خداشناسی عطار و لوازم اخلاقی و شعائری آن

سید محمود یوسف‌ثانی*

حسن مهدی‌پور**

چکیده: موضوع نوشتار حاضر بررسی تصورات مختلف خداشناسی در اندیشهٔ عرفانی عطار و لوازم اخلاقی و شعائری آن‌هاست. در این بررسی ابتدا بیان می‌کنیم که در خداشناسی عطار سه تصور از خدا یعنی خدای فوق تشخص و عدم تشخص، خدای متشخص و خدای نامتشخص استنباط‌پذیر است و دیگر اینکه در میان این تصورات فقط با خدای متشخص رابطهٔ اخلاقی و شعائری امکان‌پذیر است. زیرا این ارتباط مستلزم دو شرط تشخص و انسان‌وارگی است که فقط خدای متشخص واجد آن است. همچنین بحث خواهد شد که با توجه به اینکه خدای متشخص در نگاه عطار علاوه‌بر اوصاف انسان‌وار، واجد اوصاف ناانسان‌وار است که فوق قواعد عقلی و اخلاقی است، در ارتباط اخلاقی و شعائری با خدا با نوعی ناسازگاری مواجه‌ایم.

کلیدواژه‌ها: خدای فوق تشخص و عدم تشخص، خدای متشخص، خدای نامتشخص، اوصاف انسان‌وار، اوصاف ناانسان‌وار، ارتباط اخلاقی-شعائری

---

* عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران Email:yousefsani@yahoo.com

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

Email: logos_57@yahoo.com

دریافت مقاله:۱۳۹۲/۱۱/۲ پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۱۲/۲۷

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

مقدمه

در اخلاق عرفانی عطار، مهم‌ترین وظیفهٔ انسان عبودیت و بندگی خداست که از آن به ادب تعبیر می‌کند،[۱] اما هرگونه ارتباط میان انسان با خدا، چه اخلاقی و چه شعائری مشروط به اوصافی از اوست که امکان چنین ارتباطی را با او فراهم کند،[۲] 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 رابطهٔ اخلاقی و شعائری وجود دارد؟ فرضیهٔ 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 رابطهٔ اخلاقی و شعائری وجود دارد. ضرورت توجه به این مسئله در این است که عرفان از مهم‌ترین منابع اخلاقی زیستن است که محوریت آن مبتنی‌بر رابطهٔ انسان با خداست و سایر روابط اخلاقی انسان (رابطه با خود، رابطه با انسان‌های دیگر، رابطه با طبیعت و موجودات غیرانسانی) تحت‌الشعاع آن هستند. ازاین‌رو، ابتدا باید تبیین روشنی از رابطهٔ اخلاقی انسان و خدا عرضه و سپس مشخص شود که خدای متعلّق رابطه اخلاقی، چه اوصافی دارد. در میان عرفا 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، به‌ویژه *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.

سابقهٔ 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.[۳] به‌تعبیر استیس در این نگرش با دوگانه‌انگاری (dualism)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

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

خدای متشخص انسان‌وار، خدای ته‌ائیسم (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.[۴] همچنین، به‌دلیل الوهیت و قداست، شایستهٔ پرستش است.[۵] (Levin, 1994: 47-48, 158-159). البته، مراد از تعالی وجودی خدای ته‌ائیسم تنزیه مطلق او نیست، چون هم معبودی محبوب و هم شناختنی و شناساندنی یا توصیف‌پذیر است. درصورتی‌که تنزیه مطلق با معبود 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 معرفتی و مفهومی.[۶]

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، به‌تعبیر اتو، الوهیت به جنبه‌های غیرعقلانی، ناانسان‌وار، ماوراء طبیعی، تنزیه، «به کلی غیر بودن» برمی‌گردد که از هرگونه مقوله‌های عقلانی حتی از کمال اخلاقی متمایز است.[۷] بدین‌گونه، علاوه‌بر تعالی وجودی، تعالی معرفتی و تعالی مفهومی از ویژگی‌های آن است.

مراد از خدای نامتشخص خدای وحدت وجودی است که هیچ‌گونه غیریّت و ثنویّتی میان او و عالم وجود ندارد (ملکیان، ۱۳۸۴: ۱۴). البته، دو تقریر از وحدت وجود را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد: پانته‌ایسم (Pantheism) و پانن‌ته‌ایسم (Panentheism).

پانته‌ایسم، یعنی «همه‌خدایی» یا «خدا همه بودن» که به‌تعبیر 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 همه‌چیز وحدت دارد.[۸] همچنین در پانته‌ایسم، خدا تعالی معرفتی و تعالی مفهومی دارد (Levine, 1994: 96).[۹] چون شناخت و توصیف مفهومی با عقل استدلالی و تفرقه‌اندیش مبتنی‌بر تباین میان شناسنده و متعلق شناسایی است که همچنین مستلزم متناهی بودن و غیریت و ربط و اضافه و انقسام امور است. درحالی‌که براساس اصل وحدت خدای نامتشخص نامتناهی و منزه از هرگونه تباین، غیریت، انقسام و ربط و اضافه است (استیس، ۱۳۸۴: ۷۳ و ۸۰ و۸۲ -۸۵). افزون‌براین، نفس کلی مطلق و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

بسیط است و نمی‌توان صفات نفوس جزئی منفرد ازجمله اوصاف انسانی را به او منتسب کرد (استیس، ۱۳۸۴: ۱۸۴).[۱۰] ازاین‌رو، پانته‌ایسم مبتنی‌بر اصل ناانسان‌وارگی خداست.[۱۱]

اما، پانن‌ته‌ایسم، به‌معنای «همه در خدایی» یا «خدا در همه» است. در این نگرش، در عین اینکه عالم مظهر خداست و در وحدت با آن به‌سر می‌برد، خدا متعالی و مستقل و بیش از آن است،[۱۲] یعنی «یکسانی در نایکسانی» خدا و جهان (استیس، ۱۳۸۴: ۲۱۸-۲۱۹). پس از حیث تعالی وجودی‌اش تقدس و الوهیت دارد (کاکایی، ۱۳۸۱: ۶۲) و متشخص است و از حیث وحدت بی‌تمایزش نامتشخص است. درنتیجه دربارهٔ آن هم به‌صورت ایجابی با اوصافی مانند علم و قدرت و خیر اعلی و آفرینندگی و هم به‌صورت سلبی می‌توان سخن گفت (استیس، ۱۳۸۴: ۱۶۶و۱۶۸و۱۷۵).[۱۳] بدین‌گونه، پانن‌ته‌ایسم جامع پانته‌ایسم و ته‌ایسم است (Levine, 1994: 2, 11, 148).

