فصلنامه اندیشه نوین دینی
نشریه علمی
مقاله علمی ـ پژوهشی
سال پانزدهم، بهار ۱۳۹۸، شماره ۵۶
صفحات: ۱۱۴ ـ ۹۷

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
Scientific Journal
Scientific Research Article
Vol. 15, Spring 2019, No. 56

الیاده و نقد کلامی شخصیت انسان مدرن

مجتبی زروانی*
لیلا عبداللهی**

چکیده

میرچا الیاده رابطه انسان را با دین نه برمبنای زیست روان‌شناختی و جامعه‌شناختی وی، بلکه بر پایه کارکرد ذاتی‌اش به‌مثابه موجودی دینی بررسی نمود. به باور الیاده هویت دینی انسان در دوران پیشامدرن محفوظ بوده و با شیوه‌ای دین‌ورزانه با نظام معرفتی و الگوی زندگی فراتاریخی می‌زیسته است. با ورود انسان به دنیای مدرن، الینه شدن و انکار هویت دینی از سوی انسان اتفاق افتاده است. این مقاله با روش تحلیلی ـ توصیفی دیدگاه الیاده را در موضوع انسان دینی بررسی کرده و به این نتیجه دست یافته که الیاده با مقایسه ساختار ماهیت انسان باستانی با ماهیتی که انسان مدرن برای خود در نظر دارد، اولاً: انسان مدرن با الینه شدن و انکار ماهیت دینی خود، چه ارزش‌هایی را از دست داده است.ثانیاً، در زندگی، اندیشه و عاطفه انسان مدرن هویت و ویژگی تأثیرگذار معناداری وجود ندارد. و ثالثاً راه بازگشت ارزش‌های پیشا مدرن و کسب هویت دینی انسان امروز، آشتی او با ارزش‌های دینی و ارتباط با اسطوره است.

واژگان کلیدی

الیاده، پدیدارشناسی، انسان دینی، امر مقدس، انسان مدرن، باستانی، تاریخ.

---

*. دانشیار دانشگاه تهران. (نویسنده مسؤل) zurvani@ut.ac.ir
**. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران. leilaabdolahi@ut.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۲۵
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۸/۲۲

طرح مسئله

موضوع انسان و نحوهٔ نگرش به آن، ازجمله مسائلی است که خصوصاً در پژوهش‌های حوزهٔ علوم انسانی اهمیت خاص دارد. سالیان متمادی دیدگاه ارسطویی رایج‌ترین تعریف از انسان بود. ارسطو انسان را حیوان ناطق خواند، که اساس آن بر عقلانیت بود. در این نگاه، شایستگی انسان در عقلانیت، او را از دیگر حیوانات متمایز و برتر می‌کند. گرچه این تعریف، مدت‌ها مورد قبول فلاسفهٔ شرق و غرب بود، مخالفانی هم داشت. در قرن بیستم و در پی ویرانی‌های انبوه حاصل از جنگ‌های جهانی و رفتارهای غیرعقلانی، اطمینان به عقلانیت بارها مورد تردید واقع شد و حملات گسترده‌ای نیز علیه نگاه ارسطویی صورت گرفت. مورخان ادیان و پدیدارشناسان دین در اواخر قرن نوزدهم نیز به تعریف ارسطویی علاقه‌ای نشان ندادند. الیاده ازجمله پدیدارشناسان اواخر قرن بیستم بود که در دین‌پژوهی خود تعریف جدیدی از انسان ارائه کرد. پدیدارشناسی دین به خلاف روش‌های تحویل‌گرا در مطالعات ادیان که بیشتر به کارکرد دین نظر دارند، توجه خود را معطوف به جوهر دین می‌کند. در این روش رویکرد دین‌شناس به پدیدهٔ دین، توصیفی و برمبنای طبقه‌بندی آن است و هیچ‌گونه تحلیلی از دین ارائه نمی‌کند. پدیدارشناس دین، علاقه‌مند به توصیف ابعاد قابل مشاهدهٔ دین به همراه هدف غائی دین معینی است. بعضی از پدیدارشناسان به بهره‌گیری از روش صرفاً توصیفی رضایت دادند و برخی دیگر کوشیدند رویکرد توصیفی و نوع شناختی را به‌صورت هماهنگ به‌کارگیرند و از سطح وجوه قابل مشاهده دین به فهم جوهر دین وارد شوند. این امر به‌ویژه در مورد الیاده صادق است.

میرچا الیاده (۱۹۸۶ ـ ۱۹۰۸ م) مورخ و پدیدارشناس دین است. او اساس روش خود را در دین‌پژوهی، بر تاریخ و پدیدارشناسی استوار کرد. الیاده برآن بود تا دین را در ذات خودش، و بدون «فروکاستن»[1] به امور دیگر بررسی کند. با این رویکرد، الیاده انسان را «موجودی ذاتاً دینی»[2] نامید. موجود دینی بودن انسان به‌مثابه افکندن طرح تازه و متفاوت با سنّت غالب انسان‌شناسی ارسطوئی است. یک وجه ایدهٔ الیاده در باب انسان مربوط به دین‌شناسی اوست که هسته مرکزی‌اش امر مقدس است. الیاده با رویکرد پدیدارشناختی، خود دین را نوعی از تجربه معرفی کرد که واکنش عامِ موجودی کلی به حقیقت غایی است، به این معنی است که فرد نه فقط در عقل بلکه در احساس و اراده نیز کامل است. (Allen, 1998: 136) این تجربه نه صرفاً عقلانی است و نه مربوط به مرحله‌ای پیشاعقلانی از تکامل انسان، بلکه بشر با تمام هستی‌اش وارد چنین تجربه می‌شود. براین اساس الیاده از یک سو با تعریف ارسطویی انسان به حیوان عقلانی مخالفت کرد و از سوی دیگر با عقلانیت سلسله مراتبی، که مبنای پژوهش دین‌پژوهان متأثر از تکامل‌گرایی بود. از نظر الیاده هر گونه تلاش برای فهم وجود بشر همچون حیوان عقلانی، بسیار محدود، تقلیل‌گرایانه، و کوته‌فکرانه است و

1. Reductionism.
2. homo religious.

اصطلاح «ذاتاً دینی» و «ذاتاً سمبلیک»، ابعاد ناخودآگاه و فراآگاهی تجربهٔ اسطوره‌ای و دیگر تجربه‌های دینی را بهتر می‌رساند. (Ibid: 137)

اما این تعریف از انسان، تنها حاصل روش‌شناسی الیاده نیست؛ بلکه او نوع خاصی از هستی‌شناسی را مطرح می‌کند که در آن امر مقدس نقش اساسی دارد. وجهی که ارسطو بر آن تأکید کرد و فصل ممیزهٔ انسان و حیوان قرار داد «عقل» بود، اما در دیدگاه الیاده فصل ممیزهٔ انسان و سایر موجودات «دین» است. به عبارتی روش‌شناسی تبیین شخصیت انسان یکسان است اما نتیجه‌ای که حاصل می‌شود کاملاً متفاوت است. در دیدگاه الیاده از آنجا که او دین را «امری منحصر به فرد»[1] می‌داند که باید در وجه خاص خودش فهمیده شود، (الیاده، ۱۳۷۵: ۲۹) این تلقی به شکلی به ژانر انسان نیز برمی‌گردد.

هستی‌شناسی الیاده یک ژانر منحصربه‌فرد از انسان می‌سازد، چون انسان تنها موجودی است که می‌تواند دین‌ورزی کند. موجودات دیگر ممکن است سطحی از آگاهی را تجربه کنند اما سطحی از دین‌ورزی ندارند. دین‌داری تنها، خصیصه انسان است و همان‌طور که دین امری منحصر بفرد است انسان نیز موجودی منحصربه‌فرد در خلقت محسوب می‌شود چون تنها اوست که می‌تواند دین‌ورزی کند.

