

مقدمه مترجم

این نوشتار در مورد "مدل روان شناختی من (... روان شناختی انتگرال)" یا مدل یگانه ای است که کن ویلبر با مطالعات مفصل مدل های فراوان خاور و باختر به ارائه آن پرداخته است. مدل حاضر ضمناً پشتوانه نظری و تجربه ای منجمی در اثبات اصول تکامل در عرصه معنا است. کن ویلبر در این جستار میکوشد تا با روش شناسی های علمی سیر تکاملی شعور را از مراحل بسیار تحتانی تا به فرازین سطح آن که روشنگری خدائی باشد توضیح بدهد. او باب این بحث را در قلمروئی و رای نظریه های ماوراء طبیعی (متافیزیک) مکتب های مذهبی رایج بطرز زیبایی میگذشاید که شایان توجه و تعمق است. این نوشتار فصل دوازدهم از کتاب "چشم ذات"¹ او می باشد. از آن جایی که باز این نوشتار خلاصه ای از کتاب "روان شناختی انتگرال"² او می باشد ممکن است احساس کمبودی در توضیحات احساس بشود که مشتاقان روان پژوهشی می توانند به کتاب "روان شناختی انتگرال" وی رجوع کنند.

مترجم امیدوار است که این کوشش مختصر که چیزی در حد معرفی نویسنده می باشد، آغازی باشد برای نویسندگان و مترجمان نخبه و همین طور مشتاقان زمینه مربوطه تا در جهت ترجمه کامل آثار با ارزش فیلسوف پرکار کن ویلبر در آینده ای نه دور قدم های موثر و مفیدتری بردارند. در انتها لازمست که خواننده محترم به چند نکته درباره متن ترجمه فارسی این نوشتار که در ضمن نکاتی است متفاوت با متن اصلی و بیشتر برای تسهیل مطالعه و فهم متن نوشتار آورده شده است توجه نمایند:

1. منابعی که نویسنده به آنها رجوع می دهد همگی در متن اصلی در خلال جملات ذکر شده اند اما مترجم برای روان کردن مطالعه متن فارسی ترجیح داده است که این منابع را به جای متن نوشتار به انتهای هر صفحه انتقال دهد.
2. علاوه بر توضیحات مختصری در زمینه واژگان و یا اصطلاحات کارشناسانه که در پا ورقی ها آورده شده است ضمناً سعی شده است تا حد امکان معادل اصلی انگلیسی واژگان و اصطلاحات منحصر بفردی که کن ویلبر به کرات در کتاب هایش استفاده میکند قید شوند. مترجم امیدوارست که این توضیحات و معادل های انگلیسی به فهم بیشتر متون یاری برساند.
3. برای کمک به درک بهتر متن، توضیحات کوتاهی در وصف مراحل جهان بینی های پیشنهادی نویسنده در صفحات انتهائی نگارش شده است. این توضیحات با مطالعه نوشته های خود ویلبر در کتاب هایش تنظیم شده اند.
4. ضمناً خواننده محترم میتواند برای دستیابی به دانش وسیعتری به فرهنگ واژگان و مفهومات نوشته های کن ویلبر به فایل مربوطه رجوع کند.

¹ The EYE OF SPIRIT : An Integral Vision for World Gone Slightly Mad, 2001 (Boston and London:Shambhala)

² Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy, 2000b (Boston and London:Shambhala)

خلاصه‌ی مدل روان‌شناختی من (یا اجمالی از یک روان‌شناختی انتگرال)³ امواج، جویبارها، حالات و خود

نوشته کن ویلبر
برگردان جمشید جمشیدی

خلاصه

برغم عدم وجود یک توافق کامل، باور عرف بر این نظر است که هیچ کدام از مغز یا ذهن⁴ نمی‌توانند به هیچ وجهی بدون کم و کاست به یکدیگر تقلیل پیدا کنند. هدف از این نوشتار پرداختن به این بحث است که جداً لازمست تا هر دوی مغز و ذهن به شیوه‌ای غیرتقلیل‌گرانه در یک نظریه‌ی راستین انتگرال شعور دخالت داده شوند. این نوشتار تلاش میکند تا در جهت تسهیل تلفیق⁵ (سننژ) مغز و ذهن ابتداء نتایج تحقیقات وسیع تطابفات فرهنگی که مربوط به یک طرف قضیه یعنی «ذهن» میباشد را ارائه نموده و سپس اعلام نماید که پدیده ذهن که قرار است در نظریه انتگرال کاویده شود شامل سطوح یا امواج⁶ رشد یابنده شعور⁷، خطوط یا جویبارهای⁸ رشد یابنده شعور، حالات⁹ شعور و خود¹⁰ یا نظام خود می‌باشد. یک (الگوی ارشد) که گلچینی از پدیده‌های ذهنی متنوع و ماحصل تحقیقات بیش از یکصد روان‌شناختی خاور و باختر است ارائه می‌شود. این الگوی ارشد یک خلاصه کلی از سمت ذهن مجموعه تن-ذهن¹¹ تلفیق پذیر را ارائه میکند. این نوشتار با انعکاس «مساله دشوار» و یا این که چگونه سمت ذهن می‌تواند با سمت مغز به ایجاد یک نظریه انتگرال شعور بیانجامد بحث را به پایان می‌رساند. این نوشتار عیناً خلاصه‌ای از مدل جامع روان‌شناختی خود من است که در ضمن اجمالی از روان‌شناختی انتگرال¹² نیز می‌باشد.

معرفی

پس از چند دهه تاریخ بی‌اعتنائی، هم‌اکنون حجم قابل توجه نظریه‌ها و تحقیقاتی که به شعور اختصاص یافته است بیشتر سبب تعجب است. با وجود این که تحقیقات مذکور در خور تشویق هستند ولی به باور من هنوز اقلام مهمی در زمینه بحث کلی نقش یا طبیعت شعور از قلم افتاده است. بنابراین من در این نوشتار بیشتر علاقمندم بدون این که نگرش‌های دیگر را محکوم بکنم به چارچوب آن چه که به باورم یک مدل انتگرال شعور می‌آید بپردازم تا بدینوسیله ارائه‌ی طریقی بشود که با تلفیق حوزه‌های هائی که تا به حال مورد بی‌اعتنائی قرار گرفته‌اند ضمناً سهم بسزای محققین حوزه‌های مذکور نیز برجسته‌تر جلوه کند. این نوشتار پیگیر نوشتار قبلی با عنوان («یک نظریه انتگرال شعور» کن ویلبر 1997) می‌باشد. از آن جایی که این نوشتار باز یک خلاصه‌ای از سند و مشاجراتی است که در جاهای دیگر بسط یافته است،

³ Waves, Streams, States, and Self: A Summary of My Psychological Model (Or, Outline of an Integral Psychology)

⁴ mind

⁵ integration

⁶ levels or waves

⁷ consciousness

⁸ lines or streams

⁹ states

¹⁰ self

¹¹ body-mind

¹² integral psychology

من در اینجا کمترین نقل از منابع دیگر پرداخته و به عوض ارجاع به کارهای خود من بیشتر چشمگیر خواهد بود، که علاقمندان می توانند به آنها رجوع کنند. (من می پذیرم که ارائه ندادن هزاران مرجع در این مقاله نامهربانی در حق خواننده خواهد بود، ولی در عین حال طولانی کردن مقاله هم مجاز نخواهد بود. من به ارائه تعداد مختصری از مراجع نمونه در هر زمینه ای اکتفا کرده ام).

اکثر تحقیقات امروزه در زمینه شعور به جنبه هائی از آن می پردازد که به نحوی خاستگاهش در مغز فیزیکی می باشد. حوزه های فیزیولوژی اعصاب، روان پزشکی زیستی و علم اعصاب از آن جمله می باشند. با وجود این که به نظر می آید یک توافق عرفی ولی نه آسان در مورد این که شعور (یا ذهن) نمی تواند بطور کامل به سیستم فیزیکی (یا مغز) تقلیل پیدا کند وجود دارد، ولی هنوز یک توافق فراگیر در مورد رابطه نزدیک بین آن دو («مسأله دشوار») وجود ندارد. این مقاله آغاز کوششی است که در آن شمه ی جهات سمت «ذهن» معادله که مستلزم شرکت در فهرست تلفیقی است ارائه میشود.

روان شناختی انتگرال¹³ (ویلیبر 2000b) از راه مقایسه و تطبیق کار یک صد روان شناس تکاملی خاوری و باختری، از باستان تا به عصر مدرن است که سرانجام موفق میشود تا از درون این کار مقایسه ای به خلق یک «الگوی ارشد» که در برگیرنده حدود کامل شعور انسانی است دست بزند. در این الگو از هر نظامی در پرکردن خلاء حاصل در کار دیگران استفاده شده است. این الگوی ارشد با وجود این که یک ابزار راهنما¹⁴ بوده و نه یک قرائت مستقیم (سیر امور)، یک «کاتالوگ کامل طیف شعور» از گونه ها و وجوه شعور موجود در دسترس مرد و زن را ارائه میکند. بنابراین کاتالوگ مذکور ممکن است بتواند ثابت کند که در جهت اتخاذ یک نظریه عادلانه «مغز- ذهن» که هر دو سمت معادله، هم مغز و هم ذهن را در برگیرد، مفید واقع شود. زیرا از آن چه که بدنبال می آید می توان منطقاً انتظار داشت که به جهت دسترسی به نوعی از مطالعات و مدل جامع شعور، این کاتالوگ بتواند علاوه بر پوشش وجوه بسیار (ذهن) که مستلزم انضمام هستند، جنبه های بسیار (مغز) را هم که منشاء از علم اعصاب دارند تحت پوشش قرار بدهد.

پس از پرداختن اجمالی به کاتالوگ «طیف کامل» ذهن، من مدل خودم را که برای همگرایی ذهن با مغز، فرهنگ و نظام اجتماعی مناسب می باشد ارائه خواهم داد. به عبارتی من به خلاصه یک نسخه از نظریه جامع انتگرال شعور می پردازم که آمیزه ایست از کاتالوگ طیف کامل ذهن (یا الگوی ارشد) به همراه علم اعصاب رایج و تحقیقات مغزی و عوامل فرهنگی اجتماعی، عناصری که ظاهراً نقش محسوسی در ارتقاء شعور ایفا میکنند.

در شروع با کاتالوگ طیف کامل حالات ذهن، نتایج حاصل از فرهنگ های تطبیقی که در روان شناختی انتگرال ارائه شدند نشان میدهد که حداقل پنج عنصر مهم در روان شناختی انسان وجود دارد که باید در هر نظریه جامع منظور شوند. این پنج عنصر عبارتند از **سطوح** رشد یابنده شعور، **خطوط** رشد یابنده شعور، **حالات** معمولی و دگرگون شعور، **خود** و یا نظام خود و آن چه که من به نام چهار کوارنت¹⁵ می خوانم (که شامل فرهنگ و جهان بینی، فیزیولوژی اعصاب، علوم شناخت¹⁶ و نظام اجتماعی می باشند). این ها را به ترتیب منظور می کنم.

سطوح یا امواج

با وجود این که تمام عناصر و ترکیبات روان رشد یابنده نیستند ولی بسیاری از آنها رشد یابنده اند. این

¹³ Integral Psychology

¹⁴ heuristic device

¹⁵ quadrant

¹⁶ cognitive sciences

وجوه یا مراحل رشد یابنده روان باید لحاظ شوند. البته که این وجوه تمام داستان روان نیستند ولی اجزاء مهم آنرا تشکیل می‌دهند. ما در جهان تکامل یابنده زندگی می‌کنیم و این جریانات تکاملی بر روی ذهن بشر تاثیر می‌گذارند.

وجود شواهد بسیار نشانگر آنست که جنبه هائی از مقوله شناخت، اخلاقیات، روان شناختی جنسی، نیاز، روابط اشیاء، مهارت های حرکتی و اکتساب زبان، همگی به شیوه ی مراحل رشد یابنده پیشرفت میکنند؛ درست به مانند بلوط که طی مراحلی به درخت بلوط گشایش می یابد.¹⁷ این مراحل یا سطوح رشد یابنده از نوع ثابت، خطی و یا آن طور که منتقدین مدعی هستند به مثال پلکان ثابت نردبان نبوده بلکه بیشتر به مثابه امواج مایع مانند، سیال و تداخلی ظاهر می شوند.¹⁸

من از هر سه واژه ساختار¹⁹، سطوح و امواج در توصیف شالوده پیشرفت استفاده می‌کنم. «ساختار» شاخص آنست که هر مرحله حاوی یک الگوی فراگیرندگی بوده تا تمام عناصر خود را در یک کل ساختاری به هم بیامیزد. «سطح» به معنای تمایل این الگوها به یک گشایش تسلسلی نسبی بوده، به نحوی که موج ارشد با شامل کردن موج اسفل در خود از آن فراتر می رود (به مانند سلول که فراتر از ملکول ولی شامل ملکول، که ملکول خود فراتر از اتم ولی شامل اتم، که اتم خود فراتر از کوارک ولی شامل کوارک است). و «موج» نشانگر آنست که سطوح، همانند مناسبات مایع مانند و سیال هستند. ابعاد ارشد نه این که در رأس ابعاد اسفل به مانند پلکان نردبان تثبیت شوند بلکه آنها را در برگرفته و به تلفیق خود درمی آورد، مثل سلول ها که ملکول ها را و ملکول ها که اتم ها را در بر می گیرند. این مراحل رشد یابنده به نظر می آید که به نشانه افزایش دربرگیرندگی، شامل کردن و قابلیت فراگیری به شکل دوایر هم مرکز متوالی ظاهر شوند.

طبیعت راستین این سطوح در روان انسان چگونه می باشد؟ اساسا آنها سطوح شعوری هستند که به شکل یک طیف کامل، از شعور بالقوه²⁰ (یا ناخودآگاه) تا به شعور خود آگاه²¹ و شعور آبر آگاه²² تعالی می یابند.²³

چنین طیف کلی شعور کاملا نزد اکثر خرد باستان دنیا شناخته شده است. یک نسخه آن به عنوان **زنجیره بزرگ هستی**²⁴ ظاهر می شود که گفته شده است از حدود ماده به تن، از تن به ذهن، از ذهن به روح²⁵ و بالاخره از روح به ذات مطلق²⁶ (اسپیریت) سیر میکند.²⁷ زنجیره بزرگ ناگزیر یک اصطلاح بی مسمی ایست. زیرا آن تسلسل، به مانند یک زنجیر مستقیم نبوده بلکه به مانند یک سلسله از دوایر پیچیده می باشد. گفته می شود که ذات مطلق فراتر از روح ولی شامل روح، و روح فراتر از ذهن ولی شامل ذهن، و ذهن فراتر از تن ولی شامل تن، که تن فراتر از ماده ولی شامل ماده می باشد. پس صحیح تر آنست که طیف شعور به عوض زنجیره، «**حجرگان بسیار تو در توی هستی**»²⁸ خوانده بشود. بعضی از متفکران عصر مدرن وجود ماده، تن، ذهن را می پذیرند ولی وجود روح و ذات را انکار میکنند. بنابراین آنها

17 Alexander and Lange r 1990 ; Loevinger, 1976; Wilber, 2000b

18 Beck and Cowan 1996

19 structure

20 subconscious

21 self-conscious

22 superconscious

23 Murphy 1992, Wade 1996; Wilber 1986,2000b

24 Great Chain of Being

25 soul

26 spirit

روح، ذات، حق، احدیت، جوهر، جانان و بالاخره خدا همگی میتواند معنای این واژه باشند. - م

27 Smith, 1976

28 Great Nest of Being

ترجیح می دهند تا در مورد سطوح شعوری بیان‌دیشند که برای مثال از مرحله پیش‌سنتی²⁹ به مرحله سنتی³⁰ (رسمی و عرفی) و مرحله پساسنتی³¹ اوج می‌گیرد (این مراحل در صفحات 50 و 51 تشریح شده اند-م). نقطه نظرات اساسی من برغم تاکید بر سطوح فوق، بحث روی حالات روحانی³² (یا شعور ابر آگاه) را نیز شامل می شود. برای لحظه ای اجازه بدهید که بطور ساده از طیف کلی شعور که بدرستی از حدود پیش شخصی³³ به شخصی³⁴ و به فرا شخصی³⁵ میل میکند اشاره کنم³⁶.

بسیاری از دانش پژوهان بر پایه انواع شواهد مقایسات فرهنگی بر این عقیده اند که می توان طیف کلی شعور را به هفت رنگ، بند و یا موج (به مانند هفت چاکورا³⁷) تقسیم بندی کرد. بسیاری اشاره به دوازده موج شعوری (به مانند آنوروبیندو³⁸ و پلوتن³⁹) و عده ای هم به اقسام بیشتری اشاره دارند (آن چنان که در بسیاری از کتاب های معروف تاملی⁴⁰ [سیر و سیاحت عرفانی-م] موجود است. برای دسترسی به بیش از یک صد مدل از سطوح شعور که از منابع پیش مدرن، مدرن و پسا مدرن استخراج شده اند به ویلبر 2000b نگاه کنید). به عبارتی، این روند شعور به مثابه یک رنگین کمان ظاهری می شود که می توانیم بطور مقبول رنگهای رنگین کمان را به طرق مختلف تقسیم بندی کرده و باز به اجزاء فرعی تری تقسیم بندی بکنیم.

من غالباً از نه یا ده سطح یا موج اصلی شعور (که شکل بدیل عناصر ساده ماده، تن، ذهن، روح، ذات مطلق می باشند) استفاده میکنم، زیرا شواهد حاکی از آنند که این امواج اصلی بطور گسترده ای خصلت همگانی داشته و با حضور خود در هر کجا حاوی ویژگی های عمیق مشابهی هستند. مثلاً این که ذهن در صورت تظاهر، قابلیت ترسیم انگاره ها، نمادها و مفهومات را دارد، اگرچه مفهوم انگاره ها و نمادها در فرهنگ های مختلف با هم متفاوتند اما استعداد انسان در تحقق این زمینه ها جنبه جهانی دارد⁴¹.

چنین موضع گیری کلی بوسیله بری⁴² به خوبی ابراز شده است. او تحقیقات موجود را چنین به اختصار در می آورد: « روان شناسی فرهنگ تطبیقی عبارتست از یک استنتاج فراگیر از فرهنگ های تطبیقی موثر در یک سری از زمینه های حیاتی از جمله، رشد روان شناختی، رفتار اجتماعی، شخصیت، شناخت و ادراک. همین استنتاجات در عین حال، پوشش دهنده نظریه ها و کاربردها در حوزه فرهنگی کردن، مطالعه نژادها و گروه های اقلیت، مسائل کار، امور ارتباطات، بهداشت و امر رشد ملی می باشند. نگرش موجود در درون چارچوب اکولژی و فرهنگ معتقد است که پیشرفت و تظاهر رفتار بشری برآیندی از تاثیرات هر دو عامل اکولژی و سیاست اجتماعی می باشند. رفتارهای بشری در فرهنگ های گوناگون علی رغم تشابهات و اختلافات در آنها، وجهه ای (جهان روایی) کسب میکنند. اعتقاد بر اینست که پروسه های روان شناختی پایه ای دربرگیرنده تمام گونه ها و خصوصیات مشترک انسان بوده ولی

²⁹ preconventional

³⁰ conventional

³¹ postconventional

³² spiritual states

³³ prepersonal

³⁴ personal

³⁵ transpersonal

³⁶ Murphy, 1992 ; Walsh, 1999

³⁷ در فلسفه یوگا چاکوراها ایستگاه هائی هستند که در امتداد ستون فقرات از ماتحت تا فرق سر به دنبال یکدیگر قرار گرفته اند. هر کدام از آنها یک سطح شعور را نمایندگی میکنند- م

³⁸ Aurobindo

³⁹ Plotinus

⁴⁰ contemplative

⁴¹ Arieti, 1967; Beck et al, 1996; Berry et al, 1992; Gardiner et al, 1998; Shaffer, 1994; Sroufe et al, 1992

⁴² Berry et al 1992

فرهنگ ها روی این اشتراکات بصور گوناگون تاثیر میگذارند»، (مقوله ای که در زیر با عنوان « چهار کوادرنٹ » مورد پژوهش قرار میگیرد).⁴

با این حال تمام این گوناگونی ها در رمزگزاری سطوح رشد یابنده شعور به مانند عکس های مختلفی اند که از زوایای متفاوت با دوربین های مختلف گرفته می شوند. آنها به عبارتی، رنگین کمان بزرگ شعور می باشند که همگی در جای خود کارآیی خود را حفظ میکنند. آنها جدول بندی های ساده ای هستند که توسط انسان ارائه شده اند. ولی اگر هر کدام از آنها با ادله منسجم همراه باشد می تواند ترکیب مهمی از یک مدل بیش از پیش انتگرال را فراهم نماید.

وجود این سطوح، حجرگان تو در تو و یا امواج که در صف رنگین کمان بزرگ یا طیف مرتب می شوند به این معنا نیست که هر شخصی قطعاً بگونه ای مستقیم و یا تسلسلی از این امواج عبور کرده و یا بی واسطه به تن سپس به ذهن و بعداً به روح و بالاخره به ذات مطلق متصل بشود. بلکه تمام این واقعیت ها سطوح اساسی شعور هستند که به عنوان یک پتانسیل در دسترس شخص قرار دارند. اما هر کسی دارای توانائی ها، درایت و یا کارآیی هائی است که با درجات متفاوت در سطوح رشد یابنده گشایش می یابند. این امر ما را بر آن میدارد تا به مدول⁴³ (بخش) های مستقل گوناگون روان بشر که من آنها را خطوط یا جویبارهای شعور می نامم به پردازیم.

خطوط یا جویبارها

شواهد حاکی از آنست که در سر تا سر سطوح و یا امواج رشد یابنده شعور خطوط و یا جویبارهای رشد یابنده گوناگون جریان دارند(از جمله خطوط شناخت، اخلاق، عواطف، نیازها، روابط جنسی، انگیزه و هویت خود⁴⁴). مضافاً، این طور به نظرمی آید که مثلاً در فردی ممکنست تعدادی از این خطوط خیلی

پیشرفته بوده، حال آن که بعضی از آنها کمتر(و حتی بیمارگونه) و عده ای هم اصولاً پیشرفت نکرده

باشند. خلاصه این که در مجموع، شعور در پیشرفت نهایی محتوی مضمونی ناهمگون خواهد بود.

دلیل این امر هم به نظر این طور می آید که بسیاری از خطوط رشد یابنده شعور مدول های مستقل نسبی هستند که بطرق مستقل نسبی(ولی نه کاملاً مستقلانه) پیشرفت میکنند.⁵ هر یک از این مدول ها ممکن است در پروسه واکنش به یک سری از کنش های خاصی تعالی پیداکنند (از جمله در رابطه با فهم و شناخت دنیای برون، نیازها و امیال در محیط های متفاوت، ارتباطات زبانی، مکانیزم های رهایی جنسی و غیره). با وجود کثرت نظریه ها و تحقیقات بر روی چگونگی مدول ها در بین منابع روان شناختی یک توافق عمومی در این بابت برقرار می باشد.⁶

بر پایه این تحقیقات، یک فرد می تواند در تعدادی از جویبارها(از جمله شناخت) در یک سطح نسبتاً عالی پیشرفت قرار گرفته ولی در بعضی (از جمله اخلاقیات) در حد میانه و در خطوط دیگر(از جمله روحانیت⁴⁵) در سطح نازل پیشرفت قرار داشته باشد. نتیجتاً، هیچ نشانه ای از یک پی آیند یکنواخت در پیشرفت نهایی شعور وجود ندارد. پیشرفت کلی از خصوصیت و ویژگی فردی قابل توجهی بر خوردار است (حتی اگر بسیاری از خطوط رشد یابنده خودجوش بطور تسلسلی گشایش بیابند).

بیشترین انتقادی که متوجه من میکنند اینست که مدل من خصلت خطی دارد، درست چیزی که من در این بیست سال تحقیقات از آن پرهیز کرده ام. و اما وضع در مورد روحانیت چگونه است؟! آیا روحانیت

⁴³ module

⁴⁴Gardner, 1983; Loevinger, 1976; Wilber, 1997a,2000b

⁴⁵ spirituality

لزوما بصورت مرحله ای گشایش می یابد؟ پاسخ من مطلقا منفی می باشد. قبل از پرداختن به علت آن اجازه بدهید در مورد حالات شعور بحث کنیم.

حالات شعور

تعدادی از حالات شعور کاملا مأنوس می باشند. برای نمونه از بیداری، خواب دیدن و خواب عمیق بدون رویا می توان نام برد. آنها حالات « طبیعی» یا « معمولی» هستند. برخی حالات « دگر گونه⁴⁶» یا « غیر معمول» هستند که شامل تجربیات رفیع، تجربیات دینی، حالات خلسه حاصل از استعمال دارو، حالت هولوتروپیک⁴⁷ و حالات مراقبه ای⁴⁸ یا تأملی است⁴⁹.

شواهد نشانگر آنست که یک فرد می تواند در هر مرحله و یا سطح بالقوه پیشرفت که باشد دارای حالت دگرگونه یا تجربه رفیع، از جمله تجربیات روحانی باشد⁵⁰. بنابراین این باور که تجربیات روحانی فقط در سطوح فوقانی پیشرفت شعور قابل دستیابی هستند اشتباه است. **حالات** مذکور بخودی خود به ندرت رشد می یابند، حدوث آنها هم اغلب اتفاقی است. با این حال آنها تجربیات ژرفی هستند که تا به حال بشر با آن مواجه می شود. آشکارا، آن جنبه های مهم روحانی که در حالات دگرگونه تظاهر میکنند از هیچ گشایش نوع خطی یا تسلسلی و یا مرحله واری پیروی نمی کنند.

چه نوع حالات بلند پایه ای وجود دارد؟ نتایج قابل توجه حاصل از مطالعات فرهنگ تطبیقی⁵¹ نشانگر آنست که حداقل چهار حالت رفیع یا فرا شخصی شعوری وجود دارد که من آنها را **روانی**⁵²، **ظریف**⁵³، **علی**⁵⁴ و **نادوگانه**⁵⁵ می نامم. (آن چنان که در دنباله خواهیم دید زمانی که این **حالات موقتی**، ویژگی **دایمی** یافتند، این حالات گذرا تبدیل به ساختارهای دایمی شعور خواهند شد که من آن ساختارها، سطوح یا امواج دایمی را به همان نام های چهارگانه می نامم).

به اختصار، حالت **روانی** یک نوع **عرفان طبیعت**⁵⁶ می باشد (جائی که افراد صحبت از یک تجربه پدیده واری می نمایند که در آن با کل طبیعت حسّی وحدت حاصل میکنند⁵⁷. نامیدن «روانی» به این حالت به خاطر این نیست که یک اتفاق فوق نرمال⁵⁸ رخ داده باشد، اگرچه شواهدی دال بر وقوع چنان حالاتی وجود دارد. نامیدن **روانی** به این حالت بیشتر به جهت درک روز افزون این حقیقت است که آن چه به عنوان جهان فیزیکی تظاهر میکند در واقع یک جهان روان- فیزیکی می باشد. با قابلیت های هوشی، **روانی** و معنوی که به اجزای بافت ذاتی جهان مبدل می شوند این حالت اغلب به شکل یک تجربه پدیده وار راستین وحدت با دنیای طبیعت جلوه می یابد⁵⁹. حالت **ظریف**، نوعی **عرفان الهی**⁶⁰ می باشد (جائی

46 altered

47 holotropic اشاره به حالتی است که تمایل به کل موجودیت، هردوی شکل ومعنی دارد-م

48 meditative states

49 Goleman,1988;Grof,1998;Tart,1972

50 Wilber,1983,2000b

51 Forman,1990,1998a ; Murphy,1992;Smart,1984;Smith,1976;Walsh,1999;Wilber,2000b

52 psychic

53 subtle

54 causal

55 non-dual

56 nature mysticism

57 e.g. Thoreau,Whitman.

