

آگاهی فرا-مفهومی و تماس با ساحات متعالی¹ آرش نراقی

(1)

سلوک معنوی از تأمل بر روان انسان آغاز می‌شود. در ادبیات دینی هم نقطه آغاز سلوک به سوی خداوند شناخت خویشتن است. آن کس که نفس و روان خود را بشناسد راه به سوی شناخت خداوند هستی می‌گشاید. از همین روست که سالک طریق به تأمل و مراقبه در احوال نفس ترغیب می‌شده است. سنت عرفانی بر این پیش فرض بنیادین بنا شده است که تماس با امر قدسی یا واقعیت متعالی در کنه روان انسان دست می‌دهد. از پیامبر بزرگوار اسلام پرسیدند که خداوند را در کجا بجوئیم، در آسمانها یا زمین؟ و پاسخ ایشان آن بود که در دل مؤمن! گویی روان انسان صاحب دل پنجره ای به سوی افقهای فراتر می‌گشاید. نقطه تماس با امر متعالی را باید در درون جست. آن کس که برای یافتن گنج معنا تیر فکرت را دور می‌افکند، به بیراهه می‌رود و از مقصود دور می‌افتد. تأمل معنوی از تأمل در احوال درون آغاز می‌شود.

اما چه چیزی در کنه روان انسان نهفته است که راه او را به سوی افقهای فراتر می‌گشاید؟ کدام زورق در روان ماست که ما را به آن سوی اقیانوس، به کرانه امر متعالی، می‌رساند؟

(2)

عارفان قدیم و نیز کارشناسان علوم شناختاری جدید کمابیش در این باور مشترکند که در آدمی دو نوع آگاهی یا شناخت وجود دارد: آگاهی مفهومی، و آگاهی فرا-مفهومی².

نوع اول، یعنی شناخت یا آگاهی مفهومی، را می‌توان شناختی دانست که از تجربه به معنای عام آن (که شامل حس و عقل است) برمی‌آید، و جهان را قالب منظومه ای از مفاهیم برای ما مفهوم و دسترس پذیر می‌کند. علم فیزیک و ریاضیات از نمونه های شاخص این نوع شناخت است. در این شیوه آگاهی یا شناخت، امور موضوع طبقه بندی و تحلیل اند، اجزای شان و اساسی و بازسازی می‌شود، و این و اساسی و بازسازی به مدد و در قالب مفاهیمی است که ذهن ما در اختیار دارد. در طی این فرآیند است که آنچه پیشتر بر ما ناشناخته بود، به حوزه آگاهی و شناخت ما درمی‌آید. به بیان دیگر، انسان در رویارویی با هیولای در هم آشفته و نامتمایز عالم پیش روی اش می‌کوشد تا ساختار ذهن خود را بر آن هیولای نامتمایز بیفکند، و از طریق قالبهای ذهنی اش، به آن ماده هیولایی ساختار ببخشد. تناسب میان ساختار ذهن با ساختار عالم بیرون، از جهان بیگانه و مجهول بیگانه زدایی می‌کند، و امر ناشناخته را به قلمرو شناخت و آگاهی انسان در می‌آورد. البته این آگاهی و شناخت هم می‌تواند به نوبه خود به تولد قوالب مفهومی تازه تری بینجامد. مهمترین فعالیتهای علمی و فلسفی ما، در اقلیم این آگاهی کانونی یا متمرکز صورت می‌پذیرد. مطابق برخی تصویرهای شایع از «آگاهی» (که به مدل «تئاتر دکارتی» معروف شده است³)، ذهن انسان به مثابه صحنه تئاتر است، و آگاهی به مثابه پرتو نور متمرکزی است که دایره ای را در کانون صحنه روشن می‌کند. در حواشی تاریک دایره نور هزاران اتفاق در جریان است، اما تماشاگران آن جنب و جوش ها را نمی‌بینند. آنچه «دیده می‌شود» یعنی به قلمرو «آگاهی» و شناخت تماشاگران درمی‌آید، حرکات و وقایعی است که از دل تاریکی به دایره نورکانونی صحنه در می‌آید. آگاهی تماشاگران

¹ صورتی از این مقاله نخستین بار در جمع دانشجویان ایرانی دانشگاه پرینستن در تاریخ 19 جولای سال 2015 ارائه شده است.

² برای آشنایی با تحقیقات روانشناسان و کارشناسان علوم شناختاری جدید در خصوص فرآیندهای شناختاری که بیرون از آگاهی کانونی یا متمرکز رخ می‌دهد- خصوصاً تجربه ادراک بدون آگاهی (Perception without Consciousness)، از جمله نگاه کنید به مقاله روشنگر زیر:
Merikle, Phil, "Preconscious Processing", *The Blackwell Companion to Consciousness*, ed. by Max Velmans, Susan Schneider, 2007, pp. 512-524.

