

بررسی و نقد جریان جبرگرایی عرفانی در دفاع از ابلیس

عبدالله محمدی پارسا^۱، حسن سعیدی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۰۴/۱۵ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۰۹/۰۶)

چکیده

پژوهش و تحقیق در خصوص مسئله ابلیس همواره برای متفکران، اهمیت فوق العاده‌ای داشته است و در این میان، عارفان مسلمان با رویکرد تأویلی و برداشت‌هایی بر پایه معرفت ذوقی و شهودی و با بیانی رمزی و شطحی جایگاه منحصر به فردی را به خود اختصاص داده‌اند. رویکرد مبتنی بر قبول جبر و اراده ازلی در شقاوت ابلیس و نافرمانی او در سجده بر آدم^(ع)، رویکردی است که برخی عارفان اسلامی، به ویژه پیروان مکتب سُکر، به جهت توجیه نافرمانی وی، بدان پرداخته‌اند. از آنجاکه زایش اندیشه نمی‌تواند صرفاً مرهون تلاش خالص نظری باشد و همواره از مبادی و عوامل برون‌متنی نیز متأثر است، به نظر نویسنده دست‌کم می‌توان چهار مبدأ برای شکل‌گیری این نظریه در میان برخی عارفان اسلامی برشمرد که عبارت‌اند از: ۱. اعتقاد به جبر اشعری، ۲. اعتقاد به وحدت شخصیه وجود، ۳. استفاده از ظواهر آیات، ۴. تمسک به برخی اخبار و روایات. در این مقاله با بیان نمونه‌هایی از این رویکرد در آثار منشور و منظوم عارفانی چون منصور حلاج، احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، رشیدالدین میبیدی و عطار نیشابوری، به تبیین ریشه‌ها و مبادی یادشده و سپس به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

کلید واژه‌ها: ابلیس، تصوف، جبر، جبر اشعری، شیطان، عرفان.

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری دانشگاه معارف قم: meshkat2013@yahoo.com

۲. استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه شهید بهشتی.

مقدمه

یکی از بحث‌برانگیزترین موضوعاتی که در عرصه فلسفه و کلام مطرح است، مسئله شرور است از منظر فلسفی، شرور مسئله وجود شناختی است که فیلسوف به بررسی و کندوکاو پیرامون آن می‌پردازد و متکلم وجود شر را از زاویه نگاه کلامی، موضوعی مرتبط با عدل الهی می‌نگرد.

نقش ابلیس در ارتباط با انسان از جمله مسائلی است که در حوزه معرفتی شرور در خور بررسی است. به بیان شهرستانی در مقدمه کتاب *ملل و نحل*، اولین شبهات کلامی مطرح شده در عالم خلقت، مربوط به هفت شبهه معروف ابلیس در تخاطب با ملائکه است. اختلافات و انحرافات فرقه‌ای و کلامی از همین هفت شبهه نشأت می‌گیرد [۲۶: ص ۲۳]. این مسئله در عرفان اسلامی با افق و رویکردی متفاوت با مباحث فلسفه کلامی مورد توجه عارفان مسلمان قرار گرفت و ایشان در آثار منثور و منظوم خود با رویکرد خاص عرفانی بدان پرداخته‌اند. مسئله‌ای که دامنه آن، به ادبیات و شعر فارسی نیز رسیده، به ویژه از قرن پنجم به بعد، با آثار منظوم افرادی از جمله سنایی غزنوی (۵۲۹ هـ.ق)، جلال‌الدین محمد بلخی (۶۷۲ هـ.ق)، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری (۶۲۶ هـ.ق)، شیخ محمود شبستری (۷۲۰ هـ.ق)، و نورالدین عبدالرحمن جامی (۸۹۸ هـ.ق) جلوه‌ای تازه به خود گرفته است.

«در میان انبوه صوفیان کوچک و بزرگ، که در طول قریب ۱۳ قرن تمدن اسلامی انواع کلمات و عبارات رمزآمیز و شطح‌وار گفته‌اند، تنی چند از برجستگان و قلعه‌های تصوف هستند که به دفاع از وی [ابلیس] برخواسته‌اند» [۴۷: ص ۱۴۴-۱۴۵] و با بیانی دوگانه، از یک سو - هم‌نوا با شریعت مقدس اسلام - تصویرگر سیمای خباثت و کفر ابلیس بوده و از سوی دیگر در تنزیه و توجیه نافرمانی او قلم فرسوده‌اند.

مطالعه و تتبع در رویکرد توجیه‌گران نافرمانی ابلیس که غالباً از مشایخ مکتب «سُکر» بوده و با عنوان «مدافعان ابلیس» یا «حامیان ابلیس» مشهورند، نشان می‌دهد یکی از شایع‌ترین و مهم‌ترین دفاعیات ایشان، رویکردی مبتنی بر قبول جبر و اراده ازل در شقاوت ابلیس و نافرمانی او در سجده بر آدم است، به گونه‌ای که شیطان را یارای مقاومت در برابر این اراده نبوده و نخواهد بود.

هر چند کشاکش میان اراده مطلق خداوندی و آزادی و اختیار انسان، نه فقط در مکاتب عرفانی، بلکه در سراسر آموزه‌های اسلامی، مسئله‌ای جدی است، هدف این

نوشتار آن است که با بیان نمونه‌هایی از رویکرد جبر عرفانی در دفاع از ابلیس، به تبیین ریشه‌های شکل‌گیری، خاستگاه‌های معرفتی و نقد و بررسی آن بپردازد.

معنای جبر

جبر در لغت معانی گوناگونی دارد^۱ و در اصطلاح متکلمان^۲ در نسبت میان خداوند و بندگان تعریف شده و عبارت است از «تثبیت قضا و قدر؛ اسناد فعل بنده به خدا و افراط در تفویض امور به خدای تعالی به گونه‌ای که انسان همچون جماد تصور می‌شود که از خود اراده و اختیار ندارد» [۱۲: ص ۱۹۹].

منصور حلاج (۳۰۹ هـ.ق) نخستین عارفی است که بی‌پروا باور جبر را در خصوص ابلیس مطرح ساخته و پس از او عارفانی چون، احمد غزالی (۵۲۰ هـ.ق)، عین‌القضات همدانی (۵۲۳ هـ.ق)، رشیدالدین میبیدی (نیمه اول قرن ششم) و عطار نیشابوری (۶۲۶ هـ.ق) آن را بسط و توسعه داده‌اند. در ادامه برخی مشایخ صوفیه را از این منظر بررسی می‌کنیم.

۱. منصور حلاج

حسین بن منصور حلاج، یکی از جنجالی‌ترین و بحث‌برانگیزترین عارفان دوره اسلامی است که با همه کوشش‌هایی که خاورشناسانی چون لوئی ماسینیون^۳ و دیگر محققان برای شناخت شخصیت او به عمل آورده‌اند، هنوز هم سیمای حقیقی‌اش، از بسیاری جهات، در حاله‌ای از ابهام مانده است.

استاد عبدالحسین زرین کوب در این زمینه می‌گوید: «اخبار راجع به حلاج و آراییی که درباره او اظهار شده است چنان غریب و متناقض به نظر می‌آید که گاه این اندیشه به خاطر می‌رسد که شاید حلاج بیش از یک تن بوده است و مگر احوال چند حلاج به هم خلط شده است. به سبب همین تناقضات شگفت است که بعضی او را به عرش اعلی

۱. به معنای شکسته بستن، ترمیم کردن، بی‌نیاز کردن فقیر، الزام، اکراه و جزآن آمده است. [۶:

ص ۱۱۳؛ ۱۴؛ ص ۱۸۳؛ ۳۹: ص ۲]

۲. این واژه در اصطلاح فیلسوفان و مادیون به معنای دیگری به کار می‌رود [ر.ک. ۲۳: ص ۲۵۶-۲۵۷].

۳. Louis Massignon، استاد شهید مرتضی مطهری (ره) می‌گوید: در میان مستشرقان غربی ظاهراً

هیچ کس به اندازه ماسینیون درباره حلاج کار نکرده است [۴۳: ج ۱، ص ۴۵۴].

برده‌اند و برخی ملحد و کافر ش خوانده‌اند، بعضی او را اهل سحر و شعبده دانسته‌اند و بعضی از اولیاء خدایش شمرده‌اند» [۱۷: ص ۶۲].

از جمله رویکردهایی که حلاج، به جهت دفاع از ابلیس برمی‌گزیند، تأکید او بر تقدیر ازلی و قسمت الهی در امتناع ابلیس از سجده بر آدم^(ع) است؛ وی در طاسین الازل و الالتباس می‌گوید: «حق سبحانه به او گفت: 'اختیار از آن من است و نه از آن تو'. ابلیس گفت: 'همه اختیارات و از جمله اختیار من از آن توست. تو مرا اختیار کرده‌ای. ای بدیع! اگر مرا از سجود آدم منع کردی، تو منع‌کننده هستی. اگر در این گفته خطا کردم، مرا از خود مران. تو شنوایی. اگر بخواهی که او را سجده کنم، من مطیع هستم'» [۲۲: ص ۱۲۵].

