



## Consciousness in the Philosophy of Myths Concerning Natural and Mental Forms

Mojtaba Jafari<sup>1,\*</sup>, Sayed Masud Sayf<sup>2</sup>

<sup>1</sup>MA in Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

<sup>2</sup>Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

### Article Info

### ABSTRACT

**Article type:**  
**Research Article**

**Received:**  
**16/02/2022**

**Accepted:**  
**23/05/2022**

By looking at various sources, we will find that we have two direct ways of recognizing myths. 1) Recognition of natural forms; 2) recognition of mental forms. Human consciousness of his environment is limited to his living conditions, hence we can limit the first elements of human natural thought to areas of food resources, water, wild animals, and geographical location of human life. Human consciousness in the realm of natural intelligence that uses it as optimizer of these living conditions and nothing more; it means we can describe myths as we describe natural forms in natural science, it has been methods of people like D. Rosenberg and M. Eliade. But there is a "distinct thing" that grows apart from reality and that is self-sufficient, it is more dependent on the "absence of the object" and not on "the object". and that is symbolic structures and language. Therefore, it can be found that language is formed around "numen" but doesn't cover it and is always in progress. Language concerning consciousness with its judicial content can be expressed in A) categorical, B) conditional and C) analogical forms. Expression is to verbalize the "real thing" if there is any reality; it refers to the second way that is to deal with mental and general forms of myths; it has been the method of philosophers like C. Levy Strauss and E. Cassirer. In this article, we try to discuss the possibility of forming a theoretical epistemology about existence in the general form of myths, or "symbolic forms".

**Keywords:** myths, nature, phenomenon, mind, God.

**Cite this article:** Jafari, Mojtaba & Sayf, Sayed Masud. (2022). Consciousness in the Philosophy of Myths Concerning Natural and Mental Forms. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No.1, pp.1-16.

DOI: 10.30479/wp.2022.16920.1005

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\*Corresponding Author; E-mail: s972186002@edu.ikiu.ac.ir

## شناخت در فلسفه اساطیر در رابطه با صورت‌های طبیعی و ذهنی

مجتبی جعفری<sup>۱</sup>، سیدمسعود سیف<sup>۲</sup>\*

۱ کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۲ دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

### اطلاعات مقاله چکیده

در شناخت اساطیر دو روش کلی و مستقیم پیش‌رو داریم، یکی روش شناخت صورت‌های طبیعی و دیگری روش شناخت صورت‌های ذهنی. شناخت انسان از محیط خود به شرایط زندگی وی محدود می‌شود، از این‌رو، می‌توانیم عناصر نخست تفکر طبیعی انسان را به این حوزه محدود کنیم که شامل: منابع غذایی، آب، حیوانات درنده و موقعیت جغرافیایی زندگی انسان می‌شود. شناخت انسان در دامنه هوش طبیعی که آن را به‌کار می‌گیرد، بهینه‌ساز همین شرایط زندگی است و نه بیشتر. این یعنی می‌توانیم به بیان اسطوره‌ها بپردازیم، همان‌گونه که به صورت‌های طبیعی در علوم طبیعی می‌پردازیم. این روش کسانی هم‌چون روزنبرگ و میرچا الیاده بوده است. اما «امر متمایزی» وجود دارد که فارغ از واقعیت رشد می‌کند و خودبسنده است و بیش از آنکه وابسته به شیئی باشدک وابسته به «غیاب شیئی» است؛ و آن عبارت است از نظام‌های نمادین و زبان. تا حدی می‌توان دریافت که زبان حول «نومن» شکل می‌گیرد، اما آن را به‌طور کامل دربر نمی‌گیرد و از این‌رو همیشه در جریان است. زبان در رابطه با شناخت می‌تواند به‌همراه محتوای حکمی‌اش در سه ساحت الف) حملی؛ ب) شرطی؛ ج) قیاسی به «بیان» بپردازد. بیان در واقع به گفتار کشاندن «امر واقعی» است، اگر واقعیتی موجود باشد. این یعنی قسم دوم و روش دوم ما در پرداختن به اساطیر که همان صورت‌های ذهنی و کلی اسطوره‌هاست و این راه و روش کسانی چون لوی اشتراوس و ارنست کاسیرر بوده است. ما در این پژوهش سعی می‌کنیم به امکان شکل‌گیری یک معرفت‌شناسی نظری درباره هستی در صورت کلی اساطیر یا «صورت‌های سمبلیک» بپردازیم.

نوع مقاله:

پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۰/۱۱/۲۷

پذیرش:

۱۴۰۱/۰۳/۰۲

کلمات کلیدی: اساطیر، شناخت، طبیعت، پدیدار، ذهن

استناد: جعفری، مجتبی؛ سیف، سیدمسعود (۱۴۰۱). «شناخت در فلسفه اساطیر در رابطه با صورت‌های طبیعی و ذهنی»، فصلنامه فلسفه غرب، سال اول، شماره اول، ص ۱۶-۱.

DOI: 10.30479/wp.2022.16920.1005



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) © حق مؤلف © نویسندگان.

## ۱- مقدمه

### ۱-۱. زندگی و شناخت طبیعی

**حکم حملی:** حکم حملی، حکم مشتمل بر موضوع و محمول است که در حالت طبیعی، موضوع «یک پیوند علیّ یا شمولِ عام» با محمول دارد و در حالتِ صوری، پیوندِ موضوع و محمول یا مبتنی بر دلیل است که به آن «دلیل ترکیب» گفته می‌شود، یا مبتنی بر تضاد است که به آن «حکم محض» گفته می‌شود. حکم حملی ایجابی تنها حکم واجدِ امر واقع است و امر واقع رابطه‌ای با حکم سلبی ندارد، مگر اینکه آن سلب را بتوان به ایجاب بازگرداند.

حکم حملی طبیعی شامل ضرورت پیوند موضوع و محمول است یا دست‌کم چنین فرض می‌شود. به نظر می‌رسد این صورت حکم، قدیمی‌ترین «حالت بیان» باشد؛ یعنی قدیم‌ترین «صورت واژگانی» که امر واقع را به گفتار تبدیل می‌کرده است.

**حکم شرطی:** حکم شرطی، حکم مشتمل بر یک تالی و «مقدمه‌ای ایجابی» است که در حالت کلی، علیّت را بیان می‌کند. این صورت از حکم بیشترین کارکرد را در «ساخت زبان اسطوره‌ای» دارد. این نکته چندان عجیب نیست، زیرا آدمی به واسطه احساس، همیشه با شیوه «بیان» این حکم، در غالب‌هایی مثل بارش باران پس از رعد، گرم شدن هوا پس از طلوع و... آشنا بوده است. حکم شرطی نیز می‌تواند بیانگر اشتغال باشد، به این صورت که حتی تالی کاملاً موجب مقدم باشد؛ در این صورت تفاوتی با حکم حملی نداشته و قابل تبدیل به یکدیگرند.

