

مطالعات عرفانی (مجله علمی)
دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان
شماره چهل و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، ص ۵۸-۳۷

دیدگاه مشارکتی در عرفان نقد خورخه فرر بر ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی

علیرضا سید تقوی *

مهدی حسن‌زاده **

علی اشرف امامی ***

حسین کارشکی ****

چکیده

ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی دو رویکرد عمده در مطالعات عرفانی بوده‌اند. ذات‌گرایان بر وجود عناصر مشترکی در سنت‌های دینی و معنوی تأکید دارند و ساخت‌گرایان بر سرشت زمینه‌مند معرفت معنوی. در این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی بررسی می‌شود که نقد اصلی خورخه فرر بر این دو رویکرد چیست و بر چه مبنای فلسفی و روان‌شناختی نظر خود را تبیین می‌کند. از نظر فرر، هم ذات‌گرایی و هم ساخت‌گرایی، طفیلی نگاه تجربی به پدیده معنوی‌اند و به شدت به ثنویت چهارچوب و واقعیت وابسته‌اند. راه‌حل در این است که نقاط قوت این دو رویکرد را با دیدگاه مشارکتی ادغام کرد. تفکر مشارکتی عبارت است از اینکه فهمان از پدیده‌های دینی و معنوی را به جای تجارب بیناذهنی بر وقایع مشارکتی متمرکز کنیم. فرر از ذات‌گرایان این عقیده را برمی‌گیرد که همه سنت‌های دینی و معنوی به یک اقیانوس ختم می‌شوند، که آن را اقیانوس رهایی می‌نامد؛ هرچند این اقیانوس یک واقعیت یگانه غایی نیست، بلکه تفوق بر خودمحوری است که ممکن است همراه باشد با تنوعی از ظهور فرامفهومی واقعیت. او، هم‌نظر با ساخت‌گرایان، معتقد است این اقیانوس کرانه‌های متفاوتی دارد که با غایات معنوی متفاوتی انطباق دارند و به جای اینکه غایات معنوی متفاوت سطوح یا ابعاد یا تفاسیر مختلف دانسته شوند، می‌توان آن‌ها را تحقیق‌های نیروی معنوی پویا دانست.

کلیدواژه‌ها: ذات‌گرایی، ساخت‌گرایی، خورخه فرر، دیدگاه مشارکتی، اقیانوس رهایی.

* دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، seyedtaghavi@mail.um.ac.ir

** دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، نویسنده مسئول، hasanzadeh@um.ac.ir

*** دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، imami@um.ac.ir

**** دانشیار گروه روان‌شناسی مشاوره و تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران،

kareshki@um.ac.ir

۱. مقدمه

دو مکتب جاودان‌گرایی^۱ یا ذات‌گرایی^۲ و ساخت‌گرایی^۳ یا بافت‌گرایی^۴ مدت‌ها، به‌ویژه در اواخر سده بیستم میلادی، بر مطالعات عرفانی سیطره داشتند و نظریه‌پردازان این مکاتب می‌کوشیدند دیگری را به چالش کشند و بنیان‌های آن را متزلزل کنند و به نقدهای آن‌ها پاسخ دهند و خود را استوار نگه دارند (کتز، ۱۳۹۹: ۷-۹؛ فورمن، ۱۳۸۴: ۲۳-۳۳؛ Dible, 2010: 173). در این میان، دسته‌ای معتقدند که نمی‌توان بر مبانی هر دو مکتب بنایی استوار ساخت و می‌کوشند با مبانی دیگری طرحی نو در اندازند (کتز، ۱۳۹۹: ۸-۹؛ Dible, 2010: 173; Daniels, 2005: 238-239). خورخه فرر^۵ که از زمره روان‌شناسان فراشخصی به شمار می‌رود، جزء این دسته است و با نقد ذات‌گرایان و ساخت‌گرایان کوشیده است با مبانی تفکر و دیدگاه مشارکتی^۶ اختلاف میان این دو را حل و فصل کند و تبیین جدیدی در این مطالعات عرضه کند. روان‌شناسی فراشخصی^۷ در ۱۹۶۷ بنیان نهاده شد، با هدف خلق روان‌شناسی جدیدی مشتمل بر مطالعه حالت‌های غیرمعمول و مختلف آگاهی، که در آن بر طیف کاملی از تجربه و احوال آدمی تأکید و توجه شود (Grof, 2008: 47). اصطلاح فراشخصی اعم از دینی، عرفانی و معنوی است و به تجربیاتی اشاره دارد که در آن‌ها حس هویت یا خود به فراسوی شخص گسترش می‌یابد (Daniels, 2005: 11ff; Daniels, 2013: 23; Hartelius et al., 2013: 44ff). بُعد معنوی روان آدمی از مهم‌ترین مسائل و مباحث در روان‌شناسی فراشخصی بوده است (Hartelius et al., 2007: 2-8; Hartelius et al., 2013: 46) و محققان و روان‌شناسان این حوزه در صدد فهم و عرضه تبیینی از معنویت آدمی و رشد و تحول آن بوده‌اند.

۱-۱. پیشینه تحقیق

در نقد ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی و در پیش گرفتن راه میانه یا سومی در این باره نظریات مختلفی عرضه شده است (مثلاً، Forman, 1993, 31-44; Daniels, 2005: 238; Dible, 2010: 173-182)، اما اختصاصاً درباره دیدگاه مشارکتی یا نظر فرر به این شکل تحقیقی

یافت نشد، جز اشارهٔ مختصر مایکل دانیلز (Daniels, 2005: 239) به شباهت نظر فرر با نظریهٔ جان هیک.

۲-۱. پرسش تحقیق

در این مقاله به این مسائل پرداخته شده که خورخه فرر بر چه اساسی این دو رویکرد را نقد کرده و بر چه مبنای فلسفی و روان‌شناختی تجربهٔ عرفانی را تبیین کرده است که گرفتار ضعف‌های این دو رویکرد نشود؟

۳-۱. روش تحقیق

روش پژوهش در این مقاله توصیفی-تحلیلی است. در این تحقیق نخست آرای ذات‌گرایان و ساخت‌گرایان عرضه می‌شود؛ آنگاه با اشاره به نقد فرر بر این دو جریان و ضرورت برون‌رفت از محدودیت‌های آن‌ها، دیدگاه مشارکتی معرفی می‌شود. سرانجام به دیدگاه فرر دربارهٔ تجربهٔ معنوی پرداخته می‌شود و اینکه چگونه طرحی ارائه می‌دهد که محدودیت‌ها و نقاط ضعف آن دو رویکرد را نداشته باشد، اما نقاط قوت آن دو را حفظ می‌کند.

۲. مبانی نظری

۲-۱. ذات‌گرایی

تفکر ذات‌گرایی و جاودان‌گرایی صورت‌های مختلفی دارد، اما جوهرهٔ آن این است که حقیقتی یگانه شالودهٔ همهٔ سنت‌ها و هدف همهٔ راه‌هاست، و سنت‌های معنوی زبان و سمبول‌های متفاوتی را به کار می‌برند برای نشان دادن یا نمایاندن آنچه ضرورتاً سفر به یک غایت معنوی یگانه است. نخستین بار در قرن ۱۶ آگوستینو استویکو^۸ اصطلاح حکمت خالده^۹ را ابداع کرد. این رویکرد در قرن جدید به دست سنت‌گرایانی^{۱۰} چون رنه گنون^{۱۱} و فریتیهوف شوون^{۱۲} و کسانی چون هلنا بلاواتسکی^{۱۳} و سوامی ویوکاناندا^{۱۴} و مشهورترین آن‌ها آلدوس هاکسلی^{۱۵} تحول یافت و فراگیر شد (Dible, 2010: 174; Ferrer, 2000: 8).

