

دین و تجربه امر قدسی از نگاه میرچا الیاده^۱

مهدی لک زایی^۲

استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران

چکیده

میرچا الیاده^۳ (۱۹۰۷-۱۹۸۶م) یکی از مهم‌ترین دین پژوهان و سرشناس‌ترین محققان در زمینه اسطوره‌شناسی و نمادگرایی است. وی مجموعه آثار بدیعی پیرامون موضوعات دینی در زمینه‌هایی چون یوگا و آیین‌های شمنی، و ریخت‌شناسی و الگوهای عام تجربه دینی پدید آورد. افزون بر این، الیاده نظراتی درباره امر مقدس و کارکرد خاص دین دارد. به باور او، کار خاص دین و شعائر دینی چیزی جز افزایش مواجهه آدمی با امر قدسی نیست. عملکرد دین کمک به ظهور امر مقدس است که در ظرف طبیعت، مظاهر طبیعی و تاریخ رخ می‌نماید. انسان ابتدایی استعداد ویژه‌ای در کشف امر قدسی در طبیعت داشت، چندان که از دیدگاه او جای جای طبیعت محل ظهور امر قدسی به‌شمار می‌آمد. این در حالی است که قوم عبرانی ظهور امر قدسی را نه در طبیعت، بلکه در تاریخ می‌یافت. در این چشم انداز جدید، امر قدسی خود را در فراز و نشیب‌های تاریخی بهتر می‌نمایاند و این مسأله پیامدهای قابل توجهی دارد.

کلید واژه‌ها

میرچا الیاده، امر قدسی، دین، طبیعت، تاریخ، اسطوره، تجربه دینی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۸/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۰۲/۲۳

۲. پست الکترونیک: mahdilakzaei@gmail.com

کلیات

میرچا الیاده، فیلسوف، مورخ ادیان، شرق‌شناس، دین‌شناس، محقق در زمینه اساطیر و نمادها، قوم‌شناس و رمان‌نویس رومانیایی بود که در ۹ مارس ۱۹۰۷م در بخارست به دنیا آمد و پس از گذراندن تحصیلات دانشگاهی خود به تدریس فلسفه در دانشگاه بخارست پرداخت. وی در سال ۱۹۵۷م برجای یواخیم واخ^۱ (۱۸۹۸-۱۹۵۵م) در دانشگاه شیکاگو نشست و استاد کرسی تاریخ ادیان در این دانشگاه شد و همانند استادش نسل نوینی از محققان آمریکایی را در حوزه ادیان تربیت کرد.^۲ زمانی که الیاده به شیکاگو آمد، در سراسر آمریکا تنها سه کرسی مهم تاریخ ادیان وجود داشت، اما پس از گذشت بیست سال، سی کرسی مطالعات ادیان در آمریکا ایجاد شد که نیمی از آنها را شاگردان الیاده تدریس می‌کردند. او در حرفه و زندگی‌اش که از هند آغاز شد و در شیکاگو به پایان رسید، بسیاری اضداد همچون شرق و غرب، سنت و تجدد، عرفان و عقلانیت، و تفکر و نقد^۳ را در یک‌جا گرد آورد. کینگمن بروستر،^۴ رئیس دانشگاه ییل^۵ هنگام اعطای دکترای افتخاری به او در سخنانی گفت: «شما به جهان تعلق دارید؛ در آغاز جوانی درون خردمندی شرق سفر کردید و پس از آزمودن چکیدهٔ معنویت هند، برای ارائهٔ قابل فهم شرق به غرب کوشیدید».^۶

الیاده پیش از رفتن به آمریکا، مدتی در فرانسه اقامت داشت. وی در آنجا افزون بر ارتباط با ژرژ دومزیل،^۷ با آثار متفکران فرانسوی در حوزهٔ مطالعات ادیان، به ویژه کلود لوی اشتراوس^۸ و لوی برول^۹ آشنا شد که تأثیرات آنها در آثارش به خوبی قابل مشاهده است. افزون بر این، شرکت در محفل ایرانوس،^{۱۰} امکان آشنایی نزدیک او با کُربن،^{۱۱}

1. Joachim Wach

2. Smart, N., "Religion, Study of", *The New Encyclopedia Britannica*, New York, 1995, vol.15, p.626.

3. Pals, D., *Seven Theories of Religion*, New York, 1996, p.161.

4. Kingman Brewster

5. Yale University

6. Cain, S., "Study of Religion, History of Study", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade(ed.), New York, 1987, vol.14, p.76.

7. Georges Dumezil

8. Claude Levy Strauss

9. Levy Bruhl

10. Casa Eranos

11. H. Corbin

یونگ^۱ و ایزوتسو^۲ را برای او فراهم آورد. آثار الیاده مبتنی بر پژوهش تاریخی، پدیدارشناسی و هرمنوتیک است و بر دو محور قداست و رمز قرار دارد. الیاده به عنوان مفسر نمادهای دینی بر این باور بود که دین به تجربه امر قدسی اشاره دارد و پدیدارشناس دین با بهره بردن از اسناد تاریخی می‌کوشد تا تجلیات امر قدسی را بیان کند و موقعیت وجودی و معانی دینی ارائه شده در این پدیدارها را بیابد. به زعم وی، دین دربردارنده کوشش «انسان دین‌ورز» برای فرا رفتن و تعالی از این جهان نامقدس نسبی تاریخ‌مند گذرا، به وسیله تجربه جهان فرا انسانی ارزش‌های متعالی است. الیاده افزون بر اینها، مجموعه آثار بدیعی درباره موضوعات ذهنی محسوس و متجسم در تاریخ ادیان از قبیل یوگا، آیین شمنی، ریخت‌شناسی و الگوهای عام تجربه دینی پدید آورد.^۳ در این پژوهش دو موضوع امر قدسی، و تقابل طبیعت و تاریخ از دیدگاه الیاده مورد بررسی قرار می‌گیرد.

امر مقدس از نگاه الیاده

امیل دورکهایم نخستین کسی بود که دو اصطلاح مقدس و نامقدس را به حوزه مطالعات ادیان وارد کرد و امروزه هم این دو اصطلاح و تبیین و تعریف آنها بخش مهمی از ادبیات بررسی علمی ادیان را تشکیل می‌دهد. ردولف اوتو نیز در کتاب مهم خود به نام *مفهوم امر قدسی* به ریخت‌شناسی مقدس و نامقدس پرداخت و در نهایت، الیاده در آثار متعدد خود کوشید تا براساس روش پدیدارشناسی تبیین روشنی از این دو مفهوم به دست دهد. سخنان الیاده درباره امر مقدس نخست ما را به یاد دورکهایم می‌اندازد، اما او از ما می‌خواهد که به جای توجه به دورکهایم، به دیدگاه ردولف اوتو توجه کنیم که مفهوم مقدس را بدون توجه به جامعه و نیازهای اجتماعی مورد توجه قرار می‌دهد. دیدگاه الیاده درباره امر مقدس شباهت زیادی با دیدگاه اوتو دارد. الیاده از مقدس و نامقدس به عنوان دو شیوه زیستن، و دو نحوه وجود در جهان یاد می‌کند. بنابراین تعریف، هر عمل و آیین دینی با این حقیقت فرا تجربی، یعنی امر مقدس مرتبط است.^۴ الیاده می‌گوید: «برای انسان ابتدایی، اعمالی چون