58 paranormal - مثل تله پاتی-م

59 Fox,1990

60 deity mysticism

که افراد صحبت از یک تجربه یگانگی با مبداء و یا اساس دنیای طبیعت حسّی میکنند⁶¹). حالت علی، نوعی عرفان بی شکل⁶² می باشد(جائی که افراد یک انقطاع و یا غوطه ور شدن در نامشهود را تجربه میکنند⁶³). بالاخره حالت نادوگانه، نوعی عرفان انتگرال⁶⁴ است (که به صورت وحدت مشهود با نامشهود، یا وحدت شکل و خالی تجربه می شود⁶⁵).

همان طور که من در روان شناختی انتگرال (ویلیبر 2000b) اشاره کردم این حالات، نوع دگرگونه ی حالات طبیعی بیداری، خواب همراه با رویا و خواب عمیق می باشند، و هر فردی در هر مرحله از پیشرفت بالقوه شعور که باشد می تواند این حالات را تجربه کند(بمانند کسی از جمله حتی یک طفل که بیدار می شود، خواب می بیند و یا به خواب عمیق فرو می رود). به هرنحوی اگر این حالات موقتی قرار باشد ویژگی دایمی بیابند و یا به ساختار تبدیل شوند آنها بایستی وارد جویبار پیشرفت گردند(دنباله بحث را مشاهده کنید). البته برای بسیاری از مردم تجربه حالات خواب دیدگی و یا خواب عمیق کمتر از حالت بیداری واقعیت دارند. ولی گفته می شود که با تمرین های مداوم مراقبه این حالات در وضع هوشیاری کامل و شعورگسترده تجربه می شوند، که نتیجه آن هم دسترسی به رموز عالی می باشد.⁶⁶

در بین بسیاری از خرد باستان، سه حالت برجسته(بیداری، رویا و خواب عمیق) در رابطه با سه قلمرو برجسته هستی(زمخت⁶⁷، ظریف، علی) بیان می شوند. برای مثال در هر دوی ودانتا⁶⁸ و واجرایانا⁶⁹ تن ها تامین کننده انرژی ذهن و یا حالت شعور مربوطه می باشند(به این معنی که هر رفتار ذهنی حاوی یک نوع تن مربوطه بوده که حاصل آن پایداری واحد تن- ذهن در تمام سطوح می باشد). تن زمخت عبارت از تنی است که ما در حالت بیداری تجربه میکنیم، تن ظریف آن تنی است که ما در حالت رویا تجربه میکنیم (و همین طور برخی از حالات مراقبه به مانند ساویکالپاسامادی⁷⁰ و حالت باردو⁷¹ و یا حالتی که رویا مانند بوده و در فاصله بین تولد مجدد رخ میدهد، و بالاخره تن علی عبارت از تنی است که ما در حالت خواب عمیق بدون رویا تجربه میکنیم(نی روی کالپاسامادی⁷²، و حالت بی شکل)⁷³.

مطابق این سنت ها نکته حائز اهمیت این جاست که هر حالت شعور حاوی یک تن مربوطه بوده که «متشکل شده» است از انواع مختلف انرژی ها(یا «باد») ی زمخت، ظریف، خیلی ظریف. این تن ها یا انرژی ها «تامین کننده» ذهن یا حالت شعور مربوطه می باشند. به عبارتی ما می توانیم در باره تن- ذهن زمخت، تن- ذهن ظریف و تن- ذهن علی سخن بگوئیم (کلمه «ذهن» در معنای وسیعش به عنوان هوشیاری یا شعور به کار می رود).⁷ نکته مهمی که من بطور مشروط برای این «الگوی ارشد» می پذیرم خیلی ساده عبارت از اینست که هر حالت شعور بوسیله تن متناظر نگهداری می شود، بنابراین هرگز شعور تجزیه نشده است.⁸

61 e.g., St. Teresa of Avila, Hildegard of Bingen

62 formless mysticism

63 e.g., The cloud of Unknowing, Patanjali, pseudo-Dionysus; see Forman, 1990

64 integral mysticism

65 e.g., Lady Tsogyal, Sri Ramana Maharshi, Hui Neng [Forman, 1998]

66 Deutsch, 1969; Gyatso, 1986; Walsh, 1999

67 gross

68 Vedanta

69 Vajrayana

70 savikalpa samadhi

71 bardo state - حالت بین مرگ و حیات دوباره - م

72 nirvikalpa samadhi

73 Deutsch, 1969; Gyatso, 1986

لفظاً به معنای دانش نهائی است. ودانتا شاخه ای از فلسفه ی آئین هندو می باشد. - م
لفظاً به معنای سفیه مروارید بوده و نوع بودسم تبت است. - م

رابطه بین ساختارها و حالات

با نگاهی به شواهد، از زاویه ابزار راهنما می توان گفت که **حالات شعور** (به همراه تن ها یا قلمروهای مربوطه) محتوی **ساختارهای گوناگون شعوری** می باشد. برای نمونه حالت بیداری، شامل ساختارهای پیش عملی⁷⁴، عملی کنکریت⁷⁵ و عملی رسمی⁷⁶ و غیره می باشد (این ساختارها طبقه بندی های شعور پیازه هستند. به توضیحات در صفحات 97 و 98 نگاه کنید- م). در متون ودانتا این ساختارها و یا سطوح شعور به نام **کوشا** (یا غلاف ها) معروفند. در ودانتا سه تن یا حالات اصلی جمعا پنج ساختار اصلی شعور را تحت حمایت قرار می دهند. گفته میشود تن ظریف که در حالت رویا (و یا قلمرو باردو یا ساوی کالپاسامادی و غیره) تجربه می گردد، سه کوشای اساسی یا **ساختارهای شعور** را حمایت میکند؛ **پرانامایاکوشا**⁷⁷ (نیروی حیاتی⁷⁸)، **مانومایاکوشا**⁷⁹ (ذهن سنتی) و **ویجنانامایاکوشا**⁸⁰ (ذهن رفیع و فروزان). تن زمخت در حالت بیداری حافظ **انامایاکوشا**⁸¹ (غلافی که از غذا ساخته شده است، یا ذهن مادی) و تن علی حالت بی شکل، حافظ **آناندامایاکوشا**⁸² (غلاف و یا ساختار شعوری که از سعادت تشکیل شده است، یا ذهن فرارونده) می باشند.

علت این که هر دوی ودانتا و واجرایانا این چنین متذکر می شوند اینست که برای مثال وقتی شما در یکشب خواب می بینید (وقتی که شما در تن ظریف قرار دارید) حداقل به سه ساختار شعور دسترسی می یابید (شما می توانید نیروی حیاتی جنسی [پرانامایاکوشا]، انگاره ها و نماد های ذهنی [مانومایاکوشا] و بالاخره ذهن رفیع و سرنمون⁸³ [ویجنامایاکوشا] را تجربه کنید. حالت رویا می تواند محتوی هر سه سطح یاساختار مذکور باشد). اما شما تن زمخت و یا قلمرو حسّی حرکتی و یا دنیای زمخت مادی را تجربه نخواهید کرد زیرا آنها مستقیماً حضور ندارند. از چشم انداز پدیدارشناسانه شما در حین رویا در تن ظریف سه ساختار شعور را که بوسیله تن ظریف موجود در همان حالت حمایت می شوند را تجربه میکنید. مختصراً این که، هر حالت کلی شعور (به مانند بیداری و یا رویا) از **چندین** ساختار (و یا سطوح) مختلف شعور برخوردار می باشد. همان طور که قبلاً هم متذکر شدم این ساختارها، سطوح و یا امواج در سراسر طیف گسترش یافته و شامل تمام ساختارها یا مراحل است که توسط روان شناسان رشد باختری بمقیاس وسیعی مطالعه شده اند. از جمله می توان به ساختار یا مراحل خطوط اخلاق، شناخت و رشد منیت (اگو) اشاره کرد⁸⁴.

آن چه که دینامیک مارپیچی⁸⁵ (یک مدل روان شناختی که بوسیله بک و کووان [1996] بر پایه تحقیقات گریوز⁸⁶ بسط داده شد) در باره سطح سرخ (میم سرخ)، سطح آبی (میم آبی) و سطح نارنجی (میم نارنجی) و غیره اظهار میکند همگی همان ساختارهای (سطوح) شعور هستند.

چرا این به ظاهر تمایزات ناچیز همگی حائز اهمیتند؟ یک دلیل آن اینست که شناسایی تفاوت های بین

⁷⁴ preoperational

⁷⁵ concrete operational

⁷⁶ formal operational

⁷⁷ pranamayakosha

⁷⁸ e'lan vital

⁷⁹ manomayakosha

⁸⁰ vijnanamayakosha

⁸¹ annamayakosha

⁸² anandamayakosha

⁸³ archetypal

⁸⁴ e.g., Cook -Geuter 1990; Gilligan, 1990; Graves, 1970; Kegan, 1983; Kohlberg, 1981; Loevinger, 1976; Piaget, 1977; Wade, 1996)

⁸⁵ Spiral Dynamic برای توضیحات بیشتر به پانوشت 246 و توضیحات در باره جهان بینی ها در صفحات 50 و 51 نگاه کنید

⁸⁶ Clare Graves

حالات و ساختارهای شعور به ما اجازه می دهد تا درک کنیم که چگونه یک شخص در هر ساختار و یا مرحله ای از شعور که قرار داشته باشد می تواند به هر حال حالت مرتفع ژرف و یا فراشخصی را تجربه کند؛ به همان دلیل بارزی که هر کسی می تواند در بیداری، رویا و خواب بسر ببرد (و بنابراین این که، اشخاص بدون توجه به سطح «نازل» شعورشان به حالات یا قلمروهای مرتفع ظریف یا علی شعور دسترسی خواهند داشت). به هر حال شیوه ای که افراد در تجربه یا تعبیر این حالات و قلمروهای بلند پایه اتخاذ می کنند بستگی به سطح (ساختار) پیشرفت شعور آنها دارد، ما بلافاصله باین موضوع با اهمیت باز خواهیم گشت.

حالات پدیده وار 87

در انتها، طبق این ابزار ساده راهنما، در درون ساختارهای اصلی شعور حالات پدیده وار مختلفی از جمله (شادی، خوشبختی، غمگینی، آرزو و غیره) ظاهر می شوند. خلاصه این که برای مفهومی کردن این رویدادها می توان گفت که در درون حالات کلی شعور، ساختارهای شعور وجود دارند که درون آنها حالات پدیده وار مشاهده می شود.⁹

توجه کنید که هیچ کدام از حالات و یا ساختارهای شعور بطور مستقیم بوسیله افراد تجربه نمی شوند. 10 بلکه افراد مستقیماً حالات پدیده ای خاصی را تجربه میکنند. به عبارتی ساختارهای شعور از مشاهدات رفتار اشخاص بسیار نتیجه گیری می شوند. قانونمندی ها و یا الگوهایی که انواع مختلف رفتارهای شناختی، زبانی و یا اخلاقی و غیره از آنها تبعیت میکنند در آخر جمع بندی می گردند. این قانونمندی ها، الگوها و یا ساختارها با وجود این که خیلی واقعی متظاهر می شوند ولی آنها بطور مستقیم بوسیله افراد درک نمی شوند (درست مثل قانونمندی در گرامر که توسط متکلم بومی با وجود تبعیت از آنها بطور واضح درک نمی شوند).

به همین دلیل است که ساختارهای شعور هرگز توسط پدیدارشناسی⁸⁸ تحت الشعاع قرار نمی گیرند، و این علم که بیشتر به بررسی جویبارهای جاری شعور می پردازد تنها حالات پدیده ای را کشف میکند. و این به نظر یکی از محدودیت های قابل توجه تمام انواع علوم بالقوه پدیدارشناسی می باشد. و به این علت است که پدیدارشناسی روی حالات پدیده وار تمرکز کرده و نتیجتاً از توجه به وجود ساختارهای شعور عاجز می ماند. بنابراین، اگر شما با درون نگری به وجود حالات پدیده وار تن و ذهن پی بردید هرگز چیزی که خودش را به عنوان «مرحله چهارم پندار اخلاقی» کلبرگ⁸⁹ معرفی کند نمی یابید؛ و یا چیزی به نام «مرحله همنوایی» لووینگر⁹⁰ را پیدا نمی کنید؛ و هرگز توجهی به «مرحله نسبی گرایی» گریوز نخواهید داشت. تنها شیوه ای که می تواند شما را متوجه آن ساختارهای بیناذهنی⁹¹ (شعور بینافردی) نماید نظارت بر جمعیتی از افراد با مناسبات بینابینی و یا بالاخره مشاهده قواعد حاکم بر رفتاری است که نشان از تبعیت افراد از الگوها، قانونمندی ها و ساختارهای بیناذهنی دارد. پدیدارشناسی با وجود نارسائی ها می تواند به عنوان یک وجه مفیدی در روش شناسی بیش از پیش انتگرال بحساب بیاید. 11

وجوه رشد یابنده روحانیت

ظاهراً تمام ساختارهای شعور عموماً به شیوه ی مراحل تسلسلی یا رشد یابنده گشایش می یابند و آن

87 Phenomenal States

88 phenomenology

89 Kohlberg

90 Loevinger

91 intersubjective

طوری که تمام متولیان بالقوه مدرسه رشد یابندگی⁹² توافق دارند، هیچ یک از **مراحل حقیقی نمی توانند حذف شوند**⁹³. برای نمونه در خط شناخت شعور، مراحل حسّی تحرّکی، پیش عملی، عملی کنکریّت، عملی رسمی، سعه صدر⁹⁴ و الاخر وجود دارند. پژوهشگران متفق القول هستند که هیچ کدام از این مراحل نباید حذف شوند، زیرا هر کدام از آنها برای آرایش خود، سلف خود را به خویش ملحق می کند(به مانند شیوه ای که سلول ها ملکول هارا، و ملکول ها اتم ها را در خود شاملند، شما نمی توانید از اتم یکباره با پرش از روی ملکول ها به سلول برسید).

هیچ یک از مراحل حقیقی در یک خط رشد یابنده نمی تواند از قلم بیافتد، و مراحل متعالی نمی توانند به عنوان «تجربه رفیع» خارج از نوبت تحقق یابند. شخصی در مرحله پیش عملی نمی تواند مرحله عالی عملی رسمی را تجربه کند. یک فرد در مرحله اول اخلاق کلبرگ نمی تواند مرتبه عالی اخلاق مرحله پنجم او را تجربه کند. یک شخص معتقد به ارواح گریوز نمی تواند مرحله عالی انتگرال را تجربه کند و الاخر. این مراحل نه فقط این که به نحوی آموختنی بوده، بلکه آنها الحاقی، انباشتی و مارپیچی هستند، که تمام این خصوصیات مانع از حذف شدن آنهاست.

اما سه حالت بزرگ(بیداری، رویا، خواب عمیق) بیانگر سه حوزه عمومی هستی و دانایی هستند. آنها می توانند در هر مرحله بالقوه از هر خط بالقوه در دسترس قرارگیرند، تنها به دلیل خیلی ساده ای که هر شخصی حتی در دوران جنینی بیداری می شود، خواب می بیند و یا به خواب عمیق فرو می رود (ویلیبر 1997a, 2000b). بنابراین هر سه حالات زمخت، ظریف و علی در هر ساختار و یا مرحله بالقوه رشد قابل دستیابی می باشند.

به هر حال، روشی که این حالات دگرگونه تجربه خواهند شد(یا می توانند تجربه بشوند) در وهله اول به ساختار (مرحله) شعوری که در شخص رشد یافته است بستگی دارد(ویلیبر 2000b, 1983). آن چنان که بعدا مشاهده خواهیم کرد اشخاص برای مثال در هر یک از مراحل جادو جنلی⁹⁵، اسطوره ای⁹⁶ یا معقول⁹⁷ می توانند تجربیات عالی حوزه ظریف را دارا باشند. ولی این که چگونه این حوزه تجربه یا تعبیر می شوند به اندازه قابل ملاحظه ای به ساختار شعور آنها که برای گشایش تجربیات بکار می روند بستگی دارد.

(توضیح فنی من؛ پائین ترین مرتبه ظریف را «روانی» و عالی ترین مرتبه وحدت خالی علی با جهان شکل را نادوگانه می نامم. این تقسیم بندی، چهارحالت اصلی فراشخصی را ارائه میدهد که عبارتند از [روانی، ظریف، علی، نادوگانه] و آنها همگی چون از نوع دگرگون یافته حالات طبیعی موجود در دسترس افرادند، بالقوه قابل دسترسی در تقریبا تمام هریک از مراحل رشد می باشند. برای بحث مفصل روی این موضوع به روان شناختی انتگرال [ویلیبر 2000b] نگاه کنید).

شواهد گواه آنند که یک شخص می تواند تحت شرایطی عموما با تمرین های مداوم تأملی این حالات موقتی را به خصایص و یا ساختارهای دایمی تبدیل نماید. به این معنا که اشخاص در صورت استمرار و هوشیاری در تمرین ها کماکان می توانند به این حوزه های عالی دسترسی پیدا کنند⁹⁸. بطوری که برای مثال در حوزه ظریف شخص عموما یک رویا را در عین هوشیاری تجربه میکند(که مترادف با

⁹² developmentalists

⁹³ Combs, 1995; Cook-Greuter, 1990; Gilligan, 1990; Kegan, 1983; Loevinger, 1976; Wade, 1996

⁹⁴ vision-logic

⁹⁵ magic

⁹⁶ mythic

⁹⁷ rational

⁹⁸ Shankara, 1970; Aurobindo, 1990; Walsh, 1999

سایکالپاسمادی یا به مانند حالت ظریف به هنگام مراقبه پایدار معروف است⁹⁹. و به همین صورت زمانی که شخص به موج علی شعور پایدار دسترسی می یابد او چه زن چه مرد حتی در حین خواب عمیق بدون رویا در وضع هوشیاری آرامی قرار خواهد گرفت (به مثابه شرایط توریای دایم، هوشیاری ممتد، فاعل همیشگی و یا حال شهودی مستمر، آن چه که مترادف با نیرویکالپا یا مراقبه پایدار از نوع بی شکل می باشد)¹⁰⁰. اوجگیری شعور ممکن است حتی به سطحی برسد که علی بی شکل با تمام دنیای شکل وحدت کند، که به واقعیت نادوگانه مشهور است (ساجا، توریاتیتا، باوا¹⁰¹)¹⁰².

در هر یک از این موارد، هیچ یک از چهار قلمرو برجسته (روانی، ظریف، علی، نادوگانه) دیگر به صورت حالات تجربه نمی شوند، به عوض به الگو یا ساختارهای شعور تبدیل می شوند که جنبه دایمی می یابند. از آن جایی که من وقتی آنها را که صلاحیت همیشگی پیدا کرده اند سطح (یا ساختار یا موج) روانی، سطح ظریف، سطح علی و سطح نادوگانه نام گذاری می کنم، که در نتیجه استفاده چهار واژه (روانی، ظریف، علی، نادوگانه) یکسان هم در مورد ساختار و هم در مورد حالت باعث شده است که من مورد انتقادی قرار بگیرم؛ که گویا ساختار و حالت را با هم التقاط کرده ام، در صورتی که هرگز این طور نیست.¹²

پرسش مهمی که مطرح است اینست که آیا این چهار حالت زمانی که به ساختارهای دایمی تبدیل شدند، آیا می توانند از یک گشایش مرحله ای پیروی کنند؟ و بالاخره تبدیل به سطوح واقعی شعور بشوند؟ پاسخ به هر جهت ظاهراً «بله» است (مجدداً باید گفت که نه به مانند پلکان ثابت نردبان بلکه به مثال مایع و موج روان). برای مثال اگر فردی که به اوج مشاهده علی پایدار (دایمی) رسیده باشد بطور خود جوش رویای هوشیارانه را تجربه می کند (زیرا مشاهده علی به معنی اینست که شخص بر آن چه که حادث است شاهد می ماند، که شامل حالت ظریف یا رویا می باشد) ولی نه برعکس (به این معنا که اگر شخص به هوشیاری ظریف پایدار دست یافت مستلزم دستیابی به شهود علی خالص نیست). به عبارتی این یک تسلسل مرحله ایست (به این معنا که سطح علی از سطح ظریف رفیع تر است، سطح آناندامایاکوشا عالی تر از سطح ویجانامایاکوشا، یا ذهن فرازین¹⁰³ در سطح فوقانی ذهن الهامی¹⁰⁴ قرار داشته و الاخر؛ درست همان طوری که خردباستان بر آن صحه می گذارد¹⁰⁵).

بی جهت نیست که آنوروبیندو در مورد این سطوح عالی یا ساختارهای فرا شخصی بروشنی متذکر می شود که «سیرتکاملی روحانیت از یک منطق گشایشی پیشرو تبعیت میکند. روحانیت می تواند فقط در زمانی که سطوح قبلی بطور کافی پیموده شده باشند قدم های قطعی جدیدی را بردارد: حتی اگر برخی از مراحل ناچیز هم غورت داده شده باشند و یا با سرعت و صعود گستاخانه ای از روی آنها پرش شده باشد، خود شعور می بایست یکبار دیگر عقبگرد نماید تا مطمئن شود که زمینه هائی که بی اعتنا از آنها گذشته است یقیناً در شرایط جدید ملحوظ شده باشند. یک شتاب سریع تر و یا متمرکز (که قطعاً امکان پذیر هم است) نه خود قدم ها را حذف می کند و نه از لزوم فایق آمدن بر مراحل پیشرو بعدی جلوگیری میکند¹⁰⁶». او در سرتاسر نوشته هایش بروشنی تاکید می کند که پیشرفت نه به شکل ثابت پلکان نردبان بلکه همان طوری که بکرات اشاره کردیم بصورت یک سری از سطوح ظریف تر و ظریف تر شعور گشایش یابنده است

⁹⁹ LaBerge, 1985

¹⁰⁰ Alexander and Langer, 1990

¹⁰¹ sahaja, turiyatita, bhava

¹⁰² Alexander and Langer, 1990Y; Wilber, 1999a

¹⁰³ overmind

¹⁰⁴ intuitive mind

¹⁰⁵ Smith, 1976; Walsh 1999

¹⁰⁶ Aurobindo The Life Divine, II, 26

که به مانند مایع و سیال و تداخلی بوده، که به عنوان حالات دگرگونه غیرخطی امکان دسترسی به آنها می باشد. اما حالاتی که قرار است به ساختارها تبدیل شوند، «آنها از یک منطق گشایشی پیشرونده پیروی میکنند»، همان چیزی است که تمام مراحل حقیقی دیگر تابع آنند. تمام منابع تأملی (سیری عرفانی) عموماً در باره این نکات کاملاً شفافند و ما هم از همین موضع توجیحانه در مورد این ساختارهای فراشخصی که خصوصیات مرحله ای یا سطوحی دارند سخن می گوئیم. 13

و باز هم این تمام داستان روحانیت نیست. در ادامه نشان خواهم داد که روحانیت معمولاً حداقل با چهار تعریف متفاوت ارائه می شود (به عنوان عالی ترین سطح در هر خط، یک خط مستقل، یک حالت دگرگونه و یک نگرش خاص) که یک نظریه فراگیر و انتگرال باید بطور خیرخواهانه تمام این چهار تعریف را در خود شامل کند. بنابراین جنبه های رشد یابنده روحانیت که ما مورد بحث قرار دادیم با وجود آنکه حائز اهمیت هستند تمام داستان روحانیت را پوشش نمی دهند.

برای مثال اگر ما خط رشد یابنده شناخت را در نظر بگیریم، در سرتاسر طیف خط شناخت ما دارای سطوح و یا اموج کلی به قرار زیر خواهیم بود: حسی حرکتی، پیش عملی، عملی کنکریت، عملی رسمی، سعه صدر، روانی، ظریف، علی و نادوگانه. آنوروبیندو این نه سطح یا ساختارهای کلی را به ترتیب چنین می نامد: حسی حیاتی¹⁰⁷، ذهن نازل¹⁰⁸، ذهن کنکریت¹⁰⁹، ذهن منطقی¹¹⁰، ذهن عالی¹¹¹، ذهن فروزان¹¹²، ذهن الهامی، ذهن فرازین و ابر ذهن¹¹³، که در امتداد یک رنگین کمان واحدی به ترتیب زمینه پر رنگ تر تا به ظریف ترین آنها گسترش می یابد.

جهان بینی این نه ساختار عمومی شعور به ترتیب می تواند این طور توصیف شوند: آرکائیک¹¹⁴، جادوجنبلی، اسطوره ای، معقول، بدون چشم اندازی¹¹⁵ (بی تفاوت)، روانی (یوگایی)، ظریف (تقدسی)، علی (ارشادی) و نادوگانه (محو)¹¹⁶.

هیچ کدام از سطوح و یا ساختارها (مراحل) شعوری، هنگام گشایش دایمی نمی توانند حذف شوند. اما شخص در هر یک از این مراحل بالقوه می تواند به تجربه رفیع روانی، ظریف، علی و یا نادوگانه نایل آید. بنابراین یک رشد تمام عیار یا انتگرال عبارت است از تداوم پروسه تبدیل حالات موقتی به ویژگی ها یا ساختارهای دایمی شعور، و در این رشد انتگرال از هیچ سطح و یا ساختاری نمی توان پرهیز کرد، در غیر این صورت رشد از نوع انتگرال نخواهد بود.

رشد ناهمگون

این پروسه هرگز از مارپیچ های مختلف، عقبگردها و یا جهش های موقتی پیشی گرانه حاصل از تجربیات رفیع و غیره جلوگیری نمی کند. توجه کنید که برای نمونه، حتی کسانی که در سطح ظریف به تجربه رفیع حالت علی نایل آمدند، آنها نمی توانند به آن قلمرو یک دسترسی پایدار پیدا کنند. زیرا که رشد دایمی آنها هنوز به مرحله (یا ساختار و یا اکتساب دایمی) علی گسترش پیدا نکرده است. برای رسیدن به این مرحله

¹⁰⁷ sensory/vital

¹⁰⁸ lower mind

¹⁰⁹ concrete mind

¹¹⁰ logical mind

¹¹¹ higher mind

¹¹² illumined mind

¹¹³ super mind

¹¹⁴ archaic

¹¹⁵ aperspectival

¹¹⁶ Adi Da, 1977; Gebser, 1985; Wilber 1996a, 1997a, 2000b.

آنها مجبورند قبل از این که قادر به حفظ پایدار وضعیت شهودی علی(توریا) باشند از قلمروی ظریف عبور کنند(آنها تبدیل به یک مرحله عینی بکنند). زیرا شهودی دایمی در تعریف، هوشیاری مستمر بر تمام آن چه که حادث است بوده و آن هم به معنی این است که اگر ظریف حادث شد مورد مشاهده قرار گیرد، یا به این معنا که ظریف به عنوان یک الگو یا ساختار شعوری قابل دسترسی دایمی قرار گرفته باشد. بنابراین مراحل در رشد انتگرال مثل جاهای دیگر نمی توانند حذف شوند (آنها ملزم به کامل شدن یا ارشاد تا درجات بی نهایت نیستند ولی به عنوان قابلیت ها، باید استقرار پیدا کنند. کسی که در حالت ظریف نمی تواند شاهد باشد طبق تعریف نمی تواند شاهد وضع علی بشود، به این معنا که طبیعت مرحله مند تمام این ساختارهای بلند مرتبه ایجاب میکند که آنها خصلت دایمی کسب کنند). به ضمیمه آ نگاه کنید.

