نظریهٔ اخلاق عرفانی عطار نیشابوری

حسن مهدی‌پور*

چکیده: در این نوشتار درصددیم اخلاق عرفانی عطار را در قالب یک نظریهٔ اخلاقی منسجم تبیین سازیم تا براساس آن ملاک تعیین ارزش اخلاقی افعال از نظر وی مشخص شود. بررسی و تأمّل در اشعار عطار بیان‌گر آن است که سه نظریهٔ متعارف اخلاق هنجاری یعنی نتیجه‌گرایی، وظیفه‌گرایی و فضیلت‌گرایی از دل آثار او استخراج‌پذیر است، امّا این سه نظریه هم با برخی مبانی خداشناختی و انسان‌شناختی اخلاق عرفانی عطار و هم با یکدیگر سازگار نیستند، ازاین‌رو نمی‌توان با ابتنای صرف به هر یک از آن‌ها اخلاق عرفانی عطار را توضیح داد. البتّه با تلفیق سه مفهوم فضیلت، غایت و وظیفه با یکدیگر در ذیل فضیلت‌گرایی اخلاقی می‌توانیم برای اخلاق عرفانی عطار نظریهٔ اخلاقی واحد و منسجمی پیشنهاد کنیم.

کلیدواژه‌ها: اخلاق عرفانی، نظریهٔ اخلاقی، نتیجه‌گرایی، وظیفه‌گرایی، فضیلت‌گرایی

*عضو هیئت علمی گروه عرفان پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی e-mail: logos_57@hotmail.com

دریافت مقاله:۱۳۹۴/۱۲/۲۳؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۱/۲۱

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

مقدمه:

بیراه نخواهد بود اگر گفته شود عطار نیشابوری در مثنوی‌های خود از میان موضوعات مختلف عرفانی بیش از همه به اخلاق عرفانی پرداخته است و به تعبیری، اخلاق وجه غالب اندیشهٔ عرفانی او را تشکیل می‌دهد و در آثار خود در تلاش است تا طرحی اخلاقی را براساس مبانی عرفانی به تصویر کشد و مخاطبان خود را در التزام به چنین اخلاقی ترغیب کند. ازاین‌رو می‌توان گفت امکان استخراج نوعی اخلاق هنجاری از آثار او وجود دارد که در آن مصداقاً به موضوعاتی پرداخته است که مفاهیم اخلاقی را می‌توان بر آن‌ها حمل کرد. اما یکی از گام‌های مهم برای ارائهٔ نظام‌مند از اخلاق عرفانی، تبیین آن در قالب یک نظریهٔ اخلاقی منجسم است تا برمبنای آن بتوان گفت ملاک ارزش در اخلاق عرفانی چیست؟ گرچه به‌طور عام باید گفت نظریهٔ غالب اخلاق عرفانی عطار نیشابوری، همچون عرفای دیگر، فضیلت‌گرایی است، در آثار او هم شواهدی دالّ بر نتیجه‌گرایی و هم وظیفه‌گرایی وجود دارد. حال باید دید چه نسبتی میان این سه نظریه می‌توان ایجاد کرد، آیا آن ها با یکدیگر ناسازگارند یا درنهایت می‌توان آن‌ها را به یک نظریه تقلیل داد و نظریهٔ تلفیقی عرضه کرد. برای حصول این منظور ابتدا به نتیجه‌گرایی در آثار عطار پرداخته می‌شود، سپس با تأکید بر تلقّی نانتیجه‌گرایانه بودن بسیاری از اشعار عطار در آثار مختلف او، تقابل آن با نتیجه‌گرایی نشان داده می‌شود و پس از آن از وظیفه‌گرایی و فضیلت‌گرایی سخن می‌رود. اما پیش از این لازم است برای روشن شدن بحث به تقریر انواع نظریّات اخلاق هنجاری و ایضاح مفاهیم مرتبط با آن پرداخت.

نظریّات اخلاق هنجاری را در یک تقسیم‌بندی کلّی به سه دسته تقسیم می‌کنند که عبارت است از نظریات وظیفه‌گرایانه، نظریات غایت‌انگارانه یا نتیجه‌گرایانه و نظریات فضیلت‌گرایانه یا اخلاق مبتنی‌بر فضیلت. این نظریات درواقع می‌خواهند ملاک ارزش‌های اخلاقی را تعیین کنند.

نتیجه‌گرایان یا غایت‌انگاران می‌گویند ملاک تعیین‌کنندهٔ ارزش و درستی اعمال، نتایج آن هاست (هولمز، ۱۳۸۵: ۶۰) و ارزش اخلاقی اعمال نه در خود اعمال و نه در انگیزهٔ عامل آن‌ها نیست، بلکه در آثار و نتایجی است که از آن اعمال ناشی می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۷: ۲۷). بنابراین، عمل یا قاعدهٔ عملی در صورتی صواب است که در مقایسه با بدیل آن، خیر حاصل از آن بر شرّ غلبه داشته باشد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

(فرانکنا، ۱۳۸۳: ۴۵؛ هولمز، ۱۳۸۵: ۶۳). این نتیجه یا خیر ممکن است لذّت، قدرت، معرفت، حیات، آزادی، تحقّق نفس، کمال و ...باشد (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۴۶؛ گنسلر، ۱۳۸۵: ۲۶۵).

وظیفه‌گرایان می‌گویند تنها چیزی که به عمل ارزش اخلاقی می‌دهد، خود عمل است که بر طبق وظیفه باید انجام شود و هیچ عامل و انگیزهٔ دیگری غیر از انگیزهٔ عمل به وظیفه، نباید در آن دخیل باشد (ملکیان، ۱۳۸۷: ۲۷). همچنین می‌گویند درستی یا نادرستی عمل یا قاعدهٔ عملی به دلیل طبیعت خودش یا ویژگی‌های خاصش یا به دلیل واقعیت دیگری که به آن مربوط است، تعیین می شود و ملاک درستی یا نادرستی عمل یا قاعدهٔ عمل نتایج یا ارزش آن نیست، حداقل تنها ملاک نبوده یا چندان حائز اهمیّت نیست (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۴۷؛ پالمر، ۱۳۸۹: ۲۰). امّا دربارهٔ مبدأ یا منشأ وظایف اخلاقی برخی مانند کانت از قواعد یا اصول استثناپذیر اخلاقی و عقلانی برای همهٔ موجودات عاقل و مختار سخن می‌گویند، ازاین‌رو کردار اخلاقی را کردار عقلانی می‌داند (هولمز، ۱۳۸۵: ۲۳۸-۲۳۷؛ گنسلر، ۱۳۸۵: ۲۸۱)؛ گاهی هم خاستگاه این وظایف را کتب مقدّس می‌دانند (گنسلر، ۱۳۸۵: ۲۹۷-۲۹۵) و همان نظریهٔ امر الهی است که براساس آن «هرآنچه خداوند جایز می‌شمرد، نهی می‌کند و فرمان می‌دهد، به ترتیب درست، نادرست و واجب است» (هولمز، ۱۳۸۵: ۱۶۸).

فضیلت‌گرایی برخلاف دو نظریهٔ قبلی که اخلاق مبتنی‌بر کردار هستند، مربوط به اشخاص است نه کردارها که حکم تعیین‌کننده در اولی این است: «کاری را که درست است انجام بده» و در دومی «شخص خوبی باش» (هولمز، ۱۳۸۵: ۷۸و۷۰)؛ یعنی ارزش را در عامل می‌بینند، نه در عمل و نه در نتیجهٔ عمل؛ زیرا انسان را محدود به اعمال بیرونی و ظاهری یعنی اعمال جوارحی نمی‌دانند بلکه به ساحت‌های درونی و باطنی مختلفی قائل‌اند و بیش از اعمال جوارحی به آن‌ها اهمیّت می‌دهند (ملکیان، ۱۳۸۷: ۴۰و۲۸). ازاین‌رو، فضیلت‌گرایان بر پرورش خصائص درونی و ویژگی‌های منشی، اغراض، انگیزه‌ها، ملکات و احساسات و عواطف و به‌طورکلی فضایل تأکید می‌کنند تا قواعد یا اصول یا عمل. مراد از فضیلت هم عبارت است از اولاً ملکات یا ویژگی‌هایی که کاملاً ذاتی نیستند بلکه حداقل تاحدی با تعلیم و ممارست یا موهبت الهی کسب شده باشند؛ ثانیاً فضایل مستلزم گرایشی به انجام اعمال خاص در اوضاع و احوال خاص هستند (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۴۰)، یعنی قابلیّت و استعدادی برای عمل کردن و احساس کردن به شیوه‌هایی خاص (گنسلر، ۱۳۸۵: ۳۰۱). دراین‌صورت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

فضایل معیار داوری کردار می‌شوند و معیار داوری دربارهٔ کردار، برگرفته از معیار داوری دربارهٔ منش است (هولمز، ۱۳۸۵: ۸۶).

البتّه، گاهی نظریهٔ ترکیبی هم اظهار می‌شود مثلاً از دو نوع فضیلت‌گرایی سخن گفته می‌شود که عبارت است از غایت‌انگارانهٔ ویژگی‌نگر و وظیفه‌گروانهٔ ویژگی‌نگر. نظریات غایت‌انگارانهٔ ویژگی‌نگر بر ملکات و ویژگی‌هایی تأکید می‌کنند که نتیجه یا ارزش غیراخلاقی مطمح نظر مثلاً تأمین بیشترین خیر برای همگان را ایجاد می‌کنند مثل فضیلت نیک‌خواهی. نظریات وظیفه‌گروانهٔ ویژگی‌نگر نیز بر ملکات و ویژگی‌های خاصی مانند همان نیک‌خواهی تأکید می‌کنند که نه به دلیل نتایج یا ارزش غیراخلاقی‌ای که ایجاد می‌کنند، بلکه به‌خودی‌خود خوب یا فضیلت‌اند (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۴۲).

