

زبان هنری در منطق الطیر عطار و سفرنامه ابن فطومه

از نجیب محفوظ

فرامرز میرزایی^۱، طیبه امیریان^{۲*}

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

پذیرش: ۱۳۹۵/۰۲/۰۷

دریافت: ۱۳۹۳/۰۳/۱۹

چکیده

نجیب محفوظ، نویسنده مصری و برنده جایزه نوبل ادبی ۱۹۸۸، از جمله نویسندگان عربی است که از ادب صوفیانه ایرانی اثر پذیرفته‌اند. ارزیابان ادبی وی را صوفی رئالیست نامیده؛ اما به اثرپذیری‌اش از اندیشه و ادب صوفیانه ایرانی توجه نکرده‌اند. این نویسنده، داستان تخیلی *سفرنامه ابن فطومه* را با استفاده از زبانی ادبی، رمزآلود و هنرمندانه، و با درون‌مایه‌ای صوفیانه نوشته است؛ به گونه‌ای که خواننده تصور می‌کند وی زبان ادبی پررمزوراز خود در این اثر را از *منطق الطیر* عطار الهام گرفته است. ابن فطومه، قهرمان این داستان و نماد سالک راه حق است. او همچون دسته پرندگان در *منطق الطیر* 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 دارالجبلی هم با کوه قاف برابری می‌کند؛ اما محفوظ با تصرف هنری در زبان رمزی داستان، این نمادها را متناسب با انسان سرگردان امروز به کار برده است که در آن، دستیابی قطعی به حقیقت، آسان نمی‌نماید. وی با نقد گزنده وضعیت اجتماعی - سیاسی جامعه 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، رحله بن فطومه، *منطق الطیر* عطار، نجیب محفوظ.



۱. بیان مسئله

شاعران و نویسندگان عرب معاصر با بهره‌مندی از زبان پرمزوراز ادب صوفیانه 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 اندیشه صوفیانه عطار در اثر داستانی پرشور نجیب محفوظ به نام *سفرنامه ابن فطومه*، شاهدی مناسب برای اثبات این مدعا باشد.

ادب صوفیانه در زبان‌های فارسی و عربی، بسیار پر بار 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» (زرین کوب، ۱۳۸۴ش: ۱۲۸)؛ اما برجسته‌ترین ویژگی شکلی آن، برخورداری از زبان هنری^۴ و هنجارگریزی^۵ است که با استفاده از تمثیل‌های رمزی^۶ و کنایی، جنبه روحانی و احوال انسانی را بسیار زیبا بیان کرده است و ادیبان دیگر ملل هم از دیرباز به این شیوه بیان توجه کرده و هریک به اندازه وسع خویش از آن بهره برده و اثر پذیرفته‌اند.

از میان آثار ادبی صوفیه ایرانی، *منطق الطیر عطار*، پردازش یک حماسه عرفانی^۷ است که ساختاری یکپارچه و تمام‌عیار دارد (قبادی، ۱۳۸۶ش: ۳۹۶) و نوعی سفرنامه مرموز و روحانی به‌شمار می‌رود که بیان‌کننده مبادی تصوف و مرحله ورود به طریقت (پورنامداریان، ۱۳۷۵ش: ۲۴۷) و کلیدی است برای گشایش قفلی که شهوت و نفس بر در سرای عرفان زده (شکیب، ۱۳۶۸ش: ۱۵۰) و یا «گزارش یک جست‌وجوست؛ جست‌وجوی سیمرغ بی‌نشان» (زرین کوب، ۱۳۷۸ش: ۸۹) «که مرکز آن، انسان و جهان و خداوند و ارائه تصویری روشن از این مقولات است» (ریتز، ۱۳۷۷ش: ۵/۱)؛ از این روی باید آن را نمونه‌ای برتر در ادب جهانی به‌شمار آورد.

درون‌مایه این منظومه داستانی، طلب حقیقت و سفر پردردورنج برای کشف آن است که «با لطیف‌ترین بیان ممکن از رابطه 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 درون‌مایه 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 و کشف شهودی حقیقت را به انسان نشان می‌دهد.

داستان *سفرنامه ابن‌فطومه* از جمله داستان‌های نمادین^۸ و صوفیانه نجیب محفوظ و درون‌مایه آن، جست‌وجو و کشف حقیقت هستی است. نجیب محفوظ با استفاده از قدرت مجاز و زبان رمزی، ماجرای تخیلی را آفریده است که در آن، شخصی به نام محمد قندیل عنابی، مشهور به ابن‌فطومه به سان سالکی سرگردان و حیرت‌زده در پی دستیابی به آزادی واقعی و اسلام حقیقی است و می‌پندارد آن را در سرزمینی آرمانی به نام دارالجبیل خواهد یافت. وی سفر ظاهری و زمینی پرفرازونشیب خود را که در واقع، آغاز یک سفر روحانی و درونی است، شروع می‌کند، از هفت سرزمین می‌گذرد و موانعی را پشت‌سر می‌نهد تا به سرزمین دارالجبیل 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 الی‌الله می‌خوانند، بیان شده است. مشابهت‌های فراوان زبانی میان این دو اثر، علاوه بر درون‌مایه^۹ یکسان آن‌ها یعنی سفر کشف و شهودی حقیقت، نشان می‌دهد نجیب محفوظ هنگام نگارش این داستان از عرفان ایرانی و مخصوصاً مشرب فکری عطار در داستان *منطق‌الطیر* اثر پذیرفته است. در مقایسه 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 این دو وجود دارد؟ آیا این مشابهت‌ها ناشی از همسان‌اندیشی^{۱۰} هستند یا نتیجه اثرپذیری^{۱۱} نجیب محفوظ از ادب

صوفیانه ایرانی و به‌ویژه منطق الطیر؟ 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 صوفیانه ایرانی است و در آن، متناسب با سرگردانی انسان امروزی که هرچه بیشتر می‌کوشد، کمتر حقیقت را می‌یابد، نوآوری می‌کند و برخلاف منطق الطیر، داستان سفرنامه ابن فطومه، 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 مبتنی بر 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}، مبتنی بر آشنایی محفوظ با تصوف و ادب صوفیانه 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 تبدالی 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، ۱۳۷۳: ۴۳) و اثرپذیری و اثرگذاری‌های گوناگون ادبی، مانند بذره‌های هنری و فکری‌ای هستند که در مزرعه ادبیات دیگران کاشته می‌شوند تا در زمان مناسب رشد کنند (همان: ۱۴۲) و با جهت‌گیری درست، سبب باروری ادبیات ملی و جهانی شوند.

