

عرفان، واسطه‌بودگی و آگاهی*

ظرفیت فطری در اندیشهٔ جان روزبروک

جیمز رابرتسون پرایس
امیرعباس صالحی**

اشاره

نوکانتین معتقدند تمام تجارب ما واسطه‌شده و تحت تأثیر ویژگی‌های اجتماعی، عقیدتی و ... هستند و اساساً نمی‌توان از تجربهٔ عرفانی واحد در میان عرفا دم زد. پرایس در پاسخ به این دیدگاه و در مخالفت با آن، فهم ماهیت تجربهٔ عرفانی را از خود عرفا طلب می‌کند. وی، با استناد به آثار جان روزبروک، نشان می‌دهد عملکردهای روح انسانی در تجربهٔ عرفانی، نقطه‌ای است که در آن به ظرفیتی فطری و یکسان در تمام انسان‌ها می‌رسیم. این نقطه را می‌توان قرینه‌ای بر مشابه بودن تجارب عرفانی گرفت. روزبروک معتقد است می‌توان بر اساس تمایز سنتی مسیحی بین سه زیستن فعال، معنوی و لاهوتی سه مقام متفاوت زندگی عرفانی را از هم متمایز کرد. مرحله لاهوتی، همان ساکن شدن تمام فعالیت‌های آگاهی، و اتحاد محض و بی‌واسطه روح با خداست.

کلیدواژه‌ها: واسطه‌بودگی، آگاهی قصدمندان، زیستن فعال، زیستن معنوی، زیستن لاهوتی

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

James Robertson, Price (1998). "Mysticism, Mediation, and Consciousness: The Innate Capacity in John Ruusbroec" in: *The Innate Capacity: Mysticism, Psychology, and Philosophy*, (ed.) Robert K. C. Forman, New York Oxford: OUP.

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب.

ملاقات و اتحادی رخ می‌دهد که بی‌واسطه و فوق‌طبیعی است، و ما عالی‌ترین

سعادت خود را در این مقام می‌یابیم (Ruusbroec, 1985: 119)

در طول پنجاه سال گذشته، [فهم] شأن معنایی و معرفت‌شناختی این نقل‌قول‌های جان روزبروک (John Ruusbroec) - که از عرفای قرن چهاردهم فرقه‌فلاندرز است - فلاسفه‌ی مشتغل به عرفان را به خود جذب کرده است. آنها بحثی جدی و پرثمر در این زمینه شروع کرده‌اند، که سه مرحله متمایز و مستمر فلسفی مشخصه آن است. با طرح مختصر این بحث، هم‌زمان با تمرکز بر روی یکی از مسایل بغرنج آن، مدخل خود به بحث را نیز روشن می‌کنیم. آن مسئله بغرنج عبارت است از: رابطه‌ی بین عرفان، واسطه‌بودگی و آگاهی.

در آغاز دهه ۱۹۴۰، فلاسفه «حکمت خالده» (perennial Philosophy) مانند آلدوس هاکسلی (Aldous Huxley: 1944 Huxley) و فریتیفوف شووان (Frithjof Schuon) (Schuon: 1948)، صورت‌ظاهری ادعاهای روزبروک و دیگران، مبنی بر تجربه‌ی عرفانی بی‌واسطه و واقعیت‌متعالی، را پذیرفتند. چنین اظهار نظرهایی به فلاسفه حکمت خالده این امکان را داد که نتیجه بگیرند «هسته مشترکی» (common core) در تجربه‌ی عرفانی وجود دارد، هسته مشترکی که از تفاوت‌های تاریخی و فرهنگی یک دین خاص فراتر می‌رود. تلاش محققانه قابل توجهی به متمایز ساختن و فهرست کردن ویژگی‌های مشترک این تجربه اختصاص یافت.

در اواخر دهه ۱۹۷۰، گروهی از فلاسفه که [هم‌زمان] بینش‌های کانت، فلسفه‌ی زبان و جامعه‌شناسی معرفت را به کار گرفته بودند، موضع فلاسفه حکمت خالده را به چالش کشیدند. این گروه استدلال کردند که تجربه‌ی عرفانی نه می‌تواند بی‌واسطه باشد و نه فرافرهنگی - زیرا زمینه فرهنگی، عقیدتی (doctrinal) و زاهدانه سنت خود عارف، لاجرم بافت و محتوای آن را شکل می‌دهد. بنابراین، در مقابل «وحدت‌متعالی» ادیان که فلاسفه حکمت خالده بر آن مهر تأیید می‌زنند، نوکانتیان مدعی دو چیز هستند: اینکه سنت‌های دینی متفاوت، ضرورتاً واسطه‌ی تجربه‌ی عرفانی متفاوت برای پیروانشان می‌شوند و اینکه تکثرگرایی جدی‌ای در جهان ادیان وجود دارد. از این‌رو، محققان نوکانتی به دنبال این هستند که تفاوت‌های سنت‌های مختلف را متمایز و روشن کنند (Gimmello, 1983: 61-88; Brown, 1986: 219-284).