1. K. G. Jung

2. D. T. Izutsu

3. Cain, S., p.76.

4. Morris, B., *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge, 1998, p.178.

خوردن، کار، آمیزش جنسی و ... صرفاً یک عمل فیزیولوژیک نیست؛ بلکه نوعی رفتار تقدس آمیز یا عبادی است و یا در پیوند و ارتباط با امر قدسی می‌تواند به رفتاری آیینی و مقدس تبدیل گردد. بنابراین، قدسی و عرفی بودن در جهان دو موقعیت هستی‌شناسانه است که انسان در طی تاریخ خود پذیرفته است. بنابراین انسان از امر قدسی آگاه می‌گردد، زیرا امر قدسی خود را به مثابه چیزی که مطلقاً متفاوت از امر عرفی است، نشان می‌دهد و متجلی می‌سازد. می‌توان گفت که تاریخ ادیان از ابتدایی‌ترین تا پیشرفته‌ترین آنها، متشکل از شمار عظیمی از جلوه‌ها و تجلیات حقایق قدسی است. از ابتدایی‌ترین جلوه به عنوان مقام تجلی قدسی در یک شی معمولی مانند یک سنگ یا یک درخت تا جلوه متعالی تجسد یا حلول خداوند، هیچ نوع گسست و انقطاعی وجود ندارد. در هر مورد ما با یک فعل و عمل راز آمیز مواجهیم؛ تجلی و ظهور چیزی از یک ساحت کاملاً متفاوت، حقیقتی که به جهان ما تعلق ندارد، در اشیا و موجوداتی که بخشی جدایی‌ناپذیر از جهان عرفی طبیعی ما هستند»^۱.

همچنین، از نظر الیاده پاسخ انسان به امر قدسی معمولاً در سه شکل نماد، اسطوره و آئین‌ها متجلی می‌شود. انسان دیندار تشنه بودن است و تنها امر مقدس است که می‌تواند این عطش او را برطرف کند.^۲ الیاده در کتاب *مقدس و نامقدس* خود درباره اسطوره چنین می‌گوید: «اسطوره روایت‌گر تاریخ قدسی است، یعنی رویدادی ازلی که در آغاز زمان، در عهد ازل اتفاق افتاده است. اما روایت کردن تاریخ قدسی مساوی با آشکار شدن نوعی راز است، زیرا شخصیت‌های اسطوره موجودات بشری نیستند. آنان خدایان یا قهرمانان فرهنگ‌اند و به این دلیل افعال آنان قوام بخش اسرار است. اگر آنها بر انسان آشکار نشوند، او نمی‌تواند افعال آنها را بشناسد. بنابراین، اسطوره تاریخ آن چیزی است که در ازل رخ داده است و بازگویی آن چیزی است که خدایان یا موجودات نیمه خدایی در آغاز زمان انجام داده بودند»^۳.

الیاده بر این باور است که مورخان باید از حیطة تمدن جدید، که در واقع تنها بخش

1. Eliade, M., *Sacred and Profane*, Willard R. Trask(trans.), NewYork, 1959, p.21.

2. Herling, L.B., *A Beginner's Guide to the Study of Religion*, London, 2007, p.86.

3. Eliade, *Sacred . . .*, p.80.

کوچکی از تاریخ انسان را بازگو می‌کند، پا را بیرون نهد و وارد جهان انسان باستان^۱ شوند. چیزی که در همه جا در میان این‌گونه انسان‌ها دیده می‌شود، تقسیم زندگی به دو بخش کاملاً متفاوت و مجزا، یعنی مقدس و نامقدس (این جهانی) است. قلمرو نامقدس همان حوزه امور روزمره و چیزهای معمولی، تصادفی و بی‌اهمیت است، اما برخلاف آن، قلمرو مقدس ساحت امور فوق طبیعی یا چیزهای غیر عادی، برجسته و مهم است. در حالیکه قلمرو نامقدس، از میان رفتنی، زودگذر و پر از اوهام و خیالات است، قلمرو مقدس، ابدی و مملو از جوهر و حقیقت است. قلمرو نامقدس و دنیایی صحنه امور انسانی است که صحنه‌ای در حال تغییر و اغلب آشفته است. در حالیکه قلمرو مقدس، حوزه نظم و کمال، و جایگاه اجداد، قهرمانان و خدایان است. در میان مردم باستانی و کهن، دین با این تفکیک بنیادین آغاز می‌شود.^۲

الیاده در آثار خود نمونه‌های متعددی از طیف وسیعی از فرهنگ‌ها را ارائه می‌کند تا نشان دهد که مردم سنتی در امور گوناگونی چون انتخاب سکونتگاه، معبد و ... با چه جدیتی از الگوهای خدایان پیروی می‌کنند و اقتدار امر مقدس در جوامع کهن چگونه همه چیز را تحت سیطره خود دارد. تمایل شدید انسان ابتدایی به تقلید از افعال خدایان، بیانگر تمنا و اشتیاق شدید ایشان به زیستن و بودن در میان خدایان است. الیاده بر این باور بود که مردم نانوینا در جهانی تقدس یافته زندگی می‌کنند و اساساً نگرشی دینی به این جهان دارند. در مقابل، وی فرهنگ انسان معاصر را نگرشی کاملاً دنیوی نسبت به این جهان توصیف می‌کند که در تاریخ روح بشر کشفی تازه و جدید است. به باور وی، غربیان در جهانی کاملاً نامقدس و عاری از ارزش‌های قدسی زندگی می‌کنند.^۳

الیاده در آثار خود به مجالی ظهور امر مقدس می‌پردازد و برخی از آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد. از این میان می‌توان به اینها اشاره کرد:

۱. مکان مقدس، همه آدمیان به نوعی تجربه‌ای از مکان دارند، اما در فرهنگ‌های دینی مکان‌های خاصی چونان دروازه یا اتصال دهنده به عالم مقدس به شمار می‌آیند. خداوند به موسی گفت: «بدین جا نزدیک میا، نعلین خود را از پاهایت بیرون کن، زیرا مکانی که بر آن

1. the archaic man

2. Eliade, M., *Sacred* . . . , pp.12-13.

3. Morris, B., pp.178-179.

ایستاده‌ای زمین مقدس است» (خروج، ۳: ۵).^۱ در برخی نظام‌های دینی، استقرار حیات پیرامون جاهای خاصی در نظر گرفته می‌شود که مکان ارتباط با خدایان است، مکان‌هایی که گاه مانند برخی رودها و کوه‌ها طبیعی است، و گاه همانند معابد و مکان‌های زیارتی ساخته دست آدمیان است. این مراکز اتصال، آشکارا به مثابه ارتباط دهنده آسمان یا عالم‌برین با زمین یا عالم فرودین شمرده می‌شوند. نقاط دیگر عالم یا این جهان روزمره عرفی، پیرامون این محور یا مرکز عالم^۲ پدید می‌آیند و ارزش خود را از آن می‌گیرند. در تاریخ ادیان نمونه‌های زیادی از این مرکزهای عالم را می‌توان یافت که برای مؤمنان خاص هر دین مطلق است. الیاده خاطر نشان می‌کند که در مورد این تعبیر نباید بر حسب معنای ظاهری یا جغرافیایی آن داورری کرد، بلکه باید آن را به مثابه شیوه دینی عام و فراگیری در ساختن جهان خاص خود، از طریق مکان‌های روبه مرکز تلقی کرد.^۳