در طاسین المشیة نیز حلاج این اندیشه را دنبال می‌کند و به نحو صریح‌تری نشان می‌دهد که زنجیره‌ای از قضایای الهی، ابلیس را در عدم سجود بر آدم مجبور ساخته است. او از زبان ابلیس می‌نویسد: «اگر می‌دانستم که سجده بر آدم، مرا می‌رهاند، هر آینه سجده می‌کردم، ولی دانسته‌ام که وراء این دایره، دایره‌هاست. با خود گفتم: اگر از این دایره نجات یابم، چگونه از دایره دوم و سوم و چهارم رهایی یابم» [۲۲: ص ۲۲۵].

۲. احمد غزالی

مجدالدین ابوالفتوح احمد بن محمد بن محمد غزالی، برادر کوچک‌تر ابوحامد امام محمد غزالی است، که با وجود تبحر در فقه، به عزلت و انزوا رغبت دارد و غالباً به سیاحت بلاد، خدمت به صوفیه و وعظ می‌پرداخته است [۱۷: ص ۷۱].

غزالی، صریحاً بر این نکته تأکید می‌کند که سراسر مسیر عشق، جبر محض است و رکن اساسی در این مسیر ترک اختیار و تسلیم شدن در برابر مقدرات الهی است. وی از جمله مدافعانی است که اعتقاد به تقدیر ازلی و قسمت الهی در امتناع ابلیس از سجده بر آدم در آثار او پررنگ‌تر بوده و معتقد است که اصولاً اختیار امری حقیقی محسوب نمی‌شود و به همین دلیل ترکیب «پندار اختیار» را به کار می‌برد.^۱

وی در بیان اراده ازلی در شقاوت ابلیس می‌گوید: «سوگند به جان خودم، عنایت ازلی اساس سعادت ابدی است، و قلت عنایت سرمدی هم اساس شقاوت ابدی است. و

۱. «بلای عاشق در پندار اختیار است، چون این معنی بدانست و نبود کار برو آسان‌تر شود زیرا که نکوشد تا کاری به اختیار کند در چیزی که در هیچ اختیار نیست» [۳۷: ص ۱۰۴].

تو نشانه آن دو وجهی. قبل از اینکه آدم خلق شود و عصیان کند، قضای پروردگاری کشتی برگزیدگی را برای نجات او مهیا ساخته بود. سپس پروردگارش او را برگزید و توبه‌اش را پذیرفت و او را هدایت کرد.^۲ و این پشت‌کننده (ابلیس) هم قبل از اینکه خلق شود، گمراهی‌اش در مشیت‌الاهی ثبت شده بود. حکم آن دو چیست؟ آنها به نزد صراف قدر پیش‌آمدند و نقد حالشان را بر محک خداوندی که معصیت و طاعت بود عرضه داشتند. این پشت‌کننده (ابلیس) در مشیت‌الاهی بود که کبر ورزد و روانه جهنم شود، و این خوش‌بخت (آدم) نیکو بود و روانه بهشت گردد» [۳۷: ص ۷۴].

«غزالی داستان خلقت دو بنده توسط خدا را باز می‌گوید که یکی را از ایشان دوست دارد و نام او را جبرئیل و روح‌القدس و روح‌الامین است و او نزدیک وی محبوب مطاع امین مکین است و دیگری را دشمن دارد، نام او ابلیس است و او لعین است و مهلت ده تا یوم دین است. پس راه راست به جبرئیل - علیه السلام - حواله فرموده است و گمراهی را به ابلیس حواله کرده است و این همانند آن است که ملک را چون احتیاج به شراب‌دار و خاکروب باشد، باید این دو را دو بنده باشد» [۱۱: ص ۲۵۱].

در جای دیگر، به بیان داستان نافرمانی ابلیس و آدم^(ع) می‌پردازد و هر دو را مشیت و قسمت الهی می‌داند و بر این نکته تأکید می‌کند که شقاوت ابلیس و سعادت آدم^(ع)، از پیش تعیین شده است. وی در این باره می‌گوید: «آدم در بهشت در مسند جانشینی و بر تخت برگزیدگی تکیه زده بود. وقتش به او گفت: 'آیا گردنه (عقبه) را پیموده‌ای؟' گفت: 'نه'. گفت: 'پس نشستنت درست نیست.' در پیش روی آدم و ابلیس گردنه معصیت بود. تاج (کرامت) ابلیس گرفته شد و به آدم داده شد. هر دو گردنه (عقبه) معصیت را پیمودند. 'آدم نافرمانی پروردگارش را کرد و از راه برفت'. ابلیس گفت: 'آیا از برای آنکه او را از گل آفریدی سجده کنم؟' چون آدم و ابلیس گردنه را پیمودند و به سر گردنه رسیدند، برای آدم بامداد طلوع کرد 'خداوند او را برگزید'، و ابلیس در تاریکی لعنت خداوندی شب کرد. سپس خداوند آدم را برگزید. غیب (خداوند) تحیت گفت و 'توبه‌اش را قبول کرد'. پس خورشید برگزیدگی برای او طلوع کرد. ابلیس به آدم گفت: 'ما در راه هر دو رفیق بودیم، این جدایی از چیست؟' ... خدا گفت: 'ما این طور قسمت کردیم'» [۳۷، ص ۷۷].

استاد دینانی، در کتاب *دفتر عقل و آیت عشق*، پس از بیان عقاید زرتشتیان باستان درباره هورمزد و اهریمن، که آن را با عنوان *عرفان مغانی* معرفی می‌کند، توجیه‌گران و

مدافعان ابلیس، به‌ویژه احمد غزالی، را متأثر از اندیشه‌های این مکتب دانسته [۲]:
ص ۳۳۳] و پس از بیان مستنداتی از ترجمه کتاب‌های ایران باستان به زبان عربی و
امکان مراجعه اندیشمندان اسلامی به این کتاب‌ها می‌گوید: «گزار نیست اگر ادعا کنیم
که خواجه احمد غزالی نیز از جمله کسانی است که با این گونه آثار آشنایی داشته و از
تقابل نور و ظلمت و ماجرای هورمزد و اهریمن در تفسیر داستان آدم و ابلیس بهره
گرفته است» [۲: ص ۳۱۴].

۳. رشیدالدین میبیدی

ابوالفضل رشیدالدین میبیدی از مؤلفان نیمه اول قرن ششم هجری و صاحب تفسیر
کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار است که البته بیش از آنکه در این جریان صاحب نظر و اندیشه
باشد، راوی سخنان عارفان و مشایخ بزرگ صوفیه پیش از خود، چون ذوالنون مصری
(۲۵۰ هـ)، سهل بن عبدالله تستری (۲۸۳ هـ) و بایزید بسطامی (۲۶۱ هـ) است.
تفسیر وی - آنگونه که خود در آغاز بیان داشته - شرحی بر تفسیر استادش خواجه
عبدالله انصاری است، و به مناسبت، به نقل سخنان استاد نیز اهتمام می‌نماید. وی در
خصوص مشیت ازلی در شقاوت ابلیس از قول استاد می‌گوید: «نیکوسخنی که آن پیر
طریقت (یعنی خواجه عبدالله انصاری) گفت: 'کار نه آن دارد که از کسی کسل آید و از
کسی عمل. کار آن دارد که ناشایسته آمد در ازل'. آن مهتر مهجوران که او را ابلیس
گویند، چندین سال در کارگاه عمل بود. اهل ملکوت همه طبل دولت او می‌زدند و
ندانستند که در کارگاه ازل او را جامعه دیگرگون بافته‌اند. ایشان در کارگاه عمل او
مقراضی و دیبا همی‌دیدند و از کارگاه ازل او را خود گلیم سیاه آمد: وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ»
[۴۵: ج ۷، ص ۳۳۷].

