

❖ پیوند حماسه با عرفان ❖

□ دکتر عباس کی‌منش □

دانشگاه تهران

نبوغ شاعری و فرهنگ عمومی و عمیق حکیم ابوالقاسم فردوسی طوسی، شاهنامه را در جایگاهی چنان ارجمند قرار داده است که به آسانی نمی‌توان نقشی را که حکیم فردوسی با حضور رستم دستان در پهنهٔ ادب پارسی با جهان بینی خویش به ظهور رسانیده است به تمام معنی دریافت.

شاهنامه، سند قومیت و نسب نامۀ ایرانیان است و چکیدهٔ افکار و قریب و علائق و عواطف آنان که در طی اعصار تنها برای بیان وجوه عظمت ایشان به وجود آمده است، و مشحون است به ذکر جنگ‌ها و پهلوانی‌ها و جانفشانی‌ها و فداکاری‌های آنان.

(صفا، دکتر ذبیح‌الله، ۱۳۳۳، ص ۳۰۵)

قهرمانان منظومهٔ حکیم فردوسی انسان‌هایی هستند آرمانی که آرزوهای بر آورده نشدهٔ ایرانیان را بگونه‌ی دلپذیر شکل می‌دهند. این پهلوانان هر چند به دوران‌های دور تعلق دارند؛ اما آنان از چنان حرکت و حیاتی برخوردارند که مردم اعمال و دلاوری‌های ایشان را تبلوری از آرزوها و خواسته‌های خویش می‌بینند و در سیمای آشنایشان فاصلهٔ سالیان دراز را احساس نمی‌کنند.

حکیم فردوسی بزرگ، در شاهنامه، اثر گرانبغای خود هرگاه ایرانیان را گرفتار

سختی می بیند و پهلوانان را خسته و دل افکار می نگرد و در کار پیروزی ناتوان می یابد، روزنه امیدی به رویشان می گشاید.

آنان با ایمان به فرهی و پیروزی یک رویه و یک دل به پهلوان بی همتای جهان؛ رستم دریا دل قهرمان، تهمتن خداشناس و شیر اوژن میهن پرست روی می آورند و هرگز ناتوان گونه، زاری پیش نمی گیرند؛ و می دانند که مشکل گشایش کارهای فروخته جهان در پنجه افتدار مردان است و با توکل به خدای بی همتا و همت پاکان و راستان و مردی و مردانگی به کوشش و تلاش می ایستند.

(اسلامی ندوشن، دکتر محمدعلی، ۱۳۴۶، ص ۱۷۹)

در نهاد حماسه حکیم فردوسی، آن چنان زندگی و سرافرازی و عشق و ایمان الهی نهفته است که بی شک، همه جلوه های فریبنده جهان در برابر آن هیچ شمرده می شود و بزرگی و برتری حکیم فردوسی، در این است که تنها او توانسته است فرهنگ و آیین سروری ملتی دل آگاه و زنده و بیدار و شیوه اندیشه خدایی آنان را فراهم آورد و این گونه پیام دهد که :

ره ایزدی باید و بسخردی	نسباید کشیدن کمان بدی
نسباید بدو شاد بودن بسی	که گیتی نماند همی بر کسی
ز کزری بود کمی و کاستی	هنر مردمی باشد و راستی

(فردوسی، ج ۲، ۱۳۴۴، ص ۱۸۶)

این معانی بلند که سیمای تابناک حکیم فردوسی را در آینه ادب جهان به عنوان عارفی کامل در جلوه می آرد، ما را بر آن داشت که حماسه جاودانه او را در پیوند با عرفان اسلامی و برداشت های عارفان ایرانی را از حماسه او مورد بررسی و پژوهشی هر چند مختصر قرار دهیم.

موضوع را چنین آغاز می کنیم که زال پسر سام از مادر سپیدمو به دنیا می آید و پدرش به گمان آنکه یک رگه اهریمنی در اوست، از این روی دستور می دهد او را در سرزمینی دوردست در بالای کوه رها کنند. سیمرغ، آن دانای چاره گر، بر او دل می سوزاند، او را به البرز کوه به کنام خود می برد، غذا می دهد و بزرگ می کند. سام شبی فرزند را در خواب می بیند و از کرده خود پشیمان می شود، به آشیانه

سیمرغ می‌رود و پسرش را که اکنون جوان برومندی شده است، به نزد خود می‌آورد.

چندی بعد زال عاشق رودابه، دختر مهرباب کابلی که فرمانروای کابلستان است می‌شود. مشکلاتی بر سر راه ازدواج آنهاست، ولی سرانجام عشق فائق می‌گردد، زال و رودابه پیوند ازدواج می‌بندند.

ناگاه از بارگاه الهی:

به سیمرغ آمد صدایی پدید که ای مرغ فرخنده پاک دید
نگه دار این کودک شیر خوار کزین تخم مردی در آید بیار

(فردوسی، ۱۳۴۴، ج ۱، ص ۱۲۰)

سیمرغ هم به امر حق تعالی به تربیت زال همت می‌گمارد تا جوانی برومند می‌شود و نام و نشان جهانگیر می‌گردد.

شبی سام نریمان جوانی را در خواب می‌بیند با درفشی برافراشته و سپاهی گران و موبدی از سوی دست چپ و خردمند نام آوری از سوی دست راست وی، یکی از آن دو مرد پیش سام آمده زبان به سرزنش می‌گشاید.

سام نریمان هراسان از خواب بیدار می‌شود و خروشان از برای جستن فرزند خود روی به کوهسار می‌نهد:

به خواب اندرون بر خروشید سام چو شیر ژبان کاندرا آید بدام ...
در این جستجوی به البرز کوه می‌رود و به کنام سیمرغ می‌رسد که:

یکی کاخ بُد تازک اندر سماک نه از دست رنج و نه از سنگ و خاک

(فردوسی، ۱۳۴۴، ج ۱، ص ۱۲۲)

سیمرغ از فراز کوه سام و همراهانش را می‌بیند، و بجهت دست پرورد خود را که دستان نامیده و همه هنرها بدو آموخته است، برگرفته نزد سام می‌آورد و یک پر از خود بدو می‌دهد تا در هنگام سختی بر آتش افکند و او را به یاری خود فراخواند.

در این داستان دو بارقه عرفانی و دو نکته اساسی به نظر می‌آید، یکی "خواب" و آن دیگری "سیمرغ" که اینک هر دو را از دیدگاه عرفای اسلامی در بونه بررسی قرار می‌دهیم.

"خواب"، در نزد صوفیان کلید حل مشکلات است. چنان که وقتی صوفی گرفتار مشکلی در مورد دین و دنیا می شود، راه حل را در "خواب" یا "واقعه" می جوید و یا پس از دعا و تضرع خوابی دیده، راه چاره را بدست می آورد. زیرا "خواب" در نزد این طایفه، یکی از راههای کشف حقیقت است در عالم، که به سبب اتصال روح به عالم غیب حاصل می گردد و نیز فنای اختیاری است از افعال بشریت. (تهانوی، ۱۹۹۵ م، ج ۲، ص ۹۲۸ و نجم الدین دایه، ۱۳۵۲، ص ۲۸۹) چنان که مولانا جلال الدین بلخی رومی بدان اشارت دارد:

هر شبی از دام تن ارواح را می رهانی می کنی الواح را ...
اسب جانها را کند عاری ز زین سر النومُ أَخ الموتست این

(مولانا، ۱۹۲۵ - ۱۹۳۳ م، ج ۱، ب ۳۸۸ بیعد)

و اما حدیث نبوی: *النَّوْمُ أَخُو الْمَوْتِ وَلَا يَمُوتُ أَهْلُ الْجَنَّةِ.*

(فروزان فر، استاد بدیع الزمان، ۱۳۳۷، ص ۵)

ظهور پیر در خواب هم بدان سبب است که او در طریقت جنبه راهنمایی دارد و دستگیر سالک است در انواع گرفتاری ها و دشواری های زندگی و اما پیر باید عالم به اصول شریعت و عارف به آداب طریقت باشد و بر اسرار حقیقت نیز واقف.

