سیمرغ منتشر

عباسی داکانی، پرویز

«تفسیری بر دو بیت«منطق الطیر»به مثابه‏ مدخلی اساسی بر رمزشناسی این منظومه» پرویز عباسی داکانی‏

«ابتدای کار سیمرغ ای عجب‏ جلوه‏گر بگذشت در چین نیمشب

در میان چین فتاد از وی پری‏ زان سبب پر شور شد هر کشوری»

سیمرغ کیست؟چین کجاست؟چرا نیمشب برای‏ تصویر نزول سیمرغ و عبور او انتخاب شده است؟پر سیمرغ رمز چیست،و افتادن پر در چین به چه‏ معناست؟چه نسبتی است میان افتادن پر و پر شور شدن جهان؟چرا سیمرغ،چین را برای عبور خود انتخاب کرده،و فی المثل بر روم نگذشته است؟

در این جستار کوشش آن است تا در حد ممکن به‏ پاسخ سؤالهای فوق بپردازیم،و جوابی برای این‏ پرسشها و پرسشهای احتمالی دیگر در این باب ارائه‏ نماییم.

زبان عارف بزرگی همچون شیخ فرید الدین عطار نیشابوری زبان رمزی است.در تلقی رمزگرایانه عطار، «خدا»در هیأت«سیمرغ رمزی»مکاشفه می‏شود.در حکمت اسلامی ظاهرا نخست بار این تصویر رمزی را در«رسالة الطیر»شیخ الرئیس ابو علی سینا مشاهده‏ می‏کنیم.در«رسالة الطیر»ابن سینا،پرندگان جستجو پس از طی وادیهای مختلف و عبور از هشت کوه به‏ شهری در فراز کوه نهم می‏رسند که جایگاه پادشاه‏ پرندگان«ملک اعظم»است.این ملک اعظم مرغان‏ بی‏شک همان سیمرغ«منطق الطیر»و یا شبیه به‏ اوست.(1)

اندیشه وجود مرغی بس بزرگ که پادشاه پرندگان‏ است،در اسطوره‏ها و افسانه‏های بسیاری از ملل به‏ صور مختلف روایت شده است.

میر چاالیاده دین پژوه و اسطوره‏شناس برجسته‏ معاصر از پرنده‏ای شبیه سیمرغ در آمریکای شمالی‏ گزارش می‏دهد:«در آمریکای شمالی موجود اعظم‏ آسمانی علی العموم با صورت مردم‏نما و اساطیری رعد و مظهر باد که پرنده بزرگی است،یکی می‏شود.آن‏ مرغ چون بال زند،بال می‏خیزاند،و آذرخش زبان‏ اوست».(2)

کلمه سیمرغ در اوستا به صورت مرغوسئن بوده‏ است،متشکل از«سین»و«مرغ».«سین»بعدها در تطور تاریخی زبان فارسی دری به«سی»تبدل یافته‏ است.این واژه نشان عددی نیست،بلکه در«اوستا»به‏ معنای«شاهین»به کار رفته است.جالب آنکه یکی از مورخین و اندیشمندان یونانی در قرن اول میلادی‏ خدای زرتشتیان را به صورت«شاهین»توصیف‏ می‏کند.«خداوند را سری است مانند سر شاهین. اوست نخستین،فناناپذیر و جاودانی.نه از کسی تولد یافت و نه چیزی است قابل تقسیم.بی‏مانند و بی‏نظیر است.آفریننده چیزهای نیک و خود برترین نیکی‏ است.فریفته نشود و خردمندترین خردمندان است. اوست پدر نظم و آیین و عدالت».(3)

در عرفان سایر ملل نیز تصور«ذات مطلق»به صورت‏ پرنده دارای سابقه است.«عقاب»را تمثیلی دانستن از قدرتی ماورایی که تقدیر عالمیان را رقم می‏زند،در عرفان معاصر نیز مشاهده می‏شود.دون خوان عارف‏ پیر سرخپوست می‏گوید:«قدرتی که سرنوشت‏ موجودات زنده را رقم می‏زند،عقاب نامیده می‏شود.نه‏ به خاطر اینکه عقاب است یا ربطی به عقاب دارد.بلکه‏ به نظر بیننده چون عقاب قیرگون عظیمی پدیدار می‏شود که همچون عقاب ایستاده،و بلندی آن سر به‏ فلک کشیده است.».(4)

تصویری که متون زرتشتی از سیمرغ رمزی ارائه‏ می‏دهند،این امکان را داشته است تا با تصویر دیگری‏ در ادبیات هند و ایرانی جمع گردیده و تصویر جدیدتری پدید آورد.آن تصویر دیگر،تصویر سیمرغ در «کلیله و دمنه»است.داستان«طیطوی و وکیل دریا» می‏توانسته منبعی برای رسالة الطیرها باشد.در این‏ داستان،«طیطوی»ها مورد غضب«وکیل بحر»قرار می‏گیرند.آنان به اعتراض و شکایت به نزد«سیمرغ» می‏روند و می‏گویند«اگر در انتقام جد ننمایی،بیش از این شاه مرغان نتوانی بود».«سیمرغ»از«وکیل بحر» می‏خواهد که طیطوی‏ها را نیازارد،و او که با خشم و قدرت«سیمرغ»آشناست،تخمهای«طیطوی»ماده را بدو باز پس می‏دهد.تصویر سیمرغ در این داستان‏ تصویری رمزی است و در هاله‏ای متافیزیکی قرار دارد.(5)

در«رسالة الطیر»شیخ احمد غزالی،سیمرغ رمزی از خداست.بی‏شک در این انتقال از اسطوره به عرفان، حماسه نیز نقش داشته است.تصویر سیمرغ در شاهنامه حکیم ابو القاسم فردوسی تصویری رمزی و مثالی است.سیمرغ در شاهنامه،رازدان،پیر راه، دارای قدرتهای ماورایی،صاحب بصیرت و دارای ولایت‏ است.(6)این تصویر حماسی،در تلفیق با تصویر اسطوره‏ای«کلیله و دمنه»،و تصور دینی مزدیسنی به‏ عارفی همچون شیخ احمد غزالی اجازه می‏دهد تا سیمرغ را به مثابه رمزی از ذات مطلق خداوندی تصور کند.در داستان پرندگان احمد غزالی نیز از سفر مرغان‏ به سوی سیمرغ سخن به میان است.فنا و وصول‏ مرغان به سیمرغ محور اصلی داستان«احمد غزالی» است.(7)

شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی نیز در داستانهای حکمی خویش به سیمرغ می‏پردازد.تمامی‏ عناصری که بعدها در«منطق الطیر»به خدمت گرفته‏ می‏شوند،پیشتر در آثار سهروردی مطرح می‏شوند و مورد تفسیر قرار می‏گیرند.سهروردی با تفاسیر ویژه‏ خویش از«شاهنامه»،در واقع حلقه واسطه‏ای میان‏ فردوسی و عطار است.زبان سهروردی در آثاری که در آنها به سیمرغ اشارت می‏رود،آشکارا رمزی است: «سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد.بامداد سیمرغ از آشیانه خود به در آید،و پر بر زمین بگستراند.از اثر پر و میوه بر درخت پیدا شود،و نبات به زمین».(8)در رساله صفیر سیمرغ نیز اشارت دیگری به سیمرغ را از سهروردی شاهدیم:

«این سیمرغ پرواز کند بی‏جنبش،و بپرد بی‏پر،و نزدیک شود بی‏قطع اماکن.و همه نقشها از اوست،و او خود رنگ ندارد.و در مشرق است آشیان او،و مغرب از و خالی نیست.همه بدو مشغولند و او از همه فارغ. همه از او پر،و او از همه تهی.و همه علوم از صفیر این‏ سیمرغ است...و غذای او آتش است.هر که پری از آن‏ و بر پهلوی راست بندد و بر آتش گذرد از حریق ایمن‏ باشد،و نسیم صبا از نفس اوست».(9)

البته سیمرغ سهروردی رمز ذات مطلق نمی‏تواند باشد،چرا که سهروردی خود می‏گوید:«هر زمان، سیمرغی از درخت طوبی به زمین آید،و اینکه در زمین‏ بود،منعدم شود معا معا»(10)

به هر روی تلقی ویژه سهروردی از سیمرغ در تلفیق‏ با تصویر توحیدی غزالی از سیمرغ به عطار این امکان را می‏دهد که به بازسازی شگرفی از این تصویر موفق شود.

«خدا»در تلقی سمبلیک عطار،در هیأت«سیمرغ‏ رمزی»مکاشفه می‏شود؛یک پرنده.آدمیان نیز-و فقط ایشان-به هیأت پرندگان کشف و درک می‏شوند.این‏ طرز تلقی ویژه زمینهء همسنخی و همسخنی را فراهم‏ می‏آورد.در اینجا شکاف عظیم تصور دینی-عرفانی از خدا با برداشت فلسفی-علمی از او چهره می‏نماید.

خدای دین خصوصیاتی ویژه دارد.در برابر خدای‏ فلسفه نمی‏توان«سماع»کرد.اما خدای دین و عرفان‏ چنین نیست.او دور و نزدیک،رحیم و با هیبت،قهار و لطیف،ظاهر و باطن،اول و آخر،بخشنده و ستاننده و ...است.

عطار نمی‏کوشد تا وجود سیمرغ را اثبات کند.تنها هستی سیمرغ،به مثابه علت وجودی باشنده‏ها تذکر داده می‏شود.

خداوند در قرآن خود را نور آسمانها و زمین معرفی‏ می‏کند:

«الله نور السماوات و الارض».

