

خطاناپذیری شهود (نقض‌ها و پاسخ‌ها)

محمد حسین زاده

چکیده

در علوم حضوری و شهودی، نه تنها خطا راه ندارد، بلکه می‌توان فراتر رفت و ادعا نمود که خطا در مورد آنها متصور هم نیست. به رغم این ویژگی، ممکن است گمان شود که خطاناپذیری شهود یا علوم حضوری در موارد بسیاری نقض می‌گردد. با مروری بر عمده‌ترین نقض‌هایی که ممکن است متوجه خطاناپذیری علوم شهودی و معرفت‌های حضوری گردد، درمی‌یابیم که با توجه به مراتب گوناگون علم حضوری و شدت و ضعف آن و نیز همراهی علم حضوری با تفسیرها و تعبیرهای بسیار و تفکیک این دو حیثیت از یکدیگر و نیز با توجه به مفهوم «خطا» در شهودات و تغایر آن با «خطا» در قضایا، که «مساوق عدم مطابقت با واقع» است، می‌توان مهم‌ترین نقض‌ها و اشکال‌های احتمالی را پاسخ گفت و راهی برای حل آنها یافت. در نتیجه، با هیچ‌یک از اشکال‌های مذکور، نمی‌توان خطاناپذیری علوم حضوری را، که عمده‌ترین ویژگی معرفت‌شناختی آنهاست، نقض نمود.

کلیدواژه‌ها: احساس‌های کاذب، ادراکات توهمی، غفلت و علم حضوری، شهود، مکاشفات باطل، منشأ خطا.

مقدمه

مهم‌ترین ویژگی معرفت‌شناختی شهودات، «خطاناپذیری» آنهاست.^(۱) هر شهودی علمی حضوری و بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی است. از این‌رو، خطاناپذیر است. خطا در جایی متصور است که میان عالم و معلوم واسطه‌ای باشد؛ واسطه‌ای که آگاهی به واسطه آن تحقق یابد. در این‌گونه موارد، جای این پرسش هست که آیا آن صورت و مفهوم حاکی از واقعیت است و با آن مطابقت دارد یا با آن مطابقت ندارد. اما در علوم شهودی یا حضوری، واسطه‌ای همچون مفهوم یا صورت ذهنی متحقق نیست، بلکه واقعیت معلوم و صورت عینی آن نزد عالم حاضر است و عالم واقعیت معلوم را بدون واسطه شهود می‌کند. بدین‌روی، در علوم حضوری و شهودی خطا راه ندارد و راز خطاناپذیر بودن این‌گونه علوم آن است که آنها معرفت‌هایی بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی‌اند. بر اساس چنین تبیینی، در علوم حضوری و شهودی، نه تنها خطا راه ندارد، بلکه می‌توان فراتر رفت و ادعا نمود که خطا در مورد آنها متصور نیست. از این‌رو، پرسش از اینکه این علم با معلوم مطابقت دارد یا نه، بی‌معناست.

به رغم این ویژگی، ممکن است گمان شود که خطاناپذیری شهود یا علوم حضوری در موارد بسیاری نقض می‌گردد. این مقاله به بیان این‌گونه موارد می‌پردازد و آنها را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. مجموعه نقض‌های محتمل یا متصور را در چند دسته ارائه می‌کنیم. هر دسته ممکن است خود دربردارنده چندین نقض باشد:

نقض اول. احساس‌های کاذب

احساس‌های کاذب متنوع و گوناگونند و می‌توان آنها را دست‌کم، به سه دسته طبقه‌بندی کرد:

۱. احساس درد، خارش و سوزش در محل اعضای جدا شده؛

۲. احساس گرسنگی و تشنگی کاذب؛

۳. احساس وحشت، لذت و دیگر احساس‌های کاذبی که از مصرف مواد مخدر و توهم‌زا

پیدا می‌شوند.

شما علم به درد، خارش، سوزش و دیگر احساس‌های مشابه را حضوری می‌دانید، در صورتی که برخی از کسانی که دست یا پای آنها قطع شده است اظهار می‌دارند که در محل عضو قطع شده خود، در حالی که از بدن آنها جدا گردیده و نابود شده است، احساس درد، خارش، سوزش، فشار، گرما، سرما، نمناکی، عرق کردن و مورمور شدن دارند؛ اما وقتی به آن نگاه می‌کنند، می‌بینند پا یا دستی ندارند تا درد، سوزش، خارش و مانند آن را به طریقی تسکین دهند.^(۲) اگر علم ما به این‌گونه امور حضوری است، نباید افراد چنین احساسی داشته باشند؛ زیرا علم حضوری به معدوم تعلق نمی‌گیرد. عضوی که نسبت به آن احساس درد یا خارش یا سوزش دارند اکنون از بدن آنها جدا شده است. اصلاً دست یا پایی ندارند تا چنین احساسی در مورد آن داشته باشند.

افزون بر آن، انسان گرسنگی و تشنگی خود را با علم حضوری می‌یابد، در صورتی که در موارد میل و اشتهای کاذب، چنین میل و احساسی کاذب است. در این‌گونه موارد، شخص به راستی تشنه یا گرسنه نیست و احساس تشنگی یا گرسنگی احساسی پوچ و کاذب است؛ چنان‌که احساس‌هایی که از مصرف داروهای مخدر توهم‌زا پیدا می‌شود چنین هستند. عمده‌ترین تأثیر آنها در مصرف‌کننده این است که تغییراتی در ادراک وی از جهان درون و بیرون ایجاد می‌کنند و شناخت او را تغییر می‌دهند. در نتیجه، شخص قدرت تمییز و تشخیص واقعیت را از دست می‌دهد. مصرف این داروها به خطاهای ادراکی و توهمات شنیداری و دیداری و مانند آنها می‌انجامد. مصرف برخی از آنها احساسی خوشایند و لذت‌بخش تولید می‌کند و مصرف برخی دیگر احساس ترس و تجربه‌ای ناخوشایند. ترس و وحشتی که از مصرف برخی از آنها ایجاد می‌شود آن قدر زیاد است که شخص از خود بی‌خود می‌شود، کنترل خویش را از دست می‌دهد و نمی‌تواند خود را نگه دارد. در این حالت، حتی ممکن است از مکان‌های مرتفع به پایین پریده، بمیرد.^(۳)

به دلیل آنکه قسم سوم علاوه بر احساس کاذب، با ادراک نیز همراه است و انسان با مصرف آن داروها، قدرت تشخیص خود را از دست می‌دهد، بلکه در معرفت حصولی او تغییراتی

حاصل می‌شود، آن را جداگانه بررسی می‌کنیم. در اینجا، صرفاً به پاسخ دو قسم اول، یعنی احساس سوزش یا خارش در عضو قطع شده و احساس گرسنگی یا تشنگی کاذب، می‌پردازیم و راه حل آنها را جست‌وجو می‌کنیم.

الف. پاسخ‌های حلی

در مورد این دو گونه احساس، لازم است بیشتر دقت کنیم و ببینیم خطایی که رخ داده دقیقاً در کجاست. به دلیل آنکه معمولاً ذهن از یافته‌های بیرونی و درونی تصویربرداری می‌کند، سپس به تحلیل و تبیین آنها می‌پردازد، همواره علوم حضوری و شهودی ما با علوم حصولی، اعم از تصویر، تحلیل و تفسیر، همراهند. آیا در نفس این یافته‌ها و شهودات است که ما خطا می‌کنیم یا در تصویرها و تعبیرها و تفسیرهای آنها؟ در اینکه چنین احساسی به ما دست داده و ما چنین احساسی داریم، جای هیچ‌گونه خطایی نیست. به راستی، ما چنین حالتی را در خود می‌یابیم. خطا در این است که ما به سبب عادت یا تداعی معانی یا به سبب تحریک اعصاب مرتبط با عضو قطع شده و یا به علل دیگر، می‌پنداریم که درد یا سوزش در عضو جدا شده است. از این رو، بر اساس این راه حل، پاسخ‌های گوناگونی قابل ارائه هستند:

اولاً، برای اینکه درد یا سوزشی را که در انگشتان پا ایجاد شده است حس کنیم، سلسله اعصابی که از انگشتان پا آغاز می‌شود و از طریق نخاع به مغز متصل می‌گردد باید فعالیت کند تا نفس آن را حس نماید. از یک سو، اگر این رشته عصبی دچار آسیب گردد یا به واسطه تخدیر و مانند آن کارایی خود را از دست بدهد، چنین احساسی برای نفس فراهم نمی‌گردد. از سوی دیگر، تحقق چنین احساسی برای ما، گرچه معمولاً از طریق این روند انجام می‌پذیرد، اما اختصاصی هم به آن ندارد. برای پیدایش احساس درد یا سوزش پا، کافی است که قسمتی از این رشته عصبی، که از پا تا مغز امتداد دارد، تحریک گردد. هر جای این رشته مرتبط با انگشتان پا تا مغز متأثر گردد، احساس درد یا سوزش در انگشتان پا خواهیم داشت. این گفته از اموری است که می‌توان صحت و سقم آن را با تجربه آزمود. حاصل آنکه پیدایش درد به روندی عادی، که ناشی از تأثیر

محرك‌های خارجی بر عضو آسیب‌دیده و انتقال آن از راه سلسله‌ای عصبی به مغز است، اختصاص ندارد، بلکه از طریق عوامل دیگری از جمله تحریک نقطه‌ای از سلسله عصبی مربوط به آن نیز تحقق می‌یابد. در روان‌شناسی فیزیولوژیک، این پدیده چنین تفسیر شده است: «وقتی که اعصاب بریده شوند و نتوان ارتباطات بین قسمت‌های قطع شده را مجدداً برقرار ساخت، انتهای بریده شده قسمت‌های نزدیک، توده‌هایی به نام "نوروماس" تشکیل می‌دهند» با بریدن این اعصاب در بالای نوروماس برای مدتی این احساس قطع می‌شود ولی پس از مدتی دوباره آغاز می‌گردد.^(۴)

به بیان روشن‌تر، به طور معمول و در حال عادی، چنین است که اگر عاملی از خارج (بلکه عاملی از درون) تحریکی در ناحیه انگشتان پای شخص ایجاد کند و این تأثیر از طریق رشته‌های عصبی، که از نوک انگشتان پا تا مغز گسترده‌اند، به مغز منتقل گردد، به او چنین احساسی دست می‌دهد. از سوی دیگر، به طور معمول و در حال عادی، چنین است که اگر انسان فلج یا بیهوش گردد یا با ماده‌ای شیمیایی پایش تحذیر شود، هر قدر انگشتان پای او را تحریک کنید تحریک نمی‌پذیرد. اما ممکن است احساس درد و سوزش از راهی غیر عادی و نامتعارف برای او حاصل شود؛ مثلاً، کسی که پایش فلج گردیده یا قطع شده است احساس کند که انگشتان پایش درد می‌کند یا می‌سوزد. منشأ این احساس تحریکی است که در ناحیه شبکه عصب‌هایی که تا مغز گسترده‌اند ایجاد می‌شود و او آن تأثیر را می‌یابد، ولی بر اساس عادت یا حالت متعارف، تفسیر می‌کند که این درد در ناحیه انگشتان پاست، در حالی که پای او قطع شده است.

بدین سان، باید میان «علم حضوری» و «علوم حصولی» همراه آن، که یا تعلیل و علت‌یابی‌اند یا تعبیر و تفسیر، تفکیک کرد و از تعمیم احکام یکی به دیگری خودداری کرد؛ چنان‌که نباید میان عادت‌های نفسانی، که ذاکره آن را به یاد می‌آورد یا سبب تداعی و منشأ اثر می‌گردد، با علم حضوری خلط کرد. از این‌رو، می‌توان گفت: منشأ تحقق احساس سوزش و خارش در عضو قطع شده این است که نفس به لحاظ وجودشناختی، ارتباط خود را با آن عضو از دست نداده، گو اینکه آن عضو قطع گردیده و نابود شده است، بلکه می‌توان افزود که برخی از روابط نفس و

اعضا، به ویژه ارتباطات ادراکی، برای نفس عادت شده است. این نکته درخور توجه است که بررسی کنیم و ببینیم آیا برای کسانی که پایشان قطع شده است، آیا پس از گذشت دیرزمانی چنین حالتی به آنها دست می‌دهد یا صرفاً این حالت به چند ماه یا چند سال، پس از زمانی که دست و پایشان قطع می‌شود، اختصاص دارد.

در هر صورت، عادت نفس یا تحریک نقطه‌ای از رشته عصبی، که چنین احساسی را به مغز منتقل می‌کند، منشأ چنین ادراکی است که نفس به غلط آن را به عضو قطع شده نسبت می‌دهد. ما گاهی احساس‌هایی داریم که به طور متعارف و عادی، منشأ آنها امری خارجی است؛ مثلاً، می‌پنداریم که قطره آبی به بدن ما ریخت، سردی آن را در یکی از مواضع بدن خودمان احساس می‌کنیم؛ اما وقتی دقت کنیم چنین پدیده‌ای را نمی‌یابیم. اصلاً در آن نزدیکی آبی نیست تا قطره‌ای از آن به بدن ما ریخته باشد. منشأ این تأثر حسی هر چه باشد، چه درونی و چه بیرونی، آنچه با علم حضوری درک می‌شود صرفاً همان حالت ویژه است که از آن به «احساس سردی» تعبیر می‌کنیم. اما آیا آبی ریخت یا نه؟ یا اینکه منشأ این تأثر چیست؟ آیا علت تحقق آن پدیده‌ای خارجی است یا تأثر نقطه‌ای از رشته عصبی مربوط به آن؟ این‌گونه امور را نمی‌توان با علم حضوری درک کرد. شبکه عصبی در اطراف بدن پراکنده است و ممکن است نقطه‌ای از آن متأثر شود و تحریک پذیرد؛ و در نتیجه، احساسی در نفس پدید آید. تنها علم به نفس آن حالت حضوری است.

