

کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی (مطالعات تطبیقی میان عربی - فارسی)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی کرمانشاه

سال دوم، شماره ۷، پاییز ۱۳۹۱ هـ ش / ۱۴۳۳ هـ ق / ۲۰۱۲ م، صص ۹۷-۱۱۶

جستاری تطبیقی در مراحل سفر عرفانی عطار نیشابوری در منطق‌الطیر و نسیب عریضه در علی طریق اِرم*

محسن سیفی

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کاشان

فاطمه لطفی مفرد نیاسری

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کاشان

چکیده

منطق‌الطیر عطار، داستان سفر گروهی از مرغان به راهنمایی هدهد به کوه قاف برای رسیدن به آستان سیمرغ است. در این منظومه هر مرغ، بیانگر گروهی از انسان‌هاست که در جستجوی حقیقتی دست به سفر می‌زنند و سختی‌های راه سبب می‌شود که یکی پس از دیگری از ادامه راه منصرف شود. در پایان مسیر، سی مرغ به کوه قاف می‌رسند و در حالتی شهودی درمی‌یابند که سیمرغ در حقیقت، خودشان هستند. نسیب عریضه، شاعر معاصر لبنانی نیز حرکت انسان به سوی کمال و تلاش نفس را در کشف عوالم مجهول و گریز از دنیا را در چکامه‌ای عارفانه به تصویر کشیده است و آن را علی طریق اِرم نامگذاری کرده است. نگارنده در این پژوهش با بهره‌گیری از مکتب ادبیات تطبیقی آمریکا به بررسی و تطبیق مراحل هفتگانه سلوک در منطق‌الطیر با مراحل سفر عرفانی در چکامه علی طریق اِرم نسیب عریضه پرداخته و در نهایت بیان نموده است که نسیب عریضه در قصیده خود در موارد بسیاری مضامینی مشترک با شاعر پارسی‌گوی دارد.

واژگان کلیدی: عطار، منطق‌الطیر، نسیب عریضه، علی طریق اِرم، مراحل سلوک، ادبیات تطبیقی.

۱. پیشگفتار

چکامه‌های عرفانی یکی از موضوعات ادبی است که در ادبیات ملل مختلف ظهور کرده و در مکتب ادبیات تطبیقی آمریکا قابل بررسی می‌باشند. مطابق با نظریاتی که در مکتب آمریکایی بیان شده است می‌توان به این نکته دست یافت که در این مکتب به روابط میان ادبیات مختلف بر مبنای اصل تأثیر و تأثر توجهی نمی‌شود. بلکه آنچه در این مکتب اصالت دارد، اصل تشابه و همانندی است. در واقع در این مکتب، ادبیت یک اثر ادبی مرکز توجه می‌باشد.

منظور از ادبیت یعنی تمام آن ویژگی‌هایی که یک اثر را به اثر ادبی تبدیل می‌سازد. از نظر پژوهشگران این مکتب، پدیده‌های ادبی، جریان‌های ادبی و مکاتب و گونه‌های ادبی، محدود به زبان و مکان نیستند. (سیدی، ۱۳۹۰: ۱۵) لذا آثار گوناگونی که با زبان‌ها و حتی در مکان‌های مختلفی ارائه شده‌اند با یکدیگر قابلیت تطبیق دارند محور سفر، همان حس جستجوگر انسان است برای کشف ابهامات و رسیدن به مقصدی که در *منطق‌الطیر*، «سیمرغ» و در *علی‌طریق‌ایرم*، «ایرم» تعریف شده است.

عطار با هدف هدایت سالکان اهل معرفت به سوی حق، مثنوی شگفت‌انگیز *منطق‌الطیر* را پی‌ریزی می‌کند. او در راهبرد راهروان و در همان نخستین لحظه راز آفرینی خود، به نکته جالبی پی می‌برد و آن نهایت راه و هفت وادی مرغان بی‌قرار است که افسانه سیمرغ و یا سیمرغ افسانه‌ای اندیشه تیزپرواز شاعر را به سوی خود جلب می‌کند (نک: ثروتیان، ۱۳۸۴: ۲۳-۲۴)

نسیب عریضه (۱۳۰۴-۱۳۶۵ هـ. ق) شاعر معاصر لبنانی نیز در قصیده مشهور *علی‌طریق‌ایرم* متأثر از فریدالدین عطار نیشابوری (۵۴۰-۶۱۸ هـ. ق) در کتاب *منطق‌الطیر* است (نک: الطباع، ۲۰۰۶، ج ۲: ۱۱۱-۱۰۸). وی با الهام از *منطق‌الطیر*، مراحل سیر نفس در حرکت به سوی کمال را در شش مرحله به رشته نظم کشیده است. آنچه در این مقاله ارائه می‌شود تلاشی در اثبات این باور است که بررسی تفاوت‌ها و همدوشی آن با شباهت‌های موجود در *منطق‌الطیر* عطار و *علی‌طریق‌ایرم* نسیب عریضه درک بهتری از این دو اثر ارائه می‌کند. به بیانی دیگر این پژوهش از این رهگذر خواهان این است که به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. میزان اثرپذیری شاعر عرب‌زبان (نسیب عریضه) از شاعر پارسی‌زبان (عطار) تا چه اندازه بود؟
۲. وی در کدامین مراحل سفر خویش متأثر از اندیشه‌های عطار بوده و چگونه این اثرپذیری را به نمایش گذاشته است؟

درباره منطق الطیر عطار و جایگاه ادبی آن پژوهش‌های ارزنده‌ای صورت گرفته است؛ از آن جمله در آثار پورنامداریان (۱۳۷۴ هـ.ش) و شفیع‌ی کدکنی (۱۳۷۸ هـ.ش) به این موضوع اشاره شده و مقالاتی همچون: مرندی و خانم احمدیان (۱۳۸۵ هـ.ش) با عنوان «کمدی الهی و منطق الطیر عطار؛ نگاهی به تفاوت‌ها و شباهت‌ها» و مقاله آقای احمدی (۱۳۹۰ هـ.ش) با نام «دراسة نقدیة حیاة العطار ومنظوماته الشعریة» نگاشته شده که در آنها از منطق الطیر سخن رفته است. درباره قصیده علی طریقی اِرم نیز در کتاب‌هایی همچون کتاب نادره سراج (بی‌تا) و همچنین اثر ودیع دیب (۱۹۹۳ م.) به این موضوع اشاراتی شده است. در زمینه تطبیق این اثر نسیب عریضه نیز می‌توان به مقاله آقای سیفی و خانم لطفی با عنوان «بررسی تطبیقی دو قصیده عرفانی عینیه ابن سینا و علی طریقی اِرم نسیب عریضه» که در شماره ۸ فصلنامه لسان مبین در تابستان سال ۱۳۹۱، به چاپ رسیده، اشاره نمود؛ اما تطبیق این دو اثر و بررسی میزان اثرگذاری منطق الطیر در قصیده علی طریقی اِرم، موضوعی است که تاکنون پیرامون آن پژوهش مستقلی صورت نگرفته است.