جهان‌بینی میبیدی نیز همچون غزالی بر مبنای جبر اشعری است که در آن خدا
هرچه خواهد می‌کند و هرچه خدا کند، نیکوست؛ در این میان برای مخلوقات جز
نصیبی از قهر و مهر ازلی خداوند چیزی در میان نیست و گلیم کسی را که از روز ازل با
تار و پود سیاه بافتند، به آب زمزم و کوثر نیز سپید نمی‌توان کرد. وی جهان‌بینی خود را
این‌گونه آشکار می‌کند: «داروگیر و نواخت و سیاست و تاج و تاراج همه به‌دست اوست و
به‌حکم اوست. یکی را در صدر عزت بنعت رفعت می‌نشانند. یکی را در صف نعال در عین
مذلت می‌دارد. یکی را بر بساط لطف می‌نشانند. یکی را در زیر سیاط قهر می‌آورد. آدم

خاکی را از خاک مذلت برمی‌کشد و به حکم افضال بر هامة همت می‌نهد. ابلیس مهجور را از عالم علوی درمی‌کشد و بر سر چهار سوی ارادت بی‌علت از عقابین عقوبت می‌آویزد. قومی را می‌گوید: «فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمْ قَوْمِي رَا مِي گويد: 'قُلْ مُوتُوا بِغِيظِكُمْ'. موسی عمران چون به طلب آتش می‌شد، شبانی بود با گلیم. چون باز آمد پیغامبری بود کلیم. بلعام با عور که با آن کوه برمی‌شد ولیّی بود به حکم صورت. چون باز آمد سگی بود به حکم صفت، او جلّ جلاله اسرار ربوبیت خود جایی آشکار کند که عنقاء عقول آنجا پر وهم نزنند. ترازوی عدل در ید اوست و حکم عدل اوست» [۴۵: ج ۶، ص ۲۵۶].

وی حاصل طاعت چندین ساله ابلیس را تاراج قلم مشیت حق دانسته و طوق لعنت ابدی را که ظاهراً حاصل معصیت اوست، حکم قضای الهی در روز ازل می‌داند و می‌گوید: «از روی ظاهر زلتی آمد از آدم و معصیتی از ابلیس. آدم را گفتند گندم مخور، بخورد. ابلیس را گفتند سجده کن، نکرد. اما سرمایه رد و قبول نه از کردار ایشان خاست که از جریان قلم و قضایای قدم خاست. قلم از نتایج مشیت قدم در حق آدم به سعادت رفت هم از نهاد وی متمسکی پیدا آوردند و جنایت وی به حکم عذر بوی حوالت کردند. گفتند: 'فَنَسِيَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا'. و ابلیس را که قلم به حکم مشیت قدم برد و طرد او رفت، هم از نهاد وی کمینگاهی بر ساختند و جنایت وی بدو حوالت کردند. گفتند: 'أَبِي وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ' قلاده‌ای از بهر لعنت بر ساختند و بحکم ردّ ازل بر جید روزگار او بستند تا هر جوهری که از بوته عمل وی بر آمد، در دست نقاد علم نفایه آمد، عملش نفایه آمد، عبادتش سبب لعنت گشته، طاعتش داعیه راندن شده و از حقیقت کار او این عبارت برون داده که: الحکم لا یکابد و الازل لا ینزع» [۴۵: ج ۸، ص ۳۷۳].

وی در جای دیگر به مقایسه میان مشیت آدم^(ع) و ابلیس پرداخته و همه چیز را از جانب قسمت الهی می‌داند: «قسمت الهی را مرد نیست و حکمی که در ازل کرد آن را تغییر و تبدیل نیست. ما یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدِيَّ. ابلیس مهجور را از آتش بیافرید و در سدره منتهی او را جای داد و مقربان حضرت بطالب علمی بر وی فرستاد و صدهزار سال او را بر مقام خدمت بداشت. آنکه زنا لعنت بر میان او بست. آدم خاکی را از خاک تیره برکشید و ناکرده خدمت، تاج کرامت و اصطفاء بر فرق وی نهاد. گفتند: 'این عز و منقبت آدم از کجا و آن ذل و نومیدی ابلیس چرا'. گفت: 'نَحْنُ قَسَمْنَا بِرِ قَسْمَتِ مَا چون و چرا نیست و هر که چون و چرا گوید او را بر درگاه ما بار نیست'» [۴۵: ج ۹، ص ۷۶].

در جای دیگر، به نقل از سهل تستری، در خصوص سیه گلیمی ابلیس، این گونه می‌گوید: «سهل عبد الله تستری گفت: 'روزی بر ابلیس رسیدم. گفتم اعوذ بالله منك.' گفت: 'یا سهل، ان كنت تعوذ بالله مني فاني 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 سر خاک آدم بودم هزار بار آنجا سجود کردم و خاک تربت وی بر دیده نهادم. به عاقبت این ندا شنیدم لا تتعب فلسنا نریدک'.

«پیش تو رهی چنان تباه افتادست کز وی همه طاعتی گناه افتادست
این قصه نه زان روی چون ماه افتاد است کین رنگ گلیم ما سیاه افتاده است
[۴۵: ج ۱، ص ۱۶۱]

جریان جبرگرایی و دفاع از ابلیس بر مبنای مشیت ازلی و اراده الهی در شقاوت او، جریان گسترده در تفسیر میبیدی است و او به هر بهانه‌ای این مطلب را بیان می‌دارد که ابلیس، کشته تیغ حکم ازل^۱ است. از این رو، حکمی که پیش از خلقت او داده شده و او را خواسته یا ناخواسته به شقاوت، نافرمانی و لعنت می‌کشاند.

«ابلیس مدبر هنوز سرباز نرده بود که تیر لعنت به زهر قهر آب داده بودند. این را فرمودند که سجود کن، نکرد و آن را فرمودند که گندم مخور، بخورد. آدم را عذر بنهاد که وی در ازل دوست آمد و زلت دوستان در حساب نیارند... ابلیس را داغ لعنت بر نهاد که در ازل دشمن آمد و طاعت دشمنان محسوب نبود» [۴۵: ج ۹، ص ۴۲۲].

۴. حکیم سنایی غزنوی

مجدود بن آدم سنایی غزنوی در قوت طبع و شیوایی بیان از عارفان کم‌نظیر بوده که در گسترش آموزه‌های عارفانه مبدأ طریقتی است که بسیاری از عارفان چون عطار، مولوی و حافظ آن را پیموده‌اند.

۱. ... پس لعن و طرد ابلیس نه به مقابله جرمی است یا از آنک مراد وی مخالف مراد حق بود یا موافق بود، بلکه به سابقه ازلی است و در ازل حکم کرد به شقاوت وی، و او را براند از درگاه خود. چنانک خلقی را گفت: «و لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ» [۴۵: ج ۱، ص ۱۵۴].

سیمای ابلیس در آثار سنایی، به عنوان چهره موجودی ملعون، خناس و وسوسه‌گر تصویر شده است که دشمن قسم خورده بنی آدم بوده و کمر به هلاکت ایشان به وسیله حرص، شهوت و تکبر بسته است [۲۴: ص ۲۵۹، ۱۳۴].

اما آنچه سبب شده تا کتاب‌ها و تذکره‌های عرفانی، حکیم سنایی را یکی از مدافعان و توجیه‌گران نافرمانی ابلیس بشناسند و در کنار حلاج، غزالی و عین‌القضات، از او نیز یادکنند، غزلی شورانگیز است که کهن‌ترین دفاعنامه از زبان ابلیس نیز شناخته می‌شود. سنایی در این غزل می‌گوید:

با او دلم به مهر و محبت یگانه بود	سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود
بر درگهم، ز خیل فرشته سپاه بود	عرش مجید جاه مرا آشیانه بود
در راه من نهاد، نهان، دام مکر خویش	آدم میان حلقه آن دام، دانه بود
می‌خواست تا نشانه لعنت کند مرا	کرد آنچه خواست، آدم خاکی بهانه بود
بودم معلم ملکوت اندر آسمان	امید من به خلد برین جاودانه بود
هفتصد هزار سال به طاعت بیوده‌ام	وز طاعتم هزار هزاران خزانه بود
در لوح خوانده‌ام که یکی لعنتی شود	بودم گمان به هر کس و بر خود گمان نه بود
آدم ز خاک بود و من از نور پاک او	گفتم یگانه من بوم و او یگانه بود
گویند سالکان که نکردی تو سجده‌ای	چون کردمی که با منش این در میانه بود
جانا بیا و تکیه به طاعات خود مکن	کاین بیت بهر بینش اهل زمانه بود
دانستم عاقبت که به ما از قضا رسید	صد چشمه آن زمان زد و چشم روانه بود
ای عاقلان عشق مرا هم گناه نیست	ره یافتن به جانبشان بی‌رضا نه بود

[۲۴: ص ۴۵۲]

سنایی در این غزل در قالب نظم‌ی زیبا و ستودنی، از محبت و عشق ابلیس به خداوند، از مکر الهی در اغوا و از جبر الهی در شقاوت او سخن گفته است و این تفکر که در آثار حلاج، غزالی و میبیدی نیز به چشم می‌خورد، در اینجا سنایی به زیباترین بیان، تبیین کرده است.

