

کتاب شناسی

## فلسفه عرفان: ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی<sup>۱</sup>

راندولف ت. دیبل \*

ترجمه و تلخیص: مهدی صدقی \*\*

### درآمد

پژوهش‌های دانشگاهی اخیر درباره عرفان در تقارنی ایدئولوژیک بین دو مکتب تفسیری عرفان پایه‌ریزی شده‌اند: جاودان‌گرایی<sup>۲</sup> (ذات‌گرایی<sup>۳</sup> یا بی‌زمینه‌مندی<sup>۴</sup>)، ضدجاودان‌گرایی (ساخت‌گرایی<sup>۵</sup>، التفات‌گرایی<sup>۶</sup>، زمینه‌مندی<sup>۷</sup>). نگرش نخست، به کلیت تجربه عرفانی می‌پردازد؛ درحالی‌که عرفان در نگرش دوم، همانند دیگر تجربه‌های انسانی کاملاً مشروط تلقی می‌شود. من با تبیین معنای «عرفان» آغاز می‌کنم. سپس به

---

1. Journal of Consciousness Exploration & Research | March 2010, Vol. 1, Issue 2, Page 173-183.

\*. Randolph T. Dible II, Senior Student, Department of Philosophy, SUNY at Stony Brook, NY.

\*\* دانشجوی دکتری پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و مدیر گروه عرفان پژوهشگاه علوم و حیاتی معارج.

2. perennialism.

3. essentialism.

4. decontextualism.

5. constructivism.

6. intentionalism.

7. contextualism.

تعریف و تصویر دو مکتب جاودان‌گرایی و ضد جاودان‌گرایی توسط استدلال‌های شاگردان برجسته آن می‌پردازم. نکته اینکه دو مکتب تفسیری، مغالطه فصل امر<sup>۱</sup> یا مغالطه جایگزین‌های منحصربه‌فرد<sup>۲</sup> را مرتکب می‌شوند؛ از این رو نمی‌توانند از مدعای خود عبور کنند؛ بنابراین در میان بحث، راه‌حل سومی را برای حل معارضات این دو مکتب و تکیه بر ویژگی‌ها و نکات مثبت آنان مطرح می‌کنم و به برخی مشکلات و معضلات تفسیرهای شاگردان و طرفداران این دو مکتب می‌پردازم.

### تعریف عرفان<sup>۳</sup>

آنتونی فلو عرفان را این‌گونه تعریف می‌کند: «تجربه مستقیم یا بی‌واسطه امر الوهی که در آن نفس آنی به وحدت<sup>۴</sup> با خدا نزدیک می‌شود.» (Flew, 1979) فرهنگ فلسفه آکسفورد (2005) بیان می‌کند که عرفان «باور به وحدت با ذات الوهی به واسطه توان دست‌یابی روحانی به حقیقت مطلق یا به حوزه‌هایی از معرفت است که برای فکر متعارف و معمول بسته است.» نینان اسمارت<sup>۵</sup> دین‌شناس می‌گوید که عرفان «همان مشاهده‌ها و عمل‌های درونی است که با حضور و مراقبه همراه‌اند.» (Smart, 1978) مشکل این تعریف این است که گرچه مراقبه ممکن است سنت و عمل عرفانی را مشخص کند، تجربه عرفانی ذاتی فی‌نفسه با سکوت<sup>۵</sup> یا آرامشی مشخص می‌گردد که در برابر مراقبه است؛ همان ذاتی که رابرت فورمن با «تجربه آگاهی ناب» از آن نام می‌برد. در توصیف اسمارت، سوبه ساخت‌گرایی را می‌بینیم.

۱. استفاده از قیاس استثنایی منفصله درحالی‌که قضیه شرطیه منفصله، حقیقیه یا مانعة‌الخُلُو نیست.

2. the fallacy of exclusive alternatives.
3. mysticism.
4. union.
5. quietude.

