاه انسانی زنیم خار را گلزار روحانی کنیم

ما فرستادیم از چرخ نهم کیمیا یصلح لکم اعمالکم
خود چه باشد پیش نور مستقر کر و فر اختیار بوالبشر؟
(همان/۵: بیت ۵۲-۱۸۴۶)

بدین سان اگر افق غیب برای ما بستگان تنگناهای مادی - انسانی درک ناپذیر و مهیب است، مهربی هم که از آن سو می بارد پیش‌بینی ناپذیر و تصورناشدنی است. این نکته به‌ویژه در پرسش بیت پایانی پدیدار می‌شود.

از ایمان تا امید

باید گفت در این قلمرو در منتهای ناامیدی باید امیدوار بود؛ بل ناامیدی، خود باید ما را به امید راهنمون شود؛ زیرا ما را آسان آسان از اسباب گسسته می‌دارد. سنایی در همین معنی می‌گوید:

هر چند دانم این به یقین کز همه جهان کس را ز حال من نبود حال زارتر
این است جای شکر که در موقف جلال نومیدتر کسی بود امیدوارتر
(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۳: ۶۵)

از این چشم‌انداز برگزیدگی آدم با آنکه از میوه ممنوع خورد و گرفتار هبوط شد، دقیقاً به همین امیدواری‌اش باز می‌گردد؛ اما درباره ابلیس چه باید گفت؟ در این افق گناه او همانا درنیافتن این نکته بود که هرگز نباید ناامید شد.

این بی‌کراستگی مهر الهی چنان مولانا و عارفان را مجذوب ساخته و به لحنی حماسی رسانیده که در لحظه‌هایی گفته‌اند حتی ابلیس را یارای مقابله با این افق نیست. در ذهن و زبان مولانا اساساً امید پدیده‌ای کران‌مند نیست و هیچ ناامیدی‌ای نمی‌تواند آن را درنوردد:

دو دیده در عدم دوز و عجب بین زهی اومیدها در ناامیدی
(مولانا، ۱۳۵۵/۶: ۳۰)
جهان پیر را گفتم جوان شو ببین بخت جوان تا کی قدیدی؟
بیا امید بین که نیک نبود در این امید بی‌حد ناامیدی
(همان/۶: ۴۴)

یا در این تصویر غریب که خدایی در آمیخته با انسان، هنگامی که احساس می‌کند در آستان او شاید در مشتاقان القای ناامیدی کند، چه‌ها که با درب بی‌نوا نمی‌کند:

چون بدید آن شاه ما بر در نشسته بندگان وان در از شکلی که نومیدی دهد مشتاق را
شاه ما دستی بزد بشکست آن در را چنانک چشم کس دیگر نبیند بند یا اغلاق را
پاره‌های آن در بشکسته سبز و تازه شد کان چه دست شه برآمد نیست مر احراق را
(همان/۱: ۹۷)

در این شکستن در نیز گونه‌ای بازی محبت و نه غیرت دیده می‌شود؛ از آن گونه که در پایان قصه بنده گناهکار و فروسوختن دوزخ دیدیم. اگر از چشم عاشقان بنگریم پیوسته اصالت با امید است و بازی غیرت و آزارها و آزمون‌ها هرگز نباید ما را به ناامیدی مطلق بکشاند:

هله نومید نباشی که تو را یار براند گرت امروز براند نه که فردات بخواند؟

(همان/۲: ۱۲۹)

مگر این گفته ابلیس نبود که:

اصل نقدش لطف و داد و بخششست قهر بر وی چون غباری از غشست

(مولانا، ۲/۱۳۷۵: بیت ۲۶۳۱)

در این افق انکار با ناامیدی پیوسته است؛ بل سد راه منکران همین نومیدی است؛ چیزی که دقیقاً عارفان درباره ابلیس نومید می‌گویند:

منکر که ز نومیدی گوید که نیابی این بند ره او سازد آن گفت نیابی را

(مولانا، ۱/۱۳۵۵: ۵۴)

