

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 آن‌هاست. در این بررسی ابتدا بیان می‌کنیم که در خداشناسی عطار سه تصور از خدا یعنی خدای فوق تشخص و عدم تشخص، خدای مشخص و خدای نامتشخص استنباط‌پذیر است و دیگر اینکه در میان این تصورات فقط با خدای مشخص رابطه اخلاقی و شعائری امکان‌پذیر است. زیرا این ارتباط مستلزم دو شرط تشخص و انسان‌وارگی است که فقط خدای مشخص واجد آن است. همچنین بحث خواهد شد که با توجه به اینکه خدای مشخص در نگاه عطار علاوه بر اوصاف انسان‌وار، واجد اوصاف نایمان‌وار 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 مشخص، خدای نامتشخص، اوصاف انسان‌وار، اوصاف نایمان‌وار، 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،^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 رابطه اخلاقی و شعائری وجود دارد؟ فرضیه نوشتار حاضر این است که با توجه به اینکه عطار از خدا سه تصویر مشخص، نامشخص، و فوق تشخیص و عدم تشخیص ارائه می‌کند، فقط با خدای مشخص 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 مبتنی بر رابطه انسان با خداست و سایر روابط اخلاقی انسان (رابطه با خود، رابطه با انسان‌های دیگر، رابطه با طبیعت و موجودات غیرانسانی) تحت الشعاع 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 اوصافی دارد. در میان عرفا عطار مطرح 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، در واقع 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 مشخص (Individuated).

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

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

خدای مشخص انسان‌وار، خدای ته‌ائیسیم (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، به دلیل الوهیت و قداست، شایسته پرستش است.^۵ (Levin, 1994: 47-159, 158, 48). البته، مراد از تعالی وجودی خدای ته‌ائیسیم تنزیه مطلق او نیست، چون هم معبودی محبوب و هم شناختنی و شناساندنی یا توصیف‌پذیر است. در صورتی که تنزیه مطلق با معبود محبوب و شناختنی ناسازگار است (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۳۹). بنابراین، خدای مشخص انسان‌وار در عین اینکه تعالی وجودی دارد، نه تعالی وجودی مطلق دارد و نه تعالی معرفتی و مفهومی.^۶

خدای مشخص نانسان‌وار 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 غیر عقلانی، نانسان‌وار، ماوراء طبیعی، تنزیه، «به کلی غیر بودن» برمی‌گردد که از هرگونه مقوله‌های عقلانی حتی از کمال اخلاقی متمایز است.^۷ بدین گونه، علاوه بر تعالی وجودی، تعالی معرفتی و تعالی مفهومی از ویژگی‌های آن است.

مراد از خدای نامتشخص خدای وحدت وجودی است که هیچ‌گونه 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 (Pantheism) و پانن‌ته‌ایسم (Panentheism).

پانته‌ایسم، یعنی «همه‌خدایی» یا «خدا همه بودن» که به تعبیر استیس بر یگانه‌انگاری (Monism) یعنی «یکسانی محض بدون نایکسانی» تأکید دارد و بر اساس 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 همه چیز 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 مبتنی بر تباین میان شناسنده و متعلق شناسایی است که همچنین مستلزم منتهای بودن و غیریت و ربط و اضافه و انقسام امور است. در حالی که بر اساس اصل وحدت خدای نامتشخص نامتناهی و منزله از هرگونه تباین، غیریت، انقسام و ربط و اضافه است (استیس، ۱۳۸۴: ۷۳ و ۸۰ و ۸۲-۸۵). 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).^{۱۱} از این رو، پانته‌ایسم مبتنی بر اصل نانسان‌وارگی خداست.^{۱۱}

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،^{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 مشخص است و از حیث وحدت بی‌تمایزش نامتشخص است. در نتیجه 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).^{۱۳} بدین گونه، پانته‌ایسم 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 شعاعی و اخلاقی وجود دارد که اولاً مشخص باشد (Levine, 1994: 312, 313, 314) ثانیاً با توجه به شخصی بودن روابط شعاعی 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} علاوه بر این، فقط در این صورت 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 منزله از گناهان انسان‌ها بوده و در برابر نیک و بد، عدل و ظلم، خیر و شرّ و حقّ و باطل بی‌اعتنا نیست (استیس، ۱۳۸۴: ۲۵۶). از این رو، به انسان‌ها امر و نهی‌های اخلاقی و شعاعی می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۷-۱۸) و براساس آن، درباره 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 مشخص انسان‌وار امکان روابط اخلاقی و شعاعی وجود دارد. ولی با خدای نامتشخص که فوق هرگونه تمایزگذاری 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.^{۱۵} همچنین با

