Archive of SID

فصلنامهٔ علمی ادبیات عـرفانـی و اسطوره‌شنـاختی
س ۱۷ ـ ش ۶۳ ـ تابستان ۱۴۰۰(از صفحه ۹۳ تا ۱۲۳) علمی ـ پژوهشی
DOI: dx.doi.org/10.30495/mmlq.2021.680948

بررسی رابطهٔ نمادپردازی‌های عرفانی دو اثر *ئی‌چینگ* و *فنگ‌شن‌ین‌آی* با *منطق‌الطیر* عطار؛ (سیمرغ، بط، خروس، غاز و درنا)

عظیم حمزئیان [*] ـ **راحله میرآخورلی** [**]
دانشیار فلسفه و عرفان دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان ـ دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه سمنان

چکیده

منظومه‌های رمزی و تمثیلی، که از شاهکارهای ادبی ایران زمین محسوب می‌شوند، نمونه‌هایی در سرزمین‌های دیگر، نظیر دو اثر از مشرق زمین به نام‌های *ئی‌چینگ* و *فنگ‌شن‌ین‌آی* دارند. پژوهش حاضر به شیوهٔ تحلیلی ـ تطبیقی در نظر دارد به مقایسه و مطابقت *منطق‌الطیر* با این دو کتاب بپردازد. در هر سه اثر از پرندگانی چون سیمرغ، بط، خروس، غاز و درنا در حوزهٔ سیروسلوک عرفانی سخن به میان آمده است. با توجه به قدمت این دو کتاب و تحقیقات انجام شده می‌توان گفت که چینیان در حوزهٔ مذهب و برخی صنایع، متأثر از ایران پیش از اسلام بوده‌اند، اما پس از اسلام در حوزهٔ فرهنگی و تجاری، هنر، نمادپردازی، داستان‌های ادبی و عرفانی، سبک‌های نگارش در متون نظم و نثر شباهتهای زیادی میان آنان وجود دارد و در این میان، عطار مستثنی از این امر نبوده است. نتایج به دست آمده حاکی از آن است که شباهت‌هایی میان الگوها، کنش‌ها و تناسب‌های (توجه به سیروسلوک، طهارت، تهذیب باطنی، دوری از خودفریفتگی، توجه به غایت‌الغایات و تحمل مشکلات و مصائب سلوک با اشراف اندیشه ابدیّت و جاودانگی) میان پرندگان یادشده در هر دو فرهنگ و ادب عرفانی وجود دارد.

کلیدواژه: *منطق‌الطیر*، *ئی‌چینگ*، *فنگ‌شن‌ین‌آی*، سیمرغ، درنا.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۲۵
تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۳/۰۲

[*]Email: ahamzeian@semnan.ac.ir (نویسندهٔ مسئول)
[**]Email: rahelehmirakhorli@gmail.com

www.SID.ir

Archive of SID

مقدمه

تبادل فرهنگی میان کشورهای همجوار در حوزهٔ ادبیات و مسائل زبانی در گذشته، علی‌رغم دشواری ارتباطات و رفت و آمدها، وجود داشته است. از جمله این مراودات و تبادلات فرهنگی، می‌توان به ارتباط میان فرهنگ و ادبیات ایران بزرگ آن زمان، با همسایه شرقی‌اش اشاره کرد. داستان‌های مشترکی در آثار نویسندگان ادبیات این دو کشور وجود دارد و مفاهیم و معانی تقریبا یکسانی در آن‌ها به کار برده شده است که می‌توان آن را جزء تبادلات فرهنگی میان دو ملت در گذشته، محسوب نمود.

سؤال پژوهش

سؤالات مورد نظر در این پژوهش عبارتند از:
در حوزهٔ ادبیات عرفانی و در خصوص بیان مباحث عرفانی میان کتاب‌های مهم، چه وجوه اشتراکی نسبت به برخی پرندگان مطرح شده در دو منظومهٔ *ئی‌چینگ*[1] و *فنگ‌شن‌ین‌آی*[2] با *منطق‌الطیر* عطار وجود دارد؟
در راستای همین سؤال، موارد ذکر شده چه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟
نمادپردازی کتب مذکور، بر نمادپردازی *منطق‌الطیر* چه تأثیراتی داشته است؟

اهداف و ضرورت پژوهش

هدف کلی از نگارش این مقاله، تحلیل جایگاه عرفانی تعدادی از پرندگان مشترک در دو اثر *ئی‌چینگ* و *فنگ‌شن‌ین‌آی* از متون عرفانی چین با *منطق‌الطیر*

1. I Ching 2. Feng- Sen-Yen-I

www.SID.ir

Archive of SID

عطار با رویکرد نمادپردازی عرفانی و کارکردهای عرفانی این پرندگان، در حوزهٔ سلوک و تأثیرات آن در زمینهٔ عرفانی میان کتاب‌های یاد شده است.

پیشینهٔ پژوهش

آثاری از فروزانفر(۱۳۸۹)، شفیعی‌کدکنی(۱۳۸۵)، محمدرضا یوسفی(۱۳۸۹) و بهروز ثروتیان(۱۳۹۲) به شرح‌ها و وصف‌هایی مربوط به *منطق‌الطیر* عطار پرداخته‌اند. آنتونی کریستی[1](۱۳۷۳)، آن بیرل[2](۱۳۹٤) و... آثار مختلفی دربارهٔ اساطیر چین نگاشته‌اند. از پژوهش‌های صورت گرفته دربارهٔ پژوهش حاضر، می‌توان به مقاله‌های زیر اشاره کرد:

حسین خسروی (۱۳۸۷)، در مقالهٔ «نگاهی به نمادپردازی عطار در *منطق‌الطیر*»، به بررسی شیوهٔ خاص عطار در استفاده از سمبل و نقش رمزی و نمادین اعداد پرداخته است؛ ولیکن آن‌چه که مطرح شده از نظر نحوهٔ نگرش و کاربردها متفاوت است. خسروقلی‌زاده (۱۳۸۹)، در مقالهٔ «خاستگاه سیمرغ از دیدگاه اسطوره‌شناسی تطبیقی»، منشاء اسطورهٔ سیمرغ و خویشکاری‌های این مرغ را در اسطوره‌های عقاب و مرغان شکاری در میان اقوام هند و اروپایی بررسی کرده است. ظفرمند و دستغیب (۱۳۹۵)، در مقالهٔ «مطالعه تطبیقی نقوش پرنده سفالینه‌های ایران در دورهٔ عباسی و سفال‌های چین»، به مطالعهٔ تطبیقی نقوش پرنده‌ها در سفالینه‌های دورهٔ عباسی و سفال‌های چینی(مربوط به قرن ۹) پرداخته‌اند. به طور خلاصه مقالات یاد شده در حوزهٔ پیوندهای فرهنگی و تاریخی ایران و چین، نقوش سفالینه‌ها و منشاء اسطوره‌های پرندگان در چین هستند و به مباحثی پرداخته‌اند که موضوع این مقاله نیست؛ از این جهت مقالهٔ حاضر سابقه‌ای در متون پایان‌نامه‌ای و یا مقالات نگاشته شده ندارد.

1 Anthony Christie 2. Anne Byrrel

www.SID.ir

Archive of SID

تأثیرات روابط فرهنگی چین و ایران

عده‌ای این پیوندها را به فراتر از دوران تاریخی، یعنی به روزگار اساطیری، در زمان فرمانروایی فریدون بر ایران بازگردانده‌اند. (نایب‌زاده و سامانیان ۱۳۹٤: ۲٤۸؛ ترابی ۱۳۷٦: ۱٤) در حوزهٔ مذهب، می‌توان به تأثیر مذهب زرتشت [پس از حملهٔ اسکندر]، بودا، مانویت و مسیحیت نسطوری که به سال ٦۳۵م توسط فردی به نام آ ـ لو ـ پن[1] به چین وارد شده، اشاره کرد. (هاندا ۱۳۵۰: ۹و۷)

در باب تأثیرات هنرهایی چون سفال‌گری میان چین و ایران، تحقیقات نشان می‌دهند که سفال‌های وارداتی در قرن ۹م، تأثیراتی را بر پیدایش نقوش پرنده در سفال‌های قرون اولیه اسلامی داشته است. (ظفرمند و دستغیب ۱۳۹۵: ۱۱۵)

روابط ایران و چین با پیروزی‌های مسلمانان در ترکستان و ماوراءالنهر توسعه یافت و ایرانی‌ها و اعراب از طریق دریا و خشکی به چین رسیدند و باعث گسترش اسلام در چین شدند. در سفرنامهٔ ابن‌بطوطه از سفر مطربان و موسیقی‌دانان چینی، فارسی و عربی به کشورهای اسلامی و برعکس سخن آمده است و هر دو ملت چین و ایران، مغول‌ها را دشمن مشترک خود می‌دانسته‌اند. (ترابی ۱۳۷٦: ۱۸) خواجه نصیرطوسی در تأسیس رصدخانه از هندیان و چینیان کمک گرفت و به تأیید استاد مینوی، علوم چینی به فارسی در قرن ۸ه.ق ترجمه شد و خواجه رشیدالدین فضل‌الله، وزیر مقتدر ایلخانان مغول در این کار نقش عمده‌ای داشت و در بیمارستان رُبع رشیدی، پزشکان چینی مشغول طبابت بودند. تأثیر نقاشی، سفال‌گری و داستان‌سرایی حماسی چینیان در آثار فردوسی و نظامی مورد تأکید قرار گرفته است. (همان: ۲۰) در *فنگ‌شن‌ین‌آی* داستان‌های رستم و سهراب، سیاووش و سودابه، ولادت زال با موی سفید و افراسیاب و کیکاووس با اختلاف ناچیزی نسبت به *شاهنامه* فردوسی آمده است. (همان: ۲۱)

پس از آن این تأثیرات به شکل‌های متفاوت و در دوره‌های زمانی مختلف در شعر بسیاری از شاعران، به وضوح مشاهده می‌شود؛ سعدی از کاشغر در

