

## دین از نگاه میرچا الیاده

حسن قنبری<sup>۱</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۱۲ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۳/۲۲)

### چکیده

در این مقاله ابتدا به روش پدیدارشناسی الیاده و تقابل آن با روش‌های تحویل‌گرا اشاره می‌شود. در ادامه برای تبیین پدیده‌ی دین در اندیشه‌ی الیاده، به مفهوم کلیدی امر مقدس در اندیشه‌ی مردمان اولیه (دینداران) پرداخته می‌شود؛ در این زمینه به اهمیت مفاهیم مکان و زمان مقدس در فرهنگ مردمان اولیه پرداخته می‌شود و بیان می‌شود که انسان دیندار با باورمند شدن به مکان مقدس، در واقع به تقلید از کار خدایان، جهان بی‌نظم و متشتت را به نظم در می‌آورد و زمان مقدس نیز در اندیشه‌ی دینداران در واقع به معنای همزمان شدن با خدایان است. در ادامه به وجودشناسی مردمان اولیه پرداخته می‌شود که به عقیده‌ی الیاده، وجودشناسی این مردمان اساساً با وجودشناسی انسان مدرن تفاوت دارد. در این وجودشناسی، همه‌ی فرآورده‌ها و کنشها تا بدان اندازه که در یک واقعیت متعالی مشارکت دارند، معنا دارند. در اندیشه‌ی مردمان اولیه، واقعیت‌های برتر (خدایان، نیاکان، قهرمانان اسطوره‌ای...) و نیز رویدادهای مربوط به این واقعیت‌های برتر، بر واقعیت‌های عادی پیشی می‌گیرند. در ادامه پرسش از خاستگاه دین مطرح می‌شود و بیان می‌شود که در رویکرد الیاده و به طور کلی در رویکردهای پدیدارشناختی، بحث از منشأ دین اهمیت چندانی ندارد. در پایان هم نکته‌هایی به عنوان «بررسی» آمده است.

**کلید واژه‌ها:** الیاده، مقدس، نامقدس، دین، اقوام اولیه.

## مقدمه

بحث درباره‌ی ماهیت و خاستگاه دین، یکی از مباحث مهم و دامنه‌دار روزگار نوین است. پس از پیدایش اندیشه‌ی مدرن و دوره‌ای در تاریخ اندیشه بشری که ویژگی اساسی آن مرجعیت بخشیدن به عقل به معنای نوین آن و چیرگی اندیشه‌ی علمی است، پدیده‌ی دین دستخوش نقد و بررسی‌های گوناگونی شد. در این میان، بحث از چیستی دین، در محور و کانون بحث‌های بیشتر اندیشوران قرار گرفت و این پرسش که آیا دین امری بشری یا الهی است؟ به مهم‌ترین مسأله‌ی این دوران مبدل گشت. برای پاسخ به این پرسش، رویکردهای گوناگون دین پژوهی به وجود آمد که هر یک از نگرش‌ها و ویژه‌های در پی پاسخ به این پرسش بر آمدند. شاید بتوان گفت که رویکردهای جامعه‌شناختی، روانشناختی و پدیدارشناختی، سه رویکرد مهم در این زمینه بودند که افراد شاخص و مهمی ابداعگر و طراح هر یک از آنها بودند. در این نوشتار به نظریه‌ی یکی از دین پژوهان بزرگ این دوره می‌پردازیم که با رویکرد پدیدار شناختی، کوشش فراوانی در جهت توصیف و بیان پدیده‌ی دین در کار کرد.

میرچا الیاده<sup>۱</sup> (۱۹۰۷-۱۹۸۶م) در بخارست پایتخت رومانی زاده شد. او فرزند یک افسر ارتش رومانی بود که در کودکی عاشق جاهای آرام، دانش، داستان و نوشتن بود. در هجده سالگی چاپ صدمین مقاله خود را جشن گرفت. در همین روزگار بود که هنگام ورود به یک اتاق متروکه، از پرتوهایی که از پرده‌های سبز وارد اتاق می‌شد، با فضای زمردی - طلایی غیر زمینی روبه‌رو شد و احساس کرد که به یک جهان کاملاً متفاوت و متعالی منتقل شده است. بعدها از این رویداد به عنوان تجربه‌ی دینی یاد می‌کند و آن را «اشتیاق»<sup>۲</sup> عمیق توصیف می‌کند؛ اشتیاق و آرزوی مکانی زیبا و سرشار از تعالی غیردنیوی. در دانشگاه بخارست و ایتالیا به مطالعه‌ی اندیشوران افلاطونی رنسانس ایتالیایی پرداخت. در ضمن این مطالعه، به کشف اندیشه‌ی هندویی و تأکیدش بر اتحاد معنوی با جان برتر جهان نایل شد. در سال ۱۹۲۸م برای مطالعه‌ی فرهنگ هند و ادیان هند به دانشگاه کلکته رفت و از آنجا به هیمالیا رفت تا یوگا را تجربه کند. در هندوستان بود که سه چیز کشف کرد: تجربه‌ی آیینی، می‌تواند زندگی را دگرگون سازد. نمادها کلید یک زندگی واقعاً معنوی است؛ و مهمتر از این، شاید بتوان از فضای هند، خیلی چیزها آموخت - از آن جمله، آنجا یک میراث گسترده و نیرومند از دین توده‌ای وجود

