



## Analysis of Simurgh's Character in Shāhnāme and the Conference of the Birds According to the Mythical Thought Theory

Arman Fateh Dowlatabadi

Persian Language and Literature, Ph.D graduate, Kharazmi University

### Article Info

### ABSTRACT

**Article type:**  
Research Article

**Received:**  
20/10/2022  
**Accepted:**  
23/08/2023

Simurgh is a mythical being which appears widely in Persian literature. According to Levy-Bruhl's theories, the law of Participation is dominant in primitive thought and this thought sometimes ignores causality. Primitive thought also considers totemic animal as the protector of the members of its group. In this paper, with the use of desk study and content analysis and the use of Levy-Bruhl's theories, we have tried to analyze mythical characteristics of Simurgh in Ferdowsi's Shāhnāme and Attar's the Conference of the Birds. Then we have compared this bird in these two literary works. We found out that Simurgh's character is rooted in mythical thought. In Shāhnāme, this bird lives on a sacred mountain, is the totemic ancestor of Zāl, with the use of its feather protects Zāl's family, suspends causality, is a which-doctor and can prophesize. In the Conference of the Birds, lives on Ghāf, its feather can be used for prophecy, and has Farr. The difference between Ferdowsi's Simurgh and Attar's Simurgh is in the amount of participation of this bird with the members of its group. Despite Shāhnāme in which participation of Zāl and Simurgh does not cause Zāl to melt in Simurgh's being, In the Conference of the Birds we see that the birds melt in Simurgh's being. While mythical thought is more noticeable in Shāhnāme, but the Law of Participation has a wider role in Attar's story.

**Keywords.** Shāhnāme, conference of the birds, Levy-bruhl, participation, causality.

**Cite this article:** Fateh Dowlatabadi, Arman.. (2022). Analysis of Simurgh's Character in Shāhnāme and the Conference of the Birds According to the Mythical Thought Theory , *Interdisciplinary research in persian Language and literature, Vol. 1, New Series, No.2, Autumn and Winter2022*: pages:235-261.



DOI: 10.30479/irpli.2023.17984.1075

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University

**\*Corresponding Author:** Arman Fateh Dowlatabadi

**Address:** Persian Language and Literature, Ph.D graduate,  
Kharazmi University

**E-mail:** armanfateh1387@gmail.com



## واکاوی شخصیت «سیمرغ» در شاهنامه و منطق‌الطیر بر پایه نظریه ذهنیت اسطوره‌ای\*

آرمان فاتح دولت‌آبادی<sup>۱</sup>

۱. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

### اطلاعات مقاله چکیده

**نوع مقاله:** سیمرغ یکی از باشندگان اسطوره‌ای است که در ادبیات فارسی حضوری گسترده دارد. طبق نظریات لوی-برول، قانون آمیختگی بر ذهنیت اسطوره‌ای حکم فرما است؛ و این ذهنیت گاه علیت را نادیده می‌گیرد. در ذهنیت اسطوره‌ای حیوان توتمی حافظ اعضای گروه خود نیز هست. در این پژوهش کوشیده‌ایم باتکیه بر مطالعات اسنادی و بهره‌گیری از روش تحلیل محتوا و استفاده از نظریه لوی-برول به تحلیل ویژگی‌های اسطوره‌ای سیمرغ در شاهنامه فردوسی و منطق‌الطیر عطار بپردازیم. سپس شخصیت این مرغ اسطوره‌ای را در این دو اثر ادبی مقایسه کرده‌ایم. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد شخصیت سیمرغ برآمده از ذهنیت اسطوره‌ای است. در شاهنامه این پرنده بر کوهی مقدس کنام دارد، نیای توتمی زال است، به کمک پر خود از خاندان او مراقبت می‌کند، علیت را معلق می‌کند، جادوپزشک است و قدرت پیشگویی دارد. در منطق‌الطیر نیز بر قاف منزل دارد، پر او مایه تغال و خودش دارای فره است. تفاوت سیمرغ فردوسی و عطار در میزان آمیختگی این مرغ با اعضای گروه است؛ برخلاف شاهنامه که در آن آمیختگی زال و سیمرغ سبب محوشدن زال نمی‌شود، در منطق‌الطیر می‌بینیم که پرندگان در سیمرغ محو می‌شوند؛ ذهنیت اسطوره‌ای در شاهنامه پُررنگ‌تر است؛ و قانون آمیختگی در داستان عطار نقشی فراگیرتر دارد.

**کلیدواژه‌ها:** شاهنامه، منطق‌الطیر، لوی-برول، آمیختگی، علیت.

**استناد:** فاتح دولت‌آبادی؛ آرمان (۱۴۰۱). واکاوی شخصیت «سیمرغ» در شاهنامه و منطق‌الطیر بر پایه نظریه ذهنیت اسطوره‌ای، دوفصلنامه پژوهش‌های میان‌رشته‌ای زبان و ادبیات فارسی سال اول، دوره جدید، شماره دوم، پاییز و زمستان، ۱۴۰۱: ۲۳۵-۲۶۱.

DOI: 10.30479/irpli.2023.17984.1075

ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)



حقوق مؤلف © نویسندگان.

\* - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: armanfateh1387@gmail.com

## مقدمه

سیمرغ یکی از باشندگان اساطیری باستانی است که علاوه بر حضور در متون پیشااسلامی، در متون اسلامی نیز نفوذ کرده است. این پرنده در متون گوناگون دارای ویژگی‌های اسطوره‌ای انگاشته می‌شود. هرچند اسطوره‌ها از نظر انسان امروزی واقعی شمرده نمی‌شوند، از نظر ذهنیت اسطوره‌ای سازنده این داستان‌ها، واقعی و مقدس هستند. بازخوانی اسطوره‌ها می‌تواند به ما کمک کند تا به دریافت دقیق‌تری از فرهنگ‌های باستانی و همچنین ذهنیت انسان‌هایی دست بیابیم که این اسطوره‌ها را ساخته‌اند.

همان‌طور که بهار می‌گوید: «بسیاری از مطالب حماسه‌ها و روایات حماسی سابقه میتولوژیک دارند و در اصل میت بوده‌اند» (۱۳۸۵: ۱۶۱). شخصیت‌های حماسی شاهنامه نیز سابقه اسطوره‌ای دارند. آن‌ها «شخصیت‌های عادی داستانی یا چهره‌های حقیقی و تاریخی نیستند» (مختاریان، ۱۳۸۹: ۳۸). نتیجه اینکه شخصیت‌هایی چون سیمرغ یا زال که در شاهنامه نقش‌هایی برجسته دارند، واقعی نیستند و نمی‌توان آن‌ها را در حقیقت و تاریخ جست. سیمرغ شاهنامه پرنده‌ای عادی نیست که بکوشیم او را با پرنده‌ای در دنیای حقیقی تطبیق بدهیم. سیمرغ فردوسی را باید در متن سروده او و با توجه به سابقه اسطوره‌ای آن واکاوی و ویژگی‌هایش را آشکار کرد.

اسطوره‌ها در طول زمان دگرگون و بازتفسیر می‌شوند. اسطوره‌ها یک بار در حماسه برخی ویژگی‌های نخستینشان را از دست می‌دهند؛ سپس در ادبیات نیز دچار تغییراتی می‌شوند و متناسب با نیازهای نوین معنایی تازه می‌یابند: «به‌مرور که جامعه‌ای رشد و توسعه می‌یابد، اساطیرش مورد تجدیدنظر قرار گرفته و از صافی انتخاب گذشته و منقح و مهذب و یا از نو تفسیر می‌شوند» (ستاری، ۱۳۹۰: ۱۰۹). گاهی نیز می‌بینیم که در ادبیات عرفانی، اساطیر تکرار می‌شوند یا با تغییراتی در متون عرفانی تقلید می‌گردند (شمیسا، ۱۴۰۱: ۳۳). سیمرغ به‌عنوان باشنده‌ای اساطیری، چنین مراحل را پشت سر گذاشته است. این مرغ پس از ایفای نقش در حماسه فردوسی، به متون عرفانی نیز وارد می‌شود تا اینکه در منطق‌الطیر عطار با تفسیری صوفیانه<sup>۱</sup> بازخوانی شود.

عطار نیشابوری سیمرغ اساطیری را چون رمزی به‌کار می‌گیرد و تاویلی ویژه از آن ارائه

می‌کند. عطار با این کار خود، برخی ویژگی‌های اساطیری این مرغ را نادیده می‌گیرد؛ اما با دقت در برخی بیت‌های مثنوی او و موشکافی در معنای ترکیبات و جملاتش، می‌توان نمودهایی از ویژگی‌های اساطیری سیمرغ را در ژرف‌ساخت کلان‌پیرنگ عطار بازجست. در این پژوهش تلاش خواهیم کرد تا باتکیه بر نظریات لوی-برول و ارنست کاسیرر و اتخاذ رویکردی تفسیری ابتدا ویژگی‌های اسطوره‌ای سیمرغ را در حماسه فردوسی و مثنوی عطار مشخص نماییم، سپس با مقایسه ویژگی‌های سیمرغ در این دو اثر، نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها را آشکار کنیم.

### ۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های گسترده‌ای درباره سیمرغ انجام یافته است. مقالاتی که به اسطوره سیمرغ پرداخته‌اند، این کار را یا از منظر روان‌شناسی انجام داده‌اند، مانند مقاله «اعتقاد به منجی بر اساس ضمیر ناخودآگاه جمعی یونگ؛ با بررسی اسطوره کهن سیمرغ و تبیین اسطوره مدرن بشقاب‌پرنده» یا از چشم‌انداز تطبیقی آن را تحلیل کرده‌اند، مانند مقاله «مطالعه تطبیقی پرندگان اسطوره‌ای در ایران و تمدن‌های مجاور؛ مطالعه موردی: سیمرغ و عنقا» و «مطالعه تطبیقی شاخصه‌های معنوی روح‌القدس و سیمرغ» یا از منظری اسطوره‌شناسانه به تحلیل پرداخته‌اند؛ چون مقاله «پیوند خرد و اسطوره در داستان زال». در این میان، مختاری در کتاب «اسطوره زال» با به‌کارگیری رویکردی اسطوره‌شناسانه گره‌هایی مهم از این داستان و شخصیت سیمرغ را گشوده است.

