

## A Consideration of William Alston's View of Mystical Perception and Its Critique in terms of the Views of Husserl and Merleau-Ponty

**Kamal Malekiyan**

*PhD student of Literature and Human Sciences, Kermanshah, Iran.*

*K.malekiyan@razi.ac.ir*

**Easa Najafi**

*Assistant professor, Razi University, Kermanshah, Iran.*

*i.najafi@razi.ac.ir*

In this paper, we analyze William Alston's model of mystical perception in terms of the phenomenology of Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty. In his theory of mystical perception, Alston believes that there is a fundamental commonality between sense perception and mystical perception. With a phenomenological analysis of sense perception, he identifies the most central feature of sense perception as the givenness of its objects to consciousness. In fact, he characterizes perception as direct and immediate presence of objects or presentation, and characterizes mystical perception as direct experiential consciousness of God based on one's own conception. To the contrary, Husserl and Merleau-Ponty rely on concepts such as intentionality, phenomenological body, and spatiality and motion to show that perceptual objects are never fully given to consciousness, because perception is never separable from body, motion, and spatiality. In Husserl's view, perception is something dynamic and is in contrast to Alston's idea that perception is static. Thus, what Alston refers to as mystical perception is, according to phenomenologists such as Husserl and Merleau-Ponty, void of basic properties of perception. Therefore, God's presence to the mystic is a personal presence. It is like the presence of other and self-consciousness for the person.

### **Keywords**

Mystical perception, phenomenology, Alston, Husserl, Merleau-Ponty.





فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات  
سال بیست و چهارم، شماره سوم (پیاپی ۹۵)، پاییز ۱۳۹۸

*Naqd va Nazar*

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology  
Vol. 24, No. 3, Autumn, 2019

صفحه ۱۲۱-۱۵۲

## بررسی دیدگاه ویلیام آلتستون درباره ادراک عرفانی و نقد آن بر اساس آرای هوسرل و مرلوپونتی

کمال ملکیان\*

عیسی نجفی\*\*

### چکیده

مقاله پیش‌رو به تحلیل الگوی «ادراک عرفانی» ویلیام آلتستون بر اساس پدیدارشناسی ادموند هوسرل و موریس مرلوپونتی می‌پردازد. آلتستون در نظریه «ادراک عرفانی» بر آن است که اشتراکی بنیادین بین ادراک حسی و عرفانی برقرار است. او با تحلیلی پدیدارشناختی از ادراک حسی، مرکزی‌ترین ویژگی ادراک حسی را «دادگی» موضوعات ادراک حسی به آگاهی می‌داند. در واقع وی ادراک را «حضور مستقیم و بی‌واسطه اعیان» یا همان «نمود» می‌داند و ادراک عرفانی را «آگاهی تجربی مستقیم از خدا بر اساس تلقی خود شخص تعریف می‌کند». در مقابل هوسرل و مرلوپونتی با تکیه بر مفاهیم «حیث‌التفاتی»، «تن پدیدارشناختی»، «فضامندی و حرکت» بر آن است که عین ادراکی هرگز به‌طور کامل به آگاهی «داده» نمی‌شود؛ زیرا ادراک هرگز جدای از تن، حرکت و فضامندی نخواهد بود. ادراک در نظر هوسرل امری «پویا»ست و در تقابلی با برداشت آلتستون قرار دارد که ادراک را فرایندی «ایستا» می‌داند؛ از این‌رو آنچه را که آلتستون ادراک عرفانی می‌نامد، در نظر پدیدارشناسانی همچون هوسرل و مرلوپونتی فاقد ویژگی‌های اساسی ادراک است. نتیجه اینکه حضور خدا برای عارف «حضور شخصی» است. این حضور همانند حضور «دیگری» و نیز «خودآگاهی از نفس» برای شخص است.

### کلیدواژه‌ها

ادراک عرفانی، پدیدارشناسی، آلتستون، هوسرل، مرلوپونتی.

۱۳۱



نظر

بررسی دیدگاه ویلیام آلتستون درباره ادراک عرفانی و نقد آن ...

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۰۷

K.malekiyan@razi.ac.ir

\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

i.najafi@razi.ac.ir

\*\* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول).

ماهیت تجربه عرفانی و اهمیت آن در معرفت‌شناسی، می‌تواند موضوع درخور توجهی برای نقدهای فلسفی و روان‌شناختی باشد. اینکه عرفان و تجربه عرفانی چگونه از نظر ساختار و محتوای تجربه از عهده نقدهای معرفت‌شناختی برمی‌آید، به فهم و ارزیابی مفاهیم فوق در نظریه شناخت عرفانی بستگی تام دارد. در واقع باید دید آیا می‌توان شناخت عرفانی را از منظر فلسفی آزمود یا خیر؟ واقعیت آن است که فلسفه عرفان تا زمانی که فیلسوف بزرگ ویلیام جیمز، سخنرانی‌هایش در گیفورد را در سال ۱۹۰۱ ارائه نکرده بود، هرگز موضوع قابل اهمیتی در فلسفه نبود. این جیمز بود که به جای پرداختن به عرفان در یک چهارچوب دینی و الهی از نگاه «ناظری بیرونی» به سنجش و ارزیابی عرفان از دیدگاه فلسفی و روان‌شناختی پرداخت<sup>۱</sup> و با این رویکرد توانست چهار ویژگی اساسی را در کتاب انواع تجربه دینی برای تجربه‌های عرفانی برشمارد:

الف) توصیف‌ناپذیری: عارفان اغلب گزارش می‌دهند که تجربه‌های آنها نحو کلام را به چالش می‌کشد (James, 1961: p.300).

ب) کیفیت ادراکی و معرفتی: عارفان به‌هنگام گزارش تجربه‌های عرفانی به‌گونه‌ای آنها را گزارش می‌دهند که گویی این تجربه‌ها، معرفتی با اهمیت از موضع روشنگری و اقتدار برای آنان به همراه آورده است (ibid.).

پ) گذرا بودن: حالت‌های عرفانی گذرا می‌باشند؛ یعنی نمی‌توان به مدتی طولانی آن حالات را حفظ کرد (ibid.).

ت) کیفیت انفعالی: تجربه‌های عرفانی در حالتی انفعالی به دست می‌آیند. عارف احساس می‌کند که گویی اراده‌اش به حالت تعلیق درآمده است (ibid.).

جیمز به اهمیت معرفت‌شناختی عرفان باور دارد و به دفاع از آن بر اساس اصول پراگماتیستی خویش می‌پردازد. جیمز بر آن است که تجربه عرفانی با تجربه‌های حسی

۱. خود جیمز عنوان می‌کند که در تحلیل‌هایش به جای «معیار دینی» از روش تجربی و عقل سلیم عملی در آزمودن دین و عرفان بهره می‌گیرد (James, 1961: p.279).



قابل قیاس است. بر اساس تحلیل وی، تجربه‌های عرفانی از منظر کیفیت معرفت‌شناختی کاملاً حسی هستند و همانند بازگویی چهره به چهره آن چیزی است که بی‌واسطه وجود دارد. معیار پراگماتیستی جیمز برای قضاوت درباره معرفت، به پشتیبانی وی از معرفت عرفانی منجر می‌شود؛ این معیار، «صدق» یک باور را با توجه به میزان ارزش و اعتباری که هنگام به کارگیری عملی آن باور به دست می‌آورد می‌سنجد. جیمز هنگام داوری درباره «صدق» معرفت عرفانی از منظر «ثمرات» آن تجربه نتیجه‌گیری می‌کند:

خود باورهای عقلانی‌تر ما بر دلایل و شواهدی استوارند که دقیقاً از نظر ماهیت شبیه به همان شواهدی هستند که عارفان در باورهای خود نقل می‌کنند؛ برای نمونه حواس مادی ما را درباره حالات قطعی حقیقت خاطر جمع و مطمئن ساخته‌اند؛ ولی تجربه‌های عرفانی به همان اندازه که تأثیرات حسی برای ما واقعیت دارند، برای آنان که این تجربه‌ها را از سر می‌گذرانند، ادراکات بی‌واسطه حقیقت‌اند. یادداشت‌های عارفان نشان می‌دهد که حتی اگر حواس پنج‌گانه در این گزارش‌ها به حالت تعلیق درآمده باشد، این تجربه‌ها در کیفیت معرفت‌شناختی‌شان به‌طور مطلق وابسته به حواس‌اند؛ یعنی این تجربه‌ها در حقیقت بیان آن چیزی هستند که بی‌واسطه وجود دارد (James, 1961: p.332).