(11)

از امام علی(ع)نقل است که در مقام توحید فرمود:

«نور یشرق من صبح الازل فتلوح علی هیاکل التوحید آثاره»

.(12)

در احادیث معراج،آمده است که پیامبر(ص)به‏ همراهی جبرئیل به نهری به نام«نور»رسید.جبرئیل‏ به پیامبر(ص)گفت:«این نهر را جز من احدی از مخلوقات حتی فرشتگان مقرب و انبیاء مرسل ندیده‏ است.من هر روز در این نهر فرو می‏روم و چون بیرون‏ می‏آیم،از بالهایم قطرات نور می‏چکد،آنگاه از هر قطره‏ از این قطرات فرشته‏ای به خواست خداوند خلق‏ می‏شود».(13)

از امامان(ع)نقل است:«خداوند بود زمانی که بودی‏ نبود،سپس مکان را آفرید،و نور الانوار را پدید آورد که از آن تمامی دیگر انوار آفریده شده‏اند،و در آن نور خود را جاری ساخت».(14)

بنا بر این آیات و احادیث،خداوند نور است و مبدأ نور و نورانیت.نور او نیز امری ذاتی است و نه غیر ذاتی.لذا او عین نور است،و روشنایی وجودی از او آغاز می‏شود. در عوض نیستی یا عدم که در ثنویت استعلایی در قطب مخالف وجود قرار می‏گیرد،به دلیل فاصله‏ بی‏نهایتی که با وجود دارد،بی‏نور و ظلمانی است.

تفسیر خاصی که حکما و عرفای مسلمان از این آیات‏ و احادیث ارائه کردند،گونه‏ای وجودشناسی خاص را رقم زد.در این وجودشناسی آفرینش به تابش انوار تشبیه شد.شمس حقیقت مطلق از مشرق هویت غیبی‏ تجلی کرده و با تجلیات خود روشنی را پدید آورده‏ است.در این تلقی ویژه،پدیده‏ها به مقدار دوری و یا نزدیکی‏شان با خداوند به عنوان مبدأ نور،از شدت یا ضعف در هستی برخوردارند.این تلقی ویژه چنان که‏ بعدها خواهیم دید به عطار اجازه می‏دهد تا هستی را به دو قطب روشن و تاریک تقسیم کند.

در برخی از احادیث اسلامی به نزول خداوند اشارت‏ شده است.در حدیث ابن مسعود از پیامبر(ص)درباره‏ قیامت آمده است:«ان الله عز و جل ینزل فی ظلل من‏ الغمام من العرش الی الکرسی...».(15)

در حدیثی از پیامبر(ص)آمده است:

«تنزل ربنا الی السماء الدنیا».(16)

این نزول مورد توجه عرفا بوده است.

عطار نیز جریان خلقت را به نزول سیمرغ و عبور او از چین تشبیه می‏کند:

«ابتدای کار سیمرغ ای عجب‏ جلوه‏گر بگذشت در چین نیم شب...»

در نگاه عطار،جریان پدیداری باشنده‏ها،محتاج‏ نزول سیمرغ از قاف وجود به چین مثالی است.پس در واقع با توجه به این احادیث است که عطار از نزول‏ سیمرغ الوهیت به چین مثالی یا هیولانی سخن‏ می‏گوید.

اما معنای این نزول چیست؟

از امام صادق(ع)نقل است که درباره«نزول خداوند به آسمان دنیا»فرمود:«و لکنه ینزل الی السماء الدنیا بغیر معاناة و لا حرکة.فیکون هو کما فی السماء السابقة علی العرش،کذالک فی سماء الدنیا.انما یکشف عن‏ عظمته،و یری اولیائه نفسه حیث شاء.و یکشف ما شاء عن قدرته،و منظره بالقرب و بالبعد سواء».(17)

خداوند بر آسمان دنیا نزول می‏یابد ولی بدون‏ جنبش و حرکت.او همان گونه که در آسمان بالای‏ عرش است همچنین در آسمان دنیاست.او پرده از عظمت خویش بر می‏گیرد و خود را هر آنگونه که خواهد به اولیای خویش می‏نماید.و قدرت خویش را می‏نمایاند و منظر او در دوری و نزدیکی یگانه است. این تنزل،اساسا تنزلی مکانی نیست،بلکه نزول در خویش است،و نازل و منزل یگانه‏اند.

عارف و شاعر برجسته قرن هشتم هجری سید نور الدین شاه نعمت الله ولی در رساله«نکات»خویش‏ در شرح حدیثی از پیامبر(ص)که فرمود:«ان الله ینزل‏ کل لیلة الی السماء الدنیا»می‏نویسد:«ای ینزل من‏ حضرت الاحدیة الی حضرت الواحدیة.معشوق از عالم‏ کبریایی تنزل فرماید،و عاشق را ترقی بخشاید»(18)

عبد الرحمان جامی در«نقد النصوص»حدیث نزول‏ خدا را از پیامبر(ص)نقل می‏کند:«ان الله تعالی ینزل‏ کل لیلة الی السماء الدنیا فیقول هل من تایب فاتوب‏ علیه؛هل من مستغفر فاغفر له؟»سپس در تفسیر حدیث می‏نویسد:«نه چنان نزولی که مفهوم ماست از انتقال از مکان به مکانی،بل نزولی که او داند،و او خواهد و لایق حضرت او باشد.این جمله بگوید نه‏ همچون گفتار ما،بل چنان که او داند و او خواهد و لایق‏ حضرت او باشد».(19)

این نزول تعبیری از مراتب تجلیات وجود است و قول‏ به تفاوت و تشکیک در مظاهر آن.تفاوت و تشکیک در چشم و دل عرفا،نه در حقیقت وجود که در ظهورات آن‏ است.برخلاف فیلسوفان وجودگرای مسلمان که این‏ تشکیک را در ذات وجود می‏دانند.

یکی از احادیثی که بی‏شک مورد توجه عطار بوده، حدیثی نبوی است بدین مضمون:«ان الله خلق الخلق‏ فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره».(20)خداوند مخلوقات را در ظلمت آفرید.و سپس از نور خود بر آنها پاشید.

عرفا در تفسیر این حدیث،«نور»را به«وجود»،و «ظلمت»را به«عدم»تفسیر می‏کنند.وجود،معارضی‏ جز عدم ندارد؛همچنین نور نیز معارضی جز ظلمت. میان نور و ظلمت«سایه»قرار می‏گیرد.همچنین میان‏ «هستی»و«نیستی»،«امکان»قرار دارد.هستی‏های‏ سایه‏وش،باشنده‏های امکانی‏اند.هستی‏هایی که تنها در پرتو اسم«نور»از اسماء الهی ظهور یافته‏اند.اسم‏ «نور»همان«وجود»حقیقی عینی است که تحقق‏ همه چیز بدوست.بدینسان باطن‏ باشنده‏ها همانا نیستی است.که عدمیت‏ خود را به واسطه اسم«نور»نهان داشته است.ظهور سایه‏ها به واسطه نور است،و نیستی و ظلمت در ذات‏ آنهاست.هر ظلمتی همانا فقدان نور در ذات چیزی‏ است که فاقد نورانیت نهادی است.«ظلمت»همانا در حجاب قرار داشتن وجود یا نور حقیقی است. ظلمت،ظلمت غیریت و فرو رفتن در حجاب انانیت‏ است.معنای خلقت خداوندی در ظلمت،این نیست‏ که در شب یا مکان تاریک آفریدگاری او آغاز شده است. بلکه منظور پیشباشی آفرینش آفریده‏ها در مرتبه علم‏ اوست.از این دید تفسیر این حدیث آن است که‏ خداوند،باشنده‏ها را در علم خود پدید آورده و بدانها وجود علمی بخشیده است.این هستی علمی،نسبت‏ به وجود عینی خارجی دارای پیشباشی است.به دیگر سخن چیستی اشیاء،به گونهء یک پیشباشی در مرتبه‏ علم خداوندی تعین یافته،و سپس از آفتاب وجود مطلق بر آنها قطرات نور پاشیده شده است.(21)

«رش نور»کنایه از افاضهء وجود اضافی بر ممکنات،و «عدم متعقل»در مقابل وجود است.عدمی که جز در مقام تعقل تحققی ندارد.(22)

عدم ظلمت است،و وجود نوریت؛و ممکن الوجود جامع نور و ظلمت.لاجرم ممکن الوجود در ذات خود مظلم است و معدوم و به نور وجود منور و موجود.خلق‏ در این حدیث به معنی تقدیر است،و تقدیر سابق بر ایجاد.و رشّ نور کنایت است از افاضه وجود بر ممکنات.(23)

انسان عدم را با خود به«وجود»می‏آورد.عدم،چیزی‏ نیست.عدم در واقع،عدم ادراک است.و گر نه همه‏ وجود است.

