

مقایسه ماهیت تجربه عرفانی بر اساس نظریه علم حضوری و حصولی علامه طباطبایی و ساخت‌گرایی استیون کس

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۹/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۰/۱۹

سید حاتم مهدوی نور*

سید محمود یوسف ثانی**

محمد تقی فتالی***

چکیده

در مورد تجربه عرفانی، دو دیدگاه ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی وجود دارد. ذات‌گرایان معتقدند که حداقل در تجارب عرفانی خاص، عرفا ذات واحدی را تجربه می‌کنند، اما زمینه‌های اجتماعی و مذهبی عارف در تفسیر آن‌ها اثرگذار است؛ لذا علی‌رغم تنوع گزارشات تجارب عرفانی در سنت‌های مختلف، هسته مشترکی وجود دارد که تمام آن‌ها را می‌توان از یک نوع دانست. اما ساخت‌گرایان قائل‌اند که تجربه عرفانی، به طور خاص و گسترده، توسط سنت مذهبی و اجتماعی‌ای که عارف در آن قرار دارد، شکل داده می‌شود؛ پس زمینه‌های مذهبی خاص، تجارب متفاوتی را ایجاد می‌کنند.

علامه طباطبایی، در حصری عقلی، علم را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کند. با نظر به این تقسیم، تجربه عرفانی یا از نوع علم حضوری است یا از نوع علم حصولی. تجربه‌ای که از نوع علم حضوری است، تجربه ذات است و پیشینه‌های عارف در آن نقشی ندارد. انسان می‌تواند با ریاضت، از تعلق نفس به بدن بکاهد. در این صورت، نفس مجرد به علت خود و نیز به معلولات دیگر علم حضوری خواهد داشت و با آن‌ها متحد می‌شود. اما بعضی از تجارب عرفانی انسان (کشف صوری و بعضی از مراتب کشف معنوی) از نوع علم حصولی است. در این نوع تجربه، ممکن است زمینه‌های قبلی عارف در شکل‌گیری تجربه وی دخالت داشته باشند.

واژه‌های کلیدی

تجربه عرفانی، علم حضوری، علم حصولی، ساخت‌گرایی، ذات‌گرایی، طباطبایی

Hmahdavinoor@yahoo.com

yosefsani@yahoo.com

m.faali@yahoo.com

* دانش‌آموخته دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران
** استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
*** استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران

مقدمه

معرفت عرفانی، معرفتی شهودی است. عرفا، معرفت عرفانی را بسیار والاتر از معرفت‌های دیگر می‌دانند و مدعی هستند که در این تجربه، چیزی را تجربه می‌کنند که دیگران قادر به تجربه آن نیستند. برای تجربه عرفانی، عرفا ویژگی‌هایی از جمله معرفت‌بخشی و احساس تبرک و تیمن قائل‌اند. علاوه بر آن، سعادت بشر را در وصول به این مرتبه می‌دانند.

با توجه به گستردگی این نوع تجربه در تمامی اعصار و سرزمین‌ها، باید ادعای آن‌ها در مورد متعلق تجربه و نیز میزان معرفت‌بخشی آن بررسی شود. این‌که متعلق شهود عرفانی را چه چیزی فرض کنیم، یکی از مهم‌ترین مسایل عرفان‌پژوهی امروز در شرق و غرب است. برای این‌که بدانیم متعلق شهود عرفانی چیست، باید ماهیت تجارب عرفانی مشخص شود. در غرب، دو دیدگاه در باب تجارب عرفانی مطرح است. در یک دیدگاه فرض می‌کنند که ویژگی‌های تجربی و یا توصیفی عرفانی، در سنت‌های مختلف دینی یکسان است. این دیدگاه، به ذات‌گرایی مشهور است و طرفداران خاصی دارد. ذات‌گرایان می‌گویند که عرفا، حداقل در تجارب عرفانی خاص، ذات واحدی را تجربه می‌کنند؛ لکن زمینه‌های اجتماعی و مذهبی عارف در تفسیر آن‌ها اثر گذار است. بر این اساس، علی‌رغم تنوع گزارشات تجارب عرفانی در سنت‌های مختلف، هسته مشترکی وجود دارد که تمام آن‌ها را می‌توان از یک نوع دانست.

کتس، در سال ۱۹۷۸، در مقاله «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان»، این دیدگاه را به چالش کشید و گفت تجربه عرفانی به طور خاص و گسترده حاصل سنت مذهبی و اجتماعی‌ای است که عارف در آن قرار دارد. در این مقاله، کتس دیدگاه ذات‌گرایی را - که می‌گوید تجربه‌های عرفانی گوناگون، ذات واحدی را نشان می‌دهند - نقد کرده و نظریه زمینه‌مندی (زمینه‌گرایی) خود را جای‌گزین این دیدگاه کرده است. مطابق دیدگاه زمینه‌گرایی کتس، تجربه عرفانی در هر سنت عرفانی، به طور وسیعی با زمینه مذهبی، اجتماعی و آموزش‌های خاص آن‌ها شکل داده می‌شود. بنابراین زمینه‌های مذهبی خاص، تجارب متفاوتی را ایجاد می‌کنند.

از طرفی، علامه طباطبایی در حصری عقلی، علم را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کند؛ پس تجربه عرفانی یا از نوع علم حضوری است یا از نوع علم حصولی، که هر یک ویژگی‌های خاص خود را دارند. این پژوهش، ماهیت تجربه عرفانی را در دو

دیدگاه با هم مقایسه می‌کند. در بخش نخست، به بررسی ماهیت تجربه عرفانی بر اساس نظریه علم حضوری و حصولی پرداخته می‌شود و در بخش دوم، ماهیت تجربه عرفانی، بر اساس نظریه زمینه‌گرایی به روایت استیون کتس تشریح می‌شود و در نهایت نیز به مقایسه میان آن‌ها اقدام می‌شود.

۱. ماهیت تجربه عرفانی بر اساس نظریه علم حضوری و حصولی

۱-۱. علم حضوری و علم حصولی

علامه طباطبایی، در یک حصر عقلی علم را به حصولی و حضوری تقسیم کرده است. علم حصولی، حضور ماهیت معلوم پیش عالم است (طباطبایی، 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 (طباطبایی، بی تا - ب، ص ۲۳۷). بر این تعریف از علم حصولی این ایراد وارد است که بعضی از علوم حصولی انسان را در بر نمی‌گیرد. علم ما به خداوند، از نوع حصولی نیز هست؛ در حالی که خداوند ماهیت ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۹۴). بنابراین بعضی علم حصولی و حضوری را چنین تعریف کرده‌اند که علم حصولی، یعنی علمی که واقعیت معلوم پیش عالم حاضر نیست؛ فقط مفهوم و تصویری از معلوم پیش عالم حاضر است؛ در حالی که در علم حضوری، علم و معلوم یکی است، یعنی وجود علم عین وجود معلوم است و انکشاف معلوم پیش عالم، به واسطه حضور خود معلوم نزد عالم است. از این جهت است که آن را علم حضوری می‌نامند (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۱۰۳). همان‌طور که تعاریف نشان می‌دهد، در علم حضوری، علم بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک کننده، منکشف می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۱۵۳-۱۵۴).

