

مطالعات ترجمه و ادبیات تطبیقی:

نقش «ترجمه» و «مذهب» در ظهور آثار تطبیق‌پذیر

محمود افروز*

چکیده

مقاله حاضر با هدف بررسی نقش دو عنصر پیرامکانی «ترجمه» و «مذهب» در ظهور آثار عرفانی تطبیق‌پذیر، به تحلیل تطبیقی رمان انگلیسی سیر و سلوک زائر و رمان پارسی از عین تا قاف پرداخته است. قهرمان رمان تمثیلی پارسی فردی به نام «پارسا مسافر» است که در چهل‌سالگی سلوک معنوی خود را آغاز می‌کند. در این رمان بیش از هفتاد تلمیح به آیات نورانی قرآن کریم وجود دارد. قهرمان رمان انگلیسی نیز سالکی به نام ترسا است که از شهر و دیار و اهل و عیال خود دل برمی‌دارد و راهی سفری پرمخاطره به شهر آسمانی می‌شود. در رمان مزبور اشارات فراوانی به *انجیل* شده است. در این مقاله، از هفت وادی سلوک عطار برای تطبیق مراحل سلوک ترسا و پارسا استفاده شده است. طبق یافته‌های تحقیق، دلیل عمده شباهت‌های میان مراحل سلوک را می‌توان تأثیر ناخودآگاه ترجمه سیر و سلوک زائر بر نویسنده داستان *از عین تا قاف* و نیز پیش‌زمینه مذهبی هر دو اثر دانست.

کلیدواژه‌ها: پیرامکانی (پاراتوبی)، ادبیات تطبیقی، ترجمه، ادبیات عرفانی.

*استادیار مطالعات ترجمه، دانشکده زبان‌های خارجی دانشگاه اصفهان m.afrouz@fgn.ui.ac.ir



تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۱

فصلنامه مطالعات و تحقیقات ادبی دانشگاه خوارزمی با همکاری انجمن علمی هنر و ادبیات تطبیقی ایران

سال ۱۲، شماره ۴ (پیاپی ۲۲)، زمستان ۱۴۰۰، صص ۲۳-۴۶

Translation Studies and Comparative Literature: The Role of 'Translation' and 'Religion' in the Emergence of Comparable Literary Works

Mahmoud Afrouz*

Abstract

The present article aims at analyzing the role of paratopic elements of 'translation' and 'religion' in the emergence of comparable mystical-literary works through comparing two allegories: the outstanding English allegorical novel *The Pilgrim's Progress* by Bunyan and the contemporary Persian novella *From A'in to Ghaf* by Afrouz. Parsa, the hero in the Persian novella, sets off his mystical journey at the age of forty. The main character in Bunyan's work, Christian, abandons his town and begins his hazardous journey to the Celestial City. A plethora of allusions to the Holy *Qur'an* and *the Bible* were found in the Persian and English stories, respectively. Drawing on Attar's *Mantegh-al-Tair* as a framework, this study attempts to compare different stages of mystical journeys in the two works. The major reason for the resemblance between the two works is their religious backgrounds. Moreover, as the author of the Persian novella was the translator of the English novel, a sort of unconscious influence could also be involved.

Keywords: paratopy, comparative litterateur, translation, mystical litterateur

* Assistant Professor in Translation Studies, Istahan University, m.afrouz@fgn.ui.ac.ir

۱. مقدمه

ادبیات عرفانی بر محور داستان‌های تمثیلی، محملی برای طرح داستان‌هایی با موضوع سلوک بوده است. «زدحام معانی در جان عارف او را ناچار می‌کند که آن معانی را در قالب الفاظ بریزد» (پارساپور، عاملی‌رضایی و مزروعیان، ۱۳۹۹: ۶۱) و در نتیجه، داستان یا اثری منظوم یا منثور در حوزه عرفان پدید آورد.

سفر روح به عالم دیگر و «پیمودن مقامات سلوک»، «یکی از ملزومات رسیدن به کمال» (سلیمی‌کوچی و قاسمی‌اصفهانی، ۱۳۹۸: ۴۱۹) است و همواره در شمار مقولات مشترک ادبیات جهان تلقی شده است. در باب ارتباط سفر با سلوک، هادی، پارساپور و مولایی (۱۳۹۷: ۱۶۳-۱۶۴) سفر را «از سنت‌های دیرینه در اندیشه صوفیانه» برشمرده‌اند و معتقدند: «سیر در جهان بیرون به صوفی کمک می‌کند تا در درون خویش سفر کند و خود را بشناسد»؛ به این ترتیب، سیر و سیاحت جسمانی درآمدی بر سلوک و سفر عرفانی می‌شود.

در این جستار، سلوک عرفانی قهرمان دو داستان از ادبیات معاصر پارسی «از عین تا قاف اثر افروز» و ادبیات انگلیسی (سیر و سلوک زائر اثر بانین) به‌شیوه تطبیقی بررسی شده است. رمان فارسی/از عین تا قاف، همچون رمان انگلیسی سیر و سلوک زائر، داستانی تمثیلی است. در نوشتار حاضر، از وادی‌های سلوک عارفانه در منطق/الطیر عطار (۵۰۴-۵۵۶ هـ.ق) برای تطبیق مراحل سلوک قهرمان داستان‌ها بهره گرفته شده است.

از دیدگاه دومینیک منگنو (۲۰۰۴)، پاراتوپی یا پیرامکانی رابطه لازم و ملزومی با خلق آثار ادبی دارد. وگنگ انگنیتدم (۲۰۲۱) پاراتوپی را اهرم خلق ادبی دانسته و از آن به‌منزله محرک اصلی آفرینش آثار ادبی تعبیر کرده است؛ البته، خلق اثر ادبی‌عرفانی را شاید نتوان صرفاً نتیجه ارتباط «نویسنده و جامعه» دانست؛ بلکه می‌توان آن را محصول «قرارگرفتن هم‌زمان نویسنده در یک فضای ادبی و فضای جامعه» تلقی کرد (علوی و سعیدی، ۱۳۹۸: ۹۲). مقوله دین و عرفان در فضای جامعه ریشه دارد و بنابراین، «مذهب» را می‌توان در شکل‌گیری فضای پاراتوپی مؤثر دانست. از سوی دیگر، مقوله «ترجمه» و تأثیر آن در خلق آثار تطبیق‌پذیر را نمی‌توان به‌کلی نادیده گرفت. فضایی که خواندن متون ترجمه‌شده در فرد (یا حتی در جامعه) ایجاد می‌کند نیز در خلق فضای پاراتوپی سهیم است. این سهم زمانی

ملموس تر می‌شود که مترجم اثر ادبی خارجی، خود، در قالب نویسنده اثر ادبی داخلی ظهور می‌کند و رگه‌هایی تطبیق‌پذیر از اثر ترجمه‌شده در اثر تألیفی او متجلی می‌شود. جستار حاضر در پی یافتن پاسخ برای این پرسش است: عناصر پاراتوبی همچون «ترجمه» و «مذهب» تا چه میزان در تولید آثار تطبیق‌پذیر دخیل‌اند؟

از منظری دیگر، شاید بتوان گفت نگارنده هر اثر «هم عامل پدیدآورنده و هم قربانی پاراتوبی خویش است» (علوی و سعیدی، ۱۳۹۸: ۹۲). نویسندگان دو اثر عرفانی *از عین تا قاف* و *سیر و سلوک زائر* نیز از این قاعده مستثنی نیستند. اما، آنچه در این مقاله برجسته خواهد شد، این نکته مهم است که نه‌تنها نویسنده، بلکه مترجم نیز به‌شدت تحت تأثیر پاراتوبی است. با توجه به اینکه مترجم داستان *بلند/از عین تا قاف* همان مترجم *رمان سیر و سلوک زائر* است، در این مقاله کوشیده شده است تأثیر «ترجمه»، در کنار «مذهب»، بر پیدایش آثار تطبیق‌پذیر واکاوی شود.

در هردو اثر، نام شخصیت‌ها با رفتار و گفتار و کردار آنها مطابقت دارد. البته، در داستان *از عین تا قاف*، برخلاف اثر بانین، نام تمام شخصیت‌ها ملموس و کاملاً طبیعی است، به‌طوری‌که هر شخصیت دارای نام کوچک و نام خانوادگی است. هردو نام‌سازی تام با شخصیت دارند و شخصیت را توصیف می‌کنند.

شبهاتی ظاهری میان نام *قهرمان سیر و سلوک زائر*، ترسا^۱ و *قهرمان از عین تا قاف*، پارسا، وجود دارد. «پارسا مسافر» هر انسان سالکِ عارفی می‌تواند باشد، به شرط آنکه نخست «پارسا» و مؤمن باشد و سپس قدم در راه نهد و «مسافر» و سالک شود. «ترسا» نیز تنها به یک‌نفر خاص اطلاق نمی‌شود و هر سالک امیدوار می‌تواند در نقش او ظاهر شود. در داستان شیخ صنعان نیز، که بخشی از *منطق‌الطیر* است، عطار می‌گوید که حکایت شیخ حکایت هر سالکی است که در راه عشق گام نهد.

