

بازتاب تفکر یونانی، ایرانی و اسلامی در تأویل سهروردی از داستان رستم و اسفندیار

قدرت‌الله طاهری

پژوهشگر پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی
جهاددانشگاهی

چکیده

تفسیر و تأویل اساطیر در ادبیات کلاسیک ایران به دلایل زیادی از جمله کفرآمیز پنداری آنها چندان مورد توجه قرار نگرفته است. در کنار تأویلات اندک و از هم گسیخته سنایی، شاعر قرن پنجم، شیخ اشراق، عارف و فیلسوف بزرگ قرن ششم یکی از کسانی است که با جدیت تمام در پی تفسیر و تأویل اساطیر ایران باستان برآمده است. شیخ اشراق با این تأویلات می‌خواهد پیوندی عمیق میان سه فرهنگ مجزا از هم؛ یعنی فرهنگ اسلامی، حکمت ایران باستان و فلسفه یونان برقرار کند. زیرا وی از یک سو به عنوان مسلمان معتقد، با فرهنگ اسلامی و عناصر فرهنگی آن از جمله تصوف به خوبی آشناست و از طرف دیگر به عنوان ایرانی نژاده و اصیل، میراث‌دار تمدن ایران قبل از اسلام است و نیز نمی‌تواند به فلسفه یونان که محصول با ارزش خرد و عقلانیت بشری است، بی‌اعتنا باشد. سهروردی با ژرف‌بینی خاص خود پی برده است کلیت سه فرهنگ به ظاهر مخالف هم نه تنها تضادی با یکدیگر ندارند، بلکه در صورت اتحاد و سازش میان آنها، می‌توان به تجربه ای گرانسنگ برای هدایت و رشد بشریت دست یافت. در این مقاله سعی شده است تلاش و کوشش این نابغه بزرگ در ایجاد پیوند و سازش جریان‌های تفکر بشری که در تأویل وی از داستان اسطوره‌ای رستم و اسفندیار منعکس شده است، تبیین و دلایل چنین تأویلی ضمن نشان دادن عناصر فرهنگ‌های مذکور باز نموده شود. پیداست که در دوره سهروردی این داستان و دیگر داستان‌های شاهنامه به اندازه‌ای مشهور شده بودند که به راحتی و جز برای اغراض ویژه‌ای در هم ریختن ساختمان آنها سهل و آسان نبود. اما شیخ اشراق با توجه به ذهنیت خاص خود از عهده این مهم برآمده و این داستان را ساختارشکنی کرده است تا بتواند نظرات اشراقی خود را در لابه لای آن باز گوید.

واژگان کلیدی: نقد اسطوره شناختی، داستان رستم و اسفندیار، رسائل فارسی شیخ اشراق

مقدمه

بدون تردید، آنچه از آثار و اقوال نویسندگان، شاعران، عرفا و فلاسفه ایرانی - اسلامی بر می آید، قبل از دوران حیات شیخ اشراق، دو جریان فکری گنوسیسم ایرانی و فلسفه یونانی (فلسفه مثناء) در جامه فرهنگ اسلامی به حیات خود ادامه داده‌اند. اما شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی از جمله متفکرانی است که با درایت و آگاهی تمام سعی کرده است این سه جریان مجزاً از هم را در یک مسیر واحد قرار دهد و با زنده کردن عناصر فعال و پویای هر یک از آنها، اولاً شکاف عمیقی که در طی قرون متمادی بین شان ایجاد شده بود، پر کند، در ثانی با سازش و اتحاد آنها تجربه‌ای گرانسنگ برای رشد فکری و معنوی بشریت ارایه نماید. از نظر سهروردی هیچ یک از فرهنگ‌های مذکور به تنهایی قادر به حل معماهای لاینحل بشر در مسیر پر پیچ و خم خود نیستند و به ناچار باید بدون تعصب و یکسو نگری از امتیازات و یافته‌های دیگر فرهنگ‌ها نیز بهره برد. بنابراین، به نظر او این فرهنگ‌ها تضادی ذاتی با یکدیگر ندارند^۱ و به همین دلیل اعتقاد به تضاد میان فلسفه مثناء و حکمت اشراق ناشی از عدم درک صحیح آراء سهروردی است.^۲ اشکالاتی که وی نسبت به ابن سینا دارد، نشانه تضاد فکری آن چنان عمیقی نیست که آنها را به صورت دو رقیب سازش ناپذیر جلوه دهد. سهروردی معتقد است ابن سینا هر چند در پاره‌ای از آثارش خواسته است «حکمت مشرقی» را کمال بخشد، ولی توان انجام چنین امری را نداشته است. زیرا او از حکمت اصیل شرقی؛ یعنی «حکمت خسروانی» بی‌نصیب بود. بنابراین، سهروردی در عین اینکه فلسفه مثناء را می‌پذیرد، آن را ناکافی می‌داند. چنان که حکمت اشراقی خود را تداوم بخش و تکمیل کننده فلسفه مثناء دانسته و بر این باور است که درک صحیح حکمت اشراق در گرو متوغل شدن در فلسفه مثناء است. زیرا «تجربه عرفانی بدون تعلیم مقدمات فلسفه مثناء در خطر گمراهی قرار دارد. اما فلسفه‌ای که به کمال معنوی شخصی میل نکرده و به آن منجر نشود، صرف پوچی خواهد بود.» (کربن، ۱۳۷۷: ۳۰۳) به همین دلیل، سهروردی با در کنار هم قرار دادن این دو مکتب فکری به همراه آموزه‌های اسلامی، کسی را حکیم حقیقی و الهی می‌داند که در حکمت و تجربه معنوی به یک اندازه به مقام والا رسیده باشد. چنان که در مقدمه حکمة‌الاشراق می‌گوید: «هر گاه اتفاق افتد که زمانی حکیمی آید که هم متوغل در تأله باشد و هم بحث، او را ریاست تامه می‌باشد و خلیفه و جانشین خدا اوست.» (سهروردی، ۱۳۵۷: ۲۰)

