

مقایسه خطا در تجارب عرفانی بر اساس نظریه علم حصولی و حضوری علامه طباطبائی و برساخت‌گرایی استیون کتس

سیدحاتم مهدوی نور*

چکیده

بحث صدق تجربه‌های عرفانی از مهم‌ترین موضوعات عرفان‌پژوهی عصر حاضر است. وقتی تجربه‌ای صادق نباشد، کاذب خواهد بود. صدق و کذب گزاره‌های حاصل از تجارب عرفانی به نظریه‌ای که در باب نحوه وقوع تجربه و نیز در باب صدق انتخاب شده است، بستگی دارد. این نوشتار دیدگاه علامه طباطبائی و استیون کتس در مورد خطا در تجارب عرفانی را مقایسه می‌کند و به شیوه توصیفی-تحلیلی انجام شده است. علامه طباطبائی در باب صدق نظریه مطابقت را پذیرفته‌اند. در تجربه‌هایی که از نوع علم حضوری است، خطا روی نمی‌دهد و در تجربه‌هایی که از نوع علم حصولی است، در خود تجربه خطا روی نمی‌دهد، بلکه خطا به سبب استناد درک یک قوه به قوه دیگر روی می‌دهد؛ یعنی خطا در تفسیر تجارب روی می‌دهد؛ اما استیون کتس تجارب عرفانی را حاصل پیش‌زمینه‌ها، انتظارات و ساختار وجودی انسان می‌داند و وقوع تجربه خالص را نمی‌پذیرد. چون شبکه مفهومی عارف در فرهنگ‌های مختلف متفاوت است، پس افراد مختلف تجارب گوناگون دارند. از لوازم این نظریه آن است که خطا زمانی در تجارب عرفانی روی می‌دهد که یک عارف، تجربه‌ای داشته باشد که فراتر از شبکه مفهومی‌اش باشد و البته از نظر کتس چنین تجربه‌ای روی نمی‌دهد. پس خطا در تجربه‌اش روی نمی‌دهد.

واژگان کلیدی: ادراک، خطا، علم حصولی، علم حضوری، برساخت‌گرایی، علامه طباطبائی، استیون کتس، خطا.

* استادیار گروه معارف اسلامی، واحد علی آباد کتول، دانشگاه آزاد اسلامی، علی آباد کتول، ایران.

مقدمه

صدق و کذب، صفت گزاره‌هاست؛ اما گاهی تجربه هم متصف به صدق و کذب می‌شود؛ زیرا انسان قادر است از تجربه‌اش صورت‌گیری کند و آن را در قالب گزاره بیان کند. در این حالت صدق و کذب گزاره حاصل از آن تجربه را به خود تجربه نسبت می‌دهند. بر این اساس تجربه عرفانی متصف به صدق و کذب می‌شود. گاهی به جای صدق و کذب از صحیح و سقیم استفاده می‌شود.

یکی پرسش‌های مهم پیش روی عارفان و عرفان‌پژوهان آن است که آیا تجارب عرفانی آنان همیشه صادق‌اند و بدون خطا؟ اگر همیشه صادق و بدون خطایند، راهی برای اثبات این ادعا هست؟ اگر ممکن است خطا باشند، چگونه می‌توان تجارب عرفانی صادق را از تجارب عرفانی کاذب تشخیص داد؟

معرفت باور صادق موجه است. برای مؤلفه صدق نظریه‌های مختلفی ارائه شده است. تبیین چگونگی وقوع خطا در تجارب عرفانی به موضعی که در معرفت‌شناسی در باب صدق و نیز چگونگی وقوع تجربه در پیش می‌گیریم، بستگی دارد. در عالم اسلام، مطلق ادراک را یا از نوع علم حضوری می‌دانند یا از نوع حصولی؛ در نتیجه تجربه عرفانی نیز نوعی از ادراک است یا از نوع علم حضوری است یا علم حصولی.

علم حضوری تجربه خالص و بدون پیش‌زمینه است که ادراک‌کننده وجود معلوم را می‌یابد. در مورد صدق نیز غالب فیلسوفان مسلمان نظریه مطابقت را برگزیده‌اند و با این نظریه خطا را توضیح داده‌اند؛ اما در غرب دیدگاه غالب در معرفت‌شناسی تجارب عرفانی، برساخت‌گرایی (Constructivism) است که تأثیرگذارترین نماینده این دیدگاه / استیون کتس (Steven Katz) است. در این دیدگاه امکان تجربه خالص نیست و تجربه انسان را پیش‌زمینه‌های وی می‌سازد؛ در نتیجه در مورد صدق نیز نمی‌توان نظریه مطابقت را برگزید. با توجه به اهمیتی که معارف حاصل از تجارب عرفانی دارند، ضروری است معارف کاذب از صادق مشخص شود؛ از این رو این نوشتار به بررسی و مقایسه نحوه وقوع خطا در تجارب عرفانی بر اساس دو دیدگاه مذکور می‌پردازد. بخش نخست بر اساس نظریه علم

حضور و حصولی و در چارچوب عرفان اسلامی به بررسی خطا در تجارب عرفانی می‌پردازد و بخش دوم به بررسی خطا در تجارب عرفانی بر اساس نظریه برساخت‌گرایی می‌پردازد.

روشن است که تعریف عرفان در نظر عرفان‌پژوهان و عارفان مسلمان متفاوت است. از تعریف‌های مختلفی که از عرفان ارائه شده است، می‌توان گفت از نظر عارفان مسلمان، عرفان عبارت است از علم به حضرت حق سبحانه از حیث اسما و صفات و مظاهرش و علم به احوال معاد و حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به حقیقت واحدی که همان ذات احدی حق تعالی است و معرفت طریق سلوک و مجاهده برای رهاساختن نفس از تنگنای قید و بند جزئیت و پیوستن به مبدأ خویش و اتصاف به نعت اطلاق و کلیت (قیصری، ۱۳۵۷) و از نظر عرفان‌پژوهان غربی عرفان وصف یک رشته تجارب یا رخدادهای آگاهانه است که بر حسب تجربه حسی یا صورت‌های ذهنی قابل توصیف نیستند (Forman 1999, pp.4-6).

۱. بررسی خطا در تجارب عرفانی بر اساس نظریه علم حصولی و حضوری

علم حصولی، حضور ماهیت معلوم پیش عالم است (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۸۱) و علم حضوری یعنی علمی که معلوم آن با واقعیت خارجی خود- نه با صورت و عکس- پیش عالم حاضر است؛ یعنی عالم با واقعیت خود، واقعیت معلوم را یافته است (طباطبائی، [بی‌تا]، «ب»، ص ۲۳۷). علامه طباطبائی همانند دیگر فیلسوفان صدرایی، چه در علم حضوری و چه در علم حصولی به اتحاد علم، عالم و معلوم قائل است (همان، ص ۱۴۷-۱۴۸). از نظر علامه طباطبائی اقسام علم حضوری عبارت‌اند از:

علم نفس به ذات و شئون خود؛

علم علت به معلول خود و علم معلول به علت خود؛

علم معلول یک علت به معالیل دیگر آن علت (همان، مرحله ۱۱، فصل ۱۱).

نفس انسان مجرد از ماده است که علامه طباطبائی در اغلب آثار فلسفی خود، سعی در اثبات این موضوع دارد. نفس در ابتدا موجود مجرد تام نیست؛ تا وقتی نفس به بدن تعلق

دارد، در مقام ذات مجرد است؛ اما در مقام فعل، یعنی ادراکات و فعالیت‌ها نیاز به بدن دارد. از این جهت نفس دارای قوه است و فعلیت تام نیافته و باید به فعلیت برسد، بنابراین علوم و ادراکات نیز به تدریج و به تناسب استعدادهایی که کسب می‌کند، برای وی حاصل می‌شوند (همان). با ریاضت می‌توان از اشتغال نفس به بدن کاست و این اشتغال را به حدی کم کرد که نفس از آلات و ابزارهای بدنی بی‌نیاز شود. در این صورت نفس می‌تواند مجردات را با علم حضوری بیابد؛ زیرا هر موجود مجردی در حد خود به مجردات دیگر علم دارد.