عنوان داستان *از عین تا قاف* ممکن است به مسیر سلوک اشاره کند که در این صورت مقصد آن همچون مقصد پرندگان در *منطق‌الطیر* همان کوه قاف است. گفتنی است پرندگان در ادبیات عرفانی «نمادی از سرگذشت روح انسان در قفس تن و دنیای مادی را بازگو می‌کنند» (صرفی، ۱۳۸۶: ۵۳) و «در ادبیات ملل» پرندگان مهاجر «ماد روح انسان‌هایی»

هستند «که در راه معرفت‌شناسی» (فسنقری و نصراللهی، ۱۳۹۷: ۱۶۵) و سلوک گام نهاده‌اند. البته، عنوان داستان/از عین تا قاف ممکن است به کل مسیر سلوک اشاره داشته باشد، سفری که از عین عشق آغاز می‌شود و تا قاف عشق ادامه می‌یابد. از سوی دیگر، این داستان با واژه «چشم» (عین) آغاز و به واژه «قاف» ختم می‌شود.

در منطق‌الطیر، گروه مرغان پس از گذراندن وادی‌های دشوار به سرمنزل مقصود می‌رسند. هفت وادی سلوک در منطق‌الطیر چنین است: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا. وادی‌های مزبور با مراحل سلوک پارسا و ترسا تطبیق‌پذیر است. در ادامه، در خلال بیان تک‌تک وادی‌های سلوک از دیدگاه عطار، خلاصه داستان‌ها، متناسب با هر وادی، ذکر می‌شود. با در نظر گرفتن مقوله پاراتوپی، نوشتار حاضر در پی یافتن پاسخ برای پرسش‌های زیر است:

الف) تا چه میزان زمینه‌های مشترک مذهبی یا به عبارتی، دین‌محور بودن آثار داستانی، بر قابلیت تطبیق‌پذیری آنها می‌افزاید؟ آیا زمینه دینی مشترک میان داستان‌های/از عین تا قاف و سیر و سلوک زائر تأثیری در تطبیق‌پذیری دو اثر داشته است؟

ب) کرانه ارتباط میان ترجمه با ادبیات تطبیقی تا چه حد بسط یافته است؟ تا چه میزان ترجمه باعث پیدایش آثاری با قابلیت تطبیق می‌شود؟ آیا آثار مترجمان سابق، که اکنون در کسوت نویسندگان فعلی ظاهر شده‌اند، در پیدایش آثار تطبیق‌پذیر ایشان مؤثر بوده است؟ تا چه میزان وجود مترجم‌نویسنده مشترک میان آثار/از عین تا قاف و سیر و سلوک زائر در تطبیق‌پذیری این دو داستان تأثیر داشته است؟

۲. تاریخچه پژوهش

۱.۲. مطالعات پیشین در زمینه «سلوک»

رسالت مهم ادبیات تطبیقی، به عقیده نصر اصفهانی و تهمتن (۱۳۹۵: ۹)، از یک سو، توسعه تبادل فرهنگی و مذهبی، و از سوی دیگر، «تشریح خط سیر روابط» میان ادبیات ملل جهان است. از این رو، غالب مقالات تطبیقی معمولاً آثار درون‌مرزی را با آثار برون‌مرزی تطبیق می‌دهند. یکی از بن‌مایه‌های تطبیق در ادبیات جهان، مقوله سفر یا سلوک است.

سجادی (نقل از حجازی، ۱۳۸۸: ۶۲) سلوک را طی مدارج ویژه توسط «سالک راه حق» تا نائل شدن «به مقام وصل و فنا» تعریف کرده است. رئیسی (۱۳۹۵: ۷۰) از دیدگاه اهل

شریعت، طریقت و حقیقت، به ترتیب، سلوک را رفتن «از جهل به علم»، «از اخلاق بد به اخلاق نیک» و «از هستی خود به هستی خدا» معرفی کرده و نقطه مشترک همگی را «طلب» دانسته و سالک را «طالب» می خواند.

زینی و جلالی پندری (۱۳۸۸: ۲۱) عرفان را شیوه‌ای از زندگی عارفانه دانسته‌اند که در آن ارتباط میان «عابد و معبود» از طریق طی «مقامات معنوی و گذراندن مراحل سلوک عرفانی» میسر می‌شود. سیدان (۱۳۹۳: ۱۲۳) نیز با بررسی مبانی نظری دیدگاه‌های روزبهان درباره مراحل سیروسلوک عرفانی، اشاره می‌کند که روزبهان میان «بنده و حق» هزار مقام در نظر گرفته و به شرح جزئیات آن پرداخته است؛ بنابراین، سیروسلوک را می‌توان از مهم‌ترین ارکان عرفان، و به عقیده رئیسی (۱۳۹۵: ۶۵)، وجه ممیز عرفان از دیگر نظام‌های معرفتی محسوب کرد. کههدویی (۱۳۹۰: ۱۰۸) نیز با بررسی سلوک عرفانی در اشعار فارسی چندرهبان برهمین چنین نتیجه‌گیری می‌کند که با وجود اذعان چندرهبان به هندوبودن، جان کلامش «رنگ توحید و یگانه‌پرستی» دارد.

به عقیده سیفی و لطفی (۱۳۹۱: ۱۱۳)، *منطق‌الطیر* شاهکاری در ادبیات عرفانی ایران‌زمین و «نقشه راهی برای سالکان طریق معرفت» است. از این‌رو، در مقاله حاضر، الگوی عطار مبنای تطبیق آثار بانین و افروز قرار گرفته است.

مسعودی‌فرد (۱۳۹۲: ۴۸) نیز *منطق‌الطیر* را اثری بی‌بدیل در به‌تصویرکشیدن مراحل سیروسلوک می‌داند و آن را «گزارشی از یک سفر روحانی دسته‌جمعی برای یافتن حقیقت و تجربه کمال» معرفی می‌کند. هرچند، در مقاله حاضر، سفر انفرادی ترسا و پارسا تطبیق داده شده است. صوفیان، به‌گفته شمس و زارع‌بازقلعه (۱۳۹۰)، ریشه آداب سیروسلوک را مصحف شریف و سیره رسول‌الله می‌دانند. خوشحال‌دستجردی و کاظمی (۱۳۹۰: ۲۹) معتقدند که «ذکر» و یاد خدا در سیروسلوک نقش اساسی و بنیادی دارد. در مقاله حاضر، افروز (۱۳۹۱) در داستان *از عین تا قاف* نیز ذکر مستمر و به‌یادداشتن محبوب را لازمه پدیدآمدن شوق برای آغاز سلوک می‌داند. امیریان (۱۳۹۶: ۱۵) با تحلیل *منطق‌الطیر* عطار و *سفرنامه ابن‌فطومه* اثر محفوظ، ابن‌فطومه را، همچون مرغان عطار، نماد سالکی معرفی می‌کند که در جست‌وجوی «کشف

شهودی حقیقت» به سفر رفته و «هفت سرزمینی» را که از آنها می‌گذرد، با «هفت شهر عشق» عطار و «دارالجیل» را با کوه قاف مقایسه می‌کند.

نوری و بیرانوند (۱۳۹۶: ۲۴۹-۲۶۳) در مقایسه تطبیقی «سرگذشت مرغان در منطق‌الطیر عطار و سرگذشت اولیس در اودیسه هومر» به این نتیجه رسیده‌اند که «از هفت وادی در داستان مرغان، می‌توان با تسامح، پنج وادی طلب، عشق، استغنا، حیرت، فقر و فنا را در اودیسه یافت».

صادقی‌شهپر و صادقی‌شهپر (۱۳۹۲) نیز به تطبیق هفت وادی سلوک در *منطق‌الطیر* با هشت مرحله سلوک در *یوگاسوتره* پرداخته‌اند و در بیان تمایز آن دو گفته‌اند که سالک یوگایی در تکاپو برای نائل شدن به وحدت با خویشتن خویش است، درحالی‌که سالک اسلامی درصدد وحدت با خدای یکتاست.

افروز (۱۳۹۶: ۱) در مقاله‌ای، پس از تطبیق مقامات سلوک مرغان در *منطق‌الطیر* عطار با مراحل سفر قهرمان داستان *اسکار و خانم رز* به قلم امانوئل اشمیت، همسانی‌های این دو نوع سلوک را تحلیل کرده و دلیل تطبیق‌پذیری آن دو را پیش‌زمینه مذهبی آنها دانسته است. نوحی (۱۳۸۷: ۸۰) منظومه «مجلس مرغان» چاوسر را با *منطق‌الطیر* تطبیق و پس از قیاس ساختار، نمادها، شخصیت‌ها حوادث و... در دو اثر، نتیجه گرفته که چاوسر از دانته الهام گرفته و خود دانته نیز بیشترین تأثیر را از آثار عرفانی اسلامی پذیرفته است. هرچند، حکمت و پریراز (۱۳۹۴: ۴۵) در تطبیق *داستان‌های کانتربری* چاوسر با *منطق‌الطیر* و معرفی بن‌مایه‌های «سفر، زیارت و خودشناسی» به‌عنوان وجه‌اشتراک دو اثر، معتقدند که این تشابه «نه از سر تأثیرپذیری، بلکه به‌علت جهانی بودن مفاهیم ادبیات» پدید آمده است.