اغلب حکم شرطی در جای جای اساطیر دیده می‌شود؛ برای مثال «اگر ایشنار خشم گیرد رود دجله- خشک می‌شود». یا اینکه «سی دور» (به معنای زن موسپید و سیاه چشم)، علت فرسودگی گیل‌گمش را حاصل جستجوی او برای جاودانگی دانسته است: «خدایان که آدمی را خلق می‌کردند، مرگ را به انسان دادند و جاودانگی را از برای خود برداشتند». هم‌چنین، احکام شرطی در اساطیر برای انذار غیر به‌کار می‌رود: «اگر چنان کنی، فلان خدا خشم می‌گیرد و چنان می‌شود».

بحث در رابطه با جایگاه مبهم حکم شرطی را در اینجا متوقف می‌کنیم و پس از پرداختن به حکم قیاسی، دوباره به آن باز می‌گردیم.

### ۱-۲. کلیت احکام قیاسی

**استدلال قیاسی:** این استدلال حاصل باهم‌شماری چند «حکم حملی» است؛ اما در نهایت یک «حکم/ گزاره» به‌عنوان نتیجه باقی می‌ماند که در واقع موضوع و محمول که در حدّ وسط مشترک بوده‌اند، کنار هم قرار می‌گیرند و حدّ وسط حذف می‌شود.

همواره استدلال قیاسی به‌عنوان یقینی‌ترین استدلال شناخته می‌شود، چراکه تمام آن به‌واسطه عقل پرداخته

می‌شود و از این رو نتیجه آن یقینی است؛ البته این چنین پنداشته می‌شد. این استدلال به‌طور خاص در ریاضی به‌کار می‌رفت و می‌رود. اما برای چگونگی صدق آن در رابطه با امور تجربی به مثال زیر توجه کنید.

(I) ستارگان حرکت می‌کنند.

(II) هر چیز متحرکی محرکی دارد.

(I<sup>II</sup>) ستارگان محرکی دارند.

نخست به نظر می‌رسد این سیر درستی است، اما در واقع هیچ چیزی را روشن نمی‌سازد و مشخص نمی‌کند این محرک «چیزی/ نیرویی» یا «خدایی/ خدایانی» است. همچنین کیفیت حرکت در «I و II» کاملاً با هم منطبق نیست، زیرا وقتی حرکت اسب را می‌بینیم تا حدی یقین داریم که مکان ما ثابت و اسب در حرکت است، ولی در مورد ستارگان در مورد ثابت بودن خودمان یقین بیشتری داریم. و اما (در بستر اساطیر)، کافی است به کتاب *در آسمان/ ارسطو* مراجعه کنیم تا آن را مملو از قیاس بیابیم که امور تجربی با نظریه‌های غیرتجربی یا شبه‌تجربی خلط شده‌اند. البته پیشرفت او در این زمینه جالب است، زیرا در نهایت به دلیل همین نحوه تفکر قیاسی، به اندیشه «محرک نامتحرک» رهنمون شد که می‌گوید وجود یک علت غایی لازم و ضروری است، زیرا غایت بی‌آنکه خود حرکت کند، می‌تواند به حرکت درآورد. این علت از طریق غایت حاصل می‌شود. مشکل از این‌جا ناشی می‌شود که آیا همه کائنات به دنبال یک غایت هستند؟ زیرا «علت غائی» هرچند علتی «بیرونی» به نظر می‌رسد، به همان اندازه وابسته به انگیزه درونی موجودات نسبت به آن نیز هست. اینجا با یک مشکل مواجه می‌شویم، چراکه ایراد مشهوری که ارسطو به افلاطون وارد می‌کرد، به خود او نیز وارد است؛ اینکه «چرا صورت موجودات منظم در آنها نباشد و در عالم انگاره‌ها (مُثل) باشد؟». در واقع ارسطو نیز علت غائی را به همان صورت توجیه می‌کند. این شکل از تفکر غایت‌نگر - با همه ابهاماتش - میان فلسفه و اسطوره مشترک است.

پس از آنجا که انسان باستانی، یا به عبارتی انسان اسطوره‌ای، دغدغه جهان‌شناختی، خداشناختی و صورت جامع این دو، یعنی کیهان‌شناختی را داشت، می‌توانیم در قالب‌های منطقی به تحلیل شیوه معرفت‌شناختی آنان بپردازیم؛ به این صورت که سه شکل خاص از احکام در اساطیر به‌کار می‌روند، البته با این تفاوت که (۱) حکم حملی به روایت‌گری جهان می‌پردازد، (۲) حکم شرطی علاوه بر قوانین بیان، به اسطوره‌های آفرینش (علیت) و روابط «خدا/یان» نیز می‌پردازد و (۳) قیاس، شکل کیهان‌شناختی اسطوره را سامان می‌دهد، یعنی کلی‌ترین شکل استدلال‌های جهان‌شناختی (Strauss, 1980: 40). البته واضح است که هرچه شکل صوری این احکام درهم‌آمیخته و شبیه باشند، محتوای آنها بیشتر ممکن است جایگزین شوند، ولی در هر صورت، در هر حوزه‌ای یک شاکله حکمی غالب است.

## ۲- بسط شناخت طبیعی

منطق اگر «خودبنیاد» فرض شود، تنها نظام‌هایی منسوب به داشتن نظم منطقی خواهند بود که از یک

«شهود» یا «معرفتی مشروط به اصول ذهنی من» شروع کنند. در این صورت، در نهایت چیزی جز کارکرد درست «شهود» به دست نمی‌دهد و به ما راهی نشان نمی‌دهد که «هستی‌شناسی طبیعی» را بتوانیم از بنیان‌های «درون‌نگرانه معرفت‌شناختی» استخراج کنیم. آنچه ما شناخت طبیعی می‌خوانیم، همان تعریف کلاسیک «معرفت‌شناسی کانتی» است، اما آنچه که بسط شناخت طبیعی نامیده‌ایم، به‌وضوح مربوط به «اصل انتخاب اصول واقعیت» است که البته جای طرح پرسش فراوان دارد.

