

بنیاد حماسه‌عرفانی و مصداق‌های آن در مثنوی

دکتر خیرالله محمودی^۱ حسین ادبی فیروزجائی^۲



تاریخ دریافت: ۹۶/۰۴/۰۷

تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۷/۱۲

چکیده

اساس هر نوع حماسه‌ای بر ستیز ناسازها استوار است و در ادبیات ایران، انواع حماسه را در نگاهی کلی، بسته به این که پیکار دو ناساز، بیرونی باشد یا درونی می‌توان به دو نوع حماسه‌بیرونی و درونی تقسیم کرد. مثنوی مولوی، حاوی قصه‌های پیاپی و متنوع است اما هر یک از این حکایت‌ها با وجود تنوع ظاهری، اندیشه‌ی واحدی را دنبال می‌کند و عموماً گزارشگر احوال روح پرشهامتی است که در بازگشت به ملکوت، راه‌های پر خون و خطری را باید از سر بگذارند. از این دیدگاه، مثنوی مولوی، حماسه‌ای روحانی شمرده می‌شود که هسته‌ی آن، گذر دشوار روح از هفت خوان سلوک و بازگشت به موطن اصلی خویش است. واکاوی‌های انجام شده در شش دفتر مثنوی نشان می‌دهد که به دلیل سرشت حماسی عرفان مولوی، برخی از عناصر و زمینه‌های اصلی حماسه، در سراسر این کتاب حضوری پررنگ دارد. این که حماسه‌عرفانی در مثنوی برچه بنیادی استوار است و چه عناصر و زمینه‌هایی از حماسه در این کتاب استعمال گردیده و دلایل حضور این عناصر در مثنوی چیست، از جمله پرسش‌هایی است که در این مقاله، به روش تحلیلی بدان‌ها پاسخ داده خواهد شد.

کلید واژه‌ها: مثنوی، بازگشت، مولوی، حماسه‌عرفانی، انسان کامل.

mahmoudi_kh27@yahoo.com

^۱ دانشیار دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

^۲ دانشجوی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سلمان فارسی کازرون، کازرون، ایران.

Hoseinadabi1@gmail.com

۱- مقدمه

۱-۱- پیشینه تحقیق

تا زمان نگارش این مقاله هیچ مقاله مستقلی با این عنوان نوشته نشده است اما برخی از محققان، جست‌وجو و گریخته اشاراتی به موضوع مزبور داشته‌اند که در پی می‌بینیم.

شاید هانری کربن نخستین کسی است که در کتاب «بن‌مایه‌های آیین زردشت در اندیشه سهروردی» با اختصاص یک فصل با عنوان «حماسه عرفانی ایرانی»، باب این موضوع را در ادبیات ایران گشود (کربن، ۱۳۸: ۱۵۹).

عبدالحسین زرین کوب در کتاب «سرنی» با توجه به دشواری‌های بازگشت روح به ملکوت و همانندی آن به اودیس، مثنوی را «حماسه روحانی» می‌خواند (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۱۲۱).

محمدعلی اسلامی ندوشن، شاهنامه را حماسه ایران پیش از اسلام و مثنوی را حماسه ایران اسلامی می‌داند (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۸: ۷۵).

میرجلال‌الدین کزازی در کتاب «رؤیا، حماسه، اسطوره» در کنار انواع حماسه‌ها، از «حماسه درونی» در برابر «حماسه برونی» یاد می‌کند و با ذکر ابیاتی از مثنوی، به سرشت حماسی آن، اشاره می‌کند (کزازی، ۱۳۷۲: ۱۵۹).

محمدرضا شفیعی کدکنی در پیشگفتاری بر مثنوی شرح کریم زمانی، مثنوی را بزرگ - ترین حماسه روحانی بشریت می‌نامد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۷).

حسین علی قبادی در کتاب «آیین آینه»، ضمن این که حماسه عرفانی را به عنوان

یک «نوع ادبی» مطرح می‌کند، زبان نمادین را فصل مشترک حماسه و عرفان می‌داند و زمینه‌ها و بن‌مایه‌های مشترک نمادین را در متون حماسی و عرفانی، به خصوص در شاهنامه و مثنوی بر می‌شمارد (قبادی، ۱۳۸۸: ۱۶۱).

منوچهر مرتضوی در کتاب «جهان‌بینی و حکمت مولانا» حماسه عرفانی مولانا را از جهاتی برتر از حماسه‌های پهلوانی و رزمی می‌داند (مرتضوی، ۱۳۹۰: ۴۶) و در کتاب «فردوسی و شاهنامه» شاهنامه را بزرگ‌ترین حماسه ملی جهان و مثنوی مولانا را بزرگ‌ترین حماسه عرفانی جهان می‌خواند (مرتضوی، ۱۳۶۹: ۲۴).

با همه تأکیدی که پژوهشگران بزرگ ادب فارسی بر حماسی بودن مثنوی داشته‌اند و با وجود تحقیقات پراکنده و اشاره‌وار، هنوز تحقیقی جدی و همه‌جانبه پیرامون این موضوع در مثنوی به عمل نیامده است و ضرورت دارد تا اولاً از نگاه دیگری به این شاهکار ادب فارسی نگریسته شود و ثانیاً زوایا و خفایای حماسه عرفانی در این کتاب به عنوان برجسته‌ترین اثر حماسه عرفانی در ایران و حتی جهان، بررسی گردد و مختصات این نوع حماسه که خاص ادبیات فارسی است، هم به فارسی‌زبانان و هم به جهانیان معرفی شود.

۲-۱- مفهوم حماسه عرفانی

هستی در جهان‌بینی عرفانی دارای دو قطب متضاد ظاهر و باطن است و مقصود نهایی صوفی، چیزی نیست جز گذر از پوسته عالم و کشف و ورود به باطن هستی. «عرفان، طریقه معرفت، نزد آن دسته از صاحب نظرانی است که برخلاف اهل برهان و حتی عالمان علوم نقلی، در کشف حقایق بر ذوق و اشراق و دریافت باطنی اعتماد

دارند» (زرین کوب، ۱۳۴۴: ۹).

بازگشت به حقیقت هستی، بعد از مجاهداتی سخت و جانکاه و غلبه بر نیروهای ظلمانی مربوط به دنیای حس ممکن می‌گردد؛ مجاهداتی که نه در دنیای واقع بلکه در میدان قلب صوفی رخ می‌دهد. توصیف ستیز بی‌امان روح سالک به مثابه قهرمان با اهریمن پنهان درون و پشت سر نهادن عقباتی صعب برای فتح جهان فراحس، آثار ادبی عرفانی را در زبان و تصویر به اسطوره و حماسه پیوند زد و نوع دیگری از حماسه، یعنی حماسه عرفانی شکل گرفت که در حقیقت «بازآفرینی حماسه‌های اساطیری، ملی، فلسفی و مذهبی است که در آن، رزم آفاقی به نبرد درونی و انفسی مبدل شده است» (قبادی، ۱۳۸۸: ۸۹).

۳-۱- ملحمهٔ مثنوی

حماسه در لغت به معنای دلاوری و شجاعت است و در اصطلاح، «نوعی از اشعار وصفی است که مبتنی بر توصیف اعمال پهلوانی و مردانگی‌ها و افتخارات و بزرگی‌های قومی یا فردی باشد» (صفا، ۱۳۸۹: ۳) و هر گاه «نهاد چیره و زمینهٔ بنیادین در اسطوره به ستیز ناسازها دیگرگون شود حماسه پدید می‌آید و هر حماسه‌ای مگر گزارشی از ستیز ناسازها و کشاکش هم‌آوردان نیست» (کزازی، ۱۳۶۸: ۱۸). از مختصات مهم حماسه می‌توان به این موارد اشاره کرد: جنگاوری‌ها و رشادت‌های پهلوانان، کشتن هیولا، وجود قهرمان با مایه‌های فوق‌انسانی، دخالت نیروهای متافیزیکی، اعمال خارق‌العاده و غیرطبیعی قهرمان، مواجههٔ قهرمان با ضدقهرمان، سفرها و هفت‌خوان‌های مخاطره‌آمیز و (شمیسا، ۱۳۸۱: ۶۷).

واژه حماسه در اصل، عربی است اما «خود عرب‌ها به جای لغت حماسه، واژه‌ی «المَلَحَمَه» را به کار می‌برند که به معنی جنگِ سختِ خونین است و می‌گویند مَلَحَمَه الشاهنامه یا ملحمه ایلیاد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۲: ۱۱۰). مولانا نیز در سروده‌های خود، بارها واژه ملحمه را در معنای جنگ و جهاد استعمال کرده است: «کو تو را پای جهاد و مَلَحَمَه؟» (مولوی، ۱۳۷۱: ۱۲۱۸/۶) «مہتران بزم و رزم و مَلَحَمَه» (همان: ۱۰۳۶/۴) نکته مهم‌تر این که، خود مولانا پیش از همگان به حماسی بودن مثنوی اشاره کرده و حدیثِ گذرِ خطرِ بارِ روح از ناسوت به لاهوت را ملحمه خوانده است: این قَدَرِ خود درس شاگردان ماست کَرَوَفَرِّ مَلَحَمَه ما تا کجاست؟ تا کجا؟ آن جا که جا را راه نیست جز سنا برقِ مہِ الله نیست (همان: ۲۱۴۸-۲۱۴۹/۶)

۴-۱- وحدت موضوع در مثنوی

مثنوی، مهم‌ترین اثر منظوم مولوی است در شش دفتر که حدود بیست و شش هزار بیت دارد. در این منظومه عظیم، همه مبانی و مسائل اساسی عرفان و تصوف، مطابق تعلیمات قرآنی و احادیث و سنن نبوی و گفتار و رفتار اولیا ذکر شده و از این نگاه، اثری تعلیمی است.