از این رو جیمز تجربه عرفانی را هم‌ارز معرفتی «تجربه ادراکی» می‌داند. دلالت ضمنی این ادعا بسیار بزرگ است: «وجود حالت‌های عرفانی به‌طور مطلق تظاهر و ادعای حالت‌های غیر عرفانی را به‌عنوان فرمان‌روایان مطلق و یگانه آنچه که باور داریم یا خواهیم داشت بر هم می‌زند» (ibid., p.335). پس «هیچ تفسیری از این جهان که اشکال دیگر آگاهی را کاملاً لحاظ نمی‌کند، نمی‌تواند در تمامیت خود تفسیری نهایی و غایی باشد» (ibid., p.305).

در میان متفکرانی که پس از جیمز رویکرد تأییدی به عرفان و معرفت‌بخشی آن از منظر فلسفی و معرفت‌شناختی داشته‌اند می‌توان به ویلیام آلستون اشاره کرد. آلستون نظریه عرفانی خویش را بر مفهوم «ادراک» بنا نهاد و با بهره‌مندی از نظریه «الگوی





ادراک عرفانی» خویش، به این باور رسید که تجربه عارف از خدا همانند دریافت حسی ما از اشیا و امور مادی است؛ از این رو اعتقاد داشت که معرفت عرفانی باید زیرمجموعه دانش تجربی باشد. وی با این استدلال که معرفت عرفانی محصول سازوکار نوعی «باوربخشی» است که اعتبار آن را می‌توان بر اساس عقلانیت عملی تصدیق کرد، کوشید تا معرفت عرفانی را با بهره‌مندی از آنچه که او «رویکرد باورآفرینی» به معرفت‌شناختی می‌نامید اعتبار بخشد. پس از آن، آلستون نتیجه می‌گیرد که معرفت عرفانی از نوعی معرفت که همانند معرفت حاصل از حواس مادی است بهره می‌گیرد (نک: آلستون، ۱۹۹۱). با این رویکرد، تجربه عرفانی شامل معرفتی است که در آن روح دریافت می‌کند، نه اینکه نتیجه بگیرد. آلستون برای توضیح این معرفت تجربی و مستقیم با اشاره به اصطلاح حواس روحانی<sup>۱</sup> که در سنت عرفانی کاتولیک بی‌سابقه نبوده است، نتیجه می‌گیرد که روح همچون جسم، پنج حس متناظر دارد که می‌تواند خدا را تجربه کند. این حواس از آن نظر روحانی‌اند که ویژگی‌های حسی حواس مادی پنج‌گانه را به کار نمی‌گیرند. با وجود این، ماهیت دقیق تجربه‌های حاصل از حواس روحانی به‌طور طبیعی روح را به مقایسه آنها با حواس ادراکی پنج‌گانه رهنمون می‌شود. این سخن یادآور برخی از اشعار عرفانی مولاناست:

|                                      |                              |
|--------------------------------------|------------------------------|
| پنج حس ظاهر و پنج اندرون             | ده صف‌اند اندر قیام الصّافون |
| (مولوی، ۱۳۸۷، دفتر چهارم، بیت ۲۰۲۳). |                              |
| خاک گرگین را کرم آسیب کرد            | ده گهر از نور حس در جیب کرد  |
| (همان، دفتر ششم، بیت ۵۶۷).           |                              |
| پنج حس ظاهر و پنج نهان               | که بشر شد، نطفه مرده از آن   |
| (همان)                               |                              |
| پنج گوهر دادیم در درج سر             | پنج حس دیگری هم مستتر        |
|                                      | (همان، بیت ۱۸۳۷)             |

1. spiritual sensations.

اندر آن قلعه خوش ذات الصُّور      پنج در، در بحر و پنجی سوی بر  
پنج از آن، چون حس به سوی رنگ و بو      پنج از آن چون حسی باطن رازجو

(همان: بیت ۳۷۰۵)

اینکه ارجاع و اتکا به مفهوم حواس روحانی تا چه اندازه می‌تواند در بررسی و تحلیل تجربه عرفانی کمک کند، خود مبحثی تفصیلی و جداگانه می‌طلبد، ولی این موضوع که آلتون نظریه عرفانی خویش را بر مفهوم «ادراک» بنا می‌نهد و با بهره‌مندی از نظریه «الگوی ادراک عرفانی» خویش به این باور می‌رسد که تجربه عارف از خدا همانند دریافت حسی ما از اشیا و امور مادی است، از جهاتی با رویکردهای پدیدارشناختی سازگار نیست. آلتون با دفاع از نوعی «توازی» میان ادراک حسی و عرفانی، مدعی است که این دو ادراک از نظر حضور موضوع ادراک برای آگاهی و نیز اینکه اوبژه خود را به صورت «وجودی که هست» و یا «وجودی که چنین یا چنان خود را می‌نمایاند» به هم شبیه‌اند. وی همچنین بر آن است که هر دو ادراک دربردارنده انواع متمایزی از «کیفیت‌های ذهنی» یا همان «کیف‌ها» هستند. در واقع آلتون اصلی‌ترین ویژگی ادراک حسی را آن می‌داند که موضوع‌های ادراک حسی خود را به آگاهی عرضه می‌دارند، ولی با بررسی دیدگاه‌های هوسرل و مرلوپونتی درباره ادراک حسی درمی‌یابیم که این پدیدارشناسان با تکیه بر مفاهیم بنیادی «حرکت و فضا‌مندی» در فرایند ادراک حسی، به خوبی نشان می‌دهند که عین ادراکی هرگز به‌طور کامل به ادراک در نمی‌آید؛ زیرا نزد آنها ادراک امری «پویا» است نه «ایستا». «هر بُعد از شیئی که به ادراک ما در می‌آید، تنها درنگی کوتاه در روند ادراکی است؛ بنابراین آنچه که واقعیت شیئی را می‌سازد، دقیقاً همان چیزی است که از دست ما می‌رباید» (Merleau-Ponty, 1961: p.233). در واقع از آنجا که اوبژه دارای بُعدهایی است که ادراک آنها منوط به زاویه دید سوئژه است، پس اوبژه هرگز به‌طور کامل به ادراک در نمی‌آید؛ یعنی اوبژه برای همیشه از ادراک می‌گریزد. «ادراک همان چیزی است که در درون سیر پیوسته آگاهی است و خودش پیوسته در سیلان است؛ اکنون ادراکی همواره در حال تبدیل شدن به آگاهی بعدی از لحظه قبل است و همزمان اکنون تازه‌ای سربرمی‌آورد» (Husserl, 1931: p.130).





