

## A Tragic Reading of the Devil's Narration in 'Aṭṭār's Works: The Narrative of Iblīs

**Saba Habibzadeh Nesami**  MA in Persian Language & Literature,  
University of Mazandaran, Babolsar, Iran

**Farzad Baloo** \*  Associate Professor, Department of  
Persian Language & Literature, University  
of Mazandaran, Babolsar, Iran

**Siavosh Haghjou**  Associate Professor, Department of  
Persian Language & Literature, University  
of Mazandaran, Babolsar, Iran

Accepted: 25/08/2025

Received: 04/03/2024

### Extended Abstract

#### 1. Introduction

Within classical Persian mystical literature, Islamic mystics and thinkers have offered diverse interpretations of Iblīs throughout history. The first approach, encompassing the majority of mystics, emphasizes the exoteric teachings of the Qur'an, viewing Iblīs as a symbol of arrogance, disobedience, and estrangement from the Divine Truth.

---

\* Corresponding Author: [f.baloo@umz.ac.ir](mailto:f.baloo@umz.ac.ir)

**How to Cite:** Habibzadeh Nesami, S., Baloo, F., Haghjou, S. (2026). A Tragic Reading of the Devil's Narration in 'Aṭṭār's Works: The Narrative of Iblīs. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 4, No. 8, 159. 196. doi: [doi.org/10.22054/msil.2026.84704.1178](https://doi.org/10.22054/msil.2026.84704.1178)

symbol of arrogance, disobedience, and estrangement from the Divine Truth.

In contrast, a select group of eminent mystics, including Ḥasan al-Baṣrī, Maṣṣūr al-Ḥallāj, ‘Ayn al-Quḍāt Hamadānī, Aḥmad Ghazālī, and Abū al-Qāsim Karkānī, adopted a positive and innovative perspective on Iblīs. They depicted Iblīs not merely as an evil entity but at times as an unwilling lover compelled to disobey, a captive of divine destiny, or even the primordial lover and the perfect manifestation of divine love. This approach, deeply intertwined with anti-Mu‘tazilite and Ash‘arite theological thought, often stood in stark opposition to prevailing classical societal norms and the apparent meanings of the Qur'anic verses.

‘Aṭṭār of Nishapur, owing to the vastness of his oeuvre and the complexity of his ideas, generally falls into a third category when confronting the character of Iblīs: that of thinkers who do not adopt a clear and decisive stance. However, this study endeavors to demonstrate that ‘Aṭṭār, in the predominant verses of his poetry, not only defends Iblīs but also presents a tragic interpretation of his fate. This interpretation, inspired by the ideas of al-Ḥallāj and a profound understanding of Aristotelian tragic concepts, bestows upon Iblīs a central role, transforming his actions and choices into those of a tragic hero. This research seeks to illuminate how ‘Aṭṭār, by employing elements of Aristotelian tragedy, challenges the traditional narrative of Iblīs and, by evoking pity and empathy in the audience, achieves spiritual catharsis.

## **2. Literature Review**

While various studies have explored Iblīs in ‘Aṭṭār's works, none have yet analyzed his story from the perspective of Aristotelian tragedy. This research aims to fill this lacuna. Nevertheless, several

existing studies, directly or indirectly, bear relevance to the present investigation, and we shall briefly mention some of them:

The following articles are indirectly relevant to the present research:

- Hosseini Kazerouni and Motevasseli (2011), in their article “Ḥallāj and Satan,” expound upon the views of mystics, particularly Ḥallāj, concerning Iblīs. Ḥallāj is notably one of the figures ‘Aṭṭār profoundly regarded throughout his spiritual journey, often being referred to as the “second Ḥallāj.” ‘Aṭṭār articulated Ḥallāj’s theory regarding Satan in his *Ilāhī-nāma* (The Book of God).
- Mohammad Zadeh and Hosseini (2012), in their article “Diversity of Opinions on Iblīs from the Perspective of Commentators and Theologians,” examine and analyze Iblīs from the viewpoints of exegetes, theologians, mystics, the school of *Waḥdat al-Wujūd* (Unity of Existence), and his defenders. ‘Aṭṭār, similar to mystics like Ḥallāj, ‘Ayn al-Quḍāt, and Aḥmad Ghazālī, posits Iblīs as the primordial lover and the perfect embodiment of God’s love. Iblīs is portrayed as a divine lover who, when subjected to God’s curse and expulsion, proudly embraces this mantle of damnation.
- Owen (2020), in his book *The Lament of Iblīs*, investigates Iblīs’s role in the spiritual-religious evolution of Sufis and analyzes Sufi perspectives on this matter. This work delves into the Qur’anic origin of Iblīs, his involvement in the fall of Adam and Eve, and provides a philosophical-theological analysis of his nature. It demonstrates that Iblīs’s pride in rebelling against God’s command serves as an example of the destructive consequences of over-reliance on intellect and analogy without divine guidance.

Articles directly relevant to this research include:

- Ebrāhīm Ṭabar (2015), in his article “Iblīs in ‘Aṭṭār’s Worldview,” articulates ‘Aṭṭār’s perspective on Iblīs, providing illustrative examples from his works. Ebrāhīm Ṭabar contends that ‘Aṭṭār presented contradictory theories regarding Iblīs’s rebellion and proximity to the divine presence in his works, at times condemning Iblīs for his transgression. He attributes ‘Aṭṭār’s dualistic viewpoint to considerations of both ṭarīqa (the mystical path) and sharī‘a (Islamic law).
- Pour al-Khaṣṣ and Mehri (2018), in their article “An Examination of the Transformation of ‘Aṭṭār’s View on Iblīs,” investigate ‘Aṭṭār’s ideas about Iblīs within the trajectory of his spiritual development, relying on his various works. They explore the differences in ‘Aṭṭār’s perspective on Iblīs in his early and later writings. The aforementioned article attributes the dualistic portrayal of Iblīs in the works of some mystics, such as ‘Aṭṭār, to their awareness of the bitter experiences of the executions of Ḥallāj and ‘Ayn al-Quḍāt.

### **3. Methodology**

The present research endeavors to elucidate ‘Aṭṭār’s definitive stance on Iblīs through a descriptive-analytical approach. Initially, the study narrates the story of Iblīs within ‘Aṭṭār’s poetic works. Subsequently, it critically examines the subject based on Aristotle’s conception of tragedy. In the descriptive section, the research focuses on collecting and explaining the portrayal of Iblīs in ‘Aṭṭār’s prominent texts, such as *Mantiq al-Ṭayr* (The Conference of the Birds), *Asrār-nāmeḥ* (Book of Secrets), *Ilāhī-nāmeḥ* (The Divine Book), and *Muṣibat-nāmeḥ* (Book of Adversity).

In the analytical section, by employing the theoretical foundations of Aristotelian tragedy, various aspects of Iblīs's character are investigated, including his behavioral motivations, the consequences of his disobedience, his internal and external sufferings, and the points of convergence and divergence between him and the concept of a tragic hero.

#### **4. Conclusion**

Based on the conducted analyses, 'Aṭṭār's perspective on Iblīs is predominantly defensive. In his laudatory verses and narratives concerning Iblīs, 'Aṭṭār plays an active role, expressing his personal interpretation. However, in the denunciatory verses and narratives, he merely assumes the role of a narrator, refraining from outright condemnation. 'Aṭṭār's works are clearly influenced by Ḥallāj's mystical thoughts, such that the character of Iblīs takes on a new and distinct view, moving beyond mere disobedience and damnation.

The present article, by analyzing the Aristotelian theory of tragedy in the narration of Iblīs within 'Aṭṭār's works, demonstrates structural similarities between the story of Iblīs and key elements of tragedy (hamartia, fall, catharsis). It also provides a fresh and comparative perspective for understanding the character of Iblīs in Iranian-Islamic mystical texts. 'Aṭṭār, by introducing Iblīs as a tragic hero, extracts his story from the traditional framework, imbuing it with human and psychological dimensions. This interpretation offers a novel method for reading traditional Islamic texts.


Given this approach, Iblīs is not only acquitted of definitive sin but is also presented as a tragic hero with a dual nature, embodying the unspoken implications of the conflict between God's will and human freedom. This analysis clarifies the ambiguities related to 'Aṭṭār's seemingly contradictory view of Iblīs and demonstrates how the semantic repercussions of Ash'arite thought (destructive reliance on


intellect without divine guidance) and Sufi principles (divine love versus pride) are integrated into ‘Attār’s characterization.


Furthermore, applying Western tragedy theory (Aristotle) to the analysis of Iranian Sufi texts creates an intellectual bridge between the philosophical and religious traditions of the West and the Islamic East.

**Keywords:** Tragedy; Aristotle; ‘Attār; Iblīs; Hero.

## خوانشی تراژیک از روایت ابلیس در آثار عطار

صبا حبیب‌زاده نسامی  کارشناس ارشد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

فرزاد بالو\*  دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

سیاوش حق‌جو  دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

### چکیده

از ابلیس بازتاب‌های مختلفی در شعر و نثر کلاسیک ادبیات فارسی وجود داشته است؛ بعضی با نگاهی منفی و سلبی به این داستان نگریستند که با ظاهر آموزه‌های قرآنی همسو است و در مقابل عده‌ای با نگاهی ایجابی، ابلیس را قهرمانی مقهور در بازی سرنوشت پنداشتند که رویکردی مخالف قرآن و عرف جامعه کلاسیک بود و رد پای اندیشه‌های اشعری را می‌توان در این رویکرد مشاهده کرد. در مقابل، گروهی در مواجهه با موضوع ابلیس در ظاهر رویکرد روشنی نگرفتند که در غالب پژوهش‌ها، عطار را در این گروه جای داده‌اند. در این پژوهش برآنیم که به گواهی آثار، نشان دهیم عطار در وجه غالب ابیاتش همچون حلاج و عین‌القضات در مقام دفاع از ابلیس برآمده است. در آن دست از ابیات عطار که با تفسیر متعارف قرآنی همخوان است نیز رد پای دفاع دیده می‌شود؛ با ذکر این توضیح که عطار در این گونه ابیات تنها نقش روایتگری داشته است. در آثار منظوم عطار، روایتی از ابلیس مشاهده می‌شود که می‌توان بر اساس تراژدی ارسطویی تحلیل شود. این بررسی با روشی توصیفی-تحلیلی، شامل تحلیل عمیق عناصر اصلی تراژدی و چگونگی تجلی آن در داستان و شخصیت ابلیس است. عطار در آثار خویش سلسله وقایعی را بیان نموده است که در آن ابلیس به عنوان شخصیتی چند وجهی، دارای نقشی مرکزی بوده و با کنش‌ها و انتخاب‌هایش، وقایعی را موجب می‌شود که در نهایت در مقام قهرمان با برانگیختن احساس ترحم و همذات‌پنداری، موجب تزکیه و پالایش روحی در مخاطب می‌شود.

