

- Ghazi, Nematullah (1374) to Simorgh, Tehran: coin.
- Musaheb, Gholamhosein (1374) Persian Encyclopedia, Tehran: Amir Kabir.
- Maliki, Hossein (1361) Divan Attar Nishabouri, Tehran: Chekame.
- Mohed, Mohammad Ali (1369) Shams articles, Tehran: Khwarazmi.

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی  
سال دوازدهم، شماره ۴۹، زمستان ۱۴۰۰  
صفحات ۲۰۸-۲۲۸

## تطبیق هفت‌خوان شاهنامه با هفت وادی منطق‌الطیر عطار

مریم محمودی تبار<sup>۱</sup>

کزال مظفری<sup>۲</sup>

### چکیده

حقیقت‌طلبی خصلتی است که همواره در درون انسان بوده و به طرق گوناگون بروز کرده است، از جمله در شاهنامه و منطق‌الطیر عطار که دو گونه ادبی متفاوت هستند. در این پژوهش به مفاهیم و حقیقت‌مشترک بین دو نوع ادبی عرفانی و حماسی پرداخته‌ایم، جهت حصول به این نتیجه هفت‌خوان رستم با هفت وادی عرفانی منطق‌الطیر عطار مقایسه شده است. با تأویل رمزی مفاهیم مشترک دو اثر با کمک متون اسطوره‌ای و رموز اعداد، به آن مفهوم والایی خواهیم رسید که ابرانسان‌های بزرگی چون عطار و فردوسی همواره به دنبال آن بوده‌اند. ما در این اثر، دوستی دیرینه انسان با حقیقت‌طلبی را آشکار می‌کنیم و نشان می‌دهیم که مباحث بزرگی چون عرفان و حماسه دو روی یک سکه هستند و آن سکه چیزی جز رسیدن انسان به نهایت انسانیت و خودشناسی نیست. در هفت‌خوان رستم و هفت وادی سلوک، مفاهیم مشترکی چون: کوه، پادشاه، کشور، عدد هفت و دشواری‌های راه وجود دارد که وجود تمامی این شباهت‌ها نمی‌تواند خالی از معنا باشد.

واژگان کلیدی: هفت‌خوان رستم، هفت وادی عرفان، حقیقت‌برتر، شاهنامه فردوسی، منطق‌الطیر عطار.

---

۱. دبیر زبان و ادبیات فارسی، آموزش و پرورش کرمانشاه، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول)

maryam.mahmoditbar@gmail.com

۲. دبیر زبان و ادبیات فارسی، آموزش و پرورش ارومیه، ارومیه، ایران.

ayob.mozafary@gmail.com

تاریخ پذیرش

۱۴۰۳/۴/۶

تاریخ دریافت

۱۴۰۳/۱/۸

### ۱. مقدمه

هدف و ضرورت این نوع پژوهش‌ها رسیدن به درک عمیق‌تر از هدف والایی است که انسان‌ها همواره با تمام توان برای رسیدن به آن تلاش کرده‌اند. از طرف دیگر ما متوجه خواهیم شد که حقیقت یکی است اما با زبانهای مختلف بیان می‌شود همانطور که در آخر داستان سیمرغ به روشنی این موضوع بیان شده است و ما در نهایت به یک حقیقت واحد می‌رسیم.

محدوده و دامنه تحقیق حاضر، داستان هفت خوان رستم و سی مرغ و سیمرغ منطق الطیر عطار است که قهرمان فردوسی و سالکان عطار هر دو برای رسیدن به پادشاه و نجات آن در تکاپو هستند. در این مقاله شباهت تلاشها و آرزوهای انسانی با تطابق این دو داستان نشان داده می‌شود.

روش این پژوهش بهره‌گیری از چهار دانش، ادبیات و گونه‌های آن، اسطوره، رموز اعداد و عرفان است. در واقع علومی که انسانی هستند به اشکال گوناگون در هم تنیده‌اند. همان‌طور که ما در قالب‌های گوناگون مانند شعر، داستان، نقاشی و فیلم شاهد تلفیق جدایی‌ناپذیر آنها هستیم.

مقالات و آثار بسیاری درباره هفت خوان رستم و داستان منطق الطیر نوشته شده است اما در هیچ یک جمع بین این دو دیده نمی‌شود طوری که مفاهیم مشترک بین دو اثر موردنظر ما آشکار شود تا این امر گامی هر چند کوچک باشد در جهت روشن شدن افق دید انسان.

### ۱-۱. پیشینه‌ی تحقیق

جهت اطلاع بیشتر به برخی منابع که پیرامون هفت خوان و هفت وادی عرفان نوشته شده است اشاره می‌کنیم.

خسروی (۱۴۰۰) در «تحلیل قصه سیمرغ در منطق الطیر بر مبنای خوانشی پسامدرن» تلاش دارد با توجه به عدم قطعیت معنا خوانشی متفاوت از منطق الطیر داشته باشد.

