

The Study and Analysis of Verbal Thoughts of Attar Neishabouri (Looking at his Masnavi)

**Mohammad Ali
Jahani Ghadi** 

Ph.D. Student of Persian Language and Literature,
Saveh Branch, Islamic Azad University, Saveh,
Iran

Reza Fahimi *

Assistant Professor, Department of Persian
Language and Literature, Saveh Branch, Islamic
Azad University, Saveh, Iran

**Malek Mohammad
Farokhzad** 

Assistant Professor, Department of Persian
Language and Literature, Saveh Branch, Islamic
Azad University, Saveh, Iran

Abstract

The influence of theology and verbal thoughts in Persian literature is an undeniable issue, so we can observe the majority of verbal subjects in mystical works. In this study, we consider verbal scopes of Attar in his Masnavi including verbal theism and belief in behavioral determinism and wisdom dysfunction. In the conception of narrative virtue, indecency, absolute purity, and divine grace and resurrection are the most important verbal concepts of Attar in Masnavi. But it is noticeable that Attar did not accept different verbal thoughts absolutely. In other words, Attar's perspectives incorporated gnostic scopes and verbal theories. For example, in the field of theism, he believed in a beloved, lovable, and kind God while most poets knew his wrathful and unmerciful features that whatever he does is mere justice. Generally, it could be said that although Attar had the same views as other poets, in some cases, one can see ideas different from the other poets' ideas in his works.

Keywords: Attar Neishabouri, Speech, Poets, Determinism, Virtue And Indecency, Dysfunction.


The present paper is adapted from a Ph.D. thesis on Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Saveh Branch.

* Corresponding Author: fahimi.ltr@gmail.com

How to Cite: Jahani Ghadi, M. A., Fahimi, R., Farokhzad, M. M. (2023). The Study and Analysis of Verbal Thoughts of Attar Neishabouri (Looking at his Masnavi). *Literary Text Research*, 27(95), 211-239. doi: 10.22054/LTR.2020.46935.2820

بررسی و تحلیل اندیشه‌های کلامی عطار نیشابوری (با نگاهی به مثنوی‌هایش)


دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی،
ساوه، ایران

محمدعلی جهانی قادی 

استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی،
ساوه، ایران

رضا فهیمی * 

استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی،
ساوه، ایران

ملک محمد فرخزاد 

چکیده

نفوذ علم کلام و اندیشه‌های کلامی در ادب فارسی مسئله‌ای انکارناپذیر است به گونه‌ای که می‌توان غالب موضوعات کلامی را در آثار عرفانی مشاهده کرد. در این پژوهش به دیدگاه‌های کلامی عطار در مثنوی‌هایش پرداخته شده است. از جمله مباحث مطرح شده در این پژوهش می‌توان به توحید و اعتقاد به جبر رفتاری، باور به نارسایی عقل در فهم معارف، اعتقاد به حسن و قبح نقلی، تنزیه مطلق و توفیق الهی و معاد که از مهم‌ترین مفاهیم کلامی عطار در مثنوی‌هایش است اشاره کرد؛ اما آنچه قابل توجه است اینکه عطار به طور مطلق همه اندیشه‌های کلامی فرق را نمی‌پذیرد؛ به عبارت دیگر دیدگاه‌های عطار تلفیقی از دیدگاه عرفانی و نظریات کلامی است؛ مثلاً در زمینه توحید، عطار اعتقاد به خدایی محبوب، لطیف و معشوق دارد در حالی که اشاعره بیشتر خداوند را جبار و قهار می‌دانند که هرچه انجام دهد عدالت محض است. به طور کلی می‌توان گفت که اگرچه عطار در بسیاری موارد دیدگاهی نزدیک به دیدگاه اشاعره دارد اما در مواردی هم می‌توان اندیشه‌هایی متفاوت با اندیشه‌های اشاعره را در آثارش مشاهده کرد.

کلیدواژه‌ها: عطار نیشابوری، کلام، اشاعره، جبر، حسن و قبح نقلی، نارسایی عقل.

مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه است.

* نویسنده مسئول: fahimi.ltr@gmail.com

مقدمه

علم کلام یا عقاید دانشی در محدوده دین اسلام است که به بحث پیرامون اصول اعتقادی و جهان بینی دینی بر مبنای استدلال عقلی و نقلی می پردازد و در ادبیات فارسی و در آثار عرفانی موضوعات کلامی معرکه آرا و نظر بوده است و سهم مباحث کلامی در متون عرفانی به اندازه ای است که بخش مهمی از آثار ادبیات فارسی را به خود اختصاص داده است؛ و درک و دریافت این متون بدون شناخت اصول اعتقادی فرق و مذاهب امکان پذیر نخواهد بود.

پس از وفات پیامبر بزرگوار اسلام (ص) اختلافاتی که پیرامون خلافت و اصول عقاید از جمله صفات پروردگار و موضوعاتی چون قضا و قدر، خیر و شر، ایمان و... همچنین استنباط در فروع احکام مذهبی و روش فقهی میان عالمان مسلمان ایجاد شد موجب تفرقه مسلمانان و پیدایی فرقه های چند با آرای گوناگون گردید. در این میان، نام مکاتب کلامی معتزله و اشاعره برای هرکسی که مروری سطحی بر مباحث کلامی داشته باشد نام هایی آشناست.

از آنجایی که اختلافات عقیدتی دو فرقه اشاعره و اهل اعتزال بر سر مسائلی چون رؤیت باری تعالی، جبر و اختیار و قدیم بودن یا خلق قرآن، از سایر فرقه ها آشکارتر و معروف تر بود و این تغیر سلیقه و رأی منجر به مشاجرات مفصل و گاه به زدوخوردها و انقلاباتی خونین گردیده و باعث شد که طرفداران هر فرقه دیگری را به کفر و الحاد و بدعت گذاری در دین متهم کنند و از طرفی چون اغلب بزرگان شعر فارسی گرایش هایی به یکی از این دو مکتب داشته و آراء خود را در اثبات یا تخطئه اصول اعتقادی یکی از این دو فرقه در آثار خویش صریحاً اظهار داشته اند- هرچند که گاه خود مذهب اشعری و یا معتزلی نداشته اند- مانند: ناصر خسرو که شیعه اسماعیلی است یا خیام که فیلسوف بود و از متکلمان محسوب نمی شود و یا در مواردی رنگ متناقض بعضی از آراء دو فرقه مزبور توأمان در اشعارشان مشاهده می شود- به ویژه سعدی و مولوی- در نتیجه بخش عمده ای از محتوای شعر قدیم فارسی را موضوعات کلامی اشعری و معتزلی تشکیل می دهد و فهم این

دسته از اشعار بدون شناخت اصول اعتقادی اشاعره و معتزله میسر نیست.

فریدالدین عطار یکی از شعرای برجسته و متعصب پیرو مکتب اشعری، صوفی، نظریه پرداز عرفان و شرح حال نویس، متولد: ۴۶-۵۴۰ هـ در نیشابور؛ و درگذشته: ۶۱۸ هـ در همانجا است (براون، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۹۳). او در جای جای آثار خویش و به خصوص در مثنوی اسرارنامه به بیان اعتقادات و اندیشه‌های کلامی خود که مبتنی بر افکار اشاعره می‌باشد اشاره نموده است که در ادامه با استناد به ابیات در مثنوی‌هایش به برخی از این اندیشه‌ها اشاره خواهد شد. او از جمله شاعرانی است که در تمامی آثار نظم و نثر خود دیدگاه‌های کلامی را با ذوق عارفانه خود آمیخته است به عبارت دیگر در جای جای آثارش نشانه‌هایی از آشنایی با کلام و مجادلات ضمنی او با اهل مذهب و فرق دیده می‌شود؛ هرچند خود علاقه‌ای به این گونه مسائل ندارد «اما شاید او نیز مانند غزالی و قبل از او فقه به کلام و از کلام به فلسفه و از فلسفه به علم باطن که طریقه صوفیه است گرایش پیدا کرده است (محسنی، ۱۳۸۵: ۳۲)

هدف مقاله

این مقاله بر آن است؛ ضمن بیان کلیاتی درباره موضوعات کلامی با توجه به مشرب عطار، اندیشه‌های توحیدی او را با توجه به مثنوی‌هایش نقد و بررسی کند؛ بررسی اندیشه‌های کلامی عطار از آن جهت اهمیت دارد که او یکی از جریان‌های اصلی و منبع الهام بسیار از عقاید اسلامی است و سالکان طریق همواره از عطار به عنوان روح سیر و سلوک عرفانی یاد می‌کنند.

