



Irano-Islamic Research in Politics, Vol.1, No3, 33-59.

Transition from the Heroic Epic to the Mystical Epic: Some Considerations on the Political Aspects of Illuminationist Philosophy¹

Ahmad Bostani²

Abstract

This article examines Suhrawardi's understanding of Ferdowsi's Shahnameh. In Iranian intellectual history, Shahnameh has always reflected Persian identity and its historical continuity in the Islamic period. Various interpretations of this Persian epic's stories and characters have been presented in Persian literature, philosophy, and mysticism. One of these interpretive schools is the Illuminationist Doctrine (Hikmat Al-Ishraq) of Suhrawardi, which is presented explicitly in his Persian treatises. This article focuses on Suhrawardi's understanding of Shahnameh and its themes, trying to emphasize aspects of it that are related to the topics of political philosophy. Among contemporary scholars, Henry Corbin was the most important thinker who paid attention to the Illuminationist philosophy and its connection with Shahnameh. In this article, using some of Corbin's reflections on what he called "the transition from the heroic epic to the mystical epic," we try to examine the political aspects of this transition in the works of Suhrawardi and, more broadly, in the history of Islamic thought in Iran.

Keywords: epic, Hikmat Eshraq, Ferdowsi, Suhrawardi, Iranshahri Thought

1 . Received, 2022/09/16; Accepted, 2022/11/11; Printed, 2022/12/03

2 . Assistant Professor of Political Science at Kharazmi University. Abostani@khu.ac.ir (Corresponding Author)



سیاست پژوهی اسلامی ایرانی، سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۱، ۳۳-۵۹.

گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی: تأملاتی در وجوه سیاسی حکمت اشراق^۱

احمد بستانی^۲
چکیده

مقاله حاضر به بررسی فهم سهروردی از شاهنامه فردوسی می‌پردازد. شاهنامه همواره بازتاب‌دهنده هویت ایرانی و تداوم تاریخی آن در دوره اسلامی بوده است و تفاسیر و تعابیر مختلفی از حکایت‌ها و شخصیت‌های آن عرضه شده است. یکی از این مکاتب تفسیری حکمت اشراق سهروردی است که به‌طور خاص در رساله‌های فارسی او عرضه شده است. مقاله حاضر بر فهم و درک سهروردی از شاهنامه و مضامین آن متمرکز است و می‌کوشد وجوهی از آن را که به مباحث فلسفه سیاسی مرتبط‌اند، مورد تأکید قرار دهد. پی‌تردید هانری کرین مهم‌ترین اندیشمندی بود که در دوران معاصر به نسبت حکمت اشراق و شاهنامه توجه کرده است. در این مقاله با بهره‌گیری از برخی تأملات کرین در باب آنچه وی «گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی» خوانده است، می‌کوشیم وجوهی سیاسی از این گذار را در حکمت اشراقی و به‌طور گسترده‌تر در تاریخ اندیشه اسلامی در ایران، مورد مطالعه قرار دهیم.

واژگان کلیدی: حماسه، حکمت اشراق، فردوسی، سهروردی، اندیشه ایران‌شهری.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۲۵؛ تاریخ پذیرش، ۱۴۰۱/۸/۲۰؛ تاریخ چاپ، ۱۴۰۱/۹/۱۲
۲. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) abostani@khu.ac.ir

درآمد

شاهنامه را می‌توان مهم‌ترین متنی دانست که حلقه وصل ایران باستان به ایران دوره اسلامی بوده و مفاهیم و مضامین حکمت خسروانی را به بهترین وجه ممکن بازتاب داده است. از سوی دیگر، چنانکه پژوهشگران گفته‌اند، این کتاب سترگ همواره نقشی اساسی در تداوم فرهنگی هویت ایرانی ایفا کرده است. در باب دریافت و فهم شاهنامه در تمدن اسلامی، پژوهش‌های فراوانی انجام شده است (مثلاً معین، ۱۳۶۳). اما در این میان، به‌طور خاص دو اندیشمند بزرگ قرن ششم، یعنی عین‌القضات همدانی و شهاب‌الدین سهروردی، اهمیتی کلیدی در ارائه فهم و تفسیری جدید از مضامین و رموز حکایت‌های شاهنامه دارند. این دو عارف و حکیم ایرانی راه را بر آنچه درک عرفانی از شاهنامه می‌توان خواند، هموار کردند و از این طریق باب جدیدی را در تاریخ اندیشه ایرانی گشودند. می‌توان گفت مهم‌ترین پژوهشگری که به این تحول توجه جدی مبذول داشت هانری کربن بود که برای توضیح وجوهی از دریافت اشراقی از شاهنامه به طرح مفهوم «گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی» پرداخت. کربن در آثار متعددی، به‌ویژه جلد دوم اسلام ایرانی که به حکمت اشراقی اختصاص یافته است، به تفصیل درباره این گذار بحث کرده و تأملات ژرفی عرضه داشته است. بر مبنای اسلوب پدیدارشناسانه او نوعی «غایت‌مندی اشراقی» در تاریخ اندیشه ایرانی وجود داشته است که عناصر و مضامین حکمت در ایران مزدایی را تا تدوین شاهنامه و حکمت خسروانی دوره اسلامی برمی‌کشد و سپس با شکل‌گیری حماسه عرفانی در آثار سهروردی و عرفای ایرانی به کمال خود می‌رساند. این گذار در وهله نخست گذار و تداومی «تاریخی» نیست یعنی در تاریخ «مشهود» رخ نمی‌دهد بلکه در عالم اندیشه و روان ایرانی رخ می‌دهد. کربن، به تأسی از شیخ اشراق، مفهوم ایران را متجلی در «عالم خیال» می‌داند و این گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی را با بهره‌گیری از این ساحت وجودشناختی مهم توضیح می‌دهد. ایران برای کربن کانون معنوی «شرق» معنوی است و تقدیر تاریخ اندیشه و ادبیات در ایران به‌گونه‌ای است که عناصر اسطوره‌ای حماسه پهلوانی و الزامات آن (مثلاً مفهوم اساسی خورنه) درنهایت به اصل مشرقی خود بازگشته و به «رخداد جان» مبدل می‌شوند. در این طرح اشراقی،

رموز و مضامین حماسی شاهنامه رنگ و بویی جدید به خود گرفته و در چارچوب حماسه عرفانی درک می‌شوند. معانی حکایت‌ها و حماسه‌های شاهنامه از بیرون به درون نفس منتقل می‌گردند و اصل مشرقی خود را بازی‌یابند (Corbin, 1971, 182).

با این وجود و به‌رغم اهمیت فوق‌العاده بحث کرین، یکی از مهم‌ترین ایرادهای خوانش وی از سنت فلسفه و الهیات اسلامی را می‌توان پی‌توجهی او نسبت به وجوه سیاسی این سنت دانست. مطالعه حاضر در پی آن است که با واشکافتن نسبت شاهنامه و حکمت خسروانی به این وجه نسبتاً مغفول توجه بیشتر مبذول نماید.

حکمت خسروانی و شاهنامه

در سراسر تاریخ ایران دوره اسلامی، آنچه حکمت خسروانی نامیده می‌شود، به‌ویژه از مجرای سنت شفاهی و انتقال سینه به سینه تداوم پیدا کرد و متون ایرانی، اعم از عربی و فارسی، هیچ‌گاه خالی از مایه‌ها و مضامین ایرانی‌شهری نبوده است. سنتی که همان‌گونه که شفیی‌کدکنی اشاره کرده است، «فتوت» و «روشنایی» را باید دو آموزه اصلی آن دانست (شفیی‌کدکنی، ۱۳۸۴، ۱۰۰) با شاهنامه فردوسی، دریافتی حماسی از هویت و خاطره جمعی ایرانیان عرضه گشت؛ دریافتی که مشتمل بر تفسیری نوآیین از تمامی عناصر تاریخی و اسطوره‌ای ایرانیان بود. در کنار دریافت حماسی فردوسی، عرفا و متصوفه نیز همواره نظری به مشرب خسروانی داشتند و به‌ویژه صوفیانی چون احمد غزالی و عین‌القضات عنایت ویژه‌ای به فردوسی و شاهنامه که کارنامه شاهان و پهلوانان ایرانی و بهترین گزارش از است، داشتند.^۱ در قرن ششم میلادی توجه به آیین مزدیسنا و حکمت خسروانی یکباره رو به فزونی گرفت و اشارات مهمی به ایران باستان در آثار صوفیان نامدار این عصر پدیدار

۱. در مرزبان‌نامه آمده است: «در فرایند مکتوبات خواندم که امام احمد غزالی روزی در مجمع تذکیر و مجلس وعظ روی با حاضران کرد و گفت: ای مسلمانان، هرچه در این چهل سال من از سر این چوب‌پاره با شما می‌گویم فردوسی آن را در یک بیت گفته است. اگر بدان کار کنید از گفته‌های دیگران مستغنی شوید» (مرزبان‌نامه، ۱۳۵۵، ۱۴۲)

گشت.^۱ در همین زمان بود که نخستین جوانه‌های دریافتی عرفانی از شاهنامه فردوسی و شخصیت‌ها و حکایات آن زده شد و سنتی جدید در تفسیر حماسه ملی شکل گرفت. یکی از پژوهشگران درباره این سنت می‌نویسد:

برای سنت عرفانی در ایران شاهنامه مأخذ و منبع اصلی و چه بسا تنها منبع برای شناخت حکمت ایران باستان بوده است... بعد از سروده شدن شاهنامه، می‌بینیم که کمابیش تمامی اندیشمندان تنها از متن شاهنامه به عنوان دریچه‌ای به حکمت ایران باستان بهره گرفته‌اند و اگر فردوسی خود گفته «عجم زنده کردم بدین پارسی»، فکر می‌کنم نباید این زنده کردن را تنها به حیطة زبان فارسی محدود کرد، بلکه حیطة فرهنگ ایران باستان هم از طریق اسطوره و حماسه از راه شاهنامه زنده شد. در بطن سنت عرفانی ایران همیشه بوده‌اند کسانی که شاهنامه و بیان اسطوره‌ای و حماسی آن یا دست‌کم بخش‌هایی از این اثر را به عنوان کتاب رمز و اسرار تلقی کرده‌اند. به عقیده این گروه زبان رمز، یعنی نحوه بیان عرفان در ایران باستان، زبان حماسی بوده همان‌طور که بعدها، در ایران اسلامی، زبان عشق و قاموس عاشقانه زبان اصلی بیان رمزی بوده است... تاویل‌های عرفانی از شخصیت‌ها و عناصر شاهنامه به‌ویژه در شعر عرفانی فارسی بسیار است.
(امیرمعزی، ۱۳۷۰، ۷۷)

عللی که موجب شد این توجه در قرن ششم پدید آید، مورد بحث پژوهش حاضر نیست. اما باید اشاره کرد شهاب‌الدین سهروردی در همین

۱. در قرن ششم سنایی، برای نخستین بار، با ایراد اصطلاحات مربوط به مزدیسنا شعر عرفانی پارسی را رونق بخشید (معین، ۱۳۶۳، ۲۶۵). شمس‌الدین محمد بردسیری کرمانی در منظومه مصباح‌الارواح به ذکر مقامات معنوی زرتشت و پیروان او پرداخت (معین، ۱۳۶۳، ۲۷۹)؛ افضل‌الدین کاشانی در رساله ساز و پیرایه شاهان پرمایه دریافتی فلسفی از اندیشه شاهی آرمانی دارای فته ایزدی عرضه داشت (افضل‌الدین کاشانی، مصنفات، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، خوارزمی). صوفی مشهور شیخ احمد جام معروف به زنده‌پیل که در طریقت خود بسیار متعصب بود، در کتاب کنوز الحکمه می‌گوید: «فردوسی نیز یکی از حکمای امت محمد بوده است» (ریاحی، ۱۳۷۲، ۲۲۴). این موارد نشان از توجه ویژه‌ای دارد که صوفیان در قرن ششم نسبت به ایران باستان و اندیشه‌های خسروانی مبذول داشتند.

دوره است که طرح حکمت اشراقی خویش را عرضه داشت و از این سنت عرفانی برای تدوین نظام حکمت خویش بهره بسیار گرفت و حتی از مجرای این سنت عرفانی تبار معنوی خویش را به حکمای خسروانی ایران باستان می‌رسانید. اهمیت شیخ اشراق از دو جهت است: نخست اینکه سهروردی، با پایه‌گذاری نظام حکمت خویش بر مفهوم نور، برای نخستین بار تفسیری مدون از حکمت خسروانی عرضه داشت و تمامی عناصر حکمت کهن ایرانی را در پرتو آن مورد بازخوانی قرار داد و بدین‌سان به حلقه واسطی تبدیل شد برای گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی؛ در صورتی که در آثار عرفای دیگر قرن ششم تنها اصطلاحات و اشاراتی پراکنده به چشم می‌خورد. دومین اهمیت شیخ اشراق از منظر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران است. وی اندیشه سیاسی ایران‌شهری را نیز در پرتو حکمت اشراقی مورد بازبینی قرار داد و دریافتی عرفانی. اشراقی از تمامی عناصر آن عرضه داشت. آیین سیاسی اشراقی مشتمل بر تفسیری بی‌سابقه از اندیشه شاهی آرمانی دارای فرّه ایزدی است که تمامی تاریخ اندیشه سیاسی پس از خود در ایران را تحت تأثیر قرار داده و در مجرای دیگری هدایت کرد. بدین‌جهت سهروردی را همچنین باید از مهم‌ترین نمایندگان اندیشه سیاسی ایران‌شهری و تداوم آن در تمدن اسلامی دانست (نک. بستانی، ۱۳۸۹ و بستانی، ۱۳۹۳).

همان‌گونه که هانری کربن توضیح داده است، شیخ اشراق برای نخستین بار در تمدن اسلامی اندیشه ایران باستان و حکمت خسروانی را که فردوسی در قالب حماسی و پهلوانی عرضه داشت، در چارچوب حماسه‌ای عرفانی درک کرد. در این دریافت نوین، کارنامه شاهان و پهلوانان تاریخی و اسطوره‌ای ایران در ساحتی باطنی بازسازی شده و به کارنامه‌ای عرفانی بدل می‌گردد (Corbin, 1971, 182). در این فرایند که با فرایند «درونی و باطنی شدن»، مرتبط است، حماسه به درون منتقل می‌شود و حوادث عالم خارج به رخدادهای روحانی و چالش‌های نفس برای رهایی از غربت غربی بدل می‌گردند.^۱ مثلاً هفت‌خان رستم به سفر نفس برای طی مراحل سلوک و

۱. هانری کربن از تعبیر «درونی شدن معنا» برای توضیح این تحول مهم در دوره اسلامی ایران یاد کرده است. از زاویه اندیشه سیاسی، کریستیان ژامبه، شاگرد برجسته کربن تعبیر «درونی شدن شهر» را به کار می‌برد. از دید ژامبه با سهروردی و حکمای اشراقی مفهوم شهر یا «مدینه» که مفهوم کلیدی فلسفه سیاسی فارابی است، به ساحت مثالی وجود منتقل می‌گردد و به مفهومی درونی و باطنی بدل می‌شود. ر.ک. (Jambet, 1984, 48)

رهایی از الزامات مادی تبدیل می‌شود. حکایت‌های تمثیلی سهروردی همگی شرح این رخداد‌های درونی هستند که عالم خیال محل تحقق آنهاست:

عروج حماسه قهرمانی و رسیدنش به پایگاه حماسه عرفانی نمودی از دگرذیسی و استحاله‌ای است که پیران و دانایان ایران کهن از سر می‌گذرانند تا دوباره در ایران اسلامی سهروردی خود را در دیار خویش ببینند. از سوی دیگر، درست مانند حکایت که ادراکش بر جهانی میانجی، واسطه میان محسوس و معقول، مبتنی بود برگشت کردار پهلوانانه و تبدیل‌شدنش به سرگذشت عارفانه نیز مستلزم وجود جهان میانجی و واسطی به نام ملکوت است. پس ملکوت جایی است که گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی در آن صورت می‌گیرد (شایگان، ۱۳۷۳، ۳۱۱).

ملکوت یا عالم خیال معبری است برای وصول روح به اصل خویش در مشرق انوار و حماسه عرفانی در درون آن رخ می‌دهد. بدین‌سان، سهروردی با طرح عالم خیال، تمام تاریخ و حماسه ایران را از مکان تاریخ حماسی به ناکجاآباد عرفانی انتقال داد. بخش مهمی از این فرایند انتقال در حوزه اندیشه سیاسی ایران‌شهری رخ می‌دهد که بی‌تردید در حکمت خسروانی ایران باستان جایگاه بسیار مهمی به خود اختصاص داده است. خمیره خسروانی در ایران قدیم با سلسله‌های شاهان آرمانی چون فریدون و کیخسرو در پیوند است و حکمت خسروانی همواره دارای وجهی سیاسی نیز بوده است؛ وجهی که به‌ویژه در الگوی «شاهی آرمانی مبتنی بر فزه‌ایزدی» منعکس شده و سهروردی نیز دریافتی عرفانی از آن به دست می‌دهد. با سهروردی و طرح عالم خیال، دوره‌ای از تاریخ اندیشه و اندیشه سیاسی، در ایران پایان می‌یابد و دور جدیدی گشوده می‌شود که در آن شالوده فرهنگ، فلسفه، شعر و ادبیات، تاریخ‌نگاری و اندیشه سیاسی را عالمی لطیف از صور مثالی تشکیل می‌داد (طباطبایی، ۱۳۷۳، ۳۶۴).