(سجادی، دکتر سید علی محمد، ۱۳۶۹، ص ۸۸)

مولانا جلال الدین در موشکافی و پژوهش جمال عرفانی در راستای جستجوی صورت گری ها و زیبایی های پیر، تأثیر وجود او را در سالک و سرسپردگی سالک را در برابر او چنین در پرده تصویر می کشد:

ای ضیاء الحق حسام الدین بگیر یک دو کاغذ برفزا در وصف پیر...
بسر نویس احوال پیر راه دان پیر را بگزین و عین راه دان
پیر تابستان و خلقان تیر ماه خلق مانند شب اند و پیر ماه
کرده ام بخت جوان را نام پیر کو ز حق پیرست نه از ایام پیر...

(مولانا، ۱۹۲۵ - ۱۹۳۳ م، ج ۲، ب ۲۳-۲۲ بیعد)

و لسان الغیب شیراز گوید:

به می سجاده رنگین کن گرت پیکر هفتناگه کوی بلخیر نبود ز راه و رسم منزلها
(حافظ، ۱۳۶۸، ص ۱)

مسأله خواب در به کمال رسیدن سالکان و رهروان طریق معرفت نقشی دارد
بسیار. چه بسیاری از طایفه صوفیان و مردان حق از طریق خواب به سر منزل کمال
راه برده‌اند. چنان که ناصز خسرو قبادیانی و سنائی غزنوی هم پس از رؤیای
راستینی دست از دنیا می‌شویند و از مدح سلاطین دوری می‌کنند.

(حاکمی، دکتر اسماعیل، ۱۳۵۹، ص ۱۴۸)

در این داستان سیمرغ به عنوان پیر و مرشد کاملی که پرورنده زال بوده معرفی
شده است. چنان که پیر خود را به زال می‌دهد تا در گیر و دار حوادث دستگیرش
شود، و این سیمرغ می‌تواند کتابه باشد از قلب آگاه، عقل فعال و فیض حق. و همان
است که شیخ عطار در منطق الطیر بدان نظر دارد. و آن چنان است که از گرد آمدن
مرغان مجمعی ساخته که برای پیدا کردن و برگزیدن پیری که به عنوان مرشد کامل
به دستگیری آنان آید به آفرینش اثری عارفانه توفیق یافته است. زیرا این مرغان بر
آند که بدون وجود پیر، و در آرامش زیستن کاری است دشوار و توانفرسا. بدین
روی هدهد در آن مجمع به پا می‌خیزد و سخن گفتن آغاز می‌کند و خود را بدان که
فرستاده سلیمان سوی بلقیس بوده است وصف می‌کند و سیمرغ را شایسته
سلطنت و فرمانروایی بر مرغان معرفی می‌نماید. و از آن پس هر یک از مرغان
عذری پیش می‌آورند و از طلب سیمرغ و پژوهش جایگاه و اقامتگاه وی تن
می‌زنند. ولی هدهد به عنوان سالک راه‌شناس هر یک را جوابی می‌دهد شایسته و
در خور، و در افتخار آنان می‌کوشد تا به اتفاق او را به هدایت و پیشوایی بر می‌گزینند
و او بر کرسی می‌نشیند و مجلس گفتن آغاز می‌کند.

(سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، ۱۳۶۴، ص ۵۷)

مرغان مشکلات خود را عرضه می‌کنند و هدهد پاسخ مصلحت‌آمیز و فراخور
حال می‌آورد، و منازل و مدارج طلب را به شرح باز می‌گوید. مرغان به راه می‌افتند
و سفر پیش می‌گیرند ولی اکثر در طلب مقصود جان در می‌بازند. تا سی مرغ نحیف
و بال و پر سوخته، به حضرت سیمرغ می‌رسند و آن جا در می‌یابند که طالب و

مطلوب یکی است. زیرا آنها سی مرغ طالب بودند که مطلوبشان سیمرغ بود.
(تجلیل، دکتر جلیل، ۱۳۶۸، ص ۶۶)

کشور چین که بازستگاه شاعر فاصله‌ نمایانی دارد، و خود سرزمینی افسانه‌ای و پرنقش و نگار است، و به عنوان پایگاهی علمی منظور نظر پیامبر اکرم (ص) قرار گرفته، میدان جلوه‌های عرفانی می‌شود، و چون راه ناپیدا کران و مخوف است شاعر مردِ مردان را به جستجو فرایش می‌خواند:

ابتدای کار سیمرغ ای عجب جلوه گر بگذشت بر چین نیم شب ...
(عطارد نیشابوری، ۱۳۴۲، ص ۲۱ بیعد)

سیمرغ دوبار در هنگام سختی به فریاد زال می‌رسد. یکی هنگام زادن رستم که کار رودابه زن زال و مادر رستم به بیهوشی می‌کشد و زال ناچار پری از سیمرغ را در آتش می‌نهد و او حاضر می‌شود و دستور می‌دهد تا شکم مادر را بشکافند و فرزند را بیرون آورند و گیاهی را با شیر و مشک پیامیزند و بکوبند و در سایه خشک کنند و پس از بخیه زدن شکم رودابه بر آن نهند، و پر سیمرغ بر آن مانند تا بهبود یابد...

همان پسر سیمرغش آمد بیاد بخندید و سیندخت را مزده داد ...
(فردوسی، ۱۳۴۴، ج ۱، ص ۱۹۷ بیعد)

این شگرف‌کار «رستمینه» را که شاید نخستین عمل جراحی در تاریخ علم پزشکی بشر باشد جایگاهی است بس ارجمند و شایان پژوهش بسیار.

دیگر در جنگ رستم و اسفندیار، که چون رستم در مرحله اول جنگ از اسفندیار شکست می‌خورد و مجروح و افکار به خانه باز می‌آید. زال برای بار دوم پر سیمرغ را در آتش می‌نهد و سیمرغ حاضر می‌شود:

چو سیمرغ را دید زال از فراز ستودش فراوان و بردش نماز ...
(فردوسی، ۱۳۴۴، ج ۳، ص ۲۹۷ بیعد)

سیمرغ این بار هم زخم‌های رستم را علاج می‌کند و هم زخم‌های رخس را. و رستم را به درخت گز که در ساحل دریای چین می‌روید راه می‌نماید و تیری دوشاخ که قاتل اسفندیار بود به او می‌دهد...

بدو گفت زال ای خداوند مهر چو اکنون نمودی به ما پاک چهر ...

(فردوسی، ۱۳۲۲، ج ۳، ص ۴۹۸ بیعد)

در این جا حالتی زاهدانه گره خورده با روح حماسه به اسطوره جهان، رستم
پهلوان دست می دهد:

جهان یادگارست و ما رفتنی ز مردم نماند جز از گفتمی
بنام نکوگر بمیرم رواست مرا نام باید که تن مرگ راست

(جویسی، دکتر عزیزالله، ۱۳۷۴، ص ۱۳۹)

آنگاه سیمرغ چون پیری راه دان و پهلوانی کارآموده و میدان نبرد دیده:

بدو گفت رو رخس را برنشین یکی خنجر آبگون برگزین

(همان مأخذ، همان صفحه)

باز روح زاهدانه سیمرغ بر حماسه سایه می افکند و جان رستم را به سرپنجه دین
می سپارد و راه می نماید، و قول یاری می دهد، و چون داروشناسی او را به داروخانه
زندگی رهبری می کند و شیوه به کارداشتن دارویش می آموزد:

همی خوان تو بر کردگار آفرین و رابدر برو سوی دریای چین ...

(فردوسی، ۱۳۲۲، ج ۳، ص ۴۴۹ بیعد)

چنان که دیدیم این سیمرغ همان عقل فعال و فیض الهی است که به عنوان پیر و
مرشد کامل راه دان درد شناس به دستگیری زال آمده گره گشایی می کند.

بر روی هم به بازتاب های گوناگونی از سیمرغ در آثار صوفیانه بر می خوریم که
مؤید نظری است که گفته آمد. و کلام شیخ عطار در دیوان ما را بر انفاذ این عقیده
مطمئن تر می کند.

سیمرغ مطلق تو در کوه قاف قربت پرورده هر دو گیتی در زیر پر و بالت

(عطار نیشابوری، ۱۳۵۵، ص ۱۷۲)

و دیدگاهش در منطق الطیر رنگارنگی معنی را دوچندان تر می نماید و افسانه
سیمرغ را خیال انگیزتر. و سعی انسان را در شناخت حقیقت مطلق جز خیال و
خوابی نمی بیند:

هست ما را پادشاهی بسی خلاف در پس کوهی که هست آن کوه قاف ...

