

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص 85-112»
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره 60/1
بهار و تابستان 1388 Knowledge, No.60/1.

انکشاف ابدیت؛ ضد تاریخی‌گرایی اساطیری

* نصرالله حکمت

** عارف دانیالی

تاریخ دریافت: 89/5/14

تاریخ پذیرش: 89/8/10

چکیده

اسطوره، نه صورت ابتدایی و خام بیش بشری، بلکه منطق غالب بشر جاویدان و مقدس است؛ منطق «خاستگاه» و «تکراری» که در ساختار دقیق و یکپارچه اش، هر امر جزئی را به مرتبه «دال ابدیت» بر می‌کشد. ضرورت و قطعیت این منطق، تنها در قیاس با پارادایم تاریخی فهم می‌شود.

«خاستگاه باوری» اساطیری در پی آنست که کثرات و تفاوتها را در یک اصل و سرچشمه گردآورده و بدین ترتیب آنها را به هویت‌های جاودانه و نمونه‌های مثالی بدل سازد؛ هویتاتی که همان طبایع یا راز بی‌زمان اشیا هستند. هر رویداد همان نادره نخستین است. همین رجعت و

* دکترای فلسفه از دانشگاه تهران؛ استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی؛

ای میل: n_hekmat@sbu.ac.ir

** دانشجوی دکترای فلسفه جدید و معاصر در گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی؛

ای میل: aref_danyali@yahoo.com

بازگشت به منشأیی واحد، در سرشت خود، اشتیاق به «وحدت» و «کل» را مستور ساخته است. برهم نهاد این «خاستگاه باوری» و «وحدت‌گرایی»، دستیابی به نگرش «ضد تاریخی» در چشم‌انداز اسطوره‌ای است؛ در چنین جهانی، انکشاف ابدیت با «انکار تاریخ» پیوند می‌خورد.

کلید واژه‌ها: خاستگاه، وحدت، نمونه مثالی (Archetype)، ابدیت باوری، تاریخ‌گرایی

مقدمه

«در ایام طفولیت که ایمان ساده‌ای داشتم، توصیفاتى که از عذابهای جهنم می‌شنیدم، با همه هولناکیش پشت مرا به لرزه در نمی‌آورد، چرا که همیشه حس می‌کردم نیستی از آن هم هولناک‌تر است.»
اونامونو (1379)

هیچ چیز هراس‌انگیزتر از «ناپایداری لحظه» نیست. دفترچه یادداشت‌های ما، آلبوم‌های عکس ما و صندوقچه اشیای قدیمی ما که شکل مدرن و انتظام یافته آن همان موزه‌ها هستند، همه اینها وسوسه و عطشی است در تمنای زمان از دست رفته! در جستجوی ابدی ساختن لحظه!

زمان در جسم و روح اشیای پیرامون ما حلول می‌کند و آنها را از درون به زوال و مرگ می‌کشاند. آدمی و همه آنچه که او را در بر گرفته، بسوی نیستی و مرگ رهسپار است. آدمی با این زمان چگونه سرکرده است؟ چگونه با آن رو در رو شده و آن را تاب آورده است؟ شاید روزی بشر آرزویش این بوده که این «زمان» متوقف شود، فرو ایستد و یا به حالت تعلیق در آید. از همان زمان که شیطان با دامدانه جاودانگی و با سحر کلمات «هل اذلک علی شجرة الخلد و ملک لایبلی» (طه، آیه 20)، میوه زمان را به

آدم ابوالبشر خوراند و او را در چرخه تاریخ گرفتار ساخت، فرزندان آدم همواره در عطش ابدیت سرگردان بوده‌اند، اگر چه گاه در انکشاف تمام و گاه در استتار و خفا.¹ اما کدامین بشر، این شمایل و تمثال بر صورت او به‌تمامه منقوش است؟ بشری که در زیر سایه درخت کهنسال اساطیر، در خانه ابدیت مسکن داشته است: بشر اسطوره‌ای! اسطوره، راهی است برای غلبه بر زمان زخم‌زننده، برای نامیرایی، برای ابدیت! راهی است برای بودن، ماندن و به یاد آورده شدن! تاریخ اساطیری، خاطره و یادواره و تقدیس است. در چنین تاریخی، هر لحظه دریچه‌ای است به سوی ابدیت، به سوی ایزدان و ارواح نامیراوی مرگ! چرا که در اینجا، آنچه ابدی نباشد، راستین نیست.²

این مقاله سعی دارد نشان دهد که اسطوره چگونه می‌تواند به انکشاف ابدیت وفادار بماند و در همین راستا خاطر نشان می‌شود که «خاستگاه باوری» و به تبع آن «وحدت‌گرایی» اسطوره‌ای منجر به «ضد تاریخی‌گرایی» ای - antihistoricism - می‌شود که بشر اساطیری را از چرخه زمان مرگ (زمان تاریخی) می‌رهاند و به سکون و آسودگی ابدیت می‌رساند. بدین ترتیب، در پایان نسبت آن را با بینش تاریخی ادیان ابراهیمی و مدرنیته روشن سازد.

1. رجعت به خاستگاه و تکرار ابدیت

«با خدایان زندگی کن» - مارکوس اورلیوس
 اسطوره همواره به گذشته‌های دور اشارت دارد؛ گذشته‌ای که با عهد ازلیت و سوگند روز الست هم گوهر شده است. یعنی آن زمانی که آغاز سرآغازهاست و سمفونی آفرینش نواخته می‌شود. از همین روست که داستان آفرینش و خلقت درو نمایه مشترک همه اساطیر جهان است. بیهوده نیست که سرگذشت اساطیری همواره به خاستگاه و

1. نک به: حکمت 1385: 181.

2. اوانامونو، 1379: 74.

منشأ پیدایش عالم رجعت می‌کند. البته در اینجا صرف خلقت مطمح نظر نیست، بلکه علاوه بر آن در پی فهم چگونگی شکل‌گیری آغازین همه کنش‌ها و احوال و رخدادهای حیات است: آغاز آدمی و زندگی و مرگ، آغاز تغذیه و عشق و زناشویی، آغاز پیدایش حیوانات و نباتات، آغاز آتش و مالکیت و آیین و بطور کلی آغاز هر آنچه که هست از امورات انسانی گرفته تا هر تکانه و لغزشی. چنین نگاهی مسحور و حیران‌زمان شگرف بدایت‌ها و سرآغازهاست و کوچکترین جزئیات مزاج‌ها و تنش‌ها و آداب و عادات آدمیان و اشیاء را تا سرچشمه و نقطه زایش‌شان دنبال می‌کند تا بدین‌سان به سرشت ناب اشیاء و امور واصل شود و جوهر و ماهیت جهان را کشف کند.

بشر اسطوره‌ای می‌خواهد احوال کنونی آدمی را در یک بهشت گمشده یا عصر طلایی جستجو کند. او با دست یازیدن به منشأ ازلی هر پندار و کنش و آیین، «نمونه و الگویی» می‌جوید برای سیرت و سلوکش. از همین‌رو، همواره سودای «بازگشت به اصل و منشأ» و «تکرار» آن را دارد. همین «بازگشت» سبب می‌شود که او بدین امر متنبه گردد که کل اموری که بدانها مشغول است، روزگاری از الهه‌گان و ایزدان بدو به ارث رسیده و بدین ترتیب در سرگذشتی قدسی و مینوی سهیم شده و حیات و مماتش منبعث از مداخلات نیروهای فوق طبیعی است. او در این ارثیه مشترک مقدس، متذکر به عهد با خدایان و همنشین و همسخن با آنان می‌شود و آنها را همچون سرمشق و الگویی می‌پذیرد که به سبک زندگی‌اش وحدت و همسازی می‌بخشد و به همین سیاق، او دائم دلوپس تکرار این «گذشته جاویدان و ابدی» است: «الگوی کردارها و فعالیت‌های دنیوی (گیتیانه) انسان نیز در نامه اعمال و کردارهای موجودات فوق طبیعی یافته می‌شود. نزد Navahoها

زنان باید در نشستن، پاهایشانرا زیر خود و به یک طرف بگذارند و مردان پاهایشان را در برابر خود جمع کنند، یعنی روی هم بیندازند، زیرا گفته شده است که در آغاز، زن بی‌ثبات و قرار و نیز مرد کشنده موجودات عجیب الخلقه، بدین وضع نشسته‌اند.³

در چنین سیرت و سلوکی، اگر از بشر اساطیری پرسیده شود که چرا چنین و چنان می‌کند، بی‌گمان او پاسخ می‌دهد: «چون خدایان یا نیاکان ما که نطفه‌ای الهی و فرّ ایزدی در جان دارند و یا قوم مقدس نخستین چنین کرده‌اند، ما نیز چنان می‌کنیم» او همواره در حال تکرار و اعاده و تجدید نمونه‌های سرمدی و ازلی است و در تکاپوی آن است که بر کردار و تمثال خدایان عمل کند، چرا که آدمی بر «صورت خدا» آفریده شده و تمام شئونات و سکناش ریشه در خاستگاهی مقدس دارد.