بر مبنای نظر علامه طباطبائی که مطلق علم و ادراک را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کنند، تجارب عرفانی نیز که نوعی از ادراکات آدمی هستند، از نظر ایشان یا از نوع علم حضوری هستند یا از نوع علم حصولی. اگر متعلق تجربه عرفانی، وجودات خارجی باشد، ممکن است تجربه از نوع حضوری باشد؛ اما بسیاری از تجارب عرفانی انسان، از نوع علم حضوری نیستند، بلکه از نوع علم حصولی‌اند (مهدوی نور و دیگران، ۱۳۹۱). برای اینکه مشخص شود کدام یک از تجارب عرفانی از نوع علم حصولی و کدام یک از نوع علم حضوری است، بررسی انواع تجارب در عرفان اسلامی ضروری می‌نماید.

در عرفان اسلامی برای تجربه عرفانی از عبارات مختلف نظیر مکاشفه، مشاهده و معاینه استفاده می‌کنند که دو عبارت مکاشفه و مشاهده رایج‌ترین آنهاست. سراج طوسی در **اللمع** مشاهده را یقین می‌داند و آن را سه وجه دیدن با چشم در قیامت، دیدن حقایق با قلب و دیدن مظاهر آیات معرفی می‌کند (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ۴۶۵). برخی دیگر بین مکاشفه و مشاهده و محاضره فرق می‌گذارند و معتقدند نخست محاضره، دوم مکاشفه و سپس مکاشفه برای انسان حاصل می‌شود. قیصری تنها از کشف برای اشاره به تجارب عرفانی استفاده می‌کند و فصل هفتم مقدمه **شرح فصوص الحکم** را «فی مراتب الکشف و انواعها اجمالاً» گذاشته است. کشف رفع حجاب است. مراتب وجودی از حق اول تا عالم ماده بین حق و مخلوق حجاب‌اند. سالک که از عالم طبع شروع به سیر الی‌الله می‌کند، این حجب برایش کنار می‌رود و ابتدا حقایق عالم مثال را مشاهده می‌کند و بعد از عبور از

مراتب برزخی، به عالم معنا و عقول مجرده می‌رسد و در این مشهد با چشم قلب شهود می‌کند و سپس وارد عالم اسما و صفات می‌شود. اسما و صفات حق نیز حجاب‌اند (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۵۴۴-۵۴۵). بعد از گذر از عالم اسما و صفات می‌تواند جمال حق را با چشم دل و قلب مشاهده کند (سجادی، ۱۳۷۲، ص ۴۵). بعضی از عرفا از این حالت به مشاهده تعبیر کرده‌اند و گفته‌اند چون در این حالت تمام حجب بین سالک و حق برداشته شده است، مشاهده از مکاشفه بالاتر است (کاشانی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۷). هدف سالک از طی مقامات رسیدن به مقام مشاهده حق است (سجادی، ۱۳۷۲، ص ۴۵). در این پژوهش همانند قیصری تمام تجارب عرفانی از نوع مکاشفه و برای آن مراتبی در نظر گرفته شده است؛ یعنی مشاهده هم مرتبه‌ای از مراتب مکاشفه است. علی‌الظاهر مشاهده از نوع علم حضوری باید باشد؛ زیرا انسان با چشم قلب مشاهده می‌کند.

کشف را به دو نوع صوری و معنوی تقسیم می‌کنند. کشف صوری، آن نوع مکاشفه است که در عالم مثال است. سالک در این مقام، با حواس پنج‌گانه باطنی خود با عالم مثال و خیال مطلق مرتبط می‌شود و چون این حواس بر پنج قسم‌اند، کشف صوری نیز دارای پنج قسم می‌شود:

دیدن: مثل آنکه سالک صورتهای ارواح تجسدیافته و انوار روحانی را در عالم برزخ مشاهده کند.

شنیدن: نمونه این نوع کشف صوری آن است که پیامبر وحیی را که بر او نازل می‌شد، به صورت کلامی منظوم می‌شنید. گاهی نیز صدایی مانند زنگ شتر یا نغمه‌های زنبور عسل را می‌شنید و مقصود از آن را در می‌یافت.

بوییدن: کشف صوری، گاهی از طریق بوییدن حاصل می‌شود.

لمس کردن: این نوع کشف به سبب اتصال میان دو نور یا میان دو جسد مثالی تحقق می‌یابد.

چشیدن: مثل آنکه سالک انواع گوناگون طعام‌ها را در عالم برزخ مشاهده کند و آن‌گاه که از آنها خورد و چشید، بر معانی غیبی آگاهی می‌یابد.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، کشف صوری با واسطه صورت است؛ زیرا هر یک از انواع کشف صوری با یکی از حواس برزخی است - البته اگر این را بپذیریم. در اینجا صحبت از دیدن، لمس کردن و امثال آن است. اصل دیدن با علم حضوری مکشوف انسان می‌شود، لیکن دیدن و غیره با علم حصولی است.

کشف معنوی مجرد و بدون صورت، عبارت از ظهور معانی غیبی و حقایق عینی است. در این نوع کشف، اصل جوهر ذات معنا مکشوف می‌شود، نه صورت ظاهر از آن در عالم مثال مطلق یا مقید (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۵۵۸). اینکه می‌گویند کشف معنوی بدون صورت است، یعنی چه؟ آیا صورت ذهنی نیز ندارد؟ اگر صورت ذهنی نداشته باشد، باید به نوعی وجود آن برای انسان حاصل شده باشد. برای پاسخ به این پرسش‌ها مراتب کشف معنوی بررسی می‌شود. کشف معنوی دارای مراتبی به شرح ذیل است:

الف) ظهور معانی در قوه مفکره بدون به‌کاربردن مقدمات و ترتیب‌دادن قیاس. در این مرتبه از کشف که آن را حدس نامیده‌اند، ذهن به‌طور مستقیم از مطالب به مبادی آن منتقل می‌شود. به دیگر سخن، در این مرتبه، حقایق مجهول، برای سالک بی‌آنکه حرکت‌های فکری متعارف صورت پذیرد، معلوم می‌شود. در اینجا صورت‌های ذهنی دخالت دارد و در نتیجه تجربه از نوع علم حصولی است. یکی از بحث‌های مهم که پیش می‌آید آن است که صحت این فکر چگونه تأیید می‌شود؟ حدس در مقام گردآوری اطلاعات به کار می‌آید نه در مقام داوری. در مقام داوری باید از شیوه‌های دیگر بهره گرفت. اگر برای نفی خطا از فکر این حدس به مبادی عالی نسبت داده شود، باید برای آن دلیل آورد.

گاهی معنا را در برابر لفظ به کار می‌برند. در این صورت، قطعاً علم از نوع حضوری نیست. گاهی معنا را در برابر ظاهر به کار می‌برند. در این صورت، معنا، باطن موجودات ظاهری هستند و این حالت را می‌توان به علم حضوری تعبیر کرد. در این حالت انسان موجودات خارجی را که مراتب بالاتر موجودات مادی یا مثالی هستند، با علم حضوری مشاهده می‌کند.

ب) ظهور معانی در قوه عاقله که قوه مفکره را به کار می‌گیرد. قوه عاقله، قوه‌ای روحانی و غیرحالی در جسم است که نور قدسی نامیده می‌شود و حدس از پرتوهای انوار آن است. به تعبیر علامه طباطبائی در آثارش قوه عاقله برای درک کلیات است؛ پس این نوع از تجربه نیز از نوع علم حضوری است و ممکن است در آن خطا روی دهد.

ج) ظهور معانی در مرتبه قلب که خود بر دو قسم است: اگر امر ظاهر شده برای سالک از قبیل معانی غیبی باشد، آن را الهام خوانند و اگر از قبیل ارواح مجرد یا اعیان ثابت باشد، به آن مشاهده قلبی گفته می‌شود. الهام چون از نوع ظهور معانی غیبی است، پس از نوع علم حصولی است؛ اما مشاهده قلبی باید از نوع علم حضوری باشد و در نتیجه ممکن است در الهام خطا روی دهد؛ زیرا ممکن است از منابع شیطانی باشد.

د) ظهور معانی در مرتبه روح که به آن شهود روحی گفته می‌شود. روح در این مقام، متناسب با استعداد ذاتی و اصلی خود، معانی غیبی و حقایق را بدون واسطه از حق تعالی گرفته، به دیگر قوای غیبی مانند قلب و عقل و قوای جسمانی منتقل می‌کند؛ از این رو روح همچون خورشیدی است که به آسمان‌های مراتب روح (قوای مجرد) و اراضی مراتب جسد (قوای جسمانی) پرتو می‌افکند؛ البته شخص در صورتی می‌تواند معانی غیبی را بدون واسطه از خدای علیم به میزان استعداد خود بگیرد که از کمالین و اقطاب باشد. سالکانی که بدین مرتبه نرسیده‌اند، در شهود روحی تابع قطب هستند و به اندازه استعداد خود از قطب یا روح جبروتی و ملکوتی که سالک تحت تربیت و حکم اوست، حقایق غیبی را شهود می‌کنند.