1. A-Lo-Pen

www.SID.ir

Archive of SID

منطقهٔ غربی چین نام برده است. حافظ از زیبارویان و مشک ختن کـه در غرب چین قرار دارد، بارها سخن گفته و مولوی داستان مسابقهٔ نقاشـان چـین و روم را سـروده است. عمـر خیام به فانوس خیال و خیمه شب‌بازی که از چین به ایران آورده شده بود، اشاره کرده و نظامی بیش از دیگران به چین پرداخته است. (طائفی و همکاران ۱۳۸۹: ۱۳۸) منطقه خوارزم، نقطهٔ تلاقی این ارتباطات میان چین و ایران در قرن‌های نخست اسلامی بوده است. (صالحی ۱۳۹۱: ۷۵)

ئی‌چینگ و *فنگ‌شن‌ین‌آی* از متون عرفانی و ادبیاتی چین

چین کشوری مملو از باتلاق‌های وحشی، رودخانه‌ها، جنگل‌ها، کوه‌ها و در کل سرزمینی غنی از لحاظ طبیعت است که دارای آداب و رسوم متنوع می‌باشد، که بنا بر نظر ایزوتسو[1]، همین امر این سرزمین را با عمیق‌ترین شکل از اندیشه‌های متافیزیکی پیوند می‌دهد، (۱۳۹٤: ۳۱) و به بیانی دیگر از زمان‌های دور برای مردم چین و هنرمندان آن، طبیعت عمیقاً الهام‌بخش بوده است. (یو ـ لان[2] ۱۳۸۰: ۳۱)

«*ئی‌چینگ*» که با تاریخی متعلق به بیش از چهارهزار سال، کهن‌ترین متن به جامانده از چین باستان است، از دو واژهٔ ئی به معنای کتاب و چینگ به معنای تغییر یا دیگرشدن، تشکیل شده که ماحصل کار جمعی حکیمان چینی است و به جهت ارتباط با ناخودآگاه فردی، انسان را به سوی خودشناسی سوق می‌دهد. سودابه فضائلی که از اولین مترجمان *ئی‌چینگ* می‌باشد، در مقدمهٔ این کتاب آورده است که برای دریافت مفاهیم تمثیلی این کتاب مقدّس، شناختی عرفانی نسبت به هر لحظه از تقدیر باید داشت تا اشارات *ئی‌چینگ* را بتوان درک نمود و با اندرزها و رهنمودهای آن و با جمع بین علم حصولی و نظر عرفانی ـ اشراقی، فراز و نشیب‌های درون و برون خود و تغییرات پیچیدهٔ جهان هستی را بازشناخت. او این اثر را، از نظر عمق حکمی و عرفانی و از نظر اعتقادی (تفأل

1. Izutsu Tosihiko 2. Ye Lan

www.SID.ir

Archive of SID

مردم بدان) با دیوان خواجهٔ شیراز قیاس می‌کند؛ ایرانیان به حافظ، لسان‌الغیب لقب داده‌اند و چینیان، *ئی‌چینگ* را دارای روحی ناظر بر روح مردمان می‌دانند. (داگلاس[1] ۱۳۷۶: ۱۲ـ۱۱) با بررسی قسمت‌های مختلف این اثر از تعدادی پرنده همچون غاز[2]، درنا[3]، خروس[4] و سیمرغ[5] نام رفته است که ما در ادامه به نقل و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

فنگ‌شن ین‌آی، همانند *شاهنامه* کتابی حماسی با داستان‌های پهلوانی و از بلند آوازه‌ترین افسانه‌های دینی و سرودهای شاعرانهٔ چین کهن است؛ همانندی‌های بنیادی و ساختاری بسیاری میان این دو اثر به چشم می‌خورد.

در این اثر در خلال شرح افسانه‌ها، از پرندگانی نام برده شده که برای مردم چین مهم بوده است. از این‌رو سعی داریم به پرندگانی که در این منظومه اشاره شده است، نگاهی متفاوت داشته باشیم و جایگاه این پرندگان را بررسی کنیم.

خروس

این پرنده در نزد بومیان چینی، از بالاترین درجهٔ اهمیت برخوردار است و در ساختار منطق‌البروج آن کشور جای دارد و از آن به میمنت و مبارکی یاد شده است. منقار باز، پنجهٔ خنجرگونه و دُم افشان خروس، نشان از روحیهٔ ستیزه‌جویی و مبارزه‌طلبی این حیوان دارد که می‌تواند معرّف شهامت و مظهر غرور این پرنده باشد. در متن *ئی‌چینگ*، هم از قرقاول و هم از خروس نام آمده و آن دو را به یک معنا اتخاذ نکرده است.

الف) کنش بازگشت به اصل خود: خروس همچون دیگر پرندگان پر دارد ولی این پرها قدرت پرواز به او نمی‌دهد؛ امّا او را تا سرحد پرش به سوی بلندی‌ها می‌کشاند. پرواز از زمین به سوی آسمان، مفهوم رهایی از سنگینی‌های زمین

1. Douglas
2. Mandarin
3 Crane
4. Rooster
5. Phoenix

www.SID.ir

Archive of SID

است و این پر باید فارغ از تعلقات برای پرواز باشد. خروس این تعلقات و تلوّن‌ها را که در خور صعود برای او نیست هنوز در خود نگاه داشته است و مانع از عروج روح او می‌شود.

متن *ئی‌چینگ* در ابتدا با نگاهی اعتلایی از خروس یاد می‌کند و می‌گوید: «او مثل خروسی است که با بانگ خود می‌خواهد به آسمان‌ها برسد. حتی اگر او با ثبات و درستی عمل کند، باز هم نکبت وجود خواهد داشت.» (داگلاس ۱۳۷۶: ۳۲۳)

خروس پایبند تعلقات جسم ظاهری خود شده است. خروس بار گران اشتغال به زیبای‌های دنیوی را با خود دارد. او با رؤیت شعاع نور پر و بال باز می‌کند و در پی پرواز و وصال به چشمه نور برمی‌آید و موطن اصلی خود را طالب است، اما خوش صدا بودن کافی نیست و لازم است دلبستگی‌های این جهانی را بزداید. تمام این تفاسیر به جهت توجه به ماهیت رفتار خروس به دیدگاه مشترکی اشاره دارد. در پشت این هیاهو و خودنمایی، تظاهر و ریاکاری جلوه‌گر است. خروس با بانگ خود می‌خواهد کمال یابد؛ ولی با صوت و حرف، کسی به مقامات عالیه دست نمی‌یابد و چون اعلان کرده و حفظ اسرار ننموده است، تیره بخت می‌شود.

ب) تناسب خروس و آسمان: استفاده از این تقریب دلالت بر برتری و جایگاه اعتلایی خروس دارد. خروس در زمرهٔ معدود پرندگانی است که به سبب داشتن تاج، این ویژگی طبیعی، بر دیگر پرندگان سیطره دارد؛ گویی تاج پادشاهی را نیز بر سر نهاده است. پادشاهی با صدایی بی‌نظیر، بانگ رهایی را سرمی‌دهد و دیگران را با بیدار نمودن به سوی روشنایی و حقیقت برمی‌انگیزد و خود را نزدیک به حقیقت بسیط و رها در آسمان می‌بیند.

ج) مرغ بامدادی: خروس یا مرغ بامدادی در متن *فنگ‌شن‌ین‌آی* نیز خود را به شکلی برجسته نشان می‌دهد و با نگاه به سیمایی که از این پرنده شکل می‌گیرد، می‌تواند پیوند دهنده شکل اساطیری و عرفانی باشد.

د) کنش بلعیدن خورشید: بعد از آمدن سحر و طلوع خورشید است که جان تازهای به کالبد زمین و زمینیان دمیده می‌شود. پگاه صبحگاهی و دریافت نور و اشعهٔ اولیه، همیشه مورد توجه نخبگان بوده است. در این گزارش، مرغ بامدادان

www.SID.ir

Archive of SID

در نخستین پگاه شادمانه به پرواز درمی‌آید و ناپدید شدن شب و پدیدار شدن بامداد روشن را آرزو می‌کند. از این رو خروس نوید دهندهٔ صبح است و چون رفتن شب را خبر می‌دهد، خوش یُمن است و در راندن و دور کردن بدی‌ها نقش دارد. بر اساس این متن، خروس بخش بزرگ و مؤثر، خورشید را می‌بلعد و خود به کالبد پرنده‌ای سه پا درمی‌آید و بر درخت فوـ سنگ که درخاستگاه خورشید در میان دریایی خاوری روییده است، می‌نشیند.(کویاجی ۱۳۸۰: ۸۰ـ۷۹) در این متن بلعیدن بهرهٔ معنوی را می‌رساند و مرغ بامدادی یا همان خروس به جهت طلب دورنی و رغبت، خواهان بهرهٔ بیشتر از این انوار وابسته به عالم حقایق است و به جهت انرژی برتری که دریافت می‌کند، سعی بر آن دارد تا دیگران نیز از این تجلیات و انوار حقائق بهره ببرند.

غاز

در *ئی‌چینگ* چندین بار از این پرنده نام برده شده ولی در متن *فنگ‌شن‌ین‌آی* نامی از غاز نیامده است. در تفسیر و نمادپردازی‌ها باید به ساختار جسمی پرنده، رفتارهای زیستی نظیر بال و پر، حرکت دسته جمعی با همنوعان، پرواز در مسیر مقدّر شده به هنگام کوچ، رو به سوی آفتاب پرواز کردن و اوج گرفتن، توجه شود.