در اینجا با یک بازخواست متفاوت از یک اسطوره معروف در آثار افلاطون، به نحو جزئی‌تر و خاص‌تری می‌توان به ریشه این خاستگاه باوری نزدیک شد.

- اسطوره آریستوفانس و اشتیاق به وحدت آغازین: یک نمونه مثالی (Ideal type)

تامل در باب این اسطوره که از زبان آریستوفانس در رساله «ضیافت» (symposium) روایت می‌شود، برای مواجهه با این پرسش بسیار بصیرت بخش می‌تواند باشد؛ به عنوان مثال اگر از بشر اسطوره‌ای پرسید که «چرا زن و مرد به یکدیگر عشق می‌ورزند؟» این پاسخ آریستوفانس در رساله افلاطون را می‌توان شنید: در زمانهای گذشته بشر چهار دست و چهار پا و دو سر و دو صورت کاملاً مشابه داشت و دو جنسیتی بود و خصوصیات مردی و زنی در او گرد آمده بود. این بشر آنچنان قدرتی یافته بود که سودای طغیان بر خدایان و هجوم بر آسمانها را داشت. زئوس برای اینکه مانع چنین عصیان‌هایی شود این موجود عجیب الخلقه را به دو نیم کرد تا ضعیف‌تر و نحیف‌تر گردد. بعد از دو نیم شدن، هر نیمه‌ای بدنبال آن نیمه دیگر بود و در حسرت و عشق به وحدت آغازین می‌سوخت:

علت اینکه چرا ما عشق ذاتی به یکدیگر داریم، همین است. ما در تمنای بازگشت به حالت نخستین هستیم و می‌کوشیم وحدت از دست رفته را باز یابیم و به آن شمایل انسانی حقیقی امان رجعت کنیم»⁴

4 . plato, 2000: 35.

مشاهده می‌شود که آریستوفانس در «تیین عشق» به زمان ازلی و سرچشمه نخستین بازگشت می‌کند و حالت کنونی آدمی را به واقعه‌ای اعظم و رخدادی شگرف گره می‌زند و بدین سان به آن وزن و قرب و سنگینی می‌بخشد: وزنی از جنس ابدیت. در واقع، عشق «تکرار وضعیت آغازین بشر» است؛ وضعیتی که در آن ما در وحدت و یگانگی بودیم و هنوز در اثر گناه یا خطا و صدفه‌ای اسیر فراق و جدایی نشده بودیم. بشر اسطوره‌ای با این تکرار و رجعت به آن وضعیت اصیل و نابی که در خاستگاه و منشأ نهفته است، کنش‌های جزئی و فردی و گذرایش را به مرتبه ابدیت و قدسیت فرا می‌کشد و آن را از نامیرایی سیراب می‌کند. هر رخدادی اعاده آن امر نخستین است. همه چیز از پیش اتفاق افتاده، ما تنها آن را تجدید می‌کنیم. همانگونه که در مسیحیت، گناه امروز من انعکاس همان گناه نخستین است.

نکته مهم دیگر در مورد اسطوره آریستوفانس آنست که او در پاسخ به پرسش‌هایی همچون «چرا عشق در آدمی زنده است؟» (پرسش تکوینی) و «چرا آدمی باید عشق بورزد؟» (پرسش توجیهی)، آنها را به یک واقعه اولین حواله می‌دهد. آنچه از این مواجهه استنباط می‌شود این است که گذشته، «چرایی و چگونگی» رخدادها و امور را تعیین می‌کند؛ چگونه چیزی بوجود آمده و چرا چنین شده است؟ گذشته هم علت وجودی یک کنش و کردار است و هم عامل موجه ساختن آن. برای فهم تکوین و توجیه عشق جز تکرار و تذکر به خاستگاه و اصل حاجت به هیچ دلیلی دیگر نیست! منطق اساطیری، نفس وجود خاستگاه یا واقعه اعظم است. به همین خاطر است که در چنین ساحتی، معرفت همان تذکار است. افلاطون و سقراط این ته مانده اساطیری را در فلسفه خویش نگه داشته‌اند: «حقیقت»، ودیعه و یادگار قرب و همجواری با ساحت مثل بوده است. کافیسست بدین خاطر ازلی متنبه شویم. افلوپین این بینش را در «انثاد سوم» به خوبی فشرده می‌کند:

ما بایست بدان حالتی که در ازل داشتیم، بازگشت کنیم. بدان حیات آرام، تمامیت انشقاق ناپذیر، بی پایان، که در آن هیچ نشانی از پریشانی نبود. در سکون وحدت غنوده بودیم. زمان

هنوز نبود؛ یا لاقلاً برای موجودات علوی نبود.⁵

در واقع، در بینش اساطیری «سنت» مرجعیت دارد و تذکر به سنت، بازآفرینی حیث جاویدان آدمی است:

بازگشت به سنت یعنی بازگشت به آن چیزی که با ابدیت انسان، و حیث نامتناهی‌اش..... مرتبط و پیوسته می‌باشد تا بتوان او را از قید و سلسله امور دایم التجدد و متصرم، نجات بخشید، تا بتوان او را به بدایتها هدایت کرد؛ و بدین معنی سنت، تحول و تبدل ندارد.⁶

بینش اساطیری به دلیل «ازل اندیشی» و «خاستگاه باوری»‌اش که همواره «ابدیت» را تمنا می‌کند، لاجرم چرخه «تکرار» و «بازگشت» همچون کانون ثقل و ثباتش عمل می‌کند. در اینجا رخدادها بیهوده رها نمی‌شوند، بلکه اسطوره با گره زدن رویدادهای جزئی و فرآر تاریخی به ضرورت ازلی و سرمدی‌اشان، لحظه فرار را ابدی می‌سازد. عبارتی دیگر، هرچه نزد انسان مدرن حقیقتاً «تاریخی» یعنی بی‌همتا و بازگشت ناپذیر است، از دیدگاه آدم ابتدایی بی‌اهمیت است، زیرا فاقد سابقه پیشینه اساطیری است. در چنین جهانی هیچ چیز موقتی و گذرا نیست، بلکه همه چیزی در «تکراری سرمدی» از سرگرفته می‌شود. چنین عالمی، عالم ثبات و سکون و آسودگی است نه عالم تغییر و پریشانی. عالمی که بقول نیچه بر «ثقل شدید گذشته» و «یادمان‌های غول آسا» استوار است.

در حقیقت، ابدیت در جهان اسطوره‌ای به اطوار و شمایل گوناگون ظهور و تجلی می‌کند و خود را در هر لحظه جسمانیت می‌بخشد. هیچ گونه رخداد نو و پیشرونده وجود ندارد. امر کنونی بعینه همان امر ازلی‌ست و ما با تکرار عمل مثالی و ازلی نیاکان و خدایان، زمان گذرا را برانداخته و به حالت تعلیق درآورده و بدین ترتیب از محدوده زمان سپنجی فراتر رفته و خود را دوباره در دوران اسطوره‌ای که فعل نمونه نخست بار

5. Plotinus, 1991: 227.

6. حکمت، 1376: 183.