ثانیاً، افزون بر آنچه گذشت، می‌توان پاسخ دیگری ارائه کرد که حاصل آن این است: مرکز احساس‌هایی همچون درد، سوزش و خارش در مغز است. اگر این مرکزها در مغز به گونه‌ای از طریق دستگاه‌هایی بیرون از آن یا از راه تصرفات نفسانی تحریک گردند، احساس‌هایی مشابه احساس‌هایی که از طریق محرک‌های خارجی در روند عادی ایجاد می‌شوند تحقق می‌یابند.

توضیح آنکه در یافته‌ها و دستاوردهای زیست‌شناسی، روان‌شناسی، روان‌شناسی فیزیولوژیک، روان‌شناسی احساس و ادراک و عصب‌شناسی، نکته‌ای کلیدی وجود دارد که ما را به پاسخ یا راه‌حل دیگری رهنمون می‌گردد: در مغز، بخش‌هایی وجود دارند که نفس با ارتباط با

آنها می‌تواند درد اعضای بدن، سوزش و خارش آنها را درک کند. از این‌رو، درد و سوزش در انگشتان دست یا پا نیست. اصلاً این انگشتان دست یا پا نیستند که می‌سوزند. آنچه هست این است که بافت‌های این عضو آسیب دیده‌اند. گیرنده‌های حسی، که در پوست قرار دارند، با پیدایش محرک‌های خارجی از این قبیل متأثر می‌شوند و از طریق عصب، این پیام را به نخاع و از آنجا به مغز منتقل می‌کنند. مرکز درد در مغز، «آ. ا. جی» نامیده می‌شود. اگر این مرکز در مغز فعال شود و آن تأثرات را دریافت کند، در این هنگام مغز و از منظر ما، نفس از طریق مغز می‌تواند درد را ادراک کند. از این‌رو، انتقال تأثر حسی از عضو مزبور مبتنی بر این است که علاوه بر تأثیر محرک‌ها و فعال شدن گیرنده‌های پوستی، دریچه عصبی در نخاع شوکی و قسمتی از میان مغز، که مرکز درد در مغز است، باز باشد. در صورتی که این تأثرات به وسیله نورون‌ها به مغز انتقال یابند، نفس می‌تواند درد را ادراک کند. اما اگر مرکز مربوط به این احساس در مغز آسیب ببیند، شخص درد را احساس نمی‌کند؛^(۵) چنان‌که اگر نقطه‌ای از دستگاه عصبی، که از آن عضو تا این مرکز امتداد دارد، آسیب ببیند یا قطع شود یا تخدیر گردد، نمی‌تواند اثر محرک‌های درد را به مغز انتقال دهد. از این‌رو، کسانی که از کمر به پایین فلج هستند و نخاع آنها صدمه دیده یا قطع شده است هر قدر سوزن به کف پایشان زده شود، احساس درد نمی‌کنند.

از سوی دیگر، می‌توان با تحریک مرکز مربوط به احساس درد در مغز، از طریق دستگاهی بیرون از آن، این احساس را در شخص به وجود آورد، بدون آنکه محرکی خارجی عضو آسیب‌دیده - مثل انگشت پا - را تحریک کرده یا اصلاً محرکی وجود داشته باشد.

ثالثاً، علاوه بر عوامل زیستی و عصبی، برخی عوامل روانی همانند توجه زیاد نفس و وسواس نیز ممکن است منشأ پیدایش چنین احساس‌هایی در ما شوند. توجه زیاد نفس و وسواس، خود به خود این احساس را در فرد به وجود می‌آورد، در حالی که واقعاً محرکی در خارج نیست و این احساس دقیقاً شبیه احساسی است که محرکی خارجی آن را ایجاد کرده است. برای ما بسیار اتفاق افتاده است که می‌پنداریم قطره آبی به بدن ما ریخت؛ سردی آن را در یکی از مواضع بدن خودمان احساس می‌کنیم. اما وقتی دقت و تفحص می‌کنیم چیزی نمی‌یابیم. اصلاً در آن نزدیکی

آبی نیست تا قطره‌ای از آن به بدن ماریخته باشد. ممکن است این احساس را توجه زیاد نفس و وسواس ایجاد کرده باشد؛ چنان‌که نفس می‌تواند در خواب و بیداری صوری را بسازد و آن را ادراک کند، در مورد عضو قطع شده نیز چنین است.

علاوه بر نقش ذهن و توجه نفس و نیز نقش محرک‌های مستقیم در ادراک درد، عوامل دیگری در شدت و ضعف آن تأثیر دارند که عمده‌ترین آنها عبارتند از: فرهنگ، انتظارات، و تجربه‌های قبلی مدرک. بدین‌سان، عوامل بسیاری غیر از گیرنده‌های حسی و محرک‌های خارجی در ادراک درد و دیگر احساس‌های مشابه دخالت دارند. در این زمینه، نمی‌توان نقش ذهن و توجه نفس را ناچیز شمرد.^(۶)

رایعاً، این ملاحظات فلسفی و آزمون‌های تجربی ما را به پاسخ دیگری رهنمون می‌گردند: درد پدیده‌ای مجرد است و در عضوی خاص نیست. آنچه در عضو هست آسیب بافت‌هاست. با پیدایش این‌گونه آثار در عضو، دستگاه عصبی مربوط به درد، آن را به مغز انتقال می‌دهد و نفس از طریق آن، درد را احساس می‌کند. این امر، خود شاهدهی است بر اینکه ادراک درد امری حضوری است، اما ادراک اینکه محل درد کجاست و در کدام موضع قرار دارد حضوری نیست. موضع و منشأ درد را باید از راه علم حصولی درک کرد.^(۷)

ممکن است گفته شود: علم حضوری یافتن عین واقعیت است که متعین و مشخص است. از این‌رو، ممکن نیست اصل درد را بدون مشخصات و شئون وجودی، از جمله محل آن، بیابیم. اما با توجه به آنچه گذشت، پاسخ این نقد آشکار می‌گردد؛ زیرا درد پدیده‌ای نفسانی و غیر مادی است. معنا ندارد که امری مادی از مشخصات و شئون وجودی موجودی مجرد باشد. آنچه در عضو آسیب دیده هست آسیب بافت‌هاست که از طریق دستگاه عصبی به مغز انتقال می‌یابد و نه درد. درد یا سوزش انگشتان پا در مغز هم نیست، وگرنه لازم می‌آمد با آسیب دیدن انگشتان پا، مغز ما نیز متألم باشد، بلکه درد در نفس است.

حاصل آنکه می‌توان از طریق دستگاهی مرکز درد یا مرکز احساس‌های دیگر را در مغز تحریک کرد و احساس درد یا دیگر احساس‌ها را به وجود آورد یا آنها را تشدید کرد یا با مصرف

مسکن‌ها و تزریق آنها درد را تسکین داد؛ چنان‌که این امر از طریق عوامل روانی همچون شدت یا ضعف توجه نفس و وسواس نیز ممکن است. این گفته حاکی از آن است که درد در عضو به وجود نمی‌آید، بلکه با آسیب دیدن بافت‌ها، چه سطحی و چه عمقی، با انتقال تکانه‌های عصبی از طریق نخاع به مغز، بخش مخصوص به درد در مغز، آن اثر را دریافت می‌کند. البته به سبب تجرّد ادراک، نفس است که در نهایت، این درد را حس می‌کند و در واقع، مغز همچون دستگاه عصبی و اعضای مانند آن، ابزاری بیش نیست.

بر اساس رهیافت‌های ذکر شده، به نظر می‌رسد که ما با علم حضوری، وجود درد یا سوزش را در ناحیه انگشتان یا نمی‌یابیم، بلکه صرفاً اصل وجود درد را ادراک می‌کنیم، سپس آن را ریشه‌یابی یا تفسیر یا تحلیل می‌کنیم و می‌گوییم: منشأ این تحریکی که در این رشته عصبی ایجاد شده در ناحیه انگشتان پاست. بدین سان، خطا در این تفسیر و تحلیل رخ می‌دهد؛ زیرا تفسیر، تحلیل و علت‌یابی علم حضوری، معرفتی با واسطه و خطاپذیر است. به دلیل آنکه معمولاً علم حضوری با آن همراه است، حکم علم حضوری را نیز به آن تعمیم می‌دهیم، در صورتی که علم حضوری به درد خطاناپذیر است و تفسیر و تبیین آن خطاپذیر.

حاصل آنکه معرفت ما به احساس درد، خارش، سوزش، و دیگر حالات مشابه آنها حضوری است، اما اینکه محل درد و سوزش در کجاست و منشأ آن پدیده‌ای خارج از ماست که این عضو را تحریک کرده یا اینکه منشأ آن تأثیر مرکز ویژه آن در مغز است، این‌گونه امور، حضوری نیست. برای ما بسیار اتفاق افتاده است که دندان درد داشته‌ایم و به غلط پنداشته‌ایم که منشأ این درد از فلان دندان است، در حالی که درد به علت پوسیدگی دندانی که با فاصله کم یا زیاد این طرف‌تر یا آن طرف‌تر است ایجاد شده. آنچه با علم حضوری ادراک می‌شود دردی است که بخش گسترده‌ای را فراگرفته و این آزر خطر است که ما را متوجه معالجه و درمان می‌کند، اما علم به اینکه موضع درد کجاست و منشأ آن چیست، علمی حصولی است. پزشک با معاینه‌های بسیار و دقیق، حتی احياناً با عکس‌برداری، منشأ درد را تشخیص می‌دهد، سپس معالجه می‌کند. البته اگر کسی قایل شود که علم انسان به بدن و اعضای آن حضوری است،

می‌توان موارد مزبور را نقض نظریهٔ او قرار داد. اما آشکار است که این موارد را نمی‌توان نقض نظریهٔ کسانی قرار داد که تنها معرفت به احساس درد و دیگر احساس‌های مشابه را حضوری می‌دانند، ولی علم به محل درد را حصولی تلقی می‌کنند.

در هر صورت، معرفت ما به درد و دیگر احساس‌های مشابه، حضوری است، اما علم به اینکه محل آن کجاست و منشأ آن چیست و مسائلی از این قبیل، ادراکی حصولی است. از این رو، همان‌گونه که می‌توان دارویی مصرف کرد که احساس خوشحالی ایجاد کند، می‌توان دارویی مصرف کرد که در همهٔ بدن یا عضوی از آن احساس درد ایجاد نماید. معرفت به اینکه دقیقاً این عضو خاص است که درد می‌کند یا بخش ویژه‌ای از آن، از راه علم حصولی ایجاد می‌شود. آنچه از معرفت ما به درد حضوری است، صرفاً احساس درد است که امری مجرد از ماده است و نفس ما آن را می‌یابد. با پوسیدگی و عفونت یکی از دندان‌ها، بخشی قابل توجهی از دهان، لثه‌ها، فک، گونه تا گوش درد می‌گیرد. آنچه من علم حضوری به آن دارم همین درد است که بخشی وسیعی را تحت پوشش قرار داده، اما محل درد و اینکه فلان دندان است که پوسیدگی یا عفونت آن منشأ چنین دردی شده، این را باید از راه علم حصولی و به کار گرفتن ابزار علم حصولی، حواس و عقل، تشخیص داد، بلکه می‌توان افزود: در بیشتر موارد، پزشک برای تشخیص منشأ درد، به وسایل و ابزارهایی دقیق همانند رادیولوژی و آزمایش‌های پیشرفته نیاز دارد.

ب. پاسخ نقضی

افزون بر وجوه مزبور، که پاسخ‌های حلی مسئله‌اند، می‌توان پاسخی نقضی نیز ارائه داد: اگر بپذیریم که در معرفت ما به حالات و احساسات نفسانی خطا رخ می‌دهد، در این صورت، تنها با دو گزینه رویه‌رو هستیم و ناچاریم یکی از آن دو را برگزینیم: یا معرفت ما به آنها حصولی است، یا معرفت ما به آنها حضوری است. اگر - به سبب اینکه حضوری دانستن آنها مستلزم پذیرفتن خطاپذیری علم حضوری است - جداً بپذیریم که معرفت ما بدان‌ها حصولی است، در این صورت، پیدایش احساس سوزش و خارش انگشتان دست و پای قطع شده را چگونه توجیه

می‌کنید؟ کسی که احساس می‌کند انگشتان دست یا پای قطع شده‌اش می‌سوزند یا می‌خارند آیا دست و پایی هست تارشته عصبی آن تأثراتش را به نخاع و از آنجا به مغز انتقال دهد، سپس احساس برای او پیدا شود؟ چگونه می‌توان تحقق این احساس و علم به آن را بنا بر حصولی بودن، توجیه کرد؟ بر اساس پژوهش‌های عصب‌شناسی، در زیست‌شناسی و روان‌شناسی و دیگر دانش‌های مرتبط با آنها، ادراک این احساس‌ها از طریق انتقال تأثرات از پوست به نخاع و از نخاع به مغز، توسط رشته‌ای از تارهای عصبی، که شبکه پیچیده و گسترده‌ای است، صورت می‌پذیرد. با قطع دست و پا، بخشی از این شبکه، که تأثرات انگشتان پا را به مغز منتقل می‌کند، از بین می‌رود. بدین‌سان، حتی اگر ما این ادراک را حصولی بدانیم و بدان قایل شویم، صورتی ذهنی از آن تأثر نزد نفس موجود می‌گردد و نفس از طریق آن صورت، بدان تأثر علم می‌یابد. در مورد احساس خارش یا سوزش در انگشتان دست و پای قطع شده، چه راه حلی خواهیم داشت؟ آیا جز این است که یا بگوییم: نقطه‌ای از شبکه باقی‌مانده عصب مربوط به آن عضو، که تا مغز امتداد دارد، یا مرکز آن در مغز تحریک شده است یا اینکه قوه تخیل با اشراف بر خزانه ذهن و صور موجود در آن، چنین توهمی را ساخته و آن را در معرض تماشای نفس قرار داده است؛ چنان‌که در مورد بیماران روانی و گرفتار مالیخولیا یا مصرف‌کنندگان مواد توهم‌زا چنین است؟ بدین‌سان، نقض مذکور و نقض‌های مشابه آن مشترک‌الورود هستند و به حضوری دانستن ادراک این‌گونه احساسات، اختصاص ندارند. کسانی که این‌گونه معرفت‌ها را حصولی می‌دانند آنها نیز باید راه حلی برای این‌گونه مشکلات بیابند.