در ده سال گذشته موج سومی از فلاسفه - به نام روان‌شناسان حکمت خالده (perennial psychologists) یا تجربه‌باوران (experientialists)^۱ - پیش‌فرض‌های تجربی و معرفت‌شناختی نوکانتیان را به چالش کشیدند (Forman, 1990). این گروه استدلال می‌کنند که شباهت‌ها و تفاوت‌ها در تجربیات عرفانی - خواه درون سنت‌های دینی و خواه بین آنها - را می‌توان و بهتر است بر مبنایی مورد به مورد (case-by-case) بررسی کرد. بنابراین، هدف راه‌گشای آنها، بنیان نهادن شالوده‌های محکم فلسفی برای تحلیل بینافرهنگی (cross-cultural) تجربه عرفانی است. راهبرد روش‌شناختی آنها در این امر مهم، تغییر در نقطه تمرکز تحلیل دو رویکرد حکمت خالده و نوکانتی به این مسئله است. رویکرد اخیر بر آنچه پیروانش به مثابه شباهت‌ها و تفاوت‌های محتوایی (content) تجربیات عرفانی در نظر می‌گیرند، متمرکز است. در تقابل با آنها، روان‌شناسان حکمت خالده بر تحلیلی که به صورت پدیدارشناسانه معطوف به عملکردهای (operations) آگاهی عرفانی است، تمرکز دارند. این تمایز در ادامه روشن خواهد شد. به هر حال، استدلال اساسی این است که توانایی تحول به سوی ابعاد عرفانی آگاهی در انسان‌ها فطری است و این توانایی بنیان مهمی را برای تحلیل بینافرهنگی فراهم می‌آورد.

در این مقاله، به بررسی استلزامات این تغییر نگرش روش‌شناسانه در خصوص تصور «واسطه‌بودگی» (mediation)، که مفهومی محوری در تمام بحث است، می‌پردازیم. زیرا در هر یک از مراحل فلسفی این بحث رو به گسترش که باشیم، «واسطه‌بودگی» عموماً به معنای آن چیزی است که فلاسفه نوکانتی از آن مراد می‌کنند؛ یعنی عناصر زبانی و فرهنگی سنت عارف که محتوای تجربه عرفانی را شکل می‌دهد. فهم نوکانتیان از [مفهوم] «واسطه‌بودگی»، حتی وقتی که حقیقت آن انکار می‌شود، عملی و مؤثر است، از جمله آنجا که فلاسفه حکمت خالده اظهار می‌دارند که تجربه عرفانی از مشخصه واسطه‌ای فرهنگ و تاریخ دینی فراتر می‌رود. همچنین وقتی که آن را ابطال می‌کنند؛ آنجا که روان‌شناسان حکمت خالده استدلال می‌کنند که نظریه شناختی نوکانتی از نظر فلسفی نامعتبر است، یا آنجا که استدلال می‌کنند ادعاهای عرفانی مبنی بر [وجود] یک «رویداد ناب آگاهی» بی‌واسطه، به طور پدیدارشناسانه دقیق‌اند (Forman, 1985:3-49; Price, 1985: 81-98).

استدلال من این است که برداشتی از «واسطه‌بودگی» که برای تحلیل عملکردهای آگاهی مناسب باشد (همان‌طور که برای تحلیل محتوای آن مناسب است) برای سه مقصود ضروری است: برای فهم درست رابطه واسطه‌بودگی با آگاهی عرفانی، برای بنا نهادن بنیانی دقیق و مفید برای تحلیل بینا فرهنگی تجربه‌های عرفانی، و برای توضیح رابطه بین آگاهی عرفانی و مشخصه واسطه‌ای الگوهای سطح پایین‌تر آگاهی. با این حال، ابتدا مهم است که از نزدیک رابطه بین واسطه‌بودگی و آگاهی عرفانی را آن‌گونه که متفکران نوکانتی می‌فهمند و بسط می‌دهند، دریابیم. برای این مقصود، از آثار استیون کتس، که عموماً وی را نماینده این دیدگاه می‌دانند، استفاده می‌کنم.

کتس و موضع نوکانتیان

کتس مدعی است تجربیات عرفانی، مانند تمام تجربیات دیگر، واسطه‌شده هستند: «هیچ تجربه خالصی (یعنی بی‌واسطه‌ای) وجود ندارد. نه تجربه عرفانی و نه اشکال عادی‌تر تجربه، هیچ‌یک دلیل یا علتی برای باور به بی‌واسطه بودنشان به دست نمی‌دهند» (Katz, 1978: 26). او در ادامه روشن می‌کند که منظورش از واسطه‌بودگی چیست: «برای فهم عرفان... [فرد باید تصدیق کند] که هم خود تجربه و هم قالبی را که تجربه در آن بیان می‌شود، مفاهیمی شکل می‌دهند که آورده عارف است، و همان مفاهیم است که تجربه او را شکل می‌دهند» (Ibid.).