در چشم‌انداز آرمانی مولانا ایمان از امید سرشار است. در پاره‌های هیجان‌آمیز مثنوی و اوچیات شورانگیز غزل‌ها شادی و شوقی است که از همین سرچشمه امید برمی‌جوشد. عنایت الهی کیمیاکار و بی‌کرانه است، اما گناه و گمراهی با همه شومی و تیرگی کران‌مند و ناستوار. جایی در قیاس انسان فانی در حق یا قلمرو عروج ایمانی با محدوده کفر می‌گوید:

کفر را حد است و اندازه بدان شیخ و نور شیخ را نبود کران

(مولانا، ۲/۱۳۷۵: ۳۳۲۰)

در جهان مولانا چیرگی و پیروزی نهایی همواره با امیدواری است:

ناامیدی را خدا گردن زده است چون گناه و معصیت طاعت شده است

(همان، بیت ۳۸۳۶)

نامیدان که فلک ساغر ایشان بشکست چون ببینند رخ ما طرب از سر گیرند

(مولانا، ۲/۱۳۵۵: ۱۳۹)

نامیدانی که از ایام‌ها بفسرده‌اند گرمی جانش برانگیزد ز جانشان طمع‌ها

(همان/۱: ۹۹)

از این چشم‌انداز حتی ناامیدی و ملعونی و راندگی ابلیس در برابر آفاق ازلی‌بادی مهر الهی و قلمرو قدرت بلاشرط - حتی شرط قابلیت دریافت‌کننده لطف- حق، قوت و اصالتی ندارد.

اینجا ابلیس را یارای ناامیدی از خداوند و گریز از عشق او نیست:

ابلیس ز زوی تو امید نمی‌برد هر دم ز تو می‌تابد در وی املی دیگر

(همان/۲: ۲۷۴)

نتیجه

اگر از چشم‌اندازی شامل به جهان مولانا بنگریم، هر ساختی هرچند مکرر و جافتاده می‌تواند در لحظه‌ای دیگر از منظری متفاوت رؤیت شود و با سامانی نوآیین نمایان گردد. ابلیس در این زمینه نمونه‌ای مهم است. مولانا ابلیس را به صورتی گسترده و ژرف نفی و انکار می‌کند؛ اما لحظه‌هایی هم هست که ماجرای سرور مهجوران را از چشمی دیگر می‌نگرد: از چشم عاشقان. این لحظه‌ها البته با میراث عرفانی دفاع از ابلیس پیوند می‌گیرد؛ اما یکی از نکاتی که به گفتارهای او جلوه ممتازی می‌بخشد تأکیدی است که بر امیدواری ابلیس می‌کند. ابلیس اساساً نومید دانسته و خوانده شده است؛ حتی در دفاعیات عرفانی، بیشتر او عاشقی است که هرچند جفای معشوق را پذیرا شده اما امیدی به رهایی از سرنوشت تراژیک خویش ندارد. در میان اشارات پراکنده به امیدواری ابلیس تنها عطار را می‌توان استثنا دانست و در این زمینه نیز راه‌گشای مولانا به‌شمار آورد. بنیانی‌ترین نکته که در نگاه و گفتار مولانا نقش‌آفرین است تلقی بی‌کرانه او از کار و بار مهر و عنایت الهی است و البته کران‌مندی و محدودیت سرور و تیرگی‌ها. اینکه او در یک افق فراتر و آرمانی حتی ابلیس را امیدوار می‌بیند، به‌گونه‌ای نشان از وحدت‌مداری جهان‌شناسی او دارد و گرایش ژرف او که از دو صدرنگی به بی‌رنگی گذر کند؛ از ساحل صورت‌ها تا دریای غیب.

