Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

زبان هنری در *منطق‌الطیر* عطار و *سفرنامهٔ ابن‌فطومه* از نجیب محفوظ

فرامرز میرزایی[1]، طیبه امیریان[2]*

۱. استاد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تربیت مدرس
۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بوعلی سینا همدان

دریافت: ۱۳۹۳/۰۳/۱۹ پذیرش: ۰۷/ ۱۳۹۵/۰۲

فصل‌نامهٔ علمی- پژوهشی پژوهش‌های ادبیات تطبیقی
دورهٔ ۵، شمارهٔ ۱، بهار ۱۳۹۶، صص ۱۵-۴۴

چکیده

نجیب محفوظ، نویسندهٔ مصری و برندهٔ جایزهٔ نوبل ادبی ۱۹۸۸، ازجمله نویسندگان عربی است که از ادب صوفیانهٔ ایرانی اثر پذیرفته‌اند. ارزیابان ادبی وی را صوفی رئالیست نامیده؛ اما به اثرپذیری‌اش از اندیشه و ادب صوفیانهٔ ایرانی توجه نکرده‌اند. این نویسنده، داستان تخیلی *سفرنامهٔ ابن‌فطومه* را با استفاده از زبانی ادبی، رمزآلود و هنرمندانه، و با درون‌مایه‌ای صوفیانه نوشته است؛ به‌گونه‌ای که خواننده تصور می‌کند وی زبان ادبی پررمزوراز خود در این اثر را از *منطق‌الطیر* عطار الهام گرفته است. ابن‌فطومه، قهرمان این داستان و نماد سالک راه حق است. او همچون دستهٔ پرندگان در *منطق‌الطیر* برای کشف شهودی حقیقت به سفر می‌رود و هفت سرزمینی که از آن‌ها عبور می‌کند، با تعداد منازل، مقامات یا هفت شهر عشق عطار برابرند و دارالجبل هم با کوه قاف برابری می‌کند؛ اما محفوظ با تصرف هنری در زبان رمزی داستان، این نمادها را متناسب با انسان سرگردان امروز به‌کار برده است که در آن، دستیابی قطعی به حقیقت، آسان نمی‌نماید. وی با نقد گزندهٔ وضعیت اجتماعی- سیاسی جامعهٔ مسلمانان، دوری آنان از اسلام واقعی را نشان داده و پایانی مبهم و ناآشنا برای این سفر کشف‌وشهودی حقیقت ترسیم کرده است.

واژه‌های کلیدی: تصوف، رحلهٔ بن فطومه، *منطق‌الطیر* عطار، نجیب محفوظ.

---

* نویسندهٔ مسئول مقاله: taebehamiriyan@yahoo.com

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

۱. بیان مسئله

شاعران و نویسندگان عرب معاصر با بهره‌مندی از زبان پررمزوراز ادب صوفیانهٔ فارسی[۱]، آثار ادبی برتری را آفریده‌اند که درک زیبایی آن‌ها بدون آگاهی از زیرمتن‌های[۲] فارسی، میسر نمی‌شود. مطابقه‌گران ایرانی و عرب به تبادل زبانی و ادبی[۳] در ادب فارسی و عربی کهن اهتمام بسیار داشته‌اند؛ اما این تبادل زبانی مؤثر را در دوران معاصر، نادیده گرفته و پنداشته‌اند ادب فارسی و عربی که زمانی در آغوش هم می‌زیستند، اکنون از یکدیگر گسسته‌اند؛ درحالی که واقعیت، چنین نیست. شاید بازتاب زبان و اندیشهٔ صوفیانهٔ عطار در اثر داستانی پرشور نجیب محفوظ به‌نام *سفرنامهٔ ابن‌فطومه*، شاهدی مناسب برای اثبات این مدعا باشد.

ادب صوفیانه در زبان‌های فارسی و عربی، بسیار پربار و گسترده است؛ زیرا «هم شامل نظم است و هم شامل نثر، هم فلسفه دارد و هم اخلاق، هم تاریخ دارد و هم تفسیر، هم دعا دارد و هم مناجات، هم حدیث دارد و هم موسیقی» (زرین‌کوب، ۱۳۸٤ش: ۱۲۸)؛ اما برجسته‌ترین ویژگی شکلی آن، برخورداری از زبان هنری[٤] و هنجارگریزی[٥] است که با استفاده از تمثیل‌های رمزی[٦] و کنایی، جنبهٔ روحانی و احوال انسانی را بسیار زیبا بیان کرده است و ادیبان دیگر ملل هم از دیرباز به این شیوهٔ بیان توجه کرده و هریک به‌اندازهٔ وسع خویش از آن بهره برده و اثر پذیرفته‌اند.

ازمیان آثار ادبی صوفیهٔ ایرانی، *منطق‌الطیر* عطار، پردازش یک حماسهٔ عرفانی[۷] است که ساختاری یکپارچه و تمام‌عیار دارد (قبادی، ۱۳۸٦ش: ۳۹٦) و نوعی سفرنامهٔ مرموز و روحانی به‌شمار می‌رود که بیان‌کنندهٔ مبادی تصوف و مرحلهٔ ورود به طریقت (پورنامداریان، ۱۳۷۵ش: ۲٤۷) و کلیدی است برای گشایش قفلی که شهوت و نفس بر در سرای عرفان زده (شکیب، ۱۳٦۸ش: ۱۵۰) و یا «گزارش یک جست‌وجوست؛ جست‌وجوی سیمرغ بی‌نشان» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸ش: ۸۹) «که مرکز آن، انسان و جهان و خداوند و ارائهٔ تصویری روشن از این مقولات است» (ریتر، ۱۳۷۷ش: ۱/ ۵)؛ از این روی باید آن را نمونه‌ای برتر در ادب جهانی به‌شمار آورد.

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

درون‌مایهٔ این منظومهٔ داستانی، طلب حقیقت و سفر پردردورنج برای کشف آن است که «با لطیف‌ترین بیان ممکن از رابطهٔ حق و خلق و دشواری راه سلوک عرضه شده است» (عطار، ۱۳۸۳ش: ۳۵). عطار در لابه‌لای این داستان شگفت‌انگیز، تمثیل‌ها و حکایت‌های بشری بسیاری مانند داستان پرمغز شیخ صنعان را که نماد مرگ درونی انسان، پیروزی بر ریای خوفناک نفس و دارای درون‌مایهٔ کوچ سفر است، گنجانده (قلی‌زاده، ۱۳۸۷ش: ۱۵۰) تا سرگردانی و رنج انسان طالب حقیقت را نشان دهد (میرزایی، شریفیان و پروانه، ۱۳۹۰ش: ۱۳۷). *منطق‌الطیر* داستانی است با زبان نمادین که راه رسیدن به شناخت قلبی وکشف شهودی حقیقت را به انسان نشان می‌دهد.

داستان *سفرنامهٔ ابن‌فطومه* ازجمله داستان‌های نمادین[۸] و صوفیانهٔ نجیب محفوظ و درون‌مایهٔ آن، جست‌وجو و کشف حقیقت هستی است. نجیب محفوظ با استفاده از قدرت مجاز و زبان رمزی، ماجرایی تخیلی را آفریده است که در آن، شخصی به‌نام محمد قندیل عنابی، مشهور به ابن‌فطومه به‌سان سالکی سرگردان و حیرت‌زده درپی دستیابی به آزادی واقعی و اسلام حقیقی است و می‌پندارد آن را در سرزمینی آرمانی به‌نام دارالجبل خواهد یافت. وی سفر ظاهری و زمینیِ پرفرازونشیب خود را که درواقع، آغاز یک سفر روحانی و درونی است، شروع می‌کند، از هفت سرزمین می‌گذرد و موانعی را پشت‌سر می‌نهد تا به سرزمین دارالجبل که جایگاه کمال واقعی است، راه یابد؛ البته ماجرای این سفر تخیلی در چهارچوبی رمزی، مانند آنچه صوفیان طی سلوک روحانی خویش، آن را سیر إلی الله می‌خوانند، بیان شده است.

مشابهت‌های فراوان زبانی میان این دو اثر، علاوه‌بر درون‌مایهٔ[۹] یکسان آن‌ها یعنی سفر کشف‌وشهودی حقیقت، نشان می‌دهد نجیب محفوظ هنگام نگارش این داستان از عرفان ایرانی و مخصوصاً مشرب فکری عطار در داستان *منطق‌الطیر* اثر پذیرفته است. در مقایسهٔ این دو اثر ادبی ارزشمند، پرسش‌هایی اساسی بدین شرح مطرح می‌شود: مهم‌ترین وجوه مشابهت‌های زبانی و ساختاری این دو اثر چیست و چه تفاوت‌هایی بین این‌دو وجود دارد؟ آیا این مشابهت‌ها ناشی از همسان‌اندیشی[۱۰] هستند یا نتیجهٔ اثرپذیری[۱۱] نجیب محفوظ از ادب

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

صوفیانهٔ ایرانی و به‌ویژه *منطق‌الطیر*؟ آیا در این اثرپذیری، تصرف‌های هنرمندانه هم صورت گرفته است؟

فرض بر این است که نمادهای زبانی در این دو اثر ادبی، برجسته‌ترین مشابهت‌های فراوان میان آن‌ها هستند که ناشی از آگاهی محفوظ از ادبیات صوفیانهٔ ایرانی است و در آن، متناسب با سرگردانی انسان امروزی که هرچه بیشتر می‌کوشد، کمتر حقیقت را می‌یابد، نوآوری می‌کند و برخلاف *منطق‌الطیر*، داستان *سفرنامهٔ ابن‌فطومه*، پایانی مبهم و ناآشنا دارد؛ اگرچه مانند سفر مرغان، منزلگه آخر، توصیف‌ناپذیر شمرده شده است.

۲. روش و هدف پژوهش

در این پژوهش از روش دانش تطبیقی ادبیات[۱۲] با رویکردی تاریخی، زیبایی‌شناسانه و مبتنی‌بر تحلیل محتوی[۱۳] استفاده کرده‌ایم که با نشان‌دادن مشابهت‌های درونی میان دو اثر، دلایل درون‌متنی[۱۴] اثرپذیری را بیان می‌کند و سپس با ذکر دلایل برون‌متنی[۱۵]، مبتنی‌بر آشنایی محفوظ با تصوف و ادب صوفیانهٔ ایرانی، این اثرپذیری را اثبات می‌کند و با تحلیل محتوا ارزش هنری این تبادل ادبی را نشان می‌دهد.

