

معارضة ثنائية لمفاهيم صوفية مشتركة في شعر أبي الحسن الششتري والطار النيسابوري

مهرداد آقائي (الكاتب المسؤول)*

حسين حديدي**

أكبر بشيري***

الملخص

التصوف العرفاني عبارة عن معرفة قائمة على حالة روحية لا توصف يشعر فيها الإنسان أن لديه علاقة مباشرة بدون وساطة مع وجود الحق تعالى. هذه المشاعر هي حالة روحانية متسامية يدرك من خلالها الصوفى، الجوهر المطلق من خلال حالة الذوق الصوفية وضميره الواعى. يعدّ التصوف أحد الموضوعات الهامة للأدب الذى ساهم بدوره فى توسيع وإثراء الموضوعات الشعرية. أبو الحسن الششتري الملقب بـ "عروس الفقهاء"، هو أحد شعراء العصر الأندلسي فى القرن السابع الهجرى، وقد كتب قصائد شعرية جميلة وممتعة فى مجال التصوف. فى غضون ذلك، يعتبر الطار النيسابوري أحد أبرز شعراء القرن السادس ورائد الشعر الصوفى فى الأدب الفارسى. يهدف هذا المقال وفقاً للمنهج الوصفى - التحليلي، إلى القواسم المشتركة للأفكار الصوفية لهذين الشاعرين حول مفاهيم مثل (وحدة الوجود، والحب الإلهي، والخمرة الصوفية، والحرية، والبقاء والفناء، وحقيقة العالم، والرضا والخنوع) فى بنية الشعر ولغته. تشير نتائج هذه الدراسة إلى أن الطار النيسابوري وأبا الحسن الششتري من أبرز شعراء التصوف وقد تكررت فى شعرهما مفاهيم، مثل: الحرية، والرضا الإلهي، والخمرة الصوفية، والموت، والفناء فى الله، وحب الذات الأحديّة بتردد كبير. وقد أثر شعر الطار فى نفوس المتلقين بما يمتاز به من سمات كالمزية والعزلة وحدائث الكلام والصمت. ويتحدّث أبو الحسن الششتري باستمرار عن الفناء فى السير إلى الله ويؤمن بضرورة التعبير عن الحب الإلهي علانية كما كان للطار حضور لافت فى أشعار أبي الحسن الششتري.

الكلمات الدليلية: التصوف، الطار النيسابوري، أبو الحسن الششتري، الأدب المقارن، الأدب الأندلسي.

*. أستاذ مشارك فى قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة محقق أردبيلي، أردبيل، إيران

Almehr55@yahoo.com

** أستاذ مشارك فى قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة پیام نور، مركز بروجرد، ايران

*** أستاذ مساعد فى قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة پیام نور، مركز بروجرد، ايران

تاريخ القبول: ١٤٤٣/٠٩/٢٨ ق

تاريخ الاستلام: ١٤٤٣/٠٧/١٥ ق

المقدمة

للأدب الصوفي من بين الآداب الأخرى، علاقة وثيقة بالقرآن الكريم والنصوص الدينية بسبب أهميته الدينية. واحتلت أسس ومبادئ التصوف والسير والسلوك العرفاني جزءاً كبيراً من الأدبين العربي والفارسي على مدى قرون عديدة في مختلف اللغات والثقافات وأثرت على حياة الشعراء الصوفية الفكرية والاجتماعية بأكملها. إن لأدب كل أمة، بما في ذلك الأدب الفارسي والأدب العربي، على الرغم من الاختلافات اللغوية والثقافية، سواء في مجال النظم أو النثر، أوجه تشابه كبيرة تستحق البحث والدراسة. يقوم الأدب المقارن بدراسة أوجه التشابه هذه وأصل ظهورها، فضلاً عن العلاقات بين أدب مختلف الدول والشعوب في العالم. «الباحث الذي يعمل في هذا المجال كمن يتربص في حدود إقليم اللغة الوطنية ليرصد ويشرف على جميع التبادلات الفكرية والأدبية التي تحدث عبر الحدود بين تلك الأمة وأمم الدول الأخرى القريبة والبعيدة عن الحدود الوطنية ومن الواضح أن نتيجة بحثه ستكون مناسبة مع مستوى الدقة والاهتمام في الإشراف الذي بذله في هذا البحث.» (زرين كوب، ١٣٧٢ش:

١٨٢)

قد ساهم الشعراء الصوفيون بشكل كبير في إثراء الشعر الصوفي في الأدبين الفارسي والعربي. يرتبط التصوف في الأدب الفارسي باسم الشيخ العطار النيسابوري حتى أن قصائده الصوفية قادت باستمرار العديد من العشاق نحو المفاهيم الصوفية. وهو من الشخصيات التي ترك حضوره بصمات واضحة وناصعة في مجال التصوف. من ناحية أخرى، قام أبو الحسن الششتري أيضاً بتوسيع نطاق الأدب الصوفي من خلال فتح فصل في الشعر الصوفي العربي. «مع وصول المسلمين إلى الأندلس وتأسيس الحكومة الإسلامية هناك، دخلت العديد من العادات والتقاليد العربية إلى الأندلس، ودخل الشعر الصوفي، كغيره من الموضوعات الشعرية، إلى الأندلس ونما مع شعراء كبار مثل أبي الحسن الششتري.» عبّر الششتري عن الموضوعات الصوفية بشكل موشحات وأزجال وبصورة واضحة ومختصرة ولغة عامية بسيطة أحبها الناس وبالتالي أحدثت تغييراً جذرياً في هيكلها ولغتها. (مسبوق، ١٣٩٣ش: ٢٨٢)

بالنظر إلى التقارب الزمني بين الطار والششتري، وبالنظر إلى التشابه الأدبي والثقافي بين الشاعرين، فإن هذا البحث قائم على النظرية الفرنسية للأدب المقارن.