از آنجا که برخی بزرگان ادب فارسی به جهت عدم هماهنگی این غزل با جهان‌بینی، طرز تفکر و سبک خاص سنایی و نیز وجود آن - با اندکی تغییر - در دیوان خاقانی شیروانی (۵۸۲هـ) در انتساب غزل مذکور به سنایی تردید کرده‌اند [۴۷: ص ۱۵۵؛ ۳۶:

ص ۳۵-۳۶؛ ۱۳: ص ۹۷]، شاید به راحتی نتوان وی را در شمار مدافعان ابلیس به حساب آورد و با استناد به غزلی مشکوک، اندیشه‌های وی را در این حوزه، دنباله اندیشه‌های حلاج، غزالی و میبیدی دانست.

۵. عین‌القضات همدانی

ابوالمعالی عبدالله بن ابی‌بکر محمد بن علی بن الحسن بن علی المیانجی معروف به عین‌القضات همدانی از شاگردان احمد غزالی است که بر ریاضیات، علوم ادبی، فقه، حدیث، علم کلام، فلسفه و تصوف کاملاً مسلط بود و به سبب عقاید تازه و آرای تهورآمیزش، مدتی در بغداد زندانی و پس از آن به همدان آورده و در سال ۵۲۵ هـ.ق، در ۳۹ سالگی به دار آویخته شد. جسدش را در بوریا پیچیدند و با نفت آتش زدند [۱۷: ص ۷۲].

اگر حلاج را مؤسس نظریه تقدیس ابلیس بدانیم، عین‌القضات همدانی را باید گسترش‌دهنده و مفسر بی‌همتای این اندیشه و در مجموع تکرار شخصیت حلاج بدانیم، زیرا با اینکه در فاصله حلاج تا عین‌القضات متفکران دیگری چون سنایی و احمد غزالی به دفاع از ابلیس برخاسته‌اند، هیچ کدام از نفس گرم و قدرت بیان و شیوه تقریر عین‌القضات و شوریدگی خاص او بر خوردار نبوده‌اند [۴۷: ص ۱۵۸].

نگرش عین‌القضات به نافرمانی ابلیس، از نظر کلامی، مبتنی بر جهان‌بینی و جبر اشعری اوست و این حقیقت در آثار او بسیار بازتاب دارد که سعادت و شقاوت را نه به کسب و اختیار انسان بلکه به اراده الهی می‌داند. وی در این باره می‌گوید: «دریغاً السعید من سعد فی بطن امّه هر که از ارادت خدا سعید آمد، از شکم مادر در دنیا سعید آمد؛ و هر که از ارادت حق شقی آمد، از شکم مادر در دنیا شقی آمد. و از برای این معنی بود که افعال خلق بر دو قسم آمد، قسمی سبب قربت آمد به خدا؛ اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ و قسمی سبب بعد آمد و دوری که «وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا». آفریننده ما و آفریننده عمل ما اوست «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ». چنان که می‌خواهد، در راه بنده می‌نهد و می‌گوید: «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ» [۳۵: ص ۱۸۲].

و در جای دیگر خداوند را فاعل حقیقتی شمرده و می‌گوید: «ای عزیز، هر کاری را که با غیری منسوب‌بینی به جز از خدای تعالی آن مجاز میدان نه حقیقت؛ فاعل حقیقی،

خدا را دان. آنجا که گفت: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ» این مجاز میدان؛ حقیقتش آن باشد که «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا». راه نمودن محمد مجاز میدان و گمراه کردن ابلیس، همچنین مجاز میدان «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ حَقِيقَتِ مِيدَانِ» [۳۵: ص ۱۸۸-۱۸۹].

بر اساس همین جهان‌بینی، ابلیس در شقاوت و آدم^(ع) در نافرمانی مقهور سپهر تقدیر و خداوند فاعل حقیقی در نافرمانی هر دو شناخته شده است. در این باره می‌گوید: «گیرم خلق را اضلال، ابلیس کند؛ ابلیس را بدین صفت که آفرید؟ مگر موسی از بهر این گفت: «إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ» در یغا گناه، خود همه از اوست. کسی را چه گناه باشد؟... خلق را هدایت باحمد حواله کنند و ضلالت به ابلیس. پس چرا در حق ابوطالب عم او با او خطاب کنند: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ»^۱ پیتیر جی آون در توضیح جبرگرایی عین‌القضات می‌گوید: «عین‌القضات در توصیف مسئولیت اخلاقی ابلیس و محمد، هیچ استثنایی قابل نیست. او تأکید می‌کند تمام اعمالی که ظاهراً حاصل انتخاب آزاد فرزند و بنابراین به خود او نسبت داده می‌شوند، باید در پرتو نقش خدا - به عنوان علت‌العلل نهایی - مورد نظر قرار گیرند. آزادی ظاهری فرد تنها استعاره است؛ فعل، در واقعیت آن، باید به خدا نسبت داده شود» [۱۱: ص ۳۷۲].

۶. عطار نیشابوری

دیگر مدافع ابلیس که در باب گناه وی توجیهاتی آورده و او را تنزیه می‌نماید، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، از شعرای نامدار و عارفان بزرگ قرن ششم است که به جهت عدم شهرت در زمان حیات خود، تاریخ دقیق و مدونی از سرگذشت او در دست نیست [۳۸: ص ۹۱].

وی در آثار خود علاوه بر حلاج و غزالی از بسیاری بزرگان صوفیه چون ابوبکر شبلی [۳۴: ص ۳۹۲]، ابوالعباس قصاب [۳۴: ص ۶۴۳]، سهل بن عبدالله تستری [۳۴: ص ۳۱۱]، جنید بغدادی [۳۴: ص ۴۲۶]، ابوحسین نوری [۳۴: ص ۴۷۰] و ابوبکر واسطی [۳۴: ص ۲۷۱] در دفاع از ابلیس نقل قول می‌نماید.

۱. [۳۵: ص ۱۸۸-۱۸۹]؛ ناگفته نماند که مسئله عدم ایمان ابی‌طالب که در سخن عین‌القضات مطرح شده، مسئله‌ای است که علامه طباطبایی و غالب مفسران شیعه به شدت آن را رد می‌کنند. [۹: ج ۴، ص ۲۷۴؛ ج ۱۶، ص ۸۲؛ ۲۹: ج ۴، ص ۴۴۴، ج ۷ ص ۴؛ ۴۲: ج ۳۵، ص ۱۵۲].

عطار نیز همچون دیگر مدافعان ابلیس، معصیت وی را ناشی از مشیت حق می‌داند و در آثار وی، بارها ابلیس را با چهره‌ای گریان و نالان از سرنوشت محتوم خویش می‌توان مشاهده کرد [۳۳: ص ۱۱۴].

ظاهراً در دیدگاه عطار، راندگی ابلیس، حکم ازلی بوده که بر عصیان وی سبقت داشته، و ابلیس خود پیش از عصیان، نادانسته بر خود لعنت می‌کرده است [۳۱: ص ۲۴۱].

هر چند جریان تنزیه و تقدیس ابلیس جریانی است که پیش از عطار در آثار مشایخ صوفیه که تاکنون نام بردیم، وجود داشته و آنها پایه‌گذاران این سنت به شمار می‌آیند و عطار نیز غالباً در آثار خود ناقل این جریان بوده و آن را از بیان دیگر عارفان و مشایخ صوفیه روایت می‌کند، ولی در این میان آثار او به جهت ارزش‌های ادبی و جنبه‌های بیان آهنگین و شعرگونه، جایگاه ویژه‌ای را در سنت تنزیه ابلیس به خود اختصاص داده است. جریان جبرگرایی در دفاع از ابلیس خاص مشایخ مکتب سُکر نبوده و عرفای بسیار دیگری نیز در این خصوص مطالبی را بیان کرده‌اند. برای مثال، خواجه عبدالله انصاری هروی که از مشایخ بزرگ عرفان در قرن پنجم هجری است در این‌زمینه می‌گوید: «الهی! گفتمی مکن و بران داشتی و فرمودی بکن و بگذاشتی. الهی اگر ابلیس آدم را بدآموزی کرد، گندم او را که روزی کرد؟ [۳۳: ص ۲۲۶]... الهی گوهر اصطفای در دامن آدم تو ریختی و گرد عصیان بر فرق ابلیس تو بیختی، و این دو جنس مخالف را با هم تو آمیختی. از روی ادب، اگر بد کردیم بر ما مگیر که گرد فتنه تو انگیختی» [۸: ص ۴۷].

شیخ ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ه‍.ق) نیز در این خصوص که ابلیس مقهور اراده خداوند بود و سجده نکردنش مشیت اوست، می‌گوید: «شیخ گفت: روز قیامت ابلیس را به دیوان حاضر گردانند. گویند: این همه خلق را تو از راه بردی؟ گویند: نه، ولکن من دعوت کردم ایشان را، مرا اجابت نایستی کرد. گویند: آن خود شد، اکنون آدم را سجده‌ای بیار تا برهی. دیوان به فریاد آیند که: سجده بیار تا ما و تو از این محنت برهیم. او در گریستن ایستد و گوید: اگر به خواست من بودی من سجده روز اول کردمی» [۵: ص ۲۶۷].