۲-۱. ویژگی‌های علم حضوری

با توجه به تعریفی که از علم حضوری ارائه شد، می‌توان ویژگی‌های زیر را برای علم حضوری برشمرد:

۱- علم حضوری از سنخ و جنس مفاهیم نیست، پس ویژگی مفاهیم را ندارد. در علم حضوری، چون خود معلوم، بدون واسطه برای عالم حاضر است، پس ماهیت و

مفهوم در آن نقشی ندارد. چون ماهیت راه ندارد، پس هیچ یک از احکام و آثار ماهیت را نباید وارد کرد. بر این اساس، اعتبارات ماهیت را نمی‌توان برای علم حضوری ثابت کرد و مقولات ماهوی در این علم جای ندارند. بنابراین علم حضوری تحت مقوله نمی‌گنجد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، درس ۴۹). یعنی علم حضوری نه کلی است و نه جزئی؛ زیرا تنها مفاهیم به جزئی و کلی تقسیم می‌شوند.

۲- علم حضوری ارتباطی با مسئله وجود ذهنی ندارد؛ زیرا در وجود ذهنی، ذهن و مفاهیم مطرح می‌شوند. در علم حضوری، قضیه و موضوع و محمول راه ندارد (فعالی، ۱۳۸۷، ص ۷۶).

۳- قواعد منطق، در علم حضوری جایی ندارند. در تصور و تصدیق، صورت ذهنی نقش اساسی را ایفا می‌کند و در علم حضوری صورت دخالت ندارد؛ پس تقسیم علم حضوری به تصور و تصدیق معنا ندارد. چون منطق با تصورات و تصدیقات سر و کار دارد، بنابراین قوانین منطق در علم حضوری جاری نیست؛ به عبارت دیگر، علم حضوری فرامنطقی است.

۴- در علم حضوری، خطا قابل طرح نیست. در علم حضوری، معلوم نزد عالم حاضر است، بنابراین بر خلاف علم حصولی که در هنگام تطبیق معلوم بالذات و معلوم بالعرض خطا ایجاد می‌شود، در اینجا تطبیق معنا ندارد؛ پس خطا معنا ندارد.

۵- علم حضوری توصیف‌ناپذیر است. علم حضوری شخصی است و قابل انتقال به دیگران نیست. بنابراین هرگز نمی‌توان از یافته‌های حضوری شرح ماجرا گفت. البته می‌توان از علم حضوری، صور ذهنی و مفاهیم عقلی برگرفت و آن را به علم حصولی تبدیل کرد؛ ولی سخن در نفس علم حضوری است که وصف‌پذیر و انتقال‌بردار نیست (فعالی، ۱۳۸۷، ص ۸۰).

۳-۱. اتحاد علم، عالم و معلوم

یکی از قواعد حکمت متعالیه، اتحاد عقل و عاقل و معقول است که ملاصدرا و دیگران، با ادله مختلف به اثبات آن پرداخته‌اند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، صص ۷۸-۸۷؛ همو، ۱۳۶۱، صص ۲۴۲-۲۴۴). علامه طباطبایی نیز قائل به اتحاد تمامی مراتب علم و معلوم است و در دو کتاب فلسفی «بداية الحکمه» و «نهاية الحکمة»، با عنوان اتحاد علم و عالم و معلوم از آن یاد کرده است.

علامه طباطبایی می‌گوید: معنای حاصل بودن علم برای ما، چیزی جز حصول معلوم برای ما نیست؛ زیرا علم همان معلوم بالذات است. چون مقصود ما از علم چیزی جز حصول معلوم برای ما نیست و حصول و حضور یک شیء، همان وجودش است و وجود یک شیء نیز خود آن شیء است. از طرفی حصول معلوم برای عالم، معنایی جز اتحاد عالم با آن ندارد؛ خواه معلوم حضوری باشد و یا حصولی (طباطبایی، بی‌تا - ب، صص ۱۴۷-۱۴۸).

درباره علم حضوری، علامه طباطبایی به صراحت اتحاد عالم و معلوم را طرح کرده است (طباطبایی، بی‌تا - الف، بخش یازدهم، فصل اول). ملاصدرا نیز اتحاد علم، عالم و معلوم را به مطلق علم و ادراک، اعم از حضوری و حصولی، و اعم از تعقل، تخیل و احساس توسعه داده و در همه موارد، به اتحاد قائل شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۳۱). ملاصدرا، وجود صورت‌های معقوله را برای نفس، از نوع وجود رابط دانسته و گفته است:

«هستی صورت‌های معقول بالفعل، عین وجود آن‌ها برای عاقل است.»

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۳)

در واقع، وجود عاقل عین وجود معقول است و عاقل، جز وجود نفس نیست؛ پس معقول در مرتبه وجود نفس و عین وجود نفس است. به این معنی که وجود صورت معقوله همان وجود جوهر عاقل یعنی نفس است و وجود دیگری جز همین وجود برای صورت معقوله نیست (حسن‌زاده، ۱۳۷۵، ص ۱۸۶). در نظر ملاصدرا، حصول علم برای نفس مانند پیدایش صورت‌های جسمانی برای ماده است؛ یعنی ذات نفس به واسطه صورت‌های علمی استکمال می‌یابد و فعلیتش در پرتو فعلیت صورت‌های علمی است.

بعد از آن‌که نحوه ارتباط عالم و معلوم مشخص شد، این پرسش مطرح است که عالم با کدام معلوم متحد می‌شود؟ در علوم حصولی، آیا با معلوم بالذات متحد می‌شود یا با معلوم بالعرض؟ علامه رفیعی قزوینی، در فصل نخست رساله «اتحاد عاقل و معقول» می‌گوید: مراد از اتحاد عاقل به معقول بالعرض نیست که اشیا خارج از عالم نفس و بیرون از صقع قوه عاقله است؛ زیرا هیچ عاقلی نمی‌گوید که جوهر عاقل، با انسان و فلک و ملک و حیوان که خارج از نفس وجود دارند، یکی هستند، و این در نهایت ظهور

است؛ بلکه مراد، اتحاد عاقل به چیزی است که در صقع وجود نفس وجود دارد و اعتبار وجود و هستی او، در خارج از عالم نفس نیست و آن، معقول بالذات است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۲، صص ۶-۷).

در واقع، رابطه بین عالم و معلوم از رابطه بین علت و معلول قوی‌تر است. در علت و معلول، دو موجود است که یکی مستقل (حداقل در مورد خداوند) و دیگری رابط است. وجود معلول عین ربط به علت است و وجودی جدا و مستقل از او ندارد؛ در حالی که در علم، دو موجود نیست؛ بلکه یک موجود است که از این موجود، مفاهیم مختلف انتزاع می‌شود. شاید بتوان علم انسان را از نظر عینیت بین علم و عالم و معلوم، با علم خداوند به موجودات در مرتبه ذات حق مقایسه کرد؛ یعنی یک وجود است که همان ذات اقدس خداوند است، اما در مرتبه ذات، هم به خود علم دارد و هم به اشیاء.

۴-۱. اقسام علم حضوری

در اصل وجود علم حضوری، تقریباً بین فلاسفه مسلمان اتفاق نظر است و غالباً آن را می‌پذیرند؛ لکن در باب این‌که متعلق علم حضوری چیست، بین فلاسفه اختلاف است. صدرالمতألهین معتقد است که علم حضوری بر دو نوع است: یکی علم عالم به ذات خود، مانند علم مجردات به ذات خود و علم نفوس انسانی به خود؛ و دیگری علم علت به معلولات خود که نفس حضور معلولات نزد علت است؛ زیرا علت در مرتبه علیت، واجد جمیع کمالات و مراتب و وجودات معلولات است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۱۰۲ و ۲۷۳). به غیر از آن دو، علم معلول به علت مفیضه، علم دو معلول هم‌رتبه مجرد نسبت به یکدیگر و علم فانی نسبت به مفنی‌فیه نیز از انواع معرفت حضوری شمرده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، صص ۲۲۰-۲۲۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲، ص ۶۳).