ذات‌گرایان تأکید دارند که در پشت همهٔ تجارب دینی با همهٔ گوناگونی‌شان، اصل

جامع و هسته مشترکی نهفته است. بر این اساس، همه ادیان گوهر و مبنای واحدی دارند، هرچند در صور فرهنگی مختلفی تجلی و بروز کرده‌اند. بنابراین همه ذات‌گرایان مدعی‌اند که تجارب دینی و عرفانی به‌رغم اشکال و صور گوناگونی که در فرهنگ‌های مختلف به خود می‌گیرند، گوهر و هسته مشترکی دارند و حکیمان و عارفان جدای از اختلافات ظاهری همواره سخنی واحد و مشابه می‌گویند. آن‌ها معرفت عرفانی را تجربه مستقیم و بی‌واسطه با هستی غایی می‌دانند که این هستی غایی با اصطلاحات مختلفی چون خداوند، متعالی، مطلق، واقعیت غایی یا حتی ساده‌تر «واقعیت» خوانده شده است. منطقی پیروان ذات‌گرایی مبتنی است بر سه مفروضه بنیادین: ۱. همه عرفان‌ها فقط یک مدلول یگانه دارند؛ ۲. این مدلول با سرشت غایی واقعیت یا الوهیت مطابقت دارد؛ ۳. عرفا به این واقعیت یگانه غایی می‌توانند بی‌واسطه دست یابند (Ferrer, 2002: 135; *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Mysticism: 5. Essentialism, 6. Perennialism).

ذات‌گرایان را با توجه به تبیینی که از ذات‌گرایی می‌دهند، می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: ۱. کسانی که معتقدند فقط یک راه و یک مقصد و هدف برای تحول معنوی وجود دارد. بر طبق این مدل، راه‌ها و اهداف معنوی همه‌جا یکی‌اند و تفاوت‌های توصیفی یا یک شباهت اصلی و زیربنایی را انعکاس می‌دهند یا نتیجه زبان‌ها، آموزه‌های دینی و پس‌زمینه‌های فرهنگی‌اند؛ ۲. کسانی که معتقدند هرچند راه‌های بسیاری در عرفان وجود دارد، فقط یک مقصد و هدف مشترک در همه سنت‌های معنوی هست. هرچند همچون مدل قبلی، این هدف جهان‌شمول است، ممکن است بر طبق آموزه‌های مشخص سنت‌های عرفانی گوناگون، به‌شکلی متفاوت تفسیر و تشریح شود. بیشتر سنت‌گراها به این مدل قائل‌اند که ادعا می‌کنند وحدت معنوی انسان فقط در هسته و مرکز عرفانی و باطنی سنت‌های دینی یافت می‌شود و نه در فرم‌های دکترینال و آموزه‌ای یا ظاهر و بیرون آن سنت‌ها. این مدل را می‌توان تشبیه کرد به رودهایی که به یک اقیانوس می‌ریزند یا راه‌های مختلفی که به یک قله ختم می‌شوند؛ ۳. دسته‌ای که می‌توان آن‌ها را منظرگرا^{۱۶} نامید، وجود راه‌های بسیار و مقاصد بسیار را در عرفان می‌پذیرند و

این مقاصد و اهداف را منظرها، ابعاد یا تجلیات همان واقعیت غایی می‌دانند. این گروه تعدد غایت‌های معنوی، از جمله خدای شخصی،^{۱۷} برهمن غیرشخصی،^{۱۸} شونیاته،^{۱۹} تائو^{۲۰} و آگاهی محض^{۲۱} را راه‌های مختلف تجربه کردن همان اصل کیهانی والا و متعالی می‌دانند. این مدل را می‌توان با داستان فیل در خانه تاریک تشبیه کرد؛^۴ گروهی که معتقدند شمار محدودی از گونه‌ها و تیپ‌های عرفان وجود دارد که در سنت‌های مختلف عرفانی وجود دارد؛ مثلاً برون‌گرایی و درون‌گرایی والتراستیس^{۲۲}، و عرفان طبیعی، یکتانگر، و خداپاور زئر^{۲۳}. این مدل را هم می‌توان منطبق بر ذات‌گرایی دانست چون معتقدند که این تیپ‌ها و گونه‌ها مستقل از زمان، مکان، فرهنگ و دین‌اند (Ferrer, 2002: 10-12).

۲-۲. ساخت‌گرایی

ساخت‌گرایان بر آن‌اند که تجارب عرفانی تفاوتی با دیگر تجارب انسانی ندارند و از زبان، فرهنگ و عقاید و انتظارات نجات‌شناختی سنت‌هایی که در آن‌ها پدید می‌آیند و رخ می‌دهند کاملاً تأثیر می‌پذیرند، و از طریق آن‌ها شکل می‌گیرند و ساخت می‌یابند. در واقع، تجربه عرفانی با سنخ وجودی ما واسطه‌مند می‌شود. سنخ وجودی ما اقتضا می‌کند که تجربه عرفانی، عناصری چون حافظه، ادراک، انتظار و زبان را به میان آورد که تجربه، با تکیه بر همه این عناصر ساخته می‌شود و در پی هر تجربه جدید، شکلی نوبه خود می‌گیرد. بنابراین، در نظر ساخت‌گرایان یک تجربه عرفانی جهان‌شمول که به اشکال مختلف تفسیر و تعبیر می‌شود، وجود ندارد. این انواع عرفان ضرورتاً با ابعاد یا سطوح مختلف یک غایت معنوی یگانه مطابقت ندارند، بلکه ممکن است اهداف و مقاصد مستقلی باشند که اعمال خاصی آن‌ها را تعیین کرده است، و معنا و قدرت نجات‌شناسانه آن‌ها به یک چهارچوب دینی و متافیزیکی گسترده‌تری متکی است؛ در نتیجه، خدا خداست، برهمن برهمن است، و نیروانا نیروانا است بدون اینکه تقلیل‌گرایانه آن‌ها را یکی بینگاریم (مهدوی‌نور و همکاران، ۱۳۹۱: ۸۹؛ فورمن، ۱۳۸۴: ۲۳؛ Ferrer, 2002: 135-136; *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Mysticism: 7. Constructivism).

ساخت‌گرایان دو ادعای اصلی دارند: الف. تجربه ناب نداریم، بلکه همه تجارب انسانی واسطه‌مندند؛ ب. تجربه جدید را پیش‌زمینه‌های شخصی تجربه‌کننده می‌سازد، یعنی التفاتی بودن تجربه.