از این‌رو، واسطه‌بودگی عبارت است از شکل یافتن تجربه عرفانی به واسطه پیش‌نگری‌های مفهومی (conceptual expectations) عارف. البته کتس [با این بیان] اصطلاح «مفهومی» را در معنای عقل‌گرایانه محدودی، به کار نمی‌برد. این اصطلاح به عنوان اختصار و میانبری به جای «تصویرها، باورها، نمادها و آداب و رسوم، ایفای نقش می‌کند [که] از پیش دو چیز را معین می‌کنند: اینکه [عارف] چه تجربه‌ای می‌خواهد داشته باشد و اینکه تجربه‌ای که پس از آن دارد، چگونه است» (Ibid.: 33) کتس - بسیار نزدیک به روش کانت - واسطه‌بودگی را لنز یا فیلتری مفهومی محسوب می‌کند که همه تجربه‌ها، از جمله تجربیات عرفانی، را شکل می‌دهد.

لازمه سخن او این است که تجربه عرفانی صورتی از آگاهی قصد‌مندانه است. تجربه عرفانی طریقی است که عارف با آن «قصد» معرفت به چیزی را دارد که کتس از

آن به عنوان «متعلق عرفانی» (mystical object) مطلوب یاد می‌کند (Ibid.:26, cf.:50-51,63). کتس با تذکر این نکته که به آگاهی عرفانی باید این‌گونه نگاه کرد، در واقع «متعلق» یا محتوای تجربه عارف را برجسته می‌کند. «عارف مسیحی، واقعیتی ناشناس را تجربه نمی‌کند که بعد به سادگی برچسب خدا به آن بزند، بلکه برعکس، حداقل تا اندازه‌ای تجربیات از پیش تصور شده مسیحی از خدا/یا از مسیح و مانند آن دارد ... نظر من این است ... که تجربه یک هندو/از برهمن با تجربه یک مسیحی از خدا/یکسان نیست» (Ibid.: 26). از این گذشته، نکته اینجاست که چنین تجربه‌هایی از متعلق‌هایی همچون برهمن و خدا ضرورتاً با واسطه هستند. در نظر کتس و دیگر نوکائیان، اگر خلاف این را ادعا کنیم، «اگر خود - متناقض نباشد، در بهترین حالت بی‌معنا و مهمل است» (Ibid.).

برای ارزیابی کفایت تبیین نوکائتی کتس از واسطه‌بودگی و عرفان، به شهادت خود عرفا روی می‌آوریم. برای این منظور، بر نوشته‌های جان روزبروک که از عرفای مسیحی است، تمرکز می‌کنیم. بحث ما به اثبات دو نکته می‌پردازد: اول اینکه، روزبروک آشکارا مدعی است که تجربه عرفانی، قصدمندانه نیست، و التفاتی به دانستن نوعی «متعلق عرفانی» ندارد. و دوم - که در واقع لازمه اولی است - حکم نوکائتی مبنی بر اینکه ادعاهای عرفانی در باب تجربه‌های بی‌واسطه واقعیت متعالی «تهی از معنا» یا «خود - متناقض» است، هیچ مبنایی ندارد. بدین منظور، هم ماهیت آگاهی عرفانی را آنچنان که روسبروک توصیف می‌کند، روشن می‌کنیم و هم معنای تخصصی این اظهار نظر وی را که می‌گوید «ملاقات و اتحادی رخ می‌دهد که بی‌میانجی و فوق‌طبیعی است».

روزبروک و آگاهی عرفانی

تبیین روزبروک از آگاهی عرفانی بر توصیف و ارتباط «فعالیت‌های متنوع ذهن و روح» (Ruusbroec, 1985: 72) و مقدار هوشیاری (awareness) همراه آنها مبتنی است. او برای این منظور، از تمایز سنتی مسیحی بین زیستن‌های فعال (active)، معنوی (spiritual) و لاهوتی (contemplative) استفاده می‌کند تا بر آن اساس سه مقوله بنیادین مربوط به فعالیت و هوشیاری آگاهانه را از یکدیگر متمایز کند. از هر یک از آنها به نوبت بحث می‌کنم.