۲. پردازش تحلیلی موضوع

۲-۱. عرفان در نزد عطار و نسیب عریضه

شعر عرفانی از دو دیدگاه، هنر است؛ یکی اینکه شعر است و دیگر اینکه عرفان است و تصوّف. در حقیقت شعر عرفانی، هنری است مضاعف. هنری است پیچیده شده در داخل هنری دیگر و عطار یکی از کوشندگان و پدیدآوردگان و تکامل‌دهندگان این هنر مضاعف است (نک: شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۷۸: ۲۸).

با ظهور عطار در قرن ششم، شعر عرفانی به نهایت کمال رسیده است. در حقیقت ظهور او و سنایی مقدمه ظهور مولوی و وجودیافتن مثنوی او یعنی بزرگترین شاهکار آثار عرفانی فارسی بوده است (نک: صفا، ۱۳۷۳: ۴۳).

عطار تمام تلاش خود را در راه قضایای عرفانی و شناخت ظرافت‌های آن به کار گرفته است. می‌توان گفت تمام آثار عطار بدون استثناء تفسیری برای بعضی از مفاهیم صوفیانه و تصویری برای تلاش سالک و سختی و رنج او در راه رسیدن به حقیقت است. (نک: احمدی، ۱۳۹۰: ۳۹)

رویکرد نسیب عریضه نیز در اشعارش، تأمل در سرنوشت آدمی است. وی به سرنوشت انسان، علت وجودی او، هستی و آنچه در آن است توجه کرده و کوشیده است به درک اسرار زندگی طبیعت و مابعد آن برسد. همین امر باعث شد که او به تصوّف، عرفان و اندیشه‌های ماورایی روی بیاورد.

۲-۲. منطق الطیر

منطق الطیر یکی از مثنوی‌های عطار است که می‌توان آن را از بهترین آثار این شاعر شمرد و در حقیقت یکی از جواهرات درخشان تاج ادبیات فارسی است. عطار آن را در بحر رمل سروده و اندکی کم از پنج هزار بیت دربردارد (نک: منزوی، ۱۳۷۹: ۴۲).

«این اثر یکی از برجسته‌ترین آثار عرفانی در ادبیات جهان است و شاید بعد از مثنوی جلال‌الدین مولوی هیچ اثری در ادبیات منظوم عرفانی، در جهان اسلام به پای این منظومه نرسد. در این منظومه لطیف‌ترین بیان ممکن از رابطه حق و خلق و دشواری‌های راه سلوک عرضه شده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۴).

فریدالدین عطار نیشابوری، طرح کلی داستان اجتماع و سفر مرغان را برای برگزیدن پادشاه در کتاب منطق الطیر از رساله الطیر احمد غزالی برگرفته است، اما اثر عطار از چند حیث از دیگر آثار متمایز می‌شود. نخست اینکه عطار در منظومه خود طرحی پنهانی درافکنده است و با زبان تمثیلی سخن می‌گوید. دوم اینکه هرچند عطار در داستان خود به بعضی تجانس‌های آوایی توجه داشته و مثلاً از تجانس آوایی میان سیمرغ و سی مرغ در تبیین نظریه وحدت وجود خود، بهره جسته است؛ اما هرگز جاذبه‌های آوایی واژگان نتوانسته است وی را اسیر خود کند (نک: فضیلت بهبهانی، بی‌تا: ۱۰۶).

منطق الطیر که به چهل و پنج گفتار تقسیم شده است، بسیار شبیه به یک نمایشنامه است. در منطق الطیر عطار است که از زاویه دید سوم شخص، به نقل داستان می‌پردازد:

«مجمعی کردند مرغان جهان آنچه بودند آشکارا و نهان»

(عطار، ۱۳۸۵: ۱۰۶)

راز آشکار شده در پایان داستان، بیانگر این نکته است که درک حقیقت هستی جز با درک حقیقت خود انسانی امکان‌پذیر نیست و رسیدن به حقیقت انسان، کاری بس سخت و طاقت‌فرساست. عطار برای بیان سختی آن، هفت وادی هولناک را در نظر گرفته که تا سی مرغ جان آدمی، از آن‌ها عبور نکنند به گوهر جانان دست نیابند. «در متون عرفانی از سیمرغ، ذات باری تعالی و حقیقت مطلق جهان هستی که عرش در سایه اوست و در پس قاف جبروت کبریایی آشیان دارد اراده شده است» (مدرسی، ۱۳۸۲: ۱۱۴).

در منطق الطیر، سیمرغ رمزی از حق است اما نه حق مطلق؛ بلکه حق و خدای شخصی سی مرغ. حق متجلی به اقتضای استعداد سی مرغ و به همین سبب است که با نام، چهره سیمرغ بر آنان متجلی می‌گردد (نک: پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۱۳۶).

۲-۳. علی طریق ارم

نسب عریضه، شاعر معاصر لبنانی، نیز در قصیده‌ای عارفانه حرکت انسان به سوی کمال و تلاش نفس را در کشف عوالم مجهول برای گریز از دنیا به تصویر کشیده و آن را علی طریق ارم نامگذاری کرده است. خود در مقدمه این قصیده می‌نویسد: «ارم شهر عجیبی است که شداد بن عاد از طلا و جواهر بنا ساخته است، به گونه‌ای که دیدارکننده آن، در نور روز، قادر به دیدن آن نیست. این شهر پس از گذشت زمان با همه قصرهای سحرآمیز خود پنهان گشته و نزدیک شدن به آن امکان ندارد و افرادی که آن را طلب کرده‌اند در راه رسیدن به آن هلاک شده‌اند» (عریضه، ۱۹۴۶: ۱۷۸).

گروهی نیز اعتقاد دارند که ارم در صحرای «الربع الخالی» قرار گرفته و گروهی دیگر معتقدند که همان دمشق یا جایی نزدیک به آن است. «اما ارم» در این قصیده همان سرزمین خیالی و ناشناخته ایست که در صحرای نفس پنهان شده است» (دیب، ۱۹۹۳: ۱۵۰).

با اندکی کنکاش در این سفر خیالی درمی‌یابیم که شاعر به همراه قافله‌ای که همسفر او هستند، مراحل مختلفی را طی کرده تا به جستجوی حقیقت و مجهول پردازد. او این سفر را مرحله به مرحله توصیف می‌نماید تا آنجا که در نهایت سفر خویش خیال می‌کند نوری از دور برای او درخشیده است. جمیل سراج معتقد است که اگر قصیده نسب را به عنوان نقشه‌ای بدانیم و آن را دنبال کنیم؛ ما را به مراحل مختلفی که شاعر با حیرت خود، آن را پیموده راهنمایی می‌کند و تمام تلاش وی را که در راه رسیدن به مجهول صرف کرده تا به معرفت و سعادت روحی برسد را برای ما کشف می‌کند (نک: جمیل سراج، بی تا: ۹۶).