مقاله *دانشنامه فلسفی استنفورد* در «عرفان» به قلم جروم ژلمن، از فصل «عرفان و تجربه دینی» او از *راهنمای فلسفه دین آکسفورد* گرفته شده است. تعریف ژلمن این است:

«تجربه [علی الظاهر] اتحادی (وحدانی) فوق حسی - دریافتی یا تحت حسی - دریافتی است که واقعیات و حالات امور را تضمین می کند و به نوعی با روش های حسی - دریافتی یا نظام اندام های حسی - بدنی<sup>۱</sup> یا درون نگری متعارف، دسترس ناپذیر است.» (Wainwright, 2005)

به طور ویژه فیلسوف انگلیسی والتر استیس (1886 - 1967) دو حالت کلی عرفانی را «در هر فرهنگ، دین، دوره تاریخی و شرایط اجتماعی» جدا می کند. این دو، طریق برون گرایانه و درون گرایانه به سوی «تجربه وحدانی با یگانه» هستند. هنگامی که طریق نخست، وحدت را از گذر فرا روی از کثراتی که «روبه بیرون، از طریق احساس» می نگرد، به دست می آورد، در شیوه درون گرایی، تجربه «وحدانی» «به درون ذهن» نظر می کند تا «آگاهی ناب» را که عاری از بستر پدیداری است، به چنگ آورد. هر دو، «وحدت» را به عنوان «عینیت<sup>۲</sup> مقدس» کسب می کنند.

### مکتب جاودان گرایی (ذات گرایی)

اصطلاح *philosophia perennis* را نخستین بار لایب نیتس بر سر زبان انداخت که برگرفته از اثر آگوستینوس استویکوس در سال ۱۵۴۰ بود. استویکوس این واژه را به کار گرفت تا «حقیقت مطلق نخستین آشکارگی» را توصیف کند «که پیش از هبوط انسان بوده و کاملاً در آن هبوط فراموش شده و تنها به آهستگی در شکلی گسسته در

1 . somatosensory modalities.

۲. همان. «عینیت» در اینجا تنها عینیتی که اشیا جهان عینی (خارجی) حسی پدیداری معمول دارند، معنا نمی دهد، بلکه برعکس بیشتر شبیه اعیان حقیقت کلی ریاضیات و منطق است؛ یعنی اصول همواره صادق در هر جهان ممکن. بهترین تبیین این مفهوم شاید «عینیت محض» باشد، آنچه انتظار می رود حقیقت مطلق متعالی دارا باشد. این عینیت بی صورت است. این حالت ایدئال است، نمی توان گفت واقعی یا حتی درون ذات در واقعیت مادی نباشد.

تاریخ بعدی تفکر انسان بازیافته می‌گردد.» (همان) لایب‌نیتس آن را به‌کار می‌برد تا توصیف کند چه چیزی در تکمیل نظامش نیاز است. او آن را «تحلیلی از حقیقت و ناحقیقتِ فلسفه‌های کهن و جدید» می‌خواند که به‌واسطهٔ آن «طلا از خاکش، الماس از معدنش و نور از سایه‌هایش بیرون می‌آید و این مهم در پرتو نوعی فلسفهٔ جاودان است.» (Thackara, 1984.)

فلسفهٔ جاودان همچون هدفی آرمانی (ایدئال)، تاریخ جهان‌شمول‌تری دارد؛ برای مثال، سیسرون خطیب و سیاست‌مدار رومی دربارهٔ وجود نفس پس از مرگ بیان می‌کند که او تمام دوران باستان را به طرفداری خود فرامی‌خواند، وقتی می‌گوید: «این اشیا دوران کهن هستند و افزون بر این تصدیق دین جهان‌شمول را دارند.»<sup>۱</sup> آمونیوس ساکاس، الهام‌بخشِ فلوطین در حوزهٔ اسکندریه و جنبش نوافلاطونی هدف مشابهی در توافق فلسفه‌های دینی متنوع دارد.<sup>۲</sup> رینود فبری در مقالهٔ «درآمدی بر مکتب جاودان» می‌گوید: «آرمان این چنین فلسفه‌ای بسیار کهن‌تر است و به‌راحتی می‌توان آن را زنجیر طلایی<sup>۳</sup> نوافلاطونیان، قانون نخستین<sup>۴</sup> آبای کلیسا، دین فطرت اسلام یا حتی ساناتانا دارما<sup>۵</sup> در هندو دانست.»<sup>۶</sup> هرچند این ارتباط اخیر، موضوع بحث بین آناندا کومارا سوامی، فریتهوف شوان و گئورگ فویرشتاین بوده است.

