

اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات در باب ابلیس

دکتر خدابخش اسداللهی

استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی - دانشگاه محقق اردبیلی

چکیده

صرف‌نظر از نگاه اخلاقی به ماجرای ابلیس، که صوفیه آدمی را از دسیسه‌های او برحذر می‌دارند، مسأله «نافرمانی وی در امر سجود بر آدم(ع)»، همواره موضوع بحث گروهی از عارفان مسلمان بوده است. از جمله این عرفا که در این باره دیدگاه به نسبت نو و کاملی دارد، عین‌القضات همدانی است. از منظر وی، سجده نکردن ابلیس بر آدم(ع)، ناشی از عشق راستین او به معشوق ازلی و نیز جریان قلم تقدیر الهی است. طبق نگرش دوگانه او، که متضمن اثبات یگانگی خداست، وجود نور سیاه عزازیلی و نور سپید محمدی(ص)، اولی به عنوان محکی برای تشخیص مخلصان و دیگری به عنوان منشأ درک کمالات انسانی، در عالم هستی ضرورت دارد.

کلیدواژه‌ها: عین‌القضات، ابلیس، عرفان، تقدیر، عشق.

تاریخ دریافت مقاله: 87/9/21

تاریخ پذیرش مقاله: 88/1/30

Email: assadollahi@uma.ac.ir

مقدمه

واژه ابلیس از ماده «بلس» به معنی اندوه ناشی از نومیدی است و در آیه «وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ» (الروم: 30: 12) به همین معنی آمده است؛ یعنی در روز رستاخیز مجرمان خاموش و سرگردان‌اند. برخی نام ابلیس را «الحارث» و کنیه‌اش را «ابومره» ذکر کرده‌اند. در عبری نام او «عزایل» است. (صدر حاج سید جوادی 1375، ج 1: 292)

بیشتر ماجراهایی که در قرآن و احادیث درباره ابلیس نقل شده است، به نسبت ابلیس با آدم (ع) ناظر است و جنبه اخلاقی دارد و مراد از آنها، آگاهی دادن و برحذر داشتن فرزندان آدم از مکر و فریب است. از همین رو، در تفاسیر، کتب عرفانی و ادبیات صوفیه، تعلیمات بسیاری هست که آدمی را از پیروی فرمان ابلیس باز می‌دارد. صوفیان نیز وقتی ابلیس را از نظر نسبت وی با انسان بررسی می‌کنند، از محدوده اخلاقی خارج نمی‌شوند و حتی لعنت فرستادن به او را واجب می‌دانند، چنان‌که «عین‌القضات» تصریح می‌کند که جز لعنت، چیز دیگری نمی‌توان نصیب ابلیس کرد. (عین‌القضات 1377، ج 1: 97-98)

بر اساس توحید اشراقی که هر گونه جهنم ابدی را انکار می‌کند، فرمان سجده بر آدم (ع) از سوی پروردگار، آزمایشی بیش نبود. بنابراین، ابلیس استحقاق عذاب جاوید را ندارد (همان، ج 3: 237-239). عرفایی که از این دیدگاه به مسأله ابلیس می‌نگرند، به حامیان ابلیس شهرت دارند.

«عبدالقاهر بغدادی» دفاع از ابلیس را به «بشار بن برد» نسبت داده و عمل ابلیس را در ترجیح آتش نسبت به خاک تأیید نموده است (عبدالقاهر بغدادی 1367: 29). «حسین بن منصور حلاج» در شعرهای منثور خود به نام *طوسین*، امر به سجده او را نوعی آزمون شمرده است، نه یک فرمان. «سنایی» در یکی از غزلیات خود (در صورتی که از وی باشد)، از زبان ابلیس شکوه سر می‌دهد و حکایت مهجوری او

را که روزی معلم ملکوت بود و اکنون هدف لعنت خدا قرار گرفته است، به زبان و تصویری زیبا بیان می‌کند (سنایی 1362: 871-872). طبق اظهار «شیخ احمد غزالی»، شیطان اگر چه ملعون و سرافکنده شد، در فداکاری و از خود گذشتگی، سرور عاشقان است (غزالی 1370: 87). «شیخ ابوالقاسم گرگانی» از فرط حرمت نسبت به ابلیس، هیچ‌گاه نام او را به زبان نمی‌آورد و او را با لقب خواجه خواجهگان و سرور مهجوران یاد می‌کند. (عین‌القضات 1377، ج 2: 416 و ج 1: 97)

