



Contemplation on Verses from Attar's *Manteq al Tayr*

Jamileh Akhyani¹, Amir Momeni Hezaveh²

1. Corresponding author, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, University of Zanjan, Zanjan, Iran. E-mail: j_akhyani@znu.ac.ir
2. Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, University of Zanjan, Zanjan, Iran. E-mail: am.hezaveh@znu.ac.ir

DOI: [10.22034/perlit.2025.69045.3851](https://doi.org/10.22034/perlit.2025.69045.3851)

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 07 September 2025

Received in revised form: 14
December 2025

Accepted: 29 October 2025

Published online: 14 July 2026

Keywords:

Persian poetry, Attar
Neyshaburi, Manteq al Tayr,
Textual commentary

ABSTRACT

Attar's *Manteq al Tayr* is one of the most important mystical works of Persian literature; the existence of numerous manuscripts, the multiple revisions of this book, and its translation into different languages all indicate its special importance. The two Corrections of *Manteq al Tayr*, one by the capable hand of Professor Shafi'i Kadkani, which is accompanied by detailed annotations, and the other by Professors Abedi and Purnamdarian, and their explanations of the verses, have resolved many of the book's ambiguities and difficulties. Despite the valuable commentaries in these two books, as well as some other studies that have addressed the difficulties of the verses of *Manteq al Tayr*, the meaning presented for some verses is not very convincing, and it seems that there is still room for discussion about them. In the following article, a number of these verses, which the authors believe require further scrutiny, have been reviewed and criticized. Accordingly, an attempt has been made to first explain the inaccuracy or inadequacy of the explanations of these verses and then to present a more precise meaning for them with the help of evidence from Attar himself and other Persian literary texts.

Cite this article: Akhyani, J.; Momeni Hezaveh, A. (2026). Contemplation on Verses from Attar's *Manteq al Tayr*. *Persian Language and Literature*, 79 (253), 135-155. <http://doi.org/10.22034/perlit.2025.69045.3851>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

Manteq al-tayr (The Conference of the Birds), composed by Farid al-Din Attar-e Neyshaburi, stands as one of the most distinguished mystical mathnawis of Persian literature from the twelfth century CE (sixth century AH). This poetic masterpiece, comprising over 4,600 couplets, holds a unique position in the history of Persian literary and mystical thought. Its global significance is evidenced by the existence of more than five hundred manuscript copies and over forty translations into languages including Turkish, Kurdish, Hindi, German, French, English, Italian, Swedish, Arabic, and Russian. For centuries, scholars, mystics, and literary critics have engaged deeply with this work, producing extensive research in three primary domains: textual editing and publication, description and explanation, and content analysis. Despite the valuable efforts of contemporary editors such as Muhammad Reza Shafiei-ye Kadkani and Mahmud-e Abedi-Taqi-ye Purnamdariyan who have provided critical editions accompanied by detailed annotations, certain verses remain ambiguously or inaccurately interpreted. This article aims to re-examine twelve such verses whose meanings, in previous commentaries, have been either misunderstood or insufficiently explained.

Literature Review and Methodology

Existing scholarship on *Manteq al-tayr* can be broadly categorized into three areas: (1) critical editions of the text, (2) independent commentaries and marginal notes, and (3) content-based and mystical interpretations. Among the most authoritative editions are those by Shafiei-ye Kadkani and Abedi-Purnamdariyan, both of which strive to reconstruct the authentic text while offering extensive linguistic and conceptual clarifications. Asghar Borzi's two-volume commentary (1995) also represents a major independent exegetical effort, though some of its interpretations warrant reconsideration. Additionally, editors such as Moḥammad Jawad-e Mashkur, Seyyed Šadeq-e Goharin, Ahmad-e Khatami, Kazim-e Dezfulian, and Reza Anzabi Nezhad-Saad-Allah Qara Beglu have contributed valuable marginal notes elucidating mystical terminology and difficult verses.

This study employs a descriptive-analytical method with a comparative-literary approach. Primary data were gathered through a close reading of authoritative editions of *Manteq al-tayr*, particularly those by Shafiei-ye Kadkani and Abedi-Purnamdarayan, alongside a critical assessment of secondary commentaries. Interpretations were then refined by referencing intra-textual evidence from Attar's own works and extra-textual sources—including literary, historical, and cultural texts from both previous periods and Later periods. This methodology enables a rigorous critique of prior interpretations and facilitates the proposal of meanings that are not only linguistically sound but also cohere with the poem's broader mystical and semantic framework.

At the level of specialized articles, studies such as "Deficiencies in the Meanings of Words and Expressions in 'Attar's *Manteq al-tayr*'" (Zanjani, 2010), "An Explanation of the Term Ḥoqqe-ye Zarrīn in 'Attar's *Manteq al-tayr*'" (Şaḥabi, 2017), and "An Explanation of Several Verses from *Manteq al-tayr*" (Abedi, 2018) have critically engaged with or supplemented existing interpretations. Furthermore, Reza Ashrafzada's *Dictionary of Rare Words, Phrases, and Expressions in the Works of Attar-e Neyshaburi* (1988) serves as an indispensable lexical resource. Nevertheless, a thorough review of these sources reveals that several verses continue to suffer from incomplete, inaccurate, or contextually inconsistent interpretations, underscoring the necessity of a comparative, textually grounded approach that draws on both intra-textual and extra-textual evidence.

Discussion and Analysis

The present article offers a fresh reading and meaning of twelve selected verses. For instance, in the couplet “Mohre-ye anjum ze zarrin hoqqe sakht” the phrase zarrin hoqqe (golden chest) is correctly interpreted as a metaphor for the sun—not allusion. This reading aligns with the ancient cosmological belief—attested in the works of Khaqani, Naser-e Khusrow, and Sanai—those stars derive their light from the sun.

Similarly, in “u nahad az bahr-e sukkan-e falak”, sukkan-e falak (dwellers of the heavens) is shown to refer not to angels or celestial intellects, but to the stars themselves, which depend on the sun for their luminosity.

Regarding “Morq-e gardun dar rahash par mizanad” (The bird of the sky flying towards him), the phrase morq-e gardun is identified as a simile in which the revolving heavens (gardun) are likened to a bird—a reading supported by Attar’s own parallel description of the sky as “a ring hanging at the door” and by Khaqani’s similar imagery.

Other reinterpretations include: the meaning of omr-e deraz (“long life”) in “Lik farda dar bala omr-e daraz” is “a prolonged period”; not a characteristic of a human being; bi-khabar (“unaware”) in “Hoqqeei zar dasht mardi bi-khabar” is an adverbial phrase. it meaning “Without anyone knowing”; and meaning of mard-e sukhte (“burnt man”) is “a destitute darvish,” not “sunburnt” or “a rag-seller.”

A novel interpretation is also proposed for “Bash Cheshmaru-ye u Emruz to” (“Be today Removing eye sores for him). Here, God tells Satan to reduce Adam’s comfort and thus protect him from the evil eye. Additionally, “Dustkani chun khori ba pahlavan” (how can you drink friendly wine with heroic people?) Rather than referring to the Simorq or a specific wine, it refers to the heroic character and bravery in drinking wine - which is evident in the Shahnameh and GarshaspNameh.

Finally, “Dar jawal kardan” (to put in the jawal) in “Goft ei sag dar jawal-at karde khush” is interpreted as “to imprison” or “to subjugate,” not “to deceive,” and the word mey in “Bud an shab mey miyan e jam’ dar” clearly denotes “wine,” not a verbal prefix.

Conclusion

This study demonstrates that despite significant advances in the editing and exegesis of mystical Persian texts, ample room remains for refined, context-sensitive interpretations of difficult verses in Manteq al-tayr. Previous commentaries have occasionally relied too heavily on dictionary definitions or speculative assumptions, neglecting the poem’s internal coherence and broader cultural-literary context. By grounding interpretations in contemporaneous and earlier textual evidence—and by attending closely to Attar’s linguistic and mystical idiom—this research offers readings that are not only philologically robust but also thematically consistent with the work’s overarching vision. Such an approach not only deepens our understanding of Manteq al-tayr but also provides a methodological model for future studies in the interpretation of classical Persian texts.

Keywords: Persian poetry, Farid al-Din Attar, Manteq al-tayr, textual commentary.

تأملی بر بیت‌هایی از منطق‌الطیر عطار

جمیله اخیانی^۱✉، امیر مومنی هزاوه^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. رایانامه: j_akhvani@znu.ac.ir

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. رایانامه: am.hezaveh@znu.ac.ir

DOI: [10.22034/perlit.2025.69045.3851](https://doi.org/10.22034/perlit.2025.69045.3851)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	منطق‌الطیر عطار یکی از مهم‌ترین آثار عرفانی ادب فارسی است. وجود نسخه‌های خطی متعدد، تصحیح چندباره این کتاب و ترجمه آن به زبان‌های مختلف، نشان از همین اهمیت ویژه دارد. دو تصحیح اخیر منطق‌الطیر یکی به دست توانای استاد شفیع کدکنی که با تعلیقات مفصل همراه است و دیگر تصحیح استادان عابدی و پورنامداریان و توضیحات آن‌ها بر ابیات، بسیاری از ابهام‌ها و دشواری‌های کتاب را برطرف کرده‌است. با وجود تعلیقات ارزشمند این دو کتاب و نیز برخی پژوهش‌های دیگری که به رفع دشواری‌های بیت‌های منطق‌الطیر پرداخته‌اند، معنای ارائه‌شده برای برخی بیت‌ها چندان قانع‌کننده نیست و به نظر می‌رسد هنوز جای بحث در باره آن‌ها باقی است. در مقاله پیش رو، تعدادی از این بیت‌ها که به گمان نویسندگان نیازمند تدقیق بیشتر است، بازنگری و مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌است. بر این اساس کوشش شده‌است ابتدا نادرستی یا نارسایی توضیحات این بیت‌ها تبیین شود و سپس به کمک شواهدی از خود عطار و نیز دیگر متون ادب فارسی، معنای دقیق‌تری برای آن‌ها ارائه شود.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۳	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۷	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۲۳	
کلیدواژه‌ها: شعر فارسی، عطار نیشابوری، منطق‌الطیر، شرح متون.	