خدای متشخص نانسان وار 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: 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 فوق‌تشخص و عدم‌تشخص؛ 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 مرتبه‌تعالی آن‌ها از عالم و سپس نظریه‌خداشناسی عطار می‌پردازیم، پس از آن، نشان داده می‌شود که با کدام‌یک از این تصورات امکان رابطه‌ی اخلاقی و شعائری وجود دارد.

۱. خدای فوق‌تشخص و عدم‌تشخص

برخی از اوصاف عطار درباره‌ی خدا، ناظر به مقام ذات مقدم و فوق‌تجلی است، یعنی مقامی که امکان تجلی بی‌واسطه‌ی آن وجود ندارد؛ چون در برابر آن، دو عالم به دلیل فقدان ظرفیت، پذیرش آن را ندارند.^{۱۶} به همین سبب خدا در این مقام که در کمال عزت خود مستغرق است، در استغنائی از غیر به سر می‌برد و هیچ‌نظر 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 تَفِ 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 مرتبه‌ی ذات غیب‌الغیوبی و احدیت ذاتی است که عاری از هرگونه کثرت و ترکیب و به تعبیر عطار بدون اجزا و ابعاض است، یعنی بسیط محض و وحدت مطلق است.^{۱۷}

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

(اسرارنامه، بیت ۱۵۷۵)

وحدت در اینجا به معنای وحدت حقیقی و ذاتی است نه وحدت عددی، یعنی واحد در برابر کثرت و شمارش پذیر نیست که از تعدد آن کثرت پدید آید؛ چه لازمه چنین وحدتی تعین و تقید است.^{۱۸} این مقام به علت 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

(اسرارنامه، 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 در نتیجه تشخصی ندارد. نیز چون در این مقام تجلی تحقق نمی یابد، چیزی برای تمییز وجود ندارد (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۴۶). یعنی غیری حتی به صورت مظهر در برابر او نیست تا از حیث تمایز ظاهر از مظهر، از آن متمایز شود، در صورتی که تشخص مستلزم وجود غیر است. نامتشخص نیز نیست، چون نمی توان حکم به وحدت و عینیت ذات با مظاهر کرد. همچنین، خدای نامتشخص که بیان خواهد شد، با سعه وجودی همه 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 می گوید:

حقیقت حق در این مرتبه از وجود که از آن به غیب ذات و مقام لاسم و لارسم له و

غیب محض و ... تعبیر نموده اند، 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. از آنجایی که شرط معرفت مناسبت است و معرفت بی مناسبت محال است (کاشفی، ۱۳۸۳: ۳۹۳)، ماسوای خدا که محدودند، فقط می توانند 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 از جمله انسان و قوای ادراکی او ندارد (رک: مصیبت نامه، ابیات ۶۹۳۵-۶۹۳۸؛ اسرارنامه، ابیات ۵۷۹-۵۸۱). از طرفی علم یعنی معرفت مطابق واقع است، یا به عبارتی شناخت چیزی است آن گونه که هست، اما خدایی که هستی اش متعالی از تمام مراتب وجود است، نمی توان

آن گونه که هست شناخت (رک: فروزانفر، ۱۳۸۸: ۱۱۹۳-۱۱۹۴). به این دلیل فقط حق شایسته خویش و معرفت خود است (سرارنامه، ابیات ۹۴۳-۹۴۷):^{۲۰}

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

هست عقل و جان و دل محدود خویش کی رسد محدود در معبود خویش
(مصیبت‌نامه، بیت ۱۱۳)

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

علاوه‌براین، شناخت هر چیزی 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 این رو، 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 نیافته 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 وز صفات هیچ کس آگاه نیست
جمله جان‌ها ز کنت بی‌نشان انبیا بر خاکِ راهت جان‌فشان
(منطق‌الطیر، ابیات ۷۴ و ۷۶)