خداکرمی (۱۳۹۸) «تحلیل کهن‌الگویی هفت‌خوان رستم با تکیه بر نظریه روان‌شناسی یونگ» در این پژوهش کهن‌الگوهایی چون عبور از موانع و مشکلات، پهلوان آزمون، نقش برجسته قهرمان، مادر مثالی، سایه، آنیما و آنیموس... بررسی می‌شود. همچنین مراحل هفت‌خوان را نوعی گذر از «من» و رسیدن به «خود» در جهت شکل‌گیری فردانیت فرد می‌داند که این پژوهش به بحث مقاله ما هرچند نزدیک شده است اما توجهی به شباهت بین دو داستان ندارد. ابراهیمی (۱۳۹۱) در «تحلیل چهارمین خوان از هفت‌خوان‌های حماسه ملی ایران بر بنیاد اسطوره» به بررسی خوان چهارم در تمامی هفت‌خوان‌های ادبیات فارسی می‌پردازد و این خوان‌ها را نوعی جست و جوی درون و نبرد با نفس می‌داند. نبی‌لو (۱۳۹۰) «بررسی و تحلیل ساختار روایی هفت‌خوان رستم» در این پژوهش داستان هفت‌خوان رستم از منظر ساختارگرایی تحلیل و بررسی شده است. شایسته‌رخ (۱۳۹۰) در «بازتاب مرگ اردای در منطق‌الطیر» به بررسی مرگ اردای در منطق‌الطیر عطار می‌پردازد. طغیانی (۱۳۸۹) «بررسی و تحلیل بازتاب فنا در منطق‌الطیر عطار» در این مقاله به بررسی بازتاب فنا در منطق‌الطیر و ذکر داستانها و حکایات مختلف آن پرداخته است. آیدنلو (۱۳۸۸) «هفت‌خوان پهلوان» این تحقیق گذشتن از هفت‌خوان را یکی از بن‌مایه‌های اساطیری-حماسی معرفی می‌کند که خود تأییدی به قابل‌قیاس بودن هفت‌خوان رستم با هفت‌وادی منطق‌الطیر است. خسروی (۱۳۸۷) در «نگاهی به نمادپردازی عطار در منطق‌الطیر» به بررسی رمز و نماد در اسم پرنندگان و اعداد می‌پردازد. آنچه در این تحقیق به گوشه‌ای از کار ما اشاره می‌کند اشاره به نمادین بودن اعداد است. احمدیان (۱۳۸۵) در «نگاهی به شباهت‌ها و تفاوت‌ها» شباهت‌ها و تفاوت‌های بین منطق‌الطیر عطار و کمدی الهی دانتی را بررسی می‌کند.

در مقاله حاضر برای بررسی تشابه دو داستان هفت‌خوان و هفت‌وادی و رسیدن به لایه‌های معنایی مشترک بین آن دو، هر دو داستان با ذکر جزئیات مهم بیان شده است. هر چند می‌توان در مورد هر نماد یا هر مرحله در این داستان‌ها، بی‌نهایت مطلب نوشت اما در

این مقاله تمرکز بر روی مفاهیم و نمادهای مشترک و خصوصاً هدف مشترک نبرد موجود در هر دو داستان است.

## ۲. بحث اصلی

### ۲-۱. تعاریف ضروری جهت شباهت‌ها

#### ۲-۱-۱- فردوسی و هفت خوان رستم

حکیم ابوالقاسم فردوسی توسی (زاده‌ی ۳۲۹ ق. در گذشته پیش از ۴۱۱ ه. ق. در توس خراسان) در دره‌ی باژ از ناحیه‌ی زیران دیده به جهان گشود. از دوران نوجوانی او هیچ آگاهی نداریم (دبیرسیاقی، ۴، ۱۲۹۸).

در روزگار پادشاهی کاووس نبرد هفت خوان اتفاق می‌فتد. رستم باید از هفت خان یا منزل دشوار بگذرد (دمادی، ۲)

که شامل:

(۱) کشتن شیر

(۲) گذار کردن از راه گرم و دشوار

(۳) کشتن اژدها

(۴) کشتن زن جادو

(۵) گذر کردن از سرزمین تاریک

(۶) کشتن ارژنگ دیو

(۷) کشتن دیو سفید (سرامی، قدمعلی، ۱۰۱۷)

#### ۲-۱-۲- عطار و هفت وادی سالک

بی‌شک یکی از بزرگترین عرفا و شاعران قرن ششم و آغاز قرن هفتم ایران‌زمین، فریدالدین ابوحامد محمدبن ابوبکر ابراهیم بن اسحاق عطار کدکنی نیشابوری است. وی یکی از شاعران و عارفان نامدار و معروف ایرانی است که تا کنون آنچنان که باید شناخته نشده است ولادت شیخ در سال پانصد و چهل اتفاق افتاده است و محل تولد وی «کدکن» از توابع شهر نیشابور بوده است. (میری، ۱۱، ۱۳۹۳)

از میان مثنوی‌های عرفانی شیخ عطار دل‌نگیزترین و از همه شیواتر که باید آن را تاج مثنوی‌های عطار دانست، منطق‌الطیر است که منظومه‌ای است رمزی مشتمل بر ۴۴۵۸ بیت به بحر رمل مسدس مقصور محذوف، موضوع آن گفت‌وگوی مرغان از یک پرنده‌ی داستانی به نام سیمرغ است. مراد از مرغان در این راه سالکان راه حق و مراد از سیمرغ وجود حق تعالی است (محمدجواد، ۱۳۵۳، ۳۰)

داستان سفر مرغان: عطار پس از ستایش خدا و نعت پیغمبر و مناقب خلفای راشدین، وارد اصل داستان می‌شود و ضمن چهل و پنج مقاله یعنی گفتار، یک نفس داستان خود را به رشته‌ی نظم کشیده است.

شیخ عطار در این داستان چگونگی سفر پرنج عارف سالک را در شاهراه وصول بحق شرح می‌دهد و می‌گوید: پرنده‌گان انجمن کردند تا پادشاهی برای خود برگزینند اما هدهد فرزانه گفت که ایشان را خود سلطانی باشد و آن سیمرغ است و نیز آگهی داد که طالبان و جویندگان پادشاه باید در راه طلب مقصود جد و جهد نمایند و برمشکلات بسیار فائق آیند.

سالکان این طریق بایستی از هفت وادی یعنی دره‌ی خطر بگذرند تا بمطلوب برسند.

هست وادی طلب آغاز کار	وادی عشق است از آن پس بی‌کنار
برسیم وادی است آن از معرفت	هست چهارم وادی استغنا صفت
هست پنج وادی توحید پاک	پس ششم وادی حیرت صعیناک
هفتمین وادی فقر است و فنا	بعد از آن راه و روش نبود تو را

( همان، ۳۱ )

### ۳-۱-۲- شروع نبرد

در روزگار پادشاهی کی‌کاوس، رستم باید از هفت خوان یا منزل دشوار بگذرد اما رفتن به این راه دشوار انتخاب او نبود. رستم این سفر را سرنوشت ناگزیر خود دانست و از مادرش رودابه تمنا کرد برای او دعا کند.