³ تعبیر «تئاتر دکارتی» از آن دانیال دنت (Daniel. C. Dennett) است که خود از منتقدان سرسخت این تلقی از آگاهی است. برای آشنایی با نظرات دنت در نقد تئاتر دکارتی از جمله نگاه کنید به:

Dennett, D. C., *Consciousness Explained*, Little, Brown, and Co. 1991.

از آنچه در پیش و پشت صحنه می‌گذرد، محدود به دایره نور کانونی و متناسب با آن است. بنابراین، شناخت مفهومی (که شکل‌های آن شناخت استدلالی- اعم از قیاسی و استقرایی است)، شناخت در قالب ظرف‌های آشناست. اما عارفان ما از دیرباز مدعی بودند که شناخت مفهومی (یا توسعاً علم‌کسی یا حصولی) تنها راه تماس با جهان و آگاهی از ساحات هستی نیست. آگاهی مفهومی در جای خود مهم و ضروری است، اما حصر آگاهی در آگاهی مفهومی خطاست. از نظر ایشان، انسانها می‌توانند به شیوه‌های دیگری هم با جهان پیرامون شان تماس یابند- شیوه‌هایی که ورای مفاهیم و مقولاتی است که در آگاهی متمرکز به کار می‌آید. این شناخت که بیرون از قلمرو آگاهی متمرکز و ورای مفاهیم و مقولات قوه فاهمه دست می‌دهد، نوعی «تماس» با جهان است- لمس جهان نه در قالب مفاهیم که از ورای احساس و عاطفه است. داستان مشهور رومیان و چینیان را در مثنوی مولانا می‌توان اشاره‌ای به تمایز میان این دو نوع آگاهی دانست. چینیان اقلیم حقیقت/واقعیت را در قالب خط و رنگ شکار کردند و باز نمودند، اما رومیان آن اقلیم را بی خط و رنگ و ورای قالبها به چنگ آوردند. آگاهی چینیان از جنس آگاهی مفهومی بود، اما آگاهی رومیان از جنس آگاهی فرامفهومی.

این نوع آگاهی فرامفهومی از جهاتی به نوع و نحوه تماس یک کودک با جهان می‌ماند. داروین به ما می‌آموزد که ما انسانها پیش از آنکه موجودات سخن‌گو شویم، موجودات آوازه‌خوان بودیم. یعنی شیوه تماس ما با جهان نه از طریق کلام که از طریق آوا بوده است. کودک در آغوش مادر به چهره او خیره می‌شود. و نخستین نشانه‌های جهان برای او تموجات عاطفی‌ای است که بر چهره و صدای مادر موج می‌زند. نوزاد به شیوه‌ای ماورای زبان عاطفه‌ها را بر چهره مادر «می‌شناسد»، و رفته رفته به آن نشانه‌های عاطفی واکنش نشان می‌دهد، و پاسخ‌مادر را به آن واکنش بازمی‌خواند. رابطه او با جهان خارج (مادر) نه بواسطه مفاهیم (که هنوز در قوای شناختاری او شکل نگرفته) بلکه از طریق هماهنگی و تلائم عواطف شکل می‌پذیرد. بنابراین، نخستین و بنیادی‌ترین شکل آگاهی ما از جهان از طریق هم‌آوای عاطفی میان مادر و کودک است.⁴ ما شکلی از این آگاهی پیش‌مفهومی یا فرامفهومی را از کودکی به دوران بزرگسالی خود حمل می‌کنیم، هرچند که این نوع آگاهی رفته رفته به حاشیه رانده می‌شود، و آگاهی مفهومی به کانون درمی‌آید. در دوران بزرگسالی آگاهی کانونی و متمرکز در ما رشد می‌کند و سیطره می‌یابد. اما (مطابق مدل «تئاتر دکارتی») تمام آنچه در صحنه ضمیر ما می‌گذرد در رویدادهای درون دایره نور متمرکز محدود نیست. در بیرون آن دایره و در پشت صحنه هم بازیگرانی سخت مشغول کارند، اما حضورشان از چنگ آگاهی متمرکز می‌گریزد. در بسیاری موارد، آگاهی بدوی و فرامفهومی ما می‌تواند ما را از آنچه در جهان ما اما در بیرون دایره کانونی آگاهی متمرکز می‌گذرد، آگاه کند. فرد بی‌آنکه «بفهمد»، درمی‌یابد.⁵ این آگاهی فرامفهومی هنوز هم در هنگام خطر در ما فعال می‌شود. گویی نوعی مکانیسم دفاعی بدوی است که ما را پیش از فعال شدن آگاهی مفهومی از خطر آگاه می‌کند و به واکنش برمی‌انگیزد. آگاهی مفهومی زمان بر است، و اگر بنا بود واکنش انسان در مقابل مخاطرات جهان وحشی در گرو آگاهی مفهومی باشد، انسان پیش از آنکه فرصت واکنش به خطر را بیابد، جان می‌باخت. آگاهی بدوی و فرامفهومی مکانیسم بدیلی فراهم می‌کند که انسان بدون آنکه خطر را «ببیند» و «بفهمد» آن را دریابد و به آن واکنش سریع و مناسب نشان دهد.