اگر به درستی و ژرف‌بینانه آثار سهروردی مورد مطالعه قرار گیرد، نشانه‌های تلاش و کوشش او در ایجاد سازش میان فرهنگ‌های سه گانه به وضوح مشاهده خواهد شد. اما شرط چنین نگاهی پرهیز از یکسو نگری است. به نظر می‌رسد سهروردی تحت تأثیر جمعیت سرّی اخوان الصفا، اما هدفمندتر از آنان می‌خواست ضمن اثبات تلویحی حقانیت مکاتب فلسفی یونان و حکمت خسروانی ایران، با

متحد کردن آنها تجربه‌ای ارزنده برای حل مشکلات بشر پیشنهاد نماید. به نظر وی اختلافات میان این سه فرهنگ به گونه‌ای نیست که به هیچ وجه نتوان آنها را با یکدیگر آشتی داد. او به صراحت در مقدمه حکمة‌الاشراق می‌گوید: «اختلاف در بین حکمای پیشین و پسین تنها در الفاظ و عبارات می‌باشد و از جهت اختلاف در عادات و روش آنهاست که بعضی تصریح کنند و روشن گویند و بعضی تعریض کنند و به رمز گویند و همه حکما به جهان‌های سه گانه گویند و همه بر یکتایی خدای ایمان دارند و بدان گرویده‌اند.» (همان، ۲۰-۱۹)

اگر سهروردی در لابه لای آثار خود از بزرگان یونان مانند فیثاغورث، امپدکلس، افلاطون و ارسطو، فرزندگان ایران چون زرتشت، جاماسب، کیخسرو و بزرگمهر و عارفان اسلامی نظیر ذوالنون مصری، سهل تستری، بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی تجلیل می‌کند و اندیشه‌های آنان را می‌ستاید، تعمّدی ژرف و عمیق دارد و پیداست که می‌خواهد این طیف گسترده را در یک مسیر واحد؛ یعنی جاده حقیقت و اشراق قرار دهد. اما او به عنوان مسلمان آگاه، عالم و معتقد، این جریان‌های فکری را در بستر اعتقادات اسلامی تحلیل می‌کند و اگر به داستان‌های ایران باستان اشاره کرده، در پی تفسیر آنها در لوای معنی باطنی قرآن مجید است.^۳ در تأویلی که سهروردی از داستان رستم و اسفندیار کرده است، رگه‌هایی از فرهنگ‌های یونانی، ایرانی و اسلامی مشاهده می‌شود.

معرفی داستان

داستان رستم و اسفندیار در رساله عقل سرخ و در خلال بیان یکی از عجایب هفتگانه؛ یعنی درخت طوبی به گونه‌ای خاص و متفاوت با منابع مکتوب متون حماسی و اساطیری نقل شده است. در این رساله، قهرمان داستان «بازی» است که پس از گرفتاری در چاه ظلمت ماده، از غفلت موگلان خود استفاده کرده و در صحرای جان با پیری سرخ موی دیدار می‌کند. در این رساله عجایب هفتگانه عالم؛ یعنی کوه قاف، گوهر شب‌افروز، درخت طوبی، دوازده کارگاه، زره داودی، تیغ بلارک و چشمه آب حیات طی پرشش و پاسخی که میان باز و پیر سرخ موی در جریان است، بیان می‌شوند. ابتدا متن حکایت را که در این رساله به صورت موجز آمده است، عیناً نقل می‌کنیم.

«... گفتم حال رستم و اسفندیار؟ گفت چنان بود که رستم از اسفندیار عاجز آمد و از خستگی سوی خانه رفت. پدرش زال، پیش سیمرغ تضرع‌ها کرد و در سیمرغ آن خاصیت است که اگر آینه‌ای یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند، هر دیده که در آن آینه نگرد، طیره شود. زال جوشنی از آهن بساخت چنان که جمله مصقول بود و در رستم پوشانید و خودی مصقول بر سر نهاد و آینه‌های مصقول بر اسبش بست. آنکه رستم

را از برابر سیمرخ در میدان فرستاد. اسفندیار را لازم بود در پیش رستم آمدن. چون نزدیک رسید، پرتو سیمرخ بر جوشن و آینه افتاد از جوشن و آینه عکس بر دیده اسفندیار آمد، چشم‌اش خیره شد، هیچ نمی‌دید. توهم کرد و پنداشت که زخمی به هر دو چشم رسید زیرا که دگر آن ندیده بود. از اسب در افتاد و به دست رستم هلاک شد. پنداری آن دو پاره‌گنز که حکایت کنند، دو پیر سیمرخ بود.» (سهروردی، ۱۳۴۸: ج ۳، ۲۳۴)

عناصر فرهنگی ایران باستان

بی‌شک، کلیت این داستان، اشخاص و حوادثی که نقل شده‌اند، هر چند متفاوت با منابع مکتوب از جمله شاهنامه، همگی گوشه‌ای از فرهنگ ایران قبل از اسلام را بیان می‌کنند. علاوه بر این عناصر اصلی، مؤلفه‌هایی نیز از فرهنگ ایرانی به خدمت گرفته شده‌اند تا حکایت ظرفیت لازم را برای انتقال دیدگاه‌های حکمت اشراقی سهروردی بیابد.

۱. سیمرخ

از جمله این عناصر شاید «سیمرخ» محوری‌ترین عنصری است که نقش مهمی در انتقال آرای شیخ اشراق دارد. این پرند در ادبیات اسطوره‌ای و نیز فرهنگ ایران به گونه‌های مختلف تجلی کرده و به دلیل صفات و ویژگی‌های برجسته اما راز آلودش، به طرق گوناگون مورد تأویل قرار گرفته است. هر یک از هنرمندان و شاعرانی که در آثار خود به مناسبتی از آن یاد کرده‌اند، مصداقی خاص از آن را اراده کرده‌اند.^۴ سابقه حضور این مرغ اسطوره‌ای به کهن‌ترین متون دینی ایرانیان؛ یعنی اوستا و سایر منابع مکتوب دیگر می‌رسد. به طور مثال در نامه پازند مینوک خرد، فصل ۶۲ و فقرات ۳۷-۴۲ درباره سیمرخ آمده است:

«آشیانه سین مرو (سیمرخ) در بالای درخت هرویسپ تخمه که جدیش (ضد گزنه) خوانندش، می‌باشد. هر آن گاه که سین مرو از روی آن بر خیزد، هزار شاخه از آن درخت بروید و هر گاه بر آن فرو نشیند، هزار شاخه آن بشکند و تخم‌های آن پاشیده و پراکنده گردد. مرغ دیگر نامزد به چمروش، تخم‌هایی که از آن درخت فرو ریخته، برگیرد و به جایی برد که از آنجا تشتر (فرشته باران) آب گیرد. گونه گونه تخم‌ها به دستاری وی با باران فرو ریزد و گیاهان گوناگون بروید.» (پورداد، ۱۳۲۶: ۳۰۳-۳۰۴)

اما درخت هرویسپ تخمک که سیمرخ بر بالای آن آشیان دارد، در دریای فراخکرت است. نام این دریا در اوستا و ثوروکش (vourukasha) آمده و آن را در دریای گرگان دانسته‌اند. نام این

درخت نیز در اوستا به صورت ویسپویش (Vispo-bish) آمده است؛ درختی که مادر همه داروها و رستنی‌ها شمرده شده و تخم گیاهان از آن است.^۵ در اوستا، قسمت یشت‌ها نیز درباره سیمرغ آمده است که مرغی به نام سَن از آن فرشته عدالت وجود دارد. این مرغ در میان دریای فراخکرت بر درختی آشیان دارد با نامی به معنای «همه را درمان بخش» که هر بار بر آن می‌نشیند و یا از آن بر می‌خیزد، هزار تخم از آن درخت فرو می‌ریزد و همه گیاهان را بارور می‌کند.^۶

جایگاه سیمرغ چنان که دیدیم در اوستا دریای و ثوروکش، یشت‌ها دریای فراخکرت، مینوی خرد، هرویسپ تخمک است. در منابع متأخر، جایگاه آن از جمله شاهنامه، منطق‌الطیر و گرشاسبنامه به ترتیب در کوه البرز، قاف و جزیره سوماترا است.^۷ اما سهروردی بر این باور است که جای سیمرغ در «درخت طوبی» است:

"درخت طوبی درختی عظیم است، هر کس که بهشتی بود چون به بهشت رود آن درخت را در بهشت بیند. هر میوه‌ای که تو در جهان می‌بینی بر آن درخت باشد و این میوه 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 در آید و پر بر زمین باز گستراند، از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات به زمین."
(سهروردی، ۱۳۴۱، ج ۳: ۱۶۴)

چنان که ملاحظه می‌شود، در هر سه متن؛ یعنی اوستا، مینوک خرد و عقل سرخ به ویژگی و قدرت رویاندگی گیاهان سیمرغ اشاره شده است و درختی هم که سیمرغ بر آن آشیانه دارد، در هر سه متن، محل تخم نباتات است.

۲. پر سیمرغ

عنصر دیگری که در گزارش سهروردی به آن تأکید بسیار شده است، پر سیمرغ است. این پر نزد ایرانیان بنا بر اساطیر و گزارش اوستا بسیار اهمیت داشته است. فردی که پری از این پرنده را با خود داشته باشد، کسی نمی‌تواند بر او غلبه کند، نزد مردم همواره عزیز بوده و از فرّه ایزدی بر خوردار خواهد بود. در شاهنامه در چند مورد پر سیمرغ در پیشبرد حوادث داستان‌ها نقش داشته است. یک بار در پرورش زال است که سیمرغ به او می‌گوید:

که در زیر پرت پیوردهام ابا بچگانگت بر آوردهام

(شاهنامه، ج ۱، ۱۴۵)

در تولد رستم نیز وقتی از چاره‌جویی عاجز آمدند و خطر مرگ رودابه و فرزند او را تهدید

می‌کرد، زال بنا به تعهدی که سیمرغ با وی هنگام ترک کنام‌اش، البرز کوه داشت، پری از پره‌های او را در آتش نهاد و سیمرغ به یاری‌اش شتافته و شیوه شکافتن شکم رودابه را به او آموخت و در نهایت با کشیدن پر خود بر زخم شکم رودابه او را درمان کرد.^۸ در همین داستان رستم و اسفندیار نیز دوباره پر سیمرغ وسیله فراخوانی او برای چاره‌جویی است. زال چون زخم‌ها و ناتوانی فرزند کهنسال خود را می‌بیند، بر بالای تپه‌ای (شاید معبد خورشید) می‌رود و پر سیمرغ را در آتش‌دان می‌نهد. سیمرغ ظاهر شده، علاوه بر بهبود زخم‌های رستم، راه غلبه بر اسفندیار را به او می‌آموزد.^۹

اما در گزارش سهروردی جز این دو موردی که ذکر کردیم؛ یعنی تعبیر دو پاره تیر گز به پر سیمرغ و پر گسترانیدن سیمرغ از درخت طوبی و رویدن نباتات از اثر پر او، در همین رساله عقل سرخ و در بیان چگونگی تولد و پرورش زال به آن اشاره شده است. از آنجا که به این عبارت در قسمت‌های دیگر نیز ارجاع خواهیم داد، عیناً آن را ذکر می‌کنیم:

"چون زال از مادر در وجود آمد، رنگ موی و رنگ روی سپید داشت. پدرش سام بفرمود که وی را به صحرا اندازند و مادرش نیز عظیم از وضع حمل وی رنجیده بود. چون بدید که پسر کره لقاقت هم بدان رضا داد. زال را به صحرا انداختند. فصل زمستان بود و سرما، کس را گمان نبود که یک زمان زنده ماند. چون روزی چند برین برآمد، مادرش از آسیب فارغ گشت. شفقت فرزندش در دل آمد. گفت یک باری به صحرا شوم و حال فرزند بینم. 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 بر گرفت و شیر داد. خواست که سوی خانه آرد. باز گفت تا معلوم نشود که حال زال چگونه بوده است که این چند روز زنده مانده، سوی خانه نشوم. زال را به همان مقام زیر پر سیمرغ فروهشت و او بدان نزدیکی خود را پنهان کرد. چون شب در آمد و سیمرغ از آن صحرا منهزم شد، آهوایی بر سر زال آمد و پستان در دهان زال نهاد. چون شیر بخورد، خود را بر سر زال بخوابانید چنانکه زال را هیچ آسیب نرسید. مادرش برخاست و آهو را از سر پسر دور کرد و پسر را سوی خانه آورد." (سهروردی، ۱۳۴۸، ج ۳: ۲۳۲-۲۳۳)