بدو گفت که ای مادر نیکخوی      نبگزیدم این راه برآرزوی  
چنین آمدم بخشش روزگار      تو جان و تن من به یزدان سپار  
(دامادی، ۱۳۹۹، ۲)

بعد از سفر کی کاووس به مازندران، سپاهیان او به زال پناه می‌برند به این امید که او را از این سفر پر از مخاطره بار دارد اما چاره‌گری‌های زال راه به جایی نمی‌برد و کاووس به جانب مازندران می‌شتابد تا اینکه در آنجا به دست دیوها اسیر می‌شود و زال از پسرش که جانشینی برای خود اوست، درخواست می‌کند به نجات پادشاه که او را داری فر ایزدی می‌دانند بشتابد.

همچنین در داستان منطق‌الطیر عطار چنان که مشخص است عده‌ای از مرغان خواهان پادشاهی هستند.

مجمعی کردند مرغان جهان      آنچه بودند آشکارا و نهان  
جمله گفتند این زمان در روزگار      نیست هیچ شهر خالی از شهریار  
چون بود کاقلم ما را شاه نیست      بیش از این بی‌شاه بودن راه نیست

و از آن بین عده‌ای همراه همد به راه می‌افتند این عده همان کاووس و سپاهیان هستند که به جانب مازندران شتافتند اما آنهایی که او را از سفر باز می‌داشتند، همان کسانی که برای ممانعت از این سفر به زال پناه بردند، پرندگانی هستند که در ابتدا شهادت قدم گذاشتن در این راه را نداشتند و بهانه می‌آورند که راه سخت است یا اینکه ما خود چیزهایی برای رضایت از زندگی داریم و نیازی به سرزمین جدید نداریم. پرندگانی مانند بلبل، طاووس، بط و... که هر کدام نماینده گروهی از انسانها هستند.

در واقع شروع هر دوی این داستانها نشان‌دهنده تعارض درونی یک شخص است برای آغاز یک سفر روحانی و رسیدن به آن ذره الهی که در درون خود او است.

انسانها برای شروع این راه، ممانعت زیادی در خود می‌بینند. در واقع تمایل به بهشت، مقام دنیای، عشق مجازی و... مواردی است که نفس یک انسان خواهان آن است و او را

برای قدم نگذاشتن در این راه عاشقانه و سوسه می‌کنند. عطار برای نشان دادن این موانع بی‌شمار آن را با تفصیل و به مدد تخیل و در کمال دقت بیان کرده است. هرچند در شاهنامه ما شکل حماسی آن را می‌بینیم و این سفر را باز نشانی از خیره‌سری‌های کی‌کاووس می‌دانند اما در واقع کی‌کاووس همان ذره‌الهی درون رستم است از آنجایی که تمام پادشان در ایران دارای فرّ ایزدی بوده‌اند. رستم برای نجات او که گرفتار دیوها است ناچار باید سفر به این راه پرخطر را بپذیرد. کی‌کاووس آن قسمت از درون رستم و در معنی عام، هر انسانی است که او را به حق و حقیقت و قبل از آن خودشناسی می‌خواند و تا رسیدن به این هدف خواب را از چشم او می‌رباید.

همانطور که قبلاً نیز اشاره کردیم رستم در ابتدا نزد مادرش اعتراف می‌کند که به میل خودش به این سفر نمی‌رود و ناچار است. چنانچه در همین مضمون شعر معروف حافظ را داریم که می‌فرماید

بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم      که من دلشده این ره نه به خود می‌پویم  
در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند      آنچه استاد ازل گفت بگو آن گویم

در منطق‌الطیر عطار نیز با اینکه مرغان از بی‌پادشاهی و سرگردانی خسته شده‌اند اما باز خیلی از آنها که نماد نفس اماره‌سالک هستند، او را از رفتن باز می‌دارند و قسمتی از وجود سالک همچون رستم با این شروع سفر روحانی و تحمل سختی مخالف است.

#### ۴-۱-۲- کاربرد عدد هفت در میان ملل مختلف

اعداد نه تنها با توانایی‌های بشر در ارتباط هستند بلکه از همان ابتدا به عنوان مقدسات مورد توجه بوده‌اند. تقدس و اهمیت اعداد چنان است که برای نوشتن نام خدایان از آنها استفاده می‌شده است. مثلاً در بین‌النهرین عدد ۲۰ را برای «شمس» به کار می‌بردند. (نورآقایی آرش، ۲۰)

کاربردهای اعداد و ترکیبات و مفاهیم و ضرایب عددی به قدری وسیع و عظیم است که در تمام امور روزمره زندگی بشر و علوم و فنون عصر به حد وفور به چشم می‌خورد و

آنچه آگاهی و نیازهای روزمره ما را اشباع کرده است چیزی جز عدد نیست. (آقا شریف احمد، یک)

تاریخ سمبلیسم نشان می‌دهد که هر چیز می‌تواند اهمیت سمبلیک پیدا کند: اشیای طبیعی مانند گیاهان، جانوران، سنگها...، ساخته‌های دست انسان مانند خانه، ابزار و اتومبیل و یا حتی اشیای مجرد مانند اشکال هندسی و اعداد. در حقیقت تمام جهان یک سمبل بالقوه است. وقتی اعداد را برای شمارش یا مقاصد علمی به کار می‌بریم از این امر بی‌خبریم که آنها در عین حال عناصری اسطوره‌ای هستند. (همان، ۵)

حال که به اهمیت اعداد در معناسازی پی بردیم باید به این امر پردازیم که هفت بودن وادی‌های حماسی و عرفانی دو شاعر بزرگ ایرانی چه معنایی در پی خود می‌تواند داشته باشد.

