

فصل‌نامه‌ی علمی زبان و ادبیات فارسی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا

س ۱۴، ش ۳ (پیاپی ۳۵)، پاییز ۱۴۰۲

صص: ۱۰۹-۱۲۱

شاپا: ۸۴۸۷-۲۲۵۱

تحلیل و ریشه‌یابی یک بیت از کوش‌نامه

دکتر فاطمه حاجی رحیمی

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران

دکتر سلمان رحیمی (نویسنده‌ی مسئول)

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران

چکیده

«روح» یکی از واژه‌های تأمل برانگیز در عرفان و تصوّف اسلامی است که در ادبیات فارسی نیز با عقاید و دیدگاه‌های گوناگون روبه‌رو است. با جست‌وجو در تاریخ هنرهای تجسمی درمی‌یابیم که پیشینیان همواره روح را با بال و پر ترسیم می‌کردند. در متون عرفانی «مرغ» به‌مثابه تمثیل جان، کاربرد گسترده‌ای دارد. در متون حماسی نیز که در بردارنده نخستین‌ها، باورها و آیین مردمان دیرین‌اند و همچنین در منظومه کوش‌نامه که جنبه اسطوره‌ای و تاریخی دارد، اعتقاد و آرمان‌هایی منعکس گشته که ریشه در تاریخ و فرهنگ و تمدن ایران‌شهر دارد. ایران‌شاه با توجه به تاریخ سرایش اثر خویش، ناگزیر اعتقاد و باورهای دینی خود را از جمله: شکر باری تعالی، نعت نبی‌اکرم، مدح پادشاه اسلام و... را در منظومه منعکس ساخته است، اما گاه در ضمن بیت‌ها با مواردی روبرو می‌شویم که ریشه در باورهای ایران باستان دارد و بالطبع برآمده از منابع دست اولی است که در اختیار شاعر قرار داشته است. مقاله حاضر درصدد است با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و بر پایه داده‌های کتابخانه‌ای، یکی از باورهای مرسوم باستان، یعنی «اعتقاد به پرنده بودن روح» را که در بیت ۱۰۵۱ کوش‌نامه به آن اشاره شده است را تحلیل کند.

واژگان کلیدی: روح، پرنده، عرفان، حماسه، کوش‌نامه

۱- مقدمه

یکی از مسائل تأمل برانگیز و پیچیده‌ای که همواره ذهن بشر را به خود مشغول داشته است و اعجاب و حیرت او را برانگیخته، مسئلهٔ مبهم «روح» است. این مسأله سال‌هاست که توجه حکما و فلاسفه مختلف را به خود مشغول کرده و موجب پیدایش عقاید و آراء گوناگونی گردیده است. اساطیر آینه‌هایی شفافند که حقایق شگرف را از پس قرن‌ها جلوه‌گر می‌سازند. اسطوره به شیوه‌ای تمثیلی کاوشگر هستی است. در روایات اسطوره‌ای، رموزها سهمی عمده دارند و به داستان‌ها حالتی قدسی می‌بخشند. «در مقام مقایسه با انسان که ترکیبی از جسم، نفس و روحی مینوی است، پرندگان اساطیر و قصه‌ها، مظاهر رمزی روان به شمار می‌روند. پرواز پرندگان در آسمان، نماد آزادی است؛ بنابراین نفس پرواز و برخورداری از رهایی می‌تواند به عنوان نمادی از روح - جنبهٔ معنوی وجود انسان - در نظر گرفته شود. پرندگان همواره تصاویری بدیع در اذهان انسان‌ها آفریده‌اند. بسیاری از اقوام باستانی، پرنده‌های خاصی را با خورشید، خدایان و آسمان همراه دانسته‌اند (هال، ۱۳۸۰: ۳۹).

در عرفان اسلامی یکی از مهمترین معانی نمادین پرنده، روح یا جان انسان است؛ بدین معنا که «روح» به صورت ذات بالداري تصوّر شده که به سوی عالم افلاک که موطن اصلی اوست، به پرواز درمی‌آید. قائل شدن پر و بال برای روح یا نفس رمزی بسیار دیرین است و شواهد فراوانی دارد، به عنوان مثال، افلاطون می‌گوید: «بال و پر آن قسمت از تن است که از همهٔ اعضای دیگری به خدا نزدیکتر است؛ چه خاصیت طبیعی آن گرآیندگی به سوی آسمان‌ها و بردن تن به آنجاست» (افلاطون، ۱۳۶۲: ۸). اینکه چرا در تشبیه روح انسانی غالباً از سمبلی چون پرنده استفاده می‌شود؟ جوزف ال هندرسن در پاسخ می‌گوید: «... در این مورد پرنده مناسب‌ترین سمبل تعالی است این سمبل نماینده ماهیت عجیب مشهود است که از طریق یک واسطه عمل می‌کند، یعنی فردی که قادر است با فرو رفتن در یک حالت شبه خلسه معلوماتی درباره وقایع دور دست، یا حقایقی که او بطور خودآگاه درباره آنها چیزی نمی‌داند، بدست آورد.» (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۳۲)