الف) الگوی سفر: غاز در این متن نشان از یک قدرت معنوی است که باید سالک معنوی را با سیر خود هدایت و کمک نماید. در این سفر حرکت غاز در محیط‌های فراخ، صعب، هموار، ساحل و کوه را می‌توان مشاهده کرد. شاید این سفر به سود او نباشد؛ ولیکن تردیدی ندارد زیرا در مسیر نجات مرد حرکت می‌کند: «غاز به تدریج به ساحل نزدیک می‌شود. مرد جوان در خطر است و بر علیه او صحبت خواهد شد. اما خطایی نخواهد رفت.» (داگلاس ۱۳۷٦: ۲۹۱)

www.SID.ir

Archive of SID

ب) غاز و پرواز: این همراهی تحت تأثیر اندیشهٔ تائوئیسم[1] ایجاد شده است. غاز و پرواز دو موضوع وابسته به هم هستند. تصویری که از این مرغ و پروازش عرضه می‌شود، تداعی‌کنندهٔ آرامشی خاص است. پرواز به سوی آسمان، مفهوم رهایی از سنگینی و تعلّقات زمینی است. پروازی که این مرغ در هنگام نزدیکی به ساحل دارد همراه با آرامشی است که وی به هنگام نزدیک شدن به غایت دارد. پرواز به جهت شکل‌گیری آن در پهنهٔ گسترده آسمان، می‌تواند سرگردانی ـ سرگردانی آزادانه ـ را به ما القاء کند؛ انسان کامل همچون این غاز باید این سرگردانی آزادانه را تجربه کند و باید با تائو و طریقت آن یکی شود و در نتیجه این حالت درونی بتواند به سرمنزل مقصود برسد؛ دنبال کردن برای رسیدن به این غایت او را درگیر انتقادهایی خواهد کرد، هر چند نمی‌تواند او را از سیر در این مسیر بازدارد؛ ولی مرد جوان باید مثل غاز مسیر صحیح را در اعمال و پروازش دنبال کند.

برای غاز که درمسیر پرواز قرار دارد، رسیدن جایگاهی امن به او کمک می‌کند تا بال بر زمین گذارد و استراحتی را تجربه کند. لذا در *ئی‌چینگ* آمده است: «غاز به تدریج به صخره‌های عظیم نزدیک می‌شود و با حالی شادمان می‌خورد و می‌آشامد. بخت مساعدت خواهد کرد.» (داگلاس ۱۳۷٦: ۲۹۲)

این پرواز آزاد حاکی از استقلال مطلق روحی اوست که مشخصهٔ حالت روحی او در دنیا است و او به جهت همراه بودن با تائو به هیچ چیزی وابسته نیست و حتی در مراحلی از سلوک نیز بر آن مسلط است و این برابر با زندگی و بهرهٔ او از طبیعت است که می‌تواند اندک اضطراب و تشویش حاصل از مسیر را کنترل کند تا بتواند به نهایت نائل آید. او می‌داند که نمی‌تواند آگاهی کامل به آیندهٔ خود داشته باشد و هر مسیر یا عملی را انتخاب کند، به دلیل عدم آگاهی محکوم به شکست است. پس باید خود را به دائو[2] بسپارد و تسلیم مطلق باشد تا هر چیز را آن طور که هست ببیند.

1. Taosim
2. Tao

www.SID.ir

Archive of SID

ج) کنش‌های متضاد مکانی: غاز در این سروده‌ها همواره معنای مثبتی را به ذهن نزدیک می‌سازد؛ چرا که بیانگر برخورد پویای آن در مکان‌ها و کنش‌های متقابل است. در این سروده‌ها دلالت غاز، مرد برتری است که در شرایط متفاوت حضور دارد. غاز بر پهنهٔ آسمان است و چون نوای رهایی از تعلقات را دربیابد، بر جایی بلندتر می‌نشیند. بر ساحل امن دریا که در تماس با امواج متلاطم قرار دارد، آرامش و سکون را تجربه می‌کند. غاز برای رسیدن به غایت، حضور در مکان‌های سخت و پست را نیز تجربه کرده است که این امر به حرکت بی محابای غاز اشاره دارد و از آن به پیشروی تهورآمیز یاد می‌کند که بر اثر آن در مسیر مقدّر با هر شرایطی حرکت و طی طریق را انجام می‌دهد. *ئی‌چینگ* آورده است: «غاز به سرزمین‌های خشک پیش می‌رود. بدبیاری و کج بختی وجود خواهد داشت. مثل موقعی که شوهری به لشگرکشی گسیل می‌شود و بازنمی‌گردد، یا زنی حامله است؛ اما فرزندش را دوست نمی‌دارد. مقاومت در مقابل دشمنان مفید فایده است.» (داگلاس ۱۳۷۶: ۲۹۲)

سالک برای یکی شدن با طریقت تائو باید نگاه به ویژگی‌های طبیعت داشته باشد. برای غاز رسیدن به منزلگاه مهم است. با اینکه در این راه سختی‌هایی وجود دارد، مقاومت در پیش می‌گیرد و سرانجام به مقصد می‌رسد. این سختی و کج بختی‌ها در متن طبیعت است و برای رهرو نباید سختی و آسانی آن مهم باشد؛ باید آن‌ها را رها کند و به جولان آزادانهٔ خود در آسمان بیاندیشد. اگر این‌گونه باشد، به فضائل، آراسته می‌شود و همچون شاخه‌ای سخت و خشکیده نمی‌شکند و در انتها کامیابی حاصل می‌شود: «غاز به تدریج به طرف سرزمین‌های مرتفع پیش می‌رود، بخت مساعدت خواهد کرد، مثل زنی که تا سه سال حامله نمی‌شود بعد حامله می‌شود.» (همانجا)

د) تناسب میان پر، پرواز، مکان مرتفع و کامیابی: کنش حرکتی غاز، فرا رونده و صعودی است. این کنش، متناسب میان پر، پرواز، مکان‌های مرتفع و آسمان به صورتی مثبت نمود یافته و در کنار کارکردهای کامیابی و موفقیت است. این مدل حرکت با کنش مکانی آسمان که با نور در ارتباط است، نوعی هماهنگی معنایی

www.SID.ir

Archive of SID

را نمایان می‌سازد و در کل حرکت همهٔ کنش‌ها رو به بالا است. «غاز به تدریج به سوی بلندی‌های بالادست حرکت می‌کند. از پرهای او می‌توان در جشنها استفاده کرد و این امر کامیابی را تضمین می‌کند.» (داگلاس۱۳۷۶: ۲۹۳)

در متن فوق متذکر این است که انسان کامل در عین تعالی که با پرواز کردن برایش حاصل می‌شود، بر زمین نیز نظر دارد. حال که انسان کامل به هدف خود رسیده است، می‌تواند پیشروی را متوقف و از اندوخته‌های ذهنی‌اش برای خیر همگان استفاده کند. او در این تعالی، جدای از تمام متعلقات دنیای عادی، آرامشی ویژه و خاص را تجربه می‌کند، تا آنجا که هیچ امری قادر بر هم‌زدن تمرکز او نخواهد بود.

درنا

این پرنده بعد از سیمرغ، جایگاهی خاص را در اسطوره‌های چین به خود اختصاص داده است. نوع بال‌های کشیده و بلند درنا و توانایی‌اش برای پروازهای طولانی در عمق آسمان از نگاه مردمان این سرزمین پهناور دورنمانده است و با توجهی ویژه، آن را مرهمی بر زخم‌های خود قرار داده‌اند. نزد چینیان، کاج و سرو، ویژگی درمانگری و زندگی‌بخشی دارد؛ از آنجا که درناها بر شاخه‌های این درختان می‌نشستند، آن‌ها را روان این درختان می‌پنداشتند. (کویاجی ۱۳۵۳: ٤٠)

الف) کنش صدا: در متن *ئی‌چینگ*، صدا و نفخه سر دادن درنا، نوید بیدار شدن، بیداری و زنده‌شدن است. پیامی طنین‌افکن که دلالت بر حقیقتی فرامادی دارد. در متن *ئی‌چینگ*، درنا آن را از آشیانه مخفی خود سر می‌دهد، اما این پیام برای هر کس قابل شنیدن و درک شدن نیست. این پیام با درنای ماده مرتبط است و درنای ماده را باید مولد آن دانست. بازمی‌توان بین این پیام و صدای آن با هر کدام یک از موجودات دیگر، این تعلق وجودی را مطرح کرد و از این‌رو می‌توان گفت که این صورت‌ها و پیام‌های مربوط به آن شئونات متعددی دارد و حیات هر وجودی را می‌توان شأنی از شئونات آن دانست. درنا حامل این سخن، نفخه و

www.SID.ir

Archive of SID

فیض وجودی است و ابلاغ آن را به دیگران مضایقه نمی‌کند. در این متن از جوجه‌های درنا که موجودات مادون وی به حساب می‌آیند، نام برده شده است. ایجاد صدا و نفخه همان توجهی است که اگر درنا از آن اعراض کند، جوجه‌هایش از بین می‌روند. خلاصه آن که این صدا و نفخه همان فیض حیات و عالم خلقت است: «درنای ماده از آشیانهٔ پنهانی خود، صدا در می‌آورد و جوجه‌هایش پاسخ می‌گویند. این درست مثل آن است که کسی بگوید: «من پیاله‌ای از می ناب دارم و آن را با تو شریک خواهم شد.» یک چنین صمیمیت بی‌خدشه‌ای، پاسخی گرم را موجب می‌شود.» (داگلاس ۱۳۷٦: ۳۲۲)

پاسخ جوجه‌ها، حکایت از طلبی است که موجودات مادی بر حسب ظرفیت خود آن را مطالبه می‌کنند و با طیب خاطر این فیض را پذیرا هستند. این پاسخ در نهاد جوجه‌ها به واسطهٔ ارتباط سرشتی که با درنا دارند، به وجود می‌آید.

