



Quality Measurement of Translation of Symbolic Allusions in Arabic Translations of *Mantiq Al- Tayr* Based on the Leppihalme Model

Azam Daryadel Movahed 

PhD Student in Arabic Language and Literature, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran

Seyyed Mehdi Masboogh * 

Professor, Department of Arabic Language and Literature, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran

Mohammad Taheri 

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran

Abstract

Attar of Nishapur (Farid al-Din Attar), a renowned poet–mystic of the 6th–7th centuries AH, articulates profound mystical themes through symbols and allusions. Among his works, *Mantiq al-Tayr* (*The Conference of the Birds*) is closely tied to religious and Sufi symbolism. It has been translated into several languages, including

- This article is taken from a doctoral dissertation in Arabic Language and Literature at Abu Ali Sina University.

* Corresponding Author: smm@basu.ac.ir

How to Cite: Daryadel Movahed, A., Masboogh, M., and Taheri, M. (2025). Quality Measurement of Translation of Symbolic Allusions in Arabic Translations of *Mantiq Al- Tayr* Based on the Leppihalme Model. *Translation Researches in the Arabic Language and Literature*, 15 (32), 167-212. doi: 10.22054/RCTALL.2024.82560.1758

Arabic. This study evaluates three Arabic translations—by Ahmad Naji al-Qaisi, Badie Muhammad Juma, and Ali Abbas Zuleikha—focusing on the challenge of rendering hints and allusions. Using Ritva Leppihalme’s model, we assess allusion-translation strategies in a descriptive framework. Given the scope of the poem, we analyze the first 65 verses (“A Conversation with the Birds”), which are especially dense with allusions and symbols. Findings indicate that only al-Qaisi consistently attends to the meanings embedded in symbolic allusions and selects suitable equivalents.

Key words: Attar; Mantiq al-Tayr; symbols; allusions; Leppihalme model.

Introduction

A successful translation enables target readers to comprehend the text readily and grasp its nuances. To achieve this, translators must be conversant with the linguistic techniques and cultural concepts of both source and target languages. Among these techniques, allusions are particularly demanding: their translation requires deep cultural knowledge and sensitivity to intertextual cues. Attar employs allusions and symbols extensively, notably in *Mantiq al-Tayr*. When translators overlook this symbolic dimension, the text’s concealed meanings become opaque, and readers may lose both nuance and clarity.

Leppihalme’s widely used model offers practical solutions for rendering allusions. This study addresses two questions: (1) Which Arabic translation most successfully renders the allusions in the selected verses? (2) Which of Leppihalme’s strategies occurs most frequently in these translations of *Mantiq al-Tayr*?

Research background

A doctoral thesis completed at the University of Tehran (2017), “Review and Critique of the Arabic Translations of Attar’s *Mantiq al-*

Tayr by Ahmad al-Qaisi and Badi Juma,” examined manipulation and rhetorical devices, concluding that both translators misinterpreted numerous ironies and metaphors. A 2010 article, “T. S. Eliot’s Poems in Persian: A Case Study of *Talmih* (Allusion) Translation,” analyzed sixteen Persian translations of four Eliot poems using Kristeva’s intertextuality and Leppihalme’s model. Another study (2012), “Meaning Transfer and Intertextuality Based on Leppihalme’s Model,” investigated proper-name and key-phrase allusions in Ahmad Matar’s poems. To date, however, no research has examined the Arabic translations of *Mantiq al-Tayr*’s symbolic allusions specifically through Leppihalme’s framework; the present study is therefore novel in this respect.

Research method

Because Leppihalme’s model comprises two parts with multiple subcategories, this study focuses— for concision—on key allusive phrases. We employ a descriptive–analytical approach to examine the allusions in the first 65 verses of the opening poem of *Mantiq al-Tayr*, titled “A Conversation with the Birds.” We then analyze their rendering in three Arabic translations—Ahmad Naji al-Qaisi (1969), Badie Muhammad Juma (2002), and Ali Abbas Zuleikha (2021)—and evaluate each translator’s performance.

Conclusion

Leppihalme’s model identifies several methods for translating allusions, including strategies for proper names and key phrases. In translating *Mantiq al-Tayr*, concise descriptions of historical and Qur’anic references and brief explanations of symbolic meanings in footnotes proved the most effective means of conveying symbolic allusions. Ahmad Naji al-Qaisi consistently flags such references in footnotes, drawing readers’ attention to Qur’anic allusions and latent meanings; he does so by consulting commentaries (e.g., Goharin and Mashkur) and works on Qur’anic narratives. As a result, his

translation surpasses the other two in handling allusions, relying primarily on descriptive footnotes in line with Leppihalme's model. By contrast, Zuleikha's translation lacks explanatory notes, tends toward literal rendering, and occasionally misinterprets terms, which obscures allusive content.



پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی

دوره ۱۵، شماره ۳۲، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ۱۶۷-۱۱۲

rctall.atu.ac.ir

DOI: [10.22054/rctall.2024.77950.1720](https://doi.org/10.22054/rctall.2024.77950.1720)

کیفیت‌سنجی بازگردانی تلمیحات نمادین در ترجمه‌های عربی منطق‌الطیر بر اساس مدل لپی‌هالم

اعظم دریادل موحد  دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران

سید مهدی مسبوق*  استاد، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران

محمد طاهری  دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران

چکیده

عطار نیشابوری، شاعر برجسته و عارف نامدار سده ششم و هفتم هجری، مضامین متعالی عرفانی را با بهره‌گیری از نماد و رمز در آثار خویش بازتاب داده است. از مهم‌ترین این آثار، منظومه فاخر منطق‌الطیر است که با شبکه‌ای پیچیده از تلمیحات دینی و عرفانی در پیوند است. از آنجا که تلمیح نقشی محوری در انتقال مفاهیم عرفانی دارد، عطار آن را در قالب رمز و نماد به کار می‌گیرد تا پیام‌های تربیتی و حکمی او در جان مخاطب نفوذ کند. این شاهکار ادبی به زبان‌های متعددی از جمله عربی ترجمه شده است. تاکنون سه ترجمه عربی از این منظومه به قلم احمد ناجی القیسی، بدیع محمد جمعه و علی عباس زلیخه منتشر شده که بازگردانی صحیح تلمیحات و رموز آن، مهم‌ترین چالش مترجمان به شمار می‌آید. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و بر اساس مدل لپی‌هالم به بررسی کیفیت بازگردانی تلمیحات نمادین در این سه ترجمه پرداخته است. برای دستیابی به نتایج، ۶۵ بیت آغازین با عنوان «سخنی با مرغان» به دلیل فراوانی تلمیحات به‌عنوان پیکره پژوهش انتخاب شد. یافته‌ها نشان می‌دهد که تنها ناجی القیسی به لایه‌های نهفته در تلمیحات نمادین توجه داشته و کوشیده است معادل‌های مناسبی برای آن‌ها ارائه دهد. در مقابل، بدیع جمعه صرفاً به برخی تلمیحات داستانی یا قرآنی در پانویس اشاره کرده و زلیخه بدون هرگونه توضیح، به بازگردانی تحت‌اللفظی بسنده کرده است. بر این اساس، می‌توان گفت، بر پایه مدل لپی‌هالم، ترجمه ناجی القیسی در مقایسه با دو ترجمه دیگر از کارآمدی و دقت بیشتری در انتقال ابعاد نمادین تلمیحات برخوردار است.

کلیدواژه‌ها: عطار، منطق‌الطیر، رمز، تلمیح، مدل لپی‌هالم.

– مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری رشته زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا است.

* نویسنده‌ی مسئول: smm@basu.ac.ir

۱. مقدمه

یکی از خصوصیات یک ترجمه موفق این است که خواننده متن مقصد به راحتی بتواند متن ترجمه شده را بفهمد و از ظرایف و نکات آن متن یا شعر آگاه شود؛ هر چند تمامی نکات متن اصلی با ترجمه، قابل پیاده شدن نیست و در فرآیند ترجمه ممکن است حق مطلب به تمامی ایفا نشود، «این امر به ویژه در ترجمه متون ادبی که غالباً از بار زیباشناختی بالایی برخوردارند، پیچیده تر می شود» (احمد گلی و منیری، ۱۳۹۰: ۵). مترجم به عنوان انتقال دهنده متن، باید با شگردهای زبانی و انگاره‌های فرهنگی هر دو زبان مبدأ و مقصد آشنا باشد. یکی از این شگردهای زبانی تلمیحات به کار رفته در یک اثر است که تسلط مترجم به زبان و فرهنگ مبدأ و مقصد را می طلبد.

عطار در سطحی وسیع از صنعت تلمیح در آثار خود جهت دلنشین شدن و تأثیرگذاری بیشتر بر خواننده، بهره گرفته است. از جمله آثار رمز آلود او به منظومه منطق‌الطیر می توان اشاره کرد. بسیاری از تلمیحات به کار رفته در منطق‌الطیر دارای جنبه نمادین و رمزی است و عدم آگاهی و غفلت مترجم از این مقوله، باعث می شود که نتواند معنای رمزی تلمیح را برای مخاطبان زبان مقصد روشن کرده و در این میان نه تنها بسیاری از زیبایی‌های تلمیح از دست می رود حتی مفهوم برخی از ابیات درک نمی شود و در نتیجه خواننده مقصد، دچار سردرگمی و دلزدگی می شود.

از جمله مدل‌های مطرح در ترجمه تلمیحات، مدل «ریتوا لپیهالم»^۱ است. وی با طراحی این مدل تلاش دارد راهکارهایی برای ترجمه تلمیحات ارائه دهد. در این مدل مترجم «باید درک درستی از سازوکارهای درونی زبان مبدأ داشته باشد و این شرط لازم برای عملیات ترجمه است» (لپیهالم، ۲۰۱۵: ۱۵). مترجم به عنوان مخاطب نمی تواند پیش از شناسایی دقیق تلمیحات یک اثر به درستی از عهده ترجمه آن‌ها برای مخاطبان زبان مقصد برآید (احمد گلی، ۱۳۹۱: ۳).

1. Leppihalme, R.

۲. پیشینه پژوهش

عمر امین عبدالعباس الخزاعلی (۱۳۹۷) در رساله خود با عنوان «بررسی و نقد ترجمه‌های عربی منظومه منطق/الطیر عطار از احمد القیسی و بدیع جمعه» کوشیده مسائلی چون دخل و تصرف و آرایه‌های بلاغی را مورد بررسی قرار دهد. او نتیجه می‌گیرد که این مترجمان به خاطر عدم توجه به شرح‌های فارسی در فهم بسیاری از کنایه‌ها و استعاره‌ها دچار لغزش شده‌اند.

سمیه مهدیان (۱۳۹۶) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «بررسی مقایسه‌ای تلمیحات قرآنی در دو ترجمه از اشعار حافظ بر اساس مدل لپیهالم» ضمن استخراج تلمیحات قرآنی موجود در ۵۰ غزل دیوان حافظ به تحلیل و بررسی آن‌ها مطابق با مدل لپیهالم می‌پردازد.

حبیب علیمردانی (۱۳۸۹) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «ترجمه تلمیحات اسم خاص و عبارات مهم برگرفته از اساطیر و کتاب مقدس در سه تراژدی شکسپیر» به بررسی استراتژی‌های به کار رفته در ترجمه تلمیحات اسم خاص اسطوره‌ای و تلمیحات برگرفته از عبارات کتاب مقدس بر اساس مدل لپیهالم پرداخته است. نویسنده در این پایان‌نامه به بررسی ترجمه‌های مترجمان فارسی زبان پرداخته و به این نتیجه رسیده که این مترجمان از میان استراتژی‌های مورد نظر لپیهالم برای ترجمه اسم خاص به استراتژی حفظ اسم به همراه افزودن در پانویس بیشتر توجه کرده‌اند و در ترجمه عبارات کتاب مقدس از استراتژی انتقال دادن مفهوم و صرف نظر کردن از عبارت تلمیح آمیز بهره گرفته‌اند.

کامران احمد گلی و سروه منیری (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «اشعار تی اس الیوت^۱ در زبان فارسی، بررسی موردی ترجمه تلمیحات» با کاربست نظریه بینامتنی کریستوا^۲ و مدل لپیهالم، چهار شعر پر تلمیح از تی سی الیوت را به همراه شانزده ترجمه فارسی آن از دهه ۱۳۴۰ بررسی نموده و چگونگی برگردان تلمیحات آن را نقد و تحلیل کرده است.

1. Eliot, T. s.

2. Kristeva, J.

قلم فرامرز میرزایی و سریه شیخی‌قلات (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «انتقال معنا و بینامتنی بر اساس مدل لپی‌هالم؛ بررسی موردی ترجمه اشعار احمد مطر» بر اساس نظریه بینامتنی و مدل لپی‌هالم به بررسی بینامتنی اسم‌های خاص و تلمیحات اشعار احمد مطر پرداخته‌اند.