این قصیده با داشتن شش قسمت حاوی ۲۳۶ بیت می‌باشد. هر قسمت و مرحله از آن عنوان خاصی دارد که نشان‌دهنده مضمون آن می‌باشد. مرحله اول با عنوان «أول الطريق» ۴۴ بیت دارد و بیانگر آن است که شاعر قصد آغاز سفر خیالی خود را دارد. او با وجود همه تاریکی‌هایی که او را فرا گرفته، سرشار از امید و آرزو است و خواهان آن است که از این عالم مادی به جایی دور سفر کند. جایی که در آن به تمام آنچه آرزو دارد دست یابد. وی از همراه خود می‌خواهد که او را همراهی کند تا بتواند این سفر را به پایان برساند.

شاعر در ابیات بعدی ذکر می‌کند که این عالم سرشار از شادی و زیبایی است و اگر بخواهد می‌تواند به آنها دست یابد ولی علت سفر را خیال روح (خواستۀ روح) می‌داند. مخاطب در این اثر به وضوح درمی‌یابد که وی خواسته‌های جسد را رها کرده و سفر با روح را ترجیح می‌دهد. شاعر در تمام مسیر سفر خویش حیران است و برقی که در ابتدای مسیر می‌بیند همان نوری است که مسافران قبل از او آن را روشن ساخته‌اند. قسمت دوم این قصیده که عنوان «قلوب علی الدروب» را با خود دارد از ۳۰ بیت تشکیل شده، شاعر در این مرحله بیان می‌کند اگرچه کاروان راهی را طی نموده ولی باز هم نهایت راه دور است. در این مرحله وی از همراهان خود می‌خواهد تا اندکی بیاسایند.

در مرحله بعد که کوتاه‌ترین قطعه آن است و با عنوان «الطلل الأخير» شناخته می‌شود و شامل ۸ بیت می‌باشد. شاعر از کسانی که قبل از او این مسیر را پیموده‌اند سخن می‌گوید. در مرحله چهارم یعنی «فی القفر الأعظم» گویا شاعر به دنبال کسی می‌گردد. لذا ناله سر می‌دهد، اما کسی پاسخگوی او نمی‌شود. بنابراین سیر را بر وقوف ترجیح می‌دهد و به ادامه سفر روی می‌آورد. وی پس از مدتی سرگردانی درمی‌یابد که هیچ راهی برای او باقی نمانده است و وقوف و سیر و حرکت در نزد او یکسان می‌شود. اینجاست که از دور سرابی برای او ظاهر می‌شود، اما همه اینها چیزی جز بافته‌های خیال او نیست.

با اندکی دقت در این قصیده مشاهده می‌شود که سفر حقیقی شاعر از مرحله پنجم آغاز می‌گردد که «قیروان» نام دارد. این مرحله حاوی شش بخش است. اینجاست که شاعر همه قافله خود را فرامی‌خواند تا او را همراهی کنند. وی درمی‌یابد که برای ادامه مسیر لازم است رهبری را برگزینند. در ابتدا قلب را به عنوان مرشد انتخاب می‌کنند؛ اما بعد از مدتی ثابت می‌شود که قلب، رهبری نادان است. بنابراین به ناگاه عقل ظاهر گشته و قلب را بر زمین زده و با همه قساوتی که دارد قافله را عذاب می‌دهد و حتی آنان را از خوردن و آشامیدن و خواب و... منع می‌کند.

شاعر در این مرحله قصد دارد، بیان کند که نه قلب و نه عقل، هیچ کدام صلاحیت رهبری را ندارند. پس از آنکه این موضوع ثابت شد او قافله را دعوت به صبر و پایداری می‌کند و آنان را امیدوار می‌سازد. اما افراد قافله بهانه می‌آورند که قادر به طی مسیر نیستند و در نهایت می‌بینیم که شاعر تنها مانده است و از این رو به همراه تنها همراهش (نفس) راه را می‌پیماید و هر دو امیدوارند در پایان مسیر خدا را ببینند.

در مرحله آخر این سفر خیالی که «نار القری» نام گرفته، شاعر بیان می‌دارد که نوری را دیده که همان آتش جاودانگی است. ولی خیلی زود درک می‌کند که هیچ راهی وجود ندارد مگر آنکه به قبر

یا «درب اللحد» ختم می‌شود. نسیب با آنکه خود این را می‌داند ولی باز همراه خویش را تشویق به رفتن می‌کند. گویا با آن همه حیرتی که سراسر وجودش را فرا گرفته است، نمی‌خواهد این پایان را بپذیرد.

۲-۴. تطبیق مراحل سلوک در دو اثر

دقت در ساختار دو داستان، ما را به این مسأله می‌رساند که بن‌مایه این دو اثر، سفری گروهی است. در منطق الطیر سفر گروهی مرغان است در یافتن «سیمرغ» که پادشاه حقیقی آنان است و در قصیده علی طریق ارم سفر خود شاعر به همراه قافله‌ای است که او را همراهی می‌کنند تا در خیال خود به کشف حقیقت برسند و به مجهول دست یابند. ناخرسندی از وضع موجود سبب می‌شود که هر دو گروه به دنبال جایی باشند که در آن خیر و نعمت فراوان باشد و زندگی در آنجا با خوشی همراه باشد. در حقیقت قصد تمثیلی سفر در هر دو اثر، یافتن حقیقت و رسیدن به آرمانی است که روزگاری در پی آن بوده‌اند.

عطار در منطق الطیر هدف سفر را رسیدن به درگاه سیمرغ می‌داند. آن‌چنان که نسیب، هدف خود را از سفر، رسیدن به کمال معرفی می‌کند. نکته قابل توجه دیگر آنکه در هر دو اثر مرشد و راهنما وجود دارد. در منطق الطیر هدهد راهنماست. هدهدی که سالیان طولانی همراه حضرت سلیمان بوده و او را در سفرهایش همراهی نموده است. لذا رهبری شایسته می‌نماید و در علی طریق ارم نیز گاهی قلب، گاهی عقل، گاهی نفس و گاهی مرشدی دیگر به عنوان رهبر برگزیده می‌شود.