در هر صورت، ما چند راه‌حل را در قبال این‌گونه نقض‌ها ممکن می‌دانیم: یا اینکه نفس از طریق متخیله چنین توهمی در ما ایجاد می‌کند؛ چنان‌که مکاشفات نفسانی و صورتی را، که بیماران روانی و مصرف‌کنندگان داروهای توهم‌زا می‌بینند نیز چنین است، یا اینکه بخش باقی‌مانده دستگاه عصبی یا مرکز مربوط به آن در مغز، چنین تأثیری را در مغز یا رشته مربوط به آن عضو ایجاد می‌کند؛ چنان‌که گاهی در نقطه‌ای از بدن خود، احساس سردی داریم و احساس می‌کنیم که - مثلاً - قطره‌ای آب روی دستمان ریخته است، اما آن‌گاه که نگاه می‌کنیم، چیزی

نمی‌بینیم. در اینجا، این احساس به سبب تأثر بی‌جای رشته عصبی یا مرکز مربوط به آن در مغز، یا به علت توجه مکرر و وسواس ایجاد شده است. کسانی که دچار اضطراب هستند و به این تأثرات توجه بیشتری می‌کنند، این‌گونه احساسات برایشان بیشتر پیدا می‌شود.

ج. نتیجه‌گیری

حاصل آنکه علم ما به چنین احساس‌هایی حضوری است. این‌گونه احساس‌ها در ظرف خود، واقعی‌اند و حقیقتاً وجود دارند. خطاهایی که در مورد آنها رخ می‌دهند ناشی از تفسیرها، تبیین‌ها و تعلیل‌های حصولی‌اند. بر اساس این راه‌حل، پاسخ‌های گوناگونی قابل ارافه‌اند:

۱. تحقق این‌گونه خطاها ممکن است ناشی از تأثر رشته عصبی مربوط به آن عضو باشد که از آن عضو تا نخاع و از آنجا تا مغز گسترده است. خطا بودن ادراک این‌گونه امور از آن‌روست که محرکی خارجی را منشأ پیدایش آنها می‌دانیم یا می‌پنداریم که احساس‌هایی همانند احساس درد در عضو قطع شده تحقق یافته‌اند. بدین‌سان، این‌گونه خطاها از تفسیرها، تعلیل‌ها و تبیین‌هایی حصولی ناشی می‌شوند.

۲. مرکز احساس‌هایی همچون درد، سوزش و خارش در مغز است. اگر این مرکزها در مغز به گونه‌ای از طریق دستگاه‌هایی بیرون از آن یا از راه تصرفات نفسانی تحریک گردند، احساس‌هایی مشابه با احساس‌هایی که از طریق محرک‌های خارجی در روند عادی ایجاد می‌شوند تحقق می‌یابند. بدین‌روی، ادراک درد و دیگر احساس‌های مشابه آن صرفاً از طریق روند عادی تحقق نمی‌یابند، بلکه با تحریک بخش‌ها و مرکزهای مربوط به آنها در مغز، می‌توان این‌گونه احساس‌ها را بدون اینکه محرکی خارجی متحقق باشد، ایجاد کرد و در نتیجه، احساس‌های کاذبی را، که محرکی خارجی ندارند، در نفس به وجود آورد. از این‌روست که خطا - یعنی احساس‌های کاذب - رخ می‌دهد. خطا بودن ادراک این‌گونه امور از آن‌روست که محرکی خارجی را منشأ پیدایش آنها می‌دانیم یا می‌پنداریم که احساس‌هایی همچون احساس درد در عضو قطع شده تحقق یافته‌اند.

۳. درد پدیده‌ای مجرد است و در عضو خاصی نیست. آنچه در عضو وجود دارد آسیب بافت‌هاست. با پیدایش این‌گونه آثار در یک عضو، دستگاه عصبی مربوط به درد، آن را به مغز انتقال می‌دهد و نفس از طریق آن، درد را احساس می‌کند. بر این اساس، گرچه ادراک درد امری حضوری است، اما ادراک اینکه محل درد کجاست و در کدام موضع قرار دارد، حضوری نیست، بلکه محل درد را با علم حصولی و تفسیر و تعلیل درک می‌کنیم. با این وصف، می‌توان به اشکال مزبور، چنین پاسخ داد که خطا از این‌رو تحقق می‌یابد که ادراک محل درد نیز حضوری دانسته شود.

۴. علاوه بر عوامل زیستی و عصبی، برخی عوامل روانی همانند توجه زیاد نفس و وسواس نیز ممکن است منشأ پیدایش چنین احساس‌هایی در ما شوند. توجه زیاد نفس و وسواس، خود به خود، این احساس را در فرد به وجود می‌آورد، در حالی که واقعاً محرکی در خارج نیست و این احساس دقیقاً شبیه احساسی است که محرکی خارجی آن را ایجاد کرده؛ از این‌رو، این‌گونه خطاها ممکن است ناشی از تخیل باشند. نفس از راه قوه تخیله صورت‌هایی را که مماثل واقعیت‌های عینی‌اند، در مرتبه مثال متصل می‌سازد و در قبال آنها واکنش نشان می‌دهد؛ می‌ترسد، می‌گریزد، لذت می‌برد و...؛ چنان‌که احساس ترس یا شادی یا لذتی که به مصرف‌کنندگان داروهای مخدر و توهم‌زا یا توهم‌هایی که به بیماران روانی دست می‌دهد چنین است. چنین مشاهداتی - در واقع - شهود یافته‌هایی هستند که ساخته و پرداخته نفس‌اند و خارج از آن ظرف، وجود خارجی ندارند. در مورد این‌گونه افراد، نمی‌توان گفت: علم حضوری و شهودی آنها به احساس‌هایی همچون لذت، ترس، وحشت، تنفر و مانند آن کاذب است، بلکه چنین اموری در مرحله مثال متصل نفس او موجودند. خطا در اینجا است که نفس این‌گونه امور را به خارج از خود نسبت می‌دهد. مکان مرتفعی را که توهم کرده است، تصور می‌کند واقعاً خارج از ذهن او نیز وجود دارد، یا می‌پندارد انسان یا حیوانی از بیرون به او حمله‌ور می‌شود و هكذا. بدین‌سان، این‌گونه موارد همچون مکاشفات نفسانی ساختگی باطل‌اند. (در ادامه پاسخ به نقض‌ها، به این‌گونه مکاشفه‌ها نیز می‌پردازیم.) [۱]

با توجه به تمایز میان علوم حضوری و تفسیرها و تعلیل‌های همراه آنها، می‌توان دومین قسم از این دسته نقض‌ها، یعنی «نقض به احساس گرسنگی و تشنگی کاذب» را نیز پاسخ داد. منشأ خطا در علت‌یابی و تفسیر این احساس است و نه در خود این احساس. معمولاً چنین است که اگر معده خالی باشد، احساس گرسنگی می‌کنیم. در اینجا، علم حضوری به احساس گرسنگی را به غلط، به خالی بودن معده نسبت می‌دهیم، در حالی که به این پدیده - یعنی خالی بودن معده - علم حضوری نداریم. آنچه بدان علم حضوری داریم صرفاً احساس گرسنگی است که معمولاً از خالی بودن معده از غذا پیدا می‌شود. اما امکان دارد این احساس معلول عوامل دیگری همچون بیماری یا مصرف مواد تحریک‌کننده خاصی باشد. تفسیر این احساس و تعلیل آن به اینکه «مدهام خالی از غذاست، پس احساس گرسنگی می‌کنم»، امری حصولی و خطاپذیر است. گاهی علت پیدایش این احساس در ما این نیست که معده ما خالی است. از این‌رو، از آن به «اشتهای کاذب» تعبیر می‌گردد. اما همین اشتهای کاذب، منهای تفسیر و تعلیل حصولی همراه با آن، که «چون من گرسنه‌ام و مدهام خالی است این احساس برای من ایجاد شده»، معرفتی حضوری و خطاناپذیر است. اگر با آن تحریکات چنین احساسی در من ایجاد نمی‌شد، خطا بود. بدین‌سان، کاذب بودن این معرفت به لحاظ علم حصولی همراه آن است.

اما درباره سومین نمونه از نقض‌ها، یعنی احساس‌های کاذبی که از مصرف داروهای توهم‌زا ایجاد می‌شود، چه راه حلی می‌توان ارائه کرد؟ به دلیل آنکه این قسم از نقض‌ها علاوه بر احساس، با ادراک همراه است و شخص با مصرف این داروها، قدرت تشخیص خود را از دست می‌دهد و در شناخت او تغییری حاصل می‌شود، آن را در ادامه به طور جداگانه بررسی می‌کنیم، گرچه در لابه‌لای مباحثی که گذشت، اشاره‌ای به پاسخ آنها داشتیم.

نقض دوم. توهمات ادراکی

مصرف داروهای توهم‌زا علاوه بر اینکه احساس‌های کاذبی همچون ترس و لذت را در ما برمی‌انگیزد، در معرفت‌های ما نیز تغییری ایجاد می‌کند. از این‌رو، شخص با مصرف داروهای

توهم‌زا، قدرت شناخت و تشخیص واقعیت را از دست می‌دهد و ادراک او از جهان درون و بیرون دگرگون می‌شود و ممکن است توهمات شنیداری و دیداری و مانند آن در او پدید آیند. احساس شادی یا ترسی که احياناً به او دست می‌دهد ممکن است آن قدر زیاد باشد که نتواند خود را نگه دارد. در این حالت، از اتومبیل بیرون می‌پرد یا از مکان‌های مرتفع خود را پرت می‌کند و می‌میرد. در این اشخاص، علاوه بر پیدایش احساس‌های کاذب، ادراک‌های باطل و کاذبی پدید می‌آیند؛ صوری برای آنها مجسم می‌گردند که شهوداً آنها را می‌یابند، در حالی که آن صور موهوم بوده، و واقعیت خارجی ندارند، ولی آنها می‌پندارند که واقعی‌اند. از این رو، نسبت به مشاهده آن صور واکنش نشان می‌دهند. برای نمونه، حیوان درنده‌ای را مشاهده می‌کنند که به آنان حمله می‌کند. آنها می‌ترسند و از آن حیوان می‌گریزند، در صورتی که وجود آن حیوان و حمله آن، توهمی بیش نیست و در خارج از ظرف ادراک، وجود ندارد. بدین سان، مصرف این داروها به خطاهای ادراکی و توهمات شنیداری و دیداری و مانند آنها می‌انجامد. اگر علم حضوری خطاناپذیر است، چگونه این ادراکات موهوم برای مصرف‌کنندگان داروهای توهم‌زا تحقق می‌یابد و آنها در برابر این ادراکات از خود واکنش نشان می‌دهند؟

پاسخ

برای پاسخ به این اشکال، دو امر را باید از یکدیگر تفکیک کرد. پاسخ اشکال از آن جهت که مربوط به احساس است، با توجه به پاسخ‌های نقض قبلی، روشن و آشکار است. بر اساس راه‌حل مذکور، معرفت ما به احساسات نفسانی از هر راهی که آنها حاصل شوند و منشأ آنها هر چه باشد، حضوری و خطاناپذیر است. خطا از این جهت در آنها پدید می‌آید که ذهن به تفسیر و تبیین و تعلیل آنها می‌پردازد. در نتیجه، همان‌گونه که در حال عادی و سلامتی بدن، مغز و دستگاه عصبی، ممکن است با دیدن صحنه‌ای وحشتناک بترسیم یا با مشاهده صورت زیبایی لذت ببریم، با مصرف داروهای مخدر و توهم‌زا، ممکن است چنین حالات یا احساساتی برای ما پیدا شوند. علم ما به این حالات یا احساسات نفسانی، از هر راهی که حاصل شود و منشأ آن هر چه باشد،

حضور است. منشأ آنها نقشی در حضوری یا حصولی بودن آنها ندارد. اما از جهت ادراکات کاذب و باطلی که با مصرف این گونه داروها برای شخص پدید می آید، به نقض مزبور از راه وجوه متعدد یا بیان های گوناگونی می توان پاسخ گفت:

اولاً، چنین مشاهداتی شهود صور و یافته هایی هستند که ساخته و پرداخته نفس اند و خارج از آن ظرف، وجود خارجی ندارند. توضیح آنکه علم مساق حضور است و هر ادراکی، علمی حضوری است. از این رو، صور ذهنی و ادراکی به نحو حضوری معلوم نفس اند. بدین سان، علوم حصولی به لحاظ وجودشناختی، به علوم حضوری ارجاع می یابند. صوری که در نفس پدید می آید، خواه معلول نفس باشند یا عاملی دیگری آنها را ایجاد کرده باشد، معلوم حضوری نفس اند و قدرت حکایتگری از بیرون را دارند. از این روست که علم حصولی تحقق می یابد. در حال عادی، با حصول این صور، نفس آنها را حاکی از واقعیت های خارجی قرار می دهد. معمولاً در حال سلامت قوا و بدن، این گونه حکایتگری صحیح است؛ اما در صورت تحقق صور از طریق روندی غیر عادی، نفس بر حسب عادت می پندارد صوری که می بیند با واقعیت های خارجی مطابق اند و در خارج از ذهن نیز متحقق اند. بدین سان، در مورد علم حضوری و شهودی این اشخاص به احساس های خویش، همچون احساس لذت، تنفر، ترس و وحشت، و نیز صور یا ادراکات توهمی آنها نمی توان گفت: ادراکاتشان کاذب هستند و صوری که درک می کنند هیچ و پوچ اند، بلکه چنین اموری در مثال متصل نفس آنها موجودند. خطایی که درباره این گونه ادراکات و صور توهم رخ می دهد این است که نفس این گونه امور را به خارج از ظرف ادراکی خود نسبت می دهد؛ مکان مرتفعی را که توهم کرده، با علم شهودی می یابد و می پندارد که واقعاً خارج از ذهن او وجود دارد، یا حیوان وحشتناکی را که توهم نموده، آن را در درون مشاهده می کند و می پندارد که خارج از ذهن موجود است و به او حمله ور می شود و هکذا، در صورتی که در خارج موجود نیستند. بدین سان، چنین ادراکات یا مشاهداتی - در واقع - شهود یافته هایی هستند که ساخته و پرداخته نفس اند و خارج از آن ظرف، وجود خارجی ندارند. این گونه ادراکات، همچون مکاشفات نفسانی، ساختگی و باطل اند، اما کاذب نیستند و در ظرف خود

معتبرند و خطا در مورد آنها از این رو رخ می‌دهد که آنچه در ظرف ادراکی نفس وجود دارد شخص به خارج از آن اسناد می‌دهد. بدین روی، ادراکات توهمی از این نظر شبیه مشاهدات و مکاشفات باطلی هستند که بیماران روانی دارند. این‌گونه مکاشفات باطل ساخته نفس هستند و از آنها به «مکاشفات نفسانی»، در برابر مکاشفات ربّانی و شیطانی و ملکی، تعبیر می‌شود.

حاصل آنکه خطایی که در این‌گونه ادراکات تحقق می‌یابد در تفسیر آنهاست و نه در خود آنها. تحقق خطا در آنها از این روست که نفس به غلط آنها را تفسیر می‌کند و ظرف پیدایش آنها را خارج از نفس می‌داند؛ چنان‌که در نتیجه بیماری مزه نامطبوعی از بعضی از غذاها احساس می‌کنیم. این احساس تا وقتی که به واقعیت خارجی اشیا استناد نیابد، امری درست است. خطا در صورتی تحقق می‌یابد که آن شیء خارجی را نیز دارای چنین مزه‌ای بدانیم.

ثانیاً، همان‌گونه که تزریق مرفین به بیماران احساس درد را کاهش می‌دهد و ادراک آن را مختل می‌سازد، مصرف این داروها سلول‌های عصبی شخص یا مرکز مربوط به آن ادراکات را در مغز به گونه‌ای نامتعارف تحریک می‌کند و در نتیجه، چنین ادراکات غیر عادی یا احساس‌های غیر طبیعی و نامتعارفی برای او حاصل می‌شود. چنان‌که در جای خود اثبات شده است، ادراک حسی در روند عادی، از طریق انتقال تأثرات حسی از طریق دستگاه عصبی به مغز پدید می‌آید. اگر نقطه‌ای از رشته عصبی مربوط به هر حس تحریک شود یا مرکز مربوط به آن در مغز از طریق دستگاهی متأثر گردد، چنین ادراکی متحقق می‌شود؛ اما پیدایش این‌گونه ادراکات منحصر به این روند نیست، بلکه ممکن است از راه دیگری حاصل شوند. یکی از آن راه‌ها ایجاد تحریک در رشته عصبی یا ایجاد تحریک در مرکز مربوط به آن ادراک در مغز است.

تمایز این پاسخ با پاسخ پیش در این است که براساس راه‌حل اخیر، روند پیدایش صور ادراکی یا - به تعبیر دقیق - روند پیدایش عواملی که زمینه پیدایش صور ادراکی را در نفس فراهم می‌کنند منحصر به روند عادی و متعارف نیست، بلکه می‌توان با تحریک نقطه‌ای از رشته عصبی یا تحریک مرکز مربوط به آن ادراک در مغز، زمینه پیدایش این‌گونه ادراکات را در نفس فراهم کرد. در این راه‌حل، بر منشأ پیدایش ادراکات توهمی تکیه شده و از راه چگونگی دست‌یابی به

این ادراکات، به اشکال مزبور پاسخ داده شده است. راه حل اول بر چگونگی پیدایش خطا در ادراکات توهمی، صرف نظر از منشأ آنها مبتنی است. بر اساس این راه حل، پس از پیدایش این گونه ادراکات در خیال متصل، نفس به مشاهده آنها می پردازد و چون این صور ساختگی را حاکی از واقعیات خارجی قرار می دهد، به اشتباه می افتد.

ثالثاً، علاوه بر آنچه گذشت، نفس انسان پس از پیدایش صور یا ادراکات حسی و عقلی، بدون مصرف داروهای توهم زاء، به خودی خود و بدون نیاز بالفعل به زمینه های اعدادی، توان صورت سازی دارد و به ساختن صور توهمی، که در اصطلاح، «صور تخیلی» نامیده می شوند، روی می آورد و خود، بدون ابزار و نیرو یا با کمک متخیله، صوری ادراکی را در نفس پدید می آورد.^(۸) بدین سان، نفس توان آن را دارد که - حتی در صورت مصرف نکردن داروهای توهم زاء - صورت هایی را که مطابقی در خارج ندارند و از خارج حکایت نمی کنند، بیافریند و به تماشاای آنها بنشیند. با تماشا و مشاهده آنها، ادراکات جدیدی برای آن حاصل می شود. پس نفس با تصویر سازی این صورت های ساختگی به درک شهودی آنها در مثال متصل نایل می گردد. از این رو، چنین ادراکاتی برای نفس واقعی اند و فی نفسه خطا نیستند. خطا در صورتی تحقق می یابد که شخص آنها را حاکی از واقعیات خارجی قرار دهد. بنابراین، ادراکات توهمی، که از راه مصرف داروهای توهم زاء پدید می آیند و همچنین دیگر ادراکات توهمی در ظرف خود خطا نیستند، بلکه اموری واقعی اند. اگر با مشاهده این گونه صور ادراکی به چنین ادراکاتی دست نیابیم یا این گونه ادراکات را حاکی از ظرف خارج از ذهن قرار دهیم، خطا رخ می دهد. در هر صورت، باید بیان این حیثیت و اینکه چرا این گونه ادراکات برای انسان حاصل می شوند، منشأ آنها چیست و مانند آن تمایز نهاد. آنچه از نظر معرفت شناسی درخور توجه است این است که چنین ادراکاتی در ظرف خود معتبرند. این گونه ادراکات همچون مشاهداتی هستند که بیماران روانی دارند یا کسانی که دچار آسیب دیدگی مغزی و اختلال های عصبی شده اند، یا همچون مکاشفات نفسانی باطلی هستند که معمولاً در خواب یا بیداری به بسیاری از افراد دست می دهند. (در مکاشفات نفسانی، به این بحث باز خواهیم گشت.)

رایعاً، ادراک پدیده‌ای مجرد است. در عین حال، برای اینکه ادراک، اعم از ادراک عقلی، حسی و خیالی، برای نفس حاصل شود، باید به سبب ارتباط نفس با بدن، شرایط ویژه‌ای در بدن، رشته عصبی و مرکز مربوط به آن ادراک در مغز و در نتیجه، زمینه و استعداد پیدایش ادراک برای نفس فراهم گردد. از این رو، تحقق ادراک، به رغم آنکه ادراک پدیده‌ای مجرد است، مبتنی است بر اینکه در مغز فعل و انفعالاتی پدید آیند. نفس در اثر ارتباطی که با مرکز مربوط به آن ادراک در مغز دارد، می‌تواند با فراهم شدن این شرایط، به ادراک بپردازد. در آنجا که بدن و دستگاه‌های مربوط به آن و ابزارهای مادی ادراک، همچون مغز سالم هستند، ادراک صحیح و درستی در نفس پدید می‌آید. تحقق ادراک گرچه منحصر در این ابزارهای جسمانی نیست، معمولاً و در حال عادی به آنها نیاز دارد و حصول ادراک مبتنی بر تحقق آنها زمینه‌سازی آنهاست. برای نمونه، با دیدن منظره‌ای و تأثیر نور بر دستگاه بینایی، قوه بینایی تحریک می‌گردد و با انتقال این اثر به مغز، از طریق اعصاب مربوط به آن، با فرض سلامت دستگاه ذهن و اعصاب مربوط به آن، به ادراک اشیا نایل می‌شود.

مصرف داروهای توهم‌زا در روند ادراک، اختلال ایجاد می‌کند و زمینه تحقق ادراک دیگری را برای نفس از روند دیگری بجز این روند فراهم می‌کند. مصرف این داروها رشته یا رشته‌های عصبی یا مرکز مربوط به این‌گونه ادراکات را در مغز به گونه‌ای نامتعارف و غیرعادی تحریک می‌کند و در نتیجه، این‌گونه احساس‌های نامتعارف یا ادراکات غیرعادی برای وی حاصل می‌شوند. اما تأثیر این داروها در پیدایش ادراکات غیر عادی و مکاشفات باطل، نقضی برای خطاناپذیری علوم حضوری نیست. مشاهداتی که با مصرف این داروها دست می‌دهد و صوری را که شخص در این هنگام مشاهده می‌کند، همچون مکاشفات نفسانی‌اند که باطل هستند، اما در عین حال - چنان‌که ذکر خواهد شد - مکاشفه است و نفس آنها را ایجاد می‌کند. خطا در صورتی رخ می‌دهد که مصرف‌کننده این داروها بپندارد ادراکاتی که در نفس او پدید آمده واقعاً در خارج از نفس هم وجود دارند. اما تا آنجا که مربوط به نفس مُدرک و شهود اوست، خطایی رخ نمی‌دهد. در واقع، مصرف این داروها تأثیراتی در بدن و قوای ادراکی، مغز یا دستگاه عصبی

می‌نهد که زمینه پیدایش توهمات را فراهم می‌کند، اما به راستی، این ادراکات متوهم در ظرف خارج از نفس مدرک وجود ندارند.

حاصل آنکه از راه وجوه یا بیان‌های متعدد، بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که پیدایش ادراکات توهمی در نفس، نقضی برای خطاناپذیری علوم حضوری نیست. ادراکات توهمی همچون احساس‌های کاذب هستند که از هر راهی برای نفس حاصل شوند، در ظرف خود واقعیت دارند. توهمی بودن آنها به معنای کذب و نادرستی آنها نیست. منشأ اینکه این‌گونه ادراکات نقضی برای خطاناپذیری علوم حضوری پنداشته می‌شود این است که میان علم حضوری از یک‌سو، و تفسیر و تحلیل و تعلیل آنها از سوی دیگر، خلط شده است.

خامساً، تاکنون بحث را از این منظر دنبال کردیم که معرفتی که از راه این صور به دست می‌آید معرفتی حضوری و نوعی مکاشفه، همچون مکاشفه صور در مثال منفصل است. با این نگاه، وجوه یا بیان‌های گوناگونی را ارائه کردیم. اما اگر معرفتی را که از این راه به دست می‌آید، حصولی بدانیم، آشکار است که نقضی برای خطاناپذیری علوم حضوری نخواهد بود؛ زیرا معرفتی که از صورت‌ها یا ادراکات توهمی حاصل می‌شود بنا به فرض، حصولی است. در عین حال، لازم است بررسی کنیم و ببینیم که چگونه خطا در این‌گونه ادراکات یا صور حاصل می‌شود.

پیش‌تر هنگام بحث از ادراکات حسی، به این نتایج رهنمون شدیم:

۱. ادراک حسی مفید تصور و صورت جزئی است، اما قضیه‌سازی، تصدیق و حکم از شئون و کارکردهای نفس یا عقل است. می‌توان از راه تأمل درونی، به صحت این دو ادعا اذعان نمود.
۲. افزون بر آنچه گذشت، می‌توان گفت: به سبب آنکه معرفت ما به احساس‌ها و تأثیرهای درونی، اعم از آنچه در مواجهه با اشیای خارجی در نفس تحقق می‌یابد یا بدون مواجهه با آنها، خود به خود در نفس ایجاد می‌گردند، حضوری است و به دلیل آنکه ذهن آدمی همواره از یافته‌های خود تصویربرداری می‌کند و - به اصطلاح - علم حضوری را به حصولی تبدیل می‌نماید، معرفت‌هایی که از این طریق برای نفس حاصل می‌شوند صرفاً مفاهیم نیستند، بلکه

قضیه و تصووراتی همراه با حکم‌اند. برای مثال، با چشیدن قدری عسل، در کام خود احساس شیرینی می‌کنیم. معرفت به این احساس حضوری است. آنچه از این معرفت حضوری در ذهن یا قوه خیال منعکس می‌شود به نحو قضیه است، نه مفهوم شیرینی منهای حکم.