هدف از این پژوهش، بیان ارزش تبادل ادبی بین زبان‌های فارسی و عربی در ادب معاصر است تا مشخص شود چگونه چنین تبادلی به شکوفایی زبان و ادبیات یک ملت می‌انجامد؛ زیرا ادب جهانی[۱۶]، عبارت از ادبی است که بتواند از دیگر آثار ارزشمند الهام گیرد و آن‌ها را در قالبی زیبا و متناسب با نیاز زمانه به جهان متمدن عرضه کند؛ زیرا تمدن و اندیشه، میراث عمومی بشریت است (غنیمی هلال، ۱۳۷۳ش: ٤٣) و اثرپذیری و اثرگذاری‌های گوناگون ادبی، مانند بذرهای هنری و فکری‌ای هستند که در مزرعهٔ ادبیات دیگران کاشته می‌شوند تا در زمان مناسب رشد کنند (همان: ١٤٢) و با جهت‌گیری درست، سبب باروری ادبیات ملی و جهانی شوند.

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

۳. مروری بر پیشینهٔ پژوهش

درحوزهٔ دانش تطبیقی ادبیات، در پژوهش‌هایی ارزشمند، آثار عطار با آثار دیگر ادیبان نامور جهان مقایسه شده است؛ مانند: مقالهٔ «کمدی الهی و *منطق‌الطیر*: نگاهی به تفاوت‌ها و شباهت‌ها» که در آن به شباهت‌های محتوایی و روایی دو اثر پرداخته شده است (مرندی و احمدیان، ۱۳۸۵ش: ١٦٥)؛ مقالهٔ «در جست‌وجوی حقیقت و رستگاری: ردپای عرفان‌گرایی شرقی در نمایشنامهٔ *براند*، اثر ایبسن با نگاهی بر *منطق‌الطیر* عطار»، نوشتهٔ فاطمه مدنی سربارانی (۱۳۸۸ش: ۵۲) که در آن، تأثیر اندیشه‌های عرفان مشرق‌زمین بر نویسندگان غربی با تکیه بر *منطق‌الطیر* بررسی شده است؛ مقالهٔ «جست‌وجوی هفت وادی عشق عطار در بنای خانه‌های خدا»، نوشتهٔ ایمان زکریایی کرمانی (۱۳۸۵ش: ۱۸) که در آن، محقق معتقد است می‌توان هفت وادی عشق عطار را در معماری مسجد یافت؛ زیرا هدف مؤمن نمازگزار، یعنی وصال معشوق با مقصود سالک طریق عشق، یکی است؛ مقالهٔ «شیخ عطار و ویکتور هوگو: بررسی تطبیقی نماد شخصیت عرفانی در فضیل عیاض و ژان والژان»، نوشتهٔ مجید یوسفی (۱۳۸۷ش: ١٨٤) که در آن، نویسنده به وجوه اشتراک اندیشه‌های عرفانی عطار با هوگو و ریشه‌های این شباهت‌ها پرداخته است؛ مقالهٔ «از منظومهٔ *فنیکس* تا *منطق‌الطیر* عطار و استرالیا»، نوشتهٔ هاشم محمدی که در آن، بررسی تاریخی شباهت‌های میان *منطق‌الطیر* عطار و *منطق‌الطیر استرالیا* سرودهٔ آن فربرن[۱۷] و منظومهٔ *فنیکس*[۱۸] صورت گرفته است (محمدی، ۱۳۸۷ش: ۹٦)؛ مقالهٔ «بازتاب *منطق‌الطیر* عطار در قصیدهٔ "یادداشت‌های بشر حافی صوفی" صلاح عبدالصبور»، اثر میرزایی، شریفیان و پروانه (۱۳۹۰ش: ١٤٥) که در آن، نویسندگان اثبات کرده‌اند قصیدهٔ «یادداشت‌های بشر حافی صوفی»، حاصل آشنایی این شاعر مصری با میراث تصوف ایرانی و متأثر از اندیشهٔ عطار در *منطق‌الطیر* است.

دربارهٔ نجیب محفوظ، هم در جهان عرب و هم در ایران، پژوهش‌های فراوانی انجام شده است که مهم‌ترین آن‌ها شمارهٔ ویژهٔ نجیب محفوظ در مجلهٔ نقدی *فصول* مصر است که در سال ۲۰۰٦م. منتشر شد و مقاله‌هایی ارزشمند دربارهٔ اندیشه و شیوهٔ نویسندگی این

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

داستان‌نویس برجسته را دربر دارد. اثر دیگر در این حوزه، مقالهٔ «نجیب محفوظ و الحل الصوفی»، نوشتهٔ حمدی السکوت (۱۹۸۵م: ٤٠) است که به‌اعتقاد نویسندهٔ آن، گرایش محفوظ به تصوف در داستان‌هایش به‌منزلهٔ گسترش افق اندیشهٔ مردم است. اثر دیگر، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد باعنوان «توظیف الصوفیة فی الروایة المصریه»، نوشتهٔ فاطمه محمود عثمان (۲۰۰٤م: ٢٦٦) است که در آن، نویسنده، وجود رویکرد صوفیانه در داستان‌های نجیب محفوظ را اثبات کرده است.

در ایران هم مقاله‌های درخور توجهی دربارهٔ این نویسندهٔ برجسته نوشته شده است؛ مانند: «مقایسه میان *أولاد حارتنا* و *سنگ صبور*»، نوشتهٔ حسین ابویسانی (۱۳۸۸ش: ۲) که در آن، نویسنده به مشترکات و تفاوت‌های میان این دو اثر پرداخته است؛ «الرمزیة فی أدب نجیب محفوظ»، نوشتهٔ جواد اصغری (١٤٢٧ق: ١٦) که در آن، نویسنده به گرایش رمزی داستان‌های محفوظ از دههٔ شصت به بعد، مانند *اولاد حارتنا* پرداخته است؛ «حافظ، گوته، نیچه و... نجیب محفوظ»، نوشتهٔ منوچهر هدایتی خوش‌کلام (۱۳۸۱ش: ۲۱) که در آن، نویسنده ابیات حافظ شیرازی را در داستان *ملحمهٔ الحرافیش* بررسی کرده است؛ «انعکاس دین و مظاهر آن در داستان‌های نجیب محفوظ»، نوشتهٔ میرزایی (۱۳۷۱ش: ۷۵) که در آن، دین و جلوه‌های مختلف آن در داستان‌های محفوظ بررسی شده است؛ همچنین مقاله‌ای دیگر از همین نویسنده باعنوان «بحران فکری و روحی قهرمان در *الثلاثیهٔ* نجیب محفوظ» که در آن، بحران‌هایی مانند بی‌دینی، احساس غربت و بی‌هویتی، سرگردانی در شناخت ارزش‌ها، احساس بی‌وطنی در زندگی، و بی‌ثباتی و استقرارنداشتن در وطن بررسی شده است (میرزایی و مفاخر اکبری، ۱۳۸۷ش: ۱۵۳)؛ سرانجام، مقالهٔ «التناص القرآنی فی الروایة "اللص و الکلاب" لنجیب محفوظ»، نوشتهٔ خلیل پروینی و دیگران (١٤٣١ق: ٤١) که در آن، نویسندگان با تکیه بر نقد بینامتنیتی، آیات قرآنی موجود در داستان *دزد و سگ‌ها* را بررسی کرده‌اند.

این پژوهش‌های گسترده دربارهٔ نجیب محفوظ، جایگاه برجستهٔ این نویسندهٔ مصری درمیان پژوهشگران را نشان می‌دهد؛ اما باوجود آن، هنوز به اثرپذیری این نویسنده از ادب

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

متصوفهٔ ایرانی توجهی نشده است. در پژوهش پیش‌رِوی با بررسی این مسئله، اثرپذیری محفوظ از زبان رمزی و هنری *منطق‌الطیر* عطار در داستان *سفرنامهٔ ابن‌فطومه* را اثبات کرده‌ایم.

٤. سرچشمهٔ ادب متصوفهٔ ایرانی[۱۹] در هنر داستان‌نویسی نجیب محفوظ

رویکرد صوفی‌گرایانه از ویژگی‌های مهم داستان‌نویسی نجیب محفوظ است (عبدالله، ۱۹۷۸م: ١٤)؛ زیرا اندیشهٔ جست‌وجوی حقیقت بر بخشی وسیع از داستان‌های وی سایه افکنده است (طه بدر، ۱۹۸۷م: ۲۵۱) و تصاویر کلی و صحنه‌های متعددی از اندیشهٔ صوفیانه در داستان‌های وی وجود دارد (فؤاد، ۱۹۹۳م: ۳۵۰) و به‌سبب نگاه سوسیالیستی به ادارهٔ امور جامعه، در داستان‌های اجتماعی‌اش وی را صوفی سوسیالیست[۲۰] نامیده‌اند (السکوت،۱۹۹۰م: ١٣٤)؛ البته به نظر می‌رسد گرایش نجیب محفوظ به تصوف، متأثر از تحصیلات دانشگاهی او در رشتهٔ فلسفهٔ اسلامی باشد.

گرایش نجیب محفوظ به تصوف همانند دیگر شاعران و نویسندگان عرب معاصر، ازنوع گرایش فکری است؛ نه انجام‌دادن عملی ریاضت صوفیانه (الجندی، ۲۰۱۱م: ۱)؛ از این روی، او موضوع جست‌وجو برای فهم حقیقت را با ترکیبی از فلسفه و تصوف به‌دست داده و این گرایش در رفتار شخصیت‌های داستان‌هایش و نیز حوادث و ماجراهای مربوط به شخصیت‌ها در متن داستان‌های وی کاملاً هویداست (همان: ۳۲). جست‌وجوی حقیقت در اندیشهٔ نجیب محفوظ، «همان رسیدن به وحدت در عالم برتر است و دست‌یافتن به حقیقت هم به‌معنای صوفیانه عبارت است از گذشتن و رهایی‌یافتن از ذات» (عبدالغنی، ١٩٩٤م: ١٤). این جست‌وجوی حقیقت و تحمل درد، رنج و عشقبسیار برای رسیدن به درک حقیقت هستی در داستان‌های دههٔ شصت و به‌ویژه دههٔ هفتاد از قرن بیستم میلادی مانند *دزد و سگ‌ها*، *حماسهٔ عیّاران* و *سفرنامهٔ ابن‌فطومه* بیشتر نمود دارد.

