

بررسی مؤلفه‌های حماسی در رسالهٔ عقل سرخ سهروردی

عسکر سیادت ^{ID} * - سودابه کشاورزی ^{ID} ** - زرین تاج واردی ^{ID} ***

دانشجوی زبان و ادبیات فارسی دکتری دانشگاه خوارزمی - دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

چکیده

علاوه بر حماسهٔ ملی، تاریخی و دینی، حماسهٔ عرفانی نیز در بین آثار صوفیان و عارفان فارسی یافت شده است که روح سالکان مانند قهرمانان حماسه با شیطان پنهان درون یا نفس اماره خود، پی‌درپی در ستیز و جدال است. سهروردی نیز در رسالهٔ عقل سرخ با زبانی رمزی به وصف چگونگی گرفتارشدن روح در بند جسم می‌پردازد و از زبان پیر نورانی، پیچ‌وخم‌ها و عقبه‌های مسیر بازگشت به اصل روحانی را بیان می‌کند. پژوهش پیش‌رو با روش تحلیلی - توصیفی به بررسی مؤلفه‌های حماسی در رسالهٔ عقل سرخ سهروردی پرداخته و هدف از آن یافتن مؤلفه‌های حماسی عرفانی است.

نتایج پژوهش حاکی از آن است که مؤلفه‌ها و نمادهای حماسی چون جدال نیکی و بدی، سفر، هفت‌خان، لزوم همراهی پیر یا راهنما در هفت‌خان، کوه قاف، سیمرخ، پهلوانان حماسی، جام گیتی‌نما، جنگ‌افزارها و چشمهٔ زندگانی به رسالهٔ عقل سرخ رنگ و بوی حماسهٔ عرفانی بخشیده است.

کلیدواژه: سهروردی، عقل سرخ، حماسه، عرفان، حماسهٔ عرفانی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۷/۰۳

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۰۳

*Email: as.seyadat@gmail.com (نویسنده مسئول)

**Email: sodabehkeshavarzi@gmail.com

***Email: zvaredi@rose.shirazu.ac.ir

مقدمه

آثار ادبی که از ترکیب انواع ادبی یا موضوعات مختلف شکل گرفته‌اند، از مخاطبان وسیعی برخوردار است. از آنجایی که شعر حافظ از منظر عرفانی، عاشقانه و اجتماعی قابل تأویل است، گستره وسیعی از مخاطبان دارد. شور و هیجان حماسه‌های عرفانی که از غزلیات شمس تبریزی پیدا است، باعث می‌شود دو طیف متفاوت مخاطب یکی با روحیه حماسی و دیگری با روحیه عرفان‌پسند را به دنبال خود بکشاند. بن‌مایه مشترک نبرد در آثار عرفانی و حماسی موجب شده است برخی از آثار عرفانی رنگ و بوی حماسی به خود بگیرد و دارای شخصیت‌های قهرمان، ضدقهرمان، اساطیر و نمادهای حماسی و ... باشند و این ویژگی بر جذابیت آن‌ها بیفزاید.

مؤلفه‌های حماسی در بعضی از آثار عرفانی پیوندی عمیق میان نوع ادبی حماسه و عرفانی برقرار کرده است تا جایی که برخی از صاحب‌نظران علاوه بر انواع سه‌گانه ادبی؛ یعنی حماسه، غنایی و عرفانی به نوع ادبی حماسه عرفانی نیز به طور مستقل قائل شوند و معتقدند «حماسه عرفانی نموداری است از شجاعت‌ها و کارهای عظیمی است که پویندگان وادی کمال در پیکار با نفس اماره خود که دشمن‌ترین دشمن آن‌هاست، انجام می‌دهند، و طی مراحل متعدد و دشوار با مخاطراتی بزرگ مواجه می‌شوند و آن‌ها را به قدرت ایمان از پیش پای برمی‌دارند تا به مقام کمال نایل گردند.» (رزمجو ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۹۲-۲۹۱)

حماسه عرفانی شرح چگونگی جدال دوگانه متضاد وجود آدمی؛ یعنی روح و جسم است. قهرمان این نبرد روح ناطقه است که به کمک عنایت الهی و یاریگری مرشد یا پیر سلوک به جنگی خون‌افشان با امیال جسمانی یا نفس اماره می‌پردازد. «در این گونه حماسه، قهرمان پس از شکست دادن دیو نفس و طی سفر مخاطره‌آمیز در جاده طریقت، نهایتاً به پیروزی که همانا حصول به جاودانگی از طریق فنای فی

س ۲۰- ش ۷۴- بهار ۱۴۰۳ ————— بررسی مؤلفه‌های حماسی در رساله‌ی *عقل سرخ* سهروردی.../ ۷۹

الله است، دست می‌یابد.» (شمیسا ۱۳۸۱: ۶۸) این نکته را نباید فراموش کرد که کشمکش درونی حماسه‌ی عرفانی، مادامی که شمشیر بر آن فرشته‌ی مرگ، روح را از قفس فولادین جسم رها نکرده است در وجود دوگانه‌ی آدمی ادامه دارد.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق پایه‌گذار حکمت اشراق است که عمر کوتاه خود را به یادگیری علوم، ریاضت، تصفیه و تزکیه نفس پرداخت. وی از جمله عارفانی است که با بهره‌گیری از فرهنگ حماسی و اساطیر ایران معانی رفیع اشراقی خود را به طرزی دلنشین در رساله‌هایی به عربی و فارسی برای آیندگان به جا گذاشته است یکی از آن رساله‌ها *عقل سرخ* است.

روایت *عقل سرخ* داستان ملاقات نفس ناطقه‌ی حکیمی اشراقی در هیأت باز است با پیری نورانی. پیر نورانی همان عقل دهم - که عنوان رساله نیز با آن ارتباط دارد - است که پرده از هفت عجایب سیر و سیاحت خود برمی‌دارد و رازهای شگفت‌انگیز هر کدام را برای باز با زبانی نمادین بازگو می‌کند. هفت‌گانه‌های عجیب پیر عبارتند از: کوه قاف، گوهر شب‌افروز، درخت طوبی، دوازده کارگاه، زره داوودی، تیغ بلارک و چشمه‌ی زندگانی. گذر از این مراحل هفت‌گانه باعث می‌شود روح ناطقه از بند زندان تن و خواسته‌های آن رها شود و در نتیجه به کمال برسد. در پژوهش پیش‌رو به بررسی و تحلیل مؤلفه‌های حماسی این اثر پرداخته شده است.

ضرورت و اهمیت پژوهش

با وجود آنکه رگه‌هایی از حماسه در رساله *عقل سرخ* به چشم می‌خورد ولی تاکنون تحقیقی جدی و همه‌جانبه پیرامون این موضوع انجام نشده است؛ به همین دلیل ضرورت دارد از نگاه دیگری به این شاهکار ادبی نگریسته شود و زوایای حماسه عرفانی آن بررسی گردد.

اهداف پژوهش

- بررسی مؤلفه‌های حماسی در رسالهٔ *عقل سرخ* سهروردی.
- مشخص کردن نوع ادبی رسالهٔ *عقل سرخ* سهروردی.

سؤال پژوهش

- پژوهش پیش‌رو در پی پاسخ به سؤال‌های ذیل است که:
- در رسالهٔ *عقل سرخ* سهروردی کدام مؤلفه‌های حماسی وجود دارد؟
 - آیا می‌توان رسالهٔ *عقل سرخ* را در زمرهٔ حماسه‌های عرفانی قرار داد؟

روش پژوهش

روش پژوهش از نوع تحلیلی - توصیفی است، بدین صورت که ابتدا به مطالعهٔ مطالب نظری دربارهٔ حماسه، عرفان، حماسهٔ عرفانی پرداخته شده، سپس مؤلفه‌های حماسی در رسالهٔ *عقل سرخ* تحلیل و توصیف می‌گردد.