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 تقید و محدودیت موصوف خود می‌کند. از این رو، هیچ‌گونه صفت و اسم و رسم و حکمی بر این مقام که مقام صرافت مطلقه است، اطلاق نمی‌شود (آشنیانی، 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، در صورتی که ذات متعالی از عالم و در نتیجه فوق زمان و مکان است. از این رو، ذات در قالب مفاهیم

و الفاظ که ابزارهای زبانی و ذهنی‌اند نمی‌گنجد (فروزانفر، ۱۳۸۸: ۱۱۹۳-۱۱۹۴) و منزّه 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، «او» را آزاد کن بنده شو، بی «ها» و «او» 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 ابن عربی می‌گوید «اله» و «رب» طالب عالم هستند، اله، طالب مألوه و رب، طالب مربوب است و از این رو نسبت و اضافه‌اند (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۷ و ج ۳: ۳۶۴). این نسبت مستلزم نوعی تعین و تقید خدا در این اسما است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۴۲). اما این اوصاف به‌همراه اوصاف دیگر، گاهی دلالت بر اوصاف ناانسان‌وار می‌کند، یعنی اوصافی که منحصرأً 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 اعمال قدرت‌ش ندارد.^{۲۴} خداوند از عالم الهی قدرت و ارادهٔ 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 منحصرأ به او منسوب است:

ز اعلا سویِ اسفل می‌رود کار زهی قدرت، زهی صنع جهاندار...
 بلاشک اختیارِ اوست اعظم که نبود علتی در ما تقدّم
 (سرانامه، ابیات ۱۸۹۲-۱۸۹۴)

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

بی‌علتی خدا به دو معناست: به یک معنا در ارتباط با عالم است، یعنی افعال خداوند، تابع روابط علی و معلولی نیست، که مصداق آیه: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) است (شفیعی کدکنی، تعلیقات مصیبت‌نامه: ۵۷۵). بنابراین، قدرت و اراده خدا فوق قوانین طبیعی و روابط حاکم بر عالم است، مثلاً اگر اراده کند می‌تواند در یک چشم به هم 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 کونین
 (سرانامه، 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 نتیجه اراده و اعمال آن‌ها نیست، بلکه به خواست و اراده ازل و بی‌علت خدا تعیین می‌شود (شفیعی کدکنی، تعلیقات مصیبت‌نامه، 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
 (مصیبت‌نامه، ابیات ۲۱۲۳-۲۱۲۴)

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:

گر جهانی طاعت آرم پیش باز تو ز جمله بی‌نیازی، بی‌نیاز
 و ر بود تقدم جهانی پرگناه تو از آن مستغنی، ای پادشاه
 (مصیبت‌نامه، ابیات ۷۳۳۶-۷۳۳۷)

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

خدا به اقتضای بی‌علت‌اش هر کسی را بخواهد به خود می‌خواند یا از خود می‌راند و طاعات یا عصیان بندگان او را ملزم نمی‌کند به آن‌ها پاداش یا کیفر دهد.^{۲۶} او می‌تواند همه مؤمنان را به دوزخ و همه کافران را به بهشت ببرد، بی‌آنکه کسی در برابر او ادعایی داشته باشد و برای رفتار او را ظالم بخواند (ریتر، ۱۳۸۸، ج ۱: ۹۲):^{۲۷}

گر بخواندش نه به علت خواندش و ر براندش نه به علت راندش
 کار خلق است آنکه ملت ملت است هر چه از ان در گه رود بی علت است
 (مصیبت‌نامه، ابیات ۲۱۴۳-۲۱۴۴)

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)

از این رو، 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 ناسان‌وار 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، حب ذاتی به جمال خود دارد. اما برای دیدن جمال خود و عشق به آن آئینه‌ای می‌خواست تا در آن خود را نظاره کند. بدین منظور، خود را در عالم متجلی کرد تا عالم آئینه‌ای باشد که در آن نظاره‌گر جمال خود باشد. بدین گونه، 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}