بسط شناخت یعنی چرخش هستی‌شناسانه به سوی جهانی که شناخت در آن شکل می‌پذیرد، نه به این معنی که خود شناخت را مضاعف کنیم و با تحلیل بیشتر، عواملی را روشن سازیم که نه تنها نتایج‌شان از پیش روشن بوده، بلکه به‌خودی خود از اصول دیگر نیز استنباط می‌شدند. بحث ما درباره اسطوره است، یعنی شناختی از جهان که شاید بیشتر از هر شناخت انضمامی‌ای، شناخت «جهان/ شیء جزئی» است و به‌روشنی نشان از انتخاب عوامل واقعی برای بسط شناخت دارد. اما این شناخت چگونه و به چه دلیلی رخ می‌دهد؟

### ۳. بسط شناخت از راه «سمبل‌های خاص»

«آتش می‌سوزاند» در اندیشه اسطوره‌ای تبیین شیمیایی نیست، بلکه برای تبیین چیزهایی که ظاهراً مثل آتش‌اند ولی آنقدر در دسترس نیستند، به‌کار می‌رود. به‌عنوان مثال، خورشید و گرما و زردی آن، رابطه‌ای با آتش روشن شده در تل‌هیزم دارد (Rosenberg, 2001: 112-120). «آب که تطهیر می‌کند» برای تبیین چیزهایی به‌کار می‌رود که خاصیتی مشابه دارند. البته «آب» نمادی ساده نیست؛ مثلاً، آب حلال است و ناپاکی را می‌شوید ولی خود ناپاک نمی‌شود، یا آبی که در ماه نیسان عبری می‌بارد، قدرت شفابخشی دارد. «ارداویسورا آناهیتا»، به‌همراه همه خاصیت‌های مرتبط با آب که دارد، شوینده «زهدان زنان» برای زاینده‌گی است و همچنین زمین را بارور می‌سازد (Eliade, 1974: 120).

### ۴. شیء اسطوره‌ای و نظریه شیء اسطوره‌ای

آب اسطوره‌ای، آتش اسطوره‌ای یا باد و باران اسطوره‌ای، و در کل «X اسطوره‌ای» را در کل، «شیء اسطوره‌ای» می‌نامیم، چراکه آنچه به‌عنوان «موضوع» مطرح و با محمول‌هایی «جادویی/ اسطوره‌ای» توضیح داده می‌شود، در واقع به یک «نظریه شیء اسطوره‌ای» شکل می‌دهد. در واقع اگر فرض بر این باشد که می‌توانیم تبیینی نسبی از اشیاء ارائه کنیم، یکی از این تبیین‌ها، اسطوره است. ما در تحلیل خود شیء را برجسته می‌سازیم، چراکه شیء امروز نسبت به شیء سال‌های قبل و دوران باستان تغییری نکرده، اما روایتی که شیء را دربرمی‌گیرد، تغییر کرده است.

### ۴-۱. شیء متناهی / شیء نامتناهی

شیء متناهی شیء «مفروض در زمان» است و شیء نامتناهی «شیء غیر زمانی» است. می‌توان گفت «شیء

متناهی» یا «شیء مخلوق»، شیء طبیعی است و شیء نامتناهی «شیء خالق یا خلاق» است. برای مثال، «مس» «شیء مخلوق» است، اما کیمیاگر «مس» را در عرصه طبیعت خلاق می‌نگرد، یعنی از جهتی نامتناهی (Wensik, 1919: 50). از این رو از ورطه «تغییر شیء» به ورطه «تبدیل شیء» می‌افتد که فرایندی نامتناهی است، زیرا قلب ذات تنها در نامتناهی ممکن است. یعنی مس که متناهی است، قابل قلب ذات نیست، مگر آنکه نگاه کیمیاگر به آن از جهت امکانات نامتناهی مخلوق باشد نه شیء متناهی. قلب ذات اگر ممکن باشد، نسبتی با شیء از جهت متناهی بودنش ندارد.

همین موضوع در مورد «جادو» نیز صدق می‌کند. جادوگر اشیاء را تنها «شیء متناهی ساده» نمی‌بیند و برای مثال، «تارموی دشمن» را به دست می‌آورد تا با آتش زدن آن، دشمن را نابود کند. این یعنی جادوی نهفته در «مو و آتش و مراسم جادوگر»، و رای هر یک از این عناصر است. از طرف دیگر، از «پیوند مطلق عوامل طبیعی» با عوامل مبهم، مثل بیماری است که «آیین‌ها»<sup>(۱)</sup> سر بر آورده‌اند؛ یعنی یک عامل مبهم، آدمی را بر آن می‌داشته تا به صورت آیینی با «عناصر طبیعی» رابطه برقرار کند. به عنوان مثال، کودک بیمار را در چاله‌ای در «امام زمین» می‌گذاشته‌اند تا همچون کودکی که دوباره از زهدان زمین زاییده می‌شود، سلامتی خود را بازیابد. در اینجا شیء متناهی (کودک) به «مادرزمین»<sup>(۲)</sup> سپرده می‌شود تا شفا یابد، زیرا قدرت «مادرزمین» نامتناهی است و اساساً زمین نامتناهی است (Eliade; 1974: 125). شیء متناهی، همواره در نامتناهی منضم می‌شود تا بهره‌ای از آن به دست آورد؛ در واقع، جادوها و آیین‌ها واسطه نزدیکی امور پنهان، خدایان و نیروهای خفته در بطن طبیعت به «شیء متناهی» هستند.

#### ۲-۴. جانشینی شیء/ مجاز [ماهیت مبهم شیء جادویی/ اسطوره‌ای]

وقتی نام «شیء» به لحاظ معناشناختی بر «X» دلالت می‌کند، در مرحله نخست می‌توان نام «شیء» را به صورت مجرد تعمیم داد تا بر یک مفهوم که شامل «X» نیز می‌شود دلالت کند. در این صورت، این مفهوم هر جا در مورد شیئی جزئی به کار رود، می‌گوییم این نام/ مفهوم، مجاز از آن مدلول جزئی است. برای مثال، «آبی خروشان» مجاز از دریاست، اما شامل مفاهیم دیگر هم «می‌تواند» باشد، مثل آسمان ابری یا رودخانه. مجاز در همه اسطوره‌ها وجود دارد و بارها از چیزی استخراج می‌شود که خود آن چیز «شیء طبیعی» نیست بلکه با چند واسطه بدان می‌رسد. از این رو، مجاز به «شیء جادویی» یا «اسطوره‌ای»، ماهیت مبهم می‌دهد. برای مثال، «خدای رعد» می‌تواند مجاز از «خشم طبیعت» باشد، درحالی‌که خود «خشم طبیعت»، ماهیتی استعاری دارد.

#### ۳-۴. استعاره

استعاره رابطه‌ای گسترده با مجاز دارد، با این تفاوت که دلالت‌پردازی آن ممکن است اساساً ربطی به «معنای آن» نداشته باشد. گزاره «با نور ستارگان طلوع کرد» به لحاظ معنی ربطی به «در شب زاده شد» ندارد،

مگر شواهد موهوم، ما را از یک معنی به معنی دیگر هدایت کند. در واقع کاربرد استعاره دقیقاً همین است. در اسطوره «نام‌ها» همچون «اشیاء»، به جای هم می‌نشینند، یعنی دلالت «نام» بر «X» هرگز آن را محدود نمی‌کند و ممکن است برای مثال «نفرین نام کسی» به اندازه «کشتن او» جدی تلقی شود. در تمام این موارد، مجاز و استعاره آنقدر «بیان اسطوره» را مبهم می‌کنند که تقریباً راه تحلیل را در جوانب بسیاری بر ما می‌بندد.

