إضاءات نقدية (مقالة محكمة)
السنة الثانية عشرة، العدد السادس والأربعون ـ صيف ١٤٠١ش / حزيران ٢٠٢٢م
DOR: 20.1001.1.22516573.2022.12.46.1.5
صص ٢٨ ـ ٩

معارضة ثنائية لمفاهيم صوفية مشتركة فى شعر أبى الحسن الششترى والعطار النيسابورى

مهرداد آقائى(الكاتب المسؤول)*
حسين حديدى**
أكبر بشيرى***

الملخص

التصوف العرفانى عبارة عن معرفة قائمة على حالة روحية لا توصف يشعر فيها الإنسان أن لديه علاقة مباشرة بدون وساطة مع وجود الحق تعالى. هذه المشاعر هى حالة روحانية متسامية يدرک من خلالها الصوفى، الجوهر المطلق من خلال حالة الذوق الصوفية وضميره الواعى. يعدّ التصوف أحد الموضوعات الهامّة للأدب الذى ساهم بدوره فى توسيع وإثراء الموضوعات الشعرية. أبوالحسن الششترى الملقب بـ"عروس الفقهاء"، هو أحد شعراء العصر الأندلسى فى القرن السابع الهجرى، وقد كتب قصائد شعرية جميلة وممتعة فى مجال التصوف. فى غضون ذلک، يعتبر العطار النيسابورى أحد أبرز شعراء القرن السادس ورائد الشعر الصوفى فى الأدب الفارسى. يهدف هذا المقال وفقاً للمنهج الوصفى- التحليلى، إلى القواسم المشتركة للأفكار الصوفية لهذين الشاعرين حول مفاهيم مثل (وحدة الوجود، والحب الإلهى، والخمرة الصوفية، والحرية، والبقاء والفناء، وحقيقة العالم، والرضا والخنوع) فى بنية الشعر ولغته. تشير نتائج هذه الدراسة إلى أن العطار النيسابورى وأبا الحسن الششترى من أبرز شعراء التصوف وقد تكررت فى شعرهما مفاهيم، مثل: الحرية، والرضا الإلهى، والخمرة الصوفية، والموت، والفناء فى الله، وحب الذات الأحدية بتردد كبير. وقد أثّر شعر العطار فى نفوس المتلقّين بما يمتاز به من سمات كالرمزية والعزلة وحداثة الكلام والصمت. ويتحدّث أبوالحسن الششترى باستمرار عن الفناء فى السير إلى الله ويؤمن بضرورة التعبير عن الحب الإلهى علانية كما كان للعطار حضور لافت فى أشعار أبى الحسن الششترى.

الكلمات الدليلية: التصوف، العطار النيسابورى، أبوالحسن الششترى، الأدب المقارن، الأدب الأندلسى.

*. أستاذ مشارک فى قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة محقق أردبيلى، أردبيل، إيران
Almehr55@yahoo.com
**. أستاذ مشارک فى قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة پيام نور، مرکز بروجرد، ايران
***. أستاذ مساعد فى قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة پيام نور، مرکز بروجرد، ايران
تاريخ الاستلام: ١٤٤٣/٠٧/١٥ق تاريخ القبول: ١٤٤٣/٠٩/٢٨ق

المقدمة

لـلأدب الصوفى من بين الآداب الأخرى، علاقـة وثيقة بالقرآن الكريم والنصوص الدينية بسـبب أهميته الدينية. واحتلت أسـس ومبادئ التصوف والسـير والسـلوك العرفانى جزءاً كبيراً من الأدبين العربى والفارسـى على مدى قرون عديدة فى مختلف اللغات والثقافات وأثرت على حياة الشعراء الصوفية الفكرية والاجتماعية بأكملها. إن لأدب كل أمة، بما فى ذلك الأدب الفارسى والأدب العربى، على الرغم من الاختلافات اللغوية والثقافية، سـواء فى مجال النظم أو النثر، أوجه تشـابه كبيرة تسـتحق البحث والدراسـة. يقوم الأدب المقارن بدراسـة أوجه التشابه هذه وأصل ظهورها، فضلاً عن العلاقـات بين أدب مختلف الدول والشـعوب فى العـالم. «الباحث الذى يعمل فى هذا المجال كمن يتربّص فى حدود إقليم اللغة الوطنية ليترصد ويشرف على جميع التبادلات الفكرية والأدبية التى تحـدث عبر الحدود بين تلك الأمة وأمم الدول الأخرى القريبة والبعيدة عن الحدود الوطنية ومن الواضح أن نتيجة بحثه سـتكون مناسـبة مع مستوى الدقـة والاهتمام فى الإشـرف الذى بذله فى هذا البحـث.» (زرين كوب، ١٣٧٢ش: ١٨٢)

قد سـاهم الشـعراء الصوفيون بشـكل كبير فى إثراء الشـعر الصوفى فى الأدبين الفارسى والعربى. يرتبط التصوف فى الأدب الفارسى باسم الشيخ العطار النيسابورى حتى أن قصائده الصوفية قادت باسـتمرار العديد من العشـاق نحو المفاهيم الصوفية. وهو من الشـخصيات التى ترك حضوره بصمـات واضحة وناصعة فى مجال التصوف. من ناحية أخرى، قام أبوالحسن الششترى أيضاً بتوسيع نطاق الأدب الصوفى من خلال فتح فصل فى الشـعر الصوفى العربى. «مع وصول المسـلمين إلى الأندلس وتأسـيس الحكومة الإسـلامية هناك، دخلت العديد من العادات والتقاليد العربية إلى الأندلس، ودخل الشـعر الصوفى، كغيره من الموضوعات الشـعرية، إلى الأندلس ونما مع شعراء كبار مثل أبى الحسـن الششـترى.» عبّر الششـترى عن الموضوعات الصوفية بشكل موشحات وأزجال وبصورة واضحة ومختصرة ولغة عامية بسيطة أحبها الناس وبالتالى أحدثت تغييراً جذرياً فى هيكلها ولغتها. (مسبوق، ١٣٩٣ش: ٢٨٢)

بالنظـر إلى التقارب الزمنى بين العطار والششـترى، وبالنظر إلى التشـابه الأدبى والثقافى بين الشاعرين، فإن هذا البحث قائم على النظرية الفرنسية للأدب المقارن.

ضرورة البحث

لطالمـا كانت الصوفية وهى الأكثر شـعبية محـور اهتمام عدد كبير من المسـلمين. والقصائد الصوفية لشـعراء الأدب الفارسـى والعربى خير دليل على هذا الادعاء. إن التطرق إلى الشـعر الصوفى له أهميـة خاصة، ويتم ذلک وفقـاً لاحتياجات المجتمع. الغـرض من دراسـة هذا الموضوع، هو عـرض بعض الأدلة والوثائـق لإظهار توافق الأدب فـى مختلف اللغـات والمواضيع المختلفة؛ خاصة فى اللغتين الفارسـية والعربية اللتين تشتركان فى العديد من القواسم المشتركة.