ه) ظهور معانی در مرتبه سرّ. ظهور معانی در مرتبه خفی و کشف حقایق در مرتبه خفی، از حد وصف و بیان بالاتر است و نمی‌توان بدان اشاره کرد. این معنا اگر برای سالک به صورت ملکه در آید و امری مستمر باشد، علم او به علم حق متصل و بالاترین مقام کشف و شهود برای او حاصل می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، فصل هفتم).

در ظهور معانی در مرتبه روح به بعد چون دریافت معانی بدون واسطه از حضرت حق است خطایی روی نمی‌دهد؛ البته ممکن است در تفسیر آن خطا روی دهد.

۱-۱. وقوع خطا در تجارب عرفانی

تقریباً در اینکه در مکاشفات عرفا خطا روی می‌دهد، میان عارفان و عرفان‌پژوهان اختلافی نیست. بسیاری از عرفای اسلامی بر وقوع خطا در تجارب عرفانی اذعان دارند. قیصری می‌گوید: معارف و مکاشفات عرفانی همواره مصون از خطا و اشتباه نیست، بلکه در بسیاری موارد آنچه مکاشفه و شهود حقیقت به نظر می‌رسد، در واقع ساخته خیال و جزو القائنات شیطانی است که نه تنها پرده از حقیقت بر نمی‌گیرد، بلکه حقیقت را واژگونه می‌نمایاند و موجب گمراهی و ضلالت می‌شود (همان). / ابن‌ترکه در کتاب **تمهید القواعد** یادآور می‌شود که سالک مشاهده نیز گاهی در ورطه خیالات فاسده قرار می‌گیرد و پندار را حقیقت به شمار می‌آورد و از این‌رو نیازمند میزان و معیاری است که او را از این خطا مصون دارد و از این‌رو برای تشخیص حق از باطل در علوم عرفانی نیز نیاز به ابزار و ملاکی است که با آن بتوان خطا را از صواب تمیز داد؛ چنان‌که علم منطق برای فلسفه چنین نقشی را ایفا می‌کند و اگر چنین وسیله‌ای برای تمیز حق از باطل در دریافت‌های گوناگون عرفانی نباشد، هیچ یک از آنها قابل اعتماد نبوده، در نتیجه راه عرفان، راهی کامل و تام نخواهد بود (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ص ۱۱۲۹). امام خمینی به وقوع خطا در مرتبه آخر مکاشفه که مشاهده نام دارد نیز قائل‌اند و آن را بر دو نوع الهی و شیطانی می‌دانند (خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۲۱).

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، تجارب عرفانی یا از نوع علم حضوری است یا از نوع علم حصولی و چون در علم حضوری خود معلوم برای عالم حاضر است، خطا در آن رخ نمی‌دهد؛ در نتیجه از نظر علامه طباطبائی در تجارب عرفانی‌ای که از نوع علم حضوری است، خطایی روی نمی‌دهد. هرچند ممکن است در مرحله تبدیل به علم حصولی ممکن است خطا روی دهد؛ در نتیجه هر آنچه در مورد خطا در تجارب عرفانی گفته می‌شود، در مورد تجاربی است که از نوع علم حصولی است یا در مرحله تبدیل علم حضوری به حصولی.

در یک حصر عقلی عرفای اسلامی مکاشفات خود را به دو دسته صحیح و فاسد تقسیم می‌کنند. بر اساس مبدأ القا هر یک به دو دسته زیر تقسیم می‌شوند:

۱. تقسیم مکاشفات صحیح به الهی و ملکی: آنچه مربوط به علوم و معارف باشد، القای الهی و ربانی است و آنچه سالک را به طاعت خداوند و انجام مستحبات دعوت کند، القای ملکی است.

۲. تقسیم مکاشفات فاسد به القائات نفسانی و شیطانی: القای شیطانی موجب تمایل انسان به معاصی می‌شود. القای نفسانی موجب رغب انسان به اموری می‌شود که باعث التذاذ و حظوظ نفسانی است (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۵۹۲).

مکاشفات عرفانی چه صحیح و چه فاسد نیز دو نوع هستند:

گاهی خبری در مورد موجودات خارجی می‌دهد.

گاهی روشی برای رسیدن به مقصدی را نشان می‌دهد.

هر دو نوع مکاشفه، خبری در مورد واقع به ما می‌دهند؛ اما خطا در این دو نوع وارد متفاوت است. در واقع در مکاشفات عرفانی دو نوع خطا مطرح است: یکی مطابق واقع بودن و دیگری راه را درست نشان دادن. اولی در مورد قضایایی است که اطلاعاتی راجع به یک موضوع خارجی می‌دهد و دومی مربوط به قضایایی که انسان را به هدفی خاص می‌رساند؛ برای مثال جمله «خورشید به دور زمین می‌چرخد»، گزاره‌ای کاذب است. این قضیه چه انسان باشد و چه انسان نباشد، کاذب است. لیکن قضیه «اگر بخواهی پزشک شوی، باید درس بخوانی» بیانی در مورد موجودات خارجی ندارد؛ ولی برای رسیدن انسان به آن هدف ممکن است صحیح یا فاسد باشد. علاوه بر آن با مقایسه هدف با سعادت انسان در یک جهان‌بینی، هدف نیز به صادق و کاذب متصف می‌شود. اینکه خود هدف صحیح است یا غلط نیز از موارد مطرح در صحت و سقم تجارب عرفانی است. پس در مورد خطا در تجارب عرفانی در چند موضوع زیر بحث می‌شود:

الف) خطا در گزاره‌های در مورد جهان؛

ب) خطا در مورد صحت و سقم اهداف؛

ج) خطا در مورد رابطه هدف و فعل.

در این نوشتار فقط خطای گزاره‌های در مورد جهان بررسی می‌شود.

۲-۱. چگونگی وقوع تجارب عرفانی

با توجه به اینکه علم در معرفت‌شناسی اسلامی، در حصری عقلی به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۱) مکاشفه و مشاهده نیز از نوع علم حضوری است یا حصولی. در مکاشفات و مشاهداتی که از نوع علم حضوری است، وجود معلوم برای عالم حاضر است (در مورد نحوه وقوع این نوع تجارب، ر.ک: مهدوی نور و دیگران، ۱۳۹۱). در نحوه رخداد تجارب عرفانی که از نوع علم حصولی است، دو نظریه هست:

الف) یک نظریه تجارب عرفانی را حاصل اتصال انسان به عوالم دیگر می‌داند. مطابق این نظریه، صور جزئیات پیش از آنکه به وقوع بپیوندند، در عالم عقلی یعنی در مبادی عالی نقش بسته‌اند و این نقوش بر وجه کلی است. نفس انسانی می‌تواند هرچه در مبادی عالی منقوش است، در خود مرتسم سازد؛ زیرا هنگامی که حس باطن تجرد می‌یابد، نفس از حس ظاهر روی می‌گرداند و هرگاه نفس توانست حس باطن را تحت تصرف خود ضبط و حفظ کند، حواس ظاهر ضعیف می‌شود. حس مشترک لوحی است که وقتی نقشی در آن مرتسم می‌شود، همین نقش در حکم مشاهده است نه در حکم امر توهم‌شده. هرگاه شواغل و موانع حسی اندک باشد، برای نفس ممکن است فرصت‌هایی پیش آید که به سوی عالم قدس صعود کند و در نفسش نقشی از غیب مرتسم شود و در حس مشترک نقش بندد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، نمط دهم).