از نظر علامه طباطبایی، اقسام علم حضوری عبارت‌اند از:

۱- علم نفس به ذات خود و به شئون خود. علم حضوری نفس به ذات خویش را حکمای دیگر نیز قبول داشته و برای اثبات آن کوشیده‌اند. اتحاد عالم و معلوم در این‌جا روشن است؛ چون معلوم عین عالم است و کثرتی نیست که اتحادی صورت گیرد (طباطبایی، بی‌تا - ب، مرحله ۱۱، فصل ۲).

۲- علم علت به معلول خود و علم معلول به علت خود (طباطبایی، بی‌تا - الف، ص ۱۶۶). استدلال علامه برای اثبات این نوع علم به صورت زیر است:

۱. علم حضوری همان حضور مجرد نزد مجرد است.
۲. نسبت وجود علت به موجود معلول، نسبت وجود مستقل به وجود رابط است. بنابراین معلول، وجود منحاز و مستقل از علت ندارد.
۳. وجود رابط، با تمام هویت خود قائم و متکی به وجود مستقلی است که آن را قوام می‌دهد و در واقع، وجودش در همان وجود مستقل است و هیچ وجودی برای خود و در خود ندارد؛ بنابراین هر موجود رابطی نزد وجود مستقلی که قائم به آن است حاضر است و نیز هر وجود مستقلی نزد وجود رابطی که به آن قوام می‌دهد حاضر است (طباطبایی، بی تا - الف، مرحله ۱۱، فصل ۱۲). پس هر علتی به معلول خود علم حضوری دارد و نیز هر معلولی به علت خود علم حضوری دارد.
- ۳- علم معلول یک علت به معالیل دیگر آن علت. علامه طباطبایی، علم معلول یک علت را به معالیل دیگر آن علت، از نوع حضوری می‌داند؛ زیرا او بر این باور است که هر علم حصولی به علم حضوری منتهی می‌شود و می‌دانیم که معلول یک علت به معالیل دیگر آن علت علم حصولی دارد؛ پس علم حصولی معلول یک علت به معالیل دیگر نیز به علم حضوری منتهی می‌شود (طباطبایی، بی تا - ب، مرحله ۱۱، فصل ۱۱).

۵-۱. بررسی علم حضوری علت و معلول به یکدیگر

- در مورد علم حضوری علت و معلول به یکدیگر، باید مسئله اتحاد حل شود. علامه در مورد علم علت به معلول گفته است که موجود معلول دو اعتبار دارد:
- الف) اعتبار وجود معلول به صورت فی نفسه و با نظر به خودش؛ یعنی بدون در نظر گرفتن ارتباط معلول با علت آن. در این اعتبار، یک شیء ممکن و دارای ماهیت است و وجود فی نفسه‌ای دارد که از ماهیت آن معلول، عدم را نفی می‌کند.
- ب) اعتبار دیگر آن است که وجود معلول را در مقایسه با وجود علتش لحاظ کنیم. در این حالت، وجود معلول نسبت به علتش یک وجود رابط است و هیچ نفسیتی ندارد. در این لحاظ، معلول چیزی نیست جز اتکا و وابستگی به وجود علت؛ نه می‌تواند موضوع قرار گیرد تا چیزی بر آن حمل شود و نه صلاحیت دارد محمول واقع شود تا بر چیزی حمل شود (طباطبایی، بی تا - ب، مرحله ۱۱، فصل ۲).
- آنگاه که علت به معلول خود علم حضوری دارد، نسبت میان عالم و معلوم، نسبت موجود مستقل نفسی به موجود رابط است و موجود رابط، موجودیت برای یک شیء را

نمی‌پذیرد؛ زیرا یک شیء تنها در صورتی می‌تواند وجود لِنفسه یا لغيره داشته باشد که از وجود فی‌نفسه برخوردار باشد؛ در حالی که موجود رابط، موجود فی‌غیره است. از طرفی، معلوم بودن یک شیء مشروط به آن است که وجود آن شیء نزد عالم تحقّق داشته باشد. وجود معلول، وجودی رابط و متکی به وجود علت است؛ بدین معنا که وجودش، بیرون از وجود علت و پوشیده از آن نیست. بر این اساس، موجود بودن معلول برای علت، عین معلوم بودن معلول برای علت است؛ زیرا معلول مرتبه‌ای از وجود علت و شأنی از شئون آن است، بنابراین باید برای علت حضور داشته باشد. به عبارت دیگر، علت در آن مرتبه که مقوم وجود معلول است، برای خودش در مرتبه وجود مستقل و نفسی حضور دارد؛ لذا معلوم علت همان علت است، لکن در مرتبه‌ای که مقوم وجود معلول است. در این علم، علت بر معلول حمل می‌شود؛ آن هم از نوع حمل حقیقه و رقیقه (طباطبایی، بی تا - ب، مرحله ۱۱، فصل ۲).

در واقع، در این علم، علت به خودش علم دارد و چون وجود علت در بر دارنده وجود معلول است، پس علم به علت، علم به معلول نیز هست. البته این که می‌گوییم وجود علت در بر دارنده وجود معلول است، نه به این صورت که وجود معلول جزئی از وجود علت باشد و علت مرکب باشد؛ بلکه مقصود آن است که معلول شأنی از شئون علت است. علامه معتقد است که نظیر این کلام، در علم به رابط هم جریان دارد؛ یعنی هر معلوم رابطی با علم به مستقلی که آن رابط به آن قوام دارد، معلوم است.

او، در مورد علم حضوری معلول به علت می‌گوید: چون در علم باید وجود معلوم برای عالم باشد و از طرفی امکان ندارد چیزی برای وجود رابط - که یک وجود فی‌غیره است - موجود گردد؛ از این رو، وجود علت برای معلول تنها بدین صورت می‌تواند باشد که علت، برای مرتبه‌ای از خود که مقوم معلول است، حضور داشته باشد و وجودش برای آن است. بنابراین علت در حالی که در بر دارنده معلول است، خودش برای خودش موجود است و خودش به خودش علم دارد. این علم علت به خودش، از آن جهت که معلول بیرون از علت نیست و وجود علت بر معلول احاطه دارد، به معلول نسبت داده می‌شود. بنابراین علم معلول به علت، در واقع عبارت است از علم علت در حالی که در مرتبه معلول لحاظ شده، به خود علت در حالی که مرتبه استقلالی و کامل آن اعتبار شده است (طباطبایی، بی تا - ب، مرحله ۱۱، فصل ۲). علمی که معلول به علت دارد یا علت به

معلول دارد، حاصل علم هر یک به نفس خود است. علت در مرتبه معلول وجود دارد و معلول نیز در مرتبه علت وجود دارد. علت ذات خود را تعقل می‌کند و معلول خارج از آن نیست، پس معلول برای علت حضور دارد. البته نه به معنی این‌که معلول جزئی از علت است یا علت مرکب است. حمل بین آن‌ها، حمل معلول است که به علتش قوام دارد و از نوع حمل حقیقه و رقیقه است (طباطبایی، بی تا - ب، ص ۲۴۲).