نوکیس کواکتیلی که می‌گوید: «من در مرکز جهان هستم»، بی‌درنگ یکی از ژرف‌ترین معانی مکان مقدس را آشکار می‌گرداند. جایی که عبور از ساحتی به ساحت دیگر را از طریق نوعی تجلی ممکن می‌گرداند؛ دهانه‌ای نیز یا به سوی بالا یا به سوی پایین گشوده می‌شود و سه ساحت کیهانی زمین، آسمان و عالم زیرین با یکدیگر مرتبط می‌شوند. این پیوند و ارتباط با تصویر ستونی کیهانی به نمایش در می‌آید که زمین و آسمان را به یکدیگر می‌پیوندد، آنها را بر پا نگاه می‌دارد و پایه آن در عالم زیرین قرار دارد. این ستون کیهانی تنها در مرکز عالم ممکن است قرار داشته باشد، زیرا کل جهان قابل سکونت، در اطراف آن بسط و گسترش می‌یابد. بنابراین، مکان مقدس در تجانس و همگونی مکان رخنه و گسست ایجاد می‌کند. این رخنه و گسست به نوبه خود، از طریق دهانه‌ای که عبور از یک نقطه کیهانی به نقطه دیگر را ممکن می‌گرداند، به نمایش در می‌آید. ارتباط و پیوند با آسمان از طریق نمادهایی چون ستون، کوه، نردبان، درخت . . . نشان داده می‌شود که همه

۱. در قرآن نیز به این نکته اشاره شده است: «أنی انا ربک فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی» (طه: ۱۱).

2. center of the world

3. Paden, W., "Comparative Religion", *Routledge Companion to the Study of Religion*, J. R. Hinnells(ed.), London, 2005, p.215.

آنها به محور کیهانی اشاره دارد. جهان هم حول این محور کیهانی گسترده شده است و از این رو، محور که مرکز جهان است، در وسط یعنی در ناف زمین قرار دارد.^۱

۲. **زمان اساطیری:** زمان مقدس در آثار الیاده به مثابه الگویی وابسته به دین نقشی مهم و اساسی دارد. برهه‌های آیینی و اعیاد زمان‌هایی هستند که در آنها مؤمنان وارد زمان باشکوه و عظیم خدایان و بنیان‌گذاران می‌شوند. این زمان صرفاً زمان گذشته و تاریخی نیست، بلکه زمانی است که همیشه زمان حال را نیز در برمی‌گیرد و به طور ادواری و متناوب^۲ می‌توان از طریق زمان مناسب آیینی به آن دسترسی پیدا کرد.

الیاده می‌گوید: «زمان مقدس بنابر ماهیت خود قابل بازگشت است، به این معنا که زمان مقدس واقعاً نوعی زمان اساطیری آغازین است که صورت زمان حال را پیدا کرده است. هر جشن مذهبی و هر زمان آیینی نشانگر تحقق دوباره رویدادی مقدس است که در گذشته اساطیری یا در آغاز زمان رخ داده است. شرکت جستن در اعیاد دینی نشانه‌ای از فرا رفتن از استمرار زمان عادی، و عینیت یافتن دوباره زمان اساطیری است که به واسطه آن مراسم جشن و سرور دوباره واقعیت پذیرفته است. از این رو زمان قدسی به گونه‌ای نامحدود قابل بازگشت و تکرار پذیر است»^۳.

1. Eliade, M., *Sacred* . . . , p.40.

۲. انسان ابتدایی در دو نوع زمان زندگی می‌کند که از این دو زمان، زمان قدسی مهم‌تر است و تحت نوعی زمان ادواری، قابل بازگشت و دست یافتنی ظهور می‌یابد، یعنی گونه‌ای زمان حال اساطیری ازلی که به طور ادواری از طریق آیین‌ها و شعائر دوباره عینیت می‌یابد. زمان قدسی که به طور ادواری در ادیان کهن وجود دارد زمانی اساطیری است، یعنی زمانی آغازین که آن را در گذشته تاریخی نمی‌توان یافت، به این معنا که در یک لحظه هستی نگرفته و زمان دیگری قبل از آن وجود نداشته است، زیرا هیچ زمانی پیش از ظهور حقیقتی که در اسطوره روایت شده، نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما از دیدگاه یهودیت زمان دارای آغاز و پایان است. در این دین، اندیشه زمان ادواری مطرح نیست و یهوه خود را در زمان کیهانی متجلی نمی‌سازد، بلکه در گونه‌ای زمان تاریخی که بازگشت ناپذیر است، ظهور می‌یابد. هر تجلی و ظهور یهوه در تاریخ قابل تحویل به تجلی پیشین نیست. سقوط اورشلیم نشانگر خشم خداوند علیه امت خود است، لیکن دیگر همان خشمی نیست که یهوه با سقوط سامره ابراز داشت. اشارات و حرکات او، دخالت‌ها و تأثیرات شخص او در تاریخ‌اند و معنای عمیق آنها را تنها برای امت خود آشکار می‌گردانند. از این رو، رویداد تاریخی بعد تازه‌ای پیدا می‌کند، یعنی رویداد تاریخی به نوعی تجلی تبدیل می‌شود. نک:

Eliade, M., *Sacred* . . . , chapter 2.

3. Ibid, p.60.

۳. **تقدس طبیعت:** به‌زعم الیاده، برای انسان دین‌ورز تقدس بیشتر در همان ساختارهای طبیعت آشکار می‌شود. الیاده در کتاب *مقدس و نامقدس* می‌نویسد:

«برای انسان دینی طبیعت هرگز صرفاً طبیعی نیست، بلکه همواره آکنده از ارزش دینی است، زیرا کیهان آفرینش الهی است و جهان که از قدرت خدایان پدید آمده، سرشار از قداست است. جهان به شیوه‌ای به نمایش در آمده و تجلی پیدا کرده که انسان دینی هنگام تأمل درباره آن، وجوه گوناگون امر قدسی، و از آنجا هستی را کشف می‌کند. مهم‌تر از آن جهان وجود دارد، از هستی برخوردار است و دارای ساختار است؛ جهان مخلوق هاویه و بی‌نظمی نیست، بلکه از گونه‌ای نظم و آراستگی برخوردار است و از این رو، خود را به عنوان نوعی آفرینش، یعنی به عنوان فعل خدایان پدیدار می‌سازد. این آفرینش الاهی همواره خصلت شفافیت خود را نگاه می‌دارد، یعنی جهان به گونه‌ای ارتجالی یا خود انگیخته، وجوه و جنبه‌های گوناگون امر قدسی را آشکار می‌گرداند. آسمان به گونه‌ای بی‌واسطه فاصله نامتناهی تعالی الوهیت را به نمایش می‌گذارد. زمین نیز از شفافیت برخوردار است و خود را به عنوان مادر کیهانی و پرستار جلوه‌گر می‌سازد. حرکات کیهانی نشانگر نظم، هماهنگی، دوام و برکت و فراوانی است. کیهان در مجموع ارگانیسمی زنده، واقعی و قدسی است، جهان در یک زمان نمایشگر وجوه گوناگون هستی و قداست است.»^۱

