

تاریخ وصول: ۸۷/۹/۷

تاریخ پذیرش: ۸۷/۱۱/۱۵

«تجربه عرفانی به مثابه رخداد آگاهی ناب»

مهدی میرابیان تبار^۱

دانشجوی دکترای فلسفه دانشگاه اصفهان

چکیده مقاله:

آگاهی در دایره مفاهیم تعریف ناشدنی قرار می گیرد. هیچ چیز به اندازه تلاش فیلسوفان برای تعریف آگاهی، در گسترده ابهام و تیرگی در موضوعی که بدین حد واضح و روشن است، اثر نداشته است. به سبب این دشواری‌ها اغلب فلاسفه به جای تعریف خود آگاهی، به محتوای آگاهی پرداخته اند. بنابر رأی بسیاری از فلاسفه غربی، آگاهی همواره التفاتی است؛ بنابراین از نظر آنان سخن گفتن از آگاهی بدون متعلق بی معنا خواهد بود.

اما در عرفان موضوع کاملاً عکس این مطلب است. در تجربه های عرفانی ناب و متعالی، کاربرد ایده حیث التفاتی در خصوص این رخدادها معقول و موجه نیست. زیرا بسیاری از عارفان از تعبیر «آگاهی» برای اشاره به تجربه ای استفاده می کنند که فاقد هر گونه محتوای التفاتی است. لذا برای آنکه مدعیات عرفا را نیز به حساب آوریم، باید در تعریف خود از آگاهی جایی برای این واقعیت نیز باز کنیم که نوع انسان می تواند گاه بدون محتوا در آگاهی خویش پابرجا بماند. مقاله حاضر سعی در روشن ساختن این ادعای عرفا دارد.

کلید واژه‌ها:

آگاهی، آگاهی ناب، تجربه عرفانی، ساختگرایی.

پیشگفتار

«آگاهی»^۱ از آن دست واژه‌هایی است که همواره بر سر تعریف آن اختلاف نظر وجود داشته است. «آگاهی» را می‌توان با «زمان» مقایسه کرد. همانطور که آگوستین می‌گفت اگر کسی از من نپرسد که زمان چیست، خیلی خوب می‌دانم که چیست، اما اگر از من بخواهند آن را توضیح دهم و می‌مانم، «آگاهی» نیز در زمره تعریف نشدنی‌ها است. ما خود به عنوان موجودات آگاه، به خوبی می‌دانیم که مقصود از آگاهی چیست، کافی است تنها لحظه‌ای بر روی خود متمرکز شویم و آن را در قالب یک تجربه زنده از سر بگذرانیم. مشکل زمانی پدید می‌آید که بخواهیم آن را در قالب زبان و کلمات تعریف کنیم یا ماهیتش را باز شناسیم (شناخت مفهومی).

ویلیام همیلتون در این خصوص می‌نویسد: هیچ چیز به اندازه تلاش فیلسوفان برای تعریف آگاهی، در گستردن ابهام و تیرگی در موضوعی که بسیار واضح و شفاف است، اثر نداشته است. آگاهی را نمی‌توان تعریف نمود؛ ما خود کاملاً می‌دانیم که آگاهی چیست، اما نمی‌توانیم، بدون تحیر و سردرگمی، برای دیگران تعریفی از آنچه خود به وضوح ادراک می‌کنیم به دست دهیم.^۲

به سبب این دشواری‌ها اغلب فلاسفه به جای تعریف خود آگاهی، به محتوای آگاهی پرداخته‌اند. این رویکرد خاص به آگاهی، همان چیزی است که برنتانو و هوسرل «حیث التفاتی»^۳ می‌خوانند و امروزه آنرا به «تفسیر یک داده آن گونه که قصد می‌شود» تعریف می‌کنند.

بنابر رأی بسیاری از فلاسفه غربی، آگاهی همواره التفاتی است؛ همیشه متمرکز بر چیزی

1 - consciousness

2 - Hamilton:1974, P.45

3 - intentionality

است «ما نمی‌توانیم محتوای آگاهی را بزدااییم و آگاه باشیم، بدون آنکه از چیزی آگاه باشیم، همانطور که نمی‌توانیم صدای پارس سگ را از خود سگ جدا کنیم^۱» بنابراین هر گونه ادعایی مبنی بر بی‌محتوا بودن آگاهی خطایی بیش نیست: انسان نمی‌تواند آگاه باشد مگر با صدق این واقعیت که در حال ادراک، یا داشتن برخی افکار، احساسات یا غیره است. در نهایت به نظر می‌رسد در هر درون کاوی بی، تمام آن چیزی که انسان با آن مواجه می‌شود و آن را کشف می‌کند، محتوا یا اشیاء^۲ (ابژه‌های) موجود در آگاهی هستند و هیچ گاه با خود آگاهی بماهو آگاهی مواجه نمی‌شود.

هیوم و مور نیز از جمله فلاسفه‌ای هستند که آگاهی بی محتوا و فاقد ابژه را محال می‌دانند و این بیشتر برگرفته از لوازم تجربی رویکرد این دو فیلسوف است. هیوم می‌نویسد:

تا آنجا که به من مربوط می‌شود، هنگامی که عمیقاً به درون آنچه «خودم» می‌خوانم وارد می‌شوم، همواره به طور تصادفی با یک ادراک خاص یا ادراکی دیگر، مثلاً ادراک گرما یا سرما، نور یا سایه، عشق یا نفرت و درد یا لذت برخورد می‌کنم. من هیچ گاه نمی‌توانم برای یک لحظه، خودم را بدون ادراک به چنگ آورم و هرگز نمی‌توانم چیزی غیر از ادراک را مشاهده نمایم.^۳

اما در عرفان موضوع کاملاً عکس این مطلب است. در تجربه‌های عرفانی ناب و متعالی، کاربرد ایده حیث التفاتی در خصوص این رخدادها معقول و موجه نیست. زیرا بسیاری از عرفان از تعبیر «آگاهی» برای اشاره به تجربه‌ای استفاده می‌کنند که فاقد هرگونه محتوای التفاتی است. لذا برای آنکه مدعیات عرفا را نیز به حساب آوریم، باید در تعریف خود از آگاهی جایی برای این واقعیت نیز باز کنیم که نوع انسان می‌تواند گاه بدون محتوا در آگاهی خویش پابرجا بماند. پس تعبیر مترادف واژه آگاهی چیزی مثل «هشیاری از هر چیز (التفاتی) به طور کلی» نباید باشد، بلکه تعبیر «هشیاری فی نفسه» ای که می‌تواند نسبت به اشیاء هشیار باشد (و معمولاً نیز هست) مناسب است.