از طرف دیگر، یک نظام از «قیاس حملی» و در کل «قیاس»، آن را همراهی می‌کند. برای مثال، اگر آب گیاه را می‌رویاند و اگر آب خاک را گل می‌کند، انسان از گل آفریده شده است؛ البته تنها آخرین مورد در غالب حکم حملی، در اسطوره بیان می‌شود.

### ۵. ساختار صوری استعاره/ اسطوره

شاید اگر لوی اشتراوس قبلاً در این باره - یعنی درباره صوری‌سازی ساختارهای اسطوره‌ای - کاری نکرده بود، جرأت کمتری برای بیان شکل منطقی-ساختاری «بیان استعاره» داشتیم. روشن است که نمی‌توان صورت تام ناظر بر اسطوره‌ها را کشف کرد، اما می‌توانیم «نگاه صوری» را به عنوان نحوه مواجهه با آن انتخاب کنیم؛ نگاهی که بسیاری از هم‌خانوادگی‌های نسبی موجود میان اساطیر را برای ما روشن می‌سازد. به عنوان مثال، می‌خواهیم به یک تشبیه ساده میان «زن» به عنوان جنس «ماده» که «می‌زاید» و اسطوره‌های «مادرزمین» بپردازیم. در این مورد مبنا را بر این می‌گذاریم که «سوژه انسانی» همواره به دنبال یک «غیر-S'» است که اسطوره‌زایی آغاز می‌شود و می‌نویسیم:

$${}^{(۳)} S \rightarrow s|S[x] \text{ and } S\$\{x\}$$

این فرایندی است که «غیر»  $S \rightarrow S' [x]$  یا بنا به قول لکان، «آن غیر»  $[x]$  را درمی‌یابد؛ آن هم در غیاب «من آگاه». در این صورت، آن «شیء» نزد من «غایب» است و نزد «آن غیر» حاضر. این شیء همچون شیء کانتی در سطح «فی‌نفسه»<sup>(۴)</sup> است. اگر جنسیت مطرح باشد، زایش را  $Sf\$s^0$  نشان می‌دهیم، یعنی «سوژه زنانه می‌زاید» و از زمین نیز چیزی همچون مفهوم زایش دریافت می‌شود، پس جنسیت زمین ماده است و می‌زاید. این یک مثال از ساده‌سازی صوری است که ارزش آن بیشتر «تحلیلی-تطبیقی» است (Strauss, 1980: 261).

پیش‌تر گفتیم که «جانشینی شیء» نقش اساسی در ساخت استعاره دارد، از این‌رو در ساختار صوری اسطوره همواره جهت‌جانشینی وجود دارد:

$$(۱) S \rightarrow s|S$$

$$(۲) S \rightarrow \$ ; S [?]^{(۵)}$$

که ما از این حیث، نومن را حاصل همین جانشینی می‌دانیم؛ به این صورت که سوژه با خیر جایگزین می‌شود و سپس با غیاب شیء مواجه می‌گردد [S[?]]. اینجاست که نامی را جانشین [؟] می‌کند:  $S[?] \rightarrow S[A]$  (Ibid: 244-250). اینجا سوژه برای A موضوعیت یافته و به‌لحاظ معناشناختی سوژه برخاسته تا A را تبیین کند. مسئله اساطیر نیز همین‌جا شکل می‌گیرد، سوژه اراده می‌کند تا «غیاب موضوع/ شیء» را با «نامی» جانشین کند؛ نامی که طی زمان تغییر می‌کند، تکامل می‌یابد و بیان‌های بسیاری را ارائه می‌دهد.

این شیء ممکن است موضوع جاودانگی باشد که در واقع «موضوع جاودانگی» همان شیء جاودان است. شیء جاودان لازم نیست غیابش متمثل شود تا راحت‌تر فهمیده شود، «شیء جاودانه» به‌وضوح غایب است. جای این شیء را «نام خدا» یا «مکانی مقدس» می‌تواند بگیرد و در عین حال، «آسمان»، «ستارگان» و «ماه» نیز می‌توانند جانشین این امر بیرون از تجربه شوند و ممکن است دارای «ذات جاودان» فرض شوند.

اگر فرض کنیم شیء X برای S جاودان باشد، غایب است، چراکه ما در نمادگذاری خود، «سوژه» را از وضعیت خط زدیم نه «شیء» را (سوژه به‌صورت \$ خط خورد). قابل ذکر است که این مسئله مبادی پدیدارشناسی خاص خود را دارد؛ چیزی که اینجا X را از دسترس S خارج ساخته، جاودانگی آن است:  $S[X]$ . از طرفی، «علت جاودانگی X» دو چیز می‌تواند باشد: (۱) ذات او، (۲) یک خالق توانا؛ در هر مورد می‌نویسم:

$$(۱) [x] \rightarrow \$ [x]$$

$$(۲) C [x] \rightarrow \$ [x]$$

به‌لحاظ یک بحث فلسفی، تنها ذات شیء یا علت تام شیء می‌تواند نامتناهی باشد، البته این با زمانی مطابقت دارد که زمینه‌های اسطوره از فلسفه گسترده‌تر بودند.

به‌عنوان نتیجه مقدمه می‌توان گفت: این مجاز و استعاره هستند که «کثرت ضمن شیء» را ممکن می‌سازند. برای مثال، «شیء X» به دو صورت  $S^{\wedge}[x] \wedge S^f[x]$ ، یعنی نرینه و مادینه است. یک «شیء» قرینه فردیت است و یک «شیء» قرینه غیاب سوژه. تحت همین عناوین، سوژه انسانی «پس افتاده» یک شیء غایب است و سوژه هرگز از دنبال کردن آن دست بر نمی‌دارد. (سوژه تا وقتی آگاه است که شیء غایب را دنبال کند، شیئی که در واقع سوژه از آن غایب است) (Ibid: 50-95).

## ۶. یک نظریه شیء چه چیزی را تبیین می‌کند؟

این مسئله تقریباً بعد از کانت استقلال یافت، یعنی با طرح شدن دوگانه «پدیدارنومن». اما پیش از آن نیز نظریه‌های شیء قابل پیگیری هستند؛ البته نه به‌عنوان نظریه‌ای کاملاً مستقل. برای مثال، در فلسفه



لایب‌نیتز و اسپنوزا، «شیء» مبنایی بسیار متفاوت می‌یابد و می‌توانیم این روند را تا «شیء افلاطونی»، یعنی «شیء مثالی» و «شیء تقلیدی یا طبیعی» پیگیری کنیم و همچنین در متافیزیک ارسطو که شیء از جایگاه منطقی «موضوع» برخوردار است. بعداز کانت، به‌طور خاص شلینگ و هگل به مضمون استعلایی شیء پرداختند که گاه به «وحدت اشیاء» موسوم شده است. سپس در دوره معاصر، «شیء فرویدی» و «شیء لاکانی» نیز مطرح شد که به‌لحاظ تجربی از غنای بیشتری برخوردارند.

