

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2020.292284.1006482

Print ISSN: 2008-1553 --Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

Hermeneutic Phenomenology of Human Communication as Narration: Emphasizing on Opportunity's Concept as Mythos

Sarvenaz Torbati

Assistant Professor in Communication, East Tehran Branch, Islamic Azad University

Received: 19 November 2019

Accepted: 21 September 2020

Abstract

The aim of the present research is to elaborate and interpret human communication based on narration and re-reading the concept of friendship in a mythological communication. While poets and ancient Greek thinkers used the term mythos for Word, after Socrates the term mythos was substituted by the term logos and logos became common. In this research, by interpretation of logos in Heidegger's Phenomenology tradition and through Gadamer's Hermeneutic, it will be illustrated how dialogue based on logos manifests in a co-breathing concept. I draw this main question that in case of restoring and retrieving the dignity of mythos meaning as a Word, then how mythos appears in a friendly dialogue and what is the characteristics of such a communication? I draw another question through which asking that if the presence of logos in a live dialogue leads to re-animate of soul (Psyche) and comes about to co-breathing moment, whether a mythological communication also will be an introvertive communication? Ricour's reading of Augustine's theory of Time, made a contribution to illustrate the relation between soul and mythos, as my subordinate hypothesis. Also, for achieving the telos of communication based on mythos I use Ricour's hermeneutic phenomenology to show how a real dialogue in the position of mythos will be an opportunity for intimate solitude.

Keywords: human communication, mythos, logos, narration, hermeneutic phenomenology, intimacy solitude, opportunity.

پدیدارشناسی هرمنوتیک ارتباطات انسانی مبتنی بر حکایت؛ با تأکید بر مفهوم مجال در میتوس

سروناز تربتی*

استادیار گروه ارتباطات واحد تهران شرق، دانشگاه آزاد اسلامی

(از ص ۴۱ تا ۶۱)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۸/۲۸، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۶/۳۱

علمی-پژوهشی

چکیده

هدف از تحقیق حاضر شرح و تفسیر ارتباطات انسانی مبتنی بر روایت/حکایت و خوانشی متفاوت از دوستی در یک ارتباط میتولوژیکال است. با توجه به این که شعرا و متفکران یونان باستان برای مفهوم «کلمه» از میتوس استفاده می کردند و از دوره سقراط به این سو مفهوم لوگوس جایگزین آن گردید و رواج یافت؛ ابتدا با تفسیر مفهوم لوگوس در سنت پدیدارشناسی و روش هرمنوتیک گادامر بیان می کنم که گفت‌وگوی مبتنی بر لوگوس چگونه در مفهوم همدمی تجلی می یابد. سپس این پرسش اصلی را مطرح می کنم که در صورت بازگشت به مفهوم میتوس و اعاده حیثیت معنایی آن به مثابه کلمه، چگونه میتوس در یک گفت‌وگوی دوستانه حضور می یابد و خصوصیات چنین ارتباطی از چه قرار می تواند باشد؟ به عنوان فرضیه فرعی، این پرسش را مطرح می کنم که اگر حضور لوگوس در دیالوگ زنده منجر به جریان افتادن نفس (پسوخته) و فرارسیدن لحظه همدمی می گردد، آیا ارتباط میتوسی نیز یک ارتباط انفسی خواهد بود؟ برای آشکار ساختن نسبت نفس و میتوس از خوانش ریکور از نظریه زمان آگوستین بهره می گیرم و برای دست یازیدن به غایت ارتباط مبتنی بر میتوس با استفاده از روش پدیدارشناسی هرمنوتیک ریکور بیان می کنم که چگونه گفت‌وگوی حقیقی در مقام میتوس مجال برای خلوت انس خواهد بود.

واژه‌های کلیدی: ارتباطات انسانی، میتوس، لوگوس، حکایت، پدیدارشناسی هرمنوتیک، خلوت انس، مجال.

۱. مقدمه

تاکنون استعاره‌های بنیادین متفاوتی برای توصیف حقیقت و ذات انسان ارائه شده است. استعاره‌هایی مثل انسان ابزارساز، انسان اقتصادی، انسان سیاسی، انسان اجتماعی، انسان خداجو، انسان خردمند و البته بهتر است تا انسان روایت‌گر (homo-narrans) یا قصه‌گو به این فهرست اضافه شود (Fisher, 1978: 62).

از این منظر، انسان روایت‌گر تفسیر متفاوتی از ارتباطات انسانی را بازآفرینی می‌کند؛ ارتباطی که در آن مجال برای انس و گفت‌وگو باشد. فرصتی برای شریک شدن در داستان زندگی دیگران و بازآفرینی ارزش‌ها و تجربه‌های متفاوت از زندگانی. حکایت/روایت، شکلی از تعامل انسانی است؛ یعنی اعمال، هنر، ژانر و به عبارتی وجهی از بیان محسوب می‌شود که ما غالباً داستان‌هایی را از خودمان می‌گوییم تا جهان زندگیمان برای خود و دیگران معنا دار شود و دیگران را در گذشته، حال و آینده خود و انسان‌ها شریک کنیم.

شرح و توصیف ارتباط مبتنی بر میتوس/روایت را باید در خاستگاه مفهومی آن جستجو کرد. در زبان یونانی برای واژه، سخن و گفتن سه کلمه وجود داشته است: میتوس (mythos)، لوگوس و اپوس (epos). میتوس به معنی «واژه، فکر، روایت» و نیز به معنی «بیان، پیام، داستان و گزارش» است. همچنین «میتوس معنای خبر ناباورانه، داستان کهن، افسانه و قصه را از آن خود کرد» (Leiner, 1998: Site). غالباً در اشعار هومر و اشعار غیر سقراطی برای سخن، گفتن و واژه از کلمه میتوس استفاده می‌شده و استفاده از کلمه لوگوس در این معنا خیلی رایج نبوده است. همچنین، واژه میتوس که دلالت بر معنای اسطوره و افسانه داشته است دارای بار منفی نبوده و بیانگر حقیقت بوده است. بعد از افلاطون کلمه لوگوس در نوشته‌ها رواج بیشتری می‌یابد و افلاطون از لوگوس به عنوان بحث محوری فلسفه استفاده می‌کند و میتوس را بر عهده شاعران و داستان‌سرایان و افسانه‌گویان می‌سپارد. بدین ترتیب یونانیان بعد از افلاطون برای کلمه سخنو واژه از لفظ لوگوس استفاده کرده‌اند. «اسم یونانی لوگوس از فعل یونانی legein به معنای گفتن چیزی با معنای مهم مشتق شده است» (Routledge, 1998: 818). به صورت عام لوگوس در معنای گفت‌وگو تعریف می‌شود.

بدین ترتیب، تمامی ارتباطات و روابط انسانی در این قلمرو وسیع از لوگوس و میتوس قرار می‌گیرد. میان لوگوس و میتوس در تاریخ فلسفه یونان کشمکش‌هایی وجود داشته است اما آن دو دارای وجوه افتراق و شباهت هستند. مهم‌ترین وجه شباهت

آن دو، ارتباط و زبان است. اگرچه مغفول ماندن میتوس و استیلای لوگوس ارتباط روایی را به گفت‌وگو در مقام لوگوس سپرد.

داستان وقایع زندگی انسان در پارادایم روایی حاکی از تجربه‌ها، ارزش‌ها و رخدادهایی است که با پیکربندی خاص و تجمیع زمانی مانع از تجزیه زمانی تجربه‌های انسانی می‌گردد تا آن را در کلیتی معنا بخشد و فرصتی برای گوش سپردن فراهم سازد. بدین ترتیب، تجربه‌های ارتباطی همراه با امکانات معنایی جدید بازآفرینی می‌شوند و گستره فهم و خودفهمی را در بستر افق‌های معنایی افزایش می‌دهد. ما از حیث روایت با افق‌های معنایی جدید روبه‌رو می‌شویم تا لحظه‌های اکنون خود را با روایتی از گذشته، برای آینده معنایی تازه و پندآموز ببخشیم و این امر در جولانگاه و فرصت خاصی امکان‌پذیر می‌گردد. تجربه‌های ارتباطی اساساً در ساختار روایت (حکایت) همچون نحوه‌ای از ارتباطات انسانی، خوانش متفاوتی از دوستی و گفت‌وگو دارد؛ یعنی گفت‌وگو در شرایطی که میتوس به مثابه مجال حضور می‌یابد.