پی‌نوشت

۱. برای آگاهی کلی از تصویر ابلیس در قرآن و فرهنگ اسلامی و عرفانی بنگرید به: «ابلیس» (۱۳۷۰) [مداخل در چهاربخش] در لغت و ادب عربی: آذرتاش آذرنوش / در قرآن: عباس زریاب / در کلام: سیدجعفر سجادی / در ادب فارسی و عرفان: فتح‌الله مجتبایی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، چاپ ۲، تهران: مرکز دائرةالمعارف، ص ۵۹۲-۶۰۵؛ آون، پیتر (۱۳۹۰) *شیطان در تصوف*، ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران: علم؛ کمپانی زارع، مهدی (۱۳۹۰) *ابلیس عاشق یا فاسق؟* تهران: نگاه معاصر؛ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۴) «یادداشت‌هایی درباره ابلیس» [تعلیق مترجم بر] *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، رینولد. نیکلسون، چاپ ۲، تهران: سخن، ۱۶۴-۱۴۴.
۲. برای مشخصات گزارش شفیعی‌کدکنی و آون ر.ک: پی‌نوشت پیشین. نیز: شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۳: ۸-۲۰۷ و توکلی، ۱۳۸۹: ۲۰۵-۱۹۹.
۳. به‌ویژه اگر پاسخ ابلیس را با حکایت مشابهی بسنجیم که در پاسخ مسیح که باز از سجودش حیران شده می‌گوید: «...عادت‌گشته است این زان می‌کنم...» و عیسی در پاسخ می‌گوید: «...نیست عادت لایق درگاه او...» (عطار، ۱۳۸۸: ۲۱۹ و بسنجید با: شفیعی‌کدکنی، ۱۳۶۸: ۲۹-۲۸). پیداست در حکایت سهل‌گونه‌ای جانب‌داری از ابلیس دیده می‌شود و رفتارش پیوندی با عشق و امید دارد.

۴. غره مشو که مرکب مردان مرد را در سنگلاخ بادیه پی‌ها بریده‌اند
نومید هم مباش که زندان باده‌نوش ناگه به یک ترانه به منزل رسیده‌اند

این شعر منسوب به شیخ جام است (ر.ک فاضل، ۱۳۷۶: دیباچه)؛ نیز بنگرید به: احمد جام، ۱۳۶۸: ۳۱۳.
۵. چنان که در عوارف/المعارف می‌خوانیم: «در اطمینان نفس یأس شیطان است. آن‌گاه که نفس انسان مطمئن شود، شیطان ناامید می‌شود» (سهروردی، ۱۴۲۷ق/۲: ۵۱۳). پیداست ناامیدی شیطان که در اینجا از آن سخن می‌رود پیوندی با امیدواری/ ناامیدی ابلیس ندارد. آشکارا شیطان به یک جنبهٔ درونی و روان‌شناختی اشاره دارد.
۶. این ابیات در پایان غزلی است که در «غزل‌های حکیم سنایی» به تصحیح یدالله جلالی‌پندری نیامده است.

منابع

- آون، پیترو (۱۳۹۰) شیطان در تصوف: تراژدی ابلیس در روان‌شناسی صوفیانه. ترجمه و تحقیق مرضیه سلیمانی. تهران: علم.
- ابن عربی (۱۴۰۸) الفتوحات‌المکیه. ج ۱۲. تحقیق و تقدیم عثمان یحیی. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- احمد جام (۱۳۶۸) انس‌التائبین. تصحیح و توضیح علی فاضل. تهران: توس.
- اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور (۱۳۷۵) تاج‌التراجم. ج ۱. تصحیح نجیب مایل‌هروری و علی‌اکبر الهی خراسانی. تهران: میراث مکتوب و علمی و فرهنگی.
- بخاری، ابونصر (۱۳۸۶) تاج‌القصص. ج ۱. مقدمه و تصحیح سیدعلی آل‌داود. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- ترمذی (۱۴۲۱) غورالامور. تصحیح احمد عبدالرحیم السائح و احمد عبده عوض. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- توکلی، حمیدرضا (۱۳۸۹) از اشارت‌های دریا: بوطیقای روایت در مثنوی. تهران: مروارید.
- ثعلبی، ابی‌اسحاق (۱۴۲۵ق) الکشف و البیان. ج ۱. تحقیق سیدکسروی حسن. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جفری، آرتور (۱۳۷۲) واژه‌های دخیل در قرآن مجید. ترجمهٔ فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
- حافظ (۱۳۷۴) دیوان. به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. چاپ دوم. تهران: زوار.
- حلاج، ابوالمغیث بن منصور (۱۹۱۳م) کتاب‌الطواسین. تصحیح لویی ماسینیون. پاریس: پل گوتتر.
- راغب اصفهانی (۱۴۲۰ق) المفردات فی غریب القرآن. ضبطه و راجعه محمدخلیل عتیانی. چاپ دوم. بیروت: دارالمعرفه.
- زریاب، عباس و دیگران (۱۳۷۰) «ابلیس» در: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ج ۲. چاپ دوم. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