در پژوهش حاضر با رویکردی انسان‌شناسانه و بر پایه نظریات لوی-برول (Lévy-Bruhl) کوشیده‌ایم تا ویژگی‌های سیمرغ را در اثری حماسی و عرفانی آشکار کنیم و به مقایسه این ویژگی‌ها در این دو اثر بپردازیم. پژوهش‌های پیشین آن‌طور که در این پژوهش خواهیم دید، با رویکردی انسان‌شناسانه به موضوع نپرداخته و ویژگی‌های ذهنیت اسطوره‌ای را در شخصیت سیمرغ واکاوی نکرده‌اند. از این نظر، امید می‌رود که پژوهش حاضر نکاتی تازه را آشکار کند.

### ۲. بحث نظری

لوسین لوی-برول دانش‌آموخته فلسفه و انسان‌شناس فرانسوی، نویسنده کتاب‌های ارزشمند و

اثرگذاری در حوزه انسان‌شناسی (Anthropology) است؛ او نظریات خویش را درباره ذهنیت ابتدایی و تفاوت آن با ذهنیت غیرابتدایی، در کتاب‌های کارکردهای ذهنی در جوامع عقب‌مانده، ذهنیت ابتدایی (Primitive Mentality) و اقوام ابتدایی و ماوراءالطبیعه (Primitives and the Supernatural) تبیین کرده است. نظریات این انسان‌شناس فرانسوی در تحلیل ذهنیت اسطوره‌پرداز کارآمد است. لوی-برول در شرح اساطیر و آیین‌ها، از سطح واکاوی محتوا و فرم یک یا چند اسطوره خاص فراتر می‌رود و می‌کوشد تا ذهنیتی را واکاود که سازنده اسطوره‌ها است.

#### ۱-۲. بی‌توجهی به علیت

ذهنیت ابتدایی (Primitive) چون ذهنیت غیرابتدایی، که بازنمایی‌های جمعی (Collective Representation) دارد، بازنمایی‌ها جمعی هستند؛ چراکه «۱. میان همه اعضای یک گروه اجتماعی مفروض مشترک‌اند و خود را بر تک‌تک اعضای گروه تحمیل می‌کنند؛ ۲. وجود بازنمایی‌های جمعی وابسته به فرد نیست» (لوی-برول، ۱۳۹۳: ۶۵). باین‌همه، تفاوتی عمده میان این دو ذهنیت وجود دارد: بازنمایی‌های جمعی در ذهنیت ابتدایی بیش از اینکه بر پایه واقعیت‌ها باشند، نشانگر تصویری هستند که از واقعیت در ذهن وجود دارد (همان: ۹۲). این ذهنیت عرفانی (Mystic) است؛ یعنی این ذهنیت «به نیروها و تأثیرات و اعمالی اعتقاد دارد که گرچه آن‌ها را از طریق حواس نمی‌تواند درک کند، وجودشان را واقعی می‌پندارد» (همان). به عبارت دیگر، ذهنیت ابتدایی «به رویه‌های استدلالی اندیشه بی‌علاقه است» (لوی-برول، ۲۰۱۸: ۲۴).

ذهنیت ابتدایی به علت‌های واقعی رویدادها کمتر توجه می‌کند و بیشتر بر روی «قدرت‌های مخفی جادویی» (موقن، ۱۳۹۹: ۲۸) متمرکز می‌شود و وقوع یک رویداد را به این قدرت‌ها نسبت می‌دهد: «چیزی نیست که آن‌ها را مشتاق کند تا بکوشند و قوانینی را کشف کنند که بر پدیدارهای طبیعی حاکم‌اند» (لوی-برول، ۱۹۳۵: ۲۰). به عنوان مثال، این ذهنیت در مواجهه با مرگ کمتر به علت‌های واقعی مرگ توجه می‌کند و آنچه برایش بیشتر اهمیت دارد، دستکاری نیروهای ماورایی است: «اگر مردی با نیزه در جنگ کشته شود، یا در شکار با یک حیوان وحشی بمیرد ... جادو علت اجتماعی مؤثر قلمداد می‌شود» (اوانز-پریچارد، ۱۹۷۶: ۲۵). نتیجه اینکه چنین ذهنیتی هرچند منکر علیت نیست، علت یا علت‌های ماورایی را پیش و بیش از علت واقعی مؤثر می‌داند.

«اعتقاد اقوام ابتدایی به علت اتفاقی نتیجه مستقیم خصلت عرفانی بازنمایی‌های جمعی آنان است» (موقن، ۱۳۸۹: ۵۱). چنین ذهنیتی میان بازنمایی‌های جمعی پیوندهایی عرفانی قائل است

و آن‌ها را واقعی می‌شمرد. از همین روی، چیزهایی را می‌پذیرد که برای ذهنیتی غیرابتدایی، غیرمنطقی و غریب می‌نماید. چنین ذهنیتی اسطوره‌پرداز است و درعین حال، اسطوره‌ها را واقعی می‌پندارد. می‌توان گفت این ذهنیت، تصورات اسطوره‌ای را عین واقعیت و «سرگذشت‌های راست» (الیاده، ۱۳۹۲: ۱۷) می‌داند.

## ۲-۲. قانون آمیختگی (Participation)

در این ذهنیت، همان‌طور که علت واقعی گاه نادیده گرفته می‌شود یا گاه به آن بی‌اعتنایی می‌شود، مفاهیم و اشیا نیز کاملاً از یکدیگر مستقل نیستند. مفاهیم پذیرفته این ذهنیت کاملاً «به‌طور عقلانی طبقه‌بندی و بسته‌بندی نشده است» (موقن، ۱۳۹۳: ۶۲). آن‌طور که در ذهنیت غیرابتدایی و منطقی مفاهیم و اشیا حدودی دارند و نمی‌توانند جای یکدیگر را بگیرند، در ذهنیت ابتدایی نمی‌توان حدود و تعریف دقیقی از مفاهیم و حتی اشیا ارائه کرد: «روابطی که اسطوره میان عناصر وضع می‌کند، به‌گونه‌ای است که بین عناصر نه تنها رابطه ایده‌آل دوسویه‌ای برقرار می‌شود بلکه به‌طور مثبت با یکدیگر هم‌هویت می‌گردند و همه آن‌ها یک چیز می‌شوند» (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۱۲۵).

آنچه کاسیرر، فیلسوف متأثر از لوی-برول، هم‌هویتی می‌نامد، در اندیشه انسان‌شناس فرانسوی، قانون آمیختگی یا مشارکت (ریویر، ۱۳۹۶: ۷۱) خوانده می‌شود. بازنمایی‌های جمعی ذهنیت ابتدایی به‌گونه‌ای است که می‌تواند یک شیء یا پدیده یا رویداد را هم خود آن بداند و هم چیزی دیگر (لوی-برول، ۱۳۹۳: ۱۴۰). از نظر ذهنیت منطقی، چنین سمت‌گیری‌ای تناقض‌آمیز است؛ اما ذهنیت اسطوره‌ساز این تناقض را در نمی‌یابد یا اگر کسی این تناقض را آشکار کند، به آن بی‌توجهی می‌کند. انسان‌شناسان نمونه بی‌توجهی اقوام ابتدایی را به چنین تناقضاتی نشان داده‌اند (به‌عنوان مثال ر.ک. به نوشته‌های اوانز-پریچارد<sup>۲</sup>).

قانون آمیختگی طبق شواهدی که لوی-برول در کتاب *اقوام ابتدایی و ماوراءالطبیعه گردآوری کرده است*، بر ذهنیت ابتدایی چیرگی دارد. در این ذهنیت غریب نیست که اشیا متمایز و منفصل، از نظر عرفانی یکی انگاشته شوند و در هم بیامیزند. هم‌هویتی عرفانی دو شیء در چنین ذهنیتی به معنای یکی بودن آن‌ها نیست بلکه به این معناست که در دو شیء، نیرویی جاری است که آن‌ها را به یکدیگر می‌پیوندد. می‌توان قانون شباهت و سرایت (فریزر، ۱۳۹۹: ۸۷) فریزر را تحت همین قانون آمیختگی تبیین کرد. چیزهایی که شبیه هم هستند یا در مجاورت هم بوده‌اند،

هم‌هویت و آمیخته‌اند. در ذهنیت اسطوره‌ساز، با اثرگذاری بر روی یکی از آن‌ها می‌توان بر دیگری نیز اثر گذاشت.

### ۲-۳. توتمیسم

«توتم گروهی از اشیای مادی است که بدوی با دیده احترام بدان می‌نگرد و معتقد است که میان خود وی و تمام اعضای گروه توتمی، رابطه‌ای اساساً خاص و صمیمی برقرار است» (فریزر، ۱۹۳۵: ۱). شیء مادی که توتم یک گروه است، می‌تواند هر چیزی باشد؛ از نیروهای طبیعی تا چیزی مصنوع یا یک حیوان: «توتم حیوانی مأكول و بی‌آزار، یا جانوری خطرناک و مخوف است که با مجموع افراد گروه، رابطه‌ای خاص دارد» (توسل‌پناهی، ۱۳۹۵: ۲۲). رابطه مفروض و خاص حیوان توتمی با اعضای گروه و همچنین اعضا با یکدیگر، پیوندی برآمده از منطق نیست.