میان نور وجود و ظلمت عدم خطی است موهوم.هر باشنده‏ای از باشنده‏های ممکن نسبتی با نور وجود دارد،و نسبتی با ظلمت عدم.باشنده ممکن از جهت‏ نسبتش با وجود باقی است و از جهت نسبتش با عدم، فانی.حضرت واجب الوجود-جل جلاله-عالم را از عدم به وجود آورده است.عالم در مرتبهء«ضیاء»قرار دارد،که مجمع نور و ظلمت است.و برزخ میان وجود و عدم.ظلمت عالم از جهت عدمیت آن است،و نورانیت‏ آن از جهت پذیرفتن نور وجود.(24)

ظلمت در ذات هستی امکانی است.وجود ممکن‏ به ظلمت موصوف است،و به وسیلهء و به سبب نور وجود است که موجودات ممکن،ظهور می‏یابند.و همانا این‏ ظلمت در هستی امکانی از جهت جنبه عدمی آن‏ است.و پیامبر در اشاره به این موجودات می‏فرماید:

«ان الله خلق الخلق فی ظلمة.ثم رش علیه من نوره»

.(25)

ظلمت عبارت از اعیان ثابته است که برای درک بهتر این آموزه‏ها،باید قدری به عقب برگشت،و به آراء پایه‏گذار متافیزیک نور یعنی سهروردی بازگشت.در متافیزیک اشراقی سهروردی،خدا با رمز«نور»نمایانده‏ می‏شود.او نور الانوار و نور محض و مطلق و مجرد است. سهروردی،جوهر بی‏محل جهان را«هیأت ظلمانی» می‏داند.و جسم را که مرکب از«هیولی»و«صورت» است،برزخ می‏نامد.به دلیل اینکه«هیولی»یا ماده‏ نامتعین جهان به جهت فقر ذاتی عین ظلمت است،و «صورت»به دلیل آسمانی بودن و طلوع و تنزلش از شرق وجود نورانی است و اینک در«جسم»،نور و ظلمت به یکدیگر آمیخته‏اند و از این آمیزش برزخ پدید آمده است.«ظلمت»فقدان و غیبت«نور»است.اگر جهان چونان خلأیی بی‏نور تصور شود،ظلمت محض‏ است.هستی بدون نور مظلم است.برزخ نیز اگر نور خود را از دست دهد،مظلم خواهد بود.بخشنده نور به‏ جواهر،«ماهیات مظلم و هیأتهای ظلمانی»نیستند، بلکه اینها خود معلولات نورند.هستی‏ها بر دو گونه‏اند: هستی‏هایی که نور ذاتی آنهاست و هستی‏هایی که نور بگونه‏ای عرضی در آنها حضور دارد.تنها وجود خداوندی است که نور عین ذات اوست.دیگر هستی‏ها همه نور از او می‏ستانند.جهان در غیبت خدا خلأیی‏ ظلمانی است.با تجلیات نوری اوست که جهان روشن‏ می‏شود و نبض وجود تپیدن می‏آغازد.(26)

برخی از عرفا همچون«نفرّی»شب را رمز مکتومی ذات‏ مطلق یا به تعبیر دینی مرتبه«عماء»تلقی کرده‏اند.

وقتی که خداوند هنوز تجلی نکرده،شب است،و تمامی باشنده‏ها فرو خفته در تاریکی عدمند.شب‏ رمزی است از غیریت مطلق خداوند و باشنده‏ها:«لیس‏ کمثله شی‏ء».در مقابل،روز رمزی است از ظهور و تجلی اوست،و خروجش از مرتبهء عماء و نزولش از مرتبه‏ احدیت به مرتبه واحدیت.(27)

عطار در غزلیات خود به این معنا اشاراتی دارد.

«روی»رمزی از ظهور خداوند است،لذا از آن تعبیر به‏ روز می‏شود.زلف رمزی از کثرات تجلیات اسمایی و صفاتی اوست،و چون سبب نهان شدگی روی در پس‏ خود می‏گردد،از آن نیز تعبیر به شب می‏شود:

«روز و شب چون غافلی از روز و شب‏ کی کنی از سرّ روز و شب طرب

روی او چون پرتو افکند،اینت روز زلف او چون سایه انداخت،اینت شب

گه کند این پرتو،آن سایه نهان‏ گه کند این سایه،آن پرتو،طلب».

(28) از دید عرفا،در عالم انسان،شب و روز رمزهایی از خفا و ظهور خداوندند،و نمادهایی از ظلمت و نور.مبدأ با تصویر شب نمایانده می‏شود و معاد با رمز روز.زیرا شب مستلزم نهان شدگی و پوشیدگی اشیاست و همه‏ چیز در آن پنهان و پوشیده است.هر چه که در شب‏ نهان است،در روز آشکار می‏شود،لذا همگان را نسبت‏ بدان اطلاع حاصل می‏گردد.پنهانی نور و عدم ظهور خداوند در این معنا به رمز با تصویر شب نمایانده‏ می‏شود،و طلوع و تجلی و آشکار شدن او با تصویر رمزی روز بیان می‏گردد.(29)

و اینکه گفته شده که آب حیات در ظلمات است،از دید عرفا اشاره به همین قرار گرفتن ملکوت در باطن‏ ملک و نور در ظلمت است.ملکوت یا دریای نور به‏ دلیل فعال بودن و تأثیرگذاری بر دریای ظلمت یا ملک‏ «آباء»نامیده می‏شود،و دریای ظلمت به دلیل قابلیت و پذیرندگی و انفعال«امهات»خوانده شده است.(30)

عطار خود در«اسرار نامه»از آیینگی«وجود»و«عدم»برای یکدیگر سخن می‏گوید:«نیستی»آیینه«هستی»، و«هستی»آیینهء«نیستی»است.عطار هستی‏های‏ امکانی را معدوم و موهوم دانسته،و آنها را عکس و تصویر و شبحی از تجلی وجود در آیینه عدم می‏داند:

«وجود آیینه است،اما نهان است‏ عدم آیینه را آیینه دان است

چو تو جز عکس یک صورت نبینی‏ همه با عکس خیزی و نشینی

تو پنداری که هر آورد و هر کار از آن عکس است،کز عکسی خبردار

جهان و هر چه در هر دو جهان است‏ چو عکس است و تو را بر عکس آن است

حلول و اتحاد اینجا حرام است‏ و لیکن کار استغراق عام است»

(31) میر چا الیاده متفکر و اسطوره‏شناس برجسته معاصر این قول افراد قبایل ewE را نقل می‏کند که گفته‏اند: «جایی که آسمان هست،خدا نیز هست».(32)الیاده‏ این اعتقاد را تقریبا جهانی می‏داند.(33)الیاده بر آن‏ است که حتی بدون رجوع یا استناد به اساطیر نیز آسمان همچنان و مستقیم نمایانگر استعلا،قدرت و قداست است.(34)آسمان،بیکران و فایق و برتر پدیدار می‏گردد.رمز برتری آسمان از وقوف به ارتفاع‏ بی‏انتهای آن حاصل می‏آید.«متعالی»لزوما صفت‏ الوهیت است.بلندی مقوله‏ای است که انسان بدان‏ دسترسی ندارد.(35)لذا یادآور عجز آدمی است.در اساطیر ایران نیز،روشنایی و نور برآمده از گنبد آسمانهاست.در این تلقی آسمان همچون گنبدی از سنگ تصور می‏شود که روشنی و نور از آن متولد شده‏اند.در آیین«مهر»میترا هنگام تولد به دستی‏ خنجر و به دست دیگر مشعلی دارد.مشعل نشان و نشانه نور و معرفت زاییده از پیدایش مهر است که‏ ژرفای ظلمت را می‏شکافد و روشنی می‏بخشد.خنجر نیز نماد قربانی کردن گاو و آغاز حیات و برکت‏ است.(36)

این معنا را در اساطیر سایر ملل نیز می‏توان دید و سراغ جست.در عرفان اسلامی نیز این معنا مورد اشارت قرار می‏گیرد.برای نمونه به نسفی می‏توان‏ اشارت کرد.

عزیز الدین نسفی عارف شهیر قرن هفتمی تقابل‏ اعتباری و اساطیری ارض و سماء را مورد بحث قرار می‏دهد.او آسمان را عبارت از چیزی می‏داند که‏ «علوی و مفیض»باشد.یعنی آسمان چیزی است که به‏ مرتبه فروتر از خود فیض می‏رساند.از دید او،زمین نیز عبارت از چیزی است که«سفلی و مستفیض»باشد. یعنی نسبت به مرتبه بالاتر از خود حالت قبول و پذیرش‏ و انفعال داشته باشد.(37)

این تلقی ویژه سبب می‏شود تا نزول سیمرغ از جانب‏ آسمان به سوی زمین تصویر شود،و خلقت جریانی‏ عمودی از بالا به پایین تصور گردد.

عرفا،به تمامی مراتب نازله وجود«عوالم لبس» گفته‏اند.حضرت احدیت به تعینات اسمایی و صفاتی‏ خود نزول کرده،و در واقع به این اعتبار تنزل او در خود اوست.در این مراتب،آن ذات به صفاتی متصف شده‏ است.پس در هر مرتبه وجودی اسماء و صفات لباس‏ دیگر بر تن دارند.در عالم عقول،در عالم مثال،و در عالم حس.مقام تنزل ربانی،همانا«نفس رحمانی» است.یعنی ظهور وجود حقانی در مراتب تعینات.(38)

اما معنای رمزی نزول شبانه سیمرغ به چین‏ چیست؟نخست به چین بپردازیم.

می‏دانیم که«چین»دورترین نقطه شرق جهان در جغرافیای آن روز تلقی می‏شده است.و اگر می‏خواستند دورترین نقطه عالم را مثال بزنند،چین را مثال می‏زدند.ضمن اینکه«چین»تداعی کننده، «شکن»نیز هست.جمع این دو معنی را در بیت زیر از حافظ می‏توان مشاهده کرد:

«تا دل هرزه گرد من رفت به چین زلف او زین سفر دراز خود عزم سفر نمی‏کند»

چین در یک شی‏ء در واقع چیزی غیر از خود آن‏ نیست،و بلکه تغییری است در حالت آن نسبت به«من» ناظر.«چین»به معنی«شکن»از خود اصالت ندارد و امری اعتباری و عرضی است.در جغرافیای رمزی و مثالی عطار،سیمرغ در اوج وجود و در عالی‏ترین‏ مرتبه آن قرار دارد که منزل عزّ و استغناست،و در نقطه‏ مقابل او،چین قرار دارد که سویه دیگر وجود است.و به‏ مرتبه ممکنات و تعینات امکانی اطلاق می‏گردد. ظلمت امکانی همین چین است که سیمرغ از آن‏ گذشته و سایهء پرش بر این سرزمین افتاده و از آن پس‏ تمامی جهان پرشور شده است.یک پر؛یک تجلی. عطار در پایان داستان تأکید دارد که:

«هر چه دیدی،سایهء سیمرغ بود».