(عطار نیشابوری، ۱۳۲۲، ص ۴۰ بیعد)

جلوه‌های گونه‌گون این مرغ در منطق الطیر عطار و مثنوی شریف مولانا جلال‌الدین حاکی از این است که این مرغ بیانگر افکار قشری از جامعه بوده است که روانشناسی اجتماعی و مشکلات و خواست‌های طبقه خود را تفسیر و تبیین می‌کند. زیرا هر یک از این مرغان را زبانی دیگر است و سخنی دیگر. آن کسی با گفتار رازناکشان آشنا تواند شد که زبان آنان را دریابد.

ابیات زیر از مثنوی شریف نیز ناظر بدین معنی است، با این فرق که سلیمان با هر یک از اهل سبا بزبانی موافق احوال آنان سخن گفته است و اینک همان رعایت حال و ضمیر افراد را، جلال‌الدین به «منطق الطیر» تعبیر می‌کند. یعنی قدرت بیان و ارشاد و ارتباط با روح دیگران را منطق الطیر سلیمانی دانسته گوید این قدرت و رابطه معنوی از دانستن زبان مرغان معجزه‌آمیزتر و درس آموزتر است. چه مرغ جبری را آنچه بر سر آید از حق می‌داند و مرغ پر ایشکسته یعنی مؤمن که رنج راه حق را می‌پذیرد و صبر پیش می‌گیرد، در این راه خود را مسؤول می‌داند. مولانا سالکان را بر دو دسته تقسیم می‌کند؛ دسته‌ای را که تنها صابرند و ایمان دارند، ولی درک معانی بلند آیین نتوانند، و گروهی دیگر که چون «عنقا» به عالم ملکوت پرواز توانند کرد و آماده هر نوع تعلیمی اند. و آنگاه تمثیل می‌جوید به مرید ناتوان و مرشد راه‌دان. و انسان ناآگاه که ادراک حقایق را چشم باطن ندارد، و عالم ظاهرینی که اهل معنی را می‌آزارد و بر این قیاس نشانه‌های بیداری را از وجود بیدارگران راه‌شناس می‌جوید.

منطق الطیر سلیمانی بیا بانگ هر مرغی که آید می‌سرا ...

(مولانا، ۱۹۲۵ - ۱۹۳۳ م، ج ۴، ب ۸۵۱ بیعد)

یکی از ابتکارات عطار در این داستان استفاده‌ای است که از جناس لفظی میان دو واژه «سی مرغ» و «سیمرغ» کرده است، که نخستین آنها شماره مرغانی است که از آن سفر پر خطر جان به سلامت برده به سر منزل مقصود رسیده‌اند و دومین، نام پادشاه افسانه‌ای مرغان است.

سهروردی در رساله عقل سرخ ضمن قصه زال و رستم و اسفندیار آورده است: «سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد. با مداد سیمرغ از آشیانه خود بدر آید و پر بر

زمین بازگستراند، از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات بر زمین، و در سیمرغ آن خاصیت است که اگر آینه یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند هر دیده که در آن آینه نگرد خیره شود.

و باز می‌گوید: پیر را پرسیدم که گویی در جهان همان یک سیمرغ بوده است؟ گفت آن که نداند چنین پندارد و اگر نه هر زمان سیمرغی از درخت طوبی بر زمین آید و این که در زمین بود منعدم شود معاً معاً چنان که هر زمان سیمرغی می‌آید، این چه باشد نماند.

(سهروردی، ۱۳۵۹، ص ۱۱، به نقل از منطق الطیر، ص ۳۲۳)

و در رساله صغیر سیمرغ آورده است: "هر آن کس که در فصل ربیع قصد کوه قاف کند و آشیان خود را ترک بگوید و به منقار خویش پر و بال خود را بر کند چون سایه کوه قاف بر او افتد مقدار هزار سال این زمان که "وَ إِنْ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ" (سوره حج، آیه ۴۷) و این هزار سال در تقویم اهل حقیقت یک صبحدم است از مشرق لاهوت اعظم. در این مدت سیمرغی شود که او خفتگان را بیدار کند و نشیمن او در کوه قاف است. صغیر او به همه کس برسد و لکن مستمع کمتر دارد، همه با اویند و بیشتری اویند چنان که گفته‌اند:

بامائی و ما را نه‌ای جانی از آن پیدا نه‌ای

و بیماری که در ورطه علت استسقاء و دق گرفتارند سایه او علاج ایشانست و برص را سود دارد و رنج‌های مختلف را زایل گرداند، و این سیمرغ پروازی جنبش کند، و ببرد بی مسافت، و نزدیک شود بی قطع. اما بدان که همه نقشه‌ها دروست والوان ندارد، و در مشرق است آشیان او. مغرب از او خالی نیست. همه بدو مشغول‌اند و او از همه فارغ. همه از او پُرنند و او از همه تهی، و همه علوم از صغیر آن مرغ است. هر که پری از آن بر پهلوی راست خود بندد و بر آتش گذرد از حریق ایمن باشد، و نسیم صبا از نفس اوست، از بهر آن عاشقان راز دل و اسرار ضمائر با او گویند.

خلاصه آن که این مرغ در آثار صوفیان ایران به حکیمی روحانی و یا کاملترین وجود بشری تعبیر شده و عارفان کامل، خاصه شیخ عطار او را منبع فیض و سر

چشمه هستی و انسان کامل یا وجود باری تعالی تصور کرده است، که کاملان جهان که مرغان بلند پرواز این دیر رند سوزند تمام هم خود را صرف شناسایی او می نمایند، و با همت مرشدان خویش می کوشند که پس از طی مراحل سلوک و گذشتن از مخاوف و مهالک راه، جان آگاه خود را چون قطره‌ای که در بهنای دریا محو شود به این مرغ بی نهایت که حقیقت کامله جهان هستی است برسانند، و در اقیانوس عنایات او محو و فانی شوند، چون:

آتشت این بانگ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد نیست باد ...
(مولانا، ۱۹۲۵ - ۱۹۳۳ م، ج ۱، ب ۹ بیعد)

و لسان الغیب را در این معنی است:

آتش آن نیست که از شعله او خندد شمع
آتش آنست که در خرمن پروانه زدند
(حافظ، ۱۳۷۸، ص ۲۴۷)

سیمرغ در فرهنگ‌ها، عنقا را گویند، و آن پرنده‌ای بوده است که زال پدر رستم را پرورده و بزرگ کرده است. و بعضی گویند نام حکیمی است که زال در خدمت او کسب کمال نموده است، و واژه "سیرنگ" را سیمرغ دانسته‌اند، از آن جهت که سی رنگ دارد؛ و باز گفته‌اند "سیرنگ" پرنده‌ای است که آنرا سیمرغ و عنقا خوانند، و عنقای مُغرب همان است و آن را به سبب آن عنقا گویند که گردن او بسیار دراز بوده است، و کنایه است از محالات و چیزی که فکر بدان نرسد، و اشاره بر ذات باری تعالی نیز هست. مرغ داستانی معروف مرکب از دو جزء سین یا سینه و مرغ. سینه به لغت اوستا مرغ شکاری است و به شکل سین در کلمه سیندخت مانده، و سیمرغ در اصل سین مرغ بوده است، این مرغ نظیر عنقا عربی است.

لسان الغیب حافظ در تعبیرات خود سیمرغ را به "طایر قدسی" و "طایر دولت" و "شاهد قدسی" و "مرغ بهشتی" ترجمه کرده است.

اگر آن طایر قدسی ز درم باز آید عمر بگذشته به پیرانه سرم باز آید
(حافظ، چاپ دکتر خطیب رهبر، ص ۳۱۸، ۲۵۴، ۲۳، ۳۲۸)

کوتاه سخن آن که از نگاه فلسفی "سیمرغ" در منظومه کبیر حکیم فردوسی، رمز

موجودی است ماوراءالطبیعی. و شک نیست که نظر فردوسی منعکس کننده آن منابع باستانی است که در دست داشته است. و شاید ابن مقفع هم بدان روی "بوم" را بجای "سیمرغ" برای پادشاهی مرغان در کلیله و دمنه برگزیده است، که به نظر او مقام ماوراءالطبیعی سیمرغ با فرمانروایی طبیعی و دنیوی که با توطئه غراب نابود شدنی باشد قابل تطبیق نبوده است. رابطه "سیمرغ" و "بوم" از دیدگاه ابن مقفع همانند رابطه "امام" و "ولی" نزد شیعیان است. چه عرفای شیعی مذهب یکی از مهم ترین منازل عرفان عملی را طلوع و ظهور شمس ولایت علوی در قلب سالکان الهی دانسته اند.