تبیین روح به صورت سمبولیک پرنده‌ای بالدار نزد سهروردی به شکل بال‌های جبرئیل نمایان شده و در نزد امام غزالی و عطار به صورت سیمرغ. این اعتقادات اقوام کهن به گونه‌ای نمادین در آثار حماسی جلوه‌گر شده است که می‌توان با مطالعهٔ متون کهن مذهبی در ادبیات فارسی، به ویژه متون پهلوی، چگونگی بازتاب آنها را دریافت. در منظومه‌های حماسی نیز که نمایش باورها و آرزوهای پیشینیان است و از آن درس بزرگی و آزادگی می‌توان گرفت؛ جلوه‌های عقلانیت یا نابخردی در منش و کنش قهرمانان

و صدق‌پره‌مانان وجود دارد که برخی از آن عقاید نیز ریشه در باورهای کهن مذهبی دارد. «این منظومه‌ها تمدن یک ملت را به تصویر می‌کشد. به همین سبب تنوع موضوع دارد؛ چنانکه در آن افزون بر توصیف پهلوانی‌ها و مردانگی‌های قوم، عادات و فرهنگ و اخلاق آن قوم نیز معرفی می‌شود. این جامعیت، ادب حماسی را (در کنار مضامین حماسی) از مضامین تعلیمی و اخلاقیات و آموزه‌های عرفانی نیز سرشار کرده است» (صفا، ۱۳۶۹: ۹). کوش‌نامه یا «قصه کوش پیل دندان» به قول مؤلف مجمل‌التواریخ و القصص، داستان زندگی پرفراز و نشیب کوش، برادرزاده ضحاک است که، به روایتی، هزار و پانصد سال زندگی کرد. تاریخ نظم این منظومه از دوران فرمانروایی پادشاه غیاث‌الدین ابوشجاع محمد بن ملک‌شاه سلجوقی است که ایرانشان/ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، شاعر، این نظم را (در حدود سال‌های ۵۰۰-۵۰۴) به او تقدیم کرده است (ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، ۱۳۷۷: ۴۳). این حماسه از داستان‌های پهلوانی ایران‌زمین است که بخش‌های دل‌انگیز و اشاره‌هایی راه‌گشا برای بهتر شناختن تاریخ افسانه‌ای ایران و احوال اجتماعی این سرزمین دارد و بر روی هم گنجینه‌ای است غنی از مطالب متنوع که می‌تواند از موضوعات ارزنده و سودمند باشد.

تحقیق حاضر بر پایه مطالعه کتابخانه‌ای و به روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفته است و هدف از انجام آن تحلیل و ریشه‌یابی بیت ۱۰۵۱ از منظومه پهلوانی کوش‌نامه است که سراینده آن با توجه به تاریخ سرایش اثر خویش، قرن پنجم، ناگزیر اعتقاد و باورهای دینی خود را از جمله: شکر باری تعالی، نعت نبی اکرم، مدح پادشاه اسلام و... را در منظومه منعکس ساخته است. اما گاه در ضمن بیت‌ها با مواردی روبرو می‌شویم که ریشه در باورهای ایران باستان دارد و بالطبع برآمده از منابع دست اولی است که در اختیار شاعر قرار داشته است. یکی از این باورها «اعتقاد به پرنده بودن روح» است. نگارندگان بر این باورند که سراینده کوش‌نامه با بهره‌مندی از سرچشمه‌های عرفانی پیش از اسلام، در بیت ۱۰۵۱، به این باور کهن اشاره کرده است.

پیشینه پژوهش

پرنندگان به سبب شکل ظاهری و آوازهای دلنشین به قدری دلفریبند که از دیرباز همواره در متون عرفانی، روایات، قصه‌ها و اساطیر، آنها را نمادی از روح می‌دانستند. «قصیده عینیّه» از ابن سینا جزو نخستین آثاری است که در آن روح در صورت کبوتر ممثّل شده است: هبطت الیک من المحلّ الأرفع / ورقاء ذات تعزّز و تمتّع. «رقاء» در زبان اهل معنی کبوتر نفس ناطقه است و این نخستین باری نیست که این سینا به تشبیه نفس آدمی به پرنده مبادرت ورزیده باشد، چرا که قبل و بعد از او

سخنورانی بوده‌اند که برای روح یا نفس انسان قائل به بال و پر شده‌اند. چنانکه در پیش نیز مذکور افتاد افلاطون در رساله فدروس، نفس را گوهری جاویدان می‌داند که سرچشمه همه جنبش‌هاست و آن را به ارباهای تشبیه می‌کند که دو اسب بالدار به آن بسته‌اند. از این دو اسب یکی جاویدان است و دیگری مرگ‌پذیر. اسب جاویدان نفس پیوسته اوج می‌گیرد به سوی بالا می‌گراید، اما اسب مرگ‌پذیر بال‌هایش می‌شکند و به زمین می‌افتد. سپس او بال و پر را از همه اعضای دیگر به خدا نزدیکتر قلمداد می‌کند. شیخ اشراق سهروردی در شعری نفس ناطقه یا همان «من» را به استعاره «عصفور» (گنجشک) و تن به قفس شمرده است:

قل لاصحاب راونی میتا / فبکونی اذ رأونی حزنا
لا تظنونی بآنی میت / لیس ذا المیت و الله انا
انا عصفور و هذا قفصی / طرت منه فتحلی رهنا ...