ب) الگوی کوچ جمعی و پروازهای طولانی: تیت پیتر[1] بر این باور است که در افسانه *فنگ‌شن‌بین‌آی*، این پرنده به جهت ویژگی‌های جسمی و زیستی خود، به‌ویژه به هنگام پروازهای گروهی مورد توجه انسان‌ها است و در کشورهایی همچون یونان، مصر و چین به واسطهٔ مسیرهای مواصلاتی تجاری، ردّپای این خصایص منجر به شکل‌گیری افسانه‌های نزدیک به هم شده است. (۲۰۰۷: ۳۲) کوچ‌های سالیانه نوعی از فعالیت گروهی است. در کار گروهی و جمعی، پیروی شرط مهمی است که افراد به نحو احسن، پیرو و تابع رهبر گروه باشند. این شرط در ارتباط بین استاد و شاگرد بسیار با اهمیت است و نشان از میزان اخلاص شاگرد در تبعیت از رهبر و شیخ دارد. همراهی با جمع، پایداری در مسیر و این حرکت‌های گروهی می‌تواند جهت‌نما برای مسیرهای خاص باشد. کوچ این پرندگان از آنجا که خود جهت‌یاب هستند، برای افراد در سفر، نقش هدایت به مسیرهای امن و سلامت را دارد و این مهم دلالت بر نخبگی و تک‌بودن این پرنده دارد. در بحث رهبری، تحرک و عدم ثبات شرط است؛ این خود عاملی بر حرکت است و باید سلوک را یک کوچ به شمار آورد.

1. Tate Peter

www.SID.ir

Archive of SID

ج) کنش رنگ سفید و درنا: در *فنگ‌شن‌ین‌آی* برای نشان دادن بی‌آلایشی و پالوده بودن، رنگ سفید به کار برده شده و لباس و ردای سفید لایق حال بزرگان است. برای ارواح، جدای از ابدان نیز رنگ سفید را استفاده می‌کنند و با نامیرایی از این جهت قرابت دارد. آنچه که در وصف تانگ تین چیائو چو[1] به عنوان پیر تائویسم مدرن نقل شده از درنای سفید گلدوزی شده بر ردای بلند قرمزرنگ وی حکایت دارد، (ورنر[2] ۲۰۰۵: ۱۱٦) که می‌تواند دالّ بر اهمیت این پرنده در نزد نخبگان چینی باشد. این پرنده قادر است گردونه‌های شاهان و بزرگان را به حرکت درآورد و همراه بودن با آن، سبب حصول کامیابی و شکوه و نمود رهایی از کدورات صفات نفس است.

د) تناسب درنا، پادشاه‌های نامیرا و قدرت خارق‌العاده: ورنر در *اسطوره‌ها و افسانه‌های چین*، افسانه‌هایی را از *فنگ‌شن‌ین‌آی* روایت می‌کند و درنا جزء یکی از پایه‌های این افسانه‌ها است. شین‌کونگ‌پائو[3] به واسطه شارلاتان‌بازی اقدام به جداکردن سر خود می‌کند و تزویا[4] برای جلوگیری از مرگ او از نامیرای پیر مدد می‌گیرد و نامیرا، درنایی سفید و جوان را مقدر می‌کند و به او ماموریت می‌دهد تا سر شین‌کونگ‌پائو را برگرداند. (ورنر ۲۰۰۵: ۱۱٦) این ماموریت از جانب این نامیرا، بر جایگاه درنا به عنوان واسطه‌ای مطمئن که می‌تواند امور خارج از توانایی افراد را انجام دهد، تاکید دارد و از سویی دیگر حضور درنا در کنار نامیراهای مقدّس که از آوازهٔ بالایی برخوردارند، سبب اعتلاء و شهرت این پرنده نیز شده است. نزدیکی درنا با پادشاه شین‌کونگ‌پائو، جلال و شوکت بسیاری را برای درنا به همراه دارد و از سوی دیگر با خود داشتن و بردن سر این پادشاه نیز دارای اهمیت بسیاری است و برای خود فرد، اُبهت را به همراه دارد. به او تاکید می‌شود که فرصت محدودی برای انجام ماموریت و جلوگیری از تبعات منفی عملکرد شین‌کونگ‌پائو دارد و از او می‌خواهند از فاصله‌ای که سر را بر پشت خود حمل می‌کند، باید آن را به پایین و به نحوی بیاندازد که سر، به طور دقیق بر

1. Tung- Tien Chiao-chu
2. Werner
3. Shen Kung- pao
4. Tzu-ya

www.SID.ir

Archive of SID

بدن شین‌کونگ‌پائو قرار گیرد؛ در نهایت او این ماموریت را به اتمام می‌رساند. (همانجا) در این افسانه نقل است که درنا سر شین‌کونگ‌پائو را بر پشت خود حمل و با خود می‌برد و در اصل این یک باور دیرین است که پرندگان کوچک بر پشت درناها به هنگام کوچ سالیانه می‌نشستند. (کویاجی ۱۳۸۰: ۷۶) ورنر در افسانهٔ نبرد شن سرخ، نزاع بین نامیرای پیر و چانگ‌شوآ[1] را شرح می‌دهد و در آنجا نیز درنای سفید جوان، مأمور نامیرای پیر برای دورکردن چانگ‌شوآ می‌شود و درنا با گرز جواهرنشان خود با موفقیت آن را انجام می‌دهد. (همان: ۱۱۸) حمل کردن سر بر پشت توسط درنا، بازتاب عملکرد طبیعی این پرنده است که چینیان از این پرنده می‌دیدند؛ درناها پرندگان کوچکتر و یا سنگ را در ضمن مهاجرت‌های خود بر پشت خود از یک سرزمین به سرزمین دیگر انتقال می‌دادند و تیت پیتر نیز در کتاب خود در معرفی این پرنده به آن اشاره می‌کند. (۲۰۰۷: ۳۳) احترام فراوان را از در برکردن ردای بلند با نقش درنا، نیروی سحرآمیز و جادویی درنا در بازگرداندن حیات و نیز باور به قدرت این مرغ و خروج پیروزمندانه از نبردها با حضور این پرنده، تندروتر و شتابان‌تر بودن درنا از همه دوندگان و روندگان که سبب واگذاردن مأموریت‌های حیاتی و باور به کامیابی و به‌روزی و شکوه از صفت درمانگر بودن این ماکیان است، قابل برداشت است.

سیمرغ

در *ئی‌چینگ* ذکری از سیمرغ دیده نمی‌شود و تنها نام درنا به چشم می‌خورد، امّا به آن صورت که در *فنگ‌شن‌ین‌آی* آمده است، بنابر نقل ایسون[2] در چین و ژاپن ظهور سیمرغ در یک خواب، نمایانگر آمدن یک امپراطور بزرگ یا فرد خردمند است و حتی تصاویر این پرنده نیز می‌تواند حامل سلامتی و زندگی طولانی یا جاودانه برای افراد باشد؛ قابل ذکر است که در چین سیمرغ ماده که پرنده‌ای

1. Chang Shu A
2. Eason

www.SID.ir

Archive of SID

سرخ رنگ است، برآمده از آتش و نماد نیروی فعال یانگ[1]، در ارتباط با خورشید است؛ ولیکن سیمرغ نر سمبل ین[2] است و پرنده‌ای است که در ارتباط با ماه شناخته می‌شود(ایسون ۲۰۰۸: ٦۱)

الف) تناسب سیمرغ و پادشاه: در افسانه‌های چینی مندرج در منظومه *فنگ‌شن‌ین‌آی* پرنده‌ای معادل درنا، به نام «سی‌ان ـ هو[3]» یا «سین ـ هو[4]» بسیار توجه شده است. این پرنده نام خود را از ریشه «سین» یا «سیان» به معنای زاهد گوشه نشین که به نیروی گیاه زندگی بخش، در شمار جاودان‌ها در آمده، گرفته است و مورد توجه نامداران است. بنابر یک داستان چینی حدود سال ٦٦۰ ق.م فرمانروا وئی‌لی‌گونگ[5] با قبایل وحشی درگیر نبرد شد. این فرمانروا نسبت به این پرنده علاقه وافری داشت و بر حسب ارجمندی این پرنده، در پیش سپاه و بر روی ارابهٔ جنگی خود آن را نهاده بود. سپاه مقابل، این عمل فرمانروا گونگ را تمسخر کردند و شکست خوردند. این افسانه رسانندهٔ این مفهوم است که بی‌اعتقادان به نیروی سحرآمیز درنا و شگفت‌کاری‌های او شکست می‌خورند و در مقابل معتقدان به آن، پیروزمندانه به پیش می‌تازند. در این اساطیر، این پرنده به تندروتر و شتابان‌تر بودن شهره است. همین پرنده پهلوان سنتارو[6] را یک‌شبه به جزیره‌ای در ورای اقیانوس که گیاه درمان‌بخش در آن می‌روید، می‌برد و بازمی‌گرداند. (کویاجی ۱۳۵۳: ۳۸) سیمرغ که در محور همنشینی با پادشاه است به دارندهٔ خود، کامیابی و شکوه می‌بخشد و گویی که به‌روزی همدوش با این درنا گام بر می‌دارد.