1. Mircea Eliade

2. nostalgia

دارد؛ یک احساس ژرف از زندگی معنوی که پیشینه‌ای بسیار دراز دارد. در سال ۱۹۳۱م برای خدمت سربازی به رومانی بازگشت. پس از آن به فرانسه رفت و چندی در آنجا به شغل دانشگاهی پرداخت. در دهه‌ی ۱۹۵۰م به آمریکا رفت و استاد دانشگاه شیکاگو شد. (Pals Daniel L, 159). به عنوان یک دین‌شناس برجسته که مطالعات تطبیقی تأثیرگذاری در حوزه‌های ادیان مختلف داشت، سال‌ها به پژوهش و آموزگاری در حوزه‌های مختلف دین پژوهی پرداخت که ره‌آورد آن، آثار مهم و پرخواننده‌ای است که برخی از مهمترین آنها عبارتند از: *رمان شب بنگال، یوگا: رساله‌ای درباره ریشه‌های الاهیات عرفانی هند*<sup>۱</sup> (۱۹۶۳). *الگوهای در مقایسه ادیان*<sup>۲</sup> (۱۹۵۸)، *اسطوره بازگشت جاودانه*<sup>۳</sup> (۱۹۵۴)، *مقدس و نامقدس*<sup>۴</sup> (۱۹۵۹)، *اسطوره و واقعیت*<sup>۵</sup> (۱۹۶۳)، *جست و جو، تاریخ و معنا در دین*<sup>۶</sup> (۱۹۶۹) و *سرانجام اثر مهم و معروف وی دائرة المعارف دین*<sup>۷</sup>.

### ۱- پدیدارشناسی الیاده

می‌توان گفت که در رویکرد الیاده به دین، دو نکته به عنوان دو اصل، از اهمیتی بنیادین برخوردار است: نخست، مخالفت وی با رویکردهای تحویل‌گرایانه است که ضمن بررسی و نقد این رویکردها به این نتیجه می‌رسد که تلاش برای به چنگ آوردن دین از طریق زیست‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، زبان، هنر یا هر رشته دیگری استقلال دین را از بین می‌برد و آن عنصر بی‌مانند و تحویل‌ناپذیر دین - امر مقدس - از دست می‌رود (Eliade, 1958, XI). می‌دانیم که رویکردهای تحویل‌گرا عمدتاً بر نگرش تاریخ‌باوری تکیه دارند که با قبول روش نقد تاریخی، به دین به عنوان یک پدیده‌ی بشری نگریسته می‌شود. این نگرش در واقع حاصل عقل‌گرایی مدرن است که تمام پدیده‌ها را با روش علم تجربی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد. این نگرگاه، در حوزه‌ی دین نیز به این نتیجه می‌رسد که منشأ دین به عنوان یک پدیده‌ی بشری در جامعه (امیل دورکایم)، در روان آدمی (فرافکنی انسانی؛ نظریه‌ی فویرباخ؛ عقده‌های