سیمرغ،واهب الصور است.صورت از عالم اعلا و جهان بالا از آسمان نازل می‏شود،و بر هیولا می‏افتد و حیات و حرکت ایجاد می‏کند.تجلی الهی،گاهی به‏ اسماء جمال و گاهی به اسماء جلال است:

«تجلی گه جمال و گه جلال است‏ رخ و زلف آن معانی را مثال است»

چین به معنای شکن نسبتی نیز با زلف دارد.و زلف‏ مظهر تجلی جلالی است.ویژگی‏های اصلی تجلی‏ جلالی،«قهر»و«بعد»است.در مقابل،«تجلی‏ جمالی»،دارای ویژگیهای«لطف»و«قرب»است.«قهر» و«بعد»در«ظلمت»،«کفر»،«کثرت»و«جسد»ظاهر می‏شود،و«لطف»و«قرب»در«نور»و«وحدت»،در «قرآن کریم»آمده است:

«خلق الموت و الحیاة و جعل‏ الظلمات و النور»

.عرفا آیه را ناظر به تجلیات جمالی و جلالی می‏دانند.(39)

پس عبور سیمرغ از چین،به معنای نزول از مرتبه‏ احدیت به واحدیت و تجلیات اسماء جمالی و جلالی‏ است.ضمنا برای ارائه تصویری مثالی و رمزی از این‏ تجلی«چین»انتخاب شده است و نه فی المثل کشور «روم».می‏دانیم که«چین»در شرق قرار دارد،و شرق‏ در جغرافیای مثالی عطار رمزی از مشرق انوار و تجلیات‏ الهی است.تجلی،دمیدن نور،و طلوع شمس حقیقت، از مشرق مظاهر است.تجلی از مشرق مثالی آغاز می‏شود و نه از مغرب.از دیگر سو؛داستان مشهور نقاشان چینی و رومی می‏تواند مأخذی برای این تلقی‏ به حساب آید.این حکایت را انوری،نظامی و مولوی به‏ نظم کشیده‏اند.امام محمد غزالی نیز این حکایت را در «احیاء العلوم»نقل کرده است.داستان را کما بیش همه‏ می‏دانیم.نقاشان چینی و رومی مسابقه نقاشی دارند. آنها دو دیوار رو به روی هم را بر می‏گزینند تا نقش خود خواسته را بر آن تصویر کنند.رومیان در تمام مدت‏ مسابقه می‏کوشند تا زیباترین رنگها را از هر جای‏ ممکن فراهم کرده و تصویری بدیع و جذاب و دیدنی‏ پدید آورند.اما چینیان در تمام این مدت،کاری جز صیقل زدن دیوار مربوط به خویش ندارند.روزی که‏ رومیان پایان کار خود را اعلام می‏دارند،چینیان نیز کار خویش را اتمام یافته اعلام می‏کنند.

وقتی پرده از میان برداشته می‏شود،نقش نقاشان‏ رومی در دیوار مقابل که اینک در اثر صیقل کاری‏ چینیان،به آیینه‏ای بدل گشته،می‏افتد.نقش‏ منعکس،با تلألو و درخشش آیینه رنگ و جلوه دیگری‏ می‏یابد.و بدین سان چینیان با صیقل کاری برنده‏ مسابقه نقاشی می‏شوند.و این رمزی از عالم و آدم در نسبت با خداست.جهان و انسان از خود چیزی ندارند تا خود را بیارایند.باید از خود تهی شد،و دل را صیقل‏ داد،و به سان آیینه‏ای روبه‏روی اشراقات ربانی گرفت، تا انوار غیبی بر وجود بتابد و فتوحی پدید آید. بی‏تردید نزد عطار،اهل چین صیقلیان این داستان به‏ حساب می‏آیند.به ویژه اینکه اهل صیقل به اشراق‏ مربوط است که با شرق نسبت دارد.(40)

شرق و چین در طرف راست ما قرار می‏گیرند،و نه در طرف چپ.و می‏دانیم که جهتهای چپ و راست دارای‏ معانی سمبلیک‏اند.راست،به معنای درست و صحیح و طبیعی به کار می‏رود؛در حالی که چپ معنی غلط، منحرف،غیر طبیعی،دروغ و ناخالصی دارد.(41)

چپ‏دستی و چپ چشمی امور منفی یا حداقل غیر طبیعی تلقی می‏شوند.اکثریت مردم جهان راست‏ دستند.در سالیان اخیر برخی از روان‏شناسان چپ‏ دست بودن را به مثابه گونه‏ای بیماری تلقی کرده‏اند.

که این امر نیز حکایت از سمبلیک بودن معانی چپ و راست دارد.«چپ و چپ بودن در تمامی زبانهای هند و اروپایی و همچنین در برخی زبانهای دیگر دارای‏ تعبیراتی تحقیرآمیز هستند.در مقابل واژه راست، همواره با راستی و درستی تداعی می‏شود».(42)مسأله‏ برتری راست بر چپ به دوران خورشیدپرستی باز می‏گردد.بسیاری از ملل باستان نظیر ایرانیان، آشوریها،مصریها،یونانیان.رومیها و سرخپوستان کیش‏ «مهر پرستی»را پذیرفته بودند.مشرق محل طلوع‏ خورشید در سمت راست است.(43)راست(مشرق،یا محل طلوع خورشید)طلیعه روز است،و مفاهیمی‏ چون روشنایی،گرمی،بیداری،تولد دوباره،کوشش، دانش و زیبایی را در بر دارد.بر خلاف آن چپ(مغرب‏ یا محل غروب خورشید)نماد فرا رسیدن شب است،و در نتیجه تداعی کننده تاریکی،سرما،ترس،خستگی، ناشناخته‏ها،توهمات و خیالات می‏باشد.در مفهوم‏ کیش پرستش خورشید(مهر پرستی)،طلوع(سمت‏ راست)به عنوان سمبل اشراق معنوی و رویارویی با پروردگار نمود می‏یابد.در صورتی که غروب(سمت‏ چپ)نمادی از روی گرداندن خدا از بندگانش یا پیروزی نیروهای تباهی و هرج و مرج است.از زمانهای‏ ما قبل تاریخ،اجساد مردگان بشر اغلب با سر به سوی‏ مغرب دفن می‏شدند،چون مغرب سرای مردگان تلقی‏ می‏شد.در اساطیر یونان نیز،دروازه اصلی عالم زیرین‏ (نه لزوما دوزخ)در منتهی الیه غرب قرار داشت.(44)

بنا بر«انجیل»،خداوند خوبان را در روز محشر،در سمت راست خود،و شریران را در طرف چپ قرار می‏دهد.

در فرهنگنامه‏های پارسی چپ بودن به معنای‏ ناراست بودن و ناراستی ضبط شده است.نزد سهروردی راست و چپ معانیی سمبلیک می‏یابند. راست رمز جنبه وجوبی و وجودی است،و چپ رمز جنبه امکانی و عدمی.قرار گرفتن سرزمین چین در جهت راست جغرافیایی بدین سان امکانی تاریخی- اساطیری برای تقدس یافتگی به دست می‏دهد. راست،راستی است و خیر،و«سیمرغ مطلق»بی‏شک‏ نسبتی تام و تمام با راستی و خیر دارد.لذا ظهور آن در جغرافیای مثالی-رمزی«منطق الطیر»باید در سمت‏ راست و راستی باشد.(45)

زمین چنان که اسطوره‏شناسان تذکر داده‏اند،هماره‏ در اساطیر آفرینش کیهان نقشی انفعالی دارد.زمین از خود چیزی ندارد،بلکه باید بذر و آبی در آن ریخت تا آنها را پذیرفته و در بطن خود آنها را بپرورد،و بارور و بارآور گردد.زمین در اساطیر هماره به صورت زن و مادر در نظر گرفته شده است.از سوی دیگر زمین‏ نسبتی تام و تمام با«هیولا»ی فلسفی دارد.هیولای‏ اولی جهان یکسره پذیرنده و منفعل است،و«صور»باید از جهان دیگر بر او ببارند تا ماده تعین یابد.گستردگی‏ هیولای اولی زمین آن را هاویه‏ای ظلمانی می‏نماید، چرا که بدون نطفه نور،رحم زمین و هیولی اولی سخت‏ تاریک است.هیولی در این حالت به دریایی ژرف و گسترده و در نیم‏شبی تاریک شبیه است.و این حالت، تصویر چین و ارض وجود پیش از بارش باران اطلاق و صور غیبی است.پر انداختن سیمرغ در میان چین، رمزی از تناسل کیهانی است.«پر»نمادی از نرینگی و «چین»نمادی از مادینگی است،و افتادن پر در میان‏ چین حکایتی کنایی از تناکح و تناسل رمزی.این‏ باروری با فجر زمان و زمان فجر قرین است.این تناکح، ولادت وجود و زمان،و لحظه بدایت همه چیز است. همه چیز نو است.همانندی زن و زمین شخم خورده‏ در اساطیر مورد تأکید است.قوانین«مانو»زن را همچون کشتزار و مرد را همانند بذر می‏دانست.(46)

در قرآن کریم نیز زنان به کشتزار مردان تشبیه‏ شده‏اند:

«نسائکم حرث لکم»

.(47)همذاتی و همگونی‏ زن و زمین در اندیشه اساطیری روشن است.چین نیز نظر به اینکه تداعیگر چین خوردگی است،می‏تواند نماد زمین شیاردار تلقی شود،که فرض بالا را تقویت‏ می‏کند.زمین در این وضعیت،زهدان عظیمی است که‏ درون آن تاریک است،اما دمادم می‏زاید و پدید می‏آورد،و بار خود را فرو می‏گذارد و باری تازه‏ می‏گیرد.امکان باززایی دمادم،زمین را ساحت‏ بذرافشانی آسمان می‏نماید.زمین دمادم می‏زاید.آنچه‏ در تجلی سیمرغ بر چین مهم است،جنبه قدسی این‏ تجلی است.