آگاهی بدیلی که عارفان از آن خبر می‌دادند به این آگاهی بدوی و کمابیش غریزی نزدیک است. بسیاری از عارفان معتقد بودند که فهم خداوند ورای فهم دست می‌دهد. یعنی آگاهی از او منوط به فرارفتن یا تعلیق آگاهی مفهومی است. تعلیق عقل استدلالی را می‌توان تلاشی برای فعال کردن نوع دیگری از آگاهی دانست. البته پیدایش تمدن و گسترش امنیت ناشی از آن هم نیاز ما را به آگاهی استدلالی بیشتر کرده است، و هم مجال فراختری برای رشد و شکوفایی

⁴ برای مثال، نگاه کنید به:

Darwin, Charles, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, first edition 1872, Third edition by Oxford University Press 1998, pp. 212-213.

⁵ یک نمونه مشهور از ادراکات ورای آگاهی پدیده «کور-بینایی» یا دیدن بدون دیدن است. برای مثال، نگاه کنید به:

Kentridge, R. W. and Heywood, C. A., "The Status of blindsight", *Journal of Consciousness Studies*, 6 (5): 3-11.

آن فراهم آورده است. و در مقابل، نیاز ما به آگاهی های غریزی، عاطفی، و فرا-مفهومی کمتر و کمرنگ تر شده است. به میزانی که آگاهی مفهومی به کانون درآمده است و ما در به کارگیری آن مهارت بیشتری یافته ایم، آگاهی فرا-مفهومی به حاشیه رانده شده، و مهارت های لازم برای ورزیدن آن در ما به محاق رفته است. به نظر می رسد که میان به حاشیه رفتن آگاهی فرا-مفهومی و از دست دادن مهارت های لازم برای ورزیدن این نوع آگاهی از یک سو، و ناتوانی بشر متمدن مدرن در تماس با ساحات متعالی عالم رابطه ای وجود داشته باشد.

(3)

اما غایت و نقش این آگاهی فرا-مفهومی، از منظر عارفان، چه بود؟ اندیشه عارفانه همیشه این پرسش را در پیش روی مخاطبان می نهد که از کجا می دانیم سطح آگاهی موجود در آدمیان عالی ترین سطح آگاهی موجود است؟ شاید موجود یا موجوداتی در این عالم وجود دارند که از نوع پیچیده تر و عالی تری از آگاهی بهره مند هستند. آگاهی ای که احاطه بر آن از حیثه توان دستگاه شناختاری ما آدمیان فراتر است. علوم شناختاری جدید به ما می آموزد که دستگاه شناختاری ما آدمیان محدودیتهای جدی دارد، و جهان را فقط در محدوده ای معین و به شکلی خاص می تواند درک کند. اما هیچ دلیلی وجود ندارد که محدوده وجود با محدوده شناخت بشری یکی باشد. کاملاً ممکن است که اقلیمی در این عالم وجود داشته باشد که از محدوده فهم و آگاهی دستگاه شناختاری ما فراتر است، یعنی اساساً دستگاه شناختاری ما برای درک و فهم آن اقلیم طراحی نشده باشد. برای مثال، رابطه میان آگاهی یک سگ را با آگاهی یک انسان مقایسه کنید. بدون تردید سگ از نوعی آگاهی برخوردار است، و به احتمال زیاد سطح آگاهی او بسی بیشتر از آن است که انسانها گمان می کنند. اما در عین حال، به نظر می رسد که میان سطح و نوع آگاهی یک سگ و سطح و نوع آگاهی یک انسان تفاوتی ماهوی و کیفی وجود دارد. یعنی دستگاه شناختاری یک سگ چنان تکامل یافته است که ساحات مهمی از آگاهی انسانی اساساً از دسترس او بیرون است. برای مثال، درک جهان مادون اتمی یا نظریه کوانتوم کاملاً بیرون از سپهر درک و آگاهی یک سگ است. یعنی دستگاه شناختاری یک سگ اساساً برای فهم چنان مقولات و عوالمی تکامل نیافته است. اما اگر سگ جهان وجود را محدود به حدود آگاهی خود بدانند خطا کرده است. محدوده وجود بسی فراتر و پیچیده تر از محدوده آگاهی یک سگ است. اما چرا انسانها وقتی که به خود می رسند یکباره محدوده وجود را یکسره یا علی الاصول در قلمرو دستگاه شناختاری خود فرض می کنند؟ چه دلیلی وجود دارد که محدوده وجود با محدوده آگاهی انسان یکی باشد؟ مهمتر از آن، چه دلیلی دارد که گمان کنیم آگاهی انسان عالیترین نوع آگاهی موجود در این عالم است، یا دستگاه شناختاری ما چنان طراحی شده است که علی الاصول می تواند به تمام ساحات هستی- بدون هیچ محدودیتی- احاطه یابد؟ مدعای عارفان این بوده است که (نخست) محدوده وجود با محدوده توان دستگاه شناختاری ما انسانها یکی نیست، و (دوم) بواقع اقلیمی (خصوصاً از جنس آگاهی) در این عالم وجود دارد که از دسترس دستگاه شناختاری انسان بیرون می ماند.

