

فصلنامه علمی - تخصصی مطالعات زبان و ادبیات غنایی
گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد
سال ششم، شماره بیست و یک، زمستان ۱۳۹۵، ص. ۳۰-۱۹

ابلیس و شیطان در اندیشه و آثار سعدی

منوچهر جوکار^۱

نصرالله امامی^۲

شیما فاضلی^۳

چکیده

پرداختن به عرفان و تصوف به طور خاص و توجه به دانش‌های قرآنی به طور عام از رویکردهای مهم و رایج شاعران در روزگار سعدی است. این رویکرد به گستردگی و البته با نگرش خاص سعدی، در کلیات او نمودی آشکار دارد. در کنار موضوعات گوناگون حوزه دین و عرفان، پرداختن به ابلیس و مضامین داستانی مربوط به آن یکی از موارد پربسامد در نزد شاعران عارف یا عرفانگرای سبک عراقی است که در کلیات سعدی نیز به فراوانی کاربرد یافته است. با توجه به ویژگی‌های خاص عرفان در شعر و اندیشه سعدی که تا حدودی شخصی است در این مقاله نشان داده‌ایم که سعدی از سه منظر ایرانی، عرفانی و دینی به موضوع ابلیس نگرسته اما در این حوزه، نگاه او بیشتر متأثر از دیدگاه ایرانی است.

کلیدواژه‌ها:

آثار سعدی، اندیشه‌های عرفانی، دیو، ابلیس.

^۱ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز

gol.joukar@gmail.com

^۲ استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز

^۳ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز

مقدمه

باور به وجود ابلیس و نیروهای شیطانی و اهریمنی در اندیشه‌های بشر، پیشینه‌ای دیرینه دارد و پیش از آن‌که در سه آئین بزرگ یهود، مسیحیت و اسلام مطرح باشد، در میان اقوام مختلف وجود داشته‌است. پژوهشگران اعتقاد به وجود ابلیس را همزمان با آغاز آفرینش انسان و اعتقاد او به مرگ دانسته‌اند (رک. یاحقی، ۱۳۸۸: ذیل ابلیس).

ابلیس با اوصاف و تعبیرهای خاص اسطوره‌ای و دینی همواره یکی از بن‌مایه‌های نظم و نثر فارسی بویژه آثار اخلاقی و نیز مورد توجه خاص برخی از عارفان و بزرگان صوفیه بوده است. در آثار اخلاقی و ادب تعلیمی، ابلیس نمونه کامل عصیان، شرارت و پلیدی است و بر هر انسان کاملی، واجب است که در پرهیز از آن کوشا باشد. صوفیه و عارفان افزون بر این دیدگاه، درباره نیروی شیطانی و وجود ظلمانی ابلیس تفسیرهای خاصی نیز داشته‌اند. برخی از آنان از جمله حلاج، عین‌القضات، عطار، سنایی و مولانا به دفاع از ابلیس پرداخته و او را عاشقی راستین قلمداد کرده‌اند.

روزگار سعدی دوره غلبه اندیشه‌های مذهبی و نیز دوره تکامل همه جانبه اندیشه‌های عرفانی است و او به عنوان یکی از سرامدان چنین روزگاری از این دو دیدگاه به فراوانی تأثیر پذیرفته است. ابلیس و بن‌مایه‌های داستانی مربوط به آن نیز همسو با این اثرپذیری در بخش‌های گوناگون "کلیات" او کاربرد داشته است؛ از دیگر سو مخاطب‌شناسی سعدی که موجب توفیق روزافزون او نزد مخاطبان عام و خاص شده است، موجب می‌شود بسیاری از موضوعات و مضامین به کار رفته در آثارش متأثر از اندیشه‌های ملی ایران پیش و پس از اسلام باشد که موضوع ابلیس نیز از آن مستثنی نیست. سعدی برای پرداختن به این موضوع، از اندیشه‌های ایرانی و باورهای باستانی درباره دو نیروی متضاد خیر و شر نیز به گسترده‌ای استفاده نموده است. چنین اندیشه‌هایی جزو باورهای نهادینه شده مردم روزگار او بود؛ از این طریق سهمی عمده در افکار و آثارش یافته است.

توجه به مسأله ابلیس و بررسی آن در ادب فارسی، آرا و اندیشه‌های صوفیه و قرآن کریم در پژوهش‌های متعددی دیده می‌شود: «سیمای دوگانه ابلیس در آثار حکیم سنایی» (حیدری، ۱۳۸۴)، «جایگاه و سیر تاریخی ستایش ابلیس در شعر فارسی» (وفایی بصیر، ۱۳۸۶)، «خاستگاه و ردپای دیو و اهریمن در ادب کهن فارسی» (زمردی، نظری، ۱۳۹۱) و «اندیشه‌های عرفانی عین‌القضات در باب ابلیس» (اسداللهی، ۱۳۸۸)، برخی از پژوهش‌های انجام شده در این حوزه است که به بررسی پیشینه تاریخی و کاربردهای مضمونی دیو و ابلیس در برجسته‌ترین آثار حوزه‌های یادشده می‌پردازند؛ اما بررسی این موضوع در آثار سعدی تاکنون به طور خاص مورد توجه قرار نگرفته و تنها برخی از ابیات سعدی از جمله بخشی از حکایتی در باب اول بوستان که یکی از ستایش‌های در خور درباره ابلیس به شمار می‌رود، برجستگی و اهمیت بیشتری در نظر پژوهشگران داشته‌است و در اغلب پژوهش‌های انجام شده در این زمینه، از جمله برخی از مقالات پیش‌گفته به آن اشاره شده است (رک. سعدی، ۱۳۸۹: ۱۹۴-۱۹۵). افزون بر مقالات پیشین «بازتاب حکمت ایرانی در آثار سعدی» (رک. سبزیان‌پور، ۱۳۹۰) نیز یکی از پژوهش‌هایی است که به طور گسترده و تازه‌تری به این ابیات پرداخته است. در حالی‌که اشاره به ابلیس و مضامین داستانی مربوط به آن در سراسر کلیات سعدی پراکنده و از تنوع خاصی برخوردار است. به همین منظور پژوهش حاضر پس از طرح مقدمات، برای نخستین بار مسأله ابلیس را از سه دیدگاه ایرانی، اسلامی و عرفانی در تمامی آثار سعدی، بررسی نموده و نوع و میزان دقیق گرایش‌های این شاعر و نویسنده اندیشمند را تحلیل کرده است. بررسی‌های سبک‌شناختی و آماری در این زمینه خواننده را با سرچشمه اندیشه‌های سعدی آشنا تر و اصالت باورهای او را آشکارتر می‌سازد.