در این نوشتار ارتباطات انسانی مبتنی بر حکایت (روایت، میتوس) به مکان و زمانی توجه دارد که محفل انس، دوستی و خلوت به حضور می‌آید تا در آن مجال برای گفت‌وگو باشد. مجال برای گفت‌وگو امکان ارتباطات انسانی ما را در گستره وجودی و انفسی مهیا می‌سازد. بدین ترتیب، اگر دیالوگ در معنای رایج آن مبتنی بر لوگوس باشد، نخست به شرح این موضوع می‌پردازم که حضور لوگوس در دیالوگ چه خصوصیتی از ارتباط را آشکار می‌کند و سپس به این پرسش اصلی مقاله پاسخ می‌دهم که چه خواهد شد اگر ارتباط انسانی به جای لوگوس مبتنی بر میتوس باشد؟ غایت این نحوه از ارتباط چیست؟ چگونه ارتباط میتولوژیکال یا روایت‌گونه مجال برای انس و دوستی خواهد بود؟

بدین منظور، این مقاله بر اساس سه محور اصلی تاویل معنای لوگوس و میتوس، تاویل ارتباط مبتنی بر لوگوس و تاویل ارتباط مبتنی بر میتوس نگارش شده است و روش مطالعه این تحقیق بر اساس پدیدارشناسی هرمنوتیک در تفکر گادامر و ریکور است.

۲. لوگوس و میتوس در بستر تاریخی

گستره وسیع لوگوس و میتوس، کنش‌ها و ارتباطات انسانی را در بر می‌گیرد. تمام روابط و ارتباطات انسانی، از داستان‌های حماسی و ادبیات تا معماری و هنر در این گستره تبلور یافته است. داستان درهم‌تنیده لوگوس و میتوس که به گفتمان فلسفی، رتوریک (Rhetoric) و پوئتیک (poetic) شکل داده است، کشف و درستی حقیقت، دانش و

واقعیت را تضمین می‌کند و بدین ترتیب شایسته قانون‌گذاری برای کنش و تصمیم انسان است. این دو داستان می‌توانند آگاهی‌بخش یکدیگر باشند و هر دو برای فهم کامل از روابط میان ارتباطات و آنچه انسان‌ها هستند و خواهند شد، ضروری هستند (Fisher, 1987: 6).

در دوران پیش از سقراط تفاوت مشخصی میان لوگوس و میتوس، تفکر و تصور وجود نداشته است. در واقع، حقیقت نیز با توجه به این عدم تمایز در چارچوب گفتمان غالب که به آن استدلال می‌گوییم، قابل فهم نبوده است، بلکه به صورت بحث و دیالکتیک نمایان می‌شد. «اسطوره زنده یا میتوس خود حقیقت بوده و با *aletheia* ارتباط داشته است. اسطوره‌ها فضا را برای آشکارگی و هویداشدن باز می‌کردند، پوشیدگی اولیه (*primordial*) را کنار می‌زدند و تمام جهان را آشکار می‌کردند. اسطوره‌ها همه چیزها را قابل شناخت می‌کردند و به آنها صورت می‌بخشیدند: حضوری مرئی و قابل لمس می‌دادند» (Versenyi, 1982: 2).

در سطح اولیه، اسطوره (*myth*) صرفاً به معنای سخن (*speech*) است (Morgan, 2004: 16). میتوس در هومر، برای مشخص کردن نوع خاصی از سخن مورد استفاده قرار گرفته است (Martin, 1989: 12). میتوس در ایلیاد به دقت همبسته با افکار سخن‌گو است (Morgan, 2004: 17 ←). از سوی دیگر، میتوس همچون یک جفت در نظر گرفته می‌شود که بخشی از آن اپوس یا کلمه (*word*) و گفتن (*utterance*) است. میتوس نه فقط به‌طور عام به معنای کلمه است بلکه به معنای کنش گفتاری مقتدرانه نیز می‌باشد. بدین ترتیب است که اصطلاح میتوس در ژانر گفتمانی برجامانده در سخنان ایلیاد و قهرمانان هومر بکار گرفته می‌شود (Ibid).

از سوی دیگر، میتوس نزد هزیود (*Hesiod*) معنای خنثی و گاه منفی داشته است. هزیود مدعی است که میتوس در معنای ضمنی خود به داستان‌های خیالی و دروغ می‌پردازد که مبتنی بر شواهد ضعیف و ابهام‌برانگیز است. به همین دلیل که هزیود در کتاب *Works and Days* زمانی که در مورد اسطوره فلزات سخن می‌گوید، داستان‌های خود را بر اساس لوگوس و نه میتوس طبقه‌بندی کرده است (Ibid: 18). این دیدگاه هزیود در مورد لوگوس، در تقابل با دیدگاه هومر درباره میتوس به مثابه حقیقت به تدریج در بستر تاریخی برتری می‌یابد و هزیود، داستان‌پردازی را به جای گفتن حقیقت قرار می‌دهد.

در جریان روشنگری یونان است که کاربرد واژگان حماسی «میتوس» و «میتین»، دیگر از دور خارج شد و میدان معنایی «لوگوس» و «لگنین» جای آن را می‌گیرد. با همین جایگزینی است که چهره جدید مفهوم میتوس شکل می‌گیرد و میتوس از لوگوس که به ویژه سخن برهانی است، متمایز می‌شود. از این پس، واژه میتوس به ویژه بر آن چیزی دلالت دارد که درباره آن تنها می‌توان حکایت کرد؛ یعنی همان داستان‌های پسران خدایان (گادامر، ۱۳۸۷: ۱۰۱).

افلاطون برخلاف سوفیست‌ها و خطابه‌گران، باور داشت که استدلال باید مبتنی بر لوگوس باشد. او به دنبال تدوین یک زبان انتزاعی برای علم توصیفی بود تا جایگزین زبان عینی حافظه شفاهی گردد. این زبان انتزاعی همان دیالکتیک بود، تنها شکلی از گفتمان که می‌توانست فهم ایده‌های حقیقی را تضمین کند (Fisher, 1987: 7). بدین ترتیب، میتوس را به اسطوره و داستان‌های خیالی محول کرد و رتوریک و شعر را کم ارزش ساخت و لوگوس را فقط در معنای استدلال فلسفی بکار گرفت. این استدلال فلسفی تا دوران مدرن مورد استفاده واقع گردید.^۱

بدین ترتیب، «گفتمان تکنیکی متخصصان بود که شکل ارتباطات انسانی را به طور جدی معین می‌ساخت. شعر و رتوریک غیرعقلانی محسوب می‌شد، مگر این‌که گاهی شکل سرگرم‌کننده‌ای از تعاملات انسانی در نظر گرفته می‌شد» (Ibid:9). به تدریج، ارتباطات به شکل ایده‌ال علمی در آمد و مطالب گفتنی در پیام‌های کوتاه خلاصه شد. ارتباطات انسانی با حضور تکنولوژی‌های ارتباطی فرصت گفت‌وگو را در پیام‌های کوتاه تقلیل داد.

۳. ارتباط انسانی بر اساس معنای باستانی لوگوس

با توجه به اینکه مفهوم لوگوس به مثابه یک علم در تفکر مدرن استقرار یافت؛ پدیدارشناسی همچون هایدگر تلاش کردند تا لوگوس را از معنای علمی آن (-logy) خارج کنند و آن را در معنای باستانی‌اش احیا سازند؛ یعنی معنای «logos» در واژه «dialogue» بررسی می‌شود. بدین ترتیب، بنیادی‌ترین مفهوم ارتباط که همان دیالوگاست، در تفکر پدیدارشناسانه مورد بازاندیشی قرار گرفت.