۳. مروری بر پیشینه پژوهش

درحوزه دانش تطبیقی ادبیات، در پژوهش‌هایی ارزشمند، آثار عطار با آثار دیگر ادیبان نامور جهان مقایسه شده است؛ مانند: مقاله «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: ۱۶۵)؛ مقاله «در جست‌وجوی حقیقت و رستگاری: ردپای عرفان‌گرایی شرقی در نمایشنامه براند، اثر ایسن با نگاهی بر منطق‌الطیر عطار»، نوشته فاطمه مدنی سربارانی (۱۳۸۸ش: ۵۲) که در آن، تأثیر اندیشه‌های عرفان مشرق‌زمین بر نویسندگان غربی با تکیه بر منطق‌الطیر بررسی شده است؛ مقاله «جست‌وجوی هفت وادی عشق عطار در بنای خانه‌های خدا»، نوشته 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؛ مقاله «شیخ عطار و ویکتور هوگو: بررسی تطبیقی نماد شخصیت عرفانی در فضیل عیاض و ژان والژان»، نوشته مجید یوسفی (۱۳۸۷ش: ۱۸۴) که در آن، نویسنده به وجوه اشتراک اندیشه‌های عرفانی عطار با هوگو و ریشه‌های این شباهت‌ها پرداخته است؛ مقاله «از منظومه فنیکس تا منطق‌الطیر عطار و استرالیا»، نوشته هاشم محمدی که در آن، بررسی تاریخی شباهت‌های میان منطق‌الطیر عطار و منطق‌الطیر استرالیا سروده آن فربرن^{۱۷} و منظومه فنیکس^{۱۸} صورت گرفته است (محمدی، ۱۳۸۷ش: ۹۶)؛ مقاله «بازتاب منطق‌الطیر عطار در قصیده "یادداشت‌های بشر حافی صوفی" صلاح عبدالصبور»، اثر میرزایی، شریفیان و پروانه (۱۳۹۰ش: ۱۴۵) که در آن، نویسندگان اثبات کرده‌اند قصیده «یادداشت‌های بشر حافی صوفی»، حاصل آشنایی این شاعر مصری با میراث تصوف ایرانی و متأثر از اندیشه عطار در منطق‌الطیر است.

دربارۀ نجیب محفوظ، هم در جهان عرب و هم در ایران، پژوهش‌های فراوانی انجام شده است که مهم‌ترین آن‌ها شماره ویژه نجیب محفوظ در مجله نقدی فصول مصر است که در سال ۲۰۰۶م. منتشر شد و مقاله‌هایی ارزشمند درباره اندیشه و شیوه نویسندگی این



داستان‌نویس برجسته را دربر دارد. اثر دیگر در این حوزه، مقاله «نجیب محفوظ و الحل الصوفی»، نوشته حمدی السکوت (۱۹۸۵م: ۴۰) است که به اعتقاد نویسنده آن، گرایش محفوظ به تصوف در داستان‌هایش به منزله گسترش افق اندیشه مردم است. اثر دیگر، پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «توظیف الصوفیة فی الروایة المصریة»، نوشته فاطمه محمود عثمان (۲۰۰۴م: ۲۶۶) است که در آن، نویسنده، وجود رویکرد صوفیانه در داستان‌های نجیب محفوظ را اثبات کرده است.

در ایران هم مقاله‌های درخور توجهی درباره این نویسنده برجسته نوشته شده است؛ مانند: «مقایسه میان *اولاد حارتنا* و *سنگ صبور*»، نوشته حسین ابویسانی (۱۳۸۸ش: ۲) که در آن، نویسنده به مشترکات و تفاوت‌های میان این دو اثر پرداخته است؛ «الرمزیة فی أدب نجیب محفوظ»، نوشته جواد اصغری (۱۴۲۷ق: ۱۶) که در آن، نویسنده به گرایش رمزی داستان‌های محفوظ از دهه شصت به بعد، مانند *اولاد حارتنا* پرداخته است؛ «حافظ، گوته، نیچه و... نجیب محفوظ»، نوشته منوچهر هدایتی خوش‌کلام (۱۳۸۱ش: ۲۱) که در آن، نویسنده ابیات حافظ شیرازی را در داستان *ملحمة الحرافیش* بررسی کرده است؛ «انعکاس دین و مظاهر آن در داستان‌های نجیب محفوظ»، نوشته میرزایی (۱۳۷۱ش: ۷۵) که در آن، دین و جلوه‌های مختلف آن در داستان‌های محفوظ بررسی شده است؛ همچنین مقاله‌ای دیگر از همین نویسنده با عنوان «بحران فکری و روحی قهرمان در *الثلاثیة 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، مقاله «التناص القرآنی فی الروایة "اللص و الکلاب" لنجیب محفوظ»، نوشته خلیل پروینی و دیگران (۱۴۳۱ق: ۴۱) که در آن، نویسندگان با تکیه بر نقد بینامتنیتی، آیات قرآنی موجود در داستان *دزد و سگ‌ها* را بررسی کرده‌اند.

این پژوهش‌های گسترده درباره نجیب محفوظ، جایگاه برجسته این نویسنده مصری در میان پژوهشگران را نشان می‌دهد؛ اما با وجود آن، هنوز به اثرپذیری این نویسنده از ادب

متصوفه ایرانی توجهی نشده است. در پژوهش پیش‌روی با بررسی این مسئله، اثرپذیری محفوظ از زبان رمزی و هنری منطق‌الطیر عطار در داستان سفرنامه ابن‌فطومه را اثبات کرده‌ایم.

۴. سرچشمه ادب متصوفه ایرانی^{۱۹} در هنر داستان‌نویسی نجیب محفوظ

رویکرد صوفی‌گرایانه از ویژگی‌های مهم داستان‌نویسی نجیب محفوظ است (عبدالله، ۱۹۷۸م: ۱۴)؛ زیرا اندیشه جست‌وجوی حقیقت بر بخشی وسیع از داستان‌های وی سایه افکنده است (طه بدر، ۱۹۸۷م: ۲۵۱) و تصاویر کلی و صحنه‌های متعددی از اندیشه صوفیانه در داستان‌های وی وجود دارد (فؤاد، ۱۹۹۳م: ۳۵۰) و به سبب نگاه سوسیالیستی به اداره امور جامعه، در داستان‌های اجتماعی‌اش وی را صوفی سوسیالیست^{۲۰} نامیده‌اند (السکوت، ۱۹۹۰م: ۱۳۴)؛ البته به نظر می‌رسد گرایش نجیب محفوظ به تصوف، متأثر از تحصیلات دانشگاهی او در رشته فلسفه اسلامی باشد.