چشم‌انداز هستی‌شناختی متفاوتی که الیاده طرح می‌کند به این شکل است: هستی، تجلی امر مقدس است و انسان باستان از طریق آیین‌ها و اسطوره‌ها این قدسیت را در زندگی‌اش دارد و با آن مرتبط است. تا اینکه در جریان دوران جدید و فاصله گرفتن از اسطوره‌ها وارد دنیای مدرن می‌شود که هم هستی‌شناسی مقدس انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد که به‌مثابه نوعی هبوط برای انسان تلقی می‌شود، و هم او را گرفتار تاریخ می‌کند. انسان تاریخی می‌شود و این گرفتار شدن درگذر تاریخی به او اجازه بازگشت به هویت دینی‌اش را نمی‌دهد. الیاده معتقد است بازشناسی نمادهای دینی به‌مثابه راهی کمک می‌کند تا انسان مدرن از بند تاریخ رها بشود و به موقعیت اولیه باز گردد. ما در نوشتار به بررسی انسان از منظر الیاده، چگونگی هستی‌شناسی او و همچنین تفاوت‌های آن در دوران باستان و مدرن می‌پردازیم.

مفهوم انسان دینی ازدیدگاه الیاده

الیاده بشر را موجودی ذاتاً دینی می‌داند و با عناوینی چون: «HomoReligious» و «Homo symbolicus» از آن یاد می‌کند. در کاربرد الیاده واژه «homo» نه به یک شخص خاص، بلکه به نوع بشر باز می‌گردد و در آن دلالت «ذاتی بودن» دین برای انسان و «عام بودن» نهفته است. الیاده با دو تعبیر از این انسان یاد می‌کند: انسان باستان[2] و انسان مدرن. (Eliade, 1969: 28) در واقع در آثار الیاده، تفاوت انسان باستان با انسان مدرن (غیردینی) تنها در ماهیت دین‌داری آنهاست. یعنی انسان باستانی یا آرکائیک، ماهیت دینی دارد

1. sui generis.
2. archaic man.

و با آن زندگی می‌کند اما انسان مدرن این ماهیت را از دست داده است و گرچه ذات او دینی است اما زیست جهان دینی ندارد. به عبارت بهتر تفاوت این دو، تفاوت نوعی بشر نیست. انسان غیردینی تنها متعلق به جامعهٔ امروزی نیست همچنان که نمی‌توان گفت تمام انسان‌های باستانی تجربهٔ دینی یکسانی داشته‌اند؛ وجود انسان غیردینی در جوامع گذشته نیز محتمل است. چنین مردمی در سطوح فرهنگ باستانی وجود داشته‌اند هرچند که تاکنون هیچ دلیلی و یا شاهدی بر وجود آنها ارائه نشده است. لیکن فقط در جوامع جدید غربی است که انسان غیردینی به نحو فزاینده‌ای رو به رشد دارد. (الیاده، ۱۳۸۷: ۱۴۹) از سوی دیگر انسان جامعهٔ مدرن، به تمامه فارغ از اندیشه دین نیست و از نظر الیاده «انسان غیرمذهبی در وضع ناب، حتی در اکثر جوامع از تقدس بیرون آمدهٔ جدید، پدیدهٔ نسبتاً نادری است.» (همان: ۱۵۰) بنابراین نزد الیاده انسان ذاتاً دینی است و واژهٔ «HomoReligious» در این‌جا دلالت بر وضعیت کل بشر دارد و حتی آگاهی مدرن هم نمی‌تواند به‌طور کامل مانع ظهور آن شود. گرچه الیاده معتقد است انسان در دورهٔ مدرن به سبب هبوط، این ماهیت دینی را از دست داده است و در زیست جهانی عاری از امر مقدس و اساطیر زندگی می‌کند.

آلس[1] در مقاله *Homo Religious* در دایرةالمعارف دین الیاده، سه معنا برای این اصطلاح بیان می‌کند. در بیان آلس سومین معنا از انسان دینی گرچه یک اصطلاح عام است اما تمام انواع بشر را شامل نمی‌شود، بلکه نوع بشر را پیش از ظهور آگاهی مدرن و سکولاریزم توصیف می‌کند. آلس با اشاره به اینکه در این کاربرد سکولار کردن به‌معنای رها کردن دین و وانهادن عناصر دینی در جهان مدرن است، می‌افزاید این دیدگاه در نوشته‌های میرچا الیاده تأثیر گذار بوده، که احتمالاً مشهورترین و شناخته شده‌ترین کاربرد انسان دینی است. (Alles, 1987: 444) بنابراین درست است که در کاربرد الیاده مراد از اصطلاح «انسان دینی»، اشاره به عام است اما در عین حال الیاده معتقد است انسان امروزی تحت تأثیر عوامل مدرنیته و شرایط دگرگون‌شدهٔ دنیای امروزی دیگر مایل نیست راه نیاکانش را ادامه بدهد. انسان مدرن اعتقادی به امر مقدس ندارد و نیازی هم برای حضور آن در زندگی خویش احساس نمی‌کند. اما این به‌معنای آن نیست که این اصطلاح نمی‌تواند مصداق امروزی هم داشته باشد.

نحوه بودن انسان در جهان

مراد الیاده در به کار بردن دو واژه «انسان پیشامدرن» و «انسان مدرن»، توصیف دو «نحوهٔ بودن» در جهان است؛ دو نحوه مواجههٔ وجودی با جهان، که او با معیار «تصدیق یا انکار امر مقدس» به قاعده‌بندی این دو نوع «بودن» می‌پردازد. در نحوهٔ بودنِ انسان آرکائیک و پیشامدرن، باید بر هویت دینی او انگشت گذاشت. ظهور و نحوهٔ بودن او در این عالم، دینی است؛ درحالی‌که انسان مدرن بنا به دلایلی از دین و هویت دینی‌اش

1. Gregory D. Alles.

فاصله گرفته است. (Saliba, 1916: 45 - 49)

در اندیشهٔ الیاده زندگی انسان پیشامدرن با «امرمقدس» که هستهٔ تمام پدیده‌های دینی است، پیوند نزدیک دارد؛ و آن تنها محور اندیشه و زیستن اوست. مراد الیاده از امر مقدس بسیار شبیه است به توصیفات اتّوو[1] از این مفهوم: «آن همانند هیچ چیز، انسانی یا کیهانی نیست؛ در رویارویی با آن، انسان خود را بی‌ژرفا احساس می‌کند» و یا اینکه زبان بشری قادر به توصیف کامل آن نیست و «نخستین تعریف ممکن مقدس آن است که متضاد نامقدس است.» (الیاده، ۱۳۸۷: ۱۲) با وجود این بیان‌ناپذیری، «انسان از امر مقدس آگاه می‌شود زیرا امر مقدس خود را هم چون چیزی به کلی متفاوت از نامقدس متجلی می‌سازد» و الیاده اصطلاح «هایروفانی»[2] را برای اشاره به عمل «ظهور امر مقدس» مناسب می‌داند. (همان) آنچه انسان دینی را جذب می‌کند تجلیات امر مقدس است که معمولاً از طریق چیزهای طبیعی، تاریخی و نامقدس آشکار می‌شود. از نظر الیاده «قطعاً هر چیزی که بشر آن را به کار برده، حس کرده، دیده و دوست داشته، توانسته مجلای قداست گردد: رقص‌ها، بازی‌های کودکان، سازهای موسیقی، معماری، جانوران، گیاهان، حِرَف و مشاغل و صنایع و هنرها و حتی اشارات و حرکات هر روزه و همهٔ اعمال زیستی و محتملاً کلمات اساسی زبان». (همو، ۱۳۸۵: ۳۳ ـ ۳۲)