و باز هم آن چه که معمولا ملاحظه می شود، اینست که تمام سه حالت برجسته(بیداری زمخت، رویای ظریف و بی شکل علی) بطور همیشگی برای انسان قابل دسترسی می باشند، زیرا هر کدام از این حالات می توانند مستقلا تا اندازه ای تمرین شده و(حتی تا اندازه ای مستقلا رشد یابند [ویلبر 2000b]). بسیاری هستند که از قابلیت های مورد توجه ای در برخی از حالات یا حوزه ها(مانند مراقبه بی شکل در حوزه علی) برخوردارند ولی در بعضی از حوزه های دیگر خیلی ضعیف یا حتی بیمارگونه رشد یافته اند(مانند زمخت یا سطحی بودن شخصیت، ضعف در حوزه رشد مناسبات بینافرادی، نارسائی روان شناختی جنسی، کمبود رشد اخلاق و غیره). پدیده «بودای سنگی» به فردی اطلاق می شود که می تواند برای مدت طولانی در حالت فوق العاده مجذوب بی شکل اقامت کند حال این که در حوزه های دیگر خیلی کم و حتی بیمارگونه رشد یافته است. این پدیده ای بسیار رایج است و معمولا چون رشد بطور انتگرال(همه جانبه) انجام نشده است تنها یک بخش ذهن کامل می شود. به همین ترتیب بسیاری از آموزگاران روحانیت در حالی که در حالت ظریف تبحر قابل توجهی را نشان میدهند در حوزه علی و یا زمخت، هم برای خودشان و هم برای پیروانشان سبب پی آمدهای اسفباری می شوند.

خلاصه، آن چه که معمولا روی می دهد یک رشد ناقص و شکسته می باشد، ولی چون همان رشد به عنوان یک پارادایم طبیعی و نرمال رشد روحانیت عرضه می گردد طبیعتا باعث می شود تا هم از شاگردان به مانند آموزگاران تقاضا شود به عنوان سندی بر پیشرفت روحانیت این رشد نابسامان را همچنان ادامه بدهند. این حقیقت که تمام سه حوزه یا حالات بلند پایه می توانند مستقلا بکار آیند، یا حقیقت این که تعداد بی شماری از نویسندگان معاصر روحانیت را غالبا مترادف با حالات دگرگونه یا خاص می پندارند (که اغلب بدون طعنه موج چهارم فراشخصی می نامند)، و حقیقت این که خطوط عموما می توانند ناهمگون رشد یابند(به این معنا که یک فرد قادرست در یک خط از رشد بالایی برخوردار باشد در حالی که در خطوط دیگر دارای رشد ناچیز و یا حتی بیمارگونه باشد)، که این حقایق خیلی بیشتر تا بندرت اتفاق می افتند، و نتیجتا تمام این حقایق باعث تخطئه و مبهم ساختن آن وجوه مهم رشد یابنده روحانیت که حاکی از پدیده مرحله مند آنها است می شود. نقطه نظر من اینست که تمام این وجوه روحانیت (چهار وجهی که متذکر شدم و در زیر به شفافیت آنها می پردازم) باید شناسایی شده و در یک نظریه فراگیر روحانیت و یا در هر تمرین انتگرال راستین دخالت داده شود. 14

جدول تجربیات دینی

اگر ایده سطوح رشد یابنده را با حالات شعور به هم بیامیزیم در می یابیم که یک شخص در هر سطح یا مرحله بالقوه رشد که باشد می تواند از تجربه رفیع یا یک حالت دگرگون برخوردار شود. این امر دسترسی ما را به مقدار قابل توجه انواع مختلف جدول روحانیت یا تجربه های غیر معمول ممکن می سازد.

اجازه به دهید برای مثال از واژگانی که گبسر¹¹⁷ برای بیان سطوح پائینی و میانی شعور به کار می برد استفاده کنیم. می توان از آرکائیک، جادوجنبلی، اسطوره ای، معقول، بدون چشم انداز (همان طور که قبلا ملاحظه کردیم تعدادی ساختارهای عالی فراشخصی وجود داشتند که فعلا همین تعداد اکتفا میکند) نام برد. 15

اجازه بدهید به این پنج سطح چهار حالت روانی، ظریف، علی و نادوگانه را بیافزاییم. با توجه به این که هر فرد در یکی از این پنج ساختار می تواند به تجربه رفیع هر یک از چهار حالت دسترسی داشته باشد جمعا بیست نوع خانه در جدول تجربیات روحانی، فراشخصی و یا غیر معمول بدست خواهد آمد (ویلیبر 1983,2000b).

همان طور که قبلا هم اشاره شد دلیل این که چرا چنین جدولی حاصل می شود اینست که افراد حالات دگرگونه را برحسب سطح کلی رشد شعور خودشان تعبیر میکنند. مثلا افرادی که در سطح اسطوره ای هستند ممکن است که حالت عالی روانی را تجربه کنند ولی عموما آنها تجربه عالی روانی را از منظر ساختار اسطوره ای خود تعبیر میکنند. به همین ترتیب در مورد تجربه جادوجنبلی وار حالت ظریف، تجربه اسطوره وار حالت ظریف یا تجربه معقولانه حالت ظریف و همان طور در مورد علی و نادوگانه 16 با احتساب تمام این حالات یک جدول پدیدار شناسانه از انواع حالات دگرگونه یا غیر معمول و یا تجربیات دینی در دسترس زن و مرد قرار می گیرد. برای اطلاعات مفصل در مورد این جدول به "یک خدای معاشرتی"¹¹⁸ و روان شناختی انتگرال نگاه کنید. 17

خود

تا به حال به مقدار متناهی در باره حالات، امواج و خطوط کاوش کردیم. اکنون ممکن است به مقوله «خود» (یا نظام خود و یا خود درکی¹¹⁹) نظر بیاندازیم. اگر چه شیوه های مختلفی برای پرداختن به امر خود وجود دارد، یکی از کارآمدترین آنها، خود را در جایگاهی قرار میدهد تا تلاش کند که بین تمام عناصر موجود در روان تعادل ایجاد نموده، یا تمام آن عناصر را به انضمام خویش در آورد (خود می کوشد تا انواع حالات، امواج و یا خطوط موجود در خویش را به انضمام در آورد)¹²⁰.

یک موضوع بسیار قابل توجه این است که چون سطوح، خطوط و حالات به نظر می آیند که فی نفسه از خاصیت "خود درکی" عاری باشند، بنابراین خود قادر خواهد بود که با هر کدام از آنها هویت بیابد (همان طوری که نظریه پردازان باستان از پلوتن تا بودا خاطر نشان کرده اند). این یکی از خصوصیات اولیه خود است که ظاهرا به او استعداد هویت یابی با ساختارها و یا سطوح اساسی شعور را میدهد، و بنابر همین نظریه هر زمانی که خود به این کار دست زند، اوسنخ خاصی از هویت خود را به همراه نیازها و امیال مشخصی ایجاد میکند. پس خود به نظرمی آید که تبدیل به یک نظام عملکردی بشود (با قابلیت هویت سازی، میل، دفاع، تعدیل تنش ها ویلیبر و دیگران 1986). مضافا، خود در مسیر یک سری از مراحل و امواج به رشد خاص خویش ادامه می دهد (آن طوری که بوسیله جمعی¹²¹ بررسی شده است). تفاوت عمده ای که بین مراحل خود با دیگر مراحل وجود دارد اینست که خود وظیفه برقراری تعادل و هماهنگی بین همه مراحل دیگر را به عهده دارد.

این عمل ایجاد تعادل و یا میل به انضمام در آوردن ترکیبات روان یکی از شاخص ترین خصوصیت های

¹¹⁷ Jean Gebser, 1985

¹¹⁸ A Sociable God

¹¹⁹ self-sense

¹²⁰ Wiberr 1986, 1996c, 1997a, 2000b

¹²¹ Jane Loevinger, 1976; Robert Kegan, 1983; Susanne Cook-Greuter, 1990

خود به شمار می آید. برای مثال، آسیب شناسی روان شناختی بدون این پدیده قابل فهم نیست¹²². ساختارهای اساسی شعور خودشان مریض و یا «متلاشی» نمی شوند. آنها یا هویدا می شوند یا نمی شوند، اگر آنها هویدا شدند عموماً به نحو احسن کارآمدی دارند (از صدمه نسج مغز جلوگیری میکنند). برای مثال زمانی که نوع مفهوم عملی کنکریته در یک طفل ظاهر می شود، چنین مفهومی کم و بیش بطور سالم ظاهر می شود اما رفتار طفل با آن ساختارها حقیقتاً چیز دیگریست، و آن چه که مخصوصاً ارتباط پیدا میکند همانا خود درکی طفل است. زیرا طفل با برخورداری از مضمون ذهن عملی کنکریته می تواند آنها را سرکوب کند، از خود براند، فرافکنی (پروجکشن) کند، به عقب رجعت دهد و یا به بسیاری از عکس العمل های دفاعی دیگر دست بزند¹²³. این یک بیماریست ولی نه در سطح عملی کنکریته بلکه مربوط به خود است.

(و در این جا مثال گویا تری: یک بیمار روانی ممکن است برای مدت زمان کوتاهی به حوزه ظریف اتصال پیدا کند به نحوی که دچار توهم رویا ماندنی شود. حالت ظریف هرگز دچار ناکارآمدی نشده است، بلکه به خوبی عمل کرده است. ولی خود قادر نبوده است تا این حوزه ها را با ساختارهای زمخت یا قشری موجود به انضمام درآورد و در نتیجه گرفتار بیماری می شود. بیماری در درون حالت ظریف نبوده بلکه بیماری در نظام خود و ناتوانی خود در امر انضمام می باشد).

بیشتر آسیب شناسی های روان شناسی (مربوط به قلمرو باطن) به نظر می آید که در ارتباط با نوعی نارسایی در توانایی خود، در زمینه تفکیک و انضمام همراه باشد، نارسایی ای که درحین به اصطلاح **فالفکروم**¹²⁴ (تکیه گاه) رشد خود روی میدهد¹²⁵. 18 هر زمانی که خود، با یک سطح شعوری تازه روبرو می شود یک فالفکروم ایجاد می شود. در وهله اول خود با سطح تازه هویت یافته (در آن سطح جای می گزیند، با آن سطح انتلاف میکند)، و سرانجام از آن سطح ترک هویت کرده (و یا به فرای آن می رود) تا به سطح عالی تری حرکت نماید. سپس در وضع ایده آل موج قبلی را با موج عالی به انضمام در می آورد. هر گونه عدم توفیق در فالفکروم این پروسه ها (نارسایی در هویت سازی، نارسایی در امر تفکیک، نارسایی در امر انضمام) ایجاد بیماری میکند. و نوع بیماری به هر دوی سطح شعور که در آن فالفکروم شکل می گیرد و همین طور فاز درون فالفکروم که عدم توفیق رخ داده است بستگی دارد (ویلیرویدگران 1986). اگر ما به نه سطح یا موج عمومی شعور دسترسی داشته باشیم (که هر کدام از آنها دارای فالفکروم مربوطه که در موقع هویت سازی خود با آن سطوح ایجاد می شوند باشد) و هر فالفکروم حاوی سه فاز اصلی (انتلاف، فراروی، انضمام) باشند در نتیجه جمعا حدود بیست و هفت سنخ بیماری اصلی برای خود خواهیم یافت (که از حدود روان پریشی، اختلالات عصبی و اختلالات مابین ایندو و اکزیستانسیال و فرا شخصی قابل ذکر است). با اجتناب از صحبت در باره نوعهای انتزاعی، که نمونه های فراوانی از هر کدام موجود است¹²⁶.

مجدداً باید متذکر شد که هیچ یک از این تقسیم بندی ها ثابت و یا از نوع خطی مستقیم نیستند. بسیاری از امواج و فالفکروم ها بعد قابل ملاحظه ای در هم تداخل میکنند. بیماری های گوناگون و روش های درمانی آنها هم به همین نحو بصورت قابل توجهی در هم تداخل میکنند، و خود این الگوها تنها یک تعمیم ساده ای بیش نیست. ولی این روش در جهت ایجاد یک جمع بندی بیش از پیش فراگیر برای هم تشخیص و هم درمان بیماری ها تلاش میکند، که نشانگر نقش با اهمیت آن در تشکیل هر نوع روان شناسی انتگرال

¹²² Blank an Blank, 1974, 1979; Kohut, 1971, 1977

¹²³ Vaillant, 1993

¹²⁴ fulcrum

¹²⁵ Blank and Blank, 1974, 1979 ; Kegan, 1983; Wilber, 1986, 2000b

¹²⁶ Rowan, 1998; Walsh and Vaughan, 1993; Wilber, 1986, 2000b

راستین می باشد.

ماهیت مایع مانند تمام این رخدادها حکایت از این حقیقت دارد که نظام خود نه این که به عنوان یک واقعیت یکپارچه مطرح باشد بلکه عبارتست از **مرکز ثقل** تمام سطوح، خطوط و حالات گوناگون که همگی در حول مدار انضمام گرای نظام خود در گردشند (ویلیبر 2000b, 1997a). هرگاه جنبه هائی از روان از این فعالیت خود سازماندهندگی¹²⁷ خود بریده شود آنها (آن طوری که بودند) با سرعت گریزانی از مدار خارج شده و بصورت یک بار گسسته، شکسته و بیگانه روان در می آیند. در نتیجه درمان این حریم باطن عموماً شامل برقراری تماس مجدد، آشتی، انضمام مجدد و «بازگشت» عناصر گسسته به درون مدار دربر گیرنده و به آغوش کشنده هوشیار می باشد.

چهارمغنی «روحانی»

اگر برای لحظه ای روی حالات، سطوح، خطوط و خود، تمرکز کنیم در می یابیم که آنها چهار تعریف بسیار رایج روحانیت را در مضمون خود مستتر دارند.

من در روان شناختی انتگرال به حداقل چهار تعریف بسیار متداول روحانیت اشاره کردم که هر کدام از آنها با وجود این که حقیقت مهمی می باشند ولی جزئی هستند و لازمست تا هر چهار تعریف در هر نوع بیلان موزونی لحاظ شوند. تعاریف روحانیت عبارتند از: (1) روحانیتی که شامل تجربیات رفیع و یا حالات دگرگونی است که می توانند در تقریباً تمام مراحل و سنین رخ دهند؛ (2) روحانیت شامل فرازترین سطح در هر خط؛ (3) روحانیت به عنوان یک خط مستقل؛ (4) روحانیت به مانند یک روحیه¹²⁸ (مثل بی آلایشی، اعتماد یا عشق) که خود، ممکن است در هر مرحله ای از آنها برخوردار باشد یا نباشد. 20 ما تا کنون در مورد قسمتی از اجزای مهم این تعاریف رایج بحث کرده ایم. ما مخصوصاً در مورد ایده روحانیت که شامل تجربیات رفیع و یا حالات دگرگون (تعریف 1) می شود بررسی کردیم. در این جا به مروری گذرا روی سه تعریف دیگر بسنده میکنیم.

اشاره افراد به چیزی که به عنوان «روحانی = معنوی» تلقی میکنند بیشتر اوقات چه بطور تصریحی و یا تلویحی متوجه عالی ترین سطح هر خط رشد یابنده است. برای مثال در خط شناخت معمولاً آن چه را که ماورای آگاهی معقول است ما روحانی تلقی میکنیم. ولی غالباً آن چه را که معقول و یا منطقی می باشد به عنوان روحانی نمی دانیم. به عبارتی عالی ترین سطح خط شناخت اغلب به عنوان روحانی تلقی می شود در حالی که سطوح پائینی یا میانی شناخت این چنین تلقی نمی شوند. به همین صورت در مورد خطوط عاطفه یا هیجانان؛ عالی ترین یا عواطف فراشخصی به مانند عشق و یا شفقت معمولاً روحانی تلقی می شود در صورتی که عواطف نازل از جمله نفرت و غضب این طور نیستند. به همین نحو در سلسله مراتب نیاز مازلو¹²⁹: نیازهای سطح پائین از جمله محافظت های فردی به عنوان روحانی قلمداد نشده ولی نیازهای عالی مرتبه مثل نیازهای فراشخصی روحانی دانسته می شوند.

به عقیده من این نوع از کاربرد های مشروع روحانیت است زیرا چنین باوری وجوه بارز رشد یابنده روحانیت را منعکس میکند (برای مثال هر اندازه که شخص در یک خط تکامل یافته باشد آن خط بیشتر از کیفیت روحانی بر خوردار است). این تنها وجه روحانیت نیست، ما قبلاً دیدیم که حالات هم بسیار مهمند و در زیربه دو وجه دیگر روحانیت می پردازیم. ولی در عین حال وجه روحانی مذکور ضریبی است که مستلزم آنست تا در هر بیلان فراگیر و انتگرال روحانیت مد نظر قرار گیرد.

¹²⁷ self-organizing

¹²⁸ attitude

¹²⁹ Maslow

کاربرد سوم، روحانیت را به عنوان یک خط رشد یابنده جدا گانه نگاه میکند. مراحل ایمان فولر که بسیار هم معروفند نمونه ی حائز اهمیت اند¹³⁰. منابع تأملی دنیا مملو از توصیف های مربوط به مراحل رشد تأمل (سیر و سیاحت عرفانی) است (مجددا این مراحل ثابت از نوع پلکان نردبان نبوده بلکه امواج روان ظریف تر و ظریف تر تجربیات مراقبه هستند که غالباً به حداعلای بی شکل علی صعود کرده و سپس به مرتبه شعور نادوگانه دایم گشایش می یابند¹³¹). در این نوع کاربرد رایج، خط روحانی از دوران طفولیت (و یا حتی دوره های ماقبل آن، جنینی و باردو) آغاز گردیده و نهایتاً در دایره عمیق تر و پهناورتر شعور تا به مرز رهایی عظیم روشننگری (اشراق)¹³² گشایش می یابد. این هم وجه مهم دیگر روحانیت است که هر نظریه جامع یا انتگرال ممکن است بخواهد آنرا مد نظر قرار بدهد.

روحانیت را به عنوان یک خط مستقل نسبی انگاشتن، در ضمن توضیحگر این حقیقت شناخته شده همگان است که شخص ممکن است در خط روحانیت بسیار رشد یافته باشد ولی در خطوط دیگر مثل مناسبات بینافردی و یا روان شناختی جنسی بسیار کم رشد یافته، و یا حتی بیمارگونه باشد، که اغلب با نتایج تاسف بار همراه است. 21

چهارمین کاربرد روحانیت الزاماً به عنوان یک روحیه و یا ویژگی ظاهر می شود که خود، ممکن است از آن برخوردار باشد یا نباشد. احتمالاً گرایشاتی از جمله محبت عاشقانه، صلح باطن، خیرات و نیکوکاری بیشتر روحانی قلمداد می شوند. در این نوع کاربرد شما می توانید برای مثال دارای موج جادوجنبلی روحانی یا جادوجنبلی بدون روحانیت، و یا موج اسطوره ای روحانی و استوره ای بدون روحانیت، موج معقول روحانی و یا معقول بدون روحانیت و غیره باشید، که همگی وابسته به شیوه سالم یا نا سالمی است که خود بدان وسیله موج مذبور را به انضمام در می آورد. این کاربرد هم حائز اهمیت است و هر بیلان انتگرال روحانیت مطمئناً این کاربرد را مورد نظر قرار خواهد داد. 22

دو ادعای کلی: یکی این که چهار تعریف اصلی مذکور حقیقتاً چهار تعریف رایج «روحانیت» می باشند. این تعاریف با وجود این که کامل نیستند از انواع رایج ترین ها هستند. و ادعای دوم، ظهور این چهار کاربرد رایج به دلیل وجود واقعی حالات، سطوح، خطوط و خود می باشد. مردم به نظرمی آید که از راه های الهامی یا اقلیمی به وجود حالات، سطوح، خطوط و خود دست یافته و وقتی که صحبت از روحانیت می شود آنها تجربیات الهامات روحانی خود را به زبان ابعاد در دست ترجمان نموده، که سرانجام به پیدایش تعاریف کثیرالوقوع می انجامد.

این چهار تعریف با هم ناسازگاری ندارند. آن طوری که من تلاش میکنم تا در روان شناختی انتگرال متذکر شوم این چهار تعریف در حقیقت می توانند در یک کل بدون درز با هم سازگاری کنند. ما قبلاً هم مشاهده کردیم که برای مثال هر مدل که پیوسته دربرگیرنده حالات، سطوح، خطوط و خود باشد بطور اتوماتیک بیلان همه این چهار وجوه روحانیت را بدست می دهد. ولی به جهت این که ببینیم این کل چگونه عمل خواهد کرد ما به یک مقوله دیگر نیاز داریم و آن چهارکوادرننت¹³³ می باشد (چهار کوادرننت نباید با چهار تعریف روحانیت اشتباه شود، شماره چهار در اینجا تنها اتفاقی است). به باور من وجود این چهارکوادرننت در بررسی این که چگونه کاربردهای بسیار روحانیت می توانند در یک توافق مشترک به گرد هم آیند بسیار حیاتی می باشد.

¹³⁰ Fowler, 1981

¹³¹ Brown, 1986; Goleman, 1988

¹³² enlightenment

¹³³ quadrants (یک چهارم ها- م)

کوادرننت ها (برای درک بهتر به جدول های انتهای نوشتار صفحه 52 نگاه کنید. - م)

اکثر مردم در برخورد اول با چهار کوادرننت با کمی مشکل روبرو می شوند ولی بعدا به آسانی از آن استفاده میکنند. کوادرننت ها ما را به این حقیقت واقف میکند که هر چیزی می تواند از چهار چشم انداز¹³⁴ مشاهده شود. به این معنا که ما می توانیم به چیزی از درون و یا برون در صورت مفرد یا جمع نظر بیاندازیم. در این لحظه شعور خود من را به عنوان مثال در نظر بگیریم. من می توانم از درون به آن بنگرم که در آن صورت تمام احساسات گوناگون، امیدها، ترسها، حسیات و ادراکاتی را که هر آن ممکن است دارا باشم مشاهده میکنم. این دید شخص اول یا پدیده ایست که به زبان «من» قابل توصیف است. در عین حال شعور می تواند از منظر واقعیت «علمی» مشاهده شود که در آن صورت به این نتیجه که شعور من تولید واقعی مکانیزم مغز و سیستم فیزیولوژی عصبی است می رسیم. این نظر شخص سوم و به نظر عینی است که در زبان «آن» توصیف می شود. این ها مشاهده شعور خود من از سمت درون و برون میباشند. ولی شعور من یا خود نمی تواند در خلاء وجود داشته باشد. شعور در اجتماع خودهای دیگر موجود است. مضاف بر مشاهده انفرادی شعور، ما می توانیم مشاهده کنیم که شعور چگونه در جمع موجودیت دارد (به عنوان یک عضوی از گروه، اتحادیه یا جماعت). به همان شیوه ای که ما از درون و برون به یک فرد نظر انداختیم، عینا می توانیم به درون و برون جماعت هم بنگریم. ما می توانیم تلاش کنیم تا گروهی از مردم را از درون با واکنش همدردی حاصل از درک متقابل بفهمیم. یا می توانیم سعی کنیم آنها را از برون به شکلی مجزا و واقعی بنگریم (هر دو منظر تا زمانی که مورد احترام ما هستند مفیدند). ما در درون جماعت می توانیم به مشاهده تمام انواع جهان بینی های مشترک (آرکائیک، جادو جنبدلی، اسطوره ای، معقول و غیره)، اخلاقیات، رسومات، ارزش ها و ساختارهای بیناذهنی که در بین تمام افراد جماعت (حال می خواهد اینها خانواده، همتا، بنگاه، تشکیلات، قبیله، شهر، ملت یا جهان باشد) که مشترک است نایل آئیم. درون جماعت به زبان «ما» توصیف می شود و آن هم تمام اقلام بیناذهنی را شامل می شود. شما اگر عضو حقیقی از فرهنگ این جماعت باشید می توانید تمام آنها را تجربه کنید. از سمت برون، ما تمام ساختارهای عینی و سازمان های اجتماعی جماعت را مشاهده میکنیم که شامل ساختمان های فیزیکی، زیربناها، پایه های فنی-اقتصادی (دوره غارت و شکار، باغبانی، کشاورزی، صنعتی، اطلاعاتی)، وجوه کمی اجتماع (مثل نرخ زایش و مرگ، روابط پولی، داده های عینی)، سبک های ارتباطات (نامه نگاری، تله گراف، تلفن، اینترنت) و الاخر می باشند. تمام اینها «آنها» و یا الگوهای بیناعینی سیستم های اجتماعی هستند.

به این ترتیب ما دارای چهار چشم انداز اصلی هستیم (درون و برون فرد و جمع): من، آن، ما و آنها. از آن جایی که بعد عینی (برون فرد و برون جماعت) هر دو به شخص سوم یعنی زبان آن توصیف می شود ما می توانیم چهار کوادرننت را به سه تقلیل دهیم، یعنی من، ما و آن، و یا بیلان شخص اول، شخص دوم و شخص سوم.²³ و یا هنر، اخلاق و علم. یا زیبایی، خوب و حقیقت.

نکته مهم اینست که هریک از سطوح، خطوط و حالات شعور دارای همه این چهار کوادرننت می باشند (برای ساده کردن می توان سه بعد من، ما و آن را ذکر کرد)¹³⁵.²⁴ بنابراین مدل حاضر بطور صریح جنبه های شخص اول، شخص دوم و شخص سوم شعور را در هر سطح، خط و حالت به انضمام درمی آورد و این چیز است که من معتقدم یک مدل بیش از پیش جامع و انتگرال است. این مدل «تمام کوادرننت ها، تمام سطوح، تمام خطوط، تمام حالات» بعضی اوقات به اختصار به «تمام کوادرننت ها، تمام

¹³⁴ perspective

¹³⁵ Wilber, 1995,1996,1997a,2000b

سطوح» یا AQAL¹³⁶ معرفی می شود. من در مورد این مدل به کند و کاوش های بسیار در کتاب های زیادی از جمله "سکس، اکولژی، روحانیت"¹³⁷ (SES)، "تاریخ مختصر هر چیز"¹³⁸ (BH)؛ و "روان شناختی انتگرال" پرداخته ام. اگرما بطور سیستماتیک در مفهوم این مدل AQAL کاوش کنیم احتمالاً می توانیم به کشف روش های بیش از پیش انتگرال در زمینه مقولات آموزشی، سیاست، تجارت، هنر، فمینیسم، اکولژی و غیره توفیق حاصل کنیم (نگاه کنید به مثال کریتندن¹³⁹).

من باید تاکید کنم که مقاله حاضر اغلب تنها بر یکی از کوادرننت ها که مربوط به باطن فرد (که به کوادرننت «دست چپ فوقانی» معروف است) می باشد بطور اخص پرداخته است. ولی در کارهای دیگرم مخصوصاً به دیگر کوادرننت ها پرداخته ام و نقطه نظرم یقیناً اینست که تمام کوادرننت ها باید در هر بیلان موزون شعور لحاظ گردند. ما در زیر به مسأله کوادرننت ها باز می گردیم و نشان می دهیم که چگونه فرمول AQAL می تواند به حل «مسأله دشوار» یاری برساند.

باز گشت مجدد به جدول دینی

به خاطر این که ببینیم چرا چهار کوادرننت حتی برای درک بهتر روان شناختی فردی مهم هستند ما می توانیم به مسأله «جدول دینی» به عنوان یک نمونه مراجعه کنیم. ما قبلاً فقط در مورد عناصر مربوط به کوادرننت سمت چپ فوقانی (باطن فرد) که جهت پدیدارشناسی تجربیات روحانی مفید هستند به بحث نشستیم ولی ما برای تهیه یک بیلان انتگرال نیاز داریم تا کوادرننت های دیگر را هم شامل کنیم.

