

## **The arrogance of the insane before God: An analysis of Attar's philosophy (origins and motivations)\***

**Dr. Hosein Aghahoseini<sup>1</sup>**

Professor in Persian language and literature, University of Isfahan

### **Abstract**

While the theme of the impudence of individuals deemed insane in the presence of the divine has been explored by various authors prior to Attar, it is within his works that this concept is particularly emphasized. Attar dealt with the arrogance of these individuals, their unanswered inquiries, and their resistance to the destined order of creation, which persistently preoccupied his mind. From an intellectual viewpoint, this preoccupation can be attributed to his verbal disposition, while, from a socio-political perspective, it is influenced by the uprisings, tumults, and events that transpired during his formative years, resulting in the loss of numerous lives. Although this theme is discernible in the works of poets and writers preceding Attar, it is notably conspicuous in his poetry. Had these sentiments not been articulated by the individuals deemed insane or anyone other than Sufis, they would undoubtedly have been deemed blasphemous, akin to the way Khayyam was branded as a heretic with regard to certain quatrains. This study, conducted through documentation, library research and content analysis, seeks to address a few questions. Firstly, what were the reasons for the emergence of such a disposition in Attar's mind and philosophy? Secondly, would the Sufis have condemned these sentiments if they had been expressed by someone other than Attar, even if they were voiced by individuals deemed insane? As concluded, these were the internal concerns and contemplations of Attar, which he chose to convey through the words of individuals deemed insane as a means of unburdening his conscience and avoiding direct condemnation of others.

---

\* Date of receiving: 2022/9/3

Date of final accepting: 2023/3/13

1 - email of responsible writer: h.aghahosaini@ltr.ui.ac.ir

**Keywords:** Attar, Insane, Crazy Wise, Intellect, Love, Mu'tazila, Ashā'era, Parvin Etesami.

### 1. Introduction

While the impertinence of insane individuals to God has a long history, as in the works of Ibn al-Rāwandī, the atheist, and Abul 'Alā' Mo'arri, who wrote audacious poems on this subject prior to Attar, this theme is particularly accentuated in Attar's poetry. The objections articulated by the individuals deemed insane in Attar's poetry can be categorized into four distinct types as follows:

1. Objection to the common people and their ignorance
2. Objection to the elite and rulers
3. Objection to scholars and scientists
4. Objection to God and the system of creation

Of these four types, the first three may appear natural and commonplace; yet, it seems improbable for a mystic like Attar, who regarded the system of creation as the finest, to display arrogance toward God. Hence, it can be claimed that these insolent and unanswerable protests made by the individuals deemed insane in Attar's works represent the unresolved queries that tormented a mystic like Attar during an era marked by chaos, famine and death. These afflictions posed sufferings to the populace, to which he found no resolution. The reasons for this line of thinking in Attar's works could be summarized as follows:

1. The deterministic ideology of Ash'ari, which originated in the first half of the 1<sup>st</sup> century of the Islamic calendar (AH), was the initial cause. This intellectual framework evolved following the assassination of the third Caliph and the emergence of the religious sect of Marja'iyya. It was ultimately established and developed by Abu al-Hasan al-Ash'ari at the beginning of the 4<sup>th</sup> century AH.
2. The second cause was the unique political, cultural and social circumstances that prevailed in the mid-6<sup>th</sup> century AH and coincided with Attar's childhood, adolescence, and early adulthood. They profoundly influenced his mindset and worldview. During this

period, Khorāsān was beset with turmoil, resulting in widespread poverty, suffering, and loss of lives. War, bloodshed, chaos, and unrest engulfed the regions of Iraq and Khorāsān. The central government in Baghdad was weakened and entangled with widespread civil unrest. Additionally, religious discord and conflicts further disrupted the peace, and natural disasters, such as floods and earthquakes, exacerbated the situation, leading to famine and significant loss of lives. Consequently, Attar's inquisitive mind became deeply engrossed in these events, inadvertently giving rise to his doubts and mental turmoil. Perhaps, he was unable to find answers that would pacify his restless mind. Therefore, the most effective means for him to articulate his thoughts was to pose impertinent questions through the voice of individuals who were deemed insane. This was a method that served to assuage his inner turmoil and shield him from being branded as blasphemous by others.

It is possible that the ideas of two other Neishaburi thinkers, whom Attar was likely familiar with, played a role in shaping his mind. One of them was Mohammad bin Habib Neishabouri, the author of the book *Uqalā' al-Majānin* (died 406 AH), in which he documented the biographies of over one hundred and twenty individuals who had behaviors similar to those depicted in Attar's works. These individuals included figures like Owais Qarani, Bahlul, Ulayyān, and others. Another figure was Omar Khayyam Neishabouri, known for his famous protesting quatrains, which led to his excommunication by certain Sufis.

## 2. Methodology

This study was conducted through documents and literary sources to address the questions a) what were the origins of this particular attitude, namely the arrogance of the individuals deemed insane towards God?, b) why did Attar choose to convey these expressions of insolence through the voices of those individuals?, and c) if someone other than Attar, who was associated with Sufism, had posed similar questions, would they have faced excommunication?

### 3. Results and discussion

This research revealed that the statements attributed to the individuals deemed insane in Attar's works were, in fact, the reflections of the questions that intrigued his inquisitive mind. Witnessing the sufferings and afflictions of people that seemed beyond human capability to alleviate, Attar grappled with finding answers to pacify his restless inner self. Consequently, he articulated his thoughts and concerns through the voices of insane and rebellious characters.

### 4. Conclusion

Attar Neishabouri, a prominent mystic poet of the 6<sup>th</sup> and early 7<sup>th</sup> centuries AH, experienced a tumultuous upbringing marked by unrest, conflicts, wars, famine, hunger and insecurity. These adversities deeply affected his passionate mind, leading to temptation and doubt. As a mystic and Sufi advocate, he had to deal with the conflict between his mystical beliefs and Ash'ari's thoughts, which dictated submission to fate and contentment with divine judgment. He was also faced with the difficulty of enduring the sufferings and hardships that he witnessed. Consequently, he found solace in expressing his inner turmoil through the language of individuals deemed insane, a coping strategy to soothe himself and avoid being labeled as blasphemous by others.

## گستاخی دیوانگان در برابر خدا، ترجمان

### اندیشه‌های عطار (زمینه‌ها و علل) \*

#### (مقاله پژوهشی)

دکتر حسین آقاسینی<sup>۱</sup>

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

#### چکیده

داستان گستاخی دیوانگان در برابر خدا اگرچه قبل از عطار هم سابقه داشته است اما در آثار وی به طور خاصی برجسته شده است. در حقیقت، این گستاخی دیوانگان و پرسش‌های بی‌پاسخ آنان و اعتراض به دستگاه آفرینش پرسش‌هایی است که پیوسته ذهن عطار را گرفتار خود می‌کرده است. این از جهت فکری به دلیل نوع نگرش کلامی او و از جهت سیاسی و اجتماعی نتیجه آشوب‌ها و فتنه‌ها و حوادثی است که در روزگار حیات، بخصوص هنگام نوجوانی او، رخ داده و جان بسیاری از مردم را گرفته است. اگرچه این موضوع در آثار شاعران و نویسندگان قبل از عطار کم و بیش دیده می‌شود اما در شعر عطار برجستگی خاصی پیدا می‌کند به طوری که اگر این سخنان از زبان مجانبین نقل نمی‌شد یا کسانی بجز صوفیه آن را بیان می‌کردند قطعاً با تکفیر روبرو می‌شدند - چنانکه خیام را به دلیل برخی از رباعیات، اهل ضلالت دانستند.

این پژوهش که به صورت اسنادی و کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا، انجام گرفته درصدد یافتن این پرسش‌هاست که اولاً، زمینه‌های پدید آمدن این نوع نگرش در ذهن و اندیشه عطار چه بوده است؟ ثانیاً، آیا اگر کسانی بجز عطار چنین سخنان گستاخانه‌ای را حتی از زبان دیوانگان نقل می‌کردند صوفیه آنان را تکفیر نمی‌کردند؟ بر اساس این پژوهش مشخص می‌شود که اینها دغدغه‌های ذهنی و اندیشه‌های درونی خود عطار بوده است؛ اما برای رهایی از وجدان خویش و تکفیر دیگران آن را از زبان دیوانگان در شعر خویش بیان کرده است.

واژه‌های کلیدی: عطار، دیوانگان، عقلای مجانبین، عقل و عشق، معتزله، اشاعره، پروین اعتصامی.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۶/۱۲

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۲/۲۲

<sup>۱</sup> - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: [h.aghahosaini@ltr.ui.ac.ir](mailto:h.aghahosaini@ltr.ui.ac.ir)

## ۱- مقدمه

عطار یکی از برجسته‌ترین و مشهورترین شاعران ادب فارسی و از عارفان ناموری است که بخشی از شهرت خود را مدیون داستان‌های انتقادی است که از زبان مجانین و طبقات فرودست و شوریده‌حال نقل می‌کند. یقیناً، هیچ شاعر یا نویسنده‌ای در ادب فارسی - و شاید در ادب جهان - به اندازه عطار از این شیوه بهره نبرده است. تعداد داستان‌های او را در این زمینه از حدود یکصد و پانزده تا بیش از یکصد و بیست داستان ذکر کرده‌اند (فروزانفر، ۱۳۷۴: ۵۶؛ پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۴).