پیشینهٔ پژوهش

با جست‌وجوهای مکرری که انجام گردید اثری یافت نشد که به طور مستقل و مفصل به بررسی مؤلفه‌های حماسی در *عقل سرخ* پرداخته باشد، اما پژوهش‌هایی که مرتبط با موضوع مقاله حاضر در زمینه‌هایی چون انواع ادبی حماسه، عرفان، حماسهٔ عرفانی و آثار سهروردی انجام شده است به شرح ذیل می‌باشد:

هانری کربن (۱۳۸۹)، در مقاله‌ای با عنوان «از حماسه پهلوانی تا حماسه عرفانی»، به تأویلی عرفانی داستان پهلوانی «زال و سیمرغ» در رسالهٔ *عقل سرخ* پرداخته و

س ۲۰- ش ۷۴- بهار ۱۴۰۳ — بررسی مؤلفه‌های حماسی در رساله‌ی *عقل سرخ* سهروردی... / ۸۱

مؤلفه‌های حماسی عقل سرخ را مطرح، اما بررسی نکرده است و معتقد است سیمرغ در حقیقت یاریگر اسفندیار است.

موسوی (۱۳۹۲)، در پایان‌نامه‌ای با عنوان «انسان کامل از نظر ابن‌سینا، ابن‌عربی و سهروردی»، به این نتیجه رسیده است که سهروردی بیش‌تر به جنبه‌های عرفانی و صوفیانه انسان کامل پرداخته است.

پورشرق و همکاران (۱۳۹۷)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل محتوای رساله‌ی *عقل سرخ* سهروردی»، به بررسی مؤلفه‌های حماسی نپرداخته و به این نتیجه رسیده است که ویژگی‌های زبانی اثر سهروردی به خصوصیات زبانی نثرنویسان عرفانی قرن ششم و هفتم و حتی به ویژگی‌های زبانی اثر عرفانی هجویری (*کشف‌المحجوب*) در قرن پنجم نزدیک است و دیگر این‌که در این اثر، از کلمات رمزی و سمبلیک نیز استفاده نموده است.

پیرمردیان (۱۳۸۹)، در پایان‌نامه‌ای با عنوان «جایگاه حکمت ایران باستان بر فلسفه شیخ اشراق»، بر این باور است که سهروردی در حکمت اشراق پیوندی بین اندیشه ایران باستان و اندیشه اسلامی ایجاد کرده است و برای بیان اندیشه خود از شاهانی چون فریدون، کیخسرو، جاماسب، فرشوشتر و بزرگمهر و اصطلاحاتی چون سیمرغ، خورنه، نور اسپهبد، امشاسپندان نام می‌برد.

همدانی و امید (۱۳۸۸)، در مقاله‌ای با عنوان «حماسه، اسطوره و تجربه‌ی عرفانی؛ خوانش سهروردی از *شاهنامه*»، معتقدند که سهروردی وقتی به سراغ شخصیت‌ها و موجودات اسطوره‌ای چون زال، رستم، اسفندیار، کیخسرو و سیمرغ و روایت‌های مربوط به آن‌ها می‌رود که این پدیدارها، روایت‌ها و اسطوره‌ها معنای تاریخی و اسطوره‌ای خود را فرو می‌گذارند و به نمادهایی برای آن دسته از اندیشه‌های گنوسی و احوال روحانی تبدیل شوند که بتوانند در رسائلی چون *عقل سرخ*، لغت *موران*، *صفیر سیمرغ* و ... مجال بیان می‌یابند.

بحث و بررسی

با بررسی رساله *عقل سرخ*، به ده مؤلفه حماسی روبه‌رو شدیم که در این بخش درباره هر کدام از آن‌ها بحث و تحلیل می‌شود.

سفر

از عناصر و مؤلفه‌های مشترک در حماسه و عرفان، سفر است. سفری که وجه تمایز آن در حماسه و عرفان، آفاقی و انفسی بودن آن است. بر بستر همین سفر است که زیر ساخت‌های پیروزی یا شکست قهرمان بر ضد قهرمان شکل می‌گیرد و قهرمان به تکامل شخصیتی می‌رسد به همین دلیل سفر: «دباغ نفس است سالک را». (سهروردی ۱۳۶۴: ۵۹) همچنین «سفر را از آن سفر خوانند که خوی مردان اندرو پیدا گردد.» (قشیری ۱۳۸۱: ۴۹۵)

سفر و قهرمان واژگانی جدانشدنی در حماسه و عرفان هستند؛ زیرا قهرمان با سفر معنی پیدا می‌کند و «از طریق جست‌وجو در جهان خارج به هویت و در نهایت، استقلال دست می‌یابد.» (برفر ۱۳۸۹: ۳۲)

موانع سفر قهرمانان حماسی و عرفانی دشوار است. دشواری‌های سفر قهرمانان حماسی عبارتند از: دیوها، شیر، اژدها و... است، اما دشواری‌ها در سفر قهرمان عرفانی، ضد قهرمانانی چون ابلیس، امیال نفسانی، حواس ظاهر و باطن و... می‌باشد که باعث بحران‌آفرینی برای قهرمان می‌شوند. قهرمان برای رسیدن به کمال باید این بحران‌ها را با موفقیت سپری کند.

در رساله *عقل سرخ*، پیر نورانی خود را سیّاح معرفی می‌کند:

«گفت من سیّاحم، پیوسته گرد جهان گردم و عجایب‌ها بینم.» (سهروردی ۱۳۱۹: ۴)

پیر نورانی در سیاحت و سفر خود که همان سیر انفسی است، عجایب هفت‌گانه‌ای می‌بیند که گذر از هر کدام در گرو رفع تعلقات دنیوی و جسمانی است که منجر به‌رهایی نفس ناطقه از قیود و بندهای مختلفی می‌شود که ما انسان‌ها را از اصل و

س ۲۰-ش ۷۴- بهار ۱۴۰۳ ————— بررسی مؤلفه‌های حماسی در رسالهٔ *عقل سرخ* سهروردی.../ ۸۳

مبدأ روحانی خویش دور گردانیده است. سهروردی به طور غیرمستقیم با سیّاح خواندن پیر نورانی به سالکان نیز گوشزد می‌کند که پالایش درونی در گرو سفر روحانی است.

جدال نیکی و بدی

فراز و فرودهایی که در سفر قهرمان حماسه و عرفان پیش می‌آید نتیجهٔ نبرد خیر و شرّ است؛ در آثار پیش از اسلام نبرد میان خدایانی چون ایزد بهرام، میترا، سروش و آناهیتا و... با اهریمن و دیوان خشکسالی و آذ، موجب صحنهٔ قدرت‌نمایی خدایان می‌شود. در متون حماسی خدایان اساطیری جای خود را به قهرمانانی چون: سام، زال، رستم، سیاوش، ایرج، گودرز می‌دهند تا در مقابل نمایندگان اهریمن؛ یعنی دیوسپید، ارژنگ‌دیو، اکوان‌دیو، افراسیاب، ضحاک، تور، سلم، پیران و یسه، دیو و اژدها در هفت‌خان رستم بچنگند و سرزمین ایران را از لوث و پلیدی آن‌ها دور کنند. در متون عرفانی قهرمان به سفری انفسی می‌پردازد؛ زیرا دشمن و اهریمن نفس اماره است که در درون او سکنی گزیده است.

در رسالهٔ *عقل سرخ* نیز قهرمان داستان با راهنمایی پیر نورانی با نفس خود نبرد می‌کند و در صدد آزادسازی نفس ناطقه از اسارت زندان تن یا همان بندهای مختلف و ده موکل نگهبان بر زندان است:

«روزی صیّادان قضا و قدر دام تقدیر بازگسترانیدند و دانهٔ ارادت در آنجا تعبیه کردند و مرا بدین طریق اسیر گردانیدند، پس از آن ولایت که آشیان ما بود به ولایتی دیگر بردند. آنکه هر دو چشم من بردوختند و چهار بند مختلف نهادند و ده کس را بر من موکل کردند.» (سهروردی ۱۳۱۹: ۲)

منظور از چهار بند، همان عناصر اربعه است که از امتزاج آن‌ها اجسام موجودات این عالم پدید آمده است. ده موکل نیز حواس ظاهر و باطن است که روح را

سرگرم و مشغول عالم کون و فساد می‌کند. (پورنامداریان ۱۳۹۰: ۲۳۶-۲۳۵) رهایی کامل از بندهای مختلف تا زمان مرگ طبیعی، امکان‌پذیر نیست حتی با مرگ اختیاری بعضی بندها و قیود همچنان از روح یا نفس ناطقه جدا شدن نمی‌شوند: «تا بعد از مدتی روزی این موگلان را از خود غافل یافتم. گفتم به از این فرصت نخواهم یافتن، به گوشه‌ای فرو خزیدم و همچنان با بند لنگان روی سوی صحرا نهادم.» (همانجا)

به همین دلیل است که این جدال و ستیز انفسی در آثار عرفانی زیاد است. سهرودی معتقد است قیود جسمانی و تعلقات دنیوی همچون زرهی سخت و محکم روح انسان را احاطه می‌کند و تنها با شمشیر مرگ یا به تعبیر وی با تیغ بلارک نابودشدنی است و با معرفت قدسی یا چشمه زندگانی می‌توان به مرگ اختیاری دست یافت تا چونان مرهمی درد تیغ بلارک را نامحسوس کند.