و همو در رساله «الواح عمادی»، از کلمه «طیر» از آیه ۴۱ سوره نور تأویلی می‌کند که بار دیگر پرند را به عنوان رمزی برای نفس ناطقه یا روح می‌کند و می‌گوید: «الطیر صفات» اشاره دارد بر مجرداتی که از شبکه بدن‌ها خلاصی یافته‌اند. و باز او در رساله «فی حاله الطفولیه» جان یا روح را به مرغ و تن را به قفس تشبیه کرده است: «شیخ را گفتم که رقص کردن بر چه آید؟ شیخ گفت: جان قصد بالا کند همچو مرغی که خواهد خود را از قفس بدر اندازد. قفس تن مانع آید، مرغ جان قوت کند و قفس تن از جای برانگیزاند (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۲۶۶). گویا در قرن پنجم و ششم، احمد غزالی و روزبهان بقلی بیش از دیگران به این تشبیه روح به مرغ علاقه نشان داده‌اند که این امر از آثارشان پیداست. «گر مرغ جان آشنا باشد، چون آواز طبل ارجعی بشنود، پرواز گیرد...» (غزالی، ۱۳۵۸: ۳۹۳) و روزبهان هم به مرغ ناطقه روح اشاره می‌کند که «به بانگ الست سرمست مشاهده بقاست» (روزبهان، ۱۳۴۹: ۷۴ و ۹۹). همچنین امام محمد غزالی سفر روحانی عارف را به صورت داستان مرغانی که به جستجوی عنقا سفر آغاز می‌کنند، به رشته تحریر درآورده است. و خود ابن سینا بجز از قصیده عینیه در «رساله الطیر» نیز نفوس انسانی را به پرندگان تشبیه کرده است که در همین مقاله به آن اشاره شد.

از میان متون پهلوی نیز در مینوی خرد (۱۳۸۰) به این باور آیینی اشاره شده است که «روان مرده روز چهارم به همراهی سروش و «وای نیک» و بهرام نیرومند به پل چینوت می‌رسد و در آنجا با میانجی‌گری مهر، سروش و رشن اعمالش با ترازوی مینوی که به هیچ سویی گرایش ندارد و در مورد مؤمن و کافر، یکسان عمل می‌کند، سنجیده می‌شود. روان پارسا از این پل به سلامت می‌گذرد و به بهشت می‌رسد و روان بدکار با آزدگی در

حالی که هیچ یک از بغان به فریادش نمی‌رسند، به دوزخ کشیده می‌شود». شخصیت کوش و منظومه حماسی منسوب به او از جنبه‌های مختلف بررسی شده است. از منابع شناخت کوش‌نامه، مقدمه جلال متینی در آغاز تصحیح این منظومه و همچنین مقاله‌های ارزشمند وی می‌باشد. تحقیقاتی که در دو دهه اخیر در باب کوش‌نامه صورت گرفته و به صورت پایان‌نامه و مقاله ارائه شده بیشتر به شکل مقایسه این منظومه با شاهنامه و دیگر متون حماسی است. ولی تاکنون در باب تحلیل بیتی از این منظومه و بررسی جایگاه عرفان و تأثیرپذیری سراینده آن از تفکرات و باورهای مذهبی پیشین، پژوهش مستقلی پدید نیامده است و این مهم، در پژوهش حاضر برای نخستین بار تحقق یافته است.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- ارتباط و پیوستگی حماسه و عرفان