ب: دین از نگاه الیاده

به نظر الیاده ما واژه‌های دقیق‌تر از دین که حاکی از تجربه امر قدسی باشد، در اختیار نداریم. این کلمه الزاماً به معنای اعتقاد به خدا یا خدایان و ارواح نیست، بلکه به تجربه امر مقدس اشاره دارد و در نتیجه، با مفاهیمی چون وجود، معنا و حقیقت مرتبط است. تجربه امر قدسی با انکشاف وجود، معنا و حقیقت در جهان ناشناخته، آشفته و ترسناک، راه را برای تفکری نظام‌مند و پویا فراهم می‌کند.^۲

1. Eliade, M., *Sacred* . . . , p.103.

2. Idem, *Rites and Symbols of Initiation*, W. R. Trask(trans.), New York, 1975, pp.I-II.

البته می‌توان گفت که تعریف الیاده از دین هم تلفیقی از تعریف رودلف اوتو^۱ و امیل دورکهایم^۲ است. او هم‌سو با اوتو، دین را اساساً تجربه مینوی موجودی «به کلی دیگر»^۳ می‌داند^۴ و از سوی دیگر اصطلاح‌شناسی و رویکرد دورکهایم در ارتباط دین با امر مقدس،^۵ یعنی ساحت مخالف با حیات دنیوی را نیز برگزیده است.^۶

الیاده بر این باور است که مردم در مواجهه با امر قدسی احساس می‌کنند که با چیزی «به کلی دیگر» روبه‌رو شده‌اند و با حقیقتی ارتباط یافته‌اند که برخلاف چیزهایی که می‌شناسند، به شدت نیرومند، کاملاً متفاوت، حقیقی و پایدار است. از نظر الیاده، نقش دین افزایش مواجهه با امر قدسی، بیرون بردن شخص از جهان خاکی و وضعیت تاریخی، و قرار دادن او در معرض جهانی دارای کیفیت متفاوت، کاملاً متعالی و مقدس است.^۷

وی در این زمینه چنین می‌گوید:

«انسان از امر مقدس آگاه می‌گردد، زیرا امر قدسی خود را به مثابه چیزی مطلقاً متفاوت از امر عرفی نشان می‌دهد و آشکار می‌کند... با آشکار شدن امر مقدس در شی، آن شی چیز

1. Rudolf Otto

2. Émile Durkheim

3. wholly other

۴. در نظر اوتو باطن و حقیقت همه ادیان از لطیفه‌ای ناشی می‌گردد که امری اولی و قائم به خود و بی‌نیاز از هر امر دیگر است. این همان امر قدسی است. اما این امر قدسی به مرور زمان با اموری که در اصل متعلق به حوزه‌هایی مانند اخلاق‌اند، و نیز با مفاهیم عقلانی آمیخته شده، به گونه‌ای که آن صرافت اولیه خود را از دست داده است. از این رو، برای آنکه به آن امر به‌طور پیراسته از ضمائم اشاره کنیم، لفظ امر مینوی، (*das Numinose*) را به کار می‌بریم. بنابراین، امر مینوی بیان دیگری برای امر قدسی است، پیش از آنکه معنای آن با مفاهیم اخلاقی آمیخته شود. امر مینوی هر چند به قلمروهای متنوعی از حیات انسانی، به ویژه قلمرو اخلاق راه می‌یابد، اما در اصل متعلق به آن حوزه‌ها نیست. امری کاملاً منحصر به فرد است که هرگز نمی‌توان آن را به مدد مفاهیم و مقولات دیگر تبیین و تشریح کرد و از این روی، امری ناگفتنی و وصف ناشدنی است. نک: اوتو، رودلف، *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همتی، تهران، ۱۳۸۰ش.

۵. دین از نظر دورکهایم مجموعه یکپارچه‌ای از باورها و آیین‌های ناظر به امر مقدس است که مؤمنان آنها را رعایت می‌کنند. امور دینی به طور طبیعی به دو مقوله بنیادی تقسیم می‌شوند: باورها و مناسک. باورها از احوال عقیدتی‌اند و دسته دوم وجوه معینی از اعمال مشخص‌اند. نک: امیل، دورکهایم، *صور بنیانی حیات دینی*، تهران، ۱۳۸۳ش، ص ۴۷.

6. Pals, D., pp.177-178.

7. Ibid, p.165.

دیگری می‌شود و در عین حال همان شی باقی می‌ماند، زیرا همچنان در محیط پیرامون خود حضور دارد. سنگ مقدس، همان سنگ باقی می‌ماند و ظاهراً هیچ چیز آن را از سنگ‌های دیگر متمایز نمی‌کند؛ اما از نظر کسانی که آن سنگ خود را بر آنها به عنوان اثری مقدس آشکار می‌کند، به واقعیتهای ماوراء طبیعی تبدیل و استحاله پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، برای کسانی که تجربه دینی دارند، سراسر طبیعت این قدرت و توانایی را دارد که خود را همچون قداست کیهانی آشکار سازد. کیهان در تمامیت خود به یک تجلی و ظهور تبدیل می‌شود. انسان جوامع کهن می‌کوشد تا حد امکان در بطن امر مقدس یا در نزدیکی اشیا یا موجودات دارای قداست زندگی کند، زیرا در نگاه او مقدس برابر با نوعی قدرت و در نهایت مساوی با حقیقت است. امر قدسی سرشار از وجود است. نیروی قدسی به معنای حقیقت و در همان حال به معنای دوام، بقا و منشا اثر است... بنابراین، انسان دینی می‌کوشد تا در جهان مقدس باقی ماند و از این رو تجربه کلی او از حیات در مقایسه با تجربه انسانی که فاقد حس مذهبی است و در جهانی تقدس زدایی شده زندگی می‌کند، تفاوت دارد.^۱

از نظر الیاده از آن جا که دین به تجربه امر قدسی اشاره دارد، کارهای پدیدارشناس با اسناد تاریخی نیز بیان کننده «تجلیات امر مقدس»^۲ است و او می‌کوشد تا موقعیت وجودی و معانی دینی ارائه شده در این پدیدارها را کشف کند. مقدس و نامقدس، بیانگر دو شیوه زیست در این جهان‌اند و دین دربردارنده کوشش انسان دین‌ورز^۳ برای فرا رفتن و تعالی از این جهان نامقدس نسبی تاریخ‌مند گذرا، به وسیله تجربه جهان فرا انسانی ارزش‌های متعالی است.^۴

به باور او، امر قدسی همواره خود را پشت واقعیت‌های این جهانی پنهان می‌کند و تجربه دینی هم در حقیقت چیزی جز خرق این حجاب نیست. تجلی امر مقدس در کیهان و واقعیت‌های متعلق به این جهان پدیداری و عرفی، ساختاری متناقض‌نما دارند، به این معنا که هم‌زمان امر مقدس را می‌نمایانند و پنهان می‌سازند. الیاده این مسأله را دیالکتیک

1. Eliade, M., *Sacred* . . . , p.20.

2. hierophanies

3. homo religious

4. Douglas, A., "Phenomenology of Religion", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade(ed.), New York, 1987, vol.11, p.279.