۲. عرفان در اندیشه‌های سعدی

درباره گرایش‌های عرفانی و دیدگاه‌های صوفیانه سعدی نظرات گوناگونی داده شده است. گروهی از پژوهشگران او را از پیروان مسلم مکتب تصوف می‌دانند؛ بوستان را حماسه‌ای عرفانی و در صد بالای از غزلیات را عارفانه می‌پندارند. گروهی دیگر او را تنها متأثر از نکات تربیتی - اخلاقی و سخنان و زندگی بزرگان تصوف می‌دانند. عده‌ای نیز در این که او را مرید سهروردی بدانند اصرار می‌ورزند؛ اما در حقیقت تصوف سعدی از گونه‌ای دیگر است. «او نه سهروردی می‌شود تا یکسره خود را تسلیم رؤیاهای صوفیانه کند و نه ابن‌جوزی می‌شود تا صوفیه را به کلی فریب‌خورده شیطان بپندارد» (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۲۱۸)؛ راهی که او برگزیده، راهی میانه است. سعدی بر اساس احوال روزگار، به نوعی ریاضت و تربیت نفس توجه دارد اما با تسلیم و گوشه‌نشینی محض موافق نیست و با وجود گسترش کمی تصوف و توسعه خانقاه‌ها در قرن هفتم (ه.ق) در عین توجه به تصوف در آثار خود، دیدی انتقادی به آن داشته است. او شاهدپرستی برخی از صوفیان، سماع، ظاهر و باطن تصوف و مواردی از این قبیل را نقد و بررسی می‌کند:

گروهی نشینند با خوش پسر که ما پاکبازیم و صاحب‌نظر
ز من پرس فرسوده روزگار که بر سفره حسرت خورد روزگار
(سعدی، ۱۳۸۹: ۳۲۹)

در کوه و دشت هر سبعی صوفی‌ای بدی گر هیچ سودمند بدی صوف بی صفا
(همان: ۷۲۴)

و سرانجام نتیجه می‌گیرد:

طریق حق رو و در هر کجا که خواهی باش که کنج خلوت صاحب‌دلان مکانی نیست
(همان: ۷۳۰)

ترک هواست کشتی دریای معرفت عارف به ذات شو نه به دلق قلندری
(همان: ۷۷۶)

سعدی در عین پرداختن به عرفان و کاربرد اصطلاحات تصوف، به ظواهر آن عنایتی ندارد و علاقه‌مند به نوعی عرفان پویاست (داراب‌پور، لویمی، ۱۳۸۹: ۱۰۴-۱۰۶). این مسأله می‌تواند ریشه در روحیات ایرانی او داشته باشد که در آن تلاش و زندگی جمعی توصیه شده است. زرین‌کوب در این باره می‌نویسد «در آیین ثنوی زرتشت، گرایش به زهد و ریاضت نیست از آن روست که در ثنویت زرتشت روح و جسم در مقابل هم نیست. خیر و شرست که با هم مقابل است و البته دنیای جسم هم جزو قلمرو خیرست نه قلمرو شر» (زرین‌کوب، ۱۳۵۷: ۳)؛ هر چند این نکته به معنای عدم اثرپذیری تصوف از آیین زرتشت نیست و دیگر این که سعدی در هر حالتی اهل میانه‌روی است.

سعدی در کنار کاربرد پراکنده مضامین اخلاقی و تربیتی صوفیه در سراسر کلیات خود چهل و نه بار به نام هفده تن از صوفیان بزرگ ایران، بغداد، شام و مصر نیز اشاره داشته و به نقل حکایت‌ها و سخنان آنان پرداخته است.^۱ اغلب این اشاره‌ها در مجالس پنج گانه دیده می‌شود؛ البته بوستان به عنوان آرمان‌شهر سعدی نیز سرشار از مضامین عارفانه و توصیه‌های اخلاقی و تربیتی عرفاست. بهترین توصیف از عارفان راستین در بوستان آورده می‌شود (ر.ک. سعدی، ۱۳۸۹: ۲۵۶ - ۲۵۸). شخصیت‌های حکایت‌های باب چهار (در تواضع) و باب هفت (در عالم تربیت) نیز اغلب عارفان سرشناس یا پارسایان و اهل طریقتی بی‌نام و نشان هستند.

توجه سعدی به بزرگان صوفیه و اندیشه‌های آنان منحصر به آثار یاد شده نیست. سعید حمیدیان از پژوهشگرانی است که غزل‌های سعدی را نیز نمونه کامل عرفان می‌داند و می‌نویسد: «سعدی دارای این امتیاز و افتخار در عرصه غزل عارفانه است که ملموس‌ترین و تجربه‌پذیرترین بیان و در یک کلام آفاق‌ترین نگاه را آن هم در مقوله‌ای تا بدین حد انتزاعی، ذهنی و پیچیده دارد» (حمیدیان، ۱۳۸۷: ۱۵۳).

سرانجام سخن این که گروهی از پژوهشگران معتقدند «سعدی عرفان را به عنوان غایت مطلوب در نظر نمی‌گیرد بلکه به آن به صورت وسیله تکمیل فضایل اخلاقی معاصران می‌نگرد» (رک. ماسه، ۱۳۶۴: ۲۴۵) اما در واقع او عرفان حقیقی را یکی از غایت‌های مطلوب در تکمیل فضایل اخلاقی بشر و معاصرانش می‌داند.