به نظرم تصدیق مدعای اول کار نامعقولی نباشد. اما بر کدام مبنا می توان مدعای دوم را موجه یا محتمل دانست؟ در واقع ادعای دوم ایشان را باید این گونه بازخوانی کرد که اقلیمی از جنس آگاهی در این عالم وجود دارد که بالمره از حدود درک آگاهی مفهومی ما انسانها فراتر است. یعنی دستگاه مقولات فاهمه انسانی اساساً برای شکار آن ساحات طراحی نشده است، و بنابراین، امکان «فهم» آن ساحات برای انسان وجود ندارد. اما امتناع «فهم» آن ساحات لزوماً به این معنا نیست که مجال «تماس» با آن اقلیم از دسترس آدمیان دور است. در واقع مدعای ایشان را می توان اینگونه فهمید که دستگاه آگاهی مفهومی انسانها از «فهم» آن اقلیم «فراتر» ناتوان است، اما دستگاه آگاهی فرا-مفهومی انسانها می تواند ما را در «تماس» با آن اقلیم قرار دهد. این اقلیم را که از جنس آگاهی است، اما از محدوده دستگاه شناختاری مفهومی ما انسانها اساساً فراتر است، (به فرض وجود) می توانیم «آگاهی متعالی» بنامیم. بنابراین، دستگاه شناختاری مفهومی ما انسانها اساساً از فهم آگاهی متعالی (به فرض وجود) ناتوان است، اما عارفان مدعی اند که دستگاه شناختاری فرا-مفهومی ما انسانها می تواند ما را در تماس با این آگاهی متعالی (به فرض وجود) قرار دهد.

(4)

اگر غایت قصوای سلوک معنوی «تماس» با این آگاهی متعالی باشد، در آن صورت پرسش اصلی در مقام سلوک این است که چگونه می توان از مقام «فهم» به مقام «تماس» برآمد. در واقع یکی از مهمترین ارکان سلوک معنوی در عرفان اسلامی آن بود که به سالکان بیاموزد چگونه می توانند از یک سطح آگاهی (آگاهی مفهومی) به سطح دیگری از آگاهی (آگاهی فرامفهومی) در آیند، و مهارتهای لازم برای «جور دیگر دیدن» را بیاموزند، و از این طریق با جهان پیرامون خود تماسی اما از جنس دیگر برقرار کنند، و خصوصاً بتوانند تپش های آگاهی متعالی را در این تماس بیازمایند. در ادب عارفانه گاهی فرونهادن آگاهی مفهومی را «جنون» می نامیدند. از منظر عارفان «جنون» بار معنایی بسیار مثبتی داشت. «جنون» بی عقلی یا عقل سنیزی نبود، بلکه فراتر رفتن از یک سطح آگاهی (آگاهی مفهومی) و برآمدن به ساحت دیگری از آگاهی (آگاهی فرامفهومی) تلقی می شد.

از منظر عارفان خط و رنگ نگارگری چینیان با دستگاه شناختاری مفهومی ما سازگار است، اما اگر بناست چیزی را که ورای رنگ و خط و «به کلی دیگر» است دریابیم، باید نخست خود را از شر اقلیم خط و رنگ (یعنی مقولات فاهمه در آگاهی مفهومی) برهانیم و به اقلیم بی صورتی درآییم. و مقتضای این سفر حجمی آن است که در به کارگیری دستگاه شناختاری فرامفهومی مان مهارت و ورزیدگی کافی بیابیم.

اما انسان چگونه می تواند از اقلیم خط و رنگ به ساحت بی صورتی و بی رنگی درآید؟ به بیان دقیقتر، انسان چگونه می تواند از سطح آگاهی مفهومی به سطح آگاهی فرامفهومی برآید؟ پاسخ عارفان به این پرسش آن بود برای برآمدن به ساحت آگاهی فرامفهومی باید بیاموزیم که آگاهی مفهومی خود را به تعلیق درآوریم. گویی آگاهی مفهومی با دستگاه شناختاری فرامفهومی انسان تراحم دارد. حالت تعلیق یا خلسه گذر از یک سطح آگاهی به سطح دیگری از آگاهی تلقی می شده است. اما تعلیق آگاهی مفهومی چگونه دست می دهد؟

راه حل شایع عارفان برای به تعلیق درآوردن آگاهی مفهومی و برآمدن به ساحت آگاهی فرامفهومی عبارت بود از ادب مراقبه. مراقبه نزد اهل عرفان دو رکن اصلی داشت: تمرکز و تعلیق. اهل تجربه نخست می آموختند که از طریق تأمل در احوال درون به ذهن و خواطر خود نظم و سامان بخشند و مهار ذهن چموش خود را به دست گیرند (تمرکز)، و پس از تسلط بر خواطر درون، تفکر را به حال تعلیق درآورند (تعلیق).