دیوانگان عطار معمولاً قشر معترض جامعه‌اند که به دلیل فقر و تنگدستی، تبعیض، ظلم و هرج و مرج و آشوب، زبان به اعتراض می‌گشایند و حرف دل خویش را بی‌پروا بر زبان جاری می‌کنند. این حکایت‌ها را می‌توان به چهار دسته کلی تقسیم کرد: دسته اول، داستان‌هایی است در نقد معرفت عامه مردم، مردمانی که فقط به ظاهر دنیا توجه کرده‌اند و از درک حقیقت بی‌بهره‌اند. البته یکی از محورهای اساسی در شعر زاهدانه هشدار به مردم درباره بی‌وفایی دنیا و زودگذر بودن آن است و این منحصر به شعر عطار نیست اما تفاوت موعظه‌های ناصر خسرو، سنایی و دیگران با عطار این است که آنان از زبان خویش و به طور صریح، سخن می‌گویند اما عطار از زبان دیوانگان و بیدلان و به شیوه داستان‌های طنزگونه.

دسته دوم، داستان‌هایی است که در نقد شاهان، خلفا، حاکمان و صاحبان قدرت و زر و زور است و همیشه انتقاد از آنان همراه با خطر بوده است؛ اما گاهی دیوانگان بدون اندیشه در برابر حاکمان گستاخانه سخن گفته‌اند. اگر مناظره‌ها و احتجاجات بهلول با هارون‌الرشید واقعیت داشته باشد باید این داستان‌ها را زیرکانه‌ترین و زیباترین نقدهای حاکمان و زورمندان دانست. عطار برخی از این مناظرات گستاخانه بهلول را در شعر خویش آورده است.

دسته سوم، داستان‌هایی است که عالمان، قاضیان و فقیهان را خطاب قرار می‌دهد و از زبان دیوانگان آنان را شماتت می‌کند. بخشی از این سرزنش‌ها به سبب سرسپردگی آنان به حاکمان است.

اما مهم‌ترین و گستاخانه‌ترین داستان‌های دیوانگان که محور اصلی این نوشته است اعتراض‌ها و گستاخی‌های دیوانگان در برابر خداست، به طوری که بوی کفر و شرک از آن به مشام می‌رسد و عطار این سخنان را البته همراه با توجیهاتی از زبان مجانبین در کلام خویش جاری می‌کند. سخنانی که اگر بجز امثال عطار کسانی دیگری گفته بودند، یقیناً، تکفیر می‌شدند. اما پرسش این است که چرا عطار تکفیر نشد؟ بررسی این موضوع نیازمند مقدماتی است که بناچار و باختصار باید به آن اشاره کرد.

#### پیشینه پژوهش

درباره موضوع عقلاءالمجانبین در آثار عطار تا کنون پژوهش‌هایی صورت گرفته است. اولین و مهم‌ترین تحقیق درباره گستاخی دیوانگان در برابر خدا را باید در کتاب «دریای جان» اثر هلموت ریتز (Hellmut Ritter) (۱۳۷۴)، جستجو کرد. همچنین نگارنده در رساله دکتری خود با عنوان «دیوانگی و فرزنگی در ادب فارسی» (۱۳۷۸) نیز این موضوع را بررسی کرده است. پس از آن باید به مقاله مریم حسین‌آبادی و الهام‌بخش «دیوانگان: سخنگویان جناح معترض جامعه در عصر عطار» (۱۳۸۵) اشاره کرد. نویسندگان در این مقاله با مشخص نمودن زمینه‌ها و عوامل اجتماعی مؤثر در شکل‌گیری شخصیت عقلای مجانبین در عصر عطار، مهمترین بعد شخصیت عقلای مجانبین را در عصر عطار مورد بررسی قرار داده‌اند. همچنین کاظمی‌فر در مقاله «کارکرد سیاسی و اجتماعی دیوانگان دانا بر پایه حکایات مثنوی‌های عطار» (۱۳۹۲) کوشیده است بر اساس حکایت‌های عطار، رویکرد دیوانگان دانا را در تعامل با جامعه و نهاد قدرت بکاود و کارکردهای سیاسی و اجتماعی آنها را نیز بر اساس آراء باختین (Bakhtin)

تحلیل کند و شباهت کارکرد عقلای مجانبین را در فرهنگ اسلامی و سایر فرهنگ‌ها مقایسه کند.

مقالات دیگری نیز در این موضوع نوشته‌اند، اما در هیچ‌یک به این نکته اشاره نشده است که اولاً، آنچه را عطار از زبان دیوانگان مطرح می‌کند مشابه همان سخنانی است که در آثار کسانی چون ابن راوندی، خیام و امثال آنان دیده می‌شود، ثانیاً، علاوه بر تأثیر اوضاع آشفته روزگار عطار، نوع نگرش کلامی او نیز، در این نگرش به هستی دخیل بوده است. نکته دیگر این که عطار برای وقایع سختی که می‌بیند در ذهن خویش پاسخی نمی‌یابد.

### عقل، عشق و دیوانگی

تردید نیست که سنگ بنای اسلام تعقل و تفکر است و اساساً، توجه به عقل، تدبر و تعقل از همان آغاز، محور ترویج اسلام بود چنانکه در آیات قرآن کریم مکرراً بر اندیشیدن و تدبر تأکید شده است. روایات فراوانی نیز مؤید همین سخن است. بررسی سرگذشت جدال بین عقل و عشق در ادب فارسی نیازمند تحلیل مفصلی است که این مقاله گنجایش آن را ندارد اما برای روشن‌شدن این سخن که چرا جنون، دیوانگی و عشق (که آن را نوعی جنون دانسته‌اند) حریمی بالاتر از عقل یافت، باید به سابقه این جدال اشاره کرد.

در دوران بعثت رسول اکرم (ص) و روزگار حیات ایشان به دلایل گوناگون، اندیشه‌های کلامی و بحث و جدل درباره‌ی اندیشه‌های مذهبی فرصت بروز و ظهور نیافت که از مهم‌ترین آنها، یکی مشغول‌بودن مسلمانان به غزوات و جنگ‌ها بود، به گونه‌ای که مسلمانان برای غور در این مسائل، کمتر فرصت می‌یافتند. دوم، مسلمانان هنوز پا از شبه‌جزیره عربستان بیرون نگذاشته بودند تا با اندیشه‌های مذاهب مختلف و صاحبان ادیان برخورد کنند و نوع نگرش آنان به چالش کشیده شود. سوم، این که اگر



برای هر یک از مسلمانان سؤالی پیش می‌آمد یا با شبهه‌ای روبرو می‌شدند به منبع وحی روی می‌آوردند و سخن پیامبر (ص) برای آنان فصل الخطاب بود.

اولین اختلاف‌ها پس از رحلت پیامبر بر سر موضوع جانشینی آن حضرت آغاز شد و این اختلاف سال‌ها بعد سرچشمه بسیاری از مسائل کلامی شد. در این روزگار هرچند جامعه آمادگی طرح و بحث مسائل کلامی را پیدا کرده بود اما باز هم با شیوه‌ای که خلفا در پیش گرفتند این موضوع چندان جلوه‌ای نیافت.

قتل خلیفه سوم را باید سر آغاز بروز و ظهور این اختلافات دانست. ظهور معتزله سیاسی و کناره‌گیری بسیاری از بزرگان و سران اسلام - یعنی کسانی که در غزوات و جنگ‌های دوران پیامبر و خلفا، در رأس بودند - زمینه‌ساز اندیشه «ارجاء» شد. فرقه کلامی «مرجئه» را باید یکی از اولین فرقه‌هایی دانست که از همان آغاز، خود را از فتنه قتل خلیفه سوم کنار کشیدند. اینان با نقل روایاتی از پیامبر اکرم در صدد توجیه کناره‌گیری خویش بر آمدند (عطوان حسین، ۱۳۷۱: ۱۶).

مرجئه نوع اندیشه کلامی خاصی را ترویج می‌کردند که از مهم‌ترین آنها نظریه جدایی ایمان و عمل، مؤمن بودن مرتکب گناهان کبیره و نیز اعتقاد به جبر است (ر.ک.: جعفریان، ۱۳۷۱: ۶۸؛ عطوان حسین، ۱۳۷۱: ۱۶ به بعد؛ مشکور، ۱۳۶۸: ۷ به بعد). مرجئه در روزگار امویان، گسترش یافتند و بنی‌امیه نیز در ترویج تفکرات مرجئه، آنان را یاری می‌کردند؛ زیرا در شرایطی که خوارج، امویان را کافر می‌دانستند مرجئه به دلیل اعتقادات خویش، حکومت اموی را با همه فسق و فجور تأیید می‌کردند. اگرچه بعدها به دلیل انشعابات که در تفکر آنان پیدا شد برخی از آنان به دست بنی‌امیه کشته شدند (جعفریان، ۱۳۷۱: ۱۷۰ به بعد؛ حسین عطوان، ۱۳۷۱: ۱۰۰).

موضوع جبر، بخصوص عقاید کسانی مثل جهم بن صفوان که به جبر مطلق اعتقاد داشت (مشکور، ۱۳۷۲: ۵۹) و این که انسان در خلق اعمال خود اختیاری ندارد عکس‌العمل‌هایی را به دنبال داشت؛ مثلاً، اگر انسان در عمل خود اختیاری ندارد پس

تبشیر و انذار برای چیست؟ پیدایش موضوع‌هایی همچون بحث و نظر درباره وعد و وعید را باید نتیجه این تفکر دانست. اما می‌توان گفت معتزله یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین مذاهب کلامی بود که در اوایل قرن دوم در برابر این تفکر ظهور کرد.

ماجرای اختلاف حسن بصری و شاگرد او در موضوع حکم مرتکب گناهان کبیره (شهرستانی، ج ۱، ۱۳۶۲: ۴۸) سبب شده است که واصل بن عطا را بنیان‌گذار مذهب اعتزال بنامند. معتزله برای مقابله با دیگر مذاهب و گروه‌هایی که به مخالفت با اسلام، قد برافراشته بودند با فلسفه و منطق آشنا شدند و بنای کار خویش را در رد ادیان غیر اسلام، بر استدلال فلسفی نهادند.

