

## بازتبیین ماهیت و خلقت ابلیس با رویکردی تفسیری - عرفانی

محمدعلی صنعتی نجار<sup>۱</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۵/۲۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۷/۲۸)

### چکیده

در مورد ماهیت و خلقت ابلیس نظرات مختلفی وجود دارد. عارفان به وجود مبدأ آسمانی و امری حتمی در خلقت ابلیس باور دارند ولی تعدادی او را همان نفس اماره، تعدادی وهم و بعضی هم یکی از دو قطب هستی و تجلی اسم مصلّ الهی می‌دانند. در این پژوهش، از روش توصیفی و تحلیل محتوای متون با تأکید بر منابع تفسیری - عرفانی، با هدف وصول به شناختی نو از ماهیت و خلقت ابلیس، استفاده شده که بیان می‌کند ظهور وی در قالب شیطان و هم‌زمانی‌اش با خلقت انسان مختار نشان می‌دهد که از شئون وجودی انسان کامل است؛ زیرا او جامع تمام مراتب وجود است. از منظر تعبیر دوگانه عرفان اسلامی در مورد انسان - نظیر «انسان کبیر»، «انسان صغیر» - یا تعبیر «کون جامع»، بسته به اینکه از چه ساحتی به شیطان بنگریم، می‌تواند هم در درون، هم در بیرون انسان باشد، اما در هر دو حالت، وابسته به وجود انسان است.

واژگان کلیدی: ابلیس، تفسیر عرفانی، جن، شیطان، ملائکه.

۱. مربی عرفان اسلامی دانشگاه جامع علمی کاربردی (نویسنده مسئول)؛

Email: m.alisanati@gmail.com

## ۱. مقدمه

مورخان دین در بین ادیان اولیه و اقوام کهن، از باور بابلی‌ها دربارهٔ عامل جن‌زدگی - که آن‌را ارواح شیطان‌های شرور و خدایان آزارنده می‌انگاشتند و برای دور کردنشان به وسیلهٔ ساحران، جادوهای مخصوص به‌کار می‌بردند - گزارش داده‌اند [۹، ص ۵۱]. «توتن»<sup>۱</sup>ها خدایی به نام «لاکی»<sup>۲</sup> دارند که رب‌النوع بدی و زشتی، پروردگاری مکار و عامل اقسام تیره‌روزی‌ها و نگون‌بختی‌هاست که به عقیدهٔ آنان، وجود وی باعث تجلیات مکروه و حزن‌انگیز روزگار و سبب مصیبت‌ها و بلایای ضروریست؛ همچنین او را خدای تاریکی و زمستان و پروردگار شیاطین و عامل اتفاقات ناخوشایند و آسیب‌های بد و آتش‌سوزی‌ها می‌دانند [۹، ص ۸۰]. «اسلاو»ها<sup>۳</sup> شیطان را با کلمهٔ «بسو»<sup>۴</sup> به معنی «مکروه و ناپسند» می‌نامیدند [۹، ص ۸۲]. در هندوئیسم، ودای آثار سوم - از دسته وداهای زیرمجموعهٔ ریگ‌ودا که «آثاروا ودا»<sup>۵</sup> نام دارد - لعن، نفرین و نیایش‌های طرد ارواح مضر را شامل می‌شود [۹، ص ۹۷]. در بین چینی‌ها باور به شیاطین رایج بوده و دسته دوم از شیاطین و ارواح - با عنوان «کوی»<sup>۶</sup> - را مقیم ظلمت می‌دانستند [۹، صص ۲۲۷-۲۲۸]. در اعتقادات زرتشت نیز شیاطین با عنوان «دیوها» - که ارواح شریر زیانکار و در ستیز با ارواح نیک و روان‌های پاک و نیز مصدر شر، بدی، زشتکاری و بازدارندهٔ آدمیان از پرستش اهورامزدا هستند - معرفی شده‌اند [۹، ص ۳۰۶]. پیروان شریعت‌های یهود و مسیحیت نیز وی را منفی و نفرت‌انگیز می‌دانند [۲۶، صص ۲۸-۳۰]. همچنین: «شیطان در حقیقت موجود و وجودش از بنی نوع بشر مشخص‌تر است» [۲۷، ص ۵۴۵]. تورات نیز وی را به نقل از فرشته‌ای، محکوم از سوی خداوند معرفی می‌نماید [۲۳، زکریا ۲:۳ به نقل از [۲۶، صص ۲۸-۳۰]].

در باب ماهیت و خلقت این موجود چند نظر وجود دارد: اول اینکه از جنس ملائکه است؛ دوم اینکه به تصریح قرآن کریم [الک‌هف: ۵] از جنس جن است؛ سوم اینکه از جنیان است، با این تفاوت که آن‌ها گروهی از ملائکهٔ زبردست و پائین‌مرتب‌اند و نهایتاً، اینکه عیناً و مستقلاً - مانند انسان - موجود نیست، بلکه وجودش ذهنی، نامتمرکز و به صورت مجموعه‌ای از قوا و عوامل پراکنده مانند ویروس‌هاست.

1. Teuton.
3. Loki.
3. Slav.
4. Besu.
5. Atharva Veda.
6. Kwei.

پژوهش حاضر به دنبال یافتن پاسخ برای مواردی از این قبیل است که رویکرد تفسیری-عرفانی به موضوع ماهیت و خلقت ابلیس چیست، آیا شیطان در درون انسان یا مستقل از وی در بیرون وجود دارد و یا اینکه با تبیینی نو، وی شأنی از شئون وجودی انسان کامل است. در این پژوهش، از روش توصیفی و تحلیل محتوای متون با تأکید بر منابع تفسیری-عرفانی استفاده شده است. فرضیه این پژوهش عبارتست از «تعلق ابلیس به انسان کامل به عنوان شأنی از شئون وجودی وی در عین همراهی وی با جنیان و ملائکه».

## ۲. پیشینه تحقیق

موضوع این مقاله در آثار پیشینیان، کمتر به صورت مستقل مورد بررسی قرار گرفته است؛ اما در میان متأخرین، پژوهشگرانی در قالب ارائه مقاله به آن پرداخته‌اند؛ از جمله مقاله «ابلیس در جهان بینی عطار» که بیشتر با نگاه ادبیات عرفانی، صرفاً به نقد و بررسی جهان‌بینی عطار در باب ابلیس پرداخته است از ابراهیم ابراهیم‌تبار [۴]، مقاله «اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات در باب ابلیس» که به بررسی نگاه دوگانه عین‌القضات به ابلیس، نافرمانی وی، تقابل وجود وی با پیامبر اکرم(ص)، نور سپید پیامبر(ص) و نور سیاه ابلیس پرداخته است، از خدابخش اسداللهی [۷]، مقاله «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های شیطان‌پرستی و اندیشه عین‌القضات درباره ابلیس» که به دیدگاه خاص عین‌القضات و وجوه تداخل و تقابل آن با اندیشه‌های شیطان‌پرستی پرداخته است از محمدرضا عابدی و عقیده آراسته [۲۰]، مقاله «بررسی دیدگاه میبدی پیرامون شیطان در دو نوبت شرعی و عرفانی کشف‌الاسرار بر اساس تحلیل صورت‌بندی گفتمانی وی در این دو نوبت» که به دیدگاه شرع و عرفان اسلامی نسبت به ابلیس، تحلیل دیدگاه میبدی نسبت به شیطان، بر اساس روش صورت‌بندی گفتمانی، فعال‌سازی خداوند در رانده شدن ابلیس در قسمت عرفانی، فاعلیت ابلیس در رانده شدن خود در قسمت شرعی، کاربرد عامدانه کلمات متفاوت در قسمت شرعی و عرفانی، تفاوت موضع‌گیری ابلیس در برابر انسان‌ها در قسمت شرعی و عرفانی و تفسیر آیات پرداخته است، از محمد بهنام‌فر و نیره پاک‌مهر [۱۰]، مقاله «تفاوت یا همسانی شیطان و ابلیس» که به بررسی معناساختی این دو واژه و نیز تبیین یکسان بودن یا متفاوت بودن دو واژه شیطان و ابلیس از منظر آیات و روایات پرداخته است، از مهدی ممتحن و زینب ترابی [۲۸]، مقاله «گفت و گوی عرفا و ابلیس» که در آن به مجموع ۳۸ گفت و گوی عارفان با