ضرورة البحث

لطالما كانت الصوفية وهي الأكثر شعبية محور اهتمام عدد كبير من المسلمين. والقصائد الصوفية لشعراء الأدب الفارسي والعربي خير دليل على هذا الادعاء. إن التطرق إلى الشعر الصوفي له أهمية خاصة، ويتم ذلك وفقاً لاحتياجات المجتمع. الغرض من دراسة هذا الموضوع، هو عرض بعض الأدلة والوثائق لإظهار توافق الأدب في مختلف اللغات والمواضيع المختلفة؛ خاصة في اللغتين الفارسية والعربية اللتين تشتركان في العديد من القواسم المشتركة.

أسئلة البحث

يهدف هذا البحث للإجابة على الأسئلة التالية:

- ما هي العناصر الصوفية المشتركة بين أبي الحسن الششتري والطار النيسابوري؟
- إلى أي مدى كان الششتري متأثراً من الطار؟

خلفية البحث

أنجزت العديد من المقالات حول مقاربات في التصوف المقارن التي تتمحور حول الشعر العربي والفارسي. ولكن في غضون ذلك، لم يتلق أبو الحسن الششتري اهتماماً كبيراً من الباحثين. من بين الأبحاث ذات الصلة، يمكن ذكر ما يلي:

يشير مقال سيد مهدي مسبوق (١٣٩٣ش) بعنوان «ششتري و نقش او در گسترش شعر عرفاني عربي» (الششتري ودوره في تطوير الشعر الصوفي العربي) والذي نشر في مجلة الأدب الصوفي والأساطير المعرفية، إلى أن شعر الششتري، بالإضافة إلى الموضوعات الصوفية، يمتاز بلغة وبنية مختلفتين عن مؤلفات الصوفية الآخرين، ذلك لأنه عبّر عن موضوعات صوفية ودلالات صوفية في شكل الزجل والموشحات، والتي لها بنية مختلفة عن القصائد العربية الفصحى، لأن لغتها عامية وهي اللغة المفضلة لدى الناس.

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

مقال محبوبية حسيني فارساني 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 و منطق الطير للعطار النيسابورى) نشرت في مجلة الدراسات الصوفية تقوم بدراسة قصيدتى منطق الورد لمحمد على الرباوى و منطق الطير للعطار النيسابورى لاستخراج الرموز الصوفية في محاولة لكشف بعض أوجه التشابه والاختلاف فيها. التشابه الرئيس بين هذين العملين، هو الاختيار الهادف بدلالة منطقية في عنوان القصيدتين، والهدف المشترك لسير السالك وسلوكه، التشابه في تطبيق الرمز لـ"الفتح" والتعذر من مواصلة الطريق، وأيضاً استخدام بعض الرموز العرفانية مثل الستر، السلطان، السر والنور.

كما ورد في مقال لكل من مسعود روحانى ومحمد عنائتى قاديكلای (١٣٩٥ش) بعنوان «تقابل های دوگانه در غزلیات العطار نيشابورى» (معارضة ثنائية في أشعار العطار النيسابورى) والذى نشر في مجلة اللغة الفارسية وآدابها (جامعة الخوارزمى) أن المعارضات الثنائية هي إحدى الدلالات والعناصر الأساسية في البنيوية والنظريات اللسانية والسيمائية المتجذرة في المعتقدات البشرية القديمة. دراسة التناقضات الثنائية في الأعمال الأدبية تؤدي إلى فهم أفضل لهذه الأعمال. من خلال دراسة التناقضات في أشعار العطار النيسابورى، أظهرت هذه المقالة أن أساس العديد من هذه المقطوعات الغزلية هو التناقض الثنائى، وحتى في بعض الآيات، هناك 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، والتي لها وظيفة دلالية وجمالية.

يشير مقال كتبها 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 وإيماءاته التى حصل عليها بعد أن تجاوز العالم المادى وواجه حقائق أسمى. تصبح لغة التصوف "منطوية على المفارقة" 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 للسلاسل المتناقضة، وعلاقتها الطويلة، والتطور الدلالي 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 الشعارين البارزين، لذلك قررنا استكشاف أفكار هذين الصوفيين من خلال مقارنة القواسم المشتركة والاختلافات بين العطار وأبو الحسن الششتري.

نبذة عن الحياة الأدبية لأبى الحسن الششتري

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

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

نبذة عن حياة الطار النيسابوري الأدبية

فريد الدين أبو حامد محمد الطار النيسابوري الملقب بالشيخ الطار النيسابوري، ولد عام ٥٤٠ هـ في نيسابور. وهو أحد أشهر المتصوفة الإيرانيين وشعراء الأدب الفارسي في بداية القرن السابع. قتل عام ٦١٨ هـ أثناء هجوم المغول. (زرين كوب، ١٣٧٩ش: ١٣) يرى العديد من الباحثين أن الطار لم يكن مريداً لشخص مميز، وبعض آخر يعتقد خلاف ذلك. جاء في مرصاد العباد لنجم الدين الرازي ونفحات الأنس لعبد الرحمن جامي، أن التربية الروحية للطار تنسب للشيخ مجد الدين البغدادي. «لدرجة أن المتصوفة العظماء، ومنهم رضى الدين على لالاي الغزنوي ونجم الرازي والشيخ فريد الدين الطار النيسابوري، كانوا من بين تلاميذ ومريدي الشيخ مجد الدين البغدادي.» (جامي، ١٣٣٦ش، ١: ٥٩٩)

