

Research Paper

Phenomenology of Sensory Perception in the Thought of Attar Neyshaburi

Tahereh Bahrami¹*¹ Ph. D in Persian Language and Literature

10.22080/lpr.2025.27965.1065

Received:

November 01, 2024

Accepted:

March 18, 2025

Available online:

March 19, 2025

Keywords:

Attar Neyshaburi, sensory perception, soul, sensible, phenomenalism

Abstract

Sensory perception is knowledge about the world outside the mind obtained through the human senses. One of the approaches to sensory perception is phenomenalism, which does not believe in the existence of objects independent of the mind but considers it a phenomenon of the mind and denies the reality of physical objects. Although the subject of sensory perception is one of the main topics of philosophy and epistemology, looking at mystical works, it can be seen that the discussion of perception and the relationship between the object and the mind is one of the topics of mystical works, and many mystics, including Attar Neyshaburi, have addressed this issue in detail. Attar Neyshaburi has expressed the stages of cognition and perception in his poetic works; he considers the world to be nothing and non-existence and constantly emphasizes the issue of negating the world and its non-existence. The purpose of this research is to show that considering the world as nothing in Attar's thought is not a religious or ethical issue that negates this world in comparison to the hereafter; rather, the insignificance of the world is an epistemological and philosophical issue that considers the world to be a form and phenomenon of the mind. In fact, Attar's approach to sensory perception is phenomenalist, which considers the object to be dependent on the mind. In this article, using a descriptive-analytical method, the sensory perception of Attar Neyshaburi is examined.

***Corresponding Author:** Tahereh Bahrami**Address:** Ph. D in Persian Language and Literature**Email:** taherehbahrami95@yahoo.com

علمی

پدیدارگرایی ادراک حسی در اندیشه‌ی عطار نیشابوری

طاهره بهرامی*

^۱ دکتری زبان و ادبیات فارسی

doi 10.22080/lpr.2025.27965.1065

چکیده

ادراک حسی، معرفتی درباره‌ی جهان خارج از ذهن است که از طریق حواس انسان حاصل می‌شود. یکی از رویکردهای ادراک حسی، پدیدارگرایی است که قائل به وجود اشیاء مستقل از ذهن نیست بلکه عین را پدیداری از ذهن می‌داند و واقعی بودن اشیای فیزیکی را انکار می‌کند. هرچند موضوع ادراک حسی از موضوعات اصلی فلسفه است اما با نگاهی به آثار عرفانی مشاهده می‌شود که بحث از ادراک و رابطه‌ی میان عین و ذهن از موضوعات آثار عرفانی است و بسیاری از عرفا از جمله عطار نیشابوری به تفصیل به این موضوع پرداخته‌اند. عطار نیشابوری در منظومه‌های خود به بیان مراحل شناخت و ادراک پرداخته است. او جهان را هیچ و ناچیز می‌داند و پیوسته بر موضوع نفی جهان و عدم بودن آن تأکید می‌کند. هدف این پژوهش آن است که نشان دهد هیچ انگاشتن جهان در اندیشه‌ی عطار موضوعی دینی و اخلاقی نیست که از آن نفی دنیا در مقابل آخرت نتیجه گردد؛ بلکه ناچیز بودن جهان موضوعی معرفت‌شناختی و فلسفی است که جهان را صورت و پدیداری از ذهن می‌داند. درواقع رویکرد عطار به ادراک حسی، رویکردی پدیدارگرایانه است که عین را قائم به ذهن می‌داند. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی ادراک حسی از منظر عطار نیشابوری پرداخته می‌شود.

تاریخ دریافت:

۱۱ آبان ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۲۸ اسفند ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:

۲۹ اسفند ۱۴۰۳

کلیدواژه‌ها:

عطارنیشابوری، ادراک حسی،
نفس، محسوس، پدیدارگرایی

* نویسنده مسئول: طاهره بهرامی

آدرس: دکتری زبان و ادبیات فارسی

ایمیل: taherehbahrami95@yahoo.com

۱ مقدمه

ادراک حسی اولین مرحله‌ی ورود به دنیای خارج و شناخت آن است. ازمنظر روان‌شناسی، احساس عبارت از انتقال اثر محرك از گیرنده‌ی حسی به سیستم اعصاب مرکزی است. این انتقال در دو مرحله صورت می‌گیرد: مرحله‌ی اول تحریک بیرونی یا درونی، مرحله‌ی دوم، تأثر عضو حسی است که به‌وسیله‌ی حواس حاصل می‌شود و از راه اعصاب مرکزرسان به نخاع و مراکزعصبی منتقل و موجب احساس می‌شود. ادراک، فرایند ذهنی یا روانی است که گزینش، سازماندهی اطلاعات حسی و معنی‌بخشی آن‌ها را به عهده دارد. ادراک به‌دنبال احساس‌های مجزا از یکدیگر صورت نمی‌پذیرد، بلکه ذهن فرد آن‌ها را به‌عنوان مجموعه‌ای معنی‌دار و در ارتباط با هم درمی‌یابد (ایروانی و خداپناهی، ۱۳۹۱: ۲۳ و ۲۵).

ازمنظر معرفت‌شناسی منابع معرفت به پنج دسته‌ی حس، درون‌نگری، عقل، گواهی و حافظه تقسیم می‌شود (شمس، ۱۳۸۷: ۱۴۳). ادراک حسی اولین منبع از منابع معرفت است و پایه‌ی شناخت و معرفت انسان نسبت به محیط پیرامون، مبتنی بر ادراک حسی است. آنچه به هنگام آگاهی یافتن از جهان پیرامون، درنتیجه‌ی به کارگیری حواس رخ می‌دهد، ادراک حسی نامیده می‌شود (همان: ۱۴۳). حس، مهم‌ترین ابزار شناخت جهان است چنان‌که در اهمّیت آن گفته‌اند: «مَنْ فَقَدَ حِسًّا فَقَدَ عِلْمًا» کسی که حسی نداشته باشد دانشی ندارد. ادراک حسی، معرفتی درباره‌ی جهان محسوس بیرون از ذهن است که ازطریق حواس انسان حاصل می‌شود. در تقسیم‌بندی قدما حواس به دو دسته‌ی حواس ظاهری و حواس باطنی تقسیم می‌شود. حواس ظاهری عبارت است از حس بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی، لامسه. حواس باطنی عبارت است از حس مشترک، خیال، وهم، حافظه، خیال و عقل. حواس ظاهری، اطلاعات و داده‌های حسی را فراهم

می‌کند و حواس باطنی وظیفه‌ی معنا بخشی را برعهده دارد.

یکی از موضوعات مهم در ادراک حسی، رابطه‌ی میان عین و ذهن و نحوه‌ی حصول ادراک است. اینکه چه نسبتی میان ذهن و عین وجود دارد؟ آیا ذهن و عین دو وجود مستقل از یکدیگر هستند که هرکدام به‌صورت عینی و واقعی وجود دارند؟ یا اینکه مستقل از یکدیگر نیستند و وجود عین قائم به ذهن است؟ آیا جهانی که ما می‌شناسیم وجود حقیقی و عینی دارد یا صرفاً وهم و خیال است؟ کارکرد ذهن در فرایند ادراک چیست؟ آیا ذهن مانند آینه‌ای است که تصویر شیء بیرونی را بی‌کم‌وکاست نشان می‌دهد و نتیجه‌ی میان شیء بیرونی و تصویر ذهنی، رابطه‌ی مطابقت وجود دارد یا اینکه کارکرد ذهن مانند آینه نیست و تصویرذهنی با صورت خارجی متفاوت است؟ این سؤالات در طول تاریخ تفکر فلسفی در شاخه‌ای از فلسفه به نام معرفت‌شناسی موردبحث قرارگرفته‌اند و پاسخ‌های متنوعی به آن داده شده است که به‌طور کلی می‌توان آن‌ها را ذیل دو دسته‌ی واقع‌گرایی و پدیدارگرایی قرار داد:

۱- واقع‌گرایی، نظریه‌ای است که عین را مستقل از ذهن و امری بیرونی در نظر می‌گیرد. دراین نظریه، ادراک حسی، رابطه‌ی علیّ میان ادراک‌شونده و ادراک‌کننده است که متعلّق ادراک باعث به وجود آمدن تجربه‌ی حسی در ادراک‌کننده می‌شود و دارای چهار عنصر موجود درک‌کننده، متعلّق ادراک، تجربه‌ی حسی و رابطه‌ی میان متعلّق ادراک و ادراک‌کننده است (آئودی، ۱۳۹۴: ۵۰). واقع‌گرایی به دو نوع واقع‌گرایی خام و واقع‌گرایی ادراکی تقسیم می‌شود: در واقع‌گرایی خام، متعلّقات ادراک حسی به‌منزله‌ی اشیایی واقعی، بیرون از شخص ادراک‌کننده و مستقل از ذهن او وجود دارند. در واقع‌گرایی ادراکی، مدرک به وجود نوعی رابطه‌ی علیّ میان مدرک و مدرک قائل است که به‌وسیله‌ی آن، شیء بیرونی، باعث ایجاد تجربه‌ی حسی می‌شود. لازم به ذکر است که غالب نظریه‌های ادراک حسی

متافیزیکی جهان و حلول آن در قلمرو آگاهی یا «اپوخه» منجر می‌گردد. (دارتیگ، ۱۳۹۶: ۲۵) همچنین واقعی و خارجی بودن و وجود شیء ادراک‌شده به ساختار ذهن وابسته است. ساختاری که در سایه‌ی آن ذهن ساده، شیء را واقعی و موجود تلقی می‌کند بدون اینکه بداند در اثر همین ساختارهاست که او شیء را به آن شکل می‌بیند (همان: ۲۸). در این شاخه از تفکر، محور ادراک از عین و ابژه به سوژه‌ی استعلایی تغییر می‌کند و به جای توجه به ابژه به تجربه و درک شناختی از ابژه‌ها توجه می‌شود: «ادراک، منبعی از منابع معرفت نیست تا حاکمی از امری خارج از ذهن باشد بلکه باورهای آگاهی استعلایی، ادراک را قوام می‌بخشد و ادراک در چارچوب باورهایی قرار می‌گیرد که تعریف‌کننده‌ی آن هستند» (پیتزما، ۱۳۹۸: ۵۷).

بحث از شناخت و ادراک، موضوعی فلسفی است و در آثار فلاسفه به آن پرداخته شده است اما در میان عرفا نیز موضوع ادراک مورد توجه قرار گرفته است که نشان‌دهنده‌ی اهمیت این موضوع از منظر عارفان بوده است. یکی از کسانی که به موضوع ادراک و نحوه‌ی حصول آن توجه ویژه‌ای کرده است عطار نیشابوری (۵۵۳ - ۶۲۷) عارف قرن هفتم هجری است. عطار از عرفایی است که به مسائل فلسفه و حکمت پرداخته است و آثار او محل طرح آراء فلاسفه و نقد آنهاست. او در همه‌ی آثار خود، موضوع شناخت و ادراک و حدود شناخت هرکدام از منابع معرفت اعم از حس، خیال و عقل را تعیین کرده است. یکی از موضوعات قابل تأمل در آثار عطار این است که او پیوسته بر وهمی بودن و خیالی بودن جهان تأکید دارد؛ جهان عدم و هیچ است، وجود خارجی ندارد و سراسر وهم و خیال است.

در رابطه با موضوع فوق، این سؤال مطرح می‌شود که وهمی بودن جهان، موضوعی معرفت‌شناختی و فلسفی است یا بر پایه‌ی باور و

از نوع واقع‌گرایی ادراکی هستند. ۲- در نظریه‌ی ظاهر شدن، یک شیء در قالب شکلی خاص، مثلاً مستطیل یا مربع و... بر فرد ظاهر می‌شود؛ به عبارت دیگر به ادراک حسی درآمدن یک شیء، عبارت از ظاهر شدن آن بر فرد به صورتی است که دارنده‌ی خاصیت یا خواصی باشد. ۳- نظریه‌ی داده‌ی حسی، واقع‌گرایی غیرمستقیم و باز نمودگرا است که مطابق آن داده‌های حسی، اشیای خارجی ادراک‌شونده را برای ما می‌نمایاند، این داده‌ها، نسخه‌ای از اشیای خارجی هستند؛ یعنی از لحاظ شکل، رنگ و صدا با آنها مطابقت دارند. ۴- در نظریه‌ی عبارت قیدی، اشیاء به شیوه‌ی خاص کیفی ادراک می‌شوند و به همان شیوه ظاهر می‌شوند. در این نظریه، زاویه‌ی دید ادراک‌کننده در ادراک او مؤثر است و مدرک، شیء را به شکل و شیوه‌ی خاصی ادراک می‌کند؛ مثلاً تکه‌چوبی در آب را به صورت شکسته می‌بیند. نظریه‌های مذکور با وجود تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند در نهایت قائل به وجود عین مستقل از ذهن هستند و بر تأثر عضو حسی از شیء تأکید دارند. در مقابل نظریه‌های واقع‌گرایانه، پدیدارگرایی قرار دارد که مبتنی بر ذهنی بودن عین است.

۵- پدیدارگرایی، واقعی بودن اشیای فیزیکی و وجود مستقل آنها از تجربه را انکار می‌کند. در این نظریه، یک شیء مادی نه تنها به وسیله‌ی خواص حسی خود شناخته می‌شود بلکه ب وسیله‌ی مجموعه‌ای از همان خواص تشکیل می‌شود. پدیدارشناسی، مطالعه‌ی کیفیت شکل‌گیری جهان در ذهن است و اشیاء را به عنوان پدیدارهای ذهنی تصور می‌کند که در آگاهی استعلایی قوام می‌یابد؛ به عبارت دیگر، پدیدارشناسی، تحلیل امور زنده‌ی التفاتی ذهن یا تحلیل حیث التفاتی (Intentionalite) جهان به عنوان پدیدار است، بدین معنا که جهان جز به هنگام ظهور در تجربه‌ی زنده معنی ندارد؛ هستی برای آگاهی و جهان قائم به آن است. در نتیجه، پدیدارشناسی به تعلیق^۱

¹ Abeyance

است: «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل» (ابن‌سینا، ۱۹۵۶: ۶۹).

از نظر متکلمان، علم و ادراک، اضافه یا تعلّق میان عالم و معلوم است: «إن العلم و الادراک و الشعور ليس عبارة عن حضور صورة المدرك في المدرك بل عن إضافة مخصوصة بين المدرك والمدرک» (فخر رازی، ۱۹۶۶: ج ۲ / ۴۷۰) فلاسفه‌ای مانند شیخ اشراق و صدرالدین شیرازی، علم و معلوم را از مقوله‌ی ماهیات و مقولات نمی‌دانند بلکه از نظر آن‌ها علم از سنخ وجود و حضور است و همانند وجود، امری مشکک و ذومراتب است. سهروردی علم را عبارت از حضور می‌داند و حضور همان وجود است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۷: ۳۳۶). از نظر ملاصدرا، علم، مقوله‌ای زاید بر ذات نیست تا در نفس عالم، حلول کند بلکه میان عالم و معلوم اتحاد برقرار است و علم، نحوه‌ی وجود عالم است: «العلم ليس أمراً سلبياً... بل وجودٌ و لاکل وجود... بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم و بقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علماً» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۴ / ۲۹۸ - ۲۹۷).

۲،۲ نفس و قوای آن

فلاسفه در تعریف نفس گفته‌اند نفس، جوهر مجرد از ماده در ذات نه در فعل است که با حدوث بدن به وجود می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۳۱۷). نفس، کمال اول جسم طبیعی، ماهیت جسم و منشأ حرکت و سکون است. نفس، مقدم بر بدن، محرک آن و از جسم جدایی‌ناپذیر است. نفس و بدن هر دو با هم به وجود می‌آیند و هردو با هم از بین می‌روند (داودی، ۱۳۴۹: ۲۶).