اگرچه در بسیاری از تقسیم‌بندی‌ها میان حماسه و عرفان، تمایز و جدایی‌های ریشه‌ای وجود دارد. همسانی‌های زیادی نیز در میانشان می‌توان یافت با چشم اندازی دقیق در رزم‌نامه‌ها، به این نتیجه دست می‌یابیم که ژرف‌ساخت و ریشه‌های عرفانی، در باورها و آیین‌های پیشینیان ریشه دوانده و ردپای عرفان در متن‌های حماسی، آشکارا نمود یافته است. بر پایه این دیدگاه، «همه نوشته‌ها و داستان‌های رزمی همچون شاهنامه فردوسی، گرشاسب‌نامه اسدی، بهمن‌نامه، کوش‌نامه، شهریارنامه، بانوگشسب‌نامه، برزوانمه و ... گنجایش بررسی و مذاقه دارند. دوگانگی‌ها اگرچه در روستا ساخت پایه‌های زیرین عرفان و حماسه را استوار ساخته‌اند، در ژرف ساخت، پیوستگی‌های اساسی با یکدیگر دارند» (مهدی‌خانی و اکبری‌پابندی، ۱۳۸۹: ۲۶۳). عرفان برپایه شناخت بنا شده است-چه شناخت خود و چه شناخت هستی و خدا، حال این شناخت و معرفت توسط خرد یا همان عقل به دست می‌آید، البته نه عقل معاش و جزئی نگر، بلکه عقل قدسی و کلی نگر. شاهنامه نیز با این تفکر آغاز می‌شود، می‌بالد و سر بر آسمان بیکران می‌ساید. از بین تمام چیزهایی که در عالم، خداوند مالک آن است، فردوسی از خرد و جان (به‌نوعی همان عقل قدسی) سخن به میان می‌آورد.

نخستین سخن حکیم توس این است: به نام خداوند جان و خرد. با تفحص در متون مینوی و زرتشتی قبل از اسلام در خواهیم یافت که نزدیک به همه آنها با یک سخن آغاز می‌شوند: "پت نامی داتا اهرمزد" (=به نام دادار اهورا مزدا).

خداوند جان و خرد همان اهورامزدا است که استاد توس در نخستین بیت سروده

خویش به آن اشاره می‌کند و این نشانگر آنست که نگاه عرفانی در رزم‌نامه ورجاوندی همچو شاهنامه، پیشاهنگ درونمایه‌های دیگر چون رزم و بزم، مهر و کین، ناز و راز و... است. این جوهر تفکر پیش از اسلام است که فردوسی به آن اشاره کرده است؛ خدانشناسی حماسی را با شناخت، مهرورزی، دانش، سازش، تقدیر، عنایت و... در هم آمیخته تا آن را به سده‌های بعد منتقل سازد و در اندیشه‌های عارفانی سترگ همچون مولانا، غزالی و شمس و در تفکر حماسه‌سرایان توانمندی چون اسدی توسی، ایرانشاه و ... بازتاب دهد.

شاهنامه نخستین دفتر عرفان ایرانی پس از اسلام و سرچشمه‌ای است که همه پویندگان راه معرفت از آن سیراب گشته‌اند. سال‌ها بعد توانمندی و مهارت ایران‌شاه در همین زمینه مشاهده می‌شود و در پیکره رزم‌نامه و اسطوره، بینش‌های عرفانی و فلسفی خود را با رزم و بزم و غم و شادی و مهر و کین پیوند زده و سرانجام انگاره‌های «دیر مغانی» را در پیش روی مخاطب قرار می‌دهد.

۲-۲- اعتقاد به پرواز روان به مینو

مسأله بازگشت به آسمان و زندگی پس از مرگ از اعتقادات بنیادین در «آیین مهر» بوده و «مهری باوران» با چنین تفکری خویش را برای زندگی آسمانی و پاداش و جزای آن جهانی مهیا می‌کردند. آنان معتقد بودند که ارواح از جایگاه آسمانی به زمین فرود آمده‌اند و در کالبدها جای گرفته‌اند. حضور ارواح در عالم فرودین که جایگاه ناپاکی و دام‌های فریبنده اهریمنی است، سبب گناه و ناپاکی می‌گردد و ارواحی که نتوانند خود را از این آلودگی‌ها به دور دارند، گرفتار عذاب دوزخ می‌شوند و هیچ‌گاه به آسمان بازخواهند گشت. در مینوی خرد آمده است که «روان مرده روز چهارم به همراهی سروش مقدس و «وای نیک» و بهرام نیرومند به پل چینوت می‌رسد و در آنجا با میانجی‌گری مهر، سروش و رشن اعمالش با ترازوی مینوی که به هیچ سوئی گرایش ندارد و در مورد مؤمن و کافر، یکسان عمل می‌کند، سنجیده می‌شود. روان پارسا از این پل به سلامت می‌گذرد و به بهشت می‌رسد و روان بدکار با آزرده‌گی در حالی که هیچ یک از بغان به فریادش نمی‌رسند، به دوزخ کشیده می‌شود» (مینوی خرد، ۱۳۸۰: ۲۴-۲۸).