نظریهٔ اخلاق عرفانی عطار

۱. نتیجه‌گرایی

نتیجه‌گرایی اخلاقی عطار را می‌توان در ذیل اصل عام‌تر غایت‌گرایی جهان‌شناختی تبیین کرد. براساس این اصل، تمام موجودات مادی و روحانی، به حکمت الهی، غایت و کمالی متناسب با شأن وجودی خود دارند و محرّک اصلی تمام فعّالیت‌های موجودات وصول به کمال خاص خود است:

به دستِ حکمتِ خود حق تعالی — نهاد از بهرِ هر چیزی کمالی...
کمالِ هر یک اقطاعی ست در خور — کزان اقطاع ننهد پای بر در...
ز اول تا به آخر پیچ بر پیچ — کمالی گر نبودی هیچ بر هیچ

(عطار، ۱۳۸۸الف: ۱۱۲)

همچنین، ازآنجایی‌که هر موجودی جلوه‌ای از جمال حق و پرتوی از نور وجود اوست و بی تجلی او همه‌چیز معدوم است(عطار، ۱۳۸۹ب: ۹۲)، حق اصل خلق و خلق فرع او هستند و کمال هر موجودی در بازگشت به حق تأمین می‌شود و تمام ذرات عالم در سیری رجوعی شوق بازگشت به اصل خود را دارند. بدین‌ترتیب، میل و جاذبه‌ای درونی، چه آگاهانه و چه غیرآگاهانه، از موجودات به‌سوی حق وجود دارد که از آن به عشق تعبیر می‌شود:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

پس چنین گفت او که ذرّاتِ جهان جمله در عشق‌اند پیدا و نهان
(عطار، ۱۳۸۸ج: ۲۲۵)

با توجه به نظریهٔ غایت‌مداری عطار، انسان نیز غایتی دارد که با تحقّق آن به اصل خود، یعنی حق باز می‌گردد و بدین‌گونه سعادتش را حاصل می‌کند که دوری از آن، برای طبع حقیقت‌بین نفرت‌انگیز است. بنابراین، انسان باید در طریق معنوی در مسیر غایت خود که برای آن به وجود آمده، سلوک کرده و تمام افعال خود را بر آن مبتنی کند، تا شایستهٔ تقرّب درگاه الهی شود:

ازین هفت آسمان، در راهِ معنی بباید رفت تا درگاهِ مولی
همی هرچه از کمالِ اصل دور است ازو طبعِ حقیقت‌بین نفور است
(عطار، ۱۳۸۸الف: ۱۳۳)

برای درک حقیقت کمال و خیر غایی انسان نخست باید به ارتباط میان انسان با خدا و غایت خلقت انسان و ارزش و مطلوبیّت خدا پرداخت. بنابر مبانی خداشناختی عرفانی عطار خداوند حب ذاتی به جمال خود داشت و آن‌را شایستهٔ وصف معشوقیت می‌دانست، ازاین‌رو، طالب رؤیت و اظهار جمال خود بود (عطار، ۱۳۸۸الف: ۱۵۹). برای تحقّق این امر آئینه‌ای می‌خواست که جمال خود را در آن بازبتابند و ببینند؛ بدین‌منظور، جهان را به طریق تجلّی آفرید و خود را در صورت موجودات متجلّی کرد. با این‌حال می‌خواست موجودی بیافریند که آئینهٔ تمام‌نمای او باشد تا جمال بی‌نشان او را به‌تمامه نشان دهد و با معرفت و عشق به او وجهٔ معشوقیّت حق را، چنان‌که شایستهٔ اوست، آشکار کند. ازاین‌رو خود را در مظهر اتمّی به نام انسان که در میان مظاهر کامل‌ترین مظهر حق است، متجلّی کرد:

جمال خویش را برقع برانداخت ز آدم خویش را آئینه‌ای ساخت
چو روی خود در آئینه عیان دید جمالِ بی‌نشانی در نشان دید
(عطار، ۱۳۸۸ب: ۳۹۲-۳۹۱)

بنابراین، ارتباط انسان با خدا ماهیت ارزش‌شناسانه دارد، یعنی مطلوب غایی و ارزش ذاتی انسان خدا و تقرّب به اوست که مراد از آن تحقّق به مقام آئینگی جان دربرابر جمال حق است و حکمت و غایت خلقت انسان و درنتیجه کمال اوست و خداوند انسان را برای همین منظور آفریده است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

چو حق از بهر خویشت آفریده‌ست برای قربِ خویشت برگزیده‌ست
(عطار، ۱۳۸۸ب: ۳۳۹)

با این توضیحات می‌توان گفت ملاک ارزش اعمال انسان یعنی حسن و قبح آن‌ها در میزان تأثیر آن‌ها در قرب و بُعد به خداوند در انسان است. البتّه عطار از سعادت اخروی نیز به عنوان غایت انسان یاد می‌کند. ازآنجاکه زندگی انسان فقط محدود به دنیای فانی نیست و پس از مرگ در جهان دیگر که بقا و جاودانگی و نامحدودیت از اوصاف آن است، حیات تازه‌ای را آغاز می‌کند (عطار، ۱۳۸۸ب : ۲۴۷)، باید آخرت را نیز مقصود خود قرار دهد. عطار با نگاه نتیجه‌گرایانهٔ مبتنی‌بر نظام پاداش و کیفری به آخرت می‌گوید در آن دنیا دربارهٔ تمام اعمال خوب و بد انسان‌ها قضاوت می شود و سعادت و شقاوت هر انسانی درآنجا نتیجهٔ اعمال دنیوی آن‌هاست، ازاین‌حیث دنیا مزرعهٔ آخرت است:

چو دنیا کشتزارِ آن جهان است بکار این تخم کاکنونِ وقت آن است
برای آن فرستادند اینجات که تا امروز سازی برگِ فردات
اگر بیرون شوی ناکِشته دانه تو خواهی بود رسوایِ زمانه
(عطار، ۱۳۸۸الف: ۱۴۴)

پس انسان در دنیا باید به‌گونه‌ای عمل کند که نتیجهٔ آن سود اخروی باشد نه زیان اخروی که در غیر این صورت عمر خود را تباه کرده و زندگی نیکویی نداشته است. ازاین‌رو می‌توان گفت ارزش یا نتایج اخروی اعمال ملاک ارزش‌گذاری اخلاقی است و ازاین‌حیث برخی اعمال طاعات و برخی گناه شمرده می‌شوند:

بکن کاری که اینجا مردِ کاری که چون آنجا رَوی در زیرِ باری...
دریغا عمرِ خود بر باد دادی نه نیکو عمرِ خود را داد داری
(عطار، ۱۳۸۸ب : ۲۷۲)

اما از نظر عطار وصول به بهشت و رهایی از جهنم را نباید غایت قصوای آدمی دانست چه آن دربرابر عشق به حق و قرب او هیچ است؛ چنان‌که می‌گوید کسانی که مطلوب غایی خود را برخورداری از نعمات و لذّات بهشتی می‌دانند و در مقابل هم از عذاب‌های جهنم خوفناک بوده و پرهیز می‌کنند، در عین نقصان بوده و از حیات حقیقی بی‌بهره خواهند بود. زیرا حیات همراه با خیر و سعادت در بهشت به حقّ است و بی او هیچ ارزشی و به‌تعبیر عطار، هیچ نوری ندارد و کسی که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

در اندیشهٔ بهشت باشد، از خدا بازخواهد ماند و چنین کسی بیش‌ازآنکه عاشق خدا باشد، عاشق خود است و در پرتو خداخواهی‌اش در بند سود و زیان خود است، یعنی خدا را نه برای خود او بلکه برای خودش می‌خواهد:

مشو مغرورِ خُلد و حور هرگز　　که بی حق خلد نَدهد نور هرگز

(عطار، ۱۳۸۸الف: ۱۲۴)

همان‌گونه که خدا هم از روی لطف و عنایتش در محاسبات بد و نیک ما سخت‌گیری نمی کند، ما هم نباید او را به انگیزهٔ نعمات بهشتی یا پرهیز از عذاب جهنم دوست داشته باشیم، بلکه باید تمام انگیزه‌ها و بهانه‌های غیرالهی، چه دنیوی و چه اخروی را کنار بگذاریم تا تنها خدا بماند:

بد و نیکِ تو کم انگاشت جبّار　　بهشت و دوزخی تو هم کم انگار

چو برخیزد بهانه از میانه　　تو ما را، ما ترا تا جاودانه

(عطار، ۱۳۸۸ب: ۲۳۰- ۲۲۹)

البته عطار در معنایی بهشت را همان تجلّی جمال حق یا قرب و حضور جاودان در حق و جهنم را بُعد از حق و غم حاصل از غفلت دل از او ذکر می‌کند، بدین‌ترتیب سعادت اخروی همان تقرّب الهی و مطلوبیّت آن همان مطلوبیّت خداست:

در بهشت است آفتاب لایزال　　یعنی از حضرت تجلیِ جمال

(عطار، ۱۳۸۸ج: ۲۲۷)

با این توضیحات می‌توان گفت عطار در برخی اشعار درصدد بیان نظریهٔ نتیجه‌گرایی اخلاقی است، یعنی ملاک ارزش‌گذاری اخلاقی یا حسن و قبح اعمال را در غایت یا نتیجه‌ای می‌داند که مترتّب بر نوع حیات و سلوک دنیوی انسان می‌شود و آن غایت تقرّب الهی یعنی آئینگی جان دربرابر جمال حق یا سعادت اخروی است که انسان‌ها باید هدف نهایی اعمال خود قرار دهند و هر عقیده و احساس و اراده و کرداری که زمینهٔ حصول آن را فراهم کند، ممدوح و بایسته و در غیر این صورت، مذموم و نبایسته است. پس انسان باید در کسب احوال و افعالی بکوشد که نتیجهٔ آن تحصیل این غایات است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

۲. نانتیجه‌گرایی

دربرابر نگرش نتیجه‌گرایانه، می‌توان از نانتیجه‌گرایی اخلاقی در اندیشهٔ عطار بنابر هم مبانی خداشناختی و هم مبانی انسان‌شناختی عرفانی او گفت که خود نیز بر آن صراحت و تأکید دارد.