وقوف در مسیر و هلاکت بعضی از روندگان طریق در عقبه‌ها و گردنه‌های گوناگون و در نهایت وصول طی طریق کنندگان به مقصد، نیز یکی دیگر از وجوه اشتراک دو اثر است. مخاطب در این دو اثر، همواره با حیرتی از سوی سالکان روبرو می‌شود و این خود امری است که در سرتاسر دو اثر به وضوح به چشم می‌خورد. درخشیدن نور در پایان دو اثر نیز از دیگر وجوه اشتراک آن دو به شمار می‌رود. در منطق الطیر نور وجودی سیمرغ و در علی طریق ارم نور آتشی که توسط پیشینیان بر سر کوه افروخته شده است. با توجه به موارد ذکر شده، می‌توان به این نتیجه رسید که تطبیق این دو اثر هرچند با وجود اختلاف در تعداد مراحل سفر امری به جا و شایسته بوده است. لذا نگارنده در این جستار با بهره‌گیری از وجوه اشتراک این دو اثر، ابتدا به تعریفی کوتاه از عنوان وادی و سپس به تحلیل آن در دو اثر پرداخته است و پس از آن نتایج حاصله را ذکر نموده است. لازم به ذکر است این دو اثر اگرچه در تعداد مراحل با یکدیگر اختلاف دارند اما قابلیت تطبیق را دارا هستند.

۲-۴-۱. طلب

طلب در لغت به معنی جستن و در اصطلاح سالکان، طلب آن را گویند که روز و شب در یاد او باشد طلب اولین مرحله تصوف است (نک: گوهرین، ۱۳۸۳: ۳۰۷). وادی طلب، آغاز راه است که با درد و رنج همراه می‌باشد. از ملک و ثروت دنیا باید دست کشید تا از آلودگی‌های جهان صوری پاک شد، آنگاه در سایه زوال ملک این جهانی، نور حق تافتن گیرد (نک: شجیعی، ۱۳۷۳: ۱۵۹). در وادی طلب، طالب با بلایا و مصائب و جلوه‌گری مظاهر دنیا روبه‌روست؛ پس باید به جدّ و جهد همه را رها کند. در این مرحله صوفی با دیگر مردمان همراه است. یک دانشمند نیز برای رسیدن به حقایق علمی از مرحله طلب وارد می‌شود و اصولاً هیچ کشفی بدون خواستن انجام نمی‌گیرد پس اول طلب است پس از آن کوشش (نک: نوری، ۱۳۷۰: ۱۹۷).

شیخ عطار در بیان این وادی این‌گونه می‌سراید:

پشت آید هر زمانی صد تعب	«چون فرود آیی بوادی طلب
طوطی گردون مگس اینجا بود	صد بلا در هر نفس اینجا بود
زانک اینجا قلب گردد کارها	جد و جهد اینجات باید سالها
در دل تو یک طلب گردد هزار»	چون شود آن نور بر دل آشکار

(عطار، ۱۳۸۵: ۲۱۶)

می‌توان گفت طلب، تشنگی روزافزون طالب است برای دیدار جانان و جستن و خواستن او بی‌علت و سببی، طالب را در این راه نه از خود خبر است و نه از غیر که او سر تا پا معشوق است (نک: صارمی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۶۰)

نسیب عریضه شاعر معاصر لبنانی نیز سفر خود را با ابیاتی شروع می‌کند که در آن همراهان خویش را به پیمودن مسیر فرامی‌خواند. او با به کارگیری لفظ «قم» همراهان خویش را فرامی‌خواند تا با او همسفر گردند. وی بیان می‌دارد که برای رسیدن به هدف باید به پا خاست؛ چراکه در این صورت است که آن‌ها می‌توانند به کمال دست یابند و آرزوهای خود را محقق سازند و به آنچه که تاکنون از آن محروم شده بودند دست یابند. لذا این‌گونه می‌سراید:

«فقم بنا یا سمیر نفسی	نقفوا الأمانی الی الکیمال
قم نتخذ للمنی جناحاً	یطیر من عالم الحدود
عسی نری فی السماء دریا	نسیر فیسه ولا نعود
نوءم خدر الرؤی ونحظی	بما حرمناه فی الوجود»

(عریضه، ۱۹۴۶: ۱۷۹)

به پاخیز ای همراه من تا قلّه‌های کمال را طی کنیم. به پا خیز تا برای آرزوها بال و پری بگیریم تا از این دنیا و عالم محدود پرواز کند. شاید در آسمان راهی بیابیم که از آن بگذریم و دیگر باز نگردیم. به سوی سرپرده آرزوها آهنگ سفر می‌کنیم و در آنجا از آنچه در دنیا از آن محروم گشتیم بهره‌مند می‌گردیم.

نسب عریضه با تکرار لفظ «قم» بر این خواسته خود اصرار نموده و می‌خواهد به همراهان خویش یادآوری کند که رسیدن به هدف نهایی میسر نمی‌شود مگر با به پاخواستن و قدم نهادن در این راه پر فراز و نشیب و این همان چیزی است که متون عرفانی نیز به آن تصریح کرده‌اند. از جمله امام خمینی که یقظه و بیداری را بر طلب مقدم دانسته و فرموده‌اند «بدان که اول منزل انسانیت منزل یقظه و بیداری است» (تاجدینی، ۱۳۸۲: ۲۰۸) و پس از آن بیداری است که طلب پیش می‌آید. چرا که تا طلب درون سالک پدیدار نیاید او را دیدار یار میسر نمی‌شود و هر که را در او طلب نباشد مرداری است بل مرده‌ای است و نقشی بر دیوار (نک: صارمی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۶۱). وی در این وادی دنبال آن چیزی است که به گفته خویش از آن محروم بوده است. پس جا دارد برای رسیدن به آن به پا خیزد و همسفران خویش را نیز بر این کار ترغیب نماید. لذا برای آرزوهای خویش بال‌هایی تصور می‌کند تا به وسیله آنها بتواند از این عالم مادی به سوی آنچه در رؤیای خویش به دنبال آن است پرواز کند.

۲-۴-۲. عشق

در اصطلاح، شوق مفرط و میل شدید به چیزی است. عشق آتشی است که در قلب واقع شود و محبوب را بسوزد (نک: سجادی، ۱۳۷۵: ۵۸۰).

عشق دومین وادی از هفت وادی سلوک است. مرحله دوم یعنی بیگانه شدن از همه خواسته‌ها و تعلقات متفرقه و خاصیت عشق این است که ذهن و توجه آدمی به طرف معشوق متمرکز می‌شود و علائق دیگر، نمی‌تواند نظر او را به خود جلب کند. در وادی حب یا عشق اراده و استقامت لازم است و استقامت بدون عمل نمی‌شود و این استقامت با عمل انجام می‌شود (نک: نوری، ۱۳۷۰: ۱۹۷). همان‌گونه که شیخ عطار این وادی را توصیف می‌نماید:

«بعد از این وادی عشق آید پدید
 کس در این وادی بجز آتش مباد
 عاشق آن باشد که چون آتش بود
 عشق اینجا آتشست و عقل دود
 غرق آتش شد کسی کانجا رسید
 وانک آتش نیست عیشش خوش مباد
 گرم‌رو سوزنده و سرکش بود
 عشق کامد در گریزد عقل زود»

(عطار، ۱۳۸۵: ۲۲۰)