چنان که ملاحظه می‌شود در این روایت نیز پر سیمرغ نقش اساسی داشته و مانع مرگ زال از آسیب سرما می‌شود. نکته‌ای که حائز اهمیت است، این است که ما در این مقاله بر آن نبوده‌ایم که اختلافات و مشابهت‌های گزارش سهروردی را با فردوسی مقایسه کنیم. البته می‌توان چنین مقایسه‌ای را انجام داد و به نتایج قابل توجهی نیز رسید.^{۱۰} اما بدون تردید اگر سهروردی خود را به حفظ ساختار اصلی داستان مقید می‌کرد، نمی‌توانست به مقصود خویش نایل آید. بنابراین، با ساختار شکنی روایت

عملاً آن را به گونه‌ای گزارش کرده است تا بتواند سطوح معنایی متفاوت سه گانه را در آن بگنجانند. اما با وجود این، در متن گزارش فردوسی نیز نشانه‌های درون متنی چندی وجود دارد که به سهروردی اجازه داده است به چنین تأویلی دست بزنند. به عنوان مثال، در روز دوم نبرد، اسفندیار چون می‌بیند رستم پس از جنگ روز نخست صحیح و سالم سوار بر رخس بر آورد گاه قدم می‌گذارد، می‌گوید:

شنیدم که دستان جادو پرست
به هنگام یازد به خورشید دست

چنان که نشان خواهیم داد، سیمرغ در یک سطح معنایی گزارش سهروردی، خورشید عالم حس است که با این بیان اسفندیار هم خوانی دارد. زیرا دست یازیدن زال به خورشید و مناجات او به آستان خداوند مهر^{۱۱}، با توجه به مهر پرست بودن خاندان رستم معنا می‌یابد. به نیایش و لابه زال در نزد سیمرغ نیز چنان که دیدیم، در سر آغاز روایت سهروردی اشاره شده است. همچنان که پر گستردن سیمرغ بر روی زال در گزارش سهروردی آمده است، در شاهنامه نیز از قول سیمرغ به زال و نیز از قول اسفندیار خطاب به رستم به این موضوع اشاره شده است:

بیامد بگسترد سیمرغ پر
ندید اندرو هیچ آیین و فر

(شاهنامه، ج ۱، ۲۵۵)

۳. نورالانوار

می‌دانیم پایه فلسفه مشایی درباره موجودات بر مفاهیم سه گانه "واجب"، "ممکن" و "ممتنع" استوار است. سهروردی با این نظریه مخالفت کرده و معتقد است شیء یا نور است یا ظلمت و هر یک از آنها دو نوع هستند. نور قائم به ذات و نور قائم به غیر، ظلمت قائم به ذات و ظلمت قائم به غیر. در نتیجه موجودات مادی و معنوی منحصر در چهار قسم هستند نه سه قسم. او نور قائم به ذات را "نور جوهری" یا نور مجرد، نورالانوار یا النور الاسبهیدیه می‌نامد. این نور به ذات و گوهر خویش مدرک و قائم به ذات خود است و عبارت از ذات باری تعالی و عقول عشره می‌باشد. سهروردی درباره نورالانوار می‌گوید: "پس نور مجرد غنی بالذات یکی بود و دو نیست و آن نورالانوار است و هر آنچه جز اوست نیازمند بدوست و وجود ازوست. پس او را نه ندی بود و نه مثلی، قاهر و چیره بود بر همه اشیاء جهان و مقهور هیچ امری از امور عالم نبود. چه آنکه هر قهری و کمالی از و آید و به طور مطلق عدم و نیستی بر او روا نبود و مقاومی در برابر ذاتش نبود." (سهروردی، ۱۳۵۷: ۲۲۰) اما نور قائم به غیر که بر ذات خود غافل است، نور عرضی است مانند انوار موجود در ستارگان و آتش. ظلمت قائم به خود، غسق است که بر ذات خود مدرک نیست. مانند تمام اجسام طبیعی و تعلیمی (اشکال ریاضی مانند مربع، مستطیل و مثلث...) و ظلمت قائم به غیر مانند سفیدی و سیاهی که مدرک خود نیست.^{۱۲} اما برای سهروردی ظلمت مبدأ مستقلاً ندارد، بلکه "معنی ظلمت نابود نور است." (سهروردی، ۱۳۴۸:

۱۰۶) پس موجودات یا نور محض اند که حق تعالی و عقول عشره است یا نور عرضی که اجسام اند و بهره‌ای از نور دارند.

در این روایت، سیمرغ در یک سطح معنایی همان نور مجرد، نورالانوار و النورالاسبهدیه است که در فلسفه اشراق نقش تعیین کننده دارد. او قائم به خود است و مدرک خویشتن. همه موجودات از او ناشی شده و قائم به او هستند. چنان که در این روایت دیدیم، تمامی نباتات، میوه‌ها و موجودات از سیمرغ و حرکت پر او به وجود می‌آیند. از طرف دیگر، اعتقاد به نور و ظلمت در آرای سهروردی بسیار نزدیک به اصول اساسی دین زرتشتی؛ یعنی دو نیروی "سپنتامینو" و "انگره مینو" است. اما نتایجی که از نظریه نور و ظلمت می‌گیرد، کاملاً با متون زرتشتی متفاوت است و نشانه‌ای از ثنویت، چنان که در بعضی از متون زرتشتی مشاهده می‌شود، در آثار او دیده نمی‌شود. در آثار زرتشتی نور و ظلمت منشأ امور خیر و شر است، ولی سهروردی با این نظریه می‌خواهد جهان معنوی و مادی را تفسیر کند و در پی خاستگاه خیر و شر نیست.