واژگان کلیدی: تراژدی، ارسطو، عطار، ابلیس، قهرمان.

## ۱. مقدمه و بیان مسئله

در حوزه ادبیات داستانی عرفانی، یکی از موضوع‌های اصلی، داستان ابلیس و مطرود شدن او است. به طور کلی، دو رویکرد در مورد این داستان وجود دارد؛ یک رویکرد با ظواهر قرآنی همسو است و نگاهی سلبی و منفی نسبت به ابلیس دارد که دیدگاه بیشتر عرفا بر این نظر مبتنی است. رویکرد دوم، مختص عده کمی از عرفای نامدار است. این دست از عرفا در مقابل اکثریت، تلقی متفاوتی از داستان ابلیس دارند و دیدگاهی مثبت و ایجابی. حسن بصری، حلاج، عین‌القضات، احمد غزالی و ابوالقاسم کرکانی از جمله عرفایی هستند که دارای این نقطه نظرند. اولین صوفی که نگاهی مثبت به ابلیس داشت، حسن بصری بود. چنانچه عین‌القضات در «تمهیدات» به نقل سخن او می‌پردازد: «ای دوست فریاد از دست حسن بصری که این مقام را شرح چگونه دهد: ان نور ابلیس من نار العزة لقله تعالی: خلقتنی من نار، پس از این گفت: ولو اظهر نوره للخلق لعبد لها» (همدانی، ۱۳۷۳: ۲۱۱). اما اولین صوفی که به طور واضح و آشکار به دفاع از ابلیس پرداخت، حلاج بود که این اندیشه به نقل از علی خادم‌العلما (خادم‌العلما، ۱۳۶۷: ۷۷) ریشه در احکام کلامی ضد معتزله و اشعری‌ای داشت که توسط استادان و اسلاف حلاج به او رسید.

در برابر دو رویکرد یاد شده، عده‌ای از عرفا پیرامون موضوع ابلیس موضع روشن و واضحی نگرفتند و ابلیس در آثار آنان سیمای دوگانه‌ای دارد و گمان می‌رود علت این امر به شیوه کلامی آنان پیرامون این قضیه و وضعیت اجتماعی آن دوره مربوط می‌شود. به نظر می‌رسد که موضع عطار در موضوع ابلیس دوگانه است، اما در پژوهش حاضر تلاش شد تا به این پرسش رسیدگی شود که ماهیت تصویرسازی عطار از ابلیس چگونه است و چگونه تفسیرهای سنتی از شخصیت او را در زمینه تراژدی ارسطویی به چالش می‌کشد؟ این نکته قابل توجه است که عطار حتی در ابیاتی که به نوعی شخصیت ابلیس سیمای عقاید عرف عصر وی را دارد نیز به نوعی به دفاع از ابلیس پرداخته و زبان به طعن و نفرین وی نمی‌گشاید و در مقام راوی عقاید مردم زمانه ظاهر می‌شود. این در حالی است که عطار در مقام مدافع ابلیس فقط راوی نبوده بلکه تفسیر و تفکر وی در روایات مشهود است.

سیر اندیشه‌های عطار نسبت به ابلیس بیشتر رنگ و بوی اندیشه‌های مدافعان ابلیس را دارد و با توجه به ارادتی که عطار نسبت به حلاج داشته<sup>۱</sup> و آگاهی از عواقب عمل حلاج، بعید نیست تلاش عطار مبتنی بر پوشاندن این دست از ایبات در جامه‌ای از ابهام بوده باشد. با وجود اینکه عطار از جمله شخصیت‌هایی است که شاید به نظر برسد دو رویکرد پیرامون موضوع ابلیس دارد که بخشی از آن ایجابی و بخشی سلبی است، اما تلاش پژوهش حاضر با توجه به آثار منظوم وی بر این است که با روشی توصیفی-تحلیلی ضمن روشن نمودن موضع قطعی عطار پیرامون موضوع ابلیس، ابتدا به طور کلی داستان ابلیس در آثار منظوم عطار روایت شود و سپس بر اساس تلقی ارسطو از تراژدی، موضوع ابلیس را مورد نقد و بررسی قرار دهد.

## ۲. پیشینه پژوهش

مطالعاتی به «ابلیس در آثار عطار» پرداخته‌اند، اما هیچ‌کدام داستان او را از منظر تراژدی ارسطویی تحلیل نکرده‌اند. این پژوهش این خلأ را پر می‌کند؛ با این حال، برخی پژوهش‌ها به صورت مستقیم یا غیرمستقیم با پژوهش حاضر مرتبط هستند که به برخی از آنها در ادامه اشاره می‌شود.

از جمله مقالاتی که با پژوهش حاضر ارتباط غیرمستقیم دارند، می‌توان به مطالعه حسینی کازرونی و متوسلی (۱۳۹۰) با عنوان «حلاج و شیطان» اشاره کرد. ایشان در این مقاله به بیان اندیشه عرفا به ویژه حلاج در مورد ابلیس پرداختند. از جمله افرادی که عطار

---

۱ در برابر حلاج و اندیشه‌های او، عرفا نقطه‌نظرهای متفاوتی داشتند؛ عده‌ای با نگاهی مثبت و ارادتمندانه، حلاج را بر حق دانستند و به تقدیس او پرداختند، عطار در این دست از عرفا جای دارد و دفاع و تقدس او از حلاج در آثارش پیداست. چنانچه در تذکرة الاولیا با افزودن تفسیر خود در نقل روایات آورده است: «مرا عجب آید از کسی که روا دارد که از درختی آوازانی انا الله بر آید و درخت در میان نه، چرا روا نبود که از درخت وجود حسین منصور حلاج انا الحق بر آید و حسین در میان نه.» (تذکرة الاولیا، ۱۴۰۱: ۶۳۸). ارادت عطار به حلاج در آثار منظوم وی نیز مشهود است.

در طی مراتب کمال خود کاملاً به او نظر داشته، حلاج است و به طور کلی او را حلاج ثانی می‌گویند. عطار در الهی‌نامه نظریه حلاج را در مورد شیطان بیان کرد.

محمدزاده و حسینی (۱۳۹۱) در مقاله «گوناگونی آرا درباره ابلیس از منظر مفسران و متکلمان» ابلیس را از منظر مفسران و متکلمان، عرفا، مکتب وحدت وجود و مدافعان بررسی و تحلیل کرده‌اند. عطار نیز مانند عرفایی چون حلاج، عین‌القضات و احمد غزالی، ابلیس را در واقع اولین عاشق و مظهر کامل عشق خدا دانسته است؛ ابلیس عاشقی الهی است که وقتی مورد لعن و طرد خدا قرار می‌گیرد این ردای لعنت را با افتخار بر تن می‌کند. آون (۱۳۹۹) در «غننامه ابلیس» نقش ابلیس را در تکامل روحانی - دینی صوفیان بررسی کرده و دیدگاه صوفیه پیرامون این موضوع مورد تحلیل قرار داده است. این اثر منشأ قرآنی ابلیس، دخالت او در سقوط آدم و حوا و تحلیل فلسفی - کلامی ماهیت او را مطرح می‌کند و نشان می‌دهد غرور ابلیس در سرکشی از دستور خدا نمونه‌ای از پیامدهای مخرب اتکا بیش از حد به عقل و قیاس بدون هدایت الهی است.

از جمله مطالعاتی که با پژوهش حاضر ارتباط مستقیم دارند، می‌توان به مقاله ابراهیم تبار (۱۳۹۴) با عنوان «ابلیس در جهان بینی عطار» اشاره کرد. او در این مقاله، اندیشه عطار را در مورد ابلیس با ذکر شاهد مثالاتی از آثار وی بیان کرده است. ابراهیم تبار معتقد است که عطار در باب تمرد و تقرب ابلیس در مقابل درگاه حضرت عزت، نظریات متناقضی در آثارش بیان کرده و گاهی ابلیس را به علت طغیان الهی محکوم کرده است. وی علت دیدگاه دو سویه عطار را ملاحظات طریقت و شریعت بیان کرده است.

پورالخاص و مهری (۱۳۹۷) در مقاله «بررسی دگرگونی دیدگاه عطار نسبت به ابلیس» اندیشه عطار را در مورد ابلیس در سیر تحولات روحی عطار و با تکیه بر آثار او مورد بررسی قرار دادند و تفاوت دیدگاه عطار نسبت به ابلیس در آثار اولیه‌اش و آثار متأخر وی را پردازش کردند. در مقاله یاد شده علت سیمای دوگانه ابلیس در آثار برخی عرفا چون عطار در پیش چشم داشتن تجربه تلخ کشته شدن حلاج و عین‌القضات بیان شده است.

### ۳. مبانی نظری

با توجه به اینکه عطار از الگوهای تراژدی ارسطویی در خلق شخصیت ابلیس استفاده کرده است، بررسی عناصر تراژدی در آثار او ضروری است.

#### ۳-۱. ماهیت تراژدی در اندیشه ارسطو

از نظر ارسطو، سبب پیدایش شعر، محاکات و تقلید است که در آدمی غریزی است و انسان، معارف اولیه خویش را از آن به دست آورده است و همه مردم از تقلید لذت می‌برند (ارسطو، ۱۳۹۶: ۱۱۷).