«مبیدی» نیز در برداشت‌های عرفانی خود از آیات قرآنی، در بسیاری از موارد، از ابلیس دفاع نموده و از مشایخ بزرگ صوفیه داستان‌هایی در این باره نقل کرده است؛ از آن جمله است: «ذوالنون مصری»، «سهل عبدالله تستری»، «بایزید بسطامی» و.... (مبیدی 1361، ج 1: 161)

«عین‌القضات» بزرگ‌ترین مدافع ابلیس به شمار می‌رود. وی با دمی گرم، قدرت بیان و هیجانی خاص، به گسترش اندیشه تقدیس ابلیس می‌پردازد. جای آن است که گفته شود: هیچ یک از پیران سلف و یا مشایخ خلف‌وی، در شناخت ابلیس، با عمق فکری و گستردگی اندیشه او برابری نمی‌کند. تردیدی نیست که وی با اندیشه دفاع «حسین منصور حلاج» آشنا بوده و قسمتی از پایه‌های نظریه ابلیس‌شناسی خود را بر اساس اندیشه‌های متناقض‌نمای «حسین منصور حلاج» نهاده است و این آشنایی به واسطه استاد او، «احمد غزالی» است. برای رسیدن به عمق اندیشه‌های «عین‌القضات» در این باره، شایسته است به طرح موضوعاتی پرداخته شود که به طور کلی، در پی‌ریزی منظومه ابلیس‌شناسی وی، مؤثر بوده است.

«عین‌القضات» اضلال ابلیس را به آفریدگار نسبت می‌دهد و می‌گوید:

خدایا این بلا و فتنه از توست و لیکن کس نمی‌یارد چرخیدن
(عین‌القضات 1370: 188-189)

اگرچه در این نوع برداشت، ممکن است وی به سخنان «حسین بن منصور حلّاج» و یا گفتار «بایزید بسطامی» نظر داشته باشد؛ اما آنچه مسلم است این است که وی، به سابقه شبّهات ابلیس⁽¹⁾ توجه داشته است. (نورالله شوشتری 1369: 36)

«ابوالفضل رشیدالدین میبدی» درباره گناه ابلیس، جریان تقدیر الهی را دخیل می‌داند و بر این باور است که به ظاهر لغزشی از آدم (ع) و نیز معصیتی از ابلیس سر زد. به آدم گفتند: گندم مخور و به ابلیس هم گفتند: آدم را سجده کن؛ اما وی سجده نکرد. همچنین به اعتقاد وی، سرمایه ردّ و قبول ابلیس به واسطه اعمال و کردار او نبود؛ بلکه از جریان قلم تقدیر الهی بود. قلم تقدیر طبق مشیت پروردگار در حق آدم رقم سعادت زد. به این معنی که از نهاد خود وی، متمسکی پدید آوردند و گناه او را به حکم عذر، به وی نسبت دادند و گفتند: «فَنَسِيَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» (طه 20: 115) و از نهاد ابلیس نیز که قلم مشیت، به ردّ او رقم زد، کمینگاهی ساختند و آن معصیت را به وی حواله کردند و گفتند: «أَبَىٰ وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (البقره 1: 34) (میبدی 1361، ج 8: 373)

نافرمانی ابلیس

از دیدگاه قاضی همدان، سرکشی ابلیس امری اعتباری است و او درحقیقت، نمونه مومنی است پاکباز که تنها به معشوق خود می‌اندیشد. همچنین به باور وی، ابلیس دیوانه و شیفته خدا بود و بلا و قهر و ملامت و مذلت در حکم شاهدان عدل این امر به شمار می‌روند؛ چه، تا عاشق، پخته لطف و قهر معشوق نشود، خام است و از وی امری مهم صادر نمی‌گردد (عین‌الفضات 1370: 221). به همین مناسبت در جایی می‌سراید:

هم جور کشم بتا و هم بستیزم با مهر تو مهر دگری نامیزم
جانی دارم که بار عشق تو کشد تا در سر کارت نکنم نگریزم
(عین‌الفضات 1377، ج 1: 96-97)

نگرش دوگانه عین‌القضات

برابرسازی و ایجاد قرینه، نکته‌ای است که در منظومه فکری قاضی همدان به وضوح دیده می‌شود. وی بر آن است که هر پدیده‌ای را با ضد آن طرح و روشن نماید؛ چه، «بضدّها تتبیّن الاشیاء» (بهاء‌الدین ولد 1382، ج 2: 68)

به بیان او، سفیدی بدون سیاهی، آسمان بدون زمین، جوهر بی عرض، طاعت بی عصیان، ایمان بدون کفر، قابل تصوّر نیست. همین‌گونه ابلیس بدون محمد (ص) و ایمان محمد (ص) بدون کفر ابلیس و سعادت ایشان بدون شقاوت ابلیس، شایسته طرح و بررسی نیست. (عین‌القضات 1370: 116-117)