عناصر فرهنگی یونان

کیهان شناسی

سهروردی چنان که در تمامی آثار وی به نوعی انعکاس یافته است، جهان شناسی خاص فلسفه مشایی را که بیان کننده هیأت بطلمیوسی است، می‌پذیرد. بر خلاف او غزالی، دانشمند شهیر که چند دهه پیش از تولد وی (۵۴۹ هـ.ق) دار فانی را وداع گفته بود (۵۰۵ هـ.ق)، قسمتی از عمر خویش را صرف مبارزه با فلسفه مشایی کرد. از جمله مواردی که غزالی به بطلان آنها رأی داد، مسأله عقول عشره و پدید آمدن کائنات از آنها بود. اما سهروردی آن را می‌پذیرد و با وسعت اندیشه، این آموزه‌ها را از یک سو با فرهنگ اسلامی و از سوی دیگر با فرهنگ ایران باستان سازگار می‌کند.

بر اساس جهان شناسی حکمت مشایی، زمین در مرکز افلاک است و نه فلکی که از طریق تعقل عقول عشره به وجود آمده‌اند، آن را احاطه کرده‌اند. این افلاک در جهت سیر نزولی خود از فلک الافلاک یا فلک محیط شروع شده، به فلک قمر ختم می‌شود. دو فلک اثیر و زمهریر که در زیر فلک قمر قرار گرفته‌اند، بر روی هم افلاک یازده گانه را تشکیل می‌دهند.

سهروردی در رساله‌های دیگر از جمله آواز پر جبرئیل از این افلاک تحت عنوان "یازده کوه" یاد می‌کند.^{۱۳} همچنین در رساله الطیر نیز بدون احتساب فلک اثیر و زمهریر، نه کوهی که از آنها سخن به میان آمده است، همین افلاک نه گانه است.^{۱۴}

سیمرغ، خورشید عالم حس

گفته شد که سیمرغ در روایت سهروردی حد اقل در سه سطح معنایی به کار رفته است. در یکی از این سطوح که به نظر می‌رسد تحت تأثیر فلسفه مشائیی است، سیمرغ، خورشید عالم حس است. زیرا توصیفی که در متن روایت از آن شده است، با تطبیق آن با کیهان شناسی مشائیی و نیز مطالب سایر نوشته‌های سهروردی درباره خورشید، خصوصاً و درباره هستی به طور عام، هر گونه شک و تردید را در این باره بر طرف می‌کند. سهروردی در روایت پرورش زال، عمداً به فصل زمستان تأکید می‌کند تا خاصیت گرما بخشی خورشید را به ذهن القا کند. در همین روایت، مادر زال چون به دنبال فرزند به صحرا می‌رود، می‌بیند سیمرغ او را زیر پر گرفته است. فرزند را بر می‌گیرد و شیر می‌دهد. اما برای حل معمای زنده ماندن فرزند، او را دوباره زیر پر سیمرغ می‌نهد. تا اینکه شب فرا می‌رسد و سیمرغ از صحرا منهدم می‌شود. انهدام سیمرغ با آمدن شب، به معنای غروب خورشید و پر سیمرغ بی‌شک اشعه آفتاب است. همین پر سیمرغ در بیان کشته شدن اسفندیار به صورت "پرتو سیمرغ" در آمده است که به دلیل انعکاس آن از جوشن و آینه‌های مصقول پیکر رستم و رخس، چشم اسفندیار را تیره و تار می‌کند.

اینکه گفته شد در این سطح معنایی سیمرغ، خورشید عالم حس است، دلایل درون متنی فراوانی در آثار دیگر سهروردی وجود دارد. در همین رساله و در بیان یکی از عجایب هفتگانه؛ یعنی درخت طوبی و گوهر شب افروز به سیمرغ اشاره شده است که در هر دو مورد بی‌شک منظور خورشید است. گوهر شب افروز، ماه است که در فلک سوم با احتساب دو فلک زیر آن؛ یعنی فلک اثیر و زمهریر قرار دارد. سهروردی خاطر نشان می‌کند روشنی گوهر شب افروز از طوبی است و طوبی نیز رمزی از فلک خورشید است نه خود خورشید.^{۱۵} درخت طوبی در میان یازده کوه قاف (افلاک یازده گانه) قرار دارد. اینکه درخت طوبی (فلک خورشید) در میان یازده کوه است از نظر جایگاه آن در میان سایر افلاک درست است. زیرا به این مسأله در رساله "روزی با جماعت صوفیان" نیز اشاره شده است.

" شیخ را گفتم چرا جرم آفتاب بزرگتر و روشن تر است از دیگر ستارگان. گفت: زیرا در وسط افتاده است که اگر به حساب هفت ستاره گیری، آفتاب در میان است و اگر به حساب فلک همچنان که دو فلک بالای این هفت فلک است، دو فلک دیگر از زیر است، یکی اثیر و دیگری زمهریر. پس به همه حساب آفتاب در میان باشد."

(سهروردی، ۱۳۴۸، ج ۳: ۲۴۵)

اما اینکه گفته شد منظور از درخت طوبی، فلک خورشید است و نه خود خورشید، از این قسمت رساله عقل سرخ به وضوح استنباط می‌شود. "گفتم میوه و درخت و ریاحین با او (درخت طوبی) چه

تعلق دارد؟ گفت سیمرخ آشیانه بر سر طوبی دارد. بامداد سیمرخ از آشیان خود بدر آید و پر بر زمین بازگستراند... (سهروردی، ۱۳۴۸، ج ۳: ۲۳۲) آشیانه داشتن سیمرخ بر درخت طوبی، قرار گرفتن خورشید در فلک چهارم؛ یعنی فلک شمس است. بامداد از آشیان خود بدر آمدن و پر بر زمین گستراندن سیمرخ به معنای طلوع آفتاب و افکندن اشعه خود بر زمین است. همین موضوع در حکایت چراغ شب افروز هم تکرار می شود. در رساله هیاکل النور توصیفی که سهروردی از خورشید به دست می دهد، قابل اعتناست.