۱-۶. ماهیت تجربه عرفانی

علامه طباطبایی تصریح کرده است که چون موجود مجرد یک موجود تام است، می‌تواند نزد موجود مجرد دیگری باشد؛ و نیز خودش می‌تواند محضر موجود مجرد دیگر باشد؛ زیرا آنچه مانع از حضور است، مادیت است. از طرفی می‌دانیم که هر چه برای موجود مجرد امکان داشته باشد، برای او بالفعل حاصل است. علم به مجردات دیگر، برای یک موجود مجرد ممکن است، پس این علم باید به صورت بالفعل باشد.

هویت انسان در حال حرکت جوهری است. با آن‌که نفس حدوث جسمانی دارد؛ اما روحانیه البقا است. ماده، با حرکت جوهری اشتداد یافته و به موجودی مجرد تبدیل می‌شود. تجرد نفس نیز مثالی و عقلی است. 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 (طباطبایی، بی تا - ب، مرحله ۱۱، فصل ۱۱).

با ریاضت می‌توان از اشتغال نفس به بدن کاست، و این اشتغال را به حدی کم کرد که نفس از آلات بدنی بی‌نیاز شود. در این صورت، نفس می‌تواند مجردات را با علم حضوری بیابد؛ زیرا هر مجردی در حد خود به مجردات دیگر علم دارد.

عالم سه مرتبه دارد: عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده. این عوالم سه‌گانه وجود، بر حسب شدت و ضعف، مترتب بر یکدیگرند و ترتیب آن‌ها طولی و علت و معلولی است؛ بدین معنی که وجود عقلی، معلول ذات واجب متعال است و بین او و حق تعالی واسطه‌ای نیست و خود، نسبت به آنچه از جهت وجودی مادون آن قرار دارد، یعنی عالم مثال، علت واسطه است و مرتبه وجود مثالی، معلول عقل است و علت وجود ماده و موجودات مادی. پس وجود عقلی و نظام عالم عقول، ظلی است از نظام عالم ربوبی، که

در آن دو گونه کمال و جمال جمع است. نظام عقلی، زیباترین و کامل‌ترین نظام ممکن است و نظام مثالی، ظلّی است از نظام عقلی و نظام مادی نیز ظلّی است از عالم مثال (طباطبایی، بی تا - الف، مرحله ۱۲). پس هر یک از موجودات عالم نسبت به انسان، یا علت است و یا هر دو معلول علت واحدی هستند.

در علم حضوری به مجردات دیگر، انسان با آن‌ها اتحاد وجودی پیدا می‌کند؛ اما این اتحاد سبب نمی‌شود که دو موجود یکی شوند؛ زیرا مجردات، یا در طول همدیگرند و سلسله علل فاعلی انسان را تشکیل می‌دهند، و یا انسان و آن مجرد دیگر، هر دو معلول علت واحدی هستند.

در حکمت متعالیه، وجود به مستقل و رابط تقسیم می‌شود و غیر حقّ تعالی، سراسر عالم ممکنات - اعمّ از جواهر و اعراض و مجرد و مادی - وجود رابط است که عین الربط می‌باشد. بنا بر مبانی حکمت متعالیه، مسئله علیّت بر محور وجود شکل می‌گیرد و رابطه علیّت و معلولیت، دائر مدار وجود رابط و مستقل قرار می‌گیرد؛ علت مفیض، وجود مستقل است که هر چه غیر اوست، قائم به اوست و از خود هیچ استقلالی ندارند.

حقیقت وجود رابط، قیام به غیر است؛ آن غیر اعم است از این که یک طرف باشد یا دو طرف و اگر در جایی رابط قائم به دو طرف نبود، سبب خروج رابط از رابط بودن نمی‌شود. اما در عین حال، بعضی برای فرق گذاردن میان دو قسم رابط، جایی را که وجود رابط به دو طرف قائم باشد، اضافه مقولی نام نهادند؛ و جایی را که قیام به یک طرف داشته باشد، اضافه اشراقی خوانده‌اند. در باب عالم ممکنات که قائم به حقّ تعالی است، گفته‌اند که اضافه ممکنات به حقّ تعالی، اضافه اشراقی است که یک طرف آن وجود مستقل (حقّ تعالی) قرار گرفته و طرف دیگر آن وجود رابط است که ربط و وابستگی عین ذاتش است.

به یک اعتبار می‌توان معلول را با قطع نظر از علتش در نظر گرفت که در این صورت، دارای وجود نفسی و ماهیت ممکنه است که می‌تواند هم موضوع قضایا واقع شود و هم محمول. در اعتبار دیگر، می‌توان وجود معلول را در مقایسه با علتش لحاظ کرد که در این صورت، وجود معلول وجود رابط است، ذاتاً نیازمند به علت است و هیچ نفسیتی ندارد؛ حقیقت او، عین وابستگی به علتش است. در این اعتبار، معلول نه می‌تواند محمول واقع شود و نه موضوع. در واقع، علت مقوم معلول است و هنگامی که علت

مستقل، ذاتش را تعقل کند، معلول رابط را نیز تعقل می‌کند. رابطه مستقل با رابط، همانا حمل حقیقت و رقیقت است.

علم حضوری معلول نسبت به علت، به معنای احاطه وجود رابط به وجود مستقل نیست؛ بلکه به این معناست که علت - که مقوم معلول است - به ذات خود علم دارد و معلول نیز - که رابط است - خارج از حیطة وجود مستقل نیست. همین علم علت به خود، به معلول رابط نسبت داده می‌شود.

علم معلول به معلول نیز به معنای علم رابط به رابط نیست؛ چون که خود رابط استقلال ندارد تا چیزی برای او تحقق داشته باشد؛ بلکه در حقیقت، علم رابط به رابط دیگر، تنها از طریق مقومش که مستقل باشد قابل تحقق است. هر دو رابط، معلول علت ثالثه هستند و در نزد علت ثالثه حاضرند و از طریق همان علت است که یک رابط به رابط دیگر علم حضوری پیدا می‌کند (نک: مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ج ۲، مرحله ۱۱).

بنابراین هنگامی که تعلق نفس انسان به بدن کم می‌شود، می‌تواند به موجودات دیگر عالم علم پیدا کند. همه این علم‌ها، از طریق علم به علت برای وی حاصل می‌شود؛ یعنی عارف در تجربه عرفانی، ذات اشیاء را بدون هیچ واسطه‌ای می‌یابد.

در عالم، تمام موجودات عین ربط به خداوند هستند؛ پس لازمه علم به هر یک از موجودات، علم به پروردگار است. اصلاً قبل از این که به موجود دیگری علم حضوری پیدا کنیم، به خداوند علم پیدا کرده‌ایم و علم ما به دیگر موجودات، از طریق علم ما به خداوند است.

اگر متعلق تجربه عرفانی، وجودات خارجی باشند، تجربه از نوع حضوری است؛ اما بسیاری از تجارب عرفانی انسان، از نوع علم حضوری نیستند؛ بلکه از نوع علم حصولی‌اند. در اصطلاح عرفا، از کشف و مشاهده و امثالهم برای اشاره به تجارب عرفانی استفاده می‌کنند. مکاشفه در زبان تصوف و عرفان، اصطلاح خاصی است. قیصری می‌گوید:

«اعلم انّ الكشف لغة رفع الحجاب، يقال كشفت المرأة وجهها ای رفعت نقابها و اصطلاحاً هو الاطلاع علی ما وراء الحجاب من المعانی الغیبیة والامور الحقیقیة وجوداً أو شهوداً.» (قیصری رومی، ۱۳۷۵، فصل ۷)

کشف صوری، آن نوع از مکاشفه است که در عالم مثال است. سالک، نخستین حجابی را که در سیر عرفانی خود کنار می‌زند، حجاب ماده است و نخستین حقیقتی که با کنار نهادن این حجاب برای او مکشوف می‌شود، حقایق مثالی و برزخی است. سالک در این مقام، به وسیله 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 است:

۱- دیدن: مثل آن‌که سالک، صورت‌های ارواح تجسد یافته و انوار روحانی را در عالم برزخ مشاهده کند.