در دیدگاه هایدگر، پدیدارشناسی (phenomenology) از دو بخش پدیدار یا فونومن و لوگوس تشکیل شده است. هایدگر (۱۳۸۶) در کتاب هستی و زمان در بند ۳۲ زیر مفهوم لوگوس توضیح می‌دهد که منظور از پدیدار چیزی است که بر ما آشکار می‌شود و منظور از لوگوس مجالی است برای آشکارشدن پدیدارها. او در تعریف لوگوس می‌گوید:

«اگر بگوییم معنای پایه‌ی لوگوس گفتار است، این برگردانِ لفظ به لفظ تنها وقتی معتبر است که تعیین کرده باشیم که مرادمان از خود گفتار چیست؟» (۱۳۸۶: ۱۲۹). هایدگر ترجمه‌ی لوگوس را به حکم، خرد، مفهوم، تعریف، دلیل و نسبت را ناکافی می‌داند و به زعم او «برخلاف این همه، لوگوس را در مقام گفتار به حقیقت به معنای *delon* یا آشکار ساختن آن چیزی است که در گفتار گفته می‌شود» (همان: ۱۲۸).

در پدیدارشناسی هایدگر، گفتار به معنای اظهار کردن است؛ یعنی ظاهر کردن چیزی توسط گفتن آن. «لوگوس می‌گذارد تا چیزی دیده شود و این چیز، یعنی آن چیز که گفتار در مورد آن است ...، برای گوینده (واسطه) گفتار است یا از برای آنانی است که با یکدیگر سخن می‌گویند؛ یعنی از جانب خود مجال دیده شدن می‌دهد به آنچه گفتار در مورد آن است» (همان). هایدگر برای تحقق گفتار به سخن گفتن و بیان صوتی اشاره می‌کند. به زعم او «گفتار یا مجال دیدن دادن وقتی انضماماً تحقق پیدا می‌کند، دارای ویژگی سخن‌گویی، یعنی اعلان و بیان مصوت در قالب کلمات می‌گردد» (همان: ۱۲۹). بر این اساس ارتباطِ مبتنی بر لوگوس، یعنی نامستوری، پرده از نهان کنارزدن، به ظهور درآوردن و خود گشودن. لوگوس در معنای «مجال دیدن دادن» در مقام ناپوشیدگی قرار می‌گیرد.

۳-۱. مکالمه محوری گادامر

یکی از مفاهیم مهم در هرمنوتیک گادامر، گفت‌وگوست. «گفت‌وگو و دیالوگ در هرمنوتیک حاوی بنیادی‌ترین معانی است» (حیدری، ۱۳۸۲: ۶۴). دیالوگ از ضروری‌ترین مفاهیم برای آغاز هرمنوتیک فلسفی گادامر به شمار می‌آیند. اندیشه‌ی گادامر با اندیشه‌ی یونانی آغاز شد و همیشه ارتباطش را با آن حفظ کرد. او به ساختار دیالوگ افلاطونی توجه کرد و آن را کلید فهم فلسفه افلاطون دانست. او حرکت دیالوژیکی را تلاشی برای فهمیدن دانست. همچنین، ساختار دیالکتیکی پرسش افلاطونی را الگویی برای روش فهمیدن درباره‌ی آن موضوع دانست (Malpass, 2018, *Dialouge and Phoronsis*).

الگوی بنیادی فهم را که گادامر در کتاب روش و حقیقت بدان دست یافت، مکالمه است. مکالمه شامل تبادل طرفین مکالمه است که به دنبال توافق بر سر موضوع است. اگرچه چنین تبدالی هرگز به طور کامل در کنترل طرفین مکالمه نیست، بلکه توسط موضوع مورد نظر مشخص می‌گردد. مکالمه همیشه در زبان صورت می‌گیرد و از نظر گادامر فهم به واسطه‌ی زبان صورت می‌پذیرد؛ بنابراین مکالمه و فهم دربرگیرنده رسیدن

به توافق است. از نظر گادامر، در این معنا، فهم تفسیری است. ما از طریق بودن در زبان است که در جهان هستیم. با توجه به این امر، زبان در درون خود اساساً همچون مکالمه یا دیالوگ فهمیده می‌شود (Ibid).

بدین ترتیب، گفت‌وگو مبتنی بر شأن زبان‌داری انسان است و از این‌رو گادامر به مبحث زبان توجه کرده است. برای گادامر جهان‌داشتن به معنای جهت‌گیری به سوی آن است. ظرفیت جهت‌گیری به سوی جهان به نقل از گادامر «هم‌زمان، جهان‌داشتن و زبان‌داشتن است؛ بنابراین، مفهوم جهان در تضاد با معنای محیط است که تمام موجودات زنده از آن برخوردارند» (Gadamer, 2004: 441)؛ به عبارت دیگر «جهان همان فهم مشترک میان اشخاص و واسطهٔ این فهم و آنچه آن را ممکن می‌سازد، زبان است» (پالمر، ۱۳۸۴: ۲۲۸). او زبان را آن وجودی می‌داند که می‌توان فهمید به عبارتی زبان، خود فهم است. گادامر با تأکیدش بر فهم برای فهم شأن هرمنوتیکی قائل می‌شود. از نظر گادامر «فهم همواره واقعه‌ای تاریخی و دیالکتیکی و زبانی است...» (به نقل از همان: ۲۳۷). او با انتقاد از مفهوم تجربه در تفکر اثبات‌گرایان که به تاریخ‌مندی و سنت بی‌اعتنا بودند، بر تجربهٔ هرمنوتیکی تأکید می‌کند. تجربهٔ هرمنوتیکی مقدم و خارج از زبان نیست (همان: ۲۲۹).

گادامر فهم زبان‌شناسانه را فهمی وجودی می‌داند. ما در مکالمه وجود یکدیگر را می‌فهمیم؛ زیرا «کلمه بیان روح و ذهن نیست بلکه بیان موقعیت و هستی است» (همان: ۲۲۵). از سوی دیگر، در گفت‌وگوشنود گادامر شنیدن را با تعلق داشتن^۲ همبسته می‌کند. تعلق‌داشتن، شنیدن در معنای واقعی است. ما به کسی گوش می‌سپاریم که به او تعلق خاطر و دل‌بستگی داریم. گادامر مدعی است که شنیدن بسیار پر قدرت‌تر از دیدن است. «هیچ چیز نیست که از راه زبان شنیدن آن میسر نشود» (Gadamer, 2004: 458). پالمر این نظر گادامر را در نسبت با لوگوس و تعلق خاطر درک می‌کند؛ «چون از طریق شنیدن و از طریق زبان، به لوگوس، به جهانی که به آن تعلق داریم، نزدیک می‌شویم ... و این ساحت هستی‌شناختی دقیقاً از راه زبان میسر است» (به نقل از پالمر، ۱۳۸۴: ۲۳۱).

۳-۲. لوگوس به مثابهٔ دم یا نفس

گادامر زبان را آشکارکنندهٔ جهان می‌داند، جهانی که بدان گوش می‌سپاریم تا از طریق زبان، به لوگوس گوش فرادهیم. جهان به زبان درنیامده در ورطهٔ مستوری، وجودی

پنهان دارد و همچون امر ناگفته (unspoken) امری است ناموجود و آن وجودی به فهم در نیامده است.

