



از زبان و السطور

ارنست کاسیرر
ترجمه‌ی محسن ثلاثی

ارنست کاسیرز

زبان و اسطوره

ترجمه

محسن ثلاثی

عضو هیأت علمی دانشگاه تهران

ویراست جدید



اسرار و فرارید

سرشناسه:	کاسیرر، ارنست، ۱۸۷۴-۱۹۴۵ م. Cassirer, Ernst
عنوان و نام پدیدآور:	زبان و اسطوره/ ارنست کاسیرر؛ ترجمه‌ی محسن ثلاثی.
مشخصات نشر:	تهران: مروارید، ۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری:	۱۴۵ ص.
شابک:	978-964-8838-77-0
وضعیت فهرست‌نویسی:	فیا
یادداشت:	کتاب حاضر از متن انگلیسی با عنوان "Myth and Language" به فارسی برگردانده شده است.
یادداشت:	کتاب حاضر در سال‌های مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است.
یادداشت:	کتابنامه به صورت زیرنویس.
موضوع:	زبان. اساطیر. دین. روانشناسی قومی.
شناسه افزوده:	ثلاثی، محسن، -۱۳۲۴، مترجم.
رده‌بندی کنگره:	۱۳۸۶ ی۲ر/۱۰۵ P
رده‌بندی دیوبی:	۴۰۱
شماره کتابشناسی ملی:	۱۱۰۱۴۲۲



امارات مروارید

تهران، خیابان انقلاب، روبه‌روی دانشگاه تهران، ۱۱۸۸/ص. پ. ۱۶۵۴-۱۳۱۴۵
 دفتر: ۰۶۶۴۰۰۸۶۶-۰۶۶۴۱۴۰۴۶-۰۶۶۴۸۴۶۱۲ فاکس: ۰۶۶۴۸۴۰۲۷
 فروشگاه ۱: ۰۶۶۴۶۷۸۴۸- فروشگاه ۲: ۰۸۲۷۵۲۲۱
 morvarid_pub@yahoo.com
 فروش اینترنتی: www.fimorvarid.ir
 www.iketab.com



زبان و اسطوره

ارنست کاسیرر

ترجمه‌ی محسن ثلاثی

حروفچینی و صفحه‌آرایی: تینا حسامی

چاپ دوم ۱۳۹۰

چاپخانه گلشن

تیراژ ۱۱۰۰

شابک: ۰-۷۷-۸۸۳۸-۹۶۴-۹۷۸-۹۷۸-۹۶۴-۸۸۳۸-۷۷-۰ 978-964-8838-77-0

۳۱۰۰۰ ریال

Scan & pdf: M Shams



فهرست

- ۵ پیشگفتار مترجم
- ۳۱ پیشگفتار مترجم انگلیسی
- ۳۷ ۱. جای زبان و اسطوره در الگوی فرهنگ بشری
- ۵۵ ۲. تکامل مفاهیم دینی
- ۶۳ ۳. زبان و مفهوم‌سازی
- ۸۵ ۴. جادوی کلام
- ۱۰۵ ۵. مراحل پی‌درپی اندیشه دینی
- ۱۲۹ ۶. قدرت استعاره

پیشگفتار مترجم

ارنست کاسیرر در سال ۱۸۷۴ در شهر برسلاو آلمان زاده شد. او در دانشگاه برلین، زیر نظر گنورگ زیمل با فلسفه کانت آشنا شد و به تحصیل در این رشته روی آورد. هرمان کوهن مفسر نامدار فلسفه کانت، کاسیرر را به شهر ماربورگ و سرکلاس این استاد جذب کرد. او زیر نظر همین استاد دکترای خود را در زمینه فلسفه لایبنتس با درجه ممتاز گرفت. سپس تا سال ۱۹۳۳، سال پیروزی نازیسم در آلمان، در دانشگاه‌های برلین و هامبورگ فلسفه تدریس کرد.

کاسیرر پس از شنیدن این شعار نازیسم که «حق همان است که به پیشوایان یاری می‌دهد»، گفت: «این پایان آلمان» است. او در این زمان دریافته بود که آلمان دیگر جایی برای زندگی کردن افرادی مثل او نیست و در همان سال ظهور نازیسم، آلمان را به قصد انگلستان ترک گفت. کاسیرر دو سال در دانشگاه آکسفورد و شش سال در سوئد به تدریس فلسفه پرداخت تا آن که در ۱۹۴۱ به دعوت دانشگاه ییل به ایالات متحد رفت و تا پایان عمر، (۱۹۴۵) در این کشور اقامت گزید.

کاسیرر تا پایان عمر پرکار و پربازده بود و سالی را پشت سر نگذارده بود که در آن، یک اثر بزرگ در زمینه‌های گوناگون علوم، فلسفه و هنر نوشته باشد. او در منطق، علوم، هنر و موسیقی و ادبیات صاحب نظر بود و کمتر اندیشمندی را

می‌توان یافت که چون او در سراسر رشته‌های دانش و فرهنگ بشری دست داشته باشد و در هر یک از این رشته‌ها نظریه‌ای نوین و طرحی تازه ارائه کرده باشد.

نوشته‌های انگلیسی او که حاصل کار او‌اخر عمرش بود، یکی تحت عنوان فلسفه و فرهنگ و دیگری افسانه‌ دولت توسط آقایان بزرگ نادرزاده و نجف دریابندری به فارسی ترجمه و توسط مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انتشارات خوارزمی منتشر شده‌اند. اما مهمترین اثر فلسفی کاسیرر که به آلمانی نوشته شده و تحت عنوان فلسفهٔ صورتهای نمادین منتشر گشته، هنوز به زبان فارسی برگردانده نشده و جای آن در میان فارسی‌زبانان بسیار خالی است.

همچون هر اندیشمند پروردهٔ مکتب کانت، مهمترین موضوعی که در فلسفهٔ توجه کاسیرر را به خود جلب کرد، مبحث معرفت‌شناسی و بازشناخت عناصر تشکیل‌دهندهٔ شناخت و چگونگی تکوین و تکامل خرد و حدود توانایی و کارآیی آن بود. او بیشترین بخش عمر پربار خویش را به فلسفهٔ معرفت اختصاص داد و نخستین اثر فلسفی او در این زمینه با عنوان «مسألهٔ دانش» در زمرهٔ یکی از برجسته‌ترین کتابهای فلسفی زمان او درآمد.

کانت و پیروان او تنها خرد و شناخت عقلی را شایستهٔ بررسی و پژوهش فلسفی می‌دانستند و هرگز از دایرهٔ مفاهیم و معیارهای خرد^۱ پای بیرون نگذاشتند. آنها عواطف، احساسات، اراده و خواهش‌های روانی بشر را در تعیین معیارهای شناخت هیچ دخالتی نمی‌دادند و برای انگیزه‌های روانی و رویکردهای نفسانی انسان نه تنها هیچ ارزشی قایل نمی‌شدند، بلکه روی آوردن به این مباحث را برای اندیشمندان و اندیشهٔ انسانی زیانبار می‌دانستند. تا این زمان در فلسفهٔ آلمان، میزان و معیار فهم و خرد، مفاهیم عقلی بود و سنت فلسفی آلمان بر این گرایش بود که خرد بر جهان فرمانرواست و هر ذره‌ای از هستی به خواست و به فرمان خرد در حرکت است. انسان نیز موجودی است

خردمند که به علت بهره‌داشتن از خرد، پیرو عقل خویش است و عواطف و احساسات او زیر نظارت و گوش به فرمان خرد او هستند؛ از همین روی، راهنمای فعالیت‌ها و تکاپوهای بشر را خرد می‌دانستند و انرژی و توان عاطفی - احساسی بشر را همچون مادهٔ خامی در دست عقل او می‌پنداشتند که می‌بایست در خدمت اجرای طرحهای عقل به کار آیند. تنها کسی که در آلمان پیش از کاسیرر با اندیشهٔ خردستایی و خردورزی و جهانشمولی آن ستیز کرد شوپنهاور بود که برخلاف نظر خردمداران، عقل انسان را برده و خدمتگزار ارادهٔ او می‌دانست، اراده‌ای که بیشتر از خواسته‌های نفسانی و عاطفی مایه می‌گیرد تا الزامها و ضرورت‌های عقلی. شوپنهاور هرگز نتوانست در محیط فرهنگی آلمان که سخت تحت نفوذ ایده‌آلیست‌های عقلگرا بود، رخنه‌ای وسیع و عمیق کند و بی‌آنکه اثر تعیین‌کننده‌ای بر فرهنگ آلمان به جای گذاشته باشد، درگذشت.

نخستین جنگ جهانی ضربهٔ بسیار مؤثری بر بنیاد خردورزی وارد آورد و این حقیقت را به جهانیان نشان داد که دست کم در جهان انسانی عواملی به جز خرد و مفاهیم عقلی دست‌اندرکارند که اینگونه بی‌خردانه جوامع انسانی را به جنگ و ستیزهای ویرانگر و بیهوده می‌کشانند. نمی‌توان با هیچ معیار عقلی اینهمه کشتار و نابودی و ویرانگری را توجیه کرد. ارنست کاسیرر خود شاهد هوشمند این جنگ جهانی بود و بی‌گمان همین پرسشهای گمان‌برانگیز دربارهٔ تارآبی و فرمانروایی خرد بر اعمال و فعالیت‌های انسانی در ذهن او پیدا شده بودند. او که از معیارهای عقلی در توجیه کردارهای نابخردانهٔ انسان طرفی نگرفت، بر آن شد که از راههای دیگری چون و چرای این درگیریهایی نامعقول را دریابد.

هر چند کانت شناخت و دستیابی به حقیقت ذاتی هستی‌ها را برای خردمان دور از دسترس و بیرون از دایرهٔ امکان عقلی او می‌دانست، اما باز همین معیار عقلی را برای شناخت نمودهای طبیعی و سازمان دادن زندگی

عملی انسانها بسنده می‌پنداشت و تنها راه دریافت درست و بهنجار پدیده‌ها را همان راه خرد و کاربرد مفاهیم عقلی می‌انگاشت.

گرچه کاسیرر یک اندیشمند پیرو کانت بود، اما تنها به پیروی مقلدانه از کانت بسنده نکرد و نگذاشت که عظمت و نبوغ استاد، او را از آفرینش فکرها و نظریه‌های نوین باز دارد. او آشکارا دیده بود که جهان انسانی تنها بر مدار عقل نمی‌گردد و در بسیاری از موارد مفاهیم و صورتهای اندیشه غیر تعقلی در تعیین رویکردها و کارکردهای جوامع بشری اثری کمتر از مفاهیم عقلی ندارند. پس اگر بخواهیم عناصر تعیین‌کننده شناخت عینی بشر را دریابیم ناگزیریم قالبهای فکری‌ای را که به هیچ‌روی زیر فرمان خرد بشری نیستند و با اینهمه نیرومندترین انگیزشها را برای انسان دارند، به حساب آوریم. از همین روی، شناخت انسان تنها شناخت عقلی نیست بلکه این شناخت باید ترکیبی باشد از صورتهای عقلی و غیر عقلی.

او از یک دیدگاه، همیشه پیرو کانت باقی ماند، چرا که هرگز این باور کانتی را رها نکرد که «معرفت و دانش بشر محدود و موقوف است به مقوله‌ها و مفاهیم عقلی‌ای که مجرد از واقعیات عینی‌اند و انسان هرگز نمی‌تواند به شهود بی‌میانجی واقعیات عینی دست یابد و از این راه به شناخت هستی آنچنان که هست برسد». همین باور کانتی بود که کاسیرر را تنها به بررسی صورتهای مقوله‌های شناخت و امی داشت، حال چه این صورتهای منطقی و تعقلی باشند، چه غیر منطقی و غیر تعقلی.

در بررسیهای معرفت‌شناسی کانت اثری از زمان واقعی و چگونگی شکلگیری مفاهیم عقلی در یک بستر تاریخی نبود. از این روی، پیدا نبود که این مفاهیم و صورتهای عقلی در چه زمانی و به چه ضرورتی در تاریخ هستی انسان پیدا شده‌اند. اما کاسیرر به صورتهای و مفاهیم عقلی به عنوان پدیده‌های تاریخی نیز نگرست و پیدایش، رشد و تکامل تدریجی آنها را در بستر زمان و به یاری داده‌های عینی قوم‌شناسی، زبانشناسی و علوم اجتماعی دیگر به بررسی

کشید. به سخن دیگر، نظریهٔ پویایی اجتماعی را در معرفت‌شناسی وارد کرد و به مبحث شناخت وجه‌های نوین بخشید و دیدگاه تازه‌ای را در این زمینه بازگشود که پیش از او در فلسفه کمتر وجه‌های داشت. فیلسوفان خردگرای ایده‌آلیست و غیر ایده‌آلیست آلمان کمتر از داده‌های عینی اجتماعی در نظریه‌پردازیهایی فلسفی‌شان سود می‌جستند و هوده و ارجی نیز برای اینگونه پدیده‌ها قایل نبودند که بدانها پردازند.

بی‌گمان پیشرفت علوم اجتماعی در زمانهٔ کاسیرر در رویکرد او به واقعیت‌های عینی اجتماعی بی‌اثر نبود. در زمان فیلسوفان ایده‌آلیست آلمان که بیشتر در سده‌های هجدهم و نوزدهم می‌زیستند، علوم اجتماعی نهالی نارس بود و هنوز به عنوان یک علم جدی گرفته نمی‌شد. از همین روی جای شگفتی نیست که نه آن فیلسوفان، بلکه فیلسوف معاصر چون کاسیرر در بررسی‌های فلسفی و به‌ویژه معرفت‌شناسی از علوم اجتماعی سود جسته باشد.

چنانچه پیش از این گفته شد، کاسیرر نیز چون کانت بر این باور بود که شناخت انسان تنها از راه صورتهایی از مفاهیم ذهنی که در واقع الگوها و ابزارهای شناختی او هستند امکان‌پذیر است، اما راه کاسیرر در جایی از راه کانت جدا می‌شود که او بدین نتیجه می‌رسد که این صورتهای تنها به صورتهای عقلی منحصر نیستند، بلکه مفاهیم و الگوهای غیرتعلقی نیز در این میان دست‌اندرکارند، چرا که انسان پیوسته معقول نبوده است و احساسات و عواطف انسانی در ترکیب صورتهای شناختی او دخیل هستند. از سوی دیگر، انسان برای شناسایی هستی یکباره از تعقل و صورتهای عقلی آغاز نکرده است و پیش از آنکه به منطق دست یافته باشد، هزاران سال از زندگی خویش را با معرفت افسانه‌ای، خرافی و دیگر صورتهای غیرتعلقی سرکرده است.

کاسیرر در پرتو همین آگاهی‌های نوین به نوشتن شاهکار فلسفی خویش است یازید و در سن پختگی و کمال عقلی خویش کتاب سترک «فلسفهٔ

صورت‌های نمادین^۱ را در سال‌های ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۹ به جهان دانش عرضه کرد. پیش از باز شکافتن فلسفه نمادین کاسیرر به طرح مقدمه کوتاهی در زمینه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در تاریخ فلسفه نیاز است. دو پرسش بنیادی پیوسته در فلسفه مطرح بوده است و برآستی که فلسفه کارش پاسخ بدین دو پرسش بوده است: یکی اینکه هستی چیست و دیگر اینکه هستی را چگونه می‌توان شناخت و بدان معرفت پیدا کرد.

در تاریخ فلسفه، فیلسوفان به شیوه‌های گوناگون بدین دو پرسش پاسخ گفته‌اند؛ برخی هستی را در بیرون از ذهن انسان فاقد کیفیت مادی و جسمی می‌انگاشتند تا جایی که آن را بازتاب مجسم و عینی کارکردهای ذهن می‌دانستند؛ گروهی دیگر برخلاف گروه پیشین بر این باور بودند که هستی به گونه‌ای مستقل و جدا از ذهن انسان «هست» و گوهری است مادی، جسمی و عینی که ذهن انسان نیز قایم به همین هستی مادی و بیرونی است؛ اما در نگاهداشتن مرزی میان این دو حوزه بحث فلسفی - یعنی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، بیشتر فیلسوفان همدستان بودند و هرگز بر آن نشده بودند که این مرز را از میان بردارند و طرح پرسشهای فلسفی را دگرگون سازند. همیشه رسم بر این بود که واقعیت ذهنی در برابر واقعیت عینی جای گیرد، چرا که یکی شناسنده بود و دیگری مورد شناسایی و منطق صوری ارسطویی ایجاد می‌کرد که این دو جدا از همدیگر و به گونه دو مقوله‌ای با دو ماهیت جداگانه به بررسی کشیده شوند.

در هستی‌شناسی، از مقوله‌های مطلق هستی، ماده، جوهر، مکان، زمان و نظایر آن به عنوان پدیده‌های جهان هستی سخن گفته می‌شد، پدیده‌هایی که ذهن شناسنده بشر می‌بایست آنها را مورد شناسایی قرار دهد و در واقع از این راه به واقعیت‌های هستی دست یابد. در پهنه هستی‌شناسی جهان مادی جای داشت که سرشار از مواد خام صورت‌پذیر و کنش‌پذیر بود و ذهن شناسنده

1. Philosophie der Symbolischen Formen, 3vols. Berlin 1923-1929.

انسان به عنوان کنشگر و صورتگر از این مواد برای انواع کارکردهای خویش استفاده می‌کرد.

از سوی دیگر پهنه معرفت‌شناسی، جهان دیگری را تشکیل می‌داد، جهانی که انسان به عنوان موجودی شناسنده و دارای خرد بر آن فرمانروا بود. در این عرصه، ابزارها، راهها و صورت‌های شناخت منطقی و عقلی به بررسی و بازشناسی کشیده می‌شدند. پدیده‌های موجود در این پهنه را دارای خصلتی ذهنی و فاقد جوهریت مادی می‌انگاشتند. فعالیتها و کارکردهای شناخت منطقی و عقلی تابع قواعد، اصول و قوانینی پنداشته می‌شدند که آفریده آفرینش ذهنی انسان بودند. از همین روی، از دیرباز عرصه هستی و هستی‌شناسی را فیزیک یا جهان طبیعی و پهنه معرفت و معرفت‌شناسی را متافیزیک یا فراطبیعی می‌خواندند.

هر چند که کانت با نفی وجود پدیداری چیز یا هستی فی‌نفسه بر بنیاد این مرزبندی فلسفی ضربه‌ای سخت کوبنده فرود آورد، اما باز واقعیت وجودی هستی فی‌نفسه را انکار نکرد، بلکه آن را در جایی فراسوی دایره امکان خرد انسانی جای داد. موضوع بررسی فلسفی کانت، حدود و امکانات شناخت انسان یا به گونه کلی همان معرفت‌شناسی بود. همین که او ثابت کرد که شناخت انسان به حقیقت یا واقعیت ذاتی راه نمی‌برد، خود گواه بر این است که معرفت انسان سیری دیگر و حرکتی جدا از جنبش جهان ذاتی و مادی دارد، یعنی همان جهانی که هستی فی‌نفسه در آن می‌پوید و می‌جنبد. پس کانت نیز نتوانسته بود که این برزخ را در میان واقعیت ذهنی و واقعیت عینی از میان بردارد.

هگل توانسته بود که با نفی شخصیت، ماهیت و عینیت واقعیت مادی به سود واقعیت ذهنی و روحی، یعنی در واقع با حذف هستی مادی، دوگانگی و بنیادی هستی را از میان بردارد و با ابداع یک ذهن جهانی که جهان هستی نیست آن است اختلاف و تناقض میان ذهن و عین، عرصه بیرون از ذهن و پهنه بیرون ذهن را به گونه‌ای برطرف سازد. از دید هگل یک نیروی ذهنی

جهانشمول در عینیت‌های جهان مادی خود را محقق می‌سازد، پس پدیده‌های عینی ظهور و تجلی این ذهن جهانی هستند. در واقع ذهن و عین یکی هستند و هیچگونه جدایی از یکدیگر ندارند، بلکه واقعیت عینی، تحقق عینی همان واقعیت ذهنی است. پس، از دیدگاه هگل یک واقعیت راستین و اصیل وجود دارد و آن واقعیت ذهنی است.

در واقع، می‌توان گفت که همین جدانگری ذهن و عین و پدید آمدن دو واقعیت جدا از هم با دو ماهیت جداگانه، سبب شده بود که جهان هستی به دو پاره یا دو بعد مجزا بخش گردد و هر فیلسوفی که درباره این جهان می‌اندیشید ناچار بود یک بعد را اصیل و ذاتی و بعد دیگر را وابسته و بازتاب بعد نخستین پندارد.

چنانچه گفته شد، کاسیرر در مکتب کانت و نوکانتیان پرورش ذهنی یافته بود. کانت اصل مطلق را از پهنه معرفت‌شناسی بیرون کرد، اما مطلق‌اندیشی را یکسره از اندیشه فلسفی بیرون نرانده بود. کاسیرر با الهام و انگیزش از استادش بر آن شد که با تعریف دیگری از هستی، پرسشهای بنیادی فلسفه را یکسره دگرگون سازد و طرح نوینی را بر بنیاد نفی هرگونه مطلق‌گرایی و مطلق‌اندیشی در جهان فلسفی دراندازد.

کاسیرر کارش را با پرسش هستی چیست می‌آغازد. به‌راستی طرح همین پرسش خود راهگشای نیست؟! هستی در این جا با چیستی شناختی آن مطرح است. چگونه می‌توان هستی را از شناخت آن جدا کرد؟! هستی در ذهن انسان پیوسته با شناخت آن مطرح می‌شود. آن چگونه هستی‌ایست که شناختی درباره آن نیست؟! هستی نشناخته آیا به‌راستی هست؟! از سوی دیگر آن چگونه شناختی است که هستی ندارد؟! پس هستی باید شناخته آید و همچنان، شناخت نیز باید هستی داشته باشد. پس واقعیت باید ماهیتی دوگانه و ترکیبی داشته باشد، یعنی از دو عنصر و دو بعد ساخته شده باشد که در صورت جدایی یکی از دو، دیگر واقعیتی را نتوان متصور شد.

جهان هستی برای انسان، همان جهانی است که به شناخت او درمی‌آید. هرگونه جهان دیگری بدون هیچگونه نشانه‌ای از شناخت آن، دست کم برای انسان نمی‌تواند هستی داشته باشد.

با این برهان آیا دیگر جایی برای جوهرهای مطلق هستی و مفاهیم مطلق آگاهی می‌تواند وجود داشته باشد؟ در این استدلال، جوهر یا ماده‌ای فایم به ذات و همچنین روح یا ذهن مستقل، واقعیت مطلق خویش را از دست می‌دهند. آنچه که به عنوان واقعیت به جای می‌ماند و نام واقعیت به خود می‌گیرد، یک وجود ترکیبی است که هرگز قابل تجزیه به عناصر خویش نیست.

کاسیرر این واقعیت نوین را «صورت» یا فرم می‌خواند، واقعیتی که ترکیبی مادی-روحی دارد. واقعیت از دیدگاه او نه یک ماهیت مابعد طبیعی به عنوان یک هستی مطلق جوهری و بی‌میانجی و نه یک ماهیت نفسانی و روانی دارد، بلکه وجودی است ترکیب شده از این دو عنصر. «صورت» از دید او یک آفریده انسانی است که ویژگیهای آفریننده خویش را در خود نگاهداشته است. انسان خود یک پدیده مادی-روحی است که از خود و چنانچه خود آفریده‌هایی می‌آفریند. انسان خود یک واقعیت مطلق نیست، از همین روی، مطلق آفرین نیز نیست. جهان واقعی را او از ورای واقعیت وجود خویش می‌بیند و می‌سازد. آنچه را که در فراسوی نفس آفریننده او جای می‌گیرد، به راستی نمی‌توان واقعیت انسانی یا هرگونه واقعیتی خواند. واقعیت همان است که چون او زنده است، فعال است، می‌جنبد و پیوسته خود را در معرض دید او قرار می‌دهد. آن واقعیتی که از او رویگردان است و هرگز خود را بدو نمی‌شناساند، برای او وجود واقعی ندارد.

برای این پرسش که چه واقعیت مطلقى بایست در فراسوی جامعیت کارکردهای روحی وجود داشته باشد و یا این که «چیز فی نفسه» در این میان چیست، پاسخ دیگری وجود ندارد. این پرسش را باید بیش از پیش به عنوان یک پرسش نادرست طرح شده و یا یک توهم اندیشه دانست. مفهوم راستین

واقعیت نمی‌تواند در صورت مجرد هستی گنجانیده شود، بلکه این مفهوم در انواع صورتهای زندگی روحی تحلیل می‌رود. «زندگی است که مهر ضرورت درونی و از همین روی مهر عینیت بر پیشانی آن خورده است. از این دیدگاه هرگونه صورت نمادین نوین جهان، از مفهوم شناخت گرفته تا جهان پلاستیک هنر و همچنین جهان اسطوره و زبان، به تعبیر گوته، مکاشفه‌ای است از درون به بیرون و یا ترکیب جهان و روح است. و تنها همین است که ما را به وحدت اصیل هر دو مطمئن می‌سازد.»^۱

هستی‌هایی که انسان با آن سر و کار دارد، هستی‌های مطلق نیستند، بلکه آفریده‌هایی هستند که با دخل و تصرف انسان به گونه‌ای نوین و انسانی آن آفریده شده‌اند. در جهان انسانی پدیده‌ای که دست یا اندیشه انسان بدان نخورده باشد و سر خویش و جدا از فعالیتها، اندیشه‌ها و آرزوهای او باشد، هستی ندارد. ما مواد هستی را که پراکنده، بی‌صورت و نظارت نشده هستند، در صورتهایی متمرکز کرده و آنها را تحت نظارت خود در می‌آوریم و در واقع آنها را برای خود تصرف می‌کنیم و از آن خود می‌سازیم و سپس در آن زندگی می‌کنیم. آنچه که از راه صورتهای انسانی شکل و سامانی پیدا نکرده باشد، واقعیتی پریشان، ناروشن و نابسامان دارد که به‌راستی نمی‌توان نام واقعیت را بر آن هموار کرد. واقعیت پدیده‌ای است که همچون انسان پویا و بالنده است و از سوی انسان زاییده می‌شود. این صورتهای نه یکسره عقلی و منطقی هستند و نه همیشه عاطفی و احساسی، بلکه چونان انسان آفریده‌ای ترکیبی‌اند و همچون انسان، سیری از زایش، کودکی و خامی، کمال و پختگی در زندگی دارند. برترین صورتی که در این رهگذر پدید می‌آید، صورتی است که کمترین همانندی و وابستگی به واقعیت‌های عینی تحت شمول خویش را داشته باشد، یعنی تنها معانی و مفاهیم را بیان کند. ما می‌توانیم صورت «زبان» را چونان نمونه‌ای از این سیر بالنده در نظر آوریم. صورت زبان یکی از مهمترین

صورت‌هایی است که به گونه‌ای کنشگرانه و آفریننده پیوسته با انسان همراه بوده است.

نخستین واژه‌هایی که در زبان انسانها پدیدار شده بودند، معادل پدیده‌های زنده بشمار می‌آمدند و حتی جایگاهی برتر و بالاتر از انسان زنده داشتند. به گفته کاسیرر، نخستین واژه‌های هر زبانی برابر با نامها و جوهرهای خدایان انگاشته می‌شدند. این واژه‌ها که هم‌اکنون در واژه‌نامه‌های زبانهای گوناگون، تنها به گونه نماد‌هایی برای موجودات عینی همچون خورشید، ماه، ستاره، رعد و باران دریافته می‌شوند، در آغاز پیدایش‌شان که میان نام و چیز نامگذاری شده اینهمانی گوهری تصور می‌شد، یعنی زمانی که مرز میان واقعیت و نماد در ذهن انسان ابتدایی هنوز ترسیم نشده بود، چونان موسوم‌های مقدس‌شان، مقدس و خدایی پنداشته می‌شدند. کلام، گفتار و سخن در آغاز دربرگیرنده واژه‌ها نبود، بلکه جایگاه خدایان قومهای ابتدایی به شمار می‌آمد و حتی خود، سرآبه همه خدایان و سرآغاز آفرینش یا خودآفریدگار خوانده می‌شد:

«پیوند اصیل آگاهی زبان شناختی و آگاهی اسطوره‌ای - دینی، اساساً با این واقعیت بیان می‌شود که همه ساختارهای کلامی و همچنین همه هستی‌های اسطوره‌ای به گونه‌ای برخوردار از برخی قدرتهای اسطوره‌ای پدیدار می‌شوند؛ به نحوی که کلمه به صورت نوعی نیروی آغازین در می‌آید که سراسر هستی و عمل از آن سرچشمه می‌گیرد»^۱

صورت زبان در مرحله کنونی که مراحل از رشد، پیچیدگی و کمال را پشت سر گذارده است، خصلتی منطقی دارد و بیشترین بار عاطفی - احساسی‌اش را از دست داده است و بیشتر دربرگیرنده معانی گوناگون است تا هستی‌های زنده. در زبان چنانچه می‌دانیم، همچون هر صورت آفریده انسان، صورتی پویا، زنده، کنشگر و بالنده. پس صورتی از زبان که هم‌اکنون به کارش می‌آید، نمی‌توانست همیشه همین سامان منطقی را داشته باشد. انسان که اکنون

بیشتر از هر زمان دیگر منطقی گشته است، هنوز واکنشی یکسره بخردانه در برابر جهان پیرامونش نشان نمی‌دهد و بسیاری از واکنشهای او از عواطف نامعقول او سرچشمه می‌گیرند تا وجدان معقولش. پس چگونه می‌توان انتظار داشت که زبان انسان که با رشد انسانیت او در رشد و تحول بوده است از آغاز ساختار و سامان منطقی کنونی‌اش را داشته باشد.

نخستین واژه‌هایی که انسان به کار برد برای مهمترین، سترگ‌ترین و خطرناک‌ترین هستی‌های پیرامون انسان ساخته شده بودند. خورشید، باران، رعد، آسمان، نیای بنیانگذار و نمونه‌های همسان دیگر، چندان برای بشر ابتدایی اهمیت داشتند که پیوسته توجه او را به سوی خودشان برمی‌انگیختند و ذهن نوپای انسان ابتدایی را همیشه در تصرف داشتند. او با نامگذاری این هستی‌ها تا اندازه‌ای آنها را از آن خود ساخته بود و چونان گرامی‌ترین دستاوردهای خویش آنها را در نگاهداشت خود گرفته بود. تا پیش از نامگذاری و پیدایش واژه‌های نخستین، این هستی‌ها با او بیگانه بودند و هیچگونه پیوند متقابلی با او نداشتند، اما پس از نامگذاری، دیگر انسان با این هستی‌های بیگانه، خویشاوند و یگانه گشت. نام خورشید و خود خورشید با هم در ذهن او فراخوانده می‌شدند و از همین روی، هر دو در چشم او عزیز و محترم و بالاتر از آن «مقدس» گشته بودند.

در سپیده‌دم تاریخ که نخستین هسته‌های شناخت در ذهن انسان نطفه می‌بستند، نخستین واژه‌ها در واقع نخستین اسطوره‌های بشر بودند و از همین روی است که کاسیرر زبان و اسطوره را هم‌ریشه و هم‌زاد می‌داند. با نخستین کلمه جهان انسانی آغاز به آفرینش کرد و یا با نخستین شناخت، هستی انسان آغاز گشت. پیش از این لحظه، انسان هنوز هستی پیدا نکرده بود، بلکه حیوانی بود که طبیعت، او را در تصرف خویش داشت و در دایره طبیعی می‌جنبید و می‌پوید. کلمه بود که او را آفرید. زیرا همین کلمه او را از چیرگی فرمان طبیعت درآورد و نخستین عنصر حیثیت و شخصیت انسانی او را بر ساخت.

انسانیت و جهان انسانی از همین لحظه آغاز گشت. بیهوده نیست که در اسطوره‌های آفرینش بسیاری از اقوام بشری، آفرینش با کلمه و سخن آغاز می‌شود.

«باید کارکرد ویژه و اساساً دگرگونی‌ناپذیری وجود داشته باشد که به کلام چنین خصلت دینی خارق‌العاده‌ای بخشیده و آنرا از همان آغاز به پهنه دینی و یا به پهنه مقدس فرا کشیده باشد. در داستانهای آفرینش تقریباً همه دینهای بزرگ، کلمه به صورتی همبسته با برترین آفرینش می‌آید یا بسان ابزاری که خدا به کار می‌برد و یا در حقیقت، به عنوان سرچشمه آغازینی که خدا نیز چونان هستی‌های دیگر و از جمله، خود سامان هستی از آن سرچشمه می‌گیرد.»^۱

مفاهیم زبان، نخست جنبه‌ای نمادین و صرفاً معنایی نداشتند، بلکه پس از رشد دانش بشری نسبت به پدیده‌ها و شناسایی همه‌جانبه پدیده‌هایی که زمانی جایگاه خدایی داشتند، همچنان که محتوای واژه‌های نخستین دگرگون گشت و ماهیت خدایی‌اش را از دست داد، قالب این واژه‌ها نیز، وجهه خدایی خود را از دست داد و ماهیتی صرفاً نمادین و معنایی پیدا کرد. پس واژه خورشید همیشه نگاهبان و نگاهدار همین معنایی که اکنون دارد نبوده است، بلکه این واژه با انسان زاییده و بالیده شد و سرانجام به مرحله معنایی و نمادین کنونی رسید. داستان عناصر دیگر زبان نیز همین‌گونه است و رویدادهایی به همین‌سان را پشت سر گذارده است.

زبان از نگر فنی و فونتیکی نیز همین روند زنده و بالنده را داشته است. نخستین واژه‌ها اصواتی بودند که با تقلید از طبیعت ساخته شده بودند، یعنی پدیده‌های طبیعی و اصوات زبانی، هماهنگ، هم‌آواز و همخوان بودند و یا به سخن دیگر، می‌توان آن را نوعی موسیقی ارتباطی خواند. واژه‌هایی که این چنین ساخته شده بودند در زبان امروزی نیز به کار می‌روند و حروف تعریف، ربط، اشاره و ادوات تعجب، تأسف و نظایر آن از همین گونه ساختار

برخوردارند و یادگار همین دوره از رشد زبان هستند. اندک‌اندک ساختار واژه‌ها پیوند بی‌میانجی با پدیده‌های عینی را از دست دادند و صورتی مفهومی پیدا کردند تا سرانجام به ساختار نمادین و معنایی دست یافتند که در این مرحله، دیگر هرگونه همسانی و همخوانی واژه‌ها با پدیده‌های عینی از میان رفت و کلام وجه‌ای یکسره معنایی و قراردادی به خود گرفت.

خط نیز همین سیر تحولی را پشت سر گذارده است؛ نخست به نوعی نقاشی پدیده‌های طبیعی می‌مانست، یعنی در مرحله پیکتوگرافی و ایدئوگرافی قرار داشت و تنها پس از رشدی دراز آهنگ به مرحله نمادین یا معنایی دست یافت. فرمها یا صورتهایی که انسان می‌سازد، در فراگرد تحولی‌شان همه کیفیتها و کمیت‌های مراحل پیشین‌شان را از دست نمی‌دهند و چه در قالب و چه در محتوا، آثاری از زندگی گذشته خویش را برای خود نگاه می‌دارند، همچون انسان که پیری‌اش چیزی دیگر از جوانی اوست، اما در رخسار خویش یادگارهایی از کودکی و جوانی‌اش را باز می‌نماید.

تاریخ فلسفه و تفکر فلسفی از نفی اسطوره آغاز گشت. جدایی تفکر فلسفی و تفکر اساطیری در سرزمین یونان، یعنی همان کانون سترگ‌ترین و سرشارترین اندیشه‌های اساطیری - فلسفی، انجام پذیرفت. فلسفه در یونان زاده شد و شگفت این جاست که پیش از زایش فلسفه در این سرزمین و حتی با گسترش و رشد فلسفه در این منطقه، زندگی مردم یونان، آمیخته و سرشار از نگرش‌های اسطوره‌ای بود. کمتر ملتی را می‌توان یافت که در فرهنگ‌اش این‌همه ایده‌ها، شخصیت‌ها و هستی‌های اسطوره‌ای وجود داشته باشد و شگفتا که فلسفه با دانش و پیش علمی و عقلی درست در همین سرزمین زاده شده است. تنها از این راه می‌توان این شگفتی و پریشانی را به بستر آرام و بسامان تعقل کشید که زایش فلسفه را در بطن اسطوره، چون یک پی‌آمد منطقی دانست و نتیجه گرفت که زمینه‌های اندیشه عقلی و فلسفی از سوی تفکر اسطوره‌ای فراهم گشته است. پیش اسطوره‌ای خود گردونه‌ای است که بشر را به میدان تفکر عقلی و فلسفی

راهبر می‌شود. اما این رابطه صورت‌های اندیشه‌ی اسطوره‌ای با مفاهیم و مقوله‌های عقلی برای فیلسوفان یونان ناشناخته بود و آنها می‌پنداشتند که فلسفه پدیده نوینی است که هیچگونه پیوندی با اسطوره ندارد و باید با نفی اسطوره صورت هستی به خود گیرد.

نخستین فیلسوفان یونان هرچند که برگزیدگان فکری جامعه‌ی یونان بودند، ولی در دامان اسطوره‌ها و اندیشه‌ی اسطوره‌ای پرورانده شده بودند. اینان نیرو و توان اندیشه‌شان را می‌بایست از فضای اسطوره‌ای چیره بر جامعه‌ی یونان گرفته باشند، هرچند که پس از بالندگی در دامان اسطوره‌ها بر اندیشه‌ی اسطوره‌ای گستاخ شدند و تفکر اسطوره‌ای را از بنیاد انکار کردند. اندیشه‌ی بشر و صورت‌های آن نمی‌بایست و نمی‌توانست در مرحله‌ی ادراک اسطوره‌ای درجا بزند و جامعه‌ی یونان پس از دیدن چند سده چیرگی اسطوره و پروراندن و شکوفایی و به اوج رسانیدن گونه‌های گوناگون اسطوره، دیگر به مرحله‌ای رسیده بود که می‌بایست یک دگرگونی بنیادی در صورت‌های اندیشه را پذیرا گردد.

این دگرگونی با زایش نگرش دیگری به جهان، با نخستین فیلسوف یونان، طالس آغاز گشت. در آثار فیلسوفان نخستین از طالس گرفته تا دیوژن اثری از اسطوره و بینش اسطوره‌ای دیده نمی‌شود. اندیشه‌ی اسطوره‌ای در میان توده‌های مردم همچنان زندگی می‌کرد و بر اذهان مردم عادی و عامی نفوذ داشت، اما فیلسوفان یونان راه‌شان را از توده‌ها جدا کردند و دست به تجربه‌ی نوینی زدند که بعدها راهگشای نسل‌های آینده شد و فصل تازه‌ای را در دفتر تفکر بشری باز گشود.

جدایی اسطوره و عقل سده‌ها ادامه پیدا کرد. هر یک از این دو راهی ویژه خود در پیش گرفت و رویگردان از دیگری زندگی می‌کرد تا اینکه در سده کنونی فیلسوفی از آلمان، ارنست کاسیرر با دانش ژرف و گسترده‌ای که از بینش‌های گوناگون بشر داشت با رویکرد تازه‌ای به این صورت کهن ادراک بشری نگریست و حلقه‌ی پیوند تفکر اسطوره‌ای را با تفکر منطقی و عقلی پیدا

کرد و دریافت که اسطوره نیز همچون مفاهیم عقلی و علمی و منطقی، صورت‌هایی بودند که بشر در بخش درازی از عمر خویش جهان را از راه آنها و به یاری آنها شناسایی می‌کرد و به راستی که صورت‌های منطقی زاینده رشد صورت‌های استعاری و اسطوره‌ای دوران کهن هستند. در میان این دو برزخی نیست و جدایی جوهری از یکدیگر ندارند و هر یک در تاریخ تفکر بشری جای ویژه‌ای برای خود دارد. انسان دوران کودکی فکری‌اش را با اسطوره‌ها گذرانده است و دریغ است که اینهمه صورت‌های اسطوره‌ای را که یادگار دوران پربری از زندگی انسان‌اند انگ و داغ غیر منطقی و غیر عقلی زد و آن را چونان مایه ننگ اندیشمندان بدور ریخت.

فلسفه کاسیرر که در واقع فلسفه فرهنگ بشری است می‌توانست و می‌بایست با سعه صدر خویش اسطوره‌ها را همچون عناصری از کل فرهنگ بشر در خود جای دهد. بدینگونه بود که فلسفه و اسطوره در آثار کاسیرر قهر چندهزار ساله خویش را از یاد بردند و در فلسفه فرهنگ بشر یا «فلسفه صورتهای نمادین» کاسیرر با هم آشتی کردند.

کاسیرر اسطوره‌ها و واژگان را همزادانی می‌داند که در نخستین لحظه‌های شناسایی هستی از سوی انسان، زاده شدند. نخستین صورت شناخت که در سپیده‌دمان انسانیت بر ساخته شد، صورتی اسطوره‌ای - زبانی بود. انسان یا انسانگونه‌ای که آغازگر انسانیت بود، در برابر سیلی از تأثرات حسی قرار گرفته بود که برای او هیچ معنایی نداشتند و پیوسته ذهن نوپای او را برمی‌انگیختند و یکنوع بحران روحی در زندگی او پدیدار کرده بودند. او با نخستین چاره‌هایی که برای آرام کردن این بحران اندیشید، پی‌های هستی انسانی خویش را ریخت. در این آغاز، پرسشهایی در ذهن او برانگیخته شده بودند که دیگر نمی‌توانست به آنها از راه واکنشهای غریزی، طبیعی و جسمانی خویش پاسخ گوید. جهانی دیگر و هستی‌ای دیگرگونه در برابر او نمایانده شده بود که با گام گذاشتن در این جهان، آفرینش خویش، یعنی جوهر انسانی‌اش و جهان انسانی خویش را

آغاز کرد. در این هنگام نخستین پایه‌های وجود انسان به عنوان یک آفریده آفریننده، پی‌ریزی شدند.

جهانی که در برابر او خود را به گونه‌های رنگارنگ و نوبه‌نو نمایش می‌داد و او هیچگونه نظارتی بر آن نداشت، تا هنگامی که به گونه‌ای در قبض و تصرف او در نیامده بود، جهان متعلق به او به شمار نمی‌آمد، بلکه جهانی بود بیگانه با او و نیز گریزان و رویگردان از او. جدایی از زندگی یکسره غریزی، پیوندهای پیشین او را با طبیعت سست کرده بود. او از این پس یا می‌بایست صحنه بقا را ترک گوید و یا سامان دیگری را برای ادامه زندگی خویش جستجو کند.

او در این کار هیچ پیشینه‌ای نداشت که بداند از کجا باید آغاز کند. معرفت او هنوز صورت و شکلی به خود نگرفته بود که در این راه پهراس و دردناک یاور و راهنمای او گردد. او می‌بایست همه چیز را از آغاز بیافریند. انسان بهشت بی‌دردسر طبیعت و جهان طبیعی را رها کرده بود و می‌بایست از دوزخی که در آن افتاده بود بهشت نوینی بیافریند؛ با این تفاوت که این بهشت از آن او بود و دیگر به فرمان یک نیروی بیگانه از او نبود.

اسطوره و زبان از این رهگذر و در این زمان آغازین آفریده شدند. موجودی را تصور کنید که نخستین گام را در یک جهان نوین برمی‌دارد. هر یک از پدیده‌های این جهان، چونان پدیده‌های بیگانه از او، هستی او را به بازی می‌گیرند و در بیم و امیدش می‌اندازند. یک روز بختیارش می‌سازند و دیگر روز بخت‌برگشته. او به ناچار بر آن می‌شود تا هر یک از پدیده‌هایی را که مرگ و زندگی او بدانها باز بسته است بازشناسد و از این راه به گونه‌ای، آنها را از سرکشی و بازیگری بیندازد.

