

نگاهی به شبهات خطاناپذیری علم حضوری و پاسخ آنها

sarbakhshi50@yahoo.com

محمد سربخشی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

پذیرش: ۹۴/۲/۱۱

دریافت: ۹۳/۶/۲۲

چکیده

تقسیم علم به حضوری و حصولی از مهم‌ترین تقسیمات علم در معرفت‌شناسی اسلامی است. معرفت‌شناسان معتقدند علم حضوری به سبب آنکه مواجهه با خود معلوم است و واسطه‌ای در کارش نیست، ارزش معرفت‌شناختی مطلق دارد و راهیابی خطا در آن ممکن نیست. از طرفی شبهات بسیاری در این باره مطرح شده است تا به نحوی خطاناپذیری در این نوع علم انکار گردد. مقاله حاضر با تکیه بر نفی واسطه از علم حضوری و تأکید بر خطاناپذیری آن به رفع شبهات مطرح شده می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: علم حضوری، خطاناپذیری، عینیت علم و معلوم، تشکیک‌پذیری، توجه، غفلت.

مقدمه

یکی از بحث‌های چالش‌انگیز درباره علم حضوری، ادعای خطاناپذیری و اشکالاتی است که بر آن وارد شده است. در بحث‌های معرفت‌شناختی مربوط به علم حضوری گفته می‌شود علم حضوری اساساً خطاناپذیر است و این ویژگی ناشی از آن است که در آن هیچ واسطه‌ای بین عالم و معلوم نیست. به عبارت دیگر علم عین معلوم است و عالم به صورت مستقیم با معلوم ارتباط دارد و می‌تواند بدون دخالت امری خارجی آن را درک و شهود کند؛ درحالی‌که در علم حصولی، به واسطه آنکه صورت ذهنی واسطه می‌گردد، احتمال عدم مطابقت آن با واقع پدید می‌آید و به این ترتیب خطا در آن مطرح می‌شود. گرچه در علوم حصولی نیز گفته می‌شود صورت‌های تنها یعنی صورت‌هایی که تشکیل قضیه نداده‌اند از آسیب خطا در امان‌اند و فقط قضایا هستند که احتمال خطا در آنها راه دارد، اما به واسطه وساطت صورت ذهنی امکان ذاتی خطا رخ می‌نماید، و شاید به همین دلیل است که برخی از فلاسفه معاصر در صدد برآمده‌اند شبهه خطا بودن حکایت تصاویر ذهنی از محکیمات خارجی را رفع کنند (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۲۵-۲۳۰ و ۲۵۰-۲۵۱). در هر صورت، خطاناپذیری علم حضوری تقریباً مورد اتفاق همه فلاسفه و معرفت‌شناسان اسلامی است؛ اما این دیدگاه با اشکالاتی روبه‌روست. موارد مختلفی از علم حضوری وجود دارد که ظاهراً نشان‌دهنده خطا در خود است. پرسش این است که آیا حقیقتاً این خطاها خطا در خود علم حضوری‌اند یا خطاهایی‌اند که در علمی ملازم با آن رخ داده‌اند؟ و یا اصلاً خطایی رخ نداده و در خود ادعای خطا، خطایی روی داده است؟ اینها احتمالاتی‌اند نیازمند بررسی و برای تثبیت ارزش مطلق علم حضوری و خطاناپذیری آن، باید به این اشکالات پاسخ داد. کوشش ما در این مقاله معطوف به این است که مهم‌ترین اشکالات و شبهات واردشده بر خطاناپذیری علم حضوری را مطرح، و احیاناً راه برون‌رفت از آنها را ذکر کنیم. پیش از هر کلام گفتنی است که در صورت پذیرفتن تعریف علم حضوری به اینکه حقیقت معلوم بدون واسطه نزد عالم حاضر می‌شود و واسطه‌ای در درک آن بین عالم و معلوم وجود ندارد، ناگزیر خواهیم بود ادعای فلاسفه بر خطاناپذیری علم حضوری را بپذیریم، و این

اشکالات را در حد شبهاتی بدانیم که با دقت در آنها می‌توان راز عدم ورودشان را کشف کرد؛ اما اگر کسی تعریف علم حضوری را نپذیرد، یعنی تعریفی را که معرفت‌شناسان اسلامی از علم حضوری ارائه کرده‌اند رد کند و تعریف دیگری ارائه دهد، ممکن است راه برای ورود خطا بر علم حضوری باز شود. آنچه در این مقاله مدنظر است همان تعریف مشهور است و اشکالاتی که به عنوان شبهه بر خطاناپذیری علم حضوری مطرح می‌شوند بر اساس همین تعریف شکل گرفته‌اند. اساساً کسانی که این اشکالات را مطرح می‌سازند، در تعریف آن اختلافی نکرده‌اند.

اشکالات

۱. احساسات کاذب

این عنوان برای اموری همچون گرسنگی در زمان پر بودن معده، به کار می‌رود. یعنی گاهی انسان به تازگی غذا خورده و اصولاً نباید احساس گرسنگی کند و باین‌همه، اشتها به غذا را در درون خود می‌یابد. چنین احساسی را اصطلاحاً گرسنگی کاذب می‌خوانند. اشکالی که براین اساس به علم حضوری وارد می‌شود این است که احساس گرسنگی امری روانی است و به علم حضوری درک می‌شود. اگر خطا در علم حضوری راه ندارد، پس چگونه است که در چنین حالاتی خود را گرسنه می‌یابیم؟

نقد و بررسی

پاسخ کلی چنین اشکالی این است که در این‌گونه موارد بین یک علم حصولی و یک علم حضوری خلط شده است؛ یعنی آنچه دچار خطا شده علم حصولی است که خطاپذیر است و علم حضوری اساساً دچار خطا نشده است.

باید توجه کرد که بایستگی و نبایستگی احساسات درونی را نمی‌توان با تکیه بر امور تجربی و عادات مربوط به زندگی مادی تشخیص داد. اینکه عادتاً آدمی پس از خوردن غذا احساس گرسنگی نمی‌کند، منطقی است؛ اما نتیجه نمی‌دهد که هر گاه پس از خوردن غذا چنین احساسی داشت،

پس خطا کرده است. به اصطلاح تقارن یا تعاقب دو امر مادی هرگز به معنای وجود رابطه علیت بین آنها نیست، و در صورت وجود رابطه علی، به معنای منحصر بودن رابطه در میان آنها نیست. بنابراین درست است که ما انسان‌ها در اغلب موارد پس از خوردن غذا احساس سیری می‌کنیم، اما هرگز نمی‌توان به صورت منطقی از این تعاقب نتیجه گرفت که عدم احساس گرسنگی، تنها و تنها ناشی از خوردن غذاست و احساس گرسنگی ناشی از نخوردن آن. توجه کنیم که وجود رابطه حقیقی بین خوردن غذا و رفع گرسنگی را انکار نمی‌کنیم، بلکه آنچه انکار می‌شود این است که گمان شود تنها بین غذا خوردن و رفع گرسنگی از یک‌سو، و غذا نخوردن و احساس گرسنگی از سوی دیگر، رابطه حقیقی و علی و معلولی برقرار است. دلیل این انکار آن است که ممکن است علت این احساس امری اعم باشد؛ یعنی چه بسا گرسنگی به سبب عوامل دیگری نیز پدید آید. مثلاً از نظر روان‌شناسان افسردگی شدید موجب احساس گرسنگی مداوم و در نتیجه پرخوری می‌شود (ر.ک: داستان، ۱۳۷۸، ص ۲۹۳ و ۲۹۸).

علاوه بر اشکالی که گفته شد، مطالب پیش‌گفته خود نشان می‌دهند چنین گمانی اساساً از سنخ علم حضوری نیست؛ زیرا حاصل یک استنباط است. روشن است که استنباط از سنخ علم حصولی است و خطا در آن راه دارد. بنابراین به طور خلاصه می‌توان گفت: احساس گرسنگی، حتی در صورت پر بودن معده، علمی حضوری است و چون شخص چنین حسی دارد پس واقعاً گرسنه است؛ اما تفسیر گرسنگی واقعی به خالی بودن معده یا نخوردن غذا در زمانی نزدیک به احساس، علمی حصولی است و احتمال خطا در آن راه دارد (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ فنائی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸-۱۳۱؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۸۸-۲۰۱).