أسئلة البحث

يهدف هذا البحث للإجابة على الأسئلة التالية:

- ما هى العناصر الصوفية المشتركة بين أبى الحسن الششترى والعطار النشابورى؟
- إلى أى مدى كان الششترى متأثراً من العطار؟

خلفية البحث

أنجـزت العديد من المقالات حول مقاربات فى التصوف المقارن التى تتمحور حول الشـعر العربى والفارسى. ولكن فى غضون ذلک، لم يتلق أبوالحسن الششترى اهتماماً كبيراً من الباحثين. من بين الأبحاث ذات الصلة، يمكن ذكر ما يلى:

يشير مقال سيد مهدى مسبوق (١٣٩٣ش) بعنوان «ششترى و نقش او در گسترش شـعر عرفانى عربى» (الششـترى ودوره فى تطوير الشعر الصوفى العربى) والذى نشر فى مجلة الأدب الصوفى والأسـاطير المعرفية، إلى أن شـعر الششـترى، بالإضافة إلى الموضوعات الصوفية، يمتاز بلغة وبنية مختلفتين عن مؤلفات الصوفية الآخرين، ذلک لأنه عبّر عن موضوعات صوفية ودلالات صوفية فى شـكل الزجل والموشحات، والتى لها بنية مختلفة عن القصائد العربية الفصحى، لأن لغتها عامية وهى اللغة المفضلة لدى الناس.

كما ورد فى مقال لكل من فاطمة لطفى مفرد نياسرى، وأمير حسين رسول نيا ومحسن سيفى (١٣٩٩ش) بعنوان «واكاوى تطبيقى منطق‌الطير عطار و قصيده هدهد محمود درويش» (منطق الطير للعطار النيسابورى وقصيدة الهدهد لمحمود درويش دراسة مقارنة) والذى نشر فى مجلة التصوف الإسلامى، أن محمود درويش قد صوّر المجتمع المثالى فى قصيدة صوفية تسمى "الهدهد". وقد تأثر بأفكار العطار الصوفية فى قصيدته "الهدهد". قام هذا البحث بدراسة مراحل التطور السبع للسلوك العرفانى فى منطق الطير ومقارنتها مع قصيدة الهدهد لمحمود درويش، وأخيراً ذكر أن محمود درويش لديه العديد من الموضوعات المشتركة مع العطار فى قصيدته.

مقال لمحبوبة حسينى فارسانى ومحسن سيفى وعلى النجفى ايوكى (١٣٩٨ش) بعنوان «هم‌سنجى سروده منطق الورد محمدعلى الرباوى و منطق الطير عطار نيشابورى» (دراسة قصيدة منطق الورد لمحمد على الرباوى ومنطق الطير للعطار النيسابورى) نشرت فى مجلة الدراسات الصوفية تقوم بدراسة قصيدتى منطق الورد لمحمد على الرباوى ومنطق الطير للعطار النيسابورى لاستخراج الرموز الصوفية فى محاولة لكشف بعض أوجه التشابه والاختلاف فيها. التشابه الرئيس بين هذين العملين، هو الاختيار الهادف بدلالة منطقية فى عنوان القصيدتين، والهدف المشترك لسير السالک وسلوكه، التشابه فى تطبيق الرمز لـ"الفتح" والتعذر من مواصلة الطريق، وأيضاً استخدام بعض الرموز العرفانية مثل الستر، السلطان، السر والنور.

كما ورد فى مقال لكل من مسعود روحانى ومحمد عنايتى قاديكلاى (١٣٩٥ش) بعنوان «تقابل‌هاى دوگانه در غزليات العطار نيشابورى» (معارضة ثنائية فى أشعار العطار النيسابورى) والذى نشر فى مجلة اللغة الفارسية وآدابها (جامعة الخوارزمى) أن المعارضات الثنائية هى إحدى الدلالات والعناصر الأساسية فى البنيوية والنظريات اللسانية والسيميائية المتجذرة فى المعتقدات البشرية القديمة. دراسة التناقضات الثنائية فى الأعمال الأدبية تؤدى إلى فهم أفضل لهذه الأعمال. من خلال دراسة التناقضات فى أشعار العطار النيسابورى، أظهرت هذه المقالة أن أساس العديد من هذه المقطوعات الغزلية هو التناقض الثنائى، وحتى فى بعض الأبيات، هناک تناقضان أو ثلاثة أو أربعة

تناقضات. كأن عنصر المعارضة والتناقض هو المحرك والدافع الأساسى لمقطوعات العطار الغزلية. ومن أهم أسباب اهتمام العطار بالتناقضات الثنائية، هو عقل الشاعر اللاواعى، والاهتمام بالقضايا الأخلاقية والدينية، والمفاهيم الصوفية، والتأثير بالبيئة الاجتماعية، واهتمام الشاعر بالقضايا الجمالية والموسيقية. فى الواقع تعدّ التناقضات الثنائية، إحدى السمات الأسلوبية لأشعار العطار فى الغزل، والتى لها وظيفة دلالية وجمالية.

يشير مقال كتبتها كل من فاطمة مجيدى وفاطمة أبويسانى (١٣٩٨ش) بعنوان «اشكال تقابل‌هاى عرفانى در غزليات عطار» (أشكال التناقضات الصوفية فى قصائد العطار) والذى نشر فى مجلة العرفان، إلى أن المفارقة من السمات المميزة فى كلام العطار الناشئة عن خبراته الداخلية العميقة وإيحاءاته التى حصل عليها بعد أن تجاوز العالم المادى وواجه حقائق أسمى. تصبح لغة التصوف "منطوية على المفارقة"[1] بسبب الطبيعة المتناقضة للتجربة الصوفية. إن أشكال هذه المفارقات هى كما يلى: الوجود المتزامن لجانبين متقابلين فى شخصية الإنسان المثالى، والتوافق بين الجانبين، والحركة الدائرية للسلالات المتناقضة، وعلاقتها الطولية، والتطور الدلالى لواحد من الجانبين وتفوقه على الجانب الآخر، التباين والتضاد بين الجانبين، المرور بالجانبين لفهم حقيقة التصوف، تساوى الجانبين فى نظر الصوفيين.

وبذلك، يمكن القول إنه حتى الآن لم تكن هناك مقارنة بين توجهات وميول هذين الشاعرين البارزين، لذلك قررنا استكشاف أفكار هذين الصوفيين من خلال مقارنة القواسم المشتركة والاختلافات بين العطار و أبو الحسن الششترى.