سهرودی با بیان این مطالب در ابتدای داستان بر کشمکش دونا ساز (نفس ناطقه و جسم) تأکید می‌ورزد و ساختار حماسی عقل سرخ در آغاز داستان شکل می‌گیرد، بدین صورت که ورود به نور و عالم روحانیت در گرو رهایی از تاریکی جسم است.

هفت خان

آزمون دشوار، عالی‌ترین نشانه‌ی راستی‌آزمایی مدعیان عرفان است؛ زیرا آزمون‌شونده را در بوتۀ آزمایش و مقابل قضاوت دیگران قرار می‌دهد و از هسته لطیف عرفان با پوسته ستبر خود محافظت می‌کند.

در عرفان اسلامی هدف غایی صوفی، قهر اهریمن درون برای فتح عوالم فراطبیعی است که طی یک سفر جانکاه و پر خطر انجام می‌پذیرد و دشواری گذر از دنیای ظاهر و ورود به عالم جاودانگی، مهم‌ترین موضوعی است که عرفان را با حماسه پیوند می‌زند.

س ۲۰-ش ۷۴-بهار ۱۴۰۳ ————— بررسی مؤلفه‌های حماسی در رسالهٔ *عقل سرخ* سهروردی.../ ۸۵

در آیین مهرپرستی هفت درجه و مقام تقدّس وجود دارد و برای ورود به هریک از درجات، شست‌وشوی مخصوص لازم است. مهرستان برای اینکه به درجات بالاتر ارتقا یابد لازم است ریاضت‌ها و عبادت‌های تحمل‌کنند، هفت درجهٔ کمال در این آیین به ترتیب عبارتند از: کلاغ، پنهان، سرباز، شیر، پارسی، خورشید، پدر یا پیر. (معین ۱۳۹۱: ۱۳) می‌توان گفت هفت‌خان رستم و اسفندیار نیز دگردیس‌یافتهٔ هفت مرحلهٔ کمال آئین میتراست که ریشهٔ عرفانی دارد، از این رو، «هفت‌خان‌ها در حقیقت، اساطیر عرفان کهن‌اند و بی‌دلیل نیست که عارفان بعدی از داستان وادی‌های سلوک در تبیین باورهای عرفانی سود جستند.» (سرامی ۱۳۸۸: ۸۷)

هفت‌خان «کسری با بوزرجمهر» حلقهٔ گمشدهٔ بین هفت‌خان‌های حماسی و عرفانی است، این داستان در واقع، هفت‌خانی عرفانی است که به دنبال هر خان، خانی دشوارتر نمایان می‌شود، اما این روند گام به گام دشواری با این ترتیب در هفت‌خان‌های حماسی *شاهنامه* دیده نمی‌شود. (همان: ۱۰۳۷)

در داستان *عقل سرخ* سهروردی، راوی داستان به نوعی با هفت‌خان عرفانی روبه‌روست؛ پیر نورانی عجایب سیاحت خود را هفت چیز برمی‌شمارد که عبارتند از:

«گفتم از عجایب در جهان چه دیدی؟ گفت هفت چیز: اول کوه قاف که در ولایت ماست، دوم گوهر شب‌افروز، سیّم درخت طوبی، چهارم دوازده کارگاه، پنجم زره داودی، ششم تیغ بلارک، هفتم چشمهٔ زندگانی.» (سهرودی ۱۳۱۹: ۴)

همان‌طور که بیان شد گذر از عجایب هفتگانه جهان به راحتی میسر نمی‌شود، و دشواری‌ها و سختی‌های زیادی را به همراه دارد همانند هفت‌خان رستم و اسفندیار که عبور از هر مرحله به سختی ممکن است و راوی داستان یا همان سالک برای گذشتن از هر مرحله و رسیدن به چشمهٔ زندگانی (هفتمین مرحله)، باید تعلقات دنیوی و مادی را از خود دور کند. رستم در هفت‌خان خود با نبردی

آفاقی در صدد پیروزی بر دشمنان است و قهرمان داستان عقل سرخ نیز با نبردی انفسی در پی چیرگی بر شیطان نفس است.

لزوم همراهی پیر در هفت‌خان سلوک

با نگاهی به هفت‌خان رستم می‌توان گفت که رستم برای گذر از خان‌های مختلف یاری‌گرانی چون عنایت الهی، رخس، میش اهورایی و اولاد داشته است و تنها در خان ششم با تکیه بر زورمندی خود بر ارژنگ دیو چیره می‌شود؛ به عبارتی «تقدیر بر سر آن است تا به جهان پهلوان بفهماند که تهمت‌نی و زور‌دست و بازوی او کارگشا نیست و بدین تمهید، اندک‌اندک او را به راه می‌آورد و این باور را در او استواری می‌دهد که از زنده‌میرا، بی‌خواست نامیرای زندگی‌بخش، هیچ کاری ساخته نیست.» (سرامی ۱۳۸۸: ۱۰۰۹)

کیخسرو نیز با وجود نیایش‌های مداوم نمی‌تواند با پروردگار ارتباط برقرار کند و در نهایت سروش به او مژده سفری جاودانه می‌دهد و او را از حیرت می‌رهاند. (فردوسی ۱۳۸۲: ۳۸۸)

در عرفان نیز سلوک انفسی و دستیابی به جاودانگی بدون راهنمایی مرشدی آگاه و بصیر ممکن نیست؛ زیرا تحولات درونی سالک در مراحل مختلف سلوک او را به گمراهی می‌کشاند.

در آغاز رساله عقل سرخ، راوی داستان (شخصیت قهرمان) موفق به ترک بندهای مختلف دنیوی (تعلقات جسمانی) می‌شود و به غربت و تبعید خود در عالم کون و فساد پی می‌برد و روی سوی عالم مثال (صحرا) می‌نهد با پیری نورانی روبه‌رو می‌شود که او را از هفت وادی یا عجایب هفتگانه باخبر می‌کند و طریقه صعود به هفتمین مرحله (مرحله کمال) را به او می‌آموزد:

«تا بعد از مدتی روزی این موگلان را از خود غافل یافتم. گفتم به ازین فرصت نخواهم

یافتن، به گوشه‌ای فرو خزیدم و همچنان با بند لنگان روی سوی صحرا نهادم. در آن صحرا شخصی را دیدم که می‌آمد، فرا پیش رفتم و سلام کردم به لطفی هر چه تمام‌تر جواب فرمود. چون در آن شخص نگریستم محاسن و رنگ وی سرخ بود. پنداشتم که جوان است، گفتم ای جوان از کجا می‌آیی؟ گفت ای فرزند این خطاب به خطاست، من اولین فرزند آفرینشم، تو مرا جوان همی خوانی؟ گفتم از چه سبب محاسنت سپید نگشته است؟ گفت محاسن من سپید است و من پیری نورانیم، اما آن کس که تو را در دام اسیر گردانید و این بندهای مختلف بر تو نهاد و این موکلان بر تو گماشت، مدّت‌هاست تا مرا در چاه سیاه انداخت؛ این رنگ من که سرخ می‌بینی از آن است، اگر نه من سپیدم و نورانی.» (سهروردی ۱۳۱۹: ۳)

پیر نورانی که دشواری‌های سیر و سلوک (عجایب هفتگانه) را برای سالک (راوی) بیان می‌کند و با راهنمایی‌های خود چگونگی گذر از هر مرحله را نیز شرح می‌دهد همان «عقل فعال یا عقل عاشر است که فرشتهٔ نوع انسان است و ارواح آدمیان فایض از اوست.» (پورنامداریان ۱۳۹۰: ۲۴۱)

کوه قاف

بنا بر روایت‌های اساطیری «نخست البرز کوه سر از خاک برآورد، و آن‌گاه سایر کوه‌ها از ریشه و بنیان البرز پدید آمد.» (یاحقی ۱۳۷۵: ۹۹) از این کوه در *شاهنامه* فردوسی نیز به فراوانی یاد شده است. فریدون دوران کودکی خود را در آن سپری می‌کند و آشیانهٔ سیمرغ نیز بر فراز این کوه بوده است.