مثنوی، حاوی قصه‌های نامکرری است که بار مضامین عرفانی را بر دوش می‌کشند اما نکته مهم این است که حکایت‌های پی در پی این کتاب، با وجود تنوع درون مایه‌ها، یک قصه بیش نیست و همه آن‌ها، اندیشه واحدی را در خود می‌پروراند و آن، بازگشت قهرمانانه روح به موطن اصلی و گذر از سرای سپنجی به سرحد جاودانگی است.

بنابراین مثنوی که از نظر قالب و صورت ظاهری، منظومه‌ای تعلیمی است، از دریچه معنی رمزی و تمثیلی، یک «حماسه روحانی» است و «شبهه آن چه که در داستان اودیسه، قهرمان یونانی آمده، خطرهایی را که روح در بازگشت به موطن خویش می‌باید از سر بگذراند، تصویر می‌کند. وجود حوادث فرعی و داستان‌های ضمنی، اصل و ماهیت حماسی مثنوی را که تفسیر و تصویر احوال روح در بازگشت از دنیای حس به دنیای ماورای حس است، نفی نمی‌کند و بدین‌گونه، آن را جز حماسه روحانی نمی‌توان خواند» (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۱۲۱).

۲- تجلی اضداد در عرفان

نخستین گام در پی‌ریزی بنای حماسه عرفانی، آگاهی یافتن از منشأ آفرینش در نگاه اهل عرفان است و بدون آشنایی با فلسفه خلقت از نگاه مولانا و دیگر نهان‌گرایان اسلامی، هرگونه تحقیقی پیرامون حماسه عرفانی، ناقص و بی‌اساس خواهد بود هم‌چنان که پژوهش در حماسه ملی ایران، بدون اشاره به بنیاد اساطیری آن، یعنی بازتاب اعتقاد ایرانیان قدیم به ثنویت و تقابل و ستیزه دو بُن قدیم خیر و شر، ارج و اعتبار کافی را نخواهد داشت (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۶۹).

۲-۱- مفهوم تجلی

تجلی، یکی از اصول اصلی مکتب عرفان به شمار می‌آید و گویای این مطلب است که آن‌چه در جهان آفرینش نمودار است برخلاف نظر فلاسفه، نه آفریده و مخلوق خدا بلکه جلوه و پرتو اسما و صفات اوست و مقصود خداوند از آفرینش، چیزی جز تجلی و ظهور صفات خویش نیست:

چون مراد و حکم یزدان غفور بود در قدمت تجلی و ظهور

(مولوی، ۱۳۷۱: ۲۱۵۱/۶)

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندر آن تابان صفات ذوالجلال

(همان: ۳۱۷۲/۶)

از نگاه مولانا، مخلوقات تا زمانی که در عالم یکرنگی (غیب) به سر می‌برند یگانه و متحد و منبسط و نامحدود بودند اما زمانی که آن گنج مخفی «ز پُری جوش کرد» (همان: ۲۸۶۳/۱) - خداوند در لباس اسما و صفات جلوه کرد - صُور خلق، ظاهر شد و کثرت و تعین پدیدار گشت. بر پایه این باور، هیچ موجودی غیر از خدا نیست و هر یک از پدیده‌ها، مظهري از صفات خداوند هستند.

به عنوان مثال با تابش نور خورشید از برج و باروی قلعه، سایه‌هایی ایجاد می‌شود؛ نور آفتاب، یکی است و تعدد سایه‌های کنگره، آن را متعدد نمی‌کند و با ویران شدن کنگره‌ها، تعدد بر می‌خیزد و این، موضوعی است که عرفا از آن به عنوان «وحدت وجود» یاد می‌کنند:

منبسط بودیم و یک گوهر همه بی سر و بی پا بُدیم آن سر همه

یک گهر بودیم هم‌چون آفتاب بی سر و بی پا بُدیم آن سر همه

چون به صورت آمد آن نور سره بی سر و بی پا بُدیم آن سر همه

کنگره ویران کنید از منجیق بی سر و بی پا بُدیم آن سر همه

(همان: ۶۸۹/۱-۶۸۶)

۲-۲- تجلی صفات متضاد

در جهان‌بینی عرفانی، مطابق اصل وحدت وجود، در سراسر هستی، وجودی غیر از خدای یگانه نیست و مصدر ایجاد تمامی آن چه را که انسان، خیر می‌داند یا شر، تجلی صفات دوگانه خدای یکتاست. صفات حق به‌طور کلی بر دو نوع است: «صفات جمالیه» و «صفات جلالیه»؛ صفات جمالیه، صفات لطف الهی و صفات جلالیه، صفات قهر اوست و هر کدام، خود به انواع دیگری تقسیم می‌شوند (گوهرین، ۱۳۸۸: ۱۷۲/۷).

از نگاه مولانا نیز منشأ دو نیروی متضاد و متخاصم حاکم بر عرصه‌های مختلف گیتی، خدای یکتاست و هیچ قدرت مؤثری، چه خیر و چه شر، غیر از قدرت خداوند نیست:

قهر و لطفی جفت شد با یکدیگر زاد از این هر دو، جهانی خیر و شر

(مولوی، ۱۳۷۱: ۲۶۸۰/۲)

بحر تلخ و بحر شیرین در جهان در میانشان برزخ لا یبغیان

دان که این هر دو ز یک اصلی روان بر گذر زین هر دو، رو تا اصل ران

(همان: ۲۹۸/۱-۲۹۷)

مطابق نظر عرفا، تجلی ذات حق تعالی ممکن نیست اما خداوند یکتا دارای صفات متقابلی همانند لطف و قهر، رحمت و غضب، رضا و سخط و... است که دو صفت «جمال» و «جلال»، جامع همه آنهاست و ظهور این دو ناساز در حقیقت، بنیاد حماسه عرفانی را شکل می‌دهد. هر ذره یا قطره‌ای که در هوا و هر حالتی که در انسان است

ظه‌ور لحظه به لحظه و کاروان در کاروانِ لطف و قهر الهی از عالم عدم و یگانگی به عالم اصداد است. سپس به حکم تغانی، یکدیگر را می‌کشند و به عدم باز می‌گردند و دوباره به امر حق، ظهور می‌یابند. این تجلی و تغانی و نبرد بی‌پایان میان عدم و وجود، در تمامی عرصه‌ها از فرش تا عرش و از جماد تا انسان، تا روز قیامت باقی است:

قطره‌ای کاو در هوا شد یا بریخت
از خزینۀ قدرت تو کی گریخت؟
گر در آید در عدم یا صد عدم
چون بخواندیش او کند از سر قدم
صد هزاران ضدّ را ضد می‌کشد
بازشان حکم تو بیرون می‌کشد
از عدم‌ها سوی هستی هر زمان
هست یا رب کاروان در کاروان...
ای برادر، عقل یک دم با خود آر
دم به دم در تو خزان است و بهار
(همان: ۱۸۹۶/۱-۱۸۸۶)

رگ رگ است این آب شیرین و آب شور
در خلایق می‌رود تا نفخ صور
(همان: ۷۴۶/۱)

به سبب حاکمیت اصل تضاد بر این جهان، «حربی هول» میان اجزای آن برپاست و مولانا به کسانی که در این اصل تردید دارند توصیه می‌کند تا به مصداق‌های لطف و قهر در طبیعت، یعنی عناصر اربعه بنگرند که چگونه این چهار ستون قوی عالم، هم‌دیگر را در هم می‌شکنند:

جنگ طبعی، جنگ فعلی، جنگ قول
در میان جزوها، حربی است هول
این جهان زین جنگ، قائم می‌بُود
در عناصر در نگر تا حل شود

چار عنصر، چار استون قوی است
 هر ستونی اشکننده‌ی آن دگر
 که بدیشان، سقف دنیا مستوی است
 پس بنای خلق بر اضداد بود
 اُسْتُنْ آب، اشکننده‌ی آن شرر
 لاجرم ما جنگی ایم از ضرّ و سود
 (همان: ۵۷/۶-۴۶)

۳-۲- لزوم تجلی اضداد

بر اساس نظر اهل تصوف و طبق حدیث «کنز مخفی»، یکی از اهداف اصلی پروردگار از آفرینش (تجلی)، معرفت و شناخت خویش است- لَکِیْ أُعْرَفَ -، و برای معرفت، یک اصل بدیهی وجود دارد: تَعْرِفُ الْأَشْيَاءَ بِأَضْدَادِهَا؛- «زان که ضد را ضد کند ظاهر، یقین» (همان، ۳۲۱۱/۱) لیکن ذات حضرت حق، هیچ ضدّی و ندّی ندارد تا با آن شناخته شود:

بی ز ضدّی، ضدّ را نتوان نمود
 وان شه بی مثل را ضدّی نبود
 (همان، ۲۱۵۲/۶)

نور حق را نیست ضدّی در وجود
 تا به ضدّ، او را توان پیدا نمود
 (همان، ۱۱۳۴/۱)

بنابراین، معرفت «ذات» یکتای حق تعالی، به دلیل نداشتن ضد، ممکن نیست اما چون تجلی «صفات» حق، میسر است، معرفت صفات او از طریق ظهور آن‌ها به صورت متضاد، ممکن می‌گردد. پس بر تمامی مخلوقات، قبل از این که از عالم بی‌رنگی (لاهورت) به عالم دورنگی و شهادت در آیند، یک رنگی و صلح و آشتی حاکم است زیرا ترکیب عالم لاهوت از اضداد نیست اما همین که مظاهر صفات

متضاد حق از عالم غیب به عالم ماده هبوط کنند، «تفانی» - یکدیگر را نابود کردن - و «جنگ» و «قیل و قال» و در یک سخن، «ستیز ناسازها» که اساس تمامی حماسه‌ها بر آن است آغاز می‌گردد:

آن جهان جز باقی و آباد نیست زان که آن ترکیب از اضداد نیست
این تفانی از ضد آید ضدّ را چون نباشد ضد، نبود جز بقا
(همان: ۵۷/۶-۵۶)

به همین دلیل، خواننده در میان تعبیراتِ ظاهراً متناقضِ مولانا حیران می‌ماند: جنگ موسی(ع) با موسی(ع) و یا آشتی موسی(ع) با فرعون، که تصویری است از آشتی صفات متضاد حق در عالم غیب و جنگ مصداق‌های آن در عالم اضداد:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی‌ای با موسی‌ای در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون کردند آشتی
گر ترا آید بدین نکته سوال رنگ، خالی کی بود از قیل و قال؟
این عجب کاین رنگ از بی‌رنگ خاست رنگ با بی‌رنگ چون در جنگ خاست؟
(همان: ۲۴۶۷-۲۴۷۰/۱)

تضاد میان پدیده‌های عالم، امری تصادفی نیست بلکه یک اصل مسلّم و بنیادین در جهان‌بینی تصوف و عرفان است و دوام و قوام و کمال جهان، بر حاکمیتِ اصلِ تقابلِ ناسازها مبتنی است:

گرچه این دو مختلف، خیر و شراند لیک این هر دو به یک کار اندراند
(همان: ۲۶۸۴/۲)

روز و شب، ظاهر دو ضد و دشمن‌اند
هر یکی خواهان دگر را همچو خویش
لیک هر دو یک حقیقت می‌تند
از پ تکمیلِ فعل و کار خویش
(همان: ۴۴۱۹/۳-۴۴۱۸)

«قهر» الهی مانند سرکه و «لطف» الهی مانند انگبین است و برای کمال، ترکیب این دو ناساز، بایسته و ضروری است به همین سبب حتی همه ذرات جهان، خواص متضاد دارند و مانند مؤمن و کافر با هم دیگر می‌جنگند:

قهر، سرکه، لطف هم چون انگبین
کاین دو باشد رکن هر اسکنجبین..
این جهان جنگ است کُل، چون بنگری
ذره با ذره چو دین با کافری
ذره‌ای بالا و آن دیگر نگون
جنگ فعلی‌شان ببین اندر رُکون
جنگ فعلی هست از جنگ نهان
زین تخالف آن تخالف را بدان

۳- ظهور اَبَر ناسازها (قهرمان و ضد قهرمان)

تجلی خداوند چه به صورت ملکوتی و چه ناسوتی، تازه آغاز ماجرا بود زیرا
غرض نهانی و نهایی آفرینش، خلق موجودی بود که به تنهایی، مظهر و مظهرِ هر دو
صفتِ متضادِ حق یعنی جمال و جلال یا همان لطف و قهر الهی باشد. «مقصود
و خلاصه از جملگی آفرینش، وجود انسان بود و مقصود از وجودِ انسان، معرفت
ذات و صفات حضرت خداوندی است چنان که داود(ع) پرسید: یا ربِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ
الْخَلْقَ؟ قَالَ كُنْتُ كُنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ» (رازی، ۱۳۷۰: ۲).
نه فرشته‌ها می‌توانستند مَجَلای کامل صفات حق باشند زیرا قوت جسمانی نداشتند و نه
حیوانات، چون از صفای روحانی بی‌بهره بودند در نتیجه، هر دو گروه، از حملِ بار

گرانِ امانت، عاجز آمدند و در حقیقت نمی‌توانستند آینه‌ای باشند تا پروردگار هستی بتواند جمال و جلال خود را در آن‌ها به تماشا بنشیند. پس «مجموعه‌ای می‌بایست از هر دو عالم، روحانی و جسمانی... و این، جز ولایت دورنگ انسان نبود» (همان: ۴۱).
تفصیل این ماجرا را از زبان حماسی مولانا می‌خوانیم که خداوند، نور و ظلمت بی‌پایان خود را که نمودار تجلی صفات متضاد اوست، در وجود انسان تعبیه ساخت:

چون مراد و حکم یزدان غفور	بود در قدمت تجلی و ظهور
بی ز ضدی، ضد را نتوان نمود	و آن شه بی مثل را ضدی نبود
پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای	تا بُود شاهیش را آینه‌ای
پس صفای بی حدودش داد او	و آن گه از ظلمت، ضدش بنهاد او
دو علم بر ساخت اسپید و سیاه	آن یکی آدم، دگر ابلیس راه
در میان آن دو لشکرگاه زفت	چالش و پیکار، آن چه رفت رفت

(مولوی، ۱۳۷۱: ۶/۲۱۵۶-۲۱۵۰)

با تعبیه‌ی دو «آبرناساز»، یعنی روح عرش‌ی - تجلی لطف حق - و نفس ظلمانی - تجلی قهر خدا - در نهاد انسان، «آبر پیکار» گیتی - جهاد اکبر بنا به فرموده‌ی حضرت رسول (ص) - آغاز گردید و از میان تمامی آفریده‌ها، وجود آدمی به آوردگاه بزرگ نور و ظلمت و ملک و ملکوت مبدل شد و باقی موجودات، چه آسمانی و چه زمینی، هر کدام به تنهایی، مظهر یکی از صفات حق‌اند و برخلاف انسان، آسوده از نبرد درونی و این آغاز حماسه‌ی عرفانی است:

این سوم هست آدمی زاد و بشر
نیم او افرشته و نیمیش خر

نیم خر، خود مایل سفلی بود
 نیم دیگر مایهٔ عقلی شود
 آن دو قوم، آسوده از جنگ و حراب
 وین بشر باد و مخالف در عذاب
 (همان: ۱۵۰۶/۴-۱۵۰۲)

۱-۳- لزوم اجتماع ناسازها

مطابق نظر عرفای اسلامی، روح انسان در عالم ملکوت، صاحب مقامی معلوم و محدود بوده است و برای این که مقصود آفرینش یعنی معرفت حاصل گردد، ارتقای استعداد روح، ضرورت یافت: «چون انسان، بار امانت معرفت خواهد کشیدن، می‌باید که قوت هر دو عالم به کمال، او را باشد (رازی، ۱۳۷۰: ۶۶). بنابراین روح الهی، برای پیوستن به قالب، از مبدأ خویش دور شد و بعد از پیمودن ممالک و مسالک بسیار، در قالب خاکی جای گرفت تا بعد از کسب کمال بیشتر، دوباره با قطع مسالک آمده، از اسفل السافلین به اعلیٰ علیین باز گردد:

گر تو را مادر بترساند ز آب
 تو مترس و سوی دریا ران شتاب...
 تو ز گرمنا بنی آدم شهشی
 هم به خشکی هم به دریا پا نهی
 مر ملایک را سوی بر راه نیست
 جنس حیوان هم ز بحر آگاه نیست
 تو به تن حیوان، به جانی از ملک
 تا روی هم بر زمین هم بر فلک
 تا به ظاهر، مثلگم باشد بشر
 با دل یوحی الیه دیده‌ور

(همان: ۳۷۷۶/۲-۳۷۷۳)

بنابراین، دلیل مخالفت عرفا با جسم آدمی و یا دنیای ظاهر، نسبی است چرا که بدون نیروی تن و یا به‌طور کلی جهان ظاهر، کمال انسان، غیر ممکن است و تنها،

اشتغال دائمی و افراطی انسان به دنیای ظاهر و تن دادن به خواسته‌های جسم و نسیان اصل خود یعنی ملکوت، سبب نگاه سیاه و منفی عرفا نسبت به عالم خاک گردید و آن چه که مثنوی را به حماسه‌ای بی‌مانند بدل کرده، دعوت سراینده آن است به دل‌کندن از دنیای ظاهر و بازگشت روح به بزم آسمانی:

مؤمنی، آخر در آ در صف رزم	که تو را در آسمان بوده است بزم
بر امید راه بالا کن قیام	هم چو شمعی پیش محراب ای غلام
لب فرو بند از طعام و از شراب	سوی خوان آسمانی کن شتاب
دم به دم بر آسمان می‌دار امید	در هوای آسمان رقصان چو بید