«توتم در درجه اول، نیای گروه است و در درجه ثانی، یک روح نگهبان و نیکوکار که به وسیله ندای غیبی پیغام می‌فرستد و درحالی‌که برای دیگران خطرناک است، فرزندان خود را می‌شناسد» (فروید، ۱۳۹۰: ۱۲). ندای غیبی مد نظر فروید و رابطه صمیمی در گفته فریزر، ثمره قانون آمیختگی است. حیوان توتمی با اعضای گروه هم‌هویت و آمیخته انگاشته می‌شود. به‌طورمثال، اگر عقاب توتم یک گروه باشد، تمام اعضای آن گروه با عقاب آمیخته‌اند. آمیختگی اعضا و شیء توتمی به این معنا است که نیرویی ماورایی و جادویی این‌ها را با یکدیگر هم‌هویت می‌کند.

اقوام کهن «خود را وابسته و زاده یکی از حیوانات می‌دانستند که حامی و حافظ ایشان بود» (شمیسا، ۱۳۹۹: ۶۶). آن‌گونه که فروید نیز می‌گوید، توتم از اعضای خود مراقبت می‌کند. این مراقبت تنها به معنای حفظ جان یک عضو از گروه نیست؛ بلکه اگر قانون آمیختگی را در نظر داشته باشیم، حفظ یک نفر به معنای حفاظت از تمامیت گروه توتمی است؛ همچنین توتم نه از راه‌های معمول و منطقی که با به‌کارگیری روش‌های نامعمول و جادویی چنین مراقبتی را به‌گرددن دارد. توتم چون پدر و مادر نیست که با رساندن خوراک و پوشاک به روش‌های عادی از فرزند خود مراقبت کند؛ بلکه در کنار آن کارها، با بهره‌گیری از نیروهای عرفانی اعضای گروه خود را پرورش می‌دهد و نگاه می‌دارد. توتم علیت را نیز برمی‌اندازد و با توجه به آمیختگی با اعضای گروه، از خطرات باخبر می‌شود و به امداد ایشان می‌آید.

### ۳. پرندگان توتمی و پیش‌گویی

پرندگان جزو اَبژه‌هایی (Objects) هستند که می‌توانند نقش توتم را داشته باشند. پرندگان به‌دلیل قابلیت پرواز معمولاً دارای نیروهایی فراوان انگاشته می‌شوند: «پرندگان اساساً تجلی خدایان و ارواح‌اند؛ اما به‌صورت پیام‌آورانی ازسوی باشندگان الهی آسمانی نیز ظاهر می‌شوند» (جونز، ۲۰۰۵: ۹۴۷). مرغان از آنجاکه با خدایان و ارواح و نیروهای ماورایی در ارتباط‌اند، می‌توانند وقایع را پیش‌گویی کنند (همان: ۷۳۳۵). ذهنیت ابتدایی در «مرغان پیش‌گو باشنده‌ای مقدس می‌بیند؛ نیرویی عرفانی که هم‌گروهانش بدان نیازمندند» (لوی-برول، ۲۰۱۸: ۱۸۰). پیش‌گویی مرغان چون امدادی برای انسان‌ها پنداشته می‌شود. پرندۀ توتمی چون نیایی است که وقایع را از پیش درمی‌یابد و از بروز پیشامدهای ناگوار پیشگیری و از اعضای گروه خویش نگاهداری می‌کند. نزد اقوام هندواروپایی تَفأل به‌وسیله «پرواز، فریاد و رفتار پرندگان» (همان) شایع بوده است. مثلاً در سرود بیست‌وچهارم ایلید می‌بینیم که «ژئوس» با فرستادن عقابی، به «پریام» بشارت می‌دهد. جایگاه پرندگان در ذهنیت اسطوره‌ای سبب شده است تا در داستان‌های اسطوره‌ای، مرغان نقش‌های گوناگونی داشته باشند. پرندگان چون باشندگانی ماورایی ظاهر می‌شوند و از غیب خبر می‌آورند یا تجلی آن هستند. آن‌ها با اعضای گروهی که به آن وابسته‌اند، هم‌هویت‌اند و قانون‌های معمول منطق را برمی‌اندازند. در داستان‌های ایرانی نیز با پرندگان گوناگونی آشنا می‌شویم که ازسویی چون انسان‌ها هستند و ازسوی دیگر، قدرت‌هایی فوق‌قدرت‌های بسیاری از انسان‌ها دارند. یکی از این پرندگان، سیمرغ است.

### ۴. سیمرغ

سیمرغ «نام مرغی است اساطیری که در *اوستا* و کتاب‌های پهلوی، آشیانه‌ او بر فراز درخت ویسپویش در میان دریای فراخ‌کرت و در *شاهنامه* بر فراز البرزکوه است» (دوستخواه، ۱۳۹۲: ۱۰۱۵) (بهار، ۱۳۹۳: ۱۲۴). همچنین این پرندۀ دارای پستان و شیرده (دادگی، ۱۳۹۵: ۷۹) دانسته می‌شود. طبق *مینوی خرد*، این مرغ بر «درخت دورکننده بسیار تخمه» (تفضلی، ۱۳۵۴: ۸۲) آشیان دارد و هر بار که از روی آن برمی‌خیزد، تخم گیاهان در جهان پخش می‌شود (همان: ۱۴۴). در *اوستا* می‌خوانیم درختی که سیمرغ بر آن جای دارد، «پزشک همگان» (دوستخواه، ۱۳۹۲: ۴۰۰) نام دارد. ویژگی‌هایی که برای این پرندۀ برشمرده می‌شود، نمایان‌گر این نکته است که نباید او را چون پرندۀ عادی دانست. این پرندۀ باشنده‌ای اسطوره‌ای است که از دورانی بس کهن در



فرهنگ ایران حضور داشته تا اینکه به شاهنامه و دیگر متون ادبی راه یافته است. در شاهنامه، این پرنده دارای خصوصیتی است که در متون پهلوی به آن‌ها اشاره نشده است.

#### ۱-۴. سیمرغ در شاهنامه

سیمرغ شاهنامه گوشت‌خوار است (فردوسی، ۱۳۹۹: ۹۸/۲) و به همین خاطر است که در ابتدا زال را به کنام خویش می‌برد. کنام این مرغ بر کوهی است که سرش به ثریا (همان: ۱۰۰) می‌ساید و چون کاخی «تارک اندر سماک» (همان) است. هیبت این مرغ تا حدی است که سام با دیدنش به دادگری خدا پی می‌برد. سیمرغ با زال سخن می‌گوید. همچنین خود را دارای فرّ (همان) می‌داند. همان‌گونه که می‌بینیم، ویژگی‌های انسانی این پرنده در شاهنامه با دقتی بیشتر وصف می‌گردد و «همچون زال موجودی است مقدس و اهریمنی» (مختاری، ۱۳۶۹: ۷۴).

سیمرغ چهار بار در شاهنامه ظاهر می‌شود. هر بار از ظهورهای او، از نظرگاه اساطیری ویژگی‌های مهمی دارد:

**الف) نیای توتمی:** در داستان زال نقش پدر/ نیای پرورش‌دهنده زال را بازی می‌کند:

شکاری که نازک‌تر آن برگزید بدو داد تا او به لب می‌مزید

(فردوسی، ۱۳۹۹: یک/ ۹۸)

در این داستان او چون باشنده‌ای است مقدس که فرزندخوانده‌اش را راهنمایی می‌کند و او را به سوی سرنوشتش می‌فرستد. همچنین او به‌عنوان پدر/ نیای اسطوره‌ای، بخشی از وجود خویش، یعنی دو پر، را به زال می‌سپارد تا هنگام نیاز، با سوزاندن پر، سیمرغ را به یاری بخواند:

بر آتش برافکن یکی پرّ من! ببینی هم اندر زمان فرّ من

(همان: ۱۰۰)

«در اندیشه اسطوره‌ای، بی‌تفاوتی واقعی نسبت به فرق میان کل و اجزایش وجود دارد ... جز بی‌واسطه کل است» (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۱۰۷). پس پر سیمرغ، خود سیمرغ است؛ از همین رو است که در زادن رستم، وقتی زال پر را می‌سوزاند، سیمرغ بی‌درنگ ظاهر می‌شود:

هم اندر زمان تیره‌گون شد هوا پدید آمد آن مرغ فرمانروا

(همان: ۱۵۲)

آن‌طور که فروید ادعا کرده بود، می‌بینیم که سیمرغ چون توت‌م زال، از وی پشتیبانی می‌کند و در تنگناها به کمکش می‌آید. زال با خوردن از غذاهایی که سیمرغ برایش فراهم می‌کرده و همچنین هم‌خانگی با فرزندان وی، اساساً یکی از آن‌ها شده است. نتیجه اینکه آن‌گاه که سام به دنبالش می‌آید، علاقه‌ای به گسستن از سیمرغ ندارد؛ اما باز این سیمرغ است که راه را به او نشان می‌دهد. حیوان توت‌می و اعضای گروه متعلق به آن، آمیختگی دارند. پس می‌توان نمودهایی از چنین آمیختگی‌ای را در ویژگی‌های ظاهری و باطنی زال و سیمرغ یافت. ویژگی برجسته زال، سفیدی موی او است. در شاهنامه توصیف دقیقی از رنگ پره‌های سیمرغ نشده است؛ اما در پژوهشی آمده است که این مرغ افسانه‌ای پیش از اسلام دارای پرهایی «به طیف رنگ مسی» (علیخانی، اکبری و همکاران، ۱۳۹۷: ۵۷) تصور می‌شده است. باتوجه‌به نبود توصیفی دقیق از رنگ پَر سیمرغ در شاهنامه، شاید بتوان احتمال داد باتوجه‌به قانون آمیختگی، رنگ موی زال با رنگ پَر سیمرغ در ارتباط است و هر دو سفیدند. سیمرغ و زال در چاره‌گری نیز شباهت‌های زیادی دارند. زال در موقعیت‌هایی که نیازمند چاره‌گری است، یا خود چنین می‌کند، یا نیای توت‌می خود را با سوزاندن پَر به یاری‌رسانی و چاره‌سازی ظاهر می‌کند.