(تیری، دکتر محمد یوسف، ۱۳۷۵، ص ۱۷۱)

تجلی "سیمرغ" در مثنوی شریف از فراسوی آسمانها می گذرد، و نیز از خیال تیز پای مشتاقان بر می رود، آن جا که فرماید:

وز هوایی کاندرو سیمرغ روح پیش ازین دیدست پرواز و فتوح ...
(مولانا، ۱۹۲۵ - ۱۹۳۳ م، ج ۱، ب ۱۲۲۲ بیعد)

تا آن جا که:

وز ملک هم بایدم جستن زجو کسل شنی هالک الاوجهه ...
(همان مأخذ، ج ۳ ب ۳۹۰۶ بیعد)

در این شعر مولانا جلال الدین، سیمرغ همان مرغ افسانه ای است، و این مرغ است که زال سام را پرورش داده، و به هنگام زادن رستم و به وقت زخم خوردن وی از اسفندیار، زال زربدو توسل می جوید و سیمرغ نیز به هر دو نوبت وی را چاره آموخته و راهنمایی کرده است. بدین روی همچون پیر و مرشد کاملی است زال سام را.

تشبیه روح به سیمرغ از آن جهت است که وی بلند پرواز و چاره آموز و تدبیرگر است.

حکیم فردوسی رستم را نمونه انسانی کامل و جوانمردی که دارای مراتب والای شجاعت، مردی و مردانگی و مردمی و عشق و ایمان و راستی و رحم و انصاف و عدالت و عفت و وفاداری است ساخته و پرداخته، جهانی را بر از نام و آوازه این

جهان پهلوان کرده است.

زندگی جاودانه شاهنامه حکیم فردوسی پیوسته وابسته به نام رستم است. رستم بزرگترین و شریف‌ترین و مؤمن‌ترین و راه‌دان‌ترین و دلیرترین مردان ایران است. چنان که وقتی کیکاووس مظهر نفس پا بسته به امور دنیوی و شیفته تعلقات دنیای مادی، وصف زیبایی‌های مازندران را می‌نوشد، وجود فزونی طلب وی آن چنان ملامت شراب آرزوی تصرف آن سامان می‌شود که هیچ از آن همه پندهای هشدار دهنده و خیر خواهانه زالی عقل در وی نمی‌گیرد و او را از لشکر کشی به مازندران باز نمی‌دارد:

نو دانی نیای تو جسمشید بود که تاجش چو رخشنده خورشید بود
همه دیسو و دد بد بفرمان اوی سراسر جهان بد به پیمان اوی
(فردوسی، ج ۱، ص ۲۸۶ بید)

پیروی از نفس و غفلت از عقل آن چنان کیکاووس را در سر پنجه دیو سپید نفس بد فرمای اسیر و کور می‌کند که در زندان سیاه ماده و ظلمت دنیای تعلق در بند کشیده می‌شود.

او رهایی از این زندان و باز یافتن بینایی خود را در وجود پیر و مرشد کامل و راهبر راه‌شناسی می‌داند که هفت منزل دشوار سلوک را سپرده و از طریق ریاضت بر دیو نفس غلبه کرده باشد و رستم مظهر این عارف کامل و مرشد راه‌دان است. او از هفتخوان می‌گذرد و دیو سپید را که برخلاف ظاهر، باطنی سیاه و پلید دارد می‌کشد.

سپیدی این دیو می‌تواند تأمل انگیز باشد. زیرا شهوات و تعلقات دنیوی نیز که نفس اماره، انسان را تشویق به دل بستگی به آنها می‌کند دارای ظاهری است فریبنده و جاذب دنیاپرستان.

رستم با گذشتن از هفتخوان و کشتن دیو سپید، آن استعداد و قدرت ایزدی را پیدا می‌کند که گم‌گشتگان راه حقیقت و کوران اسیر در بند علایق مادی و ظلمت خاکی را بینایی بخشد و آنان را از بند و زندان اسارت برهاند و طریق کمال و رستگاری را به ایشان بنماید.

به چنگ آوردن جگر دیو سپید در حقیقت اشاره است به کسب همین قدرت معنوی از طریق کشتن نفس و فعلیت بخشیدن به استعدادهای نهفته روحی و تحقق جوهر الهی مردان خدا.

رستم با چکاندن خون جگر دیو سپید در چشم کیکاووس و دیگر همراهان زندانبش، آنان را بینا می‌سازد، و سپس چون مرشدی دل آگاه، با باری و دستگیری خویش این گروه سالکان را از چاه سیاه تعلقات و شهوت‌های نفسانی می‌رهاند، و به سرزمین عقل و جان، یعنی ایران باز می‌گرداند.

وجود انسان از آن‌گاه که نطفه‌اش در زهدان مادر فرار می‌گیرد در معرض تحول و تکامل می‌افتد، تا وقتی که صورت مادی او به سبب مرگ در هم شکند و از هم فرو ریزد. این چنین تحولی که در صورت اوست بر جان وی نیز عارض می‌شود، و روح انسانی از وقتی که بر بدن تعلق می‌گیرد؛ پیوسته در مراتب مختلف نقص و کمال، تحول می‌پذیرد و مدارج گوناگون می‌پیماید، تا به آخرین درجات سیر خود در نقص یا کمال منتهی گردد، و روحی بدکار و بداندیش و یا جانی پاک و نیک اندیش و خوب کردار شود، و هر یک از مراتب کمی و فزونی، مانند منزلی است که مسافران در آن فرود می‌آیند و باز از آن سوی منزلی دیگر می‌روند و انتقال روح از موقعی به موقع دیگر بمنزله سفری است که مسافران در منازل محسوس دارند و این منازل بی‌نهایت است و به حدی محدود نمی‌شود. پس می‌توان گفت که "منازل جان" مراتب تحول او و "سفرهای روان" انتقالات وی درین مراتب است.

(مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ص ۳۳۳)

به عقیده صوفیان، میان بنده و حق تعالی هزار مقام است، چنان که مولانا جلال‌الدین فرماید:

نردبان‌هایست پنهان در جهان پایه پایه تا عنان آسمان ...

(مولانا، ج ۵، ب ۲۵۵۶ بیعد)

و باز در جای دیگر ناظر بدین معنی گوید: سالکان طریقت مراتب کمال روحانی را تا مرتبه «فنا» بدین طفرای آسمانی «وَأَذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَ تَجَلَّ إِلَيْهِ تَبْتِلًا» (سوره مزمل، آیه ۸) برمی‌روند تا به دیدار محبوب ازلی نایل آیند:

از مقامات تبئَل تا فنا پایه پایه تا ملاقات خدا

(مولانا، ج ۵، ب ۴۳۵)

چُنید بغدادی آنها را قصر و بعضی منزل نامیده‌اند. در واقع نوردبانی که نمایانگر منازل سلوک و سیر الی الله است و از توبه و انقطاع آغاز می‌شود و به فنا منتهی می‌گردد و در هر منزلی از این منازل، سالک یک یا چند صفت از صفات بشری را فرو می‌گذارد، و از آلودگیهای درونی و برونی جدا می‌افتد، تا از خود و خودی نیست گردد و به مقام "فنا" نایل آید؛ از این جهت گفته‌اند که منازل سلوک محدود است و آغازی و پایانی دارد و عدد آنها را به هزار رسانیده‌اند، که بی گمان مقصود کثرت و تعدد آنهاست، نه آن که در واقع هزار منزل است بی کم و بیش.