هر نامقدس که طی مرحلهٔ «تقدس‌زایی»[3] به چیزی مقدس تبدیل می‌شود و از تمامی اشیا و محیط پیرامونش جدا می‌گردد، همچنان موقعیت کیهانی خود را حفظ می‌کند و از طبیعت خود دست نمی‌کشد؛ مثلاً سنگی که مجلای امر مقدس واقع شده، گرچه واقعیت سنگ بودن خود را حفظ می‌کند اما واقعیت آن تبدیل به یک واقعیت ماوراءطبیعی می‌شود. (همو، ۱۳۸۷: ۱۳) این پروسه تقدس‌زایی سبب یک نوع «تفاوت هستی‌شناختی» است. یعنی چیزی که محل تجلی امرمقدس قرار می‌گیرد برای انسان باستان «به کلی دیگر» می‌شود و اگرچه ظاهر شئِ مقدس شده، تغییری نمی‌کند اما به‌لحاظ هستی‌شناختی، دیگر آن شئ قبلی نیست. الیاده این وحدت متناقض را «دیالکتیک مقدس و نامقدس» می‌نامد. در این دوگانگی آنچه برای انسان پیشامدرن معنادار و واقعی است امور مقدس است نه نامقدس. او از طریق تجلی امر مقدس امکان آگاهی از وجود واقعیت را می‌یابد، و متوجه می‌شود که معنا و واقعیت، چیزی فراتر از امور ظاهری و نامقدس‌اند. بنابراین «آگاهی از یک جهان معنادار و واقعی، وابسته به کشف امر مقدس است. با تجربهٔ امر مقدس، ذهن بشر تفاوت میان آنچه که خود را هم چون امر واقعی، قدرتمند، غنی و معنادار آشکار می‌کند، با آنچه که چنین نیست، ـ یعنی آشفته و سیل خطرناکی از چیزها، و ظهور و محو شدن‌های بی‌معنی و اتفاقی را تشخیص می‌دهد». (Eliade, 1969, preface)

بنابراین انسان باستان با تجلی امر مقدس از جهانی مقدس و واقعی آگاه می‌شود که همان جهان خدایان

1. rodolf otto.
2. Hierophany.
3. Sacralization.

و اساطیری است. جهان خدایان، جهانی در آغاز جهان‌ست که حضور در آن خواست و آرزوی هر انسان دینی است. زندگی انسان باستان نوع خاصی از شرایط هستی‌شناختی است که تمام ساختار زندگی او را تحت تأثیر حضور امر مقدس نشان می‌دهد. او بر آن است که واقعیتی مطلق و مقدس وجود دارد که جهان را استعلا می‌بخشد و او را از جهانی واقعی آگاه می‌سازد. برای او هدف و آرزو، حضور در آن جهان قدسی است. این امر به‌واسطه انجام شعائر و آیین‌هایی امکان پذیر می‌شود که با زندگی او آمیخته شده‌اند. شعائر و آیین‌های دینی و اسطوره‌ای در واقع نمونه‌ای از اعمال و کردار خدایان و موجودات اساطیری در ازل و آغاز جهان، هستند. الیاده معتقد است بنیان زندگی اجتماعی و فرهنگی انسان در جوامع ابتدایی و باستانی مبتنی بر اسطوره است. او می‌نویسد:

> در این جوامع، اسطوره بیانگر حقیقت مطلق است، زیرا تاریخ مقدس را بازگو می‌کند؛ یعنی الهامی وراء انسانی که در طلوع «زمان بزرگ»،[1] در زمان مقدس «سرآغازها»[2] روی داده است. (الیاده، ۱۳۷۵: ۲۳)

سرآغاز، عالم خدایان یا موقعیت بهشتی است. الیاده در توصیف این موقعیت بهشتی و همچنین انسان عصر مینوی می‌نویسد:

> در زمان سرآغاز، در عصر پردیسی، ایزدان به زمین می‌آمدند و با آدمیان آمیزش داشتند و انسان‌ها به نوبه خود می‌توانستند با بالا رفتن از کوه، درخت، گیاه خزنده یا نردبان، یا حتی بر بال پرندگان به آسمان روند. (همان: ۵۸)

مشخصات خاص انسان‌های عصر مینوی، صرف نظر از فناناپذیری، عبارت است از: خود انگیختگی، آزادی، امکان صعود به بهشت و به آسانی با خدایان دیدار کردن، دوستی با جانوران و فهمیدن زبان حیوانات؛ این آزادی‌ها اما در نتیجهٔ رویدادی خاستگاهی ـ یعنی «هبوط»[3] انسان که به‌مثابه جهش هستی‌شناسانه شرایطش و انفصالی کیهانی بیان شده ـ از دست رفته‌اند، (همان: ۵۹ ـ ۵۸) در معرفت‌شناسی انسان باستان این هایروفانی‌های امر مقدس است که او را از وجود جهانی مقدس و اینکه انسان از آن جدا مانده، آگاه می‌کند. این دور افتادگی از جهان خدایان، یا همان هبوط، انسان را وا می‌دارد تا به آیین‌های اساطیری روی آورد، تا بتواند خود را به آن جهان بیافکند. بسیاری از آیین‌های اسطوره‌ای با هدف برگشتن به این حالت و موقعیت آغازین انجام می‌گیرند. الیاده معتقد است انسان دینی در جوامع باستان با واقعیت‌بخشی اسطوره‌های خویش، برای نزدیک شدن به خدایان و سهیم شدن در حیات تلاش می‌کند؛ تقلید از سرمشق‌های نمونه‌ای خدا، در عین حال هم مبین آرزوی وی برای تقدس و هم گویای غم غربت و دلتنگی وجودی اوست. (همو، ۱۳۸۷: ۸۰)

1. Great Time.
2. in illo tempore.
3. Fall.

آنچه که در این بحث برای ما مهم است نحوه توصیف الیاده از انسان در این جهان است. او موقعیت وجودی انسان در این جهان را حالت «هبوط کرده»[1] توصیف می‌کند. در شرایط هبوط، انسان خودش را جداشده از کمال و آنچه که قدرتمند بود، احساس می‌کند و در پی آن است تا این جدایی را از میان بردارد. آنچه نیاز انسان را برای برگشت به آن وحدت اولیه پاسخ می‌دهد دین و اسطوره است. در دیالکتیک مقدس و نامقدس، انسان‌دینی با برگزیدن امر مقدس در واقع نوع خاصی از بودن را می‌پذیرد و تمام اعمال و رفتار او با هدف نجات‌شناختی انجام می‌شود؛ نجات از این جدایی و قرار گرفتن در موقعیت بهشتی. بسیاری از آیین‌های اساطیری انسان را در رهایی از این جداشدگی یاری می‌کنند. انسان با بازخوانی داستان‌های اسطوره‌ای که شامل اعمال خدایان و موجودات فرابشری است و همچنین تقلید از اعمال و کردار آنها، می‌تواند از شرایط بشری [غیر قدسی] که گرفتار آن شده است رها شود. هر یک از این اعمال در واقع زمان و مکان بشری (نامقدس) را ملغی می‌کنند و او را به عالمی که در آن زمانی گذرا و تاریخی وجود ندارد، می‌اندازند.

اما انسان مدرن زیست جهانی کاملاً متفاوت از انسان باستان دارد. این تفاوت در دو وجه قابل پیگیری است. نخست آنکه انسان مدرن منکر هرگونه «استعلا»[2] در جهان است و واقعیت برای او امری نسبی است. (همان: ۱۴۹) انسان مدرن تجربه‌ای از امر مقدس ندارد، زمان و فضای دینی و «خاص» برای او معنا ندارد. حتی برای او پذیرش این حقیقت که برای برخی از انسان‌ها مقدس می‌تواند خود را در سنگ یا درخت متجلی سازد دشوار است. (همو، ۱۳۷۵: ۱۲۱) انسان مدرن نه‌تنها نمونه و مثالی الهی برای نحوه زندگی‌اش نمی‌شناسد، بلکه تلاش می‌کند تا هویت خود را با یک واقعیت «اسطوره زدایی»[3] شده، دنیوی و تاریخی تعریف کند. او خود برای چگونه زندگی کردنش تصمیم می‌گیرد و توجهی به امور ماوراءطبیعه ندارد. از نظر الیاده دلیل اینکه انسان مدرن امر مقدس را انکار می‌کند و اسطوره‌ها را کنار می‌گذارد، دغدغهٔ او برای آزاد بودن است؛ چراکه «مقدس نخستین مانع برای آزادی اوست.» (همو، ۱۳۸۷: ۱۴۹) انسان مدرن، نمی‌خواهد در بند تقلید از اساطیر و یا تکرارهای آیینی باشد. برای او آزادی، برخلاف انسان باستان، در خلاصی از الگوها و نمونه‌هاست. او خود را و شرایط وجودی‌اش را نتیجه تاریخ می‌داند، و هیچ‌گونه سرمشقی از موجودات فرابشری برای خود ندارد و سعی می‌کند خود را از «خرافات» گذشتگان رها سازد.