محفوظ همواره بین عقل، روح، فلسفه و تصوف در نوسان است. گاهی هستی نزد وی «تبدیل به اندیشه و جهان‌بینی صوفیانه می‌شود» (عبدالله، ۱۹۷۸م: ٦٠) و او به حالت صوفیان

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

مشرق‌زمین همچون سهروردی و بسطامی نزدیک می‌شود (الجندی، ۲۰۱۱م: ۳۲). مطالعهٔ داستان‌هایی که نجیب محفوظ از سال ۱۹٦۰ به بعد نوشته است، نشان می‌دهد یکی از ویژگی-های اساسی آن‌ها پرداختن به حالت‌های روحانی یا شرح مقامات و چگونگی طی طریقت صوفیانه با استفاده از زبانی تمثیلی و رمزگونه است؛ زیرا تصوف در بینش محفوظ، راهی برای رسیدن به آرامش و شاخت شهودی حقیقت است. مشابهت اندیشه‌های صوفیانه در این داستان‌ها و به‌ویژه *سفرنامهٔ ابن‌فطومه* با ویژگی‌های ادبیات صوفیانهٔ ایرانی و آثار ادیبی بزرگ همچون عطار نیشابوری، شگفت‌آور و پرسش‌برانگیز می‌نماید. به‌راستی نجیب محفوظ چگونه با اندیشهٔ صوفیانهٔ عطار آشنا شد؟

بی‌تردید، ایرانیان در شکل‌گیری تصوف اسلامی، بیشترین سهم را داشته‌اند و تصوف اسلامی را نمی‌توان بدون توجه به تصوف ایرانی بررسی کرد (شتا، ۱۹۷۸م: ۳)؛ از این روی، هر ادیبی که به میراث فکری تصوف روی می‌آورد تا از آن برای پربارکردن اثر ادبی خود بهره ببرد، ناچار است با آثار ارزشمند ادب صوفیانهٔ ایرانی آشنا شود. امروزه، خوشبختانه آثار بزرگان ادب فارسی و ازجمله *منطق‌الطیر* عطار به عربی ترجمه شده‌اند. این اثر عرفانی ارزشمند را بدیع محمد جمعه در سال ۱۹۷۹ به عربی ترجمه کرد. وی از این اثر، با توجه به نظر پژوهشگران خاورشناس، به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین منظومه‌های ادب صوفیانهٔ فارسی نام برده (جمعه، ۲۰۰۲م: ۵۱) و عطار را پس‌از مولوی، برتر از دیگر شاعران عارف دانسته است (همان: ۱۳۲). بدون شک، یکی از راه‌های آشنایی نجیب محفوظ با *منطق‌الطیر* و لذت‌بردن وی از تجربه‌های عرفانی و اندیشه‌های صوفیانهٔ عطار، دسترسی به همین ترجمه بوده؛ به‌ویژه از این جهت که برخی آثار نجیب محفوظ نشان می‌دهند وی به شعر صوفیانهٔ ایرانی علاقه داشته است. او در داستان *ملحمهٔ الحرافیش* (حماسهٔ عیّاران)، سیزده بیت از غزل‌های حافظ شیرازی را به‌زبان فارسی به‌کار برده است؛ به‌گونه‌ای که هرکدام از این سیزده بیت با فضای داستان هماهنگی دارند. تمام این ابیات به‌شکل سروده‌هایی از تکیهٔ محله از زبان پهلوانانی که می‌خواهند عدالت را اجرا کنند و به‌زبان فارسی خوانده می‌شود و این مسئله، آشنایی محفوظ

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

با معانی بلند غزل‌های حافظ را نشان می‌دهد (میرزایی و رحمانی، ۱۳۹۰ش: ۵). همین مسئله به‌تنهایی کافی است تا نشان دهد محفوظ با ادب فارسی و به‌ویژه ادبیات صوفیهٔ ایرانی آشنا بوده است.

براساس آنچه در زندگینامهٔ نجیب محفوظ هم آمده، درآمیختن معانی تصوف ایرانی با تصوف عربی اسلامی به‌سبب وجود ادیبانی همچون ابن‌عربی و ابن‌فارض در نخستین سده‌های اسلامی، در شعر عربی گسترش یافته است و این مسئله، یکی از منابع مهم آشنایی شاعران و نویسندگان معاصر عربی با تصوف ایرانی به‌شمار می‌رود (الجندی، ۲۰۱۱م: ۱). افزون‌بر این دلایل برون‌متنی، شباهت فراوان نمادها و نام‌های به‌کاررفته در *سفرنامهٔ ابن‌فطومه*، به‌عنوان دلایل درون‌متنی نشان می‌دهد محفوظ با *منطق‌الطیر* آشنا بوده و از آن به‌صورتی مناسب استفادهٔ هنری کرده است تا بتواند سطح ادبیات ملی کشورش را ارتقا دهد وآن را پربار کند.

۵. هفت وادی سفر عشق در *منطق‌الطیر* و *سفرنامهٔ ابن‌فطومه*

مقایسهٔ زبان هنری صوفیانه و پررمزوراز این دو داستان نشان می‌دهد ساختار داستان مرغان در *سفرنامهٔ ابن‌فطومه* تکرار شده؛ با این تفاوت هنری که نجیب محفوظ این داستان را متناسب با نیازهای انسان در جهان امروز مطرح کرده است.

۵-۱. نمادهای زبانی راهنمایی، مقصد و سالک

در *منطق‌الطیر*، راهنمای مرغان، هدهد نام دارد که پیامبر، رازدار وآگاه از نشانه‌های ره‌جویی به‌سوی یکرنگی و حقیقت است:

مرحبا ای هدهد هادی‌شده در حقیقت، پیک هروادی شده

(عطار، ۱۳۸۳ش: ۲۵۹)

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

از افسر سرش «نور حقیقت سوسو می‌زد» (شکیب، ۱۳٦۸ش: ۱٦۷). وی فرستادهٔ حضرت سلیمان به‌سوی بلقیس بود و به‌خاطر این تجربهٔ گران‌بهایش سیمرغ را معرفی کرد که در قلهٔ کوه قاف می‌زیست و برای دیدنش می‌بایست سفری پرخطر و دورودراز را درپیش گیرند. در اینجا هدهد راهنما مقصدی را به مرغان نشان می‌دهد که تنها نامی دارد و هیچ نشانی از آن نمی‌توان یافت. این درواقع، مقصد نیست؛ بلکه فرامقصد است و مقصودی مجازی (پورنامداریان، ۱۳۷۵ش: ۱۹۹).

هست ما را پادشـــاهـــی بی‌خلاف درپس کوهی که هست آن، کوه قاف
نام او سیـــــمرغ و ســـلطان طیور او بـــه ما نزدیـــک و ما زو دور دور

(عطار، ۱۳۸۳ش: ۲٦۳)

پس‌ازآنکه پرندگان نام سیمرغ را شنیدند، هیبت شاهی‌اش بر آنان چیره شد و عشق دیدارش قرار از کفشان ربود و جان و تنشان را به تب‌وتاب انداخت (شکیب، ۱۳٦۸ش: ۲۲۱)؛ چنان‌که:

جملهٔ مرغـان شـدند آن جایگاه بی‌قرار از عـزت آن پادشـــاه
شوق او در جان ایشـان کار کرد هریکی بی‌صبری بسـیار کـرد

(عطار، ۱۳۸۳ش: ۲٦۵)

هدهد راهنمای آگاه، پرفرازونشیبی سفر و هفت وادی پردردسر را این‌چنین به پرندگان گوشزد می‌کند:

بس‌که خشکی بس‌که دریا در ره است تا نپنداری کـه راهی کوتـه اسـت!...
گفت: ما را هـفت وادی در ره اسـت چون گذشـتی هفت وادی، درگه است
وانیـامد در جهـان زین راه، کـس نیست از فـرسنگ آن آگـــاه، کس
چون نیامـد باز کـس زین راه دور چون دهنـدت آگهـی ای ناصـبور؟
چون شدند آن جایگاه گم سربه‌سر کی خبـــر بازت دهـــد از بی‌خبر؟

(همان: ۲٦٤-۳۸۰)

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

درنتیجه، هدهد در داستان مرغان، نماد راهنمایی آگاه است که عشق به مقصد را در جان مرغان برمی‌افروزد و سختی راه را به آنان گوشزد می کند تا بدانند تنها کسی به سرمنزل مقصود خواهد رسید که از جان گذشته و ترک سر کرده باشد.