1. *Yoga: An Essay on the origins of Indian mystical theology*

2. *Patterns in Comparative Religion*

3. *The Myth of the Eternal return*

4. *The Sacred and the Profane*

5. *Myth and Reality*

6. *The quest, history and meaning in Religion*

7. *Encyclopedia of Religion*

سرکوب شده جنسی، نظریه فروید)، در تعاملات اقتصادی (نظریه‌ی مارکس) قرار دارد.<sup>۱</sup> چنان‌که بیان خواهد شد، الیاده اساساً این نگرش‌ها را در حوزه‌ی دین پژوهی نمی‌پذیرد. دوم، روش پدیدارشناسی است که در واقع در مقابل رویکردهای تحویل‌گرا قرار دارد. مهمترین ادعا در این رویکرد این است که بدون فروکاستن دین به امور دیگر، می‌توان به ماهیت و گوهر آن دست یافت. الیاده معتقد است که اگر دین مستقل دیده شود، معنای خود را ژرف‌تر از آن زمان که به ابعاد ثانویه و زمینه‌های تاریخی فروکاسته می‌شود، آشکار می‌سازد (Eliade, 6, 1958). او در این زمینه یادآوری می‌کند که البته این بدین معنا نیست که می‌توان پدیده‌ی دینی را بیرون از بافت‌های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی آن مطالعه کرد؛ هر تجربه‌ی دینی در یک بافت ویژه‌ی تاریخی، بیان و منتقل می‌شود، اما پذیراشدن تاریخ تجربه‌ی دینی، به معنای تحویل بردن آن به اشکال غیردینی رفتار آدمی نیست (همان، 7, 1958). الیاده ضمن اشاره به تقابل رویکرد مورخان دین و پدیدارشناسان دین، برآنست که از نظر تاریخ‌نویسان، دین منحصرأ یک واقعیت تاریخی است که هیچ معنا یا ارزش فراتاریخی ندارد و جست و جو برای یافتن ماهیت آن، خطر افتادن به همان خطای قدیمی افلاطونی را دارد (همان، ۳۵، 1958). وی با این رویکرد، در واقع تقابل خود با رویکردهای تحویل‌گرایانه را نشان می‌دهد و بر روش پدیدارشناسی دین تأکید می‌ورزد. نکته‌ی دیگری که در پدیدارشناسی الیاده کاملاً برجستگی دارد، پافشاری وی بر «مقایسه» است. در این رابطه از عبارت معروف ماکس مولر می‌برد که «هرکس بخواهد یک چیز را بشناسد، هیچ چیز را نمی‌شناسد» و اظهار می‌دارد که بدون مقایسه هیچ دانشی در کار نیست (Pals, 162, 1996).

در واقع، در این روش، پژوهشگر با مقایسه‌ی عناصر مختلف دینی ادیان مختلف، به نقاط مشترک فرازمانی و فراتاریخی دست می‌یابد که در سرانجام وی را به گوهر و ماهیت دین رهنمون می‌سازد. در این زمینه اظهار می‌دارد که مورخان به ویژه هنگام جستجو برای یافتن شباهت‌ها، نسبت به مقایسه‌ها بدگمانند. ذهن شکاک پژوهشگر همیشه مایل است بیندازد که هیچ چیز دقیقاً به چیز دیگری شباهت ندارد؛ هر زمان و مکانی با زمان و مکان دیگر متفاوت است. اما باید دانست که اشکال کلی، الگوهای گسترده‌ی پدیده‌ی دین، خارج از زمان و مکان اصلی با هم قابل مقایسه‌اند. زمان و

۱. برای آگاهی از تفصیل این نظریه‌ها نک: کونگ هانس، *خدا در اندیشه فیلسوفان غرب*، ترجمه‌ی حسن قنبری، انتشارات دانشگاه ادیان مذاهب قم، ۱۳۸۹ ش.

مکان با هم مختلفند. اما مفاهیم یکسانند. پرستش زئوس (خدای آسمانی) در زمان و مکان خاصی از تاریخ متعلق به مردم یونان باستان بود، اما پدیده‌ی خدای آسمانی متعلق به یک قوم خاص نیست، می‌توانیم آن را به همراه صفاتش به خدای آسمانی دیگر اقوام مقایسه کنیم (Eliade, 120, 1958).

## ۲- پدیده‌ی دین

برای دریافت تصور الیاده از دین، باید به واژگان کلیدی وی نظری داشته باشیم. Archaic religion (دین اولیه، اصلی، ابتدایی) یکی از واژه‌های اصلی و کلیدی الیاده در بیان معنا و مراد وی از دین است. به نظر وی، باید معنا و محتوای اصلی دین را در جوامع اولیه و در نزد انسان‌های اولیه و باستانی جست و جو کرد؛ یعنی کسانی که در دوره‌های پیش تاریخی می‌زیسته یا اکنون در جوامع قبیله‌ای زندگی می‌کنند. به نظر الیاده، برنامه‌ی زندگی آنان بر دو چیز استوار است: sacred and profane (مقدس و نامقدس)؛ حوزه‌ی امور روزمره که عادی، معمولی، زوال‌پذیر، درهم و برهم و عمدتاً غیرمهم است و دقیقاً ضد آن که حوزه‌ی امور فراطبیعی، غیرعادی، به یادماندنی و جاودانه است یعنی حوزه‌ی نظم و کمال، خانه‌ی نیاکان، قهرمانان و خدایان. در هر جا نگاه کنیم دین از این تمایزات بنیادین آغاز می‌گردد (همان، 113-118, 1958). الیاده برای بیان تصور خود از دین، به تفصیل به بیان این تمایز پرداخته و حجم وسیعی از آثار و نوشته‌های خود را به آن اختصاص داده است. برای فهم تصور وی از دین، در این نوشتار می‌کوشیم تا این موضوع را در آثار مختلف وی بررسی کنیم.