الف) واسطه‌مندی تجارب عرفانی: از نظر ساخت‌گرایان هیچ تجربه ناب و بی‌واسطه‌ای وجود ندارد. نه تجارب عرفانی و نه انواع عادی‌تر تجربه، هیچ دلالتی بر بی‌واسطه بودنشان ندارند و دلیلی بر این امر به دست نمی‌دهند. ایده تجربه ناب اگر دارای تناقض درونی نباشد، در بهترین حالت، ایده پوچ (بی‌مصدق) است. چنین نیست که عارفی هندو تجربه‌ای از X داشته باشد و سپس آن تجربه را به زبان و نمادهای هندویی آشنا برای خود توصیف کند، بلکه او یک تجربه هندویی دارد؛ یعنی تجربه او یک تجربه بی‌واسطه از X نیست؛ بلکه خود، دست‌کم تا اندازه‌ای، تجربه از پیش شکل‌یافته و مورد انتظار آن هندو از برهمن است (کتز، ۱۳۹۹: ۳۳-۳۴).

در این نظر، ساخت‌گرایان متأثر از آرا و فلسفه کانت‌اند. در فلسفه کانت ما فقط می‌توانیم از طریق تعداد معدودی مقولات همچون مکان، زمان و مفاهیمی چون علیت جهان را به تجربه آوریم. از این رو، مفاهیم و مقولات در حکم واسطه‌های هر تجربه‌اند و هنگامی شناخت حاصل می‌شود که تجربه در چهارچوب مقولات پیشینی رخ دهد. شناخت صرفاً نقش شیئی خارج بر لوح صاف ذهن نیست، بلکه این لوح، خود فعال است و در شناخت تأثیر می‌گذارد. آنچه به عنوان شیئی در ذهن صورت می‌بندد، پدیدار آن است و نه وجود نفس‌الامری آن (کتز، ۱۳۹۹: ۹۱؛ مهدوی نور و همکاران، ۱۳۹۱: ۹۱-۹۲؛ کورنر، ۱۳۶۷: ۲۰۴ به بعد).

ب) التفاتی بودن تجربه عرفانی: از نظر ساخت‌گرایان، با دقت در زبان و اعمال عرفا و به‌طور کلی ادبیات عرفانی می‌توان دریافت که تجارب آن‌ها التفاتی است، به معنایی که در اندیشه هوسرل^{۲۴} و برنتانو^{۲۵} مطرح شده است. تعبیرات خاصی همچون انتظارات، باورها، امیدها، طلب‌ها، جست‌وجوها، آرزوها، خواسته‌ها و یافته‌ها آن‌گونه که برنتانو می‌گوید، متضمن «شیء در خودشان» هستند (کتز، ۱۳۹۹: ۹۶-۹۷). اصل و اساس حیث

التفاتی این است که آگاهی، همواره آگاهی از چیزی است و متعلق شناسایی جز در ارتباط با آگاهی تعریف‌پذیر نیست. آگاهی نوعی سمت‌گیری و التفات است و فکر همواره فکر دربارهٔ چیزی است (مهدوی نور و همکاران، ۱۳۹۱: ۹۲-۹۳). از نظر ساخت‌گرایان همهٔ تجارب التفاتی‌اند و تجارب عرفانی نیز تجربه‌اند، پس التفاتی‌اند؛ و چون التفاتی‌اند، ساخت‌یافته‌اند، زیرا در تجارب التفاتی، فعالیت‌های مفهومی و زبانی به میان می‌آیند. از نظر آن‌ها، تجربهٔ عرفانی محصول سلوک طریقه‌های عرفانی‌اند، صرف‌نظر از اینکه سالک چه طریقی، مثلاً یهودیت، بودیسم یا تصوف را در پیش می‌گیرد، آنچه او در طول طریق می‌خواند، یاد می‌گیرد، می‌داند، قصد می‌کند و تجربه می‌کند، تا اندازه‌ای تجربهٔ مورد انتظار ظاهر شده را خلق می‌کند. در هریک از سنت‌های عرفانی، یک نظام تربیتی الهیاتی - عرفانی موروثی وجود دارد که بر مبنای منابع مورد اتفاق خاصی، ساخته و پرداخته شده است. سالکان در همهٔ این مدت در کار آن‌اند که این سنن و متون را در خویش جذب کنند (کنز، ۱۳۹۹: ۱۰۹). از این رو، تجربهٔ عرفانی را جدای از زمینه و سستی که عارف در آن رشد کرده، تعلیم دیده و آمادهٔ تجربه شده است، نمی‌توان در نظر آورد.

۳-۲. نقد فرر بر ذات‌گرایی

از نظر فرر ذات‌گرایی مستلزم مفروضاتی است و به نتایجی می‌انجامد که یکی از آن‌ها ابجکتیویزم یا عینیت‌گرایی است. برای اینکه این سنت‌های معنوی متفاوت انعکاس‌هایی از یک امر غایی معنوی یگانه باشند، آن امر غایی ضرورتاً باید عینی و واقعی باشد. این صورت‌بندی به صورت پیشینی، هر کثرت معنوی معنی‌داری یا متفاوتی را از بین می‌برد و همهٔ سنت‌ها را در یک غایت معنوی یگانه همگرا می‌کند. با وجود این، درحالی‌که این امر غایی باید به لحاظ عینی واقعی باشد تا این انسجام درست دربیاید، به لحاظ عینی قابل درک و فهم، یا قابل مکان‌مندی یا اندازه‌گیری نیست. وجود آن از رهگذر یک فهم معنوی و مقایسهٔ گزارش‌های سنت‌های عرفانی متفاوت درک می‌شود. به سخن دیگر، ذات‌گرایی فرض می‌گیرد که حقیقت یگانه‌ای در سنت‌های مختلف وجود دارد و سپس

شواهدی از این شباهت‌ها جمع‌آوری می‌کند تا درستی مدعایش را نشان دهد. چون بررسی دقیق این شواهد وجود مدل حقیقت یگانه‌ای را تأیید نمی‌کنند، آن‌ها را فیلتر و به گونه‌ای تنظیم می‌کنند که نتیجه مطلوبشان به دست آید. این کار به جزم‌گرایی و عدم تسامح می‌انجامد، به طوری که اگر با سستی روبه‌رو شوند که اعتقاد به یک غایت الوهی غیرثنوی در آن نیست، آن را نامعتبر و نازل می‌دانند (Ferrer, 2000: 15-21; Hartelius & Ferrer, 2013: 189-190).

به عقیده فرر، ذات‌گرایان عموماً فرض می‌گیرند که غایت معنوی از پیش داده‌شده‌ای^{۲۶} وجود دارد که عارفان همه سنت‌ها به لحاظ عینی می‌توانند آن را بشناسند. نتیجه منطقی و پیامد این فرض این اعتقاد است که این غایت معنوی ویژگی‌های معین از پیش داده‌شده‌ای (مثل غیرثنوی، یکتانگر، غیرشخصی) دارد که مستقل از مشارکت آدمی در آن‌اند. همه این رویکردها یک نقص جدی دارند و آن این است که آن‌ها درباره واقعیت‌های معنوی، از اسطوره داده‌شده^{۲۷} استفاده می‌کنند که در بافت بحث ما، به دو ترم مرتبط باهم منجر می‌شود: ۱. جهان واجد ویژگی‌های از پیش داده‌شده‌ای مستقل از هر فعالیت شناختی است (ترجوع‌شناختی)؛ ۲. معرفت بشری با وصل کردن دعاوی‌اش به این جهان از پیش داده‌شده دلایل موجه خود را می‌یابد (ترجوع‌شناختی) (Ferrer, 2000: 22; Ferrer, 2002: 138).