به‌طور کلی نفس بر دو قسم است: نفس فلکی و نفس انسانی. نفس انسانی به سه قسم نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی تقسیم می‌شود: نفس نباتی، کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که مبدأ تولید، نمو و تغذیه است. نفس حیوانی، جوهر بخاری لطیف که منشأ حیات، حس و

اعتقادی دینی و اخلاقی است که به نفی دنیا در مقابل آخرت منجر می‌شود؟

۱،۱ روش پژوهش

روش پژوهش این مقاله توصیفی-تحلیلی و به‌صورت کتابخانه‌ای است، برای شناخت اندیشه‌ی عطار در زمینه‌ی ادراک حسی، ابتدا هستی‌شناسی اندیشه‌ی عطار و نظر او راجع به بنیاد جهان و انسان‌شناسی او مطالعه شد. سپس نظریه‌های ادراک حسی و آثار منظوم عطار از نظر نظریه‌ی ادراک حسی مورد مطالعه قرار گرفت. برای تفسیر اطلاعات، بخشی از اسرارنامه که به‌طور خاص به این موضوع اختصاص داده شده است انتخاب و تحلیل شد و برای تأیید این موضوع شواهد دیگری از سایر آثار او مورد تحلیل و تفسیر قرار گرفت. بر این اساس این مقاله به سه موضوع جوهر جهان از نظر عطار، کارکرد ذهن در فرایند ادراک، کیفیت ادراک حسی و نسبت ذهن و عین تقسیم می‌شود.

۱،۲ پیشینه‌ی پژوهش

آثار عطار از جنبه‌های اخلاقی، دینی و ادبی مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته است اما از رویکردی فلسفی مورد توجه قرار نگرفته است. باتوجه به گستردگی موضوع شناخت و ادراک در آثار او، همچنین تأکید عطار بر نقش فعال ذهن در فرایند ادراک و در مواجهه با جهان خارج، ضروری است که نظرات او از جنبه‌ی فلسفی و شناختی مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

۲ بحث

۲،۱ تعریف علم و ادراک

از نظر فلاسفه‌ی مشاء، علم و ادراک از نظر ماهیت و چیستی، عبارت است از حصول صورتی از شیء نزد مدرک و میان ذهن عالم و معلوم مطابقت برقرار

حرکت ارادی است و دارای دو قوه‌ی مدرکه و محرکه است. نفس انسانی یا قوه‌ی ناطقه، مبدأ صدور افعال اختیاری و فکری و منشأ استنباط امورکلی است. قوای نفس حیوانی به دو دسته‌ی محرک و مدرک تقسیم می‌شود. قوای محرک، شوق، غضب و شهوت است. قوای ادراکی به دو دسته‌ی ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود. قوای ظاهری به پنج قوه‌ی بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه تقسیم می‌شود و قوای حسی باطنی به قوه‌ی حس مشترک، خیال، وهم، حافظه، متخیله و متفکره تقسیم می‌شود.

از نظر عرفا نفس وجودی واحد است که کارکرد آن براساس مراتب آن مشخص می‌شود. عرفا واژه‌ی «نفس» را برای جنبه‌ی حیوانی نفس به کار می‌برند و بُعد انسانی نفس را روح می‌نامند: «بدانک نفس از روی لغت، وجود الشیء باشد و حقیقتُه و ذاتُه و اندر جریان عادات و عبارات مردمان، محتمل است مر معانی بسیار را. بر اختلاف یکدیگر استعمال کنند به معانی متضاد: به نزدیک گروهی نفس به معنی روح است و به نزدیک گروهی به معنی مروّت و به نزدیک قومی به معنی جسد و به نزدیک گروهی به معنی خون اما محققان این طایفه را مراد از این لفظ هیچ از این جمله نباشد و اندر حقیقت آن موافقاند که منبع شرّست و قاعده‌ی سوء» (هجویری، ۱۳۸۵: ۲۹۶ - ۲۹۵).

از نظر عطار نفس، وجودی متمایز از بدن نیست. بلکه در آغاز وجود، صرف قوه و استعداد است و با حرکت و تحول به فعلیت می‌رسد. سیر نفس از وجود جسمانی^۱ آغاز می‌شود و تا مرحله‌ی روحانی و تجرد ادامه می‌یابد. نفس از عالم قدم (دریای وحدت) جدا شده است و به عالم عنصری نزول کرده است و بار دیگر باید از مرتبه‌ی عنصری، فرایند تغییر و تحول را طی کند تا به مرحله‌ی تجرد، که کمال نفس است، برسد.

الا ای قطره‌ی بالا گزیده
ز دریای قَدَم بویی شنیده
ز دریا گرچه بالایی گزیدی
ولیکن در کمال خود رسیدی
چو از دریا سوی بالا شدی تو
صدف را لؤلؤی لالا شدی تو
تو ناکرده سفر گوهر نگردي
چو خاکستر شدی اخگر نگردي
سفرکردی ز دریا سوی عنصر
سفر ناکرده قطره کی شود دُر

(عطار نیشابوری، الف، ۱۳۹۹: ۱۰۶)

نفس در سیر خود از منازل و مراتب گوناگونی می‌گذرد و حالات و مراتب مختلفی را برای حصول کمال طی و نشئه‌های گوناگونی را تجربه می‌کند. در این سیر، در هر لحظه و آنی، کمالی بر کمالات وجودی نفس افزوده می‌شود.

ز تو گر دانه‌ی معنی برآید
از آن صد شاخ چون طوبی برآید
نمی‌بینی درختان سرافراز
که هریک، بیش تخمی نیست ز آغاز؟
ز خود غایب مشو در هیچ حالی
که تا هر ساعتی گیری کمالی
همی‌چندان که از خود می‌درآیی
ز زیر صورت خود می‌برآیی

(عطار نیشابوری، الف، ۱۳۹۹: ۱۳۶)

بنابراین برای شناخت مراتب و حالات نفس، رمزهای گوناگونی به کار برده شده است. عطار در

۱. صدرالدین شیرازی، تعبیر «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»
را برای نفس به کار برده است: «فالحق ان النفس الانسانیة

جسمانیة الحدوث و التصرف و روحانیة البقاء والتعقل»
(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۷)

بیان نفس و مراتب وجودی آن از اصطلاحات دینی استفاده کرده است و این عناوین را به‌عنوان رمزی برای بیان مراتب وجودی نفس قرار داده است. درواقع واژه‌های «اماره، لوامه و مطمئنه» رمزها و نمادهایی است که جانشین اصطلاحات فلسفی شده است و ارتباطی با معنای دینی آن ندارد. مقام اول، مقام نفس اماره است که وجود حسی نفس است و با رمز «شیطان»، «فرعون»، «سگ» و... معرفی شده است. درمرتبه‌ی دوم، نفس حیوانی تا حدی، تحت تدبیر نفس انسانی قرارگرفته اما از انقیاد حس به‌طور کامل رها نشده است و در برزخ نفس بودن و روح بودن در حرکت است این مرتبه به استعاره، لوامه نامیده می‌شود و حالت سوم، زمانی است که نفس به‌طورکامل از وجود حیوانی و حسی تحول پیدا می‌کند و به روح تبدیل می‌شود. دراین حالت، نفس به مرتبه‌ی نفس مطمئنه می‌رسد.

حکیمش گفت هست از نفس معلوم
که ماراست و سگ‌است و خوک آن شوم
تو زیبای زمین و آسمانی
بدین خوبی به نفس کس نمایی
پری گفتش اگر اماره باشم
بتر از خوک و سگ صد باره باشم
ولی وقتی که گُردم مطمئنه
مبادا هیچ‌کس را این مظنه
ولی چون مطمئنه گشتم آنگاه
خطابِ ارجعی‌ام آید ز درگاه
کنون نفس توام ای من یگانه
اگر گُردم پی شیطان روانه
مرا اماره خوانند اهل ایمان
مگر شیطان من گردد مسلمان

(عطارنیشابوری، ب، ۱۳۹۹: ۱۶۸)

قوای نفس، شامل حواس ظاهری و حواس باطنی خیال، وهم و حافظه است. این قوا مراتب و ابزار نفس هستند و وجودی متمایز از نفس ندارند. اولین مرحله از مراحل نفس، حس است. خیال بین حس و عقل قرار گرفته است و خزانه‌ی محسوسات به شمارمی‌رود. وهم بعد از خیال قرار دارد و معانی جزئی نامحسوس را در قالب محسوس ادراک می‌کند. حافظه، خزانه‌ی وهم است و مدرکات واهمه را در خودش حفظ می‌کند. ادراک از حواس ظاهر شروع می‌شود و به حواس باطنی؛ خیال و وهم و حافظه می‌رسد و درنهایت به جان یا روح که جامع همه‌ی قوا هست منتهی می‌شود.