در *سفرنامهٔ ابن‌فطومه*، این نماد زبانی، شخصی به‌نام شیخ مغاغهٔ جبیلی است. او معلم ابن‌فطومه است و به او *قرآن*، حدیث، زبان، حساب، فقه، ادبیات و تصوف یاد می‌دهد؛ لذا شیخی بزرگ است که رفتاری راهنماگونه دارد (محفوظ، ۲۰۰۵م: ٦٤٣-٦٤٤). سخنان این شیخ از اسلام واقعی و انتقادهایش از وضعیت نابهنجار مسلمانان، به‌ویژه سخنان شورانگیز او دربارهٔ سفرهایش به شرق و غرب، آتش عشق به سفر را در جان شاگردش شعله‌ور می‌کند و این شیخ همچون راهنمایی آگاه، ابن‌فطومه را عاشق دیاری ناشناخته به‌نام دارالجبل می‌کند؛ زیرا در سرزمین اسلام، چیز جدیدی یافت نمی‌شود و همگان آیین و رسومی همانند دارند و از روح اسلام حقیقی دورند؛ لکن سرزمینی جدید و شگفت‌انگیز در بیابان جنوبی به‌نام دارالجبل وجود دارد. ابن‌فطومه احساس می‌کند «این سخنان آتش به جانش زد» (همان: ٦٤٤)؛ اما هیچ کس این سرزمین رؤیایی را که جایگاه کمال حقیقی است، ندیده و دربارهٔ آن، چیزی نمی‌داند. ابن‌فطومه از معلمش می‌پرسد:

سرای کوه (دارالجبل) چه اهمیتی دارد؟». او آهی کشید و گفت: «سخن بسیاری دربارهٔ آن می‌شنوی. گویی معجزهٔ کشورهاست و کمالی بالاتر از آن نیست». گفتم: «بی‌تردید، جهان‌گردانی دربارهٔ آن نوشته‌اند...». با صدای اندوهگینی گفت: «در زندگی‌ام کسی را ندیدم که آنجا را دیده باشد و نوشته‌ای دربارهٔ آن نیافتم...؛ چون یک راز سربسته است و مانند هر راز ناگشوده، مرا به خود جذب کرد...». شیخ مغاغهٔ جبیلی عقل و جانم را روشن و تاریکی‌ها را از من دور می‌کرد و انگیزهٔ دستیابی به شریف‌ترین چیز زندگی را در من شعله‌ور می‌ساخت (همان: ٦٤٤).

درنهایت، ابن‌فطومه تصمیم می‌گیرد به این سفر پرمخاطره برود؛ زیرا «این رنج‌ها برای طالب دانش و حکمت، سخت نیست و می‌خواهم بیاموزم و با داروی شفابخش به سرزمین

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

مریضم برگردم» (همان: ٦٤٧). ازجمله ویژگی‌های فکری انسان، دستیابی به کیفیت و حالتی است که او را به سرچشمه‌های اصلی حقیقت برساند و اگر این اسباب برایش فراهم نشد، او سرگردان و حیرت‌زده می‌شود و راه سفر را درپیش می‌گیرد. این سرگشتگی و حیرت ابن‌فطومه برای دستیابی به داروی شفابخش، مانند سرگشتگی مرغان *منطق‌الطیر* برای رسیدن به سیمرغ است؛ لذا هم پرندگان *منطق‌الطیر* به‌رهبری هدهد و هم ابن‌فطومه با آگاهی تمام و با نیروی عشق به کمال، سفر پرمخاطره را به جان می‌خرند.

شیخ مغاغهٔ جبیلی در *سفرنامهٔ ابن‌فطومه*، مانند هدهد، نماد مرشد، پیر و یاری‌دهنده، و کارکردش هم دقیقاً مانند کارکرد هدهد، عبارت است از برانگیختن شوق سفر و بیان دشواری‌های آن. شیخ مغاقهٔ جبلی و هدهد با بیان مقصد و ارزش آن، عشق به سفر را در جان پیروانشان شعله‌ور و خطرهای چنین سفری را بیان می‌کنند و از هفت وادی پیش‌رو نیز نام می‌برند؛ همچنین ابن‌فطومه و پرندگان *منطق‌الطیر*، هردو نمادسالکانی هستند که دنیا را ترک کرده‌اند و عازم سفر می‌شوند تا با تحمل سختی‌های راه، حقیقت را کشف کنند. در *منطق‌الطیر*، «موضوع آرزوی مرغان، حقیقتی است در رمز سیمرغ که یگانه است» (پورنامداریان، ۱۳۷۵ش: ۲٤٥) و در *سفرنامهٔ ابن‌فطومه* هم موضوع آرزوی ابن‌فطومه، کمال واقعی است که در سرزمینی بی‌نظیر به‌نام دارالجبل وجود دارد و هنوز کسی به آنجا پای ننهاده است.

شگفت آنکه نماد زبانی مقصد سفر در هردو داستان، کوهستانی (قاف و دارالجبل) است و در آنجا آرزوی رهایی، تکامل و عروج نفس متبلور می‌شود و قهرمان به جاودانگی می‌رسد. در اساطیر ایران، کوه و غار نماد رحم مادر و محل انجام‌دادن ریاضت و برگشتن به اصل خود و آغاز جهان است (زمردی، ۱۳۸۲ش: ٤٤٤). در *سفرنامهٔ ابن‌فطومه* هم آزادی و کمال حقیقی در مکانی به‌نام دارالجبل (سرای کوه) قرار دارد و این شباهت زبانی، قابل توجه است. هم کوه قاف در *منطق‌الطیر* و هم سرای کوه در سفرنامهٔ ابن‌فطومه، نماد اوج شناخت انسانی و دستیابی به جایگاه بلند انسان کامل هستند.

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

۵-۲. وادی طلب/ الوطن

ازنظر عطار، طلب، نخستین وادی سلوک است؛ اما در این وادی، سالک باید با آگاهی از وضعیت نابهنجار، از آن دلزده شود و درصدد طلب‌کردن حقیقت‌گم‌شده برآید. این، آغاز کار است و طی‌کردن این وادی نیز بی مشقت نیست:

هدهدش گفت: ای فسرده! چند از این؟ تا به کی داری تو دل دربند از این؟
چون تو را این جایگه، قدر اندکی است خواه می‌رو، خواه نی، هردو یکی است
هست دنیا چون نجاست سربه‌سر خلق می‌میرند در وی دربه‌در
این طلب گر از تو و از من خطاست گر بمیریم این دم از غم هم رواست
مرد چون افتاد در بحر خطر کِی خورَد یک لقمه هرگز بی‌جگر؟

(عطار، ۱۳۸۳ش: ۳۰۹)

چون فرود آیی به وادیّ طلب پیشت آید هر زمانی صد تعب
صد بلا در هر نفس، اینجا بود طوطی گردون، مگس اینجا بود

(همان: ۳۸۱)

وادی طلب، آغاز «تقرب سالک است به پروردگارش به‌وسیلهٔ طاعت و دوام ذکر در نهان و آشکار» (حلبی، ۱۳۸۵ش: ۱۹۸). این وادی، آغاز سفری پردردسر از حیوانیت به انسانیت حقیقی و الهی، و درنهایت، اتصال به ملکوت است.

در *سفرنامهٔ ابن‌فطومه*، آغازین وادی، وطن نام دارد که بیانگر وضعیت کنونی دنیای اسلام است. شیخ مغاغه وضعیت نابهنجار آن وادی را بارها به ابن‌فطومه گوشزد می‌کند و وی چنان از این وضعیت تلخ، دلزده می‌شود که می‌پندارد همه به او خیانت می‌کنند: «خاننی الدین، خاننی أمی... ألا لعنهٔ الله علی هذه الدار الزائفه» (محفوظ، ۲۰۰۵: ٦٤٧) و بدین صورت، همه چیز در نظرش تلخ می‌نماید؛ لذا وی تصمیم می‌گیرد به سفر برود: «سأزور المشرق و الحیره و الحلبه... سأزور الامان و الغروب و دار الجبل» (همان: ٦٤٧). او احساس طلب سفر به این وادی‌های ناشناخته را چنین بیان می‌کند:

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

رؤیا بر من چیره گشت و واقعیت را فراموش کردم. دارالجبل در چشم خیال، مانند ستاره-ای دوست‌داشتنی که بر عرش ستارها بر تخت نشسته، نمایان شد. عشق به سفر ابدی در من شعله‌ور گشت و خود را آمادهٔ سفر کردم و از راهنمایی‌های استادم، شیخ مغاغه بهره بردم. سفر همهٔ وجودم را فراگرفت و آهسته در تاریکی اندوه گفتم: «خدا سفر را بر من آسان گردان!» (همان: ٦٤٧).

دلالت دو نماد وادی طلب و وطن بر رنج و عذاب ساکنان آن نشان می‌دهد آفرینندگان این دو اثر ادبی از یک اندیشه تغذیه می‌شدند؛ لذا وادی وطن در *سفرنامهٔ ابن‌فطومه* به‌سان وادی طلب در سفرنامهٔ مرغان است. ناخشنودی از وضعیت کنونی، جان ابن‌فطومه و مرغان *منطق‌الطیر* را برای رهایی از موقعیت ناخوشایند و رسیدن به هدف بی‌قرار می‌کند؛ البته هردو اثر ادبی، راهی عاشقانه و عارفانه (نه عاقلانه) را پیشنهاد می‌کنند.

۵-۳. وادی عشق/ دارالمشرق

دومین مرحله از سفر معرفتی عطار، وادی عشق است و این عشق، درون‌مایهٔ بسیاری از غزل‌ها و مثنوی‌های این شاعر عارف را فراگرفته؛ به‌گونه‌ای که عشق، «مرزهای سرحدی مجاز تا حقیقت را فرامی‌گیرد» (قراگوزلو، ۱۳۸۳ش: ۲۲). عطار در شرح این وادی می‌گوید: اینجا عشق چون آتش است و عقل همچون دود. عشق که آمد، عقل می‌گریزد؛ زیرا عقل در سودای عشق، استاد نیست و عشق نیز کار عقل مادرزاد نیست (شجیعی، ۱۳۷۳ش: ١٩٤). وادی عشق، دشوارترین و مهم‌ترین رکن طی طریقت است:

بعداز این، وادیّ عشق آید پدید — غرق آتش شد کسی کانجا رسید
عاقبت‌اندیش نبوَد یک زمان — درکشد خوش‌خوش بر آتش صد جهان
لحظه‌ای نه کافری داند نه دین — ذره‌ای نه شک شناسد نه یقین
مرد کارافتاده باید عشق را — مردم آزاده باید عشق را

(عطار، ۱۳۸۳ش: ٣٨٦)