ارسطو برای شعر انواعی قائل است؛ شعر حماسی، شعر تراژدی و شعر کمدی و نظم دیتی رامب<sup>۱</sup>. علت این تمایز در انواع شعر به تفاوت در وسایل تقلید، موضوع و شیوه تقلید مربوط است (همان: ۱۱۳). شعر تراژدی در اصل از بداهه‌گویی به وجود آمد، اما به مرور زمان با اجزای خاص خود توسعه یافت و بعد از تبدلات به صورت نهایی مقتضای طبیعتش درآمد و به همان حال باقی ماند (همان: ۱۱۹).

از منظر ارسطو، تراژدی تقلید از کار و کرداری شگرف و تام است که دارای اندازه‌ای معین باشد. تقلید در شعر تراژدی از طریق امور واسطی چون ترتیب مناظره، نمایش و آواز و گفتار انجام می‌شود؛ تقلید باید به واسطه کلامی صورت گیرد که به زینت آهنگ و ایقاع و آواز آراسته شده باشد. این تقلید توسط کردار اشخاص انجام می‌شود و در نهایت شفقت و هراسی را در ما به وجود می‌آورد تا باعث تزکیه نفس انسان شود. اشخاصی که در صحنه بازی می‌کنند، قصدشان تقلید سیرت و خصلت اشخاص داستان نیست، بلکه خودشان به خاطر افعال و کرداری که انجام می‌دهند، دارای آن سیرت و خصلت می‌شوند و آن سیرت و خصلت نتیجه کردار آنها است (همان: ۱۱۲).

---

1 Dithyrambe: Spiritual hymns and dances performed in honor of Dionysus the ancient Greek god of wine and fertility. Originally a dithyrambe consisted of an improvised story and a consonantal translation sung by a chorus.

### ۲-۳. کاتارسیس<sup>۱</sup>؛ هدف اصلی تراژدی

ترکیه، پالایش یا کاتارسیس نتیجه و حاصل تراژدی است؛ «ترکیه در لغت به معنای تصفیه و پاک کردن است و در اصطلاح نقد ادبی به معنای رها شدن یا پالایش روان انسان از وجود عواطف و احساسات آزاردهنده است که با برانگیختن عواطف مورد نظر انجام می‌شود» (داد، ۱۳۹۰: ۱۳۲).

زرین کوب چون ارسطو، کاتارسیس را وظیفه اصلی تراژدی می‌خواند (زرین کوب، ۱۳۹۶: ۲۹۲) و نیچه برداشت ارسطو درباره کاتارسیس را بیشتر یک تلقی اخلاقانه می‌داند تا زیبایی‌شناسانه (رشیدی، ۱۳۸۸: ۱۳).

در تحلیل تراژدی، مفاهیم ترس و شفقت نقشی بنیادین دارند؛ ترس و شفقت باعث کاتارسیس شده و زمانی بیشتر برانگیخته می‌شوند که وقایعی که یکی از دیگری ناشی می‌شوند برخلاف انتظار روی دهند و این حوادث وقتی بیشتر موجب شگفتی می‌شوند که به ظاهر از روی عمد و قصد اتفاق افتاده باشند. آن چیزی که مورد شفقت است کسی است که مبتلا به شقاوتی شده که آن شقاوت را لایق و سزاوار نیست و آن چیزی که باعث ترس ما می‌شود، احوال کسانی است که به خود ما شباهت دارند و در واقع احساسات همذات‌پندارانه باعث ایجاد ترس می‌شوند.

ترس و شفقت از دو طریق به وجود می‌آیند: الف- منظره نمایش و ب- ترتیب حوادث. «به تعبیر هگل<sup>۲</sup>، شفقت یا همدردی تماشاگر با قهرمان تراژیک به واسطه مشاهده رنج او حاصل نمی‌شود، بلکه به واسطه درک این نکته که قهرمان تراژیک با وجود آلام و دردهایی که تحمل می‌کند در یک موقعیت توجیه‌ناپذیر قرار می‌گیرد [حاصل می‌آید]» (هایراپتیا<sup>۳</sup>، ۱۴۰۲: ۶۲).

---

1 Catharsis

2 Hegel, G.

3 Hayrapetia, A.

### ۳-۳. نسبت افسانه و تراژدی

افسانه در تراژدی، ساختار روایی داستان را شکل می‌دهد و به واسطه آن است که عواطف در تماشاگران برانگیخته می‌شوند. این ساختار، تعیین‌کننده مسیر داستان و نحوه بیان وقایع است که در آن، اتفاقات به گونه‌ای کنار هم قرار می‌گیرند که هدف اصلی تراژدی؛ یعنی برانگیختن ترس و شفقت و در نهایت کاتارسیس را به تحقق می‌رسانند.

مضمون و موضوع تراژدی، افسانه‌هایی‌اند که به صورت امر تام باشند؛ یعنی دارای آغاز، واسطه و نهایت هستند که این امر مستلزم پیرنگی قوی است. آغاز امری است که دنبال چیز دیگری نیامده است و به حکم طبیعت خود وجود دارد یا به وجود می‌آید. پایان امری است که برخلاف آغاز باشد و به حکم طبیعت یا به ذات خویش دنبال چیز دیگری می‌آید، اما در دنباله پایان هیچ چیز دیگری نمی‌آید. میانه هم امری است که به صورت ذاتی به دنبال امر دیگری می‌آید و این چرخه ادامه می‌یابد (ارسطو، ۱۳۹۶: ۱۲۵). بنابراین، نباید داستان تراژدی برحسب اتفاق و تصادف در یک جا آغاز شود و در جایی دیگر پایان یابد.

افسانه‌هایی که مضمون و موضوع تراژدی‌اند، دو نوع هستند:

الف- بعضی از افسانه‌ها ساده‌اند که کردار در این دست از افسانه‌ها متصل و واحد است و تغییر و تبدیل سرنوشت قهرمان بدون دگرگونی<sup>۱</sup> و بازساخت<sup>۲</sup> انجام می‌گیرد.  
ب- بعضی از افسانه‌ها مرکب هستند که در آن سرنوشت قهرمان به وسیله دگرگونی و بازساخت یا هر دو انجام می‌گیرد و لازم است از اصل و بنای خود افسانه پدید آید (همان: ۱۳۰).

۱ دگرگونی: تبدیل وضع فعلی به ضد آن که به حکم ضرورت و یا بر حسب احتمال پیش می‌آید.

۲ بازساخت: انتقال از ناشناخت به شناخت است که باعث می‌شود ارتباط کسانی که باید به سعادت یا شقاوت برسند از دوستی به دشمنی برسد یا از دشمنی به دوستی. (ارسطو، ۱۳۱)

### ۳-۴. وحدت‌های سه‌گانه

در راستای دستیابی به برانگیختن احساسات در تماشاگران، تراژدی‌ها غالباً از سه وحدت زمان، مکان و موضوع تبعیت می‌کنند. این وحدت‌ها به ایجاد انسجام و تمرکز در داستان کمک کرده و موجب می‌شوند تا تماشاگران با شخصیت‌ها و داستان تراژدی همراه شوند و احساسات آنها عمیق‌تر شوند.

### ۳-۴-۱. وحدت کردار

«وحدت موضوع یا عمل، لازمه تراژدی ارسطویی است؛ به این معنا که باید حادثه‌ای محوری وجود داشته باشد. آن کرداری که در افسانه در حال تقلید است باید کرداری واحد و تمام باشد و تألیف اجزای آن طوری باشد که اگر یک جز از آن اجزا را جابه‌جا و یا حذف کنند، ترتیب کل به هم بخورد و متزلزل بشود» (همان: ۱۲۷). اگر حذف یا جابه‌جایی یکی از اجزا، ترتیب کل را به هم نزند، آن جز، جزئی از یک کل به‌شمار نمی‌رود.

اندازه کردار باید به قدری باشد که در حافظه قرار گرفتن آن آسان باشد. حد اندازه تراژدی باید به قدری باشد که طی آن یک سری از حوادث که بر حسب احتمال یا ضرورت در دنبال همدیگر قرار می‌گیرند، بیایند و قهرمان داستان را از شقاوت به سعادت و یا از سعادت به شقاوت بکشانند.

### ۳-۴-۲. وحدت زمان

ارسطو در فن شعر بیان کرده است که «سعی تراژدی بر این است که به مدت یک دوره آفتاب محدود بماند یا اندکی از یک دوره تجاوز کند» (همان: ۱۲۱). به عقیده زرین کوب، وحدت زمان در تراژدی، قاعده‌ای اجتناب‌ناپذیر نیست و برداشت وی از سخن ارسطو این است که ارسطو فقط می‌خواهد بگوید در زمان او این قاعده و رسم وحدت زمانی رعایت می‌شود (زرین کوب، ۱۳۹۶: ۱۸۹).

به عقیده لوکاج<sup>۱</sup> وحدت زمانی معماگونه است و راه رسیدن به آن تلاش برای محدود کردن زمان و یا حلقوی کردن آن است که این امر خود ماهیت زمان را دچار نقص می‌کند (لوکاج، ۱۳۷۷: ۴۱-۴۰).

### ۳-۴-۳. وحدت مکان

ارسطو «در باره مکان هم فقط اشارت به این نکته داشت که تراژدی در مقایسه با حماسه وسعت و مجال کمتری دارد. به علاوه ارسطو، چنانکه شیوه اوست وحدت را به منزله یک ویژگی موجود در تراژدی نه یک قانون اجتناب‌ناپذیر در آن، تلقی می‌کرد» (زرین کوب، ۱۳۹۶: ۱۱۰).

همچنین بنا بر آنچه «توسط شعرا و نویسندگان نوکلاسیک بسط یافت، حوادث تراژدی باید در مکان ثابتی رخ دهد و از تغییر صحنه اجتناب نمود» (داد، ۱۳۹۰: ۵۱۶).