ب) تناسب سیمرغ، دانایی و قدیس: کویاجی بنابر شواهدی، معتقد است که این پرنده در *فنگ‌شن‌ین‌آی* علاوه بر مطابقتی که با «وارغن» و «مرغوسئن» (درنا در کردهٔ پانزدهم بهرام‌یشت) دارد، با واژه‌های «سین» یا «سئن» ایرانی در اوستا نیز نزدیک است؛ همچنین نام یکی از نخستین پیروان زرتشت، در سلک معتکفان

1. Yang
2. Yin
3. Sien Ho
4. Sen Ho
5. Wei L Kong
6. Sentaro

www.SID.ir

Archive of SID

و دین‌مردان نیز است و به این جهت معنی سیمرغ را علاوه بر نام پرندهٔ افسانه‌ای مشهور، به حکیم و دانائی نیز نوشته‌اند. (کویاجی۱۳۵۳: ۳۹) و بدین ترتیب برحسب دانایی فرا انسانی سیمرغ و نزدیکی همنشینی این پرنده شکوهمند با پارسایان است که گاه پارسایان به صورت این پرنده و گاه عکس آن ترسیم می‌شوند. نکته جالب اینجا است که این ارتباط میان پرنده و قدیس در مرغ رخ(۲) *فنگ‌شن‌ین‌آی* به خوبی به تصویر کشیده شده است؛ زیرا سیمرغ در این منظومه با دارابودن سرشتی دوگانه؛ گاه به شکل یک مرغ و گاه به شکل یک قدیس به نام «ژان‌تنگ‌تائو ژن[1]» در می‌آید. در این افسانهٔ چینی، این پرندهٔ چینی به کالبد این قدیس پارسا درمی‌آید و به پهلوان لی جینگ[2] که گفته می‌شود نزدیک به نقش رستم در *شاهنامه* فارسی است، مدد می‌رساند و جان او را از مرگ حتمی توسط رقیبش نجات می‌دهد. (همان: ۳۸) همان‌طور که یاری‌رسانی‌های سیمرغ در *شاهنامه* خودنمایی می‌کند.

چند پرنده پر آوازه در *منطق‌الطیر* به همراه معانی عرفانی آن

سیمرغ

سیمرغ نقطهٔ ثقل تفکر عطار نیشابوری در سرایش و تنظیم *منطق‌الطیر* بوده است. این پرنده در تاریخ ادبی ایران به دانایی و آگاهی از رازهای نهان شهره است. سیمرغ با نماد آتش در عطار، با سلطان و پادشاه پیوند دارد. پیکرهٔ عظیم، پرهای متلوّن، بال‌های فراخ سایه‌گسترده، سرکشی و سکونت در کوه قاف از ویژگی‌های این پرنده است و عطار آن‌ها را در اشعار خود بر شمرده است.

1. Jan Teng Tao Jen
2. Li Ching

www.SID.ir

Archive of SID

الف) خاستگاه فکری: سیمرغ در متون عرفانی پیش از اسلام به صورت «مرغوسئن» در *اوستا* وجود داشته است و در متون پهلوی به شکل «سین‌مرو» به معنای پیشوا و سرور مرغان و نخستین آفریده، یاد شده است که بر فراز درختی در میان دریای فراخ‌کرت یا فراخگرد آشیانه دارد. (پورداود ۱۳۵۵: ۳۰٤ـ۳۰۳) سیمرغ در *شاهنامه*، مرغی بزرگ، سخن‌گو و چاره‌جو است که رهنموده حقّ و موجب خیر به خلق است (فردوسی ۱۳۷۹، ج۱: ۱۱۰) که نقشی ماوراءطبیعی و مقدّس می‌یابد. (پورنامداریان ۱۳۹٤: ٦۸) بعد از اسلام، این پرنده تنها با شخصیت و ظرفیت بالقوه تأویل‌پذیری اسطوره‌ای خود، به مفاهیم عرفانی نزدیک است و بین خصوصیات ظاهری سیمرغ و جبرئیل نزدیکی می‌یابند. (همان: ۷۱ و ۷۰)

ب) سیمرغ در نزد عطار: مراد حقیقی عطار به غیر از برخورداری از نام نمادین، ویژگی‌های خاصی از این پرنده است که او را در شبکه‌ای از تناسب‌ها و الگوها قرار می‌دهد و سبب تمایز آن می‌شود. نماد به دلیل تعدد مفاهیم و ظرفیت معنایی گسترده، یک یا چند معنای غیرحقیقی و یا مجازی را نیز نمایندگی می‌کند. (خسروی ۱۳۸۷: ٦۷)

ج) الگوی حقّ و ذات لایتناهی: عطار، خصایصی برای سیمرغ ذکر کرده که دلالت بر عدم تعیّن و نامحدود بودن آن است. این مقام اشاره به مرتبهٔ صرافت ذات در حضرت حقّ می‌باشد که نمی‌توان چیزی دربارهٔ آن گفت. عطار دربارهٔ وصف سیمرغ می‌گوید:

در حریم عزت است آرام او　　نیست حدّ هر ز فانی نام او
(یوسفی ۱۳۸۹: ۸۷)

نمونه‌هایی از توصیف‌ناپذیری و دور از دسترس بودن مقام سیمرغ در *منطق‌الطیر* عطار چنین است:

او به سر ناید ز خود آنجا که اوست　　کی رسد علم و خرد آن جا که اوست
(همانجا)

www.SID.ir

Archive of SID

ج) الگوی پرده و حجاب: عطار ذات حقّهٔ حقیقیه را در حجابی سرتاسری و خارج از فهم بشری می‌بیند که در مراتب تجلیّات، خود را به صورت‌های متکثّر به مخلوقات می‌نمایاند. لفظ حجاب، رعایت حریم و فاصله را برای محجوبانش، ضروری می‌سازد. عطار در نمادپردازی خود از کلمات و واژگانی نظیرحریم عزّت، استغراق در کمال عزّ، عدم دسترسی، سایه‌وار بودن استفاده نموده است:

تو بدان کان گه که سیمرغ از نقاب — صد هزاران سایه بر خاک او فکند
آشکارا کرد رخ چون آفتاب — پس نظر بر سایه پاک او فکند
(یوسفی ۱۳۸۹: ۱۱۲)

این اشعار دلالت بر برتری حقّ، ظهور و تجلّی او از ورای حجاب و همچنین مصراع دوم از پیدایش کثرت در اثر تجلّیات، توجه و لطف حقّ حکایت دارد.

د) الگوی ناپیدایی و بی‌همتایی: سیمرغ اسطوره‌ای، نام دارد؛ ولی نشان ندارد و همین ناپیدایی و فرد بودنش، فضایی را برای عطار ایجاد کرده است که بتواند آن را برابر با حقّ تعالی بگیرد:

من کجا سیمرغ را بینم به خواب — چون کنم بیهوده سوی او شتاب
(همان: ۱۰۳)

سلطنت را نیست چون سیمرغ کس — شاه آن باشد که همتا نبوَدَش
زآن که بی‌همتا به شاهی اوست و بس — جز وفا و جز مدارا نبودش
(همان: ۱۰٤)

سیمرغ یکتا و یگانه است و زمانی می‌توان چنین اطلاقی بر او داشت که دومی نداشته باشد. سی پرنده در *منطق‌الطیر* ایفای نقش می‌کنند؛ ولیکن در می‌یابند که یکی هستند تا وحدت کلی برای ایشان حاصل شود. لازمهٔ صفت شاه این است که همتایی ندارد و اهل مدارا و وفاداری به عهد است. شاه در مقام ولایت و پیر طریقت است و راه طریقت را طی کرده است و پیمان و تعهدی دارد که دیگران را به سر منزل مقصود هدایت کند.

ه) کنش مکانی: جایگاه سیمرغ از نگاه عطار، در ابعاد مکانی و مادی ترسیم نمی‌شود و او طریقی دنیایی برای رسیدن به آن نمی‌یابد:

www.SID.ir

Archive of SID

نه بدو ره، نه شکیبایی ازو صد هزاران خلق سودایی ازو
(یوسفی ۱۳۸۹: ۸۷)

پیر معرفت، راه عبور به منزلگه سیمرغ را در هفت وادی سیر و سلوک می‌بیند. (همان: ۹٦)

از دیگر ویژگی‌هایی که عطار از زبان هدهد در خطاب مرغان برای متمایز بودن منزلگه سیمرغ از مادیت می‌بیند، عدم رؤیت آن با چشم بصر است. وی برای درک باطنی قائل به تهذیب و زدودن تعلقات مادی است که بر دل سالک نشسته است و در ارتباط با این معنا از تناسب آئینه با تصویر سیمرغ سخن می‌گوید و از مردان طریق حقّ، آیینه‌وارگی دل را می‌طلبد تا شهود سایه و جمال آن که در واقع تجلیّات ذات حقّ هستند میسّر گردد، نه خود حقیقی سیمرغ.

دیده سیمرغ بین گر نیستت هست آن آیینه دل، در دل نگر
دل چو آیینه منوّر نیستت تا ببینی روی او در دل مگر
(همان: ۱۱۳)

و) تناسب سیمرغ و سایه: عطار از سیمرغ و نقش پر آن سخن گفته است. به اعتقاد وی این پرنده صد هزار سایه بر خاک افکند و همه مرغان سایه‌های اویند و این همان نسبت معنوی و ارتباط عمیق با انسان کامل است؛ این نشان سبب ذوق دیدار سیمرغ برای مرغان گشته است:

صدهزاران سایه بر خاک اوفکند سایه خود کرد بر عالم نثار
پس نظر بر سایه پاک او فکند گشت چندین مرغ هر دم آشکار
(همان: ۱۱۲)

باور عطار بر آن است که سالک باید با گذر از سایه به اصل رسد. این تجلّی‌ها که سایهٔ وجودی حقّ هستند، می‌توانند حجاب و مانعی برای رؤیت واقعی حقّ باشند:

گر همه چل مرغ و گر سی مرغ بود هر چه دیدی سایه سیمرغ بود
سایه از سیمرغ چون نبود جدا گر جدا گویی از آن نبود روا
هر دو چون هستند با هم بازجوی در گذر از سایه وانگه راز جوی
(همان: ۱۱۳)

www.SID.ir

Archive of SID

ز) تناسب سیمرغ و آیینه: عطار متناظر با سایه از تمثیل آیینه نیز استفاده می‌کند و مقصود او از آیینه همان دل است تا نشان دهد تمام ماجراهای مرغان و دیدار آنان با سیمرغ در درون و مقام قلب ایشان واقع شده است.

دیده سیمرغ بین گر نیستت　　دل چو آیینه منوّر نیستت
(یوسفی ۱۳۸۹: ۱۱۳)

رؤیت سیمرغ به شهود مادی رخ نمی‌دهد. این دیدار، رؤیت قلبی و باز شدن چشم بصیرت است. دل، به عالم غیب تعلق دارد و از جنس نور است، از این‌رو تنها دل است که شایستگی شهود متعلقات غیب را دارد.