استناد: اخیانی، جمیله؛ مومنی هزاوه، امیر. (۱۴۰۵). مجموعه اشعار شماره ۵۸۷ دانشگاه استانبول (استنساخ از اشعار فارسی روضه‌الناظر و نزهة‌الخاطر در زمان حیات

مؤلف). *زبان و ادب فارسی*، ۷۹ (۲۵۳)، ۱۵۵-۱۳۴. <http://doi.org/10.22034/perlit.2025.69045.3851>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

۱. مقدمه

منطق‌الطیر در قالب مثنوی و مشتمل بر ۴۶۰۰ بیت، از برجسته‌ترین منظومه‌های قرن ششم هجری و به قول صفا تاج مثنوی‌های عطار است (نک. صفا، ۱۳۶۹: ۸۶۳/۲-۸۶۴). این منظومه در صورت و معنا از مهم‌ترین آثار تاریخ ادبیات و عرفان فارسی به شمار می‌رود (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۳۱۳-۳۹۴). وجود بیش از پانصد نسخه خطی (نک. عطار، ۱۳۹۹: ۲۰۹؛ همو، ۱۴۰۰: ۷۴-۸۰؛ میرانصاری، ۱۳۷۴: ۱۴۲-۱۵۳) و بیش از چهل ترجمه از آن به زبان‌های ترکی، کردی، هندی، آلمانی، فرانسوی، انگلیسی، ایتالیایی، سوئدی، عربی و روسی در کتابخانه‌های جهان، گواه روشنی بر این اهمیت است. علاوه بر آنکه این منظومه بیش از پنجاه بار در ایران، هند، پاریس، سوئد و پاکستان تصحیح و چاپ شده‌است (نک. میرانصاری، همان: ۱۵۴-۱۵۸). منطق‌الطیر از زمان سروده شدن، پیوسته مورد توجه و مطالعه اهل ادب و عرفان بوده‌است و درباره آن کتاب‌ها و مقاله‌های بسیار نوشته‌اند. این پژوهش‌ها را بر سه محور اصلی می‌توان متمرکز دانست: تصحیح و چاپ متن^۱، شرح‌ها و تعلیقات^۲ و تحلیل‌های محتوایی^۳. با مطالعه و دقت در این پژوهش‌ها می‌توان دریافت به‌رغم کوشش‌های صورت گرفته و آثار نگاشته شده که از چندی و چونی قابل توجهی برخوردار است، همچنان نیاز به پژوهش‌های تازه و نیز نقد و بررسی پژوهش‌های پیشین وجود دارد. دو تصحیح اخیر منطق‌الطیر یعنی تصحیح استاد شفیعی کدکنی و استادان عابدی و پورنامداریان در جهت دستیابی به اصالت متن خوش درخشیده‌است. تعلیقات و توضیحات این استادان نیز بسیاری از دشواری‌های کتاب را برطرف کرده‌است، به‌ویژه تعلیقات دکتر شفیعی کدکنی که اطلاعات سودمندی را در زمینه عرفان‌پژوهی در اختیار خواننده قرار می‌دهد. با وجود تعلیقات ارزشمند این دو تصحیح و نیز برخی پژوهش‌های دیگری که به رفع دشواری‌های بیت‌های منطق‌الطیر پرداخته‌اند، همچنان ابهام برخی بیت‌ها برطرف نشده و به نظر می‌رسد به بررسی و بازکاوی بیشتری نیاز دارند. بر این اساس در مقاله پیش رو، تعدادی از این بیت‌ها مورد بازنگری قرار گرفته و کوشش شده‌است به کمک شواهدی از خود عطار و نیز دیگر متون ادب فارسی معنای قانع‌کننده‌تری برای آن‌ها ارائه شود.

۲. پیشینه تحقیق

درباره شرح و توضیح دشواری‌های منطق‌الطیر پژوهش‌های متعددی در قالب مقاله، کتاب و پایان‌نامه انجام شده‌است. برزی (۱۳۷۴) شرحی مستقل در دو جلد بر آن نگاشته‌است. رنجبر نیز چنان‌که در پیشگفتار تصحیح خود، گفته (نک. عطار، ۱۳۶۶: ۳۱) قصد داشته شرح لغات و اصطلاحات عرفانی و ابیات مشکل منطق‌الطیر را در مجلدی مستقل چاپ کند، اما گویا موفق به انجام این کار نشده‌است. پژوهش‌های دیگر به شکل تعلیقات و توضیحاتی است که مصححان منطق‌الطیر: مشکور، گوهرین، خاتمی، روشن، دزفولیان، انزابی‌نژاد-قره‌بیگلو، عابدی-پورنامداریان، شفیعی کدکنی و ساداتی در ضمن تصحیح خود آورده‌اند که مشخصات کامل هریک در فهرست منابع آمده‌است. علاوه بر این می‌توان به فرهنگ نوادر و لغات و ترکیبات و تعبیرات آثار عطار نیشابوری از رضا اشرف‌زاده (۱۳۶۷) اشاره کرد. مقالاتی نیز در نقد و بررسی تعلیقات و توضیحات منطق‌الطیر نوشته شده‌است؛ از جمله: «نگرشی بر شرح گزیده منطق‌الطیر» از انزابی‌نژاد (۱۳۷۵)، «جامی از خمخانه‌ای» از زمانی (۱۳۸۱)، «نگاهی به چاپی تازه از منطق‌الطیر» از اشرف‌زاده (۱۳۸۳)، «نارسائی‌ها در معانی لغات و تعبیرات منطق‌الطیر شیخ عطار به تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی» از زنجانی (۱۳۸۹)، «توضیحی درباره اصطلاح حقه زرن در منطق‌الطیر عطار نیشابوری» از صحابی (۱۳۹۶) و «توضیحی در باره چند بیت منطق‌الطیر» از عابدی (۱۳۹۷) که در مقاله حاضر در جای خود به آن‌ها پرداخته شده‌است.

۳. بحث و بررسی

بیشتر پژوهشگرانی که منطق الطیر را تصحیح کرده‌اند، حواشی و تعلیقاتی نیز بر آن نگاشته‌اند تا دشواری‌ها و ابهامات لفظی و معنایی آن را برطرف سازد. مفصل‌ترین تعلیقات را شفیع کدکنی در سیصد و سی و پنج صفحه نوشته‌است و در آن، توضیحات بسیار سودمندی آورده‌است که نه تنها دشواری‌های زیادی از منطق الطیر را برطرف می‌کند، بلکه برای فهم دیگر متون عرفانی نیز راهگشاست. باین‌حال همچنان بیت‌هایی را در منطق الطیر می‌توان یافت که توضیحات ارائه‌شده درباره آن‌ها قانع‌کننده به نظر نمی‌آید و فهم معنای آن‌ها به درنگ و تأمل بیشتری نیاز دارد. در ادامه، دوازده بیت از این بیت‌ها، بر اساس دو تصحیح شفیع کدکنی و عابدی-پورنامداریان ذکر و ضمن مرور توضیحاتی که پژوهشگران درباره آن‌ها نگاشته‌اند، نکته‌های تازه‌ای درباره آن‌ها بیان می‌شود.

۳-۱. مهرة انجم ز زرین حقه ساخت با فلک در حقه هر شب مهره باخت

(عطار، ۱۳۹۹: ۲۳۳ و همان، ۱۴۰۰: ۹۱)

دو نکته در این بیت گفتنی است. یکی اینکه برخلاف نظر اشرف‌زاده (۱۳۶۷: ۳۶۱)، برزی (۱۳۷۴، ج ۲: ۵) و عابدی-پورنامداریان (عطار، ۱۴۰۰: ۲۹۴) که آن را کنایه دانسته‌اند، استعاره است چراکه زیرساخت آن، تشبیه است (خورشید به حقه‌ای زرین تشبیه شده‌است) و دوم منظور شاعر از «ساخته شدن مهرة انجم از زرین حقه» است. برزی (۱۳۷۴، ج ۲: ۵) به توضیحی ساده از بیت اکتفا کرده و می‌نویسد: «خداوند ستارگان را که به شکل مهره‌اند از درون حقه زرین خورشید بر صفحه آسمان ریخته‌است.» وی درباره منظور شاعر از «ریخته شدن ستارگان از درون خورشید» توضیحی نداده‌است. دزفولیان (۱۳۷۸: ۲۷۱) تنها به حرکت ستارگان توجه کرده و گفته‌است: «حرکت ستارگان را به حرکت مهره‌های حقه تشبیه کرده‌است که فلک هر شب با آن‌ها بازی می‌کند» و از نسبت ستارگان با خورشید سخنی نگفته‌است. انزابی‌نژاد-قره‌بگلو (۱۳۷۹: ۲۳۶) در معنای «زرین حقه» دچار تردید شده و نوشته‌اند: «زرین حقه (= حقه زرین) منظور خورشید است و شاید هم ماه و شاید هم آسمان زرین روز که با رفتن ستارگان پیدا می‌شوند.» آنان سپس در معنای بیت می‌نویسند: «ستارگان به مهره‌ها و جواهر مانند شده که خداوند هر شب از درون حقه زرین خورشید یا ماه یا آسمان زرین روز به پهنه آبی آسمان پخش می‌کند و از حرکات و تصاویر زیبای آن‌ها شعبده برمی‌انگیزد» (همان). صحابی (۱۳۹۶: ۲۵۱ و ۲۵۳) ضمن اشاره به آرای پژوهشگران پیشین، پدید آمدن ستارگان از خورشید را با منطق علمی و مضامین و سنت‌های ادبی و نیز با منطق اساطیر منطبق نمی‌داند. وی حقه زرین را استعاره از ماه و پدید آمدن ستارگان را از آن، مبتنی بر اساطیر هندی می‌داند که بنا بر آن، روح انسان پس از مرگ به آسمان‌ها می‌رود و تبدیل به ستاره می‌شود: «آسمان دریای پهناوری است که روح‌ها یا نورهای رهاشده در آن سرگردان مانده‌اند؛ در اول هر ماه (ماه قمری) قایق طلایی (هلال ماه) از ساحل غربی آسمان به حرکت درمی‌آید و نورهای پراکنده را جمع‌آوری می‌کند. هر روز بر بارش افزوده می‌شود. هنگامی که سراسر آسمان را پیمود، به سبب نورهای جمع‌آوری‌شده، به شکل قایق انباشته‌ای (ماه بدر) به ساحل شرقی آسمان می‌رسد و شروع به خالی کردن بارش می‌کند و هر شب بارش سبک‌تر از شب قبل می‌شود. وقتی که کاملاً خالی شد، دوباره به ساحل غربی برمی‌گردد تا کار خود را از اول شروع کند. به این ترتیب از نورهایی که توسط قایق طلایی تخلیه می‌شود، ستارگان به وجود می‌آیند.» این تفسیر دو اشکال دارد: یکی اینکه نویسنده شاهدهی برای تأثیرپذیری عطار از اساطیر هندی در موارد دیگر ارائه نکرده‌است. دوم اینکه با پذیرش این تفسیر، ارتباط بین دو مصرع از بین می‌رود، چراکه بنا بر این دیدگاه، این جابجایی ارواح ستاره‌شده توسط ماه، در طی

سی شب (یک ماه قمری) انجام می‌شود، درحالی‌که شاعر در مصراع دوم از مهره‌بازی «هر شب» خداوند با آسمان سخن می‌گوید. عابدی ضمن مقاله‌ای در تکمیل تعلیقات منطق‌الطیر، با تبدیل «زرین حقه» به «ز زیر حقه» صورت درست بیت را چنین پیشنهاد کرده‌است:

مهره انجم ز زیر حقه ساخت تا (با) فلک در حقه هر شب مهره باخت

وی در اشکال صورت بیت با «زرین حقه» می‌نویسد: «پدید آمدن مهره انجم (=ستارگان) از زرین حقه، حقه زرین (=خورشید) موضوعی است که دست‌کم برای نگارنده تازگی دارد و برای آن سابقه و مؤیدی نیافته‌است» (عابدی، ۱۳۹۷: ۱۴). ساداتی (عطار، ۱۴۰۱: ۱۲۳) مصراع دوم را به شکلی که در عمده نسخه‌ها آمده‌است، صحیح نمی‌داند، چراکه «پندار مهره‌بازی کردن "احد" با فلک و مُلک را می‌رساند و حسب تعریف، ذات اله بری از چنین شوائب است» (همان: ۳۰۸)؛ ازین رو مصراع دوم را به جای «با» با «تا» ضبط کرده و با اذعان به دشواری معنای بیت، فلک را فاعل مهره باختن دانسته‌است (همان).