زیستن فعال، مربوط به فعالیت‌های فرد در جهان است و خصوصاً بر خصیصه اخلاقی و دینی آن فعالیت‌ها تمرکز دارد. هدف، زندگی‌ای با محوریت «افعال خیر» است؛ افعالی که فضیلت‌هایی همچون تواضع، شفقت و خلوص را متجسم می‌کنند (Ibid.: 54-64). در نظر روزبروک، تمایز بین زیستن «فعال» و زیستن معنوی حول مقدار و کیفیت هوشیاری فرد در افعالش می‌چرخد. شخص «فعال» فردی است که توجه و هوشیاری‌اش کاملاً جذب در اجرا و نتیجه خود فعل شده است. «فعالان»، آگاهانه تلاشی در جهت رشد و پرورش دادن هوشیاری‌ای برای خود سوژه‌ای‌شان (themselves as subject) نمی‌کنند؛ برای احساس‌ها و خاطراتشان یا برای الگوهای پویای ادراک، فهم، تمایل و انتخاب که همگی دلایل درونی و آگاهانه تمام افعال بیرونی هستند (Ruusbroec, "The Sparkling Stone": 165-166).^۲

در نظر روزبروک، بیشتر مردم «فعال‌اند». در مقابل، یک شخص «معنوی» نه تنها فعال است که التفاتی پایا را نسبت به جریانات و فعالیت‌های درونی آگاهی‌اش نیز رشد و پرورش می‌دهد. روزبروک تبیینی مبسوط از مراتب نشانگر ارتقای هوشیاری معنوی ارائه می‌دهد و تحول‌های متصاعد و مرتبط ادراکات، احساسات، تعقل و اراده را نیز توصیف می‌کند (Ruusbroec, 1985: 71-144). وانگهی برای مقصود این مقاله کافی است بر روی هدف زیستن معنوی متمرکز شویم، یعنی بر روی تجربه‌ای که روزبروک از آن به عنوان «اتحاد معنوی با خدا» (Ruusbroec, Sparkling Stone: 157) یاد می‌کند. این تجربه دربردارنده هوشیاری‌ای آستانه‌ای و سرآغازین از فعالیت الوهی است که بنیان فعالیت‌های روح قرار می‌گیرد. گذر از این آستانه آغازین و آگاه شدن از فعالیت‌های خدا آنچنان که او هست (یعنی، حیات درونی و باطنی تثلیث) (inner life of the Trinity) همانا وارد شدن به آگاهی عرفانی و زیستن لاهوتی است. وانگهی قبل از آنکه از آگاهی عرفانی بحث کنیم، ضروری است ماهیت اتحاد معنوی را روشن کنیم.

برای به دست آوردن سطحی از هوشیاری که همراه اتحاد معنوی است، باید فعالیت‌های مغز کاملاً ساکن و آرام شوند. روزبروک اظهار می‌کند که نیروهای روح باید درون منبع خود در آگاهی فرد، جمع شوند؛ درون چیزی که او از آن به عنوان «وحدت ذهن» (Ruusbroec, 1985: 72) یا «وجود ضروری و خالص روح» (Ibid.: 110)^۳ یاد می‌کند. روزبروک این وضعیت را به مثابه حالتی از هوشیاری توصیف می‌کند که

«متحد، خالی از محتوا و بی‌تصویر است که عشق، آن را در عریانی گشوده ذهنمان بار می‌آورد» (Ruusbroec, "The Sparkling Stone": 171) و ادامه می‌دهد، «در این حالت ما از تمام امور تعالی می‌جوییم و تمام دریافت‌های عقلانی در جهلی تاریک می‌خشکند» (Ibid.: cf. Spiritual Spousals: 72) «[ما] به درون خود روی می‌کنیم و مخیله [مان] را به روی عریانی کامل نگه می‌داریم، و رای تمام تأثرات صور حسی و و رای کثرت و (در نتیجه) مالک وحدت روح [مان] به عنوان محل سکنا [خود] می‌شویم.» (Ibid.: 99).

روزبروک توضیح می‌دهد که رها شدن از صور [ادراکی] ضروری است، زیرا «خدا، روحی است که هیچ کس نمی‌تواند به درستی او را با تصویرها نشان دهد» (Ruusbroec, "The Sparkling Stone": 157). یعنی «خدا» یک «متعلق شناسایی» (object) در معنای متداول کلمه نیست و بنابراین نه می‌توان او را مستقیماً شناخت و نه می‌توان او را با عملکردهای آگاهی قصدمندانه تجربه کرد. از این رو، در حالی که اعمال معنوی دربردارنده تعقل، تخیل و دیگر قوای روح خوب هستند و جایگاه خود را در زیستن معنوی دارند، ولی اگر برآنیم که به اتحاد معنوی نایل آییم، باید این عملکردها را واگذاریم و به کناری نهیم (Ibid.).

