



Extended Abstract

Vol 17, Issue 2, Summer 2025, Ser 64

Explanation of Attar's Theological System with Emphasis on *Mosibat-nameh* (Divine Names and Attributes)

Khadijesadat Tabatabaei 
Hasan Akbari Beiragh* 

Introduction

The beliefs of most religions begin with a form of anthropomorphism of God (Shahrastani, 1421: 108). Consequently, various philosophical perspectives have emerged to justify divine names and attributes, leading to diverse conceptualizations of God. Additionally, political factors have historically influenced theological discussions concerning divine governance over human affairs (Armstrong, 1385: 261). The emergence of various theological schools, such as Mu'tazilism and Ash'arism, reflects the impact of these debates among intellectuals. Both Mu'tazilites and Ash'arites sought to reconcile religious experience with rational thought through different approaches. The implications of these theological discussions extended beyond scholars and jurists, influencing poets and Sufi mystics as well (Ghani, 1340: 492–493).

Attar is considered one of the influential figures in shaping certain major theological currents. Thus, examining the theological framework underlying his works is of particular significance. This study aims to analyze the theological themes in *Mosibat-nameh* and elucidate Attar's views regarding divine names, attributes, and actions.

Purpose, Methodology and Literature Review

Since many classical Persian poets were inclined toward either the Mu'tazilite or Ash'arite theological schools and explicitly expressed their doctrinal positions in their works, a substantial portion of classical Persian poetry incorporates Mu'tazilite and Ash'arite theological themes. Understanding these poems necessitates familiarity with the fundamental theological principles of both schools.

This research adopts a descriptive-analytical methodology, utilizing scholarly sources on Attar's works, divine names and attributes, and relevant academic articles. A review of previous studies indicates that while some fragmented research has been conducted on this topic, it remains an underexplored area. For instance, Jahani-Qadi et al. (2023) examined Attar's theological perspectives and concluded that some of his beliefs diverged from Ash'arism; Pashaei-Fakhri and Yans (2021) analyzed the content and structure of divine vision in Attar's poetry, asserting that he believed in the manifestation of divine attributes; and Mostafavi and Moazzeni (2016) investigated the symbolic and linguistic representation of divine names in Attar's works, concluding that he posited a complete correspondence between God's attributes and essence.

* PHD Candidate in Persian Language and Literature of Semnan University, Semnan, Iran.

sadattabatabaei@semnan.ac.ir

DOI: 10.22099/JBA.2025.49752.4513



COPYRIGHTS ©2021 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publisher.

Discussion

Attar asserts that the seeker must undergo spiritual purification and ascetic discipline to attain divine unity (*tawhid*). He views *fana fi-Allah* (annihilation in God) as the only path to this goal. For Attar, achieving *tawhid* equates attaining knowledge of God, indicating that his theological orientation aligns with the doctrine of *wahdat al-vujud* (unity of existence).

The way divine names (*asma' Allah*) are utilized in Attar's works demonstrates his belief in their exclusivity and suspension (*tawqifi*). This signifies that all of God's names manifest throughout the world and everything within it, reflecting the emanations of the one divine essence.

His poetry frequently illustrates the intimate, heartfelt connection between God and the spiritually enlightened, often portraying this relationship through metaphors of love and madness. The notion of divine madness (*junun*) arising from love serves as a transformative state, enabling the mystic to transcend self-awareness and attain union with the divine. Additionally, Attar employs the figure of the insane (*majnun*) as a vehicle for delivering sharp critiques of conventional religious thought.

Furthermore, Attar expresses skepticism toward rational speculation and philosophical argumentation in understanding divine truth, stating that even a hundred thousand intellects remain bewildered (Attar 1, 1386: 461). In his view, existence is confined to God's essence, and all phenomenal reality is but a manifestation of the divine. Attar maintains that true comprehension of divine unity is unattainable without mystical annihilation. It appears that Attar is less concerned with articulating theological doctrine and more focused on conveying mystical concepts in *Mosibat-nameh*.

The mystical perspective of Attar towards Iblis presents him as a sorrowful victim, waiting for God's mercy (Attar1, 1386: 337). Promoting the view of Iblis as a lover of God, hoping for the Lord's mercy, and also believing in inevitable destiny, might be the result of Attar's deterministic view. Another perspective of Attar on Iblis is his rebellious nature, which is less emphasized in *Mosibat-nameh*.

Although Attar frequently adopts a deterministic stance throughout his works—indicating an affinity with Ash'arite theology—his views on divine vision reveal inconsistencies. At times, he describes God as beyond sensory perception (*bīrūn az 'ayān*) (Attar, 2536: 10; Attar 1, 1386: 123), while elsewhere he affirms the direct visibility of the divine (*Khuda gashṭi 'ayānash*) (Attar, 1384: 251). This simultaneous presence of both Ash'arite and Mu'tazilite elements in his works complicates efforts to categorically assign him to a single theological tradition.

Conclusion

Based on *Mosibat-nameh*, it is possible to partially reconstruct Attar's theological system. However, Attar does not approach theological matters in a systematic and scholarly manner, and to fully understand his theological system, one must draw from the scattered concepts within his works. The findings of this research show that Attar's theological system in the *Mosibat-nameh* possesses eclectic characteristics, meaning that Ash'arite theological teachings are intertwined with the mystical teachings of Khurasan.

Attar's theology in the *Mosibat-nameh* clearly leans towards the Ash'arite theological school. The first hypothesis of this research, which posits that a coherent theological theory can be extracted from *Mosibat-nameh*, is critically challenged. However, the other hypotheses are confirmed: first, Attar's divine recognition system in *Mosibat-nameh* simultaneously incorporates both theological and mystical dimensions, and second, his theology is influenced by the Ash'arite school. In addition, Ash'arite leanings are sometimes observed in his works. Particularly in the issue of the vision of God, Attar holds a contradictory view, which makes it difficult to precisely categorize him within one of the theological schools.

Keywords: Divine Names and Attributes, Ash'ari theology, Mu'tazilite theology, Attar of Nishapur, *Mosibat-nameh*.

References

- The Holy Quran* (2007). (A. A. Taheri Qazvini, Trans. & Comm.). Ghalam. [in Arabic]
- Armstrong, K. (2006). *A history of God: The evolution of the concept of God* (B. Khorramshahi & B. Saleki, Trans.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Ashari, Abu al-Hasan Ali ibn Ismail (1955). *Al-Luma fi radd ala ahl al-zaygh wa-l-bid* (H. Gharabah, Ed.). Egyptian Joint Stock Company. [in Arabic]

- Ashari, Abu al-Hasan Ali ibn Ismail (1980). *Maqalat al-Islamiyyin wa ikhtilaf al-musallin* (H. Ritter, Ed.). Franz Steiner. [in Arabic]
- Ashari, Abu al-Hasan Ali ibn Ismail (1991). *Al-Ibanah an usul al-diyana* (B. M. Ayoun, Ed.). Dar al-Muayyad. [in Arabic]
- Attar (1957). *Mantiq al-tayr* (S. S. Gowharin, Ed., 3rd ed.). Bongah Tarjomeh va Nashr Ketab. [in Persian]
- Attar (1972). *Ilahi-nameh* (F. Rohani, Ed., 2nd ed.). Zavvar. [in Persian]
- Attar (2007). *Mosibat-nameh* (M. R. Shafiei Kadkani, Ed.). Sokhan. [in Persian]
- Attar (2007). *Tadhkirat al-awliya* (M. R. Shafiei Kadkani, Ed.). Sokhan. [in Persian]
- Ebrahimi Dinani, G. (2002). *The names and attributes of God*. Organization of Printing and Publishing, Ministry of Culture and Islamic Guidance. [in Persian]
- Fakhr al-Razi, M. ibn Omar al-Khatib al-Razi. (1976). *Explanation of the names of God* (T. A. R. Saad, Annot.). Al-Azhar Colleges Library. [in Arabic]
- Ghani, Q. (1961). *Discussion on the works, thoughts, and life of Hafez*. Zavvar. [in Persian]
- Halabi, A. A. (2013). *The history of Kalam in Iran and the Islamic world* (4th ed.). Asatir. [in Persian]
- Ibn Babawayh, M. ibn Ali. (2019). *Al-Tawhid* (H. Hosseini, Ed., 1st ed.). Jameeh Modarresin. [in Persian]
- Ibn Faris, A. ibn Faris. (1984). *Mujam maqayis al-lugha* (H. A. S. Mohammad, Ed.). Markaz Nashr, Maktabat al-Ilam al-Islami. [in Persian]
- Ibn Khaldun (1980). *The introduction of Ibn Khaldun* (M. P. Gonabadi, Trans.). Bongah Nashr va Tarjomeh. [in Persian]
- Ibn Sina, H. (2004). *The Alai encyclopedia: Theology* (M. Moein, Ed.). Bu Ali Sina University. [in Persian]
- Ibn Sina, H. (2013). *Al-Shifa: Theology* (I. B. Madkour, Rev. & Annot.). Zavi al-Qurba. [in Persian]
- Ibn Sina, H. (2021). *Avicenna's treatises* (Vol. 2). Bidar. [in Persian]
- Jahani Ghadi, M. A., Fahimi, R., & Farokhzad, M. M. (2023). Analysis of Attar of Nishapur's theological ideas (A look at his masnavis). *Literary Text Research Quarterly*, 27(95), 211–239. [in Persian]
- Jurjani, S. Sharif A. ibn Mohammad. (1927). *Al-Tarifat*. Al-Manshaah Bil Gamaliyah. [in Arabic]
- Jurjani, S. Sharif A. ibn Mohammad. (1996). *Sharh al-mawaqif* (Vols. 1, 2, & 8; A. R. Amirah, Ed.). Dar al-Jil. [in Arabic]
- Lahiji, A. R. (2004). *Gawhar morad* (Imam Sadegh Institute, Ed.; Z. A. G. Lahiji, Pref.). Nashr Sayeh. [in Persian]
- Majlesi, M. B. (1983). *Bihar al-anwar*. Ihya al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
- Mostafavi, M., & Moazeni, A. M. (2016). Symbolic and verbal reflections of God's names in Attar's works. *Quarterly of Educational and Lyric Research in Persian Language and Literature* 27, 101–118. [in Persian]
- Pashaei Fakhri, K., & Yanes, N. (2021). A content and structural analysis of God's vision in Attar of Nishapur's poetry. *Islamic Literary Studies Quarterly* 6(2), 125–141. [in Persian]
- Plato. (2001). *The collected works of Plato* (Vol. 2; M. H. Lotfi, Trans.). Kharazmi. [in Persian]
- Qadi, A. Jabbar ibn Ahmad. (1996). *Sharh al-usul al-khamsah* (A. K. Uthman, Ed., 2nd ed.). Maktabah Wahb. [in Arabic]
- Qushayri, A. K. ibn Hawazin. (2009). *The Qushayri treatise* (A. A. H. ibn Ahmad Othmani, Trans.; B. al-Z. Foruzanfar, Rev.). Elm va Farhang. [in Persian]
- Ritter, H. (2009). *The ocean of the soul: A journey into the thoughts and lives of Sheikh Fariduddin Attar of Nishapur* (Vol. 1; A. Z. Khoei & M. A. Baybourdi, Trans., 3rd ed.). International Publications Al-Hoda. [in Persian]
- Samani, S. al-Din A. (1989). *Ruh al-arwah fi sharh asma al-Malik al-Fattah* (N. M. Heravi, Ed. & Annot.). Elm va Farhang. [in Persian]
- Sepehri, S. (2018). Reflection of the covenant, the hidden treasure, and the Alast myth in the works of Attar, Rumi, and Hafez based on Quranic concepts. *Humanities Studies*, 14(1), 66–75. [in Persian]
- Shahrastani, M. ibn A. Karim. (2001). *Al-Milal wa-l-nihal* (Vol. 1, 8th ed.). Dar al-Marifah. [in Arabic]
- Shamisa, S. (2016). *Notes on Hafez*. Nashr Mitra. [in Persian]
- Tabatabai, S. M. Hossein. (1970). *Al-Mizan fi tafsir al-Quran*. Al-Alami Institute for Publications. [in Arabic]



تبیین نظام الهیاتی عطار با تأکید بر مصیبت‌نامه (اسماء و صفات الهی)

خدیجه سادات طباطبایی * 

حسن اکبری بیرق ** 

چکیده

اندیشه‌های الهیاتی در متون نظم فارسی، غنای خاصی به آنها بخشیده است؛ به گونه‌ای که می‌توان با تأمل در آنها، تحولات فکری در حوزه‌ی الهیات و کلام اسلامی ایرانی را به دست آورد. مصیبت‌نامه‌ی عطار نیز سرشار از آموزه‌های دینی، کلامی و عرفانی است. به منظور بازسازی نظام الهیاتی عطار، فقراتی از این اثر که بر مضامین الهیاتی دلالت دارند، استخراج و با استفاده از روش تحلیل محتوا، دسته‌بندی شده‌اند. در مواردی نیز برای تصدیق حکم، به دیگر آثار عطار نیز استناد شده است. به نظر می‌رسد مشرب عرفانی «وحدت وجودی»، هسته مرکزی سامانه‌ی یزدان‌شناختی عطار را تشکیل می‌دهد. کاربست مفاهیم الهیاتی در نظام فکری عطار، به گونه‌ای است که تطابق کامل بین صفات و ذات الهی وجود ندارد. به باور او، اسما و صفات الهی از طریق منطق عقلانی درک نمی‌شوند که چنین رویکردی برگرفته از آرای اشاعره است. او گاه وجود حق را یک ذات می‌داند که دارای صفات متعدد است که انعکاسی از آرای معتزله است و گاه نیز صفات خداوند را، نه عین ذات و نه غیر ذات مقدسش می‌داند؛ بلکه قائم به ذات احدیت می‌داند که طنینی اشعری دارد. به علاوه، عطار در مسئله‌ی رؤیت خداوند نیز، دیدگاهی متناقض دارد که نسبت دادن او به یکی از مکاتب کلامی را دشوار می‌سازد.