فرود آمد از ابر سیمرغ و چنگ بزد بر گرفتش از آن گرم سنگ
ببردش دمان تا بد البرز کوه که بودش بر آن‌جا کنام گروه
(فردوسی ۱۳۸۲: ۹۸)

در *بندهش*، هنگام برشمردن اسامی کوه‌هایی که از البرز روئیده‌اند، «از کوهی به نام کاف (کوه قاف) نام می‌برد که پس از البرز بزرگ‌ترین کوه است و کوهی است که از سگستان (سیستان) شروع و به خجستان ختم می‌شود و آن را کوه پارس هم نامند.» (شمیسا ۱۳۷۷، ج ۲: ۸۸۳) علت اینکه در برخی متون، البرز جای خود را به کوه

قاف می‌دهد، این است که کوه قاف از البرز روئیده و بعد از البرز، بلندترین کوه است. عطار در *منطق‌الطیر* شرح کاملی از عبور پرندگان از وادی‌های سخت برای رسیدن به کوه قاف بیان می‌کند. در ابتدای داستان هدهد، سیمرغ و کوه قاف را چنین معرفی می‌کند:

جان فشانید و قدم در ره نهید
پای کوبان سر در آن درگه نهید
هست ما را پادشاهی بی‌خلاف
در پس کوهی که هست آن کوه قاف
(عطار ۱۳۹۲: ۴۰)

در رساله *عقل سرخ* سهروردی، پیر نورانی به قهرمان داستان می‌گوید که از آن سوی کوه قاف - که مجموعه یازده کوه است - آمده است و جایگاه اصلی نفس ناطقه انسان نیز همانجاست:

«گفتم ای پیر از کجا می‌آیی؟ گفت از پس کوه قاف که مقام من آنجاست و آشیان تو نیز آن جایگه بود، اما تو فراموش کرده‌ای...» (سهروردی ۱۳۱۹: ۴)

پورنامداریان در تفسیر کوه قاف نوشته است: «کوه قاف، که یازده کوه است، مجموعه هفت فلک سیارات سبعة و دو فلک ثوابت و فلک اطلس در فوق آن‌ها و دو فلک اثیر و زمهریر در زیر آن‌هاست.» (پورنامداریان ۱۳۶۸: ۲۹۴)

در رساله *الطیر ابن سینا* نیز «نه فلک در رمز نه کوه ظاهر می‌گردد. این نه کوه موانع یا مراحل مسیر عروج مرغان آزاد شده از دام هستند.» (همان: ۲۹۷-۲۹۶)

در رساله *عقل سرخ* کوه قاف همان موانع و سختی‌هایی است که در مسیر سلوک برای سالک روی می‌دهد:

«پس گفتم ای پیر از کجا می‌آیی؟ گفت از پس کوه قاف. گفتم این کوه‌ها را سوراخ توان کردن و از سوراخ بیرون رفتن؟ گفت: سوراخ هم ممکن نیست، اما آن کس که استعداد دارد، بی‌آنکه سوراخ کند به لحظه‌ای تواند گذشتن.» (سهروردی ۱۳۱۹: ۳)

کوه قاف در پس‌زمینه فرهنگی ذهن ایرانیان یادآور هفت‌خان رستم و گذر سخت او از البرز کوه برای نجات کیکاووس و آشیانه دایه زال پهلوان؛ یعنی سیمرغ است

س ۲۰- ش ۷۴- بهار ۱۴۰۳ — بررسی مؤلفه‌های حماسی در رسالهٔ *عقل سرخ* سهروردی... / ۸۹
همین پس زمینهٔ ذهنی باعث می‌شود کوه قاف هاله‌ای حماسی به آثار عرفانی نظیر
منطق‌الطیر عطار یا *عقل سرخ* سهروردی ببخشد.

سیمرغ

سیمرغ مرغی اساطیری است که به زیرکی و خردمندی مشهور شده است و اسم-
هایی مانند «امرو» و «کامرو» دارد. در یشت‌ها سیمرغی به نام «اهومشتوت»، اولین
معلم و مربی بشر است. مراقبت و نگهداری درخت «ویسپوبیش» یا درخت «همه
تخمه» که در میان اقیانوس «فراخکرت» قرار دارد، به سیمرغ واگذار شده است، به
عنوان شخصی حکیم و روحانی نیز معرفی شده است و در دینکرد هفتم نام او در
پیروان و شاگردان زرتشت آمده است. (اوشیدری ۱۳۸۶: ۳۱۶)

«جایگاه او، درخت همه تخمه دورکنندهٔ غم است.» (مینوی خرد ۱۳۸۵: ۷۱-۷۰)

سیمرغ در *شاهنامه* در نقش یک مادر و پرورش‌دهنده (زال را بزرگ می‌کند)،
حامی (زال و پسرش را حمایت می‌کند)، پزشکی چیره‌دست (بر بالین رودابه حاضر
می‌شود و عمل خارق‌العاده سزارین را به جهان بشر آموزش می‌دهد)، پیشگو و
دانای رازهای نهان (از آمدن زال به دنبال فرزندش و آیندهٔ رستم و راز چشم‌های
اسفندیار خبر می‌دهد) و در نقش چهره‌ای پلید و اهریمنی (در هفت‌خان اسفندیار)
ظاهر می‌شود.

در منظومهٔ *سام‌نامه* از سیمرغ توانا، قدرتمند و چاره‌گر شاهنامه خبری نیست؛
او به پرنده‌ای تبدیل می‌شود که برای نابودی دشمن خود؛ یعنی «ارقم‌دیو» از سام
کمک می‌گیرد. (*سام‌نامه* ۱۳۹۲: ۷-۴۲۶) در *گرشاسب‌نامه* نیز، از جنبهٔ قدسی و
اهورایی سیمرغ خبری نیست، در این منظومه نقش خاصی ندارد تنها یک‌بار در
داستان ظاهر می‌شود؛ گرشاسب در سفر خود به اقیانوس هند، در جزیره «ارمنی»
به درخت آشیانه سیمرغ می‌رسد. این درخت شبیه درخت همه‌تخمهٔ *اوستا* است.
(اسدی طوسی ۱۳۵۴: ۱۵۳)

شفیعی کدکنی در مقدمه *منطق‌الطیر عطار*، زمان ورود سیمرغ به گستره عرفان را نامعلوم می‌داند و نخستین متونی که سیمرغ در آن‌ها رمزی از حقیقت بیکرانه الهی دانسته شده است را آثار احمد غزالی و *عین‌القضات همدانی* می‌داند. (عطار ۱۳۹۲: ۱۶۷)

رساله *عقل سرخ* سهروردی بخشی از چهره سیمرغ را در این دوره نشان می‌دهد؛ زیرا داستان سیمرغ، زال و رستم و اسفندیار، با بار معنایی متفاوت از متون حماسی، نقش مهمی در پیشبرد روند داستان عقل سرخ دارند. نظر سهروردی در یکی بودن یا نبودن سیمرغ، انسان کامل را به ذهن متبادر می‌کند:

«پیر را پرسیدم که گویی در جهان همان یک سیمرغ بوده است؟ گفت آنکه نداند چنین پندارد، و اگر نه هر زمان سیمرغی از درخت طوبی به زمین آید و اینکه در زمین بود منعده شود، معاً معاً، چنان‌که هر زمان سیمرغی بیاید، اینکه باشد نماند.» (سهروردی ۱۳۱۹: ۱۱)

از درخت طوبی که سیمرغ بر آن جای دارد همه میوه‌ها و گیاهان می‌روید: «گفتم آن را هیچ میوه بود؟ گفت هر میوه‌ای که تو در جهان می‌بینی بر آن درخت باشد و این میوه‌ها که پیش توست همه از ثمره اوست. اگر نه آن درخت بودی، هرگز پیش تو نه میوه بودی و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات. گفتم میوه و درخت و ریاحین با او چه تعلق دارد؟ گفت سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد، بامداد سیمرغ از آشیانه خود به درآید و پر بر زمین بازگستراند، از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات به زمین.» (همان ۱۳۱۹: ۹)