هرزمانی در تماشای نظر
بر طبق می‌ریختش نقد دگر
در سوادش مردمی را زین داد
بر طبق نقدی که دادش عین داد
وهم را در راه او جاسوس ساخت
تا نامحسوس صد محسوس ساخت
در خزانه‌داری آوردش خیال
تا همه‌چیزی بسازد حسب‌حال
کرد مشرف حفظ چابک‌کار را
تا نگهبانی کند اسرار را
در دلش گنجی نهاد از معرفت
دادش از جان جام‌جم، عین صفت

(عطارنیشابوری، پ، ۱۳۹۹: ۱۲۲)

قوای نفس، مقامات و منازل نفس هستند به همین دلیل، عطاردر بیان قوای نفس، آن را «منازل» و «مقامات» نفس بیان می‌کند. نفس دارای پنج منزل حس، خیال، عقل، دل و جان است:

پنج منزل در نهاد تو، تراست
راستی، تو بر تو است از چپ و راست
اولش حس و دوم از وی خیال

پس سیم عقل است جای قیل و قال
منزل چارم ازو جای دل است
پنجمین جان است، راه مشکل است
نفس خود را چون چنین بشناختی
جان خود در حق شناسی باختی

(عطارنیشابوری، پ، ۱۳۹۹: ۳۷۹)

ندهد او، یک ذره جمعیت به کس
باز کن خوی، ای پسر از تفرقه
تا نگردد خرقه‌ی تو مخرقه
دولت جاوید جمعیت شناس
هر چه بشناسی بدین نیت شناس

(عطارنیشابوری، پ، ۱۳۹۹: ۴۰۸ - ۴۰۷)

۲،۳ کارکرد نفس در فرایند شناخت

در اندیشه‌ی عطار شناخت، بالفعل شدن و تکامل نفس است. زیرا چنانکه گفتیم نفس سیر وجودی دارد و قوای نفس به منزله‌ی مراحل و منازل است که مسیر تحول و تکامل نفس را نشان می‌دهند.

خیال وهم و عقل و حس مقام است
که هریک در مقام خود تمام است
ولی چون زان مقام آیی برون تو
خیالی بینی آن را هم کنون تو

(عطارنیشابوری، الف، ۱۳۹۹: ۱۳۶)

ادراک حسی، پایین‌ترین مرتبه‌ی وجودی نفس است که مرحله‌ی کثرت و محسوس است. نفس دارای دو نشئه‌ی جسمانی و روحانی است؛ در مرتبه‌ی حسی، کثرت را حقیقی تلقی می‌کند و آن را دارای وجودی مستقل می‌پندارد اما با تحول و حرکت به سمت کمال و در نشئه‌ی اخروی به این فهم می‌رسد که صور کثرت ناشی از ذهن و قائم به آن است. به عبارت دیگر در نشئه‌ی اخروی به وحدت می‌رسد و به این امر پی می‌برد که بنیاد کثرت، وحدت است و آنچه به عنوان کثرت تلقی می‌شود تجلی وحدت است و درحقیقت، یک وجود بیش نیست که در صور متعدد متجلی شده است:

پیر گفتش حس منی اندر منی‌ست
راه او بر وادی نایمنی‌ست
عالمی پُرتفرقه‌ست از پیش و پس

عطار، مرحله‌ی محسوس با مرحله‌ی مجرد نفس را با عنوان «چشم دنیابین» درمقابل «چشم آخرت‌بین» قرار می‌دهد. چشم دنیابین در نشئه‌ی دنیوی و مقام حسی نفس است که مرتبه‌ی تفرقه است و وجود شیء بیرونی را حقیقی تلقی می‌کند. اما درمقابل آن، چشم آخرت‌بین یا نشئه‌ی اخروی، مقام جمع و وحدت است که قائل به وجود وحدت و نفی وجود کثرت است. در این مرحله همه‌ی موجودات، درحقیقت یک موجود بیش نیستند و کثرت، وهمی است:

کسانی کز خدا دل زنده باشند
به چشم آخرت بیننده باشند
چنین چشمی اگر باشد ترا نیز
به چشم آخرت بینی همه چیز
که چشم ظاهرت از نقش اوباش
نپردازد سر مویی به نقاش
ولی نقاش را آنست پیشه
که نقش خود بپوشاند همیشه
چو رویش را جمال بی حساب است
جمالش زان فروغ او حجاب است

(عطارنیشابوری، ب، ۱۳۹۹: ۱۷۵ - ۱۷۴)

کارکرد نفس یا ذهن در ادراک به این شکل است که نفس در تمامی مراحل ادراک حضور دارد و فاعل صور و کیفیات است. آنچه به عنوان شیء بیرونی تلقی می‌شود نقوش ذهن هستند که ساختار و قوام

خود را از ذهن بشری گرفته‌اند و درواقع ذهن بشری،
عالم را صورت می‌بخشد.

جهانی گر بود تیغی کشیده
به سلطان ره برند اصحاب دیده
ترا با تیغ و بردا برد لشکر
چه کارست؟ از همه جز شاه منگر
همه‌چیزی که می‌بینی پس و پیش
گذر باید ترا زان چیز و از خویش
که تا چون نقش برخیزد ز پیش
دهد نقاش مطلق قرب خویش

(عطارنیشابوری، ب، ۱۳۹۹: ۱۷۵)

نفس مانند نقاشی است که صورت‌های خود را
بر صفحه‌ی هستی تصویر می‌کند. درواقع نفس هر
لحظه به صورتی ظهور می‌کند. صورت‌های متعدد،
جلوه‌گاه و محل تجلی نفس است و جهان با همه‌ی
ظواهر و صورت‌های خود رنگ ذهن را دارد.

اگر تو رهروی ای دوست ره بین
همه چیزی لباس پادشه بین
که گر جامه بپوشد شه هزاران
نگردی تو ز خیل بی‌قراران
غلط نکنی یقین دانی چو مردان
که شه را هست دایم جامه‌گردان
جهانی گرسفید و گر سیاه است
همی‌دان کان لباس پادشاه است
دو عالم چون لباس یک‌پیکان‌ست
یکی بین کاحولی شرک مغان‌ست
بسی جامه‌ست شه را در خزانه
مبین جامه تو شه را بین یگانه

(عطارنیشابوری، ب، ۱۳۹۹: ۱۷۵ - ۱۷۴)

۲،۴ نفی جوهر مادی

آنچه تاکنون درمورد ادراک حسی موردبحث قرار
گرفت مربوط به کارکرد نفس انسان در فرایند ادراک
و جایگاه مدرک در ادراک و به عبارت امروزی کارکرد
ذهن است. موضوع دیگر در زمینه‌ی ادراک مربوط به
متعلق ادراک یا عین است.

فلاسفه، ماهیت را به دو قسم جوهر و عرض
تقسیم می‌کنند، جوهر به معنای ماهیتی است که
در موضوع نباشد و حقیقت و ذات هرچیز است.
عرض، موجود در موضوع و عارض بر آن است:
«الموجود علی قسمین: أحدهما الموجود فی شیء
آخر ذلک الشیء الآخر متحصل القوام و النوع فی
نفسه، وجودا لا کوجود جزء منه، من غیرأن تصفح
مفارقة لذلك الشیء و هو الموجود فی موضوع و
الثانی الموجود من غیر أن یکون فی شیء من الأشياء
بهذه الصفة فلا یکون فی موضوع البتة و هو الجواه»
(ابن‌سینا، ۱۹۵۶: ۵۷).

جواهر پنجگانه عبارتند از: هیولا، صورت، جسم،
عقل و نفس. صورت، جوهری است که حال در
هیولا است. هیولا، جوهری که محل صورت است.
عقل، جوهری است مجرد از ماده در ذات و فعل.
نفس، جوهری است مجرد از ماده در ذات نه در
فعل و عمل. جسم، جوهری است که دارای سه بعد
طول، عرض و عمق است.

ازنظر فلاسفه‌ی مشاء، جسم، جوهری است
که دارای بعد و امتداد است و ماده وجود دارد: «إنَّ
الجسم جوهر واحد متصل و لیس مولفاً من أجزاء لا
تتجزأ. وأما تحقیقه و تعریفه فقد جرت العاده بأن
یقال: إنَّ الجسم، جوهر طویل عریض عمیق» (همان:
۶۱). اعراض عبارت است از کم، کیف، این، متی،
وضع، اضافه و ملک. کیف عبارت است از هیئت و
حالتی ثابت در محل و غیرقابل قسمت و نسبت.
کیف به چهار دسته تقسیم می‌گردد: کیف مختص به
کم، کیف محسوس، کیف قوه و کیف لاقوه، و کیف
استعدادی. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۳۹).