عراقی نیز که از شاعران و عارفان سده هفتم هجری است در دیوان خود این‌گونه می‌سراید که:

خود کرده رهنمایی آدم به سوی گندم	ابلیس بهر تأدیب اندر میان نهاده
خود کرده هرچه کرده وانگه به این بهانه	هر لحظه جرم و عصیان بر این و آن نهاده
کس را در این میانه چون و چرا نزیبید	هر کس نصیب او را هم غیب‌دان نهاده

این‌گونه تعبیر در متون عرفانی اسلامی بسیار به چشم می‌خورد و برای رعایت اختصار به همین مقدار بیان شده، بسنده می‌کنیم.

خاستگاه نظریه جبر در شقاوت ابلیس و نقد آن

در خصوص پیدایش و زایش تفکرات باید توجه داشت که شکل‌گیری یک نظریه، همواره مرهون تلاش خالص فکری، استدلالی یا حتی ذوقی نیست، بلکه اندیشه به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه، متأثر از مبادی و عوامل برون‌متنی، از قبیل تأثیر فرهنگ‌ها و مکاتب حاکم بر پیش‌فرض‌ها بوده و توجه صرف به ریشه‌های معرفتی و دلایل درون‌متنی یک اندیشه، صورت صحیحی از آن را پیش روی ما به تصویر نمی‌کشد.

به نظر نویسنده، دست کم می‌توان چهار مبدأ برای شکل‌گیری این نظریه در میان برخی عارفان اسلامی برشمرد که عبارت‌اند از:

۱. اعتقاد به جبر اشعری؛

۲. اعتقاد به وحدت شخصیه وجود؛

۳. استفاده از ظواهر آیات؛

۴. تمسک به برخی اخبار و روایات.

در ادامه، به این چهار خاستگاه نظریه جبر در شقاوت ابلیس می‌پردازیم و آنها را نقد و بررسی می‌کنیم.

۱. اعتقاد به جبر اشعری

از آنجاکه با نگرش ابتدایی و سطحی به قرآن کریم درباره مسئله جبر و اختیار، رویکردی دوگانه به چشم می‌خورد که در پاره‌ای موارد، ناظر به جبر و در مواردی دیگر ناظر به اختیار انسان است، هر کدام از ملل و نحل اسلامی به فراخور جهان‌بینی خاص خود، آیات موافق را به استخدام درآورده و در غیر آن، تأویل را پیشه خود ساخته‌اند.

در این میان مکتب اشعری، به عنوان جریان غالب و مکتب رسمی کلامی در دستگاه خلافت، با اعتقاد به قدرت مطلق خداوند، جایی برای اختیار و اراده مخلوقات باقی نگذاشته و در تعدیل شده‌ترین شکل این نظریه، سهم انسان در این میان جز کسب و اکتساب چیز دیگری نیست.

به گمان بسیاری، اندیشه جبر ریشه در عقاید مشرکان پیش از اسلام دارد و مروج اصلی آن در سنت اسلامی، حکام اموی، به‌ویژه معاویه بن ابوسفیان است [۲۳: ص ۲۵۸-۲۶۰] تا جایی که ایشان بسیاری را به جهت مخالفت با این اندیشه، دست‌وپا می‌برد و به قتل می‌رساند [۴۳: ج ۱، ص ۳۷۵-۳۷۶].

در این میان، تأثیر اندیشه‌های مکتب اشعری در عارفان مسلمان به حدی است که اگر کسی ادعا کند بسیاری از عرفای معروف و شناخته شده در زمره این جماعت قرار می‌گیرند، سخنی از روی گزاف نگفته است [۲: ج ۳، ص ۳۹۸].

با توجه به این رویکرد، جای تعجب نیست که در نظر عده‌ای از صوفیه، ابلیس لعین مقهور اراده الهی و زخم‌خورده قهر ازل باشد! بنابراین، تمام اشکالاتی که از سوی امامیه و معتزله در کتب کلامی به مکتب جبر اشاعره شده، رویکرد جبرگرایی عرفانی در دفاع از ابلیس را نیز دربرمی‌گیرد.

۱.۱. نقدهایی بر جبر اشعری

۱. ناسازگاری جبر با وجدان و حکم عقل؛ انسان وجداناً احساس می‌کند که در هر حالتی و تحت هر شرایطی در انتخاب فعل یا ترک آزاد است [۴۳: ج ۶، ص ۶۳۰]؛ از این رو قبول جبر اشعری مخالفت با وجدان و حکم ضروری عقل است.

۲. نفی شریعت و تکلیف؛ قرآن کریم اهداف اصلی بعثت انبیا را تعلیم و تربیت انسان‌ها بیان می‌کند و با مجبور بودن انسان، جایی برای شریعت و تکلیف باقی نمی‌ماند و این خلاف اجماع تمامی انبیای الهی است.

۳. تسری عبث به فعل خداوند؛ در افعال انسانی خطا و عبث بسیار است و اگر همه این‌ها فعل خداوند باشد، لازمه‌اش ورود و تسری عبث و خطا در افعال خداوندی است.

۴. لغویت عذاب و ثواب؛ اگر بنده موجد افعالش نباشد، نه سزاوار ثواب است، نه مستوجب عقاب؛ و عقوبت وی به فعلی که خود دخلی در آن ندارد، ظلم است.

۵. **مواجهه عملی با جبرگرایان؛** آخرین پاسخ شفابخشی که باید به آنها داده شود این است که از طریق عمل وارد شوند و در گفتار، همان منطق خود او را پیش بگیرند، مثلاً او را بزنند و بگویند این زدن فعل خداست نه من! و هر چه خدا کند نیکوست [۴۳: ج ۶ ص ۶۳۱].

۲. اعتقاد به وحدت شخصیه وجود

مهم‌ترین و اصلی‌ترین شاخصه عرفان اسلامی، وحدت شخصیه وجود است که دارای تقریرهای مختلفی است و آثار بسیاری در این علم داشته است و بیان آن، خود پژوهشی جداگانه را می‌طلبد؛ اما به اختصار می‌توان چنین گفت که بر اساس نظریه وحدت وجود - که می‌بایست ابن‌عربی را سامان‌دهنده و متکفل بیان نظری آن دانست - همه هستی در حقیقتی متعالی، منحصر است که همان وجود حق تعالی باشد، و بقیه موجودات تعینات و نسب و مجالی و مظاهر آن حقیقت‌اند که وجودی ورای آن ندارند. اگر به این تعینات، مستقل و جدا از آن حقیقت یگانه نگاه شود، همه آنها عدم محض‌اند و از حقیقتی برخوردار نیستند و اگر به اعتبار آن حقیقت به آنها نگاه شود وجود دارند [۱۸: ص ۷۳-۹۶] تا جایی که به بیان ابن‌عربی، اثبات هرگونه هستی در جنب هستی حق شرک است: «فَمَنْ قَالَ بِالْإِشْفَاعِ كَانَ مُشْرِكًا»، یعنی آنانکه وجود حق و خلق، یا وجود خدا و جهان را به عنوان دو وجود مختلف و دو حقیقت مستقل اثبات می‌کنند مشرک‌اند [۴: ص ۷۰].

شبستری نیز در این باره می‌گوید:

کدامین اختیار ای مرد جاهل	کسی را کاو بود بالذات باطل
جو بود توست یکسر جمله نابود	نگویی اختیارت از کجا بود

جریان جبرگرایی عرفانی و نیز مدافعان ابلیس، بر این مبنا که ماسوای الهی عدم‌هایی هستی نمایند که صورت مرآت‌ی جمال حق یا سایه‌ای از وجود حضرت باری‌اند، پایه‌گذاران مکتبی است که در آن اختیار مخلوقات به کلی انکار شده و هر چه هست شئونات، تجلیات و مظاهر آن وجود واحد است. در این نگاه اساساً ابلیسی نیست تا نافرمان و شقی باشد و هر چه هست خداست!

۱.۲. نقد دیدگاه وحدت شخصی

آموزه وحدت شخصی هر چند دارای تقریرهای متفاوتی است ولی به شدت مورد نقد متفکران قرار گرفته و به بیان برخی از ایشان این آموزه مخالفت قطعی با آموزه‌های ادیان غیرمحرّف دارد و با پذیرش آن، معنای درستی برای ارسال رسل و انزال کتب، به دست نمی‌آید [۷: ص ۴۰۳].