انسان آغازین نمی‌توانست به یکباره پدیده‌های بسیاری را به شناسایی کشد و ذهن او چنان گنجایشی نیز نداشت. پس یک راه بیشتر برای او نمی‌ماند و آن آغاز کردن شناخت خویش، تنها با شناسایی یک پدیده بود. پس همه توجه خویش را متوجه همان یک پدیده ساخت و سراسر ذهن خویش را به همان یک

پدیده اختصاص داد و آن را چنان بزرگ کرد که پدیده دیگری نتواند در برابر چشمان کنجکاوش خود را به نمایش گذارد و از این راه به شناخت او از آن پدیده کاستی رساند. در این رهگذر، ذهن او که هنوز جز یک صورت خام احساسی - عاطفی چیز بیشتری نبود، نخستین فعالیت خویش را آغاز کرد و دست‌کم یک پدیده را مورد شناسایی قرار داد و نخستین صورت ذهنی خویش را پدید آورد. از این رهگذر، نخستین واژه برای نامگذاری و یادآوری نخستین پدیده شناخته ذهن انسان، پدید می‌آید. او در این شهود عینی - ذهنی شیفته نخستین نوزاد ذهن خویش می‌گردد و چنان این پدیده فضای ذهن او را اشغال می‌کند که گویی همه جهان او را دربر می‌گیرد و از سوی دیگر، به گونه آفریننده تمامی جهان او شناخته می‌آید.

آنچه که جهان را می‌آفریند و در آفریده خویش نیز نمودار است و برانگیزاننده همه شور و شوق وجود انسان است، آیا جز خداست؟ پس نخستین شناخته انسان، نخستین مفهوم جهان او و نیز نخستین واژه او و سرانجام نخستین اسطوره و خدای اوست.

او با نامگذاری این پدیده نخستین، از این پس می‌تواند هرگاه که بخواهد آن را فراخواند و این پدیده دیگر برای او آن موجود گریزپای، بیگانه و ناشناس پیشین نیست. در این هنگام، شناخته و شناسا، باز بسته و یگانه با همدیگرند. انسان دیگر از این پس تنها نیست و در این پهنه پهراس بقا یار و یآوری یافته است.

اندک اندک این آشنایی میان شناسا و شناخته چنان گسترش می‌یابد که دیگر چیرگی روانی شناخته بر ذهن او رو به کاستی می‌گذارد تا جایی که شناسا را آزاد می‌گذارد تا به پدیده‌های دیگر هستی بپردازد. نامگذاری این پدیده، از گریز آن از ذهن جلوگیری می‌کند و هر جا که برود باز می‌توان با فراخواندن نام او دوباره بازش آورد. از همین روی دیگر پروای آن نیست که ذهن انسان تنگاتنگ آن را در آغوش داشته باشد تا مبدا از دستش دهد. تو گویی که همه

هستی این پدیده در نام او فشرده شده است؛ بیهوده نیست که در میان بسیاری از جامعه‌های ابتدایی نام و نامیده از یک گوهرند.

از این جا به بعد کار آفریدن و یا به سخن دیگر، شناسایی پدیده دیگر آغاز می‌گردد و همان فراگردی که در شناسایی نخستین پدیده جریان یافته بود، در شناسایی پدیده‌های دیگر نیز تکرار می‌شود. از این رهگذر، نخستین هسته‌های شناخت، نخستین واژگان، و نخستین خدایان آفریده می‌شوند.

اسطوره‌های گوناگون، واژه‌های گوناگون و خدایان گوناگون هر یک بیانگر و آفریننده جزئی از هستی انسان، پی‌درپی در زندگی انسان نمایان می‌شوند. انسان دارای گنجینه‌ای از دانشهای تک‌تک و جدا جدا می‌شود که همه آنها را می‌توان در واژه‌نامه‌های فرهنگ بشری به گونه‌ای فشرده پیدا کرد. هنوز میان این هسته‌های شناختی، یا اسطوره‌ها و یا واژگان، همبستگی و پیوند ارگانیک وجود ندارد. در این مرحله، هر اسطوره‌ای کارکرد و معنای ویژه‌اش را دارد و تنها در همان حوزه ویژه خویش می‌جنبد و می‌پوید. پهنه مکانی هر اسطوره‌ای محدود به همان محیطی است که در آن ساخته و پرداخته شده است. اگر این هسته‌های شناخت اسطوره‌ای حوزه و کارکرد و معنای ویژه‌شان را نمی‌داشتند نمی‌توانستند آن نیازهایی را که برای برآوردن‌شان ساخته شده بودند از میان بردارند.

هر اسطوره‌ای خود یک کل تجزیه‌ناپذیر است و در کلیت خویش دریافته می‌شود و کارکرد دارد. اسطوره چنانچه پیش از این به روشنی نشان داده شد، جزئی است که به گونه یک کل، سراسر ذهن بشر را در تصرف خویش می‌گیرد. در این مرحله از نگرشناختی، ما با شناسایی جداگانه سروکار داریم و تازه انسان دارد اجزای شناخت خویش را می‌سازد. تا از نظر کمی این اجزاء به اندازه کافی فراهم نیایند، ذهن انسان بایسته در همین مرحله می‌ماند و پا فراتر نمی‌گذارد. به راستی که در این مرحله، انسان دارد مواد و عناصر ساختمان باشکوه و بلند ذهن بالنده خویش را فراهم می‌سازد.

ذهن در این پایگاه هر جزء و هر پدیده جزئی را به گونه یک کل می‌نگرد و آن را واحدی تام و تمام می‌بندارد و تصویری کلی از آن برمی‌کشد و در ذهن جای می‌دهد. هنوز مرزی میان جزء و کل برکشیده نشده است. هنوز ذهن چندان توانایی نیافته است که یک پدیده را در بستگی با پدیده‌های دیگر و در یک سامان همبسته ببیند و دریابد.

تا هنگامی که ذهن در برخورد با هر پدیده مهمی در زندگی در تصرف آن قرار می‌گیرد، تنها می‌تواند همان پدیده را شناسایی کند و در واقع در تسلط کامل همان پدیده است و آن آزادی را ندارد که به پدیده‌های دیگر نیز پردازد. ذهن در این مرحله همچون آن کودکی است که تازه به دبستان گام نهاده است و تازه دارد نخستین واژه‌ها یا مفاهیم زبان را فرامی‌گیرد. این کودک تا هنگامی که به اندازه کافی واژه‌های تک‌تک را فرانگرفته باشد نمی‌تواند به جمله‌سازی پردازد، زیرا مواد یا واژه‌های کافی برای جمله‌سازی در ذهن ندارد که از آنها جمله‌ای بسازد.

ذهن نوپا و نوآموز انسان ابتدایی در این زمان هر یک از پدیده‌ها را جدا از یکدیگر و به گونه حوزه‌های جداگانه شناسایی می‌کند. حیات شناختی او انسجام سیستماتیک پیدا نکرده است و هریک از مقوله‌ها و مفاهیم شناخت او جدا سرانه زندگی دارند. واژه‌های گفتاری او در این زمان توصیفی، زنده و مجسم هستند و به هیچ روی خصلتی مجرد، کلی و عام ندارند. اسم عام هنوز در زبان او پدیدار نشده است؛ هر چه هست اسم خاص است و تنها همان پدیده ویژه خویش را دربر می‌گیرد و می‌رساند. «خدایان لحظه‌ای» کاسیرر، فرآورده ذهن بشر در این مرحله‌اند.

پس از فراهم آمدن مواد و هسته‌های شناختی به اندازه کافی، ذهن اسطوره‌ای به سازمان دادن و دسته‌بندی آنها می‌پردازد. این سازماندهی بر پایه خواص عینی و جوهری پدیده‌های همانند انجام نمی‌پذیرد، بلکه ذهن پدیده‌ها را بر حسب کارکردشان در زندگی دسته‌بندی می‌کند و همه چیزهایی را که به

یک کارکرد ویژه وابسته‌اند در یک مقوله جای می‌دهد و آنها را در یک رشته می‌کشد. در این رهگذر، جدا سری و تک‌جوهری پدیده‌های هستی در ذهن انسان ابتدایی تا اندازه‌ای از میان می‌رود و شناخت او آغاز به شکل صورتهایی می‌کند تا بتواند با به کار بردن آنها همبستگی‌های پدیده‌ها را دریابد. در این جا است که:

«خدایانِ فعالیت به دنبال خدایان لحظه‌ای می‌آیند. این خدایان همان هستند که اوزنر با مثال‌هایی از خدایان کارکردی رمی و خدایان همانند لیتوانیایی به ما نشان داده است. و یسوا خصلت بنیادی دین رمی را در این عبارت خلاصه می‌کند: همهٔ خدایان رمی به گونه‌ای یکسره عملی تصور می‌شدند، یعنی به عنوان هستی‌هایی مؤثر در آن چیزهایی که رمیان در زندگی روزانه‌شان با آنها سروکار داشتند. محیط محلی که یک رمی در آن رفت و آمد می‌کرد، پیشه‌های گوناگونی که اشتغال به آنها داشت، مواقعی که شکل زندگی فرد رمی را تعیین می‌کردند - همهٔ این چیزها در نگاهداشت خدایانی قرار داشتند که یکایک‌شان با قدرتی به رسمیت شناخته، به روشنی ادراک می‌شدند.^۱»

در این جا ذهن انسان ابتدایی دارد نخستین پایه‌های مفاهیم عام را پی‌ریزی می‌کند، اما در همان چارچوب اندیشهٔ اسطوره‌ای:

«انسان پیش از آنکه برحسب مفاهیم منطقی اندیشیده باشد، تجربه‌های خویش را به وسیله تصویرهای اسطوره‌ای روشن و مجزا نگه می‌داشت».^۲

ذهن انسان با تصویر «خدایان لحظه‌ای» نخستین هسته‌های متعین شناخت خویش را بر ساخت. پیش از این، هستی هیچگونه تعین و صورتی نداشت و با گستاخی می‌توان گفت پیش از این، انسان و انسانیتی هنوز صورت نپذیرفته بود. پس از آن که این هسته‌های نخستین شناختی انباشته گشتند، ذهن انسان یک گام فراتر گذاشت و از راه «خدایان کارکردی» به دسته‌بندی و مفهوم‌سازی ابتدایی از هستی‌های متعین پرداخت و آنها را در کارکردهای گوناگون زندگی خویش

۱. همین کتاب زبان و مفهوم‌سازی، ص ۸۷

۲. همین کتاب زبان و مفهوم‌سازی، ص ۸۷

سازمان داد. در این راه، هر چه شناخت او از هستی از نگر کمی و کیفی گسترش می‌یافت، در زبان او نیز مفهوم «هستی» گسترده‌تر و ژرف‌تر می‌گشت.

زبان و ساختارهای آن در این پویاها و جنبش‌های انسان پیوسته همراه، همگام، همزاد و همیار او بودند. هر پیشرفتی که انسان در جهان درونی و بیرونی خویش بدان دست می‌یافت، در زبان او به‌گونه ساختارهای زبانی استقرار و تثبیت پیدا می‌کرد. بازتاب این پیشرفتها را می‌توان در زبان جامعه‌های بشری به روشنی دید و شنید. زبان و دین همگام با هم سراسر پهنه هستی انسان را درنوردیدند و جهان را از بی‌شکلی و بی‌تعینی بیرون آوردند تا سرانجام به مفهوم هستی «نامحدود» و فراتر از هرگونه شکل و تعین رسیدند.

زبان، فرجامین همراهی و همیاری را با دین و اسطوره انجام داد و با دادن واژه یا مفهوم «هستی فرا تعین» به دین، اندیشه دینی را به والاترین جایگاه خود رساند و از آن پس از او جداگشت و به اندیشه منطقی و عقلی پیوست و با یک نقطه عطف تعیین‌کننده رهسپار راهی نوین شد. توگویی بالندگی و تکامل اسطوره و دین تنها به یاری زبان انجام‌پذیر بود؛ چراکه پس از جدایی زبان از اسطوره، دین دیگر از پیدا کردن افق و فضای تازه باز ایستاد و در هم‌از چارچوب هستی فرا تعین یا خدای یکتا متوقف شد. در این جا، اندیشه و بیشتر اسطوره‌ای به اوج فرجامین خویش می‌رسد و فضای فراتر دیگری برایش نمی‌ماند که به آن پرواز نماید.

در تاریخ معرفت‌شناسی تا این زمان ذهن و عین یا شناسا و شناخته به گونه‌ای بهم پیوسته بودند که نمی‌شد آندو را از هم جدا کرد و به‌عنوان ماهیت جداگانه و مستقل از یکدیگر در برابر هم جای داد. ذهن شناسنده انسا در تصرف و محاط در شناخته‌ها یا پدیده‌های جهان خویش بود. او با پیوندها عاطفی-احساسی نیرومند به پدیده‌های مورد شناسایی‌اش وابسته بود و همین روی بود که بدانها مهر و کین می‌ورزید و از سوی دیگر شادی و ناشاد خویش را نیز باز بسته آنها می‌دید. گونه‌ای پیوستگی ارگانیک میان او

شناخته‌های او برقرار بود.

پدیده‌های شناختی انسان هرچند که آفریدهٔ ذهن شناسندهٔ او بودند اما از سوی دیگر، آفرینندهٔ او نیز به شمار می‌آمدند. او هر چه را که می‌ساخت و برای از میان بردن نیازهایش به کار می‌برد، نخست می‌پرستید و آیینی برای پرستش آن بر ساخته و به جای می‌آورد و سپس، چون ابزارش بکار می‌برد. آیینهای پرستش ابزار در میان جامعه‌های ابتدایی خود گواهی‌دهندهٔ چنین بینشی از انسان ابتدایی هستند. در این مرحله، آفریده یا دستاورد انسان، از آن او و گوش به فرمان او نیستند، بلکه بالاتر از آن، حتی ذهن شناسندهٔ او را نیز به زیر فرمان دارند.

این تحلیل رفتن ذهن شناسندهٔ انسان در شناخته‌هایش و یگانگی ارگانیک میان این دو و نبود هرگونه مرزی که جداکنندهٔ این دو مقوله باشد، حتی در فرجامین مقوله ذهن و اندیشهٔ اسطوره‌ای، یعنی در همان هستی برین و یگانه نیز به چشم می‌خورد.

خدای یگانه، تنها فرماندهٔ هستی است که از هر سو انسان و کنش و واکنشهای او را در پرتو نگاه همه سویین و ژرفانگر خود زیر نظر دارد. او هرچند که جوهری مادی ندارد و گاه تنها در اندیشهٔ مجرد و وهم می‌گنجد، اما باز از هر انسانی نیرومندتر، مهربان‌تر، خشمگین‌تر، جنگاورتر و چاره‌جوتر است. این مقوله یک مفهوم علمی نیست که بتوان با شناخت و بازیافت قوانین آن، آنرا به زیر فرمان خرد علمی درآورد.

یک مفهوم علمی هرگز بر انسان خشم نمی‌گیرد و یا بر او مهر نمی‌بارد و برانگیزانندهٔ بیم و امید نمی‌گردد. هر مفهوم علمی صورتی است یکسره رام و دست‌آموز انسان که نسبت به کامروایی و ناکامی انسان بی‌تفاوت و بی‌اعتنا است. علم و مفاهیم آن ابزارهای گوش به فرمان انسان هستند و مهار آنها در دست انسان است. میان مفاهیم علمی و انسانی که آنها را به کار می‌برد، هیچگونه رابطهٔ ارگانیک و اینهمانی جوهری نیست. مفاهیم علمی ساختاری

غیرعاطفی و غیر احساسی دارند و از همین روی نمی‌توانند برانگیزانندهٔ احساس و عاطفه‌ای در انسان باشند، حال آنکه انسان موجودیست که هرچند پاره‌ای از آن و شاید اکنون مهمترین عنصر سازندهٔ آن عقلی و خردمندانه است، اما باز هم دوست می‌دارد و کینه می‌ورزد، در بیم و امید می‌افتد، شاد و ناشاد می‌شود.

تعیین‌ها و تمایزهایی که اندیشهٔ دینی - اسطوره‌ای برای شناسایی پدیده‌های هستی برقرار می‌سازد، خود هستی انسان را نیز متعین و متمایز می‌سازد. در این جا ذهن از خود هستی جداگانه‌ای ندارد که پدیده‌ها را در بیرون از پهنهٔ ذهنی به بررسی و شناسایی بکشد. پدیده‌ها ذهن شناسنده را به سوی خویش می‌کشند و در ذات خود مستغرق می‌سازند. آگاهی انسان ابتدایی هنوز در مقام ناخودآگاهی سیر می‌کند و خویشتن یا نفس خودآگاه انسان در زمینهٔ شناخت هنوز تجلی کامل پیدا نکرده است.

نفس خودآگاه انسان زمانی ظهور و حضور پیدا می‌کند که انسان به عنوان شناسنده‌ای مستقل و جدا از شناخته‌هایش در عرصهٔ شناخت سر برافرازد. انسانی که در جریان شناسایی غرق می‌شود و به همراه شناختهٔ خویش در یک رابطهٔ جاذب و مجذوب حرکت می‌کند، خودآگاه نیست، چرا که هنوز خویشتن خود را نیافته است تا بتوان آگاهی‌ای بدان نسبت داد. هنوز ضمیر «من» به مفهوم شخصیتی مستقل و خودبنیاد در زبان انسان ابتدایی پدیدار نشده است:

«آنچه را که دربارهٔ تعبیر هستی گفته شده است، می‌توان در مورد دلالت من نیز گفت. این من نیز می‌بایست به تدریج ضمن تکوین زبان پیدا شده و به کندی و گام به گام از آغازهای مجسم و صرفاً حسی مشتق شده باشد.»^۱

نخستین کاربرد ضمیر «من» به معنایی که یاد شد، از سوی خدای یکتا بود. انسان تا این زمان به نامی نامیده می‌شد که خود آن نام در ساختن ماهیت و شخصیت او سهمی تعیین‌کننده داشت. نام نه تنها یک نشانهٔ قراردادی و نمادین

۱. همین کتاب مراحل پی‌درپی اندیشهٔ دینی، ص ۱۳۹.

برای بازشناخت نامیده بود، بلکه بخشی از ماهیت نامیده را نیز تشکیل می‌داد. از همین روی بود که خدای یکتا در تورات از پذیرفتن نام سر باز زد و خود را وارسته و رها از هرگونه بند انبازی با نامها نشان داد. خداوند در پاسخ درخواست موسی که گفته بود او باید خدا را در پیش بنی‌اسرائیل به چه نام خواند، گفت «من آنم که هستم. اینچنین بدانها برگو: که من هستم مرا بر شما فرستاد»^۱

پیش از این هرگز موجودی از خویشتن خود چونان «من»ی خودبنیاد و جدا از پدیده‌های دیگر هستی تصویری نداشت و از همین روی تنها می‌توانست با انتساب و اتصال و هم‌گوهری با موجودات دیگر خود را نمایان سازد. اندیشه‌ی اسطوره‌ای - دینی حتی در فراترین پایگاه رشد خود خصلت بنیادی آغازین‌اش را از دست نداد و همچنان در بند اینهمانی با پدیده‌های شناسایی خویش بازماند.

معرفت‌شناسی دینی - اسطوره‌ای از همان راه ویژه خود به فرجامین منزلگاهش، یعنی همان مفهوم خدای یگانه، فرارسید و چونان دل‌باخته‌ای که به دلربای خویش رسیده باشد در آغوش گرم او جای گرفت و از جستجو و تکاپوی بیشتر باز ایستاد.

محسن ثلاثی

۱. کتاب اشعیاہ نبی - کتاب مقدس، سوره ۴۸، آیه ۱۲.



پیشگفتار مترجم انگلیسی

بیست و پنج سال پیش، ارنست کاسیرر نخستین جلد اثری را که برگ جدیدی در مبحث «نظریه شناخت» گشود، منتشر ساخت. عنوان این اثر «فلسفه صورت‌های نمادین»^۱ بود. در این اثر، «نظریه شناخت» به یک نظریه فعالیت ذهنی تبدیل شده بود که در آن، صورت‌های احساس و تخیل به همان اندازه ادراک حسی و منطقی مورد توجه دانش پژوهانه و دقیق قرار گرفته بودند.

این کتاب هنوز به انگلیسی برگردانده نشده است؛ از این‌رو، تنها امکان دسترسی به افکار او، اثر کوچک اخیر وی، رساله‌ای درباره انسان است که نتیجه گیری‌های اصلی او را به گونه‌ای بسیار مختصر باز می‌نماید. اما آشنا شدن با نتیجه‌گیری‌های یک اندیشنده بدون دانستن راهی که او برای رسیدن به این نتیجه‌گیری‌ها پیموده و بدون شناختن نخستین عقیده‌ای - همان بینش و ادراک ساده اولیه - که این راه را بر او باز گشود، برای هر کسی که علاقه فلسفی‌اش ژرف‌تر از یک حد سطحی باشد، قانع‌کننده نیست.

خوشبختانه در همان زمان که استاد کاسیرر سرگرم نگاشتن نیمه نخستین اثر بزرگ خود بود - او در این اثر داستان ذهنیت بشر را پیش از پیدایش صورت

1. The Philosophy of Symbolic Forms

مجرد مفهومی که آنرا «منطق» می‌خوانیم، پی‌رسی کرد - کتاب کوچک اما معتبری را درباره فکر روبه‌رشد خویش و نظریه‌اش درباره اسطوره و زبان، به نگارش درآورد. این بررسی کوتاه که عنوانش زبان و اسطوره است، چگونگی تکوین برخی از نتیجه‌گیرهای بزرگی را که کاسیرر اکنون بدانها شناخته جهان است، آشکار می‌سازد؛ این اثر انسان را به آن آزمایشگاه ذهنی‌ای می‌برد که در آن، فکرهای تازه ساخته و پرورده می‌شوند.

آمریکاییان دوست دارند به آزمایشگاهها نگاه کنند، به‌ویژه زمانی که دریابند که چیز بزرگی در این آزمایشگاهها در دست ساخته شدن است. این قطعاً فلسفی که یک دیدگاه جهانی را تدارک می‌بیند، به همان دلیلی که انتشارات وارپورگ^۱ یکی از مؤسسات بزرگ جهانی در امر آموزش همگانی آن را برای انتشار مناسب دید، در این جا ارائه می‌شود.

اما اگر ندانیم که یک متخصص در حریم تحقیقی‌اش چه می‌خواهد بکند، گهگاه حرکات او به نظر ما عجیب و غریب می‌نماید. هر شخص غیرمتخصصی که کنجکاوانه این متخصص را زیرنظر گرفته باشد، به خوبی می‌تواند از همکاری که در همان حریم جای دارد، اطلاعاتی درباره کارهای او به دست آورد. از این‌رو، شاید اجازه داشته باشیم که از پیش نشان دهیم که استاد کاسیرر سرگرم چه کاری بود و چگونه می‌خواست آن کار را انجام دهد.

او در آغاز با این واقعیت برخورد کرده بود که «نظریه شناخت» آن چنان که فیلسوفان از سده‌های میانه پرورانیده بودند، تنها به درک «امور واقع»^۲ و پروراندن اندیشه منظم درباره این امور می‌پرداخت. اعتقاد دیرینه بشر به اسطوره که گاه به گونه یک جزم متبلور شده و گاه به پایه خرافه‌ای عامیانه نزول می‌کند، همواره از قلمرو دلبستگی فلسفی برکنار مانده بود، چه به عنوان مکاشفه الهی که فلسفه نمی‌توانست بدان دست یازد (به‌ویژه در دوران جدید) یا همچون کاربرد نادرستی از تبیین منطقی و فرآورده نادانی. اما کل قلمرو و

مفاهیم اساطیری، پدیده‌ای بس خطیرتر از آن است که به دلیل نبود امور واقع منطقیاً مضبوط، چون یک «خطا» به شمار آید. نادانی محض جنبه‌یی لادریانه^۱ - تهی و منفی - دارد که جالب نیست و نمی‌توان مهارش کرد. کاسیرر فیلسوف تشخیص داده بود که باید نظریه ذهن را نه با تحلیل دانش، بلکه با بررسی دلیل و کارکرد روحی این نوع ویژه «نادانی» آغاز کند.

در این هنگام بارقه‌ای از بصیرت به یاری او آمد: تشخیص این که زبان، نخستین ابزار خرد انسان، بیشتر گرایش اسطوره‌سازانه او را منعکس می‌کند تا گرایش خردورزانه‌اش را. زبان، یعنی همان قوه نمادساز اندیشه، دو حالت یکسره متفاوت اندیشه را نشان می‌دهد. ذهن در هر دو این حالتها قدرتمند و آفریننده است. ذهن به دو صورت خود را بیان می‌کند؛ یکی به صورت منطقی استدلالی و دیگری به صورت تخیل آفریننده.

عقل انسان کارش را با مفهوم‌سازی^۲، یعنی همان نخستین فعالیت ذهنی، آغاز می‌کند؛ فراگرد مفهوم‌سازی همیشه به بیان نمادین می‌انجامد. یک مفهوم تنها هنگامی تثبیت و مستقر می‌گردد که در یک نماد تجسم یابد. پس بررسی صورت‌های نمادین کلید صورت‌های مفهوم‌سازی بشر را به دست می‌دهد. تکوین صورتهای نمادین - لفظی، مذهبی، هنری، ریاضی یا هر صورت دیگری از بیان - در واقع سرگذشت بزرگ و شگفت‌انگیز ذهن است.

به نظر می‌رسد که کهن‌ترین شیوه‌های تکوین صورتهای نمادین، زبان و اسطوره باشند. از آنجا که زبان و اسطوره در دوران پیش از تاریخ زاده شده‌اند، نمی‌توان قدمت آنها را تعیین کرد، اما به بسیاری از دلایل می‌توان این دو را آفریدگانی همزاد دانست. ادراکهای شهودی راجع به طبیعت و انسان در کهن‌ترین ریشه‌های لفظی منعکس شده‌اند و فراگردهایی که زبان احتمالاً با آنها رشد پیدا کرد، از همان ادراک‌های شهودی نخستین و همان فراگردهایی هستند که در جریان تحول اسطوره‌ها متجلی می‌شوند. این ادراک‌ها مقوله‌ها و قوانین

«منطق استدلالی» و صورت‌های خرد حاکم بر عقل سلیم و علم نیستند. خرد موهبت ابتدایی انسان نیست، بلکه دستاورد او است. بذره‌های خرد در زبان نهفته‌اند - به گونه‌ای بارور، اما همچنان در حال کمون. منطق آنگاه از زبان برمی‌جهد که این برترین صورت نمادین به کمال خویش دست‌یابد (زمانی که ما با زبان در تاریخ یا قوم‌شناسی برخورد می‌کنیم، چنین حالتی دارد).

اسطوره از دایره جادویی تصورات تمثیلی‌اش هرگز پا فراتر نمی‌گذارد. اسطوره به والاترین صورتهای مذهبی و شاعرانه دست می‌یابد، اما ورطه میان مفاهیم آن و مفاهیم علم، هرگز ذره‌ای تنگ‌تر نمی‌شود. اما زبان با آن که در همان دایره جادویی زاده شده است، قدرت درهم نوردیدن مرزهایش را دارد. زبان ما را از مرحله اسطوره‌سازی ذهن بشر به مرحله اندیشه منطقی و ادراک امور واقع می‌برد.

نظریه شناخت همیشه این دستاورد نهایی را چنان شیوه ابتدایی و طبیعی تفکر انسان انگاشته است و «امور واقع» را در زمره نخستین توشه‌های راه بشر به شمار آورده است. در نتیجه، این نظریه هرگز نمی‌توانست بستگی‌ای میان اسطوره و حقیقت، شعر و عقل سلیم، دین و علم پیدا کند؛ پس می‌بایست بیشتر افکار واقعی انسان و بیشتر زمینه‌های فرهنگی و روحی او به عنوان خطا، تلون مزاج و تسامح عاطفی نادیده انگاشته شود. تز بزرگ استاد کاسیرر که بر گواهی زبان استوار است و با منابع بسیار موثق تأیید شده است، گویای آن است که فلسفه ذهن پهنه‌ای گسترده‌تر از نظریه شناخت را دربر می‌گیرد؛ این تز از مفهوم‌سازی و بیان ماقبل منطقی گرفته تا اوج آنها در خرد و شناخت واقعی را دربر می‌گیرد.

چنین دیدگاهی کل تصویر ما را از ذهن بشری دگرگون می‌سازد. صفحاتی که پس از این خواهد آمد، بر آن واقعیت مهمی که نخست مطرح شده، سپس تأیید گشته و سرانجام در قالب یک نظریه درآمده است، پرتو روشنی خواهد افکند. ترجمه این بررسی کوتاه (البته با دگرگونی‌ها و اختصارهایی که خود

پیشگفتار مترجم انگلیسی ✧ ۳۵

نویسنده پیش از مرگش انجام داده است) را به عنوان گزارش یک بینش نوین فلسفه و معرفی کار این فیلسوف - مواد کار و روش او و نیز راه حل مسئله به کمک اخگر فرجامین نبوغی تفسیرگر - به پیش می نهم.

سوزان. ک. لانکر

نیویورک، نوامبر ۱۹۴۵

جای زبان و اسطوره در الگوی فرهنگ بشری

افلاطون در نخستین عبارت گفتگوناامه^۱ فایدروس^۲ وصف می‌کند که چگونه سقراط پس از برخورد با فایدروس می‌گذارد تا این شخص او را با خود تا آن سوی دروازه‌های شهر، بر کرانه‌های ایلیسوس^۳ بکشاند. افلاطون جزئیات این چشم‌انداز را به زیباترین گونه تصویر می‌کند و چنان فضای فریبنده و عطرآگینی بر آن هموار می‌سازد که در میان توصیف‌های کلاسیک طبیعت بی‌مانند است. سقراط و فایدروس در سایه یک درخت بلند راست‌قامت و بر سر یک چشمه خنک می‌آرامند. نسیم تابستانی، دلنواز، خوشگوار و سرشار از آوای حیرت‌انگیزها است. در این چشم‌انداز، فایدروس این پرسش را به پیش می‌کشد که آیا این همان جایی نیست که بنا بر اسطوره‌ای، بوریاس^۴، اوریشای^۵ نازنین را ربود؛ چرا که آب در این جا نیز صاف و روشن است و برای بازی و شنای دخترکان می‌زیید. سقراط که از هر سوی با چنین پرسشهایی روبرو شده

1. dialogue

2. Phaedrus

3. Ilissus

4. Boreas

5. Orithia

بود، در پاسخ به این پرسش که آیا او این داستان و «این انسان‌های اسطوره‌ای» را باور دارد، گفته بود که گرچه نمی‌توانم بگویم که آن را باور دارم، اما منکر اهمیت آن هم نیستم؛ سپس می‌افزاید که «من نیز می‌توانستم چون دانایان قوم عمل کنم و با تفسیری هوشمندانه بگویم که اوریشیا هنگامی که با همبازی‌اش فارماسیا سرگرم بازی بود، بوریاس، باد شمال او را ربود و از فراز صخره‌های دوردست پایین انداخت و هم برای چنین سرانجامی است که می‌گویند او از سوی ایزدبانوی بوریاس ربوده شده است...» «اما ای فایدروس، من این‌گونه تفسیرها را بسنده می‌بینم و این کار را بس ساختگی و ملال‌آور؛ و از همین رو، به آن‌کس که سرگرم این کار است رشک نمی‌ورزم؛ چرا که او به ناگزیر باید قظورها^۱ و کیمرها^۲ را نیز در نگر آورد و خود را در میان آفریدگان بس گوناگونی چون گورگن^۳ها، پگاسوس^۴ها و غول‌های شگفت‌انگیز بی‌شمار دیگر گم بیند. هرکس که بخواهد این همه هستی‌های شگفت‌آسا را بی‌اعتبار سازد و واقعیت آن‌ها را تا حد نوعی احتمال فروکشد، باید مقدار زیادی وقت صرف این‌گونه حکمت بیهوده کند. اما من به هیچ‌رو، برای چنین وقت‌گذرانی‌هایی مجال ندارم و دلیل آن، ای دوست گرامی، این است که من هنوز آن‌چنان که فرمان دلف^۵ می‌گوید، نمی‌توانم خود را بشناسم. از این رو، تا زمانی که نسبت به خویش نادانم، چه بیهوده است اگر به این امور نه چندان اساسی پردازم. پس چنین چیزهایی را به حال خودشان وامی‌گذارم و نه بدان‌ها، بلکه به خویش می‌اندیشم - حال چه من به راستی آفریده‌ای پبچیده‌تر و غول‌آساتر از تیفون^۶ باشم و چه برحسب تصادف، حیوانی نجیب‌تر و ساده‌تر

۱. Centaur اسبی که از کمر به بالا آدم بود. - م.

۲. Chimaera جانوری که سر شیر و بدن بز و دم مار داشته است. - م.

۳. Gorgons سه زنی که موهای سرشان مار بود و هرکس به آنها نگاه می‌کرد سنگ می‌شد. - م.

۴. Pegasus اسب بالدار. - م.

۵. Delphi پرستشگاه خدایان یونان باستان در شهر باستانی دلف. - م.

۶. Typhon غول صد سر. - م.

باشم که در خود گوهری شریف و یزدانی نهفته دارد.»^۱
 این‌گونه تفسیر اسطوره که سوفسطاییان و سخنوران آن روزگار آن را به عنوان مظهر دانش منزّه و اوج روح نزاگتمندانه ارج بسیار می‌گذاشتند، به‌نگر افلاطون، یکسره مغایر با روح دانش می‌نمود. گرچه او این‌گونه تفسیرها را نکوهیده و آن را علم روستایی خوانده بود، اما این داوری او دانایان را از پرداختن به این‌گونه حکمت تا چند سده پس از آن باز نداشت. همچنان که سوفسطاییان و سخنوران روزگار افلاطون در این ورزش فکری از یکدیگر پیشی می‌جستند، رواقیان و نوافلاطونیان نیز در عصر هلنی چنین رفتار می‌کردند. این علم زبان و ریشه‌شناسی^۲ بود که همواره چونان گردونه‌ای در خدمت چنین تحقیقی به کار می‌رفت. در این جا، یعنی در قلمرو ارواح و دیوها و همچنین در پهنه‌های فراتر اسطوره است که گفتار فاوستی^۳ به خوبی صدق می‌کند. در این قلمرو همیشه چنین پنداشته می‌شد که ذات هر شکل اسطوره‌ای را می‌توان یکراست از نام آن فراگرفت. این برداشت که نام و ذات رابطه‌ای ضروری و درونی با همدیگر دارند و نام نه تنها بر یک موضوع دلالت می‌کند، بلکه در واقع ذات آن موضوع است و قوهٔ یک چیز واقعی در نام آن عجین است، یکی از فرض‌های بنیادی آگاهی اسطوره‌ساز است. چنین می‌نماید که اسطوره‌شناسی فلسفی و علمی نیز این فرض را پذیرفته باشد. آنچه که در روح اسطوره به گونهٔ یک اعتقاد زنده و بی‌میانجی کارکرد دارد، به اصل مسلم روش بازاندیشانهٔ علم اسطوره‌شناسی تبدیل می‌شود. اعتقاد به وجود رابطهٔ نزدیک میان نام‌ها و ذات‌ها و اینهمانی نهفته این دو، در این جا به عنوان یک اصل روش‌شناختی مطرح شده است.

در میان فیلسوفان، از همه بیشتر هربرت اسپنسر^۴ کوشید تا ثابت کند که

1. Phaedrus, 229 D ff.

2. etymology

3. Faust

۴. Herbert Spencer - جامعه‌شناس و فیلسوف انگلیسی سده نوزدهم. م.

سرچشمه فرجامین حرمتگزارى اسطوره‌ای - دینی به پدیده‌های طبیعی چون ماه و خورشید، چیزی نیست جز تعبیر نادرست نام‌هایی که بر این چیزها گذاشته شده‌اند. در میان واژه‌شناسان^۱، ماکس مولر^۲ روش تحلیل واژه‌شناختی را نه تنها وسیله‌ای برای آشکار ساختن ماهیت موجودات اسطوره‌ای به‌ویژه در متن‌های ودایی می‌دانت، بلکه این روش را به عنوان نقطه حرکت نظریه عمومی خویش دال بر همبستگی زبان و اسطوره، به کار گرفته بود. به نگر او، اسطوره نه تبدیل شکل تاریخ به صورت یک داستان افسانه‌ای است و نه افسانه‌ای است که به عنوان تاریخ پذیرفته شده باشد؛ درست همچنان که افسانه نیز یگراست از نظرپردازی درباره صورت‌ها و نیروهای برتر طبیعت، سرچشمه نمی‌گیرد. آنچه را که ما اسطوره می‌خوانیم، برای او چیزی است موکول و مشروط به وساطت زبان. در واقع، اسطوره فرآورده یک کوتاهی بنیادی و ضعف ذاتی زبان است. هرگونه دلالت زبانی لزوماً ایهام‌انگیز است و در این ایهام و «همریشگی» واژه‌ها، سرچشمه تمامی اسطوره‌ها نهفته است. نمونه‌هایی که ماکس مولر برای تأیید این نظریه می‌آورد، ویژگی رهیافت او را نشان می‌دهند. برای نمونه، او افسانه دیوکالیون و پیرها^۳ را نقل می‌کند که پس از آن که زئوس آن‌ها را از طوفانی که نوع بشر را نابود ساخت، وارھاند، نیاکان یک نژاد جدید بشر شدند، بدیسان که آنها سنگ‌هایی را از زمین برداشتند و آن‌ها را از بالای شانه‌های‌شان پایین انداختند و این سنگ‌ها در همان جا که به زمین انداخته شده بودند به صورت انسان درآمدند. پیدایش انسان بدین‌گونه از سنگ، براستی که بی‌معنا و با هر تفسیری ناسازگار به نظر می‌آید؛ اما اگر به یاد آوریم که در زبان یونانی، انسان‌ها و سنگ‌ها با نام‌هایی همصدا یا دست‌کم همانند به زبان آورده

1. Philologist

2. Max Müller

۳. Deucalion در اساطیر یونان، فرزند پرومته و شاه فتیا و شوهر Pyrrha است. زمانی که زئوس بر آن شده بود تا نوع بشر را با یک طوفان براندازد، او قایقی ساخت و خود و همسرش را سوار بر قایق کرد و از آن طوفان به سلامت جست. - م.

می‌شوند و واژه‌های سنگ و انسان همواک‌اند^۱، آیا این قضیه بی‌درنگ روشن نمی‌شود؟ یا اسطوره دافنه^۲ را در نظر آورید که بدین دلیل از آغوش آپولون وارheid که مادرش، زمین، او را به یک درخت غار^۳ تبدیل کرده بود. در این جا باز تنها تاریخ زبان است که می‌تواند این اسطوره را «فهم‌پذیر» سازد و به آن معنایی بخشد. دافنه که بود؟ برای پاسخ به این پرسش باید از ریشه‌شناسی یاری گرفت، یعنی باید تاریخ این واژه را بررسی کرد. رد دافنه را می‌توان در واژه آهانای سانسکریت پیدا کرد که به معنی سرخی پیش از طلوع خورشید است. همین که این نکته را دریافتیم، کل قضیه روشن می‌شود. داستان فوئوس^۴ و دافنه چیزی نیست جز توصیف آنچه که هر روز می‌توان دید: نخست سرخی پیش از طلوع خورشید در آسمان خاوری پدیدار می‌شود؛ سپس برآمدن خدای خورشید که در پی نوعروس خویش می‌شتابد، و سپس تر، پریده‌رنگ گشتن تدریجی سرخی پیش از طلوع در برابر انوار آتشیار خورشید و سرانجام، مرگ بانایدایی آن در آغوش مادر زمین. پس شرط تعیین‌کننده تحول اسطوره، خود پدیده طبیعی نیست، بلکه موقعیتی است که بر اثر آن، واژه یونانی درخت غار و واژه سانسکریت طلوع، به یکدیگر وابسته می‌شوند؛ این موقعیت بنا به یک ضرورت منطقی، مستلزم یکسانی هستی‌هایی است که این دو واژه بر آنها دلالت می‌کنند. او این چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

«اگر ما زبان را صورت بیرونی و تجلی اندیشه بدانیم، پس اسطوره‌سازی باید امری گریزناپذیر، طبیعی و ضرورت ذاتی زبان باشد. در واقع، اسطوره ایه تاریکی است که زبان بر اندیشه می‌افکند و این سایه هرگز ناپدید نخواهد شد. مگر آن که زبان و اندیشه کاملاً همطراز شوند؛ امری که هرگز رخ نخواهد داد. هر چند که اسطوره‌سازی در دوران دیرین اندیشه بشری رواج بیشتری

1. assonant

2. Daphne

۱ laurel Tree از شاخ و برگ این درخت در یونان باستان تاج افتخار می‌ساختند. - م.

۲ Phoebus نام دیگر آپولون، خدای خورشید. - م.

داشت، اما هرگز از میان نرفته و نخواهد رفت. از همین رو، اسطوره همچنان که در زمان هومر بوده است در این زمان نیز وجود دارد، با این تفاوت که اکنون آن را ادراک نمی‌کنیم، زیرا که در سایه آن زندگی می‌کنیم و تاب دیدن پرتو درخشان حقیقت کامل را نداریم... اسطوره‌سازی در والاترین معنایش، همان قدرتی است که زبان در هر یک از قلمروهای امکانپذیر فعالیت ذهنی بر اندیشه اعمال می‌کند.^۱

اگر این دیدگاه طرز تلقی نمونه‌ای را نشان نمی‌داد که در همه رشته‌های به هم وابسته، از اسطوره‌شناسی و بررسی‌های زبان‌شناختی گرفته تا نظریه هنر و شناخت مطرح است، بازگشت به یک چنین دیدگاهی که از دیرباز در ریشه‌شناسی و بررسی‌های اساطیری تطبیقی رها شده است، کار بیهوده‌ای می‌بود. از نظر ماکس مولر، جهان اساطیری، ضرورتاً جهان وهم است، اما وهمی که تبیین خود را آنگاه می‌یابد که خودفریبی ضروری و اصیل ذهن که خطا از آن سرچشمه می‌گیرد، کشف شود. این خودفریبی که ریشه در زبان دارد، همیشه ذهن بشر را به بازی می‌گیرد و در دام بازی رنگین‌کمان وار معانی خویش می‌افکند. این برداشت که اسطوره نه بر یک قدرت صورتبندی و آفرینش مثبت، بلکه بیشتر بر یک نقض ذهنی استوار است - که در آن تأثیر «آسیب‌شناختی» کلام را می‌یابیم - حتی در نوشته‌های قوم‌شناختی جدید نیز هوادارانی دارد.^۲

اما اگر این برداشت را در نازل‌ترین سطح فلسفی آن مورد بررسی قرار دهیم، روشن می‌شود که این برداشت جز نتیجه منطقی یک واقع‌بینی ساده‌انگارانه نیست که واقعیت امور را مانند چیزی بی‌میانجی و بی‌چون و چرا

1. Max Müller "The Philosophy of Mythology" appended to Introduction to the Science of Religion (London 1873), pp. 353-355.

2. E.g., B. Brinton, *Religions of Primitive Peoples* (New York and London, 1907), pp. 115 ff.

محقق و یا به تعبیر افلاطون، ملموس می‌انگارد. اگر واقعیت بدین شیوه ادراک شود، هر چیزی که از این گونه واقعیت استوار برخوردار نداشته باشد، چشم‌بندی و وهم محض از کار در می‌آید. هرچند که این وهم می‌تواند صورتی هر چه آراسته‌تر به خود گیرد و با شادترین و سرزنده‌ترین رنگ‌ها بر فراز سر ما به پرواز درآید، اما این واقعیت همچنان پابرجای است که این تصویر از هیچ محتوای مستقل و معنای ذاتی برخوردار نیست. راست است که این تصویر واقعیتی را بازتاب می‌کند - اما واقعیتی که این تصویر هرگز نمی‌تواند اندازه و سیمای واقعی‌اش را به دست دهد. از این دیدگاه، هر آفرینش هنری بدل به تقلیدی صرف می‌شود که همیشه از نمونه اصلی نازل‌تر است. نه تنها تقلید ساده از الگویی که به گونه‌ای محسوس ارائه شده، بلکه آنچه که آرمان‌پردازی^۱، شیوه یا سبک خوانده می‌شود، نیز سرانجام باید تابع این حکم گردد؛ زیرا آرمان‌پردازی اگر با «حقیقت» عریان چیزی که باید ترسیم گردد مورد ارزیابی قرار گیرد، خود چیزی جز برداشت غلط و تحریف نیست. به نظر می‌رسد که همه فراگردهای دیگر مربوط به آفرینندگی ذهنی نیز دچار همین کژروی دهشتناک و انحراف از واقعیت عینی و داده‌های بی‌میانجی تجربه‌اند، چراکه تمامی فراگردهای ذهنی از دستیابی به خود واقعیت وامی‌مانند و برای باز نمودن و به چنگ گرفتن آن، به کاربرد نمادها وادار می‌شوند.

