

# بررسی و تحلیل شیوه‌های بیان و استدلال در زبان دیوانگان عطار

حسین علیقلیزاده<sup>۱</sup>

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد قزوین - دکترای زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه

علامه طباطبائی

## چکیده

حضور دیوانگان در مثنویهای عطار یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین ویژگی سبک نوشتاری وی است؛ تا آنجا که هیچ یک از شعرا و نویسندگان زبان فارسی به اندازه‌ی عطار به شخصیت دیوانگان در آثار خود نپرداخته است. به علت گستردگی حکایت‌های دیوانگان در مثنویهای عطار و اهمیت و جایگاه آنها در روشن کردن افکار و اندیشه‌های حقیقی عطار، که در پس شخصیت‌ها و گفتار و کردار همین دیوانگان پنهان شده، بر آن شدیم تا از جنبه‌ی زبانی و شیوه‌ی گفتار و کیفیت استدلال این دیوانگان بحث کنیم تا بدین ترتیب اندکی از خلاقیت و مهارت زبانی و فکری عطار بازنموده شود. برای ورود به بحث اصلی؛ یعنی تحلیل شیوه‌های بیان و استدلال در زبان دیوانگان، اول بعد معرفتی عقل را در نزد عارفان و شاعران قبل از عطار بررسی کردیم و در بخش بعد، کیفیت ورود به بحث دیوانگان را مطرح کردیم که نظر ارائه شده در اینجا، حاصل بررسی ساختاری و ریخت-شناختی کل داستانهای مربوط به دیوانگان مثنویهای عطار است.

**کلیدواژه‌ها:** عطار، دیوانه، زبان، شیوه‌ی بیان و استدلال.

۱- نشانی: کرج، خ شهید صدوقی، خ شهید نامجو، ک افازی، ک حسینیه، پ ۳.

تلفن منزل: ۰۲۶۱۲۸۲۲۹۷۹      تلفن همراه: ۰۹۳۷۵۹۷۲۸۶۶

آدرس الکترونیکی: dr. aligholizadeh@gmail.com

Address: N3. Husseiniyeh a. Affazi a. Namjoo s. Sadooqi s. Karaj c. Alborz. Iran .

## درآمد

با بررسی آثار عطار به این واقعیت دست می‌یابیم که عطار دارای ابعاد شخصیتی گسترده‌ای است: الف) عطار شاعر: او شاعری توانا و ادیبی برجسته است. مثنوی‌های منطق‌الطیر، مصیبت‌نامه، الهی‌نامه و اسرارنامه و دیوان وی حکایت از این امر دارد. ب) عطار نویسنده: نثر شیوا و روان و هنری وی در تذکره‌الاولیا این امر را بیان می‌دارد. ج) عطار عارف: او عارفی است مشهور که عرفان را نه در زبان؛ بلکه با جان و دل دریافته و این بینش با جسم و جان او عجین شده، طوری که اولین شاعری است که بدون هیچ تردیدی تمام آثار خود را در حوزه‌ی عرفان قرار داده و بعد از او مولانا راهش را در این طریق ادامه داده است. د) عطار منتقد اجتماعی: او چشم و گوش و زبان مردم رنج‌دیده‌ی زمان خود است و این امر از خلال مثنوی‌هایش به وضوح روشن است، مخصوصاً از زبان دیوانگان. ر) عطار طنزپرداز: طنز عطار بیشتر در زبان دیوانگان او آمده است که در ادامه‌ی مقاله به صورت مفصل بدان پرداخته می‌شود. دیوانگان و داستان‌های دیوانگان به علل مختلف که مجال ذکر آن در اینجا نیست، به صورت گسترده‌ای در مثنوی‌های عطار آمده است، طوری که هیچ‌کس به اندازه‌ی عطار به حضور دیوانگان و جایگاه آنها اهمیت نداده است. این مقاله بر آن است تا گفتار دیوانگان و شیوه‌ی بیان و استدلال آنها را در حکایات مثنوی‌های عطار بررسی کند. بدین منظور ابتدا بُعد معرفتی عقل را در شخصیت‌های مهم ادبی و عرفانی قبل از عطار و نیز خود عطار تحلیل کرده و دیدگاه آنها را به صورت خلاصه ذکر کرده است؛ چرا که دیوانه کسی است که عقل خود را از دست داده و حالت جنون به او



حجت بودنش از آن در سرگشتگی می‌افتد. (ابن عربی، ۱۹۷۵/م/۱۳۹۵ق: سفر چهارم: ۳۲۹-۳۱۳)

هجویری هم، عقل را علت معرفت نمی‌داند؛ بلکه عنایت الهی را علت آن می‌داند: «به نزدیک اهل سنت و جماعت صحت عقل و رؤیت آیت سبب معرفت است نه علت آن؛ که علت آن جز محض عنایت و لطف مشیت خداوند نیست -عمت نعماً- که بی‌عنایت، عقل نابینا بود؛ از آنچه عقل خود به خود جاهل است و از عقلا کس حقیقت آن را نشناخته است. چون وی به خود جاهل بود، غیر خود را چگونه شناسد؟ و بی‌عنایت، استدلال و فکرت اندر رؤیت آیت همه خطا بود؛ که اهل هوی و طایفه‌ی الحاد جمله مستدل‌اند، اما بیشتری عارف نه‌اند؛ و باز آن که از اهل عنایت است همه حرکات وی معرفت است و استدلالش طلب، و ترک استدلال تسلیم». (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۹۳) همچنین به نظر وی عقل نه تنها دلیل معرفت نیست؛ بلکه به تشبیه و تعطیل هم می‌رسد و آنچه عقل اثبات می‌کند معرفت نفی آن می‌کند تا جایی که عقل در آن به توهم گرفتار می‌شود و کاری از پیش نمی‌برد. (همان: ۳۹۵)

دیدگاه سنایی در مورد عقل فی‌الجمله مثبت است و در بیشتر موارد از آن ستایش کرده است؛ زیرا در زمان سنایی هنوز عرفان وارد ادبیات نشده بود که از تأثیر خرد کاسته شود. در زمان او هنوز عقل و خرد دوره‌ی پیشین ادبیات که در اوج خود بود، باقی مانده بود و از ارزش بالایی برخوردار بود:

عقل در راه حق دلیل تو بس      عقل هر جایگه خلیل تو بس.

(شکیبافر، ۱۳۷۴: ۱۹)

کدخدای تن بشر عقل است      از همه حال باخبر عقل است.  
دایه‌ای زیر این کهن بنیاد      نیست کس را چون عقل مادرزاد.