(همان: ۱۷۳۱/۵-۱۷۲۷)

گر ز صورت بگذرید ای دوستان	جنت است و گلستان در گلستان
صورت خود چون شکستی سوختی	صورت گل را شکست آموختی
بعد از آن هر صورتی را بشکنی	هم چو حیدر باب خیر بشکنی

(همان: ۵۸۰/۳-۵۷۸)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱-۳- ستیز آبر ناسازها (قهرمان و ضد قهرمان) انسانی

در یک نگاه کلی، در بسیاری از حکایات مثنوی با دو نوع جدال و ستیزه مواجهیم: نزاع درونی و نزاع بیرونی؛ اولین نوع آن- نبرد باطنی-، ستیز دو آبرناساز درونی، یعنی روح حقانی و نفس اهریمنی است و دومین نوع آن، نبرد طرفداران حق با پیروان اهریمن. البته آن چه که در نظر عرفا اهمیت بسیار دارد، نبرد درونی است و غالب جنگ‌های بیرونی در مثنوی، نموداری از نبرد درونی- جنگ با خویشتن- است:

ای شهان کشتیم ما خصم برون
 کشتن این، کار عقل و هوش نیست
 دوزخ است این نفس و دوزخ ازدهاست
 هفت دریا را درآشامد هنوز
 عالمی را لقمه کرد و در کشید
 چون که واگشتم ز پیکار برون
 قد رجعنا من جهاد الأصغیریم
 قوت از حق خواهم و توفیق و لاف
 سهل شیری دان که صفاها بشکند
 مانند خصمی زو بتر در اندرون
 شیر باطن سخره خرگوش نیست
 کاو به دریاها نگردد کم و کاست
 کم نگردد سوزش آن خلق سوز...
 معده اش نعره زنان هل من مزید...
 روی آوردم به پیکار درون
 با نبی اندر جهاد اکبریم
 تا به سوزن بر کنم این کوه قاف
 شیر آن است آن که خود را بشکند
 (همان: ۱۳۸۹/۱-۱۳۷۳)

ستیز روح و نفس در انسان به دو صورت ظهور می یابد که می توان از آن ها بر حسب ظهور آثارشان در درون فرد و یا در بیرون و اجتماع، به دو عنوان «جنگ احوال» و «جنگ افراد» تعبیر کرد: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱-۲-۳- جنگ احوال

انسان ها در نگاه مولانا سه گروه اند: گروه اول کسانی اند که در بازگشت به عرش الهی، «مستغرق مطلق شدند» (همان: ۱۵۰۶/۴) و همچون حضرت عیسی (ع) به ملک ملحق شدند. گروه دوم «با خران ملحق شدند» و خشم محض و شهوت مطلق شدند (همان: ۱۵۰۹/۴) در نتیجه، استعداد فرشتگی را که در آن ها نهفته بود زیر پا نهادند و به مرتبه ی اسفل السافلین سقوط کردند. گروه سوم انسان - خدایانی اند که دائماً در

میدان قلب آن‌ها بین دو نیروی متضاد اهورایی و اهریمنی، کشمکش و نبرد وجود دارد:

ماند یک قسم دگر اندر جهاد
نیم حیوان، نیم حیّ با رشاد
روز و شب در جنگ و اندر کشمکش
کرده چالیش آخرش با اولش

(همان، ۱۵۳۲/۴-۱۵۳۱)

جنگ احوال، بازتاب لحظه به لحظه آثار جدالِ دو اَبَرناساز (روح و نفس) و غلبهٔ یکی بر دیگری در درون سالک است: غلبهٔ لطف بر قهر و خرق حجاب‌ها، مایهٔ انس و سرور عاشق می‌شود و به عکس، تجلی جلال و غلبهٔ قهر بر لطف و انقطاع جمال محبوب، مایهٔ خوف و قبض سالک می‌شود و این چنین است که مولانا انسان را به سبب همخانه بودن با دشمنِ نفس و نبرد دائمی با آن (حماسه درونی) از مشغول شدن به پیکار با بیگانگان در دنیای ظاهر (حماسهٔ بیرونی) بر حذر می‌دارد:

هست احوالم خلاف همدگر
هر یکی با هم مخالف در اثر
چون که هر دم راه خود را می‌زنم
مطلب با دگر کس سازگاری چون کنم؟
موج لشکرهای احوالم بین
هر یکی با دیگری در جنگ و کین
می‌نگر در خود چنین جنگ گران
پس چه مشغولی به جنگ دیگران؟
یا مگر زین جنگ، حَقّت وَا خرد
در جهانِ صلحِ یک رنگت برد

(همان: ۵۵/۶-۵۱)

حماسهٔ عرفانی، در حقیقت، شرح نبرد «فرامن» نورانی به مثابه قهرمان با «من» ظلمانی به مثابه ضدقهرمان در معرکهٔ دلِ سالک است که در آن، روح عرشی برای

رهایی از اسارت اهریمن و رسیدن به اصل خود یعنی عالم لاهوت، با تن، جدالی ابدی دارد و غالب مثنوی، شرح ستیزه و مجاهده انسان برای آزادی روح از چنگال دیو نفس است که یکی از عوامل مهم شکل گیری زمینه قهرمانی حماسه در عرفان به شمار می آید و اگر در حماسه بیرونی، نبرد قهرمان و ضد قهرمان در مدت محدودی پایان می پذیرد، در حماسه درونی، این نبرد تا پایان عمر صوفی ادامه می یابد و این، یکی از تفاوت های حماسه بیرونی با حماسه درونی است:

ظاهرت با باطنت ای خاک خوش چون که در جنگ اند و اندر کشمکش
 هر که خود از بهر حق باشد به جنگ تا شود معنیش خصم بود و رنگ
 ظلمتش با نور او شد در قتال آفتاب جانش را نبود زوال
 هر که او شد بهر ما در امتحان پشت زیر پایش آرد آسمان
 (همان: ۱۰۲۳/۴-۱۰۲۰)

بنابراین مولانا آدمی را در تمام طول حیاتش به جنگ با خویشتن می خواند زیرا جنود نفس حتی یک لحظه از پیکارهای خویش غافل نیستند و به محض غفلت جنود روحانیان، سپاه جسمانیان به قلعه آن ها- سینوردز به تعبیر مولانا- خواهند تاخت:

«حمله بردن این جهانیان بر آن جهانیان و تاختن بردن بر سینوردز و نسل که سر حدّ غیب است و غفلت ایشان از کمین که چون غازی به غزا نرود کافر، تاختن آرد»:

حمله بردند اسپه جسمانیان جانب قلعه و دز روحانیان
 تا فرو گیرند دربندان غیب تا کسی ناید از آن سو پاک جیب

غازیان حمله غزا چون کم برند کافران بر عکس حمله آورند...

(همان: ۲۴۴۳/۴/۲۴۴۱)

نکته مهمی که نباید از آن غفلت کرد این است که قهرمانان حماسه عرفانی با وجود کوشش‌ها و مجاهدات دائمی، تنها با استعانت از حضرت حق می‌توانند بر سپاه خصم درون، دست یابند و سرهنگان درگاه ملکوت در جنگ با سپاه جسم با استعانت از «نام» دوست به سپاه خصم درون حمله می‌برند:

سد شدی دربندها را ای لجوج کوری تو کرد سرهنگی خروج

نک منم سرهنگ و هنگت بشکنم نک به نامش نام و ننگت بشکنم

(همان: ۲۴۴۹/۴/۲۴۴۸)

۲-۲-۳- جنگ افراد

صفات متقابل حق که در درون انسان به صورت دو نیروی نهانی در نزاع‌اند، در عالم بیرون، برحسب غلبه یکی از دو نیروی خیر یا شر، مصادیق و مظاهری یافتند که نخستین آن‌ها، آدم و ابلیس‌اند و از همان آدم نخستین، صف‌آرایی طرفداران نور و ظلمت صورت بست و چالش و پیکار میان حق‌طلبان و حق ستیزان در گرفت و تاریخ بشری با این صف‌آرایی شروع شد. منتها نباید از یک نکته غافل بود و آن این که اگر مولانا سالک - پهلوان به تعبیر مثنوی - را از خطر ابلیس بر حذر می‌دارد، چنین تحذیری ضمن این که نسبت به دشمنان بیرونی که طرفداران اهریمن‌اند، ضرورت دارد، در اصل توجه دادن به دشمن پنهان درون اوست با قدرت بی‌پایانش که پیروان شیطان را به شر سوق می‌دهد:

ای خلیفه زادگان دادی کنید
 آن عدوی کز پدرتان کین کشید
 چند جا، بندش گرفت اندر نبرد
 این چنین کرده است با آن پهلوان
 تو قیاسی گیر طرّاریش را
 الحذر ای گل پرستان از شرش
 کاو همی بیند شما را از کمین
 که شما او را نمی بینید هین

(همان: ۲۸۵۷/۳-۲۸۴۷)

آدم و ابلیس، دو الگوی متخاصم ازلی و ابدی‌اند که در طول قرن‌ها و هزاره‌ها در قالب معتقدان حق و منکران حق، جابه‌جا و تکرار شده‌اند و در مکتب مولانا، تاریخ، چیزی جز تکرار همان الگوی نخستین نیست. مولانا برخی از مصادیق خیر و شر و جدال دائمی آن‌ها را در طول تاریخ بر شمرده است که بخشی از آن را می‌خوانیم:

هم‌چنان دور دوم، هابیل شد
 هم‌چنان این دو عَلم از عدل و جور
 دور دور و قرن قرن این دو فریق
 سال‌ها اندر میانشان حرب بود
 آب دریا را حکم سازید حق
 هم‌چنان تا دور و طور مصطفی
 هم‌چنان دور دوم، هابیل شد
 تا به نمرود آمد اندر دور دور...
 تا به فرعون و به موسی شفیق
 چون ز حد رفت و ملولی می‌فزود
 تا که ماند؟ که برّد زین دو سبق؟..
 تا ابو جهل آن سپهدار جفا...