به زعم فرر، به محض اینکه ما سرشت تفسیری معرفت بشری و فروریختن الگوی بازنمودی شناخت را جدی بگیریم، ایده جهان از پیش داده‌شده نه تنها خام و ناپخته بلکه غیرضروری و گمراه‌کننده می‌شود. واضح‌تر اینکه هیچ‌یک از رشته‌های علمی جدید ادعا نمی‌کنند که جهانی در بیرون و قطع‌نظر از اندیشه‌پردازی انسان وجود دارد؛ برعکس، آنچه آن‌ها پیشنهاد می‌کنند این است که ویژگی‌های این جهان مستقل، عینی و ثابت و معین نیستند، بلکه انعطاف‌پذیر و پویایی‌اند. به عبارت دیگر، جهان یک سرشت ذاتی و درونی ندارد که در انتظار آن باشد که قوه شناخت انسان آن را کشف و بازنمایی کند، بلکه خودش را به روش‌های مختلفی آشکار می‌کند که تا اندازه‌ای منوط است به

خلق و خواهی، نیات و حالات آگاهی داننده. سرانجام اینکه فرر عقیده دارد که دعوی ذات‌گرایان درباره اینکه واقعیت غایی ویژگی‌های جهان‌شمول ازپیش‌داده‌شده (مثل غیرثنوی، غیرشخصی، یکتانگر) دارد و اینکه حقیقت جاودان «اشیا را همان‌طور که در واقعیت هستند» آشکار می‌کند، مبتنی است بر ریشه‌های دکارتی تفکر آنان (Ferrer, 2000: 22-23; Ferrer, 2002: 139-140).

۲-۴. نقد فرر بر ساخت‌گرایی

ساخت‌گرایان قاطعانه بر آن‌اند که معرفت معنوی به واسطه عوامل فرهنگی، تعهدات اعتقادی، و انتظارات نجات‌شناسانه شکل می‌گیرند. از نظر فرر، اینکه عارفان عموماً آن معرفتی را تجربه می‌کنند و از آن خبر می‌دهند که سنت‌های خودشان پرورش داده‌اند، درست است، اما ساخت‌گرایان اهمیت متافیزیکی و وجودشناختی مشارکت انسانی در واقعیات معنوی را انکار می‌کنند. از نظر فرر، ساخت‌گرایان تحت آنچه پوپر اسطوره چهارچوب^{۲۸} می‌نامد عمل می‌کنند. این اسطوره این ایده را عرضه می‌کند که عارفان زندانیان چهارچوب‌های مفهومی خودشان‌اند و اینکه معرفت معنوی همیشه از طریق این چهارچوب‌ها ساخت می‌یابد و شکل می‌گیرد (Ferrer, 2000: 23). در واقع، ساخت‌گرایان هم چون ذات‌گرایان ساختار یا چهارچوب را مبنای هر چیزی گرفته‌اند و به آن عینیت بخشیده‌اند (Ferrer, 2002: 141-142). در حالی که عارفانی بوده‌اند که از بینش‌هایی سخن گفته‌اند که مبتنی بر آموزه‌ها و عقایدشان نیست؛ مثلاً ظهور حوادث عرفانی انقلابی و دگرگون‌کننده که با متغیرهای ساختاری یا چهارچوب‌های مفهومی کسب‌شده قابل بیان نیستند، در میان عارفان شایع است (Ibid: 141). واقعیت این است که ساخت‌گرایان درباره معانی ضمنی مابعدالطبیعی رویدادهای عرفانی سکوت می‌کنند. مطمئناً طرز تلقی آن‌ها را لادریگری می‌توان دانست، اما به نظر می‌رسد مبنای مابعدالطبیعی آن‌ها مبتنی است بر تعصبات نوکانتی (Ibid: 143).

۳. دیدگاه مشارکتی

دیدگاه مشارکتی مبتنی بر فلسفه‌ای است که می‌خواهد خود را از ثنویت دکارتی-کانتی

رها کند. اساس علم بر فلسفه دکارت بنا شده است، که در آن ماده در فضا امتداد دارد اما آگاهی ندارد، در حالی که ذهن آگاهی دارد اما در فضا امتدادی ندارد. این فرضیه که ذهن و ماده همچون دو بعد کاملاً مجزای واقعیت وجود دارند، از همین جا نشئت می‌گیرد: ماده فاقد و تهی از ذهن درک شده است و ذهن کاملاً مجزا از جهان ماده در نظر گرفته شده است. این شیوه از اندیشیدن را ثنویت دکارتی نامیده‌اند. در فلسفه غرب معرفت را رابطه میان ذهن عقلانی و جهان عینی می‌دانستند. ذهن در جمع‌آوری اطلاعات عینی، عاملی خنثی است (Hartelius & Ferrer, 2013: 194). انتقاد کانت از این دیدگاه، راه را به سوی پست‌مدرنیسم هموار کرد. او دریافت که آنچه ذهن ادراک می‌کند، پدیده‌های ذهنی مبتنی بر کنش و واکنش داده‌های حسی و مقولات ذاتی ذهن‌اند. ذهن تصویری را سرهم می‌کند که به نظر می‌رسد جهانی واقعی است، اما آن احتمالاً تنها تفسیری در درون ذهن است. جهان عینی اساساً در ورای تصور و درک باقی می‌ماند (Hartelius & Ferrer, 2013: 194). نیچه این جهان را جهانی می‌داند که در آن یک موقعیت را به شیوه‌های کاملاً متضاد می‌توان تفسیر کرد. ذهن به جای آنکه شاهد جهان عینی و ابجکتیو باشد، محبوس در سابیجکتیو است. ذهن بشری چیزی کاملاً جدای از عالم مادی است: یا واقعیت عینی را از بعدی کاملاً متفاوت مشاهده می‌کند یا اینکه از واقعیت عینی دور افتاده است (Nietzsche, 1967: 47; Tarnas, 2010: 399).

تفکر مشارکتی که پیشینه آن را می‌توان در آرا و اندیشه‌های کسانی چون گوته^{۲۹} و هگل^{۳۰} جست، جایگزین یا مخالف معرفت‌شناسی کانت نیست، بلکه به فراسوی آن می‌رود. در دیدگاه مشارکتی بیش انتقادی کانت معتبر شناخته می‌شود، اما به جای اینکه این اصول را فقط متعلق به ذهن انسان بدانیم که در جهان مستقل از شناخت انسان ریشه ندارد، اصول ذهن را بیان خود هستی جهان می‌دانیم و اینکه ذهن انسان جزئی از فرایند خودآشکارسازی خود جهان است. واقعیت ذاتی طبیعت جدا و منفصل و فی‌نفسه کامل نیست تا ذهن انسان آن را به لحاظ عینی بیازماید، بلکه حقیقت آشکار شده طبیعت فقط با مشارکت فعال ذهن انسان پدیدار می‌شود. واقعیت طبیعت صرفاً مستقل و عینی نیست،

بلکه چیزی است که از طریق فعل شناخت انسان به هستی درمی‌آید. ذهن انسان فقط مفاهیمی را تولید نمی‌کند که با یک واقعیت بیرونی مطابقت دارد و نیز صرفاً نظم خودش را در جهان وضع نمی‌کند، بلکه حقیقت جهان خودش را درون و از طریق ذهن انسان فهم می‌کند. در چنین معرفتی، ذهن انسان در فعالیت خلاق طبیعت زندگی می‌کند. تفکر انسانی نمی‌تواند یک حقیقت عینی ساخته و آماده را در عالم بازتاباند، بلکه حقیقت جهان هستی‌اش را هنگامی که در ذهن انسان تولد می‌یابد به دست می‌آورد (Tarnas, 2010: 466-467).