از ویژگیهای بارز و اساسی امر قدسی آن است که به‏ سرعت پیرامون خود را نیز تقدس می‏بخشد.در نسبت با سیمرغ،چین نیز مقدس می‏گردد،چرا که پر سیمرغ بر آن افتاده است.به زعم عطار پیامبر(ص)با فرمودن:«علم را در چین بجویید»بر این تجلی و قداست یافتگی تأکید داشته است:

«آن پر اکنون در نگارستان چین‏ اطلبوا العلم و لو بالصین ببین»

(48) ضمنا قرار گرفتن پر در چین،و افزوده شدن پر به‏ چین لفظ«پرچین»را نیز تداعی می‏کند،که می‏تواند رمزی از عالم ماده باشد.پرچین حد فاصل میان دو چیز است.برزخ نیز که محل تلاقی نور و ظلمت است، این گونه است.بدین معنا پرچین حایل میان نور و ظلمت،وجوب و امکان،باطن و ظاهر،غیب و شهود،و ملکوت و ملک است.

عرفا خود از اصل«نرینگی»و«مادینگی»در ذات‏ وجود سخن گفته‏اند.تعبیر«نکاح ساری در جمیع‏ ذراری»یا«ازدواج وجودی و معنوی»تأکیدی بر این‏ اصل است.خداوند گنجی پنهان بود.و می‏خواست تا از غیب خفا به ظهور آید.لذا تجلی کرد و تعینات پدید آمدند.بدین ترتیب میان خفا و ظهور وصلتی صورت‏ گرفت،و همین وصلت است که از آن تعبیر به نکاح‏ ساری در جمیع مراتب وجود می‏شود.(49)حکما بر این‏ معنا تأکید داشته‏اند.حکیم ناصر خسرو قبادیانی گفته‏ است:

«آسمان به مثل مردی است،و زمین به مثل زنی‏ است.و موالید از نبات و حیوان،فرزندان این مرد و زن‏اند».(50)

آنچه اصل تأنیث چین را تقویت می‏کند،اصل تأنیث‏ سیاهی و تاریکی است که در اینجا با نماد«نیم شب» بیان می‏شود.

حافظ در«مغنی نامه»خود با تضمین مصرعی از نظامی گنجوی گفته است:

«فریب جهان قصه روشن است‏ ببین تا چه زاید،شب آبستن است»

(51) پیش از حافظ دیگر حکیمان و شاعران ما به آبست‏ بودن شب اشارت داشته‏اند.(52)

مولوی در استعاره‏ای بس زیبا،«شب»را به«بیوه‏ جامه سیاه»تشبیه می‏کند که در فراق شوی خود «خورشید»از«تعزیه»نشان دارد:

«این شب سیه‏پوش است از آن،کز تعزیه دارد نشان‏ چون بیوهء جامه سیه،در خاک رفته شوی او»

(53) خاقانی شروانی نیز بدین معنی توجه داشته است:

«همه شبهای غم آبستن روز طرب است‏ یوسف روز به چاه شب یلدا بینند»

(54) ظاهرا این اندیشه پیشتر در بین اعراب متداول بوده‏ که این«مثل»را مکرر به کار می‏برده‏اند:«اللیل حبلی‏ لست ادری مانلد»یعنی شب آبستن است و نمی‏دانم‏ چه خواهد زایید؟قرار گرفتن چین در شب بدینسان‏ تأکیدی مجدد بر اصل تأنیث زمان و مکان در تلقی‏ اسطوره‏ای است.یک احتمال دیگر در مورد«چین»-علاوه بر احتمالات ذکر شده-آن است که چین رمزی از عالم‏ «مثال»باشد.در جهان‏شناسی عارفانه جهان مثالی، برزخ ملک و ملکوت.و طبیعت و ماورای طبیعت است. عالم المثال بی‏ارتباط با عالم«مثل»افلاطونی نیز نیست،اگر چه با آن متفاوت است.مطابق نظریه«مثل» اصل تمامی اشیاء و پدیدارهای زمینی در عالمی برتر است که خود واسطه عوالم برتر و عالم ماده است. «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی»،و لذا خداوند عالم«مثل»را آفریده و آنگاه باشنده‏ها از روی مثال‏های‏ برزخی خود صورت پذیرفته و به وجود می‏آیند.سخن‏ عطار که می‏گوید«آن پر اکنون در نگارستان چین» است،دلالتی بر این معنا می‏تواند داشته باشد.اقوالی‏ از عرفا نیز به طور ضمنی این برداشت را تقویت‏ می‏کند.حکیم نظامی گنجوی سروده است:

«بهشتی مرغی ای تمثال چینی‏ در این دوزخ بگو تا چون نشینی؟»

نظیری نیشابوری گفته است:

«کس راه به جولانگه سیمرغ نبرده‏ شاید که مثالی بنمایند،به چین باش!»

در حدیثی از امام جعفر بن محمد،صادق(ع)نقل‏ است که در تفسیر حدیث نبوی:«اطلبوا العلم و لو بالصین»،علم مورد اشارهء حدیث را علم«معرفت نفس» دانسته‏اند:«و قال(ص):«اطلبوا العلم و لو بالصین؛و هو علم معرفة النفس و فیه معرفة الرب».(55)

این حدیث نیز می‏تواند مؤیدی بر بحث حاضر باشد.

چرا که مکاشفه عالم المثال و باطن روحانی اشیاء جز با عرفان نفس و غور در باطن و سکنا گزیدن در حضور میسر و میسور نخواهد شد.

نکته‏ای درباره پر سیمرغ و افتادن آن حایز اهمیت به‏ نظر می‏رسد و آن اینکه پر در فرهنگهای فارسی معادل‏ «فرّ»است.و«فرّ»یا فروغ ایزدی که همان نور ولایت و عطیه الهی است،در متون کهن مزدیسنی به شکل‏ مرغ نشان داده شده است:«فرّ کیانی در پیکر مرغی بر فراز سر افریدون می‏درخشیده است».(56)سهروردی‏ «فرّ»را«نور فایض از عالم انوار بر ارواح فاضلان» بر شمرده،که ثمره آن«تأیید و بصیرت»است.به واسطه‏ این نور روانها روشنایی می‏یابند،و روشنتر از تابش‏ خورشید می‏گردند.آنگاه سهروردی از«زردتشت»نقل‏ می‏کند که گفت:«فر نوری ساطع از ذات خداوندی‏ است،و به واسطه دریافت این نور است که برخی مردم‏ بر برخی دیگر ولایت می‏یابند،و امکان عمل و صنعتگری توأم با معرفت پیدا می‏کنند.آن بخش از این‏ نور که به صاحب ولایتان تعلق می‏گیرد،کیان فره‏ نامیده می‏شود».(57)

در متون زرتشتی«فر»یا«فره ایزدی»به صورت‏ پرندگان بروز و ظهور می‏یابد.

«پر»می‏تواند رمزی از تجلی ولایت الهی و فر ایزدی‏ باشد.نخستین آفریده خداوندی،«عقل اول»به تعبیر فیلسوفان و یا«وجود منبسط»به تعبیر عرفا باشد.

عطار در مدح پیامبر اکرم(ص)او را که از دید عرفا انسان کامل،عقل کل و صادر نخستین است، سیمرغ می‏نامد،این امر می‏تواند مؤیدی بر بحث فوق‏ باشد:

«عقل را در خلوت او راه نیست‏ علم نیز از وقت او آگاه نیست

چون به خلوت جشن سازد با خلیل‏ گر بسوزد در نگنجد جبرئیل

چون شود سیمرغ جانش آشکار موسی از دهشت شود موسیجه‏وار»

(58) «فر»و«پر»در واقع مساوقت و اینهمانی دارند.پر سیمرغ،در واقع همان فرّ ایزدی است که جهان پرتوی‏ و سایه‏ای از اوست.

توجهی دوباره به معنای رمزی و روان شناختی نیم‏ شب نیز در اینجا بی‏مناسبت نیست.جهان شب،یعنی‏ جهان تنگ مادی بدون آسمان.جهانی که آدمی‏ محدود به حواس خویش است.پس به ناچار محدود است و تنها.شب رمزی از جهان در غیبت خداست،و می‏دانیم که بدون خدا،در نظر عارف جهان یکسره‏ غوطه‏ور در عدم و نیستی است.شب به محبسی تاریک‏ و تنگ می‏ماند که امکان نظر و عمل در آن یا نیست و یا بس محدود است.بدین ترتیب شب مظهر تنزل وجود تا پایین‏ترین مراتب آن است.