۳. رویکرد اسلامی و عرفانی سعدی به مسئله ابلیس

توصیف ابلیس در قرآن و اندیشه‌های اسلامی تا حد زیادی متأثر از اندیشه‌های اعراب پیش از اسلام است که نخستین مخاطبان متن قرآن به حساب می‌آمدند. قوم عرب «منشأ همه شرور و خباثت را ابلیس می‌شمرد و لفظ شیطان را به جای او به کار می‌برد. شیطان نیز در زبان مردم کم‌کم به جای ابلیس قرار گرفت. اعراب هر چیز قبیح و ناخوشایند را به شیطان منسوب می‌ساختند» (دهکردی، ۱۳۹۱: ۱۵۸). قرآن در اغلب موارد از این روح شریر با نام شیطان یاد کرده است. شیطان از ریشه شطن به معنی دور یا ریسمان بلند تابیده شده است. این کلمه به صورت مفرد هفتاد مرتبه و به صورت جمع هجده بار در قرآن مجید آمده است. قرآن یازده بار نیز از واژه ابلیس یاد کرده است. ابلاس اندوهی است که از شدت سختی ناشی می‌شد و آن مرتبه‌ای شدید و کامل از یأس است و ابلیس چون از رحمت خداوند نومید گردیده بدین نام خوانده شده است. قرآن کریم شیطان را از جن معرفی می‌کند (کهف: ۵۰) و مبدأ تکون جن از آتش است (حجر/۲۷، الرحمن/۱۵). جن نزد اعراب هر چیزی است که از حواس پوشیده باشد چنان که ملائکه را نیز به جهت همین پوشیدگی از نظرها، جن می‌نامیدند و قرآن نیز متناسب با این طرز تلقی گاه از ملائکه با لفظ جن تعبیر کرده است (همان: ۱۴۹-۱۴۸).

ابلیس در اندیشه‌های اسلامی از لحاظ شکل، هیأت مخصوصی دارد. او به سبب گناهش سیاه چهره است و به شکل یک انسان و بخصوص زن به نمود درمی‌آید. در قرآن به نافرمانی ابلیس، وسوسه و اغواگری‌ها، همچنین به انسان‌های شیطان صفتی که در کنار او قرار می‌گیرند اشاره شده است. گاه نیز منشأ اعمال شیطانی و وسوسه، درون انسان و نفس اماره معرفی می‌شود (رک. اسلامی ندوشن، ۱۳۷۲: ۱۳۱). مهم‌ترین و فراگیرترین دیدگاه سعدی درباره ابلیس همین دیدگاه مطابق با شریعت است که شیطان در آن مظهر اغواگری، بدی و زشت‌رویی است.

در کلیات به پیروی از اندیشه‌های اسلامی و قرآنی و باورهای خاص سعدی، ابلیس معلم ملائکه است که به سبب سرشت و گوهر بد خود از سجده بر فرزند آدم و اطاعت از فرمان خدا سر باز می‌زند. پس از آن نیز دشمن قسم‌خورده انسان می‌شود و به بهانه‌های گوناگون اسباب فریب او را فراهم می‌سازد؛ اما بر انسان‌ها واجب است از این مظهر شر دوری نمایند.

نه ابلیس در حق ما طعنه زد کز اینان نیاید بجز کار بد
فغان از بدی‌ها که در نفس ماست که ترسم شود طعن ابلیس راست
چو ملعون پسند آمدش قهر ما خدایش بسینداخت از بهر ما
کجا سر بر آریم از این عار و ننگ که با او به صلحیم و با حق به جنگ
نظر دوست نادر کند سوی تو چو در روی دشمن بود روی تو

(سعدی، ۱۳۸۹: ۳۵۵)

البته این دوری کار مردان خداست نه مدعیان و نیز از عهده کسی برمی آید که مشمول عنایت خاص الهی باشد. همان- طور که برصیصا زاهد معروف بنی اسرائیل با آن همه سابقه عبادت و زهد، در مقابل وسوسه های شیطان تاب نیاورد و به انواع گناه آلوده و از درگاه خدا رانده شد. نتیجه گیری سعدی از حکایت برصیصا آخرین حکایت مجالس پنج گانه تا حد زیادی جبرگرایانه است: خداوند هر که را بخواهد می پذیرد و هر که را نخواهد گرچه در لباس پارسایان باشد توفیقی حاصل نخواهد کرد (ر.ک. همان: ۹۴۶-۹۴۴). از دیگر سو سعدی، لطف خداوند را آن چنان شامل و دربرگیرنده می داند که هیچ کس حتی ابلیس نیز نباید از آن ناامید شود:

و گر در دهد یک صلائی کرم عزازیل گوید نصیبی برم
(همان: ۱۷۸)

گرچه شیطان رحیم از راه انصافم ببرد همچنان امید می دارم به رحمان رحیم
(همان: ۸۲۲)

سعدی گاه دیو (شیطان) را نفس اماره معنی کرده است:

رستمی باید که پیشانی کند با دیو نفس گر بر او غالب شویم افراسیاب افکنده ایم
(همان)

که با نفس و شیطان برآید به زور مـصاف پلنگان نیاید ز مور
(همان: ۳۶۴)

و در مقام اغراق، زشت کاران و هر گونه بدی را به شیطان تشبیه نموده است:

دلیری سیه نامه ای سخت دل ز ناپاکی ابلیس در وی خجل
(همان: ۲۷۳)

او ذات بد ابلیس را در سرنوشتش مؤثر می داند و همچنان که در دیدگاه های تربیتی خود، جبرگرایانه آموزش را در تربیت سرشت بد بی تأثیر می داند، بر این باور است که سجده نکردن و سرپیچی شیطان از فرمان خداوند نیز ناشی از ذات بد وی بود که البته شیطان گریزی از آن نداشت.