ابلیس از منظر ادبیات پرداخته شده است، از سید علی حجازی و مریم افرافر [۱۲]، مقاله «ماهیت ابلیس از نگاه قرآن» که با نگاه علوم قرآنی و با فرض اینکه ابلیس از جنس ملائکه است، به اقامه دلایل عقلی و بیان دلایل نقلی پیرامون ماهیت این موجود می‌پردازد، از بتول طاهریان دهکردی و جنان امیدوار [۱۸] و بالاخره مقاله «ماهیت ابلیس» که با مروری کوتاه بر اقوال، به صورت بسیار خلاصه به موضوع ماهیت ابلیس می‌پردازد، از مجید صالحی [۱۷]. در اکثر قریب به اتفاق تحقیقات فوق، به موضوع ماهیت و در هیچ‌یک از آن‌ها به موضوع خلقت ابلیس به طور کامل پرداخته نشده است؛ ضمن اینکه در هیچ‌یک از آن‌ها، به هر دو موضوع ماهیت و خلقت با نگاه عرفانی، پرداخته نشده است. مزیت‌های این مقاله، علاوه بر پرداختن به هر دو موضوع ماهیت و خلقت، بررسی با رویکردی تفسیری-عرفانی، مقایسه نظرات، پرداختن به رابطه شیطان با انسان به عنوان شأنی از شئون وجودی انسان کامل و در نهایت ارائه بازتابی با رویکرد تفسیری-عرفانی از موضوع است.

### ۳. ابلیس در لغت و اصطلاح

اگر «ابلیس» را واژه‌ای عربی، از ریشه «بَلَسَ» بدانیم: «ابلاس» به معنی یأس است [۲۱، ج ۱، ص ۲۲۵]. قرشی به نقل از طبرسی می‌گوید، گفته شده به معنی «حیرت به هنگام تمام بودن حجت طرف» است [۲۱، ج ۱، ص ۲۲۵-۲۲۶]. همچنین وی آن‌را به معنای «تحیر» و به نقل از راغب، «اندوه ناشی از شدت سختی» و نیز «سکوت و قطع حجت شخص اندوهگین» به دلیل ساکت شدن وی و چاره را از یاد بردن، در این حالت است [۲۱، ج ۱، ص ۲۲۶ به نقل از [۱۴، ج ۱، ص ۱۴۳]]. نام او در قرآن، اکثراً «شیطان» ذکر شده است [۲۱، ج ۱، ص ۲۲۶]. همچنین قرشی نقل می‌کند که ابلیس نامی غیرعربی است و احتمال عجمی بودن آن نیز داده شده است که اگر اثبات شود نام اصلی او عزازیل و واژه ابلیس، عربی است، صفت، فرض کردنش ارجح به نظر می‌رسد [۲۱، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷]. وی می‌گوید از امام رضا(ع) نقل شده که نامش «حارث» بود و به دلیل ناامیدی از رحمت حق، ابلیس نامیده شد [۲۱، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷]. مجتبائی می‌گوید: ابلیس، اسم خاص (علم) برای موجودی است که از دستور خداوند سرپیچید و از بارگاه الهی طرد شد؛ همچنین، نامی عمومی برای شیاطین است [۲۵، ج ۲، ص ۵۹۲]. این کلمه ۱۱ بار در قرآن کریم آمده که مفسران در تفسیر تعدادی از آن‌ها، در خصوص خلقت و ماهیت وی سخن گفته‌اند. نه مورد از این آیات [الاعراف: ۱۱؛

الکَهِف: ۵۰؛ الحجر: ۳۱ و ۳۲؛ البقره: ۳۴؛ الاسراء: ۶۱؛ طه: ۱۱۶؛ ص: ۷۴ و ۷۵]. در مورد سجده نکردن ابلیس بر آدم است. از میان آن‌ها نیز تنها [الکَهِف: ۵۰] به صراحت می‌گوید که ابلیس از گروه جنیان است. در [الاعراف: ۱۲] -که جزء این آیات نیست- دلیل سجده نکردنش، از آتش بودن وی بیان شده است؛ یعنی خداوند در جایی وی را از جنس جنیان و در جایی دیگر از جنس آتش معرفی می‌فرماید؛ موضوع دو مورد دیگر [الشعراء: ۲۶ و ۹۵؛ سبأ: ۳۴ و ۲۰] نیز ارتباطی با بحث آفرینش وی ندارد. عموم مفسران در موضوع ماهیت و آفرینش وی، به بحث تعلقش به فرشتگان یا جنیان و سپس به اظهار نظر در خصوص مباحث مرتبط با تعلق یا عدم تعلق فرشتگان به جنیان پرداخته‌اند؛ پس درباره ماهیت و نحوه خلقتش کمتر بحثی را می‌توان یافت.

ابن عربی معتقد است، خلقت جن، یعنی همان باطن و روح حیوانیش که پوشیده از حس است و او همان ابوالجن است؛ یعنی اصل قوای حیوانی که وهم، قوی‌ترین و شریف‌ترین آن‌هاست؛ یعنی شیطان نامیده شده به ابلیس -که از ذریه اوست- از زبانه آتش بی‌دودی از شعله لطیف صاف از آتش است؛ یعنی از لطیف‌ترین گوهرهای عناصر مختلط که جوهر آتشین و حرارت در آن غلبه دارد و زبانه آتش بی‌دود یا «مارج»، همان شعله یا «لهب» بی‌است که در آن اضطراب وجود دارد و این روح، دائم الاضطراب و دارای تحرک دائمی است [۶، ج ۲، ص ۳۰۳]. خداوند در خصوص حقیقت و ذات او جز مختصری بیان نکرده [۱۹، ج ۸، ص ۴۶]، سجده تمام ملائکه -به جز ابلیس- را اعلام می‌دارد [الاعراف: ۱۱] و دلیل امتناع وی از سجده را عدم تعلقش به فرشتگان و تعلقش به گروه جنیان بیان می‌کند [الکَهِف: ۵۰]. نتیجه حاصل از [الانبیاء: ۲۷]، این است که اگر ابلیس از ملائکه بود، به چنین نافرمانی‌ای اقدام نمی‌کرد. مطابق عقیده گروهی از مفسران، استثناء موجود در [الاعراف: ۱۱]، منفصل و به عقیده تعداد دیگری، متصل است. بنابر این او پیش از سرپیچی، تفاوتی با فرشتگان نداشته ولی پس از آن، محاسبه‌اش از آن‌ها جدا شده است [۱۹، ج ۸، صص ۲۶-۲۷]. پس دستور سجده، شامل ابلیس هم شد، با اینکه از جنس ملائکه نبود [۱۹، ج ۱۲، صص ۲۲۸-۲۲۹]. میبدی نشان می‌دهد ابلیس جزء گروهی از ملائکه است که از «نارالسَّموم» خلق شده‌اند، در حالی که دسته دیگری از ایشان، از نور پاکیزه خلق شده‌اند و انتساب او به جنان است؛ چون روزی نگهبان جنت بوده است و به همین جهت او را جَنّی -یعنی دارای اهلیت جنت- می‌نامند [۳۰، ج ۵، صص ۳۰۸ و ۷۰۳].