همچنین به‌عنوان هدفی آرمانی، منطقی بزرگ و پدر پراگماتیسم، چالرز ساندرز پیرس در درآمد اصول فلسفه خود تبیین می‌کند که خطوط کلی او از «یک نظریه آنقدر

1. Thackara, 1984: quoting from Tusculan Disputations I.12-14.

2. Thackara 1984.

3. Golden Chain.

4. Lex primordialis.

5. Sanathana Dharma.

6. Fabbri, Renaud, <http://www.religioperennis.org/documents/Fabbri/Perennialism.pdf>.

جامع است که برای مدت مدیدی، کل کار عقل انسان به عنوان پُرکننده جزئیات در فلسفه هر مکتب، در ریاضیات، در روان‌شناسی، در علم فیزیک، در تاریخ، در جامعه‌شناسی و در هر بخشی که ممکن است باشد، ظهور خواهد کرد. نخستین گام برای نیل به این منظور، پیدا کردن مفاهیمی ساده (صرفاً) برای هر موضوعی است.<sup>۱</sup> به عنوان یک آرمان برخلاف یک ساختار، «فلسفه جاودان هرگز به طور کاملاً جزئی و همراه با کمال غایی صورت‌بندی نشده است.»<sup>۲</sup> کاربرد معمول «فلسفه جاودان» ضرورتاً هدفی آرمانی را نشان نمی‌دهد، هرچند ممکن است تلویحاً حاکی باشد؛ اما در عوض به نشان دادن ساختار نهایی گرایش دارد، مکتب تفکر اتحاد ادیان متفاوت که تفاوت‌های آنان را به مثابه ویژگی سطحی ببیند، بیشتر در عرفان رایج است.

ساخت‌گرایان در واقعیت و وضعیت‌های آرمانی مناقشه می‌کنند و آگاهانه بیان می‌کنند که ادعای تجربه بالفعل وضعیت‌ها و حالات ناب یا متعالی تجربه، آگاهی یا وجود به طور تجربی اثبات‌پذیر نیست و در معنای متعارف، یقیناً در طبیعت‌گرایی حسی یا دانش تجربی (و از حیث متافیزیکی ماده‌گرایی) جست‌وجو نمی‌شود؛ اما عارفان می‌یابند که اعتبار والاتری وجود دارد که نمی‌تواند بازنمایی شود؛ زیرا اگر صرفاً بازنمایی، صورت‌بندی یا بیان شود، معنایش را ازدست می‌دهد. این اعتبار همان بودن آن و نه صرفاً دیدن آن است که «علم از طریق هوویت» خوانده می‌شود، اما آنچه علم درباره... است، چیزی نیست که بتواند شیء نامیده شود، بلکه همان عینیتی است که در همه اشیا ظاهر می‌شود. چه‌بسا بتوان آن را یقین خواند؛ اما در هر مورد، رخدادی است که نیازمند ورود دوباره به بحث‌های علمی برای بررسی و شناخت بهتر محوِست تجربه عرفانی و وضوح

1. Ibid., I, vii, Section 1.

2. Leomker, Leroy, 2003.

جایگاه آن در مراتب علم است. این نیاز اخیر به وسیله متافیزیکی در هدف آرمانی اش فراتر از امر مادی کاویده می گردد.

در دوره های اخیر، کتاب آلدوس هوکسلی در سال ۱۹۴۵ با عنوان *فلسفه جاودان*، در تفسیر «جاودان گرایی» برای عموم، سر زبان ها افتاد. هوکسلی این مطلب را والاترین عنصر مشترک می خواند که «تنها درباره الهام و منشاء الهی نیست، بلکه اصول متافیزیکی یکسانی را نیز می رساند.» (Fabri, 2009) پیش از عمومی شدن این اصطلاح هوکسلی، رنه گنون به تفصیل در باب حکمت خالده<sup>۱</sup> یا سنت آغازین<sup>۲</sup> مطلب نوشت. گنون الهام بخش آناندا کومارا سوامی و فریتهوف شوان بود که اعضای بنیان گذار مکتب سزی سنت گرایان میان دو جنگ جهانی بودند. پیرو نظر گنون سنت گرایان به جاودان گرایی این نظر را افزودند که تمدن مدرن «تمدنی ساختگی و روبه انحطاط است که پایین ترین امکانات کالی یوگا (دوره تاریک جهان شناسی هندو) را ظاهر می کند.»<sup>۳</sup> و همچنین ضرورت طریق روحانی آغازین را اضافه کردند که در دینی سنتی یافت می شود. ضرورت مشارکت در سنت دینی در تطبیق با نظر شوان به نام *دین جاودانه*<sup>۴</sup> مطرح است.

