

صغیر سیمرغ

فریدالدین رادمهر

بی‌گمان باید سُهْروردی را در عداد فیلسوفان عظیم‌الشأنی دانست که به جمع دو حوزه فلسفه و عرفان نائل گشتند. اگر به سهم عرفان در آراء افلاطون قائل باشیم، باید بپذیریم که سهروردی نیز در زمره تابعان اوست که کوشید در بطن آراء عقلانی خویش، حقایق عرفانی را مطرح سازد که البته هم‌تث شایان تقدیر نیز هست. در این مقاله ابتدا اندکی به شرح احوال او خواهیم پرداخت و بعد به معرفی چند اثر او اشاره میشود و بعد به «صغیر سیمرغ» می‌پردازیم.

۱- سهروردی به تاریخ ۵۴۹ ه.ق. در دهکده سُهْرورد نزدیک زنجان به دنیا آمد. از این منطقه عارفان برجسته‌ای ظاهر شدند که نباید آنان را با سهروردی اشتباه گرفت.^۱ تحصیلات ابتدایی خویش را در مراغه نزد مجدالدین جیلی به پایان برد و بعد به اصفهان رفت و تحصیلات صوری خویش را در محضر ظهیرالدین قاری ادامه داد. می‌گویند یکی از هم‌درسان وی فخرالدین رازی بود که به شدت با فلسفه مخالفت داشت اما بعدها که کتاب تلویحات وی را دید، سخت به شگفت آمد و آن را بوسید و در مال پُرْعَبْرَت سهروردی اشکی نیز ریخت. فخرالدین رازی همان است که در آثار مرکز میثاق نیز یاد شده است^۲ و نماد عقل‌گرایی اسلام نیز به شمار میرود. سهروردی هم‌زمان با اشتغال به فلسفه کوشید به عمق باورهای صوفیان نایل آید و در این خصوص به مطالعه گسترده آثار عرفانی پرداخت و اشارات وی به صوفیان شاهد راستین ماجراست.^۳

در عین حال وی اسفار گسترده‌ای به شامات کرد و عاقبت در حلب رحلت اقامت افکند و نزد مَلِکْ ظاهر، فرزند صلاح‌الدین ایوبی، مکانت یافت. اما به سبب برخی از عقایدش مغبوط دشمنان واقع شد و به فرمان صلاح‌الدین محبوس گشت و همان جا به سال ۵۸۷ و به سن ۳۸ سالگی به مرگی مشکوک از دنیا برفت. شهرزوری، شاگرد وی، که کهن‌ترین شرح حال وی را نیز به دست داده است، از کشتن وی یاد می‌کند و سبب آن را چنین می‌نویسد:

«و سبب کشتن او چنانچه به ما رسیده است این است که او چون از روم برآمد، به حلب رسید و به حسب اتفاق میان او و ملک ظاهر بن صلاح‌الدین یوسف که صاحب مصر و یمن و شام بود ملاقات افتاد و ملک شیخ را دوست می‌داشت و معتقد بود و علمای حلب بر شیخ جمع آمدند و کلام و کلمات از وی شنیدند و او در بحث‌ها تصریح می‌کرد به عقاید حکماء و تصویب آنها و تزییف آرای مخالف حکماء، و در آن باب مناظره می‌کرد و الزام می‌داد و اسکات ایشان می‌گردانید در مجالس و درین هنگام به قوت روح‌القدس عجایب بسیار اظهار می‌ساخت و علاوه کینه و عداوت ایشان می‌شد. پس آن جماعت بر تکفیر و کشتن او اجتماع کردند، چیزهای بزرگ‌بزرگ به او نسبت دادند، چنانچه گفتند او دعوی نبوت می‌کند و حال آنکه او بری بود از این دعوی، حق سبحانه و تعالی حاسدان را زیان‌کار و بدروزگار دارد، و سلطان را بر قتل او تحریک کردند. او ابا کرد. آنچه نوشتند به پدر او، صلاح‌الدین، این بود که اگر این مرد می‌ماند دین و دنیا را بر شما می‌شوراند و فاسد می‌گرداند. به پسر خود نوشت باید که او را بکشی ... بعضی را گمان آنکه او را در بندی‌خانه انداختند و منع شراب و طعام کردند تا مُرد، و برخی گویند که او خود منع نفس از طعام نمود تا فوت فرمود و بعضی بر آنند که او را خفه نمودند و دیگری می‌گوید که به شمشیر کشتند و قومی بر آنند که از دیوار قلعه انداختند و سوختند.»^۴

البته نمی‌توان گفت او به صرف باورهای فلسفی‌اش به این بلایا گرفتار آمده است، بلکه نکته دقیق‌تری که در ضمن مطلب فوق آمده است، ماجرا را به اصول معتقدات دینی مربوط می‌سازد و اینکه وی مدعی نبوت بوده است و به

روح القدس کلام می‌گفته است. برای اعتبار کردن چنین مدّعاهایی، باید به اصل آثار وی رجوع کرد. بی‌گمان «صفیر سیمرغ» علت اصلی دشمنی با وی را باز می‌نماید.

از سهروردی آثار متعددی بر جای مانده است که میتوان آنها را به دو بخش رسائل فلسفی و رسائل عرفانی تقسیم کرد. برخی از آثار فلسفی او ناظر به حکمت مشائی است، مانند التلویحات و اللمحات و المطارحات و المقاوّمات.^۵ و برخی دیگر از آثارش معطوف به حکمت اشراقی و فلسفه خاصّ اوست مانند الالواح العمادیه، هیاکل النور و حکمة الاشراق و اعتقاد الحکماء که از همه معروف‌تر حکمة الاشراق است.^۶ اعتقاد الحکماء نیز منشور دفاعیه‌ی وی از ساحت فلسفه است در برابر غزالی و تابعان وی.^۷ رسائل صوفیانه‌ی وی نیز بسیار مشهور است، از جمله آواز پر جبرئیل، لغت موران، کلمة التصوّف، رسالة الطیر، روزی با جماعت صوفیان، فی حالة الطفولية، فی حقیقة العشق یا مونس العشاق، و نیز صفیر سیمرغ.^۸

۲- سرچشمه افکار سهروردی را باید نخست در دل حکمت یونانی جست. آراء شاخص امپدوکلس و فیثاغورس به خوبی در آثار شیخ اشراق بدیهی است. او از افلاطون بارها یاد می‌دارد و نور طامس را در وجود او می‌بیند. افلاطون کسی است که توانست از بدن خویش جدا گردد و به رویت حقایق الهی رسد. از سوی دیگر شیخ اشراق بر آن است که حکمت فهلوانی یا فلسفه ایران باستان نیز دخیل در افکار اوست. اگرچه آثار فراوانی از حکمت نوری فهلویان بر جای نمانده است، اما حرف اصلی سهروردی در طبقات نور مأخوذ از ایشان است. عاقبت باید از صوفیان ذکری به میان آید که مشایخ اولیه‌ی ایشان بنا بر گفته خود شیخ اشراق، حامل معتقدات بلندی در حکمت اشراقی بودند و او از کسانی نظیر بایزید بسطامی و خرقانی و ذوالنون مصری یاد می‌کند.^۹