ب) نظریه دیگر تجارب عرفانی را حاصل ادراک حسی انسان در عوالم مثالی و عقلی می‌داند. عرفا و فیلسوفان عارف‌مسلك برای عالم غیر از مرتبه حس، مراتب دیگری قائل‌اند. در عرفان اسلامی بعد از عالم ماده و اجسام، عالم مثال قرار دارد. عالم مثال مجرد از ماده است؛ لیکن موجودات آن دارای اندازه و شکل هستند. بعد از عالم مثال، عالم عقول است که مجرد از ماده و شکل و اندازه است. رابطه بین این عوالم علی است. عالم عقول،

علت عالم مثال و عالم مثال، علت عالم ماده است. این سیر، قوس نزول است. انسان محصول عالم ماده است. نفس انسانی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. در قوس صعود، نیز همین مراحل هست. انسان نخست به عالم مثال و سپس به عالم عقول می‌رسد؛ با این تفاوت که در قوس صعود، هر کسی عالم مثال مخصوص به خود دارد. با توجه به اینکه این عالم درون انسان است، به آن عالم مثال متصل می‌گویند. عالم مثال قوس نزول را عالم مثال منفصل گویند؛ زیرا جدا از انسان است (آشتیانی، ۱۳۸۰، بخش عالم مثال).

بعضی از عرفا و عرفان‌پژوهان برای انسان معادل حواس پنج‌گانه، حس برزخی و عقلی اثبات می‌کنند؛^۱ یعنی انسان در مرتبه برزخی چشم، گوش، لامسه، بویایی و چشایی دارد و در مرتبه عقلی نیز در مرتبه برزخی چشم، گوش، لامسه، بویایی و چشایی دارد؛ از این رو گاهی شهود از طریق ذائقه حاصل می‌شود؛ گاهی با قوه باصره است و گاهی با قوه سامعه است. این نوع تجلی، تجلی اسمایی نام دارد (همان، ص ۵۵۰).

پس در تجربه‌ای که از نوع علم حصولی است و متعلق تجربه اعیان خارجی است، انسان با یکی از حواس ظاهر یا حواس باطن یا حواس برزخی و عقلی خود با واقعیت خارجی ارتباط برقرار می‌کند و تصویری از آن در نفس ایجاد می‌شود. به این دلیل برای بررسی نحوه وقوع خطا در تجارب عرفانی باید راه‌های ورود خطا در حواس ظاهر را بررسی کرد. ممکن است پرسش شود که راه‌های ورود خطا در حواس اختصاص به حواس ظاهری یا مادی دارد و ربطی به حواس دیگر ندارد. در پاسخ می‌گوییم: اگر به ادله اثبات حواس برزخی و عقلی دقت شود، آن حواس، متناظر حواس مادی در عوالم دیگرند. در این صورت با تحلیل راه‌های ورود خطا در حواس ظاهر شاید بتوان راه خطا در آن حواس را فهم کرد.

۳-۱. بررسی خطا در علوم حضوری و حصولی از نظر علامه طباطبائی

با توجه به اینکه تجارب عرفانی یا از نوع علم حضوری یا از نوع علم حصولی است و علامه طباطبائی خطا در علم حضوری و حصولی را در آثارشان به تفصیل بررسی کرده‌اند؛ بنابراین ضروری است که به بررسی نظر ایشان پرداخته شود.

از نظر علامه طباطبائی در علم حضوری که عالم و معلوم یکی هستند، خطا مطرح نمی‌شود؛ اما در علم حصولی بین علم و معلوم بالعرض دوگانگی است. غالب فیلسوفان مسلمان، از جمله علامه طباطبائی برای صدق، نظریهٔ مطابقت را برگزیدند. وقتی گزاره‌ای صادق است که با واقع مطابق باشد.

از نظر علامه طباطبائی کشف از خارج ذاتی علم است؛ یعنی واقعیت علم واقعیتی نشان‌دهنده و بیرون‌نما و حاکی از خارج است (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۰) و هر حاکی به یک محکی نیاز دارد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که خطا چگونه در ادراکات روی می‌دهد؟ وی می‌گوید: «خطا و صواب و پندار و حقیقت مفاهیمی نسبی و قیاسی هستند. پندارهای ما هنگامی که با خارج سنجیده می‌شوند پندار و پوچ است و گرنه حقیقتی است از حقایق» (همان، ج ۱، ص ۱۰۱)؛ به عبارت دیگر خطا زمانی پیش می‌آید که مقایسه‌ای انجام شود. بدون مقایسه، خطا اصلاً مفهومی ندارد. مقایسه هم زمانی مطرح است که علم از نوع حصولی باشد، در علم حضوری خود معلوم نزد عالم حاضر است و دوگانگی نیست که مقایسه‌ای انجام شود؛ پس اصلاً خطا مطرح نیست. در واقع هرگز در علم حضوری خطا معنا ندارد؛ زیرا خود واقع نزد عالم حاضر است نه صورت آن تا بحث مطابقت و عدم مطابقت مطرح باشد (همان، ج ۱، ص ۵۵). در علم حصولی به اتحاد ماهوی بین وجود ذهنی، یعنی به مطابقت بین ذهن و عین قائل‌اند. علامه می‌گوید: «معروف بین حکما این است که ماهیات موجود در خارج و دارای آثار، گاهی به ذهن می‌آیند بدون آنکه آثار خارجی خود را داشته باشند» (طباطبائی، [بی‌تا]، «ب»، ص ۳۲). به عبارت دیگر «ذات اشیا در دو موطن می‌توانند وجود پیدا کنند: موطن ذهن و عین. یک ذات است که در دو موطن وجود پیدا کرده است» (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۶).

بر پایه این دیدگاه، علامه طباطبائی با تحلیل خاصی حواس را نفی می‌کند. علامه بیشتر مقاله چهارم اصول فلسفه و روش رئالیسم را به بحث خطا در ادراک اختصاص داده‌اند. نخست علم حصولی را به تصور و تصدیق، سپس به کلی و جزئی تقسیم کرده‌اند. مفهوم کلی نیز مسبق به علم جزئی است که شامل صور خیالی و حسی و

متوهمه است. تمام معلومات و مفاهیم تصویری منتهی به حواس است؛ از این رو حواس یگانه منبع تأمین ادراکات بشری خواهد بود. ایشان عمل ادراک حسی را در چند مرتبه زیر می‌داند:

الف) عمل طبیعی عضو حسی؛

ب) ادراک حسی مفرد؛

ج) مرتبه حکم و مقایسه و تطبیق با خارج (طباطبائی، ۱۳۶۸، مقاله ۴).

علامه می‌گوید: مورد صواب و خطا سه شرط اساسی لازم دارد:

۱. نسبت و قیاس؛

۲. وحدت میان مقیس و مقیس‌علیه؛

۳. حکم که عبارت باشد از معنای این اوست (همان).

نظر به شرط نخستین، اگر یک صورت ادراکی را به تنهایی در نظر بگیریم و چیزی را به آن نسبت ندهیم، صواب و خطایی محقق نخواهد شد. نظر به شرط دوم اگر قضیه را نسبت به چیزی که هیچ‌گونه وحدت و مجانست به آن ندارد مقایسه کنیم، چنان‌که مثلاً قضیه «چهار بزرگ‌تر از سه است» را با شیشه بریدن الماس نسبت داده و بسنجیم، پای صواب و خطا به میدان نخواهد آمد. نظر به شرط سوم اگر دو چیز قابل تطابق را بگیریم، ولی حکم به مطابقت نکنیم، باز صواب و خطایی پیدا نخواهد شد. از این بیان روشن می‌شود که:

۱. در مرتبه عمل طبیعی اعضای حواس خطایی نیست.

۲. در مرتبه انجام یافتن ادراک حسی خطایی نیست.

۳. در مرتبه حکم در متن ادراک حس پیش از تطبیق به خارج خطایی نیست.

از این رو ناچار خطا در مرتبه پایین‌تر از مراتب گذشته است. مرتبه ادراک و حکم که مقایسه و تطبیق به خارج شود (همان) علامه خطای در حواس را نمی‌پذیرد و معتقد است عقل در مقام تطبیق حکم ممکن است خطا کند؛ یعنی خطا در ذهن اتفاق می‌افتد.