"چون آفتاب اشرف موجودات آمده پس در اجسام شریف تر از وی نیست که وی پاک از عوارض جسمانیت و رتبت ملکی دارد در اجسام و بدین اعتبار او را قهر و غلبه باشد به شدت نور و ریاست آسمان او راست. شب و روز که سبب معاش جانوران است.... فاعل روز است. کمال قوت ها او راست. صاحب عجایب است. نصیب بزرگتر او راست. از هیبت الهی جمله اجسام را نور بخشد و از هیچ جسم نور نستاند و او مثال اعلی است در زمین." (سهروردی، ۱۳۴۸، ج ۳: ۱۰۴)

در همین رساله عقل سرخ نیز تأکید می شود تمام میوه ها و درختان و نباتات از اثر پر سیمرخ (آفتاب) است.^{۱۶}

افلاطون گفته بود "ایده نیک" بر جهان معقول پادشاه است و خورشید بر عالم محسوس و ایده نیک، حقیقت، زیبایی و خیر و دانش را می آفریند و در جهان محسوس نیز خورشید پدید آورنده و پرورش دهنده گیاهان و اشجار است.^{۱۷} سهروردی نیز بر این باور است که نورالانوار و هورخش، پادشاه دو عالم هستند. نورالانوار از پرتو خود عقول و نفوس و ارباب انواع را هستی می بخشد و در عالم جسمانی نیز هورخش (خورشید) پدید آورنده روز و شب و پادشاه آسمان است. اما سخن سهروردی درباره خورشید در رساله الواح عمادی زیبا و شنیدنی است و حقایق والایی را منعکس می کند.

"پادشاه آسمان است و پدید آورنده روز، فیض بخش عالم اجسام است و سبب پیدایش فصول، خازن عجایب است صاحب هیبت، کافل قوت ها است و نور دهنده به همه کواکب، مثل اعلای الهی است در آسمان ها و زمین، روشن کننده چشم سالکان و وسیلت ایشان به حق تعالی، آیت توحید است و گواهی دهنده بر یگانگی خداوند." (سهروردی، ۱۳۴۸، ج ۳: ۱۸۳-۱۸۴)

همچنین تأکیدی که به بزرگداشت خورشید در حکمت اشراق می شود و در این حکایت به شکل تضرع و راز و نیاز زال به آستان سیمرخ برای مداوای زخم های رستم و آموختن راه چاره مرگ

اسفندیار نمود پیدا کرده است، بی‌تأثیر از آیین میترائیستی ایران باستان نیست. با توجه به مهر پرست بودن خاندان رستم در سیستان و روشن کردن آتش در بالای کوه (شاید معبد خدای خورشید) این زاری و تضرع معنا پیدا می‌کند. بزرگداشت انوار و نیایش خورشید به عنوان مظهر روشنائی و فروغ ایزدی در عالم محسوس، یکی از پایه‌های اصلی و اساسی دین زرتشتی است.^{۱۸} همین مسأله غیر از این حکایت در سایر آثار سهروردی بارها مورد تأکید قرار گرفته است. چنان که در حکمه الاشراق می‌گوید: "هورخش که عبارت از طلسم شهریور بود، نوری است شدیدالضوء، فاعل روز و رئیس آسمان و این همان چیزی است که در سنت اشراق تعظیم آن واجب بود." (سهروردی، ۱۳۵۷: ۲۶۴)

عناصر فرهنگی اسلام

سیمرغ یا جبرئیل

سیمرغ در این حکایت علاوه بر معنا و مفهوم اساطیری ایرانی و خورشید عالم حس، به عنوان نماد یکی از مهمترین عناصر فرهنگی دین اسلام؛ یعنی جبرئیل یا حضرت حق به کار رفته است.^{۱۹} عقل فعال یا جبرئیل که آخرین فرشته از عقول عشره است، همچون خورشید عالم حس که بیشترین تأثیر را در حوادث عالم ماده دارد، او نیز اثری شگرف در پیدایش عالم کون و فساد دارد. زیرا این فرشته مدبر این عالم بوده و از او عناصر سازنده موجودات مادی و ارواح آدمیان به وجود می‌آیند. اوست که به عنوان واهب الصور به ماده صورت می‌دهد. بنابر این، سیمرغ رمزی از جبرئیل یا عقل دهم فلسفه مشایی و نورالانوار فلسفه اشراقی است که ده مرتبه از مقام نخستین (عقل اول یا نور اقرب) تنزل کرده است.^{۲۰}

تأکیدی که سهروردی به دو نقش "پرورش دهندگی" و "هدایت‌گری" سیمرغ می‌کند، بی‌سبب نیست. زیرا جبرئیل نیز از یک طرف واسطه جهان معنا (حضرت حق) و طبیعت است و قوام و هستی جهان بسته به فیض اوست و از طرف دیگر، به عنوان حامل پیام الهی به صورت وحی به انبیاء، نقش هدایت‌گری بشر را بر عهده دارد. همین دو نقش نیز با خورشید عالم حس قابل تطبیق است. خورشید هم نور می‌بخشد؛ نوری که ابزار هدایت و راهنمایی است و گرمابخش و پرورش دهنده موجودات زنده است.

در این حکایت آمده است که "در سیمرغ این خاصیت است که اگر آینه‌ای یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند، هر دیده که در آن آینه نگیرد، خیره شود." حال باید دید سهروردی این اندیشه را با توجه به چه سنت فکری و کدام سابقه فرهنگی بیان می‌کند؟ می‌دانیم که افلاطون و پیروان او عالم عقل را نور محض می‌دانستند. از طرف دیگر گفتیم سهروردی نیز اصل اشیاء را از نور مطلق، نور

جوهر یا نورالانوار می‌داند. بنابراین، سیمرخ را چه نمادی از خود نورالانوار؛ یعنی حضرت حق و چه نمادی از عقل فعال یا جبرئیل و در سطح دیگر خورشید مثالی عالم حس بدانیم، در نور محض بودن آن شکی نیست و ظرفیت تطبیق با هر سه مورد را به خوبی داراست.