در متون حماسی پهلوان همواره نگران است که مبادا روانش به مینو نرود و در همین جهان باقی بماند. این نگرانی تا حدی یادآور چرخه حیات در آیین بودایی است که نهایتاً باید روان به نیروانا بییوندد و گرنه در این چرخه سرگردان است و کار او ناتمام می‌ماند. «این همان پروا و بیمی است که پهلوانان یونانی نیز داشته‌اند و بارها از آن در ایلید و اودیسه سخن رفته است» (کزازی، ۱۳۸۴: ۳۵۴). هنگامی که قرار است بیژن را بر دار بیاویزند با خود چنین می‌گویند که اگر مرا چنین زار و دربند بر دار کشند:

به پیش نیاکان پهلو منش پس از مرگ بر من بود سرزنش
روانم بماند هم ایدر به جای ز شرم پدر، چون شوم باز جای
(فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۵، بیت ۳۴۵-۳۴۶)

غرق شدن در دریا نیز چون طبیعی نیست باعث می‌شود که روح به آسمان نرود. گویی دریا هم صاحب روح است و مرتکب قتل شده است. رستم در نبرد با اکوان دیو چنین می‌گوید:

که در آب هر کو برآیدش هوش به مینو روانش نبیند سروش
به زاری هم ایدر بماند به جای خرامش نیاید به دیگر سرای
(همان، ج ۴، بیت ۷۳-۷۴)

۲-۳- جایگاه پرنده در عرفان و تصوّف

آنچه در تشبیه روح به پرنده نقش محوری دارد، بال‌ها و مفهوم پرواز پرنده‌گان است. زیرا بال قبل از هر چیز نماد پرواز است؛ نماد سبکی و خارج شدن از جسم. پرواز پرنده حادثه‌ایست که به صورت ضمنی، مفهوم آزاد شدن روح را از اسارت جسم و دنیای خاکی نشان می‌دهد. «در هیچ‌یک از آیین‌های عرفانی، بال و قدرت پرواز به آسانی به دست نمی‌آید. سالک باید در دوره‌های طولانی و پر مخاطره به تزکیه نفس بپردازد تا به معنویت و شایستگی صاحب بال شدن دست یابد. از همین نکته می‌توان دریافت که چرا فرشتگان که خود حقایق یا مظاهر مراحل معنوی تکامل انسان هستند، بال دارند» (شوالیه، ۱۳۷۸: ۵۷). عقاید اعراب جاهلی از کهن‌ترین موارد تشبیه روح به پرنده است. مسعودی در مروج‌الذهب، ضمن عقاید اعراب جاهلی، دربارهٔ نفس می‌نویسد: «گروهی گمان می‌کردند که نفس پرنده‌ای است که در تن انسان منبسط می‌گردد و هنگامی که انسان بمیرد یا کشته شود در پیرامون او می‌گردد و به صورت پرنده‌ای برای او متصوّر می‌گردد که با وحشت بر قبر او بانگ می‌زند» (مسعودی، ۱۳۶۴: ۵۰۸).

در میان دانشمندان ایرانی نیز «ابن سینا نخستین کسی است که معراج روح را از عالم خاک به سوی افلاک، در رمز پرواز مرغ و عبور او از کوه‌ها بیان کرده است» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۴۰۹). ابن سینا در قصیده عینیه روح یا نفس ناطقه را همچون کبوتری تصور می‌کند که در دام تن گرفتار شده است:

هَبِطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَرَقَاءُ ذَاتِ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعٍ
کبوتری عزیز و والا مرتبه از جایگاه والای خود به سمت تو فرود آمد. چنانکه شارحین نیز ذکر کرده‌اند، منظور ابن سینا از کبوتر همان روح آسمانی فرد است که در قالب تن

فرود آمده است. این قصیده جزو نخستین آثاری است که در آن روح به پرنده (در اینجا کبوتر) تشبیه شده است. از آنجا که ابن سینا متولد ۳۷۰ ه.ق و متوفی ۴۲۸ ه.ق است، بنابراین حدود یک قرن قبل از سرودن کوش نامه به این موضوع به طور مفصل پرداخته است.

پس از ابن سینا نیز چنین تشبیهی را در رساله الطیور غزالی مشاهده می‌کنیم. وقتی مرغان آرزوی دیدار یارانیشان را می‌کنند «گفتند ما را آرزوی دیدار ایشان است، به کدام طریق بدیشان رسیم؟ گفتند شما هنوز در بند بشریت و قید اجل و هراسان از کارید ایشان را نتوانید دید. چون از این خدمت فارغ شوید و از آشیانهٔ قالب بپرید، آن گه یکدیگر را ببینید و به زیارت یکدیگر شوید که «الناس نیاماً فأذا ماتوا انتبهوا». اما تا مادام که شما در قفس قالب باشید و رسن تکالیف بر پای شما، بدیشان نرسید» (غزالی، ۱۳۵۸: ۷۷). چنان که مشاهده می‌شود غزالی جدا شدن روح از بدن را با فعل پریدن که مخصوص پرندگان است آورده است و از طرف دیگر در اضافه‌ای تشبیهی تن را به قفس تشبیه است که پرنده روح در آن اسیر است. «تمثیل روح به پرنده پس از ابوعلی سینا (در قصیده عینیه مجموعه‌ای از قصاید ابن سینا به فارسی) و رساله‌الطیر تألیف او و رساله‌ای به همین نام از ابوحامد غزالی در فرهنگ مکتوب ما جلوه‌گر شده است» (فروزانفر، ۱۳۷۳: ۵۹۴).