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

دارالمشرق در *سفرنامهٔ ابن‌فطومه*، دومین ایستگاه پردردسر برای کسی است که در پاسخ آنان که می‌گویند: «پیامبر تاجر بود»، می‌گوید: «وی (ص) همچنین جهان‌گرد و مهاجر هم بود» و اعتقاد دارد: «زندگی تنها تجارت نیست؛ بلکه سفر هم هست» (محفوظ، ۲۰۰۵م: ٦٤٨). مردمان دارالمشرق، ماه‌پرست هستند و زندگی‌شان پر از شادی و خشنودی است و باید از شر و دشمنی دوری کنند؛ اما مانند وطن پر از مظاهر فقر و بدبختی است (همان: ٦٥١ و ٦٥٢). در این منزلگه، ابن‌فطومه عاشق و دیوانهٔ دختری زیبارو به‌نام عروسه می‌شود که در مشرق نظیر ندارد و هر جوانی او را ببیند، عاشقش می‌شود (همان: ٦٥٣). آن دختر شرط ازدواجش با ابن‌فطومه را ترک دین اسلام، رهاکردن سفر حقیقت‌جویی‌اش و گرویدن به آیین او قرار می‌دهد: «ديننا عظيم و حياتنا وثنيه!... إنضمَّ إلينا إذا شئت كما فعل فام فتندرج فی جملة العبيد و تتمتّع بالأمن و الرضی و الجارية معاً» (همان: ٦٥٥ و ٦٥٦) و ابن‌فطومه هم می‌پذیرد: «برایم سخت بود که علاقه‌ام را نسبت‌به او ازدست بدهم و آرزو کردم که برای همیشه کنار او باشم» (همان: ٦٥٠). ابن‌فطومه از سفر کشف حقیقت دست برمی‌دارد؛ اما پس‌از جدایی میان او و عروسه، بازهم به سفر ادامه می‌دهد. درطول داستان، عروسه هم به اسلام روی می‌آورد و صوفی‌وارانه و زودتر از ابن‌فطومه به دارالجبل راه می‌برد. داستان عشق ابن‌فطومه به عروسه، یادآور قصهٔ دل‌باختن شیخ صنعان به دختر صاحب‌جمال ترسا در وادی عشق در *منطق‌الطیر* است. دخترترسا با شیخ صوفی پارسا بسیار بد رفتار می‌کند و او را به خفت‌آورترین کارها وامی‌دارد: شراب بنوشد، *قرآن* بسوزاند، زنار ببندد و حتی خوکبانی کند. درنهایت، شیخ از این عشق صرف‌نظر می‌کند و پس‌از توبه‌کردن به دین اسلام برمی‌گردد. بازگشت شیخ سبب می‌شود دختر ترسا به اسلام روی آورد، دوان‌دوان درپی شیخ روان شود، در آغوش او جان بسپارد و مصداقی شود برای «دل برِ دلدار رفت جان برِ جانانه شد» (کزّازی، ۱۳۸۷ش: ۷۰).

این عشق زمینی، همان ویژگی عشق آسمانی را دارد. بی‌تردید، «تجربهٔ عشق، تجربهٔ عرفان است که اسرار هستی را برای اهل تصوف کشف می‌کند و مانند شناخت، نقطهٔ آغاز تجربه و ابزار و غایت آن است» (ادونیس، ۱۳۸۵ش: ١٩٤) و بنابه عقیدهٔ بیشتر صوفیان، عشق مجازی،

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

صوری و مادّی، مقدمهٔ عشق معنوی و لاهوتی یا به‌قول فرنگی‌ها عشق افلاطونی است (حلبی، ۱۳۸۵ش: ۲۰۸).

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت مـا را بدان شـه رهبـر است

(مولوی، ۱۳۸۸ش: ۲۳٤)

از این روی، ابن‌فطومه که شیفتهٔ عروسه شده است، ادامهٔ سفر برایش اهمیتی ندارد.

اکنون دیگر سفر و مأموریتم مهم نیست! تا آخر عمر هم اینجا می‌مانم! آثار مادری با زیبایی‌هایش آمده است... . دیگر آرزوی زندگی آرامی دارم؛ حتی اگر تا آخر عمر، مرا در دارالمشرق نگه دارد و آزروهایم را تغییر دهد. با خود پوزخندکنان گفتم: «گویی برای عشق آفریده شدم؛ نه برای سفر!» (محفوظ، ۲۰۰۵م: ٦٥٧).

تجربهٔ عشق در این دو اثر ادبی، نماد یک انگیزهٔ نیرومند است که توشهٔ سفر سالک می‌شود. عشق ابن‌فطومه به عروسه در ابتدا مانند مانعی برسر راه وی ظاهر می‌شود؛ ولی حوادث داستان به‌گونه‌ای رخ می‌دهند که همین عشق، انگیزهٔ ادامهٔ سفر برای کشف حقیقت می‌شود؛ به عبارت دیگر، عشق به عروسه به یک عشق معنوی تبدیل می‌شود؛ لذا باآنکه به او گفته‌اند جهان‌گرد نباید عشق دائمی داشته باشد (همان: ٦٥٨)، او همچنان در همهٔ منزگله‌های سفر، به‌دنبال عشق عروسه و دستیابی به اوست (همان: ٦٧١-٦٧٣). عروسه نیز همچون ستارهٔ سهیل، دست‌نایافتنی است (همان: ٦٧٤)؛ اگرچه ابن‌فطومه بویش را همراه بوی سیب و سبزه حس می‌کند (همان: ٦٨٥). هردو نماد زبانی، یعنی وادی عشق در *منطق‌الطیر* و دارالمشرق در *سفرنامهٔ ابن‌فطومه* بر معنای عشق دگرگون‌کننده دلالت می‌کنند که خواه حقیقی و خواه مجازی، همچون کیمیا درون انسان را دگرگون می‌کند. کار عشق در این مرحله، تصفیه و تهذیب نفس است.

٥-٤. وادی معرفت/ د ا ر الـحیـرة

وادی معرفت با راه‌های فراوان و بسیار گوناگونش آغاز و پایان ندارد. چون آفتاب معرفت، تابیدن گیرد، هرکس درحد قدر و منزلت خویش بینا می‌شود (شجیعی، ۱۳۷۳ش: ۱۹٦) و

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

نورش بازتاب نار عشق است؛ از این روی، آدمی تا عاشق نشود، به معرفت حقیقی دست نمی‌یابد (الهی قمشه‌ای، ۱۳۷٦ش: ۲۵۲).

بعداز آن بنمایدت پیش نظر معرفت را وادی بی‌پاوسر
معرفت ز اینجا تفاوت یافته است این‌یکی محراب و آن، بت یافته است

(عطار، ۱۳۸۳ش: ۳۹۲)

معرفت از عشق به‌دست می‌آید و عشق هم با معرفت تکامل می‌یابد. ازطریق معرفت، راز هستی هویدا می‌شود:

صدهزار اسرار از زیر نقاب روز می‌بنمایدت چون آفتاب
مغز بیند از درون نه پوست او خود نبیند ذره‌ای جز دوست او

(همان: ۳۹۳)

در *سفرنامهٔ ابن‌فطومه*، آغاز سفر به دارالحیرهٔ همراه با دست‌دادن دل و عقل است. «أین القلب و أین العقل أین؟» (محفوظ، ۲۰۰۵م: ٦۵۸) و می‌کوشد فقط به‌فکر ادامهٔ سفر تا رسیدن به دارالجبل باشد تا شاید داروی شفابخش وطنش را به‌دست آورد (همان: ٦۵۹). حیره، مرکز دارالحیره، جذاب و پرزرق‌وبرق است. پاسبانان آنجا مشعل در دست دارند و شهر پر از نور است (همان: ٦۵۹). در اینجا معبود و دین مردم، پادشاهشان است. او تصمیم گرفته است دارالمشرق را تصرف کند و این مسئله، سبب نگرانی ابن‌فطومه می‌شود (همان: ٦٦۰). اگرچه دارالحیرهٔ ظاهری زیبا، متمدن، نیرومند و نظام‌مند دارد، پر از دیوانگی است (همان: ٦٦۱) و بنابه ادعای حکیم کشور (دیزنج)، هرکس به‌اندازهٔ خود از سعادت بهره می‌برد (همان: ٦٦۲). ابن‌فطومه در دارالحیرهٔ به‌خوبی می‌فهمد مردمان در هر حال، برده‌اند و بین کسی که ادعای خدایی می‌کند با کسی که *قرآن* را درخدمت منافع شخصی‌اش به‌کار می‌برد، تفاوتی نیست (همان: ٦٦۳). ابن‌فطومه به‌علت دسیسه‌ای که حکیم کشور طراحی کرده است، به زندان می‌افتد (همان: ٦٦٤) و درمی‌یابد انسان همیشه بین واقعیت تلخ و آرمان‌های دست‌نیافتنی، سرگردان است (همان: ٦٦۵). او نتیجه می‌گیرد همیشه خردورزی، انسان را قانع و آرام نمی‌کند؛ لذا

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

اختیار خود را به خدا می‌سپارد: «قلتُ مستسلماً: لتکن مشیئه ّالله... فکلّ ما جاءنی من عنده. سلّمتُ نفسی لقدری» (همان: ٦٦٥).

ابن‌فطومه در این منزلگه بی‌آغازوانجام درمی‌یابد جهان انسان، پر از رمزوراز و رنج و عذاب است و همین مسئله، عشق به یافتن دارالجبل را بیش‌از گذشته در نهاد وی شعله‌ور می‌کند: «نه! هرگز برنمی‌گردم! همیشه جهان‌گرد خواهم ماند! این سرنوشت من، کار و خیال من، و آغاز و انجام من است! پیش به‌سوی دارالجبل!» (همان: ٦٦٧).

شباهت معنایی این دو وادی به هم بسیار دقیق و شگفت‌انگیز است؛ بدین شرح که هردو بر شناخت حیرت‌انگیز جهان پررمزوراز دلالت می‌کنند؛ با این تفاوت که نزد مرغان عطار، شناخت یقینی و شگفت‌آور است و نزد ابن‌فطومهٔ نجیب محفوظ، متناسب با انسان امروزی، حیرت‌زا و پردردسر؛ اما نتیجهٔ هردو یکی است: عزم بیشتر برای ادامهٔ سفر تا رسیدن به کوه قاف یا سرای کوه.

