

پیوند اسطوره و عرفان؛ برداشت‌های عرفانی سهروردی از شاهنامه فردوسی

دکتر الیاس نورایی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه

چکیده

سهروردی از جمله عارفان علاقه‌مند به حکمت ایران باستان است که در آثار خود به عناصر و شخصیت‌های اساطیری ایران بسیار اشاره کرده است. وی از برخی از شخصیت‌های اساطیری، مانند «سیمرغ»، «زال»، «رستم» و «اسفندیار» و سرگذشت آنان برداشت‌های عرفانی کرده و هر یک را نمادی برای بیان حقایق فلسفی و عرفانی خود قرار داده است. در نوشتار حاضر به بررسی مفهوم «خورنه» (فر)، ارتباط آن با نور محمدی و سکینه، و یکی شدن این دو مفهوم در اندیشه‌های سهروردی پرداخته شده است؛ همچنین برخی شخصیت‌ها و عناصر حماسی و اساطیری که در آثار رمزی سهروردی صورت عرفانی به خود گرفته‌اند و سرگذشت آنها تأویل‌ها و تفسیرهایی به همراه داشته است، بررسی شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، فردوسی، خورنه، شخصیت‌های شاهنامه، برداشت‌های عارفانه.

تاریخ دریافت مقاله: 1391/8/15

تاریخ پذیرش مقاله: 1392/7/15

Email: Nooraieilyas@yahoo.com

مقدمه

سهروردی از بهترین کسانی است که میان فلسفه و عرفان امتزاج و وحدت ایجاد کرده است. آثار او کانونی است که در آن حکمت زرتشت و افلاطون، حکمت مشاء و عرفان اسلامی و وحی و سنت دینی به هم رسیده و با ابداعات خود او ترکیب یافته‌اند. به نظر سهروردی، فرزندان ایران باستان، حکیمان الهی یونان، عارفان بزرگ مسلمان و شاعران شرایع و ادیان، همه یک حقیقت و پیام معنوی را برای بشر بازگو می‌کنند و او خود را به‌حق وارث و نماینده راستین و احیاگر این میراث عظیم معنوی می‌داند.

حکمت سهروردی، حکمت اشراق است و حکمت اشراق از دید او، نور دانش و معرفتی است که از مشرق انوار عقلی بر نفوس تابیده است. وی نخستین قدم ضروری در راه حصول شناخت اشراقی را، چنان‌که در

کتاب‌ها و رساله‌های خود به آن اشاره کرده است، تزکیه نفس و خودشناسی می‌داند و علم النفس را کلید درک این حکمت می‌شناسد. سهروردی با عقاید و آرای ایرانیان پیش از اسلام آشنا شده است و چنان‌که خود می‌گوید، در میان آنان کسانی بوده‌اند که به حق رهبری می‌کردند و حق آنان را در راه راست رهبری می‌کرد. اینان همان «حکمای خسروانی» یا «فهلویین» هستند که به تصفیة باطن، تهذیب نفس و تفسیر جهان بر مبنای قاعده نور و ظلمت معتقد بوده‌اند. وی در رساله‌های رمزی خود، از جمله عقل سرخ، لغت موران، صفیر سیمرغ، الواح عمادی و... از این شخصیت‌ها نام می‌برد. در آثار سهروردی، حماسه پهلوانی کهن ایران به حماسه عرفانی سالک در راه خدا تبدیل می‌شود.

در مورد ارتباط حکمت اشراق با ایران باستان و آثار مورد توجه سهروردی کتاب‌های زیادی نوشته شده است؛ از جمله می‌توان به شروخی که بر «حکمة الاشراق» او نوشته شده است، اشاره کرد که شرح شهرزوری (1372) مهم‌ترین آنها است. در عصر حاضر نیز متفکرانی چون هانری کربن در این زمینه به پژوهش پرداخته‌اند که از جمله آثار او می‌توان به *ارض ملکوت* (1383)، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی* (1369)، و *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان* (1382) اشاره کرد. نصراله پورجوادی در *عرفان و اشراق* (1382) و تقی پورنامداریان در *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی* (1375) به این موضوع پرداخته‌اند؛ اما در خصوص تأویل و تفسیر عناصری از ایران باستان و به‌ویژه شاهنامه که شیخ اشراق در بیان مقاصد عرفانی خود از آن بهره برده، کمتر صحبت شده است. در این مقاله بیشتر به تأویل‌ها و تفسیرهایی که در این زمینه بیان شده، پرداخته شده است. پیش از این مدرسی (1382) مفهوم فرّه را بررسی کرده است، اما در بخش عظیمی از مقاله خود به توصیف فرّه و ذکر ویژگی‌ها و موارد کاربرد آن در *اوستا* و *شاهنامه* پرداخته و تنها در چند نمونه کوتاه به فرّه در آثار سهروردی اشاره کرده است. میرجلال‌الدین کزازی نیز در چند جمله کوتاه به مفهوم فرّه در آثار شیخ اشراق اشاره نموده است. (ر.ک. کزازی 1380: 175)

از آنجا که مبحث نور و ظلمت با مفهوم «خورنه» اوستایی یا «خره» یا «فرّه ایزدی» و «کیان خره» ارتباط دارد، ما در این جستار به نقش آن در تفکر سهروردی و ارتباط آن با «نور محمدی» و «سکینه» می‌پردازیم. از میان شاهان اساطیری نیز شخصیت «کیخسرو» به عنوان نماد انسان کامل و جام او که «جام جم» نیز خوانده شده است، مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ همچنین به داستان زال، و رستم و اسفندیار و نقشی که سیمرغ افسانه‌ای در سرگذشت آنان دارد، و برداشت‌های عرفانی سهروردی از این شخصیت‌ها خواهیم پرداخت.

خورنه، فرّه ایزدی، فرّ کیانی

شاید بتوان گفت یکی از اصلی‌ترین و اساسی‌ترین مفاهیم و اصطلاحات در آثار سهروردی که پیوندی جدایی‌ناپذیر با ایران باستان دارد، اصطلاح «فرّه ایزدی» است که سهروردی آن را به صورت‌های مختلفی چون «خوره»، «فرّه»، «فرّه نورانی»، «فرّ»، «هیبت نورانی»، «کیان‌خره» و «فرّ کیانی» به کار برده است. مفهوم فرّ و فرّه در ایران باستان، در شاهنامه نیز بازتاب یافته است. در ایران باستان، فرّه از آن پاکان بوده و دژآیینانی چون افراسیاب را توان بر خورداری از آن نبوده است. فرّه آن‌چنان توان خارق‌العاده‌ای در فرد ایجاد می‌کند که جمشید با کمک آن:

به فرّ کیی نرم کرد آنها چو خود و زره کرد و چون جوشنا
(فردوسی 1389، ج 1: 44)

فرّ، از بن‌مایه‌های آثار سهروردی، در واقع، همان «خورنه» اوستایی است که در پهلوی «خوره» و در فارسی امروز «فرّه» خوانده می‌شود؛ نورالانواری که به عقیده هانری کربن، از مشرقی به مشرق دیگر روشن‌کننده عوالم است، از اعماق هویت الهی برمی‌خیزد و از آغاز پیدایش جهان تا پایان استحاله آن فعال است. در تصاویر مقدّس، این نور به صورت هاله‌ای درخشان تصویر می‌شود که گرد سر پادشاهان و روحانیان مذهب مزدیسنا حلقه زده است. (شایگان 1387: 221) از نظر ریشه‌شناسی نیز فرّه یا خورنه با واژه خورشید در ارتباط است و پایه حکمت سهروردی نیز که حکمت اشراق یا نور و فروغ است، بر آن نهاده شده است.