به گفته شهرستانی، معتزله اساس شناخت را عقل می‌دانند «ابوهذیل، اعتزال را از واصل بن عطا گرفته و چون کتاب‌های فلاسفه را بسیار خوانده بود، در بسیاری از مسائل، با ایشان موافق بود (همان، ۸ به بعد). در حالی که کلام در ابتدا و قبل از نهضت عقل‌گرایی، عمدتاً نقلی - یعنی بر اساس قرآن و کلام معصوم - بود (فاضل، ۱۳۶۲: ۳). افراط معتزله در استفاده از عقل به حدی بود که آنان حتی آیات متشابه را توجیه عقلی می‌کردند.

در قرن دوم و با روی کار آمدن عباسیان و نفوذ معتزله در دستگاه سیاسی، کار آنان رونق یافت و در همین ایام بود که به دلیل علاقه خلفایی مثل منصور و هارون عباسی، بسیاری از آثار یونانی مثل کتاب‌های پزشکی، مهندسی و فلسفی به عربی ترجمه شد و در اختیار عالمان قرار گرفت (صفا، ۱۳۷۱: ۳۸). اما به سبب علاقه مأمون به فلسفه، روزگار حکومت او را باید زمان اوج سلطه معتزله نامید. به گفته ابن ندیم، وی حتی برای ترجمه کتاب‌های فلسفی و طبی با پادشاه روم مرادده داشت و مترجمانی را به سرزمین‌های یونان و روم فرستاد (ابن ندیم، ۱۳۴۶: ۳۳۹). علاقه مأمون به این کار و پیروی او از معتزله کار را به جایی رساند که بسیاری از اهل حدیث و فقها از وی خشمگین شدند (صفا، همان: ۴۳).

با همه مخالفت‌هایی که اهل فقه و اهل حدیث با معتزله داشتند، مأمون اعتزال را مذهب رسمی اعلام کرد و قدرت معتزله زمینه‌ساز سختگیری‌های آنان بر دیگر فرق و مذاهب شد. افراط در اندیشه، سخت‌گیری بیش از حد نسبت به مخالفان و نفوذ برخی اندیشه‌های افراطی و انحرافی و مخالفت صریح با رجال مشهور و فقها و محدثین بحدی بود که کم‌کم پایگاه مردمی آنان از میان رفت، به طوری که متوکل عباسی به مخالفت با آنان برخاست، اما چون از قدرت آنان واهمه داشت، مخفیانه فقها و محدثین را ترغیب کرد که آشکارا، با معتزله مخالفت کنند و اندیشه‌های آنان را باطل شمارند (فاضل، ۱۳۶۲: ۱۶).

این رخدادها و بسیاری از اینگونه مسائل، زمینه‌ساز ظهور فرقه کلامی دیگری به نام «اشاعره» در پایان قرن سوم و آغاز سده چهارم گردید. ظهور ابوالحسن اشعری - از نوادگان ابوموسی اشعری - سهمگین‌ترین ضربه بر پیکره معتزله بود. اشعری که خود از شاگردان یکی از معتزله به نام ابوعلی جبایی بود به دلیل آشنایی با عقاید آنان، به‌خوبی، توانست با اندیشه‌های معتزله، به مقابله برخیزد و در برابر عقاید آنان، قد علم کند. از میان اندیشه‌های معتزله، دو مسأله بیشتر از همه با مخالفت همراه شد؛ یکی اعتقاد به اختیار کامل انسان در اعمال، چنانکه قشیری در مخالفت با آنان می‌گوید: «فرعون دعوی خدایی کرد آشکارا و گفت أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى و معتزله پنهان، دعوی خدایی کردند و گفتند: ما هرچه خواهیم توانیم کرد» (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۸). دیگری اصالت دادن به عقل در موضوع معرفت. این موضوع سبب شد بعدها متصوفه به نقد آن پردازند. قشیری، هجویری و مولوی از این جمله‌اند.

«معتزله گویند معرفت حق، عقلی است و جز عاقل را بدو معرفت روا نباشد. و باطل است این قول، به دیوانگانی که اندر دار اسلام‌اند که حکمشان حکم معرفت بود و به کودکانی که عاقل نباشند و حکمشان حکم ایمان بود. اگر معرفت به عقل بودی ایشان را چون عقل نیست حکم معرفت نبود و کافران را که عقل است حکم کفر. و

اگر عقل معرفت را علت بودی، بایستی تا هرکه عاقل بودی عارف بودی و همه بی‌عقلان جاهلان بودندی و این مکابره عیان است» (هجوی، ۱۳۸۴: ۳۹۲).

تقریباً، همزمان با ظهور اشعری فرقه دیگری نیز قد علم کرد که آنان نیز برای اثبات عقاید خویش به فلسفه و منطق یونانی مجهز شدند، ظهور عبیدالله مهدی، بنیادگذار اسماعیلیان در سال ۲۹۷ هجری، تشکیل حکومت در مصر (دفتری، ۱۳۷۵: ۱۶۹) و دشمنی سرسخت با عباسیان نیز سبب شد که بعدها که مذهب کلامی اشعری از سوی خلفای عباسی رسمیت یافت، عقاید سیاسی و کلامی اسماعیلیه نیز با مخالفت سرسخت اشاعره روبرو شود.

ابوالحسن اشعری در فروع دین، از امام شافعی پیروی می‌کرد؛ اما در مبانی اعتقادی، علی‌رغم مخالفت اهل حدیث و اصحاب سنت و جماعت، از استدلالات کلامی بهره‌می‌برد و اصول اعتقادی خویش را با عقاید اهل سنت و جماعت وفق می‌داد؛ اما چون خود از آغاز در مکتب معتزله پرورش یافته بود و از زیر و بم عقاید آنان آگاهی کامل داشت با همکاری دیگر علمای اهل سنت و نوشتن کتاب‌های مختلف و احتجاجات جدی ضربات سهمگینی بر پیکر معتزله و دیگر فرقه‌های کلامی که عقل و استدلال را منشأ معرفت حق می‌دانستند، وارد کرد.

اشعری بر خلاف اهل حدیث که بهره‌گیری از عقل را در فهم دین حرام می‌دانستند و معتزله که در استفاده از عقل مبالغه می‌کردند، توانست راه میانه‌ای را انتخاب کند که کم‌کم مقبول بسیاری از اهل سنت شد و با گذشت زمان و البته به مدد حکومت‌های عباسی و حکومت‌های ایرانی وابسته، بساط معتزله را برچیند و آنان را به انزوای کامل بکشاند (معروف‌الحسنی، ۱۳۷۱: ۱۷۵؛ مشکور، ۱۳۶۸: ۳۱؛ صفا، ۱۳۷۱: ۱۴۳).

اشعری در موضوع جبر و اختیار نیز سعی کرد راه میانه‌ای را برگزیند به همین دلیل، اندیشه جدیدی به نام «کسب» را مطرح کرد که این دیدگاه نیز منتقدان فراوانی یافت و

اگرچه این اندیشه از سوی اشاعره پذیرفته شد اما مشکلی را بر طرف نکرد (مشکور، ۱۳۶۸: ۷۵).

تأسیس مدارس نظامیه را باید یکی از مهم‌ترین عواملی دانست که سبب رشد و تثبیت اندیشه اشاعره شد. وقتی نظام‌الملک -که خود شافعی و اشعری بود- بر عمیدالملک کندری -که حنفی و معتزلی بود- غلبه کرد و کندری نیز در سال ۴۵۶ هجری به قتل رسید، آخرین امیدهای معتزله از میان رفت. پس از آن، با ایجاد نظامیه‌ها، مذهب شافعی رواج یافت و کلام اشعری نیز رسمیت تام پیدا کرد (مشکور، ۱۳۶۸: ۳۹). باری، تثبیت اندیشه کلامی اشعری و مخالفت سرسخت با تفکر کلامی معتزلی و جدال با تفکر کلامی و سیاسی اسماعیلیه که گاهی «قرمطی» نامیده می‌شدند (بیهقی، ۱۳۶۲: ۱۸۰) چنان زمینه مخالفت با عقل را فراهم ساخت و به نحوی در ادب فارسی منعکس شد که گویی اسلام از آغاز برای مبارزه با عقل آمده است. ظهور اعجوبه‌ای به نام محمد غزالی و تدریس وی در نظامیه‌ها و مخالفت او با فلسفه و تکفیر کسانی مانند ابن سینا نیز زمینه‌ساز طرد عقل از سوی عرفا و صوفیه بود (همایی، ۱۳۱۷: ۱۱۳).

آنچه به طور اجمال در این سطور آمد مقدمه‌ای است بر این که چرا عشق و جنون و دیوانگی برای بسیاری از شاعران و نویسندگان فارسی مایه افتخار شد. اگرچه نمی‌توان اینها را تنها عامل این پدیده دانست، اما قطعاً از عوامل اصلی است. در حقیقت، به نظر می‌رسد مخالفت با عقل، بیشتر به سبب لجاجت و خصومت با معتزله و اندکی هم اسماعیلیه و سپس فلاسفه بود که در ادب فارسی بخصوص در شعر صوفیه خودنمایی کرد.