۲- شنیدن: نمونه این نوع کشف صوری آن است که پیامبر، وحی‌ای 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 درمی‌یافت.

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

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

۵- 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 یابد.

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، به چه معناست؟ آیا صورت ذهنی نیز ندارد؟ اگر صورت ذهنی نداشته باشد، باید به نوعی وجود آن برای انسان حاصل شده باشد. برای این‌که به این پرسش‌ها پاسخ دهیم، مراتب کشف معنوی را بررسی می‌کنیم. کشف معنوی دارای مراتبی به شرح ذیل است:

۱- ظهور معانی در قوه مفکره بدون به کار بردن مقدمات و ترتیب دادن قیاس. در این مرتبه از کشف که آن را حدس نامیده‌اند، ذهن به طور مستقیم از مطالب به مبادی آن منتقل می‌شود. به دیگر سخن، در این مرتبه، حقایق مجهول، بدون آن‌که حرکت‌های فکری متعارف صورت پذیرد، برای سالک معلوم می‌شوند.

۲- ظهور معانی در قوه عاقله است، که قوه مفکره را به کار می‌گیرد. قوه عاقله، قوه‌ای روحانی و غیر حالّ در جسم است که نور قدسی نامیده می‌شود و حدس از پرتوهای انوار آن است.

۳- ظهور معانی در مرتبه قلب است، 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.

۴- ظهور معانی در مرتبه روح است 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 کُمَلین 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.

۵- ظهور معانی در مرتبه سرّ.

۶- ظهور معانی در مرتبه خفیّ. کشف حقایق در این مرتبه، از حدّ وصف و بیان بالاتر است و نمی‌توان بدان اشاره کرد. اگر این معنا برای سالک به صورت ملکه درآید و امری مستمر باشد، علم او به علم حقّ متصل می‌گردد و بالاترین مقام کشف و شهود برای او حاصل می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، فصل ۷).

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 است 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 مشاهد می‌کند.

۲. ماهیت تجربه عرفانی بر اساس نظریه ساخت‌گرایی استیون کتس

ساخت‌گرایی، به دیدگاه‌های نظری ناهمگونی اطلاق می‌شود که در حوزه‌های گوناگون دانش نظیر بیولوژی،^۱ فیزیولوژی اعصاب،^۲ فلسفه، جامعه‌شناسی، سایبرنتیک، روان‌شناسی شناختی^۳ و علم بلاغت^۴ ریشه دارد. در تمام این علوم، ساخت‌گرایی این ایده است که دانش نمی‌تواند مبتنی بر تطابق^۵ یا نمایش اشیای واقعی باشد؛ بلکه تنها مبتنی بر ساختارشناختی^۶ یا عمل‌شناختی^۷ مشاهده‌گر است. هر شی ممکن از تجربه و دانش در فرایندی اجتماعی و شناختی درج شده است (Wentzel, 2003, p.197).

کتس، تأثیر گذارترین فرد در فراگیر شدن نظریه ساخت‌گرایی در عرفان است. او، در ارزیابی نظریه هسته مشترک یا ذات‌گرایی - که کتس 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،^۸ هاکس لی،^۹ استیس و دیگران، تحت یک عنوان دسته‌بندی شده‌اند که خطاهای یکسانی در قضاوت داشته‌اند. تمام آن‌ها این تصور اشتباه را داشته‌اند که در تمامی تجارب عرفانی، هسته مشترکی 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 می‌پرهیزد (Kimmel, 2008, p.14).

در تحلیل کتس، این دو خطا، ابزاری برای نشان دادن نارسایی ذات‌گرایان در درک اختلاف تجارب عرفانی هستند. 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 غالباً با تجربه خالص معادل گرفته می‌شود. خود او پیشنهاد می‌کند که هیچ تجربه خالصی وجود ندارد و نظریه زمینه‌مندی خود را بر این اصل بنا می‌نهد.

۲-۱. مدعای ساخت‌گرایان

ساخت‌گرایان معتقدند که هر گونه تجربه ادراکی بی‌واسطه (خالص)، برای انسان ناممکن است؛ نه تجارب عرفانی و نه انواع عادی‌تر تجربه، هیچ دلالتی بر بی‌واسطه بودنشان ندارند و دلیلی بر اعتقاد به این امر به دست نمی‌دهند. این بدان معنا است که تمام تجارب، از طریق بسیار پیچیده معرفتی پردازش شده، سازمان یافته و برای ما حاصل می‌شوند (Katz, 1978, p.27).

اما چه چیزی 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 دو طرفه 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. تجربه عرفانی باید به وسیله سنخ وجودی ما واسطه‌مند گردد. سنخ وجودی ما اقتضای آن دارد که تجربه عرفانی، علاوه بر لحظه‌ای و نامستمر بودن، عناصری چون حافظه، ادراک، انتظار، زبان و انباشتی از تجارب مفاهیم و انتظارات قبلی را به میان آورد که تجربه، با تکیه بر همه این عناصر ساخته شده و در پی هر تجربه جدید، از نو به خود شکل می‌گیرد (Katz, 1978, 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 محدود کننده‌ای 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.» (Katz, 1978, p.27)

تجارب عرفانی نیز از این قاعده مستثنی نیست.

«نقش فعال نفس در تجارب عرفانی، همانند نقش انفعال یک دوربین عکاسی یا ضبط صوت نیست. به نظر می‌رسد حتی در تجربه عرفانی، فعالیت معرفت‌شناختی‌ای از سنخ آنچه ما با نام تلفیق و بازشناسی (تمییز) می‌شناسیم و حداقل در موارد خاصی، فعالیت‌هایی از سنخ سایر افعال نفسانی مثل پیوند زدن تجارب

حال به تجارب گذشته و آینده و نیز به مدعیان الهیاتی سنتی و مابعدالطبیعی، وجود دارد». (Katz, 1978, p.62)

«چنین نیست که عارف هندو تجربه‌ای از X دارد که آن را پس از تجربه بر زبان و نمادهای هندویی که با آنها آشناست، توصیف می‌کند؛ بلکه او یک تجربه هندویی دارد؛ یعنی تجربه‌اش یک تجربه بی‌واسطه از X نیست؛ بلکه خود، دست‌کم تا اندازه‌ای، تجربه هندویی از پیش شکل یافته و مورد انتظار از ذهن است». (Katz, 1983, p.132)

بنابراین می‌توان گفت که ساخت‌گرایان دو ادعا دارند:

- ۱) تجربه خالص نداریم؛ بلکه تمام تجارب انسانی واسطه‌مند هستند.
- ۲) تجربه جدید را پیش‌زمینه‌های شخصی تجربه‌کننده می‌سازد.

۲-۲. گونه‌های ساخت‌گرایی

در یک تقسیم‌بندی می‌توان ساخت‌گرایی را به ساخت‌گرایی ضعیف و شدید تقسیم کرد. ساخت‌گرایی ضعیف می‌گوید: تجربه عرفانی بدون مفهوم وجود ندارد و همان مفاهیم موجود، تجربه را می‌سازند. ساخت‌گرایی شدید دیدگاهی است که بیان می‌کند: زمینه فرهنگی خاص عارف بر طبیعت تجربه عرفانی تأثیر می‌گذارد، آن را می‌سازد، تعیین می‌بخشد و شکل می‌دهد. ساخت‌گرایی شدید مستلزم نفی ذات‌گرایی است؛ لکن ساخت‌گرایی ضعیف با ذات‌گرایی در تضاد نیست.