واژه‌های کلیدی: اسما و صفات الهی، الهیات اشعری، الهیات معتزلی، عطار نیشابوری، مصیبت‌نامه.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران sadattabatabaee@semnan.ac.ir (نویسنده‌ی مسئول)

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران hakbari@semnan.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۵/۲۶، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۱۱/۶

شابا الکترونیکی: ۷۷۵۱ - ۲۹۸۰، DOI: 10.22099/JBA.2025.49752.4513



۱. مقدمه

باورهای اکثر ادیان با نوعی انسان‌وارانگاری خداوند آغاز می‌شود (شهرستانی، ۱۴۲۱: ۱۰۸)؛ بنابراین اندیشه‌های مختلفی مبنی بر استدلال‌هایی در توجیه اسما و صفات الهی شکل گرفت که به قولِ فویرباخ «این خدا نیست که انسان را به صورت خویش آفریده است، بلکه این انسان است که خدا را بر اساس صورت خویش تصور می‌کند» (به نقل از ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۱: ۶۹)، از این رو طبیعی است که تصورات مختلفی از خداوند شکل بگیرد. همچنین، مسائل سیاسی مختلف موجب برانگیختنِ بیشترِ بحث‌هایِ کلامی، درباره‌ی حاکمیت خداوند بر امور بشری گردید (آرمسترانگ، ۱۳۸۵: ۲۶۱).

ظهور مکاتب متنوع کلامی از جمله معتزلی، اشعری و... پیامد تأثیری بود که همین سنخ بحث‌ها در بین نخبگان ایجاد کرده بود. معتزله «عدل» را جزو مفاهیم یزدان‌شناختی می‌دانستند و معتقد بودند: هیچ فعلی از افعال خداوند نمی‌تواند مخالف اصل عدل خداوندی باشد (ریتز، ۱۳۸۸: ۹۲). آنان بیش از حد خدا را عقلانی ساختند و تا آنجا پیش رفتند که عقل را درک‌کننده‌ی حسن و قبح همه‌ی افعال دانستند (شهرستانی، ۱۴۲۱: ۴۲). در مقابل عده‌ای از تمایز دیرین میان ذات خداوند و افعال او سخن می‌گفتند و معتقد بودند آن دسته از صفاتی که رابطه‌ی خدا را با جهان نشان می‌دادند، از ازل با او وجود داشته‌اند (ابن سینا، ۱۴۳۴: ۳۴۴). اشعری (۲۶۰-۳۲۴ق) نیز، صفات را نه عین ذات و نه غیر ذات می‌دانست و معتقد به نظریه‌ی قدیم بودن صفات الهی بود. (اشعری، ۱۹۸۰: ۱۷۲).

همچنین، اشاعره برای افعال الهی به دنبال غرض و علت نبودند و افعال خدا را عین عدل می‌دانستند. آنان خداوند را خالق افعال می‌دانند و انسان کسب‌کننده‌ی فعلی است که خداوند مقدر کرده است (همان: ۴۷۷).

باید گفت معتزله و اشاعره به شیوه‌های مختلف کوشیده بودند میان تجربه‌ی دینی از خدا با تفکر عقلی معمولی پیوند ایجاد کنند. نتایج چنین تفکراتی، از حوزه متفکران و فقیهان خارج شد و به شاعران و صوفیان سرایت کرد (غنی، ۱۳۴۰: ۴۹۳-۴۹۲)؛ بنابراین مباحثه‌های کلامی در باب حقیقتِ خدا و عالم وارد آثار شاعران و نویسندگان گردید.

عطار یکی از افراد تأثیرگذار در شکل‌گیری برخی از جریان‌های اصلی الهیات ادیبانه و عرفانی محسوب می‌شود؛ لذا بررسی نظام الهیاتی حاکم بر آثارش حائز اهمیت است. همچنین، پژوهش‌هایی که تاکنون در این زمینه صورت گرفته، فقط به یک جنبه از مباحث کلامی یا بررسی بخشی از اندیشه‌های عطار توجه داشته‌اند؛ اما پژوهشی صورت نگرفته است که به طور منسجم به بررسی اندیشه‌های الهیاتی عطار پرداخته باشد. در این پژوهش بر آنیم به تبیین مصادیق و مضامین الهیاتی در مصیبت‌نامه‌ی عطار پرداخته و سپس به تشریح دیدگاه‌های او با تأکید بر اسما، صفات و افعال الهی بپردازیم.

۱.۱. بیان مسئله

اختلافات عقیدتی دو فرقه‌ی اشاعره و معتزله بر سر مسائلی چون رؤیت باری تعالی، جبر و اختیار و... موجب مشاجرات مفصل شد و طرف‌داران هر فرقه، دیگری را به بدعت‌گذاری در دین متهم کردند. همچنین اغلب بزرگان شعر فارسی گرایش‌هایی به یکی از این دو مکتب داشته و آرای خود را در اثبات یا تخطئه‌ی اصول اعتقادی یکی از این دو فرقه، به‌صراحت در آثارشان اظهار داشته‌اند. در نتیجه بخش عمده‌ای از محتوای شعر قدیم را موضوعات کلامی اشعری و معتزلی تشکیل می‌دهد و فهم این دسته از اشعار بدون شناخت اصول اعتقادی اشاعره و معتزله میسر نیست. همچنین درباره‌ی اسما و صفات و افعال الهی در علوم قرآنی آثاری وجود دارد و در ادبیات نیز، پایان‌نامه‌هایی در این زمینه نگاشته

شده است، اما اثری وجود ندارد که به بررسی این عناوین در آثار ادبی به صورت منسجم پرداخته باشد؛ بنابراین پژوهش حاضر در پی پاسخ‌گویی به این سؤالات است:

- در مصیبت‌نامه، به کدام آموزه‌های الهیاتی اشاره شده است؟
- آیا بر اساس متن مصیبت‌نامه می‌توان نظام الهیاتی عطار را ترسیم نمود؟
- دستگاه یزدان‌شناختی عطار در مصیبت‌نامه چه مؤلفه‌ها و مختصات دارد و به کدام مکتب کلامی گرایش دارد؟

۱.۲. پیشینه‌ی پژوهش

بررسی‌های انجام شده بیانگر آن است که تاکنون تحقیق جامعی در مورد اندیشه‌های الهیاتی عطار صورت نگرفته است؛ ولی پژوهش‌هایی پراکنده در این زمینه صورت پذیرفته که به مواردی از آنها اشاره می‌شود:

جهانی‌قادی و همکاران (۱۴۰۲) در پژوهش خود با عنوان «بررسی و تحلیل اندیشه‌های کلامی عطار نیشابوری» به این نتیجه رسیده‌اند که اگرچه عطار دیدگاهی نزدیک به اشاعره دارد، برخی عقاید او متفاوت از اشاعره است.

پاشایی فخری و یانس (۱۴۰۰) در مقاله‌ی خود با عنوان «واکاوی محتوایی و ساختاری رؤیت خدا در اشعار عطار نیشابوری» مدعی شده‌اند که عطار به جلوه‌ی صفات حق باور دارد.

سپهری (۱۳۹۷) در تحقیقش با عنوان «بازتاب بار امانت، گنج مخفی و میثاق الست در آثار عطار، مولانا و حافظ بر اساس مفاهیم قرآنی» مدعی شده است که کاربرد این مصادیق در آثار آنها متفاوت بوده و بسامد کاربرد آن در آثار عطار کمتر و در آثار مولانا بیشتر بوده است.

همچنین، مصطفوی و مؤذنی (۱۳۹۵) به «بازتاب تمثیلی و لفظی اسمای الهی در آثار عطار» پرداخته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که بین صفات و ذات خداوند تطابق کامل وجود دارد که به وسیله‌ی تمثیل‌های کوتاه بیان شده است.

۱.۳. روش پژوهش

روش این پژوهش تحلیلی توصیفی است که با بهره‌گرفتن از منابع مکتوب در زمینه‌ی عطارپژوهی و اسما و صفات الهی و استفاده از مقالات معتبر، به تحلیل و بررسی اندیشه‌های الهیاتی عطار پرداخته شده است. داده‌ها براساس مطالعه‌ی کتابخانه‌ای گردآوری و تحلیل شده است.

۱.۴. شرح مفاهیم

۱.۴.۱. کلام

از دیدگاه ابن‌خلدون علم کلام متضمن اقامه‌ی دلایل عقلی بر عقاید دینی و رد مبتدعان در اعتقادات مذاهب پیشینیان است (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹: ۴۵۸). همچنین حلبی در تعریف علم کلام به علمی اشاره می‌کند که «به وسیله‌ی آن می‌توان به احوال مبدأ و معاد بر طبق قانون اسلام آگاهی یافت.» (حلبی، ۱۳۹۲: ۲۸-۲۹).

۱. ۴. ۲. الهیات

واژه‌ی (Theology) که در زبان فارسی به معنای «الهیات» به کار می‌رود؛ ترکیبی از دو واژه‌ی یونانی Theos (به معنای خدا) و logos (به معنای کلمه) است. از این رو، «الهیات» به معنای سخن گفتن درباره‌ی خداست (هوردن، ۱۳۶۸: ۱). همچنین، دانش خداشناسی و مسائل مربوط به خداست (معین، ۱۳۸۸: ذیل واژه). افلاطون «Theology» را به شعرا نسبت می‌دهد و مرادش داستان‌های راجع به خدایان است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: ۸۸۲-۸۸۳).

۱. ۴. ۳. اسم

اسم «برای راهنمایی معنی وضع شده است و منظور از اسم بالعرض است نه بالذات و آنچه منظور است، مسماست نه اسم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۱). آنچه دلالت بر معنایی دارد که با یکی از زمان‌های سه‌گانه همراه نباشد و دلالت بر معنای موجود در خود دارد و آن چیزی است که فی‌نفسه وجود ندارد، صرف نظر از اینکه معنایش وجودی باشد. مانند: علم. و «اسم اعظم» اسمی است که همه اسم‌ها را جمع می‌کند و می‌گویند خداست (جرجانی، ۱۳۰۶: ۱۰).

۱. ۴. ۴. صفت

اسمی که بر بعضی از احوال ذات دلالت می‌کند (همان: ۵۸).

۱. ۴. ۵. ذات

آنچه مخصوص آن است و آن را از همه چیز متمایز می‌کند و گفته شد که عین همان است و خالی از ارائه نیست و تفاوت بین خود و شخص در این است که نفس کلی‌تر از شخص است (همان: ۴۷). در این مقاله مراد از «ذات» وجود پاک باری تعالی است.