#### ۴. ماهیت ابلیس

قائلان به وجود مستقل او می‌گویند: در خصوص ماهیت او، قرآن به جز مقدار کمی - نظیر یادآوری خلقتش از نار و تعلقش به جنیان - بیانی ندارد و در مورد خلقتش، به طور مشروح - مانند آنچه که در مورد خلقت انسان آورده - چیزی ابراز نکرده است [۱۹، ج ۸، ص ۴۶]. با این حال، عالمان در مورد همین موارد معدود که در مورد ماهیت او بیان شده، در اینکه به جنّ تعلق دارد یا فرشتگان، اختلاف نظر فراوان دارند؛ مجموع این آراء را می‌توان در قالب سه دیدگاه ارائه نمود:

۴.۱. از جنس جنّ است: [۱۹، ج ۸، ص ۴۶]. به نقل از بانو امین اصفهانی، ابلیس از جنس جن بود و استثناء در [البقره: ۳۴] استثناء منقطع است و اینکه می‌گویند ملک بود و به خاطر مخالفت، تغییر حقیقت داد و تبدیل به جن شد، درست به نظر نمی‌آید؛ زیرا قلب حقیقت و ماهیت محال است. پس، معلوم می‌شود که ابلیس در اصل، جن بود و با تدلیس خود را داخل ملائکه گردانید [۸، ج ۱، صص ۲۶۳-۲۶۴]. میبیدی می‌گوید بسیاری از قائلان به این رأی، ضمن استناد به تعدادی از روایات، او را در برابر حضرت آدم (ع) - که ابوالانس است - پدر جن یا همان ابوالجنّ دانسته‌اند [۳۰، ج ۳، ص ۵۷۰]. «جانّ پدر ابلیس است. در خلقت جنّ و ماده او تذکر می‌دهد که جنّ را از آتش بی‌دود آفریدیم». «نار سموم»، زبده آتش است و نظر به همین داشت که شیطان تکبر کرد و از سجده به آدم ابا نمود و آفرینش جانّ پیش از آفرینش انسان بوده» [۸، ج ۷، ص ۱۲۳]. دلایل طرفداران این باور، با ارائه بعضی روایات، عبارتند از: صراحت قرآن به جن بودن وی [الکهف: ۵۰]، آفرینش انسان از خاک [الاسراء: ۶۱؛ السجده: ۷؛ المؤمنون، ۱۲؛ الاعراف: ۱۲؛ الصافات: ۱۱؛ و ...]، آفرینش جن [الحجر: ۲۶ و ۲۷] و ابلیس [ص: ۷۶]، از نار، گردنکشی، استکبار و امتناع وی از پذیرش دستور الهی برخلاف خطاناپذیر بودن فرشتگان و برائت مطلق ایشان از نافرمانی در مقابل دستور خداوند [التحریم: ۶ و ۶۶]؛ تقسیم جنیان به مطیع و نافرمان [الجن: ۱۴ و ۱۱]، معرفی ملائکه به عنوان فرستادگان خداوند [فاطر: ۱] و عدم راهیابی ناسپاسی و فساد در مرتبه فرستادگان خداوند، وجود فرزندان و سلاله برای ابلیس [الکهف: ۵۰]، جنسیت، آمیزش و تولید نسل داشتن جنیان [الجن: ۶] و منزّه بودن ملائکه از این موارد [الزخرف: ۱۹].

پس، نه عمومیت دستور سجده و نه استثنای ابلیس از ملائکه، هیچ‌یک مشخص نمی‌کند که او در شمار ملائکه بوده است؛ چون استثناء در اینجا یا منقطع است - که

این استثناء در زبان عرب رایج و به این معناست که او از جنس ملائکه نیست- یا متصل است؛ یعنی او اگرچه از ملائکه نیست، به دلیل آنکه از نظر فعل، ملک و از نظر نوع، جن بوده، دستور به ملائکه، شامل او هم بوده است [۱۳، ج ۸، ص ۵۹].

۲.۴. از جنس ملائک است: محمدی آشنانی [۲۶، صص ۳۶-۴۳] و گروهی دیگر، ابلیس را از ملائک می‌دانند. آلوسی این رأی و عقیده را به بیشتر صحابه و تابعان نسبت می‌دهد [۲، مج ۱، ج ۱، ص ۳۶۵]. طرفداران این نظر، به ظاهر آیاتی مانند [البقره: ۳۴] تمسک کرده و گفته‌اند اگر ابلیس از ملائک نبود، فرمان الهی شامل او نمی‌شد و می‌توانست به همین بهانه از سجده سر باز زند.

۳.۴. از ملائک ممسوخ است: آلوسی این اعتقاد را جایز می‌داند [۲، مج ۱، ج ۱، ص ۳۶۵]. معتقدان به این باور، آیه «كَانَ مِنَ الْجِنِّ» [الکهف: ۵۰] را به معنای «صَارَ مِنَ الْجِنِّ»، در نظر گرفته و بر این اساس، معتقدند ابلیس در آغاز از ملائک بود، اما پس از نافرمانی، مسخ و از جنیان شد. تا اینجا از مشاهده جمیع دلایل و روایات این طور به دست می‌آید که ابلیس از جن بود، اما به سبب فراوانی عبادات، در مرتبه ملکوتی فرشتگان جای داشت و به همین جهت، فرمان سجده، شامل وی هم بود.

ملاصدرا او را جوهری در ذات مجرد، ولی جسمانی می‌داند [۱۶، ج ۴، ص ۲۵۳] و علامه طباطبایی از تمثیل وی بحث می‌کند [۱۹، ج ۱۴، ص ۴۹]. به هر حال چون ملائکه در اصطلاح، معنی گسترده و شاملی دارد و دربرگیرنده گروه‌های متنوعی نظیر جن نیز می‌شود [۲۲، صص ۳۳۹-۳۴۰]، می‌توان گفت اعتقاد به ملک بودن ابلیس، نافی اعتقاد به جن بودن او نیست. این همان چیز است که سید حیدر آملی بیان می‌کند. او با ارائه دسته‌بندی دقیقی از نظرات، نتیجه می‌گیرد که نزاعی در این مورد که او از فرشتگان زمینی است یا آسمانی، نیست؛ بلکه در اصل موضوع تعلقش به فرشتگان، تفاوت نظر وجود دارد؛ پس اختلاف نه در معنا که در لفظ است [۳، صص ۲۷۱-۲۷۲]. در آثار عارفان مسلمان در خصوص ماهیت ابلیس، طیفی گسترده از اعتقادات -از باور به موجودی بیرونی، تا باور به موجودی درونی و انتزاعی- مشاهده می‌شود. بعضی او را هم‌سنگ نفس یا قوه‌ی واهمه‌ی انسان به‌شمار می‌آورند که به این موارد پرداخته خواهد شد. «عقول و فرشتگان، نفوس کلیه و مجرد و نفوس منطبعه در اجرام علوی و سفلی و جن و شیاطین از انواع یک حقیقت می‌باشند» [۲۲، ص ۳۲۹]. «شیاطین و جن، از «جان» هستند. «حارث»، اولین عاصی از جان بود که به نام شیطان نامیده شد و ابلیس،

اولین شقی از جن بود؛ در حالی که اکثر مردم، گمان می‌کنند که حارث اولین جن بود» [۶، ج ۲، صص ۲۸۸-۲۸۹]. جمعی از عرفا و صوفیه بر این باورند که ابلیس در عالم بیرون، گاه به شکل انسان یا جانور آشکار می‌گردد، محل جولان او اکثراً درون آدم و عالم صغیر و حیطة عمل وی، قلب و نفس انسان است؛ این نفس که در اصطلاح شرع، به «نفس اماره» نامیده می‌شود، در آثار صوفیه اغلب با واژه ابلیس هم‌معنی است. در تعداد زیادی از تألیفات صوفیان، شهوت‌های مخفی در درون آدمیزاد، تعبیر به ابلیس و گفته شده که با ارضای هر تمنا و شهوت، ابلیس یا ابالسهای در دل متولد می‌شود. بعضی از صوفیان به شیوة اهل تأویل، در مواجهه عالم کبیر و عالم صغیر، ابلیس را با «وهم» مساوی می‌دانند [۲۵، ج ۲، صص ۵۹۹-۶۰۰]. پس این عده از عارفان و اهل تصوف در موضوع وجود ابلیس در درون آدمی، از این جهت که انسان کامل واجد تمام مراتب وجود است، هم‌نظرند.