حکایت و روایت

سهروردی برای بیان رخداد‌های عالم مثال از شیوه روایت و حکایت بهره می‌گیرد. استعمال این شیوه بیان به ساختار و ویژگی‌های عالم خیال برمی‌گردد؛ زیرا از این عالم و رخداد‌های آن جز از طریق رمز و اشارت نمی‌توان سخن گفت. سهروردی در آثار متعدد خویش از لزوم بیان رمزی حقایق سخن گفته است و حکایت‌های فارسی عرفانی وی نیز به بیان این حقایق اختصاص دارند. رمز وسیله بیان حقایق ناشناخته‌ای است که از راه تجربه روحانی برای شخص حاصل می‌گردد (پورنامداریان، ۱۳۸۳، ۲۲۹). گروهی از پژوهشگران، که کربن هم در میان آنهاست، به تمایز میان رمز^۱ و تمثیل^۲ پرداخته‌اند. تمثیل نشانه‌ای است قراردادی که از حقیقتی «حکایت» می‌کند و بنابراین تمثیل یک چیز متفاوت از خود آن است و معنای تمثیل را باید خارج از آن جست‌وجو کرد. اما رمز «تجلی» یک حقیقت در قالبی محسوس یا مثالی است و لایه‌ای خارجی و ظاهری از حقیقتی ژرف است که باید از طریق تأویل به لایه‌های باطنی و درونی آن دست یافت. بدین‌سان رمز جلوه‌ای از حقیقت برتر و محتاج‌گشایش و تأویل است (Durand, 1974, 11). حکایت‌های عرفانی سهروردی همگی به زبان رمز بیان شده‌اند و در تلقی اشرافی جایگاه رمز ساحت مثالی وجود و عالم خیال است. بنابراین داستان‌های رمزی سهروردی،

در سطح معنی حقیقی کلمات و در ارتباط با تجربه‌های عادی ما در جهان مادی و محسوس، مبهم و بی‌معنی می‌نماید. بدون در نظر گرفتن عالم وسیط یا عالم مثال، بدون قبول امکان تجاربی روحانی که در حالت خلسه و در مکان ماورای عالم حس اتفاق می‌افتد، و با عضو ادراکی سوای عقل و حواس، ادراک و مشاهده می‌شود و بدون آشنایی با زمینه تفکر و جهان‌بینی کسانی که این داستان‌ها را پرداخته‌اند، این داستان‌ها نه معنی دارد، نه می‌توان علتی موّجه برای بیان رمز‌آمیز و مبهم آنها ذکر کرد، و نه گشودن رمزها و پی بردن از

1- symbole

2- allégorie

ظاهر و مجاز به باطن و حقیقت آن‌ها ممکن است
(پورنامداریان، ۱۳۸۳، ۲۶۸).

به این ترتیب می‌توان گفت که حکایت‌های رمزی سهروردی از جنس تمثیل نیستند (برخلاف مثلاً حکایت‌های مثنوی)، بلکه رخدادهایی جاندار و پویا هستند که در ساحت وجودی عالم خیال «رخ می‌دهند» (پورنامداریان، ۱۳۸۳، ۲۵۸) و طبیعتاً فهم و رمزگشایی آنها برای مرتبطان با این عالم ممکن خواهد گشت. استفاده از حکایت‌های رمزی پیش از سهروردی سابقه دارد و از میان آنها می‌توان به سه رساله ابن سینا (حی بن یقظان، رساله الطیر، سلامان و ابسال) و رساله‌هایی از احمد و محمد غزالی (غزالی، ۱۳۵۶) اشاره کرد. عمده این رساله‌ها دارای مضمون نوافلاطونی اسارت نفس در جهان مادی و تلاش برای رهایی از آن هستند. سهروردی با این سنت آشنایی کاملی داشت (سهروردی، ۱۳۷۲ [رساله الطیر]، ج ۳، ۱۹۸-۲۰۵)؛ (سهروردی، ۱۳۷۲ [قصه الغربه الغربیه] ج ۲، ۲۷۴-۲۹۷) و با بهره‌گیری از رموز و نشانه‌های خسروانی غنای بیشتری بدان بخشید. ابتکار مهم سهروردی در این حوزه، طرح این حکایات در عالم خیال بود و بدین‌سان بر تمامی حماسه‌های عرفانی فارسی پس از خود، که عمدتاً منظوم‌اند، از جمله اشعار عرفانی عطار، جامی، خواجه‌ی کرمانی، عصار تبریزی، کاتبی و دیگران تأثیر تعیین‌کننده‌ای گذاشت (Corbin, 1971, 182).

بهره‌گیری از اسلوب «روایت» توسط سهروردی دارای معنایی ویژه است و باید مورد تأمل دقیق‌تری قرار گیرد. روایت، همان‌گونه که پل ریکور به تفصیل نشان داده است، شکل‌گیری یک جامعه فرهنگی و هویت‌بخشیدن اعضای آن به خود را ممکن می‌سازد. از طریق روایتگری، یک اجتماع بشری وحدت و هویت خویش را بازی‌یابد و احساس تعلق مشترکی به گذشته پیدا می‌کند. این گذشته می‌تواند واقعی یا خیالی باشد اما همواره لازم است از آن تفسیری در قالب روایت عرضه شده و تعلق به سنتی مشترک تجدید گردد.^۱

۱- «هویت روایی»، در اندیشه ریکور، هویتی است که از مجرای روایت ایجاد می‌شود و عناصر مشترک فرهنگی یک اجتماع تاریخی را به مدد تأویل، بازتعریف می‌کند (Ricœur, 1988, 295-304)
برخی دیگر از پژوهشگران نیز نقش تخیل در تشکیل هویت جمعی را برجسته کرده‌اند: (Goodwin, 2012, 89).

از سوی دیگر تاریخ‌نگاری نیز هیچ‌گاه خالی از وجوه روایی نیست و به این ترتیب برای نگارش تاریخ یک قوم نیز باید از عنصر روایت بهره برد (Ricoeur, 1983, 165). جایگاه روایت‌پردازی سهروردی و نقش آن در بازسازی تاریخ و هویت ایرانی در عالم خیال از چنین منظری باید مورد توجه قرار گیرد. سهروردی، در پایان عصر زرین تمدن ایران و در وضعی که شکاف آرمان و واقعیت بیش از هر زمان دیگر بر مناسبات سیاسی زمان سایه‌افکن بود و تمدن ایرانی اسلامی با بحران‌ها و چالش‌های عظیمی مواجه بود، با پرهیز از هرگونه ارجاع به وضع موجود، به طرح هویت ایرانی بر شالوده عالم مثال پرداخت. وی عناصر تاریخی و اسطوره‌های ایران را در درون این ساحت معنوی گرد آورده و با بهره‌گیری از زبان رمز و در قالب روایت‌هایی جدید عرضه داشت. بدین‌سان در عالم خیال، «تاریخی» از ایران، در پیوستگی‌اش، طرح می‌گردد که هرچند به معنای مصطلح کلمه «واقعی» نیست، اما می‌توانست شالوده‌ای برای واقعیت ایران باشد، چنانچه وضعیت پس از شیخ اشراق نشان می‌دهد که عالم خیال، یا دست‌کم وجهی از آن، به شالوده و مبنای فرهنگ و اندیشه ایرانیان بدل گشت. همان‌گونه که حماسه در دوره‌ای دیگر از تاریخ ایران و البته باز هم با بهره‌گیری از عنصر روایت، نقش هویت‌بخشی را متناسب با الزامات زمان فردوسی ایفا کرد، سهروردی نیز با استعمال شیوه دیگری از روایت که با رمزپردازی مثالی تناسب داشت، و کاربرد اسلوب جدیدی از تأویل که متکی بر عالم خیال و امکانات آن بود، اسطوره‌های ایرانی را در شکلی جدید و در ساحت وجودی نویی از نو طرح کرده و متناسب با آن به تدوین درکی از هویت پرداخت که می‌توان آن را مثالی یا عرفانی دانست و تأثیر آن در سده‌های بعد در تمامی جنبه‌های فکری و فرهنگی تاریخ ایران هویداست. به درستی گفته‌اند که سهروردی را، در تاریخ فرهنگ ایران، باید به‌مثابه واسطه‌ای میان فردوسی و تمامی سنت ادب و عرفان ایرانی که نمایندگان مهم آن حافظ و عطارند، در نظر گرفت. پس از سهروردی دوره‌ای از تاریخ فکر و فرهنگ ایران شکل می‌گیرد که هرچند در پیوند با گذشته و حافظه تاریخی ایرانیان است، اما عرفان وجه غالب آن است و شالوده و مرجع آن نه واقعیت‌های خارجی، که عالم لطیف مجردات مثالی است. اگر همانند الیاده پذیریم که «تصاویر خیالی و رمزهایند که فرهنگ‌ها را به‌گونه‌ای که مرزهای وجودشان گشوده و باز است حفظ می‌کنند» (الیاده،

۱۳۸۱، ۱۵۴)، فهم این نکته دشوار نخواهد بود که چرا عالم خیال و صور مثالی و رموز آن در دوره‌ای از تاریخ ایران، پایه و شالوده فرهنگ ایرانی را تشکیل داده‌اند. البته، همان‌گونه که خود الیاده اشاره کرده است خیال می‌تواند دارای کارکرد مثبت یا منفی باشد (الیاده، ۱۳۸۱، ۱۵۴)؛ به عبارت دیگر از منظری آسیب‌شناسی باید به این پرسش پرداخت که چه هنگام و چرا وجه منفی تخیل حکمفرما می‌گردد و وجوه مثبت آن به حاشیه رانده می‌شوند؟