عرفای فلسفی مثل مهریشی، اندیشمندان اپانیسادی و ابن عربی چنین می‌گویند که داده‌های عرفانی به معنایی وسیع‌تر از تعبیر آگاهی اشاره می‌کنند که شامل «هشیاری فی نفسه» نیز

1- Klein:1980, P.36

2- object

3 - Hume:1888, P.252

هست؛ از این رو بسط تعریفان از آگاهی در هماهنگی با آنان می‌تواند امری معقول و منطقی باشد. اگر چه ممکن است ما شخصاً به طور مستقیم آگاهی فی نفسه خود را تجربه نکرده باشیم، اما باز هم باید از نظر منطقی یا تعریفی، جایگاهی برای کسانی که احتمالاً چنین تجربه ای را داشته‌اند، در نظر بگیریم.

ساختگرایی^۱

ساختگرایی عنوان عامی است برای اشاره به مکاتبی که بر نقش بسترها و زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و ... در تکوین تجارب مختلف انسان تأکید می‌ورزند و تجربه او را تا اندازه زیادی حاصل تأثیر این بسترها می‌دانند. رابرت فورمن از منتقدان ساختگرایی در این خصوص چنین می‌نویسد: این اندیشه که ما واقعیت خاص خودمان را می‌سازیم، تأثیر فوق العاده‌ای بر علوم اجتماعی و انسانی در غرب متجدد داشته است ... در جامعه شناسی معرفت و انسان شناسی به تفصیل بدین امر پرداخته‌اند که چگونه جهان بینی یک فرهنگ، ادراکات و باورها را ساختار داده و کنترل می‌کند. روان شناسان از زمان فروید (و شاید پیش از وی) بیان کرده‌اند که مفاهیم و تجارب دوران کودکی، عواطف و ادراکات دوران بزرگسالی را کنترل کرده، شکل می‌دهد و متعین می‌سازد. تاریخ نگاران فرهنگ و اندیشه و البته مورخان دین همه به وضوح با الهام از این الگو آثار خویش را نگاشته‌اند. حتی رشته‌هایی نظیر هنر نوین و نقادی هنر را نیز می‌توان درگیر و دار این ایده دید که ما تنها چیزی را مشاهده می‌کنیم که برای آن مشروط و مقید شده‌ایم^۲

ساختگرایی، با مقاله «زبان، معرفت شناسی و عرفان» استیون کتز^۳، به یکی از مکاتب مهم و مرکزی در حوزه مطالعات عرفانی و به خصوص فلسفه عرفان بدل شد. فلاسفه‌ای چون، وین پرادفوت، آر. سی. زینر، جان هیک، رابرت گیملو و نینان اسمارت نیز در شمار ساختگرایان قرار دارند.

ساخت گرایی در عرفان بر پایه دو تز اصلی استوار است:

الف) عدم امکان تجربه بی واسطه

1 - constructivism

۲- فورمن، ۱۳۸۴، ص ۲۶-۲۷.

3- Katz, 1978.

ب) زمینه مندی^۱ سرشت سنتی تجارب عرفانی^۲

عدم امکان تجربه بی واسطه

کنز در این خصوص می‌نویسد: هیچ تجربه خالص^۳ (یا بی واسطه‌ای) وجود ندارد. نه تجارب عرفانی، نه گونه‌های عادی تر تجربه، هیچ دلالتی بر بی واسطه بودن خود ندارد و دلیلی به این امر به دست نمی‌دهند... ایده تجربه خالص اگر دارای تناقض درونی نباشد، در بهترین حالت ایده پوچ و تهی است. از دیدگاه من این [واقعیت] حتی با در نظر داشتن تجارب آن مقاصد عالی و نهایی که مورد معامله عارفان هستند مثل خدا، وجود، نیروانا و غیره درست است.^۴

جان هیک نیز در خصوص تجربه امر الواهی گفتاری نظیر گفتار کنز را بیان می‌دارد: روح نامتناهی همواره از طریق کثرت ارواح متناهی انسان‌ها وارد می‌شود و در عین حال همواره به طوری که هشیاری محدودمان از این حقیقت محیط و فراگیر با مجموعه‌ای از مفاهیم دینی انسانی، واسطه مند می‌گردد^۵ این ایده بیان می‌دارد که تجارب عرفانی توسط الگوی پیچیده‌ای از مفاهیم، تعهدات، باورها و انتظاراتی که عارف با آنها وارد تجربه می‌شود به وجود می‌آیند. این عقاید و مواضع، شکل دهنده تجربه‌اند، نه نتیجه و فرع آن، به طوری که آنها پیشاپیش تجارب ممکن را تعیین می‌کنند.

فاعل تجربه را به گونه‌ای درک می‌کند که صرفاً بر حسب حالات ذهنی او تبیین نمی‌شود بلکه آن را تجربه‌ای می‌داند که عقاید او را درباره جهان تأیید می‌کند. عقایدی که خواست سنتی است که در آن سنت، آن تجربه، تجربه دینی توصیف می‌شود. تجربه، آن عقاید را تأیید و تثبیت می‌کند^۶ یعنی تجربه عرفانی، تجربه‌ای از پیش تعیین شده و مورد انتظار است. مثلاً آگاهی ما قبل عرفانی عارف مسیحی، آگاهی عرفانی‌اش را به گونه‌ای شکل می‌دهد که واقعیت

1 - contextualism

2 - mystical experience

3 - pure experience

5- Hick:1980, p.432

۴- انزلی، ۱۳۸۳، ص ۳۸.

۶- پراودوفت، ۱۳۸۳، ص ۲۸۹.