ممتحن و همکاران (۱۳۹۵: ۱۲۳) در مقاله‌ای به تطبیق *کمدی الهی* دانته با *سیرالعباد الی‌المعاد* سنایی پرداخته و نتیجه گرفته‌اند که نزدیک‌ترین راه جهت کشف حقیقت و نائل آمدن به سرمنزل مقصود، همانا راه عرفان و عشق است. افروز (۱۳۹۱) نیز با انتخاب عنوان *از عین تا قاف* برای کتاب خود، «عشق» را لازمه سلوک و کلید وصال دانسته است. به‌عقیده مشاوری و طغیانی (۱۳۹۳)، خصایص مشترکی که در میان آثار ادبی نویسندگان سرتاسر دنیا یافت می‌شود، در دو عامل ریشه دارد: الف) اقتباس؛ ب) دنبال کردن الگوهای

مشترک فرهنگ بشر. در مقاله حاضر کوشش شده است که مشخص شود آیا مترجم سیروسلوک زائر نیز صرفاً با اقتباس از این رمان به تألیف *از عین تا قاف* پرداخته است یا عوامل دیگری چون پی‌گیری الگوهای مشترک، پیش‌زمینه مذهبی هردو اثر، یا تلفیقی از تمام این عوامل باعث خلق آثار تطبیقی از این دست شده است.

افروز (۱۴۰۰) به بررسی چندین اثر با مضمون مشترک «سلوک» پرداخته و با اتخاذ رویکرد فراتحلیلی^۲ کوشیده است با معرفی دهها اثر بکر تطبیق‌پذیر دریچه‌های تازه‌ای پیش‌روی پژوهشگران علاقه‌مند به حوزه سلوک بگشاید.

افروز با تمرکز بر شاهکار تمثیلی جان بانین، به تطبیق دو الگوی سفر در ادبیات کلاسیک ایران و انگلستان از منظر اسطوره و عرفان پرداخته است. پژوهشگر، پس از تطبیق دوازده وادی سفر اسطوره‌ای قهرمان در الگوی پیروسون-مار با هفت منزل سلوک عرفا در الگوی عطاری، به این نتیجه رسیده است که وجود تناظر یک‌به‌یک بین مراحل سفر در دو الگوی مزبور منتفی است، اما از آنجاکه ماهیت سفر قهرمان داستان سیروسلوک زائر «سفری اسطوره‌ای-عرفانی است، مقامات ترسا در قالب تحلیل تطبیقی هردو چارچوب قرار می‌گیرد» (افروز، ۱۴۰۱ الف: ۶۵).

در جستار حاضر شخصیت و سلوک ترسای مسیحی با پارسای مسلمان تطبیق داده شده است؛ هرچند، پیش از این نیز، پژوهشگرانی به تطبیق شخصیت‌های مسیحی با مسلمان همت گمارده‌اند. برجسته‌ترین آنها محققانی از شرق و غرب بوده‌اند که به تطبیق شخصیت حضرت مسیح(ع) و عارف شهیر ادبیات ایران، حلاج، پرداخته‌اند (ر.ک: آرنالدز، ۱۳۴۷؛ ماسینیون، ۱۳۷۳؛ زرین کوب، ۱۳۷۸).

۲.۲. ترجمه و ادبیات تطبیقی

از مقوله «ترجمه» و تأثیر شگرف آن در پیشبرد ادبیات تطبیقی نیز نمی‌توان غفلت کرد. ترجمه «روشن‌ترین و استوارترین راهی است که می‌تواند انتقال اندیشه و دادوستد فرهنگی» را سبب شود (بصیری و ابراهیمی‌فرد، ۱۳۹۴: ۲۶). از یک‌سو، «هویت» هر ملت در «فرهنگ»، و فرهنگ ملی در «زبان» تجلی می‌یابد، و از سوی دیگر، زبان نیز در «ترجمه» رخ می‌نماید (اردودری، ۲۰۰۸ الف: ۲۰۰۸؛ افروز، ۱۳۹۵؛ افروز، ۱۳۹۹؛ افروز، ۲۰۲۱). با توجه به اینکه

ادبیات جزء هویت هر ملت محسوب می‌شود و برای بیان به ابزار زبان و بستر فرهنگ نیاز دارد، مترجم از یک سو، و تطبیق‌گر ادبی از سوی دیگر، باید با مقوله‌های مزبور آشنایی عمیقی داشته باشند. «ترجمه آثار ادبی گامی مهم در جهت تحقق اهداف ادبیات تطبیقی است» (بصیری و ابراهیمی فرد، ۱۳۹۳: ۱).

ممتحن و لک (۱۳۹۲) مقاله‌ای در باب نقش ترجمه در داستان‌نویسی معاصر و کارکرد ترجمه در ادبیات تطبیقی نگاشته و در آن به ارتباط این دو حوزه پرداخته‌اند؛ البته، تمرکز پژوهشگران نامبرده صرفاً بر ادبیات عرب و ادبیات فارسی بوده است.

خزاعی‌فر (۱۳۹۴) در بخش گفت‌وگو با مترجمان فصلنامه مترجم، طی مصاحبه‌ای با انوشیروانی، به بحث در باب «سبب میان ترجمه و ادبیات تطبیقی» پرداخته است. ایشان در مقاله ذکر شده بر این موضوع تأکید کرده است که ادبیات تطبیقی ماهیتی بینارشته‌ای دارد و نه تنها با ترجمه، که با دیگر حوزه‌ها، همچون مطالعات پسااستعماری و مطالعات فرهنگی، ارتباط نزدیک و حتی هم‌پوشانی بسیار دارد.

در هیچ‌یک از مطالعات پیش‌گفته، ارتباط ملموس و تطبیق‌محوری میان اثر عرفانی تألیفی با اثر عرفانی ترجمه‌شده برقرار نشده است. از این رو، محقق در مقاله حاضر کوشیده است که برای نخستین بار، با تحلیل تطبیق‌محور داستان تمثیلی *از عین تا قاف* به‌قلم نویسنده‌ای که پیش از نگارش، به ترجمه داستان عرفانی *سیروسلوک زائر همت* ورزیده، موضوع ارتباط ترجمه با ادبیات تطبیقی را از حالت نظری صرف خارج کند و از این رهیافت، موضوع چالش‌برانگیز ذکر شده را برای خوانندگان به‌شیوه‌ای ملموس‌تر از مطالعات پیشین ارائه دهد.

۳. روش‌شناسی تحقیق

دو مکتب معروف ادبیات تطبیقی عبارت‌اند از مکتب فرانسوی و آمریکایی. در مکتب فرانسوی، که قدمت بیشتری نیز دارد، پژوهشگر تطبیقی غالباً آثار ادبی ویژه‌ای را برمی‌گزیند که به زبان‌های مختلف نگاشته شده باشد و سپس، در پی آن برمی‌آید که ریشه و جوه اشتراک آثار را به روابط تاریخی بین آنها ارتباط دهد. مکتب آمریکایی، که قدمت آن به پس از جنگ جهانی دوم بازمی‌گردد، طیف موضوعات قابل بررسی در حیطه ادبیات تطبیقی را گسترش داد. پژوهشگران این مکتب بر لزوم درنظرگرفتن بقیه رشته‌های علوم انسانی، از جمله

جامعه‌شناسی، فلسفه، روان‌شناسی و... از یک سو، و موسیقی، معماری، نقاشی و دیگر شاخه‌های هنرهای زیبا از سوی دیگر، تأکید کردند. آنها، برخلاف پیروان مکتب فرانسوی، در پی اثبات روابط تاریخی آثار تطبیق‌پذیر نبودند. در نگاه نو به ادبیات تطبیقی طی دهه‌های اخیر، واژه ادبیات در عبارت «ادبیات تطبیقی»، شمول بسیار وسیع‌تری، حتی به گستره تمام علوم، یافته و توجه پژوهشگران به ادبیات تطبیقی میان‌رشته‌ای بیش‌ازپیش جلب شده است (افروز، ۱۴۰۱ ب). رویکرد کلی مطالعه حاضر از نوع ترکیبی است. به بیان دیگر، محقق شالوده پژوهش خود را بر مبنای مکتب آمریکایی و روش تطبیقی رنه ولک استوار ساخته و با تکیه بر شواهد متنی در دو اثر به بررسی وجوه اشتراک و افتراق آنها پرداخته است، ولی با توجه به اینکه صاحب یکی از دو اثر تطبیق‌شده، مترجم اثر دیگر بوده است، نمی‌توان به کلی از ذکر شواهد اثبات‌گرایانه و کندوکاو درباره صاحبان اثر و تأثیر و تأثرات احتمالی چشم پوشید.