در کنار تمام این نظریه‌های شیء، اگر قائل به تبیینی جداگانه برای «شیء اسطوره‌ای» باشیم، نخستین بخش شیء طبیعی و جاندارپنداری آن است. طبیعت جاندار یعنی طبیعت دارای اراده آگاه که نام‌هایی همچون «زمین‌مادر» یا «خورشیدزن» و «باروری درختان»، از این رویکرد به طبیعت، برمی‌آیند.

### ۱-۶. نحوه اسطوره‌ای «آگاهی به شیء»

این نحوه آگاهی، آگاهی بی‌واسطه است، در عین حال، ساختار آن با آگاهی «حسی-بی‌واسطه» فرق دارد، چنانکه اگر آگاهی اسطوره‌ای به شیء بی‌واسطه و کاملاً حسی بود، مجال برای به‌هم آمیختن و ساختن صورت‌های عام اسطوره‌ای نمی‌ماند. از این‌رو، این آگاهی بی‌واسطه، در عین حال از نظرگاه فردی، با «دریافت» استعاری دریافت می‌شود و ماهیت «نسبت فرد به طبیعت» با آنچه امروزه دریافت می‌شود، تفاوت دارد، چراکه آگاهی، هرچند بی‌واسطه، با قصدهای متفاوتی می‌تواند دریافت شود (هیوم، ۱۳۹۶: ۴۵-۵۶). پس در اینجا اصل اول مورد نظر ما تحت عنوان «نسبت اسطوره‌ای آگاهی فرد با طبیعت» ساخته می‌شود (Lundberg, 1942: 120-125).

### ۲-۶. چه چیزی سائق (Pulsion) فرد برای «موجه دانستن آگاهی اسطوره‌ای» می‌شود؟

دیدگاه تقلیل‌گرا تمایل دارد بگوید «ترس و اضطراب» موجب موجه دانستن این نوع از آگاهی نزد فرد می‌شده است. البته این درست است، اما همه مطلب نمی‌تواند این باشد، چراکه به نظر می‌رسد اساطیر، با آن فراگیری، نمی‌توانسته تنها پاسخ‌گوی عوامل ترس و ناتوانی آدمی بوده باشند. حال این پرسش پیش می‌آید که چه عوامل دیگری وجود داشته‌اند؟

در پاسخ به این پرسش می‌توانیم بگوییم: همان عوامل امروزه نیز وجود دارند، به این معنی که به «خدایی خالق» فکر می‌کنند و چه انکار کنند یا بپذیرند، درگیر این بحث متافیزیکی می‌شوند. در گذشته‌های دور نیز این غریزه دنبال کردن امر متعالی وجود داشته و با کمترین سرکوب از سوی «آگاهی علمی» مواجه بوده است. پس شیء اسطوره‌ای همان «شیء متعالی» است که آگاهی آدمی را به سوی غیاب‌اش<sup>(۶)</sup> جذب می‌کند. چرا غیاب؟ چون اگر حضور<sup>(۷)</sup> داشت، دیگر این‌همه افتراق میان اساطیر ملل و حتی یک ملت، توجیه‌پذیر نبود، زیرا موضوعی عینی و بدیهی در کار بود و نظروزی هرگز ممکن نمی‌شد.

اینکه آن‌همه راز در طبیعت پیرامون آدمیان عهد اسطوره‌ای نهفته بود و هیچ دلیلی برای آن نظم و

حتی هدفی از موجودیت و زندگی‌شان در دست نداشتند، آنان را به حیرت وامی‌داشت که چگونه طبیعت این‌چنین «خودسامان» است؟ این حجم از اساطیر به ما نشان می‌دهد که چندان در فرض خودسامانی طبیعت متوقف نمی‌مانده‌اند و بلافاصله به نوعی از «درون‌گرایی متعالی» چنانکه آن را خواهیم نامید- متوسل می‌شدند.

«درون‌گرایی متعالی» عبارت است از یک اصل ذهنی متعالی - مثل «کمال» - و یک عنصر تجربی، مثل «رود» یا «آسمان». زمانی که اصل ذهنی متعالی با عنصر تجربی ترکیب می‌شود، یک «شهود» یا «درون‌گرایی» شکل می‌گیرد که هرچند پایه‌ای در تجربه دارد، اما در کل، امری است ذهنی که ما به آن «درون‌فکنی متعالی تجربه حسی» یا به‌اختصار، درون‌گرایی متعالی می‌گوییم. موضوع این شهود، «شیء متعالی» است که هم‌ارز با شیء اسطوره‌ای است. مرحله بعدی، خداانگاری این «شیء» به درون فکنده شده است که البته نخست ریشه در کثرت وقایع دارد؛ یعنی درون‌گرایی متعالی نسبت به اشیائی که «از لحاظی برجسته» اند، مثل ستارگان، آب یا خاک. درون‌گرایی متعالی نسبت به هر شیء ممکن است و از این رو، با کثرتی ناظر به ادیان چندخداآبور<sup>(۸)</sup> روبه‌رو هستیم (Strauss, 1980: 156-157).

پرسش اساسی‌ای که در مورد «خدای واحد» وجود دارد، همین است که آیا «درون‌فکنی متعالی شیء» می‌تواند توجیه‌گر «واحدانگاری الهی اولیه» شود؟ آیا نباید کل جهان را ابتدا به یک «معنا» یا «قدرت» محول کنیم و سپس آن «معنا» یا «قدرت» را به «واحد» نسبت دهیم؟ پس دوگانگی «ذات جهان» و «ذات خدا»، به‌عنوان یک مسئله بنیادین باقی می‌ماند.

### ۶-۳. شرح «درون‌نگری» متعالی / درون‌فکنی متعالی شیء غایب / تخیل

الف) معرفت حاصل از درون‌نگری یا بینش (بصیرت)<sup>(۹)</sup> نباید حاصل هیچ رابطه‌ای در «جهان» باشد. دست‌کم انتظار ما از انسان اسطوره‌ای این است؛ چراکه اگر قرار باشد کوچک‌ترین انضمام خارجی در «درون‌نگری» وجود داشته باشد، دیگر نمی‌توانیم آن را یک اصل کاملاً «درون‌ذهنی» بدانیم و معرفت حاصل از آن را نمی‌توانیم «معرفت حاصل از درون‌نگری» به‌شمار آوریم. اما طبق آنچه گفته شد، این «درون‌نگری» ممکن است حاصل «درون‌فکنی متعالی شیء» باشد که البته این با اینکه «مبنای معرفتی، خود احساس معطوف به شیء» باشد، تفاوتی بسیار دارد. «درون‌فکنی متعالی شیء» مستلزم قیاس‌های جدل‌آمیز (حملی‌شرطی) است که به‌وضوح حد وسط آنها با مجاز و استعاره ساخته می‌شود. برای مثال، زایش در میان آدمیان وجود دارد و همچنین زایش در گیاهان نیز وجود دارد، اما (مثلاً) در اسطوره‌های سامی، این‌دو نحوه زایش وجود ندارد بلکه هر دو زایش از زمین است، یعنی انسان همچون گیاه از آب و خاک، یعنی «گل» خلق شده است (منخبر، ۱۳۹۸).