۵-۵. وادی استغنا/ دار الحلبة

بعداز وادی معرفت، سالک و عارف پای در وادی چهارم، یعنی استغنا (بی‌نیازی) می‌نهد که در آن، هفت دریا یک شَمَر و هفت اخگر یک شرر است. راه، بس طولانی و بی‌پایان می‌نماید و درد بی‌درمان (شجیعی، ۱۳۷۳ش: ١٩٦). این وادی، چنان بزرگ است که هزاران جان در آنجا همچون شبنم و قطره‌ای در هشت دریاست. شیخ عطار سختی‌های این مرحله را شرح می‌دهد و چارهٔ انسان عاشق کمال را در ترک جان و دل می‌داند:

بعداز این، وادیّ استغنا بوَد نه درو دعویّ و نه معنا بوَد
هفت دریا یک شَمَر اینجا بوَد هفت اخگر یک شرر اینجا بوَد
گر به یک ره گشت این نُه تشت گم قطره‌ای در هشت دریا گشت گم
خیز و این وادیّ مشکل قطع کن بازبر از جان و از دل قطع کن
جان برافشان بر ره و دل کن نثار ورنه استغنا بگردانید کار

(عطار، ۱۳۸۳ش: ۳۹۷)

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

این مرحله، وادی آزادگی، قناعت، مهتری و بی‌نیازی است و در آن، سالک حیرت‌زده از خود می‌پرسد: «این چگونه معشوقی است که همه ندیده عاشق او هستند و چگونه این معشوق دلبر، این‌همه نوا و ناله و سرود و گریه را نادیده می‌گیرد؟» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۷٦ش: ۲۵۲).

دارالحلبه در *سفرنامهٔ ابن‌فطومه* نیز وادی آزادی و بی‌نیازی است: «به حلبه، مرکز دارالحلبه و خانهٔ آزادی خوش آمدید!... به‌نظر می‌آید که همه در اینجا آزادند» (محفوظ، ۲۰۰۵م: ٦٦٧ و ٦٦٨). از همان لحظهٔ نخست، ابن‌فطومه احساس می‌کند به شهری بسیار بزرگ آمده است که انسان در آن گم می‌شود (همان: ٦٦٧). در آنجا پیروان همه نوع دینی وجود دارند: مسلمان، یهودی، میسحی و بودایی. حتی کافر و بت‌پرست هم در اینجا آزادند و با همگان، عادلانه رفتار می‌شود و ایمان آنان بی‌ریا و حقیقی است (همان: ٦٦٩)؛ زیرا کسی به دیگری احتیاج ندارد. در اینجا سالک احساس می‌کند اگر پیامبر دوباره برانگیخته شود، این اسلامی را که در کشورهای مسلمان حاکم است، نمی‌پذیرد (همان: ٦٦٩). در این دیار، مراکز دانش، فراوان‌اند و دانشمندان هرگونه آزادی را خیر می‌شمارند و هرگونه قیدوبندی را شر می‌دانند (همان: ٦٧٣).

در این دیار، ابن‌فطومه بی‌نیاز می‌شود؛ چون هم شغل می‌یابد و هم زندگی؛ اما چارهٔ کار را در ترک جان و مال می‌بیند و شوق رسیدن به دارالجبل، او را وادار می‌کند از هردو دست بکشد: «غیر أن الرغبة الکامنة فی الرحلة استیقظت فی روعه و وثبت إلی المقدمة متطلّعة إلی الغد بإراده صلبه لا تلین» (همان: ٦٧٧) و راهی سرزمین بعدی شود تا شاید به دارالجبل برسد.

هردو وادی بر بی‌نیازی و آزادی دلالت می‌کنند؛ اما محفوظ با امروزی‌کردن معنای استنغنای *منطق‌الطیر*، آن را متناسب با وضعیت انسان امروزی به‌کار می‌برد؛ یعنی آن را درمعنای نظامی به‌کار می‌گیرد که آزادی شهروندانش را تأمین می‌کند تا بی‌نیاز شوند.

۵-٦. وادی توحید/ دارالأمان

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

این وادی، منزل تجرید و تفرید و محل خالی‌شدن قلب از ماسوی‌الله است. وادی توحید، سرزمین برهنگی و یگانه‌بینی است. برهنگی بدان معناست که رهرو از هر چیز برهنه شود، خانه از هر کالایی خالی کند و ازهرچه هست، دست بشویَد (شکیب، ۱۳٦۸ش: ۳۵۳).

بعداز این وادیّ توحید آیدت منزل تفرید و تجرید آیدت
گر بسی بینی عدد گر اندکی آن یَکی باشد در این ره در یَکی
چون بسی باشد یَک اندر یک مدام آن یک اندر یک، یکی باشد تمام

(عطار، ۱۳۸۳ش: ٤۰۲)

در این وادی، عارف با فراموش‌کردن خود، تنها به یگانگی خدا می‌اندیشد و مرگ منیت او در این مرحله صورت می‌گیرد. هرکس در خودش بمیرد، در خدا زندگی خواهد کرد و در این صورت، فنا علامت بقا و سرحد آن است (شجیعی، ۱۳۷۳ش: ۲۰۵). این وادی یعنی حاکمیت یکدست الهی بر وجود انسانی.

دارالامان در *سفرنامهٔ ابن‌فطومه*، همان ویژگی‌های وادی توحید در *منطق‌الطیر* را دارد؛ با این تفاوت که این مرحله، زمینی، مادّی و سیاسی است و آن وادی، آسمانی و عرفانی. مهم‌ترین ویژگی دارالامان، تساوی همگانی است که همگان را از هرگونه مالکیت خصوصی یا امتیازی بر دیگری محروم کرده و همهٔ امور در دست نظامی یکسان و ظاهراً قانون‌مدار است که به آزادی فردی هیچ اعتقادی ندارد (محفوظ، ۲۰۰۵م: ٦۷۸). در این نظام حکومتی، همه باید به‌اندازهٔ توانشان کار کنند و به‌میزان نیازشان پاداش بگیرند. اینجا تنها سرزمینی است که غنی و فقیر ندارد (همان: ٦۷۹). در این سرزمین، همه چیز ازآنِ دولت است، همه موظف‌اند کار کنند و فرقی بین رئیس‌جمهور و نظافتچی نیست. در اینجا قانون حکومت می‌کند؛ نه آزادی (همان: ٦۸۱). آزادی صدای شهوت و توهم است (همان: ٦۸۲) و «مجازات آزادی فردی، اعدام است!» (همان: ٦۸۳). درواقع، نوعی نظام اجتماعی بی‌طبقهٔ یکسان (توحیدی) در دارالامان حاکم است. درنهایت، سالک احساس می‌کند کمال واقعی در دارالجبل است؛ لذا به‌منظور رسیدن به این مرحله، راهی دارالغروب می‌شود.

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

همان‌گونه که در وادی توحید *منطق‌الطیر*، سالک باید خود را فراموش کند، در دارلامان هم انسان باید نیازهای فردی خود و ازجمله آزادی‌اش را نادیده بگیرد و خود را دراختیار نظامی سیاسی و حاکم مطلق قرار دهد تا در امنیت باشد؛ وگرنه نابود خواهد شد؛ همچنین نظام حاکم بر جهان عارف در *منطق‌الطیر*، ازنوع توحیدی و یگانه است و در دارالامان نیز نظام سیاسی حاکم ازنوع یکدست، مطلق و یگانه است.

۵-۷. وادی حیرت/ دارالغروب

وادی حیرت یعنی درد و حسرت. مرد حیران در این وادی، آتشی افسرده با یخی سوخته است که از هر بن مویش با درد و دِریغ، خون می‌چکد. در اینجا از مستی و هوشیاری، هستی و نیستی، نهان و عیان، فنا و بقا، و کفر و مسلمانی خبری نیست (صارمی، ۱۳۷۳ش: ۲۲۶):

بعداز این، وادیّ حیرت آیدت کار دائم درد و حسرت آیدت
آه باشد درد باشد سوز هم روز و شب باشد، نه شب نه روز هم
مرد حیران چون رسد این جایگاه در تحیر مانده و گم‌کرده راه

(عطار، ۱۳۸۳ش: ٤٠٧)

حیرت در مقامات صوفیه، «حاصل معرفت ربوبیت است. حالی است که از خود رهایی و فنا از خود شرط نیل به آن است...» (زرین‌کوب، ۱۳۷۳ش: ۱/ ٥٤٣)؛ از همین روی، دل هم پر زعشق است و هم تهی:

لیکن از عشقم ندارم آگهی هم دلی پرعشق دارم هم تهی

(عطار، ۱۳۸۳ش: ٤٠٨)

وادی حیرت مانند حال مشاهده نزد عارفان است؛ یعنی عارف، محبوب را در دل چنان ببیند که گویی دربرابر دیدگانش است (حلبی، ۱۳۸۵ش: ۱۹۸).

دارالغروب در *سفرنامهٔ ابن‌فطومه*، ویژگی‌هایی شگفت‌انگیز دارد: سرزمینی است پر از خیر و برکت؛ نه مرزی دارد، نه دیواری و نه نگهبانی (محفوظ، ۲۰۰۵م: ٦٨٤)؛ در آنجا کسی با دیگری سخن نمی‌گوید و خیرات، بی‌حساب‌وکتاب است؛ گویی بهشتی است بدون مردم و

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

حاکم هم ندارد (همان: ٦٨٥). درواقع، اینجا ایستگاهی است که مسافران را برای ورود به دارالجبل آماده می‌کند؛ لذا آنان باید نزد مرشدی پیر و باتجربه آموزش ببینند تا نیروی دورنی خود را آشکار کنند. ابن‌فطومه نیز پای درس این مرشد حکیم زانو می‌زند تا خود را از ناخالصی‌ها پاک و ضمیرش را روشن کند، دنیا و مافیها را ازیاد ببرد و بتواند بدون هیچ‌گونه مانعی به‌سوی دارالجبل پرواز کند. این مرشد پیر اعتقاد دارد:

هر انسانی گنج‌های سربه‌مهری دارد که باید قبل‌از ورود به دارالجبل، آن‌ها را بگشاید...؛ زیرا در آنجا زندگی‌شان براساس این گنج‌های نهان است و حواس و جوارح ظاهری در آنجا کاربردی ندارد... و زمانی کشف این گنج‌ها ممکن می‌شود که انسان بتواند بدون بال پرواز کند (همان: ٦٨٦).