الیاده برای بیان مقصود خویش از این دوحوزه، در ابتدای کتاب مقدس و نامقدس به جایگاه مکان و زمان در اندیشه‌ی مردمان اولیه یعنی کسانی که به نظر وی دیندار واقعی هستند، اشاره می‌کند. «برای انسان دینداری مکان یک امر همجنس و یکسان نیست؛ برخی مکان‌ها از لحاظ کیفی با برخی دیگر تفاوت دارند، مانند داستان موسی و سرزمین طور<sup>۱</sup>، پس برای انسان دیندار، مکان مقدس وجود دارد؛ مکانی مهم و عجیب» (همان، 20, 1959) در مقابل، در تجربه عادی، مکان امری متجانس و یکسان است؛ همان تعریفی که عالمان هندسه از مکان ارائه می‌دهند (همان، 22, 1959). اینجاست

۱. که به موسی گفته می‌شود بدین‌جا نزدیک میا نعلین خود را از پاهایت بیرون کن زیرا مکانی که در آن ایستاده‌ای زمین مقدس است (خروج ۳/۵).

که الیاده، دو واژه‌ی کلیدی دیگر یعنی chaos و cosmos را مطرح می‌کند که در واقع بیان دیگری از مکان مقدس و نامقدس‌اند. الیاده از cosmos جهان دارای نظم را منظور دارد که در مقابل chaos معادل بی‌نظمی و تشمت است. «تجربه‌ی مکان مقدس، دستیابی به یک نقطه‌ی ثابت را ممکن و از این‌رو، به دست آوردن رهیافت در امور بی‌نظم و در نتیجه ساختن جهان را ممکن می‌سازد... در مقابل، تجربه‌ی عادی، تجانس مکان و نسبیّت آن را حفظ می‌کند، در نتیجه هیچ رهیافتی در کار نیست؛ هیچ جهانی در کار نخواهد بود؛ تنها قطعات یک عالم متشتت وجود دارد که انسان در آن سرگردان است» (همان، 23، 1959). «هرچیزی خارج از cosmos (جهان ما) دیگر cosmos نیست بلکه جهانی دیگر، بیگانه، مکان نامنظم، ساکنان بی‌نظمی، شیاطین و بیگانگان است» (همان، 29، 1959). اینجا است که الیاده از ساختن جهان توسط انسان دیندار سخن می‌گوید؛ انسان دیندار با قایل شدن به مکان مقدس در واقع chaos را به cosmos مبدل می‌سازد. این کار انسان دیندار در واقع بازسازی کار خدایان است؛ به عبارت دیگر انسان متدین با قایل شدن به مکان مقدس، آن کار اولیه خدایان، یعنی نظم دادن به امور متشتت و بی‌نظم را تقلید و بازسازی می‌کند. «در واقع او با کارهای خود، با آیین‌ها، این مکان را می‌سازد و در واقع کار خدایان را بازسازی می‌کند» (همانجا). از نظر الیاده، هر جهانی کار خدایان است، زیرا یا توسط خدایان خلق شده است و یا انسان‌ها آن را بازسازی کرده‌اند؛ انسان‌هایی که با کارهای آیینی کار آفرینش را تکرار می‌کنند. این است که گفته می‌شود، انسان دیندار تنها در یک جهان مقدس زندگی می‌کند، زیرا تنها در این جهان است که او در هستی سهیم می‌شود... انسان دیندار تشنه‌ی هستی است، ترس او از بی‌نظمی اطراف خویش، برابر با ترس او از نیستی است. برای این انسان، مکان نامقدس اطراف خویش حاکی از نیستی و پوچی است (همان، 64، 1959). انسان دیندار خود را در مرکز جهان، جایی که امکان ارتباط با خدایان است، جایی که به خدایان نزدیک است قرار می‌دهد. خلاصه میل به زندگی در جهان خالص و مقدس دارد، گویی همان جهان آغازین، جایی که گویی تازه از دستان خدا آمده است (همان، 65، 1959). به نظر الیاده تقدس مکان مقدس در نظر انسان دیندار، بدین سبب است که امر مقدس در آنجا آشکار شده است. «جهان، جهان است زیرا امر مقدس پیش از این خود را در آن آشکار ساخته است» (همان، 30، 1959). برای انسان دیندار، زمان نیز چنین وضعیتی دارد؛ یعنی یک امر متجانس و یکسان نیست. «شخص دیندار بدون هیچ خطری، از لحظه‌های عادی به زمان مقدس گذار