#### ۵-۱-۲- عدد هفت در معنای سمبلیک آن

هفت نماد پیچیدگی و تودرتویی است. حاکی از بطن در بطن بودن خلقت، زمین، آسمان و هرآنچه که عمیق و ژرف و وسیع است. هفت سمبل مراتب کمالی و تعالی است. هفت طبقه زمین و آسمان، هفت مرتبه در بهشت و دوزخ، هفت فرشته مقدس بنی‌اسرائیل، هفت امشاسپند زرتشتیان، هفت پروردگار آریایی هندوان... (همان، ۱۳۵)

از تقدس عدد هفت بسیار و بیشتر از هر چیز دیگری شنیده‌ایم. هفت نخستین عددی است که هم مادی و هم معنوی است و از طریق نمادها آسمان و زمین را به هم متصل می‌کند. عدد عالم و عالم کبیر است. هفت یعنی کمال، امنیت، ایمنی، آرامش، وفور و بکارت... عدد هفت نمودار زندگی جسمانی پیوسته به حیات روحانی است. (نورآقایی آرش، ۱۳۸۷، ۹۰)

#### ۶-۱-۲- عدد هفت در منطق الطیر عطار و هفت خوان رستم

با بررسی اجمالی هفت خوان رستم و منطق الطیر عطار پی می‌بریم که انتخاب هفت مرحله اتفاقی نیست و هر دو شاعر در پی نشان دادن مراحل ابتدایی سیر انسان تا رسیدن

به بعد روحانی است که با همان عدد هفت نشان داه می‌شود که نماد کمال و نهایت خواسته‌های نفسانی انسان و رسیدن به امنیت کامل و برکت و آرامش است. در واقع در هر دو داستان می‌بینم که انسان در راه سفر با رسیدن به مرحله هفتم، به پادشاه خود، می‌رسد.

یا می‌توان گفت هر کدام از این هفت مرحله می‌توانستند هشت مرحله باشند چنان که مهدی اخوان ثالث برای هفت خوان رستم یک خوان هشتم نیز اضافه کرده است و همچنین محمود مهرآوران و بهاء‌الدین اسکندی در مقاله‌ای با نام «وادی نانوخته» برای هفت وادی عرفان وادی دیگری قائل شده‌اند. اما آخرین مرحله، بودن هفت، معنای عرفانی بوده، که هر دو داستان را به تبعیت از آن فرا خوانده، که همان بیان به کمال رسیدن انسان در پایان هر دو سفر است.

#### ۷-۱-۲- دیو، ازدها و جادو

در متون ادبی ما از دیو تحت عنوان (اهرم، آهرمن، ابلیس، شیطان و غول یاد شده است. کهن‌ترین تلقی ایرانی از مفهوم دیو را در گاهان زرتشت می‌توان یافت. زرتشت خطاب به همه‌ی دیوان، آن را تخم برخاسته از اندیشه بد خوانده است و گمراه کردن آدمیان را از زندگی خوب و بی‌مرگی را به آنان نسبت داده، چرا که مینوه بد با اندیشه‌ی بد، دیوان را از این دو محروم کرده است. (زمردی، ۱۳۸۲، ۲۷۰)

می‌بینیم که تلقی منفی از دیو به دوران ایران باستان برمی‌گردد. همانطور که در این تعریف مشاهده می‌کنیم، دین ایرانی‌های باستان آن را زاده اندیشه‌ی بد می‌داند. حال باید به این سؤال پرداخت که منظور از اندیشه بد چیست؟ بی‌گمان تمام مواردی که در دایره‌ی نفس اماره انسان قرار گیرد همان اندیشه بد خواهد بود. پس در واقع دیوان نمادی از مال‌دوستی، قدرت، جاه‌طلبی و غرور است که مرغان و یا در واقع سالک عطار را از طی طریق باز می‌دارد.

اما در ادامه به اثبات این امر در شاهنامه‌ی فردوسی خواهیم پرداخت. کتابی که داستانهایش حماسی و پهلوانی به نظر می‌رسد و چنین به نظر می‌آید به کلی از بحث عرفانی به دور باشد.

شاهنامه‌ی فارسی از کهن‌ترین متون ادبی است که در آن از دیوهای بسیار سخن گفته است. اصولاً دیوهای شاهنامه و دیگر آثار حماسی سیاه هستند. نخستین دیو شاهنامه دیوی سیاه و فرزند اهریمن است که سیامک پسر کیومرث را می‌کشد. دیوها در شاهنامه گاه صفت اهریمن را دارند. در کتاب سام‌نامه منسوب به خواجوی کرمانی نیز دیوها از تخم اهریمنند.

در شاهنامه، مازندران جایگاه دیوهاست. دیوهای مازندران ارژنگ، دیوسپید، سنجه، کولادغندی و بید نام دارند... در رفتن کاووس به مازندران دیو سپید بر فراز سپاه ایران به صورت ابر سیاهی درمی‌آید و همه را کور می‌کند... کشتن دیوسپید و دیگر دیوان مازندران از افتخارات رستم است. (همان، ۱۵)

حکایت نبرد رستم با دیوان، در خوان سوم و چهارم از هفت خوان نیز بیانگر ستیز نیروهای الهی و اهریمنی است. (زمردی، ۲۷۲، ۱۳۸۲)

در اساطیر ملل، اژدها نمایه‌ای از رمزآلودترین نمادهای بشری است که یکی از مهم‌ترین مراحل تکامل قهرمانان و پهلوانان حماسی و حتی برخی ایزدان، غلبه بر آن است. (مکدونل، ۱۹۹۵، ۵۹)

اژدها همچون دیو نمادی از نفس سرکش و بدخواه آدمی بوده است.

اژدها به مار، مار بزرگ. ماری بس بزرگ، معنی شده است.