در واقع، درخت طوبی یادآور درخت ویسپویش در *اوستا* است که تخم همه گیاهان را دارد:

«اگر تو هم ای رشن اشو در بالای آن درخت سیمرغ که در وسط دریای فراخکرت برپاست آن درختی که دارای داروهای نیک و داروهای مؤثر است و آن را

س ۲۰- ش ۷۴- بهار ۱۴۰۳ ————— بررسی مؤلفه‌های حماسی در رسالهٔ *عقل سرخ* سهروردی... / ۹۱

ویسپویش (همه درمان‌بخش) خوانند و در آن تخم‌های کلیه گیاه‌ها نهاده شده است

ما تو را به یاری می‌خوانیم» (پورداوود ۱۳۷۷، بند ۳۵-۳۸)

در رسالهٔ *عقل سرخ* نیز مانند *شاهنامه* هنگامی که سام فرزند خود را در صحرا رها می‌کند سیمرغ از زال مراقبت می‌کند، با این تفاوت که در *عقل سرخ* مدت زمان کمتری سیمرغ از زال نگهدای می‌کند:

«چون به صحرا شد فرزند را دید زنده و سیمرغ وی را زیر پر گرفته. چون نظرش بر مادر افتاد تبسمی بکرد، مادر وی را در برگرفت و شیر داد، خواست که سوی خانه آرد، باز گفت تا معلوم نشود که حال زال چگونه بوده است که این چند روز زنده ماند سوی خانه نشوم. زال را به همان مقام زیر پر سیمرغ فرو هشت و او بدان نزدیکی خود را پنهان کرد. چون شب درآمد و سیمرغ از آن صحرا منهزم شد، آهویی بر سر زال آمد و پستان در دهان زال نهاد. چون زال شیر بخورد خود را بر سر زال بخوابانید، چنان‌که زال را هیچ آسیبی نرسید. مادرش برخاست و آهو را از سر پسر دور کرد و پسر را سوی خانه آورد.» (همان: ۱۰-۹)

همان‌طور که دیده شد گویی در این روایت از بزرگ‌شدن زال، بخشی از شاخ و برگ‌های اغراق‌آمیز - که مختص حماسه است - از آن کاسته شده است.

چشمهٔ زندگانی

جاودانگی و بی‌مرگی آرزوی دیرین و دست‌نیافتنی بشر بوده است و یکی از مضامین و موتیف‌های اصلی اساطیر و حماسه‌ها است که بسته به باورهای هر قومی به شکل‌های گوناگون در آثار هنری بازتاب یافته است.

در اسطورهٔ *گیل‌گمش* که قدیمی‌ترین حماسهٔ بشر است، دست‌یافتن به جاودانگی، بزرگ‌ترین دل‌مشغولی قهرمان داستان، *گیل‌گمش* است. وی در جست‌وجوی گیاه جاودانگی، سر به کوه و صحرا می‌گذارد و بعد از تحمل مشقت‌های فراوان، آن را به دست می‌آورد، اما هنگام بازگشت به حکم تقدیر، گیاه

جاودانگی را از دست می‌دهد؛ این بدان معناست که آدمی را از مرگ گریزی نیست، حتی پهلوانی چون گیل‌گمش که دو سوم او خداست. (شالیان ۱۳۸۵: ۵۷)

در *ایلپاد/اودیسه* هومر نیز جاودانگی، درون‌مایهٔ محوری دارد. قهرمانان ایلپاد سعی می‌کنند با کسب افتخارات بیشتر، خود را از خُمول و گمنامی - که برابر با نیستی است - برهانند. «هومر، جاودانگی قهرمانان خود را در کسب آرْتی می‌بیند که هر قهرمانی در میدان رزم و هر انسانی در صحنهٔ زندگی باید در پی آن باشد. آرْتی مرادف با منش عالی، خودی متعالی و تا حدی معادل نفس مطمئنه در فرهنگ اسلامی که هر چه در آدمی بیشتر وجود داشته باشد او را جاودان‌تر می‌سازد.» (بقایبی ۱۳۸۲: ۹)

در حماسه‌های ایرانی نیز برخورداری از منش و خصلت پهلوانی و شجاعت در برابر مرگ، موجب نامداری قهرمان و در نتیجه جاودانگی او می‌شود؛ به عبارت دیگر جاودانگی حاصل نام نیکو و بلند است. در داستان هفت خان رستم، وقتی زال خطر مرگ را در گذشتن از هفت خان به رستم یادآوری می‌کند، از او می‌خواهد که از مرگ نهراسد؛ زیرا بعد از چنین مرگی، نام بلند به جای می‌ماند:

کسی کاو جهان را به نام بلند گذارد، به رفتن نباشد نژند
(فردوسی ۱۳۸۲: ۹۰)

اگر قهرمان حماسهٔ پهلوانی با تحمل رنج سفرهای طولانی و جنگ‌های هولناک به دنبال جاودانگی است، قهرمان حماسهٔ عرفانی نیز با تحمل ریاضت‌های دشوار و گذر از عقبه‌های جان‌فرسا در پی دستیابی به بی‌مرگی قبل از مرگ جسمانی است. به گفتهٔ سنایی وقتی که آدمی را از شمشیر مرگ، گریزی نیست، بهتر است در زمان حیاتش به ارادهٔ خویش، به جنگ با خواسته‌های نفسانی برود که مانع جاودانگی او می‌شود:

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی
به تیغ عشق شو کشته که تا عمر ابد یابی
که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما
که از شمشیر بویحیی، نشان ندهد کس از احیا
(سنایی ۱۳۸۵: ۵۲)

س ۲۰- ش ۷۴- بهار ۱۴۰۳ — بررسی مؤلفه‌های حماسی در رساله‌*عقل سرخ* سهروردی... / ۹۳

پیر نورانی نیز در رساله‌*عقل سرخ* به سالک (راوی داستان) می‌گوید برای کاستن از زخم تیغ بلارک (مرگ) باید به چشمه‌ زندگانی دست یافت:

«گفتم ای پیر چه کنم تا رنج آن بر من سهل بود؟ گفت چشمه‌ زندگانی به دست آور و از آن چشمه آب بر سر ریز تا این زره بر تن تو بریزد و از زخم تیغ ایمن باشد که آن آب این زره را تنک کند، و چون زره تنک بود زخم تیغ آسان بود.» (پورنامداریان ۱۳۹۰: ۱۵)

از نظر سهروردی «چشمه‌ آب حیات، معارف قدسی یا معرفت اشراقی است که از طریق ریاضت و تجربه‌های روحانی به دست می‌آید و در مرتبه‌ اعلای آن یکی شدن با حقیقت و فنای ماسوی‌الله از خویش است. در این حال جسم یا زره داوودی سست و ضعیف می‌گردد و با اندک ضربتی از تیغ بلارک از هم گسسته می‌شود.» (همان: ۲۸۳)

جام جهان‌نما

جامی که با عناوینی چون: جام جم، جام جهان‌بین، جام جهان‌نما، جام گیتی‌بین، جام انجم‌نمای و... از آن یاد شده است: «جامی بوده است که احوال عالم و راز هفت کشور بر آن نقش شده بود و خاصیتی اسرارآمیز داشت به طوری که هر چه در نقاط دوردست کره زمین اتفاق می‌افتاد بر روی آن منعکس می‌شد.» (یاحق‌ی ۱۳۷۵: ۱۵۷-۱۵۶)

درباره‌ همراهی جام و جم می‌توان گفت: «پیدایش می به زمان جمشید مربوط می‌شد همین مسئله موجب ملازمه جام با جمشید و پیدایش ترکیب جام جم در معنی ظاهری و عرفانی آن در ادب فارسی گردیده است.» (همان: ۱۶۶)

در *ریاض‌السیاحه* گفته شده است که پس از جمشید این جام به کیخسرو رسیده است، اما چون دانشمندان از بازگشایی رمز آن درماندند، کیخسرو از نمود آن جام

دیگری می‌سازد و جام جهان‌بین را جام گیتی‌نمای نام می‌نهد: «آن هر دو جام را هنگام بهار روشنی تمام بود و کیخسرو از آن دو جام بسی رموز غیبیه دریافت می‌نمود...» (شیروانی ۱۳۳۹: ۱۶۵)

داستان بیژن و منیژه از نمونه‌های کاربرد جام جم در حماسه است. بیژن بعد از آشنایی با منیژه گرفتار خشم افراسیاب می‌گردد و در چاهی زندانی می‌شود. کیخسرو برای یافتن و نجات او چاره‌اندیشی می‌کند و مکان‌های بسیاری را در جام می‌بیند، اما اثری از گمشده خود پیدا نمی‌کند. بعدها این جام در جریان فتح ایران به دست اسکندر می‌افتد و از روی آن، آینه گیتی‌نمایی می‌سازد تا بر اسرار گیتی آگاه شود. بر این اساس می‌توان گفت آینه نیز همان نقشی را بر عهده دارد که «جام جمشید» و «جام کیخسرو» دارد.