پس اتحاد معنوی مبتنی بر حالتی غیرقصدمندانه از هوشیاری است که تمام فعالیت‌ها و عملکردهای آگاهی در آن ساکن‌اند. درون این هوشیاری است که «شور یا تماسی الوهی (a divine stirring or touch) در وحدت روحمان ظاهر می‌شود» (Ruusbroec, 1985: 130). این تجربه اتحاد معنوی است. روح آن را منفعلانه دریافت می‌کند، «زیرا در این حالت با وحدت روح، اتحادی از نیروهای برتر به وجود خواهد آمد ... و در این مرحله هیچ کس جز خود خدا فعال نیست» (Ibid.: 112). از این رو، در حالی که روح نسبت به «تماس الاهی» هوشیار است، ولی خود آن تماس، هم ناشناخته و هم ناشناختنی باقی می‌ماند، هم به این دلیل که ظرفیت و گنجایش روح برای دانستن [در این مرحله] ساکن شده است و دیگر اینکه خود تماس فی‌نفسه، فعل متعالی آگاهی است و نه متعلق آگاهی قصدمندانه.

در این خصوص، باید گفت که در نظر روزبروک، اتحاد معنوی تجربه‌ای واسطه‌شده است. روزبروک مدعی است که هوشیاری حاضر در اتحاد معنوی علی‌رغم مشخصه غیرقصدمندانه‌اش، به خودی خود ظریف‌ترین واسطه است. او اظهار می‌کند

که هوشیاری نسبت تماس الاهی «میانجی درونی و باطنی بین خدا و ما، بین سکون و فعالیت، بین صورت‌های خاص و غیبت هر نوع صورت و بین زمان [مندی] و ابدیت است» (Ibid.: 131).

از این رو، در نظر روزبروک (برخلاف کتس و نوکانتیان)، «فعالیت‌های روح ماست [که] میانجی بین انسان و الوهیت را شکل می‌دهد» (Ibid.:120) و نه پیش‌نگری‌های مفهومی. هر زمان که روح انسانی، فعال - در معنای مصطلح - باشد، الوهیت، به تعبیر روزبروک، «همراه با میانجی» تجربه می‌شود. و این [تجربه همراه با میانجی] تمام گستره فعالیت‌های آگاهی‌ای که با زیستن‌های فعال و معنوی همراه هستند را در بر می‌گیرد، و شامل تمام تجربیات دینی می‌شود، از جمله نوکیشی (conversion)، تسلاً (consolation)، وجد (ecstasies)، مکاشفات (visions)، آواهای ملکوتی (auditions) و دیگر تجربیات فرافردی که نیروهای روح در آنجا فعال و عمل‌گرند (Ibid.: 86-88, 102-105). در نظر روزبروک حتی هوشیاری حقیقی و غیرقصدمدانه، که ممیزه اتحاد معنوی است، هم فعالیت روح است. زیرا تجربه الوهیت، به مثابه شور و تماسی فعال در عمق جان و روح فرد، تجربه‌ای است که کیفیت هوشیاری بما هو هو آن را واسطه می‌کند (Ibid.: 133).^۴ تنها آن زمان که فعالیت‌های روح کاملاً متحول شوند، امکان ملاقات خدا «بدون میانجی» وجود دارد. تنها پس از این مرحله است که فرد به زیستن لاهوتی وارد و بر حالات عرفانی آگاهی گشوده می‌شود (Ibid.: 113-116).^۵

بر اساس نظر روزبروک، زیستن لاهوتی زیستنی است «در نور الاهی و در تبعیت از طریق خدا» (Ibid.:116). او با این بیان دو چیز را هم‌زمان مراد می‌کند: (نخست) اینکه فعالیت‌های روح از کار کردن باز می‌ایستند - در معنای مصطلح کلمه - و (دوم) اینکه قاعده کلی فعالیت آگاهی همان آگاهی الوهی می‌شود.

در نظر روزبروک، مشخصه معرف لاهوتی بودگی این است که «نور [الاهی] متحول و در سراسر روح ما جاری می‌شود» (Ibid.: 132). «ما را در بر می‌گیرد و از مجرای خود درونی‌اش متحول می‌کند، به طوری که خدا فعالیت ما را به صفر می‌رساند» (Ruusbroec, "The Sparkling Stone": 174). روزبروک این را به مثابه «سقوط در نوعی وضعیت بی‌حالتی (modeless state)» توصیف می‌کند که در آن شخص لاهوتی

«قدرت رؤیت اشیا در جدابودگی‌شان را از دست می‌دهد و ... تمام فعالیتش ساکن می‌شود، (Ruusbroec, 1985: 118).» از منظر روح ساکن‌شده و آرام، این وضعیت، تجربهٔ عماء (darkness)، عریانی (bareness) و عدم (nothingness) است» (Ibid.:133).

