

## خداشناسی عطار و لوازم اخلاقی و شعائری آن

\* سید محمود یوسف ثانی

\*\* حسن مهدی پور

**چکیده:** موضوع نوشتار حاضر بررسی تصورات مختلف خداشناسی در اندیشه عرفانی عطار و لوازم اخلاقی و شعائری آن هاست. در این بررسی ابتدا بیان می کنیم که در خداشناسی عطار سه تصور از خدا یعنی خدای فوق تشخص و عدم تشخص، خدای مشخص و خدای نامشخص استباط پذیر است و دیگر اینکه در میان این تصورات فقط با خدای مشخص رابطه اخلاقی و شعائری امکان پذیر است. زیرا این ارتباط مستلزم دو شرط تشخص و انسان وارگی است که فقط خدای مشخص واجد آن است. همچینین بحث خواهد شد که با توجه به اینکه خدای مشخص در نگاه عطار علاوه بر اوصاف انسان وار، واجد اوصاف نا انسان وار است که فوق قواعد عقلی و اخلاقی است، در ارتباط اخلاقی و شعائری با خدا با نوعی ناسازگاری مواجه ایم.

**کلیدواژه ها:** خدای فوق تشخص و عدم تشخص، خدای مشخص، خدای نامشخص، اوصاف انسان وار، اوصاف نا انسان وار، ارتباط اخلاقی - شعائری

---

Email:yousefsani@yahoo.com

\* عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

\*\* عضو هیئت علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

Email: logos\_57@yahoo.com

پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۱۲/۲۷

دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۱۱/۲

## مقدمه

در اخلاق عرفانی عطار، مهم‌ترین وظیفه انسان عبودیت و بندگی خداست که از آن به ادب تعبیر می‌کند،<sup>۱</sup> اما هرگونه ارتباط میان انسان با خدا، چه اخلاقی و چه شعائری مشروط به او صافی از اوست که امکان چنین ارتباطی را با او فراهم کند،<sup>۲</sup> ولی در خداشناسی عطار با مجموعه‌ای از اوصاف مواجه‌ایم که تصویر واحدی از خدا ارائه نمی‌کنند. حال با کدامیک از این تصاویر و اوصاف امکان رابطه اخلاقی و شعائری وجود دارد؟ فرضیه نوشتار حاضر این است که با توجه به اینکه عطار از خدا سه تصویر متشخص، نامتشخص، و فوق تشخص و عدم تشخص ارائه می‌کند، فقط با خدای متشخص امکان رابطه اخلاقی و شعائری وجود دارد. ضرورت توجه به این مسئله در این است که عرفان از مهم‌ترین منابع اخلاقی زیستن است که محوریت آن مبنی بر رابطه انسان با خداست و سایر روابط اخلاقی انسان (رابطه با خود، رابطه با انسان‌های دیگر، رابطه با طبیعت و موجودات غیرانسانی) تحت الشاع آن هستند. از این‌رو، ابتدا باید تبیین روشنی از رابطه اخلاقی انسان و خدا عرضه و سپس مشخص شود که خدای متعلق رابطه اخلاقی، چه او صافی دارد. در میان عطار مطمح نظر قرار گرفت چون با رجوع به آثار او مشاهده می‌شود که تلاش بسیاری می‌ورزد تا مخاطبانش را با محوریت بندگی خدا متوجه زندگی اخلاقی و شعائری کند، یعنی چیزی که با آن قرب الهی حاصل می‌شود. آثار عطار، به ویژه منطق الطیر، که در آن به بیان فضایل یا رذایل اخلاقی و چگونگی آراستگی به فضایل و پیراستگی از رذایل می‌پردازد، درواقع طرح و برنامه‌ای برای تحصیل این مقصود است.

## سابقه نظری بحث

برای فهم تصاویری که عطار از خدا ارائه می‌کند در ابتدا به تصاویری که در میان خداباوران از خدا وجود دارد و لوازم اخلاقی هر یک اشاره می‌شود. از نظر محققان، در تلقی خداباوران، خدا یا نامتشخص (Non-individuated) است یا متشخص (Individuated).

مراد از خدای متشخص یعنی خدای خالق و حافظ و مؤثر جهان هستی که از آن وجود متعالی، متمایز، مستقل و مستغنی است.<sup>۳</sup> به تعبیر استیس در این نگرش با دوگانه‌انگاری (dualism)

مواجهه‌ایم؛ یعنی ارتباط خدا و جهان از نوع «بینوست محض یا نایکسانی بدون یکسانی» است (استیس، ۱۳۸۴: ۲۲۶). البته، خدای متشخص یا انسان‌وار (Personal) است یا ناانسان‌وار (Impersonal).

خدای متشخص انسان‌وار، خدای تئیسم (Theism) در نگرش غالب عرف دینی است که اوصافی انسانی مانند علم، اراده، قدرت، احساسات و عواطف مانند محبت، اخلاقی بودن، ارتباطات با انسان‌ها و... دارد.<sup>۴</sup> همچنین، به دلیل الوهیت و قداست، شایسته پرستش است. (Levin, 1994: 47- ۱۵۸- ۱۵۹). مراد از تعالی وجودی خدای تئیسم تنزیه مطلق او نیست، چون هم معبدی محبوب و هم شناختنی و شناساندنی یا توصیف‌پذیر است. در صورتی که تنزیه مطلق با معبد محبوب و شناختنی ناسازگار است (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۳۹). بنابراین، خدای متشخص انسان‌وار در عین اینکه تعالی وجودی دارد، نه تعالی وجودی مطلق دارد و نه تعالی معرفی و مفهومی.<sup>۵</sup>

خدای متشخص ناانسان‌وار خدای فاقد اوصاف انسان‌وار است (ملکیان، ۱۳۸۴: ۱۴). چنین خدایی امر قدسی و «دیگری» رمزآمیز سرشار از جلال و عظمت است که ورای طور فهم انسانی است. در این تلقی، به تعبیر اتو، الوهیت به جنبه‌های غیرعقلاتی، ناانسان‌وار، ماوراء طبیعی، تنزیه، «به کلی غیر بودن» بر می‌گردد که از هر گونه مقوله‌های عقلانی حتی از کمال اخلاقی متمایز است.<sup>۶</sup> بدین گونه، علاوه بر تعالی وجودی، تعالی معرفی و تعالی مفهومی از ویژگی‌های آن است.

مراد از خدای نامتشخص خدای وحدت وجودی است که هیچ گونه غیریت و ثنویتی میان او و عالم وجود ندارد (ملکیان، ۱۳۸۴: ۱۴). البته، دو تقریر از وحدت وجود را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد: پانته‌ایسم (Panentheism) و پان‌تئایسم (Pantheism).

پانته‌ایسم، یعنی «همه‌خدایی» یا «خدا همه بودن» که به تعبیر استیس بر یگانه‌انگاری (Monism) یعنی «یکسانی محض بدون نایکسانی» تأکید دارد و براساس آن، خدا و جهان با هم یکسان‌اند و خدا از حیث وجودشناختی هیچ نوع تعالی وجودی از جهان ندارد، چون در جهان تجلی یا حلول کرده و با همه‌جز وحدت دارد.<sup>۷</sup> همچنین در پانته‌ایسم، خدا تعالی معرفی و تعالی مفهومی دارد (Levine, 1994: 96). چون شناخت و توصیف مفهومی با عقل استدلالی و تفرقه‌اندیش مبتنی بر تباین میان شناسنده و متعلق شناسایی است که همچنین مستلزم متناهی بودن و غیریت و ربط و اضافه و انقسام امور است. در حالی که براساس اصل وحدت خدای نامتشخص نامتناهی و منزه از هر گونه تباین، غیریت، انقسام و ربط و اضافه است (استیس، ۱۳۸۴: ۷۳ و ۸۰ و ۸۵). افزون‌براین، نفس کلی مطلق و

بسیط است و نمی‌توان صفات نفوس جزئی منفرد از جمله اوصاف انسانی را به او منتسب کرد (استیس، ۱۳۸۴: ۱۸۴). از این‌رو، پانته‌ایسم مبتنی بر اصل ناسان‌وارگی خداست.<sup>۱۱</sup>

اما، پان‌ته‌ایسم، به معنای «همه در خدایی» یا «خدا در همه» است. در این نگرش، در عین اینکه عالم مظهر خداست و در وحدت با آن به سر می‌برد، خدا متعالی و مستقل و بیش از آن است،<sup>۱۲</sup> یعنی «یکسانی در نایکسانی» خدا و جهان (استیس، ۱۳۸۴: ۲۱۸-۲۱۹). پس از حیث تعالی وجودی اش تقدس و الوهیت دارد (کاکایی، ۱۳۸۱: ۶۲) و متشخص است و از حیث وحدت بی‌تمایزش نامتشخص است. درنتیجه درباره آن هم به صورت ایجابی با اوصافی مانند علم و قدرت و خیر اعلی و آفرینندگی و هم به صورت سلبی می‌توان سخن گفت (استیس، ۱۳۸۴: ۱۶۶ و ۱۶۸ و ۱۷۵).<sup>۱۳</sup> بدین‌گونه، پان‌ته‌ایسم جامع پان‌ته‌ایسم و ته‌ایسم است (Levine, 1994: 2, 11, 148).

اهمیت تفکیک گذاری میان این سه تصور در این است که گفته می‌شود فقط با خدایی امکان هرگونه مناسبات و روابط شعائری و اخلاقی وجود دارد که اولاً متشخص باشد (Levine, 1994: 312, 313, 314) و ثانیاً با توجه به شخصی بودن روابط شعائری و اخلاقی با خدا مانند پرستش و ستایش و نیایش و عشق، واجد اوصاف انسان‌واری مانند علم و قدرت و اراده و خشم و غصب و رحم و شادی و... باشد تا از افعال انسان‌ها متأثر شده و به آن‌ها واکنش نشان دهد.<sup>۱۴</sup> علاوه‌بر این، فقط در این صورت می‌توان خدا را موجودی اخلاقی دانست که در قبال افعالش مسئولیت اخلاقی دارد و افعالش مشمول ارزش گذاری اخلاقی می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۷؛ Levin, 1994: 316). چنین خدایی متعالی از زشتی‌ها و شرور عالم و متره از گناهان انسان‌ها بوده و دربرابر نیک و بد، عدل و ظلم، خیر و شر و حق و باطل بی‌اعتناییست (استیس، ۱۳۸۴: ۲۵۶). از این‌رو، به انسان‌ها امر و نهی‌های اخلاقی و شعائری می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۷-۱۸) و براساس آن، درباره افعال انسان‌ها داوری کرده و به آن‌ها کیفر و پاداش می‌دهد (آمسترانگ، ۱۳۸۳: ۲۴۳).