۱.۳. پیکره پژوهش

تمثیل داستان بلند یا کوتاهی است که پیامی عرفانی، مذهبی، یا اجتماعی ارائه می‌دهد. رمان تمثیلی *سیروس‌سلوک* زائر در قرن هفدهم میلادی به قلم بانین نگاشته شد. این اثر در سال ۱۳۸۶ به قلم افروز ترجمه شد و پنج‌سال پس از آن، در سال ۱۳۹۱، هم‌زمان با انتشار کتاب *از عین تا قاف* به چاپ رسید.

از آنجاکه تفکیک اخلاق و عرفان در اشعار عطار ناممکن است، منظومه *منطق‌الطیر* را می‌توان شاهکاری عرفانی-تعلیمی معرفی کرد. شاید بتوان اهداف ادبیات عرفانی و تعلیمی را یکی دانست؛ زیرا تعلیم زمینه‌ساز تکامل و تعالی روحی و جسمی بشر است. سلوک هم به معنی قرار گرفتن در مسیر تکامل و تعالی روح است. به این دلیل، دو اثر تمثیلی *سیروس‌سلوک* زائر با داستان *از عین تا قاف*، به عنوان پیکره پژوهش حاضر، بر اساس الگوی مراحل سلوک عطار با یکدیگر تطبیق شده‌اند. الگوی مذکور در منظومه *منطق‌الطیر* تبیین شده است.

۲.۳. فرآیند پژوهش

در گام نخست، هفت وادی سلوک پرندگان عطار دقیقاً مطالعه شد. سپس، با تحلیل سفر ترسا به شهر آسمانی، تلاش شد وادی‌های سلوک او در رمان *سیروس‌سلوک* زائر مشخص شود. در گام بعد، به همین ترتیب، سلوک پارسا در داستان *از عین تا قاف* با مدارج سفر عرفانی

قهرمان داستان بانین قیاس شد. نهایتاً، دو اثر با مینا قرار دادن الگوی هفت مرحله‌ای سلوک عطار و ذکر شواهد و قراین متنی، تطبیق داده شدند و دلایل احتمالی‌ای که در پس پرده شباهت آنهاست تحلیل شد.

ع. تطبیق وادی‌های سلوک در دو اثر

ع. ۱. وادی طلب

عطار وادی نخست را «طلب» نامیده است. به‌گفته گوه‌رین (۱۳۸۳)، طلب در اصطلاح صوفیه به مفهوم جست‌وجو کردن از پی مراد و مطلوب و محبوب است. شیخ فریدالدین چنین سروده است:

چون فروآیی به وادی طلب بیشتر آید هر زمانی صد تعب
(عطار، ۱۳۷۴: ۲۰۷)

همان‌گونه که از نام وادی طلب برمی‌آید، نخست باید در دل سالک یک بارقه یا شور و شوق و طلبی برای پا گذاشتن در مسیر دشوار سلوک پدید آمده باشد. در رمان انگلیسی، این انگیزه یا طلب به‌واسطه خواندن کتاب الهی در دل ترسا شکل می‌گیرد:

می‌نگریستم، و او را دیدم که کتاب برگشود و خواندن آغاز نمود؛ و در خلال خواندن کتاب می‌گریست و به خود می‌لرزید؛ و چون عنان تحمل از دست برفت، از روی استیصال، با تضرع شیون سرداد و گفت: «چه باید کرد؟» (بانین، ۱۳۹۱: ۱۸۳).

ترسا با مشکلات فراوانی در آغاز سفر روبه‌رو است، از جمله افتادن در «مرداب یأس»، مواجهه با کسانی که قصد منحرف کردن یا بازگرداندنش را دارند، صعود از «تپه دشواری» و... در بخش‌های نخستین داستان / *از عین تا قاف*، پارسا تمام اعضای خانواده‌اش را از دست داده و تنها و «دل‌شکسته» شده است و از آنجاکه دل‌شکسته خانه خداوند است، همین دل‌شکستگی بارقه‌ای از «طلب» را در او روشن می‌کند. او حوالی سحر از خواب برمی‌خیزد و متوجه بسته‌ای روی طاقچه می‌شود. مشتاق و طالب آن است که بداند در بسته‌ای که سال‌هاست آخرین نامه‌رسان برایش آورده و او بی‌توجهی کرده چیست: «برخاست و به‌سمت طاقچه رفت. چند قدمی که رفت، چیزی به پایش گیر کرد و نزدیک بود زمین بخورد، اما دستش را به طاقچه گرفت و...» (افروز، ۱۳۹۱: ۶).

اولین مشکل در راه طلب برای او پیش می‌آید، هرچند موضوع زمین‌خوردن در اینجا نمادین است و منظور از آن احتمال لغزش و وجود عوامل بازدارنده در همان مراحل اولیه سلوک است. خلاصه آنکه، بسته مذکور حاوی قرآن کریم است و خواندنش در آن سحرگاه، غم را از دل پارسا می‌زداید. بیت‌های آغازین و پایانی غزل ۱۸۳ دیوان حافظ چنین است:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
 همت حافظ و انفاس سحرخیزان بود که ز بند غم ایام نجاتم دادند
 (حافظ، ۱۳۷۸: ۱۸۳)

مشکل دیگری که در وادی طلب نمایان می‌شود آن است که سالک تازه‌گام‌نهاد در راه، ممکن است با مفاهیمی پیچیده روبه‌رو شود و هیچ از آنها سردرنیاورد و البته همین امر، آتش اشتیاق و طلب را در او شعله‌ورتر می‌کند و او را به مطالعه عمیق‌تر و انس بیشتر با کتاب الهی ترغیب می‌کند: «کتاب را باز کرد. چند صفحه از آن را نگاه کرد. اما چیزی از نوشته‌های آن سردرنیاورد. چندین صفحه از کتاب را با عجله ورق زد. باز هم چیزی نفهمید» (افروز، ۱۳۹۱: ۷).

عبارت «با عجله ورق زد»، خود حاکی از شدت طلب و میزان اشتیاق سالک است، هرچند عجله در این راه باعث می‌شود او مطلبی از مفاهیم کتاب را درک نکند. ازسوی دیگر، او به دلیل همین «عجله»، بدون آوردن نام پروردگار کتاب را باز کرده است. اما بعد: «کتاب را بست و این بار به نوشته‌های روی بسته خیره شد و بیت شعر را زمزمه کرد. دوباره کتاب را برداشت و آرام آرام شروع به ورق‌زدن کرد. این بار چشم‌هایش برقی زد، گویی متوجه مطلبی شد» (همان). این بار او در ابتدا، بیت آغازین مثنوی را بر زبان می‌آورد. مولانا مثنوی را با «بسم الله الرحمن الرحیم» آغاز نکرده است، گویا او بیت «بشنو این نی چون شکایت می‌کند/ از جدایی‌ها حکایت می‌کند» را، که آن هم با حرف «ب» شروع می‌شود، معادل «بسم‌الله» در نظر گرفته است. به هر تقدیر، در این داستان تمثیلی، نویسنده در هیچ‌جای داستان نام جلالت پروردگار را صراحتاً به کار نبرده است.

البته، مشکلات پارسا در آغاز سلوک به همین موارد ختم نمی‌شود. اولین مواجهه او با شخصی افسرده، ناامید و بدبین به نام آقای «پژمان» است. پژمان در مکالمه‌ای که با او دارد، تلاش می‌کند او را از زندگی ناامید و از سیروسسلوک مأیوس کند: «آقای پژمان... مثل همیشه

عینک دودی به چشم زده بود [...] و از زمین و زمان شاکمی بود. [...] بیرون رفتن فقط آدم رو خسته تر می‌کنه! رنجورتر می‌کنه!» (افروز، ۱۳۹۱: ۹-۱۱).

افرادی چون آقای پژمان، این بیت لطیف مولانا را به یادمان می‌آورد: پیش چشمت داشتی شیشه کبود/ ز آن سبب عالم کبودت می‌نمود. برای رهایی از این ناامیدی و خروج از مرداب یا زندان یأس، باید عینک بدبینی، یا به‌قول مولانا «شیشه کبود» را از مقابل دیدگان برداشت و به‌گفته سهراب سپهری (۱۳۷۵)، «چشم‌ها را باید شست».

گرفتاری «ترسا» در مرداب یأس را می‌توان دقیقاً معادل همین مواجهه دانست: «به میانه دشت رسیدند و به مجاورت مردابی درآمدند به‌غایت آلوده و کریه‌منظر. از این‌رو که آنها را بدان هیچ التفات نبود، به باتلاق اندر افتادند. نام مرداب "یأس" بود» (بانین، ۱۳۹۱: ۱۱).