ب) در «درون‌فکنی متعالی» پیش و بیش از هر چیز نقش تخیل واضح است، تخیل به معنای «توان یکی پنداشتن» نیروهای طبیعی و مرتبط دانستن بی‌ربط‌ترین، حداقل ظاهراً بی‌ربط‌ترین عناصر طبیعی /

ذهنی با یکدیگر. این تخیل اگر به‌عنوان «نیروی اعطا شده» تلقی شود ارزشی کم‌تر از معرفت عقلانی نخواهد داشت. این مسئله برای ما نیز وقتی جدی‌تر می‌شود که نقش تخیل را در اندیشه‌ورزی مدرن (بعد از ویلیام اکام) درک کنیم. در مثالی واضح‌تر نقش «تخیل» را در نسبت دادن «مقولات» دوازده‌گانه کانتی به امور «تجربی-رنالیستی» تحت عنوان شاکله‌سازی<sup>(۱۰)</sup> که زمان هم صورت درونی و هم بیرونی [پدیدار] است، درمی‌یابیم.

مقولات کانتی نیز به همان معنی، استعلایی‌اند، یعنی مستخرج از تجربه نیستند اما با تجربه رابطه دارند و آن را ممکن می‌سازند؛ علوم طبیعی حاصل کاربرد همین مقولات در داده‌های تجربی آن علوم هستند و آنها را به‌صورت قانونی که ضروری و کلی است، می‌سازند، یعنی به‌شکلی جهان‌شمول.

این بحث در نقطه‌ای به مطالعه موضوع پژوهش این مقاله مربوط می‌شود که مقوله‌هایی اسطوره‌ای به‌واسطه تخیل، درک تجربی جهان را ممکن می‌ساخته‌اند یا دست‌کم این پدیده‌ها را قابل تحمل می‌کرده‌اند. تفاوت عمده این مقولات اسطوره‌ای عبارت است از: (۱) غیر نظام‌مند بودن و (۲) بیشتر از سر اضطرار بودن، ولی به هر صورت، بعضی از این مقولات مشترک‌اند، مثل «وحدت، مشارکت، کثرت، اضافه و...»، اما دقیقاً در کاربردی که کانت آن را «متعالی» می‌نامید و ما را از آن بر حذر می‌داشت. اگر به نصیحت او گوش فرادهیم، در مورد اساطیر دقیقاً باید کارکرد «متعالی مقولات» را، آن‌هم نه به تعداد جزئی ۱۲ تا [شاید که واقعاً ۱۲ مقوله کافی باشد!]، به‌کار ببریم و تحلیل کنیم؛ این در حالی است که دغدغه ما نیز شناخت معرفت است، اما نه از آن نوعی که کانت مفتون «علمیت» آن شده بود، بلکه از نوعی که با حیات بنیادین بشر ارتباط دارد و در ادامه روشن می‌سازد که ما «امروز چرا چنین می‌اندیشیم؟». این نحوه نگرش، «تبارشناسی معرفت‌شناختی» را به تحقیقات مدرن می‌افزاید. به‌عنوان مثال، وقتی «وحدت»، حاصل «درون‌نگری متعالی» باشد، در پیوند با هر تجربه ممکن می‌بایست تضمن یافته باشد. مثلاً مثال در کثرت اعداد یا کثرت «نفس‌ها»، وحدت باید همچون اصلی که در پس‌زمینه تمام این «چندینگی‌ها» وجود دارد، تضمین شود. آنچه مسئله وحدت را تا این حد افراطی می‌کند، «متعالی فرض کردن» آن است. همچنین در مورد ضرورت، باید پرسیم که حاصل «متعالی فرض کردن» آن در اساطیر چه بوده است؟

در اساطیر نیروهای «قوی» و «ضعیف» وجود دارند؛ یا اگر دقیق‌تر بگوییم، «اراده‌های قوی و ضعیف». این اراده‌ها چه خیر و چه شر، با حیات آدمی است که ماهیت‌شان روشن می‌شود؛ یعنی اگر اراده «رعد/ خدای رعد» بر این باشد که سرزمینی را به آتش بکشد و سرزمینی را سیراب کند، تفکر اسطوره‌ای قائل به «دو جهت در یک شیء» نمی‌شود، بلکه کاملاً به دو اراده «ضروری مجزا» با خدایان مجزا باور دارد و به نوع خاص خودشان قائل می‌شود. این به دلیل این است که تفکر اسطوره‌ای اراده طبیعی را ضروری می‌پندارد و بنابراین در یک امر متعالی (خدای رعد) دو اراده طبیعی ضروری با هم جمع نمی‌شوند. البته این ادعای بزرگی است که بگوییم انسان‌های عهد اساطیر معنی ضرورت را

می‌فهمیدند و از این‌رو دو جهت مخالف ضروری را در یک خدا جمع نمی‌کردند. شاید بیان اسطوره‌های‌اش به این صورت باشد: «خدایی که ویران می‌کند، غیر از خدایی است که می‌رویاند و آباد می‌کند»؛ بشر آن روزگار هنوز نمی‌توانسته تمام این مفاهیم را با هم جمع (ستتزی) کند و بیشتر فکر خود را با «گونه‌های اضداد» مشغول می‌کرده، نه «وضعیت کشاکش اضداد». زمانی که اندیشه بشری شروع به ترکیب<sup>(۱۱)</sup> ایده‌های متضاد کرد، لازم بود اراده‌های گوناگون طبیعت را بشناسد و بر آن مبنا، به خدایان نسبت دهد و طبق همان کشمکش‌های طبیعی، نسبت خدایان را برقرار نماید.

در اینکه چگونه معرفت ما از هر چیز مفروضی شکل می‌پذیرد، می‌توانیم از مؤلفه‌هایی چشم‌پوشیم، چراکه حداقل نتیجه‌ای در دست داریم که بتوانیم آن را بکاویم. اما در مورد مسئله «حق» چنین نیست، یعنی این مسئله که چگونه معرفتی را به واقعیتی نسبت بدهیم؛ همان نقش کارکردی اصول معرفت در مورد «امر واقع».