ضمن آن انجام شده باز می‌یابیم. الیاده به نقل از لوی برول روایت می‌کند: «ماهگیری به من گفت وقتی (با کمانش) می‌خواهد ماهی بگیرد، خود را kivavia می‌بیند، و با وی یکی و یگانه می‌شود».⁷

چنین جادویی به سحر خاستگاه ممکن می‌شود. «خاستگاه» بعنوان «بنیاد مشترک» هر تجربه‌ممکنی بر این باور بنا شده که

در مطلع [لحظه زایش] همه چیزها، آنچه گرانباترین و اساسی‌ترین است یافت می‌شود: میل داریم تصور کنیم که این لحظه، لحظه کمال اشان بوده است، آن هنگام که از دستان یک خالق پا در روشنای بی سایه نخستین بامداد، درخشان بیرون آمده اند. خاستگاه همواره پیش از هبوط، پیش از بدن، پیش از جهان و زمان است؛ خاستگاه همجوار خدایان است، و برای روایت آن همواره سرود پیدایش خدایان خوانده می‌شود».⁸

اکنون پرسش بنیادینی که می‌توان مطرح کرد آنست که این استغنا خاستگاه چگونه ممکن می‌شود؟

- باز آفرینی آیینی خاستگاه

با تسخیر زمان شگرف، بشر اسطوره‌ای خود را در سرچشمه ازلی و سرمنشأ آفرینش باز می‌یابد. او به نیروی سحرآمیز «آیین» (ritual) چنین می‌کند. در جهان اساطیری، هر چیز آیینی دارد که با به اجرا درآمدنش آن چیز آفریده می‌شود. آیین، همان تکرار پاره‌ای از زمان آغازین است. همانگونه که ایرانیان باستان در جشن و آیین نوروزی اشان شاهد آفرینش مکرر جهان هستند. در هر آیین، بخشی از واقعیت دوباره زاده می‌شود:

آنان [برهمنان] بر اهمیت مناسک تأکید کردند و اظهار داشتند که تمام جهان از طریق مراسم قربانی آفریده شده است: «از درون همین مراسم قربانی است که خدایان سر برآوردند. بی‌شک اگر موبد قربانی نمی‌کرد، خورشید نیز طلوع نمی‌کرد».⁹

7. الیاده، 1372: 370.

8. Foucault, 1998: 372.

9. فرهادپور، ابادری، 1372: 219.

نصرت‌الله حکمت - عارف دانیالی

انسان بدوی با برپایی آیین، جهان را هر روزه از نو می‌آفریند: گونه‌ای نوآغازی ابدی که همبسته با بازآفرینی مدام است. با فعلیت یافتن هر آیین، بشر بدوی همواره به اصل رجعت می‌کند و در آن مستحیل می‌شود.

این بازآفرینی آیینی، بعینه در کلام مسیح نیز مشهود است، آنجا که می‌گوید خوردن نان و شراب هر باره به معنای اعلام مرگ خداست، همانگونه که مسیح در شام آخر با خوردن و نوشیدن نان و شراب چنین پیامی را اعلام داشت:

پس هر کس خود خویشتن را بیازماید و بدین‌سان آن نان را بخورد و از آن جام بنوشد؛ چه آن کس که می‌خورد و می‌نوشد، اگر تن خداوند را تمیز ندهد، محکومیت خویش را می‌خورد و می‌نوشد.¹⁰

در حقیقت، فرد مسیحی در هنگام برپایی چنین آیینی می‌بایست سرشار از احساس مرگ مسیح باشد، در غیر اینصورت آیین او باطل است. او باید لحظه به لحظه در اطوار و سکناش این معنا را تکرار کند، همانگونه که یک بشر اسطوره‌ای با ادای دقیق اوراد سحرآمیز چنین می‌کند و اگر کلمه‌ای را با کوچکترین انحرافی از اصل و نمونه ازل‌اش به زبان آرد، شأن جادویی آیین‌اش ساقط می‌گردد. شخص در برپایی حقیقی آیین‌اش فاصله‌ها را درهم می‌شکند و بعینه همان چیزی می‌شود که از آن تقلید می‌کند. در واقع، این رفتار تقلیدی، تقلید صرف نیست، بلکه یکی شدن با ابژه تقلید شده است. او با تمسک به انگاره‌ای تقلیدی از اشیاء می‌تواند به خود اشیاء دست یابد و آنها را بتمامه نزد خود حاضر سازد و با آنها معاصر و همزمان گردد.

بشر اساطیری در پس این عطش تکرار و بازگشت، چه معنایی را جستجو می‌کند؟ شاید او می‌خواهد بگوید که آنچه ارزش تکرار ندارد، ارزش زیستن هم ندارد. و یا اینکه ابدی، واقعی است و واقعی، ابدی است. آنچه جاویدان نباشد، نمی‌تواند واقعیت داشته باشد، بدان‌سان که یونانیان تغییر و سیورورت و شدن را توهم می‌دانستند و امور

10 . پولس، رساله اول به کُرتیان، 34/11.

واقعاً واقعی همچون «مثل» را ثابت و جاویدان و لایتغیر می‌شمردند. چنین نگرشی زاده وفاداری به جوهره لایزال زندگی است.

در اینجا اشارت به دو چشم انداز مدرن (نیچه و فروید) در جهت فهم این بینش اسطوره ای می‌تواند راه گشا باشد:

الف. نیچه: تکرار به مثابه بنیاد اخلاق

علی‌رغم اینکه یکی از پروژه‌های اصلی تمام آثار نیچه «اسطوره‌زدایی از فرهنگ و تاریخ» است، با این حال نظریه «بازگشت جاودان» او (the eternal recurrence) این «تکرار اسطوره‌ای» را به مقام یگانه معیار زیبایی شناسانه اخلاق فرا می‌کشد. او در قطعه 341 از کتاب حکمت شادان می‌گوید:

اگر یک روز یا یک شب جنی به خلوت و تنهایی تو راه یابد و به تو بگوید: «تو باید این زندگی را که در حال حاضر داری و تاکنون داشته‌ای باز هم از سرگیری و آنرا بی‌وقفه، بارها و بدون چیزی نو دوباره طی کنی و درد، لذت، فکر، آه و هر چیز کوچک و بزرگ در زندگی باید دوباره و با همان توالی قبلی تکرار شود، و این تار عنکبوت، این مهتاب میان درختان، این لحظه و حتی من بازگردند و ساعت شنی ابدی زندگی دوباره و با تو، که ذره غباری بیش نیستی، واژگون شود.» شاید در این لحظه فرصتی نیک است که به آن جن بگویی: «تو یک خدایی و من هرگز چیزی الهی‌تر از این نشنیده بودم.»¹¹

در واقع، نیچه در این تکرار و بازگشت اساطیری، نوعی تأیید ازلی و متعالی را می‌یابد. در چنین نگاهی زندگی وزنی ابدی می‌یابد و آدمی در هر کنش‌اش حس می‌کند که ابدیت را می‌آفریند. او هر لحظه از خود می‌پرسد که آیا خواهان آنست که این لحظه‌اش جاویدان شود؟ پاسخ هرچه باشد در می‌یابد که این لحظه چقدر سرشار و گرانبار است: اکنون، هر لغزش انگشتانی، نشانی است از آفرینش ابدیت، خلق جهانی زوال‌ناپذیر. چنین کنشی، کنش خدایان است: کنش میرایانی که می‌خواهند نامیرا شوند!

- آدمیانی بر سیمایه خداوند!