کلیات موضوعات مورد بحث

- نارسائی عقل: برخلاف معتزله که عقل گرا بودند و بیشتر پایه‌های فکری خویش را بر استدلال‌های عقلانی بنا می‌کردند، گروهی نیز همچون اشاعره به عنوان مکتبی رو در روی معتزله قرار گرفته بودند، عقل را پس از شرع و در مرتبه دوم قرار داده بودند و بیشترین استنادهای آنان بر اساس کتاب و سنت پیامبر بود (صابری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۵۰).

- رؤیت: اشاعره معتقدند خداوند موجود است پس قابل رؤیت است؛ اما در عین حال نباید برای خدا جهت، مکان، صورت و... تصور کرد و او را در مقابل خود فرض کنیم (شهرستانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۲۳).

- افعال انسان و مسأله کسب: اشعری معتقد است خداوند خالق افعال است و انسان تنها کسب کننده فعلی است که خداوند آن را به دست این انسان ایجاد می کند. وی خود معتقد است: «حقیقت در نزد من این است که معنای اکتساب و کسب کردن، وقوع فعل همراه و هم‌زمان با قوه حادث است. پس کسب کننده فعل، کسی است که فعل همراه قدرت در او ایجاد شده است» (اشعری، ۱۴۰۴: ۵۳۲).

- اعتقاد به جبر: جبر به معنای نفی فعل اختیاری از انسان و نسبت دادن همه افعال به خداوند است. اعتقاد به اینکه انسان مجبور است و تحت اراده خداوند است و هر کاری که انسان انجام می دهد خداوند از قبل معین کرده است.

- حسن و قبح اعمال: اشاعره ملاک حسن و قبح اعمال را شرع دانسته اند؛ یعنی هر چیزی که شارع بدان امر کرده حسن است و هر چه از آن نهی کرده قبیح می باشد. و عقل ملاک تعیین حسن و قبح نیست (مشکور، ۱۳۷۵: ۵۸).

- توحید: در وجوب وجود، یعنی هیچ موجودی جز ذات مقدس الهی واجب الوجود بالذات نیست. نخستین و مهم ترین اصل اعتقادی و زیربنای نظام اعتقادی و ارزشی اسلام بوده و دارای مراتبی است.

- توحید ذاتی: به معنای یگانگی ذات خداوند است؛ مثل و مانندی ندارد.

- توحید صفاتی: بر یگانگی ذات و صفات پروردگار عالمیان دلالت دارد.

- توحید افعالی: آنچه در این جهان پر رمز و راز صورت می پذیرد، فعل اوست؛

موجودات همان‌طور که قائم به ذات خویش نیستند؛ در تأثیر و فعل نیز استقلال ندارند.

- توحید عبادی: فقط خداوند را موردستایش و تسبیح قرار دهد.

روش پژوهش

گردآوری مطالب این مقاله به صورت کتابخانه‌ای، نرم‌افزارهای رایانه‌ای، بانک‌های اطلاعاتی الکترونیکی، با روش استقرایی - تحلیلی است.

پیشینه پژوهش

با بررسی‌هایی که صورت گرفته، تحقیق جامعی در مورد اندیشه‌های کلامی، در آثار عطار صورت نگرفته است؛ ولی پژوهش‌هایی که در این حوزه صورت پذیرفته است به چند مورد اشاره می‌شود؛ محسنی (۱۳۹۵) مقاله‌ای با عنوان «مباحث کلامی توحید» در مثنوی‌های عطار دارد؛ که با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی اندیشه‌های عرفانی و کلامی عطار در مبحث توحید پرداخته است. اوجاق علی‌زاده (۱۳۸۵)، مقاله‌ای در «تقابل عقل و عشق از دیدگاه عطار» دارد؛ که به بررسی و تحلیل صفات عقل و برتری عشق نسبت به عقل پرداخته است. حیدری و فلاح (۱۳۹۳)، مقاله‌ای در «الاهیات تنزیهی در عاشقانه‌های عطار» دارند؛ که به بررسی تشبیه و تنزیه ذات، صفات و افعال خداوند، در سه مثنوی «الهی‌نامه، مصیبت‌نامه و منطق‌الطیر» می‌پردازد؛ مهدی‌پور (۱۳۹۵)، مقاله‌ای با عنوان «تعارض «در نظر و عمل» در مسئله «جبر و اختیار» در اندیشه عطار نیشابوری» دارد؛ که در این مقاله به تفکیک آرای عطار در دو ساحت نظر و عمل در مسئله، جبر و اختیار پرداخته است.

بیان مسئله و پرسش‌های تحقیق

علم کلام به معنای استدلال درباره مفهوم آیات وحی و تأویل آن تا زمان خلفای راشدین به دلایلی مرسوم نبود، اما به دلیل ویژگی تعقل‌گرایی اسلام و وجود علمای فرهیخته، منجر به پیشرفت علم کلام برای مقابله با افکار غیرتوحیدی گردید و سه فرقه اشاعره،

معتزله و امامیه مهم‌ترین دیدگاه کلامی اسلامی را پدید آوردند، این پژوهش بر آن است تا اندیشه‌های کلامی عطار را از لابه‌لای مثنوی‌هایش نشان دهد؛ و درصدد ایجاد ارتباط میان مثنوی‌های عرفانی عطار با مباحث کلامی است که تاکنون به صورت مستقل مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است، مؤلفان در این مقاله می‌کوشند برای این سؤالات پاسخ مناسب بیابند که:

الف) مباحث کلامی در آثار و اندیشه‌های عطار چه جایگاهی دارد؟

ب) اندیشه‌های کلامی عطار با کدام فرقه و مذهب کلامی سازگاری بیشتری دارد؟

بحث و بررسی

۱. عدم توجه به عقل و عقلگرایی

اشاره شد که اشاعره برخلاف معتزله اعتبار چندانی به آموزه‌ها و دریافت‌های عقلانی نداشتند برای آن‌ها اهتمام به قرآن و سنت از اهمیت بیشتری برخوردار بود. بزرگان صوفی مسلک اشاعره، علاوه بر این‌ها مقوله‌ای بنام عشق را هم مطرح کردند که از هرجهتی بالاتر و والاتر از عقل بود. عزیزالدین نسفی نیز در کتاب الانسان الکامل عقل را عصای سالک می‌شمارد که راه به ماوراء نمی‌برد و در این جهان رهگشاست: «ای درویش، عقل تا به مرتبه عشق نرسیده است، عصای سالک است، اما عمارت دنیای سالک می‌کند و کارهای دنیای سالک را باز می‌کند» (نسفی، ۱۳۵۰: ۲۹۸).

عطار درباره عقل، آراییی در خور توجه دارد، برخوردار دو گانه او با عقل شایان تأمل است. در آثار عطار به توصیف جنبه‌های مثبت و منفی عقل بر می‌خوریم. سخنان او در باب عقل گاه ستایش‌آمیز است - در مواردی اندک - و گاه تحقیرآمیز؛ و آنگاه که در مقام آن با عشق برمی‌آید، کاملاً عقل‌گریز است و همواره در قضاوت نهایی بیان تعارض میان عقل و عشق امر به برتری عشق می‌انجامد.

شیخ معتقد است که سالک راه سلوک، رهرو فکر اوست. اگر فکر از عالم غیب و مستفاد از ذکر حق باشد، جایگاه و خاستگاه آن دل سالک است. فکری که خالق هزاران معانی بکر خواهد بود و فهمی است که برتر از دو عالم است و این همان قسم اول فکر

یعنی «فکرت قلبی» است که عطار به تحسین آن می‌پردازد.