با این حال، انسان امروزی به کلی متفاوت و «غیر» از انسان باستان نیست، بلکه او نتیجهٔ از تقدس بیرون‌آوری وجود انسان است. گرچه می‌خواهد خود را از خرافات نیاکان رها سازد، «اما شاکله او با شرایط پذیرفته شده نیاکانی آغاز می‌گردد». الیاده معتقد است انسان مدرن نمی‌تواند کاملاً گذشتهٔ خود را منسوخ کند، چون او خود محصول گذشتهٔ خویش است. (همان: ۱۵۰) او تلاش می‌کند در دنیای تقدس‌زدایی شده و

1. Fallen.
2. Transcendent.
3. Demythologization.

اسطوره‌زدایی شده زندگی کند اما در همان حال ناگزیر از رفتارهایی است که دغدغه‌های دینی را در شکل دیگری آشکار می‌کند. انسان مدرن هنوز، همچون اسلافش، با بحران‌های هستی‌شناسی مواجه است و در ناخودآگاه خویش نیز پاسخ‌های دینی برای آنها می‌جوید. او می‌گوید: امر مقدس در جهان مدرن مستتر و پوشیده است و مستتر و پوشیده بودن امر مقدس در جهان مدرن تشخیص آن را به سختی امکان‌پذیر می‌کند. امر مقدس در جهان امروز دیگر در آیین‌ها و مراسم مذهبی مورد توجه نیست بلکه در ناخودآگاه انسان مدرن و در خلاقیت‌های هنری و اجتماعی او قابل تشخیص است.

ظهور و بروز هرازگاه معانی دینی و اسطوره‌ای در جهان مدرن حاکی از این است که انسان امروز نیز به مانند انسان سنتی با بحران‌هایی هستی‌شناختی مواجه است و البته این بار این نه اسطوره، بلکه نمادهای اسطوره‌ای و معانی دینی در صور جدیدی به کمک انسان می‌آیند. الیاده با اشاره به اینکه مردمی که ادعا دارند غیرمذهبی هستند، «در واقع مذهب و اسطوره‌شناسی در ظلمت ناخوآگاهی‌شان گرفتار «کسوف» شده است»، عنوان می‌کند که «لامذهبی معادل با «سقوط» جدید انسان است. به عبارت دیگر، انسان غیرمذهبی استعداد زنده کردن مذهب، به‌گونه‌ای خودآگاه و از این‌رو درک و قبول آن را از دست داده است؛ لیکن در ژرف‌ترین هستی‌اش، هنوز یاد آن هبوط را، پس از هبوط نخستین حفظ می‌کند». «پس از «هبوط نخست»، مفهوم مذهبی به سطح خودآگاهی «نیمه شده» نزول کرد؛ و اکنون پس از «هبوط دوم»، مفهوم مذهبی ژرف‌تر، در اعماق ناخودآگاه فروافتاده است؛ این مفهوم «فراموش» شده است» (همان: ۱۵۶) بعد از هبوط دوم انسان با برگزیدن نوع خاصی از بودن در جهان، یعنی نوع سکولار، معرفت امر مقدس را از دست می‌دهد و به راحتی و آگاهانه خودش را موجودی محدود، فانی، دنیوی و تاریخی، بدون نیاز به معانی و ساختارهای فراتاریخی و مقدس تعریف می‌کند. الیاده معتقد است انسان مدرن از هویت اصلی و ریشه‌های خود بیگانه شده است و او آرزو می‌کند که انسان مدرن به هویت دینی‌اش بازگردد و با بازگشت به اسطوره‌ها و دین، بتواند به ساحت انسان باستان برگردد و مجدداً موقعیت آرمانی خودش را بدست بیاورد. بنابراین گرچه انسان مدرن به مرتبه‌ای از ناآگاهی (فراموشی ساختارهای سمبلیک و دینی) «هبوط کرده» است اما این امور واقعاً فراموش نشده‌اند بلکه بصورت غیر مستقیم، و بوسیله رؤیاها و تخلیات، بوسیله آفرینش‌های هنری و ادبی نیمه‌دینی و گاه‌دینی وار متجلی می‌شوند.

اینکه الیاده موقعیت وجودی انسان را حالت «هبوط کرده» توصیف می‌کند، لزوماً به‌معنای به کار رفته در سنت یهودی و مسیحی‌اش نیست. بلکه در هستی‌شناسی باستان و درک ابتدایی از هبوط، موقعیت و شرایط بشری حاصل یک سقوط از بهشت، یک فقدان کمال اولیه و بدبختی است. این شرایط در نتیجهٔ فاجعه‌ای که در زمان «سرآغاز» روی داده است استقرار می‌یابد. با این حال این اصطلاح وجه مشترکی در فرهنگ‌های مختلف دارد و آن اینکه در تمام آنها بر اثر هبوط، همواره افتراق میان انسان و عالم خدایان و همچنین

هماهنگی انسان و طبیعت تکرار می‌شود. (همو، ۱۳۷۵: ۴۴)

بدین ترتیب انسان‌ها در شرایط جدایی، فراموشی، افتراق هستی‌شناختی و بدبختی برای بهشت از دست رفته و آن وحدت نخستین دلتنگ می‌شوند و این جدایی موجب تغییرات هستی‌شناختی درون انسان و ساختار جهان می‌شود. پس از معرفت نسبت به گسست میان مقدس ـ نامقدس، شخص احساس می‌کند از آنچه که غایی و واقعی است جدا شده است. او نمی‌خواهد آنچه را که در زمان «سرآغاز» گذشته فراموش کند. لذا به شکل دَوَرانی رویدادهای بنیادینی که او را در موضعِ انسانِ «هبوط کرده» قرار داده بودند، از نو به یاد می‌سپارد. (همان) او مشتاق است تا هستی را از شکل نامقدس، تاریخی و معمولی بودن، تعالی بخشد و در مقدس زندگی کند. «این ساختار، بحران‌ها و همچنین ارزیابی و انتخاب[انسان باستان]، بر این حقیقت تاکید می‌کند که تجربه دینی بُعدی نجات شناختی دارد، یعنی ایجاد یک تغییر در موجود بشری. در اینجا معرفت‌شناسی از هستی‌شناسی جدا نبوده و در شناخت امر مقدس، وجود فرد نیز تغییر می‌کند». (Allen, 1998: 85) بنابراین نوستالژی انسان باستان به بهشت، حاصل دغدغه هستی‌شناختی اوست. او از اینکه بخشی از وجودش با این جهان نامقدس سازگاری ندارد احساس غربت و رنج می‌کند. این حس انسان دینی برای حضور در موقعیت مقدس را الیاده «غم غربت»[1] یا «حسرت بهشت»[2] می‌نامد. (الیاده، ۱۳۸۷: ۴۷) مراد از بهشت نیز در اینجا مفهوم مسیحی یا یهودی آن نیست. بلکه یک موقعیت وجودی برتر است، یک حیات معنوی همراه با معرفت و آگاهی که در تقابل با حیات مادی آمیخته با جهل است. اشتیاق انسان دینی به بهشت در اصل اشتیاق به ارتباط برقرار کردن با خدایان است، تا انسان به خدایان بپیوندد و همچون ایشان خلاق و آفرینشگر گردد. سلسه آیین‌های مربوط به آغاز سال، در میان اقوام گوناگون، همگی به این منظور برگزار می‌شوند. الیاده معتقد است هدف انسان دینی از این آیین‌ها تازه کردن خلقت است تا از این طریق در خلاقیت خدایان مشارکت نماید. در مناسک مربوط به آغاز سال نو، جانوران و رستنی‌هایی که به دست موجودات فوق طبیعی درآن «زمان‌های دور»[3] آفریده شده‌اند، متناوباً، با برگزای مراسم و مناسکی دوباره خلق می‌شوند. (همو، ۱۳۸۶: ۵۱)