در توضیح این مصراع باید گفت به نظر نمی‌رسد صورت بیت که در اکثر تصحیحات منطق‌الطیر نیز به همین شکل است، نادرست باشد، زیرا پدید آمدن ستارگان از خورشید، می‌تواند اشاره به باور نورگیری ستارگان از خورشید داشته باشد. این باور میان منجمان قدیم وجود داشته‌است، هرچند در آن اختلاف داشته‌اند. بیرونی در التفهیم، در سخن از ستارگان و اینکه نور آن‌ها از خودشان است یا از خورشید، می‌گوید برخی نور ستارگان را از خورشید می‌دانند و برخی از خود ستارگان. سپس تصریح می‌کند با نظر دوم موافق است، اما در آن یقینی ندارد: «گروهی گفتند که روشنائی نیست مگر آفتاب را و همه ستارگان روشن نه‌اند و لکن شعاع او بر ایشان بتابد... پس نور ایشان نیز بدو بسته باشد و گروهی گفتند که ستارگان همه روشن‌اند مگر ماه... و این سخن بصواب نزدیکتر است نزدیک ما هرچند که اندر او چندان یقین نیست که خلاف را بردارد» (بیرونی، ۱۳۶۲: ۸۵). به این ترتیب اینکه نور ستارگان از خورشید باشد، چندان غیرمعهود نبوده‌است، چنان‌که در ادب فارسی اشارات زیادی مبنی بر این باور وجود دارد. خاقانی (۱۳۶۲: ۱۶۷) در منشآت، دو چشم را به «توأمان نصر» تشبیه می‌کند که نور از «زن غمزه‌زن رومی» (=خورشید) می‌گیرند: «توأمان نصر^۴ که دو طفل‌اند، در هفت قماط پیچیده و شیر از پستان زن غمزه‌زن رومی می‌خورند...» و ناصر خسرو (۱۳۶۳: ۱۹۵) تصریح می‌کند: «روشنائی ماه و دیگر کواکب همه از آفتاب است و نورها [آن‌ها] عاریتی [ست] نه جوهری و [از] بیرون روشنند که نور از قرص آفتاب به همه اطراف او گسترده، که نورها ستارگان ما را همی‌گویند که چشمه روشنائی، بجملگی قرص آفتاب است.» بیهقی (۱۳۵۶: ۱۱۶) نیز در توصیف خاندان غزنوی و تشبیه آن‌ها به آفتاب و ستاره، از همین باور استفاده کرده‌است: «چون نگاه کرده آید محمود و مسعود رحمة الله علیهما دو آفتاب روشن بودند... و اینک از آن آفتاب‌ها چندین ستاره نامدار و سیاره تابدار بی‌شمار حاصل گشته‌است.» شواهد زیر نیز به همین نکته اشاره دارد:

می‌بینی بر فلک این خسرو سیارگان ماه و انجم را از روشن همی‌دارد چونار

(سنایی، ۱۳۸۸: ۲۴۳)

ای ذات تو شمس و ذات‌ها انجم وی ملک تو کل و ملک‌ها اجزا

(مسعود سعد، ۱۳۷۴: ۴۰)

بنابراین عطار مطابق با این باور، می‌گوید: خداوند هر شب چون شعبده‌بازی، ستارگان را مانند مهره‌هایی از حقه‌ای زرین (=خورشید) بیرون می‌ریزد (=پدیدار می‌سازد) و بدین سان با فلک مهره‌بازی (آشکار کردن و پنهان کردن مهره‌ها) می‌کند.

توجه به این نکته، یعنی نور گرفتن ستارگان از خورشید، می‌تواند گره بیتی دیگر از منطق الطیر را هم که نادرست شرح شده‌است، بگشاید:

۲-۳. او نهد از بهر سُگان فلک گرده خورشید بر خوان فلک

(عطار، ۱۳۹۹: ۲۳۴ و همان، ۱۴۰۰: ۹۲)

برزی (۱۳۷۴، ج ۲: ۳۴) نوشته‌است: «آن خداوند است که برای سفره فرشتگان آسمانی طعامی همچون قرص آفتاب نهاده‌است.» شفیع کدکنی درباره «سگان فلک» توضیحی نداده‌است. عابدی-پورنامداریان مانند برزی آن را کنایه از فرشتگان دانسته و نوشته‌اند: «خورشید در اینجا به قرص نانی مانند شده‌است که خداوند همه‌روزه آن را برای ساکنان آسمان بر سفره می‌گذارد» (همان: ۲۹۸-۲۹۹).

این توضیح قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد، زیرا فرشتگان در ملکوت‌اند و طبیعتاً غذایشان متفاوت از غذای جهانیان است، چنان‌که خاقانی غذای فرشتگان را «بوی خوش» می‌داند:

بل تا پری ز خوان بشر خواهد استخوان تو چون فرشته بوی شنو استخوان مخواه

(خاقانی، ۱۳۷۴: ۳۷۶)

دل ملک طبع است قوت او ز بویی داده‌ام جان پری‌وار است خوردش ز استخوان آورده‌ام

(همان: ۲۵۶)

حیدری (۱۳۸۴: ۵۹) درباره این بیت، احتمال می‌دهد «سگان» در اصل «سگان» (جمع سگ) بوده باشد. در این صورت مقصود شاعر چنین خواهد بود که «خداوند خورشید را که مانند قرص نانی است، برای سگان آسمان بر سفره فلک گذاشته‌است.» در خوانش حیدری دو مشکل نهفته‌است که او خود آن‌ها را ذکر و توجیه می‌کند: یکی اجبار به مشدد خواندن «سگان» که با توجه به تشدید مخفف به‌عنوان یکی از ویژگی‌های سبک خراسانی و تأثیرپذیری عطار از سبک خراسانی، آن را روا می‌داند و دیگر ابهام در معنای «سگان فلک» که وی آن را با صورت فلکی عَوَا (منزل سیزدهم ماه در برج سنبله) که به‌صورت سگ‌ها توصیف شده‌است، منطبق می‌کند. اشکال این نظر آن است که آنچه به‌عنوان غذای سگ در شعر عطار بازتاب دارد، اکثراً «استخوان» است، نه نان، چنان‌که در شواهد زیر می‌بینیم:

نفس سگ را استخوانی می‌دهم روح را زین سگ امانی می‌دهم

(عطار، ۱۴۰۰: ۱۲۸)

نیستت خسرو نشانی این زمان همچو سگ با استخوانی این زمان

(همان: ۱۲۹)

سگ حرصت چه گرداند جهانی که این سگ را تمامست استخوانی

(همان، ۱۳۸۸: ۳۵۷)

علاوه بر آن، جایی هم که از نان به‌عنوان غذای سگ سخن به میان آمده، معمولاً از تعبیر «پاره نان» استفاده شده است، نه قرص نان، چنان‌که در شواهد زیر می‌بینیم:

دل را به باد دادی وانگه به کام این سگ یک پاره نان نخوردی یک استخوان ندیدی
(عطار، ۱۳۶۸: ۵۸۰)

سگ به بود از من اگر از بهر سگت جان آزاد به یک پاره نان می نتوان داد
(همان، ۱۳۷۴: ۱۱۹)^۵

علاوه بر آن دو پرسش بی‌پاسخ نیز پیش می‌آید: ۱. چه ارتباط خاصی میان خورشید (=قرص نان) و عوا (=سگان فلک) وجود دارد که شاعر چنین تصویری ارائه داده است؟ ۲. چرا از میان همه ستارگان، خورشید باید به عوا اختصاص داده شود؟ ساداتی (عطار، ۱۴۰۱: ۳۱۵) بدون ذکر سند، سگان فلک را در باور قدما، «عقول گرداننده هر یک از افلاک» دانسته است که نمی‌تواند درست باشد، زیرا هیچ‌جا از اینکه عقول گرداننده افلاک غذا می‌خورند، سخنی رانده نشده است. باید گفت «سگان فلک» در این بیت، بنابر همان باور وابسته بودن نور ستارگان به خورشید، کنایه از ستارگان است. شاعر خورشید را به گرده نانی تشبیه کرده که خداوند آن را برای اجرام آسمانی که از خود نور ندارند، در سفره آسمان گذاشته است تا از آن تغذیه کنند.

۳-۳. مرغ گردون در رهش پر می‌زند بردرش چون حلقه‌ای سر می‌زند
(عطار، ۱۳۹۹: ۲۳۴ و همان، ۱۴۰۰: ۹۲)

«مرغ گردون» را برخی کنایه از «خورشید» گرفته‌اند (نک. اشرف‌زاده، ۱۳۶۷: ۵۸۷، عفیفی، ۱۳۷۳: ۲۳۴۱؛ برزی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۳؛ عطار، ۱۳۷۸: ۲۷۳، برات زنجانی، ۱۳۸۹: ۹۷ و عطار، ۱۴۰۱: ۳۱۳). عابدی-پورنامداریان آن را «فرشته، جبرئیل» دانسته‌اند (نک. عطار، ۱۴۰۰: ۲۹۸)؛ در حالی که به نظر نمی‌رسد هیچ‌کدام از این دو درست باشد. انزابی نژاد-قره‌بیگلو پس از آنکه ابتدا «مرغ گردون» را استعاره از خورشید دانسته‌اند، گفته‌اند: «می‌تواند اضافه تشبیهی باشد» و توضیح بیشتری نداده‌اند (نک. انزابی نژاد-قره‌بیگلو، ۱۳۷۹: ۲۳۹).