عبدالباسط یوسف آبادی عرب، عبدالله فؤادزاده و صدیقه بزرگ‌نیا (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «تطبیق الگوی لپی‌هالم در ترجمه بینامتنی قرآنی در اشعار مظفر نواب» کوشیده‌اند با تکیه بر نظریه بینامتنی کریستوا، ترجمه آیات به کار رفته در شعر شاعر معاصر عراقی، مظفر نواب را بر اساس مدل لپی‌هالم مورد بررسی قرار دهند.

یحیی مریم عیسی (۲۰۲۰) مقاله‌ای با عنوان «استراتجیات ترجمه الإحالات، روایه "ثرثرة فوق النيل" لنجیب محفوظ» دارد که این مقاله را طبق الگوی لپی‌هالم و در کشور الجزایر نوشته وی پژوهش خود را به دو قسمت تقسیم کرده است. در قسمت نخست به معرفی مدل لپی‌هالم و شیوه‌های اجرای آن در تلمیحات پرداخته و در قسمت بعد نحوه برگردان تلمیحات به کار رفته در رمان «ثرثرة فوق النيل» را نقد و تحلیل کرده‌است. چنانکه پیداست تاکنون درباره روش ترجمه‌های عربی تلمیحات منطق/الطیر بر اساس مدل لپی‌هالم پژوهشی صورت نگرفته‌است؛ از این رو، پژوهش حاضر از این منظر کاملاً نو است.

۳. روش و پیکره پژوهش

این پژوهش با روش تحلیل محتوا و به شیوه توصیفی - تحلیلی انجام پذیرفته است. از آنجا که مدل ترجمه‌ای به دو دسته تقسیم می‌شود و هر یک زیر مجموعه‌های مخصوص به خود را دارد، به منظور جلوگیری از گستردگی کلام به ترجمه عبارات کلیدی و اساسی بسنده می‌کنیم و می‌کوشیم ضمن بررسی و مطالعه تلمیحات به کار رفته در ۶۵ بیت آغازین منطق/الطیر با عنوان «سخنی با مرغان»، چگونگی برگردان و معادل‌یابی ترجمه‌های عربی آن را در سه ترجمه عربی احمد ناجی القیسی (۱۹۶۹)، بدیع محمد جمعه (۲۰۰۲) و علی عباس زلیخه (۲۰۲۱) بررسی نماییم و عملکرد هر یک را در بازگردانی این تلمیحات مورد

سنجش و ارزیابی قرار دهیم. لازم به ذکر است علت انتخاب این ابیات به عنوان پیکره پژوهش، بسامد بالای تلمیحات رمزی در آن است.

پرسش‌هایی که پژوهش حاضر می‌کوشد از رهگذر بررسی و مطالعه برگردان و معادل‌یابی تلمیحات منطق‌الطیر به آن پاسخ گوید عبارتند از:

- کدام‌یک از ترجمه‌های عربی در بازگردانی و معادل‌یابی تلمیحات نمادین این ابیات موفق‌تر عمل کرده است؟

- کدام‌یک از روش‌های مطرح در مدل لپی‌هالم در ترجمه‌های عربی تلمیحات منطق‌الطیر از بسامد بالاتری برخوردار است؟

۴. رمز و تلمیح در لغت و اصطلاح

تلمیح در لغت به معنی دیدن و نظر کردن و آشکار ساختن و اشاره کردن است و در اصطلاح علم بدیع اشاره به قصه یا شعر یا مثل سائر است به شرطی که آن اشاره چنان که از معنای اشاره برمی‌آید تمام داستان یا شعر یا مثل سائر را دربر نگیرد؛ از این رو، برای درک آن عبارتی که حاوی تلمیحی است باید داستان یا شعر یا مثل سائر مورد اشاره را به تمامی دانست (شمیسا، ۱۳۷۸: ۶). همایی در تعریف تلمیح می‌گوید: «تلمیح آن است که در ضمن کلام، اشارتی لطیف به آیه قرآنی یا حدیث و مثل سائر یا داستان و شعری معروف کرده و همه آن را نیاورده باشد» (همایی، ۱۳۶۳: ۳۸۶). تلمیح دارای دو ژرف ساخت تشبیه و تناسب است؛ زیرا، اولاً ایجاد رابطه تشبیهی بین مطلب و داستانی است و ثانیاً بین اجزای داستان تناسب وجود دارد (شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۲۱).

سمبل یا رمز کلمه‌ای است عربی که در زبان فارسی نیز به کار می‌رود و معنی آن به لب، چشم، ابرو، دهان، دست یا زبان اشارت کردن است (ابن منظور، ۱۱۱۹: ذیل ماده رمز). این کلمه در زبان فارسی به معانی مختلفی به کار رفته است. از جمله اشاره، راز، سرّ، ایما، دقیقه، نکته، معما، نشانه اشارت کردن، نشانه مخصوصی که از آن مطلبی درک شود، چیز نهفته میان دو یا چند کس که دیگری بر آن آگاه نباشد (دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل ماده

رمز). در قرآن کریم نیز کلمه رمز آمده است آنجا که می‌فرماید: ﴿وَقَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا^۱﴾.

همچنین در تعریف رمز گفته‌اند: «گویندگان هرگاه که می‌خواهند مقصود خود را از مردم پنهانند و فقط برخی را از آن آگاه کنند در کلام خود رمز به کار می‌برند بدین سان برای کلمه یا حرف نامی از نام‌های پرندگان یا وحوش یا اجناس دیگر یا حرفی از حروف معجم را رمز قرار می‌دهند و کسی را که بخواهد مطلب را بفهمد آگاهش می‌کنند پس آن کلام در میان آن دو مفهوم و از دیگران پوشیده است (قدامه بن جعفر، ۱۹۳۳: ۵۳).

شکل بیان رمزی، متن اثر را شبیه متن واقعیت و حوادث واقعی و متن رویا می‌کند؛ یعنی در متن یک اثر رمزی نیز اشیا و شخصیت‌ها در کنار هم و در ارتباط با هم، پدیده‌ها و حوادثی ممکن یا ناممکن واقعی یا خیالی را بدون اشاره به معنی و مفهومی خاص در زمان و مکان تصویر می‌کنند و بنابراین به صورت ظاهر جز آنچه می‌نمایند، بیان نمی‌کنند (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۷۶). به هر حال رمز در شعر فارسی صوفیانه، محدود به اعضای جسمانی زیبایی‌های صوری معشوق نیست و تقریباً از اشیا و موجودات واقعی تا اشیا و موجودات و شخصیت‌های دینی و اساطیری را شامل می‌شود (همان: ۱۱۶). بینش صوفیه نیز نسبتاً بینشی است مبتنی بر رمز که عطار هم از این بینش برخوردار است و سخن خور را به صورت تمثیل و و قصه بیان داشته است.

۵. معرفی مدل لپیهالم

لپیهالم برای ترجمه تلمیحات اسامی خاص و تلمیحات لفظی یا همان عبارات اساسی که در ادامه توضیح داده خواهد شد، راهکارهایی ارائه می‌کند. از نظر لپیهالم کتاب مقدس، مهم‌ترین منبع عبارات اساسی در متون است و بعد از آن ترانه‌ها و سروده‌های دینی و به ندرت شخصیت‌های اسطوره‌ای قرار می‌گیرد. ترانه‌های ملی و وطنی و سروده‌های کودکان نیز منابعی است که دارای تلمیح است. ارجاع به اعتقادات ملی و قصه‌های رایج و ضرب‌المثل‌ها و نیز نوشته‌های نویسندگان مشهور نیز می‌تواند منبع تلمیحات باشد (ر).

۱. سورة آل عمران، آیه ۴۱

ک: لپی‌هالم، ۲۰۱۵: ۱۳۹-۱۴۱)؛ بنابراین، تلمیحاتی که به آیات قران و احادیث و یا داستانی از سرگذشت پیامبران و یا تمثیلی را که دارای پشتوانه داستانی باشد، می‌توان در این دسته جای داد. روش‌های بازگردانی این تلمیحات عبارتند از: ترجمه استاندارد^۱، آوردن پانویس^۲، تقلیل به معنی^۳، تغییر حداقلی^۴، راهنمایی فراتلمیحی^۵، تمایز داخلی^۶، بازآفرینی^۷، جایگزینی^۸ و حذف^۹ تلمیح (ر. ک: همان: ۱۸۹-۱۹۹).

همه این روش‌ها در ترجمه‌های عربی مورد نظر به کار نرفته است و در بین آنها روش پانویس و تغییر حداقلی یا همان تحت‌اللفظی و پس از آن روش ترجمه استاندارد و تقلیل به معنی بیشترین کاربرد را دارد.

ترجمه تحت‌اللفظی باعث می‌شود که لذت ادبی تلمیح رمزی از بین رفته و معنا نهفته در پس تلمیح مورد توجه قرار نگیرد، اما ترجمه معانی مجازی چون رمز و کنایه دشوار و گاه ناممکن است. «عبور از ترجمه تحت‌اللفظی و رسیدن به ترجمه معنامحور، مستلزم آشنایی مترجم با امکانات زبانی و جنبه‌های فرهنگی زبان‌های مبدأ و مقصد است. مسلماً ترجمه معانی مجازی و به خصوص کنایات از دشوارترین چالش‌های پیش روی مترجم است و این چالش زمانی مضاعف می‌شود که متن مبدأ به شیوه ادبی و پیچیده از امکانات صورت و معنای کنایه به وفور بهره گرفته باشد (فرهادیان و مسبوق، ۱۴۰۲: ۲۲۲). در منطق‌الطیر نیز که سراسر سرشار از این معانی رمزی است، همین دشواری دیده می‌شود حتی این دشواری در تلمیحات نمادین به حدی می‌رسد که در بیشتر موارد، شاهد روش حذف تلمیح از هستیم. در ادامه نمونه‌های آن را از نظر می‌گذرانیم.

-
1. standard translation
 2. Footnotes
 3. Making its meaning overt and dispensing
 4. Minimum change
 5. Addition of extra allusive guidance
 6. Simulated familiarity
 7. (Reduction
 8. Replacement
 9. Omission

۶. جایگاه رمز و نماد در منطق‌الطیر

منطق‌الطیر منظومه‌ای است رمزی مشتمل بر ۴۴۵۸ بیت در بحر رمل مسدس مقصور محذوف است. موضوع آن گفت‌وگوی مرغان از یک پرنده داستانی بنام سیمرغ است. مراد از طیور در این راه، سالکان راه حق و مراد از سیمرغ، وجود حق تعالی است. در باب ارزش منطق‌الطیر برخی اعتقاد دارند که یکی از برجسته‌ترین آثار عرفانی در ادبیات جهان است و شاید بعد از مثنوی شریف جلال‌الدین مولوی هیچ اثری در ادبیات به آن نرسد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۳۹).

عطار، اگرچه زبان شعریش تا حدی بسیار ساده و روشن است و حتی مطالب پیچیده و مبهم عرفان را در قالب داستان‌هایی شرح و بسط می‌دهد و خواننده را به اصل مطلب آشنا می‌کند، اما گاه او نیز رموزی در شعر خود به کار می‌برد که نمونه بارز آن مثنوی منطق‌الطیر است که از عنوان گرفته تا انتخاب سیمرغ هر یک، رمزی از گروهی و طایفه‌ای خاصند؛ سیمرغ خود مظهر و رمزی از حقیقت مطلق است؛ این در حالی است که هر یک از مرغان، رمزی و نمودی از دسته‌ای از سالکان و گروه مردمند (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳: ۴۸).

پس از قتل حلاج، عرفا و متصوفه از بیان آشکار بعضی از احساسات درونی خود، خودداری کردند و الفاظشان آمیخته با رمز و ابهام خاصی شد که فهم آن را برای بسیاری مشکل می‌کرد؛ از آن زمان متصوفه دارای اصطلاحات خاصی شدند (همان). عدم درک مفاهیم عرفانی، ترس از حاکمان ظالم و ستمگر و پرهیز از نصیحت مستقیم، نویسندگان و شاعران را واداشت تا از زبان رمز و تمثیل برای بیان مقاصد خود بهره‌مند شوند (هواسی و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۱۹). هدف عطار از بیان نمادها و تمثیل‌ها، بیداری غیرمستقیم جامعه و تغییر رفتار حکام است (همان).