۲-۱. مبانی خداشناختی نانتیجه‌گرایی

از مبانی خداشناختی نانتیجه‌گرایی عطار تأکید او بر استغنا و بی‌علّتی خدا است که از لوازم آن قدرت و ارادهٔ مطلق و نامشروط اوست؛ یعنی خدا خودبسنده است و هیچ امر بیرونی علیّت یا شرطیّتی در تعیین و تحدید اراده و کیفیّت اِعمال قدرتش ندارد.[۱] بلکه خداوند از عالم الهی قدرت و ارادهٔ خود را بر تمام عوالم وجود از عالی تا دانی حاکم می‌کند و هر آن‌چه اراده کند و قدرتش به آن تعلّق گیرد، همان می‌شود. بدین‌گونه همه‌چیز تابع قدرت او و قدرت او تابع خواست و ارادهٔ اوست، یعنی خدا فاعلیّت مطلق دارد و هر فعلی منحصراً به او منسوب است:

ز اعلا سویِ اسفل می‌رود کار زهی قدرت، زهی صنعِ جهاندارا!...
بلاشک اختیارِ اوست اعظم که نبوَد علّتی در ما تَقَدّم

(عطار، ۱۳۸۸الف: ۱۱۲)

بنابراین اصل، بی‌علّتی خدا در ارتباط با انسان‌ها بدین‌معناست که آنچه در سرنوشت انسان‌ها از حیث شقاوت یا سعادت و دولت یا محنت‌شان رقم زده است، معلول و نتیجهٔ اعمال و ارادهٔ آن‌ها نیست، بلکه همه‌چیز به خواست و ارادهٔ ازلی و بی‌علّت او تعیین می‌شود (شفیعی کدکنی، تعلیقات بر مصیبت‌نامه، ۵۷۵):

نقشِ محنت هست و نقشِ دولت است هر چه هست آن جایگه بی‌علّت است
کار بی‌علّت از آنجا می‌رود محنت و دولت از آنجا می‌رود

(عطار، ۱۳۸۸ج: ۲۱۵)

همچنین استغنای حق مستلزم آن است که اراده و احکام او متأثّر از افعال بندگان نباشد.[۲] ازاین‌رو خداوند نه از طاعت بندگان سودی برد و نه از عصیان آن‌ها زیانی بیند. انسان‌ها چه خوب باشند و چه بد، چه مؤمن و چه کافر، چه پاک و چه پلید برای او یکسان است:[۳]

نی تو در علم آیی و نه در عیان بی زیان و سودی از سود و زیان
نی ز موسی هرگزت سودی رسد نی زفرعونت زیان بودی رسد

(عطار، ۱۳۸۹الف: ۲۴۲)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

از لوازم بی‌علّتی خدا این است که او در افعالش پاسخ‌گو نبوده و افعال او چون‌وچرا بردار نیست. چون‌وچرا را در جایی باید جست که بخواهیم از علّتی پرسش کنیم، امّا درجایی‌که اساس آن بر بی‌علّتی است، چرایی بی‌معناست:

اسیر چون و چرایی ز کار پر علّت ولیک کار خدا را نه چون بود نه چرا
میان بیشهٔ بی علّتی چرا مطلب که آن ستور بود که فرو شود به چرا
(عطار، ۱۳۸۶: ۷۱۸)

ازاین‌رو خدا به اقتضای استغنا، بی‌علّتی و مسئول نبودنش هر کسی را بخواهد فارغ از ایمان و کفر، طاعت و عصیان، شایستگی و ناشایستگی به خود می‌خواند یا از خود می‌راند؛ هیچ تضمینی وجود ندارد که انسان‌ها کارهای شایسته‌ای انجام دهند و برای آن‌ها مستحق پاداش باشند؛ چون ممکن است لطف و عنایت خدا شامل حال کسی شود که عمری در کفر به‌سر برده است (عطار، ۱۳۹۰: ۱۲۷-۱۲۶) و کسی هم که تمام عمر اهل زهد و تقوا بوده است، از لطف و عنایت خدا محروم شود (عطار، ۱۳۸۸ب: ۴۰۸-۴۰۷)؛[۴] درواقع، طاعات یا عصیان بندگان او را ملزم نمی‌کند به آن‌ها پاداش یا کیفر دهد. می‌تواند همهٔ مؤمنان را به دوزخ و همهٔ کافران را به بهشت برد، بی‌آنکه کسی دربرابر او ادّعایی داشته باشد و برای رفتارش او را ظالم بخواند (ریتر، ۱۳۸۸، ج۱: ۹۲):[۵]

گر بخواندش نه به علّت خواندش ور براندش نه به علّت راندش
کارِ خلق است آنکه ملّت ملّت است هرچ از ان درگه رود بی علّت است
(عطار، ۱۳۸۸ج: ۲۱۶)

بنابراین، خداوند ملزم به احکام عقلانی یا اخلاقی متعارف در میان انسان‌ها نبوده و افعالش پیش بینی‌پذیر نیست، حتّی فوق احکام و شرایع خود است و مقیّد به مواعد و مواعید خود نیست (ریتر، ۱۳۸۸، ج۱: ۹۱). لازمهٔ این سخن این است که حسن و قبح‌های اخلاقی تابع ارادهٔ اوست و امور مستقل و ثابتی نیستند، بلکه هرآنچه او بدان امر کرده، حسن و هرآنچه از آن نهی کرده، قبیح است، بی‌آنکه خود تابع هیچ امر و نهی خارج از خود باشد (کلابادی، ۱۳۷۱: ۵۰-۵۲و۶۱).

۲-۲. مبانی انسان‌شناختی نانتیجه‌گرایی

از مبانی انسان‌شناختی نانتیجه‌گرایی عطار، جبرگرایی او دربارهٔ افعال انسان است که خود مبتنی‌بر دیدگاه او دربارهٔ قضا و قدر تغییرناپذیر الهی است. عطار معتقد است تمام آنچه در عالم واقع می

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

شود، مبتنی‌بر طرح و نقشه‌ای از پیش موجود است و موجودات این عالم هم مجری آن هستند. پس، همه چیز به حکم سابق ازلی وابسته است و انجام کار در آغاز رقم خورده است و ازآن گریزی نیست:

هر آن چیزی که دی اندر ازل رفت فلک امروز آن را در عمل رفت

(عطار، ۱۳۸۸الف: ۱۴۴)

منشأ قضا و قدر الهی فاعلیّت و ارادهٔ مطلق خدا است که براساس آن خداوند فاعل یگانه و حقیقی کل هستی است و هیچ چیزی غیر او منشأ فعل و تصرّف یا تأثیر نیست. تمام فاعلیّت‌ها در فاعلیّت او فانی است و تمام حوادث و وقایع از او ناشی می‌شوند (ریتر، ۱۳۸۸، ج۲: ۴۰۱). به این علّت فاعلیّت و ارادهٔ الهی در زندگی انسان، چه در بعد جسمانی و چه در بعد روحانی، حاکمیّت مطلق دارد و خدا که مالک همه چیز از جمله وجود انسان‌هاست، به هر شکلی که بخواهد آن را می گرداند، یعنی خدا هرآنچه بخواهد و اراده کند تحقّق می‌پذیرد نه آن‌گونه که خلق بخواهد. درنتیجه، انسان در هستی و افعال خویش هیچ اختیار و قدرت تصرّفی ندارد:

آن کند جمله که خود خواهد مدام وانچه باید خلق را نکنْد تمام

گر ز صد تن داعیِ یک کار خاست تا نخواهد حق، نیاید کار راست

(عطار،۱۳۸۸ج: ۳۱۷)

این همان اصل «لافاعل الا الله» است که شامل تمام امور انسان‌ها از حیات و ممات، منع و عطا، فقر و غنا و... می‌شود؛ با این نگرش انسان در تمام اعمالش کاملاً منفعل و فقط موضوع یا وسیلهٔ فعّالیت خداست. خدا در هر عمل انسان تقدّم دارد و قدرت ابتکار عمل در دست اوست (ریتر، ۱۳۸۸، ج۲: ۴۰۰).[۶] بنابراین، به حکم قدرت و علم و ارادهٔ الهی سرنوشت انسان‌ها و تمام احوال و وقایع زندگی‌شان، از خیر و شر و نفع و ضرر، ازپیش تعیین و تقدیر شده است و علم و قدرت و اراده و عمل آن‌ها هیچ نقشی در تعیین یا تغییر سرنوشتشان ندارد همچنین، هیچ‌کس نمی‌داند که تقدیر و سرنوشت او چگونه رقم خورده است و باید منتظر باشد تا در آخرت ببیند که حق به حکمتش چه حکمی دربارهٔ او کرده است:

هر حکم که کرده‌اند، در اول کار آگاه شوی در دم آخر که چه بود

(عطار، ۱۳۸۹ب: ۱۸۷)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

به این دلیل عطار می‌گوید کفر و ایمان، طاعت و عصیان، هدایت و ضلالت، قرب و بعد و درنتیجه سعادت و شقاوت انسان‌ها در اختیار و کسب آن‌ها نبوده بلکه قضا و قدر الهی و حکم ازلی تعیین‌کنندهٔ آن‌هاست. خداوند هر که را بخواهد به لطف و عنایت پیشینی خود اهل ایمان و طاعت کند و هر که را بخواهد، اهل کفر و عصیان؛ ایمان را به کفر و کفر را به ایمان، طاعت را به عصیان و عصیان را به طاعت بدل می‌کند، به‌عبارتی ایمان کسبی نیست بلکه وهبی است (عطار، ۱۳۸۸ب: ۱۹۹-۲۰۰):

چون به گیلان ازل، پیش از گناه — از گناه آمد گلیمِ دل سیاه
من به دستِ خود سپیدش چون کنم؟ — وز درِ تو ناامیدش چون کنم؟

(عطار، ۱۳۸۸ج: ۱۳۰)