درخت طوبی و کوه قاف

اما محل استقرار جبرئیل نیز حائز اهمیت است. در پاره‌ای از آیات قرآن کریم اشاره شده است جایگاه این فرشته در سدره‌المنتهی است. بسیاری از مفسران در تفسیر آیات ۱۴-۱۶ سوره نجم؛ یعنی "وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزًّا مُّخْرِيًّ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا نَنُّةٌ بِلَمَّأُوٰی اِذْ يَعْشَى السَّدْرَةَ مَا يَعْشَىٰ" مرجع ضمیر "ه" را در رءاه، جبرئیل می‌دانند که پیامبر اکرم (ص) بار دیگر او را در سدره‌المنتهی دیده است. ابوالفضل میبیدی از قول ابن مسعود می‌گوید: "رأى جبرئيل على صورته مرتين، مرة عند سدرة المنتهى و مرة بالافق المبين يعنى باجیاد المكة" (مبیدی، ۱۳۵۷، ج ۹: ۳۶۰)

در این حکایت تأکید می‌شود که آشیانه سیمرخ در درخت طوبی است و این درخت در بهشت است که میان یکی از کوه‌های یازده گانه کوه قاف قرار دارد. کوه قاف و درخت طوبی نیز از دیگر عناصر فرهنگ اسلامی هستند. بعضی از مفسران در تفسیر آیه "ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ" ^{۲۱}، حرف مقطعه را اشاره به کوه قاف دانسته‌اند و در خصوص معراج پیامبر (ص) گفته‌اند ایشان به همراه جبرئیل این کوه را می‌بیند. کوهی که از زمرّد سبز است و گرداگرد جهان را فرا گرفته و کیبودی آسمان از تابش و روشنایی آن است. ^{۲۲} اما باید دانست کوه قافی که در این رساله از آن سخن به میان آمده است، اشاره به افلاک عالمی در آن سوی عالم حس بوده و این عالم مظهر و مظهر آن عالم است. ^{۲۳}

درباره سدره‌المنتهی مفسران نکات فراوانی گفته‌اند. اما با مقایسه مطالب هر یک از آنها می‌توان به یک برداشت کلی در این باب رسید. از جمله اینکه سدره‌المنتهی نام درختی است، در همه تفاسیر به آن اشاره شده است. اختلاف اساسی آنها در محل این درخت و نیز صفت "منتهی" است. بعضی از مفسران جان آن را در آسمان هفتم، ششم یا بهشت دانسته‌اند. به عنوان مثال صاحب تفسیر "التبیان" جای آن را در آسمان ششم دانسته است که آنچه از زمین به آسمان می‌رود، به آنجا ختم می‌شود ^{۲۴} یا ارواح شهداء به آنجا می‌روند. ^{۲۵} همچنین، صاحبان تفاسیر "الطایف الاشارات" و "تفسیر قمی" ^{۲۶} جای آن را در بهشت می‌دانند.

اما آیا درخت طوبی همان سدره‌المنتهی است؟ می‌دانیم که این کلمه در قرآن به این معنا نیامده است و قدیم‌ترین جایی که به آن بر می‌خوریم، حدیثی از رسول اکرم (ص) است که در باره معراج بیان فرموده‌اند و در اکثر تفاسیر آمده است. این حدیث در تفسیر قمی به این شکل روایت شده است: "فلما دخلت الجنة رأيت في الجنة شجرة طوبى اصلها في دار علي و ما في الجنة قصر و لا منزل"

ألا و فيها فرغٌ منها" (القمی، ۱۹۹۱: ۳۱۴) همچنین، صاحب تفسیر طبری از قول پیامبر (ص) می‌گوید: "چون به آسمان چهارم رسیدم، بیت المعمور را آنجا یافتم و درخت طوبی با آسمان چهارم یافتم و پس در آن وقت طواف کردن جمله ارواح پیغامبران علیهم السلام آنجا دیدم از آدم، پدر ما تا من که محمّدام." (طبری، ۱۳۳۹، ج ۱: ۱۸۵) پیداست که سهروردی بیشتر تحت تأثیر این تفسیر بوده است. زیرا او نیز درخت طوبی (فلک خورشید) را در آسمان چهارم می‌داند که آشیان سیمرغ است. اما بعضی از مفسران به یکی بودن درخت طوبی و سدرة المنتهی به صراحت اشاره کرده‌اند.^{۲۷}

پر جبرئیل

همان گونه که پر سیمرغ در نزد ایرانیان بنا بر مطالب اوستا اهمیت داشته و هر که پری از این پرنده را با خود داشت، کسی نمی‌توانست بر او غلبه کند، نزد همگان عزیز بود و از فرّه ایزدی بر خوردار می‌شد، پر جبرئیل نیز در فرهنگ اسلامی مورد توجه بوده است. به عنوان نمونه، در داستان حضرت موسی و قوم بنی‌اسرائیل به فرزندان ذکور این قوم که در مخفی گاه‌ها پنهان‌شان کرده بودند، از پر جبرئیل شیر داده می‌شد و نیز گفته‌اند پر جبرئیل طلسم حمایل امام حسن و امام حسین بوده است.^{۲۸} از طرف دیگر، سهروردی در همین رساله به دو پر جبرئیل اشاره می‌کند. پیر نورانی در جواب "باز" سالک که در این باره سؤال کرده است، می‌گوید: "بدان جبرئیل را دو پراس است. یکی راست و آن نور محض است، همگی آن پر مجرد اضافت بود اوست به حق و پری است چپ، پاره‌ای نشان تاریکی بر او، همچون کلفی بر روی ماه همانا که پای طاووسی ماند، آن نشانه بود اوست که یک جانب به نابود دارد." (سهروردی، ۱۳۴۸، ج ۳: ۲۲۰)