۲. کلیاتی در باب اسما، صفات و افعال الهی

۲. ۱. اسما الهی

عارفان با شناخت اسما و صفات الهی به معرفت خدا می‌رسند (قشیری، ۱۳۸۸: ۵۴۰). بنابه آیه‌ی شریفه‌ی «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/ ۳۱)، انسان موجودی است که با علم اسما از کائنات ممتاز می‌گردد. برخی از متکلمان اسم را افضل دانسته‌اند، زیرا اسم بر صفت تقدم دارد، به دلیل این که صفت مشتق است، ناچار باید به یک اسم منتهی گردد. به علاوه اسم، مفرد است و مفرد نسبت به مرکب اصیل‌تر است. همچنین اسم در مورد ذات به کار می‌رود و ذات همواره اشرف از صفت است (فخررازی، ۱۳۹۶ق: ۲۸). اسم اعظم نیز، نامی خاص و شناخته‌شده نیست، بلکه هر اسمی که بنده به یاد پروردگارش بر زبان آورد، به گونه‌ای که در معرفت خداوند متعال غرق شود و فکر و اندیشه بریده شود، می‌تواند اسم اعظم به شمار آید (همان: ۸۸).

۲. ۲. صفات الهی

متکلمان به یک اعتبار، صفات را به ثبوتی و سلبی تقسیم می‌کنند. صفات ثبوتی، صفاتی است که مثبت جمال و کمال است و صفات سلبی که خداوند متعال از فعل آن منزّه است (رک. تفتازانی، بی‌تا: ۴۳-۴۴). در قرآن به برخی از این صفات

ثبوتیه خداوند اشاره شده است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید / ۳).

گروهی صفات را به ذاتی و فعلی تقسیم می‌کنند. صفات ذاتی صفاتی هستند که ذات برای انتزاع آن کفایت می‌کند؛ یعنی عجز و مرگ و سایر امور متضاد چون کوری و کری و... از ذات حق نفی می‌شود (اشعری، ۱۹۸۰: ۵۰۸) و صفات فعل، که آن صفت منوط به فرض غیر است (همان: ۵۰۹). اشاعره و معتزله معتقدند تکوین، یکی از صفات فعل است و تمام صفات فعل نیز از مرحله و مرتبه فعل خدا انتزاع می‌شوند و حادث‌اند (قاضی، ۱۴۱۶ق: ۲۲۲-۲۲۵).

در تقسیم‌بندی دیگری، صفات به دو دسته‌ی عقلی و خبری تقسیم می‌شوند. صفات عقلی توسط عقل درک می‌شوند و از طریق شرع قابل‌پذیرش هستند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۸۱؛ حلبی، ۱۳۹۲: ۳۵-۳۶). اما صفات خبری بر اساس ادله‌ی سمعی، آیات و روایات اثبات می‌شوند و اثبات این صفات با معانی ظاهری موجب تجسیم و تشبیه خدا به خلق می‌شود. بنابراین آنان در مباحثی که قرآن و حدیثی در مورد آنها وجود ندارد سکوت می‌کنند (همان: ۳۶) و برخی دیگر این صفات را به معانی ظاهری‌شان نسبت می‌دهند و بعضی دیگر بدون کیفیت‌بخشی به این صفات اذعان می‌کنند (اشعری، ۱۴۱۱ق: ۱۰۲).

۲.۳. افعال الهی

فعل خدا عبارت است از هر چیزی که با آگاهی و اراده از او صادر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۰). از ویژگی افعال الهی، حکیمانه بودن آنهاست. حکیم کسی است که همه چیز را می‌داند و بر تمامی سبب‌ها آگاه است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۹۹). اگر اطاعت از خدا به دلیل حکمت او باشد، تمایزی میان خدا و حکیمان نیست. در این صورت آنچه واجب‌الاطاعه است، همان حکمت است نه ذات خداوند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۴: ۲۶۹-۲۷۰). اشاعره معتقدند که افعال خدا دلالت بر صفات او دارند و این صفات را صفاتی قدیم برای ذات و قائم به ذات می‌شمرند (اشعری، ۱۹۵۵م: ۳۹، ۴۰). از این رو، تصور غرض برای افعال الهی، اشتباه است (جرجانی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۲۰۵) و هرچه خداوند اراده کند بنابر امر «کُن» موجود می‌شود (بقره / ۱۱۷).

۳. اشارات الهیاتی (یزدان‌شناختی) در مصیبت‌نامه

۳.۱. اشارات الهیاتی در قالب اسما الهی

۳.۱.۱. تنزیه و تقدیس الهی

اولین نکته‌ای که عطار در باب اسما الهی در مصیبت‌نامه منعکس می‌کند، مرحله‌ی «الا» است. «الا» که در عبارت «لا اله الا الله» به کار رفته است، در واقع همان کلمه‌ی توحید است که طریقه‌ی رسیدن به آن، نفی هر چیزی جز خداوند است.

از صدف «لا» را نهنگ‌آسا نمود تا دهن بگشاد «الا الله» نمود

(عطار، ۱۳۸۶الف: ۱۲۲)

به عقیده‌ی او توحید، انعکاسی از ایمان به ذات پروردگار است که خداوند به‌عنوان مسیری مستقیم پیش روی انسان گسترانیده است و تأکید می‌کند چنانچه انسان تجلی خداوند در مظاهر هستی را ببیند و ایمان نیاورد؛ مشرکی بیش نیست!

هر کجا توحید بنماید خدای شرک باشد گر دویی ماند به جای

(همان: ۳۱۵)

۳. ۱. ۲. تجلی قدرت مطلق

عطار معتقد است هر آنچه از خیر و شر پا به عرصه‌ی وجود گذاشته متعلق به خداوند است. او احساس می‌کند که در هر کاری که انجام می‌دهد، خداوند بر او پیشی می‌گیرد و قدرت ابداع و ابتکار فقط در دست اوست.

جان، چو آن حق بُد، آن او نبود جز به درویشی نشان او نبود

(همان: ۱۳۴)

شاعر به نوعی اختیار قهری و جبری نیز برای آدمیان قائل است. به اعتقاد او، دوام زندگی هر موجودی که از راه خوردن و آشامیدن حاصل می‌شود، با تأیید الهی صورت می‌گیرد.

هر طعامی کان سوی خلقت رسید آن ز خلق خالق خلقت رسید

(همان: ۱۳۹)

۳. ۱. ۳. تقدیر الهی و جبر زندگی

طبق اندیشه‌ی عطار، هر آنچه در عالم واقع شده بر طبق طرح و نقشه‌ای از پیش تعیین شده است. او در تبیین رابطه‌ی متقابل عابد و معبود، به صراحت نوعی جبر را در شعرش منعکس می‌سازد.

خلقِ عالم، آشکارا و نهان، جمله خواهانند حق را در جهان

جمله او را خواستند او می‌نخواست تا نخواهد او نیاید کار راست

(همان: ۲۰۶)

شاعر، اراده‌ی ازلی را حاکم بر موجودات عالم می‌داند. این مفهوم یادآور آیه‌ی ۲۶ آل عمران است: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ...»

بیشتر غمیشان از آن بینم مقیم تا چرا آخر خداوند کریم

آن کند جمله که خود خواهد مدام و آنچه باید خلق را نکند تمام

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

(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۳۱۷)

همچنین، شاعر میان‌برترین راه برای تکامل معنوی انسان و رسیدن به مراتب کمال مطلوب را عشق الهی می‌داند. این که معشوق (خداوند) عاشقی کند، می‌تواند برداشتی عارفانه از آیه‌ی شریفه‌ی «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده/ ۵۴) باشد. بنابراین هرچه فعالیت و فاعلیت است، در فاعلیت خداوند مضمحل می‌شود و تقدیر اوست که در پرده‌ی هستی حکم می‌راند.

حق تعالی گفت «ای خرقانی‌ام! گر به سالی شست تو می‌دانیم...

من در آزالُ الازال، بی‌علتیت، کرده‌ام تقدیر صاحب دولیت

هم در آزالُ الازل، هم در قدم، در طلب بودم ترا، تو در عدم

(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۴۴۳)

۳. ۱. ۴. عتاب و عقاب مجانین و وارستگان

عطار حکایاتی از مجانین بیان می‌کند که گویا اینان رابطه‌ای دیگرگون با معبود دارند که به خود اجازه می‌دهند که از در عتاب و عقاب با خداوند برآیند. به نظر می‌رسد دیوانگان آثار عطار، مرتبه‌ای بالاتر از جامعه و مردم دارند. عطار در حقیقت مطالب فلسفی و مابعدالطبیعی را از زبان دیوانگان بیان کرده است.

دیوانگان با سخنان غریب خود، چنان از اداره‌ی عالم انتقاد می‌کنند که مردم عادی قادر به بیان آنها نیستند. این دیوانگان، خود را دوست خداوند می‌دانند و با زبانی کاملاً گستاخانه با خداوند سخن می‌گویند. خرده‌گیری دیوانگان در مصیبت‌نامه بیشتر برای تحصیل روزی است.

مرد مجنون گفت «ای کاش این زمان
از برای محکمی آسمان،
حق تعالی صد ستون بنهادی
بی زحیری نان من می‌دادی
نان خورش می‌باید و نانم، کنون
من چه دانم آسمان بی‌ستون.»
(همان: ۳۱۲)

عطار دیوانگانی را به تصویر می‌کشد که نسبت به سرنوشت محتوم خود، لب به شکایت گشوده‌اند. اعتقاد به سرنوشت مقدر در جای‌جای مصیبت‌نامه به چشم می‌خورد که این خود، حکایت از گرایش‌های جبرگرایانه‌ی عطار دارد.

بود دیوانه مزاجی گرسنه
در رهی می‌رفت سر پابره‌نه
نان طلب می‌کرد از جایی به جای
هر کسی می‌گفت «نان بدهد خدای...»
چون شدم درمانده بی دستوری‌اش
برگرفتم عاقبت محفوری‌اش...
خنده آمد مرد را از کنار او
برد نان و جامه را تیمار او...
گفت «جامه از کجا آورده‌ای
کسب کردی یا عطا آورده‌ای؟»
گفت «این جامه خدای آورد راست»
مرد مجنون گفت «کو یک دولتم
گفت «هم اقبال و هم دولت تراست...»
تا که بر نگرفتمش، ناگه، گرو
کو نداد این جامه بی صد محتتم
نه شکم نان یافت، نه تن جامه نو.»
(همان: ۳۰۸-۳۰۹)

عطار در الهی‌نامه نیز، حکایت پدری را بیان می‌کند که داغ فرزند دیده است و خداوند را مورد عتاب قرار می‌دهد و می‌گوید: اگر فرزند مرا از من گرفتی، معذوری؛ زیرا تو فرزندی نداری که درد فرزند بدانی! (عطار، ۱۳۵۱: ۵۱). همچنین، گروهی در باورهای شاعر حضور دارند که فقط در مقابل دریافت نعمت به شکرگزاری از خداوند مشغول می‌شوند. شاعر ضمن اشاره به رزاقیت خداوند، تأکید می‌کند که حق تعالی به هر که بخواهد روزی خود را ارزانی می‌کند که در این دیدگاه، رگه‌های توحید افعالی به چشم می‌خورد.

گفت «آری، گرسنه بودم چو شیر،
چون مرا، امروز، حق کرده‌ست سیر
می‌گزارم پیش او نیکو نماز
زانکه او با من نکویی کرد ساز»
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۳۴۴)

۳. ۱. ۵. بار امانت و مقام خلیفه‌اللهی انسان

اصطلاح بار امانت از قرن ششم وارد ادبیات عرفانی شد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷: ۲۷۷). عطار نیز با تأسی از تعالیم اسلام و عرفان، علت تحمل بار امانت را در انسان وجود جان پاک او می‌داند. خداوند با رایحه‌ی «نفخت فیه من روحی» در گل وجود آدمی، جان دمید و او را شایسته‌ی مقام خلیفه‌اللهی بر روی زمین گردانید.

حمد پاک از جان پاک آن پاک را کو خلافت داد مشتی خاک را
(عطار، ۱۳۸۶الف: ۱۱۹)

به عقیده‌ی عطار، مشتی گل، شایسته‌ی پذیرفتن بار سنگین امانت الهی نیست؛ اما خداوند، دل را که ودیعه‌ی الهی است، در نهاد بشر به یادگار گذاشته است تا لایق مقام خلیفه‌اللهی گردد.

هم ز خون منعقد دل می‌کند هم خلیفه از کفی گل می‌کند
(همان: ۱۲۱)

در ادامه شاعر تأکید می‌کند که تنها آدم، لایق پذیرش این بار سنگین بود و گرنه خداوند به مصداق آیه‌ی شریفه‌ی «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا...» (احزاب / ۷۲)، آن را بر مخلوقات عرضه کرد، اما همه از پذیرش آن، تن زدند. در کلام عطار نوعی جبر دیده می‌شود که انسان را لایق پذیرش بار امانت می‌کند.