«مرغ گردون» اضافه تشبیهی است. گردون (فلک) که در باور پیشینیان متحرک است و گردان، به مرغ تشبیه شده است. تشبیه گردون در مصراع دوم به حلقه‌ای که با سر خود به در می‌کوبد، تأییدی است بر اینکه منظور از مرغ گردون «فلک» است، زیرا فرشته یا خورشید در هیچ‌جا خمیده یا حلقوی تصویر نشده‌اند و فلک است که همیشه خمیده تصویر و به حلقه پشت در تشبیه شده است، چنان‌که در بیت دیگری از منطق‌الطیر همین تشبیه تکرار شده است:

هم زمینش خاک بر سر مانده است هم فلک چون حلقه بر در مانده است
(عطار، ۱۴۰۰: ۹۲)

تشبیه فلک به حلقه پشت در را در شعر خاقانی نیز می‌بینیم:

چرخ در این کوی چیست؟ حلقه درگاه راز عقل در این خطه کیست؟ شحنه راه فنا
(خاقانی، ۱۳۷۴: ۳۵)

در ایوان شاهی در دولتش را
فلک حلقه و ماه سندان نماید
(همان: ۱۳۱)

۴-۳. لیک فردا در بلا عمر دراز
جمله از شاهی خود مانند باز
(عطار، ۱۳۹۹: ۲۷۴ و همان، ۱۴۰۰: ۱۲۹)

برزی (۱۳۷۴، ج ۲: ۱۶۸) توضیحی درباره «عمر دراز» نداده است. شفیع کدکنی در توضیح این بیت، به حدیثی در باب نگاه داشتن سلاطین و حکام در روز قیامت و پرس و جو از عدل و جور ایشان اکتفا کرده است (نک. عطار، ۱۳۹۹: ۵۵۰). عابدی-پورنامداریان نیز توضیحی برای این بیت نداده اند؛ در حالی که به نظر می رسد بیت نیازمند توضیح است. «عمر دراز» در اینجا به معنی «عمری دراز» و کنایه از مدتی طولانی است^۶. «از» نیز در مصراع دوم به معنی «به سبب» است و معنی بیت این خواهد بود که در فردای قیامت، آنان (=پادشاهان) به سبب پادشاهی خود، عمری دراز (مدتی طولانی) در بلا (سؤال و جواب از اعمال خود) خواهند ماند.

۵-۳. حقه ای زر داشت مردی بی خبر
چون بمرد و زو بماند آن حقه زر
(عطار، ۱۳۹۹: ۲۷۸ و همان، ۱۴۰۰: ۱۳۳)

«بی خبر» در منطق الطیر، بیشتر صفت یا صفت جانشین اسم است به معنی «ناآگاه از حقیقت؛ آن که بر حسب ظاهر داوری می کند» (نک. عطار، ۱۴۰۰: ۴۱۷):

زو مگر پرسید مردی بی خبر
کز چه شد گلگونه رویت چو زر
(همان: ۱۳۱)

گفت من به یا تو هان ای ژنده پوش
پیر گفت ای بی خبر تن زن خموش
(همان: ۱۷۳)

و «آن که از او خبری نباشد» (همان: ۵۰۰):

آنک شد هم بی خبر هم بی اثر
از میان جمله او دارد خبر
(همان: ۲۶۰)

شارحان و مصححان منطق الطیر ظاهراً بیت بالا را هم مشابه بقیه موارد فرض کرده اند، چراکه یا مانند برزی (۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۸) به معنی «بی خبر از مقام معرفت و بی خبر از فرجام کار» و انزایی نژاد-قره بیگلو (۱۳۸۸: ۲۹۶) به معنی «در مقابل صاحب خبر و صاحب دل» آن را صفت دانسته اند و یا توضیحی ندارند، در حالی که «بی خبر» در اینجا نه صفت بلکه قید به معنی «بدون آنکه کسی خبر داشته باشد» است. توضیح اینکه اگر «بی خبر» را صفت در نظر بگیریم، موصوف آن باید «مردی» باشد. در این صورت مفهوم بیت چنین می شود: «مردی که بی خبر (یعنی ناآگاه، بی معرفت، غیر صاحب دل و امثال آن) بود، حقه ای زر داشت». این مفهوم به هیچ روی با محور عمودی و مضمون و محتوای داستان سازگار نیست و برای «بی خبر» بودن مرد هیچ توجیهی در داستان نمی توان در نظر گرفت. عطار می گوید مردی بدون آنکه کسی خبر داشته باشد (مخفیانه و بی خبر از دیگران)، حقه ای زر داشت. توجه به این نکته می تواند به خوانش درست بیت دیگری از همین حکایت نیز کمک کند:

۳-۶. گفت زربنهاده‌ام این جایگاه می‌ندانم تا بدو کس یافت راه
(عطار، ۱۳۹۹: ۲۷۸ و همان، ۱۴۰۰: ۱۳۳)

ظاهراً مصححان بیت را خبری خوانده‌اند^۷ درحالی‌که بیت باید پرسشی خوانده شود: می‌ندانم تا بدو کس یافت راه؟
مرد می‌گوید من اینجا زری گذاشته بودم و الآن نگرانم که آیا کسی آن را پیدا کرده‌است؟

۳-۷. چون بشده روز، مرد سوخته جَبَّه‌ای آورد برهم‌دوخته
(عطار، ۱۳۹۹: ۳۱۱ و همان، ۱۴۰۰: ۱۶۳)

شارحان منطق‌الطیر «سوخته» را بیشتر با آفتاب‌سوخته ارتباط داده‌اند، چنان‌که برزی (۱۳۷۴، ج ۲: ۲۹۱) «مرد سوخته» را «پیرمرد محنت‌کشیده و آفتاب‌زده» معنی کرده‌است. انزابی‌نژاد-فره‌بیگلو (۱۳۷۹: ۳۱۹) «سوخته» را به معنی «تافته و محنت‌رسیده، سخت در مانده» و عابدی-پورنامداریان (۱۴۰۰: ۴۰۶) آن را «آفتاب‌سوخته، سیه‌چرده» معنی کرده‌اند. به نظر نمی‌رسد این معنی درست باشد، زیرا آفتاب‌سوختگی و سیه‌چردگی در بافت داستان جایی ندارد. شفیعی کدکنی درباره «مرد سوخته» می‌نویسد: «ظاهراً اشاره به شغل مرد دارد، یعنی کسی که سوخته (پاره‌های کهنه منسوجات برای تهیه آتش‌زنه) می‌فروخت، لته‌فروش» و اضافه می‌کند «اگر «مردی سوخته» بود، «سوخته» را صفت می‌گرفتیم؛ ولی در این حال ظاهراً صفت نیست؛ بلکه اضافه است» (عطار، ۱۳۹۹: ۶۰۰). این معنا قانع‌کننده نمی‌نماید، چراکه به نظر نمی‌رسد لته‌فروش در بافت معنایی داستان جایی داشته باشد. ساداتی (عطار، ۱۴۰۱: ۱۸۹) «مردی سوخته» ضبط کرده و با استناد به برهان قاطع «سوخته» را به معنی «طالب علم» دانسته‌است که این معنا نیز در بافت داستان نمی‌گنجد.

به نظر می‌رسد «سوخته» در این بیت صفت باشد، یعنی شاعر به جای «مردی سوخته»، «مرد سوخته» آورده‌است. کاربرد این نوع ترکیبات وصفی در شعر عطار سابقه دارد:

لیک فردا در بلا عمر دراز جمله از شاهی خود مانند باز
(عطار، ۱۴۰۰: ۱۲۹)

عمر دراز در بیت مورد گفتگو به معنی «عمری دراز» است. «سوخته» در بیت مورد بحث به معنی «تهیدست» است، چنان‌که در بیت بعد عطار به‌صراحت دلیل پاره‌های دوخته بر جامه بخشیده‌شده را درویشی مرد بیان می‌کند:

صد هزاران پاره بر وی بیش بود زانک آن بخشنده بس درویش بود
(همان: ۱۶۴)

مولانا نیز در حکایت مداحی که به دروغ از خلعت‌هایی که خلیفه به او داده بود، سخن می‌گفت و او را شکر می‌کرد، «سوخته» را به همین معنی به کار برده‌است:

شکرها و مدحها برمی‌شمرد تا که شکر از حد و اندازه ببرد
بس بگفتندش که احوال نژند بر دروغ تو گواهی می‌دهند
تن برهنه سر برهنه سوخته شکر را زدیده یا آموخته
کونشان شکر و حمد میر تو بر سر و بر پای بی توفیر تو
(مولانا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۸۱)

در بیت زیر نیز به نظر می‌رسد «سوخته» به همین معنا باشد:

بغیبت شمر ای خواجه درین مدت شغل از دل سوخته‌ای گر بکنی بیخ نیاز
(جمال‌الدین عبدالرزاق، ۱۳۲۰: ۱۹۹)

در این بیت «سوخته‌ای» صفت جانشین اسم است و «دل سوخته‌ای» ترکیبی است اضافی به معنای «دل انسانی سوخته (انسانی فقیر و درویش)». این معنا با دیگر اجزای بیت یعنی «خواجه» و «نیاز» نیز تناسب دارد؛ شاعر از ممدوح می‌خواهد در مدتی که پستی و مقامی دارد، از دل انسان فقیری بیخ نیاز را بکند. علاوه بر آنکه «دل سوخته» بیشتر بیان‌کننده حالت درونی فرد است که از عشق (مجازی یا حقیقی) سوخته است و این حالت را هیچ خواجه‌ای با هیچ پست و مقامی نمی‌تواند از وجود او بیرون ببرد.

۳-۸. بس که ما در ریگ روغن ریختیم بس گهر کز حلق خوگ آویختیم
(عطار، ۱۳۹۹: ۴۳۸ و همان، ۱۴۰۰: ۲۸۱)

در توضیح کنایه مصراع دوم، شفیعی کدکنی توضیحات ارزنده‌ای درباره‌ی قدیم‌ترین صورت آن در ادبیات اسلامی آورده و به شعر ناصر خسرو: «من آنم که در پای خوکان نریزم/ امر این قیمتی در لفظ دری را» نیز اشاره کرده است (نک. شفیعی، ۱۳۷۴: ۷۷۰). عابدی-پورنامداریان (نک. عطار، ۱۴۰۰: ۵۱۷) نیز ضمن اشاره به بیت ناصر خسرو، به تعلیقات شفیعی کدکنی و نیز یکی از منابع وی ارجاع داده‌اند. در تکمیل توضیحات یادشده، اشاره به این نکته نیز بی‌مناسبت نخواهد بود که قبل از ادبیات دوره اسلامی، این کنایه که بسیار شبیه به سخن ناصر خسرو است، در منظومه‌ی درخت آسوریک (۱۳۶۳: ۷۹) به کار رفته است:

ایمن زریمن ســــخنم که من به تو گوگفتم
چنانست که پیش خوگ و گراز مرواریــــد افشــــانید^۸
۳-۹. حق تعالی گفت ای ملعون راه هم خلیفه ست آدم و هم پادشاه
باش چشماروی او امروز تو بعد ازین فردا سپندش سوز تو
(عطار، ۱۳۹۹: ۲۳۸ و همان، ۱۴۰۰: ۹۶)

مفصل‌ترین توضیح در باره «چشمارو» را مرحوم احمدعلی رجایی در مقاله «چشمارو چیست؟» آورده است (نک. رجایی، ۱۳۴۴) و عمده آنچه بعد از او در این باره ذکر شده، از همین مقاله گرفته شده است. منظور از چشمارو بودن ابلیس چنان‌که اکثر پژوهندگان منطق‌الطیر به درستی اشاره کرده‌اند، روشن است و آن رانده شدن ابلیس از درگاه الهی است، آنچه موردنظر مقاله حاضر است، تبیین روشن‌تر «امروز» و «فردا» و «سپند سوختن ابلیس برای آدم است.»