۳. بدین‌سان، میان ادراک حسی و علم به احساس، تمایز است. ادراک حسی همان احساس نیست. «احساس» حالتی نفسانی است که علم به آن حضوری است؛ اما «ادراک حسی» به دلیل آنکه تعبیر یا تفسیر ذهنی تجربه حسی - یعنی احساس - است، معرفتی حصولی است. حاصل آنکه بر اساس این تعریف، ادراک حسی علمی حصولی است. از این منظر، می‌توان گفت: ادراک حسی مفید قضیه و حکم نیز هست.

۴. مفاهیم یا تصورات به صدق یا کذب، حقیقت یا خطا متصف نمی‌شوند، بلکه این صفات به قضایا اختصاص دارند. آنگاه صورت یا تصور ذهنی به اوصاف مذکور متصف می‌شود که با حکم همراه باشد و آن حکم با محکمی‌اش سنجیده شود. از این‌رو، صدق یا کذب مربوط به حکم است که قوام قضیه به آن است. حکم، اذعان، تصدیق و مانند آنها از شئون عقل یا نفس هستند. از این‌رو، در ادراکات و صور حسی، خطا متصور نیست. اگر خطایی در آنها پیدا شود، بدین سبب است که نفس یا عقل درباره آنها حکم نموده و آنها را بر خارج تطبیق کرده است. بدین‌سان، خطا در آنها از این نظر راه می‌یابد که نفس حکم می‌کند که محسوس در خارج، موجود است و آنچه را تصور کرده است در خارج موجود می‌بیند.

۵. از راه حس نمی‌توان وجود محسوسات را در خارج اثبات کرد. این مهم با عقل انجام می‌پذیرد.

بر اساس نتایج به دست آمده درباره ادراکات حسی، صور یا ادراکات توهمی نیز اگر حصولی تلقی شوند، چنین حکمی خواهند داشت. صوری را که بیماران روانی می‌بینند یا می‌شنوند، می‌پندارند که در خارج موجودند. علت چنین پنداری برای آنها این است که آنها نمی‌توانند تمییز دهند که صور توهمی‌شان در خارج از نفس یا ذهن موجود نیستند. خواب‌ها نیز چنین هستند. احیاناً انسان در حال خواب، صوری را می‌یابد که توهمی و ساخته و پرداخته نفس‌اند. به سبب

آنکه در حال خواب، عقل فعال نیست، انسان نمی‌تواند میان وجود مادی شیء و وجود مثالی آن تمییز دهد؛ چنان‌که نمی‌تواند امور توهمی و ساختگی نفس را از امور واقعی باز شناسد:

النائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ، إلا أنّ المستيقظ لما كان واقعاً على احكام اليقظة حكم بأنّ احد مراتبه واقع حق و الآخر غير واقع و غير حق. و النائم لما كان غافلاً عن الاحساس حسب أنّ الواقع هو الذي يراه في خياله و هذا ليس بغلط حسي، بل هو غلط للنفس من عدم التمييز بين الشيء و بين مثاله حال الذهول عن الشيء.^(۹)

بنابراین، با مصرف داروهای توهم‌زا، ادراکات یا صور توهمی در نفس پدید می‌آیند و در صورت حصولی دانستن آنها، خطا از این‌روی در آنها رخ می‌دهد که نفس در آن حال نمی‌تواند تشخیص دهد آنچه می‌بیند یا می‌شنود خارج از نفس او موجود نیست. با بیداری و هشیاری، شخص توان تشخیص پیدا می‌کند.

ممکن است گفته شود: شخص در حال خواب، مستی و گیجی ناشی از مصرف داروهای توهم‌زا صرفاً یک شیء ترسناک یا لذت‌آور را حس می‌کند، بدون آنکه نفس یا عقل حکمی کند. درباره ادراکات حسی، حاکم حس است؛ چنان‌که در قلمرو ادراکات خیالی، حاکم خیال، و در حوزه ادراکات عقلی، حاکم عقل است. در انسان، حاکم‌های متعددی وجود دارند که هر یک در حوزه و قلمرو خاصی فعالیت دارد.^(۱۰)

اما پاسخ این نقد روشن است. ما صرفاً با دیدن عکس یک شیء ترسناک، نمی‌ترسیم و از آن نمی‌گریزیم و با مشاهده تصویر چیزی بدبو، بینی خود را نمی‌گیریم و هكذا. این واکنش‌ها هنگامی هستند که واقعیت آن اشیا را شهود کنیم؛ چنان‌که در خیال منفصل چنین است، یا عکسی را که حکایت از وجود آن شیء در خارج می‌کند و نفس به تحقق آن در خارج اذعان می‌نماید درک کنیم، اعم از اینکه آن شیء واقعاً در خارج موجود باشد یا بپنداریم که در خارج موجود است. ما از خود حیوان درنده می‌ترسیم و نه از عکس آن، بلکه ترس ما از موجودات ترسناک بر حکم و تصدیق ما از آنها مبتنی است. اگر ما به ترس‌آور بودن آنها حکم نکنیم، نمی‌ترسیم و نمی‌گریزیم؛ چنان‌که کودکان هنگام مشاهده حیوانات موذی ناشناخته چنین هستند. بدین‌روی،

انسان در صورتی با دیدن صورت ذهنی چیزی مخوف می‌ترسد که نفس او به تحقق آن چیز در خارج و بلکه به ترسناک بودن آن حکم کند.

نقض سوم. ناسازگاری علم حضوری با غفلت

بسیار اتفاق افتاده که دست ما پس از برخورد با شیئی بریده و از آن خون جاری گردیده و ما متوجه نشده‌ایم و پس از گذشت مدتی، به ناگاه در محل زخم احساس سوزش و درد کرده‌ایم. اگر علم ما به این‌گونه امور حضوری است، چرا میان زمان بریدگی تا لحظه احساس درد و سوزش، این فاصله زمانی وجود دارد؟ علم حضوری حضور واقعیت معلوم نزد عالم است. از این‌رو، با غفلت و جهل سازگار نیست. از جمله ویژگی‌های علم حضوری این است که در این‌گونه معرفت، علم عین حضور است.

از جمله نقض‌های دیگری که با این اشکال هم‌خانواده است اینکه چرا انسان‌های بسیاری را می‌بینیم که از خود غافلند، در صورتی که علم آنها به خودشان حضوری است و در این‌گونه علم، غفلت و جهل مفهومی ندارد.

افزون بر آن، بر اساس مبانی فلسفی شیخ اشراق و صدرالمتألهین و پیروان آنها، علم انسان به خدا حضوری است؛ زیرا از مصادیق علم معلول به علت هستی‌بخش خویش است. بنابراین، وجود خداوند برای هر انسانی غیرقابل تردید است و همگان بر وجود او معرفت حضوری دارند. پس چرا عده‌ای وجود خداوند را انکار یا در آن تردید می‌کنند؟

سرانجام اینکه چرا در حال غفلت، درد یا سوزش ما کمتر می‌شود؟ چرا در حال درد و سوزش، اگر توجه ما به امر دیگری، که برای ما جذاب است، جلب شود، احساس درد یا سوزش تسکین می‌یابد یا کمتر می‌شود؟

پاسخ

در هر سه مورد، باید دقت کنیم و ببینیم که آیا موارد سه‌گانه غفلت نقضی برای خطاناپذیری علوم

حضوری - وصفی که عمده‌ترین ویژگی‌های معرفت‌شناختی این‌گونه علوم تلقی می‌شود - به شمار می‌آیند، یا نه. برای بررسی مسئله و یافتن راه‌حل آن، لازم است که یکی از دیگر ویژگی‌های علم حضوری را مرور کرده، مجدداً مورد توجه و بازنگری قرار دهیم. پیش‌تر گذشت که یکی از ویژگی‌های وجودشناختی شهود یا علم حضوری، تشکیکی و ذومراتب بودن آن است. بر اساس استقرا، منشأ تحقق مراتب گوناگون علم حضوری انسان، یا میزان توجه نفس و شدت و ضعف آن است یا اینکه نفس انسان مراتب و شئون گوناگونی دارد.^(۱۱) هر دو مطلب را قدری توضیح می‌دهیم:

الف. ذومراتب بودن نفس: نفس انسان مراتب و شئون گوناگونی دارد. پایین‌ترین مرتبه آن مرتبه «نفس نباتی» است. مرتبه متوسط و میانی مرتبه «نفس حیوانی» است و در آخرین مرتبه، «نفس ناطقه» یا «نفس انسانی» قرار دارد. هر یک از این مراتب گوناگون بوده، شئون، ویژگی‌ها و کارکردهای متفاوتی دارد؛ از جمله آنکه نفس انسان در مرتبه نفس نباتی، به جذب، دفع و تولید مثل می‌پردازد و قوای مربوط به این‌گونه کارکردها - یعنی قوه دافعه، جاذبه و نامیه - را داراست. در مرتبه حیوانی، علم و ادراک، حب ذات و قدرت تصمیم‌گیری دارد و از مراتب ادراک، صرفاً می‌تواند به مرحله ادراک حسی و ادراک خیالی (و ادراک وهمی، در صورت پذیرش این نوع ادراک) دست یابد. بدین‌سان، نفس در مرتبه حیوانی، همچون مرتبه نباتی، مراتب یا درجات و شئون گوناگونی دارد، بلکه به لحاظ یک مرتبه، دارای شئون عرضی متعدد و گوناگون است؛ از جمله آنکه در مرتبه حیوانی، به لحاظ ادراک حسی، ادراکات متنوع و متعددی همچون بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و لامسه دارد. نفس ناطقه در مرحله انسانی نیز مراتب و درجات گوناگونی دارد؛ دارای قدرت تعقل و ادراک عقلی، قدرت انتخاب آگاهانه و گرایش به کمالات بی‌نهایت، همچون زیبایی، قدرت و علم نامحدود است. بنابراین، نفس انسانی به دلیل آنکه ذو ابعاد است و مراتب، درجات و شئون بسیاری را دربر می‌گیرد، به لحاظ علم و ادراک، مراتب گوناگونی دارد: ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی؛ چنانکه ادراکات حسی نیز گوناگون هستند و نفس در مرتبه ادراک حسی، ادراکات متنوعی دارد؛ همانند: بینایی، بویایی شنوایی،

لامسه و چشایی. از این رو، مرتبه‌ای از نفس ممکن است شتون یا کارکردهای گوناگونی داشته باشد. در هر صورت، نفس انسان در هر مرتبه، به دنبال کمال آن مرتبه است؛ در بعد نباتی و حیوانی، به دنبال رشد و تأمین خواست‌های آن مراتب است، و در مرتبه تعقل، به کمالات بی‌نهایت گرایش دارد و در کنار میل به کمال‌های مربوط به مراتب نباتی و حیوانی، در جست‌وجوی دست‌یابی به کمال‌های مربوط به آنهاست.

ب. توجه نفس: دیدیم که ساختار نفس انسان به گونه‌ای است که درجات، مراتب و شتون بسیاری دارد. هر یک از این مراتب و شتون کمال مربوط به خود را می‌طلبد. هر گاه نفس به یکی از آنها توجه پیدا کند، می‌تواند نیاز آن را برآورده سازد. بدین‌روی، توجه نفس به هر مرتبه یا هر شأنی از شتون خود و درک نقص آن، سبب ایجاد انگیزه‌ای برای پی‌جویی کمال همان مرتبه انسانی است. از سوی دیگر، نفس انسان محدودیت دارد و نمی‌تواند در یک لحظه به همه شتون و مراتب خود توجه کند. از این رو، وقتی به شأن یا مرتبه‌ای توجه می‌کند، مراتب و شتون دیگر از تیررس توجه او دورند. بدین‌روی، به سبب نقصان وجود نفس، معمولاً انسان‌ها با توجه به یک مرتبه یا شأن، از توجه به مراتب و شتون دیگر باز می‌مانند. حتی بسیار نادر اتفاق می‌افتد که کسی بتواند همزمان به دو امر توجه کند و بتواند توجه خود را به هر دو تداوم بخشد و بدان‌ها دل مشغول باشد؛ همانند اینکه هم به حل مسئله ریاضی بپردازد و هم فیلمی را تماشا کند و هم به گفت‌وگوی دو نفر در کنار خود گوش فرادهد. این ویژگی نفس انسانی در مورد علم حصولی و حضوری انسان نیز، که از شتون وجودی او هستند، جریان دارد و شامل آنها نیز می‌گردد. با توجه نفس است که می‌تواند سوزش دست خود را، که در اثر بریدگی ایجاد شده، احساس کند. اگر توجه نفس به هر دلیلی، به امر دیگری دوخته شود، سوزش آن را حس نمی‌کند. علاوه بر این، هر قدر توجه نفس بیشتر باشد، علم او قوی‌تر است. اگر توجه او معطوف به شأنی دیگر از شتون خود نباشد، درد یا سوزش عضو خود را حس می‌کند.

پس توجه نفس و شدت و ضعف آن، منشأ درجات گوناگون علوم حضوری ما و شدت و ضعف آنهاست. ممکن است تاکنون به ذهن شما خطور کرده باشد که حقیقت «توجه» چیست و

چه ویژگی‌هایی دارد؟ چگونه این پدیده می‌تواند در علم حضوری تأثیرگذار باشد؟ چرا توجه به امری موجب شدت علم حضوری می‌گردد؟ پاسخ به این پرسش‌ها چندان آسان نیست و حل آنها نیاز به پژوهش‌های روان‌شناختی گسترده‌ای دارد؛ گو اینکه حل آنها نیز نقش چندانی در بحث حاضر ندارد. آنچه در مبحث حاضر اهمیت دارد این مسئله است که توجه نفس ما به مدرکات حضوری خود و میزان شدت یا ضعف این توجه، تأثیری بنیادین و نقشی اساسی در علوم حضوری ما دارد.