کلمه مشرق در مشرب سهروردی، مفهومی وسیع یافته است. معنی تحت‌اللفظی این واژه، مشرق جغرافیایی است و به عبارت دقیق‌تر، عالم ایرانی و نیز ساعتی که افق با شعله‌های آتش شفق روشن می‌شود. در عالم عرفان، مراد از مشرق، جهان موجودات نوری است و از آنجا است که روح معرفت و جذبات بر سالک طلوع می‌کند. به نظر کربن، هیچ فلسفه حقیقی نمی‌توان یافت که با ماوراءالطبیعه جذب و خلسه پایان نپذیرد؛ یعنی با سیر و سلوکی عارفانه که مستلزم تمهید مقدمات جدی فلسفی نباشد، و حکمت نوربخش خسروانیان، ایرانیان دیرین، به درستی چنین بود که در نهاد آن، دو مفهوم مشرق و اشراق به هم پیوست. (کربن 1383: 203) در ناخودآگاه ذهن ایرانیان این مفهوم نهفته است که ایران، سرزمین نور و فروغ است و در برابر آن، توران قرار دارد که سرزمین تیرگی و ظلمت است. خاقانی می‌گوید:

گر آن کیخسرو ایران نور است چرا بیژن شد این در چاه یلدا
(خاقانی شروانی 1388: 24)

بازتاب خورنه را در جهان‌شناسی مزدیسنا می‌توان دید که در آن جهان به دو بخش معنوی، یعنی عالم روشنایی، مجردات و عقول، و بخش گیتی، یعنی عالم ظلمانی، دنیای ماده و طبیعت تقسیم می‌شود. به عقیده سهروردی، از عالم روشنایی بر جان انسان‌های کامل، نوری می‌تابد که به آنها نیرو می‌دهد و آنان را یاری

می‌رساند. جان‌ها از این نور، روشنایی می‌گیرند و هاله‌ای درخشان‌تر از نور خورشید بر سرشان می‌تابد. این نور همان است که به عقیده زرتشت از ذات خداوند (نورالانوار) ساطع می‌شود و مخلوقات به‌واسطه آن دارای مراتب می‌شوند و برخی بر دیگری تقدّم می‌یابند. (کرین 1382: 85)

این نور لاهوتی که از جانب نورالانوار بر افراد ویژه‌ای فرود می‌آید، مبنای صلاحیت و مشروعیت آنان برای رهبری مردم است. «فرّ یا فرّه از پرتوهای الهی و «اضوای مینویی» است که به نظر تأیید، صلابت و صلاحدید بخشیدن، به شهریاران دانا و قدیس داده می‌شود. منشأ آن نیز جهان مینویی است و به افرادی تعلق می‌گیرد که نیک‌منشی، خداپرستی، دادگری و تواضع پیشه کرده‌اند.» (شکوری 1376: 122) بنا بر حکمة‌الاشراق سهروردی، هر زمان که حکیم متألّه پادشاهی کند، آن دروان، نورانی خواهد بود و کسی که از او خوارق سرزند و صاحب کرامات و رؤیاهای صادقه باشد، باید ریاست مدینه را در دست گیرد. (شهرزوری 1372: 52) این‌گونه خوارق عادت را در شاهنامه در بخش فریدون می‌بینیم که از فرهمندان شاهنامه است؛ فریدون با افسونی ایزدی، سنگی را که برادرانش از بالای کوه به سوی او غلتانده بودند، از حرکت باز می‌دارد.

به افسون همان سنگ بر جای خویش
بیست و نجبید آن سنگ بیش
(فردوسی 1389، ج 1: 73)

نیز با افسونی دیگر، چونان ازدهایی بر سر راه پسرانش حاضر می‌شود تا آنها را بیازماید:

بیامد بسان یکی ازدها
کزو شیر گفتی نیابد رها
(همان: 103)

سهروردی از میان شاهان اساطیری به فریدون، خداوند نیرنگ، و کیخسرو، ملک ظاهر، اشاره کرده است. وی کیخسرو را به علت پافشاری در کردارهای پاک و قدسی، مظهر مجسم «کیان خرّه» نزد ایرانیان می‌داند؛ پادشاهی که در تقدّس و بندگی به جایی رسید که غیب با او سخن گفت. به عقیده او، فریدون نیز با بهره‌گیری از این شعاع انوار الهی، ضحاک را از پای درمی‌آورد. (شایگان 1387: 222) از نظر سهروردی، هر پادشاهی لایق آن نیست که از «کیان‌خره» بهره‌مند شود و تنها پادشاهان خاصی به این مقام و موهبت دست می‌یابند؛ کسانی که به درجات معنوی رسیده باشند. سهروردی در حکمة‌الاشراق اشاره می‌کند که زرتشت درباره این نور سخن گفته و پیش از او، کیخسرو آن را تجربه کرده است. (پورجوادی 1382: 72)

فردی که واجد و صاحب فرّ می‌شود، اگر اوصاف و خصلت‌های نیک کسب‌شده را از دست بدهد، آن فرّ نیز به خواست ایزد از وجود او رخت برمی‌بندد؛ چنان‌که در مورد جمشید چنین شد. «تا زمانی که جمشید دادگری می‌کرد، فرّه ایزدی با او بود و سعادت بر جهان حاکم و خوشبختی در آن روان؛ لیکن آنگاه که جمشید به خدا شرک ورزید و دروغ گفت، فرّ از او به پیکر مرغی بیرون شتافت.» (شکوری 1376: 22)

چو این گفته شد فرّیزدان ازوی
بگشت و جهان شد پر از گفت‌وگوی
منی چون بیبوسست با کردگار
شکست اندر آورد و برگشت کار

(فردوسی 1389، ج 1: 45)

در بینش سهروردی، فرّ موجب تأیید و مقبولیت اجتماعی و سیاسی افراد است و به نسبت شایستگی دریافت‌کنندگان آن، دارای مراتب و درجاتی است. کسانی که از فرّ ایزدی برخوردارند، صلاحیت و توانایی اعمال مدیریت و سلطه در مراتب پایین‌تر از رتبه شهریاران را دارند و کسانی که از عالی‌ترین درجه آن، یعنی کیان‌خره یا فرّ کیانی بهره‌مند هستند، می‌توانند در رأس حکومت و پادشاهی قرار گیرند؛ چنان‌که فریدون و کیخسرو به این مقام رسیدند. در رساله الواح عمادی می‌خوانیم که:

از جمله آن کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند، خداوند نیرنگ، ملک افریدون و آنکه حکم کرد که به عدل و حق قدس و تعظیم ناموس، حق به جا آورد و به قدر طاقت خودش وظیفه یافت... چون که نفس [او] روشن و قوی گشت از شعاع انوار حق تعالی، به سلطنتی کیانی بر نوع خودش حکم [فرمانروایی] کرد. (سهروردی 1380، ج 3: 186)

تأویل خورنه به نور محمدی و سکینه

از دیدگاه سهروردی، مفهوم «خورنه» با «نور محمدی» و مفهوم «سکینه» یکسان است. به عقیده هانری کربن، از نتایج مهم آمیختن سنت ایرانی و یونانی با آموزه‌های اسلامی و اشراقی، همانند کردن هاله اوستایی با نور محمدی در سنت اسلامی است. این تلفیق، نشان‌دهنده بینشی ترکیبی است که تلاش آن، جمع میان سنت نبوی سامی با سنت پیامبری در ایران و ساختن معنویت مشترکی است که خاص برگزیدگان اهل کتاب است. (شایگان 1387: 277)