البحث والدراسة

المنهج التحليلي

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

الحضارات. لذلك، من بين التأثيرات والتأثرات المتبادلة بين ثقافة الأمم المختلفة وآدابها، فإن درجة تأثير وتأثر الأدب العربي والفارسي على بعضهما بعضاً هو أمر لا يخفى على أى باحث ومحقق فى مجال الأدبين الفارسي والعربي. تمت دراسة الشعر الصوفي وتحليله باستمرار من قبل الباحثين، سواء فى الأدب الفارسي أو فى الأدب العربي، بسبب التقارب بين مفاهيمه وعناصره فى هذين الأدبين. كرّس كل من النيسابوري وأبي الحسن الششتري 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 سلوك يعتمد على المشاهدة، والإفاضة، والوصول إلى الحقيقة، والاتحاد مع الحقيقة لتحقيق وتحديد حقائق الوجود وعلاقة الإنسان بالحقيقة وارتباطه بها. إن تحقيق هذه المشاهدة ليس ممكناً من خلال الاستدلال وتقدير الحجاج والتأمل، ولكن من خلال تنقية الروح، وقطع التعلقات المادية والديوية، والاهتمام الكامل بالجانب الروحي والروحاني، وقبل كل شيء، أصل الوجود وحقيقته. هناك العديد من المبادئ والطرق التى تحقق هذا الهدف.» (دهقان، ١٣٩٠ش: ٦٥) وفقاً لتعريف التصوف هذا، طبق كلا الشاعرين مبادئ صوفية عملياً من خلال الإشارة إلى بعض عناصر التصوف فى قصائدهما. فيما يلي بعض الموضوعات المشتركة لهذين الشاعرين:

الخمرة الإلهية

الأدب الصوفي ملئ بألفاظ مختلفة تدلّ على الخمر والتبذ، يستخدمها كل صوفي فى أعماله حسب ذوقه الخاص. الخمر الذى ورد فى القصائد الصوفية يختلف عن هذا الخمر المسكر والشراب الخبيث - إن صح التعبير - الذى يزيل عقل الإنسان ويذهب بوعيه. ولكن هذه الخمرة لها جانب روحي ومعنوي وهى أشبه برائحة روح المسيح ونفحة رحمانية والصوفي بعد أن يتجرّع منها يغيب عن الوعي إلى درجة لا يرى فيها إلا الله وهى كمال المعرفة الذى يبحث عنه الصوفي فى العالم كله، وهى حقيقة واحدة يتحدثون عنها بلغات مختلفة. (حسيني، ١٣٨٥ش: ٢-٣) قد تمّ التعبير عن لفظ الشراب

(الخمر) في القوائد الصوفية، بتعابير رمزية واسعة في الأدب الصوفي. كان لاستخدام هذه الكلمة في الأدبين الفارسي والعربي وظائف ثنائية؛ وقد حملوها أحياناً على الظاهر مما يعنى أنها مرادف للهو واللعب. لكن من ناحية أخرى، من خلال استكشاف المفاهيم الصوفية السامية، فإنه تعبير عن الحب الإلهي والخمرة العرفانية التي ترمز إلى المعرفة فأخذت هذه اللفظة دوراً رمزياً. لهذا السبب، استخدم المتصوفون ألقاباً مثل الخمر والنبيد كثيراً في قصائدهم، مما يعنى معرفة الوجد والذوق والمحبة التي أفاظ الله تعالى نفوسهم بها، ويعبر الخمر عن الوصل والإخلاص والعبودية أمام الذات الأحادية. كتب العطار العديد من القوائد الغنائية في مجال الشراب الإلهي، حيث غالباً ما يشاهد فيها ألقاب مثل النبيذ والشراب. من وجهة نظر العطار، فإن من يشرب من الشراب الإلهي يسكر بالحب الإلهي ويسير في طريقه. يدعو العطار جمهوره لشرب الخمر الإلهي، لأن هذا الخمر لا يجلب سكرًا دنيوياً، وإذا كان السالك يشرب من خمر الله الصافي سبحانه وتعالى، فإنه يقطع الملذات الدنيوية ويسعى إلى السير في طريق الله تعالى، وهذا العمل يجعله يحظى بمكانة عالية عند الله ويتقرب إليه:

مست خراب شراب شوق خدا شو زآنکه شراب خدا خممار ندارد
خدمت حق کن به هر مقامی که باشی خدمت مخلوق افتخار ندارد

(العطار، ١٣٦٢ش: ١٨٦)

- اشرب من خمر المحبة الإلهية، لأن الشراب الإلهي لا يسكر.
- كن في خدمة الحق في أى منصب كنت، فلا شرف في خدمة المخلوق.
تم استخدام "الخمر" و"الشراب" كثيراً في قصائد العطار وهي واضحة في قصائده. يدعو العطار الناس إلى احتساء الخمرة الإلهية. لأن هذه الخمرة هو الطريق الوحيد للسالك الصوفي. كما أن القصيدة الصوفية "طاب شرب المدام في الخلوات" هي مثال على الخمرة العرفانية الإلهية التي كتبها أبو الحسن الششتري بنهج صوفي:

طاب شرب المدام في الخلوات أسقني يا نديم بالآنيات
خمرة تركها علينا حرام ليس فيها إثم ولا شبهات
عُتقت في الدنان من قبل آدم أصلها طيب من الطيبات

