فصلنامهٔ علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا(س)
سال پانزدهم، شمارهٔ ۳۵، زمستان ۱۴۰۲
مقالهٔ علمی- پژوهشی
صفحات ۱۴۲-۱۱۷

قهرمان و ضدقهرمان؛ شخصیت‌پردازی ابلیس در *تذکرة‌الاولیاء* عطار نیشابوری[۱]

سیدجعفر علوی[۲]، قدسیه رضوانیان[۳]

تاریخ دریافت:۱۴۰۲/۱۱/۱۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۵

چکیده

آرتور جفری واژهٔ ابلیس را محرف (Diabolos) یونانی می‌داند که مسیحیان آرامی یا عربی زبان، آن را وارد زبان عربی کرده‌اند. تلقی عرفای سکری از مفهوم ابلیس با طرح‌واره‌های ذهنی فقها و به‌تبع آن تودهٔ مردم سازگار نیست. ابلیس از زمان لاهوتی جدا شده و در زمان ناسوتی(جهان مادی) سیر می‌کند و زمان ازلی را با زمان مادی پیوند می‌دهد و حکایت دچار زمان‌پریشی می‌شود. این حکایت‌ها به‌تدریج از پوستهٔ روایت تاریخی خارج شده و به روایت داستانی نزدیک می‌شوند. شخصیت ابلیس در حکایت‌های تذکرة‌الاولیاء، همچون رویدادهای مخل، حکایت را از حالت تعادل خارج کرده و به‌نوعی بی‌تعادلی سوق می‌دهد. عطار، نگاه عرفانی و فقهی را که دارای دو صدا و دو معنای مختلف است برای بیان یک شخصیت واحد (ابلیس) به کار می‌برد که این دو صدا دارای ارتباط مکالمه‌ای هستند. این دو صدا در بیشتر حکایت‌های تذکرة‌الاولیاء مشهود است. روایت‌پردازی در حکایت‌های این اثر، جدای از این که وجه‌هنری به کلام عادی

---

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.46395.2547

۲. دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی، گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.
رایانامه: s.jafar.alavi1356@gmail.com
۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (نویسنده مسئول)
رایانامه: ghrezvan@umz.ac.ir

می‌دهد، شیوه‌ای برای اقناع مخاطب است. در این روایت‌های داستانی، شخص در عمل روایت، به شخصیت تبدیل می‌شود. این پژوهش بر آن است تا پردازش شخصیت ابلیس را (در حکایت‌های تذکره‌الاولیاء) در دو وجه متضاد قهرمان و ضد قهرمان در عمل داستانی تبیین کند.

واژه‌های کلیدی: ابلیس، پیرنگ، شخصیت‌پردازی، روایت‌پردازی، تذکره‌الاولیاء.

۱. مقدمه

در متون عرفانی سکری، تعامل زبان و ساختار اثر با طرح‌واره زبانی، متنی و مفهومی ذهن مخاطبان عام، به‌ویژه متشرعان هماهنگ نیست. گاهی گفتمان موجود در یک متن عرفانی (سکری)، تکانهٔ شدیدی در جهان ذهنی و زبانی مخاطب ایجاد می‌کند و او را به واکنش شدید در برابر پذیرش آن گفتمان برمی‌انگیزد. غالب گفتمان‌های رایج متون عرفانی (به‌ویژه صحوی)، تأیید و تقویت طرح‌واره‌های موجود هستند. در حقیقت هنجارشکنی گفتمانی که در پاره‌ای متون سکری صورت می‌گیرد با طرح‌واره‌های موجود در ذهن تودهٔ مردم سازگار نیست.

شخصیت‌پردازی ابلیس در متون عرفانی بیشتر در قالب حکایت بیان شده است. خلاف تمام متون دینی و حتی متون عرفانی صحوی، این روایت در عرفان عاشقانه گاهی از زبان ابلیس بیان شده است. همین ویژگی بستر لازم برای روایت‌پردازی متفاوت را به حکایت می‌دهد و کنش‌گری از سمت دیگر ماجرا و از زبان ابلیس نیز جریان می‌یابد. حکایت از حالت تک‌صدایی درآمده و گفت‌وگو و چندصدایی بین‌شخصیت‌های حکایت (خداوند، ابلیس، آدم و حتی فرشتگان و عرفا) برقرار می‌شود؛ به عبارتی حکایت گفت‌وگوگرایانه پیش می‌رود و به تعبیر باختین «به صداهای مختلف فرصت سخن گفتن و به آن‌ها حق اعلام جهان‌بینی حتی علیه مؤلف (دراینجا خداوند) داده می‌شود». این شرایط انعطاف‌پذیری بیشتری نیز به تأویل متفاوت حکایت می‌دهد. «در ایران اسلامی واژه‌های اهریمن، شیطان، ابلیس و دیو، در فرهنگ عامه و در متون ادبی، مترادف یکدیگر، برای نامیدن نیروی شر به کار رفته‌اند و این نمونه‌ای است از فرآیند دگرگونی معنایی به تأثیر فرهنگ اسلامی و زبان عربی بر واژه‌های فارسی میانه» (مزداپور، ۱۲۸:۱۳۹۰).

«دیو» در گاهان، برای خدایان پیش از زرتشت و در متون اوستایی دوره‌های بعدی، برای اهریمن یا نیروهای اهریمنی استفاده شده‌است اهریمن، «دیو» به شمار می‌رفته است و او را سردیو و دیودیوان می‌دانستند. در واژه‌نامه‌ها و شعر کهن عربی، «شیطان» به معنی «مار» آمده است. بنابر نظر نولدکه «اعراب مار را با نیروی ماوراءالطبیعی و دیوها و غول‌ها مرتبط می‌دانستند. این باور چه‌بسا به کاربرد شیطان به جای ابلیس انجامیده باشد. کاربرد شیطان به معنی روح خبیثه و جن در قرآن به این اندیشه کهن و کاربرد واژه در شعر کهن عربی نزدیک است» (جفری، ۲۸۳:۱۳۷۲). «اسطورهٔ شیطان با اسطورهٔ اژدها، مار، غول و با نمادگرایی چفت و بست و قرنطینه خویشی دارد. گذشتن از مرز به معنای ملعون یا مقدس بودن است و یا به عبارتی قربانی شیطان و یا برگزیده خدا شدن؛ یعنی سقوط یا عروج؛ لکن داشتن اعتقاد به خدا؛ یعنی باز بودن مرکزی بسته؛ یعنی رحمت، نور و الهام. شیطان نماد تمام نیروهای آزارنده، ظلمانی و ضعیف کننده آگاهی است؛ شیطان سقوط در نامعلومی و ابهام است. شیطان مرکز شب است و در مقابل خداوند قرار می‌گیرد که مرکز نور است» (شوالیه، ۱۲۴:۱۳۸۵-۱۲۱). تمثیل نور و تاریکی به خداوند و شیطان در قرآن کریم نیز آمده‌است: «اوست که بر بنده‌اش آیاتی روشنگر فرو فرستاده است تا شما را از تاریکی‌ها به سوی نور بازبرد» (الحدید، ۹).

در اندیشهٔ مانوی نیز، اهریمن سرور تاریکی و تجسم ماده است و جهان مادی را آفریده است. در نوشته‌های مانوی، اهریمن به نام‌های شاهزاده تاریکی و دیوان‌شاه شناخته‌می‌شود. فرمانروایی جهان مادی نشان‌دهندهٔ ارتباط و تعامل وی با جهان مادی است و چه‌بسا برای حکم‌رانی، خود نیز صورت مادی بپذیرد چنان‌که در آثار عرفانی دیده می‌شود و می‌توان از آن به نوعی دگردیسی یاد کرد که در آن ابلیس به شیوه تناسخ، در هیئت‌های مختلف مانند شخص برهنه، پیر، هایل و غیره در حکایت‌های عرفانی ظاهر می‌شود و با آنان به گفت‌وگو می‌پردازد.