اگر از مجموع سخنان عین‌القضات، ابلیس را به عنوان یگانه وجود بد و پلید برداشت نکنیم، طبق دیدگاه زروانی باید او را یکی از دوگانه وجودی تلقی کنیم که نقطه مقابل «مزدا»ی اهوراست و هر دو از یگانه وجود (زروان = ازل) زاده‌اند (اذکایی 1369: 834). طبق باورهای زروانیان، در مسیر تکامل اندیشه از ثنویت به سوی توحید، از استقلال یزدان و اهریمن کاسته شده و هر دو در یک مجموعه بزرگ‌تر به نام «اهورامزدا» جای می‌گیرند. (عین‌القضات 1377، ج 3: 240-244)

عین‌القضات به جای یزدان و اهریمن، محمد (ص) و ابلیس را قرار می‌دهد: محمد (ص) آفتاب است که نورش از مشرق ازلی بیرون آمده است و ابلیس چون ماهتابی است که نور عزازیلی را از مغرب ابدی باز پس می‌دهد و هر دو از «نورالله» است که: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (همان: 119 و 126)

وی در تفسیر «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (النور 24: 35) می‌گوید: الله مصدر موجودات است و از روی محبت و ارادت به فعل آمد و به موجب «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ» (التغابن 64: 2) به کیمیاگری پرداخت (عین‌القضات 1370: 181)؛ همچنین بر این باور است: نور از نام‌های پروردگار

است و نورهای دیگر از نور وی منور می‌شوند. نورهای دیگر مانند آفتاب، ماهتاب، آتش، گوهر، زر، لعل، پیروزه و... به کلی، از نور الله پرنورند. او همچون «محمد غزالی» نور را آن چیزی می‌داند که اشیا با وجود آن، دیده می‌شوند و تمام موجودات معدوم بودند و بعد به نور، اراده و قدرت خدا به عالم وجود آمدند و چون وجود آسمان و زمین به واسطه قدرت و اراده او به وجود آمده است، گفتن «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» جز برای وی درست نیست؛ «شبلی» گوید: «مَا فِي الْجَنَّةِ أَحَدٌ سِوَى اللَّهِ» و «معروف کرخی» نیز می‌گوید: «لَيْسَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ» و حضرت علی (ع) فرمود: «لَا أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ» (عين القضاة 1370: 255-256). قاضی همدان در پایان این گفتار افزوده است: دیدن آفتاب «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» بدون آیینة جمال محمد (ص) میسر نیست و به واسطه آن آینه پیوسته می‌توان جمال آفتاب را مشاهده نمود و چون بی آینه، دیدن معشوق محال است، ضرورت دارد در پرده دیده شود. (همان: 103 و نسفی، بی تا: ص 288)

تقابل وجود محمد (ص) و ابلیس

نمونه‌ی اعلای نگرش قاضی همدان، در پرداختن وی به لزوم وجود دو قطب آفرینش، محمد (ص) و ابلیس متجلی شده است. وی اصل آسمان و زمین و حقیقت آن دو را نور محمد (ص) و نور ابلیس می‌داند (عين القضاة 1370: 258). وی گاهی با توجیه و تبیین صفات الهی این امر را خاطر نشان می‌کند. به عنوان نمونه، می‌گوید: خداوند دارای دو نام است: یکی «الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ»؛ دیگری «الجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ». از صفت جباریت، ابلیس و از صفت رحمانیت، محمد (ص) را آفرید. پس غذای احمد، صفت رحمت و غذای ابلیس، صفت قهر و غضب شد (همان: 227). از این رو، وی ابلیس را لایق ناز و غنچ دلبرانه دانسته است. چه، وی قرین خد و خال «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ» شده است. سیاهی ابلیس بدون سپیدی محمد (ص) و نیز سپیدی محمد

(ص) بی سیاهی ابلیس کمالی ندارد. حکمت الهی این گونه اقتضا کرده است و اگر ذره‌ای در آفرینش نقصان پدید آید، نقصان حکمت خداوندی خواهد بود:

ابروی تو با چشم تو هم پهلو به همسایه طرار یکی جادو به
آن خدّ تو را نگاهبان گیسو به داند همه کس که پاسبان هندو به
(عین‌القضات 1370: 120-122)