تمثیل روح به پرنده در قصیدهٔ عینیه و رساله‌الطیر در فرهنگ ما مصداق راه‌یابی اندیشه‌های اساطیری به ساختار دین و باورهای دینی است. به همین سبب در ادبیات عرفان روح انسانی که نسبت تشبیهی به مرغ بلندپرواز دارد با فرشتگان که نمودی از پرنده‌گونی دارند تناسب معناداری دارد.

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود / آدم آورد در این دیر خراب آبادم
(حافظ، ۱۳۶۸: ۲۲۷)

مرغ باغ ملک‌وتم نیم از عالم خاک / چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۷۷)

مرغی که چند روزی قفسی از تن استخوانی ساخته و همیشه میل پر کشیدن به سوی معشوق ازلی را در سر می‌پروراند و در این جهان چند صباحی میهمان است.

مولانا در دفتر اول خود سیمرغ را نمادی از عظمت روح می‌پندارد و چنین می‌آورد:

هست بسیار اهل حال از صوفیان	نادر است اهل مقام اندر میان
از منازلهای جانش یاد داد	وز سفرهای روانش یاد داد
وز زمانی کز زمان خالی بُدست	وز مقام قدس که اجلائی بُدست

وز هوایی کاندرو سیمرغ روح
پیش ازین دیدست پرواز و فتوح
هر یکی پروازش از آفاق بیش
وز امید و نهمت مشتاق بیش
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷۸)

۲-۴- ردپای عرفان در کوش‌نامه

در هر اثر ادبی فکر و اندیشه‌ای اصلی و مسلط بر آن اثر وجود دارد که به آن درون‌مایه یا مضمون می‌گویند. ویژگی درون‌مایه آن است که جهت فکری نویسنده را نمایان می‌کند؛ به این معنا که درون‌مایه از پندارها و اندیشه‌های ویژه نویسندگان مایه می‌گیرد (داد، ۱۳۹۰: ۲۱۹). در منظومه‌های حماسی، درون‌مایه‌ها و مضامین، از پندارها و جهان‌بینی‌های مردم در روزگارِ رخداد حماسه‌ها و از اندیشه‌های سرایندگان سرچشمه گرفته است. متون حماسی دربردارندهٔ نخستین‌ها، باورها و آیین و رسوم مردمان دیرین‌اند. در این نوع آثار به ویژه آنان که جنبهٔ اسطوره‌ای و تاریخی دارند، اعتقاد و آرمان‌هایی منعکس گشته که ریشه در تاریخ و فرهنگ و تمدنِ ایران‌شهر دارد. از جمله آموزه‌های عرفانی که در متون حماسی ما نمود یافته، مبحث «اعتقاد به پرنده بودن روح» است.

تبیین روح به صورت سمبولیک در نزد امام غزالی و عطار به صورت سیمرغ نمود یافته است. در فرهنگ ایران دورهٔ اسلامی سیمرغ جایگاه رفیعی یافت و اشاره‌ای تمثیلی از سیر و سلوک و طریقت، برای دستیابی به حقیقت و تجلی ذات باری تعالی شد. آن چنان که در داستان سفر مرغان به درگاه پادشاه خود سیمرغ، عطار به شکل بسیار ظریفی مسئلهٔ وحدت در کثرت را در رسیدن سی مرغ به سیمرغ نشان داده است و مولوی آن مظهر عالی‌ترین پرواز روح انسان کامل شناخته است.

علاقه و کاربرد تشبیه روح به پرنده در قرن‌های پنجم و ششم، علاوه بر آثار ابن سینا، سهروردی، عطار، احمد غزالی (رساله الطیور، ۱۳۸۸: ۷۷) و روزبهان بقلی (عبرالعاشقین، به نقل از پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۱۲۴)، در آثار حماسه‌سرایان بزرگی همچون ایران‌شاه بن‌ابی‌الخیر نیز نمود یافته است.

سرایندهٔ کوش‌نامه در بیت ۱۰۵۱ به باور آیینی پیشینیان اشاره کرده است. ایران‌شاه جان را به مثل مرغی می‌پندارد که پس از کشته (آزاد) شدن در آسمان به پرواز درمی‌آید:

هوا پر شد از جان گردان کین ز خون گشت سیراب روی زمین
آسمان مملو از روان گردان کین شد و پهنهٔ زمین از خون ایشان سیراب گشت.
افلاطون می‌گوید: «نفس همه جا یک حقیقت است و فرمانروایی بر آنچه فاقد نفس

است همه با اوست. وقتی کامل است و بال‌هایش سالم است میل به فراز دارد و بر جهان حکمرانی می‌کند، اما وقتی به صورت ناقص جلوه می‌کند بال‌هایش پژمرده می‌شود و میل به نشیب می‌کند و به زمین فرود می‌آید و در قالب تن می‌رود. بال و پر آن قسمت از تن است که از همه اعضا دیگری به خدا نزدیک‌تر است؛ چه اصلیت طبیعی آن گرایندگی به سوی آسمان‌ها و بردن تن به آنجاست» (افلاطون، ۱۳۶۲: ۱۳۷).