۲. پیشینه پژوهش

در مقالات و کتاب‌های بسیاری در حوزهٔ عرفان به جایگاه و نقش ابلیس و دو موضع متفاوت در بارهٔ او پرداخته شده است که به مهم‌ترین آن‌ها در این پیشینه اشاره خواهد شد؛

اما در هیچ یک از این پژوهش‌ها به نحوهٔ روایت‌پردازی به‌مثابه شیوه‌ای برای اقناع مخاطب پرداخته نشده است. اکبری مفاخری (۱۳۸۸) در مقالهٔ پژوهشی با عنوان «اهریمن‌پرستی زروانی و نمونه‌های بازمانده از آن» معتقد است در آیین زروانی، هرچند زروان سرچشمهٔ نیروهای خیر و شر است؛ اما نیروهای شر برتری محسوسی بر نیروهای خیر دارند. مستعلی پارسا (۱۳۸۹) در پژوهشی با عنوان «نظر عین‌القضات همدانی دربارهٔ ابلیس و ارتباط آن با نظام احسن» ابتدا به بررسی نظام احسن جهان هستی در فلسفه، کلام و عرفان پرداخته و سپس به جایگاه ابلیس در آئینه ادیان توحیدی و چهرهٔ او از دیدگاه عرفا و به‌ویژه عین‌القضات پرداخته است. جاویدانه (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «دفاع از ابلیس نزد برخی از اکابر صوفیان» به ذکر مهم‌ترین دلایل صوفیه در دفاع از ابلیس می‌پردازد که عبارت‌اند از: ۱- توجیه مقولهٔ شر در عالم هستی ۲- مصداقی از مبحث تجلی اسماءالله در عالم وجود. محمدی پارسا (۱۳۹۲) در پژوهشی با عنوان «بررسی و نقد جریان جبرگرایی عرفانی در دفاع از ابلیس» دست‌کم چهار مبدأ برای شکل‌گیری این نظریه در میان عرفای سکری برمی‌شمارد که عبارت‌اند از: ۱- اعتقاد به جبر اشعری ۲- اعتقاد به وحدت شخصیهٔ وجود ۳- استفاده از ظواهر آیات ۴- تمسک به برخی اخبار و روایات. آون (۱۳۹۵) در پژوهشی به نام «شیطان در تصوف (تراژدی ابلیس در روان‌شناسی صوفیانه) در سه بخش، نقش ابلیس را در تکامل حیات دینی مسلمانان - و به‌ویژه در تصوف- به‌وضوح به تصویر می‌کشد. ابن‌الجوزی (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «تلبیس ابلیس» انتقاداتی را بر صوفیان برمی‌شمارد که از مهم‌ترین و مطرح‌ترین نقدهای وارد برصوفیان است. ابن‌جوزی با نگرش منفی نسبت به صوفیان به انتقاد از آنان پرداخته، هر فردی را که عقیده‌اش با آرای او سازگار نبوده، جاهل و در شمار اخوان‌الشیاطین معرفی کرده است. زمرّدی (۱۳۹۶) در پژوهشی به نام «نظریه ناسازه‌ها در ساختار زبان عرفان (نقدساختاری و پساساختاری شطح‌های عارفان)» تنزیه و تبرئهٔ ابلیس را از جمله مهم‌ترین آموزه‌های ناسازه در زبان برخی عرفا می‌داند تا از این رهگذر، ابلیس آموزگاری باشد که انسان را متوجه سرکشی‌ها و خودخواهی‌های او کند. کمپانی زارع (۱۳۹۶) در کتاب «ابلیس عاشق یا فاسق؟» در چند فصل به بررسی دربارهٔ واژهٔ ابلیس و تاریخ بررسی آن در قرآن و برخی از آثار صوفیه پرداخته است.

۳. مبانی نظری

درحکایت‌های تذکره‌الاولیاء، انگیزه‌های شخصیت‌هایی که آدم‌های معمولی‌اند نشان داده نمی‌شوند. اگر قرار است متن تذکره‌الاولیاء بر بستری از عرفان ایرانی- اسلامی بررسی شود نباید به داوری‌های ارزشی دربارهٔ این دیدگاه پرداخت؛ بلکه باید نشان داد که برداشت مؤلف از زیستن در این چارچوب چه بوده است. این شیوهٔ تحلیل کاملاً غیرانتقادی و برکنار از هرگونه ارزش‌گذاری است.

حکایت‌پردازی از گفتار شفاهی به نوشتار، در ادبیات مسیحی منجر به نوشتن زندگی‌نامهٔ قدیسان و روایت‌های ساختگی دربارهٔ زندگی حضرت عیسی(ع) و در سنت ایرانی- اسلامی منتج به پردازش حکایت‌هایی دربارهٔ پیامبران، امامان و عرفا شده است. روایتی که عطار از این اشخاص به دست می‌دهد آمیزه‌ای از روایت تاریخی و اساطیری است و زمان در آن به نوعی در تعلیق است. ارزش تاریخی حکایت‌های تذکره‌الاولیاء محل تردید است و عطار بیشتر این حکایت‌ها را بر اساس نقل‌های رایج آن دوره از عرفا پردازش کرده است. به همین دلیل روایت عطار از زندگی عرفا کمتر ارجاعی بوده است و با دستکاری‌های بسیار از زندگی آنان بازنمایی می‌شود و این تفاوت اصلی روایت ادبی با روایت تاریخی است.

منطق نثر در حکایت‌های تذکره‌الاولیاء، منطق مناسکی است که گویی عرفا در سیر و سلوک عرفانی خود، همان‌گونه پیش‌می‌روند که پیش‌گویی شده است و لحظه‌ای که ماجرا (نقطهٔ عطف حکایت که منجر به تنبه عارف می‌شود) اتفاق می‌افتد، قهرمان متوجه می‌شود کاری که باید بکند صرفاً تحقق‌بخشیدن به آن پیشگویی است و حکایت بر مبنای روابط علّی(نظمی منطقی) و توالی (نظمی زمانی) بنا نشده است. عطار زبان عرفانی قبل از خود را که در سخنان تذکره‌الاولیاء به کار رفته، صیقل داده و پردازشی ادبی به آن بخشیده است. این زبان که از قرآن سرچشمه گرفته بود «از راه تأویل‌های صوفیان ادوار بعد گسترش یافت و رفته‌رفته به صورت تفسیر تجربه‌های ویژهٔ صوفیان درآمد، تا جایی که واژگان بارمعنایی تازه‌ای یافتند» (احمدی، ۱۱۹:۱۳۸۶). بدین‌گونه عطار نیز ضمن بیان سخنان عرفای گذشته، بار معنایی تازه‌ای بر آن‌ها مترتب می‌سازد. از جمله شگردهایی که عرفای قبل از عطار به کار می‌برند و عطار آن را گسترش داد، منطق مکالمه است. در این

شیوه عارف نه تنها با خداوند؛ بلکه با ابلیس نیز به گفت‌وگو می‌پردازد و ابلیس بیانگر و تبیین‌کنندهٔ اهداف و اغراض خویش است. در چنین حالتی سخن از حالت تک‌گویی به درآمده و شکل گفت‌وگو می‌پذیرد. «حکایت‌های عرفانی کمتر از بُعد دینی به شخصیت ابلیس پرداخته است و عقاید راوی یا شخصیت اصلی از زبان ابلیس و در قالب گفت‌وگو بیان می‌شود تا بر مخاطب تأثیری عمیق‌تر و ماندگارتر داشته باشد» (رضوانیان، ۱۴۷:۱۳۸۹).

٤. بحث و بررسی

ابلیس مانند امر موهوم، در حکایت‌های تذکرةالاولیاء ظهور می‌کند که «می‌تواند هم زاییدهٔ خیال و پندار باشد و هم از واقعیت نشأت بگیرد؛ اما واقعیتی که بنا به عوامل گوناگون اندکی غیرعادی به نظر می‌آید» (حرّی، ۶۱:۱۳۹۳). ابلیس نمادی از شک و تردید آدمی است؛ همچون «امر وهمناک که امری غیرواقعی است؛ اما در عین حال از امر واقع نشأت می‌گیرد و ماهیت این دو نیز به همین دوگانگی بستگی دارد؛ مانند شبح که نه زنده است و نه مرده» (جکسون، ۱۶:۱۹۸۱). ابلیس در عالم امکان، نامحتملی است که به احتمال درآمده است. ازاین‌روست که وجود ابلیس در حکایت‌های تذکرةالاولیاء مانند امر وهمناک، پاشیدن بذر ترس، شک و تردید در دل خواننده است. تلفیق خوانندهٔ این حکایت‌ها با اشخاص داستان و ادراک مبهم شخص خواننده از رخدادهای روایت شده، نوعی تعلیق میان فضای واقعی و موهوم پدید می‌آورد؛ زیرا این جهان به تعبیر بورکهارت در بیرون از دنیای برساخته زبان واقعیت ندارد و فقط به لطف ادبیات صورت واقع پیدا می‌کند. از نظر تودورف فراطبیعی از آن رو فراطبیعی جلوه می‌کند که ما امر مجازی را در معنای حقیقی آن به کار می‌بریم. اغراق از جمله مجازهایی است که به فراطبیعی ختم می‌شود. برای نمونه در برخی حکایت‌های تذکرةالاولیاء ابلیس به صورت مارهای عظیم‌الجثه و اژدها نمود می‌یابند. ابلیس در این حکایت‌ها، مفهومی ذهنی است؛ اما زبان به ما کمک می‌کند تا آن نادیده؛ یعنی امر فراطبیعی را هم در خیال آوریم. بنابراین فضای فراطبیعی، جهانی را به تصویر می‌کشد که فقط به‌واسطهٔ زبان شکل می‌گیرد. در این حکایت‌ها مسخ و دگرگونی اتفاق می‌افتد و ماهیت غیرانسان به انسان تبدیل می‌شود. ابلیس شخصیتی انسانی می‌پذیرد و مرز میان عینیت و ذهنیت رنگ می‌بازد. زمان و مکان

مقوله‌هایی ثابت نمی‌شوند و نوعی استحالهٔ زمان و مکان پدید می‌آید. نوعی علیت ویژه بر این حکایت‌ها حاکم است که نیازمند باورپذیری غیرعقلانی است.

