

رویکردهای اسطوره‌های آفرینش، سیمرغ و عنقا، و کوه‌های البرز، قاف و طور، از آغاز تا عرفان اسلامی

احمد مدیر^۱، *دکتر محمد شاه بدیع زاده^۲، دکتر جواد مهربان غزلحصار^۳

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران

*^۲ استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)

^۳ دانشیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران

نویسنده مسئول: Mohammad.shahbadizadeh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۰

چکیده

در ایجاد و گسترش عرفان اسلامی که بدون تردید، ریشه در قرآن، سنت پیامبر(ص) و یاران نزدیک آن حضرت دارد، نمی‌توان پاره‌های از باورهای کهن ایران باستان، آئین زردشت، ادب پهلوی، اسطوره‌ها و داستان‌های حماسی و دینی عهد ساسانی را نادیده گرفت. شاهنامه نیز، به‌عنوان بزرگترین اثر حماسی زبان فارسی، گنجینه‌ای غنی و سرشار از اسطوره‌های ایران باستان است که تأثیر شگرفی بر متون عرفانی پس از خود برجای نهاده است. از آنجا که اسطوره حاوی سرگذشت مینوی انسان‌های کهن و تجلی‌گاه باورهای آنان در باره آفرینش جهان، موجودات و انسان است، پیوندهای تنگاتنگی با باورهای دینی و عرفانی دارد. عرفان نیز شیوه‌ای از رسیدن به حق بر اساس ریاضت، پاکدامنی، پارسایی، دوری از آرایش‌ها و آراستن دل به فضیلت‌ها، برای رسیدن به مقام قرب الهی است. استفاده از زبان رمز و نماد، از ویژگی‌های مشترک در اسطوره‌پردازی و متون عرفانی است. این پژوهش بر آن است تا ضمن بیان اسطوره‌های آفرینش جهان و نخستین انسان‌ها، سیمرغ و عنقا، و کوه‌های البرز، قاف و طور، سیر دگرگونی و پیوستگی‌های اسطوره با عرفان را از ایران باستان و شاهنامه تا رسیدن به مرحله کمال و پختگی عرفان ایرانی - اسلامی نشان دهد. روش کار در این پژوهش مبتنی بر، مقایسه، تحلیل و توصیف است.

کلیدواژه: اسطوره، شاهنامه، نماد، عرفان

۱. مقدمه

وجود پاره‌ای مضمون‌های عرفانی، در اسطوره‌های ایران باستان و شاهنامه، و پیوستگی‌های تنگاتنگ آنها با تصوف و عرفان ایرانی - اسلامی، نشان می‌دهد که زمینه‌های فکری، دینی، اجتماعی و فرهنگی ایرانیان باستان به ویژه قلمرو دیرینه ساسانی، پس از اسلام، زمینه‌های مساعدی را برای ایجاد، رشد و بالندگی عرفان ایرانی - اسلامی پدید آورده بود. شاهنامه فردوسی نیز، علاوه بر آنکه در بخش اسطوره‌ای، سرشار از مضمون‌های عرفانی است، بیشتر داستان‌های آن با چاشنی عرفان و اخلاق آمیخته است. وجود مضمون‌های عرفانی مشترکی مانند خداشناسی، هستی‌شناسی، نبرد دائمی خیر و شر، بسنده کردن به خدا، بی‌اعتباری دنیا، تزکیه نفس، نکوهش آزمندی و گرویدن به نیکی، در اسطوره‌های زردشتی، شاهنامه و عرفان ایرانی - اسلامی، نشان‌دهنده پیوندهای ژرف و گسترده اسطوره‌های ایران باستان و شاهنامه با مضمون‌های عرفانی است، و بیان‌گر این حقیقت است که چنین مضمون‌هایی، از آغاز تا رسیدن به مرحله کمال و پختگی عرفان اسلامی، تحولی تدریجی و دائمی را پشت سر نهاده‌اند. بر همین اساس در این پژوهش، کوشیده شده است تا ضمن بیان چهار اسطوره برجسته آفرینش جهان، نخستین انسان‌ها، سیمرغ و عنقا، کوه‌های البرز اسطوره‌ای، قاف عرفانی و طور مقدس، سیر دگرگونی آنها، پیوستگی‌های فرهنگ دیرپای ایران باستان با عرفان شکوهمند ایرانی - اسلامی، چگونگی، میزان کاربرد، و انگیزه‌های اصلی عارفان از اشاره‌های اسطوره‌ای را نشان دهد.

۲. بیان مسئله

اسطوره: سرچشمه اسطوره‌های ایرانی را باید در اقوام کهن آریایی، و دین‌های باستانی مغی، مهری و زردشتی جست. اسطوره بیان‌کننده رویدادهای دوران آغازین زندگی بشر است که باورهای یک ملت را در باره خدایان، امور ماورائی، چهره‌های فوق‌طبیعی، تاریخ و منشأ جهان بیان می‌کند. (ر.ک: اشرف‌زاده ۱۳۷۳: ۲۱). هینلز، (Hinnells) ضمن آن که اساطیر ملتها را تنیده به بافت تاریخی آنها می‌داند، معتقد است که اسطوره‌ها، بخش بزرگی از

باورهای ایران باستان را شکل می‌دهند، و «تفکرات انسان را در باره هستی روایت می‌کنند.» (هینلز، ۱۳۹۷: ۲۵). محمد مختاری به نقل از میرچا الیاده، فروید و یونگ، نموده‌های گوناگونی از اسطوره را بیان کرده، می‌گوید: میرچا الیاده اسطوره را بیان‌کننده سرگذشت مینوی و قدسی انسان‌های کهن می‌داند. فروید معتقد است که اسطوره خواب و رؤیای ملت‌های کهن و خاطرات و آداب و رسوم است که در میان آنان معمول و رایج بوده است؛ و یونگ آن را کشف و شهودهای ناخودآگاه جمعی می‌خواند. (ر.ک: مختاری ۱۳۷۹: ۲۵-۲۴). بیرلین (Bierlein) پژوهشگر و نویسنده برجسته آمریکایی، در کتاب اسطوره‌های موازی، اسطوره را میراث مشترک و خاطرات بازمانده از اجداد ملت‌ها، رویدادهای شنیدنی پیش از تاریخ مکتوب، مبنای هویت ملت‌ها، بنیان‌های قوانین زندگی، و مجموعه‌های از باورها میدانند که به زندگی معنابخشند. وی در مشروعیت بخشیدن به عالم مارا الطبیعه و دفاع از آن می‌گوید: «برای آنکه انسان باشیم باید اسطوره داشته‌باشیم.» (بیرلین ۱۳۹۷: ۴۳۱). ژاله آموزگار اسطوره را سرگذشتی مینوی می‌داند که با آئین‌ها و باورهای دینی، پیوندی ناگسستنی دارد، به عقیده او، اسطوره «واکنشی از ناتوانی انسان است در مقابله با درماندگی‌ها و ضعف او در برآوردن آرزوها و ترس او از حوادث غیر مترقبه.» (آموزگار، ۱۳۹۵: ۵). با توجه به اینکه سرچشمه اسطوره‌های ایرانی به دین‌های باستانی و آریایی مغی، مهری و زردشتی، بازمی‌گردد، و چنین باورهایی در روزگار فردوسی مراحل زوال خود را می‌پیموده‌اند، «عدم عنایت فردوسی به آنها طبیعی است.» (سرامی ۱۳۹۲: ۶۴) و فردوسی با زبان رمز و نماد از آنها یاد می‌کند.

شاهنامه: گنجینه گهربار زبان فارسی، غنای خود را بیش از هر اثر دیگری، وام‌دار شاهنامه است. شاهنامه، شناسنامه ملت ایران، سند ارزش و عظمت زبان فارسی، سرشار از اسطوره‌های ایران باستان، بیان‌گر کوشش‌ها، فراز و فرودها، نحوه زندگی، اندیشه و تاریخ قوم ایرانی از آغاز تمدن نژاد آریایی تا انقراض ساسانیان است. علاوه بر آن، شاهنامه دربردارنده مجموع‌های غنی و سرشار از مضمون‌های عرفانی است. دکتر سرامی در این باره می‌گوید: علاوه بر بخش اسطوره‌ای شاهنامه که حال و هوایی عرفانی دارد، دیگر بخش‌های آن نیز حاکی از بی‌اعتباری دنیا، بسنده کردن به خدا، لزوم پناه‌بردن به نیکی، تزکیه نفس، پرهیز از آزمندی و ... است که بی‌تردید شباهت بسیار به آموزه‌های عرفان اسلامی و اخلاقی دارد. بر همین اساس می‌توان به شاهنامه، «به اعتبار بخش بزرگی از درون مایه‌های داستان‌های آن، به‌عنوان اثری عرفانی نگریست.» (همان ۸۴). رمز و نماد در اسطوره و عرفان: در نمادگرایی، که هنر بیان افکار و عواطف به‌صورت غیرمستقیم و اشاره است، بیشتر معانی ثانوی و مجازی واژگان مورد نظر است. به عقیده یونگ یک کلمه «وقتی نمادین تلقی می‌شود که به چیزی بیش از معنی آشکار و مستقیم خود دلالت کند.» (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۶). رمزپردازی از بنیادی‌ترین مشخصه‌های روایت‌های اسطوره‌ای و عرفانی است، از این‌روی استفاده از نماد و رمز، اساس کار در اسطوره‌های شاهنامه و متون عرفانی به شمار می‌رود. خردگرایی فردوسی از سویی، و اینکه باورهای اسطوره‌ای در روزگار فردوسی مراحل زوال خود را می‌پیموده‌اند از دیگر سو، باعث شده است تا استاد سخن توجه چندانی به اسطوره نداشته باشد، و تنها به ضرورت، و با زبان رمز و نماد از آنها یاد کند. در متون عرفانی نیز به دنبال شکست مبارزات مسلحانه دینی و میهنی پس از سده چهارم، مبارزات منفی، و بازار صوفیان و باطنیان رواج و رونق چشمگیری یافته، عارفان در آثار خود بیش از پیش به استفاده از کنایه، رمز و نماد روی آوردند. از این‌روی، دانش نشانه‌شناسی، برای دست‌یافتن به معناهای پنهان و ضمنی، و فهم هرچه بیشتر و دقیق‌تر اسطوره‌ها و متون عرفانی، می‌تواند به عنوان ابزاری کارآمد، مورد استفاده قرار گیرد.

عرفان: عرفان شیوه‌ای از رسیدن به حق، بر اساس ریاضت، پاکدامنی، پارسایی، زدودن دل از آلودگی‌ها و آراستن آن به فضیلت‌هاست. در این طریقت، عارف با سیر و سلوک، جستجو، طلب، پیمودن مراحل اخلاص، تربیت نفس، خدمت به خلق، پرهیز از پلیدی‌ها و کسب معرفت و فضیلت‌ها، دل خود را جلوه‌گاه جمال الهی می‌کند. عارفان، خدمت به خلق را موجب قرب الهی می‌دانند، و از سجاده و جامه ریایی گریزانند. چنان که سعدی در این باره می‌گوید:

طریقت بجز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلخ نیست

(سعدی، ۱۳۶۹: ۵۵).

به عقیده غالب پژوهشگران، عرفان اسلامی که ریشه در قرآن، سنت پیامبر و یاران نزدیک آن حضرت دارد، در آغاز با زهد و فقر که با زندگی پیامبر و یاران نزدیک آن حضرت آمیخته بود آغاز شد و «با عشق الهی و ذوق وحدت وجود و شهود به کمال خویش رسید.» (زرینکوب، ۱۳۶۹: ۱). عرفان اسلامی پس از دوران پیامبر (ص) و یاران نزدیک آن حضرت، از خراسان آغاز شد و بزرگ‌ترین عرفان اسلامی مانند ابراهیم ادهم، بایزید بسطامی، و ابوالحسن خرقانی از این سرزمین برخاستند. از این‌روی، خراسان به عنوان مهد تصوف و عرفان اسلامی نامبردار گردید. پس از خراسان، مکتب بغداد نیز در رشد و بالندگی عرفان و تصوف اسلامی سهم به‌سزایی داشته، عارفان بزرگی مانند جنید بغدادی و حسین منصور حلاج را در دامان خویش پرورده‌است.