بط

بط از پرندگان مورد توجه مولوی در *مثنوی* (صرفی ۱۳۸٦: ٦٥) و عطار در *منطق‌الطیر* است.

الف) الگوی حضور همیشگی در آب (طهارت ظاهر): این پرنده دارای ظاهر و پرهای زیبایی است که پیوسته در آب غوطه‌ور می‌باشد و در عین حالی‌که درکنار دیگر همنوعان خود است؛ توجه به خود دارد، همچون زاهدی است که از عبادات و لوازمش تنها طهارت ظاهری را دیده و غرّه به خود در جایگاه اولیاءالله و مشایخ صوفیه برای خود کراماتی قائل است و دل در بند فهم باطن ندارد.

عطار در حکایت گفتگوی بط با هدهد، بیمناکی این سنخ از افراد را از نشستن آلایش بر تنشان به خوبی توصیف می‌کند و در شرح خوش کردن دل به پوسته و غفلت از مغز، از زبان بط چنین می‌سراید:

گفت در هر دو جهان ندهد خبر　　کس زمن یک پاک‌روتر یک پاکتر
کرده‌ام هر لحظه غسلی بر ثواب　　پس جـــاده باز افکنده بر آب
هم چو من بر آب چون استد یکی　　نیست باقی در کراماتم شکی
(یوسفی ۱۳۸۹: ۹۵)

www.SID.ir

Archive of SID

ب) الگوی زیست گروهی و عدم تأثیر از آن: در بیت ذیل عطار بط را مشیر به این سنخ از افراد می‌بیند که با وجود حضور در جمع خیس نمی‌شود و با نگاه‌داری خود، آلودگی‌های مکان ناپاک را نمی‌پذیرد، نظیر زاهدی که در جمع است و چیزی از آلایش‌ها را قبول نمی‌کند:

بط به صد پاکی برون آمد ز آب　　در میان جمع با خیرالثّیاب
(یوسفی ۱۳۸۹: ۹۵)

ج)کنش‌های حرکتی: کنش حرکتی بط ایستادن دائمی و ثابت در جوار آب، توانایی حرکت و در عین حال شستن خود است که در عین این که چیزی از آب او را نمی‌آلاید؛ ولیکن او را قادر می‌سازد تا از آلودگی‌ها جدا شود. این ثبوت در عین تحرّک برای هر موجودی نیست و از این‌رو می‌توان این کنش‌های حرکتی را با کرامت نزدیک دانست و او را نماد زاهدانی شمرد که غم خودش را با آب زهدش می‌شوید و صوفیانی را می‌نمایاند که خود را اهل عبادت و سخت پایبند رفتارهای آیینی نشان می‌دهند و ادعای کرامت را دارند. همدمی با آب به معنای همراهی با رحمت رحمانیّت حقّ است که با زدودن بدی‌ها به همه می‌رسد:

زاهد مرغان منم با رای پاک　　دائمم هم جامه و هم جای پاک
(همانجا)

د) تناسب بط و محدودیت زندگی در آب: عطار در بیان آموزه‌های خود، از تصاویر آب و بط مدد می‌گیرد. بط یک راه را می‌داند و آن هم راه آبی است و با آن خود را پاک می‌کند. او بلد راه است؛ ولیکن مسیر برتر و باطنی عرفان را آگاه نیست.

آن که باشد قله‌ای آبش تمام　　کی تواند یافت از سیمرغ کام
(همان: ۹٦)

ه) تناسب بط و بال: عطار بین بال‌های بط برای پریدن و پرواز نیز تناسبی برقرار کرده است. بط بال دو سمت ندارد و جهت پریدن، دو بال دراختیارندارد و با سیمرغ و مسیرش که حقیقت وطریقت است، همراهی نمی‌کند.

من ره وادی کجا دانم برید　　زآن که با سیمرغ نتوانم پرید
(همان: ۹٦)

www.SID.ir

Archive of SID

خروس

این پرنده هم در آموزه‌های ادیان و هم در اسطوره‌ها دارای جایگاه خاص و مثبتی است. خروس متعلق به فرشته بهمن و نیز از یاران سروش است که از طرف او منادی گذر از تاریکی و آمدن روشنایی می‌باشد. (یاحقی ۱۳٦۹: ۱۷۹) عطار در خطاب هدهد، از خروس به تَذَرو یاد می‌کند. تذرو در *لغت‌نامه دهخدا* به مرغی سخت رنگین تعریف شده است (۱۳۳۵، ذیل واژه تَذَرو) و آن را شبیه خروس دانسته‌اند و یا معادل خروس صحرایی است. خروس به جهت ظاهر خوش، پرهای متلوّن و قامت استوار و نیز سر دادن لحن خوش، دوربین بودن، بر بلندی ایستادن و سر برآوردن به سوی خورشید، مورد ستایش عطار است.

الف) کنش عدم حرکت: عطار علی‌رغم جهات مثبتی که برای خروس برمی‌شمارد، متوجه ناتوانی در پروازش است. همین کنش سبب آن شده تا خروس را نماد کسانی بداند که خود را در چارچوب تعلقات دنیایی اسیر کرده‌اند و می‌گوید:

ای میانِ چاهِ ظلمت مانده　　مبتلای حبس تهمت مانده
(یوسفی ۱۳۸۹: ۸۱)

ب) الگوی بیداری: عطار در نمادپردازی‌های خود از واژگانی که نشانگر الگوی بیداری است استفاده می‌کند. برخوردار از بصیرتی قوی، رهایی از ظلمت و تاریکی با گشودن پلک‌ها و رؤیت نور را میتوان در این کنش مشاهده کرد. از این‌رو مخاطب، آدمی است که به واسطه خبطی، از عرشی که شایسته وی بود، بازمانده و مبتلای کنج این دنیای سفلی شده است.

خویش را زین چاه ظلمانی برآر　　سر ز اوجِ عرشِ رحمانی برآر
(همانجا)

ج) تناسب خروس و چاه و ظلمت: استفاده از این چاه ظلمت نیز بی مناسبت نیست و تشبیهی است که بین دنیا و چاه تاریک برقرار کرده و اندیشه طلب در وی، می‌تواند او را از تاریکی تن و ظلمت دنیا برهاند و به وی نوید نور و روشنایی دهد و با تلاش و کوشش، به اوج رحمانی برساند.

www.SID.ir

Archive of SID

هم چو یوسف بگذر از زندان و چاه تا شوی در مصر عزت پادشاه
(یوسفی ۱۳۸۹: ۸۲ـ۸۱)

د) تناسب خروس و چشم دوربین: عطار از تصاویر خروس و چشم‌های دوربین برای بیان آموزه‌های خود بهره می‌جوید و تنها این چشمان دوربین است که تجلیات وسیع خداوند را می‌بینند؛ اما چشمان خروس، توان مقابله با انوار شدید این تجلی را ندارد و ازاین‌رو چشم بر هم می‌نهد و تنها در جایگاه پیک خورشید، به دمیدن در نفیر خود برای بیداری غافلان بسنده می‌کند.

مرحبا ای خوش تذرو دوربین چشمه دل غرق بحر نور بین
(همان: ۸۱)

نتیجه

بررسی و مقایسه میان متون عرفانی دو کتاب *ئی‌چینگ* و *فنگ‌شن‌ین‌آی* و نیز نمادپردازی عرفانی در *منطق‌الطیر* از چند جهت صورت گرفته است، اولین وجه قیاس، در خصوص نام‌های پرندگانی است که در آن دو اثر چینی و *منطق‌الطیر* به کار برده شده است. دومین وجه مقایسه، کاربردهای این پرندگان در حوزهٔ عرفانی است. سومین وجه مقایسه در خصوص کارکردهایی است که در آن دو اثر عرفانی چینی و *منطق‌الطیر* از این پرندگان ذکر شده است و در نهایت با توجه به این سه وجه و حوزه، بحث عرفان و به خصوص عرفان عملی و سیروسلوک، تحلیل و نتیجه‌گیری صورت می‌گیرد.

توجه به مظاهر دنیای مادی نظیر پرندگان و ویژگی ممتازی که در پرواز پرندگان و معلق بودنشان بین زمین و آسمان دیده می‌شود، زمینه‌ای برای توجه خاص اندیشمندان و بویژه عرفاء بوده است که از پرواز آن‌ها ذهن خود را به رهایی روح از اسارت تن و پیوستن به اصل و مبداء حقیقی سوق داده‌اند.

از غاز در *ئی‌چینگ* بیان رفته است و در *منطق‌الطیر* عطارنیشابوری از بط سخن آمده است؛ ولیکن در متن *فنگ‌شن‌ین‌آی* نمونه‌ای که مطابق با این پرندگان

www.SID.ir

Archive of SID

یا از گونه‌های نزدیک به آن باشد، ذکری نیامده است. غاز در *ئی‌چینگ* نماد سالکی است که توان معنوی و مشی او مثالی برای دیگران در این طریق است و بط در اندیشهٔ عطار با فریفتگی نسبت به خود نمادی برای هم‌نوعان خود است و در سطح دید ظاهری خود محدود شده‌اند. هر دو در مسیر سلوک خود درگیر انتقادهایی می‌شوند؛ ولیکن غاز با نگاه به سوی هدف، به پرواز به سوی آن می‌نگرد. بط هر چند شوق برای سیر در راه را دارد، اما محصور در توانایی‌ها و وابستگی‌های خود است و در عین حال غاز توان و قدرت رهایی از تعلقات را دارد. هر دو سرخوش از تلاطم‌های وجودی خود هستند؛ اما این سرگردانی برای غاز شناخته شده است و به این سرگردانی به عنوان لازمه این هجرت می‌نگرد. التزام به طهارت از دیگر اشتراکاتی است که به چشم می‌آید که برای غاز در کنار تقیّد به ظاهر، طهارت و تهذیب باطنی را با پای نهادن در مسیر صعب سلوک به جای می‌آورد و برای بط به نحو افراطی محدود در طهارت ظاهر می‌شود. کرامت برای غاز با پرکشیدن به سوی برترین‌ها و گذر از طریق و پرواز طولانی و فراز و فرود بر صخره‌های صعب و ساحل آرام قابل اطلاق است و برای بط با ایستادن بر روی آب توصیف می‌شود. تلاش برای رسیدن به غایت، نیازمند تلاش در حد توان است که برای یکی در پهنه فراخ آسمان و برای دیگری بر برکه‌ای از آب حاصل می‌شود.