ذره یا جوهر فرد، بنیاد جهان مادی است و جسم به معنای ماده وجود ندارد. هر ذره نیز قابلیت دارد که تا بی‌نهایت تعدد پذیرد و تقسیم شود:

همه عالم، جمال اندر جمال است
ولیکن کور می‌گوید محال است
تنت کورست و جان را چون عیانی‌ست
که یکیک ذره چون صاحبقرانی‌ست
ز یک جوهر چو دو عالم برآید
ز هر ذره که خواهی هم برآید

(عطارنیشابوری، ب، ۱۳۹۹: ۱۷۰)

با این مقدمه، علت نفی عین مستقل از ذهن در اندیشه‌ی عطار، ذره‌گرایی اوست. او جوهر جسم و اعراض را کیفیتی نفسانی می‌داند. چنان‌که در مقدمه ذکر شد غالب نظریه‌های ادراک به وجود جوهر مادی دارای بعد و امتداد و کیفیات اولی قائل هستند اما کیفیات ثانویه را ذهنی می‌دانند. عطار با نفی جوهر مادی، ضمن نفی کیفیات ثانویه، کیفیات اولیه را نیز نفی می‌کند. از نظر او جهان ماده، هیچ و عدم است و بعد و امتداد اجسام، از سرشت مادی نفس انسانی ناشی می‌شود. اشیاء بیرونی که ذهن آن را حقیقی تلقی می‌کند ناچیز(لاشیء) هستند و آنچه توسط قوای حسی ادراک می‌گردد خیال و پژواک حواس انسان است.

اگرگویی که چیست این هرچه پیدا است
بگویم راست گر تو بشنوی راست
همه ناچیز و فانی و همه هیچ
همه همچون طلسمی پیچ برپیچ
خیال است آنچ دانستی و دیدی
صدای است آنچ در عالم شنیدی

(عطارنیشابوری، الف، ۱۳۹۹: ۱۳۶)

در زمینه‌ی وجود جوهر میان نظر عطار با فلاسفه اختلاف وجود دارد. در اندیشه‌ی عطار جوهر جسم، ذره است و ذره نیز روحانی است و جوهر مادی وجود ندارد؛ جسم از ترکیب ذرات پدید می‌آید، ذرات، متحرک هستند، کشش ذرات به سمت یکدیگر عامل تشکیل جسم است و جهان به خاطر ذرات متحول، پیوسته در حال تحول و تغییر است:

همه عالم خروش و جوش از آن است
که معشوقی چنین پیدا نهان است
ز هر یک ذره خورشیدی مهیاست
ز هر یک قطره‌ای بحری روان است
اگر یک ذره را دل بر شکافی
ببینی تا که اندر وی چه جان است
از آن اجسام پیوسته‌ست در هم
که هر ذره به دیگر مهربان است
نه توحید است اینجا و نه تشبیه
نه کفرست و نه دین نه هردوان است
اگر جمله بدانی هیچ دانی
که این جمله نشان از بی‌نشان است

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۶: ۶۶)

نظریه‌ی ذره منشائی یونانی دارد. لئوکیپوس و دموکریتوس از حکمای یونانی، قائل به ذره‌ای بودن اجسام بودند. از نظر آنان بنیاد جسم مادی را ذراتی تشکیل می‌دهند که دارای بعد و کمیت هستند، ذرات از لحاظ تعداد بی‌نهایت و فاقد کیفیات محسوس هستند؛ کیفیات ثانویه (صدا، طعم و شکل) حاصل بهم‌کنش اتم‌ها با اتم‌های موجود در بدن انسان است و بنابراین ذهنی و من‌عندی هستند (گاتری، ۱۳۷۷: ۳۶). اندیشه‌ی ذره‌گرایی در جهان اسلام نیز همانند یونانیان در آراء اشاعره و با عنوان «جوهر فرد» مطرح شده است با این تفاوت که «جوهر فرد» از نظر اشاعره و عطار، صلب و سخت و مادی نیست بلکه روحانی و غیرمادی است.

۲/۵ ادراک مثال شیء

موضوع دیگر در رویکرد عطار به پدیده‌ی ادراک، کیفیت ادراک و نفی نظریه‌ی مطابقت میان عین و ذهن است. عطار در بیان کیفیت ادراک و نقد نظریه‌ی مطابقت، ضمن قول به مثالی بودن تصویر شیء احساس‌شده، همه‌ی محسوسات و کثرت را تجلیات و پدیدارهای واحدی بسیط می‌داند. موضوع احساس تصویر شیء، در میان مسلمانان در قالب مفهوم «ابصار» مطرح شده است. درمورد ابصار در میان فلاسفه، سه نظریه وجود داشته است؛ فلاسفه‌ای مانند افلاطون معتقد به نظریه‌ی شعاع بودند که مطابق آن شعاعی از چشم خارج می‌شود و با برخورد با شیء بیرونی، احساس حاصل می‌شود. فلاسفه‌ی مشاء، ابصار را انطباع شبح جسم مرئی در جلیدیه‌ی چشم می‌دانند؛ جلیدیه یا عدسی چشم، جسمی شفاف و صیقلی است که اگر جسمی مرئی در مقابلش قرار گیرد نقشی از آن جسم در سطح آن منطبع می‌شود و عمل ابصار صورت می‌گیرد (فخررازی، ۱۹۶۶: ج ۲ / ۲۸۷). نظریه‌ی انطباع مورد نقد شیخ اشراق، عرفا و متکلمان قرار گرفته است. شیخ اشراق معتقد است وجود ذهنی، مطابقتی با وجود عینی ندارد و مثال یا شبی از آن است؛ وجود ذهنی هویت مثالی دارد و ظهور ظلّی یک موجود خارجی است و مثال یک شیء از هرجهت همانند خود آن شیء نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۴۱).

متکلمان و عرفایی مانند عطار، ابصار را مثال و صورتی از شیء می‌دانند که در آن عین و حقیقت شیء، مورد احساس واقع نمی‌شود. بلکه آنچه احساس می‌گردد، مثال معلوم است: «علم عبارت است از رسیدن حقیقت به دل، و عین معلوم در دل حاصل نشود، چه هرکس که آتش را بداند، عین آتش در دل او حاصل نیاید، ولیکن حاصل حد و حقیقت او باشد که مطابق صورت اوست. پس تمثیل آن به آینه اولی، زیرا که عین آدمی در آینه حاصل نشود، و جز مثال مطابق او حاصل نیاید. پس همچنین حاصل شدن مثالی را در دل که مطابق حقیقت معلوم بود علم گویند» (غزالی، ۱۳۶۸: ۲۸).

در رابطه با این موضوع، نظر عطار را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: از یک سو وی به موضوع محدودیت قوای شناختی و ادراکی انسان می‌پردازد و معتقد است که قوای ادراکی انسان نمی‌تواند عین و ذات را دریابد زیرا قوای ادراکی انسان بسیار محدود است. از سوی دیگر قائل به تأثیر عضو حسی در فرایند احساس است؛ در ادراک حسی، زاویه دید انسان و نسبت او با اشیاء در کیفیت ادراک، مؤثر است و موجب تفاوت بین واقعیت بیرونی و تصویر ذهنی می‌شود. بنابراین در احساس شیء بیرونی، مدرک به مثالی از محسوس راه می‌یابد و به ذات و حقیقت شیء نمی‌تواند راه یابد. و دانش و شناخت او براساس مثال شیء صورت می‌گیرد و براساس ذات و حقیقت شیء نیست:

به چشمت کی درآید چرخ گردون؟
که قدر او ز چشم تست افزون
همی هر دَره‌ای کان دیده‌ی تو
نیاید عین آن در دیده‌ی تو
که می‌گوید که گردون آن چنانست
که چشمت دید یا عقل تو دانست؟
پس آن چیزی که شد در چشم حاصل
مثالی بیش نیست، ای مرد غافل!
گرفتار آمدی در بند تمییز
مثالست اینچه می‌بینی، نه آن چیز

(عطارنیشابوری، الف، ۱۳۹۹: ۱۳۵)

فاصله‌ی مکانی میان مدرک و مدرک نیز عاملی است که باعث تفاوت میان ادراک ذهنی و تصویر بیرونی می‌شود. به عنوان مثال زمین با فاصله‌ی زیادی از آسمان قرار دارد، ستارگان نسبت به قوای ادراکی انسان بسیار کوچک به نظر می‌رسند درحالی‌که در واقعیت، بسیار بزرگ‌تر از زمین هستند به همین دلیل میان تصویر ادراکی با شیء عالم خارج تفاوت وجود دارد و در نتیجه قول به

انطباع به دلیل عدم انطباع کبیر در صغیر^۱ صحیح نیست زیرا چشم، گنجایش ادراک شیء بزرگ‌تر را ندارد.