استاد شهیدمرتضی مطهری که در اکثر اظهاراتش درباره نظریه وحدت شخصی، آن را با اوصافی همچون «انکار بدیهی»، «تکذیب عقل و حس» و «سفسطه» توصیف و تقبیح می‌کند^۱، در نقد این نظریه می‌گوید: «امکان ندارد که واقعیت خارج، واحد محض باشد و ذهن به گزاف ماهیات کثیره از آن واحد حقیقی انتزاع نماید، و اگر وجود که تنها حقیقت عینی است واحد محض بود، تصورات مختلف حسی و عقلی ما گزاف و بلا جهت بود. پس قبول نظریه «وحدت وجود» مستلزم تکذیب عقل و حس و انکار یکی از بدیهی‌ترین بدیهیات است» [۴۳: ج ۶، ص ۵۱۲].

وی در جای دیگر می‌گوید: «لازمه نظریه عرفا این است که هیچ گونه کثرتی در متن واقعیت نباشد. از نظر فلاسفه این نظر قابل قبول نیست، زیرا همان‌طور که بالبداهه می‌دانیم، واقعیتی هست و جهان برخلاف نظر سوفسطاییان پوچ اندر پوچ نیست، می‌دانیم واقعیت دارای نوعی کثرت است و ماهیات گوناگون به تبع وجود موجودند و این ماهیات عین یکدیگر نمی‌باشند و ممکن نیست وجودی که هیچ نوع کثرتی در او نیست منشأ انتزاع ماهیات گوناگون باشد» [۴۳: ج ۵، ص ۲۱۹].

در باب وحدت وجود دیدگاه‌هایی مطرح شده است که برای اطلاع بیشتر می‌توان به گزیده مجله معارف دانشکده الهیات دانشگاه تهران مراجعه کرد. آیت‌الله رفیعی قزوینی تقریرات مختلفی را از این نظریه ارائه داده‌اند و آنچه مردود است وحدت به نحو حلول است اما وحدت به معنای کثرت تعینات و مرئی و مظاهر و مجالی مورد پذیرش بسیاری از فیلسوفان به ویژه حکیم صدرالمتالهین و عرفاست و فقیهانی چون آیت‌الله رفیعی قزوینی و امام خمینی نیز این دیدگاه را قبول دارند.

ولی نکته اساسی آن است که این رویکرد به همان اندازه که نافی تفویض و اختیار مخلوقات است و در انکار آن می‌کوشد، به همان اندازه نیز جریان جبر را نفی کرده و

۱. موضع استاد شهید در این باره یکسان نیست. رجوع شود به [۱۵: ص ۳۸-۴۷؛ ۴۳: ج ۶ ص ۲۷۳-۲۷۶؛ ج ۹ ص ۴۳۷].

منکر آن نیز به حساب می‌آید، چرا که مخلوقی را به موضوعیت نمی‌شناسد تا جبر یا تفویض را بر او حمل کند.

آیت‌الله جوادی آملی در توضیح این مطلب می‌گوید: «... اگر دربارهٔ موجودی که هیچ بهره‌ای از حقیقت وجود ندارد گفته شود: این موجود نه مجبور است و نه مختار، در حقیقت سالبه به انتفای موضوع است، زیرا حقیقتاً موضوعی به نام انسان وجود ندارد که بخواهیم جبر یا تفویض را از وی سلب کنیم» [۱۹: ص ۱۳۶].

۳. استفاده از ظواهر آیات

قرآن کریم حقیقتی ذومراتب است که هر کس به میزان علم، استعداد و ظرفیت وجودی خود از آن بهره‌مند می‌گردد؛ حقیقتی که در عین داشتن ساختاری ساده و قابل فهم، «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ» (قمر/۱۷) دارای نکات، دقایق و ظرایف بسیاری است و همین سبب می‌شود تا بهره‌همگان از این خوان گسترده به یک اندازه نباشد. «به قدر دانش خود هر کسی کند ادراک».

امام صادق^(ع) می‌فرماید: «کتاب الله علی اربعة اشياء علی العبارة و الاشارة و اللطایف و الحایق فالعبارة للعوام و الاشارة للخواص و اللطایف للاولیاء و الحقایق للانبیاء.» کتاب خداوند دارای چهار لایه و ساحت است: ۱. عبارت؛ ۲. اشاره؛ ۳. لطایف؛ ۴. حقایق. ظاهر و عبارت برای عوام است و اشارات برای خواص و لطایف و ریزینی‌ها و رموز برای اولیا و حقایق و بطون اصلی آن برای انبیاست [۴۲: ج ۸۹، ص ۱۳].

از این‌رو، هر یک از اندیشمندان اسلامی با رویکردی متناسب با منظومه و ساحت فکری خود، به تبیین مرادات آیات قرآن کریم پرداخته و از رهگذر تفاوت در روش و ابزار معرفتی در فهم قرآن کریم، تفاوت در نتیجه را نیز رقم زده‌اند.

از جمله آیاتی که مدافعان ابلیس در توجیه نظریهٔ جبری خود بدان تمسک کرده‌اند، آیاتی است که در آنها، ابلیس به صراحت، امر اغوا و گمراهی خود را منسوب به خداوند دانسته و از منظر صوفی، این‌گونه «اعتراض می‌کند که او چیزی نیست مگر ... ابزاری فاقد قدرت، فرعی بر خدایی که اراده‌اش بر همهٔ آنچه که در وجود می‌آید، فرمان می‌راند» [۱۱: ص ۲۵۰].

از جملهٔ آنها این آیات شریفه است:

۱. قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ (اعراف/۱۶). گفت: «پس به سبب آنکه مرا به بیراهه افکندی، من هم برای [فریفتن] آنان حتماً بر سر راه راست تو خواهم نشست.»

۲. قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (حجر/۳۹). گفت: «پروردگارا، به سبب آنکه مرا گمراه ساختی، من [هم گناهانشان را] در زمین برایشان می‌آرایم و همه را گمراه خواهم ساخت.»

ایشان برای تأیید مطلب خود آیات دیگری را نیز ضمیمه کرده‌اند که مهم‌ترین آن آیه مبارکهٔ سورهٔ هود است که از زبان حضرت نوح^(ع) بیان شده که فرمود:

وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أُنصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (هود/۳۴) و اگر بخواهم شما را اندرز دهم، اندرز دادنم شما را سود ندهد. اگر خدای بخواهد که شما را (به کفرتان عقوبت کند و) به راه هلاکت افکند، اوست پروردگار شما و به او بازگردانده می‌شوید.

نتیجه آنکه ابلیس نیز دست‌بستهٔ مکر و اغوای الهی است و اساساً این خداست که اغواگر است و دیگران نه تاب مقاومت در برابر ارادهٔ او را دارند و نه هیچ‌گاه ایمن از مکر الهی‌اند.

«گویند: چون ابلیس را لعنهٔ الله این چنین حال پیش‌آمد، جرئیل و مکائیل به روزگار دراز می‌گریستند. خدای عزوجل وحی کرد با ایشان که چه چیز به گریستن آورده است شما را؟ گفتند: بار خدایا از مکر تو ایمن نداریم. خداوند تعالی گفت: چنین باشید از مکر من ایمن نباشید» [۱۶: ص ۱۹۶].

۱.۳. نقد استفاده از ظواهر آیات

جوابی که مفسران به این گونه برداشت‌های سطحی از آیات قرآن داده‌اند این است که:

۱. دو آیهٔ نخست، کلام ابلیس است و کلام ابلیس حجیت ندارد؟
۲. صدر و ذیل آیهٔ ۳۹ سورهٔ مبارکهٔ حجر که در آن ابلیس، یکجا اغوا را به خداوند نسبت داده «بِمَا أَغْوَيْتَنِي» و بار دیگر به خود «لَأُغْوِيَنَّهُمْ»، نشان‌دهندهٔ آن است که او خود نیز در این مسئله متحیر است که آیا ابلیس خود می‌تواند نقش اغواگری داشته باشد؟ زیرا در قسمت آخر آیه اغوا را به خود نسبت می‌دهد.

۳. خداوند در آیات دیگر^۱، اغوا را به صراحت به کفار نسبت داده و می‌فرماید: قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا تَبَرَّأْنَا إِلَيْكَ مَا كَانُوا إِيَّانَا يَعْبُدُونَ (قصص/۶۳).

۴. مفسران احتمالات دیگری را نیز در معنای کلمه «اغوا» بیان کرده‌اند. از جمله طبرسی در دو تفسیر خود، درباره معنای اغوا پنج احتمال را آورده است [ج ۲۹: ۹، ص ۶۴] که از جمله این احتمالات، ایجاد زمینه‌های امتحان از سوی خداوند [ج ۲۸: ۱۳، ص ۳۴۳] و ناامید ساختن ابلیس از رحمت اوست [ج ۲۹: ۱۳، ص ۱۸۹].

۵. حتی اگر بپذیریم این اغوا از ناحیه خداوند است، می‌بایست آن را اغوای کیفری و مجازاتی دانست نه ابتدایی؛ که در اصل، اثر وضعی عمل اشتباه شخص به حساب می‌آید و خود این‌گونه اضلال را برای خود رقم زده است.