۴-۱. نحوه وقوع خطا در تجارب عرفانی

با توجه به اینکه از نظر علامه طباطبائی ادراکات انسان به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود، پس از نظر ایشان تجربه عرفانی یا از نوع علم حضوری است یا از نوع علم حصولی. در تجربه‌ای که از نوع علم حضوری است، خطایی رخ نمی‌دهد؛ زیرا وجود معلوم برای عالم حاضر است؛ اما در تفسیری که از علم حضوری می‌شود، ممکن است خطا روی دهد که عارف باید دقت کند، تجربه‌اش را از تفسیرهای مقارن آن جدا کند تا دچار لغزش نشود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۵۷)؛ اما در تجربه‌ای که از نوع علم حصولی است، اگر نظریه نخست در باب نحوه رخداد تجارب عرفانی را بپذیریم، خطا به صورت زیر در تجربه راه می‌یابد:

همان‌طور که گذشت، ابن‌سینا تجربه عرفانی را حاصل نقش‌بستن صوری که در عالم غیب است، بر حس مشترک انسان می‌داند. اثر و نقش روحانی که در حالت خواب و بیداری برای نفس حاصل می‌شود، گاهی ضعیف است و خیال و ذاکره را حرکت نمی‌دهد و اثری از آنها باقی نمی‌ماند. گاهی قوی است و خیال را به حرکت می‌آورد؛ لیکن خیال در انتقال امعان می‌کند و بدان مبادرت می‌نماید و از تصریح خالی است و ذاکره آن را ضبط نمی‌کند. فقط انتقالات تخیل و حکایت‌های آن را ضبط می‌کند و گاهی بسیار قوی است... در نتیجه صورت به صورت روشن در خیال مرتسم می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، نمط دهم، فصل ۲۱).

در این حالت علت وقوع خطا آن است که صورت‌ها به درستی بر حس مشترک نقش نمی‌بندد و اثری از آن باقی می‌ماند که قوه خیال از آن حکایت‌گری می‌کند. در خود تجربه، یعنی در دریافت صور توسط قوه مشترک خطایی روی نمی‌دهد. همان‌طور که ذکر شد، خاصیت علم کاشفیت است و حتماً باید آن صورت محکی داشته باشد. در یافتن این محکی است که خطا ممکن است روی دهد.

اگر نظریه دوم را بپذیریم که تجربه عرفانی را حاصل ادراک حسی در مراتب مثالی و عقلی - معادل حواس ظاهر - می‌داند، در این حالت از نظر علامه در خود ادراک، یعنی خود

تجربه خطایی روی نمی‌دهد؛ بلکه خطا در مرحله تطبیق حکم و یافتن محکی است و در این مرحله نیز ممکن است خطا به علت زیر روی دهد:

الف) خلط مثال متصل با مثال منفصل: یکی از علل نفوذ خطا در کشف و شهود و معرفت عرفانی، در اثر خلط مثال متصل با مثال منفصل است؛ یعنی آنچه را که یک سالک غیرواصل در عالم مثال متصل خود می‌بیند، آن را جزو عالم مثال منفصل می‌پندارد و چون در مثال منفصل، هیچ‌گونه فتور و تفاوت و شکاف و خلأ رخنه ندارد، چنین باور می‌کند که حق غیرمشوب را دیده است؛ نظیر رؤیاهای غیرصادق که هواجس نفسانی متمثل می‌شود و بیننده می‌پندارد که جزئی از اجزای نبوت خبری نصیب وی شده است؛ درحالی‌که اوصاف مخصوص وی برایش متمثل شده است. آنچه عارف با علم حضوری درک می‌کند، عالم مثال متصل است نه منفصل. عالم مثال منفصل را با علم حصولی می‌توان تجربه کرد. در این صورت وقوع خطا به علت تمایز بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض ممکن است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، «الف»، ص ۴۷۰). بعضی می‌پندارند که انسان گاهی موجودات عالم مثال متصل را با علم حضوری می‌یابد و گاهی موجودات عالم مثال منفصل را. در حالت دوم دیگر خطایی در کشف روی نمی‌دهد.

در علم حضوری و شهودی در صورتی که شاهد عین عالم منفصل را بیابد، هرگز خطا در او راه ندارد؛ چون تعدد و اختلاف بین علم و معلوم وجود ندارد تا مطابقت و عدم مطابقت در آن راه یابد؛ ولی گاهی خطا در آن نفوذ می‌کند و آن در حالی است که آنچه را عارف در مثال متصل خود مشاهده می‌کند، مخالف با مثال منفصل باشد، راه تشخیص صواب و خطا در علم شهودی به بحث دوم که ناظر به مقام اثبات است بیان می‌شود (همان).

ب) داشتن پیش‌زمینه: گاهی عارف در اثر یافته‌های قبلی و باورهای پیشین با چشم حولا سراغ عالم مثال منفصل می‌رود و آن را با نگرش خاص خود و از زاویه بینش احوالی می‌بیند، لذا ممکن است اشتباه کند؛ چنان‌که ممکن است گاهی حق را در مثال منفصل یا برتر از عالم مثال مشاهده نماید؛ لیکن وقتی از حالت شهود که دولت مستعجل است، تنزل

کرد و خواست یافته‌های خود را شرح دهد، چون مسبوق به یک سلسله افکار خاص است، در تبیین آن دچار اشتباه می‌شود (همان، ص ۴۷۶).

همان‌طورکه گذشت، انسان عالم مثال منفصل را در عالم مثال متصل خود می‌بیند و آن را از راه علم حصولی - یعنی از راه دیدن با حواس برزخی یا تحلیل‌های فکری یا در حس باطن خود - می‌بیند؛ پس تصویری از عالم مثال در ذهن وی ایجاد می‌شود. ممکن است حواس برزخی انسان دارای نقص باشد یا آنکه آنچه به حس باطن می‌آید، مشوش بیاید، پس واقع را، آن‌طورکه هست، نمی‌بیند. در این حالت خطا در هر مرحله از تجربه ممکن است روی دهد. وقتی انسان حکمی می‌کند، خطا را کشف می‌کند نه آنکه خطایی روی نداده است. اگر بپذیریم حواس برزخی و عقلی انسان مانند حواس ظاهری انسان است، در مرحله قبل از حس، حس کردن، تصویرگیری (خیال)، ذاکره و عقل ممکن است خطا روی دهد، مگر آنکه نظام عالم مثال با عالم ماده متفاوت باشد و خطا در این مراحل روی ندهد. در اینجا دو پرسش پیش می‌آید:

بین آنچه بدان علم داریم و آنچه وجود دارد، چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد؟
آیا آنچه بدان علم داریم، مطابق عینی دارد یا خیر؟

برای پاسخ به هر دو پرسش، مسئله میزان در تجارب عرفانی مطرح می‌شود که پاسخ اندیشمندان به آن متفاوت است. گروهی عقل را میزان قرار می‌دهند و گروهی عقل را ناتوان از درک دریافته‌های خود می‌دانند. حتی عارفانی که عقل را معیار قرار داده‌اند، عقل کلی را معیار کشف قرار داده‌اند نه عقل جزئی را که بررسی این موضوع نوشتار دیگری می‌طلبد.

۲. خطا در تجارب عرفانی بر اساس نظریه برساخت‌گرایی

برساخت‌گرایی به دیدگاه‌های نظری ناهمگونی اطلاق می‌شود که ریشه در حوزه‌های گوناگون دانش نظیر بیولوژی (Biology)، فیزیولوژی اعصاب (Neurophysiology)، فلسفه، جامعه‌شناسی، سایبرنتیک، روان‌شناسی شناختی (Cognitive Psychology) و علم بلاغت دارد. در تمام این علوم، ساخت‌گرایی این ایده است که دانش نمی‌تواند مبتنی

بر تطابق (Correspondence) یا نمایش اشیای واقعی باشد، بلکه تنها مبتنی بر ساختار شناختی (Cognitive Construction) یا عمل شناختی (Cognitive Operation) مشاهده‌گر است. هر شیء ممکن از تجربه و دانش در فرایندی اجتماعی و شناختی درج شده است (Wentzel (ed.), 2003, p.197).

کتس تأثیرگذارترین فرد در فراگیرشدن نظریه برساخت‌گرایی در عرفان است و این نظریه با کارهای وی جزو تأثیرگذارترین نظریه‌ها در حوزه عرفان شد. فورمن منتقد سرسخت نظریه برساخت‌گرایی می‌گوید:

در ربع اخیر قرن گذشته محققان به این نظر رسیده‌اند که چیزی که شکل‌دهنده تجارب عرفانی است، پیش‌زمینه عارف شامل باورها، انتظارات، امیدها، آرزوها، نیازها، پرسش‌ها و غیره است. در اصطلاح علمی معمولاً به این امور با عنوان چارچوب مفهومی عارف یا مجموعه پیش‌زمینه اشاره می‌شود. این رهیافت به تجربه دینی با تمام تفاوت‌های نسبتاً کوچک و اختلافات جزئی موجود در آن برساخت‌گرایی خوانده می‌شود. برساخت‌گرایی عبارت از این دیدگاه است که شاکله زبانی و مفهومی عارف به طرق مهمی تجربه‌های او را تعیین بخشیده، شکل داده یا متکون می‌سازد (فورمن، ۱۳۸۴، ص ۲۳).