### ۳-۵. عناصر تراژدی

نمایشنامه‌های تراژدیک غالباً دارای یک قالب از پیش تعیین شده هستند و سه عنصر برجسته دارند:

#### ۳-۵-۱. عنصر قدرت

عموماً شخص شاه، شورای سلطنت، کلیسای قرون وسطی، تقدیر و ... را شامل می‌شود. به عقیده شلینگ<sup>۲</sup> «قهرمان با قدرتی غلبه‌ناپذیر مواجه می‌شود و گناهکاری قهرمان به واسطه تقدیر گریزناپذیر صورت می‌گیرد» (یانگ<sup>۳</sup>، ۱۳۹۵: ۱۱۲).

#### ۳-۵-۲. عنصر اغواگر

منظور از عنصر اغواگری، رذیله اخلاقی قهرمان و یا حيله گری که موجب جنایت می‌گردد.

1 Lukacs, G.

2 Schelling, F.

3 Young, J.

### ۳-۵-۳. عنصر قربانی

آنچه در عنصر قربانی مدنظر قرار دارد، قهرمانی والا و شریف بوده که دارای یک رذیله اخلاقی است.

### ۳-۴. ویژگی قهرمان تراژدی در بوطیقای ارسطو

قهرمان تراژدی ارسطویی باید دارای سه ویژگی اصلی باشد: «شریف بودن»، «وجود یک رذیله اخلاقی» و «جبر حاکم بر سرنوشت». به طور کلی، قهرمان تراژدی باید دارای خصوصیتی باشد که سقوط وی باعث برانگیختگی ویژه عناصر عاطفه، ترس و رقت در تماشاگر شود (داد، ۱۳۹۰: ۱۳۴). مبتلا شدن قهرمان به شقاوت و سقوط به دلیل بی‌بهرگی از فضیلت نیست، بلکه به خاطر خطایی است که مرتکب شد و قبل از آن صاحب شهرت و نعمت بوده است (ارسطو، ۱۳۹۶: ۱۳۴). در نهایت قهرمانان تراژدی همیشه باید شادمانه بمیرند و از کرده خود پشیمان نشود (لوکاج، ۱۳۷۷: ۵۸).

کرداری که توسط قهرمان به وقوع می‌پیوندد ۳ حالت دارد:

- \* حالت اول حالتی است که کنندگان آن کردار از روی علم آن کردار را انجام می‌دهند.
- \* حالت دوم حالتی است که کنندگان کار ناروایی مرتکب می‌شوند، اما نادانسته آن را ارتکاب می‌کنند و بعدها پیوند خویشاوندی خود و ناروایی کار خود را می‌شناسند.
- \* حالت سوم حالتی است که کننده کار، همان لحظه‌ای که کار در حال وقوع است و قبل از ارتکاب به خطای خود آگاه می‌شود و آن کار ناروا را انجام نمی‌دهد (ارسطو، ۱۳۹۶: ۱۳۷).

آن کرداری که باعث هلاکت یا رنج قهرمان شود، واقعه دردانگیز نام دارد.

«مغلوب شدن قهرمان در برابر قدرت و قاهریت تقدیر یا همان بازی سرنوشت نیز از خصوصیات قدیمی در تراژدی‌هاست که غالباً به دلیل قهر خدایان یا سیطره بی‌مهاری قضا و قدر یا حتی اعمال خود آدم‌ها، مثل انحراف از حرمت‌های اخلاقی یا غرور بیش از حد و یا بی‌توجهی به علائم و اخطارهای اخلاقی و یا ضعف نفسانی برای قهرمان حادث می‌شود» (شیری، ۱۳۸۸: ۵۲ و ۵۳).

سیرت شخصیت‌ها - به ویژه قهرمان تراژدی - به طور مستقیم با ویژگی‌های قهرمان و عناصر تراژدی در ارتباط است. شخصیت پردازی دقیق و باورپذیر قهرمان تراژدی، کمک می‌کند تا مخاطب با آنها همذات‌پنداری کند و عواطف او را به طور عمیق‌تری درگیر کند.

### ۳-۵. سیرت اشخاص تراژدی

شخص تراژدی در درجه اول باید دارای سیرت‌های پسندیده باشند؛ اشخاص به تبع این سیرت‌ها، دارای رفتاری سنجیده هستند که این سیرت خوب و نیکو در هر طبقه‌ای از طبقات اجتماعی وجود دارد. نکته دوم این است که سیرت‌ها باید با اشخاص تناسب داشته باشند. نکته سوم مشابهت سیرت با اصل است و نکته چهارم ثبات در سیرتی است که در روند تراژدی به شخصی نسبت داده شد (ارسطو، ۱۳۹۶: ۱۳۸ و ۱۳۹).

### ۳-۶. اجزای تراژدی

تراژدی ۶ جز دارد و عبارتند از: «افسانه مضمون، سیرت اشخاص نمایش، گفتار، اندیشه، منظره نمایش و آواز» (همان: ۱۲۲). تراژدی اجزای دیگری نیز دارد که عبارتند از: «پیشگفتار، واقعه ضمنی، مخرج و آواز گروه خنیاگران که خود دو قسمت است: راه و مقام» (همان).

در هر تراژدی جزئی است که «عقده» نام دارد و جزئی دیگر هم هست به نام «عقده گشایی»؛ وقایعی که از موضوع تراژدی خارج بوده و نیز بعضی از وقایع که در جریان تراژدی داخل‌اند، غالباً عقده تراژدی به شمار می‌روند و آنچه بعد از آنها می‌آید، عقده گشایی است. به بیان دیگر، عقده به آن قسمت از تراژدی می‌گویند که از اول تراژدی آغاز می‌شود و سرانجام منتهی به دگرگونی و تبدیل حال به سعادت یا شقاوت خواهد شد. آن قسمت از تراژدی را هم که از آغاز این دگرگونی شروع می‌شود و تا پایان آن دوام دارد، عقده گشایی اصطلاح می‌کنیم» (همان: ۱۴۵).

لازم به ذکر است که انواع تراژدی را می‌توان تعریف کرد که تراژدی مرکب که یکسره عبارت است از: دگرگونی و بازساخت، تراژدی دردانگیز، تراژدی خصلت و سیرت و تراژدی ساده (همان).

#### ۴. بحث و بررسی

##### ۴-۱. برآیندی کلی از داستان ابلیس در آثار منظوم عطار

ابلیس، خداوند را برای مدت صد هزار سال عبادت کرد و به عنوان راهنمای ملائک و سرگشتگان به سوی حضرت حق، نقش برجسته‌ای ایفا نمود. در هیچ یک از دو عالم مکانی یافت نمی‌شد که ابلیس در آن به سجده نپرداخته باشد. عزازیل - که همان ابلیس پیش از لعنت بود - خود، ابلیس را لعنت می‌کرد تا شکر نعمتی که به او عطا شده بود را به جا آورد. او غافل بود که این لعنت، سرنوشت مقدر وی بوده و اراده الهی بر این بود که پس از صد هزار سال عبادت، لعنت‌ها به او تعلق گیرند و لاجرم، ملعون و عبرت همه آفاق شود. هنگامی که خداوند متعال جان پاک را در کالبد آدم می‌دمید از ملائک خواست که سجده کنند تا کسی از سر و جان پاک او آگاه نشود. ملائک همگی سجده کردند، اما در برابر دستور الهی مبنی بر سجده کردن بر آدم، ابلیس گفت: «غیری نیست». در اندیشه عطار، او موحدی حقیقی بود که هیچ وجودی غیر از حق را شایسته پرستش نمی‌دانست. حق تعالی گفت: چون تو گنج پنهان مرا دیدی، تو را می‌کشم تا گنج و سر مرا برای کسی بازگو نکنی. ابلیس از خداوند درخواست مهلت کرد و خداوند با لعنت به او مهلت داد. عطار بیان می‌کند که پس از اینکه طوق لعنت بر گردن ابلیس قرار گرفت، وادی او به سمت چپ عرش الهی به وادی سیاهی تبدیل گشت، با علم سرنگون و منبر شکسته‌ای که روزی متعلق به عزازیل بود و روی آن، هفتصد هزار فرشته را مجلس می‌گفت. بعد از پذیرش لعنت نیز ابلیس از حق دور ایستاده است و با شمشیری در دست، اغیار را از گرد معشوقش می‌راند.

#### ۴-۲. عطار در مقام دفاع از ابلیس

عطار در آثار منظوم خود، تفسیرهای متفاوتی از ابلیس ارائه می‌دهد. او همچنین تلاش می‌کند تا جنبه‌های دیگر شخصیت وی را نشان دهد. در واقع، عطار به نوعی از ابلیس دفاع می‌کند و دیدگاه غالب در مورد او را به چالش می‌کشد. وقتی که عطار در مقام دفاع از ابلیس بر می‌آید، صرفاً نویسنده و راوی روایتی نیست، بلکه تفسیر و سیر فکری خود از ابلیس را وارد روند داستان می‌کند و این تفسیر گویای تأثیرپذیری عطار از اندیشه‌های حلاج در مورد ابلیس است که در ادامه، گذری بر اندیشه‌های مورد بحث خواهیم داشت. حلاج در تفاسیر خود بر این نکته تأکید می‌کند که خواست الهی و حکم ازلی می‌تواند در تضاد باشد. خدا به ابلیس امر کرد که سجده کند، اما اراده او در جهت سجده نبود و در قالب داستان‌های عطار از ابلیس نیز این تضاد به خوبی نمایش داده شده است. بیت زیر نمود این اندیشه حلاج در نظرگاه عطار است:

نمی‌خواهند طاعت کردن من      کنند انگه گنه بر گردن من  
(عطار، ۱۴۰۱: ۲۱۲)

حلاج در طواسین در رساله ششم مقایسه‌ای بین ابلیس و پیامبر اکرم (ص) را بیان کرده که «نماد شقاوت ازلی، ابلیس و نماد سعادت ازلی، محمد مصطفی (ص) است» (بقلی، ۱۹۶۶: ۵۰۸). حلاج گفته است:

«این ادعاها بر هیچ کس جز ابلیس و احمد (ص) صحیح نیست، جز آنکه ابلیس از چشم افتاده، اما برای احمد (ص) چشمه‌ای از چشم حقیقت گشوده شد. به ابلیس گفته شد: سجده کن و به احمد گفت: بنگر. این یکی سجده نکرد و احمد نگاه نکرد. به راست و چپ التفاتی نکرد، (در چشم او نگر دید و از حد در نگذشت) [سورهی نجم، ۵۳/۱۷]»

(نوری نوزترک، ۱۳۸۲: ۳۲۹)

«پس به او گفتند: سجده کن. گفت: به غیر از تو سجده نمی‌کنم. حق به او  
گفت: لعنت من بر تو است. گفت: باکی نیست.»  
(همان: ۳۳۱)

عطار این اندیشه حلاج را در بیت زیر بازتاب داده است:

بدو گفتند: اسجدوا. قال: لا غیر. بر او خواندند: اخسوا. قال: لا ضیر  
(عطار، ۱۴۰۱: ۲۱۵)

همچنین حلاج در طواسین، رساله ششم حکایت برخورد موسی و ابلیس در کوه طور  
را بیان نموده است که:

«موسی گفت: ای ابلیس، چه چیزی تو را از سجده بازداشت؟ گفت: دعوی  
عبادت بر معبود یگانه مرا بازداشت و اگر بر آدم سجده می‌کردم، مثل تو  
بودم، ترا یک بار ندا زدند که به کوه بنگر. بنگریستی، مرا هزار بار ندا در  
دادند که سجده کن و من برای خاطر دعوی مقصود خود سجده نکردم.»  
(نوری نوزترک، ۱۳۸۲: ۳۳۲)

عطار نیز ضمن حکایتی از موسی و ابلیس، این اندیشه حلاج را مطرح نموده است:

لعینش گفت: ای مقبول حضرت شدم بی علتی معلول قدرت  
اگر بودی بر ان سجده مرا راه کلیمی بودمی همچون تو آنگاه  
ولی چون حق تعالی چنین خواست چه کژ گویم نیامد جز چنین راست  
(عطار، ۱۴۰۱: ۲۱۹)

از این دست ابیات که بیانگر پیروی عطار از اندیشه‌های حلاج است در آثار وی بسیار  
یافت می‌شوند، اما برای جلوگیری از انحراف از موضوع اصلی پژوهش، بیشتر به این امر  
نمی‌پردازیم.

عطار دلایل مختلفی برای سجده نکردن ابلیس بر آدم ارائه می‌دهد. این دلایل نه تنها توجیحات ابلیس، بلکه نشان‌دهنده درک عمیق عطار از مسائل فلسفی و عرفانی است.

#### ۴-۲. عمق درک عطار از مسائل فلسفی و عرفانی

##### ۴-۲-۱. امر ابتلا و سرنوشت تعیین شده

ولی رننگ گلیم من سیاه است	که این قصه نه زان روی چوماه است
کنند انگه گنه در گردن من	نمی خواهند طاعت کردن من
چه کژ گویم نیامد جز چنین راست	ولی چون حق تعالی چنین خواست

(عطار، ۱۴۰۱: ۲۱۲)

##### ۴-۲-۲. عزازیل عاشقی حقیقی و معطوف به معشوق

بدو گفتند: اسجدوا. قال: لا غیر.	بر او خواندند: اخسوا. قال: لاضیر
اگرچه لعنتی از پی درآرم	به پیش غیر او سر کی درآرم
به گیری گر مرا بودی نگاهی	نبودی حکم از مه تا به ماهی

(همان: ۲۱۵)

##### ۴-۲-۳. برتری جنس عزازیل

گفت: من از آتش افزونده‌ام	سجده نکنم زانکه من سوزنده‌ام
---------------------------	------------------------------

(همان: ۱۲۶)

##### ۴-۲-۴. عزازیل، آگاه از اسرار الهی

من همی دانم که آدم خاک نیست	سر نهم تا سر بینم باک نیست
-----------------------------	----------------------------

(همان: ۳۸۲)

چو ابلیس لعین اسرار دان بود      اگر سجده نمی‌کرد او از آن بود  
ز خلق و خود دریغش آمد آن راز      نکرد آن سجده را دعوی گر آغاز  
(همان: ۲۱۷)

در اندیشه عطار، ابلیس نه صرفاً موجودی پلید، بلکه عارفی عاشق و مسلمانی حقیقی با توحیدی خالص تصویر می‌شود؛ موجودی که لعنت خداوند را بر روی گرداندن به غیر او ترجیح داده است. ابلیس با طوق لعنتی که بر گردنش آویخته شد از دیگران متمایز گشت تا آنجا که بدون استعاده ("أعوذ...") نمی‌توان با خداوند سخن گفت. خود ابلیس نیز از این لعنت الهی خرسند بود، زیرا نصیبی از معشوق یافته بود که دیگران از آن محروم بودند. بعدها عرفای بزرگی چون شبلی در حسرت بهره‌ای از معشوق، چه در قالب لعنت و چه در قالب عنایت، جان سپردند.

عطار بر این باور است که ابلیس شایسته لعنت نیست و مسلمانان باید از او درس مسلمانی بیاموزند. به عقیده او، ابلیس محک مردان خدا و گرداننده بازار دنیاست. در حالی که انسان فانی با یک لعنت الهی در اندوه فرو می‌رود، شیطان با پایداری مثال زدنی، حتی لحظه‌ای از معشوق خود جدا نگشت. او هرگز از فضل خدا نومید نشده و همواره در انتظار فرصتی برای وصال مجدد به معشوق خویش است.

عطار در تبیین ماجرای حق و ابلیس، آن را به داستان یوسف و بنیامین تشبیه می‌کند. همان‌گونه که یوسف برای ایجاد خلوت با برادرش، او را به اتهام سرقت، مورد خطاب قرار داد، خداوند نیز با قرار دادن طوقی بر گردن ابلیس، او را به بنده خاص خویش مبدل ساخت.

#### ۳-۴. عطار در مقام مذمت ابلیس

به طور کلی در وجه غالب ابیات عطار، ابلیس سیمایی قهرمان‌گونه و قابل ستایش دارد و در ابیاتی که به ظاهر با اندیشه‌های متعارف عصر عطار همخوانی دارد نیز به نوعی اندیشه‌های دفاع‌گونه عطار از ابلیس را شاهد هستیم:

گفت: تا پیش توست این نفس سگ  
از برت ابلیس نگریزد به تگ  
عشوۀ ابلیس از تلبیس توست  
در تو یک ارزو ابلیس توست  
(همان: ۳۲۲)

در بیت پیش رو عطار به مذمت نفس انسانی پرداخته است و ضمن آن به نوعی ابلیس را شخصیتی جلوه نموده که فقط انسان گرفتار به نفس را دچار گمراهی می‌کند و این وظیفه ابلیس است، چراکه او محک مردان راه حق است. عطار در ابیاتی دیگر، ابلیس را به نوعی مظلومی خوانده است که مورد ظلم آدمی قرار گرفته و با وجود این دست به انتقام جویی از نسل آدم نزده و تنها با آدمیان دنیاخواه دشمنی دارد. «دنیا» ملک ابلیس است و دست‌درازان به ملک وی از مردان او هستند و از راه حق دور افتاده.

مرد گفتش: ای جوانمرد عزیز  
آمده بود پیش از این ابلیس نیز  
مشتکی بود و از تو آزرده بود  
خاک از ظلم تو بر سر کرده بود  
گفت: دنیا جمله اقطاع من است  
مرد من نیست آنکه از دنیا دشمنست  
(همان: ۳۲۳)

در حکایت بچه ابلیس با آدم و حوا در عین حال که ابلیس به دلیل نافرمانی‌اش مورد نکوهش قرار می‌گیرد، عطار به عواقب این نافرمانی و احساس انزوا و درد ابلیس اشاره می‌کند که به نوعی موجب همدردی خواننده با او می‌شود:

گر آدم را که در یک دانه نگریست  
به سیصد سال می‌بایست بگریست  
بین کابلیس را در لعن و در رشک  
ز دیده چند باید ریختن اشک  
(همان: ۲۱۲)

در ابیات موافق با جنبه متعارف از ابلیس که شامل ابیات و روایات محدودی است، عطار تنها نقشی روایتگر داشته و نظری از خود ارائه نداده است و لعنت و مذمتی را به

ابلیس نثار نکرده است؛ در صورتی که در ابیات خلاف عرف عطار از ابلیس ما شاهد این هستیم که وی اندیشه و نظرات خود را وارد بیت کرده و به صراحت به ستایش و دفاع از ابلیس پرداخته است:

دمی ابلیس خالی نیست زین سوز      ز ابلیس لعین مردی در آموز  
چون در میدان معنی مرد آمد      همه چیزش ز حق در خورد آمد  
(عطار، ۱۴۰۱: ۲۱۷)

اگرچه رانده و ملعون راه است      همیشه در حضور پادشاه است  
چه لعنت می‌کنی او را شب و روز      از او باری مسلمانانی در آموز  
(همان: ۲۱۹)

۵. نقد و تحلیل روایت عطار از ابلیس بر اساس رویکرد تراژدی ارسطویی  
روایت عطار از ابلیس را می‌توان از منظر تراژدی ارسطویی بررسی کرد. ساختار داستان ابلیس در آثار عطار، عناصر تراژدی مانند قهرمان، بحران و سقوط را در خود دارد. تحلیل این روایت با رویکرد تراژدی ارسطویی، می‌تواند ابعاد تراژیک شخصیت ابلیس را در فضای ادبی و فلسفی عطار آشکار کند. بیشتر روایت عطار از داستان ابلیس شرح داده شد، همانگونه که لازمه تراژدی ارسطویی است، این روایت به صورت امر تام توسط عطار مطرح گشت و دارای آغاز، واسطه و نهایتی است که حوادث داستان در آن به ترتیب و یکی پس از دیگری رخ می‌دهد.