برخی از محققان معاصر، سهروردی را فیلسوفی می‌دانند که بیش از هر فیلسوفی دیگر به قرآن و آیات شریفش توجه کرده و با طلب نور از وحی محمدی، به کشف حقایق در حکمت پیشینیان پرداخته است. (بلخاری 1383: 7) این نور، خورنه/خوره، در واقع، همان نوری است که به پیامبران اعطا شده است. «این نور دارای همان نقش معنوی است که نور محمدی در پیامبرشناسی و امام‌شناسی شیعی دارد. افزون بر این، در اندیشه شیخ اشراق مفاهیمی که در فارسی، خوره و در عربی، سکینه نامیده می‌شوند، با یکدیگر ارتباط دارند. از مفهوم سکینه، معنای ساکن شدن و رحل اقامت افکندن استنباط می‌شود. شیخ این مفهوم را با انوار معنوی محضی ارتباط می‌دهد که در نفس اسکان می‌یابند و در این صورت، نفس به «هیكلی نورانی» تبدیل می‌شود؛ همچنان‌که واژه خوره مبین اسکان نور جلال در جان پادشاه فرهمند ایران باستان است که بهترین نمونه آنان، شاهان بختیار، فریدون و کیخسرواند.» (کربن 1369: 89)

هانری کربن بیشترین نظریات را در مورد تطبیق این دو مفهوم عرضه کرده است. وی معتقد است از دید اشراقی سهروردی، پیامبران نیز دارای فرّه هستند. سهروردی از این مفهوم که در اسلام، پیامبران همه حاملان «نور محمدی» اند که از «مشکات نبوت» سرچشمه می‌گیرد، استفاده کرده و بدین‌سان مفهوم خورنه را با

مفهوم سکینه جمع کرده و سنت اسلامی و فرشته‌باوری مزدیسنايي را در هم ادغام کرده است. وی با همانند دانستن لوگوس یونانی و خورنه و سکینه، بنای نظر خود را در مورد تلفیق این سنت‌ها به پایان می‌رساند. (شایگان 1387: 228)

سهروردی در هنگام بحث در مورد فرّ یا کیان‌خره در *الواح عمادی*، در بیان نبردی که میان کیخسرو و افراسیاب روی داد، از سکینه‌ای که در میدان نبرد بر دل شاه ایران فرود آمد، یاد کرده است و از همین جا است که بعضی محققان گفته‌اند که خره و کیان‌خره که مختص شاهان است، با سکینه یکی است. (پورجوادی 1382: 139) تعبیر هانری کربن در این زمینه بسیار جالب توجه است. وی خورنه ایرانی را خمیره‌ای می‌داند که نسل به نسل به شهریاران ایرانی منتقل شده و سپس به زرتشت، پیامبر آیین اورمزد، و شاه ویشتاسپ که حامی آیین او است، رسیده است. گیرنده نهایی خورنه، آخرین پسر زرتشت است که در پایان عهد ما زاییده خواهد شد و به اصطلاح همان زرتشت بازگشته است. (کربن 1369: 54) «نسبت سوشیانت ناجی با زرتشت، پیامبر ایرانی، همان نسبت امام دوازدهم با حضرت محمد (ص) در آیین تشیع است. سوشیانت، لنگه زرتشت در قیام قیامت است؛ همچنان‌که امام دوازدهم مبین ختم حقیقت محمدی در سنت اسلامی است.» (شایگان 1387: 228)

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان به ارتباط مفهوم خورنه با نور محمدی پی برد. علاوه بر این، می‌توان گفت که شیخ اشراق پایه اندیشه خود را بر مفهوم فرّه نهاده است و به همین دلیل است که حکمت خود را حکمت اشراق نامیده است.

شاهان و شخصیت‌های اساطیری در آثار سهروردی

علاقه سهروردی به حکیمان ایران باستان، صرفاً به این دلیل بوده است که به نظر او، آنان نیز اشراقی بوده و به وحدت مبدأ عقیده داشته‌اند؛ چنان‌که می‌گوید: «در ایران باستان فرزندان بلندپایه‌ای بوده‌اند که از سوی خداوند رهبری می‌شدند... من اصل عقاید آنان را که اصل نور بود،... در کتاب خود موسوم به *حکمة الاشراق احیا کردم*.» (سهروردی 1380، ج 3: 211) سهروردی برخی از شاهان و شخصیت‌های اسطوره‌ای مانند کیومرث، فریدون، کیخسرو، زال، سیمرغ، رستم، اسفندیار و... را در آثار خود در معنایی ویژه به کار برده و هر یک را نمادی برای حقایق فلسفی و عرفانی قرار داده است. در ادامه این پژوهش به برداشت‌های عرفانی سهروردی از شخصیت‌ها و عناصر حماسی و اسطوره‌ای می‌پردازیم.

کیخسرو

سهروردی در میان بزرگان حکمت باستان، بیش از هر شخصیتی به کیخسرو توجه نشان می‌دهد. وی قاعده اشراق را طریقه حکمای فرس می‌داند و تمجید از ایرانیان و ملوک پارسی در همه کتاب‌های او دیده می‌شود.

وی در پایان کتاب الواح عمادی، ملوک پارسی را موحد می‌خواند و معتقد است که شاهان پارسی به دیدار انوار می‌رسیدند. (ملکشاهی 1382: 465) به طور کلی در اندیشه ایرانیان باستان، پادشاهان پیامبر و پیشوای دینی نیز محسوب می‌شدند. جمشید درباره خود می‌گوید:

منم گفت با فرّه ایزدی همم شهریاری و هم موبدی
(فردوسی 1389، ج 1: 41)

این نکته را در نامگذاری شاه‌موبد که از شخصیت‌های اصلی داستان ویس و رامین است نیز می‌توان دید. چهره‌ای که فردوسی از کیخسرو ترسیم می‌کند، چهره پادشاهی است عادل، مردم‌دوست، خردمند، موقف و پیروز و سرانجام رستگار که با آغاز پادشاهی او جهان پر از عدل و داد می‌شود:

جهان شد پر از خوبی و ایمنی ز بد بسته شد دست آهرمنی
(همان، ج 3: 5)

همین خصوصیات، توجه شیخ اشراق را به این شاه کیانی معطوف ساخته است. سهروردی، این شاه را الگویی برای همه شاهان می‌داند و او را با چهره‌ای مثبت، معنوی و روحانی معرفی می‌کند. کیخسرو در شاهنامه صرفاً یک پادشاه نیست، بلکه یک انسان کامل است؛ پادشاهی مؤمن و موحد، خردمند، هنرمند، صاحب نژاد اصیل و دارای فر کیانی و مجموعه این کمالات به‌ویژه فر کیانی و خردمندی او است که شیخ اشراق را شیفته کرده است. (پورجوادی 1382: 71)

به عقیده سهروردی، کیخسرو از مصادیق بارز پادشاهانی است که صاحب فر کیانی هستند. او پرستنده‌ای صدیق، قدیس و مبارک است که جهان را پر از عدل و داد می‌کند. برداشت سهروردی از کیخسرو، برداشتی معنوی است. «در نوشته‌های عرفانی شیخ، کیخسرو کنایه از جان علوی است که طریق تجرید در پیش می‌گیرد و خود را از بند ظلمات می‌رهاند و یا سالکی که از مقامات تبّلت تا فنا را طی می‌کند... و به عالم نور می‌پیوندد و از رجال‌الغیب می‌گردد.» (موحد 1374: 159)

