پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال یازدهم، شماره بیست‌ویکم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، صفحات ۱۲۵-۱۰۵

تبلور ادبی عرفان اشراقی در ادبیات شفاهی شیعهٔ پیشاصفوی

(مطالعهٔ موردی *شاهنامه اسدی*)

فرزاد قائمی*

چکیده: پیوند تصوف و تشیع، یکی از ویژگی‌های توسعهٔ تشیع در سده‌های هشتم و نهم بود که مصادیق ادبی تأثیر تصوف در فرهنگ تشیع این دوره کمتر بررسی شده است. در این جستار، برای مشاهدهٔ این کیفیت، یک متن حماسی از سدهٔ نهم- دهم (*شاهنامه اسدی*) انتخاب شده است. پیوند دو عامل عرفان و مذهب در این اثر حماسی، متن را به نمونهٔ گذار ژانر حماسهٔ ملی به حماسهٔ دینی تبدیل کرده است و از آن با عنوان «حماسهٔ ملی- دینی» می‌توان یاد کرد. این جستار به پیوند آرای شیعی و صوفیانه در این متن، به‌ویژه نمودهای نظریهٔ نور محمدی(ص) در این اثر، و تحلیل کیفیت این تعامل و نشان‌دار کردن متن برای تعیین زمان سرایش آن پرداخته و درنهایت، سطوح ایدئولوژیک و سبک اندیشگی این متن حماسی برمبنای رویکرد سبک‌شناختی، تحلیل شده است.

کلیدواژه‌ها: *شاهنامه* اسدی، عرفان و تصوف، اشراق، تشیع، حماسه، گفتمان

---

* عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد e-mail: ghaemi-f@um.ac.ir

مقاله علمی – پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۶/۲۰؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۸/۲۴

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

مقدمه:

شاهنامه اسدی، یکی از حماسه‌های ناشناختهٔ پس از فردوسی منسوب یا سرودهٔ شاعری با کنیهٔ «اسدی» است که در ادامهٔ خط سیر حماسهٔ ملی در *شاهنامه* رخ می‌دهد. مضمون اصلی آن روایت کهن لشکرکشی سلیمان به ایران و تقابل او با رستم و کیخسرو و تکرار الگوی نبرد رستم با فرزندانش به طور ناشناخته است. با توجه به ویژگی‌های ادبی و زبانی اثر، از حیث حماسه‌پردازی (مؤلفه‌های سبکی) و خط سیر تطوّر حماسهٔ ملی و کیفیت نفوذ عناصر دینی (مؤلفه‌های خاستگاهی)، متن که شواهد تشیع شاعر در آن روشن است، می‌تواند بین سده‌های نهم تا دهم- اواخر عصر تیموری یا اوایل عصر صفوی- سروده شده باشد. داستان این حماسه، در ادامهٔ خط سیر *شاهنامه* رخ می‌دهد، در نتیجه بخشی از منظومه‌های ملی یا پهلوانی است، اما محتوای دینی در آن نفوذ قابل توجهی یافته است.

اولین اشارهٔ گذرا به یکی از نسخ این متن در کتاب *سیمرغ در قلمرو فرهنگ ایران* شده است که مؤلف، متن را «تقلیدی از حماسه‌های دیگر و آن را دارای رنگ کاملاً اسلامی» می‌داند (سلطانی گردفرامرزی، ۱۳۷۲: ۶۷-۶۶). اولین معرفی علمی و مفصل این اثر، مقالهٔ نویسندهٔ این جستار، «معرفی انتقادی، متن‌شناسی و نقد متنی حماسهٔ ناشناخته *شاهنامه اسدی*» است که برخی ویژگی‌های زبانی و ادبی این حماسه را در سه بخش واژگانی، نحوی و بلاغی بررسی کرده است (رک: قائمی، ۱۳۹۱: ۱۳۱-۱۰۵). *شاهنامه اسدی* حماسه‌ای با کمتر از ۲۴ هزار بیت (بیش از ۲۳۵۰۰ بیت که در نسخ موجود شمار آن اندکی متفاوت است) سرودهٔ شاعری با کنیهٔ «اسدی» و در یکی از نسخ منسوب به اسدی طوسی است (انتسابی که با توجه به زبان متن قطعاً غلط است) و در ادامهٔ خط سیر حماسهٔ ملی در *شاهنامه* رخ می‌دهد. در پنج نسخهٔ شناسایی‌شده از این حماسه (سه نسخه کامل و دو ناقص)، و ترقیمه‌های نسخ و برخی یادداشت‌های مالکان، اثر بارها *شاهنامه اسدی* نامیده شده است. در ابتدای یک مناجات در ضمن کتاب، در متن اثر نام اسدی به عنوان سراینده ذکر شده است. دربارهٔ سراینده یا زمان دقیق سرایش متن اطلاعاتی وجود ندارد. متن همچون غالب حماسه‌های ملی پس از سدهٔ هشتم، ساختار عامیانه- نقالی دارد و با توجه به سبک ادبی و زبانی، محتوا و روایت اثر، تألیف آن احتمالاً در قرن نهم یا دهم هجری پایان یافته و از حیث منابع، تحت تأثیر روایات شفاهی بوده است.[۱]

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

با توجه به اینکه این متن به‌درستی شناخته نشده است، به علت تعلق آن به دورهٔ مهم دگرگونی مذهب اکثریت جامعهٔ ایرانی از تسنن به تشیع و نقش بنیادین عرفان در این دگرگونی، شناخت اندیشه‌های اجتماعی صاحبِ اثر از ارزش زیادی برخوردار است. این تحقیق، پژوهشی سبکی، در حوزهٔ سطح اندیشهٔ اثر و مبتنی‌بر نقش محوری دو گفتمان غالب تشیع و عرفان در این متن است.

روش پژوهش، بررسی سبک اندیشگی *شاهنامه اسدی*، در سطح فکری و محتوایی، از حیث بررسی گفتمانی متن، با توجه به نشانه‌های موجود در لایه‌های زبانی، بلاغی و ایدئولوژیک است که عطف به تعلق اثر به اواخر عصرپیشاصفوی یا ابتدای صفویه، متن در نسبت با کیفیت‌های هنجار نوع حماسه و بستر تاریخی و دو گفتمان غالب در ایدئولوژی عصر سرایش- تشیع امامی و تصوف شیعی یا غیرشیعی متمایل به تشیع- بررسی می‌شود، تا چگونگی نمایندگی این گفتمان‌ها در ادبیت متن ادبی مذکور برمبنای پرسش‌های ذیل نمودار گردد:

۱. در ارتباط بین بافت و اندیشه، چه نقاط برجسته‌ای در سطح ایدئولوژیک این متن وجود دارد که جایگاه آن را در سیر تکوین نوع ادبی «حماسهٔ منظوم فارسی»[۲] مشخص می‌کند؟
۲. متن در سطح اندیشگی، در سیر تحول ژانر حماسهٔ منظوم فارسی، در سده‌های ۹ و ۱۰ که عصر گذار از حماسهٔ منظوم رسمی به رمانس منثور شفاهی است، چه جایگاهی دارد و آیا از این حیث، فردیت سبکی پیدا کرده است؟
۳. در راستای تبیین تشخص سبکی متن *شاهنامه اسدی* در نوع حماسهٔ ملی- دینی، ارتباط محتوا با برون‌متن چگونه در متن قابل رصد کردن است؟