برای درک شخصیت ابلیس و نحوهٔ پردازش آن در حکایت‌های تذکرةالاولیاء، سه عنصر مهم روایت، پیرنگ و گفت‌وگو(دیالوگ) را بررسی می‌کنیم:

٤-۱. روایت

حکایت‌های مربوط به ابلیس، جنبهٔ انتزاعی و ذهنی مسأله را عینی، مصداقی و قابل فهم می‌سازد. تقلیل و ساده‌سازی مفاهیم انتزاعی و مکاشفات عرفانی در بستر حکایت از جمله شگردهای مهم عرفا در بیان حالات عرفانی است. «ویژگی‌های خاص حالات عرفانی مانند توصیف‌ناپذیری، کیفیت معرفتی، زودگذری و حالت انفعالی»(جیمز،۱۳۹۳:۴۲۳)، چنان است که جز در بستر حکایت که به‌واسطهٔ زبان صورت می‌گیرد قابلیت تفهیم و ساده‌سازی ندارد.

بنیان روان‌شناسی عامیانه بر روایت استوار است نه بر منطق و چون عرفا حکایت‌ها را برای مریدان خود که بیشتر از طبقات پایین و فرودست جامعه (پیشه‌ور) هستند، ساخته و پرداخته کرده‌اند، حوادث حکایت‌ها را بر بستری از زمان پیش می‌برند؛ اما حکایت‌هایی زمان‌پریش. این حکایت‌ها برای آن‌که روایت‌پذیر شوند باید شکست، نقص یا تحریف یادآیندهای کلیشه شده در ذهن را داشته باشند تا تکانه یا ضربهٔ روحی را به خواننده وارد کنند. با وجود این، کلام اشعری که مبتنی بر تفسیر ظاهر آیات و نفی مبانی عقلی در تشریح آیات الهی است چنان در ذهن و ضمیر عامهٔ مردم و حتی نویسندگان ریشه دوانده که می‌توان گفت کلان روایتی است که چارچوب‌های بزرگ تبیین، توجیه و داوری دربارهٔ روایت‌های کوچک (خرده‌روایت) را تعیین می‌کند. این کلان روایت (کلام اشعری) به‌عنوان روایت مسلط می‌تواند با پرورش مضامین مورد نظر خود، با خلق آرمان‌هایش، با بزرگداشت قهرمانانش، با تبلیغ هنجارهای خود هم‌چون هنجارهایی جهان‌شمول در خدمت شکل معینی از قدرت طبقاتی (فقها) و ایدئولوژی (با قرائت خلافت عباسی از اسلام) قرار گیرد. در مقابل این کلان‌روایت‌ها، خرده‌روایت‌ها (زبان و قرائت عرفانی) قرار دارند که فروتنانه‌تر وآزادمنشانه‌تر هستند و به جای تحمیل چارچوب‌های

فراگیر و تخطی‌ناپذیر برای اندیشه و کردار، محمل اندیشه‌های آزادانه‌تری هستند که تفاوت را به رسمیت می‌شناسند. در این خرده‌روایت که عرفان، از جمله نمودهای عینی و عملی آن است، روایت عرفانی با تلفیق و ترکیب روایت‌های فقهی (از مذاهب مختلف اسلامی) و دینی (زرتشتی، مسیحیت، بودایی و غیره)، سازگاری را بین عناصر متشتت و به ظاهر غیرمتجانس فراهم می‌آورد و بدون جزمیّت و مطلق‌انگاری، انگاره‌ای تقریباً غیرجزمی و آزادمنشانه‌تر در اختیار مقلدین و مریدان خود قرار می‌دهد. تنها در چنین شرایطی است که ابلیس نه موجودی مطرود و معزول؛ بلکه موحدی واقعی معرفی می‌شود که نهایت گناه او غفلت از دانستن جایگاه خود در سلسله‌مراتب هستی است.

روایت به تعبیر ژرار ژنت، زنجیره‌ای با زمان دوگانه است: زمان آن‌چه نقل می‌شود و زمان روایت. زبان عطار، زبانی تاریخ‌مند است؛ از این رو در حکایت‌هایی که عرفا با یکدیگر و مریدان صحبت می‌کنند، حکایت بر اساس منطق گفت‌وگو پیش می‌رود و عطار به فهم منطقی و عقلانی از روند حاکم بر گفت‌وگو نزدیک می‌شود؛ زیرا حوادث و اتفاقات روزمره، شکلی واقع‌گرایانه به حکایت‌ها می‌بخشد؛ اما زمان روایت عموماً در نوعی بی‌زمانی و بی‌مکانی روی می‌دهد و فاعل تجربه (عرفا) از زمان و مکان جدا می‌شود. تعلیق زمان روایت، باعث ایجاد تنش میان منطق روایی (زمان روایت که دارای زمان‌مندی است) و منطق مناسکی (زمان آن‌چه نقل می‌شود که غیرتاریخی است) می‌شود.

روایت عطار از ابلیس نیز دارای این دو خصیصه است: ۱- ابلیسِ روایت‌شده در زمان روایت عطار، تجربهٔ زیستهٔ راوی (عطار) را با خود دارد و زمان‌مند است؛ چراکه راوی خود با آن تجربه می‌زید. ۲- ابلیسِ روایت‌شده در سخنان عرفا که در زمان بی‌زمانی سیر می‌کند و یا حدأقل در آن، جهان‌پریشی (به لحاظ زمان روایت) دیده می‌شود. عارف تجربهٔ زیستهٔ ابلیس در زمان ازلی را به زمان حال خود پیوند می‌دهد و مناسبات ابلیس با شخصیت‌های پیرامون خود (خدا، فرشتگان و حضرت آدم (ع) در عهد ازلی را با شرایط و مناسبات محیط اجتماعی خویش در زمان حال مرتبط می‌سازد؛ چراکه حکایت ابلیس حاصل تعاملات پیچیده‌ای است میان آفرینندهٔ متن، گفتمان و مفسرانی که این برون‌دادهای روایی را با ملاحظات فرهنگی و عقیدتی خویش تعبیر و تفسیر می‌کنند. همین دوگانگی و تنش میان سه زمان راوی، عهد عارف و عهد ازلی از ابلیس، سبب خلق روایتی چندگانه و

منشوری از شخصیتی واحد (ابلیس) می‌گردد. امری که ژنت از آن به بی‌نظمی در رعایت دقیق ترتیب زمانی یاد می‌کند. بنابراین زمان روایت حکایت با زمان آن‌چه نقل می‌شود در یک تداوم هم‌زمان قرار ندارند. شتاب، کندی، حذف یا توقفی که در روایت‌پردازی حکایت‌های تذکرةالاولیاء از زمان ازل به زمان عارف و پیوند آن به زمان راوی حکایت‌ها (عطار)رخ می‌دهد به تعبیر ژنت معلول قانون قوهٔ تأثیرگذاری، شکل و ساختارحکایت و هم‌چنین احساس راوی نسبت به اهمیت نسبی برخی لحظه‌ها و بخش‌های روایت است چنان‌که عطار حکایت‌های عرفایی مانند بایزیدبسطامی، جنیدبغدادی، ذوالنون مصری و تا حدودی حسن‌بصری، رابعه‌عدویه و فضیل‌بن‌عیاض را با تفصیل بیشتری بیان می‌کند که ناشی از قوهٔ تأثیرگذاری سخنان آنان، فراز و فرود حوادث حکایت‌هایشان و همدلی و هم‌ذات‌پنداری راوی با شخصیت این عرفاست.

٤-۲. شخصیت و پیرنگ

حکایت‌های مربوط به یک صوفی، دارای استقلال حوادث هستند و هر حکایتی منفرد و بی‌ارتباط با حکایت‌های قبلی و بعدی است و تسلسل منطقی بین آن‌ها وجود ندارد. نقش سرنوشت و تأثیر نیروهای ماوراءالطبیعی در شکل‌گیری حوادث مختلف، نشان‌دهندهٔ دور بودن وقایع از نظام علت و معلولی است (چراکه جهان‌بینی فقهی و کلامی نویسنده اجازهٔ تفکر منطقی و پرسش‌گرانه را به وی نمی‌دهد) چنان‌که در حکایت مربوط به ذوالنون و گبر، «هاتف آواز درمی‌دهد که حق‌تعالی هرکه را خواند، نه به علت خواند و چون راند نه به علت راند» (عطار، ۱۲۷:۱۳۸۳) و در حکایتی«پوستین بر تن ابراهیم ادهم، تبدیل به اژدهایی می‌شود و سبب تنبه او» (عطار، ۸۹:۱۳۸۳).

گاهی حادثه و اتفاقی به ظاهر جزئی، تغییر احوال عمیقی در روح و جان آن‌ها پدید می‌آورد. بنابراین تغییر حالشان، تابعی از تغییرات علت و معلولی نیست و خلق‌الساعه است؛ از این روست که در این حکایت‌ها از پرورش شخصیت قهرمانان- به سیاق داستان‌های واقع‌گرایانه- خبری نیست. فضیل‌عیاض از شنیدن آیه‌ای بر هم می‌ریزد و روی به خرابه می‌نهد و ابراهیم ادهم از حاضرجوابی فردی به ظاهر شتر گم‌کرده بر بالای پشت‌بام و یا سخن حکیمانه خضر در سرای او که هیچ قرابتی به لحاظ تاریخی با زمانه او ندارد، همه

مکنت و قدرت خود را فرومی‌گذارد و روی در بیابان می‌نهد تا در نهایت در غاری ساکن می‌شود.