می‌کند. هر زمان مقدسی تحقق دوباره‌ی یک رویداد مقدس است که در گذشته‌ی اسرارآمیز یعنی «درآغاز» به وقوع پیوسته است» (همان، 69, 1959). شرکت کنندگان در جشن‌های دینی، ظهور اولیه‌ی آن زمان مقدس را دیدار می‌کنند. بدین‌سان، انسان دیندار در واقع در دو نوع زمان زندگی می‌کند... او می‌کوشد تا آن زمان مقدس را دوباره به دست آورد؛ زمانی که از یک نگرگاه می‌تواند با ابدیت یکی باشد (همان، 70, 1959). پس میل به زندگی کردن در مکانی که نزدیک‌ترین مکان به خدایان است، برای انسان اولیه در زمان نیز وجود دارد، یعنی همزمان شدن با خدایان و زندگی کردن در حضور آنان (همان، 91, 1959). اساساً برای انسان، اولیه همه‌ی تمام طبیعت چنین وضعیتی دارد. «برای انسان دیندار، طبیعت صرفاً طبیعی نیست؛ همیشه با یک ارزش دینی همراه است. فهم این نکته آسان است زیرا جهان یک آفرینش الهی است یعنی از دست خدایان آمده است. خدایان حالت‌های گوناگون امر مقدس را در ساختار جهان آشکار ساخته‌اند، جهان دارای هستی و ساختار است؛ بی‌نظم نیست، از این‌رو خود را به عنوان آفرینش نشان می‌دهد، کار خدایان است» (همان، 116, 1959).

### ۳- وجود شناسی مردمان اولیه

الیاده برای تبیین بیشتر موضوع، به بیان وجودشناسی مردمان اولیه می‌پردازد. اساساً کتاب *اسطوره‌ بازگشت جاودانه* را به همین هدف به رشته تحریر در می‌آورد. در آغاز این کتاب بر آنست که هدف از این کتاب، پژوهش درباره‌ی ابعاد ویژه‌ی وجودشناسی مردمان اولیه است؛ به عبارت دقیق‌تر، مفاهیم وجود و واقعیت که از رفتار انسان در جوامع پیش مدرن می‌توان خواند (Eliade, 3, 1954). در مقدمه‌ی این کتاب، یادآوری می‌کند که تفاوت اساسی انسان اولیه با انسان در جوامع مدرن، این است که انسان اولیه، احساس پیوندی ناگسستنی با جهان و آهنگ‌های آن دارد، در حالی که انسان مدرن تأکید دارد که فقط با تاریخ ارتباط دارد؛ البته برای انسان اولیه نیز جهان دارای تاریخ است، تنها بدین معنا که خدایان آن را آفریده‌اند و موجودات فوق طبیعی یا قهرمانان اسطوره‌ای آن را سامان داده‌اند؛ این یک تاریخ مقدس است، تاریخی که بی‌نهایت قابل تکرار است (همان، XIII, 1954). اینجا نیز همان تمایز فوق درکار است که الیاده با تبیین وجودشناسی مردمان اولیه، آن را برجسته‌تر می‌سازد: «با مشاهده‌ی رفتار عمومی مردمان اولیه، درمی‌یابیم که اشیاء جهان بیرونی و اعمال انسانی، هیچ ارزش ذاتی و فی‌نفسه ندارند، آنان ارزش خود را زمانی پیدا می‌کنند که به گونه‌ای در واقعیتی فراتر

از خودشان مشارکت جویند... اعمال انسانی زمانی ارزش دارند که یک عمل جاودانه را بازسازی کنند و یک الگوی اسطوره‌ای را تکرار کنند» (همان، 4، 1954). به نظر یاده، حرکتها و عملهای انسان اولیه، دقیقاً تکرار و تقلید حرکتها و عملهای اولیه‌ای است که خدایان در آفرینش و سامان دادن جهان انجام داده‌اند. انسان اولیه هیچ عملی را که قبلاً تثبیت نشده و دیگران با آن زندگی نکرده باشند، تصدیق نمی‌کند. آنچه او انجام می‌دهد، تکرار بی‌توقف حرکاتی است که دیگران آغاز کرده‌اند (همان، 5، 1954). به باور یاده، این تکرار و تقلید، حاکی از یک وجودشناسی اساسی در اندیشه‌ی این مردمان است و اساساً با وجودشناسی انسان مدرن تفاوت دارد. در این وجودشناسی، همه‌ی فرآورده‌ها و کارها، تا بدان اندازه که در یک واقعیت متعالی مشارکت دارند، معنا دارند. هر حرکتی تا آنجا که تکرار یک عمل اولیه باشد، معنادار است (همانجا). بدین قرار، در وجودشناسی انسان اولیه، آن چیزی واقعیت است که در واقعیت متعالی مشارکت دارد. واقعیت تنها از طریق تکرار مشارکت در واقعیت متعالی واقعیت می‌شود؛ هر چیزی که فاقد یک الگوی مثالی باشد، بی‌معنا است یعنی واقعیت نیست (همان، 34، 1954). در اندیشه‌ی مردمان اولیه، واقعیت‌های برتر (خدایان، نیاکان، قهرمانان اسطوره‌ای...) و نیز رویدادهای مربوط به این واقعیت‌های برتر، بر واقعیت‌های عادی تقدم دارند. یاده این موضوع را در جای دیگری با عبارت تقدم essential بر existence بیان می‌کند (Eliade, 92, 1963).