در پژوهش پیش‌رو می‌خواهیم به روش تحلیلی-انتقادی نشان دهیم که بنابر اصول اطلاقی مفهوم «ادراک» بر تجربه عرفانی، ضعف تعریف دارد؛ زیرا آلستون به گونه‌ای از «ادراک» سخن می‌گوید که چه‌بسا خواننده ادراک را امری «ایستا» تلقی کند؛ اما از دیدگاه پدیدارشناسی، «ادراک» در ذات خود در بردارنده مفاهیم «بدن»، «فضا» و «حرکت» است و سوژه می‌تواند با تغییر «چشم‌انداز» آن را کشف کند؛ همین نکته مبنای پژوهش حاضر است تا نشان دهد ادراک عرفانی برای آنکه ادراک به حساب آید، باید در بردارنده مفهومی «موازی با بدن» باشد که به عارف نقطه اتکایی برای ادراک بدهد؛ یعنی نیازمند مفهومی از «فضا» است تا در آن «حرکت» تحقق یابد و از درون آن امکان کشف اوبژه ادراک-خدا- از چشم‌اندازهای متفاوت حاصل شود. تجربه عارف از خدا، تجربه‌ای «یکباره» است؛ یعنی عارف تنها می‌تواند بگوید که از «حضور خدا» اطلاع دارد؛ پس می‌توان به جای آنکه تجربه مستقیم خدا را «ادراک» بنامیم، آن را «گونه‌ای یکتا از شهود» تلقی کنیم. تجربه‌ای که فاقد هر تفسیر جزئی دیگری از ویژگی‌های ادراکی می‌باشد و از این‌رو شبیه به تجربه حضور «دیگری» است.

## ۱. نظریه ادراک عرفانی و پیام آلستون

آلستون در کتاب ادراک خدا: معرفت‌شناسی تجربه دینی می‌کوشد نشان دهد که چگونه باورهای دینی را می‌توان با تجربه دینی مواجه کرد؛ همان‌طور که باورهای تجربی ما با تجربه ادراکی ما قابل تطابق و تصدیق هستند. آلستون در فصل اول این کتاب در پی تطابق ادراک حسی با دسته‌ای خاص از تجربه‌های عرفانی است که آن را ادراک عرفانی می‌نامند. وی به منظور دستیابی به مفهومی کلی از ادراک که در پرتو آن بتوان ادراک حسی و عرفانی را رده‌بندی کرد، با تحلیلی پدیدارشناختی از ادراک حسی آغاز می‌کند. از نظر آلستون مرکزی‌ترین ویژگی ادراک حسی که آن را از دیگر فعالیت‌های ذهن (مانند تفکر، تخیل یا به یاد آوردن و غیره) متمایز می‌سازد، آن است که موضوع‌های ادراک حسی خودشان را به آگاهی عرضه می‌دارند. سپس آلستون به توضیح تصور خویش از ادراک به‌عنوان حضور می‌پردازد:

الف) بر خلاف تفکرات انتزاعی که در آن موضوع تفکر نزد آگاهی شخص حاضر نیست، در ادراک موضوع به شخص داده می‌شود؛ به این معنا که موضوع نزد آگاهی شخص حاضر است (Alston, 1991: p.14-15)

ب) در چنین حضوری فرض بر آن است که سوژه یا فاعل شناسا از اوبژه یا متعلق شناسا، آگاهی مستقیم دارد؛ بدین معنا که با میانجی‌گری اوبژه دیگری دریافت نمی‌شود.

ج) در این حضور، سوژه یا فاعل شناسا منفعل است و نیازی به هیچ تلاش ارادی ندارد. هیچ نیروی توجه یا استدلالی و هیچ فعالیتی برای به‌قاعده‌درآوردن گزاره‌ها لازم نیست. این کار مرز میان ادراک و دیگر حالات شناختی ذهن را نشانه‌گذاری می‌کند. چنین حضوری با انفعال مُدرک مشخص می‌شود؛ انفعالی که در فرایندهایی مانند به یادآوردن یا تفکر دیده نمی‌شود.

د) از نظر آلستون چنین حضوری از اوبژه‌ها به لحاظ ماهوی مستقل از هر گونه مفهوم‌سازی، باور، قضاوت یا هر کاربرد دیگری از مفاهیم کلی درباره اوبژه است؛ اگرچه از نظر گونه‌شناسی در ارتباط نزدیکی با آن مفاهیم است (ibid., p.32). برای آلستون این سخن به آن معناست که ادراک یک اوبژه را باید به‌طور قاطع از فعالیت‌های متوالی ذهن که شامل مفاهیم و قضاوت‌هایی در مورد چگونگی اوبژه و باور به ویژگی‌های آن است جدا ساخت.

ج) آگاهی از یک اوبژه باید محتوای معینی داشته باشد؛ یعنی هنگامی که «الف» در حال ادراک «ب» است، «ب» هم خود را برای «الف» به شکلی که هست ظاهر می‌سازد (ibid., p.38). به نظر می‌رسد که آلستون در واقع بر این باور است که چنین نمایان‌شدنی ویژگی تعریف‌کننده ادراک حسی را می‌سازد و آن اینکه هر نظریه ادراکی باید آن را بپذیرد و با حقیقت آن روبه‌رو شود (ibid., p.57)؛ از این رو آلستون چنین می‌اندیشد که استدلال او به نظریه خاصی از ادراک وابسته نیست، بلکه تنها به ویژگی پدیدارشناختی ادراک وابسته است.







## ۱-۱. ادراک عرفانی از نظر آلستون

آلستون با بهره‌گیری از تعریف فوق دربارهٔ ادراک، ادراک عرفانی را «آگاهی تجربی مستقیم از خدا تعریف می‌کند» (ibid., p.35). باید توجه داشت که در اینجا ادراک یا دریافت عرفانی با مفهوم آگاهی تعریف شده است؛ زیرا ادراک عرفانی به‌ضرورت ادراکی عینی یا موثق از خداوند نیست. تعیین اینکه تجربه‌ای عرفانی است یا نه، به ویژگی‌های پدیدارشناختی آن بستگی دارد و از اینکه روح به‌واقع خداوند را ادراک کرده است یا خیر نیز مستقل است. تجربهٔ عرفانی را آگاهی تجربی مستقیم تعریف کرده‌اند، با این مفهوم که «خدا خودش» برای روح حاضر شده است و روح به‌طورمستقیم از آن آگاه است. با این تعریف، ادراک عرفانی همان سرشت بنیادین ادراک حسی را خواهد داشت. آلستون به شماری از گزارش‌های عارفان که وی آنها را نمونه‌هایی از ادراک عرفانی می‌داند اشاره می‌کند. بیشتر نمونه‌هایی که وی می‌آورد، به دو گروه از تجربهٔ عرفانی تعلق دارد:

الف) تجربه‌هایی که در آنها احساس حضور خدا گزارش شده است؛

ب) تجربه‌هایی که در آنها دیدن، شنیدن، لمس کردن و مزه کردن و بوییدن خدا از سوی روح به شیوهٔ غیرحسی گزارش شده است؛ یعنی ادراک خدا به‌واسطهٔ آنچه که آلستون آن را «حواس روحانی» می‌نامد.

آلستون یادآور می‌شود که در نمونه‌های دستهٔ اول، عارفان از داشتن آگاهی از خود خدا در شکل غیرحسی آن گزارش می‌دهند؛ تجربه‌ای کاملاً متفاوت از باور، تصور یا تفکر ساده دربارهٔ خدا. این آگاهی از خدا را نمی‌توان به‌عنوان استنباط یا استنتاج و یا تأثیر احساسات و عواطفی که عارفان واجد آنند شرح داد؛ زیرا عارفان به‌واقع میان آگاهی از خدا و تأثیرهای مربوط به آن تمایز قائل‌اند. آگاهی وصف‌شده در این تجربه‌ها، آگاهی مستقیمی است که عارفان آن را تجربه می‌کنند. آنها گزارش نکرده‌اند که خدا را از طریق مراقبه درک کرده‌اند؛ بلکه می‌گویند که خود خدا را درک کرده‌اند.