امّهات مسائل حکمت اشراق، در استعاره نور و نورالانوار نهفته است. میتوان سه اصل اساسی برای تبیین این ماجرا بیان کرد: ۱- خالق نور است؛ ۲- عقول مجردة نورند؛ ۳- هر نوعی دارای صفتی است، مانند مثل افلاطونی که نور مجرد

قائم به ذات است و به این ترتیب بیش از ده عقل وجود دارد.^{۱۰} به عبارت دیگر میتوان گفت از نظری نور همان وجود است و ظلمت، ممکن الوجود. انوار اسفهبديه طبقات طولی نور یا صدور مخلوقات از مبدأ اول است و آنها را به نام امشاسپندان می‌شناسند، مانند بهمن که نورالاعظم است، اردیبهشت و شهریور و اسفندارمذ و خرداد و مرداد.^{۱۱} در کنار صدور طبقات طولی نورالانوار، البته طبقه عرضیه نیز هست که آنان نیز به نام فارسی یا پهلوی فرشتگان یاد میشوند مانند (هوررخش) که طلسم شهریور است و «و هو بالفهلویة اسم اعظم انوار الطبقة العرضية التي هي ارباب الاصنام النوعية و الطلسمات الجسمیه»^{۱۲} یکی از این همکاران ایزدان در آفرینش عالم روان بخش یا روح القدس یا جبرئیل است که به نام سروش نیز مشهور است.^{۱۳} برخی بر آنند که نظریه انوار اسپهبديه مترادف با مراحل هفت وادی است که صوفیانی نظیر عطار ساخته و پرداخته‌اند.^{۱۴} امکان تاثیرپذیری عطار از سهروردی اگرچه بسیار بعید به نظر می‌آید اما سراسر منطقی نیست. منظومه سترگ منطق الطیر از دو سوی به سهروردی مسبوق می‌گردد، یکی مسأله طیور و رساله الطیر و دیگری مسأله سیمرغ که در «صفیر سیمرغ» به آن اشارت رفته است.

۴- رساله «صفیر سیمرغ» اثر سهروردی را میتوان به چهار بخش تقسیم کرد. نخست مقدمه‌ای است که سهروردی به علت نگارش اثر اشاره می‌کند. بخش دوم تحت عنوان قسم اول در بدایا است که حاوی سه فصل است، فضیلت این علم؛ در آنچه اهل بدایا را ظاهر شود؛ و سوم سکینه. بخش سوم تحت عنوان قسم دوم در مقاصد است که سه فصل دارد، فناء هرکه عارف‌تر کامل‌تر است و نیز لذت و محبت بنده مرحق تعالی. بعد از این یک مؤخره است تحت عنوان «خاتمت کتاب». به عبارت دیگر میتوان گفت این اثر یک مقدمه، دو قسم شامل شش فصل، و یک خاتمه است.

مقدمه

فصل ۱: فضیلت این علم

قسم اول: بدایا

فصل ۲: اهل بدایا را ظاهر میشود

فصل ۳: سکینه

فصل ۱: فناء

قسم دوم: مقاصد

فصل ۲: هرکه عارف تر او کامل تر

فصل ۳: لذت و محبت بنده مرحق تعالی

خاتمه.

در این اثر ۱۷ آیه قرآن و ۸ حدیث و ۱۲ قول صوفیان و ۷ بیت شعر و البته یک رباعی از خود شیخ اشراق نیز آمده است.^{۱۵}

اسم اثر «صفیر سیمرغ» است. صفیر لغتی است عبری به معنای بانگ و فریاد مرغ.^{۱۶} البته باید گفت که این لغت جنبه استعلائی نیز دارد و نشان از امر برتر است. هر بانگی را صفیر نگویند، بلکه نغمات و هیاهوی از عالم بالا را گویند.

ترا ز کنگره عرش میزند صفیر

ندانمت که در این دامگه چه افتاده است^{۱۷}

بال بگشا و صفیر از شجر طوبی زن

حیف باشد چو تو مرغی که اسیر قفسی^{۱۸}

مولانا در این خصوص می‌گوید:

شد صفیر باز جان در مرج دین نعره‌های لا احب الالفین^{۱۹}

به هر حال سیمرغ یکی از طیور اساطیری ایران است. اما پرندگان دستمایه جالبی بود برای اندیشمندانی که قصد داشتند سفر روح را به وطن اصلی آن، یا نوعی معراج روح بیان دارند.^{۲۰} شاید کهن‌ترین نوشته در این خصوص اثر پارمنیدس در اثری به نام در راه حقیقت باشد که روح خود را سوار بر اسبانی یافته و به منزلگه خورشید و روشنایی رسیده است.^{۲۱} اگر پارمنیدس از بال اسبی که او را با خود برده است، یادی نمی‌کند اما این افلاطون است که در رساله فایدروس روح را به ارباب‌ران و اسب بال‌دار تشبیه کرده و به این تعبیر روح را با تمثیل قرین نموده است.^{۲۲} او در این پرواز به زئوس فرمانروای آسمان اشاره می‌کند که در معیت وی

ارواح انسانی به وطن اصلی خویش پیر می‌کشند. گفتنی است عناصر اصلی داستان، روح و طیور و طیران دسته‌جمعی مرغان و رسیدن به سر منزل مقصود، جملگی در منظومه‌های بزرگ نظیر *منطق الطیر* عطار به کار رفته است.^{۲۳}

در فرهنگ اسلامی طرح این داستان مقبول فرزنانگان شد و از جمله ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸) اثری به نام *رسالة الطیر* نوشت که حاوی عناصر عرفانی خاصی بود. اگر ابن سینا در اثر خویش نامی از سیمرغ نمیبرد اما احمد غزالی (متوفی ۵۲۰) نیز *رسالة الطیری* دارد که در آن از سیمرغ یاد می‌کند. طرح حکایت غزالی سابقه اصلی و اساسی برای منظومه عطار شد. او در اثر خود مینگارد: «اگرچه مرغان بسیار بودند و خوی و سرشت و آواز ایشان مختلف بود و هر یک از ایشان کشش به آشیانه دیگر و منزلگاه دیگر بود همگان با یکدیگر یاور شدند و اتفاق کردند که لابد ما را پادشاهی باید که هر وقت به درگاه او رویم و حاجت خویش به وی بر داریم. پس اتفاق کردند که هیچ کس را کلاه مملکت و تخت پادشاهی زیننده‌تر از سیمرغ نیست و شرایط پادشاهی وی را میسر است».^{۲۵}