بسی کوکب که بر چرخ برین است
صد و ده بار مهتر از زمین است
بباید سی هزاران سال از آغاز
که تا هریک به جای خود رسد باز
اگر سنگی بیندازی از افلاک
به پانصدسال افتد بر سر خاک

(عطارنیشابوری، الف، ۱۳۹۹: ۱۶۴)

دلیل دیگر در وجود تفاوت میان تصویر ذهنی و شیء بیرونی، وضع معکوس اشیاء در احساس است این موضوع از نکات قابل‌توجه در سخن عطار است و امروزه نیز مورد تأیید متخصصان و دانشمندان است. تصویر شیء به صورت معکوس، روی شبکیه قرار می‌گیرد. در نتیجه ما فقط سطح شیء را می‌بینیم که به صورت معکوس است و حقیقت شیء را نمی‌بینیم درواقع، اشیاء آن‌گونه که می‌نمایند نیستند.

خدا داند که خود اشیا چگونه‌ست
که در چشم تو باری باشگونه‌ست

(عطارنیشابوری، الف، ۱۳۹۹: ۱۳۶)

اگر واقعیت اشیاء به همان شکلی که ادراک می‌شود وجود داشت، پیامبر خواستار نشان دادن حقیقت شیء از درگاه خداوند نبود. همین امر نیز

دلیلی است بر اینکه اشیای ظاهر آن‌گونه که می‌نمایند نیستند. به این ترتیب از حقیقت شیء، جز مثالی به انسان نمی‌رسد. ذات و حقیقت شیء (به تعبیر عطار: دل) تحت هیچ شرایطی به دست نمی‌آید و انسان پوسته‌ی بیرونی شیء را می‌بیند اما نمی‌تواند از مغز و باطن اشیاء آگاهی یابد.

به صنع حق نگر تا راز بینی
حقیقت‌های اشیا بازبینی
اگر اشیا چنین بودی که پیداست
سؤال مصطفی کی آمدی راست؟
نه با حق، مهتر دین، گفت الهی
به من بنمای اشیا را کماهی^۳
اگر پاره کنی دل را به صدبار
نیاید آنچ «دل» باشد پدیدار
بماند از مغز معنی پوست با تو
مثالی بیش نیست ای دوست با تو

(عطارنیشابوری، الف، ۱۳۹۹: ۱۳۵)

۲٫۶ جهان قائم به ذهن است

براساس اصل مطابقت، شیء دارای دو وجود ذهنی و عینی است و معرفت عبارت است از مطابقت وجود ذهنی با وجود عینی. فلاسفه‌ی مشاء از جمله ابن‌سینا رویکرد واقع‌گرایانه به ادراک دارند، شیء مادی را مستقل از ذهن می‌دانند و در شناخت شیء میان ذات و اوصاف شیء تمایز قائل می‌شوند؛

^۲ همان روشی که يك عدسي شیشه‌ای می‌تواند تصویر شیئی را بر روی صفحه‌ای از کاغذ متمرکز کند سیستم عدسی چشم نیز می‌تواند تصویر اشیاء را بر روی شبکیه متمرکز نماید. تصویر، نسبت به شیء معکوس است. با وجود معکوس بودن تصاویر شبکیه، مغز، اشیاء را به وضع مستقیم درک می‌کند و این امر بدین دلیل است که مغز یاد گرفته است که تصویر معکوس شبکیه را به صورت طبیعی در نظر بگیرد (آهنجی، ۲۰۱۵: ۲۴).
^۳ اللَّهُمَّ ارنا الأشياء كما هي. خداوند اشیاء را آنچنان که هستند به من نشان بده.

^۱ بعضی از اهل علم گفته‌اند که رؤیت خبارت از انطباع صورت اشیاء بود در رطوبت جلدیه بر اینان نیز اشکالاتی وارد است از جمله آنکه هرگاه کوهی را با وصف بزرگی آن مشاهده کنیم و این رؤیت ما به آن به واسطه صورت منطبقه در جلدیه و ویژه آن کوه. دو فرض توان کرد یکی آنکه این مقدار بزرگ مرئی مربوط به آن صورت [منطبقه بود. در این صورت چگونه ممکن است مقدار بزرگ در حدقه کوچک حاصل شود و اگر مربوط به آن صورت منطبقه نباشد (سهروردی، ۱۹۸۸: ۱۸۹).

تو خود را می‌دانی، چون کنم من
که این شک از دلت بیرون کنم من؟
اگر صد قرن یابی زندگانی
نبینی خویشتن را و ندانی

(عطارنیشابوری، الف، ۱۳۹۹: ۱۵۴)

در جهان عرفانی، انسان، عالم صغیر و جهان،
عالم کبیراست. رابطه‌ی دو عالم (عالم کبیر) و عالم
صغیر (انسان) رابطه‌ی فعل عالم و انفعال عالم یا
حلول صورت معلوم در ذهن عالم نیست بلکه میان
عالم و معلوم اتحاد و یگانگی برقرار است و جهان
امتداد و فعلیت ذهن عالم است:

دو عالم چیست؟ بحری نام او دل
تو در بحری بمانده پای در گل
به بحر سینه‌ی خود شو زمانی
که تا در خویش گم بینی جهانی
چو باشد صد جهان در دل نهانت
کجا در چشم آید این جهانت
زمین و آسمان آنگه بدانی
که دانی این جهان و آن جهانی

(عطارنیشابوری، ب، ۱۳۹۹: ۲۲۷)

عالم و دوام آن همچون کف و حبابی است که در
لحظه‌ای شکل می‌یابد و در لحظه‌ای دیگر رو به فنا
و نیستی می‌رود و این شکل رنگارنگ با همه‌ی
جلوه‌ها و صورت‌هایش جز صورت خیالی ذهن
نیست که به آن وجود بخشیده است و آن را حقیقی
می‌پندارد. عدم، ملازم و همراه جهان و از آن
جدایی‌ناپذیر است به عبارت دیگر سرشت ذاتی
جهان، عدم و هیچ است:

یکی پرسید از آن داننده مجنون
که «عالم چیست؟»، «گفتا» کفک صابون
به ماسوره بگیر آن کفک و دردم

شناخت و ادراک به اوصاف شیء تعلق می‌گیرد اما
ذات شیء نمی‌تواند مورد ادراک واقع گردد: «لَمَّا كَانَ
الْإِنْسَانُ لَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَدْرِكَ حَقِيقَةَ الْأَشْيَاءِ لِاسْتِثْنَاءِ
الْبَسَائِطِ مِنْهَا، بَلْ إِنَّمَا يَدْرِكُ لَازِمًا مِنْ لَوَازِمِهَا أَوْ
خَاصَّةً مِنْ خَوَاصِّهَا وَ كَانَ الْأَوَّلُ أَبْسَطَ الْأَشْيَاءِ؛ كَانَ
غَايَةً مَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَدْرِكَ مِنْ حَقِيقَتِهِ هَذَا اللَّزِمُ وَ هُوَ
وَجُوبُ الْوُجُودِ، إِذْ هُوَ أَخَصُّ لَوَازِمِهِ» (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۷۰ - ۶۹)
نمی‌توان حقیقت شیء را شناخت؛ زیرا
رسیدن به حقیقت شیء در حدود قدرت انسان
نیست: «الوقوف علي حقائق الأشياء ليس في قدرة
البشر. و نحن لانعرف من الأشياء إلا الخواصّ و اللوازم
و الأعراض. و لانعرف الفصول المقومة لكل واحد منها
الدالة علي حقيقته؛ بل نعرف أنّها أشياء لها خواصّ و
أعراض» (همان: ۷۲ - ۷۱).