توجه به یک نکته ما را با رمز این‌گونه خطاها آشنا می‌کند. ذهن ما همواره همانند دست‌گاه خودکاری از یافته‌های حضوری، عکس‌برداری می‌کند و سپس به تجزیه و تحلیل آنها پرداخته، قضایایی را می‌سازد (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۶). مفاهیمی که از این یافته‌های حضوری انتزاع می‌شوند و نیز قضایایی که از آنها ساخته می‌گردند بر دو گونه‌اند: یک دسته مستقیماً از

یافت حضوری به دست می‌آیند و دسته دیگر پس از تحلیل و بررسی انتزاع می‌شوند. دسته اول را وجدانیات می‌نامند که بدیهی‌اند و همانند خود علم حضوری خطاناپذیرند. دسته دوم اصولاً ادراکاتی نظری هستند که خطاناپذیرند (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۴). با توجه به این نکته معلوم می‌شود رمز نسبت دادن خطا به علوم حضوری، وجود این‌گونه علوم حصولی در کنار آنهاست.

۲. خطا در مکاشفه‌های عرفانی

مسلم است که مکاشفه‌های عرفانی از اقسام علم حضوری‌اند. اگر مراد از کشف، یافت بی‌واسطه حقیقت باشد، چنین چیزی تفاوتی با علم حضوری ندارد؛ زیرا علم حضوری نیز یافت مستقیم و بی‌واسطه حقیقت است. بنا بر حضوری دانستن شهودات عرفانی، خطا در این‌گونه امور نیز نمی‌تواند راه داشته باشد. با این همه مکاشفه‌هایی وجود دارند که اساساً پذیرفتنی نیستند؛ مانند مکاشفه‌ای که بر اساس آن ادعا می‌شود شیعیان به صورت خنزیر دیده شده‌اند. ابن‌عربی در این باره می‌گوید: «گروهی از اهل کشف و شهود که رجیون نامیده می‌شوند، شیعیان را به صورت خنزیر مشاهده کرده‌اند» (ابن‌عربی، بی‌تا، ص ۸). پرسش این است که با وجود حضوری بودن مکاشفات عرفانی چگونه می‌توان کاذب بودن این‌گونه مکاشفات را پذیرفت؟

از سویی اگر خطا در مکاشفات عرفانی راه نداشته باشد، تعارض در آنها بی‌معنا خواهد بود؛ درحالی‌که چه بسیار مکاشفاتی که از عرفای مختلف نقل شده و با هم تعارض دارند. مثلاً عارف بودایی همواره بودا را مکاشفه می‌کند و عارف یهودی موسی عليه السلام را و عارف مسیحی عیسی عليه السلام را. اگر همه مکاشفات و شهودها خطاناپذیر بودند، باید هر عارفی، دست‌کم گاهی شخص دیگری غیر از شخص مقدس آیین خود را مشاهده می‌کرد (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶-۱۳۷).

از طرف سوم خود عرفا مکاشفات را به دو دسته رحمانی و شیطانی تقسیم می‌کنند و کشف شیطانی را مکاشفه‌ای می‌دانند که شیطان با فریب شاهد و درآمیختن حق و باطل برای او، چیزی را که واقعی نیست، واقعی می‌نمایاند و در نتیجه وی را به خطا می‌اندازد (قیصری، ۱۳۷۵، فصل هفتم، ص ۱۱۲).

سرانجام اینکه خطاناپذیری علم حضوری و شهودهای عرفانی لازمه‌اش این است که هیچ مکاشفه‌ای خردستیز نباشد؛ درحالی‌که برخی از کشف‌ها عقل‌ستیزند. برای مثال، گفته می‌شود در عرفان بودایی، شهود نیروانا به معنای شهود تهی بودن عالم است (ر.ک: الدنبر، ۱۳۷۳، ص ۲۵۵؛ فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۹). بدیهی است که چنین مکاشفه‌ای مستلزم بطلان خود است؛ چراکه بدون واقعیت داشتن عارف و مکاشفه‌اش، سخن گفتن از این مورد خاص نیز بی‌معناست.

نقد و بررسی

اولاً باید توجه کرد که قبول یا ردّ یک مکاشفه از طرف کسی یا گروهی دلیل خطا بودن آن نیست. اگر کسی مدعی مکاشفه‌ای باشد و ما بپذیریم که این مشاهده حضوری بوده، باید بپذیریم که خطایی در آن رخ نداده است. آری ممکن است وی اساساً چنین مکاشفه‌ای نکرده باشد، یا در تفسیر و توصیف آن اشتباه کرده باشد، یا در تطبیق مکاشفه بر مصادیقش دچار خطا شده باشد. به عبارت دیگر، آنچه به عنوان لازمه مکاشفه یا علم حضوری تلقی می‌شود، لزوماً لازم حقیقی آن نیست؛ بلکه چه‌بسا گمان شاهد چنین لازمی را فراهم آورده است (ر.ک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۷). در مکاشفه‌ی یادشده، بر فرض صحت نقل، آنچه مشاهده شده است گروهی بوده‌اند که به صورت خنزیر مکشوف عارف گشته‌اند. پرسش این است که آیا شیعه بودن این گروه نیز متعلق مکاشفه بوده یا افزوده‌ای است که پیش‌دانسته‌های اعتقادی شاهد بر آن افزوده و در تفسیر و تعبیر از مکاشفه بیان داشته است؟ بر اساس ادله صحیح عقلی و نقلی، تشیع حق است. بنابراین ممکن است شاهد در تعبیر از مکاشفه خود چیزهایی بر آن افزوده و تفسیری منطبق بر اعتقادات خود فراهم آورده باشد. در عین حال پاسخ اصلی درباره این مکاشفه آن است که با نقل یک مکاشفه، آن هم با واسطه، نمی‌توان به اصل تحقق آن اطمینان یافت، تا چه رسد به اینکه مفاد آن را صحیح بپنداریم (همان، ص ۸).

پاسخ‌های دیگری نیز به این اشکالات می‌توان داد؛ از جمله اینکه گاهی عارف به جای آنکه امری حقیقی و بیرون از خود را مشاهده کند، امری درونی و متصل به نفس خود را در همان

مرتبه مشاهده می‌نماید و به سبب ضعف وجودی و ضعف شهودش از تشخیص درونی بودن آن عاجز می‌ماند. روشن است که در چنین موردی خطا در تشخیص متعلق کشف رخ داده و بر چیزی غیر از خود تطبیق داده شده است که مربوط به علم حصولی است، نه علم حضوری که مواجهه با خود واقع است. در اصطلاحات فلسفی، از امر درونی تعبیر به مثال متصل شده و از امر بیرونی به مثال منفصل تعبیر می‌کنند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۰، ص ۴۷۶؛ خسروپناه، ۱۳۸۲).

پاسخ‌هایی که ذکر شد مشکل تقسیم مکاشفات به رحمانی و شیطانی و تعارض در شهودهای مختلف را نیز پاسخ می‌دهد؛ به‌ویژه توجه به موضوع تعبیر و تفسیر مکاشفات، راه‌حل مطمئنی برای این دو مسئله است؛ یعنی آنچه به عنوان مکاشفه‌های شیطانی یا متضاد پنداشته شده است، چه بسا در حقیقت خود، که از سنخ علم حضوری است، شیطانی یا متضاد نبوده، بلکه این شخص شاهد است که با تعابیر نامناسب و نادرست موجب شده است مکاشفه‌اش شیطانی نامیده شود یا با مکاشفه‌ای دیگر متضاد به نظر آید.

در خصوص تضادی که در مثال ضمن اشکال ذکر شد باید گفت این امر اساساً تضاد نیست و بر اثر سوءفهم حاصل آمده است. در اینکه عارف بودایی، بودا و عارف یهودی حضرت موسی علیه السلام و عارف مسیحی حضرت عیسی علیه السلام را شهود می‌کند، حقیقتاً چه تعارضی وجود دارد؟ مگر نه آن است که هر کدام از این شخصیت‌ها به منزله یک واقعیت در این عالم وجود داشته‌اند؟ آیا مشاهده یک واقعیت توسط کسی منافاتی با مشاهده واقعی دیگر توسط شخص دیگر دارد؟ یا اگر عارفی با توجه به شرایط محیطی و تربیتی خود امری را شهود کرد، عارفی دیگر که در شرایط محیطی و تربیتی دیگری رشد کرده است، لزوماً باید همان امر را شهود کند؟ طبیعی است که هر کس متناسب با آنچه در طول تربیت عرفانی خود با آن مأنوس بوده است روبه‌رو شود و همان را در مشاهدات خود شهود کند (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷-۱۳۸). به علاوه چه بسا امر مشهود، ساخته نفس خود شاهد باشد که در این صورت تناسب آن با ساختار وجودی شاهد از مسلمات است.