نگه کرد پیشش یکی مار دید	که آن چادر خفته اندر کشید
ز سر تا به پایش ببوئید سخت	شد از پیش او سوی پرور درخت
چو مار سیه بر سر دار شد	سر کودک از خواب بیدار شد
چو آن اژدها شورش آن بدید	بدان شاخ باریک شد ناپدید

و در شعر فرخی به روشنی یکی بودن ما و اژدها را آشکار می‌کند  
مخالفان تو موران بودند و مار شدند برآر زود ز موران مارگشته دمار  
مده زمانشان زین بیش و روزگار مبر که اژدها شود گر روزگار یابد مار  
(دهخدا، ۱۳۷۷، ۷۵۰)

حال که به هم معنی بودن مار و اژدها پی بردیم به بررسی این معنی از زبان دکتر  
غلامحسین یوسفی می‌پردازیم که در ماجرای ضحاک به آن اشاره می‌کند.  
ضحاک، معرب اژی‌دهاک (اژدها) در داستانهای ایرانی، مظهر خوی شیطانی است و  
زشتی و بدی... در اساطیر ایرانی مار مظهری است از اهریمن و خوهای اهریمنی و بیداد و  
منش خبیث. (یوسفی، ۱۳۸۸، ۲۰)

همچنین جادوگری نمادی از کارهای وارونه و در ارتباط با دیوها بوده است. در اساطیر  
مزدیستی نگرش بدی به جادوگری اعمال شده است چنانکه در اردیبهشت یشت به کسانی  
که با چشم بد دیوها، پریان و جادوگران طلسم شده‌اند، راه علاج نشان داده می‌شود.  
بنابر شاهنامه ضحاک منشاء جادوگری و فریدون از بین برنده‌ی آن است... خوان دوم  
رستم و خوان چهارم اسفندیار متضمن نبرد با زن جادو است و داستان اکوان دیو نیز نبرد  
رستم با دیو جادو را تصویر می‌کند. (رمزی، ۱۳۸۲، ۳۳۱)

پس می‌بینیم که در سرتاسر حماسه‌ی فردوسی دیو، اژدها و جادو هر سه مظهری از  
خوی اهریمنی و تمایلات نفسانی انسان است. و در نبردهای رستم با دیو و اژدها در پی  
بیان تلاش او برای نابودی اندیشه‌های خبیث در درون انسانی است و چه جای شکی است  
که این انسان خود او باشد و درواقع او سالک راه باشد برای رسیدن به کوه حقیقت و  
پادشاه وجود خود.

#### ۸-۱-۲- کوه

با بررسی منابع کهن متوجه خواهیم شد که در واقع هم کوه قاف هم کوه اسپروز،  
جلوه‌ای از یک حقیقت هستند. با ویژگی‌های مشابه، کوه بلندی که سرتاسر جهان را در  
برگرفته است، جایگاه پادشاه است که برای نجاتش باید به قلّه آن رسید و با دیوها جنگید

و مهم‌تر آنکه در هر دو داستان مورد بررسی ما، رسیدن به قلّه کوه در خوان هفتم، قرار دارد.

دکتر حمیرا زمردی می‌فرماید: «کوه رمز محور کیهانی است که زمین را به آسمان می‌پیوندد و نماد قدرت خدایان محسوب می‌شود. این رمز در همه فضای قدسی یعنی کلیسا، برج‌های هرمی، مناره‌های مساجد و خانقاهها نمودار است. از این رو است که در باورهای کهن شیتتو، کوهساران جایگاه ارواح خدایان بوده و کوه فوجی یاما، الهام‌بخش هنرمندان و مقصد زائران است... در اساطیر هند نیز کوه نماد قدرت خدایان محسوب می‌شود...»

در شاهنامه نیز آشیان سیمرغ (که در منطق‌الطیر عطار نماد خورشید است) بر فراز کوه البرز است.

فرود آمد از ابر سیمرغ و چنگ      بزد برگرفتش از آن گرم سنگ  
بیردش دمان تا به البرز کوه      که بودش بدانجا کنام و گروه  
همچنین عطار در منطق‌الطیر مکان سیمرغ را که خورشید رمزی از آن است در پس کوه قاف (که با البرز یکی دانسته‌اند) می‌داند.

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف      در پس کوهی که هست آن کوه قاف  
گفت نتوان شد به دعوی و گزاف      همنشین سیمرغ را بر کوه قاف  
(زمردی، ۱۶۷، ۱۳۸۲)

کوه‌ها در تمام ملل و ادیان مقدس و جایگاهی برای خداوند بوده‌اند و همواره در ادبیات قدیم، نزد تمامی شاعران از جمله فردوسی و عطار جایگاهی برای سیمرغ، پادشاه یا حق و حقیقت بوده است. عطار و فردوسی در دو داستان هفت‌خوان و سیمرغ و سی مرغ به یک کوه اشاره می‌کنند. در واقع قاف، البرز و اسپروز اگر یکی نبوده‌اند از یک خانواده و یک ریشه بوده‌اند چنانکه در بندهش ایرانی می‌خوانیم: «در دین گوید که نخستین کوهی که فراز رست البرز ایزدی‌بخت بود. از آن پس، همه‌ی کوه‌ها(ی دیگر) به

هیجده سال فراز رستند. البرز تا بسر رسیدن هشتصد سال می‌رست دویست سال (تا) به ستاره پایه، دویست سال تا به ماه پایه، دویست (سال) تا (به) خورشید پایه، دویست تا به بالای آسمان.

چنین (گوید که) دیگر کوه‌ها از البرز فراز رستند، به شمار دو هزار و دویست و چهل و چهار کوه، که است: هوگر بلند، تیرگ البرز که چگاد دائیتی (در میان آن) است؛ ارزور گریوه، اوسیندام؛ کوه؛ کوه ابورسین؛ که باشد آن را ابرسین خوانند. کوه ارزور که منوش کوه است؛ کوه ایزر، کوه قاف که کبک است.... اینان کوه‌های نیکوفره ناگذرند. (بهار، ۱۳۸۰، ۷۱)

کوه در همه‌ی ادوار همواره مقدس و مورد توجه بوده است برای مثال جبل‌النور جایگاه غار حرا، البرز جایگاه ترازوی رشن ایزدی، سنجنده اعمال نیکان و بدان است، طور سینا مهبط وحی و مکان گفت‌وگو خدا(یهوه) با موسی، گفت‌وگوی زرتشت با خداوند بر فراز کوه صورت گرفته است و همچنین کوه‌های قاف و اسپروز در داستانهای مورد نظر ما.