#### ۴- پرسش از منشأ

پس از شرح و بیان رویکرد یاده به دین، سرانجام به مهمترین مسأله‌ی دوران جدید، یعنی بحث از منشأ دین می‌رسیم. می‌توان گفت که مطالب گذشته درآمدی است برای رسیدن به نقطه‌ی نهایی تحلیلی و توصیفی یاده از دین که پاسخ به آن، پرسش اساسی دوره‌ی مدرن را نیز در بر خواهد داشت. این مسأله گرچه برای اغلب دین پژوهان به ویژه با رویکردهای تحویل‌گرایانه، از اهمیت بسیاری برخوردار است، اما به نظر می‌رسد که در رویکرد یاده مسأله‌ی مهمی تلقی نمی‌گردد. به نظر می‌رسد که اساساً در رویکردهای پدیدارشناختی، بحث از منشأ دین اهمیت چندانی ندارد. یاده در فصل سوم کتاب *جست و جو، تاریخ و معنا در دین* به تفصیل درباره‌ی این موضوع بحث کرده است. در آنجا ضمن پرداختن به دیدگاه‌های تحویل‌گرا (نظیر جان‌انگاری، روح‌انگاری و...) آنها را رد می‌کند. اینجاست که به یکی دیگر از بحث‌های کلیدی یاده یعنی بحث



از اسطوره می‌رسیم. به نظر الیاده، برای یافتن منشأ دین باید سراغ اسطوره‌ها رفت، کاری که مردم‌شناس‌ها بیش از نیم قرن در ارتباط با جوامع اولیه انجام داده‌اند. وی با تحلیل معنا و جایگاه اسطوره در فرهنگ مردمان اولیه، دیدگاه خود درباره‌ی حقیقت دین را آشکارتر نشان می‌دهد. او در تعریف اسطوره می‌گوید که از افلاطون تا بولتمان، فیلسوفان و الاهی دانان، اسطوره را تعریف کرده اما همه‌ی آنان، تعریف خود را بر اسطوره‌شناسی یونانی استوار ساخته‌اند. به نظر الیاده، اگر در زبان‌های اروپایی واژه‌ی myth (اسطوره) به fiction (افسانه) ترجمه شده است، به دلیل این است که یونانی‌ها بیست و پنج قرن پیش همین کار را کردند. این معنا از اسطوره، درباره‌ی ادیان شرقی و آسیایی صادق نیست؛ در اینجا اسطوره حاکی از افسانه نیست، بلکه از امری زنده و «حقیقت به تمامه»<sup>۱</sup> حکایت می‌کند (Eliade, 36-37, 1969). اسطوره نه تنها تاریخ مقدس یک قبیله را شکل می‌دهد، بلکه مجموعه‌ای از رویدادهای عجیب و تخیلی را نشان می‌دهد. اسطوره نشان می‌دهد که جهان، انسان و حیوانات چگونه به وجود می‌آیند (همان، 75, 1969). همیشه یک «تاریخ اولیه» وجود دارد، این تاریخ «آغازی» دارد... این تاریخ مقدس اهمیت اساسی دارد، زیرا وجود جهان، انسان و جامعه را شرح می‌دهد. به همین دلیل است که اسطوره‌شناسی یک تاریخ واقعی دانسته می‌شود (همان، 76, 1969).