درباره مشاهدات خردستیز نیز توضیح همان است که گذشت. تفسیر و تعبیر غلط، تطبیق بر غیر محل خود، مشاهده تخیلات نفسانی و خارجی پنداشتن آنها، پاسخ‌هایی‌اند که در قبال این اشکال نیز تکرار می‌شوند؛ اما در خصوص کشف خردستیزی که در ضمن اشکال خردستیزی مطرح شد، می‌توان پاسخی اختصاصی داد. پاسخ شبهه مزبور این است که تهی بودن مساوی با عدم است و عدم، اساساً متعلق علم حضوری واقع نمی‌شود. در علم حضوری معلوم عین علم است و با حضور وجود معلوم است که عالم بدان علم می‌یابد. بنابراین اگر چیزی وجود نداشته باشد، چگونه می‌تواند متعلق علم حضوری قرار گیرد؟ مثل این است که کسی در حالت عادی که شادی را در خود نمی‌یابد، بگوید عدم شادی را یافتم. چنین تعبیری ناشی از مسامحه است. عدم که یافتنی نیست (همان، ص ۱۳۹-۱۴۰). به علاوه محققان عرفان، در همین مورد خاص توضیح داده‌اند که چنین برداشت‌هایی از سخنان عارفان بودایی، ناقص هستند و به نظر می‌رسد تعابیر غامض عارفان موجب چنین برداشت‌هایی شده‌اند (ر.ک: الدنبر، ۱۳۷۳، ص ۲۵۵-۲۵۷).

۳. مادی دانستن «من» مجرد

اشکال دیگری که بر خطاناپذیری علم حضوری وارد شده، مادی دانستن حقیقت انسان است. انسان موجودی مرکب از روح و بدن است. بدن امری مادی و روح امری مجرد است. از سویی آنچه حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد روح اوست. از طرف سوم هر انسانی به سبب آنکه موجودی ذاتاً آگاه است، به حقیقت خود علم حضوری دارد. براین اساس، همه انسان‌ها باید بتوانند تجرد خود را که حقیقت وجود آنهاست درک کنند؛ درحالی‌که اغلب آنها خیال می‌کنند موجودی مادی هستند و همین بدن را حقیقت خود می‌پندارند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۰).

نقد و بررسی

پیش از بیان پاسخ اصلی به این اشکال باید گفت: اختصاص علم حضوری به وجود و نفی آن از ماهیات درست نیست. بنابراین پاسخ دادن به این اشکال، مبتنی بر عدم تعلق علم حضوری به

نگاهی به شبهات خطاناپذیری علم حضوری و پاسخ آنها □ ۸۳

ماهیت صحیح نخواهد بود (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۱۶). اتفاقاً آدمی وقتی به علم حضوری خود به نفس خویش توجه می‌کند، ماهیت و چگونگی نفس را نیز می‌یابد و از این‌روست که می‌تواند خود را از حالات خود که ماهیتی دیگر دارند تمییز دهد. باید از قایلان به قول مزبور (همان) پرسید: ما چگونه بین شادی و خود یا بین شادی و گرسنگی خود تفکیک می‌کنیم؟ انکار نمی‌توان کرد که از این یافته‌های حضوری علمی حصولی نیز می‌گیریم و با این دو نیز تفاوت دو حالت را می‌فهمیم؛ اما مسئله این است که آیا خود این صور، دقیقاً مطابق با آن چیزی نیستند که قبلاً به علم حضوری یافته‌ایم؟ اگر ماهیت شادی و گرسنگی به علم حضوری برای ما یافت نشده بود، چگونه می‌توانستیم مطابقت وجدانیات را با علوم حضوری ادعا کنیم؟

پاسخ صحیح اشکال یادشده این است که اولاً مسلماتی در لابه‌لای این اشکال مستتر است که چندان هم پذیرفتنی نیستند. مثلاً اینکه انسان ترکیبی از روح و بدن است و حقیقت وجود او، تنها روح است، دست‌کم برای فیلسوفی همچون صدرالمتألهین پذیرفته نیست. صدرالمتألهین نفس را ادامه وجود بدن و مرتبه‌ای از حقیقت وجود انسان می‌داند. جسمانی بودن حدوث نفس به این معناست که انسان موجودی ذومراتب بوده، در برخی از مراتب وجودی خود مادی، و در برخی دیگر مجرد است. بنابراین این ادعا که حقیقت وجود انسان همان روح مجرد اوست، چندان پذیرفتنی نیست. بر اساس دیدگاه صدرالمتألهین باید گفت حقیقت وجود انسان عبارت است از همه مراتب وجودی او، که بالطبع هم شامل بدن و هم شامل روح می‌شود. به علاوه این اشکال مبتنی بر این پیش‌فرض است که علم حضوری تنها به روح مجرد تعلق می‌گیرد و بدن مادی معلوم به علم حضوری نیست؛ درحالی‌که فلاسفه‌ای چون شیخ اشراق، صدرالمتألهین، و از معاصران، علامه طباطبائی معتقدند بدن نیز همچون روح، به علم حضوری معلوم است (ر.ک: سربخشی و فنائی اشکوری، ۱۳۹۱).

اکنون که این نکات معلوم شد می‌گوییم هیچ استبعادی ندارد که بگوییم همگی انسان‌ها همان‌گونه که به وجود خود علم حضوری دارند، به مجرد خود نیز علم حضوری دارند. همچنین همگی آنها به بدن خویش نیز علم حضوری دارند، چنان‌که به روح مجرد خود علم حضوری

دارند. بنابراین، ادعای اینکه علم حضوری به روح تعلق گرفته که مجرد است و مردم خیال می‌کنند حقیقت وجودشان همین بدن است، به‌طور کلی کنار گذاشته می‌شود. آری اشکال به گونه‌ای دیگر سر بر می‌آورد. بر اساس تبیین جدید، مستشکل می‌تواند بگوید: اکنون که هم بدن و هم روح، متعلق علم حضوری‌اند، پس چرا اغلب انسان‌ها توجهی به روح خود که مجرد است ندارند؟ پاسخ این است که خود این اشکال، پاسخ را در دل دارد. دلیلش آن است که غفلتی رخ داده و مانع ادراک مضاعف شده است؛ وگرنه مردم همان‌گونه که به بدن خود علم دارند و لذا آن را جزء حقیقت وجود خود می‌دانند، به نفس خود نیز علم دارند؛ اما از آنجاکه علم ذومراتب است و مردم نیز اغلب تنها به ابعاد مادی وجود خود توجه دوچندان می‌کنند، مرتباً مجرد وجودشان مورد غفلت قرار می‌گیرد.

به علاوه انکار بعد روحانی و تأکید بر جسمانی بودن حقیقت «من»، می‌تواند ناشی از اشتباه در تطبیق باشد؛ به این معنا که وقتی از یک انسان عادی پرسیده می‌شود: «حقیقت وجودی تو چیست؟»، او به علم حضوری حقیقت مجرد خود را می‌یابد؛ اما به دلیل عدم ورزیدگی در توضیح یافته‌های خود، آنچه را به علم حضوری از ابعاد مجرد خود یافته است، بر بدن خویش تطبیق می‌کند؛ درحالی‌که حقیقتاً روح خود و تجرد آن را نیز یافته است. به همین دلیل شروع به انکار ابعاد مجرد خود می‌کند. به علاوه، اغلب انسان‌ها تصور درستی از مادیت و تجرد ندارند. با این حساب چگونه انتظار داریم وقتی از علم حضوری به ذات مجرد انسان سخن می‌رود، بتوانند تفسیر و تطبیق درستی از آن ارائه دهند؟

۴. احساس درد در اعضای قطع شده

یکی از مواردی که از مصادیق خطا در علم حضوری شمرده شده است، احساس درد در اعضای مقطوع است. اشکال بر این مبنا استوار است که اولاً درد امری وجودی است؛ ثانیاً علم ما به دردی که در بدنمان ایجاد می‌شود، حضوری است؛ ثالثاً عضوی که قطع شده است وجود ندارد؛ بنابراین به هیچ نحوی متأثر نمی‌شود تا زمینه احساس درد به وسیله آن وجود داشته باشد. بر

اساس این مقدمات گفته می‌شود کسی که در عضو قطع شده‌اش احساس درد می‌کند، دچار خطا در علم حضوری شده است. این اشکال را ظاهراً نخستین بار دکارت مطرح کرده است. وی در تأملات خود که آن را برای راهیابی به یقین تألیف کرده است در همه چیز شک می‌کند. یکی از اموری که وی را وادار به شک در محسوسات می‌کند، این است که به گفته خودش بارها کسانی را دیده است که با وجود قطع شدن یکی از اعضایشان باز هم درد را در آن حس می‌کنند. به این ترتیب، دکارت می‌پرسد از کجا باید بدانم هم‌اکنون که دردی را در یکی از اعضایم حس می‌کنم، درک درستی است؟ (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۹۸).