آفرینش در نیم شب یا«دوش»به تعبیر حافظ،در ظلمت و تاریکی صورت می‏گیرد.به تعبیری؛«در همه‏ مراتب و جهات کیهان،در پی دوران تیره،دورانی‏ تابناک و پاک و جان نو یافته می‏آید».(59)

از ظلمات،در آیینهای رازآموزی،یا در بینش ادواری‏ بی‏شک«نیم شب»در«منطق الطیر»عطار،و«دوش» در شعر حافظ معنایی سمبلیک و فراتاریخی دارد.زمان‏ نه زمان مادی،بلکه زمان قدسی و معادی است که در نسبت با ابدیت معنا و مفهوم می‏یابد.نیم شب،نیم‏ شب کیهانی و وجودی است.شب،نمادی از عدم تعین‏ و بالقوه‏گی محض است.در عین حال شب فضایی‏ بیکرانه را اشغال نکرده است.این نیستی محدود است‏ و محصور.تنها«زمین»است که در نیم شب قرار دارد.

اسطوره جوانی دوباره عالم پس از پیری آن،در تصعیدی عارفانه شامل بر گذشتن و فرا رفتن از مرگ‏ نیز می‏گردد.«ارض هیولانی»،به نور فطرت روشن‏ کورسویی را داراست.اما بدون این نور،ارض هیولانی‏ متبدل به«ارض سجین»می‏گردد.

به تعبیر الیاده؛«شب،امکانی بالقوه و عالم تجلی‏ نیافته و غیبی است».(60)

تفکر اسطوره‏ای هماره به گونه‏ای جوهری و جادویی‏ بر قداست آسمان تأکید داشته است.در ریشه‏شناسی‏ یا وجه اشتقاق نامهای برخی از خدایان می‏بینیم که‏ اساسا این نامها در اصل و ذات به معنای«بلند»و «متعالی»و«آسمانی»است.آسمان،به رنگ آب است، آبی است،به رنگ آرامش.آسمان نه تنها در بالا بر ما سیطره و احاطه دارد،بلکه به هر جانب که می‏نگری‏ این گستردگی و احاطه قابل لمس و احساس است. آسمان مظهر روشنی است،و نور امری آسمانی است. «روشن شدگی»و«اشراق»با آسمان دارای پیوندند. «باران»نیز به مثابه منشأ برکت و باروری از آسمان فرود می‏آید.«آذرخش»نیز به مثابه منشأ آتش آسمانی‏ است.رنگ آبی و گستردگی و فراگیری آسمان،آن را به دریایی بیکران ماننده می‏کند.بدین سان«طهارت»و «پاکی»نیز به صورت جزء لا ینفک آسمان ظاهر می‏گردد.آسمان منشأ حیات زمین است،پس اصل‏ زیستن نیز آسمانی است.خورشید،ماه و ستارگان نیز آسمانی‏اند.از سوی دیگر شهابها،بارانهای شدید و توفانها همه منشأ آسمانی دارند.لذا مفهوم،آسمان، حس هیبت و خشیت را نیز در عین حال در آدمی‏ بر می‏انگیزد،و این روی دیگر سکه امر قدسی است. خورشید،ماه و ستارگان راه را می‏نمایند و آدمی راهدایت می‏کنند.پس آسمان هدایتگر نیز هست.بدین‏ سان صفات جمال و جلال در«طبیعتی که طبیعی‏ نیست»،بروز و ظهور می‏یابد.آسمان،موقع و منشأ توانایی و قدرت نیز هست.این آسمان است که تقدیر زمینیان را معین می‏دارد.(61)

آسمان آبی است،و آبی نمودار«خیال»است.آبی، رنگ نفس مثالی است.و برزخ عین و ذهن،و نمود و وجود دلالت دارد.سزان آبی را اساس و شالودهء جهان‏ اشیاء همبود دانسته است.آبی بیانگر ذات اشیاء و نمودار جاودانگی و بقای مستمر آنهاست،و به اشیاء وجهی باطنی و غیر قابل حصول می‏بخشد.جیمز هیلمن روانکاو برجسته معاصر که با توجه به آراء یونگ‏ و کربن روان‏شناسی رب النوعها را تأسیس کرد،«گنبد کبود آسمان»را«صورتی مثالی»از«عقل کل»می‏داند. مکانی اساطیری که«پشتوانه رمزی»اندیشهء متافیزیکی است.و آن عبارت از«ارائه ما بعد الطبیعه با صور خیالی»است.هایدگر نیز در تفسیر شعرهای‏ گئورگ تراکل از جستجوی ماورایی روحی سخن‏ می‏گوید،که مرگ را«پایان حیات ارضی»تصور نمی‏کند،و مرگ را«نه فساد،بلکه دور افکندن و رها کردن صورت فاسد شدهء انسان»می‏داند.یعنی رها کردن آن وجه بشری که با«رنگ آبی شفاف»نسبتی‏ ندارد،و از«تقرر در تقدس»سراغ نمی‏گیرد. «بیگانه»ای که برای«کشف زمین»،«باید خودش را در فجر روحانی آبی»گم کند.از دید هایدگر«آن کسی که‏ به زیر می‏رود،کسی نیست که رحلت کرده باشد به‏ معنی مردن»،بلکه او کسی است که«به پیش می‏نگرد در کبودی شب روحانی».هبوط نفسی«هبوط به خلأ یا فنا نیست»،بلکه«رسیدن به اقامت موقت در سپیده دم‏ است».

زن یا مرد مرده«از رگبارهای طلایی صبحدم» می‏گذرد.(62)

برخی از هایدگر شناسان این«عبارات مهیج»را اشارتی به«عالم مثال»می‏دانند:«آن زمینی که بیگانه‏ باید بدان باز گردد،چیزی جز ارض ملکوتی عرفانی‏ نیست.عالمی که در آن خروج از فضا و مکان قابل‏ اندازه‏گیری بدون اینکه انسان بتواند از امتداد خارج‏ شود،امکان دارد».(63)

مفهوم و تلقی اسطوره‏ای از آسمان را در نزد برخی از عرفای اسلامی نیز می‏بینیم.

مولا صالح مازندرانی شارح شهیر«اصول کافی» مسألهء«سماء»در احادیث اسلامی را،تعبیری نمادین از عالم فراماده یا«مجردات»دانسته است.در نظر مولا صالح مازندرانی؛از آنجا که آسمان دلالت بر تعالی دارد و خداوند متعال منزه از هر عیب و نقصی است،لذا اطلاق تعبیر آسمان برای موجودات فرامادی متضمن‏ هیچ اشکالی نیست.(64)

در نسبت با آسمان اساطیری،هر امر زمینی نیز رنگ‏ تقدس می‏یابد.مثال بارز این امر«کوه»است.کوه در قله خود به آسمان می‏پیوندد.لذا به قله رسیدن،چونان‏ فرا رفتن از زمین و به آسمان نزدیک شدن گونه‏ای‏ قداست می‏یابد.

جایگاه سیمرغ،کوه«قاف»است.در تفکر اسطوره‏ای،کوه صاحب«قداستی دوگانه»است.به‏ تعبیر الیاده؛از سویی از رمزپردازی فضایی علو و رفعت‏ (بلند،عمودی،قائم،برترین،و غیره)بهره‏مند است،و از سوی دیگر،علی الاطلاق قلمرو تجلیات قداست آثار جوی؛و به این اعتبار اقامتگاه خدایان است.

«خدا»در«منطق الطیر»در کسوت«پرنده‏ای بزرگ» و امیر و فرمانروای پرندگان«سیمرغ»تشخص سمبلیک‏ می‏یابد.به نظر اسطوره‏شناس شهیر و برجسته معاصر میر چا الیاده لایه شاهی و لایه آسمانی در برخی‏ خدایان اینهمانی می‏یابند.(65)و باید گفت در منطق‏ الطیر وضع بر همین منوال است.و این امر شاید بیش‏ از هر چیز معلول تعلق عطار به سنت«هند و ایرانی» است.بنا به گزارش الیاده،تحقیقات بسیاری از دین‏شناسان نشان می‏دهد که برای ایرانیان و هندوان‏ باستان،تصور«مطلق»به صورت«خدا-شاه»بوده‏ است.به نظر الیاده ساختار آسمانی در تجلی قداست‏ اهورامزدا نمایان است،زیرا«جامه‏اش گنبد استوار آسمان است».(66)«اهورامزدا»شاه و فرمانروا،و مظهر و منشأ شاهی و فرمانروایی است.انبیاء توحیدی‏ کوشیدند تا نظرها را متوجه خدای یگانه و یگانگی خدا کنند،و در عین حال خدایان متعدد را که در ادیان‏ شرک به صورت انباز و شریک برای خدای واحد نمودار می‏شدند،در سیمای فرشتگان و رب النوع‏ها از مقام‏ خدایی فرود آورده بر جایگاه راستین و شایسته‏شان‏ بنشانند.این تلقی از«شاه خدای»آسمانی در «منطق الطیر»آشکارا نمود یافته است.«هزیود»شاعر برجسته یونان باستان،«اورانوس»کهن خدای یونان را چنین توصیف می‏کند:«او شب را با خود می‏آورد،و زمین را در بر می‏گیرد».این وصلت مینوی مبین‏ سرشتی قدسی است.(67)اما در«منطق الطیر»، سیمرغ پری از بال خود را چونان«بذری»یا«نطفه»ای‏ در«زمین»یا«رحم»نیم شب فرو افکند،و آنگاه صبح‏ است و حیات.آفرینش«تعین بخشی»است،و پیش از این در ظلمت عدم و در نیمه شب نیستی،تعینی در کار نیست.آفرینش از عدم صورت نمی‏گیرد،بل در عدم صورت می‏بندد.و ظلمت کنایتی سمبلیک از عدم‏ است.آفرینش در تلقی عرفانی نه جدایی قطعه‏ای از خدا،و یا حلول او در چیزی،یا خلق از نیستی،بلکه‏ بسط اسماء و صفات و ظهور تجلیات اسمائی و صفاتی‏ اوست.لذا عطار تنزل وجود را برای این مرتبه به کار می‏برد و آن را با تصویر سمبلیک فرود سیمرغ نشان‏ می‏دهد.