مقدس و نامقدس می‌خواند. از یک سو امر مقدس برای ظهور خود قبول تعیین می‌کند و در پدیدارهای این جهانی آشکار می‌گردد و از سوی دیگر، این پدیدارها خود حجاب امر مقدس‌اند و آن را در پشت خود پنهان و مستور کرده‌اند. ظهور امر مقدس، پدیده‌ای دیالکتیکی است، به این معنا که این ظهور همواره پوشیده و اسرارآمیز است.^۱

افزون بر این، الیاده بر این باور بود که تجربه امر قدسی توسط نماد انتظام و سامان می‌یابد. او مانند یونگ معتقد بود که نماد خود را از طریق الگوهای کهن الگویی خاص متجلی و آشکار می‌کند. او ضمن تأکید بر تمایز مفهوم الگوهای کهن الگویی خود با مفهوم مورد نظر یونگ، آن را مترادف با «مدل نمونه»^۲ یا «سرمشق»^۳ می‌گیرد. او در مجموعه‌ای از مطالعات تطبیقی جالب درصدد تبیین این مطلب است که چگونه همه مناسک و نمادها با اسطوره‌های کیهان‌شناختی مربوط به آفرینش و سامان یافتن این کیهان زنده از حقیقت اولیه^۴ یا همان آشفتگی ازلی^۵ مرتبط است. این سامان و انتظام در آغاز زمان و توسط موجوداتی برتر و برین حاصل شده است. الیاده اسطوره‌ها را به عنوان روایت‌هایی که دارای کارکردی خاص در تثبیت و استقرار جهان مقدس از آشفتگی اولیه‌اند، مورد تفسیر قرار می‌داد. همه آیین‌های دینی و نمادها به مثابه تکرار یا تجلی حوادث یا نمونه سرمشق ارائه شده توسط اسطوره‌های کیهان‌شناختی مورد توجه او قرار می‌گرفت. چنین تفسیری به‌طور قطع فراتر از تحلیل توصیفی ساختارهای ثابت و نمادین کهن الگویی بود.^۶

امر قدسی از طریق نمادگرایی فعال باقی می‌ماند و یک نماد دینی پیام خود را منتقل می‌کند، حتی اگر هر جزء آن آگاهانه فهم و شناخته نشود؛ زیرا نماد نه فقط عقل و هوش انسان، بلکه کل هستی او را مورد خطاب قرار می‌دهد. نماد نه تنها جهان را می‌گشاید، بلکه همچنین به انسان دینی کمک می‌کند که به کل یا حقیقت مطلق دست یابد، زیرا از طریق نمادهاست که انسان راه خود را از میان موقعیتی خاص می‌یابد و حیات خود را رو به سوی ذات و جوهر مطلق می‌گشاید. نمادها تجربه فردی را بیدار، و آن را به حقیقتی روحانی، و

1. Herling, L. B., p.86.
2. exemplary model
3. paradigm
4. primordial reality
5. chaos
6. Morris, B., pp.180-181.

درک و شناختی مابعد الطبیعی تبدیل می‌کند. در حضور درخت، نماد درخت کیهانی و تصویر حیات کیهانی انسان ابتدایی می‌تواند به روحانیت و معنویت متعالی تر دست یابد، زیرا با شناخت نماد، او موفق به زیستن در هستی کل می‌شود.^۱

بنابر آنچه گفته شد، دو عنصر مهم در نظریات الیاده در زمینه دین عبارت‌اند از: ۱. تمایز میان مقدس و نامقدس، که برای تفکر دینی بسیار اساسی و مهم است و باید به لحاظ وجودی مورد تفسیر قرار گیرد؛ ۲. نمادهای دینی که در تفسیر ظاهری به‌طور خاص نامقدس‌اند، اما وقتی به مثابه نشانه‌های امر مقدس مورد تفسیر قرار می‌گیرند، اهمیتی کیهانی و هستی‌شناختی می‌یابند.^۳

تقابل طبیعت و تاریخ در نگاه الیاده

الیاده معتقد بود: «از نظر انسان ابتدایی جهان برای خود تاریخی دارد و این تاریخ مقدس، اساطیری، نمونه‌وار و شایان تقلید است؛ تاریخی که نه فقط بیان می‌کند که پدیدارها چگونه پدید می‌آیند، بلکه شالوده همه رفتارهای بشری و دستاوردهای فرهنگی و اجتماعی است.»^۴

برای انسان دینی، طبیعت هرگز صرفاً طبیعی نیست، بلکه همواره آکنده از ارزش‌های دینی است. ماورای طبیعت نیز به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر با طبیعت ارتباط دارد و طبیعت همواره نمایاننده چیزی فراتر از خود است.^۵ الیاده زندگی انسان ابتدایی را چنین تبیین

1. Eliade, M., *Sacred* . . . , p.175.

۲. تحقیقات روشمندی که به ساز و کار «ذهنیت و تفکر ابتدایی» می‌پردازند، اهمیت نماد پردازی در تفکر باستانی، و نیز نقش مهم و حیاتی که نماد در زندگی و حیات هر نوع جامعه بدوی ایفا می‌کند، را آشکار ساخته است. نماد برخی وجوه حقیقت، یعنی عمیق‌ترین آنها را نمایان می‌سازد که در برابر هر ابزار شناخت دیگری مقابله و پایداری می‌کند. نقش تصاویر، نمادها و اساطیر آشکار کردن پنهان‌ترین ویژگی‌های وجود انسان است. الیاده این مطالب را به خوبی در کتاب خود با عنوان *Symbols and Images, Symbolism in Religious Studies* نشان می‌دهد. این کتاب با عنوان *تصاویر و نمادها* توسط محمد کاظم مهاجری به فارسی ترجمه شده است.