نقد و بررسی

برای پاسخ به این اشکال، ابتدا باید ماهیت درد را بررسی کنیم و ببینیم درد امری وجودی است یا خیر؛ زیرا در صورت عدمی بودن آن، ادعای علم حضوری به درد پذیرفتنی نخواهد بود. در مرحله بعد باید نشان داد علم به درد حضوری است؛ زیرا صرف وجودی بودن درد، برای حضوری بودن علم به آن کافی نیست. چه بسیار امور وجودی که معلوم به علم حضوری نیستند. حتی نسبت به وجود خودمان نیز، ما به همه ابعادش، به ویژه درباره تمام ابعاد وجودی بدنمان، علم حضوری نداریم. برای مثال ما به شکل ظاهری بدنمان یا ترکیبات شیمیایی سلول‌های بدنمان علم حضوری نداریم. پس از طی این مراحل نوبت خواهد رسید به اصل اشکال که مدعی است برخی از افراد با اینکه عضوی از اعضای بدنشان قطع شده است، در آن احساس درد می‌کنند. درباره وجودی بودن درد، باید گفت: به نظر فلاسفه الم عبارت است از ادراک چیزی که منافی با کمال مدرک است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۹). مثلاً اتصال اعضای بدن امری است ملایم وجود ما، و کمال آن به شمار می‌آید و تا این اتصال و ادراک آن هست، احساس لذت نیز وجود دارد و دست‌کم درد و رنجی احساس نمی‌گردد؛ اما اگر اتصال از بین برود و مثلاً بخشی از دست ما بریده شود، دچار درد می‌شویم (همان، ج ۴، ص ۱۲۲). به این ترتیب الم امری وجودی خواهد بود؛ زیرا گرچه از بین رفتن اتصال در دست امری عدمی است، الم صرف از بین

رفتن اتصال نیست، بلکه ادراک این تفرق است که موجب الم می‌شود؛ و چون ادراک امری وجودی است، پس الم نیز امری وجودی خواهد بود. با این حال دلیل اینکه صرف از بین رفتن اتصال موجب الم نمی‌شود، این است که نمی‌توان به اجسامی که دچار تفرق اجزا می‌شوند، الم نسبت داد. حتی انسانی که بنا به عللی ادراک حسی خود را از دست داده است، تفرق در اعضا موجب درد نمی‌شود. با این بیان روشن می‌شود که الم امری وجودی است و قابلیت معلوم شدن به علم حضوری را دارد.

اما در پاسخ اینکه آیا عملاً نیز چنین است که ما الم را به صورت حضوری درک می‌کنیم یا خیر، باید گفت: چون الم عبارت شد از ادراک امری که با کمال وجودی مدرک منافر است، و ادراک ادراک حضوری است، پس ادراک الم نیز حضوری خواهد بود. شاهد روشن دیگری برای حضوری بودن ادراک الم وجود دارد. زمانی که مبتلا به یک درد هستیم، با زمانی که درد زایل شده، اما آن را تصور می‌کنیم، به روشنی فرق دارد. هنگام داشتن درد، خود آن را می‌یابیم، اما هنگام زایل شدنش، تنها تصویری از درد داریم. روشن است که ادراک تصور درد، ادراک خود درد نیست، اما یافتن خود درد، ادراک حضوری آن است.

اکنون که این دو نکته روشن شد، مستشکل می‌تواند اشکال خود را سامان بخشد و چنین اعتراض کند: اگر ادراک درد حضوری است، چگونه است که شخصی که پایش قطع شده، درد را در آن ادراک می‌کند؟ بدیهی است که در چنین حالتی، وی نه صورت ذهنی درد، بلکه خود درد را درک می‌کند؟ به گونه‌ای که موجب رنج وی می‌شود. بنابراین علم حضوری نیز خطاپذیر است.

در پاسخ اشکال باید گفت: درد پا را چه امر وجودی بدانیم و چه آن را فقدان سلامتی بینگاریم که موجب رنجوری ما می‌شود، برای آنکه معلوم حضوری ما واقع شود نیازمند چند علم حضوری است. توضیح اینکه برای ادعای علم حضوری به ذات خودمان وجود یک شناخت حضوری کافی است. همین که من خودم را نزد خودم می‌یابم، کافی است تا بگویم به خودم علم حضوری دارم؛ چنان‌که وقتی به حضور ذات خود نزد خود رجوع می‌کنم، این علم را با تمام شفافیت می‌یابم؛ اما برای اینکه بتوانم ادعای علم حضوری به یکی از حالات ویژه خود

داشته باشم، باید چندین علم حضوری در کنار هم محقق باشند. مثلاً برای اینکه بتوانم قضیه وجدانی «من شاد هستم» را گزارش کنم، اولاً باید به خودم، ثانیاً به شادی و ثالثاً به اینکه این شادی، شادی خودم است، علم حضوری داشته باشم. از ترکیب این سه علم، می‌توانم گزاره وجدانی فوق را ترتیب دهم و گزارش کنم. بر همین اساس، اگر به قیودی که در گزاره‌ای وجدانی اخذ می‌شوند و در حال حکایت از علمی حضوری هستند، افزوده شود، به همان میزان نیز تعداد علم‌های حضوری من باید افزایش داشته باشند (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۳).

بنابراین قضیه «من احساس درد پا می‌کنم» زمانی مطابق با علم حضوری تنظیم شده است که به همه قیود موجود در این گزاره علم حضوری داشته باشم؛ یعنی من به ۱. وجود خودم، ۲. وجود پا، ۳. وجود درد، ۴. تعلق پا به خودم، و ۵. تعلق درد به پا، به طور هم‌زمان علم حضوری داشته باشم. در غیر این صورت، ادعای احساس درد در پا و داشتن علم حضوری نسبت به آن موجه نخواهد بود. با اندک توجهی معلوم می‌شود درباره کسی که پایش قطع شده است، سه مورد قابلیت معلوم شدن به علم حضوری را ندارند: ۱. وجود پا، ۲. تعلق پا به من، ۳. تعلق درد به پای من. دلیل این امر هم روشن است: اساساً پایی وجود ندارد تا متعلق علم حضوری واقع شود. بنابراین ادعای احساس درد در پای قطع شده و تعلق علم حضوری بدان پذیرفته نیست.