با این توضیحات بیان می‌شود که از میان تصورات مختلف خداشناسی فقط با خدای متشخص انسان‌وار امکان روابط اخلاقی و شعائری وجود دارد. ولی با خدای نامتشخص که فوق هرگونه تمایز گذاری از جمله ارزش‌های اخلاقی است و با اعتقاد به او همه‌چیز حتی شرور و گناهان یکی و الوهی می‌شود و تمام قابلیت‌های دینی بی‌معناست و امکان چنین روابطی وجود ندارد.<sup>۱۵</sup> همچنین با

خدای متشخص نانسان‌وار هم که نه تابع قوانین اخلاقی و نه تابع قوانین طبیعی و علی است، امکان هر نوع ارتباط اخلاقی و شعائری منتفی است (ملکیان، ۱۳۸۹: ۲۰-۱۹؛ آرمسترانگ، ۱۳۸۳: ۱۹۳).

## تصورات عطار از خدا

اشاره شد مجموعه اوصافی که عطار برای خدا برمی‌شمارد، ناظر به سه تصور از خداست که عبارت‌اند از خدای فوق تشخّص و عدم تشخّص؛ خدای متشخص؛ خدای نامتشخص. البته، عطار خود چنین تفکیکی انجام نداده است و این تصورات را در کنار یکدیگر بیان می‌کند. در ادامه، به این تصورات بر حسب مرتبهٔ تعالیٰ آن‌ها از عالم و سپس نظریهٔ خداشناسی عطار می‌پردازیم، پس از آن، نشان داده می‌شود که با کدام‌یک از این تصورات امکان رابطهٔ اخلاقی و شعائری وجود دارد.

### ۱. خدای فوق تشخّص و عدم تشخّص

برخی از اوصاف عطار دربارهٔ خدا، ناظر به مقام ذات مقدم و فوق تجلی است، یعنی مقامی که امکان تجلی بی‌واسطهٔ آن وجود ندارد؛ چون دربرابر آن، دو عالم به‌دلیل فقدان ظرفیت، پذیرش آن را ندارند.<sup>۱۶</sup> به همین سبب خدا در این مقام که در کمال عزت خود مستغرق است، در استغای از غیر به‌سر می‌برد و هیچ نظر و عنایتی به غیر خود ندارد و بود و نبود عالم برای او یکسان است، یعنی متعالی از عالم است:

برقِ استغناءِ چنان اینجا فروخت  
کز تفِ او صد جهان حالی بسوخت  
(منطق الطیر، بیت ۳۶۶۰)

دائمًا او پادشاهِ مطلق است  
در کمال عَزْ خود مستغرق است  
(منطق الطیر، بیت ۷۱۸)

چنان به ذات خود از هر دو کون مستغنی است  
که هست هستی خلقش چونیستی یکسان  
(دیوان، قصیده ۲۴، بیت ۸۰۹)

این مقام همان مرتبهٔ ذات غیب‌الغیوبی و احادیث ذاتی است که عاری از هر گونه کثرت و ترکیب و به تعبیر عطار بدون اجزا و ابعاض است، یعنی بسیط محض و وحدت مطلق است:<sup>۱۷</sup>

چو جایی نه عدد باشد، نه اعراض  
نه اجسام و نه آجزا و نه ابعاض  
(سرارنامه، بیت ۱۵۷۵)

وحدت در اینجا به معنای وحدت حقیقی و ذاتی است نه وحدت عددی، یعنی واحد دربرابر کثرت و شمارش‌پذیر نیست که از تعدد آن کثرت پدید آید؛ چه لازمه چنین وحدتی تعین و تقدیم است.<sup>۱۸</sup> این مقام به علت مطلق و نامتناهی بودن، هیچ غیر و مقابله ندارد، تا حد و قید آن بوده و آن را محدود و معین کند:

یکی کان یک برون باشد ز آحاد  
نه آن یک را نشان باشد نه اعداد  
(سرارنامه، بیت ۱۳۶)

بنابراین، در این تصور، خدا فوق تشخّص و عدم تشخّص است. زیرا به حکم لاتعینی، هیچ تعینی حتی تعین الوهیت و روییت و خالقیت و درنتیجه تشخّصی ندارد. نیز، چون در این مقام تجلی تحقیق نمی‌یابد، چیزی برای تمیز وجود ندارد (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۴۶). یعنی غیری حتی به صورت مظاهر دربرابر او نیست تا از حیث تمایز ظاهر از مظاهر، از آن متمایز شود، درصورتی که تشخّص مستلزم وجود غیر است. نامتشخّص نیز نیست، چون نمی‌توان حکم به وحدت و عینیت ذات با مظاهر کرد. همچنین، خدای نامتشخّص که بیان خواهد شد، با سعّه وجودی همه اشیا را تحت احاطه دارد، حقیقت اطلاقی دارد، اما ذات حق مقيّد به قید اطلاقی نیز نیست. علامه آشتیانی، در مقدمه مکاتبات عرفانی، در شرح مراد عطار از این مقام می‌گوید:

حقیقت حق در این مرتبه از وجود که از آن به غیب ذات و مقام لا/اسم ولارسم له و غیب محض و ... تعبیر نموده‌اند، نسبت به هر تعین و قید حتی تعین اسماء و صفات مطلق و از نهایت صرافت از قید اطلاقی نیز معا/است (آشتیانی، ۱۳۶۱: ۵).<sup>۱۹</sup>

مقام ذات تعالی معرفتی هم دارد. از آنجایی که شرط معرفت مناسب است و معرفت بی‌مناسب محال است (کاشفی، ۱۳۸۳: ۳۹۳)، ماسوای خدا که محدودند، فقط می‌توانند امر محدود و متناهی را که با آن نسبت ساخته دارند، درک کنند، اما ذات خدا به دلیل نامحدود بودن هیچ تناسب و ساختی با ماسوای خود از جمله انسان و قوای ادراکی او ندارد (رک: مصیبت‌نامه، ایات ۶۹۳۸-۶۹۳۵؛ سرارنامه، ایات ۵۷۹-۵۸۱). از طرفی علم یعنی معرفت مطابق واقع است، یا به عبارتی شناخت چیزی است آن‌گونه که هست، اما خدایی که هستی‌اش متعالی از تمام مراتب وجود است، نمی‌توان

آن‌گونه که هست شناخت (رک: فروزانفر، ۱۳۸۸: ۱۱۹۴-۱۱۹۳). به این دلیل فقط حق شایسته خویش و معرفت خود است (سرارنامه، ایات ۹۴۳-۹۴۷: ۲۰)

که درخور نیست حق را جز حق ای دوست  
خدا پاک و منزه تو زه خاک  
چه بrixیزد ازین مشتی رگ و پوست؟  
چه نسبت دارد آخر خاک با پاک؟  
(سرارنامه، ایات ۸۶-۸۷)

هست عقل و جان و دل محدود خویش  
کی رسد محدود در معبد خویش  
(مصطفیت‌نامه، بیت ۱۱۳)

تا چنان کان هست ننماید تو را  
دیده و دانسته چون آید تو را؟  
(مصطفیت‌نامه، بیت ۲۲۷)

علاوه بر این، شناخت هرچیزی مستلزم این است که متعین به وصفی بوده و اثر و نشانی از او وجود داشته باشد تا با آن شناخته شود، اما ذات به دلیل تعالی وجودی هیچ اثر و نشانی از او نیست و به دلیل فوق تعین بودن، بی‌وصف و کیفیت است. از این‌رو، نه تنها فوق معرفت عقلی است بلکه فوق معرفت عیانی و شهودی یعنی معرفت حاصل از جان است که حتی جان انبیا هم به آن راه نیافه است:

برتر از علم است و بیرون از عیانست  
زانکه در قدوسی خود بی‌نشانست  
(منطق‌الطیر، بیت ۹۶)

عقل و جان را گردِ ذات راه نیست  
جمله جان‌ها ز کنهٔ بی‌نشان  
وز صفات هیچ‌کس آگاه نیست  
انبیا بر خاکِ راهت جان‌فشن  
(منطق‌الطیر، ایات ۷۶ و ۷۴)

به همین دلیل نیز ذات تعالی مفهومی دارد و توصیف‌ناپذیر است که لازمه تعالی معرفتی است. چون هر وصفی و حکمی چه بر وجه سلبی و چه بر وجه ایجابی ملاک تعین بوده و دلالت بر تقيید و محدودیت موصوف خود می‌کند. از این‌رو، هیچ‌گونه صفت و اسم و رسم و حکمی بر این مقام که مقام صرافت مطلقه است، اطلاق نمی‌شود (آشتیانی، ۱۳۶۱: ۱۳). همچنین، کلام عرضی است که در بند مقولات و مفاهیم زمانی و مکانی است. زمان و مکان هم از خصوصیات این عالم است، درصورتی که ذات متعالی از عالم و درنتیجه فوق زمان و مکان است. از این‌رو، ذات در قالب مفاهیم

و الفاظ که ابزارهای زبانی و ذهنی‌اند نمی‌گنجد (فروزانفر، ۱۳۸۸: ۱۱۹۴-۱۱۹۳) و منزه از هرگونه اشارت و عبارت حتی با لفظ «هو» و «آن» است:

منزه‌ی که برون است از زمان و مکان  
سخن عرض بود اندر عرض کجا گنجد  
(دیوان، بیت ۸۰۸)

بنده شو، بی «ها» و «واو»ش یاد کن  
«ها» بیفکن، «واو» را آزاد کن  
(مصطفی‌نامه، بیت ۲۲۵)