از دیدگاه عطار مدار عالم - همچون مدار هستی خود او - بر عشق می‌گردد (نک: صارمی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۸۹). عطار معتقد است که در ادامه باید عقل را کنار گذاشت؛ زیرا عقل هادی نیست. در سلوک اهل طریقت، عشق هادی است و مانند آتش بر جان سالک می‌افتد و او را با خود به مراحل و مراتب بعد رهنمون می‌کند. نسیب عریضه نیز با تأثیرپذیری از شاعر پارسی‌گوی این‌گونه وادی عشق را به تصویر می‌کشد:

«أحـن شوقا إلی دیار
 أهیم فی اللیل مثل أعمی
 رأیت فیها سنی الجمال
 جاع ولا یحسـن السـؤال
 یهزنی فی الدجی حنین
 الی الذی مرّ من وصال»

(عریضه، ۱۹۴۶: ۱۷۹)

به سرزمینی اشتیاق دارم که در آن روشنی زیبایی را دیدم. همچون نابینایی که گرسنه گشته و پرسش را نیکو نمی‌داند در آن شب سرگردان شدم. اشتیاق به دوران سپری شده وصال، مرا در تاریکی (ماده) به حرکت وامی‌دارد.

نسب از اصطلاحاتی برای آشکارسازی این وادی کمک می‌گیرد تا نشان دهد که وی مشتاق جایی است که در آن روشنی و زیبایی وجود دارد. لذا همچون انسان عاشقی که عشق او را کور کرده باشد، شبانه سرگردان بیابان می‌شود و با ناله‌هایی که در تاریکی او را به خود می‌آورد به مکانی رهسپار می‌شود که در وادی نخست به دنبال آن قدم در راه نهاده بود. او در این وادی عاشقی می‌شود که هیچ چیز نمی‌تواند مانعش شود و او را از آنچه در سر دارد منصرف نماید و همچون عارفی می‌شود که عقل را کارساز ندانسته و به عشق روی می‌آورد. لذا از الفاظی متناسب با این وادی همچون «أحن، شوق، أهیم، حنین و حب» بهره می‌گیرد تا به وضوح، مخاطب خودش را با این مرحله از سفر خویش آشنا نماید.

۲-۴-۳. معرفت

معرفت در اصطلاح به معنای شناخت و از نظر عارفان، اصل معرفت، شناخت خداوند است (نک: سجادی، ۱۳۷۵: ۷۳۰). بالاترین مقصد و مقصود صوفی، معرفت حق و شناخت اوست و می‌کوشد تا از طریق ریاضت و مجاهدت و تهذیب و تزکیه نفس یا از راه صحبت و همنشینی با کاملان و به کار بستن مراتب ارشاد آنان این معرفت و شناخت را به دست آورد (نک: گوهرین، ۱۳۸۳: ۳۱۳). معرفت وادیی بی‌پا و بی‌سر است که هیچ راهی در آن همچون آن دیگر نیست و آن را راه‌های بی‌شمار است که هر که به قدر خویش و بر حدّ خود در آن پدیدار می‌آید و سیر می‌کند (نک: صارمی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۴۴).

بعد از اینکه سالک غرق در عشق شد جرّقه‌هایی از حقیقت بر او نمایان می‌شود و راه معرفت بر او آسان. چون آفتاب معرفت الهی تابیدن گیرد، هر کس در حدّ توان و منزلت عرفانی خود بینا می‌شود. عطار در منطق الطیر وادی معرفت را این‌گونه توصیف می‌کند:

«بعد از آن بنمایدت پیش نظر	معرفت را وادیی بی‌پا و سر
هیچکس نبود که او اینجاگاه	مختلف گردد ز بسیاری راه
چون بتابد آفتاب معرفت	از سپهر این ره عالی صفت
هریکی بینا شود بر قدر خویش	باز یابد در حقیقت صدرخویش»

(عطار، ۱۳۸۵: ۲۲۷)

مردم غیر صوفی ممکن است از مرحله معرفت به عشق برسند؛ یعنی پس از شناسایی کامل چیزی را دوست بدارند یا پرستند؛ اما راه صوفی این نیست. او ابتدا عشق می‌ورزد سپس با گام‌های عاشقانه راه دور و دراز معرفت معشوق را طی می‌کند و معتقد است که نیروی عشق در این راه باعث می‌شود تا سالک زودتر به معرفت حقیقت آشنا شود (نک: نوری، ۱۳۷۰: ۱۹۹). در قصیده علی طریق ارم نیز برای شاعر معرفتی حاصل می‌شود. لذا این‌گونه می‌سراید:

«انظر فلي في البروق سرّ	تعرفه النفس في البروق
الاترى البرق نار ركب	تقدمونا على الطريق
من الف دهر والف دنيا	سموا الى المشرع الحقيقى
فسر بنا نقتفى خطاهم	نصر الى نبت الشروق»

(عریضه، ۱۹۴۶: ۱۸۰)

بنگر پس در آن برق‌ها برای من رازی نهفته است که نفس آن را می‌شناسد. آیا آتش کاروانیانی را که پیش از ما قدم در این راه نهاده‌اند نمی‌بینی؟ از هزاران دوره و هزاران مکان، به سرچشمه حقیقت‌ها رهسپار شدند. بیا تا با یکدیگر، به دنبال آنان گام برداریم تا به سرمنشأ نور برسیم.

نسب عریضه با به کارگیری الفاظی همچون «انظر، تعرفه» این وادی را به نمایش می‌گذارد و این‌گونه بیان می‌دارد که برای گذشتن از این وادی باید نسبت به کسانی که پیش از او قدم در این راه نهاده‌اند معرفت پیدا کند. کسانی که سالیان قبل این مسیر را طی نموده و به کمال حقیقی دست یافته‌اند. وی با تعبیر «نقتفی خطاهم» از همراهان خویش می‌خواهد که پا جای پای پیشینیان گذارند تا به «مشرع حقیقی» و «منبت الشروق» دست یابد؛ چراکه اگر این معرفت وجود نداشته باشد چه بسا به گمراهی برسند و از آنچه در پی آن بودند محروم شوند. معرفت از دیدگاه نسب، یک معرفت اکتسابی است که از تجربه دیگران حاصل می‌شود.

۲-۴-۴. استغنا

استغنا در اصطلاح بی‌نیازی است که لازمه آن قطع علاقه از حطام و بهره‌های دنیا از جاه و مقام و منال است (نک: سجادی، ۱۳۷۵: ۸۶). از نظر گاه عطار در وادی استغنا که بی‌نیازی مطلق است عالم و آدم به هیچ نیرزد و هفت دریا شبنمی بیش ننماید؛ بحری است بی‌پایان که هشت جنت و هفت دوزخ در برابرش مُرده و افسرده‌ای بیش نیستند. وادی است عاری از دعوی و معنی که در آن کوهی به کاهی نسجد. آنجا تنها قدرت و اراده ازل‌ی به کار است و دیگر هیچ (نک: صارمی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۸۹).