با آنچه گفته شد اشکال خطاپذیری علم حضوری رفع می‌شود، اما همچنان مشکلی باقی است. پرسش این است که وقتی پا قطع شده است، چگونه است که برخی اولاً پای قطع شده خود را حس می‌کنند، به گونه‌ای که در بررسی‌های روان‌شناختی معلوم شده است برخی از این افراد می‌کوشند آن را حرکت دهند، یا حتی گاهی می‌کوشند با آن راه بروند و ثانیاً دردی را که در آن پدید آمده است، حضوراً درک می‌کنند؟ به عبارت دیگر، اگر این احساسات و علوم را کاذب ندانیم، بدان سبب که حضوری هستند، پس باید چگونه آنها را توجیه کنیم؟

پیشنهادی که به ذهن نگارنده می‌رسد این است که بگوییم احساس داشتن پا و درد در آن و قصد حرکت دادن آن، ظاهراً امری است که به صورت یقینی برای کسانی که پایشان قطع شده است، تحقق می‌یابد و علم به چنین احساس‌هایی حضوری است؛ گرچه ما خود از این امر

آگاهی شخصی نداریم و نمی‌دانیم حقیقت چنین احساسی چگونه است. از سویی نسبت دادن درد به پای قطع شده و احساس داشتن پای مادی، قطعاً درست نیست؛ چراکه اساساً پایی وجود ندارد. در حقیقت این احساس از آن جهت کاذب است که ادعا شده به پای مادی تعلق گرفته، و احساس درد در آن ادعا شده است، که علمی حصولی است؛ اما اگر دست از این ادعا برداریم و بگوییم فرد دارای احساسی است مبنی بر اینکه پایی دارد و این پامبتلا به درد است، خطایی در آن وجود نخواهد داشت؛ زیرا می‌توان پای احساس شده را عبارت از پای مثالی دانست که هر انسانی متناظر با پای مادی دارد. همان‌گونه که ما بدنی مادی داریم، بدنی مثالی نیز داریم که شبیه همین بدن مادی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۵۹۵). کسی که پایش قطع شده است، گرچه به صورت مادی آن را از دست داده متناظر با آن، پای مثالی قطع نشده است؛ لذا وی همچنان درک خود را از پای مثالی دارد، و چون ادراک بدن مادی از طریق ادراک بدن مثالی صورت می‌گیرد؛ چراکه بدن مثالی واسطه بین بدن مادی و نفس روحانی است که مدرک است، و شخص پای مادی را همواره با پای مثالی درک می‌کرده، اکنون که پای مثالی خود را درک می‌کند، عادتاً گمان می‌برد که پای مادی را نیز درک می‌کند. بنابراین خطا در این گمان که علمی حصولی است واقع شده است. به این ترتیب با تحفظ بر اینکه چنین علمی حضوری است و بالطبع خطاناپذیر، خطای فاحشی که در احساس مذکور منطوقی است، توجیه صحیح خود را می‌یابد و اشکال پاسخ داده می‌شود. تنها چیزی که باقی می‌ماند این است که اگر بگوییم احساس بدن مادی از طریق ادراک بدن مثالی صورت می‌گیرد، ممکن است با از بین رفتن بدن مادی باز چنین احساسی باقی بماند؛ زیرا بدن مثالی باقی است. اکنون این اشکال پیش می‌آید که شاید هنگام سالم بودن بدن مادی، باز هم آنچه ادراک می‌شود بدن مثالی است و نه بدن مادی؛ درحالی که شما گفتید ما به بدن مادی خود علم حضوری داریم.

در پاسخ این اشکال می‌توان گفت اولاً ادراک بدن مثالی با ادراک بدن مادی منافاتی ندارد؛ زیرا انسان حقیقتی است ذومراتب و همه این مراتب، یعنی بدن مادی، بدن مثالی و نفس روحانی (در صورتی که دارای مرتبه عقلانی نیز باشد) از مراتب وجودی او هستند و انسان به همه این مراتب

علم حضوری دارد. تنها تفاوت این است که هر چه به مرتبه مادی نزدیک‌تر می‌شویم، شدت علم کمتر، و هر چه به مرتبه روحانی نزدیک‌تر می‌گردیم شدت علم بیشتر می‌گردد. به همین دلیل است که درک حضوری ما از مراتب بالای نفس، وقتی توجه وجود داشته باشد، بیش از بدن است؛ ثانیاً دست‌کم تا زمانی که بدن مادی خود را از دست نداده و به اصطلاح نمرده‌ایم، ادراک بدن مثالی بدون همراهی ادراک بدن مادی حاصل نمی‌شود؛ یعنی تا بدن مادی متأثر نشود، بدن مثالی نیز تأثیر نمی‌پذیرد. حتی در مواردی که بخشی از بدن مادی از بین رفته و مثلاً پا قطع شده است، به سبب باقی ماندن بخشی از اجزای متعلق به آن، از جمله سلسله عصب‌هایی که در عضو قطع شده وجود داشته‌اند و اکنون ادامه آنها در باقی‌مانده عضو قطع شده امتداد دارد، احساس قبلی همچنان وجود خواهد داشت. به نظر می‌رسد اگر بدن به‌طور کلی از بین برود و مر حاصل شود، چنین احساساتی نیز از بین خواهند رفت.

۵. علم حضوری به شناخت‌های کاذب

در این اشکال گفته می‌شود ما به صورت‌های ذهنی خود علم حضوری داریم؛ یعنی هم تصورات و هم تصدیقات به علم حضوری برای ما معلوم‌اند. حال اگر من دو قضیه را در یک زمان در ذهن خود داشته باشم که یکی نقیض یا ضد قضیه دیگر باشد، اما به سبب جهل یا غفلت گمان کنم که هر دو قضیه صادق‌اند، معنایش این خواهد بود که در علوم حضوری خود دچار خطا شده‌ام؛ زیرا چنان‌که گفتیم، علم ما به صورت‌های ذهنی و قضایا که نوعی صورت ذهنی هستند حضوری است و خطا در یکی از این قضایا، به معنای خطا در علم حضوری است (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴-۱۳۵).

نقد و بررسی

در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود شما بین حیثیت حصولی تصورات ذهنی و حیثیت حضوری آنها خلط کرده و از این جهت دچار شبهه شده‌اید. توضیح اینکه درست است که

صورت‌های ذهنی و از جمله قضایا به علم حضوری برای ما معلوم‌اند و از این جهت خطایی در آنها راه ندارد؛ اما همین صورت‌ها از آن جهت که حکایت از ماورای خود می‌کنند، علم حصولی‌اند و خطا در آنها راه دارد. لذا اینکه من دو قضیه نقیض یا متضاد را در ذهن خود داشته و بالطبع به مفادشان علم حضوری داشته باشم، و در عین حال، یکی از آنها مطابق با واقع نباشد، منافاتی با هم ندارند؛ زیرا خطا نداشتن علم من به این دو قضیه از جهت حضوری بودن آنهاست و کاذب بودن یکی از آنها از جهت حصولی بودن آنهاست (همان، ص ۱۳۵-۱۳۶).

برای روشن شدن این اشکال، و پاسخ آن می‌توان مطلب را در ضمن مثالی توضیح داد. فرض کنید که من معتقد باشم معرفت‌شناسی علمی اعتباری است. این اعتقاد، باطل و خطاست. می‌دانیم که علم من به خود قضیه، حضوری است و از این جهت خطایی در آن راه ندارد؛ چراکه به صورت حضوری صورت ذهنی این قضیه نزد من حاضر بوده و مورد ادراک واقع شده است. به این ترتیب من دارای ادراکی هستم که از یک دیدگاه خطاناپذیر است و از دیدگاهی دیگر خطاست. به نظر می‌رسد دچار مشکلی شده‌ایم که حل آن امکان‌پذیر نیست.

پاسخ این مشکل این است که گرچه علم ما به خود قضیه حضوری است و خطاناپذیر، خطای موجود در آن از حیث معلوم حضوری بودن آن نیست؛ بلکه این علم از آن جهت خطاست که علمی حصولی هم هست و از ماورای خود حکایت می‌کند و چون با آن مطابق نیست، خطاست. بنابراین باید گفت در این اشکال بین دو حیثیت این علوم خلط صورت گرفته و حکم حیثیت حصولی به حیثیت حضوری داده شده است.

۶ پدیده انسان‌های دو شخصیتی

در این اشکال با اشاره به معدود افرادی که گمان می‌کنند شخص دیگری هستند، گفته می‌شود در علم حضوری به خود که روشن‌ترین قسم آن است خطا رخ می‌دهد، تا چه رسد به سایر اقسام علوم حضوری که پیچیده‌تر از این قسم‌اند. توضیح اینکه در علم روان‌شناسی نوعی بیماری شناسایی شده است (ر.ک: شاملو، ۱۳۶۴، ص ۱۵۱) که بر اثر آن شخصی مانند «الف» که فرزند

شخصی مانند «ب» است، گمان می‌کند «الف» نیست، بلکه «ج» بوده، فرزند «د» است. چنین شخصی وقتی با نام «الف» خوانده شود، بی‌توجهی می‌کند و خود را مخاطب نمی‌داند و اگر تأکید شود که مراد تویی، اعتراض می‌کند که من «الف» نیستم؛ بلکه فلانی هستم که فرزند فلانی است. عجیب این است که گاهی مثل همان فرد «ج» رفتار می‌کند و حتی اطلاعاتی از زندگی خصوصی آن فرد را فاش می‌کند که فرد «ج» تنها خودش از آنها مطلع بوده است. مشاهده چنین مواردی این گمان را پدید می‌آورد که در علم حضوری به خود نیز ممکن است خطا رخ دهد، چه رسد به دیگر اقسام علم حضوری.