اهمیت تفکیک‌گذاری 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 غضب و رحم و شادی و... باشد تا از افعال انسان‌ها متأثر شده و به آن‌ها واکنش نشان دهد.[۱۴] علاوه‌براین، فقط دراین‌صورت می‌توان خدا را موجودی اخلاقی دانست که در قبال افعالش مسئولیت اخلاقی دارد و افعالش مشمول ارزش‌گذاری اخلاقی می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۷؛ Levin, 1994: 316) . چنین خدایی متعالی از زشتی‌ها و شرور عالم و منزه از گناهان انسان‌ها بوده و دربرابر نیک و بد، عدل و ظلم، خیر و شرّ و حقّ و باطل بی‌اعتنا نیست (استیس، ۱۳۸۴: ۲۵۶). ازاین‌رو، به انسان‌ها امر و نهی‌های اخلاقی و شعائری می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۷-۱۸) و براساس آن، دربارهٔ افعال انسان‌ها داوری کرده و به آن‌ها کیفر و پاداش می‌دهد (آرمسترانگ، 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 تمایزگذاری ازجمله 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.[۱۵] همچنین با

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

خدای متشخص ناانسان‌وار هم که نه تابع قوانین اخلاقی و نه تابع قوانین طبیعی و علّی است، امکان هر نوع ارتباط اخلاقی و شعائری منتفی است (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۹-۲۰؛ 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 تشخص و عدم تشخص؛ 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 برحسب مرتبهٔ تعالی آن‌ها از عالم و سپس نظریهٔ خداشناسی عطار می‌پردازیم، پس‌ازآن، نشان داده می‌شود که با کدام‌یک از این تصورات امکان رابطهٔ اخلاقی و شعائری وجود دارد.

۱. خدای فوق تشخص و عدم تشخص

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.[۱۶] به همین سبب خدا در این مقام که در کمال عزت خود مستغرق است، در استغنای 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 استغناء چنان اینجا فروخت　　کز تفِ او صد جهان حالی بسوخت
(*منطق‌الطیر*، بیت ۳۶۶۰)

دائماً او پادشاه مطلق است　　در کمال عزّ خود مستغرق است
(*منطق‌الطیر*، بیت ۷۱۸)

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

این مقام همان مرتبهٔ ذات غیب‌الغیوبی و احدیت ذاتی است که عاری از هرگونه کثرت و ترکیب و به‌تعبیر عطار بدون اجزا و ابعاض است، یعنی بسیط محض و وحدت مطلق است:[۱۷]

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

چو جایی نه عدد باشد، نه اعراض نه اجسام و نه اَجزا و نه ابعاض

(*اسرارنامه*، بیت ۱۵۷۵)

وحدت در اینجا به‌معنای وحدت حقیقی و ذاتی است نه وحدت عددی، یعنی واحد دربرابر کثرت و شمارش‌پذیر نیست که از تعدد آن کثرت پدید آید؛ چه لازمهٔ چنین وحدتی تعین و تقید است.[۱۸] این مقام به‌علت مطلق و نامتناهی بودن، هیچ غیر و مقابلی ندارد، تا حد و قید آن بوده و آن را محدود و متعین کند:

یکی کان یک برون باشد ز آحاد نه آن یک را نشان باشد نه اعداد

(*اسرار نامه*، بیت ۱۳۶)

بنابراین، در این تصور، خدا فوق تشخص و عدم تشخص است. زیرا به حکم لاتعینی، هیچ تعینی حتی تعین الوهیت و ربوبیت و خالقیت و درنتیجه تشخصی ندارد. نیز، چون در این مقام تجلی تحقق نمی‌یابد، چیزی برای تمییز وجود ندارد (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۴۶). یعنی غیری حتی به‌صورت مظهر دربرابر او نیست تا از حیث تمایز ظاهر از مظهر، از آن متمایز شود، درصورتی‌که تشخص مستلزم وجود غیر است. نامتشخص نیز نیست، چون نمی‌توان حکم به وحدت و عینیت ذات با مظاهر کرد. همچنین، خدای نامتشخص که بیان خواهد شد، با سعهٔ وجودی همهٔ اشیا را تحت احاطه دارد، حقیقت اطلاقی دارد، اما ذات حق مقید به قید اطلاق 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 لااسم و لا رسم 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 اطلاق نیز معرا است (آشتیانی، ۱۳۶۱: ۵).[۱۹]

مقام ذات تعالی معرفتی هم دارد. ازآنجایی‌که شرط معرفت مناسبت است و معرفت بی‌مناسبت محال است (کاشفی، ۱۳۸۳: ۳۹۳)، ماسوای خدا که محدودند، فقط می‌توانند امر محدود و متناهی را که با آن نسبت سنخیت دارند، درک کنند، اما ذات خدا به دلیل نامحدود بودن هیچ تناسب و سنخیتی با ماسوای خود ازجمله انسان و قوای ادراکی او ندارد (رک: *مصیبت‌نامه*، ابیات ۶۹۳۵-۶۹۳۸؛ *اسرارنامه*، ابیات ۵۷۹-۵۸۱). ازطرفی علم یعنی معرفت مطابق واقع است، یا به‌عبارتی شناخت چیزی است آن‌گونه که هست، اما خدایی که هستی‌اش متعالی از تمام مراتب وجود است، نمی‌توان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

آن‌گونه که هست شناخت (رک: فروزانفر، ۱۳۸۸: ۱۱۹۳-۱۱۹۴). به این دلیل فقط حق شایستهٔ خویش و معرفت خود است (*اسرارنامه*، ابیات ۹۴۳-۹۴۷):[۲۰]

که درخور نیست حق را جز حق ای دوست — چه برخیزد ازین مشتی رگ و پوست؟
خدا پاک و منزه تو زَهِ خاک — چه نسبت دارد آخر خاک با پاک؟
(*اسرارنامه*، ابیات ۸۶-۸۷)

هست عقل و جان و دل محدود خویش — کی رسد محدود در معبود خویش
(*مصیبت‌نامه*، بیت۱۱۳)

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

علاوه‌براین، 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 به‌دلیل تعالی وجودی هیچ اثر و نشانی از او نیست و به دلیل فوق تعین بودن، بی‌وصف و کیفیت است. ازاین‌رو، نه‌تنها فوق معرفت عقلی است بلکه فوق معرفت عیانی و شهودی یعنی معرفت حاصل از جان است که حتی جان انبیا هم به آن راه نیافته است:

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

عقل و جان را گِردِ ذاتت راه نیست — وز صفاتت هیچ‌کس آگاه نیست
جمله جان‌ها ز کنهت بی‌نشان — انبیا بر خاکِ راهت جان‌فشان
(*منطق‌الطیر*، ابیات ۷۴ و ۷۶)

به همین دلیل نیز ذات تعالی مفهومی دارد و توصیف‌ناپذیر است که لازمهٔ تعالی معرفتی است. چون هر وصفی و حکمی چه بر وجه سلبی و چه بر وجه ایجابی ملاک تعین بوده و دلالت بر تقید و محدودیت موصوف خود می‌کند. ازاین‌رو، 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، درصورتی‌که ذات متعالی از عالم و درنتیجه فوق زمان و مکان است. ازاین‌رو، ذات در قالب مفاهیم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