اما نکته مهم آن است که هم ترسا و هم پارسا، به‌دلیل شدت و قدرت «طلب» که در دل خود با تمام وجود احساس می‌کنند و با هدایت کتاب الهی، به‌سلامت از این وادی می‌گذرند.

۴. ۲. وادی عشق

«عشق» مرحله دوم سلوک است، مقامی است که در آن مصلحت‌اندیشی رنگ می‌بازد و سالک به‌کلی از خود بی‌خود می‌شود و از شعله‌ای که در دلش زبانه می‌کشد، بی‌تاب می‌گردد (عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۲۲۰-۲۲۱):

بعد ازین، وادی عشق آبد پدید
غرق آتش شد کسی کانجا رسید
(عطار، ۱۳۷۴: ۲۱۴)

در وادی عشق، خواست معشوق و عشق یکسان است. در بخشی از رمان *سیروسلوک زائر*، «عقل دنیاطلب»، با یادآوری عقل و حسابگری دنیوی به ترسا، سعی دارد شعله عشق را در دل او خاموش کند:

اما چرا بدین طریقت پرمخاطره آسودگی می‌جویی؟... می‌توانی در پی اهل و عیال خویش بفرستی تا در این روستا سکنی گزینند. اکنون، منازلی چند در اینجا توانی یافت، خالی از سکنه و به قیمت معقول. خورد و خوراک نیز مطبوع و نیک و ارزان خواهی یافت (بانین، ۱۳۹۱: ۱۷).

ترسا، به‌کمک توصیه‌های مبشر و راهنمایی‌های خیرخواه، از انحراف نجات می‌یابد و نمی‌گذارد عقل باعث خاموشی شعله‌ای شود که عشق در دلش ایجاد کرده است. پارسا نیز با کتاب الهی

انس می‌گیرد و عاشق زیبایی‌های لفظی و معنوی آن می‌شود و حاضر نیست، حتی به واسطه خواب، لحظه‌ای «عشق» را از یاد ببرد:

کتابی وزین با جلدی زیبا داخل بسته بود. چند دقیقه‌ای محو زیبایی کتاب شد. [...] دیگر خواب از سرش پریده بود و دلش می‌خواست دیگر هرگز در خواب فرو نرود (افروز، ۱۳۹۱: ۵).
 دو مرحله «طلب و عشق» در داستان فارسی کاملاً ملموس است. پارسا که در اتاق کاملاً تاریک و ظلمانی نشسته بود، با دیدن نور به‌سوی روشنایی می‌رود و کتاب هدایت را می‌یابد و مشتاقانه آن را مطالعه می‌کند. در رمان بانین نیز ترسا، به‌راهنمایی مبشر، فروغی را از دور می‌بیند و راه سلوک را می‌یابد. مبشر پرسید: «آیا درخشش نوری را در آن سو می‌بینی؟» مرد گفت: «به‌گمانم می‌بینم.» مبشر گفت: «دیده بر آن نور دار و راه خویش یکسر سوی آن گیر» (بانین، ۱۳۹۱: ۷).
 سقوط ترسا و نرم‌خو به درون مرداب یأس (در *سیروسلوک زائر*) و رویارویی پارسا با آقای پژمان افسرده و ناامید (در *عین تا قاف*) نیز دقیقاً تطبیق‌پذیر است. ترسا با فردی شیطان‌صفت به نام عاقل دنیاطلب ملاقات می‌کند که سعی دارد با وسوسه و تطمیع، او را از سلوک منحرف کند، ولی درنهایت، به‌کمک انجیل، که در هیبت مبشر رخ نموده، راه درست را پیش می‌گیرد. مصحف شریف نیز از آغاز هدایتگر پارسا است و در مراحل پایانی سلوک، در هیبت آقای ایمانی تجلی می‌کند و راهنمای او می‌شود.

۴. ۳. وادی معرفت

وادی سوم «معرفت» نام دارد و به‌معنی نور رحمت الهی است (غنی، ۱۳۴۰: ۴۱۸):

بعد از آن بنمایدت پیش نظر معرفت را وادبی بی‌پا و سر
 سیر هرکس تا کمال وی بود قرب هرکس حسب حال وی بود
 (عطار، ۱۳۷۴: ۲۲۳-۲۲۴)

ابیات بالا مخاطب را به یاد صحنه‌ای از رمان انگلیسی می‌اندازد که آقای خیره‌سر و نرم‌خو برای بازگرداندن ترسا به نزد او رفته‌اند. وقتی ترسا شروع به نصیحت آنها می‌کند، سخنانش در خیره‌سر، که گویی از معرفت بویی نبرده است، هیچ تأثیر نمی‌کند و او غضبناک و به‌شتاب به دیار خود بازمی‌گردد، اما نرم‌خو که ظاهراً نسبت به خیره‌سر از سطح بالاتری از معرفت برخوردار است، خوب به سخنان ترسا گوش می‌دهد و تا بخشی کوتاه از سفر او را همراهی می‌کند. باین‌حال، در مواجهه با اولین سختی در راه (یعنی سقوط در مرداب یأس) تاب و

توان از کف می‌دهد و او نیز به ویران‌شهر بازمی‌گردد. اما ترسا به واسطه آنس با کتاب الهی و باری افرادی نیکوخصال چون مبشر و مفسر و خیرخواه و... از ظرفیت معرفتی عظیمی بهره‌مند شده و تا آخرین مرحله سلوک پیش می‌رود. آقای مؤمن و امیدوار نیز (که جنبه‌ای از وجود خود سالک‌اند) در سطوح عالی معرفتی و بصیرت قرار دارند.

قهرمان داستان/ از عین تا قاف در اوج پختگی، یعنی چهل‌سالگی، در راه سلوک پای گذاشته است. همچنین، پارسا چهل شبانه‌روز تمام با مصحف شریف انس می‌گیرد و به عبادت پروردگار مشغول می‌شود. عدد چهل در عرفان اسلامی عدد کامل نام گرفته و روایات فراوانی درباره آن ذکر شده است. به‌هر ترتیب، در این مرحله، نور رحمت الهی بر قلب پارسا می‌تابد و او به معرفت حق نائل می‌شود.

۴. وادی استغنا

مرحله بعد «استغنا» نام دارد و حاکی از بی‌نیازی محبوب و نیازمندی محض سالکان به او است؛ چراکه او تنها آفریننده قادر و یکتا و خالق کل هستی است:

بعد ازین، وادی استغنا بود
نه درو دعوی و نه معنی بود
(عطار، ۱۳۷۴: ۲۲۵)

بریدن از امیال پست و دست‌شستن از مادیات و هر آنچه را سبب ریشه‌دواندن محبت آدمی به دنیای زودگذر است، از لوازم «استغنا» برشمرده‌اند (هجویری، ۱۳۸۶). در همان بندهای آغازین داستان سیروسلوک زائر، درمی‌یابیم که ترسا گویا از این دنیا سیر شده و به‌تنگ آمده است و راوی آن را «برهوت» یعنی مکانی که هیچ چیز ارزشمندی ندارد می‌بیند. ترسا ژنده‌پوش است و خود را غنی و از تجملات بی‌نیاز می‌داند و به‌طور کلی به مادیات دنیا پشت کرده است: «در راه عبور از برهوت این عالم، ... مردی ژنده‌پوش را دیدم که... روی از خانه و کاشانه خویش برگرفته، کتابی در دست و باری گران بر دوش داشت» (بانین، ۱۳۹۱: ۵).

بنابراین، در اثر بانین، استغنا از این عالم و دل‌کندن از خانه و کاشانه و اهل و عیال از گام‌های نخستین پانهادن در سیروسلوک است. اما نکته مهم آن است که این تعلقات، که همچون باری گران بر دوش ترسا سنگینی می‌کند، در همان لحظه که او عزم سلوک کرده و به‌قول عطار، آن‌دم که به «وادی طلب» پانهاده، از او جدا نمی‌شود، بلکه پس از گذر از چند

وادی و طی مراتب و دیدن عجایبی شگرف در منزل مفسر، سرانجام با سختی فراوان از کوهی صعود می‌کند و در آنجا با دیدن صلیب مسیح، آن‌بار تعلقات از دوش او فرومی‌افتد. در داستان *از عین تا قاف*، پارسا فردای روز چهارم به‌قصد رسیدن به باغ، جنت، پردیس یا فردوس برین، به خانه و کاشانه خود پشت می‌کند. استغنا از مادیات چنان در او مشهود است که خود را سبک‌تر از هر زمان دیگر می‌یابد. گویا حتی جسم مادی خود را هم احساس نمی‌کند: صبح روز بعد تصمیم گرفت از اتاق خارج شده و به باغ برود. ... کتاب را هم با خودش برداشت. حس می‌کرد بسیار سبک‌تر از پیش شده است! ... ذهنش پُر شده بود از فکر ۹،۱،۱۱. [الله] حتی اغلب اوقات در ذهنش با او صحبت می‌کرد (افروز، ۱۳۹۱: ۸).