خواجه عبدالله انصاری که ظاهراً نخستین کسی است که این منازل را به صورتی منظم و تا حدی منطقی بیان کرده است، در یک جا صد میدان نامیده و کتاب "صد میدان" او حکایتی است از این ترتیب، و جای دیگر آنها را منزل نامیده، و آن همه را منازل روندگان حق گفته و بدین روی کتاب "منازل السائرين" را تالیف کرده است. در داستان مورد بحث شاهنامه، دو نکته اساسی جالب نظر است. یکی هفت وادی سلوک که در منطق الطیر عطار عبارتست از:

۱- طلب ۲- عشق ۳- معرفت ۴- استغنا ۵- توحید ۶- حیرت ۷- فقر و فنا که در

نزد مولانا جلال‌الدین به "هفت شهر عشق" تعبیر می‌شود:

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم

(شمس، ۱۴۵۵، ص ۲۳۲)

و لسان‌الغیب شیراز نیز در نوردیدن بادیة سلوک را بی دستگیری خضر معرفت

ممکن نمی‌بیند:

قطع این مرحله بی هم‌راهی خضر مکن ظلماتست، بترس از خطر گمراهی

(حافظ، ۱۳۷۸، ص ۶۶۶)

و این معانی در شاهنامه حکیم فردوسی عبارت از هفت خوان است، و آن چنان

است که رستم برای نجات کیکاووس و سپاه او که در مازندران به زندان بودند

حرکت کرد، و برای آن که زودتر به مقصد برسد، بیراهه گزید و هفت آفت بزرگ (هفت خوان) او را پیش آمد، که از همه آنها به بازوی مردی و نیروی الهی و با توکل به خدای بکنا و عقل پویا سالم بیرون آمد. در خوان اول رستم به خواب است شیرینی آهنگ وی می‌کند، رخش شیر را می‌کشد. در خوان دوم تنشگی بسیار براو چیره می‌گردد و به هدایت میشی به چشمه‌ای گوارا راه می‌برد. در خوان سوم ازدهایی دمان پدید می‌آید و به دست رستم کشته می‌شود. در خوان چهارم زنی جادو به فریب دادن رستم می‌پردازد، ولی او نیز کشته می‌شود. در خوان پنجم اولاد با لشکر خود بجنگ او می‌آید و رستم او را گرفتار می‌سازد، در خوان ششم رستم با ارژنگ دیو به جنگ می‌پردازد. در خوان هفتم با دیو سپید پیکار می‌کند و او را می‌کشد، و ایرانیان و کیکاووس را نجات می‌دهد.

موضوع دیگر تقدس عدد "هفت" است در نزد همه ملل و نحل، که اغلب در امور ایزدی و نیک، و گاه نیز در امور اهریمنی و شرّ به کار می‌رفته است. بدین روی هفت خوان رستم و اسفندیار را که داستانش در شاهنامه حکیم فردوسی به گونه‌ی دل‌انگیز صورت‌گیری شده و رنگی حماسی یافته است و هم چنان هفت پیکر نظامی را می‌توان کنایه از هفت وادی سیر و سلوک روحانی شمرد و اضافه کرد که عدد "هفت" که در "هفت وادی سلوک" و "هفت طور دل" مورد بحث است نظیر ایام هفته و هفت کوكب سیاره، و هفت آسمان، و هفت طبقه زمین، و هفت اورنگ و هفت پرده چشم و هفت اندام، و هفت مرد و هفت پیر، و هفت بار طواف کعبه و هفت بار رمی حجر، و هفت گاو فریه، و هفت گاو لاغر، و هفت سنبله خشک و هفت سنبله تر، و تعبیر یوسف از هفت سال فراوانی و هفت سال سختی و قحطی و اصحاب کهف و سبع المثانی (معین، دکتر محمد، ۱۳۳۸، ۳۴۷) و نیز این حدیث پیامبر اکرم که فرمود: *إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنَاً وَبَطْنَاً وَبَطْنَاً وَبَطْنَاً وَبَطْنَاً وَبَطْنَاً وَبَطْنَاً وَبَطْنَاً وَبَطْنَاً وَبَطْنَاً وَبَطْنَاً وَبَطْنَاً* که مولانا جلال الدین در دفتر سوم مثنوی شریف آنرا بنظم آورده:

حرف قرآن را بدان که ظاهر است زیر ظاهر باطنی بس فاهریست

(مولانا، ج ۳، ب ۴۴۴)

و موارد بسیار دیگر، مانند عدد "چهل" در "چله نشینی" و "چله بری" و "چله

کمان" و "چله اموات" از اعداد تام متبرک و مقدّس است که روی در ریشه‌های باستان دارد، و از گذشته بسیار دور تاریخی و داستانی سرچشمه می‌گیرد. خلاصه این که عرفا و اهل حکمت، هفت وادی سلوک و هفت طور دل و لطایف هفتگانه نفس انسانی را در ظاهر به اختلاف آورده‌اند. در حقیقت مقصود همه یکی است.

(معین، دکتر محمد، ۱۳۳۸، ص ۱۲ و ۲۳)

در آثار صوفیانه مثلاً در قصاید سنایی عزنوی گاهی از داستان‌های شاهنامه حکیم فردوسی تاویل‌های عارفانه شده و گاهی اعمال آنان با جدال و مبارزه با نفس که عارف و صوفی پیوسته بدان در کار می‌ایستند مقایسه گردیده است..

سنایی در ماجرای رستم و دیو سپید، تصویر غلبه سالک عارف را بر نفس اماره و جنبه حیوانی وجود خود می‌بیند و تلمیح گونه وی بدین داستان ناشی از چنین برداشتی است.

آن سیه کاری که رستم کرد با دیو سپید خطبه دیوان دیگر بود و نقش کیمیا تا برون ناری جگر از سینه دیو سپید چشم کورانه نبینی روشنی زان توتیا (سنایی، ۱۳۵۲، ص ۴۲)

و در جای دیگر می‌گوید اگر رستم وار بر دیو نفس اماره ناختن آری و رستمانه بدو ضربتی کاری بزنی، رستم راه معرفت توانی بود:

از مراد خود تبرا کن اگر خواهی که رتویان بی مرادان یک نفس بی غم زنی چون ولایت‌ها گرفت اندر تنت دیو سپیدتم راهی گر او را ضربت رستم زنی (همان مأخذ، ص ۶۹۲)

روشن است که سنایی در پرتو چنین بینشی از ماجرای رستم و دیو سپید معنایی عارفانه برانگیخته و آن را به تلمیحی چنین مبتکرانه بیان کرده است، بی آن که در پرتو صراحت جای دهد. در حدیقه آن جا که از بیداد مرگ و فنای دنیا عبرت می‌گیرد و انبیا و شاهان و بزرگانی را که مرده و رفته‌اند، نام می‌برد، فصلی در باب ملوک عجم و بزرگان ایران در قلم می‌آورد:

زان سخن‌های ملک کبخیرو	رستم زال و نسیرم و جم ورد
حال جمشید و حال افریدون	حال ضحاک کبافر مظهرن

سَرگذشت سپا ووش مظلوم	پدر بی حفاظ و آن زن شوم
حال اسفندیار و ظلم پدر	حال افراسیاب بسته کمر
رستم گرد و خدعه سهراب	که جهان شد ز فعل هر دو خواب
گرنتر از حواس مرگ برید	مرگ هم مرگ خود بخواهد دید

(سنائی، ۱۳۵۹، ص ۴۲۳)

پیدا است که مولانا جلال‌الدین هم با حماسه ملی ایران شاهنامه حکیم فردوسی کاملاً آشنا بوده و الفت تمام داشته است. هر چند قهرمانان حماسه فردوسی نسبتاً به ندرت در اشعار او نقش می‌گیرند. اما رستم، قهرمان اصلی شاهنامه به صورت مظهر «انسان راستین» مردمان را از دست نامردمی‌های «مخنت‌نژاد» رهایی می‌بخشد:

چند مخنت نژاد دعوی مردی کند: «استم خنجر کشید، سام و نریمان رسید
(شمس، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۱۹۹)

حکیم فردوسی در ستایش علی (ع) از حدیث معروف «انا مدینه العلم و علی بابها» تعبیری عارفانه از منابع اسلامی استنباط کرده و فرموده است:

که من شهر علمم علیم در است درست این سخن گفت پیغمبر است
(فردوسی، ج ۱، ص ۶)

نظیر همین معانی عارفانه را مولانا از آن حدیث بدین گونه تبیین می‌کند:

چون تو بابی آن مدینه علم را چون شعاعی آفتاب حلم را
(مولانا، ج ۱، ب ۳۷۶۳)

حکیم فردوسی در اعتقاد به ولایت مطلقه الهیه حضرت امیرالمومنین علی (ع) پای فشرده و دریای بی‌کران و متلاطم عالم هستی، و امکان رویارویی با خطرات و راه نجات آن را چون نقاشی زبر دست بگونه‌ای بسیار زیبا تصویر نموده گوید: آنگاه که جهان آفرین، جهان آفرید، ادیان گوناگون را شکل داد و خلیفگان خود را مأمور هدایت بشر فرمود، لشکریان حق در برابر سپاهیان باطل صف آراستند و لیکن در همه حال حکومت ادیان را بر سلطنت شیطان برتری داد. و دین محمد (ص) را مکمل ادیان دیگر ساخت تا در امواج دریای رستاخیز همه را دستگیر آید:

حکیم این جهان را چو دریا نهاد
 برانگیخته موج از و تشنّد بیاد
 جو هفتاد کشتی برو ساخته
 همه باد بانها برا فرارخته
 یکی پهن کشتی بان عروس
 بسیارسته همچو چشم خروس
 محمد بدو اندرون با علی
 همان اهل بیت نبی و ولی
 خردمند کز دور دریا بدید
 کرانه نه پیدا و بن ناپدید
 بدانست کو موج خواهد زد
 کس از غرق بیرون نخواهد شدن ...
 خداوند جوی می و انگبین
 همان چشمه شیر و ماء معین ...