دیو اگر صومعه داری کند اندر ملکوت همچو ابلیس همان طینت ماضی دارد
(همان: ۸۴۵)

از ابلیس هرگز نیاید سـجود نه از بد گهر نیکویی در وجود
(همان: ۲۵۱)

هرگز پر طاووس کسی گفت که زشت است؟ یا دیو کسی گفت که رضوان بهشت است؟
نیکی و بدی در گهر خلق سرشته است از نامه نخوانند مگر آن چه نوشته است
(همان: ۸۳۹)

نه ابلیس بد کرد و نیکی ندید؟ بر پاک نیاید ز تخم پلید
(همان: ۲۱۰)

افزون بر باورهای قرآنی، متفکران و اندیشمندان اسلامی نظرات دیگری نیز درباره ابلیس داشته اند؛ یکی از جالب ترین تفکرات در زمینه شیطان متعلق به عرفاست. عرفا با اعتقاد به نوعی تأویل و تفسیر عارفانه و گاه عاشقانه فصلی تازه در آرا

و باورهای صوفیه گشوده‌اند که می‌توان آن را از بسیاری جهات توجیه زیباشناختی و یا حاصل سعه صدر و تکیه اساسی آنان بر این اصل مهم قلمداد کرد. «در طرز تفکر خاص برخی از عرفا پیرامون ابلیس، شیطان سلطان‌العارفین و خودداری او از سجده بر آدم، کمال توحید و اخلاص او دانسته می‌شود» (شمیسا، ۱۳۶۶: ذیل ابلیس). سرآغاز این ستایش‌ها را باید به حلاج مربوط دانست. در فارسی، نخستین دفاعیه ابلیس که شاید زیباترین آن‌ها نیز باشد از سنایی است و پس از او مدافع دیگر ابلیس احمد غزالی است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۴۸-۱۴۱). عین القضاة، عطار و مولانا نیز هریک به نوعی به ستایش ابلیس پرداخته‌اند. پژوهشگران عین القضاة را بزرگترین مدافع شیطان به شمار می‌آورند که در نگرشی دوگانه وجود نور سیاه ابلیس را در مقابل نور سفید محمدی لازم و بایسته می‌دانند (ر.ک. اسداللهی، ۱۳۸۸). محمد امین ریاحی در تعلیقات خود بر *مرصادالعباد* این تسامح درباره ابلیس و دفاع از او را خاص عرفان غرب ایران و بازمانده آیین‌های کهن ایرانی می‌داند (ر.ک. نجم رازی، ۱۳۹۱: ۵۸۷ و ۶۸۳). برخی از پژوهشگران به طور کلی تقسیم خدایان به دو گروه خیر و شر در اندیشه‌های کهن ایرانی را نیز تحت تأثیر تمدن بین‌النهرین و آسیای غربی می‌دانند که ابتدا در مناطق غربی ایران به گستردگی تأثیر کرد و سپس در دیگر مناطق گسترش یافت (زمردیان، نظری، ۱۳۹۱: ۷۴).

دفاعیات عرفا از شیطان را می‌توان به دو بخش اصلی تقسیم کرد: «یکی مسأله امر و ابتلا و دیگری اعتقاد به عبادت عاشقانه و شهود عارفانه و یکتاپرستی بی‌نظیر ابلیس. نظریات عارفان مدافع ابلیس در طیف‌های مختلف حول این دو محور دور می‌زند» (داوودی مقدم، ۱۳۸۳: ۹۱)؛ اما گرایش سعدی به این دیدگاه چگونه بوده است؟ با وجود این که سعدی بیشتر از منظر دین به ابلیس نگرسته است در مواردی تحت تأثیر دیدگاه‌های حلاج‌گونه نیز قرار داشته است؛ گرچه در یکی از غزلیات عرفانی خود از «انالحق» گفتن او با لحنی طعنه‌آمیز یاد کرده و خود را در تضاد با حلاج نشان داده است:

فرعون وار لاف انالحق همی زنی و آن‌گاه قرب موسی عمرانت آرزوست

(سعدی ۱۳۸۹: ۸۰۹)

با این حال در یکی از حکایت‌های بوستان ضمن تمثیلی، به زیبایی فرشته مانند ابلیس اشاره کرده است؛ البته هدف از این تمثیل شرح ضدیت و دشمنی مغرضان ناآگاه است. سعدی برای تقریر مضمون تضاد موجود در نوع نگرش‌ها و نتایج حاصل از آن، ابلیس را مثال می‌زند که با وجود زیبارویی، به سبب دیدگاه‌های نادرست دشمنان و بدخواهانش زشت‌رو تصویر شده است:

ندانم کجا دیده‌ام در کتاب که ابلیس را دید شخصی به خواب
به بالا صنوبر به دیدن چو حور چو خورشیدش از چهره می‌تافت نور
فرا رفت و گفت ای عجب این تویی؟ فرشته نباشد بدین نیکویی
تو کاین روی داری به حسن قمر چرا در جهانی به زشتی سمر
چرا نقش‌بندت در ایوان شاه دژم روی کرده‌ست و زشت و سیاه
شنید این سخن بخت‌برگشته دیو به زاری برآورد بانگ و غریو
که ای نیک‌بخت این نه شکل من است ولیکن قلم در کف دشمن است
(سعدی ۱۳۸۹: ۱۹۴-۱۹۵)

گفتنی است سبزیان‌پور ریشه این تمثیل را یک اندیشه ایرانی و کتاب مورد نظر سعدی را به احتمال یثیمه/الدهر ثعالبی می‌داند (سبزیان‌پور، ۱۳۹۰: ۵۴).

چنان‌که پیش‌تر یادآور شد، سعدی انحراف ابلیس را نیز ناشی از سرنوشتی محتوم دانسته‌است که همسو با دیدگاه عارفان پیشین قرار دارد:

بسیار برانندند و به جایی نرسیدند ارباب فنون با همه علمی که بخواندند
توفیق سعادت چو نباشد چه توان کرد؟ ابلیس برانندد و بر او کفر برانندد
(همان: ۸۴)

دیو اگر صومعه‌داری کند اندر ملکوت همچو ابلیس همان طینت ماضی دارد
نیکی و بدی در گهر خلق سرشته است از نامه نخواند مگر آن چه نوشته است
(همان: ۸۳۹)

واژه‌های ابلیس و شیطان در مجموع سی و دو بار در کلیات سعدی به مناسبت‌های گوناگونی چون اشاره به مضامین داستانی، تمثیل و تشبیه، تلمیح و بیان مضامین اخلاقی کاربرد یافته است.^۲