اگر بخواهیم این موضوع را در شعر فارسی، به طور اجمال، بررسی کنیم روشن خواهد شد که در شعر شاعران اولیه نه تنها عقل طرد نشده است، بلکه جایگاه آن کاملاً آشکار است و کسانی مثل فردوسی و ناصر خسرو به زیبایی، آن را ستوده‌اند. اما سنایی

که تقریباً معاصر برادران غزالی است هرچند گاه، به نیکی از عقل یاد می‌کند، اما آن را در برابر عشق ناتوان می‌داند و در عین حال، ارزش عقل را از یاد نمی‌برد. کاول آفریده‌ها عقل است برتر از برگزیده‌ها عقل است (سنایی، ۱۳۷۷: ۶۲)

یا

عقل در کوی عشق نابیناست عاقلی کار بوعلی سیناست  
(سنایی، همان: ۳۰۰)

یا

عقل رهبر ولیک تا در او فضل او مر تو را برد بر او  
(سنایی، همان: ۶۳)

اما بسیاری از شاعران پس از سنایی مثل عطار یکباره عقل را منکوب می‌کنند و ناتوان و حتی هیچکاره می‌دانند.

ما را ز منع عقل مترسان و می بیار کاین شحنه در ولایت ما هیچکاره نیست  
(حافظ، ۱۳۶۴: ۵۱)

جالب است که اولین اثر باقیمانده درباره اهمیت عشق و جایگاه آن «رساله فی العشق» اثر ابن سینا، فیلسوف بزرگ مشائی است. در این رساله که آن را در پاسخ به یکی از شاگردان خود نوشته است عشق را به گونه استدلالی در همه موجودات تبیین می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۱۲۷). چنانکه برخی این بیت حافظ که:  
ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته بتحقیق ندانی دانست  
را تعریضی بر ابن سینا برای همین رساله دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۸۳: ۵۸).

### سه نیشابوری

برای این که موضوع دیوانگان و گستاخی آنان در شعر عطار تبیین شود، بررسی موقعیت نیشابور قبل از عطار تا زمان او و تأثیر آن بر اندیشه عطار اهمیت خاصی دارد

و در این راه باید به کتاب‌های تاریخی مراجعه کرد. یکی از مهم‌ترین آنها، وقایعی است که ابن اثیر در سال‌های نوجوانی و جوانی عطار ذکر می‌کند. این وقایع در ذهن و اندیشه عطار بسیار تأثیرگذار بوده است که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

قبل از عطار، نویسنده‌ای به نام محمدبن حبیب نیشابوری (وفات ۴۰۶ هجری) کتاب عقلاءالمجانین را می‌نویسد و بیش از یکصد و بیست تن از این طایفه را نام می‌برد و به اجمال، آنان را معرفی می‌کند. بعد از او، دانشمندی به نام خیام ظهور می‌کند که بیشتر از هرچیز به سبب رباعیاتش شهرت می‌یابد -رباعیاتی که سبب تکفیر او از سوی برخی از صوفیان می‌شود (نجم‌رازی، ۱۳۶۶: ۳۱).

محمدبن حبیب در مقدمه کتاب خویش، بحث کوتاه اما نسبتاً مستوفایی درباره عقل و جنون مطرح می‌کند و می‌گوید همانگونه که هرچیزی با ضد خویش شناخته می‌شود عقل را نیز باید با جنون شناخت. نکته مهم این که می‌گوید هیچ عاقلی نیست که بهره‌ای از جنون نبرده باشد. سپس جنون را همان معصیت خدا می‌داند (محمدبن حبیب نیشابوری، ۱۹۲۴م: ۸). وی پس از بحث لغوی دربارهٔ مجنون، عشق را نیز نوعی جنون می‌داند و سرانجام، می‌گوید کسانی نیز هستند که از خوف خدا دیوانه می‌شوند سپس داستان عبدالعزیز نخعی را شاهدهی برای آن می‌آورد (همان ص ۳۰).

محمدبن حبیب سپس درباره کسانی که خود را به دیوانگی زده‌اند بحث نسبتاً مفصلی می‌آورد و آنها را به چهار دسته تقسیم می‌کند: (۱) مردان خدا؛ (۲) زراندوزان؛ (۳) کسانی که می‌خواهند از مسئولیت‌های یابند؛ و (۴) کسانی که برای رهایی از بلا و آفت، دیوانه‌نمایی می‌کنند.

اساس بحث نیشابوری صفات مردان خداست که از خوف او، دیوانه شده‌اند. اولین کسی را که وی از او با عنوان مجنون نام می‌برد، اوئیس قرنی است؛ اما داستان‌هایی که دربارهٔ او ذکر می‌کند جز زهد و ریاضت و عبادت و دوری از مردمان چیز دیگری در

آن دیده نمی‌شود. بهلول، قیس عامری، علیان و سعدون نیز از جمله شخصیت‌های کتاب عقلاء‌المجانین نیشابوری هستند.

اهمیت موضوع این دیوانگان بحدی است که کسانی مانند ابن جوزی که خود در کتاب «تلبیس ابلیس» صوفیه را آماج حملات خویش قرار می‌دهد (ابن جوزی، ۱۳۳۸: ۱۲۷-۲۶۴). در کتاب‌های «الاذکیاء» (۲۰۳) و کتاب «صفه الصّفة» (ج ۲ ص ۵۱۹) و صفحات گوناگون به شرح حال بیست تن از این دیوانگان با عنوان‌هایی چون «مجنون» می‌پردازد و صفاتی را که از آنان بازگو می‌کند همان حرف‌هایی است که صوفیه درباره عرفا می‌گویند و او در کتاب تلبیس ابلیس به نقد آن پرداخته است. ابن عربی نیز باب بیست و چهارم از کتاب «فتوحات مکیه» خویش را «فی البهالیل و بهللة و ائمتهم فی البهللة» نام می‌نهد و به تفصیل، درباره آنان، نظریه‌پردازی می‌کند و خود را نیز در زمره آنان می‌شمارد (ابن عربی، ج ۴، ۱۹۷۵: ۸۷-۱۰۱).

سرانجام ابن خلدون نیز در مقدمه معروف خود، این بهلول‌صفتان را دارای مقام ولایت می‌داند و سه تفاوت اساسی بین آنان و دیوانگان عادی برمی‌شمارد و از ذاتی بودن این نوع دیوانگی در آنان سخن می‌گوید که همراه با زهد و عبادت و رویگردانی از دنیا و تشخیص حق از باطل است (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۲۰۴-۲۰۶).

اما از دیگر نیشابوری‌های مشهور که قطعاً عطار او را می‌شناخته و احتمالاً تحت تأثیر اندیشه او قرار گرفته است، حکیم عمر خیام نیشابوری است. اگرچه نمی‌توان به صرف رباعیات خیام درباره اندیشه او قضاوت کرد، اما این رباعیات احتمالاً در برخی از دیدگاه‌های عطار بی‌تأثیر نبوده است. از زندگی خیام اطلاع دقیقی در دست نیست اما دوران حیات او چند سال پس از محمدبن حبیب و در نیمه اول قرن پنجم و وفات وی نیز حدود سال ۵۲۰ یعنی چند سال پیش از ولادت عطار بوده است (خیام، مقدمه فروغی و غنی، ۱۳۷۱: ۱۱). بنابراین، این سه نیشابوری از قرن سوم تا اوایل قرن هفتم در امتداد حیات یکدیگر می‌زیسته‌اند.



علاوه بر تأثیر مسائل تاریخی، سیاسی و اجتماعی بر ذهن و اندیشه عطار و تأثیر جریان‌های کلامی که درباره آن سخن گفته شد، عطار به احتمال فراوان کتاب عقلاء‌المجانین نیشابوری را خوانده و از آن متأثر شده است.

موضوع کتاب عقلاء‌المجانین نیشابوری و داستان‌های گوناگون دیوانگان می‌تواند زمینه‌ساز اندیشه عطار در استفاده از این شیوه و این حربه برای بیان عقاید او باشد. راهی که سبب می‌شود هم زیرکانه لایه‌های پنهان اندیشه خویش را بیان کند هم با هوشیاری از زیر بار مسئولیت حرف‌هایی که ممکن است سبب مؤاخذه او شود، شانه خالی کند. جالب این که محمدبن حبیب حدود یکصد و بیست تن از این گروه را نام می‌برد و عطار نیز به همین میزان داستان از زبان این دسته از مردم بیان می‌کند. اما این که آیا عطار از رباعیات خیام نیز متأثر شده است یا نه؛ اگرچه اثبات آن اندکی دشوار به نظر می‌رسد اما بعید هم نمی‌نماید.

نیشابور در زمان عطار و پیش از آن، از مراکز مهم علمی بوده است. آن‌گونه که ابن اثیر نقل کرده است فقط در حمله غزها به نیشابور در سال‌های ۵۵۰ ه. به بعد، بیست و پنج مدرسه خراب می‌شود و هفت کتابخانه به غارت می‌رود. ابن اثیر می‌گوید اینها فقط نمونه‌ای از خرابی‌هایی است که ذکر آن امکان داشت؛ در حالی که خسارت‌های آن قابل شمارش نیست (ابن اثیر، ۱۹۸۹م: ۱۱۳-۱۴۵). پس قطعاً، در کتابخانه‌های چنین شهر مهمی، آثار بزرگانی مانند خیام در دسترس بوده و با توجه به شهرت وی کسانی مانند عطار آن را دیده‌اند.

رباعیاتی که به خیام منسوب است اگرچه گاهی درباره آن برخی تردید کرده‌اند و تشخیص رباعیات اصیل را از غیر آن دشوار دانسته‌اند اما انتساب برخی رباعیات به خیام نزدیک به یقین است، مثل دو رباعی که در مرصادالعباد آمده است (ر.ک.: مقدمه فروغی و غنی، خیام، ۱۳۷۹). برخی از این رباعیات که از آن بوی اعتراض می‌آید در

ذهن و اندیشه آماده عطار برای برخی از گستاخی‌هایی که از زبان دیوانگان گفته است بی‌تأثیر نبوده است.

