

## آگاهی فرا-مفهومی و تماس با ساحات متعالی<sup>۱</sup>

### (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 بجوییم، 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-مفهومی.<sup>۲</sup>

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 در 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 مفهیمی 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 درهم 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 است<sup>۳</sup>)، 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 «دید می‌شود» یعنی به قلمرو «آگاهی» و شناخت تماشاگران درمی‌آید، حرکات و وقایعی است که از دل تاریکی به دایره نور کانونی صحنه در می‌آید. آگاهی تماشاگران از آنچه در پیش و پشت صحنه می‌گذرد، محدود به دایره نور کانونی و متناسب با آن است.

<sup>۱</sup> صورتی از این مقاله نخستین بار در جمع دانشجویان ایرانی دانشگاه پرینستن در تاریخ ۱۹ جولای سال ۲۰۱۵ ارائه شده است.

<sup>۲</sup> 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.

<sup>۳</sup> 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.

بنابراین، شناخت مفهومی (که شکل اعلاّی 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 علم کسبی 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 می توانند به شیوه های دیگری هم با جهان پیرامون شان تماس یابند- شیوه هایی که ورای مفاهیم و مقولاتی است که در آگاهی متمرکز به کار می آید. این شناخت که بیرون از قلمرو آگاهی متمرکز و ورای مفاهیم و مقولات قوه فاهمه دست می دهد، 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 می توان اشاره ای 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 فرا-مفهومی.

این نوع آگاهی فرا-مفهومی از جهاتی به نوع و نحوه تماس یک کودک با جهان می ماند. داروین به ما می آموزد که ما انسانها پیش از آنکه موجودات سخن گو شویم، موجودات آوازه خوان 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 می شود. و نخستین نشانه های جهان برای او تموجات عاطفی ای است که بر چهره و صدای مادر موج می زند. نوزاد به شیوه ای ماورای زبان عاطفه ها را بر چهره مادر «می شناسد»، و رفته رفته به آن نشانه های عاطفی واکنش نشان می دهد، و پاسخ مادر را به آن واکنش بازمی خواند. 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 می پذیرد. بنابراین، نخستین و بنیادی ترین شکل آگاهی ما از جهان از طریق هم آوایی عاطفی میان مادر و کودک است.<sup>۴</sup> ما شکلی از این آگاهی پیشا-مفهومی یا فرا-مفهومی را از کودکی به دوران بزرگسالی خود حمل می کنیم، هرچند که این نوع آگاهی رفته رفته به حاشیه رانده می شود، و آگاهی مفهومی به کانون درمی آید. در دوران بزرگسالی آگاهی کانونی و متمرکز در ما رشد می کند و سیطره می یابد. اما (مطابق مدل «تئاتر دکارتی») تمام آنچه در صحنه ضمیر ما می گذرد 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 می گریزد. در بسیاری موارد، آگاهی بدوی و فرا-مفهومی ما می تواند ما را از آنچه در جهان ما اما در بیرون دایره کانونی آگاهی متمرکز می گذرد، آگاه کند. فرد بی آنکه «بفهمد»، درمی یابد. این آگاهی فرا-مفهومی هنوز هم در هنگام خطر در ما فعال می شود. گویی نوعی مکانیسم دفاعی بدوی است که ما را پیش از فعال شدن آگاهی مفهومی از خطر آگاه می کند و به واکنش برمی انگیزد. 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 می باخت. آگاهی بدوی و فرا-مفهومی مکانیسم بدیلی فراهم می کند 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 می دادند به این آگاهی بدوی و کمابیش غریزی نزدیک است. بسیاری از عارفان معتقد بودند که فهم خداوند ورای فهم دست می دهد. یعنی آگاهی از او منوط به فرارفتن یا تعلیق آگاهی مفهومی است. تعلیق عقل استدلالی را می توان 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 آن فراهم آورده است. و در مقابل، نیاز ما به آگاهی های غریزی، عاطفی، و فرا-مفهومی کمتر و کمرنگ تر شده است.

<sup>۴</sup> 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.

<sup>۵</sup> 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.

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 مهارت‌های لازم برای ورزیدن آن در ما به محاق رفته است. به نظر می‌رسد که میان به حاشیه رفتن آگاهی فرا-مفهومی و از دست دادن مهارت‌های 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 می‌نهد که از کجا می‌دانیم سطح آگاهی موجود در آدمیان عالی‌ترین سطح آگاهی موجود است؟ شاید موجود یا موجوداتی در این عالم وجود دارند که از نوع پیچیده‌تر و عالی‌تری از آگاهی بهره‌مند هستند. آگاهی‌ای که احاطه بر آن از حیثه توان دستگاه شناختاری ما آدمیان فراتر است. علوم شناختاری جدید به ما می‌آموزد که دستگاه شناختاری ما آدمیان محدودیتهای جدی دارد، و جهان را فقط در محدوده ای معین و به شکلی خاص می‌تواند 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 انسان گمان می‌کند. اما در عین حال، به نظر می‌رسد 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 بداند خطا کرده است. محدوده وجود بسی فراتر و پیچیده‌تر از محدوده آگاهی یک سگ است. اما چرا انسانها وقتی که به خود می‌رسند یکباره محدوده وجود را یکسره یا علی‌الاصول در قلمرو دستگاه شناختاری خود فرض می‌کنند؟ 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 علی‌الاصول می‌تواند 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 می‌ماند.