دم مزن چون در اشارت ناید  
«آن» مگو چون در اشارت ناید  
نه اشارت می‌پذیرد نه بیان  
(منطق الطیر، ایات ۱۲۷-۱۲۶)

## ۲. خدای متشخص

با دقیق در برخی دیگر از اوصافی که عطار در آثار مختلف خود<sup>۲۱</sup> برمی‌شمارد، می‌توان گفت که این اوصاف به صراحت دال بر تصور خدای متشخص است، چون اتصاف خدا به آن‌ها فرع بر وجود غیر و همچنین تعالی او از عالم است. در این اوصاف با دو طرف یا دو گانگی‌هایی مثل خالق و مخلوق، رب و مربوب، و ... مواجه‌ایم که مستلزم غیریت دو طرف و تعین خدادست. چنان‌که ابن‌عربی می‌گوید «الله» و «رب» طالب عالم هستند، الله، طالب مأله و رب، طالب مربوب است و از این‌رو نسبت و اضافه‌اند (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۷ و ج ۳: ۳۶۴). این نسبت مستلزم نوعی تعین و تقید خدا در این اسم است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۴: ۴۲). اما این اوصاف به همراه اوصاف دیگر، گاهی دلالت بر اوصاف نالسان‌وار می‌کند، یعنی اوصافی که منحصراً خاص خدادست و هیچ مخلوقی، در آن‌ها مشارکت ندارد؛ گاهی دلالت بر اوصاف انسان‌وار می‌کند؛ یعنی اوصافی که بر انسان‌ها هم اطلاق می‌شود.<sup>۲۲</sup>

### ۲.۱. اوصاف نالسان‌وار

مهم‌ترین ویژگی نالسان‌وار خدای نامشخص استغنا<sup>۲۳</sup> و بی‌علتی است که از لوازم آن قدرت و اراده مطلق و نامشروط اوست؛ یعنی هیچ امر بیرونی علیت یا شرطیتی در تعیین و تحدید اراده و کیفیت اعمال قدرتش ندارد.<sup>۲۴</sup> خداوند از عالم الهی قدرت و اراده خود را بر تمام عوالم وجود از

عالی تا دانی حاکم و ساری می‌کند و هر آنچه اراده کند و قدرتش به آن تعلق گیرد، همان می‌شود. این همان فاعلیت مطلق خداست که هر فعلی منحصرآ به او منسوب است:

ز اعلا سویِ اسفل می‌رود کار زهی قدرت، زهی صنع جهاندار...

بلاشک اختیار اوست اعظم که نبود علتی در ما تقدّم

(سرارنامه، ایات ۱۸۹۲-۱۸۹۴)

تا نگردد از قلم نقشی عیان ذرهای بر خود نجند در جهان  
(مصطفیت‌نامه، بیت ۲۲۵۵)

بی‌علتی خدا به دو معناست: به یک معنا در ارتباط با عالم است، یعنی افعال خداوند، تابع روابط علی و معلومی نیست، که مصدق آیه: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) است (شفیعی کدکنی، تعلیقات مصیت‌نامه: ۵۷۵). بنابراین، قدرت و اراده خدا فوق قوانین طبیعی و روابط حاکم بر عالم است، مثلاً اگر اراده کند می‌تواند در یک چشم بهم زدن هر دو عالم را درون ذرهای جای دهد، یعنی قدرت او حتی به امر محال نیز تعلق می‌گیرد:

دو عالم موم دستِ قدرتِ ماست گُل از قدرت نگردد، قدرت از خواست  
اگر خواهیم در یک طرفه العین پدید آریم در هر ذره کوئین

(سرارنامه، ایات ۶۱۴ و ۶۱۷)

اما، معنای دیگر بی‌علتی خدا، در ارتباط با انسان‌هاست، یعنی آنچه در سرنوشت انسان‌ها از حیث شقاوت یا سعادت و دولت یا محنت‌شان رقم زده است، معلوم و نتیجه اراده و اعمال آن‌ها نیست، بلکه به خواست و اراده ازلى و بی‌علت خدا تعیین می‌شود (شفیعی کدکنی، تعلیقات مصیت‌نامه، ۵۷۵):

نقشِ محنت هست و نقشِ دولت است هرچه هست آن جایگه بی‌علت است  
کار بی‌علت از آنجا می‌رود محنت و دولت از آنجا می‌رود

(مصطفیت‌نامه، ایات ۲۱۲۳-۲۱۲۴)

بنابراین، به حکم استغنا و بی‌علتی اراده و احکام خدا متأثر از افعال بندگان نیست،<sup>۲۵</sup> چنان‌که 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:

گر جهانی طاعت آرم پیش باز  
تو زجمله بی‌نیازی، بی‌نیاز  
ور بود نقدم جهانی پرگاه  
تو از آن مستغفی، ای پادشاه  
(مصطفیت‌نامه، ایات ۷۳۳۶-۷۳۳۷)

نی ز موسی هرگزت سودی رسد  
نی ز فرعونت زیان بودی رسد  
(منطق‌الطیر، بیت ۲۲۱)

خدا به اقتضای بی‌علتی اش هر کسی را بخواهد به‌خود می‌خواند یا از خود می‌راند و طاعات یا عصیان بندگان او را ملزم نمی‌کند به آن‌ها پاداش یا کیفر دهد.<sup>۲۶</sup> او می‌تواند همهٔ مؤمنان را به دوزخ و همهٔ کافران را به بهشت ببرد، بی‌آنکه کسی دربرابر او ادعایی داشته باشد و برای رفتارش او را ظالم بخواند (ریتر، ۱۳۸۸، ج ۹۲: ۲۷).

ور براندش نه به علت راندش  
هرچه از ان در گه رود بی علت است  
(مصطفیت‌نامه، ایات ۲۱۴۳-۲۱۴۴)

یکی را راندهای با صد گذاش  
به حکم تو کسی را نیست راهی  
(الهی‌نامه، ایات ۶۵۵۶-۶۵۵۷)

گر بخواندش نه به علت خواندش  
کارِ خلق است آنکه ملت ملت است

بکی را خواندهای با صد نوازش  
نه زین یک طاعتنی نه زان گناهی

از این‌رو، خداوند مقید به هیچ وجوب عقلی نبوده و مسئول افعالش نیست (کلابادی، ۱۳۷۱: ۵۰) یا واجب نیست که بر وفق عدالت عمل کند (کلابادی، ۱۳۷۱: ۶۱؛ آصفی، ۱۳۷۶: ۲۱۳).<sup>۲۷</sup> یعنی، احکام و افعال خدای ناسان‌وار با قواعد عقلاتی و اخلاقی متعارف متفاوت است.

## ۲. اوصاف انسان‌وار

مهم‌ترین ویژگی انسان‌وار خدا از نظر عطار عاشقیت و معشووقیت اوست که منشأ آن جمال ذاتی و حسن مطلق است و به علت آن، حبّ ذاتی به جمال خود دارد. اما برای دیدن جمال خود و عشق به آن آئینه‌ای می‌خواست تا در آن خود را نظاره کند. بدین‌منظور، خود را در عالم متجلی کرد تا عالم آئینه‌ای باشد که در آن نظاره گر جمال خود باشد. بدین‌گونه، غایت اصلی پیدایش عالم، حب ذاتی خدا به جمال خویش است و عالم جز شأن آئینگی جمال او که در آن خود را می‌بیند و به خود عشق می‌ورزد، شأنی ندارد:<sup>۲۸</sup>

<sup>۲۹</sup> خود عشق می‌ورزد، شأنی ندارد:

اگر معشوق آئینه بدیدی و گر برخاستی آئینه از راه که گشته از جمال خویش آگاه؟ <small>(الهی‌نامه، ایات ۶۲۱۸-۶۲۱۷)</small>	جمال خود معاينه بدیدی در دست گرفته روی خود می‌بیند <small>(مختارنامه، رباعی ۱۳۰)</small>	هر چیز که هست جمله چون آئینه‌ست
--	--	---------------------------------

از طرف دیگر، چنین معشوق جمیل و بی‌همتایی، افزونبر خود، باید عاشقی داشته باشد تا شأن معشوقیت‌ش وجهی پیدا کند، چون معشوق دوست دارد که دیگران هم او را دوست داشته باشند<sup>۳۰</sup> و «معشوقیت بدون وجود عاشق نه متصور است و نه تحقیق‌پذیر» (فروزانفر، ۱۳۸۸: ۹۷۹) و محظوظ را جز به محبّ از محظوبی هیچ نصیب نباشد (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۷۹). بنابراین، وصف معشوقیت خدا مقتضی جلوه‌گری شد تا متعلق عشق عاشق قرار گیرد:<sup>۳۱</sup>

چو معشوق آمد اندر نیکویی طاق اگر معشوق را عاشق نبودی	بلاشک عاشقی بایست مشتاق به معشوقی خود لائق نبودی	تا بود معشوق را در خود نظر
		<small>(اصیلت‌نامه، ایات ۵۰۷ و ۲۲۰۵)</small>

اما از آنجایی که عشق انحصار طلب است، از لوازم معشوقیت، غیرت است که از دیگر اوصاف انسان‌وار خدادست. مراد از غیرت، تحمل نکردن غیر و کراحت از اینکه دیگری در آنچه حقّ شخص است مشارکت داشته باشد (جرجانی، ۱۳۵۷: ۷۱). پس خدا هم در آنچه حق اوست از عشق و طاعت و بندگی، رضا نمی‌دهد که غیر در آن با او مشارکت داشته باشد (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۵۹). خدا انسان را برای خود آفرید تا فقط عاشق او باشد و برای بندگی و قرب او کوشد؛ به همین دلیل خداوند که معشوق است به عاشق خود، حتی بیش از غیرت عاشق به معشوق، غیرت می‌ورزد:

چو حق از بهر خویشت آفریده‌ست <small>(الهی‌نامه، بیت ۵۰۳۹)</small>	برای قربِ خویشت برگردیده‌ست	غیرتِ معشوق دائم بیش از وست
		<small>(اصیلت‌نامه، بیت ۶۴۷۴)</small>