(فردوسی، ج ۱، ص ۶ بیعد)

مولانا جلال‌الدین همین حدیث: "مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَقَلْبِي مَوْلَاهُ" (فروزانفر، ۱۳۴۷، ص ۷۶) را که غالب فرق اسلامی روایت کرده‌اند در دفتر ششم موضوع بحث قرار داده و آن را موافق فهم و اعتقاد خواص مسلمانان بیان کرده است:

زین سبب پیغمبر با اجتهاد
 نام خود و آن علی مولا نهاد ...
 کیست مولا، آنکه آزادت کند
 بند رقیّت ز پایت بفرکند ...

(مولانا، ج ۶، ب ۴۵۳۸ بیعد)

حکیم فردوسی در سر آغاز شاهنامه، عاشقانه ایمان قلبی خود را به خاندان نبوت ابراز می‌دارد و خاک پای شهید محراب عشق را توتیای چشم خود می‌داند:

منم بنده اهل بیت نبی
 ستاینده خاک پای وصی

(فردوسی، ج ۱، ص ۶)

اگر می‌بینیم که حکیم فردوسی در حق علی (ع) و آل رسول و اهل بیت عصمت و طهارت اعتقاد و عنایت عارفانه داشته است نظیر چنین عقایدی را نیز مولانا جلال‌الدین، چه در مثنوی شریف، در داستان خدو انداختن خصم بر روی امیر مؤمنان علی (ع) و افگندن علی (ع) شمشیر را از دست، آورده است. و همچنین در دیوان کبیر همان اعتقاد پاک ساده‌بی‌آلایش اسلامی را که نسبت به علی (ع) و آل او و خاندان پیامبر اکرم داشته جلوه‌گر ساخته است.

در کلام عرفا، حماسه رستم پیوسته با جوانمردی‌های علی (ع) وابسته است و گاهی نیز رستم با علی (ع) برابر پنداشته می‌شود. زیرا هر دو نمونه کامل انسانیت،

مظهر شجاعت و مردانگی و آینهٔ نفس مطمئنه و عقل فعال اند.

چنان که آن اسوهٔ عارفان و نمونهٔ عاشقان، و شیرازه‌بند کتاب معرفت - جلال‌الدین بلخی رومی - گوید:

این جهاد اکبر است آن اصغر است هر دو کار رستم است و حیدر است
(مولانا، ج ۵، ب ۳۸۰۲)

که مستفاد است از مضمون این حدیث نبوی: قدمتم من الجهاد الاصغر الی
الجهاد الاکبر مجاهدة العبد هوا.

(فروزانفر، ۱۳۴۷، ص ۱۴)

و باز تأثیرپذیری اوست از حدیث دیگر که: قال رسول الله (ص) افضل الجهاد
من جاهد نفسه التي بين جنبيه.

(همان مأخذ، ص ۱۵)

و در دیگر جای مضمون همین حدیث را در آینهٔ اندیشهٔ مولانا جلال‌الدین
چنین می‌نگریم:

قدر جمعنا من جهاد الاصغریم یانہی اندر جهاد اکبریم
(مولانا، ج ۱، ب ۱۳۸۷)

جهاد اکبر، که جهاد با نفس امارهٔ سرکش و جهاد اصغر که شمشیر زدن در کارزار
است در راه اعتلای حق، کار این دو عقل فعال و نفس مطمئنه است.

علی (ع) شیر مردان، و رستم جهان‌پهلوان، هر دو بزرگ‌انسانی نیرومند را
می‌نمایانند که جهاد با نفس بد فرمای را رهبری و پیشوایی می‌کند و به پیروزی و
رستگاری می‌رسد.

نگارنده بر آن است که پیوند دقیق حماسه را با عرفان در اندیشهٔ اقیانوس گونهٔ
جلال‌الدین بلخی بزرگترین شاعر متصوف ایران و آینهٔ ضمیر همتای رندمآب او -
لسان‌الغیب شیراز - با رنگی تلطیف یافته توان دید. چه در آثار آنان، آن صلابت و
استواری غیرقابل ترجمه و توصیف و بیان در حماسه، با استعارات و کنایات
عرفانی به هم در آمیخته و حماسهٔ آرمانی انسان را با روح بلند عرفانی پدید آورده
است. چنان که می‌توان گفت کلمات: قفل، زندان، شکستن، چنگال، شمشیر،

فرمان، گردنکشان، برکنندن، ستون و کیوان از الفاظی است برطنین و رنین که در انگیختن معانی حماسی قدرت و نقشی دارد بس شکرهمند.

مولانا این واژگان را در کنار کلماتی چون: عید نو، چرخ مردم خوار، همت اختر، و کلمات عناصر اربعه: آب، باد، خاک و آتش، و نیز واژگانی چون سلطان، بیخ، اصل، باده و لآبالی به گونه‌ای نشانده است که روح حماسه سایه بر پیکر کلمات عرفانی افکنده و این کلمات با همه خشونت و صلابتی که در آفرینش موسیقی حماسی دارند و پذیرای آن آهنگ نتوانند بود، باز به مدد ریاضات، با لطف معانی قرآنی، جلوه تفکر عرفانی یافته‌اند:

باز آمدم چون عید نو، تا قفل زندان بشکنم

وین چرخ مردم خوار را چنگال و دندان بشکنم

هفت اختر بی آب را، کین خاکیان را می خورند

هم آب بر آتش زخم، هم بادهاشان بشکنم

چرخ از نگردد گرد دل، از بیخ و اصلش برکنم

گردون اگر دونی کند، گردون گردان بشکنم

از شمس تبریزی اگر باده رسد، مستم کند

من لآبالی وار خود استون کیوان بشکنم

(شمس، ج ۳، ص ۱۶۹)

افلاکی در شأن نزول این غزل نوشته است که مولانا این آیت برمی خواند: *أَلَا إِلَهَ*

اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ (شوری، ۵۳)، افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۵۷

در تنگاتنگ پیوند این روح حماسی با عرفان در قالب حرف و صوت و لفظ و

معنی و شکستن ستون کیوان، جان مولانا چنان از عشق محبوب لبریز می شود که از

ثری به فراختای ثریا پرواز می گیرد؛ و مجذوبانه، سفری دراز آهنگ را بر اوج افلاک

بال معنی می گشاید، و در مخاطبه، کوه هستی را نهیب می زند که از پیش راه او خود

را بردارد. چه رهرو، کوه قاف است و راهی سرزمین دست‌نایافتنی عنقا و مرد میدان

«ناکجا آباد» سودا:

ما ز دریا بیم و دریا بی رویم

ما ز لایم و لایا می رویم

قُلْ تَعَالَوْا آيِنَسْتِ از جذبِ حق ما به جذبۀ حق تعالی می‌رویم
 اختر ما نیست در دورِ قمر لاجرم فوقِ ثریا می‌وریم
 ای گه هستی ما، ره را میند ما به کوه قاف و عنقا می‌رویم

(شمس، ج ۴، ص ۲۹)

این کلمات، غیر از کلمات حماسی، چون: زال، رستم، سهراب، کیفباد، شاه، کیکاووس، و نظایر اینهاست که در شعر جلال‌الدین جامه معانی حکمت و عرفان بر تن کرده است.

همین‌گونه است شعر لسان‌الغیب، در کلمات و ترکیبات: انداختن، شکافتن سقف فلک، لشکر، خون ریختن، بهم تاختن و برانداختن در این ابیات:

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم

فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم

اگر غم لشکر انگیزد که خون عاشقان ریزد

من و ساقی بهم تازیم و بنیادش براندازیم

(حافظ، ۱۳۷۸، ص ۵۱۰)

این کلمات، از نوع کلماتی است که حکیم فردوسی، حماسه سرای بزرگ جهان فراوان به کار داشته است. «لشکر انگیختن و خون ریختن» به نیروی شگفت‌انگیز پهلوانی و آن هم به نوع توجیه‌پذیر آن، کاری است رستمانه.