اینکه در یک گفت‌وگو، من یا دیگری گوینده باشیم اهمیتی ندارد، بلکه هرمنوتیک، هنر گفت‌وگو و شنیدن است و شنیدن، تعلق و دل‌بستگی. گاه چنان به یکدیگر تعلق خاطر داریم و به یکدیگر گوش می‌سپاریم که سخن به زبان درنیامده را می‌شنویم. اما چگونه کلام به زبان در نیامده را می‌شنویم؟

در این مورد به پال سلان (Paul Celan) و تأثیر او بر گادامر اشاره می‌کنم. گادامر (۱۹۹۷) در مقاله «من چه کسی هستم تو چه کسی هستی» (Who am I and Who Are you) در مورد مهم‌ترین شعر سلان می‌گوید: سلان شاعر دیالوگ خاموش است. چگونه در دیالوگ خاموش، می‌توان به زبان گوش سپرد؟ امر ناگفته در این دیالوگ چیست؟ اما اهمیت پال سلان برای گادامر این است که نوشته‌های سلان به روشنی فرضیه‌های بنیادی را در درون متن پرسش اصلی هرمنوتیک فلسفی قرار می‌دهد: این پرسش که به چه چیزی باید خطاب کرد؟ زبان صرفاً واسطه آنچه اتفاق می‌افتد، گفته می‌شود یا فهمیده می‌شود نیست، بلکه زبان خود یک رخداد است^۳ (Gadamer, 1997: 19). گادامر به این گفته سلان اشاره می‌کند که می‌گوید:

درباره هنر، صحبت کردن آسان است؛ اما زمانی که صحبت از هنر است، غالباً کسی وجود دارد که به طور واقعی گوش نمی‌دهد؛ او کسی است که می‌شنود، اما نمی‌فهمد ... اما آن کسی که به گوینده گوش جان می‌سپارد ...، زبان را همچون اشکال فیزیکی دریافت می‌کند و نفس یا دم را همچون مسیر و تقدیر (Ibid).

گادامر برای توضیح دیالوگ خاموش سلان، به بیستی در اشعار او اشاره می‌کند که در آن سلان بر مفهوم چرخش نفس یاد می‌کند و نفس را رویدادی می‌داند که شعر پاسخ‌گوی آن است.^۴ «از نظر سلان شعر چرخش نفس/دم (Atemwende) است» (Cesare, 2013: 168). به زعم گادامر، «شعر همچون عبور دم‌سان (breath - like) و بازگشت‌پذیر میان دم و بازدم است. جایی که تبلور نفس/دم در شعر همچون دانه‌های برف فرو می‌ریزد. این تبلور همچنان در شعر باقی می‌ماند که همچون نفس/دم زندگی به همه تعلق دارد» (Gadamer, 1997: 143). توجه گادامر به دانه‌های برف و زمستان صرفاً به معنای تغییر فصل یا چرخش طبیعت نیست، بلکه به معنای آشکارگی در خود شعر است (Reinhard Dallmayr, 1996: 43). برف که موقعیت رازگونه و یک‌دستی را ایجاد می‌کند، هنگام آب‌شدن پرده از اسرار بر می‌دارد، حجابی که کنار می‌رود تا رازی را بر ملا سازد.

نَفَس/دم تبلور می‌یابد و این تبلور همچون دانه‌های برف فرو می‌ریزد تا سیری را بر ملا سازد. برف برای گادامر و سلان جنبه مستوری دارد با مستورکردن چیزی، آن را نامستور می‌سازد.

این چرخش دم که سکوتی را میان دم و بازدم ایجاد می‌کند، شاعر را به سراییدن وا می‌دارد. در تفسیر گادامر از این سکوت، «این خاموشی در اشعار مورد خوشامد قرار می‌گیرد. به‌عنوان خاموشی‌ای که می‌تواند در چرخش دم شنیده شود، این تجدید آرام از آفرینش نَفَس و دم. تا کلام گفته‌شده به یکدیگر برسد» (قربانی، ۱۳۸۱: ۱۹۲). اما فضایی که کلام زنده و دارای روح و دم می‌تواند در آن حرکت کند کجاست؟ از نظر گادامر این فضا همان آگورا است. آگورا نه تنها محل گردآمدن یونانیان بوده، که در آن به بحث و گفت‌وگو می‌پرداختند بلکه فضای این مکان آکنده از صمیمیت و دوستی و اجتماعی از اعتماد در برابر سوء ظن، بوده است. از این نظر آوا در این مکان زنده دم زدن است... آگورا فضایی است که در آن آوای لوگوس به خوبی شنیده می‌شود. در این فضا کرانه‌های کلمات به صورت دیالکتیک و دیالوگ بی‌کران می‌شوند... (همان).

این کلام زنده از نظر سقراط، کلامی دارای پسوخه است که هم به معنای نَفَس و هم به معنای نَفَس و دم است؛ بنابراین، کلام زنده یا آوا، کلامی است دارای دم و این دم تنها در دیالوگ جریان دارد (همان: ۱۹۱) که پیوندی با جان و نَفَس دارد.

اما در این دیالوگ خاموش چه چیزی «در میان» من و توست؟ این فاصله میان من و تو چیست؟ «درمیان‌بودن» همان جایی است که نَفَس/دم آزادانه به حرکت درمی‌آید.. این شکلی از دیالوگ است که حسی از آزادی در آن جریان دارد؛ زیرا در سکوت میان دم و بازدم، نَفَس آزاد می‌شود. این چرخش دم وقفه کوتاهی است که نَفَس می‌گیریم، یک سکتة ملیح در شعر. سلان معنی شعر را به آن کلماتی که گفته می‌شود، نمی‌داند، بلکه آن سکوتی می‌داند که میان شعر پدید می‌آید تا معنا را پدیدار سازد. معنای واقعی شعر در همان مکث است. همان چرخش دم و تبلور (crystalize) بازدم.

آنچه گادامر از چرخش نَفَس در مجموعه اشعار سلان می‌آموزد، این است که گسست ارتباط و کلمات شاعرانه غیر ارتباطی نباید با وانمودکردن فهمیدن اشعار سلان تحریف شود. بلکه شعر مانند یک پیام درون بطری است که مشخص نیست این بطری حاوی پیام به دست چه کسی می‌افتد. بهترین روش شنیدن پیام درون بطری این است که به «سکون بدون تنفس کلمه» (breathless stillness of the word) گوش جان بسپاریم (Risser, 1997: 198). این نحوه از شنیدن، نیوشیدن است؛ چراکه با جان دل شنیدن

است؛ یعنی شنیدن کلام به زبان نیامده. به این سکون باید خوشامد گفته شود، سکونی که در وقفه دم و بازدم شنیده می‌شود و این «همان نرم‌ترین تجدد خلق نفس یا دم است؛ تجربه‌ای احساسی از لحظه سکوت و ساکن دم و بازدم» (Ibid). آنچه در ورطه سکوت رخ می‌دهد، همدمی است. این رویداد، همچون چرخش نفس فضای میان یک وقفه یا درنگ است.

۳-۳. دیالوگ به‌مثابه همدمی

از منظر پدیدارشناسانه، می‌توان چنین گفت که لوگوس مجالی است در دیالوگ برای خودگشودگی و آشکارگی و آنچه در ورطه سکوت رخ می‌دهد، همدمی است. از نظر دریدا، هرمنوتیک گادامر نوشته دقیق و قابل فهم (literal) نیست، منظور هر نوشته‌ای است که نسبت به روح، نفس، سخن و لوگوس بیرونی باشد که باعث از هم گسیختگی لوگوس و درنگ در دم شود. گادامر بر تفاوت میان حرف (letter) با روح متن تأکید دارد (Risser, 1997: 183).

گادامر به فلسفه قرون وسطی برمی‌گردد و از اصطلاح کلام درونی سنت آگوستین استفاده می‌کند تا نشان دهد کلام درونی با کلام بیرونی فرق می‌کند. این کلام تا زمانی که آشکار نشود ما نخواهیم فهمید. این کلام دارای دم است که تنها توسط گوش درونی شنیده می‌شود. برای رسیدن و شنیدن کلام درونی باید از سخن گفتاری فرا بگذریم تا کلام دیگری را دریابیم (قربانی، ۱۳۸۱: ۱۹۲).

ابتهاج به‌صراحت در شعر «ارغوان» به نفسی که باید در میان باشد تا ارتباط من و دیگری صورت بگیرد اشاره می‌کند همه دلتنگی او با گرفتن نفس است. در سلان نفس تبلور پیدا می‌کند؛ در ابتهاج، نفس بازمی‌گردد. ابتهاج نفس را با حس آزادی قرین می‌کند:

آه این سقف سیاه/آنچنان نزدیک است/که چون برمی‌کشم از سینه نفس/نفسم را بر می‌گرداند/نفسم می‌گیرد که/ هوا هم اینجا زندانی است (۱۳۹۷: ۳۶).