مثلاً:

جامی است که عقل، آفرین می‌زندش      صد بوسه ز مهر بر جبین می‌زندش  
این کوزه‌گر دهر چنین جام لطیف      می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش  
(خیام، ۱۳۷۱: ۹۳)

یا

در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست      او را نه بدایت نه نهایت پیدا است  
کس دم نزند دمی در این معنی راست      کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست  
(همان، ۷۳)

یا

دارنده چو ترکیب طبایع آراست      از بهر چه او فکندش اندر کم و کاست  
گر نیک آمد شکستن از بهر چه بود      ور نیک نیامد این صور عیب کراست  
(خیام، ۱۳۷۱: ۷۲ و ۷۳)

این همان دو رباعی است که نجم رازی بر اساس آن، خیام را سرگشته نابینا یا جزو نابینایان گم‌گشته می‌داند و به نوعی او را تکفیر می‌کند «بیچاره فلسفی و دهری و طبایعی ... سرگشته و گم‌گشته و یکی از فضلا که به نزد ایشان به فضل و حکمت و کیاست معروف و مشهور است و آن عمر خیام است از غایت حیرت در تیه ضلالت او را جنس این بیت‌ها می‌باید گفت و اظهار نابینایی کرد» (نجم رازی، ۱۳۶۶: ۳۲).

### سابقه اعتراض یا گستاخی در برابر دستگاه آفرینش

سابقه اعتراض مستقیم یا غیرمستقیم به دستگاه آفرینش، خاص خیام نیست و در شعر دیگران کم و بیش دیده می‌شود. اما اعتراض بسیاری از معترضان به آسمان و فلک است؛ چنانکه خاقانی فلک را «کزوتر» از «خط ترسا» می‌داند که او را در زنجیر گرفتار

کرده است (خاقانی، ۱۳۵۷: ۱۹) یا مسعود سعد اعتراض خویش را متوجه چرخ می‌کند «خُردم بسوخت گردش چرخ چو آسیا» (مسعود سعد، ۱۳۶۴: ۳۰). در دیوان سنایی نیز قطعه‌ای هست که پس از مقدماتی برای توجیه گناهان خویش و تبرئه خود می‌گوید:

خدایا راست گویم فتنه از توست      ولیکن کس نمی‌یارد چخیدن  
(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۰۸۸)

پنج بیت از این قطعه شش‌بیتی در یک قطعه گونه‌نودبیتی در دیوان ناصرخسرو تصحیح نصرالله تقوی نیز دیده می‌شود (ناصرخسرو، بی‌تا: ۳۶۶) که با توجه به زهد ناصرخسرو بعید می‌نماید که نسبت آن به وی درست باشد.

نمونه‌های گستاخی در برابر خداوند و اعتراض صریح به او را به دیگران هم نسبت داده‌اند. هلموت ریتر برخی از این داستان‌ها را از متون تاریخی نقل کرده است. وی سخنان گستاخانه‌ای را به جهم بن صفوان (مقتول ۱۲۸ هـ.) نسبت می‌دهد و از ابن مقفع (مقتول ۱۴۲ هـ.) نیز مطالبی را نقل می‌کند و بیت زیر را از ابن راوندی ملحد می‌داند:

قُسِّمَتْ بَيْنَ الْوَرَى مَعِيشَتُهُمْ      قَسَّمَهُ سَكْرَانُ بَيْنَ الْغَلَطِ  
وی همچنین، می‌گوید ابوحنیفان توحیدی نیز سخنانی دارد که خود را پیوسته در جنگ با خدا می‌بیند. وی بیت زیر را نیز از ابوالعلاء معری می‌داند که خطاب به خداوند می‌گوید:

و نُهَيْتُ عَنْ قَتْلِ النَّفْسِ تَعَمُّدًا      وَ بَعَثْتَ أَنْتَ لِقَبْضِهَا مَلَكَائِنَ  
(ریتر، ۱۳۷۴: ۲۴۰-۲۴۳)

اینها نمونه‌ای از سابقه اعتراض، گستاخی و شک و تردید نسبت به خداوند است که قبل از عطار و در عصر او، کم و بیش در متون دیده می‌شود. حال اگر دوباره مروری به اوضاع سیاسی و آشفته‌گی‌ها و رنج‌های مردمان روزگار عطار بیندازیم شاید این سخن که دیدن این حوادث ناگوار ناخودآگاه شک و تردیدی در فکر و اندیشه عطار پدید آورده است دور از ذهن نباشد.

### بازتاب روزگار پریشان و پر آشوب بر اندیشه عطار

بجز زمینه‌های روحی و روانی و شخصیت حساس عطار، اوضاع نابسامان روزگار وی از عواملی است که از عطار عارف و صوفی که رضا و تسلیم باید اساس اعتقاد او باشد، انسانی معترض و حتی گستاخ ساخته است که برای رهایی خویش از ملامت مردم و مخصوصاً آرامش درونی و وجدان خویش، اعتراض خود را از زبان دیوانگان مطرح می‌کند. اوضاع پریشان و آشفته میانه‌های سده ششم که همزمان با ایام نوجوانی و جوانی اوست چنان باعث رنج و فقر مردم شده است که روح و روان او را بسیار آزرده است.

در این ایام، عراق و خراسان را آشوب و ناامنی و قحط و غلا فراگرفته بود. محاصره بغداد به وسیله سلطان محمد سبب شده بود که قدرت حکومت مرکزی متزلزل شود و هرکسی در هر گوشه‌ای، طغیان کند و ناامنی بر بسیاری از بلاد اسلامی، حاکم شود. خراسان نیز که در دوران سنجر سلجوقی مدتی را در آرامش به سر برده بود با حمله غزها و اسارت سنجر به دست آنان، وضع نابسامان و پریشانی پیدا کرده بود.

به گفته ابن اثیر، غزها در سال ۵۵۰، به نیشابور حمله کردند و محمدبن یحیی، یکی از فقهای شافعی، را به همراه سی هزار تن از نیشابوریان کشتند و حکومت سنجر قدرتی برای مقابله نداشت. به دنبال این وقایع، قحطی بزرگی در سرزمین خراسان و از جمله نیشابور، پدید آمد (ابن اثیر، ۱۹۸۹م: ۱۱۳-۱۴۵) همین جاست که عطار می‌گوید «خلق می‌مردند و می‌گفتند: نان».

حوادث دیگری مثل زلزله بزرگ در سال ۵۵۲ هجری، حمله اسماعیلیان به سرزمین‌های خراسان و کشتار فراوان آنان نیز بر شدت پریشانی احوال افزوده بود. ابن اثیر از جمله وقایع سال ۵۵۲ هجری از درگذشت سنجر، حمله به قافله‌های حج و قتل و غارت آنان نیز یاد می‌کند و گاه، با شرح جزئیات، تصاویری را نشان می‌دهد که هر انسانی را سخت متأثر می‌کند (همانجا). به دنبال این حوادث، گرسنگی و قحطی چنان

بر مردم در سرزمین خراسان فشار می‌آورد که مردم علاوه بر چهارپایان به انسان‌ها هم رحم نمی‌کردند، چنانکه بنا به نقل ابن اثیر یکی از طباحان نیشابور یکی از علویان را کشت و طبخ کرد و به مردم فروخت و پس از برملاشدن کار او، مردم طباح را کشتند (همانجا).

علاوه بر فتنه دوباره غزها و کشت و کشتار فراوان در سال ۵۵۲، زد و خورد شافعی‌ها و علویان در سال ۵۵۴ و کشته‌شدن بسیاری از آنان، خانه‌ها و مدارس بسیاری نیز در آتش سوخت. به گفته این مورخ مشهور، در این زد و خورد، ابتدا علویان بسیاری از شافعی‌ها را کشتند و آنان را از نیشابور بیرون راندند؛ سپس شافعی‌ها (ظاهراً با همدستی حنبلی‌ها) در انتقام، زیاده‌روی کردند و مدارس را خراب کردند و به اماکن دیگر نیز خسارت فراوان وارد کردند. این فتنه‌ها که در بلاد اسلامی فراگیر شده بود و سال‌ها ادامه داشت، مایه رنج و مصیبت مردم شده بود.

همه این حوادث می‌تواند در ذهن و اندیشه عطار تأثیر گذاشته باشد و با همه زهد و عرفان، زمینه‌ساز خارخار ذهن و نوعی شک و تردید در اندیشه او شده باشد. بنابراین، بهترین راه برای بیان آن، نقل از زبان کسانی است که باصطلاح «مرفوع‌القلم» هستند و حرجی بر آنها نیست. آری، دیوانگان در گفتن هر حرفی و هر اعتراضی آزادند و از گستاخی باکی ندارند و تکلیفی بر آنها نیست. نقل کفر هم کفر نیست. بنابراین، می‌توان از زبان آنان هر سخنی را بیان کرد و با این شیوه از طعن و زخم‌زبان و احیاناً تکفیر رهایی یافت.