ب) **جادوپزشک:** سیمرغ دو بار چون پزشک ظاهر می‌شود: بار نخست، رودابه را در زادن رستم یاری می‌رساند. رودابه می‌گوید: «تو گویی به سنگستم آگنده پوست» (فردوسی، ۱۳۹۹: یکم/۱۵۱). تولد رستم غیرعادی است و با روش‌های رایج ممکن نمی‌شود. زال سیمرغ را فرامی‌خواند و مرغ اسطوره‌ای به او روش به‌دنیا‌آوردن رستم را می‌آموزد. آنچه سیمرغ پیشنهاد می‌کند، نشانه‌ای از مهارت او در جادوپزشکی است؛ چراکه از زال می‌خواهد «بینادل پرفسون» (همان: ۱۵۲) بیاورد تا:

تو منگر، که بینادل افسون کند  
به صندوق تا شیر بیرون کند  
(همان)

به‌احتمال منظور از صندوق، جعبه‌ای است که جادوپزشکان به‌همراه داشتند و در این جعبه، داروهای افسونگرانه وجود دارد. سپس به زال راه درمان زخم رودابه را نیز می‌گوید که تهیه دارویی از ترکیب گیا و شیر و مشک است که خشک شده باشند. بار دوم، رستم پس از جنگ با شاهزاده ایرانی آسیب دیده است و زخم‌هایش درمان‌ناپذیر به نظر می‌آید:

## کران خستگی بیم جان است و بس

(همان: ۱۸۴)

زال با فراخواندن سیمِرخ رستم را از مرگ نجات می‌دهد. سیمِرخ با منقار خود از تن رستم خون می‌کشد و پَرِ خود را بر خستگی‌ها می‌مالد (همان: ۱۸۵). پَرِ سیمِرخ دارای نیروهای عرفانی است. خستگی‌های کاریِ تنِ رستم، با رفتاری جادویی بهبود می‌یابد. در همین بخش داستان است که می‌بینیم علّیت به نفع نیروهای عرفانی پس رانده می‌شود. سیمِرخ به‌عنوان باشنده‌ای که دارای نیرویی ماورایی است، می‌تواند علت‌های واقعی را از کار بیندازد. روش درمانی نیز که به‌کار می‌گیرد، ارتباطی با واقعیت‌ها ندارد. پَرِ آغشته به شیر او می‌تواند زخم‌های جنگی را التیام ببخشد. سیمِرخ پزشک به معنای معمول آن نیست بلکه به‌سبب پیوندهایش با نیرویی عرفانی و فره‌مندی می‌تواند از راه‌های نامعمول، بیمار خود را درمان کند.

باتوجه به *اوستا* و متون پهلوی، می‌دانیم سیمِرخ بر درخت ویسپوبیش منزل دارد. همان‌طور که ذکر شد، این درخت دارای تخمه همه گیاهان و پزشک همگان است. پس باتوجه به قانون آمیختگی و پیوندهای عرفانی در ذهنیت اسطوره‌ای، غریب نیست که سیمِرخ نیز دارای همان نیروها باشد. پزشک‌بودن سیمِرخ و افسونگری‌اش با درخت در پیوند است؛ از همین روی، مخالفان خاندان زال، گاه‌وبی‌گاه او را نیز به افسونگری محکوم می‌کنند؛ چراکه او با سیمِرخ جادوگر و درخت مقدس آمیختگی دارد. در *شاهنامه*، کنام سیمِرخ بر کوه است، می‌دانیم که کوه‌ها نیز مقدس و دارای نیروهای عرفانی‌اند: «در مرکز جهان کوهستان مقدس واقع است و در آن جاست که آسمان و زمین به هم می‌پیوندند» (الیاده، ۱۳۹۹: ۳۵۱). همچنین صعود از کوه یا محور جهان، مرحله‌ای از تشریف آیینی جادوپزشکان است (الیاده، ۱۳۹۲: ۲۰۱). کوه سیمِرخ نیز باتوجه به توصیفات آن در *شاهنامه*، کوهی معمولی نیست و ویژگی‌های مکانی مقدس را دارا است؛ به همین خاطر زال با دیدنش آفرین آفریدگار می‌گوید (فردوسی، ۱۳۹۹: یکم / ۱۰۰). کوه سیمِرخ زمین را به آسمان می‌پیوندد و مکانی مقدس است. زال ناخواسته از این کوه بالا می‌رود و به عالم قدس نزدیک می‌گردد. سیمِرخ و زال به‌سبب مجاورت با این مکان مقدس، ویژگی‌های ماورایی دارند؛ البته در خوان پنجم اسفندیار، کنام سیمِرخ بر گوزبن است (همان: ۱۱۱). پس نشانه‌ای از درخت ویسپوبیش در *شاهنامه* نیز باقی مانده است.

**ج) وظیفه حیوان توتمی:** سیمرغ در خوان پنجم اسفندیار، چون باشنده‌ای اهریمنی و جادوگر تصویر می‌شود. حتی پژوهنده‌ای چون نولدکه (Noldeke) او را «از عالم اهریمنی» می‌داند؛ و جادوگر دانستن زال را نیز به سبب پیوندش با سیمرغ می‌داند (نولدکه، ۱۳۹۹: ۳۰). مختاری به نکته‌ای مهم اشاره می‌کند: سیمرغ «اهریمنی است وقتی که از نظرگاه نهاد سیاسی و دینی و به‌ویژه آمیزه این دو که موضع اسفندیاری یا گشتاسپی است نگریسته می‌شود، که از این نظرگاه زال نیز اهریمنی است» (مختاری، ۱۳۶۹: ۷۴). سیمرغ نیای توتمی زال و با او آمیخته است؛ اما اسفندیار از اعضای گروه زال نیست و به گروهی دیگر تعلق دارد. از آنجاکه در سیر داستان، رستم و اسفندیار رودرروی یکدیگر خواهند ایستاد، کشتن جفت سیمرغ به دست اسفندیار معنایی پراهمیت می‌یابد. اسفندیار با نابودی جفت نیای توتمی خاندان زال، تک‌تک اعضای این گروه را به خطر می‌اندازد و خاندان خود را نگاه می‌دارد. آسیب به سیمرغ، آسیب به خاندان زال است و در داستان می‌بینیم که پس از جنگ دو پهلوان، به‌مرور خاندان زال روبه‌زوال می‌رود و بیشتر اعضایش نابود می‌شوند.

رویاری دو پهلوان از نظر اسطوره‌ای نبرد دو خاندان با توت‌های متفاوت است. کسانی که از یک نسل هستند، هم‌نوع حساب می‌شوند و باید از آن‌ها مراقبت کرد. کسانی را که نسلی متفاوت دارند و خویشاوند توت‌میک نیستند، می‌توان کُشت (رید، ۱۳۹۶: ۶۷). هرچند خاندان زال همراه ایرانیان بوده‌اند، گشتاسپ آن‌ها را خویشاوند نمی‌بیند و دستور بندکردن رستم را می‌دهد و فرزند او نیز برای اجرای حکم پدر، با رستم می‌جنگد. جدال لفظی رستم و اسفندیار و اهانت هر دو به خاندان یکدیگر را باید پیش‌زمینه نبرد نهایی دانست. هرچند رستم با کمک سیمرغ بر اسفندیار چیره می‌شود، خاندانش برمی‌افتد؛ چراکه پیشتر، اسفندیار جفت نیای توتمی او را نابود کرده است.

**د) جادوگری:** در جنگ رستم و اسفندیار، سیمرغ چون جادوگری است که راز قتل اسفندیار را برملا می‌کند. اسفندیار روپین‌تن بر جهان‌پهلوان چیرگی می‌یابد. رستم با سلاح‌های عادی نمی‌تواند وی را شکست دهد. سیمرغ با آموختن راهی اسطوره‌ای به رستم یاری می‌رساند. رستم باید از درخت گزی چوبی راست برگزیند و آن را بر آتش راست کند و پر و پیکان بر آن بگذارد و آن را به آب رز بیالاید و بر چشم اسفندیار نشانه برود (فردوسی، ۱۳۹۹: یکم / ۱۸۶-۱۸۷).

آیدنلو با توجه به سرشت اسطوره‌ای اسفندیار، او را ایزدی گیاهی می‌داند (آیدنلو، ۱۳۹۹: ۵۴) و در توجیه علت آلودن تیر گز به آب زر می‌نویسد: «شاید چون اسفندیار هم ایزدی گیاهی است باید تیری که برای کشتن او ساخته می‌شود حتماً به می‌آلوده شود تا بتواند روپین تن را که در اصل خدای نباتی بوده است بکشد» (همان). اگر فرضیه آیدنلو درست باشد که اسفندیار را ایزدی گیاهی می‌داند، شاید بتوان احتمالی دیگر را نیز پیش کشید: از آنجاکه اسفندیار ایزدی گیاهی است، با درخت آمیختگی دارد؛ در نتیجه، باید او را با استفاده از تیر ساخته‌شده از درخت گز کشت. به عبارت دیگر، درخت گز توتم اسفندیار است و می‌دانیم که «توتم، تابوست» (رید، ۱۳۹۶: ۷۶). پس به کارگیری آن از سوی فردی از توتمی دیگر می‌تواند برای فرزند گشتاسپ کشنده باشد؛ همان‌طور که کشتن توتم زال به دست اسفندیار، برای خاندان رستم مهلک است.