فکرت قلبی مورد احترام عطار است و آن فهمی چون وحی می‌داند:

تا بدان فهمی که همچون وحی خاست در کلام او سخن گویند راست
فکرت قلبی که سالک آمدست زیده کلِ ممالک آمدست
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۵۹)

این فکرت قلبی، همان عقلی است که مولانا از آن به عنوان «عقل کل» یا «عقل عقل» یاد می‌کند؛

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی تا چو عقل کل تو باطن بین شوی
(مولوی، ۱۳۵۷: ۶۲۹)

که این عقل از پرتو نور یزدان و عالم غیب حاصل می‌شود، عقل ایمانی است که به سرچشمه وحی و نبوت مربوط می‌شود.

اما همین عقل در برابر عشق همانند گنجشک در مقابل سیمرغ است، خرد مثل آب و عشق مثل آتش. هنگامی که عشق قدم نهاد عقل می‌گریزد:

خرد آبست و عشق آتش بصورت نسازد آب با آتش ضرورت
خرد گنجشک دام ناتوانی است ولیکن عشق سیمرغ معانیست
(عطار، ۱۳۹۲: ۱۱۰)

در مقابل فکرت قلبی فکری است که از عالم حس، مستفاد از وهم و پدیدار از عقل و این همان نوع دوم فکر یعنی «فکرت عقلی» است (اوجاق علی زاده، ۱۳۸۵: ۱۶۱). عقلی که از دیدگاه عطار مذموم شمرده می‌شود:

فکرت عقلی بود کفار را فکرت قلبی ست مرد کار را
سالک فکرت که در کار آمدست نه ز عقل از دل پدیدار آمدست
اهل دل را ذوق و فهمی دیگر است کان ز فهم هر دو عالم برتر است
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۵۹)

این عقل ناتوان از شناخت اسرار پنهان، منقطع از وحی و عالم معنا است و صرفاً در حیطه عقل معاش کارایی دارد «ابوسعید ابوالخیر در این باره می گوید: «العقلُ آلهُ العبودیة» عقل به اشراف ربوبیت نتوان یافت که محدث است که محدث را به قدیم راه نیست» (اسرار التوحید، ۱۳۶۶: ۳۰۲). شیخ نجم الدین رازی در رساله «عقل و عشق» می گوید: «عقل، عاقل را تنها به معقول می‌رساند و حق تعالی معقول هیچ عاقل نیست» (رازی، ۱۳۴۵: ۴۶).

«عقل در آثار عطار اگرچه در مقابل عشق تحقیر می‌شود، اما در ارتباط با دین و الهیات، به مناسبت، گاهی ستایش، گاهی نکوهش می‌گردد؛ عقل تا آنجا خاضع و تسلیم دین و نقل است، ممدوح شمرده می‌شود، اما تا آنجا که در جستجوی حل مسائل مربوط به ماوراءالطبیعه برمی‌آید مذموم است، سخنان عطار درباره عقل و دین خالی از احتیاط اندیشی نیست، به نظر می‌رسد، بنابر اقتضای زمان، گاهی لازم می‌نموده که برای خطرات ناشی از سخنان بی‌پروای مبتنی بر تصور عاشقانه خویش، تمهیدات دفاعی بیندیشد» (پور نامداریان، ۱۳۷۴: ۲۵).

۲. جبرگرایی

عام بودن اراده خدا

برخلاف معتزله که اراده خدا را عام نمی‌دانستند، اشعری معتقد است «که ریزودرشت همه کارها به اراده خداست؛ از افتادن برگ درختی در دورترین نقاط عالم گرفته تا افتادن قطره شبنمی از برگ نیلوفری در سرزمین‌های گمشده دنیا؛ به عبارت دیگر اراده خداوند فراگیر است (اشعری، ۱۹۵۵: ۴۷-۴۹).

عطار به اقتضای اندیشمندان اشعری به مختار بودن مطلق انسان اعتقادی ندارد. دقیقاً در مقابل تفکر اعتزال که انسان را مختار مطلق می‌پنداشت. اینان خدا را همه‌کاره و انسان را هیچ‌کاره می‌دانند. عطار می‌گوید:

ز سر تا بن چو زنجیر است یکسر	رهی نزدیک دان زان یک به دیگر
سر زنجیر در دست خداوند	تعجب کن بین کین چند در چند؟
ز اعلا سوی اسفل می‌رود کار	زهی قدرت زهی صنع جهاندار!

فرود آید چنان کش کار کارست بگرداند چنان کش اختیارست
بلاشک اختیار اوست اعظم که نبود علتی در ما تقدّم
خداوندی که هر چیزی که او کرد ترا گرنیست نیکو او نکو کرد
(عطار، ۱۳۹۲: ۱۱۲-۱۱۳)

عطار انسان را گنجشک ضعیفی می‌داند که در دام و زنجیر الهی گرفتار است و هر چه بخواهد به اختیار به جایی برود، چون رشته زنجیر به دست خداست باز او را برمی‌گرداند. هر چه بر سر انسان می‌آید از سوی بالا تدبیر شده است و اختیاری در کار نیست و همه در دست سرنوشت الهی رقم می‌خورد.

اینک که زمام امور از اختیار بیرون است چاره‌ای جز صبر و خاموشی و تسلیم در برابر قضایا و حوادث نداریم. چه کسی جرئت آن را دارد که با حکم و سرنوشت محتوم الهی مقاومت نماید.

کسب

اشعری در مورد مسئله جبر و اختیار نظر خاصی، اختیار کرده است. او از طرفی با اختیاری که معتزله برای انسان قائل بودند مخالف بود؛ چرا که آن اختیار، حضور و اقتدار خداوند را در میان انسان‌ها به شدت کم‌رنگ جلوه می‌دهد و ذات حق را این‌گونه تصویر می‌کرد که هیچ دخالتی در کار انسان‌ها نمی‌کند و آنان را به حال خود رها ساخته است و از سوی دیگر اشعری با مجبره نیز سر سازگاری نداشت چرا که اعتقاد به جبر یکسره مسئولیت را از انسان سلب می‌کند؛ در میان مجبره و اختیار تفویض آسای اهل اعتزال، راه سومی پیش می‌گیرد؛ کسب راهی میان دو، که مزایای دو باور را دارد و از نقص‌های آن دو تفکر عاری است (گذشته، ۱۳۷۶: ۸۱-۸۲).

از نظر تفکر اشعری گونه عطار تمام امور جهان و اعمال انسان‌ها از بالا تا پائین درید قدرت خداوند متعال است و اوست که در ایجاد حوادث مختار است و بس. «بنابر آنچه از آرا و سخنان عطار در مسئله جبر و اختیار به دست داده شد باید گفت نظر اصلی و غالب

عطار، جبرگرایی محض از نوع موجب علی است که مبتنی بر مبانی الهیاتی کلامی - عرفانی اوست» (اوجاق علی زاده، ۱۳۸۵: ۱۹۳). که بر اساس آن، همه افعال آدمی مقهور علم و قدرت و اراده پیشینه الهی است، اما وقتی به مباحث علمی می پردازد، آموزه ها و توصیه های فراوانی در ترغیب به قدم گذاشتن در راه سیر و سلوک و التزام به مجاهدات و عبادت و تقید به اوامر و نواهی عرضه می کند و بر تعلیم و تربیت و هدایت پذیری انسان ها از لحاظ سلوکی، اخلاقی تأکید دارد و از مسئولیت اخلاقی آن ها در قبال اعمال خود و تحسین و تزیین و کيفر و پاداش اعمالشان سخن می گوید. همه این امور را زمانی معنادار، معقول و سازگار می یابد که انسان واجد اختیار باشد و توجیهاتی برای آن ها بیاورد، ظاهراً خود نیز این توجیهات را قانع کننده نمی بیند و به نوعی به استیصال و عجز می رسد؛ به گونه ای که مسئله جبر و اختیار را لاینحل می داند:

جهد می کن روز و شب در کوی رنج بو که ناگاهی بینی روی گنج
هان و هان گر گنج دین بینی تو مست ظن مبرکز جهد تو آمد به دست
زانکه آنجا جهد را مقدار نیست گنج را جز گنج کس بر کار نیست
هر که را بنمود، آن محض عطاست وانکه را نمود از حکم قضاست
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۷۳)

خاستگاه این مسئله، تعارض میان نظر و عمل در آثار اوست، در عین اینکه پیش فرض مباحث او در مقام عمل پذیرش اختیار است، آرای او در مقام نظر، مقتضی جبرگرایی است.