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

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

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

«آن» مگو چون در اشارت نایدت دم مزن چون در عبارت نایدت
نه اشارت می‌پذیرد نه بیان نه کسی زو علم دارد نه نشان
(*منطق‌الطیر*، ابیات ۱۲۶-۱۲۷)

۲. خدای متشخص

با دقت در برخی دیگر از اوصافی که عطار در آثار مختلف خود[۲۱] برمی‌شمارد، می‌توان گفت که این اوصاف به‌صراحت دالّ 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 دوگانگی‌هایی مثل خالق و مخلوق، رب و مربوب، و ... مواجه‌ایم که مستلزم غیریت دو طرف و تعین خداست. چنان‌که ابن‌عربی می‌گوید «اله» و «ربّ» طالب عالم هستند، اله، طالب مألوه و رب، طالب مربوب است و ازاین‌رو نسبت و اضافه‌اند (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۶۷ و ج۳: ۳۶۴). این نسبت مستلزم نوعی تعین و تقید خدا در این اسما است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۴۲). اما این اوصاف به‌همراه اوصاف دیگر، گاهی دلالت بر اوصاف ناانسان‌وار می‌کند، یعنی اوصافی که منحصراً خاص خداست و هیچ مخلوقی، در آن‌ها مشارکت ندارد؛ گاهی دلالت بر اوصاف انسان‌وار می‌کند؛ یعنی اوصافی که بر انسان‌ها هم اطلاق می‌شود.[۲۲]

۲. ۱. اوصاف ناانسان‌وار

مهم‌ترین ویژگی ناانسان‌وار خدای نامتشخص استغنا[۲۳] و بی‌علتی است که از لوازم آن قدرت و ارادهٔ مطلق و نامشروط اوست؛ یعنی هیچ امر بیرونی علیّت یا شرطیتی در تعیین و تحدید اراده و کیفیت اِعمال قدرتش ندارد.[۲۴] خداوند از عالم الهی قدرت و ارادهٔ خود را بر تمام عوالم وجود از

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

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 منحصراً به او منسوب است:

ز اعلا سویِ اسفل می‌رود کار زهی قدرت، زهی صنعِ جهاندار...
بلاشک اختیارِ اوست اعظم که نبوَد علتی در ما تَقَدّم
(*اسرارنامه*، ابیات ۱۸۹۲-۱۸۹۴)

تا نگردد از قلم نقشی عیان ذره‌ای بر خود نجنبد در جهان
(*مصیبت‌نامه*، بیت ۲۲۵۵)

بی‌علتی خدا به دو معناست: به یک معنا در ارتباط با عالم است، یعنی افعال خداوند، تابع روابط علّی و معلولی نیست، که مصداق آیهٔ: «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس:۸۲) است (شفیعی کدکنی، تعلیقات *مصیبت‌نامه*: ۵۷۵). بنابراین، قدرت و ارادهٔ خدا فوق قوانین طبیعی و روابط حاکم بر عالم است، مثلاً اگر اراده کند می‌تواند در یک چشم به‌هم زدن هر دو عالم را درون ذره‌ای جای دهد، یعنی قدرت او حتی به امر محال نیز تعلق می‌گیرد:

دو عالم مومِ دستِ قدرتِ ماست کُل از قدرت نگردد، قدرت از خواست
اگر خواهیم در یک طرفة العین پدید آریم در هر ذره کونَین
(*اسرارنامه*، ابیات 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، معلول و نتیجهٔ اراده و اعمال آن‌ها نیست، بلکه به خواست و ارادهٔ ازلی و بی‌علت خدا تعیین می‌شود (شفیعی کدکنی، تعلیقات *مصیبت‌نامه*، ۵۷۵):

نقشِ محنت هست و نقشِ دولت است هرچه هست آن جایگه بی‌علت است
کار بی‌علّت از آنجا می‌رود محنت و دولت از آنجا می رود
(*مصیبت‌نامه*، ابیات۲۱۲۳-۲۱۲۴)

بنابراین، به حکم استغنا و بی‌علتی اراده و احکام خدا متأثر از افعال بندگان نیست،[۲۵] 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:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

گر جهانی طاعت آرم پیش باز تو زجمله بی‌نیازی، بی‌نیاز
ور بود نقدم جهانی پرگناه تو از آن مستغنیی، ای پادشاه
(*مصیبت‌نامه*، ابیات ۷۳۳۶-۷۳۳۷)

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

خدا به اقتضای بی‌علتی‌اش هرکسی را بخواهد به‌خود می‌خواند یا از خود می‌راند و طاعات یا عصیان بندگان او را ملزم نمی‌کند به آن‌ها پاداش یا کیفر دهد.[۲۶] 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، ج۱: ۹۲):[۲۷]

گر بخواندش نه به علّت خواندش ور براندش نه به علت راندش
کارِ خلق است آنکه ملت ملت است هرچه از ان درگه رود بی علت است
(*مصیبت‌نامه*، ابیات۲۱۴۳-۲۱۴۴)

یکی را خوانده‌ای با صد نوازش یکی را رانده‌ای با صد گدازش
نه زین یک طاعتی نه زان گناهی به حکم تو کسی را نیست راهی
(*الهی‌نامه*، ابیات ۶۵۵۶-۶۵۵۷)

ازاین‌رو، 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).[۲۸] یعنی، احکام و افعال خدای ناانسان‌وار با قواعد عقلانی و اخلاقی متعارف متفاوت است.

۲. ۲. اوصاف انسان‌وار

مهم‌ترین ویژگی انسان‌وار خدا از نظر عطار عاشقیت و معشوقیت 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 نظاره‌گر 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:[۲۹]

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

اگر معشوق آیینه بدیدی جمالِ خود معاینه بدیدی
وگر برخاستی آیینه از راه که گشتی از جمالِ خویش آگاه؟
(*الهی‌نامه*، ابیات ۶۲۱۷-۶۲۱۸)

هرچیز که هست جمله چون آیینه‌ست در دست گرفته روی خود می‌بیند
(*مختارنامه*، رباعی ۱۳۰)

از طرف دیگر، چنین معشوق جمیل و بی‌همتایی، افزون‌بر خود، باید عشاقی داشته باشد تا شأن معشوقیتش وجهی پیدا کند، چون معشوق دوست دارد که دیگران هم او را دوست داشته باشند[۳۰] و «معشوقیت بدون وجود عاشق نه متصور است و نه تحقق‌پذیر» (فروزانفر، ۱۳۸۸: ۹۷۹) و محبوب را جز به محبّ از محبوبی هیچ نصیب نباشد (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۷۹). بنابراین، وصف معشوقیّت خدا مقتضی جلوه‌گری شد تا متعلّق عشق عشاق قرار گیرد:[۳۱]