عرفانی را در چارچوب مسیح یا تثلیث یا یک خدای انسان وار تجربه نماید نه در قالب آموزه بودایی نیروانا که «نا - انسان وار» و «همه - چیز» است. بنابراین ارزیابی شایسته این واقعیت ما را به بازشناختن این موضوع رهنمون می‌شود که فهم عرفان فقط مسئله مطالعه گزارش‌های عرفا بعد از وقوع تجربه نیست، بلکه [مستلزم] اهمیت دادن به این واقعیت است که 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.^۱

پیکربندی تجربه بر اساس سنت خاص، در اکثر موارد کاملاً صریح و خودآگاه انجام می‌پذیرد. بیشتر سنت‌های عرفانی بر اهمیت معلم جامع الشرایط یا مرشد روحانی برای شخص مبتدی بسیار تأکید می‌ورزند؛ برای نمونه در یهود، خودآموزی و استغنا از استاد، شبیه ناک و مظنون است. راهنمایان، مرشدان و مشاوران روحانی در سنت‌های مختلف عرفان را به طور عام تدریس نمی‌کنند، بلکه راه‌های خاصی را به اهداف خاص می‌آموزند. ریاضت‌های مفصلی برای آماده سازی شاگرد تجویز می‌شود. این ریاضت‌ها توسط متفکران بودایی به نحوی احتیاط آمیز به کار گرفته می‌شوند تا موجبات کاربرد اصول بودایی و نیل به کشف و شهود را فراهم آورند.^۲

کنز در ادامه برای روشن کردن موضوع و اینکه چگونه تجارب عرفانی واسطه مند می‌گردند، مثال‌هایی از تجارب عرفانی در سنت‌های عرفانی گوناگون را ذکر می‌کند. از جمله آنها تجربه عرفانی «دوقوت» در عرفان یهودی است. عارف یهودی در فضای اجتماعی - فرهنگی خود مسائلی از این دست را درباره خدا و جهان ماوراء می‌آموزد: اینکه واقعیتی فراتر از این جهان مادی وجود دارد و این واقعیت خدایی انسان وار است، خدایی که انسان و جهان را آفریده است. انسان از طریق قوای روحانی خویش می‌تواند با خداوند ارتباط برقرار نماید، اما در این ارتباط همواره تمایزی میان انسان و خدا وجود دارد.

تمام این باورهای اجتماعی - فرهنگی و توابع عملی شان ... به وضوح در دیدگاه عارف یهودی نسبت به جهان، نسبت به خدایی که جهان را آفریده و نحوه تقرب به او و نسبت به آنچه که نهایتاً هنگام نیل به قربش باید انتظار داشته باشند، تأثیر می‌نهند. این سخن بدان

۱- انزلی، ۱۳۸۳، ص ۳۸.

معناست که تمام زندگی عارف یهودی از زمان کودکی با تصاویر، مفاهیم، نمادها و ارزش‌های ایدئولوژیک و اعمال عبادی پر شده است و دلیلی در دست نداریم که باور کنیم هنگام تجربه آنها را به کناری می‌نهد؛ بلکه این تصویر، باورها، نمادها و اعمال عبادی در نهایت تعیین می‌کنند که عارف خواستار داشتن تجربه‌ی چه چیزی است و سپس آنچه تجربه می‌کند چگونه و شبیه به چه خواهد بود.^۱ بنابراین این الگوهای پیش - تجربی در تجربه عملی و واقعی عارف یهودی تأثیر می‌گذارند. در تجربه عرفانی یهودی چیزی به نام اتحاد بی تمایز با خدا رخ نمی‌دهد. از این رو این نکته که انواع تجربه وحدت از چارچوب سنت یهودی غایب هستند، گواهی بسیار قوی بر تأثیر شرایط پیش - تجربی بر نوع تجربه‌ای است که یک عارف واقعاً دارد. از آنجا که یک یهودی بنا به دلایلی که از سنت الاهیاتی یهودی بر می‌خیزد چنین باور دارد که تجاربی از نوع تجارب وحدت رخ نمی‌دهند، در واقع چنان تجاربی ندارد^۲

این موضوع را می‌توان در تجربه عرفانی «نیروانا» در سنت بودایی نیز مورد بررسی قرار داد. در حقیقت «نیروانا» نقطه مقابل «دوقوت» است. «نیروانا» یک حالت نسبی وجودی نیست که در آن، خود محدود با وجود خدای متعالی که حافظ انسان‌ها بوده و به آنها عشق می‌ورزد مواجه شود، بلکه یک حالت جدید وجودی (اگر این کلمات به جا استفاده شده باشند) و هستی‌شناختی (و باز هم اگر این کلمه نامناسب نباشد) است. اینکه در «نیروانا» هیچ گونه مواجهه‌ای وجود ندارد از این واقعیت منشاء می‌گیرد که یک خود حقیقی یا خود متعالی دیگر نداریم. همچنین باید به این نکته توجه داشت که همانطور که در آموزه‌های بودایی، الوهیتی وجود ندارد، نقش یک اراده الهی نیز منتفی است.^۳

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که «صرف مقابل هم قرار دادن این فهم بودایی از سرشت اشیاء با فهم یهودی به تنهایی شاهدی قوی برای نظریه‌ای است که می‌گوید آنچه یک بودایی به عنوان نیروانا تجربه می‌کند با آنچه یک یهودی به عنوان دو قوت تجربه می‌کند، متفاوت است»^۴.

۱- انزلی، ۱۳۸۳، ص ۵۱.

۲- همان، ص ۵۴.

۳- همان، ص ۶۱.

۴- همان.

«نیروانا هر چه باشد و دو قوت در حقیقت هر چه باشد، تا زمانی که الفاظ معنایی دارند و تحقیق فلسفی از اهمیتی برخوردار است راهی برای توصیف تجربه نیروانا و دو قوت بر مبنای شواهد وجود ندارد، چه رسد به یکسان انگاشتن آن دو. راه معقولی وجود ندارد که بتوان به طور منطقی استدلال کرد که تجربه "نا - خود" یک آرامش "تهی"، همان تجربه ارتباط عاشقانه، عمیق و نزدیک میان دو ذات جوهری باشد که یکی از آنها خدای انسان وار ادیان غربی با تمام لوازم و جزئیاتش تصویر می‌شود»^۱.

زمینه مندی تجربه عرفانی

همان گونه که ذکر شد تز دوم ساختگرایی، زمینه‌مندی تجربه عرفانی است. یعنی بررسی این که چرا و چگونه تجربه عرفانی، از پیش توسط مفاهیم و آموزه‌ها و بستر فرهنگی - اجتماعی خاص آن سنت، تعیین می‌یابد.