#### ۷. شرح منطقی «شیء متعالی»

شیء در قضیه حملی همواره موضوع است و هر چیزی جز آن، تنها می‌تواند «مجازاً موضوع» باشد، اما «شیء متعالی» که بخشی از آن طبیعی و بخشی حاصل «درون‌فکنی متعالی» است، در قضیه حملی چه حالتی دارد؟ بر اساس آنچه پیش‌تر گفتیم، مسئله «تعالی شیء» در واقع سوژه را از حضور مقابل شیء خط می‌زند که نه شیء را، از این‌رو، قواعد صوری منطقی در مورد «شیء متعالی» نیز جاری است، اما به یقین به لحاظ «معناشناختی» تفاوت بزرگی دارد.

«شیء متعالی» در اساطیر در واقع جانشین شیء طبیعی است، اما به‌طور کلی غیر آن نیست و به طرق مختلف، ممکن است که شیء طبیعی نمود یا معلول و... شیء متعالی خوانده شود؛ یعنی شیء متعالی به‌صورت توأم به «ذهن» و «سوژه غایب» برمی‌گردد. سوژه نمی‌تواند نزد شیء متعالی حاضر شود، چون «سوژه سرشار از آرزومندی و میل» است، این البته «عقیده اسطوره» است، اما به‌صورت ساختاری می‌توان گفت چون «شیء متعالی» چیزی جز آرزومندی و میل سوژه نیست و سوژه در شیء متعالی به این امید دل می‌بندد که چیزی جز «میل و تمناش» را نبیند؛ در نتیجه اساساً هیچ چیز نمی‌بیند.

حال که دست‌کم به‌عنوان فرض، می‌پذیریم که محتوای حکم حاوی شیء متعالی چیزی جز «میل و آرزوی» سوژه نیست، می‌توانیم توضیح دهیم که چرا همواره شخص آدمی خود را در ابتدا نه وحدت ادراک، که «وحدت امیال» می‌دانسته و کسی مثل «خدایپادشاه» والاترین بوده است، زیرا «خواهنده‌ترین بوده»، اما در برآوردن خواسته‌هایش، ملول و ناتوان نبوده است. پس اکنون که وحدت حکمی موضوع / محمول را از وحدت ادراک به وحدت «میل / آرزومندی» انتقال دادیم، آیا واقعاً منطقی باقی می‌ماند که آن را «صورت آگاهی» بخوانیم؟ بله، در واقع صورتی که میل به آگاهی می‌دهد، تمایزی روشن با صورتی که ادراک می‌بخشد، ندارد. از این‌رو، آگاهی می‌تواند به‌طور کامل پیرو «صورت میل» باشد،

همچنان‌که به‌طور کامل می‌تواند پیرو صورت آرزومندی نیز باشد. این نگرش به آگاهی، به ما در تحلیل دو نکته در اساطیر کمک می‌کند:

الف) «انسان خردمند» همواره باید به چیزی بیان‌دیشد تا - حتی المقدور - فعالیت ذهنی‌اش رو به رشد باشد، که اگر به این نتیجه نرسیم (توسط شواهد تکامل‌زیست‌شناختی) دست‌کم با توجه به نکات فرض شده، نمی‌توانیم رابطه‌ای میان «زیست طبیعی» و «اصول ذهنی» بیابیم. پس نخست می‌بایست دلیلی برای «فعالیت مازاد ذهن/ مغز» برای ارتقای فعالیت رو به رشد عقلانیت، پیدا کنیم. اصول ذهنی ناظر به دریافت تجربه محدود نیست، اما در طول تاریخ فلسفه برخی از اصول برجسته‌تر بوده‌اند؛ مثل جوهر که گاهی به معنای ثبات، گاهی به معنای دیمومت و استمرار و گاهی به معنای حاصل نسبت‌های دستوری در زبان، به صورت موضوع‌محمول، بوده است. اما «جوهر» اگر یک بیان تفسیری از واقعیت باشد، با تدقیق روابط طبیعی در ریاضیات و فیزیک، باید جوهر جای خود را به آنها بدهد، مگر اینکه به دنبال «گونه‌ای از جوهر باشیم که «تصور آن» مستلزم هیچ نسبتی نباشد، که در این صورت تنها نامی از آن باقی می‌ماند (Krappe, 2021: 125).

ب) فرض دیگر این است که، انسان به‌طور کلی، در طبیعت دچار انزواست و برای فرار از این وضعیت، غالب‌های شناختی، مثل اسطوره‌سازی (زایی) را بهترین وسیله شناختی برای پیوند دادن خود با طبیعت می‌یابد. این مسئله را می‌توان با توجه به مکانیسم‌های دفاعی توضیح داد، چراکه در اینجا انزوا یک کیفیت روانی است و فرار یا سرپوش گذاشتن بر آن می‌تواند به عنوان امری که سوژه را از «رنج انزوا/ تنهایی» رها می‌کند یا برای آن دلیل تراشی<sup>(۱۲)</sup> می‌کند مطرح شود.

در این پژوهش بیشتر مایلیم که به فرض اول بپردازیم، زیرا در هر صورت «زمان اسطوره‌ای» روایت دیگری از «جوهر» به دست می‌دهد که به منظور کلی ما در این جستار، نزدیک‌تر است. در بیشتر اسطوره‌ها این «جوهر مادی» است که قدرت خدایان بدان ورود می‌کند، اما واقعاً این خدایان به معنای دکارتی، واجد مفهوم جوهر الهی نیستند و همین «ناجوهر بودنشان» برای ما راهنمایی نیکو است.

ما مفهوم جوهر در اسطوره‌ها را با تحلیل استخراج می‌کنیم، اما این بدین معنی نیست که چنین روش تفکری - شاید به صورت ناآگاهانه - در میان مردمان باستان نیز وجود نداشته است. به هر صورت، هر شکلی از «زمان/ دستور زبان» که در میان قومی رواج داشته باشد، تفکر صوری و به تبع آن، تفکر «جمله‌واره» که واضح‌ترین آن دارای صورتی «موضوع‌محمولی» است، اثر خود را می‌گذارد.

خدایان باستان به راستی در جایگاه موضوع نمی‌نشینند، بلکه خودشان «محمول‌هایی» استخراج شده از احوالات آدمی‌اند که به یک «موضوع فرضی» که همانا «جوهر» است، نسبت داده شده‌اند. این «جوهر» در واقع صورتی تثبیت‌یافته از ماده محفر است و از این رو قدرت مطلق دارد. پس «جوهر» در معنایی که به کار می‌بریم، معنای «ثابت» و «بدون تغییر» دارد و رنگ و بوی «استمرار» ندارد و اگر هم

داشته باشد، به وعی معنی مؤخر آن است.