در حکایت‌هایی که عرفای سکری از ابلیس روایت می‌کنند، به تعبیر پراپ، رویدادهای مخل (یا همان کنش‌های شرورانه) محرّک روایت هستند؛ بنابراین می‌توان گفت شخصیت و کنش ابلیس، حکایت را از حالت سکون و انفعال و به تعبیری دیگر تعادل به درآورده و به‌نوعی بی‌تعادلی می‌رساند. خداوند و فرشتگان در یک زمینهٔ بی‌حرکتی و تعادل روایت قرار دارند. وجود و به‌ویژه عمل ابلیس است که حکایت را به سمت نوعی بی‌تعادلی سوق می‌دهد. می‌توان شخصیت ابلیس را از نظر نقش، کنشگرِ ویران‌گر نامید؛ چراکه با کنش خود، اختلالی کم و بیش آشکار در روند متعارف و متداول امور پدید می‌آورد. چرخهٔ روایت (از دیدگاه تودوروف) با حکایت‌های عرفانی در تطابقی کامل قرار دارند. از دیدگاه تودوروف:

۱- روایت آرمانی با یک موقعیت پایدار آغاز می‌شود. (در اغلب حکایت‌ها، شخصیت اصلی در حالتی از غفلت به سر می‌برد)؛

۲- نیرویی این موقعیت پایدار را آشفته می‌کند و در نتیجه، حالت بی‌تعادلی به وجود می‌آید (با ندایی درونی و یا عملکردی بیرونی، دغدغه‌ای در درونش ایجاد می‌شود)؛

۳- نیرویی در خلاف جهت نیروی پیش‌گفته تعادل دیگری برقرار می‌کند که این تعادل، با وجود شباهتی که ممکن است با وضعیت پایدار نخست داشته باشد با آن یکی نیست» (تودوروف، ۹۱:۱۳۷۹) (از حالت غفلت بیرون می‌آید و توبه می‌کند).

این چرخهٔ روایت که طی آن شخصیت عرفانی حکایت دچار تحول می‌شود، چرخه کاملی را طی کرده‌است. سیر ابلیس از دنیای ماوراءالطبیعی و ازلی به دنیای مادی و محسوسات و برخورد او با انسان‌ها، نه‌تنها سبب تغییر انسان‌ها (به‌ویژه عرفا)؛ بلکه باعث تغییر در شخصیت خود ابلیس نیز می‌گردد.

بنابراین در بیشتر تحول‌ها، ارتباط جزء لاینفک و در حقیقت نقطهٔ آغازین تحول است. منشأ تغییر، ارتباط است. شخصیت‌ها در برخورد با اندیشه و رفتار دیگر شخصیت‌ها و در گسترهٔ اجتماع تغییر پیدا می‌کنند و از طریق ارتباط، گرایش‌ها و در پی آن اعمال آن‌ها دگرگون می‌شوند. اطلاعات جدید، تغییری در میزان و نوع ارتباط گیرنده به وجود

می‌آورد که موجب تغییراتی در گرایش‌های او می‌شود و در نهایت رفتار و کردار او را تغییر می‌دهد (مکی، ۸۲:۱۳۶۶). ابلیس در مناسبات بین خود، خدا و فرشتگان کنش‌گری ندارد و به محض جانشین‌شدن جایگاه فرشتگان با حضرت آدم (ع) از حالت سکون و انفعال به درمی‌آید. گاهی به وجود آمدن شخصیت‌های کنش‌گر (در این‌جا ابلیس)، برای روشن‌شدن چهرهٔ شخصیت اصلی یا کنش‌پذیر(عرفا) است و روایت‌هایی که در آن‌ها شخصیت واسطه‌ای (کنش‌گر= ابلیس) موجب به وجود آمدن تحوّلی در شخصیت دیگری (کنش‌پذیر = عرفا) می‌شود.

٤-۳. شخصیت‌پردازی

شخصیت عرفا در حکایت‌های تذکره‌الاولیاء، در برخی موارد مانند ادبیات فراداستانی شخصیتی استحاله یافته است؛ به شکلی که خواننده به دشواری می‌تواند تصمیم بگیرد که آیا این شخصیت‌ها همان اشخاصی هستند که در تاریخ خوانده است یا نه. به تعبیر پاتریشیا وو خواننده دچار نوعی شک وجودشناختی می‌شود؛ یعنی نمی‌داند آیا این شخصیت‌ها را در هویت واقعی‌شان خارج از متن داستان در نظر بگیرد (هستنده‌هایی واقعی یا تاریخی)، یا آن‌ها را شخصیت‌هایی کاملاً داستانی(بازنمایی تخیلی) محسوب کند. این شک وجودشناختی خواننده را به تأمل در این موضوع سوق می‌دهد که زندگی ما انسان‌ها تا چه حد واقعی و تا چه حد تخیلی است.این نوع ادبیات توهّم واقعیت را آگاهانه از بین می‌برد تا ما را به ژرف‌اندیشی درباره مفهوم وجودشناختی واقعیت دعوت کند (پاینده، ۱۸۷:۱۳۹۷-۱۸۶).

عرفا، ابلیس را نیز که امر معقولی است برای تقریب به اذهان به صورت محسوس و مشهود بیان کرده‌اند. این بیان به دو شیوهٔ عینی (مستقیم) و ذهنی(غیرمستقیم) انجام پذیرفته‌است. در روش عینی، شخصیت ابلیس عموماً از طرف یکی از عرفا و گاهی از طرف خود ابلیس بازنمایانده می‌شود. در این حالت ابلیس در شکل یک انسان یا حیوان نشان داده‌می‌شود. در پاره‌ای از موارد نیز ابلیس از طریق صفات خود مانند حرص، طمع‌کاری، ثروت‌اندوزی و غیره شناسانده می‌شود؛ بنابراین می‌توان الگوی زیر را برای شخصیت‌پردازی ابلیس در تذکره‌الاولیاء ترسیم کرد:

شخصیت‌پردازی: ۱) عینی: الف) انسانی
ب) حیوانی
۲) ذهنی

٤-۳-۱. شخصیت‌پردازی عینی

٤-۳-۱-۱. شخصیت‌پردازی عینی انسانی

ابلیس در حکایت‌های تذکره‌الاولیاء، گاه به صورت شخصیت متنفذ ظاهر می‌شود که از طریق وجاهت بر شخصیت کنش‌پذیر (عارف) اثر می‌گذارد و او(یا خوانندگان و شنوندگان حکایت)را متحوّل می‌کند. این وجاهت می‌تواند ناظر بر سابقهٔ عبودیت، معلمی و خازنی ابلیس بر درگاه حق باشد؛ چنان‌که در دیدار ابوالحسین نوری و ابلیس، «ابلیس حکایت خدمات خود (در درگاه حق) و افسانهٔ روزگار خود می‌گفت و بر این جاه و مقام ابلیس در عهد ازل، هر دو می‌گریستند» (عطار، ۴۰۹:۱۳۸۳) و یا ناشی از ترس که ابلیس را شخصی هایل (دیدار جنید و ابلیس در مسجد شونیزیه) یا سیاهی (دیدار ابوتراب نخشبی و فرستاده غیب) می‌بینند. گاهی نیز شخصیت متنفذ نه به‌واسطهٔ وجاهت؛ بلکه از طریق عمل یا گفتار شخصیت واسطه است؛ چنان‌که ابلیس در پاره‌ای از حکایت‌ها سخنوری چیره‌دست و عابدی شب‌زنده‌دار است که با مهارت خود در گفتار یا عمل، بر شخصیت کنش‌پذیر (عارف) تأثیر می‌گذارد. در شکلی دیگر تأثیر شخصیت ابلیس بر عرفا نه از جایگاهی رفیع که دارای وجاهت است؛ بلکه از طریق شخصی گمنام و ناآشناست. این ویژگی گاه تا آخر حکایت باقی می‌ماند و گاه در میانهٔ حکایت رازگشایی می‌شود. در هر صورت شخصیت گمنام و ناآشنای ابلیس که هراس‌انگیز است یاری‌رسان قهرمان (عارف) برای پیوستن به ژرفنای ناشناخته و شناخت بُعد ناشناختهٔ وجودی خویش است. در پرتو ناشناختگی ابلیس، ضربهٔ روحی بر عارف وارد می‌شود؛ به‌گونه‌ای که به خطایش پی می‌برد و میلی شدید به تغییر پیدا می‌کند. این شخصیت غیبی (ابلیس) گاهی به ناگاه ظاهر و ناپدید می‌شود. زمان‌مند نیست؛ بنابراین ویژگی عالم حس را نیز نمی‌تواند بپذیرد. گاهی صورت ظاهری شخصیت واسطه غیبی (ابلیس) اعتباری است و به همین دلیل است که در قالب اشکال مختلف درمی‌آید. شکل عابدی سجاده‌نشین، پیری نورانی، عجوزه‌ای فرتوت و اژدها یا

سگی سیاه را دارد.