به علاوه، سیمرغ در این داستان چون پیشگویی (Oracle) نیز عمل می‌کند. همان‌طور که ذکر شد، تفاعل با رفتار پرندگان در میان هندواروپاییان رواج داشته است. لوی-برول می‌نویسد: «پرندگان مقدس، نه تنها رویدادها را پیش‌گویی می‌کنند بلکه آن رویدادها را نیز سبب می‌شوند.» (لوی-برول، ۲۰۱۸: ۱۸۱) از نظرگاه منطقی شاید این نگاه اسطوره‌ای غیرمنطقی باشد؛ اما همان‌طور که این انسان‌شناسی فرانسوی با دقت و نمونه‌های فراوان نشان می‌دهد، ذهنیت ابتدایی ابایی از پذیرش این امر منطقاً ناممکن ندارد. اگر رفتار پرنده‌ای بدیمن تلقی شود، همان رفتار رخدادی ناگوار را پیش‌گویی می‌کند و همزمان وقوع آن رخداد است. این دیدگاه برآمده از ذهنیت اسطوره‌ای است که علیت را نادیده می‌گیرد و توالی زمانی را بر هم می‌زند؛ زیرا «هرقدر هم که مفهوم اسطوره‌ای-دینی زمان کلی و جهان‌شمول شود باز هم کیفی است» (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۱۹۹). در ذهنیت اسطوره‌ای زمان همان انسجامی را ندارد که در ذهنیت منطقی دارا است. ذهنیت اسطوره‌ای «سرسختانه معتقد به نوعی توالی زمانی دیگری است که از تجربه ناشی نمی‌شود» (لوی-برول، ۱۳۹۳: ۱۳۹). پس در اسطوره می‌بینیم که توالی زمان به هم می‌ریزد. پیش‌گویی پرنده در این ذهنیت حتی علت وقوع رخداد در آینده نیست بلکه وقوع آن در حال و آینده است.

سیمرغ رستم را از کشتن اسفندیار بر حذر می‌دارد:

که هر کس که او خون اسپندیار بریزد، ورا بشکرد روزگار،

همان نیز تا زنده باشد ز رنج رهایی نیابد، نماندش گنج،

بدین گیتیش شوربختی بود! وگر بگذرد رنج و سختی بود!

(فردوسی، ۱۳۹۹: یکم/ ۱۸۶)

سیمرغ به رستم گوشزد می‌کند که کشتن اسفندیار، عواقب ناگواری را پیش خواهد آورد. طبق روایت فردوسی می‌دانیم که آنچه سیمرغ می‌گوید، رخ می‌دهد. پس آنچه توتم رستم می‌گوید، در همان لحظه رخ می‌دهد یا لاقلاً می‌توان گفت در همان لحظه آغاز به رخ دادن کرده است. سیمرغ شاهنامه احتمالاً پرهایی به رنگ موهای زال دارد و نقش پدری پرورشگر را بر عهده می‌گیرد و توتم خاندان زال است. او چون جادوپزشکی در بزنگاه‌ها به امداد اعضای خاندان زال می‌آید و در زاد و مرگ یاوریشان می‌کند. سیمرغ و کوه یا درخت مقدس‌اند و تقدس خود را باتوجه به قانون آمیختگی به زال تفویض کرده‌اند. او همچنین چون باشنده‌ای دارای نیروهای عرفانی، علیت را برمی‌اندازد و رخدادهای آینده را پیش‌گویی می‌کند. سیمرغ شاهنامه، ساخته ذهنیتی اسطوره‌ای است که بر آن منطقی دیگرگون حکم می‌راند. در این منطق اشیا، پدیدارها و مفاهیم حدود دقیق و منطقی ندارند و پیوند میان آن‌ها برآمده از ذهنیتی عرفانی است و قانون آمیختگی میان اشیا و پدیدارها جریان دارد. زال، سیمرغ و کوه/ درخت هم‌هویت و آمیخته‌اند.

## ۲-۴. سیمرغ در منطق الطیر

سیمرغ منطق الطیر، باشنده‌ای متعالی است. عطار سیمرغ را از دنیای اسطوره بیرون می‌کشد و با تفسیری صوفیانه و البته سابقه‌دار در ادب فارسی سیمرغ را چون رمزی از خدای متعال به کار می‌گیرد. داستان او رمزی است (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۹۲). همان‌طور که کدکنی در مقدمه منطق الطیر می‌نویسد: «عطار در پیرنگ منظومه منطق الطیر به دو اثر از محمد غزالی و احمد غزالی و احتمالاً رساله‌ای از ابن سینا نظر داشته است» (عطار، ۱۳۹۳: ۱۱۲). زرین کوب احتمال می‌دهد که عطار در دورانی که به سرودن منطق الطیر اشتغال داشته، غرق مطالعه نوشته‌های امام غزالی بوده است (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۹۳). کلان پیرنگ مثنوی شاعر نیشابور، سفر مرغانی است که تصمیم می‌گیرند به سوی سیمرغ، شاه مرغان سفر کنند و وی را به‌عنوان فرمانروای خویش برگزینند و «متوجه می‌شوند که سیمرغ هستند» (شمیسا، ۱۴۰۱: ۱۲۸).

سیمرغ در سروده عطار تمام ویژگی‌های اسطوره‌ای همین پرنده در شاهنامه را ندارد. پرنده افسانه‌ای در انتقال از اسطوره به عرفان، ویژگی‌های جادوگرانه خویش را از دست داده است؛ البته این پرنده همچنان هیبتی در دل طالبان خویش ایجاد می‌کند و هرکسی نیز توانایی رسیدن به او را ندارد؛ از سیر داستان درمی‌یابیم که تنها برگزیدگان‌اند که پس از طی مسیری طولانی به او دست می‌یابند.

در این منظومه پرنده اسطوره‌ای به رمزی صوفیانه دگرگون می‌گردد؛ این رمز صوفیانه به‌طور نمادین سفر درونی را در قالب سفر بیرونی به نمایش می‌گذارد. پرنده‌گان به هدایت هدهد و با پشت‌سرگذاشتن دشواری‌های راه به ادراکی از سیمرغ می‌رسند و درنهایت درمی‌یابند که سیمرغ همان سی مرغ است. این مرغان در پایان از خود گم می‌شوند و صنعین می‌گردند (همان: ۴۱۴). سیمرغ عطار هرچند همان سیمرغ شاهنامه نیست، با این همه، همچنان ویژگی‌هایی را حفظ کرده است که ریشه در ذهنیت اسطوره‌ای دارد. در زیر مواردی از این ویژگی‌ها را ذکر خواهیم کرد.

**الف) نیروی پر:** عطار نخستین بار سیمرغ را این‌گونه توصیف می‌کند:

ابتدای کار سیمرغ ای عجب      جلوه‌گر بگذشت بر چین نیمشب

در میان چین فتاد از وی پری      لاجرم پرشور شد هر کشوری  
(همان: ۲۶۵)

درباره سیمرغ شاهنامه گفته شد که پر وی دارای نیروهای ماورایی است و می‌تواند گره‌گشای مشکلات باشد. عطار نیز پر این پرنده را سبب شور در جهان می‌داند. پر سیمرغ چون شی‌ای از عالم دیگر انگاشته می‌شود که با آمدن به جهان، غوغا ایجاد می‌کند. پایدگی ذهنیت اسطوره‌ای در همین موضوع نمودی آشکار دارد. پرها به‌عنوان جزئی از وجود سیمرغ، با کلیت او هم‌هویت و آمیخته‌اند و همان‌گونه که حضور خود او در جهان می‌تواند سبب حیرت شود، پرش نیز چنین قدرتی دارد.

گر نگشتی نقش پرّ او عیان      این همه غوغا نبودی در جهان  
(همان)

آنان که با پَرِ وی در چین روبه‌رو می‌شوند، همانند پرندگان هستند که پس از طی وادی هفتم خود را گم کرده‌اند:

عین وادی فراموشی بود                      گنگی و کَرّی و بیهوشی بود  
(همان: ۴۱۳)

حضور نیروهای عرفانی، سبب کَرّی و بیهوشی می‌گردد. تمام افراد توانایی رویارویی کامل با چنین نیرویی را ندارند.

**ب) قاف:** طبق گفته‌های هدهد به دیگر پرندگان، سیمرغ در پس کوه قاف زندگی می‌کند (همان: ۲۶۳). کوه عنصری مقدس است: «قاف نام کوهی است که به‌زعم قدما سراسر خشکی‌های زمین را فراگرفته و گویند کناره‌های آسمان بر آن نهاده شده است» (یاحقی، ۱۳۹۸: ۶۴۲). همان‌طور که از این وصف برمی‌آید، قاف زمین و آسمان را به هم می‌پیوندد: «برخی نظر داده‌اند که کوه قاف همان البرز (جایگاه سیمرغ) است و اساطیر مربوط به آن‌ها نیز شبیه‌اند» (همان).

سیمرغ عطار نیز با کوهی مقدس در ارتباط است. می‌توان تقدس کوه را از این اشعار دریافت که از زبان هدهد بیان می‌شود:

در حریم عزت است آرام او                      نیست حد هر زفانی نام او...

او به سر ناید ز خود آنجا که اوست                      کی رسد علم و خرد آنجا که اوست  
(عطار، ۱۳۹۳: ۲۶۴)

«حریم عزت» را می‌توان همان قاف دانست؛ کوهی که محل سکونت این پرنده است. سیمرغ در جای خود می‌ماند و دیگران هستند که باید به سراغ او بروند. کوه مقدس چون مرکز جهان انگاشته می‌شود که انسان جستجوگر با فتح قله‌های این کوه مقدس «می‌تواند به درون روح جهان نفوذ کند» (کوک، ۱۳۸۷: ۳۶). پرندگان پس از رسیدن به این کوه و به عبارتی فتح آن است که می‌توانند به والاترین مرحله صوفیانه و شناخت حقیقت دست بیابند. درنتیجه، هرچند در پیرنگ عطار بر شخصیت سیمرغ تأکید می‌شود، نباید نقش کوه را در سیروسلوک نادیده گرفت.