### مکتب ساخت گرایی

ساخت گرایی در بافت مطالعات دانشگاهی معاصر درباره (یا ساختار) عرفان، مبتنی بر بافت مفهومی و فرهنگی (و دینی و شناختی-زبانی) تجربه عرفانی است. می توان همچنین آن را پلورالیزم یا بافت مندی یا زمینه مندی نامید. گرایش ساخت گرایان یا

1. Sophia Perennis (Eternal Wisdom).
2. Primordial Tradition.
3. StateMaster Encyclopedia entry on the 'Traditionalist school,' <http://www.statemaster.com/encyclopedia/Traditionalist-School>.
4. Religion Perennis.

مخالفتان جاودان‌گرایی، اجتناب از مسائل و معضلات یافته‌شده در تلفیق جاودان‌گرایی از نظرات دینی در ادیان مختلف است که البته نیکوست؛ اما با این فرض که تجربه‌های عرفانی از بستری به بستر دیگر متفاوت‌اند، ذات تجربه عرفانی به مثابه تجربه بی‌قید و شرطِ آرمانی از آگاهی ناب یا خود ذهنیت ازدست می‌رود؛ به بیان دقیق‌تر، مخالفتان جاودان‌گرایی با عنوان «ساخت‌گرایی» از «پارادایمی معاصر در معرفت‌شناسی به‌سوی این نظر که هیچ تجربه انسانی وجود ندارد، مگر از طریق ارتباطات جامعه‌زبان‌شناختی که میانجی آنان است، تغییر جهت دادند.» (Forman, 1990) نمایندگان ساخت‌گرایی عرفانی استیون کتز، رابرت گیملو، هانس پینر و واین پرادفوت هستند (Forman, 1993). ادعای مستمر و بنیادین کتز این است که «هیچ‌گونه تجربه‌های ناب (بی‌واسطه‌ای) نیست.» (Katz, 1978, 1983) در گفته‌های نینیان اسمارت، پیش‌تاز مطالعات-دینی سکولار آمده است: «تجربه‌ها همواره تا اندازه‌ای تفسیر می‌شوند: می‌شود گفت آن‌ها شامل تفسیراتی فی‌نفسه‌اند. هیچ ادراکی نمی‌تواند کاملاً خنثی و بی‌طرف باشد.» (Smart, 1978)

استدلال رایج ساخت‌گرایان عرفانی این است که تمام تجربه ساخته می‌شود، دست‌کم شامل برخی مفاهیم است که خودشان با بافت فرهنگی و جامعه‌زبان‌شناختی در میان بی‌شمار عناصر دیگر مشخص می‌شود؛ بنابراین تجربه‌های عرفانی باید از بافتی به بافتی و عارفی به عارفی تغییر یابند. استفان کتز بر «شرایط پیشاتجربی وضعیت عارف و چگونگی الگوی تجربی‌اش در شکل‌دهی به حاصل تجربه» تأکید دارد. (Katz, 1978) دلیل‌های ارزشمندی برای فرض عدم دسترسی به امر متعالی یا اینکه عارف عموماً این دسترسی را ندارد، وجود دارد. مسئله بنیادین این است که مطلب در سطح توصیفی یا تفسیری یا حتی تبیینی (برای تمام اهداف عملی) به نظر درست می‌آید؛ اما تلویحاً می‌گوید که آن‌گونه محوضت در جهان، با مراقبه یا هر چیز دیگر هرگز به دست نمی‌آید. افزون‌بر این، فرضیه درست به نظر می‌آید، وقتی که آن را با ابزارهای ناخالص فکر مستقر