عطار به برش خاصی از زمان که ویژگی زمان‏ مقداری-مادی است کار ندارد.او از«ابتدای کار سیمرغ...»سخن می‏گوید.بن بخشی ازلی که از ویژگیهای اساسی تفکر اسطوره‏ای است در اینجا مشاهده می‏شود.ابتدا اشاره به زمان خاصی ندارد. بلکه بر آغازی مثالی-اساطیری تأکید می‏کند.ابتدا آنجاست که سلسله‏ای آغاز می‏گردد.ابتدا حدی از زمان است که درباره پیش از آن سخن نمی‏توان گفت. فقط می‏دانیم که در جایی چیزی آغاز شده است؛از یک نمی‏دانم کجا و کی.این ابتدا،نه ابتدای سیمرغ‏ بل ابتدای پدیداری وجود است.سیمرغ بی‏ابتداست و دیمومت دارد.او سرمدی،و ازلی و ابدی است،دایما او پادشاه مطلق است از دو سوی،ابدیت،وجود را احاطه کرده است.زمان،نه زمان بی‏خدا،بلکه زمان‏ خداست و چونان هر امر دیگر وجودی،امری قدسی‏ است.بدین سان زمان و بیزمانی همسایه‏های دیوار به‏ دیوارند.به بیان فلسفی،اصلا فاصله‏ای میان حادث و قدیم نیست.زمان در این تلقی ویژه خصلتی‏ پارادوکسیکال می‏یابد.یعنی هم در زمان و هم در بیزمانی واقع می‏شود.وقتی زمان،جزئی از ابدیت‏ است،پس آفرینش در زمان در عین حال ابدی است. شی‏ء در این حال در عین زمانمندی،بی‏زمان مکاشفه‏ می‏شود.به تعبیر حافظ:

«جز دلم کوزازل تا به ابد عاشق رفت‏ جاودان کس نشنیدیم که در کار بماند»

عرفا نظریه فیض را با مقوله«تجلی الهی»آشتی‏ داده و تئوری دترمینیسم تجلی را ابداع کردند.هرگز نمی‏توان زمانی را تصور کرد که ذات الهی بدون تجلی‏ بوده باشد.پس جهان که تجلیگاه اوست بی‏وقفه آیینه‏ این تجلی بوده است.اما نظریه عطار در باب خلقت را ظاهرا نمی‏توان با این تئوری یکسان فرض کرد.گرچه‏ مشابهت این نظریات بسیار زیاد است،عطار با طرح‏ نظریه تنزل سیمرغ می‏کوشد تا میان نظریه دینی‏ خلقت و تجلی عارفانه آشتی و الفتی ایجاد کند.تنزل‏ سیمرغ،تجلی وجود در مراتب واحدیت است.

«هدهد»در ابتدای«منطق الطیر»خطاب به دیگر پرندگان می‏گوید:

«دایما او پادشاه مطلق است‏ در کمال عزّ خود مستغرق است

قسم خلقان زان کمال و زان جمال‏ هست اگر بر هم نهی مشت خیال»

(68) عطار بحث استدلالی و مفهومی درباره خدا به راه‏ نمی‏اندازد.هر گونه تردیدی در وجود،منبعث از آگاهی است،و آگاهی در سرشت خود نسبت به هستی‏ امری نسبی است.هر گونه تردید در وجود،شأنی از شؤون وجود است.تکیه بر خود،تکیه بر مغاکی‏ بی‏بنیاد است.حافظ گفته است:«سالک ار صدها هنر دارد توکل بایدش».این سخن یعنی تکیه بر ذات‏ مطلق در مغاک بی‏بنیادی که در معرض توفان بنیان‏ کن نیستی،هر آن احتمال بر باد رفتنش می‏رود. امتناع تأسیس هر نوع ما بعد الطبیعه بر مبنای خرد خود بنیاد از چنین دریافتی نشأت می‏گیرد.وجود نسبت به آگاهی،امری پیشینی است،لذا آگاهی،با وجود،و در وجود است که متحقق می‏شود.این امر مسأله معرفت مفهومی را تا حد امری درجه دوم تنزل می‏دهد.

بی‏شک«تعین یافتگی وجودی»از ناحیه«قدسی» خصلت اصلی و اساسی«امر دینی»است.در هستی‏شناسی عرفانی عطار نیز این امر دمادم تکرار می‏شود.وجود توسط«سیمرغ»که رمز«خدا»ست، متعین می‏گردد.تعین یافتن در اینجا همانا پدید آمدن‏ است.آدم و عالم سایه‏های سیمرغند.شناسایی یعنی‏ شهود آفریده‏های خداوند؛و این امر در ذات و جوهره‏ پی‏آورد بینش عرفانی است.آنگاه در برابر درک هستی‏ مطلق خداوندی،و هیبت و فراگیری او،اشیاء جهان‏ شکننده و تهی می‏نمایند.جهان سایه‏ای یا عکسی در نیستی است:

«پس جهان بر چیست؟بر هیچ است و بس‏ این همه هیچ است،این هیچ است و بس»

درک مهابت«مطلق»،احساس ناچیزی و لا شیئیت را پدید می‏آورد،و این احساس نقطه عزیمت تلقی عارفانه‏ است.نیستی در برابر هستی مطلق.

پی‏نوشت:

(1)-«رسالة الطیر»ابن سینا،توسط شیخ شهاب الدین سهروردی‏ به پارسی باز گردانده شده است.نگاه کنید به:

-«مجموعه مصنفات»،شیخ شهاب الدین سهروردی،به تصحیح‏ سید حسین نصر،چاپ اول،انجمن فلسفه ایران،1355،ج 3،ص‏ 205-198.

شرحی نیز بر«رسالة الطیر»ابن سینا از ابن سهلان ساوی در زبان فارسی موجود است،که این شرح نیز به کوشش آقای حسین‏ اکبری توسط انتشارات«الزهراء»چاپ و منتشر گردیده است.

-«رسالة الطیر»،ابن سینا،ترجمه و شرح فارسی عمر ابن سهلان‏ ساوی،به اهتمام حسین اکبری،چاپ اول،انتشارات الزهراء، زمستان 1370.

(2)-«رساله در تاریخ ادیان»،میرچا الیاده،ترجمه دکتر جلال‏ ستاری،چاپ اول،انتشارات سروش،سال 1372،ص 69.

(3)-«دانشنامه مزدیسنا»،دکتر جهانگیر اوشیدری،چاپ اول،نشر مرکز،سال 1371،ص 26.

(4)-«کاستاندا و آموزشهای دون خوان»،لوتار لوتکه،ترجمه مهران‏ کندری،چاپ سوم،انتشارات فردوسی،سال 1372،ص 155.

(5)-«کلیله و دمنه»،نصر الله منشی،تصحیح عبد العظیم قریب، انتشارات سنایی،سال 1345،ص 111.

-«کلیله و دمنه»،تصحیح مجتبی مینوی،چاپ اول،دانشگاه‏ تهران،سال 1343،ص 3-110.

البته داستان در کلیله و دمنه فعلی با اصل هندی آن تفاوتهایی‏ دارد.برای مقایسه نگاه کنید به ترجمه جدیدتر و اصیلتری از متن‏ اصلی با مشخصات کتاب شناختی زیر:

-«پنجاکیانه»(ترجمه قرن یازدهمی از متن اصلی هندی)،ترجمه‏ مصطفی خالقداد هاشمی،به اهتمام محمدرضا جلالی نایینی،چاپ‏ اول،انتشارات اقبال تهران،سال 1363،ص 134-118.

(6)-برای مطالعه سیمرغ در شاهنامه،نگاه کنید به:

-«شاهنامه»،حکیم ابو القاسم فردوسی،به کوشش دکتر سید محمد دبیر سیاقی،چاپ سوم،مؤسسه مطبوعاتی علمی،سال‏ 1361،ج 1،ص 131-117.و:همان،ج 3،5-1403.و:ج 3، ص 1504-1495.

برای مطالعه تفسیر عرفانی و فلسفی سهروردی از نقش سیمرغ‏ در نبرد رستم و اسفندیار نگاه کنید به:

-مجموعه مصنفات،سهروردی،(رساله عقل سرخ)ج 3،ص‏ 4-232.

-«هانری کربن؛آفاق تفکر معنوی در اسلام و ایران»،دکتر داریوش شایگان،ترجمه باقر پرهام،چاپ اول،انتشارات آگاه،سال‏ 1371،ص 321 به بعد.

(7)-«مجموعه آثار فارسی»،احمد غزالی،به اهتمام احمد مجاهد، چاپ دوم،انتشارات دانشگاه تهران،سال 1370،ص 86-75.

مرحوم بدیع الزمان فروزانفر و استاد عبد الحسین زرین‏کوب بر تأثیر پذیری تام و تمام عطار نیشابوری از«رسالة الطیر»غزالی تأکید کرده‏اند.نگاه کنید به:

-«شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فرید الدین محمد عطار نیشابوری»،بدیع الزمان فروزانفر،چاپ دوم،انتشارات دهخدا، 1353،ص 4-343.