۳. اهمیت و ضرورت پژوهش

شاهنامه فردوسی و متون عرفانی، بدون تردید از اساسی‌ترین بنیان‌های فرهنگ، تاریخ، باورها، آداب و رسوم، و ادب فارسی به‌شمار می‌روند؛ وجود برخی مضمون‌های عرفانی و اخلاقی مشترک در اسطوره‌های ایران باستان، شاهنامه، و عرفان ایرانی - اسلامی، نشان از پیوندهای ژرف تاریخ و تمدن ایران باستان با فرهنگ غنی و پر بار عرفان اسلامی دارد. شاهنامه، به عنوان اثری حماسی، سرشار از اسطوره‌های ایران باستان است که در دوره‌های پسین، تأثیر شگرفی بر متون عرفانی بر جای نهاده و بیشتر عارفان برای بیان مضمون‌های عرفانی، اندرزی و اخلاقی، از اسطوره‌های شاهنامه بهره برده‌اند. این پژوهش بر آن است تا ضمن بیان آن بخش از اسطوره‌های ایران باستان و شاهنامه، که با عرفان ایرانی - اسلامی پیوندهای مشترک و تنگاتنگی دارند، سیر دگرگونی اسطوره‌ها، انگیزه‌ها، چگونگی و میزان کاربرد اسطوره‌ها در متون عرفانی را نشان دهد. شایان ذکر است که پیش از این پژوهشی با این عنوان و مضمون صورت نپذیرفته است.

۴. سؤال‌های پژوهش

مضمون‌های مشترک در اسطوره‌های ایران باستان، شاهنامه فردوسی و عرفان اسلامی چیست؟ عارفان بزرگ در آثار خود، با چه هدف‌هایی از اسطوره‌های ایران باستان و شاهنامه استفاده کرده‌اند؟ زبان به کاررفته در اسطوره و متون عرفانی چیست؟ اسطوره‌های ایران باستان و شاهنامه، با چه دگرگونی‌هایی به متون عرفانی راه یافته‌اند.

۵. پیشینه تحقیق

پیش از این آثاری چند در باره اسطوره‌های ایران باستان، داستان‌های عرفانی شاهنامه، و عرفان اسلامی، نوشته شده که از آن میان می‌توان به کتاب‌های زیر اشاره کرد: کتاب‌های کلاه بیسران، و تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری از دکتر اشرف‌زاده. در این دو اثر گران قدر، نویسنده شرح کامل و جامعی از اسطوره، عرفان، و رمز و روایت در مصیبت‌نامه و دیگر آثار عطار آورده است. پژوهشی در اساطیر ایران از مهرداد بهار در این کتاب، نویسنده کوشیده شده است تا شرح جامعی از اسطوره‌های ایران باستان و متون زردشتی را بازگوید. در کتاب از رنگ‌گل تا رنج خار، قدم‌علی سرامی، در بخش‌هایی از این کتاب به داستان‌های عرفانی شاهنامه، و ویژگی‌های آنها اشاره کرده است. در کتاب فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی از دکتر یاحقی. نویسنده کوشیده است تا با شرح نسبتاً جامعی از اشارات، رمزا، و اسطوره‌ها در شعر و ادب فارسی، پشتوانه‌های سرشار اندیشه و غنای فرهنگی زبان و ادب فارسی را نشان دهد. در کتاب شناخت اساطیر ایران از هینلز، مضمون‌های عرفانی اسطوره‌ها همانند آینه‌هایی، تصویرهایی از آداب و رسوم، باورها، فرهنگ و تاریخ گذشته ایران باستان را نشان می‌دهند. در کتاب تاریخ اساطیری ایران از ژاله آموزگار، تصویری روشن و گویا از باورهای اسطوره‌ای ایران باستان از آغاز تا زمانی که اسطوره به تاریخ می‌پیوندد بیان شده است؛ جستجو در تصوف ایران از عبدالحسین زرینکوب که در آن شرح کامل و جامعی از عرفان اسلامی و آبخورهای آن آمده است. اگرچه همه منابع یادشده، ارزشمند و حاصل کار پژوهشگران بلندآوازه است، در هیچ یک از آنها به پیوستگی‌های اسطوره‌های شاهنامه و متون عرفانی، از سده پنجم تا پایان سده نهم نشده است.

۶. بحث (ادبیات)

اسطوره آفرینش جهان

آفرینش جهان در اسطوره‌های زردشتی: با توجه به این که اسطوره سرگذشت مینوی انسان‌های کهن و تجلی‌گاه باورهای آنان درباره آفرینش است، اسطوره آفرینش، در متون زردشتی یکی از اصلی‌ترین مضمون‌ها به‌شمار می‌رود. بیرلین در کتاب اسطوره‌های موازی، به بیان چهارده اسطوره از چهارده قوم، در این باره پرداخته است که یکی از عمده‌ترین آن‌ها، اسطوره آفرینش ایرانی و اسلامی است. اسطوره‌های آفرینش ایرانی برگرفته از باورهای مغی، مهری و زردشتی است که بر مبنای «تصور باستانی از عالم قرارداد» (هینلز، ۱۳۹۷: ۸۷)، در اسطوره آفرینش ایرانی، آفرینش هرمزد دوگونه است: مینوی و مادی. اورمزد آفرینش را که ابزار جدائی فرجامین وی با اهریمن است، با آفرینش مینوی زمان، امشاسپندان و ایزدان آغاز کرد. آنگاه دست به آفرینش مادی زده، آنرا اینگونه آفرید: «نخست آسمان، دیگر آب، سدیگر زمین، چهارم گیاه، پنجم گوسفند، ششم مردم.» (بهار، ۱۳۹۱: ۳۷). به طور کل آفرینش ایرانی در یک دوره دوازده هزار ساله انجام میشود، که خود به چهار دوره سه هزار ساله تقسیم می‌شود: در سه هزاره نخست، جهان مینوی است و اراده مطلق اهورامزدا بر جهان حاکم است. سه هزاره دوم که در پهلوی «بندھشن» نامیده می‌شود، به معنی آفرینش آغازین است که در آن، آفرینش بالقوه به کردار در می‌آید. در این دوره، آفرینش هنوز پاک و پیراسته است. در سه هزاره سوم که «گومِیچشن» یا

آمیزش نامدارد، نیروهای اهریمنی درمی‌تازند و نیروهای اهورایی را می‌آیند. دوره چهارم، «وچارشن» نام دارد، که دوره هزیمت اهریمن و پیروزی نهایی اهورامزداست. (ر.ک: کزازی، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۳۴). آفرینش جهان در شاهنامه: آفرینش در شاهنامه با پدیدآمدن آخشيجان آغاز می‌شود. در این بخش، فردوسی به شیوه فلاسفه الهی و متکلمان، آفرینش عالم شهود را از «نچیز به فرمان پروردگار خاطر نشان می‌کند». (سرامی، ۱۳۹۲: ۶۲). پس از چهار گوهر، آسمان‌ها، دوازده برج، هفت اختر، زمین، جنبندگان، گیاهان، و سرانجام انسان آفریده می‌شود که برترین آفریدگان است، و با آفرینش انسان، آفرینش این جهانی و گیتیایی خداوند به فرجام و فرایند خویش می‌رسد. (ر.ک: کزازی، ۱۳۸۳: ۱/ ۱۹۶). آفرینش جهان در متون دینی و عرفانی: در بخش آفرینش جهان در کتاب مقدس که با داستان آفرینش الوهیتی (Elohist) و یهویستی (Yahvist) آغاز می‌شود، آفرینش جهان در طول شش روز انجام می‌شود، و پس از آن که خداوند از کار آفرینش آسوده و فارغ شد، «روز هفتم را مبارک خواند و آن را تقدیس نمود.» (بیرلین، ۱۳۹۷: ۱۰۰). خداوند در روز نخست آسمان‌ها و زمین را آفرید. زمین خالی، بدون شکل و پوشیده از آب بود، و روح خدا بر روی آب‌ها حرکت می‌کرد. آنگاه خدا فرمان داد روشنایی بشود، روشنایی را از تاریکی جدا کرده، روشنایی را روز و تاریکی را شب نامید. در روز دوم خدا فرمود فلکی ساخته شود تا آب‌های زیر فلک از آب‌های بالای آن جدا شود.

۱- منظور از روایت الوهیتی و یهویستی، آن است که در عبری از خداوند با نام‌های «الوهیم» و «یهوه» یاد می‌شود. در روز سوم خداوند فرمود تا آب‌های زیر آسمان در یک‌جا جمع شوند تا خشکی آشکار شود. آن‌گاه خشکی‌ها زمین و آب‌ها دریا نامیده شدند. سپس خداوند به زمین فرمان داد تا همه نوع گیاه را برویاند. در روز چهارم خداوند فرمود تا اجرام آسمانی به وجود آیند تا روز و شب، سال‌ها و فصل‌ها از یکدیگر تمیز داده شوند. بدین‌گونه خورشید فرمانروای روز، ماه فرمانروای شب و ستارگان، روشنایی‌بخش و جداکننده روز از شب شدند. خداوند در روز پنجم آب‌ها را از انواع جانوران دریایی و آسمان‌ها از انواع پرندگان سرشار ساخت و به آن‌ها برکت بخشید. «پس از آن خدا فرمود: اینک انسان را بسازیم. ایشان مثل ما و شبیه ما باشند و بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و همه حیوانات اهلی و وحشی، بزرگ و کوچک و بر تمام زمین حکومت کند.» (کتاب مقدس، ۲: ۲۱۵). در اسلام، آفرینش جهان و موجودات به صورت خلق و ابداع و با افاضه و صدور، محقق شده است. داستان آفرینش، در سوره‌های بسیاری از قرآن کریم از جمله، فصلت، فرقان، رعد، اعراف و نوح بیان شده. در آیه ۵۴ سوره اعراف آمده است که همانا پروردگار شما کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید. عطار در سرآغاز مثنوی منطق الطیر، در بخش توحید و وصف یگانگی خداوند، به آفرینش عرش، آسمان‌ها و زمین نیز اشاره‌ای گذرا می‌کند. با توجه به بیت‌های زیر، وی در بیت دوم به آیه ۷ سوره هود، و در بیت ششم به آیه های ۵۴ سوره اعراف، آیه ۳ سوره یونس، آیه ۷ سوره هود و آیه ۴ سوره حدید اشاره می‌کند که در آن آفرینش جهان در طول شش روز با دو حرف فعل امر «کن» (بشو) انجام می‌شود. در این بیت‌ها به پاره‌ای باورهای اسطوره‌ای مانند ساکن بودن زمین و حرکت آسمان‌ها و این که «قبل از خلق آسمان و زمین آب بر متن باد جاری بود و عرش بر آن قرار داشت و کعب گفت خدای عز و جل یاقوتی سبز آفرید و بر آن به نظر هیبت بنگریست تا بگذاخت و آب شد سپس عرش را بیافرید و بر آن قرار داد» (عطار، ۱۳۷۱: ۲۶۳). نیز اشاره شده است.

آفرین جان آفرین پاک‌را	آنکه جان بخشید و ایمان خاک‌را
عرش‌را بر آب بنیاد او نهاد	خاکیان را عمر بر باد او نهاد
آسمان‌را در زیردستی بداشت	خاک‌را در غایت پستی بداشت
آن یکی را جنبش مادام داد	وان دگر را دایماً آرام داد
آسمان چون خیمه ای برپای کرد	بی‌ستون کرد و زمینش جای کرد
کرد در شش روز هفت انجم پدید	وز دو حرف آورد نه طارم پدید

(همان: ۱).