با توجه به مقدماتی که ارائه شد، می‌توان به آسانی به اشکال‌ها و نقض‌های دسته «ب» پاسخ گفت. در نقض اول از این دسته نقض‌ها، تحلیل فاصله زمانی که میان زمان بریدگی تا لحظه احساس درد و سوزش تحقق یافته این است که برای قوی‌تر شدن، بلکه آگاهانه شدن علم حضوری نفس به مرتبه‌ای از مراتب یا شأنی از شئون خود، «توجه» امری اساسی است. بنابراین، اینکه شخص به رغم حضور واقعیت معلوم نزد عالم، از درد یا سوزش دست خود غافل است معمولاً بدین دلیل است که او به دست خود توجه چندانی ندارد و توجه او به امر دیگری معطوف است. در صورتی نفس می‌تواند این سوزش را به نحوی کامل درک کند که به آن کاملاً توجه داشته باشد. «توجه» - در واقع - مناط قوی‌تر شدن، بلکه خروج از مرحله نیمه‌آگاهانه و آگاهانه شدن علم نفس به شئون خود است. نفس به سبب محدودیت، نمی‌تواند به همه ابعاد و شئون وجودی خود احاطه، تسلط و توجه یا توجه کامل داشته باشد. از این رو، گرچه در این مرتبه یا شأن، علم حضوری متحقق است، به سبب آنکه توجه کاملی به آن نیست، ضعیف است. به رغم آنکه دستم می‌سوزد، این سوزش آن قدر ضعیف است که بدان اعتنایی نمی‌کنم. معنای این گفته آن نیست که معدوم است، بلکه معدوم نیست و من بدان علم حضوری دارم، اما مرتبه آن ضعیف است. اگر توجه نفس به آن بیشتر شود، این علم به سبب آنکه همچون وجود، امری تشکیکی و ذومراتب است، قوی‌تر می‌گردد؛ چنان‌که من به قوای ادراکی، اعم از حسی - همانند بینایی، شنوایی، لامسه، چشایی و بویایی - خیالی و عقلی و نیز قوای تحریکی خود معرفت حضوری دارم، اما چنین نیست که به آنها کاملاً توجه داشته باشم. نفس بدون آنکه توجه کاملی به

این‌گونه قوا داشته باشد، با شناختی حضوری که به آنها دارد، آنها را به کار می‌گیرد. فاعلیت نفس انسان‌های متعارف به گونه‌ای است که اگر در مواردی به آنها توجه کاملی کند، از افعال اصلی خود باز می‌ماند.

اما پاسخ این پرسش که «چرا در حال غفلت و بی‌توجهی، درد یا سوزش کمتر می‌شود؟ چرا در حال درد و سوزش اگر توجه ما به امر دیگری که برای ما جذاب است جلب شود، احساس سوزش یا درد تسکین یافته، کمتر می‌شود؟» با توجه به آنچه گفته شد، روشن می‌گردد. پاسخ این است، که منشأ شدت و ضعف در اینجا عمدتاً به توجه مدرک و اندازه توجه وی مبتنی است. توجه نفس مدرک به شتون، مراتب و حالات نفسانی و اندازه توجه به آنها، منشأ این‌گونه اختلاف‌هاست و این‌گونه امور نقضی برای خطاناپذیری علم حضوری یا دیگر ویژگی‌های آن به حساب نمی‌آید.

اما پاسخ سومین اشکال، یعنی اینکه به رغم همگانی بودن علم حضوری انسان به خداوند متعال، پس چرا برخی از انسان‌ها وجود خداوند را انکار می‌کنند یا در وجود او تردید می‌کنند، این است که خطای آنها یا ناشی از تفسیرها و تحلیل‌های ذهنی نادرست آنهاست، یا عمدتاً ناشی از این است که با گرفتار شدن در دام هواها، هوس‌ها، گرایش‌ها و امیال نفسانی یا شکست‌ها و ناکامی‌ها، از یاد او غافل مانده، او را فراموش کرده‌اند و به لفظ انکار می‌ورزند: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (نمل: ۱۲) همان‌ها اگر در زندگی خود، گرفتار امواج خروشان دریا یا دچار امواج سهمگین بلاها و دشواری‌های زندگی گردند و با آن مشکلات دست به گریبان شوند، به حقیقتی مستقل، بی‌نیاز و فریادرس اعتراف خواهند نمود: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (عنکبوت: ۶۵)، اما پس از آن و پیش از آن یا دچار غفلت هستند یا گرفتار غرور. چنین اشخاصی آلهه دیگری را به جای خدا قرار داده، آنها را می‌پرستند. در واقع، خواهش‌ها و گرایش‌های نفسانی معبود آنهاست. (۱۲)

افزون بر آن، ممکن است گفته شود: اذعان به وجود خداوند و علم حضوری به او مستلزم علم به علم است، و علم به علم، خود علمی حصولی است و نه حضوری. (دقت شود)

حاصل آنکه علت انکار منکران یا تردید شکاکان این نیست که علم حضوری خطاپذیر است. آنها به رغم وجود چنین علمی، وجود خداوند را انکار می‌کنند یا در هستی او تردید می‌ورزند. نباید از نقش گرایش‌ها در دعوی انسان غفلت ورزید. گرایش‌ها، امیال و هواهای نفسانی نقشی مهم در انتخاب مسیر دارند؛ گو اینکه شکاکان عمدتاً گرفتار حیرت و شبهه‌اند، یا مبتلا به وسواس در اندیشه.

نقض چهارم. اختلاف‌نظر درباره حقیقت نفس

همگان - دست‌کم، از عصر ابن‌سینا تاکنون - علم ذات به ذات را حضوری دانسته‌اند. اگر علم ما به ذات خودمان حضوری است، پس چرا در مورد حقیقت نفس، اختلاف‌نظرهای بسیاری دیده می‌شود؛ از جمله آنکه عده‌ای آن را مجرد و گروه دیگری آن را مادی دانسته‌اند؟ این اختلاف‌نظرها حاکی از آن است که علم حضوری خطاپذیر و قابل چون و چراست و با آن نمی‌توان به حقایق اشیا دست یافت. اگر می‌توانستیم با علم حضوری به حقیقت نفس خود دست یابیم، این همه اختلاف‌نظر در مورد آن بی‌معنا بود.

پاسخ

در پاسخ به این دسته از اشکالات، لازم است به دو مسئله «همراهی علوم حضوری با تفسیرها و تعبیرها»، که خود علمی حصولی‌اند، و نیز «ذو‌مراتب بودن علوم حضوری» توجه کنیم. با لحاظ این دو مسئله، می‌توان به چنین اشکال‌هایی پاسخ گفت. به دلیل آنکه مسئله تشکیکی و ذو‌مراتب بودن علوم حضوری در ضمن ویژگی‌های وجودشناختی علم حضوری تبیین گردید، به توضیح آن نیازی نیست؛ اما لازم است نگاهی گذار به مسئله اول بیفکنیم. توضیح آنکه متعلق علم حضوری در علم به نفس، خود هستی و واقعیت آن است و نه مفاهیم یا ماهیت آن.^(۱۳) ذهن همواره مانند دستگاهی خودکار، از یافته‌های حضوری عکس‌برداری می‌کند و صور یا مفاهیم خاصی را در خود فراهم کرده، بایگانی می‌کند، سپس بر اساس دانسته‌های خود، آنها را تفسیر و

تبیین می‌نماید و علت پیدایش آنها را می‌کاود و به تجزیه و تحلیل می‌پردازد. این فعالیت‌های ذهنی، که بسیار سریع انجام می‌گیرند، غیر از علم حضوری‌اند؛ اما تقارن و همزمانی آنها با علم حضوری منشأ اشتباه می‌گردد. بدین‌سان، اشخاص آنچه را با علم حضوری می‌یابند واقعیت و هستی‌شان است منهای ماهیات یا مفاهیمی همچون مجرد یا جوهر یا مدبّر بدن بودن. در مرتبه علم حضوری به خود، حتی مفهوم «من» نیز علمی حصولی است. نفس انسان آنچه را با علم حضوری می‌یابد تفسیر می‌کند. نفوس انسانی در مراحل پایین، به دلیل ضعف علم حضوری خود، نمی‌توانند به درستی، صفات، ویژگی‌ها و خصوصیات نفس خود را نیز از راه علم حضوری درک کنند؛ آنها واقعیت خود را با علم حضوری درک می‌کنند. اما در تفسیر و تحلیل این یافته حضوری است که گروهی آن را مادی می‌پندارند و بدن را عین واقعیت خود تلقی می‌کنند و در نتیجه، حقیقت نفس خود را عین بدن خود می‌دانند. با این وصف، ضعف نفس انسانی در مراحل ابتدایی، علاوه بر تفسیر دایمی علوم حضوری و همراهی علوم حصولی با علوم حضوری، برخی را به چنین پندارهایی می‌کشاند، در صورتی که اگر این دو حیثیت - یعنی حضور و تفسیرهای آن - از یکدیگر تفکیک گردند نفس از دام این مغالطه و اشتباه‌رهایی می‌یابد؛ چنان‌که با تکامل یافتن نفس و دستیابی آن به مراتب متعالی، چنین خطایی برای آن رخ نمی‌دهد. درباره نفس و ویژگی‌های ذاتی آن، تجربه‌های عرفانی و مکاشفات بسیاری ادعا شده که مفاد آنها بر این گفته صحّه می‌گذارند؛ حتی این مطلب از عرفان و فلسفه فراتر رفته، به روان‌شناسی نیز راه یافته است.

در هر صورت، ضعف مرتبه وجودی نفس و در نتیجه، ضعف علم حضوری آن، یا همراهی هر علم حضوری ما با تفسیر و تعبیر، نفس را به اشتباه می‌اندازد و در نتیجه، نفس می‌پندارد که معلوم در علم حضوری به واقعیت نفس خود، صرفاً بدن است.

در نتیجه، اختلاف‌نظرهایی که در باب حقیقت نفس دیده می‌شود، از علوم حضوری اشخاص به خود بر نمی‌خیزد، بلکه از تفسیرها و تبیین‌های حصولی آنها از یافته‌های شهودی و علوم حضوری انسان ناشی می‌شود. علاوه بر این، سیر نفوس در مراتب پایین و ضعف

وجودی‌شان آنها را در تفسیر حقیقت نفس، به اشتباه می‌کشاند. از این‌رو، این اختلاف‌نظرها حاکی از آن نیست که علوم حضوری خطاپذیر و قابل‌چون و چرایند و با آنها نمی‌توان بر حقایق اشیا دست یافت، بلکه این اختلاف‌نظرها ناشی از دو امر مذکورند. توجه به این دو امر، به ویژه همراهی علوم حصولی با حضوری و جداسازی علم حضوری از علم حصولی ما را از اشتباه می‌رهاند.

نقض پنجم. خطا در تشخیص حالات نفسانی

ما به حالات و انفعالات نفسانی خود، از جمله عواطفمان، علم حضوری داریم، اما چه بسا فکر می‌کرده‌ایم کسی را دوست داریم، در حالی که به شدت از او متنفر بوده‌ایم، یا بعکس می‌پنداشته‌ایم که به شدت از او متنفریم، در حالی که او را دوست داشته‌ایم. از این‌رو، ممکن است در تشخیص حالات نفسانی خود، دچار اشتباه شویم، در صورتی که آنها علوم حضوری و خطاناپذیرند. بنابراین، ویژگی خطاناپذیری علوم حضوری، که مهم‌ترین ویژگی معرفت‌شناختی آنهاست، نقض می‌گردد.

پاسخ

حل اشکال مزبور مبتنی بر شناخت انسان، ویژگی‌ها و ابعاد روانی متنوع و گوناگون اوست. نفس انسان به گونه‌ای است که ممکن است در حالی که به یک شخص محبت دارد، از او نفرت نیز داشته باشد. این امر از آن‌روست که هر کس اوصاف و ویژگی‌های گوناگونی دارد که منشأ گرایش‌های متفاوتی نسبت به اویند. شخص به لحاظ یک صفت، ممکن است محبوب باشد و به لحاظ صفت دیگری ممکن است مورد تنفر قرار گیرد.^(۱۴) بدین‌روی، افراد به لحاظ صفات گوناگون، منشأ واکنش‌های متفاوتی در دیگران می‌شوند. برای مثال، فردی به سبب اینکه شجاع است، محبوب دیگران می‌شود و همین شخص به علت اینکه بخیل یا هرزه است، مورد نفرت قرار می‌گیرد.

افزون بر آن، در مواردی که شخص به دیگری محبت می‌ورزیده و بعد از او متنفر شده، منشأ آن این است که او به ویژگی دیگری در وی پی‌برده که منفور اوست؛ مثلاً، بدین باور رسیده که او در اظهار عشق خود، صادق نیست و به دروغ ادعای محبت دارد و چشم و دل او متوجه دیگری است. از این رو، با آگاهی یافتن از خیانت وی، محبت و عشق وی به نفرت تبدیل می‌گردد. در این دسته از تغییر گرایش‌ها و تبدیل عشق‌ها به نفرت، آن ویژگی که منشأ این تحوّل می‌شود با علم حصولی شناخته می‌شود، نه با علم حضوری. ما ترس و محبت خود را با علم حضوری می‌یابیم، اما محبت دیگران به خودمان را یا نفرت و ترسشان از خودمان را از راه علم حصولی و به کمک قراین و شواهد درک می‌کنیم و نه از راه علم حضوری.

