

مقایسه اندیشه‌های عرفانی در نامه‌های عین القضاة همدانی و مصیبت نامه عطار

عبدالعلی اویسی کهخا^۱

سبیکه اسفندیار^۲

چکیده

نامه‌های عین القضاة همدانی (۴۹۲ق) و مصیبت‌نامه عطار (۵۵۳) به عنوان دو اثر برجسته عرفانی هرچند در ساختار نثر و نظم باهم متفاوت است، ولی از نظر مضامین و معانی بلند عرفانی دارای مشابهت‌های قابل توجهی است که نشان از نزدیکی اندیشه‌های این دو عارف در نظریات و آموزه‌های عرفانی و اخلاقی دارد. عین القضاة در نامه‌هایش هم‌چون عطار در مصیبت‌نامه، به قصد تعلیم و برای نمایاندن ذره‌ای از دریای معرفت، به مدد تمثیل و حکایات به اثبات لوازم طریقت، صفات و مقاماتی می‌پردازد که انسان را در مسیر کمال الهی یاری می‌رساند. همان‌گونه که عطار برای ملموس ساختن مفاهیم متعالی از امور طبیعی، شخصیت‌های عارف و عامی استفاده می‌کند، عین القضاة نیز با برگزیدن چنین روشی به تبیین مضامین ارزشمند عرفانی می‌پردازد؛ اما نکته حائز اهمیت آن است که این مضامین در مصیبت‌نامه عطار بسط بیشتری یافته و حتی می‌توان ادعا کرد که برخی از مضامین عین القضاة همچون هدایتگری درد، لزوم فراق در عشق، قهر و لطف الهی، ظرفیت عاشق در وصال، شناخت صانع از رهگذر دل و لزوم صبر و بی‌صبری در راه معشوق، در مصیبت‌نامه عطار به کمال رسیده است. در این مقاله سعی بر آن است تا با روش مقایسه، نزدیکی اندیشه‌های این دو عارف جدا از تفاوت‌های ظاهری و ساختاری مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. این پژوهش به شیوه تحلیلی-توصیفی انجام شده است.

کلیدواژه‌ها:

نامه‌های عین القضاة، مصیبت‌نامه عطار، مضامین مشترک، اندیشه‌های عرفانی.

^۱ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان آدرس پست الکترونیکی: abdolalioveisi@yahoo.com

^۲ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان و عضو باشگاه پژوهشگران جوان دانشگاه آزاد اسلامی بابل

۱. مقدمه

ابوالمعالی عبدالله بن محمد ملقب به عین‌القضات در سال ۴۹۲ ه.ق درهمدان به دنیا آمد و در سال ۵۲۵ ه.ق به فتوای برخی فقهای متعصب در همان‌جا به دار آویخته شد. او در مدت کوتاه زندگی سی و پنج ساله‌اش شاگردان و مریدان بسیاری تربیت کرد. آثار برجای مانده از او نشان از عارفی پخته در عرصه معرفت و حقیقت دارد. عین‌القضات چنان‌که از نامه‌های او برمی‌آید، عارفی است که گاه نگاه فلسفی بر اوامر و نواهی او تسلط دارد و گاه نگاه متعصبانه دینی؛ اما مسلم است که او همواره در طریق معرفت الهی گام برداشته است. او در جای‌جای نامه‌هایش به بی‌خودیی اشاره می‌کند که حاصل استغراق وی در هوای جانان و فضای عالم ملکوت است. اگرچه نامه‌های عین‌القضات از نظر ساختار با مصیبت نامه متفاوت است، اما از نظر موضوع، جزئیات، روش‌های تعلیم، کاربرد امور طبیعی و مقصود نهایی همان شیوه‌ای را دارد که عطار در مصیبت‌نامه در پیش گرفته است. پورجوادی عقیده دارد که عین‌القضات دارای دو ساحت تربیتی است. «یکی مدرسی و دیگری سلوک روحی». (پورجوادی، ۱۳۷۴: ۱۰۳) همان‌گونه که عطار نیز این دو ویژگی را دارد.

زرین‌کوب در *صدای بال سیمرغ عطار* را ادامه دهنده بعد فکری و ذوقی ابوحامد غزالی می‌داند. (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۸) وی عقیده دارد که عطار در اندیشه‌های عرفانی خود از اندیشه‌های غزالی تأثیر پذیرفته است. عین‌القضات نیز از تأثیر امام محمد غزالی به دور نیست، بخصوص آنگاه که در نامه‌هایش می‌گوید: «من اگرچه خواجه امام محمد غزالی را ندیده‌ام شاگرد کتب او بوده‌ام» (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ج ۳۱۶/۲) این نقطه اشتراک که در زندگی عین‌القضات و عطار وجود دارد، نزدیکی افکار این دو عارف را نشان می‌دهد. بنابراین اگرچه تفاوت دو اثر مورد نظر در ساختار نظم و نثر جلوه می‌کند، اما آنچه در این مقاله به آن پرداخته می‌شود، نزدیکی نظریات این دو عارف از نظر تفکرات معرفتی و کاربرد مضامین و امثال مشترک در بیان آموزه‌های عرفانی و اخلاقی با هدف تعلیم است. توجه هر دو عارف به راه یافتن انسان در جاده طریقت و نوشیدن قطره‌ای از زلال معرفت و حقیقت، هدف خاص و متعالی‌ای است که در آن نه تنها انسان‌های خاص، بلکه انسان‌های عادی نیز مخاطب جدی این دو عارف هستند. عین‌القضات در تمهیداتش چنین می‌گوید: «باش تا به عالم من رسی که زحمت بشریت در میان نباشد که خود با تو بگویم آنچه گفتنی باشد. در عالم حروف بیش از این در عبارت نتوان آوردن، کی باشد که از ادبار خود برهیم؟» (عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۳۵۴)

عین‌القضات در آثارش به عمد از بیان و شرح تجربیات عرفانی خود خاموشی می‌گزیند و چون مخاطب همدردی نمی‌یابد تا این تجربیات را با او در میان نهد، همواره در حال پرده‌پوشی است. البته اگر عین‌القضات تجربه بیشتری به واسطه حضور بیشتر در جهان مادی می‌داشت، شاید او را چون عطار آرامش درون بیشتری برای بیان معانی متعالی حاصل می‌شد. عین‌القضات در بسیاری از بخش‌های نامه‌هایش در پی تنبّه مخاطب با استدلال است و اگرچه تمثیل و حکایت در مصیبت‌نامه نیز شاخه‌ای از این استدلال است، اما صراحت حجت‌های عقلی در نامه‌های عین‌القضات بیشتر از مصیبت‌نامه می‌باشد. با این حال هم‌چون عطار در پس حکایت و تمثیل به ملموس ساختن آموزه‌های عرفانی می‌پردازد و چون در پی معانی و مفاهیم مورد نظر از امور عادی و روزمره طبیعت مدد می‌گیرد، جز تفاوت ساختاری (نظم و نثر) تفاوت دیگری میان تفکر این دو عارف نمی‌توان یافت.