به نظرم تصدیق مدعای اول کار نامعقولی نباشد. اما بر کدام مبنا می‌توان مدعای دوم را موجه یا محتمل دانست؟ در واقع ادعای دوم ایشان را باید این‌گونه 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 بدور است. در واقع مدعای ایشان را می‌توان اینگونه فهمید که دستگاه آگاهی مفهومی انسانها از «فهم» آن اقلیم «فراتر» ناتوان است، اما دستگاه آگاهی فرا-مفهومی انسانها می‌تواند 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) می‌توانیم «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 می‌تواند 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 می‌توان از مقام «فهم» به مقام «تماس» درآمد. 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 فرا-مفهومی) درآیند، 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 بیاموزند. 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 ستیزی نبود، بلکه فراتر رفتن از یک سطح آگاهی (آگاهی مفهومی) و برآمدن به ساحت دیگری از آگاهی (آگاهی فرا-مفهومی) 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 فرا-مفهومی 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 فرا-مفهومی برآید؟ پاسخ عارفان به این پرسش آن بود برای برآمدن به ساحت آگاهی فرا-مفهومی باید بیاموزیم که آگاهی مفهومی خود را به تعلیق درآوریم. گویی آگاهی مفهومی با دستگاه شناختاری فرا-مفهومی انسان تزامم 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 فرا-مفهومی 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.<sup>6</sup>

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 ذکری 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.

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 می شود، یعنی «آگاهی» همیشه «آگاهی از» است. در سطح آگاهی مفهومی، آگاهی همواره به چیز معینی تعلق می گیرد- برای مثال، آگاهی از یک درخت، آگاهی از یک عدد، آگاهی از اندوه، و غیره. اما در تمرین مراقبه موضوع آگاهی رفته رفته محو می شود، و از آگاهی جز حیثیت التفاتی آن نمی ماند، یعنی آگاهی می ماند بی آنکه به هیچ موضوع خاصی تعلق بگیرد. تمرین مراقبه نهایتاً ذهن را با تجربه آگاهی فارغ از موضوع آشنا می

<sup>6</sup> 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.

کند. 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 بی قرار انسان انضباط و قراری می بخشد 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 می گیرد. اما اگر «چیزی» در حاشیه آگاهی می گذرد که «معین» نیست، در آن صورت آگاهی متمرکز (که اساساً برای کار با موضوع معین طراحی شده) از احاطه بر آن چیز ناتوان می ماند. البته آگاهی فرا-مفهومی هم نمی تواند بر آنچه در حاشیه آگاهی می گذرد، «احاطه» یابد، اما این نوع آگاهی (که از تعیین برآمده از موضوعات معین فراتر رفته است)، می تواند (دست کم به معنای امکان منطقی یا متافیزیکی) با آنچه در حاشیه آگاهی متمرکز می گذرد، «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 می دهد (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 می شود فاصله است. به بیان دیگر، میان دالّ (نشانه های زبانی) و مدلول (موضوع یا وضعیت اموری که بناست بازنموده شود) فاصله ای وجودی یا متافیزیکی وجود دارد. مدلول غیر از دالّ و بیرون از آن است. بنابراین، نشانه ها در متن زبان اخباری به چیزی بیرون و ورای خود اشاره می کنند.