کوادرننت سمت راست فوقانی (ظاهر فرد): مناسبت میان فیزیولوژیک اعصاب و حالت مغز در حین حالات روحانی، دینی و یا دگرگونه شعور چگونه است؟ این روابط می توانند با بهره گیری از ابزاری از جمله PET¹⁴⁰، نقوش نوار مغز، و علایم فیزیولوژیکی و غیره مورد بررسی قرار گیرند. بر عکس، اثرات ناشی از عملکرد انواع مختلف تحریکات فیزیولوژیکی و دارویی بر روی شعور کدامند؟ تعداد بی شماری از انواع تحقیقات در این زمینه انجام گرفته که البته هنوز هم با شتاب بیشتری ادامه دارد. شعور بی شک به شکل های غامضی با سیستم عینی زیستی و فیزیولوژیک اعصاب در ارتباط است و تحقیقات در زمینه این روابط مطمئناً امر مهمی می باشد. این نوع تحقیقات شعور که مربوط به نقش مغز در پیوند با مجموعه مغز - ذهن می باشد این روزها از نوع رایج مطالعات مرسوم شعور بوده و من با صمیم قلب از آنها که پاسخی به قسمت مهمی از معمای عمومی را ارائه می دهند حمایت میکنم.

ولی به هر نحو تا به حال کسی موفق نشده است تا نشان دهد که می شود شعور را بدون کم و کاست به این سیستم های عینی تقلیل داد، و آشکارا چنین کاری از نقطه نظر پدیدارشناسی امری نا ممکن است. ولی متأسفانه تمایل به اتخاذ یک برخورد شخص سومی به مسأله شعور، تلاش میکند که تنها کوادرننت سمت راست فوقانی را ارزشمند جلوه داده و از این راه تمام شعور را به عنصر عینی «آن» ها یعنی تن یا مغز تقلیل دهد، در صورتی که باید گفت این کوادرننت فقط یک چهارم قضیه را حکایت میکند.

با این حال این کوادرننت بخش بسیار با اهمیت قضیه می باشد. در حقیقت این کوادرننت منزلگاه بیش از پیش اغلب مکتب های روان شناسی و مطالعات شعور است که ما قبلاً در قسمت معرفی ابراز کردیم (مثل مکاتب علم شناخت، روان شناختی تکاملی¹⁴¹، نظریه سیستم ها که در حالات مغز، علوم اعصاب و روان

¹³⁶ All Quadrants All Levels

¹³⁷ Sex, Ecology, Spirituality

¹³⁸ A Brief History of Everything

¹³⁹ Crittenden, 2001; Wilber, 2000c

¹⁴⁰ Positron Emission Tomography

دستگاه کامپیوتری که بوسیله آن میتوان متابولیسم و مقدار خون در گردش مغز را در وضع طبیعی و یا بیماری ها اندازه گیری کرد- م

¹⁴¹ evolutionary psychology

پزشکی زیستی¹⁴² و غیره کاربرد دارند). این کوادرنت، سمت «مغز» معادله را که باید با طرف «ذهن» پیوند پیدا کند را مطرح میکند (برای مثال می توان از الگوی ارشد یا نقشه طیف کامل سطوح، جویبارها و حالات یاد کرد که شرح اختصار آن در این مقاله آمد). 25 نقطه نظر من اینست که آنها تنها دو کوادرنتی هستند که لازمست تا در لوح انتگرال اجماع کنند.

کوادرنت سمت چپ تحتانی (باطن جماعت): چگونه زیر متن های¹⁴³ بیناذهنی (میان فردی)، اخلاقی، زبانی و فرهنگی بر روی شعور و یا حالات دگرگون تاثیر میگذارند؟ همان طوری که پیروان پسامدرن و سازندگان¹⁴⁴ نشان دادند و من هم به صحت آنها باور دارم زمینه های فرهنگی و متون بیناذهنی نقش بسیار برجسته ای در شکل گیری شعور فرد بازی میکنند¹⁴⁵. ولی بسیاری از پیروان پسامدرن این گونه بینش را تا حد افراطی مضحکی که به ایجاد یک موقعیت متضاد برای خودشان شد بسط دادند. به این معنا که آنها معتقدند متون فرهنگی باعث خلق تمام حالات می باشد. به جای آنهایی که تلاش میکنند تا شعور را به حد زبان «آن» تقلیل دهند آنها سعی میکنند تا تمام شعور را به زبان «ما» تقلیل دهند. آنها معتقدند که تمام واقعیت ها منجمله واقعیت های علمی همگی ساختارهای فرهنگی هستند. بالعکس تحقیقات بروشنی حاکی از آنست که واقعیات انسان منجمله بسیاری از حالات دگرگونه دارای جنبه های شبه جهانی می باشند (برای مثال تمام انسان های سالم بدون استثناء در حین خواب آر ای ام¹⁴⁶ و یا خواب بدون رویا نمودارهای مشابه امواج مغزی را نشان می دهند). با این وجود این نقوش مغزی حاصله، گوشه ای از واقعیت های متن را ارائه میدهد که بطور قابل ملاحظه ای متاثر از متون فرهنگی بوده و نتیجتاً سهم مهمی در تحلیل بیش از پیش انتگرال را شامل می شوند¹⁴⁷. (برای درک بهتر طبیعت بیناذهنی و دلایل این که آنها نمی توانند به تبادلات نشانه های زبانی تقلیل یابند به پی نوشت 23 رجوع کنید).

کوادرنت سمت راست تحتانی (ظاهر جماعت): چگونه سبک های فنی- اقتصادی، موسسات، رویدادهای اقتصادی، شبکه های اکولوژی و سیستم های اجتماعی بر روی شعور و یا حالات دگرگونه تاثیر میگذارند؟ تاثیرات قابل توجه سیستم اجتماعی عینی بر روی شعور با بهره گیری از روش های متنوعی از جمله اکولوژی، جغرافیای سیاسی، اکوفمینیسم، نئومارکسیزم، نظریه دینامیک سیستم ها¹⁴⁸ و نظریه آشفتگی و پیچیدگی¹⁴⁹ مورد بررسی قرار گرفته است. تمام این گرایش ها در جهت نگرستن به دنیا به عنوان یک سیستم کلی عاجل در هم تنیده «آنها» است. این نگرش هم جزء مهمی از مدل انتگرال می باشد. متأسفانه بسیاری از نظریه پردازان این نوع هم (مثل متخصصین دیگر کوادرنت ها) کوشیده اند تا شعور را به این کوادرنت تقلیل دهند، تقلیل شعور به بیت های دیژیتال در شبکه سیستم ها، یک تار در بافت زندگی عینی و یا یک نقش از کل سرزمین صاف¹⁵⁰ آنها، و به ناچار بلعیدن کامل ابعاد من و ما. یقیناً یک برداشت انتگرال، تمام کوادرنت های من، ما، آن و آنها، را شامل میکند بدون این که کوششی در تقلیل یکی به دیگری داشته باشد. 26

البته که تجزیه و تحلیل های فوق فقط محدود به حالات نمی شوند بلکه در مورد تمام سطوح، خطوط و خود نیز قابل بهره گیری هستند. برای دستیابی به یک تفاهم انتگرال لازمست تمام آنها در چهار کوادرنت

¹⁴² biological psychiatry

¹⁴³ contexts

¹⁴⁴ باور به این که پیدایش و تحول تمام واقعیت ها و دانش منشأ از مناسبات فرهنگی دارند. --م-constructivists

¹⁴⁵ 1995, 1998 ویلبر

¹⁴⁶ خواب همراه با حرکات سریع چشم ها که در حین رویا تجربه می شود- REM (Rapid Eye Movement)

¹⁴⁷ Wilber, 1995, 1998, 2000b, 2001

¹⁴⁸ dynamical systems theory

¹⁴⁹ chaos and complexity= Capra, 1997; Diamond, 1990; Lenski, 1995

¹⁵⁰ flatland

(نیستی¹⁵¹، کرداری¹⁵²، فرهنگی¹⁵³ و اجتماعی¹⁵⁴) جای داده شوند تا الگوی جامع «تمام کوادرننت ها، تمام سطوح، تمام خطوط، تمام حالات» حاصل گردد.

یک توصیه تحقیقاتی

من سعی کرده ام تا نشان دهم که بسیاری از سطوح، خطوط و حالات در کوادرننت های مختلف اساساً ممکن است از طریق یک «پویش همزمانی¹⁵⁵» بررسی شوند¹⁵⁶. یک کار تحقیقاتی ویژه ای در آن نوشتار به تحریر در آمده است و مورد مزبور بسیار ساده است: مضاف بر تحقیقات وسیعی که اکنون بطور جداگانه در مورد بسیاری از سطوح، خطوط و حالات کوادرننت های گوناگون انجام می گیرد، زمان آماده شده است تا: (1) بررسی روابط مفصل بین هر کدام از آنها را آغاز کنیم و در نتیجه، (2) بطرف ایجاد یک نظریه انتگرال نه فقط در زمینه شعور بلکه در مقیاس وسیع کاینات¹⁵⁷ اقدام کرده، و به یک نظریه دست بیابیم که نشان خواهد داد، (3) چگونه و چرا یک رابطه ذاتی بین تمام چیزها وجود دارد. 27 سخن کوتاه، من معتقدم که حتی اگر هم با این نسخه منحصر بفرد مدل انتگرال شعور من موافقتی حاصل نشود مدارک منسجم در دست حاکی از آنست که هر مدل جامع دیگری هم کماکان در صدد لحاظ کردن کوادرننت ها، امواج، خطوط و خود خواهد بود. من بر این باورم که این میدان بالنده مطالعات انتگرال حامل یک نوید بزرگی است که می تواند به عنوان جزئی با اهمیت در ایجاد یک نظریه جامع و متوازن در مورد شعور و کاینات قلمداد شود.

ضمیمه آ. مراحل گشایش روحانی؟

این نوشتار مدعی است که معولاحداً چهار تعریف مختلف برای «روحانیت» بکار گرفته می شود (روحانیت به عنوان حالات دگرگونه، عالی ترین سطح در هر خط، یک خط مستقل و یا یک روحیه یا کیفیت خود که در هر سطحی می تواند وجود داشته باشد). هر کدام از آن تعاریف به نظر می آید که منعکس کننده یک پدیده مهم در شعور باشد (مثل حالات، سطوح، خطوط و خود). در سال های اخیر یک مشاجره تند و گاهی زهر آگین در باره اصل وجود سطوح در روحانیت در جریان است. عده ای ادعا میکنند که بی شک سطوح وجود دارند، در حالی که بعضی ها وجود سطوح را کاملاً انکار میکنند و اغلب طرفین با توضیحات خشنی به نیات طرف مقابل حمله میکنند.

یک باور انتگرالی روحانیت صحت هر دو طرف را تأیید میکند. برخی از وجوه روحانیت حاوی سطوح هستند در حالی که بعضی از وجوه آن چنین نیستند. از بین چهار وجه روحانیت که در بالا ذکر شد اولین و آخرین تعریف حاوی سطوح نیستند در صورتی که دومین و سومین تعریف از سطوح برخوردارند.

ما با بهره گیری از مقاله پر ارج رابرت فورمن که «عرفان می بایست چه چیزی را در مورد شعور به ما بیاموزد؟»¹⁵⁸ می توانیم تعدادی از وجوه رشد یابنده روحانیت را محک بزنیم. فورمن به ارائه سه نوع برجسته شعور عرفانی مهم، منحصر بفرد و جهانشمول می پردازد. آن چه که او از جمله یادآور می شود،

151 intentional

152 behavioral

153 cultural

154 social

155 simultracking

156 ویلبر - یک نظریه انتگرال شعور - در جلد هفتم کلیات

157 Kosmos - شامل تمام عالم عین و ذهن میشود. - م

158 Journal of Consciousness Studies, 5, 2, 1998, 185-201

یکی «رخداد شعور ناب»¹⁵⁹ (PCE) است. و آن رخداد عبارت از یک شعور بی شکل یعنی عاری از پندارها، عینیات و درک هاست؛ و «حالت عرفانی دوگانه»¹⁶⁰ (DMS) جایی که شعور بی شکل (معمولاً به عنوان یک نوع هوش شهودی) همزمان با اشکال، واقعیت پندارها و ادراک حاضر می شود (و چون هنوز دوگانگی ذهن و عین یا برجاست حالت عرفان «دوگانه» می باشد). و بالاخره حالت عرفانی یگانه¹⁶¹ (UMS) جایی که عین و ذهن یکی یا نادوگانه می باشد.

(PCE) برابر با حالت علی (بی شکل) شعور در الگوی من می باشد. همان طور که فورمن خاطر نشان میکند این حالت موقتی بوده و نمی تواند به ساختار تبدیل شود (اگر بتواند تبدیل به نوعی نی رد¹⁶² بی برگشت یا انقطاع بی شکل دائمی می شود). از طرفی (DMS) که عموماً به عنوان یک حالت شعور تظاهر میکند به تدریج و کم و بیش به یک ساختار دائمی شهودی علی تبدیل می شود (وقتی که حالت علی به ساختار علی تبدیل شده است). به همان صورت (UMS) هم اغلب به عنوان یک حالت موقتی نادوگانه آغاز گردیده و به مرور به یک ساختار یا موج دائمی نادوگانه تبدیل می شود. من کاملاً با فورمن موافقم که این سه رخداد واقعی و شبه جهانی هستند. ضمناً من توافقاً با بر جایی در مورد نتیجه گیری او در زمینه مفهوم این سه رخداد در مطالعات شعوری داشته و به همین علت است که آنها را جزء «الگوی طیف کامل» یا «الگوی ارشد» خود که در روان شناختی انتگرال ارائه شد (و در بالا به اختصار آمد) به حساب می آورم.

من بر این باورم که فورمن بدرستی متذکر شده است که این سه رخداد موقتی بوده (من این رخدادها را حالات می نامم) ولی دو رخداد آخری می توانند کم و بیش ویژگی دائمی کسب کنند (مواردی را که من ساختارها می نامم اگر چه بعضی از آنها «بی شکل» و یا «بدون ساختار» باشند، زیرا ساختار، سطح و یا موج، ثبات آن رخدادها را تشدید میکند). آن طور که فورمن می گوید «خصالت متمایز این رخدادها از دید عبارتست از یک جابجایی عمیق در ساختار شناخت شناسانه¹⁶³: رابطه بین خود و ادراکات شخص که تجربه می شوند بطرز چشمگیری تغییر می یابند. در بسیاری از مردم این ساختار جدید جنبه دائمی پیدا میکند». (صفحه 186)

سوال بعدی اینست که آیا این سه رخداد بصورت مراحل تسلسلی گشایش می یابند؟ فورمن محتاطانه پاسخ میدهد، «معمولاً». «این جابجایی های بلند مدت در ساختار معرفت اغلب بدو شکل در جهش کوانتومی تجربیات صورت می گیرند [عمدتاً جابجایی از PCE به MDS و سپس از MDS به UMS]، آنها بطرز تی پی کالی رشد تسلسلی می یابند» (صفحه 186). سپس فورمن اضافه میکند که «من تی پی کالی ذکر کردم زیرا بعضی اوقات فرد ممکن است یک مرحله خاصی را حذف کند و یا به آن دسترسی پیدا نکند. کن ویلبر ادعا میکند که این رشد تسلسلی است. ویلیام بارنارد¹⁶⁴، هم به هر حال ادعای تسلسلی دارد». (صفحه 186) بعد از بحث های متقابل مفید بسیاری که روی این موضوع کردیم فورمن تشخیص میدهد که ادعای من در حقیقت بیشتر پیچیده است. همان طور که ما قبلاً هم دیدیم تجربیات رفیع موقتی در حوزه های عالی می توانند در هر مرحله بالقوه، بدست بیایند. برای مثال حتی اگر کسی در مرحله DMS دائمی باشد می تواند مرحله UMS رفیع را بطور موقتی تجربه کند. این واقعیت توجه روی امر تسلسل را مشکل میکند. زیرا ساختار یا مراحل (که تسلسلی هستند) با حالات (که تسلسلی نیستند) می توانند و عملاً هم این طور است که همزمان با

¹⁵⁹ pure consciousness event (PCE)

¹⁶⁰ dual mystical state (DMS)

¹⁶¹ unitive mystical state (UMS)

¹⁶² nirodh - غیره. - پندارها و احساسات و نمادها، احساسات و پندارها و غیره.

¹⁶³ epistemological structure

¹⁶⁴ William Barnard

هم وجود داشته باشند. بنابراین من مدعی هستم که این رخدادهای رفیع می توانند حاوی هر دو پدیده تسلسلی و غیر تسلسلی روحانی باشند(از چهار وجوه روحانیت که در بالا جمع بندی شد وجه اولی و چهارمی مرحله مند نبوده، در صورتی که وجوه دوم و سوم مرحله مند هستند). کسانی که تنها مدعی یک وجه خاصی و یا وجه دیگری می باشند به نظر نمی آید که حاوی یک مدل خیلی انتگرال باشند. ادعای دیگر من خیلی ساده اینست: برای اکتساب دایمی این کفایت های متعالی می بایست برخی شروط رعایت شوند. برای مثال با استفاده از مقولات مفید فورمن جهت دایمی کردن حالت DMS، فرد باید به ترتیبی به حالت PCE دسترسی پیدا کند زیرا DMS عبارتست از یک ترکیب تجربیات شعور ناب به همراه پندارها و عینیات ملموس. این شرط به نوعی از الزامات تسلسل مرحله ای می باشد. بطور خلاصه(یک شخص می تواند به PCE دسترسی داشته باشد بدون وجود DMS، ولی نه بر عکس). به همین ترتیب برای دسترسی به UMS احتیاجست از مرز نهایی بین شعور علی ناب و دنیای شکل فراروی شود(چه به عنوان حالت موقتی دوگانه و یا موج دایمی نادوگانه). برای رسیدن به این نوع از مرحله نادوگانه، لازمست که شعور از تمام وابستگی های عینی چشم ببوشد، زیرا وجود مستمر عینیات (مثل DMS)، یا وابستگی های نهفته دیگر از وحدت حقیقی جلوگیری میکنند. برای دسترسی به نوع شعور وحدت گرای همیشگی، لازمست ولو کوتاه مدت از مرز DMS عبور کرد. این همان چیز است که می گوئیم DMS می تواند بدون UMS بدست بیاید ولی نه بر عکس. بنابراین ما با توجه به لزوم اکتساب دایمی، دارای تسلسل مراحل خواهیم بود.

(برای بحث بیشتر روی این موضوعات به روان شناختی انتگرال مراجعه کنید. ضمنا می توانید به مدل هفت حالات شعور و مراقبت فراسوی، در ودانتا که گوشه ای از تحقیقات فورمن هم از آنها الهام گرفته است، در فصل ده کتاب تجدید چاپ دوم "چشم ذات" 165 یا جلد هفتم کلیات من مراجعه کنید).

و بالاخره یک نظر نهایی در مورد UMS (حالت عرفانی یگانه) و عرفان طبیعت. این دو قلم اغلب با هم مغشوش می شوند، در صورتی که کاملا از هم متمایزند. برای توضیح بیشتر به عنوان سرآغاز به نقل قول از یک پی نوشت در کتاب روان شناختی انتگرال (پی نوشت چهاردهم مربوط به فصل هفت) که از اندیشه بالدوین در باره «شعور وحدت» بهره گرفته است می پردازیم:

«شعور وحدت» بالدوین، وحدت حوزه زمخت یا عرفان طبیعت(سطح روانی) است. این نوع شعور، عرفان سرنمون(الگوی کهن)، شعور ظریف، رویای شفاف و یا ساویکالپاسامادی (تمام اشکال رهبانیت یا سطح ظریف عرفانی) را تائید نمی کند. ضمنا شعور بی شکل(علی) را هم تائید نمی کند، و بنابراین به نادوگانه ناب (که وحدت شکل و خالی بودن است) دسترسی نمی یابد. زمانی که وحدت با طبیعت، حالت بی شکلی انقطاع را تائید نمیکند همچنان سطح روانی، شعور زمخت عالم خاکی و یا عرفان طبیعت است(نه عرفان نادوگانه یا انتگرال). به هر حال آن یک تجربه والای راستین و رای شخص است.

یکی از روش های تشخیص «تجربه وحدت» که از کدام یک از حوزه های زمخت(عرفان طبیعت)، ظریف(عرفان الهی)، علی(عرفان بی شکل) یا شعور راستین نادوگانه(وحدت شکل در تمام حوزه ها با بی شکل ناب) می باشد اینست که به طبیعت شعور که آیا در حالت رویا یا خواب عمیق رخ می دهد توجه شود. اگر نویسنده در حالت بیداری صحبت از تجربه وحدت بکند، این معمولا حوزه زمخت عرفان طبیعت می باشد. اگر شعور وحدت به درون حالت رویا ادامه یابد، به این معنا که نویسنده از رویای شفاف که عبارتست از وحدت فروزندگی های باطن با طبیعت ظاهر زمخت صحبت کند، آن حالت معمولا حوزه ظریف عرفان الهی می باشد. اگر شعور وحدت به درون حالت خواب عمیق ادامه پیدا کند به ترتیبی که

نویسنده وجود خود مطلق¹⁶⁶ را در تمام سه حالت بیداری، رویا و خواب عمیق تشخیص داد این معمولاً حوزه علی عرفان بی شکل (توریا) می باشد. اگر این خود مطلق بی شکل، در وحدت با شکل تمام حوزه های زمخت- ظریف- علی، کشف گردد آن حالت یقیناً شعور نادوگانه ناب(توری یاتیتا) می باشد. بسیاری از عرفای طبیعتی، اکوپسیکولژیست ها¹⁶⁷ و الحادیون نوین، وحدت در حوزه زمخت یا حالت بیدار وحدت با طبیعت را عالی ترین وحدت قابل دسترسی می دانند. ولی باید یادآور شد که این وحدت اساساً اولین وحدت از چهار وحدت اصلی عرفانی یا سامادی می باشد. بنابراین نباید «خود عمیق¹⁶⁸» در اکوپسیکولژی با خود مطلق حقیقی در ذن بودائی¹⁶⁹ یا آتی(Ati) دوگشن¹⁷⁰ و یا پراهمان-آتمان ودانتا و غیره اشتباه شود. این تمایزات به ما کمک میکند تا فیلسوفانی از جمله هایدگر¹⁷¹ و فوکو¹⁷² را که هر دو از وحدت با طبیعت عرفانی صحبت کردند را در جای مناسب خود قرار دهیم. این حالات اغلب تجربیات بسیار قابل توجه و موثق وحدت حوزه زمخت(نیرماناکایا¹⁷³) می باشند ولی مجدداً باید متوجه بود که آنها را با ذن و یا ودانتا اشتباه نکرد؛ زیرا ذن یا ودانتا به مرحله بی شکل علی(دارماکایا¹⁷⁴)، نیرویکالپاسامادی، جناناسامادی و غیره) و سپس به سوی وحدت ناب نادوگانه(سوابوی کاکایا¹⁷⁵)، توری یاتیتا) سوق می یابد که شامل تمام حوزه های زمخت، ظریف و علی می شود. بسیاری از نویسندگان نیرماناکایا را با سوابوی کاکایا اشتباه میکنند که باعث انکار حوزه های مهم رشد یابنده باطنی بین این دو(یعنی سامبوگاکایا¹⁷⁶ و دارماکایا) می شود.

ضمیمه ب: مسأله دشوار

در این مقاله مدل «تمام کوادرنت ها، تمام سطوح»(AQAL) ارائه شد زیرا که این مدل شامل امواج فراشخصی و نادوگانه بوده و در عین حال دارای، یا مدعی داشتن، پاسخی برای «مسأله دشوار» شعور می باشد(مسأله ای که مربوط به چگونگی تولید تجربه ذهنی خارج از آن چه که منتسب به دنیای عینی، مادی و یا غیر تجربی می باشد).

خرد باستان عموماً بین حقایق نسبی با حقایق مطلق تمایز قایل است(اولی مربوط می شود به حقایق نسبی در دنیای مرسوم و دوگانه، و دیگری مربوط است به تحقق دنیای مطلق و نادوگانه؛ یک تحقق معروف به ساتوری¹⁷⁷ موکشا¹⁷⁸، یا متانویا¹⁷⁹، یا آزادی و غیره)¹⁸⁰. مدل انتگرال مایل است تا هر دو حقیقت را شامل کند. از زاویه چشم انداز نسبی، این مدل پیشنهاد میکند که تمام واقعیت های موجود دارای چهار کوادرنت است که هم درون و هم برون را شامل می شود، و بنابراین «تجربیات ذهنی» و «ماده یا انرژی عینی» در رابطه با هم و از ابتدا ظاهر می شوند. 28 از زاویه چشم انداز مطلق، مدل انتگرال خاطر نشان

¹⁶⁶ Self

¹⁶⁷ echopsychologists

¹⁶⁸ deep self

¹⁶⁹ True Self of Zen

¹⁷⁰ Dzogchen

¹⁷¹ Heidegger

¹⁷² Foucault

¹⁷³ nirmanakaya

¹⁷⁴ dharmakaya

¹⁷⁵ svabhavikakaya

¹⁷⁶ sambhogakaya

¹⁷⁷ satori [این واژه ریشه زبان ژاپنی داشته و در بودیسم ذن بمعنی دستیابی به تحقق ابر خود یا روشنگر نهائی است- م]

¹⁷⁸ moksha

¹⁷⁹ metanoia

¹⁸⁰ Deutsh, 1969; Gyatso, 1986; Smith, 1993

میکند که جواب نهایی فقط از طریق ساتوری یا آگاهی فردی به ذات مطلق نادوگانه قابل کشف است. دلیل این که مسأله دشوار همچنان دشوار باقی می ماند اینست که حقایق مطلق نمی توانند با بهره گیری از واژگان نسبی بیان شوند. نادوگانه تنها می تواند بوسیله یک دگرگونی شعور شناخته شود، نه بوسیله تغییرات در واژگان یا نقشه ها و یا نظریه ها.

نهایتاً مسأله دشوار در اطراف رابطه حتمی ذهن و عین دور آن کرده و این رابطه گفته می شود که حقیقت نهایی خود را تنها بوسیله ساتوری بروز می دهد (آن طوری که توسط فیلسوفان نادوگانه باستان، از پلوتن گرفته تا دیگران¹⁸¹ خاطر نشان گردیده است). ما می توانیم بگوئیم آن چه که در ساتوری «دیده» می شود، نادوگانه عین و ذهن است ولی آن چه که تنها واژه بوده یا از طریق واژگان به عنوان مطلق یا نادوگانه اظهار می شود موجد پارادوکس، تناقض و تضادها بیش نیست. با اتکاء به این چشم انداز یک «جواب» نادوگانه به مسأله دشوار تنها از طریق خود حالت یا سطح شعور نادوگانه قابل دسترسی بوده، و این تحقق هم مستلزم سالها تادیب تأملی (سیر و سیاحت عرفانی) می باشد. بهیچ وجه نمی توان «جواب» را از خلال کتاب های درسی یا مجلات پیدا نمود. بنابراین برای کسانی که حاضر به دگرگونی شعور خود نیستند مسأله دشوار همچنان بجای خود باقی خواهد ماند. و بالاخره راه حل عاجل و مطلق و نادوگانه برای مسأله دشوار همانا از طریق ساتوری قابل حصول می باشد.

من معتقدم که راه حل نسبی رابطه عین و ذهن در انواع حقایقی که بر روی طبقه نسبت قابل تشخیص بوده و بوسیله واژگان بیان شده، و یا توسط منطق و مسلمات مرسوم تبیین می شوند، از طریق نوع خاصی از پان سایکیزم¹⁸² که بصور گوناگون در نوشته ها قابل دسترسی است¹⁸³ به نحو احسن ارائه شده است. با وجود این من فکر میکنم این راه حل های منولوژی و دیالوگی همان طوری که در روان شناختی انتگرال (مخصوصاً در پی نوشت 15 فصل 14) اشاره کردم باید با بهره گیری از فرمول های کوانتیتی تعدیل گردند.