تاکنون پژوهشی که در آن اندیشه‌های عطار و عین‌القضات مورد مقایسه قرار گیرد، انجام نشده است. این مقاله بر آن است تا با بررسی مصیبت‌نامه عطار و نامه‌های عین‌القضات به تحلیل اندیشه‌های مشترک دو عارف صرف‌نظر از نوع و ساختار اثرشان بپردازد. گفتنی است ارجاع مصیبت‌نامه و منطق‌الطیر عطار بر اساس شماره بیت و سایر منابع براساس شماره صفحه می‌باشد.

۲. اندیشه‌های مشترک نامه‌های عین القضاة و مصیبت نامه عطار

۱.۲. دل جایگاه عنایت الهی

مصیبت نامه با هدف اتصال انسان به ذات الهی و شناخت حقیقت، طی چهل مقالت به تبیین موانع و لوازم طریقت می‌پردازد و سالک طریقت در هر مقالت که به یکی از کائنات آسمان و زمین متعلق است، به معرفت صفت یا مقامی از سلوک می‌رسد. یکی از مقاماتی که سالک در انتهای طریقت باید به آن برسد تا کاملاً از حجاب جسم و جان برخیزد، مقام بی‌دلی است و رسیدن به آن جز با شناخت دل میسر نمی‌گردد. در آغاز کتاب نیز آن‌گاه که عطار فکرت سالک را سالک حقیقی می‌خواند، این تفکر پرئوده به عوالم الهی را نه از عقل که برخاسته از دلی می‌داند که آدمی را به دریای اسرار و مبدأ حقیقت متصل می‌کند:

سالک فکرت که در کار آمده ست نه ز عقل از ل، پدیدار آمده ست
 اهل دل را ذوق فهمی دیگر است کان ز فهم هر دو عالم برتر است
 هر که را آن فهم در کار افکند خویش در دریای اسرار افکند
 (عطار، ۱۳۸۶: ۹۱۳-۹۱۵)

عطار، در معرفی دل از زبان سالک، کل اسرار الهی را متمکن در درون دل می‌داند و یادآور می‌شود که حق در قلب مؤمن تجلی می‌کند و دیدن بی‌واسطه جانان، از رهگذر دل میسر است. به عبارت دیگر دل در حکم راهی غیبی است میان جان سالک و جان الهی که محل رؤیت بی‌واسطه حق است چنان‌که در حکایت اول از مقالت بیست و هشتم، عطار به راهی پنهان میان عاشق و معشوق از طریق دل اشاره می‌کند و این راه را ورای زمان و مکان و در عالم معنا می‌یابد:

هست جانان را به جان راهی نهان لیک دزدیده ست آن راه از جهان
 جان، گران ره باز یابد سوی او تا ابد دزدیده بیند روی او ...
 هست راهی سوی هر دل شاه را لیک ره نبود دل گمراه را
 (همان: ۴۹۷۶-۴۹۷۷ و ۴۹۷۹)

عین القضاة نیز به چنین راهی میان بنده و معبود اشاره می‌کند و در پاسخ کسی که می‌خواهد طالب حقیقی راه حق را بشناسد، معیار دل را پیش می‌کشد و دیدار الهی را تنها از مسیر دل میسر می‌داند: «طالب را که قدمش در طلب درست بود، او را در درون دل دیده‌ای هست که طغرای سلطان بیند.» (عین القضاة، ۱۳۶۲: ج ۳۳۸/۲) عین القضاة هم‌چون عطار به راهی اشاره می‌کند که از دیده‌ها پنهان است و اتصال به جهان غیب جز از طریق آن میسر نمی‌شود: «چون طالبی را که در طلب درست بود، خواهند که راه و اخود نمایند، کمند جمالی از فتراک دوستی از دوستان او یعنی خدا واگشایند و به راه غیب درآیند و در درون دل او زدن گیرند که «القارعه ما القارعه» اگر گوید: من یدق الباب؟ گویند: «استجیبوا لله» و «ما ادراک ما القارعه» (همان: ۳۳۹). در حقیقت مفهومی را که این دو عارف بر آن تأکید می‌کنند، تنها مسیر ره یافتن به حقیقت است. سالک با هدف شناخت جان الهی به سیر در عالم ملک و ملکوت می‌پردازد اما از ابتدا تا انتهای طریقت از طریق دل به معرفت هر آنچه بر سر راه اوست می‌رسد. نکته‌ای که عین القضاة در ارتباط با معرفت برخاسته از دل بیان می‌کند، مفهومی است که به نظریه خاص عطار درباره تقسیم‌بندی سالکان طریقت اشاره دارد. او سالکان طریقت را دو دسته می‌داند: کاملان و دیوانگان که هر دو در یک مسیر و برای رسیدن به یک مقصد حرکت می‌کنند. دیوانگان پس از کاملان که اصلان به حق در مقام فنا هستند، برترین مقام را در مصیبت نامه دارند و این نکته از اشاره عطار مبنی بر ظرفیت انسان‌ها در رسیدن به کمال اثبات می‌شود. (مودنی و اسفندیار، ۱۳۸۹: ۱۴۷)

دیوانه و عارف کامل راهرو یک راه هستند؛ انسان‌های کامل با برخورداری از ظرفیت لازم برای رسیدن به کمال، از عهده کشیدن بار درد الهی برآمده و به مقام فنای فی الله می‌رسند، در حالی که دیوانگان در این راه ظرفیت لازم برای تکامل معنوی را دارا نیستند و با وجود به کمال رساندن بسیاری از خصائل کاملان در خویش، در مقام جنون می‌مانند:

پیر گفتش «هست اشجار و نبات از صغار و از کبارش مثل ذات
عاقل و کامل کبارش آمدند بیدل و مجنون صغارش آمدند
هر که جان را محرم دل‌خواه یافت چون شجر سرسبزی این راه یافت
یا کمالی یافت بر درگاه او یا نه شد دیوانه دل در راه او
(عطار، ۱۳۸۶: ۴۰۹۱-۴۰۹۴)