در ۶۵ بیت آغازین منطق‌الطیر، یک نمای کلی از منطق‌الطیر دیده می‌شود. عطار به وصف ۱۳ مرغ می‌پردازد که هر یک نمودار صفتی هستند و شیخ عطار در وصف آنها از قصص دینی و اطلاعات ساده عامیانه استفاده می‌کند و در حقیقت این قسمت به منزله زمینه‌سازی و تمهید مقدمه است (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۳۱۶). این بخش از کتاب، مقدمه یا پیش‌درآمدی هم برای ورود به داستان اصلی محسوب می‌شود. این قسمت برای آشنا

ساختن خواننده با موضوع و زمینه اصلی اثر و ایجاد آمادگی در اوست (خسروی، ۱۳۸۷: ۶۷). نام هر پرنده با توجه به داستانی که در پس آن است همراه با نام یک پیامبر آمده است که نوعی ارتباط و تناسب بین این دو برقرار است؛ مثل هدهد و سلیمان، گنجشک و موسی و... بنابراین، در هر پنج بیتی که درباره یک پرنده است، هم آن پیامبر و هم پرنده، مظهر و نماد چیزی است و هم برخی از کلمات به کار رفته در پنج بیت دارای نماد است. در واقع پیامبر نقش هادی و راهنما را برعهده دارد و پرنده، رمز سالک راه که عامل منفی نفس، بازدارنده او از سیر خود است (همان).

۷. بررسی تلمیحات نمادین در ۶۵ بیت آغازین منطق الطیر

۷-۱. گفت وگو با هدهد

مرحبا ای هدهد هادی شده در حقیقت پیک هر وادی شده

(عطار، ۱۳۸۹: ۶۲۷)

مرحباً ایها الهدهد الذی قد صار هادياً وَ صارَ فی الحقیقة، الرسولَ إلى کُلِّ وادٍ
(قیسی، ۱۹۶۷: ۷۲۴)

مرحبا بک ایها الهدهد، یا مَنْ للطریقِ هادٍ، و فی الحقیقة مرشدُ کُلِّ وادٍ
(جمعه، ۲۰۰۲: ۱۸۰)

مرحباً ای هدهد صرتَ الهادی صرتَ فی الحقیقة رسولَ کُلِّ وادٍ
(زلیخه، ۲۰۲۱: ۷۶)

هدهد در ادبیات عرفانی، رمز شیخ است و در منطق الطیر، راهنمای مرغان در وصول به سیمرغ. دیگران نیز روی همین معنی تأکید داشته اند و هدهد را کنایه از مرشد و دلیل راه دانسته اند؛ چنانکه زرین کوب می گوید: «در این نظام رمزی، سیمرغ کنایه از جناب قدس،

هدهد کنایه از مرشد و دلیل راه و هر یک از مرغان طیار سیار، کنایه از احوال یک سالک طریق است» (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۹۳). در ترجمه این تلمیح که به داستان سلیمان و هدده اشاره دارد، قیسی به علت معروف بودن این داستان آن را شرح نداده و در پاورقی اشاره‌ای کوتاه کرده می‌گوید: «اشاره إلى أن الهدد كان رسول سلیمان». در مورد معنای رمزی کلمه هدده هم در پاورقی گفته: «الهدد رمز العقل» و نیز به آی، ۲۸ سورة النمل ﴿وَإِذْ هَبْ بِكُنُتَابِي هَذَا فَاَلْقَاهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّى عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾ اشاره کرده است. از بین دو مترجم دیگر، بدیع جمعه، معنا و مفهوم تلمیح را با آوردن کلمه مرشد به مخاطب خود منتقل کرده است؛ هر چند به صورت مستقیم به معنای رمزی هدده اشاره‌ای نداشته است، اما زلیخه، بیت را به صورت تحت‌اللفظی، ترجمه کرده و به معنای رمزی هدده اشاره‌ای نکرده است. هر دو مترجم نه درباره تلمیح موجود در داستان و نه به آیات مرتبط با آن اشاره‌ای نداشته‌اند.

ای به سرحد سبا سیر تو خوش با سلیمان منطق الطیر تو خوش
(عطار، ۱۳۸۹: ۶۲۸)

یا من سیره طیب علی حدود سبا و کلامه طیب مع سلیمان
(قیسی، ۱۹۶۷: ۷۲۴)

یا من حدود السبا حسن سیرک و یا من مع سلیمان حسن منطق طیرک
(جمعه، ۲۰۰۲: ۱۸۰)

أی سیرک الجمیل وصل إلى حد سبا مع سلیمان حسن منطق الطیر منک
(زلیخه، ۲۰۲۱: ۷۶)

صارمی درباب معنای رمزی سلیمان، آن را به سه دسته تقسیم کرده است: ۱- جان و روح در برابر دیو که نفس تابع شیطان است. ۲- ظاهراً حضرت حق است که اگر طاعت

سالک با نظر و تایید او همراه نباشد، آن طاعت مردود است. ۳- سیمرخ رفیع که کس به او نمی‌رسد (همان، ۱۳۸۹: ۱۱۳).

قیسی در این بیت در پاورقی به اشاره‌ای به سوره نمل، آیات ۱۷ تا ۴۴ بسنده کرده و گفته که این بیت درباره داستان سلیمان و بلقیس است.

تا سلیمان را تو باشی رازدار دیو را دربند و زندان بازدار
(عطار، ۱۳۸۹: ۶۳۰)

دیو را وقتی که در زندان کنی با سلیمان قصد شادروان کنی
(همان: ۶۳۱)

همانطور که ابن عربی می‌گوید: «سلیمان نبی، مظهر عقل الهی عملی است و در فرهنگ عرفانی، کنایه از محبوب حقیقی و سمبل علم و معرفت است» (ابن عربی، ۱۳۷۶: ۱۰۳). قیسی نیز سلیمان را رمز انسان کامل معرفی کرده است، اما زلیخه و جمعه به هیچ یک از معانی رمزی تلمیح موجود در این ابیات اشاره نکرده‌اند.

ای به سرحد سبا سیر تو خوش با سلیمان منطق/الطیر تو خوش
(عطار، ۱۳۸۹: ۶۲۸)

حَبَسَ سلیمان الشیطان فی القید والسجن حتی تكون انت موضع سره
(قیسی، ۱۹۶۷: ۷۲۵)

إِنَّكَ حین تحبس الشیطان تتوجّه مع سلیمان إلی (البساط)
(همان)

و قد کَبَلَ الشیطان و زَجَّ به فی السجن حتی تكون حَافِظاً لِأَسْرارِ سلیمان
(جمعه، ۲۰۰۲: ۱۸۰)

و عندما تلقى بالشيطان في غياهب السجن، تسارع بالسیر صوب سرادق الحفل بصحبة
سليمان

(همان)

قيد الشيطان واقفل السجن حتى تصير لسليمان صاحب السر
(زليخه، ۲۰۲۱: ۷۶)

وقت تجعل الشيطان بالسجن تقصد محفل مع سليمان
(همان)

این داستان رمزی است در دست عطار تا بتواند «نفس» را سلیمان وار دربند بکشد. وقتی انسان سلیمان زمان می‌شود؛ یعنی به حد انسان کامل می‌رسد که دیو «نفس» را مسخر خویش کند و گرنه او بر انسان چیره می‌شود و او را به رنگ خویش می‌کند و بر او فرمان می‌راند (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳: ۳۳۰). در اصطلاح صوفیان «شیطان» به معنی ابلیس است و شیطان که از فرمان حق سرپیچید مردود شد و دشمن آدم و نسل او شد و این کنایه است از نفس و عوامل آن که همه کوشش صوفی، صرف سرکوب این دشمن پنهان ستیز می‌شود (گوهرین، ۱۳۸۹: ۲۹۹). دیو، مظهر پلیدی است نقطه مقابل سلیمان که پاکی مطلق است و پیامبر. دیو در اینجا کنایه است از نفس و عوامل آن (گوهرین، ۱۳۶۹: ۱۲).

قیسی در پاورقی می‌گوید: «این بیت اشاره به این دارد که حضرت سلیمان، جن و انس را تسلیم کرده است و نیز به ماجرای زندانی کردن کافران آنها، به وسیله آن حضرت اشاره دارد» (قیسی، ۱۹۶۹: ۷۲۵). در ادامه نیز برای اینکه ترجمه کاملی از تلمیحات این بیت ارائه دهد آیات ۳۷ و ۳۸ سوره ص را ذکر کرده است؛ ﴿وَالشَّيَاطِينُ كُلٌّ بَنَاءٌ وَغَوَاصٍ وَآخِرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ﴾.

شادروان که همان قالیچه سلیمان است نیز در این بیت دارای معنای رمزی و استعاره از عالم روحانی و الهی است (دزفولیان، ۱۳۸۱: ۳۰۶).

در جدول (۱) شیوه پرداختن مترجمان به معانی رمزی کلمات موجود در ابیات فوق‌الذکر آمده است.

جدول ۱. نحوه عملکرد مترجمان در تلمیحات رمزی سلیمان(ع)، هدهد، دیو، شادروان

مترجم	سلیمان علیه‌السلام	هدهد	دیو (شیطان)	شادروان
ناجی القیسی	ذکر معنای رمزی در پانویس	ذکر معنای رمزی در پانویس	ذکر معنای رمزی در پانویس	تغییر حداقل
بدیع جمعه	تقلیل به معنی	تغییر حداقل	تغییر حداقل	تغییر حداقل
عباس زلیخه	تغییر حداقل	تغییر حداقل	تغییر حداقل	تغییر حداقل

۷-۲. خطاب با موسیچه

خه خه ای موسیچه موسی صفت خیز و موسیقار زن در معرفت (عطار، ۱۳۸۹: ۶۳۲)

همچو موسی دیده‌ای آتش ز دور لاجرم موسیچه‌ای بر کوه طور (همان: ۶۳۳)

بَخِ بَخِ! أَيُّهَا الْعَصْفُورُ الْمَوْسَوِيُّ الصِّفَّةُ إِنْهَضْ وَ اعْزِفْ وَ ابْعَثِ الْأَنْغَامَ فِي الْمَعْرِفَةِ (قیسی، ۱۹۶۷: ۷۲۵)

لَقَدْ رَأَيْتَ كَمَوْسَى لِلنَّارِ مِنْ بَعِيدٍ فَلَا جَرَمَ أَنَّكَ عَصْفُورٌ عَلَى الشَّجَرَةِ (همان)

مرحبا بك أَيُّهَا النَّهْسُ، يَا شَبِيهًا بِمَوْسَى فِي الصِّفَّةِ، إِنْهَضْ وَ اشدُّ بِالْحَانِكِ فِي عَالَمِ الْمَعْرِفَةِ (جمعه، ۲۰۰۲: ۱۸۰)

إِنَّكَ رَأَيْتَ النَّارَ مِنْ بَعِيدٍ كَمَا رَأَاهَا مَوْسَى، فَلَا جَرَمَ أَنْ يَكُونَ النَّهْسُ فَوْقَ جَبَلِ الطُّورِ (همان)

أَحْسَنْتَ مِنْ طُوبَى مُوسَى الصَّفَةِ قُمْ وَاعْزِفِ لِلْمُوسِيقَا فِي الْمَعْرِفَةِ
(زلیخه، ۲۰۲۱: ۷۶)

مثل موسی رأیت النارَ من بعید لاجرم أنتَ موسوی علی جبل الطور
(همان)

زندگی و معجزات موسی (ع) بازتاب گسترده‌ای در شعر عطار دارد. آنچه در ابیات فوق آمده اشاره‌ای است به رسالت حضرت موسی (ع) و ملاقات و گفت‌وگوی او با خدای متعال. موسی جذب آتش حق شد و در صحرای سینا از درخت آواز «إِنِّي أَنَا اللَّهُ» شنید. پس موسی «آنچنان دلی صاف و پاک داشته است که جایگاه حق شده است» (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳: ۳۳۹).

«در این ابیات غرض از موسی مرد کامل است که دارای صفات کامله الهی است و از این جهت می‌تواند با زبان دل و جان با خدای تعالی سخن بگوید» (گوهرین، ۱۳۸۹: ۲۹۹). درباره‌ی دلیل اینکه چرا عطار موسیچه یا همان گنجشک را در این بیت در کنار نام موسی آورده و تلمیح به چه داستانی دارد، گفته شده است: «ذکر گنجشک همراه با موسی به این خاطر است که در تورات آمده است که گنجشک با صدایش موسی (ع) را به درخت توحید راهنمایی کرد» (گوهرین، ۱۳۶۹: ۱۴ به نقل از تورات) و چون موسی رمز انسان کامل که مظهر عشق، پارسایی و مبارزه با فرعون و کفار است (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۲۹۷۹)، مظهر تجلی حق شد، توانست آواز «إِنِّي أَنَا الْحَقُّ» را بشنود، اما گنجشک چون مثل موسی دلی پاک و صاف نداشت، نتوانست مظهر عشق الهی شود و «کسی که در طلب موسی و آتش موسی است باید ضمیر خود را صافی کند و آن را از شراب عشق پر نماید و گرنه موسیچه وار باید آه کند و شور درون را پنهان کند» (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳: ۳۴۰). البته در شرح این بیت برخی عقیده دارند که عطار، آیه میقات را به اشتباه به جای آیه ملاقات اول موسی با خدا در نظر گرفته است (گوهرین، ۱۳۸۹: ۳۰۰). با مراجعه به قرآن صدق این ادعا هم ثابت می‌شود؛ زیرا آیه ملاقات همان آیات «إِنِّي أَنَا اللَّهُ» است ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ

إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي^۱ و آیه میقات، آیه «لن ترانی» است ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي^۲﴾. به هر حال، کلمات این بیت دارای معانی رمزی متعددی است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

در این ابیات علاوه بر معنای رمزی «فرعون» که شرح آن خواهد آمد، معانی رمزی دیگری نیز وجود دارد؛ از جمله می‌توان به «طور» اشاره کرد و آن را نمادی از دلایل و اماراتی دانست که سالک را به طور حقیقت و قاف معنی راهبری می‌کند و طور را هم معراج روحانی در نظر گرفت که سالک چون به قله آن رسد حجاب‌ها از پیشش برداشته می‌شود و حقیقت چهره خود را به او می‌نمایاند (گوهرین، ۱۳۸۹: ۳۰۱).