نکته مهمّ و قابل توجه درباره کیخسرو، غیب شدن او و پناه بردنش به کوه است؛ به گونه‌ای که بی‌مرگ و جاودانه می‌شود؛ کیخسرو پس از گرفتن انتقام خون سیاوش، از همه دنیا و مافیها چشم می‌پوشد، هرچه دارد، رها می‌کند و سر به کوه می‌گذارد و غیب می‌شود. گویی او به همه آرزوهایش در این دنیا رسیده است و ادامه دادن به زندگی در این دنیا، برای او پوچ و بی‌معنی است. از زبان او در شاهنامه چنین آمده است:

بکوشیدم و رنج بردم بسی ندیدم که ایدر بماند کسی
کنون جان و دل زین سرای سپنج بکندم، سرآوردم این درد و رنج
کنون آنچه جستم، همه یافتم ز تخت کیی روی برتافتم
(فردوسی 1389، ج 4: 35)

او که به همه خواسته‌های خود رسیده است، از سرنوشتی که جمشید و ضحاک بدان گرفتار شدند، هراس دارد:

روانم نیاید که آرد منی بداندیشی و کیش آهرمنی
شوم بدکنش همچو ضحاک و جم که با سلم و تور اندر آمد به زم
(همان: 327)

سهروردی غیبت کیخسرو را با الفاظی مانند «لیبک گفتن به ندای عشق» و «هجرت به سوی حق تعالی» بیان می‌کند:

چون ملک فاضل النفس در عالم، سنت‌ها را زنده گردانید و تعظیم انوار حق کرد و حکم کرد بر تأیید حق تعالی بر جمله زمین، انوار مشاهده جلال حق تعالی بر او متوالی گشت... بخواند او را منادی عشق و او لیبک گفت و فرمان حاکم شوق رسید و او پیش‌باز رفت به فرمانبرداری... و هجرت کرد به حق تعالی. ترک کرد ملک جمله مأموره (را) و حکم محبت روحانی را ممثل گشت به ترک خویشان و وطن و بیت.» (سهروردی 1380، ج 3: 187-188)

کیخسرو نماد مرگ در عین زندگی است. در بین شاهان ایران تنها کسی که در زندگی به رهایی (ویچارشن) می‌رسد، کیخسرو است. رهایی دیگران با مرگ صورت می‌گیرد؛ از جمله سیاوش که به دلیل پیوند با فرنگیس که از سرزمین تیرگی است، به آمیختگی (گومیچشن) مبتلا می‌شود و با مرگ، از این آمیختگی رهایی می‌یابد؛ اما کیخسرو خود آگاهانه به این رهایی دست می‌یابد و این همان چیزی است که در عرفان اسلامی آن را فناء فی‌الله می‌گویند. (برای اطلاع بیشتر در این مورد ر. ک. کزازی 1380: 1 - 16) سنت پنهان شدن مقدّسین در کوه یا غیبت موقت برای ظهور در رستاخیز، از جمله سنن دیرپای ایرانی است که تا همین اواخر در بین زرتشتیان تداوم یافته است. بر اساس دینکرد، کیخسرو به نهانگاهی منتقل می‌شود و در آنجا تن وی بی‌مرگ خواهد ماند تا زمانی که در رستاخیز برای نو کردن و یاری در نوسازی جهان دوباره بازگردد. (رضی 1384: 172)

جام کیخسرو

کیخسرو مانند هر شاه دیگری که دارای فرّ کیانی است، با جهان غیب در ارتباط بود و می‌توانست پیام سروش غیبی را بشنود. در رساله الواح عمادی می‌خوانیم که «ملک ظاهر، کیخسرو مبارک که تقدس و عبودیت را بر پای داشت، از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت» (سهروردی 1380، ج 3: 186-187)؛ اما نکته مهم درباره او که بی‌شک مورد توجه سهروردی نیز بوده است، این است که او می‌توانست امور غیبی را ببیند. عرفا جام کیخسرو را به دل تأویل می‌کنند. این جام که در فرهنگ ایرانی - اسلامی به جمشید نسبت داده شده، در ادبیات عرفانی بازتاب چشمگیری یافته است. هانری کربن یکی از تجلیات فره را جام جم می‌داند و می‌گوید: «نور و فره به صور دیگری هم تجلی دارد و از آن جمله، جام جم است که نگرش در آن، آشکارکننده اسرار ناپیدا است.» (شایگان 1387: 314) جام جهان‌نما یا گیتی‌نما که در اصل «جام کیخسرو» نامیده می‌شد و

بعدها به «جام جم» یا «جام جمشید» معروف شده است، همان جامی است که فردوسی به کیخسرو نسبت داده است. کیخسرو این جام را طلب می‌کند تا بتواند بیژن را در آن ببیند:

بخوادم من آن جام گیتی‌نمای شوم پیش یزدان باشم به پای
(فردوسی 1389، ج 3: 344)

سهروردی در لغت موران از تمثیل «جام گیتی‌نمای» استفاده می‌کند و آن را به کیخسرو نسبت می‌دهد. «جام گیتی‌نمای، کیخسرو را بود. هر چه خواستی، در آنجا مطالعه کردی و بر کاینات مطلع می‌گشتی و بر مغیبات واقف می‌شد... پس وقتی که آفتاب در استوا بودی، او آن جام را در برابر می‌داشت. چون ضوء نیر اکبر بر آن می‌آمد، همه نقوش و سطور عالم در آنجا ظاهر می‌شد.» (سهروردی 1386: 46)

معنایی که فردوسی از جام کیخسرو در نظر دارد، با معنای مورد نظر سهروردی تفاوت دارد. «جام کیخسرو برای فردوسی یک شیء واقعی و خارجی است، ولی برای سهروردی معنایی رمزی دارد. این جام از نظر شیخ اشراق، در حقیقت همان چیزی است که از لحاظ عرفانی «دل» نامیده می‌شود و حدود نیم قرن پیش از سهروردی، احمد غزالی در *سوانح* به کار برده است.» (پورجوادی 1382: 76) به هر حال، کیخسرو با آنکه نمونه بارز پادشاهی حکیم است، در پرتو دانش و حکمت، والاترین نمونه عارفی است که کشف و شهود دارد و اشاره به جام جم که او را صاحب آن می‌شمارند، به همین دلیل است.

سیمرغ

یکی از نشانه‌های اشتراک میان حکمت خسروانی و حکمت اشراق، رساله صفیر سیمرغ سهروردی است. بی‌تردید پژوهشی تطبیقی در این رساله به‌خصوص درباره سیمرغ و درخت طوبی که آشیان او است، می‌تواند همانندی‌های حکمت خسروانی و عرفان کهن ایران را با حکمت اشراق و عرفان اسلامی نشان دهد. سهروردی در رساله *عقل سرخ* نیز از عناصر مهم داستان‌های شاهنامه، چون سیمرغ، درخت طوبی، زال، رستم و اسفندیار بهره می‌گیرد و با استفاده از این عناصر به بیان اندیشه‌های خود می‌پردازد.