3. Smart, N., vol.15, p.626.

4. Eliade, M., *Rites* . . . , pp.X-XI.

5. Idem, *Sacred* . . . , p.105.

می‌کند:

«زندگی برای انسان ابتدایی عبارت از زیستن بر طبق الگوهای فوق بشری و موافق نمونه‌های ازلی، و در نتیجه زیستن در متن حقیقت است؛ زیرا به جز نمونه‌های ازلی، هیچ چیزی واقعاً حقیقی نیست. زیستن مطابق این نمونه‌های ازلی معادل با حرمت نهادن به تجلی آغازین است، که پدیدار گشتن هنجارهای هستی در روز آغازین، توسط ایزد یا موجودی اساطیری است. اگرچه انسان ابتدایی از طریق تکرار رفتارهای مثالی و با برگزار کردن آیین‌های ادواری موفق می‌شد که زمان را وارونه کند، اما با این همه باید توجه داشت که زندگی او در عین حال با نکاپوی موزون گیتی هماهنگ بود و حتی می‌توان گفت که او خود در این پویش عظیم شرکت می‌جست و با آن همگام می‌شد (توجه به پدیده‌هایی چون شب و روز، فصل‌های سال، کاستی و فزونی متناوب ماه و انقلاب زمستانی و تابستانی و...). بنابراین، انسان ابتدایی طبیعت را نشانه و مجرای امر متعالی نامتناهی می‌دید و به آن به مثابه جلوه‌گاه امر مقدس می‌نگریست، به طوری که هرگوشه از طبیعت و هر چیزی در آن می‌توانست جلوه‌گاه امر قدسی باشد. تجلی امر مقدس بر نامقدس به اراده مقدس وابسته بود. در واقع امر قدسی با ظهورش، خود را آشکار و متعین می‌کرد و راه تعالی آدمی را هموار می‌ساخت»^۱.

به‌زعم الیاده، برای انسان دین‌ورز تقدس بیشتر در همان ساختارهای طبیعت آشکار می‌شود. از این رو وی خاطر نشان می‌سازد که جهان طبیعت برای مردمان باستانی از اهمیت حیاتی برخوردار بود. برای هر بخش از طبیعت این امکان وجود داشت که به وسیله امر قدسی به حیات دست یابد. علائم و نشانه‌های امر قدسی را می‌توان در درخت، سنگ، چوب، جانور و ... یافت. طبیعت پوشش الوهیت بود. در ادیان ابتدایی و کهن تکرار ابدی افعالی الاهی، نوعی تقلید از خدایان پنداشته می‌شود. تقویم قدسی سالانه، همان اعیاد و جشن‌ها یعنی بزرگداشت رویدادهای اساطیری است. تقویم قدسی همان بازگشت جاودانه شمار معدودی از افعال آفرینش الاهی، بازگشت ادواری همان موقعیت‌های آغازین و از این رو، گونه‌ای تحقق زمان مقدس است. از نظر انسان دین‌ورز، تحقق دوباره همان رویدادهای اساطیری، قوام بخش بزرگترین آرزوی اوست، زیرا با هر تحقق دوباره‌ای او از نو این

1. Eliade, M., *The Myth of the Eternal Return*, New York, 1949, p.104.

امکان را می‌یابد که هستی و حیات خود را دگرگون کند و آن را به صورت الاهی در آورد. به دلیل همین بازگشت جاودانه به سرچشمه‌های امر مقدس و حقیقت است که به نظر می‌رسد حیات و هستی بشری از نیستی و مرگ نجات می‌یابد. اما هنگامی که احساس دینی بودن کیهان از دست می‌رود، این چشم انداز به کلی دگرگون می‌شود.^۱

بنابراین، به نظر مردم کهن و باستانی، حوادث زندگی روزمره دنیایی، همان ساحت عرفی است که آنها به شدت از آن می‌گریزند و ترجیح می‌دهند که بیرون از تاریخ و در حوزه کمال یعنی امر قدسی باشند. الیاده برای نشان دادن و تعبیر این میل از اصطلاح اشتیاق به بهشت استفاده می‌کند. وی در کتاب *الگوهای مقایسه‌ای ادیان* می‌گوید که موضوع حاکم بر اندیشه انسان‌های باستانی این بود که تاریخ را بر هم زنند و به آن نقطه از فراسوی زمان که خلقت جهان در آن آغاز شده، بازگردند. تمایل بازگشت به آغاز، عمیق‌ترین آرزو و جدی‌ترین اشتیاق در روح همه انسان‌های باستان بود. آرزوی زیستن در جهانی نو، پاک و نیرومند، آنگونه که خالق آن را آفریده بود، بن‌مایه ثابت آیین‌ها و اسطوره‌های باستان بود. به‌همین سبب، اسطوره‌های مربوط به آفرینش در بسیاری از آیین‌ها به عمل آفرینش مربوط می‌شود. آیین‌ها معمولاً شامل باز آفرینی عمل خدایان در لحظه پیدایش جهان بود. هر جشن سال نو، هر اسطوره تولد دوباره و هر آیین تشریف، بازگشت به آغاز و فرصتی برای آغاز دوباره جهان به شمار می‌آمد.^۲

موضوع تاریخ تقریباً در همه فرهنگ‌های ابتدایی و فرهنگ‌های باستانی امری محوری بود و انسان‌ها کهن توضیح آن را در اسطوره‌های بازگشت جاودانه جست‌وجو می‌کردند. به نظر الیاده، این الگویی عام و گسترده بود و تنها در یک‌جا، یعنی در میان عبریان سرزمین فلسطین تفاوت داشت. در میان عبریان باستان برای نخستین بار جهان‌بینی جدید دینی پدیدار شد، زیرا آنان ادعا می‌کردند که امر مقدس همان‌گونه که می‌تواند در بیرون از تاریخ وجود داشته باشد، در درون تاریخ نیز وجود و حضور دارد. با این ادعا، معادله دین به گونه‌ای شاخص تغییر کرد. در یهودیت و سپس در مسیحیت مفهوم دوره‌های بی‌معنای طبیعت به یک سو نهاده شد. در این ادیان، رویدادها بنابر داستان یا تاریخی شکل می‌گیرد

1. Eliade, M., *Sacred* . . . , p. 94.

2. Pals, D., pp.176-180.

که در آن امر قدسی به شکل خدای بنی اسرائیل در صحنه حوادث مشارکت دارد. یهودیت به جای چرخه‌های بی‌پایان و بی‌هدف جهان، رشته‌ای از حوادث تاریخی مقدس را مطرح کرد. این نوآوری بیشتر به وسیله انبیاء بزرگ بنی اسرائیل به وجود آمد.^۱