اینجاست که الیاده در راستای همان تمایز اساسی خویش میان مقدس و نامقدس، به دو بینش کاملاً متقابل درباره‌ی حقیقت می‌رسد؛ بینش انسان پیش مدرن یعنی انسان متدین به دین اولیه و انسان دوره‌ی مدرن. الیاده تخیلی و توهمی بودن تفکر پیش مدرن (ادعای مهم تفکر مدرن) را نفی می‌کند و بر آنست که تمایل انسان دیندار به زندگی کردن در مکان مقدس، بدین معناست که تمایل دارد مسکن خود را در یک واقعیت عینی قرار دهد نه اینکه بخواهد خود را در یک نسبیت همیشگی تجربه‌های کاملاً ذهنی قرار دهد؛ او می‌خواهد در یک دنیای واقعی و مؤثر زندگی کند نه در توهم (Eliade, 28, 1969). پس بینش انسان پیش مدرن، توهم و غیرواقعی نیست، اما عینی و واقعی را باید به گونه‌ای غیر از آنچه که انسان مدرن می‌پندارد فهمید. بر این اساس، الیاده دقیقاً در مقابل تفکر انسان مدرن که صرفاً عقل مدرن را منطبق فهم امور می‌داند، معتقد است که این امور با عمل منطقی و عقلی به دست نمی‌آیند، بلکه بر تمام وجود انسان، بر خرد و جان انسان آشکار می‌شوند (همان، 119, 1969). تجربه‌ی شخصی

1. truth par excellence

انسان اولیه، فاقد اصالت و عمق نیست ... نباید آن را انکار جهان واقعی و گریز به جهان رؤیا و تخیل تفسیر کنیم، می‌توانیم دغدغه وجودی او را تشخیص دهیم؛ دغدغه‌ای که مخصوص انسان اولیه و جوامع اولیه است (همان، ۹۴، ۱۹۶۹).

روی هم رفته، در اندیشه‌ی الیاده نیز به منطقی برای فهم غیر از منطق عقل رایج در دوره مدرن می‌رسیم. در این باره الیاده از ما می‌خواهد که به رودولف اتو بیندیشیم. در مقدمه‌ی کتاب *مقدس و نامقدس*، با اشاره به شهرت جهانی اتو، دلیل آن را چنین بیان می‌کند: اتو به جای پژوهش درباره‌ی مفاهیم خدا و دین، به تحلیل حالات تجربه‌ی دینی پرداخت و به تعیین ویژگی‌ها و محتوای آن، کامیاب شد. او لوتر را خوانده بود و معنای خدای زنده در نزد مؤمنان را فهمیده بود؛ خدای وی خدای فیلسوفان، یک ایده و یک مفهوم انتزاعی نبود بلکه یک نیروی خوف‌انگیز بود. او ویژگی‌های این تجربه خوف‌انگیز و فراعقلی را کشف کرد (همان، ۹، ۱۹۵۹). بدین سان، امر مقدس در اندیشه‌ی الیاده نیز مانند اتو، امری «به کلی دیگر»<sup>۱</sup> است. زمانی مردم در زندگیشان با چیزی واقعاً غیرعادی و حیرت‌انگیز روبه‌رو می‌شوند و احساس می‌کنند با امری به کلی دیگر مواجه‌اند. «درست است که زبان طبیعی عهده‌دار بیان این نوع تجربه است، اما می‌دانیم که واژگان این زبان از بیان آن ناتوانند (همان، ۱۰، ۱۹۵۹).

### نتیجه‌گیری

از مطالب یاد شده، کاملاً آشکار می‌شود که تصویری که الیاده از دین در اندیشه‌ی مردمان اولیه ارائه می‌دهد، همان تصویری است که باورمندان به «تجربه‌ی دینی» به دست داده‌اند. یعنی تجربه‌ای که با کوشش‌های عقلی به دست نمی‌آید و در واقع با جنس تجربه‌های عقلی کاملاً متباین است. در اینجا پرسش اساسی این است که آیا در مقابل عقل می‌توان به نیروی دیگری و به عبارتی به منبع دیگری برای فهم معتقد شد؟

می‌دانیم که طرح این بحث از طرف باورداران به تجربه دینی، اساساً برای اثبات همین موضوع بوده است؛ آنان برای در امان نگه داشتن دین از گزند انتقادهای عقل‌گرایان دوره‌ی مدرن، بر آن بودند که جنس تجربه دینی، با تجربه‌های عادی (عقلی) کاملاً متفاوت و متباین است. می‌دانیم که نقطه‌ی آغاز این بحث، در تمایز اساسی است که فیلسوف بزرگ عصر روشنگری امانوئل کانت، میان عقل نظری و عقل عملی معتقد شد و حوزه‌ی دین را از دسترس عقل نظری خارج و به عقل عملی برد. در

1. the other

ادامه‌ی این تمایز بود که برای نخستین بار الهی دان بزرگ فردریک شلاپرماخر، گوهر دین را در تجربه‌ای متباین با تجربه عادی دانست. «ماهیت دین تفکر و عمل نیست بلکه شهود و احساس است... دین شخصیت و قلمرو خاص خود را تنها با دوری کامل از قلمرو نظر و عمل حفظ می‌کند. دین خود را به عنوان یک قلمرو بایسته و گریزناپذیر و مستقل از حوزه‌ی نظر و عمل نشان می‌دهد. عمل نوعی هنر است و نظر نوعی علم، اما دین احساس و چشیدن امر نامتناهی است» (Schleirmacher, 22-23, 1996). از این زمان به بعد بود که جنس تجربه دینی، از جنس احساس باطنی دانسته شد و از حوزه‌ی عقل عمومی به ساحت شخصی فرد تجربه گردآورده شد. اینجاست که راه برای نوعی ایمان گروهی در الاهیات جدید مسیحی باز می‌شود که بر پایه‌ی آن، حوزه‌ی دین به کلی از حوزه‌ی عقل و فهم بیرون شود.