(همان: ۹۰-۹۴)

البته مدح و ستایش سنایی از عقل مربوط به عقلی است که در خدمت شرع و همگام با آن است نه عقلهای وسوسه‌گر و گمراه‌کننده. به باور وی عقل جزئی یا عقل معاش راز عشق را نداند:

عقل در کوی عشق نابیناست      عاقلی کار بوعلی سیناست.

(همان: ۹۷)

برخورد غزالی اندکی متعادل‌تر است. به گمان او عقل نظری که با بایدها و نبایدها و با سود و زیان سر و کار دارد در مفهوم کلی‌اش مذموم نیست. به اعتقاد او: فراتر از عقل، مرحله‌ی دیگری است که در آن چشمی دیگر باز می‌شود. با آن نهانی‌ها و آنچه که در آینده خواهد بود و نیز اموری دیگر را درمی‌یابد که عقل از درک آنها ناتوان است. (غزالی، بی‌تا: ۵۳-۵۴)

نظامی نیز علیرغم گرایش‌های زاهدانه و تا حدی تعقلی خود، در مورد عقل همان اعتقاد را دارد که عارفان دارند و البته نظامی در عین زاهد بودن تمایلاتی نیز به عرفان دارد و عقیده‌ی او در مورد عقل می‌تواند تحت تأثیر آن تمایلات باشد. در هفت پیکر به نقص کارکرد عقل اشاره می‌کند:

با همه زیرکی که در خرد است      بیخود است از تو و به جای خود است

چون خرد در ره تو پی گردد      گرد این کار، وهم کی گردد؟!

(نظامی، ۱۳۸۰: ۳)

عطار نیز مثل دیگر عارفان، عقل را در شناخت خدا عاجز و حوزه‌ی شناخت او را محدود می‌داند:

خرد در راه تو طفلی بشیر است      ز حکم شرعت آنجا که اسیر است.

(الهی‌نامه، ۱۳۸۸: ب ۱۸۳)

در نظر عطار دو ساحت معرفتی وجود دارد: یکی عالم حس و ماده و دیگری عالم

غیب و ماوراء محسوسات. بشر در ساحت محسوسات به وسیله‌ی عقل به معرفت می‌رسد، امور را بررسی می‌کند و از مقدمات به نتایج جدید دست می‌یابد و از این رهگذر به تولید علم و معرفت می‌رسد. «قلمرو ادراک عقل عالم طبیعت یا عالم محسوسات است. در قلمرو این عالم پای عقل لنگ نیست و از نظرگاه صوفیه، عقل در محدوده‌ی قدرت خویش ممدوح هم هست». (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۸۶)

به نظر او عقل اگر به یافته‌های خودش متکی باشد در ورطه‌ی هلاکت و گمراهی می‌افتد:

عقل چون از حد امکان بگذرد      عقل در حد سلامت بایستد

بلعمی گردد ز ایمان بگذرد      فارغ از مدح و ملامت بایستد

(مصیبت‌نامه، ۱۳۳۸: ب ۶۵۸۷-۶۵۸۸)

و اگر در مسائلی که خود نمی‌تواند بدانها راه یابد، تسلیم شرع و احکام شرعی باشد و مطیع امر قل، کارکردی اعتدالی می‌یابد:

عقل سرکش را به شرع افکنده کرد      تن به جان و جان به ایمان زنده کرد

(همان: ب ۴۶)

از سوی دیگر در نظر عطار، عقل زمانی راهبر است و رساننده‌ی به مقصود که از خویش جاهل شود و ادعای کمال بگذارد که در غیر این صورت ره به کفر می‌برد. در داستانی برای بیان این معنی، خری را به صورت نمادین راهنمای اسکندر می‌سازد که او را از آنجا رهایی دهد:

ای عجب ایشان حکیمان جهان      با خبر از سرّ پیدا و نهان

در چنان ره رهبرشان شد خری      تا به حکمت لاف نزنند دیگری

عقل اگر جاهل بود جانت برد      ور تکبر آرد ایمانت برد

عقل آن بهتر که فرمانبر شود      ور نه گر کامل شود کافر شود

(همان: ب ۶۵۷۰-۶۵۸۰)

ولی هیچ موقع نمی‌تواند به شناخت بالا و لایقی دست یابد. «صوفی وحی و سنت را می‌پذیرد اما آن را قسمتی از نیاز انسان می‌داند. ارزش اشتغال به علمی که با این منبع معرفت سر و کار دارد محدود و مشروط است. اگر کسی سرتاسر زندگی خود را صرف تحصیل این علوم بکند کاری دنیوی و ناموفق کرده است.» (ریتر، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۱۳)

عطار هم مثل سایر عارفان معتقد است که برای شناخت بهتر و مناسب‌تر خدا، باید از حد شناخت عقل فراتر رفت. در مراحل بالای شناخت، پای عقل لنگ می‌شود و از پرواز می‌ماند و از آن به بعد باید با بال قلب و مکاشفات قلبی به پیش رفت. طور ماوراء عقل هم همین مکاشفات قلبی و شناخت از طریق دل است که بی‌واسطه‌گیری، عارف مستقیماً با خدا مرتبط می‌شود و خدا بر دل عارف تجلی می‌کند؛ چون خدا در دل عارف تجلی می‌کند، دل عارف قدرت تحمل آن تجلی و آن وارده‌ی الهی را ندارد به این خاطر مانند طور سینا که متلاشی شد، عقلش زایل می‌شود و مجنون و دیوانه می‌شود و این جنون و دیوانگی همان عشق است چرا که هر جا عشق درآید عقل از آنجا می‌گریزد و از هر جا عقل گریخت عشق در آنجا رخت می‌افکند: تو بدو بشناس او را نه به خود راه ازو خیزد بدو، نه از خرد.

(منطق الطیر، ۱۳۸۸: ب ۱۰۳)

عطار جنون و عشق را در قالب دیوانه، و حالات و رفتار و گفتار او را به صورت گسترده و دقیقی نشان داده است؛ طوری که دیوانه و مجنون الهی به این گستردگی در آثار دیگران نیامده است و حضور برجسته‌ی دیوانه در آثار عطار مهمترین و بارزترین ویژگی شعر اوست.