۴. رویکرد سعدی به اهریمن و دیو در اندیشه‌های ایرانی

رویکرد مهم دیگر به نیروهای شیطانی در آثار سعدی متعلق به باورهای کهن ایرانی است. آیین مزدایی یکی از کهن‌ترین ادیان بشری است که در آن به وجود نیروهای شیطانی اشاره شده است. اهریمن "Ahreman" در پهلوی و "Angra mainya" در اوستا و دیو "Deva" در اوستایی و "Dev" در پهلوی را می‌توان معادل شیطان یا برخی از جنبه‌های وجودی آن دانست. در زرتشتی‌گری و دیگر دین‌های ایرانی، جهان، بین دو نیروی خیر و شر، خوب و بد و به تعبیری دیگر به روشنی و تاریکی تقسیم می‌شود و عرصه نبرد میان دو نیروی متضاد می‌گردد. انسان نیز طبق عقاید زرتشت با بهره‌مندی از اختیار، می‌تواند در یکی از جبهه‌های حق یا باطل قرار گیرد؛ البته در پایان جهان، پیروزی از آن نیروهای خیر و اهورامزدا است و اهریمن محکوم به شکست خواهد بود.

درباره اساس پیدایش این طرز تفکر و دوگانگی، در آیین‌های ایرانی نظرات گوناگونی ابراز شده است. زرنر می‌نویسد: «زردشت این ستیز بنیادین میان راستی و دروغ را که از خاک تا افلاک جریان داشت در انداخت؛ در تمامی سطوح، دو اصل رقیب وجود داشت در نتیجه او بدین نقطه رسید که تمامی عالم چه مادی و چه مینوی در کشاکش این تنش بنیادین قرار گرفته است» (زرنر، ۱۳۸۷: ۴۹). به نظر برخی دیگر از پژوهشگران، این گرایش دوگانه در آیین زردشت را باید مربوط به تشکیلات جامعه دوره او دانست. در این دیدگاه «سپتتامینو» نماینده جامعه شبانی و روستایی آن عصر است که ساکن و ایستا بوده، روزگار خویش را به حاصل خیز کردن خاک و پرورش احشام می‌گذراند و «انگرمینو» نشانگر جامعه صحراگرد و قبیله‌ای است که باعث از بین رفتن احشام و انسان‌ها و نابودی محصول می‌شدند (صمدی، ۱۳۶۷: ۵۴). گروهی نیز بر این باورند که سرچشمه‌های پیدایش چنین تفکری تمدن بین‌النهرین و آسیای غربی است که از صافی مصلحی چون زردشت گذشته است (زمردی، نظری، ۱۳۹۱: ۷۳)؛ در هر حال از رهگذر تقسیم جهان، بین دو نیروی خیر و شر، در باورهای ایرانی کهن دسته‌ای از موجودات در کنار اهورا مزدا و دسته‌ای دیگر نیز در خدمت اهریمن قرار می‌گیرند. گروه اول خیر محض و یاوران خوبی و گروه دوم برعکس آن هستند. ایزدان و هفت امشاسپندان یاوران اهورامزدا و متعلق به جهان روشنی و اهریمن و دیوان، یاوران و آفریده اهریمن و متعلق به تاریکی هستند.

جایگاه اهریمن براساس باورداشتهای سنتی کهن، در شمال ایران است و «نادانی، زیانرسانی و بی‌نظمی ویژگی‌های او هستند. همان‌طور که اورمزد زندگی را می‌آفریند اهریمن، مرگ را به وجود می‌آورد. در برابر تندرستی بیماری را و در برابر زیبایی، زشتی را ایجاد می‌کند و همه بیماری‌های مردم از او ناشی می‌شود» (هینلر، ۱۳۷۳: ۸۱)؛ این در حالی است که در آغاز آفرینش همه چیز در حالت مینوی به سر می‌برد. «درخت بدون پوست و خار بود و گاو سفید و درخشانده همچون ماه و کیومرث که نخستین انسان است، همچون خورشید می‌درخشید» (همان: ۸۷).

اهریمن در دوره اسلامی به معنای شریر، بد و پلید در ذهن و حافظه ایرانیان باقی ماند در حالی که معنای گذشته آن نیز کمابیش مدنظر بود؛ یعنی موجودی که منشأ شر و بدی و نافرمانی به حساب می‌آمد و در کنار شیطان و ابلیس در اندیشه‌های اسلامی قرار می‌گرفت و به معنای آن به کار می‌رفت. همین تشابه معنایی سبب ماندگاری اهریمن در آثار و افکار ایرانیان پس از اسلام شد.

سعدی در کلیات خود چهار بار به واژه اهریمن اشاره داشته است این اشاره‌ها آمیزه‌ای از باورهای اسلامی و ایرانی کهن هستند که در آن‌ها به تقابل اهریمن (=شیطان) و سروش (=فرشته) و مانند آن اشاره می‌شود.

دو کس بر حدیثی گمارند گوش از این تا بدان ز اهرمن تا سروش
(سعدی، ۱۳۸۹: ۳۳۰)

در این بیت همان‌طور که اهریمن در معنای شیطان به کار رفته، سروش نیز در معنای فرشته است. اهریمن (=شیطان) مظهر پلیدی و فتنه انگیزی است که در مقابل فرشته مظهر پاکی قرار می‌گیرد؛ و نیز در نمونه‌های بعد:

رقیب کیست که در ماجرای خلوت ما فرشته ره نبرد تا به اهرمن چه رسد
(همان: ۴۲۶)

من و فردوس بدین نقد بضاعت که مراست اهرمن را که گذارد که به مینو برود
(همان: ۸۱۶)

روح پاکم چند باشم منزوی در کنج خاک حور عینم تا کی آخر بار اهریمن کشم
(همان: ۸۲۱)