افزون بر این، چنان آگاهی‌ای منفعل است؛ یعنی عارفان این تجربه‌ها را در حالت

اختیاری به دست نمی‌آورند. آلستون با توجه به تمام ملزومات مورد نیاز برای فراهم شدن تجربه حضور چیزی، نتیجه می‌گیرد که چنین نمونه‌هایی از تجربه‌های عرفانی نشان می‌دهند که عارفان از ادراک عرفانی برخوردارند؛ تجربه‌ای که همان ماهیت کلی ادراک حسی را داراست. آلستون در اینجا مواردی را که افراد از رهگذر تجربه‌هایی که شامل حواس است از خدا آگاهی می‌یابند خارج می‌کند. وی چنین افراد و تجربه‌های آنها را به دلیل بهره‌گیری از اصطلاح‌های حسی در مقایسه با ادراک غیرحسی از خدا بی‌اهمیت می‌داند. استدلال وی آن است که «خدا فراتر از هر ادراک حسی است» (ibid., p.20). این سخن بدان معناست که نزد آلستون ادراک عرفانی به‌طور ویژه به معنای آگاهی تجربی مستقیم مرسوم و متداول از خدا با ویژگی غیرحسی است.

آلستون به منظور پیش‌برد موازی‌گرایی‌اش، عنوان می‌کند که «کیفیت‌های پدیداری بنیادینی برای ادراک عرفانی وجود دارد؛ کیفیت‌هایی قابل قیاس با رنگ و شکل برای حالت دیداری و دما و بافت برای حس بساویی» (ibid., p.49). ادراک عرفانی شامل تنوعی کامل از کیف‌های پدیداری است که ویژه ادراک عرفانی می‌باشد؛ دقیقاً همان‌طور که کیف‌های حسی تنها به تجربه ادراک حسی متعلق هستند. آلستون در مخالفت با کسانی که معتقدند ادراک‌های عرفانی آثار حاصل از احساسات و عواطف هستند، ادعا می‌کند «کیف‌های عرفانی» که وی از آنها سخن می‌گوید، در سرشت خود غیرانفعالی هستند. همان‌گونه که هر رنگی از تأثیرات تولیدی خویش متفاوت است، یک کیف عرفانی نیز از تأثیرات همراهی که در ادراک عرفانی تولید می‌کند متفاوت است. وی برای حمایت از باور خویش در این زمینه، همان‌گونه که در نوشته‌های برخی عارفان یافت می‌شود، به نظریه «حواس روحانی» دست می‌یازد که به پنج حس روحانی متمایز قائل است که خداوند را از طریق آنها می‌توان ادراک کرد. آلستون ادامه می‌دهد که حالت تمایز هر کدام از حواس روحانی به‌طور ضمنی دلالت دارد که هر یک از حواس روحانی باید دارای مجموعه کیف‌های متمایز ویژه به خود باشد؛ همان‌گونه که در مورد هر کدام از حواس مادی ما این وضع حاکم است.





در اینجا آلتون پرسشی را پیش می‌نهد که اگر ادراک عرفانی شامل کیف‌های متمایزی است و این کیف‌هایی که از کیفیت‌های انفعالی و حسی معمولی متمایز هستند، پس چرا عارفان واژه‌ها و اصطلاح‌های متمایزی همانند واژگان و اصطلاح‌هایی شبیه به آنچه که ما برای رنگ‌ها و صداها داریم، ندارند؟ پاسخ آلتون این است که نبود زبانی برای توصیف این کیف‌ها، بیانگر آن است که ادراک‌های عرفانی «عطایایی» هستند که خدا به سبب اهداف و مقاصد خود ارزانی می‌دارد؛ اهداف و مقاصدی که ما «به‌طور مطلق هیچ دستی در پیش‌بینی و مهار آنها نداریم» (ibid., p.49). این سخن بدان معناست که این تجربه‌ها فاقد رخدادهای منظم لازم برای تحلیل و طبقه‌بندی و نام‌گذاری هستند؛ اما این امر به معنای آن نیست که وجود کیف‌های عرفانی متمایز را منکر شویم.

## ۲-۱. محتوای ادراک عرفانی از نظر آلتون

همانند ادراکات حسی، ادراک‌های عرفانی محتواهای معینی دارند. آلتون بیان می‌دارد که در ادراک‌های عرفانی، خدا برای عارف یا به صورت چگونگی بودن (خوب، قدرتمند، حاضر، دوست‌داشتنی و مانند آن) و یا به صورت خدایی که در حال انجام‌دادن افعال است معرفی می‌شود (خدای سخن‌گو، بخشنده، توانا و مانند آن). این موضوع بی‌درنگ این مسئله را به ذهن می‌آورد که عارفان چگونه چنین چیزهایی را به‌طور مستقیم دریافت می‌کنند. به‌ظاهر این امور مفاهیمی انتزاعی هستند که دربردارنده الگوهای پیچیده تجربی و رفتاری‌اند و نه از سنخ اموری که در دسترس ادراک مستقیم باشند. آلتون به این مسئله چنین پاسخ می‌دهد که توصیف‌های عارفان از تجربه‌هایشان بیشتر مفاهیمی قیاسی است تا پدیداری. منظور وی آن است که وقتی عارفی می‌گوید خدا را به‌عنوان هستی‌ای قدرتمند می‌بینم، درواقع وی کیفیت‌های ادراکش را گزارش نمی‌دهد؛ بلکه منظور وی آن است که «خدا نوعی از ظهور را به نمایش می‌گذارد که عقل حکم می‌کند هستی‌ای فوق‌العاده قدرتمند حضور دارد» (ibid., p.47). درواقع وی حضور قدرتمند خدا را در مقایسه با اشخاص قدرتمند که تجربه فروتنانه وی در زندگی به وی آموخته است درک می‌کند؛ ازاین‌رو گزارش‌های عارفان درباره ادراک‌های

عرفانی‌شان بر اساس مقایسه ادراکات با تجربه شخصی خویش از امور دنیوی است. کوتاه سخن آنکه آلستون به دفاع از نوعی توازی میان ادراک حسی و عرفانی می‌پردازد. به باور وی این دو ادراک از جنبه‌های زیر با هم شبیه هستند:

۱. هر دو شامل حضور یا اشیای حاضرشونده برای آگاهی‌اند؛

۲. اوبژه‌ها خود را به صورت وجودی که هست و یا وجودی که چنین یا چنان می‌کند نشان می‌دهند؛

۳. ادراک حسی و عرفانی دربردارنده انواع متمایزی از کیفیت‌های ذهنی یا همان کیفیت‌هاست.

آلستون در همان حال که به جد در پی ایجاد توازی میان ادراک حسی و عرفانی است، تصدیق می‌کند که تفاوت‌هایی میان آنهاست. افزون‌بر این حقیقت که ادراک عرفانی هیچ محتوای حسی ندارد، وی بر این باور است که تفاوت‌های زیر را می‌توان درباره آنها برشمرد:

الف) با آنکه ادراک حسی در تمام لحظه‌های بیداری ما حاضرند، ولی ادراک‌های عرفانی بسیار به ندرت روی می‌دهند؛

ب) ادراک حسی واضح بوده و جزئیات بسیار مشخصی دارد، اما ادراک عرفانی مبهم، تاریک و گنگ است؛

ج) با آنکه ادراک حسی در همه انسان‌ها مشترک است، ادراک عرفانی به اشخاص انگشت‌شماری محدود می‌شود (ibid., p.36).

با توجه به موارد پیش گفته، آلستون استدلال می‌کند همان‌گونه که فعالیت‌های ادراک حسی ما باورهای مفهومی از ادراک حسی تولید می‌کند، ادراک عرفانی فرد موجب باورهایی دینی می‌شود که از سازوکار باورسازی بهره‌مند است.

