

معرفت‌شناسی عطار نیشابوری

طاهره بهرامی^۱

چکیده

علم از نظر فلاسفه قدیم، دارای دو شرط ضرورت و کلیت است. معرفت حقیقی، معرفت کلی است و معرفت جزئی علم محسوب نمی‌شود. دسترسی به یقین از زمان ابن سینا تا عصر حاضر از نظر فلاسفه اسلامی ممکن تلقی شده است و با وجود مراحل متفاوت عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی و ابطال‌گرایی در تاریخ علم، تغییری در مواضع آنان ایجاد نشده است. در متون عرفانی موضوع علم به صورت رمز و نماد مطرح شده است و عرفا علم کلی را ممکن نمی‌دانند و این موضوع را به زبان اشارت بیان کرده‌اند. از جمله عارفانی که به صورت مفصل به این موضوع پرداخته است عطار نیشابوری عارف قرن ششم و هفتم هجری است. عطار علم کلی و دسترسی به یقین را فاقد اعتبار و غیرعملی می‌داند و حکم به علم جزئی می‌دهد. هدف این مقاله نشان دادن علل عدم دستیابی به یقین از دیدگاه عطار نیشابوری و رویکرد تجربه‌گرایانه عطار به علم است که تداوم دیدگاه تجربه‌گرایان یونانی است.

کلید واژه‌ها: عطار نیشابوری، معرفت‌شناسی، علم، استقرار، یقین، تجربه‌گرایی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

taherebahrami95@yahoo.com

۱. دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی،

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۵

۱. مقدمه

علم در لغت به معنای دانش، شناخت و معرفت است. واژه علم، معادل knowledge به معنای دانستن در برابر جهل قرار می‌گیرد. مطابق این معنا از علم، اخلاق، ریاضیات، فقه، دستور زبان، زیست‌شناسی، نجوم و... علم محسوب می‌شوند. علم در مفهوم خاص آن از زمان رنسانس رایج شده و معادل science است و مقصود از این نوع علم آن نوع از آگاهی‌های بشر است که از طریق تجربه حسی به دست آمده باشد و به روش‌های تجربی قابل اثبات باشد (سروش، ۱۳۵۷، ص ۳). موضوع علم، مطالعه طبیعت به کمک فرضیه، هدف آن تسلط بر اشیاء و روش آن جمع‌آوری واقعیات به وسیله مشاهده و آزمایش است. گزاره‌هایی که از راه مشاهده به دست آمده باشند اساس قوانین و نظریه‌ها را می‌سازند و گزاره‌های شخصیه نامیده می‌شوند. در مقابل گزاره‌های شخصیه، گزاره‌های کلی یا حقیقه قرار دارند که به کل حوادث در تمام مکان‌ها و زمان‌ها ارتباط دارند.

یکی از مفاهیم مهم در فلسفه علم و در معرفت‌شناسی، علم یقینی است. منظور از علم یقینی، علمی است که نقیض آن ممکن نباشد. معرفتی نام علم می‌گیرد که از یک طرف ضروری باشد و از طرف دیگر کلی باشد یعنی نه فقط بر یک موضوع در یک زمان و مکان خاص، بلکه شامل کلیه زمان‌ها و مکان‌ها باشد. در علم یقینی، یقین به ماهیت هستی اشیاء و چگونگی هستی آن‌ها پدید می‌آید: «نام علم و دانش بر چیزهای بسیاری نهاده می‌شود ولی آن دانشی برتر است و به گونه‌ای با فضیلت برای عقل نظری همان است که در نفس آدمی به هستی موجودات یقین پدید آید که هرگز آدمی سبب قوام و سازمان‌بخش آن‌ها نیست و می‌بایست آن یقین به ماهیت هریک از هستی‌های یادشده و به چگونگی هستی آن‌ها که بهره گرفته از مقدمات ضروری و کلی و هماهنگی با واقع است به دست آید. و این علم دو گونه است: یکی آنکه به هستی و سبب هستی چنان یقینی پدید آید که دگر شدن علم به آن هستی و دگر شدن علم به سبب هستی آن ممکن نباشد. دوم آنکه چنان به هستی آن یقین پدید آید که دگر شدن علم به هستی آن محال باشد. بی‌آنکه به سبب هستی آن آگاه شویم.» (ابن سینا، ۱۳۷۳، ص ۳۹). در مقابل علم یقینی، علم ظنی

قرار دارد که متغیر است و احتمال نقیض آن وجود دارد.

از نظر افلاطون و سقراط شناخت عبارت بود از تعریف ذات و ماهیت شیء. افلاطون علم حقیقی را در شناخت «مثل» می‌دانست. معقولات یا مثل ذات اشیا هستند که در عالمی جدا از عالم حس قرار دارند و معرفت به معقولات تعلق می‌گیرد و محسوسات به دلیل خطاپذیری حس متعلق شناخت واقع نمی‌شوند. ارسطو اساس شناسایی را بر شناخت علل مبتنی ساخت و به چهار علت مادی، صوری، فاعلی و غایی قائل شد. علم یقینی به درک علل و اصول پدیده‌های طبیعی بستگی دارد. ادراک حسی حکمت به شمار نمی‌رود زیرا درباره چرایی هیچ چیز اطلاعی نمی‌دهد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۵). از میان فیلسوفان یونانی، شکاکان، علم تجربی را شکل اصلی شناخت می‌دانستند از نظر آنان دست‌یافتن به حقیقت و شناخت اشیا ممکن نیست؛ مشاهده حسی منبع شناخت و داور نهایی آن است (رایشنباخ، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴). با پیدایش رنسانس در قرن هفدهم میلادی تجربه‌گرایی در فلسفه‌های افرادی مانند فرانسیس بیکن، جان لاک و دیوید هیوم آشکار شد. تجربه‌گرایی برخلاف عقل‌گرایی نقش ذهن را به عنوان نقشی فرعی برای برقرار ساختن نظم میان انطباعات و تصورات تنزل داد. از نظر لاک و هیوم دانش از طریق تجربیات حسی به دست می‌آید و دسترسی به علم یقینی خارج از تجربیات حسی ممکن نیست (چالمرز، ۱۳۹۴، ص ۱۹). هیوم علیت را به مجاورت، توالی و تقارن تفسیر کرد و رسیدن از یک تجربه به یک قانون کلی را ناممکن دانست. پوزیتیویست‌ها تنها علوم طبیعی و تجربی را «یقینی» دانستند. به اعتقاد آنان جستجو در حقایق و شناخت ذات اشیا محدود و جستجوی علل فاعلی و غایی حاصلی ندارد؛ مقدمات استدلال از تجربه استنباط می‌شود و نتیجه حاصل از مقدمات، ظنی است و یقینی نیست. در عصر حاضر کارل پوپر به نقد اصل «یقین» پرداخته و بر آزمون‌پذیری تأکید کرده است. از نظر او ویژگی اساسی علم، آزمون‌پذیری آن است و هیچ علمی نمی‌تواند به قطعیت برسد.

در جهان اسلام، موضوع معرفت یقینی مورد انتقاد متکلمان از جمله غزالی قرار گرفته است. غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه به مخالفت با علم یقینی برخاست و احاطه به علل را در تناقض با محدودیت بشر و آن را مخالف عقل دانست او به نوعی بنیادی برای

معرفت‌شناسی ایجاد کرد (نک. زرین کوب، ۱۳۵۳، ص ۱۶۶). از نظر غزالی تفصیل جزئیات بی‌نهایت در آینده با محدودیت ادراک انسان مخلوق سازگاری ندارد: «این تحکم است که بگوییم آن کس که شیء را شناخت لوازم و توابع آن را نیز خواهد شناخت به طوری که اگر ما جمیع اسباب اشیا را بشناسیم حوادث آینده را خواهیم شناخت... چگونه تفصیل تمام جزئیات در آینده تا بی‌نهایت شناخته می‌شود و چگونه در نفس مخلوقی در یک حال بدون تعاقب علوم جزئی مفصل جمع می‌شود که نه برای اعداد و نه برای آحاد آن نهایی وجود ندارد و آن کس که عقلش بر محال بودن این امر شهادت ندهد باید از عقل او نومید بود» (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۵). دیدگاه غزالی در رابطه با آراء فلاسفه مشاء از طریق عرفایی مانند عطار نیشابوری عارف قرن ششم و هفتم هجری تداوم یافت. عطار نیشابوری معاصر با خواجه نصیرالدین طوسی از حکمای مشاء و از کسانی است که به مسائل فلسفه به خوبی آگاه بوده است. وی در مقدمه کتاب «مصیبت‌نامه» به آشنایی با حکمت اشاره کرده است:

من در این هر علم بویی برده‌ام پیش هر رنگی رگویی برده‌ام

(عطار نیشابوری، ۱۳۹۹a، ص ۱۵۷).