ولی، این وضعیت در عین حال تجربهٔ «آسایش لبریز از شمع (blissful rest)» (I bid.) و «غوطه‌ور شدن عاشقانه (loving immersion)» (Ruusbroec, Sparkling Stone: 174) هم هست. زیرا فعالیت روح را به سوی هیچ آوردن، همان یکی شدن با فعالیت خدا است. در بیان روزبروک «در وجود تهی‌شدهٔ روحمان، درخشندگی فهم‌ناشدنی‌ای را دریافت می‌کنیم که ما را در برمی‌گیرد و در [سراسر] وجودمان پخش می‌شود، همان‌طور که نور خورشید هوا را احاطه می‌کند. درخشندگی‌ای که چیزی نیست جز فعل خیره‌شدن و دیدنی که بی‌دلیل و علت است» (Ibid.: 171). به عبارت دیگر، نور الاهی که روح، آن را دریافت می‌کند، خود یک فعل آگاهانه است («فعل خیره‌شدن و دیدنی که بی‌دلیل و علت است»). در آگاهی عرفانی این فعل به قاعدهٔ جدیدی برای فعالیت روح بدل می‌شود، و تجربه از نوع این‌همانی و یگانگی خواهد بود. روح «علی‌الدوام بر طریق فعالیت خدا، فعالیت می‌کند» (Ruusbroec, 1985: 118) و «شخص لاهوتی، علی‌الدوام با آنچه دریافت می‌کند درخشندگی می‌یابد ... و خود را تنها همان نوری می‌یابد که با آن در حال دیدن است» (Ibid.: 147).

روزبروک نمی‌گوید که طبیعت آگاهی انسانی الوهی است. او به تفصیل موضع خود را روشن می‌کند که آدمیان، روح‌هایی مخلوق هستند و حتی در طول [مرحله] لاهوتی شدن چنین باقی می‌مانند (Ruusbroec, "Little Book of Clarification": 259-260). بلکه تبیین او از آگاهی عرفانی توصیفی و پدیدارشناسانه است. فعالیت خدا را «نمی‌توان شناخت مگر از طریق خودش» (Ruusbroec, 1985: 146). آن را باید بدون فعالیت واسطه‌ای روح شناخت زیرا - همان‌طور که روزبروک در ادامه می‌گوید - «اگر خودمان می‌توانستیم آن را بشناسیم و درک کنیم آنگاه به چند شکل و مقیاس خاص در می‌آمد و بنابراین [حال لاهوتی] نمی‌توانست ما را ارضا کند». در عمل، لاهوتی گشتن یعنی عمل کردن همان‌طور که خدا عمل می‌کند. «ادراک خدا آن‌گونه که هست - برتر و ورای هر گونه تشبیهی - به معنای با خدا، خدا بودن است؛ بدون میانجی یا هر نوع عنصر غیریت که بتواند مانع یا محظوری ایجاد کند» (Ibid.).

حال که تمایز روزبروک بین زیستن‌های فعال، معنوی و لاهوتی روشن شد ضروری است، به طور خلاصه، به ارتباط‌های درونی آنها اشاره کنیم. روزبروک تصویر سه دایره هم‌مرکز را ارائه می‌دهد: دایره درونی زیستن فعال است؛ زیستن معنوی، زیستن فعال را احاطه کرده است و خود محاط در زیستن لاهوتی است. نکته این است که فعالیت، متکی و معلول فعالیت‌های روح انسانی است. اگر ما آگاه نباشیم، نمی‌توانیم عمل کنیم. با این حال فعالیت‌های روح به نوبه خود معلول فعالیت‌های آگاهی‌ای است که خود بی‌علت است - یعنی «فعالیت‌های» آگاهی خود خدا. روزبروک مدعی است آگاهی انسانی بدون این علت الوهی (Divine Ground) لاوجود می‌شد (Ibid.: 118). بنابراین، فعالیت، آگاهی انسانی و آگاهی الوهی در عین حال که متمایز شده‌اند ولی با هم مرتبط‌اند و رشد و پرورش هوشیاری معنوی و عرفانی است که ارتباط آنها را آشکار می‌کند. در نظر روزبروک، فعالیت‌های روح در کارهایمان و فعالیت خدا در روحمان متقابلاً به هم مرتبط‌اند.

واسطه‌بودگی و آگاهی عرفانی

حالا در وضعی هستیم که بتوانیم جمله آغازین را به روشنی فهم کنیم. «ملاقات و اتحادی رخ می‌دهد که بی‌واسطه و فوق‌طبیعی است، و ما عالی‌ترین سعادت خود را در این مقام می‌یابیم». این توصیف روزبروک از آگاهی عرفانی است. این جمله دربردارنده این موارد است: «ملاقات و اتحادی» - یعنی حالتی که در آن آگاهی فرد عارف، در اتحاد با «فعالیت» آگاهی الوهی عمل می‌کند. این اتحاد «بی‌واسطه و فوق‌طبیعی است» زیرا تمام فعالیت‌های طبیعی روح انسانی معلق و متحول‌شده و مبدأ فعالیت خداست. تبیین روزبروک از آگاهی عرفانی، بر کفایت فهمی که پیش‌تر کتس و نوکانتیان از عرفان و واسطه‌بودگی مطرح کردند، تردید می‌افکند. تفاوت‌های بین دو تبیین بسیار است. اولین تفاوت این است که علی‌رغم پیش‌فرض نوکانتیان مبنی بر اینکه آگاهی عرفانی صورتی از آگاهی قصدمندانه است، روزبروک شواهدی قوی ارائه می‌دهد بر اینکه چنین پیش‌فرضی نادرست است. فعالیت‌های روح که آگاهی قصدمندانه را ایجاد می‌کنند - یعنی دریافتن، احساس کردن، تخیل کردن، تعقل کردن، ارزیابی کردن و مانند آن - همگی در جریان حصول هوشیاری معنوی، معلق هستند. بر اساس