اما آنچه در حاشیه آگاهی متمرکز می گذرد، 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 نمی آید. زبان متناسب با تجربه تماس غالباً زبان نمادین یا استعاری است.<sup>۷</sup> 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 برمی دارد، و خصلت استعاری می پذیرد. استعاره به معنای واقعی آن، هرگز به مفاهیم و قوالب متعارف زبان اخباری قابل تحویل نیست. تجربه تماس از طریق بازنمایی. استعاری زبان پذیر می شود. در زبان استعاری مدلول به درون دالّ می خزد و با آن یکی می شود. در زبان استعاری خود زبان به آن چیزی بدل می شود که بناست بازنموده شود. در زبان اخباری، نشانه ها به بیرون خود اشاره می کنند، اما در زبان استعاری زبان به خود ارجاع می دهد. ساختار زبانی ای که برای بازنمایی استعاری آفریده می شود، در تمامت خود و در ارجاع به خود است که از چیزی فرا-زبانی خبر می دهد. در اینجا دالّ و مدلول- به یک معنا- یکی می شود. در ساختار زبانی استعاری، تک تک اجزای آن بنا، مستقل از کلی که به آن تعلق دارد، هیچ دلالت روشنگری ندارد. کلّ ساختار زبانی است که به یک نماد یا نشانه بدل می شود. زبان شعر، حکایت، و مثل از نمونه های خوب بازنمایی استعاری زبان است. بنابراین، هر دو کارکرد زبان (یعنی زبان اخباری و استعاری) به معنایی بسیار عام «اخباری» است، یعنی زبان در هر دو کارکردش می کوشد پرده از واقعیت و پیچیدگی های آن برگیرد، و بنابراین، زبان در هر دو کارکردش به یک معنای عام «صدق پذیر» است. اما البته اخبار از واقع و صدق پذیری این دو کارکرد زبانی لزوماً از منطبق واحدی پیروی نمی کند.

زبان استعاری که برای بازنمایی تجربه تماس با آگاهی متعالی به کار می رود، تا حدّ زیادی با زبان ما در روایت رؤیاهای مان نزدیک است.<sup>۸</sup> در «روایت رؤیا» زبان به نمادی خود-ارجاع بدل می شود، یعنی واقعیتی که

<sup>۷</sup> 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.

<sup>۸</sup> داند دیویدسن از جمله فیلسوفان تحلیلی جدید است که به رابطه میان زبان استعاره و رؤیا اشاره کرده است، برای مثال، نگاه کنید:

بناست بازنموده شود همان موقعیت زبانی است که آفریده شده است، نه چیزی ورای آن. امر مگویی که از دل رویاهای گنگ و وحشی ما سربرمی آورد، آرایش عاطفی پیچیده ای می یابد و «صورت های غریب» می پذیرد. «غرابت» این شبکه صوری و عاطفی ناشی از آن است که موقعیت رویا از چنگ مفاهیم آگاهی متمرکز می گریزد. یعنی موقعیت رویا یکسره به قوالب و مفاهیم متعارف آگاهی متمرکز تحویل پذیر نیست. تک تک صورتها و وقایعی که در رویا می گذرد، مستقل از تمامت روایتی که در متن آن نشسته است، گنگ و بی معنا است. یعنی روایت رویا دلالت اخباری (به معنای خاص) ندارد. و هرگونه تلاش برای فهم این روایت، یعنی تحویل آن به مفاهیم و قوالب آگاهی متمرکز، لاجرم ناکام می ماند. 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 می یابد که پیشتر و جز از طریق این ساختار زبانی برای او دسترس پذیر نبوده است. زبان استعاری را نمی توان «فهمید» اما می توان در آن مشارکت کرد، در آن زیست، و آن را لمس کرد.

«روایت رویا» که از نمونه های شاخص بازنمایی استعاری است، روایت غالب در بسیاری از حکایات و مثل های کتابهای مقدس بوده است، و تداوم آن را تا ادبیات روزگار مدرن هم می توان باز یافت. یکی از برجسته ترین کسانی که کوشید روایت رویا در کتابهای مقدس را در سپهر تجربه های بشر مدرن بازآفرینی کند، فرانزس کافکا، نویسنده چک، است. درک عمیق کافکا از منطق روایت رویا در کتابهای مقدس برای او این امکان را فراهم آورد که تجربه دلپره عمیق بشر معاصر را در تماس با امر متعالی (یا پوچ؟) بخوبی در داستانهایش (که تا حد زیادی یادآور حکایات و مثل های کتاب های مقدس است) باز بنماید. برای آنکه درک بهتری از کارکرد و منطق روایت رویا داشته باشیم، خوبست که یکی از مثل ها یا حکایتهای مشهور کافکا را با هم بررسی کنیم:

«صبح خیلی زود بود. خیابانها تمیز و خلوت بود. می خواستم به ایستگاه قطار بروم. ساعت ام را با ساعت برج مقایسه کردم، و متوجه شدم که وقت بسیار دیرتر از آن است که فکر می کردم، باید عجله می کردم، تا این نکته را فهمیدم، هول کردم، و این هول باعث شد که درباره مسیرم به تردید بیفتم، هنوز خیابانهای شهر را خوب نمی شناختم، خوشبختانه پلیسی در آن نزدیکی بود. به سوی اش دویدم و نفس نفس زنان از او راه را پرسیدم. لبخندی زد و گفت: «تو می خواهی راهت را از من بپرسی؟» گفتم: «بله، برای اینکه خودم نمی توانم راه را پیدا کنم.» گفت: «بی خیالش شو، بی خیالش شو،» و با شتاب دور شد، مثل کسی که می خواهد با خنده اش تنها باشد.»<sup>9</sup>