آیا این نگاه نیچه‌ای همان بینش اساطیر بدوی نیست که همه چیز در تکراری دایره‌وار، بشکل «اکنون ابدی» ظاهر می‌شود؟ آیا همان نگره رواقی نیست که ادوار کیهانی را در سلسله بی‌پایانی دایم از نو، تجدید می‌کند؟

ب. فروید: تکرار همچون جوهره غرایز

فروید این «میل و اجبار به تکرار» را به صورت غریزی در هر موجود زنده‌ای می‌یابد. به اعتقاد او، ما ذاتاً و بنحو گوهری گرایش به تکرار داریم:

عصر زنده ابتدایی، از همان آغاز، خواستی برای تغییر ندارد؛ اگر وضعیت یکسان باقی بماند او کاری نخواهد کرد مگر تکرار مداوم همان جریان زندگی،¹²

این غریزه بازگشت به حالت سکون و ثبات، با تکرار حالت قدیمی و آغازین چیزها ممکن می‌شود: «غریزه، کششی است که در بطن زندگی ارگانیک نهفته است تا وضعیت اولیه چیزها را احیا کند.»¹³

اگر چه تحلیل پوزیتیویستی فروید منجر به تقلیل روح اساطیری حاکم بر این بینش می‌شود، اما هر دو نگرش سعی در تقریر ضرورت هستی شناسانه اصل «تکرار» دارند. شگفت نیست که فروید در تثبیت کلام خویش به روایت آریستوفانس ارجاع می‌دهد. در واقع، فروید با تئوریزه کردن این واگشت‌های به جانب حالات ازلی و تکرار تجربه نخستین، میل آدمی را به «بازگشت به زهدان مادر» توجیه می‌کند: زهدان آن نقطه‌ای است که در آن، همه تنش‌ها و تضادها فروکش می‌کند و ما در بستر سکون و ثبوت آرام می‌گیریم. آیا چنین جهانی، تصویر پوزیتیو و باژگون شده‌ای از همان بهشت گمشده اساطیری نیست؟ آیا بازگشت به زهدان، همان بازگشت به «خانه ابدیت» نیست؟ ایمان به «بازگشت و تکرار ابدی»، تأیید جاویدان خواست زندگی است؛ اینکه

12. فروید، 1382: 55.

13. همان: 54.

ما چیزی را تا بی‌نهایت مشتاق و خواهان باشیم.
 هردو نگرش نیچه‌ای-فرویدی در جستجوی راهی اند برای رهایی از زوالی که
 زائده «زمان تاریخی» است. فهم موقوف بی‌مرگی و خاستگاه وحدت!

2. وحدت‌گرایی اسطوره‌ای

در حقیقت، بازگرداندن همه چیز به خاستگاهی واحد، ریشه در «وحدت‌گرایی» ای دارد که در قلب بینش اساطیری حاضر است. مگر نه اینکه اسطوره‌آریستوفانس در عشق، میل به «وحدت نخستینی» می‌جست که در سرچشمه و منشأ جای داشت؟ باز هم با تکیه بر نگرش فرویدی می‌توان خاطر نشان کرد که «اروس» بعنوان غریزه بنیادین وجود بشری، کارکردش وحدت بخشی و پیوند است. این وحدت بخشی سبب می‌شود که نیروی اروس ما را به آن وضعیت «تک یاخته» ای نخستین که خاستگاه آغازین همه موجودات است، حوالت دهد. با این وصف، همواره تکرار و رجعت، یک اصل وحدت بخش است. خاستگاه، آن نقطه‌ای است که در آن، کثرات به یگانگی و وحدت رسیده‌اند: کثرت و فرسایش و فراق (به قول آریستوفانس) محصول زمان و تاریخ است. در ابدیت، هستی در وحدت و سکون است.

در هنگامه‌ی ازلی، در خاستگاه، همه‌اشیاء و موجودات بهم گره خورده و در هم تنیده‌اند. تفکیک‌ها و تمایزها محو شده‌اند و مرز و شکافی که میان موجودات در جهان زمانمند و تاریخی وجود دارد، در اینجا هیچ گونه ظهوری ندارد. آدمیان با حیوانات و پرندگان هم‌نشین و هم‌سخت‌اند و همه از یک جنس و یک‌نوع‌اند:

یکی از پیرمردان قبیله‌سیو می‌گوید: «همه موجودات زنده با یک بند ناف مشترک به هم گره خورده‌اند»، موجوداتی چون کوه‌های تناور و جویبارها، ذرت و گاومیش چرنده، دلاورترین قهرمان و گرگی فریبکار»¹⁴

در چنین جهانی

حتی کوچکترین مورچه، شپش، یا کوچک‌ترین گلی که می‌توان پیدا کرد، همه و همه با هم خویشاوندند. ما نیایش خود را با عبارت «mitakue oyasin» (همهٔ خویشاوندانم) به پایان می‌بریم.... سفیدپوستان گمان دارند که انسان صاحب و فاتح طبیعت است، اما سرخپوستان که با طبیعت آمیخته‌اند، آن را بهتر می‌شناسد.¹⁵

در چشم‌انداز اسطوره‌ای هر چیز بوساطت نیرویی شگفت‌آمیز و راز آلود از هر چیز دیگر ناشی می‌شود. جهان اساطیری، ساحت «برخوردهای نامنتظر» است. غریب‌ترین و بیگانه‌ترین چیزها آنچنان درهم می‌پیچند و به هم گره می‌خورند که هستی در یک رازوارگی ژرف فرو می‌رود. این «تماس غریب» ریشه در میل به جوهر نخستین چیزها دارد: در سرچشمه و خاستگاه، آنجا که ازلیت در ناب بودگی محض‌اش حکمرانی می‌کند، اشیاء در پیوند و خویشاوندی‌اند. هرچه از این سرچشمهٔ زلال فاصله گرفته و آلوده به زمان گردیم، کثرت و شقاق حادث می‌شود. در آغاز وحدت بود و کثرت از پس صدفه یا خطایی زاده شد.

از این وحدت‌گرایی اسطوره‌ای دو نتیجهٔ بلاواسطه حاصل می‌شود:

الف. اینهمانی بی واسطهٔ «جزء» و «کل»

در نگرش علمی مدرن، امور جزئی، ماهیات متکثر و جدا از هم و تک افتاده‌اند که تنها تحت مقولات و مفاهیم ذهنی و کلی به گونه‌ای وحدت و هم بستگی انتزاعی و سوپژکتیو می‌رسند. اما هم‌نوایی اسطوره‌ای، ابژکتیو و انتولوژیک است:

روابطی که اسطوره میان اشیاء وضع می‌کند روابط منطقی نیستند که وقتی میان اشیاء قرار گرفتند آنها را از یکدیگر متمایز کنند و نیز به یکدیگر مرتبط نمایند، بلکه برعکس، روابط اسطوره‌ای مانند نوعی چسباند که می‌تواند ناجورترین عناصر را به هم بچسبانند.¹⁶

15. همان: 57.

16. کاسیرر، 1378: 126.

بنابراین آنچه در اندیشه علمی امور منفک و متمایزند، در اسطوره از خاستگاهی واحد و دارای یک اصل و منشأند. افلاطون نمونه‌ای از همین «ترکیب‌گرایی» را عرضه می‌کند: پرندگان نتیجه یک فرایند مسخ و استحاله هستند. مسخ مردان ناشیر اما سبکسری که شیفته موجودات آسمانی بودند و به نحو احمقانه‌ای می‌پنداشتند که برای شناخت آنها نیاز به رویت بصری است. عاقبت چنین آدمیانی آن شد که با تغییر ماهیت موها به پر بدل به پرندگان گشتند. بدین گونه پرندگان پدید آمدند. و یا حیوانات زمینی از آدمیانی پدید آمدند که هیچ اشتیاقی به فلسفه در خود نمی‌دیدند.¹⁷

در این اسطوره‌ای که در «تیمائوس» روایت می‌شود، مشاهده می‌گردد که پرندگان همان آدمیان مسخ شده‌اند نه موجوداتی از جنس و گونه‌ای دیگر. و یا حیوانات همان آدمیان مهجور مانده از فلسفه‌اند. بیگانه‌ترین چیزها هم با هم یگانه‌اند، چرا که نگرش اساطیری در هر چیزی بدنبال شباهت و ترکیب است نه تجزیه و تفاوت. بنابراین در اسطوره، جهان همچون یک کل در هم تنیده و متحدی است که در آن همه اشیاء در پس ظاهر متفاوت و متکثرشان، وحدت جوهری دارند. همه چیز مانند یک سمفونی بزرگ در هم پیچیده و هر چیزی «بی‌واسطه» به چیزی دیگر تبدیل می‌شود و بدین ترتیب از کوچکترین ذرات تا بزرگترین اجرام بهره و حصه‌ای از وجود یکدیگر برده‌اند. در این همدمی سحرآمیز، هر جزء انعکاسی است از کل. به عبارتی دقیق‌تر، «جزء» عین کل است. بعنوان مثال یک تکه مو همسان با کل وجود شخص است و اگر جادوگر به نیروی مرموزش آن تکه مو را بچنگ آرد و طلسم و جادو کند، گویی خود آن شخص را تصاحب و تصرف کرده است! اگر جزء آسیب ببیند، انگاری کل آسیب دیده است، به‌خاطر اینکه شیء در تک‌تک اعضایش حاضر است. در چنین نگره‌ای حتی میان نام و تصویریک شیء با خود آن شیء هیچ‌گونه جدایی و تمایزی نیست و بشر اسطوره‌ای با بر زبان آوردن نام‌ها و کلمات، خود اشیاء را احضار می‌کند

17 . plato, 1977: 123.