أَفْتَنِي أَيُّهَا الْفَقِيهُ وَقُلْ لِي	هَلْ يُجُوزُ شُرْبُهَا عَلَى عَرَفَاتٍ
أَوْ يُجُوزُ الطَّوَأُ وَالسَّعَى بِهَا	وَيَلْبَى وَيَرْمَى بِالْجَمَّاتِ
أَوْ يُجُوزُ الْقُرْآنُ وَالذِّكْرُ بِهَا	أَوْ يُجُوزُ التَّنْبِيحُ فِي الصَّلَوَاتِ
فَأَجَابَ الْفَقِيهُ إِنْ كَانَ حَمْرَ	عَنِ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الْمُسْكَرَاتِ
شُرْبُهُ عِنْدَنَا حَرَامٌ بَقِينًا	زَائِدٌ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الشُّهَاتِ
آه يَا ذَا الْفَقِيهِ لَوِذُفَتْ مِنْهَا	وَسَمِعَتْ الْأَلْحَانَ فِي الْخَلَوَاتِ
لَتَرَكْتَ الدُّنْيَا وَمَا أَنْتَ فِيهِ	وَتَعِشْ هَائِمًا لِيَوْمِ الْمَمَاتِ

(الششتري، ١٩٦٠م: ٣٥ و ٣٦)

نظر الششتري إلى مسألة الخمر بنظرة انتقادية، واعتبر شرب الخمر حراماً على قومه، ما داموا يعتبرونه شراباً قذراً ومكدرًا، والخمر في رأيه شراب طهور ولا شك فيه، وإنما قذارته يرجع إلى نهج الفقهاء ورأيهم فيها حيث لا يعدونها شراباً طهوراً. على الرغم من أن الفقيه يدلي بمثل هذه الفتاوى حول الخمر، إلا أن الشاعر يدعي أنه إذا شرب قطرة من هذا النبيذ النقي، سيترك كل المتعلقات الدنيوية ويعيش في هذا العالم بمحبة إلهية.

في قصيدة أخرى، يعتبر الششتري أن حب الخمر واجب ويحافظ على شغفه به باستمرار. يصور قلبه لوحاً يشهد له بشغفه وحبه للخمر، وستنقش دموعه التي تجرى من أجل فراقه للخمرة الإلهية، على هذا اللوح:

سُلُوِي مَكْرُوهُ وَحُبُّكَ وَاجِبٌ	وَشَوْقِي مُقِيمٌ وَالتَّوَأُصَلُ غَائِبٌ
وَفِي لَوْحِ قَلْبِي مِنْ وِدَادِكِ أَسْطُرٌ	وَدَمْعِي مِدَادٌ مِثْلُ مَا الْحَسَنُ كَاتِبٌ
وَقَارِيءٌ فِكْرِي لِلْمَحَاسِنِ تَالِيًا	عَلَى دَرَسِ آيَاتِ الْجَمَالِ يَوَاطِبٌ
أَنْزَهُ طَرْفِي فِي سَمَاءِ جَمَالِكُمْ	تَأَقَّبُ ذَهْنِي نَجْمَهَا هُوَ تَأَقَّبُ
حَدِيثُ سِوَاكَ السَّمْعُ عَنْهُ مُحْرَمٌ	فَكُلِّي مَسْلُوبٌ وَحُسْنُكَ سَالِبٌ

(المصدر نفسه: ٣٤ و ٣٥)

يرى الطار أن الصوفي السالك في الطريق إلى الله، عليه أي يسكر نفسه بالخمرة الروحية، حتى يتمكن من الوصول إلى الحقيقة ويعبر عنها بالمحبة الإلهية. وهو في

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

الحرية عند الصوفية

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

يعتبر العطار النيسابوري 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 تأثیر خمرة المحبة في القلب، يتحرر القلب من عمل العالم بكل بساطة.
- بشدّ الزنار في وسط الظهر، أصبحت رجلاً حراً في خط الرجال.
- في الحانة ليس أحد مثلي ثابت ومستقر.

- لا يوجد شخص كالطار يفتح عينيه في بحر الحب لامعتين ساطعتين.
في الواقع، إن الحرية ظهرت بأجمل الوجوه في مجال التصوف من بين المجالات الأخرى. من وجهة النظر هذه، فإن عنصر الحرية ودلالته الخاصة ربما يكون العنصر الأساسي الذي تم الاهتمام به بالكامل في عالم التصوف والعرفان. وفقاً للشاعر الطار، في هذا العالم، أعطى أهمية كبيرة لتحرير الذات من تقييد القيود والوصول إلى الله والاتحاد معه من خلال دوس كل الرغبات والتبعيات، بحيث لا يمكن لكلمة الحرية أن تحتوى على كل معانيها:

چون من آزادم ز خلقان، لاجرم	خلق آزادند از من نیز هم
چون منم مشغول درد پادشاه	هرگزم دردی نباشد از سپاه
آب بنمایم ز وهم خویشان	رازها دانم بسی زین بیش من
با سلیمان در سخن پیش آدم	لاجرم از خیل او بیش آدم
هرکه غایب شد ز ملکش ای عجب	او نپرسید و نکرد او را طلب
من چو غایب گشتم از وی یک زمان	کرد هر سویی طلب کاری روان
زانک می نشکفت از من یک نفس	هدهدی را تا ابد این قدر بس

(الطار، ١٣٨٩ ش: ١٧)

- لأننی لا أعتد على الناس وأنا حر، فالناس لا يعتمدون على أيضاً.
- لأننی مشغول بعمل الملك، فلن أتأذى أبداً من جيشه.
- بإمكانی أن أجد مكان الماء من ذهني وأعرف الكثير من الأسرار.
- لقد تفوقت على الجميع في حديثي مع سليمان وهذا هو السبب في تقدمي بين مجموعته.