بنا بر اسطوره‌های زردشتی، آسمان نخستین آفریده این جهانی اوزمزد است، که اوزمزد آن را روشن و پهناور چون اخگری از سر خویش می‌آفریند. در دین اسلام بنا بر آیه ۳۵ سوره مبارکه نور خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. با توجه به این که آفرینش از نظرگاه حکمت اشراقی سهروردی برگرفته از این گونه باورهاست، وی موضوع و محور هستی‌شناسی خود را بر «نور» قرار می‌دهد، مبدأ هستی را نور می‌داند و معتقد است که «پدیده‌ها و موجودات هستی، تنها از یک سرچشمه سیراب می‌شوند و وام‌دار یک حقیقت هستند و آن فقط نور است.» (محمدخانی، سیدعرب، ۱۳۸۶: ۲۷). او عالی‌ترین مرتبه هستی را نورالانوار می‌داند که بعد از آن انوار قاهره (موجودات مجرد محض) قرار می‌گیرند. نجم رازی در مرصادالعباد بر این عقیده است که خداوند از مبدأ عالم ارواح تا منتهای عالم اجساد، عالم‌های گوناگونی از دنیا و آخرت، و ملک و ملکوت را آفریده است. وی عالم را دوگونه می‌داند: عالم غیب یا ملکوت و عالم شهادت یا ملک و می‌گوید: «حق تعالی در یک آیت، ذکر جمله جمع کرده است. چنانکه فرمود «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ... تا آنجا که گفت الاله الخلق والامر.» (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۴۸-۴۷). نجم رازی در بیان مراتب ظهور عوالم ملک یا شهادت،

ضمن اشاره به اسطورهٔ جُنبان بودن آسمان‌ها، و آفرینش آدم، با توجه به آن‌چه پیامبر اسلام در باره چگونگی آفرینش جهان گفته‌است، آفرینش جهان را در طول یک هفته بیان کرده، می‌گوید: خداوند زمین را در روز شنبه آفرید و آن نخستین روز از روزهای این جهانی و آفرینش گیتیایی خداوند است. «زیراک روز نتیجهٔ زمان است و زمان نتیجهٔ گردش افلاک. چون آسمان‌ها بیافرید و گردان کرد آغاز روز پدید آمد، شنبه نام نهاد آن را. و در روز یکشنبه کوه‌ها بیافرید، و در روز دوشنبه نبات و اشجار بیافرید. و در روز سه‌شنبه رنج و مکروه بیافرید. و روز چهارشنبه انوار بیافرید. و در روز پنج‌شنبه حیوانات بیافرید از هر نوع. و در روز آدینه بعد از نماز دیگر در آخر ساعت از روز، آدم بیافرید غلبه‌السلام.» (همان: ۵۸). جامی در آغاز تحفه‌الاحرار در بارهٔ چگونگی آفرینش جهان می‌گوید: آفرینش جهان هنگامی محقق و آفریده‌می‌شود که خداوند فرمان «گن» (بشو) صادر می‌کند. پس از صدور این فرمان ملکوتی و لازم الاجرا، نخست قدس‌نژادان تجردنژاد. (فرشتگان عالم ملکوت)، بعد از آن آفرینش آسمان‌ها در نه طبقه، آنگاه چهارگوهر آفریده‌می‌شوند، و از ترکیب آباءعلوی (هفت اختر) با امهات اربعه (چهار عنصر) موالید سه‌گانه: جماد، نبات، حیوان و انسان آفریده‌می‌شود.

ساخت چو صنعش قلم از کاف و نون	شد به هزاران رقمش رهنمون
سطر نخست‌از ورق این سواد	قدس نژادان تجرد نژاد
سطر دوم نُه فلک لاژرود گرد	یکی نقطه چو پرگار کرد
سطر سوم نیست به جز چار حرف	درج به هر چار رموز شگرف
نقش نخستین‌چه بود زان جماد	کز حرکت بر در او ایستاد
نوبت ازین پس به نبات آمده	چاپک و شیرین حرکات آمده
جنبش حیوان شده بعد از نبات	گشته روان در گیش آب‌حیات
خاتمهٔ این همه است آدمی	یافته زو کار جهان محکمی

(جامی، ۱۳۸۶: ۱-۱۷۰).

جامی در بیت‌های زیر نیز ضمن اشاره به موالید سه‌گانه، خداوند را مصدر کارهای جهان و تدبیرکنندهٔ امور می‌داند.

چار فصلی که بهر سال درست	بهمین رسم روش ره‌سپست
این موالید سه‌گانه که جهان	پر از آن‌هاست چه پیدا چه نهان
نوع نوعش نه کم آید نه فزون	از نهان‌خانهٔ ابداع برون

(همان: ۴۷۳).

اسطورهٔ آفرینش نخستین انسان‌ها

بنا بر اسطوره‌های زردشتی، انسان ششمین آفریدهٔ این جهانی هرمزد است. بر پایهٔ همین باور استاد پورداود، به نقل از اوستا کیومرث یا گیهِ مَرْتَن (gaya-maretan) را نخستین بشر به جای آدم در مذهب‌های سامی می‌داند. (ر.ک: پورداوود ۱۳۹۴: ۲/۳۴۱). بنا بر اسطوره‌های زردشتی هنگامی که اهریمن در سه هزارهٔ دوم مدهوش افتاده بود، هرمزد به آفرینش مینوی خود، صورت مادی و گیتیایی بخشید، و از نخستین گوهر آفرینش هرمزدی خویش که روشنایی بی‌کران است، چهار آخشیج آتش، باد، آب و خاک را یکی پس از دیگری پدید آورد؛ آنگاه از زمین وجود مادی را آفرید. «نخستین آفریدهٔ چونان قطرهٔ آبی بود. به یک سال، هرمزد آسمان و آب و زمین و گیاه و گوسفند و مردم را آفرید...» (بهار ۱۳۹۱: ۴۳). آنگاه از نطفهٔ کیومرث که بر زمین ریخته‌شده بود، پس از چهل سال شاخه‌ای ریواس می‌روید که دارای دو ساقه است. آن دو ساقه کم‌کم به صورت دو انسان درمی‌آیند، روان به گونه‌ای مینوی در آنان دمیده می‌شود، و اورمزد اندیشه‌های نیک را به آنان می‌آموزد. آنها «مشی» و «مشیانه» نامیده شده، بین آنان نیروی خواستن ایجاد می‌شود و بقای نسل بشر این‌گونه پایه‌گذاری می‌شود. (ر.ک: آموزگار ۱۳۹۵: ۵۵-۵۴). بنا بر آنچه در «بندهشن» آمده‌است، اهورامزدا، پس از آفرینش مشی و مشیانه، به آنان چنین اندرزمی‌دهد که: «شما تخمهٔ بشر هستید، به شما بهترین اخلاص را بخشیده‌ام، نیک بیندیشید، نیک بگویید و کار کنید، و دیوان را مستایید.» (هینلز ۱۳۹۷: ۹۱). آفرینش نخستین انسان در شاهنامه: در شاهنامه بدون این که اشارهای به نام نخستین انسان شده باشد، از کیومرث به عنوان نخستین پادشاه، قانون‌گذار و آورندهٔ تاج و تخت یاد شده است. (ر.ک: فخر اسلام، ۱۳۹۴: ۱۱). فخر اسلام و لسانی، به نقل از کریستینسن و تقویگیلانی می‌گویند: با توجه به اینکه بنا بر سنت ایرانی، تاریخ بشر با کیومرث آغاز می‌شود، وی در مدت سی سال پادشاهی، توانست تمدن روزگار خود را به مردم بیاموزد. (ر.ک: فخر اسلام و لسانی، ۱۳۹۵: ۴۲). انسان در شاهنامه، به دلیل داشتن ویژگی‌های خاص خود، گل سرسبد آفرینش و برتر از دو جهان گیتی و مینو است و «آفریده‌های دیگر میانجی‌هایی هستند که آفریده‌شده‌اند تا سرانجام انسان آفریده

شود.» (کزآزی، ۱۳۸۳: ۱/ ۱۹۷). نویسنده نامعلوم تاریخ سیستان، در بیان بنای سیستان به دست گرشاسب، پس از رسانیدن نَسب گرشاسب به کیومرث، کیومرث و گرشاسب را یک شخصیت واحد دانسته، می‌گوید: «و کیومرث آدم بود. و کیومرث را از آن روز که ایزد به زمین آورد، پادشاهی و زندگانی هزارسال بود.» (تاریخ سیستان، ۱۳۹۸: ۱). آفرینش نخستین انسان‌ها در متون دینی و عرفانی: داستان آفرینش آدم در اصل ساخته و پرداخته سومریان است. پس از آن به اسطوره‌های بابلی، دین‌های یهود، مسیح و اسلام راه می‌یابد و به کمال می‌رسد. در کتاب مقدس شرح کاملی از چگونگی آفرینش آدم، سکونت وی در باغ عدن، آفرینش زن، نافرمانی انسان، داورِ خداوند، اخراج آدم و حوا از باغ عدن، و ... آمده است. در این کتاب، در باره چگونگی آفرینش آدم در روز ششم آفرینش، چنین آمده است: «پس از آن خداوند مقداری خاک از زمین برداشت و از آن آدم را ساخت و در بینی او روح حیات دمید، و او یک موجود زنده گردید.» (کتاب مقدس، ۲۰۱۵: ۳). در کتاب مقدس، هدف خداوند از آفرینش انسان، آن است تا وی «بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهایم و بر تمامی زمین و حشراتی که بر زمین می‌خزند، حکومت نماید.» (بیرلین، ۱۳۹۷: ۹۹). بنا بر باورهای اسلامی، آدم و حوا، نخستین زوج بشر به‌شمار می‌روند، که با وسوسه ابلیس و خوردن از میوه ممنوعه، از بهشت رانده شدند. در سوره‌های بسیاری از قرآن کریم از جمله، حج، حجر، رحمن و صافات در باب آفرینش انسان سخن گفته شده است. خداوند در آیه ۵۹ سوره مبارکه فرقان، می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ...». بنا بر آیه ۷۲ سوره صافات، پس از آفرینش قالب جسمانی آدم، خداوند از روح خود در وی می‌دمد و او را به صفت خلیفه‌اللهی مفتخر می‌کند. پس از آفرینش آدم و رفتن وی به بهشت، حوا از دنده چپ آدم آفریده می‌شود تا مونس تنهایی‌های او باشد. داستان آفرینش آدم و حوا از جمله مضمون‌هایی است که بازتاب بسیار گسترده‌ای در متون عرفانی داشته‌است. در اسرارالتوحید، شش بار نام آدم و یک بار نام حوا به‌کاررفته‌است. محمدبن منور، ضمن اشاره به، داستان آفرینش انسان از خاک، افتادن قالب خاکی آدم میان مکه و طائف به مدت چهل سال، داستان آدم و ابلیس و آفرینش حوا برای مؤانست آدم با وی می‌گوید خداوند، آدم صفی را، «ببافرید و سال‌ها میان مکه و طائف، قالب سرشته او را، از حَمًا مَسْنُون ۲۶ / پانزده) بگذاشت ... حکمت بالغه آن اقتضاکرد که وی را به مونس محتاج‌گرداند، تا وحشت انفراد، به مؤانست آن مونس، از خویشتن دفع کند. پس حوا را که ام‌البشر بود، از پهلوی چپ وی، و بر وجه ابداع، و سبیل اختراع، پدید آورد ...». (محمدبن منور، ۱۳۷۱: ۱/ ۱). جلایی هجویری، ضمن آنکه آدم(ع) را نخستین انسان و پیامبر می‌داند، حوا را اساس همه گرفتاری‌های آدم(ع) دانسته، و در باره چگونگی آفرینش او می‌گوید: «چون آدم اندر بهشت بخت، حوا از پهلوی چپ وی پدیدار آمد و همه بلای وی از حوا بود.» (جلایی هجویری، ۱۳۸۹: ۴۶۰). خواجه عبدالله انصاری، پیمودن طریقت عرفان را دشوار می‌داند و در رساله ذکر، طی وادی حیرت را، که یکی از مراحل دشوار عرفان است، فراتر از حد بردباری آدم و حوا دانسته، می‌گوید: «این راه از کدام است، پر خطر و بیم است، مستور از آدم و حوا، بیم است که این کار نه به طاقت آدم و حواست.» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۷۲: ۴-۴۰۳). امام محمد غزالی بدون آنکه از آدم به عنوان نخستین انسان نام ببرد، در حکایت زیبایی با اشاره به داستان فریب خوردن آدم از ابلیس می‌گوید: چون آدم به نیرنگ ابلیس از میوه ممنوعه خورد، وی را قضای حاجت پدیدآمد. خداوند فرشته‌های بدو فرستاد و گفت: «چه می‌جویی؟ گفت: این که در شکم دارم می‌خواهم که جایی بنهم. و در هیچ طعام بهشت این نُقل ننهاده بودند، مگر در گندم. گفت: نه بگو تا کجا بنهی: بر عرش بنهی یا بر کرسی یا در جوی‌های بهشت یا در زیر درختان! برو به دنیا شو که جای این چنین پلیدی‌هاست.» (غزالی، ۱۳۸۷: ۲/ ۱۳۹). غزالی در مجادله حضرت موسی با آدم در باره خوردن گندم، و به دنیا فرو افتادن وی، آن را مشیت الهی و نوعی جبر دانسته، می‌گوید: «موسی(ع) با آدم(ع) حجت آورد، آدم موسی را نیز آورد. موسی گفت: خدای - تعالی - تو را در بهشت فرود آورد و با تو چنین و چنین نیکویی کرد، چرا فرمان وی بگذاشتی تا خود را و ما را در بلا افکندی؟ گفت: آن معصیت بر من نبشته بود در ازل. گفت: نبشته؛ گفت: هیچ حکم وی را خلاف توانستی کرد؟ گفت: نه.» (همان: ۴۱۰). غزالی در باب آفرینش آدم از خاک، و دمیدن روح خدایی در وی، از زبان خداوند در مقام عبرت به داوود می‌گوید: ای داوود آدم بنده من بود. او را به دست لطف خویش آفریدم، از روح خود در وی دمیدم، فرشتگان را به سجده در برابر وی واداشتم، خلعت کرامت در وی پوشیدم و تاج و قار بر سر وی نهادم؛ و چون از تنهایی خود گله کرد، حوا را از پهلوی چپ وی آفریدم و هر دو را در بهشت فرود آوردم، ولی «به یک گناه که بکرد، خوار و برهنه از حضرت خویش براندم.» (همان: ۴۱۳-۴۱۲). احمد غزالی که اشاره‌های گوناگونی به داستان آفرینش آدم، دمیدن روح الهی در وی، وصف زیبایی ظاهر و باطن آدم، - که رمزی از آراستگی جمال حق است، کرده‌است، در رساله عینیه، ضمن تلمیح به داستان آفرینش آدم و آنچه در بهشت برای او و حوا رویداد، توبه آدم را مایه بخشایش الهی و سرپیچی ابلیس از فرمان الهی را موجب از میان رفتن طاعت‌های چندین هزارساله او می‌داند و می‌گوید: «اثبات آدم بین که زیان زلت محو نکرد، و محو ابلیس نگر که اثبات طاعت سود نداشت.» (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۱۳). غزالی در پندنامه، آفرینش آدم را نتیجه عنایت و دانایی حق می‌داند و می‌گوید: «پس کنایه ربوبیت از کمال عنایت که در حق [او] بود این بود که آتی اَعْلَمُ ما لَا یَعْلَمُونَ. پس آدم غریب‌آورد عنایت بود بر علم اسرافیل و میکائیل.» (همان: ۲۵۹). عین القضاة همدانی در تمهیدات، ضمن اشاره به نام آدم(ع)، به بیان چگونگی آفرینش انسان می‌پردازد و می‌گوید: «مگر از مصطفی این حدیث نشنیده‌ای که یَدَاغِ عَلِي الْجَمَاعَةِ؟ و اگر باورت نیست از خدای تعالی - بشنو که بیان خلقت آدم می‌کند: خَلَقْتُ بِيَدِي؛ این «یدی» دو نور است که شنیده‌ای.» (عین القضاة، ۱۳۸۹: ۲۵۹). روزبهان بقلی شیرازی در باب آفرینش انسان، با اشاره به آیه ۴ سوره مبارکه تین، می‌گوید، خداوند انسان را از نظر زیبایی ظاهری، وی را در