در شعر «زمستان» اخوان ثالث نفس با معنای دوستی قرین شده است. به کلام دیگر، اخوان به دنبال هم‌نفس می‌گردد؛ اما در فضای سرد زمستان که دوستی دور از دسترس است، نفس به ابری سیاه تبدیل می‌شود:

نفس که از گرمگاه سینه می‌آید برون، ابری شود تاریک/ چو دیدار ایستد در پیش چشمانت/ نفس کاین است، پس دگر چه داری چشم/ ز چشم دوستان دور و نزدیک (اخوان ثالث، ۱۳۸۱: ۱۹).

بدین ترتیب، کلام دارای دم، ارتباط میان من و دیگری است. حسی از آزادی، دل بستگی و علاقه در چرخش دم میان طرفین گفت‌وگو پدید می‌آید. همدم‌شدن، یعنی هویداشدن لوگوس در گفت‌وگو و شنیدن کلام درونی.

۴. ارتباط انسانی مبتنی بر میتوس (روایت/حکایت)

۴-۱. جایگاه میتوس در گفت‌وگوی دوستانه

ارتباط میتولوژیکال/روایت‌گونه ارتباطی است که در آن فرصتی فراهم می‌شود تا ارتباط دوستانه مبتنی بر روایت در معنای میتوس شکل بگیرد و نسبت هستی‌شناسانه را میان افراد ایجاد کند. روایت صرفاً یک قالب یا وجه ادبی نیست بلکه روایت مبتنی بر میتوس نحوه‌ای از ارتباط است که میتوس در این ارتباط حضور پیدا می‌کند تا شکلی از گردهمایی دوستانه را به جریان اندازد.

با توجه به اهمیت لوگوس در یک گفت‌وگو با استفاده از روش هرمنوتیک گادامر بیان شد که گفت‌وگوی حقیقی چگونه در مفهوم همدمی تجلی می‌یابد. اکنون پرسش تحقیق این است که در صورت بازگشت به مفهوم میتوس و اعاده حیثیت معنایی آن به مثابه کلمه، چگونه میتوس می‌تواند در یک گفت‌وگوی دوستانه حضور یابد و خصوصیات چنین ارتباطی از چه قرار می‌تواند باشد؟ اگر حضور لوگوس در دیالوگ زنده منجر به جریان‌افتادن نفس (پسوخته) و فرارسیدن لحظه همدمی می‌گردد، آیا ارتباط میتوسی نیز یک ارتباط انفسی خواهد بود؟ در آن صورت چه تفاوتی با ارتباط انفسی مبتنی بر حضور لوگوس خواهد داشت؟ برای آشکارساختن نسبت نفس و میتوس به عنوان فرضیه فرعی خود نخست باید نگاهی کوتاه به نظریه زمان آگوستین و قرائت ریکور از آن در حکایت و زمان پردازم.

۴-۲. زمان انفسی آگوستین به مثابه حلقه اتصال حکایت و نفس

ریکور (۱۹۸۴) در *زمان و حکایت*، با توجه به *اعترافات* آگوستین به بحث درباره «زمان» می‌پردازد. این موضوع که چرا زمان لزوماً با حکایت ارتباط دارد، به قرائت ریکور از هستی و زمان هایدگر بازمی‌گردد. از نظر او آنچه از دید هایدگر در هستی و زمان مغفول واقع شده حکایت به مثابه واسطه هستی و زمان است. هستی-در-زمان تنها از طریق حکایت، داستان و تاریخ به زبان می‌آید. از نظر او، رابطه میان زمان و حکایت از دور هرمنوتیکی برخوردار است، به این معنا که حکایت، همواره حکایت زمان‌مند و زمان

همواره زمان روایی است: «جهان ارائه شده در هر اثر روایی همیشه جهانی زمان مند است. زمان در صورتی زمان بشری می گردد که به شیوه روایی بیان شود و حکایت وقتی گویاست که خصوصیات تجربه زمان مند را ترسیم کند» (Ricoeure, 1984, vol1:3). برای فهم این خصوصیت زمان مند، ریکور بار دیگر پرسش آگوستین درباره زمان را مطرح می سازد: «زمان در واقع چیست؟» (Augustine, 1960: 11, 14 & 17). آگوستین با پرسش شکاکانه درباره وجود زمان آغاز می کند: زمان چگونه می تواند وجود داشته باشد اگر گذشته دیگر اینجا نیست، آینده نیز هنوز نیامده، و اکنون نیز در حال گذر است؟ از نظر او، زبان امکانی برای مقاومت در برابر فرضیه عدم زمان را فراهم می کند: «از زمان به گونه ای سخن می گوئیم که گویی وجود دارد. می گوئیم چیزهای آینده خواهند بود، چیزهای گذشته بوده اند، و چیزهای حال می گذرند» (Ricoeure, 1984, vol1: 5). با توجه به خاستگاه الهیاتی آگوستین، خداوند جهان را از عدم به وجود آورده است، از این رو، زمان پیش از آفرینش خداوند وجود نداشته و خداوند در مقام سرمدی خود آفریننده زمان است. نزد خداوند «گذشته» و «آیند» همواره در «حال» است.

زمان از بعد عینی آن و خارج از ذهن بر حرکت مبتنی است. بی شک در طبیعت و در واقعیت عینی خارج از ذهن حرکت اجسام وجود دارد و هر حرکتی مدت زمان مخصوص به خود را دارد. اما خود این حرکت فی نفسه مفهوم زمان را متبادر نمی سازد بلکه زمان باید مقدار حرکت متغیر باشد. اما چگونه این مقدار حرکت اندازه گیری می شود؟ آیا خود طبیعت و جهان خارج از ذهن می تواند حرکت اجسام را اندازه بگیرد؟ از سوی دیگر، اگر زمان همانند دیدگاه ارسطو توسط مقدار حرکت اجرام سماوی اندازه گیری شود؛ بنابراین می توان به همان صورت نیز زمان را بر اساس مقدار حرکت اجسام زمینی اندازه گیری کرد. اگر ستارگان و خورشید از حرکت بازایستد، همچنان می توان زمان را برای مثال با چرخش چرخ سفالگری اندازه گیری کرد (Augustine, 1960: 11, 29 & 30).

آگوستین سپس به بحث درباره این موضوع می پردازد، که اگر طبیعت نمی تواند مقدار حرکت را اندازه گیری کند، اندازه گیری آن باید توسط ذهن صورت پذیرد. زمان از این نظر امری است سوپژکتیو و مبتنی بر قوای نفسانی انسان. انسان از زمان گذشته و حال و آینده آگاه است؛ از این رو، گذشته در نفس به عنوان یادآوری، آینده به صورت انتظار و زمان حال به عنوان ادراک بدون واسطه و توجه به اکنون بروز می یابد. مهم ترین قوه نفس در زیست زمان درونی از نظر آگوستین حافظه است. نباید در اینجا حافظه را

تنها به عنوان منبعی که حافظ اتفاقات و امورات گذشته درک کرد؛ حافظه از نظر او یک قوه نفسانی زنده و فعال است که نه تنها می‌تواند امور گذشته را ذخیره کند، بلکه می‌تواند از ذخایر خود استفاده و امور آینده را پیش‌بینی کند و بدین صورت آن‌ها را در زمان حال حاضر سازد. آگوستین این تعریف از زمان را با استفاده از اصطلاح امتداد نفس (*intentio animi*) شرح می‌دهد تا توسط آن بتواند به توانایی نفس در انبساط و کشیده شدن به سوی گذشته و آینده اشاره ضمنی کند. امتداد نفس تجربه انسان از زمان درونی است که نمی‌توان آن‌را به عنوان امری خنثی در زندگانی در نظر گرفت.^۵

با این حال، از نظر آگوستین، زمان به مثابه امتداد نفس امکان درک و حضور در زمان سرمدی و الهیاتی را سلب و غیر ممکن می‌سازد.^۶ از نظر آگوستین زمان ابدی کلمه الهی در تضاد با زمان کلمات (*verba*) و صدای بشری (*vox*) قرار گرفته است؛ چراکه در زبان بشری برای درک یک جمله باید به کلمات در حال ادا کردن توجه کنیم و همچنین کلمات ادا شده را حفظ، و کلمات آینده را پیش‌نگری کنیم. نفس در چنین حالتی دچار امتداد می‌گردد تا بتواند معنای جمله را بفهمد. «کلمه آفریننده همانصدای انسان نیست که آغاز می‌شود و پایان می‌یابد» (Agustine, 1960: 6, 8, 11 & Ricoeur, 1984, vol1: 24).