«تجربه (های) عرفانی محصول سلوک طرق عرفانی‌اند؛ صرف نظر از اینکه سالک چه طریقی، مثلاً یهودیت، تصوف یا بودایی را در پیش می‌گیرد، آنچه او در طول طریق می‌خواند، یاد می‌گیرد، می‌داند، قصد می‌کند و تجربه می‌کند تا اندازه‌ای... تجربه مورد انتظار ظاهر شده را خلق می‌کند. به عبارت دیگر، رابطه‌ی نزدیک و حتی ضروری میان متون دینی و عرفانی مقبول، تجربه‌ای که عارف واجد آن می‌شود و تجربه عرفانی گزارش شده وجود دارد. در هر یک از سنت‌های عرفانی، همانند جوامع دینی بزرگتری که سنت‌های عرفانی، جزئی از آنها محسوب می‌شوند، یک نظام تربیتی الهیاتی - عرفانی موروثی وجود دارد که بر مبنای منابع مورد اتفاق خاصی، ساخته و پرداخته شده است»^۲.

مردم عادی همانند سالکان مبتدی، تا اندازه‌ای و بلکه تا اندازه زیادی، با مطالعه و قرائت این متون و سنت‌های نهادینه و مقبول، شروع به صعود از مسیر مارپیچ معنوی می‌کنند و در تمام این مدت در کار آند که این سنن و متون را در خویش جذب کنند. از این رو به نظر می‌آید، تجربه عرفانی را جدای از زمینه و سنتی که عارف در آن رشد کرده، تعلیم دیده و آماده تجربه شده، نمی‌توان در نظر آورد.

وجود پیر و مرشد و استاد و راهنما در مسیر سلوک خود گواه این مطلب است که

۱- همان، ص ۶۳.

۲- همان، ص ۱۳۵.

تجربه‌های عرفانی از پیش مقید و محدود می‌شوند؛ به طوری که سالک چیزی را تجربه می‌کند که از قبل استاد و راهنمایش بدو آموخته است و از این رو انتظار آن تجربه را می‌کشد. از سوی دیگر، «در همه سنت‌ها تمرین‌ها و اعمالی داریم که نقش ریاضت را بازی می‌کنند؛ یوگا، مراقبه و اعمالی شبیه به اینها که در جهت رها کردن نفس از "وجود مقید" ش هدف‌گیری شده‌اند. حال این قیود تجربی، اجتماعی - تاریخی و اعتقادی - مذهبی، هر چه می‌خواهند باشند.

این فرآیند "رها سازی"^۱ بر حسب ظاهر، به عنوان حرکتی نمود می‌یابد که نفس را از حالات "مقید" به شعور "نامقید" سوق می‌دهد؛ از آگاهی زمینه‌مند به آگاهی بی‌زمینه.^۲

ساختگرایی و مقولات کانتی

باید توجه داشت که ساختگرایی عرفانی، از دل سنت‌های بزرگ ساختگرایانه فلسفه تحلیلی انگلیسی و آمریکایی سر برآورده است. اما در حقیقت، باید ایمانوئل کانت را به عنوان موسس اصلی ساختگرایی فلسفی به شمار آورد. کانت در کتاب *سنجش خرد ناب*، بیان می‌دارد که ما تنها قادریم از طریق تعداد معدودی از مقولات مانند مکان و زمان و مفاهیمی چون وحدت و علیت جهان اطراف را به تجربه آوریم. از این رو مفاهیم و مقولات در حکم واسطه‌های هر تجربه ممکن هستند. ما زمانی شناخت حاصل می‌کنیم که تجربه در چارچوب مقولات پیشین ما رخ دهد.

کنز در قسمتی از مقاله خود از استنتاج استعلایی^۳ کانت سخن به میان می‌آورد و توصیف خود را از فعالیت ذهن در حصول تجربه، چیزی شبیه به آنچه کانت بیان داشته می‌داند، با اینکه خود می‌افزاید که به روش کانتی ملتزم نیست^۴

کانت شناخت را حاصل به کارگیری مفاهیم پیشین در فاهمه می‌داند که مدرک از طریق آنها به داده‌های حسی خود که در حکم ماده صرف‌اند، صورت بخشیده و سپس آنها را تحت حکم در می‌آورد. کانت در کتاب *سنجش خرد ناب* می‌نویسد:

در اینکه شناخت ما سراسر با تجربه آغاز می‌گردد، به هیچ روی تردید نیست؛ زیرا در غیر

1 - liberation

۲- همان، ص ۹۵.

3 - transcendental deduction

۴- همان، ص ۹۹-۱۰۰.

این صورت قوه شناخت چگونه می‌بایست به عمل برانگیخته شود، جز از این راه که اشیایی که بر حس‌ها تأثیر می‌گذارند تا اندازه‌ای از خود بازتاب‌هایی ایجاد می‌کنند و تا اندازه‌ای توانایی فهم را به جنبش و می‌دارند تا به مقایسه این بازتاب‌ها پرداخته و با به هم پیوستن یا جدا کردن آنها مایه خام انتطابعات حسی را برای آن شناخت حسی از اشیاء که تجربه نامیده می‌شود فراهم آورد.^۱

به نظر کانت، تمام علوم اعتبارشان را از تجربه اخذ می‌کنند. ما درک مستقیم از متعلقات تجربه‌مان نداریم. این متعلقات تنها از راه صور حس و مقولاتی قابل فهم‌اند که احکام ما را پی ریزی می‌کنند. کانت، با توجه دادن به نقش فعال ذهن در تجربه و راه‌هایی که ذهن از آن راه‌ها ادراکاتش را پی ریزی می‌کند، به شکاکیت معرفتی هیوم پرداخت. ما هیچ دسترسی به اطلاع تفسیر نشده نداریم. تمام اطلاعاتی که به آنها متوسل می‌شویم با احکام و تفاسیر پیشین، ادراک و مقوله بندی می‌گردند.

اطلاعاتی که توسط صور حس و مقولات حکم ایجاد نشده باشد، وجود ندارد و آن صور و مقولات را نمی‌توان به طور مشروع برای تولید دانشی که فوق تجربه ماست، به کار گرفت. تفکر متافیزیکی و بسیاری از دعاوی تعالیم دینی و سنتی، نتیجه کاربرد اشکال مشهود و مقولات حکم در خارج از محدوده تجربه است. فلسفه نقدی تلاشی است برای تفکیک کاربرد شروع مفاهیم و مقولات در محتوای تجربه و گسترش نامشروع آنها به خارج از حدود حس^۲ جان هیک راجع به استدلال کانت چنین می‌نویسد:

کانت استدلال نمود که ساختار درونی ذهن به آنچه ما می‌شناسیم تعیین می‌بخشد. این اصل فراتر از ادراک حسی به حوزه‌های دیگر نیز قابل اطلاق است... لازم نیست که ما کلیه نظریه پیچیده کانت را بپذیریم تا بر اساس فرض اساسی او متقاعد شویم که ذهن نه تنها دریافت کننده منفعل نیست، بلکه پیوسته نقش فعالی در ادراک دارد. روانشناسی معرفتی از آن زمان تا حدی به تفصیل نشان داده است که چگونه مدرک به انجام فعالیت پیچیده و چند سطحی انتخاب، گروه بندی، ارزیابی، حذف و پیش بینی مشغول است.