برای درک وجوه مختلف تأثیرگذاری سهروردی و نشان دادن جایگاه و مقام او در تاریخ فکر ایرانی و تداوم آن در دوره‌های مختلف که با اتکا بر عالم خیال و امکانات آن صورت می‌پذیرد، لازم است به برخی از عناصر روایی او نظری داشته باشیم و به‌ویژه با مقایسه میان فردوسی و سهروردی نتایج اتکا به عالم خیال را از منظر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران نشان دهیم. اشاره شد که سهروردی قطعاً با شاهنامه و سنتی که متأثر از حماسه ملی و مضامین و مفاهیم آن شکل گرفته بود، آشنایی کافی داشت. سهروردی در برخی از آثار خود اشاراتی به شخصیت‌ها و مضامین شاهنامه داشته و بر مبنای اندیشه خود آنها را تفسیر کرده است. در تفسیر شیخ اشراق از شاهنامه فردوسی، می‌توان به‌خوبی گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی را مشاهده کرد. چنین نگاهی به نسبت شیخ اشراق و شاهنامه البته با نگرشی «پدیدارشناختی» ممکن می‌گردد؛ زیرا بر اساس اسلوب‌های ادبی صرف، عناصر موجود در رساله‌های رمزی شیخ را نمی‌توان تفسیری از شاهنامه دانست.^۱ اما بر اساس روش پدیدارشناسی، دریافت سهروردی از شاهنامه نوعی راه‌یابی به ساحتی معنوی و طرح دوباره برخی مضامین اساسی آن در عالم خیال است. به همین جهت باید گفت که سهروردی آگاهانه دریافتی ویژه از اساطیر و تاریخ ایران داشته است؛ دریافتی که برخلاف نظر برخی پژوهندگان ادب فارسی، قابل تقلیل به کاربردی شماری از «اصطلاحات ایرانی»

۱- برتلس، خاورشناس روس در نقد رویکرد کریین که بخش‌هایی از رسائل عقل سرخ و الواح عمادی را مشتمل بر تفسیری ویژه از شاهنامه می‌داند، می‌نویسد: «رساله‌های شیخ مقتول را از نقطه‌نظر فیلولوژی (و این پروبلم فیلولوژی است و نه فنومنولوژی) نمی‌توان تفسیر شاهنامه فردوسی دانست. این رساله‌ها ادامه و توسعه و تکامل و تعبیر صوفیانه سوژه‌های نه‌فقط شاهنامه فردوسی، بلکه تمام حماسه ایرانی را در بر دارند و معانی آن بیرون از تمام حدود مجازهای اثر فردوسی هستند» (برتلس، ۱۳۷۰، ۸۵). در مقابل، محمدعلی امیرمعزی، به اقتضای هانری کریین، بر درک رمزی و عرفانی از شاهنامه تأکید دارد و حماسه ملی را کاملاً مستعد چنین تعبیری می‌داند (امیرمعزی، ۱۳۷۰، ۷۶-۸۲).

نیست.^۱ این دریافت جدید از منظر اندیشه سیاسی حائز اهمیت فراوانی است و می‌تواند طرح کلی برای تدوین تاریخ اندیشه سیاسی در ایران به دست دهد.

داستان داستان‌ها

سهروردی برای تدوین حماسه عرفانی خود و طرح آن در عالم خیال، عناصر و حکایت‌هایی از شاهنامه را برگزیده است که مستعد تأویل معنوی و رمزی باشند. داستان رستم و اسفندیار و همچنین کارنامه فریدون و کیخسرو در زمره این عناصر هستند (دو فوشه‌کور، ۱۳۸۵، ۲۰۰). به بحث شیخ اشراق از کارنامه فریدون و کیخسرو و دریافت عرفانی از کارنامه این دو شاه آرمانی در مقاله‌ای دیگر پرداخته‌ام (بستانی، ۱۳۹۰، ۱۹-۳۶). در اینجا، برای ایضاح بهتر الگوی سهروردی از سیاست مثالی، توجه خود را بر روایت سهروردی از نبرد رستم و اسفندیار که پژوهشگران آن را «داستان داستان‌ها» (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۷۲) دانسته‌اند معطوف می‌کنیم.

در رساله عقل سرخ، راوی که همان سالک است، به قصد رهایی روی به صحرا می‌آورد:

در آن صحرا شخصی را دیدم که می‌آمد، فراپیش رفتم و سلام کردم به لطفی هرچه تمام‌تر، جواب فرمود. چون در آن شخص نگریستم محاسن و رنگ و روی وی سرخ بود. پنداشتم که جوانست، گفتم ای جوان از کجا می‌آیی؟ گفت ای فرزند

۱- منوچهر مرتضوی می‌نویسد: «اگرچه سهروردی از حکمای فرس مصرّحاً یاد کرده ولی تحلیل مصطلحات ایرانی او شاید نشان بدهد که آنچه آن را «حکمت فرس به نقل از شیخ اشراق» می‌نامیم جز تعدادی اصطلاحات و واژه‌ها و نام‌های اساطیری معروف (مقصودمان نوع فرّ و کیان خزّه و فریدون و کیخسرو و بهمن و شهریور و خرداد و مرداد و اردیبهشت است) که در کوره اشراقی سهروردی رنگ و جلای خاصی یافته و درخشان و نورانی بیرون آمده چیز دیگری نیست». به گمان وی «جست‌وجوی قالب واحدی برای جمع همه این واژه‌ها و اصطلاحات و نام‌ها در یک جا کوشش بی‌فایده‌ای به نظر می‌رسد. چنین قالبی که جامع این سلسله باشد جز «مصطلحات ایرانی» نمی‌تواند باشد» (مرتضوی، ۱۳۷۸، ۲۶). ما با این ارزیابی به هیچ‌وجه موافق نیستیم و به گمان ما سهروردی، به مدد عالم خیال، تفسیری کامل و همه‌جانبه از این عناصر به دست داده است، البته نمی‌توان منکر شد که منابع مفصل و موثق، به اندازه کافی، در اختیار او نبوده است و به همین دلیل ممکن است خطاهایی در فهم و استعمال برخی اصطلاحات ایران باستان در آثار او دیده شود، امری که از منظر پدیدارشناسی اهمیت چندانی ندارد.

این خطاب بخطاست. من اولین فرزند آفرینش، تو مرا جوان همی خوانی؟ گفتم از چه سبب محاسنت سپید نگشته است؟ گفت محاسن من سپید است و من پیری نورانیم... این رنگ سرخ من که می بینی از آنست، اگر نه من سپیدم و نورانی و هر سپیدی که نور بازو تعلق دارد چون با سیاه آمیخته شود سرخ نماید (سهروردی، ۱۳۷۲ [عقل سرخ]، ج ۳، ۲۲۸).

پیر نورانی سپس در پاسخ به این پرسش سالک که «ای پیر از کجایمی؟» پاسخ می دهد «از پس کوه قاف که مقام من آنجاست و آشیان تو نیز آن جایگه بود اما تو فراموش کرده ای». پیر سپس از عجایبی هفت گانه سخن می گوید: کوه قاف، گوهر شب افروز، درخت طوبی، دوازده کارگاه، زره داودی، تیغ بلارک و چشمه زندگانی. پیر آنگاه به توضیح این عجایب می پردازد. درباره کوه قاف می گوید:

کوه قاف گرد جهان درآمده است و یازده کوهست و چون و تو چون از بند خلاص یابی آن جایگه خواهی رفت زیرا که ترا از آنجا آورده اند و هر چیزی که هست عاقبت با شکل اول رود. پرسیدم که بدان جاره چگونه برم؟ گفت ره دشوار است، اول دو کوه در پیش است که یکی گرم سر است و دیگری سردسیر و حرارت و برودت آن مقام را حدی نباشد. گفتم سهلست بدین کوه که گرم سیرست زمستان بگذرم و بدان کوه که سردسیرست بتابستان. گفت خطا کردی هوای آن ولایت در هیچ فصل بنگردد. پرسیدم که مسافت این کوه چند باشد؟ گفت چندان که روی باز بمقام اول توانی رسیدن. (سهروردی، ۱۳۷۲ [عقل سرخ]، ج ۳، ۲۲۹).

پیر نورانی، شرح خود از عجایب عالم خیال را ادامه می دهد تا به درخت طوبی می رسد: «درخت طوبی درختی عظیم است، هرکس که بهشتی بود چون بهشت رود آن درخت را در بهشت ببیند، و در میان این یازده کوه (کوه های قاف) که شرح دادیم کوهیست، و در آن کوهست... هر میوه ای

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.».