اما هرگونه نمادگرایی^۲ به عارضه میانجیگری^۳ دچار است و ناچار است آنچه را که می‌کوشد آشکار سازد، مبهم نشان دهد. از این رو، با آن که کلام می‌کوشد تا رویداد ذهنی و عینی، جهان «درونی» و بیرونی را بیان کند، اما آنچه را که می‌تواند در نگاهداشت خویش آورد، نه آن حیات و تمامیت فردی وجود، بلکه تنها چکیده بی‌جان آن است. همه آن «دلالتی» که واژه دعوی‌اش را دارد، به راستی چیزی بیشتر از اشارت صرف نیست؛ «اشارتی» که در برابر

1. idealization

2. Symbolism

3. mediacy

گوناگونی عینی و تمامیت تجربه واقعی، پیوسته باید همچون صدفی میان تھی و ناچیز جلوه کند. این قضیه چه در مورد جهان بیرونی و چه درباره جهان درونی مصداق دارد: «کی روح سخن می‌گوید، افسوس که روح دیگر سخن نمی‌گوید!»

از این جا تا نتیجه‌ای که منتقدان شکاک امروزی زبان به آن رسیده‌اند، یعنی انحلال کامل هرگونه داعیه حقیقت محتوای زبان و تشخیص این نکته که این محتوا چیزی نیست جز یک نوع توهم‌نگاری^۱ روح، تنها یک گام در پیش داریم. وانگهی، از این دیدگاه، نه تنها اسطوره، هنر و زبان، بلکه حتی خود دانش نظری نیز توهم‌نگاری از کار در می‌آید؛ چرا که حتی دانش نیز هرگز نمی‌تواند ماهیت راستین چیزها را به همان گونه که هستند باز آفریند، بلکه باید ذات آنها را در چهارچوب «مفاهیم» قالب‌ریزی کند. اما راستی مگر مفاهیم جز صورت‌بندی‌ها و آفرینش‌های اندیشه چیز دیگری هستند و مگر نه این است که اینها به جای به دست دادن صورت‌های حقیقی چیزها، صورت‌های خود اندیشه را به ما نشان می‌دهند؟ در نتیجه، همه طرح‌هایی که علم برای طبقه‌بندی، سازماندهی و اختصار پدیده‌های جهان واقعی تمهید می‌کند، چیزی نیستند جز طرح‌های خودسرانه - مصنوعات واهی ذهن که نه سرشت چیزها، بلکه سرشت ذهن را بیان می‌کنند. پس دانش و نیز اسطوره، زبان و هنر، در حد یک نوع افسانه‌اند - افسانه‌ای که وجودش را سودمندی‌اش توجیه می‌کند، اما هرگز نباید آن را با هرگونه معیار دقیق حقیقت ارزیابی کرد، زیرا که در آن صورت به نیستی می‌گراید.

برای رفع این خود - انحلالی^۲ روح تنها یک درمان وجود دارد و آن: پذیرفتن همان چیزی است که کانت «انقلاب کپرنیکی» خویش می‌خواند. به جای آن که محتوا، معنا و حقیقت صورت‌های عقلی را با یک چیز خارجی ارزیابی کنیم که به فرض می‌بایست در این صورتها باز ایجاد شده باشد، باید در

خود این صورت‌ها مقیاس و معیار حقیقت و معنای ذاتی‌شان را بیاییم. به جای آن که این صورت‌ها را نسخه‌های محض چیز دیگری بدانیم، باید در هر یک از این صورت‌ها یک قانون پیدایش خود‌انگیخته ببینیم، یعنی یک روش و گرایش اصیل بیان که بیش از گزارش صرف چیزی است که در مقولات ثابت وجود واقعی ارائه می‌شود. از این دیدگاه، اسطوره، هنر، زبان و علم، همگی به گونه‌ی نماد نمایان می‌شوند؛ نماد نه به معنای صورت محضی که به کمک اشارت و ترجمان تمثیلی بر واقعیت محقق‌ی دلالت می‌کند، بلکه به مفهوم نیروهایی که هر یک از آنها جهانی از آن خویش را می‌سازد و می‌نهد. در این قلمروها، روح خودش را از طریق دیالکتیکی که متعین به ذات خویش است نمایش می‌دهد و تنها با همین دیالکتیک است که هرگونه واقعیت و هستی سازمان یافته و مشخصی وجود پیدا می‌کند. پس، صورت‌های خاص نمادین، نه تقلیدهای واقعیت، بلکه اندام‌های واقعیت‌اند، زیرا تنها به وساطت آنها است که هر چیز واقعی به یک موضوع دریافت عقلی تبدیل می‌گردد و بدینسان به فهم ما در می‌آید. پس، این پرسش که واقعیت جدا از این صورت‌ها چگونه است و صفات مستقل آن چیست، پرسشی نامربوط است. زیرا تنها آن چه که صورت معینی دارد، برای ذهن ادراک‌پذیر است و هر صورتی از وجود از شیوه خاصی از نگریستن و از نوعی صورت‌بندی عقلی و شهود معنا سرچشمه می‌گیرد. اگر زبان، اسطوره، هنر و علم را به عنوان یک چنین صورتهای معنایی تشخیص دهیم، دیگر پرسش بنیادی فلسفی این نخواهد بود که رابطه این صورت‌ها با آن واقعیت مطلق که گویی اسطوقس گوهرین و استوار آن‌ها را می‌سازد، چیست. اکنون دیگر پرسش اصلی مسئله تحدید و تکمیل متقابل این صورت‌ها است. گرچه در ساختار واقعیت معنوی، این صورت‌ها بسان اندامهای توأمان کارکرد دارند، با اینهمه، هر یک از این اندام‌ها برای خود تکلیف ویژه‌ای دارد.

از این زاویه، رابطه میان زبان و اسطوره، نیز در پرتو تازه‌ای نمایان می‌شود. پس دیگر قضیه صرف اشتقاق یکی از این پدیده‌ها از پدیده دیگر و «تبیین»

یکی بر حسب دیگری مطرح نیست، چرا که این کار به معنای همسطح گرفتن این دو و از میان بردن خصایص ویژه آنها خواهد بود. اگر بنا به نظریهٔ ماکس مولر، اسطوره در واقع چیزی جز سایهٔ تاریک‌کننده‌ای نباشد که زبان بر اندیشه می‌افکند، پس به راستی مایهٔ شگفتی خواهد بود اگر که این سایه در هاله‌ای از پرتو خویش نمایان گشته، از فعالیت و نیروی زندگی مثبت ویژهٔ خود برخوردار باشد و گرایش بدان داشته باشد تا آنچه را که ما عموماً واقعیت بی‌میانجی چیزها می‌خوانیم تحت الشعاع قرار دهد، تا آنجا که حتی غنای تجربهٔ حسی و عملی را از رونق بیندازد. ویلهلم فون هومبولت^۱ نیز در ارتباط با مسألهٔ زبان گفته است: «در واقع از آنجا که احساس و کنش انسان به ادراک‌های او بستگی دارد، می‌توان قاطعانه گفت که انسان با شناخته‌های خود به همان سان که زبان ارائه‌شان می‌کند ارتباط برقرار می‌کند. به همین دلیل است که او زبان را با تار و پود هستی خویش می‌بافد و خود را در چنبرهٔ آن گرفتار می‌سازد. هر زبان بر گرداگرد مردمی که به آن زبان سخن می‌گویند، دایره‌ای جادویی می‌افکند، دایره‌ای که از آن‌گریزی نیست، مگر آن که شخص از این حلقه به در آید و به دایره دیگری پای نهد.»^۲

این نظر شاید در مورد مفاهیم اسطوره‌ای بنیادین بشر بیشتر درست باشد تا در مورد زبان. چنین مفاهیمی از یک جهان هستی ساخته و پرداخته برگرفته نشده‌اند و فرآورده‌های محض خیال هم نیستند که از تبخیر وجود واقعی، تجربی و ثابت برخاسته باشند و بسان مه سپیدی بر فراز جهان واقعی شناور بوده باشند، بلکه این مفاهیم، تمامیت هستی را برای آگاهی ابتدایی باز می‌نمایند. صورت مفهوم اسطوره‌ای چیزی نیست که بر عناصر معین و مشخص وجود تجربی افزوده شده باشد، بلکه باید گفت که خود «تجربه» اولیه آغشته به رنگ اسطوره و اشباع از فضای آن است. انسان با شناخته‌هایش از طریق این

۱. Humboldt, Wilhelm Von (۱۸۳۵-۶۷) حقوق‌دان و فیلسوف آلمانی. - م.

2. W. Von Humboldt, *Einleitung Zum Kawi-Werk*, S. W. (coll. ed.), VII, 60.

صورت‌ها ارتباط برقرار می‌کند. او واقعیت را به خود و خود را به واقعیت آشکار می‌سازد و بدینسان، می‌گذارد تا خود و محیطش وارد این واسطه شکل‌پذیر گردند، به گونه‌ای که نه تنها در تماس با یکدیگر باشند، بلکه در هم آمیخته گردند.

در نتیجه، همه آن نظریه‌هایی که ریشه‌های اسطوره را از راه کاوش قلمرو تجربه و پهنه اعیان می‌جویند و فرض را بر این می‌نهند که اسطوره از این قلمرو برخاسته و سپس به تدریج رشد و گسترش یافته است، همواره یک‌بعدی و ناکافی باقی خواهند ماند. می‌دانیم که انواع چنین تبیین‌هایی وجود دارند - آموزه‌های گوناگون درباره فرجامین بنیاد و هسته اصلی اسطوره‌سازی که تنوع‌شان از جهان اعیان کمتر نیست. گاه بنیاد اسطوره را در برخی اوضاع و تجربه‌های روحی و به‌ویژه در پدیده خواب دیدن می‌جویند، و گاه در تأمل و مشاهده رویدادها و پدیده‌های طبیعی به‌ویژه خورشید، ستارگان یا پیشامدهای بزرگی چون طوفان و رعد و برق و نظایر آن. از این رو، بارها کوشش شده است تا اسطوره‌شناسی روح یا اسطوره‌شناسی طبیعت، اسطوره‌شناسی خورشید یا ماه و رعد، به عنوان مبنای اسطوره‌شناسی به معنای مطلق، در نظر گرفته شود.

اما حتی اگر یکی از این کوشش‌ها موفق از کار درآید، باز آن مسأله واقعی که اسطوره‌شناسی برای فلسفه مطرح می‌کند، حل نخواهد شد، بلکه در نهایت، یک گام به پس رانده می‌شود؛ زیرا صورت‌بندی حقیقی اسطوره‌ای را نمی‌توان تنها با تعیین چیزی که اسطوره در اصل و بی‌واسطه بر آن متمرکز است، فهم و ارزیابی کرد. با این کار، اسطوره به همان صورت معجزه روح و با همان رمز و راز به جای می‌ماند، حال چه اسطوره به این یا آن قضیه واقعی بیردازد و چه با تفسیر و تفصیل فراگردهای روحی یا چیزهای مادی سر و کار داشته باشد، که در این مورد معلوم نیست که این چیزها چه چیزهای خاصی می‌توانند باشند. حتی اگر می‌شد همه انواع اسطوره‌شناسی را در یک نوع اسطوره‌شناسی

ستاره‌ای بنیادی^۱ تحلیل برد، باز آنچه که آگاهی اسطوره‌ای از تأمل دربارهٔ ستاره‌ها استنتاج می‌کند و آنچه که یگراست در آنها می‌بیند، هنوز با آن منظری که همین ستاره‌ها به مشاهدهٔ تجربی باز می‌نمایند و یا با آن شیوه‌ای که در تفکر نظری و «تبیین»‌های علمی پدیده‌های طبیعی مترسم می‌شوند، اساساً متفاوت می‌بود. دکارت گفت که علم نظری به هر چیزی که پردازد، در ذاتش تغییری حاصل نمی‌شود، درست همچنان که روشنائی خورشید اگر به انواع چیزهای گوناگون نیز بتابد، باز همان نور خورشید است. در مورد هر صورت نمادین از زبان گرفته تا هنر و اسطوره نیز می‌توان این چنین گفت، هر چند که هر یک از این‌ها شیوه ویژه‌ای از دیدن به شمار می‌آید و مرجع نوری خاص و مقتضی‌اش را با خود حمل می‌کند. کارکرد بینش ذهنی و سرآغاز اشراق مفهومی را هرگز نمی‌توان به گونه‌ای واقعگرایانه از خود چیزها استنتاج کرد و یا از طریق ماهیت محتواهای عینی صورتهای ذهنی فهم کرد. چرا که در این جا، آنچه که می‌توان در یک چشم‌انداز دید مطرح نیست، بلکه خود چشم‌انداز مطرح است. اگر مسأله را این‌گونه در نظر گیریم، کاملاً روشن خواهد شد که احاطه همه اسطوره‌ها به یک موضوع، ما را به حل مسأله به هیچ روی نزدیک‌تر نمی‌سازد، بلکه ما را حتی از هر امید به یک پاسخ واقعی نیز دورتر می‌کند؛ زیرا که ما در زبان، هنر و اسطوره پدیده‌های نوعی بسیاری از ذهنیت بشر را می‌یابیم که تنها بر خود این پدیده‌ها دلالت می‌کنند و با آنها نمی‌توان چیز دیگری را تبیین کرد. واقعگرایان همیشه «امر محقق»^۲ را به عنوان پایه استوار همه این تبیین‌ها، در نظر می‌گیرند، البته با این تصور که این امر محقق باید صورتی معین و ساختار ذاتی‌ای برای خود داشته باشد. آنها این واقعیت را چونان کل یکپارچه‌ای از علت و معلول‌ها، صفت و موصوف‌ها، حالت‌ها و فراگردها و کل اعیان ساکن و متحرک می‌پذیرند؛ و تنها مسأله آنها این است که کدامیک از این عناصر، فرآورده ذهنی ویژه‌ای چون اسطوره، زبان یا هنر را در اصل متجسم می‌سازد.

1. basic astral mythology

2. given

برای مثال، اگر پدیده مورد بحث زبان باشد، خط طبیعی بررسی آنها باید این باشد که آیا نام چیز باید مقدم بر نام اوضاع یا کنش‌ها باشد یا برعکس - به سخنی دیگر، آیا نام‌ها نخستین «ریشه‌ها»ی کلام را تشکیل می‌دهند یا افعال؟ اما همین که تشخیص دهیم که تمایزهایی که در این جا مطرح شده‌اند، و تحلیل واقعیت برحسب چیزها و فراگردها، جنبه‌های پایدار و جنبه‌های گذرا، شناخته‌ها و کنش‌ها، به عنوان اسطوقس واقعیت محقق، مقدم بر زبان نیستند، بلکه در اصل این خود زبان است که چنین تمایزهایی را برقرار می‌سازد و می‌پروراند، دیگر قضیه مطرح شده در بالا، یکسره بی‌معنی از کار در می‌آید. سپس روشن می‌شود که زبان نمی‌توانست با مرحله «مفاهیم اسمی» یا «مفاهیم فعلی» آغاز شده باشد، بلکه زبان خود همان عاملی است که تمایز میان این صورتها را ایجاد می‌کند و آن «بحران» روحی خطیری را که در آن، پایدار در برابر گذرا و هستی در برابر شدن* قرار می‌گیرد، خود زبان می‌آفریند. پس، مفاهیم بنیادی زبان را باید به گونه‌ای چیزهایی مقدم بر این تمایزها و به عنوان صورت‌هایی باز شناخت که در یک حالت بی‌تفاوتی و توازن خاص احساسی در حد فاصل مفهوم اسمی و مفهوم فعلی، شیثیت و امکان جای می‌گیرند.

به نظر می‌رسد که ابهام مشابهی خصلت نخستین مراحل تحول اندیشه اسطوره‌ای و دینی را مشخص می‌سازد. برای ما این یک امر طبیعی است که جهان باید به گونه‌ای الگویی از صورت‌های معین به معاینه و مشاهده ما درآید، به نحوی که هر یک از این صورت‌ها با حدود مکانی کاملاً مشخصی متمایز باشد که فردیت ویژه‌اش را از دست ندهد. گرچه ما جهان را به گونه‌ای یک کل در نظر می‌گیریم، اما با این همه، این کل از واحدهای آشکارا متمایزی ساخته شده است که در هم آمیخته نمی‌شوند، بلکه هر واحدی هویت خویش را در برابر هویت واحدهای دیگر به گونه‌ای مشخصی حفظ می‌کند. اما برای آگاهی اسطوره‌ساز، این عناصر مجزا این چنین جداگانه مطرح نمی‌شوند، بلکه باید

هر یک از این عناصر در اصل و به تدریج از خود کل سرچشمه گیرند؛ در این مرحله، هنوز فراگرد دستچین و دسته‌بندی کردن صورت‌های منفرد آغاز نگرفته است. به همین دلیل است که حالت اسطوره‌ای ذهن، به گونه‌ای متمایز از طرز نگرش تحلیلی و انتزاعی ما، حالت «مجموعه»^۱ خوانده شده است. برای مثال، پره‌اوس^۲ که این اصطلاح را ساخته است، می‌گوید که در اسطوره‌های سرخپوستان کورا^۳ که مورد بررسی دقیق و کامل ایشان قرار گرفته است، مفهوم عرش شبانه و عرش روزانه می‌بایست بر مفهوم خورشید، ماه و منظومه‌های فلکی جداگانه، مقدم بوده باشد. او بر این عقیده است که نخستین انگیزش اسطوره‌ای در جهت ساختن یک خدای خورشیدی یا قمری نبوده است، بلکه نخست اجتماع ستارگان به پایگاه خدایی رسید. «راست است که خدای خورشید نخستین رتبه را در سلسله‌مراتب خدایان اشغال می‌کند، اما ... خدایان ستاره‌ای گوناگون می‌توانند جانشین خدای خورشید شوند. این خدایان بر خدای خورشید تقدم زمانی دارند و خدای خورشید با پریدن یا انداخته شدن یکی از این خدایان ستاره‌ای به میان آتش، آفریده می‌شود. قدرت خورشید تحت تأثیر این ستارگان است و از طریق خوردن قلب طعمه‌های قربانی شده، یعنی قلب ستارگان، به گونه‌ای مصنوعی زنده نگهداشته می‌شود. آسمان پر ستاره شرط ضروری وجود خورشید را تشکیل می‌دهد؛ و این است فکر اصلی در تمامی تصور دینی سرخپوستان کورا و مکزیکیان باستانی و باید آن را در تحول بعدی دین آنها، چونان عامل اصلی در نظر گرفت»^۴

به نظر می‌رسد همین کارکردی که در این جا به عرش شبانه نسبت داده شده است، اقوام هند و اروپایی به آسمان روز نسبت می‌دادند. دین‌های این اقوام

1. complex state

2. Preuss

3. Cora

4. Preuss, *Die Nayarit-Expedition 1: Die Religion der cora Indianer*, Leipzig, 1912Cf. further, Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pp. 9 ff.

نشانه‌های بسیاری از این واقعیت را نشان می‌دهند که پرستش نور به عنوان یک تجربه نامتماز و کلی، بر هیئت‌های آسمانی جزئی مقدم بوده است و این هیئت‌ها تنها به عنوان میانجیان نور و تجلی‌های جزئی آن ترسیم می‌شدند. برای مثال، در اوستا، میترا برخلاف صورتی که بعدها به خود گرفت، خدای خورشید نیست، بلکه روح نور آسمانی است. میترا پیش از برآمدن خورشید، سوار بر گردونه‌ای که با چهار اسب سفید کشیده می‌شود، بر ستیغ کوهستان نمایان می‌شود و مسیر عرش را به هنگام روز تعیین می‌کند؛ با فرارسیدن شب، او بی آنکه به خواب رود، چهره زمین را با یک نور نیم‌روشن، همچنان روشن نگه می‌دارد. در این جا به ما آشکارا گفته می‌شود که میترا نه خورشید، نه ماه و نه هر یک از ستارگان است، بلکه او از طریق این صور فلکی و هزار گوش و ده هزار چشمش هر چیزی را در می‌یابد و جهان را تحت نظارت خویش دارد.^۱

نمونه عینی یاد شده نشان می‌دهد که چگونه مفهوم اسطوره‌ای در آغاز، تنها تضاد بزرگ، بنیادی و کیفی میان روشنی و تاریکی را در برمی‌گیرد و چگونه این هر دو را چون یک ذات و یک کل مرکب می‌انگارد؛ و سپس خصلت‌های مشخص به تدریج از این کل واحد پدیدار می‌شوند. استعداد اسطوره‌سازی نیز چون روح زبان صورت‌های منفرد و جداگانه دارد، اما این صورت‌های مجزا از بطن کل بی‌تمایز بینش آغازین بیرون کشیده می‌شوند.

به نظر می‌رسد که تنها یک «فلسفه صورت‌های نمادین» می‌تواند این بصیرت به کارکرد تعیین‌بخش و متمایزکننده‌ای را که اسطوره و زبان در ساختمان ذهنی جهان «چیزها»ی ما انجام می‌دهند، به ما بیاموزد. فلسفه به معنای مطلق، نمی‌تواند از حد خود فراتر رود؛ نمی‌توان از چنین فلسفه‌ای توقع داشت که فراگرد سترگ پیدایش را به گونه‌ای عینی به ما باز نماید و مراحل آن را برای ما مشخص سازد. هرچند فلسفه ناب ضرورتاً نمی‌تواند بیش از یک

1. Yasht X, 145; yasna I, ii (35); cf. Cumont. *Textes et monuments figurés relatifs aux maystère de Mithra* (Brussels, 1899), I, p.225.

تصویر عام و نظری از این فراگرد تکاملی به دست دهد، اما واژه‌شناسی و اسطوره‌شناسی تطبیقی می‌تواند رئوس آنچه را که تأمل فلسفی تنها نظراً طرح می‌کند، با خطوطی روشن و مشخص ترسیم نماید. گام ابتکاری و شگفت‌آوری که در این راه برداشته شد، در اثر اوزنر^۱ که درباره نامهای خدایی نوشته شده، منعکس است. عنوان «گفتاری درباره علم مفهوم دینی» که او برای کتابش برگزیده است، این کتاب را به طور قطع به قلمرو مسایل فلسفی و پرداخت سیستماتیک این مسایل وارد می‌کند. او می‌گوید که پی‌جویی تاریخ خدایان و پیدایش متوالی و تحول آنها در میان قبیله‌های گوناگون بشری، هدف دسترسی‌پذیری نیست. ما تنها می‌توانیم تاریخ تصورات^۲ اسطوره‌ای را بازسازی کنیم. این تصورها در نگاه نخست، گرچه ممکن است متعدد، متنوع و ناهمگن به نظر آیند، اما در واقع از یک قانونمندی^۳ ویژه برخوردارند؛ اینها از تفنن لجام‌گسیخته تخیل برنمی‌خیزند بلکه در مسیرهای معین احساس و اندیشه آفریننده می‌پوبند. این قانون درونی همان چیزی است که اسطوره‌شناسی به دنبالش است. اسطوره‌شناسی، علم اسطوره یا علم صورت‌های مفهوم دینی است.^۴

یافته‌های اوزنر بی‌گمان فیلسوفان را به درنگ وامی‌دارد، فیلسوفانی که بر این گرایش‌اند تا ذهن بشری را از همان آغاز دارنده موهبت مقوله‌های منطقی بینگارند. او معتقد است که «در فراگرد تکامل ذهنی بشر، دوران درازی بوده است که در آن دوران، ذهن بشر هنوز به کرانه اندیشه و مفهوم‌سازی نرسیده بود و از قوانین ایده‌پردازی^۵ و گفتار متفاوتی پیروی می‌کرد. تا زمانی

1. Usener

2. ideas

3. lawfulness

4. Usener, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung (Bonn, 1896), p. 330; cf esp. pp. v ff.

5. ideation

که واژه‌شناسی و اسطوره‌شناسی فراگردهای مفهوم ناآگاهانه و ناخودخواسته را آشکار نکرده باشند، معرفت‌شناسی^۱ ما پایه استواری پیدا نخواهد کرد. شکاف میان ادراک ویژه و مفاهیم عام، بسیار بزرگ‌تر از آن چیزی است که برداشتهای دانشگاهی و زبان ویژه تفکرمان القاء می‌کنند. این شکاف چندان بزرگ است که اگر خود زبان بدون هشیاری آگاهانه انسان درصدد پر کردن این شکاف بر نمی‌آمد، نمی‌توانم تصور کنم که چگونه می‌شد آن را از میان برداشت. این خود زبان است که سبب می‌شود تعبیرهای جزئی و تصادفی گوناگون حاصل واحدی به دست دهند و آنقدر دلالت این چیز حاصل شده را به موارد خاص دیگر بسط می‌دهد تا آن که سرانجام، بر همه آنها دلالت پیدا کند و قدرت بیان یک مفهوم طبقه‌ای^۲ را به دست آورد.^۳

پس در این‌جا، واژه‌شناس یا پژوهشگر زبان و دین است که فلسفه را با پرسش تازه‌ای روبرو می‌سازد، پرسشی که از بررسی‌های هم‌پدیدار می‌شود. اوزنر نه تنها رهیافت تازه‌ای را نشان داده است، بلکه پیگیرانه این رهیافت را در پیش گرفته و همه نشانه‌هایی را که تاریخ زبان، تحلیل دقیق واژه‌ها و به‌ویژه تحلیل نام‌های خدایی به دست داده‌اند، در خدمت همین هدف به کار برده است. در این‌جا این پرسش به گونه‌ای طبیعی مطرح می‌شود که فلسفه با توجه به اینکه مجهز به هیچ‌یک از چنین موادی نیست، آیا می‌تواند از عهده چنین پرسشی که علوم انسانی بدو ارائه می‌کنند برآید و با چه منابع عقلی‌ای می‌تواند به چنین دعوتی پاسخ گوید؟ آیا مسیر دیگری بجز تاریخ بالفعل زبان و دین می‌توانست ما را به سرچشمه مفاهیم زبانی و دینی آغازین نزدیک‌تر سازد؟ آیا برای دانستن چگونگی تکوین این مفاهیم و دریافت معانی و کارکردهای غایی آنها، تنها همین راه وجود دارد؟ این همان قضیه‌ای است که در صفحات بعدی می‌خواهم به آن بپردازم. من مسأله اوزنر را درست به همان صورتی که او طرح

کرده است، پیگیری خواهم کرد؛ اما در ضمن بر آن خواهم کوشید تا این مسأله را بر مبانی ای جدا از ملاحظات واژه‌شناختی و زبان‌شناختی توجیه کنم. با توجه به این که خود اوزنر مسأله اصلی را صرفاً نه به عنوان قضیه تاریخی عقلی و زبان‌شناسی بلکه آن را به عنوان مسأله منطق و معرفت‌شناسی نیز صورتبندی کرده بود، در واقع، درستی و ضرورت چنین رهیافتی را نشان داده است. این امر مستلزم آن است که منطق و معرفت‌شناسی نیز بتوانند از دیدگاه خودشان به مسأله مفهوم اسطوره‌ای و معنی‌شناسی^۱ بپردازند و آن را با اصول و شیوه‌های روش‌شناختی خاص‌شان به بررسی کشند. علم منطق از طریق این فراگرد بسط و پافراتر گذاشتن آشکار از مرزهای معمول تحلیل منطقی، به مقام شایسته‌اش دست می‌یابد و قلمرو خرد نظری ناب، عملاً از حوزه‌های دیگر هستی عقلی و تحول عقلی، متعین و متمایز می‌شود.

تکامل مفاهیم دینی

پیش از آنکه به این هدف عام عینی پردازیم، نخست باید واقعیت‌های جداگانه‌ای را که پژوهش‌های اوزنر در زمینه تاریخ زبان و دین مطرح ساخته‌اند، دریابیم تا برای تفسیرها و تعبیرهای نظری‌مان یک مبنای عینی داشته باشیم. اوزنر در فراگرد تکامل مفاهیم خداشناختی‌ای که خودش آنها را از طریق بررسی نامهای خدایی پی‌جویی کرده است، سه مرحله اساسی تشخیص می‌دهد. کهن‌ترین مرحله با ساختن «خدایان لحظه‌ای»^۱ مشخص می‌گردد. این خدایان به هیچ نیروی طبیعی‌ای شخصیت نمی‌دهند و نیز جنبه ویژه‌ای از زندگی بشری را باز نمی‌نمایند؛ هیچ ویژگی یا ارزش رجعت‌کننده‌ای^۲ در این خدایان حفظ نمی‌شود که به یک تصویر^۳ دینی - اسطوره‌ای تغییر شکل دهد؛ بلکه این هستی، یک محتوای ذهنی برق‌آسا و گریزپای است که پیوسته پدیدار و ناپدید می‌شود و عینیت و تخلیه خارجی آن، تصویر یک «خدای لحظه‌ای» را می‌سازد. هر تأثیری که انسان می‌پذیرد، هر آرزویی که در او می‌جوشد، هر امیدی که پایبندش می‌سازد و هر خطری که در

1. momentary deity

2. recurrent value

3. image

هراسش می‌افکند، می‌تواند تأثیری دینی بر او گذارد. تنها کافی است که یک احساس خودانگیخته پدیده‌ای عینی را در برابر چشمانش فراکشد، یا وضع شخصی او و یا نمود قدرتی در یک هالهٔ تقدس او را به شکفتی اندازد که در همان لحظه، خدای لحظه‌ای به تجربه در می‌آید و آفریده می‌شود. این موجود در یکتایی و انفراد محض در برابر ما پدیدار می‌گردد؛ نه به عنوان بخشی از نیرویی که ممکن است در این جا و آن جا و یا هر جای دیگر و در مکان‌ها و زمان‌های گوناگون و برای اشخاص مختلف متجلی گردد، بلکه به عنوان چیزی که تنها در همین جا و همین آن و در یک لحظهٔ تجربی تجزیه‌ناپذیر و تنها برای کسی که در آن مستغرق می‌شود و در دام آن می‌افتد، وجود دارد.

اوزنر با مثال‌هایی از ادبیات یونان نشان داده است که این احساس دینی ابتدایی حتی برای یونانیان دورهٔ باستان تا چه اندازه واقعی بود و چه قدر آنها را به کنش واداشته بود. «به خاطر همین سرزندگی و حساسیت احساس دینی آنها است که هر فکر یا هر چیزی که در یک لحظه علاقهٔ آنها را به خود جلب کند، می‌تواند به پایگاه خدایی فراکشیده شود: خرد و فهم، ثروت، بخت، اوج، شراب، جشن، اندام دلدار ... و هر چه که چون چیزی آسمانی بر ما فرود آید و ما را شاد یا غمگین و رنجور سازد، برای این آگاهی دینی همچون یک موجود خدایی به نظر می‌آید. تا آنجا که می‌توان گذشتهٔ یونانیان را پی‌جویی کرد، آنها چنین تجربه‌هایی را با اصطلاح نوعی دیو خدا^۱ بیان می‌کنند».

در یک سطح تا اندازه‌ای بالاتر از این دیوخدایان لحظه‌ای که می‌آیند و می‌روند و بسان همان عواطف ذهنی‌ای که این خدایان از آنها سرچشمه می‌گیرند و پیدا و ناپیدا می‌شوند، رشتهٔ جدیدی از خدایان را می‌یابیم که نه از احساس‌های خودانگیخته بلکه از فعالیت‌های سامان‌یافته و مستمر بشر برمی‌خیزند. هر چه که فراگرد تحول فرهنگی و عقلی ما پیشرفت کند، به همان

نسبت رابطه ما با جهان بیرونی از صورت یک طرز تلقی کنش‌پذیر^۱ به گونه یک برخورد کنشگر^۲ در می‌آید. انسان دیگر نمی‌پذیرد که چونان بید دستخوش تأثرها و نفوذهای بیرونی باشد، بلکه اراده‌اش را اعمال می‌کند تا مسیر رویدادها را بر وفق نیازها و آرزوهایش تعیین نماید. در این مرحله، این مسیر فاصله و دور ویژه‌اش را دارا است. در فاصله‌های معین و در ادوار یکنواخت، فعالیت‌های بشر روز به روز و ماه به ماه تکرار می‌شوند و با نتایج پایدار و دگرگونی‌ناپذیری ارتباط می‌یابند. اما در این‌جا، خویشتن بشری^۳ فعالیت کنونی‌اش را همچون کنش‌پذیری پیشین خود، تنها می‌تواند با فرافکندن به جهان بیرونی و تجسم عینی آن، تحقق بخشد. پس هر بخشی از فعالیت بشر خدای ویژه‌ای را که بازنماینده آن فعالیت است، پدیدار می‌سازد. در این مرحله، این خدایانی که اوزنر آنها را «خدایان ویژه»^۴ می‌نامد، هنوز کارکرد و اعتبار عام پیدا نکرده‌اند؛ آنها سراسر ژرفاء و پهنای وجود را نمی‌پوشانند، بلکه تنها بخشی از آن را دربر می‌گیرند و بر حوزه محدودی شمول دارند. با اینهمه، این خدایان در همان محدوده حوزه‌های ویژه‌شان از تداوم و خصلت معینی برخوردار گشته‌اند و از همین روی، به نوعی عمومیت دست یافته‌اند. برای مثال، اوکاتور^۵، خدای پاسدار عمل کلوخ‌شکنی، نه تنها بر کلوخ‌شکنی در امسال یا کشت در یک مزرعه خاص تسلط دارد، بلکه خدای کلوخ‌شکنی به معنای عام است که هر ساله به عنوان یاری‌دهنده و نگهدار تراجع این عمل کشاورزی به وسیله مردم فراخوانده می‌شود. پس، گرچه این خدا یک فعالیت ویژه و شاید پیش پا افتاده روستایی را باز می‌نماید، اما با اینهمه، این فعالیت را در عمومیت آن نشان می‌دهد.^۶

1. Passive

2. active

3. human ego

4. Sondergötter

5. Occator

اوزنر با نشان دادن این «خدایان کارکردی»، اثبات می‌کند که این سنخ خدای ویژه در دین رمان چه وسعت و تنوعی پیدا کرده بود. در این دین، انجام دادن موفقیت‌آمیز هر کار خاصی، موکول به فراخواندن خدای نگهبان ویژه آن کار بود: شکستن خاک آیش شده، شخم‌زنی بار دوم، تخم‌پاشی، و جین، درو و همچنین خرمن‌برداری. اوزنر همین ساختار خدایان فعالیت‌های جداگانه را در سنت لیتوانی نیز کشف کرده است. او از این دستاوردها و یافته‌ها در ادیان لیتوانی و یونانی و رومی به این نتیجه می‌رسد که ماهیت‌ها و نام‌های چنین خدایانی در مرحله معینی از تحول دینی همه اقوام پدیدار می‌شوند. این خدایان مرحله‌ای ضروری را باز می‌نمایند که آگاهی دینی برای رسیدن به دستاورد فرجامین و برین خود، یعنی مفهوم خدایان شخصی، باید از آن فرا گذرد. به هر روی، به نظر اوزنر، فراگردی که این آگاهی طی آن به هدف یاد شده دست می‌یابد، تنها با پژوهش‌های واژه‌شناسی آشکار می‌شود؛ چرا که «شرط لازم برای تکوین خدایان شخصی، وجود یک فراگرد تاریخی-زبان‌شناختی» است.

هرگاه که خدای ویژه‌ای برای نخستین بار به تصور درآمده باشد، به نام ویژه‌ای نیز نامگذاری می‌شود که از فعالیت خاصی که آن خدا را پدیدار ساخته است، سرچشمه می‌گیرد. تا زمانی که این نام به همان معنای اصیل آن فهمیده می‌شود، حدود و معنای آن، معادل حدود قدرت آن خدای ویژه است. این خدا به خاطر نامش همیشه محدود به آن حوزه باریکی است که در اصل برای همان آفریده شده است. درست برعکس، اگر نام خدایی بر اثر دگرگونی‌های فونتیکی یا مهجور ماندن ریشه لغوی‌اش، معنا و پیوستگی‌اش را با زبان زنده از دست دهد، آن نام برای کسانی که آن را به زبان می‌آورند، دیگر معنای همان فعالیت واحدی را القاء نخواهد کرد که این نام منحصر و محدود به آن است. این نام از این طریق، یک نام خاص می‌شود و چون هر نام تعیین شده برای هر انسانی، بر مفهوم یک شخصیت دلالت می‌کند. بدینسان، یک هستی نو ایجاد می‌شود که با

قانون ویژه‌اش پرورش می‌یابد. مفهوم خدای ویژه‌ای که پیش از این فعالیت خاصی را بیان می‌کرد تا یک ماهیت معین، اکنون به تجسم خویش دست می‌یابد و می‌توان گفت گوشت و پوست پیدا می‌کند. اکنون، این خدا همچون هر آفریده دیگر بشری، توانایی عمل کردن و رنج بردن را پیدا می‌کند؛ او در همه گونه اعمال درگیر می‌شود و به جای آنکه یکسره در یک کارکرد خاص تحلیل رفته باشد، به عنوان یک فاعل مستقل با آن کارکرد ارتباط برقرار می‌کند. نام‌های خدایی متعددی که در اصل بر تعدادی از خدایان ویژه دقیقاً مشخص شده‌ای دلالت می‌کردند، اکنون در شخصیت واحدی که بدینسان شکل گرفته است درآمیخته می‌شوند؛ آن نام‌ها به صورت تسمیه‌های گوناگون این موجود تازه در می‌آیند و جنبه‌های مختلف ماهیت، قدرت و گستره آن را بیان می‌کنند.^۱

در میان نتایجی که اوزنر به دست داده است و ما کوشیده‌ایم رئوس آنها را به اختصار بیاوریم، آنچه که ما را به هیجان می‌آورد، تنها نتیجه‌گیری اصلی او نیست، بلکه روشی است که او با آن به این نتیجه‌گیری دست یافته است. این روش در این عبارت پیشگفتار کتاب او خلاصه می‌شود: «تنها از راه اشتغال تام ذهنی به نشانه‌های روحی زمانه‌های ناپدید شده، یعنی از طریق پژوهش واژه‌شناختی، می‌توانیم خودمان را برای احساس کردن گذشته تربیت کنیم؛ از این طریق، کشش‌های تفاهم‌آمیز در درون ما به حرکت درمی‌آیند تا آنکه سرانجام، در آگاهی‌مان رشته‌هایی را می‌یابیم که زمانه نور را به زمانه باستان پیوند می‌زنند. از طریق مشاهده و مقایسه هر چه بیشتر، می‌توانیم از این حد فراتر رویم و از یک مورد جزئی به یک قانون دست یابیم. برای دانش بشر جای تأسف می‌بود اگر که صرف بررسی جزئیات، ذهن بشر را به بند می‌کشید و آن را از جستجوی یک دید همه‌جانبه باز می‌داشت. هرچه ژرف‌تر بکاوید، می‌توانید چشمداشت بازده‌های بیشتری از بصیرت عام داشته باشید.»

اوزنر بیشتر گواهان خود را از تاریخ دین رم و یونان می‌گیرد؛ اما او این نکته را کاملاً روشن می‌سازد که گواهان او نمونه‌هایی از یک الگوی عموماً معتبرند. در واقع، او صریحاً می‌پذیرد و بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که تنها از طریق بررسی‌های گسترده‌اش درباره شرک^۱ لیتوانیایی توانسته است بسیاری از ویژگی‌های مهم و بنیادی دین رمی - یونانی را درک کند. حتی در حوزه‌های یکسره جدا از دین رمی - یونانی، یعنی در نظام‌های اعتقادی آمریکایی و آفریقایی نیز اغلب نظایر شگفت‌انگیزی پیدا می‌شوند که نظرهای بنیادی اوزنر را در زمینه تاریخ و فلسفه دینی، تأیید و روشن می‌سازند. در گزارش دقیق و مشروح قبيله اوه^۲ که اسپیت^۳ منتشر کرده است، توصیفی از خدایان اوه وجود دارد که درست برابر است با آنچه که اوزنر با عنوان «خدایان لحظه‌ای» مطرح نموده است.

«پس از استقرار ساکنان شهرک دزاک^۴ در پکی^۵، کشاورزی به دنبال آب رفت. او در یک حفره آبخیز کاردک خود را در خاک نمناک فرو برد. ناگهان یک رشته آب خون‌رنگ در برابر چشمان او جستن کرد. او از آن آب نوشید و آن را گوارا یافت. او خانواده‌اش را از این رخداد آگاه ساخت و آنها را برانگیخت تا با او به آن جا روند و آن مایع روان سرخ‌رنگ را پرستش کنند. پس از چندی این آب شفاف‌گشت و همه خانواده از آن نوشیدند. از آن پس، این رشته آب برای کاشف آن و تبارش، به صورت یک ترو^۶ درآمد...»

«آورده‌اند که درست به هنگام ورود نخستین ساکنان آنولو، مردی بر حسب اتفاق در برابر درخت نان تنومند و بزرگی قرار گرفت. او در برابر چشم‌انداز این درخت تنومند احساس سرآسیمگی کرد و به پیش کاهن محل رفت تا این رویداد را برایش توجیه کند. آن کاهن بدو پاسخ داده بود که درخت یاد شده

1. Paganism

2. Evè

3. Spieth

4. Dzake

5. Peki

6. Tro

ترویی بود که می‌خواست با او زندگی کند و از سوی او پرسش شود. پس این هراس نشانه این بود که او دریافته بود که ترویی خود را بر او آشکار ساخته است.... اگر کسی از دست انسان یا حیوانی به پشته‌ای پناه برد، پس از آن خواهد گفت که این پشته مرا نجات داده است؛ و اگر شخصی از ترس یک حیوان زخمی خشمگین در جویی مأمن گیرد یا یک خانواده بزرگ از ترس دشمن به استحکامات کوهستانی پناه گیرد، باز به همین گونه نتیجه‌گیری می‌شود. در هر یک از این موارد، رهایی از خطر، به قدرتی جایگیر در یک چیز یا محلی نسبت داده می‌شود که در آنجا یا با آن چیز رهایی صورت پذیرفته است.^۱

ارزشی که اینگونه مشاهدات برای تاریخ عمومی دین دارند، بیش از هر چیز دیگر در این امر نهفته است که در این جا، یک مفهوم خدایی پویا جای مفاهیم خدایی ایستا را می‌گیرد و خدا یا دیو خدا تنها بر حسب ماهیت و اهمیت آن توصیف نشده، بلکه قانون حاکم بر پیدایش آن نیز در نظر گرفته شده است. در این جا کوشش شده است تا چگونگی تکوین خدایان در آگاهی دینی - اسطوره‌ای پی‌جویی شود و لحظه زایش آنها ثبت گردد. حال که علم تجربی در قلمروهای ریشه‌شناسی، دین و قوم‌شناسی خود را با اینگونه مسایل روبرو می‌بیند، چه کسی می‌تواند این حق را از فلسفه دریغ دارد که او نیز به این مسایل بپردازد و اصول و علایق ویژه‌اش را در جهت حل آنها به کار گیرد.

1. Spieth, Die Religion der Eweerin Süd-Togo (Leipzig, 1911), pp. 7f; cf. esp. Spieth's work on the Evé tribes (Berlin, 1906), pp. 462, 480, 490.