حلاج و عین‌القضاة در مورد ابلیس، بی‌باک‌تر از سایر عرفا ارائه نظر و حتی با او اظهار همدردی و همدلی کرده‌اند. عین‌القضاة معتقد است محبت خداوندی را به دو قسمت تقسیم نمودند که نیش را پیامبر(ص) و نیم دیگرش را ابلیس برداشت و با نقلی قولی از حلاج، هر دو را به عنوان «جوانمرد» می‌نامد [۲۹، ص ۲۸۴] و بیان می‌دارد که آبشخور وجود هر دو «آفتاب نور الله» است [۲۹، ص ۱۸۶]؛ او با تشبیه صورت و نقش محبوب بی‌ابتدا به نور احمد(ص) و گیسو و ابروی او به نور سیاه ابلیس، اظهار می‌دارد که هرگز صورت و نقش، بدون گیسو و ابرو و مو، کمال نخواهد داشت [۲۹، ص ۱۲۱] و نور محمد(ص) از نور جمال و نور ابلیس از نور جلال است [۲۹، ص ۱۲۶]. او برای توضیح این مفهوم به بیان کلامی از پیامبر اکرم(ص) می‌پردازد که فرمود «خداوند نور مرا از نور عزت و نور ابلیس را از نار عزت آفرید» [۲۹، ص ۲۶۷]. همچنین می‌گوید: «الله، جوهر باشد و نور، عرض؛ و جوهر هرگز بی‌عرض نبود و نباشد. پس این سماوات و ارض، خود به رمز گفته‌ام که دو نور او باشد که اصل آسمان و زمین و حقیقت ایشان، این دو نور است؛ یکی نور محمد(ص) و یکی نور ابلیس» [۲۹، ص ۲۵۸].

مشاهده می‌شود که در این دیدگاه، دوگانگی نور و ظلمت، به یگانگی نور الهی تبدیل می‌شود و این امر، نتیجه وحدت‌مداری شدید عرفان اسلامی است؛ در حکمت اشراق و اعتقادات نمایندگان آن نیز اینگونه است.

رضانژاد گزارش می‌دهد که برخی از عارفان، ابلیس را مظهر اسامی «قهر» و «اضلال»



دانسته‌اند که به این ترتیب، وجودش ذیل اسامی «المضلل»، «الجبار» و «المتکبر» واقع است؛ برخی هم او را مظهر اسم «الرقیب» دانسته‌اند و معتقدند ابلیس نگهبان کسی می‌شود که استحقاق دخول به سراپرده خداوندی و شایستگی داخل شدن به محدوده قدس الهی را نداشته باشد و طوری وی را به امور دنیا - که محدوده سلطنت خودش است - مشغول می‌کند که هرگز به تقرّب الهی فکر نکند؛ همچنین وی ضمن برشمردن ارکان عرش - که همان وجود منبسط است - رکن اضلال را نیز مختص به عزازیل<sup>۱</sup> می‌داند که چون از ابتدای خلقت، خدا را اطاعت کرد، از فرشتگان بود [۱۵، ص ۴۱۴].

بنابر این، عارفان بر این باورند که آفرینش وی، قطعاً مبدأ امری دارد؛ ولی گروهی او را همان نفس اماره، گروهی وهم و عده‌ای هم یکی از دو مرکز وجود و تجلی اسم مضلّ خداوند برمی‌شمارند که البته این نظر با نظرات دیگر مانعة‌الجمع نیست؛ بلکه هریک از آن‌ها می‌تواند در ساحتی از مراتب وجود تلقی شود.

##### ۵. خلقت و اشکال وجودی ابلیس

در مورد ابلیس، نظرات گوناگونی ابراز شده است؛ تعدادی او را همان قوه درونی خوی‌هایی مانند حسادت و غضب که آدمی را به سوی بدی راهنمایی می‌کنند و یا معنای سمبولیک و صف مقابل انبیاء خداوند معرفی می‌کنند [۱۴، ج ۱، ص ۴۵۴]. محمدی‌آشنانی ضمن تأکید بر عدم وجود خارجی او، علت ذکر وی در قرآن کریم را اعتقاد اعراب جاهلی به جنّ معرفی می‌کند [۲۶، صص ۳۳-۳۵]؛ علامه طباطبایی، وجود شیطان را یکی از ارکان نظام عالم انسانی که بر سنت اختیار جریان دارد، می‌داند [۱۹، ج ۸، ص ۴۵]. ملاصدرا، بیان قرآن [الاعراف: ۲۱ و ۲۲] را در خصوص گفتگوی حضرت آدم و حوا(ع) با ابلیس دانسته [۱۶، ج ۳، ص ۱۰۹] که این بیان می‌تواند شاهدهی بر وجود خارجی ابلیس تلقی شود. تعدادی از روایات بر تمثّل و سخن گفتن او با بسیاری از پیامبران(ع) مانند آدم، نوح، ابراهیم(ع) و ... و شنیدن صدای او از سوی امامان معصوم(ع) دلالت می‌نماید [۳۰، ۱۳۶۱، ج ۸، ص ۲۹۱]. علاوه بر ادله پیشین، به تصریح قرآن کریم، ابلیس، ذریه [الکهف: ۵۰]، حزب [المجادله: ۲۰ و ۵۸] و لشکریان سواره و پیاده [الشعراء: ۹۵؛ الاسراء: ۱۷ و ۶۴] دارد.

## ۶. ظهور و بروز شیطان

درباره معنی واژگانی «شیطان»، دست کم دو دیدگاه ارائه شده است؛ دیدگاه نخست که نظر گروهی مانند طبرسی، راغب، ابن اثیر و جوهری است، این است که «نون» آن، ریشه این واژه است؛ یعنی این واژه از «شطن - یشطن» و به مفهوم «دوری یا دور شده از نیکی» است و دیدگاه دوم - که پژوهشگران آن را نمی پذیرند - آن است که «نون» این واژه، زیادی و ریشه آن «شاط - یشیط» به مفهوم «هلاک یا شدت خشم» است؛ سپس او را شیطان مشهور و به معنای هر سرکش و عصیانگر اعم از این که از جنیان یا انسان یا جانداران باشد، در نظر گرفته اند [۲۱، ج ۴، ص ۳۲]. عارفان کمتر در مورد خلقت وی، بلکه بیشتر درباره چگونگی رفتار و یا توضیح ابایش از سجده، ارائه نظر کرده اند.

ابن عربی در یک دسته بندی، شیاطین را به دو دسته معنوی و حسی و دسته حسی را هم به دو دسته انسانی و جنّی تقسیم می کند و بر این باور است که فاصله میان این دو، شیطان معنوی است که در انسان قرار دارد؛ چون وقتی یکی از شیاطین جن و انس در قلب انسان چیزی را القا می کند که او را از خدا دور می سازد، گاهی - عیناً - امر یا مسئله ای خاص و گاهی فقط امری عام را القا می کند؛ پس اگر امری عام را القا کند، برایش راهی را به سوی اموری می گشاید که هیچ یک از موجودات جنی یا انسی به آنها دسترسی ندارند، اما نفس، آنها را می فهمد و از آن شبهه ها اموری را درمی یابد که اگر درباره اش سخن بگوید، شیطان، گمراهی را از آن می آموزد. این جوهری که برای نفس گشوده می شود - یعنی همان هایی که ابتدائاً شیطان انس یا جن به او تلقین کرده اند - شیاطین معنوی نام دارند [۶، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۷۹]. بر این اساس در نظر ابن عربی، شیطان در نهاد انسان و شأنی از وجود اوست؛ به عبارت دیگر آفرینش شیطان و شیطنت، هم زمان با آفرینش انسان و اراده بوده، ولی شیطان این اراده را در جهت مخالف راه رشد، به فعلیت رسانده و در نتیجه از ابلیس، به شیطان تغییر نام یافته است. به عقیده بانو امین اصفهانی، نه تنها چون عنصر غالب شیطان از آتش و خود آتش، جسم لطیف است، بلکه چون وی از زبده و جوهر آتش خلق گردیده، لطافتش بیشتر از هوا، میکروب و غیر آنهاست و همان طور که دخول و خروج چنین چیزهایی را حس نمی کنیم، دخول و خروج شیاطین را نیز حس نمی کنیم [۸، ج ۱۲، ص ۲۳۴]. در حقیقت، در یک ساحت و در نوعی نگاه به هستی - که عبارتست از نظامی کلی در عالی ترین سطح و کلیت هستی - شیطان، مطیع و رام است؛ همان گونه که قبل از خلقت