همچنین در بخش پایانی مقاله، کوشیده می‌شود، در تکمیل پاسخ دو پرسش آغازین فوق، کیفیت هایی که ویژگی‌های سبکی این متن را در اعصار میانه (عصر گذار حماسه) تشخص می‌بخشد، بررسی شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

۱. سبک‌شناسی *شاهنامه اسدی*

از منظر دو گفتمان غالب بر عصر سرایش (تصوف و تشیع)

۱. ۱. بررسی ایدئولوژی متن در سطح اندیشگی، در نسبت با تصوف

شاهنامه اسدی، به عنوان متنی حماسی، در دو سطح، از حیث آرا و افکار و معتقداتی که نمایندگی می‌کند، قابل بررسی است:

۱. ۱. ۱. تداوم اندیشه‌هایی که در *شاهنامه فردوسی*، از دو منبع حکمت خسروانی (منابع فردوسی) و آرای شخصی و نگاه او به زندگی و جهان و تقدیر وجود داشته است و حماسه‌های پس از *شاهنامه*، بیشتر آن‌ها را در قالب نتیجه‌گیری مواقع و پایان و آغاز داستان و مثال‌های حکمت‌آموز تکرار کرده‌اند. اسدی نیز، چنین آرایی در باب تقدیر و فلک و روزگار دارد؛ اگرچه حجم پایین ابیاتِ حاوی این نوع نگاه، می‌تواند از شخصیت شاعر حکایت کند که چندان نگاه حکمی یا خیامی که هم در منابع خسروانی فردوسی و هم منظر حکمی او جایگاهی داشته، جایی در طرز فکر او ندارد و همین اشارات پراکنده، بیشتر از سنت ادبی حماسهٔ ایرانی که نکوهش تقدیر و فرافکنی فاجعه و شکست در آن نقش کانونی دارد، متأثر شده است.

۱. ۱ . ۲. اندیشه‌هایی که از فضا و بافت تاریخی و فکری و مذهبی عصر شاعر و شخصیت خود او، در چهار محور فکری به اثرش نفوذ کرده‌اند:

یک. افکار و باورها و خرافات عامیانه که احتمالاً متأثر از منابع شفاهی او و طومارهای نقالی یا روایات شفاهی به اثر نفوذی گاه و بیگاه و پراکنده دارند.

دو. اندیشه‌های شیعی که از فردوسی تا طومارهای عصر قجر، در پیوند تشیع و ملی‌گرایی و غرور بوم‌طلبانه (پیوندی که نقش تاریخی شعوبیه در آن انکارناپذیر و جایگاه فردوسی در تثبیت آن، نقطهٔ عطفی روشن است) در باب تشیع شاعر نیز، اگر تشیع فردوسی در قرن چهارم، متأثر از رواج آرای معتزله و اسماعیلیه، به‌سوی نوعی منظر فلسفی و عقل‌گرایانه متمایل است، تشیع در مسیر رشد منظر ایمانی و ولایی، منظر متفاوتی به‌سوی مذهب دارد که متأثر از شرایط تاریخی پس از قرن هشتم است.

یکی از مهم‌ترین بخش‌های ایدئولوژیک این متن، ساقی‌نامه‌ای سی‌ونه بیتی است که ذیل عنوان «مناجات حکیم اسدی به درگاه یزدان پاک»، بر زبان شاعر جاری شده است. ناظم در متن *شاهنامه*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

اسدی ساقی‌نامه‌ای سروده (ابیات ۳۳۴۷- ۳۳۰۸) و در آن پس از طلب باده از ساقی به ستایش پیامبر اسلام(ص) پرداخته است:

بده ساقی آن می که باشد حلال — رهان جانم از محنت قیل و قال
ز بی هوشی آیم زمانی به هوش — که بر مه رسانم چو مستان خروش
از آن می که اکسیر جانم شود — دوای دل ناتوانم شود...
(ابیات ۳۳۱۰- ۳۳۰۸)

مفهوم می حلال، مفهوم سمبولیکی متعلق به عرفان است. در فرقه‌های مختلف عرفانی و دوره های تکوین شعر عرفانی فارسی، تفسیرهایی از شراب می‌شود که به مرور تفاوت‌هایی یافته است (رک: پورجوادی و طارمی ، ۱۳۶۹، ج۲: ۲۱۸- ۲۱۵). از مضامینی که در این تفسیرها پیرامون چیستی شراب طرح شد، عشق ازلی و میثاق پروردگار با بنی آدم است که به گواه آیه شریفه: «أَلَسْتُ بِرَبِّکُم» (اعراف: ۱۷۲) به شراب الست تعبیر شده است. همچنین مفهوم عشق کیهانی (محبت همهٔ افلاک و ذات هستی به خداوند) تحت تأثیر شیوع مکتب عرفانی ابن‌عربی و تشبیه دو جهان به میخانه شراب عشق، از قرن هفتم، در شعر عرفانی فارسی متداول شد. از اوایل قرن هشتم به بعد، ده‌ها رساله در شرح تعابیر رمزی صوفیه نوشته شد که در آن‌ها، حتی الفاظ متعددی که برای شراب به‌کار می‌رفته، به‌حسب مراتب و منازل سلوک تفسیر شده که در ساقی‌نامه‌های عهد تیموری و صفوی نمودهای آن‌ها یافت می‌شود. پیروان ابن‌عربی در تعریف «شراب» اغلب از مفهوم تجلی استفاده می‌کردند و به همین سبب گاه ترکیباتی چون «شراب تجلی» را به‌کار می‌بردند (رک: لاهیجی، ۱۳۳۷: ۶۱۱- ۶۰۸). تفسیر اسدی از «می حلال»، که او را از بی‌هوشی به هوش حقیقی (هوشِ جان) برساند (ماهیت پارادوکسیکال می) و «ز درد جدایی، جدایی» و به نزد معشوق «آشنایی»اش دهد، یعنی عاشق را به محبت معشوق متصل کند و درعین‌حال «اکسیر جان» شاعر شود تا به گیتی گهر برافشاند (ذوق)، تفسیری کاملاً متأثر از مسلک سکر خراسانی است.

ساقی‌نامه سرایی در میان منظومهٔ حماسی نیز سنتی کهن است؛ بسیاری فردوسی را مبدع سرایش این نوع دانسته‌اند و این سبک از سدهٔ چهارم و پنجم در لابلای منظومه‌های حماسی و بعد غنایی، و در قوالب غیرروایی شعر فارسی چون قصیده و غزل نیز جای خود را باز کرده بود، درعین‌حال پیشینهٔ ساقی‌نامهٔ مستقل از قرن هشتم عقب‌تر نمی‌رود (گلچین معانی، ۱۳۶۸: ۷؛ فخرالزمانی قزوینی، ۱۳۴۰: ۳۲) که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