از این پس سیمرغ جایگاهی روحانی می‌یابد، اگر چه در اسطوره‌های باستانی در ایران نیز بسیار مقامی ارجمند داشته است. محققان زبان‌های ایرانی کهن می‌گویند کلمه سیمرغ از دو جزء *saeno* و *merogho* ترکیب شده است که جزء اول، سَننه، به حکمت و دانایی اشاره دارد، و جزء دوم همان مرغ است.^{۲۶} اما جزء اول از آن حیث که در دینکرد آمده است به نخستین پیرو مزدیسنا اطلاق میشود که با صد نفر از شاگردان خویش بر روی زمین آمد. اهل تحقیق این کلمه را به شاهین ترجمه کردند.^{۲۷} از همین جا میتوان دریافت که سیمرغ در اندیشه مزدیسنايي رمز شخصیت روحانی است که باعث اعتلاء دین خدا می‌گردد، حتی گفتند که اگر سایه وی بر کسی بیفتد از رستگاری و پیروزی بهره خواهد یافت. بنا بر این به موجب اوستا سَننه نام حکیم و دانشمند است که برخی معتقدند در فارسی نو همان سینا است و نام حکیم بزرگ ایرانی نیز مأخوذ از آن است.^{۲۸} سیمرغ را در اندیشه اسلامی مترداف با عنقا دانستند.^{۲۹}

تمام آنان که به تاریخ ایران قبل از اسلام پرداختند از این مرغ روحانی یعنی سیمرغ یاد کردند. از این میان فردوسی مقامی دیگر دارد. از نظر او سیمرغ منزل در کوه البرز دارد:

یکی کوه بد نامش البرز کوه به خورشید نزدیک و دور از گروه
بدان جای سیمرغ را لانه بود که آن خانه از خلق بیگانه بود^{۳۰}

او کسی است که زال را در آغوش خود می‌پرورد و وقتی زال را به نزد مردمان روانه می‌سازد، سیمای الهی سیمرغ برجسته‌تر می‌شود. پیر سیمرغ نشان از حضور وی دارد و تأثیر درمانی می‌کند.^{۳۱} او هادی نیز هست و به استعانت از مردان خدا می‌پردازد. البته نباید به افراط رفت و فردوسی را بتمامه چنان دید که سعی در قداست سیمرغ دارد. سیمرغ در شاهنامه افزون بر اینکه می‌تواند اهورایی باشد، اهریمنی نیز هست.^{۳۲} اسدی طوسی نیز در گشتاسب‌نامه خویش از جنبه‌های الهی سیمرغ کاسته است و به جوانب جسمانی وی اعتناء می‌کند. با این وصف مهم‌ترین شاخصه سیمرغ آن است که از پیش چشم‌ها نماند، بنگرید عنصری چه می‌گوید:

گفتم که دشمنش به جهان اندرون کجاست گفتا مثال سیمرغ از چشم‌ها نماند.
یکی از کسانی که در خصوص سیمرغ نکته جالبی مطرح کرده است عین‌القضات (۴۹۲-۵۲۵) همدانی است که می‌گوید: «جوانمردا! مرغان چندین سال در طلب سیمرغ بودند و چون به درگاه او رسیدند سال‌های بسیار بار می‌خواستند و بار نبود و بعد اللّتیّ و التیّ جواب ایشان دادند که ان الله غنی عن العالمین. همه را نیست وقت کردند و کم اهلکنا قبلهم من قرون.»^{۳۳}

همان طور که معلوم است در اینجا سیمرغ کسی نظیر مظهر ظهور خداست. باید دقت کرد عین‌القضات و غزالی متعلق به قرن ششم هستند و درست سهروردی نیز به همین مسأله از این حیث می‌پردازد که گویی نزد صوفیان مسأله سیمرغ نقل مجالس بوده است و حرف‌های بسیاری در محافل ایشان رایج گشته است. سیمرغی که سهروردی توصیف می‌کند حاوی این خصوصیات است:

الف- در فصل بهار آشیان خود ترک گوید و قصد کوه قاف کند.^{۳۴}

ب- هر هزار سال یکبار ظاهر شود و حتی سهروردی آیه «... وَ إِنَّ یَوْمًا عِنْدَ رَبِّکَ کَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ» را یاد می‌کند.^{۳۵}

ج- صفیر او خفتگان را بیدار کند؛ که یکی از علائم قیام مظاهر قدسی است.^{۳۶}

د- همه به اویند و بیشتر بی‌ویند. این نیز بیشتر در شأن مظهر خداست.^{۳۷}

ه- رنگ‌های مختلف را زایل کند؛ که در کتب مقدسه در جلال مظهر خداست که اختلاف‌ها از میان برخیزد.^{۳۸}

و- بی‌جنبش پرواز کند و بی‌پر بپرد. این نیز از اثرات پیامبران خدایند که بی‌پر به معراج روند.

ز- در مشرق آشیان دارد، اما مغرب از او خالی نیست. تأثیر دین خداست.

ح- همه علوم از صفیر این سیمرغ است و در اندیشه اسلامی منشأ علوم جملگی ساحت نبوت است.

ط- غذای او آتش است؛ که در کتب مقدسه در وصف موعودی که در یوم‌الآخر ظاهر خواهد شد گفته‌اند که از فمش آتش برون خواهد آمد.^{۳۹}

از نظر سهروردی این سیمرغ باید هر هزار سال یکبار ظاهر شود و در عرف دینی تنها پیامبران خدایند که هر هزار سال یکبار بر طبق منطوق قرآنی ظاهر میشوند.

اگر بتوان چنین معنایی از این رساله برگرفت در این صورت باید گفت ختمیت حضرت رسول نباید به معنایی باشد که عموم در نظر دارند و این شاید همانی

بوده است که سهروردی گفت و به پایش کشته شد. دیدیم که می‌گفتند او مدعی نبوت شده است. او در رساله هیاکل النور به مطلبی دیگر اعتناء دارد که شاید

تأیید این مطلب باشد. او می‌گوید که معانی اصلی کلمات الهی در یوم‌الآخر معلوم میشود. تاویل کتاب را جز مظهر خدا کسی نداند؛ در آخرین صفحه کتاب

هیاکل النور می‌گوید: «و یجب علی المستبصر ان یعتقد فی صحه النبوات و ان امثالهم تشير الی الحقائق کما ورد فی المصحف و کما انذر بعض النبوات (انی

ارید ان افتح فمی بالامثال)^{۴۰} فالتزیرل موکول الی الانبیاء و التاویل و البیان الی المظهر الاعظم الفارقیطی کما انذر المسیح (انی ذاهب الی ابی و اییکم لیبعث