ریشه واژه سیمرغ، پرندۀ اسطوره‌ای ایرانیان، «سئنه» است. سئنه به معنای شاهین است که نماد پرچم هخامنشیان نیز بوده است. سیمرغ با دانش پزشکی نیز ارتباطی تنگاتنگ دارد و برخی معتقدند که واژه «سینا» در ابن سینا نیز با آن مرتبط است. سیمرغ به جز شاهنامه در آثار کسانی چون غزالی و عطار هم حضور دارد. در *منطق الطیر* عطار، سیمرغ نماد توحید است که سالک با در پیش گرفتن سفر روحانی، با راهنمایی پیر و ریاضت کشیدن به آن می‌رسد. هر انسان عادی که مانند هدهد زندگی آسوده را رها کند و پیر و بال خود را برکند و قصد کوه قاف کند، سیمرغی می‌شود که صفیر او خفتگان را بیدار می‌کند و به آنان تولدی روحانی می‌بخشد.

(امین رضوی 1387: 120)

در مورد سیمرغ حکایات فراوانی از باب تأویل بیان شده است. تقی پورنامداریان معتقد است که سیمرغ اساطیری اوستا و شاهنامه بعد از رساله الطیر غزالی وارد عرفان می‌شود و به علت صفات و کیفیات و نیروهایی که دارد، رمز و مثالی برای والاترین حقایق کاینات و برترین نیروهای عالم می‌گردد و از این نظر در کنار خورشید که به قول سهروردی، خلیفه خداوند در عالم افلاک است، قرار می‌گیرد. مرغان دیگر نیز می‌توانند با مجاهدت و ریاضت به مرتبه او برسند و سیمرغی شوند در زمین یا فرشته‌ای از فرشتگان مقرب در میان خاکیان که خود، انسان کامل است و وجود او برای بقای نوع بشر واجب. (پورنامداریان 1375: 423)

سیمرغ از آنجا که پرنده‌ای دست‌نیافتنی است، نماد ذات احدیت است؛ اما سهروردی آن را نماد وارستگان و پاکان می‌داند. وی در رساله صفیر سیمرغ چنین می‌گوید که هر هدهدی که با مجاهدت و ریاضت قصد کوه قاف کند، «سیمرغی شود که صفیر او خفتگان را بیدار کند و نشیمن او در کوه قاف است. صفیر او به همه کس برسد، ولكن مستمع کمتر دارد... و این سیمرغ پرواز کند بی جنبش و بپرد بی پر و نزدیک شود بی قطع اماکن.» (سهروردی 1380، ج 3: 315) در عقل سرخ نیز بیان می‌کند که «سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد. بامداد سیمرغ از آشیان به در آید و پر بر زمین بگسترد.» (همان 1376: 15)

شیخ محمد لاهیجی از عرفای قرن نهم، در شرح گلشن راز چنین تعبیری از سیمرغ دارد: «آنچه به خاطر فقیر آید، آن است که سیمرغ عبارت از ذات واحد مطلق است و قاف که مقر او است، عبارت از حقیقت انسانیت که مظهر تام آن حقیقت است» (لاهیجی 1374: 130)؛ پس همان‌طور که پیش از این گفته شد، سیمرغ نماد ذات الهی است و آشیانه او بر درخت طوبی یا کوه قاف است. هانری کرین درباره درخت طوبی می‌گوید: «درخت طوبی در کوه قاف است؛ یعنی رمز میان جهان پیدا و ناپیدا در آستانه «هشت اقلیم» که گاه آن را قلعه نفس نامیده‌اند و گاه سینای عرفان. درخت طوبی یکی از رمزهای وجود مطلق است.» (شایگان 1387: 320) به گفته میرجلال‌الدین کزازی، درختی که سیمرغ بر آن آشیان دارد، همان درخت «همه‌تخم» یا «هرویسپ‌تخمه» در اساطیر دینی اوستایی است؛ درختی که تمام دانه‌ها و گیاهان دارویی درمان‌بخش از آن مایه گرفته‌اند. هر سال سیمرغ با برخاستن از روی این درخت، آن را می‌افشاند و با این کار تخم انواع گیاهان و درختان از آن فرومی‌ریزد و گیتی از آن سرسبز می‌شود. وی همچنین بیان می‌کند که در ایران پس از اسلام، این درخت به «طوبی» تغییر نام داده که آن آشیانه سیمرغ است و به دلیل دارا بودن تمام دانه‌ها و گیاهان دارویی با پزشکی، داروشناسی و درمانگری پیوند دارد و برای نخستین بار رستم به کمک او با جراحی متولد می‌شود. پس از آن در آثار دیگر و از جمله شاهنامه، آشیانه سیمرغ به کوه البرز برده می‌شود. در ایران پس از اسلام، البرز به کوه «قاف» تغییر نام داده است. (کزازی 1386، ج 1: 387) سیمرغ در داستان زال و نبرد رستم و اسفندیار، هم به مثابه حکیم است، هم پیامبر، هم پهلوان.

سیمرغ از تولد زال تا مرگ اسفندیار

زال از جمله شخصیت‌هایی است که در شاهنامه عمری طولانی دارد و حتی پس از مرگ فرزندش، رستم، سال‌ها می‌زید. این شخصیت از جنبه‌هایی با زروان، خدای زمان در ایران باستان، سنجیدنی است و جالب آن است که فردوسی به مرگ او اشاره‌ای نمی‌کند. سهروردی در حکمة‌الاشراق خود داستان زال و سیمرغ را روایت کرده است، اما روایت او با روایت فردوسی بسیار تفاوت دارد. سهروردی، زال را که در زبان اوستایی به معنی زمان است، به علت سپیدمویی و عمر طولانی سمبل نور و زمان می‌داند و از این ویژگی برداشت‌هایی دارد که به اختصار آنها را بررسی می‌کنیم.

پس از رها شدن زال در صحرا، روزها سیمرغ افسانه‌ای او را زیر پر و بال خود می‌گیرد و شب‌ها آهویی که بره خود را از دست داده است، از راه می‌رسد و به او شیر می‌دهد. سپس در حالی که کسی امیدي به زنده ماندن او ندارد، مادرش او را می‌یابد و متوجه می‌شود که وی به نحوی اسرارآمیز از مرگ رهایی یافته است.

سهروردی در رساله عقل سرخ، داستان تولد زال، طرد شدن او به دلیل سپیدمویی، نقش سیمرغ در پرورش وی و کمک و راهنمایی او در نبرد رستم و اسفندیار را روایت کرده است و این بخش از روایت او مانند روایت فردوسی است. در این رساله آمده است که: «پیر را گفتم: شنیدم که زال را سیمرغ پرورد و رستم، اسفندیار را به یاری سیمرغ کشت. پیر گفت: بلی درست است. گفتم: آن چگونه بود؟ گفت: چون زال از مادر در وجود آمد، رنگ موی سپید داشت. پدرش بفرمود که وی را به صحرا اندازد.» (سهروردی 1376: 15) در شاهنامه نیز هنگامی که به سام خبر تولد فرزندش را می‌دهند، برآشفته می‌شود و تصمیم می‌گیرد که این کودک را نابود کند:

بفرمود تا اش برداشتند
از آن بوم و بر دور بگذاشتند
به جایی که سیمرغ را لانه بود
بدان خانه آن خرد بیگانه بود
(فردوسی 1389، ج 1: 166)

از دیدگاه سهروردی، زال که با مویی سپید زاده می‌شود، نمادی از خرد و پاکی است. وی زال را نمونه انسان کامل می‌داند که بر دیوان سیاه و سفید که تجلی درون او هستند، پیروز شده است. هانری کربن معتقد است که از دیدگاه سهروردی تولد زال و مرگ اسفندیار، رمزی از دو رویداد عمده در تاریخ نفس است. «هبوط نفس در این جهان و عروج دوباره‌اش به مبدأ خویش.» (کربن 1382: 91) در بین این دو رویداد نیز نقش اسرارآمیز فرشته را می‌بینیم که سیمرغ اسطوره‌ای، رمزی از آن است. سهروردی در تأویل این مطلب که روزها سیمرغ، زال را می‌پرورد و شب‌ها آهو به او شیر می‌دهد، می‌گوید:

تناوب صدور روز و شب به ما نشان می‌دهد که در واقع، سخن بر سر هبوط نفس [از جهان روشنی] به این جهان [مادی] است. اگر می‌بینیم که سیمرغ روزها مراقب کودک است، برای این است که روز به جهان نور تعلق دارد؛ یعنی به همان میهن نفس که یادی از آن در خاطر وی مانده است و بعدها از راه آگاهی و سیر و سلوک بدان می‌رسد. جهان

شب نیز جهان ادراک‌های حسی محدود به حواس ظاهری است و آهور رمزی است از نفس نباتی. (شایگان 1387: 319)

زال، رمزی از روحی است که از اصل خود جدا افتاده است، اما هنوز با آن پیوند دارد و می‌کوشد به اصل خود برسد. «زال، رمز روحی است که به صحرای عالم ماده افکنده می‌شود و یا نوری است که اسیر ظلمت می‌گردد. سفید بودن روی و موی او هنگام تولد از مادر، یادآور اصل نوری وی قبل از تبعید به عالم کون و فساد است.» (پورنامداریان 1375: 200) سپیدی مو در دیو سپید نیز دیده می‌شود. آن سپیدی نیز نشان و نمادی از سرزمین اشراق و نور است؛ گرچه این سپیدی در موهای دیو است. پژوهشگران معتقدند علت نامگذاری این دیو به دیو سپید، آن است که این دیو در واقع، از خداوندان بومیان ایران بوده است و آن‌چنان‌که پیش از این نیز در مبحث فرّه اشاره کردیم، مقصود از نور و سپیدی همان خداوند و سرزمین فروغ است.

عقیده میرجلال‌الدین کزازی در شرح و گزارش خود از شاهنامه درباره سپیدی موی زال و برداشت شیخ اشراق از آن چنین است:

فرزانه فروغ [شیخ اشراق] در داستان نمادین عقل سرخ، زال را نماد و نمودار رازوارانه رهروی خداجوی دانسته است که در پی خداجویی است و پیوند خود را با جهان نهان و مینوی برین نگسته است و سپیدی مویی وی نیز نشانه‌ای است نمادین از این پیوند؛ زیرا، در نمادشناسی رنگ‌ها، سپید نشانه جهان فراسویی است؛ جهانی ساده و پیراسته از هر رنگ و آلیش. وارونه این جهان فراسویی که... نمادشناسانه می‌توان گفت «همه سپیدی» است، جهان خاکی و پیکرینه و «گیتیگ»، جهانی است آکنده از رنگ و آلیش و آمیختگی. (کزازی 1386، ج 1: 384)

با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت به عقیده سهروردی، زال رمزی است از نفس هبوط‌کرده در این جهان. میهن حقیقی او در آن سوی قاف، یعنی همان ناکجاآباد است که جایگاه انسان قبل از خلقت وی بوده است و موی سپید او نیز بهترین نشانه و دلیل این ادعا است.

رستم و اسفندیار

داستان رستم و اسفندیار که به عقیده جلال خالقی مطلق از میان داستان‌های حماسی ایرانی و غیر ایرانی از ایلید هم گرفته تا شاهنامه فتحعلی‌خان صبا، عظیم‌ترین و ایرانی‌ترین داستان ایرانی است (خالقی مطلق 1388: 53)، از نظر سهروردی، به این دلیل که با داستان زال پیوند یافته است و سیمرخ نیز در آن نقشی بسیار مهم ایفا می‌کند، دارای اهمیتی ویژه است. تقابل نیروهای ناساز با یکدیگر، در این داستان بسیار نمود دارد. کزازی داستان رستم و اسفندیار را حماسی‌ترین داستان شاهنامه می‌داند؛ زیرا همواره در این داستان با ستیز ناسازها مواجه می‌شویم؛ بزم و رزم، مهر و کین، نوش و نیش، و ستایش و نکوهش در این داستان پیوسته در رویارویی با هم هستند. پهلوانان این داستان نیز نه تنها هر زمان در بیرون با هم در کشمکش و ستیزند، از کشمکشی درونی با خود نیز در آزارند؛ به گونه‌ای که هر دم بر سر دو راهی قرار دارند و از دوراهه‌ای به دوراهه‌ای

دیگر می‌رسند که ناچار باید یکی از آن دو را برگزینند و بالاخره این ستیز، به رویارویی دو پهلوان می‌انجامد.
(کزآزی 1387: 187)

روایت فردوسی از این داستان با روایت سهروردی تفاوت چشمگیری دارد و این تفاوت در نحوه کشته شدن اسفندیار به دست رستم نمایان می‌شود. علت این تفاوت و نیز تفاوت داستان زال در آثار سهروردی و شاهنامه شاید آن باشد که سهروردی این داستان‌ها را از منابعی غیر از شاهنامه گرفته است و این نکته خود می‌تواند نشانه آشنایی سهروردی با زبان‌های باستانی ایران باشد که با توجه به علاقه بسیار او به ایران باستان چندان دور از انتظار نیست.

در روایت فردوسی، رستم به کمک تیری دو شاخه که از چوب گز ساخته شده است، اسفندیار را از پای در می‌آورد، اما سهروردی این تیز دو شاخه را به دو پر سیمرغ تأویل می‌کند؛ زال از حمایت سیمرغ برخوردار است و سیمرغ یکی از پرهای خود را به وی داده است تا در مواقع ضروری آن را آتش بزند تا سیمرغ بی‌درنگ به یاری او بشتابد. در شاهنامه زمانی که رستم از نبرد با اسفندیار عاجز می‌شود و خسته و مانده نزد پدر باز می‌گردد، زال برای چاره‌جویی به سیمرغ متوسل می‌شود. سیمرغ ابتدا عواقب کشتن اسفندیار را به او گوشزد می‌کند:

چنین گفت سیمرغ کز راه مهر
که هر کس که او خون اسفندیار
بگویم همی با تو راز سپهر
بریزد، ورا بشکرد، روزگار
(فردوسی 1389، ج 5: 402)

سپس راه چاره را به او می‌نماید:

بدو گفت شاخی‌گزین راست‌تر
بدین گز بود هوش اسفندیار
سرش برتر و بُنش برکاست‌تر
تو این چوب را خوارمایه مدار
(همان: 403)

در رساله عقل سرخ، روایت کشته شدن اسفندیار به دست رستم، به طور مختصر و موجز نقل شده است. در اینجا دو پر سیمرغ می‌توانند دو شعاع خورشید باشند که خود، خلیفه خداوند در عالم افلاک است.