برساخت‌گرایی در پاسخ به مکتبی به نام حکمت خالده ظاهر شد. طرفداران حکمت خالده چون هاکسلی، اتو، آندر هیل، فریتیوف شوان و شاید استیس مدعی بودند تمام تجارب عرفانی مشابه‌اند و به علاوه این تجارب نمایانگر اتصالی مستقیم با مبدأ مطلق هستند.

برساخت‌گرایی دارای چند تفسیر است:

الف) برساخت‌گرایی مطلق: در این تفسیر تجربه، صد درصد توسط مجموعه ذهنی فراهم آمده، تعیین یافته و صورت می‌گیرد.

ب) برساخت‌گرایی نسبی: در این تفسیر بخشی از تجربه توسط مجموعه ذهنی فراهم می‌آید و بخشی دیگر توسط چیز دیگر نظیر ورودی حسی یا هر چیز دیگر.

ج) برساخت‌گرایی کاتالیزوری: در این دیدگاه، مسائل و مشکلات زاینده شخص سالک است که او را به باورها و انجام اعمالی خاص رهنمون می‌شود که خود این اعمال و باورها و اعمال به عنوان کاتالیزورهایی برای رخ دادن تجربه عرفانی عمل می‌کنند (Gombrich, 2000, p. 73).

کتس در ارزیابی نظریه هسته مشترک یا ذات‌گرایی که آنها را به جای هم استفاده می‌کند، برای تعدادی از نظام‌های فلسفی و دیدگاه‌های روش‌شناسی اعتراضی را مطرح می‌کند و می‌گوید: عرفان‌پژوهان مختلف، نظیر ویلیام جیمز (William James)، هاکس لی (Aldous Huxely)، استیس و دیگران را دچار خطاهای یکسانی در قضاوت می‌داند و آن اینکه تمام آنها این تصور اشتباه را داشته‌اند که هسته مشترکی در تمام تجارب عرفانی وجود دارد. کتس دو مورد از خطاهای قضاوت آنها را برمی‌شمارد:

۱. فرض اینکه تجربه خاص (بی‌واسطه) وجود دارد.

۲. این نظریه در ترسیم تمایز بین تجربه و تفسیر مشکلات را تقلیل می‌دهد و از آن

می‌پرهیزند (Kimmel 2008, p.14).

در تحلیل کتس این دو خطا ابزاری برای نشان دادن نارسایی ذات‌گرایان در درک اختلاف تجارب عرفانی‌اند. در واقع مدافعان هسته مشترک تشابهات پدیداری را در تجارب عرفانی دیده‌اند و کتس اختلاف‌های پدیداری را دیده است.

در فهم کتس از ذات‌گرایی، این هسته مشترک اغلب با تجربه خالص معادل گرفته می‌شود و خود پیشنهاد می‌کند که هیچ تجربه خالصی وجود ندارد و نظریه زمینه‌مندی خود را بر این اصل بنا می‌نهد؛ بنابراین کتس به برساخت‌گرایی مطلق قائل است.

۲-۱. مدعای برساخت‌گرایان

برساخت‌گرایان معتقدند:

هرگونه تجربه ادراکی بی‌واسطه (خالص) برای انسان ناممکن است،

نه تجارب عرفانی و نه انواع عادی‌تر تجربه، هیچ دلالتی بر

بی‌واسطه‌بودنشان ندارند و دلیلی بر اعتقاد به این امر به دست نمی‌دهد، این بدان معنا است که تمام تجارب از طریق بسیار پیچیده معرفتی پردازش شده، سازمان یافته و برای ما حاصل می‌شوند (S. Katz, Language, epistemology, and mysticism, 1978a, p.27).

اما چه چیز تجارب ما را شکل می‌دهند؟ به اعتقاد ساخت‌گرایان نخستین چیزی که در شکل‌گیری تجربه نقش دارد، باورهای انسان است. «رابطه بین باور و تجربه رابطه‌ای دوطرفه است. باورها تجربه را شکل می‌دهند؛ همان‌طور که تجربه باورها را شکل می‌دهد» (Katz, 2008). حافظه، ادراک، زبان، مفاهیم پیشین و انتظارات قبلی عناصر دیگری هستند که در شکل‌گیری تجربه نقش دارند (Idem. 1978a, p.61). اما ساخت‌گرایان مشخص نمی‌کنند که هر یک از پارامترهای پیش‌گفته چه نقشی در شکل‌دهی تجربه انسان دارند؟ در مورد نقش آگاهی در تجربه کتس می‌گوید: صورت‌هایی از آگاهی که عارف با خود به تجربه می‌آورد، ضابطه‌های ساختاریافته و محدودکننده‌ای بر آنچه تجربه می‌تواند باشد؛ یعنی آنچه تجربه خواهد شد اعمال می‌کنند و پیشاپیش آنچه را که در یک زمینه مفروض متعینی، تجربه‌ناکردنی است از صحنه خارج می‌کنند (Ibid, p.27).

تجارب عرفانی نیز از این قاعده مستثنا نیست.

بنابراین می‌توان گفت ساخت‌گرایان دو ادعا دارند:

۱. تجربه خالص نداریم، بلکه تمام تجارب انسان واسطه‌مندند؛
 ۲. تجربه جدید را پیش‌زمینه‌های شخصی تجربه‌کننده می‌سازد.
- از نظر کتس تجربه و تفسیر تجربه در همه زمان‌ها یعنی قبل، حین و بعد از تجربه اتفاق معرفت‌شناسی وی تفسیر تجربه در همه زمان‌ها یعنی قبل، حین و بعد از تجربه اتفاق می‌افتد (Ibid). بین تجربه و تفسیر یک ارتباط دیالکتیک دوقطبی است و این دیالکتیک به عنوان یک ارتباط ذهنی نیست، بلکه مشخصه ذهن عارف است، یعنی باورها تجربه را شکل می‌دهند؛ همان‌طور که تجربه باورها را شکل می‌دهد (Idem, 1978, p.30). از نظر

کتس تجربه، همان‌طور که گزارش می‌شود با مفاهیمی که به تجربه می‌آورد، شکل داده می‌شود (Ibid, p.26).

۲-۲. نحوه وقوع خطا در تجارب عرفانی بر اساس نظریهٔ برساخت‌گرایی

کتس می‌گوید تجارب ما توسط زمینه‌های زبانی، فرهنگی و اجتماعی ما شکل می‌گیرند. اکنون پرسش این است که خطا چگونه در تجارب عادی و عرفانی روی می‌دهد؟ مطابق دیدگاه کتس تجربه دو انسان در صورتی یکسان خواهد بود و می‌توان آنها را با هم مقایسه کرد که زمینه‌های پیشین آن دو و نیز انتظاراتشان یکسان باشد. پس خطا در یک فرهنگ و محیط اجتماعی معنا دارد. خطا عبارت است از فرارفتن از آنچه یک زمینه اقتضای آن را دارد.

کسی که در زمینه ایرانی و اسلامی در زمان X سلوک می‌کند، باید به مجموعه شهودهای A برسد و اگر غیر از اعضای این مجموعه شهود کرد، دچار خطا شده است. اگر نه در همه موارد تقریباً در اغلب آنها [شخص واجد] تجربه عرفانی غایتی را از ابتدا در عبور از مسیر عرفانی در پی آن است، می‌شناسد؛ بنابراین طریق صوفی، تائوی تائویی، درمه بودایی و راه عرفانی مسیحی همه التفاتی هستند؛ یعنی نوعی حالت‌نهایی از وجود یا ناوجود هدفی از قبیل ارتباط یا اتحاد، حسّی از نوع رهایی تعالی، رستگاری یا خوشی را مد نظر دارند... مسائل زاینده وجود در قلب هر سنت، پاسخ‌های متناسب و متفاوتی را القا می‌کنند که شامل ساختارهای متفاوت ذهنی و معرفتی، التزامات هستی‌شناختی و فراساختارهای مابعدالطبیعه هستند که به نحوه‌های مختلف، تجربه را ترتیب می‌دهد (Katz 1978a, pp.103-104).