- أي شخص يختفي من مملكته ويتركه، فلا يطلبه أبداً.
- لكن عندما أبتعد عنه لفترة قصيرة، يرسل على الفور مجموعة للبحث عني.
- لأنه لا يبتعد عني ولو للحظة، وهذه قيمة كافية بالنسبة لي.
يؤكد الششتري بوضوح أيضاً على مفهوم الحرية والسماح لنفسه بشرب الخمر دون خوف وحذر ولا يشعر بالذعر والخوف:

شَرِبْنَا كَأْسَ مَنْ نَهَى جَهَاراً
وَشَاهَدْنَا بِهَا السَّاقِي تَجَلَّى
فَهَمْنَا عِنْدَ رُؤْيَتِهِ حَيَارَى
فَصَرْنَا مِنْ تَجْلِيهِ سُكَارَى
طَلَبْنَا الْأَمْنَ مِنْ سَاقِي الْحُمَيَّا
فَنَادَى لَا حِجَابَ وَلَا سِتَارَا
رَأَيْنَا الْكَأْسَ فِي الْحَانَاتِ تُجَلَّى
ظَنَّ أَنْ فِي الْكَأْسَاتِ نَارَا

(الششتري، ١٩٦٠م: ٤٧)

في هذه القصيدة، يشير الششتري من خلال تناوله للفظ الحرية العرفانية، إلى كأس الخمرة الإلهية والشراب العرفاني وشربه لهذه الخمرة وهو يأخذ هذه الكأس من يد حبيبته ويغمى عليه ويسكر بعد أخذه جرعة منها (حالة الفناء)، وبالطبع يزداد لقاؤه بالحبيب وتزداد عنده الحالة الروحانية والعرفانية. شدة هذه الحالة الصوفية تشتد في المقطع الرابع، يقارن الشاعر الخمر بالنار التي تشعل كيانه كله بالحب الإلهي. إن كلمات "الجهار" و"الرؤية" و"التجلي" و"شاهد"، وهي مفاهيم صوفية عرفانية، عندما تأتي معاً وبالترتيب الذي اعتمده الصوفية، تظهر نوعاً من التماسك والوحدة، وكلها وفقاً للتناغم والموسيقى الذي يمتاز به وتؤكد على حرية اختياره للخمرة الإلهية.

الحرية هي أهم جوهر في ذات كل البشر، وهي من السمات البارزة للإنسانية التي لوحظت في جميع المدارس الإنسانية في العالم. وهي مقدسة ومحبة لجميع البشر. في دراسة تاريخ أمم العالم، يشكل الصراع بين الحرية والسلطة أبرز فصول التاريخ الوطني للأمم. من وجهة نظر سارتر، تعني الحرية اجتياز الجواهر والوصول إلى الوجود، وهو الجوهر وأصل الإنسانية. في هذا الصدد، يعتقد سارتر أن الإنسان عنصر حي تأسره عناصر الطبيعة وهو يكافح في عالم الأسر والإكراه، وكأن وجوده امتلاً بالنفى وهو كسجين مقيد يطلب من حارسه الإذن بالمرور. (سارتر، لاتا: ٦٤)

الموت والحب الإلهي

الموت والفناء في الفكر الصوفي هما نفس الحياة والوصول إلى الكمال المطلق. الموت في قصيدة العطار هو نهاية القوى والكبرياء والعظمة كلها والنهاية يعود الإنسان إلى التراب ويتساوى معه. يعتقد العطار أنك إذا كنت ثرياً مالكاً لكل ممتلكات العالم

و ثروتك تفوق كل ممتلكات العالم، في النهاية تحتضنك الأرض وترقد في التراب، لأنه لا يوجد أحد في هذا العالم خالد:

گر تو ملک جهان زیر نگین است	به آخر جای تو زیر زمین است
نماید کس به دنیا جاودانی	به گورستان نگر گر می ندانی
ترا گر تو گدایی گر شهنشاه	سه گز کرباس و ده خشت است همراه
اگر ملکت ز ماهی تا به ماه است	سرا نجامت برین دروازه راه است

(الطار، ١٣٦٢ش: ١٤١)

- إذا كانت ممتلكات العالم كلها تحت سيطرتك، في النهاية يكون مكانك تحت الأرض.

- لا أحد في العالم خالد، فانظر إلى المقابر إذا لم تعلم.

- سواء كنت متسوِّلاً أم ملكاً، فلا يكن نصيبك سوى كفن بثلاثة أثواب.

- إذا كانت مملكتك واسعة إلى السموات فلا بد في النهاية من المرور عبر بوابة الموت.

يعتبر الطار أن الموت الطبيعي هو الحل الوحيد للتعاسة التي يعاني منها البشر بصورة عامة. هذا يعني الاستسلام لمشيئة الله وقبول أمره وهو السعادة والرضا، وعلينا أن نقبل أن الموت ملاقينا، والحياة تتوقف يوماً ما والانتقال إلى الدار الآخرة أمر لا بد منه. يعتقد الطار أن الاستعداد للموت، قبل الأجل المسمّى، هو مختص لمن تحرروا من الرغبات النفسانية والرذائل الدنيوية، ومن خلال استئصال الشهوات النفسانية يصلون إلى مستوى لا ترغب فيه النفس إلى الملذات الدنيوية والرغبات الطبيعية. يظهر الطار أنه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة إلا بالفناء وتجاهل النفس. ولا يتحقق الكمال الحقيقي والإدراك اليقيني لدى سالك الحق في طريق الله وهو المقام الأعلى لأولياء الله إلا بالفناء قبل الموت وهذا الفناء قبل الموت هو الحياة الأبدية:

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
چو اینجامردی آنجامزادی ای دوست	سخن را باز کردم پیش تو پوست