(همان: ۲۱۶۵/۶-۲۱۵۷)

در منظومه فکری عرفانی، مرد حق در مقابله با اهریمن صفتان غالباً یا تنهاست و یا این که پیروانی معدود، یار اویند و از لشکریان و فرماندهان و سلاح‌ها و طاق و طُرنب جنگ در حماسه‌های پهلوانی خبری نیست. یک سو، مرد حق است با یاران معدود و ناتوانش و از سویی دیگر، حق ستیزان‌اند با شوکت و حشمت و سلاح و لشکر و...، اما از آن جایی که قدرت ولی خدا، از ماورای طبیعت سرچشمه می‌گیرد از قدرت دشمنان ظاهری، کم‌ترین واهمه‌ای ندارد و یک تنه بر شاهان و سپاهیان‌شان می‌زند و این، اساسی‌ترین تفاوت قهرمان حماسه پهلوانی با حماسه عرفانی است زیرا برای پهلوانان ملی، دارا بودن قدرت جسمانی برتر، مهم‌ترین اصل قهرمانی به شمار می‌آید اما قهرمان حماسه عرفانی تماماً بر نیروی درونی و ماورایی خود تکیه می‌کند، و جسم و نیروی آن، دشمن اصلی اوست و حماسه به دلیل همین تفاوت بنیادین، به دو نوع بیرونی و درونی تقسیم می‌شود:

هر که از خورشید باشد پشت گرم سخت رو باشد؛ نه بیم او را نه شرم
همچو روی آفتاب بی‌حذر گشت رویش خصم سوز و پرده در
هر پیمبر سخت رو بُد در جهان یکسواره تاخت بر جیش شهان
رو نگردانید از ترس و غمی یک تن تنها بزد بر عالمی

(همان: ۴۱۴۲/۳-۴۱۳۹)

۳-۳- نعل وارونه قهرمان و ضد قهرمان

عشق، بزرگ‌ترین قهرمان و نفس، بزرگ‌ترین ضد قهرمان حماسه عرفانی است. مصداق عینی عشق، انسان کامل، انبیا و اولیایند و مصداق عینی نفس، اشقیاء و منکران

حق‌اند که هر دو گروه در طول قرون در قالب‌ها و نام‌های مختلف، جابه‌جا و تکرار می‌شوند. چون سخن از بنیاد حماسه عرفانی است، به نحوه عملکرد و ظهور این دو نیروی متضاد و خارق‌العاده، منبعث از جمال و جلال الهی، اشاره بسیار مختصری خواهد شد.

۱-۳-۳- نعل وارونه عشق

عشق «ز اوصاف خدای بی‌نیاز» است (همان: ۹۷۱/۶) و تنها نیرویی است که روح عرشی به مدد آن می‌تواند از هفت خوان سلوک به سلامت بگذرد:

عشق، آن‌شعله است کاو چون برفروخت هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
 تیغ لادرقتلِ غیرِ حق براند درنگرزان پس که بعد لایچه ماند
 (همان، ۵۹۰-۵۸۹)

بنابراین اگر نفس، صفت قهر خداست (همان: ۱۹۲۸/۵) و:

دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست کاو به دریاها نگردهد کم و کاست
 (همان: ۱۳۷۵/۱)

برای غلبه بر چنین خصمی، نیرویی لازم است که از صفت خداوند باشد و آن، صفتِ لطفِ خدا یعنی عشق است و اگر مولانا عشق را این‌گونه می‌ستاید که:

عشق جوشد بحر را مانند دیگ عشق ساید کوه را مانند ریگ
 عشق بشکافد فلک را صد شکاف عشق لرزاند زمین را از گزاف
 (همان: ۲۷۳۶/۵-۲۷۳۵)

مقصودش آن است که در برابر دشمن قهاری چون نفس، هیچ قدرتی جز عشق

یارای مقابله ندارد و جز با استعانت از عشق که صفتی از صفات خداست نمی‌توان مهالک و مسالکِ ملکوت را طی کرد. یکی از بارزترین ویژگی عشق، آن است که در نخستین برخورد با عاشق، در سیمای قهر خود ظاهر می‌شود؛ به عبارت دیگر، عشق که لطف محض است و اصلاً تجلی لطف حق است، در ابتدای ظهورش چهره‌ای کاملاً کینه‌توزانه دارد. دلیل چنین ظهوری آن است که مدعیانِ دروغینِ عشق را در همان آغاز عاشقی از میدان براند زیرا عاشق صادق هرگز از قهر و جفای معشوق نمی‌گریزد. بنابراین عشق با قهر و قدرت‌نمایی نخستینش، عیار عاشقان را می‌سنجد:

بس شکنجه کرد عشقش بر زمین خود چرا دارد ز اوّل، عشق، کین؟

عشق، از اول چرا خونی بود؟ تا گریزد هر که بیرونی بود

(همان: ۴۷۵۲/۳-۴۷۵۱)

قهاریتِ آغازین عشق در فنای «من» ظلمانی عاشق، به آن، چهره‌ای کاملاً حماسی می‌بخشد و زمینه قهرمانی حماسه عرفانی را فراهم می‌آورد و در مکتب عرفان تا خودیِ عاشق کشته نشود، بُعد آسمانی‌اش، به جاودانگی نخواهد رسید بنابراین باید گفت که قهر آغازین عشق، در نهایت، عاشق را در دامن لطف خدا می‌اندازد:

صد هزاران سر به پولی آن زمان عشق خشم آلوده زه کرده کمان

عشق، خودبی‌خشم در وقت خوشی خوی دارد دم به دم خیره‌گشی

لیک مَرچ جان فدای شیر او کش گُشد این عشق و این شمشیر او

گُشتنی به از هزاران زندگمی سلطنت‌ها، مرده این بندگی

(همان: ۴۰۰۶/۶-۴۰۰۲)

۲-۳-۳- نعل وارونه ضد قهرمان

نفس، آبرناساز حماسه عرفانی است و ابلیس، مصداق عینی آن است و هر دو، مظهر قهر خدایند (همان: ۱۹۲۸/۵) به همین دلیل، قدرتی خارق‌العاده دارد چنان که حتی پیامبر (ص) از شرح قدرت آن، خودداری می‌کرد زیرا به اعتقاد وی، به خاطر هراس و هیبت شنیدن قدرت آن، «زهره‌های پردلان» دریده می‌شد (همان: ۱۹۱۲/۲) و مبارزه با این خصم درونی را «جهاد اکبر» نامید (همان: ۱۳۷۳/۱).

یکی از مهم‌ترین صفت نفس، آن است که برخلاف عشق، ابتدا در هیئت لطف خود، ظاهر می‌شود؛ یعنی، نفس که مظهر قهر خداست و خصلتی ویرانگرانه دارد، در ابتدای ظهورش چهره‌ای کاملاً مهرورزانه دارد و با عشوه و وعده‌های دروغین و «خُدعه و مکر و دها» سالک را در نهایت، در دام قهر خدا می‌اندازد (همان: ۳۶۱۴/۶) و تنها، دیده‌مرد حق، قادر به تشخیص قهر مکتوم در لطف دشمن‌ترین دشمنان است:

زان عوان سیر شدی دزد و تباہ گاه علوم انسانی و مطالعات
تا عوانان را به قهر توست راه
در خبر بشنو تو این پند نکور تاں جامع علوم انسانی
بین جَنبِئِکُمْ لَکُمْ اعدی عدو
طمطراق این عدو مشنو، گریز
کاو چو ابلیس است در لَج و ستیز
بر تو او از بهر دنیا و نبرد
آن عذاب سرمدی را سهل کرد
(همان: ۴۰۶۸/۳-۴۰۶۵)

قهر را از لطف داند هر کسی
خواه دانا خواه نادان یا خسی
لیک لطفی، قهر در پنهان شده
یا که قهری در دل لطف آمده

کم کسی داند مگر ربّانی‌ای
کش بُود در دل محکّ جانی‌ای
(همان: ۱۵۰۷/۳-۱۵۰۹)

۴- حماسه انسان کامل

انسان، زبده کاینات و انسان کامل، خلاصه و زبده آدمیان است و در حقیقت، تنها ولیّ خدا، مَجَلای تمام و کمالِ صفاتِ متقابلِ خداوند است و مطابق حدیث کنز مخفی، خداوند نهایتاً وجود خود را در عالم شهادت به واسطه انسان کامل مشاهده کرد و به واسطه او شناخت حاصل گردید و خلیفه اعظم و آئینه گیتی نما و جام جهان‌نما، کسی جز انسانِ کامل نیست (نسفی، ۱۳۸۹: ۷۴).