مهم‌ترین استدلال ساخت‌گرایی شدید علیه ذات‌گرایان عبارت است از:

۱. شبکه مفهومی یک عارف شدیداً تعیین می‌بخشد، و ذات تجربه عرفانی را شکل می‌دهد.
 ۲. عارفان سنت‌های مختلف عرفانی، شبکه‌های مفهومی مختلفی دارند.
- نتیجه: عارفان سنت‌های گوناگون، تجربه مشترکی ندارند (Katz, 1978, ch1).

۳-۲. دلایل ساخت‌گرایان

گفتیم که ساخت‌گرایان دو ادعا دارند مبنی بر این که تجربه خالصی در کار نیست؛ و تجربه جدید را زمینه‌های شخص تجربه‌کننده می‌سازند. ساخت‌گرایان، ادله فلسفی و تجربی نیز بر مدعای خود اقامه کرده‌اند. استدلال فلسفی آن‌ها مبتنی بر اصل معرفتی زیر است:

«هر گونه تجربه ادراکی بی‌واسطه برای انسان ناممکن است. بر این اساس فرایندهای پیچیده معرفتی، تمام تجارب انسان را پردازش کرده و سپس این تجارب، تحت ادراک و آگاهی وی قرار می‌گیرند.» (Katz, 1978, p.26)

الف) کانت و واسطه‌مندی تجارب

کانت، با تحلیل عمل مشاهده به این نتیجه رسید که مشاهده، چیزی بیش از صرف دریافت تأثیرات حسی است (هارتناک، ۱۳۷۶، ص ۱۱). وی زمان و مکان را عناصر واسطه در تجربه می‌داند. این دو نیز مقدم بر تجارب انسان هستند و از تجربه خارجی مستفاد نمی‌شوند (هارتناک، ۱۳۷۶، صص ۲۷ و ۳۳). مکان شرط لازم تمام شهودهای بیرونی و زمان شرط لازم تمام شهودهای درونی است (هارتناک، ۱۳۷۶، ص ۴۵). یعنی در تجارب درونی، واسطه مکان حذف می‌شود و تنها واسطه زمان باقی می‌ماند.

کانت معتقد است که مکان و زمان، شهودهایی نیستند که به نحو مؤخر از تجربه و به عنوان خصوصیات نفس‌الامری شیئی خارجی، در حس ما ممثل شوند؛ بلکه جامه‌ای است از پیش آماده در خود ذهن که آن را بر تن هر تازه‌واردی می‌پوشاند. از این‌جا، کانت ناچار می‌شود که برای ذهن در شناسایی سهمی قائل شود؛ و این به معنی آن است که آنچه شناخته می‌شود، همان نیست که قبل از شناخته شدن بوده است. شناسایی، نقشی نیست که از شیئی خارج بر لوح صاف ذهن نگاشته شود؛ بلکه این لوح، خود فعال است و در شناخت تأثیر می‌کند. آنچه به عنوان شیئی در ذهن متمثل می‌شود و عینیت می‌یابد، همان وجود نفس‌الامری آن نیست؛ بلکه پدیدار آن است (کانت، ۱۳۶۷، ص ۱۳).

البته کانت وجود یک واقعیت ناشناخته و ناشناختی نفس‌الامری را در وادی عرصه شناسایی تصدیق می‌کند و آن را نومن می‌نامد (کانت، ۱۳۶۷، ص ۱۸)؛ زیرا اگر واقعیتی وجود نداشته باشد، بر ما پدیدار نمی‌شود.

علت این که ذهن هرگز نمی‌تواند به عرصه ذوات معقول یا عالم نومن قدم نهد، این است که انسان برای شناسایی، دو ابزار حس و فاهمه را بیشتر ندارد. محسوس بودن مساوی مقید بودن به زمان است و امور نفس‌الامری در قید زمان نیستند و محال است که به حس درآیند. فاهمه نیز نمی‌تواند به عالم نومن راه یابد؛ زیرا در فاهمه، جز شهودات فراهم آمده توسط حس نمی‌گنجد (کانت، ۱۳۶۷، ص ۱۹).

ساخت‌گرایان، استدلال کانت را فراتر از ادراک حسی دانسته و آن را به حوزه‌های دیگر نیز اطلاق کرده‌اند؛ یعنی معتقد شده‌اند که ذهن در همه سطوح آگاهی، به داده‌هایی که دریافت می‌کند، نظم و معنا می‌بخشد؛ و ساختار معرفت‌شناسی، در کل سلسله مراتب آشکار آگاهی در کار است (هیک، ۱۳۸۲، ص ۶۳).

(ب) تجارب عرفانی، التفاتی هستند.

کس می‌گوید:

«اگر کسی به دقت به زبان عرفا و نیز به تدین، اعمال و ادبیات عرفانی بنگرد، در می‌یابد که غالباً تجارب عرفانی التفاتی هستند؛ به همان معنا که هوسرل و برنتانو مطرح ساختند». (Katz, 1978, p.63)

اما حیث التفاتی تجارب عرفانی، چگونه در شکل‌دهی به تجارب عرفانی مؤثر است؟ اصل و اساس حیث التفاتی این است که آگاهی، همواره آگاهی از چیزی است. آگاهی فقط وقتی آگاهی است که متوجه چیزی باشد (معنای التفات). معلوم یا متعلق شناسایی نیز جز در ارتباط با آگاهی قابل تعریف نیست؛ معلوم، همواره معلوم برای مدرکی است (دارتینگ، ۱۳۷۳، ص ۲۱). در واقع، ذات آگاهی نوعی سمت‌گیری و نشانه‌روی و التفات است؛ فکر همواره فکر درباره چیزی است. حتی اگر چشم را ببندی و جز به درون خویش ننگری، با شهود درخواهی یافت که ذات آگاهی تو، فراروی (استعلا) به سوی چیزی غیر از خودش است، این همان التفات یا حیث التفاتی است (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۹۱).

اگر شیئی (معلوم) همواره شیئی برای یک آگاهی یا ذهن است، دیگر شیئی مدرک یا شیئی مورد اندیشه، به یاد آمده و ... خواهد بود، نه شیئی فی نفسه. بنابراین تحلیل حیث التفاتی ما را وادار می‌کند تا رابطه میان ادراک و متعلق ادراک را به صورتی تصور کنیم که ممکن است برای فهم عامه عجیب به نظر بیاید. در واقع، ادراک و متعلق آن در طبیعت دو وجود جدا از هم نیستند که بعدها باید بین آن دو رابطه‌ای برقرار شود (دارتینگ، ۱۳۷۳، صص ۲۲ و ۲۳).