از آنجا که امتداد نفس موجب تکثر و در نهایت جدایی نفس از عالم معنوی می‌گردد، برای گوش جان سپردن به این کلمه الهی باید در جستجوی زمان دیگری بود که در تضاد زمان به مثابه امتداد نفس قرار گرفته است. با آنکه انسان قبل از روز رستاخیز و یوم‌الجمع نمی‌تواند درکی از زمان سرمدی داشته باشد، اما می‌توان از زمانی سخن به میان آورد که سنخیت بیشتری با زمان سرمدی داشته باشد. آگوستین از این زمان تحت عنوان درهم‌کشیدگی و جمیعت خاطر نفس (*intentio animi*) یاد می‌کند. بدین ترتیب، دغدغه او از حل معضل زمان فراتر می‌رود و وارد مرحله جدیدی می‌شود: «امتداد نفس صرفاً راه‌حلی برای معمای اندازه‌گیری زمان مقرر نمی‌سازد ... اکنون درمی‌یابم که زندگانی من در پراکندگی و تفرقه ضایع گردیده است» (Ricoeur, 1984, vol1: 27). آگوستین^۷ با پیروی از سنت پل می‌کوشد با فرارفتن از زمان بشری به جمیعت خاطر دست یابد تا به «امر سابق ازلی» جهت گیرد (← Augustine, 1960: 11, 29 & 39). از نظر او ذهن انسان در زمان پراکنده شده است و به کثرت خواطر و توقعات بسیار دچار شده است و این‌رو، نمی‌تواند حضور الهی را درک کند. نفس از طریق توجه

و تمرکز، خاطرات بسیار دور و پنهان را گردهم می‌آورد و آنها را به حضور نفس دعوت می‌کند.^۸ یادآوری عبرت‌آموز چونان جستجویی فعالانه، می‌تواند حوادث پنهان را در گذشته نفس گردهم آورد و آنها را در یک نظام منسجم سامان دهد. آگوستین این شکل از تذکر خاطرات پنهان را با لفظ جمع‌آوری (colligenda) مطرح می‌سازد (Augustine, 1960: 10, 11 & 18). این جمع‌آوری متذکرانه شکلی از زمان را به وجود می‌آورد که آگوستین آن را جمعیت خاطر نفس می‌نامد. جمعیت خاطر نفس، خاطرات متفرق و پراکنده را جمع‌آوری می‌کند تا طرحی را برساند که متضمن تمرکز است و بدین ترتیب تجربه منسجم‌تری از زمان را ارائه دهد. اگر تاریخ آفاقی و حکایت عبرت‌آموز آفرینش با هبوط انسان آغاز و در روز رستاخیز پایان می‌پذیرد، خاطرات و انتظارات باید به نحوی جمع شوند که برساننده تاریخ انفسی و تاویل آن بر اساس حکایت خلقت باشد؛ بنابراین، حکایت زندگی فرد انسانی، در زمان به مثابه جمعیت خاطر، همراه با احساس پشیمانی از گناه و امید معادشناسانه و در نسبت با هبوط انسان و روز رستاخیز تاویل و فهمیده می‌گردد. علی‌رغم آنکه جمعیت خاطر، نفس را متمرکز و جهت‌دار می‌سازد اما نمی‌تواند موجب انسجام کامل نفس گردد. از نظر ریکور، امتداد و جمعیت خاطر نفس در تضاد دیالکتیکی خود همانا بیانگر تضاد میان زمان بشری و ابدیت است:

دیالکتیک امتداد و جمعیت خاطر نفس که ذات زمان را تشکیل می‌دهد بار دیگر به صورت تضاد میان ابدیت و زمان مطرح می‌شود. امتداد نفس مترادف پراکندگی و تفرقه در کثرت و مترادف با گمراه شدن انسان هبوط‌یافته و گناهکار است و جمعیت نفس به معنای امتزاج و درهم‌آمیختن با روح است (تا زمانی که ... من با «تو» درهم‌آمیزم)» (Ricouer, 1984, vol1: 27-28).

از نظر ریکور، معنای آینده و گذشته در بستر «امتداد نفس» با «جمعیت خاطر نفس» تفاوت می‌کند؛ درحالی‌که در امتداد نفس، آینده همواره به سوی گذشته سوق می‌یابد و گذشته مخزن خاطره‌هاست، در جمعیت خاطر نفس، آینده در معنای معاداندیشانه آن و گذشته در ارتباط با گناهکاربودن انسان بروز می‌کند. از این نظر، نظریه زمان‌مندی آگوستین تنها یک تحلیل عقلانی و فلسفی نیست، بلکه عبارت از «امید معادشناسانه» برای آخرین چیز یا روز رستاخیز است. از این رو، می‌توان *اعترافات* آگوستین را دیالکتیک نیایش و افسوس در بستر زندگی گناهکارانه دانست؛ شکلی از حکایت عبرت‌آموز که سرآغاز انفسی آن با عبارت «غیر از خدا هیچ‌کس نبود» و میانه آن با حکایت «هبوط انسان گناهکار» و پایان آن با «روز رستاخیز» سامان می‌یابد.

۴-۳. میتوس به مثابه شکل واژگونه امتداد نفس

ریکور برای حکایت و ارتباط آن با زمان از نظریه پی‌رنگ ارسطو نیز بهره می‌برد. او با توسل به امر هماهنگی و ناهماهنگی در پیکربندی ارسطو نظریه خود را در باب زمان و حکایت تکمیل می‌کند و حلقه مفقودشده برای حقیقت زمان آگوستینی را هماهنگی پی‌رنگ یا میتوس می‌داند.

تحلیل ارسطو که برتری هماهنگی را بر ناهماهنگی در پیکربندی میتوس مقرر می‌سازد (Ricouer, 1984, vol1:4)، حکایت را در معنای پیکربندی زمان در نظریه ریکور کامل می‌کند. ارسطو میتوس را مبتنی بر غلبه هماهنگی بر ناهماهنگی می‌داند و «... تشخیص می‌دهد که در عمل بوطیقایی برجسته، یعنی سرودن شعر و تراژدی هماهنگی بر ناهماهنگی پیروز می‌شود (Ibid: 31). ریکور از الگوی ارسطویی برای ادامه تحقیق خود استفاده نمی‌کند؛ اما از دو مفهوم کلیدی در ارسطو بهره می‌گیرد: پی‌رنگ‌سازی (mythos) و محاکات (mimesis).

ریکور در انکار زمان گسترده، با توجه به میتوس که مفهوم پی‌رنگ‌سازی دارد، میتوس را شکل واژگونه امتداد نفس می‌داند (Ibid). از نظر ارسطو میتوس یا پی‌رنگ‌سازی «آراستن امور واقع به صورت نظام» است (Ibid: 32). آراستن در معنای «sustasis» در ارسطو که جنبه آراستن دارد و نه نظم دادن. بدین ترتیب میتوس را به معنای آراستن آنچه در بیرون است، باید فهمید. به زعم ریکور «میتوس (پی‌رنگ‌سازی) مفهوم فعلی است به معنی ترکیب کردن. بدین ترتیب، بوطیقا ... با هنر ترکیب کردن پی‌رنگ‌ها همسان می‌شود» (Ibid). وقتی ارسطو از شش جزء تراژدی در بوطیقا می‌گوید، منظورش اجزای شعر نیست؛ بلکه هنر ترکیب‌بندی است (Ibid). از سوی دیگر «یکی از مشخصه‌های محاکات [نیز] توجه به خصوصیت انجسام در میتوس (پی‌رنگ) است، نه توجه به افسانه‌بودن آن» (Ibid: 41).