اگر معشوق آینه بدیدی جمال خود معاینه بدیدی
وگر برخاستی آینه از راه که گشتی از جمال خویش آگاه؟
(الهی‌نامه، ابیات ۶۲۱۷-۶۲۱۸)
هر چیز که هست جمله چون آینه‌ست 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 معشوقیت خدا مقتضی جلوه‌گری شد تا متعلق عشق عاشق 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 ۲۲۰۵ و ۲۲۰۷)
تا بود معشوق را در خود نظر عاشق از وی کی تواند خورد بر
(مصیبت‌نامه، بیت ۵۰۲۵)

اما از آنجایی که 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؛ به همین دلیل خداوند که معشوق است به عاشق خود، حتی بیش از غیرت عاشق به معشوق، غیرت می‌ورزد:

چو حق از بهر خویش آفریده‌ست برای قرب خویش برگزیده‌ست
(الهی‌نامه، بیت ۵۰۳۹)
گرچه غیرت بردن از عاشق نکوست غیرت معشوق دایم بیش ازوست
(مصیبت‌نامه، بیت ۶۴۷۴)

از این رو، اگر کسی تعلق خاطری به غیر خدا داشته باشد یا برای رفع حاجتش به غیر خدا توسل جوید یا به حکم او رضا ندهد، خداوند او را مبتلا به بلا یا 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 بلا یا شدیدی‌تری کرده و حتی هلاک می‌کند.^{۳۳}

از لوازم غیرت خدا، آمر و ناهی بودن اوست، که براساس آن انسان‌ها باید تسلیم این اوامر و نواهی شوند که به واسطه انبیا، انسان‌ها را از آن‌ها آگاه می‌کند (رک: اسرارنامه، ایات ۲۴۷۳-۲۴۷۵). با این وصف، علاوه بر اینکه خداوند غیور است و به حکم غیرت و عدالتش از خلق برای تعلق به غیر خدا یا نافرمانی در برابر 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 در برابر گناهان خلق به جای عدل با فضل و رحمت و عفو خود برخورد می‌کند (ریتر، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۸۳-۳۸۴):

گر کنی در پای قهرت مضطرم صد نثارِ لطفِ ریزی بر سرم
ور به تیغِ عدلِ مجروحم کنی فضلِ خود را مرهمِ روحم کنی....
گر نخواهد خواستِ عذرم هیچ کس عذرخواهِ جرمِ من، عفوِ تو بس
(مصیبت‌نامه، ایات ۲۹۳-۳۰۶)

البته، منشأ فضل و رحمت و عفو خدا، استغنا و بی‌علتی او و چون و چراپذیر نبودن افعال اوست که از اوصاف ناانسان‌وار وی به‌شمار می‌آید. از این رو، خداوند بی‌علت و بدون سابقه در برابر 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 گزر گناهکار به خوان بنشین که سلطان می‌دهد بار
چو آن خوانِ کرم گسترده آمد همه کردارِ بد، ناکرده آمد
(اسرارنامه، ایات 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 ببخشد یا پویشاند (رک: الهی‌نامه، ص ۳۷۹-۳۸۰؛ نیز مصیبت‌نامه، دیباچه، حکایت دوم).

بنابراین، در خداشناسی عطار با خدای متشخصی مواجه‌ایم که متعالی و متمایز از عالم بوده و مجموعه‌ای از اوصاف انسان‌وار و نایمان‌وار دارد. از همین رو می‌توان گفت خدای متشخص خدایی شناختنی است؛ چه در غیر این صورت امکان اتصاف او به اسما 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 نایمان‌وار 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 در برابر 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 بی‌اعتنا نبودن در برابر طاعت و عصیان دارد.

۳. خدای نامتشخص

تصور خدای نامتشخص در اندیشه عطار مبتنی بر 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 هر چه در آن است را به ظهور رساند.^{۳۴} برای 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 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 بی حساب است جمالش را فروغ او حجاب است

(الهی‌نامه، بیت ۱۴۸۴)

بدین گونه، حق اصل و جان هر چیزی در هر دو جهان است و در باطن هر موجود متناهی نهفته است. همان گونه که نور خورشید از 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: ^{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، ابیات ۴۱۶-۴۱۹)

نفی غیریت میان خدا و موجودات مستلزم انحصار وجود در خدا و حکم به عینیت خدا و وجود است که براساس آن 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 کل را باطن و ظاهر تویی
پس تو باشی جمله دیگر هیچ چیز	چون تو باشی خود نباشد هیچ نیز