اگر تجربه انسان التفاتی است، پس از قبل باید با موضوع تجربه آشنا شده باشد و به نحوی آن را بداند. عارف نیز باید با آنچه تجربه می‌کند، آشنایی داشته باشد تا بتواند به آن متوجه باشد. آنچه می‌شناسیم، در ذهن تقوّم یافته است و پدیدارشناسی نیز

مطالعه کیفیت همین تقوّم جهان در ذهن است (دارتینگ، ۱۳۷۳، ص ۲۸). ذهن انسان نیز متعلق خود را واقعاً خلق می‌کند و آنچه درک می‌شود، همان چیزی است که خلق شده است. در واقع، ادراک و متعلق آن، دو وجود جدا از هم نیستند که بعدها بین آن دو رابطه‌ای برقرار شود. برای مثال، اگر در باغی به درخت سیبی پرشکوفه معطوف شویم، از نظر عرف عام دو درخت وجود دارد: یکی در باغ و دیگری در آگاهی. اما اگر به حیثیت التفاتی تمسک جوئیم، نه از درخت سیب فی‌نفسه آغاز خواهیم کرد و نه از درخت سیب تصویر شده؛ بلکه از خود اشیا، یعنی از درخت سیب به عنوان مدرک و از فعل ادراک شروع می‌کنیم. این را نیز خود مدرک خلق می‌کند؟

هوسرل، نه به درخت مادی بلکه به درخت آن گونه که در آگاهی ظاهر می‌شود، توجه دارد؛ زیرا درخت خارجی را می‌توان انکار کرد. علاوه بر آن، اگر چنین درختی به میان آید، بحث تطابق بود و نمود و ثنویت آغاز می‌گردد. از همه مهم‌تر این که آگاهی ما جز به پدیدارها تعلق نمی‌گیرد. آنچه مشهود است تنها درخت است، بدان گونه که در آگاهی پدیدار می‌شود (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۹۲).

پس تجربه عارف هم تجربه اعیان نیست؛ بلکه تجربه چیزی است که خود خلق می‌کند. عارف، با این خلق گسترش می‌یابد، نه آن‌که ذهن عارف مانند ظرفی باشد که تصویری در آن ایجاد شود. حال آیا آنچه عارف خلق کرده است، با آنچه در اعیان است، مطابقت دارد؟

در واقع، ساخت‌گرایان می‌گویند که تمام تجارب، التفاتی هستند و تجارب عرفانی نیز تجربه هستند؛ پس این تجارب نیز التفاتی هستند. چون التفاتی هستند، با واسطه یا ساخت‌یافته هستند؛ زیرا در تجارب التفاتی، فعالیت‌های مفهومی و زبانی به میان می‌آیند. پس عارف هیچ‌گاه با شیء فی‌نفسه دینی مواجهه نمی‌شود؛ بلکه همواره با پدیدار روبه‌رو می‌شود. کتس می‌گوید: حیثیت التفاتی، به معنای توصیف یک داده آن گونه که قصد می‌شود است؛ یعنی آگاه بودن از این واقعیت که یک فعل، متضمن رسیدن به معنای خاص یا رسیدن به محتوایی معنادار است.

ج) زمینه‌های زبانی

در مورد ادعای دوم - که تجربه جدید را پیش‌زمینه‌های شخص تجربه کننده می‌سازند - کتس می‌گوید:

«خود تجربه همانند صورتی که در آن گزارش می‌شود، توسط آن مفاهیمی شکل می‌گیرد که عارف با خود به تجربه‌اش می‌آورد و آن مفاهیم، بدین وسیله تجربه‌اش را شکل می‌دهند.» (Katz, 1978, p.27)

این مدعا با مدعای قبلی تفاوت می‌کند. در حالت نخست، انسان جهان را با عینک می‌بیند؛ عینکی که برداشتنی نیست. لکن مدعای دوم آن است که مواجهه ما با یک شیء، به مفاهیم پیشین ما بستگی دارد؛ زیرا:

۱- باید توجه کرد که معرفت از نوع گزاره است. معرفت بدون گزاره، معرفت نیست؛ زیرا مفردات، تنها تصوراتی ذهنی ایجاد می‌کنند و تا زمانی که درباره آن تصورات داوری نکنیم و محمولی را بر موضوعی حمل نکنیم، مطابقتی نداریم تا صدق و کذب معنا پیدا کند.

۲- از طرفی، هر داوری مستلزم استعمال مفاهیم است.

۳- هر مفهومی، گرهی در شبکه مفاهیم متباین است و معنای آن توسط جایگاه خاصش درون آن شبکه ثابت شده است (چرچلند، ۱۳۸۶، ص ۱۳۱).
پس مفاهیم، واسطه در تجارب ما هستند.

۳. مقایسه دو دیدگاه

همان‌طور که گفته شد، تنها علم مجرد اصیل است و علم حصولی، اعتباری عقلی بیش نیست. علم نیز حضور موجود مجرد نزد موجود مجرد است. آنچه برای موجودات مجرد ممکن باشد، باید به صورت بالفعل واجد آن باشد. از مواردی که برای موجود مجرد ممکن است، علم به دیگر مجردات است؛ پس مجردات، به مجردات دیگر علم بالفعل دارند، آن هم از نوع حضوری.

نفس انسان در مقام ذات مجرد از ماده است، لکن در مقام فعل به بدن تعلق‌تدبیری دارد. انسان با ریاضت می‌تواند از تعلق نفس به بدن کم کند. در این حالت، نفس مجرد از ماده، موجودات مجرد دیگر را با علم حضوری می‌یابد و با آن‌ها متحد می‌شود؛ زیرا در علم حضوری، وجود معلوم برای عالم حاضر است و با آن متحد می‌باشد.

یکی از موجودات عالم خداوند است که کمال مطلق است و هیچ جنبه نقصی در آن نیست، پس مجرد محض است. بقیه موجودات، معلول این موجود مطلق هستند. معلول نیز عین ربط به علت است و هیچ نوع استقلال ندارد. پس علم به معلول،

مستلزم علم به علت است، بنابراین در تجربه حضوری هر یک از موجودات، تجربه خداوند نیز هست. علاوه بر آن، چون علم حضوری نیز همراه با اتحاد است، پس در تجربه حضوری خداوند، انسان با خداوند متحد می‌شود. این تجربه، عالی‌ترین تجربه انسان از خداوند است. در این تجارب، هیچ مفهومی دخالت ندارد. علاوه بر آن، ساختار وجودی انسان نیز در تجربه ذات دخالت ندارد. ساختار وجودی انسان تنها در شدت و ضعف این علم و تجربه اثر دارد؛ زیرا علم هر موجودی به علت خود، بر اساس سعه وجودی آن موجود است.

این دیدگاه که انسان، ذات موجود مجرد را با علم حضوری می‌یابد و تجربه اتحاد با آن برایش حاصل می‌شود، با هر دو روایت ساخت‌گرایی ناسازگار است. در ساخت‌گرایی، تمام تجارب انسان را پیش‌زمینه‌های وی مقید می‌کنند و شکل می‌دهند؛ در حالی که در علم حضوری، وجود معلوم برای عالم حاضر است.

اما آیا تمام تجارب انسان از این نوع است؟ اگر دقت کنیم این نوع تجربه فقط تجربه وجودی است و این، بخش کوچکی از تجارب عرفانی انسان است. در کشف‌های صوری و بعضی مراتب کشف معنوی، مفهوم دخالت دارد؛ و در این تجارب، ممکن است (نه لزوماً) پیشینه عارف و ساختار وجودی وی دخالت داشته باشد. در این مورد، در اقوال عرفا اقوالی مؤید این قول است. حق معتقد نمونه‌ای از داشتن تجربه بر اساس ساختار ذهنی است.

این عربی درباره رؤیت حق تعبیری دارد که نشان می‌دهد انسان بر اساس اعتقادات خود، حق را می‌بیند. می‌گوید:

«عبد، حق را در صورت معتقد خود می‌بیند، و مرئی او عین اعتقاد اوست، پس قلب و عین جز صورت معتقد خود را در حق شاهد نیست. پس حقی که در معتقد است، آنی است، قلب صورت خود را در خویش گنجانید».