«بعد از این وادی استغنا بود	نه درو دعوی و نه معنی بود
می‌جهد از بی‌نیازی صرصری	می‌زند بر هم بیک دم کشوری
هفت دریا یک شمر اینجا بود	هفت اخگر یک شرر اینجا بود
هشت جنت نیز اینجا مرده ایست	هفت دوزخ همچو یخ افسرده ایست»

(عطار، ۱۳۸۵: ۲۳۱)

سالک در این مرحله خود را از همه جهان و جهانیان بی‌نیاز می‌بیند و غم و شادی‌های زندگی در نظرش بی‌ارج و کودکانه می‌نماید. جلوه‌های مادی نمی‌تواند فرییش دهند لذا در خود احساس بی‌نیازی می‌کند. این بی‌نیازی به بخش وارسنگی وارد می‌شود و وجودی که وارسته باشد عظیم و عزیز است.

این مرحله از سلوک سالکان در علی طریق ارم نسیب عریضه نیز آمده است. وی روح خود را بی نیاز از دنیا و بهترین نعمت‌های آن می‌داند؛ زیرا نعمتی والاتر که همان کمال است در آسمان‌ها انتظار او را می‌کشد:

«لو زُمتُ يوماً لکنْتُ أجني من ثَمَرِ الحُسْنِ ما أشاء
لکن هوی النفس فی خیال قد لآح للروح فی السماء»

(عریضه، ۱۹۴۶: ۱۷۹)

اگر روزی می‌خواستم از بهترین نعمت‌ها، برای خود می‌چیدم. اما روح شیفته خیال معشوق شده که در آسمان نمودار گشته است.

در دیدگاه نسیب عریضه، هیچ دل‌مشغولی و بهره‌مندایی نمی‌تواند جایگزین کمال گردد. پس روحش پیوسته در اندیشه پر گشودن و سیر به سوی موطن اصلی خویش است.

۲-۴-۵. توحید

توحید در لغت حکم نمودن به یکتا بودن یک چیز و علم داشتن به یگانگی آن است و در اصطلاح اهل حق و معرفت، مبراً دانستن ذات خداوند از هر چیزی است که در فهم بگنجد و یا به گمان آید (نک: جرجانی، ۱۳۶۸: ۳۱). بعد از شناختن عاشقانه ذات و صفات الهی سالک با گذراندن دیگر وادی‌ها در ذات بیکران الهی غرق و حیران می‌شود و چون قادر نیست حقیقت را دریابد به بیان حیرت و سرگشتگی خود می‌پردازد.

در این وادی است که همه سر از یک گریبان برمی‌کنند. واحد و عدد یکی است و ازل و ابد نیز در آن گم است (نک: صارمی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۰۳). عطار در منطق الطیر می‌گوید:

«بعد از این وادی توحید آیدت منزل تفرید و تجرید آیدت
رویها چون زین بیابان در کنند جمله سر از یک گریبان برکنند
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، ۱۳۸۵: ۲۳۶)

سالک در این وادی در کثرت وحدت می‌بیند و آنچه در دنیا بیند مظهر یگانه حقیقت داند و بس (نک: نوری، ۱۳۷۰: ۱۹۹). نسیب عریضه نیز این حقیقت را یادآور می‌شود و این گونه مخاطب خویش را به این مرحله از سفر خویش رهنمون می‌گردد:

«اذا ارتقینا الثانیَا	قرب الاله نصیر
فحتظی بـالیقین	من نور حق مبین
فاصمت و سـر فی السـکون	علی طریق الجنون
لعلـه بعـد حـین	ییدو لنا وجهه ربی»

(عریضه، ۱۹۴۶: ۱۹۴)

اگر آن گردنه‌ها را بپیماییم به نزدیک پروردگار می‌رسیم؛ و از همان نور حقیقی آشکار شده برایمان به یقین دست می‌یابیم. پس سکوت کن و در آرامش در مسیر جنون قدم بگذار. شاید بعد از مدتی چهره پروردگار برای ما آشکار گردد.

وی با به کارگیری واژگانی چون «الله، نور حق، وجه، ربی» به بیان این وادی می‌پردازد. واژگانی که مفاهیم قرب الهی را برای ما تداعی می‌کند. او از این نکته پرده برمی‌دارد که با گذشتن از مراحل پیشین در پی آن است که به یقین برسد و پروردگار خویش را ببیند. لذا یادآور می‌شود که بعد از گذشتن از همه وادی‌های پیشین به جایی می‌رسد که از نور خداوند برایش یقین حاصل شده است. او در ادامه خواهان آن است که با قدم گذاشتن در این وادی جمال پروردگار برایش آشکار گردد. گویا تا این یقین به نهایت نرسد نمی‌تواند به راه خویش ادامه دهد. اینجاست که امیدوارانه در پی دیدن جمال الهی است تا شاید بتواند به واسطه آن اندکی از اندوه خویش فاصله گیرد.

۲-۴-۶. حیرت

حیرت یعنی سرگردانی و در اصطلاح اهل الله امری است که بر قلوب عارفین در موقع تأمل و حضور و تفکر آنها وارد می‌شود و آنها را تأمل و تفکر حاجب می‌گردد (نک: سجّادی، ۱۳۷۵: ۳۳۱). در این وادی سالک از سخن گفتن دم فرومی‌بندد و فقط متوجه ذات بیکران الهی می‌شود. وی هویت خود را گم کرده و نمی‌تواند آن را بازشناسد.

در این وادی مردم را نصیب جز خیال نیست چه، هیچ کس نمی‌داند که در آنجا حال چیست و سر آن کدام است. هر که در این وادی افتد پی گم می‌کند و جز حسرت بسیار و سرگشتگی او را نصیبی نیست. همه در این وادی بی‌پایان سرگردان‌اند، نه از حال رفتگان خبر دارند و نه خود راه به جایی می‌برند (نک: صارمی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۵۲). همان‌گونه که عطار می‌گوید:

«بعد از این وادی حیرت آیدت
مرد حیران چون رسد این جایگاه
گوید اصلاً می‌ندانم چیز من
عاشقم امان‌ندانم بر کی‌م؟»
کار دایم درد و حسرت آیدت
در تحیر مانده و گم کرده راه
وان ندانم هم ندانم نیز من
نه مسلمانم نه کافر پس چیم؟»

(عطار، ۱۳۸۵: ۲۴۱)

آنچه در اینجا بیانش خالی از فایده نیست این است که حیرت دو نوع است؛ یکی مذموم که حیرت از روی جهل است و دیگر ستوده که حیرت از کمال معرفت است که سالک به نظر، شگفتی و عظمت محبوب را می‌بیند. این مرحله، مرحله خطرناکی است. بسیاری از سالکان در پیچ و خم‌های خطرناک آن مانده‌اند و ره به وادی آخر نبرده‌اند. این مرحله حالتیست که بر هر سالک به مقصد رسیده‌ای، عارض می‌شود؛ اما طول دوره آن در افراد مختلف، متفاوت است (نک: نوری، ۱۳۷۰: ۲۰۰). گویا نسیب نیز در سفر خویش چنین مرحله‌ای را به وضوح درک کرده است؛ بنابراین با ابیاتی حیرت خود را که همواره در مسیر با وی همراه بوده یادآوری می‌کند و با تکرار لفظ «هل» ابراز می‌دارد که حیران شده و نهایت راه را نمی‌داند.

