

هنرهای صنایع خراسان بزرگ

دوره ۱، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۲
Vol.1, No.02, Summer 2023

۳۷-۵۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۸

نظام جانوری در منظومه‌های عطار نیشابوری

➤ مهدی محمدی: دانشجوی دکتری رشته تاریخ تطبیقی و تحلیلی هنر اسلامی، دانشکده علوم نظری و مطالعات عالی هنر، دانشگاه هنر، تهران، ایران (mahdim2909@gmail.com)

➤ احمد تندی: استادیار گروه صنایع دستی، دانشکده هنرهای کاربردی، دانشگاه هنر، تهران، ایران

➤ امیر مازیار: استادیار گروه فلسفه هنر، دانشکده علوم نظری و مطالعات عالی هنر، دانشگاه هنر، تهران، ایران (maziar1356@gmail.com)

Abstract

Attar Nishaburi uses different narrations and allegories in *Asrar-Nameh*, *Ilahi-Nameh*, *Mosibat-Nameh*, and *Mantiq-ut-Tayr* versified stories to share intelligence and wisdoms that he names "countless treasures". Using animal symbols and animal characters are important parts of these narrations. By employing a variety of animals and their characteristics, Attar conveys his ideas and concepts. In addition to gaining a deeper insight into Attar's thoughts, surveying, describing, and analyzing these animals and their characteristics help us to improve our knowledge about the dialogues based on animals' characteristics in his era and better comprehend his contemporaneous view regarding animals, especially in the Greater Khorasan. Using a descriptive-analytical method, this article attempts to investigate Attar's fourfold versified stories and state the characteristics of the mentioned animals in the narrations, after extracting their names. The study indicates that Attar used different resources including stories in Koran Karim, descriptive texts, aphorisms and traditions related to prophets and scholars, fiction-slangy stories, and scientific-quasi as well as scientific sources to describe the animals and their characteristics. Of course, he only uses the animals' characteristics that he finds useful to express his ideas. In some cases, he is not concerned about being loyal to the references; he rather adds new characteristics to the animals that are controversial to the references.

Keywords: Mystical Literature, Attar Nishaburi, Fourfold Versified Stories, Animal System, and Animal Symbols

چکیده

عطار نیشابوری در منظومه‌های اسرارنامه، الهی‌نامه، مصیبت‌نامه و منطق‌الطیر از حکایت‌ها و تمثیل‌های متفاوتی استفاده می‌کند تا حقایق و حکمت‌هایی را بیان نماید که از آن‌ها با نام «گنج‌های بی‌شمار» یاد می‌کند. استفاده از نمادهای جانوری و بیان داستان‌هایی از زبان جانوران از جمله بخش‌های مهم این حکایت‌ها است. عطار از دایره گسترده‌ای از جانوران استفاده نموده و با استفاده از ویژگی‌های آن‌ها، مفاهیم و مقاصد خود را انتقال می‌دهد. بررسی، توصیف و تحلیل این جانوران و خصوصیات آن‌ها، علاوه بر افزایش شناخت اندیشه‌های عطار، کمک می‌کند تا اطلاعات ما درباره گفتمان‌های جانوری آن دوره افزایش یافته و دریافت کامل‌تری از فهم هم‌عصران عطار از حیوان به‌خصوص در خراسان بزرگ به دست بیاوریم. مقاله حاضر با روش توصیفی تحلیلی به بررسی منظومه‌های چهارگانه عطار پرداخته و پس از استخراج نام جانوران، ویژگی‌هایی از حیوانات که در حکایات بیان شده را ذکر می‌نماید. مطالعه حاضر نشان می‌دهد که عطار در وصف خود از جانوران و ویژگی‌های آن‌ها، از منابع متفاوتی مانند داستان‌های قرآن کریم و متون تفسیری، احادیث و روایات مرتبط با پیامبران و بزرگان، داستان‌های افسانه‌ای-عامیانه و منابع علمی-شبه‌علمی این دوره استفاده کرده است. البته او تنها به ویژگی‌ها و خصوصیات از حیوانات اشاره کرده که برای بیان منظور خویش به آن‌ها نیاز دارد و حتی در مواردی نه تنها به منابع خود وفادار نبوده، بلکه هر جا که لازم دانسته است ویژگی‌هایی از حیوانات را بیان می‌کند که با اطلاعات این منابع در تعارض می‌باشند.

واژگان کلیدی: ادبیات عرفانی، عطار نیشابوری، منظومه‌های چهارگانه، نظام جانوری، نمادهای حیوانی

این مقاله مستخرج از رساله دکتری مهدی محمدی با عنوان «اندیشه و بیان در جانورنگاری دوره سلجوقی» به راهنمایی دکتر احمد تندی و مشاوره دکتر امیر مازیار در دانشگاه هنر تهران می‌باشد.

*نویسنده مسئول مکاتبات: (09122969280) (tondi@art.ac.ir)

مقدمه

سده‌های پنجم تا هفتم هجری قمری، دوره اوج استفاده از نمادها و تمثیل‌های جانوری در تولید محصولات گوناگون فرهنگی، از جمله ادبیات و هنر بوده است. اگرچه استفاده از جانوران در فرهنگ و ادبیات ایران از دیرباز رواج داشته و ریشه‌های آن به گذشته‌های دور و فرهنگ هند و ایرانی می‌رسد، با این حال، به‌کارگیری نمادهای جانوری در ادبیات فارسی این دوره ارزش و اهمیت بیش از پیش یافته و شاهد حضور گسترده جانوران در گونه‌های مختلف ادبی این دوره هستیم. برخی از برجسته‌ترین آثار ادبیات تعلیمی که در این زمانه به فارسی ترجمه می‌شود، داستان‌هایی را از زبان حیوانات بیان می‌کنند از جمله شاهکار برجسته ادب فارسی، کلیله و دمنه، برگردانده شده از زبان عربی به قلم ابوالمعالی نصرالله منشی در حدود ۵۳۶ تا ۵۳۹ ق، روضه العقول ترجمه‌ای از داستان مرزبان‌نامه که در اصل به زبان طبری بود در ۵۹۸ ق و مرزبان‌نامه به قلم سعدالدین وراوینی در فاصله سال‌های ۶۲۲-۶۱۷ ق. این آثار با به‌کارگیری شخصیت‌های جانوری آموزه‌های اخلاقی و حکیمانه خود را به مخاطبان خویش تعلیم می‌دهند. فیلسوفان برجسته مشاء و اشراق، ابن‌سینا و سهروردی، از جانوران و داستان‌های مرتبط برای مؤثرتر ساختن معنا و مفهوم‌سازی بهره می‌بردند. ابن‌سینا به‌ویژه در داستان‌های رمزی خود یعنی رساله‌الطیور، سلامان و آسال، حی بن یقظان از زبان حیوانات بهره گرفته و در قصیده‌ی عینیه^۱، نفس را به صورت مرغی نشان می‌دهد که از عالم علوی، هبوط کرده و گرفتار دام تن گردیده است (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۴۱۳). شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز در رساله لغت موران داستان‌هایی نمادین را از زبان لاک-پشت، خفاش، هدهد و دیگر پرندگان روایت کرده و در رساله عقل سرخ، از پرنده به‌عنوان رمز روح و نفس ناطقه انسان استفاده کرده است. در داستان عقل سرخ پرنده‌ای که اسیر دام می‌گردد، باز است (همان: ۴۲۴).

در این دوره استفاده و بهره‌ای از جانوران در ادب فارسی، پا را از عرصه ادبیات تعلیمی و فلسفی فراتر نهاده و در حوزه‌های

دیگر ادبی مانند ادبیات تاریخی نیز رواج می‌یابد. برای نمونه می‌توان از رساله تاریخ الوزراء، نوشته نجم‌الدین ابوالرجاء قمی نام برد که نویسنده به صفات و ویژگی‌های حیوانات بر اساس باورها و دانش عامه مردم اشاره کرده و رفتارهای وزرا و بزرگان دربار سلجوقی را با مثال‌هایی از این باورها توضیح می‌دهد: «وزارت سلجوقی چون دندان سوسمار است که هرگز نیفتد» (ابوالرجاء قمی، ۱۳۴۵: ۲۶۸) و یا «امیرعباس را خواب خرگوش دادند» (همان: ۱۴۶). همچنین، نگارش دانش‌نامه‌های علمی و شبه‌علمی به زبان فارسی در این دوره رواج می‌یابد که میزان دانش عمومی درباره علوم مختلف را بیان کرده و در نتیجه داده‌های مهمی را درباره باورهای معرفتی مردم آن روزگار در باب جانوران بیان می‌کردند. نزهت‌نامه علایی از نخستین و برجسته‌ترین این دانش‌نامه‌ها است که در دو قسمت به نگارش درآمده و هر قسمت شامل شش مقاله است. قسم نخستین «در خواص و منافع و طبایع مردم و حیوانات از سیاع و وحوش و بهایم و طیور و هوام و حشرات زمینی و آبی و اشجار و نبات و اجساد و جواهر و احجار» است (رازی، ۱۳۶۲: ۳۰) و مقاله‌های دوم، سوم و چهارم آن به بررسی جانوران می‌پردازد که به ترتیب عبارت‌اند از: «اندر دد و دام و وحوش و بهایم خرد و بزرگ» (همان: ۴۵)، «اندر مرغان بزرگ و خرد» (همان: ۱۲۶) و «اندر هوام و حشرات زمینی و آبی» (همان: ۱۶۴).

عجایب‌المخلوقات اثر محمد بن محمود ابن احمد طوسی^۲ از دانش‌نامه‌های مهم شبه‌علمی است که در فاصله میان سال‌های ۵۵۱ و ۵۶۲ ق در ده رکن به رشته تحریر درآمده است. رکن نهم کتاب فی عجایب‌الطیور (طوسی: ۱۳۴۵، ۵۱۲) نام دارد و رکن دهم فی البهائم و الحيوانات الکبار (همان: ۵۴۵). طوسی در این دو رکن به بررسی عجایب پرندگان و جانوران و انواع آن‌ها، حیوانات وحشی و دریایی، مارها و زهرها پرداخته و اطلاعات بسیار مهمی را درباره تصورات مردمان آن روزگار از جانوران ارائه می‌دهد. ادبیات عرفانی این دوره نیز عرصه حضور گسترده نمادها و مفاهیم جانوری است. کارکرد و هدف این‌گونه ادبی در بیان و بازتاب

۱. رساله‌الطیور و قصیده عینیه از رسالات منسوب به ابن‌سینا می‌باشند.

۲. نام‌های دیگر این مجموعه عبارت‌اند از: «جام گیتی‌نما فی عجایب‌المخلوقات و غرایب‌الموجودات» و «عجایب‌نامه».

اندیشه‌های انتزاعی و حقایق پیدا و پنهان عالم هستی، بستر مناسبی را برای به‌کارگیری این دسته از نمادها و تمثیل‌ها فراهم آورده است. آثار احمد غزالی، عارف متوفای ۵۲۰ق، سرشار از حضور این نمادها است که در رسالاتی چون رساله الطیور، رساله عینییه و غیره از زبان و بیان جانوری برای بیان حقایق مستور عالم هستی بهره می‌برد. عطار نیشابوری، شاعر و عارف بزرگ خراسان در سده‌های ششم و هفتم هجری قمری، در مجموعه منظومه‌های منطق‌الطیر، مصیبت‌نامه، الهی‌نامه و اسرارنامه با بیان حکایاتی نغز و شیوا از زبان حیوانات، از این زبان نمادین برای بیان اندیشه‌ها و رموز عالم هستی بهره می‌برد. حضور گسترده جانوران در گونه‌های مختلف ادبی که بسیاری از آن‌ها را می‌توان در بیان تصویری این دوره نیز مشاهده نمود چند ویژگی دارد: جذابیت آثار را افزایش می‌دهد، فهم آموزه‌ها و عقاید پدیدآورندگان را آسان‌تر و روان‌تر می‌نماید و گاهی به‌خصوصیات و ویژگی‌هایی از حیوانات اشاره می‌کند که بعضی از آن‌ها یا در کتب تخصصی جانوران مانند الحیوان، حیوه‌الحیوان الکبری و منافع‌الحیوان یافت نمی‌شود و یا حتی در تناقض با آموزه‌های این کتب قرار داشته و می‌تواند درک و دریافت ما را از گفتمان‌های جانوری آن دوره به‌خصوص در خراسان بزرگ، به نحو چشمگیری افزایش دهد و بدین ترتیب می‌توان تصویری جامع‌تر از فهم مردمان این عصر از مقوله جانور و جانوران را به‌دست آورد.