گرایش نجیب محفوظ به تصوف همانند دیگر شاعران و نویسندگان عرب معاصر، از نوع گرایش فکری است؛ نه انجام‌دادن عملی ریاضت صوفیانه (الجدی، ۲۰۱۱م: ۱)؛ از این روی، او موضوع جست‌وجو برای فهم حقیقت را با ترکیبی از فلسفه و تصوف به دست داده و این گرایش در رفتار شخصیت‌های داستان‌هایش و نیز حوادث و ماجراهای مربوط به شخصیت‌ها در متن داستان‌های وی کاملاً هویدا است (همان: ۳۲). جست‌وجوی حقیقت در اندیشه نجیب محفوظ، «همان رسیدن به وحدت در عالم برتر است و دست‌یافتن به حقیقت هم به معنای صوفیانه عبارت است از گذشتن و رهایی‌یافتن از ذات» (عبدالغنی، ۱۹۹۴م: ۱۴). این جست‌وجوی حقیقت و تحمل درد، رنج و عشق‌بسیار برای رسیدن به درک حقیقت هستی در داستان‌های دهه شصت و به‌ویژه دهه هفتاد از قرن بیستم میلادی مانند دزد و سگ‌ها، حماسه عیاران و سفرنامه 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: ۶۰) و او به حالت صوفیان



مشرق‌زمین همچون سهروردی و بسطامی نزدیک می‌شود (الجنیدی، ۲۰۱۱م: ۳۲). مطالعه داستان‌هایی که نجیب محفوظ از سال ۱۹۶۰ به بعد نوشته است، نشان می‌دهد یکی از ویژگی‌های 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 ساخت شهودی حقیقت است. مشابهت اندیشه‌های صوفیانه در این داستان‌ها و به‌ویژه سفرنامه ابن‌فطومه با ویژگی‌های ادبیات صوفیانه ایرانی و آثار ادیبی بزرگ همچون عطار نیشابوری، شگفت‌آور و پرسش‌برانگیز می‌نماید. به‌راستی نجیب محفوظ چگونه با اندیشه صوفیانه 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 صوفیانه ایرانی آشنا شود. امروزه، خوشبختانه آثار بزرگان ادب فارسی و از جمله 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 صوفیانه فارسی نام برده (جمعه، ۲۰۰۲م: ۵۱) و عطار را پس از 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 صوفیانه عطار، دسترسی به همین ترجمه بوده؛ به‌ویژه از این جهت که برخی آثار نجیب محفوظ نشان می‌دهند وی به شعر صوفیانه ایرانی علاقه داشته است. او در داستان *ملحمه الحرافیش* (حماسه عیاران)، 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 تکیه محله از زبان پهلوانانی که می‌خواهند عدالت را اجرا کنند و به‌زبان فارسی خوانده می‌شود و این مسئله، آشنایی محفوظ

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 صوفیه ایرانی آشنا بوده است.

براساس آنچه در زندگینامه 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 (الجنیدی، ۲۰۱۱م: ۱). افزون‌بر این دلایل برون‌متنی، شباهت فراوان نمادها و نام‌های به‌کاررفته در *سفرنامه ابن‌فطومه*، به‌عنوان دلایل درون‌متنی نشان می‌دهد محفوظ با *منطق‌الطیر* آشنا بوده و از آن به‌صورتی مناسب استفاده هنری کرده است تا بتواند سطح ادبیات ملی کشورش را ارتقا دهد و آن را پربار کند.

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

مقایسه زبان هنری صوفیانه و پررمزوراز این دو داستان نشان می‌دهد ساختار داستان مرغان در *سفرنامه 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 و آگاه از نشانه‌های ره‌جویی به‌سوی یکرنگی و حقیقت است:

مرحبا ای هدهد هادی‌شده در حقیقت، پیک هرودی شده

(عطار، ۱۳۸۳ش: ۲۵۹)

از افسر سرش «نور حقیقت سوسو می‌زد» (شکیب، ۱۳۶۸ش: ۱۶۷). وی فرستاده حضرت سلیمان به سوی بلقیس بود و به خاطر این تجربه گران‌بهایش سیمرغ را معرفی کرد که در قله 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 پادشاهی بی‌خلاف درپس کوهی که هست آن، کوه قاف
نام او سیمرغ و سلطان طیور او به ما نزدیک و ما زو دور دور

(عطار، ۱۳۸۳ش: ۲۶۳)

پس از آنکه پرندگان نام سیمرغ را شنیدند، هیبت شاهی‌اش بر آنان چیره شد و عشق دیدارش قرار از کفشان ربود و جان و نشان را به تب‌وتاب انداخت (شکیب، ۱۳۶۸ش: ۲۲۱)؛ چنان‌که: جمله مرغان شدند آن جایگاه بی‌قرار از عزت آن پادشاه شوق او در جان ایشان کار کرد هر یکی بی‌صبری بسیار کرد (عطار، ۱۳۸۳ش: ۲۶۵)

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

بس‌که خشکی بس‌که دریا در ره است تا نپنداری که راهی کوتاه است!...
گفت: ما را هفت وادی در ره است چون گذشتی هفت وادی، درگه است
وانیامد در جهان زین راه، کس نیست از فرسنگ آن آگاه، کس
چون نیامد باز کس زین راه دور چون دهند آگهی ای ناصبور؟
چون شدند آن جایگاه گم سربه‌سر کی خبر بازت دهد از بی‌خبر؟
(همان: ۲۶۴-۳۸۰)

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

در *سفرنامه ابن‌فطومه*، این نماد زبانی، شخصی به‌نام شیخ مغاغه 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: ۶۴۳-۶۴۴). سخنان این شیخ از اسلام واقعی و انتقادهایش از وضعیت نابهنجار مسلمانان، به‌ویژه سخنان شورانگیز او درباره 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 رسوم 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: ۶۴۴)؛ اما هیچ کس این سرزمین رؤیایی را که جایگاه کمال حقیقی است، ندیده و درباره آن، چیزی نمی‌داند. ابن‌فطومه از معلمش می‌پرسد:

سرای کوه (دارالجبل) چه اهمیتی دارد؟». او آهی کشید و گفت: «سخن بسیاری درباره آن می‌شنوی. گویی معجزه کشورهاست و کمالی بالاتر از آن نیست». گفتم: «بی‌تردید، جهان‌گردانی درباره آن نوشته‌اند...». با صدای اندوهگینی گفت: «در زندگی‌ام کسی را ندیدم که آنجا را دیده باشد و نوشته‌ای درباره آن نیافتم...؛ چون یک راز سربسته است و مانند هر راز ناگشوده، مرا به خود جذب کرد...». شیخ مغاغه جبیلی عقل و جانم را روشن و تاریکی‌ها را از من دور می‌کرد و انگیزه دستیابی به شریف‌ترین چیز زندگی را در من شعله‌ور می‌ساخت (همان: ۶۴۴).