براساس این مبانی هیچ رابطه یا تلازم علّی میان احوال و افعال و نتایج آن‌ها وجود ندارد و نمی توان به هیچ نحوی دربارهٔ نتایج آن‌ها پیش‌بینی کرد و مطمئن بود هر فعلی که از انسان سر می‌زند چه نتیجه‌ای به‌همراه خواهد داشت. درصورتی‌که هیچ‌یک از این امور با اقتضائات و معادلات عقلانی سازگار نیست که براساس آن باید پاداش یا کیفر هر عملی متناسب با آن باشد یا میان فعل و نتیجهٔ آن رابطهٔ علّی وجود داشته باشد. پس وقتی چنین تلازم علّی‌ای نباشد و همه‌چیز به علم و ارادهٔ خدا بستگی دارد، نمی‌توان خوبی یا بدی افعال را براساس نتایج آن‌ها سنجید و ارزش‌گذاری کرد. ازاین‌رو عطار می‌گوید نه به سرمایهٔ افعال باید اندیشید که هیچ است و نه به سودی که از آن حاصل می‌شود، و همه‌چیز را باید به خدا واگذار کرد و به همین دلیل نباید دربارهٔ دیگران هیچ‌گونه داوری اخلاقی کرد:

کار چون ذرّه‌ای بعلّت نیست — از خطا و صواب چگشاید
سرّ یک‌یک چو او همی داند — از حساب و کتاب چگشاید

(عطار، ۱۳۸۶: ۲۹۳)

به‌ویژه اینکه هیچ‌یک از افعال انسان به اختیار او نیست بلکه حقیقتاً منسوب به خداست که ناقض غایت‌انگاری است، چون زمانی می‌توان غایتی را برای افعال خود در نظر گرفت که امکان انتخاب آن وجود داشته باشد، درصورتی‌که نه خود فعل و نه نتیجهٔ آن در اختیار انسان‌ها نیست پس با جبرگرایی عطار غایت‌انگاری اخلاقی منتفی است. با این وصف، اگر انسان‌ها نباید با ملاک

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

غایت یا نتیجه ارزش اخلاقی عقاید و احوال و افعالشان را تعیین کنند، چه ملاکی را برای شناخت خوب یا بد و درست یا نادرست از لحاظ اخلاقی باید برگزینند؟ با توجّه به اینکه عطار بر وظیفهٔ بندگی انسان دربرابر خدا فارغ از نتایج یا سود و زیان افعالش سخن می‌گوید، می‌توان نوعی وظیفه گرایی اخلاقی را در آثار او دنبال کرد.

۳. وظیفه‌گرایی: نظریهٔ امر الهی (حسن و قبح شرعی)

وظیفه‌گرایی اخلاقی عطار که در آن بر تکلیف اخلاقی انسان دربرابر خدا تأکید دارد، مبتنی‌بر دیدگاه وی دربارهٔ بندگی و ادب در برابر خداست که اقتضای آن تابعیت مطلق امر و نهی او بودن است:

بندگی چیست به فرمان رفتن پیش امر از بن دندان رفتن
(عطار، ۱۳۸۶: ۵۲۶)

بندگی و سرنپیچیدن از امر و نهی الهی، لازمهٔ ادب و تواضع دربرابر خداست؛ به‌تعبیری وظایف اخلاقی و همچنین شعائری همان مودّب بودن و افتادگی در نزد خداست:

هر کرا دل در مودّت زنده شد در خصوصیّت خدا را بنده شد
سر نه پیچید از ادب تا زنده بود لاجرم پیوسته سرافکنده بود
(عطار، ۱۳۸۶: ۳۸۵)

ادب و تواضع یعنی رعایت حرمت حضور حاضر؛ ازآنجایی‌که خداوند همیشه حاضر است و ناظر احوال و افعال است، رعایت حرمت و شرم حضور او اقتضا می‌کند که در تابعیت از اوامر او بکوشیم و از گناهان و نواهی او اجتناب کنیم:

چون شدی بنده به حرمت باش نیز در ره حرمت به همت باش نیز
(عطار،۱۳۸۹الف: ۳۴۶)

همچنین طاعت و بندگی حق به این دلیل وظیفه اخلاقی-دینی انسان در برابر خداست، چون او خالق و مالک انسان‌هاست و حق دارد تا از آن‌ها طاعت و بندگی مطالبه کند (ریتر، ۱۳۸۸، ج۱: ۴۲۴).[۷] علاوه‌براین، چون او بی‌آنکه ما مستحقّ باشیم به ما نعمات زیادی ازجمله نعمت وجود بخشیده است و از فضل و رحمت خود برخوردار کرده است، بندگی وظایف ما در قبال نعمات خدا است:

گر خدا را می‌شناسی بنده باش حق‌گزار، نعمتِ دارنده باش

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

نعمتِ او می‌خوری در سال و ماه حق آن نعمت نمی‌داری نگاه
(عطار، ۱۳۸۸ج: ۳۹۱)

مقتضی مقام بندگی و عبودیت خدا این است که انسان فقط تمام وظایفی را که خدا از او خواسته است، صادقانه و به تمام و کمال فارغ از هر نتیجه‌ای به‌جای آورد و هیچ توقّعی هم در ادای تکالیفش نداشته باشد، بلکه نتایج کارها را به خدا واگذار کند تا هرگونه که خود خواست عمل کند (عطار، ۱۳۸۸ج: ۲۵۵). به‌ویژه آنکه انسان نمی‌تواند بداند که براساس قضا و قدر پیشینی الهی اهل سعادت است یا اهل شقاوت، مردود است یا مقبول، و از سرنوشت و عاقبت کار خود مطمئن نیست، امّا درمقابل می‌داند که باید طاعت خدا را به‌جای آورد و از اوامر و نواهی او متابعت کند، درنتیجه نباید امر یقینی را به امر مشکوک و مظنون واگذارد (ریتر، ۱۳۸۸، ج۱: ۴۳۵):

ز پیشان بین همه چیزی ولیکن مشو از بندگی یک لحظه ساکن
نمی‌دانی که مردودی تو یا نی ز حکم رفته مسعودی تو یا نی
ولی دانی که تا جان برقرارست ترا بر امر رفتن عین کارست
تو این می‌دانی و آن می‌ندانی یقین نتوان فگندن بر گمانی
(عطار، ۱۳۸۸ب: ۲۴۱)

در اینجاست که وظیفه‌گرایی عطار مبتنی‌بر نظریهٔ امر الهی شکل می‌گیرد، زیرا اولاً مراد از وظایف را وظایف دربرابر خدا می‌داند؛ ثانیاً منشأ فهم و تشخیص آن‌ها را نیز خارج از قدرت عقل انسان برمی‌شمارد. تنها منبعی که وظایف انسان درقبال خدا را می‌شناساند خود خداست که از طریق انبیا و کتب مقدس و روش‌های مختلف با معجزات و آیات به بشر ابلاغ شده که کوتاه‌ترین راه انسان برای شناخت راه بندگی و طاعت خداست. بنابراین، برای فهم چگونه زیستن و تشخیص عقاید و احساسات و خواسته‌های خوب یا بد و گفتار و رفتار درست یا نادرست فقط باید به امر و نهی الهی رجوع کرد، زیرا هرآنچه او امر کرده، خوب و هرآنچه نهی کرده، بد و نادرست است:

گهی معجز گهی برهان نمودند گهی توریت و گه قرآن نمودند
ترا از نیک و بد آگاه کردند به‌سویِ حق رهت کوتاه کردند
بگفتندت چه کن چون کن چرا کن هوا را میل کش کار خدا کن
(عطار، ۱۳۸۸الف: ۱۹۶)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

از نظر عطار با صرف رجوع و اتّکا به عقل مستقل و خودبسنده نمی‌توان وظایفی را که لازمهٔ بندگی خداست، شناخت و بدان عمل کرد. زیرا عقل خودبنیاد در هدایت‌گری ناتوان است و همیشه سرگشته بوده و در شک و شبهه به‌سر می‌برد. البتّه، اگر عقل تحت نور هدایت شرع قرار گیرد و تابع آن، یا به‌تعبیر عطار، امر «قل» شود، در این‌صورت، همان حکمی می‌کند که حکم خداست. پس تنها کارکرد و وظیفهٔ عقل پذیرش اوامر و نواهی الهی است نه اینکه خود مستقلاً آن ها را بشناسد: [۸]

«عقل» را گر «امر» ندهد زندگی — کی تواند کرد عقلی بندگی
رهبرِ عقلت از آن سست آمده‌ست — کو به نفسِ خویش خود رُست آمده‌ست
عقل را قُل باید و امرِ خدای — تا شود هم رهبر و هم رهنمای
علم عقل تو به فرمان رفتن است — نه به عقلِ جزوِ حیوان خواندن است

(عطار، ۱۳۸۸ج: ۱۵۷ - ۱۵۶)

بنابراین، عقل مستقل از امر خدا شأنیّت شناخت خوب یا بد و درست یا نادرست ندارد. این همان مسئلهٔ تقابل حسن و قبح شرعی دربرابر حسن و قبح عقلی است. مراد از حسن و قبح عقلی این است که اولاً در افعال جهات یا اعتبارات حسن یا قبح وجود دارد؛ یعنی حسن و قبح افعال و ثبوت محمولات اخلاقی بر آن‌ها به واقعیّت و عینیت خود افعال و صفات قائم بر آن‌ها است (که از آن به حسن و قبح ذاتی تعبیر می‌شود)؛ ثانیاً عقل مستقلاً و بدون اتکا به هیچ عاملی غیر خود مثل شرع یا قانون دیگری می‌تواند ضرورتاً حسن و قبح نفس‌الامری برخی افعال را تشخیص دهد و به همین دلیل هم فاعل فعل حسن مستحقّ مدح و فاعل فعل قبیح مستحقّ ذمّ است (رک: لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۰-۵۹). امّا مراد از حسن و قبح شرعی این است که عقل قدرت تشخیص حسن یا قبح افعال یا جهات حسن و قبح آن‌ها را چه پیش از بیان شرع و چه پس از آن ندارد. چون اساساً حسن و قبح به هیچ امر حقیقی در افعال چه در ذات چه در صفات یا وجوه و اعتبارات دیگری از آن‌ها برنمی‌گردد و افعال مستقل از امر و نهی الهی مطلقاً متّصف به حسن یا قبح نمی‌شوند، یعنی حسن یا قبح تابع یا همان امر و نهی الهی است و به مجرّد امر و نهی شارع موجود می‌شوند. قبیح آن است که او قبیح کرده و حسن آن است که او حسن کرده است و حسن و قبح افعال ذاتی نیست و چیزی در آن‌ها نیست که مقتضی مدح یا ذمّ و پاداش یا کیفر فاعل آن‌ها شود؛ به‌گونه‌ای که ممکن است فعلی را

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

که امر یا نهی به آن تعلّق گرفته در همان وقت نهی یا امر به آن تعلّق گیرد و فعل حسن، قبیح و فعل قبیح حسن شود (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۰-۵۹). بنابراین، حسن و قبح برخلاف نظر اول از مفاهیم ثابت، مستقل و طبیعی نیستند (رک: کلابادی، ۱۳۷۱: ۵۲- ۵۰). افزون‌براین، لازمهٔ این سخن این است که هیچ تلازم و رابطهٔ ضروری و ذاتی میان اعمال و نتایج آن، یعنی میان حسنات و سیئات با پاداش و عذاب اخروی وجود ندارد (رک: سبزواری، بی‌تا: ۱۹۱).