(المصدر نفسه: ١١٨)

- عندما تموت في هذا العالم، فمن المؤكد أنك ستولد في المستقبل.
 - إذا كانت نهايتك بالموت في هذه الدنيا، فإنك ستولد بالموت في الآخرة.
 - يا صاح إذا كنت تموت في هذه الدنيا فإنك ستولد في الآخرة وإنى أخبرتك.
 يعتبر عطار الموت مرحلة من مراحل تطور الإنسان، فالإنسان الذي كان جماداً في البداية يصل إلى مرحلة النمو، ومن النماء يصير حيواناً، ومن الحيوان يصير إنساناً، وأخيراً بالموت تكون مرحلة تطوره النهائي ويصبح ملكاً وملاكاً ويصل أخيراً إلى وحدة الوجود والكمال المطلق. إن الإيمان بالقيامة كأحد المبادئ الأساسية للإسلام إنما ينبع من عدم اعتبار الموت نهاية الحياة الدنيا. على الرغم من أن المتصوفين قد ذهبوا إلى أبعد من ذلك، إلا أنهم يعتبرون الموت بداية حياة جديدة، وبما أنهم يعتبرون الموت سبباً للوصول إلى العاشق الأبدى والإله، فهم يستقبلونه بكل إرادة وحماس ولا يرونه أمراً مخيفاً ومرعباً ونزى مثالاً واضحاً على هذا الشوق للموت والفناء في الوصول إلى الحبيب في قصائد أبي الحسن الششتري:

كَيْفَ يَسْأَلُونَ مَنْ قَدْ بَلَى	عَنْ هَوَاهُ أَوْ يَغْفِلِ
أَشْغَفَ الْقَلْبَ حُبُّهُ	يَا أَهْلَ وَدَى وَبَيْنَ الْعَيْشِ لِي
قَالُوا مِنْ حَبِّ اللَّهِ يَمُوتُ	قُلْتُ أَهْلًا بِقَاتِلِي
إِنَّ فِي الْمَوْتِ رَاحَةً	لِلْمُحِبِّ إِذَا بَلَى
قَالُوا إِنْ كُنْتَ صَادِقًا	قُمْ فِي اللَّيْلِ وَاسْأَلِ
إِنَّ فِي اللَّيْلِ سَاعَةً	لَا تَمَّهَا يَا غَافِلِ

(الششتري، ١٩٦٠م: ٣٦٦)

من وجهة نظر الششتري، يجب على العاشق الحقيقي أن يتذكر دائماً حبيبه وألا يسكن في قلبه غيره. وفقاً للششتري، فإن الموت من أجل الحب هو الموت من قبل المحبوب الذي يقتل حبيبه ويجلب له الراحة المطلقة.

وحدة الوجود

يعتقد المتصوفة أن «الوجود حقيقة واحدة تكون في الداخل بوحدتها الكاملة خالية

من أى كثرة وتعدد ولها مظهر هو مصدر عرض التعددية. هذه الكثرة ظاهرة خيالية وليست حقيقية.» (يثري، ١٣٦٨ش: ١٥)

امتازت المقطوعات الغزلية بنوع من الوحدة حتى عصر العطار ومن سماتها الترابط والانسجام الملحوظ فى أبياتها، لكن إذا قارنا غزليات العطار بغزليات سعدى أو البلخى، نرى الوحدة فى غزليات العطار أكثر تجلياً وظهوراً:

پس هوا چيست؟ بر هيچ است و بس هيچ هيچ است كه اين همه هيچ است پس
فكر كن در صنعت آن پادشاه ك اين همه بر هيچ مى دارد نگاه
چون همه بر هيچ باشد از يكي اين همه پيش هيچ باشد بى شكى
(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 كذلك أنه مع نظام الخلق هذا، فإن الوجود الكامل وجميع المخلوقات لا تُقارن بعظمة الخالق.

أكثر من أى شاعر آخر فى الأدب الفارسى، حدد العطار الوجود المطلق والغياب التام للكائنات والاحتمالات أو الممكنات. ومعظم غزليات العطار 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 لا بد من اعتبارها وحدة الوجود. وحدة الوجود هذه، تأتى من نظرتة للعالم ومن نظامه الفكرى ومن موقفه العميق والثابت. لأن كل مقطوعة من غزلياته ناتجة عن غليان عقله اللاواعى، وغالباً ما يتم إنشاؤها بتأثير من الموسيقى والوجد والشوق والسماع الصوفى، وهذه الوحدة أكثر وضوحاً فيها.

يؤكد أبو الحسن الششتري على وحدة الوجود ويثبت وحدانية الله تبارك وتعالى بلفظ "لم يزل" و"دائم" و"لم تزل":

يَا مَنْ حُفِيَ وَ لَمْ يَزَلْ مَا أَيْبَنَكَ مَا أَظْهَرَكَ
إِنْ كَانَ تَغَيَّبُ عَنِ بَصْرِى بَعَيْنِ قَلْبِى نَبْصُرُكَ

أنتَ دَائِمٌ لَمْ تَزَلْ يَنْظُرُ جَمِيعَ الْمَوْجُودَاتِ

(الششتري، ١٩٦٠م: ١٥٠ و ١٥١)