حاصل آنکه تبدیل گرایش‌ها، همچون تبدیل محبت به نفرت، معلول معرفت حصولی ما به ویژگی نفرت‌آوری در دیگری است. به تعبیر گویاتر، این تبدل بدان سبب است که ما از راه علم حصولی، ویژگی یا صفتی را در شخصی می‌بینیم، سپس به او محبت پیدا می‌کنیم. بعد می‌بینیم اشتباه تشخیص داده‌ایم و چنین صفتی در او نبوده، قراین و شواهد به اشتباه ما را به وجود چنین صفتی در وی رهنمون شده‌اند و او به ما خیانت کرده است. در اینجا است که نسبت به او نفرت پیدا می‌کنیم. پس آنچه موجب محبت و سپس تبدیل آن به نفرت شده، علم حصولی ما به خصوصیت یا ویژگی دیگری در اوست.

پس اینکه نسبت به کسی محبت داریم سپس از او متنفر می‌شویم، یا اینکه می‌فهمیم نسبت به کسی محبت داریم، در حالی که از او متنفر بوده‌ایم حاکی از این نیست که علوم حضوری ما خطاپذیر بوده، در آنها خطا راه دارد، بلکه هر یک از محبت و نفرت در ظرف خود، واقعیت دارد. نسبت به مواردی از قبیل نوع اول، یعنی اینکه به کسی محبت داریم سپس از او متنفر می‌شویم، می‌بینیم علم حصولی در پیدایش حالات نفسانی ما دخیل است و محبت یا نفرتی که پیدا شده ناشی از علم حصولی است؛ چنان‌که با شنیدن صدای مهیبی می‌ترسیم یا با دیدن حیوان وحشتناکی می‌گریزیم. منشأ پیدایش ترس، محبت، نفرت و مانند آنها در این‌گونه موارد، علم حصولی است؛ اما در عین حال، ما به ذات آن حالات پس از آنکه از نیستی به عرصه هستی راه

می‌یابند، علم حضوری داریم. علت پیدایش این حالات - هرچه باشد - نقشی در حضوری بودن و خطاناپذیر بودن علم به آنها ندارد. حتی اگر ما به اشتباه ترسیده باشیم و علم حضوری ما به ترس ناشی از توهم امری ترس آور باشد، خود این علم خطا نیست، بلکه این علم - به خودی خود - خطاناپذیر است. پس ما باید در داوری خود، حیثیات را از یکدیگر تفکیک نماییم.

اما نسبت به مواردی از این قبیل که نسبت به کسی محبت داریم، در حالی که از او متنفریم، باید گفت: اشتباه ما در این موارد نیز به علم حصولی برمی‌گردد. ما به غلط، محبت خود را نسبت به او مطلق می‌دانیم، در حالی که این مطلق‌انگاری خطاست و ما نسبت به او، هم محبت داریم و هم نفرت؛ نفرت به سبب صفتی از صفات او و محبت به علت ویژگی دیگری از ویژگی‌های او. اما به اشتباه می‌پنداریم که او را مطلقاً دوست داریم، در حالی که محبت ما نسبت به او نسبی بوده و صرفاً به لحاظ وصف مطلوب و یکی از اوصاف او محبتمان به او تعلق گرفته است. بدین‌روی، خطا در این دسته از موارد نیز به علم حصولی و مطلق‌انگاری ما برمی‌گردد. چون صرفاً به ویژگی مطلوب او توجه داشته‌ایم، به او محبت ورزیده‌ایم و فکر کرده‌ایم که او را مطلقاً دوست داریم، در حالی که از ویژگی نامطلوب دیگر او غفلت ورزیده‌ایم. اگر به آن ویژگی توجه می‌کردیم، از او به خاطر آن ویژگی متنفر می‌شدیم. آشکار است که اجتماع تنفر و محبت از جهات گوناگون مانعی ندارد.

افزون بر آن، لازم است خاطر نشان سازیم که همه حالات نفسانی از جمله نفرت‌ها و ترس‌ها و محبت‌های ما به اشخاص، دایمی و ملکه‌گونه نیست. دسته‌ای از محبت‌های ما زودگذر و حال هستند و به سر حد ملکه نرسیده‌اند. بحث در مورد عدم اجتماع محبت و نفرت و مانند آنها به ملکات اختصاص دارد؛ چنان‌که بحث از خطاناپذیری احوال نفسانی در مورد آنها امکان دارد. اما نسبت به احوال زودگذر و ناپایدار آشکار است که تصویر درستی از اشکال نقضی در مورد آنها متصور نیست؛ چراکه تعاقب آنها امری تردیناپذیر است و به لحاظ خطاناپذیری علم حضوری مشکلی ایجاد نمی‌شود. اینکه پس از محبت نسبت به کسی از او متنفر شویم، چه ربطی به خطاناپذیری علم حضوری دارد؟

حاصل آنکه تبیین خطا در این‌گونه نقض‌ها به علم حصولی بازمی‌گردد. ناتوانی در تحلیل درست مسئله و تفکیک علم حضوری از حصولی - که معمولاً علوم حضوری همراهان بسیاری از سنخ علم حصولی دارند - منشأ مغالطه شده و به این اشکال انجامیده است که ما در تشخیص حالات نفسانی خود دچار اشتباه می‌شویم، در صورتی که علم ما به آنها حضوری است و خطا در مورد آنها متصور نیست.

نقض ششم. مکاشفات باطل و شیطانی و اختلاف شهودات

عرفا صریحاً به وجود خطا در یافته‌ها و مکاشفات عرفانی اعتراف کرده‌اند. از این‌رو، مکاشفات را به «رتبانی و ملک‌ی» و «نفسانی و شیطانی» تقسیم کرده و معیارهایی را برای ارزیابی و تشخیص مکاشفات حق و درست از مکاشفات باطل و نادرست ارائه کرده‌اند.

افزون بر آن، عرفا در شهودات و مکاشفات خود، اختلاف‌های بسیاری دارند. وجود اختلاف در مکاشفات، نشانه تحقق خطا در آنهاست، در حالی که همه آنها علومی حضوری‌اند. پس خطا در علوم حضوری و شهودی راه دارد.

با تفکیک میان علم حضوری یا مکاشفه و تفسیرهای همراه آن، می‌توان به این‌گونه نقض‌ها نیز پاسخ گفت. توضیح آنکه اگر فرض کنیم در طول تاریخ، همه مدعیان مکاشفه در ادعای خود صادق بوده‌اند و شهادی و رهزنی بسیاری از آنها را نادیده بگیریم، به نظر می‌رسد همه مکاشفات در ظرف خود، حتی خواب‌های آشفته در مرتبه مثال متصل، واقعیت دارند و شخص آنچه را در مکاشفات، حتی مکاشفات نفسانی و شیطانی یا خواب‌های آشفته می‌یابد، حضوراً مشاهده می‌کند. پس حتی القائات شیطانی و نفسانی اموری واقعی‌اند که در ظرف خود، حقیقت دارند و کاذب و خطا نیستند. در یک مکاشفه شیطانی، به راستی شیطان القائاتی دارد، صورت یا صورت‌هایی را به شخص القا می‌کند، برای او صوری را تزئین می‌نماید و هکذا. اگر همه این مکاشفات واقعی‌اند و خطا در آنها راه ندارد، پس خطا در این‌گونه مکاشفات به چه معناست؟

به نظر می‌رسد خطا در این‌گونه مکاشفات، آن‌گاه تحقق می‌یابد که القایی شیطانی یا نفسانی را رتبانی تلقی کنیم یا بعکس، مکاشفه‌ای رتبانی را نفسانی یا شیطانی بدانیم. پس خطا در تبیین،

تفسیر و تعبیر مکاشفه رخ می‌دهد. به عبارت دیگر، منشأ خطا در این‌گونه مکاشفات، به تفسیرها و تعبیرهای آنها ارجاع می‌یابد؛ چنان‌که در گرسنگی یا تشنگی کاذب چنین است. شخص مبتلا به این‌گونه بیماری، احساس گرسنگی می‌کند، در حالی که معده او انباشته از مواد غذایی است و به غذا نیاز ندارد. این احساس واقعی و درست است و بیمار حضوراً آن را شهود می‌کند و منشأ آن نوعی بیماری است؛ اما اینکه این احساس را تفسیر کرده، علت‌یابی می‌کند و بدین نتیجه می‌رسد که منشأ آن خالی بودن معده از غذاست، پس باید غذا بخورد، نادرست است. در مکاشفات شیطانی و القائات نفسانی، آنچه را شخص حضوراً می‌یابد امری واقعی و خطاناپذیر است. تفسیرها، علت‌یابی‌ها و تعبیرهای آنهاست که خطاپذیر بوده، خطا در آنها راه می‌یابد. عرفا به لحاظ آنکه این‌گونه شهودات - بلکه بسیاری از شهودات دیگر در مرتبه بالاتر - ممکن است رهن باشند و شخص را از مسیر خود بازدارند سالکان را برحذر داشته و آنها را با طبقه‌بندی شهودات و مکاشفات آشنا ساخته‌اند. از جمله تقسیم‌های شهودات، علاوه بر تقسیم آنها به رئانی و ملکی و شیطانی و نفسانی، تقسیم آنها به صوری و معنوی است. عرفان نسبت به برخی از مراتب کشف صوری، خاطر نشان کرده‌اند که سالک باید از این مراحل بگذرد و منغم در صور مشهود نگردد و تنها به هدف نهایی، که مشاهده ذات حق تعالی است، توجه کند و صرفاً به او دل‌بستگی داشته باشد.^(۱۵)

بدین‌روی، تقسیم القائات یا واردات قلبی به «صحیح» و «فاسد» و تقسیم صحیح به «رئانی» و «ملکی» و تقسیم فاسد به «شیطانی» و «نفسانی» و نیز معیارهایی که برای ارزیابی و تشخیص مکاشفات صحیح و حق از باطل و نادرست ارائه شده - چنان‌که در برخی آثار عرفانی همانند مفتاح قونوی و شرح آن مصباح الانس بدان پرداخته شده -^(۱۶) به معنای این نیست که مکاشفات خطاپذیر بوده، قسم یا اقسامی از آنها مطابق با واقع نیست، بلکه چنان‌که از عبارات قونوی استفاده می‌شود، مراد این است که نمی‌توان به آنها استناد نمود:

و به يتمکن الانسان من التفرقة بين الالقاء الصحيح الالهی او الملکی، و بين الالقاء الشیطانی و نحوه ممّا لا ینبغی الوثوق به.^(۱۷)

ابن فناری در مورد القای فاسد، توصیفی دارد که به صراحت، گویای این است که مراد وی از

«القای فاسد» القایی است که قابل اطمینان نیست و نمی توان بر آن تکیه کرد:

و الالقاء اما صحیح او فاسد ممّا لا ینبغی الوثوق به. (۱۸)

بلکه می توان گفت: تعبیر «فاسد» در مورد القای شیطانی و نفسانی، خود قرینه‌ای است بر اینکه مراد از «القای صحیح»، صحیح در مقابل فاسد است و نه صحیح در مقابل کاذب و غیر مطابق واقع.

حاصل آنکه عارف در مقام تمییز صدق از کذب نیست - که این ویژگی به قضیه اختصاص دارد - بلکه به دنبال آن است که هواجس و وساوس شیطانی و نفسانی را از واردات الهی و ملکی تمییز دهد و بتواند با اتکا و اعتماد به آنها، زیرساخت‌های نظام عرفانی خود را بنا نهد و جهان‌شناسی عرفانی و اموری مانند آن را ارائه نماید. با توجه به آنچه گذشت، می توان دریافت که اختلاف نظر عرفا در مکاشفاتشان، ناشی از تفسیرها و تعبیرهای آنهاست که بر اساس دانسته‌های ذهنی‌شان انجام می‌پذیرد. هر کس بر اساس ذهنیت و پیش‌دانسته‌های خود - که علمی حصولی‌اند - به تعبیر و تفسیر شهودات خویش می‌پردازد و پس از تفسیر و تبیین آنها، بر اساس مقبولات خود، به اتکای آنها زیرساخت‌های نظامی عرفانی را بنا می‌کند؛ نظامی که متشکل از معرفت‌های حصولی است، با مفاهیم و گزاره‌ها سروکار دارد، زیرساخت‌ها و روبناهای آن، گزارش‌ها یا تعبیرها و تفسیرهای علوم حضوری و تجربه‌های عرفانی شخص است.

حاصل آنکه «خطا» به معنای «کذب و عدم مطابقت با واقع» در مکاشفات عرفانی راه ندارد. مکاشفاتی که «باطل»، «فاسد» و مانند آنها نامیده شده‌اند - در واقع - مکاشفاتی هستند که وسوسه‌ها یا هواجس شیطانی و نفسانی بوده‌اند؛ بدان‌ها نمی‌توان استناد کرد. بدین‌روی، خطاها و اشتباهاتی که به مکاشفات نسبت داده می‌شوند، یا خطا در آنها به معنای دیگری است و یا به تفسیرها و تعبیرهای آنها باز می‌گردند که در صورت تفکیک میان حیثیت حضور و تفسیر یا گزارش، می‌توان از دام این مغالطه‌رهایی یافت؛ چنان‌که اختلاف‌نظرهایی که در مکاشفات دیده می‌شود برخاسته از همین تفسیرها و تعبیرهاست که مبتنی بر مقبولات و دانسته‌های پذیرفته شده قبلی شخص است. بدین‌روی، اختلاف‌نظرها در نفس حضورات و مشهودات نیست، بلکه در علوم حصولی مربوط به آنهاست.