توصیفی که سهروردی در این فقرات عرضه می‌کند، همگی با ویژگی‌هایی که در دیگر آثار خود به عالم خیال نسبت داده است منطبق‌اند. عالم خیال گستره و مملو از عجایب است، در مرتبه میان نور و ماده قرار دارد و مایه پیوند زمین و آسمان است، معبر انسان سالک برای وصل به مشرق انوار است، امور عالم مادی همگی از آن انتظام می‌گیرند، مرتبه‌ای از بهشت است، زمان در آن نمی‌گردد و غیره. از سوی دیگر رمزهایی که شیخ در این حکایت استفاده کرده است، همگی بر عالم خیال یا اقلیم هشتم دلالت دارند. در تمام حکایات شیخ، صحرا رمزی است از این عالم. کوه قاف در این عالم است، پیر نورانی در این عالم مسکن دارد و الی آخر. این اشارات متعدد که همگی محتاج تأویل و رمزگشایی‌اند، مخاطب را وارد فضایی رمزآلود و غریب از موجودات لطیف می‌کند و پیشاپیش ساحتی را که در آن حکایت‌ها نقل می‌شوند، روشن می‌سازد. مرجع روایت در اینجا عالم واقع نیست بلکه ساحت مثالی وجود است. این اعراض از جغرافیا و مکان‌مندی عالم مادی البته متفاوت از مبنای حکایت‌های شاهنامه است که در مکان‌های واقعی روایت می‌شوند،^۱ یا دست‌کم می‌توان گفت سراینده شاهنامه آنها را با این فرض که در واقعیت رخ داده‌اند روایت کرده است.^۲

در ادامه بحث از درخت طوبی، پیر می‌گوید: «سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد، بامداد سیمرغ از آشیانه خود بدر آید و پر بر زمین بازگستراند، از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات بر زمین» (سهروردی، ۱۳۷۲، [عقل سرخ]، ج ۳، ۲۳۲). در همین جا راوی به پیر می‌گوید «شنیدم که زال را سیمرغ پرورد و رستم اسفندیار را بیاری سیمرغ کشت.» بدین ترتیب راوی از پیر می‌خواهد که کیفیت نبرد رستم و اسفندیار را برای او بیان کند. نکته‌ای که از

۱. «مکان» حکایت‌های شاهنامه در این منبع مورد بحث اجمالی قرار گرفته است: (حمیدیان، ۱۳۷۲، ۳۰-۳۵).

۲. نیازی به ذکر نیست که برای فردوسی و حماسه‌سرایان ایرانی میان واقعیت تاریخی و اسطوره تمایزی قاطع وجود نداشته است.

منظر روایت پرداززی حائز است، این است که حکایت رستم و اسفندیار در این رساله حکایتی فرعی محسوب می‌شود. روند اصلی رساله به توضیح عجایب هفت گانه اختصاص دارد، اما در ذیل بحث از درخت طوبی اشاره‌ای به سیمرغ، که بر درخت آشیان دارد، و سپس به خاطر نقشی که سیمرغ در داستان زندگی زال و نقش او در پیکار رستم با اسفندیار دارد گفتگو به این حکایت شاهنامه می‌رسد. با این توضیح مشخص می‌گردد که شیخ اشراق عنایتی ویژه به این حکایت داشته چراکه روند گفت‌وگو را تغییر داده و با اندکی تفصیل درباره آن سخن می‌گوید و حجم مهمی از عقل سرخ را بدان اختصاص می‌دهد. به همین دلیل است که برای بررسی گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی و جایگاه سهروردی در این تحول اساسی در تاریخ اندیشه ایرانی تأمل در آن حکایت ضروری است. روایت سهروردی در اینجا مشتمل بر دو بخش اساسی است. در بخش نخست به پرورش یافتن زال به دست سیمرغ اشاره دارد و بخش دوم به‌طور خاص به حکایت نبرد رستم و اسفندیار.

پیش از بحث درباره روایت سهروردی باید اشاره‌ای به رمز مهم «سیمرغ» داشته باشیم که در حماسه‌های عرفانی سهروردی جایگاه ویژه‌ای دارد. نام این پرنده اسطوره‌ای در اوستا آمده است، پرنده‌ای سترگ که با نشستن بر درخت «هرویسپ تخمه» هزار شاخه از آن می‌شکند و با برخاستن هزار شاخه بر آن می‌روید؛ درختی شفابخش که تخم همه گیاهان را در خود دارد. در اسطوره‌های کهن ایرانی از البرز کوه، که با کوه قاف یکسان دانسته شده نیز به عنوان آشیان سیمرغ یاد شده است (ده‌بزرگی، ۱۳۸۰، ۹۷-۱۰۰). در اساطیر کهن سیمرغ با ویژگی‌هایی چون بزرگی جثه، قدرت شفابخشی و حراست‌گری و دانایی و رازدانی مشخص می‌گردد. در فرهنگ‌های کهن «بالداران تنومند و نیرومند تجسم آرمان رهایی از بندها و دردهای دنیای خاکی و دستیابی به مکان و موقعیتی برتر و مطلوب‌تر دانسته‌اند»^۱ بدین‌سان سیمرغ نیز رمزی است از صعود به سپهرها و عوالم برتر. در شاهنامه فردوسی نیز سیمرغ حضور دارد و به‌طور خاص در سه حکایت از او یاد شده است.

۱- احمد کربیبی‌حکاک، «سیمای سیمرغ در شاهنامه و منطق‌الطیر»، ایران‌نامه، (تارنمای اینترنتی مجله).

نخست حمایت از زال نوزاد و پروراندن او، دوم رها ساختن رودابه همسر او از درد زایمان رستم و سوم یاری‌رساندن به رستم در نبرد با اسفندیار. در هر سه مورد این پرنده پیوندی با زال دارد. در شاهنامه نیز سیمرغ نمادی است از قدرت، حکمت، رازدانی، حمایتگری و شفابخشی (پورنامداریان، ۱۳۸۲، ۶۸). اما سیمرغ بعدها مقام ویژه‌ای در نوشته‌های عرفان ایرانی پیدا می‌کند که اوج آن را در منطق‌الطیر عطار می‌بینیم، که حکایت سلوک پرندگان برای رسیدن به پادشاه خود، سیمرغ، است. همان‌گونه که پژوهشگری اشاره است، در ادبیات فارسی شاهد فرایندی هستیم که از نمایش طبیعت بیرونی و آفاقی (شاهنامه) به بازنمایی درونی و انفسی (منطق‌الطیر) می‌انجامد. مقایسه بین سیمرغ و ویژگی‌های او در این دو منظومه، به‌خوبی این فرایند «درونی‌شدن» را نشان می‌دهد. اما این فرایند انتقال، به مدد روایت‌های واسطه‌ای صورت پذیرفته که مهم‌ترین آنها تفسیر سهروردی به‌ویژه در رساله *عقل سرخ* است.^۱ بررسی روایت سهروردی از سیمرغ به‌خوبی یکی از وجوه مهم گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی را، که بر بخش مهمی از تاریخ ادبیات ایران تأثیر انکارناپذیری داشت، نشان می‌دهد. همان‌گونه که داریوش شایگان اشاره کرده است:

در ادب فارسی، سیمرغ به دو وجه ظاهر می‌شود: نخست در سنت حماسه (فردوسی) و آنگاه در وجه حماسه عرفانی (عطار). ولی در نزد سهروردی وجه دیگری هم دارد زیرا عامل گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی می‌شود (شایگان، ۱۳۷۳، ۳۲۱).

در رساله صفیر سیمرغ، شیخ به بیان ویژگی‌های این پرنده می‌پردازد که «صفیر او خفتگان را بیدار کند و نشیمن او در کوه قاف است»، بیماران را شفا می‌دهد، همه نقش‌ها ازوست ولی خود رنگ ندارد، در مشرق است آشیان او ولی مغرب ازو خالی نیست، همه بدو مشغولند و او از همه فارغ، همه علوم از صفیر اوست و... (سهروردی، ۱۳۷۲ [صفیر سیمرغ]، ج ۳، ۳۱۶-۳۱۴). در *فنی حاله الطفولیه* می‌نویسد: «ویرا بر کوه قاف باید رفت و

آنجا درختیست که سیمرغ آشیان بر آن درخت دارد، آن درخت را بدست آورد و میوه آن درخت را خورد» (سهروردی، ۱۳۷۲ [فی حاله الطفولیه]، ج ۳، ۲۵۷).

با عنایت به توصیفات متعدد سهروردی از سیمرغ، این پرنده را باید یکی از ساکنان عالم خیال دانست که در کوه قاف، که خود یکی از رموز این عالم است، مسکن دارد. سهروردی با انتقال تمامی کرد و کارهای سیمرغ به ساحت مثالی وجود حکایت‌هایی را که این پرنده در آنها حضور دارد نیز در مرتبه وجودی دیگری طرح می‌سازد و متناسب با این دریافت جدید روایت دیگری از آن حکایات عرضه می‌دارد. همان‌گونه که پژوهشگران نقد ادبی و روایت گفته‌اند، یک داستان می‌تواند در متن‌ها و به روایت‌های مختلفی بیان شود (طالبیان، ۱۳۸۵، ۸۷). به همین دلیل تأمل در نحوه روایت شیخ اشراق می‌تواند پرتویی بر سرشت و معنای خاص رموز اشراقی بیفکند. اهمیت شیوه روایت به‌ویژه در نحوه پایان بخشیدن به آن جلوه‌گر می‌شود. پایان متفاوتی از یک حکایت آشنا می‌تواند واجد معانی بسیاری باشد، و بر اساس آنچه از قول پل ریکور گفتیم، این روایت جدید می‌تواند مبین درکی نوین از هویت جمعی باشد. به عبارت دیگر شیخ اشراق با بهره‌گیری از عنصر روایت و طرح آن در ساحت مثالی وجود، به بهترین وجه ممکن دریافت نوآیینی از آرمان‌ها و هویت ایرانی عرضه می‌دارد و بدین‌سان بر تمامی فرهنگ، ادبیات و آگاهی جمعی ایرانیان تأثیر انکارناپذیری می‌گذارد.