گر نبودی در میان آن سر پاک کی کشیدی آن امانت آب و خاک
(عطار، ۱۳۸۶الف: ۴۴۴)

۳. ۱. ۶. وصال حق با حق

برای شناخت خدا، یا باید سیر آفاق کرد یا از طریق سیر انفس به وجود خالق مطلق پی برد. همچنان که در قرآن ذکر شده است: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...» (فصلت / ۵۳). عطار نیز معتقد است با فنای جان آدمی در نور ازلی، می‌توان به شناخت حق تعالی نائل گردید.

کـ از حق آمد راه سوی بنده باز؟ یا ز بنده سوی حق؟ بر گوی راز»
گفت «نه ره زین بدان نه زان بدین لیک راه از حق به حق می‌دان یقین»
نیست غیر او که دارد غیر دوست گر حقیقت اوست ره زو هم بدوست
(عطار، ۱۳۸۶الف: ۴۴۳)

شاعر در منطق‌الطیر نیز در تأکید این مفهوم می‌سراید:

تو بدو بشناسی او را نی به خود راه از او خیزد بدو، نی از خرد
(عطار، ۱۳۵۶(۲۵۳۶): ۴)

همچنین، عطار پیوسته بر بی‌خویشی و گذشتن از خود برای رسیدن به حق تأکید می‌کند.

تا تو با خویشی، عدد بینی هم چون شوی فانی، احد بینی همه
(عطار، ۱۳۸۶الف: ۳۱۴)

۳. ۱. ۷. بی‌علت بودن افعال الهی

در کنار قهر و جلال خداوند، لطف و جمال الهی جلوه‌گر است و در کنار وعیدهای خداوندی، نوید وعد جای گرفته است (ریتر، ۱۳۸۸: ۳۸۳). اما بر اساس حدیث قدسی، همیشه رحمت الهی بر خشم او پیشی می‌گیرد (الکلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۱۰۷) بنابراین «سابقه‌ی لطف ازل» مایه‌ی امید برای همگان است. در نظام فکری عطار فضل و رحمت الهی قابل مقایسه با آنچه بندگان انجام می‌دهند نیست.

گفت ای پروردگارِ دادگر چون ملک‌شاه با لثیمی از بشر
از کرم نگذاشت بر من مابقی تو که جاویدان کریم مطلق
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۲۰۲-۲۰۳)

همچنین، عطار در مناجات‌هایش، ابراز می‌دارد که جرم و گناه تمامی آدمیان در برابر فضل و رحمت پروردگار، کمتر از شبی است که چنین مرحمتی از کریمی چون خداوند، غیرقابل تصور نیست.

لیک یک فضلت چو صد عالم فتاد جرم جمله کم ز یک شبم فتاد
آمد از من آنچه آید از لثیم تو بکن نیز، آنچه آید از کریم
(همان: ۴۵۸)

عطار در الهی‌نامه نیز چنین مفهومی را مد نظر داشته است.

اگر چه جرم عاصی صد جهان است ولی یک ذره فضلت بیش از آن
است (عطار، ۱۳۵۱: ۲)

شاعر معتقد است، تنها فضل و کرم خداوند است که بی‌علت بر همه ظاهر می‌شود. او تأکید می‌کند همان‌طور که لطف الهی بر تمامی بندگان بدون هیچ چشمداشتی جریان دارد، معاندان نیز، در مقابل بدکاری خود عذاب نمی‌شوند.

خالقاً آنچه از من آمد کرده شد عمر رفت و نیک با بد کرده شد...
چون به علت نیست نیکویی ز تو بد نبیند هیچ بدگویی ز تو
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۴۵۸)

۳. ۱. ۸. وحدت عابد و معبود

دعای وحدت با خداوند که در قالب شطحیات جلوه‌گر می‌شود، ناشی از احساس یگانگی با خدا است که از زبان عارفان بیان می‌شود. از نظرگاه عطار، خداوند به مصداق آیه‌ی شریفه‌ی «يَحْبِبُهُمْ وَ يَجْوِبُهُ» به پیشواز بندگان پاک‌باخته‌ی خود می‌رود.

پاک شو از هر چه داری و بباز تا حقت در پاکی آید پیش‌باز
تا نتابد نقطه‌ی درویشی‌ات نبود از قربِ خدا بی‌خویشی‌ات
(همان: ۴۰۰)

به اعتقاد عطار لازمه‌ی قرب الهی پناه‌آوردن سالکان به دامن فقر و فناست.

فقر اگر چه محض بی‌سرمایگی است با خدای خویشان همسایگی است
(همان: ۳۹۹)

۳. ۱. ۹. ابلیس مغضوب یا مأنوس

عطار فرمان‌شکنی ابلیس را توجیه به احسن می‌نماید و او را عاشقی سرسپرده می‌داند و در دفاع از ابلیس و سجده‌نکردن او به غیر، حکایت «صوفی و دختر پادشاه» را می‌آورد که صوفی به طمع دیدن زیباروی دیگری، از معشوق خود چشم می‌پوشد تا به دیگری نظر افکند. شاعر نتیجه می‌گیرد که سجده‌نکردن ابلیس نیز، از روی نافرمانی نبوده و عشق او به آفریدگار مانع از توجه به غیر گردیده است.

چون شدم با سرّ معنی هم‌نفس ننگرم هرگز سر مویی به کس
(همان: ۳۳۴)

عطار در *الهی‌نامه* نیز، تقدیر الهی را سرمنشأ تخطی شیطان معرفی می‌کند.

ولی چون حق تعالی این چنین خواست که کز گویم نیامد جز چنین راست
(عطار، ۱۳۵۱: ۱۱۱)

۳. ۲. اشارات الهیاتی در قالب صفات الهی

به‌منظور بررسی صفات الهی در *مصیبت‌نامه*، آنها به ثبوتیه و سلبيه، ذاتی و فعلی و عقلی و خبری تقسیم شده‌اند و سپس به تحلیل اندیشه‌های الهیاتی عطار در این زمینه، پرداخته شده است.

۳. ۲. ۱. صفات ثبوتی

صفات ثبوتی، صفاتی هستند که اتصاف موصوف به آنها موجب کمال است (جوینی، ۱۴۲۰ق: ۱۱۰).

۳. ۲. ۱. ۱. مهر و قهر

مهربانی و غضب خداوند با آنچه در ما انسان‌هاست فرق دارد؛ زیرا تغییر و تحول در او راه ندارد. در نظام فکری عطار، مهر الهی بی‌علت است (ریتز، ۱۳۸۸: ۳۹۲) که باعث شادی روحانیان می‌گردد و بدبخت کسی است که خداوند بر او خشم بگیرد؛ چراکه کروبیان نیز از قهر و غضب او هراسان و گریانند.

شادی روحانیان از مهر اوست گریه‌ی کروبیان از قهر اوست
(عطار، ۱۳۸۶الف: ۱۲۱)

۳. ۲. ۱. ۲. علیم

عطار برای تبیین علم و دانایی خداوند، تأکید می‌کند که هرکس با عقیده‌ی قلبی ایمان بیاورد و چون سایه‌ای در تالاب آفتاب ازلی محو شود، به فقر و فنا ی واقعی دست یافته است.

لیک اگر فقر و فنا می‌بایدت نیست در هست خدا می‌بایدت
سایه‌ای شو، گم‌شده در آفتاب هیچ شو، واللّه أعلم بالصواب
(همان: ۳۹۸)

در نظرگاه شاعر، خداوند قادر و عالم مطلق است و نظام عالم در دست اوست که نوعی اعتقاد به جبر را در تفکرات شاعر بازتاب می‌دهد.

قدرت و علم و ارادت چون تراست هر چه خواهی می‌توانی کرد راست
(همان: ۴۵۷)

۳. ۲. ۱. ۳. کَرَم

تمام افعال خداوند احسان است که در مقابل آن انتظار سود ندارد. در قرآن دو بار صفت «کریم» به کار رفته است (نمل/ ۴۰ و انفطار/ ۶). در این مبحث دو واژه‌ی «فضل» و «کرم» در معنی «بذل و بخشش» به کار رفته است. عطار فضل الهی را به دریایی عظیم تشبیه می‌کند که احساس امنیت را برای انسان‌ها به ارمغان می‌آورد.

هست جود و فضل تو بحری عظیم در بر آن کی بود امکانِ بیم؟
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۴۵۷)

همچنین شاعر معتقد است اگر اراده‌ی الهی تعلق گیرد، خواهد توانست گلیم دلی را سفید گرداند که با بار گناهان سیاه گردیده است.

گر سیاه آمد مرا رنگ گلیم تو سپیدش کن چو مویم ای کریم
(همان: ۱۳۰)

چنین تفکری در منطق‌الطیر نیز به چشم می‌خورد.
روی آن دارد کزان چندان گناه هیچ با رویم نیـماری ای اله
تو کریم مطلق ای کردگار عفو کن از هرچ رفت و در گذار
(عطار، ۱۳۵۶ (۲۵۳۶): ۲۵۸)

۳. ۲. ۱. ۴. عظمت

عطار از خداوند می‌خواهد که هر لحظه قوتش را افزون کند تا بتواند غلام درگاه حضرتش باشد. شاعر سعادت و شقاوت آدمی را در دست باری تعالی می‌بیند و اذعان می‌دارد که اگر لطف خداوند شامل حال انسان نشود، تدبیر راه به جایی نمی‌برد.

چون درآید وقت آن وقت ای کریم تو مرا قوت ده آن وقت ای عظیم
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۳۲)

همچنین شاعر، ضمن اشاره به جلال و عظمت خداوندی، با استفاده از آرایه‌ی التفات بر حسن کلام خود افزوده است و از زبان حق تعالی خطاب به حضرت یوسف که از هم‌بندی خود درخواست وساطت پیش عزیز مصر را می‌کند، می‌فرماید:

یار تو چون من عزیز کارساز با عزیزی آن چنان گویی تو راز؟
در عتابِ اینت اگر من چند سال حبس نکنم، نه خدایم ذوالجلال!
(همان: ۴۱۹)

۳. ۲. ۱. ۵. عدل

باورمندی انسان به عدالت خداوندی، روزنه‌ی امیدی است که بشر در پرتو آن توانسته کوله‌بار سنگین دشواری‌های زندگی را بردوش کشد. عطار نیز ضمن اشاره به دادگری خداوندی، نوعی اعتقاد به سرنوشت محتوم را در شعرش منعکس می‌سازد. او معتقد است تا بندگان شایستگی لازم را کسب نکنند، صاحب‌دولت و مکنت نخواهند شد.

زانکه تادولت نباشد ماحضر این چنین جامه نبخشد دادگر»

(همان: ۳۰۹)

در کل منظومه مصیبت‌نامه هشت بار از صفت دادگر برای خداوند استفاده شده اما باقی موارد حاوی نکته‌ی قابل توجهی نیست که اندیشه‌های کلامی عطار را منعکس سازد؛ بنابراین جهت پرهیز از اطاله‌ی کلام از ذکر آنان خودداری می‌گردد.

۳. ۲. ۱. ۶. ودود

ودود به معنای کسی است که بندگان را دوست دارد و اعمال آنها را می‌پذیرد (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۱۴). توجه به این صفت خداوندی اثر تربیتی فوق‌العاده‌ای دارد که مبین عشق متقابل خداوند و بندگان است و سبب می‌شود که مخلوقات در خط فرمان معشوق ازلی حرکت کنند؛ اما ابلیس آثار عطار که ادعای عاشقی معشوق را در سر می‌پروراند، به ندای الهی لبیک نمی‌گوید و مدعی است که از فرط عشق به خداوند نتوانسته سر تعظیم، برای مخلوقی فرود آورد.

گفت «فرمودت خداوند ودود از چه آدم را نکردی آن سجود؟»...

نوازتا کسی در عشق چون من دل ننگرد هرگز به سوی هیچ باز

(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۳۳۵)

۳. ۲. ۲. صفات سلبی

صفاتی هستند که هرگونه نقص را از حق تعالی نفی می‌کند (تفتازانی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲: ۳۶).

۳. ۲. ۲. ۱. غنی

تنها موردی از صفات سلبيه که در مصیبت‌نامه بدان اشاره شده است؛ رفع نیازمندی از ذات مقدس الهی است که در برخی از اشعار به آن توجه شده است. گویا عطار در انعکاس این صفت الهی به آیه‌ی کریمه‌ی: «اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر/ ۱۵) نظر داشته است.

خواجه می‌گفتش «مکن قصه دراز زانک گر روزی خدای بی‌نیاز

برفکندی پرده‌ی عصمت ز ما کفش دزد اولستی این گدا»

(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۳۱۸)

و در جایی دیگر تأکید می‌کند طاعت و گناه بندگان در درگاه الهی توفیری ندارد؛ چراکه ذات خداوند از جمله‌ی ثواب و عقاب مردمان مستغنی است.

گر جهانی طاعت آرم پیش‌باز تو ز جمله بی‌نیازی بی‌نیاز

ور بود نقدم جهانی پرگناه تو از آن مستغنی ای پادشاه

(همان: ۴۵۸)

۳. ۲. ۳. صفات ذاتی

صفات ذات، صفاتی است که پیوسته ذات خداوند با آنها همراه است و سلب آنها از ذات خداوند ممکن نیست (اشعری، ۱۹۸۰: ۵۰۸). شناخت خدا از طریق ذات او ممکن نیست (نک. جرجانی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸: ۱۴۳)؛ لذا شناخت صفات خدا جهت معرفت ذات خداوند به‌عنوان بهترین روش معرفت است.

۳.۲.۳. ۱. لیس کمثله شیء

خداوند، وجود نامتناهی است که شبیه و نظیری ندارد. او درون و برون جان را تسخیر کرده و درعین حال نه در درون جان است و نه در برون، بلکه در همه جا حضور دارد و به تعبیر قرآن: «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره/ ۱۱۵).

ای درونِ جان، برون ناآمده وی برونِ جان، درون ناآمده
تو برونی و درونِ در تویی نه برون و نه درون، بل هر دویی
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۲۳)

به عقیده‌ی عطار وجود نامتناهی الهی بی‌حدومرز است و مکان و زمانی نیست که از او خالی باشد.

چون به ذات خویش بی‌چون آمدی نه درون رفتی، نه بیرون آمدی
(همان: ۱۲۳)

۳.۲.۳. ۲. ظاهر و باطن / اول و آخر

در موجودات محدود، ظاهر و باطن یا اول و آخر به طور هم‌زمان وجود ندارد؛ بنابراین وجودی که ظاهر است، باطن نیست و وجودی که اول است آخر نیست. اما هنگامی که سخن به نامحدود می‌رسد، همه این مفاهیم در آن جمع است. گویا عطار در بیان این مفهوم به آیه‌ی «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید/ ۳)، نظر داشته است.

چون جهان را اول و آخر تویی جزو و کل را باطن و ظاهر تویی
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۲۳)

۳.۲.۳. ۳. قدرت

بر طبق آیه‌ی شریفه‌ی «... إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره/ ۲۰)، مخلوقات با امر «كُنْ فَيَكُونُ» (نحل/ ۴۰) پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارند؛ بدون این که نیاز به استفاده از اسباب و ابزاری باشد. عطار، هر دو عالم را مظهر قدرت بی‌چون الهی می‌داند که در مظاهر هستی منعکس شده‌اند.

هر دو عالم قدرت بی‌چون تست هم تویی چیزی اگر بیرون تُست
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۲۳)

به عقیده‌ی شاعر، اگر خداوند بخواهد جرم تمام بندگان را نادیده بگیرد، قادر است که از آنها درگذرد.

قدرت و علم و ارادت چون تراست هرچه خواهی می‌توانی کرد راست
گرچه کردم جرمِ بسیار ای خدای قادری، ناکرده انگار، ای خدای
(همان: ۴۵۷)

۳.۲.۳. ۴. تقدیس و تنزیه

به عقیده‌ی عطار، خداوند وجود بی‌همتایی است که توانایی انجام هر کاری را دارد و کمال مطلق است که عیب و نقصی در او راه ندارد.

آن خردبخشی که آدم خاک اوست جزو و کل برهان ذات پاک اوست
(همان: ۱۱۹)

تنها کسانی می‌توانند پاکی حق را درک کنند که از پاک‌بازان درگاه الهی باشند و آلودگی‌های دنیوی را از خود دور کنند.

هر که او در پاکی این ره بود جانش از پاکی حق آگه بود
(همان: ۲۷۵)

۳. ۲. ۴. صفات فعلی

آن رشته از صفاتی که در حقیقت فعل و کار خداوند محسوب می‌شوند. این صفات چون با غیر نسبت دارند، تحقق آنها به تحقق غیر بستگی دارد و برای همین متأخر از ذات بوده و در نتیجه زائد بر ذات هستند (اشعری، ۱۹۸۰: ۵۰۹).

۳. ۲. ۴. ۱. خالقیت

همه موجودات مخلوق خداوند هستند. گویا شاعر در وصف خالقیت خداوند، به آیه‌ی «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (انعام/ ۱۰۱) نظر داشته است و او را ناپدید از جان و آفریننده‌ی جان معرفی می‌کند.

ای شده هر دو جهان از تو پدید ناپدید از جان و جان از تو پدید
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۲۳)

عطار در منطق‌الطیر نیز ضمن اشاره به چنین مفهومی، علت عجز بشر از مشاهده‌ی جمال باری تعالی را ظرفیت محدود انسان‌ها و علم ناقص بشری می‌داند.

برتر از علم‌ست و بیرون از عیان‌ست زانکه در قدوسی خود بی‌نشان‌ست
(عطار، ۱۳۵۶: ۱۰)

۳. ۲. ۴. ۲. رزاقیت

رزق و رفع نیازهای موجودات زنده از جمله اموری‌ست که پروردگار به عهده گرفته است. هر رزقی که خدا به انسان بدهد عطیه‌ای خداوندی است. عطار هر کسی را که به رزاقیت الهی ایمان نداشته باشد، مشرک می‌داند.

ابر و باران قطره‌ی عمان تست رزق و روزی ریزه‌ای از خوان تست
... هر دو عالم را مدد زو می‌رسد رزق دادن تا ابد زو می‌رسد...
هر که رزاقی ندید از پیشگاه هست او در شرک، نیست او مرد راه
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۸۱)

به عقیده‌ی عطار، خداوند بنا به مصلحت، روزی افراد را کمتر یا بیشتر می‌کند که هدف او رساندن آنان به کمال است؛ بنابراین بر طبق آیه‌ی «وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنْزِلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ...» (شورا/ ۲۷)، خداوند به هر کس، هر چه بخواهد ارزانی می‌دارد و سرنوشت مقدر انسان تغییر نمی‌کند. البته عطار در تبیین این مفهوم دیدگاهی جبرگونه را به تصویر می‌کشد.

از خدا در خواه تا هر روزی‌ام می‌فرستد بی‌زحی‌ری روزی‌ام
زانکه تا یک‌گرده دستم می‌دهد دور گردون صد شکستم می‌دهد
خار باید کند هر روزی مرا تا به دست آید مگر روزی مرا
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۳۳۸)

۳. ۲. ۴. ۳. غفاریت

قرآن کریم در موقعیت‌های گوناگون از امکان جبران گناهان گذشته و امید به عفو خداوند سخن به میان آورده است (آل عمران/ ۱۳۳؛ اعراف/ ۱۵۳)، تا روزنه‌ی امیدی به قلب انسان باز کند. عطار شالوده‌ی خلقت انسان را از ضعف و جهل می‌داند که هوای نفس بر او غلبه داشته و مادام در معرض ارتکاب گناهان بوده است؛ اما با این همه، به مغفرت الهی امیدوار است و لطف آفریدگار را بیشتر از گناه بندگان می‌داند.

گرچه کردم جرم بسیار ای خدای قادری، ناکرده انگار، ای خدای
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۴۵۷)

قانونی به‌عنوان علت و معلول، در آفرینش خداوند حاکم نیست (شمیسا، ۱۳۹۵: ۱۶۵)؛ عطار نیز از خداوند می‌خواهد که بی‌هیچ علتی بندگان را عفو کند.

چون به علت نیست از تو هیچ کار عفو کن، بی‌علتی، ای کردگار
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۴۵۸)

۳. ۲. ۴. ۴. وکیل

وکیل به معنای کافی، حافظ و کفیل است. همچنین، «وکیل به آن معنی است که کارها به وی باز گذاشته است» (سمعانی، ۱۳۶۸: ۴۴۶). عطار ضمن اشاره به آیه‌ی شریفه‌ی «إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (حج/ ۱۸)، نوعی جبر حاکم بر اندیشه‌های اشاعره را به تصویر می‌کشد و در تبیین داستان زندانی شدن حضرت یوسف (ع) و کمک خواستن از بنده‌ی خدا جهت توجه عزیز مصر به او، مورد عتاب حق تعالی قرار می‌گیرد.

یار تو چون من عزیز کارساز با عزیزی آن چنان گویی تو راز؟
در عتاب اینت اگر من چند سال حبس نکنم، نه خدایم ذوالجلال!
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۴۱۹)

عطار در کنار جرم مخلوق، از کارسازی الهی یاد کرده است و علت جرأت بنده در ارتکاب گناهان را وجود ستاریت الهی می‌داند؛ بنابراین بشر همواره طالب کارسازی الهی و عفو پروردگار است.

چون به ستاریت دیدم کارساز هم به دست خود دریدم پرده باز
(همان: ۱۳۲)

۳. ۲. ۵. صفات عقلی

به صفاتی که به‌وسیله‌ی عقل اثبات می‌شوند، صفات عقلی می‌گویند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۸۱)

۳. ۲. ۵. ۱. رؤیت خداوند

دیدگاه‌های جبرگرایانه‌ی عطار این شبهه را در ذهن ایجاد می‌کند که او شاعری با گرایش‌های اشعری است و یکی از اصول اعتقادی اشاعره رؤیت خداوند است (حلبی، ۱۳۹۲: ۹۱)؛ اما شاعر اذعان می‌دارد که دیدار خداوند برای بندگان میسر نیست و عقل آدمی، هنگام تفکر در آثار او عقیم می‌ماند و راه به‌جایی نمی‌برد. چنان‌که خداوند در قرآن می‌فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام/ ۱۰۳).

ای ز جسم و جان نهان دیدارِ تو گم شده عقل و خرد در کارِ تو
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۲۳)

شاعر معتقد است، خدا فراتر از توانایی آدمی برای تفکر یا توصیف است. «سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ» (انعام/ ۱۰۰). او در ادامه استدلال می‌کند چون خداوند آن‌گونه که هست خودش را به بندگانش نمی‌نماید؛ بنابراین برای بندگان قابل درک و دیدن نیست.

چون برون است او ز هر چیزی که هست جز خیالی نیست زو چیزی به دست
تا چنان کسان هست ننماید ترا دیده و دانسته چون آید ترا؟!...
زانکه هرچش آن تو خوانی، آن نه اوست آن تویی و هرچه دانی آن نه اوست
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۲۸)

علی‌رغم دو بیت یادشده که به‌صراحت به عدم رؤیت خداوند اشاره می‌کند، اما به نظر می‌رسد شاعر در این مسئله دیدگاهی متناقض دارد. او در جایی دیگر، هنگام توصیف صفات الهی، به رؤیت خداوند، اشاره می‌کند.

هر زمانی صد بصر می‌باید تا بدان هر بصر را صد نظر می‌باید
هر یک نگاه می‌کنی صد تماشای الهی می‌کنی
(همان: ۲۳۰)

عطار در منطق‌الطیر نیز به چنین مفهومی اشاره می‌کند.

چون سخن گفתי حقیقت بر زفانش از «رَأَى قَلْبِي» خدا گشتی عیانش
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۵۱)

۳. ۲. ۶. صفات خبری

به صفاتی که اثبات آنها با ادله‌ی سمعی و آیات و روایات صورت می‌گیرد؛ صفات خبری می‌گویند (حلبی، ۱۳۹۲: ۳۶).

۳. ۲. ۶. ۱. دستگیر

انتساب صفات انسانی به خداوند، از مواردی است که در اشعار عطار به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد شاعر در ذکر صفات خداوند، قائل به‌نوعی تشبیه و تجسیم برای ذات الهی است؛ بنابراین از او طلب دستگیری می‌کند. البته در نظام فکری او طلب، زمانی ارزشمند است که از روی نیاز نباشد.