**ج) تفأل:** طبق داستان گذر سیمرغ از چین، پس از افتادن پَرِ وی در آن سرزمین، هرکسی از این پَرِ نقشی برمی‌گیرد (عطار، ۱۳۹۳: ۲۶۵). عطار با تعبیری صوفیانه می‌کوشد تا اثرگذاری او را در



جهان‌بینی انسان‌ها به نمایش بگذارد. هرکسی با دیدن این پر، به ادراک ویژه‌ای دست می‌یابد؛ سپس کاری می‌کند. باوجوداین، می‌توان تعبیر «نقش برگرفتن» را با دقت بیشتری واکاوی کرد. کدکنی در توضیحات منطقی/طیبر برای این تعبیر معنایی نیاورده است. در فرهنگ فاسی معین، یکی از معناهای واژه برگرفتن «قبول کردن، پذیرفتن» (معین، ۱۳۸۶: ۴۱۱) است. در مدخل نقش همین فرهنگ برای نقش برگرفتن آمده است: «تولید نقش و تصویرکردن» (همان: ۳۲۹۳)؛ اما در این بیت عطار، این ترکیب فعلی نمی‌تواند دقیقاً به این معنا باشد. در این بیت می‌توان احتمال داد که «نقش برگرفتن» به معنای پذیرفتن «طرح» (همان) یا نقش و نگار است؛ یعنی آنان که پر را دیدند، از تماشای این پر ادراکی بر ایشان حاصل شد و چیزی را دریافتند. پر چون نشانه‌ای بود که به کمکش به گوشه‌ای از حقیقت پی بردند.

پیشتر ذکر شد که تفال با پرندگان امری شایع بوده است. اگر به ژرف‌ساخت اساطیری شخصیت این پرنده توجه داشته باشیم، می‌توانیم احتمال بدهیم که «نقش برگرفتن» از پر سیمرغ ریشه در ذهنیتی اسطوره‌ای دارد که پرندگان را دارای نیروهای ماورایی می‌داند و بر این باور است که از روی رفتار و حرکات پرندگان می‌توان به پیشگویی درباره آینده پرداخت. پس آنان که پر سیمرغ را در چین دیده‌اند، دریافتی از آینده حاصل کرده‌اند و کاری درگرفته‌اند. ذکر اینکه پس از دیدن پر، دست به کار شده‌اند، می‌تواند بازمانده‌ای از ذهنیت اسطوره‌ای باشد که برای انجام کارها اعتقاد به تفال دارد.

(د) فرّه: سیمرغ عطار نیز چون نمونه اسطوره‌ای اش دارای فرّ است:

این‌همه آثار صنع از فرّ اوست      جمله نمودار نقش پرّ اوست

(عطار، ۱۳۹۳: ۲۶۵)

مزدایرستان معتقدند که «همه آفریدگان برگزیده و نامدار اهوره‌مزدا ... فرّمند و برخوردار از این فروغ یا موهب ایزدی‌اند» (دوستخواه، ۱۳۹۲: ۱۰۱۸). عطار مزدایرست نیست؛ اما متأثر از فرهنگ ایرانی، سیمرغ مقدس را دارای این نیرو می‌داند. موس (Mauss) در نظریه‌پردازی درباره جادو، از نیرویی می‌گوید که به باور ذهنیت اسطوره‌ای، «توان جادویی بالقوه» (موس، ۱۳۹۷: ۱۴۱) است. «این در واقع مانا است که به چیزها و اشخاص ارزش می‌بخشد» (همان: ۱۴۳). مانا مفهومی اسطوره‌ای همانند فرّ است. فرّ مایه تشخیص باشندگان است. فرّمندی او ریشه در ذهنیت اسطوره‌ای دارد هرچند که عطار تفسیری رمزی از آن داده است.

ه) آمیختگی: قصد پرندگان در ابتدا فرمانروا کردن سیمرغ است. آن‌ها مجمعی می‌کنند تا شاهی برای خود بیابند؛ اما پس از طی مسیر، دیگر حرفی از این نیست که سیمرغ شاه باشد و دیگران زیردستان او. وقتی «باز شد آبی به آب» (عطار، ۱۳۹۳: ۴۲۱) دیگر منی وجود ندارد که بخواهد دیگری بر او پادشاه باشد. در مرحله فقر و فنا، هرکسی خویشتن خویش را فراموش کرده و در فنا گم گشته (همان) است.

از پرندگانی که به این مرحله رسیده‌اند، عده‌ای با پی‌بردن به سختی فنا، در همان منزل می‌میرند (همان: ۴۲۲) و نمی‌توانند پیشتر بروند؛ اما تعدادی مسیر را ادامه می‌دهند و سختی‌هایی را تحمل می‌کنند که عطار شرحشان را ناممکن می‌داند. درنهایت از صدهزاران پرنده، تنها سی پرنده به حضور سیمرغ می‌رسند. آن‌ها در این منزل، نکته‌ای درخور توجه را بیان می‌کنند:

جمله گفتند «ای عجب چون آفتاب      ذره‌ای محو است پیش این جناب

کی پدید آییم ما این جایگاه      ای دریغا رنج‌برد ما به راه  
(همان: ۴۲۳)

هرکدام از آن‌ها ذره‌ای هستند که در برابر آفتاب محو می‌شوند. این محوشدن به معنای مرگ نیست بلکه به معنی هم‌هویت شدن با آفتاب است. از همین رو است که وقتی سی پرنده به حضور سیمرغ می‌رسند، می‌خوانیم:

خویش را دیدند سیمرغ تمام      بود خود سیمرغ سی مرغ مدام...

بود این یک آن و آن یک بود این      در همه عالم کسی نشنود این  
(همان: ۴۲۶)

از نظر منطقی پذیرفته نیست که یکی، دیگری باشد؛ و چنین ادعایی پارادوکسیکال است؛ اما در ادبیات صوفیانه شاهد هستیم که عارف میل دارد با خدا یکی شود. عرفا به شیوه‌های استدلالی و منطقی بی‌توجه‌اند. بی‌دلیل نیست که عطار در اثر دیگر خود، *اسرارنامه*، پس از گفتن سخنانی شطح‌آمیز فلسفه را نفی می‌کند و می‌گوید:

ز جای دیگر است این‌گونه اسرار ندارد فلسفی با این سخن کار

محقق، این، به چشم تیز بیند دو عالم را، بکل، یک چیز بیند

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۲)

عطار به درستی روش خود را از روش فیلسوفان استدلالی جدا می‌کند. آنچه او می‌گوید، و روش بیانش، صوفیانه است؛ اما ریشه در ذهنیتی دارد که اساساً اساطیری است. سی پرندۀ نمی‌توانند در عین حال یک پرندۀ باشند. با توجه به قانون آمیختگی لوی-برول، می‌توان گفت چنین سخنی به معنای آمیختگی سی مرغ و سیمرغ است؛ پرندگانی که از باشندۀ مقدس اسطوره‌ای، اما معتقد خود جدا افتاده بودند، به حضور او بازمی‌گردند و یکی می‌شوند؛ زیرا حضرت چون آینه است و آینه رمز است «زیرا اگر محب خود را به عین خود در آینه محبوب می‌نگرد و دیده، دیده اوست، از این روست که گاه این آینه اوست، گاه او آینه این» (ستاری، ۱۳۹۲: ۱۳۹) پرندگان تا پیش از بازگشت به حضور سیمرغ بر این گمان بوده‌اند که موجوداتی جدا از یکدیگرند؛ اما سیمرغ به آنان نکته‌ای می‌گوید که آمیختگی ایشان را به خوبی نشان می‌دهد:

محو ما گردید در صد عز و ناز تا به ما در، خویش را یابید باز

(همو، ۱۳۹۳: ۴۲۷)

در این بیان، سیمرغ به پرندگان می‌گوید برای اینکه خویش را بیابند باید در او خویش را بجویند. به عبارت دیگر، آنچه خویشی پرندگان است در دیگری یافت می‌شود؛ چراکه پرندگان دیگر و سیمرغ یکی نیستند؛ هر چند نیروهایی عرفانی آن‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد و هم‌هویتشان می‌گرداند.

در داستان سیمرغ عطار همانند داستان‌های صوفیانه بسیاری شاهد این هستیم که فرد در وجود باشنده‌ای متعالی محو می‌شود. محوشدن از نظرگاه ذهنیت اسطوره‌ای به معنای بازگشت به وضعیت آمیختگی یا حفظ این وضعیت برای همیشه است. در چنین وضعیتی، فرد به عنوان موجودی مجزا از گروه معنا ندارد و نمی‌تواند به عنوان فردی با ویژگی‌های خاص ظاهری و باطنی رفتار کند. این نکته بیانگر بُعد اجتماعی پدیده‌ی آمیختگی است: «تا آنجا که بازنمایی‌های ذهنیت ابتدایی به گونه جمعی است، این ذهنیت قوانین مخصوص به خودش را دارد» (لوی-برول، ۱۳۹۳: ۱۴۳). نویسندگان مقاله «قرائت کهن‌الگویی منطق‌الطیر عطار» مدعی شده‌اند که

هدهد «مرحله به مرحله، پرندگان را در مسیر فردیت هادی می‌شود» (بهره‌ور، زارعی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۵۷). برخلاف نظر نویسندگان و باتوجه به نظریات لوی-برول و کاسیرر، فردیت پرندگان نمی‌تواند هدف ماجراجویی سیروسلوک باشد؛ بلکه آنچه پرندگان در جستجویش هستند و به آن دست می‌یابند، هم‌هویت شدن با سیمرغ است. دیدگاه صوفیانه نهفته در منطق‌الطیر نمی‌تواند منادی فردیت به معنای یونگی‌اش و دستیابی به کلیت یعنی خود (همان: ۱۴۱) باشد. کلیت مد نظر در منظومه شاعر نیشابوری، متعلق به باشنده‌ای بیرون از وجود فرد و چیزی غیر از خود انسان است. نتیجه اینکه در فرآیند سفر، پرندگان به خود خویش دست نمی‌یابند؛ بلکه با دیگری اسطوره‌ای آمیخته می‌شوند.