پیشینه پژوهش

تحقیق درباره جانورشناسی و بررسی حضور جانوران در ادبیات فارسی سابقه‌ای درخشان داشته و کتب و فرهنگ‌نامه‌های زیادی در این باره نوشته شده است. کتاب حکایت‌های حیوانات در ادب فارسی تقریباً تمام حکایت‌های حیوانات که تا قرن دهم در مجموعه‌های داستانی و تعلیمی آمده‌اند را به‌طور خلاصه ذکر و آن‌ها را تحلیل و بررسی کرده است. فرهنگ‌نامه جانوران در ادب پارسی در دو جلد به چاپ رسیده و در مدخل‌های جداگانه به بررسی تک‌تک حیوانات پرداخته است. مقالات [این فرهنگ‌نامه] چنان تنظیم شده که در مواقع ضروری، به بحث و تحلیل موضوعات پرداخته و در مواردی دیگر فهرست‌وار به ذکر نمونه بسنده کرده است. کامیاب خلیلی در فرهنگ اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های

جانوری در زبان فارسی به گردآوری ضرب‌المثل‌هایی پرداخته است که جانوران نقشی بنیادین در آن دارند. او امثال و حکم جانوری را به سه گروه بزرگ تقسیم می‌نماید: گروه نخست بازتاب رفتارها و صفات طبیعی و غریزی جانوران در امثال و حکم است. گروه دوم زاینده تخیلات خود انسان درباره جانوران است و دسته سوم از روی بازتاب‌های شرطی جانوران ساخته شده، که تحت تأثیر و دخالت خود انسان انجام گرفته است. فرهنگ نمادشناسی پرندگان در شعر عرفانی (منطق‌الطیر، مثنوی مولانا، دیوان حافظ، دیوان عطار) نیز از جمله آثاری است که در این حوزه به چاپ رسیده و در این کتاب تلاش بر آن شده است که ریشه‌های سمبلیک مرتبط با نام پرندگان، چگونگی استفاده از آن و پیوندهای مشترک با آن مورد ارزیابی قرار گیرد. در حوزه نمادها و نشانه‌های جانوری در ادبیات عرفانی تحقیقاتی انجام گرفته است. امین رحیمی و همکاران، در مقاله نمادهای جانوری نفس در متون عرفانی با تأکید بر آثار سنایی، عطار و مولوی به جستجوی جانورانی پرداخته‌اند که شاعران نام‌برده در جایگاه نماد نفس به‌کاربرده‌اند. پس از آن به این امر پرداخته شده است که چرا شاعران مذکور یک جانور را نماد یکی از خصلت‌های نفس قرار داده‌اند. نویسندگان هدف این تحقیق را روشن کردن یکی از جنبه‌های بسیار متنوع، یعنی تجلی نفس در ادبیات فارسی دانسته‌اند. نشانه‌شناسی عرفانی تقابلی‌های دوگانه نمادهای حیوانی در غزلیات شمس جفت‌های تقابلی نمادهای حیوانی را در غزلیات شمس بررسی می‌کند. بررسی مقوله‌الکوها نشان می‌دهد مولوی برای تبیین نسبت‌های روح/جسم، عاشق/معشوق، عشق/عقل از روابط تقابلی سود می‌برد که در این میان روابط تقابلی عاشق و نااهل بر اساس فضای فکری مولوی بسامد بیشتری را به خود اختصاص داده است. مطابق نتایج این تحقیق، رابطه‌های تقابلی در غزلیات شمس در چهار دسته سلبی، ایجابی، دوجهی و میانه نمود یافته است. در مقاله سگ در حوزه تمثیل در کلام سنایی و عطار و مولانا طی سیر در متون مختلف تصویر سگ، نگرش به آن، تطور ایماژهای آن در کلام گویندگان مورد بررسی قرار می‌گیرد، نکات و حکمت‌ها و ظرایف به‌کاررفته مستند بیان می‌شود. آموزه‌های عرفانی و اخلاقی و سیاسی و اجتماعی حاصل به شرح درمی‌آید و

در نهایت پیام شاعران به‌عنوان نتیجه منطقی تمثیل‌ها موشکافی می‌گردد. تحقیقات و منابع فوق تلاش نموده‌اند تا جنبه‌هایی متفاوت از حضور جانوران در ادبیات فارسی و گونه‌های متفاوت آن از جمله ادبیات عرفانی را بررسی نمایند، اما تاکنون تحقیق اختصاصی درباره گفتمان جانوری در منظومه‌های چهارگانه عطار انجام نگرفته است. این مقاله ضمن توجه به پژوهش‌های گذشته تلاش می‌کند تا به بررسی نحوه حضور جانوران در منظومه‌های عطار پرداخته و در چارچوب یک مقاله، نظام جانوری به‌کار گرفته شده در منظومه‌های چهارگانه عطار را مشخص نماید.

روش پژوهش

روش این مقاله توصیفی و تحلیلی است و جمع‌آوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای انجام گرفته است. بدین منظور، ابتدا چهار منظومه یاد شده عطار^۱ بررسی شده و ابیاتی را که ذکری از جانوران در آن‌ها رفته انتخاب شده‌اند. سپس نام جانوران و ویژگی‌هایی از آن‌ها که در ابیات آمده است، طرح می‌شود و در انتها تقابل‌های دوگانه^۲ میان جانوران که در برخی از ابیات به‌کاررفته، ذکر می‌گردند.

جانوران در منظومه‌های عطار

عطار نیشابوری (۵۵۳-۶۲۷ ق) در منظومه‌های اسرارنامه، الهی‌نامه، مصیبت‌نامه و منطق‌الطیر کوشیده است تا پیام روحانی خویش را به مخاطب انتقال دهد که بر اساس آن، او را «به‌نوعی سفر در درون خویش فرامی‌خواند و انسان را مرکز همه کائنات توصیف می‌کند» (عطار، ۱۳۹۲: ۳۴). شواهد و قرائن تاریخی و ادبی از جمله «مقدمه مختارنامه که در این باب بسیار مهم است [...] نشان می‌دهد نظمی که عطار برای نشر چهار مثنوی خود قائل شده است بدین‌گونه است: خسرونامه (الهی‌نامه)، اسرارنامه، منطق‌الطیر، مصیبت‌نامه» (همان: ۴۷). مثنوی‌های الهی‌نامه، مصیبت‌نامه و منطق‌الطیر پیرنگی کلان و طرحی یکپارچه دارند که در هر باب و فصل، حکایت‌هایی کوتاه و آموزنده متناسب با موضوع آن

فصل می‌آید. شاعر آموزه اصلی خود را در خلال آن حکایات فرعی و نتیجه‌گیری خاص خود از آن‌ها، بیان می‌کند. طرح اصلی الهی‌نامه داستان شش شاهزاده را روایت می‌کند که آرزوهای بزرگ و محال خویش را از پدر طلب می‌کنند؛ در مصیبت‌نامه «سالک فکرت» برای پاسخ به مسائل معرفتی خود به‌تمامی ارکان هستی رجوع می‌کند و از همه در حل مشکل خویش یاری می‌طلبد. بن‌مایه اصلی منطق‌الطیر نیز بر داستان مرغان در جست‌وجوی سیمرخ، بنانهاده شده است؛ اما اسرارنامه پیرنگ کلان ندارد و مانند دیگر مثنوی‌های عرفانی اخلاقی پیش از خود، در بیست باب، آموزه‌های خود را در قالب حکایاتی روایت می‌کند.

عطار نیشابوری در مجموعه منظومه‌های چهارگانه، برای بیان گنج‌های بی‌شمار پنهان و شعر حکیمانه از ترفندهای مختلفی بهره می‌گیرد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها به‌کارگیری نمادهای جانوری و بیان این حکمت‌ها از زبان حیوانات مختلف مانند پرندگان است. بدین منظور او از گروه گسترده-ای از جانوران بهره می‌گیرد: حیواناتی که در بسیاری از مواقع با خصوصیات انسانی ظاهر می‌شوند؛ گاه نماد نفس اماره-اند و گاه نشانه روح الهی، دسته‌ای خیراندیش و دسته دیگر بدسگال، گاهی نیز صرفاً برای پیش بردن حکایت از آن‌ها استفاده شده است بدون آن‌که ارزش‌گذاری خاصی شده باشند. جانوران در منظومه‌های عطار به سه شکل به‌کاررفته-اند: ۱. اسم عام جانوران مانند حیوان، مرغ، مرکب، که البته گاهی اوقات این اسامی عام اشاره به نوع خاصی از حیوانات دارد مانند استفاده از واژه مرغ به‌جای ققنوس^۲. نام حیوانات مانند سگ، شیر، سیمرخ و غیره که به‌گسترده‌ترین شکل در این مجموعه‌ها استفاده شده است^۳. نام حیوانات خاص: براق، ناقه و غیره.

اسم عام جانوران

اسامی عام به‌کاررفته در مجموعه منظومه‌های عطار را می‌توان به سه دسته عمده تقسیم نمود: دسته اول اسامی که برای همه جانوران به‌کار می‌رود شامل جانور و حیوان. دسته

۲. عطار از تقابل‌های دوگانه سود برده است تا مضامین را به مخاطب منتقل کرده یا مفاهیم عرفانی و تعلیمی موردنظر خود را به او بشناساند و از سوی دیگر، خواننده را به دریافت و قبول این مضامین و مفاهیم ترغیب کند (روحانی، ۱۳۹۵: ۲۲۰).

۱. هر چهار منظومه بر اساس تصحیح شفیع کدکنی انتخاب شده و تنها ابیاتی انتخاب شده‌اند که مصحح آن‌ها را جزو ابیات مسلم-الصدر عطار می‌داند.

می‌گویند که ما را جز خوردن و خفتن کاری نیست و رازی از ما نتوانی یافت. پیر نیز در جواب سالک، حیوانات را آتش نفس محبوس می‌داند.

پرندگان

مرغ پرسامدترین واژه جانوری در شعر عطار است. مرغ در بسیاری از موارد در ترکیب با صفات انسانی به‌کار می‌رود و معنایی نمادین دارد. مرغ حکمت‌دان، مرغ جان، مرغ حق، مرغ صاحب‌واقع، مرغ عقل و مرغ دام در بخش‌هایی از منظومه‌ها آمده‌اند. مرغ نیم‌بسمل به معنای مرغی که در حال احتضار دست و پا می‌زند، برای تشبیه به انسان‌های عاشق در منظومه‌ها به‌کاررفته است. در اسرارنامه، به صورت‌های فلکی نصر طایر و نصر واقع با ترکیب کنایی «دو مرغ اندر پی دانه دویده» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۷) اشاره می‌شود.

واژه پرنده و طیر، هرکدام سه بار در منظومه مصیبت‌نامه استفاده شده‌اند. عطار از کلمه پرنده بال بسته برای خطاب قرار دادن حَمَله عرش استفاده کرده است:

تن‌ستاده، دل‌رونده چون تو کیست؟

بال بریسته، پرنده چون تو کیست؟

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۹۳)

و در حکایت سخنان خواجه اکافی، صوفیان را با اصطلاح پرندگان زنده^۱ مورد خطاب قرار داده است:

این سخن، پَرندگان زنده راست

نه خر پالانی و خرینده راست

(همان: ۲۹۴)

بهشت در پاسخ به سالک فکرت از اصطلاح «لحم طیر» (همان: ۲۲۷) استفاده می‌کند که اصطلاحی قرآنی است. در منطق‌الطیر از واژه طیور استفاده می‌کند و سیمرغ را «سلطان طیور» (عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۴) می‌نامد.

مرکب

دوم اسامی پرندگان است شامل واژه‌های پرنده، طیر و مرغ. دسته سوم مرکب‌ها که عطار از واژه‌های ستور، لاشه و مرکب استفاده می‌کند.