در جهان که به آن‌ها عادت کردیم، تحلیل کنیم. هدف مراقبه تزکیه فهم جهان است و این تأملات سازنده (ذهن) برای ارتباط با، یا درک آنچه تاکنون بوده کافی به‌نظر می‌رسد: وضع تهی<sup>۱</sup> بی‌نظیر متعالی تجربیات گاهی با خود راستین، یعنی ذهنیت ناب یکی است. البته تفسیر بسترمند است؛ اما فرض تجربه عرفانی کوششی در شالوده‌شکنی<sup>۲</sup> مستقیم<sup>۳</sup> و تجربه بی‌واسطه با هدف وضعیتی از تجربه ناب بی‌ظرف<sup>۴</sup> (و همچنین بی‌بستر) است. رابرت فورمن این نظر را توسعه داد و آن را تجربه یا «رخداد آگاهی ناب»<sup>۵</sup> نامید. (Forman, 1990) رخداد آگاهی ناب، اظهار تهی شدن از تمام ظروف تجربه و کیفیات پدیدارشناختی است. (Gellman, 2005) ساخت‌گرایان استدلال می‌کنند که رخدادهای آگاهی محض به‌خاطر «انواع موجوداتی که ما هستیم» (Katz, 1975) امکان ندارند. قطعاً باید در امکان/یدئال‌سازی ناب بودن تجربه به‌این معنا که ممکن است ما را گمراه کند، تردید کرد. مدافعان «رخداد آگاهی ناب» ممکن است دارند در ادعایشان اغراق می‌کنند، هرچند این امر به امکان PCEs<sup>۶</sup> تنزل پیدا نمی‌کند. افزون‌براین، چه‌بسا معنای «رخدادهای آگاهی ناب» بسته به تعریف فرد از آگاهی باشد؛ برای مثال، هوسرل، بنیان‌گذار جنبش پدیدارشناسی، امکان آگاهی خالی/از چیزی (به‌گفته او، آگاهی غیر التفاتی ناممکن است) را رد می‌کند؛ بنابراین هر آگاهی التفاتی است.

1 . empty set.

2 . decontextualization.

3 . in direct.

۴ . ترجمه content به «ظرف» با توجه به این گفته جنید است که: «لون الماء لون إنائه».

5 . pure consciousness event.

۶ . مخفف pure conscious events است به‌این معنا که آگاهی، تهی از تمام محتویات تجربی و کیفیات پدیدارشناختی یعنی مفاهیم، افکار، یافته‌های حسی و صورت‌های آگاهی بشود؛ در واقع علم صرف و ناب بدون اینکه معلومی باشد. این با نظر فورمن در رخداد آگاهی ناب (PCE) متفاوت است. PCE آگاهی تهی است که از آن عارف هشیار نمی‌شود. (ر.ک: مدخل دانشنامه استفورد، واژه عرفان) PCE شبیه به «محو» عرفانی در برابر «صحو» است. (مترجم)

نتیجه‌گیری من باتوجه به ساخت‌گرایی عرفانی (یا پلورالیزم) این است که قطعاً این امر مربوط به لایه تفسیری و توصیفی است، وقتی که درباره عرفان به‌طور کلی بحث می‌کنیم. خامی فراگیر معرفت‌شناختی و عدم مسئولیت محیط‌های علمی درباره ادبیات عرفانی برجسته جاودان‌گرایانه، ظهور تاریخی این مسئله را ایجاب می‌کند. بدترین معضل درباره قطعات قطعی تأثیرگذار در ادبیات جاودان‌گرا، بازنمایی دست کم غیرنقادانه آن‌ها از منابع اصلی است. آن‌ها ترجمه‌ها را تحریف کردند تا به‌نظر یک‌دست بیایند. «برای مثال، رودلف اتو در عرفان شرق و غرب تصویر نادرستی از شنکره<sup>۱</sup> ارائه کرد و مایستر اکهارت را به‌نوعی شانکارای نوافلاطونی تغییر شکل داد. هوکسلی تکه‌هایی از این و آن عارف نقل می‌کند و همه را شبیه به عارفان آدوایتا<sup>۲</sup> می‌شمارد... جاودان‌گرایان تفاوت‌های بزرگ این سنت‌ها را نادیده گرفتند.» (Forman, 1993) اما ساخت‌گرایان نیز مشکلات خود را دارند. اینکه عرفان اساساً با مفاهیم جامعه‌زبان‌شناختی مقید شده، یک فرض است. به‌گفته کتز «تجربه‌های ناب (بی واسطه) وجود ندارد»، اما برای معنا و مفهوم عرفان ضروری است که تجربه‌های ناب، نامقید و بی‌واسطه و افزون‌بر آن، تا اندازه‌ممکن اثبات‌شدنی در تجربه مستقیم داشته باشیم. مراقبه<sup>۳</sup> خوش‌آمدگویی به‌واسطه است و تضعیف واسطه با تمرکز<sup>۴</sup>، ویژگی اساسی مراقبه است. ناسازگاری بین جاودان‌گراها و مخالفان آن‌ها، ناسازگاری میان جهان‌بینی‌های ماتقدم است: ناکامی بی‌زمانی در فهم، قطع ارتباط بین مطلق‌گراها و نسبی‌گراهاست.



- 
1. Shankara.
  2. Advaitins.
  3. Meditation.
  4. concentration.