## ۵. مقایسه سیمرغ در آثار فردوسی و عطار

### ۵-۱. شباهت‌ها

در شاهنامه، با پرنده‌ای اسطوره‌ای رویاروی هستیم؛ با ویژگی‌های که ذهنیت اسطوره‌ای به آن‌ها شکل داده است. این پرنده، چون نیای توتمی است که با اعضای گروه خود، آمیختگی دارد و ویژگی‌های خویش را به آنان منتقل می‌کند. همچنین او چون محافظی در تنگناها به امداد اعضای گروه توتمی خود می‌آید و با روش‌های غیرمعمول آن‌ها را از مرگ نجات می‌دهد. او چون جادوپزشکی است که می‌تواند با مالیدن پر خود بر بدن زخمی، آن را التیام ببخشد. پر این باشنده اسطوره‌ای دارای نیروهای عرفانی است و کارهایی به کمکش انجام می‌شود که براندازنده علیت است. همچنین این پرنده قابلیت پیشگویی دارد و آنچه می‌گوید، بلاشک محقق خواهد شد. از مجموعه این نکات درمی‌یابیم که این پرنده ساخته ذهنیتی است که طبق نظریه لوی-برول اسطوره‌ای است و از منطقی پیروی می‌کند که همانند منطق علمی و استدلالی نیست.

سیمرغ عطار، هرچند چون رمزی صوفیانه است که عطار به کمک آن نظریه خویش را درباره کشف حقیقت و سیروسلوک بیان می‌کند، بازمانده‌هایی از عناصر ذهنیت اسطوره‌ای را در خود نگاه داشته است. پر این پرنده سبب می‌شود غوغایی در جهان به پا گردد. همچنین هرکسی بر اساس پر این پرنده، نقشی برمی‌گیرد و کاری درمی‌گیرد. پر پرنده دیگر آشکارا برای انجام کارهای جادویی به کار نمی‌رود؛ اما نشانه‌ای از قدرت تفاعل را همراه دارد. آشیانه سیمرغ کوه قاف است. همانند جایگاه کنام این پرنده در شاهنامه، قاف نیز کوهی مقدس و اسطوره‌ای است. کوه، مرغ و کسانی که به کوه آمده‌اند، مقدس و دارای نیروهای عرفانی هستند. عطار نیز چون فردوسی،

سیمرغ را دارای فرّ می‌داند. به دلیل داشتن فرّ، سیمرغ می‌تواند نیروهای عرفانی داشته باشد و به کمکش به امداد دیگران بیاید. در نهایت، سیمرغ عطار و پرنده‌گانی که او را می‌جویند، آمیخته‌اند. آن‌ها همه یکی هستند.

## ۲-۵. تفاوت

در کنار شباهت‌ها، نباید تفاوتی بسیار مهم را فراموش کرد. هرچند سیمرغ در شاهنامه اسطوره‌ای تر است، می‌بینیم که آمیختگی او با زال و خاندانش، به معنای اضمحلال فردیت اعضای گروه توتمی نیست و هیچ‌کدام از اعضای گروه محو در وجودش نمی‌شوند. این پرنده اسطوره‌ای از زال می‌خواهد تا تخت و گاه را ببیند،

مگر کین نشیمت نیاید به کار  
یکی آزمایش کن از روزگار!

(فردوسی، ۱۳۹۹: یکم / ۱۰۰)

و تشویقش می‌کند تا به جستجو پردازد و تجربه‌های شخصی و جداگانه از وجود او داشته باشد. هرچند زال و سیمرغ آمیخته‌اند، این آمیختگی موجب محوشدن زال در وجودش نمی‌شود. شاید بتوان گفت باینکه قانون آمیختگی در این داستان حاکم است؛ فردیت نیز اهمیت دارد و لازم نیست که افراد گروه تماماً غرق در وجود نیای توتمی شوند. نمود دیگر این دیدگاه را می‌توانیم در داستان‌های دیگر شاهنامه نیز بجوییم. هرچند شاه ایران فرهمند است و همگان وی را بزرگ می‌دارند؛ اما این به معنای تسلیم محض نیست. در داستان‌هایی می‌بینیم که در بزنگاه پهلوانان رودروی شاه می‌ایستند و با او مخالفت می‌کنند. امکان مخالفت با شاه برآمده از ساختاری اجتماعی است که «دموکراسی قبیله‌ای» (مورگان، ۱۳۷۱: ۳۴۶) بر آن حاکم است. نتیجه آنکه زال، زال است و سیمرغ، سیمرغ.

در منطق الطیر ویژگی‌های اسطوره‌ای سیمرغ به نفع تفسیر صوفیانه کمتر نمود می‌یابند؛ اما پیرنگ داستان، برآمده از ذهنیتی اسطوره‌ای است. پرنده‌گان یا به عبارتی، اعضای گروه وابسته به سیمرغ، پس از طی هفت وادی دشوار به حضور شاه خویش می‌رسند و خویشتن خود را گم می‌کند. در این داستان با منتهای آمیختگی روبه‌رو می‌شویم. فرد دیگر نمی‌تواند و نباید خود باشد؛ بلکه باید تماماً با دیگری یکی شود. از همین چشم‌انداز است که عطار در منظومه‌اش سرودن درباره مرحله فنا را ناممکن می‌داند؛ چراکه پس از محوشدن، فردیت هر شخص کنار گذاشته می‌شود و در نبود فردیت، امکان سخن گفتن نیست. نمود دیگر این دیدگاه را در برخورد هدهد

با پرندگان مخالف سفر می‌بینیم. پرندگانی چون بلبل، طوطی، طاووس، بط و غیره، مخالف سفر هستند. آن‌ها هرکدام دلایلی شخصی برای مخالفتشان دارند. باوجوداین، هدهد هیچ‌کدام از دغدغه‌های فردی آن‌ها را جدی نمی‌گیرد و با لحنی تحقیرآمیز، تلویحاً فردیت آن‌ها را بی‌ارزش قلمداد می‌کند.

### نتیجه‌گیری

طبق نظریات لوی-برول ذهنیت اسطوره‌ای تفاوت‌هایی چشمگیر با ذهنیت منطقی و استدلالی دارد. قانون آمیختگی بر ذهنیت اسطوره‌ای حاکم است و علّیتی از نوع دیگر در این ذهنیت در کار است. طبق قانون آمیختگی، حیوان توتمی با اعضای گروه خود هم‌هویت است. ویژگی‌های هریک در دیگری نیز می‌تواند وجود داشته باشد. توتم نیز چون نیای محافظ در بزنگاه‌ها به یاری اعضای گروه خویش می‌شتابد. حیوان توتمی چون باشنده‌ای مقدس از نیروی فرّ برخوردار است و به کمک همین نیرو می‌تواند کارهای غیرعادی بکند.

سیمرغ پرنده‌ای اسطوره‌ای است که سابقه‌اش به متون پیشااسلامی می‌رسد. این پرنده دارای ویژگی‌هایی است که نشان می‌دهد خاستگاه آن ذهنیت اسطوره‌ای است. این پرنده، توتم، جادوپزشک، محافظ اعضای گروه توتمی و پیش‌گو است. به‌عنوان پرنده‌ای توتمی با اعضای گروه خود آمیخته است و می‌تواند علّیت را به نفع خواسته‌های اعضای گروه معلق کند. پس از مقایسه سیمرغ شاهنامه با منطق‌الطیر، درمی‌یابیم که ویژگی‌های اسطوره‌ای این پرنده در شاهنامه برجسته‌تر است و شباهت‌هایی اسطوره‌ای میان این دو سیمرغ وجود دارد؛ اما قانون آمیختگی در منظومه عطار نیشابوری، کلان‌پیرنگ داستان را می‌سازد. در کنار شباهت‌ها، تفاوتی اساسی میان آفریده فردوسی با آزان عطار وجود دارد: سیمرغ شاهنامه و اعضای گروه در عین آمیختگی، از یکدیگر منفصل‌اند؛ اما پرندگان منطق‌الطیر خواهان آمیختگی کامل و همیشگی و محو فردیت خود هستند.