لکم الفارقیط الذی ینبئکم بالتاویل) و قال (ان الفارقیط الذی یرسله ابی باسمی

و يعلمکم کل شیء) و قد اشیر الیه فی المصحف حیث قیل ثم ان علینا بیانہ و لا شک ان الانوار الملکوت نازلة لاغائة الملهوفین و ان شعاع القدس ینبسط و ان طریق الحق ینفتح کما اخبرت الخطفة ذات البریق لیلۃ الهوجاء و النیر یدنو قبلته صاحبها و هو یدنو من النیر صاعدا انفتح اللہ سبیل القدس لیصعد الی رحاب مبعث البرازخ الاکبرین»^{۴۱} جالب این است که مترجم کهن این متن این بخش را به فارسی ترجمه نکرده است. اما شارح فارسی اثر می نویسد: «واجب^{۴۲} است بر مرد بینا دل عاقل که اعتقاد کند درستی نبوات را و انبیاء را در امثال اشارت بود به حقایق چیزها چنان که در وحی می آید که آن امثالها ما بیان می کنیم بر مردمان ... پس آن فارقلیط که بیاید باید که ایمان آورید شما بدان.»^{۴۳} برخی از شارحان هیاکل برای آنکه گرفتار نتیجه ضروری اثر سهروردی نشوند سعی کردند وی را با مفهوم سنتی خاتم النبیین آشتی دهند و می گویند که منظور از فارقلیط اولیاء و علماء دین اند!!^{۴۴} حال آنکه بیان حضرت مسیح در انجیل یوحنا سخن از مجیء ثانوی حضرت است و نه علماء و اولیاء الهی. ای کاش به صراحت گفتار سهروردی توجه می کردند که نوشت: «فالتنزیل موکول الی الانبیاء و التأویل و البیان الی المظهر الاعظم الفارقلیطی».^{۴۵} اگرچه برخی از شارحان هیاکل النور، نظیر جلال الدین دوانی (۸۳۰-۹۰۸)، گفتند که فارقلیط میتواند هر یک از انبیاء باشد،^{۴۶} اما به صراحت نگفتند که این ظهور اعظم الهی در یوم الاخر است که سهروردی به وی اشاره دارد. تنها کسی که به اصل ماجرا توجه کرده است ابوالفضائل گلپایگانی است که به دانش شگرف خویش در کتاب الفرائد به این مطلب اشاره می کند:

«در جمیع کتب سماویہ تورات و انجیل و قرآن بل و احادیث اهل بیت طهارت صریحا وارد شده است که معانی اصلیه این آیات در یوم اللہ و یوم الرب ظاهر میشود و به عبارت اصرح معانی مقصوده آن را قائم موعود ظاهر می فرماید و تأویل کتاب در آن یوم مشهود و مکشوف می گردد و قبل از ظهور موعود معانی اصلیه مقصوده نزد انبیاء و ائمه هدی مکنون و مکتوم و کتاب الهی به ختم و اخفای مظاهر امراللہ مخزون و مختوم بوده و آنچه علمای ملل به افهام و

اجتهادات خود نوشته‌اند اوهام مضله است و در حقیقت تحریف کلمات الهیه. و در یوم ظهور نیز هر نفسی از ریح مختوم بهره نخواهد یافت و بر فهم معارف حضرت قیوم قادر نخواهد شد بل اختیار و ابرار از آن بهره‌ور شوند و مکابرین و اشرار از آن کما فی السابق بی‌نصیب و محروم گردند لا یمسه الا المطهرون. مثلاً ملاحظه فرما در این آیه کریمه که در سوره قیامه فرموده است (فاذا قرئناه فاتبع قرآنه ثم ان علینا بیان) و در این آیه مبارکه حق جلّ جلاله بیان قرآن مجید را بر خود مقرر داشته است و بر اهل فواد ظاهر است که بیان الهی جز به نزول وحی ممکن نباشد و این فقره جز در ظهور بعد متحقق نگردد. قال شیخ الاشرافین صاحب الهیاکل قدس الله روحه فی آخر هذا الكتاب و يجب علی المستبصر ان يعتقد صحة النبوات و ان امثالهم تشير الی الحقائق ... و این بیان متین صریح است که تفسیر حقیقی کلمات نبویه کلّ در یوم ظهور موعود ظاهر خواهد شد و تنزیل تأویل در انقضای دوره اسلام و قیام روح الله نازل خواهد گشت و این نکته مخفی نماند که نهال وجود این عالم فاضل صاحب هیاکل که اکنون او را به شیخ اشراق و سید فلاسفه موسوم می‌دارند و کتب او را انفس کتب اسلامی می‌شمارند در ایام سلطنت صلاح‌الدین ایوبی از هیجان زوابع تعصب اصحاب فقاها در عین نصرت و طراوت فروشکست و شعله نورانی فضائل و معارفش از هبوب عواصف جهل ارباب ریاست چنانکه خود به آن اشاره فرموده است در عین شباب فرونشست تا دریافته آید که همواره اعداء علم فقهای جاهل بوده‌اند و دشمنان فضل رؤسای باطل.^{۴۷}

۴- نکته دیگر آن است که سیمرغ، عنصر ایرانی داستان، در اندیشه متفکران مسلمان با عنقاء یکسان شده است. کوه قاف و عنقاء دو رمزی هستند که همواره با همند. سه‌روردی به کوه قاف در همین رساله «صفیر سیمرغ» در دو جا اشاره دارد: «سیمرغ قصد کوه قاف کند. سایه کوه قاف بر او افتد به مقدار هزار سال.»^{۴۸} و چند سطر بعد: «نشیمن او در کوه قاف است.»^{۴۹} عنقاء که مترادف با سیمرغ است، در کوه قاف منزل دارد؛ نجم‌الدین رازی (۵۷۳-۶۵۴) زمانی که سه‌روردی را کشتند، فقط ۱۴ سال داشت، در منطق‌الطیر خویش در باره عنقاء به

نکته بسیار لطیفی اشاره می‌کند. عین گفتار او این است: «ما بالزنان و تیزنگران بر تیغ کوه قاف آشیانهٔ عنقای مُغرب دیدم: سایهٔ شهر او حجاب شرق و غرب شده، پردهٔ شب و روز دریده، زمین در چنگ او اسیر و آسمان در زیر پر او عاجز. دو عالم در منقار او پنهان و او بر تیغ کوه جلالت بر تکیه‌گاه انا جعلناک خلیفة فی الارض.»^{۵۰}

نجم‌الدین رازی با ذکر خلیفة اللهی بودن عنقاء و خصوصیات سیمرغ جای شک باقی نمی‌گذارد که در عصر سهروردی، سیمرغ یا عنقاء مکانتی در حد پیامبران دارد. در اینجا باید از هم عصر دیگر سهروردی، یعنی فریدالدین عطار نیشابوری (۵۳۷-۶۲۷) یاد شود که منظومهٔ سترگ او، یعنی منطق‌الطیر، بالکل اختصاص به این داستان، یعنی عزیمت مرغان به دلالت هُدهُد و وفود به ساحت سیمرغ است. او که فرسنگ‌ها از حلب و اتفاقات آنجا، بالاخص سهروردی، دور است، عجب است که اگر از وی تأثیر نگرفته باشد، به صرافت طبع به سرودن قصهٔ سیمرغ و هُدهُد می‌پردازد. جالب این است که در قرن ششم و هفتم ناگهان چهره‌های برجسته‌ای نظیر عین‌القضات و سهروردی و نجم‌الدین رازی و عطار و مقدسی به یک ماجرا و آن هم داستان سیمرغ و یا عنقاء توجه دارند. عطار دو ثلث اثر خویش را به آن اختصاص می‌دهد که مرغان را از بهانه‌های واهی ایشان که مانع عزیمت و سیر و سلوک است، برهاند و تنها در ثلث آخر اثر است که به ذکر هفت وادی می‌پردازد و این اثر، یعنی هفت وادی مرغان برای رسیدن به سیمرغ، همانی است که جمال ابهی در «هفت وادی» خویش تثبیت فرمودند. عطار در این اثر خویش از جمله خصوصیات سیمرغ چنین یاد می‌کند:

ابتدای کار سیمرغ ای عجب	جلوه‌گر بگذشت بر چین نیم‌شب
در میان چین فتاد از وی پری	لاجرم پر شور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن پر برگرفت	هر که دید آن نقش کاری در گرفت
آن پر اکنون در نگارستان چین	اطلبوا العلم ولو بالصین از این
گر نگشتی نقش پر او عیان	این همه غوغا نبودی در جهان
این همه آثار صنع از فر اوست	جمله اُنمودارِ نقش پر اوست ^{۵۱}

عطار در عین حال به کوه قاف نیز اشاره دارد:

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف
 نام او سیمرغ سلطان طیور
 در پس کوهی که هست آن کوه قاف
 او به ما نزدیک و ما زو دور دور^{۵۲}

مصرع دوم این بیت اخیر درست همانی است که سهروردی در صفیر سیمرغ گفت: «همه باویند و بیشتر بی‌ویند.» خلاصه بعد از آنکه پرندگان از این وادی‌های پر خطر می‌گذرند و اغلب به هلاک می‌افتند، فقط سی مرغ = سیمرغ باقی می‌ماند که عطار بر عدد سی در این داستان تأکید دارد:

عاقبت از صد هزاران تا یکی
 عالمی پر مرغ، می‌بردند راه
 بیش نرسیدند سی آن جایگاه
 بیش نرسیدند سی آن جایگاه
 دل شکسته، جان شده، تن نادرست
 برتر از ادراک عقل و معرفت
 صد جهان در یک زمان میسوختی^{۵۳}
 برق استغنا همی افروختی

سیمرغ به ایشان می‌گوید که حضرت وی مانند آینه است که هر کسی در او رخسار خویش میبیند و شما مرغان چون سی هستید در این آینه سیمرغ می‌بینید. به عبارت دیگر تأکید عطار در محویت است، نه در عدد سی و سیمرغ؛ عاقبت نیز فاش می‌گوید:

محو او گشتند آخر بر دوام
 سایه در خورشید گم شد و السلام.
 در اینجا شایسته است که یاد آریم جمال ابهی در ابتدای کلمات مکنونه خویش به همین استعاره عنقاء و قاف اشاره می‌فرماید: «و ای عنقای بقا جز در قاف وفا محل پذیر.»^{۵۴} حضرت عبدالبهاء در لوح احبای بادکوبه می‌فرماید:
 «کوه قاف که در احادیث و روایات مذکور همین قفقاز است و ایرانیان را اعتقاد چنان که آشیانه سیمرغ و لانه عنقای شرق. لهذا امید چنان است که این عنقاء که

شهر تقدیس در شرق و غرب منتشر نموده، و آن امر بدیع ربّانی است، در قفقاز لانه و آشیانه نماید.»^{۵۵}

۵- افزون بر عین القضاة و عطار و سهروردی و نجم الدین، باید از عزالدین مقدسی (متوفی ۶۷۸ق) یاد کرد که کتاب کشف الاسرار عن حکم الطیور و الازهار او بی گمان اثری برجسته در این خصوص است. او نیز پایان اثر خویش را به مسأله عنقاء و سیمرغ و کوه قاف مزین می دارد.^{۵۶} او در تصویرگری خویش از جایگاه سیمرغ از آیات قرآنی مربوط به بهشت استفاده می کند که موهم این است که جایگاه وی همان بهشت موعود یا شاید ارض موعود باشد. به هر تقدیر تقارن عنقاء در اسطوره های عرب با سیمرغ در اساطیر ایرانی، امری است که حدود زمانیش معلوم نیست اما به قول دکتر شفیع کدکنی: «قدر مسلم این است که در نوشته های ابوالرجاء چاچی (متوفی ۵۱۶) و احمد غزالی (متوفی ۵۲۰) و عین القضاة همدانی (متوفی ۵۲۵) سیمرغ رمزی از حقیقت بیکرانه ذات الهی تلقی میشده است.»^{۵۷}

البته ذکر این نکته نیز ضروری است که اینان به سیمرغ پرداختند و اگر باور داشتند، که داشتند، سیمرغ حقیقت مظاهر قدسی است، باید پرسید چرا در قرن ششم و هفتم این قدر این موضوع مسأله ساز شد. اگر سهروردی برگفته خویش باور داشت که سیمرغ همان مظهر ظهور الهی است، و اگر قاف همان ارض قدسی است که وی در آن ظاهر میشود، بی سبب نیست که او و دیگران رو به سوی ارض اقدس می نهادند که در آن دوران مکان جنگ های صلیبی بود. لذا کوشیدند در حوالی آنجا یعنی حلب و دمشق و قونیه رحل اقامت افکنند که در حلب سهروردی و در دمشق ابن عربی و در قونیه مولانا و نجم الدین را میتوان دید.^{۵۸} بازگردیم به مسأله عنقاء که بعد از عطار و به دست محی الدین عربی و تابعان او معنایی نوین یافت. ابن عربی می گوید: «العنقاء هو الهواء الذی فتح الله فیه به اجساد العالم» و بعد از وی آن را مترادف با هیولی گرفتند و البته از یاد نبردند که همان سیمرغ است.^{۵۹} اما باید گفت که ابن عربی نام یکی از رسائل خویش را العنقاء المغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب گذاشته است^{۶۰} و مراد او از

عنقاء مغرب، همان طور که مصحح فاضل اثر، اشاره می‌کند، همان خاتم‌الاولیاء است که بزرگترین اندیشه ابن عربی است. گفتنی است که او خاتم‌الاولیاء را از سویی به حضرت مسیح تعبیر می‌کند که در یوم‌الآخر ظاهر خواهد شد و از سویی دیگر تجلی آن را خودش میداند.^{۶۱} باید افزود که خصوصیات مربوط به عنقاء یا سیمرغ از نظر ابن عربی، مترادف با جبرئیل نیز هست. به عبارت دیگر نکته عبرت‌آموز در عطار و ابن عربی این است که عنقاء یا سیمرغ مترادف با ذات خداوند نیست، بلکه باید به جبرئیل در حوزه یهودی و اسلامی تاویل گردد.^{۶۲} در حوزه تفکر یهودی و اسلامی چهار فرشته اصلی جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل بنیان الهیات دینی را تشکیل میدهند. از این چهار، جبرئیل در سنت اسلامی معروف‌تر است، زیرا حامل وحی و افزون بر این، در معراج حضرت محمد نیز همراه وی بود.^{۶۳} او نیز نظیر سیمرغ پری معجزه‌آفرین دارد که یکی از رسائل سهروردی نیز به نام «آواز پر جبرئیل» بی‌مناسبت با رساله «صفیر سیمرغ» نیست. سیمرغ بر درختی آشیان دارد که در متون مزدیسنايي از آن یاد شده است: «پس، از آن یکصد هزار نوع گیاه تخم برگرفت؛ از گرد آمدن تخم درخت همه تخمه را میان دریای فراخکرد بیافرید که همه گونه‌های گیاهان از او همی رویند و سیمرغ آشیان بدو دارد.»^{۶۴} مقرّ جبرئیل نیز درختی است که به نام سدرة‌المنتهی و گاهی طوبی مشهور است و حتی برخی معتقدند این دو، نام یک درخت بیش نیست.^{۶۵} همین جا باید گفت که سدرة‌المنتهی در متون بهائی اشارت به جمال ابهی و گاهی نیز ارض اقدس دارد. از جمله جمال ابهی می‌فرمایند:

«یا شیخ نفحات وحی به دونش مشتبه نشود و نمیشود. حال سدره منتهی با اثمار لا تحصی امام وجهت حاضر. خود را به اوهام مثل حزب قبل میالای. از نفس بیان فطره‌الله ظاهر و مشهود. اوست گواه کل.»^{۶۶} و نیز در لوحی دیگر:

«قل تالله قد غشت السدره کلّ من فی السموات و الارض فطوبی لمن سکن فی جوارها قل قد اشرق عن افق القدس و استضاء منها اهل ملاء الاعلی فطوبی لمن اضاء بضیائها قل قد تزوعت من تلال القدس عرف المسک و استعطرت

منها היאكل القدم فهنيئا لمن تعطر من نفحاتها و قد لاح قمر الامر في وسط السماء و ظهر على هيئة البدر ا بزهر البياض و انتم يا ملاء القرب فاستبهوا ببهائها قل قد استقر العرش خلف خباء العظمة و في حوله يدورن قاصرات الجمال بكاوس الحيوان طوبى لمن فاز برشحاتها قل قد كشف الجمال حورية الخلد بلحاظ فاتك الحشاء فطوبى لمن يرى بلحاظها قل قد ظهر صوت الله عن مكنم البقاء و استجذبت افئدة العارفين كلها.»^{۶۷} آثار ۴/۱۲) و در لوحی به صراحت از سدره روحانی یاد میشود:

«هذه سدرة الله طوبى لمن تقرب اليها و تمسك بافنانها تنطق اوراقها تالله هذا لمحبوب العالمين»^{۶۸}

اگر چنین معنایی مقبول آید مراد از سیمرغ یا عنقاء همان ظهور الهی در شجره یا سدره انسانی است و گویا سهروردی قصد داشت تا همین حقیقت را بازگوید.

• بعد از ابن عربی برابری سیمرغ با انسان کامل مد نظر اغلب عارفان قرار گرفت. در گلشن راز که وابسته به مکتب ابن عربی است، می‌خوانیم:

بگو سیمرغ و کوه قاف چبود؟ بهشت و دوزخ و اعراف چبود؟^{۶۹}

صائن‌الدین علی ترکه (متوفی ۸۳۶ق) در شرح این بیت می‌گوید: «سیمرغ اسم روح مطلق است و کوه قاف که مکان سیمرغ است عبارت از جسم مطلق است، و بهشت مقام و حالی است که قطع مرتبه امکانی کرده شده باشد، جمیع اوصاف بهشت در آن حال و مقام مندرج است لا خوف علیهم و لا هم یحزنون اشارت است بر حال اهل بهشت که عارفانند و دوزخ، کنایت از مرتبه امکان است و وسوسه امکانی جمیع احوال و اوصاف دوزخ در تحت دغدغه و وسوسه امکانی داخل است و اعراف کنایت از مرتبه برزخ است که واسطه‌ای باشد میان بهشت و دوزخ، و مشرف باشد بر هر دو، و قطع کلی نشده باشد.»^{۷۰}

به عبارت دیگر شاید بتوان سیمرغ یا عنقاء را جمع عالم حق و خلق دانست و این جایی نیست مگر مظهر ظهور الهی که از سویی و به ظاهر در عالم خلق است و از سوی دیگر و در حقیقت جز حق چیزی نیست. الهی اردبیلی (متوفی قرن دهم) در شرح بیت فوق از گلشن راز می‌گوید: «در تأویل سیمرغ و کوه قاف

سخن بسیار است در اطراف، اما آنچه مشهور است نزد اهل حق، آن است که سیمرغ عبارت است از ذات واحد مطلق و قاف که قرارگاه اوست، حقیقت انسانی است که مظهر حق است به همه اسماء و صفات. چون قاف در افواه کوهی است از غایت بزرگی گرد عالم برآمده محیط به همه جهات و معرفت انسان موجب معرفت پروردگار عالمیان است به حکم من عرف نفسه فقد عرف ربه و من رآنی فقد رأى الحق چنانچه هر که به کوه قاف شتافت، وصال سیمرغ یافت و می‌شاید به سیمرغ که در مشهور عبارت است از عنقاء که مرغی است معلوم‌الاسم و معدوم‌الجسم عالم خواهند یا آدم که اسمی است بی‌مسمی. و از کوه قاف که مقرّ اوست، وجود مطلق را اراده نمایند که محل ظهور عالم و آدم است و محیط به همه و ساری در همه فافهم!^{۷۱}

از نظر لاهیجی، شارح دیگر گلشن راز، این سیمرغ همان انسان کامل است^{۷۲} که مستجمع جمیع اسماء و صفات الهی است و مراد از قاف جایگاه اوست در جابلقا و جابلسا^{۷۳} که دست بر قضا، سهروردی و شیخ احمد احسایی در وصف آن مطالب بسیاری گفته‌اند.

ناگفته نماند که سابقه سیمرغ و مکان وی حتی به حضرت موسی و ارض اقدس نیز میرسد. شاه محمود داعی شیرازی در شرح همین ابیات می‌نویسد:

«در بعضی تفاسیر آورده‌اند که سیمرغ که عرب آن را عنقاء خوانده، نوعی مرغ بود که در زمان موسی (ع) در نواحی بیت‌المقدس جای داشتند. جنه بزرگ و عنق طویل، که در تسمیه عنقاء ملاحظه آن رفته و از هر لون که در هر نوعی از مرغان باشد، در بال او موجود باشد. و از آن جهت پاریسیانش سیمرغ نام کردند که چون موسی (ع) وفات یافت به فرمان حق تعالی، سیمرغان از آن دیار به کوهی انتقال کردند از نواحی حضرموت، و آن جا بر بعض حیوانات غلبه یافتند و صید می‌کردند. چون از وحوش و طیور صیدی نمی‌یافتند، کودکان می‌ربودند. قوم آن دیار مضطرب شدند. پیغمبری حنظله نام (ع) در میان ایشان بود. التجا به دعای او کردند. دعا فرمود و آن مرغان برافتادند. اکنون از آن نوع در کوه قاف می‌باشد آنکه به ذکر اهل قصص کوهی است گرد زمین برآمده و سر بر

آسمان کشیده از زبرجد و سبزی هوا از عکس آن است و درویشان از روی اشارت هر کس به مشرب خود، در سیمرغ و کوه قاف سخنی گویند. سیمرغ وجودی است شامل همه وجودات، محمول بر تعینی بزرگتر از همه تعینات که کوه قاف اوست، سیمرغ روح است، و کوه قاف بدن. سیمرغ عشق است و کوه قاف دل. سیمرغ جامعیت انسان است و کوه قاف نشئه او. سیمرغ انسان کامل است و کوه قاف مرتبه تمکین او.^{۶۴} و اگر تمکین، وفای به عهد با او باشد، قاف وفا تعبیری ملیح و پُرمعناست.