در روایت عطار، امر حق مبتنی بر سجده عزازیل بر آدم، عقده این داستان تراژیک است که در نهایت با طوق لعنتی که بر گردن عزازیل نهاده می‌شود، عقده داستان گشوده می‌گردد. بنابراین، واقعه دردانگیز در روایت بیان شده، سجده نکردن ابلیس بر آدم و در نهایت هبوط و گرفتار لعنت الهی شدن وی است.

خواست تا خیل ملائک سر به سر  
گفت: ای روحانیون آسمان  
نه خبر یابند از جان نه اثر  
پیش آدم سجده آرید این زمان  
(همان: ۳۱۸)

چون نبود ابلیس را سر بر زمین  
حق تعالی گفتش ای جاسوس راه  
سر بدید او زانکه بود او در کمین  
تو به سر دزدیدنی این جایگاه  
گنج چون دیدی که بنهادم نهان  
حق تعالی گفت مهلت بر منت  
طوق لعنت کردم اندر گردنت  
تا بمانی تا قیامت متهم  
نام تو کذاب خواهم زد رقم  
(همان: ۲۱۹)

در این روایت، ابلیس به عنوان قهرمان با سرپیچی از فرمان الهی و عدم سجده بر آدم، آن هم بعد از هزاران سال سر سپردگی، مرتکب کرداری شگرف و گناهی بزرگ می‌شود؛ چنان که تراژدی کار و کرداری شگرف است.

پیشتر گفته شد که افسانه‌ای که موضوع آن تراژدی است، دو نوع می‌باشد؛ مرکب و ساده، افسانه تراژدی‌ای که عطار از داستان ابلیس رقم می‌زند، افسانه‌ای مرکب است که به وسیله بازساخت انجام گرفته و به این صورت که ابلیس مقرب حق و دارای جایگاه ویژه‌ای در عرش الهی بوده است.

در دو عالم نیست از سر تا به پای  
از ملائک هفتصد ره صد هزار  
هیچ جایی تا نکردم سجده جای  
زیر آن منبر گرفتندی قرار  
یک به یک را آشنا می‌کردمی  
من روایت از خدا می‌کردمی  
(عطار، ۱۳۹۹: ۳۳۷)

اما با تحول وضع، او تبدیل به منفورترین شخص در عرش حق می‌شود:

صد هزاران ساله اعمالم که بود  
جمله را سیلاب لعنت پیش کرد  
در عزازیلی پر و بالم که بود  
تا مرا هم مسخ و هم بی خویش کرد  
لاجرم ملعون و نافرمان شدم  
گر فرشته بوده‌ام شیطان شدم  
(همان: ۳۳۴)

#### ۱-۵. عناصر تراژدی

#### ۱-۱-۵. عنصر قدرت

در این روایت؛ عنصر قدرت برابر است با خدا و قاهریت تقدیر. ابلیس مقهور سرنوشت از پیش تعیین شده‌ای گشت که توسط خدا مدت‌ها قبل ثبت شده بود.

بس که بر ابلیس لعنت کردم  
من چه دانستم که این بد می‌کنم  
خویشتن را شکر نعمت کردم  
روز تا شب لعنت خود می‌کنم  
(همان: ۳۳۴)

عطار حکایت صوفی و دختر سلطان عصر در مصیبت‌نامه را به عنوان تمثیلی برای داستان ابلیس آورده است (همان: ۳۳۵). دختر سلطان وقت برای آزمودن عشق صوفی به وی گفت: به خواهر زیباروی من که در پشت سر قرار دارد بنگر و با نگرستن به پشت سر، صوفی در آزمون عشق دختر شکست خورد.

گفت: اگر عاشق بدی یک ذره او  
صوفی پخته نبود او خام بود  
کی شدی هرگز به غیری غره او  
مرد دم بود او و مرغ دام بود  
خوش بود، در عشق من، گشتن تباه  
پس به روی دیگری کردن نگاه  
(همان: ۳۳۵)

با این تمثیل عطار به نوعی تفکر خود را پیرامون موضوع ابلیس بیان نمود و دستور حق مبنی بر سجده را آزمونی برای سنجش عشق ابلیس دانست که ابلیس با عدم التفات به غیر از این آزمون سربلند بیرون آمد. بنابراین، می‌توان گفت که خواسته خدا به عنوان معشوق، عدم سجده و سنجش وفاداری عاشق بوده که به این صورت ظهور اندیشه حلاج مبتنی بر یکسان نبودن امر خدا با خواست خدا در حکایت مذکور مشهود است.

که این قصه نه زان روی چو ماه است      ولی رنگ گلیم من سیاه است  
نمی‌خواهند طاعت کردن من      کنند انگه گنه در گردن من  
(همان، ۱۴۰۱: ۲۱۲)

#### ۵-۱-۲. عنصر اغواگر

در روایت عطار از ابلیس عناصر متعددی منجر به اغوای عزازیل بر عدم سجده و نافرمانی وی گشت از جمله:

#### ۵-۱-۲-۱. غرور

گفت: من از آتش افزونده‌ام      سجده نکنم زانکه من سوزنده‌ام  
(عطار، ۱۳۹۹: ۱۲۶)

عشق: «اگرچه لعنتی از پی در آرم      به پیش غیر او سر کی در آرم  
به غیری گر مرا بودی نگاهی      نبودی حکم از مه تا به ماهی  
(عطار، ۱۴۰۱: ۲۱۵)

۵-۱-۲. امر ابتلا و سرنوشت تعیین شده

که این قصه نه زان روی چو ماه است  
ولی رنگ گلیم من سیاه است  
نمی‌خواهند طاعت کردن من  
کنند انگه گنه در گردن من  
(همان: ۲۱۲)

ولی چون حق تعالی چنین خواست  
چه کژ گویم نیامد جز چنین راست  
(همان: ۲۱۹)

۵-۱-۳. اسرار دانی عزازیل

من همی دانم که آدم خاک نیست  
سر نهم تا سر بینم باک نیست  
(عطار، ۱۳۹۹: ۳۸۲)

چو ابلیس لعین اسرار دان بود  
اگر سجده نمی‌کرد او از آن بود  
ز خلق و خود دریغش آمد آن راز  
نکرد آن سجده را دعوی گر آغاز  
(عطار، ۱۴۰۱: ۲۱۷)

۵-۱-۳. عنصر قربانی

در این روایت تراژیک عزازیل قربانی و قهرمان روایت است. طبق رویکرد تراژدی، عزازیل به عنوان قهرمان تراژیکی برتر از فرشتگان دیگر بود، هزاران سال ضمن طاعت و عبادت خدا راهنمای دیگر فرشتگان بوده است، او عاشقی حقیقی و یکتاپرستی مقید بود که چیزی از معشوق طلبید که دیگری خواسته‌اش نبود آن هم لعنت الهی.

چو حق را صد هزاران سال جاوید      پرستیدم میان خوف و امید  
ملائک را به حضرت ره نمودم      به هر سرگشته این درگه نمودم  
دلی پر داشتم از عزت او      مقرر بودم به وحدانیت او  
(همان: ۴۰۶)

در روایت عطار، همانگونه که مورد پسند ارسطو بوده است، سرنوشت ابلیس به عنوان قهرمان تراژیک از سعادت به سوی شقاوت دگرگون می‌شود که این دگرگونی سرنوشت، به علت بی بهرگی قهرمان از فضایل نیست، بلکه به خاطر گناهی است که ابلیس مرتکب شده است: طغیان و سجده نکردن بر آدم.

ویژگی دیگر قهرمان تراژدی، وجود یک رذیله اخلاقی (نقص یا خطا) است که منجر به سقوط او می‌گردد. در این روایت، این نقص در ظاهر به صورت غرور نمایان می‌شود، اما بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که این غرور از جنس تکبر ساده و بی دلیل نیست، بلکه ریشه در عشق افراطی و خالص ابلیس نسبت به ذات الهی دارد. این عشق عمیق، ابلیس را به این باور غلط می‌رساند که مقام او به دلیل سابقه عبادت و ماهیت‌اش برتر از انسان خاکی است:

حق تعالی گفت با موسی به راز      که آخر از ابلیس رمزی جوی باز  
گفت: دائم یاد دار این یک سخن      من مگو تا نگردی همچو من  
(عطار، ۱۳۹۹: ۳۶۶)

همانگونه که پیشتر گفته شد ویژگی دیگر قهرمان تراژدی، جبر حاکم بر سرنوشت اوست. عزازیل قبل از ارتکاب گناه، سرنوشت و عقوبتش تعیین شده بود و او مرتکب گناهی شد که در هر صورت باید انجام می‌گرفت.

## ۵-۲. کاتارسیس، هدف عطار از تراژدی ابلیس

ابلیس با همه عبادت و خضوع با یک اشتباه سقوط می‌کند و این امر، ابلیس را به یک هشدار وجودی برای انسان تبدیل می‌کند و ترس و شفقتی در مخاطب برمی‌انگیزاند که در نهایت با ایجاد حس همذات‌پنداری سبب کاتارسیس و تزکیه انسان از این عواطف و انفعالات می‌گردد. همانطور که گفته شد، ترس و شفقت با وجود حوادثی که از یکدیگر ناشی می‌شوند و برخلاف انتظار روی می‌دهند، بیشتر برانگیخته می‌شوند به‌ویژه که به ظاهر از روی عمد و قصد اتفاق افتاده باشند؛ عزازیل هزاران سال طاعی و عزیز درگاه حق بود، فرشتگان را راهنمایی می‌نمود و بعد از هزاران سال عبادت، عاصی درگاه حق گشت که امری خلاف انتظار بوده است و این عصیان نتیجه ترسناکی نیز در پی داشت و آن هم هبوط و طوق لعنتی بود که بر گردن او نهاده شد. با طرح این روایت برای مخاطبان چندان دور از ذهن نیست که انجام چنین اعمالی چه عاقبتی در پی خود دارند. ابلیس به عنوان قهرمان تراژدی - با ارتکاب خطایی آگاهانه و عمدی - از سعادت به شقاوت سقوط کرده و عاقبتی سهمگین را تجربه می‌نماید.