بهترین صورت‌ها و از نظر زیبایی درون، او را به شکل خود آفریده‌است: «مرغ باغ ازل در آشیان افعال به پرده صنع در، پنهان شده بود، و لباس خلقناالانسان فی احسنه تقویم، در حُسن أحسن صُورکُم به جمال معنی خلق الله و آدم علی صورته مزین بود.» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۵). او در ادامه همین مضمون، با اشاره به خُلق و خوی نیکوی آدم، و آموختن جمله علوم از سوی حق و داشتن صورت نیکو می‌گوید: «به لباس صفات و انوار ذات مزین شده، چهره را به خلوق جمال قدم به رشته صبغ، صبغ‌الله در جامه جان زده.» (همان: ۲۷). وی در و تفسیر آیه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فَيَاحْسَنُ تَقْوِيمٍ» می‌گوید: معنی حُسن تقویم، در آفرینش آدم و خُلق و خوی او به آن دلیل است که: «حُسن تقویم در راه خُلق و خُلق، آدم را از آن آمد، که جوهر طینتش در قالب فعل ریخته شد.» (همان: ۳۳). عطار داستان آفرینش را در جایی بیان نکرده، ولی هر جا از نعمت‌های الهی سخنی به میان می‌آید به آن اشاره‌ای گذرا می‌کند. چنان که در دیوان شعر، به آفرینش آدم چنین اشاره کرده‌است:

ما ز خرابات عشق، مست‌الست آمدیم	نام «بلی» چون بریم؟ چون همه مست آمدیم
پیش ز ما، جان ما خورد شرابی ز عشق	ما همه زان یک شراب مست‌الست آمدیم
خاک بُد آدم، کهدوست جرعه بدان‌خاک ریخت	ما همه زان جرعه ای دوست پرست آمدیم
شست درافکنده بود، یار، به دریای عشق	تا ز بی چل صباح جمله به شست آمدیم
خیز، دلا، نوش کن، زان می قدسی، از آنک	ما نه درین تیره جای، بهر نشست آمدیم

(اشرفزاده، ۱۳۷۳: ۷۴).

عطار در بیت زیر که برگرفته از اسرارنامه است، هم به اسطوره آفرینش انسان از خاک که یکی از گوهرهای چهارگانه است، و هم به باد، که از دیگر گوهرهای چهارگانه است اشاره می‌کند. وی با آوردن نام عیسی که بنا بر باورهای دینی جان بخش و شفادهنده بوده‌است، نیز اشاره دارد، و با توجه به اینکه گذشتگان «جان را با باد هم‌سرشت و هم‌گوهر می‌دانسته‌اند و آن را دمی ایزدی می‌شمرده‌اند که در کالبد خاکی دمیده شده‌است.» (کزازی، ۱۳۸۳: ۱۸۹/۱)، می‌گوید:

ز خاکی معنی آدم برآرد ز بادی عیسی مریم برآرد

(عطار، الف، ۱۳۸۶: ۸۷)

با توجه به آیه ۷۲ سوره صافات، خداوند پس از آفرینش قالب جسمانی آدم، از روح خود در وی می‌دمد؛ آنگاه به فرشتگان امر می‌کند که انسان را سجد کنند. همه فرشتگان به جز ابلیس از این فرمان الهی اطاعت می‌کنند. عطار با توجه به این آیه، قالب انسان را آفریده‌شده از خاک و روح را هدیه‌ای الهی می‌داند که همانند گنجی گران‌قدر در طلسم جان گرفتار است.

خطاب آمد که ای پاکان درگاه سجد آرید آدم را به یک راه ...

(همان: ۲۲۱)

عطار با توجه به آفرینش قالب جسمانی آدم از خاک، خاک را عنصری پاکیزه دانسته، معتقد است اگر اصل خاک، پاک نمی‌بود، خداوند قالب جسمانی آدم را از آن نمی‌آفرید. او معتقد است، همان‌گونه که خداوند خود در قرآن کریم فرموده است: «وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي» علاوه بر پاکی و قداست جان و روح، جسم و قالب خاکی انسان نیز، در اصل از گوهری پاک و آراسته آفریده شده‌است.

اگر نه خاک اصل پاک بودی گل آدم کجا از خاک بودی

(همان: ۱۴۰)

در اسطوره‌های ایرانی، مشی و مشیانه و در اسلام، آدم و حوا، نخستین زوج بشر به شمار آمده‌اند. بنا بر باورهای دینی، گناه آدم در بهشت که موجب رانده شدن او و حوا از آن شد، خوردن از میوه ممنوعه بوده است. عطار با اشاره به این داستان می‌گوید:

بهشت آدم به دو گندم بداده ست تو هم بفروش اگر کارت فتاده ست

(همان: ۱۲۵)

عطار در تذکره الاولیاء ضمن تلمیح به داستان آدم (ع) و فروفتادن وی از بهشت، به داستان حاتم اصم نیز اشاره کرده، در مذمت فریفتگی به دنیا و وصف بهشت می‌گوید: «به خانه و باغ آراسته غره مشو که هیچ جای بهتر از بهشت نیست - آدم دید آنچه دید» (عطار ۱۳۸۳، ۳۳۸). وی در بیان سرگذشت «سری سقطی»، کبر و غرور را از جمله گناهان بزرگ و غیر قابل آموزش می‌داند. چنانکه کبر و غرور ابلیس موجب رانده شدن او از درگاه الهی شد. وی در مقابل، شهوت را، با این که اساس همه لغزش‌ها می‌داند، قابل آموزش دانسته، معتقد است شهوت حضرت آدم، موجب لغزش او و رانده شدن وی از بهشت گردید، ولی با توبه به درگاه الهی، مورد آموزش قرار گرفت، پس «هر معصیت که از سبب شهوت بود، اومید توان داشت به آموزش آن؛ و هر معصیت که آن به سبب کبر بود، اومید نتوان داشت به آموزش آن، زیرا که معصیت ابلیس از کبر بود، و زلت آدم از شهوت.» (همان: ۳۷۴). بنا بر آیه‌های: ۷۲ سوره «ص» و آیه ۲۹ سوره «حجر»، روح، عطیه‌ای الهی است که بعد از آفرینش قالب جسمانی آدم (ع)، در او دمیده می‌شود. نجم

رازی ضمن اشاره به چهار عنصر که بنا بر اسطوره‌ها، اساس و مبنای آفرینش جهان هستی‌اند؛ در باره آفرینش آدم، و تعلق روح به قالب جسمانی وی می‌گوید: «آورده‌اند که چون روح به قالب انسان درآمد، در حال، گرد جملگی ممالک بدن برگشت، خانه‌ای بس ظلمانی و با وحشت یافت. بنای آن بر چهار اصل متضاد نهاده، دانست که آن را بقایی نباشد.» (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۸۸). در این حالت، روح که چندین هزار سال در جوار قرب الهی در ناز و نعمت به سربرده بود، در اندیشه بازگشت دوباره به جایگاه نخستین خویش برآمد؛ برای بازگشت، مرکبی طلبید ولی نیافت، نیک شکسته‌دل شد. گفتند ما از تو این شکسته‌دلی را می‌طلبیم. در این حالت، «قبض بر وی مستولی شد، آهی سرد برکشید. گفتند ما تو را از بهر این آه فرستاده‌ایم. بخار آن آه به بام دماغ او برآمد. در حال، عطسه‌ای بر آدم افتاد. حرکت در وی پیداشد، دیده بگشود، فراخ‌ای عالم صورت بدید، روشنی آفتاب مشاهده کرد. گفت اَلْحَمْدُ لِلَّهِ.» (همان: ۹۰). در این زمان، روح، هرگاه به ذوق قربت، و انس حق می‌اندیشید، می‌خواست تا قفس قالب و جسم را بشکند و خود را نجات دهد. خداوند، برای تسکین درد آدم، او را به معلمی ملائکه و بردن به آسمان‌ها مشغول کرد؛ روانه بهشت نمود تا از نعمت‌های آن برخوردار شود؛ ولی نه از وحشت آدم (ع) کاسته شد، و نه با کسی انس گرفت. پس، از نفس او «حوا» آفریده شد، تا آدم با هم‌جنس خود انس گیرد. آدم، چون به حوا نگرست، پرتو جمال حق را در وی مشاهده کرد. شهوت، که کامل‌ترین صفت حیوانی، بزرگ‌ترین حجاب و سرچشمه دیگر صفت‌های حیوانی است، بر او چیره شد. «حجب زیادت شد و انس حضرت نقصان پذیرفت.» (همان: ۹۲). پس از آن، با نیرنگ ابلیس از میوه ممنوعه خورد و از بهشت رانده شد. ثعالبی مرغنی در کتاب شاهنامه کهن، سه روایت گوناگون در باره کیومرث نقل می‌کند، و می‌گوید: گروهی او را همان آدم (ع) می‌دانند؛ گروهی او را نخستین پادشاه می‌دانند؛ گروهی نیز را هم نخستین انسان و هم نخستین پادشاه می‌دانند، و می‌گویند «نخستین پادشاه، همانا آدم بوده است. زیرا خداوند او را جانشین خود در روی زمین کرده است.» (ثعالبی مرغنی، ۱۳۷۲: ۸-۳۷). بر پایه چنین باورهایی، نجم رازی، آدم (ع) را نخستین انسان، و نخستین پیامبر، و پیامبران دوره‌های بعد را، حضرت آدم زمانه خود می‌داند. او پرورش قوای روحی و معنوی انسان را نیازمند وجود پیامبران الهی دانسته، از قول پیامبر اسلام در این باره می‌گوید: «الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مَجْتَنِدَةٌ، چون در عهد اول، ارواح صف بستند، آنها را در چهار صف قرار دادند؛ که صف نخستین، از آن پیامبران بود. پس، آن ارواح که در صف اول بودند، در مقام بی واسطگی از نظرهای خاص حق تعالی پرورش و استعداد آن یافته بودند که در طلسم‌گشایی عالم صورت، آدم وقت باشند.» (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۱۲۸). با این همه، نویسنده تنور تافته آتش محبت را از آن پیامبر اسلام (ص) می‌داند و می‌افزاید: «از عهد آدم تا وقت عیسی، هریک از انبیا بر خمیرمایه دین دستکاری دیگر می‌کردند، اما تنور تافته پر آتش محبت، محمد را بود علیه الصلوه.» (همان: ۱۴۸). نجم رازی با اشاره به آیه ۲۶ سوره «ص» که در آن می‌فرماید: «يَادَاوُدُ جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ»، معتقد است که پادشاهان سایه خداوند در روی زمینند، و معنی «السَّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ» به معنی خلافت خداوند در زمین است. به همین دلیل خداوند، آدم را «بدین مناسبت خلیفه خواند و اشارت خَلَقَ آدَمَ عَلٰی صُورَتِهِ، هم بدین معناست.» (همان: ۴۹). در مثنوی معنوی، بازتاب آفرینش جهان و انسان در طول شش روز، به همان صورتی آمده است که در قرآن کریم و تفسیرها بیان شده است؛ اما مولانا بنا بر روش خاص خود از آنها بهره‌های عارفانه گرفته، «تأنی و تأملی را که خداوند در ساختن جهان از خود نشان می‌دهد، یاد آور می‌شود.» (پورخالقی چترودی، ۱۳۷۱: ۴۶).