علامه طباطبایی (ره) در این زمینه می‌گوید: «مقصود از این اغوا ... آن اغوایی است که خودش برای خود پسندید، پس اضلال خدای تعالی درباره او اضلال ابتدایی نیست، بلکه اضلال مجازاتی است که مکرر گفته‌ایم جائز است و هیچ اشکالی ندارد، و به همین جهت بود که خدای تعالی هم آن را انکار نکرد و در آیه: يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ^۲ ... به آن اعتراف و تصریح نموده است» [ج ۲۷: ۱۲، ص ۲۳۸].

۶. آنچه از آیات قرآن به دست می‌آید این است که کفر ابلیس، کفر جهل نبود، تا نداند و مورد اغوا واقع شود، بلکه کفری از سر جهد، بی‌ادبی و استکبار بود.

«قرآن کریم که میزان حق و فصل و فیصل خطاب است، شیطان را نکوهش می‌کند که فعل را مطلقاً به حق تعالی اسناد داده و گفته است: «رَبِّ بِمَا أُغْوَيْتَنِي». ولی در آداب عبادالله که همواره و در همه حال به نور علم و یقین ادب مع‌الله داشتند، فرمود که آن عبادالله مکرم گفته‌اند: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا»، «وَ إِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي»، «وَ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» [ج ۲۱: ص ۹۰].

مولانا جلال‌الدین رومی نیز به شدت از برداشت صوفیه از آیات یادشده را انتقاد قرار می‌کند و می‌گوید:

۱. رجوع شود به آیات: الشعراء/۹۹، الأنعام/۱۴۸، الزخرف/۲۰.

از پدر آموز ای روشن‌جبین ربنا گفت و ظلمنا پیش از این
 نه چو ابلیسی که بحث آغاز کرد که بدم من سرخرو کردیم زرد
 رنگ‌رنگ توست صباغم توئی اصل جرم و آفت و داغم توئی
 هین بخوان رب بما اغویتنی تا نگردی جبری و کج کم‌تنی
 بر درخت جبر تا کی برجھی اختیار خویش را یکسو نهی
 همچو آن ابلیس و ذریات او با خدا در جنگ و اندر گفتگو

[۴۴: ص ۳۲۲]

نتیجه آنکه، اغوای ابلیس توسط خداوند که در کلام او آمده، به هیچ وجه دلیل بر جبر در شقاوت ابلیس نیست.

۴. تمسک به برخی اخبار و روایات

روایات، دومین مصدر نظری برای شناخت نقلی دین به حساب می‌آید و در معرفت‌شناسی دینی اهمیت بسیار دارد.

عارفان مسلمان، حدیث را همچون قرآن کریم، دارای ظاهر و باطن می‌دانند [۲۰: ج ۱ ص ۱۴۸] و برخی از ایشان نیز حدیثی را معتبر می‌دانند که بدون واسطه و مستقیماً از طریق کشف و شهود به ایشان رسیده باشد [۳: ج ۱، ص ۲۳۰].

ولی در این میان، استفاده عارفان اسلامی خصوصاً پرورش‌یافتگان مکتب عامه، از احادیث ضعیف یا متشابه برای بیان مقاصد خود بسیار شایع است^۱ و در کتبی که در نقد عرفان، از سوی محدثان و فقیهان نوشته شده، به احادیث بسیاری از این دست اشاره شده که پاره‌ای از این روایات، نه در منابع روایی شیعه و نه حتی در منابع روایی اهل سنت وجود نداشته و از ساخته‌های صوفیه معرفی شده است [۱۰: ص ۱۰۱-۱۰۴؛ ۴۶: ص ۱۰۱].

علاوه بر آن، در منابع روایی معتبر در میان اهل سنت، روایات بسیاری نیز وجود دارد که مبلغ دیدگاه جبر بوده و به صراحت، سعادت و شقاوت را حاصل

۱. که از جمله می‌توان به روایت «خلق الله تعالی الارواح و الملائكة من نور العزة، و خلق الجن من نار العزة» [۲۵: ج ۴، ص ۲۰۰]. این روایت از طریق عایشه از رسول خدا^(ص) نقل شده و در منابع معتبر و غیرمعتبر شیعی وجود ندارد. عین‌القضات همدانی از آن در قول به «نور سیاه» بودن ابلیس [۳۵: ص ۱۶۷، ۲۱۱] و میبیدی از آن در «عزیز» بودن وی بهره برده است [۴۵: ج ۵، ص ۳۱۲].

سرنوشت ازلی و محتوم انسان می‌داند^۱ و همین اخبار دستاویز خوبی برای اعتقاد به اندیشه جبر در میان برخی اندیشمندان اسلامی، همچنین برخی عارفان مسلمان شده است.

این در حالی است که پرورش‌یافتگان مکتب اهل بیت^(ع)، به جهت پای‌بندی به روایات و سنت صحیحۀ معصومان^(ع) که از نظر ایشان، مفسران حقیقی قرآن کریم‌اند و معیار و میزان حقیقت دین نبوی^(ص) به حساب می‌آیند، و با ارجاع روایات متشابه به محکمت، مصون از افراط‌ها و تفریط‌های معرفتی به طریق عقل و عدل قدم گذاشته و با جمع میان آیات و روایات موافق و مخالف جبر، در این مسئله، موضع «امر بین الامرین»^۲ را برگزیده‌اند، با وجود این، ایشان نه از توحید افعالی خداوند غافل شده و نه خود و هیچ موجود مختار دیگری را دست‌بسته اراده ازلی خداوند نمی‌دانند؛ رویکردی که نه نتایج فاسد جبر محض را داشته و نه محذوریت‌های تفویض محض را به دنبال دارد.

نتیجه‌گیری

این نکته را نباید از نظر دور داشت که رویکرد غالب عرفان اسلامی، درباره مسئله ابلیس، رویکردی موافق، همسو و قابل تطبیق با ظواهر شریعت و آموزه‌های قرآن کریم بوده و اجماع عارفان مسلمان همواره بر ملعون، مطرود و مهجور بودن ابلیس استوار است تا آنجا که حتی مدافعان ابلیس هم در برخورد با این مسئله، نگاه دوگانه دارند و در عین آنکه مبادرت به تنزیه ابلیس و توجیه نافرمانی وی نموده‌اند، با رویکردی ظاهراً متناقض، ابلیس را هلاک‌کننده، رهنز، عامل شقاوت، خبیث، متکبر و ناسپاس دانسته‌اند که عبادت سالیان خود را به جهت عجب و غرور، با لعن و طرد ابدی از درگاه الهی

۱. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۲۲ و ۲۳؛ صحیح مسلم، ج ۸، ص ۴۵ و شرح‌النووی، ج ۱۶، ص ۱۹۳؛

جامع‌الاصول، ج ۱۰، کتاب‌القدر، الحدیث ۷۵۵۵، ص ۵۱۳-۵۱۵.

۲. مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَا جِبْرَ وَلَا تَفْوِضَ وَ لَكِنَّ أَمْرَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَالَ قُلْتُ وَ مَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَالَ مِثْلُ ذَلِكَ رَجُلٌ رَأَيْتَهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ فَتَنَهَيْتَهُ فَلَمْ يَنْتَه فَتَرَكَتَهُ فَفَعَلَ تِلْكَ الْمَعْصِيَةَ - فَلَيْسَ حَيْثُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْكَ فَتَرَكَتَهُ كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ. [۴۰، ج ۱، ص ۱۶۰]

معاوضه کرده است.^۱ البته بررسی چرایی این رویکرد دوگانه، خود نیازمند پژوهشی مستقل است.

اما، همان‌طور که در این نوشتار نیز بیان شد، منادیان نظریه جبر در شقاوت ابلیس، که در آثار منشور و منظوم خود، به زیباترین عبارات آن را پرورش داده‌اند، به شدت تحت تأثیر خواستگاه‌های برون‌متنی و مکاتب حاکم در زمان حیات خود بوده و حداقل می‌توان چهار مبدأ را برای شکل‌گیری این نظریه برشمرد: ۱. اعتقاد به جبر اشعری، ۲. اعتقاد به وحدت شخصیه وجود، ۳. استفاده از ظواهر آیات، ۴. تمسک به برخی اخبار و روایات.