جانوران

عطار نیشابوری واژه جانور را در الهی‌نامه، مصیبت‌نامه و منطق‌الطیر به‌کار می‌برد. در حکایتی از مقاله دهم الهی‌نامه، از واژه مو برای اشاره به خوی جانوری بهره می‌گیرد: «همی چندان‌که موی جانور هست» (عطار، ۱۳۹۲: ۲۳۵) بدین ترتیب با اشاره به خوی جانوری از تمایز جانور با انسان سخن می‌راند. واژه حیوان کاربرد گسترده‌تری در هر چهار منظومه دارد. در اسرارنامه، در مقاله پنجم، حیوان را مغز نبات و انسان را مغز حیوان دانسته و در مقاله دوم، کمال عشق انسانی و حیوانی را مقایسه می‌کند:

کمال عشق حیوان: خورد و شهوت

کمال عشق انسان: جاه و قوت

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۱۲)

الهی‌نامه در نه بخش از حیوان نام می‌برد و در برخی از آن‌ها تفاوت میان انسان و حیوان را برمی‌شمارد، ازجمله در مقاله دهم استدلال پسر را نقل می‌کند که «هیچ خردمندی نیست که از عزت دست بکشد و بخواری تن دردهد [...] مگر حیوانی باشد که این تفاوت را درنیابد» (فروزانفر، ۱۳۴۰-۱۳۳۹: ۱۸۹) و در مقاله چهاردهم در حکایت درویش شوریده‌حال نتیجه می‌گیرد که «کسی که زندگانی در ظلمت می‌گذارد با حیوان فرقی ندارد» (همان: ۲۲۹).

سالک طریقت در مقاله بیست‌وپنجم مصیبت‌نامه پیش حیوانات رفته و آن‌ها را «جویندگان راهبر»، «در رکوع استاده»، «معزول از چرا و چند» و «مشغول در چرای خویش» خطاب می‌کند (عطار، ۱۳۸۸: ۳۲۷) او «پس از وصف آن‌ها به صفاتی مقتبس از اساطیر مذهبی درباره آفرینش جهان و روایات مذهبی، حل مشکل خود را مطالبه می‌کند» (فروزانفر، ۱۳۴۰-۱۳۳۹: ۴۹۱). حیوانات در جواب

۱. زنده، اصطلاح خاص صوفیه است و «زنده‌بودن در اصطلاح

ترک علائق دنیوی و موت اختیاری است» (سجادی، ۱۳۷۰: ۴۴۶)

در واقع زنده به معنی کسی است که از حیات معنوی بهره دارد.

واژه مرکب در منظومه‌ها در پانزده بخش استفاده شده است. عطار از ترکیب مرکب لنگ برای سفر آخرت استفاده کرده است:

دلم از بیم مردن در گداز است

که مرکب لنگ و راهم بس دراز است
(همان: ۲۰۳)

در مصیبت‌نامه از ترکیب «مرکبی رهوار و زیبا برنشین» (عطار، ۱۳۸۸: ۳۷۹) استفاده کرده است.

لاشه اشاره به مرکب ضعیف و ناتوان دارد. عطار از لاشه در مصیبت‌نامه، منطلق الطیر و اسرارنامه استفاده کرده و در مصیبت‌نامه از تقابل لاشه و براق (عطار، ۱۳۸۸: ۴۴۵) و در اسرارنامه از تقابل اسپان تازی و لاشه (عطار، ۱۳۸۶: ۱۷۱) سخن رانده است.

واژه ستور تنها یک بار در الهی‌نامه استفاده شده است.

نام حیوانات

عطار در مجموعه منظومه‌های خود هفتاد و چهار حیوان را نام می‌برد که عبارت‌اند از: ازدها، اسب، آهو، باز، بز، بط، بلبل، بوتیمار، پروانه، پشه، پلنگ، پیل، تزر، تنگ‌باز، جُعل، حریا، حواصل، خارپشت، خر، خرچنگ، خرس، خرگوش، خروس، خفاش، خوک، دراج، روباه، زاغ، زنبور، سگ، سمندر، سمور، سوسمار، سیمرغ، شتر، شترمرغ، شیر، صعوه، طاووس، طوطی، عقاب، عنکیوت، فاخته، ققنُس، قلقوس، قمری، قندز، کبک، کبوتر، کرکس، کرگدن، کرم، کژدم، کیبو، کوف، گاو، گربه، گرگ، گنجشک، گوسفند، مار، ماهی، مرغ زرین، مگس، ملخ، موسیچه، موش، مور، نخچیر، نهنگ، هدده، هلوع، هما، یوز. در ادامه ویژگی‌های ذکر شده از این حیوانات، با توجه به کاربرد و بسامد حضور آن‌ها در منظومه‌ها می‌آید.

سگ پرکاربردترین جانور در مجموعه منظومه‌هاست که شصت‌ونه بار در بخش‌های مختلف هر چهار منظومه آورده شده است. در نظام شعری عطار سگ دارای ارزشی دوگانه است:

اگرچه سگ به‌صورت ناپسند است

ولیکن در صفت جایش بلند است

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۵۱)

سگ مهم‌ترین نماد نفس است. تعبیر سگِ نفس هجده بار در منظومه‌ها تکرار شده و در بخش‌های مختلف بر دریند کردن سگِ نفس تأکید شده است:

سگت را بند کن تا کی ز سودا

که تا سخت نگردانند فردا

(همان: ۱۸۲)

به همین دلیل بایزید ظاهر سگ را با باطن خود یکسان می‌شمارد:

شیخ گفتش ظاهری داری پلید

هست در آن باطن من ناپدید

(عطار، ۱۳۸۸: ۴۰۲)

از سوی دیگر شاعر بر وفاداری سگ تکیه کرده و اشتیاق خود به وصال را با سگ کوی یار تشبیه می‌کند:

سگم خوان و مران از آستانم

که در کویت سگی را استخوانم

(عطار، ۱۳۹۲: ۴۱۲)

حکایت‌های گوناگونی از سگ در منظومه‌ها روایت شده است. حکایت‌های سگ اصحاب کهف، بلعم، حضرت نوح^(ع) و بزرگان اهل حق از جمله این داستان‌هاست که با زبانی نمادین حقایق زیادی را انتقال می‌دهند. در این روایات، سگ نمادی از انسان است. برای مثال، در حکایتی از الهی‌نامه (ابیات ۵۴۴۵ تا ۵۳۱۶) عباسه دنیا را به مرداری تشبیه می‌کند که شیران و پلنگان و سگان و غیره از آن می‌خورند. شاعر سگان را عامل امیران خطاب می‌کند (عطار، ۱۳۹۲: ۳۵۱).

خر برای اشاره به نفس به‌کاررفته: «خری است این نفس»

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۳۰) و شاعر در همین معنا اصطلاح

خرطبعی را برای اشاره به طبیعت حیوانی و بهیمی نفس

مور از جمله جانورانی است که در بخش‌های مختلف هر چهار منظومه به‌کار گرفته شده و به ویژگی‌های ظاهری آن مانند «کمی در زور و مقدار» (عطار، ۱۳۹۲: ۱۹۴) و «کم‌خوردن» (همان: ۲۰۵) او اشاره می‌شود. در الهی‌نامه بر رنگ سیاه مور تأکید شده: «گلیم مور اگرچه بس سیاه است» (همان: ۱۴۸) و آن را به کنایه از بخت بد به‌کار می‌برد. میان‌بسته بودن کمر مور نیز مورد توجه شاعر بوده است. عطار به همت مورچه اشاره کرده و ادامه می‌دهد: «عزیزا عشق از موری بیاموز» (همان). باین‌وجود عطار در بخشی دیگر انسان‌های سخن‌چین را به مور تشبیه کرده و ادامه می‌دهد:

فغان زین مورطبعان سخن‌چین

چو موران جمله نه رهبر نه ره‌بین
(همان: ۱۱۷)

در حکایت عباسه که پیش‌ازاین در ویژگی‌های سگ بدان اشاره شد مور را نمادی از «اهل بازار» (همان: ۳۵۲) دانسته و در اسرارنامه اشاره می‌کند در روز حشر انسان‌های کین‌ورز و زورگو صورت مور خواهند داشت (عطار، ۱۳۸۶: ۱۱۸). در اسرارنامه (همان: ۱۶۷ و ۱۶۹) و منطق‌الطیر (عطار، ۱۳۸۴: ۳۴۳) به رابطه میان مور و ماه و نرسیدن مور به ماه اشاره شده است که کنایه و ضرب‌المثلی بوده است از امور محال. داستان سلیمان و مور (عطار، ۱۳۹۲: ۱۴۸) و داستانی از حضرت علی و مور (همان: ۱۴۹) در الهی‌نامه آمده است و تقابل‌های مور و شیر، مور و پیل و مور و اژدها در منظومه‌ها به‌کاررفته است.

ماهی نیز از جانوران بسیار پرکاربرد در منظومه‌های شعری عطار است. عطار به‌کرات از اصطلاح «مه تا به ماهی» برای اشاره به جهان استفاده می‌کند. از تعبیر مرغ و ماهی نیز برای اشاره به کل موجودات استفاده شده (همان: ۲۶۲) و استفاده از ماهی به اعتبار فلسف‌اش، برای تشبیه به شخصی که زره و جوشن پوشیده نیز در منظومه‌ها کاربرد دارد (همان: ۱۷۱) و (عطار، ۱۳۸۶: ۱۷۸). از ماهی برای اشاره به صورت فلکی حوت بهره گرفته شده (همان: ۱۶۷) و اشاره به باوری کهن درباره ایستادن زمین بر پشت گاو و ایستادن گاو بر پشت ماهی و نیز داستان یونس و ماهی در هر چهار منظومه تکرار شده است. در منطق‌الطیر ماهی به‌عنوان نماد نفس

به‌کاربرده است (همان: ۲۱۵). خر در ابیات بسیاری نماد نادانی، جهالت و گمراهی است و در اسرارنامه انسان جاهل به «خر سردر آخر فروکرده» تشبیه شده است (همان: ۱۴۹). عطار خر را نماد انسان‌هایی می‌داند که «به خورد و خواب قانع» اند (عطار، ۱۳۸۸: ۳۶۰) و انسان‌های شهوت‌ران را شریک خر به حساب می‌آورد: «چرا با خر شریک آبی به شهوت» (عطار، ۱۳۹۲: ۱۴۴). در اسرارنامه و مصیبت‌نامه بر بارکشی خر تأکید شده و در الهی‌نامه به اطاعت کورکورانه خر اشاره می‌شود: «چو بر عمیا روی همچون خران تو» (همان: ۱۴۹). در الهی‌نامه مجنون خود را به خری پیر تشبیه می‌کند و در همین منظومه تعبیر «خرت در گل» افتادن (همان: ۲۰۷) و «خر به یخ ماندن» (همان: ۳۸۰) را به کنایه از کمال درماندگی به‌کار می‌برد.

تعبیر خر لنگ و خرنده (به معنای خرکچی) و مغز خر خوردن در منظومه‌ها استفاده شده و تقابل «خر با اسب» و «خر با رخس» از تقابل‌هایی است که عطار از آن‌ها بهره برده است. شیر از پرکاربردترین جانوران در هر چهار منظومه است. عطار واژه سرپنجه به معنای توانایی و قدرت داشتن را برای شیر به‌کاربرده: «که شیری گویی و سرپنجه داری» (عطار، ۱۳۹۲: ۱۶۰) و بر «صاحب زور بودن» (همان: ۱۹۴) و درندگی (همان: ۲۲۴) او تأکید می‌کند. زیستگاه او را «به صحرا و میان کوه» (همان: ۱۹۴) و پیشه (عطار، ۱۳۸۸: ۲۷۹) می‌داند. در حکایت عباسه شیران را نمادی از پادشاهان می‌داند: «چنین گفت او که شاهانند شیران» (عطار، ۱۳۹۲: ۳۵۲). در اسرارنامه (عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۷) و مصیبت‌نامه (عطار، ۱۳۸۸: ۲۵۶ و ۳۲۷) برای اشاره به صورت فلکی اسد به‌کاررفته است.

گریختن شیر از آتش (طوسی، ۱۳۴۵: ۲۵۶) (رازی، ۱۳۶۲: ۵۲۸) را عطار در اسرارنامه، مصیبت‌نامه و منطق‌الطیر را آورده و به‌صراحت دنیا را به آتش تشبیه می‌کند:

آتش تو چیست؟ دنیا، درگذر

همچو شیران کن ازین آتش حذر

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۲۱)

عطار در منظومه‌ها، حضرت علی^(ع) را با تعبیر شیرحق، شیر نحل و شیر خدا یاد می‌کند. تقابل شیر و روباه، شیر و مور، شیر و پروانه از تقابل‌های پرکاربرد شعر عطار است.

به‌کاررفته است: «ای شده سرگشته ماهی نفس» (عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۱) که اگر سالک ازان خلاص شود «مونس یونس» می‌شود. عطار از تعبیری مانند «ماهی از دریا بر صحرا» افتاده (همان: ۳۸۶)، «ماهی بر تابه» (عطار، ۱۳۹۲: ۳۸۶) و «ماهی بر ریگ گرم» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۸) برای اشاره به انسان عاشق و محروم از کمال استفاده می‌کند.