## ۲. نقد الگوی ادراک عرفانی آلستون بر اساس آرای هوسرل و مرلوپونتی

گفتیم که در الگوی آلستون طبقه تجربه‌های عرفانی به‌عنوان ادراک عرفانی تعریف می‌شود. پس نقد پیش‌رو بر توازی مورد ادعای آلستون میان ادراک حسی و عرفانی





متمم‌کننده است. ادموند هوسرل و موریس مرلوپونتی تفسیرهایی عالی از ویژگی‌های ضروری و بنیادین ادراک را پیش نهاده‌اند. بر اساس تحلیل‌های این دو می‌توان دانست که مفهوم مورد نظر آلستون درباره حضور اوبژه‌ها قادر به تعریف و توضیح حالت ادراکی آگاهی‌ای نخواهد بود که در پرتو آن بتوان ادراک عرفانی و حسی را جمع کرد.

پدیدارشناسی هوسرل مطالعه توصیفی آگاهی است و «تجربه، نحوه‌ای از آگاهی است که خود اوبژه در آن داده می‌شود» (هوسرل، ۱۳۹۵: ص ۱۶۹). در پدیدارشناسی وی، تجربه آگاهانه با بهره‌گیری از مفهوم «حیث التفاتی» تحلیل می‌شود. حیث التفاتی عبارت است از جهت‌گیری تجربه‌ای آگاهانه به سوی یک اوبژه (یا حالتی از امور). هنگامی که یک تجربه با قید «از» یا «درباره» چیزی بیان می‌شود، آن تجربه تجربه‌ای قصدی است. در این معنا، خیلی از تجربه‌های آگاهانه ماقصدی به حساب می‌آیند. ادراک، حافظه، تخیل، تفکر و احساسات ما در بیشتر موارد یا «از» چیزی یا «درباره» چیزی است. هوسرل تجربه التفاتی را یک کنش می‌داند. البته از نظر وی این اصطلاح هیچ مفهومی از کنش را در بر ندارد؛ بلکه تنها به سادگی عبارت است از تجربه‌ای با ویژگی التفاتی. یک کنش را به‌طور کلی می‌توان با تعیین کیفیت و ماده آن توصیف کرد. ماده قصدی یک کنش، عین قصدشده یک کنش و نیز چگونگی قصدشدن را تعیین می‌کند؛ برای نمونه، در تجربه دیداری از «گلدانی که روی میز است»، بودن گلدان بر روی میز ماده کنش است. در این حالت، ماده کنش، مفهومی تفسیری از کنش را تعریف می‌کند. از سوی دیگر، کیفیت قصدی کنش یا کیفیت کنش، حالت یا رویکردی است که قرار است در آن ماده‌ای قصدی یا مفهوم تفسیری آن اتخاذ شود. کیفیت قصدی و ماده قصدی هرگز بدون هم نیستند. کیفیت کنش بدون ماده یا به‌عکس، تصورناپذیر است. در اصطلاح‌شناسی هوسرل، کیفیت و ماده، لحظه‌های انتزاعی کنش قصدی هستند. به باور هوسرل طبقه‌ای از کنش‌های ساده و بنیادین وجود دارند که همه انواع کنش‌های قصدی بر اساس آنها ساخته می‌شوند. هوسرل این کنش‌های بنیادین و ساده را کنش‌های عینی‌ساز یا ملموس‌ساز می‌نامند. از رهگذر این

کنش‌های عینی ساز است که آگاهی به اعیان التفات می‌کند.

بر اساس کیفیت قصدی، کنش‌های عینی ساز را می‌توان به دو گروه شهودی و دالی تقسیم کرد. در کنش دالی، عین قصدشده (یا حالتی از امور) به وسیله نشانه‌ها و نمادها مورد ارجاع قرار می‌گیرد، از آن سخن گفته می‌شود یا درباره آن اندیشیده می‌شود؛ بی‌آنکه خود عین قصدشده برای آگاهی حاضر باشد. گونه‌ای دیگر از کنش‌ها هستند که کنش‌های شهودی نام دارند که از رهگذر آنها اعیان قصدشده برای ذهن حاضرند یا حاضر می‌شوند؛ برای نمونه وقتی من «گلدانی را که روی میز است» می‌بینم، خود گلدان در طی عمل «دیدن» در آگاهی من حاضر است (در این مورد به شکل دیداری). «گلدان خودش حاضر است یا حاضر است در خود شخصی‌اش» (Husserl, 1970: p.538). به این مفهوم که گلدان در اینجا نشانه‌ای نیست که گلدان را به من باز نماید؛ بلکه خود گلدان است که به شکل دیداری در مقابل من ظاهر می‌شود.

هوسرل همچنین قصد یا التفات کنش دالی را التفاتی تهی یا غیرمعتبر می‌داند، ولی التفات کنش شهودی را التفات پُر یا معتبر می‌نامد. البته باید توجه داشت که چگونه حواس ما در این دو گونه التفات به شیوه‌هایی متفاوت درگیر می‌شود: التفات تهی از رهگذر نشانه‌ها یا نمادها دلالت می‌یابد و یا تصریح می‌شود؛ نشانه‌ها یا نمادهایی که خود از رهگذر عناصر حسی معینی عرضه می‌شوند؛ برای نمونه ممکن است عناصر محسوس صدای واژگان، صورت ظاهری نمادها یا حتی صورت ظاهری یک عین باشند که به عنوان نشانه عین دیگری که مورد التفات واقع شده حاضر شود. در همه موارد بالا، رابطه عناصر حسی با عین مورد التفات کاملاً قراردادی است؛ بدین معنا که واژه یا نمادی معین به جای یک عین، به واسطه توافقی معین در میان کاربران آن کاربرد می‌یابد. این رابطه ضروری نیست و می‌توان با توافقی جدید نشانه دیگری را جایگزین نشانه اصلی کرد؛ بی‌آنکه معنای جمله تغییر کند و یا تحت تأثیر قرار گیرد.

در مورد التفات پُر موضوع فرق می‌کند؛ برای نمونه در مورد ادراک یک عین ویژگی‌های عین التفاتی از طریق حواس درگیر داده می‌شوند. نیز باید توجه داشت که خواه کنشی دلالتی باشد و یا شهودی، آن کنش به عناصر حسی درگیر در کنش وابسته





نمی‌باشد؛ بلکه به کیفیت کنش وابسته است؛ یعنی به رویکردی که از طریق آن عناصر حسی درگیر در کنش تعبیر و تفسیر می‌شوند؛ برای نمونه صورت ظاهری «علامت ایست» بر روی جاده را می‌توان به‌عنوان عنصری از یک کنش شهودی تفسیر کرد که در آن علامت ایست (به‌عنوان عینی ماڈی) درک می‌شود. نیز همان صورت ظاهری علامت ایست را می‌توان به‌عنوان عنصری از کنش دلالتی تفسیر کرد که به رانندگان می‌گوید در مقابل این علامت توقف کنند؛ درحالی‌که کنش‌هایی همچون تفکر، سخن گفتن، نوشتن یا زبان اشاره، نمونه‌هایی از کنش‌های دلالتی هستند، ادراک، تخیل و به‌یادآوردن، همگی نمونه‌هایی از کنش‌های شهودی یا شهودها هستند. با آنکه ادراک، تخیل و یادآوری مجرد ممکن است عین‌های ادراکی ساده مانند سیب، میز و یا گل را مورد التفات قرار دهند، طبقه دیگری از کنش‌های شهودی هستند که آنها را کنش‌های مقوله‌ای می‌نامند. این کنش‌ها به آنچه که هوسرل آنها را اعیان مقوله‌ای می‌نامد التفات می‌کنند. اعیان مقوله‌ای شامل پدیده‌هایی انتزاعی مانند حالت‌هایی از امور، مفاهیم، روابط و جهان‌های موجود می‌باشد. بر اساس نظر هوسرل، همه شهودهای مقوله‌ای، کنش‌های مرکبی هستند که چنین شهودهای ساده‌ای را دربردارند.