با این توضیحات عطار نیز از قائلان به حُسن و قبح شرعی و به‌تعبیر دیگر، نظریهٔ امر الهی است، چون خوب یا بد عقاید و احساسات و خواسته‌ها و درست یا نادرست افعال را که با عقل مستقل نمی‌توان فهم کرد، وابسته به امر و نهی الهی می‌داند نه به نتایج آن‌ها، به‌ویژه که هیچ تلازم ضروری میان آن‌ها و نتایجشان نمی‌بیند و اگر خدا ما را آگاه نمی‌کرد نمی‌توانستیم خوب یا بد و درست یا نادرست را تشخیص دهیم.

افزون‌براین می‌توان گفت از نظر عطار حُسن و قبح افعال ذاتی نیست. چون خداوند به حکم بی‌علّتی ممکن است رفتار متفاوتی با دو انسانی داشته باشد که هر دو، با لحاظ تمام شرایط مساوی، مصدر فعل واحدی هستند، مثلاً هر دو طاعتی یا گناهی را انجام دهند، ولی خدا به خواست خود یکی را پاداش و دیگری را کیفر دهد. پس حُسن و قبح افعال به ارادهٔ خداست و او تعیین می‌کند که فعل واحدی برای فردی حَسَن و درنتیجه مستحق پاداش باشد و برای فردی دیگر قبیح و درنتیجه مستوجب کیفر باشد. این سخن دلالت بر این دارد که گرچه خداوند امر به طاعت و نهی از گناه می‌کند، به این دلیل نیست که طاعت ذاتاً حَسَن و گناه ذاتاً قبیح است، بلکه به این دلیل است که خداوند طاعت را درست می‌داند و گناه را نادرست و ازاین‌رو فاعل فعلی صرفاً برای انجام دادن فعلی نه مستحق پاداش است و نه مستوجب کیفر.

وظیفه‌گرایی عطار با مبانی انسان‌شناختی او دربارهٔ نفی اختیار انسان و مبانی خداشناختی او دربارهٔ قضا و قدر ازلی سازگار نیست. چون وظیفه مستلزم اختیار و قدرت انسان در عمل یا ترک عمل یا کسب یا رفع صفتی است. اگر انسان از خود اختیاری ندارد یا هرآنچه انسان از حیث سرشت و استعداد و قابلیّت‌ها و خلقیّات و صفات ذهنی و احساسی و ارادی هست و به دنیا می‌آید یا در آینده و در طی حیاتش متّصف به آن‌ها می‌شود و هر فعلی که از طاعت یا گناه انجام می‌دهد، به حکم قضا و قدر پیشینی الهی است و غیر از آن نمی‌تواند باشد، چگونه او وظیفه دارد، عاشق و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

بندهٔ خدا باشد و خود را مطابق با اوامر و نواهی خداوند چه در احوال درونی و چه در افعال بیرونی کند؟ چون او همان کاری را انجام می‌دهد یا در طلب چیزی برمی‌آید که خداوند او را بدان مجبور کرده است.[۹] همچنین این سخن هم دلیل دیگری است بر اینکه نمی‌توان از حُسن و قبح عقلی افعال سخن گفت، چون فعل جبری متعلّق حکم حسن یا قبح قرار نمی‌گیرد.[۱۰]به‌نظر می‌رسد نتوان میان وظیفه‌گرایی عطار و جبرگرایی او سازگاری ایجاد کرد. امّا اگر مفهوم وظیفه را در نزد عطار به معنای دیگری بفهمیم شاید امکان چنین سازگاری وجود داشته باشد که در ادامه در نظریهٔ تلفیقی بدان اشاره خواهد شد.

۴. فضیلت‌گرایی

فضیلت‌گرایی اخلاق عارفان نیاز به اثبات ندارد که در آن از مصادیق فضیلت یا رذیلت سخن می رود و مبتنی‌بر ملکات و ویژگی‌های منشی در ساحات عقاید و احساسات و خواسته‌های ممدوح یا مذموم است و افعال درست یا نادرست نیز نتیجهٔ آن‌ها هستند. عطار نیز در بسیاری از اشعار خود به تقریر این نظر می‌پردازد و بیان می‌دارد که ملاک ارزش اخلاقی افعال را باید در فاعل اخلاقی و احوال و اوصاف درونی او جست، نه خود افعال و نه نتیجهٔ آن‌ها و بدین‌گونه می‌توان گفت انسان خوب چه انسانی است و انسان بد چه انسانی است.

در این میان مهم‌ترین فضایل که به انسان و افعال او ارزش اخلاقی مثبت می‌دهد، عشق به خداست که می‌توانیم از آن به بنیادی‌ترین فضیلت یا امّ‌الفضایل اخلاق عرفانی عطار تعبیر کنیم که تمام فضایل دیگر زائیدهٔ آن هستند، و هر عملی که معلول آن باشد، درست و بایسته است؛ امّا، درمقابل مهم‌ترین رذیلتی که به انسان و افعال او ارزش اخلاقی منفی می‌دهد، انانیّت است که می توان آن را بنیادی‌ترین رذیلت یا امّ‌الرذایل دانست که تمام رذایل دیگر از آن نشئت می‌گیرند، و هر عملی ولو ظاهراً درست چه اعمال اخلاقی و چه اعمال عبادی، معلول آن باشد، نادرست و نبایسته است. چنان‌که عطار می‌گوید اگر انگیزهٔ انسان در هر کاری نفسانی باشد هیچ ارزش و اعتباری ندارد و به انسان شرافت نمی‌دهد. حتّی اگر کسی نه به انگیزهٔ عشق به خدا، بلکه به امید تنّعمات بهشتی، زهد ورزد نیز عمل زاهدانه‌اش که مبتنی‌بر شهوات نفسانی است، مذموم است. ازاین‌رو هر عمل نیکی که انسان انجام می‌دهد، فقط باید به انگیزهٔ خداخواهی باشد و هیچ انگیزهٔ دیگری مانند جلب نظر خلق یا تمتّعات و لذایذ دنیوی و حتی نعمات و لذایذ اخروی که ریشه در خودبینی و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

خودخواهی دارد، نباید در آن دخالت داشته باشد. این بدان معناست که از نظر عطار برای هر عملی ممکن است انگیزه‌های مختلفی وجود داشته باشد، چنانکه در اخلاق فضیلت بدان توجّه می‌دهند، امّا یگانه انگیزهٔ درست عشق به خداست:

کار تو گر مملکت راندن بود ور رهِ تو علمِ دین خواندن بود
چون برای نَفس باشد کارِ تو از سگی در نگذرد مقدار تو
(عطار، ۱۳۸۸ب: ۳۳۲)

بدین‌ترتیب بندگی کامل انسان در برابر خدا و متابعت تمام از اوامر و نواهی او نیز تنها با انگیزه و فضیلت عشق امکان‌پذیر است و بی‌آن رعایت تمام ظواهر شرعی به ریا می‌انجامد[11] گرچه عبودیت و بندگی حق شامل رعایت اعمال و شعائر مذهبی چون نماز و روزه و ... است، شرط صحت آن‌ها خلوص نیت و پاکی درون و حضور قلب است که ریشهٔ آن عشق به خداست؛ یعنی فراغت قلبی و ذهنی از غیرخدا و مشغولیت‌های دنیوی و به‌ویژه ترک خودبینی (عطار، ۱۳۸۸ج: ۲۱۹). اخلاص در اعمال و به‌خصوص در طاعات و عبادات است که ارزش و مقام انسان را تعالی می بخشد و به‌عبارتی، شرط ارزشمندی و اثربخشی آن‌هاست (ریتر، ۱۳۸۸، ج۱: ۴۳۶). به این دلیل عطار عمل و طاعت یا خدمت خالصانه را دربرابر عمل و طاعت یا خدمت ریاکارانه قرار می‌دهد، گرچه در ظاهر شاید مانند هم باشند و درست به‌نظر رسند، منشأ و انگیزهٔ یکی عشق به خداست و منشأ و انگیزهٔ دیگری هوای نفس و انانیّت است:

خدا را گر پرستی تو باخلاص بکن جهدی که گردی از ریا خاص
(عطار، ۱۳۸۸ب: ۱۷۹)

پس ملاک صواب و خطا بسته به این است که چقدر خودی انسان برجای ماند یا از بین رود که درواقع تقابل میان خودبینی و خدابینی است. به هر میزانی که خودیّت او پابرجاست، هرچه از او سر زند چه از بد و چه از نیک، خطاست و به هر میزانی که خودیّت از بین رود و در سایهٔ عشق، خدا جای خودی را بگیرد، هر عملی از او صادر شود صواب است، بدین‌ترتیب اساس اخلاق عرفانی عطار مبتنی‌بر تضادّ دو مفهوم عشق و انانیّت یا خداپرستی و خودپرستی است که یکی امّ‌الفضایل و دیگری امّ‌الرذایل است:

تا درین حضرت خودی می‌ماندت صد جهانِ پر بدی می‌ماندت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

زانک اگر مویی بماند از خودیت هفت دوزخ پر برآید از بدیت
(عطار، ۱۳۸۸چ: ۲۹۷)

بنابراین، معیار تعیین ارزش اخلاقی افعال، نه نتایج آن‌ها و نه مطابقت آن‌ها با قواعد اخلاقی است، بلکه این معیار ریشه در فضایل فاعل و ویژگی‌های منشی او دارد،[۱۲] یعنی افعال انسان فضیلت مند درست است که مراد از آن کسی است که منشأ تمام عقاید و احساسات و خواسته‌ها و افعالش فارغ از هر نتیجه‌ای، عشق به خداست، و افعال انسان رذیلت‌مند نادرست است، یعنی کسی که منشأ تمام عقاید و احساسات و خواسته‌ها و افعالش، فارغ از هر نتیجه‌ای انانیّتش است.