قیسی در ترجمه خود به دلیل همراهی موسیچه و موسی اشاره کرده و هم به تلمیح قرانی موجود در این بیت. وی آیه ۱۴۳ سوره اعراف را در پاورقی گنجانده و نیز معنی رمزی موسی را هم یادآوری کرده است. «موسی رمز انسان کامل است که دارای صفات الهی است» (همان). این در حالی است که قیسی به کوه طور اصلاً اشاره‌ای نداشته است؛ بنابراین، معنای رمزی آن را هم ذکر نکرده است. . جمعه در پاورقی به این مقدار کفایت کرده است که «این پرنده در متن فارسی به صورت موسیچه آمده است تا بین او و موسی همانندی ایجاد کند و این پرنده شبیه فاخته است» (جمعه: ۱۸۰) و از اینکه این بیت یادآور چه آیه و یا داستانی است، سخنی نگفته است.

هم ز فرعون بهیمی دور شو هم به میقات آی و مرغ طور شو
(عطار، ۱۳۸۹: ۶۳۴)

فرعون از نظر ابن عربی، نفس اماره‌ای است که طلب بلندی کرد و در زمین طغیان نمود (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۵۸۲). از فرعون به نفس و هواهای نفسانی و مظهر منی و نفس پرستی و خویش‌بینی یاد کرده‌اند و آن را با عناوین فرعون بهیمی، فرعون منی، فرعون نفس، فرعون هستی و فرعونان هواهای نفسانی و خواسته‌های دنیایی نام می‌برند

۱. سوره طه، آیه ۱۴

۲. سوره اعراف، آیه ۱۴۳

(صارمی، ۱۳۸۹: ۲۸۹). به طور کلی از فرعون به دو شکل یاد شده است: نفس و آرزوها و هواهای نفسانی و تعلق‌های دنیایی، مظهر منی و نفس‌پرستی و خویش‌بینی. فرعون در آثار عطار بیشتر رمزی از نفس‌آماره و سرکش است که با کشتن آن به مرحله تجلی خواهد رسید (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳: ۳۴۱). غرض از فرعون بهیمی نفس‌آماره است که راه سالکان حقیقت را می‌زند و نمی‌گذارد چشم دلشان به جمال حقیقت روشن شود (گوهرین، ۱۳۸۹: ۲۹۹).

فابتعد عن فرعون البهیمی و جی، ایضاً علی حسب المیقات و کن خیر الطیور
(قیسی، ۱۹۶۷: ۷۲۶)

ولتبتعد أیها الطائر عن شرفة فرعون و فی الميعاد أقبل
(جمعه، ۲۰۰۲: ۱۸۰)

لِبتعد أيضاً عن فرعون للبهیمی و تعال للمیقات و صر طائر للطور
(زلیخه، ۲۰۲۱: ۷۷)

در ترجمه این بیت، قیسی به آیه ۲۹ و ۳۰ سوره قصص اشاره دارد و این آیات را نیز در پاورقی ذکر کرده است و علاوه بر آن به معنای رمزی فرعون اشراف داشته و به صورت خلاصه اینگونه بیان می‌کند: فرعون رمز النفس الحيوانية الأمارة (همان). اما دو مترجم دیگر فقط به ترجمه اکتفا کرده‌اند؛ این در حالی است که اگر معنای رمزی فرعون در متن مقصد روشن نگردد، بسیاری از زیبایی‌های معنایی و عرفانی این بیت ناگفته خواهد ماند و حق مطلب درباره‌اش ایفا نخواهد شد.

در جدول (۲) ذیل شیوه پرداختن مترجمان به معانی رمزی کلمات موجود در ابیات فوق‌الذکر آمده است.

جدول ۲. نحوه عملکرد مترجمان در معانی تلمیحات رمزی موسی(ع)، کوه طور و فرعون

مترجم	موسی علیه السلام	کوه طور	فرعون
ناجی	ذکر معنای رمزی در	حذف معنای رمزی	ذکر معنای رمزی در
القیسی	پانویس	تلمیح	پانویس
بدیع جمعه	تغییر حداقل	تغییر حداقل	تغییر حداقل
عباس زلیخه	تغییر حداقل	تغییر حداقل	تغییر حداقل

۷-۳. خطاب با طوطی

مرحبا ای طوطی طوبی نشین پوششت حله است و طوقت آتشین
(عطار، ۱۳۸۹: ۶۳۷)

طوق آتش از برای دوزخیست حله از بهر بهشتی و سخی است
(همان: ۶۳۸)

مرحباً أيتها البغاءُ الشاويةُ في (الطوبى) المُرْتَدِيَّةُ الحَلَّةُ، النارِيَّةُ الطوقُ
إِنَّ طَوْقَ النَّارِ لِأَهْلِ النَّارِ وَ إِنَّ لِلْحَلَّةِ لِأَهْلِ النَّارِ وَلِلْأَسْخِيَاءِ
(قیسی، ۱۹۶۷: ۷۲۷)

لَقَدْ رَأَيْتَ كَمُوسَى لِلنَّارِ مِنْ بَعِيدٍ فَلَا جَرَمَ أَنَّكَ عَصْفُورٌ عَلَى الشَّجَرَةِ
(همان)

مرحباً بِكَ أيتها البغاءُ الواقفةُ على طوبى و أنتَ ترتدينَ حَلَّةً انيقةً و طوقاً نارياً أما طوقُ
النَّارِ فَمِنْ أَجْلِ سَكْنَى جَهَنَّمَ وَلَكِنَّ الحَلَّةَ فَمِنْ أَجْلِ سَكْنَى الجَنَّةِ و السَّخَى
(جمعه، ۲۰۰۲: ۱۸۱)

مرحباً أيها الطوطى الجالسُ على طوبى المَكْسُو حَلَّةً طَوْقاً مِنَ النَّارِ

طوق النار من أجل الجهنمی للحلّة من أجل للفریوسی و السخیّ
(زلیخه، ۲۰۲۱: ۷۷)

مثل موسی رأیت النار من بعید لاجرم أنت موسوی علی جبل الطور
(همان)

از آنجا که طوطی، پرنده‌ای سبز رنگ است، عطار او را برگزیده و ملبس به دو پوشش کرده است؛ یکی حلّه بهشتی که سبز رنگ است و مخصوص اهل بهشت؛ همان گونه که در قرآن کریم آمده است: ﴿وَلَبَسُوا ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾^۱ و پوشش دیگر طوقی از آتش که یادآور اهل جهنم است. حلّه در اینجا استعاره است از بُعد معنوی و روحانی سالک و طوق آتشین استعاره از بعد مادی و نفسانی سالک است (دزفولیان، ۱۳۸۱: ۳۰۸). پس معنای رمزی و نمادین این ابیات اشاره به این مطلب دارد که در وجود طوطی که خود نمادی از انسان است، دو نفس اماره و مطمئن وجود دارد که اگر انسان، نفس اماره را بکشد، آن طوق آتشین را از گردن درآورده و زین پس، چون ابراهیم خلیل شایسته پوشیدن جامه بهشتی سبز رنگ و جایگاه او همان درخت طوبی می‌شود. از این رو، برای طوطی دو پوشش در نظر گرفته که نبرد دو نفس را با هم به نمایش بگذارد و با پیروزی نفس مطمئن بر نفس اماره، انسان به جایگاه اصلی نائل شود. هیچ یک از سه ترجمه به معانی رمزی و نمادین طوطی و لباس‌ها اشاره‌ای نکرده‌اند.

چون خلیل آن کس که از نمرود رست خوش تواند کرد در آتش نشست
(عطار، ۱۳۸۹: ۶۳۹)

سر ببر نمرود را همچون قلم چون خلیل الله در آتش نه قدم
(همان: ۶۴۰)

این ابیات همگی تلمیح به داستان در آتش افکنده شدن حضرت ابراهیم (ع) توسط نمرود دارد. «در زندگی تمام پیامبران و بزرگان، قوه شر وجود دارد؛ یکجا به صورت نمرود و یکجا به صورت فرعون آشکار می‌شود. نمرود در حقیقت قوه شر است در مقابل خیر و ظلمت و در مقابل نور و ابراهیم مظهر پاکبختگی است در برابر حق و نهایت تسلیم و رضا» (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳: ۳۱۰ و ۳۱۲). خلیل کنایه است از ولی و مرد کامل که دارای صفت خلّت خلیل است و از آتش نفس و لهیب آن به علت ریاضت و تزکیه رسته است (گوهرین، ۱۳۸۹: ۳۰۲). هدف شیخ عطار از تلمیح به این داستان، معانی رمزی آن و دعوت به مبارزه با نفس نمرود است. نمرود کنایه است از عناد و لجاج نفس بیدادگر که هر دم شعله‌ای در جان می‌افروزد و آدمی را از رسیدن به شاهراه حقیقت باز می‌دارد که صوفیان از مجموع آنها به نفس اماره تعبیر می‌کنند (همان). در فرهنگ عرفانی نیز همین معنا درباره نمرود گفته شده است. نمرود دارای دو معنای رمزی است: ۱- مظهر حرص و آز، خشم و شهوت، تکبر و قدرت و ۲- نفس است که هر که از آن خلاصی یابد، او را از آتش باک نیست (صارمی، ۱۳۸۹: ۵۱۹).

إِنَّ ذَلِكَ الشَّخْصَ الَّذِي نَجَا كَالْخَلِيلِ مِنَ النَّمْرُودِ يَسْتَطِيعُ الْجُلُوسَ عَلَى النَّارِ سَعِيداً
فَاضْرِبْ رَأْسَ النَّمْرُودِ كَالْقَلَمِ وَضَعَ الْقَدَمَ عَلَى النَّارِ كَخَلِيلِ اللَّهِ
(قیسی، ۱۹۶۷: ۷۲۷)

وَمَنْ يَشْبِهْ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلَ فِي نَجَاتِهِ مِنَ النَّمْرُودِ، فَإِنَّهُ يَسْتَطِيعُ الْجُلُوسَ فِي مَسَرَّةٍ عَلَى النَّارِ
كَخَلِيلِ اللَّهِ وَ لِتَضْرِبَ رَأْسَ النَّمْرُودِ كَمَا تَفْعَلِينَ بِالْقَلَمِ وَ ضَعِي قَدَمَكَ فِي النَّارِ كَخَلِيلِ اللَّهِ
(جمعه، ۲۰۰۲: ۱۸۱)

الشَّخْصُ الَّذِي تَحَرَّرَ مِنَ نَمْرُودِ كَالْخَلِيلِ يَقْدَرُ يَجْلِسُ الْمَجْلِسَ حَسَناً عَلَى النَّارِ
إِضْرَبْ رَأْسَ نَمْرُودَ مِثْلَ الْقَلَمِ مِثْلَ خَلِيلِ اللَّهِ ضَعْ فِي النَّارِ الْقَدَمَ
(زلیخه، ۲۰۲۱: ۷۷)

قیسی به معنای رمزی ابراهیم و نمرود توجه داشته است؛ «نمرود رمز دشمنی نفس و ظلم و لجاجت است» (قیسی: ۷۲۷)؛ این در حالی است که دو مترجم دیگر فقط به ترجمه ابیات پرداختند و تلمیحات و معانی رمزی آن را رها کرده‌اند. در جدول (۳) شیوه پرداختن مترجمان به معانی رمزی کلمات موجود در ابیات فوق‌الذکر آمده است.