در *گرشاسب‌نامه* دل دانا چونان آینه‌ای است که اسرار دو جهان در آن نمایان می‌شود؛ این نوع نگاه بسیار نزدیک به برداشت‌های عرفانیست:

همان آینه مرد دانا شناس که دارد به دانش ز یزدان سپاس
روان تنش ز اندرون و برون بدانند ببیند دو گیتی که چون
(اسدی طوسی ۱۳۵۴: ۱۴۵)

وجه شباهت جام جهان‌نما در حماسه و عرفان، اسرارآمیز بودن و اشراف بر اسرار و حقایق عالم است: «خاصیت جهان‌نمایی این جام موجب می‌شود که در آثار ادب عرفانی، از آن به عنوان قلب عارف کامل که تجلی‌گاه انوار حقیقت و به منزله آینه‌ای است که رازهای غیبی را در آن می‌توان مشاهده کرد، استفاده شود.» (رزمجو ۱۳۶۸: ۱۹۱)

بنابراین این جام جهان‌بین همان چشم درونی صیقل‌یافته انسان است که اسرار آفرینش و چهره محبوب در آن بازتاب می‌یابد.

از حماسی‌ترین بخش *شاهنامه* در رساله *عقل سرخ*، استفاده شده که بر بار حماسی آن می‌افزاید:

«داستان رستم و اسفندیار حماسی‌ترین داستان *شاهنامه* است؛ 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 هر زمان در بیرون با هم در کشمکش و ستیزند، از کشمکش 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.» (کزازی ۱۳۸۷: ۱۸۷)

روایت سهروردی از نبرد رستم و اسفندیار در مقایسه با *شاهنامه* دچار دگرذیسی‌هایی شده است:

«در سیمرغ آن خاصیت است که اگر آینه‌ای یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند، هر دیده که در آن آینه نگرد خیره شود. زال جوشنی از آهن بساخت چنان‌که جمله مصقول بود و در رستم پوشانید و خودی مصقول بر سرش نهاد و آینه‌های مصقول بر اسبش بست. آنگه رستم را از برابر سیمرغ در میدان فرستاد. اسفندیار را لازم بود در پیش رستم آمدن. چون نزدیک رسید پرتو سیمرغ بر جوشن و آینه افتاد. از جوشن و آینه عکس بر دیدهٔ اسفندیار آمد، چشمش خیره شد، هیچ نمی‌دید. توهّم کرد و پنداشت که زخمی به هر دو چشم رسید زیرا که دگر آن ندیده بود، از اسب درافتاد و به دست رستم هلاک شد. پنداری آن دو پاره گز که حکایت کنند دو پر سیمرغ بود.» (سهروردی ۱۳۱۹: ۱۱)

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 تعلقات دنیوی بسته شود. روح با راهنمایی پیری واصل یا از طریق پیوستن به عقل فعال 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 ۱۳۹۰: ۲۰۷)

به نظر می‌رسد آیین‌ها و فلزات مصقولی که زال بر تن رستم و پیکر رخس می‌پوشاند و از این طریق اسفندیار از ناحیه چشم آسیب می‌پذیرد، همان صورت دگردیس شده جام جهان‌نما به آیین و در نهایت به دل صیقل یافته سالک (رستم) که تحت الشعاع و تعلیم دل روشن سیمرغ یا همان انسان کامل توانست بر اسفندیار (تعلقات دنیوی و نفسانی) پیروز گردد. شایان ذکر است که سهروردی در مصنفات دیگر خود به طور صریح به جام گیتی‌نمای کیخسرو اشاره می‌کند:

«جام گیتی‌نمای کیخسرو را بود. هر چه خواستی از آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مطلع گشتی و بر مغیبات واقف می‌شد. گویند آن را غلافی بود از ادیم بر شکل مخروط ساخته. وقتی که خواستی چیزی ببیند... پس وقتی که آفتاب در استوی بود، او آن جام را در برابر می‌داشت. چون ضوء نیر اعظم بر آن می‌آمد، همه نقوش و سطور عالم در آنجا ظاهر می‌شد.» (سهروردی ۱۳۳۱: ۳۵۵)

پهلوانان حماسی

شخصیت‌های شاهنامه در دو رساله عقل سرخ و لغت موران سهروردی نقش آفرینی می‌کنند؛ در لغت موران کیخسرو و جام جهان‌نمای او حضور دارد، میرجلال‌الدین کزازی بر این باور است که:

«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 نمان و مینوی برین نگسسته است و سپیدی مویی وی نیز نشانه‌ای است نمادین از این پیوند؛ زیرا در نمادشناسی رنگ‌ها، سپید نشانه جهان فراسوی است؛ جهانی ساده و پیراسته از هر رنگ و آرایش. وارونه این جهان فراسویی که... نمادشناسانه می‌توان گفت «همه سپیدی» است، جهان خاکی و پیکرینه و «گیتیگ» جهانی است آکنده از رنگ و آرایش و آمیختگی.» (کزازی ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۸۴)

در رساله عقل سرخ داستان سیمرغ، پرورش زال و نبرد اسفندیار و رستم از اجزا و مؤلفه‌های ساختاری به شمار می‌روند. سهروردی به فراخور موضوع اثر از

س ۲۰- ۷۴- بهار ۱۴۰۳ ————— بررسی مؤلفه‌های حماسی در رسالهٔ *عقل سرخ* سهروردی.../ ۹۷

پهلوانان شاهنامه برای بیان نمادین مفاهیم مد نظر خود استفاده کرده است، او داستان پرورش زال را همان‌طور که پیشتر بیان شد دگرگونه مطرح کرده است.

جنگ‌افزارها

سهروردی برای بیان دشواری نبرد میان ابعاد دوگانهٔ انسان نمادهای خود را از میان جنگ‌افزارها انتخاب می‌کند تا به مخاطب خود گوشزد کند که جنگ انفسی نیز چونان کارزار آفاقی سهمگین است. در رسالهٔ *عقل سرخ* از دو جنگ‌افزار زره داوودی و تیغ بلارک نام برده است. دربارهٔ زره داوودی چنین می‌گوید:

«گفتم ای پیر زره داوودی چه باشد؟ گفت زره داوودی این بندهای مختلف است که بر تو نهاده‌اند. گفتم این چگونه می‌کنند؟ گفت در هر سه کارگاه از آن دوازده کارگاه بالای حلقه کنند، بدان دوازده در، چهار حلقهٔ ناتمام کنند؛ پس آن چهار حلقه را برین هفت استاد عرض دهند تا هر یکی بر وی عملی کند. چون به دست هفتمین استاد افتد سوی مزرعه فرستد و مدت‌ها ناتمام بماند. آنکه چهار حلقه در یک حلقه اندازند و حلقه‌ها جمله سفته بود، پس همچون تو بازی اسیر کنند و آن زره در گردن وی اندازند تا در گردن وی تمام شود. از پیر پرسیدم که هر زره چند حلقه بود؟ گفت اگر بتوان گفتن که عمّان چند قطره باشد، پس بتوان شمردن که هر زره را چند حلقه بود.» (سهروردی ۱۳۱۹: ۱۴)

بنا به نظر پورنامداریان زره داوودی بدن انسان است که «از چهار عنصر (آتش، هوا، آب و خاک) ساخته شده که در طول سالیان در برابر عوارض مختلف طبیعی و امراض و آسیب‌های گوناگون مقاومت می‌کند و نفس ناطقهٔ انسانی در آن اسیر است.» (پورنامداریان ۱۳۹۰: ۲۷۸)