أدرك الششتري بكل دقة وذكاء أنه يجب وضع خطة جديدة لنشر الموضوعات الصوفية بين طبقات مختلفة من الناس. كان يعلم جيداً أن هذا لن يكون ممكناً إلا من خلال كونه بسيطاً ويتبع أذواق الناس؛ لذلك، لم يجعل لغته الشعرية أقرب إلى لغة الناس العاديين فحسب، بل اختار أيضاً بنية وصيغة جديدة مقبولة بين الناس للتعبير عن أفكاره الصوفية السامية. كلماته البسيطة هذه جعلته يصل إلى مكانة رفيعة في الأدب الصوفي. استطاع أن يشرح أن للتصوف الفلسفي بعدين، نظري وعملي، وتطرق إليه بلغة بسيطة وبعيدة عن صعوبة الصوفية ورمزيتها، وربما كان هذا سبب قلق أعداء الصوفية ومعارضيه. كما اعتبر ابن تيمية - الذي يعادى الصوفية بشدة - الششتري أحد شيوخ وقادة الصوفية وكان له أثر كبير في نشر المذهب الصوفي. (الإدريسى، ٢٠٠٢م: ٢)

الحب الإلهي

الحب له مفهوم عام وشامل. من يعرف الحب لم يعرفه. الحب هو أقوى محفز يسبب حركة الظواهر ويحدد مسارها وهو عامل جذب غير مرئي يربط جميع أنحاء العالم معاً. الحب هو أهم ركن من أركان الطريقة الصوفية، ومن اجتاز مراحل الكمال يدركه ويفهمه.

يقول الشيخ العطار في منطق الطير لما وصل إلى وادي الحب: العاشق من له حرقه في القلب من لوعة الحب ويكون كالنار حاراً وحارقاً ومتمرداً، لا يعرف الدين ولا الكفر، ولا يعرف الشك ولا اليقين. يجب أن يكون الخير والشر هو نفسه في عينيه، ويخسر كل ما لديه في هذه الطريقة دون حسرة وملامة ويتقبل اللوم اليوم ولا يفكر ما يحصل له في الغد. (العطار، ١٣٨٤ش: ٣٨٥)

في إحدى غزلياته الصوفية العرفانية، يعترف العطار بحبه وإعجابه بذات الباري

تعالى:

سوز عشقش بس بود در جان 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

(الطار، ١٣٨٦ش: ٥٤٨)

- لوعة الحب كافية لروحك، لا تتأمل بوصله ولا بهجرانه.

- لا تشغل بالك بوصاله وهجره، ويكفيك حبك له.

- يكفيك هذا الكمال أنك تغرق في وادي الحب وترى نفسك مندهشاً به.

مهما كانت رتبة الحب، فهو لا يطلب مرتبة أعلى من المرتبة التي هو فيها، بل يشعر بالنعيم في نفس المرتبة، لأن روح الحب لها قيمة جوهرية، والشخص الذي يتمتع ويتنفع بمشيئة الله من مختلف الفضائل التي تظهر في المرتبة التي هو فيها، حتى لو لم يصل إلى مرتبة أعلى، فهو لا يزال سعيداً. لهذا السبب، يقول الطار إنه لا ينبغي أن نجعل الوصول إلى الحق هدفاً وغايتنا، ولكن يجب على الإنسان أن يعيش الحب فقط من أجل الحقيقة ويبقى في الحيرة. فلا يتمكن من الوصول إذن، هناك إمكانية في الحب، وهذا هو أعلى الكمال والقيمة التي يجب البحث عنها فقط. (حجازي، ١٣٩٠ش: ١٩٢)

ظهر في قصائد الطار الغنائية حب مؤلم سواء كان حقيقياً أو تجريبياً ولكنه كان مختلفاً عما قاله الشعراء الآخرون وهي عبارة عن كلمات لا تعبر عن الحزن بل مجرد محاكاة لا غير. بالطبع، إن تلميحاته وبعثاته ومناجاته تنتمي أيضاً إلى هذه الفئة، وكل من يتأمل فيها سيشعر بوجع القلب ولوعة الحب. (زرين كوب، ١٣٧٨ش: ١١٨) كما هو واضح في قصائد الطار أدناه:

درد و خون دل ببايد عشق را قصه ای مشکل ببايد عشق را
عشق را دردی ببايد پرده سوز گاه جان را پرده در، گه پرده دوز
عشق مغز کاینات آمد مدام لیک نبود عشق بی دردی تمام
عشق بی درد ناتمام بود کز نمک دیگ را طعام بود

(الطار، ١٣٨٤ش: ٢٨٥)

- ألم القلب ولوعة الحب تجربة يجتازها الحب، قصة صعبة ولكن على 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 كالمالح في الطعام.
- يشير أبو الحسن الششتري إلى مفهوم الحب الإلهي ويكرر كلمة (الله) مراراً وتكراراً:

يا طالباً رحمة الله سلّم أمورك لله
 وقل بصدقٍ وجدِّ اللّهُ اللّهُ اللّهُ
 ولدِّ به و تأدّب فأنت في حضرة الله
 ففقدت ظفرتَ بكنزٍ وكل فضلٍ من الله
 واشدّد يدك عليه فقطب أسماء الله
 والزم حضوراً بقلبي إذا نطقت بالله

(الششتري، ١٩٦٠ش: ٣٥١)

في هذه القصيدة يخاطب الشاعر السالك الصوفي في طريق الحق ويطلب منه أن يوكل عمله إلى الله وحده وأن يكون صادقاً ومخلصاً في عمله لينال الرحمة الإلهية. إن ذكر لفظ الجلالة (الله) هو أمر لطيف وممتع للصوفي، لأنه يعلم أن كل النعم والفضائل هي من الله سبحانه وتعالى. ويرى الله دائماً حاضراً في قلبه ويفنى في حضرة الله فلا يرى إلا الله.