جدول ۳. نحوه ترجمه معانی رمزی تلمیحات ابراهیم(ع)، حله بهشتی، طوق آتشین و نمرود توسط مترجمان

مترجم	ابراهیم خلیل علیه‌السلام	حله بهشتی	طوق آتشین	نمرود
ناجی القیسی	ذکر معنای رمزی در پانویس	حذف معنای رمزی	حذف معنای رمزی	ذکر معنای رمزی در پانویس
بدیع جمعه	تغییر حداقل	تغییر حداقل	حذف معنای رمزی	تغییر حداقل
عباس زلیخه	تغییر حداقل	تغییر حداقل	حذف معنای رمزی	تغییر حداقل

۷-۴. خطاب با کبک

کوه خود از هم گداز از فاقه تا برون آید ز کویت ناقه‌ای
(عطار، ۱۳۸۹: ۶۴۴)

چون مسلم ناقه‌ای یابی جوان جوی شیر و انگبین بینی روان
(همان: ۶۴۵)

ناقه میران گر مصالح بایدت خود به استقبال صالح آیدت
(همان: ۶۴۶)

این ابیات اشاره به داستان صالح پیامبر و هدایتگری او در بین قومش است که جز عده‌ای سخنان او را باور نکردند و از او خواستند تا دعا کند تا از کوه ناقه‌ای حامله بیرون

بیاید و چون به دعای صالح چنین شد، صالح به ایشان فرمود که این ناقه را آزار نرسانید که تا وقتی این ناقه در بین شماست، عذاب الهی نازل نمی‌شود، اما ایشان سرپیچی کردند و ناقه را کشتند و بعد از آن به عذاب الهی دچار شدند.

در اینجا نیز عطار چون قسمت‌های دیگر، از ماجرای داستان حضرت صالح استفاده می‌کند و به صورت غیرمستقیم به نصیحت مردم می‌پردازد. او به مردم اندرز می‌دهد که با فقر، کوه وجود خویشتن را بشکافند؛ یعنی نفس خویش را سرکوب کنند تا به سرچشمه‌ای از حقیقت دست یابند، وقتی که چنین کردند آنگاه به مرحله‌ای از تکامل روحی و فقر خواهند رسید که صالح پیامبر به پیشباز آن‌ها خواهد آمد. (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳: ۳۹۳). علاوه بر کوه که در اینجا نماد نفس است، ناقه نیز نماد روح پاک و مجرد است که در نتیجه رام کردن نفس سرکش و ریاضت کشیدن، متولد شده است. «کوه مظهر و رمز نفس سخت جان است که با قهر و ریاضت آن، می‌توان آن را به نفس مطمئنه بدل کرد تا از آن (ناقه صالح) -روح پاک و مجرد- ساخته می‌شود (همان) اگر با مهار کردن انانیت به جان و نورپاک الهی دست پیدا کنی از «جوی شیر و انگبین که کنایه از لذت وصال معبود و موفقیت است»، برخوردار خواهی شد (دزفولیان، ۱۳۸۱: ۳۱۰).

أَذْبِ جَبَلِكْ، بَعْضُهُ فِي بَعْضِهِ مِنْ فَقْرٍ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْهُ نَاقَةٌ
فَإِذَا أَصْبَحَ مُسْلِمًا لَنْكَ تَجِدُ نَاقَةً فَتِيَةً فَسَتَجِدُ سَوْلَقِي لِلْبَيْنِ وَالْعَسَلِ جَارِيَةً
(قیسی، ۱۹۶۷: ۷۲۸)

أَذْبِي الْجَبَلَ مِمَّا بَكَ مِنْ فَاقَةٍ، حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ بَيْنِ شَعَابِ جَبَلِكْ نَاقَةً وَ عِنْدَمَا تَجْدِينَ قُلُوصًا سَتَجْدِينَ نَهْرًا جَارِيًا مِنَ اللَّبَنِ وَالْعَسَلِ

(جمعه، ۲۰۰۲: ۱۸۱)

جَبَلٌ لِلنَّفْسِ اجْعَلْ دَكَاً مِنَ الْفَاقَةِ حَتَّى مِنْ جَبَلِكَ تَخْرُجَ النَّاقَةُ
مُسْلِمًا تَجِدُ النَّاقَةَ الْبَكْرَةَ نَهْرَ اللَّبَنِ وَالْعَسَلِ تَرَى جَارِيًا
(زلیخه، ۲۰۲۱: ۷۸)

جمعه درباره این بیت در پاورقی می‌گوید: «اشاره به ناقه صالح علیه‌السلام» بدون اینکه به هیچ یک از معانی رمزی موجود در این بیت که شرح آن آمد، اشاره‌ای کند. قیسی نیز چون در تحمیدیه این منظومه به ماجرای ناقه صالح و آیه مربوط به آن پرداخته است در پاورقی فقط ذکر می‌کند که این ابیات به ماجرای ناقه صالح اشاره دارد که قبلاً ذکرش گذشت (قیسی، ۱۹۶۹: ۷۲۸)؛ این در حالی است که نه در اینجا و نه در تحمیدیه به معنی رمزی کوه، ناقه، شیر و انگبین پرداخته است. زلیخه نیز تنها به ترجمه تحت‌اللفظی پرداخته است.

در جدول (۴) شیوه پرداختن مترجمان به معانی رمزی کلمات موجود در ابیات فوق‌الذکر آمده است.

جدول ۴. نحوه عملکرد مترجمان در معانی رمزی تلمیحات حضرت صالح (ع)، کوه، ناقه و شیر و انگبین

مترجم	حضرت صالح علیه‌السلام	کوه	ناقه	شیر و انگبین
ناجی القیسی	ذکر معنای رمزی در پانویس	تغییر حداقل	حذف معنای رمزی	حذف معنای رمزی
بدیع جمعه	حذف معنای رمزی	تغییر حداقل	حذف معنای رمزی	تغییر حداقل
عباس زلیخه	حذف معنای رمزی	تقلیل به معنی	حذف معنای رمزی	تغییر حداقل

۷-۵. خطاب با باز

عقل مادرزاد کن با دل بدل تا یکی بینی ابد را بازل
(عطار، ۱۳۸۹: ۶۴۹)

چارچوب طبع بشکن مردوار در درون غار وحدت کن قرار
(همان: ۶۵۰)

چون به غار اندر قرار آید ترا صدر عالم یار غار آید ترا
(همان: ۶۵۱)

فإذا استقرّ بك القرار في الغار صار سيّد العالم صاحباً لك فيه
(قیسی، ۱۹۶۷: ۷۲۸)

وإن يقر داخل الغار قرارك فسيكون محمد صدر العالم رفيق غارك
(جمعه، ۲۰۰۲: ۱۸۱)

حين في الغار يجيء لك القرار يجيئك صدرُ للعالم صديق للغار
(زلیخه، ۲۰۲۱: ۷۸)

منظور از عبارت تا یکی بینی ابد را با ازل اشاره به این موضوع دارد که «صوفیه معتقدند عاشق واقعی کسی است که برای رسیدن به حق و حقیقت و وصال معشوق، باید نه تنها نفس و شهوات نفسانی، دنیا و مظاهر مادی را رها کند، بلکه حتی باید زمان را نیز فراموش کند و از زمان نیز بی‌نیاز گردد؛ چون توجه کردن به زمان نیز به نوبه خود حجابی است بین او و حق تعالی» (دزفولیان، ۱۳۸۱: ۳۱۰). هیچ کدام از سه مترجم به معنای رمزی این بیت که یادآور یکی از عقاید صوفیه است پرداخته است. قطعاً توجه به معنای عرفانی این بیت باعث ایجاد حس خوشایند و لذت بخشی در خواننده می‌شود.
در جدول (۵) شیوه پرداختن مترجمان به معنای رمزی تلمیح این مصرع آمده است.

جدول ۵. معانی رمزی تلمیح به مصرع تا یکی بینی ابد را با ازل

مترجم	تا یکی بینی ابد را با ازل
ناجی القیسی	حذف معنای رمزی
بدیع جمعه	حذف معنای رمزی
عباس زلیخه	حذف معنای رمزی

۶-۷. خطاب با درّاج

خه خه ای درّاج معراج الست دیده بر فرق بلی تاج الست
(عطار، ۱۳۸۹: ۶۵۲)

چون الست عشق بشنودی بجان از بلی نفس بیزاری ستان
(همان: ۶۵۳)

چون بلی نفس گرداب بلاست کی شود کار تو بی گرداب راست
(همان: ۶۵۴)

بیخ‌بخ! اُها الدراج، یا معراج «الست؟» یا مَنْ رَأَى تاج «الست» علی فرق «بلی»
و إذ سمعتُ «الست» للعشق بالروح انفر من «بلی» النفس
(قیسی، ۱۹۶۷: ۷۲۹)

مرحبا بک یا دراج معراج الست، یا مَنْ رَأَى علی مفرق بلی تاج الست، هل سمعتَ عشقاً
بالروح مثل الست؟ فأمسک علیک نفس الملل من بلی
(جمعه، ۲۰۰۲: ۱۸۱)

مرحباً أی درّاج معراج "الست" علی فرق بلی رأیت تاج الست
إذ عشق الست سمعت بالروح، خُذ من خُذ من "بلی" نفس الإفتقار
(زلیخه، ۲۰۲۱: ۷۸-۷۹)

تلمیح موجود در این ابیات، اشاره به پیمان روز الست است که برگرفته از آیه ۱۷۲
سوره اعراف است؛ ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ
أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾. صوفیه این آیه را این چنین تعبیر می‌کند: «خداوند فرمود ای آدم
آیا می‌پذیری که همیشه عاشق من باشی؟ آدم گفت آری» (دزفولیان، ۱۳۸۱: ۳۱۱). قیسی

در پاورقی به این آیه اشاره کرده و گفته است غرض از «الست و بلی» همان فطرت توحیدی است که بشر بر آن متولد شده است (گوهرین، ۱۳۶۹: ۴). علاوه بر این، قیسی در ترجمه خود، کلمات الست و بلی را در داخل گیومه قرار داده است تا به عنوان یکی از روش‌های ترجمه تلمیحات لپیها لم، مورد دقت قرار گیرد و در پاورقی به این آیات نیز اشاره کرده است. جمعه نیز در پاورقی به آیه ۷۲ سورة اعراف اشاره می‌کند بدون اینکه خود آیه را ذکر کند. زلیخه نیز با قرار دادن واژه‌های «الست و بلی» داخل گیومه به خاص بودن این اسامی اشاره دارد بدون اینکه بخواهد توضیحی درباره آنها در پاورقی یا در متن بیاورد. در جدول (۶) شیوه پرداختن مترجمان به معانی رمزی کلمات موجود در ابیات فوق‌الذکر آمده است.

جدول ۶. نحوه عملکرد مترجمان در معانی رمزی تلمیحات الست و بلی

مترجم	الست و بلی
ناجی القیسی	ذکر معنای رمزی در پانویس
بدیع جمعه	تغییر حداقل
عباس زلیخه	تغییر حداقل + راهنمای فراتلمیحی

نفس را همچون خر عیسی بسوز پس چو عیسی جان به جانان برفروز
(عطار، ۱۳۸۹: ۶۴۴)

خر بسوز و مرغ جان را کارساز تا خوش‌ت روح‌الله آید پیشواز
(همان: ۶۴۵)

فاحرق النفس کحمار عیسی، شم کن روحاً، مثل عیسی و اُضیء للروح
أحرق الحمار و أعد طیر الروح حتی تستقبلک روح الله بلطف
(قیسی، ۱۹۶۷: ۷۲۹)

فاحرق النفسَ كَحمار عيسى، ثم أضيء روحك بحبيبك تشبيها بعيسى واحرق الحمار و
أسلم أمرک لطائر الروح، حتی تُوافیک روحُ الله
(جمعه، ۲۰۰۲: ۱۸۲-۱۸۱)

إحرق للنفسَ مثلَ حمار عيسى و صر روحاً مثلَ عيسى و أضيء الروح
إحرق الحمار و أعد الوسيلة لطائر الروح، حتی یجیی إلیک روحُ الإله حسناً مُجدداً
(زلیخه، ۲۰۲۱: ۷۹)

تلمیح دیگر این بخش خر عیسی است. عیسی خری داشت که برای سیاحت بدان سوار می‌شد. از نظر مسلمانان، خر عیسی برای ترسایان بسیار مقدس بوده است (شمیسا، ۱۳۷۵: ۴۲۹) که این خر در نظر صوفیان، اشاره به نفس لوّامه دارد که باید بر آن سوار شد و آن را رام خود کرد. «صوفیان اغلب آن را کنایه آورده‌اند از نفس سرکش و نفس اماره بالسوء» (گوهرین، ۱۳۷۹: ۳۰۳). چون عیسی بر خر سوار است پس توانسته نفس خویش را مهار کند و آن را مسخر خویش سازد. اگر خر را نماد نفس بدانیم شاید بتوانیم بر خر نشستن حضرت عیسی و پیامبر اکرم (ص) و بسیاری از امامان و اولیا معنی دیگری به دست دهیم و آن اینکه این بزرگان بر خر نفس اماره خود مهار زده بر آن سوار بودند (مروارید، ۱۳۹۳: ۱۶۹). مقصود از خر در نظر عطار «نفس» است؛ وقتی تو از شر این نفس راحت شدی چون عیسی لایق رفتن به آسمان‌ها خواهی بود (اشرف‌زاده، ۱۳۷۹: ۳۶۱). در بین مترجمان فقط قیسی به معنای نمادین خر عیسی اشاره کرده است. او به نقل از فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی آورده است که خر عیسی اصطلاحاً رمز نفس اماره سرکش است (قیسی: ۱۹۶۹: ۷۲۹). زلیخه فقط به معنای تحت‌اللفظی و جمعه نیز فقط به مفهوم ابیات اشاره کرده است؛ یعنی از روش تقلیل به معنی سود برده و توضیحی نه درباره تلمیح و نه معانی نمادین موجود در تلمیح داده است.