### پی‌نوشت:

- <sup>۱</sup> از واژه صوفیانه به‌جای عارفانه استفاده شده است تا از خلط این تعبیر با اصطلاح مدنظر لوی-برول جلوگیری شود. عرفانی یا میستیک یکی از اصطلاحات لوی-برول است که در نظریه او جایگاهی پراهمیت دارد.
- <sup>۲</sup> برای دیدن نمونه‌هایی از این تناقضات می‌توان به این آثار رجوع کرد:

## منابع کتاب‌ها

- الیاده، میرچا. (۱۳۹۲). *آیین‌ها و نمادهای تشریف*. تهران: نیلوفر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲). *چشم‌اندازهای اسطوره؛ ترجمه جلال ستاری*. تهران: توس.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- آیدنلو، سجاد (۱۳۹۹). *راز روین‌تنی اسفندیار*. تهران: انتشارات دکتر محمود افشار.
- بهار، مهرداد (۱۳۹۳). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). *جستاری در فرهنگ ایران*. تهران: اسطوره.
- تفضلی، احمد (۱۳۵۴). *مینوی خرد*. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- توسل‌پناهی، فاطمه (۱۳۹۵). *توتم و تابو در شاهنامه*. تهران: ثالث.
- دادگی، فرنیغ (۱۳۹۵). *بندهش؛ ترجمه مهرداد بهار*. تهران: توس.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۹۲). *اوستا، کهن‌ترین سرودهای ایرانیان*. تهران: مروارید.
- رید، ئولین (۱۳۹۶). *انسان در عصر توحش*. تهران: انتشارات هاشمی.
- ریویر، کلود (۱۳۹۶). *درآمدی بر انسان‌شناسی؛ ترجمه ناصر فکوهی*. تهران: نی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۰). *صدای بال سیمرغ*. تهران: سخن.
- ستاری، جلال (۱۳۹۰). *مجموع مقالات اسطوره و رمز*. تهران: سروش.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲). *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*. تهران: مرکز.
- شمیسا، سیروس (۱۴۰۱). *اساطیر و اساطیرواره‌ها*. تهران: هرمس.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹). *شاه‌نامه‌ها*. تهران: هرمس.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۹). *شاهنامه*. تهران: سخن.
- فروید، زیگموند (۱۳۹۰). *توتم و تابو؛ ترجمه محمدعلی خنجی*. تهران: طهوری.
- فریزر، جیمز جرج (۱۳۹۹). *شاخه زرین؛ ترجمه کاظم فیروزمند*. تهران: آگاه.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۳). *فلسفه صورت‌های سمبلیک: اندیشه اسطوره‌ای؛ ترجمه یدالله موقن*. تهران: هرمس.

- کوک، راجر (۱۳۸۷). *درخت زندگی*؛ ترجمه سوسن سلیم‌زاده و هلینا مریم‌قائمی. تهران: جیحون.
- لوی-برول، لوسین (۱۳۹۳). *کارکردهای ذهنی در جوامع عقب‌مانده*؛ ترجمه یدالله موقن. تهران: هرمس.
- مختاری، محمد (۱۳۶۹). *اسطوره زال*. تهران: آگه.
- مختاریان، بهار (۱۳۸۹). *درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه*. تهران: آگه.
- معین، محمد (۱۳۸۶). *فرهنگ فارسی معین*. تهران: نامن.
- مورگان، لوئیس هنری (۱۳۷۱). *جامعه باستان*؛ ترجمه محسن ثلاثی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- موس، مارسل (۱۳۹۷). *نظریه عمومی جادو*؛ ترجمه حسین ترکمن‌نژاد. تهران: مرکز.
- موقن، یدالله (۱۳۹۹). *شیوه‌های اندیشیدن*. تهران: نیلوفر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). *لوسین لوی-برول و مسئله ذهنیت‌ها*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- نولدکه، تئودور (۱۳۹۹). *حماسه ملی ایران*؛ ترجمه بزرگ علوی. تهران: نگاه معاصر.
- نیشابوری، عطار (۱۳۹۴). *اسرارنامه*. تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). *منطق‌الطیر*. تهران: سخن.
- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۹۸). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها*. تهران: فرهنگ معاصر.
- مقاله‌ها**
- محمدی، فرزانه؛ بهره‌ور، مجید؛ و زارعی، روح‌الله (۱۳۹۳). «*قرائت کهن‌الگویی منطق‌الطیر عطار*»، *نشریه ادب و زبان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*، سال هفدهم، ش ۳۶: ۱۳۵-۱۶۰.
- نژادابراهیمی، احد؛ اکبری، فاطمه؛ علیخانی، پریسا (۱۳۹۶). «*مطالعه تطبیقی پرنده‌گان اسطوره ای در ایران و تمدن‌های مجاور؛ مطالعه موردی: سیمرغ و عتقا*»، *جلوه هنر*، سال دهم. شماره دوم: ص ۵۵-۶۶.



## منابع لاتین

- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. London: Oxford University Press.
- Frazer, Sir James George. (1935). *Totemism*. Edinburgh: Adam & Charles Black.
- Jones, Lindsay. (2005). *Encyclopedia of Religion*. Michigan: Gale.
- Levi-Bruhl, Lucien. (2018). *Primitive Mentality*. New York: Routledge.
- , (1935). *Primitives and the Supernatural*. New York: E. P. Dutton & Co., INC.

## References

- Attar (2013). *Mantegh'al Teyr*. Tehran: Sokhan.
- Attar (2014). *Asrār-nāme*. Tehran: Sokhan.
- *Avesta, The Oldest Iranians Hymns* (2013). Translated by Jalil Dostkhah. Tehran: Morvarid (In Persian)
- Aydenlou, Sajjad (2020). *Rāze Rooyintani Esfandiar*. Tehran: Bonyade Moghoofate Afshar. (In Persian)
- Bahar, Mehrdad (2006). *A Study of Iranian Culture*. Tehran: Ostoore.
- Bahar, Mehrdad (2014). *A Study of Iranian Myths*. Tehran: Agah.
- Cassirer, Ernst (2014). *The Philosophy of Symbolic Forms: Mythical Thought*. Translated by Yadollah Moghen. Tehran: Hermes. (In Persian)
- Cook, Roger (2008). *The Tree of Life*. Translated by Soosan Salimzade and Helina Maryam Ghaemi. Tehran: Jeyhoon.
- Dadeqi, Farnbagh (2016). *Bundahishn*. Translated by Mehrdad Bahar. Tehran: Tus.
- Eliade, Mircea (2013). *Aspects du mythe*. Translated by Jalal Sattari. Tehran: Tus. (In Persian)
- Eliade, Mircea (2013). *Rites and Symbols of Initiation*. Translated by Mani Salehi Allame. Tehran: Niloufar. (In Persian)
- Eliade, Mircea (2020). *Traité d'histoire des religions*. Translated by Jalal Sattari. Tehran: Soroush. (In Persian)
- Evans-Pritchard, E. E. (1976), *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. London, Oxford University.
- Ferdowsi, Abolghasem (2020). *Shahname*. Tehran: Sokhan. (In Persian)

- Frazer, James George (2020). *The Golden Bough*. Translated by Kazem Firouzmand. Tehran: Agah. (In Persian)
- Frazer, Sir James George. (1935). *Totemism*. Edinburgh: Adam & Charles Black.
- Freud, Sigmund (2011). *Totem and Taboo*. Translated by Mohammadali Khonji. Tehran: Tahuri.
- Jones, Lindsay. (2005). *Encyclopedia of Religion*. Michigan: Gale.
- Khaleghi Motlagh, Jalal (2014). *Ancient Words*. Tehran: Afkar. (In Persian)
- Khaleghi Motlagh, Jalal (2020). *A Dictionary of Shahname*. Tehran: Sokhan. (In Persian)
- Levi-Bruhl, Lucien. (2018). *Primitive Mentality*. New York: Routledge.
- Levy-Bruhl, Lucien (1935), *Primitives and the Supernatural*, New York, E. P. Dutton & Co., INC.
- Mauss, Marcel (2018). *A General Theory of Magic*. Translated by Hossein Torkamannejad. Tehran: Markaz.
- Moeen, Mohammad (2007). *Farhange Farsi Moeen*. Tehran: Namen.
- Moghen, Yadollah (2010). *Lucien Levy-Bruhl and the Question of Mentalities*. Tehran: Daftare Pajooreshhaye Farhangi. (In Persian)
- Moghen, Yadollah (2020). *Ways of Thinking*. Tehran: Niloofar. (In Persian)
- Mokhtarian, Bahar (2010). *An Introduction to the Mythical Structure of Shahname*. Tehran: Agah. (In Persian)
- Morgan, Lewis Henry (1992). *Ancient Society*. Translated by Mohsen Solasi. Tehran: Moasseseye Motāleāt va Tahghighat Farhangi.
- Noldeke, Theodor (2020). *Das Iranische Nationalepos*. Translated by Bozorg Alavi. Tehran: Negahe Moaser. (In Persian)
- Reed, Evelyn (2017). *Woman's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family*. Translated by Mahmoud Enayat. Tehran: Hashemi. (In Persian)
- Riviere, Claude (2017). *Introduction to Anthropology*. Translated by Naser Fakouhi. Tehran: Ney.
- Safa, Zabihollah (2011). *Epics in Iran*. Tehran: Ferdows. (In Persian)
- Sattari, Jalal (2011). *Mythology and Symbols*. Tehran: Soroush.
- Sattari, Jalal (2013). *An Entry to Mystical Symbolism*. Tehran: Markaz.
- Shamisa, Sirous (2020). *Shāhe Nāmeḥā*. Tehran: Hermes.
- Shamisa, Sirous (2022). *Myths*. Tehran: Hermes.
- Tafazzoli, Ahmad (1975). *Minooye Kherad*. Tehran: Bonyade Farhang Iran Publication.

- Tavassolpanahi, Fateme (2016). *Totem and Taboo in Shāhnāme*. Tehran: Sales.
- Yahaghi, Mohammadjafar (2019). *Dictionary of Myths and Stories*. Tehran: Farhang Moaser.
- Zarrinkoob, Abdolhuseyn (2001). *The Voice of Simurgh's Feather*. Tehran: Sokhan.
- **Articles:**
- Mohammadi, Farzane & Bahrevar, Majid & Zarei, Ruhollah. (2014). Archetypal Reading of Attar's Mantegh'al Teyr. *Nashriye Adab va Zaban Daneshkade Adabiyat va Oloom Ensani Daneshgah Bahonar Kerman*. 17 (36). Pp. 135- 160.
- Nejad Ebrahimi, Ahad & Akbari, Fateme & Alikhani, Parisa. (2017). A Comparative Study of Mythical Birds in Iran and Neighboring Civilizations, Case Study: Sēnmurw&Phoenix. *Jelve Honar*. 10 (2). Pp. 55-66.