عین‌القضات گاهی اقلیم عشق را جولانگاه اندیشه خود قرار می‌دهد و محمد (ص) و ابلیس را ساکنان کوی عشق معرفی می‌کند و می‌گوید: از عشق تنها ذره‌ای به عالم داده شد و آن ذره هم به دو نیم شد. نیمی از آن را به احمد (ص) و نیمی دیگر را به ابلیس دادند. ابلیس با این عشق، عاشق خدا شد. احمد (ص) نیز با آن عشق، معشوق خداوند؛ عشق احمد (ص) اگر در عالم خلق جلوه کند، عالمی را موحد می‌گرداند و چون عشق ابلیس ظاهر شود، عالمی را کافر می‌کند (همان: 229 و 284)

اشاره به نوریت محمد (ص) و ناریت ابلیس، وجه دیگری است که عین‌القضات با توسل به آن، محمد (ص) را در مقابل ابلیس قرار می‌دهد. (همان: 268)

نور سپید محمدی (ص)

خداوند به موجب «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» (همان: 256 و نسفی، بی تا: 43) نور محمد (ص) را از نور خود پدید آورد و صد هزار سال آن را در دست خود نگه داشت و هر شبانه روز، هفتاد نظر در آن می‌انداخت و این نور در هر نظری، هفتاد هزار نور دیگری به دست می‌آورد؛ سپس از این نور، همه موجودات و مخلوقات را پدید آورد. (همان: 267)

خلق به عربی، در معنی آفریدن، تقدیر، ظهور و بیرون آمدن است و درباره خلق محمد (ص) به معنی ظهور اوست از عالم مخفی «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً وَأَحْبَبْتُ

أَنْ أُعْرَفَ» و ورود وی به عالم «لَوْ لَأَكْ لَمَا خَلَقْتَ الْكَوْتَيْنِ» و ازل و ابد با خلقت او معنی یافته است؛ بنابراین، مراد از ازل، آمدن محمد (ص) است از خدا به خلق و مقصود از ابد، عبارت است از رفتن او به خدا. (عين القضاة 1370: 265-266)

اندیشه «نور محمدی»، به احتمال زیاد حدود نیمه دوم قرن سوم هجری شکل گرفته است (شیمیل 1374: 360). در اسلام همه پیامبران حاملان «نور محمدی» هستند که از مشکات نبوت سرچشمه می‌گیرد (شایگان 1373: 228). در مذهب تصوف، نور مصطفی (ص) محل اتصال و نیز انتهای سالکان است و به موجب «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ»، لازمه دیدار حق، تعالی، نور محمدی (ص) است. (عين القضاة 1370: 303)

گفتنی است که نور محمدی صفت اخص خداوند است که آن را از همگان پوشیده داشته است (همان: 268)؛ حقیقت محمدی به صورت اسم اعظم است که جامع اسماست. به این اعتبار که هر اسمی بر حسب اتفاق، با ذات حق در مقام احدیت وجود شامل همه صفات و اسماست. (آشتیانی 1380: 686-693)

عين القضاة به نقل از «ابن عباس» در تفسیر آیه «مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكُوَةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ...» (النور 24: 35)، مصباح را نور محمدی می‌داند و بر این باور است که مثل نور محمد (ص) در اینجا دل مشکاه و جان زجاجه و مراد از نور محمد (ص) نیز مصباح است. وی قول «حسین بن منصور» را آنجا که گفته است: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ كَالْمِرْآةِ إِذَا نَظَرَ فِيهَا تَجَلَّى رَبُّهُ»، به عنوان دلیل بر این مطلب ذکر می‌کند (عين القضاة 1370: 260 و 264). همچنین به نقل از او، کوه طور را که «موسی» (ع) به آنجا حواله شده بود، مامن نور محمدی (ص) می‌داند و می‌افزاید: مراد از «أَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ»، «أَنْظُرُ إِلَى نُورِ مُحَمَّدٍ» (ص) است (همان: 263-264)

طبق دیدگاه قاضی همدان، محمد (ص) هر چند از نظر قالب شبیه دیگران بود، حقیقت و قلب وی، نور بود؛ او آفتاب بود. از این رو، سایه نداشت: «كَانَ يَمْشِي وَلَا ظِلَّ لَهْ»، سایه صورت ندارد؛ اما حقیقت دارد. پس محمد (ص) سایه حق و دنیا سایه وی بود (عین‌القضات 1370: 248). وی بر این باور است که نور مصطفی (ص) از «علی نور» است و هر چند وجود ایشان همه نور است، طبق دعایی که از ایشان منقول است و عرفا نیز آن را در حکم گنجینه‌ای نفیس محافظت کرده‌اند، از خدا افزایش نور را درخواست می‌نماید: «اللَّهُمَّ أَغْطِنِي نُورًا فِي وَجْهِهِ وَ نُورًا فِي جَسَدِي وَ نُورًا فِي قَلْبِي وَ نُورًا فِي أَعْضَائِي وَ نُورًا فِي عِظَامِي» و یا در آیه‌ای از قرآن کریم آمده است: «رَبَّنَا آتِنَا نُورَنَا» (التحریم 66: 8)؛ اینجا نور خدا را طلب می‌کند، نه نور غیر را و این معنی زمانی ممکن می‌گردد که لباس غیریت برطرف شود و دخل، مدخول گردد، «وَ إِنِّ إِلِي رَبِّكَ الْمُتَّهِي» روی نماید و نورهای مجازی در نور حقیقی، حقیقت شوند. (عین‌القضات 1370: 323-324)