برزی (۱۳۷۴، ج ۲: ۶۰ و ۶۱) می‌نویسد: «ای انسان^۹ امروز تو دفع‌کننده بلا و تعویذ و حرز جان آدم باش و فردا و روز قیامت نیز چشم‌زخم را از او دور گردان.» انزایی نژاد-قره‌بیگلو با اشاره به اینکه بیت اندکی مبهم است، می‌نویسد: «مصراع دوم خطاب به ابلیس می‌گوید: تو امروز به‌عنوان چشمارو شکسته شدی و در روز قیامت نیز سپندوار (و برای دفع چشم‌زخم) در آتش دوزخ بسوزی (بسوز فعل لازم به کار رفته، نه برای آدم سپند بسوزانی). در این صورت نقش «سپند» قابل تأمل است: به نظر می‌رسد که «قید» باشد: به جای سپند، به‌عنوان سپند» (عطار، ۱۳۷۹: ۲۴۷ و ۲۴۸) و عابدی-پورنامداریان (عطار، ۱۴۰۰: ۳۱۰-۳۱۱) بیت را چنین معنا می‌کنند: «ای ابلیس! امروز (در جهان) چشماروی آدم باش و فردای قیامت که می‌بینی علی‌رغم فریب‌های تو، او

در پیشگاه حق سربلند است، برای او سپند بسوزان (یا: مانند سپند برای او بسوز). بدین ترتیب، خداوند با وجود ابلیس، برای آدم چشمارویی پرداخته‌است» که به نظر نمی‌رسد توضیح استادان ارجمند دربارهٔ «امروز» و «فردا» و ربط معنایی آن با «سپند سوختن» ابلیس چندان دقیق باشد. استنباط ساداتی هم از بیت مانند دیگران است با این تفاوت که وی در این معنی تردید کرده‌است: «ممکن است چنین تلقی شود که عطار لعن و تبعید ابلیس را به مثابهٔ شکستن و دور ریختن چشماروی آدم (در دنیا) و دوزخ‌نشین شدن ابلیس را به مثابه سپندسوزی برای آدم (در عقبی) تمثیل کرده باشد، لکن با عنایت به رویکرد عطار به ابتلای ابلیس، باید در صحت این تلقی تردید کرد» (عطار، ۱۴۰۱: ۳۳۴). چنان‌که ملاحظه می‌شود، در همهٔ این توضیحات، «فردا» قیامت معنی شده و نیز در هیچ‌کدام از «چگونگی سپند سوختن ابلیس برای آدم» سخنی نرفته‌است، از این رو توضیحات مذکور قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد.

نگارندگان گمان می‌کنند منظور از «امروز» همان زمان و مکان ابتدای خلقت است نه این جهان، زیرا از لعنت شدن و مطرود شدن ابلیس سخن می‌گوید که مربوط به پیش از هبوط انسان است و وقتی «امروز» همان ازل باشد، قاعدتاً «فردا» هم باید امروز ما و «این جهان» باشد، نه فردای قیامت، چراکه هنوز آدم به زمین نیامده‌است که از اعمال خوب و بد و بهشت و دوزخ قیامت سخن گفته شود. به عبارت دیگر «فردا» برای زندگی این جهانی است، نه برای ازل. اما دربارهٔ «چگونگی سپند سوختن ابلیس برای آدم»: اگر «فردا» را به معنی زندگی این جهانی بپذیریم، خداوند می‌گوید نقش امروز تو (صدر آفرینش) چشمارو بودن برای آدم (= لعنت شدن) و نقش فردایت (زندگی این جهانی)، سپندسوزی برای اوست. در توضیح این سپندسوزی باید گفت از آنجا که «برخلاف مخلوقات دیگر، بنابر حدیث مشهور، خداوند با دست خود گل آدم را مخمر می‌کند و روح را در او می‌دمد» (عطار، ۱۴۰۰: ۳۱۰) و به قول عطار:

چون رسید آخر به آدم فطرتش در پس صد پرده برد از غیرتش

(همان: ۹۶)

امکان داشت آدم از این همه ناز و نعمت مورد حسد واقع شود و چشم‌زخم بخورد. عطار می‌گوید خداوند برای در امان نگاه داشتن آدم از چشم‌زخم، ابلیس را به‌عنوان آفتی در زندگی دنیایی بر سر راهش قرار داده‌است تا یکسره در خوشی و ناز و نعمت نباشد و از این بابت چشم نخورد. در تأیید این معنا می‌توان به بیتی از حکایت «رفتن مجنون در پوست گوسفند برای دیدن لیلی» در منطق‌الطیر اشاره کرد: مجنون پوستی از گوسفند می‌پوشد و از چوپانی می‌خواهد که او را در بین گوسفندان راه دهد تا بتواند پنهانی لیلی را ببیند. چوپان اجازه می‌دهد و مجنون موفق به دیدار لیلی می‌شود. پس از آن، روزی در صحرا در پاسخ کسی که از او می‌پرسد چه جامه‌ای دوست داری تا برایت بیاورم؟ چون در پوست گوسفند دیدار لیلی برایش میسر شده‌است، پوست را بهترین جامه معرفی می‌کند:

گفت هر جامه سزای دوست نیست هیچ جامه بهترم از پوست نیست

(همان: ۲۳۴)

آنچه موردنظر نگارندگان است، بیت بعدی است که باز هم از قول مجنون است:

پوستی خواهم از آن گوسفند چشم بد را نیز می‌سوزم سپند

(همان)

درواقع مجنون می‌خواهد اگر کسی به عشق او و لیلی حسد می‌برد، با دیدن او در پوست گوسفند، سختی‌های کار را هم ببیند و کمتر آن‌ها را چشم بزند. از این رو به نظر نمی‌رسد توضیح شفيعی کدکنی (عطار، ۱۳۹۹: ۷۱۷) دربارهٔ بیت اخیر که می‌نویسد: «چندان پوست به جای جامه، برازندهٔ من است که برای دفع چشم‌زخم باید اسپند دود کنم» درست باشد، بلکه معنای درست همان است که عابدی-پورنامداریان (عطار، ۱۴۰۰: ۴۷۴) نوشته‌اند: «من جامه‌ای می‌خواهم که از پوست گوسفند باشد و با پوشیدن آن برای دفع چشم بد نیز اسپند می‌سوزانم، چه با پوست پوشی کسی بر من حسد نمی‌برد و این حال مانند سپندی است که چشم بد را از من دور می‌کند.» بنابراین اسپند سوختن ابلیس برای آدم، زحمتی است که ابلیس در این جهان برای او فراهم می‌کند تا از رفاهش کم شود و از سوی موجودات دیگر چشم نخورد.

۱۰-۳. چون تهی کردی به یک می پهلوان دوستکانی چون خوری با پهلوان

(عطار، ۱۳۹۹: ۲۸۰ و همان، ۱۴۰۰: ۱۳۵)

دربارهٔ معنای «پهلوی تهی کردن» و «دوستکانی» شارحان توضیح داده‌اند، اما آنچه نیاز به توضیح دارد «دوستکانی با پهلوان خوردن» است.

برزی (۱۳۷۴، ج ۲: ۱۸۳) «پهلوان» را «دردی‌نوش مجرب» دانسته و می‌گوید: «وقتی با یک پیاله می، پهلوی تهی کردی... چگونگی با دردی‌نوش مجرب، جام شراب خواهی نوشید؟» انزایی نژاد-قره‌بیگللو (۱۳۷۹: ۲۹۷) مراد از «پهلوان» را سیمرغ دانسته‌اند و می‌گویند: «اگر کسی با یک باده مست شود... کی می‌تواند با سیمرغ همکاسه گردد.» دزفولیان (۱۳۷۸: ۸۷) مصراع دوم را «دوستکانی چون خوری ای پهلوان» ضبط کرده و در توضیح معنای آن گفته‌است: «ای پهلوان: به صورت تحکم^۱ و ریشخند به کار رفته‌است» (همان: ۳۳۸). شفيعی کدکنی حدس می‌زند این اصطلاح کنایه یا مثلی بوده باشد و توضیح بیشتری نمی‌دهد (نک. عطار، ۱۳۹۹: ۵۵۶) ساداتی (عطار، ۱۴۰۱: ۴۳۶) نیز «پهلوان» را به معنی «رهبر و جلودار» دانسته‌است. عابدی-پورنامداریان نیز توضیحی در این باره ندارند.

به نظر می‌رسد «دوستکانی با پهلوان خوردن» از یک سو مربوط به آداب باده‌خواری بوده که «توانایی باده خوردن زیاد و دیر مست شدن» برای فرد حسن شمرده می‌شده‌است (نک. اخیانی، ۱۳۸۸: ۲۵۰-۲۵۴)، چنان‌که فرخی ممدوح را به این صفت می‌ستاید:

فزون خوری ز همه مردمان نبید و شوند به مجلس تو همه خلق مست و توهشیار

(فرخی، ۱۳۷۲: ۱۶۴)

و از سوی دیگر یکی از ویژگی‌های پهلوانان همین قدرت باده‌خواری آنان بوده‌است، چنان‌که در گرشاسب‌نامه در شرح توانایی‌های گرشاسب از «جام می‌ده منی» او سخن می‌رود:

بدش سی‌رشی نیزه ز آهن به رزم می از ده منی جام خوردی به بزم

(اسدی توسی، ۱۳۵۴: ۵۰)

و در شاهنامه رستم علاوه بر قدرت جنگاوری، به این صفت نیز ستوده می‌شود:

می و گرز یک زخم و میدان جنگ جز از تو کسی را نیامد به چنگ

(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۶۱)

و گاه سردارانش به او التماس می‌کنند که آن‌ها را از ادامهٔ همراهی در باده‌خواری معاف کند:

ســــران جهانــــدار برخاســــتند ابا پهلوان خواهش آراســــتند
که ما را بدین جام می جای نیست به می با تو ابلیس را پای نیست
(همان)

نیز مادر سهراب از اینکه فرزند کم‌سن و سالش باده می‌نوشد، حدس می‌زند که وی به‌زودی جنگجو خواهد شد^{۱۱}:

همی می خُورَد بالِب شیربوی شود بی‌گمان زود پرخاشجوی
(همان: ۱۹۷)

به این ترتیب معنی بیت چنین می‌شود: تو که فقط به اندازه یک جام می ظرفیت داری، چگونه می‌خواهی با پهلوانی که باده‌نوشی زیاد و دیر مست شدن از خصوصیات او است، همراهی کنی؟! و البته شاعر از جناس «پهلُو» و «پهلوان» هم سود برده‌است.