در منطق‌الطیر، سؤال یکی از مرغان این است که آیا «هست گستاخی در آن حضرت

روا؟» پاسخ دهد چنین است:

گفت هرکس را که اهلیت بود      محرم سر الوهیت بود  
گر کند گستاخی او را رواست      زان که دایم رازدار پادشاست

(عطار، ۱۳۹۳: ۲۰۶)

اینها نوعی زمینه‌سازی ذهنی برای خواننده‌ای است که ممکن است در حین خواندن آثار عطار متحیر شود و این گستاخی‌ها را با نوع تفکر یک عارف در تعارض ببیند. هلموت ریتر معتقد است بسیاری از این حکایات از تخیل ادبی سرچشمه گرفته است و شاعر افکاری را که خود جرأت اظهار آنها را ندارد از قول دیوانگان نقل کرده است. وی همچنین در جای دیگری می‌گوید این لحن گستاخانه برای اولیاء الله در حالت انس با خدا جایز شمرده شده است (ریتر، ۱۳۷۴: ۲۴۵-۲۵۲) اما از سویی «هرچند این همه در ظاهر آثار عطار که تصویری از کشمکش‌های درون و مشکلات روحی اوست، نمودی کم‌رنگ دارد اما حضور ناخودآگاه آنها در مطاوی آثار وی و ضمن حکایت‌ها و تمثیل‌ها، حاکی از تأثیر آنان در جان عطار است و نیز انگیزه اصلی شک و مسائل لاینحل شبهه‌برانگیز ایمان‌ستیزی که خاطر انسان حساسی چون او را پریشان و مضطرب می‌کرده است. پریشان‌خاطری حاصل از تقابل شک و ایمان و اضطراب روحی ناشی از عدم امکان طرح آشکار آنها در بافت فرهنگی جامعه، جدال ذهنی آرامش‌سوزی را در وجود عطار برپا می‌کرده است که می‌بایست راهی برای طرح و ظهور پیدا کند تا جان او بتواند آسیب و گزند روانی آن را تحمل کند (پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۵).

یکی از نکته‌های ظریف داستان‌های دیوانگان در آثار عطار این است که این معترضان پس از طرح سؤال یا شکایت خویش، پاسخی از جایی نمی‌یابند و عطار پاسخ عارفانه یا حکیمانه‌ای برای اینگونه سخنان به خواننده نمی‌دهد و داستان در نیمه راه و یک‌طرفه پایان می‌یابد. به علاوه، عطار گاه و بیگاه، فقط، دلیل این سخنان گاه کفرآمیز را احساس صمیمیت دیوانگان با خدا می‌داند.

«... یک بار (شبلی) به بیمارستانی شد، جوانی را دید در سلسله و چون ماه می‌تافت. شبلی را گفت: تو را مردی روشن می‌بینم، از بهر خدا، در وقت سحر که وقت سخن بود، با او بگوی که: از خان و مانم برآوردی و مرا در جهان آواره کردی و از

خویش و پیوندم بیگانه کردی و در غربت انداختی و گرسنه و برهنه دست بازداشتی و عقلم بردی و در زنجیر و بند گرانم کشیدی و رسوای خلقم گردانیدی، جز دوستی تو چه گناهی دارم؟ اگر وقت آمد دستی بر نه، چون شبلی بر در رسید جوان آواز داد که ای شیخ زنه‌ار تا هیچ نگویی که بتر کند» (عطار، ۱۳۹۷: ۶۷۸).

این داستان در مصیبت‌نامه با گستاخی بیشتری آمده است:

گر تو را گویم چه می‌سازی مرا      در بلای دیگر اندازی مرا  
نه مرا جامه نه نانی می‌دهی      نان چرا ندهی چو جانی می‌دهی  
چند باشم گرسنه این جایگاه      گر نداری نان ز جایی وام خواه  
(عطار، ۱۳۸۶: ۷۷)

داستان زیر نیز وصف حال مردم نیشابور در دوران آشوب است که عطار خود شاهد آن بوده است:

خاست اندر مصر قحطی ناگهان      خلق می‌مردند و می‌گفتند نان  
جمله ره خلق بر هم مرده بود      نیم زنده، مرده را می‌خورده بود  
از قضا دیوانه‌ای چون آن بدید      خلق می‌مردند و نامد نان پدید  
گفت ای دارنده دنیا و دین      چون نداری رزق، کمتر آفرین  
(عطار، ۱۳۹۳: ۲۰۸)

چنین داستانی از یک کشمکش درونی دیگر نیز حکایت می‌کند و آن اندیشه جبرگرایانه اشعری است که عطار نیز، مانند بسیاری از صوفیان، آن را پذیرفته است و حالا می‌خواهد همه این سختی‌ها را به خدا نسبت دهد و بگوید که اگر کسی در برابر آن ناسپاسی کند گرفتار وضع بدتری خواهد شد.

در بیشتر این داستان‌ها، موضوع اعتراض دیوانگان، تبعیض و فقر و ناداری و غم نان داشتن است. چنانکه وقتی یکی از این دیوانگان غلامان آراسته و همراه با زر و زیور عمید خراسان را می‌بیند و خود را که بنده خداست در فقر و مسکنت و ژنده‌پوش

می‌یابد، نگاهی می‌کند و خطاب به خداوند می‌گوید: «بنده پروردن پیاموز از عمید»  
(عطار، ۱۳۹۳: ۲۰۷).

عطار در توجیه این سخنان می‌گوید که:

خوش بود گستاخی دیوانگان      خویش می‌سوزند چون پروانگان  
(همانجا)

و در مصیبت‌نامه نیز می‌گوید که:

عقلان را شرع، تکلیف آمده است      بیدلان را عشق، تشریف آمده است  
(عطار، ۱۳۸۶: ۳۴۱)

این گونه داستان‌های اعتراض‌آمیز گستاخانه که کمتر کسی جرأت بیان آن را داشته  
است در آثار عطار، کم نیست.

دیوانه دیگری از شدت گرسنگی می‌گریست، مردی او را دلداری داد و گفت  
خداوندی که می‌تواند آسمان‌ها را بدون ستون بر پای دارد «روزی تو هم تواند داد او»  
پاسخ این شوریده حال تأمل برانگیز است. می‌گوید ای کاش خداوند برای استحکام  
آسمان‌ها صد ستون می‌نهاد اما بدون دردسر نانی به من می‌داد.

نان خورش می‌باید و نانم کنون      من چه دانم آسمان بی‌ستون  
(عطار، ۱۳۸۶: ۳۱۲)

اینها بیانگر یک حقیقت است که «مَنْ لَا مَعَاشَ لَهُ لَا مَعَادَ لَهُ» یا «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ  
كُفْرًا». داستان زیر شاهد روشنی بر این مدعا است:

دیوانه ای را که مدت‌ها نماز را ترک کرده بود دوباره در حال نماز دیدند به او  
گفتند گویا امروز از خدا خشنود و راضی هستی که نماز می‌گزاری.

گفت: آری گرسنه بودم چو شیر      چون مرا امروز حق کرده است سیر  
می‌گزارم پیش او نیکو نماز      زان که او با من نکویی کرد ساز



پاسخ او عطار را به شگفتی وامی‌دارد و می‌گوید: «عشق می‌بارد از این شیوه سخن» (عطار، ۱۳۸۶: ۳۴۴ و ۳۴۵).

در داستان دیگری نیز این کفرگویی‌ها به حد اعلای خود می‌رسد. مردی از یکی از این مجانین می‌پرسد آرزوی تو چیست؟ آن مجنون می‌گوید ده روز است گرسنه‌ام و آرزوی من خوردن غذایی به اندازه این ده روز است، مرد می‌گوید دل خوش دار که اکنون برای تو نان و حلوا می‌آورم. دیوانه می‌گوید: آهسته باش و صدایت را بلند مکن چون اگر خدا بشنود

هیچ نگذارد که نانم آوری لیک گوید تا به جانم آوری  
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۷۹)

در داستان زیر نیز همان گستاخی‌ها را می‌توان دید.

آن یکی دیوانه‌ای یک گرده خواست گفت من بی‌برگم این کار خداست  
مرد مجنون گفت ای شوریده‌حال من خدا را آزمودم قحط سال  
بود وقت غز ز هر سو مرده‌ای و او نداد از بی‌نیازی گرده‌ای  
(عطار، ۱۳۸۶: ۳۴۳)

تعداد این داستان‌های گستاخانه مخصوصاً در مصیبت‌نامه کم نیست، تا جایی که حتی وقتی یکی از اینان از خواسته و آرزوهای خود کوتاه می‌آید و از خدا تنها به دستاری راضی می‌شود، مردی که بر بام ویرانه صدای او را می‌شنیده است دستار فرسوده‌ای را به سوی او پرتاب می‌کند. مجنون ناامید می‌شود و آن را به سوی بام پرت می‌کند و می‌گوید:

این چو من دیوانه چون بر سر نهد جبرئیلت را ده این تا در نهد  
(عطار، ۱۳۸۶: ۳۴۲)

عطار به دنبال بیشتر این گستاخی‌ها، صرفاً، موضوع دیوانگی را پیش می‌کشد و این

که:

این سخن دیوانگان را خوش بود عاشقان را گرمی و آتش بود  
(همان)

و برای توجیه این موضوع، می‌گوید:

گه بود کان یک سخن گستاخ‌وار از بسی طاعت فزون آید به کار  
(همانجا)

اما هیچ‌گاه به حکمت الهی و این که ممکن است در ورای این موضوع مسأله  
مهم‌تری باشد اشاره نمی‌کند.

خدای ار به حکمت ببندد دری گشاید ز فضل و کرم دیگری  
(سعدی، ۱۳۵۹: ۸۷)

اینجاست که باید گفت این‌گونه اندیشه‌ها و خارخارهای فکری با اساس تفکر  
عرفانی که جهان را «نظام احسن» می‌داند و نمی‌توان در «حکمت بالغه» خداوند، تردید  
روا داشت سازگاری ندارد. به همین دلیل است که باید گفت چنین نگرشی نه تنها با  
نگرش ابوالعلا و ابن راوندی و خیام و دیگران تفاوتی ندارد بلکه گاهی پرخاش‌های  
دیوانگان عطار بسیار جسورانه‌تر و زیرکانه‌تر است.