پیل سی‌ودو بار در منظومه‌ها به‌کاررفته و بر زورمندی، قدرت و هیکل بزرگ آن تأکید شده است: «اگر تو شیر طبع و پیل-زوری» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۹۲). هر چهار منظومه حکایت‌هایی از لشکر و ملک بسیار سلطان محمود روایت می‌کنند که پیل‌های بی‌شمار آن نمادی از قدرت و شکوه سلطان است. گاهی تعداد پیلان لشکر را نیز می‌آورد: «بر من چهارصد پیل است در بند» (همان: ۱۶۱). و در حکایتی دیگر: «قرب پانصد پیل در زنجیر داشت» (عطار، ۱۳۸۸: ۳۰۷). اشاره به داستان ابرهه نیز در مصیبت‌نامه آمده است (همان: ۱۲۱). در مصیبت‌نامه جبریل به «زنده پیل» تشبیه شده و در تقابل با «موری مرده» قرار می‌گیرد که سالک بدان تشبیه شده است (همان: ۱۶۷). کشته شدن در پای پیلان نیز از بن‌مایه‌های منظومه‌هاست که شاعر «سره‌های بخیلان» را زینده آن می‌داند (عطار، ۱۳۸۶: ۲۱۴). شاعر از همین بن‌مایه برای بیان صفت قهر الهی استفاده می‌کند: «مکش در پای پیل قهر زارم» (عطار، ۱۳۹۲: ۴۰۷). تقابل دوگانه پیل‌ومور و پیل-وپشه در هر چهار منظومه تکرار شده است.

عطار به گاو در بیست و هفت بخش از منظومه‌ها اشاره کرده است. گاو نماد نفس سیری‌ناپذیر است: «تو گاو نفس در پروار بستی» (عطار، ۱۳۸۶: ۲۱۰) همچنین گاو نشانه نادانی است و «پای گاو در میان است» (عطار، ۱۳۹۲: ۳۲۹) اشاره به مداخله شخص نادان دارد. گاو در برخی بخش‌ها برای اشاره به صورت فلکی ثور به‌کاررفته است: «بر فلکتان گاو و ماهی نیز هست» (عطار، ۱۳۸۸: ۳۲۷). در هر چهار منظومه به ماجرای گاو زر سامری و باور قدیمی ناظر به این‌که زمین بر پشت گاو و گاو بر ماهی قرار دارد اشاره شده است. شاعر در حکایت مرد روستایی به ماجرای تهیه عنبر از گاو عنبر اشاره کرده و آن را گاو دریا می‌نامد: «که عنبر فضله گاوان دریاست» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۴۶).

گوسفند (میش) در حکایت‌های بسیاری در منظومه‌ها آورده شده است و از آن به‌عنوان نمادی از اسباب دنیوی یاد می‌شود. از جمله در حکایت حضرت ابراهیم^(ع) در منظومه الهی-نامه (عطار، ۱۳۹۲: ۳۵۵) که وفور گوسفندان و نگهداری آن‌ها به‌دست حضرت ابراهیم مورد سؤال فرشتگان قرار می‌گیرد. در حکایت دو دلدار عاشق در مصیبت‌نامه نیز گاو و گوسفندان و در ادامه ثروتی که از آن‌ها به‌دست می‌آید نمادی از اسباب دنیوی‌اند که دو دلداره را از عشق یکدیگر باز می‌دارند (عطار، ۱۳۸۸: ۴۰۵). در حکایتی دیگر از زبان امیر دردمندان، گوسفندان را موجوداتی بی‌عقل می‌نامد: «که بی‌عقلند و ایشان می‌نداندند» (همان: ۳۴۶). در مقاله رفتن سالک پیش حیوان به داستان ذبح اسماعیل و جایگزینی گوسفند به‌جای او اشاره می‌کند (همان: ۳۲۷).

عطار گرگ را در هفده بخش منظومه‌ها آورده است. گرگ یکی از نمادهای نفس در شعر عطار است: «به حیلت گرگِ نفس را زبون کن» (عطار، ۱۳۸۶: ۲۱۰) و خاستگاه نیروهای شر در انسان: «همه گرگ تو بوی ناخوش توست» (همان: ۱۳۹). برای گرگ صفت‌هایی مانند ستمکار (همان: ۲۱۱)، دغل‌باز (همان)، بدخوی (همان: ۲۱۲) به‌کاررفته است. او اصطلاح گرگی‌کردن را به معنای ستم‌کاری کردن استفاده کرده (عطار، ۱۳۸۸: ۲۱۲) و از تعبیر گرگِ ظلمت (همان: ۲۵۶) و گرگِ پیری (همان: ۴۲۴) استفاده می‌کند. مگس که شانزده بار در منظومه‌ها آمده است برای اشاره به وجود ناچیز و خرد به‌کاررفته است. عطار در منطق‌الطیر مگس را در تقابل با آسمان به‌کار می‌برد: «طوطی گردون مگس این‌جا بود» (عطار، ۱۳۸۴: ۳۸۱). دست‌برسر داشتن مگس که اشاره به حالت مگس دارد درحالی‌که دست‌هایش را بر سرش می‌کشد و کنایه از حالت درماندگی است در همین منظومه آمده است: «دست‌برسر چند دارم چون مگس» (همان: ۲۴۳) مگس همواره با شکر و شیرینی همراه است: «که گل بی‌خار و شکر بی‌مگس نیست» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۷۹) تقابل مگس و سیمرغ نیز از تقابل‌های به‌کاررفته در منظومه‌هاست: «ذوق سیمرغی کجا داند مگس» (عطار، ۱۳۸۸: ۳۸۲).

مار در پانزده بخش از منظومه‌ها آمده است. در مصیبت‌نامه به عمر طولانی مار اشاره می‌شود: «هست سیصد سال عمر

خوک گُش، بُت سوز، در صحرای عشق

ورنه همچون شیخ شو رسوای عشق
(همان: ۲۹۵).

در الهی‌نامه نیز بر رابطه خوک و نفس تأکید می‌شود (عطار، ۱۳۹۲: ۱۶۸). در مصیبت‌نامه، شاگرد موسی عمران که علم دین را رها کرده و دنیا را برمی‌گزیند به خوک مسخ می‌شود. در ادامه شاعر به نکته‌ای اشاره می‌کند: «خر ز بیم خوک بگریزد مدام» (عطار، ۱۳۸۸: ۳۲۹). این نکته، چنانچه ریتور در کتاب دریای جان اشاره می‌کند عکس آن است که منابع آن دوره آورده‌اند. ریتور می‌نویسد: «آمده است اگر خوکی بر پشت خری نشیند و خر از ترس بشاشد آن خوک برجای خواهد مرد» (ریتور، ۱۳۸۸: ۳۰۱).

اسب که در مقاله‌ها و حکایت‌های مختلف هر چهار منظومه به‌کاررفته، مرکبی تیزرو معرفی می‌شود، چنانچه در مصیبت‌نامه در حکایتی از ابراهیم ادهم نقل می‌شود: «اسب داری گر، به او خواهی رسید» (عطار، ۱۳۸۸: ۲۸۵). اسب در تقابل دوگانه‌ای با خر قرار می‌گیرد: «خر کجا گردد به جد و جهد، اسب» (همان: ۱۷۲) و گاهی رمز توانایی و قدرت و ثروت بوده است: «هم اسب و هم عمامه رانده‌ای را» (عطار، ۱۳۹۲: ۳۵۹). در منطق‌الطیر، در حکایتی از عباسه، دل را به سواری بر اسب تعبیر کرده که روز و شب، نفس سگ ندیم اوست:

اسب چندانی که می‌تازد سوار

بر پر او می‌دود سگ در شکار
(عطار، ۱۳۸۴: ۳۲۱).

برای اسب، واژه‌های دیگری مانند کَرّه (عطار، ۱۳۸۴: ۲۳۴ و ۳۱۷) و فرس (عطار، ۱۳۹۲: ۲۰۶) نیز استفاده می‌شود که ویژگی اولی را سرکشی می‌داند. گاهی اسب‌ها به اعتبار رنگ آن‌ها بیان می‌شوند مانند ابلق (همان: ۳۳۰ و ۳۴۸)، اسب دورنگ و غالباً سیاه و سفید؛ نقره‌خنگ (همان: ۳۵۷)، اسب نقره‌ای و کُمیت (همان: ۳۵۹)، اسبی سرخ‌رنگ مایل به سیاه.

ویژگی «در کام کشیدن» و «بلعیدن» نهنگ در هر چهار منظومه مورد توجه عطار قرار گرفته است. در منطق‌الطیر به

من تمام» (همان: ۱۶۸). در الهی‌نامه مردم‌آزاران را مارطبع خطاب می‌کند (عطار، ۱۳۹۲: ۲۸۲). راه رفتن پرتاب و پیچ مار و راست رفتن او در لانه چندین بار بیان شده و در حکایتی از مقاله نهم الهی‌نامه به انسان توصیه می‌کند تا از مار عبرت بگیرد و راستی پیشه‌گیرد تا به نقطه امن برسد (همان: ۲۲۴). همچنین در داستان محمود و ایاز، ناراحتی سلطان را به راه رفتن مار تشبیه می‌کند: «گهی چون مار می‌پیچد در خویش» (همان: ۲۰۹). در حکایت طاووس در منطق‌الطیر به رابطه مار و طاووس در ماجرای فریب آدم اشاره کرده و مار را نماد شرم‌بیند (عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۱).

اژدها (ثعبان) در سیزده بخش سه منظومه اسرارنامه، الهی‌نامه و منطق‌الطیر آمده است. در اسرارنامه، بیت ۱۱۴۸، به داستان عصای موسی اشاره کرده و در بیت ۲۰۹۴، «وگر گنجی‌ست زیر اژدهایی‌ست» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۷۹) به افسانه‌ای عامیانه اشاره دارد. در الهی‌نامه، در حکایتی از بهلول، ویژگی دیگری از اژدها را چنین می‌شمارد: «دهان بگشاده و آتش‌فشان بود» (عطار، ۱۳۹۲: ۲۴۰). در حکایت بلقیا و عفان خوابیدن اژدها را توصیف کرده است:

به پای تخت خفته اژدهایی

شده حلقه، نه سر پیدا نه پای
(همان: ۳۳۶).

عطار از تعبیرهایی مانند اژدهای آتشین (همان: ۳۵۳)، اژدهای دهر (عطار، ۱۳۸۴: ۲۹۶)، اژدهای هفت‌سر (همان: ۳۳۵) و اژدهای جان‌ستان (همان: ۳۸۱) استفاده کرده و شهوات و جوانب حیوانی وجود انسانی را همچون مار و کژدم‌هایی می‌داند که اگر به آن‌ها بها دهید «هریکی را همچو صد ثعبان» (همان: ۴۰۴) شود.

خوک در حکایت شیخ صنعان نشانه پلیدی معرفی می‌شود و کنایه‌ای است از نفس که شاعر به کشتن آن سفارش می‌کند:

در نهاد هرکسی صد خوک هست

خوک باید سوخت یا زَنار بست

این ویژگی نهنگ اشاره می‌کند: «چون نهنگ آسا دوعالم می‌کشد» (عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۲) و در الهی‌نامه آورده است:

چو در خود می‌کشد چندین نهنگت

چگونه بر زمین باشد درنگت

(عطار، ۱۳۹۲: ۲۳۴).

این ویژگی نهنگ بیشتر در رابطه با مفاهیم و پدیده‌های انسانی مانند مرگ، عشق و شهوت به‌کار می‌رود از جمله در حکایت شیخ صنعان و گرفتار شدن او در عشق دختر ترسا، مرید شیخ همراهان او را چنین سرزنش می‌کند:

شیخ چون افتاد در کام نهنگ

جمله زو بگریختید از نام و ننگ

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۹۷).

عطار تعبیر نهنگ عشق (عطار، ۱۳۹۲: ۳۷۸)، نهنگ شهوت (همان: ۱۳۷) و نهنگ مرگ (همان: ۲۲۱) را به‌کار برده است. در مصیبت‌نامه برای نشان دادن عظمت توحید، لا در عبارت لا اله الا الله را به نهنگ تشبیه کرده است: «از صدف لا را نهنگ آسا نمود» (عطار، ۱۳۸۸: ۱۲۲).