نقد و بررسی

در بررسی این اشکال و مثالی که برای تقریر آن زده شد، نکته جالبی که وجود دارد این است که اگر از چنین شخصی پرسیم: «کیستی؟»، او هرگز پاسخ نمی‌دهد که من شخص دیگری هستم؛ بلکه خواهد گفت من خودم، و البته در توضیح خودش ممکن است اسم شخص دیگری را ببرد. نکته این است که او حقیقت وجود خود را به علم حضوری می‌یابد و آنچه در درون او می‌گذرد برای او حاضر است. همچنین معلوماتی که در ذهن او موجودند برایش حاضرند و همه آنها را به علم حضوری می‌یابد. در همه آنچه او می‌یابد خطایی نیست و نمی‌توان با استناد به این‌گونه علوم اشکال کرد که در علم حضوری خطا رخ داده است. آری وقتی نام دیگری را به زبان می‌آورد و خود را چنین معرفی می‌کند، خطایی رخ می‌دهد؛ ولی معلوم است که نامیدن خود به اسم شخص دیگر، علم حضوری نیست. می‌دانیم که الفاظ اساساً از سنخ علم نیستند و فقط بر معانی مخزون در ذهن ما دلالت می‌کنند. بنابراین کسی که در معرفی خود نام شخص دیگری را می‌برد، در حقیقت مفاهیمی در ذهن دارد که برای دلالت بر آنها از این الفاظ استفاده کرده است. می‌دانیم که مفاهیم از سنخ علم حصولی‌اند و ممکن است در آنها خطا رخ دهد. بنابراین آنچه در آن خطا رخ داده، همین مفاهیم‌اند و آنچه علم حضوری است، خطایی ندارد. به عبارت دیگر، اینکه کسی گمان کند نامش فلان است و فرزند بهمان است علم حضوری نیست و

از سنخ علم حصولی است. همه ما نام خودمان و نام پدرمان و نیز مفاهیمی را که از روابط بین این اسامی در ذهن داریم، به علم حصولی و از طریق گفته‌های اطرافیان شناخته‌ایم، نه آنکه آنها را با علم حضوری یافته باشیم. پس چنین موردی نمی‌تواند ادعای خطا در علم حضوری را به کرسی بنشانند (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۱).

اگر پرسیده شود که «پس چرا چنین حالتی پیش می‌آید و شخص گمان می‌کند فرد دیگری است؟»، پاسخ آن است که اولاً همان‌گونه که گفتیم شخص هرگز گمان نمی‌کند که فرد دیگری است، بلکه او خود را همان فرد می‌داند. به عبارت دیگر، بین خود و آن شخص دوگانگی قایل نیست؛ اما چون ما می‌دانیم که این یگانه‌انگاری خطاست، باید دید چرا چنین شده است. در علم روان‌شناسی گفته شده است که بر اثر اختلال یا تلقینی که در فضای ذهنی افراد صورت می‌گیرد، گاه افرادی خیال می‌کنند کس دیگری هستند. حتی با استفاده از هیپنوتیزم می‌توان چنین القائاتی را صورت داد. تا جایی که بر اثر تلقین هیپنوتیزمی شخص می‌پذیرد فلان کس است و رفتارش را شبیه رفتار او می‌گرداند؛ حتی می‌پذیرد که در زمان و مکان دیگری زندگی می‌کرده و اگر این القائات قوی و عمیق باشند، شخص موردنظر می‌تواند اطلاعاتی از زندگی خصوصی شخص دوم ارائه دهد که هیچ‌کس جز همان فرد دوم از آنها باخبر نبوده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵، ص ۳۴۲-۳۴۳). می‌توان این امور را به پیچیدگی روح آدمی نسبت داد که هنوز که هنوز است بسیاری از ابعاد آن برای انسان ناشناخته مانده است. در هر صورت آنچه رخ داده این است که چنین فردی بیمار بوده یا بر اثر القائاتی خاص دچار اشتباه شده و قضایایی را پذیرفته که صادق نیستند. روشن است که همه اینها از سنخ علم حصولی‌اند و خطاپذیری آنها ربطی به خطا بودن یا نبودن علم حضوری ندارد.

۷. شبهه عدم تحقق شهود برخی از پیامبران

در این اشکال گفته می‌شود وحی که یکی از اقسام علم حضوری و از بالاترین اقسام آن است، گاهی خطا از آب درمی‌آید. مثلاً در وحی‌ای که به حضرت ابراهیم علیه السلام شد، او وظیفه یافت فرزند

نگاهی به شبهات خطاناپذیری علم حضوری و پاسخ آنها □ ۹۳

خود اسماعیل علیه السلام را ذبح کند، درحالی که ابراهیم علیه السلام هرگز فرزند خود را ذبح نکرد (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۲). مسلم است که خواب حضرت ابراهیم علیه السلام از سنخ وحی بود و دلیل آن ترتیب اثری است که ایشان به این خواب داد. بنابراین علم حضوری پیامبران که نوعی علم حضوری است دچار خطا شده است.

نقد و بررسی

پیش از پاسخ به این اشکال باید دید اساساً در این مورد خاص چه خطایی رخ داده است. بنابراین آن را در ضمن چند پرسش مطرح و بررسی می‌کنیم:

۱. آیا حضرت ابراهیم علیه السلام اصلاً چنین رؤیایی را ندید و گمان کرد که دیده است؟
۲. آیا حضرت ابراهیم علیه السلام دید که اسماعیل علیه السلام را ذبح کرده است، درحالی که در عالم بیداری چنین نکرد؟ به عبارت دقیق‌تر، آیا این رؤیا خبری از واقعیتی خارجی بود که قبلاً رخ داده است یا خبری از واقعیتی خارجی بود که بعداً رخ خواهد داد و به سبب خبر بودنش خطا تلقی می‌شود یا اصلاً خبر نبود و دستوری بود که در قالب رؤیا ابلاغ شد؟
۳. در صورتی که از قسم سوم باشد آیا حضرت ابراهیم علیه السلام دید که باید اقدام به ذبح اسماعیل بکند و نکرد؟

۴. یا آیا حضرت ابراهیم علیه السلام دید که باید اسماعیل علیه السلام را ذبح کند و کار را تمام کند و نکرد؟ در پاسخ به این پرسش‌ها می‌گوییم روشن است که منظور از خطا این نیست که اصلاً رؤیایی دیده نشده است. بنابراین پرسش اول کنار گذاشته می‌شود؛ اما پرسش دوم پرسش درخور توجهی است و با توجه به اینکه اساساً خطا در خبر دادن معنا دارد، بنابراین باید دید پاسخ این پرسش چیست. با توجه به اینکه حضرت ابراهیم علیه السلام این رؤیا را پیش از اقدام به ذبح مشاهده کرد، بنابراین این رؤیا خبر از یک واقعه در گذشته نبود. از این رو خطا از این جهت نیز بی‌معناست. به این ترتیب، از میان سه فرضی که در این پرسش مطرح شد، فرض اول کنار گذاشته می‌شود. فرض سوم هم بر اساس اینکه اساساً خبر نبوده و دستور است، نمی‌تواند متصف به