به کلام ریکور «میتوس در تراژدی به منزله راه حل بوطیقایی معمای نظری زمان است بدان سبب که ابداع نظم و ترتیب بیرون از هر گونه شاخص زمانی سامان یافته است» (Ibid: 38). «تعریف میتوس به منزله آراستن امور واقع نخست بر هماهنگی تأکید می‌کند» (Ibid).

دعوی ریکور، یعنی پایه و اساس نقد او، آن است که تفکر تجریدی همواره از حل

معمای زمان عاجز است. ... آنچه به ما اجازه می‌دهد در اقیانوس زمان برای مدتی

شناور بمانیم ... مهارت، فن یا هنر عملی است ... و آن چیزی نیست مگر هنر داستان‌سرایی و روایت‌گری (فرهادپور، ۱۳۷۵: ۳۱).

و روایت‌گری چیزی نیست مگر هنر هماهنگی و آراستن وقایع بیرون یعنی همان میتوس. از نظر ریکور «دقیقا آن چیزی را حکایت می‌نامیم که ارسطو میتوس یا پی‌رنگ می‌نامد. یعنی آراستن امور وقایع» (Ricouer, 1984, vol1: 36).

حکایت به کمک طراحی داستان یا پی‌رنگ در تقابل با مقاومت زمان، معنای جدید به وجود می‌آورد. به زعم ریکور طرح داستان ابزار مؤثری است که به یاری آن می‌توانیم تجارب زمانی آشفته و بی‌شکل و گنگ خویش را سروسامان دهیم و با بازپیکربندی آنها به آفرینش معانی جدید پردازیم (Ibid: xi).

ریکور با سودجستن از نظریه‌زمان اگوستین و پی‌رنگ ارسطو برای درک مفهوم امتداد نفس به فهم متضاد آن، یعنی جمعیت نفس می‌پردازد. او این تضاد را با مفهوم میتوس، یعنی پی‌رنگ‌سازی در مفهوم ارسطویی حل می‌کند. مسئله اگوستین امتداد نفس است و حقیقت زمان را به امتداد نفس پیوند می‌زند و ریکور حلقه مفقودشده در این میان را حکایت یا میتوس می‌داند. میتوس در جمعیت خاطر نفس (intention) حضور می‌یابد و قوام نفس را از طریق هماهنگی و آراستگی حفظ می‌کند. با این خوانش از ریکور در حکایت و زمان، می‌توان نشان داد که میتوس، حکایتی انفسی است. در این تفسیر، میتوس از معنای اسطوره‌ای و مردم‌شناسانه خود فراتر می‌رود. خوانشی هرمنوتیکی که میتوس را همچون یک پدیدار آشکار و آنرا در دیالوگ کشف می‌کند. ارتباط انسانی در پارادایم روایی، حاکی از به فعلیت درآمدن میتوس است. میتوس در دیالکتیک مستوری و نامستوری، خود را آشکار و روابط انسانی را بر اساس میتوس بازتعریف می‌کند. در این نحوه از ارتباط ما هم‌روایت یا هم‌داستان می‌شویم. هم‌داستان شدن، تنها به معنای خود را در تجربه زندگی دیگری شریک کردن و با افق‌های معنایی بیشتری مواجه‌شدن نیست؛ بلکه دغدغه بنیادی آن، این مسئله است که میتوس در معنای مجال چه تفسیری از ارتباط دوستانه دارد؟

۴-۴. میتوس به مثابه مجال یا خلوت انس

آراستن در میتوس به معنای رستن از پریشانی و تفرقه به آرامش و تجمیع یا جمعیت نفس است. واژه تجمیع در فرهنگ لغت معین مترادف با گردآوری و واژه جمعیت مترادف با محفل است. در این معنا گردهمایی، قرب و نزدیکی‌ای است که بر اساس

زمان و مکان ادراک نمی‌شود بلکه تقرب درونی میان طرفین گفت‌وگوست و مجال نیز، همچون یک پدیدار، خلوتی است که در محفل دوستی رخ می‌دهد. به حضور آمدن و عیان شدن میتوس در گفت‌وگو، هستی را در مقام میتوس آشکار می‌سازد. میتوس با جمعیت نفس، در من خیالی آرام و خاطری جمع ایجاد می‌کند. این تقرب درونی، مجال است برای هم‌داستان شدن از سوی میتوس و این خلوت، خلوتی است برای گردهمایی و گفت‌وگو. میتوس در معنای روایی خود نیازمند به بستری است تا در آن به جریان درآید؛ یعنی جولانگاهی که آزادانه در آن حرکت کند و این جولانگاه به مثابه فرصتی است برای طرفین گفت‌وگو تا هم‌داستان شوند و عرصه را باز گذارند تا آزادانه قصه زندگی خود را که روایتی از قصه آفرینش است، برملا سازند.

در تعاریف عرفانی، قرب یک حال بشمار می‌آید.^۹ سالک در سیر خود برای وصول کمال باید نفس خود را از هوای نفسانی منزّه کند تا قرب به عنوان احوال عرفانی بر او وارد شود؛ به همان شکل در ارتباط انفسی برای معرفت و کمال نفس، میتوس نفس را از تفرقه و پریشان حالی می‌رهاند تا ارتباط روایی را به سمت قرب هدایت کند. حال عرفانی یا حالت اگریستانی که روایت در میان من و دیگری پدید می‌آورد، تقرب و الفتی است که آن را انس گرفتن و مونس بودن می‌نامم؛ زیرا «انس در لغت به معنای آرام و قرار یافتن قلب بر اثر نزدیک شدن به چیزی است» (فیومی، ۱۴۱۴: ۲۵).

انس در دوستی حالی است که بر ما وارد می‌شود؛ احوالی که با حب، خاطر جمعی، قرار و یقین عجیب و همراه می‌شود تا معنای ژرف تری از همدم شدن را ایجاد کند. انس و تعلق خاطر من به دیگری در مقام میتوس، ارتباط را در معنای ارتباط انسی بازتعریف می‌کند. خلوت انس، تقوم نفس است که با رها شدن از تشمت خاطر فراهم می‌شود. بدین ترتیب، ارتباط مبتنی بر میتوس، ارتباطی انسی است و دوستی را بر اساس هم‌رازشدن و مونس بودن تعریف می‌کند.^{۱۰}

۵. نتیجه

حضور لوگوس در یک ارتباط دوستانه، منجر به تجلی همدمی و هم‌گویی می‌گردد و به جریان افتادن پسوخه در دیالوگ زنده که هم به معنای نفس و هم به معنای نفس یا دم است؛ فرارسیدن لحظه همدمی را به مثابه ارتباطی انفسی متحقق می‌سازد. از این نظر یک دیالوگ خوب باید مبتنی بر همدمی باشد و آوا در این کلام زنده دم‌زدن است و گوش جان سپردن حقیقی در چرخش دم و تبلور بازدم و سکون بدون تنفس کلمه

متجلی می‌شود. با بازگشت به مفهوم میتوس و اعاده حیثیت معنایی آن به مثابه کلمه، روشن می‌شود که چگونه میتوس می‌تواند در یک گفت‌وگوی دوستانه حضور یابد. از یک سو، زمان انفسی آگوستین که به مثابه حلقه اتصال حکایت و نفس است، ارتباط معناداری را میان میتوس و نفس به دست می‌دهد و میتوس را به سوی حکایتی انفسی سوق می‌دهد. از سوی دیگر، میتوس در معنای حکایت وضعیت ناهماهنگ بیرون را هماهنگ می‌کند. همین ویژگی در میتوس، منجر به قوام و جمعیت خاطر نفس می‌گردد که مسئله زمان به مثابه امتداد نفس را حل می‌کند. از نظر ریکور، میتوس معمای نظری زمان است و حکایت و روایت‌گری حلقه مفقودشده برای حقیقت زمان، آگوستینی به شمار می‌آید. روایت به کمک طراحی داستان در تقابل با مقاومت زمان، «تجارب زمانی آشفته و بی‌شکل و گنگ» را سروسامان می‌دهد. بدین ترتیب، حضور میتوس در گفت‌وگوی دوستانه که هم‌داستان شدن را بر اساس خاطر جمعی و تقرب درونی طرفین ارتباط مهیا می‌سازد، مجال برای خلوت انس است. سرانجام، ارتباط انسانی حقیقی را در مقام میتوس، می‌توان در سطح ارتباط انسی و بر اساس حکایت بازخوانی کرد.