۳-۱۱. گفت ای سگ در جوالت کرده خوش همچو خاکی پای‌مالت کرده خوش

(عطار، ۱۳۹۹: ۳۲۰ و همان، ۱۴۰۰: ۱۷۱)

«در جوال کردن» را فرهنگ‌ها «کنایه از فریب خوردن» آورده‌اند (نک. فرهنگ سخن، ۱۳۸۱: ذیل «جوال»؛ عفیفی، ۱۳۷۲: ۹۱۰؛ اشرف‌زاده، ۱۳۶۷: ۲۶۳). همهٔ مصححانِ منطق‌الطیر نیز به پیروی از فرهنگ‌ها «در جوال کردن» را در این بیت «فریب دادن» معنی کرده‌اند (به‌عنوان نمونه، نک. عطار، ۱۳۸۷: ۳۷۴، همو، ۱۳۹۹: ۶۱۹، همو، ۱۴۰۰: ۴۱۵ و همو، ۱۴۰۱: ۵۲۱). عابدی-پورنامداریان این بیت مصیبت‌نامه را هم شاهد آورده‌اند:

دست تنگی پایمالش کرده بود گرگ پیروی در جوالش کرده بود
(همان)

گرچه معنای مشهور «در جوال کردن»، «فریب دادن» است و در بسیاری ابیات نیز به همین معناست، ولی در بیت موردنظر معنی مشهور را ندارد و به معنی «اسیر کردن» است. پرنده به همدل شکایت می‌کند که نفسم چون سگی بر من مسلط است و من نمی‌توانم از دست او فرار کنم:

نفس سگ هرگز نشد فرمان برم من ندانم تا ز دستش جان برم
(همان: ۱۷۱)

درواقع اگر گوینده فریب نفس را خورده بود که نمی‌توانست از آن شاکمی باشد، زیرا فریب‌خورده کسی است که چیز نادرستی را پذیرفته‌است. علاوه بر آن، نسبت فریب‌کاری به سگ، سابقه ندارد. همدل در جواب می‌گوید ای کسی که نفست تو را اسیر و پای مال خود کرده‌است. «در جوال کردن» در اینجا شبیه معنای «گره در انبان کردن» است (نک. اخیانی، ۱۴۰۲: ۲۳۱). در شاهدی هم که عابدی-پورنامداریان از مصیبت‌نامه ذکر کرده‌اند، معنی درست «اسیر کردن» است؛ نه فریب دادن. پیری انسان را اسیر می‌کند و توانائی‌هایش را از او می‌گیرد، نه اینکه او را فریب دهد. بیت زیر از مصیبت‌نامه نیز شاهد دیگری بر همین معنی است:

زنگی شب را تو دادی گوشمال گرگ ظلمت را تو کردی در جوال
(همان، ۱۳۸۶: ۲۵۶)

یعنی تو تاریکی را اسیر کردی و بر او مسلط شدی.

۳-۱۲. بود آن شب می میان جمع در همچو خورشیدی به نور شمع در

(عطار، ۱۳۹۹: ۴۰۹ و همان، ۱۴۰۰: ۲۵۴)

به جز عابدی-پورنامداریان، دیگر شارحان درباره «می» در این بیت توضیحی نداده‌اند. عابدی-پورنامداریان ظاهراً «می» را پیشوند «بود» گرفته‌اند، زیرا در توضیح بیت نوشته‌اند: «[با توجه به ابیات پیشین]، غلام آن شب در میان جمع مانند خورشیدی در میان نور شمع بود» (عطار، ۱۴۰۰: ۴۹۴). این توضیح درست نیست. «می» در این بیت به معنی شراب و بیت در توصیف شراب است نه غلام. غلام بیهوش بوده‌است و وقتی به هوش می‌آید، منظره‌ای شگفت می‌بیند:

نیم شب چون نیم مستی آن غلام چشم چون نرگس گشاد از هم تمام
دید قصری همچو فردوس آن نگار تخت زرین از کنارش تا کنار

(همان: ۲۵۴)

و در ادامه، وصف شمع‌های خوشبو و آوازخوانان زیبا از دید غلام است. بیت مذکور نیز ادامه همان منظره شگفت است، چنان‌که چند بیت بعد هم به شراب اشاره می‌کند:

هم مشامش بوی عنبر یافته هم دهانش آتش تر یافته

(همان)

افزون بر این، باید در نظر داشت بیت موردبحث، در تمثیلی آمده‌است که عطار آن را برای تبیین مفهوم حیرت سروده‌است. در این تمثیل ندیمان شاهزاده خانمی زیبا، غلامی را از شرابی آمیخته با داروی بی‌هوشی مست می‌کنند و او را تمام روز می‌خوابانند. شب‌هنگام او را در حال مستی و در خوابی عمیق، به مجلس شاهزاده می‌برند و بر تختی می‌نشانند. غلام در این حالت بیدار می‌شود و دور و اطراف خود را متحیرانه نگاه می‌کند. در ادامه عطار فضای قصر، شمع‌ها و عودهای افروخته، ندیمان زیبارو و جام‌های شراب را از نگاه غلام توصیف می‌کند، بنابراین نمی‌تواند این بیت در وصف خود غلام باشد، چراکه در آن صورت، تمثیل موردنظر که هدفش تبیین «حیرت» است، بی‌وجه می‌شود.

۵. نتیجه‌گیری

به‌رغم پژوهش‌های فراوانی که درباره منطق الطیر انجام شده‌است، همچنان بیت‌هایی را در آن می‌توان یافت که توضیحات ارائه‌شده درباره آن‌ها قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد و فهم معنای آن‌ها به درنگ و تأمل بیشتری نیاز دارد. در مقاله حاضر به بررسی دوازده بیت از منطق الطیر که واژگان، ترکیبات یا تعبیرات آن‌ها به درستی یا غیردقیق شرح شده‌است پرداخته شد:

ترکیب «زرین حقه» و ربط معنایی آن با ترکیب «مهرة انجم» در بیت: «مهرة انجم ز زرین حقه ساخت/با فلک در حقه هر شب مهرة باخت»؛ ترکیب «سُگان فلک» و ربط معنایی آن با ترکیب «گرده خورشید» در بیت «او نهد از بهر سُگان فلک/گرده خورشید بر خوان فلک»؛ ترکیب «مرغ گردون» و ربط معنایی آن با تعبیر «حلقه زدن بر درگاه خداوند» در بیت «مرغ گردون در رهش پر می‌زند/بر درش چون حلقه‌ای سر می‌زند»؛ ترکیب «عمر دراز» در بیت: «لیک فردا در بلا عمر دراز/جمله از شاهی خود مانند باز»؛ تعبیر «گهر از حلق خوک آویختن» در بیت «بس که ما در ریگ روغن ریختیم/بس گهر کز حلق خوک آویختیم»؛ واژه

«سوخته» در بیت «چون بشد ده روز، مرد سوخته/جبه‌ای آورد برهم‌دوخته»؛ تعبیرهای «فردا» و «سپند سوختن ابلیس» در بیت «باش چشماروی او امروز تو/بعد ازین فردا سپندش سوز تو»؛ «دوستکانی» و ربط معنایی آن با «پهلوان» در بیت «چون تهی کردی به یک می پهلوان/ دوستکانی چون خوری با پهلوان»؛ تعبیر «در جوال کردن» در بیت «گفت ای سگ در جوالت کرده خوش/هم چو خاکی پای مالت کرده خوش» و سرانجام، واژه «می» در بیت «بود آن شب می میان جمع در/همچو خورشیدی به نور شمع در».

۶. پی‌نوشت

۱. قدیمی‌ترین چاپ منطق‌الطیر مربوط است به سال ۱۲۴۸م. در بمبئی بدون نام. سپس گارسن دو تاسی (Garcin de Tassy) سال ۱۸۵۷م. (۱۲۷۳ق.) متن آن را تصحیح کرد و در پاریس منتشر ساخت. قدیمی‌ترین چاپ منطق‌الطیر در ایران (تهران) سال ۱۲۸۷ق. به دست محمد اهری صورت گرفته است. در سال ۱۳۱۹ نسخه‌ای از منطق‌الطیر به دست محمدحسین اصفهانی و با مقدمه محمدعلی فروغی در تهران انتشار یافت. پس از آن، سید صادق گوهرین (۱۳۳۶)، در تهران و محمدجواد مشکور سال ۱۳۳۷ در تبریز آن را تصحیح و منتشر کردند (بنگرید: میرانصاری، ۱۳۷۴: ۱۵۴-۱۵۸). احمد رنجبر (۱۳۶۶)، احمد خاتمی (۱۳۷۵)، محمد روشن (۱۳۷۷)، کاظم دزفولیان (۱۳۷۸)، محمدرضا شفیعی کدکنی (۱۳۸۳)، رضا انزابی‌نژاد - سعیدالله قره‌بیگللو (۱۳۸۴) و سرانجام محمود عابدی - تقی پورنامداریان (۱۳۹۰) نیز به تصحیح منطق‌الطیر همراه با توضیحات و تعلیقات همت گماشته‌اند (بنگرید: عطار ۱۳۷۴: بیست و دو و بیست و سه؛ همو، ۱۴۰۰: ۷۴).
۲. شرح پژوهش‌های این حوزه در پیشینه تحقیق آمده است.
۳. بنگرید: فروزانفر (۱۳۵۳)، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، پورنامداریان (۱۳۸۰)، دیدار با سیمغ (شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار)، ریتز (۱۳۸۸) دریای جان (سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری)، زرین کوب (۱۳۸۷)، صدای بال سیمغ، شجیعی (۱۳۷۳)، جهان‌بینی عطار، محبتی (۱۴۰۰)، قرن‌های بی‌زمان (درآمدی تحلیلی - معرفتی بر منطق‌الطیر عطار).
۴. مصحح منشآت خاقانی درباره ترکیب «توأمان نصر» توضیحی نداده است. به نظر می‌رسد شکل صحیح «نصر» در این ترکیب «نسر» به معنی کرکس باشد که در اصطلاح نجوم، نام دو ستاره است: نسر طائر و نسر واقع.
۵. مجیرالدین بیلقانی نیز وقتی می‌خواهد ماه را غذای سگان ممدوح کند، از نیمه ماه سخن می‌گوید: قرص قمر بهر مهی چرخ دو نیمه زان کند تا به سگان او دهد نیمه قرصه قمر (بیلقانی، ۱۳۵۸: ۱۱۸).
۶. در بیشتر چاپ‌های منطق‌الطیر این مصراع چنین است: «لیک فردا در بلا عمری دراز» (نک. عطار، ۱۳۵۳: ۵۹؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۲۷؛ همو، ۱۳۷۸: ۸۰؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۱؛ همو، بی‌تا-الف: ۵۹؛ همو، ۱۸۷۵: ۳۵؛ همو، بی‌تا-ب: ۵۸؛ همو، ۱۴۰۱: ۱۵۷).
۷. فقط خاتمی به درستی در مقابل بیت علامت سؤال گذاشته است (بنگرید: عطار، ۱۳۷۵: ۱۳۵).
۸. برای کاربرد این مثل ایرانی در جاهای دیگر بنگرید به: سرکاراتی، ۱۳۵۲: ۴۶۸-۴۹۱.
۹. ظاهراً اشتباه تایی است؛ قاعدتاً باید «ابلیس» باشد.
۱۰. ظاهراً اشتباه تایی است؛ قاعدتاً باید «تهکم» باشد.
۱۱. برای شواهد بیشتر در این زمینه بنگرید: اخبانی، ۱۳۸۸: ۲۵۰-۲۵۴.