انبیاء عبری در پیشگویی‌ها و مکاشفه‌های خود کیفرهای سخت یهوه درباره قوم عبری به سبب عدم حفظ ایمان‌شان را به آنها یادآوری می‌کردند. این پیشگویی‌ها با حوادث و بلاهایی که از زمان ایلیا تا ارمیای نبی ادامه داشت، مورد تأیید قرار گرفت و حوادث تاریخی معنا و اهمیتی دینی پیدا کرد. این حوادث آشکارا صورت مجازات‌های یهوه به خاطر سرکشی‌های قوم را به خود گرفت و در قالب تجلیات منفی، خشم یهوه را منعکس می‌کرد. بنابراین، برای نخستین بار پیامبران عبری برای تاریخ جایگاهی ارزشی قائل شدند و توانستند بر نگرش سنتی حرکت چرخه‌ای، یعنی عقیده‌ای که اطمینان می‌داد که همه چیزها برای همیشه تکرار خواهند شد، غلبه کنند و زمان خطی و طولی را بیابند. اما این کشف به طور ناگهانی و کامل توسط شعور جمعی عبریان مورد پذیرش قرار نگرفت و آن باور کهن برای مدت‌های مدید همچنان به حیات خود ادامه می‌داد. به هر روی، ظاهراً این عقیده برای نخستین بار به گستردگی مورد تأیید و پذیرش قرار گرفت که حوادث تاریخی فی نفسه دارای ارزش‌اند و توسط مشیت الاهی تحقق می‌یابند. در این معنا، یهوه یا خدای عبریان دیگر یک الوهیت شرقی آفریننده و خالق رفتارها و حرکات مثالی و کهن‌الگویی نبود، بلکه خدایی متشخص بود که همواره در تاریخ مداخله می‌کرد و در خلال حوادث تاریخی پرده از مشیت خود برمی‌گرفت. از این رو، واقعیت‌های تاریخی به مثابه موقعیت‌هایی برای آدمیان در ارتباط با خدا تفسیر می‌شد و به معنای دقیق کلمه ارزش دینی پیدا کرد. بنابراین، نخستین بار این عبریان بودند که معنای تاریخ به عنوان جایگاه ظهور خداوند و تجلی الاهی را کشف کردند. این باور بعدها توسط مسیحیان پذیرفته شد و به گستردگی رواج یافت.^۲

بنا بر برداشت جدید عبریان، دیگر آن زمان ازلی آغازین صرفاً در ابتدای تاریخ قرار نداشت، بلکه در پایان زمان نیز رخ می‌نمود. بر اثر سنگینی بار تاریخ که توسط تجارب مبتنی بر پیشگویی و ظهور مسیحا تقویت می‌شد، در میان عبریان تفسیر جدیدی از حوادث

1. Pals, D., p.179.

2. Eliade, M., *The Myth . . .*, p.105

تاریخی پدید آمد، به این معنا که حوادث تاریخی جلوه‌های حضور و دخالت یهوه به شمار آمد.^۱ الیاده در این باره چنین می‌گوید:

«از دیدگاه بنی‌اسرائیل در دوران انبیای معتقد به ظهور مسیحا، حوادث تاریخی تحمل می‌شد، چون از یک سو مشیت الهی آنها را مقدر کرده بود و از سوی دیگر تحمل این مصایب برای نجات نهایی قوم برگزیده ضروری بود. مردم در این دوران معتقد شدند که هنگامی که مسیح بیاید، جهان یکباره و برای همیشه نجات خواهد یافت و تاریخ از حرکت باز خواهد ایستاد. با توجه بدین معنی، می‌توان هم درباره ارزش فرجام‌شناسانه زمان و آینده، یعنی روز موعود، و هم راجع به موضوع نجات صحبت کرد. در این میان، تاریخ دیگر نه به صورت دوری، که تا بی‌نهایت در حال تکرار است، نظیر آنچه که مردم بدوی تصور می‌کردند (به صورت آفرینش، فرسایش، فروپاشی و بازآفرینی سالانه جهان)، و نه نظیر آنچه که در فرضیه‌های بابلی تصور می‌شد (همچون آفرینش، و نابودی و باز آفرینی در فاصله‌های طولانی زمانی یعنی هزاره‌ها و ...). بنا بر برداشت جدید، تاریخی که مشیت الهی مستقیماً آن را تدبیر می‌کند، سلسله‌ای از تجلیات الهی است که هر کدام، مثبت یا منفی دارای ارزش ذاتی مستقل‌اند».^۲

وی همچنین درباره داستان معروف ابراهیم می‌گوید:

«اگر یهودیت یک دین ابتدایی بود، عمل قربانی یا کشتن فرزند ابراهیم باید برای تجدید قدرت مقدس حیات در خدایان به شمار می‌آمد، در حالی که در میان یهودیان این رویداد ویژگی کاملاً متفاوتی دارد. تجربه ابراهیم عملی کاملاً شخصی با خدایی است که فرزند او را صرفاً به نشانه ایمانش از او خواسته است. خدای ابراهیم برای تجدید نیروی الوهی‌اش به قربانی نیاز ندارد، ولی چیزی که او از قوم یهود می‌خواهد، قلبی است که آن قدر ایمان داشته باشد که اگر از او خواسته شد، این قربانی را انجام دهد».^۳

سلسله رویدادهایی که حیات و مرگ عیسی را نشان می‌دهد نیز مورد یگانه تاریخی را به وجود می‌آورد، لحظه تعیین‌کننده‌ای که تنها یک بار اتفاق می‌افتد و بنیان رابطه شخصی میان مومنان مسیحی و خدای آنان را تشکیل می‌دهد. مسیحیان، آیین باززایی فصلی

1. Eliade, M., *Sacred* . . . , p.106.

2. Idem, *The Myth* . . . , p.106.

3. Idem, p.108.

برای تجلیل از زندگی، تسلیب و تجدید حیات مسیح یا آیین بازگشت جاودانه به سرآغازها را انجام نمی‌دهند. آنان یک رویداد تاریخی جزئی و نهایی را به خاطر دارند، رویدادی که از آنها تصمیمی نهایی درباره ایمان شخصی می‌طلبد.^۱

اینک بنا بر برداشت معنوی جدید، تاریخ به این سبب که دارای کارکرد آخرت‌گرایانه است، تحمل‌پذیر می‌شود، زیرا مؤمنان می‌دانند که سرانجام روزی این تاریخ متوقف خواهد شد و به پایان خواهد رسید. بدین ترتیب، تاریخ دوباره منسوخ می‌شود، اما نه از طریق این احساس که آدمی جاودانه در حال زندگی می‌کند (احساس هم‌زمانی با لحظه بی‌زمان ظهور نمونه‌های نخستین) و نه از طریق آیین‌هایی که به طور ادواری تکرار می‌شوند (نظیر آیین‌هایی که در آغاز سال نو برگزار می‌شود)، بلکه این بار براندازی تاریخ در آینده انجام می‌پذیرد و احیای ادواری آفرینش جای خود را به احیای نهایی واحدی می‌سپارد که در ساعت موعود و در آینده انجام خواهد پذیرفت.^۲