نبذة عن الحياة الأدبية لأبى الحسن الششترى

ولد على بن عبد الله النميرى الششترى أبو الحسن سنة (٦١٠ هـ) فى ششتر إحدى قرى وادى آش جنوب الأندلس. فى البداية درس القرآن والحديث والفقه والأصول، ثم درس الفلسفة. بعد ذلك بدأ مهنته الصوفية ولُقبت بـ "عروس الفقهاء". (الداية

1. paradoxical

١٩٩٢م ١٦٠) سافر الششترى إلى بلدان إسلامية مختلفة ودخل الأوساط الصوفية. تشير الموضوعات الصوفية الغنية فى شعره والأخبار والروايات التى وردت عنه، إلى إلمامه بالديانات الصوفية فى عصره. كان الششترى على اتصال بمعظم الصوفيين فى عصره وقضى حياته برفقة أصحاب المدارس الصوفية المختلفة. وفى كل مرحلة من مراحل حياته، كان قريباً من المدارس والمسالك الصوفية؛ بحيث يمكن تقسيم حياته الصوفية إلى ثلاث فترات: الأندلس والمغرب ومصر. (العطار، ١٩٨١م: ٣٤) بالإضافة إلى وجود علاقات واسعة ووثيقة مع معظم المدارس والدوائر الصوفية فى عصره، بما فى ذلک مدرسة ابن سبعين، فإن الششترى نفسه هو أيضاً يعدّ مؤسساً لمسلک ومدرسة يمكن تسميتها بمدرسة الششترى. تمتع الششترى بمكانة رفيعة بين تلاميذه وطلابه، مما جعله يتفوق حتى على أستاذه ابن السبعين. (زيدان، ١٩٩٦م: ٦٣)

نبذة عن حياة العطار النيسابورى الأدبية

فريد الدين أبو حامد محمد العطار النيسابورى الملقب بالشيخ العطار النيسابورى، ولد عام ٥٤٠ هـ فى نيسابور. وهو أحد أشهر المتصوفة الإيرانيين وشعراء الأدب الفارسى فى بداية القرن السابع. قتل عام ٦١٨ هـ أثناء هجوم المغول. (زرين كوب، ١٣٧٩ش: ١٣) يرى العديد من الباحثين أن العطار لم يكن مريداً لشخص مميز، وبعض آخر يعتقد خلاف ذلک. جاء فى مرصاد العباد لنجم الدين الرازى ونفحات الأنس لعبد الرحمن جامى، أن التربية الروحية للعطار تنسب للشيخ مجد الدين البغدادى. «لدرجة أن المتصوفة العظماء، ومنهم رضى الدين على لالاى الغزنوى ونجم الرازى والشيخ فريد الدين العطار النيسابورى، كانوا من بين تلاميذ ومريدى الشيخ مجد الدين البغدادى.» (جامى، ١٣٣٦ش، ١: ٥٩٩)

البحث والدراسة

المنهج التحليلى

شهد الأدب المقارن فى الفترة المعاصرة اهتماماً بالغاً من حيث طرح وتوسيع قضايا مثل الترجمة والنقد الأدبى وعولمة القضايا المتعلقة بمجال الثقافة والأدب والحوار بين

الحضـــارات. لذلک، من بين التأثـيرات والتأثرات المتبادلة بين ثقافـة الأمم المختلفة وآدابهـا، فـإن درجة تأثير وتأثـر الأدب العربى والفارسـى على بعضهمـا بعضاً هو أمـر لا يخفى على أى باحث ومحقق فى مجال الأدبين الفارسـى والعربى. تمت دراسـة الشـعر الصوفى وتحليله باسـتمرار من قبل الباحثين، سواء فى الأدب الفارسى أو فى الأدب العربى، بسـبب التقارب بين مفاهيمه وعناصره فى هذين الأدبين. كرّس كل من النيسابورى وأبى الحسن الششترى وهما من الشعراء الصوفية جزءاً كبيراً من أعمالهما الشعرية للمفاهيم الصوفية ولديهما الكثير من القواسم المشتركة فى العديد من المفاهيم الأدبية والصوفية. جاء عن التصوف: «التصوف سلوک يعتمد على المشاهدة، والإفاضة، والوصـول إلى الحقيقة، والاتحاد مـع الحقيقة لتحقيق وتحديد حقائـق الوجود وعلاقة الإنسان بالحقيقة وارتباطه بها. إن تحقيق هذه المشاهدة ليس ممكناً من خلال الاستدلال وتقديم الحجج والتأمل، ولكن من خلال تنقية الروح، وقطع التعلقات المادية والدنيوية، والاهتمام الكامل بالجانب الروحى والروحانى، وقبل كل شىء، أصل الوجود وحقيقته. هنـاک العديد من المبـادئ والطرق التى تحقق هذا الهـدف.» (دهقان، ١٣٩٠ش: ٦٥) وفقاً لتعريف التصوف هذا، طبق كلا الشاعرين مبادئ صوفية عملياً من خلال الإشارة إلى بعض عناصر التصوف فى قصائدهما. فيما يلى بعض الموضوعات المشـتركة لهذين الشاعرين:

الخمرة الإلهية

الأدب الصوفى ملىء بألفاظ مختلفة تدلّ على الخمر والنبيذ، يسـتخدمها كل صوفى فى أعماله حسب ذوقه الخاص. الخمر الذى ورد فى القصائد الصوفية يختلف عن هذا الخمر المسـكر والشراب الخبيث – إن صح التعبير– الذى يزيل عقل الإنسان ويذهب بوعيـه. ولكن هذه الخمرة لها جانب روحى ومعنوى وهى أشـبه برائحة روح المسـيح ونفحـة رحمانية والصوفى بعـد أن يتجرّع منها يغيب عن الوعى إلى درجة لا يرى فيها إلا الله وهـى كمال المعرفة الذى يبحث عنه الصوفى فى العالم كله، وهى حقيقة واحدة يتحدّثون عنها بلغات مختلفة. (حسينى، ١٣٨٥ش: ٢– ٣) قد تمّ التعبير عن لفظ الشراب

(الخمر) فى القصائد الصوفية، بتعابير رمزية واسعة فى الأدب الصوفى. كان لاستخدام هـذه الكلمة فى الأدبين الفارسـى والعربـى وظائف ثنائية؛ وقد حملوهـا أحياناً على الظاهر مما يعنى أنها مرادف للهو واللعب. لكن من ناحية أخرى، من خلال استكشاف المفاهيم الصوفية السامية، فإنه تعبير عن الحب الإلهى والخمرة العرفانية التى ترمز إلى المعرفة فأخذت هذه اللفظة دوراً رمزياً. لهذا السـبب، اسـتخدم المتصوّفون ألفاظاً مثل الخمر والنبيذ كثيراً فى قصائدهم، مما يعنى معرفة الوجد والذوق والمحبة التى أفاظ الله تعالى نفوسهم بها، ويعبّر الخمر عن الوصل والإخلاص والعبودية أمام الذات الأحدية.