-«فرار از مدرسه»،دکتر عبد الحسین زرین‏کوب،چاپ چهارم، امیرکبیر،سال 1369،ص 145.

(8)-«مجموعه مصنفات»،شهاب الدین سهروردی،ج 3،ص 232.

(9)-همان،ص 6-315.

(10)-همان،ص 234.

(11)-«قرآن»،سوره نور،آیه 35.

(12)-«شانزده رساله»،شاه داعی شیرازی،به کوشش محمد دبیر سیاقی،چاپ اول،مؤسسه مطبوعاتی علمی،سال 1340،ص‏ 43.

و:«انوار جلیه»،ملا عبد الله مدرس زنوزی،تصحیح استاد سید جلال الدین آشتیانی،چاپ دوم،امیرکبیر،1371،ص 409.

(14 و 13)-«سفینة البحار»،شیخ عباس محدث قمی،انتشارات‏ سنایی،ج 2،ص 616(ذیل واژه نور).

(15)-«مفاتیح الغیب»،صدر الدین محمد شیرازی(ملا صدرا)، تصحیح محمد خواجوی،چاپ اول،مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات‏ علمی و فرهنگی،سال 1363.ص 204.

(16)-«الجانب الغربی»،ابو الفتح محمد شیخ مکی،به کوشش‏ نجیب مایل هروی،چاپ اول،انتشارات مولی،سال 1364،ص‏ 152.

(17)-«بحار الانوار»،علامه محمد باقر مجلسی،چاپ بیروت،ج 3، ص 331،ج 10،ص 200.و:«ولایت نامه»،علامه سید محمد حسین طباطبایی،ترجمه همایون همتی،چاپ اول،انتشارات امیر کبیر،سال 1366،ص 55.

(18)-«رسائل»،حضرت سید نور الدین شاه نعمت الله ولی،چاپ‏ اول،انتشارات خانقاه نعمت اللهی،ج 3،ص 145.

(19)-«نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص»،نور الدین‏ عبد الرحمان جامی،تصحیح ویلیام چیتیک،چاپ اول،انجمن‏ حکمت و فلسفه،1356،ص 140.

(20)-این حدیث در بسیاری از کتب معتبر عرفانی و حکمی نقل و بررسی و تفسیر شده است.از جمله نگاه کنید به:

-«تمهیدات»،قاضی میانجی عین القضاة همدانی،تصحیح عفیف‏ عسیران،چاپ اول،انتشارات منوچهری،ص 256.

-«انواریه»،محمد شریف نظام الدین احمد بن الهروی،تصحیح‏ حسین ضیایی،چاپ دوم،امیرکبیر،1363،ص 45.

-«شرح فصوص الحکم»،تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی، تصحیح نجیب مایل هروی،چاپ دوم،انتشارات موسی،سال‏ 1368،ص 527.

-«مجمع البحرین»،شمس الدین ابراهیم ابرقوهی،تصحیح نجیب‏ مایل هروی،چاپ اول،انتشارات موسی،سال 1364،ص 37.

-«جامع الاسرار و منبع الانوار»،سید حیدر آملی،تصحیح هانری‏ کربن و عثمان اسماعیل یحیی،چاپ دوم،شرکت انتشارات علمی و فرهنگی،ص 260.

-«مفاتیح الغیب»،ملا صدرا شیرازی،ص 3-211.

-«شرح گلشن راز»،شیخ محمد لاهیجی،تصحیح استاد کیوان‏ سمیعی،انتشارات محمودی،ص 413.

-«لوامع»،فخر الدین عراقی،چاپ اول،انتشارات نور فاطمه،سال‏ 1362،ص 89.

-«معارف»،سلطان ولد،چاپ اول،مولی،سال 1367،ص 45 و 72 و 244.مولانا جلال الدین محمد مولوی نیز تفسیری‏ انسان شناختی از این حدیث به دست می‏دهد.نگاه کنید به:«سرّ نی،دکتر عبد الحسین زرین‏کوب،چاپ دوم،علمی 1366،ج 1، 7-406.

(21)-«جامع الاسرار و منبع الانوار»،سید حیدر آملی،ص‏ 1-260.

(22)-«رسایل»،شاه نعمت الله ولی،ج 3،ص 223.

(23)-«همان»،ج 3،ص 406 و 3-422.

(24)-همان،ج 3،ص 2-211.

(25)-«نقد النصوص»،جامی،ص 9-178.

(26)-«مجموعه مصنفات»،شیخ اشراق،تصحیح هانری کربن، چاپ دوم،انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران،سال 1356،ج 2، ص 10-106.

(27)-«تفسیر قرآنی و زبان عرفانی»،پل نویا،ترجمه اسماعیل‏ سعادت،چاپ اول،مرکز نشر دانشگاهی،سال 1372،ص 336.

(28)-«دیوان قصاید و غزلیات»عطار نیشابوری،تصحیح تقی‏ تفضلی،چاپ ششم،شرکت انتشارات علمی و فرهنگی،سال‏ 1371،ص 9.

(29)-در این باره نگاه کنید به:«کشف الحقایق»،عزیز الدین‏ نسفی،ص 9-208 و:«المصباح فی التصوف»،سعد الدین حمویه، تصحیح نجیب؟؟؟هروی،چاپ اول،انتشارات مولی،ص 2-111.

(30)-نگاه کنید به:«نفایس الفنون»،عز الدین محمود آملی،چاپ‏ سنگی تهران،ج 2،ص 58،و:«الانسان الکامل»،عزیز الدین نسفی، تصحیح ماریژان موله،چاپ اول،انستیتو ایران و فرانسه،سال‏ 1341،ص 4-163.

(31)-«اسرار نامه»،عطار نیشابوری،تصحیح صادق گوهرین،چاپ‏ دوم،زوار،1361،ص 96.

(33 و 32)-«رساله در تاریخ ادیان»،الیاده،ص 57.

(35 و 34)-همان،ص 8-57.

(36)-«آیین مهر،میترائیسم»،هاشم رضی،چاپ اول،بهجت،ص‏ 5-153.

(37)-«کشف الحقایق»،عزیز الدین نسفی،تصحیح دکتر احمد مهدوی دامغانی،چاپ دوم،بنگاه ترجمه و نشر کتاب،سال 1359، ص 3-222.

(38)-«اصطلاحات الصوفیه»،شیخ عبد الرزاق کاشانی،انتشارات‏ بیدار قم،ص 88 و 133.

(39)-«شرح گلشن راز»،شیخ محمد لاهیجی،ص 552.

(40)-درباره داستان نقاشان رومی و چینی نگاه کنید به:

-«مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی»،استاد بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم،امیرکبیر،1362،ص 4-33.

-«بحر در کوزه»دکتر عبد الحسین زرین کوب،چاپ سوم، انتشارات علمی،سال 1368،ص 8-307.

-«شرفنامه»،حکیم نظامی گنجوی،تصحیح دکتر بهروز ثرونیان، چاپ اول،انتشارات توس،1368،ص 6-415.

(42 و 41)-نگاه کنید به:«خودشناسی با روش یونگ»،مایکل‏ دانیلز،ترجمه اسماعیل فصیح،چاپ اول،نشر فاخته،سال 1371، ص 8-37.

(44 و 43)-همان،ص 2-41.

(45)-«مجموعه مصنفات شیخ اشراق»،ج 3،ص 221.

(46)-«رساله در تاریخ ادیان»،الیاده،ص 253.

(47)-«قرآن»،سوره بقره،آیه 223.

(48)-برای حدیث نبوی«اطلبوا لعلم و لو بالصین»نگاه کنید به:

-«بحار الانوار»،علامه محمد باقر مجلسی،ج 1،ص 180 و 177:و ج 2،ص 32:و:ج 108،ص 15.

(49)-«اصطلاحات الصوفیه»،عبد الرزاق کاشانی،ص 97.

(50)-«جامع الحکمتین»،ناصر خسرو قبادیانی،تصحیح هانری‏ کربن و محمد معین،چاپ دوم،طهوری،1363،ص 261.

(51)-«دیوان»حافظ شیرازی،تصحیح دکتر حسین الهی‏ قمشه‏ای،چاپ چهارم،سروش،1370،ص 536.

(52)-«لغت نامه»،دهخدا،ذیل واژه آبستن.

(53)-«کلیات شمس تبریزی»،مولوی،تصحیح بدیع الزمان‏ فروزانفر،چاپ سوم،امیرکبیر،1363،ج 5،ص 10.

(54)-«دیوان»خاقانی شروانی،تصحیح ضیاء الدین سجادی، تصحیح محدث ارموی،چاپ دوم،صدوق،1360،ص 342.

(57-56)-«فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمت اشراق»،سید کاظم امام،چاپ اول،انتشارات بنیاد نیکوکاری کاویانی،1353،ص‏ 119.

(58)-«منطق الطیر»،تصحیح گوهرین،ص 19.

(59)-«رساله در تاریخ ادیان»،ص 184.

(60)-«رساله در تاریخ ادیان»،ص 40.

(61)-«رمزهای زنده جان»،مونیک دوبوکور،ستاری،ص 12.

(62)-«مجله فرهنگ»،کتاب دوم و سوم(بهار و پاییز 1367)،ص‏ 238.

(63)-همان،ص 8-237.

(64)-مجله کیهان اندیشه،شماره 46،ص 68.

(65)-«رساله در تاریخ ادیان»،ص 5-83.

(66)-همان،ص 85.

(67)-همان،ص 87.

(68)-«منطق الطیر»،گوهرین،41 و 40.