اما یکی دیگر از واژه‌های بازمانده از آیین‌های باستانی در ایران که حامل برخی از مفاهیم پلیدی و شرارت بوده و همین مفاهیم، آن را در ردیف و به معنای ابلیس و شیطان قرار داده، دیو است. دیو در مذاهب آریایی معانی گوناگونی داشته‌است. «معنای اصلی واژه دیو (=دئو) در ابتدا، خدا بود و به گروهی از خدایان آریایی اطلاق می‌شد ولی پس از ظهور زرتشت و معرفی اهورامزدا، خدایان قدیم، دیوان، همراه‌کنندگان و شیاطین خوانده شدند. دیو بر خدایان دشمن نیز اطلاق می‌شد و سرانجام به دنبال یک تحول کند و دراز مدت، غولان و موجودات اهریمنی دیگر نیز در شمار دیوان قرار گرفتند» (یاحقی، ۱۳۸۸: ذیل دیو). دیوان در این معنی، از زیردستان اهریمن، آفریدگان و دستیاران او هستند و در بدآفرینی و تبه‌کاری یاری‌رسان او به حساب می‌آیند و در *اوستا* در برابر ایزدان و هفت امشاسپندان که موجوداتی مینوی هستند قرار می‌گیرند. در *شاهنامه*، دیوان قدیم‌ترین دشمنان ایران معرفی می‌شوند و نسبت‌شان به اهریمن بازمی‌گردد. به‌نظر می‌رسد که دیوان در روایات ملی دسته‌ای از آدمیان نیرومند هستند که از نظر نژاد و دین، متفاوت با ایرانیان بوده‌اند؛ محل اصلی آنان در شمال بوده و دسته‌ای از جنگ‌های پادشاهان و پهلوانان ایران نیز برای مقابله و دفع آن‌ها صورت گرفته است (صفا، ۱۳۸۷: ۶۰۳).

دیو نیز در آثار زبان و ادب فارسی پس از اسلام، معمولاً در معنایی نمادین استفاده می‌شد و منظور از آن نیروهای شیطانی، شیطان و بدخواهان بدآفرین بود. «دیو در ادب پس از اسلام نماد آفات طبیعی مثل زلزله، توفان، رنج، ستم و خلق و خوی بد مردم و صفات مذموم آنها چون رشک و حسد و آز و شهوت بود» (زمردی، نظری، ۱۳۹۱: ۸۱). تمامی این معانی نیز در حوزه فرهنگ گذشته و تمدن باستانی قوم ایرانی قرار داشت. سعدی با بهره‌مندی از مضامین یاد شده سی و هفت بار در کلیات خود به واژه دیو اشاره داشته و آن را به ترتیب بسامد در سه معنا به کار برده است^۳:

۱. در معنای شیطان، که بیش از دو دیدگاه دیگر مورد توجه است. در این دیدگاه معمولاً دیو (=شیطان) در برابر فرشته و آدم قرار دارد و در مضامین اخلاقی، تلمیح و تمثیل و تشبیه‌های سعدی کاربرد می‌یابد:
- و معلم دومین را اخلاق ملکی دیدند و یک‌یک دیو شدند (سعدی، ۱۳۸۹: ۱۳۱).

چو آن سرفرازی نمود این کمی از آن دیو کردند از این آدمی

(همان: ۲۷۱)

مگر آدمی نبودی که اسیر دیو ماندی که فرشته ره ندارد به مکان آدمیت

(همان: ۸۱۱)

سعدیا عشق نیامیزد و شهوت با هم پیش تسیب ملایک نرود دیو رجیم

(همان: ۵۷۱)

نگویم سماع ای برادر که چیست مگر مستمع را بدانم که کیست

گر از برج معنی پرد طیر او فرشته فرو ماند از سیر او

وگر مرد لهو است و بازی و لاغ قوی تر شود دیوش اندر دماغ

(همان: ۲۶۶)

۲. کاربردهای عامیانه که در آثار سعدی در مرتبه دوم اهمیت قرار دارد. دیو در این کاربرد گاه مترادف جن و پری است؛ موجودی است که از نام خدا می‌گریزد، بدخواه و زورمند است و با افسون خواندن و در بند شدن ارتباط می‌یابد:

که زنه‌ار از این مکر و دستان و ریو به جای سلیمان نشستن چو دیو

(همان: ۲۹۱)

مذمت کننش که زرق است و ریو ز مردم چنان می‌گریزد که دیو

(همان: ۳۳۰)

سخن دیو بند است در چاه دل به بالای کام و زبانش مهل

توان باز دادن به ره نره دیو ولی باز نتوان گرفتن به ریو

تو دانی که چون دیو رفت از قفس نیاید به لاجول کس باز پس

(همان: ۳۱۴-۳۱۵)

سعدی آن دیو نباشد که به افسون برود هیچت افتد که چو مردم به سخن بازآیی

(همان: ۶۰۱)

۳. سرانجام، کاربرد دیو مطابق با باورهای مطرح شده در شاهنامه و دین‌های باستانی است، به نسبتی کم‌تر، در موارد زیر:

دیو سفید:

به دست تهی بر نیاید امید به زر بر کنی چشم دیو سفید
(همان: ۲۳۳)

دیو سفید یکی از دیوان مازندران در شاهنامه است که در جنگ با کاووس او و سپاهیان را گرفتار و کور کرد.

دیوان زیرزمین:

- از دیوان زیرزمین چندان بر حذر نباید بود که از دیوان روی زمین یعنی آدمیان بد (سعدی، ۱۳۸۹: ۹۱۸).
سعدی در این شاهد، بر اساس باورهای کهن محل دیوها را زیر زمین دانسته است.

دیو شهوت، دیو خشم، دیو آز:

چنان دیو شهوت رضا داده بود که چون گرگ در یوسف افتاده بود
(همان: ۳۵۹)

چو لشکر برون تاخت خشم از کمین نه انصاف ماند نه تقوا نه دین
ندیدم چنین دیو زیر فلک که از وی گریزند چندان ملک
(همان: ۱۹۶)