خطا شود. در صورتی که بخواهیم بالملازمه خبری از دل آن بیرون آورده و بگوییم وظیفه آن حضرت در قالب این رؤیا به او خبر داده شده است، باید بگوییم بنا بر این فرض، حضرت ابراهیم علیه السلام مشاهده کرد: وظیفه اش این است که فرزندش را ذبح کند؛ اما در عمل مشاهده کرد که وظیفه اش این نبوده است. بالطبع معنای این سخن این خواهد بود که یا ابراهیم علیه السلام در فهم وظیفه‌ای که از طریق رؤیا به او ابلاغ شد دچار خطا شد، یا خود رؤیا به صورت ناقص یا غیرکاملی وظیفه آن حضرت را به او ابلاغ کرد و به عبارت دیگر، تنها بخشی از وظیفه را به او ابلاغ کرد که همان اقدام به ذبح بود، اما بقیه امر را بیان نکرد. بر اساس اینکه در وحی، چه در مرحله ابلاغ و چه در مرحله دریافت، عصمت حاکم است، فرض خطا کنار می‌رود؛ اما بیان بخشی از وظیفه می‌تواند یکی از پاسخ‌های ما به این اشکال باشد. توضیح اینکه اگر بخواهیم خبری بالملازمه از دل این دستور انتزاع کنیم و آن را به خطا متصف سازیم باید توجه کرد که این خبر احتمال دارد به دو صورت باشد که در پرسش سوم و چهارم مطرح شده است؛ یعنی احتمال اول این است که حضرت مشاهده کرد اقدام به ذبح می‌کند و این خبری از آینده بود، که در این صورت خطایی رخ نداده است. این فرض، مفاد پرسش سوم است که به این ترتیب، پاسخ پرسش سوم نیز معلوم می‌شود. احتمال دوم این است که حضرت مشاهده کرد که نه تنها اقدام به ذبح می‌کند، آن را به اتمام نیز می‌رساند، و این چون خبری از آینده بود و مطابق با آنچه در آینده رخ داد نبود، پس خطا داشت. پاسخ این احتمال را در بررسی فرض دوم پرسش دوم می‌دهیم. اما فرض دوم از پرسش دوم احتمال درخور توجه تری دارد و ممکن است مراد مستشکل این باشد؛ یعنی این خواب از یک واقعه مستقبل خبر می‌داد که در عمل معلوم شد این خبر درست نیست؛ یعنی مطابق این رؤیا حضرت ابراهیم علیه السلام در عالم بیداری اسماعیل علیه السلام را ذبح خواهد کرد، در حالی که در آینده چنین اتفاقی رخ نداد. به عبارت دیگر، مفاد این رؤیا خبری در آینده بود که مطابق با واقع نشد و لذا خطا بود و به این ترتیب، خطاناپذیری علم حضوری زیر سؤال می‌رود. چنان‌که گفتیم، این فرض شبیه احتمال دومی است که در فرض پیش‌گفته مطرح شد؛ لذا با پاسخ آن، پاسخ احتمال یادشده نیز معلوم می‌شود. پاسخ این فرض این است که وقتی به آیات قرآن مراجعه می‌کنیم، ظاهر آیات خلاف این مطلب را گزارش می‌دهند. با دقت در آیات قرآنی

که بیانگر این رؤیای صادقه و وحی‌گونه هستند، معلوم می‌شود حضرت ابراهیم علیه السلام خود را در حال ذبح کردن فرزند خود دید، نه آنکه دید فرزندش را ذبح کرده و کار تمام شده است. آیه قرآن به این نحو است: ﴿يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ (صافات: ۱۰۲). کلمه «اذبحک» فعل مضارع است که دلالت بر زمان حال یا آینده دارد و نشان نمی‌دهد که این فعل در گذشته صورت پذیرفته و تمام شده است. بنابراین تنها دلالت واضحی که از این آیه برداشت می‌شود، این است که حضرت ابراهیم علیه السلام خود را دید که برای ذبح فرزندش اقدام می‌کند و بر اساس یقینی که برایش حاصل شد، اقدام به ذبح کرد. بنابراین خبر داده‌شده در این رؤیا محقق شد و هیچ خطایی از این حیث رخ نداد. از این رو تشبث به این مثال برای اثبات خطاناپذیری علم حضوری صحیح نیست.

۸. امکان حضوری دانستن علم حصولی

مفاد این اشکال این است که گرچه علم حضوری خطاناپذیر است، از آنجاکه هر علم حضوری‌ای در نفس ما با علمی حصولی همراه می‌شود و ذهن ما به صورت خودکار از هر علم حضوری‌ای علمی حصولی می‌سازد، امکان خطایی که ذاتاً در علم حصولی مأخوذ از علم حضوری وجود دارد به علم حضوری هم سرایت می‌کند (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۳). به این ترتیب نتیجه گرفته می‌شود که همراهی علم حصولی موجب خواهد شد احتمال خطا در آن به علم حضوری مرجع آن نیز سرایت کند و اعتماد ما به این علم سلب شود.

نقد و بررسی

اولاً تصویری که ذهن از یک علم حضوری می‌گیرد بر دو گونه است:

۱. تصویری که به صورت گزارش صرف، از علم حضوری گرفته شده و هیچ تفسیر و توضیحی بر آن، اضافه نشده است. این گزارش همان علم وجدانی است که جزو بدیهیات ثانویه شمرده می‌شود؛

۲. تصویری که داوری‌های خاصی درباره امر شهودشده انجام می‌دهد و تفسیری نظری درباره آن است. مثلاً وقتی ما به خودمان علم حضوری داریم، یک بار در گزارشی صرف خبر از

این علم حضوری می‌دهیم و مثلاً می‌گوییم من هستم؛ اما بار دیگر شروع به قضاوت درباره این هستی نموده، احکامی نظری صادر می‌کنیم.

توجه به این دو گونه تصویرگیری نشان می‌دهد که در نوع اول خطا معنا ندارد و به همین دلیل جزو بدیهیات شمرده شده است. آنچه خطاپذیر است گونه دوم است که مشتمل بر احکام نظری و تفسیری است. بنابراین صرف همراهی علم حصولی و حضوری دلیل خطا بودن آن نمی‌شود. درباره بحث ما نیز آنچه می‌تواند ما را دچار اشتباه کند و موجب سلب اعتماد از علم حضوری شود، خطایی است که در گونه اول علم حصولی رخ می‌دهد؛ زیرا این علم است که امکان اشتباه گرفتن آن با علم حضوری وجود دارد؛ و چون این علم از سنخ وجدانیات است و وجدانیات، ولو آنکه حصولی‌اند، عملاً خطایی در آنها راه ندارد، پس چنین احتمالی نیز منتفی است (همان، ص ۱۴۴-۱۴۵).

۹. خطا در تشخیص حالات نفسانی

در این اشکال گفته می‌شود با اینکه ما به حالات نفسانی و امور درونی خود علم حضوری داریم، با این همه گاه می‌شود که در تشخیص یک حالت دچار تردید می‌شویم و نمی‌دانیم که مثلاً این حالت آیا ترس است یا احساس عظمت و خشیت. مثلاً نمی‌دانیم احساسی که انسان مؤمن در برابر خداوند سبحان هنگام حس معنوی شدید پیدا می‌کند، از کدام سنخ است.

همچنین شک و ظن از حالات درونی انسان هستند، ولی گاه انسان در تشخیص آنها دچار تردید می‌شود. برخی از فقها وجود چنین تردیدی را پذیرفته و درصدد یافتن راه‌حلی برای آن برآمده‌اند (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۵۷ و ۶۵۹). پرسش این است که اگر حالات درونی انسان اموری وجدانی و حضوری هستند، پس این همه اختلاف در چیست؟ به عنوان مثالی دیگر، با اینکه علم ما به آنچه محسوس بالذات است حضوری است که اصطلاحاً وجدانیات نامیده می‌شوند، گاهی در وجود آنها دچار تردید می‌شویم. مثلاً اگر از محل صدور صوتی به تدریج دور شویم، به جایی می‌رسیم که شک می‌کنیم در اینکه صدایی می‌شنویم یا خیر (ر.ک: فنائی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۱۷). همه این موارد، به

نوعی نشان می‌دهند که خطاناپذیر دانستن علم حضوری چندان نیز مقبول نیست؛ زیرا این مثال‌ها نشان می‌دهند ممکن است ما به حقیقت آنچه نزد خود داریم پی نبریم و دچار خطا شویم.