امّا به این نکته باید اشاره کرد که فضیلت‌گرایی عطار اکتسابی نیست، چون مبتنی‌بر ویژگی‌ها و اوصافی با محوریّت عشق است که در تحقّق آن اختیار شرط نیست؛ چون عشق و سایر فضایل امری عنایی و وهبی و به خواست خدا حاصل می‌شود نه به اختیار و کوشش و کسب و به همین دلیل هم احوال و افعال انسان فضیلت‌مند خوب و درست است چون احوالی که در او پدید می‌آید و افعالی که از او صادر می‌شود، از نظر خدا پسندیده است و خود اراده کرده که برخی واجد آن‌ها باشند، درمقابل احوال و افعال انسان رذیلت‌مند بد و نادرست است، چون با آنکه آن‌ها را هم خدا اراده کرده، ازنظر او ناپسند است. بنابراین، از نظر عطار از طریق کردار، فضیلت (و همچنین رذیلت) حاصل نمی‌شود و فضایل (و رذایل) غیراکتسابی‌اند، لازمهٔ این سخن سازگاری فضیلت‌مندی با جبر نیز است. به این دلیل، اخلاق عرفانی عطار اخلاق خواص است و همگان نمی‌توانند از لحاظ عرفانی فضیلت‌مند باشند.

۵. ناسازگاری نظریات اخلاقی عطار

مشاهده شد عطار هم از غایت‌گرایی و هم از وظیفه‌گرایی و هم از فضیلت‌گرایی سخن می‌گوید، امّا، افزون‌بر اینکه به غیر از فضیلت‌گرایی، دو نظریهٔ غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی با مبانی خداشناختی و انسان‌شناختی عرفانی او منافات دارند، این نظریّات با یکدیگر نیز ناسازگارند. ناسازگاری وظیفه‌گرایی با غایت‌گرایی در این است که در وظیفه‌گرایی عطار نباید به نتایج اعمال و طاعات و عبادات توجّهی کرد و فقط به حکم بندگی و از روی تکلیف باید تابع اوامر و نواهی الهی بود. ناسازگاری فضیلت‌گرایی عطار با وظیفه‌گرایی او این است که فضایل از نظر او غیراکتسابی‌اند و اختیار در آن نقشی ندارد و نمی‌توان به انسان‌ها توصیه کرد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

فضایل را کسب کنند و رذایل را از خود رفع کنند، امّا وظیفه‌گرایی مستلزم توصیه و امر و نهی است که لازمهٔ آن اثبات اختیار برای انسان است. به‌همین دلیل نمی‌توان اخلاق عطار را نظریه‌ای ترکیبی از فضیلت‌گرایی و وظیفه‌گرایی دانست.

ناسازگاری فضیلت‌گرایی و غایت‌انگاری یا نتیجه‌گرایی اخلاق عرفانی عطار این است که فضایلی که در آن مطرح می‌شود مستلزم بی‌توجّهی به نتایج احوال و افعال است. چنان‌که عاشق به اقتضای فضیلت رضا برای او سود و زیان، بلا و راحت، فقر و غنی، منع و عطا، غم و شادی، پاداش و کیفر اخروی، لطف و قهر و حتی قرب و بُعد از حق برایش یکسان است و فوق آن را نمی‌طلبد (عطار، ۱۳۸۸ب: ۲۴۲- ۲۴۱)، همهٔ این‌ها حکایت از این دارد که او عاقبت‌اندیش و نتیجه‌گرا نیست و در هر حالی به حکم معشوق تن می‌دهد و بدان دلشاد و خشنود است حتّی اگر معشوق او را از خود براند، و هزینهٔ عشق او تحمل بلا و بُعد از خدا باشد، باز نیز بر عشق خود استوار است؛ یعنی با آنکه کمال و سعادت نهایی انسان با وصول به این غایت تحقّق می‌یابد، عاشق این غایت را ملاک ارزش اخلاقی قرار نمی‌دهد:

به هرچت او دهد دلشاد می‌باش　　وگر ندهد خوش و آزاد می‌باش
از آنجا هرچه آید باز ندهی　　وگر بد آیدت آواز ندهی
(عطار، ۱۳۸۸ب: ۲۷۶)

همچنین، نتیجه‌گرایی از ویژگی‌های عقل خودبنیاد و خودبین است که مصلحت‌اندیش بوده و همیشه مصلحت و مفسدت یا منافع و مضار را در نظر می‌گیرد و به‌تعبیری نتیجه‌نگر است که البتّه از نظر عطار بزرگ‌ترین خطای انسان است، ولی در عشق، عقل را یارای ماندن نیست تا نتایج اعمال و سود و زیان آن‌ها را در نظر داشته باشد:

عقل خود را مصلحت جوید مدام　　زین چنین عقل تن آسان می‌بسم
(عطار، ۱۳۸۸ب: ۴۴۵)

عشق اینجا آتش است و عقل دود　　عشق کامد درگریزد عقل زود
(عطار، ۱۳۸۹الف: ۳۸۶)

پس نتیجه‌گرایی به مراتب مادون اخلاقی زیستن و به کسانی اختصاص دارد که هنوز عشق در آن‌ها پدید نیامده است مانند اهل عقل، درحالی‌که اخلاق عاشقانه عطار به مراتب عالیهٔ اخلاقی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

زیستن اشاره دارد که باید در ذیل فضیلت‌گرایی قرار گیرد نه غایت‌گرایی؛ به همین دلیل فضیلت گرایی او را نه‌تنها با وظیفه‌گرایی، بلکه با غایت‌گرایی نیز نمی‌توان ترکیب کرد.

با این وصف، شاید به‌شیوه‌ای دیگر بتوان نظریه‌ای تلفیقی با محوریّت فضیلت‌گرایی عرضه کرد که در آن مفاهیم فضیلت و غایت و وظیفه در کنار یکدیگر مطرح شوند. البتّه، مراد نظریه‌ای ترکیبی از فضیلت‌گرایی با وظیفه‌گرایی یا غایت‌گرایی نیست، چون به دلایل مذکور این نظریات با یکدیگر جمع‌شدنی نیستند.

۶. نظریهٔ تلفیقی از مفاهیم فضیلت، غایت و وظیفه

ممکن است مفاهیم غایت و وظیفه را به‌معنایی که در پی می‌آید در ذیل فضلیت‌گرایی طرح کرد. چون ازطرفی باتوجه به اینکه در اخلاق عرفانی عطار غایت انسان کمال و تحقّق استعدادهای جان است که عالی‌ترین مرتبهٔ آن قرب الهی و مقام آیینگی جمال خداست و در فنا حاصل می‌شود، با نوعی از غایت‌گرایی مواجه‌ایم. درعین‌حال چون تحقّق این غایت، وظیفهٔ خاص انسان است، وظیفه‌گروانه است. یعنی انسان ازآن‌رو که انسان است، بایسته و شایسته است که چنین غایتی در او تحققّ یابد؛ چنان‌که هر شیء یا موجودی فارغ از مختار یا مجبور بودن، کارکرد یا غایتی دارد و حال برخی اشیا به علل و عواملی متناسب با کارکردشان عمل می‌کنند و غایتشان را تحقّق می‌بخشند و برای برخی دیگر چنین امکانی فراهم نمی‌شود. البتّه آنچه موجب می‌شود به شیئی قدرت دهد تا وظیفهٔ خود را به‌خوبی انجام دهد، فضیلت آن است.[۱۳] پس تحقّق غایت و وظیفهٔ خاصّ انسان مستلزم فضایل است که استعدادها و قابلیّت‌هایی درونی برای حصول این غایت‌اند، یعنی آراستگی به برخی احوال و اوصافی که مهم‌ترین آن عشق است و پیراستگی از برخی احوال و اوصاف دیگر که مهم‌ترین آن انانیّت است؛ امّا، انسان نه در کسب فضیلت و قابلیّت درونی و نه در تحقّق غایت و وظیفهٔ خاصّ خود اختیاری ندارد بلکه اراده و عنایت خداوند شامل هرکه شود، این غایت نیز برایش حاصل می‌شود یا فضیلت و قدرت درونی برای تحقّق این غایت را در او ایجاد می‌کند.