فرآیندی که به طور ناخودآگاه در تمام اوقات تنها با بازدهی که در شعور یا آگاهی ظاهر

۱- کانت، BI، ۱۳۶۲.

۲- پراودوفت، ۱۳۸۳، ص ۲۰.

می‌شود ادامه دارد.

این واقعیت بنیادی که ذهن در همه سطوح آگاهی، طبیعی، اخلاقی، زیباشناختی و دینی به داده‌هایی که دریافت می‌کند نظم و معنا می‌بخشد، صادق است^۱

انتقاد از کاربرد نظریه کانت در عرفان

باید توجه داشت که کانت از همان ابتدا به وضوح بیان می‌دارد که در صدد تحلیل تجربه ما از اشیاء و در واقع اشیاء محسوس است. بنابراین نقد عقل محض درباره آگاهی بدون موضوع و متعلق نیست. کانت هرگز راجع به تجارب عرفانی سخن نگفته است. از این رو تجربه‌ای که متضمن نوعی مواجهه با یک شیء نباشد، به احتمال زیاد، تحت تأثیر ساختارهای معرفت‌شناختی واسطه‌ای نخواهد بود. بنابراین باید توجه داشت که مقولات کانتی برای هر تجربه‌ای از هر سنخ کاربرد ندارد، بلکه همانطور که خود کانت نیز آشکارا تصدیق می‌کند، تنها به تجربه ما از اشیاء مربوط‌اند. آنها ثابت می‌کنند که عناصر مهمی از دانش ما از اشیاء، از مراجع مقدم بر تجربه اخذ می‌شوند. آنها مطلقاً در مورد رخدادهایی از آگاهی که در آنها پای اشیاء به میان نمی‌آید، چیزی اثبات نمی‌کنند.^۲

ساختگرایی و حیث التفاتی

مکتب ساختگرایی از نظریه حیث التفاتی نیز در تحکیم پایه‌هایش سود جست است. حیث التفاتی به روایت برنتانو و هوسرل بیان می‌دارد که آگاهی ما همواره آگاهی از چیزی است، یعنی آگاهی قصدی.

باورها یا (نگرش‌ها)، احساسات و عقاید، اموری التفاتی هستند. خصلت التفاتی بودن این حالات گاهی با این گفته نمایش داده می‌شود که این حالات همیشه متوجه متعلقاتی هستند. یک فکر، همیشه فکر چیزی است. من باید از کسی عصبانی باشم، نسبت به پیشنهاد خاصی بی‌میل باشم، یا معتقد باشم وضعیت خاصی حکمفرماست. متعلق التفاتی لازم نیست در خارج موجود می‌باش^۳. ممکن است از یک شبح یا یک خرس که صرفاً ساخته قوه خیال من است،

۱- هیک، ۱۳۸۲، ص ۶۳.

۲- فورمن، ۱۳۸۴، ص ۱۱۱.

بترسم، یا ممکن است از سقوط یک هواپیما که درباره‌اش نگرانم، بیمناک باشم. در هر حال شیخ خرس و سانحه هوایی در این زمان یا آن مکان باید ذکر شوند تا بتوانم به طور صحیح ترس یا اعتقاد را توصیف نمایم. متعلق التفاتی همیشه باید با توصیفی خاص، وصف شود و آن توصیف باید توصیفی باشد در دسترس شخصی که به او تلقی یا احساس یا عقیده‌ای را نسبت می‌دهیم.

جری گیل از طرفداران ساختگرایی بیان می‌دارد که تمام تجارب ما التفاتی هستند و بر اساس این فرض معتقد است که تمام تجارب با واسطه و ساخت یافته‌اند. وی در این خصوص می‌نویسد:

تجربه نوع انسان، ماهیتاً برداری است؛ بدین معنا که آگاهی ما از جهان صرفاً مشاهده انفعالی آن نیست، بلکه تابعی از این واقعیت است که ما به دنبال یافتن معنا به جهان وارد شده با آن تماس برقرار می‌کنیم. آگاهی ما همواره آگاهی از وجهه معینی از جهان است. وجهه خاصی که واقعیت آن برای ما توسط فعالیت التفاتی ما در ارتباط با آن (وجهه خاص) ساختار می‌یابد. این حیث التفاتی آشکارا عاملی میانجی است که امکان هرگونه تجربه بی واسطه‌ای را به طور ریشه‌ای از میان می‌برد^۱

کنز نیز در مقاله خود توجه خاصی را به حیث التفاتی مبذول داشته است. وی در این باره می‌نویسد:

تمامی گستره «التفاتی» بودن تجربه و زمان تجربه تا آنجا که به عرفان مربوط می‌شود، زمینه غنی برای مطالعات بعدی است. تنها برای نشان دادن اهمیت این موضوع نسبت به دغدغه‌های حاضر، اجمالاً اشاره می‌کنم که اگر کسی به دقت به زبان عرفا و نیز به تدین، اعمال و ادبیات عرفان بنگرد [این نکته را] در می‌یابد که غالباً «التفاتی» هستند، به همان معنا که هوسرل و برنتانو مطرح ساختند. اگر چه من به لحاظ مواضع کلی تر مابعد الطبیعی این دو، طرفدارشان نیستم، اما بحث‌های آنها درباره «زبان التفاتی» فی حد نفسه آموزنده است؛ زیرا به ما تذکر می‌دهد که تعبیرات خاصی همچون «انتظارات»، «باورها»، «امیدها»، «طلب‌ها»، «جستجوها»، «آرزوها»، «خواسته‌ها»، «یافته‌ها»، «در پی بودن‌ها»، آن گونه که برنتانو می‌گوید متضمن «شی در