از این‌رو، اگر کسی تعلق خاطری به غیر خدا داشته باشد یا برای رفع حاجاتش به غیر خدا توسل جوید یا به حکم او رضا ندهد، خداوند او را مبتلا به بلایا می‌کند. چنین غیرتی درباره عاشقان خدا که با او پیمان عشق بستند، شدت بیشتری می‌یابد و در صورت پیمان‌شکنی و توجه به غیر، آن‌ها را مبتلا به بلایا شدیدتری کرده و حتی هلاک می‌کند.<sup>۳</sup>

از لوازم غیرت خدا، آمر و ناهی بودن اوست، که براساس آن انسان‌ها باید تسليم این اوامر و نواهی شوند که به‌واسطه انبیا، انسان‌ها را از آن‌ها آگاه می‌کند (رک: سرارنامه، ایيات ۲۴۷۵-۲۴۷۳). با این وصف، علاوه‌بر اینکه خداوند غیور است و به حکم غیرت و عدالت‌ش از خلق برای تعلق به غیر خدا یا نافرمانی دربرابر او انتقام می‌گیرد که اوصاف قهر و جلال اوست، با فضل و رحمتش نیز با خلق رفتار می‌کند که مظهر لطف الهی و اوصاف جمالیه اوست و حتی بیش و پیش از قهر و عدلش ظهور دارد و براساس آن خداوند دربرابر گناهان خلق به‌جای عدل با فضل و رحمت و عفو خود برخورد می‌کند (ریتر، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۸۳-۳۸۴):

گر کنی در پای قهرت مضطربم      صد نثار لطف ریزی بر سرم  
ور به تیغ عدل مجروح کنی      فضل خود را مرهم روحمن کنی....  
گر نخواهد خواست عذرم هیچ کس      عذرخواه جرم من، عفو تو بس  
(مصطفیت‌نامه، ایيات ۲۹۳-۳۰۶)

البته، منشأ فضل و رحمت و عفو خدا، استغنا و بی‌علتی او و چون‌وچرا پذیر نبودن افعال اوست که از اوصاف نانسان‌وار وی به‌شمار می‌آید. از این‌رو، خداوند بی‌علت و بدون سابقه دربرابر هیچ، همه‌چیز عطا می‌کند (مصطفیت‌نامه، خاتمه، حکایت دهم)، در نظر او گناهکار و بی‌گناه یکسان است و کردارهای بد را ناکرده می‌بیند:<sup>۳</sup>

اگر تو بی‌گناهی گر گنهکار      به خوان بنشین که سلطان می‌دهد بار  
چو آن خوان کرم گستردہ آمد      همه کردار بد، ناکرده آمد  
(سرارنامه، ایيات ۱۲۷۸-۱۲۷۹)

خداوند اوصاف انسان‌وار دیگری نیز مانند غفاری و رحیمی و ستاری دارد که از فروعات و ظهورات فضل و رحمت اوست و لازمه فعلیت آن‌ها این است که گناهکارانی باشند تا خداوند گناهانشان را بیخشد یا پوشاند (رک: الهی‌نامه، ص ۳۷۹-۳۸۰؛ نیز مصیت‌نامه، دیباچه، حکایت دوم).

بنابراین، در خدائشناسی عطار با خدای متشخصی مواجه‌ایم که متعالی و متمایز از عالم بوده و مجموعه‌ای از اوصاف انسان‌وار و ناانسان‌وار دارد. از همین‌رو می‌توان گفت خدای متشخص خدایی شناختنی است؛ چه در غیر این صورت امکان اتصاف او به اسماء و صفات نبود. همچنین، این خدا متعلق عشق و پرستش است که مستلزم شناخت است.

اما، به نظر می‌رسد برخی اوصاف انسان‌وار خدای متشخص با اوصاف ناانسان‌وار او ناسازگار است؛ زیرا به حکم استغنا و بی‌علتی یا فوق قوانین طبیعی و اخلاقی بودن، از افعال انسان‌ها متأثر نشده و برای او ایمان یا کفر، طاعت یا عصیان یکسان است و لزومی ندارد که دربرابر آن‌ها همیشه عادلانه رفتار کند؛ اما به حکم غیرتش هر که را به غیر او دل بندد یا تابع اوامر و نواهی وی نباشد، به سخت‌ترین مکافات مبتلا می‌کند یا از روی عدالت‌ش طاعات را پاداش و گناهان را کیفر می‌دهد که دلالت بر متأثر شدن از افعال انسان‌ها و بی‌اعتباً نبودن دربرابر طاعت و عصیان دارد.

### ۳. خدای نامتشخص

تصور خدای نامتشخص در اندیشه عطار مبنی بر اعتقاد او به تجلی‌گری خدا، وحدت و یگانگی خدا با موجودات و نفی غیریت از عالم، نامتناهی بودن، ناشناختنی و توصیف‌ناپذیری خداست.

خداؤند در فرایند جلوه‌گری خویش، عالم و هر چه در آن است را به ظهور رساند.<sup>۳۴</sup> براین اساس می‌توان گفت که موجودات متکثر مظاهر ذات یگانه خدا و صور اوصاف و شئون نامتناهی جمال او هستند، گرچه خود در پس آن‌ها نهان است و آنچه ادراک می‌شود موجودات متکثر و مقید است

(فروزانفر، ۱۳۸۸: ۹۵۱) ]

جمله یک ذات است اما متصف جمله یک حرف و عبارت مختلف

(مصطفی‌نامه، بیت ۱۴۹)

جهان گر پر سفید و پر سیاه است همی دان کان لباس پادشاه است

(الهی‌نامه، بیت ۱۴۷۸)

چو رویش را جمال بی حساب است جمالش را فروغ او حجاب است

(الهی‌نامه، بیت ۱۴۸۴)

بدین‌گونه، حق اصل و جان هرچیزی در هر دو جهان است و در باطن هر موجود متناهی نهفته است. همان‌گونه که نور خورشید جدا نیست، موجودات هم که از نور وجود حق‌اند از

او جدا و غیر او نیستند. بدین ترتیب، هرچه در هستی دیده شود، همان هستی اوست و هرگونه دوئیت و کثرت نفی می‌شود:<sup>۳۵</sup>

که موجود حقیقی جز یکی نیست ولی زو، نور او، هرگز جدا نیست باید گفت حق جز حق دگر کیست	در آن وحدت دو عالم را شکی نیست خداست و خلق جز نور خدا نیست حق است و نور حق چیزی دگر نیست
---	--

(الهی‌نامه، ایيات ۴۱۶-۴۱۹)

نفی غیریت میان خدا و موجودات مستلزم انحصار وجود در خدا و حکم به عینیت خدا وجود است که براساس آن غیر او مستحق هستی نیست.<sup>۳۶</sup> به این علت خدا اول و آخر و ظاهر و باطن و جزو و کل است:

تو را قیومی و هستی تو بس (الهی‌نامه، بیت ۴۷۲)	چو استحقاق هستی نیست در کس
جزو و کل را باطن و ظاهر تو بی چون تو باشی خود نباشد هیچ چیز	چون جهان را اول و آخر تو بی پس تو باشی جمله دیگر هیچ چیز

(مصطفیت‌نامه، بیت ۱۱۰-۱۱۱)

لازم وحدت وجود و نفی غیریت خدا و موجودات، نفی تشخّص از او و نفی تعالی وجودی او از عالم است، چون تشخّص و تعالی مستلزم غیریت است. نفی تشخّص نیز بر نامتناهی بودن و کل یا مطلق بودن خدا دلالت می‌کند، یعنی هستی کاملی که به حکم اطلاق و سریانش، تمام هستی‌ها را دربر می‌گیرد و شیئی جزئی دربرابر اشیای جزئی دیگر نیست تا یکی باشد که اشیای دیگر در مقابل و غیر او باشند:

ای پرتو وجودت در عقل بی‌نهایت (دیوان، غزل ۱۵۰)	هستی کاملت را نه ابتدا نه غایت
کلی همه آنست و عزیز است آن چیز (مخترنامه، رباعی ۱۳۴)	یک چیز که آن نه یک و چیز است آن چیز

همچنین، برمبانای وحدت وجود، فاعلیت مطلق از آن خدادست و انتساب هرگونه فعل یا اثر یا حکمی از غیر او که معدوم‌اند، نفی می‌شود، چون فقط وجود می‌تواند منشأ اثر شود که بیان شد

فقط از آن خداست.<sup>۳۷</sup> بدین گونه، تمام فاعلیت‌ها در فاعلیت او فانی است و تمام وقایع از او ناشی می‌شوند (ریتر، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۰۱):<sup>۳۸</sup>

غیر چون نیست حکم بر که نهند      حکم او خود روان همی یابم  
(دیوان، ۷۹۶)

چو صنع توست اگر جز توکسی هست      اثر نیست از کسی گرچه بسی هست  
(الهی‌نامه، بیت ۴۷۱)

همچنین، نفی تعالی وجودی خدا دال بر تعالی معرفی و مفهومی هم می‌کند، زیرا اولاً غیری جز او نیست تا بخواهد او را بشناسد یا توصیف کند؛ درصورتی که پیش‌فرض هر نوع شناخت و توصیف‌گری، غیریت میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی است؛ ثانیاً در هر شناختی متعلق شناخت باید در قالب مفهوم مشخص و معین گنجانده شود و این مستلزم متناهی بودن، تشخّص و جزئیت متعلق شناسایی، تمایز آن از غیر خودش و درک ربط و نسبت و اضافه میان آن‌هاست، در حالی که در این نگرش خدا نامتناهی، نامتشخص و کلی است و غیری ندارد تا از او تمایز یابد یا مستلزم ربط و اضافه و نسبت باشد تا در قالب مفهوم مشخص و معینی تعقل یا شناختی و توصیف‌پذیر یا با موجودات دیگر قیاس‌پذیر باشد. همچنین، با توجه به اینکه خدا کلی است، اوصاف هیچ‌یک از موجودات، از جمله انسان، را نمی‌توان بر او اطلاق کرد؛ زیرا آن‌ها جزئی‌اند و کلی اوصاف جزئی را نمی‌پذیرد. علاوه‌بر این، با توجه به اینکه تمام عالم تجلی خدا و حکایتگر اوصاف و شئونات نامتناهی اوست، و سعه وجودی او همه‌چیز را شامل است و به تعییری همه‌چیز است، نمی‌توان در وصف او چیزی گفت (الهی‌نامه، بیت ۴۲۲)؛ چون هرچه گفته شود غیر اوست و انسان از نوع قدرت توصیف‌گری همه‌جانبه برخوردار نیست که بتواند او را با تمام آنچه هست و دربرگرفته وصف کند، به‌ویژه وقتی غیر خدا چیزی وجود نداشته باشد، ازین‌رو، فقط باید خاموشی گزید:

بجز حق هیچ دانی؟ زان چه جویم      کرای گفت نکند زان چه گویم  
بتوان گفت خاموشیم ازین است      ولی آن چیز کان حقُ اليقین است  
(الهی‌نامه، ایيات ۲۱۹۶-۲۱۹۷)

به این دلایل عطار می‌گوید، با آنکه جهان سراسر آثار تجلی و عکس نور خداست و همه عالم حکایتگر اوست، پس پیدا‌تر از هر پیدایی است، کسی را از او نشانی نیست و از دیده‌ها پنهان است:

جمله عالم تو، رویت کس ندید <small>(منطق الطیر، بیت ۷۰)</small>	ای ز پیدایی خود بس ناپدید جهان پرnam تو وز تو نشان نه <small>(اسرارنامه، ایات ۵۱-۵۲)</small>
به تو بیننده عقل و تو عیان نه <small>(دیوان، غزل ۸۹)</small>	ز پنهانی نهان اندر نهانست <small>(دیوان، غزل ۸۹)</small>

### نظریه خداشنختی عطار

با توجه به آنچه بیان شد خداشناسی عطار ناظر بر تصورات مختلف از خداست که دست کم در یک سطح و مرتبه با هم ناسازگار بوده و جمع شدنی نیستند، مگر آنکه آنها را مراتب مختلف خدا بدانیم. خود عطار به روشنی به ذومراتب بودن خدا اشاره نمی‌کند و ظاهراً وقتی از خدا و اوصاف او سخن می‌گوید تصویر واحدی از خدا در نظر دارد.

اما از میان نظریات خداشنختی یعنی تهایسم، پاتهایسم و پانتهایسم، می‌توان عطار را پانتهایست خواند؛ زیرا وی از وحدت وجود سخن می‌گوید، پس تهایست نیست. اما، وحدت-انگار محض هم نیست، یعنی حکم به یگانگی و یکسانی خدا و عالم به طور مطلق نمی‌کند و نمی-گوید که حق چیزی جز مجموع عالم نیست، بلکه معتقد است خداوند در عین ظهورش در عالم که براساس آن همه اوست و چیزی غیر او نیست، بیش از آن بوده و مقید به آن نیست. بدین‌گونه، خدا هم درون جهان است و هم بیرون آن؛ هم نهان است و هم پیدا.<sup>۳۹</sup> یعنی خدا وجود لابشرط است یعنی در عین تجلی در تعینات متکثر، ذاتاً متعین و محدود به هیچ‌یک از تعینات نیست. از این‌رو، می‌توان نوعی تعالی - البته نه به معنای تمایز و تنزیه مطلق از عالم، و بلکه به معنای یکسانی در نایکسانی - برای خدا قائل شد:

نه برون و نه درون بل، هر دویی <small>(مصطفیت‌نامه، ایات ۱۰۷-۱۰۸)</small>	تو بروني و درون در توبی <small>چون به ذات خویش بی‌چون آمدی</small>
همه در تو گم و تو در میان نه <small>(جهان از تو پُر و تو در جهان نه)</small>	

## نهان و آشکارایی همیشه

نه در جا و نه بر جایی همیشه

(سرارنامه، ایات ۴۲-۴۳)

در اینجا جمع میان تشییه و تنزیه صورت می‌گیرد که براساس آن از طرفی حق به حکم تنزیه از جمیع تعینات منزه است و از طرفی به حکم تشییه، چون غیریتی در میان نیست و حق در صورت هر شیئی ظهور کرده است، مشبه به جمیع تعینات است (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۹). در این تفکیک می‌توان با توجه به بیان ابن‌عربی از دو نسبت خدا سخن گفت. نسبت وجود نفسی که تجلی در آن محال است و نسبت وجود صوری که مقام تجلی است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۳: ۵۱۶).

## لوازم اخلاقی نظریه خداشناختی عطار

در مقدمه این نوشتار بیان شد که امکان هر نوع رابطه چه اخلاقی و چه شعائری با خدا مشروط به دو شرط است: ۱. مشخص بودن خدا؛ ۲. شخص به اوصاف انسان‌وار. در میان تصورات مختلف عطار از خدا فقط خدای متشخص زمینه چنین رابطه‌ای را فراهم می‌کند. با خدای نامتشخص نمی‌توان رابطه اخلاقی و شعائری برقرار کرد و او را آمر و ناهی یا متعلق عشق و پرستش دانست. چه این روابط مستلزم غیریت و وجود دو طرف امرکننده و امرشوننده، عابد و معبد و عاشق و معشوق است که بر رابطه شخصی میان انسان و خدا دلالت می‌کند. در حالی که اولاً انسان‌ها غیرهای او نیستند و ثانیاً چون از نظر عطار، خدای نامتشخص، کل و مطلق است و کل اوصاف موجود جزئی و مقید مانند انسان را ندارد، او شخص یعنی انسان‌وار نیست و هیچ‌گونه ارتباط شخصی با آن نمی‌توان داشت.<sup>۴۰</sup> به همین دلیل نمی‌توان او را با دعا و نیایش تحت تأثیر قرار داد و به واکنش واداشت.

ازین رو در مواجهه با خدای نامتشخص و در مقام وحدت تمام تمایزات از بین می‌رود و گفته می‌شود خدا هم عابد است و هم معبد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۴: ۱۰۲)، هم ذاکر است و هم مذکور (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۴: ۹۲)، هم تکلیف‌کننده و هم تکلیف‌شوننده (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۴: ۱۰۰). چنان‌که عطار نیز می‌گوید، عاشق و معشوق و طالب و مطلوب در مقام وحدت یکی هستند و دیگر امکان پیوندجویی و هرگونه رابطه شخصی در این مقام وجود ندارد؛<sup>۴۱</sup> یعنی پیش‌فرض هر نوع رابطه‌ای غیریت است، اما، چون چنین غیریتی وجود ندارد، او هم عاشق و هم معشوق و هم عشق است:

در آن وحدت چرا پیوند جویم تویی مطلوب و طالب چند گویم

(سرارنامه، بیت ۵۶)

عاشق او و عشق او معشوقه اوست  
کیستی تو چون همه یار آمدست  
(دیوان، غزل ۴۸)

چشم و کاریز و جوی و بحر یک آبست  
عاشق و معشوق و عشق هر سه بهانهست  
(دیوان، غزل ۹۹)

بدین ترتیب در این تلقی تکالیف و احکام شرعی و تمایزگذاری‌های اخلاقی نخواهد ماند. تمایزاتی که لازمه تعین و تمایز میان انسان و خداست. همان‌گونه که قشیری تفرقه را شرط طاعت و مخالفت حق دانسته و می‌گوید: «هر که او را تفرقه نبود عبادتش نبود» و همچنین از نظر او سؤال و دعا و ثنا و شکر و عذر در محل تفرقه است، اما در مقام جمع چنین اموری منتفی است (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۶۹).<sup>۴۲</sup> عطار نیز وقتی به توصیف حال کسانی می‌پردازد که به مقام فنا رسیده‌اند، به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید در فنا که فانی به مقام وحدت خود با حق و با عالم می‌رسد و تمام اضداد و تفاوت‌ها و اعتبارات و کثرات و تغایرات و تشخصات از بین می‌روند و همه‌چیز با هم یکی می‌شود، هیچ تمایزی بین اعمال نیک و بد، درست و نادرست، کفر و ایمان، ثواب و عقاب وجود ندارد:<sup>۴۳</sup>

چون درونت جمع شد در بیخودی  
تو برون آیی ز نیکی و بدی  
چون نماندت نیک و بد عاشق شوی  
پس فای عشق را لایق شوی  
(منطق الطیر، ایيات ۴۰۴۶-۴۰۴۷)

از می نیستی چنان مستم  
که صواب از خطا نمی‌دانم  
(دیوان، غزل ۵۶۲)

چون من از هر دو کون گم گشتم  
از ثواب و عقاب چگشايد  
(دیوان، غزل ۳۷۲)

علاوه بر این، به دلایل فوق درباره خدای نامشخص داوری و ارزشگذاری اخلاقی نیز نمی‌توان کرد و افعال او متعلق ستایش یا نکوهش قرار نمی‌گیرد، چه داوری اخلاقی مستلزم فاعل اخلاقی با اوصاف انسان‌واری مانند علم و اراده و قصد است. این خدا فوق تمایزات اخلاقی مثل خوب و بد یا خیر و شر است و همه‌چیز را به یکسان در وحدت خود فرامی‌گیرد.

با خدای فوق تشخّص و عدم تشخّص یا مقام ذات نیز هرگونه ارتباط شعائری و اخلاقی منتفی است؛ زیرا این خدا از عالم تعالی مطلق دارد و هیچ ربط و نسبتی با آن ندارد و اساساً دربرابر او نیز نمی‌توان از غیری سخن گفت تا امکان چنین ارتباطی وجود داشته باشد. افرونبراین، رابطه شعائری و اخلاقی داشتن با هر موجودی مشروط به این است که در آن موجود نظام انگیزشی وجود داشته باشد تا به رفتارهای اخلاقی دیگر موجودات در رابطه با خود واکنش نشان دهد. ازین‌رو رابطه اخلاقی و شعائری با ذاتی که تأثیرناپذیر است و به افعال ما با خشم یا رضایت واکنش نشان نمی‌دهد، بی‌معنا و ناممکن است. به همین دلیل، این خدا بهمنند خدای نامتشخص متعلق ستایش، پرستش و عشق قرار نمی‌گیرد و نمی‌توان به درگاه او دعا و توبه کرد و سپاسگزار او بود (کاکایی، ۱۳۸۱: ۶۰۲ و ۶۳۳).