در *منطق‌الطیر* عطار به پرنده اساطیری سیمرغ که دارای نام‌های متفاوت نزد اقوام دیگر است، توجه نشان می‌دهد. سیمرغ در فضایی که عطار ترسیم می‌کند، ماوراءطبیعی و رمزی از ذات حق است و دور از دسترس آدمیان است. در صفاتی که اندیشمندان و عرفاء *فنگ‌شن‌ین‌آی* از این پرنده برمی‌شمرند، توجه به متفاوت بودن آن از دیگر پدیده‌های مادی و آثارشان به چشم می‌خورد و به جاودانگی، قداست، بزرگ پیکری و بسیار نیرومندی توصیف می‌شود و *منطق‌الطیر* عطار در این ویژگی‌ها با منظومه فوق‌الذکر سهیم است. در این اندیشه، سی‌ان ـ هو یا سیمرغ از قدرت برتری برخوردار است که شهریاران و نامداران و

www.SID.ir

Archive of SID

دلیرمردان آرزوی آن را دارند، اما آرزوی محالی که هیچ‌گاه به حصول آن نائل نمی‌آیند؛ ولیکن قرار گرفتن در سایه پرتوی از فرّ آن، می‌تواند افراد را به سوی کامیابی و بهروزی برساند و عدم بهره از این فرّ الهی نمی‌تواند فرد را به مقصود رساند و در طی سلوک روحانی خود، قادر به آزاد ساختن روح خود از اسارت جسم و دنیای خاکی نخواهد بود. جاودانگی از دیگر ویژگی‌هایی است که در نمادپردازی این دو متن ادبی چین و ایران به چشم می‌آید که منبعث از دانایی فرا انسانی سیمرغ است که می‌تواند مبین آگاهی و پی بردن روح انسانی به اسارت و غربت خود در این دنیای مادی و نیز به موانع بازگشت به وطن اصلی باشد. در چین سی ان–هو به درنا نیز گرفته شده است که از نظر ظاهری مشابهت با ظاهر پرنده افسانه‌ای سیمرغ دارد؛ ولیکن حرکت دسته‌جمعی درناها در فصول برای اختیار کردن سکنای مناسب، یکی دیگر از تشابهاتی است که در این دو تفکر مورد استفاده قرار گرفته است که مسافت‌های بسیار طولانی و با صعوبت و سختی بسیار که در طی پرواز پشت سر گذاشته می‌شود، نزدیک است با طریقی که سالک باید برای رسیدن حقیقت و خویشتن خویش بپیماید و روح خود را با ریاضت و جهاد اکبر با نفس اماره و آزادی از تعلقات کالبدی جسم به طیران درآورد. اگرچه استفاده از این پرنده افسانه‌ای در نزد مولفان *فنگ‌شن‌ین‌آی* و عطار در بعد و جنبه اهورایی و مقدس‌گونه آن دیده می‌شود؛ اما سرشت دوگانه سیمرغ که گاه در *فنگ‌شن‌ین‌آی* به شکل مرغ و گاه در تصویر قدیسی به نام ژان تنگ تائو ژن در می‌آید، در نزد عطار دارای نمونه متناظری نیست.

بین سیمرغ و درنا شباهت‌هایی وجود دارد که سبب در نظرگرفتن یکسانی‌هایی مابین آن‌ها است. در افسانه‌های چینی و ایرانی برای سیمرغ بال‌های کشیده و بلند نقل شده است که آن را برای پروازهای طولانی و در عمق آسمان آماده می‌سازد و این ویژگی‌ها برای درنا نیز تصویر گشته است. درنا دارای ویژگی‌های خاصی همچون نماد سلامتی است و برای صاحبان خود شکوه، سربلندی و به‌روزی را به ارمغان می‌آورد که با صفات ذکر شده آن در افسانه‌های

www.SID.ir

Archive of SID

فنگ‌شن‌ین‌آی مطابقت دارد. این نوع از پرنده در اندیشه‌پردازی عرفانی عطار جایگاهی ندارد؛ ولیکن این نقش معروف در منظومه چینی دیده می‌شود و در متن *ئی‌چینگ* به صورت مستقل و به عنوان پرنده‌ای اجتماعی و تأثیرگذار مورد توجه واقع شده است. بنابر نوشته عطار در *منطق‌الطیر*، سیمرغ نیز به جهت صفاتی که با خود دارد در جایگاه آرزومندان می‌نشیند و بر دل و اندیشه مرغان سایه انداخته است و از این‌رو مرغان خواستار وصال آن می‌شوند.

در منظومه *فنگ‌شن‌ین‌آی* و متن *ئی‌چینگ*، صفاتی که برای درنا آمده، مثبت است و بر جنبه تقدّس‌گونهٔ آن تاکید دارد و برای مفاهیم عالی و گاه ملکوتی استفاده شده است و در قلمرو ویژگی‌های متافیزیکی سیر می‌کند، و از این جهت اختلافی نیز بین این متون و *منطق‌الطیر* عطار دیده نمی‌شود.

اطلاق مرغ بامدادی و سحرگاهی تنها در اختیار خروس قرار می‌گیرد که از منظر مولفان متون چینی و صاحب *منطق‌الطیر* بسیار مورد توجه است و به بعد مثبت آن توجه شده است. دقت به خصوصیات ظاهری این پرنده در شکل‌گیری تفکرات هر دو طرف نقش داشته است و من جمله این ویژگی‌ها، نوای طرب-انگیز این پرنده به وقت سحر که او را به سحرخیزی شهره ساخته و در هر دو تفکر مورد توجه قرار گرفته است. اولین صفت را دوربین بودن آن می‌داند و معتقد است که این سنخ از افراد که خروس نماد آنان می‌باشد، متوجه و نگران به مقصد هستند و در سفر دل، احتیاج به توشه معنوی را نیز ضرورت می‌یابند؛ هرچند این دسته از آدمیان در فضای بین نور و ظلمت در سرگردانی‌اند؛ اما درون و روح او به سوی نور که خود از آن برآمده گرایش دارد و پرتوافشانی ظریف خورشید را در در کنار زدن پرده‌های سترگ تاریکی تواناتر می‌یابد و نوایی را از وجودش سر می‌دهد که از حقّ تعالی برگرفته شده است و در هوی و به طلب او، صدای خود را در سراسر گیتی می‌گستراند. در عین حال عطار معترف به زمین‌گیرشدن این پرنده است و با تذکر از این سنخ از افراد می‌خواهد تا خود را از این ظلمت‌کده جدا سازند که صرف مقصدبین بودن، آگاهی و فریاد طلب سر

www.SID.ir

Archive of SID

دادن، فرد را به هدف نمی‌رساند و از این منظر مولفان چینی خطوط مشترکی را با عطار دنبال می‌کنند. در متن *فنگ‌شن‌ین‌آی* ارتباط بین طلب برای بهره معنوی و دریافت آن با بلعیدن خورشید توسط مرغ بامدادی وجود دارد و انوار وابسته به خورشید و گرایش مرغ بامدادی به سوی آن آمده است.

تأثیرات این دو کتاب بر فرهنگ ایرانی زمان عطار، با توجه به دادوستدهای فرهنگی میان چین و شرق کشورهای اسلامی، هم در حوزهٔ توجه به مباحث عرفانی و معنوی و اندیشه‌هایی نظیر مفهوم جاودانگی، فراتر رفتن از طبیعت، توجه به امور پایدار و ماندگار، مورد نظر قرار دادن مسائل اخلاقی و عدم توجه به زودگذری دنیا بوده است. البته همه این مفاهیم مورد تاکید مذهب اسلام و مورد توجه مسلمانان قرار داشته است. اما به طور خاص، می‌توان به تأثیرپذیری در حوزهٔ نمادپردازی و کاربرد پرندگان خاص و استناد برخی از خصوصیات عرفانی به آن‌ها و استفاده از آن در سیروسلوک و تربیت مرید اشاره کرد. هر چند ذوق شخصی و استنباط‌های عطار در کاربرد این واژگان، با توجه به مذهب اسلام و عرفان اسلامی تغییراتی را در کارکرد این مفاهیم ایجاد کرده است.

پی‌نوشت

(۱) دینی منسوب به لائوتسه[1]، حکیم باستانی چینی، که نقل است در قرن شش پیش از میلاد می‌زیسته و کتابی به نام «*تائوته چینگ*»[2] را نگاشته است. اندیشه این حکیم پیرامون تائو که به معنای طریقت و قانون ثابت جریان اشیاء و اصلی مطلق و شناخته ناشدنی و قدیم است و همه چیز از آن منشاء گرفته است. (ایزوتسو ۱۳۹٤: ۳۱۲و۳۰۹، ۲۹۹)

(۲) در حماسه چین گزارش همانندی درباره پرنده‌ای به نام رخ آمده است که با «لی جینگ» قرینهٔ چینی رستم پیوند دارد. این پرنده‌ی شگفت به شکل پارسایی در می‌آید و به «لی جینگ» یاری می‌رساند و جان او را نجات می‌دهد. (کویاجی ۱۳۵۳: ۱۳)

1. Lao Tzu
2. Tao Te Ching

www.SID.ir

Archive of SID

کتابنامه

ایزوتسو، توشیهیکو. ۱۳۹٤. *صوفیسم و تائویسم*. ترجمه محمدجواد گوهری. چ٦. تهران: روزنه.