در سیمرغ آن خاصیت است که اگر آئینه یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند، هر دیده که در آن آئینه نگرند، خیره شود. زال جوشنی از آهن ساخت؛ چنان‌که جمله مصقول بود و در رستم پوشانید و خودی مصقول بر سرش نهاد و آئینه‌های مصقول بر اسبش بست و آنگاه رستم را از برابر سیمرغ در میدان فرستاد. اسفندیار را لازم بود در پیش رستم آمدن. چون نزدیک رسید، پرتو سیمرغ بر جوشن و آئینه افتاد. از جوشن و آئینه عکس بر دیده اسفندیار آمد، چشمش خیره شد؛ هیچ نمی‌دید. توهم کرد و پنداشت که زخمی بر هر دو چشم رسید؛ زیرا که دگران ندیده بود. از اسب درافتاد و به دست رستم هلاک شد؛ پنداری آن پاره گز که حکایت کنند، دو پر سیمرغ بود. (سهروردی 1376: 16)

سیدحسین نصر معتقد است که بنا بر نظر سهروردی، واقعیت‌های مختلف، چیزهایی جز نور نیستند که از لحاظ شدت و ضعف با یکدیگر تفاوت دارند. حقیقت این است که همه چیزها به وسیله نور آشکار می‌شود.

نور محض که سهروردی آن را نورالانوار نامیده است، حقیقت الهی است که روشنی آن به علت نورانیت کورکننده است. (نصر 1371: 81) از این عبارت چنین می‌توان نتیجه گرفت که سیمرغی که نماد ذات واحد است، به علت نزدیک بودن به نور محض، از نورانیتی کورکننده برخوردار است و اسفندیار به واسطه آن از پای درمی‌آید. به عقیده هانری کربن، بر خلاف آنچه در داستان حماسی شاهنامه آمده است، اسفندیار به نیروی خیره‌کننده پرهای سیمرغ کشته شده است. پرتوهای سیمرغ که چشم اسفندیار را خیره می‌کند، رمزی از عالم «مرایا» است که در حکمة‌الاشراق به آن برمی‌خوریم. (شایگان 1387: 322)

در تفسیر روایت سهروردی از داستان رستم و اسفندیار، عدّه‌ای جانب رستم را دارند و عدّه‌ای جانب اسفندیار را؛ پورنامداریان معتقد است که مبارزه رستم و اسفندیار، جدال روح یا نفس ناطقه انسان با نفس یا جنبه حیوانی او است. چون اسفندیار رویین‌تن است، هیچ سلاحی در وی کارگر نمی‌افتد مگر اینکه تنها اندام آسیب‌پذیر وی، یعنی چشمش از کار بیفتد و بر تعلّقات دنیوی بسته شود. روح با راهنمایی پیری واصل یا از طریق پیوستن به عقل فعّال است که بر این خصم پیروز می‌شود؛ همچنان‌که رستم به یاری زال که با سیمرغ در ارتباط است، با تحقق جوهر الهی خویش و کسب قابلیت پذیرش نور سیمرغ، بر اسفندیار غلبه می‌کند. (پورنامداریان 1375: 207)

در مقابل هانری کربن در تفسیر خود از این روایت، جانب اسفندیار را می‌گیرد. به عقیده او، اسفندیار، آن آفریده مقدّس، با مرگ جاودان می‌شود.

سیمرغ با یک تیر، دو نشان می‌زند؛ هم جان فرزند کسی را که در حمایت او بوده است، نجات می‌دهد، هم به حریف او (اسفندیار) سرانجامی می‌بخشد که زیر ظاهر شکست، به صورت پهلوانی جهان‌بین، پیروزمندانه از این جهان به سرای باقی می‌رود؛ پس سرانجام عارفانه کرد و کار قهرمان ایرانی، امری است نتیجه تدبیر سیمرغ... ولی در تفسیر سهروردی، آسیب‌پذیری دو چشم اسفندیار به گشودگی دیدگان باطنی تبدیل می‌شود... آن هم نوعی از گشودگی که عارف را به مدد جذبه‌ای برتر، از قید زندگی در این جهان می‌رهاند. (شایگان 1387: 232)

نتیجه

سهروردی احیای حکمت باستان را وجهه همّت خود قرار داده است و برای ادای مقصود در محیطی که عرفان جای حماسه‌سرایی را گرفته و به تدریج مسایل عرفانی، زبان حال شاعران و نویسندگان شده است، زبان فلسفه و عرفان را برای بیان حکمت باستان برگزیده است. شاهنامه فردوسی یکی از مهم‌ترین منابع مورد توجّه او است؛ چراکه این اثر، آیین تمام‌نمای حکمت و ادب ایران باستان و دایرة‌المعارفی از اساطیر ایرانی است. سهروردی حماسه پهلوانی کهن ایران را به حماسه عرفانی تبدیل کرده است.

نقطه اشتراک فردوسی حکیم و سهروردی فیلسوف و عارف، مسأله نور است که خود از مسایل بسیار مهم حکمت ایرانی به شمار می‌آید. پیام فردوسی، پیام خرد مینویی و نور است و سهروردی هم همین مطلب را به زبان فلسفی و عارفانه بیان کرده است. مسأله فرّه ایزدی یا همان خورنه اوستایی که از پایه‌های تفکر سهروردی است، به همان مسأله نور برمی‌گردد که در اندیشه فردوسی، مبنای مشروعیت فرمانروایی شاهان اساطیری مانند کیخسرو است و هر شاهی که مانند جمشید این فرّ از او جدا شود، به تیره‌روز خواهد شد. در واقع، سهروردی اندیشه‌های خود را بر توحید اسلامی استوار ساخته و مفاهیم آن را با اصطلاحات حکمت خسروانی و الاهیات مینوی توضیح داده است.

می‌توان چنین گفت که اگر سهروردی به زبان حماسه سخن می‌گفت، همان چیزهایی را بیان می‌کرد که فردوسی در شاهنامه به تصویر کشیده است و اگر فردوسی به زبان فلسفه و عرفان سخن می‌گفت، چیزی شبیه به آنچه سهروردی خلق کرده است، می‌آفرید. فردوسی در خلق شاهنامه به جنبه حماسی آن توجه داشته و سهروردی به جنبه رمزی و تأویل آن پرداخته است و شخصیت‌های اسطوره‌ای شاهنامه را به زبان رمز در جهت بیان مقاصد عرفانی خود به کار برده است.

کتابنامه

امین رضوی، مهدی. 1387. *سهروردی و مکتب اشراق*. چ 4. تهران: مرکز. بلخاری، حسن. 1383. «پرواز بر بال ملائک: درآمدی بر اندیشه‌های شیخ اشراق». نشریه همشهری. ش 10 و 11.

پورجوادی، نصراله. 1382. *عرفان و اشراق*. تهران: مرکز. پورنامداریان، تقی. 1375. *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. چ 4. تهران: علمی و فرهنگی. جهانگیری، محسن. 1369. «حکمت اشراق». در *فلسفه در ایران (مجموعه مقالات فلسفی)*. چ 6. تهران: حکمت.

خاقانی شروانی، افضل‌الدین. 1388. *دیوان*. به کوشش ضیاءالدین سجادی. چ 9. تهران: زوآر. خالقی مطلق، جلال. 1388. «درباره عنوان داستان دوازده‌رخ». در *سخن‌های دیرینه*. به کوشش علی دهباشی. چ 3. تهران: افکار.