ازاین‌رو، در وظیفه‌گرایی عطار مراد از امر و نهی خدا بیان اوصاف و افعالی است که بیان‌گر یا مستلزم غایت و وظیفهٔ خاصّ انسان است. همچنین، آن‌ها فی‌نفسه خیرند و ارزش ذاتی دارند نه به دلیل نتایجی که به‌بار می‌آورند.[۱۴] به‌ویژه که موجد این فضایل و غایت خاصّ انسان خداست و هریک از آن‌ها درواقع مرتبه‌ای از قرب خدا هستند، و همچنین به همین دلیل که خدا آن‌ها را اراده

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

و تعیین می‌کند، از حُسن و قبح شرعی احوال درونی و افعال خارجی سخن گفته می‌شود. دراینجاست که می‌توان از فضیلت‌گراییِ غایت‌انگارانهٔ وظیفه‌گروانه سخن گفت، یعنی غایت انسان و وظیفهٔ خاص او از حیث انسان بودن، تحقّق فضایل باطنی یا شکوفایی و کمال جان است که نهایت آن فنا و قرب خداست که ملازم با عشق و سایر فضایل است و خود نیز فضیلت است وبدین‌گونه همهٔ آن‌ها ارزش ذاتی دارند و خیر و سعادت انسان را نیز در درون تأمین می‌کنند.[۱۵]

بدین‌ترتیب، ازنظر عطار فضیلت، غایت و وظیفه یا معادل یکدیگر و مفهوماً به یک معنا هستند یا اگر مفهوماً یکی نیستند، با یکدیگر اتّحاد مصداقی دارند، یعنی مثلاً فنا و قرب خدا هم مصداق فضیلت است و هم مصداق غایت و وظیفهٔ انسانی. امّا درنهایت مراد این است که فضیلت همان غایت و وظیفه است و غایت و وظیفه همان فضیلت است.[۱۶]مثلاً وقتی گفته می‌شود «فنا فضیلت است» یعنی «فنا وظیفه و غایت خاصّ انسان است».[۱۷]

البتّه گرچه هر فضیلتی فی‌نفسه خیر و مرتبه‌ای از سعادت است، لزوما منجر به سعادت نهایی یعنی قرب خدا که خود عالی‌ترین فضیلت است، نمی‌شود، چون تنها عامل تعیین‌کنندهٔ سعادت یا شقاوت در هر مرتبه‌ای خداست؛ پس باآنکه فضیلت و سعادت ملازم و شرط لازم و کافی یکدیگرند، فضایل مادون که خود ارزش ذاتی دارند و مرتبه‌ای از سعادتند، نه‌تنها شرط کافی بلکه شرط لازم فضایل مافوق و درنتیجه سعادت نهایی هم نیست. بر این مبنا باید گفت فضایل فقط ارزش ذاتی دارند نه ارزش ابزاری،[۱۸] چون ممکن است کسی واجد مرتبه‌ای از فضایل باشد، ولی درعین اینکه به سعادت متناسب با همان مرتبه می‌رسد، به سعادت نهایی نرسد و حتّی ممکن است خداوند به ارادهٔ بی‌علّت خود سرانجام شقاوت‌آمیزی برای او چه در این دنیا و چه در آخرت در نظر گیرد. به‌عبارت‌دیگر، سلسله مراتبی از فضایل وجود دارند که متناظر با آن سلسله مراتبی از سعادت است. هر فضیلت یا مرتبه‌ای از آن خود مرتبه‌ای از سعادت است، ولی عالی‌ترین مرتبهٔ سعادت متناظر با عالی‌ترین مرتبهٔ فضیلت است. بااین‌حال، با توجه به اصل نفی علیّت، فضایل مادون لزوما به فضایل مافوق و درنهایت سعادت عالی منتهی نمی‌شوند، مگر آنکه خدا بخواهد. مثلاً فضایل صبر، رضا و فنا هرکدام خود ملازم با مرتبه‌ای از سعادت‌اند، امّا صبر لزوماً به رضا و رضا لزوماً به فنا و متناظراً سعادت هرکدام به سعادت دیگری منجر نمی‌شود، یعنی لزوماً برای سعادتمند بودن وجود همهٔ فضایل شرط نیست. ولی عاشق واجد هر مرتبه‌ای که باشد، غایتی فراتر از آن را

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

نمی‌طلبد و در همان مرتبه نیز احساس سعادت می‌کند، چون نفس عشق ارزش ذاتی دارد و کسی که به خواست خدا از هر مرتبه‌ای از آن که در فضایل مختلف ظهور می‌کند، بهره‌مند باشد، حتّی اگر به مراتب مافوق آن نرسد، باز هم سعادتمند است. به این دلیل عطار می‌گوید وصال حق را نباید غایت خود قرار دهیم بلکه انسان فقط باید با عشق به حق و حیرانی در آن زندگی کند. گرچه امکان وصال او وجود ندارد، امکان عشق او وجود دارد که بالاترین و تنهاترین کمال و ارزشی است که باید در طلب آن برآمد (حجازی، ۱۳۹۰: ۱۹۲):

سوز عشقش بس بود در جان تو را — دل منه بر وصل و بر هجران او
با وصال و هجر او کاریت نیست — اینت بس یعنی که عشقت زان او
این کمالت بس که در وادی عشق — خویش را بینی همی حیران او

(عطار، ۱۳۸۶: ۵۴۸)

نتیجه:

بررسی مباحث مرتبط با اخلاق عرفانی عطار، چه از حیث مبانی خداشناختی و انسان‌شناختی آن و چه از حیث آرای مختلفی که دربارهٔ ملاک تعیین ارزش اخلاقی افعال بیان می‌کند، نشان می‌دهد که به‌آسانی و قطعیت نمی‌توان اخلاق عرفانی او را در ذیل یکی از نظریه‌های اخلاقی متعارف گنجاند. گرچه چنان‌که نشان داده شد برخی اشعار او زمینه‌ای برای نتیجه‌گرایی یا غایت‌انگاری اخلاقی را فراهم می‌کند، صراحت عطار در برخی اشعار بر نانتیجه‌گرایی با این نظریه ناسازگار است که مبتنی‌بر مبانی خداشناختی و انسان‌شناختی مذکور در متن است. همچنین نشان دادیم که نانتیجه‌گرایی در اندیشهٔ عطار می‌تواند مبنای وظیفه‌گرایی اخلاقی از نوع نظریهٔ امر الهی یا حسن و قبح شرعی افعال باشد. بااین‌حال، توضیح دادیم که وظیفه‌گرایی عطار با جبرگرایی او سازگار نیست چون وظیفه ملازم با توصیه است و آن مستلزم اختیار و قدرت انسان در فعل یا ترک فعل است. در مرحلهٔ بعد از فضیلت‌گرایی اخلاق عطار سخن گفتیم که در آن ملاک ارزش افعال انسان و درستی آن‌ها نه در نتایج افعال یا خود افعال بلکه برانگیخته بودن آن‌ها از عشق به خدا- به‌عنوان امّ‌الفضایل- و خداخواهی و اخلاص است و ملاک نادرستی آن‌ها را ابتنا آن‌ها بر انانیّت- به‌عنوان امّ‌الرذایل- و خودخواهی دانسته است. البتّه اشاره شد با توجه به اینکه فضایل غیراکتسابی‌اند -که ازاین‌حیث فضیلت‌مندی عطار با جبرگرایی او سازگار است- اخلاق عرفانی مبتنی‌بر فضیلت‌گرایی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

عطار اخلاق خواص است و هر کسی به خواست و فعل خود قدرت تحصیل فضایل را ندارد. بنابراین در آثار عطار با سه‌نوع نظریهٔ اخلاقی مواجه‌ایم: امّا این نظریات با یکدیگر نیز جمع نمی شوند. وظیفه‌گرایی مستلزم بی‌اعتنایی به نتایج اعمال است که با نتیجه‌گرایی سازگار نیست. همچنین چون وظیفه‌گرایی مستلزم توصیه و امر و نهی و مفروض آن اختیار است، با فضایل غیراکتسابی سازگار نیست، به همین دلیل نمی‌توان نظریهٔ ترکیبی از فضیلت‌گرایی و وظیفه‌گرایی براساس مبانی اخلاق عرفانی عطار پیشنهاد داد. ازآنجایی‌که فضیلت‌گرایی عرفانی عطار با محوریّت عشق با عاقبت‌اندیشی سازگار نیست، نمی‌توان آن را با نتیجه‌گرایی سازگار و ترکیب کرد.

این مباحث و استلزامات آن‌ها ما را بدین نتیجه رساند که اگر بخواهیم نظریهٔ واحد و تاحدّی منسجم از اخلاق عرفانی عطار به‌دست دهیم، باید سه مفهوم فضیلت، غایت و وظیفه را در ذیل فضیلت‌گرایی با یکدیگر تلفیق کنیم که در آن فضیلت، غایت و وظیفه یا وحدت مفهومی دارند یا وحدت مصداقی. افزون‌براین اشاره شد ازآنجایی‌که موجد این فضایل خداوند است و هرکدام مرتبه‌ای از قرب الهی هستند، آن‌ها فی‌نفسه، نه به‌خاطر نتایجشان، ارزش ذاتی دارند و هر یک مرتبه‌ای از سعادت را تأمین می‌کنند، بی‌آنکه لازمهٔ سعادت این باشد که انسان همهٔ فضایل را در خود تحقّق بخشد یا به عالی‌ترین مرتبهٔ آن‌ها دست یابد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. گوئی عطار در اینجا این دیدگاه اشعری و برخی صوفیه را بیان می‌کند که خدا را «حضرت بی‌علّت» می‌خوانند که افعال او فارغ از سود و زیان و روابط علیّت است و فقط به اقتضای اراده‌اش عمل می‌کند و هیچ امری خارج از آن در آن نقش ندارد (کلابادی، ۱۳۷۱: ۵۱).

۲. دربارهٔ تأثیرناپذیری افعال خداوند از افعال بندگان و دلیل آن، رک: مستملی‌بخاری، ۱۳۹۰، ج۲: ۶۷۵.

۳. عطار دراین باره از تمثیل قطرات و دریا استفاده می‌کند که اگر قطرات در دریا بریزند، برای آن هیچ تفاوتی نمی‌کند که آن قطرات چه باشند و دریا همان هست که بود (عطار، ۱۳۸۸ج: ۴۳۹).

۴. همان‌گونه که خدا تمام طاعات چندهزار سالهٔ ابلیس را نادیده گرفته و به حکم استغنایش او را ملعون خود کرده است (عطار، ۱۳۸۸الف: ۹۱) که به تعبیر لاهیجی نیز حکایت از استغنای حق و بی‌سببی و بی غرضی افعال او دارد (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۷۰-۳۶۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

۵. عطار در اینجا نیز یکی از اصول اشاعره را بیان می‌کند، یعنی عدم وجوب خدا بر ثواب اهل طاعت و عقاب اهل عصیان (مستملی بخاری، ۱۳۸۹، ج۱: ۳۷۶).

۶. این آموزه شبیه نظریهٔ خلق افعال اشاعره است که براساس آن خداوند نه‌تنها خالق وجود انسان است بلکه خالق افعال انسان از نیک و بد و کفر و ایمان و طاعت و عصیان نیز است، چون افعال هم جزء اشیا هستند و همهٔ اشیا مخلوق خداوندند. ازاین‌رو همهٔ آنچه انسان‌ها انجام می‌دهند به قضا و قدر و ارادهٔ الهی است. از نظر آن‌ها مراد از خلق افعال، تقدیر آن‌ها به ارادهٔ خداست (کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۵-۴۴).