می‌بینم که کوه همواره نردبانی بوده است که انسان آنجا در نزدیکترین نقطه به خدا بوده است. آنجا به دلیل اینکه سرچشمه آب‌ها، رودها، محل طلوع خورشید، جایگاه خدایان و محل نزول وحی بوده، همواره مورد توجه بوده است طوری که بین کوه و فره ایزدی یا همان پادشاه همواره ارتباط مهمی بوده است. یعنی در واقع پادشاه درون آدمی همواره در کوه بلند و افسانه‌ای قرار داشته است.

ارتباط کوه با خداوند و قداست، در داستان عطار روشن و آشکار است. به این دلیل در ادامه این بحث به بررسی بیشتر جایگاه کوه در شاهنامه‌ی فردوسی می‌پردازیم تا روشن شود که اهمیت کوه به عنوان جایگاه پادشاه قابل تامل و باور است.

در این اثر حماسی بزرگ، ما کوه را مکان افروختن آتش مقدس می‌بایم. برای مثال در پادشاهی گشتاسپ اسفندیار در پی مطیع کردن سرزمین‌ها و درآوردنشان به دین پاک یکتاپرستی می‌خوانیم.

گزارش همی کرد اسفندیار به فرمان یزدان همی بست کار

چو آگاه شدند از نکو دین او      گرفتند آن راه و آیین او  
بتان از سر کوه می‌سوختند      به جای بت آتش افروختند  
(شاهنامه/۱۲۳/۶)

در این ابیات می‌خوانیم که بتکده‌های کفار روم و هند نیز بر فراز کوه واقع بوده است. که پس از قبول دین یکتاپرستی آن مکان‌ها را به آتشکده و پرستشگاه یزدان تبدیل کردند. در داستان داراب نیز می‌بینیم که آتشکده را بر فراز کوه می‌سازد:

چو دیوار شهر اندر آورد گرد      ورا نام کردند داراب گرد  
یکی آتش افروخت از تیغ کوه      پرستنده‌ی آذر آمد گروه  
(شاهنامه/۳۷۴/۶)

علاوه بر این در شاهنامه هر جا سخن از عابدان و زاهدان است از جایگاه پرستش آنان بر بلندای کوهها یاد می‌کند. کوهی که سکوت و بکر بودن آن انسانها را از مادیات دنیا جدا و به قداست الهی نزدیک می‌کند.

گروهی که کاتوزیان خوانیش      به رسم پرستندگان دانیش  
جدا کردشان از میان گروه      پرستنده را جایگه کرد کوه  
(شاهنامه/۴۰/۱)

در داستان ضحاک و فریدون:

بیاورد فرزند را چون نوند      چو مرغان بر آن تیغ کوه بلند  
یکی مرد دینی بر آن کوه بود      که از کار گیتی بی‌اندوه بود  
(شاهنامه/۹۵/۱)

در ماجرای قتل افراسیاب:

یکی مردی بود اندر آن روزگار      ز تخم فریدون آموزگار  
پرستشگه‌ش کوه بودی همه      ز شادی شده دور و دور از رمه  
(شاهنامه/۳۶۶/۵)

و این گونه روشن می‌شود که در اساطیر، باستان و گستره‌ی ادبیات ایران، قداست کوه همواره مورد توجه بوده است و آنجا نزدیکترین مکان به آسمان و جایگاه ارتباط با خداوند تلقی شده است.

و شاهنامه فردوسی از این قاعده خارج نیست چنانکه در نمونه‌های آن دیدم. به این دلیل قابل اثبات است که سفر رستم و گذشتن از هفت‌خوان برای رسیدن به کوه اسپروز، در واقع سفری بود برای رسیدن رستم به فره پادشاهی که در درون کاووس بود و نمادی از جنبه‌ی خدایی هر انسانی و در اینجا رستم است.

#### ۹-۱-۲- پادشاه و فره ایزدی

همواره در آثار اساطیری و تاریخی ایران به بیان اهمیت فر ایزدی در پادشاهان برمی‌خوریم. این فر و شکوه خدایی آنچنان مهم است که جز دارانده فر ایزدی را کسی به پادشاهی برنمی‌گزیند و حتی به آن فکر نمی‌کنند چنانکه در ماجرای رستم و سهراب می‌بینم که یکی از دلایل جنگ او با پسرش را (ما اینجا به اینکه پسرش را می‌شناخته است یا نه کاری نداریم.) همان حفظ پادشاهی کاووس و در نتیجه حفظ عظمت ایران و ملت ایران است. و پهلوانانی مانند رستم و پدرش با همه فداکاری‌ها که برای حفظ ایران کرده‌اند هرگز به فکر پادشاهی نبودند چون عقیده داشتند پادشاه دارای فر ایزدی است.

باز در ماجرای قیام کاوه با این موضوع برخورد می‌کنیم که کاوه به محض پیروزی به سمت فریدون می‌رود و هرگز به مقام پادشاهی طمع نمی‌کند چون معتقد بودند این فریدون است که داری فر ایزدی است.