در نهایت، 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



مريضم برگردم» (همان: ۶۴۷). از جمله 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 ابن فطومه برای دستیابی به داروی شفابخش، مانند سرگشتگی مرغان منطق الطیر برای رسیدن به سیمرغ است؛ لذا هم پرندگان منطق الطیر به رهبری هدهد و هم ابن فطومه با آگاهی تمام و با نیروی عشق به کمال، سفر پر مخاطره را به جان می‌خرند.

شیخ مغاغه جبیلی در سفرنامه ابن فطومه، 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 مغاغه 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 ابن فطومه و پرندگان منطق الطیر، هر دو نمادسالکانی هستند که دنیا را ترک کرده‌اند و عازم سفر می‌شوند تا با تحمل سختی‌های راه، حقیقت را کشف کنند. در منطق الطیر، «موضوع آرزوی مرغان، حقیقتی است در رمز سیمرغ که یگانه است» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۲۴۵) و در سفرنامه ابن فطومه هم موضوع آرزوی ابن فطومه، کمال واقعی است که در سرزمینی بی نظیر به نام دارالجبل وجود دارد و هنوز کسی به آنجا پای ننهاده است.

شگفت آنکه نماد زبانی مقصد سفر در هر دو 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 انجام دادن ریاضت و برگشتن به اصل خود و آغاز جهان است (زمردی، ۱۳۸۲: ۴۴۴). در سفرنامه ابن فطومه هم آزادی و کمال حقیقی در مکانی به نام دارالجبل (سرای کوه) قرار دارد و این شباهت زبانی، قابل توجه است. هم کوه قاف در منطق الطیر و هم سرای کوه در سفرنامه ابن فطومه، نماد اوج شناخت انسانی و دستیابی به جایگاه بلند انسان کامل هستند.

۵-۲. وادی طلب / الوطن

از نظر عطار، طلب، نخستین وادی سلوک است؛ اما در این وادی، سالک باید با آگاهی از وضعیت نابهنجار، از آن دلزده شود و درصدد طلب کردن حقیقت گم‌شده برآید. این، آغاز کار است و طی کردن این وادی نیز بی مشقت نیست:

هداهش گفت: ای فسرده! چند از این؟ تا به کی داری تو دل دریند 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 کی خورد یک لقمه هرگز بی‌جگر؟
(عطار، ۱۳۸۳ش: ۳۰۹)

چون فرود آیی به وادی طلب پشت 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 به وسیله 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 *سفرنامه ابن فطومه*، آغازین وادی، وطن نام دارد که بیانگر وضعیت کنونی دنیای اسلام است. شیخ مغاغه وضعیت نابهنجار آن وادی را بارها به ابن فطومه گوشزد می‌کند و وی چنان از این وضعیت تلخ، دلزده می‌شود که می‌پندارد همه به او خیانت می‌کنند: «خانی الدین، خانی امی... ألا لعنة الله علی هذه الدار الزائفه» (محفوظ، ۲۰۰۵: ۶۴۷) 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: ۶۴۷). او احساس طلب سفر به این وادی‌های ناشناخته را چنین بیان می‌کند:



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 آماده سفر کردم و از راهنمایی‌های استادم، شیخ مغاغه بهره بردم. سفر همه وجودم را فراگرفت و آهسته در تاریکی اندوه گفتم: «خدا سفر را بر من آسان گردان!» (همان: ۶۴۷).

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 *سفرنامه ابن‌فطومه* به سان وادی طلب در *سفرنامه مرغان* است. ناخشنودی از وضعیت کنونی، جان ابن‌فطومه و مرغان *منطق‌الطیر* را برای رهایی از موقعیت ناخوشایند و رسیدن به هدف بی‌قرار می‌کند؛ البته هر دو اثر ادبی، راهی عاشقانه و عارفانه (نه عاقلانه) را پیشنهاد می‌کنند.

۳-۵. وادی عشق / دارالمشرق

دومین مرحله از سفر معرفتی عطار، وادی عشق است و این عشق، درون‌مایه 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: ۱۹۴). وادی عشق، دشوارترین و مهم‌ترین رکن طی طریقت است:

بعاد از این، وادی عشق آید پدید
عاقبت‌اندیش نبود یک زمان
لحظه‌ای نه کافری داند نه دین
مرد کارافتاده باید عشق را
غرق آتش شد کسی کانا جا رسید
درکشد خوش‌خوش بر آتش صد جهان
ذره‌ای نه شک شناسد نه یقین
مردم آزاده باید عشق را
(عطار، ۱۳۸۳ش: ۳۸۶)

دارالمشرق در *سفرنامه 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: ۶۴۸).

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: ۶۵۱ و ۶۵۲). در این منزلگه، ابن‌فطومه عاشق و دیوانه دختری زیبارو به‌نام عروسه می‌شود که در مشرق نظیر ندارد و هر جوانی او را ببیند، عاشقش می‌شود (همان: ۶۵۳). آن دختر شرط ازدواجش با ابن‌فطومه را ترک دین اسلام، رهاکردن سفر حقیقت‌جویی‌اش و گرویدن به آیین او قرار می‌دهد: «دینا عظیم و حیاتنا وثیه!... إنضمَّ إلینا إذا شئت كما فعل فام فتندرج فی جملة العبید و تتمتع بالأمن و الرضى و الجارية معاً» (همان: ۶۵۵ و ۶۵۶) و ابن‌فطومه هم می‌پذیرد: «برایم سخت بود که علاقه‌ام را نسبت به او از دست بدهم و آرزو کردم که برای همیشه کنار او باشم» (همان: ۶۵۰). ابن‌فطومه از سفر کشف حقیقت دست برمی‌دارد؛ اما پس از جدایی میان او و عروسه، باز هم 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 قصه 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، زنا ببندد و حتی خوکبانی کند. درنهایت، شیخ از این عشق صرف‌نظر می‌کند و پس از توبه‌کردن به دین اسلام برمی‌گردد. بازگشت شیخ سبب می‌شود دختر ترسا به اسلام روی آورد، دوان‌دوان در پی شیخ روان شود، در آغوش او جان بسپارد و مصداقی شود برای «دل بر دلدار رفت جان بر جانانه شد» (کزازی، ۱۳۸۷ش: ۷۰).

این عشق زمینی، همان ویژگی عشق آسمانی را دارد. بی‌تردید، «تجربه عشق، تجربه عرفان است که اسرار هستی را برای اهل تصوف کشف می‌کند و مانند شناخت، نقطه آغاز تجربه و ابزار و غایت آن است» (ادونیس، ۱۳۸۵ش: ۱۹۴) و بنابه عقیده بیشتر صوفیان، عشق مجازی،



صوری و مادی، مقدمه عشق معنوی و لاهوتی یا به قول فرنگی‌ها عشق افلاطونی است (حلبی، ۱۳۸۵ش: ۲۰۸).