دوران اوج آن، از سدهٔ دهم به بعد است که تنوع و تکامل ساختاری پیدا می‌کند. ساقی‌نامه‌های نیمهٔ اول قرن دهم به بعد، ویژگی‌های وقوعی و بعد سبک هندی را نشان می‌دهند (جوکار، ۱۳۸۵: ۱۰۳)؛ ویژگی‌هایی که این ساقی‌نامه یکسره از آن‌ها تهی است. این ساقی‌نامه ساختار نیمه‌مستقلی دارد (نسل دوم رایج در سده‌های ۸ و ۹) و حاوی قسیمه یا سوگندنامهٔ پایانی است که به دعا یا شریطه‌ای اعتقادی، متضمن بر درود بر روان حضرت رسول(ص) و ستایش پیامبر ختم می‌شود و در آخرین بیت به دوازده امام نیز اشاره‌ای دارد. قسیمه در غالب ساقی‌نامه‌های قرن هشتم به بعد رایج است، و در آن شاعر ساقی را به انواع موضوعات و مقدسات سوگند می‌دهد. در این میان، نعت نبی(ص) و مدح ائمّه از مضامین متداولِ ساقی‌نامه‌های عهد تیموری و صفوی بوده است (کیهانی، ۱۳۸۸: ۵۶۳) و در عهد صفوی، با حضور امام علی(ع) به عنوان «ساقی کوثر»، این شعر به‌تدریج از مضامین عرفانی به‌سوی عقاید شیعی متمایل می‌شود. بنابراین ساقی‌نامه اسدی:

۱. اولاً یک ساقی‌نامهٔ عرفانی است که به خوانش‌های عرفانی متداول در سده‌های هفتم و هشتم خراسان وامدار است و نه یک ساقی‌نامهٔ عصر صفوی.
۲. ثانیاً، ساقی‌نامهٔ ساده‌ای غیرمستقل (در ضمن یک اثر حماسی) است که ساختار نسبتاً کهنی دارد و به ساقی‌نامه‌های متأخر پس از سدهٔ یازدهم که مستقل، بلند، فنّی و پیچیده‌اند، شباهتی ندارد.

همچنین بخش مدحی آن کاملاً مشابه مدح‌های سبک عراقی از حضرت رسول است. در آخرین بیت این مدح، خداوند را به اعزاز هشت و چهار قسم می‌دهد که افلاک از ایشان وام دارد. کاربرد این تعبیر در کلام شاعر، به‌طور پوشیده به دوازده امام عنایت دارد.

سه. بخش دیگری از تأثیرات گفتمان عرفانی برون‌متن در فضای ادبی این حماسه، رشد گرایش به توحید به‌جای اغراض ملّی، قومی و خونی است. در نبردهای حماسی رخ‌داده در فضای ژانر ملی، نبرد بیشتر بر سر انگیزه‌های ارضی یا قومیتی، یا برمبنای ارزش‌های اخلاقی حاکم بر طبقهٔ پهلوانان و متأثر از بافت تاریخی‌ای است که از اشرافیت جامعهٔ فئودالی نشئت گرفته است. اما در این متن، قهرمانان انگیزهٔ توحیدی دارند و چون یک سالک مبارز، با بت‌پرستی در جدال‌اند و جهان را با توحیدی که روح عرفانی دارد، تفسیر می‌کنند. در صحنهٔ مجلس آراستن شاه‌فهرست تاجدار زرّین‌کلاه برای رستم نامدار، شاعر فرهمندی شاه را مرتبط با خداپرستی وی دانسته، گمراهی را از

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

عوامل رویگردانی فرّه از کیان برمی‌شمرد؛ نکته‌ای که خاستگاه آن به حکمت خسروانی ایران باستان و تفکر سیاسی ایرانیان دربارهٔ فرهمندی شاه بازمی‌گردد او فرهمندی کیان را در تناقض با گمراهی آنان می‌داند که عصارهٔ حکمت خسروانی است. رستم این شاه بت‌پرست را به توحید می‌خواند.

بدو گفت رستم که ای شاهِ راد — نکویی ز شاهان به دین و به داد
نه زیبا بود از شهان، گمرَهی — که شاه است پیرایهٔ فرَّهی
شهان فرِّه دارند از کردگار — چرا بت پرستند در روزگار؟
(۸۵۳۷-۸۵۳۹)

و استدلالی که برای نفی تجسّد و الوهیّت بت‌های مظاهر ارباب انواع شرک ذکر می‌کند، مبتنی بر نظام علّی ادیان ابراهیمی است:

جمادی چه داند خدایی به دهر — نه بیند، نه بشناسد از نوش، زهر
نیارد کند دور از خود گزند — به گاز ار بُبرّند بندش ز بند
به آتش بَرَند و بکوبند سر — به پتک و به سندانِ فولادگر
نه داند نه بیند و نه بشنود — روا نیست هر کس بدو بگرود
(۸۵۴۰-۸۵۴۳)

رستمِ اسدی در گفتمان توحیدی خویش، ارتباطی علّی و تسلسلی بین توحید و نبوّت و معاد، ودر پی آن مفهوم عرفانی ولایت در دین را طرح می‌کند که بی‌تردید گفتمان در حال تکوین در جامعهٔ عصر او بوده که مرحلهٔ گذار از عرفان اشعری به عرفان شیعی بوده است:

سزای پرستش کسی را رواست — که دانا و بینا و برجا خداست
رسولانْش بر حق، کلامش یقین — برآراست زین‌سان سپهرِ بَرین
خور و ماه و چرخِ روان آفرید — همان در تنِ مرده جان آفرید
تن خاکِ آدم از او زنده شد — ملایک به پیشش سرافگنده شد
هم او پرورانَد، هم او بشکَرَد — ز دنیا هم او سوی عُقبی برد
بَرَد نیکوان را به سوی بهشت — بود دوزخ از بهر بدکارِ زشت
نباشد هر آن چیز گوید، دروغ — خور و ماه دارند از وی فروغ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

اگر صد زبان باشدم در دهان نیارم کنم قدرتش را بیان
(۸۵۴۴-۸۵۵۱)

این ابیات، بیانیهٔ غرّایی در توحید خداوند از زبان رستم پهلوان است. پهلوانی که رسالت حماسهٔ ملی- دینی به وی تفویض شده است. البته در کنار این گفتمان عرفانی- توحیدی غالب، بخشی از ارزش‌های این متن، دین‌شناسی شفاهی است. ازجمله در بخش همراهی رستم و کریمان (فرزند برزو، نوادهٔ رستم) در این متن، در مسیر رسالت دینی‌ای که از جانب سلیمان نبی بدان‌ها تفویض شده است، از دو شهر آچین و سماوات یاد می‌شود که دو کیش کفرآلود در آن‌ها گسترش یافته است. در نخستین شهر، بت زرّین سخن‌گویی و در دیگری، تجسد الهی و فرعون‌وار یک شاه- خدا پرستش می‌شود. در آچین (شهر شهبال‌شاه) بت‌پرستی یا کیش پرستش فتیش (اصطلاح به کاررفته در انسان‌شناسی برای نامیدن بت) و در سماوات‌شهر (شهر جبّارشاه) کیش شخصیت شاه- خدایی (پرستش انسان- خدا) رواج دارد. در این بخش، کریمان، به‌مثابهٔ یک پهلوان دینی، اژدها می‌کشد تا بتکده ویران کند و خدایان جمادی را درهم بشکند و رستم، در مقام یک مبلّغ مذهبی، یا یک شبه‌پیامبر عمل کرده، با منطق گفتمان توحیدگرایانه، به نفی پرستش خدایان سنگی می‌پردازد:

جمادی نشاید که باشد خدا کزین‌سان کنندش سر از تن جدا
به تمثال او بود دیو لعین که با تو سخن گفت از قهرو کین
نبیند، نداند، ندارد خرد پرستندهٔ او بود کم ز دد
(۹۴۷۲-۹۴۷۵)

این ابیات می‌تواند تحت تأثیر آموزه‌های قرآنی شکل گرفته باشد. گفتمان توحیدگرایانهٔ حضرت ابراهیم در نفی پرستش اجرام آسمانی و آیه: « لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» [غروب‌کنندگان را دوست ندارم] (انعام: ۷۶) از زبان وی، که در ردّ پرستش خورشید و ماه و ستارگانی که ناپایدارند، نازل شده است، بی‌شباهت با این منطق رستم نیست. رشد فرهنگ توحیدی، نقطهٔ عطف این تکوین ایدئولوژیک در پردازش شخصیت قهرمان حماسه است.