نصرت‌الله حکمت - عارف دانیالی

و به نیایش‌اشان می‌پردازد؛ یک رابطهٔ اینهمانی ضروری میان «واژه» و «شیء» وجود دارد، چرا که هیچ شکافی میان «ذهن» و «عین» نیست و هر دو در سطح واحدی از وجود تعین دارند. کلمات، همان اشیاء هستند که مصور و مکتوب شده‌اند. نامهای اشیاء حک شده‌اند، همانگونه که شکوه‌مندی در چشمان عقاب مصور شده بود.¹⁸ از همین جاست که یکی دیگر از پیامدهای وحدت‌گرایی پدیدار می‌گردد.

ب. رویت «امر جزئی» در «امر کلی»

یکی از نتایج وحدت‌ذهن و عین‌این است که دیگر «امر کلی» به قلمرو امر ذهنی محدود و محصور نمی‌ماند و می‌تواند بلاواسطه در جهان خارج تحقق و تعین یابد. این بدین معناست که چنین کلی‌گرایی همچون استقرارگرایی مدرن، محصول بر شماری جزئیات و انتزاع کلیت از آنها نیست، بلکه هر واقعیت منفرد به سبب اتصال بی‌واسطه‌اش با کل و تکرار بی‌پایان آن، به مرتبهٔ امر کلی فراکشیده می‌شود. در اینجا هیچ نیازی به انتزاع‌گرایی مفهومی یا استقرارگرایی تجربی نیست. هر آنچه در چشم انداز پوزیتیویستی مدرن «جزئی» و «خاص» می‌نماید، در انگارهٔ اساطیری، نه در حدوث و رویدادگی‌شان، بلکه بمثابهٔ «طبیعی» و «ماهیات» فهم می‌شوند: نمونه‌های مثالی.

بنابراین چنین «کلی‌گرایی» ای نشأت گرفته از نوعی بینش انضمامی است نه انتزاعی.

چرا که

انتزاع، این شیوهٔ عمل کنترل علمی، چیزی نیست مگر قربانی کردن امر خاص در پای امر کلی¹⁹

اما اسطوره هرگز به معنای فرا روی از واقعیت و نفی آن نیست، بلکه تثبیت و قاب گرفتن واقعیت است. از همین روست که به قول رولان بارت:

18 . Foucault, 2002: 38,40.

19 . Hullo, 1989: x.

اسطوره چیزها را انکار نمی‌کند؛ کارکرد آن برعکس، سخن گفتن از چیزهاست؛ به بیان ساده، اسطوره آنها را پالایش می‌دهد، معصومانه می‌کند و به طبیعت و جاودانگی بدل می‌سازد.²⁰

بعنوان مثال، کنش‌های موضعی و فردی قهرمان اساطیری به کنش‌های جوهری و نوعی استحاله می‌یابد که فرازمانی - فرامکانی است. بدین‌سان قهرمان، تمثالی جاویدان به خود می‌گیرد که معمولاً یا فرزند الهه و ایزدی است مانند آشیل، یا دست‌پرورنده آنان مانند زال که پرورش یافته سیمرغ - پرورنده مقدس - بود و یا اینکه روئین‌تن شده است به مدد نیروهای قدسی مانند اسفندیار. در چنین حالی، کردار جزئی و خاص قهرمان، کردار کلی و عام بشری است: یک فرد، نمونه کلی‌ای است از انسان. یعنی نه یک وجود متفرد و جزئی که به دوره‌ای خاص از تاریخ تعلق داشته، بلکه یک «معیار عام» که «حدود آدمیت» و مرتبه‌اش را تعیین می‌کند. در وجود قهرمان اساطیری، امر خاص با امر عام وحدت می‌یابد.

اسطوره به ابدیت، خلعت حسی می‌پوشاند و آن را در یک لحظه، یک نقطه فشرده می‌کند. به تعبیری دیگر امر بی‌کران در امر کرانمند حاضر است، همانگونه که «لحظه» به‌مثابه یک جزء زمانی، سرشار از ابدیت به‌مثابه یک کل است. بقول ویلیام بلیک: تماشای جهان هستی در دانه شنی، و ملکوت در گلی وحشی، گرفتن بیکرانگی در کف دست و لا‌زمانی در یک لمحّه²¹.

نتیجه چنین نگاهی، یکی شدن «جزء» با «کل» و «امر جزئی» با «امر کلی» است. از همین روست که زبان ابدیت، زبان تمثیلی و نمادین است، چرا که «واژه نماد (Symbol) متشکل از دو بخش sym و bol به معنی جمع کردن دو چیز با یکدیگر است.

زبان نمادین، وحدت بخش امر محسوس و امر نامحسوس، متناهی و نامتناهی است: امر جزئی و خاص، بدون وساطت هیچ‌گونه مفهوم و انتزاعی، کلی و عام و

20. بارت، 1384: 73.

21. کمبل، 1388: 316.

نامتناهی می‌گردد، چرا که برخلاف جهان مدرن، در اسطوره هیچ شکافی میان امر نمادین و امر واقعی وجود ندارد و این دو عین هم‌اند.

به اجمال می‌توان خاطر نشان کرد که برای اینکه شیء یا رخداد محدود و محصور در زمان و مکان خاص و کیفیت و حالت فردی نباشد، باید به توان ابدیت برسد و با تکرار بی‌نهایت‌اش و اینهمانی با گوهر نخستین‌اش از جزئیت و خاص بودگی خویش خارج شده و به یک شیء یا نمونه مثالی و نوعی بدل گردد. یعنی آنچه «اکنون» و «اینجا» رخ داده، هیچ پیوندی با اینجایی بودن و اکنونیت‌اش ندارد، بلکه متعلق به ابدیتی است که به‌نحو نامتناهی مکرر شده است. در واقع، اگر امر جزئی نتواند به این مرتبه از تمامیت و کلیت برسد، بهره‌ای از ابدیت نمی‌برد. «جزئیات» با وحدتشان با «امر کلی» جاویدان می‌گردند.

اکنون موعد آنست که به تحلیل ژرف‌تر مفهوم «زمانی» پردازیم که این خاستگاه باوری و وحدت‌گرایی را ممکن ساخته است. یعنی زمان دوری و بازگشت‌پذیری که دائماً خود را تجدید و بازآفرینی می‌کند، تا دریابیم که راز این «آفرینش مدام» در چیست؟ و اینکه چرا در چنین رویکردی «پیشرفت» هیچ موقفی ندارد؟

3. اتوپیای اکنون: ضد تاریخی‌گرایی

«کل‌گرایی» و «وحدت‌گرایی» اسطوره‌ای در مورد اجزای زمان هم صادق است؛ در زمان اساطیری، آنات «گذشته» و «اکنون» و «آینده» در یک لمحّه به هم فشرده شده و در هم پیچیده‌اند: «اکنون» آبشخور و تناور از «گذشته» است و گذشته، منعکس‌کننده و بازتاب‌دهندهٔ آینده. از همین جاست که در چشم‌انداز اساطیری، بازگشت و رجعت به آغاز و منشأ و فجر خلقت، به نوعی نظر کردن در غایت و نهایت و عاقبت جهان است. علت عدم انقطاع در برهه‌های زمان، وفاداری و تمسک به ابدیت و سرمدیت است: در ابدیت، همه چیز حاضر و زنده در «اکنون» است و خبری از جدایی و فراق و شقاق نیست: تراکم زمان در یک لحظه!