دیوید کالمرز¹⁸⁴ به عنوان پان سایکیست در یک بحث فوق العاده برجسته («حرکت به سوی مسأله شعور»¹⁸⁵ در رابطه با (حقیقت نسبی) به چندی از نتایج مهمی دست یافته است:

(1) «شخص بالاجبار به این نتیجه می رسد که نمی توان برای شعور یک توصیف تقلیلی ارائه داد» (صفحه 44). به این معنا که شعور (یا تجربیات و یا تجربیات نخستین و یا آن چه که من از نگاه فنی ترجیح میدهم باطنیت بگویم) یک عنصر ذاتی مسلم از کاینات است که نمی تواند بطور کامل از چیزی مشتق شده و یا به چیزی تقلیل یابد. به نظر من این بخاطر اینست که هر هولون¹⁸⁶ دارای ظاهر و باطن (به هر دو صورت مفرد و جمع) می باشد. بنابراین مدل انتگرال که شعور را به عنوان امری بنیادی ملحوظ میکند استعداد موفقیت خواهد داشت.

¹⁸¹ Lady Tsogyal to Meister Eckhart [Alexander, 1990; Forman, 1998;

Murphy, 1992; Rowan, 1993; Smith, 1993; Walsh, 1999; Wilber, 1996c, 1997a]

¹⁸² panpsychism متولیان این مکتب به وجود شعور در موجودات اعم از جاندار و بی جان معتقدند. هم آنهایی که شعور را مقدم بر ماده می دانند و هم آنهایی که شعور و ماده را همزمان وجود موازی می پندارند در رده پان سایکیست ها بشمار می آیند. ویلبر خود را بیشتر عمق گرا میدانند. او معتقد به وجود شعور نسبی در تمام هستی هاست، نسبتی که ژرفای عمق رشد هستی ها را بازتاب می دهد. اگر سنگ و انسان هر دو از شعور برخوردارند این شعور طبیعتاً خصلت نسبی داشته که حاکی از عمق ژرف تکامل انسان نسبت به سنگ می باشد. پان سایکیزم با تکرار شعورمندی نسبی موجودات تعدیل می یابد. - م

¹⁸³ Leibniz, Whitehead, Russell, Charles Hartshorne, David Ray Griffin, David Chalmers, etc.,

¹⁸⁴ David Chalmers

¹⁸⁵ "Moving Forward on the Problem of Consciousness", Journal of Consciousness Studies, 4, 1, 1997

¹⁸⁶ holon - واقعیت موجود.

(2) «شاید بهترین راه در حصول یک نگرش تلفیقی تصویری باشد که پیروان راسل¹⁸⁷ ارائه می دهند. آنها ادعا میکنند که ویژگی های تجربی (نخستین)¹⁸⁸ تشکیل دهنده طبیعت ذاتی واقعیت های فیزیکی است. چنین تصویری خیلی طبیعی با نوعی پان سایکیزم همراه است. تلفیق حاصل ممکن است بزرگترین ثمره نظری پان سایکیزم باشد» (صفحه 42). همان طوری که من متذکر شدم، ایده کلی بطور ساده اینست که فیزیک (و علوم طبیعی) فقط به خصوصیات عینی، ظاهری و یا عارضی هولون هائی می پردازد که صفات باطنی یا ذاتی آنها ذهنی و یا تجربی (یا تجربی نخستین) می باشند. به عبارتی تمام هولون ها دارای بعد دست چپ و راست می باشند.

(3) به محض این که معضل ظاهر و باطن حل شد (بوسیله پان سایکیزم تعدیل شده ای که اشاره به وجود وجوه ظاهر و باطن تمام هولون ها میکند)، ما با یک مسأله دومی روبرو می شویم. «مسأله دوم اینست که چگونه ویژگی های تجربیات بنیادی و یا تجربیات نخستین در سطح میکروسکوپی به نحوی در اجماع با هم تشکیل نوعی مجموعه را داده و تبدیل به تجربیات واحدی می شوند که ما مالک آنها هستیم. (این نسخه ای از آن چه که سیگر¹⁸⁹ به عنوان "مسأله ترکیب"¹⁹⁰ می نامد، می باشد). چنین متشکله تجربیات یقیناً لازمند، بشرط این که از نوع تجربیات اپی فنومنال¹⁹¹ (پدیده معلول منفعل) نباشند. ولی به هیچ وجهی بارز نیست که این مجموعه تجربیات در عمل چگونه نقش بازی می کنند. آیا این تجربیات ناچیز برعکس با انباشتن باعث بلبشویی نمی شوند؟ اگر [مسأله ترکیب] قابل حذر باشد بعداً من فکرمیکنم که [این پان سایکیزم تعدیل شده] آشکارا تنها جذاب ترین طریقه ایست برای معنی بخشیدن به جایگاه تجربه در نظم طبیعی» (صفحه 29). کالمرز در هم صدایی با نیگل¹⁹² می گوید که مسأله ترکیب برای مسأله دشوار جنبه مرکزی دارد. آن طوری که کالمرز می گوید «این مسأله ترکیب که یقیناً دشوارترین است همچنان باقی می ماند» (صفحه 43).

اما همان طوری که من هم سعی کرده ام در **روان شناختی انتگرال** (مخصوصاً در پی نوشت 15 فصل 14) نشان دهم مسأله دشوار در حقیقت چیزبست که زمانی بوسیله روان شناختی رشد یا فلسفه پروسه وایتهد¹⁹³ بطرز موفقیت آمیزی حل شده است. ماهیتاً با هر موج رشد، ذهن (فاعل) هر مرحله به عین (مفعول) مرحله بعدی تبدیل شده (آن طوری که رابرت کگان¹⁹⁴ متذکر می شود)، بنابراین هر مرحله وحدت فرا چنگ آمده تمام اسلاف خود می باشد. در حکم معروف وایتهد بیان می شود که «همه به واحد تبدیل شده که یک به آن اضافه می شود». این پروسه در شرایط سالم زمانی که از جهت باطن نظاره شود به ایجاد یک خود درکی واحد و منجسم می انجامد (که از سطح حسی - درکی - تکانه - انگاره ای - نمادی و الاخر به بالا تا نهایت **حجرگان بسیار تو در تو**، جائی که هر موج با شامل کردن موج پیشین از آن **فرا رفته** یا به وراى آن سوق می یابد ولی بالاخره تمام اسلاف خود را در برمی گیرد. بنابراین تمام اجزای قبلی را در واحد جمع میکند و عاقبتاً هر موج سالم با موفقیت مسأله دشوار را حل میکند). همین پروسه زمانی که از دریچه ظاهر نظاره شود به مانند اتم های بی شمار که تبدیل به مولکول ها گردیده و مولکول های بی شمار یک سلول را ایجاد نموده، و سلول های بی شمار به یک عضو تبدیل شده و الاخر. هم از جهت باطن هم از سمت ظاهر آن چه که حاصل می شود «بلبشویی» نبوده زیرا هر واحد از

187 Russellian

188 (proto) experiential

189 Seager

190 combination problem

191 epiphenomenal-

192 Thomas Nagel

193 Whiteheadian process philosophy

194 Robert Kegan

پدیده ای که از پدیده اولی نشأت میگیرد ولی منفعل و کاملاً تابع متغییر پدیده نخستین است. - م

زنجیره مذکور در حقیقت یک **هولون** می باشد، یک کل که جزئی از کل های دیگر است. همان طور که در کتاب های "BH"SES" تلاش کرده ام تا نشان دهم که هر دوی باطن و ظاهر کاینات از هولون ها ترکیب شده اند (به عبارتی تمام هولون ها دارای یک باطن و یک ظاهر هستند، در شکل مفرد و جمع). بنابراین «مسأله ترکیب» در حقیقت ویژگی ذاتی هولون ها در تمام قلمروهاست. تمام چهار کوادرنت از کل- جزء ها یا هولون ها چه در مسیر صعودی و چه در مسیر نزولی در تمام مسیرها تشکیل شده، و از آن جایی که هر هولون همزمان یک واحد کل- جزء می باشد، صرف نظر از حالات نادر و ناقص، هر هولون یک راه حل موجود برای مسأله ترکیب است. هولون ها محتویات بنیادین واقعیت ها در تمام قلمروها هستند، و بنابراین مسأله ترکیب، تا آن جایی که ویژگی اساسی جهان باشد مسأله آن چنانی نیست. اگر فرض شود که مسأله ترکیب از این راه قابل حل است راه برای یک مدل هولونی کاینات (تمام کوادرنت ها، تمام سطوح) ، که نظریه انتگرال شعور پیش در آمد آنست باز می شود. البته آن چه که من در این جا و یا نوشته های دیگرم ارائه داده ام فقط خلاصه ی اسکلت این مدل بوده ولی من معتقدم که این افکار مقدماتی به اندازه کافی مشوق پی گیری جدی این پروژه باشد.

در نهایت اجازه بدهید تا به نقطه اصلی بر گردیم. شاید مسأله دشوار به تواند بوسیله مدل هولونی یا انتگرال به بهترین وجهی در طبقه نسبیت حل گردد. ولی این درست هنوز یک امر مفهومی بر روی طبقه نسبیت می باشد. شما می توانید مدل هولونی را بیاموزید یا کاملا بخاطر بسپارید ولی با این حال هنوز شما شعور را که «در این جا» بر روی یک طرف صورت خودتان منزل دارد به همراه دنیای موجود در «آن جا خارج» بطور دوگانه تجربه میکنید. این دوگانگی در نهایت مغلوب می شود ولی نه با هر مدل، حتی اگر آن مدل خود را «نادوگانه» تعریف کند. اما این محو دوگانگی تنها با ساتوری (یا تغییر در سطح شعور) که یک شیوه مستقیم و رادیکال است تحقق می یابد و این دگرگونی ذهنی نه بوسیله مدلی، بلکه از طریق تمرین های طولانی روحانی قابل دستیابی است. همان گونه که در سنت گویا است، شما باید آن چه را که برآستی هویدا است بطور مسلم تجربه کنید، دقیقا شما باید بطور مسلم غروب آفتاب را ببینید تا به آن چه که در جریان است واقف شوید (مراجعه به کتاب "چشم در چشم"، ویلبر 195). اما عرفا متفق القولند در این که : مسأله دشوار نهایتا تنها بوسیله روشنگری و یا تحقق دایمی موج نادوگانه حل می شود. برای بحث روی این موضوع به دومین چاپ تصحیح شده کتاب "چشم ذات" (در جلد هفتم کلیات یافت می شود) مخصوصا در فصل های 3 و 11 (بویژه پی نوشت 13) و چاپ تصحیح شده «یک نظریه انتگرال شعور» که این هم در جلد هفتم کلیات یافت می شود نگاه کنید.

ضمیمه پ: مرگ روان شناسی و تولد انتگرال

من در سال 1983 از این که به خودم روان شناس یا فیلسوف «فراشخصی» بگویم اجتناب ورزیدم. 29 در عوض من در مورد کاری که به عنوان "تلفیقی" و یا "انتگرال" انجام می دهم آغاز به اندیشیدن کردم. بعدا من شروع کردم به نوشتن یک کتاب درسی روان شناختی انتگرال در دو جلد به نام "نظام، خود و ساختار" که به دلایل مختلفی هرگز انتشار نیافت. به هر صورت من اخیرا کتابی در یک جلد در باره روان شناختی انتگرال بصورت اجمالی و ساده، مناسب و کافی تحت عنوان "روان شناختی انتگرال - شعور، ذات، روان شناسی و درمان" انتشار داده ام. مقاله در دست خلاصه ای از کتاب مذکور بوده و ضمنا خلاصه ای از مدل روان شناختی حاضر من است.

اما این صحت دارد که روان شناختی انتگرال با هیچ یک از چهار قدرت حاضر (روان شناسی

رفتارگرا¹⁹⁶، نوع روانکاوانه¹⁹⁷، روان شناسی انسان گرا¹⁹⁸ و روان شناسی فراشخصی¹⁹⁹ هم خوانی ندارد. ادعای روان شناختی انتگرال این است که همه ی آن چهار قدرت را «فراروی کرده ولی همه ی آنها را در خود شامل میکند». اما این ادعا درست چیزی است که بوسیله تمام چهار قدرت روان شناسی جدا انکار می شود. به اعتقاد من روان شناختی انتگرال در هر رخدادی روان شناسی فراشخصی نیست، بلکه ظاهراً این طور است که روان شناختی انتگرال در برگیرنده تر از آن چیز است که امروزه خود را فراشخصی اتلاق میکند. من بر این باورم که فراشخصی نه می تواند نه می خواهد که انتگرال بشود، تمام فرق عمده آن ریشه در مدلی دارد که ظاهراً بر نقصان آن از نوع انتگرال بودنش دلالت میکند. من اعتقاد دارم که میدان عمل روان شناختی فراشخصی در این کشور به یک میدان بیش از پیش تخصصی که محدود (ولی نه بطور کامل) به منطقه بی اریا²⁰⁰ می شود است. در عین این که روان شناختی فراشخصی حائز اهمیت است ولی تنها یک تلاش محدودی می باشد. برخی انتقادات بر این باور است که روان شناختی فراشخصی یک هوس کالیفرنایی به مانند حمام تغارگرم سایکدلیک²⁰¹ می باشد. ولی من فکر میکنم که چنین انتقادی بیش از پیش زنده است. به هر صورت من قویاً معتقدم که این نوع روان شناختی به هر صورت از جهاتی دایره تمرکز تنگ بوده و به عبارتی کیفیت استاندارد آن تقلیل یافته، و بناچار به جای مصاحبت با همه گروه ها، با گروه نسبتاً اندکی به گفتگو می نشیند. از این جهت روان شناختی فراشخصی در اخذ تأیید مستمر انجمن روان شناسی آمریکا²⁰² ناتوان بوده و تقریباً امروزه موفق به کسب کمک های نقدی جهت تحقیقات فراشخصی نیست. مضافاً اینکه بوسیله هیچ کس جدی گرفته نمی شوند مگر اینکه عوض شوند. فقدان تحقیقات اساسی، این نوع روان شناختی را روز افزون به سمت گرایش ایدئولوژیکی و یا نظراتی که از شواهد مستند دوری می جویند سوق می دهد.

امید من این است که روان شناختی انتگرال با خروج از چارچوب روان شناختی فراشخصی و بنای پل های بیش از پیش بر روی دنیای مرسوم و حفظ احترام و گفتن متقابل متمرک با هر چهار قدرت برای جهش مطالعات شعور به جلو، اسلوب مکملی را فراهم خواهد آورد. من زمان درازی از تمام چهار قدرت روان شناسی حمایت کرده ام، منبع هم به حمایت از آنها ادامه خواهم داد.³⁰ بعضی انتقادات به روان شناختی انتگرال آن را قدرت پنجم نامیده است که من فکر میکنم برای پیشرفت به جلو نگرش مفیدی نیست (و این ممکن است به یک بازی تاسف باری بیانجامد: بله، و سپس باید قدرت ششم و غیره داشته باشیم). از آن جایی که من معتقدم هر چهار قدرت روان شناختی تدریجاً در حال نابودی هستند، عنوان قدرت پنجم این رژه مرگ را صاحب شدن احتمالاً آرزومندانه نیست. من معتقدم که روان شناسی به عنوان آن چیزی که ما می شناسیم اساساً مرده است. اسلوب هر چه بیشتر انتگرال جای آن خواهد نشست.

به عبارت دیگری در باور من تمام چهار قدرت سنتی (رفتارگرا، روانکاوانه، انسان گرا یا اگزیستانشال و فراشخصی) روان شناسی هر کدام به عنوان یک بخش تخصصی مجزا در حال پژمردگی تدریجی بوده و هرگز آنها در هیچ کدام از اشکال اصلی چهارگانه خود دوباره به یک عنصر موثر در فرهنگ یا آکادمی

¹⁹⁶ behavioristic

¹⁹⁷ psychoanalytic

¹⁹⁸ humanistic

¹⁹⁹ transpersonal

²⁰⁰ Bay Area

²⁰¹ psychedelic ایجاد حالات آزاد روحی با استفاده از دارو و یا از راه حرکات تنفسی عمیق و ممتد. در روش گروف شرکت کنندگان احساس خجالت فریاد میگویند، درد دل می کنند و حتی ناسزا می گویند و خلاصه مضمون شعور آگاهبودی و ناآگاهبودی خود را به انحاء گوناگون آشکار می کنند. عده ای هم دچار تشنج می شوند. روش بسیار رادیکالی است. - م .

²⁰² American Psychological Association

غالبیت کسب نمی کنند.

هم اکنون در تاریخ باختر (که اساسا ملقمه ای از جریانات سنتی، مدرن و پسامدرن می باشد) و بخصوص در آمریکای معاصر (حدود سال 2000) ما به یک دوره تنش آلود گرایش به سرزمین صاف قدم می گذاریم که ترکیبی از ماتریالیسم علمی شایع (سطح بینش نارنجی یا میم نارنجی) و «هیچ چیز بجز قشر» پسامدرن های افراطی (سطح بینش سبز یا میم سبز) می باشد: به اختصار، باطن در برون است و برون همه چیز است؛ نه عمقی وجود دارد و تا جایی که چشم قابل روئیت است تنها قشر است. این گرایش بیشتر بر ضد نوع روان شناختی که تاکید افزون تری و یا تنها تاکید روی باطن ها دارد (نوع روانکاوانه، انسان گرا یا اگزیستانشال و فراشخصی) فشار طاقت فرسایی وارد میکند.

علت چنان گرایشاتی وجود ترکیبی از فاکتورهای مختلف از جمله صنعت درمان و بیمه و نظام درمان مدیریتی²⁰³ است که تنها از روشهای روان درمانی و تجویز دارویی حمایت میکند. مجدداً، روان شناختی های درونگرا یک گزیده در برابر این جریان منفی فرهنگی هستند. تنها برخورد ارتدکس و قابل قبول روان شناختی برخورد روزافزون دست راستی می باشد که شامل روان پزشکی زیستی، رفتار تعدیلی²⁰⁴، شناخت درمانی²⁰⁵ (باید بخاطر داشت که مقصود از «شناخت» عبارتست از «شناخت عینیات و آنها»)، و نتیجتاً شناخت درمانی چندان کشف باطن عمق نبوده بلکه دستکاری ساده جملاتی است که شخص در توصیف عینی خود بکار می گیرد. عموماً شناخت درمانی بیشتر کارش منحصر به «موازنه قیاس منطقی تو» چنان که با شواهد علمی، عینی و دست راستی هم خوانی داشته باشند می باشد، و بالاخره ایجاد وضعی اپیدمیک که متکی به مصرف داروها (مثل پروزاک، زاناکس، پاکسیل و غیره) که تاکید همگی تقریباً منحصرأ روی دخالت کوادرنل دست راستی می باشد. (برای نمونه به مقالات برجسته لورمن²⁰⁶ "مربوط به دو ذهن"²⁰⁷ نگاه کنید. «دو ذهن» که البته اشاره به رویکرد سمت چپ فوقانی و راست فوقانی روان شناختی می باشد؛ و لورمن بدین وسیله در رقابت اصل بقا بی شک برنده است. ولی اگر من مجاز به تجنیس باشم، باید گفت که باطن ها در برون و برون ها در باطن هستند.) کارهای ابلهانه ای از جمله تلاش برای کشف علل رفتار خاص تو و یا جستجو در جهت یافتن معنای وجودی تو و یا ارزش هائی که تشکیل دهنده یک زندگی صالح می باشند هیچ کدام در این فرهنگ تحت پوشش سیاست های بیمه قرار نمی گیرند و اصولاً وجود خارجی ندارند. از میان چهار قدرت سه قدرت روان شناختی (انواع روانکاوانه، انسان گرا یا اگزیستانشال و فراشخصی) گزیده هائی برای فشار منفی فرهنگی هستند که در آن سعی به نابودی آنها گردیده و از جهاتی هم توفیق حاصل شده است، زیرا که این سه قدرت های برجسته به مانند ذره ای در برابر حضور دیناسور نمایان می شوند. (آن طوری که مشاهده خواهیم کرد چنین وضعی لزوماً بد هم نیست.)

پا برجا بودن روان شناختی رفتارگرای کهن آشکارا به این خاطر است که همیشه تمرکزش بر رفتار ظاهر اشخاص و دیگر استفاده بیش از پیش از روشهای مبسوطی از جمله دو نوع غالب آن یعنی علوم شناختی و روان شناختی تکاملی می باشد. قابل اهمیت است که توجه شود این هر دو کوشش در روان شناختی رفتاری ماهیتاً از نوع سمت راست فوقانی می باشند. علم شناخت بر روی کوادرنل سمت راست فوقانی که شامل ظاهر شخص می شود تاکید کرده و به مطالعه هولون ها در نهاد عینی، علمی و

نظامی که به نهاد یا شرکت بیمه حق تعیین بیمارستان، پزشک و حتی هزینه درمان بیماران طرف قرارداد را تفویض managed care²⁰³ میکند - م

²⁰⁴ behavior modification

²⁰⁵ cognitive therapy

²⁰⁶ Tanya Luhrmann

²⁰⁷ OF Two Minds

آزمایشی آنها می پردازد. به این معنا که شعور انسان را حاصل مکانیزم های عصبی و سیستم ارگانیک و شبکه عصبی مغز که در وضع بیداری شخص خلاصه می شوند، می داند. آسیب شناسی روانی عبارتست از آسیب شناسی گذرگاه این ارگان ها و درمان هم همانا تعمیر آنهاست (معمولا با کمک داروها و گاهی اوقات تعدیل رفتارها). تمام این ها سوق یافتن به سمت شخص سوم یعنی زبان آن است.

کانون توجه روان شناختی تکاملی پیرامون ارگانسیم عینی (راست فوقانی) و چگونگی مناسبات آن با محیط عینی (راست تحتانی) می باشد. این مناسبات خود برآیند نیست از تأثیرات اصل انتخاب اصلح طبیعت در واکنش به رفتار مشخص ارگانسیم شخص، رفتاری که بیشتر در جهت ابقای او به خدمت گرفته می شوند (که به حقایق راست تحتانی تعریف شده و همیشه به عنوان انطباق فونکسیال تلقی می شوند). به این معنی که نیت رفتار تو همان عمل توست (به عبارتی مردها جنس هرزه و شیریند و زنها لانه گزین و خانه نشین اند)، زیرا که یک میلیون سال انتخاب اصلح طبیعت شما را با چنین ژن هایی رها کرده است. (من مناقشه ای در مورد حقایق روان شناختی تکاملی ندارم فقط اشاره میکنم که آنها تنها از نوع دست راستی هستند و بس).

در هیچ یک از دو روان شناختی غالب معاصر صحبتی از درون نگری، کاوش در باطن، داخل، عمق و یا کوادرننت دست چپ به میان نمی آید. فقط آنها (عینی مادی) ای که در سیستم ها، شبکه ها و بافت های آزمایشی زندگی شتابانند وجود دارند: نه داخل، نه باطن ها، نه عمق. بنابراین باید تکرار کرد که سه قدرت بزرگ روان شناختی درونگرا (انواع روانکاوانه، انسان گرا یا آگزستانشال و فراشخصی) به علت فعالیت کند شان در حال پلاسیدگی تدریجی می باشند.

به باور من روان شناختی درونگرا تنها زمانی می تواند در برابر فشارهای فرهنگی اجتماعی نوظهور مقاومت کند که خود را ناگزیر به قبول چارچوب «تمام کوادرننت ها، تمام سطوح» بداند، زیرا این چارچوب (و یا چیز انتگرال معادلی) می تواند هر دو واقعیت دست راست و چپ را در برگیرد. بنابراین روان شناختی درونگرا یا دست چپی می تواند با خاطر آسوده هم به حقایق آزموده علم شناخت و هم به روان شناختی تکاملی دست یابد بدون این که با سراسیمگی دست به دامان مکتب تقلیل گرایی که تنها صحبت از واقعیت های دست راست میکند بشود. نوعی از روان شناختی بقا خواهد داشت که خود را به فرمول AQAL پیوند بزند، فرمولی که مهر تائید کامل بر ترکیبات زیستی، عینی، آزمایشی و شناختی شعور میزند، ولی بشرطی که آنها به عنوان مجموعه ای در چهار کوادرننت جای داشته باشند. این برداشت انتگرال در حالی که حقایق نسبی روان شناختی غالب دست راستی را تائید میکند همزمان با نقاشی تصویری بیش از پیش فراگیر و گسترده از شعور و کاینات همراه است.

با اتخاذ ممتد یک برداشت انتگرال، هم می توان به جستجوی تمام رویدادهای خارجی در مغز و تن (کوادرننت راست فوقانی که توسط علم شناخت و روان شناختی تکاملی مطالعه می شوند) پرداخت و هم به رخدادهای باطنی در ذهن و شعور (کوادرننت چپ فوقانی که بوسیله روان شناختی درونگرا مطالعه شدند) دست یافت؛ و مضافا نشان داد که چگونه همه رویدادها همچنان ناگزیر از داشتن بستری در واقعیت های فرهنگی و اجتماعی هستند (چپ تحتانی و راست تحتانی)؛ بدون این که کوادرننتی به دیگری تقلیل پیدا کند. همان طوری که عده متناهی از دانشوران متذکر شده اند مجادله بر علیه مکتب تقلیل گرایی محسوس است و نتیجتا فرموله کردن AQAL تنها گزیده باقی مانده ای است که ما می توانیم بدرستی بوسیله آن با احترام کامل به حقایق هر چهار کوادرننت از تقلیل هر کدام آنها به دیگری احتراز کنیم. هر چه بیشتر محدودیت قابل ملاحظه برداشت عینی گرایی و ظاهری ویا دست راستی برای محققان آشکار می شود (هم چنان که همیشه و بالاخره بشود) یک چارچوب انتگرال که بتواند آنها را به جهش در جهت رویکرد جامع تری کمک کند قد علم خواهد کرد.

اگر قرار است روان‌شناختی جاودان باشد و آن روان‌شناختی باشد که خود را در پیوست با چار چوب «تمام کوادرننت ها، تمام سطوح» (که شامل ابعاد رفتاری، نیتی، فرهنگی و اجتماعی بوده که همگی در امتداد سیر تسلسلی ماده به تن، تن به ذهن، ذهن به روح و روح به ذات مطلق گسترش می‌یابند) بیابد، دیگر چنین روان‌شناختی آن طور که ما واقفیم یک روان‌شناختی جدی نیست. آن روان‌شناختی چهار کوادرننتی هرگز دیگر روان‌شناختی نیست (و به همین علت روان‌شناختی انتگرال هم بدرستی یک قدرتی پنجمی نیست با وجودی که هنوز عده ای آنرا به این نام می‌خوانند). روان‌شناختی انتگرال بیشتر یک ویژگی ذاتی کاینات‌شناسی²⁰⁸ است، و عملی نمودن آن، حرکت خود کاینات است. به همین دلیل است که من معتقدم هر چهار قدرت به پرمردگی ادامه می‌دهند و جای آنها بطور روزافزون بوسیله انواع مختلف روان‌شناختی انتگرال که در شرایط فشارهای مشخص فرهنگی نوظهور (بسوی اروس یا عشق) قابلیت سازگاری از راه تشخیص واقعیتهای تسخیر نشده (اساساً، در فضای AQAL) را نشان می‌دهند خواهد شد، و از این راه است که روان‌شناختی‌های انتگرال می‌توانند با اطمینان بر بقای خود به مرتبه‌های بالاتر و پهناورتر ابعاد و واقعیتهای تسخیر نشده ادعای انتگرال این است که چون فرموله کردن AQAL در کشف واقعیتهای لایق‌تر است تکامل به فضای آگاهانه AQAL خودش، از یک ارزش بقای ذاتی بر خوردار است. در همین رابطه هر چه که برداشت ناقص و غیرجامع باشد در زیر فشارهای روزافزون محکوم به زوال خواهد بود.