عطار واژه کرم را در دوازده بخش منظومه‌ها آورده است. اصطلاح کرمان گور که انسان طعمه آن‌ها می‌شود در بیت ۲۱۳۲ اسرارنامه و ابیات ۲۱۳۲ و ۵۲۸۷ الهی‌نامه آورده شده است. در اسرارنامه از کرم قز یا ابریشم یاد کرده (عطار، ۱۳۸۶: ۲۱۴)، پارچه اطلسی به «لعاب کرم» تشبیه کرده (همان: ۱۷۸) و کفن کرم مرده را به کنایه از پيله کرم ابریشم به‌کار می‌برد (همان: ۲۱۳). اشاره به رزق و روزی کرمی که در میان سنگی در زیر چاه و یا دریا زندگی می‌کند در اسرارنامه (همان) و مصیبت‌نامه (عطار، ۱۳۸۸: ۱۲۰) آمده است. به داستان رنج کشیدن ایوب از کرمان در الهی‌نامه اشاره می‌شود (عطار، ۱۳۹۲: ۲۰۱). در منطق الطیر مردم را به کرم زرد تشبیه می‌کند (عطار، ۱۳۸۴: ۳۰۹) و انسان‌های بی‌خبر از نفس و پاکی غلبه بر نفس را کرم خاکی به حساب می‌آورد (همان: ۴۰۴).

کژدم (عقرب) ده‌بار در منظومه‌های عطار به‌کار رفته است. عطار از تعبیر «نیش کژدم» برای بیان رنج و درد بهره می‌گیرد از جمله برای بیان ناراحتی آدم از رانده شدن از بهشت: «هست سیصد سال نیش کژدمش» (عطار، ۱۳۸۸: ۲۲۷) و در حکایت سلطان محمود و ایاز: «گهی می‌زد چو کژدم از غمش نیش» (عطار، ۱۳۹۲: ۲۰۹). عقرب در ابیاتی به‌صورت فلکی کژدم اشاره دارد مانند ابیات ۱۸۱۴ و ۱۸۲۳ اسرارنامه و بیت ۲۹۹۴ مصیبت‌نامه. در مصیبت‌نامه شیطان به کژدم تشبیه می‌شود: «در پری جفتی، چو کژدم آمدی» (همان: ۱۹۵). عطار به باور قدما درباره کور بودن عقرب اشاره کرده: «همه چون برج عقرب کور و لنگی» (همان: ۱۸۹) و در منطق الطیر به باور دیگری اشاره می‌کند که عقرب‌گزیده اگر کرفس بخورد می‌میرد: «زخم کژدم از کرفس آمد پدید» (عطار، ۱۳۸۴: ۳۶۴).

عطار روباه را در نه بخش چهار منظومه آورده است. در اسرارنامه، برای نامیدن صورت فلکی ثعلب از روباه استفاده شده است: «به نخجیر آمده شیری ز روباه» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۷). در داستان روباه و گرگ، در همین منظومه، روباه را باصفت «فلاش» (کلاش) و «سخن‌گوی» (فرییکار) (همان: ۲۱۱) معرفی می‌کند. همچنین «روبه‌بازی» (همان: ۱۹۲)، ۲۰۳) به معنی حيله و نیرنگ خطاب به انسان و عالم استفاده شده است. رابطه شیر و روباه و تقابل این دو نیز در این منظومه‌ها آمده است (همان: ۱۹۲) و (عطار، ۱۳۹۲: ۳۴۶ و ۳۷۹). شکار روباه برای استفاده از پوستین آن موضوع حکایت دیگری در منطق الطیر است (عطار، ۱۳۸۴: ۳۲۲). داستان سیمرغ در حکایت سیمرغ منطق الطیر این‌گونه آمده است: در ابتدای کار سیمرغ بود، نیمشبی بر چین گذشت و پری از وی در چین فتاد و هرکسی نقشی از آن برگرفت:

این‌همه آثار صنع از قَرّ اوست

جمله انمودار نقش پَرّ اوست

۱. لنگی برج عقرب به کاهلی برج عقرب در نجوم قدیم اشاره دارد.

صحنه گفتگوی مرغان (ابیات ۹۴۴-۹۵۹)، بر این رابطه تأکید شده و به کلاه پرسداشتن که شیوه‌ای بود برای تربیت باز، سپه‌داری و شوق او به ساعدنشینی شهریار اشاره می‌گردد. در حکایت دو روباه، باز و یوز را وسیله شکار پادشاه می‌داند: «خسروی در دشت شد با یوز و باز» (عطار، ۱۳۸۴: ۳۲۲). در مصیبت‌نامه، نشستن باز بر دست پادشاه را به دلیل همت عالی باز دانسته (عطار، ۱۳۸۸: ۲۵۴) و در اسرارنامه، جان انسان را به باز تشبیه کرده که:

چو راه آموزد و بیننده گردد

ز دست پادشا دل‌زنده گردد
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۰).

ویژگی‌هایی از طاووس در منطق‌الطیر، حکایت طاووس، چنین آمده است:

بعد از آن طاووس آمد زرنگار

نقش پُرش صدچه، بل که صد هزار

طاووس در ادامه به پای خود اشاره می‌کند که از قدیم نقطه‌ضعفی در زیبایی‌شناسی او به حساب می‌آمده است: «تخت‌بند پای من شد بای من» و آن را نتیجه دوستی با مار و فریب از شیطان و رانده شدن از بهشت می‌داند. هدهد نیز او را «خود گم کرده در راه» خطاب می‌کند (عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۹). عطار در بخش‌های مختلف جبریل را طاووس ملائک معرفی می‌کند (همان: ۲۶۹، ۲۶۱) (عطار، ۱۳۸۶: ۹۴ و ۹۹) و فلک و گردون را نیز با طاووس به‌کار می‌برد (همان: ۱۸۵؛ عطار، ۱۳۸۴: ۳۰۴). شاعر به علاقه طاووس به مویز نیز اشاره می‌کند: «فدای یک دو میویز است، افسوس» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۷۹). در اسرارنامه تقابل دوگانه مگس و طاووس را بیان می‌کند: «نکو ناید ... مگس را طعمه طاووس دادن» (همان: ۲۲۵) ولی در ابیات بعدی و در تبیین نظام احسن هردو را به یک‌چشم می‌نگرد: «که چون طاووس می-باید مگس هم» (همان).

نام هما هفت‌بار در هر چهار منظومه آمده است. سعادت-بخشی سایه او و خوراکش که استخوان است از مهم‌ترین

چون نه سر پیداست و صفش را نه بن

نیست لایق بیش ازین گفتن سخن
(همان: ۲۶۵).

عطار سیمرغ را پادشاه پرنندگان می‌داند که در پس کوه قاف زندگی کرده و پرنندگان عالم را سایه‌ای از او می‌داند:

سایه خود کرد بر عالم نثار

گشت چندین مرغ هردم آشکار
(همان: ۲۸۱).

در الهی‌نامه نیز تعبیر سایه سیمرغ را به کنایه از قرب حق تعالی به‌کار می‌برد: «دو پر در سایه سیمرغ کن باز» (عطار، ۱۳۹۲: ۱۲۹)

عطار هدهد را در اسرارنامه (عطار، ۱۳۸۶: ۱۷۸) و منطق-الطیر (عطار، ۱۳۸۴: ۲۳۴) پیکی معرفی می‌نماید که رهبری مرغان را در سفر به سوی سیمرغ بر عهده دارد:

کای سبق برده زما در رهبری

ختم کرده بهتری و مهتری
(همان: ۲۸۰).

رابطه هدهد و سلیمان و پیغام‌گذاری او در داستان سلیمان و ملکه سبا^۱ در هر دو منظومه منطق‌الطیر (همان: ۲۵۹) و مصیبت‌نامه آمده است: «از شما شد هدهد دلاله‌کار» (عطار، ۱۳۸۸: ۳۲۱). عطار در مصیبت‌نامه (همان) و منطق‌الطیر (عطار، ۱۳۸۴: ۳۰۲ و ۳۰۵) به تاج سر هدهد اشاره کرده و آن را نشانه‌ای از حقیقت می‌داند: «افسری بود از حقیقت بر سرش» (همان: ۲۶۳). در اسرارنامه (عطار، ۱۳۸۶: ۱۰۶) و منطق‌الطیر به تیزوهمی او در شناختن جایی که آب در زیر زمین باشد اشاره شده است:

آب بنمایم ز وهم خویشتن

رازها دانم بسی زین بیش من
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۳).

باز در هر چهار منظومه در ارتباط با قلمرو سلطنت آمده است. در مقدمه داستان منطق‌الطیر (ابیات ۶۷۲-۶۷۶) و

۱. این داستان در ابیات ۲۰ تا ۳۱ سوره نمل آمده است.

ویژگی‌هایی است که در این مجموعه‌ها بدان اشاره شده است. در حکایت همای در منظومه منطق الطیر، او مغرورانه خود را متفاوت از دیگر پرندگان می‌داند: «من نیم مرغی چو مرغان دیگر» زیرا نفسِ سگ را استخوان داده است تا روحش امان یابد. اما هدهد در پاسخ این غرور را مانعی در برابر او می‌بیند و سعادت‌بخشی او را مایهٔ بلای روز شمار شهریاران (عطار، ۱۳۸۴: ۲۷۲). در مقاله یازدهم اسرارنامه به تقابل این دو ویژگی می‌پردازد:

همای عالم ار سلطان‌نشان است

چو سگ داری کنون با استخوان است

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۷۹).

در مصیبت‌نامه تعبیر همای روح در برابر سگِ نفس قرار داده است:

تو همای روح را ده استخوانی

زان‌که بس افسوس باشد سگِ بدن

(عطار، ۱۳۸۸: ۳۲۸).

و در الهی‌نامه، در حکایت شیخ و مرغ همای، از مجسمه گچی همای بر روی طاقی بلند یاد می‌کند (عطار، ۱۳۹۲: ۳۰۷).

خوش‌آوازی بلبل (عندلیب) در هر چهار منظومه مورد توجه شاعر قرار گرفته است. در مصیبت‌نامه، بیت ۲۸۷۹ و الهی‌نامه، بیت ۵۷۹۶ از مقام موسیقی‌راه (طریق) خارکش سخن رانده می‌شود که بلبلِ شوریده بر گل می‌خواند. آواز بلبل «خوش‌خوش ز درد و داغ عشق» (عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۱) است و «معنی در هر هزار آواز» دارد. او چنان «در عشق گل، مستغرق» (همان: ۲۶۶) است که وجود خویش را محو مطلق می‌داند. جبرئیل در اسرارنامه، در داستانِ معراج، از تعبیر «بلبلِ قدس» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۰۰) برای پیامبر (ص) استفاده کرده و خطاب به انسان تعبیر «بلبلِ گویای اسرار» (همان: ۱۰۶) را به‌کار می‌برد اما خوش‌آوازی بلبل را به این دلیل از انسان بیش‌تر می‌بیند که «سرمست خوش‌آواز خویش است» (همان).

پروانه در هر چهار منظومه با شمع، آتش و سوختن همراه است. درحالی‌که پرندگان در منطق الطیر، پروانه را ضعیف خطاب کرده و تلاش او برای وصال به شمع و در نتیجه جان‌باختن او را ناشی از جهل می‌دانند (عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۴) اما

شاعر در حکایت‌های مرتبط با وادی فقر و فنا، حکایتی از جمع پروانگان روایت می‌کند که در جستجوی خبری از شمع‌اند و آن پروانه‌ای را صاحب‌خبر می‌داند که «پای‌کوبان بر سر آتش نشست» و «گرفت آتش ز سر تا پای او» (همان: ۴۱۶). در حکایت معراج اسرارنامه، حضرت رسول (ص)، خود را «در نور حق پروانه‌کردار» (عطار، ۱۳۸۶: ۹۹) معرفی می‌کند.

عطار در منظومه‌های چهارگانه آهو را همراه با مشک آورده و به نافِ آهویِ ختن که مشک ازان به‌دست می‌آید چندین بار اشاره کرده است. در الهی‌نامه آن را به دم حضرت علی^(ع) نسبت می‌دهد:

دم شیرِ خدا می‌رفت تا چین

ز علمش نافِ آهو گشت مشکین

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۲۸).

در حکایتی دیگر اشاره می‌کند آهویی مشک از وی حاصل شود که «چله در پاکی» (همان: ۳۹۶) نگاه دارد:

نه خاشاکی خورد آن‌جا نه خاری

گلِ خوش‌بوی جوید یک دوباری

(همان).

در اسرارنامه، دلی که تیرِ محکم عشق بر آن خورده است به «آهو می‌دود دو پای در گل» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۱۰) تشبیه می‌شود.