در جدول (۷) شیوه پرداختن مترجمان به معانی رمزی کلمات موجود در ابیات فوق‌الذکر آمده است.

جدول ۷. نحوه عملکرد مترجمان در معانی رمزی ترکیب خر عیسی

خر عیسی	مترجم
ذکر معنای رمزی در پانویس	ناجی القیسی
تقلیل به معنی	بدیع جمعه
حذف معنای رمزی	عباس زلیخه

۷-۷. خطاب با عندلیب

چند پیوندی زره بر نفس شوم همچو داوود آهن خود کن چو موم
(عطار، ۱۳۸۹: ۶۶۰)

گر شود این آهن‌ت چون موم نرم تو شوی در عشق چون داوود نرم
(همان: ۶۶۱)

عطار درباره حضرت داود به دو مسئله اشاره دارد: ۱- صوت داودی و ۲- موم شدن آهن در دست او که عطار موم شدن آهن را کنایه از مسخر شدن نفس به دست او می‌داند و آن را عارفانه در نظر گرفته است و آهن زره را رمزی از نفس مقاوم و سرکش گرفته است که باید با آتش شوق و ریاضت نرم گردد (اشرف‌زاده، ۱۳۷۹: ۳۷۴). در ترجمه دو بیت آخر این بند که دارای معنای رمزی است هیچ یک از مترجمان به معنای رمزی آهن (نفس) موم کردن آن (مسخر کردنش) اشاره‌ای نکردند.

إلى كم تعقد الدرع على النفس المشؤومة فاجعل الحديد كالشمع مثل داود
فإذا صارَ حديدك هذا لينا كالشمع فتصيرُ أنتَ حامياً بالعشق كداود
(قیسی، ۱۹۶۷: ۷۳۰)

مأکثرَ تضرَّعتْ ضد النفسِ الشريرة! ولتجعل -كما فعل داود- نفسک الفولاذية كالشمع لينة.
فإن تصبح هذه النفس الفولاذية لينة كالشمع فإنَّک ستنعمُ مثل داوود بالعشق
(جمعه، ۲۰۰۲: ۱۸۲)

کم ارتباطک من الطريقِ بنفسِ الشُّومِ و اجعل حديدک هذا کالشَّمعِ مثل داوود
 إن صارَ حديدک هذا کالشَّمعِ لَيناً تصِرَ فی العشقِ مثلَ داوودَ حاراً
 (زلیخه، ۲۰۲۱: ۷۹)

جمعه در این بیت با توجه به ترجمه‌ای که در ترکیب وصفی نفس فولادی انجام داده است، کاملاً متوجه مفهوم عرفانی بیت و معانی رمزی آن شده است. قیسی در اینجا به ترجمه تحت‌اللفظی پرداخته و در ترجمه خود، بین مصرع اول و دوم پیوندی برقرار نکرده و در پاورقی نیز به معنای رمزی کلمات اشاره‌ای نکرده است. او فقط آیه ۱۰ سوره سبأ را در پاورقی ذکر کرده است ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلاً يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالنَّارُ لَهُ الْحَدِيدُ﴾. همچنین در بیت بعد توضیحی نمی‌دهد که منظور از اینکه آهنت نرم شد، این است که زمانی که نفس سرکش خود را چون موم نرم کردی و بر آن مهار زدی. زلیخه نیز فقط به ترجمه تحت‌اللفظی بسنده کرده است. توجه نکردن به این مطالب در ترجمه به زبان مقصد، باعث ابهام در معنای عرفانی و زیبای کلام عطار می‌شود.

در جدول (۸) شیوه پرداختن مترجمان به معانی رمزی کلمات موجود در ابیات فوق‌الذکر آمده است.

جدول ۸. نحوه عملکرد مترجمان در معانی رمزی تلمیحات آهن و نرم کردن آن

مترجم	آهن	نرم کردن آهن
ناجی القیسی	حذف معنای رمزی	تغییر حداقل
بدیع جمعه	حذف معنای رمزی	تغییر حداقل
عباس زلیخه	حذف معنای رمزی	تغییر حداقل

۷-۸. خطاب با طاووس

خه خه ای طاووسِ باغِ هشت در سوختی از زخمِ مارِ هفت سر
 (عطار، ۱۳۸۹: ۶۶۲)

صحبت این مار در خونت فکند از بهشت عدن بیرون فکند
(همان: ۶۲۳)

برگرفت سدره و طوبی ز راه کردت از سدّ طبیعت دل سیاه
(همان: ۶۲۴)

تا نگردانی هلاک این مار را کی شوی شایسته این اسرار را
(همان: ۶۲۵)

گر خلاصی باشدت زین مار زشت آدمت با خویش گیرد در بهشت
(همان: ۶۲۶)

این داستان به افسانه رانده شدن حضرت آدم علیه السلام به وسیله شیطان و معاونین او؛ یعنی طاووس و مار اشاره دارد که شرحش طولانی است (گوهرین، ۱۳۸۹: ۳۰۴). طاووس، از جمع مرغان انتخاب شده تا بتواند معنای نمادین را به زیبایی به نمایش بگذارد؛ در واقع فریفته شدن طاووس توسط مار، یادآور وسوسه های نفس اماره است که باعث تباعد طاووس و زشت شدن پای او شد. نفس نیز مار است؛ زیرا خوش خط و خال است و با این ظاهر و زیبایش، انسان را فریب می دهد، اما در یک لحظه او را نابود می کند (مروارید، ۱۳۹۳: ۱۶۴). در واقع عطار، لایق بهشت شدن را برای طاووس که نماینده نوع بشر است، زمانی می داند که وی این نفس چون مار را از خود دور کند و به این وسیله بتواند در کنار حضرت آدم علیه السلام قرار گیرد. «مار نفس اماره است که دمدمه های او باعث شد که آدم از بهشت رانده شود و تا آدمی او را هلاک نسازد، شایسته اسرار نمی شود» (صارمی، ۱۳۸۹: ۳۹۷). «سدره و طوبی نیز در اینجا استعاره از عالم روحانی و الهی هستند» (دزفولیان، ۱۳۸۱: ۳۱۳).

فما لم تهلك هذه الأفعى، أنى لك أن تكون لائقاً لهذه الأسرار؟
فأين يكن لك خلاص من هذه الأفعى القبيحة يأخذك آدم مع الخواص إلى الجنة
(قيسی، ۱۹۶۷: ۷۳۱)

فإن لا تهلك الأفعى فكيف تصيرُ جديراً بهذه الأسرار؟ وإن تم لك الخلاص من هذه الأفعى
الشريرة، فسيأخذك آدم معه إلى الجنة
(جمعه، ۲۰۰۲: ۱۸۲)

ما لم تجعل هذه الحية هلاكاً و متى تصيرلائقاً بهذه الأسرار
إذا التزمت الخلاص من هذه الأفعى القبيحة يأخذك آدم مع الخاصة في الجنة
(زلیخه، ۲۰۲۱: ۸۰)

هرچند هر سه مترجم به معنای تلمیح‌آمیز این داستان اشراف داشته‌اند، اما به معنای
رمزی مار که نفس اماره است و طاووس که نماینده آدمی و در واقع سالک راه است،
حتی در پاورقی هم اشاره‌ای نکرده‌اند. در پاورقی نیز فقط قیسی به ماجرای رانده شدن
حضرت آدم با همکاری شیطان و مار و طاووس اشاره کرده است (قیسی، ۱۹۶۹: ۷۳۰)
در جدول (۹) شیوه پرداختن مترجمان به معانی رمزی کلمات موجود در ابیات
فوق‌الذکر آمده است.

جدول ۹. نحوه عملکرد مترجمان در معانی رمزی کلمات طاووس و مار

مترجم	طاووس	مار
ناجی القیسی	حذف معنای رمزی	حذف معنای رمزی
بدیع جمعه	حذف معنای رمزی	حذف معنای رمزی
عباس زلیخه	حذف معنای رمزی	حذف معنای رمزی

۷-۹. خطاب با تذرو (قرقاول)

در میان چاه ظلمت مانده‌ای مبتلای حبس و تهمت مانده‌ای
(عطار، ۱۳۸۹: ۶۶۸)

خویش را زین چاه ظلمانی برار سر ز اوج عرش رحمانی برار
(همان: ۶۶۹)

همچو یوسف بگذر از زندان و چاه تا شوی در مصر عزت پادشاه
(همان: ۶۷۰)

گر چنین ملکی مسلم بایدت یوسف صدیق همدم بایدت
(همان: ۶۷۱)

این قسمت از ابیات منطق‌الطیر به داستان حضرت یوسف علیه‌السلام و در چاه افکنده شدن او اشاره دارد و استفاده از کلمات زندان و چاه دارای معانی رمزی است. دلبستگی به دنیا فرو غلطیدن در لذات این دنیا در نگاه عطار، فرو رفتن در زندان است و افتادن آدمی در گناهان او را چاه تهمت‌ها و گرفتاری‌ها قرار می‌دهد. بنابراین، چاه و زندان نماد گناه و نفس است؛ «یوسف نیز در اینجا دارای معنای رمزی است و آن مظهر جان و روح است که از عالم ملکوت و قرب، به چاه زندان جسم و خاک درافتاد و از گلشن به گلخن فرو غلطید» (صارمی، ۱۳۸۹: ۶۰۱).

استفاده عطار از کلمات چاه و زندان، هر یک یادآور قسمتی از زندگی حضرت یوسف (ع) است که آمیخته با معانی رمزی شده و زیبایی صدچندان به تلمیحات عطا کرده است.

یا مَنْ بقی وسطَ بئرِ الظُّلْمَةِ وارفعِ الرأسَ من اوجِ العرشِ الرحمانی
إجتز الحَبسَ و البئرَ کیوسف حتی تكونَ الملکَ فی مصر العزّة
(قیسی، ۱۹۶۷: ۷۳۱)

فيا من ظلمت طويلاً وسط بئر الظلام، و بقيتَ في البلوى حبيس الاتهام، خلص نفسك من هذه البئر المظلمة وارفع الرأس فوق عرش الرحمن الرحيم
(جمعه، ۲۰۰۲: ۱۸۲)

أَي مَن بَقِيَتْ وَسَطَ بَيْرِ الظُّلْمَةِ وَ بَقِيَتْ مُبْتَلًى بِحَسِّ الْمِحْنَةِ
أَخْرَجَ النَّفْسَ مِنَ الْبَيْرِ الظُّلْمَانِي إرْفَعِ الرَّأْسَ مِنْ أَوْجِ الْعَرْشِ الرَّحْمَانِي
(زليخه، ۲۰۲۱: ۸۰)

قیسی، هم به داستان حضرت یوسف اشاره کرده و هم در ترجمه این ابیات به معنای رمزی چاه و زندان نظر داشته و واژه مصر را اشاره به عالم عزت و حقیقت دانسته و کلمه مَلِك یا پادشاه را نمادی از انسان کامل می‌داند. جمعه نیز با توجه به مفهوم عبارات، ترجمه‌ای را ارائه داده که نشان از آگاهی او از این مضامین عرفانی دارد؛ هر چند که در پاورقی به تلمیح و معانی رمزی آن اشاره نکرده است. زلیخه روش تحت‌اللفظی را برگزیده و به مفهوم عبارت پرداخته است و در پاورقی هم هیچ‌گونه توضیحی درباره تلمیح و معانی رمزی آن نیاورده است.

در جدول (۱۰) شیوه پرداختن مترجمان به معانی رمزی کلمات موجود در ابیات فوق‌الذکر آمده است.