به رساله عقل سرخ بازگردیم. پیر نورانی در توصیف عجایب هفت‌گانه به درخت مثالی طوبی اشاره می‌کند که آشیانه سیمرغ است. در اینجا سهروردی گریزی می‌زند به حکایت سیمرغ و زال که روایتی از آن در شاهنامه آمده است. در بخش نخست حکایت، پیر حکایت زال را بازگو می‌کند که چون رنگ و موی سپید داشت به فرموده پدرش به صحرا افکنده می‌شود و سیمرغ او را زیر پر می‌گیرد. در روایت سهروردی عناصر جدیدی وجود دارد که آن را به کلی از روایت شاهنامه متمایز می‌کند و پرداختن به آنها پژوهش حاضر را از مقصود خود دور می‌سازد. اما بی‌شک تمامی رموز جدید و نحوه روایت شیخ از این حکایت کاملاً دقیق و محتاج رمزگشایی و مذاقه است. به عنوان مثال

در شاهنامه زال را در کوهستان رها می‌کنند اما در روایت سهروردی او را به صحرا می‌افکنند که از مهم‌ترین نمادهای عالم خیال در رساله‌های رمزی شیخ است. اما حکایت رستم و اسفندیار که بخش دوم روایت شیخ از داستان سیمرغ و زال را شامل می‌گردد از اهمیت بیشتری برخوردار است. پیر نورانی در توضیح ماجرا می‌گوید:

چنان بود که رستم از اسفندیار عاجز آمد و از خستگی سوی خانه رفت. پدرش زال سیمرغ را تضرع‌ها کرد و در سیمرغ آن خاصیت است که اگر آینه‌ای یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند، هر دیده که در آن آینه نگردد خیره شود. زال جوشنی از آهن بساخت چنان که جمله مصقول بود و در رستم پوشانید و خودی مصقول بر سرش نهاد و آینه‌ای 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 عکسی بر دیده اسفندیار آمد، چشمش خیره شد، هیچ نمی‌دید. توهم کرد و پنداشت که زخمی بهر دو چشم رسید زیرا که دگران ندیده بود، از اسب درافتاد و بدست رستم هلاک شد. پنداری آن دوباره گز که حکایت کنند دو پر سیمرغ بود. (سهروردی، ۱۳۷۲، [عقل سرخ]، ج ۳، ۲۳۳-۲۳۴)

نخستین نکته‌ای که در این روایت جلب توجه می‌کند این است که حکایت از پایان نبرد نخستین رستم و اسفندیار و بازگشتن دو پهلوان پس از پیکاری بی‌حاصل آغاز می‌شود. شیخ اشراق در اینجا عمداً به جنبه‌های پهلوانی و حماسی این حکایت، که در شاهنامه با آب‌وتاب تمام روایت شده‌اند، اشاره‌ای ندارد و ماجرا را از نیمه دوم حکایت که با مرگ اسفندیار پایان می‌یابد پی می‌گیرد. مرگ پهلوان برای او از اهمیت خاصی برخوردار است و به همین دلیل است که شیخ اشراق با تغییر دادن این پایان و متناسب کردن آن با الزامات عرفانی، حکایت تراژیک فردوسی را صورتی دیگر می‌بخشد و نقش سیمرغ را به گونه‌ای دیگر روایت می‌کند. همان‌گونه که می‌دانیم در روایت

فردوسی زال از سیمرغ چاره‌جویی می‌کند و او هم بریدن چوب‌گز و چگونگی ساختن پیکانی کشنده از آن را به رستم می‌آموزد و به او می‌گوید اگر اصرار و خواهش‌های تو برای پایان پیکار در دل اسفندیار اثر نکرد تیر را به چشم او نشانه بگیر و «زمانه» آن را به چشم اسفندیار خواهد رساند و چنین نیز شد. روایت سهروردی اما کاملاً متفاوت است. جمله پایانی قطعه‌ای که نقل شد، و در آن به تیر‌گز اشاره شده است، به‌خوبی نشان می‌دهد که شیخ اشراق با اصل روایت شاهنامه آشنا بوده است و تصرف او در پایان داستان کاملاً آگاهانه صورت گرفته است. در روایت جدید سیمرغ نقش محوری دارد و پرتو نور او دو چشم اسفندیار را خیره می‌کند و او دچار توهم کوری می‌شود و سپس به دست رستم کشته می‌شود.

روایت سهروردی سرشار از رموز اشراقی و عرفانی است و به سادگی نمی‌توان آن را رمزگشایی کرد. نخست باید اشاره کنیم که در روایت شاهنامه، دو پهلوان کمابیش در موقعیتی تراژیک قرار دارند. به عبارت دیگر جدال بین نمایندگان خیر و شر نیست و به همین دلیل نمی‌توان دقیقاً تعیین کرد که حق با کدام طرف است. جذابیت و جاندار بودن روایت فردوسی نیز در همین وجه تراژیک نهفته است.^۱ در روایت شیخ اشراق هرچند از عناصر تراژیک خبری نیست، اما در بادی امر چندان هم مشخص نیست که راوی حق را به کدام‌یک از دو پهلوان می‌دهد. سیمرغ نزد سهروردی رمزی است از حقیقت الهی و پیوند با مراتب عالی انوار و به عقیده برخی پژوهشگران معادلی است برای عقل فعال یا ملک جبرئیل (پورنامداریان، ۱۳۸۲، ۸۰). در ادامه همان حکایت سهروردی می‌آورد: «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 بزمین آید» (سهروردی، ۱۳۷۲ [عقل سرخ]، ج ۳، ۲۳۴). این اشاره نشان از تداوم فیض روح‌القدس و ولایت الهی در تمام زمان‌ها دارد که در سنت معنوی ایران با مفهوم ولایت بیان شده است و پیوند آن با عالم خیال از سوی کربن به تفصیل توضیح داده شده است. با این وصف سیمرغ

۱- شاهنامه فردوسی از این جهت با تراژدی‌های یونانی قابل مقایسه است. لازم به ذکر است که تراژدی از ویژگی‌های جهان‌نگری یونانی و غربی است و با ثنویت موجود در نگرش‌های ایرانی چندان سازگار نیست. از این حیث شاهنامه را باید در تاریخ اندیشه ایران یک استثنا دانست.

رمزی است از فرشتگان شخصی عالم خیال و دخالت او در حکایت را باید نمادی از تدبیر عالم خاکی بر مبنای عالم خیال دانست^۱ که از عناصر اساسی آیین سیاسی اشراقی است. اما پرسش اینجاست که دخالت سیمرغ در حکایت مورد بحث ما را چگونه باید تفسیر کرد؟ اسلامی‌ندوشن، با مبنا قراردادن روایت فردوسی و بدون توجه به ویژگی‌های خاص روایت اشراقی نوشته است: «شیخ اشراق در تأویل خود از ماجرای رستم و اسفندیار، حق به رستم داده است، چه او را از پشتیبانی تجلی حق (به صورت درخشش تن سیمرغ) برخوردار داشته است» (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۷۲، ۲۲۴). اما این تنها وجه ظاهری حکایت است و این توضیح، ره به باطن مقصود سهروردی نمی‌برد. شایسته‌ترین تفسیر، به گمان ما از آن هانری کربن است که بر اساس گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی به این روایت می‌نگرد. کربن می‌نویسد:

از منظر سهروردی هرچند سیمرغ همچنان به زال یاری می‌رساند، اما بهره‌مندی زال و فرزندش از کمک سیمرغ شاید امری ظاهری باشد. در واقع، به معنای حقیقی کلمه، این اسفندیار جوان است که پس از نبردی پهلوانانه و طی شهود و دیداری متعالی با سیمرغ زندگی‌اش پایان می‌یابد؛ دیداری که خود سیمرغ با کمک زال تدارک دیده است (Corbin, 1971, 241).

بر اساس تفسیر باطنی کربن، که بر شالوده حکمت اشراقی بنا شده است، سیمرغ تمامی مقدمات را، به دستیاری زال، فراهم می‌آورد تا رستم را از مرگ «جسمانی» نجات دهد و مانع از رهایی او از عالم خاکی شود. پس از منظر نگرش ظاهری که برای عالم مادی اصالت قائل است، سیمرغ از رستم حمایت کرده است و این دریافت عمده شاهنامه شناسانی است که بر مبنای سنت پهلوانی، به روایت سهروردی توجه کرده‌اند. اما کربن به وجه ژرف‌تری توجه می‌دهد: سیمرغ در حقیقت این امکان را فراهم آورد که اسفندیار بر اثر

۱- ازجمله رموزی که در روایت سهروردی پیوند سیمرغ با عالم خیال را تأیید می‌کند اشاره او به خاصیت آیینی جوشن رستم است که نور سیمرغ در آن منعکس می‌گردد و چشم اسفندیار را خیره می‌سازد. سهروردی در حکمه الاشراق می‌نویسد: «والحق فی صور المرایا و الصور الخیالیه انھا لیست منطبعه، بل هی صیاص معلقه لیس لها محلّ. و قد یكون لها مظاهر، و لا تكون فیها. فصور المرآه مظهرها المرآه و هی معلقه لا فی مکان و لا فی محلّ. و صور الخیال مظهرها التخیل و هی معلقه.» بدین سان، شیخ اشراق با بیانی فلسفی، آیین را از مظاهر عالم خیال می‌داند و می‌کوشد آن را با مباحث طبیعی خود در باب صور و ابصار هماننگ سازد (سهروردی، ۱۳۷۲، [حکمه الاشراق]، ج ۲، ۲۱۲).