شواهدی که در این جا آمده‌اند، به‌ویژه برای رد این اعتراض ووندت بسیار مناسب‌اند که می‌گوید «خدایان لحظه‌ای» اوزنر، نه داده‌های واقعاً تجربی، بلکه مفروضات منطقی‌اند.

زبان و مفهوم‌سازی

اگر خواسته باشیم به ماهیت ویژه مفهوم دینی - اسطوره‌ای نه تنها از طریق نتایج این مفهوم بلکه از رهگذر شناخت اصل شکلگیری آن پی ببریم، و حتی از این هم بیشتر، چگونگی ارتباط رشد مفاهیم زبانی را با رشد مفاهیم دینی دریابیم و بدانیم که این دو در چه صفاتی با یکدیگر تطابق دارند، به راستی که باید به گذشته‌ای بس دور بازگردیم. در این راه، نباید از میانبر زدن و دور زدن منطق عمومی و معرفت‌شناسی درنگی روا داریم، چرا که تنها بر این اساس است که می‌توان به تعیین دقیق کارکرد اینگونه مفهوم‌پردازی امید بست و آن را از صورت‌های مفهومی‌ای که در خدمت تفکر نظری کار می‌کنند باز شناخت. طبق آموزشهای مرسوم منطق، ذهن با در نظر گرفتن چند چیز معینی که خواص مشترک دارند، مفاهیم^۱ را می‌سازد؛ یعنی از طریق تطابق این چیزها از برخی جهات، با هم آمدن آنها در اندیشه و انتزاع از تفاوت‌های آنها به گونه‌ای که تنها همانندی‌هایشان نگهداشته آیند و باز اندیشیده شوند، تصور یک چنین رده‌ای از اشیاء در آگاهی انسان شکل می‌گیرد. بدینسان، مفهوم، تصویری است که

مجموع خاصیت‌های اساسی، یعنی ذات^۱ چیزهای معینی را نشان می‌دهد. در این تبیین آشکارا ساده و روشن، هر چیزی بستگی به «خاصیت»های^۲ آن و نیز بستگی به آن دارد که این خاصیت‌ها در آغاز چگونه تعیین شده باشند. صورتبندی یک مفهوم عام، مستلزم خاصیت‌های معینی است. تنها اگر ویژگی‌های ثابتی وجود داشته باشند که چیزها بر اثر آنها، همانند یا ناهمانند، مطابق یا نامطابق شناخته آیند، می‌توان چیزهایی را گرد آورد که در یک طبقه همانند یکدیگر باشند. اما در این جا ما را از طرح این پرسش‌گریزی نیست که چگونه چنین وجه تمایزی می‌تواند پیش از زبان وجود داشته باشد. مگر نه این است که ما چیزها را به میانجی زبان و با عمل نامگذاری آنها می‌شناسیم؟ حال که ما چیزها را تنها با زبان و نامگذاری آنها می‌شناسیم، این کار با چه معیارها و قواعدی انجام می‌پذیرد؟ این چه چیز است که زبان را وامی‌دارد تا چند تصور را تحت یک کل واحد گرد آورد و با یک واژه بر همه آنها دلالت کند؟ چه چیز زبان را بر می‌انگیزد تا از میان نهر همیشه روان و یکنواخت تأثیرهایی که بر حواس ما تأثیر می‌گذارند و یا از فراگردهای مستقل ذهن برمی‌خیزند، صورتهای فایقی را برگزیند و بر آنها اهتمام ورزد و بدانه اهمیت ویژه‌ای بخشد؟ تا مسئله را به این صورت مطرح می‌کنیم، می‌بینیم که منطق سنتی به پژوهنده و فیلسوف هیچ یاری‌ای نمی‌رساند؛ زیرا تبیین این منطق از منشاء مفاهیم نوعی، خود مستلزم همان چیزی است که ما در صدد فهم و استنتاج آنیم، یعنی صورتبندی مفاهیم زبانی؛ به‌ویژه اگر در نظر گرفته شود که آن ترکیب مفهوم‌پردازی^۳ که ذهن را به مفاهیم لفظی آغازین و دلالت‌های آنها راهبر می‌شود، صورتش را تنها از یک چیز خارجی ندارد، بلکه عملکرد آزادانه زبان و تأثیر ذهنی خاص آن، در تعیین این صورت نقش بازی می‌کند. البته، حتی این آزادی هم باید قواعد خاص خودش را داشته باشد و این قدرت اصیل و

1. essence

2. Property

3. ideational synthesis

آفریننده نیز قانون ویژه خودش را دارد. آیا می‌توان این قانون را در ارتباط با اصول حاکم بر حوزه‌های دیگر بیان روحی و به‌ویژه اصول حاکم بر قواعد مفهوم‌سازی اسطوره‌ای، دینی و حتی مفهوم‌سازی نظری ناب (علمی)، مطرح ساخت؟

اگر بررسی‌مان را از آخرین شاخه یاد شده در بالا آغاز کنیم، می‌توانیم نشان دهیم که تمامی فعالیت عقلی‌ای که ذهن با آن از تأثرات جزئی مفاهیم کلی می‌سازد، در جهت شکستن دایرهٔ انفراد یک داده^۱ سوق داده شده است؛ ذهن سپس می‌کوشد این داده را از زمان و مکان وقوع بالفعل آن جدا سازد و به چیزهای دیگری وابسته‌اش سازد و بعد، آن را با همان چیزهای دیگر در درون یک سامان فراگیرنده و در وحدت یک «نظام» گرد هم آورد. از دیدگاه دانش نظری، صورت منطقی مفهوم، چیزی جز تدارک برای صورت منطقی حکم^۲ نیست. اما هر حکمی هدفش چیره‌گشتن بر توهم جزئیتی^۳ است که از محتوای جزئی آگاهی پشتیبانی می‌کند. همان واقعیتی که آشکارا جزئی است، تنها زمانی که تحت یک مفهوم کلی در می‌آید و به گونهٔ «مورد»ی از یک قانون یا به عنوان دانه‌ای از یک رشته تشخیص داده می‌شود، شناخته و فهمیدهٔ انسان می‌گردد و از نظر مفهومی دریافته می‌آید. بدین معنا، هر حکم اصیلی، ترکیبی است، زیرا آنچه که حکم بر آن می‌گراید و می‌کوشد، درست همین ترکیب اجزاء در یک کل و همبافتن جزئیات در یک نظام است. این ترکیب نمی‌تواند یکباره و با یک جهش به دست آید؛ بلکه باید گام‌به‌گام و با بیش از پیش مرتبط ساختن برداشت‌های جداگانه یا تأثرات حسی مختلف و سپس‌گرد آوردن کل‌های متوجه در مجموعه‌های بزرگ‌تر حاصل گردد تا اینکه سرانجام، وحدت همهٔ این مجموعه‌های جداگانه تصویر منسجمی از جامعیت^۴ چیزهای مورد نظر به دست دهد. خواستن این جامعیت، اصل زندگی‌بخش مفهوم نظری

1. datum

2. judgement

3. singularity

4. totality

و تجربی ما است. از همین روی، این اصل، ضرورتاً استدلالی است؛ یعنی این که با یک مورد جزئی آغاز می‌کند، اما به جای آن که بر همین مورد جزئی قرار گیرد و به تأمل محض آن خشنود گردد، می‌گذارد تا ذهن در مسیر ویژه‌ای که این مفهوم تجربی جزئی تعیین کرده است، از همین مورد جزئی سراسر پهنه هستی را در نوردد. جزئی از طریق همین فراگرد در نور دیدن یک قلمرو تجربی، یعنی از طریق تفکر استدلالی، «معنای» تعقلی و خصلت متعین و قطعی‌اش را به دست می‌آورد. جزئی بر حسب قرار گرفتن در زمینه‌های بیش از پیش گسترده‌تر، نمودهای گوناگون می‌یابد؛ مکانی که جزئی در جامعیت هستی به خود اختصاص می‌دهد یا مکانی که سیر متعالی اندیشه برایش قایل می‌شود، محتوا و اعتبار نظری‌اش را معین می‌سازد.

اما در این باره که این آرمان^۱ دانش چگونه بر پیدایش علم و به‌ویژه بر ساختمان فیزیک ریاضی نظارت می‌کند، به روشنگری بیشتری نیازی نیست. همه مفاهیم فیزیک هدف دیگری ندارند جز تبدیل «ادراکات پراکنده» ای که جهان محسوس را به گونه‌ای بالفعل به ما می‌نمایانند، به صورت نظام فشرده‌ای از قوانین منسجم. هر داده منفردی تنها در صورتی که این شرط را رعایت کند، به صورت یک پدیده یا یکی از اعیان «طبیعت» در می‌آید، چرا که «طبیعت» به معنای نظری آن، برابر با تعریف کانت، چیزی نیست جز وجود چیزهایی که از سوی قوانین عام متعین می‌شوند.

میان شیوه «منفردکننده» اندیشه تاریخی و حالت «تعمیم‌دهنده» علم، همیشه تمایزی برقرار بوده است. هر چند که در علم، هر مورد معینی صرفاً به عنوان مصداقی از یک قانون کلی در نظر گرفته می‌شود و هر موردی در «این زمان» و «این مکان» هیچ اهمیتی ندارد مگر آن که قاعده‌ای کلی را آشکار سازد، می‌گویند که تاریخ عمده همین مورد زمانی و مکانی خاص را می‌جوید تا آن را در همان جزئی‌اش، با دقت هر چه بیشتر دریابد. اما حتی در این تفکر

1. ideal

تاریخی نیز یک واقعیت جزئی تنها به دلیلی روابطی که با چیزهای دیگر برقرار می‌کند، اهمیت دارد. گرچه یک رویداد تاریخی را نمی‌توان به عنوان موردی از یک قانون کلی در نظر گرفت، اما برای آن که همین رویداد به گونه‌ای تاریخی ادراک گردد و به شیوه تاریخی نمایان شود، باید خودش را به گونه جزئی از یک رشته رویداد قرار دهد و یا به یک حلقه غایی بستگی پیدا کند. تعیین یک واقعیت تاریخی در زمان، درست نقطه مقابل انفراد موقتی آن است، زیرا این واقعیت تنها در صورتی که به گذشته و آینده‌ای راجع باشد، از نظر تاریخی معنایی به خود می‌گیرد. بدینسان، هر بازان‌دیشی^۱ تاریخی اصیلی، به جای آنکه خود را در تأمل صرف موارد جزئی و غیر راجعه^۲ مستغرق سازد، باید مانند اندیشه مورفولژیک^۳ گوته،^۳ بکوشد تا آن لحظه‌های «آبستن» را در سیر رویدادها پیدا کند، یعنی همان لحظه‌هایی که در کانون یک رشته وقایع جای می‌گیرند و همه این وقایع بدانها مختصر می‌شوند. در یک چنین مقاطع، مراحل واقعیتی که موقتاً بسیار از هم جدایند، برای ادراک و فهم تاریخی، پیوستگی می‌یابند. همین که این لحظه‌های والای تاریخ از نهر یکنواخت زمان بیرون کشیده می‌شوند و به یکدیگر وابسته و در یک رشته پیوسته می‌گردند، خاستگاه و فرجام همه رخدادها و کم و کیف‌شان روشن می‌شود. پس، مفهوم تاریخی نیز با این واقعیت که یک رویداد به هزار رویداد دیگر وابسته است، مشخص می‌شود. نه تأمل درباره اجزاء، بلکه آگاهی به چنین روابطی است که اریخیت^۴ ویژه یا آنچه را که ما اهمیت تاریخی واقعیت‌ها می‌خوانیم، می‌سازد.

بهرتر است که از این بیشتر به اینگونه نگرشهای عام نپردازیم، زیرا توجه ما اساساً معطوف به ساختار مفاهیم علمی نیست؛ در این جا، ما به این ساختار برای آن می‌پردازیم تا چیز دیگری، یعنی صورت و خصلت مفاهیم زبانی دیرینه را

1. reflection

2. non-recurrent

3. morphological

4. historicity

روشن سازیم. تا هنگامی که این کار انجام نپذیرفته باشد، نظریه مفهوم صرفاً منطقی نیز نمی‌تواند به گونه‌ای کامل ساخته و پرداخته شود؛ چرا که همه مفاهیم دانش نظری، تنها لایه فرازین منطق را تشکیل می‌دهند که این نیز بر پایه لایه فرودین، یعنی بر منطق زبان استوار است. پیش از آغاز گرفتن فعالیت عقلی ادراک و فهم پدیده‌ها، می‌بایست کار نامگذاری آنها انجام پذیرفته و تا حد معینی تکمیل شده باشد. زیرا همین فراگرد نامگذاری است که جهان تأثر حسی، یعنی همان جهانی که جانوران نیز از آن برخوردارند، را به جهان ذهنی یا جهان مفاهیم و معانی تبدیل می‌سازد. هر شناخت نظری‌ای کارش را با جهانی که زبان برایش ساخته است آغاز می‌کند؛ عالم، تاریخنگار و حتی فیلسوف، با شناخته‌هایش تنها به همان‌سان که زبان ارائه‌شان می‌کند، سروکار دارد. تشخیص این وابستگی بی‌میانجی از هر آنچه که ذهن با میانجی و طی فراگردهای اندیشه آگاهانه می‌آفریند، بس دشوارتر است. به سادگی می‌توان دریافت که نظریه منطقی که پیشینه مفاهیم را در یک عمل «تجربید» تعمیم‌دهنده می‌جوید، در این جا چندان به کارمان نمی‌آید؛ زیرا که این «تجربید»^۱ از گزینش برخی از خواص مشترک در تجارب حسی یا شهودی^۲ گوناگون از میان مجموع خواص به دست داده شده، ساخته می‌شود؛ اما مسأله ما گزینش خواص به دست داده شده نیست، بلکه نهادن خود خاصیت‌ها است. دریافتن و روشن ساختن ماهیت اخبار،^۳ از نظر ذهنی می‌بایست بر کارکرد «دلاله» مقدم بوده باشد. حتی آن اندیشدگانی که هم خویش را فعالانه صرف مسأله «خاستگاه زبان» کرده‌اند، ضرورت را چنین دیده‌اند که در این نقطه، توقف کنند و تنها بدین بسنده کرده‌اند که روح را صاحب استعداد فراگرد «اخبار» بینگارند.

1. abstraction

2. intuitive

۳. noticing

هردر^۱ در رساله‌اش درباره خاستگاه‌های زبان می‌گوید «زمانی که انسان بازاندیشی ویژه‌اش را آغاز کرد و به کارش برد، گفتار را ابداع کرد.» فرض کنید حیوانی چون بره در برابر چشمان یک انسان بگذرد. این بره خود را با چه تصویر و منظری بدو می‌نمایاند؟ همین تصویر بی‌گمان برای گرگ یا شیر پیدا نمی‌شود؛ این‌ها بره را بو می‌کنند و می‌چشند و شهوت حسی بر آنها مستولی می‌شود و غریزه آنها را به سوی بره می‌راند. همچنین تصویر انسان از بره با تصویر حیوان دیگری از بره که به بره چندان علاقه‌ای ندارد، همانند نیست؛ برای چنین حیوانی، تنها تصویر موجودی متصور می‌شود که به آرامی از کنارش می‌گذرد، زیرا غریزه این حیوان در جهت دیگری سوق داده شده است. «اما در مورد انسان چنین نیست! او همین که در مقام آشنایی با بره قرار می‌گیرد، هیچ غریزه‌ای در ارتباطش با بره دخالتی نمی‌کند و هیچگونه شهوت حسی انسان را به تماس نزدیک با بره یا گریز از آن نمی‌کشد. همین که انسان در برابر بره می‌ایستد، این حیوان حواس او را برمی‌انگیزد. سپید، لطیف، پشمن - ذهن او در عمل آگاهانه‌اش خصوصیتی را برای بره می‌جوید - نگاه کن، بره بع بع می‌کند! و ویژگی این حیوان را پیدا کرده است. این بع‌بع کردن که زنده‌ترین تأثیر را بر ذهن او گذاشته است و خود را از خواص دیگر باصره و لامسه آزاد ساخته است، به ذهن او متبادر می‌گردد و به ژرفی در تجربه او وارد می‌شود - پس، تو یک موجود بع‌بع کننده‌ای! - و با او می‌ماند. او از آن پس، احساس می‌کند که به عنوان یک انسان بره را شناخته و توجیه کرده است، چرا که این موجود را با یک خاصیت می‌شناسد ... و تنها با همین یک خاصیت! آیا این موجود جز یک واژه ذاتاً دلالت‌کننده چیز دیگری است؟ صدای بع‌بع که به عنوان خصلت گوسفند به ادراک انسان درمی‌آید، به میانجی بازاندیشی تبدیل

به نام گوسفند می‌شود؛ گرچه انسان هرگز نکوشیده است با زبان خویش به مع
گوسفند را اداء کند.^۱

در این عبارات هرذر، هنوز می‌توان طنین نظریه‌هایی را که خودش با آنها
سر جنگ داشت، شنید؛ زیرا بقایای نظریه‌های زبان عصر روشن‌اندیشی که
زبان را به عنوان چیزی «اختراع شده» و برخاسته از بازان‌دیشی آگاهانه
می‌پنداشتند، در این عبارات یافته می‌شوند. برابر با این نظریه‌ها، انسان برای آن
در پی وجه تمایز یک چیز است که به آن نیاز دارد؛ چرا که خرد او و استعداد
ویژه بازان‌دیشی‌اش این وجه تمایز را می‌خواهد. خود این خواست از چیز
دیگری برنمی‌خیزد، زیرا که یک «قدرت بنیادی روح» است. بدین گونه، این
تبیین در یک دور گرفتار می‌آید؛ زیرا فرجام و هدف شکلگیری زبان، یعنی
همان عمل دلالت به وسیله خواص ویژه، می‌باید به عنوان اصل آغازگر آن نیز
انگاشته شود.

عقیده هومبولت^۲ درباره «صورت جبلی زبان» به جهت دیگری راه می‌برد؛
زیرا او به «خاستگاه»^۳ مفاهیم زبانی کاری ندارد، بلکه تنها به «چگونگی» آنها
توجه دارد. نه خاستگاه مفاهیم، بلکه اثبات خصلت آنها، مسأله او را تشکیل
می‌دهد. آن طرز نگرشی که بر تحول گفتار و زبان فایق است، همواره خصلت
روحي ویژه و شیوه خاصی از تصور و دریافت را بیان می‌کند. از این روی،
تفاوت زبان‌های گوناگون، ربطی به اصوات و علائم متفاوت آنها ندارد، بلکه به
مفاهیم متفاوت موجود در جهان بستگی دارد. این واقعیت که ماه در زبان
یونانی بر چیزی اندازه‌گیرنده و در زبان لاتین بر چیزی درخشنده دلالت
می‌کند، یا اگر حتی در یک زبان مانند سانسکریت، فیل هم دودندانه و هم دوبار
نوشنده خوانده می‌شود، نشان می‌دهد که زبان هرگز صرفاً بر اعیان و چیزها
همچنان که هستند دلالت نمی‌کند، بلکه مفاهیم زبان همیشه از فعالیت مستقل

1. "Ueber den Ursprung der Sprache" Werke (ed. Supham), V, 35 f.

2. Humboldt

3. origin

ذهن برمی‌خیزند. پس، ماهیت مفاهیم زبان بستگی به جهتی دارد که این دید فعال به خود می‌گیرد.

اما حتی این عقیده مبنی بر صورت جبلی زبان نیز در واقع مستلزم همان چیزی است که خود مدعی اثبات و آشکار ساختن آن است. زیرا در این جا، کلام^۱ از یک سوی، گردونه هرگونه چشم‌انداز جهان است و همان میانجی‌ای است که اندیشه پیش از آنکه بتواند خودش را پیدا کند و صورت نظری مشخصی به خود بگیرد، باید از آن بگذرد؛ اما از سوی دیگر، همین صورت و همین چشم‌انداز معین باید از پیش فرض گردد تا خصلت ویژه هر زبان و شیوه خاص دلالت کردن آن توجیه شود. بدینسان، مسأله خاستگاه زبان - حتی برای اندیشدگانی که عمیقاً به این مسئله پرداختند و به سختی با آن کلنجار رفتند - گرایش به این دارد که همیشه به گونه یک معمای به راستی پیچیده باقی ماند. به نظر می‌رسد همه کوشش‌هایی که برای حل این مسأله به کار رفته‌اند، تنها ما را به یک دور^۲ می‌کشانند و سرانجام، ما را در همان نقطه‌ای که آغاز کرده بودیم، وامی‌گذارند.

با این همه، ماهیت این مسایل آن چنان بنیادی است که ذهن با آن که از حل نهایی آنها ناامید است، اما هرگز نمی‌تواند آنها را به حال خودشان واگذارد. اما اگر بکوشیم به جای مقایسه صورت‌های زبانی آغازین با صورت‌های مفهوم منطقی، آن‌ها را با صورت‌های مفهوم‌پردازی اسطوره‌ای مقایسه کنیم، به امید تازه‌ای در زمینه حل مسایل یاده شده دست می‌یابیم. آنچه که دو نوع مفهوم زبانی و اسطوره‌ای را در یک مقوله می‌گنجانند و این هر دو را با صورت اندیشه منطقی مغایر می‌سازد، این واقعیت است که به نظر می‌رسد هر دو این مفاهیم یک نوع دریافت عقلی را آشکار می‌کنند، دریافتی که در جهتی مخالف با فراگردهای اندیشه نظری ما سیر می‌کند. همچنان که دیده‌ایم، هدف تفکر نظری، در اصل، وارهاندن محتواهای تجربه حسی و شهودی از انفرادی است

که این محتواها بدو^۱ در چهارچوب آن به ذهن خطور می‌کنند. این نوع تفکر موجب می‌شود که این محتواها از چهارچوب‌های تنگ‌شان فراگذرند و سپس با محتواهای دیگر ترکیب و مقایسه گردند تا آن که سرانجام در یک زمینه فراگیر و یک سامان مشخص به هم پیوسته شوند. سیر اینگونه تفکر، «استدلالی» است، چرا که به محتوای بی‌میانجی تنها به عنوان نقطه آغازی نگاه می‌کند که از آن جا می‌تواند سراسر پهنه تأثرات در جهات گوناگون را سیر کند، تا آن که سرانجام، این تأثرات تحت یک مفهوم واحد و یک نظام همبسته، همخوان گردند. در این نظام، دیگر نقاط مجزایی وجود ندارد، بلکه همه آحاد آن متقابلاً در ارتباط‌اند و به یکدیگر راجعند و همدیگر را روشن و تبیین می‌کنند. بدینسان، توگویی هر رویداد جداگانه‌ای با رشته‌های نادیدنی اندیشه به کل نظام وابسته می‌شود. اعتبار نظری هر رویدادی در این واقعیت نهفته است که آن رویداد مهر این جامعیت را بر پیشانی دارد.

تفکر اسطوره‌ای در ابتدایی‌ترین صورت‌هایش، چنین مه‌ری را بر خود ندارد. در واقع، وحدت عقلی با روح اینگونه تفکر یکسره بیگانه است؛ زیرا در این شیوه تفکر، اندیشه داده‌های ادراک شهودی را آزادانه در اختیار ندارد تا آنها را با همدیگر مقایسه کند و مرتبط‌شان سازد، بلکه مسخر و اسیر ادراک شهودی ناگهانی است. تفکر اسطوره‌ای در تجربه بی‌میانجی مستغرق می‌شود و در این جا، اکنون محسوس^۱ چندان بزرگ است که هر چیز دیگر در برابر آن ناچیز می‌نماید. برای کسی که دریافت او تحت افسون این طرز تلقی دینی - اسطوره‌ای است، چنین می‌نماید که در برابر این اکنون محسوس، کل جهان هیچ است؛ همان محتوای بی‌میانجی (هر چه که می‌خواهد باشد) که علاقه دینی‌اش را تحت تسلط خود می‌گیرد، چنان آگاهی‌اش را پر می‌سازد که دیگر چیز دیگری نمی‌تواند جدا و برکنار از آن وجود داشته باشد. خویشتن^۲ فرد همه، توانش را بر این چیز واحد می‌گمارد، در آن زندگی می‌کند و خود را در آن

1. Sensible present

2. ego

مستغرق می‌سازد. در این جا، به جای بسط تجربه شهودی، محدودیت شدید آن را می‌یابیم؛ به جای گسترش به پهنه‌های هر چه بزرگ‌تر هستی، گرایشی نیرومند به تمرکز را داریم و به جای توزیع گسترده، تراکم فشرده وجود دارد. این تمرکز همه نیروها بر یک نقطه واحد، شرط لازم هر نوع تفکر و صورت‌بندی اسطوره‌ای است. در همان زمان که از یک سوی، تمامی خود^۱ تسلیم یک تأثر واحد می‌شود و تحت «تسخیر» آن در می‌آید و از سوی دیگر، تنش شدیدی میان شناسا^۲ و شناخته‌اش^۳، یعنی جهان بیرونی، به وجود می‌آید و هنگامی که واقعیت خارجی صرفاً نگرینسته و اندیشیده نمی‌شود، بلکه در همان عدم وساطت محض، با عواطف بیم و امید، وحشت و آرزومندی بر انسان چیرگی می‌یابد، یکباره جرقه‌ای می‌جهد و همچنان که اضطراب ذهنی عینیت می‌یابد و به گونه یک خدا یا دیو خدا در برابر ذهن متجلی می‌شود، تنش یاد شده نیز آرام می‌گیرد.

در این جا، یک پیش‌پدیده^۴ دینی - اسطوره‌ای داریم که اوزنر کوشیده است آن را با اصطلاح «خدای لحظه‌ای» مشخص سازد. او می‌گوید که «پدیده منفرد ۱۰.۱. دخالته ابتدایی‌ترین مفهوم طبقه‌ای در حالت عدم وساطت محض، اهیت خدایی پیدا می‌کند؛ خدا همان است که او در برابر خود می‌بیند و نه چیز بگر». ۵. زندگی اقوام ابتدایی تا این زمان ویژگی‌هایی را نشان می‌دهد که این ۶. اگر در آن به گونه ملموسی روشن می‌سازد. در این جا می‌توان از نمونه‌های ارائه شده به وسیله اسپیت استفاده کرد: آبی که یک تشنه پیدا کند، خرپشته‌ای که ۷. خاصی را پناه و نجات می‌دهد و هر چیز تازه‌ای که انسان را در هر اسی ناگهانی ۸. اند، و هر چیز دیگری از این دست، یک‌راست تبدیل به خدا می‌شود. اسپیت ۹. اهداتش را در این عبارت خلاصه می‌کند: «در ذهن قوم او، در همان

1. self
3. object

2. Subject
4. protophenomenon

لحظه‌ای که یک چیز یا هر یک از صفات چشمگیر آن ارتباط خوشایند یا ناخوشایندی با زندگی و روح انسان برقرار می‌کند. یک ترو در آگاهی‌اش زاده می‌شود». توگویی همین رخداد منفرد یک تأثر و جدایی‌اش از جامعیت تجربه معمولی و عادی است که نه تنها یک تشدید مفرط بلکه بالاترین درجه انقباض را ایجاد می‌کند و باز توگویی به خاطر همین انقباض است که صورت عینی خدا آفریده می‌شود؛ تا آنجا که به حق می‌توان گفت که خدا از همین تجربه منفرد برخاسته است.

کلید رازهای مفاهیم آغازین زبان را باید در همین جا و در همین صورت شهودی و آفریننده اسطوره جستجو کرد، نه در مفاهیم نظری استدلالی. صورت‌بندی زبان را نیز نباید در هرگونه تأمل بازانديشانه و در مقایسه آرام و بی‌دغدغه تأثرات حسی و تجرید از اوصاف معین، پی‌جویی کرد. در این جا نیز باید این دیدگاه ایستا را رها کنیم و به فراگرد پویایی روی آوریم که آوای ملفوظ^۱ را از همان سابقه درونی ویژه‌اش، می‌سازد. بی‌گمان، این پس‌نگری به خودی خود کافی نیست؛ زیرا از این طریق، تنها به مسایل دشوارتر و بیشتری کشیده می‌شویم: چگونه ممکن است که یک چیز پایدار از یک چنین پویایی‌ای منتج گردد و چرا باید تأثرات و احساسات مبهم، موج و سیال، یک ساختار ملفوظ عینی را پدید آورند؟ علم نوین زبان در کوشش خود برای روشن ساختن خاستگاه زبان، بارها به همان گفته حکیمانه هامان^۲ رسیده است که می‌گوید شعر، «زبان مادری بشریت» است. دانش پژوهان علم نوین زبان بر این تأکید دارند که گفتار نه از جنبه معمول، بلکه از جنبه شاعرانه زندگی ریشه گرفته است؛ از این روی، فرجامین بنیاد زبان را باید در قدرت ابتدایی احساس ذهنی جستجو کرد و نه در نگرش عینی چیزها و طبقه‌بندی آنها برحسب برخی اوصاف معین. در نگاه نخست چنین می‌نماید که این عقیده از دور باطل

1. verbal sound

۲. Hamann (۱۷۳۰-۸۸)، نویسنده و فیلسوف آلمانی که گرایشهای عارفانه داشت. - م.

همیشگی نظریهٔ بیان منطقی بدور است، اما سرانجام در می‌یابیم که این عقیده نیز نمی‌تواند بر برزخ موجود میان کارکرد صرفاً دلالتی و کارکرد بیانی گفتار پل زند. در این نظریه نیز، شکاف میان جنبهٔ تغزلی^۱ بیان ملفوظ و خصصت منطقی آن، همچنان پابرجای است؛ آنچه که باز همچنان مبهم باقی می‌ماند این است که یک^۲ و آوا^۳ چگونه از صورت یک اظهار عاطفی در می‌آید و جنبه‌ای دلالتی به خود می‌گیرد.

در این جا، ما بار دیگر به مسألهٔ چگونگی ایجاد «خدایان لحظه‌ای» کشانده می‌شویم. گرچه چنین خدایی در اصل، آفریدهٔ یک لحظه است و وجودش یکسره باز بسته چیزی مجسم و منفرد و متعلق به یک موقعیت تکرارنشده است، ولی با این همه، از جوهریت^۳ خاصی برخوردار است که او را بر فراز موقعیت تصادفی خاستگاهش جای می‌دهد. این موجود همین که از وجوب بی‌میانجی و بیم و امید آن لحظه رهایی یابد، به هستی مستقلی تبدیل می‌گردد که از آن پس به حکم همین استقلال، با قانون ویژهٔ خویش زندگی خواهد کرد و صورت ویژه و استمرار خواهد یافت. او به چشم انسان‌ها، دیگر نه به سان یک آفریدهٔ آنی، بلکه همچون قدرت عینی برتری نمایانده می‌شود که باید مورد پرستش آنها قرار گیرد و کیش پرستش او به تدریج صورت مشخص تری به خود می‌گیرد. تصویر خدای لحظه‌ای بی‌آنکه یادآور همان خاطره‌ای باشد که در اصل از آن سرچشمه گرفته بود - رهایی از هراس، دستیابی به یک آرزو و امید - دیری پس از رنگ باختن و سرانجام یکسره ناپدید شدن آن خاطره، همچنان پایدار و پاینده می‌ماند.

همان کارکردی که تصویر خدای لحظه‌ای انجام می‌دهد و همان گرایش به بک وجود پایدار را می‌توان به آواهای ملفوظ زبان نیز نسبت داد. واژه نیز چون یک خدا یا دیو خدا، نه به عنوان آفریدهٔ انسان بلکه همچون چیزی که برای

1. lyrical

2. sound

3. substantiality

خویش موجود و معتبر است و به گونهٔ یک واقعیت عینی در برابر انسان قرار می‌گیرد. همین که آن جرقه برجهمیده می‌شود و به محض آن که تنش و عاطفهٔ آن لحظه در یک واژه یا تصویر اسطوره‌ای فروکش می‌کند، نقطهٔ عطفی در ذهن بشر رخ می‌دهد. آن اضطراب درونی که یک حالت ذهنی محض بود، ناپدید می‌شود و در صورت عینی اسطوره یا گفتار تحلیل می‌رود. از آن پس، یک فراگرد عینیت‌یافتگی^۱ با پیشرفتی شتابان آغاز می‌گردد. به همان اندازه که فعالیت مستقل انسان در پهنهٔ وسیع‌تری گسترش می‌یابد و صورت متناسب و سازمان‌یافته‌تری به خود می‌گیرد، جهان اسطوره‌ای و گفتاری او نیز سازمان پیشرفته‌تر و دقت بیشتری پیدا می‌کند. «خدایان فعالیت» به دنبال «خدایان لحظه‌ای» می‌آیند. این خدایان همان هستند که اوزنر با مثال‌هایی از «خدایان کارکردی» رمی و خدایان همانند لیتوانیایی به ما نشان داده است. و یسوا^۲ خصلت بنیادی دین رمی را در این عبارت خلاصه می‌کند: «همهٔ خدایان رمی به گونه‌ای یکسره عملی تصور می‌شدند، یعنی به عنوان هستی‌هایی مؤثر در آن چیزهایی که در میان در زندگی روزانه‌شان با آنها سروکار داشتند. محیط محلی که یک رمی در آن رفت و آمد می‌کرد، پیشه‌های گوناگونی که اشتغال به آنها داشت، مواقعی که شکل زندگی فرد و اجتماع رمی را تعیین می‌کردند - همهٔ این چیزها در نگاهداشت خدایانی قرار داشتند که یکایک‌شان با قدرتی به رسمیت شناخته، به روشنی ادراک می‌شدند. به نظر ریمان، حتی ژوپتر و تلوس^۳ نیز خدایان اجتماع رم به شمار می‌آمدند؛ همچنین خدایان اجاق و گرمی، جنگل و دشت، تخم‌پاشی و خرمن‌برداری، رشد و گل و میوه نیز وجود داشتند.»^۴ در این جا می‌توان یکراست پی‌جویی کرد که چگونه انسان تنها به میانجی فعالیت خودش و بیش از پیش متمایز کردن این فعالیت، به واقعیت عینی بصیرت

1. objectification

2. Wissowa

3. Tellus

4. G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer (Munich, 1912), vol. 2, pp. 24f.

می‌یابد. انسان پیش از آن‌که برحسب مفاهیم منطقی اندیشیده باشد، تجاربش را به وسیلهٔ تصویرهای اسطوره‌ای، روشن و مجزا نگه می‌داشت. و باز در این جا چنین می‌نماید که تکامل زبان رونوشتی از تکامل اندیشه و ادراک شهودی اسطوره‌ای باشد، چرا که اگر مفاهیم زبانی را چونان نسخه‌ها و بازنمودهای جهان متعین واقعیت‌ها در نظر گیریم، یعنی همان جهانی که اجزای آن در خطوطی مشخص و مجزا به ذهن بشر در می‌آیند، هرگز به ماهیت و کارکرد راستین این مفاهیم دست نخواهیم یافت. حدود چیزها و خطوط اصلی آنها باید به وسیلهٔ زبان نهاده شوند؛ و این کار همچنان که فعالیت انسان سازمان می‌گیرد و به همان نسبت که مفهوم او از هستی الگوی روشن و مشخصی می‌یابد، انجام می‌پذیرد.

تا این جا اثبات کرده‌ایم که کارکرد آغازین مفاهیم زبانی شامل مقایسهٔ تجربه‌ها و گزینش برخی اوصاف مشترک نیست، بلکه تمرکز بر این تجربه‌ها و تثبیت آنها در یک نقطه است که کارکرد این مفاهیم را تشکیل می‌دهد. اما شیوهٔ این تمرکز همیشه به جهت علاقهٔ شخص بستگی دارد و نه چندان با محتوای تجربه، بلکه با یک چشم‌انداز غایت‌بینانه تعیین می‌شود. تنها آنچه که برای آرزو، خواست، امید و اشتیاق و برای کنش و عمل ما مهم می‌نماید، می‌تواند مهر «معنا»ی کلامی را بپذیرد. تمایز در معنا، لازمهٔ استحکام پذیرفتن تأثرات است که این خود نیز همچنان که گفته شد، شرط لازم برای مدلول ساختن تأثرات به وسیله واژه‌ها است. زیرا تنها آنچه که به گونه‌ای به نقطهٔ کانونی خواست و عمل مرتبط است و تنها آنچه که ثابت شود که برای طرح کلی زندگی و فعالیت ضروری است، از میان سیل یکنواخت تأثرات حسی برگزیده می‌شود و مورد «اخبار» قرار می‌گیرد و با یک آهنگ ویژهٔ زبانی، یعنی نام، نامگذاری می‌شود. بی‌گمان، آغازه‌های این فراگرد «اخبار» را باید حتی به ذهنیت حیوانی نیز نسبت داد؛ چرا که در جهان تجربهٔ جانوران نیز آن عناصری که مورد تمرکز غرایز و سابقه‌های آنها قرار می‌گیرند، به وسیلهٔ دریافت آگاهانه‌شان مجزا

می‌شوند. تنها آن چیزی که غریزه‌ای چون غریزه تغذیه یا غریزه جنسی را برانگیزاند یا هر چیزی که به یکی از غرایز حیوان وابسته باشد، به عنوان یک محتوای عینی احساس و ادراک حیوانی، برای یک حیوان «وجود دارد». اما چنین حضوری تنها آن لحظه بالفعلی را می‌پوشاند که در آن، غریزه‌ای بیدار می‌شود و یا مستقیماً برانگیخته می‌گردد. همین که این برانگیختگی فروکش کند و آن میل برآورده شود، جهان هستی حیوان و سامان ادراکات او فرو می‌ریزد. و باز اگر محرک تازه‌ای به آگاهی حیوان رسد، جهان هستی او از نو زنده می‌شود. جهان هستی حیوان همیشه در دایره باریک انگیزه‌ها و برانگیختگی‌های بالفعل دریافته می‌شود. آغازهای پی‌درپی جهان حیوانی همیشه تنها لحظه کنونی را در برمی‌گیرند، بی‌آنکه خودشان را در فراگردی از پیشرفت زمانی قرار دهند. گذشته در ذهن حیوان جز به گونه‌ای مبهم و تیره ضبط نمی‌گردد و آینده نیز در ذهن او به سان یک تصویر و چشم‌انداز نمایان نمی‌شود. تنها بیان نمادین می‌تواند امکان آینده‌بینی و گذشته‌بینی را به دست دهد، زیرا تنها با نماد است که نه تنها این تمایزها انجام می‌پذیرند، بلکه در آگاهی نیز تثبیت می‌شوند. آنچه را که ذهن یک بار آفریده و آنچه که از تمامی پهنه آگاهی دستچین شده است از میان نخواهد رفت، تنها اگر کلام مهر خویش را بر آن زده و به آن صورت مشخصی بخشیده باشد.

در این جا نیز باز شناخت کارکرد بر باز شناخت هستی مقدم است. جنبه‌های هستی بر حسب معیار عمل تشخیص داده می‌شوند و به هم ارتباط می‌یابند، زیرا اینها نه با یک همانندی «عینی» بلکه با نمودشان از طریق عمل، در یک حلقه ارتباط غایت‌مند به همدیگر مرتبط می‌شوند. این خصیلت غایت‌مندانۀ مفاهیم گفتاری را می‌توان با مثال‌هایی از تاریخ زبان به سادگی روشن و تأیید کرد. در واقع، بسیاری از پدیده‌هایی را که همه‌واژه‌شناسان آنها را تحت عنوان عام «دگرگونی‌های معنا» مورد بررسی قرار می‌دهند، تنها از این زاویه می‌توان دریافت. همچنان که اوضاع دگرگون شده زندگی و دگرگونی‌هایی که با

پیشرفت فرهنگ پیش می‌آیند انسان‌ها را در رابطه عملی تازه‌ای با محیط‌شان قرار می‌دهند، مفاهیم ذاتی زبان نیز دگرگون می‌شوند و معنای «آغازین»‌شان را از دست می‌دهند. همچنان که مرزهای فعالیت بشری به دگرگونی می‌گیرند و جابه‌جا می‌شوند، این مفاهیم نیز آغاز به دگرگونی و تغییر جهت می‌کنند. هرگاه که به هر دلیلی، تمایز میان دو فعالیت اهمیت و معنایش را از دست دهد، همیشه در معنای کلامی آنها، یعنی در معنای واژه‌هایی که شاخص آن تمایزند، نیز دگرگونی‌های همانندی رخ می‌دهد. نمونه بارز این قضیه را می‌توان در مقاله ماینهوف^۱ تحت عنوان «درباره تأثیر شغل بر زبان قبایل آفریقایی بانتوزبان»، پیدا کرد. او می‌گوید که «قبیله هرهرو^۲ برای تخم‌افشانی واژه‌ای تحت عنوان ریما دارد که از نظر آوایی^۳ با واژه لیما به معنای بیل‌زنی و شخم‌زنی در قبایل دیگر بانتوزبان یکی است. دلیل این دگرگونی معنا را باید در این واقعیت جست که قبیله هررو نه تخم می‌پاشد و نه زمین را شخم می‌زند؛ آنها گاو دارند و مجموعه واژگان زبان‌شان بوی گاو را می‌دهد. آنها بذرافشانی و شخم‌زنی را برای انسان اشتغال‌های بی‌ارزشی می‌انگارند؛ از این روی، برای این وظایف پست چنان ارزشی قایل نیستند که میان آنها تمایز روشنی برقرار سازند.»^۴

در تأیید این اصل که می‌گوید سیاق نامگذاری زبان بر همانندی چیزها و رویدادها مبتنی نیست، بلکه حتی فقرات متفاوت در صورتی که اهمیت کارکردی آنها یکسان باشند و در سامان فعالیت‌ها و مقاصد بشری مکان‌های یکسان یا دست‌کم همانندی را اشغال کنند، می‌توانند نام واحدی را بپذیرند و تحت یک مفهوم واحد قرار گیرند، نمونه‌های متعددی را می‌توان در زبان‌های

1. Meinhof

2. Herero

3. phonetically

4. "Ueber die Einwirkung der Beschäftigung auf die Sprache der Bantustämmen Afrikas" Globus vol. 75 (1899), p.361.

ابتدایی سراغ کرد. برای مثال، برخی قبایل سرخپوست، برای «رقصیدن» و «کارکردن» واژه واحدی را به کار می‌برند. بی‌گمان به این دلیل که تمایز میان این دو فعالیت برای آنها هیچ آشکار نیست، چون که رقص و کشاورزی در طرح زندگی آنها اساساً به همان منظور فراهم آوردن وسایل زندگی به کار گرفته می‌شوند. به انگار آنها، رشد و فراوانی محصولات کشاورزی، به اجرای درست رقص‌ها و تشریفات جادویی و دینی آنها بیشتر بستگی دارد تا مراقبت بایسته و شایسته از خاک^۱. یک چنین درآمیختگی فعالیت‌ها به یکسانی نام‌های آنها، یعنی به «مفاهیم» زبان می‌انجامد. زمانی که بومیان آفریقایی کرانه رودخانه سوان برای نخستین بار با آیین عشای ربانی آشنا شدند، آن را یک رقص نامیدند.^۲ این مثال نشان می‌دهد که چگونه می‌توان به وسیله زبان، وحدتی را علیرغم همه تمایزات و حتی با وجود ناهمانندی کامل نمودها برقرار کرد، تنها اگر محتواهای تجربه در مفاد کارکردی‌شان با هم سازگاری داشته باشند. در مورد بالا، اعتبار دینی دو پدیده عشاء ربانی و رقص همسانند.^۳

1. "Die Tarahumara tanzen überhaupt nur zu Zauberszwecken bzw. als "Gebet" Tanzen ist ihnen daher... gleich arbeiten, was aus der Bedeutung des Wortes tanzen no lávoa hervorgeht" Preuss, "Der Ursprung der Religion und kunst" Globus, vol. 87, (1905), p.336.