یکی از نشانه‌های اشتیاق انسان به بهشت، در نمادپردازی مربوط به «مرکز»[4] منعکس می‌شود. برای انسان باستان مکان‌ها یکسان و نامتفاوت نیستند، بلکه او وقفه‌ها و گسست‌هایی را در آن تجربه می‌کند. (همو، ۱۳۸۷: ۲۱) مکان مقدس به‌لحاظ کیفی از دیگر مکان‌ها متفاوت است. هر مکان مقدس اشاره به یک گشودگی و ارتباط با عالم بالا و جهان خدایان دارد. از این‌رو است که در بیشتر معابد دری به‌سوی آسمان وجود دارد، تا از طریق آن خدایان بتواند به زمین نزول کنند و انسان‌ها بتوانند به‌طور نمادین به عالم بالا صعود کنند. علاقهٔ انسان دینی به زندگی در مرکز جهان، سهم زیادی در درک ما از اشتیاق انسان دینی به

1. the Nostalgia.
2. the Nostalgia for Paradise.
3. in illo tempore.
4. the Center.

رهایی از آثار هبوط دارد. در نماد مربوط به «مرکز» معمولاً این عقیده در انسان دینی وجود دارد که مکان مقدس در مرکز عالم قرار دارد و او تلاش می‌کند زندگی خود را تا حد امکان، نزدیک به آن بنا کند. در دیدگاه الیاده این امر مهم که انسان همواره و در هر جایی به دنبال مرکز مقدس است، ما را متوجه چیزی در شرایط خاص بشری می‌کند که می‌توانیم آن را «حسرت برای بهشت» بخوانیم. با این عنوان ما می‌توانیم آرزوی انسان برای زندگی در مرکز و قلب حقیقت را، به آنچه که مسیحیت از آن با عنوان موقعیت پیش از هبوط یاد می‌کند، معنا کنیم». (Eliade, 1961: 54) تمام آیین‌هایی که انسان دینی به کار می‌گیرد تا بتواند در مرکز عالم، جایی حقیقی و نزدیک به خدایان، حضور داشته باشد، اشتیاق انسان نسبت به موقعیت بهشتی را آشکار می‌کند.

عبور از وحشت تاریخ

در هستی‌شناسی انسان باستان، بزرگ‌ترین مانع برای تحقق موقعیت بهشتی، «زمان تاریخی»[1] است. همچنان که با تجلی امر مقدس یک گسست و شکافی میان مقدس و نامقدس اتفاق می‌افتد و برای انسان باستان آنچه که ظرف این تجلی واقع می‌شود ارزش و اعتبار دینی پیدا می‌کند، «زمان» هم برای او، امری ممتد و یکسان نیست. در برابر زمان معمولی و نامقدس، زمان مقدسی وجود دارد که بر حسب آیین‌ها و مراسم خاصی قابل دسترسی و بازگشت است. انسان باستان دو گونه زمان می‌شناسد: یکی، «زمان نخستین» یا «زمان ازلی» که «زمان مقدس» خوانده می‌شود. زمانی که همه چیز برای نخستین‌بار در آن روی داده است و همان‌گونه که اشاره شد هدف انسان باستان از انجام آیین‌های اسطوره‌ای و دینی قرار گرفتن در آن لحظه است. دوم، زمان نامقدس یا تاریخ گذراست که جلوه‌ای از امر مقدس ندارد و با گذر خود، انسان را به‌سوی مرگ می‌کشاند. (الیاده، ۱۳۸۰: ۷۷ ـ ۷۶) برای انسانِ جوامع باستانی راه رسیدن به موقعیت بهشتی (حضور در زمان ازلی)، گریز از زمان تاریخی است. در نظر او گذر تاریخ او را به‌سوی نابودی و مرگ می‌کشاند و این وحشت آفرین است. بسیاری از آیین‌های اسطوره‌ای که با هدف قرار گرفتن در حالت و موقعیت آغازین انجام می‌گیرد، در واقع در پی گریز از زمان تاریخی است؛ ازجمله، مراسم مربوط به شمن‌ها[2]. شمن با طی مراحل مختلف بار دیگر آسمان را به زمین نزدیک می‌بیند و می‌تواند با درختی نمادین بر فراز آن صعود کند. الیاده در تحلیل پرواز شمن‌ها به شرایط انسان در زمان آغازین اشاره می‌کند:

---

1. historical time.

۲. شمینزم به معنای دقیق کلمه پدیده دینی در سیبری و آسیای میانه سده‌های گذشته بود. در این مناطق زندگی دینی ـ جادویی بر محوریت شمن استوار بودو شمن‌ها که از آنها تحت عنوان جادو ـ درمان‌گران یاد می‌شود به همراه دین یارانی که در مراسم قربانی گذاردن فعال بودند، کارهای مربوطه به امور مقدس به عهده داشتند. البته در سراسر آسیای میانه شمن‌ها در کلیه امور زندگی روزانه مردم نقش داشتند. مفهوم شمن، مفهومی پیچیده است که دلالت بر تکنیک‌های جذبه و حالاتی شبیه به تجربه‌های عرفان دارد. (Eliade, 1972: 4)

تعدادی از این اساطیر به زمان آغازین اشاره دارند که همهٔ انسان‌ها قادر بودند با بالا رفتن از کوه، درخت، قدرت پرواز خودشان و ... به آسمان‌ها صعود کنند. انحطاط و تباهی انسان از حالا به بعد مانع آن می‌شود که همهٔ انسان‌ها به آسمان پرواز کنند. (الیاده، ۱۳۸۸: ۶۹۶)

همچنین انسان با بازخوانی داستان‌های اسطوره‌ای که شامل اعمال خدایان و موجودات فرابشری است و یا تقلید از اعمال و واقعی کردن کردار خویش می‌تواند از این شرایط جداماندگی که گرفتار آن شده، رها شود. هر یک از این اعمال در واقع زمان و مکان بشری (نامقدس) را الغا می‌کند و او را به عالمی می‌اندازد، که در آن، زمان گذرا و تاریخی وجود ندارد. بنابراین یکی از فاکتورهای معنابخشی به زندگی انسان دینی، عبور از تاریخ است؛ اینکه با شعایر و مناسک خاصی بتواند خود را از بند تاریخ رها کند.

زمان تاریخی برای انسان باستان به منزلهٔ ظرف هبوط است که او را از ابدیت و آزادی جدا کرده و به‌سوی نابودی می‌کشاند. به عبارت دیگر، تاریخ برای انسان باستان به‌منزله تداوم هبوط است. به این علت که هستی تاریخی، امری جدا شده از امرمقدسِ«فراتاریخی» تلقی می‌شود. الیاده چنین مواجهه‌ای را «وحشت از تاریخ»[1] می‌نامد که انسان باستان برای غلبه بر آن در صدد فسخ تاریخ و قرار گرفتن در زمان مقدس است. او معتقد است «تعلیق زمان گذرا یکی از عمیق‌ترین نیازهای انسان ابتدایی را برمی‌آورد. (همو، ۱۳۸۴: ۵۱) برخلاف گذرا بودن زمان تاریخی، زمان مقدس به‌طور نامحدود بازیافتنی و به‌طور نامحدود تکرارشدنی است. از یک دیدگاه می‌تواند گفت این زمان «نمی‌گذرد»، این زمان بقای برگشت ناپذیری را تشکیل نمی‌دهد. این زمان وجود شناختی و پارمنیدی است. (همو، ۱۳۸۷: ۵۵) این زمان مقدس، که نیز یادآور شرایط بهشتی انسان باستان است، برخلاف زمان تاریخی قابل برگشت است. بدین معنا که، احتمالاً، زمان اسطوره‌ای نخستین است که زمان حال شده. هر جشن و مراسم آیینی نیایش، دوباره واقعیت بخشیدن حادثه‌ای مقدس را که در گذشته‌ای اسطوره‌ای، «در آغاز» جایگزین شده ارائه می‌دهد». (همان) زمان مقدس زمانی است که داستان‌های اساطیری آن را نشان می‌دهند و پیوند عمیقی میان داستان‌های اساطیری و زمان مقدس وجود دارد. برای انسان مذهبی وجود واقعی و حقیقی، از لحظه‌ای که وی روایت این تاریخ اولیه را می‌شنود و می‌آموزد و عواقب آن را بر عهده می‌گیرد، شروع می‌شود. این تاریخ همواره تاریخی الهی است. زیرا آدم‌های آن موجوداتی مافوق طبیعی و نیاکان اساطیری و افسانه‌ای‌اند. (همو، ۱۳۸۶: ۹۹) و از آنجا که تنها نمونه‌های ازلی و اسطوره‌ای‌اند که برای انسان باستان واقعی و شایسته تقلیدند بنابراین زمان واقعی نیز زمان اساطیری است. الیاده می‌گوید:

اسطوره بیانگر حقیقت مطلق است، زیرا تاریخ مقدسی را بازگو می‌کند؛ یعنی الهامی وراء

1. terror of history.

انسانی، که در طلوع «زمان بزرگ»،[1] در «زمان مقدسِ سرآغاز» روی داده است. (همو، ۱۳۷۵: ۲۳)

الیاده با اشاره به نمونه‌های زیادی از این دست مراسم دینی و اسطوره‌ای به این نتیجه می‌رسد:

در عمل، همهٔ این اساطیر به ما نشان می‌دهند که انسان باستان از سعادت، خود انگیختگی و آزادی لذت می‌برده است که متأسفانه در نتیجهٔ هبوط از دست می‌دهد؛ یعنی در نتیجهٔ آنچه که به دنبال حادثه یا اسطوره‌ای، باعث گسست آسمان و زمین شد (همان: ۵۸)

با همهٔ تفاوت‌ها و تنوعی که در این موضوع وجود دارد، آنچه در همه این نظام‌های باستانی از اهمیت اساسی برخوردار است، عبارت است از واژگون‌سازی زمان گذرا، که در واقع می‌توان از آن به‌عنوان هدف تاریخ ستیزانه نظام مذبور یاد کرد. امتناع آگاهانه از نگاه داشتن یاد گذشته، حتی گذشتهٔ بسیار نزدیک، به نظر ما نشانه‌ای است از طبیعت خاص نفسانیات پیشینیان. (همو، ۱۳۸۴: ۹۶) این طبیعت خاص انسان باستان، همان طبیعت هبوط یافته است که الیاده از آن تعبیر به غربت مذهبی می‌کند. او می‌نویسد:

آنچه در آغاز اتفاق افتاده این بوده که خدا یا نیمه خدایان در روی زمین فعالیت داشتند. از این‌رو غم غربت سرآغازها، معادل با غم غربت مذهبی است و این غم غربت، بازگشت ادواری به زمان ازل را توجیه می‌کند. (همو، ۱۳۸۷: ۷۰)

این غم غربت غمی واقعی و اصیل است. به این دلیل که انسان دینی نمی‌تواند در «کائوس» یا جامعهٔ مدرن (هستی بی‌معنی و گسست یافته) زندگی کند. (Eliade, 1969, preface) برای انسان باستان تنها امر مقدس است که واقعی است و ما در تحلیل جشن‌های مذهبی آرزوی نزدیکی بیشتر به خدایان را می‌یابیم. تجدید زمانِ مقدسِ ازلی، معادل با هم زمان و معاصر شدن با خدایان؛ از این‌رو زندگی در حضور آنان است یعنی مطابق با غم غربت و دوری از موقعیت بهشتی. (الیاده، ۱۳۸۷: ۷۱ ـ ۷۰) تعلیق زمان تاریخی به هر شکلی که باشد حقیقتی واحد را بیان می‌کند و آن اینکه:

انسان مذهبی منحصراً از زندگی در آنچه به واژگان جدید زمان حال تاریخی نامیده می‌شود، سر بر می‌تابد و در دوباره به دست آوردن زمان مقدس، که از یک دیدگاه، با ابدیت همسان است تلاش می‌کند. (همان: ۵۶)

این تلقی از تاریخ و هراس از زمان خطی، با ظهور دین یهود تغییر کرد. تاریخ یهود در واقع گونهٔ جدیدی

1. great Time.

از «تجلی»[1] پروردگار است که تا آن زمان ناشناخته بود: دخالت یهوه در تاریخ. که پدیده‌ای برگشت ناپذیر و تکرارناپذیر بود. (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۴۷) با دین یهود، تاریخ، قدسی می‌شود و یهوه دیگر خود را (همانند خدایان دیگر) در زمان کیهانی نمایان نمی‌سازد، بلکه در زمان تاریخی که برگشت ناپذیر است، متجلی می‌سازد. هر تجلی جدید یهوه در تاریخ دیگر قابل تنزل به تجلی نخستین نیست. (همو، ۱۳۸۷: ۸۳) چنین برداشتی از تاریخ، از یهودیت به دین مسیحیت وارد شد. در مسیحیت ماجرا فراتر از تجلی اراده خداوند و به صورت تجسم خداوند در تاریخ بیان شد. این آموزه، مسلماً انسان را موجودی تاریخی و مشروط پذیرفته است، اما هدف آن امری فراتاریخی، یعنی رستگاری است. (همان) و آن‌گاه که خداوند پدر، خود را در عیسی مسیح به شکل کامل نشان می‌دهد، آن‌گاه کل تاریخ، تجلی پروردگار می‌شود و از مفاهیم زمان اسطوره‌ای و بازگشت ابدی مشخصاً فراتر رفته است. (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۸) از نتایج این انقلاب دینی عظیم این بود که زمانی که امر مقدس تنها خود را در جهان می‌شناساند، به آسانی قابل تشخیص بود. تمایز میان آنچه قدرتمند شده بود با آنچه که چنین نبود آسان بود. تمایز میان زمان عبادی با زمان دنیوی آسان می‌نمود اما در لحظه‌ای معین، زمان دنیوی از جریان می‌ایستد و الوهیت، خود را در تاریخ متجلی می‌سازد و زمان تاریخی و دنیوی تبدیل به زمان عبادی و دینی می‌شود. چنین واقعه‌ای نتیجهٔ دشواری برای فرد دین‌دار به بار می‌آورد. او نه می‌تواند همچون گذشته تاریخ را رسوا کند و نه می‌تواند تمام آن را بپذیرد. او پیوسته ناگزیر به انتخاب است، ناگزیر باید در گیرودار وقایع تاریخی، واقعه‌ای را که برای او می‌تواند نجات‌بخش باشد تمییز دهد. بدین ترتیب سقوط انسان به دامان تاریخ بی‌مهابا و شتابناک ادامه دارد و انسان نوین قربانی شرایط تاریخی می‌شود. (همان: ۱۴۹)

بدین ترتیب انسان مدرن برخلاف انسان باستان از زمان ازلی گسسته می‌شود و در عین حال نمی‌تواند با تاریخ مقدس شده وفق دهد و این آغاز کناره گرفتن از دین و هویت دینی اوست. انسان معاصر تاریخی برخلاف اسلافش ارزش بیش از حدی برای حوادث تاریخی قائل می‌شود. در نظر او تکرار آیین‌ها و نمونه‌های دینی و سنتی ملال‌آور است و او خود را فارغ از چنین الگوهایی می‌پندارد. او می‌خواهد تا آزادانه مسیر زندگی‌اش را بسازد و آماده است تا با حوادث جدید مواجه شود حتی اگر هیچ سابقهٔ اسطوره‌ای نداشته باشند. آنچه برای انسان مدرن اهمیت دارد حفظ آزادی است؛ آزاد بودن در ساختن تاریخ بدون نیاز به نمونه و الگو. الیاده اما معتقد است چنین آزادی هرگز واقعاً محقق نمی‌شود؛ چون هر چه انسان متجددتر می‌شود ــ یعنی در برابر وحشت تاریخ بی‌دفاع‌تر می‌گردد ـ احتمال اینکه بتواند خود به ساختن تاریخ دست یازد کمتر است. دلیل آن هم این است که هرچه زمانه تاریخی‌تر می‌شود یعنی با هر گونه الگوهای متعال و فراتر از تاریخ، بیگانه می‌گردد، آزادی یاد شده هم دست نایافتنی‌تر می‌گردد. (همو، ۱۳۸۴: ۱۶۱) در نظر الیاده انسان مدرن گرچه ظاهراً خود را از محدودیت الگوهای دینی و اسطوره‌ای خلاص کرده است اما واقعیت این است