«هل من سبیلٍ إلى رُجوعٍ؟
هَلْ مِنْ طَرِيقٍ إِلَى وُصُولٍ؟
هَمِّيمُ نَفْسِي وَلَسْتُ أَدْرِي
بِمَا صَاحَ قَدْ حَرْتُ أَيْنَ أَمْضِي
بِمَا صَاحَ قَدْ حَرْتُ أَيْنَ أَمْضِي
وَالسُّبُلُ ضَلَّتْ عَنِ الضَّلُولِ»

(عریضه، ۱۹۴۶: ۱۸۰)

آیا راهی برای بازگشت هست؟ آیا راهی برای رسیدن وجود دارد؟ نفسم سرگشته است و نمی‌دانم آیا مقصودم حاصل می‌شود یا غیر ممکن است. ای دوست! متحیر شده‌ام که به کجا بروم.

شروع مقطع با حرف استفهام (هل) است. شاعر، سالکی است که بر سر دوراهی حیرت ایستاده است و نمی‌داند که آیا راهی برای بازگشت از این مسیر پر فراز و نشیب وجود دارد؟ «هل من سبیلٍ إلى رجوع؟» یا اینکه آیا با ادامه سیر، وصال ممکن می‌گردد؟ «هل من طریقٍ إلى وُصُولٍ؟»

وی از واژگانی همچون «هَمِّيمُ» لست ادری، قد حرت» استفاده نموده که واژگانی متناسب با حال وی است. او در این وادی دچار شک و تردید شده است. نسیب همواره با خود نجوا می‌کند که نمی‌دانم نهایت راه چه می‌شود. او به جایی می‌رسد که نمی‌داند و به این ندانستن خویش نیز اعتراف می‌کند و

حتی آن را آشکار می‌نماید. گویا می‌خواهد از این طریق از دیگران کمک گیرد تا از این سرگردانی رها شود.

۲-۴-۷. فنا

فقر و فنا در اصطلاح به معنای نیازمندی و از مقامات عارفان است (نک: سجّادی، ۱۳۷۵: ۶۲۳). به عبارتی دیگر: فقر عبارتست از فقدان آنچه به آن نیاز است و فنا نیز عدم احساس به عالم ملک و ملکوت به دلیل غرق شدن در عظمت خداوند و مشاهده حق است (نک: جرجانی، ۱۳۶۸: ۷۲).

در نهایت در وادی فنا فی الله سیر و سلوک سالک به پایان می‌رسد. در اینجا سالک، اسرار الهی را فاش می‌کند و از شگفتی‌های هستی پرده برمی‌دارد. عطار پایان سفر خویش را این‌گونه به تصویر می‌کشد:

«بعد از این وادی فقرست و فنا	کی بود اینجا سخن گفتن روا
عین وادی فراموشی بود	لنگی و کری و بی‌هوشی بود
صد هزاران سایه جاوید تو	گم شده بینی ز یک خورشید تو»

(عطار، ۱۳۸۵: ۲۴۶)

و به‌راستی کسی که از مرحله حیرت بگذرد، به مقصد رسیده و در او فنا می‌شود و همه او می‌شود؛ و این همان آخرین ایستگاه معرفت و منتهای صداقت و پاکبازی و جولانگاه سیمرخ جانان است. در این مرحله، سالک به مقصد رسیده، خود را از همه قیدها رها می‌بیند. نسیب نیز سرانجام سفر خویش را این‌چنین وصف می‌نماید:

«تلك نـار تشـیق	كـلّ طـرف طـلیق
هـل الیهـا طـریق	غـیر درب اللـحود»
إذ تمّ لـلـقیـود	

(عریضه، ۱۹۴۶: ۱۹۶)

آن آتشی است که هر دیده‌بینا را شیفته خود می‌سازد. آیا به سوی آن راهی جز قبر وجود دارد؟ آن هنگام که بندها باز شوند!

وی با تعبیر «درب اللّحود» به بیان وادی نیستی و فنا پرداخته و بیان می‌دارد که نهایت سفرش با خوشی همراه نبوده و او به خواسته واقعی خویش دست نیافته است. وی با طرح سؤالی که آیا نهایت

سفر چیزی جز مرگ است بدبینی خویش که در تمام مراحل زندگی شاعران مهجر با آنان همراه بوده است را بر مخاطب آشکار می‌سازد.

نتیجه

۱. به نظر می‌رسد نسیب عریضه با الهام از منطق الطیر عطار به سرودن قصیده علی طریق ارم پرداخته است و اگرچه این دو اثر از نظر زبانی و زمانی همسان نیستند اما می‌توان گفت که در اندیشه، بسیار به یکدیگر شباهت دارند.

۲. در هر دو اثر رسیدن به نور و کمال، هدف است و سفر راهی برای رسیدن به هدف در نظر گرفته شده است. در منطق الطیر، گمشده سالکان سیمرغ است؛ پس سفر برای دستیابی به وی صورت می‌گیرد و در علی طریق ارم، نسیب به دنبال زندگی جاودانه است.

۳. شخصیت‌های مطرح شده در منطق الطیر بسیار فراوان و شخصیت‌های مذکور در قصیده نسیب محدود می‌باشد. از آنجا که عطار در اثر خویش هدف داستان‌پردازی داشته لذا شخصیت‌های گوناگون در منطق الطیر دیده می‌شود که عطار در طول سفر خویش، آنان را معرفی می‌سازد و این برخلاف چیزی است که مخاطب در علی طریق ارم با آن مواجه می‌شود.

۴. اگرچه این دو اثر در هفت مرحله سلوک با یکدیگر قابل تطبیق بوده و عطار و نسیب عریضه هر دو هفت وادی سلوک را در آثار خویش به نمایش گذاشته‌اند و ما به وضوح اثرپذیری شاعر معاصر لبنانی (نسیب عریضه) را از منطق الطیر عطار می‌بینیم ولی جا دارد بیان کنیم که سفر شیخ عطار با عناوین هفتگانه ۷ وادی سلوک یعنی «طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر و فنا» برجسته شده و سفر نسیب در ۶ مرحله یعنی «أول الطريق، قلوب علی الدروب، الطلل الأخير، في القفر الأعظم، قیروان و نار القری».