او در آثار خود به صورت گسترده به موضوع شناخت و حدود شناخت حس و عقل پرداخته است. در کتاب «الهی‌نامه» چهارمین مرحله از مراحل وجودی و شناختی نفس مرحله علم و معلوم است که بعد از عقل و معقول قرار دارد.

یکی عقل است معقولات گویان یکی علم است معلومات جویان

در این مقاله از «علم یقینی» با استعاره «آب حیات» و با الفاظ «دانش» و «علم کشف اسرار» نام می‌برد:

پسر آمد چهارم یک نکورای همه آرام و آسایش سروپای

پدر را گفت: تا در کایناتم به صد دل طالب آب حیاتم

(عطار نیشابوری، ۱۳۹۹b، ص ۲۶۸)

با توجه به این که اندیشه عرفا و دیدگاه‌های آنان یکی از اندیشه‌های مؤثر در تفکر ایرانیان است ضرورت دارد که با اتخاذ رویکرد فلسفی به این متون دیدگاه آنان مورد نقد و بررسی واقع گردد و درستی یا نادرستی نظرات آن سنجیده شود. پرسش اصلی این

پژوهش این است که علم و معلوم از نظر عطار چیست؟

و سوالات فرعی آن عبارتند از:

۱- حدود شناخت حس و عقل از نظر عطار تا کجاست؟

۲- علل عدم دستیابی به یقین چیست؟

محور سخن عطار در مورد شناخت، قلمرو منابع معرفت و نقد یقین موضوعاتی مانند شناخت پدیده‌های طبیعی و دستیابی به معرفت کلی از جمله کسوف و علل وقوع آن، شناخت اجرام سماوی، ستارگان و... است که ابن‌سینا در دانشنامه‌عالایی، الاهیات نجات و برهان شفا مطرح می‌کند. همین موضوعات در آثار عطار به ویژه «اسرارنامه» مورد بحث قرار می‌گیرد و از خلال نقد آراء ابن‌سینا در موضوع معرفت یقینی، به مسائل معرفت‌شناسی از جمله حدود دانش انسان، منابع معرفت و عدم دستیابی به یقین می‌پردازد. در این مقاله برای نشان دادن مبانی نقد معرفت یقینی در اندیشه عطار آراء و نظرات او در مورد مسائل معرفت‌شناسی از جمله منابع معرفت، حدود و قلمرو منابع معرفت و علل عدم دستیابی به یقین توصیف و تحلیل می‌گردد.

۱-۱. پیشینه پژوهش

در رابطه با طرح موضوع علم و شناخت در آثار عطار، تقی پورنامداریان در مقاله «عقل و فلسفه از نظرگاه عطار» از کتاب دیدار با سیمرغ (شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار) به نسبت میان آراء عرفا با آراء پوزیتیویست‌ها و ویتگنشتاین اشاره می‌کند و نظرات عطار و عرفا را در زمینه سنجش عقل در نسبت با طبیعت و ماورای طبیعت، مقدم بر آراء پوزیتیویست‌ها می‌داند. وی فقدان معنا و عدم صدق گزاره‌های مربوط به متافیزیک از نظر عرفا را مبتنی بر نگاه شهودی عرفا تلقی می‌کند. و معتقد است از نظر عرفا و از جمله عطار، معرفت، حاصل دریافت بصیرت از عالم ماورای طبیعت است که با زبان ارجاعی قابل بیان نیست و بنابراین قضایای حاصل در سطح معنی ظاهری، مهمل و بی‌معنی است و هیچ راهی برای تحقیق و اثبات صدق و کذب آن، جزء، تجربه عرفانی و شهود و بصیرت نیست. شفیع کدکنی مصحح آثار عطار در کتاب «زبان شعر در نثر صوفیه، درآمدی به سبک

شناسی نگاه عرفانی، تهران: سخن در اشاره به بیت «زبان علم می‌جوشد چو خورشید/ زبان معرفت گنگ است جاوید» از کتاب الهی‌نامه، آن را با آرای ریچاردز (۱۸۹۳-۱۹۷۹) منتقد و نظریه پرداز انگلیسی مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که گزاره‌های عرفانی و دینی، اقناعی و گزاره‌های علمی، ارجاعی هستند. وی توضیح می‌دهد که از نظر عطار زبان علم مانند خورشید روشن و ارجاعی است و زبان معرفت، گنگ یا خاموش و عاطفی است. او همچنین در مقدمه و تعلیقات آثار عطار به ویژه در مقدمه کتاب الهی‌نامه، صفحه ۳۶ در ذیل بیت مذکور اشاره می‌کند که عطار رویکرد معرفت‌شناسانه به علم دارد و به مفهومی از علم رسیده است که قدامت از آن بی‌بهره بوده‌اند اما اثبات این امر را مستلزم دانستن مفهوم معلوم از نظر عطار می‌داند. مصطفی جلیلی تقویان در مقاله «زبان علم» و «زبان معرفت» در نظرگاه عطار نیشابوری (نقد یک خوانش). فصلنامه علمی - پژوهشی نقد ادبی، سال ششم، شماره ۲۳. صص ۱۷۱-۱۹۱ خوانش شفيعی کدکني از بیت مذکور را مورد نقد قرار داده است و تفسیر شفيعی کدکني از آن را تفسیر اشتباه مصحح می‌داند که زمینه مقایسه‌ای نامتناسب میان نظریه‌ای مدرن و نظریه‌ای سنتی شده است. در مقاله «دیوانگان در آثار عطار» از کتاب «دریای جان» هلموت ریتز، ترجمه عباس زریاب خویی، نشریه معارف، دوره چهارم، شماره دوم، آثار عطار محل پارادوکس عقل و جنون است. در حکایات آثار عطار جنون، نقابی است که عقلاء با آن به نقد ناهنجاری‌های اجتماعی و نقد آفرینش می‌پردازند؛ در این حکایات شخصیت‌های عاقل یا عقلاء مجانین با جسارت بیشتر درباره خدا سخن می‌گویند و ماده اصلی در سخن آنان عشق الهی است. صوفیان و ادیبان گاهی به سراغ این گونه دیوانگان می‌رفتند و آن‌ها برای ایشان اندرزهایی مبنی بر تقوا و یا اشعاری موثر و دل‌انگیز می‌خواندند.

از نظر محمد قراگوزلو در کتاب «چنین گفت شیخ نیشابور، رساله‌ای در باب سلوک شناخت عطار» عرفان، نوعی هستی‌شناسی فلسفی - مذهبی موسوم به وحدت وجود و اشراق بود که مبانی‌اش از آرای افلاطون و نوافلاطونیان سرچشمه می‌گرفت و در مسیر خود از اقیانوس تصوف اسلامی سیراب می‌شد، او معتقد است جهان‌بینی عرفانی وحدت وجود، عشق را یگانه راه شناخت هستی در مقابل عقل نهاد. به عبارت دیگر در عرفان

معرفت‌شناسی عطاریشابوری ۲۶۱

اسلامی، یگانه راه شناخت جهان از مسیر کشف و شهود و در نهایت عشق ممکن است. نصرالله پورجوادی در کتاب «شعر و شرع» (بحثی درباره فلسفه شعر از نظر عطار) به نسبت میان شعر و شرع از نظر عطار می‌پردازد از نظر او شعر عطار، شعر دینی و شعر حکمت است که معانی آن‌ها در نتیجه ذوق و فهم شاعرانه از قرآن و شرع محمدی پدید آمده است. نویسنده معتقد است حکمت دینی عطار همانند فلسفه ادعای پاسخ به پرسش‌های فلسفی را دارد با این تفاوت که عطار عقل را در برابر شرع قرار می‌دهد و معرفت اسرار و حقایق را منوط به پیروی از شرع می‌داند. در پژوهش‌های محققان مذکور احساسی، دینی و شهودی بودن اندیشه عطار مفروض گرفته شده و آن را مبنای دیدگاه عطار در زمینه معرفت قرار داده‌اند. نوآوری مقاله حاضر توصیف و تحلیل ارکان معرفت‌شناسی عطار و روشن ساختن مفهوم علم و معلوم و نقش ذهن در شناخت و مدعیات معرفت‌شناسانه عطار با توجه به مباحث معرفت‌شناسانه و در نسبت با آرای فلاسفه مشاء است که در واقع در پاسخ به آراء آنان شکل گرفته است ضمن تاکید بر این موضوع که نگاه عطار به معرفت، نگاهی عقلی و فلسفی و متأثر از تجربه‌گرایان یونانی و ادامه روند فکری آنان است. به همین دلیل مخالفت عطار با فلسفه یونانی، مخالفت با نوع خاص آن یعنی حکمت مشائی است اما آراء او به فلسفه تجربه‌گرایانه یونان نزدیک است.