یادداشت‌ها

۱- برای حدّ اقل چهار سهروردی معروف بنگرید به مقاله استادانه هلموت ریتز در ماخذ زیر:

Philolgiha IX, Die vier Suhrawardi, ihre Werke in Stambuler Handschriften, Der Islam 24, 1937, pp. 270-286, 25, 1938, pp. 35-86

۲- بنگرید به فریدالدین رادمهر، برخی نکات عرفانی در مفاوضات، مندرج در سفینه عرفان، شماره ۱۲.

۳- سید حسین نصر: سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چ ۴، ۱۳۶۱ ش، ص ۶۷.

۴- شمس‌الدین شهرزوری: نزهة الارواح و روضة الفراح (تاریخ الحکماء)، ترجمه مقصود علی تبریزی، به اهتمام محمدسرور مولائی و محمدتقی دانش‌پژوه، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش، ص ۴۲۰ به بعد. برای متن عربی این اثر بنگرید به شمس‌الدین الشهرزوری: تاریخ الحکماء، به اهتمام عبدالکریم ابو شویرب، دار بیلیون پاریس، ۲۰۰۷ م، ص ۳۸۰ به بعد.

۵- آثار سهروردی در سه مجلد منتشر شده است. بنگرید به سهروردی: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱-۳، به اهتمام هانری کربن و سید حسین نصر، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹ ش. مجلد سوم این مجموعه شامل آثار فارسی

- اوست. افزون بر این بنگرید به سهروردی: سه رساله از شیخ اشراق، به اهتمام نجف‌قلی حبیبی، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۶ش؛ و نیز سهروردی: رساله‌های اکل‌النور، به اهتمام محمد کریمی زنجانی اصل؛ نشر نقطه، ۱۳۷۶ش.
- ۶- از همان اوایل بر این اثر شروخی بسیاری نوشته شده است. برای نمونه بنگرید به قطب‌الدین شیرازی: شرح حکمة‌الاشراق، با تعلیقات صدرالدین شیرازی و به سعی اسدالله بن محمدحسن الیزدی مشهور به هراتی، چاپ سنگی، ۱۳۱۳ق.
- ۷- برای این اثر بنگرید به فریدالدین رادمهر: باور خردمندان، شرح و ترجمه اعتقاد الحکماء نشر فرزانه روز، ۱۳۸۲ش.
- ۸- برای تفصیل آثار وی بنگرید به محمدعلی بوریان: مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه محمدعلی شیخ، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲ش، صص ۱۱۸ تا ۱۲۴.
- ۹- برای تفصیل بنگرید به صمد محمود: سرچشمه‌های حکمت اشراق، نشر فراروان، ۱۳۷۴ش.
- ۱۰- جان والبریح: قطب‌الدین شیرازی و علم‌الانوار در فلسفه اسلامی، ترجمه جواد قاسمی، نشر آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ش، صص ۶۷.
- ۱۱- محمدکاظم امام: فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة‌الاشراق، انتشارات بنیاد نیکوکاری نوریانی، ۱۳۵۳ش، صص ۱۵۶ به بعد.
- ۱۲- حکمة‌الاشراق، صص ۳۵۷.
- ۱۳- همان، صص ۴۴۰-۴۴۱.
- ۱۴- فلسفه در ایران باستان، صص ۱۸۱.
- ۱۵- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، صص ۳۱۴ به بعد.
- ۱۶- لغت‌نامه دهخدا، ذیل صفیر.
- ۱۷- حافظ: دیوان به تصحیح محمد قزوینی، نشر زوار، ۱۳۵۰ش، صص ۶۵.
- ۱۸- همان.

- ۱۹- مولانا: مثنوی به اهتمام محمد استعلامی، نشر روزنه، ۱۳۷۸ ش، دفتر ۶، ص ۹۱۸ بیت ۲۸۱۹.
- ۲۰- در باب معراج نامه‌ها بنگرید به لويس صليبا: المعراج فى الوجدان الشعبى، دار و مكتبة ببليون لبنان، ۲۰۰۸ م.
- ۲۱- شرف‌الدین خراسانی: نخستین فیلسوفان یونان، علمی و فرهنگی، نشر ۲، ۱۳۷۰ ش، ص ۲۷۶.
- ۲۲- افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، نشر خوارزمی، ۱۳۶۴ ش، ج ۲، ص ۱۹۰ به بعد.
- ۲۳- احمد غزالی: داستان مرغان، متن فارسی رساله الطیر، به اهتمام نصرالله پورجوادی، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۵ ش، مقدمه.
- ۲۴- ابن سینا: رساله الطیر شراح عمر بن سهلان ساوی، به اهتمام محمدحسین اکبری، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ ش.
- ۲۵- رساله مرغان، ص ۲۶.
- ۲۶- برهان قاطع، ج ۳، ذیل سیمرغ، تعلیقات استاد معین، که به یشت‌ها ۱۴ و ۴۱
- ۲۷- محمد معین: مجله ایران‌لیگ، نشر بمبئی، ج ۱۸، شماره ۱-۳، صص ۱-۱۱ بخش فارسی.
- ۲۸- هاشم رضی: حکمت خسروانی، نشر بهجت، ۱۳۷۹ ش، ص ۴۳۲.
- ۲۹- برهان قاطع، ص ۱۲۱۱.
- ۳۰- فردوسی: شاهنامه، چاپ بروخیم، ج ۱، ص ۱۳۳.
- ۳۱- قدمعلی سرامی: از رنگ گل تا رنج خار، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ ش، ص ۵۶۴.
- ۳۲- همان، ص ۸۰۹ به بعد.
- ۳۳- عین‌القضات: نامه‌ها، به اهتمام علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران، نشر زوار، ۱۳۶۶ ش، ج ۱، ص ۲۰۰.