دیوانه‌ی عطار مصداق این تعریف ابن عربی است که در فتوحات مکیه گفته است:

«از آنان گروهی هستند که در آن هنگام (هنگام ورود حال) عقلشان از دست می‌رود و عقل حیوانی‌شان باقی می‌ماند؛ پس می‌خورند، می‌نوشند و بدون تدبیر و اندیشه در امور تصرف می‌کنند، آنان به دلیل بهره‌گیری از زندگی طبیعی، مانند دیگر حیوانات، عقلاء مجانین نامیده می‌شوند.» (ابن عربی، ۱۹۷۵/م/۱۳۹۵ هـ ق: ۹۲)

و نیز این گفته‌ی وی که در همان جا آورده است:

«... ریشه‌ی جنون آنها در تجلی حق است، حق بر دلشان تجلی می‌کند و آن را فرا می‌گیرد و تحت فرمان خود درمی‌آورد. تجلی حق است که خردشان را زایل می‌کند. خرد آنها نزد حق در بند است و آنها ملازم درگاه حق و از جمال و دیدار او بهره‌مند هستند. آنان صاحب‌عقلان بی‌عقل هستند که در ظاهر به اسم دیوانگان شناخته می‌شوند؛ یعنی با خردهایشان تدبیر و در امور تصرف

نمی‌کنند به همین دلیل عقلاء مجانین نامیده می‌شوند.» (همان: ۸۹)

عطار علاوه بر اینکه عارف بوده است و دنبال شناخت بهتر و عمیق‌تر خدا بوده است و در پی یافتن و رسیدن به طور ماوراء عقل یا تجلی جلوه‌های حق در دلش بوده، می‌خواست که خدا را از طریق کشف و شهود و به اصطلاح خودش دیوانگی و مجنون بودن بشناسد بدین دلیل از دیوانگان به عنوان شخصیت اصلی و ویژگی ممتاز شعر خود استفاده کرده است. البته دلایل متعدد دیگری نیز برای حضور دیوانگان در شعر عطار هست که اینجا مجال پرداختن بدان نیست.

در این پژوهش ما کلام و گفتار دیوانگان را از خلال حکایات و تمثیل‌هایی که عطار از زبان آنها در مثنوی‌های خود آورده است استخراج می‌کنیم و آن را از جنبه‌های نوع و شیوه‌ی بیان و استدلال مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهیم. قبل از مبحث اصلی، ابتدا کیفیت ورود به بحث دیوانگان را ارائه می‌دهیم.



## چگونگی ورود دیوانگان به بحث

در حکایات دیوانگان عطار، دیوانه به چند طریق وارد بحث می‌شود و عقاید و نظرات خود را ابراز می‌کند و حرفهایش را می‌زند:

الف) از دیوانه سؤالی پرسیده می‌شود و دیوانه در جواب سؤال، شروع به صحبت کردن می‌کند و عقاید خود را بیان می‌کند:

<p>بود آن دیوانه‌ی عالی مقام زان که خوردی آب حیوان چند راه چون تو اندر حفظ جانی مانده خضرت با او گفت: ای مرد تمام تا بماند جان تو تا دیرگاه من به نو هر روز جان افشانده</p>	<p>رای آن داری که باشی یار من؟ من در آنم تا بگویم ترک جان بهرتر آن باشد که چون مرغان زدام گفت: با تو بر نیاید کار من زان که بی جانان ندارم برگ آن دور می‌باشیم از هم والسلام.</p>
---	---

(منطق الطیر، همان: ب ۸۱۶-۸۲۱)

<p>گفت آن دیوانه را مردی عزیز گر به دست، این نخل می‌مالد یکی چون یکی باشد همه نبود دوی همچو نخلی بسته از صد گونه رنگ رو که چندان رنگ جز یک چیز نیست</p>	<p>در حکایت دیگری نیز از دیوانه سؤال پرسیده می‌شود و او جواب می‌دهد: گفت هست این عالم پر نام و ننگ چون همه موم است و چیزی نیز نیست چیست عالم، شرح ده این مایه چیز آن همه یک موم گردد بی شکی نه منی بر خیزد اینجا نه توی</p>
---	---

(همان: ب ۳۷۲۸-۳۷۳۲)

ب) دیوانه با دیدن صحنه‌ها و اشخاص خاص، نظرات خود را بیان می‌دارد یا اینکه فضا را خودش ایجاد می‌کند بعد نظرش را بیان می‌کند:

روزی بهلول دیوانه‌ی مست به پیش هارون می‌رود و بر روی تخت او می‌نشیند.

اطرافیان هارون او را با چوب و سنگ مورد ضرب و شتم قرار می‌دهند و خون از بدنش روان می‌گردد:

چون بخورد آن چوب بگشاد او ز فان      یک زمان کاین جایگه بنشسته‌ام  
گفت هارون را که ای شاه جهان      از قفا خوردن ببین چون خسته‌ام...  
(مصیبت نامه، همان: ب ۲۰۹۲-۲۰۹۷)

حکایت دیگر:

بیدل دیوانه ای در حال شد      گفت بر دکان چرا داری نشست؟  
پیش دکان یکی بقال شد      گفت تا آید مرا سودی به دست  
(همان: ب ۴۲۵۴-۴۲۵۷)

که در این حکایت دیوانه خودش فضا را ایجاد کرده و به دکان رفته شروع به صحبت کرده است.

### ج) خطاب دیوانه با خدا

در این نوع از بیان، دیوانه مخاطبش خداست و شخص دیگری در این مکالمه حضور ندارد. آنچه دیوانه بیان می‌کند راز و نیاز اوست با خدایش:

در رهی می رفت مجنونی عجب      شد ز سرما و گل ره بیقرار  
یا دلم ده باز، تا چند از بلا؟      بود پای و سر برهنه خشک لب  
سر به بالا کرد و گفت ای کردگار      یا نه، باری، ژنده کفشی ده مرا  
(همان: ب ۴۱۸۷-۴۱۸۹)

### د) خطاب دیوانه به خود

در این گونه موارد دیوانه با نفس خود صحبت می‌کند و خطابش به خودش است:

وقتی که غزان به شهر حمله کردند همه مردم حتی پیشوایان آن قوم و آن شهر فرار کرده و در پسِ پستی قائم شدند، دیوانه بر پشت بام رفت و کهنه‌ای را بر سر چوبی بست و تکان می‌داد و از هیچ کس نمی‌ترسید:

گفت ای دیوانگی! من، بینوا در چنان روزی که جان را بیم بود  
دارم از بهر چنین روزی ترا مرد بی‌سدل خسرو اقلیم بود...  
(همان: ب ۲۵۸۷-۲۵۹۲)

### شیوه‌ی بیان و استدلال دیوانگان

تحقیقات و بررسی‌های خود را درباره‌ی شیوه‌ی گفتار و بیان دیوانگان تحت سه عنوان زیر، که حاصل و نتایج این تحقیقات است، مورد بحث و ارزیابی قرار می‌دهیم:

#### الف) طنز در بیان دیوانه

گفتار دیوانه به خاطر اینکه نوعی عدول از هنجار است طنز ایجاد می‌کند. طنز بیان دیوانه اغلب با استهزاء و تحقیر و انتقاد همراه است. در رفتار دیوانه نیز بعضی مواقع عدول از هنجار مشاهده می‌شود؛ ولی به خاطر اینکه ما می‌دانیم که آنها دیوانه‌اند این رفتارها از آنها طبیعی جلوه می‌کند و ما احساس هنجارشکنی نمی‌کنیم و تنها در مقایسه با رفتار مردم عاقل است که هنجارشکنی آنها را می‌فهمیم و اگر ما سخنان آنها را نشنویم هیچ عدول از هنجار و طنزی را از آنها برداشت نمی‌کنیم؛ مثلاً دیوانه‌ای که بر سر دیوار یک خرابه‌ای نشسته است با اینکه از نظر عاقلان غیر عادی است و در مقایسه با رفتار عاقلان هنجارشکنی است؛ ولی با این دیدگاهی که ما نسبت به آنها داریم و آنها را دیوانه می‌شناسیم این کار از او هنجارشکنی نیست؛ بلکه طبیعت و اقتضای دیوانگی دیوانه است که از این کارها انجام دهد، بر روی دیوار بنشیند و بر چوب سوار شود و در سرما

پا برهنه راه رود و ... . هنجارشکنی دیوانه تنها در گفتار دیوانه است که ما می فهمیم که این دیوانه، دیوانه‌ی واقعی نیست بلکه دیوانگی او فراتر از عقل است و سخنانش با این دیوانگیش سازگار نیست و با آگاهی و عمد این حرفها را می‌زند؛ پس حرفهایش از نظر ما هنجارشکنی است و از این هنجارشکنی‌هاست که طنز ایجاد می‌شود. البته همه‌ی هنجارشکنی‌ها طنز ایجاد نمی‌کند. در بعضی مواقع در بیان و گفتار گستاخانه‌ی دیوانه با خدا نیز طنز وجود دارد. نمونه‌ای از طنز در کلام دیوانگان را در اینجا می‌آوریم:

دیوانه‌ای شخصی را دید که ترکی مرده را به زبان عربی تلقین می‌داد. دیوانه چون آن سخنان را شنید به آن شخص گفت که این ترک که زنده بود عربی نمی‌دانست حالا که مرده است چگونه تلقین عربی را بفهمد؟ برای چه تلقین می‌خوانی؟ بعد می‌گوید:

چو این ترک اعجمی بد کز جهان شد مگر زیر زمین تازی زفان شد؟

نبینی نشنوی هم چون کرو کور از آن انگیزی این چندین شر و شور

(اسرارنامه، ۱۳۸۸: ب ۱۳۳۵-۱۳۳۹)

طنز در بیت ما قبل آخر است که دیوانه می‌گوید تو که الان برای یک ترک دعای تلقین عربی می‌خوانی، مگر این شخص ترک نبود که تو الان دعای عربی برایش می‌خوانی مگر اینکه بعد از مردن عرب شده باشد. طنز به همراه استهزاء است.

دیوانه‌ای در بغداد یک دکان پر از شیشه می‌بیند و شاد می‌شود. چند سنگ بر دستش می‌گیرد و همه‌ی شیشه‌ها را می‌شکند و از صدای شکستن آنها و طمطراق آنها در لذت و سودائی فرو می‌رود. وقتی علت این کار را می‌پرسند و می‌گویند که چرا سود این مرد را بر باد دادی؟ او در جواب:

گفت من دیوانه‌ای بس سرکشم چون خوشم این آمد اینم هست کار

در حقیقت زین همه طاق و رواق هیچ کس از سر کار آگاه نیست

نیست کس را از حقیقت آگهی وین طراق و طراق می‌آید خوشم

با زیانم نیست یا با سود کار  
 نیست کس آگاه جز از طمطراق  
 زانکه آنجا هیچ کس را راه نیست  
 جمله می میرند با دستی تهی  
 (مصیبت نامه، همان: ب ۲۱۵۸-۲۱۶۸)

دیوانه با رفتار طنزآمیزش یک راز و فلسفه و حکمت آفرینش را بیان می کند.  
 روزی بهلول مست به پیش هارون می رود و بر تخت پادشاهی او می نشیند.  
 اطرافیان بهلول او را با سنگ و چوب، زخمی و مجروح می سازند. بهلول دیوانه وقتی  
 می بیند که همچنان کتک می خورد زبان می گشاید و می گوید که ای هارون:

یک زمان کاین جایگه بنشسته ام  
 تو که اینجا کرده ای عمری نشست  
 یک نفس را من بخوردم زان خویش  
 از قفا خوردن بین چون خسته ام  
 بس که یک یک بند خواهندت شکست  
 وای بر تو ز آنچه خواهی داشت پیش!  
 (همان: ب ۲۰۹۲-۲۰۹۷)

دیوانه خود با طنز و شوخی رفتار خود، به مخاطب پند و اندرز می دهد و او را  
 آگاهی می دهد و متنبه می سازد:

در زمستان یک شبی بهلول مست  
 پای در گل می شد و کفشی به دست  
 سایلی گفتش که سر داری به راه  
 تو کجا خواهی شدن زین جایگاه؟  
 گفت دارم سوی گورستان شتاب  
 زانکه آنجا ظالمی ست اندر عذاب  
 می روم چون گور او پر آتش است  
 گرم گرم، زانکه سرما ناخوش است...  
 ظلم، آتش در درونت افکند  
 در میان خاک و خونت افکند.  
 (همان: ب ۱۵۹۴-۱۵۹۹)

در بیان و افعال دیوانه طنز وجود دارد: در زمستان پابرنه راه می رود و کفش را  
 در دستش گرفته است؛ برای گرم شدن و نجات یافتن از سرمای زمستان به گورستان  
 می رود چون در آنجا قبر کسی پر آتش است.

شخصی از دیوانه‌ای می‌پرسد که چه چیزی را دوست دارد؟ دیوانه جواب می‌دهد: دشنام. زیرا هر چیزی به غیر از دشنام که به من می‌دهند منت می‌نهند. (اسرارنامه، همان: ب ۲۶۹۸-۲۶۹۹)

بیان طنزآلود و ناهنجار دیوانه این است که دشنام را دوست دارد او با بیان این نکته، از یک رفتار زشت و ضد اخلاق اجتماعی انتقاد می‌کند و آن را به چالش می‌کشد تا بتواند بدین طریق با آن مبارزه کند.