## عرفان و نظام‌های متافیزیکی

وقتی عرفان را به‌طور کلی می‌نگریم، ممکن است با تمایز میان دو جریان مواجه شویم: (۱) سنت‌های عرفانی که شامل اعمال و مراقبه (عرفانی) با حد و ظرف کافی در تجربه، به‌منظور دریافت امر بی‌حد و ظرف است (آگاهی بی‌ظرف، «رخداد آگاهی ناب» فورمن) که با اعمال دینی و ریاضت‌های عرفانی مشخص می‌گردد، (۲) عرفان فلسفی‌تر که شبیه به فلوطین، برادلی، شوپنهاور یا گسترده‌تر شامل نظام‌های متافیزیکی ایدئالیستی، مانند افلاطون، اسپینوزا و پیرس است. تبیین جزئیات این سنت‌های عرفانی و نظام‌های متافیزیکی طرحی است فراتر از حوزه این پژوهش؛ اما می‌توانم بگویم که تمایز میان این دو دسته صرفاً آن شیوه و نظریه‌ای است که ریشه در انگیزه مشترکی دارد: «رخداد آگاهی ناب» یا چیزی شبیه به آن. عرفان و متافیزیک ایدئالیستی در تفسیر و تبیین کلی متفاوت نیستند. بودا نظریات خودش و دکارت تأملات خودش را دارد.

استعاره‌های جکسون در شکل‌بخشی به چارچوب‌ها و تعادل بودا بر روی بند چه‌بسا راه‌حل این دو مکتب تفسیر تجربه عرفانی است. راه‌حل فورمن با عنوان «تیرتا»<sup>۱</sup> چه‌بسا منظری به «راه میانه» جاودان‌گرایی و ساخت‌گرایی است. شاید هم صورت‌بندی متافیزیکی این استعاره‌ها در چارچوب فلسفه پویشی بهتر تبیین بشود. من این شیوه را پیشنهاد می‌کنم؛<sup>۲</sup> زیرا پویش، براساس رخدادها، نه هویت‌ها، یا عملکردها، نه اتم‌ها، دسته‌بندی هستی‌شناسانه‌ای است که فراگیر تضادها، نهایت‌ها و دارای قدرتی برای فهم تناقضات است.



1. Tirtha.

۲. به‌دلیل پیچیدگی روش‌های دیگر و ابتدای آنان به مقدمات قابل توجه، تنها روش «تیرتا»ی فورمن به‌منظور پُر کردن شکاف بین این دو مکتب عرفانی در این مقاله تبیین می‌شود. (مترجم)

## تیرتای فورمن؛ راه‌حلی برای پُر کردن شکاف دو مکتب

رابرت فورمن در مقاله سال ۱۹۹۳ با عنوان «دربارهٔ بیابان‌ها و دره‌ها: روش‌شناسی مطالعهٔ عرفان» این دو نظرگاه، جاودان‌گرایی و ساخت‌گرایی، را ارائه می‌کند و هر دو را در «پاسخی برای بازشناسی تفاوت‌ها، صرفاً در جایی که تفاوت دارند» نقد می‌کند و امکان راه سوم جایگزین را پیشنهاد می‌دهد؛ یعنی راهی میانه که او تیرتا (برگرفته از سانسکریت به معنی «گذرگاه» یا «محل عبور») می‌نامد؛ به این معنی که در پشت معبد هندو دره‌ایی است که از طریق آن دست‌یابی به خدایان حاصل می‌شود که فرد معبد را به منظور رسیدن به بیابان بیرونی ترک می‌کند. در نظریهٔ فورمن «تیرتا» گذرگاه یا محل عبوری در ورودی یا خروجی معبد هندویی است که چارچوب در آن شبیه چارچوب‌های جکسون است؛ اما فورمن در عوض تعادل بین گرایش‌ها در بنیادهای ساختارشکن مداوم، منظر «راه میانه» را در بحث عرفانی پیشنهاد می‌دهد. «تیرتا در نظر ما درگاهی است بین اتاق در بسته ساخت‌گرایی و بیابان بی‌پایان جاودان‌گرایی.» (Forman, 1993, p. 40.) این جایگزین تصدیق می‌کند که تجربهٔ عرفانی که بنیان در «رخداد آگاهی ناب» دارد هیچ علائمی از ساختاری شدن را نشان نمی‌دهد و البته تصدیق می‌کند که پوشش‌هایی که یکی پس از دیگری به آن رخداد منجر می‌شوند، کاملاً همبستگی درونی دارند که این همبستگی در بسترمندی آن‌ها ریشه دارد. فرض وجود آنچه «رخداد آگاهی ناب» معنا می‌شود، به نظر می‌رسد بهترین نظر باشد. فورمن برای وجود رخداد آگاهی ناب براساس کلیت یا یگانگی‌اش دلیل می‌آورد:

«... رویکرد جدید این امکان را در نظر می‌گیرد که توصیفات بینافرهنگی از آگاهی ناب واقعاً ممکن است به تجربیات بینافرهنگی برگردد؛ زیرا بدون محتوا و ظرف، هیچ خصوصیت ویژه‌ای برای تمایزگذاشتن میان دو تجربه نیست...» (Ibid, 41)

این نکتهٔ پیشین حاکی از وجود یکتا و بی‌نظیر علامت تهی در ریاضیات است. فرض

وجود تجربه ناب، فرضی کلیدی است که نمی‌تواند اثبات شود؛ اما می‌تواند تنها به‌عنوان اصل فرابدیهی<sup>۱</sup> باشد؛ یعنی تنها پس از این اثبات می‌شود که فرد تجربه یا رخداد موردنظر را «داشته» یا «برخوردار شده» است. این نوع از دانش متعالی و رای تجربه حسی با واسطه (و فورمن می‌گوید حتی فراتر از استنتاج<sup>۲</sup>) «معرفت از طریق هوهویت» نامیده می‌شود. (Forman, 1999, Merrell-Wolff, 1973)<sup>۳</sup> این بداهت چنان فراگیر است که نمی‌توانیم از آن کمک بگیریم، بلکه تنها می‌توانیم به آن نظر اندازیم و از [دست آگاهی ما] سُر می‌خورد؛ زیرا آن بداهت، صرفاً ما در خود وجودمان هستیم؛ آن را با دیدن در نمی‌یابیم، آن را هستیم تا بیابیم. این معرفت بی‌واسطه دست‌اول که نمی‌تواند به دست‌دوم تبدیل شود، معرفت منحصر به فردِ خواص اهل مراقبه (عارفان عملی) نیست، بلکه مطلق حقیقت است که تاکنون همواره بوده، درست همچون شهود متافیزیکی نامتناهی<sup>۴</sup> که ضرورتاً اعتبار متناهی را تضمین می‌کند. البته «عینیت فی‌نفسه» نامیدن آن برخی انواع باصورت یا بی‌صورت ذهنیت را تداعی می‌کند و یقیناً به‌نظر می‌رسد مفردی از پرسپیکتیویته یا سوژکتیویته نباشد؛ اما این تفسیر جایگزین تجربه عرفانی (تیرتا در نظر فورمن) برای تحقیقات فلسفی

1. super-self-evident.

2. inference.

۳. اسپنسر براون به نظر می‌رسد که آن را به‌مثابه تفاوت بین «وجود» و «نمود» معنا می‌کند، در نسخه‌های کنفرانس AUM سال ۱۹۷۳.

۴. گون میان «نامتناهی متافیزیکی» و «نامتناهی ریاضیاتی» صرفاً با ارجاع به اولی به عنوان نامتناهی مطلق تمایز می‌گذارد، زیرا به گفته او، نامتناهی ریاضیاتی اغلب صرف شماره‌پذیری نامحدود جور دیگر موجودات محدود است. (Guenon, 2003) برای فهم یگانگی نامتناهی مطلق تلاش می‌کنم تا تصور نامتناهی را به‌عنوان طبیعت سرشار در نهایت شدت در فراسوی وجود -فراوجود [در سنت نوافلاطونی] - که از آن در فیض نخست، هستی (Being) خود را در وجود (existence) متجلی و متعین می‌کند. در نهایت به‌نظر من حقیقت مطلق باید محض و همان نیستی بنیادین (که محال است) یا نامتناهی مطلق باشد.

می تواند اثبات کند که در واقع، راه خروجی به واسطه تیرتا در کار است؛ یعنی گذرگاهی میان سازه ساختارمند یا معبد و بیابان بیرون از آن که وضعیت نامتعیین دارد. به طور خلاصه مواجهه تجربه کننده و مشاهده کننده - خود ذهنیت متعالی - با بنیاد جهان الزاماً به بازساخت عینیت محض به مثابه حقیقت مطلق منجر می شود (می تواند به عنوان بی ساختاری مطلق شبیه الهیات سلبی (via negative) لحاظ شود) که از آن اشیا ارزش، وزن، اهمیت، معنا یا عینیت خود را به دست می آورند.