می‌زدندش چوب و او می‌گفت زار دست من گیر ای خدای کامگار
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۶۹)

۳. ۲. ۶. ۲. استواء

«استواء» برگرفته از ماده «سوی» به معنای راست قرارگرفتن و اعتدال بین دو شیء است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۱۲). کیفیت استواء الهی بر ما مشخص نیست، اما به‌گونه‌ای است که لایق ذات الهی باشد. به نظر می‌رسد عطار ضمن اشاره به آیه‌ی «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/ ۵) به علم و قدرت الهی اشاره دارد که با تسلطی توأم با رحمت بر جهان حاکم است. درباره‌ی این امر، بین مکاتب اشعری و معتزله بحث زیادی شده است.

نیست از رحمن به جز نامی مرا چند «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى؟»
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۲۰۰)

۳.۳. اشارات الهیاتی در قالب افعال الهی

همه‌ی پدیده‌های هستی، افعال خداوند هستند. متکلمان اسلامی افعال الهی را به تکوینی و تکلیفی تقسیم نموده‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۷۶). مراد از تکوینی ایجاد اشیا توسط خداوند است و افعال تکلیفی همان اوامر و نواهی متعلق به افعال مکلفین می‌باشد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۹۲).

۳.۳.۱. افعال تکوینی

یکی از موضوعات مهم در حوزه‌ی الهیات و فلسفه، نحوه‌ی فاعلیت خداوند است. از افعال تکوینی خداوند در شعر عطار، خلقت انسان است. در قرآن آمده: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (سجده/۷). شاعر ضمن اشاره به گِل وجودی انسان، اذعان می‌دارد که دمیده‌شدن روح در کالبد آدمی، انسان را شایسته‌ی مقام خلیفه‌اللهی می‌کند. به نظر عطار، انسان در حقیقت آن چیزی نیست که از ترکیب آب و خاک به وجود آمده است، بلکه وجودی است که در پرده‌ی غیب نهان است.

آفتاب روح را تابان کند در گِلِ آدم چنین پنهان کند
چون گِلِ آدم به صحرا آورد این همه اعجوبه پیدا آورد...
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۱۹)

اشاره به داستان خلقت انسان در الهی‌نامه نیز، به چشم می‌خورد.

ز صنعش آدم از گِل رخ نموده ز وی هر لحظه صد پاسخ شنوده
(عطار، ۱۳۵۱: ۳۰۸)

اشاعره غالباً هدفمندی افعال الهی را انکار کرده (جرجانی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۰۱-۳۰۶) و فعل الهی را خالی از غرض و غایت می‌دانند (ریتز، ۱۳۸۸: ۳۸۸)؛ بنابراین هرآنچه خداوند انجام دهد، لطف محض است. عطار به افعالی اشاره می‌کند که از خوارق عادات محسوب می‌شود و امکان وجودشان در حالت عادی، در عالم امکان میسر نیست و تنها هدف خداوند از انجامش، رساندن بندگان به سعادت است.

از بُنِ انگشت عین او آورد بحر دل در اصبعین او آورد
کوه را چون ظُّلَّهُ آسان او کند بحر را گهواره جنبان او کند
شیر از انگشت خلیل او آورد عیسی‌ای از جبرئیل او آورد
طفل را در مهد پیغامبر کند وز همه پیرانش بالغ تر کند...
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۱۹)

۳.۳.۲. افعال تکلیفی

خداوند خالق افعال است و انسان تنها کسب‌کننده‌ی فعلی است که خداوند آن را به دست انسان ایجاد می‌کند (حلبی، ۱۳۹۲: ۹۳). عطار ضمن اشاره به این آموزه‌ی کلامی، با توجه به آیه‌ی «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات/ ۹۶)، به

داستان حضرت یوسف اشاره می‌کند که بنده‌ای را از چاهی به شاهی می‌رساند. در اندیشه‌ی شاعر، خداوند چون چیزی را برای بنده‌اش اراده کند، مسلماً در فعل بنده محقق خواهد شد.

بنده‌ای را منصب شاهی دهد از چنان چاهی چنان جاهی دهد

(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۲۰)

در قرآن، اهداف مختلفی از قبیل شناخت قدرت خدا (طلاق/ ۱۲)، عبودیت (ذاریات/ ۵۶)، آزمایش (ملک/ ۲) و تکامل و رسیدن به لقاء الهی (مؤمنون/ ۱۱۵) به عنوان هدف خلقت، معرفی شده است. عطار نیز با توجه به این آموزه‌ها، به برخی از افعال تکلیفی خداوند، اشاره می‌کند.

از عصایی سنگ را زمزم کند گندمی تخم عَصی آدم کند

مرده را از زنده پیدا آورد زنده از مرده به صحرا آورد

(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۲۰)

به عقیده‌ی عطار، اگر امری غیرعادی به وقوع می‌پیوندد، نشان از اراده‌ی ایزدی دارد که بر به فعلیت درآمدن آنها حاکم بوده است. در اشارات عطار نوعی جبر مشاهده می‌شود که به مختار بودن مطلق انسان اعتقادی ندارد.

جعفر طیار را پر برنهد شهر دین را از علی در برنهد

گه زنی آرد ز مردی بی‌زنی گاه مردی از زنی بی‌بیزنی...

گه دو خاکی را به بالا راه داد گه سه قدسی را به شیب چاه داد

(همان: ۱۲۰-۱۲۱)

در آثار عطار عقل اگرچه در مقابل عشق تحقیر می‌شود، اما در ارتباط با الهیات، گاهی ستایش و گاهی نکوهش می‌گردد. عقل تا آنجا که تسلیم دین است، ممدوح شمرده می‌شود. بنابراین سبب زنده شدن جان توسط نور ایمان می‌شود. اما زمانی که در جستجوی حل مسائل مربوط به ماوراءالطبیعه برمی‌آید، مذموم است.

عقل سرکش را به شرع افکنده کرد تن به جان و جان به ایمان زنده کرد

(همان: ۱۲۱)

آنچه در نظام فکری عطار مشاهده می‌شود این است که هیچ‌گاه اراده‌ی الهی خواهان شر برای بندگان نیست؛ مگر اینکه خود بخواهند. «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد/ ۱۱) شاعر در حکایت مردی که آب در شیر می‌کرد، به خوبی این مفهوم را منعکس ساخته است.

آب بسیار آن یکی در شیر کرد حق تعالی گاو را تقدیر کرد

چون بیامد سر به سوی آب برد تا که دم زد گاو را سیلاب برد

(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۹۰)

۴. بازسازی نظام الهیاتی عطار

عطار کمال تأمل در ذات احدیت را توحید می‌داند و معتقد است که سالک برای رسیدن به توحید باید به سیروسلوک و تهذیب نفس بپردازد. او تنها راه رسیدن به این مقصود را «فنا فی الله» می‌داند. او در منطق/الطیر وادی توحید را «منزل تفرید

و تجرید» (عطار، ۱۳۵۶: ۲۰۶) معرفی می‌کند و ایمان دارد هر کس به توحید رسید به شناخت خداوند نائل آمده است. بنابراین مشخص می‌گردد که مشرب الهیاتی عطار «وحدت وجودی» است.

چگونگی کاربرد اسما خداوند در آثار عطار، حاکی از آن است که وی اسمای الهی را انحصاری و توقیفی می‌داند؛ بدین معنا که همه‌ی نام‌های خداوند در جهان و مافیها، ظهورات ذات واحد الهی است. همچنین، عطار قدرت مطلق در عالم هستی را در دست حضرت حق می‌بیند.

باید دانست که شاعر، جبر کلامی و نکوهیده را قبول ندارد و در موارد بسیاری مراد او از جبر، دیدگاه عارفانه و توصیف صفت جباربودن حضرت حق و تشریح رضایت بنده در مقابل حق و توحید افعالی است. چنان‌که در تذکره‌الاولیاء از جنید نقل می‌کند: «هرجا که فرستی بروم، هرجا که بداری بباشم، مرا اختیار آن باشد که تو خواهی» (عطار، ۱۳۸۶: ۴۴۰). از این رو، دیدگاه توحید افعالی عطار که یکی از مراتب توحیدی است، نشانگر شباهت اندیشه‌ی وی با عقاید کلامی اشاعره است.

شاعر در صدد نشان‌دادن رابطه‌ی قلبی و دوستانه‌ی مجانین و وارستگان با خداوند است. این ارتباط قلبی در برخی موارد به صورت عشق و جنون به تصویر کشیده شده است. وصول به جنون ناشی از عشق که در خلال سیر مقامات سلوک شکل می‌گیرد، می‌تواند زمینه ظهور خواسته‌های معنوی را فراهم کند. در پرتو همین جنون است که خویشتن آگاه خود را گم می‌کند تا بتواند به معبود آن‌جهانی دست یابد. شاعر انتقادهای تندوتیز خود را از زبان دیوانگان مطرح کرده است. همچنین عطار در شناخت حقیقت و اثبات مبدأ عالم به تلاش ذهنی و استدلال‌های عقلی اعتمادی ندارد و به تعبیری صد هزاران عقل را سرگردان (عطار، ۱۳۸۶الف: ۴۶۱) می‌داند. در نگاه او هستی، منحصر در ذات خداوند است و هر آنچه در آیین‌های هستی نمایان است، تجلی ذات اوست. به این بیان، خداوند متعال که هستی محض است، در مخلوقاتش متجلی می‌شود. در واقع جهان و انسان، نقش و سایه‌ای از حقیقتی راستین هستند. این نقوش و سایه‌ها با منبع وجودی خود اتصالی گریزناپذیر دارند، اما تا زمانی که به نوعی فنای عرفانی نرسند و از دام جسم مادی خود نرهند، ارزشی ندارند و نخواهند توانست به وحدت وجودی دست یابند. به نظر می‌رسد عطار بیش از آن‌که قصد انعکاس مفاهیم کلامی را داشته باشد، به تبیین مفاهیم عرفانی در مصیبت‌نامه پرداخته است.

نگاه عارفانه‌ی عطار نسبت به ابلیس، او را در کسوت یک قربانی اندوهناک نشان می‌دهد که امیدوارانه منتظر لطف خداوند است (همان: ۳۳۷). ترویج نگاه عاشق بودن ابلیس به خداوند و امید به لطف پروردگار و نیز اعتقاد به سرنوشت محتوم، می‌تواند تحت تأثیر دیدگاه جبرگرایانه‌ی عطار باشد. نگاه دیگر عطار نسبت به ابلیس، جنبه‌ی تمرد و سرکشی اوست که در مصیبت‌نامه کم‌رنگ‌تر است.

با وجود آنکه عطار در مقام یک عارف، مسائل دینی و کلامی را با عرفان اسلامی به هم آمیخته است، در برخی موارد تطبیق کامل اندیشه‌های او با یکی از فرق کلامی مقدور نیست. علی‌رغم اینکه شاعر در سرتاسر آثار خود اغلب نگاهی جبرگرایانه دارد و از این حیث به نظر می‌رسد که گرایش به مکتب اشعری دارد؛ اما در مسئله‌ی رؤیت الهی دیدگاهی متناقض دارد. او گاه خداوند را «بیرون از عیان» (عطار، ۱۳۵۶: ۱۰؛ عطار، ۱۳۸۶الف: ۱۲۳) و گاه او را عیان «خدا گشتی عیانش» (عطار، ۱۳۸۴: ۲۵۱) می‌بیند و گرایش‌های معتزلی و اشعری هم‌زمان در آثارش به چشم می‌خورد. همچنین، در

بحث صفات الهی نیز به نظر می‌رسد گاه نظر عطار با آرای معتزله سازگار است و وجود حق را یک ذات می‌داند که به اعتبارات مختلف دارای صفات متعدد است:

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

(عطار، ۱۳۵۶: ۸)

و گاه با مشرب اشاعره هماهنگی دارد و صفات خداوند را نه عین ذات او و نه غیر ذات او، بلکه قائم به ذات خداوند می‌داند.

چون به ذات خویش بی‌چون آمدی نه درون رفتی، نه بیرون آمدی

(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۲۳)

در ادامه بسامد کاربرد اسما و صفات و افعال الهی در مصیبت‌نامه ذکر می‌شود.