چهار. عرفانی که در شکل‌گیری محور فکری و عاطفی سبک عراقی نقش بنیادین داشته، در دوران فترت این سبک، تا اوایل دورهٔ صفوی، حتی پس از آن در شعر سبک اصفهانی نیز نمود روشن دارد، در این اثر تجلی روشن دارد. علاوه‌بر ساقی‌نامه که اشاره رفت، یکی از بهترین نمودهای عرفان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

در *شاهنامهٔ اسدی*، پاسخ‌های رستم به سلیمان است که کاملاً تفسیری اشراقی از جهان آفرینش و مفهوم توحید ارائه می‌دهد که از گسترش آرای عرفانی در عصر و جغرافیای حیات شاعر حکایت می‌کند. در این مناظره، سلیمان چند پرسش از رستم می‌کند: پرسش‌هایی در معرفت‌شناسی خداوند، هدف از آفرینش، علت خمیدگی چرخ، و درنهایت، خاستگاه تکلم در نفس ناطقه و منشأ تقدیر انسان:

... از این آفرینش چه بُد مدَّعا　　چرا خم شده چرخ بهر دعا؟
که باشد که در تن سخن گویدی　　به حکم که باشدکه تن پویدی؟
(۹۹۵-۹۹۶)

رستم، پس از مقدمه‌ای در بیان دلاوری‌های خود دربرابر کفر و بت‌پرستی، و در دفاع از دین خدا، و شهادت به حقانیت کتاب‌های پیامبران آسمانی، از ایمان خود، کیخسرو و دیگر ایرانیان به دین و رای «یزدان» می‌گوید که با همان دین موسی یکی قلمداد می‌شود:

ابر دین یزدانم و رای او　　به هر جا همی‌دانمی جای او...
تو را نیست دین دگر در جهان　　به جز دین موسی که هستیم آن
(۱۰۰۹ و ۱۰۱۲)

و در پاسخ پرسش‌های نبی، رستم ضمن تکرار اندیشهٔ مشهور عارفان ایرانی که آغاز آفرینش را با تجلی مرتبط می‌دانستند (در ازل پرتو حسنت...)، منظر عرفانی‌ای را تبیین می‌کند که شباهت غریبی با حکمت نوریهٔ سهروردی دارد؛ نظریه‌ای که به اقرار خود او، با الگوی کهن فرّ کیانی در حکمت خسروانی (خرّه به تعبیر سهروردی) و اعتقاد به لازمهٔ هدایت عمومی افراد جامعه با نفوذ فرّه (در صورت عمل به خویشکاری) و نظریهٔ «بخت» مرتبط است. تداوم بخت آفریده‌های اورمزد با تابش فرّه و سریان حیات در حکمت نورانی شیخ اشراق با اعطای نور نورالانوار به جهان وجود میسر می‌شود. در نظریه فلسفی سهروردی هستی غیر از نور و جهان جز اشراق نیست و هرچه در جهان به وجود می‌آید نور است. انسان هم از این قاعده مستثنا نیست و همان‌گونه که نورهای دیگران به او می‌تابد، او نیز بر دیگران می‌تابد. بنابراین انسان، در مراتب نوریه، وجودی «فیاض» است که می‌تواند روشن شود یا روشن گرداند. رستم نیز توصیفی نمادین از کیفیت اشراقی تجلی حقیقت در وجود ارائه می‌دهد که مطابق آن، فیضان نور از «گنج» آفتاب (نورالانوار) بر انسان می‌تابد و انسانِ فیّاض،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

نور را به جهان بازمی‌تاباند و این نور، از منشأ مقدس آسمانی‌اش، به همهٔ موجودات هستی، بخت و روزی آن‌ها را می‌رساند (مشابه مفهوم خسروانی وابسته بودن تفویض بخت به تابش فرّه).

چو کرد آفتاب تجلی ظهور — در این کالبد هم بتابید نور
جهان روشن از نور والای اوست — به هر جا که بینی همه جای اوست
بدین جانور خیل چندین هزار — رساند همی روزی بی‌شمار
نه از دادن روزی آید به رنج — نه چندان که بخشد، کم آیدش گنج
(۱۰۱۸-۱۰۲۱)

نکته شگفتی در این مناظره، تأکید بر قداست نمادین آفتاب است: پیامبر سامی، از میان همهٔ افلاک، وصف خدا را با آفرینش آفتاب نشان‌دار می‌کند: «که این چرخ کرده است، این آفتاب؟» (رک بیت۹۹۲)؛ اما اوج این اشراق‌گرایی در پاسخ رستم نمودار می‌شود. پهلوان ایرانی، چنان موبدی پارسی، دلیل بالانشینی آفتاب را که بر اوج سیر می‌کند، این می‌داند که هستیِ هر چه در خشک و تر است، پاسداری شود (همچون مهر که با ده‌هزار جفت چشم، بر فراز گردونه‌اش، در آسمان حرکت می‌کرد تا حامی و مهربانِ مخلوقات اورمزدی باشد)؛ همچنین از نقش روشنی‌بخش آفتاب، به عنوان یک چراغ (تابش فرّه در حکمت خسروانی و فیضان نور در حکمت نوریّه یا اشراق) یاد می‌کند:

از آن آفتاب است بالاسِیَر — که زو پرورش یابدی بحر و بر
چراغی است در راه پروردگار — که تا کم نگیرند مردان کار
(۱۰۱۵-۱۰۱۶)

اسدی در مدح پیامبر(ص) در ساقی‌نامه‌اش، ضمن اشاره به عظمت نقش شخصیت رسول(ص) در قرار کائنات، از جایگاه نور محمدی در پدید آوردن افلاک و عناصر سخن می‌گوید. با این اشارهٔ صریح، تأثیرپذیری شاعر منظومه یا منبع احتمالی او در روایت بخش‌هایی از این اثر، از حکمت اشراق سهروردی غیرقابل‌انکار است:

...خور و ماه و کیوان و چرخ — ز روی زمین تا به هفت آسمان
روان ز نور محمد پدید آمده — که او قفل دین را کَلید آمده
(۳۳۳۰-۳۳۳۱)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

دربارهٔ آفرینش نیز تفسیری می‌دهد که به‌شدت اشراقی و متکی بر خوانش عرفانی تجلی ازلی و گناه و عصیان و کفران مخلوقات- به‌ویژه ملائک- است؛ این تفسیر روایت حافظ را از تجلی ازلی (در اَزَل پرتو حُسنت ز تجلّی دم زد/ عشق پیدا شد و...) و تقابل آن با سرکشی و جهل فرشتگان نسبت به محبت الهی (جلوه‌ای کرد رُخَت دید مَلَک عشق نداشت...) را به ذهن متداعی می‌کند. شاعر، جبروت الهی را چنان آیینه‌ای آبگون تصور می‌کند که جایگاه حقیقی هر مخلوق در آن مشخص بود، اگر چه مخلوقات، سرکشی و جهل را سرمایهٔ گمراهی خود کردند:

یکی آینه بود زآب خدیو — در او بود پیدا پری هم ز دیو
نکردند ادراک معبود خویش — ز مغروری[و]جهل، گم‌کرده کیش
(۱۰۲۴- ۱۰۲۵)