۲. معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی که به آن نظریه دانش نیز گفته می‌شود، از دو کلمه Episteme به معنای معرفت و Logos به معنای نظریه، تبیین و یا مبنای عقلانی گرفته شده است. معرفت‌شناسی Epistemology شاخه‌ای از فلسفه است که به بررسی ماهیت، منبع، حدود و اعتبار شناخت و باور می‌پردازد (شمس، ۲۸، ۱۳۸۷). مسائل اساسی معرفت‌شناسی عبارت است از: ۱- صدق یا ماهیت حقیقت ۲- منشاء معرفت و شناسایی ۳- حدود شناسایی ۴- روش حصول معرفت

۲-۱. منابع معرفت

منابع شناخت در معرفت‌شناسی عبارت است از ادراک حسی، حافظه، درون‌نگری، گواهی و عقل (لموس ۱۳۹۷، ۲۸). با توجه به این که نقد دانش یقینی در آثار عطار نقد محسوسات و مجربات به عنوان مبانی یقین است. در این مقاله منابع حس و عقل و موضوعات ادراک حسی، خطاپذیری حس، نقش ذهن در تکامل عین، نفی رابطه مطابقت و واقع‌گرایی ادراکی مطرح می‌گردد. در نقد مجربات، نقد ضروری بودن علم یقینی به دلیل نفی علیت و فقدان ماده و ذره‌گرایی مطرح می‌شود.

۲-۲. ادراک حسی

از منظر روانشناسی احساس عبارت است از انتقال اثر محرک از گیرنده حسی به سیستم اعصاب مرکزی که به صورت عینی قابل پیگیری است. ادراک، فرایند ذهنی یا روانی است که گزینش، سازماندهی اطلاعات حسی و معنی‌بخشی آنها را به عهده دارد. (ایروانی و خداپناهی، ۱۳۹۱، ص ۲۳ و ۲۵)

ادراک حسی رابطه‌ی علی میان ادراک شونده و ادراک کننده است که شیء ادراک شده تجربه‌ای بصری را در ادراک کننده به وجود می‌آورد. ادراک حسی دارای چهار عنصر موجود درک کننده، متعلق ادراک، تجربه حسی و رابطه میان متعلق ادراک و ادراک کننده است (آثودی، ۱۳۹۴، ص ۵۰).

عطار در بحث ادراک حسی از یک سو به خطاپذیری حواس به عنوان اولین منبع ادراک و معرفت می‌پردازد و از سوی دیگر صورت محسوس را حاصل ذهن بشری می‌داند. عدم تناسب میان حواس انسان و شیء بیرونی و عدم دریافت ذات و حقیقت شیء توسط قوای حسی بر خطاپذیری حس دلالت دارد و ادراک حسی نمی‌تواند حاکی از شیء بیرونی باشد. زیرا ادراک حسی، دریافت سطح و پوسته بیرونی اشیاء است. حس اولین مرحله شناخت نفس است. حواس ظاهری پنج‌گانه به منزله جاسوسان و گزارشگران نفس هستند که داده‌های حسی را در اختیار نفس قرار می‌دهند.

معرفت‌شناسی عطارنیشابوری ۲۶۳

سالکی کاسرار قدسش دایه بود پیش حس آمد که اول پایه بود
گفت ای جاسوس ظاهر نام تو سوی باطن دایما آرام تو
پنج نوبت در همه عالم تراست شش جهت، در زیر فرمان هم تراست
(عطار نیشابوری، ۱۳۹۹، ص ۴۰۷).

اهمیت حس در فراهم ساختن داده‌های حسی و اطلاعات ادراکی برای عقل است و عقل بدون حس نمی‌تواند به تحلیل و طبقه‌بندی اطلاعات پردازد. بنابراین حس به عنوان اولین مرحله ادراک از نظر فراهم ساختن اطلاعات ادراکی نقش مهمی در شناخت و معرفت دارد.

دایه عقلی و عقل پیرکار هست از پستان تو یک شیرخوار
دایماً در نقل می‌بینم ترا در نثار عقل می‌بینم ترا
تا تو در ظاهر نگردی کارساز عقل در باطن نگردد اهل راز
(همان، ص ۴۰۷)

نفس در مرحله محسوس تنها دارای صورت‌ها و تصاویر پراکنده و بدون معنا می‌شود، حس فقط به ظاهر شیء دسترسی دارد و نمی‌تواند ذات و باطن اشیاء را ادراک کند
صد هزاران شاخم از هرسوی، من چون شوم یک قبله و یک‌روی من
کی بود از کثرتم بگسستگی تا به گردن، در عدد پیوستگی
ذره‌ای آگاهی معنیم نیست جز حیات ظاهر و دنیام نیست
(همان، ص ۴۰۷)

ادراک مثال اشیاء

از موضوعات ادراک حسی، کیفیت و چگونگی ادراک است که در فلسفه به «ابصار» مشهور است. ابصار از زمان افلاطون و پس از او در آراء فلاسفه مشاء مطرح بوده است. و به سه شکل شعاع، انطباع و مثال مطرح شده است.^۱ از نظر افلاطون ابصار در اثر خروج شعاع

۱. «بین الحکما فی الابصار ثلاثه ادله قائلین بالشعاع الاول قول من يقول انه يخرج من العين، جسم شعاعی علی هیئته مخروط راسه، یلی العین و قاعدته تلی المبصر و الادراک التام انما یحصل من الموضع الذی هو موقع سهم هذا المخروط.. ان الابصار انما یحصل بانطباع اشباح المرییات بتوسط الهواء المشف فی»

از چشم صورت می‌گیرد و با اتصال شعاع چشم به شیء بیرونی عمل ابصار صورت می‌گیرد. فلاسفه مشاء، ابصار را انطباع شبح جسم مرئی در جلیدیة چشم می‌دانند؛ جلیدیة یا عدسی چشم جسمی شفاف و صیقلی است که اگر جسمی مرئی در مقابل آن قرار گیرد نقشی از جسم در سطح آن منطبق می‌شود و عمل ابصار صورت می‌گیرد. متکلمان، شیخ اشراق و عرفا ادراک را مثال و صورتی از شیء می‌دانند که در آن ماهیت شیء مورد ادراک واقع نمی‌شود بلکه مثالی از شیء در ذهن عالم نقش می‌بندد.

از نظر عطار در ادراک حسی مدرک به مثالی از محسوس راه می‌یابد و به ذات و حقیقت شیء نمی‌تواند راه یابد مثال شیء نیز با واقعیت خارجی آن مطابقت ندارد. زیرا مثال شیء مانند خود شیء و حاکی از شیء نیست. او معتقد است که قول به انطباع در مورد آسمان به دلیل عدم انطباع کبیر در صغیر صحیح نیست زیرا چشم، گنجایش ادراک آسمان را ندارد. بنابراین دانش و شناخت او براساس مثال شیء صورت می‌گیرد و مبتنی بر ذات و حقیقت شیء نیست.

به چشمت کی در آید چرخ گردون؟ که قدر او ز چشم تست افزون
همی هر ذره‌ای کان دیده تو نیاید عین آن در دیده تو
که می‌گوید که گردون آن چنان است 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 مثال است اینچه می‌بینی، نه آن چیز
(عطارنیشابوری، ۱۳۹۹ا، ص ۱۳۵).

لفظ «دل» به معنای ذات و حقیقت اشیاست. از معنا و حقیقت جز پوست و مثالی به انسان نمی‌رسد. اشیا آنگونه که می‌نمایند نیستند و آنچه حقیقت و ذات شیء است به دست نمی‌آید.

به صنع حق نگر تا راز بینی حقیقت‌های اشیا بازبینی
اگر اشیا چنین بودی که پیداست سوال مصطفی کی آمدی راست؟

معرفت‌شناسی عطارنیشابوری ۲۶۵

نه با حق، مهتردین، گفت الهی به من بنمای اشیا را کماهی^۱
اگر پاره کنی دل را به صدفبار نیاید آنچ «دل» باشد پدیدار
بماند از مغز معنی پوست با تو مثالی بیش نیست ای دوست با تو

(عطارنیشابوری، ۱۳۹۹a، ص ۱۳۵).

در نسبت میان ذهن و عین از نظر عطار می‌توان به دو موضوع اشاره کرد: به لحاظ هستی‌شناسی در اندیشه عطار جوهر مادی وجود ندارد و بنیاد جسم، ذرات غیرفیزیکی و متحول است؛ اجسام از کَشش ذرات به وجود آمده‌اند.

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

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۶، ص ۶۶).