در نظر هوسرل ویژگی عین ادراکی آن است که هرگز به‌طور کامل برای آگاهی «داده» نمی‌باشد. اگرچه یک عین به‌طور کامل برای آگاهی حاضر است، آگاهی تنها بخش‌های معینی از آن را در لحظه‌ای واحد به تجربه درمی‌آورد. «تجربه [جهان] خارجی نیز به همین شیوه انجام گرفته است؛ زیرا وجه به‌واقع مشهود یک چیز، یعنی جانبی از آنکه روبروی ما قرار دارد، همیشه و به‌ضرورت وجه «دیگر» و نامشهود آن را به‌طور غیرمستقیم حاضر می‌کند و اجازه می‌دهد محتوای کمابیش معین آن پیش‌بینی شود» (هوسرل، ۱۳۹۵: ص ۱۶۹)؛ برای نمونه در ادراک دیداری، عین دیداری به شیوه‌ای مبتنی بر چشم‌انداز به تجربه در می‌آید؛ به این معنا که تنها یک وجه عین را می‌توان در آن واحد دید. هوسرل این تأثیری را که ما از وجه یک عین می‌بینیم، «نمایی از عین» می‌نامد. اما کنش ادراکی شامل چیزی بیش از صرف دیدن «وجهی از عین» می‌باشد که به ما روی می‌نماید. وجود بخش‌ها و وجوه نادیده یک اوبژه به شکلی تهی با التفات‌های

دلالتی معین مورد قصد واقع می‌شوند که همراه با التفات پُر بخش‌های قابل دیدن، اوبژه کلی کنش ادراکی را می‌سازند. همین تحلیل را می‌توان با کمی تغییرات لازم، درباره دیگر حواس به کار گرفت. «در هر ادراک خارجی، هر یک از جوانب واقعاً ادراک شده‌ی شیء به جوانبی ارجاع دارند که هنوز ادراک نشده، بلکه در حالت انتظاری غیرشهودی به مثابه جوانبی که «در آینده» ادراک خواهند شد، پیش‌بینی می‌شوند. این یک پیش‌بینی مستمر است که برای هر مرحله ادراکی جدید معنای جدیدی به خود می‌گیرد» (همان: ص ۸۷).

همین ایده که وجوه یا ویژگی‌های التفاتی تهی شده‌ای در کارند بر این دلالت دارد که این ویژگی‌ها و وجوه می‌توانند همچنین به شکلی پُر مورد التفات واقع شوند. برای رسیدن به این امر نیازمند تغییر چشم‌انداز خویش از اوبژه با جابجایی جسمانی هستیم. به دیگر سخن، ما اوبژه‌ها را با همان وجوه و ویژگی‌های پنهان‌شان درک می‌کنیم چرا که نماهای متغیر اوبژه‌ها را از راه جابجایی جسمانی خویش تجربه می‌کنیم. چنین جابجایی‌ای شامل جابجایی حرکتی جسم، تغییر وضع جسمانی، حرکت اندام‌ها، چشمان و غیره می‌باشد. تغییر چشم‌انداز منجر به تغییر نمایی متفاوت می‌شود که در آن ویژگی‌های معینی که پیش از آن به شکلی تهی مورد قصد واقع شده بودند اکنون به شکلی پُر پدیدار شوند و آن ویژگی‌هایی که قبلاً به شکلی پُر مورد التفات واقع شده بودند اکنون ممکن است پنهان شده و تنها به شکلی تهی قصد شوند. اوبژه ادراکی از خلال مجموعه‌ای متوالی از نماهای ادراکی تجربه می‌شود. اصولاً، اوبژه ادراکی چیزی است که می‌توان آن را از چشم‌اندازهایی متفاوت کشف کرد و چنین اکتشافی با جابجایی جسمانی ما امکان‌پذیر است. «یعنی شیئی نزدیک می‌تواند به‌عنوان همان شیء اما گاه از یک «سمت» و گاه از «سمت» دیگر ظاهر شود، و این تغییر نه فقط شامل «دورنماهای بصری» بلکه همان‌طور که با جهت‌گیری مناسب توجه‌مان درمی‌یابیم، نحوه‌های ظهور «لمسی»، «صوتی» و دیگر نحوه‌های ظهور را نیز دربرمی‌گیرد» (همان: ص ۸۱-۸۲).

از این رو ارتباطی بسیار نزدیک میان ادراک و جابه‌جایی جسمانی برقرار است؛ یعنی ادراک در شکل کارکردی خود به «جنبش جسمانی» وابسته است. البته این امر بدان معنا







نیست که هر ادراک منفردی به حرکت جسمانی وابسته است؛ بلکه به آن معناست که ادراک به طور کلی شامل حرکت و جابه‌جایی است. وقتی درختی را در برابر خویش مستقر می‌بینیم، آن را به منزله چیزی می‌بینیم که اصولاً ممکن است از چشم‌اندازهای متفاوت کشف کنیم. باید توجه داشت همان‌طور که مرلوپونتی می‌گوید «این‌گونه نیست که ادراک و جابه‌جایی امور جداگانه باشند و یکی پس از دیگری بیاید؛ بلکه هر دو با هم نظامی را شکل می‌دهند که به‌عنوان یک کل تغییر می‌کند» (Merleau-Ponty, 1961: p.343). پس در حقیقت ادراک جدای از «جابه‌جایی» و «حرکت بدن» فهم‌ناپذیر است. هرگونه فهم «ایستا» از ادراک، همانند نگرش آلستون، از اتخاذ و فهم این ویژگی ضروری ادراک ناتوان است؛ زیرا ادراک ایستا تنها موردی خاص از ادراک پویاست. ادراک پویا ادراکی است که همراه حرکت جسمانی است؛ «یعنی متعلق اندیشه به‌مثابه متعلق اندیشه، هرگز به‌مثابه داده‌ای قطعی ظاهر نمی‌شود؛ بلکه به‌تدریج با روشن شدن افق و افق‌های جدید (با وجود این، از پیش ترسیم شده) که بی‌وقفه کشف می‌شوند، آشکار می‌گردد» (هوسرل، ۱۳۹۵: ص ۸۸).

افزون بر این، ادراک هرگز جدای از «تن و فضا‌مندی» نخواهد بود؛ زیرا همین‌ها بنیاد حرکت و جابه‌جایی را فراهم می‌آورند. تن در اینجا به‌معنای اوبژه‌ای مادی یا مادّی-زیست‌شناختی صرف نیست؛ بلکه منظور همان چیزی است که مرلوپونتی «تن پدیدارشناختی» می‌نامد و نقطه قوت این نظریه در ادراک چیزهاست. تن ما همان سوژه‌ای است که حرکت می‌کند و اوبژه‌ها را در دنیا از رهگذر ادراک کشف می‌کند. آن فضایی که تن پدیدارشناختی در آن ساکن بوده و آن را کشف می‌کند، «فضای زیستی» نام دارد. این همان فضایی است که تجربه روزانه ما از کنش‌های معنادار در آن رخ می‌دهد و با فضای عینی یا هندسی که محصول تأمل نظری است تفاوت دارد. پس ادراک در ذات خود در بردارنده مفاهیم بدن، فضا و حرکت است. «در هر یک از لحظه‌های متوالی حرکت، لحظه پیشین از دیده پنهان نمی‌ماند؛ به بیان دیگر، لحظه پیشین در لحظه کنونی چفت می‌شود. به‌طور کلی ادراک کنونی عبارت است از گردآوردن توالی موضع‌های پیشین که یکدیگر را با محوریت تک‌موضع کنونی احاطه

می‌کنند» (Merleau-Ponty, 1961: p.309). ادراک امری فراتر از حضور اوبژه‌ای در آگاهی سوئژه است. حضور ادراکی عبارت است از حضور یک نما برای بدن. در اصل این حضور، حضور در فضایی است که در آن اوبژه ممکن است از چشم‌اندازهای مختلفی از رهگذر حرکت و جابه‌جایی جسم کشف شود.