از آن‌جا که از هر چیزی، بوی آن چیز می‌آید، و از هر کسی بوی او. از خون‌ریزی هم بوی نابودی می‌آید. اما فردوسی، جلال‌الدین مولوی و لسان‌الغیب در بکار داشتن این کلمات و معنی‌انگیزی از آنها، به اندازه‌ی مهارت به کار برده و استادی نموده‌اند، که دامن پهلوان به ننگ مردم‌کشی آلوده نمی‌گردد. در حالی که در هر جنگی خونها ریخته می‌شود و گناهکار و بیگناه در آتش بیداد می‌سوزند.

در نزد لسان‌الغیب، پهلوان میدان «غم» است. یعنی عشق جگرخوار، که اگر لشکر انگیزد، که خون عاشقان ریزد؛ مستان باده عشق به یاری یکدیگر بر او می‌تازند و بنیادش را برمی‌اندازند. غرض آنکه خواجه در این غزل، کلمات حماسی را با روح عرفان به گونه‌ی در آمیخته است که نقطه عطف پیوستگی عرفان با

حماسه به روشنی به چشم دل می آید و آهنگ آن به گوش جان نیوشیده می شود، هر چند که در بحر متقارب سروده نشده باشد.

این پیوند حماسه با عرفان، آنجا که «شیر خدا و رستم دستان» مقابل هم قرار می گیرند و برابر می نشینند؛ روح متعالی خود را جلوه گر می سازد.

این تعبیرات رانه تنها در نظم، بلکه در شطح های صوفیان و در کتب آنان، مانند اسرارالتوحید و تذکرة الاولیا و یا در کتبی چون تاریخ بیهقی توان دید. به ویژه در معنای جمال شناسانه آن همین جلال و جبروت و شوکت حماسه و نرمی و افتادگی انسان سازانه عرفان را جستجو توان کرد. آن جا که حسنک گوید: «خاندان من و آنچه مرا بوده است از آلت و حشمت و نعمت جهانیان دانند. جهان خوردم و کارها راندم و عاقبت کار آدمی مرگ است، اگر امروز اجل رسیده است، کس باز نتواند داشت که بر دار کشند یا جز دار، که بزرگتر از حسین علی نیم» (بیهقی، ابوالفضل، ج ۱، ص ۲۳۲) آن حسین علی که اسطوره عرفان و نماد آزادگان است مراد اوست:

کجایید ای شهیدان خدایی؟ بلا جویان دشت کربلایی

(شمس، ج ۵ ص ۵۶)

این پیوند جاودانه را در کلام فردوسی، باباطاهر، ختّام، سنایی، نظامی، خاقانی، سعدی، مولوی و حافظ نمایان توان دید. هر چند قالب ها و اوزانی را که اینان در انگیختن معانی حماسی اختیار کرده اند؛ از نوع قالب و بحوری نیست که حماسه در آن ریخته می شود و ارسطو در کتاب فن شعر بدان توجه داده و جنبه موسیقایی حماسه را در بافت و ساخت کلام مؤثر دانسته است. اما از نوع کلمات و تعبیرات و معانی که صوفی را از پای خم به حوض کوثر اندازد و به کشور دیگر و جهان مطلوب و شهر آرمانی که سقراط، افلاطون و شیخ اشراق جویای آنند دراندازد، می باشد. بویژه آن جا که در کلام منصور حلاج و شعر جلال الدین و حافظ رنگی تازه می یابد و نوعی روشنی و درخشندگی حماسی پیدا می کند.

آری، تار حماسه و بود عرفان در حریر بافت شعر مولانا و لسان الغیب آن گونه انسجام پذیرفته که صلابت و هیمنه و شوکت حماسه با سازندگی و تسلیم و رضا و تهوّر و بالندگی و کشف و شهود عرفان اسطوره پیوند حیرت انگیز آن دو را به معجزه

نزدیک می‌کند، و موسیقی حماسه، آهنگی تازه ساز کرده و الفاظ حماسی در آن نقش نوی یافته است؛ و لطیفه و وصف ناپذیر عرفان رنگ اندیشه هر شاعر و سخنوری را در کالبد اثرش نمودار ساخته و حریم ظرف و مظهر یعنی وزن و معنی را درهم شکسته است.

در اندیشه حماسی و عرفانی، کائنات بر محور وجود انسان می‌چرخد، و نوعی انسان سالاری مطرح می‌شود، هست و نیست‌ها بدو باز می‌گردد.

در حماسه، انسان، اسطوره می‌شود و در عرفان خلیفه الله (سوره بقره، آیه ۳۰) یعنی جانشین خدا بر روی کره خاک. در هر دو، انسان وجودی است آرمانی، دارای دو بعد جسمانی و روحانی.

حکیم ابوالقاسم فردوسی احیاکننده انسانی است آرمانی که تفکرش ریشه در ایران باستان دارد. و جلال‌الدین بلخی رومی و شیخ اجل سعدی و لسان‌الغیب حافظ شیراز، از یک سوی مجذوب زیبایی روحانی‌اند. و از دیگر سوی بازتاب اندیشه حکیم فردوسی، و نماد مردی و مردمی و جهان‌بینی. و آن‌جا که در مقام حیرت‌اند در عین دانایی‌اند. کوتاه سخن آن که خزانه دریای ذهن موج‌انگیز این اندیشمندان، ذخیره حیرت‌آوری از معانی حماسی و عرفانی را در کلام معجزه‌آسا بر تخت افلاک نشانده است.

براستی آنچه در منظومه حکیم فردوسی نمایان‌تر از منظومه‌های دیگر سخنوران است، آن است که شعر حکیم فردوسی سرود با شکوه زندگی مردمی آزاده و پیروزمند است. مردمی که به پیروزی جهان تن بسنده نمی‌کنند. بل در کارزار جان و در این عرفانی میدان که تعبیر جهاد اکبر و صاف حال اوست گام نهاده‌اند.

فردوسی زاهدی است فرهیخته و عارفی است وارسته، آن گونه که در همه شاهنامه حتی بندرت هم لفظ حرام و ناهموار به کار نداشته و سخن را خوار مایه نکرده است.

طنین عرفان و رنبن معنویت، همراه حماسه‌یی که ریشه در جهاد اکبر دارد در کلام آسمانی او جوش می‌زند. چه حکیم فردوسی در سرآغاز شاهنامه کبیر انگشت دقت بر مرکز انسانیت انسان - جان و خرد - که مدار همه معارف بشری است نهاده و

عارفانه فرموده است:

بنام خداوند جان و خرد کزین برتر، اندیشه، بر نگذرد

(فردوسی، ج ۱، ص ۱)

بیت ناظر است به این فراز از نهج البلاغه علی (ع) که می فرماید: «الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ
بُعْدُ الْهَيْمِ ...»

(شهیدی، دکتر سید جعفر، ص ۲)

حماسه حکیم فردوسی، سخنی است دل انگیز و افتخار آمیز، نمایانگر روح و فکر مردمی نژاده در قرون معینی از ادوار حیاتی ایشان.

به همین روی رستمی که حکیم فردوسی در شاهنامه از جهان پهلوان سیستانی آفریده است، آن چنان انسان کامل و الهی مردی است که غایت مطلوب مولانا جلال الدین بلخی در عالم عرفان گردیده و آن خداوندگار عرفان چنینش در پرده تصویر کشیده است:

زین هم‌رهان سست عناصر دلم گرفت شیر خدا و رستم دستام آرزوست

(شمس، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۲۵۵)

و این همان حال انتظار دل آزار است که مؤمنان در حسرت دیدار و لئی زمان نالانند و بر آنند که روزی جمال دل فروز جانان بینند و گل مراد از آن گلزار چینند. و جز این مولانا جلال الدین چهل و هفت بار دیگر در کلیات شمس هنگام بیان معانی والای عرفانی یاد او می کند که در این جا بذکر مواردی چند بسنده می کنیم:
گر زخم خوری بر رو، رو زخم دگر می جو

رستم چکند در صف دسته گل و نسرین را؟

(شمس، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۵۵)

یکی مشتکی ازین بی دست و پایان حدیث رستم دستان چه دانند؟

(شمس، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۸۱)

ضل اغوا بر آمد وز عشق لشکر آمد کو رستم سر آمد، تا دست برگشاید؟

(شمس، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۱۹۳)



آری! آن جاکه لشکر عشق تاختن آرد، هیچ دلاوری را پای مانند نماند. و
جلال‌الدین در جای دیگر فرماید:

چون بوی عنایت تو باشد زالان همه رستم جهادند
(شمس، ج ۲، ص ۲۳۱)

و نیز این بیت:

چون از بر تو مدد نباشد گر حمزه و رستمند بادند
(شمس، ج ۲، ص ۲۳۲)

آنجا که مردان در پای عشق سر تسلیم فرود آرند، اگر عنایت الهی در میان باشد و
لطف حق دستگیر آید، زالان رستم میدان نبردند و اگر مدد از بارگاه غیب در نرسد،
از حمزه و رستم با همه دلاوری کاری نیاید.
طفلیست سخن‌گفتن، مردیست خموش کردن

تو رستم چالاکی، نی کودک چالیکی
(شمس، ۱۳۵۵، ج ۵، ص ۲۴۰)

و چه نسبت است کودک چالیک را با رستم فرهیخته چالاک.