ذره و ماده وجود متغیر دارند و پیوسته به یکدیگر تبدیل می‌شوند جهان مانند حبابی ناپایدار است که لحظه‌ای دوام دارد و لحظه‌ای بعد رو به فنا و نیستی می‌رود

در چنین بحری که بحر اعظم است عالمی ذره‌ست و ذره عالم است
کوبله‌ست آیین بحر را عالم، بدان ذره‌ای هم کوبله‌ست این هم بدان
گر نماند عالم و یک ذره هم کم شود دو کوبله زین بحر کم

(عطارنیشابوری، ۱۳۹۹d، ص ۹۶).

نتیجه قول به وجود ذرات غیرفیزیکی و متحول، فقدان کیفیات اولیه یعنی جسم مادی و کیفیات ثانویه اعم از رنگ، شکل، بو و مزه و... است. بنابراین جهان ماده با همه صورت‌ها و اشکال خود، در ذات خود هیچ و عدم است در واقع وجودی ندارد.

۱. اَللّهُمَّ ارنا الاشياءَ کما هی. خداوندا اشیاء را آنچنان که هستند به من نشان بده.

(۱) کوبله: [= کوبله]، حباب، قطره‌ای آب که در میان آن هوا باشد.

او در ابیات ذیل به خیالی بودن و وهمی بودن جهان اشاره می‌کند. اشیاء بیرونی که ذهن آن را حقیقی تلقی می‌کند ناچیز (لاشیء) هستند عالم خیال است و آنچه انسان از جهان می‌بیند و می‌شنود انعکاس ادراک اوست.

اگر گویی که چیست این هرچ پیداست بگویم راست گر تو بشنوی راست
همه ناچیز و فانی و همه هیچ همه همچون طلسمی پیچ برپیچ
خیال است آنچه دانستی و دیدی صدای است آنچه در عالم شنیدی

(عطار نیشابوری، ۱۳۹۹ا، ص ۱۳۶).

این اندیشه که عالم وجود دارد ناشی از توهم انسان است. آن چه در جهان بیرون وجود دارد شکل و صورتی ندارد اما چشم انسان آن را شکل می‌دهد.

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 پرپیچ آمد

(عطار نیشابوری، ۱۳۹۹ا، ص ۱۱۵).

نگاه پدیدارگرایانه به محسوس

ادراک حسی از نظر وجود عین مستقل از ذهن به دو نوع کلی واقع‌گرایی و پدیدارگرایی تقسیم می‌شود. در واقع‌گرایی مدرک به وجود نوعی رابطه علی میان مدرک و مدرک قائل است که به وسیله آن شی بیرونی باعث ایجاد تجربه حسی می‌شود و غالب نظریه‌های ادراک حسی از نوع واقع‌گرایی ادراکی هستند (آثودی، ۱۳۹۴، ص ۷۴). پدیدارگرایی در مقابل واقع‌گرایی است که واقعی بودن اشیای فیزیکی یعنی وجود مستقل آن‌ها از تجربه را انکار می‌کند طبق این نظریه یک شیء چیزی جز مجموعه‌ای پایدار از داده‌های حسی نیست؛ یک شیء مادی نه تنها به وسیله خواص حسی خود شناخته می‌شود بلکه به وسیله مجموعه‌ای از همان خواص تشکیل می‌شود؛ (همان، ص ۱۰۷).

براساس واقع‌گرایی میان میان ذات و اوصاف شیء تمایز وجود دارد و حس به اوصاف

معرفت‌شناسی عطارنیشابوری ۲۶۷

شیء راه می‌یابد و شناخت باطن برعهدهٔ عقل است.^۱ عطار در پاسخ به فلاسفه اشاره می‌کند که جهان دارای دو لایهٔ ظاهر و باطن نیست تا اوصاف از ذات متمایز باشد و چشم ظاهر به اوصاف راه یابد و از ادراک باطن بازماند. ظاهر و باطن جهان یکی است اما انسان از این موضوع و از شناخت خود آگاهی ندارد.

برین در گه چه می‌پنداری ای دوست که از مغز جهان فرقی ست تا پوست؟
چو مغز و پوست از یک جایگه رفت چرا این یک به ماهی آن به مه رفت؟
یقین می‌دان که مغز و پوست یکسانست ولی از پیش چشم خواجه پنهانست
(عطارنیشابوری، ۱۳۹۹ا، ص ۱۵۴).

عطار در الهی‌نامه مراحل شناختی نفس را به شش مرحله تقسیم می‌کند مرحلهٔ اول «نفس و محسوس» است در این مرحله از نفس با عنوان «شاه» تعبیر می‌کند و صورت‌های اشیاء را ناشی از نفس می‌داند در واقع نفس هر لحظه به شکلی پدیدار می‌گردد

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 جامه گردان
(عطارنیشابوری، ۱۳۹۹ب، ص ۱۷۴-۱۷۵).

هدف عطار در نفی جهان خارج، توجه دادن از عین و خارج به ذهن و درون است. این جهان رنگارنگ با همه تنوع آن مانند لباس‌های پادشاه (نفس) است که به شکل‌های متنوعی ظاهر می‌شود اما توجه به ظاهر و صورت، مانع توجه به باطن و مبدأ صورت‌ها شده است.

جهانی گر پُرسفید و گر سیاه است همی‌دان کان لباس پادشاه است
دو عالم چون لباس یک‌یگان است یکی بین کَاحولی شرکِ مغان است
بسی جامه‌ست شه را در خزانه مبین جامه تو شه را بین یگانه

۱. در آراء ابن‌سینا 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 لِاسْتِمَا الْبَسَائِطِ مِنْهَا بَلْ إِنَّمَا يَدْرِكُ لَازِمًا مِنْ لَوَازِمِهَا أَوْ خَاصَّةً مِنْ خَوَاصِّهَا وَكَانَ الْأَوَّلُ أَبْسَطَ الْأَشْيَاءِ؛ كَانَ غَايَةُ مَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَدْرِكُ مِنْ حَقِيقَتِهِ هَذَا الْإِلَازِمُ وَهُوَ وَجُوبُ الْوُجُودِ إِذْ هُوَ أَخْصَصَ لَوَازِمِهِ» (۱۳۹۱، ص ۶۹-۷۰)

که هر کو ظاهری دارد نشان او ز باطن بازماند جاودان او
(همان، ص ۱۷۴-۱۷۵).

انسانی که برای شیء بیرونی وجود مستقلی فرض می‌کند مانند شخص دوبین و احوال است که دچار پندار و گمان است و هر شیء را به صورت دو گانه می‌بیند، در صورتی که اشیاء به هر شکلی که دیده شوند نشان از ذهن دارند به عبارت دیگر کمیت و کیفیت اشیاء ناشی از ذهن بشری است و رنگ ذهن را دارد.

تو شاهی هم در آخر هم در اول ولی در پرده پنداری احوال
دو می‌بینی یکی را و دو صد را چه یک، چه دو، چه صد، جمله تویی خود
(عطار نیشابوری، ۱۳۹۹ا، ص ۱۵۸)

عطار در ابیات ذیل انسان را به خود آگاهی فرا می‌خواند؛ سرشت و ساختار ذهنی انسان به گونه‌ای است که جزء، صورت فعلی را نمی‌تواند تصور کند اما اگر به خود آگاهی برسد و از این صورت محسوس بگذرد و به چشم وحدت نگاه کند در آن صورت دو عالم به یک عالم تبدیل می‌شود و آن یک عالم در وجود انسان خلاصه می‌شود. به این ترتیب جوهر برتری که اشیاء جهان را صورت می‌بخشد ذهن اوست

اگر بر آسمان، گر بر زمینی جزین چیزی که می‌بینی نبینی
و گر در جوهرت چشمی شود باز دو عالم بر تو افشانند از آغاز
در آن ساعت که آن چشم آیدت پیش دو عالم در تو گردد تو در خویش
تویی آن جوهری گر می‌ندانی که برتر زین جهان و آن جهانی
(همان، ص ۱۵۹)

و اگر انسان و ذهن او نباشد عالم، ساختار کنونی را نخواهد داشت زیرا عالم بر قالب آدمی راست می‌آید

هر آنگه کین نهاد از هم فرو شد هم این عالم، هم آن عالم فرو شد
نماند هیچ اگر تو می‌نمائی که تو هم این جهان هم آن جهانی
از آنگه باز، کین عالم نهادند بنا بر قالب آدم نهادند
(همان، ص ۱۵۸).

خطاپذیری حس

انتقاد عطار به معرفت یقینی، نقد واقع‌نمایی مشاهدات و بیان خطاپذیری حس است. در خطاپذیری تجربه‌های حسی، وضع معکوس اشیا بر روی حس است که عطار به آن اشاره می‌کند؛ تصویری به صورت معکوس، روی شبکه قرار می‌گیرد و شکل حقیقی شیء قابل ادراک نیست؛ اشیا آنگونه نیستند که به نظر می‌نمایند

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

(عطارنیشابوری، ۱۳۹۹ا، ص ۱۳۶).