كتـب العطار العديد من القصائد الغنائية فى مجال الشـراب الإلهى، حيث غالباً ما يشـاهد فيها ألفاظ مثل النبيذ والشـراب. من وجهة نظر العطار، فإن من يشـرب من الشـراب الإلهى يسـكر بالحب الإلهى ويسـير فى طريقه. يدعو العطار جمهوره لشرب الخمر الإلهى، لأن هذا الخمر لا يجلب سـكراً دنيوياً، وإذا كان السالک يشرب من خمر الله الصافى سـبحانه وتعالى، فإنه يقطع الملذات الدنيوية ويسـعى إلى السير فى طريق الله تعالى، وهذا العمل يجعله يحظى بمكانة عالية عند الله ويتقرّب إليه:

مست خراب شراب شوق خدا شو　　زآنکه شـراب خدا خمـار ندارد
خدمت حقّ کن به هر مقامی که باشی　　خدمـت مخلـوق افتخـار ندارد

(العطار، ١٣٦٢ش: ١٨٦)

– اشرب من خمر المحبة الإلهية، لأن الشراب الإلهى لا يسكر.

– كن فى خدمة الحق فى أى منصب كنت، فلا شرف فى خدمة المخلوق.

تم استخدام "الخمر" و"الشراب" كثيراً فى قصائد العطار وهى واضحة فى قصائده. يدعو العطار الناس إلى احتسـاء الخمرة الإلهية. لأن هـذه الخمرة هو الطريق الوحيد للسالک الصوفى. كما أن القصيدة الصوفية "طابَ شربُ المدامِ فى الخَلوَاتْ" هى مثال على الخمرة العرفانية الإلهية التى كتبها أبوالحسن الششترى بنهج صوفى:

طَابَ شُرْبُ المُدَامِ فـى الخَلوَاتْ　　أَسْقِـنى يا نَديـمُ بِالآنيـاتْ
خَمـرَةً تَركُـهَا عَلَيـناَ حَـرامٌ　　لَيـسَ فِيـها إِثـمٌ وَلا شُبُهَـاتْ
عُتِّقَت فى الدِّنانِ مِـن قَبل آدمِ　　أصلُـهَا طِيـبٌ مِـن الطَيبَـاتْ

أَفْتِنى أيها الفَقِيهُ وَقُلْ لِى هَل يجُوزُ شُربَهَا عَلى عَرفَاتْ
أو يجُوزُ الطَّوَافُ وَالسَّعْى بِهَا وَيلَبَّى وَيرْمِى بِالجَمَرَاتْ
أو يجُوزُ القُرآنُ وَالذكرُ بِهَا أو يجُوزُ التَسْبيحُ فى الصَّلَوَاتْ
فَأجَابَ الْفقيهُ إِنْ كَانَ خَمرَ عِنَبٍ فيه شَىءٌ مِن المُسْكَراتْ
شُربُهُ عِندَنا حَرَامٌ يقِيناً زائدٌ فيه شىء مِن الشُبَهَاتْ
آه ياذَا الفَقيه لَوْ ذُقْتَ مِنهَا وَسَمِعتَ الأَلْحَانَ فى الخَلَوَاتْ
لَتَرَكتَ الدُّنيا وَمَا أنْتَ فِيه وَتَعِشْ هَائِماً لِيوْمِ المَمَاتْ

(الششترى، ١٩٦٠م: ٣٥و٣٦)

نظر الششترى إلى مسألة الخمر بنظرة انتقادية، واعتبر شرب الخمر حراماً على قومه، ما داموا يعتبرونه شراباً قذراً ومكدّراً، والخمر فى رأيه شراب طهور ولا شك فيه، وإنما قذارته يرجع إلى نهج الفقهاء ورأيهم فيها حيث لا يعدّونها شراباً طهوراً. على الرغم من أن الفقيه يدلى بمثل هذه الفتاوى حول الخمر، إلا أن الشاعر يدّعى أنه إذا شرب قطرة من هذا النبيذ النقى، سيترك كل المتعلّقات الدنيوية ويعيش فى هذا العالم بمحبة إلهية.

فى قصيدة أخرى، يعتبر الششترى أن حب الخمر واجب ويحافظ على شغفه به باستمرار. يصوّر قلبه لوحاً يشهد له بشغفه وحبه للخمر، وستُنقش دموعه التى تجرى من أجل فراقه للخمرة الإلهية، على هذا اللوح:

سُلُوِّى مَكرُوهٌ وَحُبُّكَ وَاجِبٌ وَشَوقِى مُقيمٌ وَالتَّواصُلُ غَائبُ
وَفى لَوحِ قَلبى مِن وِدَادِكِ أسطُرٌ وَدَمعى مِدَادٌ مِثلُ مَا الحَسَنُ كَاتبُ
وَقَارِىءُ فِكرى لِلْمَحَاسِن تَالِياً عَلى دَرْسِ آياتِ الجَمَالِ يواظِبُ
أُنَزِّهُ طَرفِى فى سَمَاءِ جَمَالِكُمْ ثَاقِبُ ذِهنى نَجمُهَا هُوَ ثَاقِبُ
حَديثُ سِوَاكَ السَمعُ عَنهُ مُحَرَّمٌ فَكُلِّى مَسلُوبٌ وَحُسنُكَ سَالِبُ

(المصدر نفسه: ٣٤ و٣٥)

يرى العطار أن الصوفى السالك فى الطريق إلى الله، عليه أى يسكر نفسه بالخمرة الروحية، حتى يتمكن من الوصول إلى الحقيقة ويعبّر عنها بالمحبة الإلهية. وهو فى

حالة سكر وفناء لا نصب فيه ولا تعب حتى يكون فى خدمة الحق والحقيقة. كما يعتبر الششترى شرب الخمر الروحى حلالاً والامتناع عنه حراماً ويعتقد أنه لا إثم ولا شک فى حكم شربه (إشارة إلى الخمر الصوفى والتواصل مع الله).

الحرية عند الصوفية

بزهده وتصوفه يفصل الصوفى نفسه عن العالم المادى ويدخل إلى عالم خاص حيث يتحرر من كل القيود ويقيد نفسه لله فقط دون غيره. الحرية هى أحد الموضوعات التى أثيرت فى كل من الأدبين الصوفى والوجودية. فى الواقع، الحرية «فى مصطلح الصوفيين تعنى التحرر من عبودية الكون ومطالباته وقطع كل الروابط والعلاقات معه.» (العجم، ١٩٩٩م: ٢٨٢) تم استخدام هذا الموضوع كثيراً فى أدب الوجودية، وخاصة آراء جان بول سارتر. فى الواقع، الحرية التى يقترحها سارتر مصحوبة بازدواجية الطبيعة والوجود، وهما تشكلان اللفظتين الأساسيتين فى فلسفته. (بدوى، ١٩٨٤م: ٥٦٤)

يعتبر العطار النيسابورى أن السبب الرئيس لجميع مشاكل تحقيق الحرية يعود إلى التعلق والتبعية. يعتبر الإرادة الحرة كأداة لاختيار الجبر؛ لأن البشر من خلال مفترق طريق الاختيار يحقق النمو والازدهار، والاختيار أساساً هو شرط للوصول إلى الحرية المتعالية:

چون شراب عشق در دل کار کرد　　دل شد از کار جهان چون ساده‌ای
در زمان زنار بستم بر میان　　در صف مردان شدم آزاده‌ای
نیست اکنون در خرابات مغان　　پیش او چون من به سر استاده‌ای
نیست چون العطار در دریای عشق　　در ز چشم درفشان بگشاده‌ای

(العطار، ١٣٦٢ش: ٧٤٠)

- بعد تأثير خمرة المحبة فى القلب، يتحرر القلب من عمل العالم بكل بساطة.
- بشدّ الزنار فى وسط الظهر، أصبحت رجلاً حراً فى خط الرجال.
- فى الحانة ليس أحد مثلى ثابت ومستقر.