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان شه رهبر است (مولوی، ۱۳۸۸ش: ۲۳۴)

از این روی، ابن‌فطومه که شیفته عروسه شده است، ادامه سفر برایش اهمیتی ندارد.

اکنون دیگر سفر و مأموریت 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 آرزوهایم را تغییر دهد. با خود پوزخندکنان گفتم: «گویی برای عشق آفریده شدم؛ نه برای سفر!» (محفوظ، ۲۰۰۵م: ۶۵۷).

تجربه عشق در این دو اثر ادبی، نماد یک انگیزه نیرومند است که توشه سفر سالک می‌شود. عشق ابن‌فطومه به عروسه در ابتدا مانند مانعی بر سر راه وی ظاهر می‌شود؛ ولی حوادث داستان به گونه‌ای رخ می‌دهند که همین عشق، انگیزه ادامه سفر برای کشف حقیقت می‌شود؛ به عبارت دیگر، عشق به عروسه به یک عشق معنوی تبدیل می‌شود؛ لذا با آنکه به او گفته‌اند جهان‌گرد نباید عشق دائمی داشته باشد (همان: ۶۵۸)، او همچنان در همه منزله‌های سفر، به دنبال عشق عروسه و دستیابی به اوست (همان: ۶۷۱-۶۷۳). عروسه نیز همچون ستاره سهیل، دست‌نایافتنی است (همان: ۶۷۴)؛ اگرچه ابن‌فطومه بویش را همراه بوی سیب و سبزه حس می‌کند (همان: ۶۸۵). هردو نماد زبانی، یعنی وادی عشق در منطق‌الطیر و دارالمشرق در سفرنامه 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.

۴-۵. وادی معرفت / دار الحیرة

وادی معرفت با راه‌های فراوان و بسیار گوناگونش آغاز و پایان ندارد. چون آفتاب معرفت، تابیدن گیرد، هرکس در حد قدر و منزلت خویش بینا می‌شود (شجیعی، ۱۳۷۳ش: ۱۹۶) و

نورش بازتاب نار عشق است؛ از این روی، آدمی تا عاشق نشود، به معرفت حقیقی دست نمی‌یابد (الهی قمشه‌ای، ۱۳۷۶ش: ۲۵۲).

بعاد از آن بنمایدت پیش نظر معرفت را وادی بی‌پاوسر
معرفت ز اینجا تفاوت یافته است این یکی محراب و آن، بت یافته است
(عطار، ۱۳۸۳ش: ۳۹۲)

معرفت از عشق به دست می‌آید و عشق هم با معرفت تکامل می‌یابد. از طریق معرفت، راز هستی هویدا می‌شود:

صد هزار اسرار از زیر نقاب روز می‌بنمایدت چون آفتاب
مغز بیند از درون نه پوست او خود نبیند ذره‌ای جز دوست او
(همان: ۳۹۳)

در سفرنامه ابن‌فطومه، آغاز سفر به دارالحیره همراه با دست‌دادن دل و عقل است. «این القلب و این العقل این؟» (محفوظ، ۲۰۰۵م: ۶۵۸) و می‌کوشد فقط به فکر ادامه سفر تا رسیدن به دارالجبل باشد تا شاید داروی شفابخش وطنش را به دست آورد (همان: ۶۵۹). حیره، مرکز دارالحیره، جذاب و پرزرق‌وبرق است. پاسبانان آنجا مشعل در دست دارند و شهر پر از نور است (همان: ۶۵۹). در اینجا معبود و دین مردم، پادشاهشان است. او تصمیم گرفته است دارالمشرق را تصرف کند و این مسئله، سبب نگرانی ابن‌فطومه می‌شود (همان: ۶۶۰). اگرچه دارالحیره ظاهری زیبا، متمدن، نیرومند و نظام‌مند دارد، پر از دیوانگی است (همان: ۶۶۱) و بنابه ادعای حکیم کشور (دیزنج)، هرکس به اندازه خود از سعادت بهره می‌برد (همان: ۶۶۲). ابن‌فطومه در دارالحیره به خوبی می‌فهمد مردمان در هر حال، برده‌اند و بین کسی که ادعای خدایی می‌کند با کسی که قرآن را در خدمت منافع شخصی‌اش به کار می‌برد، تفاوتی نیست (همان: ۶۶۳). ابن‌فطومه به علت دسیسه‌ای که حکیم کشور طراحی کرده است، به زندان می‌افتد (همان: ۶۶۴) و درمی‌یابد انسان همیشه بین واقعیت تلخ و آرمان‌های دست‌نیافتنی، سرگردان است (همان: ۶۶۵). او نتیجه می‌گیرد همیشه خردورزی، انسان را قانع و آرام نمی‌کند؛ لذا



اختیار خود را به خدا می‌سپارد: «قُلْتُ مُسْتَسَلِماً: لَتَكُنْ مَشِيئَةُ اللَّهِ... فَكُلُّ مَا جَاءَنِي مِنْ عِنْدِهِ. سَلَمْتُ نَفْسِي لِقَدْرِي» (همان: ۶۶۵).

ابن فطومه در این منزلگه بی‌آغاز و انجام درمی‌یابد جهان انسان، پر از رمز و راز و رنج و عذاب است و همین مسئله، عشق به یافتن دارالجبلی را بیش از گذشته در نهاد وی شعله‌ور می‌کند: «نه! هرگز بر نمی‌گردم! همیشه جهان‌گرد خواهم ماند! این سرنوشت من، کار و خیال من، و آغاز و انجام من است! پیش به سوی دارالجبلی!» (همان: ۶۶۷).

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

۵-۵. وادی استغنا / دارالجلبة

بعد از 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: ۱۹۶). 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 چاره انسان عاشق کمال را در ترک جان و دل می‌داند:

بعداز این، وادی استغنا بود
 نه درو دعوی و نه معنا بود
 هفت دریا یک شَمَر اینجا بود
 هفت اخگر یک شرر اینجا بود
 گر به یک ره گشت این نه تشتش گم
 قطره‌ای در هشت دریا گشت گم
 خیز و این وادی مشکل قطع کن
 بازیر از جان و از دل قطع کن
 جان برافشان بر ره و دل کن نثار
 ورنه استغنا بگردانید کار
 (عطار، ۱۳۸۳ش: ۳۹۷)

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، این همه نوا و ناله و سرود و گریه را نادیده می‌گیرد؟» (الهی قمش‌ای، ۱۳۷۶ش: ۲۵۲).