جدول ۱۰. نحوه عملکرد مترجمان در معانی رمزی کلمات یوسف (ع)، زندان و چاه

مترجم	یوسف علیه‌السلام	زندان و چاه
ناجی القیسی	ذکر معنای رمزی در پانویس	ذکر معنای رمزی در پانویس
بدیع جمعه	حذف معنای رمزی	تقلیل به معنی
عباس زلیخه	حذف معنای رمزی	حذف معنای رمزی

۷-۱۰. خطاب با قمری

تنگ دل زانی که در خون مانده‌ای در مضیق حبس ذوالنون مانده‌ای
(عطار، ۱۳۸۹: ۶۷۳)

ای شده سرگشته ماهی نفس چند خواهی دید بدخواهی نفس
(همان: ۶۷۴)

سربکوب این ماهی بدخواه را تا توانی سود فرق ماه را
(همان: ۶۷۵)

گر بود از ماهی نفست خلاص مونس یونس شوی در صدر خاص
(همان: ۶۷۶)

ابیات فوق به داستان حضرت یونس و گرفتار شدن او در شکم ماهی اشاره دارد که شرحش در این مختصر نمی‌گنجد. این نام در قرآن آمده است؛ ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا﴾^۱. عطار این تلمیح قرآنی را با کلمات رمزی و نمادین آورده تا به صورت غیرمستقیم به پند و نصیحت مخاطب خود پردازد و او را دعوت به سربکوب نفس اماره و لجوج کند. عطار فاخته را از این رو تنگدل می‌داند و در رنج و عذاب دنیا می‌بیند که اسیر دنیا و تعلقاتش شده است. خون، کنایه از رنج و عذاب دنیاست و حبس ذوالنون استعاره از تعلقات دنیایی و فرق ماه، استعاره از تعالی و رشد و کمال معنوی است (دزفولیان، ۱۳۸۱: ۳۱۴). در بیت بعد نیز ماهی، کنایه از نفس است که روح آدمی را در ظلمت خویش به زندان می‌کشد و آن را چون یونس در تنگی زندان خویش می‌گیرد (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳: ۳۸۵). اگر آدمی ماهی نفس را مهار کند به مقامات والا دست می‌یابد و یا به قول عطار فرق ماه را خواهد سود و نیز شایسته هم‌نشینی با یونس خواهد شد.

یا من حار فی حوت النفس حتام ترید أن تری عداوة النفس
فاقتلع رأس هذه الحوت المعادية حتی تستطیع أن تلمس فرق القمر

فإن يكن لك الخلاص من حوت نفسك فكُن مؤنس يونس في الصدر للخاصِ
(قيسی، ۱۹۶۷: ۷۳۲)

یا من سبت الحيرة الحوت نفسك ما أكثر ما سترين من سوء نفسك . فاقطعي رأس هذه السمكة الشريرة حتى تستطيعين مس مفرق القمر، وإذا ما تخلصت من سمكة النفس فستكونين في مجلس الخواص انيسة يونس
(جمعه، ۲۰۰۲: ۱۸۳)

زليخه: أی صرّت حلثرت حوت للنفس کم تریدُ أن ترى حقد النفس
إقطع رأس هذا الحوت الحاقد کی تقدّر أن تلمس فرق القمر
إذا كان لنفسك من الحوت خلاص تصیر مؤنس يونس في البحر للخاص
(زليخه، ۲۰۲۱: ۸۱)

در ترجمه جمعه در پاورقی به این مطلب اشاره کرده است که ذوالنون لقب حضرت یونس علیه السلام است. او به معنی رمزی این بیت اشاره نکرده، اما با توجه به ترکیب اضافی سمكة النفس، فهم معنای نمادین کلمه و به طور کلی مفهوم بیت در زبان مقصد دشوار نخواهد شد. در ترجمه زلیخه نیز معنای تلمیحی به آیه قرآن ذکر نشده و باز هم معنای رمزی ماهی هم گفته نشده است. قیسی نیز در پاورقی ذوالنون را معرفی کرده است و گفته که او همان یونس نبی است. علاوه بر آن، به آیاتی که درباره او در قرآن آمده هم اشاره کرده است.

در جدول (۱۱) شیوه پرداختن مترجمان به معانی رمزی کلمات موجود در ابیات فوق‌الذکر آمده است.

جدول ۱۱. نحوه عملکرد مترجمان در معانی رمزی کلمات ذوالنون(ع)، ماهی و کنایه فرق ماه
ساییدن

مترجم	ذوالنون علیه السلام	ماهی	فرق ماهی ساییدن
ناجی القیسی	حذف معنای رمزی	تقلیل به معنی	حذف معنای رمزی
بدیع جمعه	تقلیل به معنی	تقلیل به معنی	حذف معنای رمزی
عباس زلیخه	حذف معنای رمزی	حذف معنای رمزی	حذف معنای رمزی

۷-۱۱. خطاب با فاخته

چون خرد سوی معانیت آورد خضر آب زندگانی آورد
(عطار، ۱۳۸۹: ۶۸۱)

برخی اعتقاد دارند که منظور از «طوق وفا» اشاره به عهد و پیمانی است که آدم با خدا بست مبنی بر اینکه همیشه به یاد خدا باشد (دزفولیان، ۱۳۸۱: ۳۱۴). درباره خضر اقوال متفاوتی است، اما در متون عرفانی آمده است که خضر پسر خاله ذوالقرنین (اسکندر) است که با او به ظلمات رفت و به چشمه آب حیات دست یافت و از آن نوشید و زنده جاوید ماند (گوهرین، ۱۳۶۹: ۱۸)، اما صوفیان خضر را مرد کامل و ولی الله و امام و پیشوای زمان می دانند که به علت دست یافتن به نور باقی و سیراب شدن از چشمه فیاض حقایق دارای جانی و جسمی نمردنی و جاوید است (گوهرین، ۱۳۸۹: ۳۰۶). از نظر صوفیان، آب زندگی، همان کلمات و سخنان این مرد کامل است (همان). پس هم خضر علیه السلام و هم آب زندگانی، معنای نمادین دارند.

حین یأتی بک للعقل نحو للمعانی یؤتیک الخضر ماء الحیاة
(قیسی، ۱۹۶۷: ۷۳۲)

وإن یوصلک العقل صوب المعانی یمددک الخضر بماء الحیاة
(جمعه، ۲۰۰۲: ۱۸۳)

إذا أخذك العقلُ جهةَ المعانى يجيئك الخضرُ بماء الحياة

(زلیخه، ۲۰۲۱: ۸۱)

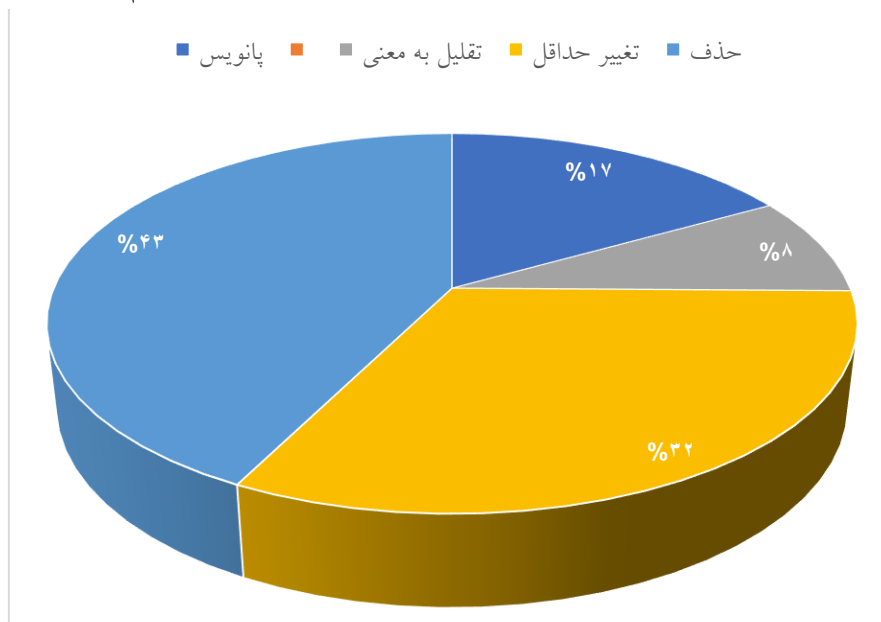
چنانکه پیداست زلیخه و جمعه اقدام به ترجمه تحت‌اللفظی آب حیات کرده‌اند و معنای رمزی آن را نادیده گرفته‌اند. برگردان ترکیب «ماء الحياة» توسط مترجم رباعیات خیام هم به صورت تحت‌اللفظی و بدون هیچ توضیحی صورت گرفته است که بی‌تردید این نوع ترجمه، نمی‌تواند معادل مناسبی باشد (ر. ک: صالح بک، ۱۴۰۲: ۲۷۷). از آنجا که خضر دارای صفت دستگیری و راهنمایی و دلیل راه بودن است؛ در ادبیات عرفانی، او را مظهر و نماد مرشد کامل، عقل کل و پیر طریقت نامیده‌اند هر کس انانیت و خودپسندی را رها کند، خضر راهنمایش گردیده و به او آب زندگانی می‌دهد. بجز قیسی که درپاورقی، خضر را معرفی کرده و او را در نظر صوفیه، رمز و نماد انسان کامل و امام زمان دانسته است و آب حیات را رمز عشق و محبت معرفی کرده دو مترجم دیگر، معنای تحت‌اللفظی بیت را در نظر گرفته‌اند و توضیحی درباره معنای عرفانی و رمزی آن نداده‌اند.

در جدول (۱۲) شیوه پرداختن مترجمان به معانی رمزی کلمات موجود در ابیات فوق‌الذکر آمده است. همچنین در نمودار (۱)، راهکارهای ترجمه تلمیحات نمادین براساس الگوی لپی‌هالم نمایش داده شده است.

جدول ۱۲. نحوه عملکرد مترجمان درمعانی رمزی کلمات خضر(ع) و آب زندگانی

مترجم	خضر علیه‌السلام	آب زندگانی
ناجی القیسی	ذکر معنای رمزی در پانویس	ذکر معنای رمزی در پانویس
بدیع جمعه	حذف معنای رمزی	حذف معنای رمزی
عباس زلیخه	حذف معنای رمزی	حذف معنای رمزی

نمودار ۱. راهکارهای ترجمه تلمیحات نمادین براساس الگوی لپیهالم



۸. بحث و نتیجه‌گیری

هر چند زبان شعری عطار ساده و به دور از غموض و پیچیدگی است، اما گاه او مفاهیم و معانی پیچیده عرفانی را با زبان رمز و نماد بیان می‌کند. علاوه بر این، پرهیز از نصیحت مستقیم و پند و موعظه تکراری نیز باعث شده او زبان رمز را برگزیند. شرایط حاکم در زمان عطار و جو خفقان‌زای آن عصر و پرهیز از تبعات ناشی از انتقاد مستقیم دلیل دیگری است که عطار را به گرایش به سمت زبان سمبلیک رهنمون کرده است. عطار در ۶۵ بیت آغازین منظومه *منطق‌الطیر* (سخنی با مرغان) ابیاتی سرشار از انواع تلمیحات به‌خصوص قصه‌های پیامبران و نیز تلمیحات نمادین و رمزگونه آورده است. وجود تلمیحات فراوان و به‌خصوص تلمیحات رمزی، دقت فراوان مترجمان و مراجعه به شروح متعدد را می‌طلبد؛ چه آنکه بی‌توجهی به این امر، باعث غموض معنا و سردرگمی خواننده می‌شود.

مدل پیشنهادی لپیهالم در ترجمه تلمیحات لفظی موسوم به عبارات اساسی چندین روش ارائه می‌دهد که در ترجمه این منظومه، شرح تلمیحات داستانی یا اشاره به آیات قرآن و نیز توجه دادن خواننده به معنای رمزی در پانویس، می‌تواند مناسب‌ترین روش جهت ترجمه تلمیحات و اشارات رمزی باشد.

احمد ناجی القیسی با هدف توجه دادن مخاطب به تلمیحات قرآنی، تمامی این آیات را در پانویس ذکر کرده است. وی به اکثر معانی رمزی موجود در تلمیحات توجه داشته و به صورت مختصر به آنها در پانویس اشاره کرده است که این امر در نتیجه توجه او به شروح متعددی چون شرح گوهرین یا مشکور و مراجعه به کتاب قصص قرآن، حاصل شده است. ناجی القیسی نسبت به دو مترجم دیگر در ترجمه خود، بهتر عمل کرده است و جهت فهماندن تلمیحات و نیز معانی رمزی موجود در این تلمیحات تلاش کرده است. روش غالب وی در ترجمه تلمیحات طبق مدل لپیهالم، شرح در پانویس است.

ترجمه زلیخه هم با وجود اینکه از دو ترجمه دیگر متأخرتر است و انتظار می‌رود در زمینه تلمیحات موجود در ابیات، نسبت به دو ترجمه قبل کامل‌تر باشد، اما هیچ‌گونه توضیح و شرح و پانویسی ندارد و روش ترجمه‌ای او طبق مدل لپیهالم از نوع تحت‌اللفظی و یا همان تغییر حداقلی است که گاه حتی در خوانش و فهم کلمات دچار اشتباه شده و در نتیجه اشتباه نیز ترجمه کرده است. زلیخه به هیچ یک از تلمیحات قرآنی و داستانی اشاره نکرده و تلمیحات رمزی و نمادین را نیز مورد توجه قرار نداده است. گاه او برای متمایز کردن کلمات خاص که معنای رمزی دارند، آنها را در داخل گیومه قرار می‌دهد. با توجه به عدم توجه وی به انواع تلمیحات، ترجمه زلیخه، ترجمه‌ای نارسا ارزیابی می‌شود که در انتقال معانی نهفته در تلمیحات و رموز موفق عمل نکرده و نمی‌تواند پیام‌های پنهان متن را به خواننده عرب زبان منتقل کند.