عین القضاة نیز پس از آن‌که دل عاشق را محل هدایت و عنایت می‌داند، سخن از جنون و مردان کامل به میان آورده، می‌گوید: «این قوم را ضعفاء الطریقه و مجانبین الحق خوانند، به یک قطره مست شوند. مردان بودند در این راه که بحار نوش کردند و هنوز لب ایشان خشک است و جز «هل من مزید» نمی‌گویند.» (عین القضاة، ۱۳۶۲: ج ۲/۳۴۰-۳۴۱)

قومی را که عین القضاة از آن‌ها با عنوان «ضعفاء الطریقه و مجانبین الحق» یاد می‌کند و آن‌ها را از نوشیدن قطره‌ای مست می‌داند، همان گروه عرفای مجانبینی هستند که ظرفیت پایین‌تری نسبت به گروه کاملان دارند و اگرچه از عشق حق تا ابد سرگردانند اما ظرفیت وصال الهی را ندارند و مردانی که با وجود نوشیدن دریاها از معرفت الهی باز لب تشنه حقیقت‌اند، همان کاملانی هستند که برترین ظرفیت را در میان انسان‌های طالب حق دارند و صاحب برترین ظرفیت در طریق معرفت‌اند.

۲.۲. شناخت صانع از رهگذر صنع

عین القضاة در مسیر تبیین معرفت و شناخت حقیقت الهی به دو نوع علم در اثبات شناخت صانع از طریق صنع اشاره می‌کند. یکی علم ناقصان است و دیگری علم کاملان. کاملان برای دیدار صانع نیازی به واسطه صنع ندارند اما ناقصان کسانی هستند که صنع الهی آن‌ها را به سوی صانع هدایت می‌کند. عین القضاة برای ملموس ساختن این مضمون مثالی از کاتب و مکتوب می‌آورد: «قومی کاتب را حاضر می‌بینند و قومی کاتب را نمی‌بینند، اما به وجود مکتوب استدلال می‌کنند بر کاتب... قومی صنع را از صانع می‌بینند چون شعاع را از آفتاب و قومی اول آفتاب بینند، پس از آن شعاع از آفتاب بینند و قومی دیگر آفتاب خود نبینند، اما گویند این شعاع حادث را هم سببی باشد؛ پس آفتاب را پس از شعاع بینند؛ پس این قوم قاصر نظرانند، چه اول را آخر بینند و آخر را اول.» (عین القضاة، ۱۳۶۲: ج ۱/۸۵) عطار در مصیبت‌نامه حکایتی را بیان می‌کند که در آن چون زاهدی رابعه را به دیدار صنع الهی در صحرا فرامی‌خواند، رابعه از وجود راهی در دل میان خود و خدا می‌گوید که بدان جانان را می‌بیند. عطار معتقد است چون کسی در دلش چنین راهی را بیابد، جان او جانان را بی آن‌که راه به صحرا دراز کند، خواهد دید:

گر به صانع در دلت راهی بود در بر آن، صنع چون کاهی بود
چون کسی را این چنین راهی است باز از چه باید کرد ره بر خود دراز؟
(عطار، ۱۳۸۶: ۳۷۵۶-۳۷۵۷)

در حقیقت «واسطه این قوم را برخاسته ست» رابعه در مقام عارفی به کمال رسیده برای دیدن معشوق الهی نیازی به واسطه صنع ندارد، انسان کامل جز صانع نمی‌بیند و این همان اصل وحدت وجود است. انسانی که به سخن عین القضاة صاحب علمی ناقص است، از رهگذر کثرات پی به وحدت می‌برد، اما انسان کامل کثرات را جز وحدت نمی‌بیند؛ زیرا چشم او

پرده جسم و جان را دریده و در بی‌حجابی و بی‌واسطگی محض به دیدار جمال الهی نائل شده است و از این‌جاست که عین‌القضات پس از تمثیل صانع و صنع آیه «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» را بیان می‌کند تا این معنی را بنماید که چشم حقیقت‌بین همه چیز را جز او نمی‌بیند؛ زیرا به مرتبه‌ای رسیده که وحدت خود از پس امور و کثرات بر او جلوه می‌کند. درد محرک انسان طالب در مسیر حقیقت

در معارف بهاء‌اولد آمده: «تا جهان را بر من به رنج، چون شب تاریک نکنند، از راه دیگر به عالم روشن نبرند.» (خطیبی بلخی، ۱۳۷۲: ج ۱/۱۳۲) در مصیبت‌نامه عطار، عنصر «درد»، یکی از مفاهیم غالب و مکرری است که از سوی خداوند بر دل سالک نزول می‌کند و او را به وادی طلب می‌کشاند. ضرورت پیوستگی انسان با درد برای رسیدن به حقیقت، از آغاز تا پایان مصیبت‌نامه مورد تأکید قرار گرفته است و سالک را بدون آن‌که بداند در پی کدام مقصود گام برمی‌دارد، به حکم درد درون، بی‌قرار و سرگردان طلب می‌کند. عین‌القضات نیز در نامه‌هایش به نیرویی اشاره می‌کند که هم‌چون درد محرک سالک در وادی طلب است و او را چنان بی‌قرار رفتن و جستن مقصود می‌کند که سالک را بی‌خواب و خور و سرگردان می‌سازد. عین‌القضات واژه «حب» را برای چنین نیرویی برمی‌گزیند که درحقیقت چیزی جز درد عطار نیست.

عین‌القضات هم‌چون عطار کلامش را دردآلود می‌خواند و حتی واژه مصیبت را شایسته مکتوباتش می‌داند. به نظر می‌رسد او نیز مانند عطار مفهوم درد را بر کل آثارش غالب می‌بیند و معتقد است که سرشت آدمی با دردمندی عجین است: «اگر کار بر مراد من بودی و قلم به مراد خود بر کاغذ نهادمی، جز تعزیت‌نامه‌ها ننوشتمی، اما تو صاحب مصیبت نیستی و مرا از آن غیرت آید که هر کسی در احوال مصیبت‌زدگان نگاه کند از راه تماشا. مصیبت‌زده‌ای بایستی تا اندوه خود با او بگفتی» (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ج ۱/۲۰۹)