- ۳۴- در اینجاست که با عنقاف یکسان فرض میشود. ظهور انبیاء مانند فصل بهار است. بنگرید به عهد عتیق، اشعیاء، باب ۲۳.
- ۳۵- قرآن، سوره حج (۲۲)، آیه ۴۶، اشاره به ظهور انبیاء است. بنگرید به ملامحسن فیض: تفسیر الصافی بیروت، ۱۹۸۲ م.
- ۳۶- شبیه به صور اسرافیل است که مردگان را زنده می‌کند. در یوم‌الآخر در صور دو بار دمیده میشود.
- ۳۷- اشاره به آیات قرآنی و انجیلی دارد که چشم دارند و نمی‌بینند. با او هستند و او را نمی‌یابند. برای نمونه بنگرید به «لهم اعین لا تبصرون» که در عهد عتیق، دانیال، باب ۵ نیز آمده است.
- ۳۸- بنگرید به صبغة الله و نیز شعر مولانا «چون‌که بیرنگی اسیر رنگ شد...»
- ۳۹- مجموعه مصنفات، ج ۳، صص ۳۱۵-۳۱۶.
- ۴۰- این مطلب در عهد جدید، انجیل یوحنا، مذکور است. در انجیل سخن از روح معزی و فارقلیط است که تأویل آن در آثار بهائی مذکور گشته است. برای تفصیل بنگرید به عبدالحمید اشراق‌خاوری: محاضرات، ج ۲، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۲۳ اب.
- ۴۱- هیاکل‌النور، ص ۱۰۴ به بعد.
- ۴۲- گفتنی است مصحح محترم متن اگرچه می‌بیند که شارح فارسی یحی را به واجب است ترجمه می‌کند، اما در متن به اشتباه، یحی آورده است. همان، ص ۱۹۱.
- ۴۳- همان، ص ۱۹۳.
- ۴۴- بنگرید به غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی: اشراق هیاکل‌النور کشف الظلمات شواکل‌الغرور، به اهتمام علی اوجیبی، نشر میراث مکتوب، چ ۲، ۱۳۸۲ ش، ص ۳۹۱.
- ۴۵- پیشین، ص ۱۰۴.

- ۴۶- جلال الدین دوانی: ثلاث رسائل، تحقیق سید احمد تویسرکانی، نشر آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۴۸: «لذلك كان فارقليطا جميع الانبياء و الكاشف عن حقائق انبائهم».
- ۴۷- ابوالفضائل گلپایگانی: کتاب الفرائد نشر مصر، ۱۹۲۰م، ص ۲۲۱ به بعد.
- ۴۸- مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۳۱۵.
- ۴۹- همان، ص ۳۱۵.
- ۵۰- نجم الدین رازی: رساله الطیر، ضمیمه رتبه الحیات از خواجه یوسف همدانی، به تصحیح محمدامین ریاحی، توس، ۱۳۶۲ش.
- ۵۱- فریدالدین عطار: منطق الطیر، به اهتمام شفیعی کدکنی، ج ۱، ۱۳۸۳ش، ص ۲۶۵.
- ۵۲- همان، صص ۲۶۳-۲۶۴.
- ۵۳- همان، ص ۴۲۲ به بعد.
- ۵۴- حضرت بهاءالله: مجموعه الواح مبارکه، به اهتمام فرج الله زکی الکردی، مصر، قاهره، ۱۹۲۰م، ص ۳۷۳.
- ۵۵- حضرت عبدالبهاء: مکاتیب عبدالبهاء، ج ۳، به اهتمام فرج الله زکی، قاهره، مصر، ۱۳۴۰ق، ص ۲۰۲؛ و نیز عبدالحمید اشراق خاوری: ریح مختوم، ج ۲، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۲۵اب، صص ۳۱۰-۳۱۱.
- ۵۶- منطق الطیر، مقدمه شفیعی کدکنی، ص ۱۶۰.
- ۵۷- همان، مقدمه، ص ۱۶۷.
- ۵۸- برای ابن عربی بنگرید به
- Claude Addas: A quest for Red Sulphur, Translated by Peter Kingsley, The Islamic Texts Society 1993
- ۵۹- انور فواد ابی خزام و دکتر جورج متری عبدالسیح: معجم المصطلحات الصوفیه، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۳م، ص ۱۳۰. گفتنی است این تعریف مأخوذ از عبدالرزاق کاشی (متوفی ۷۳۶ق) است. بنگرید به عبدالرزاق کاشانی: لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، به اهتمام مجید هادی زاده، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹ش، ص ۴۲۹.

- ۶۰- این اثر نیکبختانه منتشر شده است. بنگرید به ابن عربی: رسائل ابن عربی، ج ۴، تحقیق و تقدیم سعید عبدالفتاح، الانتشار العربی، بیروت، لبنان، ۲۰۰۴م، ص ۷۹ به بعد.
- ۶۱- بنگرید به کلود عداس: سفر بی بازگشت، ترجمه فریدالدین رادمهر، نشر نیلوفر، ۱۳۸۲ ش.
- ۶۲- نخستین کسی که به این مقوله توجه کرده است منبع زیر است، تقی پورنامداریان: دیدار با سیمرغ، نشر پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۴ ش، ص ۷۳ به بعد.
- ۶۳- برای تفصیل این معنا بنگرید به رشیدالدین میبدی: کشف الاسرار و عده‌الابرار، ج ۱، به اهتمام علی اصغر حکمت، امیرکبیر؛ ۱۳۵۷ ش؛ ص ۲۹۰.
- ۶۴- مهرداد بهار: پژوهشی در اساطیر ایران باستان، جلد‌های ۱ و ۲، نشر آگاه، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۲۴.
- ۶۵- منصورعلی ناصف: التاج الجامع للاصول، ج ۳، دارالفکر بیروت، لبنان، ص ۲۳۸.
- ۶۶- حضرت بهاءالله: لوح شیخ نجفی معروف به رساله ابن ذئب، قاهره، مصر، ص ۱۳۴.
- ۶۷- حضرت بهاءالله: آثار قلم اعلیٰ، ج ۴، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۱ ب، ص ۱۲.
- ۶۸- حضرت بهاءالله: آثار قلم اعلیٰ، ج ۷، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۵ ب، ص ۲۶.
- ۶۹- شیخ محمود شبستری: مجموعه آثار، به اهتمام صمد موحد، طهوری، ۱۳۷۱ ش، ص ۷۳.
- ۷۰- صائِن الدین علی ترکه: شرح گلشن راز، به اهتمام کاظم دزفولیان، نشر آفرینش، ۱۳۷۵ ش، ص ۸۸.
- ۷۱- الهی اردبیلی: شرح گلشن راز، به اهتمام محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶ ش، ص ۹۸ به بعد.

- ۷۲- شارحان دیگر گلشن راز نیز با تأکید بسیار بر این تأویل پای فشرده‌اند، مانند ملا محمد سبزواری: شرح گلشن راز، به اهتمام پرویز عباسی داکانی، نشر علم، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۷۶ که می‌گوید: «بلی سیمرخ انسان کامل است...»
- ۷۳- لاهیجی: مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، به اهتمام کیوان سمیعی، نشر فروغی، بی‌تاریخ، ص ۱۳۰.
- ۷۴- شاه داعی شیرازی: شرح گلشن راز، به کوشش پرویز عباس داکانی، ص ۱۵۶؛ و نیز، هاشم رضی: حکمت خسروانی، ص ۴۳۳.