شهود و جذبه ناشی از مشاهده نور به فنا برسد و بدین سان به مدد سیمرغ است که پایان ماجرای عرفانی کرد و کار پهلوان ایرانی رقم می خورد (Corbin, 1971, 243).

چشم اسفندیار رمزی است از گشودگی باطن او و بدن او به ظاهر و از نظر مادی آسیب ناپذیر است و متضمن حمایت او از مرگی دنیوی است. بدین ترتیب تمامی عناصر حماسه پهلوانی در روایت سهروردی، که از منظر عالم خیال و نه عالم خاکی بیان می شوند، شکل دیگری به خود می گیرند. در سطح ظاهری سیمرغ به رستم که نمادی از عالم خاکی و غربت غربی است، یاری رسانده و حیات مادی او را تداوم بخشیده است و در سطح باطنی این اسفندیار است که به مدد درخشش سیمرغ (عالم خیال) از غربت غربی رها گشته و به مشرق انوار پیوسته است. رستم الگویی از خرد سیاسی پهلوانی است اما روایت شیخ اشراق فاقد هرگونه جنبه پهلوانی است و حتی رستم را در جهان مادی حفظ می کند. رستم رمزی از پهلوانی دنیوی است حال آنکه اسفندیار با رهایی از غربت غربی الگویی برای حماسه عرفانی و مثالی می شود. اگر در حکایت رستم و اسفندیار حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی بدل می گردد، در داستان کیخسرو و بهویژه در پایان آن کارنامه شاه آرمانی به کارنامه ای عرفانی تبدیل می شود. شیخ اشراق در حماسه های عرفانی خود و بهویژه در حکایت رستم و اسفندیار، با مهارت و هوشمندی تمام پایان داستان را که نقطه عطف حکایت نیز محسوب می گردد، متناسب با الزامات حماسه عرفانی تغییر می دهد. همان گونه که پژوهنده ای به درستی خاطر نشان کرده است،

دشوارترین وظیفه ای که سرایندگان حماسه های بزرگ با آن روبرو می شوند یافتن پایانی سزاوار و شایان برای دوران زندگانی پهلوانان کانونی است. آشکارست که پهلوان باید پیش از درگذشت، خویشکاری بزرگ خویش را به سرانجامی شایسته رسانده باشد و جهانی بهتر از جهانی را که بدان پای گذاشته بود پشت سر بگذارد. پایان کار او نه تنها باید شایسته زندگی اش باشد، بلکه باید با توانایی ها و نیروهای عظیمی که بدو اعتبار

بخشیده‌اند هماهنگ بنمایید... سرایندگان دو حماسه شاهنامه و مه‌بهارت با باورمندی به اینکه پهلوان حماسه‌شان زنده به جهان مینوی می‌رود، جسورانه گره این دشواری را می‌گشایند (کوورجی کویاجی، ۱۳۸۳، ۴۷۶-۴۷۷).

با این توصیف سهروردی را نیز باید در زمره بزرگ‌ترین حماسه‌سرایان دانست، اما حماسه‌هایی که او روایت می‌کند حماسه‌های عرفانی‌اند و در آنها خویشکاری پهلوانان و شاهان با آنکه در حماسه ملی و دیگر حماسه‌های کهن ایرانی ذکر شده، متفاوت است و بدین ترتیب پایان حکایت‌ها نیز بر مبنای حماسه عرفانی بازسازی می‌شوند. انتخاب این حکایت توسط سهروردی نیز کاملاً هوشمندانه صورت گرفته است. همان‌گونه که کوریاجی اشاره کرده است «بر پایه بن‌مایه این داستان دردناک، اسفندیار نه تنها پهلوان یک تراژدی بزرگ در حماسه‌ی ملی ایرانیان است بلکه زندگی و سرنوشت او جنبه‌ی نمادین و ساختار یک کهن‌الگو می‌یابد و مفهوم خود را در سراسر تاریخ این قوم (ایران) بازمی‌تاباند.» (کوورجی کویاجی، ۱۳۸۳، ۵۳۲) به همین دلیل تفسیری نوآیین از این حکایت مهم برای طرح اشراقی و به‌ویژه برای دریافتی از هویت ایرانی از اهمیت خاصی برخوردار بوده است.

جمع‌بندی: برخی وجوه سیاسی دریافت سهروردی از شاهنامه

اما پرسش اساسی این است که این گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی از نظر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران چه معنایی دارد؟ به عبارت دیگر، طرح عالم خیال و بازپرداخت عناصر حکمت خسروانی در افق این ساحت باطنی چه نتایجی، در حوزه اندیشه سیاسی، داشته است؟ با طرح عالم خیال به دست سهروردی و انتقال هویت و فرهنگ ایرانی به آن تاریخ اندیشه سیاسی نیز در مسیر جدیدی افتاد و افق نوینی پیش روی آن گشوده شد. در این مسیر جدید، سیاست آرمانی بر مبنای نظم مثالی و با رجوع به آن سامان می‌یافت. سیاست با تدبیر الهی و معنوی در پیوند قرار می‌گرفت و عالم خیال متضمن این پیوند و ارتباط با عوالم برتر بود. این وجه در اندیشه سهروردی، به نوعی آرمان‌گرایی سیاسی منجر می‌گشت، اما بررسی تاریخ

اندیشه سیاسی پس از سهروردی، نشان می‌دهد که نگرش عرفانی. اشراقی و سیطره آن بر اندیشه سیاسی همواره نتایج مطلوبی نداشته است و به تعبیر برخی پژوهشگران، شاهد «زوال اندیشه سیاسی» نیز بوده‌ایم. (طباطبایی، ۱۳۷۷). به همین دلیل، آسیب‌شناسی اندیشه سیاسی در دوران متأخر تمدن ایرانی، پیوندی وثیق با آسیب‌شناسی نگرش عرفانی اشراقی دارد و باید تمامی جنبه‌های این تحول اساسی مورد تأمل انتقادی قرار گیرد. نخستین و مهم‌ترین وجه این نگرش فاصله‌گیری از واقعیت و مناسبات مادی حاکم بر آن بود. باقر پرهام در مقاله‌ای کوشیده است با بررسی روایت سهروردی از داستان رستم و اسفندیار و مقایسه آن با روایت فردوسی، نتایجی در مورد این تحول اساسی در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران اخذ کند. اهمیت کار پرهام در این است که شاهنامه را به مثابه اثری در حوزه اندیشه سیاسی مورد توجه قرار داده و کوشیده است از آن عناصری برای «خرد سیاسی در ایران در طول تاریخ» بیرون کشد. پرهام این پرسش اساسی را پیش می‌کشد: «تأویل سهروردی از داستان رستم و اسفندیار و نیز از ماجراهای مربوط به کیخسرو چه راهی در اندیشه و سیاست در تاریخ ایران گشوده است؟» (پرهام، ۱۳۷۷، ۱۵۴). به گمان وی، شیخ اشراق گفتاری جدید در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران فراهم آورد که در تعارض با گفتار فردوسی قرار می‌گیرد. از نظر او گفتار شاهنامه مبتنی بر نوعی «خرد سیاسی» واقع‌گراست که بر جدایی کارکردهای دین و سیاست تأکید می‌ورزد و «خروج از دایره زمان و مکان در امر جهان‌داری، یعنی نادیده گرفتن واقعیت و استناد به عالم مثال» را فاجعه‌بار می‌داند (پرهام، ۱۳۷۷، ۱۳۰). حال آنکه کوشش سهروردی در جهت «تئوریزه کردن پنداری اساساً صوفیانه و مذهبی است که آزادی و رستگاری بشر را در رها شدن وی از مشغله این جهان می‌بیند، پنداری که برترین سلطنت را سلطنت بایزید می‌داند» (پرهام، ۱۳۷۷، ۱۵۴). دریافت پرهام که درصدد نوعی آسیب‌شناسی از اندیشه سیاسی مبتنی بر عالم خیال است، تنها آنجا قابل پذیرش است که سهروردی را آغازگر گفتاری نوین در تاریخ اندیشه ایرانی می‌داند که بر عالم خیال متکی است. اما نتایجی که پرهام از این فرضیه می‌گیرد چندان استوار نیستند و به نظر می‌رسد برای نقادی تاریخ اندیشه سیاسی ایرانی به کار نمی‌آیند. پرهام به سهروردی ایراد گرفته است که «برخلاف نصّ صریح روایت حماسی و آنچه فردوسی در شاهنامه آورده