به همین جهت، انسان را از پست‌ترین عنصر سرشته می‌کند تا افلاک و فرشتگان بر او تعظیم کنند و آسمان نیز به همین جهت، خمیده‌پشت است. شاعر در این ابیات، تفسیری از علت فرمان خداوند برای سجود فرشتگان بر انسان ارائه می‌کند که بسیار جالب توجه است. جهل و خودفریفتگی کرّوبیان، و غرور آن‌ها نسبت به لطافت طبع لاهوتی خود، باعث شد خداوند موجودی خاکی را بر آن‌ها برتری دهد تا این غرور را به داروی ملامت علاج کند. این تفسیر به‌شدت ملامتی است که خود می‌تواند از دلایل تعلق متن به قرون شیوع این اندیشه (۷ تا ۹) باشد:

از آن روی از خاک، آدم نمود — ز ادراک خود کرد آدم سجود
چو بشناخت او ذات پروردگار — فلک، اختران کرد بر وی نثار
به تعظیم آدم فلک گشت خَم — سخن نیست زین‌ها دگر بیش و کم
(۱۰۲۶-۱۰۲۸)

در بیت ۱۰۲۶، «نمود» به معنی انجام و ساختن و «ز» مصرع دوم، سببی است: به این علّت از خاک آدم را آفرید و آدم از روی ادراک خود (که فرشتگان نداشتند) سجده کرد. در این ابیات، شاعر از زبان رستم، قرائتی از آفرینش را ارائه می‌دهد که صبغهٔ عرفانی شدیدی دارد. برتری آدم بر ملائک در این فرهنگ موضوع مهمّی بود:

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی — بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز
(حافظ، ۱۳۸۰: ۲۲۹)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

و نفس ناطقه و جوهر کلمه را به تابش نور الهی (معرفت اشراقی انسان نسبت به نورالانوار) نسبت می‌دهد:

بپرسیدی از من که در تن سخَن — که گوید به کردار روز عَدَن
یکی پرتو از نور پروردگار — بتابید از لطف او گاه کار
تن خاکی آمد همی در سُخَن — درآمد به فرمان آن ذوالمنَن
(۱۰۲۹-۱۰۳۱)

و به «یاهو» گفتن و «حق...حق» درویشان و مفهوم خراسانی سکر (معرفت در بی‌هوشی: هوشِ جان) اشاره دارد:

دل عارفان زنده از نام اوست — همی مستی عشق از جام اوست
(۱۰۳۳)

پیوند اشراق و تشیع، از محورهای شکل‌دهندهٔ اصلی تصوف شیعی در قرن هشتم و نهم است که اوج شکوفایی فلسفی آن در عصر صفوی، اندیشهٔ کسی چون ملاصدرا را شکل داد.

۲. ۲. رشد گفتمان تشیع: شاخص اصلی در فردیت ایدئولوژیک متن

به باور پژوهشگران تاریخ اجتماعی تشیع، شاعران در گسترش تشیع در سده‌های هشتم و نهم که عصر شیعه‌ستیزی خلفای عباسی (با فروپاشی آن‌ها به‌دست هولاکوی مغول) پایان یافته بود، نقش عمده‌ای داشته، حضور شاعران نامور در قرن نهم در شهرهای نیشابور و سبزوار باعث گسترش تشیع در این مناطق شده بود (رک: حسین‌پور، ۱۳۸۶: ۸۲- ۵۹). ولی شعر چگونه این نقش را ایفا کرد؟ یک عامل مهم در این زمینه تصوف است که پیوند دیرسال آن با شعر، ازسویی، و پیوند نوخاستهٔ آن با تشیع و مدح ائمه، ازدیگرسو، شعر را به عامل گسترش تشیع، به‌ویژه بدل کرد. شاعران شیعی اواخر سده‌های هشت و نه که اغلب گرایشی به عرفان داشتند، یا حتی شاعران غیرشیعه که از مناقب امامان شیعه می‌سرودند، گواه تحقق این رسالت تاریخی هستند. هانری کربن خصوصیاتی که حکمت شیعی را به عرفان و تصوف به‌معنای عام کلمه پیوند می‌دهد، مشتمل بر تمایل به باطن و باطن‌گرایی، آشنایی با اسرار و معارف باطنی از طریق تعالیم ائمه اطهار(ع) و اعتقاد به ولایت می‌داند (کربن، ۱۳۶۱، ج۱: ۲۵۶). نزدیکی تشیع به تصوف، نقش رازآیینی و سمبولیزم را در شکل دادن به فرق شیعی آن عصر شاخص‌تر کرد؛ ازجمله، اعتقاد به تجلی امامان و تبلور چهرهٔ انسان کامل در سیمای شخصیت‌های مقدس پیشااسلامی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

مثل مسیح و سلیمان و ظهور تأویل‌پذیر آن‌ها در خواب و رؤیا، اندیشه‌ای بود که در فرق فکری تشیع این عصر و نمود آن در افکار و باورهای مردم عامی نیز نفوذ کرد. نفوذی که تشدید آن در عصر صفوی، به رشد خرافات مذهبی در این عصر دامن زد. *شاهنامه اسدی*، از این حیث، به عنوان یک متن حماسی که دانش دینی سراینده‌اش در حد عالی نباید باشد، هنوز از خرافات‌گرایی عصر صفوی فاصله دارد، اما تجلی‌باوری و پیوند گاه و بی‌گاه رازآیینی خسروانی با عرفان اسلامی که از ویژگی های قرن هشتم و نهم است را هم در عرفان اسدی و هم در تشیّعش می‌توان بازجست. یکی از بهترین نمودهای این گرایش، اشاره به تجلی نور محمدیه بر چهرهٔ رازناک یک موبد، شمن باستانی یعنی زال، در یکی از صحنه‌های شگفت این اثر است. در مجلس زال و فرامرز، در نزد آصف، زال بشارت ظهور محمد(ص) را می‌دهد و می‌گوید که کیخسرو نیز با واسطهٔ سروش، اسلام را پیش از نزول دریافت کرده است. شاعر از زبان شخصیت داستان، به حقانیت علی(ع) و قرائت دوازده امامی شیعهٔ امامیه از ولایت رسول گواهی می‌دهد:

بسی راز بنهفته زال گزین — به آصف بیان کرد از بهر دین
به دین محمد ورا مژده داد — که جان و دل ما از اوی است شاد
به پور عمش صاحب ذوالفقار — پس از وی امام‌اند هشت و چهار
ندیده به دین محمّد شدیم — به کیش و به آیین احمد شدیم
همان شاه ما هست بر دین او — گزیده به جان کیش و آیین او

(۶۶۷۰-۶۶۷۴)

اینکه هر جا به امامان اشاره می‌کند از هشت و چهار (تبلور اعداد مقدس در حروف)، استفاده می‌کند، آیا نمی‌تواند به اعتقاد شایع در آن عصر (که شکل افراطی‌اش در حروفیه دیده می‌شود) دربارهٔ تقدس اعداد و حروف اشاره کند؟ این اعتقاد فرق شیعه به نقش سمبولیک اعداد، از حیث تاریخی، ریشه در منظر تأویلی و باطنی اسماعیلیه به اعداد دارد. مثلاً به عقیدهٔ اسماعیلیه، عدد هفت، در سراسر قرآن کریم به «هفت امام اسماعیلی» تأویل می‌شود و مقصود از «هفت آسمان» و «هفت دریا» و نظایر این‌ها در باطن، امامان هفت‌گانه‌اند (کربن، ۱۳۶۱: ۲۴۴). شکل عامیانهٔ همین باورهای حکمی- نجومی کهن بوده که با گسترش تشیع، از سدهٔ دهم، در میان مردم عادی بسیار معمول شده است. حتی وعدهٔ نزدیکی به آخرالزمان (زمان پیش از ظهور)، اعتقادی است که از زمان حملهٔ ترکان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