پادشاهان همواره به اینکه تحت حمایت خدا هستند افتخار کرده‌اند و همین امر را راهی برای حفظ پادشاهی خود می‌دانستند چنانکه نمونه‌ی آن را در زیر می‌بیند.  
خدایان بابل و مردم بابل و آشور و اکد که از ستم شاه بابل به مردگان می‌ماندند از مردوک خدای بزرگ بابل کمک می‌جویند:

مردوک به همه سرزمینها نگریست و یک فرمانروای دادگر را به کام خویش جستوجو کرد تا دست او را بگیرد. او نام کوروش شاه انشان (خوزستان) را بر زبان راند و او را به فرمانروایی جهان خواند. سرزمین کوتی (شمال خاوری آشور) و. اومم\_ منده (ماد) را به پای او انداخت. (خالقی مطلق، ۱۹۷، ۱۳۸۱)

اهورامزدا خدای بزرگ است... که به داریوش پادشاهی این جهان پهناور داد... (همان، ۱۹۸)

نتیجه می‌گیریم در عرفان یا در نگاه عرفانی به حماسه و داستان هفت‌خوان رستم، پادشاهی که رستم برای نجات او می‌کوشد همان جنبه الهی درون او است. دلیل دیگر اینکه خدا و پادشاه به معنی صاحب و دارنده همواره به جای هم به کار رفته‌اند چنانکه در داستان تمثیلی سی مرغ و سیمرغ، مرغان سیمرغ را شاه کشور خود می‌خوانند.

و این سیمرغ که در داستان عطار نماینده‌ی جنبه الهی انسان است داری چه ویژگی‌هایی است که با بررسی اجمالی به جنبه‌ی فراطبیعی و مقدس او پی می‌بریم که خود نمادی از حقیقت وجود و یکتا در درون تمام انسانها است چنانکه مرغان در آخر پی می‌برند که سیمرغ خودشان هستند نه چیزی خارج از آنها. سیمرغ در شاهنامه و آثار عرفا، دانا و خردمند است و به رازهای نهانی آگاه است.

نکته‌ی مهم آنکه در هفت‌خوان اسفندیار نقش اهریمی نیز می‌گیرد. چنانکه در نزد ثنویان (دوگانه پرستان) تمام موجودات فراطبیعی دو جنبه‌ی مثبت و منفی دارند. پس متوجه می‌شویم در واقع اشاره به این دو قوه متضاد در انسانها مهم است. و همه این نامها چون سیمرغ و کوه قاف تنها نمادهایی برای این مفاهیم بزرگ هستند.

#### ۱۰-۱-۲ رستم و سالک

بی‌شک در این مقایسه پی می‌بریم که رستم در هفت‌خوان همان سالک راه حقیقت در منطق الطیر است که هر دو با مدد از امور مقدس و تلاش فراوان برای نجات پادشاه تلاش می‌کنند.

در متون قدیمی داستان رستم نیز به شکلی کاملاً عارفانه دیده می‌شود که فردوسی با پرداخت آن، به شکلی که امروز ما با آن آشنا هستیم، آن را سروده است.

پر واضح است که این شاعر بزرگ در نوشتن این داستان حماسی با جنبه عرفانی آن آشنا بوده است و با آن خصلت خیرخواهانه‌اش در پی رساندن این معنی به دانایان و آگاهان به علم و دانش داستانهای کهن بوده است.

چنانکه دکتر جلال خالقی مطلق به نقل از «گروگر خالاتیاتس» می‌نویسد: «مردی بود به نام رستم (Rostom) با لقب (Satsik) در نزدیکی کوه (Dabavand). وی اسبی داشت به نام رش (Ras) یعنی سرخ روباهی. رستم از دوزل (Duzel واریانت dulel) هراس داشت، چون این دیزیل هیچگاه نمی‌خوابید و همیشه در کمین رستم بود تا او را هنگام خواب بکشد. این رستم خیلی با احتیاط بود و همیشه پیش از خواب به اسبش دستور می‌داد هوشیار باشد و اسب او همیشه بیدار می‌ماند. تا اینکه شبی دوزل رستم را در مستی و خواب غافلگیر کرد. ولی رش به محض آنکه آمدن دیزل را دریافت با سم کوفتن و شیهه کشیدن رستم را از خواب بیدار کرد و جانش را نجات داد. (خالقی مطلق، ۲۸۰۱۳۸۱)

اگر این داستان را در نظر بگیریم، محتمل است رخس را نمادی از پیر طریقت یا همان هدهد در منطق‌الطیر بدانیم، چنانکه اسب در دوران باستان و اساطیر، همواره موجود مقدسی بوده است و باز از زبان دکتر خالقی مطلق در شرح بیت (یکی دخمه کردش ز سم ستور، جهانی ز زاری همی گشت کور) می‌خوانیم: «به گمان من در ادبیات مورد بحث ما رستم چنین گفته بوده است که اگر همراه جسد سهراب مسکوک زر یا آلات و اشیاء زرین کند، پس از مرگ او، دیگران به طمع ربودن زر به گور تجاوز خواهند کرد. از این رو در دخمه پسر برای تبرک فقط به گذاشتن سم اسب که از اشیاء مقدسی بوده که همراه مرده می‌کرده‌اند، بسنده کرده است... این ابیات عقیده ما را درباره‌ی تقدس سم اسب در میان ایرانیان قدیم یکبار دیگر تأیید می‌کند.» (همان، ۴۷)

به این مهم توجه کنید که رستم با کوفتن سم رخس به زمین، از حضور دیو خبردار می‌شود.

از یادآوری این نکته گریزی نیست که این داستان‌ها جنبه نمادین داشته است و بازتاب اوضاع اجتماعی در دوره‌های مختلف تاریخی هستند و بیان فردوسی در آغاز شاهنامه که «تو این را دروغ و فسانه مخوان.» و «از او هر چه اندر خورد، با خرد دگر به ره رمز و معنی برد.» با زیباترین وجهی نمادین بودن این داستانها را نشان می‌دهد. (کابلی، ۱۳۸۲، ۱۷۳)