۵. عطار با پایانی که برای منظومه خود در نظر گرفته نهایت و سرانجام سلوک سالک را خوش‌بینانه دانسته و این برخلاف آن چیزی است که نسیب متصور شده است. چراکه سالکان در منطق الطیر بعد از تحمل سختی و رنج فراوان، موفق به کشف حقیقت می‌شوند؛ اما در داستان سفر نسیب، پایان، چیزی جز یک خیال نیست. نوری است که از دور دیده می‌شود و این گونه پنداشته می‌شود که آتش جاودانگی است ولی این تنها یک خیال است.

۶. و در نهایت می‌توان گفت عطار در منظومه منطق الطیر خود که شاهکاری در ادبیات عرفانی و نقشه راهی برای سالکان طریق معرفت است بسیار موفق عمل کرده و اگرچه نسیب نیز به پیروی از عطار قصیده خویش را سروده ولی به اندازه شاعر پارسی‌گوی در کار خویش موفق نبوده است.

کتابنامه

الف. کتاب‌ها

۱. پورنامداریان، تقی (۱۳۷۴)؛ دیدار با سیمرغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 ۲. تاجدینی، علی (۱۳۸۲)؛ بدر مشاهده شناخت اندیشه امام خمینی در حوزه زبان عرفانی، چاپ اول، تهران: مهاجر.
 ۳. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۶۸)؛ التعريفات، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
 ۴. جمیل سراج، نادره (بی‌تا)؛ نسیب عریضة الشاعر الکاتب الصحفي، القاهرة: دار المعارف.
 ۵. دیب، ودیع (۱۹۹۳)؛ الشعر العربي في المهجر الإمبريكي، الطبعة الثانية، بیروت: دار العلم للملایین.
 ۶. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۵)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ سوم، تهران: کتابخانه طهوری.
 ۷. شجعی، پوران (۱۳۷۳)؛ جهان‌بینی عطار، چاپ اول، تهران: مؤسسه نشر و ویرایش.
 ۸. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۸)؛ زبور پارسی نگاه‌ی به زندگی و غزل‌های عطار، چاپ اول، تهران: آگاه.
 ۹. صارمی، سهیلا (۱۳۸۹)؛ مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 ۱۰. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۳)؛ مختصری در تاریخ تحول نظم و نثر پارسی، چاپ چهاردهم، انتشارات ققنوس.
 ۱۱. الطیاب، عمر (۲۰۰۶)؛ الرّفص في الشعر العربي المعاصر، بیروت: مؤسسه المعارف.
 ۱۲. عریضه، نسیب (۱۹۴۶)؛ الأرواح الحائرة، نیویورک.
 ۱۳. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۵)؛ منطق‌الطیور، مقدمه و تصحیح و تعلیق: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سخن.
 ۱۴. گوهرین، سید صادق (۱۳۸۳)؛ شرح اصطلاحات تصوف، چاپ اول، تهران: زوآر.
 ۱۵. مدرسی، فاطمه (۱۳۸۲)؛ سی مرغ در آیین سیمرغ گزیده منطق‌الطیور عطار، چاپ اول، ارومیه: مؤسسه انتشاراتی حسینی‌اصل.
 ۱۶. نوری، نظام‌الدین (۱۳۷۰)؛ دیباچه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، مقدمه: امیر محمود انوار، چاپ اول، مازندران: چاپ توحید.
- ### ب. مجله‌ها
۱۷. احمدی، عبدالحمید (۱۳۹۰)؛ «دراسة نقدية لحياة العطار ومنظوماته الشعرية»، اضاءات نقدیه، السنه الأولى، العدد الثاني، صص ۳۳-۴۹.
 ۱۸. سیدی، سید حسین (۱۳۹۰)؛ «درآمدی توصیفی - تحلیلی بر چیستی و ماهیت ادبیات تطبیقی»، فصلنامه نقد و ادبیات تطبیقی، سال اول، شماره ۳، صص ۱-۲۱.

۱۹. سیفی محسن؛ لطفی مفرد نیاسری فاطمه (۱۳۹۱)؛ «بررسی تطبیقی دو قصیده عرفانی عینیه ابن سینا و علی طریق اِرم نسیب عریضه»، *لسان مبین*، دوره ۳، شماره ۸، صص ۱۴۰-۱۵۷.
۲۰. فضیلت بهبهانی، محمود (بی تا)؛ «دو سفر جستاری تطبیقی در دو منظومه عرفانی منطق الطیر عطار و شعر مسافر از سپهری»، *میراث جاویدان*، سال پنجم، شماره ۱، صص ۱۰۶-۱۱۶.
۲۱. مرندی سیدمحمد؛ احمدیان ناهید (۱۳۸۵)؛ «کمدی الهی و منطق الطیر عطار نگاهی به تفاوت‌ها و شباهت‌ها»، *پژوهش زبان‌های خارجی*، سال ۱۲، شماره ۳۳، صص ۱۴۷-۱۶۶.

دراسة مقارنة بين قصيدتي منطق الطير للعطار النيسابوري وعلى طريق إرم لنسيب عريضة*

محسن سيفي

أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة كاشان

فاطمه لطفى مفرد نياسري

طالبة دكتوراه في فرع اللغة العربية وآدابها، جامعة كاشان

الملخص

هذه العقيدة بأنّ الرّوح كانت تعيش في العالم العلويّ وهبطت إلى الدّنيا غفلة وقيدت في قيود المادّة، يعتبر من القضايا المحوريّة عند العرفاء فالسالك يسعى إلى تحرير الرّوح من سجن الجسم ليهدبها إلى الكمال حتّى يوافيها المنية وتطير إلى موطنها الحقيقي عالمة بكلّ خفيّة. إن منطق الطّير رحلة خياليّة أنشدها الشّاعر الفارسي الكبير (العطار النيسابوري) بصور للمتلقّي رحلة جماعة من الطّيور - رموز لسالكى طريق الكمال - تتحلّق في وعورات الطّريق بحثاً عن الحقيقة المتعالية ويصف الشّاعر مراحل هذه الرّحلة السبعة وصفا باهراً تجذب الأنظار وتسلب الأبواب فنسيب عريضة، الشّاعر المهجري اللبناني، قد استلهم هذه القصيدة في ملحمة على طريق إرم واصفاً مراحل سير النّفس إلى الكمال. كان نسيب عريضة متأثراً بالعرفان الإسلامي في إنشاد هذه المطولة حيث إستخدام المصطلحات العرفانيّة الشّرقية كالبكاء، الوصال، البرق والحجاب في التعبير عن مضامينه العرفانيّة إضافة إلى الفكرة المسيطرة على كلّ المطولة وهي التّور رمز للعالم العلوي والظلمة رمزٌ للدّنيا. فهذا المقال دراسة مقارنة لهاتين القصيدتين تبين للمتلقّي أثر منطق الطّير على على طريق إرم ضمن عرض أوجه التشابه والاختلاف بينهما.

الكلمات الدليلية: العطار النيسابوري، منطق الطّير، نسيب عريضة، على طريق إرم، الأدب القارن.