۷. چنان‌که خداوند در قرآن می‌فرماید جن و انس را آفریدم تا مرا پرستش کنند (ذاریات: ۵۶).

۸. درواقع عطار ازجمله کسانی است که برای عقل در مقام عمل یا عقل عملی شأن ادراکی قائل نیست، یعنی آن را مدرِک مدرکاتی که در قلمرو عمل به‌کار گرفته می‌شود نمی‌داند؛ چنان‌که برخی درمقابل، برای عقل عملی چنین شأن و کارکردی قائل‌اند. زیرا از نظر عطار عقل مدرکات عملی خود را از شرع اخذ می‌کند و سپس مبداء تحریک قوای بدنی می‌شود و به‌عبارتی عقل فقط مجری است نه قانون‌گذار (بیات، ۱۳۸۹: ۵۸).

۹. به‌تعبیر کانت آنچه هر فردی الزاماً طالب آن است، تحت مفهوم تکلیف قرار نمی‌گیرد و تکلیف به آن مستلزم تناقض است (کانت، ۱۳۸۳: ۴۰).

۱۰. چنان‌که اشاعره یکی از دلایل عقلی نبودن حسن و قبح را این می‌دانند که عبد در افعالش مجبور است و عقل هم هیچ‌گاه حکم بر حسن و قبح چنین افعالی نمی‌کند (ایجی، بی‌تا، ج۸: ۱۸۵).

۱۱. چنان‌که از نظر عطار بندگی تقیّد به رسومات معمول مانند مکان‌های مقدس و عبادی، خرقه و تسبیح و ریش و نام‌ها و عناوین دینی نیست، بلکه مستلزم عشق است و بی‌عشق، مقدسات و شعائر دینی هیچ ارزش و اعتباری ندارند و نباید گمان کرد که هر که بیشتر اهل ظواهر باشد، ارزشمندتر است (رک عطار، ۱۳۸۶: غزل‌های ۴۰۱، ۴۵۹، ۶۰۴، ۶۱۴، ۶۴۱).

۱۲. در اینجا تقریری از فضیلت‌گرایی مطرح می‌شود که از آن به تقریر فاعل- مبنا تعبیر می‌شود و در آن «اعتبار اخلاقی افعال تنها براساس ویژگی‌های فضیلت‌مندانه و انگیزه‌های اخلاقی فاعل ارزیابی می شود»، یعنی ارزشمندی فعل وابسته به ارزشمندی فاعل است (خزاعی، ۱۳۸۹: ۳۶).

۱۳. چنان‌که ازنظر افلاطون، هر موجودی در عالم ازجمله انسان وظیفه یا نقش به‌خصوصی دارد که همان غایت اوست. همچنین می‌گوید فضیلت هر شیئی چیزی است که آن را قادر می‌سازد تا وظیفهٔ خاص خود را به‌خوبی انجام دهد؛ گرچه هر وظیفه‌ای ممکن است خوب انجام شود یا بد. نفس انسان نیز فضیلتی دارد که او را قادر می‌سازد تا وظیفهٔ خود را به‌خوبی انجام دهد (هولمز، ۱۳۸۵: ۸۱). ارسطو نیز

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

همین نظر را دارد و براساس آن می‌گوید: «فضیلت آدمی سبب می‌شود که هم خود آدمی نیک باشد و هم وظیفهٔ خاص خود را به بهترین وجه ادا کند» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۶۳).

۱۴. همان‌گونه که از نظر افلاطون فضیلت عدالت یا هماهنگی درونی همان فعلیّت یافتن خیر در درون شخص است که فارغ از هر نتیجه‌ای، فی‌نفسه خیر است و عین سعادت است. ازاین‌رو، پاداش فضیلت خود آن است نه چیز دیگر(هولمز، ۱۳۸۵: ۸۵).

۱۵. این قول را می‌توان شبیه تقریر سعادت‌گرایانه از اخلاق فضیلت دانست که در ذیل غایت‌گرایی قرار می‌گیرد. چنان‌که ارسطو و برخی از پیروان او می‌گویند غایت انسان که خیر و سعادت اوست، زندگی فضیلت‌مندانه یعنی زندگی متناسب با طبیعت انسان یا زندگی مطابق با عقل است که لازمهٔ طبیعت انسان است. امّا فضایل عقلانی با آنکه ارزش ذاتی دارند، انسان را به غایت و کمال خود می‌رسانند (خزاعی، ۱۳۸۹: ۳۳). بر این اساس فضایل هم ارزش ذاتی دارند و هم ارزش ابزاری. چنان‌که ارسطو می گوید «هر فضیلتی را، هم برای خودشان می‌خواهیم (چه، آن‌ها را اگر هم هیچ سودی برای ما نمی داشتند می‌خواستیم) و هم برای نیک‌بختی، چون آن‌ها را مایهٔ نیک‌بختی خود می‌دانیم» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۸).

۱۶. نوعی از تلازم این سه مفهوم را در نظر کانت می‌بنیم که اخلاق یعنی تعلیم فضیلت را تعلیم غایتی می داند که فی‌نفسه تکلیف است و این تکلیف که تکلیف فضیلت است، تعیین‌کنندهٔ غایت است؛ این غایت که در عین حال تکلیف است، غایت عقل عملی است (کانت، ۱۳۸۳: ۳۶-۳۴).

۱۷. دربارهٔ نسبت میان فضیلت‌مندی و سعادت‌مندی به‌طورکلی دو صورت ارتباط و بی‌ارتباطی تصورپذیر است. در صورت ارتباط از سازگاری یا ناسازگای آن‌ها سخن گفته می‌شود که رابطهٔ سازگاری را به دو قسم ضروری و غیرضروری تقسیم می‌کنند که قائلان به اخلاق فضیلت به آن معتقدند. قسم غیرضروری یعنی، گرچه فضیلت برای حصول سعادت کافی است، لازم نیست، یعنی بدون آن‌هم از طریق دیگر می‌توان به سعادت رسید. قسم ضروری سه حالت دارد: رابطهٔ هوهویّت که عبارت است از اتّحاد مفهومی، یعنی فضیلت و سعادت ماهیتاً و مفهوماً عین یکدیگرند یا اتّحاد مصداقی یعنی آن‌ها شرط لازم و کافی یکدیگرند؛ رابطهٔ ابزاری یعنی سعادت علّت غایی فضیلت است و رابطهٔ ساختاری یعنی گرچه فضیلت لذاته مطلوب است و بخشی از سعادت است، برای وصول به سعادت کافی نیست، چون عوامل و شرایط دیگری هم لازم است (خزاعی، ۱۳۸۹: ۱۷۰). با این توضیحات نظریهٔ عطار در باب نسبت میان فضیلت و سعادت را که همان تحقّق غایت و وظیفهٔ خاصّ انسانی است، باید رابطهٔ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

هوهویّت به‌معنای اتّحاد مفهومی یا اتّحاد مصداقی دانست. یعنی «اگر کسی کاملاً فضیلت‌مند باشد، ضرورتاً سعادتمند است؛ یعنی فضیلت، ضرورتاً مستلزم سعادت است» (خزاعی، ۱۳۸۹: ۱۷۲).

۱۸. این نظر برخلاف تعاریف کارکردی از فضیلت است و فضیلت را تنها با توجه به نقش ابزاری آن برای سعادت تعریف می‌کنند (خزاعی، ۱۳۸۹: ۶۳و۶۴).

کتاب‌نامه:

- قرآن کریم
- ارسطو. (۱۳۸۹)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، چاپ سوم، تهران: طرح نو.
- ایجی، میرسید شریف. (بی‌تا)، *شرح المواقف*، الشریف الرضی.
- بیات، محمدحسین. (۱۳۸۹)، *ارتباط افکار مولانا و عطار*، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- پالمر، مایکل. (۱۳۸۹)، *مسائل اخلاقی*، ترجمهٔ علی‌رضا آل‌بویه، چاپ دوم، تهران: سمت.
- حجازی، بهجت‌السادات. (۱۳۹۰)، *انسان کامل در نگاه عطار*، تهران: آوای نور.
- خزاعی، زهرا. (۱۳۸۹)، *اخلاق فضیلت*، تهران: حکمت.
- ریتر، هلموت. (۱۳۸۸)، *دریای جان (سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری)*، ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبوردی، چاپ سوم، تهران: بین‌المللی الهدی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۹الف)، *منطق‌الطیر*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ هشتم، تهران: سخن.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۹ب)، *مختارنامه*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۸الف)، *اسرارنامه*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، ویراست دوم، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۸ب)، *الهی‌نامه*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، ویراست دوم، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۸ج)، *مصیبت‌نامه*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، ویراست دوم، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۹۰)، *تذکرةالاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، ویراست دوم، چاپ بیست‌ودوم، تهران: زوّار.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

- ـــــــــــــــــــــــ . (۱۳۸۶)، *دیوان عطار*، به اهتمام و تصحیح محمدتقی تفضلی، چاپ دوازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ـــــــــــــــــــــــ . (۱۳۸۹)، *مختارنامه*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۳)، *فلسفه اخلاق*، ترجمهٔ هادی صادقی، چاپ دوم، قم: طه.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۳)، *فلسفهٔ فضیلت*، ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ دوم، تهران: نقش و نگار.
- کلابادی، ابوبکر. (۱۳۷۱)، *التعرف لمذهب التصوف*، ترجمهٔ محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
- گنسلر، هری. جی. . (۱۳۸۵)، *درآمدی جدید به فلسفهٔ اخلاق*، ترجمهٔ حمیده بحرینی، تهران: آسمان خیال.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۳)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ پنجم، زوّار.
- مستملی بخاری، اسماعیل‌بن‌محمد. (۱۳۸۹ و ۱۳۹۰)، *شرح التعرّف لمذهب التصوّف*، با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۷)، *مقدّمهٔ سیطره خیر*، تألیف آیریس مرداک، ترجمهٔ شیرین طالقانی، تهران: نشر شور.
- هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۵)، *مبانی فلسفهٔ اخلاق*، ترجمهٔ مسعود علیا، ویراست سوم، تهران: ققنوس.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]