با آنکه تمثیل اسب بالدار به روشنی در کلام افلاطون نمایان است، ولی در اساطیر ایران کوچکترین اشاره‌ای به اسب بالدار نشده است، اما باید به این نکته توجه داشت که ایزدان اسب‌گونه مانند بهرام یا تیشتر و ناهید به سادگی در آسمان به پرواز درمی‌آمدند. تصویر هنری نقوش حجاری در ایران باستان نیز این اعتقاد را نشان می‌دهد که ارواح بالدار نیک یا بد با حیات پس از مرگ خود در جریان زندگی حضور مداوم دارند. این ارواح با موجودات زنده می‌آمیزند به طوری که هیچ تمایزی در حیات قبل یا بعد از مرگ آنها دیده نمی‌شود.

در آثار باستانی، ارواح بالدار انسان، شیر، بز، اسب و گاو و یا ترکیبی از حیوان با سر انسان فره‌وشی‌ها محافظ‌اند. «در حجاری‌های دوره هخامنشی گاو بالدار با سر انسان مزین به گل نیلوفر آبی (۱۲ پر) دیده می‌شود که می‌تواند به بالدار بودن و پرواز ارواح اشاره‌ای داشته باشد. در منسوجات دوره ساسانی نیز، نقش گاو بالدار در مناطق مختلف چون مارلیک و ایلام به تصویر کشیده شده است» (ریاضی، ۱۳۸۲: ۳۱۲).

در قرآن کریم و روایات اسلامی هم ملائکه بال و پر دارند (۱/۳۵). در تفسیرالقرآن الکریم در تاویل آیه ۱۰ سوره سبا، پرنده رمز قوای روحانی است: «... و لقد اتینا داود الروح منا فضلا... قلنا یا جبال الاعضاء اوبی... معه... و الطیر القوی الروحانیة بالتسبیحات القدسیه... و النا له الحدید الطبیعیة الجسمانیة» (ابن عربی، ۱۹۷۸، ج ۲: ۳۰۳)؛ پس پرندگان نماد روح، تعالی روح و قوای روحانی‌اند و الحان دل انگیزشان روح‌بخش و جان‌افزاست.

در احادیث از امکان رؤیت ارواح مؤمنان در بهشت به صورت مرغان سبزه‌ساز سخن به میان آمده است. چنان که ابن ابی الحدید در تأیید این مطلب می‌گوید: «وَقَدْ وَرَدَ فِي الْخَبَرِ الصَّحِيحِ أَنَّ الْأَرْوَاحَ الشَّهَدَاءِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي حَوَاصِلِ طَيِّورٍ خَضِرٍ تَدْوُرُ فِي أَفْنَاءِ الْجَنَّةِ وَ تَأْكُلُ مِنْ ثَمَرِهَا» (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ج ۶: ۳۷۹) «شاید تحت تأثیر روایات اسلامی باشد که روح نیز همچون ملائکه دارای بال و پر تصور می‌شوند» (مجلسی، ۱۹۸۳: ۱۷۴).

ای طوطی جان پر زن بر خرمن شکرزن
 بر عمر مؤفّر زن، گر بند قفس رستی
 (مولوی، ۱۳۶۳، دفتر پنجم، بیت ۲۷۲)

بدین ترتیب روح انسانی و فرشتگان با همدیگر مناسبتی روشن دارند، همچنان که ملائک برای ابلاغ امر، از آسمان یا عالم غیب به زمین می‌آیند و باز می‌روند، روح نیز عنصری ملکوتی دارد و به هنگام خواب یا مرگ به مقرّ خویش برمی‌گردد:

زین بدن اندر عذابی ای بشر
 مرغ روحت بسته با جنسی دگر
 (همان، دفتر پنجم، بیت ۱۸۴۲)

این است سبب آنکه پیشینیان ملک و روح را با پر و بال تصور و تصویر می‌کردند. مولانا در بیان احوال عاشقانه و مسائل عرفانی و اجتماعی خود، با تأثر از افلاطون و رساله‌الطیورهای مطرح در زبان پارسی حدیث طوطی جان را مطرح می‌کند. در بیان طوطی جان استاد فروزانفر با احتمال اینکه این تمثیل از منابع یونانی گرفته شده است می‌نویسد: «بر بنده آشکار نیست که ابن سینا این تمثیل را از کدام مأخذ از کلیله و دمنه یا از روی عقیده عرب جاهلیت گرفته است. شاید در مأخذ یونانی و رساله ابن سینا، این جنس تعبیر از روح و تشبیه آن به مرغ و تمثیل بدن به ققنوس و دام متداول شده است و تا آنجا که اطلاع محدود من اقتضا می‌کند در شاهنامه فردوسی و اشعار دوره سامانیان این تعبیر نیامده است» (فروزانفر، ۱۳۷۳: ۶۲۹). قابل ذکر است که افزون بر تمثیل طوطی جان، اسب را نیز مشبّه به روح قرار می‌دهد. که بی ارتباط با اسب بالدار تمثیل افلاطون نیست.