ابلیس در حکایت بایزید بسطامی از آن شکل ذهنی و مفهومی به شکل عینی و زمینی درمی‌آید که در کوی بایزید در نیشابور بردار شده است. عطار سخن توحید را بر زبان ابلیس جاری می‌سازد تا به‌واسطهٔ پارادوکس حاصل از آن مخاطب را در یک اعجاب و هشدار قرار دهد. جایی که از زبان سهل بن عبدالله تستری بیان می‌دارد که ابلیس فصلی بگفت در توحید، که اگر عارفان وقت حاضر بودندی همه انگشت در دهان گرفتندی. درحکایتی دیگر، «جنید در مسجد ابلیس را در صورت شخصی هایل می‌بیند. از او می‌ترسد و به تعبیر ابلیس در آن لحظه از یاد خداوند غافل می‌شود» (همان، ۲۸۹). «نقل است که روزی جنید می‌رفت. ابلیس را دید برهنه که بر گردن مردم می‌جست...»(همان، ۴۸۳). «جنید ابلیس را در هیئت پیری می‌بیند که از دور به سمت جنید می‌آید و در او وحشتی پدید می‌آورد»(همان، ۳۷۲). و «گاهی همچون دزد، مترصّد سرقت ایمان اوست» (همان، ۹۷).

٤-۳-۱-۲. شخصیت‌پردازی عینی حیوانی

تبدیل ابلیس به حیوانات زمینی و یا خیالی سابقه دیرینه‌ای در ادبیات ملل مختلف دارد. این کار به دلایل مختلف انجام می‌پذیرفت:

الف) ملموس کردن مفاهیم انتزاعی ب) ترس از بیان آشکار

این عمل؛ یعنی تبدیل ابلیس به حیوانات، نوعی پیکرگردانی است که در اساطیر و ادبیات ملل گوناگون دیده می‌شود. خدایان به انسان، حیوان، گیاه و شیء تغییر شکل می‌دهند. در واقع هم موجودات اهریمنی و هم فرمندان، قدرت آن را دارند که دست به پیکرگردانی بزنند. پیکرگردانی در عالم قصه‌ها عبارت است از تغییر شکل موجودی به موجود دیگر. به بیانی دیگر «پیکرگردانی عبارت است از دگرگونی پیکر و هستی یک موجود به‌گونه‌ای که به‌عنوان موجود دیگری شناخته شود. پیکرگردانی برای اهریمن و دیوان بازتابی از جادوگری آن‌هاست. اهریمن با نیروی جادویی خود به پیکرهای گوناگونی درمی‌آید مانند: مار، اژدها، شخصی هایل، پیر، دیو و غیره» (اکبری‌مفاخر، ۱۹۱:۱۳۸۹). گاهی این تغییر و دگردیسی به شکل اسم معنی است که شاخص‌ترین شکل

آن «نفس» است. از جمله موارد پیکرگردانی در تذکره‌الاولیاء مربوط به حکایت ابراهیم ادهم است. آن‌جا که «آرزوی آتشی با پوستین در سرمای سحرگاه زمستان، ابراهیم ادهم را از یاد خدا غافل می‌دارد و پوستین اژدهایی بود با دو چشم، چون دو قدح عظیم» (عطار، ۸۹:۱۳۸۳). اژدها، دگردیسی ابلیس است که شکل عینی و زمینی پیدا کرده‌است. فرآیندی که در آن ماهیت و شکل موجودات (انتزاعی، ذهنی و مفهومی مانند ابلیس) با توجه به بافت اجتماعی و تغییرات فکری و فرهنگی تغییر می‌یابند تا در شرایط جدید و با ماهیت جدید ادامه حیات یابند. در ادامه حکایت «وقتی ابراهیم ادهم از ترس اژدها به خداوند پناه می‌برد، اژدها در پیش وی روی در زمین مالیده و ناپدید می‌شود» (عطار، ۹۰:۱۳۸۳). این قسمت با ویژگی ابلیس مطابقت کامل دارد. در حکایتی دیگر «عتبه‌بن‌الغلام در نگاهی هوس‌آلود که بر امردی می‌کند، در راه بهشت گذرش بر دوزخ می‌افتد، ماری از دوزخ نیمه رویش را می‌گزد» (همان، ۶۰). دیو از دیگر نمودهای ابلیس است. از نظر پیکرشناسی، دیوان دارای پیکری سیاه رنگ هستند. این ویژگی بازتاب پیوند آن‌ها با اهریمن است. گاهی ظاهر این دیو آراسته و باطن او کریه و تیره است؛ چنان‌که در حکایتی از تذکره‌الاولیاء «نقل است سفیان ثوری روزی در گرمابه آمد. غلامی امرد درآمد. گفت: بیرون کنید او را، که با هر زنی یک دیو است و با هر امردی هژده دیو که او را می‌آرایند در چشم‌های مردم» (همان، ۱۹۶).

٤-۳-۲. شخصیت‌پردازی ذهنی

گاهی شخصیت ابلیس صورت عینی ندارد و شکل نمادین دارد. در این حالت ابلیس به صورت اسم معنی یا صفت (مانند شهوت، حسد، عقل، غفلت، تن و به‌ویژه نفس) ظاهر می‌شود؛ مثلاً در حکایت ذوالنون مصری نفس، استعاره از ابلیس است که ذوالنون را ترغیب به برآورده‌کردن آرزوی خود می‌کند؛ چنان‌که در تقابل بین خدا و نفس (ابلیس)، دوست را توصیه می‌کند همراه خدا باشد و از نفس برحذر می‌دارد. ابلیس در برخی حکایت‌ها در شکل طمع کاری نمود پیدا می‌کند که فقط با اقناع حس طمع کاری وی می توان از دست او رهید. شخصیتی ثروت‌اندوز که تنها با درخشش سکه‌های طلا می‌توان او را مهار کرد. سفیان گفت: «این (همیان هزار دینار) پاسبان دین من بود و تن خود را بدین

توانستم نگه داشت که ابلیس را از این سبب بر من دست نبود که اگر گفتی: امروز چه خوری و چه پوشی؟ گفتمی: اینک زرا و اگر گفتی: کفن نداری گفتمی: اینک زرا و وساوس او را از خود دفع کردمی، هر چند مرا بدین حاجت نبود» (همان،۲۰۰).

در بسیاری از حکایت‌های تذکرةالاولیاء، زمان و حتی مکان (شهر یا روستا) رخ‌دادن حوادث مشخص نیست. اضافه‌شدن «ی» نکره در ادامهٔ بسیاری از اسم‌ها و صفت‌ها، بر ابهام زمان و مکان حکایت‌ها می‌افزاید مانند: «روزی، مریدی، بزرگی، سحرگاهی و ...». عطار برای رعایت ایجاز، رویدادها را به شکل کوتاه شده بازگو می‌کند. گریز از واقع‌گرایی باعث می‌شود تا ترتیب و توالی عینی رخدادها رعایت نشود. ابلیس در شکل مستقیم و غیرمستقیم(نفس، دیو، ظلمت، زر، دنیا و غیره)همراه و هم‌قدم عارف است و دمی از او جدا نیست. ابلیس از زمان ازلی و لاهوتی جدا شده و در جهان مادی و زمان ناسوتی سیر می‌کند؛ بنابراین ترتیب و توالی عینی رخدادهای حکایت‌ها، نزدیک به تجربه خواننده از دنیای واقعی نیست و برای درک آن‌ها خواننده می‌بایست، جدا از ترتیب علت و معلولی واقعی رخدادها، با الگو و زمان غیرآفاقی با این پدیدها برخورد کند. ابلیس زمان ازلی را با زمان مادی پیوند می‌زند و در حالی‌که در زمان حال در کنار عارف است از زمان ازلی سخن می‌راند. این گذشته‌گویی یا بیان رویدادهای پیشین حکایت را دچار زمان پریشی می‌کند(به هم ریختن ترتیب و توالی زمان رخ دادن رویدادها)؛ اما برای فهم بهتر رویداد کنونی حکایت لازم و ضروری است. در حکایت‌های مربوط به ابلیس، زمان روایی کوتاه‌تر از زمان حکایت است و ابلیس فقط به ذکر اشاره‌وار خدمات و عبادات خود در بارگاه خداوند اکتفا می‌کند و گاهی نیز فقط با بیان واژهٔ تحسّر، اشاره‌ای به شرایط و موقعیت خود در پیشگاه خداوند می‌کند. در این حکایت‌ها، شخصیت ابلیس همانند«شخصیت داستان‌های پست مدرنیستی دچار بحران هویت است. هویت بین این جهانی بودن و آن جهانی بودن و نوسان بین جهان انسانی و جهان حیوانی که از او هویتی چندگانه یا چندپاره (هویت انسان و فراانسان (موجود خیالی) می‌آفریند»(بی‌نیاز، ۲۱۶:۱۳۹۴).