آدم، در ساحت قدسی به عبادت مشغول بود؛ اما در سیر هستی وقتی این قوه، در مرتبه پایین تر قرار می‌گیرد - که در آنجا کمیت، ظهور می‌یابد و جهت و عالم اختیار معنا پیدا می‌کند - می‌تواند در دو جهت متفاوت ظهور و بروز داشته باشد [۳۱]. بانو امین اصفهانی به نقل از امام خمینی (ره) می‌گوید آنچه که بعضی اعظام اهل معرفت ذکر کرده‌اند، مبنی بر اینکه حقیقت شیطان عبارتست از جمیع عالم، به جنبه سوائیه، نزد من از نظر معنا، تام نیست؛ زیرا جنبه سوائیه - که عبارت از یک صورت موهوم عاری از حقیقت و خالی از تحقق و هرگونه واقعیتی است - از دام‌های ابلیس است که انسان را به خود سرگرم می‌کند و گرنه خود ابلیس، حقیقتی دارای تجرد مثالی و حقیقت ابلیسیه کلیه است که رئیس الأبالسه و همچنین ابلیس کل است؛ چنان که حقیقت عقلیه مجردة کلیه که آدم اول است، عقل کل است و واهمه‌های جزئیة ملکیه از مظاهر و شئون آن است؛ همچنان که عقول جزئیة، از شئون و مظاهر عقل کلی است [امام خمینی، ص ۲۳۰؛ ۸، ج ۹، ص ۱]. گنابادی در توضیح چیستی شیطان و تفاوت آن با جن، با بیانی تمثیلی، شیطان را اینگونه به آتش تمثیل می‌نماید که وقتی چیزی در مقابل نفوذ نور حقیقی می‌ایستد، به دلیل تمرکز اشعه‌های نور، آتشی پنهان در داخل یا پشت آن به وجود می‌آید که به همین دلیل، معادل آن، نفسی شرور آشکار می‌گردد که اگر دور از خیر و آتش‌گونه باشد، یا مانند نور آتشین پشت ذره‌بین است - که از جسم مستتیر فاصله دارد - یا مانند آتش مخفی در سنگ‌های آذرین است که به خیر نزدیک است. در این تمثیل، گونه نخست، شیطان و گونه دوم، جن فرض شده است؛ سپس نتیجه می‌گیرد که نور، همان آتش مخفی است و آتش، همان نوری است که مخفی یا ظاهر است؛ پس آیات و خبرهای دال بر خلقت شیطان و جن، نیازی به تأویل ندارد و نیز نیاز ندارد که آن‌ها را از فرشتگان فرض کنیم، چون فرشتگان از نور، ولی شیاطین از آتش خلق شده‌اند؛ گرچه نوری مانند نور آتش دارند که ممزوج با چیزهای دیگری است [۲۴، ج ۱، صص ۶۴۵-۶۴۶]. شیطنت در وجود انسان را به تک‌تک فعلیت‌های عقلانی و تدبیری در جهت غیر حق نسبت می‌دهند که اگر در مواردی صورت گیرد، شیطنت است و اگر کل جهت‌گیری و رویکرد انسان در مسیر غیر حق باشد، خود او تبدیل به شیطان انسی می‌شود [۳۱]؛ پس به این ترتیب و با این دیدگاه، شیطان می‌تواند در درون انسان نیز ظهور و بروز داشته باشد.

### ۱. ۶. هم‌زمانی ظهور شیطان با خلقت انسان مختار

گنابادی معتقد است منظور خداوند در پاسخ تعجب و استغراب فرشتگان که فرمود: «إِنِّي أَعْلَمُ»، این است که من چیزی از آدم می‌دانم و همچنین از کفر پنهان ابلیس که بر شما مشتبه شده، خبر دارم و این، جز با خلق آدم، نمایان نمی‌گردد [۲۴، ج ۱، صص ۶۰۴-۶۰۵]. پورجوادی معتقد است فعل ابلیس نبوده که او را از بارگاه خداوندی طرد کرده، بلکه تقدیر الهی و اقبال او از ازل مشخص بوده و فرش اقبال او را از ازل تیره بافته بودند [۱۱، ص ۱۳۰]. عده‌ای او را از ملائکه و قوای دستة سوم - یعنی قوۀ وهم - می‌شمارند و بیان می‌دارند که شیطان از ملائکه بلندمرتبه که مورد اطاعت و سجده‌اند، نیست؛ همچنین وی را معادل نیروی واهمه نیز تلقی می‌کنند [۱۱، صص ۱۳۲-۱۳۳]. از طرف دیگر در مورد وجود شیطان انسی و جتی هم اجماع مشاهده می‌شود [۱۱، ص ۱۳۴]. در باب ماهیت وی، به نقل از فخر رازی گفته شده که بعضی عرفا اظهار داشته‌اند ملائکی که به سجده امر شدند، همان قوای نباتی و حیوانی و حرکتی‌اند که خادمان نفس ناطقه در بدن انسانند و ابلیس که سجده نکرد، قوۀ واهمه است که مُنازع جوهر عقل است [۱۱، ص ۱۴۶]. توجه به این نکته ضروریست که در عالم طبیعت است که قوه، فعل، حرکت، کمیت، شرّ و این‌گونه موارد معنا می‌یابد؛ در نتیجه در همین عالم طبیعت است که ماده، اراده و اختیار وجود دارد و به همین دلیل هم، شیطان به این معنای خاص، ظهور بیرونی می‌یابد؛ در حالی که در ورای این عالم مادی و در عوالم بالاتر، این‌گونه نیست و به این صورت معنا ندارد [۳۱].

با توجه به موارد پیش‌گفته، مشخص می‌شود که از طرفی به این دلیل که انسان کامل، جامع تام مراتب وجود است، جامع تام حقایق در درون خود است و از طرف دیگر به دلیل اینکه همه حقایق، در عالم‌های گوناگون به صورت‌های هماهنگ با آن عالم‌ها، تجلی و نمود می‌یابند، مغایرتی بین وجود این حقیقت در درون انسان و تمثّل آن در عالم خارج وجود ندارد.