نور سیاه ابلیس

«نور سیاه» که از تعبیرات متناقض صوفیان است، از آن نظر درباره «ابلیس» به کار می‌رود که نور وی، نسبت به نور الهی ظلمت است و گرنه نور است (همان: 119)؛ عین‌القضات ماهیت نورانیت ابلیس را با اصطلاح «نور سیاه» مورد توجه خاص خود قرار می‌دهد و به باور او با اندیشه نوریت حق تعالی در پیوند است. نور سیاه ابلیس به تصریح قاضی همدان، اولین بار در رباعی «ابوالحسن بستی» به کار رفته است:

دیدیم نهان گیتی و اهل دو جهان وز علت و عار برگذشتیم آسان
وان نور سیاه ز لا نقط برتر دان زان نیز گذشتیم نه این ماند و نه آن
(همان: 249)

عین‌القضات از نور سیاه ابلیس، به زلف سیاه شاهد ازلی تعبیر می‌کند که خدّ و خال او جز چهره نورانی محمّد (ص) نیست:

معشوقه من حسن و جمالی دارد بر چهره خوب خدّ و خالی دارد
کافر شود آنکه خدّ و خالش بیند کافر باشد هر آنکه خالی دارد
(عین‌القضات 1370: 118)

یا جایی دیگر می‌گوید:

خالی است سیه بر آن لبان یارم مهری است ز مشک بر شکر پندارم
گر شاه حبش به جان دهد زهارم من بشکنم آن مهر و شکر بردارم
(همان: 29)

مراد از شاه حبش، ابلیس است که پرده‌دار «أَلَا اللهُ» است. (همان: 30)
قاضی بر این باور است که سالک در طی طریق معرفت، به مقامی نائل می‌شود که در آن، نور سیاه را بر وی عرضه می‌کنند و آن نور با سموم قهر - که از صفت قهاریت الهی سرچشمه می‌گیرد - مقارن است. سالک باید از آن مقام عبور نماید؛ چه، چون آدمی از آن درگذرد، به خدا رسد و چه بسا کسانی که در این مقام، مُقام کرده‌اند و سموم قهر الهی آنان را نیست و نابود کرده است:
ای دل به چه زهره خواستی یاری را که چون تو به باد داد بسیاری را؟
(عین‌القضات 1377، ج 2: 255)

حقیقت نافرمانی ابلیس

«عین‌القضات» در میان عرفا ظریف و دقیق‌ترین تعبیر و تفسیر را از ماجرای نافرمانی ابلیس در سجده بر آدم دارد.⁽²⁾ از نگاه او، ابلیس با دو صدا روبه‌رو بود: یکی او را به سجده می‌خواند و دیگری در نهان، او را از این کار باز می‌داشت؛ همان‌گونه که فرشتگان «جبریل»، «میکائیل» و دیگران نیز شنیدند، خداوند به فرشتگان، از جمله، ابلیس فرمود: «أَسْجُدُوا لِآدَمَ» (طه 20: 116)؛ اما در غیب، به وی فرمان داد: «لَا تَسْجُدْ لِغَيْرِي...»؛ پس در آشکار به او می‌گوید: «أَسْجُدُوا لِآدَمَ».

ولی در سرّ، به او فرمان می‌دهد: ای ابلیس! بگو: «أَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً» (عین‌القضات 1370: 227). بنابراین، تا وقتی که خداوند بی‌واسطه به او نگوید که

چنین کن، او هیچ کاری نمی‌کند. (عین‌القضات 1377، ج 2: 412)

«شیخ ابوسعید ابوالخیر» دربارهٔ ابلیس، حکایتی نقل کرده است که به همین

معنی ناظر است:

روز قیامت ابلیس را با دیوان حاضر کنند. گویند: این همه خلق را تو از راه بردی؟ گوید: نه و لکن من دعوت کردم ایشان را. مرا اجابت نایست کرد. گویند: آن خود شد. اینک آدم سجده بیار تا برهی. دیوان به فریاد آیند که هین! سجده‌ای بیار تا ما و تو از این محنت برهیم. وی در گریستن آید. گوید: اگر به من بودی، سجده روز اول کردم. وی می‌گوید: سجده کن و لکن نمی‌خواهد. اگر خواستی، همان روز سجده کردم. (محمد بن منور 1376، ج 1: 254)