وضع حاضر ممکن است باعث شود تا هر چهار قدرت به دیناسور تاریخ تبدیل شوند. 31 ولی همزمان، و این چیز است که روان‌شناختی انتگرال مدعی بوده ولی بقیه روان‌شناختی‌ها منکر آنند، هر روان‌شناختی انتگرال حقیقی تمام حقایق مهم چهار قدرت را با «فراروی و شامل کردن» به تلفیق در خواهد آورد. هیچ چیز از دست نرفته، همه محفوظ مانده اند، حتی دیناسورها در جوار پرندگان امروزی به زندگی ادامه خواهند داد. راز بقای هر روان‌شناختی انتگرال عبارتست از درجه پذیرش و تلفیق منجمم تحقیقات و داده‌های معتبر حاصل از مکتب‌های گوناگون روان‌شناختی، نه فقط مربوط به چهار قدرت بزرگ اند بلکه آن چه که مربوط به روان‌شناختی رشد و روان‌شناختی تکاملی و علوم‌شناختی و برداشت‌های پدیدارشناسانه یا علم تاویلی (هرمنوتیک²⁰⁹) و غیره می‌باشد. البته این یک چالش گستاخانه است و شاید هم برای همیشه قابل دسترسی نباشد، اما امروز ما خیلی بیشتر از آن می‌دانیم که با کمترین عمل قانع شویم.

²⁰⁸ Kosmology

²⁰⁹ hermeneutic

- Adi Da (Da Free John),(1977) The paradox of Instruction (Clearlake,CA: Dawn Horse Press).
- Adi Da (Da Free John), (1979) The Enlightenment of the Whole Body (Clearlake, CA: Dawn Horse Press).
- Alexander, C. and Langer, E., eds. (1990), Higher Stages of Human Development: Perspectives on Adult Growth, (New York: Oxford University Press).
- Arieti, S.(1967), The Intrapsychic Self, (New York: Basic Books).
- Aurobindo, Sri (1990 [1939]), The Life Divine, (Wilmot, WI: Lotus Light Publication)
- Baldwin, J.M. (1973), Dictionary of Philosophy and Psychology: Bibliography of Philosophy, Psychology, and Cognate Subjects, (peter Smith Publishers).
- Baldwin, J.M. (1975), Genetic Therapy of Reality (Philosophy in America Series), (AMS Press).
- Baldwin, J.M. (1990a), Fragments in Philosophy and Science: Being Collected Essays and Addresses, (AMS Press).
- Baldwin, J.M. (1990b), Development and Evolution: Including Psychophysical Evolution, Evolution by Orthoplasia and Theory of Genetic, (AMS Press).
- Berry, J., Poortinga, Y., Segall, M., and Dasen, P. (1992), Cross-cultural Psychology: Research and Applications, (Cambridge: Cambridge University Press).
- Blanck, G. and R. Blanck (1974), Ego Psychology: Theory and Practice, (New York: Columbia University Press).
- Blanck, G. and R. Blanck (1979), Ego Psychology II: Developmental Psychology, (New York: Columbia University Press).
- Blanck, G. and R. Blanck (1986),Beyond Ego Psychology, (New York: Columbia University Press).
- Beck, D. and Cowan, C. (1996) Spiral Dynamics: Managing Values, Leadership, and Change, (London: Blackwell).
- Brown, D. and Engler, J. (1986) ‘ The stages of mindfulness meditation: A validation study. Part I and II ‘ , In Transformations of Consciousness, Wilber, K., Engler, J., Brown, D. (Boston and London: Shambhala).
- Capra, F. (1977), The Web of Life: A New Understanding of Living Systems (New York: Doubleday).
- Chalmers, D. (1996), The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory, (New York: oxford University Press).
- Chalmers, D. (1997), ‘Moving forward on the problem of consciousness’, Journal of Consciousness Studies, 4,1,pp.
- Combs, A. (1995), The Radiance of Being: Complexity, Chaos, and the Evolution of Consciousness, (St. Paul, MN: Paragon House).
- Commons, M., Sinnott, J., Richards, F., and Armon, C. (1989, 1990). Adult Development, 2 vols. New York: Praeger.

- Cook-Greuter, S. (1990) 'Maps for Living', *Adult Development* 2.
- Cook-Greuter, S. and Miller, M. (co-ed. 1994), *Transcendence and mature Thought in Adulthood*, (Rowman & Littlefield).
- Crittenden, J. (2001, forthcoming), *Kindred Visions*, (Boston and London, Shambhala).
- Diamond, I. and Orenstein, G. (1990), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, (San Francisco: Sierra Club Books).
- Dutsche, E. (1969) *Advaita Vedanta*, (Honolulu: East-West Center).
- Fisher, R. (1971), 'A catography of the ecstatic and meditative states: The experimental and experiential features of a perception-hallucination continuum', *Science* 174, pp. 897-904.
- Forman, R. (ed. 1990), *The Problem of Pure Consciousness*, (New York: Oxford University Press).
- Forman, R. (1998a), *Mysticism, Mind, Consciousness* (Albany, NY: SUNY Press).
- Forman, R. (1998b), 'What does mysticism have to teach us about consciousness?', *Journal of Consciousness Studies*, 5(2), pp. 185-201.
- Fowler, J. (1981), *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, (San Francisco: Harper).
- Fox, W. (1990), *Toward a Transpersonal Ecology*, (Boston and London: Shambhala).
- Gardner, H., Mutter, J., and Kosmitzki, C. (1998), *Lives Across Cultures: Cross-Cultural Human Development*, (Boston: Allyn and Bacon).
- Gardner, H. (1983), *The Quest for Mind*, (New York: Vintage).
- Gardner, H. (1983), *Frames of Mind*, (New York: Basic Book).
- Gebser, J. (1985[1949]), *The Ever Present Origin*, (Athens: Ohio University Press).
- Gilligan, C. (1982), *In a Different Voice*, (Cambridge: Harvard University Press).
- Gilligan, C., Murphy, J. and Tappen, M. (1990), 'Moral development beyond adolescence', In *Higher Stages of Human Development: Perspectives on Adult growth*, Alexander et al, pp. 206-28.
- Goleman, D. (1988), *The Meditative Mind: Varieties Of Meditative Experience*, (Los Angeles: Tarcher).
- Graves, C. (1970), 'Levels of existence: An open system theory of values', *Journal of Transpersonal Psychology*, 10, pp. 131-155.
- Grof, S. (1985), *Beyond the Brain: Birth, Death and Transcendence in Psychotherapy*, (Albany: SUNY Press).
- Grof, S. (1998), *The Cosmic Game: Explorations of the Frontiers of Human Consciousness*, (Albany: SUNY Press).
- Gyatso, K. (1986), *Progressive Stages of Meditation on Emptiness*, (Oxford: Longchen Foundation).
- Kegan, R. (1983), *The Evolving Self: Problem and Process in Human Development*, (Cambridge: Harvard University Press).

- Kegan, R. (1994), *In Over Our Heads: The Mental Demands of Modern Life*, (Cambridge: Harvard University Press).
- Kohlberg, L. (1981), *Essays on Moral development, Vol. 1*, (San Francisco: Harper).
- Kohut, H. (1971), *The Analysis of the Self*, (New York: IUP).
- Kohut, H. (1977), *The Restoration of the Self*, (New York: IUP).
- LaBege, E. (1985), *Lucid Dreaming*, (Los Angeles: Tarcher).
- Lenski, G. (1970), *Human Societies*, (New York: McGraw-Hill).
- Loevinger, J. (1976), *Ego Development*, (San Francisco: Jossey-Bass).
- Lovejoy, A. (1964[1036]), *The Great Chain of Being*, (Cambridge: Harvard University Press).
- Murphy, M. (1992), *The Future of the Body*, (Los Angeles: Tarcher).
- Murphy, M. and Leonard, G. (1995), *The Life We Are Given*, (New York: Tarcher/Putnam).
- Parsons, T. (1951), *The Social System*, (Englewood Cliffs, N.J.:Prentice-Hall).
- Parsons, T. (1966), *Societies*, (New York: Free Press).
- Piaget, J. (1977), *The Essential Piaget*, Ed.,J. Buchler, (New York: Dover).
- Rowan, J. (1990), *Subpersonalities*, (London: Routledge).
- Rowan, J. (1993), *The Transpersonal*, (London: Routledge).
- Shaffer, D. (1994), *Social and Personality development*, (Pacific Grove, CA: Brooks/Cole).
- Selman, R. and Byrne, D. (1974), 'A structural analysis of levels of role-taking in middle childhood', *Child Development* 45.
- Shankara, (1970[1947], trans., Isherwood, C. and Prabhavananda, *Crest-Jewel of Discrimination*, (New York: New American Library).
- Smart, N. (1984[1969]), *The Religious Experience of Mankind*,(New York: Scribner's).
- Smith, H. (1976[1993]), *Forgotten Truth: The Common Vision of the World Religions*, (San Francisco: Harper).
- Sroufe, L., Cooper, R., and DeHart, G. (1992), *Child Development*, (New York: McGraw-Hill).
- Tart, C. (ed. 1972), *Altered States of Consciousness*, (New York: John Wiley 1969; New York: Doubleday, 1972).
- Vaillant, G. (1993), *The Wisdom of the Ego*, (Cambridge: Harvard University Press).
- Wade, J. (1996), *Changes of Mind: A Holonomic Theory of the Evolution of Consciousness*, (New York: SUNY Press).
- Walsh, R. (1999), *Essential Spirituality: Exercises from the World's Religions to Cultivate Kindness, Love, Joy, Peace, Vision, Wisdom, and Generosity*, (New York: John Wiley & Sons).
- Walsh, R. and Vaughan, F. (eds. 1993), *Paths Beyond Ego*, (Los Angeles: Tarcher).
- White, J. (ed. 1972), *The Highest State of Consciousness*, (New York: Anchor Books).
- Wilber, K. (1983), *Sociable God* (New York: New Press/McGraw-Hill).
- Wilber, K., Engler, J. and Brown, D. (1986), *Transformations of Consciousness*, (Boston and London: Shambhala).

- Wilber, K. (1993,[1977]), *The Spectrum of Consciousness*, (Wheaton, IL: Quest).
- Wilber, K., (1995), *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*, (Boston and London: Shambhala).
- Wilber, K., (1996a[1980]), *The Atman Project*, second edition (Wheaton, IL: Quest).
- Wilber, K., (1996b[1981]), *Up From Eden*, second edition (Wheaton, IL: Quest).
- Wilber, K., (1996c[1983]), *Eye to Eye*, third edition (Boston and London: Shambhala).
- Wilber, K., (1996d), *A Brief History of Everything*, (Boston and London: Shambhala).
- Wilber, K., (1997a), *The Eye of Spirit: An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad*, (Boston and London: Shambhala).
- Wilber, K., (1997b), 'An Integral Theory of Consciousness', *Journal of Consciousness Studies*, 4,1, pp. 71-92
- Wilber, K., (1998), *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion*, (New York: Random House).
- Wilber, K., (1999a), *One Taste: The Journal of Ken Wilber*, (Boston and London: Shambhala).
- Wilber, K., (1999b), *The collected Works of Ken Wilber, Volumes 1-4*, (Boston and London: Shambhala).
- Wilber, K., (2000a), *The collected Works of Ken Wilber, Volumes 5-8*, (Boston and London: Shambhala).
- Wilber, K., (2000b), *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*, (Boston and London: Shambhala).
- Wilber, k. (2000c), *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality*, (Boston and London: Shambhala).
- Wilber, K., (2002, forthcoming), *Boomeritis*, (Boston and London: Shambhala).
- Wolman,B. and Ullman, M. (eds. 1986), *Handbook of States of Consciousness*, (New York: Van Nostrand Reinhold).
- Zimmerman, (ed., 1998[1993]) *Environment Philosophy*, second edition (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall).

پی نوشت ها

1. «یک نظریه انتگرال شعور» برای اولین بار به عنوان پی نوشتی در کتاب "چشم ذات" به تحریر درآمد که بعدا با گسترش بیشتری تحت همان عنوان در مجله "ژورنال مطالعات شعور"²¹⁰ به انتشار درآمد. مقاله فوق پس از بازنگری و همراه با ضمیمه ای از راجروالش²¹¹ بخشی از جلد هفتم از سریال کلیات کارهای من را تشکیل داد که نوشتار حاضر در دست خواننده همان نسخه می باشد.
2. برای آگاهی از ده ها نسخه طیف شعور که منابع باستانی و مدرن ارائه داده اند به کتاب روان شناختی انتگرال نگاه کنند.
3. برای بحث در باره حجرگان بسیار تو در توی هستی به آثاری از جمله "ازدواج حس و روح"²¹²، روان شناختی انتگرال، "یک طعم"²¹³، و "یک نظریه برای هر چیز" نگاه کنید. ضمنا به آثار برجسته ای از اسمیت²¹⁴ با نام "حقیقت فراموش شده"²¹⁵ و یا کتاب راجروالش²¹⁶ و کتاب مورفی به نام "آینده تن"²¹⁷ نگاه کنید. با وجود این که «زنجیره بزرگ» اصطلاح بی مسمی است اثر آرتور لاجوی²¹⁸ به نام "زنجیره بزرگ هستی"²¹⁹ به عنوان یک خلاصه تاریخی معتبری جای شایسته خود را کسب می کند.
4. تحقیقات (آنهائی که در مراجع همین پاراگراف خلاصه شده اند) بر این باورند که تعدادی از ساختارهای روان شناختی جهان شمولند و عده ای از آنها خاص فرهنگ ها بوده و برخی هم فردی هستند. تمام این سه نوع ساختار مهمند، و من هم مسلما بر این باور نیستم که کل ساختارها جهان شمولند. به هر حال از آن جایی که من یک مدل مقایسه پارادایمی را ارائه می دهم ساختارهایی را که (چه اساسی چه مقطعی) مد نظر دارم از انواعی هستند که بر مبنای شواهد معتبر در صورت ظهور در جایی کاملا جهانی و از نوع فرهنگ تطبیقی هستند (آنها لازم نیست که در تمام فرهنگ ها ظاهر شوند، ولی اگر در جایی ظاهر شدند یک الگوی متشابهی را ارائه می دهند). این سطوح و یا ساختارهای اساسی عبارتند از ماده، حس، دریافت، تکانه، انگاره، نماد، مفهوم، قانون، رسمیت، سعه صدر، روانی، ظریف، علی و نادوگانه که اغلب من آنها را به نه یا ده واحد فونکسیال گروه بندی میکنم: حسّی حرکتی، هیجانی-جنسی، ذهن نماد پسند(سمبول پسند)²²⁰، ذهن قانونی یا وظیفه شناس، ذهن انعطافی رسمی، سعه صدر، روانی، ظریف، علی، نادوگانه. به روان شناختی انتگرال (ویلببر 2000b) نگاه کنید.
5. این خطوط و یا مدول ها بطور نسبی مستقل هستند؛ زیرا به نظرمی آید که آنها در بعضی الگوها بطور «لازم ولی نه کافی» در هم می تنند. برای مثال تحقیقات امپیریکال²²¹ نشان داده است که رشد فیزیولوژیک جهت رشد مقوله شناخت لازمست ولی نه کافی، و شناخت برای پیشرفت مناسبات فردی لازمست ولی نه کافی، و مناسبات فردی برای اعتلای اخلاقیات لازم است ولی نه کافی، که اعتلای اخلاقیات خود برای ایده امر خوب لازمست ولی نه کافی²²². مضافا چون خود، بطور ذاتی سعی میکند

²¹⁰ Journal of Consciousness Studies,4,1,1997

²¹¹ Roger Walsh

²¹² Marriage of Sense and Soul

²¹³ One Taste

²¹⁴ Huston Smith

²¹⁵ Forgotten Truth(1976)

²¹⁶ Essential Spirituality(1999)

²¹⁷ The Future of the Body

²¹⁸ Arthur Lovejoy

²¹⁹ The Great Chain of Being(1964)

representative mind

²²⁰ ذهنی که تمایل دارد تا واقعیت ها را در قالب نمادها(سمبول ها) توصیف کند. - م

²²¹ empirical-

به معنای تجربی محض آورده شده است که ضمنا شامل تجربیات فردی از جمله تجربیات معنوی میشود. -م

²²² Loevinger,1976;Commons et al.,1989,1990)

خطوط مختلف (به پی نوشت 6 نگاه کنید) را تلفیق نماید استقلال این خطوط توسط نیروی ترکیب کنندگی نظام خود منکوب می شوند. (برای بحث مفصل تر روی این موضوع به چاپ دوم کتاب "چشم ذات": در جلد هفتم کلیات من و روان شناختی انتگرال نگاه کنید).

ایده استقلال نسبی رشد خطوط با حکایت مدول های مستقل (از جمله زبان، فهم، اخلاق و غیره) که بصورت گستره ای مورد پذیرش هستند بسیار شباهت دارد. اما به عقیده من تفاوتی که بین آنها وجود دارد این است که رشد تمام این مدول ها باز در امتداد کلی همان سطوح و یا امواج (از پیش سنت به سنت، از سنت به پسا سنت و از پسا سنت به پسا پسا سنت) صورت می گیرد که این ها هم همگی بوسیله خود به حال تعادل و یا انضمام در می آیند. ولی معتقدم مدل من که اجازه می دهد تا ما از سهم با اهمیت نظریه پردازان مدول هم بهره بگیریم، حاوی چارچوب بیش از پیش لایق تری است.

6. شواهد نسبتاً قوی و قوی وجود دارد که دلالت بر وجود خطوط رشد یابنده زیر میکنند: خطوط شناخت، اخلاقیات، عواطف، انگیزه یا نیازها، ایده خوب، روان شناختی جنسی، استعداد های اندام حرکتی، هویت خود (منیت²²³)، وظیفه، توانائی های منطقی- ریاضی، مهارت های زبانی، توانائی های اجتماعی هیجانی، جهان بینی ها، ارزش ها، و تعدادی از خطوط که ممکن است به «روحانی» نام گذاری شوند (مواظبت، صراحت، التفات، ایمان دینی، مراحل مراقبه)، مهارت های موسیقی، نوع دوستی، توانائی های ارتباطی، خلاقیت، راه های ادراک بعد زمان و مکان، ترس از مرگ، هویت جنسی و تلقین. بسیاری از این شواهد در ویلبر 1997a, 2000b به اختصار در آمده است.

7. در سیستم روان شناختی من عنصر تن یا انرژی، مربوط به کوادرنال فوقانی سمت راست است و عنصر ذهن یا شعور مربوط به کوادرنال سمت چپ فوقانی می باشد. بنابراین مدل انتگرالی که من ارائه میدهم تلویحاً شامل انرژی ظریف متناظر هر سطح شعور در سراسر طیف (زمخت به ظریف، ظریف به علی، یا ماده به تن، تن به ذهن، ذهن به روح، روح به ذات مطلق) می باشد. انتقاداتی که متوجه من است بیشتر به علت بی اعتنایی به این جهت گسترده عنصر تن مدل من است. آنها بیشتر پایه انتقاد خود را جدول چهار کوادرنالی که تنها به تن زمخت در کوادرنال سمت راست فوقانی اشاره کرده است دانسته اند، ولی این جدول مختصر فقط بخاطر ساده کردن یا اختصار مدل کامل در آثار من تنظیم شده است.

در گفتمان باستان اغلب این طور روایت می شود که این میدان های انرژی ظریف در دوایر در برگیرنده هم مرکز متوالی قرار دارند. برای مثال میدان اتری²²⁴ تا فاصله چند اینچ تن فیزیکی را محاصره کرده و می پوشاند. میدان انرژی آسترال²²⁵ با محاصره و پوشاندن میدان اتری تا فاصله یک فوت بسط می یابد.

میدان فکر (یا میدان تن انرژی ظریف) میدان آسترال را محاصره کرده و آنرا تا فاصله بیشتری می پوشاند، و میدان انرژی علی تا نا محدود بی شکل گسترده می شود. پس هر یک از این میدان های انرژی ظریف یک هولون²²⁶ (یک کل که جزئی از کل بزرگتر دیگر) است، و تمام طیف هولونی انرژی که جایگاهش کوادرنال راست فوقانی می باشد بسادگی بشکل یک سری استانداردهایی در دوایر هم مرکز پیاپی ظریف تر و پهناورتر ظاهر می شوند (به این صورت که هر میدان انرژی ظریف با فراروی از انرژی سلف خود آنرا در خود شامل میکند). هر هولون انرژی ظریف، ظاهر یا ترکیب دست راستی جفت باطن یا شعور دست چپ مربوطه می باشد. به اختصار، هر هولونی در سرتاسر طیف دارای چهار کوادرنال می باشد که از قلمرو زمخت به ظریف و از ظریف به علی رشد می یابد. هر قلمرو شامل هر

²²³ ego

²²⁴ etheric field

²²⁵ astral energy field

²²⁶ holon هر هولون یک واقعیت است. واقعیت هم میتواند عینی باشد و هم ذهنی. یک شیئی، یک سلول، یک فکر و یک آرزو و غیره همگی -holon نمونه یک واقعیت و یا یک هولون هستند. م

دو عامل ذهن یا شعور و تن یا انرژی می شود.

برای بحث بیشتر در مورد قلمروهای تن که شامل تن زمخت (نیرماناکایا)، تن ظریف (سامیوگاکایا)، تن علی (دارماکایا) که هر کدام انرژی حافظ یا «تن» یک سطح یا حالت شعور می باشند می توانید به پی نوشت 1 فصل 14 کتاب SES نگاه کنید. من اغلب واژگان «تن»، «قلمرو» و «دایره» را با یک معنا نسبت به هم استفاده میکنم؛ به روان شناختی انتگرال نگاه کنید.

8. حتی در سنت تبت برای مثال این طور گفته می شود که واحد شعور- انرژی ظریف یا ذهن - تن ظریف می تواند از ذهن- تن زمخت جدا شود، به مانند قلمرو زمان مرگ کونید باردو²²⁷، و یا واحد ذهن- تن علی می تواند از هر دوی ذهن- تن زمخت و ذهن- تن ظریف جدا شود، به مانند قلمرو چیکای باردو²²⁸ یا تجربه روشنائی شفاف عدم بعد از مرگ²²⁹. چنین مفهومی اجازه می دهد تا شعور به وراى تن فیزیکی اوج گیرد (و در مرگ فیزیکی جان یابد)، ولی هرگز از آن تجزیه نشود (زیرا که هم تن ظریف و هم تن علی موجودند). به عقیده من این مفهوم حاکی از یک نادوگانه ی برجسته ذهن- تن (یا ماده و شعور) است که در تمام سطوح وجود دارند، مفهومی که من به سیستم روان شناختی خودم الحاق کرده ام. این که آیا چنین انرژی های ظریف و حالات مربوطه حقیقتاً وجودشان به نحو رضایت بخشی قابل تائید هست یا نه یقیناً موضوعیست که احتیاج به تحقیقات انتگرال دارد. من این مفهوم ها را بطور مشروط در «الگوی ارشد» خودم شامل کرده ام، درست به دلیل ساده ای که شواهد حاصل از مطالعات تطابقات فرهنگی اگر چه قطعی نیستند ولی بسیار منجم بوده و انکار کامل آنها تا انجام مطالعات دقیق بیشتری عملی ناپخته خواهد بود.

9. من مدیون دوستم آلان کمز²³⁰ به خاطر تدبیرش در مورد «حالات ذهن» می باشم؛ صرف نظر از این که من و او در باره روابط خاص حالات با ساختارهای شعور با هم اختلاف نظر مختصری داریم. ضمناً آلان مستقلاً یک جدول تجربیات دینی را طرح ریزی کرد. برای یک جمع بندی کلی به کتاب "پرتوی هستی"²³¹ او و روان شناختی انتگرال من نگاه کنید. باید توجه داشت که آلان در صدد است تا با تجدید نظر روی چاپ دوم کتاب "پرتوی هستی" افکار خود را بروز در بیاورد. آلان آگاهست که نقل قول کارهای من بوسیله او تنها مشمول فاز دوم آثار من بوده و تکیه ای روی مدل فعلی من ندارد. کتاب او بجز این مورد شایسته توصیه برای مطالعه می باشد.

10. به عبارتی حالات شعور مثل حالت رویا، بوسیله خود شخص تجربه می شوند. ولی آن چه که در حقیقت تجربه می شود یک حالت خاص شاید متفاوت و یا دگرگونه پدیده ای می باشد. بعداً شخص این پدیده ها را با بسیاری از حالات پدیده وار مشابه مقایسه نموده و نتیجه می گیرد که آنها تمامی متعلق به یک حالت گسترده شعوری (مثل رویا، مستی و یا حالات مشابه) می باشند. در نتیجه هر دوی حالات گسترده و ساختارهای اصلی از نگاه پدیدارشناسی که تنها به حالات پدیده وار تمایل نظر دارد حذف می شوند. به پی نوشت 11 نگاه کنید.

11. در باره محدودیت های پدیدارشناسی به تعدادی پی نوشت های مفصل در کتاب "SES" مثل پی نوشت شماره 28 فصل چهارم و پی نوشت هایی در روان شناختی انتگرال از جمله پی نوشت شماره 21 فصل چهاردهم نگاه کنید.

بررسی های پدیدارشناسانه شخص اول شعور می تواند خیلی ساده حالات پدیده وار و حتی مراحل پدیده

²²⁷ chonyid bardo

²²⁸ chikhai bardo

²²⁹ Deutsch, 1969; Gyatso, 1986

²³⁰ Allan Combs

²³¹ Radiance of Being

وار شخص اول را مورد مطالعه قرار دهد. برای نمونه در مکتب «عالی ترین یوگا» ی بودای تبت (یوگای آنوتاراتانترا²³²) ده مرحله اصلی مراقبه وجود دارد که هر کدام از آنها با تجربیات پدیده ای خاصی مشخص می شوند: شخص در حین مراقبه به ترتیب صحنه های گوناگونی را تجربه میکند. در لحظات اول یک صحنه سراب ماندنی را و سپس صحنه دود ماندنی و بعداً کرم شب تاب را، لامپ چشمکزن، لامپ روشن ثابتی را (گویا تمام این مراحل حاصل فراروی مترقی واحد تن- ذهن زمخت می باشند). سپس شخص شروع به تجربه حوزه ظریف میکند: گشایشی به مانند یک مهتاب صاف پائیزی و بعداً آفتاب صاف پائیزی که شخص را تا به قلمرو علی یا نهان سوق میدهد، و این یک تجربه ای به مثابه «تاریکی غلیظ یک شب پائیزی» بوده، و بالاخره گشایش به مرحله نادوگانه می باشد²³³. این تجربیات ویژه از مراحل راستین خط مراقبه ی منحصر بفردی حکایت دارد (گفته می شود که این مراحل همگی لازمند و نباید هیچ کدام از آنها حذف شوند). کسی چه مرد چه زن زمانی که به مراقبه می نشیند تمام این مراحل را مشاهده میکند زیرا آنها خودشان بصورت پیاپی به شکل حالات پدیده وار قابل درک ظاهر می شوند. از این جهت است که من اصرار میکنم که روش های پدیدارشناسی قادر است حالات و مراحل پدیده ای را در «من» (یا کوادرنس سمت چپ فوقانی) ثبت نماید. و به این جهت است که منابع تأملی (سیری) دنیا مملو از انواع این مراحل و حالات است.