دوری و فاصله میان مدرک و مدرک نیز عاملی است که باعث تفاوت میان شیء و تصویر ذهنی می‌شود. زمین با فاصله زیادی از آسمان قرار دارد. ستارگان نسبت به قوای ادراکی انسان بسیار کوچک به نظر می‌رسند در حالی که در واقعیت، بسیار بزرگتر از زمین هستند؛ انسان محدود در زمین نمی‌تواند ادراک درستی از آسمان داشته باشد. بنابراین فاصله میان مدرک و مدرک، عامل دیگری برای خطاپذیری حس است که حس را منبع مورد اعتمادی برای شناخت قرار نمی‌دهد.

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، ۱۳۹۹ا، ص ۱۶۴).

صیرورت و معرفت

عامل دیگر در خطاپذیری ادراک حسی صیرورت، حرکت و تحول است. با توجه به این که عالم، وجودی متحول و متغیر دارد ادراک حسی نمی‌تواند معرفت ثابتی حاصل کند. زیرا وجود شیء در هر آنی با وجود آن در آن و لحظه بعد متفاوت است و نفس در هر لحظه با وجودی متفاوت از وجود قبل مواجه است. بدین ترتیب ادراک حسی به دلیل خطاپذیری ناشی از تجربه ادراکی و نیز صیرورت و تغیر عالم نمی‌تواند شناخت واقعی و حقیقی از شیء به دست دهد.

۲-۲. مجربات

از منظر فیلسوفان کلاسیک، معرفتی نام علم می‌گیرد که قابل صدق به همه زمان‌ها و مکان‌ها، کلی و تغییرناپذیر باشد. به عبارت دیگر معرفت، فقط دانش یقینی است. یقین عبارت است از اعتقاد مطابق با واقع که احتمال صدق نقیض آن وجود ندارد؛ در مقابل علم یقینی، علم ظنی قرار دارد که متغیر است و احتمال نقیض آن وجود دارد. فلاسفه مشاء معتقد بودند معرفتی نام علم می‌گیرد که از یک طرف ضروری باشد و از طرف دیگر کلی باشد یعنی نه فقط بر یک موضوع در یک زمان و مکان خاص، بلکه شامل کلیه زمان‌ها و مکان‌ها باشد. در علم یقینی، یقین به ماهیت هستی اشیاء و چگونگی هستی آن‌ها پدید می‌آید: «نام علم و دانش بر چیزهای بسیاری نهاده می‌شود ولی آن دانشی برتر است و به گونه‌ای با فضیلت برای عقل نظری همان است که در نفس آدمی به هستی موجودات یقین پدید آید که هرگز آدمی سبب قوام و سازمان‌بخش آن‌ها نیست و می‌بایست آن یقین به ماهیت هریک از هستی‌های یاد شده و به چگونگی هستی آن‌ها که بهره گرفته از مقدمات ضروری و کلی و هماهنگی با واقع است به دست آید.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ص ۳۹).

۲-۲-۱. مسئله استقراء

روش دست یافتن به علم یقینی از دیدگاه ابن‌سینا برهان و استقراء، یعنی استقرای ذاتی است، مقدمات کلی برهان از راه استقراء و ادراک حسی حاصل می‌شوند، از میان انواع پنجگانه قیاس، فقط برهان مستلزم یقین به واقع و دستیابی به حقیقت است ادراک حسی و حصول صورت محسوس مطابق با واقع در ذهن مقدمه تشکیل قضایای یقینی است.^۱ قضایای یقینی به دو دسته قضایای بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند. بدیهیات، اصول و پایه یقینیات را تشکیل می‌دهند. صدق بدیهیات از جهت مطابقت با واقع است و بر شش نوع است: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات و فطریات (مظفر، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۰۲).

ابن‌سینا اعتقاد داشت استقرا از آن جهت که بر همه زمان‌ها و مکان‌ها صادق نیست

۱. منظور از بدیهی بودن و صدق، مطابقت آنها با واقعیت است، زیرا تصدیقات مبتنی بر صورت محسوس حاصل شده از ادراک حسی است که حاکی از خارج و مطابق آن است. (قوام صفری، ۱۳۸۰، ص ۱۳۸۰)

معرفت‌شناسی عطارنشاپوری ۲۷۱

نمی‌تواند علم یقینی تولید کند، بلکه زمانی که استقرا با تجربه همراه شود منجر به دانش کلی و یقینی می‌شود. استقرا اخذ گزاره‌های کلی از تعداد محدودی گزارهٔ شخصی است و به دو نوع استقراء تام و استقراء ناقص تقسیم می‌شود. در استقراء تام همهٔ جزئیات بررسی می‌شود و موجب یقین می‌گردد. در استقراء ناقص بعضی از جزئیات بررسی می‌گردد و حاصل آن ظن و گمان است. تجربه حصول جزئیات با یک قیاس است که تولید علم کلی و یقینی می‌کند؛ حکم کلی تجربه، دائمی و اکثری است.^۲ این موضوع در دوره‌های بعد با عنوان «مسألهٔ استقرا» مورد توجه و بحث فلاسفه قرار گرفت.

مسألهٔ استقرا عبارت است از بررسی حجیت و شرایط صدق استنباطات استقرائی؛ به عبارت دیگر تعیین اعتبار منطقی گزاره‌های کلی مبتنی بر تجربه، فرضیه‌ها و دستگاه‌های تئوریک علوم تجربی (پوپر، ۱۳۸۸، ص ۴۰).

۲-۲-۲. ذره‌گرایی و نفی علیت

علم یقینی، علمی ضروری است و نسبت میان محمول و موضوع به خاطر علت، ضروری خواهد بود. علیت، رابطهٔ وجودی میان علت و معلول است براساس اصل سنخیت، هر معلولی فقط توسط علت خاصی ایجاد می‌شود و هرعلتی نیز معلول خاصی را ایجاد می‌کند. علیت در دو حوزهٔ متافیزیکی و علم مطرح می‌گردد در حوزهٔ متافیزیکی، هستی و وجود معلول ازسوی علت تأمین می‌شود. در علیت طبیعی، وجود علت، سبب تغییری عرضی یا جوهری در معلول می‌گردد علیت حوزهٔ معرفت‌شناختی، علیت طبیعی است که غزالی و هیوم این نوع علیت را نفی کرده‌اند (طاهری، ۱۳۷۶، ۵۷). علت برتری استدلال برهانی بر دیگر انواع استدلال، داشتن حد اوسط یا حد مشترک است که به آن واسطه در

۱. «بین المحسوس و المستقری و المجرب ان المحسوس لا یفید رأیا کلیا البتة، وهذان قدیفیدان. والفرق بین المستقری و المجرب أن المستقری لا یوجب کلیة بشرط او غیر شرط بل یوقع ظنا غالبا، الا ان یوول إلى تجربة المجرب یوجب کلیة بالشرط المذكور. ان التجربة لیست تفید العلم لکثرة ما یشاهد علی ذلك الحکم فقط بل الاقتران قیاس» (ابن سینا، ۱۹۵۶، ص ۴۶)

۲. این مدعا که مجربات، گزاره‌های یقینی هستند از بهمنیار شاگرد ابن سینا تا قرن سیزده ادامه یافت. نگاه کنید به مقاله «مطالعه تاریخی نظریه استقراء»، موسی ملایری (۱۳۹۸)، تاریخ فلسفه، سال دهم، شماره دوم.

اثبات گفته می‌شود. تجربه برخلاف استقرا، بر یک برهان لمی پوشیده مشتمل است و در برهان لمی حد اوسط یا حد مشترک که به آن واسطه در اثبات گفته می‌شود علت یقین به نتیجه است. به همین دلیل برهان لمی مفید یقین است در متون عرفانی در ارتباط با علیت دو واژه «استغنا و فقر» به وجود موجودات و نفی اسباب از ماسوی‌الله اشاره دارد. منظور از فقر، فقر وجودی ماسوی‌الله است بدین معنا که موجودات، ذاتاً عدمی هستند به همین دلیل نمی‌توانند سبب وجود موجود دیگری شوند. فقر مطلق در معنای نفی وجود از ماسوی‌الله در تعریف غزالی آمده است و او با استناد به آیه قرآن معنای فقر را فقر وجودی بیان می‌کند: «بدان که فقر عبارت است از نیستی پس بدان حاجت باشد. اما نیستی چیزی را که بدان حاجت نباشد فقر نگویند... هر موجودی که جز حق تعالی است فقیر است زیرا که محتاج است به دوام وجود در ثانی حال، و دوام وجود او از فضل باری تعالی او مستفاد است. پس اگر در وجود، موجودی باشد که وجود او از غیر مستفاد نبود او غنی مطلق باشد» (غزالی، ۱۳۷۵، ص ۳۲۸).