از نظر سهروردی تنها وسیلهٔ از بین برندهٔ زره داوودی تیغ بلارک است که سمبلی برای مرگ است:

«گفتم این زره به چه شاید از خود دور کردن؟ گفت به تیغ بلارک. گفتم تیغ بلارک کجا به دست آید؟ گفت در ولایت ما جلادبست، آن تیغ در دست وی است و

معین است که هر زرهی چند مدّت وفا کند، چون مدّت به آخر رسد آن جلاد تیغ بلارک چنان زند که جمله حلقه‌ها از یکدیگر جدا افتد.» (سهروردی ۱۳۱۹: ۱۵-۱۴) پورنامداریان در رمزگشایی این بخش از *عقل سرخ* معتقد است:

«آنان که به پرورش روح دل بسته‌اند و تن را به ریاضت لاغر و ضعیف کرده‌اند و از تعلقات دنیوی دست شسته‌اند، مرگ را به آسانی می‌پذیرند؛ زیرا مرگ برای آنان رهایی از اسارت زندان دوگانه جسم و دنیاست. اینان آسیب تیغ جلاد را بر زره خویش چندان حس نمی‌کنند؛ زیرا زره جسم آنان در نتیجه بی‌اعتنایی به جسم سست شده است و با تیغ مرگ به آسانی از هم گسسته می‌شود.» (۱۳۹۰: ۲۸۱)

از نظر سهروردی مرگ برای همه به صورت یکسان دشوار نیست:

«پرسیدم پیر را که به پوشنده زره که آسیب رسد تفاوت باشد؟ گفت تفاوت است. بعضی را آسیب چنان رسد که اگر کسی را صد سال عمر باشد و در اثنای عمر پیوسته آن اندیشد که گویی کدام رنج صعب‌تر بود و هر رنج که ممکن بود در خیال آرد، هرگز به آسیب زخم تیغ بلارک خاطرش نرسیده باشد، اما بعضی را آسان‌تر بود.» (سهروردی ۱۳۱۹: ۱۵)

نتیجه

هر اثر ادبی زمانی که دارای مؤلفه‌های انواع ادبی دیگری نیز باشد، دلنشین‌تر و هنرمندانه‌تر خواهد شد. سهروردی در رساله *عقل سرخ* برای بیان مفاهیمی عرفانی از مؤلفه‌هایی حماسی بهره گرفته است که همین امر اثر او را در ذیل ژانر حماسه عرفانی قرار داده است.

همان‌طور که قهرمان حماسی برای رسیدن به کمال و جاودانگی راهی سفری می‌شود که در آن برای گذر از هفت‌خان دشوار، باید از یاری‌گران چون رخس، میش اهورایی و اولاد... کمک بگیرد تا بتواند بر دیوان و دشمنان پیروز شود. سالک در *عقل سرخ* نیز با راهنمایی و کمک پیر نورانی باید از عقبه‌های هفت‌گانه‌ای -

س ۲۰- ۷۴- بهار ۱۴۰۳ ————— بررسی مؤلفه‌های حماسی در رسالهٔ عقل سرخ سهروردی.../ ۹۹

که در عقل سرخ عجایب هفت‌گانه نامیده شده است - بگذرد. برای عبور از این وادی هفت‌گانه و رسیدن به چشمهٔ زندگانی چاره‌ای جز نبرد سخت با دیو نفس نیست.

علاوه بر این مؤلفه‌های حماسی دیگری چون: سیمرخ، کوه قاف، آیینهٔ گیتی‌نمای، شخصیت‌های حماسی و جنگ‌افزارها نیز در رسالهٔ عقل سرخ وجود دارد که به آن رنگ و بوی حماسی بیشتری بخشیده است و آن را در زمرهٔ حماسه‌های عرفانی جهان قرار داده است.

کتابنامه

اسدی طوسی، ابونصر علی بن احمد، ۱۳۵۴. *گرشاسب‌نامه*. به اهتمام حبیب یغمایی. تهران: کتابخانهٔ طهوری.

اوشیدری، جهانگیر، ۱۳۸۶. *دانشنامهٔ مزدیسنا*. تهران: مرکز.

برفر. محمد، ۱۳۸۹. *آینهٔ جادویی خیال*. تهران: امیرکبیر.

بقایی، محمد، ۱۳۸۲. *شرح و بررسی تطبیقی ایلیاد*. تهران: روزنه.

پورداوود، ابراهیم، ۱۳۷۷. *یشت‌ها*. تهران: اساطیر.

پورشرق و همکاران، ۱۳۹۷. «تحلیل محتوای رسالهٔ عقل سرخ سهروردی»، *مجلهٔ عرفان اسلامی*. ۱۴(۵۵)، صص. ۲۶۸-۲۴۵.

پورنامداریان، تقی، ۱۳۶۸. *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی.

_____، ۱۳۹۰. *عقل سرخ؛ شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*. تهران: سخن.

پیرمردیان، فرحناز، ۱۳۸۹. «جایگاه حکمت ایران باستان بر فلسفه شیخ اشراق». *پایان‌نامهٔ دانشگاه آزاد واحد تهران مرکزی*.

حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۵. *دیوان حافظ شیرازی*. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: زوار.

رزمجو، حسین، ۱۳۶۸. *انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی*. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.

۱۰۰ / ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — عسکر سیادت - سودابه کشاورزی - زرین تاج واردی

_____ ۱۳۸۱. قلمرو ادبیات حماسی ایران. ج ۱. تهران: سخن گستر.

سام‌نامه. نویسنده ناشناس. ۱۳۹۲. تصحیح وحید رویانی. تهران: میراث مکتوب.

سرامی، قدمعلی، ۱۳۸۸. از رنگ گل تا رنج خار. تهران: علمی و فرهنگی.

سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم، ۱۳۸۵. دیوان سنایی غزنوی. تصحیح مدرس رضوی. تهران: سنایی

سهروردی، عمرین محمد، ۱۳۶۸. عقل سرخ. تصحیح مهدی بیانی. اصفهان: بی‌جا.

_____، ۱۳۹۴. عوارف‌المعارف. ترجمه ابومنصور عبدالؤمن اصفهانی. به

اهتمام قاسم انصاری. تهران: علمی و فرهنگی.

_____، ۱۳۳۱. مجموعه مصنفات فارسی. مقدمه و تصحیح هانری کربن.

تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.

شالیان، ژرار، ۱۳۸۵. گنجینه حماسه‌های جهان. ترجمه علی اصغر سعیدی. تهران: چشمه.

شمیسا، سیروس، ۱۳۸۱. انواع ادبی. تهران: فردوس.

_____، ۱۳۷۷. فرهنگ اشارات ادبیات فارسی. تهران: فردوسی.

شیروانی، زین‌العابدین، ۱۳۳۹. ریاض‌السیاحه. احمد حامد ربانی. تهران: سعدی.

عطار، فریدالدین، ۱۳۹۲. منطق‌الطیر. مقدمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۸۲. شاهنامه. به کوشش سعید حمیدیان. تهران: قطره.

قشیری، عبدالکریم‌بن هوازن، ۱۳۸۸. رساله قشیری. ترجمه ابوعلی حسن‌بن احمد عثمانی.

تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.

کربن، هانری و رحمتی، انشاءالله. ۱۳۸۹. «از حماسه پهلوانی تا حماسه عرفانی». نشریه اطلاعات

حکمت و معرفت. ۵(۱۱)، صص. ۵۳-۵۱.

کزازی، میرجلال‌الدین، ۱۳۸۷. رؤیا، حماسه، اسطوره. ج ۴. تهران: مرکز.

_____، ۱۳۸۶. نامه باستان. ج ۴. تهران: سمت.

معین. محمد. ۱۳۹۱. تحلیل هفت پیکر نظامی. تهران: دانشگاه تهران.

موسوی، سیدعلی، ۱۳۹۲. «انسان کامل از نظر ابن‌سینا، ابن‌عربی و سهرودی»، پایان‌نامه دانشگاه

ملایر.

مینوی خرد، ۱۳۸۵. ترجمه احمد تفضلی. به کوشش ژاله آموزگار و مهرداد بهار. تهران: توس.