### ۲. ۶. شیطان از شئون وجودی انسان کامل و انسان کامل، جامع تمام مراتب وجود

گنابادی می‌گوید خداوند در جواب تحیر ملائکه فرمود: من از جامعیت و تمامیت انسان - که تمام اضداد را تسخیر کرده - چیزی می‌دانم که شما از آن بی‌خبرید [۲۴، ج ۱، صص ۶۰۴-۶۰۵]. بانو امین اصفهانی معتقد است که دو صفت لطف و قهر، تمام صفات

جمال و جلال خداوند را شامل می‌گردد؛ زیرا صفتی نیست مگر اینکه یا از صفت لطف است یا از صفت قهر و از مخلوقات، مخلوقی نیست مگر اینکه یا ناشی از صفت لطف است یا از صفت قهر؛ همچنان که ملک مظهر صفت لطف حق تعالی و شیطان مظهر صفت قهر اوست. فقط آدمی است که مظهر و نماینده هر دو صفت لطف و قهر و نیز نماینده عالم است و هر آنچه در آن است. بعضی مخلوقات، آینه صفت لطف حق و بعضی دیگر آینه صفت قهر او هستند؛ ولی آدمی، آینه ذات و صفات اوست و به خاطر همین جامعیت، مسجود ملائکه گردید [۸، ج ۱۱، ص ۱۶۹]. ابن عربی معتقد است که ابلیس همان قوه وهمیه است... او یک جن - یعنی از جمله ملکوت سفلی و قوای ارضی - است که در بین ظهور فرشتگان آسمانی نشئت و تربیت یافته، تا به ادراک معانی جزئی و افق عقلی نایل شود و به همین دلیل، در میان چهارپایان بی‌شعور، به منزله عقل در انسان است و امتناعش از سجده بر آدم، همانا گردن ننهادن به عقل و خودداریش از قبول حکمت‌های اوست [۵، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۷]. گنابادی می‌گوید در خبری آمده است که این ادعای ابلیس که از آتش آفریده شده، دروغ است و خدا او را جز از گل نیافریده است؛ چرا که خدای تعالی فرموده «از درخت سبز برای شما آتش قرار داد» [یس: ۸۰] و خداوند ابلیس را از آن آتش و آن درخت آفرید و اصل آن درخت، از گل است [۲۴، ج ۵، ص ۲۴۶].

این دلایل و قرائن، یعنی وی از شئون وجودی انسان کامل است. از بیان گنابادی در خصوص پاسخ خداوند به تعجب و استغراب فرشتگان در مقابل ایجاد و جعل آدم، مبنی بر گستردگی و جامعیت وی نسبت به همه آنچه که در عوالم است و نسبت به همه مراتب و اینکه جمیع اضداد را مسخر خود ساخته [۲۴، ج ۱، ص ۶۰۴]، جامعیت آدم و دربرگرفتن تمام هستی، توسط وی هویدا است.

وی در جایی دیگر می‌گوید به دلیل مقامات دیگر آدم بلکه مقام آسمانی‌اش، تمام اقسام فرشتگان و ممکنات، امر به سجده بر وی شدند؛ چون همه موجودات در احاطه و مطیع رب‌النوع خود هستند و همه ارباب، محاط و در تسخیر رب‌النوع انسانی‌اند [۲۴، ج ۱، ص ۵۹۲]. همچنین می‌گوید: «منظور از درخت نهی شده<sup>۱</sup>، مرتبه نفس انسانی است که جامع مقام حیوانی و مرتبه آدمی است. ... هبوط ابلیس و مار و ذریه و فرزندان آنها، تنزل از مقام به پیروی آدم است، زیرا وقتی قوه واهمه یکی از مظاهر ابلیس باشد، با بالا

۱. در حالی که از نزدیک شدن به آن نهی شده است.

رفتن و والا شدن قوه واهمه، ابلیس نیز والا می‌شود، و هر گاه قوه واهمه، شرافت یافت و به استخدام آدم درآمد، او هم به همان شرافت نایل می‌شود. هبوط قوه واهمه، هبوط ابلیس است. اگر درخت را نفس انسانی بدانیم، اختلاف اخبار از بین می‌رود، زیرا نفس انسانی درختی است که انواع میوه‌ها، دانه‌ها و اقسام صفت‌های نیک و فضیلت‌ها را دارد و دانه‌ها و میوه‌ها، اگرچه به وجود عینی و پست در نفس وجود ندارند، ولی حقیقت همه آن‌ها در نفس موجود است. بنابر این، معین کردن آن درخت، گاهی به دانه‌ها و میوه‌ها و گاهی به علوم و اوصاف، بیان برخی از مراتب و شئون نفس است» [۲۴، ج ۲، صص ۲-۳]. وی در ترجمه و تفسیر [الاعراف: ۱۱] نیز در مورد داستان سجده نکردن ابلیس بر آدم، ضمن اینکه این شورش را شورشی درونی در آدم می‌داند -که قوه واهمه وی ایجادش می‌نماید- می‌گوید: «سپس به فرشتگان گفتیم که آدم را سجده کنید؛ زیرا ذریه‌های آدم -علیه‌السلام- بعد از نزول لطیفه آدمی به زمین بدن و فرود آمدن آن لطیفه بر صفای نفسش و فرود آمدن حوا بر مروه نفس -که هر دو، دو جهت علیا و سفلی نفس‌اند- مانند آدم ابوالبشر می‌شوند و به ملائکه که موکل بر آن ذریه هستند امر می‌شود که به آن لطیفه سجده کنند؛ پس همه سجده می‌کنند و تسلیم می‌شوند، جز ابلیس یعنی «قوه واهمه»؛ زیرا قوه واهمه مادام که شدت خودپسندی و تسلط و استعلا خود را به وسیله ریاضت‌های شرعی و عبادات قالبی و قلبی نشکند، تسلیم انسان و مطیع او نمی‌شود و این گفته پیامبر صلی الله علیه و آله: که شیطان من، به دست خودم تسلیم شده است، اشاره به همین معنی است که ما ذکر کردیم» [۲۴، ج ۵، ص ۲۴۵].

می‌توان گفت اگر -آن‌چنان‌که در عرفان اسلامی مطرح است- برای انسان، تعبیرهایی دوگانه - نظیر «انسان کبیر» و «انسان صغیر»- یا تعابیری نظیر «کون جامع» و امثال آن قائل باشیم<sup>۱</sup>، همان چیزی که در بحث ابلیس و شیطان در مورد انسان صغیر گفته می‌شود، در نسبت میان انسان کبیر با انسان صغیر، بیرون از انسان صغیر قرار می‌گیرد و به نسبت خود انسان کبیر، در داخل وی قرار دارد. در انسان کامل، این موارد اساساً بر هم منطبق است؛ یعنی نه تنها حقیقت این انسان، همان انسان کامل است -که به عبارتی احاطه بر کل هستی دارد- بلکه وجود انسان کامل، عین هستی است و «انسان کامل» بودنش به این واسطه است که هستی مادی و شیطان بیرونی هم، در او ظهور

۱. یعنی یکی از این تعابیر دوگانه را به معنای عالم و هستی و دیگری را به عنوان انسان موجود در عالم مادی در نظر بگیریم.

می‌یابد. این موارد در انسان کامل، به گونه‌ایست که چون هیچ‌یک از قوا در ساحت عصمت و مرتبه انسان کامل، نمی‌تواند به سمت و سوهایی که نباید - مانند شر و میل و حرکت در مسیر غیر الهی - زبانه‌کشی کند، همگی در وی به صورت تسلیم شده مشاهده می‌شود و در آن مرتبه، همه این قوا تسلیمند. مؤید این بیان، آن است که پیامبر(ص) فرمود: «احدی از شما نیست، مگر آنکه برایش شیطانی هست؛ شخصی به ایشان عرض کرد برای شما<sup>۱</sup> چطور؟ فرمود خداوند علیه او کمکم کرد، پس تسلیم<sup>۲</sup> شد»؛ پس شیطان - بسته به اینکه از چه ساحتی به وی بنگریم - می‌تواند در عالم وجود، هم در درون انسان، هم در بیرون وی وجود داشته باشد. باید توجه داشت از آنجا که انسان کامل نیز، در مرتبه تشخیص بیرونی و تعیین مادی و طبیعی، دارای جسم است، شیطان هم به تبع همین تعیین مادی، دارای تعیین و تشخیص است، اما در هر دوران، زمان و مکانی، به گونه‌ای - حتی به گونه جسمی و کالبدی - ظهور می‌یابد [۳۱].

## ۷. نتیجه‌گیری

از موارد پیش‌گفته معلوم شد که در خصوص ابلیس و شیطان، از جنبه استقلال، حداقل دو دسته عقیده کلی می‌توان میان صاحب‌نظران مشاهده کرد؛ یک گروه برای وی وجود مستقل از انسان قائل است و گروه دیگر قائل نیست. با توجه به اینکه کلام خداوند متکفل بیان رموز سعادت دنیا و آخرت بشر است، همچنین لزوم بهره‌مندی همه سطوح عقل و معرفت از این کتاب و تصریح آن در خصوص وجود ابلیس، لزوم تهی بودن فکر از پیش‌فرض‌ها در رویارویی با قرآن و ترجیح نص بر آنچه که تقدیراً فرض می‌شود، یک نتیجه این خواهد بود که ابلیس وجودی در خارج و دارای استقلال دارد.