عاشقی ابلیس

آنچه مشایخ طریقت دربارهٔ ابلیس بدان توجه کرده‌اند، عاشقی و صفات عاشقی اوست. صفتی که عاشقی ابلیس را نمایان می‌سازد، مهجوری اوست و در مذهب عشاق، مهجوری برازنده‌تر از عاشقی است (پورجوادی 1365: 27). «عین‌القضات» نیز که پروردهٔ مکتب عاشقانهٔ «احمد غزالی» است، زوایای پنهانی وجود ابلیس را با محور قرار دادن عشق و با عنصر عشق، کاویده است. وی بر همین اساس معتقد است: ابلیس را به دربانی حضرت عزّت فروداشتند و گفتند: تو عاشق مایی، غیرت را بر درگاه ما و بیگانگان را از حضرت ما باز دار و این ندا را سر ده:

معشوق مرا گفت: نشین بر در من مگذار درون آنکه ندارد سر من
آن کس که مرا خواهد گو: بی خود باش این درخور کس نیست مگر درخور من
(عین‌القضات 1370: 228-229)

به باور «عین‌القضات»، در عالم عشق، مقامی هست که در آن امید و هجران،

بهتر از یافت و وصل است؛ جایگاه ابلیس نیز در این مقام است. او یگانهٔ وجود،

سرور مهجوران، سرّ قدر، خال و جمال ازل، خواجه خواجگان و معلّم فرشتگان بود. زاویه او بر عرش قرار داشت که امروز بازیچه کودکان کوی شد (عین‌القضات 1377، ج 2: 415-417)؛ نهایت اینکه از دیدگاه قاضی، ابلیس در عشق الهی ثابت‌قدم بوده است. او در این باره می‌گوید: ابلیس بر اراده حق تعالی (نخواستن سجود ابلیس) آگاهی داشت. وقتی گفت: سجده کن. آن در حکم محکی بود تا روشن گردد چه کسی به غیر خدا سجود خواهد برد. همه سجده کردند، الا معلّم فرشتگان. استاد از شاگرد پخته‌تر بود. گفت:

گر بر سر من خار و خسک بارانی
باران تو را دوخته‌ام بارانی
بنابراین، ابلیس از کمال عشق «ما زاغ البصر و ما طغی» که داشت، بر سجود
غیری فراق معشوق را اختیار کرد. (همان، ج 1: 96)

سیه‌گلیمی ابلیس

از منظر «عین‌القضات»، در نظر عاشق، قهر الهی سراسر لطف و غضبش نیز همه راحت است (همان، ج 1: 224). همان‌گونه که ابلیس خود می‌گوید: چون دوست ما را اهل یادگار خود کرد، گلیم چه سپید چه سیاه و هر کس بین آن دو فرق نهد، در عشق، ناپخته و ناقص است؛ چه، از دست دوست، چه عسل و چه زهر. چه شکر، چه حنظل و چه لطف و چه قهر. آنکه عاشق لطف و قهر باشد، او عاشق خود است نه عاشق معشوق. در جایی گفته است: دریغا! چون سلطان قبا و کلاه خاص به کسی دهد، این بس است و باقی در حساب عشاق نیست. دریغا! به ابلیس گفتند که گلیم سیاه «لعنتی» را چرا از دوش نمی‌اندازی؟ گفت:

می‌فروشم گلیم و می‌فروشم
گر بفروشم برهنه مانبد دوشم
(عین‌القضات 1370: 224)

به باور «عین‌القضات»، مقام ابلیس از مقاماتی است که گذار سالک در طریقت به آن می‌افتد و وقتی سالک به آن مقام برسد، در صدد تصدیق ابلیس برآید؛ چه، در این لحظات صاحب ذوق است. گاهی نیز سالک گرم‌روتر از ابلیس باشد. پس

او را در راه بیند و از او درگذرد. اینجاست که ابلیس گوید: این مرد از من سیه‌گلیم‌تر است (عین‌القضات 1377، ج 3: 246). یکی از این سیه‌گلیم‌تران، «فتحه» شیخ برکه بوده است. قاضی در یکی از نامه‌هایش می‌نویسد: «از شیخ برکه، قدس الله روحه، شنیدم که «فتحه» گفتی که ابلیس گفت: در عالم از من سیه‌گلیم‌تر «فتحه» بود و بس». (همان، ج 1: 96)