همدانی، امید، ۱۳۸۸. «حماسه، اسطوره و تجربه عرفانی؛ خوانش سهروردی از شاهنامه»، فصلنامه

س ۲۰- ش ۷۴- بهار ۱۴۰۳ — بررسی مؤلفه‌های حماسی در رسالهٔ عقل سرخ سهروردی... / ۱۰۱

نقد ادبی، (۷)، صص ۱۶۲-۱۳۷.

یاحقی، محمدجعفر، ۱۳۷۵. فرهنگ اساطیر. چ ۲. تهران: سروش.

References (In Persian)

- Asadī Tūsī, Abū-nasr Alī Ebne Ahmad. (1976/1354SH). *Garšāsb-nāme*. With the Effoet of Habīb Yaqmāyī. Tehrān: Tahori library.
- Attār, Farrīdo al-ddīn. (2014/1392SH). *Manteqo al-teyr*. Introduction and introduction and notes by Mohammad-rezā Šafī'ī Kadkanī. Tehrān: Soxan.
- Ūšdārī, Jahān-gīr. (2007/1386SH). *Dāneš-nāme-ye Mazdīsna*. Tehrān: Markaz.
- Barfar, Mohammad. (2011/1389SH). *Āyīne-ye Jādūyī-ye Xīyāl*. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Baqāyī, Mohammad. (2004/1382SH). *Šarh va Barrasī-ye Tatbīqī-ye Iliad*. Tehrān: Rowzane.
- Chaliand, Gerard . (2007/1385SH). *Ganjīne-ye Hemāsehā-ye Jahān (Tresor des recits epiques de L'humanité)*. Tr. by Alī-asqar Sa'īdī. Tehrān: Češmeh.
- Corbin, Henry and Rahmatī, Enšā'o al-llāh. (2011/1389SH). “*az Hemāse-ye Pahlevānī tā Hemāse-ye Erfānī*”. *Hekmat and Marafat information magazine*. 5th Year. No. 11. Pp. 51-53.
- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (2004/1382SH). *Šāh-nāme*. With the Effort of Sa'īd Hamīdīyān. Tehrān: Qatreh.
- Hāfeze Šīrāzī, Šamso al-ddīn Mohammad. (2007/1385SH). *Dīvāne Hāfeze Šīrāzī*. Ed. by Mohammad Qazvīnī and Qāsem Qanī. Tehrān: Zavvār.
- Hamedānī, Omīd. (2010/1388SH). “*Hemāse, Ostūreh va Tajrobe-ye Erfānī: Xāneše Sohrevardī az Šāh-nāme*”. *Literary criticism quarterly*. No. 7. Pp. 137-162.
- Kazzāzī, Mīr Jallalo al-ddīn. (2007/1386SH). *Nāme-ye Bāstān*. 4th ed. Tehrān: Samt.
- Kazzāzī, Mīr Jallalo al-ddīn. (2008/1387SH). *Rowyā, Hemāse, Ostūreh*. 4th ed. Tehrān: Markaz.
- Mīnū-ye Xerad*. (2007/1385SH). Tr. by Ahmad Tafazzolī. With the Effort of Žāle Āmūzegār and Mehr-dād Bahār. Tehrān: Tūs.
- Mo'īn, Mohammad. (2013/1391SH). *Tahlīle Haft Peykare Nezāmī*. Tehrān: University of Tehran.
- Mūsavī, Seyyed Alī. (2014/1392SH). “*Ensāne Kāmel az Nazare Ebne Sīnā, Ebne Arabī va Sohrevardī*”. *Thesis of Malayer University*.
- Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (1998/1377SH). *Yaštā*. Tehrān: Asātūr.

Pīr-morādīyān, Farahnāz. (2011/1389SH). “*Jāy-gāhe Hekmate Īrāne Bāstān bar Falsafe-ye Šeyx Ešrāq*”. *Dissertation of Central Tehran Azad University*.

Pūr-nāmdārīyān, Taqī. (2012/1390SH). *Aqle Sorx: Šarh va Ta’vīle Dāstānhā-ye Ramzī-ye Sohrevardī*. Tehrān: Soxan.

Pūr-šarq and Others. (2018/1397SH). “*Tahlīle Mohtavā-ye Resāle-ye Aqle Sorxe Sohrevardī*”. *Islamic mysticism magazine*. 14th Year. No. 55. Pp. 245-268.

Qošīrī, Abdo al-karīm Ebne Havāzen. (2010/1388SH). *Resāle-ye Qošīrī-ye*. Tr. by Abū Alī Hassan Ebne Ahmad Osmānī. Corrections and additions by Badī’o al-zamāne Forūzān-far. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Razm-jū, Hoseyn. (1990/1368SH). *Ensāne Ārmānī va Kāmel dar Adabīyyāte Hemāsī va Erfānī-ye Fārsī*. 1st ed. Tehrān: Amīr-kabīr.

Razm-jū, Hoseyn. (2003/1381SH). *Qalam-rowe Adabīyyāte Hemāsī-ye Īrān*. 1st ed. Tehrān: Soxan Gostar.

Sām-nāme. (2014/1392SH). Unknown author. Ed. by Vahīd Rowyānī. Tehrān: Mīrāse Maktūb.

Sanāyī, Abo al-majd Majdūd Ebne Ādam. (2007/1385SH). *Dīvāne Sanāyī Qaznavī*. Ed. by Modarres Razavī. Tehrān: Sanāyī

Sarāmī, Qadam-alī. (2010/1388SH). *az Range Gol tā Ranje Xār*. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Sohrevardī, Omar Ebne Mohammad. (1990/1368SH). *Aqle Sorx*. Ed. by Mahdī Bayānī. Esfahān: Bī-jā.

Sohrevardī, Omar Ebne Mohammad. (2016/1394SH). *Avārefo alma’āref*. Tr. by Abū Mansūr Abdo al-mo’men Esfahānī. With the Effort of Qāsem Ansārī. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Sohrevardī, Omar Ebne Mohammad. (1952/1331SH). *Majmū’e-ye Mosannafāte Fārsī*. Introduction and correction by Henry Corbin. Tehrān: Anjomane Šāhan-šāhī-ye Īrān.

Šamīsā, Sīrūs. (2003/1381SH). *Anvā’e Adabī*. Tehrān: Ferdows.

Šamīsā, Sīrūs. (1998/1377SH). *Farhange Ešārāte Adabīyyāte Fārsī*. Tehrān: Ferdowsī.

Šīrvānī, Zeyno al-‘ābedīn. (1960/1339SH). *Rīyāzo al-sīyāhat*. Ahmad Hāmed Rabbānī. Tehrān: Sa’dī.

Yāhaqī, Mohammad-ja’far. (1996/1375SH). *Farhange Asātīr*. 2nd ed. Tehrān: Sorūš.

Exploring Epic Elements in Suhrawardi's *Aql-i Surkh* Treatise

*Askar Seyādat

P. Ph. D. Candidate of Persian Language and Literature Persian Language and Literature, Kharazmi University

**Sudābe Keshāvarzi

Ph. D. of Persian Language and Literature

***Zarrin Tājvāredi

The Associated Professor of Persian Language and Literature, Shiraz University

In the works of Persian Sufis and mystics, alongside national, historical, and religious epics, there exist mystical epics as well. These mystical epics feature the holy traveler (sālek), who, like the hero of the epic, continually faces conflicts with his/her hidden devil or carnal soul. In Suhrawardi's treatise, *Aql-i Surkh* (The Red Intellect), the author employs symbolic language to depict the soul's entrapment within the body's prison, and through the words of a wise old man, he illustrates the intricate twists and turns of the path towards spiritual rediscovery. The current research, utilizing an analytical-descriptive method, examines the epic elements present within *Aql-i Surkh*. This analysis reveals the mystical-epic components embedded within the treatise. The study's findings suggest that epic components and symbols, such as the struggle between good and evil, the journey, the Haftkhān (Seven Labours), the need for a wise old man's companionship during Haftkhān, Mount Qaf, Simorgh, epic warriors, Jam-e Giti-nama, weapons, and the Water of Life, imbue the treatise with a distinct mystical-epic flavor.

Keywords: Suhrawardi, *Aql-i Surkh* (*The Red Intellect*), Epic, Mysticism, Mystical Epic.

*Email: as.seyadat@gmail.com

**Email: sodabehkeshavarzi@gmail.com

***Email: zvaredi@rose.shirazu.ac.ir

Received: 2023/09/25

Accepted: 2023/12/24