#### مقایسه دیدگاه عطار و پروین اعتصامی

هر کدام از این ماجراهای جسورانه را می‌توان با داستان «گره گشای» پروین اعتصامی  
مقایسه کرد. در بین شاعران پس از عطار شاید هیچ‌کس به اندازه پروین اعتصامی به این  
موضوع توجه نکرده باشد اما نگرش او به دیوانگان با عطار بسیار متفاوت است. او  
برای هریک از کارها و سخنان دیوانگان دلایلی عقلی و مقبول می‌آورد و صرفاً به  
موضوع دیوانگی بسنده نمی‌کند:

تو مرا دیوانه خوانی ای فلان لیک من عاقل‌ترم از عاقلان  
گر که هر عاقل چو من دیوانه بود در جهان بس عاقل و فرزانه بود  
عارفان کاین مدعا را یافتند گم شدند از خود خدا را یافتند

من همی بینم جلال اندر جلال تو چه می‌بینی بجز وهم و خیال  
(اعتصامی، ۱۳۵۳: ۱۴۰)

پروین در داستان «گره گشای» ابتدا مانند عطار از گستاخی «پیرمردی مفلس و برگشته بخت» (همان، ۲۱۱) سخن می‌گوید که «روزگاری داشت ناهموار و سخت» (همانجا). او برای یافتن غذا و لباس برای فرزندان برهنه و بیمار خویش، پیوسته به در خانه این و آن می‌رفت و دست، پیش هر کس و ناکس دراز می‌کرد تا این که مردی دو جام گندم به او می‌دهد و پیرمرد در خیال خود با آن بسیاری از گره‌های زندگی خویش را می‌گشاید. او پیوسته از خدا می‌خواهد که گره از کار او بگشاید اما:

دید گفتارش فساد انگیزته وان گره بگشوده گندم ریخته  
(همان، ۲۱۲)

اینجا سخنان آن گدا رنگ و بوی دیوانگان عطار را پیدا می‌کند و گستاخانه به خداوند می‌گوید:

سال‌ها نرد خدایی باختی این گره را زان گره نشناختی  
این چه کار است ای خدای شهر و ده فرق‌ها بود این گره را زان گره  
تا که بر دست تو دادم کار را ناشتا بگذاشتی بیمار را  
من تو را کی گفتم ای یار عزیز کاین گره بگشای و گندم را بریز  
ابلهی کردم که گفتم ای خدای گر توانی این گره را برگشای  
آن گره را چون نیارستی گشود این گره بگشودنت دیگر چه بود  
من خداوندی ندیدم زین نمط یک گره بگشودی و آن هم غلط  
(همان، ۲۱۲ و ۲۱۳)

شبهه این سخنان را در بسیاری از داستان‌های دیوانگان عطار می‌توان دید؛ مثلاً:

بی دلی بوده است و جانی بیقرار سر بر آوردی و گفستی زار زار  
کای خدا گر می‌نداند هیچکس آنچه با من کرده‌ای در هر نفس  
باری این دانم که تو دانی همه پس بکن چیزی که بتوانی همه

یا دیگری خطاب به خداوند می‌گوید:

نه مرا جامه نه نانی می‌دهی      نان چرا ندهی چو جانی می‌دهی  
چند باشم گرسنه این جایگاه      گر نداری نان ز جایی وام خواه  
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۷۸)

تا اینجا، تفاوتی بین داستان‌های عطار و این داستان پروین نمی‌توان یافت. اما تفاوت اساسی بینش پروین و عطار در ادامه داستان است. دیدیم که عطار برای توجیه این سخنان چیزی جز دیوانگی و احساس صمیمیت بین دیوانگان و خدا حرف دیگری ندارد، اما پروین ادامه داستان را به گونه‌ای رقم می‌زند که حکمت و رحمت توامان خداوندی را نشان دهد و مرد تهیدست از همه گستاخی‌های خویش پشیمان می‌شود و به راز بازشدن گره کیسه گندم پی می‌برد و به نوعی توبه می‌کند.

اینجا، تفاوت دو نوع نگرش به هستی را می‌توان بخوبی مشاهده کرد. اول، نگرشی که هرچه هست از خداست و پاسخی برای پرسش‌های بی‌شمار تنگدستان در آن نمی‌توان یافت و باید در برابر آن تسلیم و خاموش بود؛ دوم، نگرشی که نشان می‌دهد خداوند هیچ کاری را بی حکمت انجام نمی‌دهد و برای هر پرسشی پاسخی حکیمانه می‌توان یافت.

پیرمرد که همه آرزوهای خویش را بر باد رفته می‌بیند به امید این که شاید بتواند گندم‌های ریخته را دوباره جمع‌آوری کند به راه می‌افتد اما به جای گندم، کیسه‌ای زر می‌یابد، بنابراین آن را هدیه خداوند می‌داند و از گستاخی‌های خویش پشیمان می‌شود و خطاب به خداوند می‌گوید:

هر بلایی کز تو آید رحمتی است؟      هر که را فقری دهی آن دولتی است  
تو بسی ز اندیشه برتر بوده‌ای      هرچه فرمان است خود فرموده‌ای  
(اعتصامی، همان: ۲۱۳)

او سپس مشیت الهی را برتر از هر اندیشه‌ای می‌داند و فقر خویش را راهی برای پی بردن به حق و رسیدن به خداوند می‌داند:

اندر این پستی قضایم زان فکند      تا تو را جویم تو را خوانم بلند  
من به مردم داشتم روی نیاز      گرچه روز و شب در حق بود باز  
گندمم را ریختی تا زر دهی      رسته‌ام بردی که تا گوهر دهی  
در تو پروین نیست فکر و هوش      و نه دیگ حق نمی‌افتد ز جوش  
(اعتصامی، ۱۳۵۳: ۲۱۳)

### نتیجه

عطار یکی از برجسته‌ترین شاعران عارف ادب فارسی است که داستان‌های انتقادی او از زبان دیوانگان و دون‌پایگان، در آثار او اهمیت فراوانی یافته است، اما از میان این داستان‌ها، ماجرای گستاخی دیوانگان در برابر خدا برجستگی خاصی دارد. سخنان گستاخانه‌ای که از دیدگاه شرع و عرف کفر به شمار می‌رود. در این زمینه باید به دو نکته توجه کرد:

اول این که چنین سخنان گستاخانه‌ای که عطار از زبان فرودستان و دیوانگان بیان می‌کند، وسوسه‌های ذهنی و اندیشه‌های درونی اوست که ذهن او را پیوسته درگیر می‌کرده است. علت بیان چنین سخنانی را از نظر فکری باید در نگرش کلامی اشعری او جستجو کرد و از نظر دیدگاه سیاسی-اجتماعی نیز اوضاع آشفتنه روزگار او، نابسامانی‌ها و قحطی‌هایی که سبب مرگ بسیاری از انسان‌ها شده و عطار آن را در نوجوانی با همه وجود شاهد بوده است؛ عامل دیگر ظهور این نوع سخنان در کلام عطار است.

نکته دوم این که همان گونه که رند شخصیت واقعی و پنهان حافظ است، عطار نیز شخصیت خود را پشت دیوانگان پنهان کرده است تا هم این سخنان شطح گونه و

کفرآمیز را ظاهراً «نقلِ کفر» کرده باشد و از تکفیر امان یابد، هم تناقض درونی خویش را حل کرده باشد. زیرا عارف قاعدتاً همه هستی را زیبا می‌بیند و هرچه آن خسرو کند در نظرش شیرین است، اما عطار برای نابسامانی‌های روزگار خویش و درد و رنج و سختی و گرسنگی مردم پاسخ مناسبی نمی‌یابد.

پس از عطار، از میان شاعران ادب فارسی، پروین اعتصامی که بیش از دیگران به موضوع دیوانگان توجه کرده است، گاهی در این راه شیوه‌ای عطارگونه برگزیده است اما برخلاف عطار که برای گستاخی‌های دیوانگان پاسخی جز احساس دوستی ندارد، حکمت خداوندی را که بالاتر از فهم بشر است مطرح می‌کند تا خواننده موحد را قانع سازد و راهی به سوی او بیابد.

## منابع

### الف) کتاب‌ها

۱. ابن‌الثیر، عزالدین ابی‌الحسن علی بن کرم الشیبانی (۱۹۸۹م)، الکامل فی‌التاریخ، حقه و ضبط اصوله و علق حواشیه، علی شیری، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن (۱۳۶۸)، تلبیس ابلیس، ترجمه علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۷م)، صفة الصفوة، حقه و علق حواشیه محمود فاخوری، الطبعة الرابعة، بیروت: دارالمعرفة.
۴. \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، الاذکیا، بیروت: مرکز الموسوعات العلمیه.
۵. ابن‌سینا (۱۳۶۰)، رسائل ابن‌سینا، ترجمه ضیاءالدین دری، تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی.

۶. ابن ندیم (۱۳۴۶)، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، چاپخانه بانک بازرگانی ایران.
۷. بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین (۱۳۶۲)، تاریخ بیهقی، به اهتمام قاسم غنی و علی اکبر فیاض، چاپ سوم، تهران: خواجه.
۸. پروین، اعتصامی (۱۳۵۳)، دیوان، چاپ ششم، تهران: چاپخانه محمدعلی فردین.
۹. پورنامداریان، تقی (۱۳۹۴)، دیدار با سیمرغ: شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار، چاپ ششم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. جعفریان، رسول (۱۳۷۱)، مرجئه، تاریخ و اندیشه، قم: خرم.
۱۱. حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۴)، دیوان حافظ، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: زوار.
۱۲. خاقانی، افضل‌الدین بدیل (۱۳۵۷)، دیوان خاقانی شروانی، تصحیح، تحشیه و تعلیقات علی عبدالرسولی، تهران، چاپخانه مروی.
۱۳. خیام، عمر بن ابراهیم (۱۳۷۹)، رباعیات خیام، تصحیح و تحشیه محمدعلی فروغی و قاسم غنی، چاپ سوم، تهران: اساطیر.
۱۴. دفتری، فرهاد (۱۳۷۵)، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزاد.
۱۵. ریتر، هلموت (۱۳۷۴)، دریای جان، ترجمه عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایبوردی، تهران: الهدی.
۱۶. سبحانی، جعفر (۱۳۶۹)، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، تهران: صحیفه.
۱۷. سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۶۹)، بوستان، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.