در نظامهای عرفانی مراقبه را به دو شیوه متفاوت تجویز می کرده اند: مراقبه فعال یا متمرکز، و مراقبه منفعل یا گشوده.⁶

در مراقبه فعال (که به سنت عرفان اسلامی - خصوصاً ادب ذکر - نزدیک است)، سالک چیزی را به مثابه کانون تمرکز ذهن اش برمی گیرد (این چیز می تواند تنفس خود فرد باشد، یا شیئی خارجی، یا نقطه ای در ذهن یا ذکر در خاطر)، و بعد می کوشد از طریق تمرکز بر آن کانون، تمام خواطر و خیالات و اندیشه های دیگر را از ذهن براند یا به حال تعلیق درآورد.

در مراقبه منفعل یا گشوده، سالک در خلوت می نشیند و بی هیچ فاعلیتی خود را نسبت به واردات ضمیرش گشوده می نهد. خواطر و اندیشه ها و حسیات و عواطف گوناگون به درون ذهن او می آیند و می روند، و او محتویات ذهن اش را در لحظه فقط نظاره می کند - بی آنکه میان آنها تمایزی بنهد، یا آنها را طبقه بندی کند، یا به آنها نامی بدهد، یا تفسیر و تعبیری بر آنها بگذارد - یعنی تمام فرآیندهای مفهومی ذهن اش را به تعلیق درمی آورد، و یکسره به یک چشم ناظر بدل می شود.

⁶ این دو شیوه مراقبه یا meditation در سالهای اخیر توجه بسیاری از کارشناسان علوم عصبی و شناختاری را به خود جلب کرده است. برای آشنایی مقدماتی با این پژوهشها نگاه کنید به:

Blackmore, Susan, *Consciousness: An Introduction*, ch. 26, "Meditation and Mindfulness", Oxford University Press, second edition, 2004, pp. 429-445.

همچنین نگاه کنید به:

Lutz, A., Slager, H. A., Dunne, J.D., and Davidson, R.J., "Attention regulation and monitoring in meditation", *Trends in Cognitive Science*, 2008, 12 (4):163-9.

در هر دو شیوه غایت اصلی آن است که آگاهی را از موضوع آگاهی بپیرایند. گوهر آگاهی (دست کم از یک حیث مهم) حیثیت التفاتی آن تلقی می‌شود، یعنی «آگاهی» همیشه «آگاهی از» است. در سطح آگاهی مفهومی، آگاهی همواره به چیز معینی تعلق می‌گیرد- برای مثال، آگاهی از یک درخت، آگاهی از یک عدد، آگاهی از اندوه، و غیره. اما در تمرین مراقبه موضوع آگاهی رفته رفته محو می‌شود، و از آگاهی جز حیثیت التفاتی آن نمی‌ماند، یعنی آگاهی می‌ماند بی آنکه به هیچ موضوع خاصی تعلق بگیرد. تمرین مراقبه نهایتاً ذهن را با تجربه آگاهی فارغ از موضوع آشنا می‌کند. فرد آگاه است بی آنکه از چیزی آگاه باشد. و این آگاهی بدون ارجاع به موضوع معین و خاص، در واقع گوهر آگاهی فرا-مفهومی است. بنابراین، تمرین مراقبه رفته رفته به ذهن چموش و بی‌قرار انسان انضباط و قراری می‌بخشد تا بتواند از "آگاهی موضوع مند" (یعنی حیثیت التفاتی معطوف به موضوع خاص) به آگاهی فارغ از موضوع (یعنی حیثیت التفاتی محض) برآید.

آگاهی مفهومی به موضوع معین تعلق می‌گیرد. اما اگر «چیزی» در حاشیه آگاهی می‌گذرد که «معین» نیست، در آن صورت آگاهی متمرکز (که اساساً برای کار با موضوع معین طراحی شده) از احاطه بر آن چیز ناتوان می‌ماند. البته آگاهی فرا-مفهومی هم نمی‌تواند بر آنچه در حاشیه آگاهی می‌گذرد، «احاطه» یابد، اما این نوع آگاهی (که از تعیین برآمده از موضوعات معین فراتر رفته است)، می‌تواند (دست کم به معنای امکان منطقی یا متافیزیکی) با آنچه در حاشیه آگاهی متمرکز می‌گذرد، «تماس» یابد. یعنی آن را دریابد بی آنکه آن را «بفهمد».