نقد و بررسی

نخستین پاسخی که به این اشکال می‌دهیم این است که پی نبردن به حقیقت چیزی که در نزد ما حاضر است، به معنای خطا در آن نیست. تأکید اشکال مزبور بر این است که ما گاه در تشخیص حقیقت آنچه نزدمان حاضر است، دچار تردید می‌شویم. مثلاً حالتی داریم، اما نمی‌دانیم از سنخ ظن است یا شک. روشن است که تردید کردن در تشخیص عنوان حقیقت یک چیز، غیر از خطا کردن در آن است. زمانی مجاز است بگوییم خطا رخ داد که اگر دچار ظن بودیم، گمان کنیم شک داشتیم؛ اما وقتی اصلاً نمی‌دانیم دچار ظن هستیم یا دچار شک، معنایش خطا نیست. همچنین در مثال دیگری که گفته شد انسان مؤمن زمانی که دچار حس معنوی شدید است نمی‌داند آیا می‌ترسد یا احساس خشوع و خضوع می‌کند، باز آنچه رخ داده، عدم تشخیص حقیقت چیزی است که به وجود آمده، نه آنکه تشخیصی صورت گرفته، اما خطا بوده است. شبیه این امر در تشخیص حقیقت خود نفس نیز برای اغلب انسان‌ها رخ می‌دهد. همه انسان‌ها به ذات خود علم حضوری دارند، اما اگر از ایشان بپرسید حقیقت ذات چیست، اغلب آنها از پاسخ‌گویی ناتوان‌اند و چه‌بسا توصیفات ناقصی به کار می‌برند. یک دلیل این امر ضعفی است که در علوم حضوری انسان موجود است؛ یعنی ضعف در مرتبه وجود، موجب می‌شود انسان نتواند تمام حقیقت آنچه را می‌یابد به درستی درک کند. غفلت و عدم توجه دقیق به یافته‌های درونی نیز از علل دیگر این امر است.

علت دیگر اینکه برخی از امور نفسانی برای ما مبهم می‌شوند این است که مفاهیمی که به طور معمول برای حالت‌های درونی به کار می‌روند، مرز دقیق و مشخصی ندارند؛ یعنی به طور دقیق برای ما معلوم نیست که مفهوم ظن در چه مواردی به کار می‌رود. از این رو وقتی حالتی شبیه این حالت برای ما پیدا می‌شود، با اینکه خود آن حالت در نزد ما حاضر بوده و به سبب همین حضور به طور شفاف معلوم ماست، نمی‌دانیم چه نامی بر آن بنهیم. از همین جا معلوم می‌شود تردید در نامیدن حالات نفسانی ربطی به خطاناپذیری علم حضوری ندارد، و تنها مربوط به عدم

مرزبندی دقیق و مشخص در مفاهیم وجدانی است. این‌گونه تردیدها ناشی از ماهیت خاص علم حضوری‌اند (فنائی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۲) که مساوق با وجود است و لذا همانند آن مشکک است. تشکیکی که در حالات مختلف درونی ما پدید می‌آید موجب می‌شود در انتخاب نام مناسب و تطبیق آن بر حالت خاص دچار تردید شویم.

۱۰. ادراکات وهمی

یکی از مواردی که خطا در علم حضوری شمرده شده، ادراکاتی است که به صورت وهمی برای برخی پدید می‌آیند. مثلاً افرادی که دچار خصیصه ترس شدید هستند، اگر در جایی خلوت حضور داشته باشند، چیزهایی را مشاهده می‌کنند که واقعیت خارجی ندارند؛ به‌ویژه اگر این تنهایی هنگام شب باشد. برای مثال خیال می‌کنند کسی در را باز کرد و داخل شد. حتی ممکن است در خیال خود آن شخص یا سایه او را ببینند؛ یا خیال می‌کنند کسی در حیاط منزل قدم می‌زند، درحالی که هیچ‌کس در آنجا نیست.

مصرف داروهای توهم‌زا نیز به این امر کمک می‌کند. گفته می‌شود گاهی بر اثر مصرف این داروها صورت‌های وحشتناکی مشاهده می‌شوند که بسیار واقعی جلوه می‌کنند و به همین دلیل موجب وحشت شخص می‌شوند. برای اشخاصی که این داروها را مصرف کرده باشند، صورتی مجسم می‌شود که شهوداً آنها را می‌یابند؛ درحالی‌که آن صور موهوم‌اند و واقعیت خارجی ندارند، ولی آنها گمان می‌کنند که واقعی‌اند و از این رو به این صورت واکنش نشان می‌دهند. همچنین این داروها قدرت تشخیص واقعیت را از مصرف‌کننده آن سلب می‌کنند. با توجه به این امور گفته شده است اگر علم حضوری خطاناپذیر است، چگونه این ادراکات موهوم برای مصرف‌کنندگان داروهای توهم‌زا پدید می‌آیند؟ (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۰۱-۲۰۲).

نقد و بررسی

اساساً این اشکال ناظر به خطاناپذیری علم حضوری نیست؛ زیرا درست است که صورت‌های وهمی به صورت حضوری برای ما معلوم‌اند، ولی معنای این حرف خطاناپذیری علم حضوری

نیست. اگر قرار باشد خطا در صورت ذهنی به معنای خطا در علم حضوری باشد، درباره دیگر صورت‌های ذهنی نیز باید چنین گفت. مثلاً هرگاه در دوردست آبی دیده شود و سپس بفهمیم که آبی نبوده است، بلکه سرابی بوده که گمان شده آب است، باید بگوییم در این مورد نیز در علم حضوری خطا رخ داده است. روشن است که چنین تصویری باطل است و خطا در صورت‌های ذهنی، هرچه که باشد، و به هر علتی که پدید آمده باشد، ربطی به خطاناپذیری و خطاناپذیری علم حضوری ندارد.

جمع بندی

از مجموع آنچه در خطاناپذیری علم حضوری گفته شد، اصول و نکات زیر در پاسخ‌گویی به همه اشکالات کارآمد هستند:

اول اینکه در علم حضوری بین علم و معلوم دوگانگی نیست. بنابراین بحث مطابقت و عدم مطابقت، سالبه به انتفای موضوع است و بالتبع خطا نیز بی‌موضوع می‌شود.

اصل دوم تشکیک‌پذیری علم حضوری است. این ویژگی موجب می‌شود برخی از مراتب علم حضوری به قدری ضعیف باشند که مورد توجه واقع نشده، گمان خطا را موجب شوند. از طرفی ذومراتب و ذوابعاد بودن علم حضوری سبب می‌شود احاطه تام بر حقیقت آن دشوار گردد و در نتیجه در مرحله تفسیر و تعبیر خطا رخ دهد.

اصل سوم ناظر به تشکیک‌پذیری نفس عالم است؛ یعنی از آنجا که نفس انسان نیز همانند علم حضوری ذومراتب است، شدت و ضعف دارد و وقتی نفس یک انسان ضعیف باشد، در تشخیص علوم حضوری خود، به‌ویژه در تعبیر و تفسیر آنها دچار خطا می‌شود.

اصل چهارم عدم توانمندی اغلب افراد در به‌کارگیری الفاظ و اصطلاحات برای نامیدن علوم حضوری خودشان است؛ یعنی چون تمرین کافی در به‌کارگیری الفاظ و اصطلاحات ندارند و بلکه تصور و تعریف درستی از آنها نزد ایشان نیست، هنگام به‌کارگیری این الفاظ برای توضیح و تفسیر علوم حضوری دچار خطا می‌شوند و گمان می‌کنند خطا در علم حضوری رخ داده است.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار صادر.
- الدنبرگ، هرمان، ۱۳۷۳، *فروغ خاور (زندگی، آئین و رهبانیت بودا)*، ترجمه بدرالدین کتابی، تهران، اقبال.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵، *زمینه روان‌شناسی*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، رشد.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۰، *شناخت‌شناسی در قرآن*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۵، *دروس معرفت نفس*، قم، الف لام میم.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۶، *منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۲، «جیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن»، *ذهن*، ش ۱۵ و ۱۶، ص ۹۷-۱۳۸.
- دادستان، پریخ، ۱۳۷۸، *روان‌شناسی مرضی تحوّل از کودکی تا بزرگسالی*، تهران، سمت.
- دکارت، رنه، ۱۳۶۹، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- سربخشی، محمد و محمد فنائی اشکوری، ۱۳۹۱، «تعریف علم حضوری و اقسام آن»، *معرفت فلسفی*، ش ۳۵، ص ۴۵-۷۶.
- شاملو، سعید، ۱۳۶۴، *آسیب‌شناسی روانی (روان‌شناسی مرضی)*، تهران، سهامی چهر.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طباطبائی یزدی، محمدکاظم، ۱۴۱۰ق، *عروة الوثقی*، بیروت، دارالاسلامیة.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل به همراه سی رساله دیگر*، بیروت، دارالاضواء.
- فنائی اشکوری، محمد، ۱۳۷۵، *علم حضوری سنگ بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای یک معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه متعالی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۶، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- قیصری رومی، محمدداود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.