۳- نتیجه‌گیری

سراینده کوش‌نامه در بیت ۱۰۵۱ به این باور آیینی پیشینیان اشاره کرده است و جان را به مَثَل مرغی می‌پندارد که پس از کشته (آزاد) شدن در آسمان به پرواز در می‌آید. از لحاظ تاریخی قبل از وی، ابن سینا نخستین کسی است که معراج روح را از عالم خاک به سوی افلاک، در رمز پرواز مرغ و عبور او از کوه‌ها بیان کرده است. قصیده عینیّه وی نیز نفس را به صورت مرغی نشان می‌دهد که از عالم علوی هبوط کرده است و گرفتار دام تن شده است. بعد از وی، امام محمد غزالی، سلوک روحانی را به صورت سفر مرغان برای جستجوی عنقا تصویر کرده است؛ نجم رازی نیز در رساله الطیور مسیر مرغان روح را از خاک به افلاک به تصویر کشیده است و سرانجام عطار از سفر مرغان که رمز ارواح سالکانند، برای رسیدن به سیمرغ و پیمودن هفت وادی عرفانی حماسه‌ای به نام «منطق‌الطیر» می‌آفریند. البته پیش از همه اینها ما در متون پهلوی همچون مینوی خرد

و آثار افلاطون، این ترکیب یا مضمون پرنده بودن روح را مشاهده می‌کنیم. بر پایه‌ی این دیدگاه که ژرف‌ساخت و ریشه‌های عرفانی، در باورها و آیین‌های باستانی ریشه دوانده و ردپای عرفان در متن‌های حماسی، آشکارا نمود یافته است، همه‌ی نوشته‌ها و داستان‌های رزمی گنجایش بررسی و مذاقه دارند. حال آنکه مشخص شد ایرانشاه، سخنور نامدار سده پنجم، برای سرودن منظومه‌ی خویش به تفکرات و اعتقادات باستانی توجه داشته و از آنها تأثیر گرفته است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد. (۱۹۶۵ م). شرح نهج البلاغه، الطبعة الأولى، بیروت: دارالجلیل.
- ۳- ابن عربی، محیی الدین. (۱۹۷۸). تفسیرالقرآن الکریم. تحقیق و تقدیم الدكتور مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
- ۴- افلاطون. (۱۳۶۲). چهار رساله. ترجمه محمود صناعی، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۵- ایرانشاه بن ابی الخیر. (۱۳۷۷). کوش‌نامه. تصحیح جلال متینی، تهران: علمی.
- ۶- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۴). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۷- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۸). دیوان. تصحیح قزوینی و غنی، چاپ دهم، تهران: اقبال.
- ۸- داد، سیما. (۱۳۹۰). فرهنگ اصطلاحات ادبی. چاپ پنجم، تهران: مروارید.
- ۹- روزبهان بقلی شیرازی. (۱۳۴۹). عبهرالعاشقین. به سعی جواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمت‌اللهی.
- ۱۰- ریاضی، محمدرضا. (۱۳۸۲). طرح‌ها و نقوش لباس‌ها و بافته‌های ساسانی. تهران: گنجینه هنر.
- ۱۱- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و تحشیه سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۲- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۹). حماسه‌سرایی در ایران. تهران: امیرکبیر.
- ۱۳- شوالیه، ژان و آلن گریبان. (۱۳۷۸). فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضائلی، تهران: جیحون.

- ۱۴- غزالی، احمد. (۱۳۵۸). **مجموعه آثار فارسی غزالی**. به اهتمام احمد مجاهد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۵- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). **شاهنامه**. تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران: دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۶- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۳). **شرح مثنوی شریف**. چاپ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۷- کزازی، میرجلال الدین. (۱۳۸۴). **نامه باستان**. جلد ۵، تهران: سمت.
- ۱۸- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۳ م). **بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار**. الطبعة الثامنة، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- ۱۹- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۶۴). **مروج الذهب**. مترجم ابوالقاسم پاینده، جلد ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۰- مولوی بلخی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۳). **مثنوی معنوی**. تصحیح نیکلسن، تهران: امیرکبیر.
- ۲۱- مهدی‌خانی، نسرین و سعید اکبری پابندی. (۱۳۸۹). «عرفان، حماسه و دوگانگی‌ها»، **فصل‌نامه تخصصی عرفان اسلامی**، سال هشتم، شماره ۳۲، ص ۲۶۳-۲۸۸.
- ۲۲- احمد تفضلی. (۱۳۸۰). **مینوی خرد**. چاپ سوم، تهران: توس.
- ۲۳- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۷). **انسان و سمبول‌هایش**. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: جامی.