(5)

آنچه در قالب مفاهیم آگاهی متمرکز درنیاید، البته در قالب زبان اخباری هم درنخواهد آمد. زبان اخباری (که زبان متناسب با آگاهی متمرکز است) تابع مفهوم صدق به معنای انطباق با واقع است. گزاره «برف سفید است» صادق است اگر و فقط اگر برف سفید باشد. در اینجا نهاد جمله، یعنی «برف»، ناظر به یک موضوع یا مطابق معین در جهان خارج است، و گزاره آن جمله یعنی «--- سفید است.» هم صفتی معین، یعنی سفیدی، را به آن موضوع خاص نسبت می‌دهد (که اگر این نسبت در عالم خارج واقع باشد، جمله صادق است، و اگر نه، نه). در گزاره اخباری میان زبان و واقعیتی که در آن بازنمایی می‌شود فاصله است. به بیان دیگر، میان دال (نشانه‌های زبانی) و مدلول (موضوع یا وضعیت اموری که بناست بازنموده شود) فاصله ای وجودی یا متافیزیکی وجود دارد. مدلول غیر از دال و بیرون از آن است. بنابراین، نشانه‌ها در متن زبان اخباری به چیزی بیرون و ورای خود اشاره می‌کنند.

اما آنچه در حاشیه آگاهی متمرکز می‌گذرد، لزوماً و همیشه «موضوع» یا به بیان دقیقتر «موضوع معین» نیست. و اگر (بنا به فرض) امکان تماس با «آن» امر نامعین باشد، تجربه حاصل از آن تماس در قالب زبان اخباری در نمی‌آید. زبان متناسب با تجربه تماس غالباً زبان نمادین یا استعاری است.⁷ یعنی بازنمایی تجربه تماس از طریق کانون زبان بشری (یعنی زبان اخباری) امکان پذیر نیست، برای این منظور، باید به مرزهای زبان رفت، در آنجا که زبان تاب برمی‌دارد، و خصلت استعاری می‌پذیرد. استعاره به معنای واقعی آن، هرگز به مفاهیم و قوالب متعارف زبان اخباری قابل تحویل نیست. تجربه تماس از طریق بازنمایی استعاری زبان پذیر می‌شود. در زبان استعاری مدلول به درون دال می‌خزد و با آن یکی می‌شود. در زبان استعاری خود زبان به آن چیزی بدل می‌شود که بناست بازنموده شود. در زبان اخباری، نشانه‌ها به بیرون خود اشاره می‌کنند، اما در زبان استعاری زبان به خود ارجاع می‌دهد. ساختار زبانی ای که برای بازنمایی استعاری آفریده می‌شود، در تمامت خود و در ارجاع به خود است که از چیزی فرا-زبانی خیر می‌دهد. در اینجا دال و مدلول- به یک معنا- یکی می‌شود. در ساختار زبانی استعاری، تک تک اجزای آن بنا، مستقل از کلی که به آن تعلق دارد، هیچ دلالت روشنگری ندارد. کل ساختار زبانی است که به یک نماد یا نشانه بدل می‌شود. زبان شعر، حکایت، و مثل از نمونه‌های خوب بازنمایی استعاری زبان است. بنابراین، هر دو کارکرد

⁷ برای آشنایی با یک پژوهش جالب توجه در خصوص نقش زبان استعاری در قلمرو دین، نگاه کنید به:

McFague, Sallie, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*, Augsburg Fortress Publishers, 2000.

زبان (یعنی زبان اخباری و استعاری) به معنایی بسیار عام «اخباری» است، یعنی زبان در هر دو کارکردش می‌کوشد پرده از واقعیت و پیچیدگی‌های آن برگردد، و بنابراین، زبان در هر دو کارکردش به یک معنای عام «صدق پذیر» است. اما البته اخبار از واقع و صدق‌پذیری این دو کارکرد زبانی لزوماً از منطق واحدی پیروی نمی‌کند.

زبان استعاری که برای بازنمایی تجربه تماس با آگاهی متعالی به کار می‌رود، تا حدّ زیادی با زبان ما در روایت رؤیاهای مان نزدیک است.⁸ در «روایت رؤیا» زبان به نمادی خود-ارجاع بدل می‌شود، یعنی واقعیتی که بناست بازنموده شود همان موقعیت زبانی است که آفریده شده است، نه چیزی ورای آن. امر مگویی که از دل رؤیاهای گنگ و وحشی ما سربرمی‌آورد، آرایش عاطفی پیچیده‌ای می‌یابد و «صورت‌های غریب» می‌پذیرد. «غرابت» این شبکه‌ی صوری و عاطفی ناشی از آن است که موقعیت رؤیا از چنگ مفاهیم آگاهی متمرکز می‌گریزد. یعنی موقعیت رؤیا یکسره به قوالب و مفاهیم متعارف آگاهی متمرکز تحویل پذیر نیست. تک تک صورتها و وقایعی که در رؤیا می‌گذرد، مستقل از تمامت روایتی که در متن آن نشست است، گنگ و بی‌معنا است. یعنی روایت رؤیا دلالت اخباری (به معنای خاص) ندارد. و هرگونه تلاش برای فهم این روایت، یعنی تحویل آن به مفاهیم و قوالب آگاهی متمرکز، لاجرم ناکام می‌ماند. اما اگر فرد به جای کشف ارجاع حقیقی آن، در موقعیت زبانی روایت مشارکت کند، خود را به آن بسپارد، و بخشی از آن موقعیت زبانی شود، تجربه تماسی می‌یابد که پیشتر و جز از طریق این ساختار زبانی برای او دسترس پذیر نبوده است. زبان استعاری را نمی‌توان «فهمید» اما می‌توان در آن مشارکت کرد، در آن زیست، و آن را لمس کرد.