رضی، هاشم. 1384. *حکمت خسروانی*. چ 3. تهران: بهجت. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. 1376. *عقل سرخ*. شرح و تفسیر مهران سلگی (عبدالرحمن). تهران: مؤلف. _____ . 1386. *لغت موران*. به تصحیح و مقدمه نصراله پورجوادی. تهران: موسسه

پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

- _____ . 1380. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. با مقدمه و تحلیل فرانسوی هانری کربن. به تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. شایگان، داریوش. 1387. هانری کربن؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی. ترجمه باقر پرهام. چ 5. تهران: فرزانه روز.
- شکوری، ابوالفضل. 1376. «حکمت خسروانی از منظر سهروردی». مجله علوم پزشکی دانشگاه تربیت مدرس. ش 4.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. 1372. شرح حکمة الاشراق. تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیای تربتی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم. 1389. شاهنامه. به کوشش جلال خالقی مطلق. چ 3. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- کربن، هانری. 1383. ارض ملکوت. ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری. چ 3. تهران: طهوری.
- _____ . 1382. روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان. ترجمه عبدالمحمد روح‌بخشان. تهران: اساطیر.
- _____ . 1369. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی. ترجمه سیدجواد طباطبائی. تهران: توس.
- کزآزی، میرجلال‌الدین. 1380. تابش فراز گونه‌ای دیگر؛ جستارهایی در فرهنگ و ادب ایران. چ 2. تهران: مرکز.
- _____ . 1386. نامه باستان (ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی). چ 4. تهران: سمت.
- _____ . 1387. رؤیا، حماسه، اسطوره. چ 4. تهران: مرکز.
- لاهیجی، شیخ‌محمد. 1374. مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز. چ 6. تهران: سعدی.
- مدرسی، فاطمه. 1382. «خورنۀ مزدایی و بازتاب آن در آثار سهروردی و فردوسی». مجله مطالعات و پژوهش‌های دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان. ش 34 و 35.
- ملکشاهی، حسن. 1382. «بررسی افکار خاص سهروردی در حکمة الاشراق». در نامه سهروردی (مجموعه مقالات). به کوشش علی‌اصغر خانی و حسن سیدعرب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- موحد، صمد. 1374. سرچشمه‌های حکمت اشراق. تهران: فراروان.
- نصر، سیدحسن. 1371. سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام. چ 5. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

References

- Amin Razavi, Mahdi. (2008/1387SH). *Sohravardi o maktab-e eshrāq*. 4th ed. Tehran: Markaz.
- Bolkhāri, Hasan. (2004/1383SH). “Parvāz bar bāl-e malāek: darāmadi bar andishe-hā-ye Sheikh-e eshrāq”. *Hamshari Mag*. No. 10&11.
- Corbin, Hanry. (1990/1369SH). *Falsafe-ye Irani o falsafe-ye tatbiqi (Philosophie iranienne et philosophie compar'ee)*. Tr. By S. Javād-e Tabātabāei. Tehran: Tous.
- Corbin, Hanry. (2003/1382SH). *Ravābet-e 'hekmate eshrāq o Iran-e bāstān (Les motifs zoroastriens dans la philosophie de sohravardi shaykh -oL-Ishraq, c1946)*. Tr. By 'Abd-ol-Mohammad Rou'bhakhshān. Tehran: Asātir.
- Corbin, Hanry. (2004/1383SH). *Arz-e malakout az Iran-e mazdāei tā Iran-e shi'ei: Kālbād-e ensān dar rouz-e rastākhiz (Terre celeste et corps de resurrection de l'Iran Mazdeen a l'Iran shi'ite)*. Tr. By S. Ziā-oddin Dehshiri. 3rd ed. Tehran: Tahouri.
- Ferdowsi. Abo-l-qāsem. (2010/1389H). *Shāhnāme* Ed. By Jalāl Khāleqi Motlaq. 3rd ed. Tehran: The great Islamic Encyclopedia Center.
- Kazzāzi, Mirjalāl-oddin. (2001/1380SH). *Az goune-ei digar*. 2nd ed. Tehran: Markaz.
- Kazzāzi, Mirjalāl-oddin. (2007/1386SH). *Nāme-ye bāstān. (Explanation of Shāhnāme)*. 4th ed. Tehran: Samt.
- Kazzāzi, Mirjalāl-oddin. (2008/1387SH)a. *Royā, 'Hamāseh, Ostoureh*. 4th ed. Tehran: Markaz.
- Kazzāzi, Mirjalāl-oddin. (2008/1387SH)b. *Souzan-e Isā; gozāresh-e chāme-ye tarsāei-e Khāqāni*. 2nd ed. Tabriz: Āidin.
- Khāleqi Motlaq, Jalāl. (2009/1388SH). “Darbāre-ye 'Onvān-e dāstān-e davazdah rokh”. In *Sokhan-hā-ye dirineh*. With the Efforts of Ali Dehbāshi. 3rd ed. Tehran: Afkār.
- Malekshāhi, Hasan. (2003/1382SH). “Barresi-e afkār khās-e Sohrevardi dar 'Hekmat-ol-eshrāq” In *Nāme-ye Sohrevardi (Collection of Articles)*. With the Efforts of Aliasghar Khāni and Hasan Seyearab. Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance.
- Modaresi, Fātemeh. (2003/1382SH). “Khowarne-ye Mazdāei o bāztāb-e ān dar āsār-e Sohrevardi o Ferdowsi”, *Studies and Researches Journal of Literature and Humanities Faculty of University of Isfahan*. No. 34&35.
- Mohsen Jahāngiri. (1990/1369SH). “‘Hekmat-e eshrāq” in *Falsafe dar iran (Collection of Philosophical Articles)*. 6th ed. Tehran: 'Hekmat.
- Movahed, Samad. (1995/1374SH). *Sarcheshme-hā-ye 'hekmate eshrāq*. Tehran: Farāravān.
- Nasr, S. Hasan. (1992/1371SH). *Se 'hakim-e mosalmān (Three muslim sages)*. Tr. By Ahmad Ārām. 5th ed. Tehran: Sherkat-e sahāmi-e ketāb-hā-ye jibi.
- Pourjavādi, Nasr-ollāh. (2003/1382SH). *'Erfān o eshrāq*. Tehran: Markaz. Pournamdāriān, Taghi (1996/1375SH). *Ramz o dāstān-hā-ye ramzi dar adab-e Fārsi*. 4th ed. Tehran: 'Elmi va farhangi.
- Razi, Hāshem. (2005/1384SH). *'Hekmat-e khosrovāni*. 3rd ed. Tehran: Bahjat.
- Sahrezouri, Shams-oddin Mohammad. (1993/1372SH). *Shar'h-e 'Hekmat-ol-eshrāq*. Ed. And research by Hosein Ziā-ye Torbati. Tehran: Moasese-ye motale'āt va tahghighāt-e farhangi.
- Shakouri, Abo-lfazl. (1997/1376SH). “‘Hekmat-e khosrovani az manzar-e Sohrevardi”. *Tarbiat Modares Universiti's Medical Science Journal*, No. 4.
- Shāyegān, Dārioush & Hanry Corbin. (2008/1387SH). *Āfāq-e tafakkor-e ma'navi dar Eslām (La Topographie Spirituelle de Lislam Iranien)*. Tr. By Bāqer Parhām. 5th ed. Tehran: Farzān.
- Sohravardi, Shahāb-oddin ya'hyā. (1997/1376SH). *'Aql-e sorkh*. Explained by Mehrān Solgi ('Abd-ora'hmān). Tehrān: Mo'allef.
- Sohravardi, Shahāb-oddin ya'hyā. (2001/1380SH). *Majmou'e mosannafāt-e Sheikh-e eshrāq*. French Foreword and Explanation by Hanry Corbin. Ed. By S. Hoshen Nasr. Tehran: Pazhouheshgāh-e 'Oloum-e Ensāni.
- Sohravardi, Shahāb-oddin ya'hyā. (2007/1386). *Loghat-e mourān*. Ed. By Nasr-ollāh pourjavādi. Tehran: Moasese-ye 'hekmate o falsafe-ye Iran.