النتيجة

أدت الدراسة الحالية إلى النتائج التالية:

- أبو الحسن الششتري والطار النيسابوري هما من الشعراء البارزين في مجال التصوف، ويمكن رؤية العديد من القواسم المشتركة في شعرهما. يشترك هذان الشاعران في مفاهيم مثل: الحرية، الرضا الإلهي، والخمرة الإلهية، والموت، والفناء في طريق الحب الإلهي، وحب الذات الأحدية.
- يذكر الطار في قصيدته بعض النقاط التي تؤثر في نفوس جمهوره. ومن النقاط

التي شدّد عليها، اختيار خير الكلام، والتميز، واختيار العزلة، وعدم الرغبة في تواصل الكلام، وتجنب الخطابة، وإحياء الشعر، ونضارة الكلام، والصمت. يختار الطار لكلامه وشعره منهلاً مثل النفس والفكر والعقل والروح والقلب والحب والحبوب وعالم الغيب والإله. يتحدث أبو الحسن الششتري أيضاً باستمرار في قصائده عن الفناء في سلوك الطريق إلى الله، ولهذا السبب يعتقد أنه يجب على المرء أن يعبر عن الحب الإلهي علانية؛ لأن أفضل طريقة هي شرب خمر الحب الإلهي وكل من يميل إليها يرى خلوده. وفقاً لهذه المفاهيم المشتركة بين هذين الشاعرين وأيضاً بما أن الششتري كان متأخراً عن الطار، فلا بد أن يكون الششتري قد تأثر بالطار في بعض مفاهيمه الشعرية.

المصادر والمراجع

- الإدرسي، حسين. (٢٠٠٢م). «المؤتلف والمختلف في الأدبين الفارسي والعربي شعر العرفان أنموذجاً». مجلة المنهاج. العدد ٢.
- بدوي، عبدالرحمان. (١٩٨٤م). موسوعة الفلسفة. الجزء الأول. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- جامي، عبدالرحمن بن احمد. (١٣٣٦ش). نفحات الأنس من حضرات القدس. ج ١. طهران: نشر مهدي توحيدى پور.
- حسيني فارساني، سيده محبوبه؛ محسن سيفي وعلي نجفي ايوكي. (١٣٩٨ش). «همسنجى سروده منطق السورد محمدعلي الرباوى ومنطق الطير عطار نيشابورى» (قصيدة منطق السورد لمحمد علي الرباوى ومنطق الطير للطار النيسابورى)، مجلة مطالعات عرفاني (مجلة الدراسات العرفانية). دوره ١، العدد ٣٠. صص ١٩-٥٠
- دهقان، علي. (١٣٩٠ش). «بررسی تطبيقي عرفان سنایی و جان دان» (دراسة مقارنة بين عرفان سنایی و جان دان)، مجلة ادبيات تطبيقي (مجلة الأدب المقارن). السنة الخامسة. العدد ٢٠. صص ٦٣-٨٢
- الداية، محمد رضوان. (١٩٩٢م). مختار من الشعر الأندلسي. بيروت: دار الفكر.
- روحاني، مسعود وعنايتي قاديلاي، محمد. (١٣٩٥ش). «تقابل های دوگانه در غزليات عطار نيشابورى» (اتناقضات الثنائية في غزليات الطار النيسابوري). مجلة زبان و ادبيات فارسي (دانشگاه خوارزمي)، السنة ٢٤ خريف وشتاء ١٣٩٥ العدد ٢٦ (التسلسل ٨١). صص ٢٢١-٢٠١

زرين كوب، عبدالحسين. (١٣٧٢ش). آشنایی با تقد ادبی (التعرف على التقد 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.

الششتري، أبو الحسن. (١٩٦٠م). ديوان أبو الحسن الششتري. تحقيق على سامي النشار. إسكندريه: المعارف.

الطار، سليمان. (١٩٨١م). الخيال و الشعر في تصوف الأندلس. القاهرة: دارالمعارف

الطار النيسابوري، فريد الدين. (١٩٤٠م). الهى نامه. تصحيح ومقدمة هلموت ريتز. اسطنبول: مطبعة المعارف.

_____ (١٣٦٢ش). ديوان عطار، تصحيح تقى تفضلى، طهران: علمى و فرهنگى.

_____ (١٣٨٦ش). مختارنامه، تصحيح محمدرضا شفيعى كدكنى. طهران: سخن.

_____ (١٣٨٩ش). منطق الطير، تصحيح محمدرضا شفيعى كدكنى. طهران:

سخن.

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

لطفى مفرد نياسرى، فاطمه؛ امير حسين رسول نيا ومحسن سيفى. (١٣٩٩ش). «واكاوى تطبيقى منطق الطير عطار و قصيده هدهد محمود درويش» (تحليل مقارن لمنطق الطير للعطار و قصيدة الهدهد

محمود درويش). مجله عرفان اسلامى، الدورة ١٧. العدد ٦٥. صص ٩٧-١١٥

مجيدى، فاطمه وابويسانى، فاطمه. (١٣٩٨ش). «اشكال تقابلهاى عرفانى در غزليات عطار»

(أشكال التناقضات الصوفية فى غزليات العطار). مجلة پژوهش نامه عرفان. الدورة ١١. العدد ٢١.

صص ١٦٩-١٨٦

مسبوق، سيد مهدى. (١٣٩٣ش). «ششتري و نقش او در گسترش شعر عرفانى عربى» (الششتري

ودوره فى انتشار الشعر الصوفى العربى). فصلنامه ادبيات عرفانى واسطوره شناختى (فصلية الأدب

الصوفى والأسطورية). السنة العاشرة. العدد ٣٤. صص ٣١٠-٢٨١

نجم رازى، عبدالله بن محمد. (١٣٦٥ش). مرصاد العباد. ج ١. طهران: محمد أمين رياحى.