2. Cf. Preuss, Religion und Mythologie der Uitoto (Göttingen und Leipzig, 1923), I, 123 ff.; II, 637 f.

۳. در این جا می‌توان مثال تکان‌دهنده دیگری از این ساختمان غایت‌مندانه زبان ارائه کرد. این مثال را در تماس شفاهی با یکی از همکاران خود به دست آوردم. در یکی از قبایل گینه نو، واژه بیلین بر نوعی گیاه سخت ریشه و ساقه دلالت دارد که به محکمگی چوب گوه از خاک سر بلند می‌کند. می‌گویند که به هنگام زلزله، این گیاه زمین را نگه می‌دارد تا فرونریزد. زمانی که برای نخستین بار اروپاییان میخ را به این جا آوردند و کاربرد آن را رواج دادند، بومیان همین واژه را روی میخ گذاشتند. همچنین برای سیم و میله‌های آهنی و هر چیزی که برای نگهداشتن چیزها به کار می‌رفت، همین واژه را به کار بردند. به همین سان، در زبان کودکانه نیز می‌توان آفریش چنین اینهمانی‌هایی را پیدا کرد که با مفهوم‌های رده‌بندی شده ما به هیچ‌روی سازگار نیستند.

در این جا یک انگیزه بنیادی در کار است که بر اثر آن، تفکر اسطوره‌ای از ابهام آغازین «مجموعه» ادراک‌های شهودی فرا می‌گذرد و به ساخت‌های دقیقاً مجزا و مشخص و منفرد ذهنی دست می‌یابد. این فراگرد نیز در اصل با خطوطی که فعالیت در پیش می‌گیرد، تعیین می‌شود؛ چندان که باید گفت که صورت‌های ابداع اسطوره‌ای، در واقع صورت‌های انسانی را بازتاب می‌کنند و نه خصلت عینی چیزها. خدای ابتدایی همچون عمل ابتدایی به حوزه کاملاً محدودی وابسته است. نه تنها هر شغلی خدای ویژه‌اش را دارد. بلکه هر مرحله‌ای از کل یک عمل، قلمرو خدا یا دیو‌خدای مستقلی می‌شود که بر این حوزه باریک عمل، حاکم است. برادران آروالس^۱ رمی، برای تقدیس قطع و برداشتن درختان از مزار مقدس ایزد بانوی دیا^۲، این کار را به چند عمل جداگانه تقسیم کرده بودند و برای هر یک از این اعمال خدای ویژه‌ای را فرا می‌خواندند: خدای ذفرندا^۳ برای پایین آوردن چوب، خدای کومولندا^۴ برای بریدن آن و خدای کوین‌کواندا^۵ برای تکه‌تکه کردن و سرانجام، خدای آدولندا^۶ برای سوزاندن تکه چوب‌ها.^۷ همین پدیده را می‌توان در زبان‌های اقوام ابتدایی نیز پیدا کرد. در این زبان‌ها، یک عمل به چند خرده عمل تقسیم می‌شود و به جای ادراک کل عمل با یک فعل، هر یک از این خرده عمل‌ها فعل ویژه‌ای دارد که دلالت بر آن عمل می‌کنند؛ توگویی آنها ناچار بودند برای ادراک یک عمل کلی، تصور آن عمل را به چند پاره تقسیم کنند. شاید به صرف تصادف نباشد که در زبان قوم اوه که سرشار از «خدایان لحظه‌ای» و «خدایان ویژه» است، بر این ویژگی بسیار تأکید می‌شود.^۸ حتی در جایی که زبان و

1. Fratres Arvales

2. Dia

3. Deferenda

4. Commolenda

5. Coinquenda

6. Adolenda

7. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, vol.2, p.25.

8. Westermmann, *Grammatik der Ewe-Sprache* (Berlin, 1907), p.96.

اسطوره بسی فراتر از این ادراک شهودی لحظه‌ای و محسوس رفته و از بندهای آغازین‌شان وارسته‌اند، باز می‌بینم که این دو به گونه‌ی جدایی‌ناپذیری همچنان به یکدیگر وابسته می‌مانند. در واقع، وابستگی زبان و اسطوره چنان فشرده و نزدیک است که نمی‌توان بر پایه‌ی داده‌های تجربی تعیین کرد که در سیر پیشرفت این دو به سوی صورتبندی و مفهوم کلی، کدامیک بر دیگری تقدم دارد. اوزنر در بخشی از اثرش که از نظر فلسفی یکی از مهم‌ترین بخش‌های آن است، کوشیده است تا ثابت کند که همه‌ی اصطلاح‌های عام زبان می‌بایست یک مرحله‌ی معین اسطوره‌ای را پشت سر گذاشته باشند. به نظر اوزنر، این که در زبان‌های هند و اروپایی مفاهیم مجرد با نام‌های مؤنث و با پسوند مؤنث می‌آید، خود ثابت می‌کند که مفهومی که این صورت مؤنث بیان می‌کند، در آغاز به گونه‌ی یک امر مجرد تصور نشده بود، بلکه همچون خدای مؤنثی ادراک و احساس شده بود.

او سپس می‌پرسد آیا نخست واژه (خدای وحشت) پیدا شد یا واژه (گریز هراس‌آمیز)، یعنی، آیا نخست تصویر خدایی پدید آمد یا موقعیت خاص هراس؟ چرا این موقعیت باید دال بر چیزی از جنس مذکر باشد و مانند واژه «ترس» از جنس خنثی نباشد؟ نخستین آفرینش کلام می‌بایست از تصور یک هستی زنده و شخصی، «جناننده» و «گریزانگیز» الهام گرفته باشد. این هستی در کاربردهای بیشماری از یک واژه مجرد، هنوز نمایان است: هستی جناننده در کمین من است یا به من حمله می‌کند! فرض را باید بر این گرفت که همین فراگرد در ساختن هرگونه تجرید مؤنثی دخالت داشته است. صفت مؤنث تنها پس از پشت سر گذاشتن مرحله‌ی دلالت کردن بر یک شخص مؤنث، صورت تجریدی به خود گرفت؛ و در زمانه‌های ابتدایی، این شخص نمی‌توانست به صورتی جز یک ایزدبانو متصور شده باشد.^۱

اما آیا علم زبان و همچنین علم دین، نشانه‌هایی از یک فراگرد معکوس را

نیز نشان نمی‌دهند؟ برای مثال، آیا نمی‌توان تصور کرد که سیاق اطلاق یک جنس خاص برای هر یک از نامها در برخی از زبان‌ها، ممکن است بر مفاهیم اسطوره‌ای - دینی تأثیر گذاشته باشد و آن‌ها را به سبک خود متمایل کرده باشد؟ آیا تنها بر اثر تصادف است که در میان اقوامی که زبان‌شان قایل به تمایز جنس نیست، بلکه اصول طبقه‌بندی دیگر و پیچیده‌تری را به کار می‌برند، قلمرو اسطوره و زبان آنها نیز ساختار یکسره متفاوتی را نشان می‌دهد؟ آیا این تصادفی است که زبان این اقوام همه مراحل وجود را به وسیله قدرت‌های شخصی و خدایی باز نمی‌نمایاند، بلکه آنها را برحسب گروه‌ها و طبقات توتمی به نظم می‌کشد؟ ما در این جا تنها به طرح این پرسش بسنده می‌کنیم؛ پرسشی که باید با بررسی علمی مفصل‌تری پاسخ داده شود. اما حقیقت هر چه باشد، باز این نکته آشکار است که در تکامل اندیشه، از تجربه لحظه‌ای گرفته تا مفاهیم پایدار و از تأثر حسی تا صورت‌بندی مفاهیم، زبان و اسطوره نقش‌های همانندی را بازی می‌کنند و کارکردهایشان مشروط به یکدیگرند. زبان و اسطوره دست به دست هم می‌دهند تا راه را برای آن ترکیب‌های^۱ بزرگی هموار سازند که آفرینش ذهنی و بینش وحدت یافته ما از گیتی، از آنها برمی‌خیزد.

جادوی کلام

تا این جا، بر آن بوده‌ایم که ریشه مشترک مفاهیم اسطوره‌ای و زبانی را کشف کنیم. اما از این پس، این پرسش برای ما مطرح است که ارتباط میان این دو مفهوم در ساختار «جهان»ی که به وسیله گفتار و اسطوره تحقق می‌یابد، چگونه منعکس می‌شود. در این جا ما با قانونی سروکار داریم که درباره همه صورت‌های نمادین به یکسان صادق است و در تکامل آنها تأثیری بنیادی دارد. در آغاز، هیچیک از نمادها به گونه‌ای جدا و مستقل و متمایز از نمادهای دیگر پدیدار نمی‌شود، بلکه هریک از آنها نخست باید از زهدان مشترک اسطوره بیرون آید. در واقع، همه محتواهای ذهنی، برای ما تنها بدینگونه و بر این مبنا شناخته می‌آیند، بگذریم از این که هریک از این محتواها قلمرو جداگانه و «بانظام» و «اصل»ی از آن خویش را آشکار می‌سازد. در آغاز، آگاهی نظری، عملی و زیبایی‌شناختی، جهان زبان و اخلاق، صورت‌های بنیادی اجتماع و دولت، همگی به مفاهیم دینی - اسطوره‌ای وابسته‌اند. این وابستگی چندان نیرومند است که هرگاه آغاز به ازهم‌گسیختگی کند، کل جهان عقلی به گسیختگی و از هم پاشیدگی می‌گراید؛ و باز، این وابستگی چندان حیاتی است که همین که صورت‌های جداگانه از کل اصلی بیرون کشیده شوند و

بدین سان، خصلت‌های ویژه‌ای مغایر با زمینه نامتمایزشان پیدا کنند، توگویی از ریشه‌کننده می‌شوند و برخی از ماهیت راستین‌شان را از دست می‌دهند. تنها به تدریج، این صورت‌ها نشان می‌دهند که تحمل این وضع، بخشی از تحول نفس آنها به شمار می‌آید و نفی، نطفهٔ یک اثبات نوین را در بر دارد و همین جدایی از زمینهٔ اصلی، خود آغازگاه بستگی تازه‌ای است که از مقتضیات خارجی برمی‌خیزد.

پیوند اصیل آگاهی زبان‌شناختی و آگاهی دینی - اسطوره‌ای، اساساً با این واقعیت بیان می‌شود که همهٔ ساختارهای کلامی و همچنین همهٔ هستی‌های اسطوره‌ای به گونه‌ای برخوردار از برخی قدرت‌های اسطوره‌ای پدیدار می‌شوند؛ به نحوی که کلمه به صورت نوعی نیروی آغازین در می‌آید که سراسر هستی و عمل، از آن سرچشمه می‌گیرد. در همهٔ داستان‌های دیرین آفرینش اسطوره‌ای، این جایگاه برین کلمه را می‌توان یافت. در میان متن‌های اسطوره‌ای سرخپوستان اوی‌تو تو که پره‌اوس گردآوری‌شان کرده است، متنی هست که او آن را به عنوان عبارتی مرادف با عبارت آغازین سن‌جان^۱ اقامه می‌کند؛ متنی که در ترجمهٔ او، به راستی با عبارت سن‌جان مطابقت دارد: «در آغاز، کلمه به خدا بنیاد بخشید». با وجود این تقارن تکان‌دهنده، باز نباید به این صرافت افتاد که رابطه‌ای مستقیم یا حتی مقایسه‌ای محتوایی میان این داستان آفرینش ابتدایی و مکاشفات سن‌جان استنتاج کرد؟ با این همه، این متن ابتدایی ما را با این مسأله و با این واقعیت روبرو می‌سازد که میان هر آنچه که از ابتدایی‌ترین نشانه‌های اندیشهٔ دینی - اسطوره‌ای تراوش می‌کند و والاترین فرآورده‌های این اندیشه، باید نوعی ارتباط غیرمستقیم وجود داشته باشد و این اندیشه که اکنون به قلمرو ژرف‌اندیشی^۲ ناب رسیده است، در آغاز می‌بایست از همان ابتدایی‌ترین تصورات اسطوره‌ای سرچشمه گرفته باشد. تنها در

۱. St. John از حواریان مسیح و نویسنده یکی از انجیل‌های چهارگانه. - م.

صورتی می‌توانیم دربارهٔ بنیادهای ارتباط یادشده بصیرت دقیق‌تری پیدا کنیم که از مقایسهٔ محتوای نمونه‌های تقدیس‌کلمه در تاریخ ادیان فراگذریم و به بازشناخت صورت مشترک آنها برسیم. باید کارکرد ویژه و اساساً دگرگونی‌ناپذیری وجود داشته باشد که به کلمه یک چنین خصلت خارق‌العاده‌ای بخشیده و آن را از همان آغاز به قلمرو دینی و پهنهٔ «مقدس» فراکشیده باشد. در داستان‌های آفرینش بیشتر دین‌های فرهنگی بزرگ، کلمه به صورتی همبسته با برترین خدای آفرینش می‌آید؛ یا به سان ابزاری که خداوند به کار می‌برد و یا در حقیقت به عنوان سرچشمهٔ آغازینی که خدا نیز چونان هستی‌های دیگر و از جمله خود سامان هستی از آن سرچشمه می‌گیرد. اندیشه و بیان کلامی آن، معمولاً یکی انگاشته می‌شود؛ چرا که ذهنی که می‌اندیشد و زبانی که سخن می‌گوید، اساساً به یکدیگر وابسته‌اند. از این روی است که در یکی از دیرینه‌ترین مدارک خداشناسی مصری، می‌بینیم که این نیروی آغازین «قلب و زبان» به پناه^۱، خداوند آفرینش باز بسته شده است و با همین نیرو است که او همهٔ خدایان دیگر، انسان‌ها، حیوان‌ها و هر آنچه را که زنده است، می‌آفریند و بر آنها فرمان می‌راند. هر چه که هست، با اندیشهٔ قلب و فرمان زبان او هستی می‌یابد. از این دو سرچشمه است که همهٔ هستی‌های مادی و معنوی، وجود کا^۲ و همچنین همهٔ خواص چیزها سرچشمه می‌گیرند. همچنان که برخی از پژوهندگان یادآور شده‌اند، در این جا، هزاران سال پیش از مسیح، خداوند به سان هستی روحانی‌ای انگاشته شده بود که پیش از آفریدن جهان آن را اندیشیده بود و از واژه به عنوان وسیلهٔ بیان و ابزار آفرینش سود جسته بود.^۳

1. Ptah

2. Ka

3. See Mort, *Mystères Egyptiens* (Paris, 1913), pp. 118ff, 138. Cf. esp. Erman "Ein Denkmal memphitischer Theologie", *Sitzungsbericht der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, XLIII

چیزی مانند این را می‌توان در سرود آفرینش پولینزی یافت که مطابق با ترجمهٔ آلمانی باستانیان، در اینجا به انگلیسی برگردانده شده است:
در آغاز، تاناناوا،

همچنان که همه هستی‌های مادی و معنوی بر او استوارند، پیوندهای اخلاقی و سراسر سامان هستی نیز به او وابسته‌اند.

دین‌هایی که تصویر جهانی و داستان آفرینش‌شان را اساساً بر یک تضاد بنیادی، یعنی دوگانگی نیکی و بدی بنیاد می‌نهند، کلمه را به عنوان نیروی آغازینی می‌ستایند که جهان بی‌سامان، تنها به میانجی آن به یک جهان دینی - اخلاقی بدل می‌گردد. در بندهش، کتاب آفرینش و شرح جهان زرتشتی، نبرد میان قدرت نیکی و بدی، یعنی میان اهورامزدا و انگره‌مینو، از سوی اهورامزدا و با به زبان آوردن واژه‌های مقدس نیایش (اهوناوائیریا) آغاز می‌شود:

فضا و همنشین آن،
 فضا در اوج عرش،
 را پر ساخت؛
 او بر عرش فرمان راند،
 و موتوهی در آن بالا بر خود زخم زد.
 در آن روزگار، نه صوتی بود و نه صدایی،
 و نه چیز زنده‌ای به جنبش درآمده بود.
 هنوز، نه روشنایی بود و نه روزی،
 تنها شبی بود بس تیره و تار.
 این تاناناوا بود که بر شب چیره شد،
 و فاصله، همان روح موتوهی دریده شد.
 از تاناناوا، آته‌آ، نیرومند و سرشار
 از زندگی برخاست.
 و اکنون این آته‌آ بود که بر روز فرمانروا گشته
 و تاناناوا را بیرون رانده بود

در اینجا فکر اصلی این است که تاناناوا فراگردی را برمی‌انگیزد که طی آن، سکوت آغارین (موتوهی) درهم شکسته می‌شود و آته‌آ (روشنی) با شفق نامزد می‌گردد.

See Batian, Die heilige Sage der polynesier, Kosmogonie u. Theologie (Leipzig, 1881), pp. 13f; also Achelis, "Ueber Mythologie u. Kultus von Hawaii, Das Ausland, vol. 66 (1893), p. 436.

«او کلامی را که بیست و یک واژه دارد بر زبان آورد. در پایان، که پیروزی اهورامزدا، ناتوانی انگره‌مینو، سرشکستگی دیوان، رستاخیز و زندگی آینده و پایان دشمنی با آفرینش (خوب) برای همیشه فرامی‌رسد - همه اینها را به انگره‌مینو فرامود ... آن‌گاه که یک‌سوم این نیایش خوانده شد، انگره‌مینو هراسان بدن خویش را دو تا کرد؛ و در آن هنگام که دوسوم آن بر زبان آورده شد، او به زانو افتاد و در آن زمان که همه نیایش خوانده شد، او درمانده گشت و دیگر برای آزار رساندن به آفریدگان اهورامزدا بی‌توان شد و به همین‌سان، برای سه هزار سال درمانده ماند.»^۱

و باز در این جا می‌بینیم که واژه‌های نیایش پیش از آفرینش مادی می‌آیند و همین واژه‌ها هستند که جهان را در برابر قدرت‌های نابودکننده بدی نگه میدارند. به همین‌سان، در هند نیز می‌بینیم که واژه (واک)^۲، حتی بر فراز قدرت خدایان جای می‌گیرد.

«همه خدایان، جانوران و انسان‌ها به کلمه وابسته‌اند. همه آفریدگان به واژه زنده‌اند واژه نابودنشده‌ی است و نخستین زاده قانون ازلی، مادر وداها و ناف جهان یزدانی است.»^۳

کلمه نه تنها نخستین سرچشمه، بلکه برترین قدرت نیز است. کلمه، غالباً نام خدا و از آن بالاتر، خود خدا است و به نظر می‌رسد که سرچشمه راستین خاصیت او است.^۴ دانش نام به آن کسی که دارای این دانش است، حتی بر هستی

1. See *Der Bundeshesh zum ersten Male herausgegeben von Ferdinand Justi* (Leipzig, 1688), Chap. 1, p. 3. 2. Vāc

3. Taittiriya Brah., 2, 8, 8, 4 (Gelder in his *Religions geschichtliches Lesebuch*, p. 125).

۴. برابر با سنت مائوری، این قوم در مهاجرت به زلاندنو، خدایان کهن‌شان را همراه نبرده بودند، بلکه تنها دعا‌های مؤثرشان را با خود بردند، زیرا که مطمئن بودند با توسل به این دعاها می‌توانند نیروی خدایان را به مسیر دلخواه‌شان بکشانند.

Cf. Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, pp. 103f.

و خواست خداوند نیز چیرگی می‌بخشد. یک افسانه معروف مصری به ما می‌گوید که ایزیس^۱، ساحره بزرگ، چگونه تر دستانه خدای خورشید، را^۲، را برمی‌انگیزد تا نامش را برای او افشاء کند و چگونه او با به دست آوردن این نام، بر این خدا و خدایان دیگر چیره می‌شود. در همه مراحل زندگی دینی مصری، به شیوه‌های دیگر نیز اعتقاد به این برتری نام و قدرت جادویی آن بارها گواهی شده است.^۳ تشریفات تدهین شاهان مستلزم رعایت دقیق نسخ سنتی است تا نام‌های گوناگون خداوند به فرعون انتقال یابد؛ هر نامی صفت ویژه و قدرت خدایی جداگانه‌ای را دربر دارد.^۴

1. Isis

2. Ra

در این داستان، راء می‌گوید «این منم با نام‌ها و شکل‌های بسیار و هر خدایی از من قالب گرفته است... پدرم و مادرم نام مرا به من گفتند و از گاه زایش باز، این نام در بدن من نهفته مانده است، تا مبادا جادوگری با به دست آوردن نام من، بر من قدرت جادویی پیدا کند.» سپس ایزیس به راء گفت (راء در این زمان، بر اثر نیش زهرآگین افعی‌ای که آفریده خودش بود مسموم شده بود و از همه خدایان برای رهایی از این مسمومیت یاری می‌خواست) «نامت را به من بگو، ای پدر خدایان... تا زهر از بدن تو بیرون رود، زیرا انسانی که نامش به زبان آورده شود، زنده خواهد ماند». در این زمان، زهر سوزنده‌تر از آتش گشته بود و راء دیگر نمی‌توانست ایستادگی کند و به ایزیس چنین گفت «نام من از بدن من بیرون می‌زند و در بدن تو فرو خواهد رفت» و سپس افزود «تو این نام را پنهان خواهی داشت، اما به پسر تو هروس بازگویی که در آن صورت، پادزهر هر زهری خواهد شد.»

See Erman, *Aegypten u. aegyptisches Leben im Altertum*, II, 360ff.; *Die aegyptische Religion*, vol. 2, pp. 173f.

3. Cf. the examples cited by Budge, *Egyptian Magic* (London, 1911), vol. 2, pp. 157ff.; also Hopfner, *Criechisch Aegyptischer Offenbarungszauber* (Leipzig, 1921), pp. 680ff.

۴. جی‌فو کارت در کتاب «تاریخ مذاهب و روش مقایسه‌ای» می‌نویسد: دادن نام جدید به فرعون، به معنای مشخص کردن و اختصاص دادن صفاتی به او بوده است. در اواخر سلطنت فرعون، عنوان راء (ایزدبانوی خورشید) به سایر نام‌های اختصاصی دربار اضافه شد. این عنوان تازه برای

وانگهی، این قضیه در آیین‌های مصری جاودانگی روح، نقش تعیین کننده‌ای را بازی می‌کند. به روح درگذشته که سفر به جهان مردگان را آغاز کرده است، نه تنها باید متعلقات مادی‌اش چون غذا و پوشاک را داد، بلکه نوعی توشه جادویی را نیز باید همراهش کرد که بیشتر عبارت است از نامهای دروازه‌بانان جهان زیرزمینی؛ زیرا تنها دانستن این نامها است که دروازه‌های قلمرو مرگ را می‌گشاید. حتی مرده باید اجزای گوناگون قایقی را که با آن در جهان مردگان سفر می‌کند، از جمله، سکان و دیرک را به نامهای درست‌شان بخواند؛ زیرا تنها از این طریق است که او می‌تواند آنها را خرسند کند و به خدمت خویش گیرد و وادارشان سازد تا او را به مقصدش برسانند.^۱

اگر واژه و مدلول آن را نه از دیدگاه عینی بلکه از زاویه ذهنی بنگریم، یکی بودن آنها برای ما کاملاً آشکار خواهد شد؛ زیرا در تفکر اسطوره‌ای، حتی خویشتن^۲ یک شخص، یعنی همان خود و شخصیت او، با نام او همبستگی ناگسستگی دارد. در این جا، نام هرگز یک نماد نیست، بلکه بخشی از دارایی شخصی نامیده به شمار می‌آید که باید به دقت نگهداری شود و کاربرد آن منحصرأ و مجدانه برای او واگذاشته شود. گاه نه تنها نام فرد، بلکه برخی از دلالت‌های لفظی دیگر نیز همچون متعلقات مادی او به شمار می‌آید که ممکن است شخص دیگری آن را غصب کند و از آن خویش سازد. جورج، فون، در *گابلنتز*^۳ در کتابی که درباره علم زبان نوشته است، فرمانی از یک امپراطور چینی سده سوم پیش از میلاد را می‌آورد که طبق آن، ضمیر اول شخص که تا آن زمان همگان حق استفاده از آن را داشتند، از آن پس در انحصار او درآمد.^۴ نام

مصریان، به معنای زیبا، خوب، شاد، قوی و بالاخره موجودی کامل بود و همه این صفات برای تأیید الوهیت فرعون به او نسبت داده می‌شد.

1. For further details see Budge, OP. cit., pp. 164ff.

2. ego

3. George von der Gabelentz

4. Dis Sprachwissen = schaft, p.228.

حتی می‌تواند جایی برتر از متعلقات شخصی فرد را اشغال کند و به عنوان یک هستی جوهری راستین، بخش مقوم شخص نامیده را تشکیل دهد و بدینسان، در همان مقوله بدن و روح شخص قرار گیرد. می‌گویند که به نظر اسکیموها، انسان از سه عنصر ساخته می‌شود - بدن، روح و نام.^۱ حتی در مصر نیز همانند همین مفهوم را پیدا می‌کنیم، زیرا در این جا نیز چنین پنداشته می‌شود که جسم باید از یک سوی باکا، یا جفت خویش و از سوی دیگر، با نامش به عنوان نوعی جفت روحی همراه باشد و در این میان، تنها نام است که بیشتر از هر چیز دیگر «خود» و «شخصیت» فرد را بیان می‌کند. حتی در فرهنگ‌های پیشرفته‌تر نیز این ارتباط نام و شخصیت، هنوز احساس می‌شود. در قانون رمی، مفهوم «شخص قانونی»^۲ دقیقاً و رسماً مشخص می‌شد و برخی از رعایا که از این منزلت اجتماعی محروم بودند و کار بدنی انجام می‌دادند، از داشتن یک اسم خاص نیز محروم بودند. برابر با این قانون، یک برده هیچ‌گونه نام قانونی نداشت، زیرا که او نمی‌توانست به عنوان یک شخص قانونی و وظیفه‌ای اجتماعی را به عهده گیرد.^۳ از جهات دیگر نیز وحدت و یگانگی نام، نه تنها نشانه وحدت و بی‌همتایی فرد است، بلکه همان چیزی است که شخصیت وجودی یک فرد را می‌سازد. هرگاه این تمایز لفظی روشن نباشد، خطوط شخصیت یک فرد به محو شدن می‌گراید. در میان قوم آگونکواین^۴، مردی که همنام با یک شخص است، خود و خویشنِ دیگر آن شخص انگاشته می‌شود.^۵ بنا بر رسم رایج این قوم، اگر

1. See. Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, p. 93.

2. legal person

3. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, III, 1, p. 303; cf. Rudolph Hirzel, "Der Name-ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum u. besonders bei den Griechen," *Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, vol. XXVI (1918), p.10.

4. Algonquines

5. در زبان آگونکواین، به شخص همنام اینگونه خطاب می‌شود: تو دیگری من هستی. (Cuoq, *Lexique Algonquine*, p. 113, quoted from Brinton, *op.cit.*, p. 93). Cf. esp.

یک کودک نام پدر بزرگش را بگیرد، این نامگذاری بیانگر این باور است که پدر بزرگ در آن کودک تجسم و حیاتی دوباره یافته است. همین که یک کودک زاده می‌شود، این پرسش پیش می‌آید که کدامیک از نیاکان در وجود او احیاء گشته است و تنها پس از آن که کاهن این رابطه را روشن ساخت، تشریفات اطلاق نام یکی از نیاکان به نوزاد انجام می‌گیرد.^۱

از این گذشته، آگاهی اسطوره‌ای شخصیت انسان را ثابت و دگرگونی‌ناپذیر نمی‌داند، بلکه هر مرحله‌ای از زندگی انسان را به گونه‌ی یک شخصیت نوین و خود تازه‌ای می‌پندارد. این دگر دیسی بیشتر از همه در دگرگونی‌هایی که نام انسان می‌پذیرد، آشکار می‌شود. یک پسر در سن بلوغ نام تازه‌ای می‌پذیرد، زیرا که او پس از پشت سر گذاشتن تشریفات مرحله‌گذار به دوره‌ی بلوغ، دیگر به عنوان یک پسر بچه وجود ندارد، بلکه به عنوان یک مرد و تجسم یکی از نیاکانش، دوباره زاده می‌شود.^۲ در موارد دیگر، برای رفع خطر از وجود انسان، از روش تغییر نام استفاده می‌شود. بدین سان، او با پذیرفتن یک خود دیگر، خودش را غیر قابل تشخیص می‌کند. در میان قوم اوه، رسم بر این است که به کودکان، به ویژه کودکانی که خواهران یا برادران بزرگ‌ترشان به مرگی زودرس مرده‌اند، نامی می‌دهند که دلالتی هراس‌انگیز داشته باشد یا به آنها ماهیتی غیر انسانی اسناد دهد. دلیل این کار آن است که آنها می‌پندارند که مرگ در برابر این نام هراسان و گریزان می‌شود و یا اغفال شده و به تصور این که آنها انسان نیستند، از گرفتن جان آنها منصرف می‌شود.^۳ حتی در فرهنگ یونانی نیز

Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens in ihrer religionsgeschichtlichen Grundlage (Königsberg, 1901), p.89.

1. See, for instance, Spieth, Die Religion der Eweer, p.229.

۲. نمونه‌های این قضیه را می‌توان به‌ویژه در مراسم گذار قبایل استرالایی پیدا کرد.

cf. esp. Howitt, The Native Tribes of South East Australia (London, 1904), and James, Primitive Ritual and Belief (London, 1917), pp. 16 ff.

3. Cf. Spieth, op.cit., p. 230.

این رسم دگرگون ساختن نام به همان انگیزش اسطوره‌ای، هنوز پابرجای است.^۱ در واقع، عموماً می‌توان گفت که هستی و زندگی یک شخص چنان به نام او وابسته است که تا هنگامی که نام او نگاه داشته و به زبان آورده شود، احساس می‌شود که آن شخص، در صحنه حاضر و مستقیماً فعال است. شخص مرده می‌تواند در هر لحظه‌ای که بازماندگانش نام او را بر زبان آورند، با تمام وجود «فراخوانده شود». همه می‌دانیم که هراس از چنین دیداری، نه تنها هرگونه ذکر نام درگذشتگان را بر بسیاری از اقوام ابتدایی حرام ساخته است، بلکه آنها را به زبان آوردن هرگونه اصوات همصدا با نامهای درگذشتگان نیز برحذر داشته است.^۲ برای مثال، به حیوانی که یک شخص در گذشته به نام او نامگذاری شده بود، غالباً نام دیگری داده می‌شود، تا مبدا با به زبان آوردن نام آن جانور، شخص مرده ناخواسته فراخوانده شود. در بسیاری از موارد، اینگونه روشهایی که انگیزشی اسطوره‌ای دارند، بر زبان تأثیری شگرف داشته‌اند و تغییر چشمگیری در واژگان آن پدید آورده‌اند.^۳ هرچه که دامنه قدرت یک موجود اسطوره‌ای گسترده‌تر شود و توان اسطوره‌ای و «اهمیت» آن چیزی که این هستی اسطوره‌ای متجسم می‌سازد افزون‌تر گردد، پهنه نفوذ نامش نیز بزرگ‌تر می‌شود. از این روی، قاعده رازداری، نخست و بیشتر از هر چیز دیگر، در مورد نام مقدس رعایت می‌شود؛ چرا که به زبان آوردن این نام، همه

1. Hermippos, 26, 7.

2. The Kate, "Notes ethnographiques sur les Comanches," Revue d'Ethnographie, IV, 131 (cited from Preuss, "Ursprung der Religion u. Kunst," Globus, vol. 87, p.395).

۳. آقای مابنهوف طی یک مکاتبه خصوصی به من گفت که تابوهای نام به‌ویژه در آفریقا نقشی حیاتی بازی می‌کنند. برای مثال، در میان بسیاری از قبایل بانتو، زنان مجاز نیستند که نام شوهران یا پدران‌شان را بر زبان آورند و از همین روی، ناچارند که واژه‌های دیگری را به جای نام آنها ابداع کنند.

قدرتهای ذاتی خدا را بی‌درنگ آزاد می‌سازد.^۱

در این جا باز با یکی از انگیزه‌های آغازین و اساسی‌ای روبرو می‌شویم که با آن که ریشه در ژرف‌ترین لایه‌های اندیشه و احساس اسطوره‌ای دارد، ولی حتی در عالی‌ترین صورت‌بندی‌های دینی نیز به قوت خودش باقی است. گیزبرشت^۲ در اثر خویش تحت عنوان «بررسی نام خداوند در عهد عتیق و بنیاد دینی-تاریخی آن»، سرچشمه، دامنه و تحول این انگیزه را در سراسر عهد عتیق پی‌جویی کرده است. حتی دوره صدر مسیحیت نیز از تأثیر این انگیزه برکنار نبوده است.

دیتریش^۳ در اثرش تحت عنوان یک سرود دینی میتراپی می‌گوید، «این که نام به عنوان نماینده نامیده کارکرد دارد و به زبان آوردن نام یک شخص برابر است با به هستی فراخواندن خود آن شخص و این که نام موجب هراس می‌شود، به خاطر آن است که نام از یک قدرت واقعی برخوردار است؛ و دانستن نام از آن روی اهمیت دارد که توانایی به زبان آوردن نام، قدرت نام را در اختیار شخص داندۀ نام می‌دهد. برپایه این واقعیت‌ها، دیگر روشن است که چرا مسیحیان اولیه می‌گفتند [به نام خدا] و [به نام مسیح] و نمی‌گفتند [به خدا] و [به مسیح].... بدین سان، اکنون می‌توانیم عبارت‌هایی چون [غسل تعمید به نام مسیح] را به جای [غسل تعمید در مسیح]، توجه کنیم. نام خداوند بر آب تعمید خوانده می‌شود و از این طریق نام در آب رخنه می‌کند و آن را تحت تصرف خود می‌گیرد، تا آن که یک فرد تازه ایمان آورده در نام خداوند غوطه‌ور شود. در آن زمان، چنین تصور می‌شد که جماعت مذهبی‌ای که نمازش را با عبارت [به نام خدا] آغاز می‌کند، در میدان خاصیت نام خداوند قرار می‌گیرد (چگونگی شکل و صورت رسمی این عبارت، چندان اهمیتی ندارد). این

1. For later Greek magical practices, cf. Hopfner, Griechischägyptischer Offenbarungszaber, 701, p.179.

2. Giesebrecht

3. Dietric

عبارت انجیل متی که می‌گوید، هرگاه که دو یا سه تن به نام من گرد هم آیند، من در میان آنها خواهم بود، معنای ساده‌اش این است که هر جا که آنها نام مرا در اجتماع‌شان به زبان آورند، من در آن جا به‌راستی حاضر خواهم بود. این عبارت در گذشته، معنایی بسیار مجسم‌تر از آن چیزی را داشت که اکنون از تفسیرهای مذهبی کلیساها و آیین‌های گوناگون مسیحی برمی‌آید.^۱

همچنین، هر «خدای ویژه» ای تنها در قلمرو ویژه‌ای که حدودش را نامش تعیین کرده است، عمل و زندگی می‌کند. هر که بخواهد از حمایت و یاری این خدا برخوردار شود، باید مطمئن باشد که به قلمرو ویژه او گام گذاشته است و این اطمینان تنها با فراخواندن او به نام «صحیح»، حاصل می‌آید. همین نیاز است که عبارت پردازی عمومی نیایش‌های مذهبی رم و یونان را توجیه می‌کند. هرگاه که تغییری در رشته نامهای گوناگون خداوند پیش آید، همراه با ذکر این تغییر، همه این نام‌ها دوباره تکرار می‌شوند، تا مبادا تسمیه شایسته و ذاتی خداوند مخدوش گردد و یکی از آنها از قلم افتد. در مورد یونانیان، این عمل از طریق قطعۀ معروفی در گفتگوناامۀ کراتیلوس افلاطون، برای ما ثبت شده است.^۲ در رم، این عمل فورمول ثابتی داشت که طبق آن، اصطلاح‌های گوناگون فراخوانی هر خدا که به جنبه‌های مختلف ماهیت و اراده آن خدا راجع بودند، از یکدیگر متمایز می‌شدند. این فورمول ثابت و تغییرناپذیر خطاب خدا، هر بار می‌بایست تکرار شود؛ زیرا هرگونه اخلاص به خدا و هر درخواستی از او، در صورتی توجه او را به خود جلب می‌کرد که به نام درست خطابش می‌کردند. به همین دلیل، هنر خطاب درست خدایان در رم، تا حد یک فن مقدس پیشرفت کرده بود، فنی که القاب خدایان را در قبضه کاهنان درآورده بود.

بهرتر است که در همین جا رشته سخن را کوتاه کنیم، چرا که در این جا نمی‌خواهیم داده‌های خداشناختی یا قوم‌شناختی را انباشته کنیم، بلکه

1. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, pp. 111, 114 f.

2. Plato, Kratylos, 400 E.

می‌خواهیم آن مسأله‌ای را روشن‌سازیم که این داده‌ها مطرح می‌سازند. این همبافتگی و به هم پیوستگی‌ای که میان عناصر زبان و صورت‌های گوناگون مفهوم اسطوره‌ای و دینی یافته‌ایم، نمی‌تواند به صرف تصادف باشد، بلکه باید از یک نوع ویژگی مشترک زبان و اسطوره مایه گرفته باشد. برخی از پژوهشگران کوشیده‌اند تا این بستگی نزدیک زبان و اسطوره را به قدرت القایی واژه‌ها و به‌ویژه به یک نوع سلطه کلامی نسبت دهند که به نظر می‌رسد انسان ابتدایی کاملاً تابع آن بوده است. به نظر این پژوهندگان، قدرت جادویی و اهریمنی‌ای که هر بیان ملفوظی برای آگاهی اسطوره‌ای دارد، چیزی جز عینیت‌یافتگی یک چنین تجربه‌ای نیست. اما یک چنین بنیاد محدود تجربی و عملی و نیز یک چنین جزئیات مربوط به تجربه شخصی و اجتماعی، نمی‌تواند حقایق آغازین و بنیادی راجع به مفهوم‌سازی زبانی و اسطوره‌ای را توجیه کند. ما هر چه بیشتر با این واقعیت روبرو می‌شویم که رابطه نزدیک محتواهای زبان و اسطوره را نمی‌توان از طریق صورت مشترک تکامل آنها و اوضاعی که بر تخیل اسطوره‌ای و بیان لفظی از دیرباز و از همان آغازهای ناخودآگاه حاکم بوده است، به آسانی تبیین کرد. ما دریافته‌ایم که این اوضاع بر اثر ادراکی مغایر با تفکر نظری و استدلالی پدید می‌آیند. تفکر استدلالی به بسط و دلالت ضمنی و پیوند نظام‌دار مفاهیم گرایش دارد، حال آن که اندیشه اسطوره‌ای به تمرکز، ایجاز و تشخیص جداگانه متمایل است. در اندیشه استدلالی، هر پدیده جزئی به الگو و فراگرد کل هستی مرتبط است و با یک رشته سخت محکم و استوار به این کلیت وابسته است؛ اما در مفهوم اسطوره‌ای، چیزها نه به معنای غیرمستقیم بلکه با نمود بی‌میانجی دریافته می‌شوند و به گونه‌ای دخل و تصرف نشده و متجسم در تخیل، به ذهن متبادر می‌گردند. به آسانی می‌توان دریافت که این گونه مفهوم‌سازی باید در مورد واژه و قدرت و محتوای آن، طرز نگارشی یکسره متفاوت با دیدگاه اندیشه استدلالی ایجاد کند. تفکر نظری یک واژه را اساساً وسیله‌ای می‌داند در خدمت یک چنین هدفی: استقرار روابطی میان یک

پدیده با پدیده‌های همانند و وابسته، برحسب نوعی قانون تنظیم‌کننده. تمام اهمیت اندیشه استدلالی در این کارکردش نهفته است. بدین معنا، واژه یک «نشانه» یا نماد است که نه بر یک هستی جوهری بلکه بر روابطی دلالت می‌کند که خود واژه میان چیزها برقرار می‌سازد. پس باید گفت که در اندیشه استدلالی، واژه به عنوان پدیده‌ای وابسته به یک مقوله متفاوت و به منزله یک بعد عقلی دیگرسان، در میان تأثرات جزئی بالفعل جای می‌گیرد و در این جایگاه میانجیگرانه و بدور از پهنه داده‌های بی‌میانجی، از چنان آزادی و فراغتی برخوردار است که می‌تواند در میان چیزهای خاص حرکت کند و یک چیز را به چیز دیگر مرتبط سازد.

این آزادی از صورت‌های واقعی و عینی که هسته سرشت منطقی اندیشه استدلالی را تشکیل می‌دهد، ضرورتاً در قلمرو مفهوم‌سازی اسطوره‌ای وجود ندارد؛ چرا که در این قلمرو، تنها آنچه که یگراست در واقعیت محسوس متجلی می‌گردد، اعتبار و هستی دارد. در این جا «اشاره» و «معنا»یی مطرح نیست. هر محتوایی از آگاهی که ذهن بدان سوق داده می‌شود، یگراست به زبان حضور و تأثیر بالفعل برگردانده می‌شود. در این جا، اندیشه داده‌هایش را در معرض یک نوع تأمل آزادانه قرار نمی‌دهد و در پی آن نیست که ساختار و وابستگی‌های دستگامند این داده‌ها را دریابد و آنها را برحسب اجزاء و کارکردهای شان تحلیل کند، بلکه یکباره قبضه یک نوع تأثر تام می‌شود. چنین تفکری محتوای یک تجربه را بسط نمی‌دهد و پس و پیش آن را واریسی نمی‌کند تا «علت‌ها» و «معلول‌ها» را پیدا کند، بلکه به وجود محض همان یک تجربه اکتفا می‌کند. زمانی که کانت «واقعیت» را به عنوان محتوای شهود تجربی تعریف کرد، همان شهودی که از قوانین عامی پیروی می‌کند و بدین سان در «زمینه تجربه» قرار می‌گیرد، در واقع کامل‌ترین تعریف مفهوم واقعیت را در آیین اندیشه استدلالی به دست داد. اما تصور اسطوره‌ای و مفهوم کلامی ابتدایی یک چنین «زمینه تجربه»ای را نمی‌شناسد. دیده‌ایم که کارکرد این مفهوم، در واقع

فراگردی از جداسازی و انفراد شدید است. هر گاه که این انفراد شدید انجام گرفته و شهود بی‌میانجی تمرکز یافته باشد تا حدی که بر یک نقطه واحد تثبیت شده باشد، تازه صورت اسطوره‌ای یا زبانی پدیدار می‌شود و واژه یا خدای لحظه‌ای آفریده می‌گردد. این گونه تکوین شگفت‌انگیز، سنخ محتوای فکری مشترک زبان و اسطوره را تعیین می‌کند. این فراگرد ادراک که هدفش نه بسط، تمدید و کلیت بخشیدن محتوا، بلکه بالاترین حد تشدید آن است، می‌بایست بر آگاهی انسان تأثیر عمده‌ای گذاشته باشد. برای ذهنی که این چنین تسخیر شده باشد، به جز آن چیزی که مورد توجهش قرار گرفته است، هیچ چیز دیگری در نظر نمی‌آید؛ همه پل‌های میان داده‌های عینی و جامعیت دستگامند تجربه درهم شکسته می‌شوند؛ تنها واقعیت کنونی به همان گونه که مفهوم زبانی یا اسطوره‌ای به آن شکل می‌بخشد و بر آن تأکید می‌ورزد، سراسر فضای این ذهن را اشغال می‌کند. پس تنها همین یک محتوای تجربه، عملاً باید بر سراسر جهان تجربی یک چنین ذهنی حاکم گردد. چیز دیگری برکنار از این واقعیت کنونی یا فراسوی آن نیست که بتوان بدان سنجیدش یا مقایسه‌اش کرد؛ صرف حضور همین یک واقعیت، تمامی هستی را می‌پوشاند. در این جا، واژه که بر این محتوای فکری دلالت می‌کند، یک نماد قراردادی نیست، بلکه در یک وحدت تجزیه‌ناپذیر با مدلولش درآمیخته است. این تجربه آگاهانه نه تنها با واژه توأم است، بلکه در آن تحلیل می‌رود. از این روی، آنچه که با یک نام تثبیت می‌شود، نه تنها واقعی، بلکه خود واقعیت است. در این جا، رابطه بالقوه «نماد» و «معنی» مطرح نیست، بلکه میان «تصویر» و «عین واقعیت»، نام و نامیده، یک نوع رابطه اینهمانی و تطابق کامل برقرار است، به جای آن که یکی «بیان» کم و بیش دقیق آن دیگری باشد.