افلوپتین این «اکنونیت جاویدان» را در «انئاد سوم» این گونه ترسیم می کند:

ما ابدیت را همچون زندگی لایتغیر و بی جنبش می شناسیم که محتوای ابدی اش را در اکنون بالفعل داراست. نه این یا آن اکنون بلکه همواره همان بوده است. چنین نیست که اکنون در یک وضع باشد و زمانی در وضعی دیگر. بلکه کمالی بی وقفه و اجزا است. تمامی محتوایش بی واسطه در نقطه ای واحد متمرکز است. هیچ گونه پیشرفتی در آن باز نمی شناسیم. همواره اینهمان با خویش باقی می ماند. چیزی به نام تغییر باز نمی شناسد... زیرا هیچ چیزی از آن نه از بین می رود و نه بوجود می آید. بلکه آنچه اکنون است برای همیشه باقی خواهد ماند.²²

بنابر توصیف افلوپتین، آنچه که ابدی است چون تمام و کمال است و نیستی و نقصانی را در او راه نیست، هیچ گرایش و نیازی به آینده ندارد و نمی تواند داشته باشد. اگر ابدیت را به گذر زمان حاجت افتد، آنگاه این بدین معناست که در زمانی دیگر (آینده) چیزی هست که ابدیت، اکنون از آن عاری است. همین نکته در تقابل می افتد با وصف ابدیت همچون یک کل حقیقی و واقعیت کامل.

پس زمان اساطیری که از جنس ابدیت است، در خود بسنده و تام و تمام است و بقول شلینگ، همواره عین خود است:

«این زمان ما قبل تاریخی، تقسیم ناپذیر است، یعنی زمانی است که همواره عین خود است بطوریکه هر مدتی که بخواهیم بدان نسبت بدهیم باید آن را همچون لحظه ای بحساب آورد. و آغاز این زمان عین انجامش است زیرا تسلسل زمانهای گوناگون تشکیل نشده است. این زمان بقول «لایب نیتس» «مملو از گذشته و آستن آینده است»²³.

در حقیقت، سخن از «قبل» و «بعد» یا به تعبیری دیگر «گذشته» و «اکنون» و «آینده» انتزاع و تجریدی بیش نیست، چرا که در اینجا «تغییر» و «پیشرفت» و «دگربودگی» مفاهیمی پوچ و میان تهی هستند.

22 . Plotinus, 1991: 216.

23 . شایگان، 1383: 140.

اسطوره، جهان را ساکن و بی‌حرکت می‌کند، چرا که اساساً «ابدیت» از جنس سکون و ثبوت است. همه چیز تکرار طنین یک چیز است: ابدیت! ضرباهنگ ابدیت هر بار به شیوه‌ای نواخته می‌شود و آدمی همواره نتی واحد را تکرار می‌کند، چرا که دربارگاه ابدیت همه چیز حاضر و آماده است و حاجت به هیچ رخصت تازه نیست: اگر وقایعی را که خود ناظر آن‌ها بوده‌ای و یا در کتب تاریخی خوانده‌ای مرور کنی، به شباهت آن‌ها پی می‌بری

برای مثال، دربارهادویان، یا دربار آنتونینوس، یا دربارهای فیلیپ، اسکندر و کروئسوس را به یاد آور. ما اکنون همان قصه‌هایی را شاهدیم که روزگاری برای همه آنها رخ داده است، تنها بازیگران آن متفاوت شده است.²⁴

از همین روست که نگرش ابدیت باور اسطوره‌ای به رویکردی ضد تاریخی‌گرایی می‌رسد. دست‌بازی بشر به تاریخ، به خاطر تسلی و امیدی است برای آینده! یعنی آنچه را که در تنگنای اکنون غایب است، در بهشت موعود آینده به چنگ خواهد آمد. تمامی انگاره‌های تاریخ باور - از مسیحیت گرفته تا هگلیسم و مارکسیسم - به پایان تاریخ یا انکشاف ملکوت خداوند در آینده باور دارند. اما در جهان اساطیری ما در وضعیت ما قبل هبوط یعنی در بهشت هستیم؛ آنجا که زمان و تاریخ هنوز آغاز نشده است: آدم هبوط کرد. هبوط یعنی خروج از ساحت قرب الهی به برهوت هجران حق.... هبوط یعنی خروج از لازمان و وقوع در زمان.... زمان بشری آغاز شد.²⁵

برای تعمیق بحث و تدقیق ذهن ضروری است که ما به مقایسه دو رویکرد معطوف به ابدیت یعنی اسطوره و ادیان ابراهیمی بپردازیم، تا بتوان به جمع‌بندی صحیحی ای در باب «نسبت زمان و ابدیت» رسید.

24 . aurelius, 1991: 101.

ربط امر حادث و امر ازلی: تقابل بینش ادیان ابراهیمی با انگارهٔ اساطیری

در واقع، در اساطیر «زمان تاریخی» به نام «ابدیت» به حاشیه می‌رود. این امر مولود در هم بافتگی عالم غیب و شهادت است یا به تعبیری دقیق‌تر آنچه را که در نگرش ادیان ابراهیمی «غیب» خوانده می‌شود، در اینجا «شهادت» است: بشر اسطوره‌ای در دل ابدیت سکنا گزیده است. یعنی مانند ادیان ابراهیمی دو جهان منفک و مجزا نداریم بلکه آدمیت و الوهیت زندگی مشترکی دارند و در زیر یک سقف به سر می‌برند و از همین رو است که امر عادی با معجزه و خرق عادت بهم گره خورده و به بیانی دیگر «امر محال» همان «امر واقعی» است. اما در ادیان ابراهیمی ساحت خدا و فرشتگان مفارق از زمینیان است و امر الوهی شأن متعالی و فراسوی دارد. لذا در بینش ابراهیمی چون شکاف میان این دو جهان وجود دارد و ما موجوداتی هبوط کرده از ابدیت هستیم و تنها به وساطت نیرویی می‌توان پیوند ایجاد کرد، همواره پرسش از «ربط امر حادث و امر ازلی» یا به تعبیری دیگر «نسبت زمان تاریخی با ابدیت» گشوده است.

در واقع، اگر تاریخ همواره در جستجوی اتوپیاست، در جهان اساطیری از هم اکنون ما در اتوپیا بسر می‌بریم، اما در منظر ادیان ابراهیمی، اتوپیا آن چیزی است که در پایان تاریخ حقیقت پیدا خواهد کرد و آدمی اکنون فرسنگ‌ها از آن دور افتاده است، پس زمان باید به پیش رود تا این عدم تقارن تاریخ و ابدیت یا غیب و شهادت از میان برخیزد و در ملکوت خداوند این دو به وحدت برسند. به قول والتر بنیامین
تصور راستین از زمان تاریخی به تمامی مبتنی بر تصویر رستگاری است.²⁶

در بینش ادیان ابراهیمی - برخلاف چشم‌انداز اسطوره‌ای - «ابدیت باوری» با «تاریخ‌گرایی» در امتداد و موازات هم جای می‌گیرند. در واقع هر دوی این نگرش‌ها دغدغهٔ جاویدان ساختن و ابدی کردن امور جزئی و فرار و گذرا را دارند. به‌عنوان مثال همین سنت بزرگ برجستگی جزئیات، یکی از نگره‌های بنیادی الهیات است:

نصرا لله حکمت - عارف دانیالی

«جزئیات» از دیر باز مقوله‌ای در الهیات و زهد بود: هر امر جزئی مهم است، چون هیچ عظمتی در چشم خداوند بزرگتر از یک امر جزئی نیست، و چون هیچ چیز آن قدرها کوچک نیست که یکی از اراده‌های خاص خداوندی بر آن تعلق نگرفته باشد.²⁷

در واقع، در الهیات با پیوند زدن جزئیات با مشیت و خلقت الهی، در عین حفظ جزئیت و خاص بودگی‌اشان، تعالی می‌یابند و جاویدان می‌گردند: لوح محفوظی برای رویدادها و کنش‌ها.