جدول ۱. فراوانی و درصد کاربرد اسما الهی در تبیین مفاهیم الهیاتی

مؤلفه‌ی اصلی	اسما الهی									جمع
مؤلفه‌ی جزئی	تذیه و تقدیس	مطلق	تجلی	تبر زنده‌گی و تقدیر الهی	وارسگان و مجازین و فداکاران	خداوند الهی	پار آمان و مقام	وصال	افعال الهی	وحدت عابد و معبود
فراوانی	۳	۴	۲۲	۹	۶	۶	۸	۱۱	۲	۷۱
درصد	۴/۲۲	۵/۶۳	۳۰/۹۹	۱۲/۶۸	۸/۴۵	۸/۴۵	۱۱/۲۷	۱۵/۴۹	۲/۸۲	۱۰۰

جدول ۲. فراوانی و درصد کاربرد صفات ثبوتی و سلبی خداوند

مؤلفه‌ی اصلی	صفات ثبوتی							صفات سلبی	جمع
مؤلفه‌ی جزئی	مهر و قهر	علیم	کرم	عظمت	عدل	ودود	غنی		
فراوانی	۲	۳	۶	۵	۸	۱	۳		۲۸
درصد	۷/۱۵	۱۰/۷۱	۲۱/۴۳	۱۷/۸۶	۲۸/۵۷	۳/۵۷	۱۰/۷۱		۱۰۰

جدول ۳. فراوانی و درصد کاربرد صفات ذاتی و فعلی خداوند

مؤلفه‌ی اصلی	صفات ذاتی							صفات فعلی	جمع
مؤلفه‌ی جزئی	لیس کمله شیء	اول و آخر / ظاهر و باطن	تتزیه و تقدیس	قدرت	خالقیت	رزاقیت	غفاریت	وکیل	
فراوانی	۳	۱	۸	۲	۱	۱۱	۳	۳	۳۲
درصد	۹/۳۸	۳/۱۲	۲۵	۶/۲۵	۳/۱۲	۳۴/۳۷	۹/۳۸	۹/۳۸	۱۰۰

جدول ۴. فراوانی و درصد کاربرد صفات عقلی و خبری خداوند

مؤلفه‌ی اصلی	صفات عقلی	صفات خبری	جمع
مؤلفه‌ی جزئی	رؤیت خداوند	دستگیر	استواء
فراوانی	۴	۶	۱۱
درصد	۳۶/۳۶	۵۴/۵۵	۹/۰۹
			۱۰۰

جدول ۵. فراوانی و درصد کاربرد افعال تکوینی و تکلیفی خداوند

مؤلفه‌ی اصلی	افعال الهی		جمع
مؤلفه‌ی جزئی	افعال تکوینی	افعال تکلیفی	
فراوانی	۳۸	۱۵	۵۳
درصد	۷۱/۷۰	۲۸/۳۰	۱۰۰

جدول ۶. فراوانی و درصد کاربرد اسما، صفات، افعال الهی و مفاهیم الهیاتی

مؤلفه‌ی اصلی	مفاهیم الهیاتی				جمع
مؤلفه‌ی جزئی	اسما الهی	صفات الهی	افعال الهی	سایر مفاهیم الهیاتی	
فراوانی	۷۱	۷۱	۵۳	۴۲	۲۳۷
درصد	۲۹/۹۶	۲۹/۹۶	۲۲/۳۶	۱۷/۷۲	۱۰۰

آنچه در اندیشه‌ی عطار، قابل توجه است، نگاه مثبت و ایجابی شاعر به جنبه‌های مختلف هستی است. زمانی که از ابلیس سخن می‌گوید، به جای این که او را ملعونِ مطرود معرفی کند او را عاشقی پاک‌باخته قلمداد می‌کند و در زمان انعکاس صفات الهی در شعرش، صفات ثبوتیه آفریدگار را با بسامد بالاتری بکار می‌برد. شاید عطار در کنار تبیین اهداف عرفانی، قصد داشته است غیرمستقیم، مثبت‌اندیشی را به خوانندگان خود یادآور شود، تا علاوه بر ترویج آموزه‌های دینی و عرفانی، درس اخلاق را نیز به آیندگان آموزش دهد.

۵. نتیجه‌گیری

در مصیبت‌نامه، به اغلب آموزه‌های الهیاتی‌ای اشاره شده که ذیل مبحث اسما و صفات خداوند در بیشتر منابع کلامی و عرفانی آمده است. پر واضح است که گفتمانی که در اشاره به مسائل یزدان‌شناختی در این اثر عطار به کار رفته است، بیشتر طنین عرفانی و شاعرانه دارد تا لحنی کلامی.

بر اساس متن مصیبت‌نامه می‌توان تا حدودی نظام الهیاتی عطار را ترسیم و بازسازی نمود؛ کاری که در سراسر این مقاله بدان پرداخته‌ایم. البته باید توجه داشت که عطار متکلمان و منسجم و بر اساس یک نظم هندسی به مسائل الهیاتی تقرب نمی‌جوید و با دقت فراوان باید از فحوای جملات پراکنده‌ی وی به سامانه کلامی او راه جست. بر پایه‌ی یافته‌های این پژوهش، دستگاه یزدان‌شناختی عطار در مصیبت‌نامه مؤلفه‌ها و مختصات التقاطی دارد؛ بدین معنا که آموزه‌های کلام اشعری با همه‌ی تحجر و ایستایی خود، با تعالیم عرفان خراسان با همه‌ی وسعت مشرب خویش، آمیخته شده است.

الهیات عطار در مصیبت‌نامه آشکارا به مکتب کلامی اشاعره، گرایش دارد، ولی گاه گرایش‌های معتزلی نیز در آثارش مشاهده می‌گردد. به‌ویژه در مسئله‌ی رؤیت خداوند دیدگاهی متناقض دارد که نسبت‌دادن دقیق او به یکی از مکاتب کلامی را دشوار می‌سازد. بنابراین نخستین فرضیه‌ی پژوهش حاضر مبنی بر اینکه از مصیبت‌نامه، می‌توان نظریه‌ی الهیاتی منسجمی استخراج نمود، مورد چالش جدی قرار می‌گیرد. ولی دو فرضیه‌ی دیگر بر اساس یافته‌های این پژوهش در قالب شواهد مثال ذکر شده، تأیید می‌گردد. یکی اینکه سامانه‌ی یزدان‌شناختی عطار در مصیبت‌نامه سویه‌های کاملاً کلامی نداشته و جنبه‌های ژرف و گسترده عرفانی نیز دارد و دیگر اینکه الهیات مصیبت‌نامه متأثر از مکتب کلامی اشعری است.

منابع

- قرآن مبین. (۱۳۸۶). ترجمه و توضیح و تفسیر: علی‌اکبر طاهری قزوینی، تهران: قلم.
- آرمسترانگ، کارن. (۱۳۸۵). تاریخ خدا/باوری سیر تحول مفهوم خدا. ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی و بهزاد سالکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۱). اسما و صفات حق. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن بابویه، محمدبن علی. (۱۳۹۸). التوحید. مصحح: هاشم حسینی، قم: جامعه‌ی مدرسین.
- ابن خلدون. (۱۳۵۹). مقدمه‌ی ابن خلدون. ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه نشر و ترجمه.
- ابن سینا، حسین. (۱۴۳۴). الشفاء: الالهیات. مراجعه و تصویر: ابراهیم بیومی مدکور، قاهره: دارالفکر العربی.
- _____ (۱۴۰۰). رسائل ابن سینا. ج ۲، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۸۳). دانشنامه‌ی علایی الهیات. مصحح: محمد معین، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن فارس، احمدبن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس‌اللغه. محقق: هارون عبدالسلام محمد، قم: مرکز نشر، مکتبه الإعلام الإسلامی.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (۱۹۵۵م). اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع. تصحیح حموده غرابه، مصر: شرکه مساهمه مصریه.
- _____ (۱۹۸۰م). مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین. تصحیح هلموت ریتز، ویسبادن، آلمان: فرانکس اشتاینر.
- _____ (۱۴۱۱ق). الابانه عن اصول الدیانه. تحقیق: بشیر محمد عیون، طائف: دارالمؤید.
- افلاطون. (۱۳۸۰). دوره‌ی آثار افلاطون. ج ۲، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- پاشایی فخری، کامران؛ یانس، ندا. (۱۴۰۰). «واکاوی محتوایی و ساختاری رؤیت خدا در اشعار عطار نیشابوری». مطالعات علوم ادبی/اسلامی، سال ۶، شماره‌ی ۲ (۲۲)، صص ۱۲۵-۱۴۱.
- <https://doi.org/10.22081/JRLA.2022.63358.1362>
- التفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر. (بی‌تا). شرح العقائد النسفیة. بیروت: دارالکتب العلمیه.

_____ (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد فی علم الکلام. تحقیق: عبدالرحمن عمیره، ج ۱ و ۲، بیروت: عالم الکتب.

جرجانی، سیدشریف‌علی بن محمد. (۱۴۱۷ق). شرح المواقف. ج ۱ و ۲ و ۸، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، بیروت: دارالجلیل. _____ (۱۳۰۶). التعریفات. مصر: المنشاه بالجمالیه.

جوینی، عبد الملک بن عبدالله. (۱۴۲۰ق). العقیده النظامیه فی الأركان الإسلامیه. بیروت: دارالکتب العلمیه. جهان‌قادی، محمدعلی؛ فهیمی، رضا؛ فرخزاد، ملک محمد. (۱۴۰۲). «بررسی و تحلیل اندیشه‌های کلامی عطار نیشابوری (با نگاهی به مثنوی‌هایش)». متن پژوهی ادبی، شماره ۲۷ (۹۵)، صص ۲۱۱-۲۳۹.

<https://doi.org/10.22054/LTR.2020.46935.2820>

حلبی، علی اصغر. (۱۳۹۲). تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام. تهران: اساطیر. ریتز، هلموت. (۱۳۸۸). دریای جان، سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری. ج ۱، ترجمه‌ی عباس زریاب خویی و مهرآفاق بابوردی، تهران: الهدی.

سپهری، سپیده. (۱۳۹۷). «بازتاب بار امانت، گنج مخفی و میثاق الست در آثار عطار، مولانا و حافظ بر اساس مفاهیم قرآنی». مطالعات علوم انسانی، شماره ۱۴ (جلد ۱)، صص ۶۶-۷۵. <http://johi.ir/user/articles/524> سمعانی، شهاب‌الدین احمد. (۱۳۶۸). روح الأرواح فی شرح اسما الملک الفتح. به اهتمام و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.

شمیسا، سیروس. (۱۳۹۵). یادداشت‌های حافظ. تهران: میترا. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم. (۱۴۲۱ق). الملل و النحل. ج ۱، بیروت: دارالمعرفه. صدرالدین شیرازی. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، قم: منشورات دارالمصطفی. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه علمی للمطبوعات. عطار، فریدالدین محمدبن ابراهیم. (۱۳۵۱). الهی‌نامه. تصحیح: فؤاد روحانی، تهران: زوار. _____ (۱۳۵۶) (۲۵۳۶). منطق‌الطیر. تصحیح سیدصادق گوهرین، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

_____ (۱۳۸۶الف). مصیبت‌نامه. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

_____ (۱۳۸۶ب). تذکره‌الاولیاء. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

غنی، قاسم. (۱۳۴۰). بحث در آثار و افکار و احوال حافظ. تهران: زوار. فخررازی، محمد بن عمر الخطیب الرازی. (۱۳۹۶ق). شرح اسماء الله الحسنی الرازی. تعلیقات: طه عبدالرؤوف سعد، قاهره: مکتبه کلیات الأزهریه.

قاضی، عبدالجبار بن احمد. (۱۴۱۶ق). شرح الاصول الخمسه. تحقیق: عبدالکریم عثمان، قاهره: مکتبه وهب. قشیری، عبدالکریم بن هوزن. (۱۳۸۸). رساله‌ی قشریه. ترجمه‌ی ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۸۳). گوهر مراد. تصحیح مؤسسه امام صادق(ع)، مقدمه‌نویس: زین‌العابدین قربانی لاهیجی، قم: سایه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. بیروت: احیاء التراث العربی.

مصطفوی، مسلم؛ مؤذنی، علی‌محمد. (۱۳۹۵). «بازتاب تمثیلی و لفظی اسمای الهی در آثار عطار». تحقیقات تعلیمی و

غنائی زبان و ادبیات فارسی، شماره ۲۷، ۱۰۱-۱۱۸. <https://ensani.ir/fa/article/468569>

معین، محمد. (۱۳۸۸). فرهنگ فارسی معین، به اهتمام: عزیزاله علی‌زاده و محمود نامنی. دوره شش جلدی، تهران: انتشاران نامن.