رابطه خدایان با جهان، بسته به اینکه به‌عنوان جوهر، به‌عنوان ذات یا مطلق وجود تلقی شوند، متفاوت است. برای مثال، به‌عنوان جوهر «قادر» هستند، به‌عنوان ذات، «کامل»، و به‌عنوان مطلق وجود، «خالق». به‌همین اعتبار، بعدها همه این موارد در «خدایی واحد» یا به‌طور دقیق‌تر، «وحدت خدایان» جمع شدند. نقش جوهر در «وحدت خدایان/ خدای واحد» به‌صورت محسوسی پررنگ‌تر است.

### نتیجه‌گیری

۱. با توجه به آنچه در طول این پژوهش سعی در بیان آن داشتیم، اسطوره چه از نظر کارکرد طبیعی در زیست‌روزمره، مردم باستان و چه به‌لحاظ صوری که بیشتر مورد کاوش قرار گرفته، امری خالی از تفکر و پوچ نیست، زیرا در هر زمانی مردمان - چه به‌نحو متعالی و چه تجربی - سعی در قابل فهم گرداندن جهان پیرامون‌شان داشته‌اند و راه اصولی، در آن زمان، توسل به «کهن‌الگوها» و «بیان علیت به‌صورت نهان» بوده است. از این رو، دیدیم که گزاره‌های بیان‌شده در یک اسطوره، چه به‌صورت موردی و چه ساختاری، فرقی با بیان منطقی امروز، دست‌کم در سطح صوری ندارند؛ یعنی هر دو سعی در «بسط شناخت طبیعی» دارند. این بسط در اساطیر به‌طور مشخص تابع سمبل‌هایی خاص بوده، امری که برای مثال، به‌دلیل اهمیت در کشاورزی به‌صورت «نمونه برین»، سمبولیک می‌شدند، مثل «آب/ زایش»، «زمین/ زهدان/ مادر»، «آسمان/ پدر/ بارورکننده» و ... .

۲. این سمبل‌ها در واقع غالب‌های تجربه‌اند که همچون مقولات، موضوعات را قابل بیان و ادراک می‌کنند. ما این مورد را بیشتر در مقولاتی همچون تضاد، وحدت و علیت می‌یابیم. لزومی ندارد این غالب‌های تجربه، سازگار یا معقول باشند، بلکه تنها لازم است ادراک ما را طوری سامان‌دهی کنند که از حیرت و نادانی دور شویم و به‌سمت «توجیه و بیان علت» برویم تا ترس‌های بنیادین ما که می‌تواند یک تهدید برای ادامه حیات باشند، التیام یابند.

در این مسیر ما دو راه عمده برای تحقیق درباره «اسطوره‌ها» داریم؛ یکی پرداختن به صورت‌های طبیعی که در واقع توضیح شرایط شکل‌گیری «حیات آدمی» حول این اسطوره‌ها را توضیح می‌دهد، و دیگری، پرداختن به صورت‌های ذهنی که کلیت اساطیر و هم‌خانوادگی‌هایی میان اساطیر مختلف و طُرُق نسبی شکل‌گیری آنها را به ما نشان می‌دهد.

۳. همچنین نشان دادیم که «سوژه» شی اسطوره‌ای را ابداع می‌کند و خود را «مخلوق/ معلول» این شی می‌داند و چون او این «سوژه خط‌خورده» را برنمی‌تابد، سوژه را نزد خود بازمی‌پروراند و به این ترتیب، «آیین‌ها» پدید می‌آیند که جزء جدانشدنی اسطوره و تجلی اسطوره در اجتماع هستند. فرد با دعا کردن، قربانی کردن و گاه جادو، سعی می‌کند توجه آن «غیربزرگ/ خدایان» را به خود جلب کند و

به‌گونه‌ای سوژگی منحل شده‌اش را از آن راه، بازپس گیرد.

۴. شاید این بسیار دور از ذهن باشد که محتوای اساطیر به‌گونه تغییر یافته امروز نیز بخشی از معرفت ما به جهان به‌عنوان غالب‌های پیشین معرفتی باشد، اما صورت‌های سمبلیک اسطوره‌ای از پایداری بیشتری برخوردار بوده، چراکه از غالب‌های منطقی - به‌طور محض - استفاده می‌شده است. در بخش «۵» مقاله نشان دادیم که صورت انتقال از طبیعت به نوع خاصی از ذهنی‌گرایی، که برای مثال منجر به عقاید «زمین‌مادری» می‌شده است، امروز به‌لحاظ محتوایی دیگر وجود ندارد، اما «شیوه انتقال» و همچنین شکلی از «ذهنی‌گرایی» وجود دارد که حاصل تکامل ذهن و شناخت بیشتر است، نه صرفاً انکار یک‌باره اساطیر و تفکر اسطوره‌ای. پس به‌عنوان نتیجه نهایی دو نوع ذهنی‌گرایی را نه برحسب قالب، بلکه بر اساس محتوا، از هم جدا می‌کنیم: ذهنی‌گرایی اسطوره‌ای و ذهنی‌گرایی علمی.

### یادداشت‌ها

1. Ritual
2. Tellusmater

۳. «» علامت تقسیم سوژه است.

4. Numen/ La chose en soi/ Thing in/ it self

۵. علامت سؤال به‌عنوان محلی برای جانشینی.

6. absence
7. Evidence
8. Paganism
9. insight
10. schematics
11. Synthesis

۱۲. دلیل تراشی: فرد افکار و احساسات و انگیزه‌های خود را نسبت به یک موضوع تغییر می‌دهد و آنها را به افکار و هیجانات و انگیزه‌هایی نسبت می‌دهد که موجه‌تر و مقبول‌ترند؛ به این ترتیب، از اضطراب مربوط به انگیزه و فکر اصلی اجتناب می‌کند.

### منابع

- مخبر، عباس (۱۳۹۸). *مبانی اسطوره‌شناسی*، تهران: نشر مرکز.
- هیوم، دیوید (۱۳۹۶). *تاریخ دین طبیعی*، ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی.
- Eliade, M. (1974). *Traite d'histoire des Religions*, Payotheque, pp. 110-250.
- Krappe, A. H. (2021). *La Geneses Des Mythes: Le Ciel Et La Tere; Le Soleil; La Lune; Les Estoiles; Mythes Atmosperiques; Mythes Volcniques; Les Eaux; Mythes Chthoniens; Les Demiurges; Les Cosmogonies; L'homme; Les Cataclysmes; Mythes Historiques*. Paris: Payot.
- Lundberg, P. (1942). *La Typologie Baptismal dans l'ancienne Eglis*, Uppsala and Leipzig.
- Rosenberg, D. (2001). *World Mythology: An Anthology of Great Myths and Epics*, McGraw-Hill Education.

Strauss, L. (1980). *Totemisme Aujourd'hui*, Press Universitaires de France.

Wensik, A. J. (1919). *The Ocean in the Literature of the Western Semites*, Amsterdam.