۳. حسن و قبح شرعی نه عقلی

«حسن و قبح» از مسائل مهم کلامی است که با ظهور اسلام به دو صورت عقلی و شرعی مطرح شد و طرفداران هر یک از اعم عدلیه (امامیه و معتزله) و اشاعره، ادله ای بر اثبات مدعی خود ارائه نمودند، عدلیه از موافقان حسن و قبح و ذاتی اند، اما اشاعره به طور مطلق مُنکر حُسن قبح و ذاتی و معتقد حسن و قبح شرعی اند (پور منوچهری و شریعتی نیاسر،

(۱۳۹۳: ۱).

از نظر علمای اشعری عقل انسان‌ها این توانائی را ندارد که خوبی و بدی امور را بفهمد. بلکه این خداوند متعال و شریعت است که باید تکلیف خوب و بد را معین کند. عطار می‌گوید:

خداوندی که هر چیزی که او کرد ترا گرنیست نیکو او نکو کرد
(عطار، ۱۳۹۲: ۱۱۳)

ملاک نیک بودن، عقل انسان‌ها نیست و عقل انسان خوبی را تشخیص نمی‌دهد. برای همین بعضی کارها را ناپسند می‌انگاریم ولی به نفع ماست و بعضی کارها و حوادث را خوب و مطلوب تلقی می‌کنیم در صورتی که در نفس الامر به ضرر ماست.

فرو شد عقل‌ها در قطره آب همه در قطره‌ای گشتند غرقاب
ز عجز خویش می‌گویی تو: ای پاک تویی معروف و عارف «ما عرفناک»
برو سودای بیهوده میماید مننه بیرون ز حد خویشتن پای
(عطار، ۱۳۹۲: ۹۰)

از نظر عطار هیچ نسبتی بین ما و خداوند متعال نیست، او پاکی مطلق است و ما مشتی خاک، ما مگر جز مقداری رگ و پوست هستیم؟ بنابراین باید قدر و جایگاه خود را بشناسیم و پا از گلیم خود فراتر نگذاریم. موجود محدود و متناهی چه سنخیتی با ذات نامحدود و نامتناهی دارد؟

عطار عقل را ترجمان حق، قاضی عدل زمین و آسمان می‌داند، حکم عقل را در کائنات نافذ و کلید حل مشکلات می‌داند؛ شیخ با تمام تعریفی که از عقل می‌کند در نهایت به نصیحت سالک می‌پردازد که عقل را در شرع بباز تا حاصل آن شوقی باشد که تو را به آنچه می‌جویی برساند:

عقل را در شرع بباز و پاک بباز بعد از آن در شوق حق شو بی‌مجاز
تا چو عقل و شرع و شوق آید پدید آن چه می‌جویی به ذوق آید پدید

(عطار، ۱۳۸۸: ۵۵)

بنابر توضیحاتی که داده شد، عطار به حسن و قبح شرعی پایبند هست هرچند که عقل را می‌ستاید اما در مجموع آنچه را که شارع تاکنون حُسن و نیکو می‌دانسته تقبیح نماید و بالعکس، اگر امری را که تاکنون قبیح می‌دانسته تحسین کند، حسن می‌شود. به عبارت دیگر هر فعل اختیاری انسان را که شارع به حُسن یا قبح آن حکم کند؛ حسن یا قبیح است.

۴. توفیق الهی

اشاعره غالباً توفیق را به خلق قدرت بر طاعت (تفتازانی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۳۱۲). یا حتی خلق طاعت تعریف کرده‌اند (جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۹: ۱۶۹). همچنین گاهی توفیق را با وسعت معنایی بیشتر نه فقط به طاعت که به ایمان هم نسبت داده‌اند و به تعریف آن قدرت بر ایمان افزوده‌اند (اشعری، ۱۹۵۵: ۴۷-۴۹).

از نظر عطار، ایمان توفیقی است که خداوند به بنده‌هایش عنایت می‌کند و منظور از توفیق آفریدن قدرت بر طاعت است. اگر این توفیق الهی نبود هیچ اتفاقی نمی‌افتاد. خداوند تکالیفی را به ما معرفی کرده که در سایه آن مزین و آراسته به مکرمات‌های الهی و انسانی شویم و برای ما سود و بهره دنیوی و اخروی به ارمغان آورد این در حالی است که خداوند متعال مستغنی و بی‌نیاز از این عبادات است. عطار می‌گوید:

خدا را کبریای بی‌نیاز است ترا جز نیستی هیچ این چه باز است
تو می‌خواهی به تسیح و نمازی که خشنود آید از تو بی‌نیازی
نمازت توشه راه دراز است ولی او از نمازت بی‌نیاز است
(عطار، ۱۳۹۲: ۹۱)

بنابراین اوج نیاز و فقر ما ایجاب می‌کند که به آستان ربوبی پناه آوریم.

منم در نور حق پروانه کردار تویی در پر طاووسی گرفتار
پناه از حق طلب از پر چه جوئی؟ سخن در سر بود از پر چه گوئی
(همان: ۹۹)

بدون امداد الهی هیچ کاری به سامان نمی‌رسد زیرا ما از هر جهت ضعیف و نیازمند هستیم.
ز سر تا پا همه پیچیم بر پیچ چه سر، چه پا، همه هیچیم بر هیچ
(عطار، ۱۳۹۲: ۹۳)

عطار توصیه می‌کند که بجای تکیه بر ارکانی که متزلزل و غیر اصیل است به تنها منبع
فیض لایزالی الهی متوسل شویم.
چو در هر دو جهان یک کردگار است ترا با کار چار ارکان چه کار است؟
(همان: ۸۸)

عطار در باب توفیق و عنایت، حکایت خطاب پروردگار به موسی را بیان می‌کند:
«حق تعالی به موسی گفت: «که قارون تو را به زاری هفتاد بار خواند؛ و تو جواب ندادی و
اگر به زاری یک بار مرا مورد خطاب قرار می‌داد، شاخ شرک، از جان او بر می‌کندم و
خلعت دین در سرش می‌افکندم»:

هست رحمت آفتابی تافته جمله ذرات را دریافته
رحمت او بین که با پیغمبری در عتاب آمد برای کافری
آن که بر بی رحمتان رحمت کند اهل رحمت را ولی نعمت کند
(عطار، ۱۳۸۴: ۳۱۵)

توفیق الهی شامل حال بندگانی می‌شود که پروردگار بخواهد بی دلیل ببخشد، رحمتش
آن قدر گسترده است که مؤمن، کافر، مسلمان و غیرمسلمان نمی‌شناسند چنانکه شامل حال
مرد مفسدی شد: «مردی مفسد بمرد و تابوت او را در راه می‌بردند، زاهدی تابوت مرد
گناهکار را دید و از آن احتراز کرد تا بر مفسد نماز نخواند، شب هنگام، زاهد او را در
خواب می‌بیند که در بهشت و رویی همچو آفتاب دارد، زاهد به او گفت:

در گنه بودی تو تا بودی همه پای تا فرقت بیالودی همه
گفت: «از بی رحمی تو کردگار کرد رحمت بر من آشفته کار»

عشق‌بازی بین که حکمت می‌کند می‌کند این کار و رحمت می‌کند
(عطار، ۱۳۸۴: ۳۱۵)

۵. تنزیه مطلق

از نظر اشاعره هیچ‌گونه تشابه و مماثلتی بین خدا و موجودات وجود ندارد و باید خداوند را به‌طور مطلق از هستی منزّه نمود، عطار هم بر این باور، پای می‌فشرد و می‌گوید: «خداوند متعال اول و آخر و ظاهر و باطن و بدایت و نهایت و چندوچون بیرون است و از هرچه ما توهم کنیم بالاتر است. کسی قادر به روئیت حضرتش نیست و هرچه تصور کنیم، آن تصور ماست و خدا نیست».