دارالحلبه در *سفرنامه ابن‌فطومه* نیز وادی آزادی و بی‌نیازی است: «به حلبه، مرکز دارالحلبه و خانه آزادی خوش آمدید!... به نظر می‌آید که همه در اینجا آزادند» (محفوظ، ۲۰۰۵م: ۶۶۷ و ۶۶۸). از همان لحظه نخست، ابن‌فطومه احساس می‌کند به شهری بسیار بزرگ آمده است که انسان در آن گم می‌شود (همان: ۶۶۷). در آنجا پیروان همه نوع دینی وجود دارند: مسلمان، یهودی، مسیحی و بودایی. حتی کافر و بت‌پرست هم در اینجا آزادند و با همگان، عادلانه رفتار می‌شود و ایمان آنان بی‌ریا و حقیقی است (همان: ۶۶۹)؛ 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: ۶۶۹). در این دیار، مراکز دانش، فراوان‌اند و دانشمندان هرگونه آزادی را خیر می‌شمارند و هرگونه قیدوبندی را شر می‌دانند (همان: ۶۷۳).

در این دیار، ابن‌فطومه بی‌نیاز می‌شود؛ چون هم شغل می‌یابد و هم زندگی؛ اما چاره کار را در ترک جان و مال می‌بیند و شوق رسیدن به دارالجبل، او را وادار می‌کند از هردو دست بکشد: «غیر أن الرغبة الكامنة في الرحلة استيقظت في روعه و وثبت إلى المقدمة متطلعة إلى الغد بإرادة صلبة لا تلين» (همان: ۶۷۷) و راهی سرزمین بعدی شود تا شاید به دارالجبل برسد. هردو وادی بر بی‌نیازی و آزادی دلالت می‌کنند؛ اما محفوظ با امروزی‌کردن معنای استغنا *منطق الطیر*، 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.

۶-۵. وادی توحید / دارالآمان



این وادی، منزل تجرید و تفرید و محل خالی شدن قلب از ماسوی الله است. وادی توحید، سرزمین برهنگی و یگانه بینی است. برهنگی بدان معناست که رهرو از هر چیز برهنه شود، خانه از هر کالایی خالی کند و از هر چه هست، دست بشوید (شکیب، ۱۳۶۸ش: ۳۵۳).

بعداز این وادی توحید آیدت منزل تفرید و تجرید آیدت
گر بسی بینی عدد گر اندکی آن یکی باشد در این ره در یکی
چون بسی باشد یک اندر یک مدام آن یک اندر یک، یکی باشد تمام
(عطار، ۱۳۸۳ش: ۴۰۲)

در این وادی، عارف با فراموش کردن خود، تنها به یگانگی خدا می اندیشد و مرگ منیت او در این مرحله صورت می گیرد. 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 سفرنامه ابن فطومه، همان ویژگی های وادی توحید در منطق الطیر را دارد؛ با این تفاوت که این مرحله، زمینی، مادی و سیاسی است و آن وادی، آسمانی و عرفانی. مهم ترین ویژگی دارالامان، تساوی همگانی است که همگان را از هرگونه مالکیت خصوصی یا امتیازی بر دیگری محروم کرده و همه امور در دست نظامی یکسان و ظاهراً قانون مدار است که به آزادی فردی هیچ اعتقادی ندارد (محفوظ، ۲۰۰۵م: ۶۷۸). در این نظام حکومتی، همه باید به اندازه توانشان کار کنند و به میزان نیازشان پاداش بگیرند. اینجا تنها سرزمینی است که غنی و فقیر ندارد (همان: ۶۷۹). در این سرزمین، همه چیز از آن دولت است، همه موظف اند کار کنند و فرقی بین رئیس جمهور و نظافتچی نیست. در اینجا قانون حکومت می کند؛ نه آزادی (همان: ۶۸۱). آزادی صدای شهوت و توهم است (همان: ۶۸۲) و «مجازات آزادی فردی، اعدام است!» (همان: ۶۸۳). در واقع، نوعی نظام اجتماعی بی طبقه یکسان (توحیدی) در دارالامان حاکم است. در نهایت، سالک احساس می کند کمال واقعی در دارالجبل است؛ لذا به منظور رسیدن به این مرحله، راهی دارالغروب می شود.

همان‌گونه که در وادی توحید منطق‌الطیر، سالک باید خود را فراموش کند، در دارالامان هم انسان باید نیازهای فردی خود و از جمله آزادی‌اش را نادیده بگیرد و خود را در اختیار نظامی سیاسی و حاکم مطلق قرار دهد تا در امنیت باشد؛ وگرنه نابود خواهد شد؛ همچنین نظام حاکم بر جهان عارف در منطق‌الطیر، از نوع توحیدی و یگانه است و در دارالامان نیز نظام سیاسی حاکم از نوع 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 دریغ، 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):

بعد از این، وادی 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: ۴۰۷)

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/ ۵۴۳)؛ از همین روی، دل هم پر زعشق است و هم تهی:

لیکن از عشقم ندارم آگهی هم دلی پرعشق دارم هم تهی
(عطار، ۱۳۸۳ش: ۴۰۸)

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

دارالغروب در سفرنامه ابن‌فطومه، ویژگی‌هایی شگفت‌انگیز دارد: سرزمینی است پر از خیر و برکت؛ نه مرزی دارد، نه دیواری و نه نگهبانی (محفوظ، ۲۰۰۵م: ۶۸۴)؛ در آنجا کسی با دیگری سخن نمی‌گوید و خیرات، بی‌حساب و کتاب است؛ گویی بهشتی است بدون مردم و



حاکم هم ندارد (همان: ۶۸۵). در واقع، 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. ابن فطومه نیز پای درس این مرشد حکیم زانو می‌زند تا خود را از ناخالصی‌ها پاک و ضمیرش را روشن کند، دنیا و مافیها را از یاد ببرد و بتواند بدون هیچ‌گونه مانعی به سوی دارالجبل پرواز کند. این مرشد پیر اعتقاد دارد:

هر انسانی گنج‌های سربه‌مهری دارد که باید قبل از 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: ۶۸۶).

ابن فطومه حیرت‌زده می‌پندارد حکیم دارالغروب از روی 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: ۶۸۶).

ابن فطومه در پایان این دیار حیرت‌آور، احساسی شگفت‌انگیز دارد: «به خود بازگشتم. روزی را تصور کردم که نیروهای درونم را بر هر انحرافی در وطنم حاکم کرده‌ام تا آن را از نو به نیکویی بسازم تا جایگاه نیکویی برای نیکوکاران بشود» (همان: ۶۸۷) 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 *منطق الطیر* می‌بینیم، در دارالغروب نیز درد و حسرت وجود دارد؛ زیرا قبل از 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: ۶۸۸)؛ بدین ترتیب، دارالغروب، منزلگه حیرت و حسرت می‌شود.