در تفکر مشارکتی ذهن و طبیعت ضرورتاً از تاروپودی همسان تنیده شده‌اند و ذهن بشری کپسول جداافتاده شناور در جهانی بی‌جان نیست؛ بلکه ذهن از همان جنس یا ماده جهان ساخته شده است و آگاهی به شکلی تا پایه‌ای‌ترین کیفیت مادی رسوخ می‌کند. ذهن قادر به شناخت جهان است چون از طریق ذهن، جهان خودش را می‌شناسد. تفکر مشارکتی جهان را پویا و نظام زنده نامحدودی فهم می‌کند که پیوسته در کار مشارکت در خلق خود است (Hartelius & Ferrer, 2013: 194; Ferrer, 2011: 2). در تفکر مشارکتی، انسان‌ها نیز یک جزء ذاتی و ضروری واقعیت خلاق خودافشاکننده‌اند.

واقعیت ذاتی طبیعت فی‌نفسه جدا، خودکفا و کامل نیست تا آدمی آن را همچون یک عین بررسی کند. در عوض، حقیقت آشکارشونده طبیعت فقط با مشارکت فعال نفس انسانی پدید می‌آید. واقعیت طبیعت نه صرفاً فنومنال و پدیداری است و نه مستقل و عینی، بلکه آن چیزی است که از طریق عمل شناخت آدمی به هستی درمی‌آید (Tarnas, 2010: 466).

۴. تجربه عرفانی از دیدگاه فرر

در بافت‌های مدرن و پست‌مدرن، عقیده بر این است که فرایندهای معنوی و عرفانی تماماً در ذهنیت (سابجکتیویتی) فرد رخ می‌دهد؛ یعنی آن‌ها ذاتاً خصوصی و شخصی‌اند تا ارتباطی، و بنابراین هیچ واقعیت وجودشناختی ندارند. اما به رأی فرر و از نظرگاه مشارکتی، آن‌ها در درون ذهن شخص ایجاد نشده‌اند، بلکه مواجهه‌هایی‌اند که در جهان

مشترک به وقوع می پیوندند. آن‌ها تجربیاتی نیستند که بر فرد رخ می دهند، بلکه کنش‌هایی اند که جهان و خود (فرد) با همدیگر ایجاد می کنند؛ فرایندی که فرر آن را تحقق مشارکتی^{۳۱} می خواند. خود و جهان، جزء و کل، در فرایندی از مشارکت دگرگون‌کننده متقابل، همدیگر را متقابلاً شکل می دهند (Hartelius & Ferrer, 2013: 137; Ferrer, 2008: 194).

چنان‌که ذکر شد، ذات‌گرایان غایت معنوی یگانه‌ای را اصل موضوع می گیرند که از طریق شهودی مابعدالطبیعی، فرامفهومی^{۳۲} و احتمالاً بیان‌ناپذیر مستقیماً می توان آن را شناخت. ایده‌اساسی در این دیدگاه این است که به محض اینکه حجاب‌های تحریف‌های فرهنگی، عقاید و فرافکنی‌های مربوط به شخص برداشته می شود، قفل‌های درهای درک و فهم گشوده می شود و سرشت حقیقی خود و واقعیت در یک بینش رهایی‌بخش و درخشان آشکار می شود. اگر بخواهیم از یک استعاره پرکاربرد استفاده کنیم، سنت‌های معنوی شبیه رودخانه‌هایی اند که به یک اقیانوس می انجامند. فرر معتقد است که هرچند این استعاره ناموجه است، شمه‌ای از حقیقت در آن نهفته است. او نیز قبول دارد که بیشتر سنت‌ها به همان اقیانوس منتهی می شوند، اما نه آن اقیانوسی که ذات‌گرایان ترسیم کرده‌اند. آن اقیانوسی که بیشتر سنت‌ها در آن سهیم‌اند، مطابق با یک مدل معنوی یگانه یا «اشیا آنچنان‌که در واقع هستند»، نیست، بلکه مطابق است با تفوق بر خودمحوری^{۳۳} و بنابراین زهایی از منظرها و فهم‌های محدودکننده مشابه (Ferrer, 2002: 144).

فرر معتقد است بیشتر راه‌های اصیل معنوی مشتمل‌اند بر استحاله تدریجی از خودمحوری به مشارکت در راز هستی، و به روش‌های متفاوتی بر این خودمحوری می توان فائق آمد (مثلاً از طریق بینش افزایش شفقت در تفسیر همه پدیده‌ها در مهیانه، معرفت برهمن در ادویته ودانته، و احساس مداوم حضور عاشقانه خداوند در مسیحیت). در همه این‌ها ما همیشه شاهد رهایی از رنج خودخواسته، گشودگی قلب، و تعهد به یک زندگی شفقت‌آمیز و فداکارانه‌ایم. از آنجاکه بیشتر سنت‌ها رهایی از خودمحوری را برای

این استحاله حیاتی می‌دانند، این عنصر مشترک اقیانوس رهایی نامیده می‌شود (Ibid: 145; Idem, 2008: 138-139).

افزون بر این، فرر با ذات‌گرایان موافق است که ورود به این اقیانوس رهایی ممکن است با ظهور فرامفهومی واقعیت همراه باشد. به علت درهم‌آمیختگی خود درک‌کننده و جهان درک‌شده، به محض اینکه ساختار مفهوم خود می‌شکند، جهان ممکن است خودش را در قالب مفهوم‌سازی‌های استعلایی آشکار کند؛ اما درحالی‌که ذات‌گرایان معتقدند که ظهور فرامفهومی واقعیت باید ضرورتاً یگانه باشد، به عقیده فرر ظهور فرامفهومی واقعیت متکثر است. به عبارت دیگر، ذات‌گرایان بر این باورند که تکثر از مفاهیم و تفاسیر نشئت می‌گیرد و پایان تکثر مفهومی باید به یک درک و فهم یگانه از اشیا چنان‌که در واقع هستند، بینجامد (Idem, 2002: 145). اما در سنت‌های مختلف عرفانی غایات مختلفی وجود دارند، مانند تائو، برهمن و خدا که کیفیات فرامفهومی‌شان، هرچند گاهی هم‌پوشانی دارند، تبدیل‌ناپذیر و گاهی مانعة‌الجمع‌اند (الوهیت شخصی در مقابل غیرشخصی، یا ثنوی در مقابل غیرثنوی). هرچند به عقیده ذات‌گرایان این‌ها کیفیاتی‌اند مطابق با تفاسیر، منظرها، ابعاد یا سطوح متفاوت از یک واقعیت غایی یگانه، به نظر می‌رسد چنان‌که ساخت‌گرایان بر آن تأکید دارند، در تبیین تنوع دعاوی معنوی می‌توان گفت سنت‌های مختلف به تحقق غایات معنوی متفاوتی و/یا ظهور فرامفهومی متفاوتی از واقعیت می‌انجامند. اگرچه ممکن است این غایات معنوی ظاهراً در برخی کیفیات مشترک باشند، آن‌ها اهداف دینی مستقلاً به وجود می‌آورند که ترکیب و تلفیق آن‌ها شاید خطایی جدی باشد. در چهارچوب استعاره اقیانوس، می‌توان گفت که اقیانوس رهایی کرانه‌ها و سواحل بسیار دارد (Idem, 2008: 139-140).