نتیجه‌گیری

با مروری بر عمده‌ترین نقض‌هایی که ممکن است متوجه خطاناپذیری علوم شهودی و معرفت‌های حضوری گردند، درمی‌یابیم که با توجه به مراتب گوناگون علم حضوری و شدت وضعف آن و نیز همراهی علم حضوری با تفسیرها و تعبیرهای بسیار و تفکیک این دو حیثیت از یکدیگر و نیز با توجه به مفهوم «خطا» در شهودات و تغایر آن با خطا در قضایا، که مسأوق عدم مطابقت با واقع است، می‌توان مهم‌ترین نقض‌ها و اشکال‌های احتمالی را پاسخ گفت و راهی برای حل آنها یافت. در نتیجه، با هیچ‌یک از اشکال‌های مذکور نمی‌توان خطاناپذیری علوم حضوری را، که عمده‌ترین ویژگی معرفت‌شناختی آنهاست، نقض نمود.

پیوست

[۱] پس از بررسی و ارزیابی احساس‌های کاذب درد، خارش، سوزش و مانند آنها در عضو قطع شده، با تنبعی که در آثار روان‌شناسی به عمل آمد، بدین نتیجه رهنمون شدیم که در برخی از گرایش‌های روان‌شناسی همچون روان‌شناسی فیزیولوژیک، نوروسایکولوژی و روان‌شناسی شناختی برخی از محققان به این مسئله توجه نموده و راه‌حل یا راه‌حل‌هایی برای آن ارائه کرده‌اند. آنها بر نقش قشری از مغز به نام «قشر آهیانه» در اطلاع از بدن و مواضع گوناگون آن تأکید نموده و بر تجربه پدیده فانتوم حتی از سوی کسانی که به طور مادرزادی دست و پا ندارند تصریح کرده‌اند. کارلسون در این باره چنین نگاشته است:

یک شکل جالب توجه احساس درد پس از قطع دست یا پا روی می‌دهد. بیش از هفتاد درصد کسانی که دچار قطع این اعضا شده‌اند، پس از آن احساس می‌کنند که دست یا پای قطع شده هنوز وجود دارد و فکر می‌کنند که عضو مذکور زخمی شده است. به این پدیده فانتوم دست یا پا اطلاق می‌شود... افراد مبتلا به فانتوم گزارش می‌دهند که آنها دست یا پای بریده شده را بسیار واقعی احساس می‌کنند و اغلب می‌گویند که اگر با آن در پی گرفتن چیزی باشند، گویی احساس می‌کنند که دست یا پا در حال پاسخ دادن است. گاهی اوقات این قبیل افراد طوری ادراک می‌کنند که

گویی آن دست یا پا را جلو بیاورند، و ممکن است احساس نمایند که مجبورند از برخورد آن عضو با یک طرف چارچوب در جلوگیری کنند یا اجباراً به حالتی بخوابند که عضو قطع شده بین آنها و تشک حائل شود. این عده همه نوع احساسی از جمله درد، فشار، گرما، سرما، نمناکی، خارش، عرق کردن و مومور شدن را در پدیده فانتوم گزارش کرده‌اند. (نیل ر. کارلسون، روان‌شناسی فیزیولوژیک، ص ۳۲۸-۳۲۹).

عمده راه‌حلی که برخی از محققان ارائه کرده‌اند بدین شرح است:

تبیین کلاسیک در مورد پدیده فانتوم فعالیت آکسون‌های حسی متعلق به دست یا پای قطع شده بوده است. احتمالاً این فعالیت توسط سیستم عصبی طوری تفسیر می‌شود که گویی از عضو قطع شده صادر می‌شوند. وقتی که اعصاب بریده شوند و نتوان ارتباطات بین قسمت‌های قطع شده را مجدداً برقرار ساخت، انتهای بریده شده قسمت‌های نزدیک، توده‌هایی به نام نوروماس تشکیل می‌دهند. درمان درد فانتوم بریدن این اعصاب در بالای نوروماس، بریدن ریشه‌های پشتی که اطلاعات آوران را از این اعصاب به نخاع می‌آورند یا ایجاد ضایعاتی در گذرگاه‌های حسی تنی نخاع، تالاموس یا قشر مغز است. گاهی این روش‌ها تا مدتی مؤثرند ولی اغلب درد دوباره شروع می‌شود.

ملزاک فرض می‌کند که احساس فانتوم در ارتباط با سازمان‌دهی قشر آهیانه‌ای باشد... قشر آهیانه‌ای در آگاهی ما از بدن خود دخالت دارد. در واقع افراد مبتلا به ضایعات قطع‌آهیانه (به ویژه ضایعات نیم‌کره راست قطع‌مذکور) پایشان را به بیرون از بسترشان هل می‌دهند و معتقدند که پا متعلق به دیگران است. ملزاک در مورد بعضی از افراد گزارش می‌دهد که به طور مادرزادی دست یا پا ندارند ولی با این حال احساسات فانتوم را تجربه می‌کنند. این امر نشان می‌دهد که مغز ما از نظر ژنتیکی به گونه‌ای برنامه‌ریزی شده است تا از دست‌ها و پاها ما احساس بگیرد.

..... پی‌نوشت‌ها

- ۱- ر.ک. محمد حسین‌زاده، «علم حضوری؛ ویژگی‌ها، اقسام و گستره»، فصل‌نامه معرفت فلسفی، ش ۱۴ (زمستان ۱۳۸۵)، ص ۱۰۵-۱۴۶.
- ۲- ر.ک. نیل ر. کارلسون، روان‌شناسی فیزیولوژیک، ترجمه اردشیر ارضی و دیگران، (تهران، رشد، ۱۳۷۹)، ص ۳۲۹.
- ۳- ریئا. ال. انکینسون، زمینه روان‌شناسی هیلگارد، ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران، چ شانزدهم، (تهران، رشد، ۱۳۸۱)، ص ۳۸۱-۴۰۰.
- ۴- نیل ر. کارلسون، روان‌شناسی فیزیولوژیک، ص ۳۲۹.
- ۵- ر.ک. همان، ج ۱، ص ۲۸۰ / ر. گراهام، روان‌شناسی فیزیولوژیک، ترجمه علیرضا رجایی و علی‌اکبر صارمی، (مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۸۰)، ص ۱۸-۲۴۴.
- ۶- همان.
- ۷- علاوه بر این، در علم النفس ثابت شده که «ادراک» پدیده‌ای مجرّد است و در مکان حضور ندارد. «مکان» از مشخصات و ثنّون وجودی امور جسمانی است؛ در حالی که درد امری غیر مادی است. گرچه از منظر ما، در ادراک، تجرّد معلوم و مدرک شرط نیست و ممکن است معلوم جسم یا جسمانی باشد، تجرّد مدرک و ادراک امری ضروری است. (دقت شود.) افزون بر آن، شواهدی از تحقیقات و آزمایش‌های تجربی نوین این دیدگاه را تأیید می‌کنند که ادراک نقاط و قسمت‌هایی از بدن و نیز ادراک درد در محل و امور دیگری مانند آنها حضوری نیست؛ «اگر در حیوانی قطعه آهیانه‌ای نیمکره راست را کاملاً تخریب کنیم؛ در صورت گرسنگی، دست و پای خود را خواهد خورد، زیرا آن را از خود نمی‌داند... کودکی که دچار حملات صرعی موضعی از منشأ قطعه آهیانه‌ای نیمکره راست بود حالت خود را چنین توصیف می‌کرد: "اول دست چپم می‌سوزد، بعد از مدت کوتاهی فکر می‌کنم کسی پهلوی من ایستاده و دست چپ من مال اوست. بعد که حالم خوب شد می‌فهمم که دستم مال خودم است..."» (داود معظمی، مقدمات نوروسایکولوژی، «تهران، سمت، ۱۳۷۸»، ص ۵۰-۵۱، علاوه بر ایجاد اختلال حسی؛ دیگر اختلالی که در اثر ضایعه قطعه آهیانه‌ای مغز انجام می‌پذیرد، «اختلال در تشخیص محل تحریک است... در ضایعات قطعه آهیانه‌ای یا تحریک در طرف مقابل ضایعه تشخیص داده نمی‌شود یا تشخیص محل آن اشتباه است...» (همان، ص ۵۲ و نیز ر.ک. نیل ر. کارلسون، روان‌شناسی فیزیولوژیک، ص ۳۲۹ و ۱۵۵ و ۲۸۲-۲۸۴).
- ۸- از منظر متفکران مسلمان، در مبحث علم‌النفس، این‌گونه ادراکات، صورت‌هایی هستند که قوّه متخیّله یا نفس توسط قوّه متخیّله می‌سازد و آنها را به حسّ مشترک عرضه می‌کند و در معرض دید آن قرار می‌دهد. حسّ مشترک، که از قوای باطنی نفس است، با مشاهده این صور ساختگی متخیّله به درک آن (و بنا بر مشرب حکمت متعالیه، به درک حضوری آن) نایل می‌گردد. در نتیجه، چنین ادراکی برای شخص حاصل می‌شود؛ چنان‌که بیماران روانی نیز گاهی دچار این عارضه می‌شوند و نفس آنها به صورت‌سازی روی می‌آورد. منشأ صورت‌سازی متخیّله، که به لحاظ دیگری «متصرّفه» نامیده شده، این است که این‌گونه صور در خواننده ذهن موجودند و پیش‌تر از راه احساس به ذهن راه افته‌اند. قوّه متخیّله با اشراف بر آنها، صور مزبور را در معرض تماشای حسّ مشترک یا نفس قرار می‌دهد و از این طریق، حسّ مشترک صور مخزون را مجدداً درک می‌کند. ممکن است به ذهن خطور کند که نیازی به متخیّله نیست، بلکه حسّ مشترک، خود به تنهایی از آنچه در

خزانه ذهن است، سان می بیند. اما با دقت در این استعراض و نمایش، روشن می شود که متخیله نیز دخالت دارد؛ زیرا متخیله است که با تسلط بر صور، بلکه احياناً با تصرف در آنها، آنها را در معرض مشاهده حس مشترک قرار می دهد. اگر این قوه کمک کار ادراک نقشی نداشت، لازم می آمد حس مشترک همه صور موجود در خزانه ذهن را مشاهده کند، در صورتی که چنین نیست. (ر.ک. محمد حسین زاده، «حواس یا ادراک حسی از منظر معرفت شناسی»، فصل نامه معرفت فلسفی، ش ۱۰ (زمستان ۱۳۸۴)، ص ۷۴-۲۹.

۹- خواجه نصیرالدین طوسی، نقد المحصل، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹)، ص ۲۳.

۱۰- ر.ک. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، (قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳)، ص ۲۸۴-۲۸۵ / صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، (قم، مصطفوی، بی تا)، ج ۹، ص ۸۲-۸۵.

۱۱- ر.ک. محمدتقی مصباح، دروس فلسفه اخلاق، ج ششم، (تهران، اطلاعات، ۱۳۷۶)، ص ۱۳۸-۱۴۱.

۱۲- فرقان: ۴۳.

۱۳- ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۴۷-۴۸.

۱۴- با استفاده از پاسخ استاد مصباح در کلاس درس.

۱۵- ر.ک. داود بن محمود قیصری، شرح القیصری علی فصوص الحکم، (قم، بیدار، بی تا)، الفصل السابع، ص ۳۳-۳۶ / سید جلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰)، ص ۵۵۴ / ابن فناری، مصباح الانس، (تهران، فجر، ۱۳۶۲)، ص ۱۵ / سیدحیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هنری کرین، ج دوم، (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸)، ص ۴۶۲-۴۷۲.

۱۶- ر.ک. ابن فناری، مصباح الانس، ص ۱۵ / صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی، مفتاح غیب الجمع و الوجود، [در مصباح الانس]، ص ۱۵.

۱۷- صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی، مفتاح غیب الجمع و الوجود، [در مصباح الانس]، ص ۱۵.

۱۸- ابن فناری، مصباح الانس، ص ۱۵.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- آملی، سیدحیدر، جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، تصحیح هنری کرین، ج دوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- ابن‌فزاری، مصباح‌الانس، تهران، فجر، ۱۳۶۲.
- اتکینسون، ریتا. ال و دیگران، زمینه روان‌شناسی هیلگارد، ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران، ج شانزدهم، تهران، رشد، ۱۳۸۱.
- حسین‌زاده، محمد، «حواس یا ادراک حسی از منظر معرفت‌شناسی»، فصل‌نامه معرفت فلسفی، ش ۱۰ (زمستان ۱۳۸۴)، ص ۷۴-۲۹.
- حسین‌زاده، محمد، «علم حضوری؛ ویژگی‌ها، اقسام و گستره»، فصل‌نامه معرفت فلسفی، ش ۱۴ (زمستان ۱۳۸۵)، ص ۱۰۵-۱۴۶.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مصطفوی، بی‌تا، ج ۹.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، نقد المحصل، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- قیصری، داودبن محمود، شرح القیصری علی فصوص‌الحکم، قم، بیدار، بی‌تا.
- کارلسون، نیل ر.، روان‌شناسی فیزیولوژیک، ترجمه اردشیر ارضی و دیگران، تهران، رشد، ۱۳۷۹.
- گراهام، ر.، روان‌شناسی فیزیولوژیک، ترجمه علیرضا رجایی و علی‌اکبر صارمی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۰.
- مصباح، محمدتقی، دروس فلسفه اخلاق، ج ششم، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۶.
- معظمی، داود، مقدمات نوروسایکولوژی، تهران، سمت، ۱۳۷۸.