افرونبراین، با خدای نامتشخص و خدای فوق تشخّص و عدم تشخّص بهدلیل ناشناختنی و توصیف ناپذیر بودن نیز نمی‌توان روابط اخلاقی و شعائری تعریف و تنظیم کرد یا آن‌ها را دوست داشت و پرستش کرد. چنان‌که ابن‌عربی هم می‌گوید اگر درباره خدا فقط بگوییم که چنین یا چنان نیست و هیچ شناختی به او راه ندارد، در این صورت هیچ مخلوقی نمی‌تواند او را دوست بدارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۲۶).

اما، در مقابل، امکان روابط شعائری و اخلاقی با خدای مشخص وجود دارد؛ خدایی که چون اولاً غیر از عالم و انسان‌هاست، البته، مغایرتش مطلق نیست بلکه همراه با ربط و نسبت است؛ ثانیاً اوصاف انسان‌واری مانند عشق، غیرت، امر و نهی، عدالت، خیرخواهی، فضل و رحمت و قهر و غصب دارد و براساس آن امکان رابطه شخصی اخلاقی و شعائری با او و درنتیجه عشق و پرستش و دعا و مناجات با او وجود دارد. چنین خدایی هم درباره انسان‌ها داوری اخلاقی می‌کند و هم خود مشمول داوری اخلاقی قرار می‌گیرد؛ مثلاً متصف به کمالات اخلاقی می‌شود و ازین‌رو شایسته ستایش و تحسین است. چنان‌که به حکم خیرخواهی اش طرف‌دار خیر و بیزار از شر است، به حکم عدالت‌ش به طاعات و نیکی‌ها پاداش و گناهان و بدی‌ها کیفر می‌دهد و بدین‌گونه خود ضامن اخلاق است، در عین حال که به حکم فضل و رحمتش گناهان را می‌بخشد. این امور نشان‌دهنده این است که خدا دربرابر افعال انسان‌ها بی‌اعتباً نیست، بلکه از آن‌ها متأثر و منفعل می‌شود، مثلاً دربرابر گناهان و نقض تکالیف و امر و نهی‌ها، خشم و انتقام می‌گیرد و در مقابل از رعایت آن تکالیف و

امرو نهی‌ها شاد می‌شود. بدین‌گونه، کراحت و رضایت و محبت و رحم و شفقت در او پدید می‌آید و قبض و بسط پیدا می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۲، ۴۰۵ و ۵۱۰). پس، این تصور از خداست که توجیه کننده روابط اخلاقی و شعائری انسان با اوست.

البته، موضع انسان دربرابر اوصاف نانسان‌وار خدا متفاوت خواهد بود، چون خدای مستغنى و بی‌علتی است که نوع زندگی انسان‌ها و خوب و بد بودنشان، برای او اهمیتی ندارد و از افعالشان متأثر نمی‌شود و از آن‌ها بی‌نیاز است. او فوق قوانین طبیعی و اخلاقی و فراتر از تمام مقولات و مفاهیم و ارزش‌گذاری‌های انسانی بوده و امکان داوری درباره او و پیش‌بینی افعالش و قیاس او با انسان‌ها و خیر و شرهای انسانی وجود ندارد. دربرابر او نباید به اعمال خود و عمل و وسایط تکیه کرد و طاعات یا عصیان خود را علت ثواب و سعادت یا عذاب و شقاوت دانست. بدین‌ترتیب، اعمال انسان‌ها معیار رفتار خدا با آن‌ها نیست و طاعات و عبادات وظیفه و مسئولیتی برای خدا تعیین نمی‌کنند یا او را ملزم نمی‌کنند تا بنده را پیذیرد یا در حق او لطف و رحمت روا دارد یا گناهان ملاک رانده‌شدن از او و قهر و غضبیش نیستند. بلکه اوست که تعیین می‌کند چه کسی اهل توفيق و سعادت باشد و چه کسی اهل خذلان و شقاوت و انسان‌ها چاره‌ای هم جز قبول و تسليم آنچه خدا اراده می‌کند ندارند:

تو می‌خواهی به تسبیح و نمازی  
که خشنود آید از تو بی‌نیازی  
نمازت تو شه راه دراز است  
ولی او از نمازت بی‌نیازست  
(سرارنامه، ایات ۱۰۵-۱۰۶)

گر جهانی طاعتم حاصل بود  
گر نخواهی تو، همه باطل بود...  
گر همه توفيق و گر خذلان بود  
(مصلیت‌نامه، ایات ۷۲۹۵-۷۲۹۷)

بنابراین، رابطه اخلاقی و شعائری انسان با خدا یک‌طرفه است، یعنی نباید خود را مستحق واکنش اخلاقی متناسب ازسوی خدا بداند. به عبارتی، ما دربرابر خدا مسئولیم ولی، خدا هیچ مسئولیتی دربرابر ما و افعال ما ندارد و هیچ الزام و وجوبی برای او وجود ندارد. مثلاً طاعات و عبادات ملاک شایستگی برای تحصیل پاداش و دورماندن از کیفر نیستند، بلکه وظیفه اخلاقی- دینی انسان دربرابر خدا هستند که خالق و مالک انسان‌هاست و حق دارد از آن‌ها طاعت و بندگی

مطلوبه کند (ریتر، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۲۴). وظیفه یعنی آنچه بی هیچ چشم داشتی باید انجام شود که در حقیقت نوعی معامله دربرابر لطف و نعمت خدا از جمله نعمت وجود است که پیش از آنکه مستحق باشیم مشمول آن شده‌ایم. همین امر حقی را برای خدا و تکلیفی را برای ما ایجاد کرده است. بنابراین، بندگی یعنی به جای آوردن حق ولی نعمت و حق گزاری یا شکر گزاری:<sup>۴۴</sup>

حق گزار، نعمتِ دارنده باش	گر خدا را می‌شناسی بنده باش
حق آن نعمت نمی‌داری نگاه	نعمتِ او می‌خوری در سال و ماه
(مصطفیت‌نامه، ایات ۵۸۸۴-۵۸۸۵)	

علاوه براین، منشأ تکلیف یا مسئولیت انسان دربرابر خدا چنان که بیان شد حق انحصاری خدا در متعلق عشق و بندگی است که استحقاق آن را دارد و بیان شد که دربرابر این حق انحصاری خود غیور است:

می‌سزد چون من خداوندم مدام	کز میانِ جان پرستندم مدام
(منطق الطیر، بیت ۳۰۹۳)	

با این توضیح، آنچه در موضوع اخلاق و بهویژه رابطه اخلاقی انسان با خدا اهمیت دارد تصور سوم یعنی تصور خدای متشخص است، اما با توجه به اوصاف انسان‌وار و نانسان‌وار خدا بهویژه با توجه به غلبۀ اوصاف نانسان‌وار باید رفتار دوگانه با او داشت که این امر دلالت بر نوعی ناسازگاری در رفتار اخلاقی انسان با خدا در اندیشه عطار می‌کند. چون با اوصاف انسان‌وار می‌توان درباره خدا داوری اخلاقی کرد، ولی با اوصاف نانسان‌وار امکان داوری اخلاقی درباره خدا وجود ندارد؛ براساس اوصاف انسان‌وار برای خدا طاعات یا گناهان انسان‌ها مهم است و به طاعات پاداش و به گناهان کیفر می‌دهد، ولی براساس اوصاف نانسان‌وار طاعات یا گناهان انسان‌ها برای خدا یکسان است و لزوماً به طاعات پاداش و به گناهان کیفر نمی‌دهد. همین ناسازگاری سبب بلا تکلیفی انسان‌ها در افعالشان شده که هیچ ضمانتی در اخلاقی زیستن یا بندگی‌شان دربرابر خدا نمی‌بینند.

### نتیجه

تأمل در خداشناسی عطار نشان می‌دهد که سه تصور یا مرتبه از خدا را از اندیشه او می‌توان استبط کرد. این تصورات عبارت‌اند از خدای فوق تشخّص و عدم تشخّص که هم تعالی مطلق از عالم

دارد و هم تعالی معرفتی و مفهومی؛ خدای متشخص گرچه تعالی از عالم دارد، تعالی آن مطلق نیست و ربط و نسبتی با عالم دارد و در ضمن امکان معرفت و توصیف آن در قالب اوصاف انسان‌وار و ناانسان‌وار نیز وجود دارد و خدای نامتشخص که در عین وحدت کامل با عالم و نفی تعالی از آن، تعالی معرفتی و مفهومی دارد. اما از آنجایی که رابطه اخلاقی-شعائری با خدا مستلزم دو شرط تشخص و انسان‌وارگی است، در این میان فقط با خدای متشخص امکان رابطه اخلاقی و شعائری وجود دارد، زیرا دو تصور دیگر فاقد این شروط هستند. البته، با خدای متشخص با توجه به اینکه در اندیشه عطار واحد اوصاف انسان‌وار و ناانسان‌وار هر دو است، رفتار دوگانه‌ای باید داشت، از این حیث نوعی ناسازگاری در رابطه اخلاقی و شعائری با خدا وجود دارد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. به عنوان نمونه عطار در این اشعار بر بندگی و ادب دربرابر خدا تأکید فراوان دارد:

نیست ممکن در میان خاص و عام  
از مقام بندگی برتر مقام  
(منطق الطیر، ایات ۱۹۴۶)

در خصوصیت خدا را بنده شد	هر کرا دل در موّت زنده شد
لا جرم پیوسته سرافکنده بود	سر نه پیچید از ادب تا زنده بود

(قصیت‌نامه، ایات ۵۷۶۵-۵۷۶۶)

۲. از نظر ایزوتسو مبنای رابطه اخلاقی انسان با خدا، اخلاقی بودن خود خدا است که با انسان‌ها به شیوه اخلاقی رفتار می‌کند، و از انسان‌ها هم انتظار می‌رود به شیوه اخلاقی مانند «شکر» و «عبادت» به خدا واکنش نشان دهند (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۲۹۸-۲۹۹).