اما نگرش اسطوره‌ای با تبدیل تاریخ به طبیعت، جزئیات را جاودانه می‌گرداند یعنی همچون امر طبیعی که دائماً با تکرار خود، خود را از خطر نابودی نجات می‌دهد. آنها همیشه زنده‌اند و از کهنگی و فرسوده‌گی مصون‌اند. پس اسطوره با بازگرداندن جزئیات متکثر به اصل و خاستگاهی واحد و تکرار بی‌پایان آنها، جریان زمان و تاریخ را می‌گسلد و به نگاهی «ضد تاریخی» ای می‌رسد که «پیشامد» و «تصادف» و «رویداد» را به «اصالت» و «ضرورت» و «ماهیتی» بدل می‌کند که در فجر خلقت تقویم یافته است. اما ادیان ابراهیمی با ایمان به خلق لحظه به لحظه خداوند، در عین حال که تمامی آنات و رخدادها را بدون در غلتیدن به ورطه «تکرار و بازگشت» ثبت و حفظ می‌کنند، بین «تاریخ‌گرایی» و «ابدیت باوری» آشتی و وحدت برقرار می‌سازند.

در حقیقت، اعتقاد به «تکرار و بازگشت» شاخصه زمان دوری اساطیری است، اما در بینش تاریخی ادیان ابراهیمی اگرچه حقیقت واحدی برهستی مستولی است، هرگز این حقیقت تجلیات مکرر ندارد:

خداوند در ظهور خود تکرار ندارد و آدمی نیز در مظهریت خود مکرر نیست، خداوند با ظهور خود، جریان تاریخ را پدیدار می‌کند و آدمی با مظهریت خود به تاریخ و زمان معنا می‌بخشد.²⁸

27 . Foucault, 1995: 139-140.

28 . حکمت، 1384: 41.

از همین جاست که ما شاهد دو تلقی متفاوت از مفهوم «سنت» هستیم: «سنت به‌مثابه تکرار»-بعنوان نقطه ثقل بینش اسطوره‌ای-شانیتی در جهان ادیان ابراهیمی ندارد. اگر عناصری از تکرار در کلام مسیح می‌بینیم (مانند تکرار گناه نخستین یا شام آخر) همچون بازیافتی محدود از عناصر اسطوره‌ای باید نگریسته شوند. به‌تعبیری دقیق‌تر، بیشتر جنبه تذکار اخلاقی اش برجسته است، تا رجعت هستی شناختی اش! در اینجا سنت، نه منشا ثبات و تمامیت اکنون، بلکه بعنوان چشم اندازی گشایش‌گر برای آینده عمل می‌کند. در واقع، سنت به‌مثابه امر بالقوه‌ای است که در آینده انکشاف و فعلیت می‌یابد. بدین ترتیب هم متاع گذشته اصالت خود را حفظ می‌نماید و هم «تغییر» و «پیشرفت» مدخلیت می‌یابد.

با این وصف، در زمان دوری اساطیری، هیچ‌گونه رخداد نو و پیشرونده وجود ندارد. زمان متوقف شده و ما شاهد تاریخ‌زدایی از اشیاء هستیم:

اسطوره موضوع سخن خود را از هر گونه تاریخی محروم می‌کند. تاریخ در وجود اسطوره تبخیر می‌شود؛ این گونه‌ای خدمتکار ایده‌آل است: همه چیز را آماده می‌کند، می‌آورد، می‌چیند، ارباب می‌رسد و او در سکوت ناپدید می‌شود؛ فقط می‌ماند که لذت ببریم و از خود نپرسیم که این چیز زیبا از کجا آمده است. یا بهتر بگوییم: اسطوره فقط می‌تواند از ابدیت بیاید: از روز ازل...²⁹

ریشه تفاوت بنیادین تاریخی‌گرایی و اسطوره‌باوری را در دو خصیصه متمایز رخداد تاریخی می‌توان جست:

الف. خاص بودگی (specificity) امر تاریخی:

امر تاریخی، امر جزئی و منفرد است و جوهر و ماهیت‌اش با زمان و مکان خاص پیوند ناگسستنی دارد و محدود و محصور در موقعیت‌های ویژه است. مدرنیته که همواره بر سرشت تاریخی اشیاء و رخدادها تأکید می‌کند، هرگز نمی‌تواند به تکرار و بازگشت

معتقد باشد، چرا که با پذیرش این اصل، یک رخداد خاص از خاص بودگی و موقعیت‌مندی خارج شده و به یک هویت جاودانه و نمونه‌مثالی بدل می‌گردد. در نگرش تاریخی مدرن، هر رویداد همچون جرقه‌ای می‌جهد و بلافاصله در تاریکی و ظلمت گم می‌شود. به همین معناست که بودلر قهرمان مدرن را «نقاش لحظات گذرا» می‌نامد:

منظور از «مدرنیته» همین وجه ناپایدار، گذرا و تصادفی است.... به هیچ عنوان نباید به این عنصر گذرا و فرار، که به سرعت استحاله پیدا می‌کند، با تحقیر نگرست یا خود را از آن خلاص کرد. با غفلت از این عنصر، ما ناچار به ورطه‌ی زیبایی مجرد و نامعینی در خواهیم غلطید، مانند زیبایی نخستین زن پیش از هبوط انسان.³⁰

و به همین خاطر است که رمان، که شاخصه‌اش توصیف محض جزئیات و پذیرش کثرات در پراکندگی و انزوایشان است، زاده‌ی روزگار مدرن است. اما اسطوره با حماسه هم سرشت است نه رمان: دغدغه‌ی حماسه، بازآفرینی هویت‌های پایا و تمثال‌های سرمدی است. تفکر معطوف به این شمایل، نمی‌تواند به جهان تاریخی یعنی جهان بی‌اعتبارکون و فساد و تغییر متعلق باشد: جهان تاریخی ای که در آن به‌قول نیچه شما موفق به تعالی نخواهید شد. اعمال شما به‌مثابه صداهایی گذرا است نه تندر غران. حتی اگر شما به بزرگترین و عالی‌ترین دست بیازید دست آورد شما بی‌طنینی به جهان زیرین راه می‌یابد.³¹

ب. نابسندگی فاکت‌های تاریخی:

ویژگی دیگر امر تاریخی، ناتمام و نابسنده بودن آن است: رویدادهای تاریخی هر یک از پس یکدیگر می‌آیند و جای خویش را به رویدادی کاملتر می‌دهند. از همین روست که نگره تکامل و پیشرفت، عنصر لاینفک هر نظریه‌ی تاریخی است. تاریخی‌گرایی در بطن خود «رستگاری از انحطاط» را نهفته دارد. به‌قول بنیامین:

30. بودلر، 1386: 44-43.

31. نیچه، 1387: 53.

غلبه بر مفهوم «پیشرفت» و غلبه بر مفهوم «دوره انحطاط» دو روی امر واحدند.³²

اما این سیربی انتهای پیشرفت، که پیوستار تاریخ را در جریانی سر گیجه‌آور رها می‌کند، زندگی را به شبی گریز پا بدل می‌کند که هر دم از چنگ ما می‌گریزد و بدین وضع، زندگی آدمی هیچ‌گاه به تمامیت خویش نمی‌رسد. او هر آنچه به دست می‌آورد همیشه موقتی و غیرقطعی است. چنین فردی شاید روزی از زندگی خسته شود، ولی هیچ‌گاه لبریز و اشباع از آن نخواهد شد. به قول تولستوی، «ابراهیم» در لحظه مرگ اش از زندگی آکنده و سرشار بود، اما «دون ژوان» - بعنوان نمونه کامل یک فرد مدرن - هیچ‌گاه به ارضاشدگی مطلق نرسید و مرگ بعنوان «آخرین امکان» برای او رخ نداد.³³ از همین روست که نظریه پایان تاریخی می‌کوشد این استمرار و پیشروی ملال‌آور تاریخ را متوقف کند و در یک نقطه غیر تاریخی که یادآورد خاستگاه اساطیری است، به وضعیت سکون و ثبات برسد؛ آنجا که امکانهای ما به تمامیت خویش می‌رسند.

برای بشر اسطوره‌ای - برخلاف بشر مدرن - درک هر لحظه مساوی با آکنده شدن از ابدیت است. او هر لحظه سرشار و لبریز از زندگی خواهد بود، چرا که بر این باور است که:

کسی که چیزهای زمان حال را دیده است، همه رخدادها را مشاهده کرده است، هم هر آنچه که از ازل رخ داده و نیز هر چه که در زمان بی زوال اتفاق خواهد افتاد، چرا که تمام چیزها از یک نوع و یک شکل‌اند.³⁴

بشر اسطوره‌ای از تمامیت اکنون سیراب است.