همان‌طور که پارسا «کتاب را هم با خودش» برمی‌دارد تا در طی مراحل سلوک از آن بیشتر بهره‌گیرد، ترسا نیز در جای‌جای سیروس‌سلوک خود انس و الفتی با کتاب مقدس دارد و آن را از خود دور نمی‌کند. مبشر یا انجیل‌شناس نیز در حکم کتاب ناطق برای او تجسم می‌یابد و همواره او را هدایت می‌کند.

۴. ۵. وادی طلب

عطار مرحله بعد را وادی توحید می‌خواند:

بعد از این وادی توحید آیدت منزل تفرید و تجرید آیدت
(عطار، ۱۳۷۴: ۲۳۲)

به‌عقیده مستملی بخاری (۱۳۶۳: ۵۶)، «توحید» به‌معنی یکی‌گفتن و یکی‌دانستن حق و منزه‌کردن او است؛ بنابراین، می‌توان «توحید» را به‌معنی اعتقاد به خداوند احد در نظر گرفت. در داستان *سیروس‌سلوک زائر*، ترسا پس از وداع با دوشیزگان به وادی تواضع پای می‌نهد و با دیوی هولناک به نام آپولیون روبه‌رو می‌شود. آپولیون خود را خدا و ترسا را بنده خود می‌خواند، اما ترسا زیر بار نمی‌رود و با اعتقاد به «توحید» با او مقابله می‌کند: «ربابی را که اکنون زیر بیرقش ایستاده‌ام، یارای آن است که گناهانم بیامزد [...] خرسندم به خدمت و پاداش او... پس، مرا بیش‌ازاین ترغیب‌نما که من از بندگان و پیروان اویم» (بانین، ۱۳۹۱: ۵۷).

در داستان *از عین تا قاف*، در دیدار پارسا با آقای وحید، صحبت از توحید و وحدت می‌شود: «تن‌ها از یه نظر می‌شه چندتن، چندنفر، اما از یه نظر دیگه، تنها یعنی یگه، بی‌کس، واحد! از یه جنبه دیگه هم یعنی بی‌شریک، احد» (افروز، ۱۳۹۱: ۱۳-۱۴).

بنابراین در رمان خود از «تردیددژ» و گرفتارآمدن ترسا در آن سخن می‌گوید. همچنین، ملاقات ترسا با مفسر و سپس چهار دوشیزه زیبا و گفت‌وگو و آموختن مسائل در محضر آنها نیز با مرحله «آموختن» کاملاً تطبیق‌پذیر است. علاوه‌براینها، افتادن بار از دوش ترسا، که نمادی از دورشدن از جسمانیت است، با هبوط بعد فیزیکی و استعلای جنبه متافیزیکی دقیقاً تطابق دارد. در *از عین تا قاف* نیز پارسا در ابتدا آموختن مفاهیم قشری و ظاهری را در گفت‌وگو با آقای فارسی‌پور تجربه می‌کند و سپس، هرچه پیش می‌رود، بر ژرفا و غنای مطالبی که می‌آموزد افزوده می‌شود. نویسنده سیر آموزش او را از داده‌های خام تا اطلاعات و دانش و نهایتاً حکمت، ترسیم و از زبان گوینده رادیو بیان می‌کند.

۴. ۶. وادی حیرت

مرحله ششم «وادی حیرت» است، مقامی که در آن سالک رنج و مشقت فراوان تحمل می‌کند و با تمام قوا می‌کوشد بر دشواری‌ها فائق آید:

بعد ازین وادی حیرت آیدت کار دائم درد و حسرت آیدت
مرد حیران چون رسد این جایگاه در تحیر مانده و گم کرده راه
(عطار، ۱۳۷۴: ۲۳۸)

پس از شکست‌دادن آپولیون، ترسا باید از «وادی سایه مرگ» عبور کند. هرچند در آغاز از دو تن توصیف هولناکی راجع به آن مکان می‌شنود، اما به‌سبب هدف والای خود، پا پس نمی‌کشد و با مشقت فراوان پیش می‌رود و البته در میانه راه دچار سرگردانی و حیرت می‌شود. گویا تاریکی مسیر از عوامل اصلی سرگردانی و حیرت ترسا است: «گذرگاه نیز بس تنگ و تاریک بود [...] ترسا با خود می‌اندیشید که: چه باید کرد؟... من به فراست دریافتم که ترسا را چنان بهت و حیرت فرا گرفته بود که حتی صدای خویش را (از صدای بیگانه) تمیز نمی‌داد» (بنابین، ۱۳۹۱: ۶۲-۶۳).

اما سرانجام فریادرسی به یاری او آمد: «در آن ساعت که با مشقت فراوان مسافتی شایان طی نموده بود، صدای مردی را که سوی وی روان بود شنود: گرچه از وادی سایه مرگ می‌گذرم، مرا بیم از هیچ شیطانی نیست؛ زیرا که تو همراه منی» (همان، ۶۳).

قهرمان داستان *از عین تا قاف* در ادامه سلوک خود با ریاضی‌دان، فیزیک‌دان، شیمی‌دان، زیست‌شناس، موسیقی‌دان، ادیب، و نقاش^۳ دیدار می‌کند و هریک از آنها درباب شگفتی‌های

حیرت‌انگیز علم و هنر با او سخن می‌گویند و گوشه‌هایی از رازهای طبیعت را برای او بازگو می‌کنند. هرچند پارسا پیشاپیش درباره برخی از مباحث در کتابی که در دست داشت مطالبی شگرف خوانده بود، در پایان هر گفت‌وگو، سکوتی که در اتاق حکم‌فرما می‌شود، حاکی از حیرت همگی، از جمله پارسا، است. در نهایت، وقتی از ایشان درباره خداوند می‌پرسد، هیچ‌کدام نمی‌توانند توضیحی بدهند و همگی دوباره غرق حیرت می‌شوند.

پارسا در بدو ورود به اتاق «علم» و دیدار با عالمان و هنرمندان در پی کشف حقایق و زدودن حیرت بود، اما زمانی که قصد ترک آن اتاق را کرد، متوجه شد که علم دنیوی جز افزودن بر حیرت آدمی و سرگردانی او کاری نمی‌کند؛ بنابراین، موقع خروج از اتاق به انبوه آن کتاب‌های علمی و هنری نگاه می‌کند و از حیرت، لبخند تلخی می‌زند. البته، در مواجهه با آقای حکمت، حیرت پارسا آشکارتر می‌شود. این حیرت را می‌توان در سؤالاتی که او از آقای حکمت می‌پرسد درک کرد: «چطور می‌شه به هستی مطلق نزدیک شد؟ [...] هستی مطلق را چطور می‌شه دید؟» (افروز، ۱۳۹۱: ۲۹-۳۲).

۴.۷. وادی فنا

عطار مرحله آخر سلوک عارفانه را «وادی فنا» می‌داند. از دید عطار، «روی مخلوقات به جانب عدم و فناست»، اما همین «مرگان‌دیشی» خود انگیزه‌ای برای آغاز سیروسلوک بوده است (غریب‌حسینی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۵۹).

کی بود اینجا سخن‌گفتن روا؟	بعد ازین وادی فقر است و فنا
غم شده بینی ز یک خورشید، تو	صد هزاران سایه جاوید، تو
(عطار، ۱۳۷۴: ۲۴۷)	

این مرحله، مرحله وصال است که با فنای سالک رقم می‌خورد. ترسا رفیق شفیق خود، یعنی مؤمن، را در عبور از شهر پوچی و پوچ‌بازار از دست می‌دهد و بعد هنگام غروب با هم‌سفر جدیدش، آقای امیدوار، در یک دژ مخوف به نام «تردیددژ» به دست غول یأس و همسرش «دلهره» اسیر می‌شود. در نهایت، پس از آنکه ماجراها و مخاطراتی را از سر می‌گذرانند، به آخرین وادی که همان «رودخانه مرگ» یا «رود فنا» است می‌رسند و از آن نیز می‌گذرند. به توصیف بانین:

هرچند با تن و جسم خاکی به رودخانه اندر شدند، ولی بدون آن از آب بیرون آمدند. پس، ایشان با چالاکي و شتاب صعود کردند، هرچند پایه‌هایی که شهر بر آن استوار بود، بر فراز ابرها قرار داشت. پس آنها سوی بالا... پیش می‌رفتند (بانین، ۱۳۹۱: ۸۰).

در داستان/از عین تا قاف، پارسا پس از وداع با آقای حکمت با هم‌سفر جدیدش طی طریق می‌کند: هنوز از اولین پله پایین نرفته بود که صدایی از پشت سر شنید: «سلام!» «سلام امیدجان! چه خوب شد اومدی، توی این فکر بودم که چطور این مسیر رو طی کنم!...» هنوز چهل‌روز از آشنایی پارسا با آقای ایمانی نمی‌گذشت، ولی انکار چهارصدسال، هزارسال یا بیشتر بود که با یکدیگر دوست و هم‌نشین بودند (افروز، ۱۳۹۱: ۳۵).