از زاویه دیگر نیز می‌توان این تجسم جوهری واژه را مشاهده کرد و روشن ساخت، زیرا همین‌گونه تجسم ذهنی و استحاله، در قلمروهای دیگر آفرینش ذهنی نیز رخ می‌دهد. به نظر می‌رسد که این فراگرد در مورد هرگونه تصور

ناخودآگاه دخیل است. همه کارهای فرهنگی از کار فنی گرفته تا فکری محض، از رابطه مستقیم انسان با محیط آغاز می‌شود و به تدریج به رابطه غیرمستقیم او با محیطش می‌انجامد. در آغاز، محرک حسی بی‌درنگ انسان را به ارضای خود سوق می‌دهد؛ اما به تدریج، عوامل میانجیگر بیش از پیش میان اراده و موضوع آن قرار می‌گیرند. توگویی اراده برای رسیدن به هدفش، به جای نزدیک شدن به آن هدف، ناچار است که از آن دور گردد. اراده به جای یک واکنش ساده و طبیعی برای دستیابی به چیز دلخواهش، باید رفتار پیچیده‌تری را در پیش گیرد و طبقه وسیع‌تری از چیزها را در نظر گیرد تا با کاربرد «وسایط» گوناگون و از طریق مجموعه این اعمال، سرانجام به هدف مورد نظرش دست یابد.

در قلمرو دستاوردهای فنی، این وساطت فزاینده را می‌توان در اختراع و کاربرد ابزارها دید. اما حتی در این جا نیز می‌توان مشاهده کرد که انسان همین که ابزاری را به کار می‌گیرد، آن را نه به عنوان مصنوعی که خود سازنده مشخص آن است، بلکه به عنوان موجودی از آن خود و دارای قدرتی ذاتی، می‌نگرد. این مصنوع به جای آن که تابع اراده او باشد، به خدا یا دیوخدایی تبدیل می‌شود که اراده انسان وابسته به آن است. انسان خود را تابع این ابزار احساس می‌کند و آن را از طریق یک نوع آیینهای مذهبی می‌ستاید. به نظر می‌رسد که به‌ویژه تبار و چکش از دیرباز یک چنین اهمیت دینی را کسب کرده باشند.^۱ کیش پرستش ابزارهای دیگری چون کج‌بیل، قلاب ماهیگیری و نیزه یا شمشیر را نیز امروزه می‌توان در میان اقوام ابتدایی پیدا کرد. در میان قوم اوه، چکش آهنگر، خدای نیرومندی به شمار می‌آید که از سوی این مردم پرستیده می‌شود و بران، آن قربانی می‌کنند.^۲ حتی در دین و ادبیات یونان بوستان، احساس برانگیزانانه

^۱ Examples of this may be found, e.g., in Beth's *Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte* (Leipzig, 1920), pp. 24 ff.

^۲ *Oprieth, Religion der Eweer*, p. 115.

چنین کیشی بارها متجلی شده است. به عنوان نمونه، اوزنر به قطعه‌ای از اثر آشیل، تحت عنوان «هفت تن علیه تبس» اشاره می‌کند. در این قطعه آمده است که پارتنوپاوس^۱ به نیزه‌اش سوگند می‌خورد که تیبی‌ها را نابود سازد - نیزه‌ای که او آن را به عنوان «چیزی فراتر از خدا و چشمانش می‌ستاید». «زندگی و پیروزی به جهت، قدرت و حسن نیت جنگ‌افزار وابسته است. در لحظه‌ی حیاتی نبرد، این احساس به گونه‌ی مقاومت‌ناپذیری غلیان دارد. در این جا خدایی از دوردست فراخوانده نمی‌شود تا زخم جنگ‌افزار را کاری سازد، بلکه خود جنگ‌افزار، خدا، یاور و نجاتبخش رزمنده پنداشته می‌شود».^۲

پس یک ابزار هرگز مانند یک چیز دست ساخته، اندیشیده و تولید شده انگاشته نمی‌شود، بلکه چون «هدیه‌ای از عرش» تلقی می‌گردد. خاستگاه ابزار نه به خود انسان بلکه به نوعی «قهرمان فرهنگی» نسبت داده می‌شود که ممکن است خدا یا یک حیوان باشد. نسبت دادن همه‌ی ارزش‌های فرهنگی به یک «منجی» چندان عمومیت دارد که برخی از پژوهشگران کوشیده‌اند تا ذات و اصل مفهوم خدا را در این برداشت جستجو کنند.^۳ و باز در این جا، با یک ویژگی تفکر اسطوره‌ای روبرو می‌شویم که این تفکر را از شیوه‌ی بازاندیشی «استدلالی» یا نظری، یکسره جدا می‌سازد. تفکر استدلالی با این واقعیت مشخص می‌شود که حتی در داده‌های بی‌میانجی نیز عنصری از آفرینش ذهنی را تشخیص می‌دهد و بر این عنصر فعال تأکید می‌ورزد. این تفکر حتی در امور واقع نیز جنبه‌ای از صورت‌بندی ذهنی را آشکار می‌سازد و حتی در داده‌های حسی محض نیز تأثیر سازنده‌ی یک نوع «خودانگیختگی» اندیشه را پی‌جویی می‌کند. بازاندیشی منطقی‌گرایش به این دارد تا هرگونه ادراک انفعالی را به خودانگیختگی تبدیل کند؛ اما مفهوم اسطوره‌ای‌گرایشی یکسره ضد‌گرایش

1. Parthenopaeus

2. Usener, Götternamen, p. 285.

3. Cf. Kurt Breysig, *Die Entstehung des Gottesge dankens u. der Heilbringer*, Berlin, 1905.

یاد شده را نشان می‌دهد، زیرا هر عمل خودانگیخته‌ای را نوعی ادراک انفعالی و هر دستاورد بشری را چگونان چیزی اعطاء شده می‌انگارد. این قضیه در مورد همهٔ وسایل فنی و فکری فرهنگ به یکسان صادق است؛ چراکه در آغاز، میان این دو نوع ابزار فرهنگی مرز کاملاً متمایزکننده‌ای وجود نداشت، بلکه در واقع، نوعی تمایز سیال در این میان برقرار بود. حتی مایه‌ها و دستاوردهای ذهنی نابی چون واژه‌های کلام نیز در آغاز به عنوان یک وجود مادی و وسیلهٔ حمایت انسان تلقی می‌شدند. پره‌اوس گزارش می‌دهد که به نظر سرخ پوستان کورا و اویتوتو^۱، «نیای بنیانگذار»^۲، نخست انسان‌ها و طبیعت را آفرید و از آن پس، دیگر در جریان سیر رویدادها دخالتی نکرد، بلکه به جای آن که شخصاً در این کار دخالت کند، «واژه‌ها» یعنی همان کیش و تشریفات مذهبی‌اش را به قومش داد تا آنها با این وسایل بتوانند طبیعت را در نظارت‌شان گیرند و هر آنچه را که برای رفاه و بقای‌شان لازم است به دست آورند. بدون این اوراد مقدسی که از همان آغاز به آنها سپرده شده بودند، این مردم بی‌یار و یاور می‌ماندند، زیرا در آن صورت، طبیعت به ازای کار انسانی‌شان چیزی به آنها نمی‌بخشید.^۳ سرخپوستان چروکی نیز بر این باورند که موفقیت در شکار و ماهیگیری، بیشتر به کاربرد واژه‌های خاص و فورمول‌های جادویی مناسب بستگی دارد.^۴

ذهن بشر برای آن که از صرف اعتقاد به قدرت جادویی و مادی نهفته در کلام فراگذاشته و به تحقق قدرت معنوی آن دست یافته باشد، می‌بایست یک راه تکاملی طولانی را پشت سر گذاشته باشد. به راستی که این خود کلام و زبان

1. Cora, Uitoto

2. Patriarch

1. For details see Preuss, *Die Nayarit-Expedition*, I, LXVIII; *Religion u. Mythologie der Uitoto* I, 25f; cf. also Preuss's article: "Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern," *Psychol. Forschungen*, II, 1922.

4. Cf. Mooney, "Sacred Formulas of the Cherokee," VII th Annual Report of the Bureau of Ethnology (Smithsonian Institution).

است که جهانی نزدیک‌تر از جهان اعیان طبیعی را برای انسان آشکار می‌سازد، جهانی که مستقیم‌تر از جهان مادی، بدبختی و خوشبختی‌اش را رقم می‌زند. زیرا این همان زبان است که وجود او را در اجتماع امکانپذیر می‌سازد و تنها در جامعه و در ارتباط با «دیگران» است که ذهنیت او می‌تواند به عنوان یک «من»^۱ ابراز وجود کند. در این جا گرچه کنش آفرینشگر انسان در حال پیشرفت است، اما هنوز به گونه‌ی کامل به رسمیت شناخته نشده است؛ همه‌ی توان این دستاورد معنوی در نتیجه‌ی آن فرافکنده شده است و به نظر می‌رسد که به چیزی وابسته است که خود آن چیز از بازاندیشی انسان مایه گرفته است. در این جا نیز همچنان که در مورد وسایل و ابزارها گفته‌ایم، هرگونه خودانگیختگی به سان یک ادراک انفعالی، هر خلاقیتی چون یک نوع هستی و هر فرآورده‌ی ذهنی به منزله جوهریت تام، احساس می‌شود. با این همه، خود همین تجسم ذهنی کلام، در تکامل ذهنیت بشر اهمیت حیاتی دارد؛ چرا که این نخستین صورتی است که در آن می‌توان قدرت معنوی سرشته در زبان را دریافت. پیش از آن که کلام به عنوان یک وسیله‌ی نمادین، ارغنون ذهن و به سان یک کارکرد بنیادی در ساختمان و تحول واقعیت معنوی در نظر گرفته شود، باید آن را در حالت اسطوره‌ای‌اش تصور کرد.

مراحل پی‌درپی اندیشه دینی

به نظر اوزنر، ابتدایی‌ترین سطح مفاهیم دینی، از آن «خدایان لحظه‌ای» است. منظور او از این سطح، همان تصویرهایی هستند که از نیاز یا احساس ویژه یک لحظه بحرانی پدید می‌آیند و از تحریک تخیل دینی - اسطوره‌ای برمی‌خیزند. این تصاویر از یک نوع سبکبالی و آزادی آغازین برخوردارند. یافته‌های تازه‌ای که قوم‌شناسی و بررسی تطبیقی دین در این سه دهه پس از انتشار کتاب اوزنر به دست ما داده‌اند، ما را قادر می‌سازند که حتی از این مرحله ابتدایی نیز یک گام واپس‌تر گذاریم. چند سال پیش از انتشار کتاب اوزنر، یک مبلغ مذهبی انگلیسی به نام کوردینگتون^۱ اثری تحت این عنوان منتشر ساخته بود: ملانزیان، بررسی‌هایی درباره انسان‌شناسی و فرهنگ بومی این اقوام.^۲ این اثر رشته تاریخ ادیان را با یک مفهوم بس مهم غنی ساخت. کوردینگتون نشان می‌دهد که ریشه همه دین‌های ملانزیایی، مفهومی از یک «قدرت فراطبیعی» است که در همه چیزها و رویدادها رخنه می‌کند و با این که در یک زمان هم می‌تواند در اشیاء و هم در اشخاص حاضر باشد، ولی باز هرگز پایبند و قایم به

1. Cordigton

2. Melanesians: *Studies in their Anthropology and Folk-Lore* (1891).

یک موضوع یا یک شیئی واحد و فردی نیست، بلکه می‌تواند از جایی به جایی و از چیزی به چیز دیگر و از شخصی به شخصی دیگر انتقال یابد. از این دیدگاه، به نظر می‌رسد که وجود کل چیزها و فعالیت نوع بشر باید به یک «میدان نیرو»ی اسطوره‌ای وابسته باشد؛ یعنی این که همه چیز در حوزه تأثیر یک نیرو وجود دارند، نیرویی که در هر چیز رخنه می‌کند و می‌تواند به صورتی متمرکز در برخی از چیزهای خارق‌العاده نمایان شود، به گونه‌ای که این چیزها را از قلمرو امور روزانه خارج گرداند و یا در اشخاص متبرکی چون جنگجویان، کاهنان یا جادوگران نامدار متجلی شود. به هر روی، هسته این دید جهانی، یعنی مفهوم «مانا»^۱ که کوردینگتون در ملانزی یافته است، بیشتر مفهوم یک «قدرت» به معنای عام است تا تصویری از یک چنین تجسم‌های جزئی؛ قدرتی که می‌تواند گاه به این صورت و گاه به آن صورت نمایان و این زمان در این چیز و زمانی دیگر در چیزی دیگر وارد گردد. این قدرت از یک سوی به خاطر «تقدس» اش محترم داشته می‌شود و از سوی دیگر، به دلیل خطرهایی که دربردارد، در دل بومیان هراس می‌افکند؛ زیرا همان قدرتی که به عنوان «مانا» مثبت پنداشته می‌شود، به عنوان قدرت «تابو» جنبه‌ای منفی دارد. هرگونه تجلی این نیروی خدایی چه در اشخاص و چیزها و چه در جاندار و بی‌جان، بیرون از قلمرو «نامقدس» قرار می‌گیرد و به حوزه ویژه‌ای از هستی تعلق می‌یابد که آن را باید با خطوط مشخص و با همه‌گونه اقدامات حفاظتی از امور عادی و دنیوی جدا کرد.

از زمان کشف‌های اولیه کوردینگتون به این سوی، علم قوم‌شناسی موفق شده است نشانه‌هایی از اشاعه این مفهوم را در سراسر زمین بیابد. اصطلاحات ویژه‌ای را که دقیقاً به معنای مانا ارتباط دارند، نه تنها در میان جزیره‌نشینان دریای جنوب، بلکه در میان بسیاری از قبایل سرخپوست و در آفریقا و استرالیا نیز می‌توان پیدا کرد. درست همین تصور یک قدرت کلی و ضرورتاً نامتمايز

را در مفهوم «مانیتو»ی سرخپوستان آلگون کویین، «واکاندا»ی قبیله سرخپوست سو^۱، و مفهوم «اورندا»^۲ی سرخپوستان ایروکوایی^۳ و نیز در دین‌های قبایل گوناگون آفریقایی می‌توان یافت. برپایه چنین مشاهداتی، پژوهندگان قوم‌شناسی و دین تطبیقی به این نتیجه رسیدند که این مفهوم را تنها نباید به عنوان یک پدیده کلی در نظر گیرند، بلکه آن را بیشتر باید به عنوان مقوله ویژه‌ای از آگاهی اسطوره‌ای تلقی کنند. «فورمول مانا-تابو» به عنوان «پایین‌ترین سطح تعریف دین» تلقی شده است، یعنی به عنوان بیان تمایزی که یکی از شروط اساسی و جدایی‌ناپذیر دین را تشکیل می‌دهد^۴ و نازل‌ترین سطح آگاهی دینی را باز می‌نماید. در مورد تفسیر درست این فورمول و تبیین مفهوم مانا و معادل‌های گوناگون آن، قوم‌شناسان نه تنها هنوز به یک توافق عمومی دست نیافته‌اند، بلکه در واقع، بسیار با همدیگر اختلاف نظر دارند. نظریه‌های «ماقبل جاندار انگاری»^۵ با نظریه‌های «جاندار انگارانه»^۶ مغایرت دارند؛ تفسیرهایی که مانا را یک چیز مادی تلقی می‌کنند با آن تفسیرهایی که بر سرشت پویای مانا تأکید دارند و آن را صرفاً یک نیرو می‌انگارند، در اختلاف‌اند.^۷ اما همین عدم توافق ممکن است ما را به معنای واقعی مفهوم مانا

1. Sioux

2. Orenda

3. Iroquis

4. Cf. especially Marett, "The Taboo-mana Formula as a minimum Definition of Religion," *Archiv für Religion swissenschaft*, XII (1909), and "The Conception of Mana," *Transactions of the 3rd Internat. Congress for the Hist. of Religion* (Oxford, 1908), I (reprinted in *The Threshold of Religion*, London, 1909, 3rd ed. 1914, pp. 99 ff). See also Hewitt, "Orenda and a Definition of Religion", *American Anthropologist*, N. S. IV (1902), pp. 36 ff.

5. Preanimistic

6. animistic

7. An excellent critical survey of the various theories represented in ethnological literature may be found in F. R. Lehmann's work, *Mana; der Begriff des "Ausserordentlich Wirkungsvollen" bei Südseevölkern*, Leipzig, 1922.

نزدیک‌تر سازد؛ چرا که خود همین اختلاف این واقعیت را اثبات می‌کند که مفهوم مانا در برابر این تمایزهایی که برداشت نظری ما از هستی و رویدادها و احساس دینی پیشرفته ما به مانا نسبت می‌دهند، کاملاً بی‌تفاوت و حتی می‌توان گفت «خنثی» است. بررسی بیشتر منابع موجود نشان می‌دهد که خود همین بی‌تفاوتی و ویژگی اساسی مفهوم مانا است و هر چه که بیشتر بکوشیم تا مانا را متعین سازیم، یعنی آن را با مقوله‌های تمایز و تناقض و ویژه تفکرمان تفسیر کنیم، در دریافت ماهیت حقیقی آن بیشتر وامی‌مانیم. خود کوردینگتون زمانی که مانا را نه تنها به عنوان یک قدرت فراطبیعی و جادویی بلکه به گونه یک قدرت ذهنی و «معنوی» نیز توصیف کرد، در واقع، نخستین و آشکارترین ویژگی آن را به دست داد. اما جنبه مسأله‌ساز این ویژگی، حتی در مثال‌های خود او نیز نمایان است؛ زیرا که مثال‌های او به روشنی نشان می‌دهند که محتوا و حیطه مفهوم مانا با تصور ما از یک امر «معنوی»، به هیچ روی مطابقت ندارد - چه این امر معنوی را به گونه چیزی با خصلت شخصی تصور کنیم، یا بگوییم که یک موجود ماهیتاً جاندار، آن را صریحاً متعین کرده است^۱. هر موجود جاندار و هر پدیده معنوی مانا ندارد، بلکه تنها آن چیزی که به هر دلیلی از موهبت قدرت‌های والا و خارق‌العاده و مؤثر برخوردار است می‌تواند دارنده مانا باشد. وانگهی، مانا می‌تواند به صرف چیزها نیز تعلق داشته باشد، البته اگر آن چیزها صورت نادری را بنمایند که تخیل اسطوره‌ای را برانگیزانند و بدین‌سان بر فراز قلمرو تجربه روزانه قرار گیرند. بنابراین، چنین می‌نماید که تصور مانا و مفهوم‌های گوناگون مرتبط به آن، به قلمرو ویژه‌ای از چیزها وابسته نیستند (از چیزهای جاندار یا بی‌جان گرفته تا مادی و معنوی)، بلکه باید گفت که این مفهوم «خصلت» خاصی را نشان می‌دهد که می‌توان آن را به متنوع‌ترین

۱. Hewitt با یک مقایسه دقیق زبان‌شناختی اثبات می‌کند که مفهوم ارندای ایروکویسی‌ها با برداشت آنها از نیروهای معنوی یا حیاتی معادل نیست، بلکه این مفهوم و تعبیر، قائم به ذات خویش است.

چیزها و رویدادها نسبت داد، البته اگر آن چیزها «شگفتی» اسطوره‌ای را برانگیزانند و از زمینهٔ عادی وجود دنیوی و آشنا تعالی جویند. شودربلوم^۱ نتایج تحلیل دقیق و جامع خویش را از این مفهوم این چنین مختصر می‌کند: «واژه‌های مورد بحث [مانا، مانیتو، ارندا و غیره] معانی چندجانبه دارند و می‌توان آن‌ها را به معانی گوناگون برجسته، بسیار توانا، بس بزرگ، بسیار کهن، توانا و متبحر در جادو، فراطبیعی و خدایی تعبیر کرد - یا به معنای ذاتی قدرت، جادو، سحر، بخت، پیروزی، الوهیت و شادمانی.»^۲

یک چنین معناهایی که با ادراک منطقی ما به هیچ روی سازگار نیستند، می‌تواند وحدتی را به دست دهند، البته اگر این وحدت را نه در نوع خاصی از محتوا، بلکه در یک نوع برداشت و مفهوم ذهنی بجویم. در این جا نه مسألهٔ «چستی» بلکه قضیهٔ «چگونگی» مطرح است؛ چیز مورد توجه مهم نیست، بلکه نوع توجهی که به آن چیز معطوف شده است، عامل تعیین‌کننده است. مانا و معادل‌های گوناگون آن بر یک مسند واحد و متعینی دلالت نمی‌کنند، بلکه در هر یک از آنها یک نوع اسناد خاص و مقتضی را می‌یابیم. به راستی که این اسناد را می‌توان یک نوع اسناد دینی - اسطوره‌ای آغازین قلمداد کرد، زیرا که بیانگر یک «بحران» روحی است که بر اثر آن بحران، امر مقدس از نامقدس منتزع می‌شود و از پهنهٔ واقعیت معمولی که برای دین جنبهٔ بی‌تفاوت دارد، جدا می‌افتد. در واقع می‌توان گفت که از رهگذر همین فراگرد جداسازی است که موضوع تجربهٔ دینی پا به عرصهٔ وجود می‌گذارد و نخستین قلمرو فعالیت آن مشخص می‌شود. در این جا به عامل تعیین‌کنندهٔ مسألهٔ عمومی مان دست می‌یابیم؛ زیرا هدف اصلی ما اثبات این واقعیت بود که زبان و اسطوره کارکردهایی معنوی‌اند که محرک آنها جهان واقعیت‌های موجود نیست، یعنی

1. Soderblom

2. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens: Untersuchungen über die Anfänge der Religion* (German ed., Leipzig, 1916), p. 95.

همان واقعیت‌هایی که بر حسب «صفات» قطعی و ثابت تقسیم می‌شوند، بلکه در واقع، نخست خود این کارکردها هستند که سازمان چنین واقعیت‌هایی را ایجاد می‌کنند و انصاف به هرگونه صفتی را امکانپذیر می‌سازند. مفهوم مانا و مفهوم منفی همزاد آن، یعنی تابو، روش‌های تکوین این ساختمان ذهنی را آشکار می‌سازند.

اگر توجه داشته باشیم که ما در این جا در سطحی سیر می‌کنیم که جهان دینی و اسطوره‌ای هنوز هیچگونه صورت ثابتی به خود نگرفته است بلکه در یک حالت آغازین خود را به ما عرضه می‌کند، در آن صورت می‌توانیم به نمایش رنگارنگ و متنوع معانی واژه یا مفهوم مانا بصیرت پیدا کنیم. این واقعیت صریحاً به ما می‌گوید که حتی کوشش در جهت تعیین مقوله‌ای که این واژه یا مفهوم تحت آن قرار می‌گیرد، ما را از هر جهت با دشواری‌هایی روبرو می‌سازد. بنابر عادات تفکر و گفتار ما، ساده‌ترین راه این است که این مفهوم را یک نام بینگاریم. این کار، مانا را به جوهری تبدیل می‌سازد که عصاره همه قدرت‌های جادویی جای گرفته در چیزهای جزئی را باز می‌نماید. این عمل، یک چیز موجود واحدی را می‌آفریند که با این وجود می‌تواند خود را بر هستی‌ها و چیزهای گوناگون حمل کند. اما از آن جا که این موجود واحد نه تنها به عنوان یک چیز موجود بلکه به گونه‌ای جاندار و تشخیص یافته نیز پنداشته می‌شود، می‌توان گفت که این مفهوم مانا از برداشت بنیادی خود ما از «روح» مایه گرفته است؛ ببینید که چگونه مفهوم مانیتوی آلگون‌کوبین‌ها و واکاندای سیوها را غالباً به عنوان نام‌های «روح بزرگ» قلمداد می‌کنند و طبعاً فرض را بر این می‌گیرند که این اقوام روح یاد شده را به عنوان آفریننده جهان ستایش می‌کنند.

اما تحلیل دقیق‌تر این واژه‌ها و معانی آنها، محلی برای این تفسیرها باقی نگذاشته است. این تحلیل نشان داد که نه تنها هیچیک از مقولات هستی شخصی را نمی‌توان در مورد این مفاهیم به کار بست، بلکه حتی مفهوم یک چیز

برخوردار از وجود مستقل و جوهری نیز ثقیل‌تر از آن است که با آن بتوان تصور سیال و گریزپای مانا و معادل‌هایش را دریافت. مک‌گی^۱ دریافت که گزارش‌های مبلغان مذهبی در مورد اصطلاح واکاندای قبیله سو، دایر بر این که واکاندا مفهومی از یک هستی شخصی و آغازین را بیان می‌کند، با بررسی‌های عالمانه‌تر زبان این بومیان، یکسره بی‌اعتبار شده‌اند. «در میان این قبایل سرخپوست، آفرینش و نظارت جهان و امور وابسته به آن، به واکادا (این اصطلاح از قبیله‌ای به قبیلهٔ دیگر تا اندازه‌ای تغییر می‌یابد) نسبت داده می‌شود، درست همچنان که قبایل آلگون‌کوین این قدرت همه‌جانبه را به مانیتو (مانیتوی نیرومند حیوانات) نسبت می‌دهند. اما بررسی‌ها نشان می‌دهند که واکادا صورت‌های گوناگونی به خود می‌گیرد و بیشتر یک کیفیت است تا یک هستی متعین. در میان بسیاری از این قبایل، خورشید واکادا است - البته نه یک واکادای متعین، بلکه یک واکادای محض؛ و باز در همین قبایل، ماه واکادا است و همچنین رعد، برق، ستارگان، بادها و سرو و چیزهای گوناگون دیگر نیز واکادا هستند؛ حتی یک انسان به‌ویژه یک شمن^۲ نیز می‌تواند واکادا باشد. از این گذشته، این اصطلاح در مورد غول‌های اسطوره‌ای زمین، هوا و آب‌ها نیز به کار بسته می‌شود و به نظر برخی از دانایان قوم، خاک یا زمین، جهان زیرزمینی اسطوره‌ای، جهان فرازین آرمانی، تاریکی و غیره نیز واکادا قلمداد می‌شدند؛ همچنین طلسم‌ها و اشیاء و آذین‌های تشریفاتی ... و بسیاری از چیزهای طبیعی و مکان‌های شگفت‌انگیز، واکادا خوانده می‌شدند. پس، این اصطلاح به همه‌گونه موجودات و تصورات اطلاق می‌شدند و بدون هیچ‌گونه تغییر صرفی، هم به‌گونهٔ اسم ذات و هم به صورت صفت و با اندکی تغییر هم به عنوان فعل و هم به‌گونهٔ قید، به کار می‌رفت. آشکار است که یک چنین اصطلاح

1. McGee

2. Shaman - جادوگری که از طریق نوعی خلسه ارواح نیاکان برخی اقوام ابتدایی را فرامی‌خواند و از آنها مدد می‌جوید. - م.

متلونی با یک زبان تمدنی بسیار تمایز یافته، ترجمه‌پذیر نیست. همچنین روشن است که آن فکری که با این اصطلاح بیان می‌شود، نامتعین است و نمی‌توان آن را با اصطلاح‌هایی چون روح و یا روح بزرگ به درستی ترجمه کرد؛ گرچه به سادگی می‌توان دریافت که چرا یک محقق سطحی تحت تأثیر مفاهیم متعین روحی و به علت ناآشنایی به زبان بومی و ابهام روایت‌ها و شاید بر اثر فریب خوردن از سوی مفسران و اطلاع‌دهندگان نیرنگ‌باز بومی، چنین تفسیر نادرستی را پذیرفته و هنوز به آن اعتقاد دارد. در زبان انگلیسی، اصطلاح «رمز»^۱ بهتر از هر واژه دیگری می‌تواند این مفهوم را ترجمه کند، گرچه حتی این ترجمه نیز هنوز بس محدود و متعین است. در زبان سرخپوستان سو، اصطلاح واکادا به صورتی مبهم بر «قدرت»، «مقدس»، «دیرین»، «عظمت»، «جاندار»، «نامیرا» و مفاهیم دیگر دلالت می‌کند، اما باز تصوّراتی که این واژه‌ها به صورت فردی یا جمعی حمل می‌کنند، با هیچ درجه‌ای از تمامیت و وضوح، مفهوم دقیق اصطلاح واکادا را بیان نمی‌کنند - به راستی که هیچ جمله نسبتاً بلند انگلیسی نیست که بتواند در مورد مفهوم بومی واکادا، حق مطلب را ادا کند.^۲

بنابر یافته‌های قوم‌شناسان و واژه‌شناسان، همین قضیه در مورد نام خدا در زبان‌های بانئو نیز صادق است و این نام همان ادراک شهودی بنیادی را متجسم می‌سازد. این زبان‌ها معیار ویژه‌ای را به دست می‌دهند که با آن می‌توان مفهوم مورد بحث را ارزیابی کرد؛ زیرا زبان‌های بانئو همه نام‌ها را به دو مقوله متفاوت تقسیم می‌کنند و از آن‌جا که نام‌های شخصی و غیر شخصی کاملاً از هم جدایند، قرار گرفتن نام خدا تحت هر یک از این دو مقوله، به ما اجازه می‌دهد که بی‌درنگ دریابیم که این نام بر چه خصلتی دلالت می‌کند. در واقع، واژه

1. mystery

2. McGee, "The Siouan Indians", 15th annual report of the Bureau of Ethnology (Smithsonian Institution), pp. 128 f.

مولون‌گو^۱ که مبلغان مذهبی آن را معادل با واژه «خدا»ی خود ما در نظر گرفته‌اند، در لهجه شرقی زبان بانتو، تحت مقوله نام‌های غیرشخصی آورده می‌شود و پیشوند و ویژگی‌های دیگر آن، این واژه را در ردیف نام‌های غیرشخصی درمی‌آورد. البته از خود همین واقعیت می‌توان تفسیرهای دیگری نیز کرد؛ یک چنین خواص زبان‌شناختی را می‌توان به عنوان نشانه‌های تبهگنی و سیر قهقرایی آگاهی دینی در نظر گرفت. برای نمونه، روهل^۲ در دستور زبان شامبالا^۳ی خود می‌گوید که:

«مفهوم خدا به عنوان یک هستی شخصی، عملاً در میان مردم شامبالا از بین رفته است. آنها می‌گویند که خدا یک روح شخصی است که در سراسر طبیعت عجین شده است. مولون‌گو در بوته، درختان، صخره‌ها، غارها، جانوارن وحشی (شیرها، مارها و گربه‌ها)، پرندگان، ملخ‌ها و غیره زندگی می‌کند. برای این مولون‌گو، در میان نام‌های شخصی، جایی وجود ندارد.»^۴

1. Mulungu

2. Rohl

3. Shambala

۴. گزارش چشمگیر دیگری از ماهیت «غیرشخصی» مفهوم مولون‌گو، از سوی هترویک در مورد قبیله یانو در آفریقای مرکزی، در دست است: «واژه مولون‌گو در کاربرد و صورت بومی آن، بر شخصیت دلالت نمی‌کند، زیرا که به مقوله نام‌های شخصی تعلق ندارد... بلکه این واژه بر حالت یا خاصیتی در ذات یک چیز دلالت می‌کند، مانند زندگی یا تندرستی در ذات یک بدن. مبلغان این واژه را که در میان قبایل گوناگون به همین‌سان کاربرد دارد، برابر با واژه «خدا» گرفته‌اند. اما حتی یک یانوی عامی نیز از نسبت دادن هرگونه شخصیتی به مولون‌گو، سر باز می‌زند. مولون‌گو برای چنین آدمی بیشتر یک کیفیت و یک استعداد با ماهیت بشری است که قدر و اعتبار آن در ذهن او چندان گسترش می‌یابد که سراسر جهان روحی را در برمی‌گیرد. یکبار که کوشیده بودم با شخصیت خدا به معنای مسیحی آن یک رییس قبیله پیر یانو را تحت تأثیر قرار دهم، او در تعقیب گفته‌های من از «مولون‌گو، آقای خدا» سخن به میان آورد و بدین ترتیب نشان داد که این واژه برای او در اصل حامل هیچ مفهومی از شخصیت نیست.»

Hetherwick, "Some animistic beliefs among the Yaos of British Central Africa," *Journal of the Anthropology. Inst. of Great Britain and Ireland*, XXXII (1902), p.

ه اینهوف، تفسیری یکسره مغایر با تفسیر بالا به دست داده است. او به هنگام مختصر کردن، تحلیل سخت‌کوشانه‌اش از مفهوم مولود، گوی در پرتو بررسی‌های دینی و زبان‌شناختی، به این نتیجه می‌رسد که این واژه نخست بر مکان ارواح نیاکانی و سپس بر قدرتی که از این مکان صادر می‌شود، دلالت می‌کند. «اما این قدرت همواره چیزی روح‌مانند است، که به قالب شخصیتی در نمی‌آید و بنابراین اصل، از نظر دستوری به عنوان یک هستی شخصی تشخیص نمی‌یابد، مگر آن که یک دین بیگانه مفهوم رالایی از این نوع هستی را به آنها شناسانده باشد.»^۱ این مثال‌ها از آن روی برای ما آموزنده‌اند که نشان می‌دهند که در این جا ما با سطحی از مفهوم اسطوره‌ای سروکار داریم که به سطحی از مفهوم زبان‌شناختی وابسته است؛ در این سطح، ما نمی‌توانیم از مقولات دستوری و واژه‌های طبقه‌بندی شده و کاملاً مشخص زبان‌مان استفاده کنیم. اگر خواسته باشیم برای این‌گونه مفاهیم اسطوره‌ای معادلی در زبان خودمان پیدا کنیم، باید به استثنایی‌ترین سطح ادوات تعجب ارجحان کنیم. اصطلاح مانیتوی آلتگون‌کوبین‌ها و مولودگویی باتوها این‌گونه به کار برده می‌شوند - یعنی به عنوان یک ندا که بیشتر یک تأثر را نشان می‌دهد تا یک چیز معین و از آن برای آفرین گشتن بر هر چیز خارق‌العاده، شگفت‌انگیز، باشکوه و هراس‌انگیز استفاده می‌شود.^۲

1. Meinhof, "Die Gottesvorstellung bei den Bantu," Allgemeine Missions-Zeitschrift, Vol. 50 (1923), p. 69.

۲. در چند مورد این بستگی را می‌توان حتی از طریق ریشه‌شناسی پی‌جویی کرد. برینتون اصطلاح واکاندای سوما را از ادوات تعجب مشتق می‌داند. (Religions of Primitive Peoples, p. 60)

۳. بنا بر گزارش راجز ویلیامز که از سوی شوردر بلوم نقل شده است، در میان آلتگون‌کوبین‌ها مرسوم است که به هنگام اشاره به هر چیز غیرعادی در انسان‌ها، زنان، پرنده‌گان، جانوران، ندا دهند: این مانیتو است، یعنی این یک خدا است، از این روی، آن‌ها زمانی که از کشته‌های بزرگ، انگلیسی و ساختمان‌های عظیم، شخص‌زنی مزایع و به‌یژه هنگامی که از کتاب‌ها و نامه‌ها سخن می‌گویند، صحبت‌شان را با این جمله به پایان می‌رسانند: «این‌ها مانیتو و خدا هستند.»

در این جا می‌توان دید که سطح آگاهی‌ای که این صورت‌های فقهی را می‌آفریند، حتی با سطحی که «خدایان لحظه‌ای» در آن ساخته می‌شوند، چقدر فاصله دارد. زیرا خدای لحظه‌ای با وجود گذرا بودنش، همواره یک صورت، فردی و شخصی است، هر چند که در این جا نیز آن پدیده مقدس و خدایی که با هراس یا شگفتی ناگهانی انسان را فرا می‌گیرد، خصیلتی یکسره غیرشخصی و «بی‌نام» دارد. اما همین حضور بی‌نام زمینه‌ای را می‌سازد که تصویرهای خدایی یا دیرخدایی می‌توانند بر آن زمینه شکل بگیرند. گرچه «خدای اجدادی» نخستین صورت بالفعلی است که از سوی آگاهی خلاق دینی - اسطوره‌ای ایجاد گشته است، ولی باز این فعلیت بر همان قوه عام احساس اسطوره‌ای - دینی استوار است.^۲ جدایی قلمرو «مقدس» از «ناسقدس» شرط لازم برای وجود هر خدای معین است. خود^۳ احساس می‌کند که در یک فضای دینی - اسطوره‌ای افتاده که از هر سوی او را در بر گرفته است و محیط زندگی و پورش او را همین فضا تعیین می‌کند. تنها یکی جرقه یا تماس کافی است تا از این فضای سرشار از اعجاب، خدا یا دیو خدایی آفریده شود. شاید که خطوط

خطاب، به این چیزها می‌گویند که «تو یک خدایی». این را به‌ویژه با گفته هرتزیک مقایسه کنید: «مولون‌گو در هر چیز رازآمیز به عنوان یک عامل تلقی می‌گردد، عبارت این مولون‌گو است، ندایی است که هر چیزی را که در فراسوی گستره فهم یک یابویی قرار دارد، نشان می‌دهد. رنگین‌کمان همیشه مولون‌گو است، گرچه برخی از یائوها اصطلاح کمان لسا را در این مورد کم و بیش به کار می‌برند.

1. Potency

۲. کسانی که در صدد توصیف مفهوم مانا و تصورات وابسته به آن برآمده‌اند، این تفسیر قوه را ناخواسته پذیرفته‌اند. برای مثال هویت در همان کتاب می‌گوید «آزندا یک قوه یا امکان فرضی است که به گونه‌ای اسرارآمیز عمل می‌کند و نتایجی به دست می‌دهد».

Cf. also Hartland's Presidential Address in the Report of the British Association for the Advancement of Science, York, 1906, pp. 678 ff.

3. self

اصلی یک چنین هستی‌های دیوخدایانه^۱ ای هنوز بسیار مبهم باشند، اما همین هستی‌ها نخستین گام در یک راه نوین را نشان می‌دهند.^۲

در این نقطه، تفکر اسطوره‌ای از مرحله آغازین و «بی‌نام» به یک قطب کاملاً مخالف، یعنی به مرحله «چندنامی»^۳ تغییر جهت می‌دهد. هر خدایی در خود همه آن صفاتی را ترکیب می‌سازد که در اصل به خدایان ویژه تعلق داشتند. به هر روی، جانشین خدایان لحظه‌ای، نه تنها همه صفات این خدایان بلکه نام‌های‌شان را نیز به ارث می‌برد. البته نه به عنوان اسم خاص خود، بلکه به صورت مجموعه القاب. از آنجا که نام و ماهیت خدا یک چیز است، چندنامی خدایان شخصی، نشانه ضروری هستی آن‌ها به شمار می‌آید. «برای احساس دینی، قدرت یک خدا در فراوانی القاب او متجلی می‌شود. برای خدایی از یک رده بالاتر شخصی، چندنامی شرط لازم است.»^۴ در متون کهن مصری، ایزیس به عنوان موجودی هزارنام، ده‌هزار نام و «بی‌شمار نام» نمایان می‌شود. در قرآن مجید، الله در «صدنام» متجلی می‌شود. در دین‌های بومیان قاره آمریکا و به‌ویژه در مکزیک، این غنای نام‌های خدایی نمودار است.^۵

1. daemonic

۲. باز هم نشانه‌های این عدم تعین را می‌توان در زبان یافت، یعنی در شیوه دلالت نامهای دیوخدایی. برای مثال در زبان بانتو، نامهای این خدایان با پیشوند ویژه نام‌های شخصی که به «اشخاص و عوامل مستقل» تعلق دارند، همراه نیستند. در عوض، پیشوند جداگانه‌ای در این زبان است که به نظر ماینهوف در مورد ارواح به کار برده می‌شود. البته این ارواح «شخصیت‌های مستقلی نیستند، بلکه مانند چیزهایی هستند که بر اشخاص حادث می‌شوند و آنها را برمی‌انگیزانند. از همین روی، در مورد بیماری، دود، آتش، نهر یا ماه به عنوان قوای طبیعی نیز دلالت می‌کنند.»

Meinhof, Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen, Berlin, 1906, 1906, pp. Cf. note 59. 3. Polynomy

4. Usener, Gotternamen' p. 334.

5. Cf. Brugsch, *Religion u. Mythologie der alten Aegypter*, Leipzig, 1888, p. 645; for the expression "Isis Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, vol. 2, p. 91.

این مفهوم «چندنامی» خدایان به عنوان یک دارایی جادویی در داد و ستد اقوام گوناگون، صورت

پس می‌توان گفت که مفهوم الوهیت در واقع نخستین تحول و غنای مجسم خود را از طریق زبان به دست می‌آورد. به محض آن که این مفهوم در پرتو روشن‌گفتار پدیدار شود، دیگر تنها یک طرح کلی و سایهٔ محض نخواهد ماند. اما یک انگیزهٔ متضاد نیز در ماهیت زبان نهفته است که در این فراگرد از نو سر بلند می‌کند: زیرا به همان اندازه که گفتار‌گرایی به تقسیم، تعین و تثبیت دارد، به تعمیم نیز می‌گراید. ذهن اسطوره‌ای سرانجام به نقطه‌ای می‌رسد که دیگر به تنوع، فراوانی و تمامیت مجسم نامهای خدایی بسنده نمی‌کند، بلکه می‌کوشد تا از راه وحدت کلمه به وحدت مفهوم خدا دست یابد. اما حتی در این نقطه نیز ذهن بشر آرام نمی‌گیرد، زیرا در فراسوی این وحدت می‌کوشد به مفهومی از هستی دست یابد که محدود به هیچ‌گونه تجلی جزئی نباشد و از همین روی، نه با هیچ کلمه‌ای بیان گردد و نه به هیچ نامی نامیده شود.

در این جا دور تفکر اسطوره‌ای - دینی تکمیل می‌شود. اما آغاز و پایان این دور شباهتی به هم ندارند؛ زیرا که ما از قلمرو بی‌تعینی^۱ محض به قلمرو کلیت راستین پیشرفت کرده‌ایم. در این قلمرو، مفهوم خداوند به جای درآمیخته شدن با صفات و نام‌های خاص و جلوه‌گری‌های رنگارنگ در پدیده‌ها، در برابر این جهان و به گونهٔ یک ذات بدون صفات متجلی می‌شود. صرف هر صفتی ذات ناب او را محدود می‌سازد، زیرا هر تعینی به منزلهٔ نفی است. کیش‌های عرفانی در همهٔ دوره‌ها و در میان همهٔ اقوام، پیوسته با این دو مسألهٔ فکری درگیر بوده‌اند: از یک سوی، دریافتن خداوند در کلیت و در فراترین واقعیت ذاتی آن و از سوی دیگر پرهیز از هرگونه جزئیت نام یا تصویر. از این روی است که

ثابت و منظمی دارد. از همین روی، در فورمول‌ها و دعا‌های جادویی یونانی-مصری می‌بینیم که وردهای دیونیزوس و آپولو که در آن‌ها نام‌های گوناگون این خدایان آمده است، به ترتیب الفبا تنظیم شده‌اند به گونه‌ای که هر بندی از این اوراد با یکی از حروف الفبا آغاز می‌شود.

For details see Hopfner, Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszaber, See. 684, p.

عربان همیشه به جهانی ژانسی زبان، یعنی مبهان سکوت، معطوف بوده است. همان گونه که میستر اکهارت^۱ نوشته است، خداوند «زمینه منحصر، صحرای خاموش و سکوت صرف است، زیرا این سرشت اوست و او از یک سرشت است»^۲.