ز کنه ذات او کس را نشان نیست که هر چیزی که گوئی اینست آن نیست
اگرچه جان ما می‌پی‌برد راه ولیکن گُنه او را کی‌برد راه؟
(عطار، ۱۳۹۲: ۸۷)

عطار معتقد است انسانی که از جان خود بی‌خبر است چگونه کنه ذات الهی را خواهد شناخت! بنابراین راهی جز سکوت نمی‌ماند و البته پیشنهاد می‌کند که در صورت عدم شناخت ذات الهی شاید از طریق صنع و آفریده‌ها راهی و روزنی به او توان زد:

چو بی‌آگاهم از جانم که چون است خدا را گُنه چون دانم که چون است؟
چنان جان را بداشت اندر نهفت او که هرگز سر جان با کس نگفت او
زهی صنع نهان و آشکارا که کس را جز خموشی نیست یارا
چو نتوانی به ذات او رسیدن قناعت کن جمال صنع دیدن
(همان: ۸۸-۸۷)

منزه کردن حضرت حق از نظر عطار این است که، او را یکی بدانی، همه بدانی، باقی به او بدانی، پر بدانی، همه جا بدانی و بی‌حد بدانی:

یکی خوان و یکی خواه و یکی جوی یکی بین و یکی دان و یکی گوی

زهی اسم و زهی معنی همه تو همی گویم که «ای تو، ای همه تو!»
(عطار، ۱۳۹۲: ۸۸)

عطار در نهایت، خداوند متعال را از دوئیت منزه کرده و همه عالم را پرتوی از قدرت الهی می‌داند و در آخر به یک اصل متعارف صوفیه که «التَّوْحِيدُ اسْقَاطُ الْاِضَافَاتِ» اشاره می‌کند:

دُوئی را نیست ره در حضرت تو همه عالم تُوی و قدرت تو
نکو گوئی نکو گفتست در ذات که «التَّوْحِيدُ اسْقَاطُ الْاِضَافَاتِ.»
(عطار، ۱۳۹۲: ۸۹)

از نظر عطار، رسیدن به مقام توحید جز از راه اسقاط اعتبارات و اضافات که (التَّوْحِيدُ اسْقَاطُ الْاِضَافَاتِ) است میسر نمی‌شود مگر این که انسان از قیدوبند الفاظ و مفاهیم و یا به‌طور کلی از علوم رسمی آزاد شود آن وقت می‌تواند حقیقت توحید را درک کند چرا که الفاظ که بیانگر علوم رسمی هستند حکایت از معانی اعتباری می‌کنند و مقام توحید فراتر از آن است که قابل اعتبار باشد و به‌وسیله الفاظ نمی‌توان حقیقت را آن طوری که هست بیان کرد؛ بنابراین، موحد کسی است که آن اضافه را اسقاط و حذف کند چرا که این اضافات، شرک و منافی با توحید است.

۶. رؤیت

اشاعره معتقدند خداوند موجود است پس قابل رؤیت است اما نباید برای خدا جهت تعیین کرد (شهرستانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۲۳).

عطار، مشاهده را برحسب ظرفیت سلوک انسانی و نیز توانش درک افراد، متفاوت می‌بیند، به طوری که برای یک رهرو راه حقیقت «قرب و کشف اسرار» دانسته می‌شود، برای دیگری - که آن هم به درجه‌ای از مشاهده رسیده است - در حکم بُعد است:

چون بتابد آفتاب معرفت از سپهر این ره عالی صفت

هر یکی بینا شود بر قدر خویش باز یابد در حقیقت صدر خویش
(عطار، ۱۳۸۴: ۹۳-۱۳۹۲)

عطار اعتقاد دارد رؤیت خداوند در آخرت منوط به این است که انسان باید یک چشم بینا به آخرت ببرد تا در آنجا بتواند جمال الهی را در اوج کمال آن نظاره کند؛ آن چشم باید در همین جهان خدا بین شود.

عطار در اسرارنامه مثالی می‌آورد «پشه‌ای در نزد سلیمان از باد شکایت کرد که هرگاه برمی‌خیزد، مرا از این سو به آن سو می‌راند. سلیمان باد را نزد خود فرا خواند و پشه را به پیش خود نشاند، ولی چون باد در رسید، پشه در هوا معلق گشته و از آنجا دور شد»
(عطار، ۱۳۹۲: ۱۲۶).

سلیمان گفت: «نیست از باد بیداد ولیکن پشه می‌تواند ایستاد
چو بادی می‌رسد او می‌گریزد چگونه پشه با پیلی ستیزد؟»
(عطار، ۱۳۹۲: ۱۲۶)

بنابراین چون کس را چنان چشمی نیست تا آن جمال را رؤیت کند و در عین حال ما را تاب صبوری در هجران آن جمال نباشد و کس نیز نتواند که با آن حسن الهی نرد عشق ببازد، پس، حق تعالی از کمال لطف خود آینه‌ای ساخت و آن آینه دل ماست. اگر می‌خواهی که جمالش را بینی، پس در دل خود بنگر؛ آنچه عطار بیان می‌کند در تضاد با اندیشه اشاعره است.

دیدگاه عرفانی مولوی همانند عطار غالب بر دیدگاه کلامی اوست، «به‌عنوان نمونه دیدگاه کلامی مولوی با دیدگاه عرفانی او در جبر تفاوت دارد؛ او از منتقدان جبر کلامی و از مدافعان جبر عرفانی است و دیدگاه اهل جبر را به دلیل نتایج نامطلوب دنیوی و اخروی نمی‌پذیرد و جبر در مفهوم عرفانی رضا و معیت با حق را می‌پذیرد» (محرمی، ۱۳۸۹: ۱۰۵).
غزالی بعد از بحث فراوان کلامی و عرفانی سرانجام همانند اشاعره، خداوند را نه در دنیا، بلکه در آخرت و فقط برای مؤمنان با چشم سر قابل رؤیت می‌داند اما مولوی مثل عطار مقلد صرف کلام اشاعره نیست او خدا را در دنیا و آخرت با چشم دل قابل مشاهده و چشم

سر را همیشه از دیدن خداوند ناتوان می‌داند؛ او چشم سر را از حواس مشترک میان انسان و حیوان می‌داند که دیدن با آن فضیلتی برای انسان به بار نمی‌آورد اما انسان حواس باطنی نیز دارد که مایه کرامت انسانی است و رؤیت با همان حواس باطنی ممکن خواهد بود.

۷. توحید ذاتی

عطار بر اساس بینش عرفانی و اسلامی خود همه کائنات و موجودات این جهان را پرتوی از ذات وجودی حضرت کریم می‌داند؛ این وحدت‌گرایی منجر به این می‌شود که هیچ چیز در هستی به غیر پروردگار وجود ندارد:

نیسم جز تو من یک چیز دیگر چو تو هستی چه باشد نیز دیگر
(عطار، ۱۳۹۲: ۸۹)

مخفی بودن ذات الهی به سبب شدت حضور اوست؛ او در سایه خود تجلی می‌کند، ولی خود از دیده‌ها پنهان است همه اشیاء بیانگر ذات وجودی او هستند و در عین حال حجابی برای ذات و وجود پروردگارند:

ای ز پیدایی خود بس ناپدید جمله عالم تو و کس ناپدید
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۳۶)

عطار به موجب حدیث نبوی «تفکروا فی خلق الله و لا تفکروا فی الله فتهلکوا» (سیوطی، ۱۳۷۳، ج: ۱، ۱۳۱). همچون متکلمان که اوصاف حق تعالی را با محدثات مغایر می‌دانند (حلی، ۱۳۷۶: ۴۷). ثابت می‌کند که عقل آدمی تنها به محدثات راه دارد و از آنجا که خداوند هیچ مشابهتی با حوادث ندارد، ممکن نیست که مورد شناخت عقل قرار گیرد، هر چه عقل درباره خدا بگوید بیرون از ذات خداست و محصول و ساخته و پرداخته انسان است و چیزی درباره او به دست نمی‌دهد. خرد در وصف ذات او کنگ و لال است (محسنی، ۱۳۹۵: ۳۴).