1. Theophany.

که او در ناخودآگاهش هنوز با بحران‌های هستی‌شناختی دست به گریبان است. بحران‌های انسان مدرن چیزی غیر از بحران‌های انسان باستان نیست و بنابراین پاسخ آنها نیز همچنان در دین و اسطوره نهفته است. او می‌نویسد:

> ساختار ناخودآگاه انسان مدرن نتیجهٔ موقعیت‌های وجودی دیرینه، به‌ویژه موقعیت‌های بحرانی است، بنابراین ریشه‌های مذهبی دارد. چون هر بحران وجودی دوباره، هم واقعیت جهان و هم حضور انسان را در جهان مورد پرسش قرار می‌دهد. این بدان معناست که بحران وجودی نهایتاً «مذهبی» است، چون که در سطوح باستانی فرهنگ، بودن (هستی) و مقدس یکی هستند. (همو، ۱۳۸۷: ۱۵۴)

الگوهای ازلی به‌مثابه راه‌های جهان قدسی

در تکمیل شرح هستی‌شناسی انسان در طرح الیاده، به یک بخش مهم دیگر باید اشاره کنیم و آن الگوهای ازلی یا آرکی تایپ‌ها هستند. این الگوها در واقع اعمال و کردار خدایان یا موجودات فرابشری هستند که به‌لحاظ الهی بودن شایان تقلیداند. هر عمل انسانی همان قدر درست، مقدس و در نتیجه واقعی است که به این نمونه‌ها نزدیک‌تر باشد. اگر زمان تاریخی اتصال به عالم خدایان را برای انسان پیشامدرن دشوار می‌کند، او نمونه‌های اخلاقی و رفتاری‌ای را می‌شناسد که بکارگیری آنها می‌تواند هم تاریخ را بر اندازد و هم حضور او در زیست جهانی قدسی را آسان‌تر سازد. او تلاش می‌کند با تقلید از الگوها و سرمشق‌های ازلی رسیدن به بهشت یا جهان مقدس را سرعت بخشد. این جهان مقدس در واقع طرحی متعال از واقعیت است که ارزش‌های مطلق آن شایسته هدایت انسان و معنا بخشیدن به هستی اویند. (Eliade, 1963: 139) الیاده این نمونه‌های ازلی را آرکی تایپ[1] می‌نامد. در دیدگاه او اصطلاح آرکی تایپ معنای «وجودشناختی»[2] دارد. به این معنا که، زمانی که نوع بشر از موقعیت‌اش (هبوط یافتگی) در کیهان آگاه می‌شود، آرکی تایپ‌ها پاسخگوی نیاز اساسی در وجود بشر هستند؛ دراین حالت آرکی تایپ‌ها به‌طور ناگسستنی با موقعیت بشری پیوند خورده‌اند و می‌توانند امری ثابت در هر تجربه‌ای درنظر گرفته شوند. (spineto, 2008: 367) موقعیت بهشتی که انسان باستان در حسرت آن است موقعیتی است که در آن حتی تمام اعمال روزانه و پیش پا افتاده انسان هم اعمالی الهی باشند. او برای اینکه بتواند به حالت وحدت نخستین برگردد تلاش می‌کند تا تمام اعمال و کردارش را مطابق با اعمال خدایان قرار دهد. آرکی تایپ‌ها برای کوچک‌ترین و کم‌اهمیت‌ترین حرکات بشر نیز، نمونه‌ای ازلی ارائه می‌دهند. اموری که برای انسان مدرن عادی و طبیعی‌اند برای انسان پیشامدرن ریشه‌ای الهی می‌یابند تا فاصلهٔ میان جهان انسان و جهان خدایان از بین برود. همچنان که امر

1. Archetype.
2. Ontological.

نامقدس برای انسان باستانی تنها از آن جهت که امر مقدس را آشکار می‌کند، واقعی می‌شود، «اعمال آدمی نیز فقط به میزانی که کرداری آغازین را تکرار می‌کنند از اعتبار و واقعیت برخوردار می‌شوند». (الیاده، ۱۳۸۴: ۱۹) برای انسان باستان یک چیز یا یک عمل به همان اندازه دارای اهمیت می‌شود که در آرکی تایپ‌ها سهیم شده باشد. «نه‌تنها مراسم دینی دارای نمونه‌های اساطیری هستند، بلکه هر یک از اعمال بشری نیز فقط به میزانی معتبر می‌شود و هنگامی از ارزش و سودمندی برخوردار می‌گردد که تقلید و تکرار کرداری آغازین می‌پردازد، کرداری که در ابتدای زمان توسط ایزدی، پهلوانی یا نیایی انجام شده است». (همان: ۳۶ ـ ۳۵) الیاده به ارائهٔ نمونه‌هایی می‌پردازد که چطور امور بشری چون ازدواج، زاد و ولد، کشاورزی، تاجگذاری شاهان و غیره در نزد انسان دینی دارای الگویی الهی‌اند. و اگر انسان دست به چنین اعمالی می‌زند صرفاً به این دلیل است که اول‌بار خدایان آنها را ابداع کرده‌اند و همهٔ این اعمال بن و منشأ الهی دارند. (بنگرید به: همان: فصل اول) رنج کشیدن و تحمل سختی‌ها نیز، برای انسان دینی، با یادآوری رنج‌هایی که ایزدان متحمل شده‌اند قابل تحمل می‌شود. آزردگی و الم مرد سنتی، از هر نوع که باشد و از هر جا که ناشی شود حکمتی دارد. او باور دارد مصائب را «تصادف» بر سر راه او قرار نداده، بلکه بوده‌های جادویی یا اهریمنی آنها را برانگیخته‌اند و برای دفع آنها کاهن یا جادوگر چاره‌هایی دارد. اگر چاره‌های آنها سودی نبخشید آنگاه او به یاد «ایزد برین» می‌افتد. از نظر او رنج یا نتیجه خطایی از سوی خود او بوده یا در نتیجهٔ بدخواهی دیگران. در هر حال رنج به صورت چیزی در می‌آید که قابل درک و در نتیجه قابل تحمل است. (همان: ۱۰۹) الیاده باز هم تأکید می‌کند آنچه در اینجا مورد توجه ماست عبارت است از هستی‌شناسی پیشینیان. در این هستی‌شناسی انسان هنگامی مذهبی‌تر است که مالک سرمشق‌های نمونه‌ای بیشتری برای رفتارها و اعمال خود باشد. هر چه بیشتر مذهبی باشد، به عبارت دیگر بیشتر در امر واقع وارد می‌شود و کمتر در خطر گم شدن در اعمالی است که غیرنمونه‌ای، ذهنی و نهایتاً نابجا هستند. (همان: ۷۳)

انسان مدرن اما اعتقادی به الگو و نمونه برای زندگی خویش ندارد. او همچنان که خود را در ساختن تاریخ آزاد می‌داند به همان میزان در نحوهٔ ساختن این تاریخ آزاد است. به عبارت دیگر اهمیت آزادی برای انسان مدرن او را بی‌نیاز از الگوها جلوه می‌دهد. الیاده می‌گوید:

> روگردانی انسان معاصر از پنداشت‌های مربوط به زمان دوری و خط بطلان او بر روی مفاهیم نمونه‌های ازلی و تکرار افعال مثالی می‌کشد نشانه‌ای است از مقاومت انسان زمانهٔ ما در برابر طبیعت و علامتی است از اهتمام «انسان تاریخی» برای اثبات استقلال خود. (همو، ۱۳۸۴: ۱۵۸)