همان طور که در بحث ادراک حسی مطرح شد، از ذره‌گرایی عطار فقدان جوهر مادی نتیجه می‌گردد و بنیاد عدمی جهان و وجود ذرات غیرفیزیکی^۱، منجر به عدم وجود اسباب و وسایط می‌شود زیرا جهان مادی، هستی ذاتی ندارد تا بتواند علت شیء دیگری واقع شود. جهان، هیچ و عدم است

یکی پرسید از آن داننده مجنون که «عالم چیست؟» گفتا: کفک صابون
به ماسوره بگیر آن کفک و دردم برون آور از آن ماسوره عالم
بین این شکل رنگارنگ زیبا کز آن ماسوره می‌گردد هویدا
اگرچه صورتی بس دلستان است دوم صورت که احوال بیند آن است
میانش باد و او خود هیچ هیچی ز هیچی نباید چند پیچی

۱. غیرفیزیکی بودن ذرات در مقابل فیزیکی بودن اتم‌های دموکریتوس قرار دارد و منطبق با فیزیک جدید است در فیزیک جدید ذرات بنیادی، فناپذیر ماده نیستند و قابل تبدیل به یکدیگر هستند. عنصر ثابت در فیزیک از زمان نیوتن به بعد، دیگر شکل یا صورت هندسی نیست بلکه قانون پویایی (Dynamics) است. (هایزنبرگ، ۱۳۷۰، ص ۶۲)

معرفت‌شناسی عطارنیشابوری ۲۷۳

شود فانی نماید ناگهان گم جهان در هیچ و هیچ اندر جهان گم
(عطارنیشابوری، ۱۳۹۹a، ص ۱۳۶-۱۳۷).

در جهان ذرات که جهان واقعی است هیچ کدام از اشیاء علت شیء دیگری نیستند و هیچ نوع نظم و سببی وجود ندارد. او به زبان تمثیل بیان می‌کند در این جهان، آتش علت پخته شدن مرغ نیست و وسایط و اسبابی وجود ندارد

اگر خواهی برای تو جهانی	پدید آید ز قدرت در زمانی
جهانی برتر از اخلاط و اسباب	بشسته هفت اقلامش به هفت آب
نه از آتش برآید مرغ بریان ^۱	نه از پختن گشاید هفت الوان
وسایط چون ز ره برخیزد آنجا	ز هیچی این همه می‌ریزد آنجا

(عطارنیشابوری، ۱۳۹۹b، ص ۲۱۷).

پس از حصول اولیات و دریافت مقدمات از طریق حس و ادراک صورت معقول توسط عقل، مقدمه ترتیب قضایا فراهم می‌شود.^۲ عقل از نظر فلاسفه، متکلمان و عرفا معانی متفاوتی دارد. فلاسفه عقل را به دو دسته عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کنند. عقل نظری که علم آن از عقل فعال افاضه می‌شود و عقل عملی که متصرف در بدن است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۶۲).

۱. عطار در این زمینه متأثر از غزالی، نسبت ضروری میان اشیاء را نفی می‌کند: «اقتران میان آنچه عاده سبب می‌گویند و میان آنچه مسبب می‌نامند نزد ما ضروری نیست بلکه هر دو چیزی که با هم یکسان و مساوی نباشند و اثبات یکی متضمن اثبات دیگری و نفی اش موجب نفی آن دیگر نباشد ضرورت یکی وجود دیگری را ضروری نمی‌سازد و نه از ضرورت عدم یکی عدم دیگری لازم می‌آید مانند سیراب شدن و نوشیدن و سوختن و ملاقات آتش و نور و برآمدن آفتاب... و اقتران آن‌ها بدان چیزی است که از تقدیر خدای - سببانه - گذشته و آن‌ها را برسیل تتابع آفریده نه به جهت آنکه به نفس خویش، ضروری و غیرقابل افتراق باشند بلکه مقدور و ممکن است که سیری را بدون خوردن و ... بیافریند» (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۳-۲۴۴).

۲. «و اما قوت عالمه آنست که او را عقل نظری خوانند و او را ادراک معانی و صور عقلی آید و کلیات دریابد. و وی را مراتب است از جهت ادراک این معانی؛ یکی آن وقت که خالی باشد از همه معقولات و آن را عقل هیولانی خوانند. و چون اولیات دریابد آن را عقل ملکه خوانند و اولیات چون قول قائل که کل بزرگتر از جزء بود و هیچ واسطه نبود میان سلب و ایجاب و سیم چون معقولات همه دریابد و ملکه کند اندر این وقت که مطالعه آن معقولات بکند و آن را عقل بالفعل خوانند. و اندر آن وقت که مطالعه کند و مشاهده معقولات باشد و آن را عقل مستفاد گویند.» (ابن سینا ۱۳۸۳، ص ۶۰-۶۱).

عطار در توصیف عقل از منظر فلاسفه، آن را قادر به درک حقیقت شیء می‌داند. حقیقت و اعیان اشیاء و نقش آفاق و انفس در آن متجلی است و اسرار جهان خارج از طریق عقل که همانند جام جم است کشف می‌شود.

پسر آمد سوّم یک با کمالی پدر را داد حالی شرح حالی
که یک جام است در گیتی‌نمایی من آن خواهم نه فرّ پادشایی
شنودم من که آن جامی چنان است که در وی هر چه می‌جویی عیان است

(عطارنیشابوری، ۱۳۹۹a، ص ۲۲۰).

عقل در نظر عطار یکی از مراتب نفس همانند سایر مراتب آن یعنی حس، خیال، وهم است و قوه‌ای متمایز از نفس نیست^۱. عقل به عنوان مشیر و وزیر نفس است. عقل قوه تشخیص و تمایز میان حسن و قبح، قلمرو آن عالم ملک و ماده است.

سالك بگذشته از خیل خیال پیش عقل آمد بچسته از عقل
گفت ای دستور حلّ و عقد ملک نیست رایج بی‌تو هرگز نقد مُلک

(عطارنیشابوری، ۱۳۹۹c، ص ۴۲۲).

پایه شناخت عقل از طریق حس فراهم می‌شود؛ حواس ظاهری به منزله گزارشگران نفس هستند که داده‌های حسی را در اختیار عقل قرار می‌دهند.

دایه عقلی و عقل پیرکار هست از پستان تو یک شیرخوار
دایماً در نقل می‌بینم ترا در نثار عقل می‌بینم ترا
تا تو در ظاهر نگردی کارساز عقل در باطن نگردد اهل راز

(همان، ص ۴۰۷).

۱. عقل مورد انتقاد عرفا را می‌توان به نوعی معادل فاهمه در فلسفه دانست. عقل، معادل فاهمه و روح معادل عقل در فلسفه فلوطین و ایده آلیسم به ویژه هگل است. عطار در تقابل عقل و روح، روح را بالاتر از عقل قرار می‌دهد و روح، ذهن است که صفت ربوبیت و آفرینندگی دارد زیرا روح آفریننده و خلاق صور است و عقل صفت بندگی و عبودیت نسبت به روح دارد و از مراتب آن به شمار می‌رود.

حقّ عرفانت آن زمان حاصل شود کاینچه عقلش خوانده‌ای باطل شود
عقل باید تا عبودیت کشد جانت باید تا ربوبیت کشد
عقل با جان کی تواند ساختن؟ با براقی لاشه نتوان ساختن

معرفت‌شناسی عطارنیشابوری ۲۷۵

دانش عقل اعم از امور جزئی و کلی توسط حس و با واسطه خیال فراهم شده است، عقل از جانب خود هیچ نوع دانشی ندارد و متکی به حس است

هر چه تو داری ز نقصان و کمال حس ترا بخشیده از راه خیال

(همان، ص ۴۲۲).

ادراک حسی، ادراک جزئی و مشروط به لواحق است و ادراک عقل، ادراک کلی است. هر چند حس مقدمات شناخت عقل را فراهم می‌سازد اما عقل برتر از حس و خیال قرار گرفته است زیرا وحدت ادراکات متعدد و پراکنده و معنابخشی ادراکات برعهده عقل است و بدون معنابخشی و تصرف عقل، داده‌های حسی کاربردی ندارد.

حس عدد آمد به صورت در عدد	پس خیال آمد عدد اندر احد
تو احد بودی عدد را معنوی	کز زمان و از مکان دوری، قوی
پنج مُدرک را خیال از پنج بار	کرد ادراک و تو یک دم صد هزار

(همان، ص ۴۲۲).