به نام آنکه ملکش بی‌زوال است به وصفش عقل صاحب نطق لال است
(عطار، ۱۳۸۷: ۱۱۱)

عقل در راه شناخت پروردگار همانند طفل شیرخواری است و عقل پیر در جست و جوییش گم شده است؛ وجود مخلوق نمی تواند ذات نامخلوق منزّه را دریابد (عطار، ۱۳۸۴: ۲۴۲). معیار تکلیف شرعی، عقل است و آنان که فاقد عقل اند مرفوع القلم اند و از ایشان اوامر و نواهی شرع ساقط است. «رفع القلم عن ثلاثه: عن المجنون المغلوب علی عقله حتی یرا و عن النائم حتی یستیقظ و عن الصبی حتی یحتلم» (المناولی، ۱۹۳۸: ۳۵-۳۶). بنابراین ابزار و وسایل معرفت انسان در حد کفایت نیست این ابزار و وسایل انسان را به نتیجه واحدی نمی رساند، هر کسی حقیقت را به گونه ای می بیند، عطار و اشخاص حکایت او خود را دور از وصول به معرفت واقعی می دانند:

چند گویم چون نیابی در صفت چون کنم چون من ندارم معرفت (عطار، ۱۳۸۴: ۲۳۷)

در نتیجه باید گفت توحید ذاتی یعنی خداوند دارای کمال بی نهایت است؛ چنین موجودی قابل تعدّد نیست و به اصطلاح، دارای «وحدت حقّه حقیقه» است؛ و تلاش رنج آور و سیری ناپذیر انسان برای دستیابی به شناخت ذات پروردگار او را به جایی نمی رساند و ثمره ای جز سرگشتگی و حیرانی برای او ندارد:

این گره را چون گشودن روی نیست هم به مردن هم به زادن روی نیست
این قدر دانم که با این پیچ پیچ می ندانم می ندانم هیچ هیچ (عطار، ۱۳۸۸: ۲۴۴)

۸. توحید صفاتی

توحید صفاتی به ذات و صفات خداوند اشاره دارد، با وجود آنکه عطار به عنوان یکی عارف، مسائل دینی و کلامی را با عرفان اسلامی به هم آمیخته است، در بیشتر موارد همچون عرفای دیگر تطبیق کامل اندیشه ها و آرای او با یکی از فرق کلامی مقدور نیست؛ در بحث صفات الهی نیز به نظر می رسد گاه نظر عطار با آرای معتزلیان سازگار است و وجود حق را یک ذات می داند که به اعتبارات مختلف دارای صفات متعدد است:

جمله یک ذات است اما متصف جمله یک حرف و عبارت مختلف
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۳۵)

«از منظر دیگر گاه با مشرب اشاعره هماهنگی دارد و صفات خداوند را نه عین ذات او نه
غیر او، بلکه قائم به ذات خداوند می‌داند» (محسنی، ۱۳۹۵: ۳۷).

چون نه اوست و نه غیر او، صفاتش صفاتش چون کنی؟ بشناس ذاتش
(عطار، ۱۳۹۲: ۱۵۶)

صفاتش ذات و ذاتش چون صفات است چونیکو بنگری خود جمله ذات است
(عطار، ۱۳۹۲: ۱۱۱)

عطار در باب صفات خبریه با روش تأویل همچون بعضی از عرفای دیگر دل مؤمن را
عرش خداوندی و سینه‌اش را کرسی تعبیر کرده است:

به چشم خرد منگر خویشتن را میدان هر دو جهان جز جان و تن را
تویی جمله ز آتش چند ترسی دلت عرش است و صورت هست کرسی
(عطار، ۱۳۹۲: ۲۲۸)

«کلام الهی» همواره مورد بحث حکما و فرق مختلف بوده است معتزله معتقدند که کلام
خداوند حادث، مخلوق، حرف و صوت است (شریف، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۸۶). اشاعره کلام
خدا را قدیم می‌دانند اما این قدیم در مقابله لفظ نیست تا مراد به آن مدلول لفظ و مفهوم
آن باشد در مقابل عین است در حقیقت اشاعره کلام الهی را به دو قسم می‌دانند: کلام
لفظی و کلام نفسی که اولی حادث و دومی قدیم است به همین دلیل آنان نظریه کلام
نفسی را بیان کردند که عبارت است از خلق معنی بی هیچ گونه صورت و حرفی (تفتازانی،
۱۴۰۹: ۹۹-۱۰۰). شیعه کلام را از صفات خدا دانسته که عبارت است از «قدرت برای
ایجاد کلام و کلام نیست مگر الفاظ مسموعه مقروء و آن محاله حادث است، اگرچه
قدرت بر ایجاد او قدیم است» (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۷۵ - ۲۷۶).

اما عطار به پیروی از اشاعره کلام الهی را بدون هیچ گونه صوت و حرف دانسته و از آن به کلام بی‌زبان تعبیر کرده است (محسنی، ۱۳۹۵: ۳۹) و معتقد است آن را باید به جان‌ودل دریافت نه به گوش ظاهر:

پس کلام بی‌زبان و بی‌خروش فهم کن بی‌عقل و بشنو تو به گوش
(عطار، ۱۳۸۷: ۱۵۶)

اگر موسی کلیم روزگار است کلیم او کلام کردگار است
(عطار، ۱۳۹۲: ۱۳۰)

در این بیت خداوند با موسی سخن گفت، کلامی که صفت اوست و آن صفت ازلی است و از جنس حروف و اصوات نیست.

۹. توحید افعالی

بر طبق توحید افعالی هر عملی که از هر موجودی سر می‌زند، با نیرو و اراده خدا انجام می‌شود، اشاعره با استناد به توحید افعالی، انسان را موجودی مختار نمی‌دانند، معتزله توحید افعالی را می‌پذیرند؛ و افعال اختیاری انسان را فعل خدا نمی‌دانند و می‌گویند: «توحید افعالی با اختیار انسان ناسازگار نیست»؛ آن‌ها افعال اختیاری انسان را در طول فعل خداوند می‌دانند و آن‌ها را هم به خدا و هم به انسان نسبت می‌دهند. عطار تحت تأثیر تفکر اشاعره، منشأ صدور افعال را خداوند و بنده را در محل ظهور فعل می‌دانستند:

چو تو از شرک، درد از شیر دیدی خطی در دفتر وحدت کشیدی
مکن دعوی وحدت آشکاره که از تو شرک هستی شیرخواره
کجا بیند گل توحید جانت که بوی شیر آید از دهانت
(عطار، ۱۳۹۲: ۲۶۶)

در این حکایت عطار معتقد است صدور افعال از خداست؛ درد و درمان نیز از جانب اوست، در این حکایت چون شخص درد شکم را به اثر شیر نسبت داده؛ در واقع توحید را

انکار کرده بود. از نظر عطار آنچه حق تعالی در سرنوشت انسان مقدر می کند معلول کارهای انسان نیست، عده ای از ابتدا شقی و عده ای دیگر سعادت مند هستند:

نقش محنت هست و نقش دولتست هر چه هست آن جایگه، بی علتست
کار بی علت از آنجا می رود محنت و دولت از آنجا می رود

(عطار، ۱۳۸۶: ۲۵۵-۲۵۶)

عطار در جای دیگر مثل تمام اشاعره کارهای خداوند را بی علت می داند و آنان را مقهور این بی علتی. در کارهای پروردگار از علت نباید پرسید. در منطق الطیر زمانی که از هدهد علت پیشرو بودنش را می پرسند؛ هدهد پاسخ می دهد که این سعادت تنها حاصل نظر حضرت سلیمان به اوست:

گفت ای سائل سلیمان راه می چشم افتاده ست بر ما یک دمی
نه به سیم این یافتن من نی به زر هست این دولت مرا زان یک نظر

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۰۵)

پس از راه جست و جوی اسباب و علل و محاسبه عالم محسوس نمی توان به سعادت دست پیدا کرد، تنها از حق می توان سعادت دو عالم را طلب کرد.