۵. شخصیت و گفت‌وگو(دیالوگ)

تاریخ تفکر بشری نمی‌تواند بدون گفت‌وگو به پیش برود. این گفت‌وگوها علاوه بر شخصیت‌پردازی، نقش پیش‌برنده روایت را بر عهده دارند. در تفکر دینی، ابلیس در گفت‌وگو با خداوند، ذات پلید و شرور خویش را آشکار می‌کرد. در نظرگاه ایرانیان(همانند یونان باستان)گفتار بر نوشتار ترجیح داشت.

در یونان باستان هستی در نظام لوگوس(logos) محور(گفتار محور)با مفهوم حضور در واقعیت گره خورده‌بود که در تقابل با مفهوم غیاب(نوشتار) به شکل‌گیری تقابل‌هایی دوتایی هم‌چون خیر/ شر، نور/ ظلمت، هستی/ نیستی و غیره می‌انجامید. این تقابل‌ها ساختی سلسله‌مراتبی داشتند؛ یعنی یک طرف آن‌ها به‌مثابه نمایندهٔ واقعیت و حضور بر طرف دیگر که نمایندهٔ ناواقعیت و غیاب است برتری داشت. برطبق گرایش لوگوس‌محوری، گفتار نوعی حضور است؛ زیرا گوینده و معنای حاضر در ذهن او هم‌زمان برای شنونده حاضر است؛ اما نوشتار نوعی غیاب است؛ زیرا گوینده هم‌زمان برای خواننده حاضر نیست. از این‌رو نوشتار تنها جایگزینی برای آن حضور هم‌زمان در گفتار شمرده می‌شد (رشیدیان، ۵۶۵:۱۳۹۳). تذکرةالاولیاء نیز کلام‌محور است. در آن، مدام گفتار حضوری و زنده از نوشتار برتر دانسته شده است. آن‌جا که مرید شقیق بلخی از بایزید می‌خواهد، دربارهٔ خود بگوید که چون است و شیخ برجایی نویسند تا روزگارش ضایع نشود که از راه دور آمده‌است، شیخ سخن خود را که قبلاً به وی گفته بود رساتر از نوشتار دانسته و می‌گوید: «بنویسید: بسم‌الله الرحمن الرحیم. بایزید این است»؛ یعنی بایزید هیچ نیست. موصوفی نبود، چگونه وصفش [به نوشتار] توان کردن؟» (عطار، ۱۵۱:۱۳۸۳).

زبان به تعبیر باختین گفت‌وگو محور است. زبان شریعت هرچند به ظاهر مونولوگ‌محور به نظر می‌رسد و در آن راوی فقط خداوند است؛ اما ابلیس نیز روایت خود از ماجرا را هر چند به صورت تلویحی، برش داده شده و غیرمستقیم دارد؛ به عبارتی دیگر «زبان، رسانه‌ای خنثی نیست که آزادانه و راحت به قلمرو شخصی مقاصد گوینده (در این‌جا خداوند در متون دینی) بدل شود. تلاش برای پالودن زبان یک گوینده و زدودن همه گویش‌های دگرگفتاری چسبیده به آن، در نهایت تلاشی جان‌فرساست چراکه گفتمان مونولوگ، تصوری ناپایدار است» (ومک، ۸۳:۱۳۹۶ و۷۵). در متون عرفانی که ابلیس

مجال روایت‌گری پیدا می‌کند می‌توان چندسویگی متن را مشاهده کرد. در این متون قطعیت (متون دینی) جای خود را به غیرقطعی بودن و گفت‌وگو و کامل‌بودن جای خود را به ناکامل بودن می‌دهد. این گفت‌وگو (ابلیس با عرفا، فرشتگان، آدم و حتی خداوند) با آثار حلاج شروع شده و با گذشت زمان شدّت آن بیشتر می‌شود؛ به طوری که در تذکرةالاولیاء که به نثر نوشته شده، استدلال ابلیس که از زبان عرفای متقدم بیان می‌شود بار عقلانی بیشتری می‌گیرد. عارف گفت‌وگویی بین متن کهن (قرآن) و تأویل خود از آن برقرار می‌سازد.

در تذکرةالاولیاء، زبان فقهی و کلامی در تقابل با زبان عرفانی قرار دارد. عرفا به تعبیر خود در پوسته خارجی دین که فقه و کلام باشد قدم می‌زنند و گاهی به هسته و مرکز دین که معرفت شهودی است (در نظرگاه عرفا) نقب می‌زنند. تفاوت این دو شیوهٔ زبانی در سیر و سلوک، زندگی و سخنان یک عارف نیز هویداست؛ چنان‌که ابوالحسین نوری می‌گوید: «هرچه نفس بدان بیاسودی، گرد آن نگشتمی و چنگ در چیز دیگر زدمی؛ مثلاً اگر او را با نماز یا با روزه خوش بودی، [یا با خلوت یا با خلق] در ساختن، خلاف آن کردمی»(عطار، ۴۰۵:۱۳۸۳). «در حکایتی دیگر با ابلیس نشسته بود و هر دو زار می‌گریستند» (همان، ۴۰۹). هر دو این عبارت، واجد زبانی عرفانی هستند که در آن معرفت شهودی و مکاشفهٔ عرفانی عارف مشهود است. عارف خلاف طریقت دینی و در مخالفت با نفس، نمازو روزه را ترک می‌کند و با ابلیس که موجودی روحانی است، نشسته و هم‌دردی می‌کند. این در حالی است که در حکایتی دیگر «به فرمان خلیفه، قاضی شرع از او سوالی در فقه می‌پرسد که در حال جواب می‌دهد و قاضی خجل می‌شود» (همان، ۴۰۷). عرفا بین این دو زبان متفاوت در رفت و آمد هستند و همیشه گفت‌وگو بین این دو نوع زبان برقرار است؛ به طوری‌که غلبه با هیچ کدام نیست. همین گفت‌وگو بین این دو نوع زبان، زیبایی و تازگی به زبان‌شان می‌دهد و آن را از یک‌سویگی و یکنواختی به چندسویگی و تنوع رهنمون می‌کند.

زبان فقهی و کلامی، زبانی تک‌صدایی است. ایدئولوگ‌محور است؛ یعنی در جهت دغدغه‌های گروه اجتماعی خاصی است و به شیوه‌ای بیان می‌شود که بر نظام‌های اندیشه‌ای و ارزشی دیگر که در تضاد با آن هستند غلبه کند تا گفتمان ویژهٔ خود را چیرگی دهد.

سلطه‌ای که غالباً از نوعی توافق جعلی مایه می‌گیرد تا خود به شیوه‌ای نامحسوس، مایهٔ سلطه‌پذیری گروه‌های دیگر (فرودست) شود. در این گفتمان فقهی و کلامی، ابلیس آفریده (نه آفریننده)، مطرود و ملعون است و دیالوگ آن‌چنانی بین او، خداوند و انسان وجود ندارد. سابقهٔ ازلی او محذوف و در بخشایش بر او بسته است. ایستایی و جمود چنین گفتمانی از پیش معلوم است. چنین گفتمانی، دارای گفتار تحکم‌آمیز است و خود را مطلق می‌انگارد.

عرفا (صوفیان) در شکل و شمایل دراویشی که ناشناس و بدون مقصد مشخصی می‌گشتند و به‌دور از تعلّقات دنیوی می‌زیستند، هویتی دگرگونه و سیّال داشتند؛ چنان‌که نه دربند مکان مشخصی بودند و نه حالت و هویتی مشخص داشتند. می‌توان با اندکی تسامح آنان را ولگردهایی دانست که به تعبیری دارای هویت استعاری‌اند. «در حکایت ابوبکرشبلی، وی با شنیدن آواز مغنیه بی‌هوش می‌شود و جامه پاره می‌کند و خلیفه او را دیوانه خطاب می‌کند» (همان، ۵۴۷). «در غلبات شور و وجد شبلی که بی‌قراری او یکی به هزار شده بود، فریاد برمی‌آورد که: وای بر کسی که او را نه آب می‌پذیرد، نه آتش و نه درندگان و کوه‌ها، هاتفی آواز داد که: هر که مقبول خداست، جز خدا او را نمی‌پذیرد. چنان‌شد که در سلسله و بندش کشیدند. قومی در پیش او آمدند و گفتند: این دیوانه است. او گفت: من به نزدیک شما دیوانه‌ام و شما هشیار؟ حق‌تعالی دیوانگی من و هشیاری شما زیادت کناد تا به سبب آن دیوانگی مرا قربت بر قربت بیفزاید و به سبب آن هشیاری بعدتان بر بعد بیفزاید» (همان، ۵۳۸).