هر چند بدیع جمعه، هر کجا لازم دیده در پانویس به تلمیحات داستانی، اشاره مختصری داشته تا بتواند چراغ راهی پیش روی خواننده قرار دهد، اما چون معانی و رموز نهفته در این تلمیحات را که خاص زبان عرفانی فارسی است برای خواننده عرب زبان تبیین

نکرده، ترجمه او برای مخاطب تا حدود زیادی مبهم است و از خوانایی و ادبیت لازم برخوردار نیست.

در ترجمه تلمیحات نمادین منطق الطیر در قسمت آغازین کتاب، پرسامدترین روش بر اساس الگوی ترجمه‌ای لپی‌هالم، حذف تلمیح است که نشان‌دهنده عدم توجه مترجمان به این امر مهم در امر ترجمه تلمیحات نمادین منطق الطیر است. پس از آن روش ترجمه تحت‌اللفظی یا تغییر حداقل از سایر روش‌ها پرکاربردتر بود که البته این راهکار نیز نمی‌تواند راهکار مناسبی در ترجمه یک منظومه سراسر نمادین باشد؛ زیرا نمی‌تواند از عهده زیبایی‌های یک متن عرفانی برآید.

ترجمه تلمیحات نمادین برای مخاطب راهگشا تر است. تقلیل به معنی نیز راهکاری بود که کم‌کاربردتر از سایر روش‌ها مورد استفاده قرار گرفته است، اما در مقایسه با دو روش قبل، بهتر و برای ترجمه چنین اثری کاربردی‌تر است.

روش پانویس نسبت به سایر روش‌ها مفیدترین استراتژی است که مترجم می‌تواند خواننده متن مقصد را به وسیله آن از ظرایف ترجمه‌ای منظومه عرفانی و سمبلیک منطق الطیر، آگاه کند.

تعارض منافع

نویسندگان هیچ گونه تعارض منافی ندارند.

ORCID

- | | | |
|-----------------------|---|---|
| Azam Daryadel Movahed |  | https://orcid.org/0009-0006-4120-4730 |
| Seyyed Mehdi Masboogh |  | https://orcid.org/0000-0003-0739-982X |
| Mohamad Taheri |  | https://orcid.org/0009-0001-5052-3702 |

منابع

قرآن کریم.

ابن عربی، محی الدین. (۱۳۷۶). *فرهنگ اصطلاحات عرفانی*، ترجمه قاسم میرآخوری و حیدر شجاعی. چاپ اول. تهران: انتشارات نیل.

ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات عرفانی*، ترجمه گل بابا سعیدی. چاپ اول. تهران: انتشارات شفیع.

ابن منظور. (۱۱۱۹). *لسان العرب*. القاهرة: دارالمعارف.

احمد گلی، کامران و منبری، سروه. (۱۳۹۰). اشعار تی اس الیوت در زبان فارسی، بررسی موردی

ترجمه تلمیحات. نشریه پژوهش ادبیات معاصر جهان، ۱۶(۶۳)، ۵-۲۳. Link:

https://jor.ut.ac.ir/article_25117.html?lang=fa

اشرف زاده، رضا. (۱۳۷۳). *تجلیه رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری*. چاپ اول. تهران: انتشارات اساطیر.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۵). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. چاپ چهارم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

الجمعه، بدیع محمد. (۲۰۰۲). *ترجمه منطق الطیر*. بیروت: دارالاندلس.

خسروی، حسین. (۱۳۸۷). *نگاهی به نمادپردازی عطار در منطق الطیر*. فصلنامه ادبیات عرفانی و

اسطوره‌شناسی، ۴(۱۲)، ۶۵-۷۹. Dor: [20.1001.1.20084420.1387.4.12.4.1](https://doi.org/10.1001.1.20084420.1387.4.12.4.1)

دزفولیان، کاظم. (۱۳۸۱). *تصحیح و شرح منطق الطیر*. چاپ دوم. تهران: انتشارات طلایه.

رحیمی، امین؛ موسوی، سیده زهرا و مروارید، مهرداد. (۱۳۹۳). *نمادهای جانوری نفس در آثار*

عطار، سنایی و مولوی. *فصلنامه متن پژوهی ادبی*، ۱۸(۶۲)، ۱۴۷-۱۷۳. Dor:

[20.1001.1.22517138.1393.18.62.6.9](https://doi.org/10.1001.1.22517138.1393.18.62.6.9)

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹). *صدای بال سیمرغ (درباره زندگی و اندیشه عطار)*. چاپ دوم. تهران: انتشارات سخن.

زلیخه، علی عباس. (۲۰۲۱). *ترجمه منطق الطیر*. دمشق: دارالتکوین.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۰). *زبور پارسی (نگاهی به زندگی و غزل‌های عطار)*. چاپ

دوم. تهران: انتشارات نقش جهان.

شمیسا، سیروس. (۱۳۷۸). *فرهنگ تلمیحات (اشارات اساطیری، داستانی، تاریخی، مذهبی در*

ادبیاتفارسی). چاپ ششم. تهران: انتشارات فردوس.

شمیسا، سیروس. (۱۳۸۱). *نگاهی تازه به بدیع*. چاپ چهاردهم. تهران: انتشارات فردوس.

صارمی، سهیلا. (۱۳۸۹). *مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار*. چاپ دوم. تهران:

انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- صالح بک، مجید. (۱۴۰۲). نقد و تحلیل برگردان‌های عربی رباعیات خیام. *دوفصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*، ۱۳(۲۸)، ۲۵۳-۲۹۶. Doi: <https://doi.org/10.22054/rctall.2023.75571.1691>
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۹). *منطق‌الطیر، تصحیح و شرح صادق گوهرین*. چاپ بیست و ششم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۵۳). *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری*. چاپ دوم. تهران: انتشارات دهخدا.
- فرهادیان، امیر افشین و مسبوق، سید مهدی. (۱۴۰۲). بررسی و نقد ترجمه‌ی علی عباس زلیخه از کنایات شعر حافظ. *دوفصلنامه پژوهش‌های ترجمه زبان و ادبیات عربی*، ۱۳(۲۸)، ۲۱۳-۲۵۲. Doi: <https://doi.org/10.22054/rctall.2023.73184.1667>
- قدامه بن جعفر. (۱۹۳۳). *نقد/النشر*. چاپ پانزدهم. قاهره: مکتبه دار الکتب المصری.
- القیسی، احمد الناجی. (۱۹۶۹). *ترجمه و شرح منطق‌الطیر (عطار نامه)*. چاپ اول. بغداد: مکتبه المثنی.
- گوهرین، صادق. (۱۳۶۹). *شرح خلاصه منطق‌الطیر*. چاپ دهم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- لیپه‌الم، ریتوا. (۲۰۱۵). *عقبات ثقافیه مدخل تجربی الی ترجمه الاحالات*، ترجمه محمد العنانی. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۳). *فنون بلاغت و صناعات ادبی*. چاپ دوم. تهران: انتشارات توس.
- هواسی، جعفر؛ حسینی کازرونی، سید احمد و یوسف قنبری، فرزانه. (۱۳۹۸). کاربرد نماد و تمثیل در شعر عطار نیشابوری. *فصلنامه تحقیقات تمثیلی در زبان و ادبیات فارسی*، ۱۱(۳۹)، ۱۱۷-۱۳۵.

Translated References To English

The Holy Quran. [In Persian]

Ahmad Goli, K. and Moniri, S. (2013). T. S. Eliot's Poetry in Persian: A Case of Translating Allusions. *Research in Contemporary world Literature*, Vol. 16, No. 63, Pp: 5-23. Link: https://jor.ut.ac.ir/article_25117.html?lang=fa [In Persian]

Al-Jumah, B. M. (2002). *Translation of Mantiq al- Tayr*. Beirut: Dar al-Andalus. [In Persian]

- Al-Qaisi, A. Al-Naji. (1969). *Translation and description of Al-Tayr Logic (Attar Nameh)*. first edition. Baghdad: Al-Muthanna Library. [In Persian]
- Ashrafzadeh, R. (1994). *Manifestation of Code and Narrative in Attar Neishabouri's Poems*. first edition. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Attar Neishabouri, F. (2002). *Mantiq al- Tayr*, corrected and explained by Kazem Dezfulian. second edition. Tehran: Talaiye Publications. [In Persian]
- _____. (2009). *Corrected and explained by Sadegh Goharin*. twenty-sixth edition. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Farhadian, A. A. and Mesboogh, S. M. (2023). Analysis and Criticism of Ali Abbas Zulaikha's Translation of the Metonymies of Hafez's Poetry. *Translation Researches in the Arabic Language and Literature*, Vol. 13, No. 28, Pp: 213-252. Doi: <https://doi.org/10.22054/rctall.2023.73184.1667> [In Persian]
- Forozanfar, Badi Al-Zaman. (1974). *Description of life and criticism and analysis of the works of Sheikh Fariduddin Attar Neishabouri*. second edition. Tehran: Dehkhoda Publications. [In Persian]
- Goharin, S. (1990). *Summary description of Mantiq al- Tayr*. 10th edition. Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]
- Hawasi, J., Hosseini Kazroni, S. A. and Youssef Qanbari, F. (2018). The use of symbols and allegory in the poetry of Atar Neishabouri. *Journal of Allegorical Research in Persian Language and Literature*, Vol. 11, No. 39, Pp: 135-117. [In Persian]
- Homai, J. (1984). *Rhetorical Techniques and Literary Industries*. 2nd edition. Tehran: Tos Publications. [In Persian]
- Ibn Arabi, Mohi al-Din. (2004). *Dictionary of Mystical Terms*, translated by Gol Baba Saidi. first edition. Tehran: Shafi'I Publications. [In Persian]
- _____. (1997). *Dictionary of mystical terms*, translated by Qasim Mirakhori and Haidar Shujaei. first edition. Tehran: Nile Publications. [In Persian]

- Ibn Manzoor. (1707). *Lasan al-Arab*. Cairo: Dar al-Maarif. [In Persian]
- Khosravi, H. (2008). A look at Attar's symbolism in Mantiq al- Tayr. *Journal of Mystical Literature and Mythology*, Vol. 4, No. 12, Pp: 65-79. Dor: [20.1001.1.20084420.1387.4.12.4.1](https://doi.org/10.1001.1.20084420.1387.4.12.4.1) [In Persian]
- Leppihalme, R. (2015). *Cultural Obstacles: An empirical approach to the translation of allusions*, translated by Muhammad al-Anani. Cairo: National Center for Translation. [In Persian]
- Pournamdarian, T. (1996). *Symbols and symbolic stories in Persian literature*. 4th edition. Tehran: Scientific and cultural Publications. [In Persian]
- Qadamah bin Jaafar. (1933). *Prose Criticism, Panzdam Library*. Cairo: Dar Al-Kutub Al-Masry Library. [In Persian]
- Rahimi, A., Mousavi, S. Z. and Morvarid, M. (2013). Animal Symbols of the Ego in the Mystical Works of Sanāi, Attār and Rumi. *Literary Text Research*, Vol.18, No. 62, Pp: 147-173. Dor: [20.1001.1.22517138.1393.18.62.6.9](https://doi.org/10.1001.1.22517138.1393.18.62.6.9) [In Persian]
- Saleh Bek, M. (2023). Criticism and Analysis of Arabic Translations of Khayyam's Rubaiyat (Quatrains). *Translation Researches in the Arabic Language and Literature*, Vol. 13, No. 28, Pp: 253-296. Doi: <https://doi.org/10.22054/rctall.2023.75571.1691> [In Persian]
- Saremi, S. (2009). *Mystical terms and prominent concepts in Attar language*. second edition. Tehran: Research Institute of Human Sciences and Cultural Studies. [In Persian]
- Shafi'i Kadkani, M. R. (2001). *Persian Psalms (a look at Attar's life and ghazals)*. second edition. Tehran: Naqsh Jahan Publications. [In Persian]
- Shamisa, S. (1994). *Allusions dictionary (mythical, fictional, historical, religious allusions in Persian literature)*. 6th edition. Tehran: Ferdous Publications. [In Persian]
- _____. (2002). *A New Look at Rhetoric*. 14th edition. Tehran: Ferdous. [In Persian]
- Zarin-Kob, Abdul Hossein. (2000). *The Sound of Simorgh's Wings (about the life and thought of Attar)*. second edition. Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]

Zulikha, A. A. (2021). *Translation of Mantiq al- Tayr*. Damascus: Dar al-Takin Publications. [In Persian]

استناد به این مقاله: دریادل موحد، اعظم، مسبوق، سید مهدی، طاهری، محمد. (۱۴۰۴). کیفیت‌سنجی بازگردانی تلمیحات نمادین در ترجمه‌های عربی منطق‌الطیر بر اساس مدل لپه‌الم. *دوفصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*، ۱۵ (۳۲)، ۱۶۷-۲۱۴. doi: 10.22054/rctall.2024.77950.1720



Translation Researches in the Arabic Language and Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.