۳. ملکیان، ۱۳۸۴: ۱۷؛ ۱۳۸۹: ۱۷؛ ۱۳۸۴: ۱۴؛ ۱۴: ۱۳۸۴

Levine, 1994: 2, 10-11, 96, 107

۴. ملکیان، ۱۳۸۴: ۱۴؛ ۱۴: ۱۷؛ ۱۳۸۹: ۱۷؛ پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۰۷؛ استیس، ۱۳۸۴: ۲، ۱۸۳: ۱۳۸۴

148

۵. مهم‌ترین ویژگی خدای متشخص انسان‌وار که از او به عنوان شخصیت (personality) یاد می‌کنند «امکان وجود پیوندهایی شخصی میان او-به عنوان معبد- و میان انسان- به عنوان عابد» است. البته، شرط برقراری چنین ارتباطی امتناع از تنزیه مطلق یا تشبیه مطلق معبد است (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۲۵). گرچه مستلزم نوعی تشبیه درباره خداوند یا تجانس خُلقی میان عابد و معبد است (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۲۵ و ۲۶).

۶. تعالی معرفتی یعنی خدا ناشناختنی است؛ تعالی مفهومی یعنی خدا تعریف و توصیف شدنی و تشییه‌پذیر نیست (کاکایی، ۱۳۸۱: ۶۰۰؛ Levine, 1994: 96).  
 ۷. Levin, 1994: 54,58-60, 97-98; Otto, 1950: 1,5-6,28,30,193.  
 ۸. ملکیان، ۱۳۸۹: ۲۱۴-۲۰؛ استیس، ۱۳۸۴: ۲۵۱-۲۰ و ۲۴۶ و ۲۲۶؛ کاکایی، ۱۳۸۱: ۶۷ و ۵۸۹  
 Levine, 1994: 2,11, 93-94,147-148; Sprigge, 1997, 80:191  
 ۹. به این دلیل درباره او نه به نحو ایجابی بلکه فقط به نحو سلبی باید سخن گفت (استیس، ۱۳۸۸: ۳۵ و ۵۱ و ۷۱).  
 ۱۰. درباره نانسان‌وارگی خدای پانته‌ایسم رک: استیس، ۱۳۸۴: ۲۵۶؛ کاکایی، ۱۳۸۱: ۶۸ و ۶۹  
 Levine, 1994: 147-148,211  
 ۱۱. کاکایی، ۱۳۸۱: ۶۷؛ ۵۹۰ و ۵۹۱؛ ۱۳۸۱: ۸۱ و ۵۹۴  
 Levine,1994:11, 21; Oakes, 1997, 80: 261  
 ۱۲. کاکایی، ۱۳۸۱: ۱۳۸۱ و ۸۱ و ۵۹۱؛ ۱۳۸۱: ۲۵۶؛ استیس، ۱۳۸۴: ۲۵۶؛ کاکایی، ۱۳۸۱: ۶۰۲ و ۶۰۴  
 ۱۳. چنان‌که نیکلسون می‌گوید صوفیان در تجربه شخصی‌شان دو جنبه تشییه و تنزیه را جمع می‌کنند «یعنی در نظر گرفتن خداوند در هر چیزی و در عین حال فراتر از هر چیزی» (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۵۱).  
 ۱۴. آرمسترانگ، ۱۳۸۳: ۲۴۳؛ استیس، ۱۳۸۴: ۲۵۶؛ کاکایی، ۱۳۸۱: ۲۵۶؛ کاکایی، ۱۳۸۱: ۶۰۲ و ۶۰۴  
 ۱۵. ر.ک: استیس، ۱۳۸۴: ۲۵۶؛ پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۰۷؛ کاکایی، ۱۳۸۱: ۶۸ و ۹۷؛ همچنین  
 Levin, 1994: 93, 324; Sprigge, 1997, 80:198, 207; Ford, 1997, 80: 287  
 واضح است که این لوازم بر وجه نامشخص خدای پانزه‌ایسم هم صادق است، گرچه از حیث متشخص بودن بی‌اعتنای به تمایزگذاری‌های اخلاقی نیست و منشأ ارزش‌ها و متعلق طاعت و عشق و پرستش و برانگیزاندۀ احساس حرمت و قداست و مطلوب غایی سیروس‌لوک‌های عرفانی است (استیس، ۱۳۸۴: ۱۸۴ و ۱۸۵ و ۲۵۶ و ۲۶۰).  
 ۱۶. چنان‌که لاهیجی می‌گوید در تجلی ذاتی، حق به صفت اطلاقش ظهور می‌کند که لازمه آن ارتفاع تعیینات است و در مقام ذات بی‌تعین، تمام مظاهر و تعیینات فانی‌اند (lahijji، ۱۳۸۳: ۷۹).  
 ۱۷. به بیان عین القضاط، وحدت مطلق یعنی منزه از هرگونه کثرت، چه بالقوه و چه بالفعل، است و تعیینات و کثرات در آن محظوظ بوده و در وحدت صرف و مقام جمعی به سر می‌برند (عین القضاط، ۱۳۸۹: ۳۳۷)؛ ازین‌رو منزه از تمام اعتبارات و نسبت‌ها، حتی کثرت اعتباری صفاتی است و هیچ کیفیت و صفتی از آن انتزاع نمی‌شود. به تعبیری، ولاسم و لاصفت و لارسم و لاحدکم است، زیرا همه آن‌ها مستلزم کثرت و تمایزند (عین القضاط، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۷۵).  
 ۱۸. عین القضاط، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۹۹ و ج ۲: ۲۳۸ و ج ۳: ۲۱.  
 ۱۹. چنان‌که، این مقام را که همان حق مطلق یا وجود من حیث هوهو است، لابشرط شیء و غیر مقید به اطلاق و تقيید دانند (قىصرى، ۱۳۷۵؛ عبدالرازق كاشانى، ۱۳۷۰: ۵۵).

۲۰. نهایت معرفت عقل به خدا این است که با تأمل در مخلوقات می‌تواند وجود او را تصدیق کند. اما شناخت کنه ذات که کیفیت خاصی ندارد، با تأملات فلسفی و قیاس منطقی ممکن نیست (شفیعی کدکنی، تعلیقات منطق الطیر، ۴۶۷).

عقل اگر از تو وجودی پی برد  
لیک هرگز ره به گنهت کی برد؟  
(منطق الطیر، بیت ۷۷)

۲۱. رک: منطق الطیر، ۲۴۰-۲۴۳، ۲۴۴-۲۴۳؛ الْهَی نَامَهُ، ملحق ۴؛ ۴۲۸-۴۳۷؛ مصیبَت نَامَهُ، ۱۱۹-۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸، ۴۵۷، ۴۵۸؛ سِر ار نَامَهُ، ۸۷-۹۲؛ مختار نَامَهُ، ۷۵-۸۴.

۲۲. درباره انواع اوصاف خدا، رک: کاکایی، ۱۳۸۱: ۶۱۴-۶۱۵.

۲۳. البته، در اینجا استغنا، غیر از استغنای مرتبه ذات است که برخلاف آن خداوند در عین اینکه از عالم بی‌نیاز بوده و از آن متأثر نمی‌شود، با آن ربط و نسبت دارد و در آن منشأ اثر است.

۲۴. گویی عطار در اینجا این دیدگاه اشعری را بیان می‌کند که خدا را «حضرت بی علت» می‌خواند؛ یعنی افعال او مبنی بر روابط علیت نیست و فقط به اقتضای اراده‌اش عمل می‌کند (کلابادی، ۱۳۷۱: ۵۱؛ مستملی بخاری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۴۸۲؛ شفیعی کدکنی، تعلیقات منطق الطیر، ۶۰۸).

۲۵. دلیل آن از نظر مستملی بخاری این است که همیشه معیّر بر معیّر غلب است در حالی که خداوند غالباً است و بندگان مغلوب و بندگان محال است بر او غالب شوند (مستملی بخاری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۶۷۴-۶۷۵).

۲۶. چنان که ابلیس با تمام عبادات و طاعات چندهزار ساله ملعون خدا شد (سر ار نَامَهُ، ۹۱، ایات ۹۶-۹۷).

۲۷. به تعبیر اشاعره ظلم تصرف در غیر ملک خود است، اما، خداوند مالک مطلق است و نمی‌توان به او ظلم نسبت داد (شهرستانی، ۱۳۲۱، ج ۱: ۱۱۶؛ همچنین رک: کلابادی، ۱۳۷۱: ۵۱).

۲۸. و این نیز یکی از اصول اشاعره است، یعنی عدم وجود خدا بر ثواب اهل طاعت و عقاب اهل عصيان (رک: جوینی، ۱۹۹۲: ۱۵۲؛ مستملی بخاری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۷۶؛ نیز، غزالی، اقتصاد فی الاعتقاد، بی‌تا: ۱۱۶-۱۱۴).

۲۹. چنان که ابن عربی می‌گوید خداوند جمال را دوست دارد، اما صاحب جمالی غیر او در عالم نیست. از این‌رو، ابتدا به خود محبت ورزید و سپس دوست داشت که خود را در غیر خود مشاهده کند. بدین‌گونه، عالم را به صورت جمال خود آفرید تا به عالم نظر کند و به آن محبت ورزد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۶۹).

۳۰. اشاره به حدیث کتر مخفی است: «كَنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَاحْبَيْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أُعْرَفُ» (فروزانفر، ۱۳۸۸: ۱۰۹۷).

۳۱. هر چند به حکم سنجیت میان عاشق و معشوق، غیر خدا نمی‌تواند آن‌گونه که شایسته است، به او عشق ورزد که معشوقی است عاشق پرور و عاشق‌انگیز (رک: الْهَی نَامَهُ، ایات ۲۲۱۰ و ۲۲۱۲).