– لا يوجد شخص كالعطار يفتح عينيه فى بحر الحب لامعتين ساطعتين.

فى الواقـع، إن الحرية ظهرت بأجمل الوجوه فى مجـال التصوف من بين المجالات الأخـرى. من وجهة النظر هذه، فإن عنصر الحرية ودلالتـه الخاصة ربما يكون العنصر الأساسى الذى تم الاهتمام به بالكامل فى عالم التصوف والعرفان. وفقاً للشاعر العطار، فى هـذا العالم، أعطى أهمية كبـيرة لتحرير الذات من تقييد القيـود والوصول إلى الله والاتحـاد معه من خلال دوس كل الرغبات والتبعيات، بحيث لا يمكن لكلمة الحرية أن تحتوى على كل معانيها:

چون من آزادم ز خلقان، لاجرم　　خلـق آزادنـد از مـن نيـز هم
چون منم مشـغول درد پادشـاه　　هرگـزم دردى نباشـد از سـپاه
آب بنمـايم ز وهـم خويشـتن　　رازهـا دانم بسـى زين بيش من
با سـليمان در سخن پيش آمدم　　لاجـرم از خيل او بيـش آمدم
هركه غايب شد ز ملكش اى عجب　　او نپرسـيد و نكـرد او را طلب
من چو غايب گشتم از وى يک زمان　　كرد هر سويى طلب كارى روان
زانک مى‌نشكفت از من يک نفس　　هدهدى را تـا ابد اين قدر بس

(العطار، ١٣٨٩ش: ١٧)

– لأننى لا أعتمد على الناس وأنا حر، فالناس لا يعتمدون على أيضاً.

– لأننى مشغول بعمل الملک، فلن أتأذى أبداً من جيشه.

– بإمكانى أن أجد مكان الماء من ذهنى وأعرف الكثير من الأسرار.

– لقد تفوقت على الجميع فى حديثى مع سـليمان وهذا هو السـبب فى تقدّمى بين مجموعته.

– أى شخص يختفى من مملكته ويتركه، فلا يطلبه أبداً.

– لكن عندما أبتعد عنه لفترة قصيرة، يرسل على الفور مجموعة للبحث عنى.

– لأنه لا يبتعد عنى ولو للحظة، وهذه قيمة كافية بالنسبة لى.

يؤكد الششترى بوضوح أيضاً على مفهوم الحرية والسماح لنفسه بشرب الخمر دون خوف وحذر ولا يشعر بالذعر والخوف:

شَربنَا كَأسَ مَـــن نَهوى جِهَاراً فَهُمـنا عَنـــدَ رُؤيَتِه حَيـارى
وَ شَاهَدنَا بِـــها السَّـاقِى تَجلَّى فَصِرنَا مِـــن تَجلِّيهِ سُكَـارى
طَلبنَا الأمـــنَ مِـن سَاقِى الحُمَيَّا فَنَادِى لا حِـــجَابَ وَ لا سِتَارا
رَأينَا الكَأسَ فى الحَانَاتِ تُجلَى ظَنَنَـــا أنَّ فـى الكَأسَـــاتِ نَارَا

(الششترى، ١٩٦٠م: ٤٧)

فى هذه القصيدة، يشير الششترى من خلال تناوله للفظ الحرية العرفانية، إلى كأس الخمرة الإلهية والشـراب العرفانى وشـربه لهذه الخمرة وهو يأخذ هذه الكأس من يد حبيبته ويغمى عليه ويسـكر بعد أخذه جرعة منها (حالـة الفناء)، وبالطبع يزداد لقاؤه بالحبيب وتزداد عنده الحالة الروحانية والعرفانية. شـدة هذه الحالة الصوفية تشتدّ فى المقطع الرابع، يقارن الشاعر الخمر بالنار التى تشعل كيانه كله بالحب الإلهى. إن كلمات "الجهار" و"الرؤية" و"التجلّى" و"شـاهد"، وهى مفاهيم صوفية عرفانية، عندما تأتى معاً وبالترتيب الذى اعتمده الصوفية، تظهر نوعاً من التماسک والوحدة، وكلها وفقاً للتناغم والموسيقى الذى تمتاز به وتؤكد على حرية اختياره للخمرة الإلهية.

الحرية هى أهم جوهر فى ذات كل البشر، وهى من السمات البارزة للإنسانية التى لوحظت فى جميع المدارس الإنسـانية فى العالم. وهى مقدسـة ومحبة لجميع البشر. فى دراسة تاريخ أمم العالم، يشكل الصراع بين الحرية والسلطة أبرز فصول التاريخ الوطنى للأمم. من وجهة نظر سـارتر، تعنى الحرية اجتياز الجواهر والوصول إلى الوجود، وهو الجوهر وأصل الإنسـانية. فى هذا الصدد، يعتقد سـارتر أن الإنسان عنصر حى تأسره عناصـر الطبيعة وهو يكافح فى عالم الأسـر والإكـراه، وكأن وجوده امتلأ بالنفى وهو كسجين مقيد يطلب من حارسه الإذن بالمرور. (سارتر ، لاتا: ٦٤)

الموت والحب الإلهى

المـوت والفناء فـى الفكر الصوفى هما نفس الحياة والوصـول إلى الكمال المطلق. الموت فى قصيدة العطار هو نهاية القوى والكبرياء والعظمة كلها والنهاية يعود الإنسان إلى التراب ويتسـاوى معه. يعتقد العطار أنک إذا كنت ثرياً مالكاً لكل ممتلكات العالم

وثروتک تفوق کل ممتلکات العالم، فی النهایة تحتضنک الأرض وترقد فی التراب، لأنه لا یوجد أحد فی هذا العالم خالد:

گر تو ملک جهان زیر نگین است — به آخر جای تو زیر زمین است
نماند کس به دنیا جاودانی — به گورستان نگر گر می ندانی
ترا گر تو گدایی گر شهنشاه — سه‌گزکرباس‌ودەخشت‌است‌همراه
اگر ملکت ز ماهی تا به ماه است — سرانجامت برین دروازه راه است

(العطار، ١٣٦٢ش: ١٤١)

– إذا کانت ممتلکات العالم کلها تحت سیطرتک، فی النهایة یکون مکانک تحت الأرض.