توصیف روزبروک، آگاهی عرفانی حالتی پویا و در عین حال غیرقصدمندانه است. تفاوت دوم مستقیماً مرتبط با اولی است. علی‌رغم پیش‌فرض نوکانتیان در باب قصدمندی (intentionality) آگاهی عرفانی که آنها را به صورت تحلیلی متمرکز بر نوعی «متعلق» یا «محتوا» در آگاهی عرفانی می‌کند، روزبروک استدلال می‌کند که هیچ متعلق قصدی/ی (intentional object) وجود ندارد و تبیین خود را بر اساس عملکردها یا فعالیت‌های روح، شرح می‌دهد. در واقع، تا آن اندازه که روح در آگاهی عرفانی فعال است، با قیام به خودش فعال نیست، بلکه مطابق با فعالیت آگاهی الوهی است که چنین است. علاوه بر این، تا آن اندازه که «متعلق‌ها» در آگاهی عرفانی شناخته شده هستند، [باید گفت] آنها شناسنده هستند آن‌سان که آگاهی الوهی آنها را می‌شناسد؛ و این شناختی که روزبروک تنها با روش سلب (negation) می‌تواند آن را توصیف کند، [یعنی] به مثابه هوشیاری‌ای پویا و در عین حال بی‌حالت که از صورت و شکل و تمام تمایزات زمانی و مکانی تعالی می‌جوید (Ruusbroec, *Spiritual Espousals*: 118, Little Book) (of Clarification: 260).

تفاوت سوم چنین است: در حالی که نوکانتیان واسطه‌بودگی را به این معنا می‌فهمد که پیش‌نگری‌های مفهومی عارف شکل‌دهنده تجربه عرفانی است، روزبروک واسطه‌بودگی را به مثابه [فرآیند] ادراک و دریافت (apprehension) خدا از مسیر فعالیت‌های متنوع روح انسانی می‌فهمد. هر زمان که فعالیت‌های روح در حال عمل کردن باشند، خدا «باواسطه» تجربه می‌شود. وقتی فعالیت‌های روح ساکن و به آگاهی عرفانی متحول گردند، خدا «بدون واسطه» تجربه می‌شود.

برخلاف اظهارنظر کتس، این مطلب نشان می‌دهد که فهم روزبروک از آگاهی عرفانی به عنوان [آگاهی] «بی‌واسطه» نه خودمتناقض است و نه خالی از محتوا و تهی از معنا. با وجود این، این فهم، کامل هم نیست. در نظر روزبروک، فعالیت‌های روح انسانی است که تجربه عرفانی از خدا را بی‌واسطه می‌کند. این امر متکی بر پیش‌زمینه شکل‌دهنده آموخته‌ها، زبان یا تجربه حسی فرد نیست. [اما] هر فردی بدون اینکه این مطلب را انکار کند، می‌تواند برداشت روزبروک را با نشان دادن روی دیگر این مطلب توسعه بخشد: در آگاهی عرفانی، فعالیت آگاهی الوهی، واسطه آگاهی انسانی قرار می‌گیرد.

در نظر من، این برداشت در باب مشخصه واسطه‌ای آگاهی عرفانی، در مقایسه با برداشت نوکانتی برای فلسفه عرفان بسیار مناسب‌تر است. همان‌طور که تبیین روزبروک نشان می‌دهد، تحلیل نوکانتی مبتنی بر اشتباهی مقوله‌ای است: تقلیل آگاهی عرفانی به صورتی از آگاهی قصدمندانه. این برداشت وقتی به سراغ تحلیل متون عرفانی می‌رویم عمیقاً گمراه‌کننده است.

برداشتی از واسطه‌بودگی که در اینجا مطرح کردیم مزایای تحلیلی بسیاری دارد. اول اینکه با تبیین روزبروک از آگاهی عرفانی همخوان و سازگار است و می‌توان کفایتش را در پرتو تبیین‌های عرفای دیگر به جد مورد سنجش و ارزیابی قرار داد.