بسیاری از خوانندگان وسوسه می شوند تا این حکایت غریب را تأویل کنند، برای مثال، آن را بیانی از احوال روانی نویسنده، یا طرح نکته ای الهیاتی بدانند. انگار که نویسنده در این حکایت غریب می کوشد چیزی را که ما پیشتر می دانیم 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 می کند. در تمثیل صورت زبانی حکایت مهم نیست، مغز یا لب داستان است که مهم است. نویسنده البته می توانست 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 می کند. 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 نمی توان جدا کرد، که اساساً پوسته و مغز درهم تنیده است. حکایت استعاری اصیل البته به تفاسیر گوناگون راه می دهد، اما محتوای آن همواره از آن تفاسیر و هر تفسیری فراتر می رود، و مخاطبان هر بار که به آن بازمی گردند، وجه و معنای تازه ای را در آن می یابند. زبان استعاری اصیل، برخلاف زبان اخباری، گشوده است. از همین روست که حکایت استعاری 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 می گذرد تا به ایستگاه قطار برسد. نخستین جایی که روایت تکانه ای می خورد و از خط واقعیت متعارف اندک فاصله ای می گیرد، آنجاست که ساعت فرد با ساعت برج نمی خواند و این امر فرد را چنان دستپاچه و هول می کند که درباره مسیرش به تردید می افتد. این واکنش کمی نامتعارف است. اما می توان

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.

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

فرض کرد که فرد در شهر تازه وارد است، و خیابانهای شهر را خوب نمی شناسد، و از این رو بیش از حد نگران است که مبادا به موقع به ایستگاه قطار نرسد. در این فضای تردید و اضطراب یکباره روزنه امیدی گشوده می شود: «خوشبختانه» پلیسی در آن نزدیکی هاست، و پلیسها غالباً افراد معتمدی هستند که معمولاً خیابانها را خوب می شناسند. فرد از پلیس راه را می پرسد (اما راه به کجا را؟ در پرسش فرد هیچ اشاره ای به ایستگاه قطار نیست!) و پاسخ پلیس گویی با نوعی شگفتی همراه است: «تو راهت را می خواهی 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 برمی کند: «بی خیالش شو! بی خیالش شو!» و با شتاب دور می شود. چرا فرد باید بی خیال مسیرش به سوی ایستگاه قطار شود؟ و عجیب تر از آن، از کدام حیث رفتن پلیس به کسی می ماند که می خواهد با خنده اش خلوت کند؟! کدام خنده؟ و چرا خنده؟ بخش نهایی حکایت یکباره کل حکایت را از اقلیم مفهوم پذیر آگاهی متمرکز دور می کند. هیچ یک از مفاهیم و مقولات فهم متعارف ما بر تن این حکایت خوش نمی نشیند. هر لباس تفسیری ای را که بر تن اش کنیم پاره هایی از تن اش برهنه می ماند. چیزی در دل این حکایت نهفته است که می تپد و ما را به وسوسه تأویل برمی انگیزد، اما تن به هیچ تأویلی نمی سپارد. اما آن چیز تپنده چیست؟ اگر این چیز امری ناشناخته بود، می توانستیم دیر یا زود برای اش جامه تفسیری بیابیم که بر تن اش راست بنشیند، و حضور پنهان و نامریی اش را آشکار کند. اما آن چیز تپنده ای که در دل تاریکی رازآمیز حکایت استعاری کافکا نشسته است، امر ناشناخته نیست، امر ناشناختنی است. حکایت کافکا ما را در تماس با فهم ناپذیری امر فهم ناپذیر قرار می دهد.<sup>۱۱</sup> تماسی که به هیچ مفهومی فروگاهیدنی نیست. معنای حکایت همان استیصال آگاهی مفهومی ما در برابر امری اساساً فهم ناپذیر است. حکایت به چیزی ورای خود اشاره نمی کند. 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 کشتی فهم در کرانه حکایت همان لمس فهم ناپذیری امر فهم ناپذیر است. حکایت استعاری 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 می رسد که تعلیق آگاهی مفهومی از طریق ادب مراقبه می تواند راه ما را به سپهر آگاهی فرا-مفهومی بگشاید، و آگاهی فرا-مفهومی می تواند (دست کم به معنای امکان متافیزیکی) ما را در تماس به ساحات متعالی، یعنی اقالیمی از آگاهی که (به فرض وجود) از حدود آگاهی مفهومی ما فراتر است، قرار دهد. تجربه «تماس»، تجربه ساحتی فرا-مفهومی است که به آن فقط در متن روایت رؤیا می توان اشاره کرد.

آرش نراقی

کالج موراوین- پنسیلوانیا

۱۸ ژانویه ۲۰۱۶

<sup>۱۱</sup> 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.