چو معشوق آمد اندر نیکویی طاق بلاشک عاشقی بایست مشتاق
اگر معشوق را عاشق نبودی به معشوقی خود لایق نبودی
(*الهی‌نامه*، ابیات ۲۲۰۵و۲۲۰۷)

تا بود معشوق را در خود نظر عاشق از وی کی تواند خورد بر
(*مصیبت‌نامه*، بیت ۵۰۲۵)

اما ازآنجایی‌که عشق انحصارطلب است، از لوازم معشوقیت، غیرت است که از دیگر اوصاف انسان‌وار خداست. مراد از غیرت، تحمل نکردن غیر و کراهت 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؛ به‌همین دلیل خداوند که معشوق است به عاشق خود، حتی بیش از غیرت عاشق به معشوق، غیرت می‌ورزد:

چو حق از بهر خویشت آفریده‌ست برای قربِ خویشت برگزیده‌ست
(*الهی‌نامه*، بیت ۵۰۳۹)

گرچه غیرت بردن از عاشق نکوست غیرتِ معشوق دایم بیش ازوست
(*مصیبت‌نامه*، بیت ۶۴۷۴)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

ازاین‌رو، 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 دربارهٔ عاشقان خدا که با او پیمان عشق بستند، شدت بیشتری می‌یابد و در صورت پیمان‌شکنی و توجه به غیر، آن‌ها را مبتلا به بلایای شدیدتری کرده و حتی هلاک می‌کند.[۳۲]

از لوازم غیرت خدا، آمر و ناهی بودن اوست، که براساس آن انسان‌ها باید تسلیم این اوامر و نواهی شوند که به‌واسطهٔ انبیا، انسان‌ها را از آن‌ها آگاه می‌کند (رک: *اسرارنامه*، ابیات ۲۴۷۳-۲۴۷۵).

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 جمالیهٔ 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: ۳۸۳-۳۸٤):

گر کنی در پای قهرت مضطرم — صد نثارِ لطف ریزی بر سرم
ور به تیغِ عدل مجروحم کنی — فضلِ خود را مرهمِ روحم کنی....
گر نخواهد خواست عذرم هیچ کس — عذرخواهِ جرمِ من، عفوِ تو بس

(*مصیبت‌نامه*، ابیات ۲۹۳-۳۰۶)

البته، منشأ فضل و رحمت و عفو خدا، استغنا و بی‌علتی او و چون‌وچراپذیر نبودن افعال اوست که از اوصاف ناانسان‌وار وی به‌شمار می‌آید. ازاین‌رو، خداوند بی‌علت و بدون سابقه دربرابر هیچ، همه‌چیز عطا می‌کند (*مصیبت‌نامه*، خاتمه، حکایت دهم)، در نظر او گناهکار و بی‌گناه یکسان است و کردارهای بد را ناکرده می‌بیند:[۳۳]

اگر تو بی‌گناهی گر گنهکار — به خوان بنشین که سلطان می‌دهد بار
چو آن خوانِ کرم گسترده آمد — همه کردارِ بد، ناکرده آمد

(*اسرارنامه*، ابیات۱۲۷۸-۱۲۷۹)

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

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

اما، به‌نظر 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 هرکه 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 بی‌اعتنا نبودن دربرابر طاعت و عصیان دارد.

۳. خدای نامتشخص

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

خداوند در فرایند جلوه‌گری خویش، عالم و هرچه در آن است را به ظهور رساند.[۳۴] براین‌اساس می‌توان گفت که موجودات متکثر مظاهر ذات یگانهٔ 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 ذاتست اما متصف　　جمله یک حرف و عبارت مختلف
(*مصیبت‌نامه*، بیت ۱۴۹)

جهان گر پر سفید و پر سیاه است　　همی دان کان لباس پادشاه است
(*الهی‌نامه*، بیت ۱۴۷۸)

چو رویش را جمال بی‌حساب 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 از خورشید جدا نیست، موجودات هم که از نور وجود حق‌اند از

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

او جدا و غیر او نیستند. بدین‌ترتیب، هرچه در هستی دیده شود، همان هستی اوست و هرگونه دوئیّت و کثرت نفی می‌شود:[۳۵]

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

(*الهی‌نامه*، ابیات۴۱۶-۴۱۹)

نفی غیریّت میان خدا و موجودات مستلزم انحصار وجود در خدا و حکم به عینیت خدا و وجود است که براساس‌آن غیر او مستحق هستی نیست.[۳۶] به این علت خدا اول و آخر و ظاهر و باطن و جزو و کل است:

چو استحقاق هستی نیست در کس — تو را قیومی و هستی تو بس

(*الهی‌نامه*، بیت ۴۷۲)

چون جهان را اول و آخر تویی — جزو و کُل را باطن و ظاهر تویی
پس تو باشی جمله دیگر هیچ‌چیز — چون تو باشی خود نباشد هیچ نیز

(*مصیبت‌نامه*، بیت ۱۱۰-۱۱۱)

لازمهٔ وحدت‌وجود و نفی غیریت خدا و موجودات، نفی تشخص از او و نفی تعالی وجودی او از عالم است، چون تشخص و تعالی مستلزم غیریت است. نفی تشخص نیز بر نامتناهی بودن و کل یا مطلق بودن خدا دلالت می‌کند، یعنی هستیّ 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 — هستیّ کاملت را نه ابتدا نه غایت

(*دیوان*، غزل ۱۵۰)

یک‌چیز که آن نه یک و چیز است آن‌چیز — کلی همه آنست و عزیز است آن چیز

(*مختارنامه*، رباعی ۱۳۴)

همچنین، برمبنای وحدت‌وجود، فاعلیت مطلق از آن خداست و انتساب هرگونه فعل یا اثر یا حکمی از غیر او که معدوم‌اند، نفی می‌شود، چون فقط وجود می‌تواند منشأ اثر شودکه بیان شد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

فقط از آن خداست.[۳۷] بدین‌گونه، تمام فاعلیت‌ها در فاعلیت او فانی است و تمام وقایع از او ناشی می‌شوند (ریتر، ۱۳۸۸، ج۲: ۴۰۱):[۳۸]

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 دالّ بر تعالی معرفتی و مفهومی هم می‌کند، زیرا اولاً غیری جز او نیست تا بخواهد او را بشناسد یا توصیف کند؛ درصورتی‌که پیش‌فرض هر نوع شناخت و توصیف‌گری، غیریّت 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، تشخص و جزئیّت متعلق شناسایی، تمایز آن از غیر خودش و درک ربط و نسبت و اضافه میان آن‌هاست، درحالی‌که دراین 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 شناختنی و توصیف‌پذیر یا با موجودات دیگر قیاس‌پذیر باشد. همچنین، با توجه به اینکه خدا کلی است، اوصاف هیچ‌یک از موجودات، ازجمله انسان، را نمی‌توان بر او اطلاق کرد؛ زیرا آن‌ها جزئی‌اند و کلی اوصاف جزئی را نمی‌پذیرد. علاوه‌براین، با توجه به اینکه تمام عالم تجلی خدا و حکایتگر اوصاف و شئونات نامتناهی اوست، و سعهٔ وجودی او همه‌چیز را شامل است و به‌تعبیری 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، ازاین‌رو، فقط باید خاموشی گزید:

بجز حق هیچ دانی؟ زان چه جویم　　کرایِ گفت نکَند زان چه گویم
ولی آن چیز کان حقُ الیقین است　　بنتوان گفت خاموشیم ازین است
(*الهی‌نامه*، ابیات ۲۱۹۶-۲۱۹۷)

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

ای ز پیدایی خود بس ناپدید جمله عالم تو، رویت کس ندید
(*منطق‌الطیر*، بیت ۷۰)

جهان پرنامِ تو وز تو نشان نه به تو بیننده عقل و تو عیان نه
(*اسرارنامه*، ابیات ۵۱-۵۲)

ز پیدایی هویدا در هویداست ز پنهانی نهان اندر نهانست
(*دیوان*، غزل ۸۹)

نظریه خداشناختی عطار

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

اما از میان نظریات خداشناختی یعنی ته‌ایسم، پانته‌ایسم و پانن‌ته‌ایسم، می‌توان عطار را پانن‌ته‌ایست 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 به‌طور 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.[۳۹] یعنی خدا وجود لابشرط است یعنی در عین تجلی در تعینات متکثر، ذاتاً متعین و محدود به هیچ‌یک از تعینات نیست. ازاین‌رو، می‌توان نوعی تعالی- البته نه به‌معنای تمایز و تنزیه مطلق از عالم، و بلکه به‌معنای یکسانی در نایکسانی- برای خدا قائل شد:

تو برونیّ و درون در تویی نه برون و نه درون بل، هر دویی
چون به ذات خویش بی‌چون آمدی نه درون رفتی نه بیرون آمدی
(*مصیبت‌نامه*، ابیات ۱۰۷-۱۰۸)

جهان از تو پُر و تو در جهان نه همه در تو گم و تو در میان نه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

نهان و آشکارایی همیشه نه در جا و نه بر جایی همیشه

(*اسرارنامه*، ابیات ۴۲-۴۳)

در اینجا جمع میان تشبیه و تنزیه صورت می‌گیرد که براساس آن از طرفی حق به حکم تنزیه از جمیع تعینات منزه است و ازطرفی به حکم تشبیه، چون غیریّتی در میان نیست و حق در صورت هر شیئی ظهور کرده است، مشبه‌به 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، ج۳: ۵۱۶).

لوازم اخلاقی نظریهٔ خداشناختی عطار

در مقدمهٔ این نوشتار بیان شد که امکان هر نوع رابطه چه اخلاقی و چه شعائری با خدا مشروط به دو شرط است: ۱. متشخص بودن خدا؛ ۲. تشخص به اوصاف انسان‌وار. در میان تصورات مختلف عطار از خدا فقط خدای متشخص زمینهٔ چنین رابطه‌ای را فراهم می‌کند. با خدای نامتشخص نمی‌توان رابطهٔ 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 امرشونده، عابد و معبود و عاشق و معشوق است که بر رابطهٔ شخصی میان انسان و خدا دلالت می‌کند. درحالی‌که اولاً انسان‌ها غیرهای او نیستند و ثانیاً چون از نظر عطار، خدای نامتشخص، کل و مطلق است و کلّ اوصاف موجود جزئی و مقید مانند انسان را ندارد، او شخص یعنی انسان‌وار نیست و هیچ‌گونه ارتباط شخصی با آن نمی‌توان داشت.[۴۰] به همین دلیل نمی‌توان او را با دعا و نیایش تحت‌تأثیر قرار داد و به واکنش واداشت.

ازاین‌رو در مواجههٔ با خدای نامتشخص و در مقام وحدت تمام تمایزات از بین می‌رود و گفته می‌شود خدا هم عابد است و هم معبود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۱۰۲)، هم ذاکر است و هم مذکور (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۹۲)، هم تکلیف‌کننده و هم تکلیف‌شونده (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۱۰۰). چنان‌که عطار نیز می‌گوید، عاشق و معشوق و طالب و مطلوب در مقام وحدت یکی هستند و دیگر امکان پیوندجویی و هرگونه رابطهٔ شخصی در این مقام وجود ندارد؛[۴۱] 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

(*اسرارنامه*، بیت ۵۶)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

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

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

بدین‌ترتیب در این تلقی تکالیف و احکام شرعی و تمایزگذاری‌های اخلاقی نخواهد ماند. تمایزاتی که لازمهٔ 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).[۴۲] 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:[۴۳]

چون درونت جمع شد در بیخودی تو برون آیی ز نیکی و بدی
چون نماندت نیک و بد عاشق شوی پس فنایِ عشق را لایق شوی
(*منطق‌الطیر*، ابیات 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 چگشاید
(*دیوان*، غزل ۳۷۲)

علاوه‌براین، به دلایل فوق دربارهٔ خدای نامتشخص 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

با خدای فوق تشخص و عدم تشخص 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. افزون‌براین، رابطهٔ 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. ازاین‌رو رابطهٔ اخلاقی و شعائری با ذاتی که تأثرناپذیر است و به افعال ما با خشم یا رضایت واکنش نشان نمی‌دهد، بی‌معنا و ناممکن است. به همین دلیل، این خدا به‌مانند 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).

افزون‌براین، با خدای نامتشخص و خدای فوق تشخص و عدم تشخص به‌دلیل ناشناختنی و توصیف‌ناپذیر بودن نیز نمی‌توان روابط اخلاقی و شعائری تعریف و تنظیم کرد یا آن‌ها را دوست داشت و پرستش کرد. چنان‌که ابن‌عربی هم می‌گوید اگر دربارهٔ 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، ج۲: ۳۲۶).

اما، در مقابل، امکان روابط شعائری و اخلاقی با خدای متشخص 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 غضب دارد و براساس آن امکان رابطهٔ شخصی اخلاقی و شعائری با او و درنتیجه عشق و پرستش و دعا و مناجات با او وجود دارد. چنین خدایی هم دربارهٔ انسان‌ها داوری اخلاقی می‌کند و هم خود مشمول داوری اخلاقی قرار می‌گیرد؛ مثلاً متصف به کمالات اخلاقی می‌شود و ازاین‌رو شایستهٔ ستایش و تحسین است. چنان‌که به حکم خیرخواهی‌اش 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، درعین‌حال که به حکم فضل و رحمتش گناهان را می‌بخشد. این امور نشان‌دهندهٔ این است که خدا دربرابر افعال انسان‌ها بی‌اعتنا نیست، بلکه از آن‌ها متأثر و منفعل می‌شود، مثلاً دربرابر گناهان و نقض تکالیف و امر و نهی‌ها، خشم و انتقام می‌گیرد و درمقابل از رعایت آن تکالیف و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

امرو نهی‌ها شاد می‌شود. بدین‌گونه، کراهت و رضایت و محبت و رحم و شفقت در او پدید می‌آید و قبض و بسط پیدا می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۴۰۵و۵۱۰). پس، این تصور از خداست که توجیه‌کنندهٔ روابط اخلاقی و شعائری انسان با اوست.