وحدتِ نوری ولیّ خدا با حضرت حق، دو ویژگی بارز را در آن‌ها موجب گردید و به انسان کامل در مثنوی، سیمایی کاملاً حماسی و پهلوانی بخشید و سبب شد تا شاهد عاملِ دیگرِ زمینه قهرمانی در حماسه عرفانی مولانا باشیم.

۴-۱- قهاریت انسان کامل

چنان که اشاره شد در هستی‌شناسی عرفانی، مقصود آفرینش که عبارت از ظهور و تجلی کمالاتِ حضرت حق بود، با خلق انسان کامل، محقق گردید. انسانِ کاملِ مثنوی هر چند با مجاهدات مداوم و با عنایت پروردگار به اتحاد نوری با خداوند نایل می‌آید اما هیچ‌گاه عالم ناسوت را فراموش نمی‌کند و کوشش می‌کند تا دور ماندگان راه حقیقت را از ظلمات نفس نجات بخشد و رهسپران ملکوت نیز بدون هدایت اولیای الهی قادر به فتح قاف قربت نخواهند بود زیرا گذر از جهان ظاهر و ورود به حریم قدس با خوف و خطر بسیاری همراه است:

پیر را بگزین که بی پیر این سفر
 هست بس پر آفت و خوف و خطر
 پس رهی را که ندیدستی تو هیچ
 هین مرو تنها ز رهبر سر مپیچ
 گر نباشد سایه او بر تو گول
 پس ترا سرگشته دارد بانگ غول
 (همان: ۲۹۴۶/۱-۲۹۴۳)

کمال ولی خدا و ارتباط او با پروردگار آسمان، به معنی دارا بودن دو صفت متضاد خداوند، یعنی لطف و قهر است و آن چه که در مثنوی، انسان کامل را به پهلوانان داستان‌های حماسی مانند می‌کند، یکی، همین بروز قهر ولی خدا در تصرف دل‌ها و شکستن خصم درون، منبعث از صفت جلال الهی است:

اولیا را هست قدرت از اله
 تیرِ جسته باز آرنش ز راه..
 چون به تذکیر و به نسیان قادراند
 بر همه دل‌های خلقان قاهرند
 صاحب ده، پادشاه جسم‌هاست
 صاحب دل، شاه دل‌های شماست
 (همان: ۱۶۷۸/۱-۱۶۶۹)

سر بریدن چیست؟ کشتن، نفس را
 در جهاد و ترک گفتن، نفس را...
 هیچ نکشد نفس را جز ظل پیر
 دامن آن نفس گش را سخت گیر
 (همان: ۲۵۲۸/۲-۲۵۲۵)

هدف مولانا از سرودن مثنوی چیزی جز تلاش و مجاهده انسان برای نزدیک شدن و یا رسیدن به مرتبه انسان کامل نیست «جوهر مثنوی، انسان کامل است، انسان والا؛ این انسان در عین آن که گوشت و پوست و استخوان دارد و با ما می‌نشیند و بر می‌خیزد، سرش به ابر می‌ساید، گاه به اولیاءالله شبیه می‌گردد، گاه به پهلوان‌های داستانی

با همان لحن گیرنده حماسی نیز وصف او سروده می‌شود (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۴: ۱۱۹) چنان که قدرت باطنی او «رشک رستم است» (همان: ۹۷۵/۵) و از ثبات قدمش در هفت خوان سلوک «کوه گردد خیره‌سر» (همان: ۲۱۲۹/۱)؛ باطنش «محیط هفت چرخ» (همان: ۳۷۶۶/۶) و ظاهرش «خصم سوز و پرده در» است (همان: ۴۱۳۸/۳) و یک سواره بر جیش حق ستیزان می‌تازد (همان: ۴۱۳۹/۳). بنابراین، توصیف قهاریت پهلوانان حق در قهر خصم درون و بیرون، منبعث از صفت جلال حضرت حق، یکی دیگر از عوامل حضور مختصات حماسه - زمینه قهرمانی - در مثنوی است:

صد هزاران کوه را خشم شهان
سرنگون کرده است ای بد گم‌رهان
کوه بر خود می‌شکافد صد شکاف
آفتابی چون خراسی در طواف
خشم مردان خشک گردان سحاب
خشم دل‌ها کرد عالم‌ها خراب
(همان: ۲۸۱۶/۳-۲۸۱۴)

۲-۴- انسان کامل و حوادث خارق‌العاده

انجام اعمال خارق‌العاده و غیرطبیعی در داستان‌های حماسی، یکی از ویژگی‌های اصلی حماسه پهلوانی به شمار می‌آید و داستان رستم و اسفندیار برای نمونه کافی است: در این جنگ، تیر بر اسفندیار کارگر نیست یا این که تمام زخم‌های عمیق رستم و رخس با کشیده شدن پری بر آن، یک شبه درمان می‌شود و ... که همگی فراتر از هنجار عادت و حاصل تاثیر و دخالت قدرت ماورای طبیعت بر سرنوشت قهرمانان است (فردوسی، ۱۳۸۲: ۲۹۴). این ویژگی در حماسه عرفانی نیز به وفور یافت می‌شود.

یکی از ویژگی‌های مهم تصوف، سرشتِ واقع‌ستیزی آن است و در نتیجه همین ویژگی، بسیاری از صوفیان، بعد از مرگ، فردیت تاریخی خود را از دست می‌دهند و بلافاصله به سمت اسطوره‌ای شدن پیش می‌روند تا به «نخستین‌ها»- انبیا و اولیای سلف که صاحب قدرت خارق‌العاده بوده‌اند - شبیه شوند و در سرگذشت نامه‌های اولیا، غالباً به «انسان- خدا» یانی بر می‌خوریم که بارزترین ویژگی آن‌ها، شکستن مرزهای عادی دنیای واقعی است؛ یعنی، اقدام به اعمالی که انسان‌های عادی از انجام آن‌ها عاجزاند. خرق عادت اگر به دست اولیا انجام شود «کرامت» و اگر بر دست پیغمبری ظاهر شود، «معجزه» نام دارد.

این که ظهور حوادث خارق‌العاده چگونه به انسان کامل در مثنوی، سیمایی حماسی می‌بخشد، موضوعی است که از دو وجه قابل بررسی است.

۱-۲-۴- مرد حق و سلطه بر طبیعت

در بینش عرفانی مولانا، تمامی پدیده‌های عالم دارای شعور و آگاهی‌اند: «در جماد از لطف، عقلی شد پدید» (همان: ۲۸۱۷/۴) و همه آن‌ها «با من و تو مرده، با حق زنده‌اند» (همان: ۸۳۸/۱). این ذی شعور بودن موجودات غیر انسانی، یک اصل مهم را در مکتب عرفانی مولوی اثبات می‌کند و آن، «سبب‌سوزی» است؛ به عنوان نمونه، به خواست حق و یا مرد حق، آتش، مظهر قهر و نابودی، آب لطف می‌شود برای ابراهیم و آب، مظهر لطف، آتش قهر می‌شود برای فرعون و تغییر ماهیت عناصر به اراده خدا یا انسان- خدایان حماسه عرفانی موضوعی است که عقلا و فلاسفه از درک آن عاجزاند:

آن گمان انگیز را سازد یقین
مهرها رویاند از اسباب کین
پرورد در آتش ابراهیم را
ایمنی روح سازد بیم را
از سبب سوزیش من سودایی‌ام
در خیالاتش چو سופسطایی‌ام
(همان: ۴۲۹۱/۶-۴۲۸۷)

بنابراین هم‌چنان که پدیده‌های هستی، تحت امر مرد خدایند، خود طبیعت نیز به سبب ذی‌شعوری، ولی خدا را از منکران خدا می‌شناسد و در خدمت اوست و چه حماسه‌ شگفتی! که در آن، کران تا کران عالم، سپاهیان حق و مردان حق‌اند؛ یاریگر دوستان و درهم کوبنده‌ی دشمنان:

آتش، ابراهیم را دندان نزد
چون گزیده‌ی حق بُودِ چوَنش گَزَد؟
موج دریا چون به امر حق بتاخت
اهل موسی را ز قبطی وا شناخت
اک، قارون را چو فرمان در رسید
با زر و تختش به قعر خود کشید
(همان: ۸۶۴/۱-۸۶۱)

هر یکی ز اجزای عالم یک به یک
بر غبی بند است و بر اُستاد، فک
بر یکی قند است و بر دیگر چو زهر
بر یکی لطف است و بر دیگر چو قهر
با خلیل، آتش، گل و ریحان و وِرد
باز بر نمرودیان مرگ است و درد
(همان: ۴۲۹۱/۶-۴۲۸۷)

سراسر مثنوی پر است از اعمال و حوادث خارق‌العاده که از عناصر اصلی حماسه است و شاید خواننده ناآشنا با مدار فکری مولانا، این قبیل ابیات را از نوع شطحیات