عین‌القضات همواره این نکته را یادآور می‌شود که او را یارای بیان حقیقت و آتشی که در درون دارد نیست و حتی اغلب به عمد از بیان پروا می‌کند اما این مفاهیم در شعر عطار بسط بیشتری دارد و روشن‌تر بیان شده است. شاید این امر ناشی از تفکر رازآلود بودن عین‌القضات-که البته سنت همه عارفان و دردمندان طریقت است-باشد. عین‌القضات به دلیل وجود مخاطبی خاص در هر نامه از بیان هر معنایی پرهیز می‌کند، اما عطار همه انسان‌ها را مخاطب اثر خویش می‌بیند و باوجود در بیان ننگجیدن مفاهیم عالم ملکوت، تا جایی که زبان قادر به بیان است، از شرح مطلب خودداری نمی‌کند. از نظر عین‌القضات طریقت را با شنیدن نمی‌توان فهم کرد و این راه را جز به رفتن و دیدن نتوان دریافت. در شرح تعرف آمده است: «هر چند که ناسوخته را عبارت سوخته کنند، از سوختن خبر ندارد.» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۱۳۸) همان‌گونه که در حکایت پنج از مقالات سی‌ام مصیبت‌نامه، چون دست دزدی را می‌برند، هیچ فزع نمی‌کند تا به رباطی می‌رسد که دست بریده‌ای چون او آنجاست که درد او را می‌فهمد:

گر بسی فریاد بودی آن همه	خلق را چون باد بودی آن همه
لیک این‌جا یک بریده دست هست	کس چه داند، او بداند درد دست
لاجرم گر پیش او نالم رواست	کو بداند ناله من از کجاست
تا نیاید هیچ همدردی پدید	ناله همدرد نتواند شنید

(عطار، ۱۳۸۶: ۵۲۸۹-۵۲۹۲)

۳.۲. درد و سرگردانی در حال بی‌خودی

عطار برای اثبات دردمندی آدمی از همان آغاز حیات، با توسل به در میان خون سرگشته بودن کودک در رحم مادر، می‌کوشد تا دلیلی برای لزوم دردمندی سالک در طریقت ارائه کند و در پی اثبات این امر است که سرگشتگی نخستین

کودک در زمان شکل‌گیری او در رحم مادر، نشان از این دارد که به دنیا آمدن ملازم درد و رنج است و اشارتی است بر آنکه سالک در طریقت حق باید در خون بگردد و مصائب را به جان خویش تحمل کند:

نه مه اندر خون تنش باز افتاد یعنی از خون خوردن آغاز افتاد ...
تا ز نطفه قرب حق یابد کسی درد باید برد بی درمان بسی
چاره این کار سرگردانی است داروی این درد بی درمانی است
(عطار، ۱۳۸۶: ۹۳۰ و ۹۴۴-۹۴۵)

عطار عقیده دارد که ظرفیت کشیدن درد الهی فقط در وجود آدمی است؛ زیرا این درد از روز ازل بر دوش انسان نهاده شده و همین درد است که سرانجام انسان را به وصال محبوب می‌رساند:

ما در این دردییم هم چون تو مدام تو برو، خود درد ما، ما را تمام
(همان: ۱۱۱۳)

یکی از مهم‌ترین پیامدهای درد که در آغاز مسیر طریقت گریبان سالک را می‌گیرد، حالتی میان نفی و اثبات است که سالک را در میان جهانی از تناقض سرگردان می‌کند، عطار لایعقلی و سرگشتگی میان امور متناقض را برای سالک از ناحیه درد می‌داند. به بیان دیگر، نیروی جاذبه و دافعه درد، سالک را دچار تناقضی می‌سازد که سبب حیرانی و سرگشتگی او در نفی و اثبات هرآنچه که می‌بیند و می‌داند می‌شود (اسفندیار، ۱۳۸۹: ۲۲۵) شیخ احمد جامی در *انیس التائبین* در این باره می‌گوید: «آن مرد زیرک که چشم او بر شعاع آن گوهر افتاده است، نمی‌تواند گفت که چه دیدم؛ که بیان نمی‌تواند کرد و نمی‌تواند که پشت بر آن گرداند، سرگشته و متحیر فروماند تا بوکه این درد را درمانی باشد.» (نامقی، ۱۳۶۸: ۱۹۲) عطار نیز این حالت سرگردانی سالک را چنین تصویر می‌کند:

چون سر شکر و شکایت بر نهاد سر به راه بی‌نهایت بر نهاد
باز بود آن صبح دولت روز او طفل ره شد عقل پیرآموز او
صد هزاران راه گوناگون بدید صد هزاران قلزم پر خون بدید ...
گشت حیران سالک افتاده کار لاشه مرده، راه دور، افتاده بار
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۵، ۱۶۴)

عین‌القضات نیز انسانی را که به وادی طلب گام نهاده چنان لایعقل و سرگشته می‌خواند که حتی او را از طالب بودن و نبودن خود خبری نیست: «چه اگر طلب نقاب عزت از روی جمال خود بگشاید، همگی تو را چنان بغارتد که از تو چندان اثر نماند که تمییز کنی که تو طالبی یانه» (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ج ۲/۲۷) حال بی‌خودی و بی‌خبری که تا سرحد نفی هستی سالک پیش می‌رود، لازمه تکامل معنوی و رسیدن به مقام نهایی فقر و فنا است و تا سالک به مرتبه نفی خویش نرسد، به مرتبه اثبات حق نخواهد رسید. عین‌القضات در ادامه تأکید می‌کند: «ای دوست! هر طلبی که تو خود را در آن میان بینی از حقیقت طلب دور است. چه گویی چون مرد به کمال مستی رسید هیچ داند که مست است؟... کمال مستی آن بود که هستی مرد را به غارت دهد تا اگر به او گویند که تو مستی یانه؟ جواب ندهد؛ چه اگر جواب دهد هنوز مخیر است.» (همان) در آموزه‌های عطار مادامی که طالب با مطلوب یکی نگشته و در مقام فقر و فنا به وصال روحانی نرسیده، درد او همواره ملازم حسرت است و این امر نشان از نزدیکی معنای درد با حسرت دارد که هر دو پیش‌برنده سالک به سوی مقصود الهی است:

بعد از این وادی حیرت آیدت کار دابم درد و حسرت آیدت

آه باشد درد باشد سوز هم روز و شب باشد نه شب نه روز هم

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۸۰۱-۳۸۰۲)

و در حکایت دیگری که در آن به وصف حال دوزخیان و بهشتیان می‌پردازد، به حسرت و دردمندی بهشتیان اشاره می‌کند که با وجود وصل در رنج و عذاب‌اند و این دردمندی را از سر معرفت می‌خواند:

هر که را شد در رهش حسرت پدید کم تواند کرد از غیرت پدید
حسرت و آهو جراحی بایدت در جراحی ذوق و راحت بایدت
گر درین منزل تو مجروح آمدی محرم خلوت‌گه روح آمدی

(همان: ۳۲۳۶-۳۲۳۹)

ذوق و راحتی‌ای را که عطار پیامد نهایی دردمندی می‌خواند، مورد اشاره عین‌القضات نیز هست؛ آن‌گاه که دردمندی را ابدی می‌خواند و تأکید می‌کند که تا عظمت الهی برجاست درد نیز برجا خواهد بود. «چون کمال کبریا از پرده عظمت خود را جلوه دهد، این درد به شادی بدل افتد» (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ج ۱/۳۱۳)

۴.۲. هدایتگری درد

یکی از کارکردهای دیگر درد که عطار و عین‌القضات بر آن تأکید می‌کنند، هدایتگری درد به سوی مقصود نهایی سلوک است. عین‌القضات می‌گوید: «در سنت ازلی این‌جا مرد را هیچ کاری نبود. طلب خود رهبر او بود تا مطلوب را در کنار او نهد.» (همان: ج ۲/۲۹) طلبی که عین‌القضات راهبر سالک می‌خواند، درحقیقت همان درد طلبی است که عطار به‌طور مفصل‌تری در آموزه‌های خود به آن اشاره می‌کند و آن را همچون پیری هادی سالک در طریقت می‌داند. عطار معتقد است که چون درد حق به راستی در دل مرد راه رخنه کند، آن‌چنان بی‌قرار و بی‌تاب می‌شود که به هیچ چیز و هیچ کس جز مبدأ درد توجه نمی‌کند:

ذره ای این درد اگر برخیزدت دل به صد درد دگر برخیزدت
گر شود این درد دامنگیر تو بس بود این درد، دایم پیر تو
ور نگیرد دامت این درد زود گفت و گوی این، ندارد هیچ سود

(عطار، ۱۳۸۶: ۵۲۹۳-۵۲۹۵)

۵.۲. کمال ظرفیت عاشق در هجران

سالکی که قدم در جاده معرفت و حقیقت الهی می‌نهد با فرار و نشیب‌هایی روبرو است که باید با تربیت درون و متحلی گشتن به صفات طریقت، مستعد گذر از عقبات صعب گردد. از این‌رو عطار از زبان پیر در مصیبت‌نامه، به‌طور مستقیم و غیرمستقیم به لزوم پرورش ظرفیت وجودی انسان برای دریافت معرفت اشاره می‌کند و تنها جان انسان را از میان کل کاینات، مستعد رسیدن به مقصد الهی می‌داند. بنابراین اگر کسی در طریق وصال با معشوق ظرفیت لازم را کسب نکرده باشد، از ادامه راه باز می‌ماند و اگر هم به نزدیک معشوق برسد، به دلیل عدم ظرفیت تقرب و وصال، هلاک می‌شود. عطار در حکایت دو از مقالات سی و نهم از عشق کارگری به دختر شاه که در حسن و جمال عقل می‌ربود و نظیر نداشت، صریحاً به لزوم ظرفیت درکار عشق اشاره می‌کند و عدم کشیدن بار عشق را سبب از دست دادن معشوق و حتی هلاکت عاشق ناکامل می‌خواند. معشوق حکایت خود به سراغ عاشق می‌رود، اما عاشقی که به کمال ظرفیت در عشق نرسیده و مراتب

سلوک در راه معشوق را گام به گام طی نکرده است، تاب دیدار بی واسطه را نمی آورد و چون گنج معشوق را بی زحمت و رنج در مقابل خود می بیند، جان می دهد:

در چنان جایی شکیبایی نداشت طاقت غوغای زیبایی نداشت
عاقبت از بی خودی پست او فتاد جان بداد و جامش از دست او فتاد
زین جهان جان ستان آزاد شد شد به خاک و عشق او چون باد شد
(همان: ۶۸۱۳ - ۶۸۱۵)

عطار این مرگ را نه فزونی در راه معشوق، که مرگی بی ارزش می خواند. یکی از نکات مهم این حکایت، رسیدن تدریجی به ظرفیت عشق است. راه عشق صعب و طولانی و سپردن آن کار عاشقان حقیقی است. عطار مخاطب را به این نکته رهنمون می کند که اگر معشوق الهی بی رنج سالک بر او جلوه کند، سالک حتماً هلاک خواهد شد. عین القضاة قرب و بُعد هر دو را برای عاشقی که ظرفیت معشوق را ندارد، صعب می خواند؛ زیرا در دوری طاقت صبوری ندارد و در نزدیکی ظرفیت وصال با معشوق را. «چون معشوق در پرده سحابی کشف خود را جلوه دهد، عاشق را از آن هیچ قوتی نبود که او را سیری کند و چون بی حجاب بتابد مشکل تر. کمال اشراق او خود حجاب عاشق است تا یک لحظه اگر از او قوت خورد دیده نیز دربازد، مسکین عاشق آفتاب» (عین القضاة، ۱۳۶۲: ج ۸۲/۲) عاشق را برای محو شدن و فانی گشتن در وجود معشوق ظرفیتی عظیم باید در سوختن و فانی شدن. همان گونه که عطار غیرمستقیم به طی مراحل سلوک و کشیدن بار فراق برای یافتن ظرفیت در راه معشوق اشاره می کند، عین القضاة نیز به طور غیرمستقیم بر این امر تأکید می کند که تا عاشق جلوه معشوق را در پرده نبیند و آموخته او نگردد، ظرفیت دیدار معشوق را در پس پرده نخواهد داشت. «مقبلان را سبب آن است تا خوی فراکنند که آفتاب را در پرده می بینند تا چون دیده ایشان پخته گردد و طاقت بار کشیدن لقاءالله دارند، بی حجاب» (همان: ج ۸۵/۱)

عین القضاة به آموزه ای به ظاهر متفاوت با عطار راجع به عشق زمینی و آسمانی اشاره می کند که در آن عشق زمینی را بهانه ای برای کسب ظرفیت برای وصال با معشوق الهی می داند. وی عشق زمینی را به تمامی نفی نمی کند، بلکه آن را مقدمه و مرحله ای پیش از درک عشق الهی قلمداد می کند که عاشق را آماده و صاحب ظرفیت عشق متعالی می سازد. «صیاد ازل چون خواست که از نهاد مجنون مرکبی سازد از آن خود چه می شنوی، نه سخن تو می رود! - او را استعداد آن نبود که در دام جمال ازل افتد که آن گاه به تابشی از آن هلاک شدی، بفرمودند تا یک چندی لیلی از نهاد مجنون مرکبی ساخت از آن خود، و او را نگذاشت که زمام حرکات و سکنت او به دست هوا و شهوات او بود.» (همان)