### ۳- نتیجه‌گیری

آدمی در هر زمان و به هر زبانی برای یافتن حق و حقیقت در تلاش بوده است. ریشه این تلاش انسانی به کهنترین زمانها برمی‌گردد یعنی درست به متونی که پیشینه هر ملتی است که ما آن را اسطوره می‌خوانیم. شاعران بزرگ عارف مانند عطار این مفاهیم را به روشنی با زبانی قابل فهم برای ما بیان کرده‌اند. اما در متون حماسی چون شاهنامه فردوسی با اینکه داستانها را رنگی حماسی می‌بخشد اما همچنان آن مفهوم والای عرفانی و اسطوره‌ای خود را حفظ کرده است. فردوسی مفاهیم والای عرفانی را که رنگ حقیقت دارند در لابلای داستان‌هایش آورده است چنانکه به خوبی روشن شده است که حماسه تنها قصه جنگاوری آدمها نیست و لایه‌های بسی عمیق‌تر در آن آمده است. دلیل واضح آنکه شاهنامه به سه بخش قهرمانی، اساطیری و تاریخی تقسیم شده است که به‌ویژه دو بخش نخست در هم آمیخته شده است و با کمی دقت متوجه می‌شویم که بسیاری از داستانهای حماسی شاهنامه ریشه در اساطیر دارند از جمله داستان هفت خوان رستم که در این پژوهش با منبع اولیه آن و مفهوم اسطوره‌ای آن آشنا شدیم. بررسی و مقایسه این داستان یا هفت وادی عطار ما را به شباهت در مفهوم والای شاهنامه با ادبیات عرفانی رهنمون کرد.

### کتاب‌نامه

- آقا شریف، احمد، (۱۳۴۲) اسرار و رموز اعداد و حروف، چاپ اول، تهران: نشر شهید سعید محبی.
- آیدنلو، سجاد، (۱۳۸۸) «هفت‌خوان پهلوان»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ش ۲۶، ص ۲.
- جیحونی، مصطفی، (۱۳۸۰) شاهنامه‌ی فردوسی، چاپ سوم، اصفهان: نشر شاهنامه‌پژوهی.
- حاجی‌هادیان منصوره، (۱۳۹۴) «بازخوانی سفر قهرمان در هفت‌خوان و معلقه عنطربن شداد»، مجله زبان و ادبیات عربی، ش ۱۳، ص ۳۱.
- خالقی مطلق، جلال، (۱۳۸۱) سخن‌های دیرینه، چاپ دوم، تهران: نشر افکار.
- دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷) لغت‌نامه، چاپ دوم از دوره جدید، تهران: دانشگاه تهران.
- دامادی، محسن، (۱۳۹۹) هفت‌خوان رستم، چاپ اول، تهران: انتشارات کتابسرای نیک.
- ذکرگو، امیرحسین، (۱۳۵۹) اسرار اساطیر هند، چاپ اول، تهران: نشر فکر روز.
- دبیر سیاقی، سید محمد، (۱۳۸۷) برگردان روایت‌گونه شاهنامه به نثر، چاپ اول، تهران: نشر قطره.
- رستگار فسایی، منصور، (۱۳۷۹) اژدها در اساطیر ایران، چاپ دوم، تهران: نشر توس.
- رضی، هاشم، (۱۳۸۰) تاریخ ادیان، کتاب دوم، چاپ اول، تهران: نشر کاوه.
- زمردی، حمیرا، (۱۳۸۲) نقد تطبیقی ادیان و اساطیر، چاپ دوم، تهران: نشر زوار.
- سرامی، قدمعلی، (۱۳۷۳) از رنگ گل تا رنگ خار، شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه، چاپ دوم، تهران: نشر علمی فرهنگی.
- عطار نیشابوری (۱۳۸۵) منطق‌الطیر، خاتمی، مقابله و تصحیح احمد خاتمی، چاپ اول، تهران: نشر سروش.
- عطار نیشابوری (۱۳۸۵) منطق‌الطیر، تصحیح محمدجواد مشکور، چاپ اول، تهران: انتشارات مشعل آزادی.

- فرنیغ، دادگی، (۱۳۸۰) بندهش، مترجم مهرداد بهار، چاپ اول، تهران: توس.
- قائمی، فرزاد، (۱۳۸۹) «تفسیر انسان‌شناختی اسطوره اژدها»، جستارهای ادبی، ش ۱۷۱، ص ۲.
- کابلی، عبدالحسین، (۱۳۸۲) اساطیر، حماسه، عرفان، چاپ اول، تهران: نغمه زندگی.
- محمودی مریم، (۱۳۹۱) «تحلیل چهارمین خوان از هفت‌خوان‌های حماسی ایران بر بنیان اسطوره»، ش ۲، ص ۷۱.
- مهرآوران، محمد، (۱۳۹۹) «وادی نانوخته»، ادیان و عرفان، ش یکم، ص ۲۰۷.
- میری، لیلا، (۱۳۹۳) عطار، چاپ اول، تهران: نشر تیرگان.
- نبی‌لو، علیرضا، (۱۳۹۰) «بررسی و تحلیل ساختار روایی هفت‌خوان رستم»، پژوهش‌نامه زبان و ادب فارسی، ش ۴، ص ۹۳.
- نورآقایی، آرش، (۱۳۸۷) عدد، نماد، اسطوره، چاپ اول، تهران: نشر افکار.
- وارنر، رکس، (۱۳۸۹) دانشنامه اساطیر جهان، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، چاپ اول، تهران: نشر اسطوره.
- یوسفی، غلامحسین، (۱۳۸۸) چشمه روشن، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات علمی.

#### Reference

- Agha Sharif, Ahmad, Asrar va ruzms ada wa haruf, 1342, first edition, Shahid Saeed
- Mahbi, Tehran.
- Dekhoda, Ali Akbar, 1377, dictionary, second edition of the new period, Tehran, University of Tehran
- Debir Siyaghi, Seyyed Mohammad, Narrative version of Shahnameh in prose, 1387,
- first edition, Ghatre Publishing House, Tehran
- Farnbagh, Dadgi, 1380, Bandesh, translated by Mehrdad Bahar, first edition, Tehran, Tus
- Hamira Zamordi, Comparative study of religions and mythology, 2012, second edition, Zovar Publishing House, Tehran
- Jihouni, Mustafa, Ferdowsi's Shahnameh, 1380, 3rd edition, Shahnameh Pjohohi Publishing House, Isfahan.