

نگرش‌های فلسفی مورخان ادیان: مطالعه موردی جیمز فریزر و میرچا الیاده

ملیحه صابری نجف آبادی^۱

چکیده

در تألیف کتاب‌های تاریخ ادیان، دیدگاه‌های مختلف عقیدتی و فلسفی، ارزش‌ها و تصورات قبلی، پژوهشگر تاریخ ادیان را در چینش و انتخاب وقایع و تنظیم آن تحت تأثیر قرار می‌دهد. فرضیات معرفت‌شناسی درباره حقیقت شناخت تحلیل او را از ادیان شکل و جهت می‌دهد؛ زیرا رابطه مورخ با پدیده تاریخی به استنباط معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه فلسفی او وابسته است؛ به طوری که اختلاف بسیاری از آثار مکتوب در تاریخ ادیان به رویکرد درون‌دینی و بیرون‌دینی مورخ بستگی دارد. در این مقاله قصد داریم آرای فلسفی دو مورخ بزرگ، الیاده و فریزر، را در توصیف و نگارش ادیان معرفی و ارزیابی کنیم. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی در پاسخگویی به این پرسش‌ها صورت گرفته است: تفاوت فریزر و الیاده در روش‌شناسی چه بود؟ با توجه به مقایسه آثار این دو دین‌شناس در توصیف وقایع دینی، اختلاف مبانی و رهیافت فلسفی

❖ تاریخ دریافت: ۹۶/۲/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۵/۲۹

۱. استادیار سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، saberi@samt.ac.ir

آنها در چیست؟ یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که دو مورخ بزرگ دین-شناس، الیاده و فریزر، در نگرش فلسفی‌شان اختلاف نظر داشته‌اند. فریزر با نگاه پوزیتیویستی و الیاده با تلفیقی از روش پدیدارشناسانه هوسرلی با نگرش ساخت‌گرایی و هرمنوتیکی، به ضبط احوال و رفتارهای دینی بشر در طول تاریخ پرداخته‌اند. این تفاوت در نگارش دو اثر تاریخی آنها، یعنی شاخه زرین و تاریخ ادیان، تأثیر اساسی گذاشته است.

واژگان کلیدی: الیاده، فریزر، تاریخ ادیان، پدیدارشناسی، پوزیتیویسم.



مقدمه

در نگارش تاریخ ادیان، روش‌شناسی‌های مختلفی در تبیین حوادث به کار گرفته شده است. مهم‌ترین کتاب‌هایی که در این زمینه به زبان فارسی وجود دارد، از تاریخ ادیان جان ناس تا تجربه دینی بشر نینیان اسمارت، یا آثار تألیفی این سرزمین، مانند تاریخ ادیان علی شریعتی، همگی تحت تأثیر نگرش و رهیافت مؤلف تدوین یافته است. در لابه‌لای هر کدام از آثار تاریخی ادیان، نشانه‌هایی از تفکر و اندیشه فلسفی مؤلف را می‌توان ردیابی کرد و دریافت که چگونه مکتب فلسفی و روش‌شناسی موردحمایت مورخ، وی را در انتخاب و گزینش و چینش و ارزیابی وقایع، جهت می‌دهد. در این مقاله قصد داریم به بررسی اجمالی سه اثر مهم تاریخی ادیان، شاخه زرین، اثر جیمز فریزر، که با اندیشه پوزیتیویستی و تحویل‌گرایانه نوشته شده، و رساله در تاریخ ادیان و تاریخ اندیشه‌های دینی، اثر الیاده، که با روش پدیدارشناسانه و با نگاه هرمنوتیکی نوشته شده است، پردازیم. هر سه اثر به فارسی برگردانده شده است. شاخه زرین را کاظم فیروزمند و رساله تاریخ ادیان را جلال ستاری و هر سه جلد تاریخ اندیشه‌های دینی را بهزاد سالکی ترجمه کرده است. برای جستجو و شناخت آرای فلسفی مکتوم در این آثار، آنها را بررسی می‌کنیم.

کتاب تاریخ اندیشه‌های دینی الیاده، آخرین اثر تألیفی او به شمار می‌رود و نتیجه ده‌ها سال تحقیق و مطالعه وی در تجربه دینی نوع انسان، از ادیان ابتدایی و ماقبل تاریخ تا ادیان پیشرفته، است. در این کتاب، الیاده به بررسی تاریخ اندیشه دینی از عصر حجر تا آیین‌های سری‌ال‌توسی، از گوتمه بودا تا پیروزی مسیحیت، از ظهور اسلام تا عصر اصلاحات دینی، پرداخته است و در آن از جدیدترین آثار و تحقیقات معتبر مربوط به هر یک از این ادیان استفاده کرده است. او با روش پدیدارشناسانه و با کمک اطلاعات میدانی و دانش اساطیر، سعی کرد راز دین‌داری انسان را توضیح دهد؛ اینکه چرا انسان در پی آن است که جهانش معنادار باشد و در جهان بی‌معنا بقایی ندارد؟ آیا اصل دین - داری انسان نیاز فطری و درونی اوست؟ آیا انسان، با تمسک و تعلق خاطر به امری



ماورایی و کامل، می تواند زندگی خود را معنا بخشد؟ همچنین الیاده در کتاب رساله در تاریخ ادیان، با مطالعات وسیع و تحقیقات عمیق خود، از نمادها و رموزی پرده برداشته است که ماده اولیه اندیشه اساطیری است. او در این کتاب بیان می کند که نمادها با وجود داشتن ظاهری متفاوت، نشان دهنده نیاز انسان به یک امر متعالی هستند.