کتس ویژگی‌های ذهنی را در شکل‌دهی تجربه مؤثر می‌داند. می‌توان ذهن را، هم در مسائل و هم در راه‌حل‌های غلبه بر آنها شریک دانست. ذهن مبدأ، راه و هدف را تعیین می‌کند و تجربه را مطابق آنها شکل می‌دهد. تجربه بودایی نیروانه، تجربه یهودی دیوقوت و تجربه مسیحی وحدت عرفانی، تجربه صوفی از فنا، تجربه تائویی از تائو، همه دست‌کم تا اندازه‌ای حاصل تأثیرات مفهومی خاص؛ یعنی مسائل آغازین آن نظام الهیاتی اعتقادی‌اند.

هر یک از ما یک آگاهی یکپارچه داریم و هر کدامان با مسائل و پاسخ‌های آن مسائل از طریق اشکال مختلف ارتباط‌دادن اندیشه‌ها، ترکیب و عینیت‌دادن به آنها ارتباط برقرار می‌کنیم؛ اشکالی که جزو لازم آگاهی‌مان به عنوان موجودی با شعور، از آن نوع که هستیم، هستند. به نظر می‌رسد حالات متفاوتی از تجربه که تحت نام‌های نیروانّه، دِقوت، فنا و... رخ می‌دهند. حاصل و نه زمینه فعالیت پیچیده معرفتی هستند که به وسیله خاصیت تلفیق‌گر خودآگاهی‌مان که در یک جهت خاص عرفانی به کار گرفته شده، به جریان می‌افتد. این عملیات ترکیبی ذهن در حقیقت قید و شرط اساسی است که تحت آن و فقط تحت آن، تجربه عرفانی همانند هر تجربه‌ای رخ می‌دهد. این شرایط ساختاری آگاهی، زمینه‌ای را می‌سازد که تجربه عرفانی اصولاً در آن زمینه امکان‌پذیر می‌شود (Ibid, p.104).

در این صورت اگر ویژگی‌های ذهنی افراد با هم فرق داشته باشد، تجارب افراد نیز متفاوت خواهد بود و این موضوع به نسبی‌گرایی معرفتی منجر می‌شود. در این صورت اگر نظریه مطابقت را در معرفت بپذیریم، دیگر خطا معنا پیدا نمی‌کند؛ زیرا خطا زمانی معنا می‌یابد که مبنایی باشد که ادراک با آن سنجیده شود. اگر مبنایی هم وجود داشته باشد، آن مبنا فردی خواهد بود؛* البته کتس از اینکه او را نسبی‌گرا بنامند، ابا دارد و در آثار مختلف خود و در مکاتباتی که نگارنده با وی داشت، او خود را زمینه‌گرا می‌داند. از نظر ویتگنشتاین افراد با درگیری در هر بازی زبانی و توافق بر سر قواعدی خاص به استعمال لفظ می‌پردازد و هر لفظ معنای خود را از همان نحوه استعمال کسب می‌کند.

* در صدق و کذب گزاره‌ها چند نظریه داریم: یکی نظریه مطابقت یا «Correspondent Theory» است که می‌گوید گزاره اگر با عالم واقع تطابق داشته باشد، صادق است؛ برای مثال اگر واقعاً عالم خارج گرم باشد، می‌گوییم هوا گرم است. در این صورت صادق است و با عالم خارج تطابق دارد. نظریه دیگر انسجام‌گروی است؛ به این معنا که اگر گزاره‌هایی که یک فرد استفاده می‌کند، با همدیگر هماهنگ باشند و انسجام داشته باشند، نشان‌دهنده صدق آن هست. نظریه دیگر «اصالت عمل» است و معیار صدق، کاربرد عملی یک گزاره است.

روشن است که می‌توان در بازی دیگری درگیر شد و نحوه استعمال متفاوتی از الفاظ داشت و در نتیجه معنایی جدید؛ بنابراین برای الفاظ هیچ معنای ذاتی وجود ندارد. معنای الفاظ را بازی خاصی که در جریان است تعیین می‌کند و لذا معانی متعددند. پس اشتباه بر اساس این نظریه عبارت است از:

به‌کارگیری قواعد یک بازی در بازی دیگر؛

معنای یک لفظ را بدون ظرف و زمینه آن معین کردن.

بر این اساس چون قواعد حاکم بر زبان محصول توافق اعضای جامعه زبانی است، در این صورت صدق به معنای پیروی درست از قواعد خواهد بود. انسان‌ها تصمیم می‌گیرند که چه چیزی صادق است و چه چیز کاذب است. بر این اساس استاد زمینه‌های سالک و انتظارات وی را شکل می‌دهد. عارف که تجربه خود را برای استاد بیان می‌کند، استاد بر اساس درک خود آن را اصلاح می‌کند و سبب می‌شود زمینه‌ها و انتظارات سالک عوض شود.

طبق این دیدگاه انسان با واقعیت عریان روبه‌رو نمی‌شود و زبان و ساختار وجودی، انتظارات و... واسطه در ادراک هستند و به متن تجربه می‌آیند. پیش‌زمینه‌ها و زبان در تجربه از نظر کتس پیشینی و پسینی نیستند؛ بلکه هر دوی این عوامل تجربه را شکل می‌دهند. خود تجربه، همانند صورتی که در آن گزارش می‌شود، توسط مفاهیمی شکل می‌گیرد که عارف با خود به تجربه‌اش می‌آورد و آن مفاهیم بدین وسیله تجربه‌اش را شکل می‌دهند (Ibid, p.26). بنابراین به جای سخن گفتن از آموزه‌های بودایی به عنوان تعبیر و تفاسیری از تجارب عرفانی بودایی، بهتر است تجارب عرفانی بودایی را یک نسخه‌بردای آگاهانه و طرح‌ریزی‌شده از آموزه بودایی بدانیم. اگر چنین باشد، تجارب عرفانی در سنت‌های دیگر به همین ترتیب، اگرچه کمتر آگاهانه، معلول و القاشده توسط آموزه‌ها هستند و آموزه در هر سنتی به‌طورمشابه، تعیین‌کننده تجربه دینی است تا اینکه خود، توسط آن متعین شود (Ibid, p.193)؛ پس زبان منشأ خطا نیست، بلکه نحوه مواجهه انسان با واقعیت را مشخص می‌کند؛ ازاین‌رو نمی‌توان درک دو شخص را در دو زبان مختلف از

نظر صدق و کذب با هم مقایسه کرد. مواجهه فرد «الف» با زبان خاص خود با مواجهه فرد «ب» با زبان خاص خود متفاوت است.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی علوم را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کند و در علوم حضوری وقوع خطا را محال می‌داند. در علوم حصولی نیز در مرحله دریافت، به وقوع خطا معتقد نیست و خطا را در مرحله تطبیق ادراک یک قوه به قوه دیگر می‌داند. با این تحلیل، عارف در دریافت‌های خود خطا نمی‌کند. در این مرحله، نفس و شیطان دخالت ندارند. در کشف‌هایی که از علوم حضوری است، وقتی عارف آن را به علم حضوری تبدیل می‌کند، ممکن است خطا روی دهد. در این مرحله ساختار وجودی، پیش‌زمینه‌ها خواست‌ها و امیال عارف دخالت دارد. در کشف‌هایی که از نوع علم حصولی است، خطا زمانی روی می‌دهد که عارف آورده‌اش را بر امور دیگر تطبیق دهد. در این مرحله است که نفس و شیطان دخالت می‌کنند؛ اما- همان‌طور که بیان شد- در تمامی مراحل دریافت و کشفی که از نوع علم حصولی است، ممکن است خطا روی دهد.

اما کتس بر خلاف علامه طباطبائی در مرحله دریافت نیز نفس انسان را فعال می‌داند. ساختار وجودی انسان، پیش‌زمینه‌ها و بسیاری عوامل دیگر در شکل‌گیری تجربه عرفانی دخالت دارند. در واقع تجربه در زمینه و بافت مذهبی و اجتماعی و فرهنگی روی می‌دهد؛ درحالی که علامه طباطبائی مرحله دریافت را فارغ از این امور می‌داند. از نظر علامه، عارف اگر مسیر خاصی را طی کند، به کشف و شهودهایی نایل می‌شود که متعلق آن برای همه یکی است؛ درحالی که از نظر کتس متعلق تجربه عرفانی در فرهنگ‌های مختلف متفاوت است. از نظر علامه طباطبائی، عارف یا به کشف و شهود می‌رسد یا نه. اگر به کشفی نایل آید، در آن مرحله خطایی نیست، اما در مرحله تطبیق ممکن است خطا روی دهد؛ اما از لوازم برساخت‌گرایی آن است که خطا فرارفتن از حدود یک زمینه است. در این دیدگاه عارف زمانی خطا می‌کند که از زمینه‌ای که در آن، تجربه‌اش روی داده است فراتر رود و با

توجه به اینکه کتس چنین تجربه‌ای را ممکن نمی‌داند، در نتیجه خطا در تجارب عرفانی را نباید ممکن بدانند.