گفتیم که انسان باستان آگاهی خود را مدیون تجلی امر مقدس است و اینکه او تنها اموری که مقدس شده‌اند را واقعی تلقی می‌کند، انسان مدرن اما بواسطهٔ هبوط در تاریخ به ساحت‌های معرفتی جدیدی وارد

شده است که امر مقدس در آن جایگاهی ندارد. معرفت‌شناسی انسان مدرن بریده از آسمان و کاملاً تاریخی است. در زیست جهان انسان باستان اگر اسطوره‌ها و الگوها او را از موقعیت‌اش در این جهان آگاه می‌کنند و اعمال و کردار او را هدایت می‌کنند، در حیات انسان مدرن اما با فاصله گرفتن از اسطوره‌ها به دام تاریخ افتاده است که تعبیر به هبوط می‌شود. وضعیت هبوط وجه قدسی انسان را و نصور او از خودش را دگرگون می‌کند و او را تبدیل به موجودی کاملاً جزئی می‌کند. با این حال، انسانِ فارغ از نمونه‌های ازلی یکسره از زندگی دینی بی‌بهره نیست. الیاده معتقد است راهی که انسان بتواند با تاوان کمتر، از قلمرو نمونه‌ها و الگوها بگذرد این است که فلسفه‌ای را بپذیرد که وجود خدا را نفی نمی‌کند. و آن هنگامی اتفاق می‌افتد که پس از حضرت ابراهیم در زمینهٔ تجربهٔ دینی، مقولهٔ نوینی مطرح شد که عبارت بود از مقولهٔ «ایمان». چنینی ایمانی بر آزادی انسان از هرگونه سلطهٔ طبیعت تأکید می‌کند و والاترین حد آزادی را برای انسان در نظر می‌گیرد و از نظر الیاده تنها این‌گونه آزادی است که علاوه بر جنبهٔ نجات بخشی و در نتیجه ارزش مذهبی، می‌تواند از انسان امروز در برابر وحشت تاریخ دفاع کند. (همان: ۱۶۴)

راه دیگری که الیاده پیشنهاد می‌کند تا انسان مدرن بتواند از وضعیت هبوط یافتگی در دامان تاریخ نجات یابد، نمادهای دینی‌اند. او معتقد است گرچه دین و اسطوره در ناخودآگاه انسان غیرمذهبی عصر جدید گرفتار کسوف شده‌اند و انسان غیردینی استعداد زنده کردن بصورت خودآگاه و قبول آن را از دست داده است اما در عین حال امکان تکمیل دیدی دینی به حیات در آنها وجود دارد. فعالیت ناخودآگاه انسان جدید بصورت نمادها بر او ارائه می‌شود و هر یک از این نمادها برای انجام رسالت ویژه و اطمینان از برقراری دوبارهٔ تعادل روحی دارای پیام ویژه‌ای هستند. (همو، ۱۳۸۷: ۱۵۵)«نماد»ها[1] راهی هستند که انسان غیرمذهبی جوامع جدید، بدون دستیابی به تجربهٔ مذهبی، از نوع تجربه انسان دینی جوامع باستان، می‌تواند تغذیه شود. ناخودآگاه راه حل‌هایی برای مشکلات حیات او به وی ارائه می‌دهد، و در این راه نقش مذهب را ایفا می‌کند. با نمادهاست که انسان راه خویش را به به بیرون از موقعیت ویژهٔ خویش باز می‌یابد و خود را به معقول و کل می‌گشاید. (همان)

نتیجه

دین‌پژوهی الیاده به یک معنا، پژوهش دربارهٔ انسان دینی است. هستهٔ مرکزی تجربهٔ دینی از نظر الیاده از یک سو «مقدس» است و از سوی دیگر انسان. درست است که امر مقدس خود را در قالب امور نامقدس متجلی می‌کند، انسان اما مهم‌ترین موضوع تجلی امر قدسی است. به دلیل ذات و ماهیت دینی، انسان در

1. Symbol.

فرایند ظهور امر قدسی فعالانه دخالت دارد و در نتیجه، تجربهٔ امر مقدس تجربه‌ای از نوع آگاهی است که مستقیماً با شرایط وجودی انسان در ارتباط است. انسان در تجربهٔ امر مقدس خود را در برابر حضوری می‌یابد که حقیقی و واقعی است و او را به‌لحاظ هستی‌شناختی متحول می‌کند. بدون این حضور، زندگی برای انسان بی‌معنا و رنج‌آور است، چون او احساس می‌کند از امری واقعی و حقیقی جدا مانده و این سرآغاز دین است.

دین و اسطوره ابزارهای ارتباط او با جهان دینی و حقیقی‌اند. این جهان دینی در سرآغاز قرار دارد که همان جهان خدایان و اسطوره‌هاست. در شرایط جداماندگی از حضور امر مقدس، انسان رنج زمان گذرا را بر نمی‌تابد. او تلاش می‌کند با تکرار آیین‌های دینی و اسطوره‌ای از تاریخ و زمان گذرا نجات یابد و با قرار گرفتن در زمان سرآغاز، خود را در حضور خدایان احساس کند. در این تلاش، انسان باستان نمونه‌های ازلی را سرمشق راه خود قرار می‌دهد تا با هدایت آنها بتواند تمام مراحل زندگی از مناسک و شعائر تا جزئی‌ترین امور زندگی‌اش را در تقلید از اعمال خدایان تنظیم می‌کند تا بتواند با خدایان یکی شود. انسان مدرن اما تجربه‌ای از امرمقدس ندارد و در زیست جهانی عاری از اسطوره و امرمقدس می‌زید. او می‌خواهد آزاد باشد و تاریخ را خود بسازد اما او نیز فارغ از دغدغه‌های هستی‌شناختی نیست و برای رفع دغدغه‌های هستی‌شناسی خود راهی جز بازگشت به ماهیت دینی خود ندارد. اساطیر همچنان می‌توانند راهی به سوی جهان دینی باشند اگر انسان گرفتار در تاریخ به سوی آنها بازگردد.

منابع و مآخذ

۱. الیاده، میرچا، ۱۳۷۵، ***اسطوره، رؤیا، راز، رؤیا منجم***، تهران، انتشارات فکر روز.

۲. الیاده، میرچا، ۱۳۸٤، ***اسطوره بازگشت جاودانه***، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران، طهوری.

۳. الیاده، میرچا، ۱۳۸۵، ***رساله در تاریخ ادیان***، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.

٤. الیاده، میرچا، ۱۳۸٦، ***چشم‌اندازهای اسطوره***، ترجمه جلال ستاری، تهران، طوس.

۵. الیاده، میرچا، ۱۳۸۷، ***مقدس نامقدس***، ترجمه نصراله زنگویی، تهران، سروش.

٦. الیاده، میرچا، ۱۳۸۸، ***شمنیسم فنون کهن خلسه***، ترجمه محمدکاظم مهاجری، تهران، نشر ادیان.

7. Allen, Douglas, 1998. ***Myth and Religion in Mircea Eliade***. New York.
8. Alles, Gregory D., 1987. "***Homo Religious***." In The Encyclopedia of Religion, Vol. 6, 442-45. New York: Macmillan,
9. Eliade, Mircea, 1961. ***Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism***. Translated by Philip Mairet. New York: Shed and Ward.
10. Eliade, Mircea, 1963. ***Myth and Reality***.Translated by Willard R. Trask. New York: Harper& Row.

11. Eliade, Mircea, 1969. ***The Quest: History and Meaning in Religion***. Chicago: University of Chicago press.
12. Eliade, Mircea, 1974.shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy, Trans. From french by, willard R. Track, second edition, princeton univers: ty press
13. Saliba, John, 1916, Homo Religiosus in mircea Eliade, An Antropogical Evaluation Brill.
14. Spineto, Natale, 2008. "***The notion of archetype in eliade's writings***." In Religion Vol. 38, 366-374.