سلجوقی شدت گرفته، به‌ویژه پس از حملهٔ مغول، تا انتهای قرن نهم، در متون مختلف از آن بسیار یاد شده و در این متن، ابیات مذکور در بشارت ظهور از زبان زال، بدان ختم می‌شود:

نگهدار این سرّ ما در نهان که نزدیک گردید آخر زمان
(۶۰۷۲)

نکتهٔ دیگری که این متن را به گفتمان عرفان و تصوف از منظر شیعی پیوند می‌دهد، اعتقاد به نور محمدی است که در همین بستر فلسفی مورد بحث، که تصوف و تفکر اشراقی را به تشیع پیوند می‌زد، در قرن هشتم و نهم در آرای شیعیان نمودهایی دارد. در *شاهنامه اسدی*، افزون‌بر موارد بحث‌شده، در دیگر جایگاه‌ها نیز، اعتقاد به این تفکر اشراقی، با قرائت شیعی، همخوانی یافته است و تأکید بر مسئلهٔ عرفانی نور محمدیه، حتی به مسئلهٔ شیعی شفاعت پیوند می‌خورد:

خدایا به اعزاز پیغمبران به نور محمّد شه سروران
به پور عمش صاحب حلم و جود که در خانه‌ات آمد اندر وجود
شرف یافت زان کعبه اندر جهان که مولا ز مادر شد آن‌جا عیان
به اولاد پاکش، ایا کردگار که باشد جهان را از ایشان قرار
که بخشی گناهم به آل علی ز عصیان کنی نامه‌ام منجلی
به هشت و چهارم ببخشی گناه که مویم سفید است و نامه سیاه
(۲۰۳۱۴-۲۰۳۱۹)

اعتقاد به نور محمدی، در آرای شیعی نفوذ می‌یابد و منابع اصلی شیعه، ضمن تأکید بر روایات متضمن این اعتقاد بر مضامین مشابهی تأکید می‌ورزند؛ به‌ویژه روایاتی که دلالت بر سابق بودن نور آن حضرت بر قاطبهٔ مخلوقات دارند (رک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸: ۳۶۰). در برخی روایات به اتحاد نوری حضرت علی(ع) با آن حضرت نیز اشاره شده است. ازجمله: «خلقت أنا و علی بن ابی‌طالب من نور واحد، نسبح اللّه ی‌منة العرش قبل أن ی‌خلق آدم بألفی عام» (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴ق، ج۱: ۱۳۴). این اندیشه، پیش از اینکه در عصر صفوی به متون فقهی و حکمی شیعه راه یابد، در اشعار شیعی- صوفیانهٔ قرن نهم نمودار شده بود. یک نمونهٔ خوب دراین‌باره قصیده‌ای متعلق به افچنگی، شاعر خراسانی قرن نهم است. پیوند میان انبیای بنی‌اسرائیل و تشیع، اعتقاد به قدیم بودن نور پیامبر و «نور علی» و نقش ازلی این نور در خلقت افلاک، در کالبد لحن حماسی قصیدهٔ شاعر خراسانی، نکاتی در این متن‌اند که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

شباهت غریبی با ابیات مورد بحث اسدی در این باره دارند. «روایی بودن» نیز از ویژگی‌های مدیحه-های شیعی قرن نهم است (ازجمله در ولایت‌نامه‌ها و معجزنامه‌های مولا). در این مدح روایی، شاعر از زبان نور محمدی، در بیان رؤیایی صادقه، چنین از روزگار ازلی یاد می‌کند:

نه عرش بد، نه کرسی و نه لوح و نه قلم — نه دهر و نه کواکب و نه کوه و نه کمر
تا بود مرتضی بود، تا بود من بُدم — باشیم نیز تا که رود این جهان به سَر
با آدم صفی بُد همراه و همنفس — با نوح در سفینه و با هود در سفر
هر جا که مهتری به بلا مبتلا شدی — دستش علی گرفتی و بودیش راهبر
اول که آفرید خداوند نور من — و آنگه بیافرید علی را در آن اثر
هفت آسمان ز نور من آنگه بیافرید — افلاک و دهر و انجم و خورشید و ماه و خوَر
و آنگه بیافرید ز نور علی زمین — اشجار و کو[ه]ها و نباتات سر به سر
هرچَز زمین بروید لطف علی بود — بر آل و ذریات محبانش سر به سر

(سلطانی مقدم، ۱۳۸۸: ۲۸۷)

فضای عرفان‌گرایی حاکم بر قرن هشتم، تشیع در حال رشد را در این عصر به عرفان نزدیک کرده بود که نمودهای آن را در حرکت‌ها و نهضت‌های شیعی این عصر مثل سربداران و مرعشیان می‌توان دید و در قرن نهم، پیوند اندیشه‌هایی مثل مهدویت و شهود و اشراق و تجلّی، در سطح عام، و تبلور حکمی- صوفیانهٔ آن در فعالیت‌ها و آرای فرقی چون ذهبیه، شاه نعمت‌اللهی‌ها و شیعیان غالی، زمینه‌هایی را در اطراف آموزه‌های شیعی قرن نهم ایجاد کرد که در قرن دهم و یازدهم به رسوخ برخی افراط‌گرایی‌های مذهبی در عصر صفوی انجامید. تصوف سیاسی عصر صفوی اوایل به‌شدت به یک نهضت صوفیانه متمایل بود، اما به‌تدریج، به‌ویژه با ورود فقهای جبل عامل به ایران تصوف را به حاشیه راند و با کم‌رنگ کردن عرفان فضا را برای رشد تشیع سیاسی فراهم کرد. بنابراین، وجود اشاره‌هایی به اشراق و شهود و وحدت نورانی عالم امکان در شعر سراینده‌ای قصه‌خوان چون اسدی، آن‌هم در زوایا و خبایای محدود اثری حماسی که در حوزهٔ ادب شفاهی شکل گرفته است، باعث می‌شود امکان اینکه چنین اثری در فضای ایدئولوژیک غالب بر عصر صفوی خلق شده باشد، پایین بیاید. فضای فکری جامعه در اواخر قرن هشتم و اوایل قرن نهم، که ازسویی گسترش اندیشه‌های عرفانی در جامعه را، در پشت سر، و گرایش معتدل به تشیع را، در پیش رو داشته است، بهترین بستر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

برای خلق گفتمان شیعی- عرفانی حاکم بر این اثر است. البته این گفتمان، علاوه‌بر سویهٔ توحیدی و عرفانی، دربرابر جهان بیرون نوعی روحیهٔ وحدت‌گرایانه دارد که با آرمان‌گرایی عرفانی بیگانه نیست. آمالی چون آرزوی برابر نشستن سلیمان سامی و کیخسرو ایرانی و به انجمن نشستن آن‌ها با یکدیگر، که به‌مثابهٔ تصویری از آرزوی یک صلح جهانی، یا به تعبیر عرفانی وحدت ابنای عالم خلق است، ازجملهٔ این مضامین است:

سلیمان و کیخسروِ پاک‌تن به یک جا نشینند در انجمن
درِ کینه و جنگ بسته شود تن بدسگالانْش خسته شود
(۲۵۴۰-۲۵۴۱)

این مطلوب، متعلق به بدنهٔ فرهنگ شفاهی تشیّع پیشاصفوی بوده است که در دو سویهٔ هویّت ایرانی و اسلامی خود، آرزوی چنین پیوندی را در یک اسطوره تجسّم بخشیده بود. اهمیت *شاهنامه اسدی* این است که در ظرفی از تاریخ اساطیری، هویّت شیعهٔ ایرانی را نمادینه کرده است. برای تکوین این هویت، نمایه‌های استواری در این متن گمنام حماسی یافت می‌شود که قابل توجه است: در این متن، از زبان سیمرغ خطاب به پیکی برای زال که نمایندهٔ خرد الوهی جهان حماسه است، بشارت ظهور خاتم انبیای جهان(ص) در عصر آخرزمان و تداوم زال تا آن عصر نبوّت ایشان بیان می‌شود:

یکی لوح از من ببر نزد زال بگویش که: ای پَهلَو بی‌همال
بخوان آنچه بنوشته بر لوح زر که گردی سرافراز و فیروزگر...
پس از من نشینی تو بر گاه من پری‌زاد و دیوان برت انجمن
شوی بر پری سر به سر پادشاه شهنشاه و سالار جنّی سپاه
بمانی چنین تا به آخر زمان که آید محمّد پدید از نهان
به آخر زمان او پیمبر شود به خلق جهان جمله رهبر شود
(۱۵۵۹۵- ۱۵۶۰۱)

این نبوت که پیامد توحید بود، در ادامه به ولایت ائمهٔ معصومین تا عصر قیام غایب(عج) و به رسالت شیعهٔ ایرانی در این زنجیرهٔ مقدس ختم می‌شود:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

درآور سپاهت به دین رسول | به پیغمبری ساز او را قبول
به پور عمش شاه مردان علی | که دین نبی زو شود منجلی
به اولاد او تا به روز قیام | همین است پیغام من والسّلام
(۱۵۶۰۲- ۱۵۶۰۴)

و نمایندهٔ خرد ایرانی، متأثر از گفتمان غالب بر عصر شاعر، گواهی می‌دهد که ایرانیان حتی پیش از ظهور حضرت رسول(ص)، به نبوّت او و ولایت جانشینان برحقّش گواهی داده‌اند:

چو بشنید نام رسول خدای | دل زال زر اندر آمد ز جای
به سیمرغ گفت: ای گُزینِ طیور | به یزدانِ دادار [و] ربّ غفور
که شد مدتی تا من و سروران | هم از تخمهٔ سام گندآوران
شده‌ستیم آگه از آن نامدار | که دارد زمین و زمان زو قرار
خور و ماه و پروین هم از نور اوست | به گیتی جهان سربه‌سر شور اوست
به دین وی اقرار داریم ما | ز کف دامنش کی گذاریم ما
ز گفتار او مرغ گردید شاد | همان لوح و نخچیر او را بداد
(۱۵۶۰۵- ۱۵۶۱۱)

بدین ترتیب، این متن حماسی، سند ارزشمندی است که گفتمان غالب بر عصر رشد تشیع در ایران را نشان می‌دهد و نقش حماسه در پیوند دو سوی این هویت (دو بال هویت ایرانی و اسلامی- شیعی) آشکارتر می‌گردد.

نتیجه:

دربارهٔ ظهور دین (به‌طور عام) و تشیع (به‌طور خاص) در حماسه دو سطح قابل ذکر است:

۱. ورود شخصیت‌های دینی و مذهبی در تاریخ شفاهی حماسهٔ ملی.

۲. ورود شخصیت‌های افسانه‌های شفاهی و حماسهٔ ملی در نقلِ تاریخ مذهب.

نوع اول، حماسهٔ ملی- دینی و نوع دوم، حماسهٔ دینی را شکل می‌دهد. البته باید دانست، با افول حماسهٔ ملی و رشد حماسهٔ دینی در عصر صفوی می‌توان گفت، «حماسهٔ ملی- دینی»، یک نوع گذار بین حماسهٔ ملی و حماسهٔ دینی است. *شاهنامهٔ اسدی* نیز که اغراض آگاهانهٔ سراینده در پیوند دین و ملّیت،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

در آن شواهدی بسیار روشن دارد، یک حماسهٔ ملی- دینی و متنی متعلق به دوهٔ گذار است. علت این تغییر ژانر را نیز باید در شرایط سیاسی و ایدئولوژیک حاکم بر جامعه جستجو کرد. پیش از روی کار آمدن صفویه و با فراهم شدن زمینه‌های گسترش تشیع در قلمروی تمدن اسلامی، در سده‌های هشتم و نهم هجری، اسباب پیوستن باورهای دینی و ملی به یکدیگر، در سطحی جدید و با انگیزه‌هایی متفاوت با اغراض اولیه به وجود آمده است. در دوره‌های موسوم به گذار آثاری خلق می‌شوند که ویژگی‌های حدواسط دارند. پس از قرن هشتم، دورهٔ گذاری در حماسه‌سرایی فارسی آغاز می‌شود که به دوران اوج «حماسه‌های دینی» در عصر صفوی و استحالهٔ حماسهٔ ملی به «رمانس‌های حماسی منظوم و منثور» ختم می‌شود.

شاهنامه اسدی متنی است که در شاخهٔ حماسه‌های ملی و ادب پهلوانی ایران جای گرفته است، اما برخی شاخصه‌های ظهور دین در حماسه را نشان می‌دهد که در حماسهٔ دینی بیشتر دیده می‌شود.

در پاسخ پرسش‌های این جستار باید گفت:

۱. در ارتباط بین بافت و اندیشه باید گفت: متن در سطح ایدئولوژیک، نمایندهٔ تحولات فکری جامعه در عصر سرایش خود است. گسترش تشیع، بعد از انحلال دستگاه خلافت، تحول ایدئولوژیک مهم این عصر بوده است. به همین دلیل، تشیع پیشاصفوی به شدت با تصوف و گرایش به اشراق و شهود ترکیب شده است. در *شاهنامهٔ اسدی*، ضمن رشد و گسترهٔ تشیع، در گونهٔ پیشاصفوی آن، که با آرای عرفانی و مشارب اشراقی انس و نزدیکی دارد، نشانه‌های پایان حماسه‌های ملی و پهلوانی و رود به عصر حماسه‌های دینی و رمانس‌های قهرمانی که در عهد صفوی به اوج می‌رسد، قابل رصد کردن است. شاه- موبد شاخص حماسهٔ ملی (کیخسرو)، تبدیل به شخصیت متضرع یک پارسای تارک دنیا و یک صوفی پرهیزگار می‌شود و پهلوان شاهنامه (رستم) که فارغ از انگیزه‌های دینی، شخصیتی ملی و بی‌تعلق بود، تبدیل به پهلوانی با انگیزه‌های اعتقادی و جهادی پررنگ‌تر می‌شود که با نوعی از اشراق صوفیانه جهان را می‌نگرد و زال و سیمرغ نیز تبدیل به شخصیتهای مرشد و راهنمای سلوک می‌شوند. سلیمان نیز سیمای انسان کامل را دارد. پیوند جهان‌های افسانه و حماسه به مذهب و عرفان، از کیفیت‌های متن حماسی در دوران گذار از ادبیات سبک عراقی به ادبیات در عصر صفوی است که افق‌های فراسوی انواع دگرگون می‌شوند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

۲. چنانچه دیدیم، متن در سطح اندیشگی، پذیرای نوعی عامیانگی بود که در سیر تحول ژانر حماسهٔ منظوم فارسی، نمایندهٔ گذار از حماسهٔ منظوم رسمی به رمانس منثور شفاهی است. اثر از این حیث، فردیت سبکی خاصی نشان می‌دهد، اما تعلیق و تغزل، توسعهٔ جهان افسانه و کاهش تلخی فضای تراژیک حماسهٔ کلاسیک (در این متن شاهد مرگ هیچ قهرمان بزرگی در جبههٔ خیر نیستیم)، عناصر درون‌متنی‌ای است که دگرگونگی اثر را در سطح محتوا و اندیشه نمایندگی می‌کند.