که تأنی هست از رحمان یقین هست تعجیلت ز شیطان لعین
با تأنی گشت موجود از خدا تا به شش روز این زمین و چرخ‌ها

(مولانا، ۱۳۹۶: ۳/۴۴۸).

مولانا با اشاره به نام آدم به عنوان نخستین پیامبر و انسان، یکی از لقب‌های او را سرور دانایی می‌داند، که برگرفته از بخشی از آیه ۳۱ سوره بقره است.

بوالبشر کو «عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ - بگ است صد هزاران علمش اندر هر رگ است

(همان: ۱/۸۳).

با توجه به این که در قرآن کریم، بارها به چگونگی آفرینش انسان از خاک اشاره شده، و بیشتر عارفان داستان‌های گوناگونی در این باره ساخته و پرداخته‌اند. مولانا نیز هر جا لازم دیده، به اقتضای کلام، به موضوع آفرینش آدم از خاک و آموختن جمله علوم در ازل، به وی پرداخته، می‌گوید:

گفت: «وَاللَّهِ عَلِيمٌ السِّرِّ الْخَفِيِّ كَافِرِيدُ از خاک آدم را صفی
در سه گر قالب که دادش، وانمود هر چه در الواح و در ارواح بود

(همان: ۱/۱۳۵-۱۳۴).

بنا بر باورهای اسلامی، نخستین زوج بشر، آدم و حوا بودند که با وسوسه و نیرنگ ابلیس و خوردن میوه ممنوعه، از بهشت رانده شدند. مولانا در باره این داستان در فیه مافیة می‌گوید: چون ابلیس در سجده نکردن بر آدم با خدا جدال و مقابله نمود، خدا او را لعنت نموده، از خود دور کرد و «چون آدم گناه کرد، حق تعالی، آدم را از بهشت بیرون کرد.» (مولانا، ۱۳۸۵: ۱۹۰). با توجه به اینکه عشق، اصلی‌ترین مضمون در غزل‌های عرفانی عراقی است، وی در یکی از غزل‌های خود، به داستان آفرینش قالب جسمانی آدم (ع)، جلوه‌ای شاعرانه بخشیده، می‌گوید:

از خمستان جرعه ای بر خاک ریخت جنبشی بر آدم و حوا نهاد

(عراقی، ۱۳۷۵: ۱۶۳).

عراقی که اغلب برای بیان مضمون‌های عرفانی و اندرزی، از برخی نام‌های اسطوره‌ای و دینی مانند آدم و ابلیس بهره‌برده‌است، در یکی از ترجیع بندهای خود، ضمن اشاره به جام جهاننما، در باره چگونگی آفرینش آدم (ع) می‌گوید:

برداشت به جای خامه انگشت زد در دهن و نوشت در دم
برکف بنوشت نام و چه نام؟ نامی که طلسم اوست آدم

(همان: ۱۲۹).

عراقی در بیان این مضمون عارفانه که انجام هرکاری بسته به اراده حق است، ضمن اشاره به آیه ۷۲ سوره مبارکه «ص» می‌گوید: خداوند با نهادن گنجی از وجود خود در دل آدمی، در عالم معنا به جلوه‌گری پرداخت. او راه‌نمایی آدم (ع) به سوی گندم، بر سر راه قرار دادن ابلیس برای تأدیب و عبرت‌اندوزی دیگران، و... را جلوه‌های گوناگونی از اراده حضرت حق به‌شمار می‌آورد.

خود کرده رهنمایی آدم بسوی گندم ابلیس بهر تأدیب اندر میان نهاده

(همان: ۲۶۷).

حافظ در غزل‌های گوناگونی، به داستان آفرینش آدم، سجده فرشتگان بر وی، نیرنگ ابلیس، بار امانت الهی، و ... اشاره کرده‌است. چنان‌که در بیت زیر، تنها آدم را شایسته آتش عشق الهی دانسته، می‌گوید:

در ازل پرتو حسنتز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد

(حافظ، ۱۳۷۱: ۲۰۶).

حافظ در غزل عرفانی زیبای زیر نیز به بیان آفرینش قالب جسمانی آدم از خاک، و پذیرفتن بار امانت الهی که به گفته دکتر اشرف‌زاده، همان «عشق» است، پرداخته، می‌گوید:

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمان زدند
ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت با من راه نشین باده مستانه زدند
آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه کار به نام من دیوانه زدند

(همان: ۸-۲۴۷).

قاسم انوار که در طریقت عرفان، عشق را آب حیات می‌داند، نسب‌نامه خود را به سرمنشأ حیات و وجود حق رسانیده، ضمن اشاره به مرتبه آدم و حوا، در افتخار به این نسب بی‌مانند می‌گوید:

چون نسبت ما با تو درستست نگویم دیگر سخن از مرتبه آدم و حوا

(انوار، ۱۳۳۷: ۲).

قاسم انوار در بیت زیر با تعبیری عرفانی در تفسیر معنی آدم و حوا، در حالیکه نخستین انسان‌ها و پدر و مادر بشر را در ظاهر آدم و حوا می‌خواند؛ مقصود واقعی، و مفهوم معنوی آن دو را مربوط به عالم تجرد، و عقل و نفس کل می‌داند.

بصورت آدم و حوا بغایت روشنست، اما بمعنی عقل و نفس کل مدان جز آدم و حوا

(همان: ۷).

بنا بر اسطوره‌های زردشتی، پس از آفرینش قالب جسمانی مشی و مشیانه، «روان به گونه ای مینوی در آنان داخل می‌شود و اورمزد اندیشه‌های اورمزدی را به آنان تلقین می‌کند.» (آموزگار، ۱۳۹۵: ۵۵). در دین اسلام بنا بر آیه ۷۲ سوره «ص» پس از آفرینش قالب جسمانی آدم، خداوند از روح خود در آن می‌دمد. فردوسی نیز در بخش آفرینش، انسان را برترین آفریده پروردگار دانسته است. بر پایه همین باورها قاسم انوار، در بیت زیر، وجود معنوی خود را پیش از آفرینش آدم و حوا می‌داند و می‌گوید:

ما پیشتر از آدم و حوا و جهانیم از ما سخن سال می‌پرس این چه سؤالست؟

(انوار، ۱۳۳۷: ۵۳).

اسطوره سیمرغ و عنقا

سیمرغ در اسطوره‌های زردشتی، متون پهلوی و شاهنامه: سیمرغ که در پهلوی «سینمورو» نامیده شده‌است، بر فراز درخت شگفت‌انگیز «هرویسپ تخمک» در دریای فراخکرت آشیان دارد. سیمرغ در اوستا و روایت‌های پهلوی، پرنده‌ای شگفت است. بزرگی پرهای وی چنان است که همانند ابری انبوه، تمام پهنای البرز را دربرمی‌گیرد. اهورامزدا به زردشت سفارش می‌کند که برای درمان ماندن از بلاها، پری از پرهای سیمرغ، را بر بدن خود بمالد. این باور در شاهنامه، در رابطه سیمرغ و زال بازتاب می‌یابد. سیمرغ در شاهنامه پرنده‌ای ایزدی است که نخستین بار در دوران پادشاهی منوچهر ظاهر می‌شود و زال را که افکنده پدر است در البرز می‌پرورد. سیمرغ دوبار دیگر نیز در شاهنامه حاضر می‌شود و هر بار گرهی از کار فروبسته زال را می‌گشاید. از این روی برخی از پژوهشگران مانند «کویاجی» سیمرغ را فرشته نگهبان خاندان زال و آشیانش را بر فراز کوه «آبارسن» در سگستان می‌دانند. پروردن زال به دست سیمرغ نیز به عقیده بعضی پژوهشگران، از آثار دیرپای انواع توت‌ها در میان قوم هند و ایرانی است. در شاهنامه به جز سیمرغ ایزدی، از سیمرغی اهریمنی نیز یاد شده است، که به دست اسفند یار در خان پنجم کشته می‌شود. سیمرغ یا عنقا در متون عرفانی: سیمرغ یکی از مهم‌ترین و پرکاربردترین مضمون‌های اسطوره‌ای در ادب فارسی است که داستان آن، علاوه بر شاهنامه، در بیشتر متون عرفانی نیز بازتاب گسترده‌ای یافته‌است. نام سیمرغ در متون اسلامی و برخی متون عرفانی، به عنقا تغییر می‌یابد. در وجه تسمیه این نام گفته‌اند که «او را عنقا برای آن خوانند که دراز گردن است.» (یاحقی، ۱۳۷۵: ۲۶۷). در تفسیر ابوالفتح رازی آمده است که عنقا در آغاز، در میان مردم زندگی می‌کرد و به انسان‌ها آزار می‌رسانید؛ روزی شکاری به دست نیاورد و کودکی را ربود. مردم به پیامبر شکایت کردند. او نیز دعا کرد و بر اثر همین دعا، صاعقه‌ای آمد و او را از میان برد. در کتاب عجایب‌المخلوقات نیز در باره این پرنده شگفت آمده‌است که، چون عنقا در زمان سلیمان نبی، نتوانست قضای الهی را بگرداند، به سلیمان ایمان آورد و به کوه قاف رفت و پس از آن هرگز دیده نشد. سنایی سیمرغ را پرنده‌ای گوشه‌گیر می‌داند و از سالکان راه حق می‌خواهد تا با آموختن گوشه‌گیری از سیمرغ، خود را از آسیب مردمان در امان بدارند تا در قفسی که دیگران برای به دام‌انداختن آن‌ها درست کرده‌اند گرفتار نشوند.

دست از رنگ و بوی دهر بدار چند جویی چو کرکسان مردار
همچو عنقا ز خلق غزلت گیر تا نکشند در قفس به زحیر

(سنایی، ۱۳۸۷: ۷۴۲).

سنایی که اغلب، مضمون‌های اسطوره‌ای را برای بیان مفاهیم عرفانی و اخلاقی به کار می‌برد؛ برای بیان ناتوانی عقل و خرد ناقص انسان در دست‌یابی به معانی واقعی قرآن، انسان را به عنکبوتی خرد و ناچیز، و مفاهیم واقعی قرآن را به بزرگی و عظمت سیمرغ مانندی کند و می‌گوید:

عقل جزوی کی تواند گشت بر قرآن محیط عنکبوتی کی تواند کرد سیمرغی شکار

(همان: ۱۹۰).

سیمرغ در آثار عطار، نمونه روح مجرد عارفی است که از بی وفایی جهانیان و به دلیل خلُق و خوی دوگانه انسان‌ها کنج غزلت گزیده و گویی مرغ باغ ملکوت است که برای پرواز و رهایی از قفس تنگ جسم، پیوسته در تلاش است تا با رهایی از آن، به سرچشمه فیض الهی نائل آید. بنیان حماسه عرفانی منطق‌الطیر بر سیمرغ نهاده شده، سیمرغ در این اثر بی‌مانند، نماد حق است که دیگر پرنده‌گان برای رسیدن به حضرت او، از هفت وادی دشوار و خطرناک می‌گذرند. جوهر سیمرغ در نظر عطار شاید همان عشق باشد که به وسیله آن می‌توان به سیمرغ حقیقت در آن سوی قله قاف، همان‌گونه که عطار به آن رسیده است، دست یافت و «همین رسیدن به حقیقت، یا به اوج انسانیت، سبب شده است که عطار بگوید، دیگران هم اگر به آن برسند، اسرار بر آنها روشن خواهد شد.» (اشرفزاده، ۱۳۷۳: ۱۷۰). عطار با اشاره به برخی نام‌های اسطوره‌ای مانند سیمرغ، و رستم، در پی بیان این حقیقت است که انسانی که طبع کودکانه دارد، به آسانی به نیرنگ پیر زالی که به ظاهر، غرق در زیورهای فریبنده است، گرفتار می‌شود.