لعنت، تحفه دوست

«عین‌القضات» در تعبیر و تبیین لعنت ابلیس، همان ظرافتی را به کار می‌برد که برای بیان نافرمانی وی به کار برده بود. وی از زبان ابلیس می‌گوید: هزاران سال در کوی معشوق معتکف بودم. چون مرا قبول کرد، نصیب من از او، رد آمد و چون بر من رحمت آورد، مرا لعنت کرد که: «وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ» (عین‌القضات 1370: 225). پس تحفه الهی از سوی دوست، لعنت است و آن را دوست‌تر دارد (عین‌القضات 1377، ج 1: 97-98)، نظیر گلیمی سیاه که معشوقی به عاشق خود بدهد و او آن را همچون نسیجی و یا ممزوجی گرامی دارد؛ درحقیقت، لعنت و رحمت، از آنجا که یادگار دوست است، در نزد عشاق برابر است. (عین‌القضات 1370: 225)

قاضی همدان، با گلگشتی در وادی حروف از زبان ابلیس گفته است: دوست از روی رحمت مرا لعنت کرد و «ی» اضافی در «لعتنی» نصیب من است نه خود لعتنی⁽³⁾. به اعتقاد قاضی، ابلیس در جریان نافرمانی در سجده بر آدم (ع)، کاری بیرون از دستور نکرد. او گلیم سیاه بر دوش گرفت و از دیدگاه عموم بیرون آمد؛ اما در نزد من (عین‌القضات) به درون رفت (عین‌القضات 1377، ج 2: 412). وی همچنین بین «ی» در «لعتنی» واقع در آیه «وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي» و «ی» در «روحی» واقع در آیه «وَوَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (الحجر 15: 29) و «ی» در «یس و الْقُرْآنِ

الْحَكِيمِ» (یس 36: 1-2) و «ی» در «کھعیص» ارتباط برقرار می‌کند و بر این باور است که در صورت گذار به این گونه آیات می‌توان دانست که «ی» در «لعتی» با ابلیس چه می‌کند. (عین‌القضات 1377، ج 2: 411)

قسمت شدن این «ی» به ابلیس موجب رشک و حسرت عارفان بزرگی چون «شبللی» شده است؛ گفته‌اند: چون وقت احتضارش فرا رسید، آن اندازه مضطرب و بی‌قرار شد که حصر و حدی نداشت. سبب آن را جویا شدند. گفت: من اینجا نشسته‌ام و او چیزی از آن خود به ابلیس می‌دهد: «و إِنَّ عَلَیْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ». من آن نسبت لعنت ابلیس را نمی‌توانم دید. من این لعنت را که از آن اوست و در نسبت اوست، می‌خواهم؛ چه، ابلیس قدر آن را نخواهد شناخت. (عطار 1374: 636 و نجم‌الدین رازی 1365: 334)

ابلیس، محک مخلصان و مدعیان

«عین‌القضات» با استناد به نص قرآن کریم می‌گوید: ابلیس بر کاهلان و ناهلان چیرگی دارد و گرنه با مخلصان کاری ندارد و چون بندگان، مخلص باشند، از او درگذرند (عین‌القضات 1370: 75). وی ابلیس را دربان حضرت حق تعالی می‌داند و بر این باور است که اگر برای پادشاه درباری نباشد، همه در قربت پادشاه یکسان می‌شوند و نامردان نیز قدم در راه می‌نهند. این دربان فارق بین مخلصان و مدعیان است. (همان: 342)

نتیجه

از نگاه عرفانی «عین‌القضات»، در عالم هستی، وجود ابلیس به اندازه وجود محمد(ص) ضرورت دارد و وی نه تنها موجب گمراهی و کفر آدمی نیست؛ بلکه در حکم محک و آزمایشی الهی است که مخلصان و مدعیان عشق به معشوق ازلی را مشخص می‌سازد. در واقع، مقام ابلیس، مقامی است که سالک باید پس از رسیدن بدان،

آن را به قصد رسیدن به کمالاتِ محمدی (ص)، و در نهایت، قرب پروردگار، ترک کند؛ چه، در صورت مُقام کردن در مقام «ابلیس»، در اثر سموم قهر الهی، نیست و نابود خواهد شد. این نگرش عمیق، آنجا قوت می‌یابد که «عین‌القضات»، ابلیس، کفر، شقاوت و نور سیاه وی را در برابر «محمد» (ص)، ایمان، سعادت و نور سپید او قرار می‌دهد و زمینه را برای تحوّل عمیق و شگرف روحانی آماده می‌سازد.