البته، موضع انسان دربرابر اوصاف ناانسان‌وار خدا متفاوت خواهد بود، چون خدای مستغنی 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 دربارهٔ او و پیش‌بینی افعالش و قیاس او با انسان‌ها و خیر و شرهای انسانی وجود ندارد. دربرابر او نباید به اعمال خود و علل 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 بپذیرد یا در حقّ او لطف و رحمت روا دارد یا گناهان ملاک رانده‌شدن از او و قهر و غضبش نیستند. بلکه اوست که تعیین می‌کند چه کسی اهل توفیق و سعادت باشد و چه کسی اهل خذلان و شقاوت و انسان‌ها چاره‌ای هم جز قبول و تسلیم آنچه خدا اراده می‌کند ندارند:

تو می‌خواهی به تسبیح و نمازی — که خشنود آید از تو بی‌نیازی
نمازت توشهٔ راهِ دراز است — ولی او از نمازت بی‌نیازست
(*اسرارنامه*، ابیات۱۰۵-۱۰۶)

گر جهانی طاعتم حاصل بود — گر نخواهی تو، همه باطل بود...
گر همه توفیق و گر خذلان بود — آنچه آن باید ترا، اصل آن بود
(*مصیبت‌نامه*، ابیات ۷۲۹۵-۷۲۹۷)

بنابراین، رابطهٔ اخلاقی و شعائری انسان با خدا یک‌طرفه است، یعنی نباید خود را مستحق واکنش اخلاقی متناسب ازسوی خدا بداند. به‌عبارتی، 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 وظیفهٔ اخلاقی-دینی انسان دربرابر خدا هستند که خالق و مالک انسان‌هاست و حق دارد از آن‌ها طاعت و بندگی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

مطالبه کند (ریتر، ۱۳۸۸، ج۱: ۴۲۴). وظیفه یعنی آنچه بی‌هیچ چشم‌داشتی باید انجام شود که درحقیقت 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 ایجاب کرده است. بنابراین، بندگی یعنی به‌جای آوردن حقّ ولی‌نعمت و حق‌گزاری یا شکرگزاری: [۴۴]

گر خدا را می‌شناسی بنده باش　　حق گزار، نعمتِ دارنده باش
نعمتِ او می‌خوری در سال و ماه　　حقِّ آن نعمت نمی‌داری نگاه
(*مصیبت‌نامه*، ابیات۵۸۸۴-۵۸۸۵)

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

می‌سزد چون من خداوندم مدام　　کز میانِ جان پرستندم مدام
(*منطق‌الطیر*، بیت ۳۰۹۳)

با این توضیح، آنچه در موضوع اخلاق و به‌ویژه رابطهٔ اخلاقی انسان با خدا اهمیت دارد تصور سوم یعنی تصور خدای متشخص است، اما با توجه به اوصاف انسان‌وار و ناانسان‌وار خدا به‌ویژه با توجه به غلبهٔ اوصاف ناانسان‌وار باید رفتار دوگانه با او داشت که این امر دلالت بر نوعی ناسازگاری در رفتار اخلاقی انسان با خدا در اندیشهٔ عطار می‌کند. چون با اوصاف انسان‌وار می‌توان دربارهٔ خدا داوری اخلاقی کرد، ولی با اوصاف ناانسان‌وار امکان داوری اخلاقی دربارهٔ 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 ناانسان‌وار طاعات یا گناهان انسان‌ها برای خدا یکسان است و لزوماً به طاعات پاداش و به گناهان کیفر نمی‌دهد. همین ناسازگاری سبب بلاتکلیفی انسان-ها 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 اندیشهٔ او می‌توان استنباط کرد. این تصورات عبارت‌اند از خدای فوق تشخص و عدم تشخص که هم تعالی مطلق از عالم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

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 درضمن 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 ازآنجایی‌که رابطهٔ اخلاقی-شعائری با خدا مستلزم دو شرط تشخص و انسان‌وارگی است، در این میان فقط با خدای متشخص امکان رابطهٔ اخلاقی و شعائری وجود دارد، زیرا دو تصور دیگر فاقد این شروط هستند. البته، با خدای متشخص با توجه به اینکه در اندیشهٔ عطار واجد اوصاف انسان‌وار و ناانسان‌وار هر دو است، رفتار دوگانه‌ای باید داشت، ازاین حیث نوعی ناسازگاری در رابطهٔ اخلاقی و شعائری با خدا وجود دارد.

پی‌نوشت‌ها

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

نیست ممکن در میانُ خاص و عام — از مقامِ بندگی برتر مقام

(*منطق‌الطیر*، ابیات ۱۹۴۶)

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

(*مصیبت‌نامه*، ابیات ۵۷۶۵-۵۷۶۶)

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

۳. ملکیان، ۱۳۸۴: ۱۴؛ ۱۳۸۹: ۱۷؛ Levine, 1994: 2, 10-11, 96,107

٤. ملکیان، ۱۳۸۴: ۱۴؛ ۱۳۸۹: ۱۷؛ پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۰۷؛ استیس، ۱۳۸۴: ۱۸۳؛ Levine, 1994: 2, 148

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

۶. تعالی معرفتی یعنی خدا ناشناختنی است؛ تعالی مفهومی یعنی خدا تعریف و توصیف‌شدنی و تشبیه‌پذیر نیست (کاکایی، ۱۳۸۱: ۶۰۰؛ Levine, 1994:96).

7. Levin, 1994: 54,58-60, 97-98; Otto,1950:1,5-6,28,30,193.

۸. ملکیان، ۱۳۸۹: ۲۰-۲۱؛ استیس، ۱۳۸۴: ۲۱۴ و ۲۲۶و ۲۴۶و ۲۵۰-۲۵۱ ؛ کاکائی، ۱۳۸۱: ۶۷و ۵۸۹و۶۱۵؛ Levine, 1994: 2,11, 93-94,147-148; Sprigge, 1997, 80:191.

۹. به این دلیل دربارهٔ او نه به‌نحو ایجابی بلکه فقط به‌نحو سلبی باید سخن گفت (استیس، ۱۳۸۸: ۳۵و۵۱و۷۱).