به هر حال: با وجود این که روش های پدیدارشناسی قادر به لحاظ کردن حالات و مراحل پدیده ای هستند ولی آنها از پرداختن به ساختارهای ذهنی عاجز هستند (مانند ساختارهای روان شناختی موجود در کوادرنس سمت چپ فوقانی؛ آنهایی که بوسیله گریوز و دیگران²³⁴ کشف شدند). و همچنین آنها در بررسی ساختارها و مراحل بینادهنی ناتوانند (آنهایی که در کوادرنس سمت چپ تحتانی قرار می گیرند، مثل جهان بینی های گبسر یا مهارت های ارتباطی و مراحل اخلاقی میان فردی هابرماس، جنبه تعبیری- تحلیلی ساختار قدرت فوکو و غیره). همان طوری که در متن نوشتار اشاره شد هر چقدر هم که درون نگری بشود شخص قادر به نتیجه گیری در مورد ساختارهای اجتماعی قدرت فشار (فوکو)، مراحل اخلاق (کارول گیلیگان)، ساختارهای زبانی (چومسکی)، مراحل رشد منیت (لووینگر)، مراحل ارزش های (گریوز) و غیره نخواهد بود. تمام آنها ذاتاً برای پدیدارشناسی قابل رویت نیستند. و به همین دلیل است که پدیدارشناسی در برخورد با عناصر «من» تواناست ولی در مورد عناصر «ما» ضعیف است. (پدیدارشناسان فرهنگی از جمله روش شناسان قومیتی²³⁵ در زمینه «ما» یا پدیده های بینادهنی توانایند ولی نه در مورد مراحل یا ساختارهای بینادهنی. وقتی نوبت به مراحل یا ساختارها می شود پدیدارشناسی جا را برای سازندگرائی نو²³⁶ خالی میکند. هر دوی این برخوردها برای ایجاد یک موضع انتگرال به نظر مفید می آیند).

ناتوانی کلی پدیدارشناسی در لحاظ کردن ساختار یا مراحل بینادهنی به نظر علت اصلی سکوت بالقوه مراجع تأملی دنیا در باره وجوه بینادهنی مهم شعور است. ضمناً این باعث شده است که تحقیقات در زمینه حالات دگرگونه شعور از جمله مدل هولوتروپیک ذهن گروف²³⁷ به ایجاد نقشه پردازی های جزئی و ناکامل بیانجامد (هم تحقیقات سایکدلیک و هم هولوتروپیک تنفسی برای بررسی های آزمایشی، پدیده ای و

²³² anuttaratantra

²³³ Gyatso, 1986

²³⁴ Graves, 1970; Piaget, 1977; Loewinger, 1976; etc.

²³⁵ ethnomethodologists

²³⁶ neoconstructuralism

²³⁷ Grof, 1985, 1998

حالات شخص اولی مفیدند ولی برای لحاظ کردن الگوهای بیناذهنی و بیناعینی²³⁸ خیلی کمتر موثرند. نتیجتاً یک جانبه نگری این نقشه پردازی ها و ناتوانی آنها در تعامل با وجوه بسیار مهم شعور دنیا مشهود است [ویلبر 1997a; 1995].

و شاید هم این عامل دشمنی نظریه پردازان مراقبه معاصر با مفهوم ساختار یا مراحل باشد. روش شناسی پدیدارشناسی، ساختارها را مد نظر نمی گیرد و به این جهت است که آنها فرض میکنند که گویا ساختارها یا مراحل به جهت مشکوکی برای جدول بندی نظریه پردازان به شعور تحمیل شده اند.

خلاصه این که شیوه پدیدارشناسی مایل است بیشتر حالات و مراحل پدیده ای را در فرد(سمت چپ فوقانی) مد نظر قرار دهد نه ساختارهای فرد را، در حالی که آنها در لحاظ کردن پدیده های مختلف فرهنگی و بیناذهنی تبحر دارند، آنها بالقوه تمام ساختارها و مراحل بیناذهنی را از نظر دور میدارند(این ساختارها مربوط به کوادرنت سمت چپ تحتانی هستند، از الگوهای سمت راست تحتانی که خارج از بحث در این پی نوشت است صرف نظر میکنم). یک رویکرد بیش از پیش انتگرال تنها از آمیختن ابعاد من، ما و آن حاصل می شود و آن هم زمانی است که از روش شناسی تحقیقاتی «تمام کوادرنت ها، تمام مراحل» استفاده شود(به توضیح زیر نگاه کنید).

12. با این حال شاید بکار گرفتن واژگان یکسان(روانی، ظریف، علی، نادوگانه) هم برای ساختارهای فراشخصی و هم برای حالات فراشخصی یک گزیده تلخی بود. در دفاع از این بابت باید بگویم که در سه دهه قبل تنها واژگان بسیار محدودی در حول و حوش دیده میشد که ما بالاجبار با تنگدستی زیاد از آنها استفاده کردیم. برای مثال، همان طوری که قبلاً هم متذکر شدم در ودانتا قلمروی تن ظریف یا سوکشما-شاریرا²³⁹(که در حین حالت رویا، حالت کونیدباردو و ساویکالپاسامادی تجربه می شود) شامل یا حافظ سه ساختار یا سطح می باشد؛ از جمله پرانامایاکوشا یا سطح جنسی-هیجانی و مانومایاکوشا یا سطح ذهنی و ویجنانامایاکوشا یا سطح رفیع ذهنی-روحي هستند، که به ناچار من هم از ابتدا واژه «ظریف» را هم برای قلمرو یا حالت کلی ظریف (پرانان-مانو-ویجنانا-مایاکوشا) و هم برای ساختار رفیع در آن حالت (ویجنانامایاکوشا) استفاده کرده ام. ولی به هر صورت مقصود از حالت یا ساختار در متن مشخص می شود. در ودانتا قلمرو و یا حالت علی تنها یک ساختار دارد و آن آناندامایاکوشا است که این کمتر باعث آشفتگی زبانی می شود.

یک توافق گسترده ای در سنن مختلف(از جمله تمرین های تاملی در مسیحیت، کابالا²⁴⁰، سوفیگری و ودانتا) در زمینه این قلمروها، ساختارها و حالات فراشخصی وجود دارد. اما واژگانی که توسط دانشپژوهان مختلف برای ترجمه آنها استفاده می شود حقیقتاً حاوی کابوس سمنتیک²⁴¹ (لغت شناسی) هستند. بنابراین به من اجازه بدهید تا از چهار واژه اصلی (روانی، ظریف، علی و نادوگانه) برای بیان مناسبات فراشخصی از جمله حالات فراشخصی(مثل حالات ظریف، علی و نادوگانه شعور که در حالت رویا یا ساویکالپاسامادی، حالت خواب عمیق یا نیرویکالپاسامادی، جناناسامادی و ساهاجا و غیره تجربه می شوند)، و قلمروها یا تن ها یا دوایر هستی (از جمله تن یا قلمرو زمخت، تن یا قلمرو ظریف، تن یا قلمرو علی)، و ساختارها یا امواج یا سطوح شعور(مثل سطح روانی یا فروزان ذهن، سطح ظریف یا الهامی ذهن، سطح علی یا ذهن فرازین و نادوگانه یا ابر ذهن-البته با بهره گیری از واژه شناسی آنوروبیندو که متناظر با سطوح هستند) استفاده نمایم. متن جملات معمولاً معنای واژگانی را که مغشوش آمیزند مشخص میکند. برای بحث بیشتر روی این موضوعات کارشناسانه به روان شناختی انتگرال

²³⁸ interobjective pattern-

²³⁹ sukshma-sharira

²⁴⁰ Kabbalah

²⁴¹ semantic

روابط بین ساختارهای اجتماعی ای که در کوادرنت تحتانی دست راست شرحش آمد- م

(ویلبر 2000b) نگاه کنید.

13. برای مطالعات قطعی در زمینه مراحل مراقبه ای فرهنگ های تطبیقی به نوشته دانیل براون «مراحل مراقبه در چشم انداز تطبیقات فرهنگی»²⁴² در فصل هشت کتاب ویلبر، «تحولات شعور»²⁴³ نگاه کنید. برای مقایسه بین ده ها سیستم مراقبه که از مراحل برخورد دارند به روان شناختی انتگرال (ویلبر، 2000b) مراجعه کنید.

14. برای تمرین های انتگرال روحانی به کتاب های، «یک طعم» (ویلبر، 1999) و «زندگی که به ما ارزانی شده است»²⁴⁴ نوشته مورفی و لئونارد نگاه کنید.

یک نکته نهایی در مورد واژه «انتگرال» و ساختارهای گبسر. با وجود این که من از مشتاقان گبسر هستم ولی معتقدم که کار او اکنون سدی در برابر میدان مطالعات شعور است. اول این که گبسر چون درک روشنی از کوادرننت ها ندارد به التقاط زبان های مختلف پدیدارشناسی، معیارهای اعتبارمندی²⁴⁵ و داده های مستند گوناگون دست می زند. ثانیاً، به نظر من «ساختار آرکائیک» او متهم به یک سفسطه رمانتیک واپسگرا (و ماقبل فراروی) می باشد. ثالثاً، بیشترین دغدغه مربوط به «ساختار انتگرال» اوست که در حقیقت شامل حداقل پنج ساختار بوده (از جمله، سعه صدر، روانی، ظریف، علی و نادوگانه. یا معادل آنها به زبان آنوروبیندو: ذهن رفیع، ذهن فروزان، ذهن الهامی، ذهن فرازین و آبر ذهن)، که همگی بطرز ناشیانه ای به ساختارهای انتگرال «خود» گبسر سقوط کرده اند. با وجود این که خود او در اواخر عمرش از شواهد آگاهی پیدا کرده بود ولی مجال نیافت تا آنها را تصحیح کند. با علم به وجود الگوهای حتی مرسوم از جمله دینامیک های مارپیچی، می توان گفت آن چه که گبسر «انتگرال» می نامد در حقیقت عبارتند از همان ساختارهای سبز، زرد، فیروزه ای و مرجانی دینامیک ها. من بطور خلاصه معتقدم که کاوش گبسر در مورد ساختارهای «خودش» با وجود نقش پیشگامیش اکنون کهنه شده اند. با این حال من به نامیدن «انتگرال» به تمام حوزه های سعه صدر (و تفکر مرتبه دوم²⁴⁶) ادامه می دهم؛ به دلیل ساده ای که چنین استعمالی متداول شده است. اما باید بروشنی خاطر نشان کنیم که انتگرال حقیقی «سطح» نادوگانه می باشد که بدرستی نه سطح بوده و نه حالت، بلکه اساس جاویدان تمام سطوح و حالات می باشد (برای مثال به آخرین فصل کتاب «چشم ذات» نگاه کنید، ویلبر [1997a]).

بالاخره، یک مبحث سطوح شعور وجود دارد و یکی هم سطوح (طبقات، قلمروها، بریدگی ها، دوایر) واقعیت ها. جهت بحث روی این موضوع مخصوصاً با در نظر گرفتن شناخت شناسی پسامدرن و پسا متافیزیک، من خواننده را به پی نوشت های طولانی در روان شناختی انتگرال (ویلبر 2000b) با شروع از پی نوشت سه، فصل یک رجوع می دهم.

15. به پی نوشت 14 نگاه کنید.

16. می توان با استفاده از خطوط رشد یابنده ای که بطور وسیعی مورد پذیرشند در خلق یا تحقیقات این نوع جدول ها اقدام کرد. برای مثال در خط شناخت ما می توانیم دارای سطوح پیش عملی، عملی کنکریت، عملی رسمی و عملی پسارسمی (و سطوح دیگری که به امواج فراشخصی اوج می گیرد. ولی فعلاً این تقسیم بندی ساده برای ما کفایت میکند) باشیم. یک شخص در سطح پیش عملی می تواند بطور مقطعی حالات روانی، ظریف، علی و نادوگانه را تجربه کند. این شخص چه زن چه مرد به نظر می آید

²⁴² The Stages of Meditation in Cross Cultural perspective

²⁴³ Transformations of Consciousness

²⁴⁴ The Life We Are Given (1995)

²⁴⁵ validity claims

²⁴⁶ اصطلاح و رده بندی بک و کووان در دینامیک مارپیچی است که در توصیف مراحل جهان بینی ها بکار گرفته شده است. در رده اول جهان بینی بژ (قهوه ای کمرنگ) - بنفش - قرمز - آبی - نارنجی - سبز قرار گرفته و در رده ثانوی جهان بینی زرد و فیروزه ای پیشنهاد شده است. برای توضیحات بیشتر به صفحات 50 و 51 نگاه کنید - م

که این حالات را در مناسبت با چارچوب سطح خطی که همزمان در آن جا دارد تعبیر کند. برای نمونه، تجربه حالت ظریف در سطح عملی کنکریّت گرایش به تعبیری در الفاظ مصطلح دارد (مثل نمونه های اسطوره ای در آن سطح که وقتی به الفاظ در می آیند. مثلاً موسی حقیقتاً دریای سرخ را به دو پاره کرد)، و اغلب تعبیرات خیلی جنبه قوم گرایی دارند («تنها کسانی که به خدای من ایمان دارند نجات می یابند»). در صورتی که اگر شخص در سطح شناخت پسا رسمی قرار داشته باشد تجربه حالت ظریف را در اصطلاحات کثرت گرایی، استعاره ای و بدون چشم انداز تعبیر میکند («من اساس هستی را چیزی می دانم که در تمام موجودات با احساس وجود دارد، ولی با تجلیات متفاوت و فارغ از آن که نوعی از دیگری بهتر باشد»). بعضی هم در امواج فراشخصی مستقیماً این قلمروها را در خود فراروی بی واسطه، و رای مفهومات و کثرت گرایی و غیره تجربه میکنند.

همان طور که اشاره شد مدل های خطوط رشد یابنده دیگری هم که بیشتر در این ارتباطند می توانند برای تحقیقات این نوع جدول ها مورد استفاده قرار گیرند. از جمله مراحل خود²⁴⁷ (شامل ابزار تحقیقات) که توسط لووینگر و دیگران²⁴⁸ ارائه شده اند. مضافاً، معیار ارزش های گرویز، ساختارهای گبسر، سلسله مراتب نیازهای مازلو، مراحل بررسی کنش توربر²⁴⁹ و غیره هم وجود دارند. این ها همگی یک سلسله از استراتژی های مفید تحقیقات امپریکال، پدیدارشناسانه و ساختاری را جهت ترسیم حالات به درون ساختارها فراهم می آورند.

17. در این مثال ساده من از ساختارهای گبسر که شامل ساختارهای نازل تا میانه (تا سعه صدر قنطوری²⁵⁰) را پوشش می دهد استفاده کرده ام. اما ساختارهای عالی تر و فراشخصی که لازمست تا به جدول اضافه شوند وجود دارند (پی نوشت 14 را نگاه کنید). ضمناً الگوهای مبسوط تری از ساختارهای نازل گرفته تا میانه در **دینامیک مارپیچی** یافت می شود. ساختارهای مارپیچی می توانند از نوع بنفش، سرخ، آبی، نارنجی، زرد و فیروزه ای تجربیات رفیع حالات روانی، ظریف، علی و نادوگانه باشند. همچنین شخص زمانی که به ساختارهای رفیع تری مثل روانی یا ظریف تکامل یافت باز می تواند قلمروهای رفیع تر علی و نادوگانه را نیز تجربه کند.

اگر ما از یک ترسیم کلی استفاده بکنیم، به این معنا که دوازده سطح و چهار حالت داشته باشیم جمعاً حدود چهل و هشت نوع تجربیات رفیع فراشخصی یا حالات دگرگونه بدست می آید. ولی در حقیقت عده ای از چهارخانه های این جدول خالی می ماند (زیرا برای مثال شخصی که در سطح روانی خصوصیت دایمی کسب کرده است دیگر هرگز حالت رفیع روانی را تجربه نخواهد کرد). به هر صورت، جدولی با حدود چهل سنخ از تجربیات غیر معمول و روحانی حاصل می شود که همگی بسیار واقعی اند، و استفاده از این جدول هم بسیار سهل است. تحقیقات و مدل هائی که پایه اولیه اش بر حالات دگرگونه یا غیر معمول استوار است بسیار متناهند²⁵¹، و همین طور تحقیقات و مدل های بسیاری وجود دارد که به ساختارهای مختلف شعور اختصاص یافته اند²⁵². ولی با این حال هیچ پیشنهاد بالقوه ای مبنی بر ایجاد یک مدل «تمام کوادرننت ها، تمام ساختارها، تمام حالات» که بتواند به نحو احسن هر دو حالات و ساختارها را به هم بیامیزد ارائه نشده است. من برای پرداختن به اهمیت ایجاد یک دستورالعمل بیش از پیش انتگرال به متن اصلی بر می گردم.

²⁴⁷ self-stages

²⁴⁸ Jane Loevinger, Susanne Cook-Greuter, Robert Kegan

²⁴⁹ Bill Torber's action-inquiry

²⁵⁰ centauric vision-logic موجودافسانه ای که دارای نیم تنه بالائی انسان و نیم تنه پائینی اسب است. تمثیل این موجود مرکب خیالی موجودات از وحدت ذهن و عین یا شعور و تن دارد. م

²⁵¹ Grof 1985;1998; Tart 1972; Fisher,1971; Wolman,1986; White,1972,etc

²⁵² Graves,1970; Loevinger,1976; Piaget,1977; Gilligan,1982,1990; Fowler,1981; Selman,1974;etc

18. بیماری های روانی در فرد در حقیقت پی آمد مناسبات تمام کوادرننت هاست (زیر را نگاه کنید)، و در نتیجه وجوه مهم پیدایش آنها می تواند در تمام چهار کوادرننت یافت شوند: مثل فاکتورهای مربوط به کوادرننت راست فوقانی (از جمله فیزیولوژی مغز، هورمون های عصبی، فقر غذایی)، کوادرننت راست تحتانی (مثل تنش های اقتصادی، آلاینده های محیطی، فشارهای اجتماعی)، و کوادرننت چپ تحتانی (نارسائی های فرهنگی، آشوفتگی های ارتباطی). درمان بیماری ها هم به همین ترتیب شامل اصلاح در چهار کوادرننت می باشد (شامل فارموکولوژی روانی [راست فوقانی] در صورت تجویز بجا). نظر من در این جا عمدتاً به فاکتورهای کوادرننت چپ فوقانی معطوف است. برای بررسی نقش تمام چهار کوادرننت ها در بیماری ها به کتاب های SES" (ویلبر 1995)؛ BH (1996d)؛ ES (1997a) و روان شناختی انتگرال (2000b) نگاه کنید.

19. باید گفت که «هویت سازی» خود با یک سطح نباید به نحو قاعده همه یا هیچ تصور شود. حتی در مورد خود درکی نزدیک²⁵³ (آن طوری که بوسیله لووینگر کاوش شده است)، تحقیقات حاکی از آنست که تمایل افراد در واکنش ها حدود پنجاه درصد از یک سطح و بیست و پنج درصد از هر یک از سطوح بالاتر و پایین تر متاثر می باشد. آن طور که در متن نوشتار اصلی به آن اشاره شد، خود بجای یک واقعیت یکپارچه بیشتر یک مرکز ثقل از سطوح می باشد. این اصل هم، گویای وجود شخصیت های بالقوه فراوان در خود می باشد²⁵⁴.

20. این چهار تا، همه تعاریف روحانیت نیستند. من در کتاب "یک خدای معاشرتی" نه تعریف متفاوت ارائه داده ام. ولی من معتقدم که این چهار تعریف از متداول ترین و عمده ترین انواع آنهاست. در ضمن من در کتاب "یک خدای معاشرتی" بین روحانیت مشروع (یا انتقالی)²⁵⁵ که در آن خود فارغ از نازل یا عالی بودن سطح رشدش تنها به تقویت سطحی که در آن جا دارد مترصد بوده، با روحانیت موثق (یا متحولی)²⁵⁶ که در آن تمایل به فراروی کامل خود (یا روحانیتی که حداقل او را به موج عالی تر شعور متحول سازد) مشاهده می شود تمایز قایل شده ام. سه کاربرد اول «روحانیت» (که در متن نوشتار اصلی ارائه شد) تعاریف متفاوتی از روحانیت موثق اند که همگی حتی اگر بطور جزئی هم باشد حاوی این باورند که روحانیت واقعی رخداد یک تغییر در سطح شعور می باشد (چه این تغییر مقطعی باشد مثل آن چه که در نوع اول است، یا دایمی باشد مثل آن چه که در نوع دو و سه حادث می شوند). ولی چهارمین کاربرد، تعریف خوبی از نوع روحانیت مشروع است، چه در آن روحانیت باعث ترفیع سلامتی خود، فارغ از سطح رشدش می باشد؛ یعنی این که در شعور خود هیچ گونه تغییری در سیر عمودی انجام نمی گیرد. همان طور که در متن نوشتار اشاره شد، من بر این باورم که تمام چهار کاربرد روحانیت معتبرند و تمام چهار تایی آنها نمایانگر عمل کرد های واقعی و مهمی اند که روحانیت می تواند به آنها تحقق بخشد. مشکل این جاست که برخی نظریه پردازان دینی یا (جنبش های) روحانی تنها به یک وجه محدود واکنش روحانیت در انسان قفل شده و مدعی می شوند که فقط چنین واکنشی ارزش عملی دارد. این باور باعث تحریف دو نوع مشروع و موثق روحانیت شده و اغلب "خود" را در پیچ و خم فریب و خدعه قرار می دهد.

21. این پدیده ها (که مثلاً یک شخص می تواند در ویژگی روحانی مشخصی بسیار پیشرفته باشد حال این که در زمینه های دیگر از جمله روان شناختی جنسی، عاطفی و یا مهارت های بینافردی از رشد ضعیفی برخوردار باشد) می تواند در سه نوع از چهار تعریف روحانیت بطور قابل قبولی تشریح شوند (مثلاً نوع

²⁵³ proximate self-sense

²⁵⁴ Rowan 1990; Wilber 2000b

²⁵⁵ legitimate (or translative)

²⁵⁶ authentic (or transformative)

فاعل درونی، خود برتری که ناظر بر خود عادی (یا خود دور) است- م

اول: روحانیت که به عنوان یک حالت می باشد یقیناً در شخصیت خاصی که گرفتار نارسایی است رخ می دهد. نوع دوم: اگر روحانیت، عالی ترین سطح در هر خط فرض شود، یک شخص می تواند در بعضی از خطوط بسیار رشد یافته باشد و در برخی دیگر از رشد کمتر و یا حتی از نوع بیمارگونه آن برخوردار باشد. نوع سوم: اگر روحانیت خودش به عنوان یک خط مجزا در نظر گرفته شود، افراد می توانند در آن خط بطور قابل ملاحظه ای پیشرفته باشند در صورتی که در خطوط دیگر خیلی ضعیف تر و یا حتی بیمارگونه باشند). این ترکیب ناهمگون (مرکب از خط روحانی و خط بیمارگونه) به آسانی با تعریف چهارم روحانیت قابل توضیح نیست (اگر روحانیت چیز است که ممکن است در هر مرحله حضور بیابد یا نیابد، پس تنها راهی که به یک رشد ولی ناهمگون منجر می شود تنها در رجوع به یکی از سه تعاریف دیگر قابل درک می باشد. اما «طبقه بندی رشد» مذکور درست چیز است که تعریف چهارم ادعای اجتناب از آنرا دارد). ضمناً این رشد ناهمگون نمی تواند بوسیله مدل های نردبان واحد رشد ای تشریح شود (طبق این مدل ها یک شخص که در مرحله پایین تر موفق نیست نمی تواند به مرحله بالاتری پیشروی کند).

22. این بحث قبلاً به یک «جدول تجربیات دینی» اشاره داشت. توجه شود که آن جدول زمانی به آسانی قابل رویت است که ما تعریف اول روحانیت را با تعاریف دوم یا سوم به هم بیامیزیم. به این معنا که حالات گوناگون شعور را روی نقشه ساختارها یا مراحل پیاده کنیم. بنابراین اگر این جدول کاربردهای اصلی دیگر را تأیید کند مجدداً گویای اهمیت قابل ملاحظه ی آنها می باشد.

23. از نقطه نظر فنی، جمع شخص اول «ما» و شخص دوم، «شما» می باشد. اما من جمع شخص اول («ما») و شخص دوم («شما یا تو») هر دو را در کوادرننت چپ تحتانی لحاظ نموده و عموماً من آنها را به عنوان «ما» تلقی میکنم. علت چنین کاری هم اینست که در زبان انگلیسی واژه جمع شخص دوم وجود ندارد (و به همین علت است که اهالی جنوب بالاجبار «شما همگی» و شمالی ها می گویند «شما مردم»). به عبارتی وقتی «ما» مورد حرمت باشد این کلمه تلویحاً شامل مناسبات من- تو خواهد بود (من برآستی نمی توانم معنی تو را (thee) درک کنم اما ما (WE) از یک درک همگانی مشترکی برخوردار است).

موجودیت هر دو کوادرننت چپ فوقانی و چپ تحتانی در مسیر «همه از سوی پائین» قابل فرض می باشد. و آن عبارتست از یک شکل پان سایکیزم تعدیل شده («هر چیز باطن»)، و ظاهراً این پان سایکیزم تعدیل شده تنها مدل توانائی است که خالصاً نه «الگوی ارشد» را حیات می بخشد (به ضمیمه ب و همچنین به ویلبر 2000b نگاه کنید). و این می رساند که کوادرننت بیناذهنی هم حاوی خصلت «همه از سوی پائین» بوده، به این معنا که بشر به عنوان «افراد مرکب» ضمناً محتوی تمام اشکال ماقبل بشری بیناذهنی نیز می باشند. بنابراین در بشر مناسبات بیناذهنی تنها بوسیله تبادلات دال های زبانی²⁵⁷ که اندیشه مقبول عامه است اسقرار نمی یابند. بشر بیشتر محتوی تمام مناسبات بیناذهنی پیش زبانی (که از هم حضوری هیجانی یا پیش انعطافی با یا نسبت به دیگران استقرار می یابد)، بیناذهنی زبانی (که بوسیله هم حضوری باطنیت که ظاهرش دال های زبانی بوده ولی هرگز نمی تواند به آن ظواهر تقلیل پیدا کند استقرار می یابد)، و بیناذهنی فرا زبانی (که بوسیله حضور آسان حضور و یا ذات مطلق نادوگانه مستقر می شود) می باشد. خلاصه این که بیناذهنی در تمام سطوح مستقر می شود و استقرار آن هم با کمک طنین تمام عناصر موجود در هر سطح، طنینی که در کل پهنای طیف شعور جلوه گر شده و حاوی ابزار پیش زبانی، زبانی و فرا زبانی می باشد. اظهار نظر من که بیناذهنی را محدود به تبادلات دال های زبانی کرده ام کاملاً خارج از بحث است (به چاپ تصحیح شده دوم SES نگاه کنید).

دال و مدلول زبان نشانه های زبانی هستند. دال، یا ظاهر این نشانه عبارتست از ساختار عینی واژگان در زبان — linguistic signifiers²⁵⁷ مکتوب و آوایی. ظاهر هرواژه طبیعتاً از باطن یا مدلول که معنای آن واژه میباشد برخوردارست. واژه "سگ" دال است در صورتی که تصور و یا معنای این واژه در ذهن فرد مدلول است که در ارتباط با زیرمتن های شعوری و فرهنگی (مرجع) شکل میگردند.

24. در این جا به طرح مثالی که باز اهمیت به حساب آوردن چهار کوادرننت را در تعامل با حالات و ساختارها نشان میدهد می پردازیم. ما مشاهده کردیم که تمام افراد به سه حوزه یا حالات زمخت، ظریف و علی دسترسی دارند زیرا هر کسی به آسانی بیداری، رویا و یا خواب عمیق را تجربه میکند. بنابراین حتی یک طفل هم به این سه حوزه بزرگ دسترسی دارد. ولی نحوه ای که طفل (یا هر شخصی) این حالات را تعبیر میکند قسمتی به مرحله یا ساختار رشد او بستگی دارد (مثلا یک حالت ظریف می تواند بوسیله ساختارهای آرکانیک، جادو جنبل، اسطوره ای و معقول و غیره تجربه شود؛ هر کدام با یک «طعم» متفاوت). مضافاً و حتی با اهمیت فوق العاده، تمام حالات و مراحل شدیداً در چهار کوادرننت (نیستی، رفتاری، فرهنگی و اجتماعی) مستقرند. به این معنا که یک طفل با وجود این که اغلب در حالت یا حوزه ظریف غوطه ور می شود ولی او دارای تفکر رویای «من باید برای خرید حبوبات به بقالی بروم» نخواهد بود؛ زیرا این امور خاص اجتماعی فرهنگی هنوز وارد ضمیر آگاه او نشده اند. طفل بی شک به حالت ظریف دسترسی دارد اما او هنوز ساختارهای معینی (زبان، شناخت و مفهوم های فرهنگی) را که به او اجازه می دهد تا در حالت یا حوزه ظریف دارای افکار خاصی باشد رشد نداده است.