پی‌نوشت

- (1) - شبهه‌هایی که ابلیس در مناظره با دیگر فرشتگان وارد کرده، عبارتند از:
- الف- خدا با وجود اینکه پیش از آفرینش من، می‌دانست چه کارهایی از من صادر خواهد شد، مرا خلق کرد. حکمت این آفرینش چه بود؟
- ب- راز مکلف ساختن من به طاعت و معرفت خود چیست؟ در حالی که طاعت و معصیت من هیچ سودی به حال وی ندارد.
- ج- چرا مرا به سجود آدم (ع) امر کرد، حال آنکه این سجده، بر طاعت و معرفت من چیزی نمی‌افزاید؟
- د- چرا پس از نافرمانی مرا لعنت و از بهشت اخراج کرد؛ چه، در عذاب من، برای وی، فایده‌ای متصور نیست؛ اما من متحمل زیان فراوانی شده‌ام.
- ه- چرا خداوند مرا در دخول به بهشت و وسوسه آدم قادر ساخت، در حالی که می‌توانست آدم را از شر من ایمن سازد.
- و- چرا مرا قدرت داد تا وسوسه من در فرزندان آدم (ع) اثر کند و نیروی آنان در من اثر نکند و چه حکمتی دارد که آنها را به همان فطرت صحیح که خلق کرده بود، گذاشت؟
- ز- چرا خداوند به من مهلت داد که بندگان را گمراه سازم. در حالی که اگر مرا هلاک می‌ساخت، خلاق از شر من رهایی می‌یافتند و شری در عالم نمی‌ماند، حال آنکه بقای عالم از نظام خیر بهتر از امتزاج او به شر است (نورالله شوشتری 1369: 41-40)

- (2) - ابن عربی نافرمانی ابلیس را به سرشت وی نسبت داده و اظهار داشته است که وی از نور درخشان حق در حجاب بود. (ابن عربی 1376: 109)
- (3) - در بلاغت عربی هست که مضاف می‌تواند از مضاف‌الیه، کسبِ عظمت و یا کسبِ حقارت کند.

کتابنامه

قرآن کریم.

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. 1380. شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم ابن عربی. چ 5. قم: بوستان کتاب قم.
- ابن عربی. 1376. ما ز بالا یم و بالا می‌رویم. ترجمه قاسم انصاری. تهران: طهوری.
- اذکایی، پرویز. 1369. «اهرمن زدار». مجله چیستا. س 7. ش 66 و 67.
- بهاء‌الدین ولد، محمد بن حسین. 1382. معارف (مجموعه مواعظ و سخنان). به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر. چ 3. تهران: طهوری.
- پورجوادی، نصرالله. 1365. «برکه همدانی، استاد امی عین‌القضات». مجله معارف. دوره 3. ش 3.
- سنایی. 1362. دیوان. به اهتمام مدرس رضوی. چ 3. تهران: کتابخانه سنایی.
- شایگان، داریوش. 1373. هانری کرین. ترجمه باقر پرهام. چ 2. تهران: فرزانه روز.
- شیمیل، آن. ماری. 1374. ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه و توضیحات عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صدر حاج سید جوادی، احمد و همکاران (زیر نظر). 1375. دایرة‌المعارف تشیع. تهران: شهید محبّی.
- عبدالقاهر بغدادی. 1367. الفرق بین الفرق. ترجمه محمدجواد مشکور. چ 4. تهران: کتاب‌فروشی اشراقی.

عطار نیشابوری. 1374. تذکره‌الاولیا. بررسی، تصحیح و فهارس محمد استعلامی. چ 8. تهران: زوآر.

عین‌القضات همدانی. 1370. تمهیدات. به تصحیح عقیف عسیران. چ 3. تهران: کتابخانه منوچهری.

_____ . 1377. نامه‌های عین‌القضات. با مقدمه و تصحیح و تعلیق علینقی منزوی. تهران: اساطیر.

غزالی، احمد. 1370. مجموعه آثار فارسی احمد غزالی. به اهتمام احمد مجاهد. تهران: دانشگاه تهران.

محمد بن منور. 1376. اسرار التوحید. با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ 4. تهران: آگاه.

میدی، ابوالفضل رشیدالدین. 1361. کشف‌الاسرار و عنة‌الابرار. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. چ 4. تهران: امیرکبیر.

نجم‌الدین رازی. 1365. مرصادالعباد. به اهتمام محمدمین ریاحی. چ 3. تهران: علمی و فرهنگی.

نسفی، عزیزالدین. بی تا. الانسان الکامل. به تصحیح و مقدمه ماریژان موله. تهران: طهوری.

نورالله شوشتری. 1369. «شبهات ابلیس» مجله معارف. دوره هفتم. ش 3.

Archive of SID