است، می‌خواسته به هر قیمتی که هست اسفندیار را در معرکه نبرد با رستم پیروز و سرافراز کند.» به گمان وی، دفاع سهروردی از اسفندیار به جهت دین‌بهی او در سنت زرتشتی است و شیخ اشراق درصدد خارج کردن شریعت از نقش خویش و تبدیل آن به الگویی برای کشورداری بوده است.^۱ این نظر بر درکی نادرست از سرشت اندیشه اشراقی بنا شده است. نخست اینکه به‌هیچ‌وجه نمی‌توان روایت سهروردی را در جهت دفاع از نگرش زرتشتی دانست. زیرا سهروردی، آن‌گونه که از اشاراتش پیداست، نسبت به تمایز نسبتاً متأخر میان روایت‌های ملی و دینی توجه (یا آگاهی؟) نداشته است و در آثار او عناصری از هر دو وجود دارد. به عنوان نمونه شیخ اشراق گشتاسپ را، که در زمره مقدسان زرتشتی است، نکوهش می‌کند و او را پایه‌گذار ثنویت و فساد عقیده در ایران باستان می‌خواند (سهروردی، ۱۳۷۲، [الالواح العمادیه]، ج ۴، ۹۲). اما در جای دیگر جاماسب (وزیر گشتاسپ) و فرشاوشر (برادر جاماسب و از درباریان مقرب گشتاسپ) را که از پیشوایان آیین زرتشتی محسوب می‌گردند، از بزرگان طریقه حکمت خسروانی می‌داند و آنها را از ثنویت و الحاد مبرمی‌سازد (سهروردی، ۱۳۷۲، [حکمه الاشراق] ج ۲، ۱۱) به‌طورکلی، انتساب نوشته‌های شیخ اشراق به آیین زرتشتی به معنای نادیده‌گرفتن اساس طرح اشراقی اوست. از سوی دیگر نمی‌توان گفتار شیخ اشراق را گفتاری «شرعی» خواند. اندیشه عالم خیال یکسره با هرگونه شریعت‌گرایی ظاهری و حکومت دینی (به معنای حکومت فقهاتی) مخالفت تام دارد و هیچ اندیشه‌ای به اندازه حکمت اشراقی از قشری‌گرایی شرعی دور نیست.

نتیجه‌گیری

۱- پرهام حتی نوشته‌ای چون سلوک الملوک فضل‌الله بن روزبهان خنجی را در ادامه طرح سهروردی می‌داند (پرهام، ۱۳۷۷، ۱۵۴) که ناشی از بی‌توجهی به جریان‌های تاریخ اندیشه سیاسی در ایران است. نوشته خنجی شریعت‌نامه‌ای است در تداوم آراء سیاسی اهل سنت و جماعت از ماوردی و غزالی تا ابن تیمیه، و فیلسوف اشراقی کمترین نسبتی با این جریان ندارد. ممنوعیت خردورزی و لزوم سلطه قشری‌گرایی فقهی از مفردات ثابت تمامی شریعت‌نامه‌هاست و خنجی نیز میراث‌خوار این سنت است. شیخ اشراق، در صفیر سیمرخ، به‌صراحت از «متکلمان و فقها» به عنوان دشمنان حکمای متاله و عرفا یاد کرده است.

۲- در متون مقدس زرتشتیان نام‌های زرتشت، گشتاسپ، جاماسب و فرشاوشر در کنار هم و به عنوان پیشوایان دینی آمده است (ارداویران‌نامه، ۱۳۷۲، ۳۴-۳۵).

سهروردی کوشید با بهره‌گیری از عالم خیال و امکاناتی وجودی و معرفتی آن، آرمان‌گرایی را در هویت و سیاست ایرانی زنده نگاه دارد. خوانش متفاوت و درونی او از عناصر هویت ملی، به‌ویژه شاهنامه فردوسی و رموز و اشارات آن موجب شد ایجاد تحولی اساسی در تاریخ اندیشه ایرانی شد. این تحول هرچند راهی برای حفظ و احیای این عناصر هویتی بود، به دلیل فقدان آسیب‌شناسی و غلبه نگرش‌های ضدعقلی در دوران زوال، عملاً منجر به تضعیف عناصر آرمانی و تقویت واقع‌گرایی عریان در حوزه اندیشه سیاسی شد. نمی‌توان منکر شد که تبدیل عالم خیال به خیال‌اندیشی، که بر نوعی انحراف از کارکردهای مثبت تخیل استوار می‌گشت، منجر به تحولی گردید که طی آن آرمان‌گرایی مثالی که سهروردی بر آن تأکید می‌ورزید به نوعی محافظه‌کاری سیاسی و توجیه وضع موجود بدل گشت. به عبارت دیگر، تأمل در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران نشان می‌دهد که اعراض از مناسبات عالم واقع و روی آوردن به عالم مجردات مثالی، گاه به نتیجه‌ای خلاف آمد عادت منجر گشته است؛ یعنی تسلیم‌شدن در برابر واقعیت موجود و مناسبات سیاسی مبتنی بر تغلب بدین‌سان باید گفت غالب‌شدن تخیل بر تمامی وجوه حیات فکری ایرانیان در طول چند سده ناشی از گفتاری بود که با طرح عالم خیال توسط سهروردی آغاز گشت. اما این گفتار به تدریج و در غالب موارد، جنبه‌های آرمانی خود را از دست داد و به یکی از عوامل انحطاط در اندیشه سیاسی ایران بدل شد.

فهرست منابع

۱. ارداویراف‌نامه یا بهشت و دوزخ در آیین مزدیسنی (۱۳۷۲)، گزارش رحیم عقیقی، تهران، توس.
۲. اسلامی‌ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۲)، داستان داستان‌ها، رستم و اسفندیار در شاهنامه، تهران، انتشارات آثار
۳. الیاده میرچا (۱۳۸۱)، اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده، تهران، نشر قرمز.
۴. امیرمعزی، محمدعلی (۱۳۷۰)، نکاتی چند درباره تعابیر عرفانی شاهنامه، ایران‌نامه، شماره ۳۷، زمستان.
۵. بستانی، احمد (۱۳۹۳)، اندیشه سیاسی ایران‌شهری در دوره اسلامی، پژوهش سیاست نظری، شماره ۱۵.
۶. بستانی، احمد (۱۳۸۹)، حاکم آرمانی و عالم خیال در حکمت سیاسی اشراقی، جاویدان خرد، شماره ۸.

۷. بستانی، احمد (۱۳۹۰)، سهروردی و اندیشه سیاسی ایران‌شهری، **پژوهش سیاست نظری**، دوره جدید، سال دهم، پاییز و زمستان.
۸. یوگنیویچ برتلس، آندری (۱۳۷۰)، تحقیق و تتبع راجع به تعیین حد معنی مجاز در شاهنامه فردوسی، در: **فردوسی و شاهنامه**، به کوشش علی دهباشی، تهران، انتشارات مدبر.
۹. پرهام، باقر (۱۳۷۷)، تأملی در تعبیر سهروردی از سرانجام نبرد اسفندیار با رستم در شاهنامه و آثار و نتایج آن در تاریخ اندیشه و سیاست در ایران، در: **با نگاه فردوسی، مبانی نقد خرد سیاسی در ایران**، تهران، نشر مرکز.
۱۰. پورنامداریان، تقی (۱۳۸۲)، دیدار با سیمرغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. پورنامداریان، تقی (۱۳۸۳)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، **تحلیلی از داستان‌های عرفانی-فلسفی ابن‌سینا و سهروردی**، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. حمیدیان، سعید (۱۳۷۲)، **درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی**، تهران، نشر مرکز.
۱۳. دو فوشه کور، شارل هانری (۱۳۸۵)، هانری کرین و ادبیات فارسی: از حکایت حماسی تا حکایت عرفانی، در: **ژائر شرق**، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. ده‌بزرگی، غلامحسین (۱۳۸۰)، سیمرغ اساطیری، معارف، دوره هجدهم، شماره ۳، آذر-اسفند.
۱۵. ریاحی، محمدمبین (۱۳۷۲)، **سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی**، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲)، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، مصححان هانری کرین، نجفقلی حبیبی و حسین نصر، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۷. شایگان، داریوش (۱۳۷۳)، **هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی**، ترجمه باقر پرهام، تهران، فرزانه روز.
۱۸. شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴)، **دفتر روشنایی از میراث عرفانی بایزید بسطامی**، تهران، سخن.

۱۹. طالبیان، یحیی (۱۳۸۵)، شیوه‌های روایت و روایتگری در قصه مرغان شیخ اشراق، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، شماره ۱۵۴، پاییز.
۲۰. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۳)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
۲۱. غزالی، احمد ابن محمد (۱۳۵۶)، داستان مرغان، متن فارسی رساله الطیر خواجه احمد غزالی به انضمام رساله الطیر امام محمد غزالی، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۲۲. کوورچی کویاجی، جهانگیر (۱۳۸۳)، بنیادهای اسطوره و حماسه ایران، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، تهران، آگه.
۲۳. مرتضوی، منوچهر (۱۳۷۸)، نظری به آثار و شیوه شیخ اشراق، منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق، تهران، انتشارات شفییعی.
۲۴. مرزبان‌نامه (۱۳۵۵)، به کوشش محمد روشن.
۲۵. معین، محمد (۱۳۶۳)، مزدیسنا و تأثیر آن بر ادب پارسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

مأخذ فرانسوی و انگلیسی

26. Corbin, Henry (1971), *En islam iranien*, II, Paris, Gallimard.
27. Durand, Gilbert (1974,) *Imagination symbolique*, Paris, P.U.F.
28. Goodwin, Barbara (ed.) (2012,) *The Philosophy of Utopia*, Routledge.
29. Jambet, Christian (1984), *La logique des Orientaux*, Paris, Seuil.
30. Ricœur, Paul (1983,) *Temps et récit*, I, Paris, Gallimard.
31. Ricœur, Paul (1988), L'identité narrative", *Esprit*, n. 7-8.