شاهی پیش دیوانه‌ای می‌رود و به او می‌گوید که ای دیوانه از من حاجتی بخواه تا آن را برآورده کنم. دیوانه در جواب این ادعای شاه می‌گوید که ای شاه امروز مگس را از من دور کن؛ زیرا این مگس‌ها مرا اذیت می‌کنند. پادشاه می‌گوید که این کار من نیست چون مگس‌ها در زیر فرمان من نیستند؛ بعد دیوانه نتیجه و هدف خود را از این جواب بیان می‌کند:

بدو دیوانه گفتا رخت بردار      چو تو بر یک مگس فرمان نداری  
 که تو عاجز تری از من به صدبار      برو شرمی بدار از شهریاری  
 (همان: ب ۲۷۰۸-۲۷۱)

هنجارشکنی و طنز بیان دیوانه در اینجا است که در حاجت خواستن معمولاً مادیات و پول می‌خواهند ولی برعکس، دیوانه برای شکستن غرور این شاه تو خالی که به مقام و پول خود می‌نازید و خیلی راحت می‌توانست نیاز مادی دیوانه را رفع کند، از او خواست که مگس‌هایش را یک روز از او دور کند و پادشاه هم عاجز ماند و شرم‌منده شد و به عجز خود آگاه شد.

دیوانه‌ی دل‌برخاسته‌ای بود که برهنه می‌رفت و مردم با لباس شیک و آراسته بودند. از خدا درخواست می‌کند که مثل دیگر مردمان برای او نیز جامه‌ای ببخشد:  
 هاتفش آواز داد و گفت هین      گفت یارب تا کیم داری عذاب



روی به سمت ویرانه نهاد:

سرشکستش خون روان شد همچو جوی	چون نهاد از راه در ویرانه گام
بر سرش آمد همی خشتی ز بام	گفت تا کی کوس سلطانی زدن
زیبن نکوتر خشت نتوانی زدن؟	مرد سوی آسمان برکرد روی

(همان: ب ۲۷۹۳-۲۷۸۸)

بیان و گفتار طنزدار در حکایت موجود نیست؛ ولی صحنه و فضای کلی داستان و واقعه‌ی آن، طنز را به وجود می‌آورد. دیوانه از آن همه مصیبت و بلا، سرما و برف و باران به ویرانه‌ای پناه می‌برد و در آن ویرانه نیز خشتی که از نم باران شل شده بود بر سر دیوانه می‌افتد و سرش را می‌شکند و از سرش خون جاری می‌گردد. تصویرسازی عطار و صحنه‌سازی حکایت، طنزآمیز است؛ بعد از این واقعه دیوانه نیز با جوابی گستاخانه همراه با نیشخند و طنز گزنده و انتقادی، با خدای خود سخن می‌گوید.

دیوانه‌ای سوار بر چوبی شده بود و آن را می‌تاخت و از آن چوب‌سواری خود در شور و جوش افتاده بود:

چنین گرم از چه می تازی تو در راه؟!	یکی پرسید از او کای مرد درگاه
هوس دارم سواری کرد یکدم	چنین گفت او که در میدان عالم
نجنبند یک سر مویم بر اندام.	چو دستم می فرو بندند ناکام

(الهی‌نامه، همان: ب ۴۱۶۸-۴۱۷۲)

طنز در بیان خود دیوانه نیست؛ بلکه در آن شخص مقابل شخصیت دیوانه است که به طریق استعاره‌ی تهکمیه دیوانه را «مرد درگاه» و «گرم رو» نامیده است و ایجاد طنز کرده است.

ب) اسلوب الحکیم در بیان دیوانه



«اسلوب الحکیم» یا «قول به موجب» فنی است که در علم بدیع مورد بررسی قرار می‌گیرد. اسلوب الحکیم آن است که جمله‌ای را برخلاف مقصود گوینده حمل کنند و بنا به معنایی که مقصود گوینده نیست، پاسخ دهند. اساس اسلوب الحکیم بر جناس تام است؛ یعنی در کلام واژه‌ای می‌باشد که دو نوع معنی بدهد یکی در یک پاره‌ی کلام و معنی دیگر آن در پاره‌ی دیگر کلام باشد:

گفتمش باید بری نام زیاد      گفت آری می‌برم نامت زیاد

مقصود گوینده این بود که باید زیاد نام مرا بر زبان جاری سازی؛ اما مخاطب چنین وانمود کرد که گوینده گفته است باید نام مرا از یاد ببری. (شمیسا، ۱۳۷۲: ۱۰۵)

در بعضی کتابها بین اسلوب الحکیم و قول به موجب فرق گذاشته‌اند؛ ولی ما در این مقاله بین اسلوب الحکیم و قول به موجب فرقی نگذاشته و آن دو را به یک مفهوم در نظر گرفته‌ایم. با توجه به چند حکایت از دیوانگانِ عطار، جوابها و سخنان آنها را از این نظر مورد ارزیابی قرار می‌دهیم:

دیوانه‌ای می‌خواست گلیم خود را بفروشد. شخصی او را می‌فریبد و می‌گوید که گلیم تو خشن و زبر است و ارزش چندانی ندارد. دیوانه نیز فریب حرف‌های او را می‌خورد و گلیمش را ارزان می‌دهد. بعد از آن، خریداری دنبال گلیم نرم و راحت می‌گشت این شخص آن گلیم را با قیمت بالا و با نام حریر و نرم به وی می‌فروشد. صوفی‌ای این کارها را نگاه می‌کرد و خرید و فروش آن شخص را می‌دید:

بزد یک نعره و گفت ای یگانه      که خز می‌گردد آنجا در، گلیمی

که من در جوهر خود چون سفالم      مرا بنشان درین صندوق خانه

سفالی می‌شود، درّ یتیمی      ز صندوقت بگردد بو که حالم

(الهی‌نامه، همان: ب ۴۰۶۸-۴۰۷۷)

در این حکایت صوفی دیوانه، آن خرید و فروش و فریب آن شخص را که در

یک لحظه جنس بد را به خوب تبدیل کرد و دارای ارزش و قیمت کرد، دید و آن را آگاهانه بر معنایی غیر از معنای مرسوم آن حمل کرد و وجود خود را که به اعتقاد خودش چون سفال است، می‌خواست در این جا قرار دهد تا مثل آن گلیم، تبدیل به چیز باارزش و قیمتی شود.

در حکایتی دیگر، که در بالا هم آمده است، شاهی پیش دیوانه‌ای می‌رود و از او می‌خواهد که حاجتش را بر پادشاه بگوید و بعد از آن درخواست دیوانه و جواب پادشاه، دیوانه به شاه می‌گوید که تو صد بار بیشتر از من عاجزی و حتی نمی‌توانی بر یک مگس فرمان بدهی پس تو چگونه پادشاهی هستی؟ در این حکایت نیز دیوانه قدرت و مکننت و سلطنت پادشاه را که وی ادعا می‌کرد که دارای آن است و برای همین می‌خواست نیاز دیوانه را رفع کند، بر خلاف تصور آنها، در معنای قدرت غیبی فهمیده و متناسب با اندیشه و فهم خود آن را متعمداً بر آن معنا حمل کرده که اگر قدرت داری بر مگس دستور بده تا از من دور شود و بدین ترتیب چون پادشاه این کار را نمی‌توانست انجام دهد دیوانه او را عاجزترین فرد خطاب کرده است؛ در حالی که اگر دیوانه مفهوم عادی را از سخنان او برداشت می‌کرد و آن سخنان را بر معنای اصلی و هنجار خودش، قدرت دنیوی، حمل می‌کرد مشکلی پیش نمی‌آمد و شاه همچنان در قدرت و ابهت خود باقی می‌ماند.