چرخ زال کوژ پشت است و تو مردی بچه طبع بچه زان مغرور شد، کاین زال غرق زیور است
دانه سیمرغ جو، چون رستم و بگذار زال زان که با این جمله زر، این زال، نه زال زر است

(همان: ۱۶۷).

همان‌گونه که اشاره شد، سیمرغ در متون ادبی، نماد عزلت و گوشه‌گیری است، عطار بر پایه همین باورها، در ابیات زیر که برگرفته از خسرونامه است، خسرو، را به سیمرغ مانندی کرده، می‌گوید:

منم جان بر میان چون بی قراری گرفته از همه عالم کناری
مگر زالی شدم گرچه جوانم که با سیمرغ در یک آشیانم
گرفته عزلت از خلق زمانه شده در باب تنهایی یگانه

(همان: ۱۶۸).

عطار گاهی نیز اسطوره‌ها را در توصیف‌های شاعرانه و دلنشین به کار برده، چنان استعاره‌هایی از آن‌ها می‌سازد که در شعر کمتر شاعری دیده می‌شود.

فلک سیمرغ شب را کرد زنجیر برآمد زال زر از کوه کشمیر
چو پیدا کرد زال زر رخ از شیر جهان بگرفت چون رستم به شمشیر
بگاهی هر دو عزم راه کردند ز کشور قصد صحراگاه کردند

(همان: ۱۶۸).

عطار، که به عنوان عارفی وارسته هرگز به دنیا و تعلقات آن دل نمی‌بندد، سیمرغ روح خویش را در عالم ملکوت پرواز می‌دهد تا از قفس تن رها شود. برای او عزت و گوشه‌گیری از دنیا و اهل آن، رسیدن به آزادی و وارستگی است. او در دیوان شعر، خود را سیمرغ جهان دانسته، به سالکان راه حق می‌گوید:

در عز عزت آی که سیمرغ، تا زخلق عزت گرفت، شاهی خیل طیور یافت

(همان: ۱۶۸).

یا:

در عز عزت آی که سیمرغ، تا زخلق عزت گرفت، شاهی خیل طیور یافت

(عطار، ۱۳۷۱ همان: ۱۶۹).

یا:

سیمرغ جهانم و چو عطار یک مرغ به زیر پر ندارم

(اشرفزاده، ۱۳۷۳: ۱۶۹).

یا:

در کوی قلندری چو سیمرغ می باش به نام و بی نشان باش

(همان: ۱۶۹).

با توجه به اینکه چشم‌فروستن بر جیفه‌های ناچیز دنیا، مایه کمال عارفان است، به عقیده آنان، پادشاهی سیمرغ بر دیگر پرندگان نیز از همین روی بوده است. منظور عارفان از سیمرغ، جان و روح مجرد عارفان است که همواره از بی‌وفایی جهان و جهانیان گوشه‌گیری و عزت اختیار کرده‌است.

ای مرغ روح، بر پر ازین دام بلا پرواز کن به ذروه ایوان کبریا
سیمرغ وار از همه کس عزلتی طلب کز هیچ کس ندید، دمی هیچ کس وفا
بر دل در دو کون، فروبند، از کمال تا چشم خویش باز گشایی بدان لقا

(همان: ۱۶۹).

در منطق الطیر، آنجا که سیمرغ، دل از پرندگان می‌رباید، جمله پرندگان دستاز جانشسته، با توجه به جایگاه و منزلت پیر در طریقت عارفان، راهبری می‌جویند و به امید آنکه سایه همایونی سیمرغ بر سرشان افتد، عزم راه می‌کنند:

جمله گفتند این زمان ما را بنقد پیشوایی باید اندر حل و عقد
تا کند در راه ما را رهبری زانک نتوان ساختن از خود سری
در چنین ره حاکمی باید شگرف بوک بتوان رست از این دریای ژرف
حاکم خود را به جان فرمان کنم نیک و بد هرچ او بگوید آن کنم
تا بود کاری از این میدان لاف گوی ما افتد مگر تا کوی قاف
ذره در خورشید والا اوفتد سایه سیمرغ بر ما اوفتد

(عطار، ۱۳۷۱: ۸۹).

لازمه رسیدن به حضرت سیمرغ و کوه قاف، در نظر عطار داشتن منشی بزرگ و منزلتی شایان است. از این روی رسیدن بدان مقام، شایسته همگان نیست. چنانکه در منطق الطیر، گروه بی‌شماری از پرندگان در آغاز عزم راه می‌کنند، اما با دیدن دشواری‌های راه، هر یک به بهانه‌های از ادامه راه باز می‌مانند.

دیگری گفتش گنه دارم بسی با گنه چون ره برد آنجا کسی
چون مگس آلوده باشد بی خلاف کی رسد سیمرغ را در کوه قاف
چون ز ره سرتافت مرد پر گناه کی تواند یافت قرب پادشاه ...

(همان: ۱۰۱).

عطار در مصیبت‌نامه، چنین پرندگانی را در شمار زندگان برنمی‌شمارد، و در وصف آنان می‌گوید:

این سخن پرندگان زنده راست نه خر پالانی و خربنده راست

(عطار، ب. ۱۳۸۶: ۲۹۴).

از نظر عطار، عشق، رسیدن به آستان جانان، و سیمرغ، نماد روح پاک و مجرد سالکان طریقت و به تعبیر مولانا «مرغ باغ ملکوت» است که به عالم خاک تعلق ندارند و پیوسته بر آن است تا از قفس تنگ جسم رهاشود.

در حبس گون، پیوسته بی تو می تپم من سیمرغ قاف عشقم، برگ قفس ندارم

(عطار، ۱۳۷۱: ۱۶۹).

شیخ اشراق که بیشتر با اشاره‌های نمادین به اسطوره‌ها، مضمون‌های اشراقی خود را بیان می‌کند، در رساله عقل سرخ، با بهره‌گیری از نام چهار چهره شگفت و اسطوره‌های شاهنامه (سیمرغ، زال، رستم و اسفندیار)، به بیان اندیشه‌های اشراقی خود به زیباترین صورت ممکن می‌پردازد. سهروردی در وصف هدهد می‌گوید این پرنده را هدهد، در فصل بهار، آشیانه خود را ترک می‌کند، با منقار پر و بال خود را کنده، قصد کوه قاف می‌کند. هزارسال طول می‌کشد تا به مقصد برسد. وی در این مدت سیمرغی می‌شود که صغیرش خفتگان را بیدار می‌کند. ولی کمتر کسی آنرا می‌شنود؛ همه با اویند و بیشتر بی اویند. سایه‌اش درمان‌بخش است؛ بی جنبش پرواز می‌کند؛ بدون پر می‌پرد؛ بدون طی مکان‌ها، نزدیک می‌شود؛ همه نقش‌ها از اوست، ولی خود رنگی ندارد. آشیانه‌اش بر فراز کوه قاف در مشرق است، ولی مغرب نیز از او خالی نیست. همه علوم از صغیر این پرنده پدید می‌آیند؛ آوای سازهایی مانند ارغنون، تقلیدی از صدای اوست؛ غذایش آتش است. هر که پری از پرها را بر پهلوی راست خود ببندد، به سلامتی از آتش می‌گذرد. نسیم صبا نیز نشانی از نفس زندگی بخش اوست. (ر.ک: اسدیپور، ۱۳۸۹: ۱۶-۱۵). با توجه به اینکه سهروردی در رساله عقل سرخ، داستان زال، سیمرغ، رستم و اسفندیار را با الهام از شاهنامه از زبان عقل سرخ یا پیر خرد برای باز در بند تعریف می‌کند. در این تعریف، تفاوت‌های بسیاری با آنچه در شاهنامه آمده است، به چشم می‌خورد. در عقل سرخ سهروردی، داستان زال سپید موی، از زمان زاده شدن، به صحرا افکنده شدن، پرورده شدن به دست سیمرغ و شیر خوردن وی از آهو باز گفته می‌شود. زال در تعبیر اشراقی سهروردی، رمز فروافتادن نفس از عالم نور به جهان ظلمت است. همان گونه که فروافتادن آدم (ع) از بهشت به زمین چنین بوده است. سپیدی موی او در هنگام زادن نیز، یادآور اصل نور وی، قبل از فروافتادن وی به این جهان است. در این حکایت شب‌ها آهو و روزها سیمرغ از زال نگهداری می‌کنند. روز همان گونه که خورشید با نور خود، عالم را گرما و روشنایی می‌بخشد، رمزی از روشنایی عقل است. به دنیا آمدن زال، رمزی از خورشید، و سیمرغ نماد پدری مهربان است، و آهو بی که شب‌ها مانند مادری عاشق، به پروردن زال مشغول است، نماد نفس کل است، که مانند ماه، شب‌ها را به نور خود می‌آراید. «از این نقطه نظر، شیردادن آهو به زال را می‌توان اشاره‌ای به تلقین علوم و معارف از سوی عقل فعال با واسطه نفس، به زال یا از قوه به فعل آوردن نفوس، از طریق این عقل دانست.» (همان: ۲۰). با این توضیح، زال در روایت سهروردی، نماد نفس و به عقیده بعضی‌ها رمزی از «زروان» یا زمان بی‌کران است. پیر در این دیدار، خرد و دانایی اسرار آمیز سیمرغ را، که بر درخت طوبی بر فراز کوه قاف آشیان دارد، برای باز چنین وصف می‌کند: سیمرغ هر بامداد از آشیانه اش به پرواز درمی‌آید و به سوی زمین بال می‌گشاید. بر اثر پرها سیمرغ، درختان به بار می‌نشینند، و زمین سرسبز می‌شود. باز، از پیر می‌پرسد که آیا در جهان همین یک سیمرغ وجود دارد؟ پیر پاسخ می‌دهد که اگر جز این می‌بود، هر لحظه سیمرغی از درخت طوبی بر زمین فرود می‌آمد، و آنچه را در زمین بود نابود می‌کرد. وی در ادامه می‌گوید: سیمرغ همچنان که از درخت طوبی به سوی زمین می‌آید به سوی دوازده کارگاه می‌رود. سیمرغی که شیخ اشراق از آن سخن می‌گوید، رمزی است از حقایق هستی در باورهای حکمت اشراق و عرفان. بنا بر باورهای حکمت اشراق، همه جهان پرتوی از نور بی‌پایان و بی‌زوال حقیقت مطلق است، و گیتی یا جهان ناسوت، دورترین مکان نسبت به عالم نور یا عالم لاهوت است. پس از آن، عالم مثال قرار دارد، که واسطه جهان ناسوت و لاهوت است. عالم عقل‌ها یا فرشتگان در ورای عالم مثال قرار دارند. فرشتگان که مجرد از عالم ماده‌اند، شامل دو طبقه انوار قاهره و انوار مُدبَره‌اند، که در حکمت مشائی به آنها عقول و نفوس گفته می‌شود. عقل، نخستین فیض صادر شده از نورالانوار است که از آن نُور، عقل یا فرشته به ظهور می‌رسد که در نهایت به عقل دهم که به آن جبرئیل نیز گفته می‌شود، منتهی می‌شود. بنا بر هستی‌شناسی اشراقی سهروردی، سیمرغ که بر درخت طوبی آشیان دارد، رمز نخستین نور اشراق، عقل اول و دیگر عقل‌هاست که در نهایت، همگی به عقل فعال می‌رسند. هم چنین با توجه به این که در حکمت اشراقی، جهان، عالم کبیر و انسان عالم صغیر است؛ و این دو جهان به هم شباهت بسیار دارند؛ مثال سیمرغ عالم عقل، طوبای عالم مثال، و خورشید عالم حس، نفس ناطقه یا عقل، در انسان است، که از عقل فعال (عقل دهم یا جبرئیل) ناشی می‌شود و جایگاه آن قلب یا دل انسان است. روایت سهروردی از داستان رستم و اسفندیار و نقش سیمرغ در این داستان در رساله عقل سرخ این گونه روایت می‌شود: رستم در برابر اسفندیار درمی‌ماند، از خستگی‌هایی که از نبرد با رویین‌تن بر بدن دارد، به سوی خانه رفته، زال نزد سیمرغ تضرع‌ها می‌کند. در سیمرغ خاصیتی است که اگر آینه‌ای را در برابر او قرار دهند، هر چشمی که به آن آینه بنگرد، خیره می‌شود. بنا بر این، زال جوشنی از آهن صیقل‌یافته می‌سازد و به رستم می‌پوشاند. کلاه‌خودی صیقلی نیز بر سرش