منابع

- اخیانی، جمیله. (۱۳۸۸). بزم آرایی در منظومه‌های داستانی تا پایان قرن ششم. چاپ اول. تهران: سخن.
- اخیانی، جمیله. (۱۴۰۲). «نگاهی به کنایه "گره در انبان داشتن" و دیگر کاربردهای بلاغی "گره در انبان"». پژوهش‌های دستوری و بلاغی. دوره ۱۳، شماره ۲۳، صص ۲۲۴-۲۳۷.
- اسدی توسی، علی بن احمد. (۱۳۵۴). گرشاسب‌نامه (به کوشش حبیب یغمایی). چاپ دوم. تهران: طهوری.
- اشرف‌زاده، رضا. (۱۳۶۷). فرهنگ نوادر لغات و ترکیبات و تعبیرات آثار عطار نیشابوری. مشهد: آستان قدس.
- برزی، اصغر. (۱۳۷۴). شرح کامل منطق الطیر. چاپ دوم. بناب: اعظم.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۶۲). التفهیم لائیل صناعه التنجیم (جلال‌الدین همایی، مصحح). تهران: بابک.
- بیلقانی، مجیرالدین. (۱۳۵۸). دیوان مجیرالدین بیلقانی (محمد آبادی، مصحح). تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- بیهقی، ابوالفضل. (۱۳۵۶). تاریخ بیهقی (علی‌اکبر فیاض، مصحح). چاپ دوم. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- جمال‌الدین، محمد بن عبدالرزاق اصفهانی. (۱۳۲۰). دیوان. (سعید نفیسی، مصحح). تهران: چاپخانه ارمغان.
- حیدری، علی. (۱۳۸۴). «نقد و بررسی منطق الطیر». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. ش ۱، دوره ۱، صص ۵۴-۶۱.
- خاقانی، افضل‌الدین بدیل بن علی. (۱۳۶۲). منشآت (محمد روشن، مصحح). چاپ دوم. تهران: کتاب فرزاد.
- خاقانی، افضل‌الدین بدیل بن علی. (۱۳۷۴). دیوان خاقانی شروانی. به کوشش ضیاء‌الدین سجادی. چاپ پنجم. تهران: زوار.
- درخت آسوریک. (۱۳۶۳). متن پهلوی. (آوانوشت و ترجمه از ماهیار نوابی). چاپ دوم. تهران: فروهر.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه. چاپ دوم از دوره جدید. تهران: دانشگاه تهران.
- رجایی، احمدعلی. (۱۳۴۴). «چشم‌مارو چیست؟». مجله دانشکده ادبیات مشهد، ش ۴، سال اول، صص ۳۹۶-۴۰۳.
- زنجانی، برات. (۱۳۸۹). «نارسائی‌ها در معانی لغات و تعبیرات منطق الطیر شیخ عطار به تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی». تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا). دوره ۲، شماره ۵، صص ۹۵-۱۱۲.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۵۲). «مروارید پیش‌خوک افشاندن» یک مثل ایرانی در کتاب عهد جدید». زبان و ادب فارسی (دانشگاه تبریز). زمستان، شماره ۱۰۸، صص ۴۶۸-۴۹۱.
- سنائی، مجدود بن آدم. (۱۳۸۸). دیوان حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی (مدرس رضوی، مصحح). چاپ هفتم. تهران: سنائی.
- سنائی، مجدود بن آدم. (بی‌تا). حدیقه‌الحقیقه و شریعة‌الطریقه (مدرس رضوی، مصحح). تهران: چاپخانه سپهر.
- صحابی، شهربانو. (۱۳۹۶). «توضیحی درباره اصطلاح «حَقَّة زَیْن» در منطق الطیر عطار نیشابوری». بهارستان سخن. سال ۱۴، ش ۳۶، صص ۲۴۳-۲۵۸.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۹). تاریخ ادبیات در ایران. تهران: فردوس.
- عابدی، محمود. (۱۳۹۷). «توضیحی در باره چند بیت منطق الطیر». نامه فرهنگستان. شماره ۲ (پیاپی ۶۶)، صص ۱۱-۳۰.
- عطار نیشابوری. فریدالدین. (۱۳۸۸). الهی‌نامه (محمدرضا شفیعی کدکنی، مصحح). ویرایش دوم، چاپ پنجم. تهران: سخن.
- عطار نیشابوری. فریدالدین. (۱۳۶۸). دیوان عطار (تقی تفضلی، مصحح). چاپ پنجم. تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار نیشابوری. فریدالدین. (۱۳۸۶). مصیبت‌نامه (محمدرضا شفیعی کدکنی، مصحح). چاپ سوم. تهران: سخن.
- عطار نیشابوری. فریدالدین. (بی‌تا-الف). منطق الطیر (حمید حمید، مصحح). بی‌جا.
- عطار نیشابوری. فریدالدین. (بی‌تا-ب). منطق الطیر (با مقدمه محمدعلی فروغی). اصفهان: کتاب فروشی تأیید.
- عطار نیشابوری. فریدالدین. (۱۳۵۳). منطق الطیر (محمد جواد مشکور، مصحح). تبریز: کتاب فروشی تهران.

- عطار نیشابوری. فریدالدین. (۱۳۶۶). منطق‌الطیر (احمد رنجبر، مصحح). تهران: اساطیر.
- عطار نیشابوری. فریدالدین. (۱۳۷۴). منطق‌الطیر (سید صادق گوهرین، مصحح). تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار نیشابوری. فریدالدین. (۱۳۷۵). منطق‌الطیر (احمد خاتمی، مصحح). تهران: سروش.
- عطار نیشابوری. فریدالدین. (۱۳۷۷). منطق‌الطیر (محمد روشن، مصحح). تهران: نگاه.
- عطار نیشابوری. فریدالدین. (۱۳۷۸). منطق‌الطیر (کاظم دزفولیان، مصحح). تهران: طلایه.
- عطار نیشابوری. فریدالدین. (۱۳۷۹). منطق‌الطیر (رضا انزابی‌نژاد و سعیدالله قره‌بیگلو، مصحح). تهران: جامی.
- عطار نیشابوری. فریدالدین. (۱۳۹۹). منطق‌الطیر (محمد رضا شفیعی کدکنی، مصحح). چاپ شانزدهم. تهران: سخن.
- عطار نیشابوری. فریدالدین. (۱۴۰۰). منطق‌الطیر (محمود عابدی و تقی پورنامداریان، مصحح). چاپ ششم. تهران: سمت.
- عطار نیشابوری. فریدالدین. (۱۸۷۵). منطق‌الطیر (به اهتمام گرسین دوتاسی). پاریس: مطبعه‌خانه پادشاهانه.
- عطار نیشابوری. فریدالدین. (۱۴۰۱). منطق‌الطیر (سید ارسلان ساداتی، مصحح). تبریز: علمیران.
- عطار نیشابوری. فریدالدین. (۱۳۹۱). تذکرة‌الاولیاء (محمد استعلامی، مصحح). چاپ بیست و سوم. تهران: زوار.
- عفیفی، رحیم. (۱۳۷۲). فرهنگنامه شعری. تهران: سروش.
- فرخی سیستانی، علی بن جولوغ. (۱۳۷۲). دیوان حکیم فرخی سیستانی (به کوشش دبیرسیاقی). چاپ چهارم. تهران: زوار.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۵). شاهنامه فردوسی (به کوشش سعید حمیدیان). چاپ سوم. تهران: قطره.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۵۳). شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری. تهران: کتاب فروشی دهخدا.
- فرهنگ سخن. (۱۳۸۱). به سرپرستی حسن انوری، ج ۳، چاپ اول، تهران: سخن.
- مسعود سعد. (۱۳۶۴). دیوان مسعود سعد، (مهدی نوریان، مصحح). اصفهان: کمال.
- مولانا، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۸). مثنوی معنوی (نیکلسون، مصحح). چاپ ششم. تهران: مولی.
- میرانصاری، علی. (۱۳۷۴). کتابشناسی شیخ فریدالدین عطار نیشابوری. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ناصر بن خسرو قبادیانی. (۱۳۷۰). دیوان ناصر خسرو، (مینوی-محقق، مصححان). چاپ چهارم. تهران: دانشگاه تهران.
- ناصر بن خسرو قبادیانی. (۱۳۶۳). جامع‌الحکمتین (هنری کرین و محمد معین، مصحح). چاپ دوم. تهران: طهوری.

References:

- Ābedi, Mahmud (2018) "Tozihi dar bāre-ye chand Beyt-e Manteq al-Tayr" (An explanation of some verses of Manteq al-Tayr). *Nāmāye Farhangestān*. no. 2 (66th issue), pp. 11-30. [In Persian].
- Ābidi, Mahmud (2018) "Towzih-i dar bārye čand beyt az Manteq al-Tayr" (An Explanation of Several Verses from The Logic of the Birds). *Nāmāye Farhangestān*, no. 2 (66), pp. 11-30. [In Persian].
- Afifi, Rahim (1993) *Farhang-Nāme-ye Š'eri (Poetic Dictionary)*. Tehran: Soruš. [In Persian].
- Asadi Tusi, 'Ali ibn Ahmad (1975) *Garšāsp-Nāme (The Book of Garšasp)*. ed. Habib Yaqmā'i. 2nd ed. Tehran: Tahuri. [In Persian].
- Ašrafzāda, Rezā (1988) *Farhang-e Navāder-e Loqāt va Tarkibāt va Ta'birāt-e Āsār-e Attār-e Neyšāburi (Dictionary of Rare Words, Phrases, and Expressions in the Works of Attār-e Neyšāburi)*. Mashhad: Āstān-e Qods. [In Persian].
- 'Attār Neyšāburi, Farid al-Din (2007) *Mosibat-Nāme (The Book of Affliction)*. ed. Mohammad Rezā Šafi'i Kadkani. 3rd ed. Tehran: Soxan. [In Persian].
- 'Attār Neyšāburi, Farid al-Din (1875) *Manteq al-Tayr*. ed. Garcin de Tassy. Paris: Imprimerie Royale.
- 'Attār Neyšāburi, Farid al-Din (1974) *Manteq al-Tayr*. ed. Mohammad Javād Maškur. Tabriz: Tehran Bookstore. [In Persian].
- 'Attār Neyšāburi, Farid al-Din (1987) *Manteq al-Tayr*. ed. Ahmad Ranjbar. Tehran: Asātir. [In Persian].