خدای عبری و مسیحی از این پس خود را در پیچ و خم حوادث مهم انسانی نظیر فرار عبریان از دست فرعون و یا تولد، مرگ و بازگشت دوباره عیسی مسیح نشان می‌دهد. طبیعت در دیدگاه جدید نقشی فرعی و ثانوی دارد. این حرکت اصیل از ادیان طبیعی به ادیان تاریخی به تدریج و تقریباً به طور نامحسوس زمینه تغییر بیشتری را در دوره معاصر فراهم کرد. الوهیت‌زدایی از طبیعت طی قرن‌ها به ویژه در تمدن غربی، به آرامی راه پذیرش شیوه تفکری را برای کل جامعه باز کرد که تا فرا رسیدن عصر جدید، تنها معدودی از افراد گوشه‌گیر به آن توجه جدی می‌کردند. این شیوه تفکر، عبارت از دنیوی شدن به معنی زدودن همه مفاهیم مقدس از اندیشه و عمل انسان است. به باور الیاده، منطقی که دور شدن از دین بر اساس آن صورت گرفته، به نظر متفکران سکولار چنین است: آنها استدلال می‌کنند که اگر ادیان مبتنی بر عهد عتیق و جدید، تغییر مهمی در آگاهی دینی مردم ایجاد کردند، آیا این به ما مجوزی نمی‌دهد که اگر بخواهیم ما نیز چنین کنیم؟ اگر انبیاء بنی‌اسرائیل این حق را به خود دادند که امر قدسی را از طبیعت بیرون برانند و آن را در تاریخ قرار دهند، چرا ما نتوانیم آن را از کلیه امور انسانی بزدایم؟ همه فلاسفه سکولار

1. Pals, D., p.179.

2. Eliade, M., *The Myth* . . . , p.108.

حدود سه قرن است که با چنین منطق و خواست نیرومندی به جهان و جامعه پرداخته‌اند. بدینسان می‌توان آنها را فرزندان ناخلف یهودیت و مسیحیت خواند.^۱

سخن آخر اینکه الیاده به تاریخ هم‌چون ظرف ظهور امر قدسی می‌نگرد. امر قدسی همواره در تاریخ ظهور می‌کند و عوامل فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و جغرافیایی و ... بستر ظهور آن را هموار و ممکن می‌سازند. امر مقدس هرگز نمی‌تواند خارج از این چارچوب‌ها فهم گردد. تاریخ، منبعی غنی برای شناخت تجلیات امر مقدس (پدیدارهای دینی) است. تاریخ جلوه‌گاه امر قدسی است، چرا که امر قدسی همواره در چیزی طبیعی و تاریخی، و یا به عبارت کلی در امور نامقدس مکتشف می‌گردد. به بیان دیگر، جلوه و ظهور امر مقدس، هرگز بی‌واسطه نیست. نامقدس به تنهایی و از آن جهت که امری طبیعی و تاریخی (متعلق به جهان عرفی) است، برای انسان دین‌ورز اهمیتی ندارد، بلکه اهمیت آن از این‌روست که آشکار کننده امر مقدس است. شیوه‌ی تقریر خاص الیاده در بیان تجلی امر مقدس در تاریخ زمینه را برای یکی از عجیب‌ترین نظریات او مهیا می‌کند که بر اساس آن مسیحیت دین انسان هبوط کرده تلقی شود.^۲ الیاده مسیحیت را دین انسان جدید و تاریخی می‌داند؛ انسانی که هم آزادی فردی و هم زمان خطی و طولی را به جای زمان چرخه‌ای کشف کرده است.^۳ مسیحیت از این‌رو دین انسان هبوط کرده^۴ تلقی می‌شود که انسان به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر خود را با تاریخ و تحول آن یکی کرده است؛ تاریخ و تحولی که هبوط است و به ترک همیشگی بهشت کهن‌الگوها و تکرارها اشاره دارد.^۵ این فرارفتن و ترک قلمرو کهن‌الگوها و تکرارها هم به زعم الیاده بدون پرداخت توانی سنگین امکان‌پذیر نبوده است.^۶

در پرتو آنچه که گفته شد، انسان در جهان جدید، مفهوم مقدس را که فرهنگ‌های پیشین در درون شیوه‌ی زندگی و چشم‌اندازشان درزمینه‌ی حقیقت تصور می‌کردند، از دست داده است. ابتکار انسان جدید، یعنی جدید بودنش در مقایسه با جوامع سنتی، دقیقاً در همین قاطعیت تلقی خود به مثابه‌ی موجودی کاملاً تاریخی، یعنی خواست زیستن در یک

1. Eliade, M., *Sacred . . .*, pp.203-206.

2. Pals, D., p.162.

3. Eliade, M., *Sacred . . .*, p.161.

4. fallen man

5. Eliade, M., *Sacred . . .*, p.162.

6. Ibid., p.160.

هستی عاری از قداست است. درست همانطور که انسان جدید خود را موجودی تاریخی می‌خواند، انسان ابتدایی هم خود را محصول یک تاریخ اساطیری در نظر می‌گیرد، یعنی شماری از حوادث که در آن زمان ازلی آغازین^۱ و در ابتدای زمان اتفاق افتاده است. همه رفتارها و فعالیت‌های انسان ابتدایی وابسته به این تاریخ مقدس است. در اصل، آن چه که جوامع ابتدایی را از جوامع جدید جدا و متمایز می‌کند، همانا فقدان وجدان تاریخی نزد آنهاست. در واقع این فقدان وجدان تاریخی هم به اقتضای نگاه آنها به زمان و انسان‌شناسی‌ای است که خصیصه جوامع ماقبل یهودی، و امری ناگزیر است. از نظر الیاده، انسان مدرن که از بنیاد عرفی شده، خود را بی‌دین و یا دست کم بی‌اعتنا به دین نشان می‌دهد و به این امر مباهات می‌کند و می‌کوشد تا بدون دین زندگی کند، به خطا می‌رود. انسان مدرن هنوز نتوانسته انسان دین‌ورزی را که در درون او زیست می‌کند، از میان ببرد، بلکه تنها توانسته و کوشیده است که انسان مسیحی را از هویت مسیحی‌اش تهی کند. به بیان دیگر، جامعه غیر دینی هنوز وجود ندارد، زیرا قداست عنصری از ساختار وجدان آدمی است، نه لحظه‌ای در تاریخ وجدان او. به گفته پل ریکور، قداست پاره‌ای از وجود آدمی است و بسان صخره خاراایی در مرکز هستی ما تعبیه شده است.

منابع

- اتو، رودولف، مفهوم امر قدسی، ترجمه همایون همتی، تهران، ۱۳۸۰ش.
- دورکهایم، امیل، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران، ۱۳۸۳ش.
- Cain, S., "Study of Religion, History of Study", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade(ed.), New York, 1987.
- Douglas, A., "Phenomenology of Religion", *Ibid*.
- Eliade, M., *Myth, Dreams and Mysteries*, Philip Mairet(trans.), London, 1972.
- Idem, *The Myth of Eternal Return or Cosmos and History*, Translated by Willard R.Trask, New York, 1959.
- Idem, *Rites and Symbols of Initiation*, W.R. Trask(trans.), New York, 1975.
- Idem, *Sacred and Profane*, Willard R. Trask(trans.), New York, 1959.
- Herling, L. B., *A Beginner's Guide to the Study of Religion*, London, 2007.
- Morris, B., *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge, 1998.
- Paden, W., "Comparative Religion", *Routledge Companion to the Study of Religion*, John. R. Hinnells(ed.), London, 2005.

- Pals, D., *Seven Theories of Religion*, NewYork, 1996.
- Sharma, A., *To the Things Themselves*, NewYork, 2001.
- Smart, N., "Religion, Study of", *The New Encyclopedia Britanica*, NewYork, 1995.

Archive of SID