صوفیه بیندard اما از آن جایی که نگاه مولانا به کل عالم، براساس اصل تجلی اَضداد، حماسی است، این باورمندی، طبیعتاً بر زبان و بیانش اثری مستقیم دارد: طوفان به امر مرد حق، لشکر منکران حق را «بشکست و اندر آب ریخت» (همان: ۲۸۱۹/۳) و «صَرَصَر، عادیان را می‌ربود» (همان: ۲۸۲۲/۳) و باد، قوم عاد را «پاره پاره می‌سُکُست» (همان: ۸۲۴/۱) و آتش چون شمشیری برآن، تحت امر حق و یاریگر اهل الله است:

طبع من دیگر نگشت و عنصرم تیغ حَقَم هم به دستوری بُرم
(همان: ۸۳۰/۱)

در پناه لطف حق باید گریخت کاو هزاران لطف بر ارواح ریخت
تا پناهی یابی آن‌گه چون پناه؟ آب و آتش مر ترا گردد سپاه
(همان: ۱۸۴۰-۱۸۳۹)

۲-۲-۴- کرامت و اثبات حقانیت

یکی از مهم‌ترین عوامل ظهور اعمال خرق عادت در مثنوی، تردید مردمان نسبت به حقانیت مرد حق و در نهایت، انجام کرامت به دست ولی خدا برای اثبات ولایت خویش است؛ به عبارت دیگر، اولیای الهی، به خاطر اشرافی که بر ضمایر خلق دارند با انجام اعمال خارق‌العاده‌ای که عقول از درک و انجام آن‌ها عاجز و حیران‌اند مریدان را از شک و دودلی دیوِ نفس نسبت به حقانیت خود می‌رهانند.

در یکی از حکایات مثنوی، بنده‌ای از بندگان ابراهیم ادهم در دوران گذشته پادشاهی، بعد از مشاهده فقر و مسکنتش، «خیره شد در شیخ و اندر دلق او» (همان: ۳۲۱۳/۲) اما

ابراهیم ادهم با وقوف بر اندیشه‌ی وی با اظهار کرامت خود، پرده‌ی دودلی را از درون بنده‌ی منکرش می‌زداید و عظمت دنیای دل را با انجام عملی خارق‌العاده به وی می‌نماید:

شیخ واقف گشت بر اندیشه‌اش
شیخ چون شیر است و دل‌ها بیشه‌اش...
شیخ، سوزن زود در دریا فکند
خواست سوزن را به آواز بلند
صد هزاران ماهی اللّهی‌ای
سوزن زر بر لب هر ماهی‌ای
رو بدو کرد و بگفتش ای امیر
مُلکِ دل به یا چنان مُلکِ حقیر؟

(همان: ۳۲۲۸/۲-۳۲۱۶)

در نمونه‌ای دیگر، دیو و سواس، یکی از مریدان شیخ ابوالحسن خرقانی را نسبت به ولایتش به دودلی می‌افکند اما شیخ به فراست در می‌یابد- «از ضمیر او بدانست آن جلیل»- (همان: ۲۱۳۴/۶) و در نهایت، حمله‌ی دیو نفس‌میرد با مشاهده‌ی کرامت شیخ، ساکن گردید و شیخ نیز چنین خرق‌عادت‌ی را نه از جانب «من» ظاهری خود بلکه به سبب اتصال «منِ ملکوتی» او به مبدأ آفرینش می‌داند:

اندر این بود او که شیخ نامدار
زود پیش افتاد بر شیری سوار
شیرِ غران، هیزمش را می‌کشید
بر سر هیزم نشسته آن سعید
تازیانه‌اش مار نر بود از شرف
مار را بگرفته چون خزران به کف
تو یقین می‌دان که هر شیخی که هست
هم سواری می‌کند بر شیر مست...
عام ما و خاص ما فرمان اوست
جان ما بر رو دوان، جویان اوست
فردی ما، جفتی ما، نه از هواس
جان ما چون مهر، در دست خداست

(همان: ۲۱۴۲/۶-۲۱۲۶)

۵- سیمای حماسی عاشق در مثنوی

از میان تمامی آفریدگان، تنها در انسان به واسطه سرشت متضاد و دو بُنی‌اش، «استعدادِ تبدیل و نبرد» (همان: ۱۵۲۷/۴) وجود دارد. از نظر صوفی در نبرد میان «من» اهریمنی و «فرامن» اهورایی، تا زمانی که بُعد ظلمانی عاشق کشته نشود، روح آسمانی به آزادی نخواهد رسید. بنابراین، کشته شدن و مرگ، غبطه قهرمانان طریق معرفت است اما مقصود مولانا، مرگ ظاهری و جسمانی نیست بلکه از آن به عنوان «مرگ تبدیلی» تعبیر می‌کند:

بی حجابت باید آن ای ذولباب مرگ را بگزین و بر در آن حجاب
نه چنان مرگی که در گوری روی مرگ تبدیلی که در نوری روی
(همان: ۱۵۳۲/۴)

در مثنوی مولانا عاشق به مثابه قهرمان از دو وجه، سبب ایجاد زمینه قهرمانی حماسه عرفانی شده است که اجمالاً به هر دو وجه اشاره خواهد شد.

۵-۱- مرگ اختیاری عاشق

یکی دیگر از تفاوت‌های بنیادین حماسه عرفانی با حماسه پهلوانی این است که در حماسه عرفانی، قهرمان تا کشته نشود پیروز نخواهد شد! و یک جنبه شخصیت حماسی عاشق، اختیار شجاعانه مرگ یا همان قهر معشوق (حق، عشق، انسان کامل) است و اگر مولانا توصیه می‌کند که ازدهای درونت را «می‌کشانش در جهاد و در قتال» (همان: ۱۰۶۱/۳)، کشتن ازدهای نفس با تحمل قهر معشوق در کسوت ابتلا میسر می‌شود و عاشق باید آن را اختیار کند. تسلیم ارادی در برابر قضای الهی

(امتحان) و پذیرش آن به قدری دشوار است که مولانا بارها و بارها مدعیان عشق را به شدت از آن بر حذر می‌دارد زیرا عشق (اختیار لطف و قهر)، هفت خوانی است که گذر از آن، کار شیر خدا و رستم دستان است نه بز دلان و بد دلان سست عناصر و مقصود مولانا از «راه پر خون» (همان، ۱۳/۱) و «عقبه های همچو کوه» (همان، ۳۷۵۸/۵)، - هفت خوان سلوک - چیزی جز گذر از امتحانات مردشکن حق یا مرد حق نیست:

ای سگ گرگین زشت از حرص و جوش
پوستین شیر را بر خود مپوش
غرّه‌ی شیرت بخواهد امتحان
نقش شیر و آن ه اخلاق سگان؟
(همان: ۷۸۹/۳-۷۸۴)

هین مدو گستاخ در دشت بلا
هین مران کورانه اندر کربلا
که ز موی و استخوان هالکان
می نیابد راه، پای سالکان
جمله راه، استخوان و موی و پی
بس که تیغ قهر، لاشی کرد شی
(همان: ۸۳۳/۳-۸۳۱)

در بازگشت روح صوفی از عالم حس به دنیای فراخس، استعانت از مرشد کار دیده، ضروری است و پیر مکتب عشق نیز تا زمانی که صدق سالک را نیازماید از دستگیری او در وادی سلوک، سرباز می‌زند. بدین گونه که در همان ابتدای طریق معرفت، با امتحانی گُشنده، هستی و خودی عاشق را نشانه می‌رود. اگر عاشق را در انجام آزمون- که به مثابه مرگ و فناء خودی اوست- پایدار و مقاوم بیند، در حقایق آسمانی را به رویش می‌گشاید. این تسلیم ارادی و استقامت شجاعانه‌ی عاشق در

برابر جفا و قهر معشوق که به مرگِ شخصیت زمینی اش می‌انجامد، یکی از عوامل

زمینه‌سازِ حماسهٔ عرفانی - قهرمانی - در مثنوی است:

تو مکن تهدید از کشتن که من
تشنه‌ی زارم به خون خویشتن
عاشقان را هر زمانی مُردنی است
مردن عشاق، خود یک نوع نیست...
گر بریزد خون من آن دوست رو
پای کوبان، جان بر افشانم بر او
آزمودم، مرگ من در زندگی است
چون رهم زین زندگی، پابندگی است
اقتلونی اقتلونی یا ثقات
إِنَّ فِی قَتْلِ حَیَاتَا فِی حَیَاتِ

(همان: ۳۸۳۹/۳-۳۸۳۳)

۲-۵- جنون جبری عاشق

دانستیم که اگر عاشق، شجاعانه جفای معشوق را پذیرا باشد، به لطف وصال می‌رسد و جزای عاشق بعد از تحمل تازیانه‌های کشندهٔ سلوک، چیزی جز وصال و فراهم آوردن امکانِ ظهورِ روی دوست نیست:

می‌کشانش در جهاد و در قتل گناه علوم انسانی و مطالعات مردوار، الله یجزیک الوصال
(همان: ۱۰۶۱/۳)

با تجلی جمال دوست، نوع ادبی حماسه نیز به متضاد آن یعنی ادب غنایی مبدل می‌شود بنابراین هم دیوان شمس و هم مثنوی، دایم در بستر حماسه و غنا سیر می‌کنند و به ویژه باید گفت که مثنوی مولانا، تلاقیگاه سه نوع مهم ادبی جهان یعنی ادبیات حماسی، غنایی و تعلیمی است.