نکته قابل توجه، کیفیت عشق زمینی است. عین القضاة عشق زمینی ای را می پسندد که بتواند ظرفیت عشق آسمانی را در عاشق ایجاد کند. او به عشقی چون عشق مجنون نظر دارد که در آن همه خصوصیات عاشق با عاشق طریقت برابری می کند و عاشق پیش از آن که به وصال با معشوق در جهان مادی بیاندهد، به وصال روحانی و عشق آسمانی نظر دارد. (محسنی، اسفندیار، ۱۳۹۱: ۱۰۸) آن گاه که لیلی به واسطه پیری به دیدار مجنون می رود، مجنون در نهایت عاشقی و شوق دیدار معشوق، از لیلی اعراض می کند، زیرا عاشق هنوز ظرفیت کامل برای وصال با معشوق را کسب نکرده است:

زین گونه که شمع می فروزم گر پیشترک روم بسوزم
(نظامی، ۱۳۷۶: ۲۱۲)

عطار در مصیبت نامه حکایت عشق محمود و ایاز را در این ردیف قرار می دهد هر چند که روح دردمندی در حکایات مربوط به این دو شخصیت رمزی به هیچ وجه به شدت دردمندی لیلی و مجنون نیست، اما صفات برجسته ای چون محو گشتن عاشق در معشوق و وحدت عاشق و معشوق در آن ها جلوه روشنی دارد که با عاشق طریقت برابری می کند.

۶.۲. قهر و لطف الهی

قهر و لطف الهی در متون عرفانی ذیل صفات و اسماء الهی آمده است. به‌طور کلی هرچه به لطف الهی مربوط می‌شود از آن با صفات جمالی و هرچه به قهر الهی مربوط است، از آن با صفات جلالی خداوند یاد شده است. روزبهان بقلی شیرازی آفرینش هستی را ناشی از تجلی جمال و جلال خداوندی می‌داند (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۰۳) ملاصدرا در حکمت متعالیه عقیده دارد که صفات جمالی و جلالی به یکدیگر شبیه هستند و از تکرر منزه‌اند. «صفاتی که متقابل اند، چون همگی در عین وجود به‌طور بساطت مجتمع‌اند و آنجا از تکرر منزه‌اند، لذا صفات در یکدیگر منطوقی است و در هر صفت جمال، صفت جلال و در هر صفت جلال، صفت جمال نهفته است» (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۹۰/۶). سخنانی که از روزبهان و صدرالدین شیرازی بیان شد، به اندیشه عین القضاة و عطار بسیار نزدیک است؛ زیرا این دو عارف معتقدند که قهر الهی می‌تواند در باطن عین لطف باشد اما نکته مهمی که درباره این دو صفت الهی در مصیبت‌نامه و نامه‌های عین القضاة وجود دارد، ارتباط آنها با عنایت الهی است. در نگاه سالکان طریقت و اهل معرفت فرقی میان قهر و لطف نیست؛ زیرا هر دو نشان عنایت و توجه خداوند بر بنده است و طالب را به سوی مطلوب پیش می‌برد. در این میان برخی به تناسب ظرفیت و حکمت خداوندی با قدم لطف و برخی با قدم قهر به سوی مقصود پیش رانده می‌شوند. در حکایت اول از مقاله نهم مصیبت‌نامه که در باب ریاضت چهل ساله مرید ذوالنون و نرسیدن او به شهود و مکاشفه است، می‌توان لطف و قهر خداوند را به عیان دید. ذوالنون از سر معرفت و آگاهی، مرید را به ترک نماز، خفتن و ترک ریاضت فرا می‌خواند تا اگر نظر لطف حق شامل او نمی‌شود، بواسطه ترک اعمال، نظر قهر حق شامل او گردد. چون مرید به خواب می‌رود، شاهد لطف خداوند به خویش است و از سویی عتاب خداوند با ذوالنون که چرا بندگان را از او دور می‌کند. عطار در این حکایت، این مفهوم را از زبان ذوالنون بیان می‌کند که طریقت انسان‌ها متفاوت از یکدیگر است و هر کس را از راهی دیگر می‌برند. در راه خداوند، برخی را به مدد لطف پیش می‌رانند و برخی را به مدد قهر و این دوگانگی، به ظرفیت و خصلت راهروان طریقت مربوط است؛ چون لطف خداوند به مرید این حکایت با وجود ترک نماز و قهر خداوند به ذوالنون در مقام پیر کامل:

شیخ چون بشنود از آن سرگشته راز گفت «امشب ترک کن کَلّی نماز
 نان بخور سیر و بخسب امشب تمام تا گر از لطفت نمی آید پیام،
 بو که از عنفی کند در تو نگاه زانکه پندارم که لطفت نیست راه
 هر کسی را از رهی دیگر برند گه ز پای آرند و گه از سر برند
 (عطار، ۱۳۸۶: ۲۲۷۴-۲۲۷۷)

عین القضاة در نامه‌هایش می‌گوید: «عزّ و ذلّ همه از ارادت او بود، لاجرم او را دو نام مختلف اثبات کردند.» (عین القضاة، ۱۳۶۲: ج ۱۹۰/۱) کلام عین القضاة به این نکته اشاره دارد که نباید خداوند را به‌واسطه خیر و شرّی که در زندگی آدمی است، صاحب دو صفت قهر و لطف خواند؛ زیرا خداوند خیر محض است و هرچه از او صادر می‌شود جز لطف نیست. انسان‌ها برحسب ظرفیت وجودی و میزان تعالی درون، بستر دریافت قهر یا لطف می‌شوند. عین القضاة در جایی دیگر قهر و لطف الهی را به دو امر مجزا تقسیم می‌کند؛ یکی از آن خوبان و دیگری از آن بدان. «آفتاب جامه گازر سپید کند و رویش سیاه کند و این دو اثر مختلف است و موثر یکی است؛ زیرا همان چیزی که روی گازر سیاه کند همان چیز است که جامه گازر را سپید کند.» (همان: ج ۱۸۰/۱)

این تقسیم‌بندی در رابطه با سالکان حق صدق نمی‌کند، بلکه به عوام اختصاص دارد که خوشی‌ها را لطف و ناخوشی‌ها را قهر الهی می‌خوانند. آنجا که عین القضاة درباره سالکان طریقت سخن می‌گوید نظر او به نظر عطار کاملاً نزدیک می‌شود