«روایت رؤیا» که از نمونه‌های شاخص بازنمایی استعاری است، روایت غالب در بسیاری از حکایات و مثل‌های کتابهای مقدّس بوده است، و تداوم آن را تا ادبیات روزگار مدرن هم می‌توان بازیافت. یکی از برجسته‌ترین کسانی که کوشید روایت رؤیا در کتابهای مقدّس را در سپهر تجربه‌های بشر مدرن بازآفرینی کند، فرانسیس کافکا، نویسنده چک، است. درک عمیق کافکا از منطق روایت رؤیا در کتابهای مقدّس برای او این امکان را فراهم آورد که تجربه دلهره عمیق بشر معاصر را در تماس با امر متعالی (یا پوچ؟) بخوبی در داستانهایش (که تا حدّ زیادی یادآور حکایات و مثل‌های کتاب‌های مقدّس است) باز بنماید. برای آنکه درک بهتری از کارکرد و منطق روایت رؤیا داشته باشیم، خوبست که یکی از مثل‌ها یا حکایت‌های مشهور کافکا را با هم بررسی کنیم:

«صبح خیلی زود بود. خیابانها تمیز و خلوت بود. می‌خواستم به ایستگاه قطار بروم. ساعت ام را با ساعت برج مقایسه کردم، و متوجه شدم که وقت بسیار دیرتر از آن است که فکر می‌کردم، باید عجله می‌کردم، تا این نکته را فهمیدم، هول کردم، و این هول باعث شد که درباره مسیرم به تردید بیفتم، هنوز خیابانهای شهر را خوب نمی‌شناختم، خوشبختانه پلیسی در آن نزدیکی بود. به سوی اش دویدم و نفس نفس زنان از او راه را پرسیدم. لبخندی زد و گفت: «تو می‌خواهی راحت را از من بپرسی؟» گفتم: «بله، برای اینکه خودم نمی‌توانم راه را پیدا کنم.» گفت: «بی‌خیالش شو، بی‌خیالش شو،" و با شتاب دور شد، مثل کسی که می‌خواهد با خنده اش تنها باشد.»⁹

بسیاری از خوانندگان وسوسه می‌شوند تا این حکایت غریب را تأویل کنند، برای مثال، آن را بیانی از احوال روانی نویسنده، یا طرح نکته‌ای الهیاتی بدانند. انگار که نویسنده در این حکایت غریب می‌کوشد چیزی را که ما پیشتر می‌دانیم و برای مان آشناست، اما به زبانی تاب دار و غریب بیان کند. اما تلاش برای تفسیر این مثل یا استعاره (یعنی تلاش برای تحویل آن به مفاهیم آشنای آگاهی متمرکز) آن را از یک استعاره یا مثل به یک تمثیل بدل می‌کند. در تمثیل صورت زبانی حکایت مهم نیست، مغز یا لب داستان است که مهم است. نویسنده البته می‌توانست همان نکته را به زبان متعارف و اخباری بیان کند، اما برای شیرین تر کردن یا مؤثرتر کردن آن نکته یا فهم آسان تر آن، آن را در «قالب» یک حکایت یا تمثیل بیان می‌کند. معنای تمثیل کاملاً در زبان متعارف اخباری قابل بیان است. اما در استعاره اصیل محتوا از فرم جدایی ناپذیر است. آن مغز را از این پوسته نمی‌توان جدا کرد، که اساساً پوسته و مغز درهم تنیده است. حکایت

⁸ داند دیویدسن از جمله فیلسوفان تحلیلی جدید است که به رابطه میان زبان استعاره و رؤیا اشاره کرده است، برای مثال، نگاه کنید:

Davidson, Donald, "What Metaphor Means", *Critical Inquiry*, 1978, 5 (1): 31-47, Reprinted in *Inquiries into the Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 1984, pp. 245-264.

⁹ Polzei, Heinz, *Franz Kafka: Parable and Paradox*, Cornell University Press, 1962, p.1.