آیا این دو پر نورانی و سیاه جبرئیل، همان نور سیاه ابلیسی و نور سفید محمّدی نیست که عین القضاة همدانی نیز از آن سخن می‌گوید؟ عین القضاة به جای یزدان و اهریمن که تحت تأثیر آیین زروانی بوده، مصطفی (ص) و ابلیس را نهاده و از قول پیامبر (ص) می‌گوید: "ان الله تعالی خلق نوری من نور عزّته و خلق نور ابلیس من نار عزّته." (عین القضاة، ۱۳۷۷، ج ۳: ۲۴۵) بنابراین، عین القضاة نیز مثل سهروردی دوگانگی را در هستی که از دو پر جبرئیل حقیقت به وجود آمده‌اند، می‌پذیرد و وجود آنها را ضروری می‌داند: "ای عزیز! حکمت آن باشد که هر چه هست و بود و شاید بود، نشاید و نشایستی که خلاف آن بودی، سفیدی، هرگز بی سیاهی، نشایستی، آسمان، بی زمین... جوهر، بی عرض... محمد، بی ابلیس... طاعت، بی عصیان... کفر، بی ایمان، صورت نیستی." (همان، ۲۴۹)

بنابراین، دو پاره گز روایت اسطوره‌ای و دو پر سیمرغ روایت سهروردی، مطابقت تام و تمامی با دو پر جبرئیل سهروردی از یک سو و نور سیاه ابلیسی و نور سفید محمّدی عین القضاة که او نیز مانند سهروردی تحت تأثیر گنوسیزم ایرانی است، دارد. اما باید گفت تأثیر فرهنگ اسلامی در راز و

رمزهای به کار رفته در این حکایت بسی نمایان است و خوانندگان را به مطالعه کتاب ارزشمند رمز و داستان‌های رمزی، صفحات ۱۹۵-۲۰۸ ارجاع می‌دهیم و برای پرهیز از اطاله کلام از آوردن همه آنها چشم می‌پوشیم.

پی‌نوشت

۱. ر.ک. حکمة الاشراق، صص ۱۹-۲۰
۲. ر.ک. هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۹۰
۳. ر.ک. غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۴۸۳
۴. ر.ک. تقی پورنامداریان، دیدار با سیمرغ، صص ۷۶-۸۲
۵. ر.ک. ابراهیم پورداد، فرهنگ ایران باستان، ص ۳۰۳
۶. ر.ک. یشت‌ها، ج اول، رشن یشت، بند ۱۷
۷. ر.ک. احمد منزوی، سی مرغ و سیمرغ، ص ۵۰
۸. ر.ک. شاهنامه، ج ۱، ص ۲۳۸
۹. ر.ک. همان، ج ۶، ص ۲۹۸
۱۰. ر.ک. همان، ج ۱، ص ۱۳۹ و ج ۳، صص ۲۵۵-۲۵۶ و ج ۶، ص ۲۵۵
۱۱. ر.ک. همان، ج ۶، ص ۲۹۵
۱۲. ر.ک. حکمة الاشراق، صص ۱۹۸-۲۰۱
۱۳. ر.ک. مصنفات، ج ۳، ص ۲۱۱
۱۴. ر.ک. همان، ص ۲۰۲
۱۵. ر.ک. تقی پورنامداریان، رمز و داستان‌های رمزی، ص ۳۵۴
۱۶. ر.ک. مصنفات، ج ۳، ص ۲۳۲
۱۷. ر.ک. صمد موحد، سر چشمه‌های حکمت اشراق، صص ۶۸-۶۹
۱۸. ر.ک. یشت‌ها، صص ۳۰۹-۳۱۲
۱۹. ر.ک. محمد علی اسلامی ندوشن، داستان داستان‌ها، ص ۲۲۳
۲۰. ر.ک. رمز و داستان‌های رمزی، ص ۱۹۸ و دیدار با سیمرغ، ص ۸۹
۲۱. ق، آیه ۱
۲۲. ر.ک. محمد بن جریر طبری، تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۹۲
۲۳. ر.ک. هانری کرین، ارض ملکوت، صص ۲۲۲-۲۲۳



۲۴. ر.ک. شیخ الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۲۲۶

۲۵. ر.ک. ابوالقاسم قشیر، لطایف الاشارات، ص ۲۴۹

۲۶. ر.ک. ابی الحسن علی بن ابراهیم القمی، التفسیر القمی، ص ۳۱۴

۲۷. ر.ک. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹-۱۰، ص ۲۶۵ و نیز ابوالمحاسن حسن الجرجانی، تفسیر گازر،

ص ۲۵۸

۲۸. ر.ک. سی مرغ و سیمرغ، ص ۵۰



منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹) شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت، چاپ پنجم اسلامی ندوشن، محمد علی (۱۳۷۲) داستان داستان‌ها، نشر آثار، چاپ چهارم
- پور داود، ابراهیم (۱۳۲۶) فرهنگ ایران باستان، چاپخانه پاکتچی
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۴) دیدار با سیمرغ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵) رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، علمی و فرهنگی، چاپ چهارم
- الجرجانی، ابوالمحاسن حسن (۱۳۳۷) جلاء الاذهان و جلاء الاحران، انتشارات دانشگاه تهران
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۴۸) مجموعه مصنفات، به کوشش سید حسین نصر، انستیتو فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۵۷) حکمه الاشراق، ترجمه سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۳۹) تفسیر طبری، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، چاپخانه دولتی ایران
- طبرسی، ابوالعلی فضل‌بن الحسن (۱۹۸۶) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دارالمعرفه، بیروت
- طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن (۱۹۹۱) التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۵) شاهنامه، به کوشش سعید حمیدیان، نشر قطره، چاپ سوم
- قشیری، ابوالقاسم (۲۰۰۰) لطایف الاشارات، دارالکتب العلمیه، بیروت
- قمی، علی‌بن ابراهیم (۱۹۹۱) التفسیر القمی، مؤسسه العلمی
- کربن، هانری (۱۳۷۴) ارض ملکوت، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، کتابخانه طهوری، چاپ دوم
- کربن، هانری (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات طوس، تهران، چاپ دوم
- منزوی، احمد (بی تا) سی مرغ و سیمرغ، انتشارات سحر
- موحد، صمد (۱۳۷۴) سرچشمه‌های حکمت اشراق، انتشارات فراوان، تهران، چاپ اول
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۵۷) کشف الاسرار و عدّه الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، امیر کبیر