عقل دو حوزه مطلق و مقید یا اقبل و ادبر دارد. اقبل حوزه کارکرد عقل است، قدرت عقل در حوزه محسوس و هستی که همان تجربه است مطلق است و احکام عقلی قابل اجراست اما ادبر به محدودیت عقل اشاره دارد و قلمرو نیستی است. عقل در این قلمرو محدود است. و معرفتی حاصل کند. احکام عقل در حوزه حس و تجربه صادق است اما فراتر از تجربه معنایی ندارد.^۱

ذره‌ای گر نیستی بگرفتگی	ذره‌ای تکلّف پذیرفتی
«اقبل» و «ادبر» خطاب تست خاص	گاه در قیدی و گاهی در خلاص
چون شود در نیستی چشم تو باز	أقبلت گرداند از خود پاک باز
چون شوی در عین هستی دیده‌ور	أدبرت هر دم کند قیدی دگر

(همان، ص ۴۲۲).

۱. «بدان که هر معنایی که تصور رود که می‌توان از آن به عبارتی تعبیر کرد که با آن معنی مطابقت داشته باشد... آن معنی را از جمله علوم باید شمرد. هر معنایی که تعبیر از آن قابل تصور نباشد مگر در صورت ضرورت به کمک الفاظ متشابه، آن را باید از معارف به شمار آورد.» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۹، ص ۶۷)

عقل که از نظر فلاسفه جام جم بود که حقایق اشیاء را می‌توانست ببیند از مقام خود تنزل می‌کند و به یکی از مراتب نفس تبدیل می‌شود و حکم آن فقط در جهان ماده و قلمرو کائنات نافذ و جاری است

پیرگفتش: عقل از حق ترجمانست قاضی عدل زمین و آسمانست
نافذ آمد حکم او در کاینات هست حکم او کلید مشکلات
(همان، ص ۴۲۳).

در گفتگویی میان بایزید و شخصی که از نحوه شکل‌گیری جهان سوال می‌پرسد و علل را جویا می‌شود عطار از زبان بایزید بیان می‌کند که انسان در توضیح علل رابطه بین اشیاء و پدیده‌های طبیعی مانند زمین و آسمان، به توضیح عللی اشاره می‌کند که منشأ بیرونی و حقیقی ندارد. به جای جستجوی علل و تمرکز بر عین، توجه به ذهن لازم است؛ ساختار ادراکی بشر به گونه‌ای است که اشیاء و آسمان و زمین را به این شکل می‌بیند اما اشیاء در حقیقت به این شکل نیستند.

سؤالی کرد زین شیوه یکی خام از آن سلطان برحق پیر بسطام
که «از بهر چرا عالم چنین است که آن یک آسمان این یک زمین است؟
چو آن پیوسته در جنبش فتاده‌ست چرا این ساکن اینجا ایستاده‌ست؟
چرا این هفت گردد برهم اینجا چرا جایی ست خاص این عالم اینجا؟»
جوابش داد آن سلطان مطلق که «بشنو این جواب از ما علی‌الحق
سخن بشنو نه دل تاب و نه سر پیچ برای اینکه می‌بینی، دگر هیچ!»

(عطار نیشابوری، ۱۳۹۹a، ص ۱۲۱).

فیلسوفی که به جستجوی علل می‌پردازد شناخت او تا مرحله عقل پیش می‌رود و از عقل نمی‌تواند فراتر رود اما از نظر عطار نفس فراتر از عقل و دارای اطوار و حالاتی است که فیلسوف از آن آگاهی ندارد. پس هر کس به دنبال جستجوی علل و در پی پاسخ به آن است آنچه را به عنوان علت بیان می‌کند حاصل وهم و گمان خود را نشان می‌دهد.

معرفت‌شناسی عطارنیشابوری ۲۷۷

چو ما در اصل کل عَلت نگوئیم بلی در فرع هم عَلت نجوئیم
چو عقل فلسفی در عَلت افتاد ز دین مصطفی بی دولت افتاد
ورای عقل، ما را بارگاه‌یست ولیکن فلسفی یک چشم راه‌یست
همی هر که «چرا» گفت او خطا گفت بگو تا خود چرا باید «چرا» گفت؟
چرا و چون نبات خاک وهم است کسی دریابد این کو پاک فهم است
(عطارنیشابوری، ۱۳۹۹a، ص ۱۱۹).

موجود متناهی تنها به معلوم متناهی علم می‌یابد و از رسیدن به نامتناهی و نامحدود ناتوان است. دستیابی به پایان و آغاز فلک در حدود علم بشر و راهی برای ورود به حقیقت و اسرار جهان نیست و سخن گفتن از دانش و یقین ادعایی بیش نیست.

بر آن در حلقه چون هفت آسمان زد ز دانش لاف آنجا کی توان زد
چو نه انجام پیداست و نه آغاز بیابد کس سر و پای جهان باز
فلک گویی ست گر عمری شتابی چو گویش پای و سر هرگز نیابی
(عطارنیشابوری، ۱۳۹۹ b، ص ۳۲۶)

کسی که نمی‌تواند از حدود ادراک خود فراتر رود و نسبت به گذشته و آینده خود آگاهی پیدا کند چگونه می‌تواند به پیش‌بینی امور و وقایع پردازد.

تو صد بازی کجا از پیش‌بینی که تو نه پس‌روی نه پیش‌بینی
(عطارنیشابوری، ۱۳۹۹a، ص ۱۶۶).

توصیه عطار اکتفا به وضع فعلی، شناخت محدودیت ادراک و دانش بشری و عدم پرداختن به پیش‌بینی آینده است.

اگر تو پیش‌دانی پیش‌بینی همه کم‌کاستی خویش‌بینی
(عطارنیشابوری، ۱۳۹۹b، ص ۲۸۷).

نتیجه‌گیری

عطارنیشابوری، عارف قرن هفتم هجری ضمن آگاهی از موضوعات و مسائل فلسفی، آثار خود را به طرح موضوع معرفت و شناخت اختصاص داده است؛ وی در آثار خود مباحث

معرفت‌شناسی از جمله منابع ادراک و شناخت، حدود شناخت حس و عقل و عدم دستیابی به یقین را مطرح می‌کند. از نظر عطار حقیقت اشیاء بر انسان کشف نمی‌شود و انسان جز به حوزه ادراک خود راه ندارد.

هدف عطار در آثارش نشان دادن نقاط ضعف آراء فلاسفه در موضوع معرفت و شناخت کلی است. وی در نقد اندیشه حکما، دیدگاه واقع‌گرایانه آنان را نقد می‌کند و مخالفت او با فلاسفه در نقد نوع مواجهه آنان با جهان خارج و ناشناختن قدرت ذهن است. از نظر عطار فلاسفه عین را اصیل می‌دانند و نقش ذهن در صورت‌بخشی جهان خارج را نادیده می‌گیرند. عطار، ذهن را اصیل می‌داند و عین و خارج را وابسته ذهن نشان می‌دهد. به این ترتیب نقد عقل و مخالفت با نظر فلاسفه، کنار گذاشتن عقل در مقابل احساس، عشق، شهود یا دین نیست بلکه نقد ادراک واقع‌گرایانه از جهان است.

ذره‌گرایی عطار به نفی جهان مادی و در نتیجه نفی قانون علیت که مهمترین بنیاد علم ضروری و کلی است می‌انجامد. با فرض فقدان وجودی اشیاء، مشاهدات و با نفی علیت، مجربات و ضرورت علم یقینی، مخدوش، پایه عقل سست و بی‌اعتبار و دستیابی به یقین غیرممکن می‌شود. علم از نظر عطار جزئی و در حوزه تجربه و قضایای علمی، صرفاً قضایای جزئی است و قضایای کلی ممکن نیست. به این ترتیب مخالفت او با فلسفه یونانی، با نوع خاصی از فلسفه یونانی است که جهان را ایستا و ثابت و عالم عین را واقعی تلقی می‌کند اما با آن نوع فلسفه یونانی که تجربه‌گرایانه است و به ضرورت و تحول قائل است همدلی دارد بنابراین شناخت دقیق آراء و اندیشه‌های عطار از منظر معرفت‌شناسی و از نظر شناخت تاریخ اندیشه ایرانی اهمیت فراوانی دارد و آثار او می‌تواند یکی از منابع مهم معرفت‌شناسی کلاسیک به شمار رود.