از نظر علامه طباطبائی چون متعلق تجربه برای عرفا یکسان است، می‌توان با معیار قرارداد کسی که کشفش تام است، خطای روی داده در تجارب عرفانی را آشکار نمود. کشف تام هم بااصاله متعلق به مقام حضرت ختمی مرتبت است؛ اما در نظر کتس اصلاً خطایی روی نمی‌دهد که بتوان میزانی برای آن در نظر گرفت؛ اگر خطا هم روی دهد، میزان صحت آن، آموزه‌های مذهبی و فرهنگی عارف است.

دیدگاه علامه طباطبائی - همان‌طور که بررسی گردید، وقوع خطا را به درستی تبیین نمی‌کند و دیدگاه کتس به نسبی‌گرایی منجر می‌شود؛ علاوه بر آن در تبیین بسیاری از تجارب عرفانی ناتوان است.

پی‌نوشت‌ها

۱. دلیل قائلان به وجود حواسی معادل حواس ظاهری در مراتب مثالی و عقلی: دلیل اینکه این حواس در مراتب بالاتر انسانی نیز هستند، آن است که معلول شأنی از شئون علت است؛ پس هرچه از حیثیات کمالیه در معلول است، باید در علت نیز باشد؛ زیرا اگر چیزی از حیثیات کمالیه در معلول باشد، از سه حال خارج نیست:

الف) یا آن حیثیت من ذاته است.

ب) یا آن حیثیت از چیز دیگری غیر از مبدأ و علتش است.

ج) یا آن حیثیت از علتش است.

اولی محال است؛ چون وجود معلول، محال است حیثیتی از کمال بدون علتش دارا باشد. حالت دوم نیز محال است؛ زیرا معلول، به تمام ذات به علتش وابسته است و حیثیتش آن نیست که به علت وابسته نباشد. پس تمام کمالات معلول در علتش وجود دارد. این برهان می‌گوید که حواس ظاهری ما نیز در عالم برزخ برای موجودات برزخی وجود دارد. برای اثبات این مطلب که انسان نیز در مرتبه بالاتر از چنین حواسی برخوردار است، می‌گوییم:

انسان محصول حرکت جوهری است. در حرکت جوهری نیز خلع و لیس نیست؛ یعنی این‌طور نیست که موجود صورتی را از دست بدهد و صورتی دیگر بگیرد؛ این انقلاب است. در حرکت جوهری موجود متکامل می‌شود و از نقص به کمال می‌رود؛ پس هرچه از کمال در مرتبه شهادت است، باید در مرتبه غیب نیز باشد. معقول نیست که در ناقص حیثیتی از کمال باشد، ولی در کامل

نباشد (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۱۷-۳۲۴). ملاصدرا می‌گوید: قوایی که قائم به بدن و اعضای آن است، سایه و مثلی برای نفس تدبیرکننده و قوای آن است که انسان برزخی است و آن انسان برزخی با قوا و اعضای خود سایه انسان عقلی است؛ پس این بدن طبیعی سایه سایه و مثل مثل آنچه در عقل است، خواهد بود و این مطلب، وجدانی است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۷۰). به عبارت دیگر برای انسان بدن‌های مختلفی در عوالم دیگر هست که در طول بدن مادی‌اند نه در عرض آن و این بدن‌های طولی تفاوتی جز کمال و نقص ندارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۳). این برهان در مورد عالم عقلی نیز جاری است؛ یعنی هر کس به مرتبه عقلانیت برسد، در آن مرتبه به‌طوراکمل همه قوای عالم شهادت را دارد؛ اما انسان در سه عالم شهادت، برزخ و عقل نیز ذومراتب است. همان‌طورکه قوای انسان در عالم شهادت دارای شدت و ضعف‌اند، در عالم برزخ و عقل نیز چنین است؛ بنابراین ادراک انسان نیز در آن عوالم ذومراتب خواهد بود و اگر موجودی ببیند با شدت و ضعف‌های خاص خواهد بود. مؤید قائلان به این نظر حیات برزخی انسان است. انسان در برزخ دارای بدنی برزخی است که سایه این بدن مادی است و ادراکاتش از طریق حواس برزخی‌اش می‌باشد.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم؛ قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰.
۲. ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی‌بن‌محمد؛ شرح فصوص الحکم؛ ترجمه و شرح محمدحسین نائیکی؛ قم: بیدار، ۱۳۷۸.
۳. ابن‌سینا، ابوعلی؛ الاشارات و تنبیهات؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۴. اردبیلی، عبدالغنی؛ تقریرات فلسفه امام خمینی؛ تهران: موسسه نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ شناخت‌شناسی در قرآن؛ قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲، «الف».
۶. حسن‌زاده آملی، حسن؛ ممدالحکم فی شرح فصوص الحکم؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۷. خمینی، روح‌الله؛ تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح‌الأنس؛ چ دوم، قم: مؤسسه پاسدار اسلام (لوح فشرده مجموعه آثار امام خمینی از شرکت تحقیقات کامپیوتری نور)، ۱۴۱۰ق.
۸. سجادی، ضیاء‌الدین؛ مبانی عرفان و تصوف؛ تهران: سمت، ۱۳۷۲.
۹. سراج طوسی، ابونصر؛ اللمع فی التصوف؛ تحقیق/ تصحیح رینولد آلین نیکلسون؛ لیدن: مطبعة بریل (در لوح فشرده عرفان ۳ از مرکز خدمات کامپیوتری نور)، ۱۹۱۴م.

۱۰. شیرازی، صدرالمتألهین؛ *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۱. طباطبائی، محمدحسین؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم* - با پاورقی استاد مرتضی مطهری؛ چ دوم، قم: صدرا (در لوح فشرده نورالحکمة)، ۱۳۶۸.
۱۲. —؛ *نهایة الحکمة*؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، [بی تا]، «ب».
۱۳. فورمن، رابرت کی سی؛ *عرفان، ذهن و آگاهی*؛ ترجمه سیدعطاءالله انزالی؛ قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
۱۴. قیصری، داوود؛ *رسائل قیصری*: رساله توحید و نبوت و ولایت؛ با حواشی آقا محمدرضا قمشه‌ای و تعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۷.
۱۵. —؛ *شرح فصوص الحکم*؛ به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ *آموزش فلسفه*؛ تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۳.
۱۷. مطهری، مرتضی؛ *شرح مبسوط منظومه*؛ چ سوم، تهران: حکمت، ۱۳۶۹.
۱۸. مهدوی نور، سیدحاتم، سیدمحمود یوسف‌ثانی و محمدتقی فعالی؛ «مقایسه ماهیت تجربه عرفانی بر اساس نظریه علم حضوری و حصولی علامه طباطبائی و ساخت‌گرایی استیون کتس»؛ *پژوهشنامه فلسفه دین*، ش ۱۹، ۱۳۹۱.
۱۹. میهنی، محمدبن منور؛ *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید*؛ تهران: امیرکبیر، [بی تا].
20. Forman, Roberc K. C. *Mysticism; Mind; Consciousness*. Sunny Press, 1999.
21. Gombrich, E. H.; *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*; Princeton University Press, 2000.
22. Katz, Steven T.; "Language, epistemology, and mysticism"; In *Mysticism and philosophical analysis*, by Steven T Katz; Oxford University Press, 1978a.
23. —; *Mysticism and philosophical analysis*; Oxford University Press, 1978.
24. —; *Mysticism, Epistemology and Metaphisic*; Sackler Lecture: Tel Aviv University, January 2008.
25. Kimmel, Monica; *Interpreting Mysticism: An evaluation of Steven T. Katz's argument against a common core in mysticism and mystical experience*; University Of Gothenburg, 2008.