ابن‌فطومه حیرت‌زده می‌پندارد حکیم دارالغروب ازروی مجاز سخن می‌گوید؛ اما بعد می‌فهمد «بی‌کم‌وکاست عین حقیقت است... . سرای کوه براساس این نیروهای درون برپاست و با آن‌ها انسان به کمال می‌رسد» (همان: ٦٨٦).

ابن‌فطومه در پایان این دیار حیرت‌آور، احساسی شگفت‌انگیز دارد: «به خود بازگشتم. روزی را تصورکردم که نیروهای درونم را بر هر انحرافی در وطنم حاکم کرده‌ام تا آن را ازنو به‌نیکویی بسازم تا جایگاه نیکویی برای نیکوکاران بشود» (همان: ٦٨٧) و با این آمادگی روحی حیرت‌انگیز، راهی سرای کوه (دارالجبل) می‌شود.

این دو وادی در این دو اثر ادبی بر یک معنا دلالت می‌کنند و آن عبارت است از شگفتی و حیرت جست‌وجوگر حقیقت در مرحله‌ای که باید خود را برای دریافت کمال حقیقی آماده کند. همان‌گونه که در *منطق‌الطیر* می‌بینیم، در دارالغروب نیز درد و حسرت وجود دارد؛ زیرا قبل‌از آنکه سالک به آمادگی کامل دست یابد، اشغالگران متجاوز به این دیار حمله می‌کنند و وی ناچار می‌شود شتابان همراه کسانی که می‌خواهند به دارالجبل بروند، آنجا را ترک کند تا اسیر نشود (همان: ٦٨٨)؛ بدین ترتیب، دارالغروب، منزلگه حیرت و حسرت می‌شود.

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

۵-۸. وادی فقر، فنا و بقا/ البدایه

هفتمین وادی از سفر عشق عطار، فقر و فناست. در این مرحله، سالک نمی‌تواند کلمه‌ای بر زبان آورد؛ زیرا گنگی و فراموشی سرتاسر وجودش را فرامی‌گیرد. شرح این مقام که از اسرار است، میسر نمی‌شود؛ مگر وقتی چشم بدین اسرار بینا شود (شجیعی، ۱۳۷۳ش: ۲۲۳).

بعداز این، وادیّ فقر است و فنا کی بوَد اینجا سخن‌گفتن روا؟
عین وادیّ فراموشی بوَد گنگی و کرّیّ و بی‌هوشی بود
صدهزاران سایهٔ جاوید، تو گم‌شده بینی ز یک خورشید، تو

(عطار، ۱۳۸۳ش: ٤١٣)

فنا یعنی پاک‌شدن از صفات نکوهیده و دست‌یابی به اوصاف ستوده «و هرکه بدید که تصرف و احکام به قدرت اوست، گویند از گردش زمانه فانی گشت و از خلق، و چون از پندار وجود آثار خلق فانی گشت و بدانست که با ایشان هیچ چیز نیست، به صفات حق باقی شد» (فروزانفر، ١٣٧٤ش: ١٠٦ و ١٠٨):

سالکان پخته و مردان مرد چون فرورفتند در میدان درد
گم‌شدن اول قدم زین پس چه بود لاجرم دیگر قدم را کس نبود
لیک اگر پاکی درین دریا رود از وجود خویش ناپیدا رود

(عطار، ۱۳۸۳ش: ٤١٤)

آخرین مرحلهٔ سفر ابن‌فطومه، البدایه نام دارد که آستانهٔ دارالجبل است. در این مرحله، همهٔ تاجران ازراه‌مانده برگشته‌اند و فقط جهان‌گردان و مهاجران مانده‌اند: «کاروان، صبحگاهان، دارالغروب را ترک کرد. اولین باری بود که همهٔ اهل کاروان، جهان‌گرد و مهاجر بودند. حتی یک تاجر هم نماند» (محفوظ، ۲۰۰۵م: ٦٨٨). بعداز چند ماه، آنان به رشته‌کوهی سبز می‌رسند که از شمال تا جنوب امتداد دارد و وقتی از این رشته‌کوه بالا می‌روند، شیخی فریاد می‌زند: «هاکم دارالجبل!» (همان: ٦٨٨) و به آخرین کوهی که دیده می‌شود، اشاره می‌کند. کاروان به راهش ادامه می‌دهد و به‌سختی به آخرین مکانی که می‌توان رفت، می‌رسد. در آنجا صاحب

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

کاروان می‌گوید: «هنا ینتهی سیر القافلهٔ یا سادهٔ!» (همان: ٦٨٨). تنها راه عبور، گذری بسیار تنگ است که جز با پای پیاده نمی‌توان از آنجا عبور کرد. همهٔ اهل کاروان تصمیم می‌گیرند راه را ادامه دهند. ابن‌فطومه هم سفرنامهٔ خود را به یکی از همراهان می‌دهد تا آن را با خود ببرد و اگر از سفر دارالجبل بازگشت، سفرنامه‌ای جداگانه برای آنجا بنویسد، و سپس خود را با اراده‌ای آهنین برای آخرین ماجراجویی آماده می‌کند (همان: ٦٨٩).

مرحلهٔ پایانی *سفرنامهٔ ابن‌فطومه*، مفهومی سخت نزدیک به مقام فنا در *منطق‌الطیر* دارد که در آن، سالکان رسیده به مقام فنا توانایی توصیف آن را ندارند و در هیچ کتابی هم درباره‌اش سخنی نگفته‌اند. روایت سفرنامهٔ قندیل محمد عنابی مشهور به ابن‌فطومه با این سخنان پایان می‌یابد: «و دیگر در هیچ کتابی سخنی از او نیامده است. آیا وارد دارالجبل شد؟ آیا به وطنش بازگشت؟... فقط خدای آگاه به آشکار و نهان می‌داند و بس» (همان: ٦٨٩).

البته در روند داستان *سفرنامهٔ ابن‌فطومه* مانند *منطق‌الطیر* در هر مرحله‌ای گروهی از راه بازمی‌مانند و درنهایت، فقط خواهندگان مخلص دارالجبل به مقصد می‌رسند؛ اما چگونگی وصل آنان را کسی نمی‌داند. در *منطق‌الطیر*، پس‌از آنکه هدهد دیگر پرندگان را از سختی‌های راه آگاه می‌کند، درحالی که هرکدام از این پرندگان، «نماد روحیه‌ای خاص و بیانگر منش‌های گوناگون نهفته در جان آدمی هستند» (میرزایی و شریفیان و پروانه،١٣٩٠ش: ١٣٤)، به‌نحوی برای سرباززدن از سفر، هرکدامشان عذر و بهانه‌ای می‌آورند و از ادامهٔ راه بازمی‌مانند.

٦. نتیجه‌گیری

درپی مقایسهٔ نمادهای زبانی *منطق‌الطیر* عطار با *سفرنامهٔ ابن‌فطومه*، اثر نجیب محفوظ، یافته‌های زیر را به‌دست آورده‌ایم:

الف) شباهت‌های فراوان بین نمادهای زبانی این دو اثر نشان می‌دهد نجیب محفوظ از *منطق‌الطیر* اثر پذیرفته و این اثرپذیری در نمادهای زبانی، شامل این موارد، به‌خوبی آشکار است: راهنمایی، مقصد و سالک؛ وادی‌های متناظر زبانی، شامل: وادی طلب/ الوطن، وادی

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

معرفت/ دارالحیرهٔ، وادی استغنا/ دارالحلبهٔ، وادی توحید/ دارالأمان، وادی حیرت/ دارالغروب، وادی فنا و بقا/ البدایه.

ب) مهم‌ترین شباهت نمادین دالّبر محتوای هردو اثر ادبی، درون‌مایهٔ سفر کشف‌وشهودی برای دست‌یافتن به حقیقت است که نماد زبانی آن در سفر مرغان، کوه قاف و در *سفرنامهٔ ابن‌فطومه*، دارالجبل (سرای کوه) است.

ج) عشق‌بازی، اصلی‌ترین بازی جهان و زندگی و بنابه تأویل عارفانه، اصل و اساس حکمت وجود و معنای هستی است که مهم‌ترین درون‌مایهٔ هردو داستان را از ابتدا تا انتها تشکیل می‌دهد. ماجرای عاشق‌شدن ابن‌فطومه به عروسه همانند قصهٔ شورانگیز عاشقی شیخ صنعان با دختر ترسا است.

د) ساختار و ترتیب رخدادهای هردو داستان با هم شباهت بسیار زیاد دارد و بدین ترتیب، محفوظ از ساختار هنری *منطق‌الطیر* بهره برده است.

ه) پژوهش تاریخی تاحدود زیادی نشان می‌دهد محفوظ با ترجمهٔ آثار ادب عرفانی فارسی مانند اشعار حافظ شیرازی و *منطق‌الطیر* عطار آشنایی داشته و از مضامین و نمادهای زبانی آن‌ها در داستان‌های خود و به‌ویژه *سفرنامهٔ ابن‌فطومه* بهره برده است.

و) نجیب محفوظ با تصرف در نمادهای زبانی داستان پرندگان عطار، آن را به‌زیبایی، متناسب با وضعیت انسان روزگارکنونی به‌کار برده و درواقع، داستان پرندگان را بازآفرینی[۲۱] کرده است تا راه‌حلی عارفانه برای غلبه بر مشکلات و بحران‌های انسان امروزی به‌دست دهد.

ز) پرندگان *منطق‌الطیر* با پشت‌سرنهادن دشواری‌های راه معرفت، برای دستیابی به سیمرغ که همان کمال و معرفت واقعی و به دیگر سخن، فناء فی الله است، دیگر خواهان بازگشت دوباره به همان مقام و جایگاه اولیهٔ خویش نیستند؛ برخلاف ابن‌فطومه که هدفش از سفر به دارالجبل و رسیدن به کمال واقعی، این است که با کسب نیرویی درونی، دوباره به سرزمین خود بازگردد و دوای دردهای سرزمین خویش را بیابد و با خود بیاورد. هدف ابن‌فطومه از این

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

سفر، تنها تزکیهٔ نفس خویش نیست؛ بلکه وی به‌دنبال تزکیهٔ نفس جامعه است؛ اما با شگفتی، او هم بازنمی‌گردد.