همان‌طور که در رمان *سیروسلوک زائر*، آقای امیدوار تنها کسی است که تا واپسین وادی سلوک با او همگام می‌شود، در داستان/از عین تا قاف، امید یا همان آقای ایمانی تا آخرین مرحله سلوک، پارسا را همراهی می‌کند. او همان گوهر ایمان و بارقه‌امیدی است که همواره در دل پارسا می‌درخشد:

پارسا [...] بالاخره به پایین پله‌ها رسید و [...] در آستانه در ایستاد. ... گویا قرار ملاقات مهمی داشت ... اواخر غروب بود. نسیم خنکی صورتش را نوازش کرد. چشم‌هایش لحظه‌ای بسته شد. بعد به پایین نگاه کرد. خیلی سبک شده بود. به امید گفت: «چقدر همه‌چیز از این بالا کوچک به نظر می‌آد» (همان، ۶۱-۶۲).

از آنجاکه سالک (سی‌مرغ) با فراموشی عینیت و فردیت خود به وحدت با محبوب می‌رسد، عطار هردو فنا را عین بقا می‌داند. در مقام راوی، بانین نیز در پایان سفر رؤیایی خود میزبانان بهشتی را می‌بیند که به پیشوازش می‌آیند و همگی شاد و سرمست، تاج بر سر و چنگ به دست، سرود نیایش سر داده‌اند.

در داستان نقل‌شده از بانین و عطار، مقصد سالکان یک کوه است: در کتاب *سیروسلوک زائر*، کوه صهیون (شهر آسمانی)؛ و در *منطق‌الطیر*، کوه قاف (منزل سیم‌مرغ). قهرمان داستان/از عین تا قاف نیز، با گذر از آخرین وادی، تا اوج کوه قاف می‌رود.

۵. نتیجه‌گیری

در این جستار، با در نظر گرفتن مقوله پاراتوپی، مراحل سلوک قهرمانان رمان انگلیسی *سیروسلوک زائر* (ترسا) و داستان بلند فارسی *از عین تا قاف* (پارسا)، طبق وادی‌های سلوک *منطق‌الطیر* با

یکدیگر تطبیق داده شدند و شباهت‌هایی از این منظر یافت شد. یافته‌ها حاکی از تأیید نتایج علوی و سعیدی (۱۳۹۸) و تأکید بر تأثیر فوق‌العاده مقوله پاراتوپیی در خلق آثار ادبی است. البته، تفاوت مقاله حاضر با تحقیق دو پژوهشگر در این بود که در مقاله علوی و سعیدی (۱۳۹۸: ۹۱) مشخص شد که عامل پاراتوپیی باعث شده است «گفتمان‌هایی به‌غایت متفاوت از زندگی» حلاج توسط زرین‌کوب و ماسینیون ارائه شود؛ درحالی‌که در جستار حاضر، درباره جنبه دیگری از عاملیت پاراتوپیی، یعنی تأثیر منتج به ایجاد شباهت و تطبیق‌پذیری، بحث شد.

آنچه یافته‌های تحقیق بر آن صحنه گذاشت این بود که شباهت‌های میان مراحل سلوک ترسا و پارسا می‌تواند حاکی از تأثیر پاراتوپیی «ناخودآگاه» ترجمه رمان انگلیسی *سیروسلوک* زائر بر نویسنده داستان فارسی *از عین تا قاف* باشد. نگارنده مقاله حاضر، تأکید ویژه‌ای بر واژه «ناخودآگاه» دارد و تقلید آگاهانه از رمان انگلیسی را مردود می‌داند. مطالعه داستان مذکور و قیاس آن، هرگونه تردیدی را در این خصوص خواهد زدود.

ذکر این مورد ضروری است که در سراسر رمان بانین، تلمیحات و تضمینات فراوانی به *انجیل* یافت می‌شود. در داستان *از عین تا قاف* نیز بیش از هفتاد مورد تلمیح به آیات شریف *قرآن کریم* و نیز آثار اسلامی دیگر وجود دارد. از دیدگاه کلی‌تر، مضمون مشترک دینی هر دو اثر را می‌توان عاملی در تطابق‌پذیری وادی‌های سلوک پارسا و ترسا دانست. درمجموع، یافته‌های تحقیق حاضر، ضمن تأیید تأثیر نقش پیش‌زمینه مذهبی آثار داستانی در تطبیق‌پذیری آنها، مسئله «ترجمه» را نیز برجسته ساخته و محققان را به انجام پژوهش‌های آتی درباره بررسی این مقوله در پیکره‌های دیگر تشویق می‌کند.

پی‌نوشت

1. Christian
2. Meta-Analytical

۳. به‌ترتیب، به نام آقای برهانی، زمانی، کیمیایی، حیاتی، نوایی، خوش‌نویس و صورتگر.

منابع

آرنالدز، روزه (۱۳۴۷) *مذهب حلاج*. ترجمه عبدالحسین میکده. تهران: فرانکلین.
افروز، محمود (۱۳۹۱) *از عین تا قاف*. اصفهان: نگارخانه.

- افروز، محمود (۱۳۹۵) «بررسی تطبیقی-تحلیلی نقش مترجمان بومی و غیربومی در حفظ هویت ملی». *مطالعات زبان و ترجمه*. دورهٔ چهل‌ونهم. شمارهٔ ۱: ۴۱-۵۵.
- افروز، محمود (۱۳۹۶) «بررسی تطبیقی مراحل سفر معنوی در آثار عطار و امانوئل اشمیت». *پژوهش‌های ادبیات تطبیقی*. دورهٔ پنجم. شمارهٔ ۱: ۱-۱۴.
- افروز، محمود (۱۳۹۹) «ارزیابی عملکرد مترجمان بوف‌کور براساس تحلیل عناصر و بارمعنایی واژگان: ارائهٔ مدل تحلیلی جدید بر مبنای داده‌ها». *زبان پژوهی*. دورهٔ دوازدهم. شمارهٔ ۳۷: ۳۷-۹.
- افروز، محمود (۱۴۰۰) «طالعهٔ فراتحلیلی-تطبیقی سلوک در ادبیات ایران و جهان». *ادبیات تطبیقی*. دورهٔ سیزدهم. شمارهٔ ۲۴: ۱-۳۷.
- افروز، محمود (۱۴۰۱ الف) «تحلیل تطبیقی مراحل سفر اسطوره‌های قهرمان و مقامات سفر عرفانی سالک در ادبیات انگلیسی (بر مبنای الگوی پیرسون-مار و الگوی عطار)». *ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*. دورهٔ هجدهم. شمارهٔ ۶۶: ۶۵-۹۰.
- افروز، محمود (۱۴۰۱ ب) «ادبیات تطبیقی میان‌رشته‌ای: تطبیق نظریات روانکاوی لاکان از دریچهٔ نظریه‌های مطالعات ترجمه». *نشریهٔ ادبیات تطبیقی*. شمارهٔ ۱۴: در دست انتشار.
- امیریان، طیبیه (۱۳۹۶) «زبان هنری در منظومهٔ منطق‌الطیر عطار و سفرنامهٔ ابن‌فطومه نجیب محفوظ». *پژوهش‌های ادبیات تطبیقی*. دورهٔ پنجم. شمارهٔ ۱۵: ۴۴-۱۵.
- بانین، جان (۱۳۹۱) *سیر و سلوک زائر*. ترجمهٔ محمود افروز. اصفهان: نگار.
- بصری، محمدصادق؛ نعیمه ابراهیمی‌فرد (۱۳۹۳) «بررسی روشمند ترجمهٔ ابوالمعالی نصرالله منشی از کلیله و دمنه». *ادبیات تطبیقی*. دورهٔ ششم. شمارهٔ ۱۰: ۱-۳۲.
- بصری، محمدصادق؛ نعیمه ابراهیمی‌فرد (۱۳۹۴) «بررسی سیر ترجمهٔ عربی به فارسی از آغاز تا قرن ششم». *ادبیات تطبیقی*. دورهٔ هفتم. شمارهٔ ۱۲: ۲۵-۵۲.
- پارساپور، زهرا؛ سیده مریم عاملی‌رضایی، و سعید مزروعیان (۱۳۹۹) «تأثیر آموزه‌های جنید بغدادی در لقب اعطایی هجویری به حلاج؛ مستغرق معنی و مستهلک دعوی». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. دورهٔ شانزدهم. شمارهٔ ۶۱: ۴۳-۷۴.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۸) *دیوان غزلیات*. به کوشش خلیل خطیب‌رهبر. تهران: صفی‌علیشاه.
- حجازی، بهجت‌السادات (۱۳۸۸) «تعامل بین سلوک عارفانه و فرآیند مشاوره». *ادبیات عرفانی*. دورهٔ اول. شمارهٔ ۱: ۵۹-۸۸.
- حکمت، شاهرخ؛ مریم پریزاد (۱۳۹۴) «نقد تطبیقی منطق‌الطیر اثر عطار و داستان‌های کانتری اثر چوسر». *مطالعات ادبیات تطبیقی*. دورهٔ نهم. شمارهٔ ۳۵: ۴۵-۶۲.