هر حالت بدن من برایم بی‌درنگ توان روکردن به منظرهای معین است. هر منظره نزد من به‌واسطه یک موقعیت حرکتی خاص، آن منظره‌ای است که هست؛ به عبارت دیگر، بدن من تا ابد چنان استقرار یافته است که اشیای مقابلش را ادراک کند و متقابل با آن، نموده‌ها همیشه از نظر من در نوعی حالت بدنی خاص پیچیده شده‌اند و با آن احاطه گشته‌اند؛ بنابراین تا جایی که من رابطه نموده‌ها و موقعیت حرکتی را می‌شناسم، این شناخت را مدیون هیچ قانون یا وامدار هیچ ضابطه‌ای نیستم؛ بلکه آن را مدیون بدن‌داشتن و درگیر این جهان بودن، به‌واسطه این بدنم هستم؛ نیز به‌طور دقیق همان‌گونه که حالت‌های ادراکی یکی یکی بر من معلوم نمی‌شوند، بلکه به‌طور تلویحی در مقام مراحل از یک کنش داده می‌شوند که به حالت مطلوب می‌انجامد، به همین منوال چشم‌اندازهای مرتبط با هم نیز یکی پس از دیگری در برابر من قرار نمی‌گیرند؛ بلکه خود تنها گام‌های پرشماری به جانب خود شیء با اندازه و شکل و شمایلش معرفی می‌کنند (ibid.: p.309).

از این طریق می‌توان چگونگی حضور ادراکی را به‌شکلی ویژه از دیگر انواع حضور در ذهن متمایز ساخت و نیز هم از این راه می‌توان ادراک را به‌شکلی خاص از دیگر کنش‌های شهودی ذهن جدا ساخت. نیز برای تعیین اینکه «ادراک‌های عرفانی» به‌واقع اموری ادراکی هستند یا نه، باید از این مفهوم غنی‌تر و مرفقی‌تر ادراک استفاده کرد. اکنون پرسش این است که آیا ادراک عرفانی ساختاری مشابه با ساختار ادراک معمولی از خود نشان می‌دهد؟ برای پاسخ به این پرسش باید دانست که موضوع ادراک عرفانی، یعنی خدا مانع از آن می‌شود که چنین تشابهی را توقع داشته باشیم؛ یعنی اوبژه ادراک عادی از ویژگی «فضامندی» برخوردار بوده و از این راه سوئژه می‌تواند با تغییر





چشم‌انداز آن را کشف کند. ادراک عرفانی باید دربردارنده مفهومی موازی با بدن باشد که به عارف نقطه اتکایی برای ادراک بدهد. این ادراک نیازمند مفهومی موازی از فضا است تا در آن حرکت تحقق یابد و از رهگذر آن امکان کشف اوبژه ادراک (خدا) از چشم‌اندازهای متفاوت حاصل شود.

آیا چنین عناصری در تجربه عرفانی موجود است؟ به نظر پاسخ منفی است. با نگاه به تجربه‌های عرفانی سالکان هیچ اثری از این جسم، فضا یا «حرکت» نمی‌بینیم. هرچند گزاره‌هایی همچون «خدا نزدیک است» یا «خدا با من و درون من است» را می‌توان در تجربه‌های عرفانی یافت، ولی ما از چنین استعاره‌هایی حتی در زندگی معمولی خویش بهره می‌بریم و این اصطلاح‌ها به تنهایی نمی‌توانند ثابت کنند که مفهوم فضامندی در ادراک عرفانی شمول دارد. مهم‌تر آنکه در این موارد خدا از رهگذر نماهایی در حال تغییر داده نمی‌شود؛ عارفان جنبه‌های متفاوت خدا را از طریق «تغییر در چشم‌انداز» خویش تجربه نمی‌کنند و همه آنچه را که می‌توان تجربه کرد این است که تجربه خدا به یکباره بر عارف عرضه می‌شود. تمام آنچه عارف از تجربه‌اش و طبیعت آن می‌تواند بگوید این است که از «حضور خدا» اطلاع دارد؛ تجربه‌ای که فاقد هر تفسیر جزئی دیگری از ویژگی‌های ادراکی است.

چه بسا گفته شود که عارفان به‌هنگام تجربه‌های عرفانی، تصویرهایی «ایستا و غیرمتوالی» دریافت می‌کنند. همین امر نشان می‌دهد که از نظر ساختاری و شیوه تجربه، ادراک به اصطلاح عرفانی در واقع ادراک نیست. همان‌طور که ادراک ما از چیزها تنها مجموعه‌ای از تصویرهای بریده از اوبژه‌های ادراکی نیست. پس این تصویرهای ایستا از خدا نیز ادراک خدا را در معنای دقیق و محض به ما نمی‌دهد. اگر تجربه نماهای متغیر در ادراک عرفانی به هیچ‌وجه تجربه نمی‌شود، این ادراک، ادراکی واقعی نیست. نیز ممکن است این ایراد وارد شود که چرا ادراک را به‌عنوان ادراک وجودهای مادی تعریف می‌کنیم؛ وجودهایی که نیازمند «جسم» و «فضامندی» هستند. در پاسخ باید گفت که ما از این پرسش که آیا می‌توان اوبژه‌های غیرمادی را به ادراک در آورد از پیش منع شده‌ایم. اما در اینجا قرار نیست با تعریف ادراک به شیوه‌ای جانب‌دارانه امکان

ادراک عرفانی را از میان برداریم؛ بلکه در اینجا موضوعی بنیادین را پیش می‌کشیم و آن اینکه آیا می‌توان مفهومی خاص و با معنا را برای ادراک اوبژه‌های غیرمادی قائل شد. در تحلیل‌های پدیدارشناختی، می‌توان دید که ادراک حالتی غریب و ویژه از «نمود» است که از آن راه وجودهای مادی به ما عرضه می‌شوند. همین امر، طرح آلتون را برای توازی ادراک عرفانی با امور عادی ناممکن می‌سازد.

با نگاهی اجمالی به آرای هوسرل و مرلوپونتی از تجربه‌التفاتی می‌توان پی‌برد که برداشت آلتون درباره‌ ادراک به‌عنوان «آگاهی مستقیم از اوبژه» به نظر نارسا و نابسنده است. از نظر آلتون ادراک «الف» به معنای آن است که خود «الف» را به‌طور مستقیم در آگاهی حاضر داشته باشیم. از دیدگاه پدیدارشناسی، چنین حضوری از خود اوبژه، ویژگی نوعی طبقه‌ای کلی از کنش‌هایی است که «شهود» نام دارند و ادراک تنها یکی از موارد این طبقه است. انواع دیگری از کنش‌های شهودی هستند که التفات آنها به اعیان مادی نیست و در این کنش‌ها، احساس‌های مادی به گونه‌ای مستقیم درگیر نمی‌باشند. حال اگر ادراک تنها شکل ممکن شهود نیست، روشن نیست که چرا ضرورت دارد ما دریافت و درک مستقیم خویش از خدا را زیرمجموعه طبقه ادراک لحاظ کنیم، همان‌گونه که آلتون این باور را ایجاد کرده است. در اینجا پرسش این است که چرا نتوان دریافت خدا را گونه‌ای مستقل و یگانه از «شهود» در نظر گرفت؟ مردم همواره تجربه خدا را نوع خاصی از «شهود» در نظر گرفته‌اند. در واقع طبقه‌بندی فهم و دریافت سالک از خدا با عنوان ادراک نه تنها تجربه سالک را بی‌اهمیت جلوه می‌دهد، بلکه به‌طور کلی ممکن است راه حل پرسمان عرفانی را ناممکن سازد.