با این فهم، تجارب معنوی و عرفانی از نظر هستی‌شناختی واقعی و بی‌همتایند. هر سستی که گرد این مواجهه‌ها شکل بگیرد، ویژگی‌های متمایز خود را دارد. توصیف سنت‌های معنوی به رودخانه‌هایی که به یک اقیانوس منتهی می‌شوند، حق مطلب را ادا نمی‌کند؛ شایسته‌تر آن است که آن را همچون اقیانوسی با کرانه‌های بسیار در نظر آوریم.

اقیانوس را در این استعاره نباید بیان واقعیت معنوی مشترک از پیش داده شده دانست، بلکه آن را باید قابلیت مشترک بشری در باهم آفرینی هستی‌شناختی‌ای دانست که بر خودمحوری، و بی‌عدالتی اقتصادی-اجتماعی غلبه می‌کند (Hartelius & Ferrer, 2013: 197). مطالعات و پژوهش‌های فراشخصی، به‌ویژه پژوهش‌های تجربی استانیسلاو گراف^{۳۴}، پیوند میان انسان و جهان را روشن‌تر کرد. در پژوهش‌های گراف، نقشه فرایند باز شدن تدریجی افراد به جنبه‌های عمیق‌تر ذهن ناهشیارشان آشکار شد. آزمایش‌های او نشان داد که خود طبیعت که شامل بدن انسان هم است، مخزن و ظرف کهن‌الگوهاست (Tarnas, 2010: 459-460; Hartelius & Ferrer, 2013: 195). مطالعات او علاوه بر تأیید نظر کارل گوستاو یونگ درباره کهن‌الگوها، بعد دیگری را نیز آشکار کرد. در حالت‌های نامعمول آگاهی، مرز میان اسطوره‌ها و دنیای مادی فرومی‌ریزد و جهان واقعیت‌های کهن‌الگویی شکلی واقعی و ملموس می‌گیرند. کهن‌الگوها در بنیادی‌ترین و عمیق‌ترین شکل خود، اصولی کیهانی و انتزاعی و ورای توانایی‌های بشرند، اما در حالت‌های نامعمول آگاهی، ممکن است به شکل‌هایی ظاهر شوند که ما از طریق بینایی، شنوایی، بویایی یا چشایی درک می‌کنیم (Grof & Bennett, 1993: 156-157). شواهد نشان می‌دهد که به محض اینکه ما وارد اقیانوس رهایی می‌شویم، فرم و صورت‌های فراشخصی که تاکنون متحقق شده‌اند، در دسترس‌اند و البته این در دسترس بودن به معنای این نیست که از پیش مشخص شده‌اند یا تعدادشان معین و مشخص است یا اینکه هیچ ساحل جدیدی را نمی‌توان از طریق مشارکت خلاقانه و تعمدانه متحقق ساخت. همچون کوره‌راه‌هایی که در جنگلی انبوه آشکارند، راه‌های معنوی هم که دیگران طی کرده‌اند می‌توان به آسانی پیمود، اما این به معنای آن نیست که نمی‌توان در راز بی‌پایان هستی راه جدیدی گشود و با شگفتی‌های جدید روبه‌رو نشد. هر فردی با مجموعه پیچیده‌ای از گزینه‌ها و انتخاب‌های معنوی روبه‌روست که برای هریک ممکن است در سنت‌های مختلف پاسخ مناسبی وجود داشته باشد یا نباشد. افزون بر این، کاملاً امکان دارد که ظرفیت‌های معنوی اصیلی وجود داشته باشد که ضرورت و تبیین آن در

تمرین‌های معنوی سستی لحاظ نشده باشد (Ferrer, 2002, 151).

در دیدگاه مشارکتی، ارتباط میان امر الوهی و انسان متقابل و درهم‌تنیده است. ایده ارتباط متقابل میان انسان و امر الوهی در ادبیات عرفانی جهان سابقه دارد (-153 Ibid; Idel, 1988: 157; Chittick, 2008: 245ff; Lancaster, 2008: 173ff; McDermott, 2008: 293ff). بنابر یافته‌های روان‌شناسی فراشخصی، سفر به اعماق روان اشتراکات بسیاری با راه‌ها و روش‌های عرفانی سنت‌های معنوی بزرگ جهان دارد. از دیدگاه مشارکتی، این‌ها همه وجوه یک راه و روش یکسان نیستند و همگی به هدفی یکسان رهنمون نمی‌شوند. معنویت را به بیانی موسع به میل شدید درونی افراد و جوامع به یافتن ارتباط با کل جهانشان، چه طبیعت‌محور یا توحیدی و چه شخصی یا غیرشخصی، می‌توان تعریف کرد. باین‌حال، چون ایگو از همان تاروپود حیات بافته شده است، قدرت متصور خود برای دیدن کل عالم - یا کل جهان معنویت - از جایگاهی بی‌طرف را از دست می‌دهد. او دیگر مشاهده‌گری نیست که می‌تواند از دوردست به کل نقاشی بنگرد؛ او بخشی از بوم است و بر روی بوم قرار دارد. هرچند ایگو می‌تواند محل خود را از رهگذر تجربه و گفت‌وگوی جدی گسترش دهد، نمی‌تواند از مکان‌مندی خود بگریزد؛ این مکان‌مندی جوهره تعلق اوست و درعین‌حال نیروی حیات و محدودیت آن (Hartelius & Ferrer, 2013: 196).

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از نظر فرر، هم ذات‌گرایی و هم ساخت‌گرایی، طفیلی نگاه تجربی به پدیده معنوی‌اند.^{۳۵} از یک سو، تجربه عرفانی تفسیر نشده در نظر ذات‌گرایان حیاتی و اساسی است تا از جهان‌شمولی معنویت آدمی دفاع کنند. از سوی دیگر، تجزیه و تحلیل‌های ساخت‌گرایان در درجه اول متمرکز است بر اینکه تجارب عرفانی چگونه اثر می‌پذیرند، در قالبی شکل می‌گیرند، ساخت می‌یابند و ابراز می‌شوند. ذات‌گرایان و ساخت‌گرایان به شدت به ثنویت چهارچوب و واقعیت وابسته‌اند. ذات‌گرایان اصرار دارند بر یک قطب این ثنویت؛ و ایده واقعیت تفسیر نشده را برمی‌گیرند و گرفتار مشکلات اسطوره داده‌شده می‌شوند. ساخت‌گرایان اصرار می‌ورزند بر قطب دیگر، و در دام طرح و نقشه‌های مفهومی می‌افتند

و به اسطوره چهارچوب می‌لغزند (Ferrer, 2002: 143). از نظر فرر، ما به مدلی نیاز داریم که مزیت‌های تفکر ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی را در دیدگاهی جدای از اسطوره‌ها و ثنویت دکارتی-کانتی ادغام کند و انسجام بخشد. او براساس مبانی فلسفی دیدگاه مشارکتی و نیز براساس یافته‌های روان‌شناسان فراشخصی همچون گراف و یونگ می‌کوشد طرحی نو درافکند و تبیین جدیدی عرضه کند.