بیت‌های اخیر یادآور این باور کهن است که مفاهیم بد، منسوب به دیوان و اهریمنان هستند و همان‌طور که هر یک از مفاهیم خیر، ایزد و نگهبانی دارند؛ بسیاری از امور بد مانند خشم، مستی، حسد و ... نیز در حمایت دیوی خاص هستند. در این میان نیز دیو آز و دیو خشم جزو برجسته‌ترین دیوان به حساب می‌آیند (آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۴۸).
گفتنی است سعدی در مواعظ و رسایل به دلیل غلبه ماهیت مذهبی و دینی آن، بیش از سایر آثار خود از واژه شیطان و ابلیس استفاده نموده است در حالی که در دیگر آثار به ویژه در بوستان کاربرد واژه دیو در این معنی را ترجیح داده است.
سرانجام سخن این که «در متون فارسی معمولاً شیطان، ابلیس، اهریمن، غول، عفریت و جن را معادل گرفته‌اند؛ هر چند شیطان غالباً مفهومی خاص‌تر دارد که همان ابلیس و شیطان مفاهیم و منابع اسلامی است اما دیو و اهریمن کاربردی عام‌تر و وسیع‌تر می‌یابد» (زمردی، نظری، ۱۳۹۱: ۷۵)؛ آثار سعدی نیز از این قاعده مستثنا نیست اما نکته حائز اهمیت این است که او در بیان مفاهیم و اندیشه‌های اسلامی و تربیتی خود بیش از شیطان و ابلیس، دیو را در این معنا به کار برده است. این مسأله نشان‌دهنده جایگاه ارزشمند باورهای مردمی و قومی در نزد سعدی و مخاطبان آثار اوست در حالی که در دوره سلجوقی و سبک عراقی گرایش به مضامین و معانی غیر ایرانی و عمدتاً سامی و اسلامی در اوج اهمیت قرار داشت و بسیار مورد توجه اندیشمندان و متفکران بود.

نتیجه

سعدی در کلیات خود از سه دیدگاه ایرانی، اسلامی و عرفانی به موضوع ابلیس نگریسته است. مطابق با اندیشه‌های اسلامی شیطان را مردود درگاه حق، دشمن قسم‌خورده انسان و معادل نفس اماره می‌داند. بدکاران را به ابلیس تشبیه می‌کند و بر دوری هرچه بیشتر از آن تأکید می‌ورزد اما رهایی از دست او را منوط به لطف خاص پروردگار می‌داند. بر اساس دیدگاه‌های عرفانی در مواردی چند به دفاع از ابلیس پرداخته است و نافرمانیش را سرنوشتی محتوم و از پیش تعیین شده قلمداد می‌کند که شیطان گریزی از آن نداشته است. او همچنین شیطان و ابلیس را با دیو و اهریمن در اندیشه‌های ایرانی تطبیق داده و حتی بیش از شیطان و ابلیس، نیروهای شر عالم را بارها بدین نام خوانده است. کم و کیف اثرپذیری از این

دیدگاه‌ها بیانگر تعلق خاطر سعدی به حوزه اندیشه‌های ایرانی است. او در پرداختن به ابلیس دیدگاهی موافق با تعبیر و تلقی قرآن از این موجود دارد، اما در اشاره به آن با نام دیو مأنوس‌تر به نظر می‌رسد. کاربرد واژه دیو به جای ابلیس و شیطان و استفاده از جنبه‌های مختلف معنایی این واژه در قیاس با ابلیس و شیطان نشان می‌دهد، سعدی در کنار جنبه‌های دینی، به استفاده از باورهای عامیانه در اشاره به ابلیس و نیروهای شیطانی تمایل بیشتری داشته است؛ باورهایی که از گذشته‌های دور در میان مردم رواج داشته‌اند. به نظر می‌رسد سعدی در بیان مفاهیم دینی نیز باورهای عام و معمول را ترجیح می‌داده‌ست؛ گرچه چنین آموزه‌هایی در روزگار او نزد اهل علم از شهرت و فراگیری خاصی برخوردار بوده‌اند.

یادداشت‌ها

۱. او بندرت، جز ابراهیم ادهم، وارد جزئیات زندگی این اشخاص می‌شود. سعدی در واقع در پی تذکره‌نویسی نیست بلکه هدف کلی او از اشاره مستقیم به این اشخاص بیان ویژگی‌های اخلاقی، تأکید بر ترک تعلق و همه را هیچ انگاشتن، جز خدا، در اوج اخلاص و بندگی است. برخی از این سخنان نیز بیانگر دیدگاه‌های خاص صوفیانه و فکری سعدی هستند برای نمونه سخن و حکایتی از بایزید (ر.ک. سعدی، ۱۳۸۹: ۳۰۳، ۲۷۲) و حکایتی درباره باباکوهی (همان: ۳۰۲) در بوستان، دیدگاه‌های ملامتی سعدی را آشکار می‌سازد. دیدگاهی که در مواردی دیگر نیز به آن پرداخته است (ر.ک. همان: ۲۸۴، ۲۹۰ و...).

بزرگان صوفیه ایرانی در آثار سعدی عبارتند از: ابراهیم ادهم ۵ بار (ص ۹۳۸)، بایزید ۵ بار (ص ۹۳۵، ۹۴۶)، باباکوهی ۲ بار (ص ۳۰۲)، شبلی ۳ بار (ص ۲۳۸، ۸۶۴، ۹۰۶)، روزبهان بقلی (ص ۷۴۷)، یحیی معاذ رازی (ص ۹۳۷)، بوسعید خراز (ص ۸۰۹)، ابراهیم خواص (ص ۹۴۲)، بشرحافی (ص ۹۴۱)، جنید (ص ۹۴۴)، عبدالقادر گیلانی (ص ۴۵) و بالاخره شیخ شهاب‌الدین سهروردی که در نسخه فروغی نیامده‌است و «احتمالاً منظور شهاب‌الدین محمود بن احمد زنجانی متوفی به ۶۵۶ (ه.ق) است که همزمان با تحصیلات سعدی، در نظامیه مشغول تدریس بوده‌است (ر.ک. کسای، ۱۳۵۸: ۲۰۲ و ۲۰۳). گویا سعدی با وجود این علاقه به عرفان و عارفان راستین، به پیر و مرادی خاص اکتفا نکرده و به چند تن از آنان ارادت داشته است. ذبیح‌الله صفا بر این باور است که او در عین حال که مانند یک مرید، فرمانبردار آنان نبود از راه صحبت از گفتار و نظرهایشان برخوردار شده و گاه بعضی از نظره‌های ایشان را نیز پذیرفته است (صفا، ۱۳۸۱: ۱۱۲).