- سنایی غزنوی (۱۳۸۶) *غزل‌ها*. مصحح یدالله جلالی پندری. تهران: علمی و فرهنگی.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق نیشابوری (۱۳۸۰) *تفسیر سورآبادی*. ج ۱. به تصحیح سعیدی سیرجانی. تهران: فرهنگ نشر نو.
- سهروردی (۱۴۲۷ق) *عوارف‌المعارف*. ج ۲. مصحح احمد عبدالرحیم السائح و توفیق علی وهبه. قاهره: مکتبة الثقافة الدينية.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۳) *در اقلیم روشنائی*. تهران: آگه.
- _____ (۱۳۹۳) *درویش ستیهنده: از میراث عرفانی شیخ جام*. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۶۸) *موسیقی شعر*. چاپ دوم. تهران: آگه.
- _____ (۱۳۸۴) *نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۷۴) «یادداشت‌هایی درباره ابلیس» [در تعلیقات ترجمه تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا]. رینولد الن نیکلسون. چاپ دوم. تهران: سخن.
- عطار نیشابوری (۱۳۸۸) *اسرارنامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیی کدکنی. چاپ چهارم. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۸) *الهی‌نامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیی کدکنی. چاپ چهارم. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۷۰) *تذکره الاولیاء*. ج ۲. تصحیح رینولد الن نیکلسون. چاپ سوم. تهران: دنیای کتاب.
- افست از چاپ لیدن: بریل (۱۹۰۷م).
- _____ (۱۳۸۸) *مصیبت‌نامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیی کدکنی. چاپ پنجم. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۳) *منطق الطیر*. مقدمه، تصحیح تعلیقات محمدرضا شفیی کدکنی. تهران: سخن.
- عین‌القضات همدانی (۱۳۷۰) *تمهیدات*. با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران. چاپ سوم. تهران: منوچهری.
- _____ (۱۳۶۲) *نامه‌ها*. ج ۲. به اهتمام علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران. چاپ دوم. تهران: زوار.
- غزالی، احمد (۱۳۷۶) *مجالس*. به اهتمام احمد مجاهد. تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، محمد (۱۳۶۱) *کیمیای سعادت*. ج ۲. به کوشش حسین خدیوچم. تهران: علمی و فرهنگی.
- فاضل، علی (۱۳۷۶) *از جام شیخ جام*. تهران: سخن.
- فروزان‌فر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۱) *احادیث مثنوی*. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- کمپانی زارع، مهدی (۱۳۹۰) *ابلیس عاشق یا فاسق؟* تهران: نگاه معاصر.

مکی، ابوطالب (۱۹۹۵م) *قوت القلوب فی معاملة المحبوب*. جلد ۱. تحقیق سعید نسیب مکارم. بیروت: دار صادر.

مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵) *مثنوی معنوی*. ۶ جلد. تصحیح رینولد ال نیکلسون. تهران: توس. افسست از روی چاپ لیدن: بریل (۱۹۲۵م).

_____ (۱۳۵۵) *کلیات شمس*. ۱۰ ج. با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزان‌فر. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۶۱) *کشف‌الاسرار و عنة‌الابرار*. جلد ۱، ۲، ۳، ۸ و ۹. به‌کوشش علی‌اصغر حکمت. چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.

یاحقی، محمدجعفر [با نظارت] (۱۳۷۲) *فرهنگ‌نامه قرآنی*. جلد ۱. مشهد: آستان قدس.