مطابق آرای آلتون، انگیزه پنهان در ورای مفهوم ادراک عرفانی از خدا، در اصلی بنیادین از معرفت‌شناسی تجربی ریشه دارد. این اصل تصریح می‌کند که تنها «اعیان مادی منفرد» هستند که همیشه به شکل مستقیم تجربه می‌شوند و همه اعیان دیگر آگاهی همچون ارزش‌ها، ایده‌ها، جهانی‌های ذهن، و دیگر امور مربوط به آن، نتایج فعالیت‌های ذهنی‌اند (از جمله انتزاعی‌سازی، استنتاج و غیره) که از داده‌های حاصل از ادراک حسی بهره می‌برند. مطابق این اصل تجربی، هیچ شهودی (به‌عنوان تجربه مستقیم چیزها) بیرون





از ادراک نیست. کوتاه سخن آنکه از دیدگاه آلستون، «شهود» را باید موردی از «ادراک» قلمداد کرد. دلالت ضمنی این سخن آن است که اگر کسی می‌خواهد خدا را به‌طور مستقیم دریافت و فهم کند، باید او را «درک» کند؛ از این رو به منظور تفسیر دریافت مستقیم خدا به وسیله عارف، آلستون مجبور است مفهوم ادراک را به قلمرو غیرمادی و غیرفضایی گسترش دهد تا از این راه بتوان گفت خدا درک شده است؛ ولی ما با این خواست که امر غیرتجربی را بر اساس معیارها و ضوابط تجربی در معرض آزمون و تصدیق و تأثیر قرار دهیم، آشکارا دچار خطای طبقه‌بندی بسیار بزرگی شده‌ایم؛ زیرا این طبقه‌بندی در تضاد با «شهود» خواهد بود.

تا اینجا نشان دادیم آنچه را که آلستون ادراک عرفانی می‌نامد، فاقد ویژگی‌های اساسی ادراک از منظر پدیدارشناسانی همچون هوسرل و مرلوپونتی است. به نظر می‌رسد حضور خدا برای عارف بیشتر «حضور شخصی» باشد. خدا برای عارف به منزله وجودی که از محیط، شرایط و وضعیت وی آگاه است حضور دارد. در متون عرفانی این خدا دارای احساس و افکار است و کسی است که قادر به انتقال و بیان این احساسات و افکار به عارف از طریق زبان و ابزارهای دیگر است. حتی اگر حضور «دیگران» در آگاهی ما معمولاً شامل ادراک بدن «دیگری» باشد، کاملاً روشن است که حضور شخصی یک فرد را نمی‌توان معادل حضور جسم آن شخص دانست. وقتی شخصی زنده را در مقابل خویش می‌یابیم، وی را به‌عنوان چیزی بیشتر از حجم توده تن مادی او حاضر می‌یابیم. باید گفت شخص زنده به «منزله سوژه‌ای دیگر» ادراک و فهم می‌شود؛ یعنی مرکزی دیگر از آگاهی که می‌تواند بیندیشد، احساس کند و خود را چون من عرضه کند. به باور برخی، این حالت‌ها نتیجه «استنباط وجود صفات ذهنی معینی» از دیگری است که از جسم مادی وی درک می‌کنیم. برخی معتقدند که در این فرایند شخص حالات آگاه خویش را بر «بدنی» که درک می‌کند «طرح» می‌افکند و آن را چیزی هوشمند و آگاه همچون خود تلقی می‌کند. در اینکه «شخص بودن» شخص چیست، آیا در جایگاه خود «ماده» است یا صفاتی از جسم و یا شبه‌پدیداری به سبب فعالیت مادی جسم است و یا چیزی غیر از اینها. نیز اینکه چگونه آگاهی آن را فهم

می‌کند، محل اختلاف است. این امر به دلیل اختلاف نظرها درباره‌ی شأن هستی‌شناختی «شخص بودن» شخص است تا جایی که بعضی بر این باورند که نمی‌توان آن را با حواس پنج‌گانه به طور مستقیم ادراک کرد. هرچند ممکن است «شخص بودن» شخص به ادراک بدن وابسته باشد، ولی امکان دارد که فهم «شخص بودن» شخص به خودی خود موردی از ادراک نباشد.

اکنون اگر بپذیریم فهم «دیگری» در آگاهی من همانند ادراک دیگر امور نیست و شباهت فهم عارف از خدا را با آن در نظر بگیریم، خواهیم دید که شباهتی به فهم دیگر اوبژه‌های مادی ندارد؛ از این رو بایستی به این نتیجه برسیم که هیچ‌گونه توازی‌ای میان «ادراک چیزها» و «ادراک خدا» در کار نیست. زمانی که ماهیت شخصی حضور خدا تأیید شد، به ظاهر مناسبتی ندارد فهم عارف از خدا را با ادراک حسی مقایسه کنیم. اینجاست که مفهوم ادراک عرفانی آلتون رنگ می‌بازد و دیگر الگویی ماندگار از فهم عرفانی را به دست نمی‌دهد.

### نتیجه‌گیری

با بررسی مشکلات نظریه‌ی آلتون و نیز پیامدهای آن متوجه می‌شویم که وی مفهومی ناهمخوان از ادراک را به کار می‌گیرد که نتیجه‌ی آن برانگیختن این پرسش است: چرا اصولاً تجربه‌ی مستقیم خدا را «ادراک» بدانیم، نه «گونه‌ای یکتا از شهود»؟ ویژگی‌های برجسته‌ی ادراک که در پدیدارشناسی به دقت توصیف شده‌اند، نشان می‌دهد که آنچه را آلتون «ادراک عرفانی» می‌نامد، فاقد این ویژگی‌های پدیدارشناختی است؛ زیرا حضور خدا برای روح بیشتر مانند حضور «دیگری» برای آگاهی است. همین شباهت، تلاش آلتون را برای توازی ادراک مادی و دریافت عرفانی ناممکن می‌سازد. گذشته از اینکه می‌توان گفت فهم عارف از خدا «ادراک» نیست و بیشتر شبیه اطلاع از حضور «دیگری» است. می‌توان تجربه‌ی عارف از حضور خدا را با «حضور نفس» برای «خویش» مقایسه کرد. شباهت فهم عارف از خدا با ادراک حضور شخصی «دیگری» و نیز مشابهت آن با «خودآگاهی از نفس»، راهی نو برای فهم تجربه‌ی عرفانی فرایش می‌نهد.



## کتابنامه

۱. ابراهیمی، پرچهر (۱۳۶۸)، پدیدارشناسی، تهران: نشر دبیر.
۲. اسپیکلبرگ، هربرت (۱۳۹۲)، جنبش پدیدارشناسی، درآمدی تاریخی (دو جلدی)، ترجمه: مسعود علیا. تهران: مینوی خرد.
۳. پیترزما، هنری (۱۳۹۸)، نظریه معرفت در پدیدارشناسی؛ هوسرل، هایدگر، مرلو پونتی، ترجمه: فرزاد جابراالانصار، تهران: نشر کرگدن.
۴. جمادی، سیاوش (۱۳۸۵)، جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، تهران: نشر ققنوس.
۵. ژان وال، روزهورنو و دیگران (۱۳۷۲)، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن، برگرفته و ترجمه: یحیی مهدوی، تهران: نشر خوارزمی.
۶. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸)، مثنوی معنوی، رینولد نیکلسون، بر اساس نسخه رینولد الین نیکلسون، به کوشش: کاظم دزفولیان، تهران: نشر طلایه.
۷. هوسرل، ادmond (۱۳۷۲)، ایده پدیدارشناسی، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵)، تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
9. Alston, William (1991), *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press.
10. Husserl, Edmund (1931), *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, translated by W. R. Boyce Gibson, London: George, Allen And Unwin Ltd.
11. \_\_\_\_\_ (1970), *Logical Investigations*, trans. J. N. Findlay, London: Routledge and Kegan Paul.
12. James, William (1961), *The Varieties of Religious Experience*, New York: Macmillan.
13. Merleau-Ponty, Maurice (1962), *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, London: Routledge and Kegan Paul.