خزاعی فر، علی (۱۳۹۴) «گفت‌وگو با دکتر علیرضا انوشیروانی: نسبت میان ترجمه و ادبیات تطبیقی». مترجم، دوره بیست و چهارم، شماره ۵۸: ۵۱-۶۰.

خوشحال دستجردی، طاهره؛ مرضیه کاظمی (۱۳۹۰) «تأثیر تکامل‌بخش ذکر در سلوک الی الله». ادبیات عرفانی، دوره دوم، شماره ۴: ۲۹-۶۳.

رئیسی، احسان (۱۳۹۵) «دیدگاه نسفی درباره سلوک عرفانی». ادبیات عرفانی، دوره هفتم، شماره ۱۳: ۶۵-۸۴.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸) / رزش میراث صوفیه. چاپ شانزدهم. تهران: امیرکبیر.

زینی، مهری؛ یدالله جلالی پندری (۱۳۸۸) «زنان و سیر و سلوک عرفانی». پژوهشنامه زبان و ادب فارسی، دوره سوم، شماره ۲: ۲۱-۵۰.

سپهری، سهراب (۱۳۷۵) صدای پای آب. تهران: دارینوش.

سلیمی کوچی، ابراهیم؛ نیکو قاسمی اصفهانی (۱۳۹۸) «بررسی بینامتنی هفت وادی عشق منطق الطیر عطار در مرد نیم‌تنه و مسافرش از آندره ژید». پژوهش ادبیات معاصر جهان، دوره بیست و چهارم، شماره ۲: ۴۱۱-۴۳۱.

سیدان، الهام (۱۳۹۳) «مبانی نظری مراحل سیر و سلوک در مشرب الارواح روزبهان بقلی». ادبیات عرفانی، دوره ششم، شماره ۱۱: ۱۲۳-۱۵۲.

سیفی، محسن؛ فاطمه لطفی (۱۳۹۱) «جستاری تطبیقی در مراحل سفر عرفانی عطار نیشابوری در منطق الطیر و نسیب عریضه در علی طریق ارم». کاوشنامه ادبیات تطبیقی، دوره دوم، شماره ۷: ۹۷-۱۱۶.

شمس، محمدجواد؛ صنویا زارع بازقلعه (۱۳۹۰) «ادب و سلوک عرفانی». عرفانیات در ادب فارسی، دوره دوم، شماره ۶: ۱۶۵-۱۹۵.

صادقی شهپر، علی؛ رضا صادقی شهپر (۱۳۹۲) «بررسی تطبیقی مراحل سلوک در منطق الطیر عطار و یوگاسوتره‌های پاتنجلی». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره نهم، شماره ۳۱: ۷۸-۱۰۴.

صرفی، محمدرضا (۱۳۸۶) «ماد پندگان در مثنوی». پژوهش‌های ادبی، دوره پنجم، شماره ۱۸: ۵۳-۷۶. عطار، فریدالدین (۱۳۷۴) منطق الطیر. تصحیح حمید حمید. تهران: سنا.

عطار، فریدالدین (۱۳۸۲) منطق الطیر. به کوشش صادق گوهرین. تهران: علمی و فرهنگی.

عطار، فریدالدین (۱۳۸۳) منطق الطیر. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

علوی، فریده؛ سهیلا سعیدی (۱۳۹۸) «بررسی پاراتوپیی در گفتمان ادبی عبدالحسین زرین‌کوب و لویی ماسینیون: روایت حلاج از شعله‌ طور تا مصائب حلاج». *جستارهای زبانی*. دوره چهارم. شماره ۵۲: ۹۱-۱۱۱.

غریب‌حسینی، زهرا؛ محمدرضا صرفی و کریم رشیدی (۱۳۹۳) «دیدگاه عطار نیشابوری در خصوص عدم». *مطالعات عرفانی*. شماره ۱۹: ۱۴۳-۱۷۴.

غنی، قاسم (۱۳۴۰) *تاریخ تصوف*. تهران: ابن‌سینا.

فسنقری، حجت‌الله؛ مریم نصراللهی (۱۳۹۷) «خوانشی عرفانی از نماد پرنده در قصیده اوراق طائراللیل فیتوری با تکیه بر تأثیرپذیری از منطق الطیر عطار». *ادبیات تطبیقی*. دوره دهم. شماره ۱۹: ۱۵۸-۱۸۰.

کههدویی، محمدکاظم (۱۳۹۰) «سلوک عرفانی در اشعار فارسی چندربهان برهمن». *ادبیات عرفانی*. دوره سوم. شماره ۵: ۸۳-۱۱۰.

گوهرین، صادق (۱۳۸۳) *شرح اصطلاحات تصوف*. تهران: زوار.

ماسینیون، لویی (۱۳۷۳) *قوس زندگی حلاج*. ترجمه روان فرهادی. چاپ پنجم. تهران: منوچهری.

مستملی بخاری، اسماعیل محمد (۱۳۶۳) *شرح تعرف*. تهران: اساطیر.

مسعودی‌فرد، جلیل (۱۳۹۲) «موانع و مراحل سلوک در منطق الطیر عطار». *پژوهش‌های ادبی و بلاغی*. دوره اول. شماره ۴: ۴۸-۶۳.

مشاوری، زهره؛ اسحاق طغیانی (۱۳۹۳) «بررسی تطبیقی مفهوم سلوک در رمان سیدارتا و حکایت شیخ صنعان». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. دوره دهم. شماره ۳۴: ۱۶۱-۱۹۱.

ممتحن، مهدی؛ ایران لک (۱۳۹۲) «نقش ترجمه در ادبیات تطبیقی و داستان‌نویسی معاصر (با تأکید بر ادبیات فارسی و عربی)». *پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*. دوره سوم. شماره ۹: ۱۱۹-۱۴۱.

ممتحن، مهدی؛ عباس نیکبخت و صدیقه موسوی قومی (۱۳۹۵) «سفر به ملکوت (مقایسه تطبیقی کمدی الهی با سیرالعباد الی‌المعاد)». *مطالعات ادبیات تطبیقی*. دوره دهم. شماره ۳۷: ۱۲۳-۱۴۴.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۱) *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: امیرکبیر.

نصر اصفهانی، محمدرضا؛ نسرین تهمتن (۱۳۹۵) «مقایسه سفر روحانی ادریس^(ع) در فرهنگ اسلامی و دانته در کمدی الهی». *مطالعات ادبیات تطبیقی*. دوره دهم. شماره ۳۹: ۹-۲۶.

نوحی، زهت (۱۳۸۷) «از دنیای چاوسر تا عرفان عطار». *عرفان*. دوره چهارم. شماره ۱۵: ۵۷-۸۱.

نوری، علی؛ یوسف‌علی بیرانوند (۱۳۹۶) «مقایسه سرگذشت مرغان در منطق الطیر عطار و سرگذشت اولیس در اودیسه هومر». *ادبیات تطبیقی*. دوره نهم. شماره ۱۷: ۲۴۹-۲۶۵.

هادی، روح‌الله؛ زهرا پارساپور، و آزاده مولایی (۱۳۹۷) «سفر و اهداف و آداب آن در نزد صوفیان از قرن اول تا قرن نهم ق.» *کهن‌نامه ادب پارسی*. دوره نهم. شماره ۱: ۱۶۳-۱۸۹.

هجویری، علی‌بن‌عثمان (۱۳۸۶) *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش.

Afrouz, Mahmoud (2021) How three different translators of *the Holy Qur'an* render anthroponyms from Arabic into English: Expanding Vermes's (2003) model of translation strategies. *Names: A Journal of Onomastics*, Vol. 69, No. 4, pp. 21-29.

Bunyan, John. (1678). *The Pilgrim's Progress*. Available from E-BooksDirectory.com. Accessed June 7, 2005.

Mangueneau, Dominique (2004) *The Literary Discourse*. Paris: Armand Colin.

Ordudari, Mahmoud (2008a) Problems of rendering linguistic devices in Rumi's poetry. *Translation Journal*, Vol. 12, No. 2, pp. 1-9.

Ordudari, Mahmoud (2008b) How to face challenging symbols: Translating symbols from Persian to English. *Translation Journal*, Vol. 12, No. 4, pp. 9-18.

Vokeng Ngnintedem, Guilioh Merlain (2021) Postures paratopiques et enjeux de la création littéraire chez Chester Himes, Mongo Beti, Bolya Baenga et Simon Njami. *Recherches en langue française*, Vol. 2, No. 3, pp. 295-321.