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 فرا می‌گیرد. شرح این مقام که از اسرار است، میسر نمی‌شود؛ مگر وقتی چشم بدین اسرار بینا شود (شجیعی، ۱۳۷۳: ۲۲۳).

بعداز این، وادی فقر است و فنا کی بود اینجا سخن گفتن روا؟
عین وادی فراموشی بود گنگی و کروی و بی‌هوشی بود
صدهزاران سایه جاوید، تو گم‌شده بینی ز یک خورشید، تو
(عطار، ۱۳۸۳: ۴۱۳)

فنا یعنی پاک‌شدن از صفات نکوهیده و دست‌یابی به اوصاف ستوده «و هر که 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، ۱۳۷۴: ۱۰۶ و ۱۰۸):

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، ۱۳۸۳: ۴۱۴)

آخرین مرحله سفر این فطومه، البدایه نام دارد که آستانه دارالجبیل است. در این مرحله، همه تاجران از راه‌مانده برگشته‌اند و فقط جهان‌گردان و مهاجران مانده‌اند: «کاروان، صبحگاهان، دارالغروب را ترک کرد. اولین باری بود که همه اهل کاروان، جهان‌گرد و مهاجر بودند. حتی یک تاجر هم نماند» (محفوظ، ۲۰۰۵: ۶۸۸). بعد از 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 دارالجبیل!» (همان: ۶۸۸) و به آخرین کوهی که دیده می‌شود، اشاره می‌کند. کاروان به راهش ادامه می‌دهد و به سختی به آخرین مکانی که می‌توان رفت، می‌رسد. در آنجا صاحب



کاروان می‌گوید: «هنا ینتهی سیر القافلة یا ساده!» (همان: ۶۸۸). تنها راه عبور، گذری بسیار تنگ است که جز با پای پیاده نمی‌توان از آنجا عبور کرد. همه اهل کاروان تصمیم می‌گیرند راه را ادامه دهند. ابن فطومه هم سفرنامه 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: ۶۸۹).

مرحله پایانی سفرنامه ابن فطومه، مفهومی سخت نزدیک به مقام فنا در منطق الطیر دارد که در آن، سالکان رسیده به مقام فنا توانایی توصیف آن را ندارند و در هیچ کتابی هم درباره‌اش سخنی نگفته‌اند. روایت سفرنامه قندیل محمد عنابی مشهور به ابن فطومه 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: ۶۸۹).

البته در روند داستان سفرنامه ابن فطومه مانند منطق الطیر در هر مرحله‌ای گروهی از راه بازمی‌مانند و در نهایت، فقط خوانندگان مخلص دارالجبل به مقصد می‌رسند؛ اما چگونگی وصل آنان را کسی نمی‌داند. در منطق الطیر، پس از 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، ۱۳۹۰: ۱۳۴)، به نحوی برای سرباززدن از سفر، هرکدامشان عذر و بهانه‌ای می‌آورند و از ادامه راه بازمی‌مانند.

۶. نتیجه‌گیری

درپی مقایسه نمادهای زبانی منطق الطیر عطار با سفرنامه ابن فطومه، اثر نجیب محفوظ، یافته‌های زیر را به دست آورده‌ایم:

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

معرفت/ دارالحیره، وادی استغنا/ دارالحلبه، وادی توحید/ دارالآمان، وادی حیرت/ دارالغروب، وادی فنا و بقا/ البدایه.

ب) مهم‌ترین شباهت نمادین دال‌بر محتوای هردو اثر ادبی، درون‌مایه سفر کشف‌وشهودی برای دست‌یافتن به حقیقت است که نماد زبانی آن در سفر مرغان، کوه قاف و در سفرنامه 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 درون‌مایه هردو داستان را از ابتدا تا انتها تشکیل می‌دهد. ماجرای عاشق‌شدن ابن‌فطومه به عروسه همانند قصه 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 تا حدود زیادی نشان می‌دهد محفوظ با ترجمه 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 سفرنامه 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 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 اولیه 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 دواهای سرزمین خویش را بیابد و با خود بیاورد. هدف ابن‌فطومه از این



سفر، تنها تزکیه نفس خویش نیست؛ بلکه وی به دنبال تزکیه نفس جامعه است؛ اما با شگفتی، او هم باز نمی‌گردد.

ح) در سفرنامه ابن فطومه، سالک در همه 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، در واقع با کسب شناخت جدید، به نوعی با آسیب‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی وطنش هم آشنا می‌شود.

۶. پی‌نوشت

۱. Persian Sufism Literature
2. Beyond Texts
3. Communication Language and Literature
4. Art Language
5. Deviation
6. Signifying Similes
7. Mystical Epic
8. Symbolic Tales
9. Theme
10. Sympathizing Reflection
11. Affective Fallacy
12. Comparative Literatur
13. Content Analysis
14. Contextual Signs
15. Extratextual Signs
16. World Literature
17. Anne Fairbairn
18. Phoenix
19. Iranian Sufism Literature
20. Socialistic Sufism
21. Reconstruction

۷. منابع

- ابویسانی، حسین (۱۳۸۸ش). «مقایسه میان اولاد حارتنا و سنگ صبور». فصلنامه لسان مبین. س ۱. ش ۲. ص ۲-۱۴.
- آدوینس (۱۳۸۵ش). تصوف و سوررئالیسم. ترجمه حبیب‌الله عباسی. تهران: سخن.
- اصغری، جواد (۱۴۲۷ق). «الرمزیه فی أدب نجیب محفوظ». مجله اللغة العربیه و آدابها. السنة الأولى. العدد ۳. ص ۵-۱۷.
- الهی قمشه‌ای، حسین (۱۳۷۶ش). نگاهی به عطار: مجموعه مقالات. تهران: روزنه.
- پروینی، خلیل و دیگران (۱۴۳۱ق). «التناص القرآنی فی روایة "اللصّ و الكلاب"». مجله اللغة العربیه و آدابها. س ۶. عدد ۱۱. ص ۲۱-۴۳.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵ش). دیدار با سیمرغ: هفت مقاله در عرفان، شعر و اندیشه عطار. چ ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جمعه، بدیع (۲۰۰۲م). ترجمه منطق الطیر لفریدالدین العطار النیسابوری. بیروت: دار الأندلس.
- الجندی، احمد (۲۰۱۱م). «الجانب الروحی و البعد الصوفی فی حیاة و ادب نجیب محفوظ». جریده النهار. العدد ۱۱۸۸. القاهرة.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۵ش). مبانی عرفان و احوال عارفان. چ ۳. تهران: اساطیر.
- ریترو، هلموت (۱۳۷۷ش). دریای جان. ترجمه عباس زریاب خوبی و مهرآفاق بایوردی. تهران: الهدی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳ش). سرنی. ج ۱. چ ۵. تهران: علمی.
- _____ (۱۳۷۸ش). صدای بال سیمرغ. چ ۲. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۴ش). ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.
- زکریایی کرمانی، ایمان (۱۳۸۵ش). «جست‌وجوی هفت وادی عشق عطار در بنای خانه‌های خدا». مجله پژوهش زبان و ادب فارسی. ش ۷. ص ۱-۲۰.
- زمردی، حمیرا (۱۳۸۲ش). نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه، خمسه و منطق الطیر عطار. تهران: نشر زوار.
- السکوت، حمدی (۱۹۸۵م). «نجیب محفوظ و الحل الصوفی». مجله ألف. ش ۵. ربیع.
- _____ (۱۹۹۰م). دراسات فی الأدب و التقد. الطبعة الأولى. القاهرة: المكتبة الأنجلو المصریه.