بیرل، آن. ۱۳۹٤. *اساطیرچین*. ترجمهٔ عباس مخبر. چ۳. تهران: مرکز.

پورداود، ابراهیم.۱۳۵۵. *فرهنگ ایران باستان*. چ۳. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

پورنامداریان، تقی.۱۳۹٤. *دیدار با سیمرغ*. چ٦. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ترابی، حسن. ۱۳۷٦. «پیوندهای فرهنگی ـ تاریخی ایران و چین». *فصلنامهٔ چشم انداز ارتباطات فرهنگی*. س۱. ش۵. صص۲۱-۱٤.

ثروتیان، بهروز. ۱۳۹۲. *شرح راز منطق‌الطیر*. چ۲. تهران: امیرکبیر.

خسروی، حسین. ۱۳۸۷. «نگاهی به نمادپردازی عطار در *منطق‌الطیر*». *فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س٤. ش۱۲. صص۷۹-٦۵.

داگلاس، آلفرد. ۱۳۷٦. *ئی‌چینگ*. ترجمهٔ سودابه فضایلی. چ۷. تهران: ثالث.

دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۳۵. *لغت‌نامه*. ج۱٤. چ۱. تهران: دانشگاه تهران.

صالحی، کوروش.۱۳۹۱. «جایگاه خوارزم در جغرافیای اقتصادی جهان اسلام». *پژوهش‌نامهٔ تاریخ اجتماعی و اقتصادی*. س۱. ش۱. صص۷۷-٦۳.

صرفی، محمدرضا. ۱۳۸٦. «نمادپرندگان در *مثنوی*». *فصلنامهٔ پژوهش‌های ادبی*. س۵. ش۱۸.صص۷٦-۵۳.

طائفی، شیرزاد، کوی بوبین و علیرضا پورشبانان. ۱۳۸۹. «چین در منشور شعرپارسی». پژوهش‌های ادب عرفانی (*گوهرگویا*). *س٤. ش۳ (پیاپی ۱۵). صص۱٦۰-۱۳۷.*

ظفرمند، جواد و نجمه دستغیب. ۱۳۹۵. «مطالعهٔ تطبیقی نقوش پرنده سفالینه‌های ایران در دورهٔ عباسی و سفال‌های چین». *فصلنامهٔ علمی نگره*. ش۳۸. صص۱۱۸ـ۱۰٦.

فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۷۹. *شاهنامه*. به کوشش سعید حدادیان. ج۱. تهران: قطره.

قلی‌زاده، خسرو. ۱۳۸۹.«خاستگاه سیمرغ از دیدگاه اسطوره‌شناسی تطبیقی». *مجلهٔ پژوهش‌های ادبی*. ش۲۸. صص۹٦ـ٦۱.

کریستی، آنتونی. ۱۳۷۳. *اساطیرچین*. ترجمهٔ باجلان فرخی. چ۱. تهران: اساطیر.

کویاجی، جهانگیرکوورجی. ۱۳۸۰. *بنیادهای اسطوره و حماسه ایران*. گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه. چ۱. تهران: آگاه.

www.SID.ir

Archive of SID

کویاجی، جی.سی.۱۳۵۳. *آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان*. ترجمه جلیل دوستخواه. چ۱. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

نایب‌زاده، راضیه و صمد سامانیان. ۱۳۹٤. «اژدها در اسطوره‌ها و فرهنگ ایران و چین». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س۱۱. ش۳۸. صص ۲٦۹ـ۲۳۵.

نیشابوری، عطار ۱۳۸۵. *منطق‌الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ۱. تهران: انتشارات سخن.

یاحقی، محمدجعفر.۱۳٦۹. *فرهنگ اساطیر*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی سروش.

یوسفی، محمدرضا. ۱۳۸۹. *از سی‌مرغ تا سیمرغ*. چ۱. قم: زلال کوثر.

یو ـ لان، فانگ.۱۳۸۰. *تاریخ فلسفهٔ چین*. ترجمهٔ فرید جواهرکلام. چ۱. تهران: فرزان روز.

هاندا، کوائچی. ۱۳۵۰. «مذاهب ایرانی در چین از خلال منابع چینی». *بررسی‌های تاریخی*. س٦. ش۳. صص٤۰ـ۲۷.

English sources

Eason, Cassandra. 2008. *Fabulous creatures, mythical monsters and animal power symbols*. Printed in the United States of America.

Tate, Peter. 2007. *Flights of fancy: birds in myth. legend and superstition*. Originally published in London: Random House.

Werner, E.T.C. (2005/1384SH). *Myths and Legends of čina*. London.

www.SID.ir

Archive of SID

Reference

Birrell, Anne. (2015/1394SH). *Asātīre Čīn (Chinese myths)*. Tr. by Abbās Moxber. 3rd ed. Tehrān: Markaz.

Christie, Anthony. (1994/1373SH). *Asātīre Čīn (Chinese mythology)*. Tr. by Bājlān Farroxī. 1st ed. Tehrān: Asātīr.

Dehxodā, Alī-akbar. (1956/1335SH). *Loqat-nāme*. 14th Vol. 1st ed. Tehrān: University of Tehran .

Douglas, Alfred. (1997/1376SH). *Ī Čīng (The oracle of change: How to consult Iching)*. Tr. by Sūdābeh Fazāyelī. 7th ed. Tehrān: Sāles.

Feng, Youlan. (2001/1380SH). *Tārīxe Falsafe-ye Čīn (A short history of chinese philosophy)*. Tr. by Farīd Javāher Kalām. 1st ed. Tehrān: Farzān Rūz.

Ferdowsī, Abo al-qāsem. (2000/1379SH). *Šah-nāmeh*. With the Effort of Sa'īd Hadādī-yān. 1st Vol. Tehrān: Qatreh.

Hāndā, Kovā'ečī. (1971/1350SH). "Mazāhebe Īrānī dar Čīn az Xelāle Manābe'e Čīnī". *Historical studies*. 6th Year. No. 3. Pp. 27-40.

Izutsu, Toshihiko. (2015/1394SH). *Sūfīsm va Tā'o'īsm (Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts)*. Tr. by Mohammad-javād Gowharī. 6th ed. Tehrān: Rowzane.

Kūyājī, Jahān-gīr Kūvarjī. (1974/1353SH). *Ayīnhā va Afsānehā-ye Īrān va Čīne Bāstān (Mirrors and myths of ancient Iran and China)*. Tr. by Jalīl Dūst-xāh. 1st ed. Tehrān: Šerkate Sahāmī-ye Ketābhā-ye Jībī.

Kūyājī, Jahān-gīr Kūvarjī. (2001/1380SH). *Bonyādhā-ye Ostūre va Hemāse-ye Īrān (Foundations of Iranian Myth and Epic)*. Reporting and editing by Jalīl Dūst-xāh. 1st ed. Tehrān: Āgāh.

Nāyeb-zāde, Rāzīye. Sāmānī-yān, Samad. (2015/1394SH). "Eždehā dar Ostūrehā va Farhange Īrān va Čīn" (Dragon in the myths and culture of Iran and China). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 11th Year. No. 38. Pp. 235-269.

Neyšābūrī, Attār. (2006/1385SH). *Manteqo al-teyr*. Ed. by Mohammad-rezā Šafī'ī Kadkanī. 1st ed. Tehrān: Soxan.

Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (1976/1355SH). *Farhange Īrāne Bāstān*. 3rd ed. Tehrān: University of Tehran.

Pūr-nāmdāri-yān, Taqī. (2015/1394SH). *Dīdār bā Sīmorq*. 6th ed. Tehrān: Institute of Humanities and Cultural Studies.

Qolī-zāde, Xosrow. (2010/1389SH). "Xāst-gāhe Sīmorq az Dīd-gāhe Ostūre-šenāsī-ye Tatbīqī". *Journal of Literary Research*. No. 28. Pp. 61-96.

www.SID.ir

Archive of SID

Sālehī, kūroš. (2012/1391SH). "Jāy-gāhe Xārazm dar Joqrāfīyā-ye Eqtesādī-ye Jahāne Eslām". *Journal of Social and Economic History*. 1st Year. No. 1. Pp. 63-77.

Sarfī, Mohammad-rezā. (2007/1386SH). "Namāde Parandegān dar Masnavī". *Quarterly Journal of Literary Research*. 5th Year. No. 18. Pp. 53-76.

Servatīyan, Behrūz. (2013/1392SH). *Šarhe Rāze Manteqo al-teyr*. 2st ed. Tehrān: Amīr-kabīr.

Tā'efī, Šīrzād. (2010/1389SH). "*Čīn dar Manšūre Še're Pārsī*". 4th Year. No. 3. Serial Number 15. Pp. 137-160.

Torābī, Hasan. (1997/1376SH). "Peyvandhā-ye Farhangī - Tārīxī-ye Īrān va Čīn". *Cultural Communication Perspectives Quarterly*. 1st Year. No. 5. Pp. 14-21 .

Xowsravī, Hoseyn. (2008/1387SH). "Negāhī be Namād-pardāzī-ye Attār dar Manteqo al-teyr". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 4th Year. No. 12. Pp. 65-79.

Yāhaqī, Mohammad-ja'far. (1990/1369SH). *Farhange Asātīr*. Tehrān: Soroush Cultural Studies and Research Institute.

Yūsefī, Mohammad-rezā. (2010/1389SH). *az Sīmorq tā Sīmorq*. 1st ed. Qom: Zolāle Kowsar.

Zafar-mand, Javād and Dastqeyb, Najme. (2016/1395SH). "Motāle'ate Tatbīqī-ye Noqūše Parande Sofālīnehā-ye Īrān dar Dore-ye Abbāsī va Sofālhā-ye Čīn". *Scientific Quarterly*. No. 38. Pp. 106-118.

www.SID.ir