عطار گاهی از زبان یک عارف مانند «سهل‌بن‌عبدالله تستری، ابلیس را توحیدگو معرفی می‌کند که همهٔ عارفان از بیان آن انگشت در دهان می‌گیرند (نگاه عرفانی)» (همان، ۲۶۹)و گاهی نیز «نفس (نماد ابلیس) را تباهی بخش وجود و روح انسان می‌داند که مدام آرزو در پیش او می‌نهد و باید از بامداد تا شبانگاه کار ستوران کرد تا از دست نفس رهایی یافت» (همان، ۲۶۶). این چنین است که عطار، نگاه دیگر(عرفانی) و سنتی(فقهی) را هم‌زمان از زبان سهل تستری بیان می‌دارد و دو مقصود مختلف را که دارای دو صدا و دو معنای مختلف است برای بیان یک شخصیت واحد (ابلیس) به کار می‌گیرد. این دو صدا چنان‌که گفته شد همواره دارای ارتباط مکالمه‌ای متقابل هستند. زبان و نگاه فقهی و کلامی

(اشعری)، زبانی تحکم‌آمیز دارند؛ گویی که اعتباری از پیش تعیین شده دارند، زبانی قطعی و مطلق؛ درحالی‌که زبان عرفانی، زبانی نرم و منعطف دارد که قطعی و حتمی نیست و در آن نسبیت و عدم قطعیت برقرار است. هم‌چنین زبان فقهی، زبانی سلسله مراتبی دارد که اعتبار آن در عهد ازل تایید و تثبیت شده‌است . این زبان حکم تابو را دارد که نه قابل نقد است و نه قابل نقض.

هر دو نوع زبان فقهی و عرفانی در تذکرةالاولیا دیده می‌شود. آن‌گاه که از ابلیس تعبیر به نفس، شهوت، دنیا (دوستی یا پرستی)، کبر، دینار و حتی عقل می‌شود، سخن عطار که از زبان عارف بیان می‌شود صبغه‌ای آمرانه، تحکم‌آمیز، قطعی و بی‌قید و شرط دارد، ابلیس، چهره‌ای مطرود و معزول است و در دگردیسی و دگرگونی‌های متفاوت رخ می‌نماید؛ اما آن‌گاه که بیان و تعبیر عطار عرفانی می‌شود سخن او نرم، منعطف و دارای تخیل هنرمندانه می‌گردد؛ بنابراین در تفسیر و تأویل فقیهانه به خاطر «عدم انعطاف‌پذیری چنین گفتمانی که حاصل گفتمان تحکم‌آمیز است به خاطر ماهیتش نمی‌تواند دوصدایی باشد و به‌منزلهٔ جسمی بیگانه وارد بافت هنری می‌شود و پیرامون آن، فضایی برای بازی و احساسات متناقض‌نما وجود ندارد» (باختین، ۴۴۲:۱۳۹۱). درمتن واحد از یک عارف نیز دقیقاً زمانی که گفتمان فقیهانه از زبان عارف بیان می‌شود، زبان، سخت و غیرهنری است. راوی یا خداوند است و یا از زبان و نگاه خداوند روایت می‌شود؛ بنابراین جایی برای چند و چون باقی نمی‌گذارد؛ اما زمانی که گفتمان عرفانی که بیانی متناقض‌نما دارد وارد متن می‌شود، زبان ماهیتی هنری (منعطف، چندصدایی، دارای تخیّل و خلاق و تصویری) پیدا می‌کند. روایت بعدی دوصدایی و حتی چندصدایی (از زبان راوی، ابلیس و خداوند) پیدا می‌کند. ابلیس زبان به سخن می‌گشاید و با خداوند به مباحثه و حتی مجادله برمی‌خیزد و استدلال می‌آورد؛ هرچند این استدلال‌ها گاهی به حسن تعلیل شاعرانه می‌ماند؛ اما گاهی نیز صبغه‌ای منطقی می‌یابد و از قیاس منطقی (مقایسهٔ خود و آدم از حیث قدم، جنس و سابقه) استفاده می‌کند. در این گفتمان، ابلیس شکل تجسیم‌یافته است و از حالت ذهنی و انتزاعی، صورتی مادی و عینی می‌پذیرد. چنین متنی دارای ساختار باز است و همواره دارای این استعداد است که معنای جدیدتری از خود ارائه دهد و خوانشی جدید و تأویلی نو را بپذیرد. حقیقت در گفتمان عرفانی چنان متکثّر است که یک شوریده، دیوانه و حتی

ابلیس نیز می‌تواند بیانگر این حقیقت باشد و اتفاقاً ابلیس موجود مطرود و معزول درگاه الهی مانند ولگرد باختینی به روش‌های ممنوعه و گستاخانه و هنجارگریزانه، گفتمان مسلط جامعه (گفتمان فقیهانه) را به چالش می‌کشد.

عطار در برخی از حکایت‌های آثار خود مانند «تذکره‌الاولیاء» و به‌ویژه «مصیبت‌نامه» از زبان عرفای متقدم خویش، گفتمان مسلط فقهی و کلامی خویش را به چالش می‌کشد. در این حکایت‌ها گاهی چالش از زبان کسانی است که عنوان دیوانه، مجنون، درویش و رند دارند و منظومهٔ فکری جدیدی را بیان می‌کنند که در تباین با گفتمان مسلط جامعه است، بر جبر ازلی می‌شورند و خالق را غیرعادل می‌شمارند، ابلیس را موحّد واقعی می‌دانند و او را بازیچهٔ سرنوشت ازلی که خداوند برایش رقم زده است می‌پندارند، بر نظم و نسق خداوندی می‌آشوبند و حتی خداوند را به دور از دیده حقیقت‌بین می‌دانند.

از جمله شیوه‌های کنارگذاری و طرد، حول گفتمان کسانی متمرکز است که دیوانه و به تبع آن فاقد عقل به حساب می‌آیند. فوکو می‌گوید که در دوره‌های تاریخی مختلف، گفتار اشخاص مجنون یا همتراز با بصیرت الهی تصور می‌شد یا به کل بی‌معنا به شمار می‌آمد. در حکایت‌های عطار؛ دیوانه، شوریده، مجنون، درویش، رند و حتی عرفا از جمله کسانی هستد که دارای بصیرتی بالاتر از بصیرت انسان‌های عادی هستند که روحشان درگیر در جهان مادی است؛ در حالی‌که آنان (دیوانه و غیره) روحی آزاد و سبک‌بار از جهان و تعلقات مادی آن دارند؛ از این رو به حقایق و اسرار عالم واقف‌تر هستند. به نظر فوکو «کنارگذاری و طرد، در ذات خود، به نحو تناقض‌آمیزی یکی از مهم‌ترین راه‌هایی است که طی آن گفتمان تولید می‌شود. به نظر وی ساخته‌شدن گفتمان دارای ساز و کارهای درونی نیز هست که به گفتمان‌های خاص تداوم حیات می‌بخشد» (میلز، ۸۶:۱۳۸۲). نخستین ساز و کار چرخش، تفسیر است. گفتمان‌هایی که از سوی دیگران مورد تفسیر قرار گرفته‌اند گفتمان‌هایی هستند که دارای اعتبار و ارزش‌اند. متون عرفانی به سبب زیبایی ادبی و ایجاز به کار رفته در آن همواره توسط عرفای بعدی تفسیر و تأویل شده‌اند. این تفاسیر ادامهٔ حیات متون عرفانی را ممکن می‌سازند و بر غنا و ماندگاری آن‌ها می‌افزایند. ابلیس از موضوعات محوری در قرآن است، از این‌رو متون عرفانی به این موضوع یه صورت اساسی پرداخته‌اند. تأویل متفاوت ابلیس از سوی حلاج راه را برای

تفاسیر متفاوت عرفای دیگر و به وجود آمدن معانی جدید از این موضوع باز کرد.

۵. نتیجه‌گیری

تلقی عرفای سکری از ابلیس با هنجار زمانه و قرائت فقها هم‌خوانی ندارد. در حکایت‌های تذکرةالاولیاء روایتی که از ابلیس بیان می‌شود گاهی از زبان خود اوست و این خلاف تمام روایت‌های دینی است که راوی در آن فقط خداوند و یا انبیای الهی است. ایجاز سخن در این حکایت‌ها، متنی گشوده به خواننده عرضه می‌دارد که ذهن او را درگیر متن می‌کند و او را در آفرینش متن سهیم می‌کند. حوادث در آن محصول تقدیر و تصادف است نه نظام علت و معلولی. ابلیس در این حکایت‌ها به شکل‌های مختلف ظاهر می‌شود و از آن شکل ذهنی و مفهومی به شکل عینی و زمینی در می‌آید، از زمان لاهوتی جدا شده و در زمان ناسوتی سیر می‌کند و حکایت‌ها را نیز دچار زمان پریشی می‌کند. حقیقت در گفتمان عرفانی و از جمله تذکرةالاولیاء چنان متکثّر است که یک شوریده عارف، دیوانه و حتی ابلیس نیز می‌تواند بیان‌گرآن باشد و گفتمان مسلط جامعه را به چالش بکشد.