(ابن عربی، ۱۳۷۰، فص ۱)

مستمسک ابن عربی و شارحان آثار وی برای این نظر، احادیث زیر است:

«انَّ الحقَّ یتجلی یومَ القیامة للخلق فی صورة منکره، فبقول انا ربکم، فبقولون نعوذ بالله منک. فیتجلی فی صورة عقائدهم، فیسجدون له.»

(قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۴)

«ثم لتعلم ان الحق تعالى ثبت في الصحيح يتحول في الصور عند التجلي.»

(ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۹)

برداشتی ابن عربی از این احادیث که شارحان آثارش نیز آن را پذیرفته‌اند، آن است که به هر صورتی حق را تصور کنیم، حق خود را به همان صورت به ما نشان می‌دهد. اما آیا این تأییدی بر ساخت‌گرایی است؟

ساخت‌گرایان می‌گویند که تجربه انسان را زمینه قبلی وی می‌سازد. مطابق این نظریه، انسان نمی‌تواند خارج از زمینه قبلی خود تجربه‌ای داشته باشد؛ در حالی که حدیث می‌گوید: خداوند در قیامت، به صورتی غیر از آنچه مردم اعتقاد داشته‌اند، تجلی می‌کند، لکن مردم او را نمی‌شناسند. یعنی مردم می‌توانند غیر از اعتقادات خود تجربه‌ای داشته باشند. ساخت‌گرایان می‌گویند: انسان تجربه خود را شکل می‌دهد؛ حال آن‌که حق معتقد می‌گوید: انسان صورت جدید را نمی‌شناسد.

حمد موجودات نیز که در قرآن آمده است، نشان می‌دهد که تجربه بعضی از انسان‌ها از خداوند، به ساختار وجودی آن‌ها بستگی دارد. در توضیح می‌گوییم که حمد در مقابل ذم و به معنای ثنا و ستایش، در برابر عمل جمیلی است که ثنا شونده با اختیار خود انجام داده است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۰). حمد توصیف است و خدای سبحان خود را از توصیف و اصفان منزّه دانسته است (نک: صافات / ۱۶۰). در قرآن، هیچ‌جا حمد بدون تسبیح و تنزیه خداوند نیامده است؛ جز برای عده‌ای از انبیای مخلص (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۲). حتی حمد ملائکه نیز همراه تسبیح است (نک: شوری / ۵).

علت آن‌که حمد هر حامدی با تسبیح ذکر شده، آن است که هیچ موجودی، به افعال جمیل خداوند احاطه ندارد؛ بنابراین مخلوق خداوند به هر وضعی که او را بستاید، به همان مقدار به او و صفاتش احاطه یافته است و او را محدود به آن حدود دانسته است؛ حال آن‌که خداوند به هیچ‌حدی محدود نیست. اما مسئله در مورد مخلصین فرق می‌کند؛ آن‌ها حمد خود را حمد خدا و وصف او را وصف او قرار داده‌اند؛ زیرا خداوند آنان را برای خود خالص کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۳).

انسان، آن چنان خداوند را حمد می‌کند که درک کرده است. حمد مخلصین، حمد خداست؛ اما غیر از مخلصین، بر اساس دانش خود خدای را حمد می‌کنند و چون دانششان متفاوت است، حمدشان هم با یکدیگر فرق دارد.

نتیجه‌گیری

چنان‌که گفته شد، بر اساس نظریه علامه طباطبایی در علم حضوری و حصولی، تجارب عرفانی بر دو نوع هستند. در برخی از موارد، انسان وجود خارجی یک موجود مجرد را تجربه می‌کند. در این نوع از تجارب، انسان به معلوم خود علم حضوری دارد و با آن متحد است. این نوع علم، علم به ذات است و چون عارف، وجود موجود خارجی را می‌بیند، پس ساختار وجودی عارف هیچ دخالتی در آن ندارد. علاوه بر آن، هیچ خطایی نیز در آن راه ندارد؛ زیرا وجود معلوم برای عارف حاضر است.

اما بعضی دیگر از تجارب انسان از نوع علم حصولی است. کشف‌های صوری و نیز مراتبی از کشف معنوی، در این دسته هستند. در این نوع تجارب، انسان وجود خارجی موضوع مورد تجربه را نمی‌یابد؛ بلکه با وساطت مفهوم آگاهی می‌یابد. در این تجارب ممکن است و نه لزوماً، تجربه عارف مطابق اعتقادات و پیش‌زمینه‌های وی باشد. حقّ معتقد و حمد موجودات نیز بر این مطلب دلالت دارد.

بر این اساس، به نظر می‌رسد که دیدگاه علامه طباطبایی در باب تجربه عرفانی، ذات‌گرایی است، نه ساخت‌گرایی. ذات‌گرایان نمی‌گویند که تمام تجارب انسان، بدون واسطه است؛ بلکه بعضی از تجارب انسان را بدون واسطه می‌دانند.

یادداشت‌ها

1. biology
2. neurophysiology
3. cognitive psychology
4. rhetoric
5. correspondence
6. cognitive construction
7. cognitive operation
8. William James
9. Aldous Huxley

کتابنامه

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، قم: بوستان کتاب قم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۲)، وجود رابط و مستقل، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰)، فصوص‌الحکم، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۵)، زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، تهران: ققنوس.

چرچلند، پاول (۱۳۸۶)، ماده و آگاهی: درآمدی به فلسفه ذهن امروز، ترجمه امیر غلامی، تهران: امروز. حسن‌زاده، حسن (۱۳۷۵)، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، قم: انتشارات قیام.

دارتینگ، آندره (۱۳۷۳)، *پدیدارشناسی چیست؟*، ترجمه محمود نوالی، تهران: سمت.

رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن (۱۳۶۲)، *اتحاد عاقل به معقول*، همراه با مقدمه و تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

همو (۱۳۶۱)، *الحکمة العرشية*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.

همو (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۹.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۸)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، قم: صدرا، ج ۲.

همو (۱۳۷۶)، *تفسیر المیزان*، ترجمه گروه مترجمان، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ج ۱.

همو (بی تا - الف)، *بداية الحکمة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

همو (بی تا - ب)، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

فعالی، محمدتقی (۱۳۷۸)، *علوم پایه*، قم: نشر دارالصادقین.

قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کانت، ایمانوئل (۱۳۶۷)، *تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳)، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، تهران: انتشارات الزهراء، ج ۲.

همو (۱۳۸۳)، *آموزش فلسفه*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، چاپ چهارم، ج ۲.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، چاپ هفتم، ج ۶.

هارتنامک، یوستوس (۱۳۷۶)، *نظریه شناخت کانت*، ترجمه علی حقی، تهران: علمی و فرهنگی.

هیگ، جان (۱۳۸۲)، *بعد پنجم*، بهزاد سالکی، تهران: قصیده سرا.

- Katz, Steven T (1978), "Language, Epistemology, and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford University Press.
- Id. (1983), "The Conservative Character of Mystical Experience", *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press.
- Id. (2008), "Mysticism, Epistemology and Metaphysics", *Sackler Lecture*, Tel Aviv University.
- Kimmel, Monica (2008), *Interpreting Mysticism: An Evaluation of Steven T. Katz's Argument against a Common Core in Mysticism and Mystical Experience*, University of Gothenburg.
- Wentzel, J. (ed) (2003), *Encyclopedia of Science and Religion*, USA: Macmillan Reference, 2nd Ed.