برخلاف نظر فوق، وقتی با نگاه عرفانی به موضوع می‌نگریم، درمی‌یابیم همان‌طور که وجود عقل و اندیشه بدون وجود انسان، غیرقابل تصور و وابسته به وجود وی است، برای شیطان نیز وجودی مستقل از انسان نمی‌توان قائل بود؛ همچنان‌که بروز و ظهور شیطان، هم‌زمان با خلقت انسان دارای اختیار شکل گرفت.

اگر - آنچنان‌که در عرفان اسلامی مطرح است - برای انسان، تعبیرهایی دوگانه - نظیر «انسان کبیر» و «انسان صغیر» - یا تعبیری نظیر «کون جامع» و امثال آن قائل

۱. یعنی شیطان وجود شما.

۲. یا مسلمان شد.

باشیم<sup>۱</sup>، همان چیزی که در بحث ابلیس و شیطان در مورد انسان صغیر گفته می‌شود، در نسبت میان انسان کبیر با انسان صغیر، بیرون از انسان صغیر قرار می‌گیرد و به نسبت خود انسان کبیر، در داخل وی قرار دارد؛ به همین دلیل، در بعضی مواقع، آن را با عناوین «شیطان جنی» و «شیطان انسی» و در بعضی مواقع با عناوین «از بیرون» و «از درون» تعبیر می‌کنند؛ ولی در انسان کامل، این موارد اساساً بر هم منطبق است؛ یعنی نه تنها حقیقت این انسان، همان انسان کامل است - که به عبارتی احاطه بر کل هستی دارد - بلکه وجود انسان کامل، عین هستی است و «انسان کامل» بودنش به این واسطه است که هستی مادی و شیطان بیرونی هم، در اوست که ظهور می‌یابد. شیطان در آن ساحت و در آن نوع نگاه به هستی - که عبارتست از نظامی کلی در عالی‌ترین سطح و کلیت هستی - مطیع و رام است؛ همان‌گونه که قبل از خلقت آدم، در ساحت قدسی به عبادت مشغول بود؛ اما در سیر هستی وقتی این قوه، در مرتبه پایین‌تر قرار می‌گیرد - که کمیت، ظهور می‌یابد و جهت و عالم اختیار معنا پیدا می‌کند - می‌تواند در دو جهت متفاوت ظهور و بروز داشته باشد. توجه به این نکته ضروریست که در عالم طبیعت است که قوه، فعل، حرکت، کمیت، شرّ و این‌گونه موارد معنا می‌یابد؛ در نتیجه در همین عالم طبیعت است که ماده، اراده و اختیار وجود دارد و به همین دلیل، شیطان هم به این معنای خاص، ظهور بیرونی می‌یابد؛ در حالی که در ورای این عالم مادی و در عوالم بالاتر، این‌گونه نیست و به این صورت معنا ندارد. به همین دلیل، وقتی داستان آدم با بیان خداوند بیان می‌شود، متفاوت از تجسم‌انگاری و بیان ما از این داستان است؛ چرا که بیان او از بالا و از ساحتی است که در آن، تمام مراتب برایش حاضر است؛ اما تصور ما - که در حال نظاره از پایین هستیم - نسبت به این موضوع، این‌گونه است که موضوع به شکل تصویری ما در این عالم - یعنی به گونه تجسم عینی، طبیعی و جسمی - رخ داده است. موارد پیش‌گفته در انسان کامل، به گونه‌ایست که چون هیچ‌یک از قوای مذکور در ساحت عصمت و مرتبه انسان کامل، نمی‌تواند به سمت و سوهایی که نباید - مانند شر و میل و حرکت در مسیر غیر الهی - زبانه‌کشی کند، همه این قوا در وی و در آن مرتبه، به صورت تسلیم شده مشاهده می‌شود. مؤید این بیان، آن است که پیامبر (ص) فرمود: «احدی از شما نیست، مگر آنکه برایش شیطانی هست؛ شخصی به ایشان عرض کرد

۱. یعنی یکی از این تعابیر دوگانه را به معنای عالم و هستی و دیگری را به عنوان انسان موجود در عالم مادی در نظر بگیریم.



برای شما<sup>۱</sup> چطور؟ فرمود خداوند علیه او کمکم کرد، پس تسلیم<sup>۲</sup> شد؛ پس شیطان - بسته به اینکه از چه ساحتی به وی بنگریم- در عالم وجود می‌تواند هم در درون انسان، هم در بیرون وی وجود داشته باشد. باید توجه داشت از آنجا که انسان کامل نیز، در مرتبه<sup>۳</sup> تشخیص بیرونی و تعیین مادی و طبیعی، دارای جسم است، شیطان هم به تبع همین تعیین مادی، دارای تعیین و تشخیص است اما در هر دوران، زمان و مکانی، به گونه‌ای - حتی به گونه<sup>۴</sup> جسمی و کالبدی- ظهور می‌یابد.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، مشکل اصلی در درک حقیقی این موضوع، آن است که وقتی ناظر، قادر به مشاهده همه<sup>۵</sup> این مراتب به صورت جامع و جمعی نیست، گوشه‌ای از مراتب را مشاهده می‌نماید و به همان میزان و کیفیت مشاهده‌اش، متمسک می‌شود و در نتیجه آن‌را اصل، فرض می‌کند و بقیه را نفی می‌نماید. پس اظهار نظر در این خصوص، بستگی به ساحتی دارد که ناظر از آنجا در حال نظاره است؛ مانند داستان تمثیل گونه<sup>۶</sup> فیلی در اتاقی تاریک که هر کس جایی از بدنش را لمس و پس از خروج از اتاق، همان قسمت را کلیت یک موجود فرضی ذهنی گزارش می‌کرد. در حقیقت، همه<sup>۷</sup> مسائل هستی همین‌گونه است؛ یعنی نتایج مشاهده و درک، بسته به اینکه ناظر از چه سطحی از معرفت و شناخت برخوردار است و از چه منظری مشاهده می‌کند، متفاوتست؛ بر اساس اینکه نگاه او از منظری بسیار سطحی و ظاهری، یا کمی عمیق‌تر و عقلانی و یا کمی شهودی‌تر باشد، نتایج متفاوت می‌شود. این ابعاد که سطوح مختلفی دارد، با هم جمع و وقتی از ساحت بالا مشاهده می‌شود، روشن می‌گردد که همه<sup>۸</sup> آن‌ها و همه<sup>۹</sup> منظرها با هم متفاوتست. ناظر جامعی که کل را به گونه<sup>۱۰</sup> یک جمع واحد می‌بیند، همو اهل توحید و حقیقت است و بدون این نگاه نمی‌توان به مقام توحید رسید و اساساً بدون این نگاه جامع، هر چه جلوتر برویم، سردرگمی بیشتر می‌شود. این موضوع، در مورد همه<sup>۱۱</sup> مسائل هستی، به همین گونه و نیز به همین دلیل است که گفته می‌شود غایت و هدف در عرفان، توحید و نیل به توحید حقیقی است؛ این توحید در هر ساحتی، معنایی می‌یابد؛ گاهی در حد و مرتبه<sup>۱۲</sup> ظاهر و اظهار اینکه وجودی جز او نیست، گاهی در خصوص صفاتش، گاهی در خصوص اسمائش و گاهی در خصوص افعالش است که عبارت «لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» در این خصوص بیان می‌شود. گاهی این موارد در حد بیان لفظی و حتی علم‌الیقین است، گاهی در مقام مشاهده و گاهی هم در مقام تحقق

۱. یعنی شیطان وجود شما.