فهرست منابع

آون، پیترجی(۱۳۹۵). *شیطان در تصوف*. ترجمهٔ مرضیه سلیمانی. چ۲. تهران: علم.
ابن‌الجوزی، ابوالفرج(۱۳۹۵). *تلبیس ابلیس*. ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی. چ۵. تهران: نشردانشگاهی.
احمدی، بابک(۱۳۸۶). *چهار گزارش از تذکرة‌الاولیا عطار نیشابوری*. چ۳. تهران: مرکز.
اکبری مفاخر، آرش(۱۳۸۹). *اهریمن‌شناسی ایرانی*. تهران: ترفند.
اکبری‌مفاخر، آرش(۱۳۸۸). «اهریمن‌پرستی زروانی و نمونه‌های بازمانده از آن». *مطالعات ایرانی*، س۸. ش۱۶: صص ۸۹ -۱۱۱.
باختین، میخائیل(۱۳۹۱). *تخیل مکالمه‌ای (جستارهایی درباره رمان)*. ترجمهٔ رویا پورآذر. چ۳. تهران: نی.
بی‌نیاز، فتح‌الله(۱۳۹۴). *درآمدی بر داستان‌نویسی و روایت‌شناسی*. چ۶. تهران: افراز.
پاینده، حسین(۱۳۹۷). *نظریه و نقد ادبی*. تهران: سمت.
تودوروف، تزوتان(۱۳۷۹). *بوطیقای ساختارگرا*. ترجمهٔ محمد نبوی. تهران:آگاه.
جاویدانه، بهادر(۱۳۸۹). «دفاع از ابلیس نزد برخی از اکابر صوفیان». *پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب*. س۶. ش۱۰: صص ۱۳۴-۱۶۱.
جفری، آرتور(۱۳۷۲). *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*. ترجمهٔ فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
جکسون، رزماری (۱۹۸۱). فانتزی؛ ادبیات فروپاشی.
جیمز، ویلیام(۱۳۹۳). تنوع تجربه دینی. ترجمهٔ حسین کیانی. چ۲. تهران: حکمت
حری، ابوالفضل (۱۳۹۳). کلک خیال‌انگیز (بوطیقای ادبیات وهمناک، کرامات و معجزات). تهران: نی.
خرمشاهی، بهاءالدین(۱۳۷۸). *قرآن کریم*. تهران: دوستان.
رشیدیان، عبدالکریم(۱۳۹۳). *فرهنگ پسامدرن*. تهران: نی.
رضوانیان، قدسیه(۱۳۸۹). *ساختار داستانی حکایت‌های عرفانی*. تهران: سخن.
زمردی، حمیرا(۱۳۹۶). *نظریه ناسازه‌ها در ساختار زبان عرفان*. چ۳. تهران: زوار.
شوالیه، ژان و آلن گربران(۱۳۸۵). *فرهنگ نمادها*. ترجمهٔ سودابه فضایلی. تهران: جیحون.
عطارنیشابوری، فریدالدین(۱۳۸۳).*تذکرة‌الاولیا*. تصحیح محمداستعلامی. چ۱۴. تهران: زوار.
کمپانی‌زارع، مهدی(۱۳۹۶). *ابلیس عاشق یا فاسق*. چ۲. تهران: نگاه معاصر.
محمدی‌پارسا، عبدالله(۱۳۹۲). «بررسی و نقد جریان عرفانی در دفاع از ابلیس». *ادیان و عرفان*. س۴۶. ش۱: صص ۸۵-۱۰۹.

مزداپور، کتایون؛ سلیمی، مینا(۱۳۹۰). «شیطان و اهریمن». *نامه فرهنگستان*. س۱۲. ش۳: صص ۱۲۸ -۱۴۶.

مستعلی‌پارسا، غلامرضا(۱۴۰۰). *نظر عین‌القضات درباره ابلیس و ارتباط آن با نظام احسن*. چ۲. تهران: علم.

مکی، ابراهیم(۱۳۶۶). *شناخت عوامل نمایش*. تهران: سروش.

میلز، سارا(۱۳۸۲). *گفتمان*. ترجمه فتاح محمدی. زنجان: هزاره سوم.

ومک، پیتر(۱۳۹۶). *دیالوگ*. ترجمه مژده ثامتی. تهران: سینا.

References

Awn, Peter J. (2016). The Devil in Sufism. Translated by Marzieh Soleimani. 2nd ed. Tehran: Elm.

Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj (2016). The Deception of Iblis. Translated by Alireza Zekavati. 5th ed. Tehran: Nashr Daneshgahi.

Ahmadi, Babak (2007). Four Report of Attar Nishaburi's Tadhkirat al-Awliya. 3rd ed. Tehran: Markaz.

Akbari Mafakher, Arash (2010). Iranian Demonology. Tehran: Tarfand.

Akbari Mafakher, Arash (2009). Zurvani Demon Worship and Its Surviving Examples. Iranian Studies, Vol. 8, No. 16.

Bakhtin, Mikhail (2012). The Dialogic Imagination (Essays about the Novel). Translated by Roya PourAzar. 3rd ed. Tehran: Ney.

Biniyaz, Fathollah (2015). Introduction to Storytelling and Narratology. 6th ed. Tehran: Afraz.

Payandeh, Hossein (2018). Literary Theory and Criticism. Tehran: Samt.

Todorov, Tzvetan (2000). The Structuralist Poetics. Translated by Mohammad Nabavi. Tehran: Agah.

Javidaneh, Bahador (2010). Defending Iblis Among Some Sufi Masters. Journal of Culture and Literature, Vol. 6, No. 10.

Jeffery, Arthur (1993). The foreign vocabulary of the Quran. Translated by Fereydun Badrhei. Tehran: Tus.

Jackson, Rosemary (1981). Fantasy: The Literature of Subversion.

James, William (2014). The Varieties of Religious Experience. Translated by Hossein Kiani. 2nd ed. Tehran: Hekmat.

Hary, Abolfazl (2014). The Pen of Imagination: Poetics of Fantastic Literature, Miracles, and Miracles. Tehran: Ney.

Khoramshahi, Bahaeddin (1999). The Holy Qur'an. Tehran: Dostan.

Rashidian, Abdolkarim (2014). Postmodern Culture. Tehran: Ney.

Rezvanian, Ghodsieh (2010). The Narrative Structure of Mystical Stories. Tehran: Sokhan.

Zomorodi, Homeira (2017). The Theory of Incongruities in the Structure of Mystical Language. 3rd ed. Tehran: Zovar.

Chevalier, Jean and Alain Gheerbrant (2006). Dictionary of Symbols. Translated by Soudabeh Fazaeli. Tehran: Jeyhon.

Attar Nishaburi, Fariduddin (2004). Tadhkirat al-Awliya. Edited by Mohammad Esteelami. 14th ed. Tehran: Zovar.

Kompani Zare, Mehdi (2017). Iblis: The Lover or the Sinner. 2nd ed. Tehran: Negah Moaser.

Mohammadi Parsa, Abdollah (2013). Review and Criticism of the Mystical Flow in Defending Iblis. Religions and Mysticism, Vol. 46, No. 1.

Mazdapour, Katayoon; Salimi, Mina (2011). Satan and Ahriman. Academy Letter, Vol. 12, No. 3.

Mosta'ali Parsa, Gholamreza (2021). Eyn al-Qozat's View on Iblis and Its Relation to the Optimal System. 2nd ed. Tehran: Elm.

Maki, Ebrahim (1987). Understanding the Elements of Drama. Tehran: Soroush.

Mills, Sarah (2003). Discourse. Translated by Fatah Mohammadi. Zanjan: Hezareh Sevom.

Womack, Peter (2017). Dialogue. Translated by Mojdeh Sameti. Tehran: Sina.

©2020 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC- ND 4.0 license) (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Mystical literature
Scientific Quarterly of Mystical Literature
ALZAHRA UNIVERSITY
JML
Journal of Mystical Literature, Vol. 15, No. 35, 2024
Alzahra University, http://jml.alzahra.ac.ir/
Scientific-research
pp.117-142

Hero and Anti-Hero: The Characterization of Iblis in Attar Nishaburi's Tazkerat al-Awliya[1]

Seyyed Jafar Alavi[2]
Ghodsieh Rezvanivan[3]

Received: 2024/03/06
Accepted: 2024/05/04

Abstract

Arthur Jeffery believes that the word "Iblis" is a borrowing from of the Greek word " diablos", which was introduced into the Arabic language by Aramaic or Arabic-speaking Christians. The Sufi understanding of the concept of Iblis is not compatible with the mental schemas of the jurists and consequently not with the masses. Iblis is separated from divine time (lahut) and wanders in nasut time (the material world), connecting the eternal time with the material time, and the story becomes temporally distorted. These stories gradually shed their historical narrative skin and approach fictional narratives. The figure of Iblis in the stories of Tadhkerat al-Awliya, like the events of creation, disrupts the story's equilibrium and leads to a kind of imbalance. Attar employs a mystical and jurisprudential perspective with two different voices and meanings to portray a single character (Iblis), with these two voices having a conversational relationship. These two voices are evident in most of the stories of Tazkirat al-Awliya. The narration in the stories of this work, not only lends an artistic aspect to ordinary speech, but is also a means of persuading the audience. In these fictional narratives, the person in the act of narration becomes a character. The aim of this study is to explain the characterization of Iblis (in the stories of Tazkerat al-Awliya) in the two opposing aspects of hero and anti-hero in the act of storytelling.

Keywords: Iblis, Plot, Characterization, Storytelling, Tazkerat al-Awliya.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2024.46395.2547
2. Ph.D. candidate in Mystical Literature, Department of Persian Language and Literature, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: s.jafar.alavi1356@gmail.com.
3. Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: ghrezvan@umz.ac.ir
Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997