خودشان» هستند.^۱

انتقاد از کاربرد حیث التفاتی در عرفان

فورمن بکارگیری نظریه حیث التفاتی را در حوزه عرفان مجاز نمی‌داند. او معتقد است که دامنه اعتبار این الگو (حیث التفاتی) و براهین فلسفی‌ای که اساس آن هستند، دارای محدودیت‌هایی است و ممکن است تجاری داشته باشیم که خارج از محدوده اعتبار این الگو قرار گیرند. استدلال‌هایی که هوسرل و برنتانو بدان‌ها متکی هستند، نمی‌توانند برای مستدل کردن این ادعا که همه تجارب انسان التفاتی هستند، به کار روند. آنچه گیل و دیگران به آن نیاز دارند نشان دادن این امر است که ایده حیث التفاتی می‌تواند در یک زنجیره منطقی به کار گرفته شود؛ یعنی این گزاره که «تمام تجارب ممکن بشری التفاتی هستند» می‌تواند ماهیت برخی اشکال غیر مادی تجارب بشری (مثل تجربه عرفانی) را از پیش تعیین کنند، یا برخی پدیده‌ها را به عنوان اموری ناممکن از صحنه بررسی خارج نماید... نه برنتانو و نه هوسرل این ادعا را ندارند که تمام تجارب معمول بشری التفاتی هستند؛ برای هر دو احساس‌ها، انقباض‌های ناگهانی و ... غیر التفاتی‌اند. برنتانو اینها را پدیده‌های فیزیکی صرف می‌نامد، هوسرل آنها را بخشی از داده‌های خام (داده‌های حسی یا هیلتیک^۲) می‌داند که تجربه‌های التفاتی بر مبنای آنها ساخته می‌شوند. بنابراین نسبت دادن این ادعای همه شمول به این دو فیلسوف خطایی بیش نیست.^۳

علاوه بر این انتقادات که ناظر بر کاربرد نادرست یا بهتر است بگوییم تحریف اندیشه‌ها و تفکرات کانت و پدیدار شناسانی مثل برنتانو و هوسرل است، ارائه یک مثال نقض در خصوص وجود مرتبه‌ای از آگاهی که بی‌واسطه، بی‌متعلق و ناب است، مدعای ساختگران را دچار ضعف خواهد ساخت. همانطور که گفتیم، با توجه به متون و آثار به جای مانده از عرفا در سنت‌های مختلف عرفانی، کاملاً پیدا و آشکار است که این عرفا از وجود چنین آگاهی‌یی سخن به میان آورده‌اند و نه تنها بدان اشاره کرده‌اند بلکه در عرفان‌های شرقی مثل ذن - بودیسم به تحلیل و واکاوی دقیق و بسیار موشکافانه‌ای از آن نیز همت گمارده‌اند.

۱- انزلی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵.

2 - Hyletic

۳- فورمن، ۱۳۸۴، ص ۱۲۸.

این مطلب گویای این حقیقت است که «آگاهی ناب و بی واسطه»، علی رغم مخالفت ساختگرایان با آن، از جایگاهی ویژه و ممتاز در اندیشه عرفا برخوردار بوده و هست و همانطور که خواهیم دید، تجربه ناب و عرفانی در متعالی‌ترین سطوح خود تجربه‌ای است بی واسطه و به دور از متعلقات که منشاء ظهور تمایزات و نسبت‌ها هستند.

در خصوص آگاهی ناب

آگاهی ناب، آگاهی بدون متعلق است. بنابراین شناختی^۱ نیست. اما این از ارزش آگاهی ناب نمی‌کاهد. فورمن آگاهی ناب را با رابطه‌اتم‌ها در ورقه‌ای از طلا، شکل‌گیری یک سیاره از گاز، فرآیند هضم و یک نقاشی که همه و همه جالب توجه‌اند، و هیچ یک حالات شناختی نیستند، مشابه می‌داند. وی حالات عرفانی را جالب اما غیر شناختی می‌داند. او در این خصوص می‌نویسد:

همانند رفتار اتم‌ها در ورقه‌ای از طلا، یک تجربه‌ی غیر التفاتی عرفانی می‌تواند به عنوان داده‌ای برای یک نظریه یا فرضیه درباره چگونگی جهان باشد. به عنوان مثال یکی از جهاتی که این تجربه آشکارا ما را به سوی آن سوق می‌دهد این است که اگر آگاهی هنگامی که تمام محتویاتش قطع می‌شوند «نمی‌میرد»؛ اگر آن گاه که تمام محتویات رو به زوال می‌روند، انسان آگاهی خویش را از دست نمی‌دهد، می‌توان نتیجه گرفت که آگاهی از محتویات صرف خود قابل تفکیک و تمییز است. این حقیقت مطالب بسیاری درباره آگاهی انسان برای ما دارد... تداوم آگاهی بدون محتوا می‌تواند مبنایی برای این باور باشد که انسان می‌تواند در یک لحظه به خدای نامتمایز، پیوسته، در او محو شود. چنان حالتی می‌تواند مبنای فهم بودایی از نیروانا نیز باشد.^۲

هشیاری، خود، عملکردی دارد و خود را متفاوت با محتوا به یاد می‌آورد. هشیاری خود را از طریق هیچ نوع ساختار التفاتی نمی‌شناسد یا به یاد نمی‌آورد، بلکه صرفاً از راهی غیر التفاتی شناخت دارد و خود را در طول زمان یک پارچه و واحد نگه می‌دارد. بنابراین می‌توانیم دو ساختار متمایز معرفت شناختی را از هم تمییز دهیم: علم التفاتی که جیمز آن را به دو نوع

1 – cognitive

۲- فورمن، ۱۳۸۴، ص ۱۲-۳۴-۱۳۵.

معرفت از راه آشنایی (حسی)^۱ و معرفت مفهومی^۲ تقسیم کرد و خودشناسی غیر التفاتی، که آن را «علم هو هویتی»^۳ می‌نامیم. علم هو هویتی، یک ساختار معرفتی است که همه و همه موجودات آگاه باید آن را داشته باشند؛ یعنی علم به اینکه معنای داشتن آگاهی چیست صرفاً از طریق آگاه بودن.