– لا أحد فی العالم خالد، فانظر إلی المقابر إذا لم تعلم.

– سواء کنت متسوّلاً أم ملکاً، فلا یکن نصیبک سوی کفن بثلاثة أثواب.

– إذا کانت مملتک واسعة إلی السموات فلا بد فی النهایة من المرور عبر بوابة الموت.

یعتبر العطار أن الموت الطبیعی هو الحل الوحید للتعاسة التی یعانی منها البشر بصورة عامة. هذا یعنی الاستسلام لمشیئة الله وقبول أمره وهو السعادة والرضا، وعلینا أن نقبل أن الموت ملاقینا، والحیاة تتوقف یوماً ما والانتقال إلی الدار الآخرة أمر لابد منه. یعتقد العطار أن الاستعداد للموت، قبل الأجل المسمّی، هو مختص لمن تحرروا من الرغبات النفسانیة والرذائل الدنیویة، ومن خلال استئصال الشهوات النفسانیة یصلون إلی مستوی لا ترغب فیه النفس إلی الملذات الدنیویة والرغبات الطبیعة. یظهر العطار أنه لا یمکن الوصول إلی الحقیقة إلا بالفناء وتجاهل النفس. ولا یتحقق الکمال الحقیقی والإدراک الیقینی لدی سالک الحق فی طریق الله وهو المقام الأعلی لأولیاء الله إلا بالفناء قبل الموت وهذا الفناء قبل الموت هو الحیاة الأبدیة:

چو در دنیا به مردن اوفتادی — یقین میدان که در عقبی بزادی
به دنیا در به مرگ افتادن تست — به عقبا در به مردن زادن تست
چواینجامردی‌آنجازادی‌ای‌دوست — سخن را باز کردم پیش تو پوست

(المصدر نفسه: ١١٨)

– عندما تموت فی هذا العالم، فمن المؤکد أنک ستولد فی المستقبل.

– إذا کانت نهایتک بالموت فی هذه الدنیا، فإنک ستولد بالموت فی الآخرة.

– یا صاح إذا کنت تموت فی هذه الدنیا فإنک ستولد فی الآخرة وإنی أخبرتک.

یعتبر عطار الموت مرحلة من مراحل تطور الإنسان، فالإنسان الذی کان جماداً فی البدایة یصل إلی مرحلة النمو، ومن النماء یصیر حیواناً، ومن الحیوان یصیر إنساناً، وأخیراً بالموت تکون مرحلة تطوره النهائی ویصبح ملکاً وملاکاً ویصل أخیراً إلی وحدة الوجود والکمال المطلق. إن الإیمان بالقیامة کأحد المبادئ الأساسیة للإسلام إنما ینبع من عدم اعتبار الموت نهایة الحیاة الدنیا. علی الرغم من أن المتصوفین قد ذهبوا إلی أبعد من ذلک، إلا أنهم یعتبرون الموت بدایة حیاة جدیدة، وبما أنهم یعتبرون الموت سبباً للوصول إلی العاشق الأبدی والإله، فهم یستقبلونه بکل إرادة وحماس ولا یرونه أمراً مخیفاً ومرعباً ونری مثالاً واضحاً علی هذا الشوق للموت والفناء فی الوصول إلی الحبیب فی قصائد أبی الحسن الششتری:

کیفَ یَسلُو مَن قَد بَلَی عَن هَواه أو یَغفِل
أشغفَ القلبَ حُبُّهُ یا أهل ودی وین العیش لی
قالوا من حبَّ الله یموت قُلتُ أهلاً بِقاتِلی
إنَّ فی الموتِ راحةً للمُحِبِّ إذا بَلی
قالوا إن کُنتَ صادقاً قُمْ فی اللَّیلِ واسألِ
إنَّ فی اللَّیل ساعةً لا تَنَمها یا غافلِ

(الششتری، ١٩٦٠م: ٣٦٦)

من وجهة نظر الششتری، یجب علی العاشق الحقیقی أن یتذکر دائماً حبیبه وألا یسکن فی قلبه غیره. وفقاً للششتری، فإن الموت من أجل الحب هو الموت من قبل المحبوب الذی یقتل حبیبه ویجلب له الراحة المطلقة.

وحدة الوجود

یعتقد المتصوفة أن «الوجود حقیقة واحدة تکون فی الداخل بوحدتها الکاملة خالیة

مــن أى كثرة وتعــدد ولها مظهر هو مصدر عرض التعددية. هــذه الكثرة ظاهرة خيالية وليست حقيقية.» (يثربى، ١٣٦٨ش: ١٥)

امتازت المقطوعات الغزلية بنوع من الوحدة حتى عصر العطار ومن سماتها الترابط والانســجام الملحــوظ فى أبياتها، لكــن إذا قارنا غزليات العطار بغزليات ســعدى أو البلخى، نرى الوحدة فى غزليات العطار أكثر تجلّياً وظهوراً:

پس هوا چیست؟ بر هیچ است و بس　　هیچ هیچ است که این همه هیچ است پس
فکــر کــن در صنعــت آن پادشــاه　　کایــن همه بــر هیچ مــی دارد نگاه
چون همــه بر هیــچ باشــد از یکی　　این همه پیش هیچ باشــد بی شــکی

(العطار، ١٣٨٣ش: ٢٣٥)

– يعتبر الهواء لا شيء والخلق من العدم. فى الواقع، كان خلق الوجود من العدم.

– يعبر العطار عن دهشته من أن الوجود كله يقوم على العدم.

– ويذكر كذلــک أنه مع نظام الخلق هذا، فإن الوجود الكامل وجميع المخلوقات لا تُقارن بعظمة الخالق.

أكثر من أى شــاعر آخر فى الأدب الفارسى، حدد العطار الوجود المطلق والغياب التــام للكائنات والاحتمــالات أو الممكنات. ومعظم غزليات العطــار هى أمثلة رائعة وناجحة فى تسجيل لحظات حياته. الشعر بالنسبة له عبارة عن تجربة، وهذه التجارب، بغض النظر عن مدى تنوعها من حيث العوامل الموسيقية واللغوية والبصرية، لها وحدة لابد من اعتبارها وحدة الوجود. وحدة الوجود هذه، تأتى من نظرته للعالم ومن نظامه الفكــرى ومن موقفه العميق والثابــت. لأن كل مقطوعة من غزلياتــه ناتجة عن غليان عقله اللاواعى، وغالباً ما يتم إنشــاؤها بتأثير من الموسيقى والوجد والشوق والسماع الصوفى، وهذه الوحدة أكثر وضوحاً فيها.