(مصیبت‌نامه، بیت ۱۱۰-۱۱۱)

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

ای پرتو وجودت در عقل بی‌نهایت	هستی کاملت را نه ابتدا نه غایت
-------------------------------	--------------------------------

(دیوان، غزل ۱۵۰)

یک چیز که آن نه یک و چیز است آن چیز	کلی همه آنست و عزیز است آن چیز
-------------------------------------	--------------------------------

(مختارنامه، رباعی ۱۳۴)

همچنین، بر مبنای وحدت وجود، 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 شود که بیان شد

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

غیر چون نیست حکم بر که نهند حکم او خود روان همی یابم

(دیوان، ۷۹۶)

جو صنع توست اگر جز تو کسی هست اثر نیست از کسی گرچه بسی هست

(الهی‌نامه، بیت ۴۷۱)

همچنین، نفی تعالی وجودی خدا دال بر تعالی معرفتی و مفهومی هم می‌کند، زیرا اولاً غیري جز او نیست تا بخواهد او را بشناسد یا توصیف کند؛ در صورتی که پیش فرض 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، تشخیص و جزئیت متعلق شناسایی، تمایز آن از غیر خودش و درک ربط و نسبت و اضافه میان آن‌هاست، درحالی که در این نگرش خدا نامتناهی، نامتشخص و کلی است و غیري 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، از جمله انسان، را نمی‌توان بر او اطلاق کرد؛ زیرا آن‌ها جزئی‌اند و کلی اوصاف جزئی را نمی‌پذیرد. علاوه بر این، با توجه به اینکه تمام عالم تجلی خدا و حکایتگر اوصاف و شئون نامتناهی اوست، و سعه وجودی او همه چیز را شامل است و به تعبیری همه چیز است، نمی‌توان در وصف او چیزی گفت (الهی‌نامه، بیت ۴۲۲)؛ چون هر چه گفته شود غیر اوست و انسان از نوع قدرت توصیف‌گری همه‌جانبه برخوردار نیست که بتواند او را با تمام آنچه هست و دربر گرفته وصف کند، به‌ویژه وقتی غیر خدا چیزی وجود نداشته باشد، از این رو، فقط باید خاموشی گزید:

بجز حق هیچ دانی؟ زان چه جویم کرای گفت نکند زان چه گویم

ولی آن چیز کان حق یقین است ببتوان گفت خاموشیم ازین است

(الهی‌نامه، ابیات 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:

ای ز پیدایی خود بس ناپدید جمله عالم تو، رویت کس ندید

(منطق‌الطیر، بیت ۷۰)

جهان پرنام 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 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 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 نمی‌گوید 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 لایشرط است یعنی در عین تجلی در تعینات متکثر، ذاتاً متعین و محدود به هیچ‌یک از تعینات نیست. از این‌رو، می‌توان نوعی تعالی-البته نه به‌معنای تمایز و تنزیه مطلق از عالم، و بلکه به‌معنای یکسانی در نایکسانی- برای خدا قائل شد:

تو برونئی 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

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

(سرارنامه، ابیات ۴۲-۴۳)

در اینجا جمع میان تشبیه و تنزیه صورت می‌گیرد که براساس آن از طرفی حق به حکم تنزیه از جمیع تعینات منزّه است و از طرفی به حکم تشبیه، 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 ابن عربی از دو نسبت خدا سخن گفت. نسبت وجود نفسی که تجلی در آن محال است و نسبت وجود صوری که مقام تجلی است (ابن عربی، 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. تشخیص به اوصاف انسان‌وار. در میان تصورات مختلف عطار از خدا فقط خدای مشخص 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 امرشونده، عابد و معبود و عاشق و معشوق است که بر رابطه شخصی میان انسان و خدا دلالت می‌کند. درحالی که 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 تحت تأثیر قرار داد و به واکنش واداشت.