بنابراین به نظر می آید که سه حالت معمولی بیشتر غریزی اند، در صورتی که ساختارها یا مراحل گوناگون رشد یابنده اند. زیرا تمام ساختارها یا مراحل در چهار کوادرننت جای گرفته و حتی حالات (که قبل از فرهنگ وجود داشتند) هم شدیداً به نحوی در فرهنگ مشخصی که تحت آن قالب گیری شده اند به گشایش در می آیند (چون آنها در حقیقت بوسیله تمام چهار کوادرننت نیستی، رفتاری، فرهنگی و اجتماعی قالب ریزی شده اند).

این امر به ما اجازه می دهد تا مشاهده کنیم که چگونه یک طفل قادر به تجربه حالات ظریف یا علی می باشد ولی این حالات فقط از راه یک ساختار پیش سنت، خود محور پیش رسمی ترجمان می شوند، و نه از طریق یک ساختار پساسنت، گلوبال یا جهان محور (که هنوز رشد نیافته اند). یک نگرش انتگرال برتر به ما اجازه می دهد تا به هدایت یک روند انتگرال بین آنهایی که معتقدند اطفال مستقیماً در تماس با واقعیت های روحانی ناب قرار می گیرند و آنهایی که بر خصلت خود پرستی (نارسیستی) و پیش سنت اطفال گواهی می دهند پردازیم. (به فصل یازده کتاب روان شناختی انتگرال نگاه کنید، «آیا در کودکان روحانیت وجود دارد؟» [ویلبر، 2000b]).

همچنان که طفل موفق به رشد سطوح یا ساختارها یا امواج شعور با تمام خطوط مختلف آن شد ساختارها برای حالات ظریف محتوی بیشتری را فراهم می آورند (به اضافه آن مضمون های آرکانیک حقیقی که ممکن است از قبل جزء تشکیل دهنده خود حالت ظریف بوده باشند؛ ولی حتی موجودیت و بیان همین مضمون ها تحت تاثیر چهار کوادرننت قالب بندی می شوند). و بالاخره کودک جوان در مقطعی واقعا ممکن است به داشتن یک تفکر سنتی رشد بیابد، «من باید برای خرید حبوبات به بقالی بروم»، و این تفکر بوسیله تمام چهار کوادرننت شکل گرفته است که حتی ممکن است بعداً به حالت رویا هجوم بیاورد (موجب تحول آن بشود-م). یک کودک در فرهنگ های گوناگون ممکن است به زبان های فرانسه یا چینی خواب ببیند، نه حبوبات بلکه باکت²⁵⁸ و بقیه هم به همین ترتیب. از این طریق رشد ساختارها (سطوح و خطوط) روی مضمون حالات معمولی که به هر حال در شکل کلی ایشان غریزی هستند تاثیر قابل توجهی می گذارند.

مضافاً این روند به ما اجازه می دهد تا ببینیم که تمام افراد علاوه بر توانایی آنها در دسترسی به سه حوزه بزرگ هستی (زمخت، ظریف و علی) می توانند هنوز از یک رشد مرحله وار که این حوزه ها را رنگ آمیزی نماید برخوردار باشند، زیرا که این رشد ساختارها اغلب به حالات مضمون و شکل می بخشند. بنابراین یک تحلیل چهار کوادرننتی از حالات و ساختارها به ما اجازه می دهد تا به الحاق بهترین مدل های

سنتی شعور، به تحقیقات بیش از پیش مدرن و پسامدرن به پردازیم. برای بحث مفصل تر روی این موضوعات به روان شناختی انتگرال (ویلیبر، 2000b) و تارنماهای زیر نگاه کنید:

www.worldofkenwilber.com, www.IntegralAge.org, www.enlightment.com, iKosmos.com

25. با وجودی که امروزه کوادرنت راست فوقانی از اهمیت ویژه ای برخوردار است (به استناد سلطه روز افزون علم شناخت، روان شناختی تکاملی، علم اعصاب، روان شناختی زیستی و غیره) تنها کوادرنتی است که من در باره اش کمتر نوشته ام. علت آن هم خیلی ساده است: (1) این کوادرنت با کمک از روش های علمی و یا تحقیقات امپیریکال و تحلیلی که نسبتاً هم در عمل و هم در تعبیر صریح هستند کاوش شده اند، (2) وجود مقدار متنابهی کار که تا به حال در زمینه این کوادرنت انجام شده است، (3) در صورتی که یافته های جمع آوری شده در این کوادرنت یکبار تبیین شوند نسبتاً منسجم و قابل اعتماد بوده و فقط به مقدار کمی تعبیر احتیاج پیدا میکنند (بر خلاف کوادرنت باطنی که کلاً از تعبیرات معماری شده اند). خلاصه، من از این که کمتر در مورد این کوادرنت نوشته ام نه بخاطر کم اهمیت بودن آن، بلکه بخاطر اینست که این کوادرنت به توجه کمتری احتیاج دارد. من در فصل چهاردهم کتاب روان شناختی انتگرال به ارائه یک نظر کلی در مورد این کوادرنت و پژوهش های مربوطه در زمینه مطالعات شعور اقدام کرده ام، مخصوصاً در باره ذهن-تن و یا «مساله دشوار» کوادرنت چپ و راست شعور به بحث پرداخته ام (آن طوری که در ضمیمه "ب" به اختصار در آمده است). ضمناً به نقل قول از ده ها کتاب پرداخته ام که همگی تلاش فوق العاده با اهمیتی را آغاز میکنند تا نقشه روابط چپ فوقانی و راست فوقانی را ترسیم کنند، نقشه ای که هر روان شناختی انتگرال حقیقی لزوماً وابسته به آن خواهد بود.

26. یک برخورد انتگرال در عین حال توجه خودش را به درک جامع تری از انواع مختلف پروسه های ناخودآگاه معطوف می دارد. پرسش مربوط به گونه های ناخودآگاه اینست: آیا یک رخداد با وجود این که گوشه ای از موجودیت فرد را تشکیل می دهد می تواند در شعور ثبت نشود؟ پاسخ به این پرسش یقیناً مثبت است. ولی یک مدل انتگرال می تواند در این مورد دقیق تر باشد. شواهد نشانگر آنست که وجوه هر سطح بالقوه از هر خط در هر کوادرنت می تواند در واقع ناخودآگاه باشند، و آنها می توانند از راه تکنیک های گوناگون به مقداری آگاهانه بشوند (مستقیماً یا بطور غیر مستقیم). روایت است که تبدیل ناخودآگاه به خودآگاه با اقسام مختلف آزادی مربوط می شود. برای اطلاع از انواع پروسه های ناخودآگاه (و آزادی) در هر کدام از کوادرنت ها به پی نوشت 28 فصل 4 و پی نوشت 1 فصل 14 چاپ دوم تصحیح شده کتاب SES نگاه کنید. جهت اطلاع از انواع ناخودآگاه شعور در کوادرنت چپ فوقانی به کتاب های "پروژه آتمان" (جلد دوم کلیات)²⁵⁹ و "چشم ذات" (جلد هفتم کلیات) نگاه کنید. من هنوز بر این باورم که در کوادرنت چپ فوقانی پنج نوع ناخودآگاه وجود دارد که در روان شناختی فرد از اهمیت بسیار بر خوردارند (اولین نوع آن در کتاب "پروژه آتمان" به اختصار در آمده است).

27. تمام این چهار کوادرنت دارای انواع گوناگون امواج، جویبارها و حالات (از بین اقلام دیگر) می باشند. به این معنی که هر چهار کوادرنت حاوی امواج رشد و خطوط رشد می باشند (مثل درجات و شاخه های تکامل زیستی، خطوط فنی رشد که از سطح غارت و شکار به باغبانی، از باغبانی به کشاورزی، از کشاورزی به صنعتی و از صنعتی به اطلاعاتی و غیره گسترش می یابد). و مضافاً همه چهار کوادرنت ها نشانگر اقسام مختلف حالات می باشند (مثل حالات مغز، حالات مناسبات مادی و حالات محو و غیره). بنابراین تمام کوادرنت ها شامل امواج، جویبارها و حالات می باشند (مضاف بر تراکامات، انباشت ها و غیره). اما در کوادرنت چپ فوقانی تمام این موارد نهایتاً مربوط به خود شعور می شوند (سطوح شعور، خطوط شعور و حالات شعور در هر دو شکل مفرد و جمع)، در حالی که ما در کوادرنت راست فوقانی

امواج، خطوط و حالاتی را می‌یابیم که در وهله اول با ماده سر و کار دارند (مانند حالات فیزیولوژیک مغز، درجات و شاخه‌های بیومتریال، اسلوب تکنیکی و غیره). کوادرننت‌های چپ باطن‌ها و کوادرننت‌های دست راستی ظواهر تمام و یا هر هولون هستند (ویلیبر 1998, 1996d, 1995). به ضمیمه "ب" نگاه کنید.

28. من «هولون» را به «واقعیت موجود» معنی می‌کنم. به ویلیبر، 2000b, 1995 نگاه کنید.

29. این رویداد مخصوصاً با انتشار کتاب "یک خدای معاشرتی" مشهود شد. دو کتاب قبلی من "پروژه آتمان" و "از بهشت آمده" 260 با عناوین فرعی به ترتیب "یک نگرش فراشخصی رشد بشر" 261 و "یک نگرش فراشخصی تکامل بشر" 262 نوشته شدند (آنها در یک مجموعه دو جلدی نگارش شدند). کتاب "یک خدای معاشرتی" در اصل تحت عنوان فرعی "معرفی مختصری از علم الاجتماع فراشخصی" 263 بود. اما حتی در آن زمان هم در نظر من فراشخصی سوال برانگیز بود. من مطمئناً آرزوی چندان‌ی به این عرصه در دل نداشتم و همزمان خود را محدود به روان‌شناختی فراشخصی و یا هر مقوله دیگری که در رابطه با آن بود نکردم. من عنوان فرعی کتاب را به "معرفی مختصری از علم الاجتماع فراسوی" 264 تغییر دادم و چندین سال بعد از آن (1983) هرگز من دیگر واژه «فراشخصی» را در کارهایم ذکر نکردم (اگر چه من هنوز این واژه را برای توصیف حوزه فوق‌ذهنی شعور بکار می‌برم).

تعداد بسیار از دانشوران و محققان برجسته‌ای هستند که همچنان خود را رسماً «فراشخصی» معرفی می‌کنند، از جمله گرووف و دیگران 265. من فکر می‌کنم این دسته از نویسندگان نمایندگان نسبتاً خوب عرصه فراشخصی هستند و فکر می‌کنم که پژوهش‌های آنها لازمست با تیتیر پارادایم فراشخصی که تا به حالا در چارچوب مجموعه کارهای آنها گسترش یافته است ادامه پیدا کند (با تمام انواع اصیل و بدیل‌های آن).

دانشمندانی که رسماً خود را به عنوان «انتگرال» معرفی کرده‌اند (و یا مدل‌های انتگرال ارائه داده‌اند و یا تمایل به آن سمت دارند) شامل مایکل مورفی و دیگران می‌باشند 266. اگر چه من نمی‌توانم در باره این نویسندگان قضاوت کنم ولی فکر می‌کنم تمام آنها در عین این که شدیداً از عرصه فراشخصی حمایت می‌کنند همچنان تلاش می‌نمایند تا با طرح نظریه‌ها و مدل‌های بیش از پیش جامع پل‌های بیشتری را به روی دنیای سنتی و ارتدکس بنا کنند. هم‌اکنون عاقلانه است که هر دو مکتب انتگرال و فراشخصی در حالی که به گفتمان متقابل مفید و گاه کارهای مشترک ادامه می‌دهند با اتکاء بر روی نقشه و مدل‌های خاص خود، آنها را در دنیای واقعی بکارگیرند که اثرات راستین این مدل‌های گوناگون بی‌شک در اوضاع دنیای واقعی از شایستگی‌های نسبی آنها حکایت خواهد کرد.

30. بنابراین من حتی بعد از سال 1983 هنوز در هیئت تحریریه هر دو مجله "ژورنال روان‌شناختی انسان گرا" 267 و "ژورنال روان‌شناختی فراشخصی" 268 باقی ماندم. من در حدود هشت مقاله در مجله اولی‌ونه

260 Up from Eden

261 A Transpersonal View of Human Development

262 A Transpersonal view of Human Evolution

263 A Brief Introduction to a Transpersonal Sociology

264 A Brief Introduction to a Transcendental Sociology

265 Stan Grof, Richard Tarnas, Brandt Cortright, Jorge Ferre, Donald Rothberg, Peggy Wright, Michael Washburn, Frank Lawlis, Jurgen Kremer, and many others

266 Micheal Murphy, Geogr Leonard, Roger Walsh, Frances Vaughan, Allan Combs, Don Beck, Susann Cook-Greuter, Francisco Varela, Jenny Wade, Bert Parlee, Tony Schwartz, Robert Forman, Marilyn Schlitz, Antony Arcari, Raz Ingrassi, Keith Thompson, Michael Zimmerman, and many others.

267 Journal of Humanistic Psychology

268 Journal of Transpersonal Psychology

مقاله در مجله دومی منتشر کردم. من احترام خارق العاده ای برای ناشرین تام گرینینگ²⁶⁹ و مایلز ویک²⁷⁰ قایل بوده و هستم، هر دوی آنها مجلات خود را به سمت یک گرایش بیشتر انتگرال سوق دادند. جریان این طور است که وقتی جبهه فراشخصی بر نهائی بودن و رشد ایدئولوژی خودش پافشاری میکرد، من دریافتم که این عرصه از زمینه تحقیقاتی و مستند و تعبیر متقاعد کننده کمتری برخوردار بوده تا جائی که نه فقط پل های بیشتری بر روی دنیای مرسوم نساخته است بلکه به آسانی آنها را به آتش کشیده است. و بالاخره زمانی که مایلز از سمت ناشر کناره گرفت فرصت خوبی دست داد که من هم همچنان از این جبهه کناره بگیرم.

31. برای زنده ماندن مخصوصا از نقطه نظر مادی به نظر می آید که هر دوی روان شناختی انسان گرا و فراشخصی مجبور بشوند تا با آمیزش به هم یک پیوند زشتی را بوجود بیاورند بطوری که فراشخصی بتواند برگرد به روان شناختی انسان گرا سوار شود، و این موجود پیوندی همان بخش 32 انجمن روان شناسی آمریکا است که به هر حال بخش ضعیف تری در مقایسه با بخش های دیگر به شمار می آید. نقطه نظر من اینست که تا زمانی که هر دوی روان شناختی درونگرا آگاهانه به سمت چارچوب AQAL به حرکت در نیایند همچنان در برابر جریان جدیدی که انتظار واکنشی بیشتر انتگرال را میکشد قرار خواهند گرفت.

²⁶⁹ Tom Greening

²⁷⁰ Miles Vich

توضیح اصطلاحات مراحل جهان بینی خود

ویلبر با پژوهش وسیع و ژرف خود در نتایج حاصل از تحقیقات بیش از صد اندیشمند باختر و خاور که در زمینه های گوناگون شعوری از جمله شناخت، اخلاق، عواطف، نیاز، روابط جنسی، هویت ها و باورهای دینی و روحانی و غیره صورت گرفتند به دست آوردهای برجسته ای نایل آمده است. او از مطالعه چنین منابع هنگفتی نتیجه میگیرد که قریب به اتفاق وجوه شعور بصورت مرحله مند دارای سیر تکاملی اند. و این سیر تکاملی میتواند از سطح بسیار نازل حیوان صفتی انسان تا به سطح بسیار رفیع و خداگونگی انسان اوج بگیرد. مرحله مند بودن این مناسبات کانون اندیشه بدیع وی را تشکیل میدهد. نتیجه دیگری که او از مطالعاتش استنتاج میکند نقش نسبی مناسبات اجتماعی و فرهنگی (چهار کوادرنت) در تغییر و تحولات وجوه شعور است.

ما در زیر مختصراً به تشریح تعدادی از سطوح شعور که در متن نوشتار به کرارت به آنها رجوع داده شده است می پردازیم. در صفا 52 هم طی دو جدول مروری بر کوادرنت های او شده است. توضیحات زیر در مورد سطوح شعوری با مراجعه به تعاریف و تشریحات خود نویسنده در کتاب های "چشم در چشم"، "یک طعم"، "روان شناختی انتگرال" تنظیم شده اند.

آرکائیک-Archaic

این مرحله شامل تن جسمانی، حسیات، ادراکات و هیجانات می باشد. این مرحله مترادف با تعاریف توانائی های حسّی حرکتی پیازه، نیازهای فیزیولوژیک مازلو، رنگ قهوه ای روشن (beige) دینامیک مارپیچی بک و کووان، یا چاکورای اول و دوم و یا آتامایا کوشا و پرانامایاکوشای ودانتا می باشد. در این مرحله زندگی عمده شخص مصروف حفاظت از تن جسمانی، تهیه غذا، پوشاک، مسکن و بر آوردن احتیاجات غریزی دیگر از جمله جنسی می شود. این مرحله مخصوصاً در اولین اجتماعات انسان، طفل نوزاد، سالمندان کودن و بیماران آلزایمر و افراد خیابانی با نارسائی های روانی دیده می شود.

جادوچنبلی-Magic

این مرحله شخص شامل انگاره ها، نمادهای ساده، پندار های ناقص ابتدائی و یا تولیدات ذهنی نازلی که «جادوئی» و خرافی اند می باشد. در این حالت منیت خاصیت تغلیظ، جانشینی، «قدرت مطلق تفکر» و غیره را دارد. این تعریف معادل مرحله تفکر پیش عملی پیازه، اخلاق پیش سنت کلبرگ، نیازهای امنیتی مازلو، درجه واکنشی و حفاظت از خود لووینگر، رنگ بنفش و سرخ بک و کووان و یا چاکورای سوم است.

در این مرحله تفکیک بین عین(اوبژه) و ذهن(سوبژه) ناقص است. شخص با گرایشات خود خواهانه (نارسیستیک) دنیا را امتداد وجود خود دانسته و در نتیجه فکر میکند می تواند آن را به میل خود تغییر دهد. این مرحله در ساختمان ذهنی جوانان سرکش، قهرمانان رزمی، استبداد فئودالی، هنرمندان دیوانه وار راک، چپاولگران و شرکت های قبیله ای و غیره مشاهده می شوند.

اسطوره ای-Mythic

این مرحله از جادوچنبلی پیشرفته ترست ولی هنوز قادر به داشتن یک پندار عقلانی یا دلیلمند تئوریک و تحلیلی نیست. این تعریف معادل تفکر عملی کنکریته پیازه، رنگ آبی بک و کووان، چاکورای چهارم یا مانومایاکوشای و دانتا می باشد. ضمناً مرحله سنتی کلبرگ و یا نیازهای تعلقاتی مازلو با آن مترادف است.

در این مرحله اراده از منیت که دیگر خود را قادر به تغییر مناسبات نمی یابد به نیروی دیگر که همانا خدایان و زرخدایان می باشند انتقال می یابد. خود با اجتناب از جادوگری به دعا جهت استمداد از نیروهای

ماورائی در ایجاد معجزات روی می آورد. از ویژگی نارسیستی و خود پسندی او کاسته می شود. تام گرائی و اطاعت کورکورانه از آئین ها، دستورات و قوانین مطلق از خصوصیات این ساختار فکری می باشد.

معقول - Rational

این مرحله مترادف با تفکر عملی رسمی پیازه، اخلاق پسانت کلبرگ، نیازهای احترام به خود مازلو، رنگ نارنجی بک و کووان، چاکورای پنجم و یا مانومایاکوشای ودانتا می باشد.

در این مرحله نه از معجزات شخصی من و نه از آن چه که منسوب به خدایان و زخدایان می شود خبری نیست. شخص بالاجبار باید با کمک شواهد و اسناد معتبر به فهم مناسبات کاینات به پردازد. این مرحله، نوید بستن نطفه های طرز تفکر علمی را به ارمقان می آورد که الزاما همراه با کاهش بیش از پیش نارسیسیسم است. غالب شدن علم و برخورد ماتریالیستی در تمام شعون زندگی از خصوصیات این ذهن است. پیدایش شرکت های تجارتی و بازرگانی و رژیم های حامی آنها، افزایش قدرت های سیاسی استعمارگرانه هم در این مرحله قابل ذکر است.

سعه صدر - Vision-logic

مرحله سعه صدر ویلبر از سه مرتبه ابتدائی، میانی و عالی گذر میکند.

مرحله ابتدائی سعه صدر برابر با دنیای بدون چشم انداز گبسر، بینش رنگ سبز بک و کووان، ذهن عالی آنوروبیندو می باشد. مرحله میانی و عالی سعه صدر به ترتیب معادل با جهان بینی زرد رنگ و فیروزه ای بک و کووان می باشند.

این مرحله عالی ترین سطح ذهن حوزه زمخت می باشد که تمایل به ترکیب، وحدت شناخت ها دارد. سعه صدر وحدت را با بی اعتنائی به تفاوت ها خواستار نیست بلکه با در بر گرفتن، به آغوش کشیدن تمام تفکرات متفاوت آنرا عملی میکند. سعه صدر با کثرت گرائی جهانی وحدت را در تنوع می یابد. تاکید بر گفتمان فرهنگ ها، روابط فارغ از وابستگی های قومی و پنداری در وسعت جهانی از خصوصیات این ذهن است. این مرحله شعور مخصوصا در فعالیت های دفاع از حقوق بشر، اِکوروان شناسی، اِکوفمنیسم و جنبش های تنوع طلبی مشاهده می شوند. ایجاد یک نظم جهان روا، نه بر پایه قوانین برونی بلکه بر اصل ذات زندگی و شعور که وحدت جهان شمول را در تئوری و تحقق به همراه خواهد داشت از اهداف نهائی این مرحله می باشد.

قنطورس - The Centaur

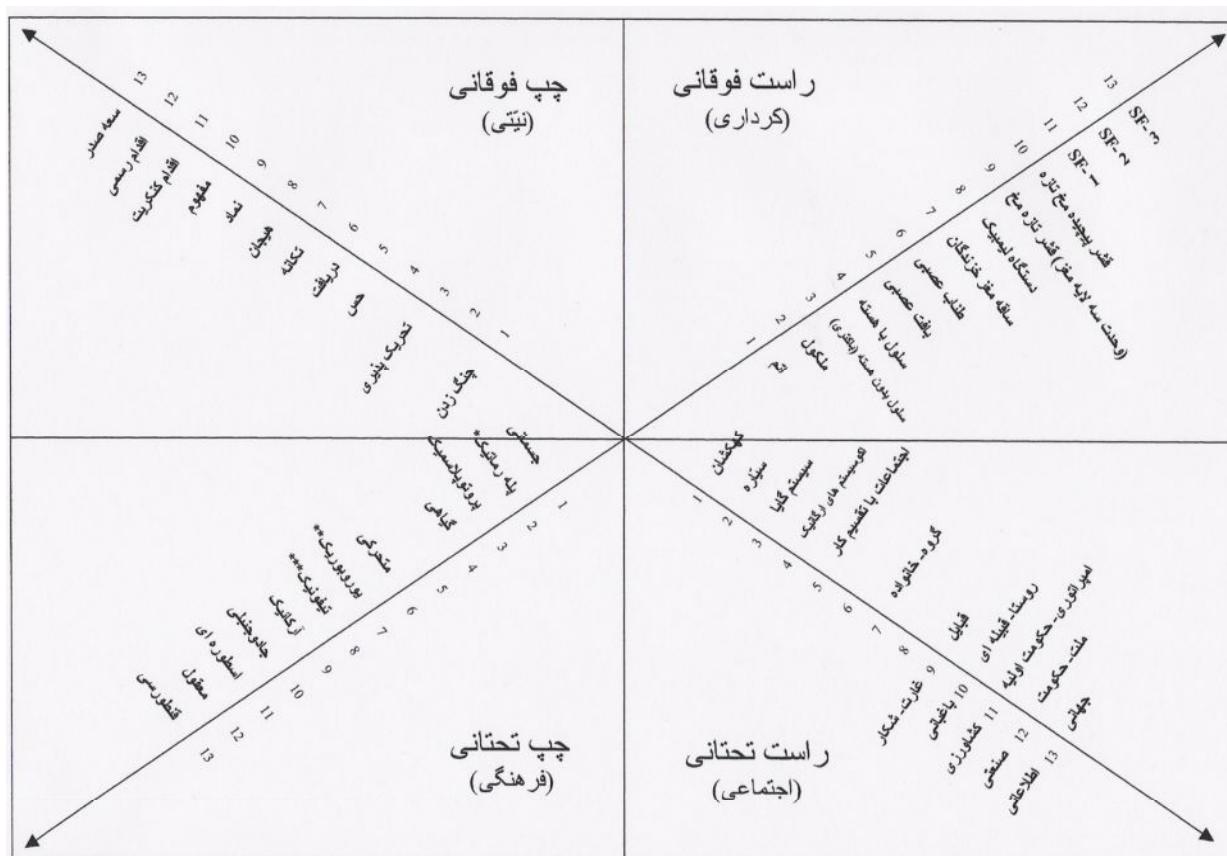
با تمثیل از موجود افسانه ای که نیم تنه بالائی انسان و نیم تنه پائینی اسب را دارد وحدت تن و ذهن را در شخص توصیف میکند. این مرحله معادل با شخص «تلفیق یافته» لُووینگر، تحقق خود در سلسله مراتب نیازهای مازلو می باشد. ویلبر این مرحله را برابر با سطح سعه صدر می داند. در این مرحله فرد با هماهنگی و وحدت تمام عناصر زمخت شخصیتی مثل جسم تن، خود، نقاب²⁷¹، سایه²⁷²، چاکوراهای تحتانی (یا تمام قلمروهای زیستی و معنوی)، به ورای آنها اوج گرفته و از تکیه و یا بکار گرفتن آنها در مناسبات پرهیز میکند.

- اصطلاحی در روان شناسی یونگ است که اشاره به تظاهر شخص برای پوشاندن واقعیت های کرداری او میباشد. persona²⁷¹

²⁷² اشاره به سرکوب آگاهانه یا ناخودآگاه تمایلات درونی شخص است- اصطلاحی در روان شناسی یونگ.

	کوادرانت دست چپ (باطنی)	کوادرنت دست راست (ظاهری)
مفردی	من (ذهنی) (نیستی- هنر- زیبایی)	آن (عینی) (کرداری- علم- حقیقت)
جمعی	ما (بیناذهنی) (فرهنگ- اخلاق- خوب)	آن ها (بیناعینی) (اجتماع- سیستم ها- قانون)

جدول 1. چهار کوادرنت و ویژگی های آنها. در هر کوادرنتی خطوط، سطوح و حالات رشد یابنده وجود دارند.



جدول 2. چهار کوادرنت. در هر کوادرنتی برای نمونه یک خط (جویبار) با سطوح رشد یابنده آن آورده شده است. هر سطح در هر کوادرنت با سطح متناظر تکاملی خود در کوادرنت های دیگر مشاهده می شود. (* پله رماتیک (pleromatic): ناتوان از تفکیک خود با عالم است. (** یوروپوریک: تشبیه به خصلت ماری (uroboros) است که دم خود را می خورد. (***) تیفونیک (typhonic): به مانند طوفان بی اعتناء به زمان و مکان در لحظه اکنون عمل می کند.

ساختار- فونکسیون = SF:structure- function