پرتال جامع علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

محمود غزنوی پیش دیوانه‌ای رفت و در کنارش نشست. دیوانه با دیدن او چشمش را بست. محمود از این کار دیوانه ناراحت و عصبانی شد و به دیوانه گفت چرا این کار را کردی؟ دیوانه گفت: تا این که رویت را ببینم. محمود گفت: تو روا نمی‌داری که روی شاه عالم را ببینی؟ دیوانه گفت: من حتی نمی‌خواهم روی خود را ببینم چه برسد به روی تو. زیرا در مذهب ما خودبینی جایز نیست و اگر غیری را هم ببینیم بدتر از آن است:

چو خودبینی در این مذهب روانیست      شهش گفتا اولوالامر جهانم  
 بدو دیوانه گفتا هین بیندیش      نباشد بر دگر کس هم روانه  
 اگر غیری بینی جز خطا نیست      بود بر تو همه حکمی روانم  
 که امر تو روان چون نیست بر خویش      مرا مبشول، چند آری بهانه

(همان: ۲۳۱-۲۳۰)

در این حکایت دو بار در زبان دیوانه صنعت اسلوب الحکیم به کار رفته است. بار اول در کلمه‌ی «خود بینی» که بر دو معناست و دیوانه آن را بر معنایی غیر از معنایی که در بالا آمده است، و آن دیدن محسوس است - در نظر گرفته است و آگاهانه آن را بر معنایی که مد نظر خود است می‌برد و کار خود را توجیه می‌کند.

دیوانه در قسمت بعدی کلام نیز اسلوب الحکیم به کار برده است و آن روان بودن امر شاه است. با اینکه شاه عالم است و بر همه زیر دستان خود دستور می‌دهد و دستورش را همه می‌پذیرند و اطاعت می‌کنند؛ ولی دیوانه معنی روان بودن حکم را یک چیز دیگر برداشت کرده و آن تسلط بر نفس و خویشنداری است که باعث می‌شود انسان از گناهان دور ماند و فقط به خدا توجه کند. حمل این معنا بر «روان بودن حکم بر چیزی یا کسی» بر خلاف صورت عادی و مفهوم رایج آن است و این کار با توجه به بینش و نگرش دیوانه است که در کلام اتفاق می‌افتد.

در حکایت دیگری دیوانه‌ای می‌بیند که مردی را دارند دفن می‌کنند. چون کرباس کفن مرده را از دور دید گفت که من عریان هستم این کفن را از مرده بیرون می‌کشم و می‌پوشم. شخصی این سخن دیوانه را شنید و گفت که ای بینوا در مسلمانی این کار جایز نیست:

مرد مجنون گفت آخر ای عجب      کز ضلالت می‌کنید از مرده باز  
 خاک عالم جمع کن چون خاک بیز      گر سر اسرار دین داری بگوی

چون کفن بینم شما را روز و شب      بر من از بهر چه شد این در فراز  
 بر سر دنیای مردم خوار ریز      ترک این دنیای مرداری بگوی  
 (مصیبت‌نامه، همان: ب ۲۶۱۴-۲۶۲۱)

در تعریف اسلوب الحکیم گفتیم که اساس اسلوب الحکیم بر پایه‌ی جناس تام است همچنان‌که در مثالهای قبل هم مشاهده شد، در یک پاره‌ی کلام یک معنا و در پاره‌ی دیگر کلام در معنای دیگر باشد. در این مثالها نیز، یک معنای آن در قسمتی از کلام معنای عادی آن است که همه از آن استفاده می‌کنند و در پاره‌ی دیگر فقط آن معنایی مورد نظر است که مورد نظر دیوانه است و برداشت دیوانه از آن است. از این برداشت متفاوت و فهم دیگرگونه از یک کلمه و کلام، صنعتِ قول به موجب یا اسلوب الحکیم ایجاد می‌شود. در این مثال نیز از مرده کفن ربودن، به دو معنا به کار رفته است: یکی آن معنایی که دیوانه در اول گفته است که می‌خواهم کفن را از مرده بکنم و خودم که عریان هستم بپوشم. چون بر او ایراد می‌گیرند، او در توجیه کار خود معنای دوم آن را - که هدف از کلامش هم همین معناست - بر مخاطب خود بیان می‌کند همچنان که شماها از مردار دنیا کفن می‌دزدید و مال و متاع دنیوی را از مردار دنیوی برمی‌دارید من هم مثل شما دارم از مرده کفن می‌دزدم و کار غیر عادی انجام نمی‌دهم؛ بلکه مثل شماها عمل می‌کنم پس بر من ایراد نگیرید. هدف دیوانه انتقاد از رفتارها و کارهای مردم است که چنان به دنیا چسبیده‌اند که زشتی کار خودشان را نمی‌فهمند و او با یک تمثیل کار خود آن‌ها را تبیین می‌کند و برایشان روشن می‌سازد. دیوانه‌ای در کویی ایستاد مردم را دید که به هر سوی می‌روند و در آنجا در رفت و آمدند. به ناگاه فریاد برآورد و گفت که از یک سمت و سو بروید و مسیرتان را یکی کنید چرا به همه‌ی جهت‌ها در رفت و آمدید:

## فغان برداشت این دیوانه ناگاہ

به هر سویی چرا باید دویدن      تویی با یک دل ای مسکین و صد یار  
 چو در یک دل بود صد گونه کارت      که از یک سوی باید رفت و یک راه  
 به صد سو هیچ جا نتوان رسیدن      به یک دل چون توانی کرد صدکار  
 تو صد دل باش اندر عشق یارت

(اسرارنامه، همان: ب ۱۶۷۶-۱۶۸۰)

همچنان‌که در این حکایت هم مشاهده می‌شود دیوانه از یک مفهوم برداشت متفاوت کرده و آگاهانه رفت و آمد و حرکت مردم را به صورت جناس تام آورده و معنایی برخلاف نظر عموم بر آن حمل کرده است که در اینجا به پراکندگی در راه سلوک و ارتباط با خدا ربط داده است؛ یعنی اگر از یک سو و یک جهت نروید و متفرق باشید و جمعیت خاطر حاصل نکنید به مقصود و هدف خود نمی‌رسید. امامی بر سر منبر این چنین گفت که معبود ما خداوندی بی‌چون و چراست و بر دامن کبریایی او ذره‌ای از مذلت نانشسته است:

کو خداوندیست بی چون و چرا      از مذلت نه نشست گرد  
 هرگز بر دامن آن کبریا      نه نشیند نیز کو پاکست و فرد  
 بیدلی چون این سخنان را شنید داد زد که ای جاهل خاموش باش:

زان که خود گرد مذلت گرواست      این همه خاکی نمی بینی مدام  
 دامن آن کبریا کرده به دست      دائماً بر دامن آن کبریاست  
 تا ابد گرد مذلت این تمام      کرده چون گردی بر آن دامن نشست

(مصیبت نامه، همان: ب ۲۴۶۲-۲۴۷۰)

چونکه، آدمیان را مانند حق، یک نفر است و او خداوند است؛ ولی خداوند مانند خود کسی را ندارد پس همه آدمیان دست در دامن آن یک نفر زده‌اند و دامن او را

بر دست گرفته‌اند و مانند گرد مذلت بر دامن کبرییای او نشسته‌اند.  
 در اینجا نیز دیوانه معنایی برخلاف معنای عادی کلام که امام بر زبان رانده است،  
 اراده کرده است و این امر آگاهانه و از روی عمد است.  
 دیوانه‌ای بسیار می‌گریست و اشک می‌ریخت. شخصی به او گفت چرا این چنین  
 گریه و زاری می‌کنی؟ گفت: گریه می‌کنم تا دل خدا بر من بسوزد. آن شخص گفت:  
 تو دیوانه هستی و عقل نداری چنین حرفی می‌زنی. خداوند مبرا و منزه است و دل  
 ندارد:

جوابش داد آن دیوانه پیشه همه دلها که او دارد شگرفست

که او دارد همه دلها همیشه چگونه دل ندارد این چه حرفست

(الهی‌نامه، همان: ب۲۵۹۷-۲۶۰۱)

دیوانه بر خلاف تصور مردم ظاهرپرست حرف می‌زند و حرف آنها را رد می‌کند  
 و معنای جدید از آن کلام اراده می‌کند. متشرعان می‌گویند که خدا منزه از همه چیز  
 است و نمی‌توان اعضای او را بر او نسبت داد برای همین تصور دل برای خداوند، دور  
 از عقل است و تو که این طوری می‌گویی عاقل نیستی. دیوانه نیز در جواب می‌گوید  
 که چطوری است خدایی که بر همه‌ی دلها حاکم است و همه‌ی دلهای مردم مال  
 اوست و او بر آنها ناظر است و حاکم است، دل ندارد. همه‌ی دلها او راست و ما  
 نمی‌توانیم بگوئیم خدا دل ندارد (جواب اقناعی نیز دارد).

### پاسخ‌های اقناعی به سؤال‌کنندگان

به خاطر اینکه جواب‌های دیوانه استدلال و منطق خاص خود را دارد و از نظر  
 عاقلان منطقی نیستند و تنها توجیهی قابل باور هستند ما این قسمت را به صورت  
 پاسخ‌های اقناعی دیوانگان نام-گذاری کردیم؛ چون جوابشان بیشتر از آنکه منطقی و



کو کنون جز نور جان پاک نیست      چون بمرد از خاک رست و پاک بود  
یوسف جان در حریم خاص اوست      کرد تنبیه از پی او نوح را  
(همان: ب ۱۶۱۲-۱۶۱۷)

چون روح ما خدایی است و تن ما این جهانی و خاکی است، با مرگ روح ما به جایگاه اصلی برمی‌گردد و از قید این جهان ماده رهایی پیدا می‌کند؛ چون اَنَا لَلَّهِ و اِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ. (قرآن کریم، ۱۵۷/۲)

مردی از دیوانه‌ای می‌پرسد که حقیقت این دو عالم با این همه خیال و صورتهای ذهنی چیست؟ مرد دیوانه در جواب سؤال او سخنان قانع‌کننده‌ای می‌گوید که انسان در دیوانه بودن او دچار شک می‌شود:

گفت کاین هر دو جهان بالا و پست      گشت از اول قطره‌ای آب آشکار  
هر نگاری کان بود بر روی آب      هیچ چیزی نیست ز آهن سخت‌تر  
هر چه را بنیاد بر آبی بود      کس ندیده ست آب هرگز پایدار  
قطره‌ای آب است نه نیست و نه هست      قطره‌ای آب است با چندین نگار  
گر همه ز آهن بود گردد خراب      هم بنا بر آب دارد، در نگر  
گر همه آتش بود خوابی بود      کی بود بر آب بنیاد استوار؟  
(منطق الطیر، همان: ب ۸۶۶-۸۷۲)

در آخر دیوانه نتیجه می‌گیرد که چون اساس دنیا بر آب است پس فانی و سست است و انسان عاقل بر آنچه که زودگذر و فانی است دل نمی‌بندد: «آنچه نباید دلبستگی را نشاید». این دلیل دیوانه اقتناعی و قابل قبول است.

شخصی مضطرب و بی‌قرار پشت سر تابوتی می‌رفت و گریه و ناله می‌کرد و می‌گفت که ای عزیز من که جهان را ندیده‌ام مردی:

کای جهان نادیده‌ی من چون شدی      بی دلی چون آن شنید و کار دید



گر جهان با خویش خواهی برد تو      هیچ نادیده جهان بیرون شدی  
گفت صد باره جهان انگار دید      هم جهان نادیده خواهی مرد تو.  
(همان: ب ۲۲۲۵-۲۲۲۸)

شخص وارسته‌ای که جواب عاقلانه و مورد قبول دارد با عنوان «بی‌دل» معرفی شده است.

دیوانه‌ای دیگر سوار بر چوبی شده بود و در جواب آن شخص که از او پرسید این چنین سریع به کجا می‌روی، این چنین دلیل می‌آورد:

یکی پرسید از او کای مرد درگاه      چنین گرم از چه می‌تازی تو در راه؟!  
چنین گفت او که در میدان عالم      هوس دارم سواری کرد یکدم  
چو دستم می‌فرو بندند ناکام      نجنبند یک سر مویم بر اندام.  
(الهی‌نامه، همان: ب ۴۱۶۸-۴۱۷۲)

- دیوانه‌ی دیگری گریه می‌کرد. یکی علتش را پرسید و او جواب داد: تا دلش بر من بسوزد. آن شخص گفت که با خدا این طور صحبت نکن چون خدا دل ندارد و منزه است. دیوانه در جواب آن شخص این گونه استدلال می‌آورد که شنونده را قانع می‌کند با اینکه دلیلش فلسفی و قابل اثبات نیست ولی قابل قبول است:

جوابش داد آن دیوانه پیشه      همه دلها که او دارد شگرفست  
که او دارد همه دلها همیشه      چه گونه دل ندارد این چه حرفست  
(همان: ب ۲۵۹۷-۲۶۰۱)