در این رابطه نیز نظر عطار در تقابل با فلاسفه
قرار می‌گیرد. عطار در پاسخ به فلاسفه اشاره می‌کند
که جهان دارای دو لایه‌ی ظاهر و باطن نیست تا
اوصاف از ذات متمایز باشد و چشم ظاهر به اوصاف
راه یابد و از ادراک باطن بازماند بلکه حقیقت، یک
وجود است که خود را در صورت‌های متعدد،
متبلور ساخته است. حجاب ادراک حقیقت، خود
ذهن است که قائل به دوگانگی است؛ فرض کثرت
ناشی از احوالی و دوبینی فرد است. ذهن باید از
مرحله‌ی آگاهی که مرحله‌ی ایجاد تمایز و دوگانگی
میان عالم و معلوم است بگذرد و به مرحله‌ی
خودآگاهی صعود کند تا بتواند به قدرت ذهن پی برد
و وحدت را در کثرت دریابد:

برین درگه چه می‌پنداری ای دوست
که ازمغز جهان فرقی ست تا پوست؟
چو مغز و پوست از یک جایگه رفت
چرا این یک به ماهی آن به مهرفت؟
یقین می‌دان که مغز و پوست یکی گشت
کجا یارد به گرد تو شکی گشت؟
کجاست آن تیز چشمی کو فرو دید
به هرچ اندر نگاهی کرد، او دید؟

برون آور از آن ماسوره عالم
بین این شکل رنگارنگ زیبا
کز آن ماسوره می‌گردد هویدا
اگر چه صورتی بس دلستان است
دوم صورت که احوّل بیند آن است
میانش باد و او خود هیچ هیچی
ز هیچی هیچ ناید چند پیچی
شود فانی نماید ناگهان گم
جهان در هیچ و هیچ اندر جهان گم

(عطارنیشابوری، الف، ۱۳۹۹: ۱۳۶ - ۱۳۵)

در رویکرد عطار به ادراک، خاصیت آینگی ذهن
نفی می‌شود و درمقابل، بر قدرت آفرینندگی ذهن
تأکید می‌شود. ادراک به این شکل نیست که شیئی
مستقل و بدون هیچ تغییری درمقابل چشم انسان
قرار گیرد و سپس در اثر تأثیر شیء بر قوای ادراکی
انسان، احساس و ادراک حاصل شود چنان‌که در
واقع‌گرایی متداول است؛ بلکه ذهن، خود آفریننده و
صورتگر تصاویر و بُعد و امتداد است و متعلق ادراک
بدون مدرک وجود ندارد:

ولیکن نقش عالم‌ها غرور است
دو عالم غرق این دریای نور است
دری بسته‌ست وحس آن را کلیدست
هر آن نقشی که درعالم پدیدست
که هرگز نقش بر دریا نماند
کلید و در از آن پیدا نماند
چو مردان ترک این صورتگری گفت
کسی کو نقش بی‌نقشی پذیرفت

(عطارنیشابوری، الف، ۱۳۹۹: ۱۳۶)

عالم در ذات خود هیچ و عدم و مانند کف
دریاست. فقط یک وجود روحانی بسیط و واحد
است که در صور متعدد تجلی پیدا کرده است، این

واحد بسیط در چارچوب ذهن آدمی شکسته شده و
به قالب‌های متفاوتی درمی‌آید. قوام عالم، وابسته‌ی
ذهن بشری است و هرآنچه انسان می‌بیند رنگ
ذهن او را دارد. اشکال و صور صرفاً ساخته و
پرداخته‌ی ذهن است و شیء مادی و جسم ممتد،
وجود خارجی ندارد.

تو دریا بین، اگر چشم تو بیناست
که عالم نیست عالم کفک دریاست
خیال است این همه عالم بیندیش
مبین آخر خیالی را از این بیش
تو یا دیوانه یا آشفته باشی
که چندین در خیالی خفته باشی
هر آن حرفی که دیدی هیچ آمد
ولی در چشم تو پریچ آمد

(عطارنیشابوری، الف، ۱۳۹۹: ۱۱۵)

عالم مادی، وجودی مستقل ندارد و وجود آن
وابسته به ذهن است. عالم ظاهر و ساختار آن،
خیالی است و این ذهن بشری است که آن را شکل
و ساختار می‌بخشد. اگر انسان نباشد جهان، ساختار
کنونی را نخواهد داشت. از نظر عطار تقسیم جهان
محسوس به دو جهان ظاهر و باطن و در پی آن
ادراک ظاهر و عدم ادراک باطن ناشی از واقع‌گرایی
خام است که به وجود عین مستقل از ذهن قائل
است. ذهن، آئینه‌ی تمام‌نمای واقعیت نیست که
متأثر از شیء بیرونی شود و تصویر بیرونی را
به‌صورتی کامل انعکاس دهد بلکه عین، صورتی از
ذهن و ذهن، نقاش و صورتگر جهان است. همه‌ی
عناصر شیء اعم از کیفیات اولی (بعد و امتداد) و
کیفیات ثانویه (رنگ، بو، شکل و...) منشأی ذهنی
دارند و واقعیت بیرونی ندارند. جهان قائم به ذهن و
پدیداری از آن است و بدون ذهن وجود ندارد.

تو شاهی هم در آخر هم در اوّل
ولی در پرده‌ی پنداری آحوّل
دو می‌بینی یکی را و دو صد را
چه یک، چه دو، چه صد، جمله تویی خود

(عطارنیشابوری، الف، ۱۳۹۹: ۱۵۷)

باتوجه به نکات فوق، عطارابتدا بر مثالی بودن تصویر تأکید می‌کند و در پایان، نظر خود را مبنی بر واحد بودن ذات اشیاء و وهمی بودن کثرت بیان می‌کند. وجود درنهایت، واحد است. کثرت و هستی مادی، صورتی از واحدی بسیط است و همه‌ی صورت‌ها این واحد بسیط را امتداد داده‌اند. این وجود واحد، واحد عددی نیست که دارای جزء و قسمت و نسبت باشد بلکه واحد غیر عددی و بسیط است که در صورتمتعدد تجلی می‌یابد. این اصل عرفانی «وحدت درکثرت یا ظهورمجمل درمفصل» به قاعده‌ی «بسیط الحقیقة کل الاشیا» معروف شده است:

تو پنداری که چیزی دیده‌ای تو
ندیده‌ستی تو و نشنیده‌ای تو
مثال آن همی‌بینی وگر نه
یکی ست این جمله در اصل و دگر نه
یکی کان یک برون باشد ز آحاد
نه آن یک را نشان باشد نه اعداد
همه باقی به یک چیزند جاوید
زیک یک ذره می‌شو تا به خورشید

(عطارنیشابوری، الف، ۱۳۹۹: ۱۳۶)

کثرت همانند قطره‌ای است که در دریای وحدت ناپدید می‌گردد. همه‌ی اشیاء در ذات خود جز یک نیستند و حجاب حس، موجب تکثر اشیاء شده است و اگر نفس از نشئه‌ی دنیوی و حسی خود به نشئه‌ی اخروی و روحانی خود برسد جز وحدت چیزی نخواهد دید.