تجلی حُسن دوست بعد از پایداری عاشق در برابر جفاهای معشوق، البته دائمی

نیست، اما تأثیر آن به حدی است که عاشق را به جنون - جنون مقدّس - می‌کشاند و از آن پس او خود قهرمان حماسه‌خویش می‌شود. به عبارت دیگر، با انقطاع تجلی جمال و ظهور جلال، مستی نیروی بی‌پایان حاصل از دیدار جمال مطلق، عاشق را در خرق حجاب‌ها یاری می‌دهد تا دوباره آن حُسن بی‌همتا را مشاهده کند و از دیگر تفاوت‌های بنیادین و مهم حماسه‌عرفانی مولانا با آثار حماسه‌پهلوانی این است که در حماسه‌های پهلوانی، شاعر صرفاً روایتگر نبردهای قهرمانان داستان‌های حماسی است اما سراینده حماسه عرفانی - مولانا - گزارشگر احوال قهرمانی خود نیز هست و در جای جای مثنوی به نمونه‌هایی بر می‌خوریم که شاعر، نیروی بی‌پایان درون خویش، حاصل از مستی و جنون مشاهده حُسن دوست را شرح می‌دهد:

قصه محمود و اوصاف ایاز	چون شدم دیوانه، رفت اکنون ز ساز
زان که پیلیم دید هندستان به خواب	از خراج او مید برده شد خراب
ما جنون و اجدلّی فی الشّجون	بل جنون فی جنون فی جنون...
باده او در خور هر هوش نیست	حلقه او سخره‌ی هر گوش نیست
بار دیگر آمدم دیوانه‌وار	رو رو ای جان زود زنجیری بیار
غیر آن زنجیر زلف دلبرم	گر دو صد زنجیر باشد بر درم

(همان: ۱۹۱۷/۵-۱۸۸۴)

بنابراین، توصیف جنون و ظلومی و جهولی عاشق ناشی از تجلی جمال دوست، سبب حضور یکی دیگر از زمینه‌های اصلی حماسه یعنی زمینه قهرمانی است. این نوشته را با چند بیت در وصف جنون مقدّس قهرمان اصلی مثنوی یعنی مولانا درفنا‌ی

خودی و شرح سفر خون‌بارِ بازگشت به اقلیم جاودانگی به پایان می‌بریم :

شب همی جوشم در آتش هم‌چو دیگ روز تا شب خون خورم مانند ریگ...

گر بریزد خونم آن روح الامین جرعه جرعه خون خورم هم‌چون زمین

چون زمین و چون جنین خون‌خواره‌ام تا که عاشق گشته‌ام این کاره‌ام

از جمتادی مُردم و نامی شدم وز نما مُردم ز حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم؟ کی ز مردن کم شدم؟

حمله دیگر بر آرم از بشر تا برآرم از ملایک پرّ و سر

وز ملک هم بایدم جستن ز جو کل شیءِ هالک الّا وجهه

بار دیگر از ملک قربان شوم آن‌چه اندر وهم ناید آن شوم

پس عتدم گردم عدم چون ارغنون گویدم که انا الیه راجعون

(همان: ۳۹۰۷/۳-۳۸۹۱)

نتیجه

در عرفان اسلامی، خداوند یکتا با دو صفت متضاد جمال و جلال تجلی کرد و کل هستی، تجلی یکی از صفات متقابل حضرت حق است و بنیاد حماسه عرفانی بر ظهور این دو صفت ناساز قرار دارد. خداوند برای این که به مقصود آفرینش - معرفت خویش - نایل آید انسان را با هر دو صفت متضاد خویش آفرید و وجود انسان، آوردگاه آبر پیکار هستی میان دو قطب متضادش یعنی روح و نفس گردید و بخش مهمی از بنیاد حماسه عرفانی در مثنوی بر تقابل قهرمان و ضد قهرمان ناشی از تجلی صفات متقابل حق تعالی در درون انسان بنا نهاده شد و بدینسان هم عناصر هستی

و هم ذات انسان، به دلیل دارا بودن سرشتی دوگانه و متضاد، بر ستیز ناسازها استواراند که اساس تمامی حماسه‌ها را شکل می‌دهند.

انسان کامل به مثابه قهرمان، در مثنوی از دو وجه، سیمایی حماسی دارد: اول، قهاریت مرد حق در ارشاد سالکانِ طریق معرفت که زمینه قهرمانی حماسه عرفانی را موجب می‌گردد. دوم این که، عناصرِ طبیعت به سبب ذی‌شعوری، در تسخیر مرد حق و یاریگر اویند و در ستیزها تابع او که سبب ایجاد زمینه دیگری از حماسه یعنی خرق عادت در مثنوی مولانا گردید و خرق عادت یکی از ارکان بنیادین حماسه است. شخصیت عاشق از دو جهت، سبب‌سازِ حضور عنصرِ اصلیِ حماسه عرفانی شده است: استقامتِ شجاعانه عاشق در برابر قهر معشوق از یک سو، و نیروی حاصل از جنون مشاهده جمال حق تعالی از سویی دیگر از عوامل شکل دهنده بنیاد حماسه عرفانی، به خصوص زمینه قهرمانی حماسه در مثنوی است.

منابع :

- ۱- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۹۰)، آواها و ایماها، تهران، قطره، چاپ ششم
- ۲- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۰)، در سایه‌ی آفتاب، تهران، نشر سخن، چاپ اول
- ۳- رازی، نجم‌الدین (۱۳۶۶)، مرصاد العباد، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران، انتشارات علمی، چاپ سوم
- ۴- رزمجو، حسین (۱۳۶۸)، انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- ۵- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۱)، سرّ نی، تهران: علمی، چاپ نهم.
- ۶- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۴)، ارزش میراث صوفیه، انتشارات آریا، چاپ دوم
- ۷- سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵)، سایه‌های شکار شده، تهران، انتشارات طهوری، چاپ دوم.
- ۸- سنایی (۱۳۶۲)، دیوان، تصحیح مدرس رضوی، کتابخانه‌ی سنایی، چاپ دوم.
- ۹- _____ (۱۳۷۷)، حدیقه الحقیقه، تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران: چاپ پنجم.
- ۱۰- تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۵۶)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، انتشارات دانشگاه شریف، چاپ اول
- ۱۱- ستاری، جلال (۱۳۸۶)، عشق صوفیانه، تهران، نشر مرکز، چاپ پنجم
- ۱۲- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۰)، پیشگفتاری بر شرح مثنوی معنوی کریم زمانی، تهران، چاپ سی‌وهشتم

- ۱۳- شمیسا، سیروس (۱۳۷۰)، انواع ادبی، تهران، انتشارات فردوس، چاپ اول.
- ۱۴- شمیسا، سیروس (۱۳۸۳)، بیان، تهران: فردوس، چاپ سوم.
- ۱۵- صاحب الزمانی، ناصرالدین (۱۳۸۲)، خط سوم، تهران: انتشارات عطایی، چاپ هجدهم.
- ۱۶- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۳)، حماسه سرایی در ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهاردهم.
- ۱۷- فرهادی، روان (۱۳۷۵)، معنی عشق نزد مولانا، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
- ۱۸- قبادی، حسین‌علی (۱۳۸۶)، آیین آینه، تهران: انتشارات دانشگاه تربیت مدرس، چاپ دوم.
- ۱۹- کربن، هانری (۱۳۸۴)، بن‌مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی، ترجمه محمود بهفروزی، جامی، چاپ اول.
- ۲۰- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۷۲)، رؤیا، حماسه، اسطوره، تهران: نشر مرکز.
- ۲۱- گوهرین، سیدصادق (۱۳۸۸)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران: زوار، چاپ اول.
- ۲۲- محقق نیشابوری، جواد (۱۳۸۹)، حماسه در عرفان، مشهد: انتشارات سخن گستر، چاپ دوم.
- ۲۳- مرتضوی، منوچهر (۱۳۶۹)، فردوسی و شاهنامه، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

۲۴- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۸)، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.

۲۵- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۹)، الانسان الكامل، تصحیح ماریژان موله، چاپ دهم

۲۶- نصری، عبدالله (۱۳۷۶)، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، تهران، انتشارات دانشگاه علامه، چاپ

۲۷- مرتضوی، منوچهر (۱۳۹۰)، جهان‌بینی و حکمت مولا، توس، تهران، چاپ اول

۲۸- مرتضوی، منوچهر (۱۳۶۹)، فردوسی، شاهنامه، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ اول

مجلات:

۱- دهقانی، محمد (۱۳۸۱)، «شیر خدا و رستم دستان» نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۴۵، شماره ۱۸۵.

۲- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۲)، «انواع ادبی و شعر فارسی»، مجله‌ی خرد و کوشش، دوره چهارم، دانشگاه شیراز.

۳- مشتاق مهر، رحمان و ادبی فیروزجایی، حسین (۱۳۸۳)، «بازتاب عناصر حماسی در غزلیات شمس، فصلنامه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ارومیه،

شماره ۳.