ژرفاء و قدرت بررسی زبان با این واقعیت ثابت می شود که این خود گفتار است که راه را برای آخرین گامش هموار می سازد. این دشوارترین و شگفت انگیزترین دستاورد زبان به وسیله دو مفهوم بنیادی زبان شناختی، نمایان می شود. مفهوم «هستی»^۳ و مفهوم «خویشتر»^۴. این در مفهوم به معنای کاسل شان، به یک تحول نسبتاً اخیر زبان تعلق دارند. صورت های دستوری این در مفهوم خود نشان می دهند که بیان لفظی در برخورد با این مفاهیم با چه دشواری هایی روبرو بوده است، دشواری هایی که تنها به تدریج و آرام آرام می شد. آنها را از میان برداشت. در مورد مفهوم هستی، نگاهی به تحول و معنای ریشه ای و اصیل رابطه «هست»^۵ در بیشتر زبان ها، نشان می دهد که تفکر ملفوظ تنها به تدریج توانسته است میان «هستی» و «هستی به این یا آن صورت» تمایز قابل شود. بی گمان، این «هست» در آغاز معنای محسوس و مجسمی داشته است. این فعل رابط، پیش از آن که وجود محض یا حالت کلی هستی را برساند، در آغاز بر یک نوع نمود خاص، به ویژه بر هستی در یک مکان خاص و نقطه ای در عالم کون و مکان دلالت می کرد.^۶

پس از آن که رشد زبان مفهوم هستی را از وابستگی به صورت خاصی از

1. Meister Eckhardt

2. See Fr. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, Vol. II: Meister Eckhardt (Leipzig, 1857), p. 160.

3. being

4. ego

5. is

6. Illustrations of this principle may be found in my philosophic der symbolischen Formen, Vol. I, pp. 287 ff.

و نبود آزاد ساخت، در واقع اندیشه اسطوره‌ای - دینی را به گردونه‌ای تبدیل و ابزار فکری تازه‌ای مدبجه نمود. درست است که تفکر انتقادی یا «استدلالی» سرانجام به نقطه‌ای پیشرفت می‌کند که در آن، تعبیر هستی به صورت تعبیری از یک رابطه نمایان می‌شود و مشخصان که کانت می‌گوید، «مستی» دیگر مستند محکم یک چیز نیست و از همین روی دیگر نمی‌تواند صفت خدا باشد؛ اما برای اندیشه اسطوره‌ای که یک چنین نمای انتقادی را باز نمی‌شناسد، هستی حتی در برترین پهنه‌اش، همچنان «مستوری» باقی می‌ماند. هستی نه تنها یک مستند است، بلکه در مرحله معینی از تکامل، عملاً به صورت مستند مستند ظاهر می‌شود، یعنی به صورت تعبیری در می‌آید که انسان با آن می‌تواند همه صفات خداوند را تحت یک عنوان واحد در آورد. در تاریخ اندیشه دینی، هر کجا که نیاز به وحدت الوهیت احساس گردد، به تعبیر زبان‌شناختی هستی رجوع می‌شود و از پشتیبانی مطلق کلام استفاده می‌شود. این سیر تفکر دینی را حتی می‌توان در فلسفه یونانی نیز پی‌جویی کرد. حتی در آثار گزنفان^۱ نیز می‌بینیم که وحدت خداوند از وحدت هستی بر می‌خیزد و اثبات می‌شود. اما وابستگی این دو مفهوم به هیچ‌روی محدود به ژرف‌اندیشی فلسفی نیست، بلکه در کهن‌ترین مدارک شناخته‌شده دینی نیز پیشینه دارد. در کهن‌ترین متن‌های دینی مصر، در میان خدایان و جاتوران پرستشگاه خدایان مصری، با یک «خدای نهفته» روبرو می‌شویم که کسی صورت آن را نشناخته و تصویری از آن را کشف نکرده است؛ «آفرینش این خدا حتی برای خود او یک راز سر به مهر است» و «نام او برای فرزندان نیز حکم یک راز را دارد». گذشته از عنوان‌های آفریننده و سازنده انسان‌ها و خدایان، عنوان دیگری نیز به او نسبت داده می‌شود که همان هستی محض است. این هستی به وجود می‌آورد اما خود به وجود نیامده است، می‌زاید اما زاییده نمی‌شود؛ او هستی محض است و پیوسته در هر چیزی هست و در همه چیز مانا، گار است. بدین سان، او «از همان نخست

و از همان آغاز، هست.» هر چیزی که هست، پس از او هستی یافته است! در این جا، همه نام‌های جداگانه، مجسم و فردی در یک نام واحد هستی تحلیل می‌روند. خداوند خود را از هرگونه صفت جزئی بری می‌دارد و نمی‌توان او را با هر چیز دیگری جز خودش توصیف کرد.^۱

از این جا تا مفهوم بنیادی تک خداپرستی^۲ راستین، تنها یک گام در پیش داریم. به محض آن که وحدتی که تا این زمان در جهان عینی جستجو می‌شد و در صورت‌های عینی بیان می‌گشت، به یک ذات ذهنی مبدل گردد و معنای الوهیت نه از رهگذر وجود چیزها بلکه از طریق هستی خود و شخص خدا به دست آید، این گام برداشته می‌شود. آنچه را که دربارهٔ تعبیر «هستی» گفته شده است، می‌توان در مورد دلالت «من» نیز گفت. این من نیز می‌بایست به تدریج ضمن تکوین زبان پیدا شده و به کندی و گام‌به‌گام از آغازهای مجسم و صرفاً حسی مشتق شده باشد. اما همین که این تعبیر من سرانجام ساخته شد و به کار رفت، اندیشه دینی به مقولهٔ نوینی دست یافت. در این جا، باز این زبان دینی است که این تعبیر تازه را دست‌مایهٔ خود می‌سازد و به عنوان نردبانی برای صعود به یک اوج تازهٔ معنوی، از آن استفاده می‌کند. صورت «اسناد به خود»^۳ و خودآشکارسازی خداوند از طریق تکرار مداوم عبارت «من هستم...» که جنبه‌های گوناگون هستی واحدش را آشکار می‌سازد، نخستین بار در مصر و بابل پدیدار می‌شود و در مراحل بعد، به صورت سبک خاصی از تعبیر دینی تحول پیدا می‌کند.^۴ اما صورت نهایی این تعبیر به دست نمی‌آید مگر آن که از همهٔ صورت‌های دیگر بری گردد؛ تا آن که تنها «نام» برای خداوند، همان نام

1. Compare the excerpts and translations from inscriptions, in Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, pp. 56ff., 96ff.

2. monotheism

3. Self-Predication

۴. برای بررسی خاستگاه و چگونگی انتشار این صورت، به مطالعات جامع نوردن ارجاع شود (که برای پژوهندگان فلسفهٔ دین نیز مفید است).

Agnostos, Theos, pp. 177 ff., 207.

خودش باشد. آن‌گاه که خداوند خود را بر موسی آشکار می‌سازد و موسی از او می‌پرسد که او را در برابر قوم اسرائیل به چه نام خواند و اگر آنها خواسته باشند بدانند که چه خدایی موسی را بر آنها فرستاده است، در پاسخ چه بگویند؟ خداوند در پاسخ می‌گوید: «من همانم که هستم. به آنها این چنین گوی: من هستم، مرا بر شما فرستاده است». تنها با این استحالۀ وجود عینی به هستی ذهنی است که خداوند واقعاً به قلمرو «مطلق» فراکشیده می‌شود، یعنی به حالتی که نمی‌توان از راه هرگونه قیاس به چیزها یا نام‌های چیزها بیانش کرد. تنها ادوات گفتاری‌ای که برای بیان خداوند می‌مانند، همان ضمیرهای شخصی‌اند: «من او هستم، من نخستین و فرجامین هستم»، همچنان که در کتاب‌های پیامبران بنی‌اسرائیل نوشته شده است.^۱

این دو خط تأمل که یکی از مفهوم هستی استفاده می‌کند و دیگری از مفهوم خود، سرانجام در مکاشفات مذهبی هند در یک خط ترکیب می‌شوند. این مکاشفات نیز از «کلام مقدس»، برهما، آغاز می‌گیرند. در کتاب‌های ودایی، همین قدرت کلام مقدس است که تمامی هستی حتی خدایان نیز باید از آن فرمان برند. سیر طبیعت تحت فرمان و هدایت این کلام است. دانش و تصاحب این کلام، تفوق بر همه چیز جهان را به ارمغان می‌آورد. در آغاز، این کلام به صورت یک چیز کاملاً جزئی تلقی می‌شود که مرحلهٔ جزئی ویژه‌ای از وجود را بیان می‌کند. برهمن باید در کاربرد کلام مقدس جزئی‌ترین نکات را رعایت کند؛ هرگونه انحراف از آهنگ و هجای اوراد مذهبی، از تأثیر قوهٔ آن می‌کاهد. اما پیشرفت از وداها به اوپانیشاداها^۲ نشان می‌دهد که چگونه کلام مقدس اندک‌اندک از این دایرةٔ جادویی رهایی می‌یابد و به یک قوهٔ فکری فراگیری تبدیل می‌شود. اندیشهٔ بشری از ذات چیزهای جزئی‌ای که در

1. Isiaiah 48: 12; cf. 43: 10. For the significance of the "I am he", see Goldziher, *Der Mythos bei dne Hebräern* (Leipzig, 1876), pp. 339 ff.

2. Upanishads

دلالت‌های مجسم جداگانه آن‌ها بیان می‌شود، به وحدت فرامی‌رسد که سمة این چیزها را در برمی‌گیرد. قدرت واژدهای جزئی در قدرت کلام به معنای مطلق، یعنی براسما نظیر می‌شود.^۱ هر هستی جزئی و هر چیزی که به نظر می‌رسد «ماهیتی» جداگانه دارد، در این کلام باز نموده می‌شود و به دلیل همین شمول در کلام مطلق، از آن سلب «ماهیت» می‌شود. تفکر دینی برای بیان این ارتباط، دوباره به مفهوم هستی (روی می‌آورد؛ مفهوم می‌که اویانیشادها در پی معنای مجرد آن است و اکنون در یک نوع صورت متعالی و امکان برتر حضور دارد. همچنان که افلاطون جهان چیزهای تجربی را در تضاد با هستی ناب ایده^۲ مطرح می‌کند، در اویانیشادها نیز جهان وجود جزئی در مقابل براهما به عنوان «هستی در هستی»، آورده می‌شود.^۳

این تحول به زودی با تحولی که از قطعی مخالف کارش را آغاز می‌کند، روبرو می‌شود و در آن رخنه می‌کند؛ یعنی یا پیشرفت عقلی‌ای که نه هستی بلکه خود را به عنوان شامسخر اندیشه دینی در نظر می‌گیرد. این هر دو مفهوم رو به سوی یک هدف دارند؛ زیرا هستی و خود، یعنی براهما و آتمان تنها در تمیز از هم متمایزند و نه در محتوا. خود تنها چیزی است که نه پیر می‌شود و نه گذرا

۱. برای بررسی معنای بنیادی براهما به عنوان «کلام مقدس»، یا دعا و طلسم، مراجعه کنید به: Cf. Oldenbg, in the *Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde*, Vol. VIII, p. 40; also Oldenberg, *Die Religion der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen 1915), pp. 17 ff., 38 ff., 46 ff.

۲. مایکینز تبیین دیگری از براسما به دست داده است و مفهوم قدرت را به عنوان مفهوم بنیادی براهما در نظر می‌گیرد. او بر این باور است که این مفهوم بعدها به کلام دعا و قوه جادویی آن انتقال یافته است.

Hopkins, *Origin and Evolution of Religion*, New Haven, 1923, p. 309.

۳. idea

۴. Examples may be found in Deussen, *Philosophie der Upanishads* (Leipzig, 1899), pp. 119 ff.

است، بلکه دگرگونی‌ناپذیر، نامیرا و در واقع، همان «مطلق»^۱ راستین است. اما اندیشه و ژرف‌اندیشی دینی همین‌که این فرجامین گام را برمی‌دارد و برهما و آتمان را یکی می‌کند، دوباره بندهای آغازین خود، یعنی همان بندهای زبان را از هم می‌گسلد؛ زیرا واژه‌ها دیگر نمی‌توانند این وحدت «شناسا» و «شناخته» را دریافت کنند و نگهدارند. زبان اکنون میان ذهنیت شناسا و عینیت شناخته در نوسان است و پیوسته از این یکی به آن یکی و نیز از آن یکی به این یکی حرکت می‌کند. اما زبان حتی در ترکیب این دو نیز همیشه هر یک از این‌ها را همچون یک تصور جداگانه باز می‌شناسد. زمانی که تفکر دینی این تمایز را انکار می‌کند، در واقع، مدعی استقلال از قدرت کلام و راهنمایی زبان می‌شود. بدین‌سان، تفکر دینی به تصور فراگذرنده‌ای^۲ دست می‌یابد که نه تنها برای زبان بلکه حتی برای خود این مفهوم نیز دسترسی‌ناپذیر است. تنها نام و تنها دلالتی که برای بیان این وحدت کامل باقی می‌ماند، همان تعبیر نفی است. هستی همان آتمان است که خود «نه، نه» خوانده می‌شود که بر فراز این نفی، چیز برتر دیگری وجود ندارد. این شورش ذهن که پیوند زبان و اندیشهٔ اسطوره‌ای - دینی را می‌گسلد، یک بار دیگر ثابت می‌کند که این پیوند چقدر نیرومند و تنگاتنگ است؛ زیرا همین که اسطوره و دین بر آن می‌شوند تا از وحدت زبان فراگذرند، در واقع به خط پایان قدرت آفریننده و صورت‌پردازشان می‌رسند.

ماکس مولر که در سال ۱۸۷۸ سخنرانی‌هایش را دربارهٔ خاستگاه و رشد دین منتشر کرد، از گزارش‌های دست‌اولی که کوزدینگتون راجع به سانای ملانزیان برایش فرستاده بود، بهره بسیاری گرفته بود و آنها را در تأیید نظر بنیاداش دربارهٔ فلسفهٔ دین به کار گرفته بود؛ نظری که می‌گوید همهٔ دین‌ها بر قدرت ذهن بشر در امر دریافت «نامتناهی»^۳ استوارند. او می‌گوید «آنچه که من

1. absolute

2. transcendental

3. infinite

اعتقاد دارم این است که با هر ادراک متناهی ادراک دیگری همراه است که همان احساس پیش از وقوع نامتناهی است؛ یعنی ما از همان نخستین عمل لمس، شنیدن یا دیدن، نه تنها در تماس با یک جهان دیدنی قرار می‌گیریم، بلکه ضمن آن، به تماس با یک عالم نادیدنی نیز کشانده می‌شویم.

ماکس مولر در واژه «مانا» که آن را به منزله «یک نام پولینریایی برای نامتناهی» تعبیر می‌کرد، یکی از کهن‌ترین و خام‌ترین تعبیرهای انسان از مفهوم نامتناهی را در ابتدایی‌ترین مراحل آن می‌دید.^۱

آشنایی بیش از پیش ما با قلمرو اسطوره‌ای - دینی که مفهوم و تعبیر «مانا» به آن تعلق دارد، هاله بی‌کرانگی و فرامحسوسی^۲ را که برگرداگرد این واژه افکنده شده بود، از میان برداشت؛ همچنان که ماکس مولر دریافته بود، همین آشنایی فزاینده به ما نشان داده است که «دین» مانا نه تنها بر ادراک حسی، بلکه‌ای بسا بر آرزوهای حسی و علایق عملی مطلقاً «متناهی» استوار است.^۳

چون که مولر «نامتناهی» را با «نامعین» و «پایان‌ناپذیر» را با «نامتعین» یکی دانسته است، توانسته است به این تفسیر دست یابد.^۴ اما حالت سیال مفهوم مانا که دریافت و پیدا کردن هرگونه معادل لفظی آن را در الگوی زبانی خودمان این چنین دشوار ساخته است، هیچ ربطی به مفهوم فلسفی یا دینی نامتناهی ندارد. مفهوم فلسفی یا دینی نامتناهی بر فراز امکان تعین دقیق لفظی جای دارد، حال آن‌که مفهوم مانا هنوز در زیر سطح این تثبیت لفظی قرار دارد. زبان در قلمرو مابین «نامعین» و «نامتناهی» حرکت می‌کند و تصور نامتعین را به یک

1. See Friedrich Max Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion* (New impression, London, 1898), pp. 46 ff. 2. Supersensoriness

۳. مولر به نقل از کوردینگتون می‌نویسد «در واقع، تمامی دین ملانزیایی، مبتنی بر از آن خود کردن مانا یا به سود خود کار بستن آن است - این است دین ملانزیایی، تا آن‌جا که اعمال دینی، دعاها و قربانی‌های وابسته به این دین نشان می‌دهند.»

۴. «آنچه در این سخنرانی‌ها می‌خواهم ثابت کنم، این است که نامعین و نامتناهی در واقع دو نام برای یک چیز هستند.» همان کتاب، ص ۳۶.

مفهوم متعین تبدیل می‌کند و سپس آن را در پهنهٔ تعین‌های متناهی نگه می‌دارد. در قلمرو مفهوم اسطوره‌ای - دینی، دو نوع «ناگفتنی» وجود دارد که یکی حد فرودین بیان لفظی را باز می‌نماید و دیگری جد فرازین آن را؛ اما در میان این دو حدی که بیان لفظی ماهیتاً برکشیده است، زبان می‌تواند با آزادی کامل حرکت کند و غنا و تجسم عینی قدرت آفریننده‌اش را نمایان سازد.

در این جا باز ذهن اسطوره‌ساز یک نوع آگاهی به ارتباط میان محصول خود و پدیدهٔ زبان را نشان می‌دهد؛ گرچه این ارتباط را تنها می‌تواند با تصویرها بیان کند و نه با اصطلاحات مجرد منطقی. این ذهن حدود روحی‌ای را که با ظهور زبان صورت می‌پذیرد، به یک واقعیت عینی تبدیل می‌کند و سپس آن را به سان یک فراگرد آفرینشی باز می‌نماید. ژان پل^۱ در جایی یادآور می‌شود که «به نظر من، درست همچنان که جانوران به این جهان آفاقی به مثابه یک دریای سیاه طوفانی افکنده می‌شوند، انسان نیز در پهنهٔ پرستارهٔ ادراکات خارجی گم می‌شد، اگر که نمی‌توانست با عامل زبان این روشنای مبهم را به منظومه‌هایی تقسیم کند و از این طریق، این کل را برای آگاهی‌اش به اجزایی تقسیم نماید». این بیرون آمدن از تمامیت مبهم وجود و قرار گرفتن در جهانی از صورت‌های روشن و لفظاً تعین‌پذیر، در حالت اسطوره‌ای و سبک تصویری ویژهٔ آن، به گونهٔ تضاد میان بی‌سامانی^۲ و آفرینش نموده می‌شود. و باز این گفتار است که گذار از زمینهٔ بی‌شکل هستی را به هستی دارای صورت و سازمان، امکان‌پذیر می‌کند. به همین دلیل است که در اسطورهٔ آسوری بابللی آفرینش می‌بینیم که بی‌سامانی به گونهٔ حالتی از جهان توصیف می‌شود، در زمانی که افلاک آسمانی «بی‌نام» بودند و در زمین هیچ نامی بر هیچ چیزی گذاشته نشده بود. در مصر نیز زمان پیش از آفرینش، به زمانی اطلاق می‌شود که

۱. Jean-Paul نام مستعار ریشتر، نویسنده آلمانی (۱۸۲۵-۱۷۶۳). - م.

نه خدایی در آن وجود داشت و نه نامی برای چیزی شناخته شده بود.^۱ آن‌گاه که خدای آفریننده نام خویش را ادا می‌کند، نخستین وجود متعین از این حالت نامعین پدیدار می‌شود. و خداوند با قدرت جایگزین در نامش خود را به هستی فرامی‌خواند. این فکر که خدای آفریننده خود علت خویش و یک قائم به ذات واقعی است، در داستان پیدایش او بر اثر قدرت جادویی نامش، به شیوه‌ای اسطوره‌ای بیان می‌شود. پیش از او هیچ خدایی نبود و هیچ خدایی جز او وجود نداشت. «برای او نه مادری بود که نامی بر او نهد و نه پدری که نامش را بر زبان آورد و بگوید که من او را به وجود آورده‌ام»^۲ در کتاب مردگان مصر باستان، خدای خورشید، زاء، به سان آفریننده خویش نشان داده می‌شود، بدین سان که خود نام‌هایش را بر خویش می‌نهد و به عبارت دیگر، خود خصلت‌ها و قدرت‌هایش را تعیین می‌کند.^۳ هر چیز دیگری که وجود و هستی معینی دارد، از این قدرت آغازین گفتار که در جهان آفرین جای دارد، پدیدار می‌شود.^۴ همین مایه را البته با یک جهت قدری متفاوت و معنایی عمیق‌تر، در شرح توراتی آفرینش نیز می‌یابیم. در این جا نیز کلمه خدا است که روشنی را از تیرگی جدا می‌سازد و زمین و آسمان‌ها را می‌آفریند. اما از آن پس، نام‌های آفریدگان زمینی مستقیماً از سوی آفریدگار تعیین نمی‌شوند، بلکه انسان باید

1. A. Moret, *Le Rituel du culte divin journalier en Egypte* (Paris, 1902), p. 120.

2. From a Leyden papyrus. See A. Moret, *Mystères Egyptiens*, pp. f.

3. Book of the Dead (ed. Naville), 17, 6; cf. Erman, *Die aegyptische Religion* (Berlin, 1909), p. 34.

4. Compare this passage with the examples given by Moret in the section "le mystère du verbe créateur" of his *Mystères Egyptiens*, pp. 103 ff.; also Lepsius, *Aelteste Texte des Totenbuches*, p. 29.

این که چگونه مفهوم مصری قدرت آفریننده کلمه با تصورات و مفاهیم فلسفه یونان ترکیب شد و این ترکیب در تحول تصور کلمه مسیحی چه اثری گذاشته است، همه این‌ها در این اثر ریزنشتاین مطرح شده‌اند.

Zwei religionsgeschliche Fragen (Strassburg, 1901), esp. pp. 80 ff.

این نام‌ها را تعیین کنند. پس از آن که خداوند همه جانوران زمین و مرغان هوا را آفرید، این‌ها را به انسان می‌سپارد تا ببیند که او به چه نام می‌خواندشان. «هر نامی که آدم بر هر آفریده زنده‌ای گذاشت، از آن پس همان نام او شد.»^۱ انسان با این عمل نامگذاری، جهان را به گونه مادی و معنوی به تصرف خود در می‌آورد، یعنی آن را تابع دانش و فرمان خود می‌سازد. این وضع خاص، خصلت بنیادی و دستاورد معنوی تک‌خداپرستی ناب را آشکار می‌سازد؛ همان چیزی که گوتته درباره آن گفته بود که این یک ویژگی تنالی به‌نحس است، زیرا که اعتقاد به خدای یگانه انسان را به وحدت درونی‌اش آگاه می‌سازد. به هر روی، این وحدت آشکار نخواهد شد، مگر آن‌که خود را با ساختارهای مجسم زبان و اسطوره به یک صورت بیرونی آشکار سازد. این وحدت در این ساختارها تجسم می‌یابد و بعدها دوباره بوسیله فراگرد بازاندیشی منطقی باز یافته خواهد شد.

قدرت استعاره

ملاحظات پیشین به ما نشان داده‌اند که اندیشهٔ اسطوره‌ای و اندیشهٔ ملفوظ چقدر در هم بافته‌اند و چگونه ساختارهای بزرگ قلمروهای اسطوره‌ای و زبانی در دوران دراز تحول‌شان، با انگیزه‌های روحی همانندی تعیین و هدایت شده‌اند. با این همه که گفته شد، تاکنون به یک انگیزهٔ بنیادی در این جا اشاره نشده است، انگیزه‌ای که نه تنها ارتباط زبان و اسطوره را روشن می‌سازد، بلکه تبیین نهایی این ارتباط را نیز به دست می‌دهد. این نکته را که اسطوره و زبان تابع قوانین تحولی یکسان یا دست‌کم بسیار همانندی‌اند، تنها در صورتی می‌توان دید و دریافت که ریشهٔ مشترکی را که هر دو از آن سرچشمه می‌گیرند، بتوان پیدا کرد. همانندی‌های اسطوره و زبان در نتایج‌شان و در صورت‌هایی که می‌آفرینند، اشتراک نهایی این دو را در کارکرد و در اصول عملکردشان نشان می‌دهند. برای تشخیص این کارکرد و بازنمود آن در عریانی مجردش، باید اسطوره و زبان را نه در سیر پیشرفت آن‌ها بلکه در سیر قهقرایی‌شان پی‌جویی کرد، یعنی از طریق بازگشت به نقطه‌ای که این دو خط متفاوت از آن آغاز شده‌اند. به نظر می‌رسد که این کانون مشترک واقعاً قابل اثبات است؛ زیرا هر چقدر هم که محتواهای زبان و اسطوره متفاوت باشند، ولی باز در هر دو آنها

یک صورت از مفهوم ذهنی عملکرد دارد. همین صورت است که می‌توان آن را دال بر تفکر استعاری دانست. اگر خواسته باشیم از یک سوی وحدت دنیا‌های لفظی و اسطوره‌ای و از سوی دیگر تفاوت آنها را بیابیم، باید کارمان را با بررسی ماهیت و معنای اسطوره آغاز کنیم.

بارها گفته شده است که حلقهٔ پیوند زبان و اسطوره، همان استعاره است. اما در مورد تعریف دقیق این فراگرد و حتی دربارهٔ جهت عامی که این فراگرد به خود می‌گیرد، نظریه‌ها سخت متفاوت‌اند. سرچشمهٔ راستین استعاره را گاه در ساختمان زبان و گاه در تخیل اسطوره‌ای می‌جویند. گهگاه تصور می‌شود که سرچشمهٔ ازلی استعاره همان گفتار است که با ماهیت اصالتاً استعاری‌اش اسطوره را به وجود می‌آورد. گاه برعکس، زبان را میراث‌خوار استعاره می‌دانند و می‌گویند که زبان خصلت استعاری واژه‌هایش را از اسطوره به ارث برده است. هر در^۱ در رسالهٔ ارزنده‌اش دربارهٔ خاستگاه گفتار بر جنبهٔ اسطوره‌ای همهٔ مفاهیم لفظی و گزاره‌ای^۲ تأکید ورزید. «از آنجا که تمامی طبیعت انعکاس دارد، برای انسانی که آفریدهٔ حس است، هیچ چیزی نمی‌تواند طبیعی‌تر از آن چیزی باشد که زنده است و سخن می‌گوید و عمل می‌کند. یک انسان وحشی درختی را با سرشاخهٔ شکوهمندش می‌بیند؛ ناگهان همین سرشاخه به جنبش در می‌آید! تو گویی خدا در برابر چشمان او به جنبش در می‌آید! او در برابر این درخت به زانو می‌افتد و آن را پرستش می‌کند! انسان وابسته به حواس را در نظر آورید که دارد ذهن نوپایش را از طریق اسم نخستین، کلمهٔ الله و ساده‌ترین نوع گذار به اندیشهٔ مجرد، شکل می‌بخشد! برای بومیان آمریکای شمالی، هنوز هر چیزی جاندار است و فرشتهٔ موکل و روح ویژه‌اش را دارد. در کهن‌ترین دستور زبان و واژه‌نامه‌های یونان و شرق باستان نیز همین حالت را می‌توان پیدا کرد؛ در این جا نیز واژه‌ها مانند اجزای دیگر طبیعت، برای سازندگان این واژه‌ها مجموعه‌ای از خدایان به شمار می‌آمدند و واژه‌نامه‌ها یک قلمرو زنده با

1. Herder

2. Propositional

موجودات فعالی را تشکیل می‌دادند ... طوفان از جاکننده، باد صبای نوازشگر، چشمه روشن و اقیانوس نیرومند. همه اسطوره‌های این واژه‌نامه‌های کهن بر حالت کلمه‌اللہی زبان‌های باستانی مبتنی‌اند. پس کهن‌ترین واژه‌نامه، در واقع مجمعی از خدایان ملفوظ بود.^۱

رماتیک‌های آلمان همان راهی را در پیش گرفتند که هر در نشان داده است. شلینگ نیز زبان را «اسطوره رنگ‌باخته» ای می‌داند که هر آنچه را که اسطوره هنوز به عنوان تمایزهای زنده و مجسم در نظر می‌گیرد، در قالب تمایزهای صوری و مجرد حفظ می‌کند.^۲ جیتی درست مخالف جهت یاد شده در نیمه دوم سده نوزدهم به‌ویژه از سوی آدالبرت کوهن^۳ و ماکس مولر^۴ در مکتب «اسطوره‌شناسی تطبیقی» اتخاذ شده است. از آن‌جا که این مکتب اصل روش‌شناختی مبتنی کردن مقایسه‌های اسطوره‌شناختی را بر مقایسه‌های زبان‌شناختی پذیرفته است، برتری بالفعل مفاهیم لفظی بر مفاهیم اسطوره‌ای باید در روش کار آن‌ها نهفته باشد. بر همین اساس، در کار آنها اسطوره‌ها چونان نتیجه زبان نمایان می‌شوند. آنها «استعاره ریشه‌ای»^۵ حاکم بر همه صورت‌بندی‌های اسطوره‌ای را مانند یک پدیده اساساً لفظی تلقی کرده بودند و معتقد بودند که باید خصلت بنیادی این استعاره را بررسی کرد و دریافت. آنان تصور می‌کردند که همنامی^۶ یا هم‌آوایی^۷ اصطلاح‌های دلالت‌کننده باید از بین برود تا راه برای تخیل اسطوره‌ای هموار گردد.

«بیاید دوره‌ای را در تاریخ زندگی انسان در نظر آوریم که در آن دوره، همه اندیشه‌هایی که به فراسوی افق تنگ زندگی ما راه می‌بردند، می‌بایست با

1. "Ueber den Ursprung der Sprache," Werke (ed. Suphan), V, pp. 53 f.

2. Schelling, "Einleitung in die Philosophie Mythologie", Sämtliche Werke, 2nd div., I, p. 52.

3. Adalbert Kuhn

4. Max Müller

5. root metaphor

6. homonymity

7. assonance

استعاره‌ها بیان شوند، استعاره‌هایی که هنوز به چنین صورتی که برای ما مطرح هستند، یعنی به صورت تعبیرهای قراردادی و سنتی محض درنیامده بودند، بلکه نیمی به همان صورت اصلی و نیمی دیگر با یک خصلت دخل و تصرف شده، فهمیده و احساس می‌شدند. اگر هر واژه‌ای که در آغاز به گونه‌ای استعاری به کار برده می‌شد، بدون ادراک روشن گام‌هایی که این واژه را از معنای اصلی به معنای استعاری کشانده‌اند به کار گرفته شود، خطر اسطوره‌سازی پیش می‌آید. هرگاه که این گام‌ها فراموش شوند و گام‌های ساختگی جای آنها را بگیرند، در آن صورت، اسطوره یا به تعبیر دیگر، زبان بیمار پدیدار خواهد شد، حال چه این زبان به علایق دنیوی راجع باشد چه به علایق دینی ... آنچه که عموماً اسطوره نامیده می‌شود، جزئی از یک مرحله بسیار عام‌تر است که همه زبان‌ها زمانی آن را پشت سر گذاشته‌اند.^۱

پیش از آن که بتوان در مورد این دو نظریه متناقض تصمیمی گرفت و در این دعوی تقدم زبان بر اسطوره یا تقدم اسطوره بر زبان موضع مشخصی اتخاذ کرد، مفهوم بنیادی استعاره نخست باید تعریف و تدقیق شود. استعاره را می‌توان به معنای محدود آن در نظر گرفت. استعاره به این معنا، تنها شامل دلالت آگاهانه یک محتوای اندیشه به محتوای دیگری است که از یک نظر به محتوای اصلی همانندی دارد و یا تا اندازه‌ای با آن قابل مقایسه است. در این صورت، استعاره یک ترجمه «اصیل» است. این دو مفهومی که استعاره در میان آنها حاصل می‌شود، معناهای مستقل و ثابتی هستند و فراگرد مفهومی استعاره مانند دو قطب یک حد^۲ در میان آنها عمل می‌کند، فراگردی که گذار از یک مفهوم را به مفهوم دیگر موجب می‌شود و از نظر معنی‌شناسی^۳، یکی نماینده

1. Mex Müller, *Lecture on the Science of Language*, second series New York: Scribner, Armstrong & Co., 1875, pp. 372-376.

2. terminus a que and terminus ad quem.

3. Semantically

آن دیگری می‌گردد. هر کوششی در جهت شناسایی موجبات نوعی این جانیشینی اسمی و مفهومی و تبیین کاربرد متنوع و بسیار گسترده این نوع استعاره (یعنی یکی انگاشتن آگاهانه چیزهای آشکارا متفاوت) به‌ویژه در صورت‌های تفکر و گفتار ابتدایی، انسان را به یک نوع طرز تلقی ذاتی اندیشه و احساس اسطوره‌ای واپس می‌راند. هاینز ورنر^۱ در بررسی‌اش از خاستگاه‌های استعاره، برهان بسیار موجهی در تأیید این فرضیه خاص به‌دست داده است که بنابر آن، این نوع خاص اسطوره، یعنی بیان غیرمستقیم یک مفهوم برحسب یک مفهوم دیگر، برانگیزه‌های کاملاً مشخصی استوار است. این انگیزه‌ها از دید جادویی به جهان و به‌ویژه از محرکات کلام و نام برمی‌خیزند.^۲ اما یک چنین کاربرد استعاره، مستلزم آن است که هم مفاهیم و هم ملازم‌های لفظی آنها به گونه کمیت‌های معین وجود داشته باشند. تنها در صورتی که این عناصر از جهت لفظی تثبیت و تصریح شده باشند، می‌توانند به جای همدیگر نشینند. باید میان این فراگرد جابجایی و جانیشینی که با واژگان از پیش شناخته شده عمل می‌کند و آن «استعاره ریشه‌ای» اصیل، آشکارا تمایز قایل شد؛ زیرا این استعاره در واقع خود شرط لازم برای هرگونه صورتبندی مفاهیم اسطوره‌ای و نیز لفظی است. به راستی که حتی ابتدایی‌ترین بیان لفظی مستلزم این است که یک تجربه شناختی یا عاطفی به یک حالت صوتی تغییر ماهیت دهد؛ یعنی به وسیله‌ای یکسره بیگانه و حتی متفاوت با آن تجربه، استحاله یابد؛ درست همچنان که ساده‌ترین صورت اسطوره‌ای تنها از رهگذر استحاله‌ای پدید می‌آید که یک تأثیر معین را از قلمرو معمولی، روزانه و نامقدس برمی‌دارد و به سطح «مقدس» و به پهنه «اعتبار» اسطوره‌ای - دینی فرامی‌کشد. این قضیه تنها یک گذار ساده را در بر نمی‌گیرد، بلکه در واقع «گذار از یک جنس به جنس دیگر» است؛ در این جا تنها

1. Heinz Werner

2. Heinz Werner, *Die Ursprünge der Metapher* (Leipzig, 1919), esp. chap. 3, pp. 74 ff.

گذار به یک مقولهٔ دیگر مطرح نیست، بلکه در واقع، آفرینش خود آن مقوله، مورد نظر است.

حال اگر کسی پرسد که کدامیک از این دو نوع استعاره آن دیگری را به وجود آورده است، یعنی آیا دیدگاه اسطوره‌ای تعبیرهای اسطوره‌ای موجود در گفتار را پدید آورده و یا برعکس، تعبیرهای گفتاری دیدگاه اسطوره‌ای را ایجاد کرده است، در پاسخ باید گفت که همهٔ ملاحظات پیش‌گفته نشان می‌دهند که در حقانیت این پرسش واقعاً جای تردید است؛ زیرا در این جا ما با رابطهٔ زمانی «ماقبل» و «مابعد» سروکار نداریم، بلکه با رابطهٔ منطقی صورت‌های زبان و اسطوره روبرو هستیم و می‌خواهیم بدانیم که چگونه یکی از این دو دیگری را مشروط و متعین می‌کند. به هر روی، این تعین را تنها می‌توان به گونهٔ متقابل تصور کرد. زبان و اسطوره همبستگی تجزیه‌ناپذیر و اصیلی با هم دارند و از این زمینهٔ همبستگی است که هر یک از آنها به تدریج به گونهٔ عنصری مستقل پدیدار می‌شود. این‌ها دو جوانهٔ متفاوت از یک ساقه‌اند و هر دو از یک انگیزهٔ صورت‌بندی نمادین و یک فعالیت ذهنی بنیادی و یک نوع تمرکز و تعالی تجربهٔ سادهٔ حسی بر می‌خیزند. در الفاظ و در تمثیل‌های اسطوره‌ای ابتدایی، تنها یک فراگرد درونی است که تحقق خویش را می‌جوید. اسطوره و زبان چاره‌های یک تنش درونی و باز نمود انگیزه‌ها و محرک‌های ذهنی به صورت‌ها و شکل‌های عینی‌اند. همچنان که اوزنر به تأکید گفته است، «تعیین نام یک چیز، ربطی به خواست انسان ندارد. مردم یک مجموعهٔ صوتی را به گونه‌ای دلخواسته و به عنوان علامتی برای یک چیز معین اختراع نمی‌کنند. تحریک روحی ناشی از چیزی که خود را در جهان خارجی می‌نمایاند، هم موجب و هم وسایل نامگذاری آن چیز را فراهم می‌سازد. تأثرهای حسی همان‌اند که خود در رویارویی با جز خود دریافت می‌کند و در این میان، شدیدترین تأثرهای حسی به طبع می‌کوشند تا به بیان لفظی درآیند. همین تأثرها مبانی

نامگذاری‌های جداگانهٔ مردم سخنگوی را تشکیل می‌دهند.^۱ این فراگرد تکوین دقیقاً و موبه‌مو با فراگرد تکوین «خدایان لحظه‌ای» مطابقت دارد. به همین سان، اگر ما استعاره‌های زبانی و اسطوره‌ای را تا خاستگاه مشترک آنها پی‌جویی کنیم، این استعاره‌ها اهمیت‌شان را برای ما آشکار خواهند ساخت، چندان که قدرت روحی عجین شده در آنها کاملاً دریافت می‌شود؛ البته اگر خواسته باشیم که این اهمیت و قدرت را در همان تمرکز خاص و «تشدید» تجربهٔ حسی حاکم بر همهٔ صورتبندی‌های زبانی و اسطوره‌ای بجوییم.

اگر بار دیگر کارمان را از تضادی آغاز کنیم که مفهوم نظری یا «استدلالی» نشان می‌دهد، به درستی در خواهیم یافت که جهت‌های متفاوتی را که رشد مفهوم منطقی (استدلالی) و اسطوره‌ای-زبانی پیموده‌اند، در نتایج این دو مفهوم به خوبی منعکس‌اند. مفهوم استدلالی با یک ادراک فردی و تکی آغاز می‌کند. ما همین ادراک تکی را با در نظر گرفتن آن در ارتباط‌های هر چه بیشتر، به فراسوی چهارچوب‌های اصلی‌اش گسترش می‌دهیم. فراگرد عقلی‌ای که در این جا وجود دارد، یک نوع فراگرد تکمیل ترکیبی، یعنی ترکیب یک مورد تکی با یک کلیت و کامل شدن آن در این کلیت است. اما آن واقعیت جداگانه در این رابطه با کل، هویت مجسم و محدودیت‌اش را از دست نمی‌دهد. آن واقعیت با آنکه در مجموعه‌ای از پدیده‌ها ترکیب می‌شود، اما باز به عنوان چیزی مستقل و منفرد از آن مجموعه، همچنان بر جای می‌ماند. این ارتباط پیش از پیش رشد یابنده‌ای که یک ادراک فردی را به ادراک‌های دیگر وابسته می‌سازد، موجب نمی‌شود که این ادراک با ادراک‌های دیگر درآمیخته گردد. هر «نمونه» جداگانه‌ای از یک نوع، در همان نوع خویش گنجانده می‌شود و خود این نوع نیز تحت شمول یک جنس عالی‌تر درمی‌آید، اما این واقعیت همچنان پابرجای است که هر یک از این نمونه‌ها متمایز از نمونه‌های دیگر

1. Usener, Götternamen, p. 3.

باقی می‌مانند. این رابطهٔ بنیادی در طرح منطقیان به روشن‌ترین و سهل و ممتنع‌ترین وجهی بیان می‌شود، یعنی همان طرحی که منطقیان عادت دارند بر مبنای آن، سلسله مراتب مفاهیم و سیاق شمول و اشتغال جنس‌ها و نوع‌ها را نشان دهند. در این‌جا، تعیین‌های منطقی به‌سان تعیین‌های هندسی نمایانده می‌شوند؛ هر مفهومی «حوزه» معینی دارد که متعلق به خودش است و با همان، از پهنه‌های مفهومی دیگر باز شناخته می‌شود. بگذریم از این که این حوزه‌ها ممکن است بر روی هم افتند، همدیگر را بپوشانند و در یکدیگر رخنه کنند، اما باز هر حوزه‌ای جای دقیقاً مرزبندی شده‌اش را در مکان مفهومی حفظ می‌کند. یک مفهوم با وجود تکمیل و توسعهٔ ترکیبی‌اش، پهنهٔ ویژهٔ خود را حفظ می‌کند. روابط تازه‌ای که یک مفهوم در آنها قرار می‌گیرد، موجب نمی‌شوند که مرزهای آن مفهوم از میان برداشته شوند، بلکه به شناخت مشخص‌تر این مرزها می‌انجامند.

اگر این صورت مفهوم منطقی را که مجهز به جنس‌ها و نوع‌ها است، در تضاد با صورت ابتدایی مفهوم اسطوره‌ای و زبانی در نظر گیریم، بی‌درنگ درخواهیم یافت که این دو نوع مفهوم دو‌گرایش یکسره متفاوت اندیشه را باز می‌نمایند. در‌گرایش نخستین، یک بسط متمرکز بر پهنه‌های بیش از پیش گسترندهٔ ادراک و مفهوم صورت می‌پذیرد، حال آن‌که در‌گرایش دوم، پویشی از اندیشه را می‌بایم که درست نقطهٔ مقابل‌گرایش نخستین را نشان می‌دهد؛ همین پویش^۱ اندیشه است که سرچشمهٔ تصورات اسطوره‌ای می‌باشد. در این‌جا دید ذهنی گسترده نیست بلکه فشرده است؛ می‌توان گفت که تمامی ذهن متوجه یک نقطه می‌شود. از رهگذر همین فراگرد تمرکز شدید است که «معنای» یک اسطوره پدیدار می‌شود. همهٔ نورها بر یک نقطهٔ کانونی و «پرمعنا» متمرکز می‌شوند، حال آن‌که هر چیز دیگری که در فراسوی این نقطهٔ کانونی مفهوم لفظی یا اسطوره‌ای جای گیرد، عملاً خارج از دید ذهن قرار می‌گیرد. این

چیزهای دیگر تا مجهز به یک «شاخص» زبانی یا اسطوره‌ای نشوند، همچنان «مشاهده نشده» باقی می‌مانند. بر قلمرو مفهوم استدلالی یک نوع نور منتشر تابیده می‌شود و هر چه که تحلیل منطقی جلوتر رود، این وضوح و روشنایی گسترده‌تر می‌شود. اما در قلمرو تصویری اسطوره و زبان، به جز آن جاهایی که قوی‌ترین نور را می‌تابانند، جاهای دیگر پیوسته در ژرف‌ترین تاریکی پوشیده شده‌اند. در حالی که برخی محتواهای ادراک، کانون‌های نیرو و اهمیت لفظی و اسطوره‌ای می‌شوند، محتواهای دیگر در سطحی پایین‌تر از آستانه معنا باقی می‌مانند. همین واقعیت که مفاهیم اسطوره‌ای و زبانی ابتدایی چنین واحدهای نقطه ماندنی را می‌سازند، خود موجب می‌شود که این مفاهیم اجازه هرگونه تمایز کمی بیشتر را ندهند. تأمل منطقی پیوسته باید درصدد گسترش مفاهیمش باشد. منطق قیاسی کلاسیک، در نهایت چیزی نیست جز دستگاه قواعد ترکیب کردن مفاهیم، مفهومی را تحت مفهومی دیگر در آوردن و افزودن مفاهیم بر یکدیگر. اما مفاهیم متبلور در زبان و اسطوره را، نه در امتداد بلکه در شدت و نه به گونه کمی بلکه به حالت کیفی، باید در نظر گرفت. در این عرصه، کمیت تا حد یک خاصیت صرفاً تصادفی و یک جنبه به نسبت ناچیز و بی‌اهمیت نزول پیدا می‌کند. دو مفهوم منطقی که تحت شمول یک مقوله برتر بعدی قرار می‌گیرند، با وجود روابطی که با مفاهیم دیگر پیدا می‌کنند، خصیلت‌های متمایزشان را همچنان حفظ می‌کنند. اما گرایشی درست مخالف گرایش منطقی، بر اندیشه اسطوره‌ای - دینی حاکم است، ما در این جا عملکرد قانونی را می‌بینیم که در واقع، می‌توان آن را قانون همسطح‌سازی و از میان برداشتن تفاوت‌های خاص خواند، هر جزیی از یک کل، خود کل است؛ هر نمونه‌ای از یک نوع برابر است با تمامی آن نوع. جزء تنها کل را باز نمی‌نماید و یا یک نمونه صرفاً نوعش را نشان نمی‌دهد، بلکه هر جزء و نمونه‌ای با کل و نوع خویش هم‌ذات است. این اجزاء میانجی اندیشه تأملی نیستند، بلکه همچون وجودهای اصیلی‌اند که قدرت، اعتبار و خاصیت کل را به گونه‌ای بالفعل در خود دارند. در

این جا با اصلی روبرو هستیم که می توان آن را اصل بنیادی «استعاره» لفظی و نیز اسطوره‌ای خواند - اصل جزء به مثابه کل. هر تفکر اسطوره‌ای تحت حاکمیت و نفوذ این اصل است. هر کسی که هر جزیی از کل را تحت قدرت خویش در آورده باشد، به یک معنای جادویی، بر خود کل نیز قدرت پیدا می کند. این که جزء مورد نظر چه اهمیتی می تواند در انسجام و ساختار کل داشته باشد و چه کارکردی را می تواند به عهده گیرد، چندان اهمیتی ندارد، بلکه همین که این یک جزء است و یا جزء بوده است و با کل پیوستگی داشته است، کافی است که اعتبار کامل و قدرت آن وحدت بزرگ تر را کسب کند. برای مثال، یک فرد برای کسب تسلط جادویی بر بدن یک شخص دیگر، تنها به آن نیاز دارد که ناخن یا موی چیده شده و آب دهان یا مدفوع آن شخص را به تصرف خود در آورد؛ حتی سایه، تصور و جای پای او نیز می تواند به همین کار آید. فیثاغورثیان حتی این نهی را رعایت می کردند که پس از برخاستن از خواب، بی درنگ بسترشان را هموار سازند تا جای بدن آنها بر تشک خواب، به زیان آنها مورد بهره برداری قرار نگیرد^۱.