استعاره اصیل البته به تفاسیر گوناگون راه می‌دهد، اما محتوای آن همواره از آن تفاسیر و هر تفسیری فراتر می‌رود، و مخاطبان هربار که به آن بازمی‌گردند، وجه و معنای تازه‌ای را در آن می‌یابند. زبان استعاره اصیل، برخلاف زبان اخباری، گشوده است. از همین روست که حکایت استعاره اصیل را باید در تمامت آن پذیرفت، و از وسوسه تحویل یا ترجمه آن به اقلیم آگاهی متمرکز و زبان اخباری تن زد. در داستان کافکا پس زمینه حکایت بسیار عادی و پیش پا افتاده است: کسی صبح زود با عجله از خیابانهای شهر می‌گذرد تا به ایستگاه قطار برسد. نخستین جایی که روایت تکانه‌ای می‌خورد و از خط واقعیت متعارف اندک فاصله‌ای می‌گیرد، آنجاست که ساعت فرد با ساعت برج نمی‌خواند و این امر فرد را چنان دستپاچه و هول می‌کند که درباره مسیرش به تردید می‌افتد. این واکنش کمی نامتعارف است. اما می‌توان فرض کرد که فرد در شهر تازه وارد است، و خیابانهای شهر را خوب نمی‌شناسد، و از این رو بیش از حد نگران است که مبادا به موقع به ایستگاه قطار نرسد. در این فضای تردید و اضطراب یکباره روزنه‌ای گشوده می‌شود: «خوشبختانه» پلیسی در آن نزدیکی هاست، و پلیسها غالباً افراد معتمدی هستند که معمولاً خیابانها را خوب می‌شناسند. فرد از پلیس راه را می‌پرسد (اما راه به کجا را؟ در پرسش فرد هیچ اشاره‌ای به ایستگاه قطار نیست!) و پاسخ پلیس گویی با نوعی شگفتی همراه است: «تو راحت را می‌خواهی از من بپرسی؟» چرا پلیس باید از اینکه رهگذری از او نشانی جایی را پرسیده است متعجب شود؟ چه چیزی از این امر طبیعی تر است؟ و واکنش نهایی پلیس یکباره ما را از منطق آشنای جهان متعارف برمی‌کند: «بی خیالت شو! بی خیالت شو!» و با شتاب دور می‌شود. چرا فرد باید بی خیال مسیرش به سوی ایستگاه قطار شود؟ و عجیب تر از آن، از کدام حیث رفتن پلیس به کسی می‌ماند که می‌خواهد با خنده اش خلوت کند؟! کدام خنده؟ و چرا خنده؟ بخش نهایی حکایت یکباره کل حکایت را از اقلیم مفهوم پذیر آگاهی متمرکز دور می‌کند. هیچ یک از مفاهیم و مقولات فهم متعارف ما بر تن این حکایت خوش نمی‌نشینند. هر لباس تفسیری‌ای را که بر تن اش کنیم پاره‌هایی از تن اش برهنه می‌ماند. چیزی در دل این حکایت نهفته است که می‌تپد و ما را به وسوسه تأویل برمی‌انگیزد، اما تن به هیچ تأویلی نمی‌سپارد. اما آن چیز تپنده چیست؟ اگر این چیز امری ناشناخته بود، می‌توانستیم دیر یا زود برای اش جامه تفسیری بیابیم که بر تن اش راست بنشیند، و حضور پنهان و نامرئی اش را آشکار کند. اما آن چیز تپنده‌ای که در دل تاریکی رازآمیز حکایت استعاره کافکا نشسته است، امر ناشناخته نیست، امر ناشناختنی است. حکایت کافکا ما را در تماس با فهم ناپذیری امر فهم ناپذیر قرار می‌دهد.¹⁰ تماسی که به هیچ مفهومی فروکاهیدنی نیست. معنای حکایت همان استیصال آگاهی مفهومی ما در برابر امری اساساً فهم ناپذیر است. حکایت به چیزی ورای خود اشاره نمی‌کند. در اینجا حکایت همان چیزی است که بناست به آن اشاره شود، یعنی حکایت خود عین فهم ناپذیری امر فهم ناپذیر شده است. به گل نشستن شتر فهم در آستانه حکایت همان لمس فهم ناپذیری امر فهم ناپذیر است. حکایت استعاره اصیل مثل شتر داستان مثنوی مولاناست که به میهمانی خانه مرغ آگاهی مفهومی آمده است- و غایت این میهمانی جز ویرانی آن خانه و درشکستن «هوش و عقل» نیست.

(6)

حاصل آنکه، به نظر می‌رسد که تعلیق آگاهی مفهومی از طریق ادب مراقبه می‌تواند راه ما را به سپهر آگاهی فرامفهومی بگشاید، و آگاهی فرامفهومی می‌تواند (دست کم به معنای امکان متافیزیکی) ما را در تماس به ساحات متعالی، یعنی اقلیمی از آگاهی که (به فرض وجود) از حدود آگاهی مفهومی ما فراتر است، قرار دهد. تجربه «تماس»، تجربه ساحتی فرامفهومی است که به آن فقط در متن روایت رؤیا می‌توان اشاره کرد.

¹⁰ این تحلیل از حکایت کافکا در واقع تقریری است از تحلیلی که در اثر زیر آمده است:

McFague, Sallie, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*, Ch.4. "The Primary Form", pp.55-56.