۳۲. الهی نامه، مقاله دهم، حکایت دوم و ششم؛ مقاله هجدهم، حکایت سوم؛ مصیبت‌نامه، مقاله سی و هفتم، حکایت هفتم، دیوان، غزل ۷۹۵. قشیری نیز می‌گوید: «ستّ حق، سبحانه و تعالیٰ، با اولیای خویش آن است که چون ایشان به غیر او مشغول شوند یا دل به غیر او مشغول دارند آن برایشان شوریده دارد [از] غیرت بر دل‌های ایشان تا وی را به اخلاص عبادت کنند» (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۶۳).

۳۳. همان‌طور که خدا ممکن است شیطان رانده شده را، بی‌علت بیخشد (الهی نامه، ایات ۶۵۴۹-۶۵۵۲).

.۳۴

هر چیز که هست در دو عالم کم‌ویش!	از جلوه‌گری نور اوست ای درویش!
تا جلوه همی‌کند همه جلوه اوست	چون جلوه کند ترک، نماند پس‌ویش
	(اختارنامه، رباعی ۱۲۹)

۳۵. بنابراین باید حکم بر عینیت حق و خلق کرد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۵۱۹) و کثرات فقط نسب و اضافات یا اعتبارات مختلف وجود واحدند و غیریتی جز اعتبار در میان نیست (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۳ و ۱۴ و ۷۸ و ۲۰۲ و ۴۵۹):

نکوگویی نکو گفتست در ذات	که التوحید اسقاط الاضافات
	(سرارنامه، بیت ۵۵)

۳۶. به بیان ابن‌عربی در هستی فقط خدا عین وجود و موصوف به وجود است و غیر او موصوف به وجود نبوده و معدوم است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۲۹).

۳۷. چنان‌که عین‌القضات می‌گوید علیت فرع بر وجود و دوام وجود است، در حالی که غیرحق ذاتاً هیچ وجودی ندارد و موجودی که ذاتاً معدوم است، شائیت علیت ندارد (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۴۵).

۳۸. بنابراین، فاعلیت مطلق هم با خدای مشخص سازگار است و هم با خدای نامشخص.

۳۹. به بیان کاشانی در شرح فضوص، گرچه مجموع حدود و تعیینات غیر حق نیستند، عین او هم نیستند؛ چون که حقیقت واحدی که در آن‌ها ظهور کرده است متفاوت از مجموع آن‌هاست (۱۳۷۰: ۵۷).

۴۰. همچنین ر.ک: محمدی، ۱۳۶۸: ۲۴۸.

۴۱. چنان‌که نیکلسون می‌گوید در مقام اتحاد تصور امکان هرگونه روابط شخصی میان بنده و پروردگار از جمله محبت و عبادت بسیار دشوار است (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۵۴-۵۵).

۴۲. عزالدین کاشانی نیز می‌گوید مناطق ادب تغایر وجود است و مراعات ادب حضرت در حال فنا که رسم دویی بر می‌خیرد از بنده ساقط می‌شود و در آن مقام رعایت ادب، ترک ادب است (کاشانی، ۱۳۸۹: ۳۷۰).

۴۳. چنان‌که مجدوبان الهی در بند خوب و بدھای عرفی یا تکالیف شرعی و احکام عقلی نیستند و هرچه انجام دهنده مذموم نیست، گرچه از دید عقلی رفاترشان نادرست است، چون عاقلان در مقام تمایز گذاری هستند (糍بیت‌نامه، ایات ۵۸۳۹-۵۸۴۰؛ ۵۸۴۰-۶۶۲۲؛ ۶۶۲۳-۶۶۲۴؛ مختارنامه، رباعی ۱۷۰۸).

۴۴. بدین‌گونه می‌توان گفت نظریه اخلاقی عطار نتیجه گرایانه نیست که در آن منشأ ارزش‌های اخلاقی نتایج آن‌ها است (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۴۵)، بلکه وظیفه گرایانه آن‌هم از نوع نظریه امر الهی است که براساس آن، منشأ ارزش‌های اخلاقی اراده یا قانون یا متعلق امر و نهی خداست (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۷۲).

## کتاب‌نامه

- ابن عربی، محیی الدین. (بی‌تا)، *فتورحات المکیه* (دوره چهار جلدی)، بیروت: دار صادر.
- آرمستانگ، کرن. (۱۳۸۳)، *خدائشناسی از ابراهیم تا کنون؛ دین یهود، مسیحیت، و اسلام*، ترجمه: محسن سپهر، چاپ سوم، تهران: مرکز.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۴)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه: خرمشاهی، چاپ ششم، تهران: سروش.
- —. (۱۳۸۸)، *زمان و سرمهدیت؛ جستاری در فلسفه دین*، ترجمه: جلیلی، قم: ادیان و مذاهب.
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۱)، *مکاتبات عرفانی بین سید احمد حائری طهرانی و شیخ محمد حسین اصفهانی غروی در شرح دو بیت عطار*، تصحیح: آشتیانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- آصفی، تاجماه (مهدوی دامغانی). (۱۳۷۶)، *آسمان و خاک، الهیات شعر فارسی از رودکی تا عطار*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۹)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه: گوهری، چاپ دوم، تهران: روزنه.
- —. (۱۳۶۱)، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشار.
- جرجانی. (۱۳۵۷/۱۹۳۸)، *تعريفات*، قاهره.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷)، *عین نصّاخ (تحریر تمهید القواعد)*، تحقیق: پارسانیا، قم: اسراء.
- جوینی، امام‌الحرمین عبدالملک. (۱۹۹۲)، *کتاب الارشاد الى قواطع الادله فى اصول الاعتقاد*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه ثقافیه.
- پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۸۳)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ چهارم، تهران: طرح نو.

- ریتر، هلموت. (۱۳۸۸)، دریای جان (سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری)،  
جلد اول، ترجمه: عباس زریاب خوبی و مهرآفاق بایبوردی، چاپ سوم، تهران: الهدی.
- . (۱۳۸۸)، دریای جان (سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری)، جلد  
دوم، ترجمه: مهرآفاق بایبوردی، چاپ دوم، تهران: الهدی.
- شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم. (۱۳۲۱)، *الممال والنحل*، ترجمه گر که اصفهانی، تصحیح:  
جلالی نائینی، تهران: چاپخانه علمی.
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۳)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه: هادی صادقی، چاپ دوم، قم: طه.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۸۸)، *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار  
نیشابوری*، تصحیح: رینولد ا. نیکلسون با مقدمه انتقادی قزوینی، تهران: هرمس.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: علمی و فرهنگی.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۸۸)، رساله قشیریه، ترجمه: عثمانی، تصحیح: فروزانفر، چاپ دوم، تهران:  
زوار.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۹)، *منطق الطیر*، مقدمه، تصحیح شفیعی کدکنی، چاپ هشتم، تهران: سخن.
- . (۱۳۸۸)، *مصطفیت‌نامه*، مقدمه، تصحیح: شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- . (۱۳۸۸)، *اللهی‌نامه*، مقدمه، تصحیح شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- . (۱۳۸۸)، *اسرار‌نامه*، مقدمه، تصحیح شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- . (۱۳۸۹)، *مخترانame*، مقدمه، تصحیح شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- . (۱۳۸۶)، *دیوان عطار*، به اهتمام تفضلی، چاپ دوازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- . (۱۳۹۰)، *تلذكرة الاولیاء*، تصحیح: محمد استعلامی، چاپ بیست و دوم، تهران: زوار.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله. (۱۳۷۷)، *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، گردآوری: متزوی، تهران:  
اساطیر.
- . (۱۳۸۹)، *تمهیدات*، تصحیح: عفیف غسیران، چاپ هشتم، تهران: منوچهری.
- . (۱۳۷۹)، *زبدة الحقائق*، تصحیح: عفیف غسیران، ترجمه: تدین، تهران: نشر  
دانشگاهی.
- . (بی‌تا)، *اقتصاد فقی العقیده*، دارالکتب العلمیه.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۹۱)، *شرح اصطلاحات الصوفیه*، ترجمه: خواجهی، چاپ چهارم، تهران:  
مولی.

- . (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحكم*، چاپ چهارم، قم: بیدار.
- کاشانی، عزالدین. (۱۳۸۹)، *مصابح الهدایه و مفتاح الكفایه*، تصحیح: همایی، تهران: زوار.
- کافشی، ملاحسین. (۱۳۸۳)، *للب لباب مشوی*، به اهتمام: نصرالله تقوی، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۳۷۱)، *التعرّف لمذهب التصوّف*، ترجمه: شریعت، تهران: اساطیر.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر آکھارت*، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- لاھیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۳)، *مفایح الا عجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح و تعلیقات: محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ پنجم، تهران: زوار.
- محمدی، احمد. (۱۳۶۸)، *بررسی اندیشه عرفانی عطار*، تهران: ادب.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۸۹)، *شرح التعرّف لمذهب التصوّف*، جلد اول، مقدمه و تصحیح و تحسییه محمد روشن، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- . (۱۳۹۰)، *شرح التعرّف لمذهب التصوّف*، جلد دوم، مقدمه و تصحیح و تحسییه: محمد روشن، چاپ سوم، تهران: اساطیر.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۴). درآمد بانگ آب، تأثیف: سودابه کریمی، تهران: نشر شور.
- . (۱۳۸۹)، *مهر ماندگار*، چاپ دوم، تهران: نگاه معاصر.
- نیکلسون، رینولد ا. (۱۳۸۸)، *تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه: شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- هجویری، ابوالحسن. (۱۳۸۰)، *کشف المحجوب*، تصحیح: ژوکوفسکی، چاپ هفتم، تهران: طهوری.

- Levin, Micheal P. (1994), *Pantheism, A Non-Theistic Concept of Deity*, London: Routledge.

- Ford, Lewis S. (1997), "Pantheism Vs. Theism: A Re- Appraisal", in *The Monist*, vol 80, Iss. 2, 286-306.

- Oakes, Robert. (1997) " The Divine Infinity: Can Traditional Theists Justifiably Reject Pantheism?", in *The Monist*, vol 80, Iss. 2, 251-266.

- Otto, Rudolf, *The Idea of The Holy*. (1950), 2nd end, Oxford: Oxford University Press.

- Sprigge, T.L. S. (1997), "Pantheism", in *The Monist*, vol 80, Iss. 2, 191-217.