۱۰. دربارهٔ ناانسان‌وارگی خدای پانته‌ایسم رک: استیس، ۱۳۸۴: ۲۵۶؛ کاکائی، ۱۳۸۱: ۶۸-۶۹، ۶۱۵.

۱۱. کاکائی، ۱۳۸۱: ۶۷، ۵۹۰؛ Levine, 1994: 147-148,211

۱۲. کاکائی، ۱۳۸۱: ۸۱ و ۵۹۱ و۵۹۴؛ Levine,1994:11, 21; Oakes, 1997, 80: 261

۱۳. چنان‌که نیکلسون می‌گوید صوفیان در تجربهٔ شخصی‌شان دو جنبهٔ تشبیه و تنزیه را جمع می‌کنند «یعنی در نظر گرفتن خداوند در هر چیزی و درعین‌حال فراتر از هر چیزی» (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۵۱).

۱۴. آرمسترانگ، ۱۳۸۳: ۲۴۳؛ استیس، ۱۳۸۴: ۲۵۶؛ کاکایی،۱۳۸۱: ۶۰۲؛ Levin: 1994: 10, 315, 316

۱۵. ر.ک: استیس، ۱۳۸۴: ۲۵۶؛ پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۰۷؛ کاکائی، ۱۳۸۱: ۶۸و ۹۷-۹۸ ؛ همچنین Levin, 1994: 93, 324; Sprigge, 1997, 80:198, 207; Ford, 1997, 80: 287

واضح است که این لوازم بر وجه نامتشخص خدای پانن‌ته‌ایسم هم صادق است، گرچه از حیث متشخص بودن بی‌اعتنا به تمایزگذاری‌های اخلاقی نیست و منشأ ارزش‌ها و متعلق طاعت و عشق و پرستش و برانگیزانندهٔ احساس حرمت و قداست و مطلوب غایی سیروسلوک‌های عرفانی است (استیس، ۱۳۸۴: ۱۸۴-۱۸۵و ۲۵۶-۲۶۰).

۱۶. چنان‌که لاهیجی می‌گوید در تجلی ذاتی، حق به صفت اطلاقش ظهور می‌کند که لازمهٔ آن ارتفاع تعینات است و در مقام ذات بی‌تعین، تمام مظاهر و تعینات فانی‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۷۹).

۱۷. به بیان عین‌القضات، وحدت مطلق یعنی منزه از هرگونه کثرت، چه بالقوه و چه بالفعل، است و تعینات و کثرات در آن محو و بی‌تمایز بوده و در وحدت صرف و مقام جمعی به‌سر می‌برند (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۳۳۷)؛ ازاین‌رو منزه از تمام اعتبارات و نسبت‌ها، حتی کثرت اعتباری صفاتی است و هیچ کیفیت و صفتی از آن انتزاع نمی‌شود. به‌تعبیری، ولااسم و لاصفت و لارسم و لاحکم است، زیرا همهٔ آن‌ها مستلزم کثرت و تمایزند (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ج۱: ۱۷۵).

۱۸. عین‌القضات، ۱۳۷۷، ج۱: ۱۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج۱: ۲۹۹ و ج۲: ۲۳۸و ج۳: ۲۱.

۱۹. چنان‌که، این مقام را که همان حقّ مطلق یا وجود من حیث هوهو است، لابشرط شیء و غیر مقید به اطلاق و تقیید دانند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳؛ عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۰: ۵۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

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 *منطق‌الطیر*، ۴۶۷):

عقل اگر از تو وجودی پی بَرَد لیک هرگز ره به کُنهت کی بَرَد؟

(*منطق‌الطیر*، بیت۷۷)

۲۱. رک: *منطق الطیر*، ۲۳۳-۲۴۰، ۲۴۳-۲۴۴؛ *الهی‌نامه*، ملحق ۴، ۴۲۸-۴۳۷؛ *مصیبت‌نامه*، ۱۱۹-۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۰، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸؛ *اسرارنامه*، ۸۷-۹۲؛ *مختارنامه*، ۷۵-۸۴.

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

۲۳. البته، در اینجا استغنا، غیر از استغنای مرتبهٔ ذات است که برخلاف آن خداوند درعین 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 بی‌علت» می‌خوانند؛ یعنی افعال او مبتنی‌بر روابط علیت نیست و فقط به اقتضای اراده‌اش عمل می‌کند (کلابادی، ۱۳۷۱: ۵۱؛ مستملی بخاری، ۱۳۹۰، ج۲: ۴۸۲؛ شفیعی کدکنی، تعلیقات *منطق‌الطیر*، ۶۰۸).

۲۵. دلیل آن از نظر مستملی بخاری این است که همیشه مغیِّر بر مغیَّر غالب است درحالی‌که خداوند غالب است و بندگان مغلوب و بندگان محال است بر او غالب شوند (مستملی‌بخاری، ۱۳۹۰، ج۲: ۶۷۴-۶۷۵).

۲۶. چنان‌که ابلیس با تمام عبادات و طاعات چندهزار ساله ملعون خدا شد (*اسرارنامه*، ۹۱، ابیات 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، ج۱: ۱۱۶؛ همچنین رک: کلابادی، ۱۳۷۱: ۵۱).

۲۸. و این نیز یکی از اصول اشاعره است، یعنی عدم وجوب خدا بر ثواب اهل طاعت و عقاب اهل عصیان (رک: جوینی، ۱۹۹۲: ۱۵۲؛ مستملی بخاری، ۱۳۸۹، ج۱: ۳۷۶؛ نیز، غزالی، *اقتصاد فی الاعتقاد*، بی‌تا: ۱۱۴-۱۱۶).

۲۹. چنان‌که ابن‌عربی می‌گوید خداوند جمال را دوست دارد، اما صاحب جمالی غیر او در عالم نیست. ازاین‌رو، ابتدا به خود محبت ورزید و سپس دوست داشت که خود را در غیر خود مشاهده کند. بدین‌گونه، عالم را به‌صورت جمال خود آفرید تا به عالم نظر کند و به آن محبت ورزد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۲۶۹).

۳۰. اشاره به حدیث کنز مخفی است: «کنتُ کنزاً مخفیاً فَاَحبَبْتُ اَن اُعرَف فَخَلَقْتُ الخَلقَ لِکی اُعرف» (فروزانفر، ۱۳۸۸: ۱۰۹۷).

۳۱. هرچند به حکم سنخیّت میان عاشق و معشوق، غیر خدا نمی‌تواند آن‌گونه که شایسته است، به او عشق ورزد که معشوقی است عاشق‌پرور و عاشق‌انگیز (رک: *الهی‌نامه*، ابیات ۲۲۱۰و۲۲۱۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

۳۲. *الهی‌نامه*، مقاله دهم، حکایت دوم و ششم؛ مقاله هجدهم، حکایت سوم؛ *مصیبت‌نامه*، مقاله سی‌وهفتم، حکایت هفتم، *دیوان*، غزل ۷۹۵. قشیری نیز می‌گوید: «سنّت حقّ، سبحانه و تعالی، 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 ببخشد (*الهی‌نامه*، ابیات۶۵۴۹-۶۵۵۲).