و قهر و لطف هر دو برای آن که در طلب حقیقت گام بر می‌دارد، محبت الهی به حساب می‌آید. «ای عزیز دوستان او پرورده لطف و قهر او باشند. هر روز هزار بار به شراب وصل مست گردند و به عاقبت زیر لگد فراق پست شوند... هیئات آن هر لطفی سبب صد هزار قهر است و از پس هر راحتی هزار شراب زهر است.» (همان: ۴۱۳/ج ۱) عین‌القضات هجران و وصال را دو اثر از قهر و لطف معشوق می‌داند و کمال عاشق را در خواست هجران (قهر) چنان می‌بیند که در خواست وصال (لطف) و از همین رو عین‌القضات در باب عشق، بر هجران بیش از وصال تأکید می‌کند تا به تبیین این معنی بپردازد که لطف خداوند همان اندازه در هجران از معشوق نهفته است که در وصالش. «چندان که عاشق گردی پس تعزر کار بینی تا در وصال همه عاشق باشی و در فراق همه شوق. پس چندان دولت آن عشق بر تو تابد که نه از وصال تو را شادی آید و نه از فراق تو را رنج روی نماید. یک نقطه درد گردی.» (همان) عدم توضیح در این باره و گذر سریع از مبحث عشق چنان که رسم عین-القضات است، دریافت مقصود را اندکی دشوار می‌کند، اما کلیدواژه «درد» همان نقطه تعادلی است که عاشق را آموخته لطف و قهر الهی در وصال و هجران معشوق می‌سازد و تا پایان طریقت بر شدت آن افزوده می‌شود. در مصیبت‌نامه نیز نه تنها لزوم دردمندی توأم با قهر و لطف الهی دیده می‌شود، بلکه هر چه به پایان طریقت نزدیک می‌شویم سالک را دردمندتر می‌بینیم:

گر شراب لطف او خواهی به جام قطع کن وادی قهر او تمام
زان که تا این نبود، آن نبود بی بلا و درد درمان نبود
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۴۹۹-۱۵۰۰)

عطار در مصیبت‌نامه، ضمن تأیید این که لطف و قهر خداوند پیوسته باید باشد تا بنده در اعتدالی مداوم در مسیر کمال حرکت کند، سخن کاملی را می‌آورد که می‌گوید قهر خداوند به اندازه لطف او برای سیر سالک ضروری است. همان‌گونه که بی‌درد، درمانی نخواهد بود، بی قهر، لطفی نخواهد بود. مقام لطف و قهر خداوند دقیقاً در راستای عنایت الهی است و سالک را نهایت دردمندی به کمال سلوک می‌رساند. عین‌القضات در معنی توأمان بودن این دو صفت بر لزوم دردمندی سالک در راه معشوق اشاره می‌کند که چون عاشق در برابر قهر و لطف تنها عشق مطلق را می‌بیند، هردو برای او یکی می‌نماید، «در عشق جفا باید و وفا باید تا عاشق پخته قهر و لطف معشوق گردد و اگر نه، خام بود و از او چیزی برنخیزد و اگر دشنام دوست به از آفرین دیگران ندانی، هنوز از راه عشق بی‌خبری:

هجران تو خوش‌تر از وفای دگران منکر شدنت به از رضای دگران
(عین‌القضات، ۱۳۶۲، ج ۲/ ۴۴۵)

۷.۲. لزوم صبر و بی‌صبری در راه عشق

یکی از صفات مهمی که در آموزه‌های عرفانی بر اهمیت آن بسیار تأکید شده «صبر» است که در کتب عرفانی برای آن انواع مختلف و تعاریف متعددی ذکر کرده‌اند. برای نمونه در تذکره‌الاولیاء آمده است: «هر که ملازمت کند بر درگاه مولی، بعد از ملازمت چه بود جز در گشادن؟ و هر که صبر کند به خدای، بعد از صبر چه بود جز وصول به حق؟» (عطار، ۱۳۵۶: ۵۶۳) از میان انواع صبر «صبر محمود» و «صبر نامحمود» در نامه‌های عین‌القضات و مصیبت‌نامه عینیت بیشتری دارد. ابونصر سراج برای نمایاندن صبر محمود سخنی از جنید می‌آورد که چون از جنید معنای صبر را پرسیدند، چنین پاسخ گفت: «کشیدن سختی برای خدا تا پایان روزگار ناخوشی‌ها.» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۰۳) و در بیان صبر نامحمود سخنی از شبلی را بیان می‌کند که چون مردی او را دید و پرسید: «کدام صبر، صابران را سنگین‌تر است؟ گفت: صبر در خدا. مرد گفت: نه.

گفت: صبر برای خدا. گفت: نه. پس گفت: صبر با خدا. گفت: نه. شبلی خشمگین شد و گفت: وای بر تو پس چه؟ مرد گفت: صبر از خدا، شبلی فریادی کشید که جانش در آستانه نابودی قرار گرفت.» (همان)

در مصیبت‌نامه هر دو نوع صبر وجود دارد. صبوری عاشق از معشوق و بر درد فراق بی‌قرار نبودن، صبر نامحمود است که عاشق را از معرفت عشق بی‌نصیب خواهد کرد. به همین دلیل عاشق حقیقی تا زمانی که به معشوق نرسد آرام و قرار ندارد. عطار در حکایت دوم از مخالفت سی و دوم به نهایت بی‌صبوری و بی‌قراری از معشوق که در کمال خویش منجر به فنای عاشق می‌شود، اشاره می‌کند:

شرط معشوقی چو بشنودی تمام	شرط عاشق چیست؟ بی‌صبوری مدام
عاشق، آن بهتر که بی‌صبوری بود	دل چو برق و دیده چون ابری بود
ور بود در عشق یک ساعت صبور	نیست عاشق، هست از معشوق دور

(عطار، ۱۳۸۶: ۵۰۵۵-۵۰۵۷)

اما صبر کردن بر سختی‌های راه و همواره در مقام تسلیم بودن، صبر محمود و مورد تأکید پیر است که لازمه سلوک محسوب می‌شود و سالک را تحت عنایت حق به سرآورده وحدت می‌کشانند. در مخالفت سی‌ام مصیبت‌نامه، نوح همچون پیری که در مقام تقرب قرار دارد اما همچنان جوینده حق است، سالک را به مقام صبر فرامی‌خواند:

نوح گفت «ای بی‌قرار نوحه گر	باز کن چشم از هم و در من نگر
تک زدم در راه او سالی هزار	تا که داد از خیل کفارم کنار
زخم خوردم روز و شب عمری دراز	تا به صد زاری در من کرد باز
تو بدین زودی بدان در چون رسی	وز نخستین پایه بر سر چون رسی
صبر می باید تو را ناچار کرد	تا توانی چاره این کار کرد

(همان: ۵۲۳۱-۵۲۳۵)

عین‌القضات بدون آن‌که به طور مفصل به موضوع صبر بپردازد به‌طور گذرا به هر دو مفهوم صبر در راه عشق اشاره می‌کند که به نظر می‌رسد مانند بسیاری از موضوعات دیگر عمداً از باز کردن موضوع و توضیح بیشتر خودداری می‌کند. او با اشاره مختصر از صبوری سخن می‌گوید که نامحمود است و در شرط عاشقی نیست و آن صبوری در هنگام فراق است. از نظر او آنچه پسندیده و محمود است، بی‌صبوری عاشق از معشوق است؛ چنان‌که می‌گوید: «در عشق بسیار مقامات است که در آنجا شکوی و جزع مطلوب معشوق بود، نه صبر و تبصر او و این جز عاشق نداند و نهایت عالم عشق هرکس نداند» (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ج ۳۶۰/۲) و در جایی دیگر می‌گوید: «اگر در فراق، کمال اشتیاق مرد را زیر و زیر ندارد، نشان نقصان عشق بود.» (همان: ج ۴۱۸/۲) عین‌القضات عاشق حقیقی را در مرتبه کمال کسی می‌داند که فراتر از صبر بر سختی‌های طریق عشق، به بی‌صبوری در راه عشق نیز برسد و وجودش هر دم دردمندتر و مشتاق‌تر گردد.

نتیجه‌گیری

ردپای تفکرات عین‌القضات در آثار عطار و به‌طور خاص در اثر مورد نظر ما مصیبت‌نامه چشمگیر است؛ تفکراتی که گاه کاملاً هم‌سو با تفکرات عطار است و گاه در نظریات عطار تکمیل می‌شود. استفاده عین‌القضات از امور طبیعی برای ملموس ساختن آموزه‌های عرفانی نکته‌ای است که در اثر مصیبت‌نامه نیز فراوان به چشم می‌خورد. دامنه اشتراکات اندیشه‌های عین‌القضات و عطار بسیار فراتر از کاربردهای مشترک از طبیعت و شخصیت‌های مشابه برای ملموس ساختن مفاهیم متعالی و

آموزه‌های عرفانی - اخلاقی، در محتوای آثارشان است. بررسی نامه‌های عین القضاة و مصیبت‌نامه عطار و نتایج به دست آمده از آن نشان می‌دهد که این دو عارف در بیان نظریات و مفاهیم متعالی بسیار به هم نزدیک‌اند و با وجود دیدگاه‌های خاص خود، بر معانی مشترکی تأکید می‌کنند که اساس طریقت و لازمه معرفت الهی است. درد به عنوان مهم‌ترین و اولین مفهوم آغازین مشترک در نامه‌های عین القضاة و مصیبت‌نامه عطار است که سالک را بی‌قرار عشق الهی کرده و به جاده طریقت می‌کشانند. نقش مهمی که دردمندی در وجود طالب حقیقت دارد، هدایت او به سوی مقصود نهایی و حیرانی سالک در حد نفی وجود هستی خود است که در انتهای مسیر طریقت، سالک را به مقام اثبات و خودشناسی می‌رساند و در سایه این شناخت است که مقام وحدت پدیدار می‌شود. عین القضاة و عطار هر دو در طریق شناخت صانع، از واسطه صنع فراتر رفته و معرفت الهی را از رهگذر دل میسر می‌دانند. در باب عنایت الهی نظریه ویژه‌ای که هر دو عارف مطرح می‌کنند، دو مفهوم متضاد از قهر و لطف الهی است که در نگاه انسان حقیقت‌بین و طالب مسیر کمال، از یک جا سرچشمه می‌گیرد.

منابع

۱. اسفندیار، سبیکه (۱۳۸۹) «عنصر غالب درد در مصیبت‌نامه، یکی از مختصات سبکی عرفان عطار» فصلنامه بهار ادب، ش ۱۰، ص ۲۰۷ - ۲۲۸.
۲. بقلی شیرازی، شیخ روزبهان (۱۳۶۰) شرح شطحیات، تصحیح هانری کرین، تهران: طهوری
۳. پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۴) عی القضاة و استادان او، تهران: اساطیر، چاپ اول.
۴. خطیبی بلخی (بهاء ولد)، حسین (۱۳۷۲) معارف، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: کتابخانه طهوری.
۵. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳) صدای بال سیمرغ، تهران: سخن.
۶. سراج طوسی، ابونصر، (۱۳۸۲) اللمع فی التصوف، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر، چاپ اول.
۷. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱) الحکمه المتعالیه فی اسفارالعقلیه، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۸. (۱۳۵۶) تذکره‌الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، چاپ هفدهم. تهران: شرکت قلم.
۹. (۱۳۸۶) مصیبت نامه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۱۰. (۱۳۸۴) منطق الطیر، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۱۱. مؤذنی، علی محمد و اسفندیار، سبیکه (۱۳۸۹) «بررسی ابعاد شخصیت دیوانه در مصیبت نامه (دیوانگان در مقام عارفان نه عقلاء مجانین)» فصلنامه دانش، مرکز تحقیقات ایران و پاکستان، شماره ۱۰۰، ص ۱۴۷ - ۱۷۴
۱۲. نامقی، شیخ احمد جام (ژنده پیل)، (۱۳۸۶) انس التائبین، تصحیح و توضیح علی فاضل، چاپخانه حیدری.
۱۳. همدانی، عین القضاة (۱۳۴۱) تمهیدات، مقدمه عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
۱۴. همدانی، عین القضاة (۱۳۶۲) نامه‌های عین القضاة، به کوشش علینقی منزوی، تهران: منوچهری.
۱۵. مستملی بخاری، خواجه امام ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد (۱۳۵۶) شرح تعرف لمذهب التصوف، تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران: اساطیر، چاپ اول.
۱۶. محسنی، مرتضی و اسفندیار، سبیکه (۱۳۹۱) «بررسی جنبه‌های عرفانی در لیلی و مجنون نظامی و مقایسه آن با مصیبت‌نامه عطار»، پژوهشنامه ادب غنایی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، ش ۱۸، ص ۹۷ - ۱۲۰.