در دیدگاه مشارکتی، ذهن آدمی چیزی جدا و منفصل از عالم واقع نیست، بلکه با آن درهم‌تنیده است و در تعاملی پویا باهم‌اند و درواقع حقیقت عالم با مشارکت ذهن انسان آشکار می‌شود. معنویت از رهگذر تعامل انسان با عالم ایجاد می‌شود و این دو برهم‌اثر می‌گذارند و در فرایندی از مشارکت دگرگون‌کننده همدیگر را شکل می‌دهند. او در این باره از اصطلاح و استعاره اقیانوس رهایی استفاده می‌کند. او با ذات‌گرایان هم‌نظر است که غایت معنوی یگانه‌ای وجود دارد، که همان اقیانوس رهایی است، اما اقیانوس رهایی مطابق با یک مدل‌ول عینی نیست، بلکه مطابق است با تفوق بر خودمحوری. ازسوی دیگر، فرر هم‌نظر با ساخت‌گرایان می‌پذیرد که سنت‌های مختلف معنوی به غایات و مقاصد متفاوتی می‌انجامند، و هرچند ممکن است اشتراکاتی داشته باشند، مستقل از هم‌اند. اقیانوس رهایی سواحل و کرانه‌های بسیار دارد و سنت‌های مختلف به سبب تفاوتی که باهم دارند در سواحل جداگانه از این اقیانوس قرار می‌گیرند و به جای آنکه غایات معنوی مختلف را سطوح، ابعاد یا تفاسیر مختلف یک واقعیت معنوی مشترک از پیش داده‌شده دانست، می‌توان آن‌ها را تحقق‌های نیرویی معنوی دانست که پویا و ناشناخته است (Ibid: 156).

پی‌نوشت‌ها

1. perennialism
2. essentialism
3. constructivism
4. contextualism
5. Jorge N. Ferrer
6. participatory
7. Transpersonal psychology

8. Agostino Steuco

9. philosophia perennis

۱۰. دربارهٔ سنت‌گراها ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۱: ۱۵-۴۹.

11. René Guénon

12. Frithjof Schuon

13. Helena Blavatsky

14. Swami Vivekananda

15. Aldous Huxley

16. perspectivist

17. personal God

18. impersonal Brahman

19. sunyata

20. Tao

21. pure consciousness

22. walter Terence Stace

23. Robert Charles Zaehner

24. Husserl

25. Brentano

26. pre-given

27. the Myth of the Given

برای توضیحی دربارهٔ مفهوم the Given در فلسفه، ر.ک: Wild, 1940: 70-82؛ دربارهٔ the

Myth of the Given، ر.ک: O'Shea, 2021: 10543-10567.

28. the Myth of the Framework

در این باره ر.ک: پوپر، ۱۳۷۹.

29. Goethe

30. Hegel

31. participatory enaction

32. transconceptual

33. self-centeredness

۳۴. برای آرا و نظرات استانیسلاو گراف برای نمونه ر.ک: Grof, 2000.

۳۵. برای نقد فرر به نگاه تجربی در مطالعات عرفانی و معنوی، ر.ک: Ferrer, 2002: 1-5.

منابع

پوپر، کارل. (۱۳۷۹). *اسطورهٔ چارچوب*. ترجمهٔ علی پایا، تهران: طرح نو.

فورمن، رابرت. ک. س. (۱۳۸۴). *عرفان، ذهن، آگاهی*. ترجمهٔ سید عطا انزلی. قم: دانشگاه مفید.

کنز، استیون تی. (۱۳۹۹). *زمینه‌مندی تجارب عرفانی*. ترجمهٔ سید عطا انزلی. قم: طه.

کورنر، اشتفان. (۱۳۶۷). *فلسفهٔ کانت*. ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند. تهران: نشر خوارزمی.

ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱). *نگاهی به مبانی نظری سنت‌گرایی*. در: گوهر و صدف عرفان اسلامی.

تألیف فریتوف شووان. ترجمه مینو حجت. تهران: ۱۵-۴۹.

مهدوی نور، سید حاتم، یوسف ثانی، سید محمود، و فعالی، محمدتقی. (۱۳۹۱). مقایسه ماهیت تجربه عرفانی براساس نظریه علم حضوری و حصولی علامه طباطبائی و ساخت‌گرایی استیون کس. پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۱۰ (۱)، ۷۵-۹۸.

Chittick, William C. (2008). Ibn al-‘Arabi on participating in the Mystery. In J. N. Ferrer & J. H. Sherman (Eds.), *The Participatory turn: Spirituality, mysticism, religious studies*, (pp. 245-264). Albany, NY: State University of New York press.

Daniels, M. (2005). *Shadow, Self, Spirit*. Exeter, UK&Charlottesville, VA: Imprint Academic.

Daniels, M. (2013), Traditional Roots, History, and Evolution of the Transpersonal Perspective. In Harris L. Friedman & Glenn Hartelius (Eds.), *the Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*, (pp. 23-43). Wiley Blackwell, West Sussex: Wiley-Blackwell..

Dible, R. T. (2010). The philosophy of mysticism: Perennialism and Constructivism. *Journal of Consciousness Exploration & Research*, 1(2), 173-183.

Ferrer, Jorge N. (2002). *Revisioning Transpersonal Theory: A participatory vision of human spirituality*. Albany, NY: State University of New York press.

Ferrer, Jorge N. (2000). The perennial philosophy revisited. *The Journal of transpersonal psychology*, 32(1), 7-30.

Ferrer, Jorge N., (2008). Spiritual knowing as participatory enaction: An answer to the question of religious pluralism. In J. N. Ferrer & J. H. Sherman (Eds.), *The Participatory turn: Spirituality, mysticism, religious studies*, (pp. 135-169). Albany, NY: State University of New York press

Ferrer, Jorge N., (2011). Participatory spirituality and transpersonal theory: A ten-year retrospective. *Journal of Transpersonal Psychology*, 43(1), 1-34.

Forman, Robert K.C., (1993). Of Deserts and Doors: Methodology of the study of Mysticism. *Sophia*, 32(1), 31-44.

Grof, S. (2000). *psychology of the future*. New York.

Grof, S. (2008). Brief history of transpersonal psychology. *International Journal of Transpersonal Psychology*, 27(1), 46-54.

Grof, Stanislav & Bennett, H. Z. (1993). *The holotropic Mind, the three levels of human consciousness and how they shape our lives*. HaperCollins e-book.

Hartelius, G, Caplan, M., & Rardin, Mary A., (2007). Transpersonal Psychology: Defining the past, Divining the Future. *The Humanistic Psychologist*, 35(2), 1-26.