با نگاهی دقیق‌تر، آشکار می‌شود که هر چهار مبدأ، به فضای فکری اندیشه اهل سنت مرتبط بوده و خواستگاه آنها در جایی است که سیره خلف صالح رسول اکرم (ص) به کلی مطرود شده و دست التماس اندیشه از دامن پاک اهل بیت (ع) کوتاه مانده است. از این‌رو، به درستی می‌توان به این نتیجه نیز رسید که جریان عرفان در سنت حقه شیعی، به برکت مصباح منیر اهل بیت (ع) هیچ‌گاه تحت تأثیر انگیزه‌ها و اندیشه‌های غالبی چون جریان جبرگرایی اشعری، اعتقاد به وحدت شخصی وجود، تأویل و تمسک به برخی ظواهر آیات و روایت، در قبول جبر در شقاوت ابلیس نبوده و عارفان پرورش‌یافته مکتب اهل بیت (ع) همواره هم‌صدا با آیات قرآن کریم، استکبار و سوء اختیار ابلیس را فریاد کرده‌اند.

کتابشناسی

- [۱]. قرآن کریم.
- [۲]. ابراهیمی دینانی غلامحسین (۱۳۸۰ش)، دفتر عقل و آیت عشق، تهران، طرح نو، ج ۱.
- [۳]. ابن عربی محی‌الدین (ع)، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، ج ۳.
- [۴]. ----- (۱۳۷۰ش)، فصوص الحکم، انتشارات الزهراء (س)، چاپ دوم.
- [۵]. ابن منور محمد (۱۳۵۷ش)، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، بکوشش عبیدالله شاشی - احمد بهمنیار، نشر طهوری.

۱. مواردی از این دست زیاد است، رجوع شود به: [۴۵، ج ۱ ص ۱۵۲؛ ج ۶ ص ۳۵۶؛ ج ۹ ص ۱۵۵؛ ج ۱۰ ص ۳۲۹؛ ج ۳۶؛ ج ۱ ص ۱۲؛ ج ۲ ص ۸۶؛ ج ۲ ص ۳۴۵؛ ج ۳۰ ص ۸۲-۸۳؛ ج ۳۲ ص ۱۸۲؛ ج ۳۳ ص ۱۷ و ۲۵ و ۱۲۵؛ ج ۳۱ ص ۲۲۱-۲۲۰؛ ج ۳۳ ص ۲۱۹؛ ج ۳۴؛ ج ۱ ص ۱۴۹]

- [۶]. ابن منظور (۱۴۱۴ ق)، *لسان العرب*، به اهتمام سید جمال الدین میر دامادی بیروت، دار الفکر - دار صادر، چاپ سوم، ج ۴.
- [۷]. الشمس السید حسین (۱۳۸۶ ش)، *الامر بین الامرین*، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
- [۸]. انصاری عبدالله بن محمد (۱۳۳۳ ش)، *مناجات*، انجمن دوستداران کتاب.
- [۹]. بحرانی سید هاشم (۱۴۱۶ ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه موسسه البعثه - قم، تهران، بنیاد بعثت، چاپ اول.
- [۱۰]. پور مطلوب عبدالرضا، الموسوی السید علی عباس (۱۳۸۵ ش)، «فقه الحدیث از دیدگاه عرفا» نشریه قرآن و حدیث، شماره ۳۹.
- [۱۱]. پیتز جی آون (۱۳۹۰ ش)، *شیطان در تصوّف*، تراژدی ابلیس در روانشناسی صوفیانه، ترجمه، مقدمه و تحقیق مرضیه سلیمانی، تهران، نشر علم، چاپ اول.
- [۱۲]. تهانوی محمد علی بن علی (۱۹۹۶ م)، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، چاپ رفیق العجم و علی دحروج، بیروت، ج ۱.
- [۱۳]. داوودی مقدم فریده (۱۳۸۳ ش)، «دیدگاههای سنایی درباره ابلیس»، فصلنامه پژوهش زبان و ادب فارسی، شماره دوم.
- [۱۴]. راغب اصفهانی حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه، چاپ اول.
- [۱۵]. رضایی محمد جواد (۱۳۸۵ ش)، «وحدت وجود از توحید تا توهم تحلیل و سنجش آرای استاد شهید مطهری درباره وحدت شخصی وجود»، خردنامه صدرا، شماره ۴۶.
- [۱۶]. قشیری، عبد الکریم بن هوازن (۱۳۶۱ ش)، ترجمه *رساله قشیری*، با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، علمی فرهنگی، تهران.
- [۱۷]. زرین کوب عبدالحسین (۱۳۸۲ ش)، *ارزش میراث صوفیه*، امیرکبیر، تهران، چاپ یازدهم.
- [۱۸]. جعفری محمد عیسی (۱۳۸۸ ش)، «بررسی دیدگاه ابن عربی در مسئله جبر و اختیار»، مجله هفت آسمان، شماره ۴۱.
- [۱۹]. جوادی آملی عبدالله (۱۳۸۲ ش)، *قرآن حکیم از منظر امام رضا*، قم، مرکز نشر اسراء.
- [۲۰]. ----- (۱۳۷۸ ش) *تفسیر تسنیم*، قم، مرکز نشر اسراء.
- [۲۱]. حسن زاده آملی حسن (۱۳۷۹ ش)، *خیر الاثر در رد جبر و قدر و دو رساله دیگر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم.
- [۲۲]. حلاج حسین بن منصور، *طواسین*، بکوشش محمود بهفروزی، انتشارات علم، ۱۳۸۴ ش، چاپ اول.

- [۲۳]. سبحانی تبریزی جعفر (۱۴۰۹ق)، *الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل*، المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، ج ۲.
- [۲۴]. سنایی مجدود بن آدم (۱۳۸۸ ش)، *دیوان سنایی*، به تصحیح فروزانفر، نشر آزادمهر، چاپ سوم.
- [۲۵]. سیوطی جلال الدین (۱۴۰۴ ق)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- [۲۶]. شهرستانی (۱۳۶۴ ش)، *الملل و النحل*، به تحقیق محمد بدران، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم.
- [۲۷]. طباطبایی محمد حسین (۱۳۷۴ ش)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین حوزہ علمیه قم، قم، چاپ پنجم.
- [۲۸]. طبرسی فضل بن حسن (۱۳۷۷ ش)، *تفسیر جوامع الجامع*، ترجمه گروهی از مترجمان، با مقدمه آیه الله واعظ زاده خراسانی، مشهد، پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
- [۲۹]. ----- (۱۳۷۲ ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
- [۳۰]. عطار نیشابوری محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲ ش)، *اسرار نامه*، به تصحیح دکتر سید صادق گوهرین، تهران، نشر زوآر، چاپ چهارم.
- [۳۱]. ----- (۱۳۸۵ ش)، *مصیبت نامه*، به اهتمام و تصحیح دکتر نورانی وصال، نشر زوآر، تهران، چاپ پنجم.
- [۳۲]. ----- (۱۳۸۳ ش)، *منطق الطیر*، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، چاپ اول.
- [۳۳]. ----- (۱۳۷۶ ش)، *الهی نامه*، به تصحیح فواد رحمانی، نشر زوآر، تهران، چاپ پنجم.
- [۳۴]. ----- (۱۳۶۲ ش)، *تذکره الاولیاء عطار*، بکوشش محمد استعلامی، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم.
- [۳۵]. عین القضاة همدانی (۱۳۸۶ ش)، *تمهیدات*، با مقدمه تصحیح و تعلیق عقیف عسیران، چاپ هفتم، تهران، نشر منوچهری.
- [۳۶]. ----- (۱۳۷۷ ش)، *نامه ها*، به اهتمام علینقی منزوی، عقیف عسیران، انتشارات اساطیر، چاپ اول.

- [۳۷]. غزالی احمد بن محمد (۱۳۷۶ش)، *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- [۳۸]. فروزانفر بدیع الزمان (۱۳۳۵ش)، *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فرید الدین محمد عطار نیشابوری*، تهران.
- [۳۹]. قرشی سید علی اکبر (۱۳۷۱ش)، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ ششم، ج ۲.
- [۴۰]. کلینی رازی محمد بن یعقوب (۱۳۶۲ش)، *الکافی*، نشر اسلامی، تهران، چاپ دوم.
- [۴۱]. مجتوبی سید جلال الدین (۱۳۷۱ش)، *ترجمه قرآن*، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.
- [۴۲]. مجلسی محمد باقر (۱۳۵۸ش)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، تهران، نشر اسلامی.
- [۴۳]. مطهری مرتضی (۱۳۶۸ش)، *مجموعه آثار*، قم، انتشارات صدرا.
- [۴۴]. مولوی جلال الدین رومی (۱۳۷۶ش)، *مثنوی معنوی*، تصحیح عبدالکریم سروش، علمی و فرهنگی.
- [۴۵]. میبیدی رشیدالدین (۱۳۷۱ش)، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تحقیق: علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم.
- [۴۶]. میرزای قمی (۱۳۸۸ش)، *سه رساله در نقد عرفان*، تصحیح حسین لطیفی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، چاپ اول.
- [۴۷]. نیکلسون رینولدا (۱۳۷۴ش)، *تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران، چاپ دوم.