۳۴.

هرچیز که هست در دو عالم کم‌وبیش — از جلوه‌گریِ نور اوست ای درویش!
تا جلوه همی‌کند همه جلوهٔ اوست — چون جلوه کند ترک، نماند پس‌وپیش

(*مختارنامه*، رباعی ۱۲۹)

۳۵. بنابراین باید حکم بر عینیت حق و خلق کرد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۱۹) و کثرات فقط نسب و اضافات یا اعتبارات مختلف وجود واحدند و غیریتی جز اعتبار در میان نیست (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۳و۱۴و۷۸و۲۰۲و۴۵۹):

نکوگویی نکو گفتست در ذات — که التوحید اسقاط الاضافات

(*اسرارنامه*، 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، ج۳: ۴۲۹).

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

۳۸. بنابراین، فاعلیت مطلق هم با خدای متشخص سازگار است و هم با خدای نامتشخص.

۳۹. به بیان کاشانی در *شرح فصوص*، گرچه مجموع حدود و تعینات 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 مناط ادب تغایر وجود است و مراعات ادب حضرت در حال فنا که رسم دویی برمی‌خیرد از بنده ساقط می‌شود و در آن مقام رعایت ادب، ترک ادب است (کاشانی، ۱۳۸۹: ۳۷۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

۴۳. چنان‌که مجذوبان الهی در بند خوب و بدهای عرفی یا تکالیف شرعی و احکام عقلی نیستند و هرچه انجام دهند مذموم نیست، گرچه از دید عقلی رفتارشان نادرست است، چون عاقلان در مقام‌تمایزگذاری هستند (*مصیبت‌نامه*، ابیات ۵۸۳۹-۵۸۴۰؛ و ۶۶۲۲-۶۶۲۳؛ *مختارنامه*، رباعی ۱۷۰۸).

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

کتاب‌نامه

- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا)، *فتوحات المکیه* (دورهٔ چهار جلدی)، بیروت: دار صادر.
- آرمسترانگ، کَرن. (۱۳۸۳)، *خداشناسی 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.
- ـــــــــــــ . (۱۳۸۸)، *زمان و سرمدّیت؛ جستاری در فلسفه دین*، ترجمه: جلیلی، قم: ادیان و مذاهب.
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۱)، *مکاتبات عرفانی بین سید احمد حائری طهرانی و شیخ محمدحسین 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.
- ـــــــــــــ. (۱۳۶۱)، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشار.
- جرجانی. (۱۳۵۷ق /۱۹۳۸)، *تعریفات*، قاهره.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷)، *عین نضّاخ* (تحریر *تمهیدالقواعد*)، تحقیق: پارسانیا، قم: اسراء.
- جوینی، امام‌الحرمین عبدالملک. (۱۹۹۲)، *کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

- ریتر، هلموت. (۱۳۸۸)، *دریای جان* (سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری)، جلد اول، ترجمه: عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبوردی، چاپ سوم، تهران: الهدی.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۸)، *دریای جان* (سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری)، جلد دوم، ترجمه: مهرآفاق بایبوردی، چاپ دوم، تهران: الهدی.
- شهرستانی، ابوالفتح محمدبن‌عبدالکریم. (۱۳۲۱)، *الملل و النحل*، ترجمه تُرکه اصفهانی، تصحیح: جلالی نائینی، تهران: چاپخانه علمی.
- فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۳)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه: هادی صادقی، چاپ دوم، قم: طه.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۸)، *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری*، تصحیح: رینولد ا. نیکلسون با مقدمهٔ انتقادی قزوینی، تهران: هرمس.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: علمی و فرهنگی.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۸۸)، *رساله قشیریه*، ترجمه: عثمانی، تصحیح: فروزانفر، چاپ دوم، تهران: زوار.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۹)، *منطق‌الطیر*، مقدمه، تصحیح شفیعی کدکنی، چاپ هشتم، تهران: سخن.
- ـــــــــــ. (۱۳۸۸)، *مصیبت‌نامه*، مقدمه، تصحیح: شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۸)، *الهی‌نامه*، مقدمه، تصحیح شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- ـــــــــــ. (۱۳۸۸)، *اسرارنامه*، مقدمه، تصحیح شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- ـــــــــــ.(۱۳۸۹)، *مختارنامه*، مقدمه، تصحیح شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- ـــــــــــ.(۱۳۸۶)، *دیوان عطار*، به اهتمام تفضلی، چاپ دوازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ـــــــــــ.(۱۳۹۰)، *تذکرة الاولیاء*، تصحیح: محمد استعلامی، چاپ بیست‌ودوم، تهران: زوار.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله. (۱۳۷۷)، *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، گردآوری: منزوی، تهران: اساطیر.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۹)، *تمهیدات*، تصحیح: عفیف عُسیران، چاپ هشتم، تهران: منوچهری.
- ـــــــــــ . (۱۳۷۹)، *زبدة الحقایق*، تصحیح: عفیف عُسیران، ترجمه: تدین، تهران: نشر دانشگاهی.
- ـــــــــــ . (بی‌تا)، *اقتصاد فقی العقیده*، دارالکتب العلمیه.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۹۱)، *شرح اصطلاحات الصوفیه*، ترجمه: خواجوی، چاپ چهارم، تهران: مولی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم: بیدار.
- کاشانی، عزالدین. (۱۳۸۹)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تصحیح: همایی، تهران: زوار.
- کاشفی، ملاحسین. (۱۳۸۳)، *لبّ لباب مثنوی*، به اهتمام: نصرالله تقوی، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۳۷۱)، *التعرف لمذهب التصوف*، ترجمه: شریعت، تهران: اساطیر.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت*، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۳)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ پنجم، تهران: زوار.
- محمدی، احمد. (۱۳۶۸)، *بررسی اندیشه عرفانی عطار*، تهران: ادیب.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۸۹)، *شرح التعرّف لمذهب التصوّف*، جلد اول، مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۹۰)، *شرح التعرّف لمذهب التصوّف*، جلد دوم، مقدمه و تصحیح و تحشیه: محمد روشن، چاپ سوم، تهران: اساطیر.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۴). درآمد *بانگ آب*، تألیف: سودابه کریمی، تهران: نشر شور.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۹)، *مهر ماندگار*، چاپ دوم، تهران: نگاه معاصر.
- نیکلسون، رینولد ا. (۱۳۸۸)، *تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا*، ترجمه: شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- هجویری، ابوالحسن. (۱۳۸۰)، *کشف‌المحجوب*، 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 Justifibly 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]