يؤكد أبو الحســن الششترى على وحدة الوجود ويثبت وحدانية الله تبارک وتعالى بلفظ "لم يزل" و"دائم" و"لم تزل":

يا مَــن خُفِــى وَ لَم يَزَل　　مَــا أبينَکَ مَــا أظهَــرَکَ
إن کَــانَ تَغيبُ عَن بَصرِى　　بِعَينِ قَلبــــى نَبصــرُک

أنــتَ دَايــمٌ لَــم تَـزَل يَنظرُ جَمـيـعَ المُوجُودات

(الششترى، ١٩٦٠م: ١٥٠ و١٥١)

أدرک الششــترى بكل دقــة وذكاء أنه يجب وضع خطة جديدة لنشــر الموضوعات الصوفيــة بين طبقات مختلفة من النــاس. كان يعلم جيداً أن هذا لن يكون ممكناً إلا من خــلال كونه بســيطاً ويتبع أذواق النــاس؛ لذلک، لم يجعل لغته الشــعرية أقرب إلى لغة الناس العاديين فحســب، بل اختار أيضــاً بنية وصيغة جديدة مقبولة بين الناس للتعبير عن أفكاره الصوفية الســامية. كلماته البســيطة هذه جعلته يصل إلى مكانة رفيعة فى الأدب الصوفى. استطاع أن يشرح أن للتصوف الفلسفى بعدين، نظرى وعملى، وتطرق إليه بلغة بســيطة وبعيدة عن صعوبة الصوفية ورمزيتها، وربما كان هذا سبب قلق أعداء الصوفيــة ومعارضيها. كما اعتبر ابن تيمية – الذى يعادى الصوفية بشدة–الششــترى أحد شــيوخ وقادة الصوفية وكان له أثر كبير فى نشــر المذهب الصوفى. (الإدريســى، ٢٠٠٢م: ٢)

الحب الإلهى

الحب له مفهوم عام وشــامل. من يعرّف الحب لم يعرفه. الحب هو أقوى محفز يسبب حركة الظواهر ويحدد مســارها وهو عامل جذب غير مرئى يربط جميع أنحاء العالم معاً. الحــب هو أهم ركن مــن أركان الطريقة الصوفية، ومن اجتــاز مراحل الكمال يدركه ويفهمه.

يقول الشيخ العطار فى منطق الطير لما وصل إلى وادى الحب: العاشق من له حرقة فــى القلب مــن لوعة الحب وبكون كالنار حاراً وحارقاً ومتمــرّداً، لا يعرف الدين ولا الكفر، ولا يعرف الشــک ولا اليقين. يجب أن يكون الخير والشــر هو نفســه فى عينيه، ويخسر كل ما لديه فى هذه الطريقة دون حسرة وملامة ويتقبل اللوم اليوم ولا يفكر ما يحصل له فى الغد. (العطار، ١٣٨٤ش: ٣٨٥)

فــى إحدى غزلياته الصوفية العرفانية، يعترف العطــار بحبه وإعجابه بذات البارى تعالى:

سوزعشقش بس بوددرجان تورا　　دل منه بر وصل و بر هجران او
با وصال و هجر او کاریت نیست　　اینت بس یعنی که عشقت زان او
این کمالت بس که در وادی عشق　　خویش را بینی همی حیران او

(العطار، ۱۳۸٦ش: ٥٤٨)

- لوعة الحب کافیة لروحک، لا تتأمل بوصله ولا بهجرانه.
- لا تشغل بالک بوصاله وهجره، ویکفیک حبک له.
- یکفیک هذا الکمال أنک تغرق فی وادی الحب وتری نفسک مندهشاً به.

مهما کانت رتبة المحب، فهو لا یطلب مرتبة أعلی من المرتبة التی هو فیها، بل یشعر بالنعیم فی نفس المرتبة، لأن روح الحب لها قیمة جوهریة، والشخص الذی یتمتع وینتفع بمشیئة الله من مختلف الفضائل التی تظهر فی المرتبة التی هو فیها، حتی لو لم یصل إلی مرتبة أعلی، فهو لا یزال سعیداً. لهذا السبب، یقول العطار إنه لا ینبغی أن نجعل الوصل إلی الحق هدفنا وغایتنا، ولکن یجب علی الإنسان أن یعیش الحب فقط من أجل الحقیقة ویبقی فی الحیرة. فلا یتمکّن من الوصل إذن، هناک إمکانیة فی الحب، وهذا هو أعلی الکمال والقیمة التی یجب البحث عنها فقط. (حجازی، ۱۳۹۰ش: ۱۹۲)

ظهر فی قصائد العطار الغنائیة حب مؤلم سواء کان حقیقیاً أو تجریبیاً ولکنه کان مختلفاً عما قاله الشعراء الآخرون وهی عبارة عن کلمات لا تعبّر عن الحزن بل مجرد محاکاة لا غیر. بالطبع، إن تحمیداته ونعتاته ومناجاته تنتمی أیضاً إلی هذه الفئة، وکل من یتأمل فیها سیشعر بوجع القلب ولوعة الحب. (زرین کوب، ۱۳۷۸ش: ۱۱۸) کما هو واضح فی قصائد العطار أدناه:

درد و خون دل بباید عشق را　　قصّه‌ای مشکل بباید عشق را
عشق را دردی بباید پرده سوز　　گاه‌جان‌را پرده‌در، گه پرده‌دوز
عشق مغز کاینات آمد مدام　　لیک نبود عشق بی دردی تمام
عشق بی درد ناتمام بود　　کز نمک دیگ را طعام بود

(العطّار، ۱۳۸٤ش: ۲۸٥)

- ألم القلب ولوعة الحب تجربة یجتازها الحب، قصة صعبة ولکن علی الحب أن

يعيشها.

- ألم الحب يتفوق على كل العشاق.
- الحب هو رأس الحياة وعقل الكون، ولا يوجد حب تام بلا ألم.
- الحب دون معاناة وآلام هو حب غير تام وهذا الألم كالملح فى الطعام.

يشير أبوالحسن الششترى إلى مفهوم الحب الإلهى ويكرر كلمة (الله) مراراً وتكراراً:

يا طـــالباً رحمةَ الله سـلِّـــم أمـــورك لله
وقُـــل بصـدقٍ وجِدٍّ اللّـــــهَ اللّـــهَ اللّـــه
ولذَّ بـــــه و تـأدّب فأنت فى حضـرة الله
فَقَـــد ظفـــرتَ بِكنزٍ وكـــل فضلٍ مِن الله
واشـــدُد يـدك علـيه فقـــطب أسـمـــاءِ الله
والزم حضـــوراً بقلبٍ إذا نطقـــتَ بـــــالله

(الششترى، ١٩٦٠ش: ٣٥١)

فى هذه القصيدة يخاطب الشـــاعر السالک الصوفى فى طريق الحق ويطلب منه أن يـــوكل عمله إلى الله وحده وأن يكون صادقاً ومخلصاً فى عمله لينال الرحمة الإلهية. إن ذكـــر لفظ الجلالة (الله) هو أمر لطيف وممتع للصوفى، لأنـــه يعلم أن كل النعم والفضائل هى من الله ســـبحانه وتعالى. ويرى الله دائماً حاضراً فى قلبه ويفنى فى حضرة الله فلا يرى إلا الله.