بز (بزغاله) در حکایت‌هایی، مجازاً به‌جای برج جدی به‌کاررفته شده است: «بزه با بز شده سوی چراگاه» (همان: ۱۶۷) و رابطه آن با کمر کوه و از کوه و کمر بالا رفتن مورد توجه شاعر قرار گرفته است «چو بز تا چند خواهی بر کمر جست» (همان). هم‌چنین اصطلاحاتی مانند بزنازی (همان) و بز گرفتن به معنای به‌سخره گرفتن به‌کاربرده شده است. عطار در الهی‌نامه ویژگی ظاهری بز را مورد توجه قرار داده و موی بز را محافظت‌کننده او از سرما دانسته است (عطار، ۱۳۹۲: ۳۸۸).

رنگِ پَر زاغ در هر چهار منظومه برای تشبیه موضوعات به سیاهی استفاده شده است. در ابیات ۲۲۳۴ و ۵۰۱۰ الهی‌نامه، ۶۲۰ مصیبت‌نامه و ۱۸۹۵ منطق الطیر سیاهی گیسو یا زلف به پَر زاغ تشبیه می‌شود. در منطق الطیر دوده چراغ به پَر زاغ تشبیه شده: «دوده‌ای پیدا کند چون پَر زاغ» (عطار،

۱۳۸۴: ۴۱۵) و در اسرارنامه، برده سیاهی بدان تشبیه شده است:

یکی خادم که کافورش بود نام

سیه‌تر زو نیفتد زاغ در دام

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۷۹).

کلاغ نیز در منظومه‌ها آمده است. کلاغ در حکایت عباسه، باقیمانده مرداری را می‌خورد که پیش از او خوراکِ سگان و گرگان بوده است. عطار کلاغان را نمادِ شاگردانِ اعوانانِ امیران می‌داند (عطار، ۱۳۹۲: ۳۵۱). در حکایتی از مقاله هفتم اسرارنامه بر طولِ عمرِ درازِ کلاغ نظر دارد (عطار، ۱۳۸۶: ۱۴۸) و در منطق‌الطیر بر سیری ناپذیر بودن کلاغ تأکید می‌شود:

تا کلاغی را شود پُرحوصله^۱

کس نماند زنده در صد قافله

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۹۷).

عطار در ابیاتی از حکایتی از مقاله سیزدهم مصیبت‌نامه، «نقصان» را از ویژگی‌های پشه (سارخک) به شمار آورده و «بی‌حرمتی» او را ناشی از «دون‌همتی» او می‌داند (عطار، ۱۳۸۸: ۲۵۵). حکایت پشه و نمروود در هر چهار منظومه تکرار شده و در این حکایت نیز تقابلِ دوگانه پیل و پشه وجود دارد که از تقابل‌های دوگانه پرکاربرد در شعر عطار است. بدین ترتیب «نمروود پیل‌تن» (همان: ۱۲۰) در برابر پشه قرار می‌گیرد. هم‌چنین فقدانِ توانایی زیست باد و پشه نیز از بن‌مایه‌های مشهور در منظومه‌ها است.

عطار در حکایت مردِ روستایی در منظومه اسرارنامه، خفاش را مثال انسان‌هایی می‌داند که «جز خود را نبینند در میانه» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۸۹) و هم‌چنین انسانی که:

اگر مویی سری یابد ز جایی

چنان داند که او گشت پادشایی

(همان).

سپس اشاره می‌کند هنگامی که آفتاب سوی زمین روی آورد خفاش «گریزان شیر می‌ریزد ز پستان» (همان). شیخ در ادامه خفاش را باصفت‌هایی مانند شب‌پر، روزکور و اسیرِ آرزو

معرفی کرده که «نه روی آفتاب... دیده» و نه چشمش «رشته-تای نور» (همان). رابطه خفاش و آفتاب در منطق‌الطیر (عطار، ۱۳۸۴: ۳۴۲) و مصیبت‌نامه (عطار، ۱۳۸۸: ۲۵۴) و یارای آفتاب نداشتنِ خفاش در مصیبت‌نامه (همان: ۱۵۷) آمده است.

عطار در الهی‌نامه در حکایت زنبور و مور، به غرور و خودبینی زنبور اشاره کرده و آن را دلیل کشته شدن زنبور می‌داند و توصیه می‌کند: «غرور و کبر کم باید گرفتن» (عطار، ۱۳۹۲: ۲۸۰). رابطه زنبور و انگبین در هر چهار منظومه آمده است چنانچه در منطق‌الطیر آورده است: «مُنج نیکوتر بود در انگبین» (عطار، ۱۳۸۴: ۴۰۱). در مصیبت‌نامه به حلواگری زنبور اشاره می‌کند: «گاه از نحلی کند حلواگری» (عطار، ۱۳۸۸: ۱۲۰). در اسرارنامه از تضادِ شیرینی انگبین و فضل-بودنِ آن یاد می‌کند:

اگرچه انگبین خوش‌طعم و شیرینست

ولیکن فضلُ زنبور مسکینست

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۷۸).

در مصیبت‌نامه، با اشاره به آیه (۱۶:۶۸) به وحی بر زنبور اشاره کرده: «نحلِ او چون وحی او معلوم کرد» (عطار، ۱۳۸۸: ۱۲۱) و از لقب امیر نحل برای حضرت علی^(ع) بهره می‌برد: «چون امیر نحل، شیرِ فحل بود» (همان: ۱۴۴).

موش شش‌بار در منظومه‌ها آورده شده است. مقاله اسرارنامه به توانایی شنیداری موش اشاره دارد: «که از یک میل موشی بشنود بوی» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۰۶) در حکایتی از همین منظومه موش را جانوری حریص معرفی می‌کند که شکار گربه می‌شود: «خلاصی داد از حرص و غمش زود» (همان: ۲۱۰) در منطق‌الطیر حکایتی از مردی زردوست می‌آورد که به دلیل مهرش به زر، به صورتِ موش در آن دنیا محشور می‌شود (عطار، ۱۳۸۴: ۲۷۸).

عطار در اسرارنامه گربه را نمادی از بی‌شرمی معرفی کرده: «ندارد گربه شرم و دیگ سرباز» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۹۴) و اجل را به گربه تشبیه می‌کند که «اجل، چون گربه، می‌یازد به جان دست» (همان). او در مصیبت‌نامه خلقتِ گربه را از شیر

دانسته: «گره را از عطسه شیر آورد» (عطار، ۱۳۸۸: ۱۲۰) و به تقابل گربه و شیر می‌پردازد: «همچو گربه در صف شیر آمده» (همان: ۱۷۵). عطار دو حکایت از گربه و موش در مصیبت‌نامه (همان: ۱۷۶) و اسرارنامه (عطار، ۱۳۸۶: ۲۰۹) آورده است.

پلنگ در سه بخش منطق‌الطیر و سه بخش الهی‌نامه حضور دارد. در حکایت عباسه که پیش از این در توضیح سگ ذکر گردید پلنگان نمادی از امیران فرض شده‌اند: «ز بعد آن پلنگانند امیران» (عطار، ۱۳۹۲: ۳۵۱). زیستگاه پلنگ در میان کوه و صحراست (همان: ۱۹۴، ۱۷۷) و (عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۹). پلنگ و شیر از حیواناتی هستند که مرغان در سفر سیمرغ را شکار می‌کنند (همان: ۴۲۲). در منطق‌الطیر به رسم کشیدن پوست پلنگ اشاره شده است (همان: ۳۲۵).

در منظومه‌های چهارگانه، عنکبوت با ویژگی‌هایی مانند دست‌بافی، پرده‌داری و دام‌اندازی معرفی شده است. در اسرارنامه، فلک را به دست‌بافی عنکبوت تشبیه می‌کند: «فلک را چون دست‌بافی عنکبوت است» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۲). پرده‌داری عنکبوت با داستان هجرت پیامبر و پنهان شدن او در غار ارتباط دارد:

عنکبوتی گر در آمد روز غار

پس شد، آن دو چشم دین را، پرده‌دار
(عطار، ۱۳۸۸: ۳۱۳).

عطار دام‌اندازی عنکبوت را نیز با همین داستان در هم می‌آمیزد:

عنکبوتی را به حکمت دام داد

صدر عالم را درو آرام داد
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۳۴).

عطار عنکبوت را حیوان مگس‌خوار معرفی می‌کند: «فغان زین عنکبوتان مگس‌خوار» (عطار، ۱۳۹۲: ۱۱۷) و در مصیبت‌نامه از اصطلاح نجومی «عنکبوت بر اصطربلاب» (عطار، ۱۳۸۸: ۳۱۳) استفاده می‌کند.

ویژگی صعوه که در حکایت صعوه در منطق‌الطیر (عطار، ۱۳۸۴: ۲۷۸)، حکایت سلیمان و جفت صعوه (عطار،

۱۳۸۸: ۴۱۸) و مقاله چهلم منظومه مصیبت‌نامه (همان: ۴۴۰) آمده است «دل ضعیف و تن نزار» (عطار، ۱۳۸۴: ۲۷۸) اوست که «سرتا پای همچو آتش بی‌قرار» است (همان). صعوه در حکایت سلیمان، عاشقی است که وعده آوردن قبه ملک سلیمان را به معشوق خود می‌دهد و در جواب پرسش حضرت سلیمان علت آن را غلو عاشقانه می‌داند (عطار، ۱۳۸۸: ۴۱۸). حکایتی از صعوه در الهی‌نامه نیز آمده است (عطار، ۱۳۹۲: ۲۷۸).

عطار طوطی را پرندۀ طوبی‌نشین نامیده و از طوق آتشین طوطی سخن می‌راند (عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۰) که اشاره به رنگ سرخ گردن طوطی دارد. در بخش‌های دیگری از منطق‌الطیر از طوق زر طوطی نام برده می‌شود: «طوطی را طوق زر ساخته» (همان: ۲۳۴) و «در لباس فستقی با طوق زر» (همان: ۲۶۸). لباس فستقی اشاره به رنگ سبز طوطی دارد و آزان‌رو شاعر طوطی سبزیپوش را نمادی از خضر نبی می‌داند که در جستجوی آب حیات است:

خضر مرغانم از آنم سبزیپوش

بو که دانم کردن آب خضر نوش
(همان: ۲۶۸).

صفت شکرریز نیز اشاره به توانایی سخن گفتن طوطی دارد. در الهی‌نامه، حضرت موسی «طوطی‌طور» (عطار، ۱۳۹۲: ۲۴۱) معرفی می‌شود. در مصیبت‌نامه نیز از طوطی برای وصف جان آدمی استفاده می‌کند: «طوطی جان طالب معنی تو» (عطار، ۱۳۸۸: ۲۲۷).

ویژگی‌های کبک در منظومه‌های عطار به‌خوبی بیان می‌شود: کبک دارای منقاری سرخ‌رنگ و بدنی رنگارنگ است (عطار، ۱۳۸۴: ۲۷۱). «قهقهه کبک» که در مقدمه داستان پرنندگان در منطق‌الطیر بیان می‌شود (همان: ۲۶۰) ناظر به صدای اوست. «خرامان در خمار» راه رفتن کبک در بیت ۶۷۶۸ مصیبت‌نامه، ایات ۳۳۱۶ و ۳۷۹۳ الهی‌نامه، مقدمه داستان پرنندگان و داستان کبک منطق‌الطیر آمده است و دلیل آن، سرکشی و سرمستی کبک بیان می‌شود. محل زندگی او در دامنه کوه‌ها نشان داده می‌شود و از زبان کبک اشاره می‌شود: «من عیار کوهم و مرد گهر» (همان: ۲۷۱).

شاعر حکایت زن خارکشی را روایت می‌کند که به خرس بدل می‌شود و تنها ویژگی‌ای که روایت می‌شود بیم و ترس انسان-ها از این جانور است: «درگریز از بیم او آن طفلکان» (همان: ۲۳۹).

عطار در اسرارنامه بر قدرت بینایی گنجشک تأکید می‌کند: «که گنجشکی ببیند بیست فرسنگ» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۰۷). او در تقابل خرد با عشق، خرد را به گنجشک ناتوان گرفتار در دام تشبیه کرده و آن را در برابر سیمرخ قرار می‌دهد (همان: ۱۱۰). در اسرارنامه و الهی‌نامه، به داستان جبریل در وحی اشاره کرده و جبریل را به گنجشک تشبیه می‌کند (همان: ۹۹؛ عطار، ۱۳۹۲: ۱۲۱). عطار در اسرارنامه، بوتیمار را «لب دریا نشسته سرفکنده» که:

همیشه بادلی تشنه دران غم

که «گر آبی خورم دریا شود کم»
(عطار، ۱۳۸۶: ۲۱۴).