- شتا، ابراهیم الدسوقی (۱۹۷۸م). *التصوف عند الفرس*. القاهرة: دار المعارف.
- شجیعی، پوران (۱۳۷۳ش). *جهان‌بینی عطار*. تهران: مؤسسه نشر ویرایش.
- شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۸ش). *زیور پارسی: نگاهی به زندگی و غزل‌های عطار*. چ ۱. تهران: آگاه.
- شکیب، قاضی نعمت‌الله (۱۳۶۸ش). *به سوی سیمرغ*. چ ۵. تهران: سکه.
- صارمی، سهیلا (۱۳۷۳ش). *مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طه بدر، عبدالمحسن (۱۹۸۷م). *الرؤیة والأداة*. القاهرة: دار الثقافة.
- عبدالغنی، مصطفی (۱۹۹۴م). *نجیب محفوظ: الثورة والتصوف*. الطبعة الثانية. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب.
- عبدالله، محمد حسن (۱۹۷۸م). *الاسلامیة و الروحیة فی ادب نجیب محفوظ*. الطبعة الثانية. القاهرة: مكتبة مصر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ش). *منطق‌الطیر*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیع کدکنی. تهران: سخن.
- غنیمی هلال، محمد (۱۳۷۳ش). *ادبیات تطبیقی*. ترجمه، تحشیه و تعلیق سید مرتضی آیت‌الله‌زاده شیرازی. تهران: امیرکبیر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۴ش). *ترجمه رساله قشیریة*. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- فؤاد، هاله (۱۹۹۳م). «طریق نجیب محفوظ بین الأسطورة و التصوف». *عرض طارق شبلی*. مجله *الفصول*. المجلد ۱۲. الرقم ۱. ص ۳۴۹-۳۵۶.
- قبادی، حسین علی (۱۳۸۶ش). *آیین آینه: سیر تحول نمادپردازی*. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- فراگوزلو، محمد (۱۳۸۳ش). *چنین گفت شیخ نیشابور: رساله‌ای در باب سلوک شناخت عطار*. چ ۱. تهران: نگاه.
- قلی‌زاده، حیدر (۱۳۸۷ش). «بازخوانی داستان شیخ صنعان». *فصلنامه کاوش‌نامه* بزد. س ۹. ش ۱۶. ص ۱۲۹-۱۶۲.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۷ش). *پارسا و ترسا: گزارشی از داستان شیخ صنعان در منطق‌الطیر عطار*. چ ۲. تبریز: آیین.

- محمدی، هاشم (پاییز ۱۳۸۷ش). «از منظومه فنی‌کس تا منطق الطیر عطار و استراليا». مجله زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران جنوب. ش ۱۲. ص ۸۱-۹۸.
- محفوظ، نجیب (۲۰۰۵م). الأعمال الكاملة. رحلة بن فطوم. القاهرة: دار المعارف.
- محمود عثمان، فاطمه (۲۰۰۴م). توظيف الصوفية في الرواية المصرية. أطروحة لنيل درجة الماجستير. جامعة المنيا.
- مدنی سربارانی، فاطمه (فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۸ش). «در جست‌وجوی حقیقت و رستگاری: ردپای عرفان‌گرایی شرقی در نمایشنامه براند، اثر ایسن با نگاهی بر منطق الطیر عطار». مجله نیایش. ش ۱۱۵ و ۱۱۶.
- مرندی، محمد و ناهید احمدیان (۱۳۸۵ش). «کمدی الهی و منطق الطیر: نگاهی به تفاوت‌ها و شباهت‌ها». مجله پژوهش ادبیات جهان معاصر. دانشکده زبان‌های خارجی دانشگاه تهران. ۱۲. ش ۳۳. ص ۱۴۷-۱۶۶.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۸ش). مثنوی معنوی. براساس نسخه اصلی رینولد الین نیکلسون. به‌کوشش کاظم دزفولیان. ج ۲. تهران: طلایه.
- میرزایی، فرامرز (پاییز و زمستان ۱۳۷۱ش). «انعکاس دین و مظاهر آن در داستان‌های نجیب محفوظ». فصلنامه دانشکده علوم انسانی. دانشگاه تربیت مدرس. د ۱. ش ۹ و ۱۰. ص ۷۵-۸۸.
- میرزایی، فرامرز و ابوالفضل رحمانی (اردیبهشت ۱۳۹۰ش). «انعکاس غزل‌های حافظ در رمان ملحمه 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 الثلاثیه نجیب محفوظ». پژوهشنامه ادب غنایی. دانشگاه سیستان و بلوچستان. ش ۱۱. ص ۱۵۳-۱۶۴.
- میرزایی، فرامرز، مهدی شریفیان و علی پروانه (تابستان ۱۳۹۰ش). «بازتاب منطق الطیر عطار در قصیده "یادداشت‌های بشر حافی صوفی" صلاح عبدالصبور». فصلنامه پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی. ش ۲ پیاپی. ص ۱۴۷-۱۲۷.
- هدایتی خوش‌کلام، منوچهر (۱۳۸۱ش). «حافظ، گوته، نیچه». مجله گیلان ما. س ۳. ش ۱. ص ۲۱-۲۸.



- یوسفی بهزادی، مجید (۱۳۸۷ش). «شیخ عطار و ویکتور هوگو: بررسی تطبیقی نماد شخصیت عرفانی در فضیل عیاض و ژان والزان». *مجله مطالعات ادبیات تطبیقی*. دانشکده زبان‌های خارجی دانشگاه اصفهان. ش ۵. ص ۱۷۱-۱۸۹.