دوم اینکه، از آنجا که این فهم از واسطه‌بودگی، مبتنی بر عملکردهای آگاهی است، لذا مدخل قوی و استواری به سوی تحلیل بینافرهنگی سنت‌های عرفانی فراهم می‌آورد. فرضیه عمومی به صورت ساده این است که، با وجود اینکه سیستم‌های نمادپردازی و برساخته‌های فرهنگی از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت خواهند بود، الگوهای پویا و سیال آگاهی انسانی، نوعی «ظرفیت فطری» استعلائی را شکل می‌دهند. فرضیه چنین است: الگوهای آگاهی عمل‌گر در انسانی از قرن چهاردهم (فلاندرز) بالقوه همان الگوهای آگاهی عمل‌گر در انسان قرن شانزدهم هند هستند. این فرضیه را می‌توان و باید به نحو انتقادی ارزیابی و بررسی کرد.

سوم اینکه تمرکز بر روی عملکردهای آگاهی در درون آگاهی عرفانی، منطقی تحلیلی را در خصوص زبان تعلیماتی و عرفانی می‌گشاید که با پیش‌فرض‌های نوکانتیان کاملاً متفاوت است. تبیین روزبروک روشن می‌کند که عبارت‌هایی همچون «اتحاد با خدا» با دقتی فنی به حالات و فعالیت‌های خاص آگاهی اشاره دارند نه به «متعلق‌هایی» عرفانی یا هستی‌شناختی. این بدان معناست که زبان تعلیماتی و نمادین سنت‌های متنوع عرفانی را می‌توان بر مبنای پویایی‌های آگاهی که علت آنها هستند، با هم مقایسه کرد (Price, 1987: 181-190). نیازی به این فرض نیست - آن‌چنان که نوکانتیان بر آن اصرار می‌کنند - که زبان‌های متفاوت، دال بر تجربیات عرفانی متفاوت‌اند و نیز این فرض که امکان یکسان‌انگاری موشکافانه مشترکات مهم سنت‌های عرفانی را منتفی بدانیم. در مقابل، راه برای گفت‌وگویی جدی و سازنده روشن و هموار است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. رابرت کی. سی. فرمن در نوامبر ۱۹۹۲ نام این گروه را، در پاسخ به هیئت آکادمی آمریکایی [مطالعات] ادیان، روان‌شناسان حکمت خالده نهاد. شارلی اسپرtnاک که از اعضای این هیئت بود، اصطلاح کمتر جانبدارانه «تجربه‌باوران» را پیشنهاد کرد.
۲. در آنجا روزبروک درجات هوشیاری‌ای که در زیستن‌های فعال (بیرونی) و معنوی (درونی) حاضر هستند را متمایز کرده و ارزیابی می‌کند.
۳. آنچه‌ان که روزبروک در جای دیگری توضیح می‌دهد: «اتحاد روحمان منبع ایجادکننده ... تمام فعالیت‌های خلاقانه است ... خواه در نظم طبیعی باشد خواه در نظم فوق‌طبیعی. با وجود این، اتحاد تا زمانی که اتحاد است غیرفعال است».
۴. ما تمایلی همیشگی به سمت چیزی که از آنچه ماییم متفاوت است در خود احساس می‌کنیم، این صمیمی‌ترین و (در عین حال) پنهانی‌ترین تمایزی است که ما می‌توانیم بین خود و خدا احساس کنیم، زیرا ورای این تمایز، تفاوت دیگری وجود ندارد.
۵. توصیف مبسوط‌تر روزبروک از انتقال از مرحله اتحاد معنوی به مرحله لاهوتی است.

کتاب نامه

- Brown, Daniel (1986). "The Stages of Mindfulness Meditation in Cross-Cultural Perspective", in: Ken Wilber, Jack Engler, and Daniel P. Brown, *Transformations of Consciousness*, Boston: New Science Library.
- Forman, Robert K. C. (1990). *The Problem Of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Gill, Jerry (1984). "Mysticism and Meditation" in: *Faith and Philosophy*, 1: 111-121.
- Gimmello, Robert M. (1983). "Mysticism in its Contexts", in: Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*.
- Huxley, Aldous (1944). *The Perennial philosophy*, New York: Harper.
- Katz, Steven (1978). *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York: Oxford University Press.
- Robertson Price III, James (1985). "The Objectivity of Mystical Truth Claims", in: *Thomist* 49: 81-89.
- _____ (1987). "Typologies and the Cross-Cultural Analysis of Mysticism: A Critique" in: Timothy P. Fallon and Phillip Boo Riley (eds.), *Religion and Culture: Essays in Honor of Bernard Lonergan*, Albany: SUNY Press.
- Ruusbroec, John (1985). "The Spiritual Espousals," in: *John Ruusbroec: the Spiritual Espousals and Other Works*, trans. James A. Wiseman, preface by Louis Dupre, New York: Paulist.
- Schuon, Frithjof (1975). *Transcendent Unity Of Religions*, trans Peter Townsend, New York: Harper.
- Wainwright, William (1982). *Mysticism*, Madison: University of Wisconsin Press.