بادیه‌یی هایل است راه دل و کی رسد

جز که دل پر دلی، رستم مردانه‌یی
(شمس، ۱۳۵۵، ج ۵، ص ۲۴۵)

هر حماسه‌یی قهرمانی دارد که همه آرمان‌ها و آرزوهای یک قوم در وجود او
مجسم می‌شود، چون آشیل در ایللیاد هُمرو و رامنا، در رامایانا هندی. (اسلامی
ندوشن، ۱۳۴۹، ص ۲۹۱) حماسه حکیم فردوسی نیز چنین است. چنانکه رستم
همه دوران پهلوانی شاهنامه را با بینشی عرفانی و الهی بر محور وجود خود حرکت
می‌دهد، و همه از او مدد می‌جویند، و به عنوان پیر و مرشد کامل راهدان راهشناس
وجود عنقاوار وی را در قاف زندگانی خود سایه افکن می‌بینند. چنان که
لسان‌الغیب حافظ شیراز، سرگشته و بجان آمده از جفای روزگار با سینه مالامال از

درد، وقتی مرهمی از خدا می‌طلبید و می‌گویید:
سینه مالا مال درد است ای دریغا مرهمی

دل ز تنهایی بجان آمد خدا را همدمی

(حافظ، ۱۳۷۸، ص ۶۴۰)

آنگاه که دستش از همه جا کوناه می‌شود؛ به نجات بخش باستانی ایران، جهان
پهلوان قهرمان منظومه حکیم فردوسی، یعنی رستم دستان پناه می‌برد و به زیرکی و
استادی و هنرمندی از او یاری می‌خواهد:

سوختم در چاه صبر از بهر آن شمع چگل

شاه ترکان فارغ است از حال ما، کو رستمی؟

اهل کام و ناز را درکوی رندی راه نیست

رهروی باید، جهانسوزی نه خامی بی غمی

آدمی در عالم خاکس نمی‌آید بدست

عالمی دیگر ببايد ساخت و ز نو آدمی

(حافظ، ۱۳۷۸، ص ۶۴۰)

هم در جای دیگر بیمناک است که لطف تهمتتی او را دست نگیرد:

شاه ترکان چو پسندید و بچاهم انداخت

دستگیر ار نشود لطف تهمتن، چکنم؟

(حافظ، ۱۳۷۸، ص ۴۶۸)

در عظمت اندیشه حماسی حکیم فردوسی پیوند دهنده حماسه با روح عرفان

همین بس که بگفته سعدالدین وراوینی در مرزبان‌نامه استناد کرده بگویم:

“در فواید مکتوبات خواندم که امام احمد غزالی رحمه الله علیه، روزی در
مجمع تذکیر و مجلس وعظ، روی به حاضران آورد و گفت: ای مسلمانان، هر چه
من در چهل سال از سر این چوب پاره شما را می‌گویم، فردوسی در یک بیت
گفتست، اگر بر آن خواهید رفت از همه مستغنی شوید.”

ز روز گذر کردن اندیشه کن پرستیدن دادگر پیشه کن

(سعدالدین وراوینی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۶)

نتیجه:

حاصل کلام آنکه هدف در دو مکتب فکری حماسه و عرفان، مبارزه است. اما نخستین را دشمن آشکار است و آن دیگر را دشمن نهان. یکی را ستیزه با دیو پرون است و آن دیگر را جدال با دیو درون و همین گره خوردگی میان آن دو مکتب سبب نگارش این مقاله شده است.

کتابنامه:

- (۱) قرآن کریم، ترجمه و توضیح دکتر سیدجلال‌الدین مجتبوی، استاد فقید دانشگاه تهران، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۱
- (۲) نهج البلاغه، ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی، استاد دانشگاه تهران، انتشارات سازمان انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۶۸
- (۳) اسلامی ندوشن، دکتر محمدعلی، استاد دانشگاه تهران، زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه، چاپ دوم، انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۹
- (۴) اسلامی ندوشن، دکتر محمدعلی، ماجرای پایان‌ناپذیر حافظ، انتشارات یزدان، تهران، ۱۳۶۸
- (۵) اسلامی ندوشن، دکتر محمدعلی، جام جهان بین، کتابخانه ایرانمهر، ۱۳۳۶
- (۶) افلاکی، مناقب العارفين، تحسین یازجی، تهران ۱۳۶۲
- (۷) بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، با شرح و حواشی دکتر خلیل خطیب رهبر، استاد دانشگاه تهران، انتشارات سعدی، تهران، ۱۳۷۴
- (۸) تجلیل، دکتر جلیل، استاد دانشگاه تهران، نقشبند سخن، انتشارات اشراقیه، تهران، ۱۳۶۸
- (۹) تهنوی، کشف اصطلاحات الفنون، ۱۹۹۵ م
- (۱۰) جوینی، دکتر عزیزالله، نبرد اندیشه‌ها، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴
- (۱۱) حافظ، دیوان غزلیات، با شرح و حواشی دکتر خلیل خطیب رهبر، انتشارات صفی‌علیشاه، چاپ بیست و چهارم، تهران ۱۳۷۸
- (۱۲) حاکمی، دکتر اسماعیل، سماع در تصوف، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹
- (۱۳) سجادی، دکتر سید علی محمد، جامعه زهد، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران،

- (۱۴) سعدالدین وراوینی، مرزبان‌نامه، شرح دکتر خلیل خطیب رهبر، استاد دانشگاه تهران، چاپ دانشگاه شهید بهشتی، تهران ۱۳۶۳
- (۱۵) سنائی غزنوی، دیوان، به تصحیح استاد محمدتقی مدرّس رضوی، انتشارات سنائی، تهران ۱۳۵۴
- (۱۶) سنائی غزنوی، حدیقه، تصحیح استاد مدرّس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹
- (۱۷) سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، عوارف المعارف، به اهتمام دکتر قاسم انصاری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۴
- (۱۸) شمس تبریزی، دیوان کبیر، اثر مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، به تصحیح استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۵۵ در ده مجلد.
- (۱۹) عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، منطق‌الطیر، به اهتمام استاد فقید دکتر سیدصادق گوهرین، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۲
- (۲۰) عطار نیشابوری، دیوان، به تصحیح دکتر تقی تفضلی، انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۴۱
- (۲۱) فردوسی، حکیم ابوالقاسم، شاهنامه، به تصحیح دکتر محمد دبیرسیاقی، انتشارات علمی، چاپ دوم، ۱۳۴۴ در شش مجلد.
- (۲۲) فروزانفر، استاد بدیع‌الزمان، احادیث مثنوی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۴۷
- (۲۳) مستملی بخاری، شرح التعرف لمذهب التصوف، با مقدمه و تصحیح و تحشیه دکتر محمد روشن، انتشارات اساطیر، تهران ۱۳۶۳
- (۲۴) معین، دکتر محمد، استاد فقید دانشگاه تهران، تحلیل هفت پیکر نظامی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸
- (۲۵) مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، به اهتمام رینولد آئین نیکلسون، لیدن ۱۹۲۵ - ۱۹۳۳
- (۲۶) نیری، دکتر محمد یوسف، استاد دانشگاه شیراز، رساله السبعین فی فضائل امیرالمؤمنین، تألیف امیر سیدعلی همدانی، ۱۳۷۵