این نوع از خود شناسی، یک پارچه نگاه داشتن خود در طول زمان، نمی‌تواند خود معلول زبان باشد؛ زیرا یک پارچه نگه داشتن خود در طول زمان باید مقدم بر زبان باشد: ما باید آگاه باشیم تا زبانی را یاد بگیریم و آگاه بودن به معنای یک پارچه نگه داشتن خودمان است. البته اظهار این جمله که «من آگاه هستم» زبانی است، اما علم هویتی بی که ما از آگاهی مان داریم غیر از اظهار آن و پیش زبانی است.^۴

اما آگاهی ناب بی نیاز از تفسیر نیست. در اینجا است که ردپای باورها و آموزه‌های الهیاتی و مفاهیم و پیش فرض‌های عارف، یعنی تمام آن چیزهایی که ساختگرایان در شکل پذیری تجربه عرفانی دخیل می‌دانند، به میدان تعبیر و تفسیر این نوع از آگاهی باز می‌شود. اما چرا آگاهی ناب نیازمند تفسیرها و تعبیرها است؟ زیرا همانطور که گفتیم تجربه‌ی آگاهی ناب به مثابه تجربه عرفانی وضعیتی غیر شناختی است، به همین دلیل از هیچ طریق ساده و مستقیمی نمی‌توانیم هیچ ادعای شناختی را بر چنان رخداده مبتنی سازیم. فوراً هر گونه استدلال از یک رخداد آگاهی ناب را در جهت اظهار ادعا در خصوص وجود خدا، با فرض وضعیت غیر شناختی و ساختار معرفتی این نوع خاص از عرفان، مشکوک می‌داند. او می‌نویسد:

یک تجربه غیر التفاتی، به خودی خود نمی‌تواند به عنوان دلیلی برای یک واقعیت، یا حتی یک گزاره به کار برده شود؛ زیرا ماهیت گزاره‌ای ندارد. از این جهت، تجربه غیر التفاتی، بیشتر شبیه قطعه‌ای از ورقه طلاست؛ باید درباره‌اش تحلیلی انجام پذیرد تا جالب توجه گردد، با تمام پیش زمینه‌ای از باورها که مستلزم آن است.^۵

مطابق با این نگرش، آگاهی ناب را می‌توان با آگاهی حسی یک فیزیکدان در آزمایشگاه مقایسه کرد. وی مشاهدات خود را در قالب جملات پروتکل یا مشاهدتی ثبت می‌نماید و از

1 - knowledge by acquaintance

2 - knowledge by about

3 - knowledge by identity

۴- همان، ص ۲۰۳-۲۰۴.

۵- همان، ص ۱۳۵.

مجموع این جملات تئوری خاصی را در خصوص مشاهدات خود پی ریزی می‌کند. عارف هم با آگاهی ناب دقیقاً همین مسیر را طی می‌کند، با این تفاوت که مشاهدات حسی فیزیکدان نظریه بار و مقید به یک سری باورها و انتظاراتند، اما مشاهدات عارف فارغ و رها از هرگونه نظریه و باوری. ولی هر دوی جهان بینی علمی و عرفانی، منشاء یکسان دارند و آن مشاهده است، در اولی مشاهده گرانبار از نظریه و در دومی مشاهده فارغ از نظریه. جهان بینی عرفانی، برخلاف سایر جهان بینی‌ها، بر اساس اصل وحدت شکل می‌گیرد و این اصل فرآورده اصلی و بنیادین هر گونه تجربه ناب و بی‌واسطه است.

جزء «بی واسطه» در عبارت «تجربه بی واسطه» ممکن است سبب شود تا ما این نوع از تجربه را مشابه «علم حضوری» در نظر آوریم. اما پرسش این است که آیا تجربه بی واسطه یا آگاهی ناب، همان علم حضوری مصطلح در میان حکما و فلاسفه اسلامی است؟

برای یافتن پاسخ این پرسش بهتر است ابتدا علم حضوری را مورد بررسی قرار دهیم: اگر معلوم بی‌هیچ واسطه‌ای نزد عالم حاضر باشد، آن علم حضوری است و اگر حصول معلوم برای عالم با واسطه صورت پذیرد، آن علم حصولی خواهد بود. معلوم با واسطه، معلوم حصولی و بی‌واسطه، معلوم حضوری است. بر این اساس در علم حصولی میان عالم و معلوم چیزی میانجی‌گری می‌کند. بر خلاف علم حضوری که معلوم به تمام قامت و به خودی خود و با وجود عینی‌اش نزد عالم حاضر است. این واسطه میان عالم و معلوم، همان صورت است که در علم حصولی، حضوری فعال دارد اما در علم حضوری غایب است و شیئی برای عالم حاضر است نه حاصل^۱.

با توجه به این تعریف و با رجوع به تحلیلی که از آگاهی ناب ارائه شد، می‌توان تفاوت‌هایی را میان علم حضوری و آگاهی ناب و بی‌واسطه دید. اولاً آگاهی ناب، از نسخ علم و معرفت نیست زیرا بی‌متعلق است و در ساحت بی‌زبانی رخ می‌دهد، بهترین کارکرد آن زمینه‌سازی ظهور تفاسیر و جهان بینی‌هاست. اما علم حضوری «علم» است. ثانیاً آگاهی ناب در پیشرفته‌ترین حالتش، تمایز میان مدرک و مدرک را از میان بر می‌دارد، در حالی که علم حضوری ملتزم به تمایز مدرک و مدرک باقی می‌ماند. ثالثاً آگاهی ناب به آگاهی از آگاهی تعریف شد در حالی که علم حضوری هر متعلق بی‌واسطه‌ای را می‌تواند در اختیار بگیرد. مثل

۱- فعالی، ۱۳۸۵، ص ۷۱-۷۲-۲۷۰.

تصورات ذهنی، درد، لذت، اندوه و شادی و ...

مقصود ما از بیان این تفاوت‌ها این بود که نشان دهیم زیر بنای علم حضوری نیز آگاهی ناب بی واسطه است و علم حضوری در مرز مشترکی با آگاهی ناب به سر می‌برد؛ اما از آنجا که می‌توان ردپای التفات و حتی زبان و مفاهیم را در آن دید، نمی‌توان حکم به بی‌واسطه گیش کرد. تمایز نهادن میان مدرک و مدرک حتی با برداشتن واسطه‌ها و صورت‌ها، خود فی نفسه ایجاد وساطت می‌کند و این وساطت ربط میان مدرک و مدرک است، حتی اگر شیئی وجوداً نزد عالم حاضر باشد. وساطت زمانی از میان می‌رود که زبان و شاکله‌های مفهومی و ساختارهای معرفتی متعارف که همگی مبتنی بر زبان هستند از میان برخیزند و این مهم دست نمی‌دهد مگر با رسیدن به مقام توقف اندیشه و ورود به ساحت سکوت عرفانی.