۱۰. توحید عبادی

توحید عبادی یا توحید در عبادت به این معناست که کسی جز الله سزاوار پرستش نیست، والله و معبودی جز او وجود ندارد؛ عطار در مثنوی الهی نامه ضمن بیان حکایت عاشق که معشوق جوانش او را به بردگی می فروشد، بزرگ ترین نعمت و افتخار انسان را بندگی خداوند می داند:

کدامین نعمتی دانی تو زان پیش که خواند کرد گارت بنده خویش
تو آن دم از خدا دل زنده گردی که جاویدش به صد جان برده گردی

(عطار، ۱۳۸۶: ۲۱۶)

عطار معتقد است که انسان‌های بزرگ و کامل عبودیت پروردگار را برگزیده‌اند و در بندگی خداوند به درجه بالایی رسیدند؛ عطار در منطق‌الطیر نقل می‌کند: یکی از احفاد شیخ اکاف دو شیخ نامدار با یزید و ترمذی را به خواب دید که در راهی می‌رفتند و خود پیشاپیش آن‌ها قدم بر می‌داشت، علت این رجحان را او چنین بیان می‌کند: روزی از حق - تعالی خطاب به من رسید که بایزید از دیگر عباد و زهاد از این‌رو برتر است که او مانند دیگران چیزی از ما نخواسته است بلکه خود ما را خواسته است. در اینجا من گفتم: نه این و نه آن، مرا سزد، چگونه من توانم چیزی از تو بخواهم و یا تو را بخواهم و آنچه مرا می - فرمایی آن را می‌خواهم و کار خود را بر فرمان تو درست می‌کنم. به دلیل همین سخن بود که آن دو شیخ مرا بر خود مقدم داشتند:

آنچه فرمایی مرا آن بس بود بنده را رفتن به فرمان بس بود
بنده چون پیوسته بر فرمان رود با خداوندش سخن در جان رود
(عطار، ۱۳۸۴: ۳۴۶)

از نظر عطار اعمال دینی و عبادی انسان، زمانی ارج و منزلت دارد که در زمان حیات و توسط خود فرد انجام گیرد انسان به‌دوراز هرگونه کاهلی و سستی، خود را برای جهان پس از مرگ آماده کند و بداند در این راه سخت عبادت، تنهاست. به همین دلیل است که در الهی‌نامه، زمانی که درویشی از امام جعفر صادق (ع) می‌پرسد: علت این همه مجاهدت وی در طاعت و عبادت چیست؟ امام می‌فرماید: هیچ‌کس نمی‌تواند بار عبادت دیگری را به دوش بکشد و کار دیگری را انجام دهد:

که چون کارم یکی دیگر نمی‌کرد کسی روزی غم چون من نمی‌خورد
چو کار من مرا بایست کردن فکندم کاهلی کردن ز گردن
چو مرگ من مرا افتاد ناکام برای مرگ خود برداشتم گام
(عطار، ۱۳۹۲: ۱۸۶)

۱۱. معاد

یکی از اصول اعتقادی ما پس از اصل توحید مسئله معاد و زندگی پس از مرگ است، آگاهی و اعتقاد نسبت به معاد در رفتار و اعمال فرد و جامعه تأثیر مستقیم داشته و زندگی انسان را متحول می‌سازد. شیخ چون دیگر عارفان آدمی را از وابستگی به دنیا باز می‌دارد و نسبت به آخرت هشدار می‌دهد؛ و دنیا را ویرانه‌ای می‌داند و زندگی را دمی، آخرت را جاودانه و شرط دین‌داری ترک دنیای درون است:

چرا جانت به عالم باز بستست که این عالم به یک دم باز و بستست
جهان آنست گر تو مرد آنی شوی آنجا که هستی آن جهانی
(عطار، ۱۳۸۷: ۱۳۸)

شیخ معتقد است جسم و روح همه به خدا برمی‌گردند و بیان می‌دارد. این محو شدن جسم و روح در عین حال محفوظ ماندن در اصل کل لاهوت برای او «بقا» است، یا هستی نوین در پس فناست. «حطام دنیا حقیر و ناچیز است؛ شادی‌ها و لذت‌های این جهان ارزشی ندارد، سیم و زر باوجود مرگ بی‌ارزش است، وارث حقیقی املاک و اموال خداوند است» (ریتز، ۱۳۸۸، ج ۱: ۶۷).

بحث و نتیجه‌گیری

مباحث کلامی در آثار و اندیشه عطار جایگاه ویژه‌ای دارد، از ویژگی‌های شعر عطار که هم به دیدگاه اعتقادی او و هم به شیوه‌های هنرآفرینی او در مضمون‌سازی مربوط می‌شود مطرح کردن عقاید کلامی در اشعارش است. او با آوردن اندیشه‌های کلامی در اشعارش علاوه بر ابراز دیدگاه اعتقادی، توانایی خود را در استفاده هنری از مفاهیم و مبانی کلامی نشان داده است. وی تا حدود زیادی از فلسفه‌گریزان است و بیشترین توجه را به مسائل کلامی و عرفانی دارد. موضوعات کلامی همچون نارسایی عقل، صفات خدا، رؤیت، افعال انسان و مسئله کسب، اعتقاد به جبر، ایمان، حسن و قبح اعمال، توفیق الهی، تنزیه مطلق و معاد را می‌توان اشاره کرد.

اندیشه‌های کلامی عطار بیشتر تحت تأثیر تفکرات اشعری است ولی این امر مانع از این نمی‌شود که اندیشه‌های عرفانی خود را مطرح نکند؛ به عبارت دیگر یک آمیختگی بین اندیشه‌های عرفانی او با اندیشه‌های کلامی او دیده می‌شود. به عنوان نمونه سخنان او در باب عقل گاه ستایش آمیز است که یادآور اندیشه کلامی معتزله است و گاه تحقیر آمیز که به دیدگاه اشعری نزدیک است و البته شیخ به فکرت قلبی توجه دارد و در نهایت عشق را برتر می‌داند. او به اندیشه‌های مذاهب کلامی دیگر نیز توجه دارد به عنوان نمونه نظر او درباره تشبیه و تنزیه بیشتر به معتزله، شیعه و فیلسوفان مسلمان نزدیک است. عطار به خاطر برخورداری از جهان بینی مجانبه عرفانی در مسائل خداشناسی، لطافت و نازنین بینی خود را دارد و بعضاً از نگرش خشک و افراطی مذاهب فاصله دارد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Mohammad Ali Jahani Ghadi
Reza Fahimi
Malek Mohammad Farokhzad



<http://orcid.org/0000-0002-6639-9339>
<http://orcid.org/0000-0002-7105-1644>
<http://orcid.org/0000-0003-0191-2717>

منابع

- اشعری، ابوالحسن. (۱۴۰۰/۱۹۸۰ ق). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. چاپ هلموت ریتز: ویسبادن.
- _____ (۱۹۵۵ م). *الکمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع*. به کوشش حموده. غرابه: قاهره.
- اوجاق علی زاده، شهین. (۱۳۸۵). *تقابل عقل و عشق از دیدگاه عطار*. پژوهشنامه فرهنگ و ادب، ۲(۳)، ۱۳۵-۱۷۵.
- براون، ادوارد. (۱۳۸۶). *تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعدی*. جلد دوم. ترجمه غلامحسین صدیقی افشار. تهران: انتشارات مروارید.
- پور منوچهری، سیدعلی و شریعتی نیاسر، نفیسه. (۱۳۹۳). *حسن و قبح ذاتی و عقلی با رویکردی برادگه نقلی*. مجله پژوهش دینی، ۵(۲۸)، ۱۲۷-۱۵۶.

- پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۴). عقل و فلسفه از نظر گاه عطار. کیهان فرهنگی، (۱۲۰)، ۲۰-۲۶.
- تفتازاتی، مسعود بن عمر. (۱۳۷۱). شرح المقاصد. قاهره: چاپ عبدالرحمان عمیره، ۱۹۸۹/۱۴۰۹.
- چاپ افست قم.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰). شرح الموافف. چاپ محمدبدرالدین نعلانی حلبی مصر. چاپ افست قم.
- حلی، حسن یوسف. (۱۳۷۶). کشف المراد. ترجمه و شرح به قلم ابوالحسن شعرانی. چاپ هشتم. تهران: اسلامیه.
- حیدری، حسین و فلاح برزکی، بتول. (۱۳۹۳). الاهیات تنزیهی در عاشقانه‌های عطار. مجله مطالعات عرفانی، (۲۰)، ۴۱-۷۰.
- رازی، نجم الدین. (۱۳۴۵). رساله عقل و عشق. تصحیح تقی تفضلی. تهران: نشر مولانا.
- ریتز، هلموت. (۱۳۸۸). دریای جان. ترجمه عباس زریاب خویی. مهر آفاق بایوردی. تهران: نشر بین المللی.
- السیوطی، جلال الدین. (۱۳۷۳). الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر. چاپ چهارم. مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده.
- شریف، میان محمد. (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه در ایران. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۲). توضیح الملل. ترجمه محمدرضا جلالی نائینی. چاپ سوم. بی جا: انتشارات اقبال.
- صابری، حسین. (۱۳۸۳). تاریخ فرق اسلامی. تهران: انتشارات سمت.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۹۲). اسرار نامه. به تصحیح و مقدمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ششم. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۴). منطق الطیر. به تصحیح و مقدمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ششم. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۸). مصیبت نامه. به تصحیح و مقدمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ششم. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۸). الهی نامه. به تصحیح و مقدمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ اول. تهران: سخن.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۸۳). گوهر مراد. مقدمه از زین الدین قربانی. تهران: سایه.