از این رو در مواجهه با خدای نامتشخص و در مقام وحدت تمام تمایزات از بین می‌رود و گفته می‌شود خدا هم عابد است و هم معبود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۰۲)، هم ذاکر است و هم مذکور (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۹۲)، هم تکلیف‌کننده و هم تکلیف‌شونده (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۰۰). چنان که 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؛^{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

(سرارنامه، بیت ۵۶)

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)

بدین ترتیب در این تلقی تکالیف و احکام شرعی و تمایز گذاری‌های اخلاقی نخواهد ماند. تمایزاتی که لازمه تعیین و تمایز میان انسان و خداست. همان گونه 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 همه چیز 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 فانی 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)

علاوه بر این، به دلایل فوق درباره خدای نامتشخص داوری و ارزش گذاری 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 همه چیز را به یکسان در وحدت خود فرامی‌گیرد.

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 غیرى سخن گفت تا امکان چنین ارتباطی وجود داشته باشد. افزون‌براین، 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. ازاین‌رو 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 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 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 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 رابطه شخصی اخلاقی و شعائری با او و در نتیجه 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 ازاین‌رو شایسته 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 نشان‌دهنده 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

امرو نهی‌ها شاد می‌شود. بدین گونه، کراهت و رضایت و محبت و رحم و شفقت در او پدید می‌آید و قبض و بسط پیدا می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۰۵ و ۵۱۰). پس، این تصور از خداست که توجیه‌کننده روابط اخلاقی و شعائری انسان با اوست.

البته، موضع انسان در برابر اوصاف نایمان‌وار 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 درباره او و پیش‌بینی افعالش و قیاس او با انسان‌ها و خیر و شرهای انسانی وجود ندارد. در برابر 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. بدین ترتیب، 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 حق او لطف و رحمت روا دارد یا گناهان ملاک رانده شدن 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
نماز تو شئه راه دراز است	ولی او از نماز بی‌نیازست
	(اسرارنامه، ابیات ۱۰۵-۱۰۶)
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، رابطه اخلاقی و شعائری انسان با خدا یک‌طرفه است، یعنی نباید خود را مستحق واکنش اخلاقی متناسب از سوی خدا بداند. به عبارتی، ما در برابر خدا مسئولیم ولی، خدا هیچ مسئولیتی در برابر 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 در برابر خدا هستند که خالق و مالک انسان‌هاست و حق دارد از آن‌ها طاعت و بندگی

مطالبه کند (ریتر، ۱۳۸۸، ج ۱: 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 ایجاد کرده است. بنابراین، بندگی یعنی به‌جای آوردن حقّ ولی نعمت و حقّ‌گزاری یا شکر‌گزاری:^{۴۴}

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

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 رابطه اخلاقی انسان با خدا اهمیت دارد تصور سوم یعنی تصور خدای متشخص است، اما با توجه به اوصاف انسان‌وار و نائسان‌وار خدا به‌ویژه با توجه به غلبه اوصاف نائسان‌وار 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 نائسان‌وار 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 نائسان‌وار طاعات یا گناهان انسان‌ها برای خدا یکسان است و لزوماً به طاعات پاداش و به گناهان کیفر نمی‌دهد. همین ناسازگاری سبب بلاتکلیفی 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 استنباط کرد. این تصورات عبارت‌اند از خدای فوق‌تشخص و عدم تشخص 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 درضمن امکان معرفت و توصیف آن در قالب اوصاف انسان‌وار و نایمان‌وار 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 واجد اوصاف انسان‌وار و نایمان‌وار هر دو است، رفتار دو گانه‌ای باید داشت، از این حیث نوعی ناسازگاری در رابطه اخلاقی و شعائری با خدا وجود دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. به‌عنوان نمونه عطار در این اشعار بر بندگی و ادب در برابر خدا تأکید فراوان دارد:
 نیست ممکن در میان خاص و عام از مقام بندگی برتر مقام
 (منطق الطیر، ابیات ۱۹۴۶)
 هر کرا دل در مودت زنده شد در خصوصیت خدا را بنده شد
 سر نه پیچید از ادب تا زنده بود لاجرم پیوسته سرافکنده بود
 (مصیبت‌نامه، ابیات 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: ۱۴؛ ۱۳۸۹: ۱۷؛ Levine, 1994: 2, 10-11, 96, 107
 ۴. 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 درباره خداوند یا تجانس خلقی میان عابد و معبود است (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۲۵ و ۲۶).