در اینجا باید نکته‌ای را در خصوص عبارت «بی - متعلق» بیان کنیم تا از برخی سوء تفاهم‌های احتمالی جلوگیری نماییم. اساساً «متعلق» زمانی مطرح می‌شود که بخواهیم با چیزی نسبتی برقرار کنیم و آن را از سایر چیزها متمایز سازیم. این «چیز» می‌تواند یک شیء باشد که بر حواس ما عرضه می‌شود، یا یک حالت ذهنی مثل درد، و یا تصورات ذهنی. تفاوتی نمی‌کند، هر زمان که ما قصد نسبت برقرار کردن یا تمایز نهادن را داشته باشیم، با متعلق رابطه برقرار کرده‌ایم یا بهتر است بگوییم چیزی متمایز و مشخص را ابژه یا متعلق آگاهی یا شناخت خود قرار داده‌ایم.

در آگاهی متعلق، عملاً از آن دو کارکرد اساسی شناخت و معرفت یعنی نسبت برقرار کردن و تمایز نهادن، صرف‌نظر می‌کنیم. جهان همان جهانی است که پیش از آگاهی ناب، بر من عرضه می‌شد، اما تفاوتی که این بار صورت گرفته این است که «من آگاه» دیگر دست به کار نسبت برقرار کردن و تمایز نهادن نیست بلکه در این سطح آگاهی، با فرا روی از زبان و مفاهیم، تعینات و تشخیص‌ها را رها کرده و تجربه آگاهانه جدیدی را از سر می‌گذراند.

با این رویکرد به آگاهی ناب است که می‌توان ارزش و اعتبار آن را دریافت. همان گونه که اشاره کردیم، آگاهی ناب زمینه ساز ظهور وحدت^۱ و اتحاد^۲ نفس با عالم هستی و حقیقت متعالی است. یکی از کارکردهای اصلی زبان، نسبت برقرار کردن با چیزهاست. ما با مفاهیم و در ساختار پیچیده زبان، چیزها را می‌نامیم و با این کار آنها را از یکدیگر متمایز ساخته و تعین می‌بخشیم.

1 - unity

2 - unification

تعیّن و تشخّص بخشیدن به اشیاء به واسطه نامگذاری، در حقیقت نسبت برقرار کردن با آنهاست. این گونه است که ما از وجه نظام بخشی زبان در عالی‌ترین سطح خود، استفاده می‌کنیم. قابلیت که شاید در میان موجودات و در والاترین سطح خود مختص انسان باشد.

سایر جانوران نیز از قابلیت تمایز نهادن و نسبت برقرار کردن برخوردارند، اما آنچه که انسان را از این موجودات جدا ساخته و در مقام برتری نسبت به آنها قرار می‌دهد، قدرت تکلم و به کارگیری زبان است.

تعیّن و تشخّص و نسبت برقرار کردن که فرآورده مستقیم آن دو است، زمینه ساز ظهور کثرتند. پر واضح است که ما با نامگذاری اشیاء و جدا کردن آنها از یکدیگر و از نفس خودمان، کثرت را وارد حوزه معرفت و شناخت خود می‌کنیم و جهان را مجموعه کثیری از اشیاء تجربه می‌کنیم.

عارف دقیقاً با این مسئله در می‌افتد. وی می‌خواهد در پس این کثرات، به وحدتی حقیقی دست پیدا کند. از این رو، عالم کثرت را نمود و ظاهر و فریب و نقش دوم چشم‌احول می‌پندارد. بود حقیقی، بود یگانه و واحدی است که این کثرات موهوم، تجلی و ظهور آن حقیقت اصیل و متعالی و یگانه‌اند. از این رو گام نخست در خروج از این بن بست معرفتی یا بهتر است بگوییم جهل حقیقی را در گذر از الفاظ، مفاهیم و به طور کلی زبان و ساختارهای معرفتی می‌داند. در گام بعدی، باید از قوه طبیعی مشترک میان همه موجودات آگاه یعنی قوه طبیعی تعین و تشخص نهادن رها شود، که این نیز در ادامه همان تمرینات و ریاضت‌های خاصی که در جهت گسست از زبان و مفاهیم صورت پذیرفته بود، قرار دارد.

با اینکه زبان بر تجربه‌ی عرفانی در آن هنگام که رخ می‌دهد، اثر می‌گذارد ولی باید توجه داشت که نقش زبان در اینجا نقش ساختی و ساخت دهی نیست. زبان عرفانی به کار رفته در تجارب عرفانی یک عملکرد سلبی - انشایی دارد. مقصود از آن، پرتاب شخص به ساحتی ورای این محدودیت‌های موجود در ساختار زبان طبیعی است.

منابع و مأخذ

- ۱- انزلی، عطاء(۱۳۸۳)، ساخت گرابی، سنت و عرفان (گزیده مقالات استیون کتز)، قم، آیت عشق.
- ۲- براد فوت، وین (۱۳۸۳)، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، تهران، انتشارات طه.
- ۳- کانت، ایمانوئل(۱۳۶۲)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۴- فعالی، محمدتقی(۱۳۸۵)، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۵- فورمن، رابرت(۱۳۸۴)، *عرفان، ذهن، آگاهی*، ترجمه عطاء انزلی، قم، دانشگاه مفید.
- ۶- هیک، جان(۱۳۸۲)، *بعد پنجم: کاوش در قلمرو روحانی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات قصیده سرا.

منابع لاتین:

- 7_ Chisholm, Rodrick (1967) "Intentionality" In p. Edwards, ed., *The Encyclopedia of philosophy* 4: 201 – 204. New York: Macmillan and Free Press.
- 8_ Gill, Jerry. H (1984), "Mysticism and Mediation": Faith and Philosophy, 1.
- 9_ Gimello, Robert (1978). "Mysticism and Meditation". In : *Mysticism and Philosophical Analysis* (ed. S. Katz), N. Y. and London, pp. 170 – 190.
- 10_ Hamilton, Peter(1974), *Knowledge and Social Structure: An Introduction to the Classical*
- 11_ *Argument in the Sociology of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.
- 12_ Hick, John(1980), "Mystical Experience as Cognition", In: *Understanding Mysticism*, ed. Richard P. woods, O.P. New York: Image Books.
- 13_ Hume, David(1888) *A Treatise of Human Nature*. L.A. Selby-Bigge, Ed. Oxford: Claredon Press.

- 14_ Katz, Steven(1978), Language, Epistemology and Mysticism, in:
Mysticism and Philosophical Analysis. (ed. S. Katz), N. Y. and London,
pp. 22-74.
- 15_ Klein, David Ballin(1980), the concept of conscionsness: A survey.
Lincoln: university of nebraska Press