Hartelius, G. & Ferrer, J. N. (2013). Transpersonal philosophy: The participatory Turn. In Harris L. Friedman & Glenn Hartelius (Eds.), *the Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*. (pp. 187-202). Wiley Blackwell, West Sussex: Wiley-Blackwell.

Hartelius, G., Friedman, H. L. & Papas, J. D. (2013). The Calling to a spiritual Psychology: Should Transpersonal Psychology Convert? In Harris L. Friedman & Glenn Hartelius (Eds.), *the Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*, (pp 44-61). Wiley Blackwell, West Sussex: Wiley-Blackwell.

Idel, M. (1988). *Kabbalah: new perspectives*. New Haven: Yale University press.

Lancaster, Brian L. (2008). Engaging with the mind of God: the participatory path of Jewish Mysticism. In J. N. Ferrer & J. H. Sherman (Eds.), *The Participatory turn: Spirituality, mysticism, religious studies*, (pp. 173-195). Albany, NY: State University

- of New York press.
- McDermott, R. (2008). Participation comes of Age: Owen Barfield and the Bhagavad Gita. In J. N. Ferrer & J. H. Sherman (Eds.), *The Participatory turn: Spirituality, mysticism, religious studies*, (pp.293-319). Albany, NY: State University of New York press.
- Nietzsche, F. (1967). *The Will to power*. New York: Random House.
- O'Shea, J.R. (2021). What is the myth of the given? *Synthese*, no. 199, 10543–10567. <https://doi.org/10.1007/s11229-021-03258-6>
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/mysticism/#Cons>
- Tamas, R. (2010). *the passion of the western Mind*, London: pimlico.
- Wild, J. (1940). the concept of the Given in its origin and limitations. *Philosophy and phenomenological research*, 1(1), 70-82.



Participatory vision in Mysticism Jorge Ferrer's critique of essentialism and constructivism

Alireza Seyedtaghavi

PhD student, Department of comparative religions and mysticism, faculty of theology, Ferdowsi university of Mashhad, Mashhad, Iran; Email: seyedtaghavi@mail.um.ac.ir

Mahdi Hasan zadeh

Corresponding Author, Associate Professor, Department of comparative religions and mysticism, faculty of theology, Ferdowsi university of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author); Email: hasanzadeh@um.ac.ir

Ali Ashraf Emami

Associate Professor, Department of comparative religions and mysticism, faculty of theology, Ferdowsi university of Mashhad, Mashhad, Iran; Email: imami@um.ac.ir

Hossein Kareshki

Associate Professor, Department of Counseling and educational psychology, Faculty of education sciences and psychology, Ferdowsi university of Mashhad, Mashhad, Iran; Email: kareshki@um.ac.ir

Received: 20/10/2023

Accepted: 09/02/2026

Introduction

For a long time—especially in the late twentieth century—the two schools of perennialism (or essentialism) and constructivism (or contextualism) dominated the study of mysticism. The theorists of these schools sought to challenge one another, to undermine each other's foundations, to respond to their critiques, and to maintain the coherence of their own positions. In the midst of this debate, a group of scholars argued that it is not possible to construct a stable framework on the foundations of either school and therefore attempted to propose a new approach based on different premises. Jorge Ferrer, who is considered a leading transpersonal psychologist, belongs to this group. By criticizing both essentialist and constructivist approaches, he has sought—through the foundations of participatory perspective—to resolve the differences between the two and to offer a new interpretation within these studies.

This article addresses the questions of the grounds on which Jorge Ferrer critiques these two approaches and the philosophical and psychological foundations on which he explains mystical experience.

Research findings

According to Ferrer, essentialism requires assumptions and leads to particular conclusions, one of which is objectivism. Essentialists generally assume that there is a pre-given spiritual ultimate that can be objectively known by mystics of all

traditions. A serious drawback shared by all these approaches, however, is that they import to spiritual realities the notorious Myth of the Given.

Constructivists maintain that spiritual knowledge is always mediated and molded by frameworks such as cultural factors, doctrinal commitments, and soteriological expectations. And they operate under the Myth of the Framework. It appears that their metaphysical basis rests on neo-Kantian presuppositions.

Participatory thought understands the world as a dynamic and open-ended living system that is continually involved in co-creating itself. And the human mind is an organ of the world's own process of self-revelation. The essential reality of nature is not separate, self-contained, and complete in itself, so that the human mind can examine it objectively; rather, nature's unfolding truth emerges only through the active participation of the human mind. In participatory thought, mind and nature are necessarily woven from the same fabric, and the mind is made of the same stuff. Spiritual and mystical experiences are not events that merely happen to an individual; rather, they are actions that the world and the self (the individual) bring forth together—a process that Ferrer calls participatory enaction. Within the participatory view, the relationship between the divine and the human is reciprocal and interconnected. The ego is not an observer who can take in the whole painting from afar; rather, it is part of the canvas and situated upon it. Although the ego can expand its location through experience and dialogue, it cannot escape its situatedness; this situatedness is the very essence of its belonging, and at the same time the source of both its vitality and its limitation.

Conclusion

According to Ferrer, both essentialism and constructivism are parasitic of the experiential vision of spiritual phenomena. On the one hand, the appeal to an uninterpreted mystical experience is pivotal and fundamental for essentialists in order to defend the universality of human spirituality. On the other hand, constructivist analyses are primarily focused on how mystical experiences are shaped, constructed, and expressed. Both essentialists and constructivists are deeply dependent on the dualism of Framework and Reality. Essentialists insist on one pole of the dualism, embracing the idea of uninterpreted reality and thereby falling into the problems associated with the Myth of the Given. Constructivists insist on the other pole, becoming trapped in conceptual frameworks and sliding into the Myth of the Framework.

From Ferrer's perspective, we need a model that integrates the partial truths of essentialism and constructivism into a participatory vision of spirituality. On the basis of the philosophical foundations of the participatory thought, as well as the findings of transpersonal psychologists such as Stanislav Grof and Carl Jung, Ferrer seeks to propose a new explanation.

In the participatory vision, the human mind is not wholly separate from the material world; rather, the mind and nature are woven and interconnected in a dynamic interaction, such that the truth of the world is disclosed through the participation of the human mind. Spirituality emerges through the interaction between the human mind and the world, and the two mutually affect one another, shaping each other in a process of transformative participation. In this context, Ferrer

employs the term and metaphor of the “Ocean of Emancipation”. He agrees with essentialists that there is a single spiritual ultimate, namely the Ocean of Emancipation; however, the Ocean of Emancipation does not correspond to a single spiritual referent, but to the overcoming of self-centeredness. On the other hand, in agreement with constructivists, Ferrer accepts that different spiritual traditions lead to different ultimates, and although they may share some qualities, they are independent of one another. It could be said, then, that The Ocean of Emancipation has many different shores. And different traditions—by virtue of their differences—are situated on distinct shores of this ocean. Rather than understanding various spiritual ultimates as different levels, dimensions, or interpretations of a pre-given spiritual reality, they can be seen as enactments of a dynamic and unknown spiritual power.

Keywords: Essentialism, Constructivism, Jorge N. Ferrer, Participatory vision, The ocean of emancipation.