النتيجة

أدّت الدراسة الحالية إلى النتائج التالية:

- أبوالحسن الششـــترى والعطار النيسابورى هما من الشعراء البارزين فى مجال التصوف، ويمكن رؤية العديد من القواســـم المشتركة فى شعرهما. يشترک هذان الشـــاعران فى مفاهيم مثل: الحرية، والرضـــا الإلهى، والخمرة الإلهية، والموت، والفناء فى طريق الحب الإلهى، وحب الذات الأحدية.
- يذكر العطار فى قصيدته بعض النقاط التى تؤثر فى نفوس جمهوره. ومن النقاط

التى شدّد عليها، اختيار خير الكلام، والترميز، واختيار العزلة، وعدم الرغبة فى تواصل الكلام، وتجنب الخطابة، وإحياء الشعر، ونضارة الكلام، والصمت. يختار العطار لكلامه وشعره منهلا مثل النفس والفكر والعقل والروح والقلب والحب والحبيب وعالم الغيب والإله. يتحدّث أبو الحسن الششترى أيضاً باستمرار فى قصائده عن الفناء فى سلوك الطريق إلى الله، ولهذا السبب يعتقد أنه يجب على المرء أن يعبّر عن الحب الإلهى علانية؛ لأن أفضل طريقة هى شرب خمر الحب الإلهى وكل من يميل إليها يرى خلوده. وفقاً لهذه المفاهيم المشتركة بين هذين الشاعرين وأيضاً بما أن الششترى كان متأخراً عن العطار، فلابد أن يكون الششترى قد تأثر بالعطار فى بعض مفاهيمه الشعرية.

المصادر والمراجع

الإدريسى، حسين. (٢٠٠٢م). «*المؤتلف والمختلف فى الأدبين الفارسى والعربى شعر العرفان أنموذجا*». مجله المنهاج. العدد ٢.

بدوى، عبدالرحمان. (١٩٨٤م). *موسوعة الفلسفة*. الجزء الأول. بيروت: الموسسة العربية للدراسات والنشر.

جامى، عبدالرحمن بن احمد. (١٣٣٦ش). *نفحات الأنس من حضرات القدس*. ج١. طهران: نشر مهدى توحيدى پور.

حسينى فارسانى، سيده محبوبه؛ محسن سيفى وعلى نجفى ايوكى. (١٣٩٨ش). «*هم‌سنجى سروده منطق الورد محمدعلى الرباوى ومنطق الطير عطار نيشابورى*» (*قصيدة منطق الورد لمحمد على الرباوى ومنطق الطير للعطار النيسابورى*)، مجله مطالعات عرفانى (مجلة الدراسات العرفانية). دوره ١، العدد ٣٠ . صص ٥٠-١٩

دهقان، على. (١٣٩٠ش). «*بررسى تطبيقى عرفان سنايى وجان دان*» (*دراسة مقارنة بين عرفان سنايى وجان دان*)، *مجله ادبيات تطبيقى (مجلة الأدب المقارن)*. السنة الخامسة. العدد٢٠. صص ٦٣-٨٢

الداية، محمد رضوان. (١٩٩٢م). مختار من الشعر الأندلسى. بيروت: دار الفكر.

روحانى، مسعود وعنايتى قاديكلايى، محمد. (١٣٩٥ش). «*تقابل‌هاى دوگانه در غزليات عطار نيشابورى*» (*اتناقضات الثنائية فى غزليات العطار النيسابورى*). مجله زبان و ادبيات فارسى (دانشگاه خوارزمى)، السنة ٢٤ خريف وشتاء ١٣٩٥ العدد ٢٦ (التسلسل ٨١). صص ٢٢١-٢٠١

زرين كوب، عبدالحسين. (١٣٧٢ش). *آشنا یی با نقد ادبی (التعرف على النقد الأدبی)*. طهران: سخن للنشر.

زرين كوب، عبدالحسين. (١٣٧٨ش). *صدای بال سيمرغ (صوت أجنحة العنقاء)*. طهران: سخن للنشر.

زيدان، يوسف. (١٩٩٦م). *شعراء الصوفيه المجهولون*. بيروت: دارالجيل.

سارتر، ژان پل. (لاتا). *هستی ونیستی (الكون والعدم)*. *ترجمة عنایت الله شكيبا پور*. طهران: مؤسسة شهريار للنشر.

الششتری، أبوالحسن. (١٩٦٠م). *ديوان أبوالحسن الششتری*. *تحقيق على سامی‌النشار*. إسكندريه: المعارف.

العطار، سليمان .(١٩٨١م). *الخيال و الشعر فی تصوف الأندلس*. القاهرة: دارالمعارف

العطار النيسابوری، فريدالدين . (١٩٤٠م). *الهی‌نامه*. *تصحيح ومقدمة هلموت ريتر*. اسطنبول: مطبعة المعارف.

ـــــــــــــــــــ . (١٣٦٢ش). *ديوان عطار، تصحيح تقی تفضلی*، طهران: علمی و فرهنگی.

ـــــــــــــــــــ .(١٣٨٦ش). *مختارنامه، تصحيح محمدرضا شفيعی‌كدكنی*. طهران: سخن.

ـــــــــــــــــــ .(١٣٨٩ش). *منطق الطير، تصحيح محمدرضا شفيعی‌كدكنی*. طهران: سخن.

العجم، رفيق. (١٩٩٩م). *موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامی*. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

لطفی مفرد نياسری، فاطمه؛ اميرحسين رسول نيا ومحسن سيفی. (١٣٩٩ش). *«واكاوی تطبيقی منطق‌الطير عطار و قصيده هدهد محمود درويش» (تحليل مقارن لمنطق الطير للعطار وقصيدة الهدهد لمحمود درويش)*. مجله عرفان اسلامی، الدورة ١٧. العدد ٦٥. صص ١١٥-٩٧

مجيدی، فاطمه وابويسانی، فاطمه. (١٣٩٨ش). *«اشكال تقابل‌های عرفانی در غزليات عطار» (أشكال التناقضات الصوفية فی غزليات العطار)*. مجلة پژوهش‌نامه عرفان. الدورة ١١. العدد ٢١. صص ١٨٦-١٦٩

مسبوق، سيّد مهدی. (١٣٩٣ش). *«ششتری و نقش او در گسترش شعر عرفانی عربی» (الششتری ودوره فی انتشار الشعر الصوفی العربی)*. فصلنامه ادبيات عرفانی واسطوره‌شناختی (فصلية الأدب الصوفی والأسطورية). السنة العاشرة. العدد ٣٤. صص ٣١٠-٢٨١

نجم رازی، عبدالله بن محمّد. (١٣٦٥ش). *مرصاد العباد*. ج ١. طهران: محمد أمين رياحی.