ناگفته پیداست که اشکال عمده‌ی این نگرش به دین، شخصی شدن دین و نبود یک معیار عام برای تحلیل و بررسی درستی و نادرستی ادعاهای گوناگون و گاهی متناقض تجربه‌های دینی است. در این رابطه، شاید مبنای فیلسوف و روانشناس بزرگ ویلیام جیمز هم در باب منشأ تجربه‌ی دینی و هم درباره تبیین تجربه‌های مختلف، تا اندازه‌ای دریافتنی‌تر باشد. وی در کتاب مهم و گرانسنگ *تنوع تجربه‌های دینی* ضمن قبول نظر کانت که مفاهیم دینی کاملاً بیرون از حوزه‌ی معرفت عقلی قرار دارند، می‌گوید که این مفاهیم برای حوزه‌ی عمل ما کاملاً معنا دارند (James, 55, 1984). در ادامه بیان می‌کند که منشأ تجربه دینی، در واقع منشأ ساخت مفاهیم دینی در قدرت روح آدمی قرار دارد، یعنی روح آدمی می‌تواند امور انتزاعی و غیرعینی را واقعی فرض کند و در نتیجه چیزی که برای ذهن و فاهمه حضور ندارد، حس می‌تواند وجود آن را باور کند و زندگی ما را دو قطبی سازد (همانجا). همچنین درباره‌ی تمایز تجربه‌های دینی الهی و شیطانی (تعبیر خود وی) بر آنست که ما از رهگذر دستاوردهای تجربه‌ها، آنها را می‌شناسیم... ما به ریشه‌ها و انگیزه‌های فضایل یک انسان دسترسی نداریم... عمل ما تنها شاهد مطمئن است (همان، ۲۰، 1984). از این رو، اگر عمل یک شخص دینی (اخلاقی/ انسانی) باشد، این عمل حاکی از تجربه‌ی اصیل دینی خواهد بود.

چنان که گذشت، به نظر می‌رسد که تصویر الیاده از دین نیز چنین تصویری است. گرچه وی صریحاً از اصالت تجربه دینی سخن گفته است، اما درباره‌ی منشأ تجربه دینی سخن نمی‌گوید، زیرا چنان که بیان شد در رویکرد پدیدارشناختی وی، منشأ و ریشه اهمیت ندارد. آنچه اهمیت دارد این است که پژوهشگر دین، بدون هیچ پیش داوری،

ظهور و بروز پدیدارهای دینی را بنگرد و از راه مقایسه و تطبیق، به گوهر دین پی ببرد - کاری که الیاده مدعی انجام آن است. بدین‌قرار، چنان‌که خود او بیان داشت، رفتار انسان دیندار، حاکی از وجودشناسی ویژه‌ی او است که پدیدارشناسی مانند الیاده آن را می‌بیند و توصیف می‌کند و کاری هم به منشأ پیدایش آن ندارد. در اینجا افزون بر اشکالی که بر همه‌ی باورمندان به تجربه دینی وارد است، درباره‌ی کار الیاده، این ایراد نیز می‌توان مطرح کرد که خالی کردن ذهن از هرگونه پیش فرض و پیش داوری تقریباً ناممکن است.

### کتابشناسی

1. Eliade mircea, 1963, *myth and Reality*.Harper and Row, NewYork.
2. Eliade mircea, 1954, *the myth of the eternal return or cosmos and history*, Princeton University Press.
3. Eliade mircea, 1958, *Pattern in comparative Religion*, Sheed and Ward Ltd, London and Sydney.
4. Eliade mircea, 1959, *the sacred and profance*.
5. Eliade mircea, 1969, *the quest; history and meaning in Religion*, Chicago and London, the University of Chicago press.
6. James Wiliam, 1984, *Varieties of religious experience*, penguin books.
7. Pals Daniael L, 1996, *seven theories of Religion*, NewYork Oxford, oxford University Press.
8. Schleirmacher, Friedrich, 1996, *On Religion*, Cambredge Universuty Press.