معرفی می‌کند. در منطق الطیر اشاره می‌کند که او «بر لب دریا... خشک لب» (عطار، ۱۳۸۴: ۲۷۶) می‌میرد. بدین معنا، شاعر انسان را بوتیمار خویش می‌داند و به او توصیه می‌کند: «بخور تو اینچ داری این زمان خوش» (عطار، ۱۳۸۶: ۲۱۴).

تذرو در ابیات ۶۶۷ تا ۶۶۱ منطق الطیر ذکر شده است. در این ابیات به توانایی دیداری او اشاره شده: «مرحبا ای خوش تذرو دوربین» (عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۱) و از رابطه تذرو و چاه صحبت می‌شود: «خویش را زین چاه ظلمانی برآر» (همان: ۲۶۱). درحالی‌که در هیچ‌یک از منابع حیوان‌شناسی و ادبی اشاره‌ای به جایگاه او در چاه نشده است (همان: ۱۷۵). در مصیبت‌نامه، از چور نام برده می‌شود که نام دیگر تذرو است (عطار، ۱۳۸۸: ۱۲۳).

عطار تنگ‌باز را در منطق الطیر، پرنده‌ای «تنگ‌چشم» و «تند و تیز چشم» معرفی می‌کند که ظاهراً پیک نام‌بر بوده و آشیانه او در غارها قرار داشته است (عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۰). اضافه بر این، در مقاله اول اسرارنامه، برای خطاب قراردادن انسان به‌کاررفته است (عطار، ۱۳۸۶: ۱۰۵).

دل بستگی کبک به خوردن سنگریزه‌ها در دامنه کوه‌ها را عطار با عشق او به گوهر بیان کرده است.

هفت بخش منظومه‌های الهی‌نامه، ابیات ۱۴۵ و ۵۴۲۸؛ اسرارنامه، ابیات ۲۱۹۹، ۲۵۳۸ و ۲۷۶۷ و مصیبت‌نامه ابیات ۲۶۵۹ و ۴۰۰۷ به کرکس اشاره می‌کنند. این ابیات تنها از مردارخواری کرکس صحبت کرده و به هیچ ویژگی دیگری اشاره نمی‌کنند.

عقاب در دو حکایت آمده است: در حکایتی از ابوسعید در مصیبت‌نامه که به تقابل عقاب و گنجشک اشاره می‌کند: «لیک گنجشکی عقابی کی بود؟» (عطار، ۱۳۸۸: ۱۷۲)؛ و در الهی‌نامه، حکایت مناظره حضرت عیسی با دنیا که در توصیف دنیا می‌گوید: «به هر موئیش منقار عقابی» (عطار، ۱۳۹۲: ۱۸۱).

عطار در اسرارنامه به شترمرغ اشاره کرده و او را چنین توصیف می‌کند:

شترمرغی که وقت کارکردن

چو مرغی و چو اشتر وقت خوردن
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۴۲).

او شترمرغ را کنایه از کسی می‌گیرد که بر هیچ صراطی مستقیم نیست «تو شترمرغ رهی نه بنده‌ای» (عطار، ۱۳۸۸: ۴۲۷) و عزلت‌گزینی سیمرخ را از ننگ شترمرغی پرنندگان می‌داند (همان: ۳۲۱).

خرچنگ در حکایت درویشی که بر آسمان می‌نگریست برای اشاره به برج سرطان استفاده شده «برآورده ازو ماهی و خرچنگ» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۷) و در ادامه به واپس حرکت کردن آن اشاره می‌کند: «از آن هر ساعتی واپس‌تری تو» (همان). در الهی‌نامه و در داستان سرپاتک هندی، جانوری را که در سر شاهزاده قرار داشته و موجب ناراحتی او شده بود را چون خرچنگی می‌داند که چنگال‌هایش را در مغز شاهزاده فرو برده و تنها با فرو بردن درفش داغ، چنگال خود را جدا می‌کند: «به داغ آن جانور را دور انداخت» (عطار، ۱۳۹۲: ۱۶۷).

در مصیبت‌نامه از دب (خرس) برای اشاره به صورت فلکی دب استفاده شده است «بر فلکتان... دب و شیر و هرچه خواهی نیز هست» (عطار، ۱۳۸۸: ۳۲۷). در همین منظومه،

بط (مرغابی) تنها در ابیات ۸۵۰-۸۶۵ منطق‌الطیر آمده است که با اشاره به «در میان جمع با خیرالثیاب» (عطار، ۱۳۸۴: ۲۷۰) مشخص می‌شود شاعر تنها به مرغابی سفید نظر دارد. او بط را زاهدِ مرغان معرفی کرده که «هم جامه و هم جای» (همان) او دایم پاک است و نمی‌تواند از آب که نماد پاکی است دست بشوید.

عطار فاخته را در مقدمه منطق‌الطیر آورده است و بر صدای خوش او تأکید می‌کند: «مرحبا ای فاخته بگشای لحن» (همان: ۲۶۲). شاعر به طوق دور گردن او نیز اشاره کرده و او را به بی‌وفایی متصف می‌نماید:

چون بود طوقِ وفا در گردنت

زشت باشد بی‌وفایی کردنت
(همان).

و در ادامه راه نجات او را برون آمدن از خود می‌داند:

گر درآیی و برون آیی زخود

سوی معنا راه‌یابی از خرد
(همان).

ویژگی‌های ققنُس در حکایتی در منطق‌الطیر آورده شده است. عطار هندوستان را محل زندگی این پرنده می‌داند. ققنُس منقاری دراز دارد که قریب به صد سوراخ بر روی آن قرار داشته و از هر سوراخ آوازی خارج می‌شود. در زیر هر آواز معنایی وجود دارد و همه جانوران از آواز وی بی‌قرار می‌شوند. پرنده‌گان در هنگام آواز او ساکت شده و «در خوشی بانگ او بی‌هش شوند». عمر او قریب هزار سال است و هنگامی که مرگ او فرامی‌رسد هیزم گردآورده، در میان هیزم‌ها بی‌قرار بال و پر زده و از هر سوراخ منقارش نوحه‌ای سر می‌دهد. پرنده‌گان و جانوران گرد او جمع شده و بسیاری از آن‌ها از غم آواز او خون‌جگر شده و می‌میرند. چون نَفَس او به شماره می‌افتد از بال او آتشی بیرون جهیده و هیزم‌ها را آتشی بزرگ می‌گیرد. هنگامی که آتش پرنده را به خاکستر بدل می‌کند «از میان ققنُس بچه سر برکنند» (همان: ۲۳۸-۲۳۶).

هلوع نام جانوری است که عطار در الهی‌نامه آن را معرفی کرده است. او هلوع را حیوانی عظیم‌الجثه معرفی می‌کند:

«که حیوانی است با صد کوه یکسان» (عطار، ۱۳۹۲: ۳۴۸) و جایگاه او را در «پس کوهی که آن را قاف نام است» (همان) می‌داند. هلوع ولع بسیاری به خوردن دارد و هرروز هفت صحرای روبروی و هفت دریای پشت سرش را می‌بلعد و شب از رنج خوراک فردایش نمی‌خوابد و روز بعد خداوند صحرا و دریا را برای او دگر بار پر می‌کند.

قَلْقُوس را عطار در حکایتی از مقاله یازدهم مصیبت‌نامه آورده و او را جانوری معرفی می‌کند که نرمی اعضای او چنان است که به هر شکلی که بخواهد درمی‌آید. او خود را به شکل شکارش درآورده و با این حيله، طعمه خود را شکار می‌کند (عطار، ۱۳۸۸: ۲۴۱).

خوش‌آوازی قمری در آغاز کتاب منطق‌الطیر آمده و شاعر خطاب به او «قمری دمساز» را به‌کار می‌برد که «شاد رفته تنگدل بازآمده است» (عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۱). در صحنه گفتگوی مرغان، پیش از آغاز سخنان هدهد، بلبل و قمری پیش می‌آیند و آواز می‌خوانند: «هر دو الحان برکشیدند آن زمان». لحن ایشان چنان است که به گوش هرکسی می‌رسد مدهوش می‌شود (همان: ۳۰۵).

کیبوتر در حکایت‌هایی از جنید، بهلول و حضرت موسی^(ع) در مصیبت‌نامه (عطار، ۱۳۸۸: ۱۹۵، ۳۰۳ و ۳۹۳) و حکایت مرد اعرابی و معجزه پیامبر در الهی‌نامه (عطار، ۱۳۹۲: ۴۰۵) آمده است اما اشاره‌ای به ویژگی‌های این پرنده نمی‌کند. در اسرارنامه دنیا را به کیبوترخانه تشبیه کرده و توصیه می‌کند: «برون پر زین کیبوترخانه تنگ» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۵).

قُنْدُز (سگ آبی) در مقاله یازدهم اسرارنامه به‌کاررفته است: «که سگ در دیده قُنْدُز می‌نماید» (همان: ۱۷۸) که «گویا ضرب‌المثلی بوده است» (همان: ۴۱۴) و به موهوم بودن ادراک ما از جهان اشاره دارد.

کرگدن تنها یک‌بار در مقاله دوم مصیبت‌نامه، پس از آن‌که سالک فکرت سخنانش را خطاب به اسرافیل می‌گوید، به‌کاربرده شده است:

زین سخن تفتی بر اسرافیل زد

گفتی آندم کرگدن بر پیل زد
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۷۵).

خارپشت تنها در یک حکایت در الهی‌نامه آمده که بر سخت بودن پشت آن تأکید شده و گلیم ضخیم را بدان تشبیه می‌کند: «به نرمی همچو پشت خارپشت است» (عطار، ۱۳۹۲: ۳۰۶).

مقاله اول اسرارنامه که خطاب به انسان است به توانایی شنوایی خرگوش اشاره می‌کند و از انسان می‌خواهد تا به شنوایی خود غره نشود:

ز شنوایی خود چندین بمفروش

که بانگی بشنود، ده میل، خرگوش
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۰۶).

نام خروس در مقاله یازدهم اسرارنامه آمده است که به ویژگی تاج‌دار بودن او اشاره شده است:

اگر تاجت دهد آن‌هم فسوس است

که یعنی او شریک آن خروس است
(همان: ۱۷۸).

دراج تنها در مقدمه داستان منطق‌الطیر (عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۰) یاد شده است. این پرنده با صفت «معراج‌الست» معرفی شده است اما اشاره‌ای به ویژگی‌های ظاهری آن نشده است.

سمندر تنها در آغاز کتاب مصیبت‌نامه و در ارتباط با داستان حضرت ابراهیم آمده است و اشاره به جانوری افسانه‌ای است که «در آتش شود و از آن خوشی و لذت یابد» (رازی، ۱۳۶۵: ۱۲۰):

آتشی در دست دشمن درگرفت

تا خلیلش طبع اسمندر گرفت
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۲۱).

در مقاله شانزدهم منظومه اسرارنامه در حکایت شاه و گدا، شاه لباسی از پوست سمور پوشیده است که شاعر بدان اشاره می‌کند: «شهی را دید می‌شد در سموری» (عطار، ۱۳۸۶: ۲۰۸)

نام سوسمار در منطق‌الطیر آمده است که شاهد پیامبر (ص) است در هنگامه دعوت حیوان:

عطار کوف را پرنده‌ای ویرانه‌نشین معرفی می‌کند: «گفت من بگزیده‌ام ویرانه‌ای» که به عشق گنج در خرابه‌اشیان می‌سازد: «عشق گنج در خرابی ره نمود» (عطار، ۱۳۸۴: ۲۷۷). او کوف را پرنده‌ای عزلت‌نشین می‌داند: «دور بردم از همه کس رنج خویش» (همان) که دلی خودرأی دارد: «بازرستی این دل خودرأی من» (همان: ۲۷۸).

کیبو (انجیرخواره) در اسرارنامه، در حکایت روباه و گرگ آمده است و با توجه به سیاق متن، به لذت‌های دنیوی تشبیه شده که اگر انسان به دنبال آن باشد از سگ نفس در امان نخواهد بود.

اگر با استخوان کیبویی تو

مباش ایمن، سگی در پهلویی تو
(عطار، ۱۳۸۶: ۲۱۲).

جُعل در حکایت عباسه که پیش از این ذکر گردید فضله و خون بازمانده مردار را می‌خورد (عطار، ۱۳۹۲: ۳۵۱) و نمادی از «آن عامل مال است در کار» (همان: ۳۵۲). در حکایتی دیگر در مصیبت‌نامه، جعل را مثال آدمی می‌داند که:

آن‌که عمری سیم و زر آرد به چنگ

جمله بگذارد شود در گور تنگ
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۳۰).