منابع

- آثودی، رابرت. (۱۳۹۴). *معرفت‌شناسی*، ترجمه علی‌اکبر احمدی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ابن‌سینا، محمد بن عبدالله. (۱۳۷۳). *برهان شفا*، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- _____. (۱۳۹۱). *التعلیقات*، تصحیح سیدحسین موسویان، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____. (۱۳۸۳). *دانشنامه علایی*، تصحیح محمد معین و محمد مشکوة، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____. (۱۹۵۶). *الشفاء*، تحقیق زکریا یوسف، قاهره: وزارة التربية والتعليم.
- ارسطو (۱۳۷۸). *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو
- پوپر، کارل ریموند. (۱۳۸۸). *منطق اکتشاف علمی*، ترجمه سیدحسین کمالی، تهران: علمی و فرهنگی.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۴). *شعر و شرع؛ بحثی درباره فلسفه شعر از نظر عطار*. تهران: اساطیر.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۲). *دیدار با سیمرخ (شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار)*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جلیلی تقویان، مصطفی. (۱۳۹۲). «زبان علم» و «زبان معرفت» در *نظرگاه عطار نیشابوری (نقد یک خوانش)*. فصلنامه علمی - پژوهشی نقد ادبی، سال ششم، شماره ۲۳. صص ۱۷۱-۱۹۱.
- چالمرز، آلن. اف. (۱۳۹۴). *چیستی علم؛ درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت
- رازی، فخرالدین محمدبن عمر. (۱۹۶۶). *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، ج ۲، مکتبه الاسدی.
- رایش‌ناخ، هانس. (۱۳۸۴). *پیدایش فلسفه علمی*، ترجمه موسی اکرمی، تهران: علمی و فرهنگی.

۲۸۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۴۰۴

ریتز، هلموت. (۱۳۶۶). **دیوانگان در آثار عطار**، ترجمه عباس زریاب خویی، نشریه معارف، دوره چهارم، شماره دوم.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۳). **فرار از مدرسه (زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی)**، تهران: انجمن آثار ملی.

سروش، عبدالکریم. (۱۳۵۷). **علم چیست؟ فلسفه چیست؟**، تهران: حکمت.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). **زبان شعر در نثر صوفیه سخن، درآمدي به سبک‌شناسی نگاه عرفانی**، تهران: سخن.

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

طاهری، صدرالدین. (۱۳۷۶). **علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۹۹a). **اسرارنامه**، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

_____. (۱۳۹۹b). **الهی‌نامه**، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

_____. (۱۳۸۶). **دیوان عطار**، تصحیح تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی.

_____. (۱۳۹۹c). **مصیبت‌نامه**، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

_____. (۱۳۹۹d). **منطق‌الطیر**، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

غزالی، محمد. (۱۳۷۵). **احیاء علوم‌الدین**، تصحیح حسین خدیو جم، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، تهران: علمی و فرهنگی.

غزالی، محمد. (۱۳۸۲). **تهافت‌الفلاسفه**، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: جامی.

قراگوزلو، محمد. (۱۳۸۶). **چنین گفت شیخ نیشابور، رساله‌ای در باب سلوک شناخت عطار**، تهران: نگاه.

قوام صفری، مهدی. (۱۳۸۰). **معرفت یقینی از دیدگاه ابن‌سینا**، ذهن، شماره ۸، دوره ۲، صص ۸۱-۱۳۰.

لموس، نوح. (۱۳۹۷). **درآمدي بر نظریه معرفت**، ترجمه مهدی فرجی پاک و عاطفه حقیقی، تهران: مرکز.

- مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۴). *منطق ج ۲*، ترجمه علی شیروانی، قم: دارالعلم.
- ملایری، موسی. (۱۳۹۸). *مطالعه تاریخی نظریه استقراء*، تاریخ فلسفه، سال دهم، شماره دوم، صص ۱۶۷-۱۹۲.
- هایزبرگ، ورنر. (۱۳۷۰). *فیزیک و فلسفه*، ترجمه محمود خاتمی، تهران: علمی.
- همدانی، عین القضاة. (۱۳۷۹). *زبدہ الحقایق*، ترجمه مهدی تدین، تهران: نشر دانشگاهی.
- Audi, Robert. (2015). *Epistemology, translated by Ali Akbar Ahmadi*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought.
- Avicenna, Muhammad ibn Abdullah. (1994). *Burhan al-Shifa, translated and researched by Mehdi Qavam Safari*, Tehran: Fekr Rooz.
- (1992). *Al-Ta'liqat, edited by Seyyed Hossein Mousaviyan*, Tehran: Iranian Philosophy and Wisdom Research Institute.
- (1983). *Al-Alai'i Encyclopedia, edited by Mohammad Moin and Mohammad Meshkat*, Tehran: Association of Cultural Works and Merits.
- (1956) *Al-Shifa. Research by Zakaria Yusuf*. Cairo: Ministry of Education and Training.
- Aristotle (1999) *Metaphysics. Translated by Mohammad Hassan Lotfi*. Tehran
- Popper, Karl Raymond. (1989). *The Logic of Scientific Discovery*, translated by Seyyed Hossein Kamali, Tehran: Scientific and Cultural
- Pourjavadi, Nasrallah. (1995). *Poetry and Religion; A discussion on the philosophy of poetry from Attar's perspective*. Tehran: Asatir.
- Pournamdarian, Taqi. (1982). *Meeting with the Simorgh (Poetry, Mysticism and Thoughts of Attar)*, Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies
- Jalili Taghviyan, Mustafa. (2013). "The Language of Science" and "The Language of Knowledge" in the Perspective of Attar Neyshaburi (A Critique of a Reading). Scientific-Research Quarterly of Literary Criticism, Year 6, Issue 23. pp. 171-191
- Chalmers, Alan. F. (2015). *What is Science? An Introduction to the Schools of Philosophical Scientology, translated by Saeed Zibakalam*, Tehran: Samt
- Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn Omar. (1966). *Oriental Studies in Theology and Natural Sciences*, Vol. 2, Maktaba al-Asadi.
- Reichenbach, Hans. (2005). *The Birth of Scientific Philosophy*, translated by Musa Akram, Tehran: Elami va Farhangī.
- Zarrinkoob, Abdolhossein. (1974). *Running Away from School (The Life and Thought of Abu Hamid Ghazali)*, Tehran: National Works Association.
- Ritter, Helmut (1987). *Madmen in Attar's Works, translated by Abbas Zaryab Khoei*, Maaref Publication, Fourth Volume, Second Issue
- Soroush, Abdolkarim. (1978). *What is science? What is philosophy?*, Tehran: Hekmat.
- Shafie Kadkani, Mohammad Reza. (2013). *The Language of Poetry in the Prose of Sufi Sokhan, An Introduction to the Stylistics of the Mystical Perspective*, Tehran: Sokhan.

- Shams, Mansour. (2008). *Introduction to Epistemology*, Tehran: Tarh-e-No.
- Taheri, Sadr al-Din. (1997). *Causality from the perspective of Ash'arites and Hume*, Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute.
- Attar Neyshaburi, Farid al-Din Mohammad. (a1999). *Asrarname, edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani*, Tehran: Sokhan.
- (b1999). *Ilahinname, edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani*, Tehran: Sokhan.
- (1999). *Divan Attar, edited by Taghi Tafazzoli*, Tehran: Elmi va Farhangi.
- (c1999). *Mosibatname, edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani*, Tehran: Sokhan.
- (d1999). *Mantiq al-Tayr, edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani*, Tehran: Sokhan.
- Ghazali, Mohammad. (1996). *Revival of the Sciences of the Faith, corrected by Hossein Khadiyev Jam*, translated by Moyed al-Din Mohammad al-Khwarizmi, Tehran: Elmi and Farhangi
- Ghazali, Mohammad. (2003). *Tahafat al-Falasafah*, translated by Ali Asghar Halabi, Tehran: Jami.
- Qavam Safari, Mehdi. (2001). *Certainty of Knowledge from the Viewpoint of Avicenna*, Mind, No. 8, Volume 2, pp. 81-130
- Mozaffar, Mohammad Reza. (2005). *Logic, Vol. 2, translated by Ali Shirvani*, Qom: Dar al-Elam.
- Ritter, Helmut (1987). *Crazy people in Attar's Works, translated by Abbas Zaryab Khoei*, Maarif Publication, Fourth Volume, Second Issue
- Malayeri, Musa. (2019). *Historical Study of the Theory of Induction*, History of Philosophy, Year 10, Issue 2, pp. 167-192
- Lemos, Noah. (2018). *An Introduction to the Theory of Knowledge*, translated by Mehdi Faraji Pak and Atefeh Haghighi, Tehran: Markaz.
- Heisenberg, Werner. (1991). *Physics and Philosophy, translated by Mahmoud Khatami*, Tehran: (Scientific) Elmi
- Hamedani, Ain al-Qudsat. (1990). *Zubd al-Haqayq, translated by Mehdi Tadayon*, Tehran: Daneshgahi Publication.