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 ۲۲۶ و ۲۴۶ و ۲۵۰-۲۵۱؛ کاکائی، ۱۳۸۱: ۶۷ و ۵۸۹ و ۶۱۵؛ Levine, 1994: 2,11, 93-94,147-148; Sprigge, 1997, 80:191
۹. به این دلیل درباره‌ی او نه به‌نحو ایجابی بلکه فقط به‌نحو سلبی باید سخن گفت (استیس، ۱۳۸۸: ۳۵ و ۵۱ و ۷۱).
۱۰. درباره‌ی نانسان‌وارگی 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 و ۵۹۴؛ Levine, 1994: 11, 21; Oakes, 1997, 80: 261
۱۳. چنان‌که نیکلسون می‌گوید صوفیان در تجربه‌ی شخصی‌شان دو جنبه‌ی 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: ۹۷-۹۸ و ۹۸؛ همچنین Levin, 1994: 93, 324; Sprigge, 1997, 80:198, 207; Ford, 1997, 80: 287
- و واضح است که این لوازم بر وجه نامتشخص خدای پانته‌ایسم هم صادق است، گرچه از حیث مشخص بودن بی‌اعتنا به تمایز‌گذاری‌های اخلاقی نیست و منشأ ارزش‌ها و متعلق طاعت و عشق و پرستش و برانگیزاننده‌ی احساس حرمت و قداست و مطلوب‌غایی سیروسلوک‌های عرفانی است (استیس، ۱۳۸۴: ۱۸۴-۱۸۵ و ۲۵۶-۲۶۰).
۱۶. چنان‌که لاهیجی می‌گوید در تجلی ذاتی، حق به صفت اطلاقش ظهور می‌کند که لازمه‌ی آن ارتفاع تعینات است و در مقام ذات بی‌تعین، تمام مظاهر و تعینات فانی‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۷۹).
۱۷. به بیان عین‌القضات، وحدت مطلق یعنی منزله از هر‌گونه کثرت، چه بالقوه و چه بالفعل، است و تعینات و کثرت در آن محو و بی‌تمایز بوده و در وحدت صرف و مقام جمعی به‌سر می‌برند (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۳۳۷)؛ از این‌رو منزله 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 لاحکم است، زیرا همه‌ی آن‌ها مستلزم کثرت و تمایزند (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۷۵).
۱۸. عین‌القضات، 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 حقّ مطلق یا وجود من حیث هوهو است، لابلشرط‌شیء و غیر مقید به اطلاق و تقیید دانند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳؛ عبدالرزاق کاشانی، 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 گنجهت کی برد

(منطق الطیر، بیت ۷۷)

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

۲۳. البته، در اینجا استغنا، غیر از استغناى مرتبه 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 مبتنی بر روابط علت 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 غالب است درحالی که خداوند غالب 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 چند هزار 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، 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 عصیان (رک: جوینی، ۱۹۹۲: ۱۵۲؛ مستملی بخاری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۷۶؛ نیز، غزالی، اقتصاد فی الاعتماد، بی‌تا: ۱۱۴-۱۱۶).

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

۳۰. اشاره به حدیث کنز مخفی است: «كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» (فروزانفر، ۱۳۸۸: ۱۰۹۷).

۳۱. هرچند به حکم سنخیت میان عاشق و معشوق، غیر خدا نمی‌تواند آن‌گونه که شایسته است، به او عشق ورزد که معشوقی است عاشق‌پرور و عاشق‌انگیز (رک: الهی‌نامه، ابیات ۲۲۱۰ و ۲۲۱۲).

۳۲. *الهی نامه*، مقاله دهم، حکایت دوم و ششم؛ مقاله هجدهم، حکایت سوم؛ *مصیبت نامه*، مقاله سی و هفتم، حکایت هفتم، *دیوان*، غزل ۷۹۵. قشیری نیز می گوید: «سنت حق، 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 دل های ایشان تا وی را به اخلاص عبادت کنند» (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۶۳).

۳۳. همان طور که خدا ممکن است شیطان رانده شده را، بی علت ببخشد (*الهی نامه*، آیات ۶۵۴۹-۶۵۵۲).

۳۴.