ح) در *سفرنامهٔ ابن‌فطومه*، سالک در همهٔ سرزمین‌های سرراه، وضعیت سرزمین جدید را با سرزمین مادری، یعنی وطن خود مقایسه می‌کند تا نابسامانی‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مردمان وطنش را یادآور شود و بدین صورت، درواقع با کسب شناخت جدید، به‌نوعی با آسیب‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی وطنش هم آشنا می‌شود.

٦. پی‌نوشت

١. Persian SufismLiterature

2. Beyond Texts
3. CommunicationLanguage and Literature
4. Art Language
5. Deviation
6. Signifying Similes
7. MysticalEpic
8. Symbolic Tales
9. Theme
10. Sympathizing Reflection
11. Affective Fallacy
12. Comparative Literatur
13. ContentAnalysis
14. ContextualSigns
15. ExtratexalSigns
16. WorldLiterature
17. Anne Fairbairn
18. Phoenix
19. IranianSufism Literature
20. Socialistic Sufism
21. Reconstruction

٧. منابع

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

- ابویسانی، حسین (۱۳۸۸ش). «مقایسهٔ میان *أولاد حارتنا* و *سنگ صبور*». *فصلنامهٔ لسان مبین*. س۱. ش۲. ص۲-۱٤.
- أدونیس (۱۳۸۵ش). *تصوف و سوررئالیسم*. ترجمهٔ حبیب‌الله عباسی. تهران: سخن.
- اصغری، جواد (۱٤۲۷ق). «الرمزیة فی أدب نجیب محفوظ». *مجلة اللغة العربیة و آدابها*. السنة الأولی. العدد ۳. ص۵-۱۷.
- الهی قمشه‌ای، حسین (۱۳۷٦ش). *نگاهی به عطار: مجموعه‌مقالات*. تهران: روزنه.
- پروینی، خلیل و دیگران (۱٤۳۱ق). «التناص القرآنی فی روایة "اللصّ و الکلاب"». *مجلة اللغة العربیة و آدابها*. س٦. عدد ۱۱. ص۲۱-٤۳.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵ش). *دیدار با سیمرغ: هفت مقاله در عرفان، شعر و اندیشهٔ عطار*. چ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جمعه، بدیع (۲۰۰۲م). *ترجمهٔ منطق‌الطیر لفریدالدین العطار النیسابوری*. بیروت: دار الأندلس.
- الجندی، احمد (۲۰۱۱م). «الجانب الروحی و البعد الصوفی فی حیاة و ادب نجیب محفوظ». *جریدة النهار*. العدد ۱۱۸۸. القاهره.
- حلبی، علی‌اصغر (۱۳۸۵ش). *مبانی عرفان و احوال عارفان*. چ۳. تهران: اساطیر.
- ریتر، هلموت (۱۳۷۷ش). *دریای جان*. ترجمهٔ عباس زریاب خویی و مهرآفاق بابیوردی. تهران: الهدی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳ش). *سرّ نی*. ج۱. چ۵. تهران: علمی.
- _____ (۱۳۷۸ش). *صدای بال سیمرغ*. چ۲. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸٤ش). *ارزش میراث صوفیه*. تهران: امیرکبیر.
- زکریایی کرمانی، ایمان (۱۳۸۵ش). «جست‌وجوی هفت وادی عشق عطار در بنای خانه‌های خدا». *مجلهٔ پژوهش زبان و ادب فارسی*. ش۷. ص۱-۲۰.
- زمردی، حمیرا (۱۳۸۲ش). *نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه، خمسه و منطق‌الطیر عطار*. تهران: نشر زوار.
- السکوت، حمدی (۱۹۸۵م). «نجیب محفوظ و الحل الصوفی». *مجلة ألف*. ش۵. ربیع.
- _____ (۱۹۹۰م). *دراسات فی الأدب و النقد*. الطبعة الأولی. القاهره: المکتبة الأنجلو المصریه.

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

- شتا، ابراهیم الدسوقی (۱۹۷۸م). *التصوف عند الفرس*. القاهره: دار المعارف.
- شجیعی، پوران (۱۳۷۳ش). *جهان‌بینی عطار*. تهران: مؤسسهٔ نشر ویرایش.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۸ش). *زیور پارسی: نگاهی به زندگی و غزل‌های عطار*. چ۱. تهران: آگاه.
- شکیب، قاضی نعمت‌الله (۱۳٦۸ش). *به‌سوی سیمرغ*. چ۵. تهران: سکه.
- صارمی، سهیلا (۱۳۷۳ش). *مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طه بدر، عبدالمحسن (۱۹۸۷م). *الرؤیهٔ و الأداهٔ*. القاهره: دار الثقافه.
- عبدالغنی، مصطفی (۱۹۹٤م). *نجیب محفوظ: الثورهٔ و التصوف*. الطبعهٔ الثانیه. القاهره: الهیئهٔ العامهٔ للکتاب.
- عبدالله، محمد حسن (۱۹۷۸م). *الاسلامیهٔ و الروحیهٔ فی ادب نجیب محفوظ*. الطبعهٔ الثانیه. القاهره: مکتبهٔ مصر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ش). *منطق‌الطیر*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- غنیمی هلال، محمد (۱۳۷۳ش). *ادبیات تطبیقی*. ترجمه، تحشیه و تعلیق سید مرتضی آیت‌الله‌زادهٔ شیرازی. تهران: امیرکبیر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷٤ش). *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*. چ٤. تهران: علمی و فرهنگی.
- فؤاد، هاله (۱۹۹۳م). «طریق نجیب محفوظ بین الأسطورهٔ و التصوف». عرض طارق شبلی. *مجلهٔ الفصول*. المجلد ۱۲. الرقم ۱. ص۳٤۹-۳۵٦.
- قبادی، حسین‌علی (۱۳۸٦ش). *آیین آینه: سیر تحول نمادپردازی*. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- قراگوزلو، محمد (۱۳۸۳ش). *چنین گفت شیخ نیشابور: رساله‌ای درباب سلوک شناخت عطار*. چ۱. تهران: نگاه.
- قلی‌زاده، حیدر (۱۳۸۷ش). «بازخوانی داستان شیخ صنعان». *فصلنامهٔ کاوش‌نامهٔ یزد*. س۹. ش ۱٦. ص۱۲۹-۱٦۲.
- کزّازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۷ش). *پارسا و ترسا: گزارشی از داستان شیخ صنعان در منطق‌الطیر عطار*. چ۲. و۲. تبریز: آیین.

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019

- محمدی، هاشم (پاییز ۱۳۸۷ش). «از منظومهٔ فنیکس تا منطق‌الطیر عطار و استرالیا». *مجلهٔ زبان و ادبیات فارسی*. دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران جنوب. ش۱۲. ص۸۱-۹۸.
- محفوظ، نجیب (۲۰۰۵م). *الأعمال الکامله*. رحلهٔ بن فطومه. القاهره: دار المعارف.
- محمود عثمان، فاطمه (۲۰۰٤م). *توظیف الصوفیهٔ فی الروایهٔ المصریه*. أطروحهٔ لنیل درجهٔ الماجستیر. جامعهٔ المنیا.
- مدنی سربارانی، فاطمه (فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۸ش). «درجست‌وجوی حقیقت و رستگاری: ردپای عرفان‌گرایی شرقی در نمایشنامهٔ *براند*، اثر ایبسن با نگاهی بر منطق‌الطیر عطار». *مجلهٔ نیایش*. ش۱۱۵ و ۱۱٦.
- مرندی، محمد و ناهید احمدیان (۱۳۸۵ش). «کمدی الهی و منطق‌الطیر: نگاهی به تفاوت‌ها و شباهت‌ها». *مجلهٔ پژوهش ادبیات جهان معاصر*. دانشکدهٔ زبان‌های خارجی دانشگاه تهران. د۱۲. ش۳۳. ص۱٤۷-۱٦٦.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۸ش). *مثنوی معنوی*. براساس نسخهٔ اصلی رینولد الین نیکلسون. به‌کوشش کاظم دزفولیان. چ۲. تهران: طلایه.
- میرزایی، فرامرز (پاییز و زمستان ۱۳۷۱ش). «انعکاس دین و مظاهر آن در داستان‌های نجیب محفوظ». *فصلنامهٔ دانشکدهٔ علوم انسانی*. دانشگاه تربیت مدرس. د۱. ش۹ و ۱۰. ص۷۵-۸۸.
- میرزایی، فرامرز و ابوالفضل رحمانی (اردیبهشت ۱۳۹۰ش). «انعکاس غزل‌های حافظ در رمان *ملحمهٔ الحرافیش* نجیب محفوظ». *همایش بین‌المللی حافظ در ادبیات جهان*. دانشگاه تهران.
- میرزایی، فرامرز و مظفر مفاخر اکبری (پاییز و زمستان ۱۳۸۷ش). «بحران فکری و روحی قهرمان در *الثلاثیهٔ* نجیب محفوظ». *پژوهشنامهٔ ادب غنایی*. دانشگاه سیستان و بلوچستان. ش۱۱. ص۱۵۳-۱٦٤.
- میرزایی، فرامرز، مهدی شریفیان و علی پروانه (تابستان ۱۳۹۰ش). «بازتاب *منطق‌الطیر* عطار در قصیدهٔ "یادداشت‌های بشر حافی صوفی" صلاح عبدالصبور». *فصلنامهٔ پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی*. ش۲ پیاپی. ص۱٤۷-۱۲۷.
- هدایتی خوش‌کلام، منوچهر (۱۳۸۱ش). «حافظ، گوته، نیچه». *مجلهٔ گیلان ما*. س۳. ش۱. ص۲۱-۲۸.

- یوسفی بهزادی، مجید (۱۳۸۷ش). «شیخ عطار و ویکتور هوگو: بررسی تطبیقی نماد شخصیت عرفانی در فضیل عیاض و ژان والژان». *مجلهٔ مطالعات ادبیات تطبیقی*. دانشکدهٔ زبان‌های خارجی دانشگاه اصفهان. ش۵. ص۱۷۱-۱۸۹.

Downloaded from clrj.modares.ac.ir at 9:25 IRST on Saturday February 16th 2019