بیشتر آنچه که به عنوان «جادوی قیاس تمثیلی» خوانده می شود، از همین طرز تلقی بنیادی بر می خیزد؛ و خود ماهیت این جادو نشان می دهد که مفهوم مورد بحث، قیاس صرف نیست، بلکه یک اینهمانی واقعی است. برای مثال، در مراسم باران سازی، آب را بر روی زمین می پاشند تا باران جذب هم جنس خود شود و در جادوی بند آوردن باران از عمل ریختن آب روی سنگ های قرمز داغ استفاده می شود، تا آب با صدای فش فش تبخیر گردد.^۲ هر دو این مراسم معنای جادویی شان را از این واقعیت دارند که باران در این جا تنها بازنموده

1. Jamblichos, *Protreptichos* p. 108, 3, quoted after Deubner, *Magie und Religion* (Freiburg. 1922), p. 8.

2. See Parkinson, *Thirty Years in the South Seas*, p. 7; quoted by Werner, *Die Ursprünge der Metapher*, p. 56.

نمی‌شود، بلکه احساس می‌شود که در هر قطره آب مصرفی این مراسم حضور دارد. باران به عنوان یک «قدرت» اسطوره‌ای و یک «دیو خدا»ی باران، چه در آب مترشح و چه در آب تبخیر شده به گونه‌ای یکپارچه و بالفعل حضور دارد و بدین سان، تحت نظارت جادو در می‌آید.

همین ارتباط رمزآمیزی که میان یک کل و اجزایش برقرار است، میان جنس و نوع و نوع و نمونه‌های گوناگون آن نیز وجود دارد. در این جا نیز هر صورتی با صورت دیگر کاملاً درآمیخته است؛ جنس یا نوع نه تنها با هر فردی از اعضایش باز نموده می‌شود، بلکه در آن فرد زندگی و عمل می‌کند. برای مثال، بنابر مفهوم توت‌پرستانه^۱ جهان، یک گروه یا کلان^۲ با توت‌م سازمان داده می‌شود و اعضای کلان نام‌شان را از حیوان یا گیاه توت‌می می‌گیرند. در این جا یک تقسیم صرفاً دلخواهانه به وسیله «علایم» قراردادی لفظی یا اسطوره مطرح نیست، بلکه قضیه یک نوع اشتراک ذاتی اصیل مطرح است.^۳ از جهات دیگر نیز هر جا که یک جنس به هر نحوی مطرح باشد، همیشه به گونه‌ای کلاً حاضر و کلاً مؤثر نمایان می‌شود. برای مثال، خدا یا دیو خدای رویش در هر بافه خرمن زندگی می‌کند. از همین روی، بنابر یک رسم دیرین روستایی که هنوز هم مقبول مردم است، آخرین بافه خرمن باید در کشتگاه به جای گذاشته شود؛ زیرا در این بافه بازمانده، قدرت خدای حاصلخیزی تمرکز می‌یابد و به خرمن سال بعد برکت خواهد داد.^۴ در مکزیک و در میان سرخپوستان کورا، چنین تصور می‌شود که خدای غله در هر ساقه و حتی در هر دانه غله، کاملاً و به صورتی نامحدود حاضر است. ایزد بانوی^۵ غله مکزیک، شی‌کومه کوتل،^۶ در

1. Totemistic

۲. clan به گروهی اطلاق می‌شود که به وسیله یک حیوان یا گیاه به عنوان توت‌م و نیای مشترک، همبستگی نزدیک پیدا می‌کنند. - م.

3. Cf. my study, *Die Begriffsform im mythischen Denken* (Leipzig, 1922), pp. 16 ff.

4. Cf. Mannhardt, *Wald = und Feldkulte*, 2nd ed. (Berlin, 1904-1905), I, 212 ff.

5. goddess

دوشیزگی، ساقه سبز است و در پیری، خرمن غله؛ اما هر دانه غله و هر نوع خوراکی که از غله درست می‌شود، نیزایزد بانوی غله به‌شمار می‌آید. به همین‌سان، خدایان گوناگونی در میان سرخپوستان کورا وجود دارند که انواع معینی از گل‌ها را باز می‌نمایند. در هر یک از این انواع گل‌ها، هر گلی از یک نوع، با عنوان خدای همان نوع خطاب می‌شود. همین قضیه در مورد همه موجودات دیوخدای این قوم نیز مصداق دارد: جیرجیرک، زنجیره، ملخ و خارپشت نیز به عنوان کل‌های فردی تلقی می‌شوند.^۷ حال که برای ما روشن شده است که جایگزینی جزء به جای کل و برعکس در سخن‌پردازی‌های عصر باستان، یکی از انواع اصلی استعاره به‌شمار می‌آید، دیگر به آسانی می‌توانیم

6. Chicomecoatl

۷. اگر در نظر داشته باشیم که برای اندیشه اسطوره‌ای و جادویی، چیزی به عنوان یک تصویر محض وجود ندارد، بلکه هر صورت خیالی‌ای موضوع خود، یعنی روح یا دیوخدایش را مجسم می‌سازد، نظر بالا اعتبار بیشتری پیدا می‌کند. برای مثال در کتاب جادوی مصری نوشته باج آمده است که «نام یا نشانه تصویر یک خدا یا دیو خدا می‌تواند به یک تعویذ تبدیل شود. این تعویذ با قدرتی که دارد، می‌تواند از هر کسی که آن را بر خود بسته باشد پاسداری کند. تا زمانی که ماده سازنده این تعویذ از بین نرفته باشد و نام یا نشانه یا تصویری که بر آن نقش شده است پاک نگشته باشد، قدرت این تعویذ همچنان به قوت خود باقی است. اما مصریان از این حد نیز یک گام جلوتر گذاشتند و معتقد بودند که به تصویر هر مرد، زن یا حیوان و هر آفریده زنده‌ای، می‌توان روح آن موجود و کیفیات و صفات آن را منتقل ساخت. مجسمه‌خدایی در یک معبد دربردارنده روح آن خدایی بود که آن مجسمه باز می‌نمود. از دیرباز مردم مصر معتقد بودند که هر مجسمه و هر تصویری، روح جایگزین در آن مجسمه و تصویر را در تصرف خود دارد.» امروزه همین اعتقاد در میان همه اقوام ابتدایی رایج است. برای مثال، مراجعه کنید به عبارتی از این اثر هترویک:

Hetherwick, "Some animistic beliefs among the Yaos of British Central Africa" (see footnote above, p. 70).

«در آغاز، دوربین عکاسی یک چیز هراس‌انگیز به نظر می‌آمد؛ به نحوی که بومیان در برابر دوربین با جیغ و هراس به هر جهتی می‌گریختند... در ذهن آنها، «روح» با «تصویر» همبسته بود و عکس‌برداری از یک فرد برابر بود با تصرف سایه او و این خود می‌توانست به مغنای بیماری یا مرگ جسم بدون سایه باشد.» (ص ۸۹).

دریابیم که این نوع استعاره یکراست از طرز تلقی اساسی ذهن اسطوره‌ای سرچشمه گرفته است. اما این نیز به یکسان روشن است که از نظر تفکر اسطوره‌ای، در استعاره، چیزی بسیار بیشتر از یک «جایگزینی» محض و یک نوع تعبیر سخن پردازانه نهفته است. به همین سان، آنچه که از دیدگاه بازاندیشی پیشرفته ما یک رونویسی محض به نظر می‌آید، از نظر تصور اسطوره‌ای به عنوان یک نوع انطباق اصیل و جوهری تلقی می‌شود.

در پرتو این اصل بنیادی استعاره اسطوره‌ای، آنچه را که عموماً کارکرد استعاری زبان خوانده می‌شود، می‌توان قدری روشن‌تر دریافت و فهم کرد. حتی کویین تیلیان^۱ نیز یادآور شده بود که این کارکرد، جزئی از گفتار را نمی‌سازد بلکه بر سراسر گفتار بشر حاکم است و ویژگی آن را تعیین می‌کند. اما اگر قضیه به راستی این باشد که استعاره مرحله معینی از تکامل گفتار نیست، بلکه خود شرط ضروری هرگونه گفتار است، پس هر کوششی در جهت فهم کارکرد آن، باید ما را بار دیگر به صورت بنیادی تصور لفظی واپس کشاند. چنین تصویری در نهایت، از همان فراگرد تمرکز و تراکم تجارب حسی معینی سرچشمه می‌گیرد که آغازگر هرگونه مفهوم لفظی است. با توجه به این که تمرکز یادشده بر اثر تجربه‌های گوناگون و در مسیر خطوط متفاوت رخ می‌دهد، به نحوی که دو مجموعه ادراکی متفاوت می‌توانند معنای درونی‌شان را از یک نوع «ذات» داشته باشند، پس باید توقع داشته باشیم که نخستین و استوارترین پیوندهایی را که زبان می‌تواند برقرار سازد، در همین فراگرد پیدا کنیم؛ زیرا همچنان که یک چیز بی‌نام، وجودی در زبان ندارد بلکه به ابهام کامل می‌گراید، پس همه آن چیزهایی که از یک نوع تسمیه برخوردارند، نیز باید همسانی مطلق داشته باشند. این جنبه از همسانی که با واژه تثبیت می‌گردد، باعث می‌شود که همه ناهمگنی‌های دیگر ادراک‌های مورد بحث، بیش از پیش مبهم شده و سرانجام یکسره ناپدید شوند. در این جا نیز بار دیگر جزء جای کل را غصب

۱. Marcus Fabius Quintilian عالم معانی بیان و منتقد رمی در سده نخست پس از میلاد. - م.

می‌کند و به راستی صورت یک کل را به خود می‌گیرد. موجوداتی که در ادراک حسی بی‌میانجی و از دیدگاه طبقه‌بندی منطقی یکسره متفاوت می‌نمایند، به دلیل این اصل «همطرازی»، در زبان به صورتی همسان در نظر گرفته می‌شوند، چنانچه هر گفته‌ای درباره‌ی هر یک از آنها را می‌توان به موجودات همسان دیگر نسبت داد و به کار گرفت. پره‌اوس در تعیین یکی از ویژگی‌های تفکر پیچیده‌ی جادویی، می‌گوید: «اگر یک سرخ‌پوست کورایی نامعقولانه پروانه‌ها را با پرندگان طبقه‌بندی می‌کند، برای آن است که خواص شناخته‌های موردنظر او به صورتی کاملاً متفاوت با دیدگاه تحلیلی و علمی ما طبقه‌بندی می‌شوند.»^۱ به محض آن که تشخیص دهیم که شکل‌گیری این مفاهیم آغازین به هدایت زبان انجام می‌پذیرد، نابخردانه بودن آشکار یک چنین طبقه‌بندی‌هایی برای ما از بین می‌رود. اگر فرض را بر این گیریم که آن عنصری که در نام و در مفهوم لفظی «پرنده» مورد تأکید قرار گرفته، همان عنصر «پرواز» است، پس پروانه می‌تواند به میانجی همین عنصر به طبقه‌ی پرندگان تعلق یابد. در زبان ما نیز هنوز چنین طبقه‌بندی‌هایی رایج‌اند، با وجود آن که با مفاهیم تجربی و علمی ما از انواع و جنس‌ها تضاد دارند. برای مثال، واژه پروانه^۲ در برخی زبان‌های آلمانی به نوعی پرنده^۳ اطلاق می‌شود. در همین ضمن، می‌توان دید که این «استعاره‌ها»ی زبانی به نوبه‌ی خودشان بر استعاره‌های اسطوره‌ای تأثیر می‌گذارند و در واقع، سرچشمه‌ی همیشه جوشان این نوع استعاره‌هایند. همان خاصیت ویژه‌ای که زمانی مفاهیم و تسمیه‌های کیفیت‌بخش را به تحریک درآورده بود، اکنون می‌تواند در خدمت امتزاج و انطباق چیزهایی به کار رود که این مفاهیم و تسمیه‌ها بر آنها دلالت می‌کنند. اگر تصویر مریی رعد و برق (که به وسیله‌ی زبان تثبیت شده است) بر تأثر «مارپیچ» تمرکز یافته باشد، همین خود موجب می‌شود که برق به صورت مار تصور شود. اگر چنانچه خورشید «پروازکننده‌ی آسمانی»

1. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker* (Leipzig, 1914), p. 10.

2. butterfly

3. butterbird

نامیده شود، پس می‌تواند به صورت یک تیر یا یک پرنده نیز نمایان گردد. برای مثال، خورشید در میان خدایان مصر باستان، خدایی است که با سر قوش باز نموده می‌شود. در این قلمرو اندیشه، هیچگونه دلالت مجردی وجود ندارد و هر واژه‌ای بی‌درنگ به یک صورت اسطوره‌ای مجسم و به صورت یک خدا یا یک دیو خدا تغییر شکل می‌دهد. هر تأثر حسی‌ای هر چقدر هم که مبهم باشد، در صورتی که به وسیله زبان تثبیت و حفظ شود، می‌تواند نقطه آغازی برای مفهوم و دلالت خدا باشد. در میان نام‌های خدایان لیتوانیایی که اوزنر آن‌ها را فهرست کرده است، نورتاب خدای برف، در کنار «غرنده» خدای گله نمایان می‌شود و نیز خدای زنبوران عسل، «وزوزکننده» و خدای زمین لرزه، «خرمن‌کوب»، را در همین ارتباط می‌یابیم. بنابراین، «خدای غرنده» می‌توانست به صورت‌های متفاوت، یعنی هم به صورت غرش شیر، هم به سان غرش طوفان و هم غریو اقیانوس، به گونه‌ای طبیعی و بی‌میانجی شنیده شود؛ در واقع، این خدا جز به این صورت‌ها نمی‌توانست تشخیص داده شود. بدینسان، زبان به اسطوره حیات و غنای نوبه‌نو می‌بخشد، همچنان که اسطوره نیز از زبان همین مددها را می‌گیرد. این کنش واکنش و رخنه متقابل و دایمی، دلالت بر اصل ذهنی واحدی می‌کند که هم زبان و هم اسطوره از آن سرچشمه می‌گیرند و ایندو در واقع، چیزی جز تعبیرها و تجلی‌ها و درجات متفاوتی از این اصل نیستند.

با پیشرفت ذهنیت بشر، این پیوستگی زبان و اسطوره که بسیار ضروری و تنگاتنگ به نظر می‌آید، آغاز به گسستن و فروکاستن می‌کند. زیرا زبان تنها به قلمرو اسطوره تعلق ندارد و از همان آغاز در ذات خود قدرت دیگری را حمل می‌کند که همان قدرت منطقی است. این که چگونه این قدرت به تدریج بزرگتر می‌شود و به وسیله زبان راه خویش را هموار می‌کند، قضیه‌ای است که می‌توانیم در این جا مطرح کنیم. اما در این مسیر تکاملی، واژه‌ها بیش از پیش به صورت نشانه‌های مفهومی محض، تغییر ماهیت می‌دهند. این فراگرد جدایی و رهایی با

فراگردی دیگر متقارن است: هنر نیز چون زبان، در آغاز با اسطوره کاملاً پیوسته بوده است. در آغاز، زبان، هنر و اسطوره وحدت مجسم و یکپارچه‌ای داشتند، ولی به تدریج به صورت سه شیوه مستقل آفرینش روحی پدیدار شدند. بنابراین، همان قدرت تصویرپردازی زنده و تجسم ذهنی اسطوره‌ای که به واژه‌های گفتار بشر اعطاء شده است، در آغاز با هرگونه تصویر و بازنمود هنری نیز همراه بوده است. به‌ویژه در قلمرو جادویی، جادوی کلمه همیشه با جادوی تصویر ملازم بوده است.^۱ این تصویر جادویی نیز کارکردِ بازنما و به‌ویژه کارکرد «زیبایی‌شناختی» نابخش را تنها زمانی کسب می‌کند که آن دایره جادویی که آگاهی اسطوره‌ای دور این تصویر کشیده است، در هم شکسته شود و دیگر نه به عنوان یک صورت اسطوره‌ای، بلکه به عنوان یک نوع صورتبندی ویژه هنری بازشناخته آید.

گرچه بدین شیوه، زبان و هنر از زمینه اصیل تفکر اسطوره‌ای‌شان رها گشته‌اند، ولی وحدت آرمانی و معنوی این دو در یک سطح بالاتر دوباره به بیان درمی‌آید. زبان برای آن که رشد کند تا همچون گردونه‌ای در خدمت اندیشه و بیان مفاهیم و احکام درآید، این رشد تکاملی را باید به بهای از دست دادن غنا و تمامیت تجربه بی‌میانجی پیشین خود کسب کند. سرانجام، از آن معنای مجسم و محتوای احساسی‌ای که زمانی زبان دارا بود، چیزی بیشتر از یک استخوان‌بندی باقی نمی‌ماند. اما یک قلمرو عقلی وجود دارد که در آن، کلام نه تنها قدرت آفریننده اصلی‌اش را نگه می‌دارد، بلکه پیوسته آن را تجدید می‌کند. در این قلمرو، کلام در یک فراگرد استحاله دایمی قرار می‌گیرد، فراگردی که در واقع یک نوع حلول حسی و نیز روحی است. به موازات تبدیل شکل زبان به صورت یک بیان هنری، این تجدید حیات تحقق می‌یابد. در این جا، زبان تمامیت حیاتی‌اش را باز می‌یابد، حیاتی که دیگر محدود و مقید به

1. For further details see the second volume of my *Philosophie der symbolischen Formen*, esp. pp. 54 ff.

اسطوره نیست، بلکه حیاتی است که از جهت زیبایی شناختی آزادگشته است. در میان انواع و صورت‌های شعر، شعر تغزلی^۱ از همه روشن‌تر این تحول آرمانی را باز می‌نماید. زیرا شعر تغزلی نه تنها در سرآغازش ریشه در انگیزه‌های اسطوره‌ای دارد، بلکه حتی در عالی‌ترین و ناب‌ترین فرآورده‌های خود، ارتباطش را با اسطوره همچنان حفظ می‌کند. بزرگ‌ترین شاعران تغزلی، مانند هولدرلین^۲ یا کیچس^۳، کسانی هستند که قدرت بینش اسطوره‌ای با همان شدت و قدرت عینیت‌بخش خود دوباره در آن‌ها فوران می‌کند. اما در این‌جا، عینیت اسطوره‌ای همه قید و بندهای مادی‌اش را به دور انداخته است. روح در واژه زبان و در تصویر اسطوره‌ای زندگی می‌کند، بی آن که تحت نظارت این دو باشد. آنچه که شعر بیان می‌کند، نه تصویر واژه اسطوره‌ای خدایان و دیوخدایان است و نه حقیقت منطقی تعیین‌ها و روابط مجرد. جهان شعر به عنوان جهان پندار و تخیل، از این هر دو به دور است، اما درست از طریق همین نوع پندار است که قلمرو احساس ناب می‌تواند به بیان درآید و به گونه‌ای کامل و عینی تحقق یابد. تصویرهای کلامی و اسطوره‌ای که زمانی مانند قدرت‌های بس واقعی به ذهن بشر درمی‌آمدند، اکنون همه واقیعت و اثربخشی‌شان را از دست می‌دهند و به صورت اثیر روشن و درخشنده‌ای درمی‌آیند که ذهن می‌تواند بدون هرگونه بازدارنده‌ای در آن حرکت کند. این آزادی به خاطر آن به دست نمی‌آید که ذهن انسان صورت‌های محسوس واژه و تصویر را به دور می‌اندازد، بلکه برای این است که ذهن این صورت‌ها را همچون اندام‌های خودش به کار می‌گیرد و بدین سان، آنها را به همان صورتی که واقعاً هستند، یعنی به سان صورت‌های کشف و شهود نفس خودش، تشخیص می‌دهد.

1. lyric

2. Holderlin

3. Keats

مروارید منتشر کرده است:

انقلاب فرانسه / الکسی دوتوکویل / محسن ثلاثی

الکسی دوتوکویل، پژوهشگر و سیاستمدار نامی فرانسه در قرن نوزدهم، در سر داشت پس از بررسی علل و عوامل واژگونی رژیم پیشین در پی رخداد انقلاب فرانسه، خود این انقلاب را به تحلیل کشد، کتاب «انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن» را بیشتر جامعه‌شناسان و تحلیل‌گران تاریخ اجتماعی، شاهکار او می‌دانند و بر این باورند که این کتاب از نظر روش تحقیق و درجه عینیت و اتکاء به مدارک و اسناد موثق و انکارناپذیر و پایبندی به اصول علمی و پژوهش اجتماعی، حتی با معیارهای پیشرفته بررسی اجتماعی در زمان کنونی، می‌تواند همچنان به عنوان یک پژوهش تاریخ اجتماعی، نمونه و الگوی کار تاریخ‌نویسان اجتماعی به شمار آید. در میانه سده نوزدهم که هنوز بررسی‌های اجتماعی با روش‌های عینی و دقیق علمی باب نشده بود. توکویل یکی از معدود کسانی بوده است که با انتشار این اثر، راه و روش یک چنین تحقیق‌هایی را به پژوهشگران اجتماعی آینده نشان داد. از همین روی، او را باید در کنار پیشتازان و رهگشایان پژوهش‌های نوین اجتماعی جای داد.

دانشنامه سیاسی / داریوش آشوری

کوشش شده است که این کتاب به عنوان یک کتاب مرجع نیازهای بیشتری را از خواننده‌ی فارسی‌زبان برآورده کند، به‌ویژه در زمینه‌های اصطلاحات و جستارهای نظری سیاسی...

روش ما در شرح مطالب مقاله‌ها آن بوده که مطالب بی‌طرفانه و با دیدی علمی و کمابیش از دیدگاه هواداران هر نظریه شرح شود و برای تمام خوانندگان سودمند باشد.

روش مطالعه ادبیات و نقدنویسی / جان پک و مارتین کویل / سرورالسادات جواهریان

هدف کتاب حاضر این است که مهارت تفکر نقد و بررسی کتاب را در خواننده افزایش دهد و راه‌های عملی را برای مطالعه و درک و تحلیل ادبیات پیش روی او قرار دهد. نویسندگان این کتاب کوشیده‌اند دیدگاه گسترده‌تری درباره‌ی متون مورد مطالعه و به‌طور کلی درباره‌ی ادبیات به شما ارائه دهند، تا دانشجویان بتوانند به‌طور مستقل متنی را نقد و بررسی کنند و دیدگاه خود را برای تحلیل و تفسیر متن به کار گیرند.

جان پک/ مارتین کویل

نظریه‌های جباریت - از افلاتون تا آرنست / دکتر راجر بوشه / فریدون مجلسی

جباریت، استبداد، تمام‌خواهی، خودکامگی، جور و ستم سلاطین در طول تاریخ از مهمترین دغدغه‌های فیلسوفان و نظریه‌پردازان سیاسی بوده است. حاصل نظریه‌ها و تحلیل‌های اندیشمندان از دوران کلاسیک تا سده‌های تاریک میانه، دوران روشنگری و اصلاحات مذهبی تا عصر تجدد، پدید آوردن و تعمیم بخشیدن الگوهایی بوده است که در قالب آن حاکمیت قانون، حقوق بشر و آزادی و امنیت شهروندان تضمین و از جباریت و خودکامگی پیشگیری شود. در این کتاب آراء و نظریات متفکران و نظریه‌پردازان سیاسی را با تأکید بر «نظریه‌های جباریت» می‌خوانید.

نام‌آوران فرهنگ معاصر / شهاب‌الدین عباسی

سیری در اندیشه‌ها و تجربه‌های ۱۰۰ شخصیت معاصر در فلسفه، الهیات، ادبیات، علم، هنر و جز اینها، روزه‌ای به دنیای فکری و فرهنگی معاصر. بزرگ‌ترین دشمن اخلاق همیشه بی‌اعتنایی بوده است... واداشته می‌شویم هم‌رنگ دیگران شویم. نمی‌خواهیم فرقی با یکدیگر داشته باشیم و نمی‌دانیم چرا باید چنین باشیم. آلبرت شوابتر

هر چیزی را می‌توان از انسان گرفت مگر آخرین آزادی‌های او را، آزادی اینکه در هر موقعیتی راه خودش را انتخاب کند. ویکتور فرانکل

همه‌ی زندگی حل مسأله است. کارل پوپر

اخلاق، فلسفه اولی است. امانوئل لویناس

انسان ارباب موجودات نیست بلکه شبان وجود است. مارتین هایدگر

هیچ چیز را مسلم نگیرید، فکر کنید. لودویک ویتگنشتاین

نمی‌توانم بپذیرم که خداوند کار جهان را با تاس‌بازی اداره می‌کند. آلبرت اینشتین

نقاشی می‌کنم تا فریاد نکشم. پل کله

نیایشگر باید همچون ایوب هر نعمت و محنتی را هدیه‌ی خداوند بداند و بپذیرد. در ژرفای نیایش خدا غایت است نه وسیله. کی برکگارد

دین رحمت الهی است. کارل گوستاو یونگ

جهان عینی اطراف ما تنها جهان ممکن نیست. جهان‌های دیگری هم وجود دارد، نهفته و نهان پل کله

فرهنگ نظریه و نقد ادبی (واژگان ادبیات و حوزه‌های وابسته)

سعید سبزیان م. دکتر میرجلال‌الدین کزازی

در این واژه‌نامه تلاش شده که اصطلاحاتی از زمینه‌های مرتبط با نظریه و نقد ادبی گردآوری شود و حتی‌المقدور برای آن دسته از اصطلاحاتی که در بردارنده‌ی مفاهیم و کاربرد تخصصی هستند شرح کوتاهی فراهم گردد. برخی از مباحث این فرهنگ عبارتند از روایت‌شناسی، واسازی، نقد بومگرا، نقد داروینی، مکاتب ادبی، پدیدارشناسی و... این فرهنگ مشبک است و در لابه‌لا و پایان هر مدخل به واژه‌های مرتبط ارجاع داده می‌شود.

پس از بابل (نقدی بر نظریه‌ی ادبی در ایران) / شهریار وقفی‌پور

رساله‌ی حاضر بناست به بهانه‌ی قرائت بوف کور، که اولین رمان فارسی است، به حوزه‌ی نظریه‌ی ادبی سرک بکشد. حوزه‌ای ناسازگون و در ایران، بدنام، چرا که هم‌اینک خیل عظیمی از نویسندگان آن را متهم می‌کنند که جلوی خلاقیت ادبی را گرفته است و جوانان امروزی، به دلیل خواندن مقالاتی از او درباره‌ی پساساختارگرایی و پسامدرن، خلاقیت را تعطیل کرده، بنا به دستورات تجویزی نظریات ادبی، به شعر سرآیدن و داستان نوشتن می‌پردازند. گفته‌هایی از این دست، نشانه‌ی ترس جامعه‌ی ادبی ما از نظریه است؛ لیکن هر کسی که در ایران، به نوعی مشغول نوشتن یا خواندن باشد، پس از مدتی به این موضوع پی می‌برد که «اوضاع خراب است».

نامه‌هایی به یک نویسنده‌ی جوان / ماریو بارگاس یوسا / رامین مولایی

به سنت ریلکه شاعر اتریشی در اثر به یادماندنی‌اش: نامه‌هایی به یک شاعر جوان، ماریو بارگاس یوسا هم، آموخته‌ها و آزموده‌های دوران نویسندگی‌اش را در دوازده نامه برای نویسندگان جوان و پرشور فراهم آورده است. در دیدگاه بارگاس یوسا نویسنده انسانی است سرشار از شوق سیری‌ناپذیر خلق دنیایی دیگر، اما به روی کاغذ آوردن خیال و بنا کردن دنیایی نو، ابزار و روش‌های خاص خود را طلب می‌کند، نویسنده با ترسیم تابلویی راهنما از داستان‌ها و رمان‌های نویسندگان بزرگ جهان از جمله: بورخس، بی‌اراس سلین، کورتاسار، فاکتر، گارسیا مارکز، کافکا و... به تشریح کارکرد عناصر رمان از زمان و فضا گرفته تا سبک و ساختار آن می‌پردازد.

خوداندیشی پسامدرن/ هیلاری لاوسن/ سینا رویایی

بحران برخاسته از تفکر پسامدرن معطوف به حقایق، ارزش‌ها و بخش اعظمی از باورهای است که به آنها خو گرفته‌ایم. نظام‌های متنوع دانایی نظیر جامعه‌شناسی، نقد ادبی، فیزیک، انسان‌شناسی و تاریخ به واسطه‌ی گفتمان چالش‌برانگیز این تفکر، مفروضات بنیادین خود را مورد بازپرسی قرار داده‌اند و خوداندیشی به عنوان هسته‌ی محوری این چالش‌ها، نقش اصلی را در شکل‌گیری و تداوم این واری‌بازی کرده است؛ نقشی که به هنگام طرح و نقد تفکر پسامدرن، به‌ویژه در جامعه‌ی روشنفکری ما، پنهان مانده است. هیلاری لاوسن در این کتاب، خوداندیشی را مفهومی دانسته که اگرچه از آغاز در قلب مباحث فلسفی قرار داشته اما تنها در نوشته‌های نیچه، هیدگر و دریدا قدرت مخرب آن اجازته‌ی جولان دادن می‌یابد. بر این اساس، تناقض‌گویی‌های نیچه، سبک طفره‌آمیز هیدگر و دشوارفهم بودن آثار دریدا نه به عنوان ابهام‌های عمدی و عبوسانه، بلکه به مثابه واکنشی در قبال معضلات برخاسته از خوداندیشی و زیرلایه‌های پنهان آن دانسته شده است. بدین ترتیب نویسنده علاوه بر ارائه‌ی شرحی نواز آثار هر سه فیلسوف و روشن کردن زوایای تاریک‌مانده‌ی دغدغه‌های آنها، کلید فهم تفکر فلسفی پسامدرن را در اختیار خواننده می‌گذارد.

در تمام طول شب (بررسی آراء نیما یوشیج) / دکتر احمد رضا بهرام‌پور عمران

در باب نیما، جهات و جوانب خلاقیت شعری او مقاله‌ها و کتاب‌های ارزنده‌ای در اختیار است. در این پژوهش ساحات دیگری از اندیشه‌ی شعری نیما جستجو شده و برخی از مباحث نیز - همچون «نیما و نظریه‌ی شعر»، «نیما و شعر سبک هندی»، «نیما و خیام» و... - نخستین بار است که این‌گونه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

برآمدن جامعه‌شناسی تاریخی / دنیس اسمیت / سیدهاشم آقاجری

کتاب «برآمدن جامعه‌شناسی تاریخی»، فرایند احیاء جامعه‌شناسی تاریخی پس از جنگ جهانی دوم و تحولات آن را از دهه‌ی ۵۰ تا دهه‌ی ۹۰ قرن بیستم مورد بررسی تحلیلی قرار می‌دهد. مؤلف که در مقابل موج اول جامعه‌شناسی تاریخی، یعنی دوران کلاسیک جامعه‌شناسی در قرن نوزدهم، عنوان موج دوم را به این دوران می‌دهد، آن را به سه مرحله‌ی دقیق‌تر تقسیم کرده و جامعه‌شناسان تاریخی هر مرحله را با توجه به آثار و اندیشه‌های‌شان معرفی و تحلیل می‌کنند که عبارتند از: پارسونز، اسملسر، آیزنشتاد، لیپست، مارشال، بندیکس، بلوخ، الیاس، مور، تامپسون، اسکاچپول، تیلی، اندرسون، والدشیتن، برودل، مان، رانسیمن و گیدنز.

درآمدی بر ادبیات معاصر ایران/ دکتر محمود عبادیان

در دو قرن اخیر که صحنه‌ی تاریخ جهان و ایران دستخوش دگرگونی‌های دورانساز بوده است، ادبیات ایران چگونه شکل گرفته، تکوین یافته و رو به کدام سو دارد؟ ماهیت ادبیات معاصر ایران چیست و دستاوردهای آن در عرصه‌ی شکل و محتوا کدامند؟ دوران «بازگشت ادبی»، عصیان «ادب رستاخیز» پیدایش گونه‌های جدید نظر «شعر و نثر روزنامه‌ای»، «نمایشنامه»، «شعر نو»، «داستان کوتاه، ناول و رمان» از مهم‌ترین منزلگاه‌های سفر کوتاه اما پربار این کتاب در عرصه‌ی ادبیات معاصر ایران است.

فردوسی، سنت و نوآوری در حماسه‌سرایی/ (مباحث از ادبیات تطبیقی)/ دکتر محمود عبادیان

حماسه کهن‌ترین اثر مدون تمدن‌های باستان جامعه‌ی بشر است. در این کتاب سه حماسه‌ی بزرگ جهانی: گیلگمش سومری - آشوری، ایلیاد یونانی و شاهنامه‌ی فردوسی بررسی تطبیقی شده است. ضمن توجه به تشابه و تفاوت این سه اثر، ارزش‌های اجتماعی، ادبی و زیباشناختی آنها نیز نشان داده شده است. این بررسی در عین حال به روند گذر حماسه یا حماسه‌سرایی از حالت صرفاً اساطیری (گیلگمش) به پهلوانی - اساطیری (ایلیاد) و به شاهنامه که تبلور ترکیب عناصر اساطیری، پهلوانی و تاریخی است اشاره دارد.

فریدریش نیچه و گزین‌گویه‌هایش/ ترجمه و تدوین پریسا رضایی، رضا نجفی

این کتاب گزینشی از جملات قصار و نغز یا به اصطلاح گزین‌گویه‌های نیچه از سراسر کتاب‌های اوست. بی‌تردید می‌توان گفت که شیواترین و خواندنی‌ترین بخش از نوشته‌های نیچه، گزین‌گویه‌های اوست. او در این شیوه از سخن گفتن توانست به آنچه مشتاقش بود دست یابد، «در چند جمله گفتن آنچه دیگران در یک کتاب می‌گویند و حتی آنچه که در کتابی نیز گفتن نمی‌توانند.» گزین‌گویه‌های نیچه کوتاه‌ترین راه و هم‌زمان دل‌انگیزترین مسیر برای شناخت اندیشه‌های این فیلسوف شمرده می‌شود. در این اثر، افزون بر گزین‌گویه‌هایی از هر کتاب نیچه، معرفی‌های کوتاهی درباره‌ی هر اثر، مقالات و گفتارهایی از نیچه‌شناسان برجسته جهان و نیز کتاب‌شناسی فارسی این فیلسوف ارائه شده است تا خواننده‌ی غیرمتخصص را نیز با نیچه و آثارش آشنا سازد.

آنگلا مرکل (زندگینامه سیاسی) / ولفگانگ اشتوگ / پریسا رضایی

آنگلا مرکل نخستین نامزد زن مقام صدارت عظمی آلمان و نخستین صدراعظم زن در این کشور است. این زن که به گونه‌ای قیاس‌پذیر با دیگر سیاستمداران، احساس همدلی و اعتبار همگانی را برمی‌انگیزد، کیست؟ این زن که در هامبورگ به دنیا آمد، اما ۳۵ سال از زندگی خود را در آلمان شرقی سپری کرد، درباره آلمان چه دیدگاه‌هایی دارد و چه ارزش‌هایی را در سر می‌پروراند؟

حق السکوت / ریموند چندلر / احسان نوروزی

وکیل مردی ناشناس با فیلیپ مارلو تماس می‌گیرد و به او سفارش کاری می‌دهد: تعقیب زنی از ایستگاه قطار تا هر کجا که برود. منشی وکیل اطلاعات لازم را می‌آورد و مارلو راهی می‌شود، اما این تازه آغاز قصه‌ای است که از گذرش ریموند چندلر کبیر بار دیگر با ما به دل تباهی سرک می‌کشد و کارآگاه عجیب و غریب اخلاق گرایش را به مواجهه‌ی آدم‌هایی می‌فرستد که انگار جادویی رستگاری‌شان سپری شده است. «حق السکوت» (با نام اصلی Playback که می‌توان مثلاً به «بازخوانی» ترجمه‌اش کرد) آخرین و از حیث روایتگری غریب‌ترین اثر چندلر است.

«بعد از منظر و شیوه‌ای که چندلر برای سخن گفتن در مورد آمریکا یافت و آفرید، آمریکا دیگر هیچ‌گاه نتوانست به سان او به خود بنگرد».
پل آستر
«همیشه به‌گفت‌وگوهای آثار چندلر رشک برده‌ام»
بیل وایلد
«نثر چندلر در داستان‌های کم‌تعداد اما پُر بارش، هنوز ماندنی در دنیای ادبیات نیافته است».
جویس کرول اوتس

تورگنیف‌خوانی / ویلیام ترور / الابه دهنوی

رمان سرگشته در دنیای تورگنیف که در سال ۱۹۹۱ نامزد جایزه‌ی بوکر شد، وصف دختر جوانی است که در خانواده‌ی همسرش خود را غریب می‌یابد و برای فرار از ازدواجی محکوم به شکست‌تظاهر به دیوانگی می‌کند. «ویلیام ترور با سبکی فوق‌العاده و دلنشین می‌نویسد، گویی نوشتن یک جمله‌ی معمولی هم در آثارش جایی ندارد».

بروک آدامز نیویورک تایمز

«آثار ترور جزو ظریف‌ترین و هنری‌ترین رمان‌های امروز است.» جان بانویل مجله نیویورکر
«رمان‌های ترور ماندگار خواهد شد. در جمله‌های زیبایش حتی یک کلمه‌ی بی‌جا هم نمی‌توان یافت.»
آنیتا بوکتر، مجله اسپکتاتور

بی‌شک ویلیام ترور یکی از بزرگترین نویسندگان تاریخ ادبیات ایرلند است و بی‌دلیل نیست که تاکنون جوایز بسیاری را از آن خود کرده است.

چشم‌گره/ مارگارت اتوود/ سهیل سمی

«چشم‌گره» یکی از آثار معروف مارگارت اتوود نویسنده‌ی مشهور کانادایی است. در این رمان؛ راوی یک نقاش مسن است که آثارش در قالب یک نمایشگاه مرور آثار در شهر تورنتو، برگزار شده است. این نقاش به موازات مواجهه با آثار قدیمی‌اش، خاطرات و سرگذشت‌های هنری و سیاسی‌اش را در ذهن مرور می‌کند. کل این رمان فضای تاریکی دارد و به نوعی از تفکرات فمینیستی مؤلف، نشأت گرفته شده است.

سنثائور/ جان آدایک/ سهیل سمی

سنثائور از یک سو بُعدی اساطیری دارد و از سوی دیگر، زندگی معاصر طبقه‌ی متوسط آمریکا را به زیبایی تحلیل می‌کند. کمتر رمانی است که رابطه‌ی پدر و پسر در آن تا این حد زیبا و موجز تصویر شده باشد. این رمان روایت‌گر عشق پرسی است به پدرش، پدری که همچون شیرونِ فرزانه با روح ساده و افکار بغرنجش ناخودآگاه طالب مرگ است.

کودک ۴۴/ تام راب اسمیت/ نادر قبله‌ای

اتحاد جماهیر شوروی ۱۹۵۳. مشت آهنین استالین کاملاً بسته و فشرده است. اداره‌ی امنیت ملی که سبعت‌اش بر هیچ کس پوشیده نیست، کشور را اداره می‌کند. رژیم از مردم خواسته که باور کنند جرم و جنایتی رخ نمی‌دهد؛ ولی وقتی جنازه‌ی پسرچه‌ای در ایستگاه راه‌آهن مسکو کشف می‌شود، لئو دمیدوف، افسر قهرمانی که خود را وقف حکومتش کرده، از شنیدن اینکه خانواده‌ی پسر یقین کرده‌اند که فرزندشان به قتل رسیده، شگفت‌زده می‌شود. فرماندهان لئو به او مأموریت می‌دهند که بایستی این باور و ذهنیت خانواده عوض شود، ولی چیزی در درونش می‌گوید که حقیقت فراتر از اینهاست.. وقتی ترس یک ملت را ساکت می‌کند، یک نفر باید حقیقت را بگوید. این رمان در سال ۲۰۰۸ جایزه‌ی یان فلمینگ استیل دگر را از آن خود کرد و نامزد جایزه‌ی بوکر و جایزه‌ی کاستا شد.

در بررسی‌های معرفت‌شناسی کانت، اثری از زمان و چگونگی شکل‌گیری مفاهیم عقلی در یک بستر تاریخی نبود. از این رو پیدا نبود که این مفاهیم و صورت‌های عقلی در چه زمانی و به چه ضرورتی در تاریخ هستی انسان پیدا شده است.

اما کاسیرر به صورت‌ها و مفاهیم عقلی به عنوان پدیده‌ای تاریخی نیز نگرست و پیدایش و رشد و تکامل تدریجی آنها را در بستر زمان و به یاری داده‌های عینی قوم‌شناسی، زبان‌شناسی و علوم اجتماعی دیگر به بررسی کشید. به سخن دیگر نظریه‌ی پویایی اجتماعی را در معرفت‌شناسی وارد کرد و به بحث شناخت وجهه‌ای نوین بخشید.

« پیوند اصیل آگاهی زبان‌شناختی و آگاهی اسطوره‌ای - دینی، اساساً با این واقعیت بیان می‌شود که همه‌ی ساختارهای کلامی و همچنین همه‌ی هستی‌های اسطوره‌ای به گونه‌ای برخوردار از برخی قدرت‌های اسطوره‌ای پدیدار می‌شوند... به نحوی که کلمه به صورت نوعی نیروی آغازین در می‌آید که سراسر هستی و عمل از آن صورت می‌گیرد.»