مینهد، بر رخس نیز آینه‌هایی مصقول می‌بندد. آن‌گاه رستم را از برابر اسفندیار به رزمگاه می‌فرستد. اسفندیار از برابر رستم می‌گذرد، چون به رستم نزدیک می‌شود، پرتو سیمرغ بر جوشن و آینه‌ها می‌افتد، از آن جوشن صیقلی و آینه‌ها، عکس سیمرغ بر دیدگان اسفندیار افتاده، چشمانش خیره می‌شود، و چیزی نمی‌بیند. پس دچار توهم شده، چنین می‌پندارد که دیدگانش زخم برداشته‌اند؛ از اسب فرومی‌افتد و به دست رستم کشته می‌شود. در روایت سهروردی، گویا آن تیر دو شاخه گز، دو پر از پرهای سیمرغ است. مولانا سیمرغ را نماینده عالم بالا و پرواز روح انسان کامل به ملکوت می‌داند. در دیدگاه مولانا، شمس تبریزی نقطه کمال و سیمرغ عالم معناست و دیگر سالکان، پرندگانی‌اند که به راهدانی سیمرغ به سوی قاف پرواز می‌کنند. پرواز سیمرغ معنا بر فراز ذهن پویا و شعر جاندار مولانا، گویی پرواز روح و جان در عالم ملکوت است، و آنچه در عالم معنا و کمال، پیش از تعلق به جسم آموخته‌است، در ذهن و شعر مولانا تجسم می‌یابد. سیمرغ در شعر مولانا هم بلندپرواز است و هم گره‌گشا. بنا بر این مولانا روح را به سیمرغی مانند می‌کند که پیش از این، در آسمان پیشگاه حق به پرواز درآمده و از درگاه حق گشایش‌ها دیده است.

وز هوایی کاندرا او سیمرغ روح پیش از این دیده ست پرواز و فتوح

(مولوی، ۱۳۹۶: ۱/ ۹۱).

حافظ که برای بیان مضمون‌های عرفانی و اندرزی خود به فراوانی از اسطوره‌ها و حماسه‌های شاهنامه بهره برده است در موارد گوناگونی به سیمرغ و عنقا اشاره می‌کند. چنان‌که در بیت زیر، با اشاره به گوشه‌گیری عنقا می‌گوید:

عنقا شکار کس نشود دام باز چین کانجا باد بدستست دام را

(حافظ، ۱۳۷۱: ۱۱).

با توجه به این‌که در طریقت عرفان، قطع مراحل، بی‌همری خضر منع شده است. حافظ همد را که مرغ راهدان سلیمان بوده‌است، برای رسیدن به سرمنزل عنقا، به راهنمایی خود برگزیده، می‌گوید:

من بسر منزل عنقا نه بخود بردم راه قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم

(همان: ۴۳۱).

حافظ برای بیان قدر و منزلت عنقا، که از او با نام پرندۀ میمون و همایون آثار، یاد می‌کند، او را با زاغ و زغن که در ادب فارسی نماد بی‌ارزشی‌اند مقایسه کرده، می‌گوید:

برو ای طاير میمون همایون آثار پیش عنقا سخن زاغ و زغن باز رسان

(همان: ۵۲۴).

با توجه به این‌که سیمرغ در متون عرفانی نماد حق است. حافظ نیز در یک تمثیل زیبا، با قراردادن مگس در برابر سیمرغ، ارج و منزلت عارفان را در برابر انسان‌های بی‌ارزش چنین بیان می‌کند.

ای مگس، حضرت سیمرغ نه جولانگه تست عرض خود می‌بری و زحمت ما می‌داری

(همان: ۶۱۰).

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، سیمرغ و عنقا از جمله مضمون‌های پرکاربرد در اسطوره‌های زردشتی، شاهنامه، و متون عرفانی است. سیمرغ در اسطوره‌های زردشتی، پرندۀ شگفت است با ویژگی‌هایی منحصر به فرد. در شاهنامه پرندۀ ای است ایزدی، که با خاندان زال، پیوندی تنگاتنگ دارد. عارفان گاهی از این پرندۀ شگفت با نام عنقا یاد کرده‌اند. در متون عرفانی سیمرغ یا عنقا، گاه نماد حق، گاه مظهر گوشه‌گیری و عزلت، گاه نماد بزرگی و عظمت است و از آن به عنوان پرندۀ همایون آثار یاد شده است. شیخ محمود شبستری با اشاره به اسطوره‌های سیمرغ و کوه قاف، ناتوانی انسان را در شناخت جهان رازآمیز این‌گونه بیان می‌کند.

تو از عالم همین لفظی شنیدی	بیا برگو که از عالم چه دیدی؟
چه دانستی ز صورت یا ز معنا	چه باشد آخرت چونست دنیا؟
بگو سیمرغ و کوه قاف چبود	بهشت و دوزخ و اعراف چبود؟

(همان: ۲۵).

البرز، قاف، طور

البرز در اسطوره‌های ایران باستان و شاهنامه: در یشت‌ها، از کوهی اسطوره‌ای به نام هراییتی که در پهلوی، هربرز و در فارسی البرز به معنی قامت و بلندی است نام برده شده است. بنا بر روایت‌های اسطوره‌ای، اهریمن در یورش خود به اورمزد، زمین را شکافت و در وسط آن جای گرفت، زمین از ترس چنان بر خود لرزید، که پستی‌ها و بلندی‌های بسیاری در آن شکل گرفت. «نخست البرز کوه سر از خاک برآورد، و آن‌گاه سایر کوه‌ها از ریشه و بنیان البرز پدید آمد.» (یاحقی، ۱۳۷۵: ۹۹). بنا بر روایت بندهشن، البرز در مدت هشت‌صدسال به کمال می‌رسد، سرچشمه تمام رودهاست. گیاه شفا بخش هوم بر

قله‌های آن می‌روید. اورمزد برای ایزد مهر، آرامگاهی بر فراز آن می‌سازد. جمشید در این کوه، کوشکی شکوهمند بنامی کند. از این کوه، در ادبیات فارسی، به ویژه شاهنامه فردوسی نیز، به فراوانی یاد شده است. فریدون کودکی خود را در آن می‌گذرانند. آشیان سیمرغ نیز بر فراز این کوه قرار داشته است.

فرد آمد از ابر سیمرغ و چنگ
ببردش دمان تا بدالبرز کوه
بزد بر گرفتش از آن گرم سنگ
که بودش بر آنجا کُنام گروه ...

(فردوسی، ۱۳۹۴: ۱/ ۹۸).

قاف، طور: در پاره‌ای متون عرفانی، البرز جای خود را به قاف می‌دهد. بنا بر باورهای گذشتگان، قاف، تمام خشکی‌های زمین را دربر گرفته، کناره‌های آسمان بر آن نهاده شده؛ قاف، بنا بر آیه ۷ سوره نبا میخ زمین است؛ جنس آن از زمرد سبز است، کبودی آسمان نیز از روشنایی همان زمرد است. در آن هیچ انسانی زندگی نمی‌کند، ولی در کناره‌های شرقی و غربی آن شهرهای جالبقا و جابلسا بنا شده است. عارفان، قاف را سرزمین دل و سرمزل سیمرغ جان و حقیقت و راستی مطلق می‌دانند. (ر.ک: یاحقی، ۱۳۷۵: ۳۳۷). در منطق الطیر عطار، شرح مفصلی از عبور پرندگان از وادی‌های دشوار، برای رسیدن به قاف بیان شده است. منظور عارفان از اشاره به کوه قاف، بیان مفاهیم عرفانی است، که در اصل اسطوره‌ای خود، «با کوه البرز ایرانی وجوه مشترک بسیاری دارد.» (اشرف زاده: ۱۳۷۶: ۱۳۵). کوه مقدس طور، بین مصر و ایله، در نزدیکی مدین قرار داشته، همان جایگاهی را در متون دینی دارد که البرز در اسطوره‌ها و قاف در متون عرفانی دارند. با توجه به آیه‌های ۱۴۲ و ۱۴۳ سوره اعراف، موسی (ع) با گروهی از یاران خود، برای عبادت به کوه طور رفت و هفتاد روز در آن به روزه‌داری و عبادت پرداخت. چون موسی به کوه طور رسید، در میان ابری سپید ناپدید شد، خداوند با موسی سخن گفت و تورات را بر او فرستاد. موسی خطاب به خداوند گفت: خدایا خود را به من بنمای. جواب شنید که هرگز مرا نتوانی دید. اما، بدان کوه بنگر، اگر بر جای خود قرار گرفت، مرا خواهید دید. همین که خداوند بر کوه تجلی کرد، کوه از هم فروپاشید و موسی بی‌هوش شد، و چون به خود آمد توبه کرد. جلایی هجویری ضمن اشاره به داستان عبادت موسی (ع) در کوه طور، در بیان مضمون‌های عرفانی تمکن و تلون، تمکن را رسیدن به یقین و تلون را، دودلی و تغییر حالت سالک دانسته، می‌گوید: مراد از تمکن آن است «کی متمکن متردد نباشد و رخت یکسره به حضرت برده‌باشد، و اندیشه غیر، از دل سترده، نه معاملتی رود برو که حکم ظاهرش بدل کند، و نه حالی باید که حکم باطنش متغیر گرداند، چنان که موسی صلوات‌الله‌علیه متلون بود. حق تعالی یک نظر که به طور تجلی کرد هوش از وی بشد، کما قال الله تعالی وَ خَرَمَوسى صِعاً.» (جلایی هجویری، ۱۳۸۹: ۷-۴۸۶). وی در بیان مناجات‌های موسی (ع) در کوه طور، مسامره را مناجات‌های شبانه می‌داند و در بیان منزلت حضرت موسی در مسامره می‌گوید: «کی چون خواست کی وی را با حق تعالی وقتی باشد، از پس چهل روز وعده و انتظار به طور آمد و سخن خداوند تعالی بشنید تا منبسط شد و سؤال رؤیت کرد و از مراد بازماند و از هوش بشد.» (همان: ۴۹۷-۴۹۶). شیخ احمد غزالی، در «سوانح» مراد از «قاف» را قلب عاشق، زنده‌شدن و قیام به او می‌داند و می‌گوید: «اسرار عشق در حروف عشق مضمّن است. عین و شین، عیش بود. قاف اشارت به قلب است. دل که عاشق نبود معلق بود.» (غزالی، ۱۳۸۸: ۵۳). غزالی معتقد است، که انسان چون عاشق شود، آشنایی یابد. و چون آشنا شود سرآغاز آشنایی، دیدن معشوق است. «پس شراب - مالامال - شوق خوردن گیرد. شین اشارت بدوست. پس از خود بمیرد و بدو زنده گردد. قاف اشارت قیام بدوست.» (همان: ۵۴).

سنایی با توجه به عظمت و بزرگی کوه قاف، با اشاره به این کوه شگرف، به بیان قدرت و شکوه ممدوح خود پرداخته، با «لف و نشری» مرتب، علم ممدوح خود را برتر از علم همه اهل زمین و ملکوت، حلم و بردباری او را برتر از حلم و بردباری کوه قاف، و جود و بخشش او را برتر از جود و بخشش ابر و دریا می‌داند و می‌گوید:

پیش علم و حلم و جود او کجا دارند پای
عالمیان عالمین و کوه قاف و ابر و یم

(سنایی، ۱۳۸۸: ۳۶۵).

در شعر عطار قاف نماد رفعت و بلندی و منزل‌گاه سیمرغ است. عطار در مصیبت‌نامه معتقد است که سالک در پیمودن طریقت عرفان باید هم‌چون کوه قاف استوار باشد و از طی وادی‌های دشوار آن نهراسد.

چون ز من زین مقام صعب لاف
مور چون در پشت گیرد کوه قاف؟

(عطار، ب ۱۳۸۶: ۱۳۷).

در آغاز حماسه عرفانی منطق الطیر، هدهد که راهبری پرندگان به سوی حضرت سیمرغ را برعهده می‌گیرد، ضمن آماده‌کردن پرندگان برای گام نهادن در این وادی دشوار، در معرفی سیمرغ و قاف می‌گوید:

جان فشانید و قدم در ره نهید
پای کوبان سر بدان درگه نهید
هست ما را پادشاهی بی‌خلاف
در پس کوهی که هست آن کوه قاف

(عطار، ۱۳۷۱: ۴۰).