در حقیقت، هر نگرش «وحدت‌گرایی» به سوی «خاستگاه باوری» ای میل می‌کند که در بطن خود «بی‌زمانی» و «غیرتاریخی بودن» را گنجانده است. تاریخ، عرصه کثرات و جزئیات است نه وحدت و ثبات.

32. بنیامین، 1387: 100.

33. وبر، 1381: 173.

34. aurelius, 1991: 57.

نصرا لله حکمت - عارف دانیالی

در پایان، به اجمال می‌توان خاطر نشان کرد که تاریخ محصول جدایی میان سوژه و ابژه یا به تعبیر دیگر عدم انطباق میان عالم صغیر و عالم کبیر است. از همین روست که هگل، پایان تاریخ را موقف غلبه بر شکاف میان سوژه و ابژه و تحقق وحدت این دو می‌داند؛ نقطه‌ای که در آن، واقعی معقول می‌شود و معقول، واقعی. اما در بینش اسطوره‌ای، جهان ذهن و عین از پیش در تطابق و همبستگی تمام‌اند:

جهان نخست به «تن» هر مزد آفریده می‌شود. هر مزد آن را می‌پرورد و عناصر کیهانی از او پدید می‌آید؛ از سرش آسمان، از پاهایش زمین، از اشک‌هایش آب، از موهایش گیاهان، از دست راستش ورزا، و سرانجام از هوش او آتش پدید می‌آید.³⁵

حدیث نفس چنین جهان تغزلی‌ای، شعر است نه تاریخ! در جهان شاعرانه است که کلمات با اشیاء، امر خاص با امر عام، خیال با واقعیت، ذهن با عین، عالم صغیر و عالم کبیر همبسته و عجین‌اند و در وحدتی آرام با یکدیگر بسر می‌برند. از همین روست که رابطه نخستین و اصیل بشر با هستی، رابطه‌ای شاعرانه و تغزلی بود: اشیاء بنحو شفاف و بی‌واسطه در نزد آدمیان نخستین حاضر و زنده بودند و این بشر نخستین سیمای خود را در آن می‌دید. گذر زمان، ورطه‌ای میان او و اشیاء انداخت، درک زنده و بی‌واسطه اشیاء از دست رفت و این شکاف، جهان را در چشمانش کدر ساخت. **پایان تاریخ**، غلبه بر این مغاک و بازیابی وحدتی در شمایی جدید است: جایی که ظلمت جهان، دوباره به روشنایی گراید. - بدین معنا

فلسفه تاریخ، آگاه شدن انسان بر جایگاه وجودی خود در عالم؛ و یافتن راهی برای بیرون رفتن از زمان به لازمان، و اتصال به ابدیت است.³⁶

35. وارنر، 1386: 262.

36. حکمت، 1385: 179.

نتیجه‌گیری

بی‌تردید زیستن در مگاک و آشوب و هاویه، در معرض فوران آتشفشانها و خیزابها، در جهانی که به قول روسو:

من فقط اشباحی را می‌بینم که در برابرم ظاهر می‌شوند، اما به محض آنکه می‌کوشم آنها را به چنگ گیرم، ناپدید می‌شوند.³⁷

بی‌نهایت شکننده و هول‌انگیز می‌تواند باشد. گذر از جهان سایه‌ها و اشباح و سکونت در پناه تمثال‌های ابدیت، رؤیای آرامی است که عهد اساطیری را از خرافه و وهم به حقیقتی درخشان بدل می‌کند: حقیقتی که از اعماق آدمی جوانه می‌زند و او را به آن روشن‌گاه نخستین که در آنجا هم‌جوار و خویشاوند اشیاء بود، متصل می‌سازد. آدمی در مبتذل‌ترین کنش‌هایش، از شکاف امر روزمره، جاویدانی را طلب می‌کند. از همین روست که بقول بودلر، قهرمان مدرن کسی است که در پس سویه فرار و گریز پای مدرنیته، بُعد زوال ناپذیر آن - یعنی خصلت حماسی‌اش - را کشف کند.

هرچند که دیگر شاید کنش معطوف به ابدیت، در جهان امروز تنها به کنشی زیبایی‌شناسانه در عرصه ادبیات و هنر تقلیل یافته باشد، چرا که مرجع عینی آن دیرگاهی است که از دست رفته است، اما یک چیز را هرگز نمی‌توان فراموش کرد: اینکه هنوز چنین میلی بنحو مستتر و خاموش در انسان مدرن زنده است، گواه آنست که زندگی هیچ‌گاه از اساطیر تهی نبوده است. - آدمی همواره به آن وحدت و اصالت آغازین که از زوال زمان نجات یافته، وفادار مانده است. این میل همیشگی هر انسانی است: بازگشت به خانه! به گهواره هستی!

به کجا می‌رویم؟ همواره به خانه خویش.³⁸

به خاستگاه!

37. مارشال برمن، 1381: 18.

38. همان: ص 404.

منابع

- ارداز، ریچارد، اریتز، آلفونسو، *اسطوره‌ها و افسانه‌های سرخپوستان آمریکا*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. نشر چشمه، 1385.
- الیاده، میرچا، *چشم‌اندازهای اسطوره*، ترجمه جلال ستاری، انتشارات ققنوس، 1386.
- _____، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، سروش، 1372.
- اونامونو، میگل، *درد جاودانگی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، انتشارات ناهید، 1379.
- بارت، رولان، *اسطوره، امروز*، ترجمه شیرین دخت دقیقیان. نشر مرکز، 1384.
- بنیامین، والتر، *عروسک و کوتوله*، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان. گام نو، 1387.
- بودلر، شارل، *مقالات*، ترجمه روبرت صفاریان. نشر حرفه نویسنده، 1386.
- برمن، مارشال، *تجربه مدرنیته*، ترجمه مراد فرهادپور. طرح نو، 1381.
- حکمت، نصرت‌الله، *تأملی در فلسفه تاریخ عقل*، انتشارات الهام، 1376.
- _____، *حکمت و هنر در عرفان ابن عربی*، فرهنگستان هنر، 1384.
- _____، *فلسفه تمثیل از نظر ابن ترکه*، مقاله در پژوهشنامه علوم انسانی. شماره 49. 1385.
- شایگان، داریوش، *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی*، انتشارات امیرکبیر، 1383.
- پولس، *رساله اول به کرتیان 34/11*، نک به: عهد جدید. ترجمه بهروز سیار. نشر نی، 1387.
- فروید، زیگموند، *ورای اصل لذت*، ترجمه یوسف اباذری، ارغنون 21، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1382.
- فرهادپور، مراد، اباذری، یوسف، *ادیان جهان باستان*، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1372.
- کاسیرر، ارنست، *فلسفه صورتهای سمبلیک*، جلد دوم: *اندیشه اسطوره‌ای*، ترجمه یدالله موقن. نشر هرمس، 1378.

- کمبل، جوزف، *قدرت اسطوره*، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، 1388.
- ویر، ماکس، *علم به مثابه حرفه*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان. نک به: کهن، لارنس، *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ویراسته عبدالکریم رشیدیان. نشر نی، 1382.
- وارنر، رکس، *دانشنامه اساطیر جهان*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، نشر اسطوره، 1386.
- نیچه، فریدریش، *حکمت شادان*، ترجمه جمال آل احمد، سعید کامران، حامد فولادوند. انتشارات جامی، 1377.
- _____. *سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی*، ترجمه عباس کاشف، ابوتراب سهراب. نشر فرزانه، 1387.
- Aurelius, Marcus, *Meditation*. Translated by Georg Long. New York: Prometheus, 1991.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish*. Translated by Alan Sheridan. New York, Vintage Books, 1995.
- _____. *Nietzsche, Genealogy, History*. See to, Aesthetics, Method and Epistemology. Translated by Robert Hurley and others. New York: The new press, 1998.
- _____. *The Order of Things*. London and New York, Routledge, 2002.
- Plato. *Symposium*. Translated by Tom Giffth. Everyman Library, 2000.
- _____. *Timaeus and Critias*. Translated by Desmond Lee. Penguin classics, 1997.
- Plotinus. *The Enneads*. Translated by John Dillon. Penguin classics, 1991.