هر چیز که هست در دو عالم کم و بیش
از جلوه گری نور اوست ای درویش!
تا جلوه همی کند همه جلوه اوست
چون جلوه کند ترک، نماند پس و پیش
(*مختار نامه*، رباعی ۱۲۹)

۳۵. بنابراین باید حکم بر عینیت حق و خلق کرد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: 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
(*سرا نامه*، بیت ۵۵)

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

۳۷. چنان که عین القضاات می گوید علیت فرع بر وجود و دوام وجود است، درحالی که غیر حق ذاتاً هیچ وجودی ندارد و موجودی که ذاتاً معدوم است، شأنیت علیت ندارد (عین القضاات، ۱۳۷۹: ۴۵).

۳۸. بنابراین، فاعلیت مطلق هم با خدای مشخص 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. چنان که نیکلسون می گوید 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 می گوید مناط ادب تغایر وجود است و مراعات ادب حضرت در حال فنا که رسم دویی برمی خیزد از بنده ساقط می شود و در آن مقام رعایت ادب، ترک ادب است (کاشانی، ۱۳۸۹: ۳۷۰).

۴۳. چنان که مجذوبان الهی در بند خوب و بدهای عرفی یا تکالیف شرعی و احکام عقلی نیستند و هر چه انجام دهند مذموم نیست، گرچه از دید عقلی رفتارشان نادرست است، چون عاقلان در مقام تمایز گذاری هستند (مصیبت‌نامه، ایات ۵۸۳۹-۵۸۴۰؛ و ۶۶۲۲-۶۶۲۳؛ مختارنامه، رباعی ۱۷۰۸).

۴۴. بدین گونه 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، محیی‌الدین. (بی‌تا)، فتوحات المکیه (دوره چهار جلدی)، بیروت: دار صادر.
- آرمسترانگ، کرن. (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.
- _____ (۱۳۸۸)، زمان و سرمدیت؛ 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.
- _____ (۱۳۶۱)، خدا و انسان در قرآن، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشار.
- جرجانی. (۱۳۵۷/۱۹۳۸)، تعریفات، قاهره.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷)، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، 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.

- ریترا، 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)، *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، 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.
- قیسری، داوود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: علمی و فرهنگی.
- قیسری، 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)، *مصیبت نامه*، مقدمه، تصحیح: شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- _____ . (۱۳۸۸)، *الهی نامه*، مقدمه، تصحیح شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- _____ . (۱۳۸۸)، *اسرارنامه*، مقدمه، تصحیح شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- _____ . (۱۳۸۹)، *مختارنامه*، مقدمه، تصحیح شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- _____ . (۱۳۸۶)، *دیوان عطار*، به اهتمام تفضلی، چاپ دوازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۹۰)، *تذکرة الاولیاء*، تصحیح: محمد استعلامی، چاپ بیست و دوم، تهران: زوار.
- _____ . (۱۳۷۷)، *نامه های عین القضاة همدانی*، گردآوری: منزوی، تهران: اساطیر.
- _____ . (۱۳۸۹)، *تمهیدات*، تصحیح: عقیف عُسیران، چاپ هشتم، تهران: منوچهری.
- _____ . (۱۳۷۹)، *زبده الحقایق*، تصحیح: عقیف عُسیران، ترجمه: تدین، تهران: نشر دانشگاهی.
- _____ . (بی تا)، *اقتصاد فقی العقیده*، دارالکتب العلمیه.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۹۱)، *شرح اصطلاحات الصوفیه*، ترجمه: خواجوی، چاپ چهارم، تهران: مولی.

- (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم، چاپ چهارم، قم: بیدار.
- کاشانی، عزالدین. (۱۳۸۹)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح: همایی، تهران: زوار.
- کاشفی، ملاحسین. (۱۳۸۳)، لب 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 ابن عربی و مایستر اکهارت، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- لاهیجی، شمس الدین 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 التعرف لمذهب التصوف، جلد اول، مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- (۱۳۹۰)، شرح التعرف لمذهب التصوف، 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.
- (۱۳۸۹)، مهر ماندگار، چاپ دوم، تهران: نگاه معاصر.
- نیکلسون، رینولد ا. (۱۳۸۸)، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه: شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- هجوییری، 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 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.