۱۸. سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۶۲)، دیوان، به اهتمام سیدمحمدتقی مدرس‌رضوی، چاپ سوم، تهران: سنایی.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷)، *حديقة الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح و تحشیه سیدمحمدتقی مدرس‌رضوی، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۲)، *الملل و النحل*، تحریر نو مصطفی خالقداد هاشمی، تصحیح و ترجمه سیدمحمدرضا جلالی‌نائینی، تهران: اقبال.
۲۱. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱)، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم*، چاپ چهارم، تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۶)، *مصیبت‌نامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: سخن.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، *منطق‌الطیر*، تصحیح و توضیح محمود عابدی، تقی پورنامداریان، تهران: سمت.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷)، *تذکره‌الاولیاء*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: سخن.
۲۵. عطوان، حسین (۱۳۷۱)، *فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام*، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۶. فاضل، محمود (۱۳۶۲)، *معتزله*، تهران: نشر دانشگاهی.
۲۷. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۴)، *ترجمه احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطارنیشابوری*، چاپ دوم، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.



۲۸. قشیری، عبدالکریم (۱۳۶۱)، ترجمه رساله قشیریه، با تصحیحات و استدرکات بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: علمی فرهنگی.
۲۹. محمدبن حبیب نیشابوری (۱۹۲۴م)، عقلاءالمجا نینب، علق حواشیه و نشره وجیه فارسی الکیلانی، مصر: مطبعه العربیه.
۳۰. مسعود سعد سلمان (۱۳۶۴)، دیوان، تصحیح سیدمهدی نوریان، اصفهان: کمال.
۳۱. مشکور، محمدجواد (۱۳۶۸)، سیر کلام در فرق اسلام، تهران: شرق.
۳۲. ----- (۱۳۷۲)، فرهنگ فرق اسلامی، مقدمه و توضیحات کاظم مدیرشانه‌چی، چاپ دوم، مشهد: آستان قدس رضوی.
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، عرفان حافظ، چاپ بیست و یکم، تهران: صدرا.
۳۴. معروف‌الحسنی، هاشم (۱۳۷۱)، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه سیدمحمدصادق عارف، مشهد: آستان قدس رضوی.
۳۵. ناصرخسرو قبادیانی (۱۳۵۷)، دیوان اشعار، به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۳۶. ناصرخسرو قبادیانی، (بی‌تا)، دیوان اشعار، به کوشش سیدنصرالله تقوی، اصفهان: کتابفروشی تأیید.
۳۷. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۴)، کشف‌المحجوب، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.
۳۸. همایی، جلال‌الدین (۱۳۱۷ تاریخ مقدمه)، غزالی‌نامه، تهران: کتابفروشی فروغی.

ب) مقالات

۱. حسین‌آبادی، مریم و سید محمود الهام‌بخش (۱۳۸۵)، «دیوانگان: سخنگویان جناح معترض جامعه در عصر عطار»، کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی، جلد ۷، شماره ۱۳، صص ۷۱-۱۰۰.
۲. کاظمی‌فر، معین (۱۳۹۲)، «کارکرد سیاسی و اجتماعی دیوانگان دانا بر پایه حکایات مثنوی‌های عطار»، ادب پژوهی، جلد ۷، شماره ۲۴، صص ۸۳-۱۰۴.

Reference List in English

Books

- Attar of Nishapur, F. (2007). *Muṣībat-Nāma* (M. R. Shafiei Kodkani, Ed.), Sokhan. [in Persian]
- Attar of Nishapur, F. (2014). *Mantiq-ut-Ṭayr* (M. Abedi & T. Pournamdarian, Ed.), Samt. [in Persian]
- Attar of Nishapur, F. (2018). *Tazkirat al-Awliya* (M. R. Shafiei Kodkani, Ed.), Sokhan. [in Persian]
- Atwan, H. (1992). *Islamic Sects in the Land of Levant* (H. R. Sheikhi, Trans.), Astane Quds Razavi. (Original work published 1986). [in Arabic]
- Bayhaqi, A. (1983). *Tarikh-i Bayhaqi* (by Q. Ghani & A. A. Fayaz), Khajoo. [in Persian]
- Daftary, F. (1996). *The Ismai'lis: their history and doctrines* (F. Badrei, Trans.), Farzan. [in Persian]
- E'tesami, P. (1974), *Divan*, Printing House of Mohammad Ali Fardin. [in Persian]
- Fazel, M. (1983). *Mu'tazila*, University Publication Center. [in Persian]
- Forouzanfar, B. (1995). *Translation of the Condition and Criticism and Analysis of the Works of Sheikh Farid al-Din Attar Neishabouri*, Association of Cultural Heritage and Culture. [in Persian]
- Hafez, S. M. (1985). *Divan* (by M. Qazvini & Q. Ghani), Zavvar. [in Persian]
- Hujwiri, A. (2005). *Kashf al-Mahjub* (M. Abedi, Trans.), Soroush. [in Persian]
- Homaei, J. (1938 [date of introduction]). *Ghazalinameh*, Foroughi bookstore. [in Persian]

- Ibn al-Athir, I. A. A. (1989). *al-Kāmil fit-Tārīkh* (A. Shirri, Ed.), Dar Ehya Toras Arabi. [in Arabic]
- Ibn al-Jawzi, A. A. A. (1989). *Talbīs Iblīs* (A. R. Zekavati Qaragazlu, Trans.), Markaze Nashre Daneshgahi. [in Persian]
- Ibn al-Jawzi, A. A. A. (1987). *Sifatu al-Safwah* (M. Fakhoury, Ed.), Dar al-Marfa. [in Arabic]
- Ibn al-Jawzi, A. A. A. (no date), *Al-Azkiya*, Scientific Encyclopedia Center. [in Arabic]
- Ibn al-Nadim, A. M. (1967), *al-Fihrist* (M. R. Tajaddod, Trans.), Printing House of Iran Trading Bank. [in Persian]
- Ibn Sina, H. A. (1981). *Rasa'el (Epistles)* (Z. Dorri, Trans.), Central Library Publications. [in Persian]
- Jafarian, R. (1992), *Reference, History and Thought*, Khorram. [in Persian]
- Khaqani, A. B. (1978). *Divan* (A. Abdul Rasouli, Ed.), Printing House of Marvi. [in Persian]
- Khayyam, O. (2000). *Rubaiyat of Omar Khayyam* (M. A. Foroughi & Q. Ghani, Ed.), Asatir. [in Persian]
- Maruf al-Hasani, H. (1992). *Shia against Mu'tazila and Ash'are* (S. M. S. Aref, Trans.), Astan Quds Razavi. [in Persian]
- Mashkour, M. J. (1993). *The Encyclopedia of Islamic Sects* (by K. Modir Shanechi, Astan Quds Razavi. [in Persian]
- Mashkour, M. J. (1989). *The Path of Speech in Islamic Sects*, Sharq. [in Persian]
- Motahari, M. (2004), *Erfan-e-Hafez*, Sadra. [in Persian]
- Habib Neishapuri, M. (1924). *Uqala al Majanin* (by Wajih Farsi al-Kilani), Al-Arabiya Press. [in Arabic]
- Nasir Khusraw (1978). *Divan of Poems* (by M. Minavi & M. Mohaghegh), Institute of Islamic Studies, McGill University. [in Persian]
- Nasir Khusraw (no date). *Divan of Poems* (by S. N. Taqavi), Taied Bookstore. [in Persian]
- Pournamdarian, T. (2015). *The vision of simurgh Attar's poetry, mysticism and thoughts*, Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Qushayri, A. (1982). *Translation of Al-Risala al-Qushayriyya* (B. Forozanfar, Elmifarhani. [in Persian]
- Ritter, H. (1995). *Das meer der seele: mensch welt und gott in den geschichren des fariduddin Attar* (A. Zaryab Khoei & M. Baybordi, Trans.), Al-Hoda. (Original work published 1955) [in Persian]
- Saadi Shirazi, M. A. (1990). *Bustan* (G. H. Yousefi, Ed.), Khwarazmi. [in Persian]
- Sa'd Salman, M. (1985). *Divan* (S. M. Norian, Ed.), Kamal. [in Persian]

- Safa, Z. (1992). *History of Intellectual Sciences in Islamic Civilization until the Middle of the Fifth Century*, University of Tehran. [in Persian]
- Sanai, A. M. A. (1983). *Divan* (by S. M. T. Modares Razavi), Sanai. [in Persian]
- Sanai, A. M. A. (1998). *Hadiqat al Haqiqa va Shari'at al-Tariqah*, (by S. M. T. Modares Razavi), University of Tehran. [in Persian]
- Shahrastani, A. M. A. (1983). *Al-Milal wa al-Nihal* (M. Khaliqdad Hashemi, Trans. & S. M. R. Jalali Naini, Ed.), Iqbal. [in Persian]
- Sobhani, J. (1990). *Culture of Islamic Beliefs and Religions*, Sahifa. [in Persian]

#### Articles

- Hosseinabadi, M., & Elhambakhsh, S. M. (2007). Maniacs: the Spokesmen of Dissidents at Attar's Time. *Journal of Kavoshnameh in Persian Language and Literature*, 7(13), 71-100. doi: 10.29252/kavosh.2007.2357 [in Persian]
- Kazemifar, M. (2013). The Socio-political Functions of Intelligent Fools Based on the Tales of Attār. *Journal of Adab Pazhuhi*, 7(24), 83-104. [in Persian]