نام حربا (آفتاب‌پرست) تنها در مقاله چهلم مصیبت‌نامه آمده است. در این حکایت به عشق حربا به آفتاب و تصور خام حربا از حرکت خورشید اشاره می‌شود:

بست حربا را، ز نادانی، خیال

کافتاب از بهر او کرد انتقال
(همان: ۴۳۹).

شاعر در حکایت دو مرد تاجر گرفتار در غرقاب، در مقاله بیست‌ویکم مصیبت‌نامه، به پر حواصل اشاره می‌کند و ویژگی سبک بودن آن را موجب نجات صاحب آن می‌داند و با تشبیه آن به بار انسان نتیجه می‌گیرد: «بار چون پر حواصل بایدت» (همان: ۳۰۰).

دعوت حیوان چو کرد آشکار

شاهدش بزغاله بود و سوسمار
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۴۵).

ملخ در ترکیب «مور و ملخ» در حکایت سلطان محمود و ایاز (همان: ۴۰۶) و حکایتی از امیری دیگر در مقاله سی و ششم مصیبت‌نامه (عطار، ۱۳۸۸: ۴۱۳) برای نشان دادن تعداد زیاد سپاهیان به‌کاررفته است.

عطار موسیجه را در آغاز کتاب منطق‌الطیر آورده و او را «موسیقارزن در معرفت» معرفی می‌کند. او موسیجه را در مجاورت موسی به‌کاربرده و او را چون موسی می‌بیند که - آتشی را از دور دیده است (عطار، ۱۳۸۴: ۲۵۹).

نخچیر را عطار در حکایت حسن بصری و اربعه در الهی‌نامه چنین آورده است «بسی بزکوهی و نخچیر و آهو» (عطار، ۱۳۹۲: ۲۰۴). باوجود این‌که فرهنگ‌ها نخچیر را به معنای شکار آورده‌اند اما سیاق متن نشان می‌دهد عطار شکار ویژه‌ای را در نظر دارد. هیچ نشانه دیگری از این جانور در آثار دیگر وجود ندارد.

عطار یوز را در منطق‌الطیر و حکایت دو روباه که پیش از این ذکر شد آورده و به استفاده از آن در شکار اشاره می‌کند (عطار، ۱۳۸۴: ۳۲۲).

جدول زیر ویژگی‌ها و مفاهیم انسانی را که با نشانه‌های جانوری آورده شده است نمایش می‌دهد.

شماره	ویژگی‌ها و مفاهیم انسانی	نام جانور
۱	نفس	سگ، خر، ماهی، گاو، گرگ، خوک
۲	عشق	بلبل، پروانه، آهو، کبک، حربا
۳	توانایی و قدرت	شیر، پیل، اسب، باز، سیمرخ
۴	ناچیز، خرد، تن‌نزار، ضعف	مور، مگس، صعوه، گنجشک
۵	شهوت	خر، مار، کژدم، ثعبان (ازدها)
۶	حرص و طمع	موش، بوتیمار، جعل
۷	نادانی، جهالت و گمراهی	خر، گاو، پروانه
۸	غرور و خودبینی	زنبور، خفاش
۹	دغل‌باز	گرگ، روباه
۱۰	همت	مور، باز
۱۱	شوکت و ثروت	[دارنده] پیل، اسب
۱۲	ستمکار	گرگ
۱۳	شرارت	مار
۱۴	رنج و درد	نیش کژدم
۱۵	تیزفهمی	هدهد
۱۶	سعادت بخشی	هما
۱۷	وفاداری	سگ
۱۸	پاکدامنی	آهو
۱۹	نقصان	پشه (سارخک)
۲۰	بدخوی	گرگ
۲۱	کین‌ورزی	مور
۲۲	بی‌شرمی	گریه
۲۳	دل‌ضعیف	صعوه
۲۴	خشم و آرم	تذرو
۲۵	بی‌وفایی	فاخته
۲۶	چندرنگی	قلقوس
۲۷	پلیدی	خوک

نام حیوانات خاص

عطار در مجموعه منظومه‌ها به نام پنج حیوان خاص اشاره می‌کند: بُراق، دُلْدُل، رَخْش، شَبْدِیز و نَاقَه. نام براق هشت بار در منظومه‌ها آورده شده است. عطار براق را از جنس نور دانسته که از باد هم پیشی می‌گیرد:

سراپایش ز نور حق بُد آباد

ز تیزی خود سَبَق می‌برد از باد
(عطار، ۱۳۹۲: ۱۲۰).

عطار تعابیر براقِ عشق (همان: ۲۶۲) و براقی از عدم (عطار، ۱۳۸۴: ۴۱۵) را نیز به‌کار برده است. در مصیبت‌نامه تقابل عقل و جان را به تقابل لاشه و براق تشبیه کرده است (عطار، ۱۳۸۸: ۴۴۵).

عطار در اسرارنامه و منطق‌الطیر به دُلْدُل اشاره کرده است اما هیچ‌یک از ویژگی‌های آن را ذکر نکرده است. در منطق‌الطیر تعبیر دلدل‌درد را به‌کار برده (همان: ۴۳۶) و در اسرارنامه از تعبیر رَخْشِ دلدل برای مرکب حضرت علی استفاده کرده است: «به تن رستم، سوار رَخْشِ دلدل» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۰۵).

رَخْش در اسرارنامه، الهی‌نامه و مصیبت‌نامه آمده است. در اسرارنامه، در حکایت پادشاه و دیوانه، پادشاه چرخ‌زمانه را به رَخْش تشبیه می‌کند: «چو خورشید است تاجم، چرخ رَخْشم» (همان: ۲۴۳). در مصیبت‌نامه اشاره می‌کند: «روستم را رَخْشِ رستم می‌کشد» (عطار، ۱۳۸۸: ۴۴۴) که ظاهراً ضرب‌المثلی بوده است. در الهی‌نامه، رَخْش را برای اسبی غیر از مرکب رستم به‌کار برده است و از آن معنای اسبی ارزشمند استنباط می‌شود:

مگر می‌رفت رَخْشی تنگ‌بسته

سر افساری مرصع برنشسته
(عطار، ۱۳۹۲: ۲۹۴).

شَبْدِیز در الهی‌نامه و منطق‌الطیر آمده است. اگرچه در اصل نام اسب خسروپرویز بوده است اما عطار آن را به معنای مطلق اسب به‌کار برده است:

بدو گفتند کز بغداد شَبْدِیز

به بصره تاختی از بهر خونریز
(همان: ۲۳۸).

عطار ناقه را در مصیبت‌نامه و منطق‌الطیر آورده است و در هردو منظومه به بیرون آمدن ناقه از دل سنگ اشاره کرده است: «ناقه از سنگی پدیدار آورد» (عطار، ۱۳۸۴: ۲۳۴). در مصیبت‌نامه، به روایتی از پیامبر^(ص) درباره حضرت علی^(ع) اشاره می‌نماید:

گر به‌حق گویی الحق بود خوش

اشتر حق، شیر حق را بارکش
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۴۴).

نتیجه‌گیری

عطار نیشابوری شاعر برجسته سده ششم و هفتم خراسان بزرگ در مجموعه منظومه‌های چهارگانه خویش، حکایت‌هایی را از زبان جانوران نقل کرده و یا تمثیل‌های جانوری کوتاه و بلندی را به‌کار گرفته است. مجموعه منظومه‌ها از هفتاد و چهار حیوان استفاده کرده‌اند و به غیر از موارد معدودی که حیوانات تنها برای پیش بردن داستان به‌کار گرفته شده‌اند، به‌کارگیری آن‌ها برای اشاره به معنایی خاص و در جهت پیش‌برد اهداف شاعر بوده است. عطار در مجموعه منظومه‌ها به سه دسته از ویژگی‌های حیوانات اشاره می‌کند: ۱. ویژگی‌های ذاتی و غریزی مانند درنده‌خویی برخی حیوانات وحشی. ۲. ویژگی‌های خیالی که انسان‌ها به حیوانات نسبت می‌دهند مانند رهبری هدهد. ۳. ویژگی‌های بازتابی شرطی حیوانات که حاصل دخالت انسان در زیست جانوری است مانند ساعدنشینی سلطانی باز. او با تکیه بر یک یا چند ویژگی از مجموعه این ویژگی‌ها و بیان آن‌ها در بخش‌هایی که بدان نیازمند است، می‌کوشد تا با زبانی استعاری و نمادین آموزه‌ها و حقایق خویش را به مخاطب انتقال دهد. مطالعه و بررسی این ویژگی‌ها می‌تواند از سویی به فهم اندیشه‌های عطار کمک نماید و از سوی دیگر دانش ما را درباره گفتارهای جانوری دوره عطار افزایش دهد. در این مقاله تلاش شده است تا تمامی این ویژگی‌ها و معناهای نمادین آن‌ها بررسی شود. رابطه‌های میان جانوران و بررسی ارزش‌های آن‌ها در

نسبت با یکدیگر می‌تواند این نظام‌بندی و در نتیجه گفتمان جانوری را کامل نماید که با عنایت به محدودیت‌های ساختاری و شکلی مقاله در مطلبی جداگانه بدان پرداخته خواهد شد. در ادامه بررسی و مقایسه گفتارهای دیگر ادبی مانند گفتار فلسفی، فقهی، علمی و غیره می‌تواند به فهم گفتمان جانوری این دوره کمک شایانی نماید. نگارندگان این مقاله، موضوع فوق را در ادامه مقاله حاضر به‌عنوان پیشنهاد تحقیقی جدید ارائه می‌دهند.

فهرست منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابوالرجاء قمی، نجم‌الدین. (۱۳۴۵). **تاریخ الوزراء.** به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. بازگیر، مهناز. (۱۳۹۶). «سگ در حوزه تمثیل در کلام سنایی و عطار و مولانا». **تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی.** (شماره ۳۲)، ۲۹-۵۱.
۴. پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۵). **رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی.** تهران: علمی و فرهنگی.
۵. تقوی، محمد. (۱۳۷۶). **حکایت‌های حیوانات در ادب فارسی،** تهران: روزنه.
۶. خلیلی، کامیاب. (۱۳۸۴). **فرهنگ اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های جانوری در زبان فارسی.** تهران: قصیده‌سرا.
۷. رازی، شهرمدان‌بن‌ابی‌الخیر. (۱۳۶۲). **نزهت‌نامه علایی.** ترجمه فرهنگ جهانسوز، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. رحیمی، امین؛ و همکاران. (۱۳۹۳). «نمادهای جانوری نفس در متون عرفانی با تکیه بر آثار سنایی، عطار و مولوی». **متن پژوهی ادبی.** (شماره ۶۲)، ۱۷۳-۱۴۷.
۹. روحانی، مسعود، و محمد عنایتی قادیکلایی. (۱۳۹۵). «تقابل‌های دوگانه در غزلیات عطار نیشابوری». **زبان و ادبیات فارسی.** (شماره ۸۱)، ۲۰۱-۲۲۱.
۱۰. ریتز، هلموت. (۱۳۸۸). **دریای جان.** ج. ۱. ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایوری. تهران: الهدی.
۱۱. سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۰). **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی.** تهران: کتابخانه طهوری.

۱۲. صفایی، علی؛ و رقیه آلیانی. (۱۳۹۴). «نشانه‌شناسی عرفانی تقابل‌های دوگانه نمادهای حیوانی در غزلیات شمس». **ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س).** (شماره ۱۲)، ۱۶۱-۱۹۴.
۱۳. طوسی، محمد بن محمد بن احمد. (۱۳۴۵). **عجایب المخلوقات.** به‌اهتمام منوچهر ستوده. تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
۱۴. عبداللهی، منیژه. (۱۳۸۱). **فرهنگ اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های جانوری در زبان فارسی.** تهران: پژوهنده.
۱۵. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۶). **اسرارنامه.** تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
۱۶. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۹۲). **الهی‌نامه.** تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
۱۷. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۸). **مصیبت‌نامه.** تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
۱۸. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۴). **منطق‌الطیر.** تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
۱۹. فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۳۹، ۱۳۴۰). **شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری.** تهران: انجمن آثار ملی.
۲۰. گلی آیسک، مجتبی. (۱۳۹۲). **فرهنگ نمادشناسی پرنندگان در شعر عرفانی (منطق‌الطیر، مثنوی مولانا، دیوان حافظ، دیوان عطار).** ج. ۱. تهران: سروش.