کوه قاف در آثار مولانا، به ویژه در غزلیات شمس به فراوانی و در مضمون‌های گوناگون به کاررفته است. قاف، سرچشمه آب حیات، منزل‌گاه سیمرغ و نماد مکان‌های دیرپاب و دشوار است. چنان‌که در بیت زیر، رمزی از بیان مقام‌های دشوار عرفانی است که به سختی و دشواری بسیار، می‌توان بدان دست‌یافت.

زهی دلشاد مرغی کو مقامی یافت اندر عشق به کوه قاف کی یابد مقام و جای جز عنقا

(مولوی، ۱۳۸۶: ۴۰).

مولانا در بیان دشواری مبارزه با نفس می‌گوید: گام نهادن در این راه شگرف چنان است، که کسی بخواهد کوه عظیم و بزرگ قاف را با سوزن از جای بردارد، مگر آن که یاری خداوند در کار باشد.

قوت از حق خواهیم و توفیق و لاف تا به سوزن برکنم این کوه قاف

(مولوی، ۱۳۶۹: ۷۲ / ۱).

در بیت زیر، قاف مقصد عاشقان و منزل‌گاه حضرت سیمرغ است، و به تعبیر مولانا، عنقای عشق، از این کوه آرمانی به پرواز درمی‌آید و از جان و ضمیر عاشقان فریاد برمی‌آورد.

باز از آن کوه قاف آمد عنقای عشق باز برآمد ز جان نعره و هیهای عشق

(مولوی، ۱۳۸۶: ۴۳۸).

۷. نتیجه‌گیری

اگرچه سرمنشأ اصلی عرفان اسلامی قرآن، سنت پیامبر و باران نزدیک آن حضرت است، بدون تردید، باورها، آداب و رسوم، و زمینه‌های فکری، دینی، اجتماعی و فرهنگی ایرانیان باستان، زمینه‌های مساعدی را برای ایجاد، رشد و بالندگی عرفان ایرانی - اسلامی ایجاد کرد. شاهنامه نیز به عنوان یک اثر برجسته حماسی، سرشار از مضمون‌های اخلاقی و عرفانی است که در دوره‌های پسین، تأثیر شگرفی بر متون عرفانی برجای نهاده است. با توجه به آنچه در این پژوهش ذکر شد، بیان چند نکته لازم به نظر می‌رسد. نخست آنکه پیوستگی‌ها و شباهت‌های تنگاتنگی در مضمون‌های آفرینش، سیمرغ و عنقا، و کوه‌های البرز، قاف، و طور، بین اسطوره‌های ایران باستان، شاهنامه و متون عرفانی به چشم می‌خورد. دودینگر سیر دگرگونی آنها در طول زمان است؛ چنان‌که در دگرگونی البرز به قاف و طور دیده شد. سده‌دیگر آنکه مضمون اسطوره‌ها با رسیدن به مرحله پختگی و کمال عرفانی، بسیار گسترده‌تر می‌شود چنان‌که در اسطوره سیمرغ و عنقا بدان اشاره شد. دیگر آنکه هدف اصلی عارفان از اشاره به اسطوره‌ها، بیان مضمون‌های دینی، عرفانی، اندرزی و اخلاقی است، نه اسطوره‌پردازی یا دل‌بستگی به آنها. نکته دیگر آنکه پیوستگی‌های اسطوره‌های ایران باستان و شاهنامه با مضمون‌های عرفانی، علاوه بر آن‌که نشان‌دهنده پیوندهای عمیق و ژرف فرهنگ دیرپای ایران باستان با مضمون‌های عرفانی است، بیان‌گر این حقیقت است که پس از اسلام، ایران بزرگترین عارفان و آثار عرفانی را در دامن خود پرورده، و مایه‌های بالندگی ادب فارسی و رواج و گسترش عرفان ایرانی - اسلامی را بیش از پیش فراهم آورده است.

منابع

- (۱) - قرآن مجید.
- (۲) - آموزگار، ژاله. (۱۳۹۵). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سمت.
- (۳) - اسدیپور، (۱۳۸۹). *نمادشناخت ایران باستان در رسایل فارسی سهروردی*. نیم‌سال نامه تخصصی پژوهش نامه ادیان. سال ۴. شماره ۷.
- (۴) - اشرف زاده، رضا. (۱۳۷۳). *تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری*. تهران: اساطیر.
- (۵) - _____، _____ (۱۳۷۶) *کلاه بی سران*. مشهد: صالح.
- (۶) - انوار، قاسم. (۱۳۳۷). *کلیات قاسم انوار*. تصحیح، مقابله و مقدمه: سعید نفیسی. تهران: سنایی.
- (۷) - بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۶۶). *عبرالعاشقین*. تصحیح و مقدمه: هنری گرین و محمد معین. تهران: منوچهری.
- (۸) - بهار، مهرداد. (۱۳۹۱). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگه.
- (۹) - بیرلین، ج. ف. (۱۳۹۷). *اسطوره‌های موازی*. ترجمه: مخبر، عباس. تهران: مرکز.
- (۱۰) - *تاریخ سیستان*. (۱۳۹۸). ویرایش متن: جعفر مدرس صادقی. تهران: مرکز.
- (۱۱) - پورخالقی چترودی، مهدخت. (۱۳۷۱). *فرهنگ قصه‌های پیامبران، تجلی شاعرانه اشارات داستانی در مثنوی*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- (۱۲) - پورداوود، ابراهیم. (۱۳۹۴). *اوستا*. تهران: نگاه.
- (۱۳) - ثعالبی مرغنی. (۱۳۷۲). *شاهنامه کهن*. پارسگردان: محمد روحانی. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- (۱۴) - جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۸۶). *مثنوی هفت‌اورنگ*. تصحیح مرتضی مدرس گیلانی. تهران: اهورا-مهتاب.
- (۱۵) - جلایی هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۹). *کشف المحجوب*. تصحیح و ژوکوفسکی با
- (۱۶) - مقدمه قاسم انصاری. تهران: طهوری.
- (۱۷) - حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۱). *دیوان غزلیات*. به کوشش خلیل خطیب رهبر. تهران: دانشگاه تهران.
- (۱۸) - خالقی مطلق، جلال. (۱۳۹۷). *گل‌رنج‌های کهن*. به کوشش علی دهباشی. تهران: افشار.
- (۱۹) - خواجه عبدالله انصاری. (۱۳۷۲). *مجموعه رسایل*. تصحیح: مولایی، محمد سرور. تهران: توس.
- (۲۰) - زرینکوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). *جستجو در تصوف ایران*. تهران: امیر کبیر.
- (۲۱) - سرامی، قدمعلی. (۱۳۹۲). *از رنگ گل تا رنج خار*. تهران: علمی و فرهنگی.
- (۲۲) - سعدی شیرازی. (۱۳۶۹). *بوستان*. تصحیح و توضیح: غلامحسین یوسفی. تهران: خوارزمی.
- (۲۳) - سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم. (۱۳۸۷). *حدیقه الحقیقه و الشریعه*. تصحیح محمد تقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- (۲۴) - _____، _____ (۱۳۸۸). *دیوان*. مقدمه و فهرست به سعی و اهتمام محمد تقی مدرس رضوی. تهران: سنایی.
- (۲۵) - شیبستری، شیخ محمود. (۱۳۶۱). *گلشن راز*. به اهتمام صابر کرمانی. تهران: طهوری.
- (۲۶) - عراقی (همدانی)، فخرالدین ابراهیم. (۱۳۷۵). *کلیات عراقی*. تصحیح سعید نفیسی. تهران: سنایی.
- (۲۷) - عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۷۱). *منطق الطیر*. به اهتمام صادق گوهرین. تهران: علمی و فرهنگی.
- (۲۸) - _____، _____ (۱۳۸۳). *تذکره الاولیا*. تصحیح و تحشیه، رینولد آلن نیکلسون. بازنگاری متن، ترجمه مقدمه‌ها و تنظیم فهرست‌ها از ع، روح بخشیان. تهران: اساطیر.

- ۲۴ - _____ ، _____ . الف. **اسرار نامه**. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- _____ ، _____ . ب. **مصیبت نامه**. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- ۲۵ - عینالقضات همدانی. (۱۳۸۹). **تمهیدات**. مقدمه، تصحیح، تحشیه و تعلیق: عقیف عسیران. تهران: منوچهری.
- ۲۶ - غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۷). **کیمیای سعادت**. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۷ - غزالی، احمد. (۱۳۷۶). **مجموعه آثار فارسی احمد غزالی**. به اهتمام احمد مجاهد. تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۸ - _____ ، _____ . (۱۳۸۸). **سوانح**. به روایت قاسم کشکولی. تهران: ثالث.
- ۲۹ - فخر اسلام، بتول. (۱۳۹۴). **پند و پیام‌های شاهنامه فردوسی**. مشهد: سخن‌گستر.
- ۳۰ - _____ ، _____ و لسانی، وحید. (۱۳۹۵). **نگین شهر یاری و نگار پهلوانی در انگاره‌های سیاسی شاهنامه فردوسی**. نیشابور. ابرشهر.
- _____ فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). **شاهنامه**. پیرایش جلال خالقی مطلق. تهران: سخن.
- ۳۱ - _____ ، _____ . (۱۳۸۳). **نامه باستان**. تهران: سمت.
- ۳۲ - محمدبن منور. (۱۳۷۱). **اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید**. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- _____ محمدخانی، علیاصغر؛ سیدعرب، حسن. (۱۳۸۶). **نامه سه‌رودی**. مجموعه مقالات. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- ۳۳ - مختاری، محمد. (۱۳۷۹). **اسطوره زال**. تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی. تهران: توس.
- ۳۴ - مولانا، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۵). **فیه ما فیه**. بر اساس نسخه استاد بدیع‌الزمان فروزانفر. به کوشش زینب یزدانی. تهران: تیرگان.
- _____ ، _____ . (۱۳۹۶). **مثنوی معنوی**. تصحیح رینولد، نیکلسون. تهران: گل بی‌تا.
- ۳۵ - مولوی، _____ . (۱۳۸۶). **کلیات شمس تبریزی**. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: پارسه.
- ۳۶ - نجم‌الدین رازی. (۱۳۵۲). **مرموزات اسدی در مرموزات داودی**. تهران: دانشگاه تهران.
- ۳۷ - نجم رازی. (۱۳۷۱). **مرصاد العباد**. به اهتمام محمدمامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳۸ - هینلز؛ جان. (۱۳۹۷). **شناخت اساطیر ایران**. ترجمه زاله آموزگار، احمد تفضلی. تهران: چشمه.
- ۳۹ - یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۷۵). **فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی**. تهران: سروش.
- ۴۰ - یونگ، کارل گوستاو و دیگران. (۱۳۷۷). **انسان و سمبول‌هایش**. ترجمه محمود سلطانی. تهران: جامی.

Approaches to the myths of creation, Simorgh and Angha, and the Alborz Mountains, Qaf and Toor, from the beginning to Islamic mysticism

Ahmad Modir ¹, *Dr. Mohammad Shah Badizadeh ², Dr. Javad Mehraban Ghazal Hesar ³

¹Department of Persian Language and Literature, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran

^{*2}Department of Persian Language and Literature, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran

(Corresponding Author)

³Department of Persian Language and Literature, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran

Corresponding Author: Mohammad.shahbadizadeh@gmail.com

Date of receipt: 09/09/1400, Date of acceptance: 20/01/1401

Abstract

In the creation and expansion of Islamic mysticism, which is undoubtedly rooted in the Qur'an, the tradition of the Prophet (PBUH) and his close companions, some of the ancient beliefs of ancient Iran, Zoroastrianism, Pahlavi literature, myths and epic and religious stories of the Sassanid era can not be ignored. . The Shahnameh, as the greatest epic work of the Persian language, is a rich treasure trove full of myths of ancient Iran, which has left a tremendous impact on the mystical texts after it. Since the myth contains the story of the ancient people and the manifestation of their beliefs about the creation of the world, beings and human beings, it is closely related to religious and mystical beliefs. Mysticism is also a way of reaching the truth based on austerity, chastity, piety, avoiding impurities and adorning the heart with virtues, to reach the position of nearness to God. The use of symbolic language is a common feature in mythology and mystical texts. This research intends to express the myths of the creation of the world and the first humans, Simorgh and Angha, and Alborz mountains, Qaf and Toor, the course of transformation and the connection of myth with mysticism from ancient Iran and Shahnameh to the stage of perfection and maturity of Iranian mysticism. Islamic show. The method of work in this research is based on comparison, analysis and description.

Keywords: Myth, Shahnameh, Symbol, Mysticism