1. Fabbri, Renaud. "Introduction to the Perennialist School." Religioperennis.org. Religio-Perennis, n.
2. d. Web. 5 October 2009. URL:  
http://www.religioperennis.org/documents/Fabbri/Perennialism.pdf.
3. Flew, Anthony, 1979, "A Dictionary of Philosophy," New York: St. Martin's Press, 1979.
4. Forman, Robert K. C. Ed. "The Innate Capacity." New York: Oxford University Press, 1998.
5. ---. "Mysticism, Mind, Consciousness." Albany: State University of New York Press, 1999.
6. ---. "Of Deserts and Doors: Methodology of the Study of Mysticism." Sophia. Vol. 32, No.1. (1993): pp. 31-44.
7. ---. "Paramartha and the Modern Constructivists on Mysticism: Epistemological Monomorphism versus Duomorphism." Philosophy East and West. Vol. 39, No. 4 (1989): pp. 393-418.
8. ---. Ed. "The Problem of Pure Consciousness." New York: Oxford University Press, 1990.
9. Gellman, Jerome I. "Mysticism." Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2004): Web. 11 November 2004.
10. ---. "Mysticism and Religious Experience." Oxford Handbook of Philosophy of Religion. Ed.
11. Wainwright, William J. New York: Oxford University Press, 2005. 138-167.
12. Guenon, Rene. "The Metaphysical Principles of the Infinitesimal Calculus." New York: Sophia Perennis, 2003.

13. Horowitz, Maryanne Cline. Ed. "**New Dictionary of the History of Ideas.**" New York: Charles Scribner's Sons, 2005.
14. Huxley, Aldous. "**The Perennial Philosophy: An Interpretation of the Great Mystics, East and West.**" New York: HarperCollins, 1944.
15. Jackson, Roger R. "**Matching Concepts: Deconstructive and Foundationalist Tendencies in Buddhist Thought.**" Journal of the American Academy of Religion. Vol. 57, No. 3. (1989): pp. 561-589.
16. Katz, Stephen T. Ed. "**Mysticism and Language.**" New York: Oxford University Press, 1992.
17. ---. Ed. "**Mysticism and Philosophical Analysis.**" New York: Oxford University Press, 1978.
18. ---. Ed. "**Mysticism and Religious Traditions.**" New York: Oxford University Press, 1983.
19. Kimmel, Monica. Interpreting Mysticism. "**An Evaluation of Stephen T. Katz's Arguments Against a Common Core in Mysticism and Mystical Experience.**" Ph.D. Dissertation. University of Gothenburg, 2008.
20. Mahoney, Timothy A. "**Contextualism, Decontextualism, and Perennialism: Suggestions for Expanding the Common Ground of the World's Mystical Traditions.**" Twentieth World Congress on Philosophy. Boston, Massachusetts. 10-15 August 1998. Paedia Project On-Line, n.d., Web.
21. Merrell-Wolff, Franklin. "**Pathways Through to Space.**" New York: The Julian Press, Inc., 1973.
22. ---. "**The Philosophy of Consciousness Without an Object.**" New York: The Julian Press, Inc., 1973.
23. Peirce, C. S. The Architecture of Theories. Buchler, Justus (Ed.), "**Philosophical Writings of Peirce.**" New York: Dover Publications, Inc., 1955.
24. Schopenhauer, Arthur. "**The World as Will and Representation.**" New York: Dover, 1966.



25. Smart, Ninian. "Understanding Mystical Experience." pp. 12, in Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, 1978.
26. Spencer-Brown, George. "Laws of Form." Germany: Bohmeier Verlag, 2008.
27. Steuchius, Augustinus, **De philosophia perenni sive veterum philosophorum cum theologia Christiana consensus libri X**, 1540.
28. Stoeber, Michael. "Theo-Monistic Mysticism." New York: St. Martin's Press, 1994. Print.
29. ---. "Constructivist Epistemologie; Mysticism: A Critique and a Revision" *Religious Studies*. Vol. 28 (2001): pp. 107-116.
30. Thackara, W. T. S. "The Perennial Philosophy." *Sunrise Magazine*, April/ May 1984. Web. 05 October 2009.
31. Whitehead, A. N., "Process and Reality." London: McMillan, 1929. Corrected Edition. New York: The Free Press, 1978.