سعدی در همین راستا در ۱۴ اشاره ۵ تن از صوفیان و زاهدان بنام بغداد، شام و مصر را نیز در آثار خود نام برده است. افزون بر این ۱۱ بار از **برصیصا**، یکی از عابدان بنی‌اسرائیل نیز در مجالس خود یاد کرده‌است (ص ۹۰۴-۹۰۶) صوفیان عراق، شام و مصر در کلیات سعدی عبارتند از: معروف کرخی ۶ بار (ص ۲۸۱، ۸۶۴) ذوالنون مصری (ص ۴۵، ۲۸۱ و ۹۰۷)، حاتم اصم ۲ بار (ص ۲۸۷)، داوود طایی ۲ بار (۳۱۸)، مالک دینار یک بار (ص ۷۴۳).

۲. اشاره‌های دیگر به ابلیس و شیطان در این صفحات از کلیات سعدی دیده می‌شود (۲۱۰، ۲۳۴، ۲۷۳، ۳۱۰، ۳۱۷، ۳۵۵ (۲بار)، ۳۵۶ (۲بار)، ۳۶۴، ۷۶۱، ۷۷۵، ۷۹۱، ۷۹۹، ۸۰۵ (۲بار)، ۸۲۲، ۸۴۵، ۸۴۸، ۹۳۸، ۹۴۵ (۹بار)).

۳. دیگر اشاره‌ها به دیو در آثار سعدی در صفحات زیر از کلیات سعدی دیده می‌شود: (۱۵۳، ۱۸۰، ۲۳۳، ۲۵۱، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۹۱، ۳۱۴، ۳۱۵ (۲بار)، ۳۱۸، ۳۳۰، ۳۵۶ (۲بار)، ۳۵۹، ۴۱۴، ۵۷۱، ۷۴۸، ۷۵۸، ۸۱۱، ۸۲۰، ۸۲۲، ۸۲۵، ۸۳۲، ۸۳۹ (۸۸۱)).

منابع

۱. قران کریم.
۲. آموزگار یگانه، ژاله (۱۳۸۶)، زبان، فرهنگ و اسطوره، تهران: معین، چاپ اول.
۳. اسداللهی، خدابخش (۱۳۸۸)، «اندیشه‌های عرفانی عین القضاة در باب ابلیس»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب، سال ۵، ش ۱۴.
۴. اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۲)، «ابلیس در روایات و ادب فارسی»، فصلنامه هستی، سال ۱، ش ۵، صص ۱۴۰-۱۳۱.
۵. حمیدیان، سعید (۱۳۸۳)، سعدی در غزل، تهران: قطره، چاپ اول.
۶. حیدری، حسین (۱۳۸۴)، «سیمای دوگانه ابلیس در آثار حکیم سنایی»، مطالعات عرفانی، ش ۱، صص ۶۶-۸۹.
۷. داراب‌پور، عیسی و لویمی، سهیلا (۱۳۸۹)، «تأملات عرفانی سعدی در بوستان»، ادبستان، سال ۱، ش ۲، صص ۱۱۹-۱۰۳.
۸. داوودی مقدم، فریده (۱۳۸۳)، «دیدگاه‌های سنایی درباره ابلیس»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ۲، صص ۹۹-۸۹.
۹. دهکردی، طاهریان و امیدوار، جنان (۱۳۹۱)، «ماهیت ابلیس از نگاه قرآن»، پژوهش دینی، ش ۲۴، صص ۱۶۱-۱۴۷.
۱۰. رازی، نجم‌الدین (۱۳۹۱)، مرصادالعباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پانزدهم.
۱۱. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۵۷)، جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
۱۲. _____ (۱۳۶۲)، با کاروان حله، تهران: جاویدان، چاپ اول.
۱۳. زمردی، حمیرا و نظری، زهرا (۱۳۹۱)، «خاستگاه و ردپای دیو و اهریمن در ادب کهن فارسی»، بوستان ادب، سال ۴، ش ۱.
۱۴. زرنی، آرتور (۱۳۸۷)، طلوع و غروب زرتشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
۱۵. سبزیان‌پور، وحید (۱۳۹۰)، «بازتاب حکمت ایرانی در آثار سعدی»، بوستان ادب، سال ۳، ش ۳، صص ۷۶-۴۹.
۱۶. سعدی، مشرف‌الدین (۱۳۸۹)، کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: ققنوس، چاپ اول.
۱۷. شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۲)، «ابلیس در روایات و ادب فارسی»، فصلنامه هستی، سال ۱، ش ۴، صص ۱۴۸-۱۴۰.
۱۸. شمیسا، سیروس (۱۳۶۶)، فرهنگ تلمیحات، تهران: فردوسی، چاپ اول.
۱۹. _____ (۱۳۷۷)، فرهنگ اشارات ادبیات فارسی، ج ۲، تهران: فردوسی، چاپ اول.
۲۰. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۱)، تاریخ ادبیات ایران، ج ۲ (خلاصه جلد سوم بخش اول و دوم)، تلخیص محمد ترابی، تهران: فردوسی، چاپ چهاردهم.
۲۱. _____ (۱۳۸۷)، حماسه‌سرایی در ایران، تهران: امیرکبیر، چاپ هشتم.
۲۲. صمدی، مهرانگیز (۱۳۶۷)، ماه در ایران، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. عین القضاة، عبدالله بن محمد (۱۹۶۱)، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۴. کسائی، نورالله (۱۳۵۸)، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.
۲۵. ماسه، هانری (۱۳۶۴)، تحقیق درباره سعدی، ترجمه محمدحسن مهدوی اردبیلی، غلامحسین زرین‌کوب، تهران: توس.
۲۶. وفایی بصیر، احمد (۱۳۸۶)، «جایگاه و سیر تاریخی ستایش ابلیس در شعر فارسی»، زبان و ادبیات فارسی، ش ۹.
۲۷. هینلر، جان (۱۳۷۳)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار-احمد تفضلی، تهران: آویشن - چشمه، چاپ سوم.
۲۸. یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۸)، فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی، تهران: فرهنگ معاصر، چاپ دوم.