۳. در راستای تبیین تشخص سبکی متن شاهنامهٔ اسدی در نوع حماسهٔ ملی- دینی باید گفت که ارتباط محتوا با برون‌متن با تطبیق جهان متنی اثر با جهان تاریخی و سیاسی خلق آن میسر شده است. بدین صورت که در مکاتب عرفان شیعی پیشاصفوی چون نعمت‌اللهی و نوربخشیه و فلسفهٔ عرفان شیعی عصر صفوی، اندیشهٔ اشراقی و نقش سمبولیک نور محمدی در تفسیر جهان هستی، نقشی بنیادین دارد. شاهنامهٔ اسدی نیز هم در سطح بیان اندیشه از زبان اشخاص داستانی و هم در سطح تصویرسازی و خلق فضای حماسی، گرایش به اشراق و شهود و فلسفهٔ نوریه را، البته در سطحی عامیانه که لازمهٔ متن حماسی است، نشان می‌دهد. پس از این حیث، نمونهٔ خوبی از نمایش وحدت برون‌متن و درون‌متن در ژانر حماسهٔ منظوم فارسی است.

تشیع، مهم‌ترین گفتمان در حال رشد در ادبیات فارسی سده‌های نهم تا دهم بوده است که نشان می‌دهد، رشد گفتمان تشیع، پیش از تمرکز سیاسی بر آن در عصر صفوی آغاز شده بود و این خود، ادعای منتقدان تاریخ تشیع در ایران را که تبدیل گفتمان تشیع را به گفتمان غالب در این عصر به حمایت سیاسی صفویه از آن نسبت می‌دهند، به چالش می‌کشد. شناخت بیشتر متونی از این دست، دانش ما را پیرامون این فضای فکری- فرهنگی و کیفیت استحالهٔ این فضا به حقیقت نزدیک‌تر خواهد کرد.

پانوشت‌ها:

۱. دربارهٔ مشخصات و فهرست توصیفی نسخ این متن؛ رک: *فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی ایران*، ۱۳۷۱، ج ۴: ۹۵؛ *نشریه نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران*، دفتر۷: ۳۰۶ و *فهرست کتب خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی* شماره ۲. ج ۲: ۱۵۵؛ *فهرست نسخه‌های خطی*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

کتابخانه مجلس شورای اسلامی (۱۳۷۷). ج ۳۷: ۹۷ و منزوی، ج۳: ۳۷۵۳. با توجه به نسخهٔ اساس و روش و دیدگاه متفاوت با تصحیح دیگر موجود از این متن (آیدنلو)، در این جستار به شمارهٔ ابیات تصحیح نویسندهٔ جستار ارجاع شده است که در انتشارات سورهٔ مهر در حال انتشار است.

۲. از این منظر حماسهٔ فارسی دو نوع دارد که مراد از آن‌ها حماسهٔ منظوم و حماسهٔ شفاهی فارسی است که نوع اول در انواع ملی (پهلوانی)، دینی و تاریخی و نوع دوم در نثر شفاهی و روایات راویان و متونی چون طومارهای نقالی و انواعی چون رستم‌نامه تبلور می‌یابد.

کتاب‌نامه:

- ابن‌بابویه، علی‌بن حسین. (۱۴۰۴ق). *الإمامة و التبصرة من الحیرة*، قم: مدرسة الإمام المهدی(عج).
- اسدی. *شاهنامه اسدی*. (نسخهٔ خطی. کتابت: ۱۲۷۱ق) کاتب: محمدباقر قزوینی. شماره نسخه: ۱۶۰۹/ف. کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- پورجوادی، نصرالله و حسین طارمی. (۱۳۶۹)، «باده». *دانشنامهٔ جهان اسلام*، زیرنظر غلامعلی حدّاد عادل، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- جوکار، منوچهر. (۱۳۸۵). «ملاحظاتی در ساختار ساقی‌نامه با تأکید بر دو نمونه گذشته و معاصر»، *پژوهشهای ادبی*، شماره ۱۲ و ۱۳،۱۲۲– ۹۹.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۰). *دیوان* . براساس نسخهٔ غنی‌و قزوینی، تهران: ققنوس.
- حسین‌پور، علی. (۱۳۸۶).«تاریخ اجتماعی شیعیان ایران در نیمه نخست قرن نهم هجری»، *فصلنامه تاریخ در آینه پژوهش*، شماره ۱۶، ۸۲– ۵۹.
- سلطانی گرد فرامرزی، علی. (۱۳۷۲). *سیمرغ در قلمرو فرهنگ ایران*. تهران: مبتکران.
- سلطانی مقدم، حمیده. (۱۳۸۸). «چهار قصیده و یک ترجیع بند از افچنگی (شاعر شیعی قرن نهم)»، *پیام بهارستان*،سال دوم، شماره ششم، ۲۸۸– ۲۸۷.
- فخرالزمانی قزوینی، ملا عبدالنبی (۱۳۴۰): *تذکره میخانه*، به اهتمام گلچین معانی، تهران: اقبال.
- *فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی ایران* (۱۳۷۱)، ج ۴. کتب فارسی. از شماره ۱۵۰۱ تا ۲۰۰۰، فراهم آورنده: سید عبدالله انوار. تهران: کتابخانه ملی ایران.
- *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی* (۱۳۷۷). ج ۳۷. ۱۳۵۰۱–۱۴۰۰۰. به کوشش علی صدرایی خوئی. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی با همکاری کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

- قائمی، فرزاد (پاییز ۱۳۹۱). «معرفی انتقادی، متن‌شناسی و نقد متنی حماسهٔ ناشناختهٔ شاهنامه اسدی»، جستارهای ادبی، سال ۴۵، شمارهٔ سوم (پیاپی ۱۷۸)، ۱۳۱- ۱۰۵.
- کربن، هانری (۱۳۶۱). *تاریخ فلسفه اسلام*، ترجمه اسدالله مبشری، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- *گلچین معانی، احمد. (۱۳۶۸) تذکرهٔ پیمانه*، تهران: کتابخانه *سنایی*.
- لاهیجی، شیخ محمد. (۱۳۳۷)، *شرح گلشن راز*، تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار*، بیروت.
- منزوی، احمد. (۱۳۵۰). *فهرست نسخه‌های خطی فارسی*. ج ۳. تهران: موسسه فرهنگی منطقه‌ای؛ نشریه شماره ۳۳.
- *نشریه نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران* (۱۳۵۳)، دفتر۷، شماره ۱۰۳۹/۷. شماره مسلسل ۱۷۷۸. زیر نظر محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار. تهران: دانشگاه تهران.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]