گذشته، ناصر. (۱۳۷۶). تأثیر مبانی کلامی اشعری بر تفکر عرفانی مولوی در دو مسأله عمومیت اراده خداوند و کسب. *مجله مقالات و بررسی‌ها*، ۶۲(۰)، ۷۱-۸۵.

محرمی، رامین. (۱۳۸۹). تفاوت دیدگاه عرفانی و کلامی در موضوع جبر. *مجله ادیان و عرفان*، ۴۲(۱)، ۱۰۵-۱۲۱.

محسنی، فریده. (۱۳۹۵). مباحث کلامی توحید در مثنوی‌های عطار. *فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، ۴۱(۴۱)، ۳۱-۵۰.

مشکور، محمد جواد. (۱۳۷۵). *فرهنگ فرق اسلامی*. چاپ سوم. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

_____ (۱۳۶۹). *سیر کلام در فرق اسلام*. تهران: نشر شرق.

المناوی، محمد عبدالرئوف. (۱۹۳۸). *فیض التقدیر (شرح الجامع الصغیر)*. قاهره: مکتبه مصطفی محمد.

منور، محمد. (۱۳۶۶). *اسرار التوحید*. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات آگاه.

مولوی، جلال الدین. (۱۳۷۲). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: انتشارات توس.

مهدی پور، حسن. (۱۳۹۵). تعارض نظر و عمل در مسئله جبر و اختیار از دیدگاه عطار نیشابور. *مجله ادبیات عرفانی*، ۸(۱۵)، ۱۷۹-۲۱۴.

نسفی، عزالدین. (۱۳۵۰). *الانسان کامل*. تصحیح ماریژان موله. تهران: کتابخانه طهوری.

References

- Al-Manawi, Mohammad Abdul Raouf. (1938). *Faiz al-Qadeer (Sharh al-Jamae al-Saghir)*. Mustafa Mohammad School. Cairo. [In Persian]
- Al-Suyuti, J. (1994). *Al-Jamae Al-Saghir in the Hadiths of Al-Bashir al-Nazir*. Second edition: Egypt. [In Persian]
- Ash'ari, Abul Hassan. (1955 AD). *Al-Luma fi al rad ala Ahl al-Zaigh va al-Bidaa*. By the efforts of Hamouda. Gharabah: Cairo. [In Persian]
- _____. (1980/1400 AH). *Essays of the Muslims and the difference between the Muslims*. Helmut Ritter Press: Wiesbaden. [In Persian]
- Attar Nishaburi, F (2009). *Calamity letter*. To the correction and introduction of Dr. Mohammad Reza Shafiei Kadkani. Sixth edition. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- _____. (2009). *Divine Letter*. To the correction and introduction of Dr. Mohammad Reza Shafiei Kadkani. First Edition. Tehran: Sokhan. [In Persian]

- _____ . (2005). *The Logic of al-Tair*. To the Correction and introduction of Dr. Mohammad Reza Shafiei Kadkani. Sixth edition. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- _____ . (2012). *Secret Letters*. To the correction and introduction of Dr. Mohammad Reza Shafiei Kedkani. Sixth edition. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Brown, E. (2007). *History of Iranian Literature from Ferdowsi to Saadi*. The second volume, Translated by Gholamhossein Sadri Afshar. Tehran: Morvarid Publications. [In Persian]
- Fayaz Lahiji, Abdul Razzaq. (2013). *Gohar Murad* Introduction by Zainuddin Ghorbani. Tehran: sayeh. [In Persian]
- Gozashteh, N. (1997). The effect of Ash'ari theological foundations on Mavlavi's mystical thinking in the two issues of the generality of God's will and gain. *Journal of Articles and Studies*, 62(0), 71-85. [In Persian]
- Hali, H. Y. (1996). *Discovery of Meaning*. Translation and commentary by Abolhassan Shearani, 8th edition. Tehran: Islamia. [In Persian]
- Heydari, H. and Fallah Barzaki, B. (2013). Tanzihī Theology in Attar's Romances. *Journal of Mystical Studies*, (20), 41-70. [In Persian]
- Jorjani, Ali bin Mohammad. (1991). *Description of positions*. Published by Mohammad Badr al-Din Nasani Halabi, Egypt. Qom Offset Printing. [In Persian]
- Manoor, M. (1987). *Secrets of Al-Tawheed*. Edited by Mohammad Reza Shafiei Kadkani. Tehran: Aghaz Publications.
- Mashkoor, M. J. (1996). *Islamic Difference Culture*. Third edition. Mashhad: Astan Quds Razavi Publishing House. [In Persian]
- _____ . (1990). *The Course of the Word in the Difference of Islam*. Tehran: Sharq Publishing. [In Persian]
- Mehdipour, H. (2015). Conflict of opinion and action in the issue of predestination and free will from the point of view of Atar Neishabour. *Mystical Literature Magazine*, 8(15), 179-214. [In Persian]
- Moharrami, R. (2009). The Difference between Mystical and Theological Views on Algebra. *Religions and Mysticism Magazine*, 42(1), 105-121. [In Persian]
- Mohseni, F. (2015). Theological discussions of monotheism in Attar's Masnavis. *Persian Language and Literature Research Quarterly*, (41), 31-50. [In Persian]
- Molavi, J. (1993). *Masnavi*. Edited by Reynolds Nicholson. Tehran: Tos Publications. [In Persian]
- Nasafi, E. (1971). *The Perfect Human Being*. Correction of Mari jan Mole. Tehran: Tahuri Library. [In Persian]
- Ojag Alizadeh, Sh. (2006). Confrontation between reason and love from Attar's point of view. *Culture and Literature Research*, 2(3), 135-175. [In Persian]

- Pour Manouchehri, S. A. and Shariati Niasar, N. (2013). Intrinsic and intellectual beauty and ugliness with a narrative approach. *Religious Research Magazine*, 5(28), 127-156. [In Persian]
- Pournamdarian, T. (1995). Reason and philosophy from Attar's point of view. *Cultural Universe*, (120), 20-26. [In Persian]
- Razi, N. (1966). *Treatise on Wisdom and Love*. Corrected by Taghi Tafzali. Tehran: Maulana Publishing House. [In Persian]
- Ritter, H. (2009). *Sea of Life* Translated by Abbas Zaryab Khoei. Mehr Afaq Babivardi. Tehran: International Publishing. [In Persian]
- Saberi, H. (2004). *The History of the Islamic Sect*. Tehran: Samt Publications. [In Persian]
- Shahrestani, Muhammad bin Abdul Karim. (1983). *International explanation*. Translated by Mohammadreza Jalali Naini. Third edition. out of place Iqbal Publications. [In Persian]
- Sharif, Mian Mohammad. (2010). *History of philosophy in Iran*. Second edition. Tehran: University Publishing Center.
- Taftazani, Masoud bin Omar. (1992). *Description of purposes*. Cairo: Abd al-Rahman Omaira Publishing, 1989/1409. Qom Offset Printing. [In Persian]



استناد به این مقاله: جهانی قادی، محمدعلی، فهیمی، رضا، فرخزاد، ملک محمد. (۱۴۰۲). بررسی و تحلیل اندیشه‌های کلامی عطار نیشابوری (با نگاهی به مثنوی‌هایش). *متن پژوهی ادبی*، ۲۷(۹۵)، ۲۱۱-۲۳۹. doi: 10.22054/LTR.2020.46935.2820



Literary Text Research is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.