در روایت عطار، عزازیل از سرنوشت محتوم خود بی‌خبر بوده و در واقع، قهرمانی است مقهور در بازی تقدیر<sup>۱</sup>. او طی هزاران سال عبادت، ناآگاهانه خود را مورد لعنت قرار می‌داد؛ لعنتی که نه در پی گناهی انجام گرفته، بلکه پیش از آن بر او مقدر شده بود.

در آثار عطار، عزازیل به مثابه عاشقی دل‌باخته و موحدی راستین تصویر می‌شود که برای معشوق، وجودی مستقل قائل نیست و با وجود آگاهی از پیامدهای عمل خویش، وفاداری‌اش خدشه‌دار نمی‌شود. در این روایت، عزازیل هرگز از کردار خود پشیمان نمی‌شود و هزاران سال رحمت الهی را - که عطار از آن با عنوان «صافی» یاد می‌کند - با

---

خویشتن را شکر نعمت کردمی  
روز تا شب لعنت خود می‌کنم  
(مصیبت‌نامه، ۱۳۹۹: ۳۳۴)

بس که بر ابلیس لعنت کردمی  
من چه دانستم که این بد می‌کنم

دردی که در نهایت می‌چشد از خاطر نمی‌برد<sup>۱</sup>. او لعنت خدا را با عشق و خشنودی پذیرا می‌شود، چراکه آن را نشانه‌ای از جانب معشوق می‌داند. وی از خداوند عمری جاویدان طلب می‌کند تا بتواند این لعنت خوشایند را تا ابد بر دوش کشد<sup>۲</sup>. ابلیس هرگز از رحمت و بخشش خداوند نومید نمی‌شود، بلکه به مثابه معیار و محکی برای سنجش مردان راه حق عمل می‌کند و مانع از ورود هر کسی به درگاه الهی می‌شود. این تصویر با نظریه لوکاج درباره قهرمان تراژیک که بدون پشیمانی می‌میرد، همخوانی دارد.

در روایت عطار، حتی پس از عقوبت نیز نشانه‌هایی از معنویت در ابلیس مشهود است؛ او پس از نزول لعنت نیز در درگاه حق ایستاده است و تا زمانی که استعاذه («أعوذ...»)<sup>۳</sup> خوانده نشود، امکان سخن گفتن با خداوند وجود ندارد.

بدین درگاه ایستاده است پیوست	گرفته حربه‌ای از قهر در دست
نخستین تا اعوذی ز او نخواهی	قدم نتوان نهران در الهی
بدین در روز و شب زان است پیوست	که تا تر دامنان را می‌زند دست
محک نقد مردان در کف اوست	ز مشرق تا به مغرب در صف اوست

(عطار، ۱۴۰۱: ۲۱۲)

---

۱ کسی صافی هزاران سال خورده  
به یک دردی که در آخر کند نوش  
اگرچه دردی لعنت چشید او  
نه اندک جام مالامال خورده  
کجا آن صاف‌ها گردد فراموش  
در آن لعنت به جز ساقی ندید او  
(الاهی‌نامه، ۱۴۰۱: ۲۱۶)

۲ چو آن لعنت خوشش آمد امان خواست  
به جان بگزید عمر جاودان خواست  
(همان: ۲۱۴)

ندید او آنکه زشت است این و نیکوست  
ولی این دید که این از درگه اوست  
(همان: ۲۱۶)

به لعنت گرچه از درگاه دور است      ولی از قول موسی در حضور است  
اگرچه لعنت کرد دلفروزش      از آن لعنت زیادت گشت سوزش  
(همان: ۲۱۹)

چو قهرش حکم کرد و راند از آغاز      عجب نبود که فضل اش خواندم باز  
(همان: ۴۰۶)

گفت دور ایستاده‌ام تیغی به دست      باز می‌رانم از آن در هر که هست  
تا نگردد گرد آن در هیچکس      در همه عالم مرا این کار بس  
چون شدم با سر معنی هم نفس      ننگرم هرگز سر مویی به کس  
گرچه هستم رانده درگاه او      سر نیچم ذره‌ای از راه او  
(عطار، ۱۳۹۹: ۳۳۴)

### ۳-۵. وحدت‌های سه‌گانه

#### ۱-۳-۵. وحدت موضوع

خدا به شیطان فرمان سجده می‌دهد، شیطان که عاشق و یکتاپرستی حقیقی است بر آدم سجده نمی‌کند، چون می‌خواهد اسرار حق را ببیند و با غرور جنس خود را برتر می‌داند. این سرنوشتی از پیش تعیین شده برای ابلیس بود. خدا وی را دچار عذاب می‌کند، شیطان با رضایت عقوبت کارش را می‌پذیرد. شیطان از خدا امان می‌خواهد و خدا با لعنتش به او امان می‌دهد، شیطان تنزل مقام می‌یابد و هر که به سوی درگاه معشوقش روان باشد را بازمی‌دارد. همانگونه که شرح داده شد، حوادث با مراحل منطقی اتفاق می‌افتند و نمی‌توانیم هیچ یک از این حوادث زنجیروار را حذف یا جابه‌جا کنیم، چرا که ترتیب کل به هم می‌خورد.

### ۵-۳-۲. وحدت زمان

ما در روایت عطار شاهد این هستیم که روند اتفاقات از دمیدن روح در آدم و سجده فرشتگان تا عدم اطاعت و لعنت ابلیس مدت زمان کوتاهی می‌گذرد و عطار از تعبیر نیم و یک ساعت برای بیان مصداق این کوتاهی زمان استفاده کرده است.

خداوندم هزاران ساله طاعت      به رویم باز زد در نیم ساعت  
(عطار، ۱۴۰۱: ۲۱۳)

هزاران ساله گرچه طاعتش بود      بهای لعنت یک ساعتش بود  
(همان: ۲۱۹)

### ۵-۲-۳. وحدت مکان

در روایت عطار از ابلیس، اتفاقات و صحنه‌ها در عرش الهی صورت گرفت و شاهد مکان محدودی هستیم. حتی بعد از لعنت هم ابلیس در نزدیک درگاه حق ایستاده و قبل از عصیان هم در عرش و درگاه الهی می‌زیست.

بدین درگاه ایستاده است پیوست      گرفته حربه‌ای از قهر در دست  
(همان: ۲۱۲)

گفت دیدی بر چپ عرش اله      وادی منکر بیابانی سیاه؟  
گفت دیدم دور بود از راه من      گفت بود آن دشت مجلس گاه من  
(عطار، ۱۳۹۹: ۳۳۷)

### ۶. بحث و نتیجه‌گیری

مقاله حاضر با تحلیل نظریه تراژدی ارسطویی از روایت ابلیس در آثار عطار، ضمن نشان دادن شباهت‌های ساختاری بین داستان ابلیس و عناصر کلیدی تراژدی (هامارتیا، سقوط، کاتارسیس)، یک دیدگاه تازه و تطبیقی نسبت به فهم شخصیت ابلیس در متون عرفانی-

ایرانی - اسلامی فراهم کرده است. عطار با معرفی کردن ابلیس به عنوان قهرمانی تراژیک، داستان ابلیس را از چهارچوب سنت بیرون کشیده و به آن ابعاد انسانی و روان‌شناختی می‌دهد. با توجه به این رویکرد، ابلیس نه تنها متهم به گناه قطعی نیست، بلکه به عنوان قهرمانی تراژیک با ماهیتی دوگانه، حامل پیامدهای ناگفته تعارض میان اراده خداوند و آزادی انسان معرفی می‌شود. بعد از بررسی روایت مورد بحث، شاهد این هستیم که شیطان در مقام شخصیتی دارای ارج و قرب در درگاه الهی، چگونه دچار عذاب و فرودی بعد از سعادت و اوج می‌شود.

در روایت عطار از ابلیس، شیطان به عنوان قهرمانی تصویر می‌شود که در برابر قدرتی برتر مقهور گردیده است. این مقهوریت، پس از هزاران سال عبادت و سرسپردگی، نه به دلیل فقدان فضایل اخلاقی، بلکه ناشی از اشتباه و گناهی است که مرتکب شده است. در این روایت عوامل مختلفی در سجده نکردن شیطان بر آدم و حوا نقش داشتند؛ از جمله: امر ابتلا، عدم تطابق خواست و اراده الهی، غرور ابلیس، عشق حقیقی او بر خدا و اسرار دانی وی. در برابر این اشتباه ابلیس، مجازاتی بالاتر از گناه بر وی اعمال شد که با برانگیختگی عنصر ترس و شفقت، مخاطب را دچار کاتارسیس و پالایش روحی می‌کند. شیطان قهرمانی است که از عمل خود با وجود عذاب و تاوانی ثقیل، هرگز پشیمان نشده و شادمان است که از معشوق چیزی مختص به خویش را داراست. ابلیس، شخصیت پیچیده‌ای در ادبیات عرفانی عطار است که نه تنها نماد نافرمانی بلکه به نوعی نماینده عشق و تعهد به حق نیز به شمار می‌آید، بنابراین دیدگاه عطار نسبت به ابلیس، بیشتر جنبه مدافعانه دارد؛ عطار در ابیات و روایات ستایشگرانه ابلیس دارای نقشی فعال بوده و تفسیر و تفکر شخصی خود را از ابلیس بیان نموده است، اما در ابیات و روایات نکوهش‌گر، تنها نقش روای را ایفا کرده و زبان بر طعن و مذمت ابلیس نگشوده است. آثار عطار به وضوح تحت تأثیر افکار عرفانی حلاج قرار دارد؛ به طوری که شخصیت ابلیس، نگاهی جدید و متفاوت از نافرمانی و لعن به خود می‌گیرد.

این تحلیل ابهامات مربوط به نگاه متناقض عطار به ابلیس را در آثارش بازآوری کرده و نشان می‌دهد چگونه عوارض معنایی اندیشه اشعری (تکیه مخرب به عقل بدون هدایت الهی)

و مبانی صوفیانه (عشق الهی در برابر غرور) در شخصیت‌پردازی عطار منسجم می‌شوند. علاوه بر این، استفاده از نظریه تراژدی غربی (ارسطو) در تحلیل متون صوفیانه ایرانی، یک پل فکری میان دو سنت فلسفی و دینی غرب و مشرق اسلامی ایجاد کرده است.

## تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

## ORCID

Saba Habibzadeh

Nesami

Farzad Balou

Siavosh Haghjou



<http://orcid.org/0009-0001-1664-2476>



<http://orcid.org/0000-0002-0195-0847>



<https://orcid.org/0000-0002-2567-0751>

## منابع

ابراهیم تبار، ابراهیم. (۱۳۹۴). ابلیس در جهان بینی عطار، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، ۱۱ (۴)، ۱۱-۳۳.

آون، پیتر (۱۳۹۹). *غمنامه‌ی ابلیس*، ترجمه پگاه خدیش، چاپ اول، تهران: انتشارات روزنه بالو، فرزاد، احمدی، شهرام، رضایی، مطهره (۱۳۹۶). خوانشی تراژیک از داستان ابلیس در سنت عرفانی با رویکردی ارسطویی، *مجله تاریخ ادبیات*، ۳ (۷۹)، ۵-۲۳.

بقلی شیرازی، روز بهان، (۱۹۶۶م). *شرح شطحیات*، تصحیح هانری کربن، تهران، پاریس پورالخاص، شکرالله، مهری، بهروز. (۱۳۹۷). بررسی دگرگونی دیدگاه عطار نسبت به ابلیس، *پژوهش‌های عرفانی*، ۱ (۱)، ۲۳-۴۸.

خادم العلماء، علی. (۱۳۶۷). دفاع صوفیه از ابلیس، *کیهان اندیشه*، (۲)، ۷۰-۸۱.  
حسینی کازرونی، احمد، متوسلی، نعیمه. (۱۳۹۰). حلاج و شیطان (بررسی دیدگاه‌های حلاج و پیروان او نسبت به شیطان در اشاعه این اندیشه) *فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی*، ۳ (۹)، ۷۷-۹۱.

داد، سیما. (۱۳۹۰). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، تهران: انتشارات مروارید

رشیدی، صادق. (۱۳۸۸). بررسی مفهوم تراژدی از منظر فردریش ویلهلم نیچه، فصلنامه هنر، (۸۰)، ۷۶-۹.

شیری، قهرمان. (۱۳۸۸). نقد و حماسه تراژدی بر اساس کلیدر دولت ابادی، فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه، ۱۰ (۱۸)، ۵۰-۶۹.

عطار، فریدالدین. (۱۴۰۱). اسرار نامه، مقدمه، تصحیح، تعلیقات شفیعی کدکنی، محمد رضا، چاپ دهم، تهران: انتشارات سخن

عطار، فریدالدین. (۱۴۰۱). الهی نامه، مقدمه، تصحیح، تعلیقات شفیعی کدکنی، محمد رضا، چاپ دهم، تهران: انتشارات سخن

عطار، فریدالدین. (۱۴۰۱). تذکره الاولیا، مقدمه، تصحیح، تعلیقات شفیعی کدکنی، محمد رضا، چاپ دهم، تهران: انتشارات سخن

عطار، فریدالدین. (۱۳۹۹). مصیبت نامه، مقدمه، تصحیح، تعلیقات شفیعی کدکنی، محمد رضا، چاپ نهم، تهران: انتشارات سخن

عطار، فریدالدین. (۱۴۰۱). منطق الطیر، مقدمه، تصحیح، تعلیقات شفیعی کدکنی، محمد رضا، چاپ بیست و یکم، تهران: انتشارات سخن

لیچ، کلیفورد. (۱۳۹۰). تراژدی، ترجمه مسعود جعفری، چاپ اول، تهران: انتشارات نشر مرکز  
لوکاچ، گئورگ. (۱۳۷۷). متافیزیک تراژدی، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ اول، تهران: انتشارات سروش

ماسینیون، لویی. (۱۳۸۳). مصائب حلاج، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، چاپ اول، تهران: انتشارات جامی

محمدزاده، نادر، حسینی، زهرا. (۱۳۹۱). گوناگونی آرا درباره ابلیس در میان مفسران و عرفای اسلامی، فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی، ۹ (۳۴)، ۶۵-۹۰

نوری نوزترک، یاشار. (۱۳۸۲). شهید راه حقیقت و عشق حسین بن منصور حلاج و آثار او، ترجمه توفیق ه. سبحانی، چاپ اول، تهران: انتشارات روزنه

نیچه، فردریش ویلهلم. (۱۳۸۵). زایش تراژدی، ترجمه رویا منجم، چاپ دوم، آبادان: انتشارات پرستش

همدانی، عین‌القضات. (۱۳۷۳). تمهیدات، مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، چاپ چهارم، تهران: انتشارات منوچهری

هایرپتیان، آنیئا. (۱۴۰۲). تراژدی و کنش جامعه شناختی انسان معاصر، مطالعات میان رشته‌ای هنر و علوم انسانی، ۲ (۱۵)، ۷۴-۵۷.  
یانگ، جولیان. (۱۳۹۵). فلسفه تراژدی از افلاطون تا ژیرک، ترجمه حسین امیری آرا، چاپ اول، تهران: انتشارات ققنوس

## References

- Aven. P. (2020). *The Devil's Elegy*. Translated by Pegah Khadiv, first Edition. Tehran: Ruzaneh Publications. [In Persian]
- Attar. (2022). *Asrar Nameh*, Introduction, Edited and Annotated by Shahidi Kadkani, Mohammad Reza, 10th Edition, Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]
- Attar. (2022). *Ilahi*, Introduction, Edited and Annotated by Shafii Kadkani, Mohammad Reza, 10th Edition, Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]
- Attar. (2022). *Tazkerat al-Awliya*, Introduction, Edited and Annotated by Shafii Kadkani, Mohammad Reza, 10th Edition, Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]
- Attar. (2020). *Mosibat Nameh*, Introduction, Edited and Annotated by Shafii Kadkani, Mohammad Reza, 9th Edition, Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]
- Attar. (2022). *Mantiq al-Teyr*, Introduction, Edited and Annotated by Shafii Kadkani, Mohammad Reza, 21st Edition, Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]
- Balu, F, Ahmadi, Sh, & Rezaei, M. (2017). A tragic reading of the story of Iblis in the mystical tradition with an Aristotelian approach. *Culture and Literature Journal*, 3 (79), 5-23. [In Persian]
- Bagli Shirazi, R. (1966). *Commentary on the Shathiyyat*, Edited by Henri Corbin, Tehran, Paris Publications. [In Persian]
- Dad, S. (2011). *Glossary of Literary Terms*, Tehran: Morvarid. [In Persian]
- Hamedani, A. (1994). *Preparations, Introduction and Editing by Afif Asiran*, 4th Edition, Tehran: Manouchehri Publications. [In Persian]
- Hayrapetia, A. (2024). tragedy and the sociological conflict of modern. *Interdisciplinary studies of art and Humanities*, 2 (15), 57-74. [In Persian]
- Hosseini Kazeruni, A, Motavasseli, N. (2011). Hallaj and Satan (An Examination of Hallaj's Perspectives and His Followers on Satan in Propagation of this Thought). *Scientific-Research Quarterly of Persian Language and Literature*, 3 (9), 77-91. [In Persian]

- Ibrahim tabar, I. (2015). Iblis in Attar's Worldview. *Journal of Mystical Literature and Mythology*. 11 (4), 11-33. [In Persian]
- Khadem al-olama, A. (1988). The Defense of the Sufis for Iblis. *Kayhan Andisheh*, (2), 70-81. [In Persian]
- Leach, C. (2011). *Tragedy*, Translated by Masoud Jafari, Tehran: Nashr Markaz Publications. [In Persian]
- Massignon, L. (2004). *The Trials of Hallaj*, Translated by Seyyed Zia al-Din Deheshiri, First Edition, Tehran: Jami Publications. [In Persian]
- Mohammadzadeh, N, Hosseini, Z. (2012). Diversity of Views on Iblis among Islamic Commentators and Mystics, *Specialized Journal of Islamic Mysticism*, 9 (34), 65-90. [In Persian]
- Noori Ozturk, Y. (2003). *Martyr in the Path of Truth and Love: Hussain ibn Mansur Hallaj and His Works*, Translated by Tawfiq H. Sobhani, Tehran: Ruzaneh Publications. [In Persian]
- Nietzsche, F. (2006). *The Birth of Tragedy*, Translated by Roya Monajemi, Abadan: Parastesh Publications. [In Persian]
- Pouralhass, Sh, Behrouz, M. (2018). An Examination of Attar's Changing Views on Iblis. *Mystical Research*, 1 (1), 23-48. [In Persian]
- Rashidi, S. (2009). An Examination of the Concept of Tragedy from the Perspective of Friedrich Wilhelm Nietzsche. *Arts Quarterly*, (80). [In Persian]
- Shiri, Gh. (2009). Critique and Epic of Tragedy Based on 'Kelidar' by Dowlatabadi. *Scientific-Research Quarterly of Kavoshnameh*, 10 (18), 50-69. [In Persian]
- Yang, J. (2016). *The Philosophy of Tragedy: From Plato to Žižek*. Edinburgh University Press. Translated by Hossein Amiri Ara. First Edition. Tehran: Qoqnu Publications. [In Persian]
- Zarinkoub, A. (2017). *Aristotle and the Art of Poetry*, 10th Edition, Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]

استناد به این مقاله: حبیب‌زاده نسامی، صبا، بالو، فرزاد، حق‌جو، سیاوش. (۱۴۰۴). خوانشی تراژیک از روایت ابلیس در آثار عطار، عرفان‌پژوهی در ادبیات، ۴ (۸)، ۱۵۹-۱۹۶.

Doi: [doi.org/10.22054/msil.2026.84704.1178](https://doi.org/10.22054/msil.2026.84704.1178)



*Mysticism in Persian Literature* is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.