اگر نورِ دلت گردد پدیدار
نه در چشم تو در ماند نه دیوار
همه در دل شود چون ذره‌ای گم
بلی در بحر گردد قطره‌ای گم
بگفتم جمله‌ی اسرار سر باز
حجاب، آخر زپیش خود برانداز
اگر این پرده از هم بردرانی
همه جز یک نبینی و ندانی

(عطارنیشابوری، الف، ۱۳۹۹: ۱۳۷)

۳ نتیجه

موضوعات مطرح‌شده در مورد ادراک و شناخت در آثار عطار، پاسخی به واقع‌گرایی حکمای مشاء است و ارزش معرفت‌شناختی دارد. در آثار عطار موضوع نفی جهان، عدم و ناچیز بودن آن موضوعی دینی نیست که از آن کناره‌گیری از دنیا و روی آوردن به آخرت تفسیر گردد بلکه موضوعی معرفت‌شناختی و فلسفی است که ذیل بحث ادراک حسی و به‌ویژه پدیدارگرایی قرار می‌گیرد. عطار با استدلال‌هایی که ریشه در آرای فلاسفه‌ی پیش‌از او به‌ویژه یونانیان دارد اثبات می‌کند که بنیاد جهان، ذره‌ی روحانی است، جوهر مادی وجود ندارد و بنیاد جسم پیوسته در حال تغییر و تحول است؛ درنتیجه جهان در ذات و حقیقت خود، ناچیز و عدم است و این ذهن است که به جهان و صورت‌های آن وجود می‌دهد و جهان بدون ذهنی که آن را ادراک کند وجود ندارد. به‌این‌ترتیب جهان و اشیای جهان، صورت خود را از ذهن می‌گیرند و این جهان، پدیدار و صورتی از ذهن است. هرچند ذهن، میان عین و ذهن دوگانگی و تمایز ایجاد می‌کند اما درحقیقت، جهان، بدون ذهن وجودی مستقل ندارد. عطار، ذهن را نقاشی تصور می‌کند که پیوسته در حال ایجاد تصویر است. به‌عبارت‌دیگر در اندیشه‌ی عطار ذهن منفعل و منبع ادراک نیست تا صورتی از عین در آن حاصل شود و

ادراک ایجاد گردد یا آنکه ذهن به ظاهر جهان راه یابد و از ادراک باطن آن بازماند بلکه ذهن، خود آفریننده و خالق صورت است و نقشی فعال دارد. درواقع عین، فرع بر ذهن است و وجود عین، وابسته به ذهن است. به این ترتیب عطار توانسته است یکی از موضوعات مهم معرفت‌شناسی را در قالب

شعر بیان کند و آرای او در زمینه ادراک حسی و نقش ذهن در صورت‌بخشی به جهان بسیار مهم و قابل توجه است.

منابع

سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۷)،
حکمة الاشراق، ترجمه و شرح سید جعفر
سجادی، تهران: دانشگاه تهران

شمس، منصور (۱۳۸۷)، آشنایی با معرفت‌شناسی،
چاپ دوم، تهران: طرح نو.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)،
الحكمة المتعالية في اسفار العقلية ج ۴،
بیروت: دار احیاء التراث العربی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵)،
شواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح،
تهران: سروش.

عطار نیشابوری، فرید الدین محمد (۱۳۹۹)، الف:
اسرارنامه، تصحیح محمدرضا شفیعی
کدکنی، تهران: سخن.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۹۹)، ب:
الهی‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی،
تهران: سخن.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۶)، دیوان
عطار، تصحیح تقی تفضلی، تهران: علمی و
فرهنگی.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۹۹)، پ:
مصیبت‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی
کدکنی، تهران: سخن.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۹۹)، ت:
منطق‌الطیر، تصحیح محمدرضا شفیعی
کدکنی، تهران: سخن.

غزالی، محمد (۱۳۶۸)، احیاء علوم‌الدین، ترجمه
مویدالدین محمد خوارزمی، تصحیح حسین
خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.

آثودی، رابرت (۱۳۹۴)، معرفت‌شناسی، ترجمه علی
اکبر احمدی، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ
و اندیشه اسلامی.

آهنجی، امید (۱۳۹۴)، «ابصار ازمنظر فلاسفه‌ی
اسلامی و دانشمندان علوم تجربی نوین»، دو
فصلنامه فلسفی شناخت، ش ۷۳/۱، ص ۷-۳۶

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، شعاع
اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران:
حکمت.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱)، التعليقات،
تصحیح سید حسین موسویان، تهران:
موسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، ترجمه و شرح
اشارات و تنبیهات، حسن ملکشاهی، تهران:
سروش.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، رساله‌ی
نفس، ترجمه موسی عمید، تهران: انجمن
آثار و مفاخر فرهنگی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۶)، الشفاء، تحقیق
زکریا یوسف، قاهره: وزارة التربية و التعليم.

ارسطو (۱۳۶۹)، درباره‌ی نفس، ترجمه علی مراد
داودی، تهران: حکمت.

ایروانی، محمود و محمدکریم پناهی (۱۳۹۱)،
روان‌شناسی احساس و ادراک، تهران:
سمت.

پیترزما، هنری (۱۳۹۸)، نظریه‌ی معرفت در
پدیدارشناسی هوسرل، هایدگر، مرلوپونتی،
ترجمه‌ی فرزاد جابرالانصار، تهران: کرگدن.

دارتیک، آندره (۱۳۹۶)، پدیدارشناسی چیست؟،
ترجمه محمود نوالی، تهران: سمت.

- Al-Shefa. Research by Zakaria Yusuf.
Cairo: Ministry of Education and
Training.
- Aristotle. (1369). On the Self. Translation
by Ali Murad Davoudi. Tehran: Hek-
mat
- Irvani, Mahmoud and Mohammad Karim
Panahi. (2011). Psychology of emo-
tion and perception. Tehran: Samt
- Pietersma, Henry. (2018). Theory of
knowledge in the phenomenology
of Husserl, Heidegger, Merleau-
Ponty. Translation by Farzad Jabral
Ansar. Tehran: Korgden.
- Dartig, Andre. (2016). What is phenome-
nology? Translated by Mahmoud
Navali. Tehran: Samt
- Sohrwardi, Shahab-Alddin Yahya. (1377).
Hikma al-Ashraq. Translation and
commentary by Seyyed Jafar Saj-
jadi. Tehran: University of Tehran.
- Shams, Mansour. (2004). Familiarity with
epistemology. Tehran: Tarhe no
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibra-
him. (1981). Al-Hikma al-Mut-
taaliyyah fi Asfar al-Aqliyyah, Vol. 4.
Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi.
- Shavahed Alrbobuia. Translation and in-
terpretation by Javad Mosleh. Teh-
ran: Soroush.
- Attar Neishabouri, Fariduddin Moham-
mad. (2019)a. Asrarnamēh. Edited
by Mohammad Reza Shafiei
Kodkani. Tehran: Sakhan.
- Elahinameh. Edited by Mohammad Reza
Shafiei Kodkani. Tehran: Sakhan.
- Divan Attar. Taghi Tafzali's revision. Teh-
ran: Scientific and Cultural
- فخر رازی، محمدبن عمر (۱۹۶۶)، المباحث المشرقیة
فی علم الالهیات و الطبیعیات، جلد ۲، مکتبة
الاسدی.
- گاتری، دبلیو.کی. سی (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه‌ی
یونان، جلد ۹، ترجمه‌ی مهدی قوام صفری،
تهران: فکر روز.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۲)، کشف‌المحجوب،
مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی،
تهران: سروش.
- Audi, Robert. (2014). Epistemology.
Translated by Ali Akbar Ahmadi.
Tehran: Publishing House of Islamic
Culture and Thought.
- Ahanji, Omid. (2014). "bsar from the per-
spective of Islamic philosophers
and scientists of modern experi-
mental sciences", two quarterly
journals of the philosophy of
knowledge. No. 73/1: 7-36
- Ebrahimi Dinani, Gholamhosein. (1379).
Ray of thought and intuition in the
philosophy of Sohrwardi. Tehran:
Hekmat.
- Avicenna, Hossein bin Abdullah. (2011).
Al-Taliqat. Corrected by Seyyed
Hossein Mousavian. Tehran: Iran's
Wisdom and Philosophy Research
Institute.
- Translation and description of warnings
and punishments. Hassan Ma-
lekshahi. Tehran: Soroush.
- Nafs treatise. Translated by Musa Omid.
Tehran: Association of Cultural
Works and Honors.

- Mosibatnameh. Edited by Mohammad Reza Shafiei Kodkani. Tehran: So-khan.
- Mantegh-Al-Teir. Edited by Mohammad Reza Shafiei Kodkani. Tehran: So-khan.
- Ghazali, Mohammad. (1368). Ehya Ulum al-Din. Translation by Muyed al-Din Mohammad Khwarazmi. Edited by Hossein Khadio Jam. Tehran: Scientific and Cultural
- Fakherrazi, Mohammad bin Omar. (1966). Almabahas-Almashregiah in Theology and Natural Sciences, Vol 2: Al-Asadi School.
- Guthrie, W. K. C. (1377). History of Greek Philosophy, Vol 9. Translation by Mahdi Qavam Safari. Tehran: Fekrerooz
- Hojviri, Ali bin Othman. (1382). Kashf al-Mahjub. Introduction, correction and notes by Mahmoud Abedi. Tehran: Soroush.