- ‘Attār Neyšāburi, Farid al-Din (1989) *Divān-e ‘Attār (The Collected Poems of Attar)*. ed. Taqi Tafazzoli. 5th ed. Tehran: ‘Elmi va Farhangi. [In Persian].
- ‘Attār Neyšāburi, Farid al-Din (1995) *Manteq al-Tayr (The Logic of the Birds)*. ed. Seyyed Sādeq-e Gowharin. Tehran: ‘Elmi va Farhangi. [In Persian].
- ‘Attār Neyšāburi, Farid al-Din (1996) *Manteq al-Tayr*. ed. Ahmad Xātami. Tehran: Soroush. [In Persian].
- ‘Attār Neyšāburi, Farid al-Din (1998) *Manteq al-Tayr*. ed. Mohammad Rowšan. Tehran: Negāh. [In Persian].
- ‘Attār Neyšāburi, Farid al-Din (1999) *Manteq al-Tayr (The Logic of the Birds)*. ed. Kāžem Dezfuliyān. Tehran: Talāye. [In Persian].
- ‘Attār Neyšāburi, Farid al-Din (2000) *Manteq al-Tayr*. ed. Rezā Anzābi Nežād and Sa‘id Allāh Qara Beglu. Tehran: Jāmi. [In Persian].
- ‘Attār Neyšāburi, Farid al-Din (2009) *Elāhi-Nāme*. ed. Mohammad Rezā Šafi‘i Kadkani. 2nd ed. Tehran: Soxan. [In Persian].
- ‘Attār Neyšāburi, Farid al-Din (2012) *Tazkerat al-Awliyā’*. ed. Mohammad -e Este‘lāmi. 23rd ed. Tehran: Zavvār. [In Persian].
- ‘Attār Neyšāburi, Farid al-Din (2020) *Manteq al-Tayr*. ed. Mohammad Rezā Šafi‘i Kadkani. 16th ed. Tehran: Soxan. [In Persian].
- ‘Attār Neyšāburi, Farid al-Din (2021) *Manteq al-Tayr*. ed. Mahmud ‘Ābedi and Taqi Purnāmdāriyān. 6th ed. Tehran: SAMT. [In Persian].
- ‘Attār Neyšāburi, Farid al-Din (2022) *Manteq al-Tayr*. ed. Seyyed Arsalān Sādāti. Tabriz: ‘Ielmirān. [In Persian].
- ‘Attār Neyšāburi, Farid al-Din (n.d.-a) *Manteq al-Tayr (The Logic of the Birds)*. ed. Hamid Hamid. (N.P). [In Persian].
- ‘Attār Neyšāburi, Farid al-Din (n.d.-b) *Manteq al-Tayr*. with introduction by Mohammad ‘Ali Foruqi. Isfahan: Ta‘yid Bookstore. [In Persian].
- Axyāni, Jamile (2009) *Bazm-ārāyi dar manzuma-hāye dāstāni tā pāyān-e qarn-e šešom (Courtly Ornamentation in Narrative Poems until the End of the Sixth Century AH)*. 1st ed. Tehran: Soxan. [In Persian].
- Axyāni, Jamile (2023) “Negāhi be kenāyeye ‘gorbe dar anbān dāštan’ va digar kārborder-hāye balāqiye ‘gorbe dar anbān’” (A Look at the Metaphor ‘Keeping a Cat in a Bag’ and Other Rhetorical Uses of ‘Cat in a Bag’). *Pažuheš-hāye Dasturi va Balāqi (Research in Syntax and Rhetoric)*. vol. 13, no. 23, pp. 224–237. [In Persian].
- Baylaqāni, Mojir al-Din (1979) *Divān-e Mojir al-Din Baylaqāni (The Collected Poems of Mojir al-Din Baylaqani)*. ed. Mohammad Ābādi. Tabriz: Mu‘asseseye Tārix va Farhang-e Irān. [In Persian].
- Beyhaqi, Abu al-Fazl (1977) *Tārix-e Beyhaqi (The History of Beyhaqi)*. ed. ‘Ali Akbar Fayyāz. 2nd ed. Mashhad: Ferdovsi University. [In Persian].
- Biruni, Abu Reyhān (1983) *Al-Taḥḥim li-Avā‘il Sinā‘at al-Tanjim (The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology)*. ed. Jalāl al-Din Humā‘i. Tehran: Bābak. [In Persian].
- Borzi, Asqar (1995) *Šarh-e Kāmel-e Manteq al-Tayr (Complete Commentary on The Logic of the Birds)*. 2nd ed. Bonāb: A‘zam. [In Persian].
- Dehxodā, ‘Ali Akbar (1998) *Loqat-Nāme (Lexicon)*. 2nd ed. of the new series. Tehran: University of Tehran. [In Persian].
- Deraxt-e Āsurik (The Assyrian Tree)* (1984) Pahlavi text. transliterated and translated by Māhyār Navvābi. 2nd ed. Tehran: Fravahar. [In Persian].
- Farhang-e Soxan (Soxan Dictionary)* (2002) vol. 3, 1st ed. supervised by Hasan Anvari. Tehran: Soxan. [In Persian].
- Farroxi Sistāni, ‘Ali ibn Juluq (1993) *Divān-e Hakim Farroxi Sistāni (The Collected Poems of Hakim Farroxi Sistani)*. ed. Dabir Siyāqi. 4th ed. Tehran: Zavvār. [In Persian].
- Ferdowsi, Ab al-Qāsem (1996) *Šāhnāme (The Book of Kings)*. ed. Sa‘id Hamidiyān. 3rd ed. Tehran: Qatre. [In Persian].
- Furuzānfar, Badi‘ozzamān (1974) *Šarh-e Ahvāl va Naqd va Tahlil-e Āsār-e Šeyx Farid al-Din Mohammad ‘Attār Neyšāburi (Biography and Critical Analysis of the Works of Šeyx Farid al-Din Mohammad ‘Attār-e Neyšāburi)*. Tehran: Dehxudā Bookstore. [In Persian].

- Heydari, 'Ali (2005) "Naqd va barresiye Manteq al-Tayr" (A Critical Review of The Logic of the Birds). *Adabiyāt-e Erfāni va Osture-šenāsi (Mystical and Mythological Literature)*, vol. 1, no. 1, pp. 54–61. [In Persian].
- Jamāl al-Din, Mohammad ibn 'Abd al-Razzāq Esfahāni (1941) *Divān (Collected Poems)*. ed. Sa'id-e Nafisi. Tehran: Armaqān Press. [In Persian].
- Mas'ud-e Sa'd (1985) *Divān-e Mas'ud-e Sa'd (The Collected Poems of Mas'ud-e Sa'd)*. ed. Mahdi Nuriyān. Isfahan: Kamāl. [In Persian].
- Mir Ansāri, 'Ali (1995) *Ketāb-šenāsiye Šeyx Farid al-Din 'Attār Neyšāburi (Bibliography of Farid al-Din 'Attār-e Neyšāburi)*. Tehran: Anjoman-e Āsār va Mafāxer-e Farhangi. [In Persian].
- Mowlānā, Jalāl al-Din Mohammad (1989) *Mathnaviye Ma'navi (Spiritual Couplets)*. ed. Reynold A. Nicholson. 6th ed. Tehran: Mowlā. [In Persian].
- Nāser-e Xusrav Qobādiyāni (1984) *Jāmi 'al-Hekmatayn (The Reconciler of the Two Visdoms)*. ed. Henri Corbin and Mohammad Mo'in. 2nd ed. Tehran: Tahuri. [In Persian].
- Nāser-e Xusrav Qobādiyāni (1991) *Divān-e Nāser-e Xusrav (The Collected Poems of Nāser-e Xosrow)*. ed. Mīnovi and Mohaqeq. 4th ed. Tehran: University of Tehran. [In Persian].
- Rajā'i, Ahmad 'Ali (1965) "čāšmāru Chist?" (What Is a čāšmaru?). *Majalleje daneškadeye adabiyat-e mašhad (Journal of the Faculty of Literature in Mashhad University)*. vol. 1, no. 4, pp. 396–403. [In Persian].
- Safā, Zabihollāh (1990) *Tārix-e Adabiyāt dar Irān (History of Literature in Iran)*. Tehran: Ferdows. [In Persian].
- Sahābi, Šahrbanū (2017) "Towzihi dar bāraye estelāh-e 'Hoqqeye Zarrin' dar Manteq al-Tayr-e 'Attār-e Neyšāburi" (An Explanation of the Term 'Golden Casket' in Attār of Neyšāburi's the Logic of the Birds). *Bahārestān-e Soxan (The Spring Garden of Discourse)*. vol. 14, no. 36, pp. 243–258. [In Persian].
- Sanā'i, Majdud ibn Ādam (n.d.) *Hadiqat al-Haqiqa va Šari'at al-Tariqa (The Garden of Truth and the Law of the Path)*. ed. Modarres Razavi. Tehran: Sepehr Press. [In Persian].
- Sanā'i, Majdud ibn Ādam (2009) *Divān-e Hakim Abu al-Majd Majdud ibn Ādam Sanā'i (The Collected Poems of Hakim Sanai)*. ed. Modarres Razavi. 7th ed. Tehran: Sanā'i. [In Persian].
- Sarkārāti, Bahman (1973) "Morvārid piš-e xuk afšāndan": Yek mesāl-e irāni dar Ketāb-e 'Ahd-e Jadid" ("Casting Pearls before Swine": An Iranian Proverb in the New Testament). *Zabān va Adab-e Fārsiye Danešgah-e Tabriz (Persian literature & language of University of Tabriz)*. no. 108, pp. 468–491. [In Persian].
- Xāqāni, Afzal al-Din Badil ibn 'Ali (1983) *Monšā'āt (Letters)*. ed. Mohammad Rowšan. 2nd ed. Tehran: Ketāb-e Farzān. [In Persian].
- Xāqāni, Afzal al-Din Badil ibn 'Ali (1995) *Divān-e Xāqāni Širvāni (The Collected Poems of Xaqani Šarvani)*. ed. Ziyā' al-Din Sajjādi. 5th ed. Tehran: Zavvār. [In Persian].
- Zanjāni, Barāt (2010) "Nārasā'i-hā dar ma'āniye loqāt va ta'birāt-e Manteq al-Tayr-e Šeyx 'Attār be tashih-e Mohammad Rezā Šafi'i Kadkani" (Deficiencies in the Meanings of Words and Expressions in Šeyx Attar's Manteq al-Tayr, Ed. Dr. Mohammad Rezā Šafi'i Kadkani). *Tafsir va Tahlil-e Matn-hāye Zabān va Adabiyāt-e Fārsi "Dahxodā" (Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts "Dahxudā")*. vol. 2, no. 5, pp. 95–112. [In Persian].