۲. یا مسلمان شد.

است. همه این حقایق در انسان کامل، متحقق است. مثلاً وقتی خداوند می‌فرماید: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» [الانفال: ۱۷]، یعنی در انسان کامل، توحید افعالی، توحید صفاتی و... براساس قرب نوافل و قرب فرائض، تحقق دارد؛ در آن حالت، این فرد، دست خداوند و چشم و گوش و زبان اوست و هر فعلی که به واسطه این قوا و اعضاء صادر می‌شود، از طرف اوست. او انسان کامل، ید الله، عین الله و اذن الله است و این مفهوم، حقیقت توحید است. به بیانی که پیشتر ارائه شد، شیطان و مفهوم آن نیز، چیزی خارج از دایره این حقیقت نیست و نمی‌تواند باشد. مرتبه‌ای از توحید، در ساحت نظر است که اقسامی دارد؛ مرتبه دیگری از آن در ساحت عمل است که حقیقت آن، رسیدن به حقایق فوق است؛ ساحتی دیگر، دانستن است؛ ساحت دیگر آن، دیدن و مشاهده و ساحت دیگرش رسیدن و تحقق است<sup>۱</sup> که مرتبه اخیر، تحقق به مقام حقیقت است و مراتبی دارد که تا رسیدن به مقام حقیقة الحقائق ادامه می‌یابد و این، همان توحید حقیقی است. این مراتب در بحث انسان کامل و حقیقت محمدی(ص)، از یکی دانستن او تا جز او ندیدن، سپس جز او نیافتن و نبودن و بالاخره، مرتبه‌ای که به «یکی شدن» تعبیر می‌گردد، مطرح است و جز در مرتبه واحدیت، تحقق پیدا نمی‌کند و در آن مرتبه، اولیاء محمدی(ع) که دارای این وحدت‌اند؛ یعنی خودشان با هم، واحد، نور واحد و با او نیز واحدند [۳۱].

پس در حالی که هیچ موضوعی خارج از حقیقت توحید و شئون انسان کامل نیست، موضوع شیطان نیز نمی‌تواند خارج از شئون وجودی او باشد.

## منابع

- [۱]. قرآن کریم.
- [۲]. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۷ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. تصحیح: محمد حسین عرب. جلد ۱، ۲، بیروت، دارالفکر.
- [۳]. آملی، سیدحیدر (۱۴۱۶ ق). تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم. ج ۲، تهران، مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- [۴]. ابراهیم‌تبار، ابراهیم (۱۳۹۴). «ابلیس در جهان‌بینی عطار». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، سال ۱۱، شماره ۴۰، صص ۱۱-۳۳.
- [۵]. ابن عربی، ابو عبدالله محیی‌الدین محمد (۴۲۲ق). تفسیر ابن عربی. تحقیق: سمیر مصطفی رباب، جلد ۱، ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۶]. ----- (۱۴۰۵ق). الفتوحات المکیة. جلد ۲، ۴، مصر، بیروت، دار صادر.

- [۷]. اسداللهی، خدابخش (۱۳۸۸). «اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات در باب ابلیس». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، سال ۵، شماره ۱۴، بهار.
- [۸]. امین، سیده نصرت بانوی اصفهانی (۱۳۶۱). مخزن العرفان در تفسیر قرآن. جلد ۱، ۲، ۵، ۷، ۹، ۱۱، ۱۲ و ۱۳، تهران، نهضت زنان مسلمان.
- [۹]. بایرناس، جان (۱۳۵۴). تاریخ جامع ادیان. ترجمه: علی اصغر حکمت، تهران، پیروز.
- [۱۰]. بهنام‌فر، محمد؛ پاکمهر، نیره (۱۳۹۵). «بررسی دیدگاه مبدی پیرامون شیطان در دو نوبت شرعی و عرفانی کشف‌الاسرار بر اساس تحلیل صورت‌بندی گفتمانی وی در این دو نوبت». پژوهشنامه عرفان، تهران، سال ۹، شماره ۱۸، صص ۱-۲۸.
- [۱۱]. پورجوادی، نصر الله (۱۳۷۴). عین القضاة و استادان او، تهران، اساطیر.
- [۱۲]. حجازی، سید علی؛ افراف، مریم (۱۳۹۰). «گفت و گوی عرفا و ابلیس». مجله حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۲، شماره ۱، صص ۱۹-۴۲.
- [۱۳]. حقی بروسوی، اسماعیل (۴۰۵ ق). تفسیر روح البیان. جلد ۸، بیروت، دارالفکر.
- [۱۴]. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غریب القرآن. تحقیق: صفوان عدنان داودی، جلد ۱، دمشق؛ بیروت، دارالعلم الدار الشامیة.
- [۱۵]. رضائزاد (نوشین)، غلامحسین (۱۳۸۱). لطایف حکمت و عرفان در روابط خدا و انسان. تهران، الزهرا.
- [۱۶]. شیرازی، محمد ابن ابراهیم ملاصدرا صدرالمألهین (۱۳۶۶ ش). تفسیر القرآن الکریم. تصحیح: محمد خواجوی، جلد ۳، ۴، قم، بیدار.
- [۱۷]. صالحی، مجید (۱۳۸۷). «ماهیت ابلیس». فصلنامه خط اول، سال ۲، شماره ۷، صص ۷۱-۸۴.
- [۱۸]. طاهریان دهکردی، بتول؛ امیدوار، جنان (۱۳۹۱). «ماهیت ابلیس از نگاه قرآن». مجله پژوهش دینی، شماره ۲۴، صص ۱۴۷-۱۶۱.
- [۱۹]. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، جلد ۸، ۱۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- [۲۰]. عابدی، محمدرضا؛ آراسته، عقیده (۱۳۹۶). «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های شیطان‌پرستی و اندیشه عین‌القضات درباره ابلیس». مجله علمی-پژوهشی الهیات تطبیقی، سال ۸، شماره ۱۸، صص ۶۷-۸۴.
- [۲۱]. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن. جلد ۱، ۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- [۲۲]. قیصری رومی، محمد داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم قیصری. تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۲۳]. کتاب مقدس (عهدین) (۱۹۹۳ م). بیروت، دارالکتاب المقدس فی شرق الاوسط.
- [۲۴]. گنابادی، سلطان محمد سلطان‌علیشاه (۱۳۷۲). بیان السعادة فی مقامات العبادة. ترجمه: محمد رضا خانی؛ حشمت الله ریاضی، جلد ۱، ۲، ۵، تهران، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام‌نور.
- [۲۵]. مجتبیائی، فتح‌الله (۱۳۸۳). دائرة المعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، جلد ۲، ذیل مدخل ابلیس، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- [۲۶]. محمدی آشنانی، علی (۱۳۸۴). ابلیس دشمن قسم خورده. قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- [۲۷]. مستر هاکس، جیمز (۱۳۷۷). قاموس کتاب مقدس، تهران، اساطیر.
- [۲۸]. ممتحن، مهدی؛ ترابی، زینب (۱۳۹۱). «تفاوت یا همسانی شیطان و ابلیس». مجله مطالعات قرآنی، سال ۳، شماره ۱۲، صص ۱۲۳-۱۴۰.

- [۲۹]. المیانجی الهمذانی، عبدالله ابن محمد (عين القضاة) (۱۳۶۲؛ ۱۳۷۳). تمهیدات. تصحیح: عقیف عسیران؛ علی نقی منزوی، تهران، منوچهری.
- [۳۰]. میبدی، ابوالفضل رشید الدین (۱۳۶۱؛ ۱۳۶۳؛ ۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابرار. تصحیح: علی اصغر حکمت، جلد: ۸، ۵، ۳، تهران، امیر کبیر.
- [۳۱]. میرعظیمی، سیدحمیدرضا. ماهیت و چیستی شیطان. بازیابی شده از <http://mirazimi.ir> (۱۴۰۰، مرداد، ۱۹).