در حکایت دیگری دیوانه‌ای از دست آزار و اذیت کودکان به قصر عمید پناه می‌برد و چون کسان دیگری مگس‌ها را از او دور می‌کردند و خودش نشسته بود دیوانه در جواب سؤال عمید که ای گستاخ و بدبخت چطوری داخل قصر من آمدی؟ دیوانه با منطق و استدلال ویژه‌ی خود که اسلوب الحکیم هم دارد، عمید را از آن اوج غرور

به پائین می‌کشد:

آمدم کز کودکان بازم خری      چون ترا در پیش باید چند کس  
کودکان را چون ز من داری تو باز      تو نه‌ای میری، اسیری دایمی  
خود تو، صد باره، ز من عاجزتری      تا ز رویت باز میراند مگس  
سرنگونی تو، بحق، نه سرفراز      زانکه محکومی، بحق، نه حاکمی.  
(مصیبت‌نامه، همان: ب ۴۴۷۳-۴۴۸۱)

در حکایتی دیگر که شاهی از دیوانه‌ای می‌خواهد که از او حاجتی بخواهد، دیوانه بر خلاف مرسوم از شاه می‌خواهد که یک روز مگس‌ها را از او دور کند. چون شاه از آن کار عاجز می‌شود و نمی‌تواند حاجت دیوانه را برآورده سازد دیوانه با منطق و میزان خودش شاه را از خودش عاجزتر می‌داند:

بدو دیوانه گفتا رخت بردار      چو تو بر یک مگس فرمان نداری  
که تو عاجزتری از من به صدبار      برو شرمی بدار از شهریاری  
(اسرارنامه، همان: ب ۲۷۰۸-۲۷۱۴)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

## فهرست منابع

- قران کریم، ترجمه‌ی محمدمهدی فولادوند.
- ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۹۵/م ۱۹۷۵ هـ ق، الفتوحات المکیه، (السفر الرابع)، تحقیق و تقدیم د. عثمان یحیی، مصر: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- اشرف‌زاده، رضا، ۱۳۶۷، فرهنگ نواذر لغات و ترکیبات و تعبیرات آثار عطار نیشابوری، چاپ اول، مشهد: آستان قدس رضوی، مؤسسه چاپ و انتشارات.
- ، ۱۳۷۳، فرهنگ کاربرد آیات و روایات در شعر شیخ فرید الدین عطار، چاپ اول، مشهد: اداره‌ی کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان خراسان.
- پورنامداریان، تقی، ۱۳۸۲، دیدار با سیمرغ (شعر و عرفان و اندیشه عطار)، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ثروتیان، بهروز، ۱۳۷۸، طنز و رمز در الهی‌نامه، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- جعفری، علامه محمد تقی، ۱۳۷۸، عقل در مثنوی، چاپ اول، تبریز: موسسه نشر کرامت.
- ریتز، هلموت، ۱۳۷۹، دریای جان، ترجمه عباس زریاب خویی و مهر آفاق بایبوردی، ج ۲، ج ۱: چاپ اول، ۱۳۷۴، ج ۲: چاپ اول، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۹، جستجو در تصوف ایران، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- ، ۱۳۷۶، دنباله جستجو در تصوف ایران، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- ، ۱۳۷۹، صدای بال سیمرغ (درباره زندگی و اندیشه عطار)، چاپ دوم، تهران: سخن.

سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۰، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: کتابخانه طهوری.

شجیعی، پوران، ۱۳۶۳، مسافر سرگشته، چاپ اول، تهران: نشر هنر.

—، ۱۳۷۳، جهان بینی عطار، چاپ اول، تهران: مؤسسه نشر ویرایش.

شکیبافر، یدالله، ۱۳۷۴، برگزیده‌ی حدیقه الحقیقه، چاپ اول، یزد: نشر سازه.

شمیسا، سیروس، ۱۳۷۲، نگاهی تازه به بدیع، چاپ پنجم، تهران: فردوس.

عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم نیشابوری، ۱۳۸۸، اسرارنامه، مقدمه، تصحیح و

تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چ پنجم، تهران: سخن، ویرایش دوم.

—، ۱۳۳۸، اسرارنامه، تصحیح سید صادق گوهرین، تهران: انتشارات صفی

علیشاه.

—، ۱۳۶۸، الهی‌نامه، تصحیح هلموت ریتز، چاپ دوم، تهران: توس.

— (۱۳۸۸) الهی‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، چ

پنجم، تهران: سخن، ویرایش دوم.

— (۱۳۸۸) مصیبت‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی،

چ چهارم، تهران: سخن، ویرایش دوم.

—، ۱۳۳۸، مصیبت‌نامه، به اهتمام و تصحیح عبدالوهاب نورانی وصال، چاپ

دوم، تهران: زوار.

—، ۱۳۸۲، منطق‌الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی،

چاپ دوم، تهران: سخن.

— (۱۳۸۸) منطق‌الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی،

چ پنجم، تهران: سخن، ویرایش دوم.

الغزالی، الحجه الاسلام‌ابی حامد، بی تا، المنقذ من الضلال و الموصل الی ذی العزه

و الجلال، قدّم له و علق عليه و شرحه بوملحم. دار و مكتبه الهلال.  
فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۵۳، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار، چاپ دوم،  
تهران: کتابفروشی دهخدا.

فوکو، میشل، ۱۳۸۱، تاریخ جنون، ترجمه فاطمه ولیانی، چاپ اول، تهران: هرمس.  
مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد بن‌الحسین البلخی ثم الرومی، ۱۳۷۵، مثنوی  
معنوی، به تصحیح رینولد الین نیکلسون، ۶ دفتر، چاپ اول، تهران: انتشارات توس.  
نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۰) هفت پیکر، با تصحیح و حواشی حسن  
وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، چ چهارم، تهران: نشر قطره.

نفیسی، سعید، ۱۳۲۰، جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری، تهران:  
به سرمایه کتابفروشی و چاپخانه اقبال.

النیسابوری، ابوالقاسم الحسن ابن محمد بن حبیب، ۱۹۲۴م / ۱۳۳۴هـ ق،  
عقلاءالمجانین، علق حواشیه و نشره و حبه فارس الکیلانی، الطبعة الاولى، مصر:  
المطبعة العربیه.

همایونی، مسعود، شهریور ۱۳۸۴، «سیری در افکار و زندگی عارف بزرگ ایرانی  
شیخ فریدالدین عطار»، ماهنامه حافظ، شماره ۱۸، صص ۲۷-۲۲.

پرتال جامع علوم انسانی  
رویکرد علوم انسانی و مطالعات فرهنگی