هوردرن، ویلیام. (۱۳۶۸). راهنمای الهیات پروتستان. ترجمه طاهره‌ووس میکائیلیان، تهران: علمی و فرهنگی.



Extended Abstract

Vol 17, Issue 2, Summer 2025, Ser 64

Explanation of Attar's Theological System with Emphasis on *Mosibat-nameh* (Divine Names and Attributes)

Khadijesadat Tabatabaei 
Hasan Akbari Beiragh* 

Introduction

The beliefs of most religions begin with a form of anthropomorphism of God (Shahrastani, 1421: 108). Consequently, various philosophical perspectives have emerged to justify divine names and attributes, leading to diverse conceptualizations of God. Additionally, political factors have historically influenced theological discussions concerning divine governance over human affairs (Armstrong, 1385: 261). The emergence of various theological schools, such as Mu'tazilism and Ash'arism, reflects the impact of these debates among intellectuals. Both Mu'tazilites and Ash'arites sought to reconcile religious experience with rational thought through different approaches. The implications of these theological discussions extended beyond scholars and jurists, influencing poets and Sufi mystics as well (Ghani, 1340: 492–493).

Attar is considered one of the influential figures in shaping certain major theological currents. Thus, examining the theological framework underlying his works is of particular significance. This study aims to analyze the theological themes in *Mosibat-nameh* and elucidate Attar's views regarding divine names, attributes, and actions.

Purpose, Methodology and Literature Review

Since many classical Persian poets were inclined toward either the Mu'tazilite or Ash'arite theological schools and explicitly expressed their doctrinal positions in their works, a substantial portion of classical Persian poetry incorporates Mu'tazilite and Ash'arite theological themes. Understanding these poems necessitates familiarity with the fundamental theological principles of both schools.

This research adopts a descriptive-analytical methodology, utilizing scholarly sources on Attar's works, divine names and attributes, and relevant academic articles. A review of previous studies indicates that while some fragmented research has been conducted on this topic, it remains an underexplored area. For instance, Jahani-Qadi et al. (2023) examined Attar's theological perspectives and concluded that some of his beliefs diverged from Ash'arism; Pashaei-Fakhri and Yans (2021) analyzed the content and structure of divine vision in Attar's poetry, asserting that he believed in the manifestation of divine attributes; and Mostafavi and Moazzeni (2016) investigated the symbolic and linguistic representation of divine names in Attar's works, concluding that he posited a complete correspondence between God's attributes and essence.

* PHD Candidate in Persian Language and Literature of Semnan University, Semnan, Iran.

sadattabatabaei@semnan.ac.ir

DOI: 10.22099/JBA.2025.49752.4513



COPYRIGHTS ©2021 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publisher.

Discussion

Attar asserts that the seeker must undergo spiritual purification and ascetic discipline to attain divine unity (*tawhid*). He views *fana fi-Allah* (annihilation in God) as the only path to this goal. For Attar, achieving *tawhid* equates attaining knowledge of God, indicating that his theological orientation aligns with the doctrine of *wahdat al-vujud* (unity of existence).

The way divine names (*asma' Allah*) are utilized in Attar's works demonstrates his belief in their exclusivity and suspension (*tawqifi*). This signifies that all of God's names manifest throughout the world and everything within it, reflecting the emanations of the one divine essence.

His poetry frequently illustrates the intimate, heartfelt connection between God and the spiritually enlightened, often portraying this relationship through metaphors of love and madness. The notion of divine madness (*junun*) arising from love serves as a transformative state, enabling the mystic to transcend self-awareness and attain union with the divine. Additionally, Attar employs the figure of the insane (*majnun*) as a vehicle for delivering sharp critiques of conventional religious thought.

Furthermore, Attar expresses skepticism toward rational speculation and philosophical argumentation in understanding divine truth, stating that even a hundred thousand intellects remain bewildered (Attar 1, 1386: 461). In his view, existence is confined to God's essence, and all phenomenal reality is but a manifestation of the divine. Attar maintains that true comprehension of divine unity is unattainable without mystical annihilation. It appears that Attar is less concerned with articulating theological doctrine and more focused on conveying mystical concepts in *Mosibat-nameh*.

The mystical perspective of Attar towards Iblis presents him as a sorrowful victim, waiting for God's mercy (Attar1, 1386: 337). Promoting the view of Iblis as a lover of God, hoping for the Lord's mercy, and also believing in inevitable destiny, might be the result of Attar's deterministic view. Another perspective of Attar on Iblis is his rebellious nature, which is less emphasized in *Mosibat-nameh*.

Although Attar frequently adopts a deterministic stance throughout his works—indicating an affinity with Ash'arite theology—his views on divine vision reveal inconsistencies. At times, he describes God as beyond sensory perception (*bīrūn az 'ayān*) (Attar, 2536: 10; Attar 1, 1386: 123), while elsewhere he affirms the direct visibility of the divine (*Khuda gashṭi 'ayānash*) (Attar, 1384: 251). This simultaneous presence of both Ash'arite and Mu'tazilite elements in his works complicates efforts to categorically assign him to a single theological tradition.

Conclusion

Based on *Mosibat-nameh*, it is possible to partially reconstruct Attar's theological system. However, Attar does not approach theological matters in a systematic and scholarly manner, and to fully understand his theological system, one must draw from the scattered concepts within his works. The findings of this research show that Attar's theological system in the *Mosibat-nameh* possesses eclectic characteristics, meaning that Ash'arite theological teachings are intertwined with the mystical teachings of Khurasan.

Attar's theology in the *Mosibat-nameh* clearly leans towards the Ash'arite theological school. The first hypothesis of this research, which posits that a coherent theological theory can be extracted from *Mosibat-nameh*, is critically challenged. However, the other hypotheses are confirmed: first, Attar's divine recognition system in *Mosibat-nameh* simultaneously incorporates both theological and mystical dimensions, and second, his theology is influenced by the Ash'arite school. In addition, Ash'arite leanings are sometimes observed in his works. Particularly in the issue of the vision of God, Attar holds a contradictory view, which makes it difficult to precisely categorize him within one of the theological schools.

Keywords: Divine Names and Attributes, Ash'ari theology, Mu'tazilite theology, Attar of Nishapur, *Mosibat-nameh*.

References

- The Holy Quran* (2007). (A. A. Taheri Qazvini, Trans. & Comm.). Ghalam. [in Arabic]
- Armstrong, K. (2006). *A history of God: The evolution of the concept of God* (B. Khorramshahi & B. Saleki, Trans.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Ashari, Abu al-Hasan Ali ibn Ismail (1955). *Al-Luma fi radd ala ahl al-zaygh wa-l-bid* (H. Gharabah, Ed.). Egyptian Joint Stock Company. [in Arabic]

- Ashari, Abu al-Hasan Ali ibn Ismail (1980). *Maqalat al-Islamiyyin wa ikhtilaf al-musallin* (H. Ritter, Ed.). Franz Steiner. [in Arabic]
- Ashari, Abu al-Hasan Ali ibn Ismail (1991). *Al-Ibanah an usul al-diyana* (B. M. Ayoun, Ed.). Dar al-Muayyad. [in Arabic]
- Attar (1957). *Mantiq al-tayr* (S. S. Gowharin, Ed., 3rd ed.). Bongah Tarjomeh va Nashr Ketab. [in Persian]
- Attar (1972). *Ilahi-nameh* (F. Rohani, Ed., 2nd ed.). Zavvar. [in Persian]
- Attar (2007). *Mosibat-nameh* (M. R. Shafiei Kadkani, Ed.). Sokhan. [in Persian]
- Attar (2007). *Tadhkirat al-awliya* (M. R. Shafiei Kadkani, Ed.). Sokhan. [in Persian]
- Ebrahimi Dinani, G. (2002). *The names and attributes of God*. Organization of Printing and Publishing, Ministry of Culture and Islamic Guidance. [in Persian]
- Fakhr al-Razi, M. ibn Omar al-Khatib al-Razi. (1976). *Explanation of the names of God* (T. A. R. Saad, Annot.). Al-Azhar Colleges Library. [in Arabic]
- Ghani, Q. (1961). *Discussion on the works, thoughts, and life of Hafez*. Zavvar. [in Persian]
- Halabi, A. A. (2013). *The history of Kalam in Iran and the Islamic world* (4th ed.). Asatir. [in Persian]
- Ibn Babawayh, M. ibn Ali. (2019). *Al-Tawhid* (H. Hosseini, Ed., 1st ed.). Jameeh Modarresin. [in Persian]
- Ibn Faris, A. ibn Faris. (1984). *Mujam maqayis al-lugha* (H. A. S. Mohammad, Ed.). Markaz Nashr, Maktabat al-Ilam al-Islami. [in Persian]
- Ibn Khaldun (1980). *The introduction of Ibn Khaldun* (M. P. Gonabadi, Trans.). Bongah Nashr va Tarjomeh. [in Persian]
- Ibn Sina, H. (2004). *The Alai encyclopedia: Theology* (M. Moein, Ed.). Bu Ali Sina University. [in Persian]
- Ibn Sina, H. (2013). *Al-Shifa: Theology* (I. B. Madkour, Rev. & Annot.). Zavi al-Qurba. [in Persian]
- Ibn Sina, H. (2021). *Avicenna's treatises* (Vol. 2). Bidar. [in Persian]
- Jahani Ghadi, M. A., Fahimi, R., & Farokhzad, M. M. (2023). Analysis of Attar of Nishapur's theological ideas (A look at his masnavis). *Literary Text Research Quarterly*, 27(95), 211–239. [in Persian]
- Jurjani, S. Sharif A. ibn Mohammad. (1927). *Al-Tarifat*. Al-Manshaah Bil Gamaliyah. [in Arabic]
- Jurjani, S. Sharif A. ibn Mohammad. (1996). *Sharh al-mawaqif* (Vols. 1, 2, & 8; A. R. Amirah, Ed.). Dar al-Jil. [in Arabic]
- Lahiji, A. R. (2004). *Gawhar morad* (Imam Sadegh Institute, Ed.; Z. A. G. Lahiji, Pref.). Nashr Sayeh. [in Persian]
- Majlesi, M. B. (1983). *Bihar al-anwar*. Ihya al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
- Mostafavi, M., & Moazeni, A. M. (2016). Symbolic and verbal reflections of God's names in Attar's works. *Quarterly of Educational and Lyric Research in Persian Language and Literature* 27, 101–118. [in Persian]
- Pashaei Fakhri, K., & Yanes, N. (2021). A content and structural analysis of God's vision in Attar of Nishapur's poetry. *Islamic Literary Studies Quarterly* 6(2), 125–141. [in Persian]
- Plato. (2001). *The collected works of Plato* (Vol. 2; M. H. Lotfi, Trans.). Kharazmi. [in Persian]
- Qadi, A. Jabbar ibn Ahmad. (1996). *Sharh al-usul al-khamsah* (A. K. Uthman, Ed., 2nd ed.). Maktabah Wahb. [in Arabic]
- Qushayri, A. K. ibn Hawazin. (2009). *The Qushayri treatise* (A. A. H. ibn Ahmad Othmani, Trans.; B. al-Z. Foruzanfar, Rev.). Elm va Farhang. [in Persian]
- Ritter, H. (2009). *The ocean of the soul: A journey into the thoughts and lives of Sheikh Fariduddin Attar of Nishapur* (Vol. 1; A. Z. Khoei & M. A. Baybourdi, Trans., 3rd ed.). International Publications Al-Hoda. [in Persian]
- Samani, S. al-Din A. (1989). *Ruh al-arwah fi sharh asma al-Malik al-Fattah* (N. M. Heravi, Ed. & Annot.). Elm va Farhang. [in Persian]
- Sepehri, S. (2018). Reflection of the covenant, the hidden treasure, and the Alast myth in the works of Attar, Rumi, and Hafez based on Quranic concepts. *Humanities Studies*, 14(1), 66–75. [in Persian]
- Shahrastani, M. ibn A. Karim. (2001). *Al-Milal wa-l-nihal* (Vol. 1, 8th ed.). Dar al-Marifah. [in Arabic]
- Shamisa, S. (2016). *Notes on Hafez*. Nashr Mitra. [in Persian]
- Tabatabai, S. M. Hossein. (1970). *Al-Mizan fi tafsir al-Quran*. Al-Alami Institute for Publications. [in Arabic]