پی‌نوشت

۱. محوریت استدلال فلسفی در گذر تاریخی به تدریج رنگ باخت. بیکن و دکارت گفتمان فلسفی و تفکر استقرایی را جایگزین آن ساختند (← Fisher, 1987: 8).
۲. برای مطالعه بیشتر درباره نسبت شنیدن و تعلق داشتن: (← پالمر، ۱۳۸۴: ۲۳۱).
۳. پال سیلان زبان را به سوی قلمرو دایمی مطلق می‌کشاند، حتی اگر آرام و چسبیده باشد. او زبان را به عرصه برهوت پیش می‌آورد تا از نحو (syntax) زبانی به منظور فریاد برآوردن استفاده کند. برای مطالعه بیشتر: (← Gadamer, 1997: 15-18).
۴. نفس برای ریلکه (Rilke) نفس آزاد کشیدن است بی آنکه بخواهد چیزی بگوید و از نظر لویناس آزادی، نفس کشیدن است و برای گادامر یک خارجیت محض است. خروج محض که با آزادی یکی می‌شود؛ آزادی‌ای که به موجب آن کلمه‌ای در کار نیست (← Gadamer, 1997: 21-23).
۵. آدم و حوا از بهشت به بدن‌های فانی و اذهان ممتد و پراکنده هبوط کرده‌اند و از این رو امتداد نفس در واقع مجازاتی برای گناه نخستین است.
۶. آگوستین قصد آن دارد تا با فهم انفسی زمان سرمدی بتواند به کلمه قدسی (verbum) دست یابد که در ابدیت جاری و ساری است. بر همین اساس، پرسش از چگونگی آفرینش جهان توسط خداوند را دوباره مطرح می‌سازد: «تو چگونه آسمان و زمین را آفریدی؟ تو آن را در کلمه خود آفریدی». برای مطالعه بیشتر: (← Augustine, 1960: 7, 9, 11 & Ricoeur, 1984, vol1: 23).

۷. برای فرارفتن از این زمان متفرق بشری آگوستین به ایده انبساط (epecteinein/extending) سنت پل بازمی‌گردد. سنت پل در نامه به فیلیپیان اشاره می‌کند: «تنها یک کار می‌کنم: گذشته را فراموش و به سوی آنچه در پیش روست گسترش و انبساط می‌یابم» (Paul, 3:13). پل در این نامه اشاره می‌کند که قصد دارد با فراموش کردن گذشته خود به سوی خدا به عنوان چیزی که قبل از همه چیز بوده است، انبساط یابد.

۸. این موضوع که چرا خاطرات دور فراموش یا پنهان شده‌اند، برای آگوستین ریشه در فراموش کاری معمولی ندارد. از نظر او فراموشی و پراکندگی خاطرات، نشان از ارتکاب گناه دارند. برای فعال‌سازی این خاطرات، نفس در حالت تذکر قرار می‌گیرد و خاطرات پراکنده و متفرق را برای زمان حال گردآوری می‌کند (Nightingale, 2011: 66).

۹. در صوفی‌نامه، محبت و جمعیت از احوال درونی دانسته شده است (عبادی، ۱۳۴۷: ۱۵۸-۱۵۹). سهروردی احوال را شامل مراقبه، محبت، رجا، خوف، حیا، شوق، انس، طمانیت، یقین و مشاهدت می‌داند (۱۳۶۳: ۷۶) و صاحب‌اللمع به ده حال اشاره می‌کند که قرب، یکی از آن ده حال است (به نقل از میرباقری فرد و شایان، ۱۳۹۱: ۲).

۱۰. حافظ در شعر خود با توجه به محفل دوستان و خلوت انس، نمونه مناسبی از شرح این ارتباط انسی و انفسی به شمار می‌آید:

معاشران گره از زلف یار باز کنید شبی خوش است بدین قصه‌اش دراز کن
حضور خلوت انس است و دوستان جمع‌اند و ان یکاد بخوانید و در فراز کنید

منابع

ابتهاج، هوشنگ (۱۳۹۷)، *گزیده اشعار، فیدیبو*:

<https://fidibo.com/book/92409>.

اخوان ثالث، مهدی (۱۳۸۱)، *زمستان، تهران، مروارید*.

پالمر، ریچارد (۱۳۸۴)، *علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ سوم، تهران، هرمس*.

حیدری، احمدعلی (۱۳۸۲)، «گادامر فیلسوف گفت‌وگو»، *نامه فرهنگ*، ش ۴۹، ص ۶۱-۶۵.

سهروردی، ابونجیب (۱۳۶۳)، *آداب الموبدین، عمر بن احمد شیرکان، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران،*

مولی

عبادی، مظفرین اردشیر (۱۳۴۷)، *صوفی‌نامه؛ التصفیه فی احوال المتصوفه، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، بنیاد*.

فرهادپور، مراد (۱۳۷۵)، «یادداشتی در مورد زمان و روایت»، *ارغنون*، ش ۹ و ۱۰، ص ۲۷-۳۸.

فیومی، احمد (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر، قم، هجرت*.

قربانی، محمدرضا (۱۳۸۱)، «دیالوگ؛ فضای مواجهه سقراط با آوای دیگری»، *مجموعه مقالات سقراط*

فیلسوف گفت‌وگو، ص ۱۸۵-۱۹۶.

گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۷)، «میتوس و لوگوسد»، *فریده فرزندفر، کتاب ماه فلسفه، ش ۱۲، ص*

۱۰۰-۱۰۲.

میرباقری فرد، سیدعلی اصغر والهام شایان (۱۳۹۱)، «سیر عرفانی قرب در متون عرفانی تا سده هفتم هجری»، متن شناسی ادب فارسی، سال ۴، ش ۱، پیاپی ۱۳، ص ۱-۱۴.
هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، هستی و زمان، سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.

- Augustine, St. (1960), *The Confessions of St. Augustine*, John K. Ryan, New York: Image Books.
- Cesare, Donatella Di (2013), *Gadamer: A Philosophical Portrait*, Niall Keane, Indiana USA, Indiana University Press.
- Gadamer, Hans Georg (1997), *Gadamer on Celan: Who Am I and How Are You*, Richard Heinemann & Bruce Krajewski, New York, State University of New York Press.
- Gadamer, Hans Georg (2004), *Truth and Method*, Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Landon, New York, Continuum.
- Leiner, Martin (1998), "Mythos-Bedeutungsdimensionen eines unscharfen Begriffs", in: *Die Wirklichkeit des Mythos*, Bahar Mokhtarian, pp.30-55, www.parsi.wiki.
- Martin, R. P. (1989), *The Language of Heroes, Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Morgan, Kathryn A. (2004), *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, LA: Cambridge University press.
- Nightingale, Andrea (2011), *Once Out of Nature: Augustine on Time and the Body*, Chicago: University of Chicago Press.
- Paul, St. (2004), "Epistle to Philippians", in *Holy Bible*, king James version, PDF Format.
- Reinhard Dallmayr, Fred (1996), *Gadamer, Beyond Orientalism: Essay on Cross Cultural Encounter*, Albany: State University of New York Press.
- Ricoeur, Paul (1984), *Time and Narrative*, vol. 1, Kathleen Mclaughlin and David Pellauer, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Risser, James (1997), *Hermeneutics and the Voice of the Others: Rereading Gadamer's philosophical Hermeneutics*, Albany: State University of New York Press.
- Routledge (1998), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol 5, London: Routledge.
- Malpas, Jeff, (2018) "Dialogue and Phronesis" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy, Gadamer*, <https://plato.stanford.edu/entries/gadamer/#DiaPhr>.
- Versenyi, Laszlo (1982), *Man's Measure: A Study of Greek Image of Man from Homer to Sophocles*, Albany :State University of New York Press.
- Fisher, Walter. R (1987), *Human Communication as Narrative: Toward a Philosophy of Reason, Value and Action*, Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press.