الیاده پدیدارهای دینی را براساس نمود و تجلی آن در ذهن انسان‌های باستانی تحلیل می کند. جهان طبیعت، با همه توصیفاتش، تنها از طریق نمادسازی و نمادپردازی ممکن است. به همین دلیل، نمادگرایی بخش مهمی از ادیان جهان است. الیاده امر دینی را از یک تجربه منحصر به فرد و غیر قابل توصیف، به امری پیچیده و رازآلود و سرشار از معانی بدل می کند. زیبایی و پیچیدگی و رازآلودگی، آن راهی برای کشف جهان فراطبیعی است. الیاده معتقد است انسان باستانی از پدیده‌های طبیعی به عنوان نماد امر مقدس و جهان ماورا استفاده می کند. از نظر الیاده، جهان ماورا سرشار از رمز و رازآلودگی است.

کتاب دیگر موضوع بررسی، شاخه زرین اثر جیمز فریزر، تحقیقی وسیع درباره اسطوره و دین است که در سال ۱۸۹۰ نوشته شده است. این کتاب صد و چهار سال پس از انتشارش در انگلستان، در ایران به فارسی ترجمه و چاپ شد. اصل کتاب سیزده جلد است، اما متن ترجمه شده از کتاب ویرایش شده یک جلدی‌ای است که آکسفورد آن را با نظارت نوه فریزر در سال ۱۹۹۰ چاپ کرد. فریزر در این کتاب تحت تأثیر تایلور بود. تایلور مطالعات عمیقی درباره آنیمیسم داشت و معتقد بود این ایده‌ها به دوره کودکی بشر تعلق دارد. او دین را قدیم تر، ابتدایی تر از علم می شمرد (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۵۴).

فریزر، با تألیف شاخه زرین، نظر قاطع خود را درباره منشأ و ماهیت دین ارائه داد و تقریباً همه حوزه‌های تفکر جدید را، از انسان‌شناسی و تاریخ گرفته تا ادبیات و فلسفه و حتی علوم طبیعی، به شدت تحت تأثیر قرار داد. موضع مؤلف نسبت به آموزه‌های هر نظام دینی، موضعی ملحدانه و یا دست کم لادری گرایانه است. به اعتقاد فریزر، جامعه غربی

به مرحله‌ای رسیده که یک مشخصه عمده‌اش کشمکش اندیشه و دین است (فریزر، ۱۳۹۴، ص. ۳۱).

بی‌شک برای پیگیری این اندیشه‌ها لازم است مکتب و دیدگاه این دو مورخ را توضیح دهیم. با این کار می‌توان میزان پذیرش آرای فلسفی در پژوهش ادیان را ارزیابی کرد و رویکردهای جدید را پیشنهاد داد.

پدیدارشناسی میرچا الیاده

روش الیاده براساس پدیدارشناسی دینی است که این اصطلاح از پدیدارشناسی ادموند هوسرل^۱ گرفته شده است او با جدا سازی آگاهی با واسطه از بی‌واسطه، آگاهی انسان را از پدیدارهای ذهنی‌ای که بدون واسطه در ذهن وی ظاهر می‌شود و حتی ممکن است عینیت هم نداشته باشد، مورد بررسی قرار می‌دهد. هوسرل اصطلاح پدیدارشناسی را هم برای «روش» خاص و هم برای اصول و مبادی فلسفی خود به کار می‌برد. او بر نقطه آغازین تفکر تأکید کرده و معتقد است که اندیشمند می‌تواند بر سبق ذهن‌ها و تمایلات غالب بیاید و تنها به مطالب متقن اتکا داشته باشد. هوسرل می‌خواست پایه و اساس استواری برای همه دانش‌ها، به خصوص فلسفه، فراهم آورد؛ پایه و اساسی که از همه مفروض‌های پیشین خالی باشد. برای او منبع اصلی تمام اظهارات عقلی «آن آگاهی نخستین است که به‌نحو بی‌واسطه، داده‌ها را به حضور درمی‌آورد». بنابراین باید به «خود چیزها» روی آورد. این نخستین و بنیادی‌ترین قاعده روش مبتنی بر پدیدارشناسی است (هوسرل، ۱۹۹۳)؛ اما مقصود از «چیز»، آن است که برابر آگاهی پدیدار می‌شود. بنابراین در این روش، «توجه به متعلق» اصل اساسی است؛ اگرچه فعل فاعل شناسا یا مفاهیم ذهنی نیز خود می‌توانند متعلق تحقیق قرار بگیرند، اما آنچه به‌طور مستقیم توجه پدیدارشناسی را به خود معطوف می‌دارد، صرفاً آن «چیز»ی است که دانسته شده، مورد شک قرار گرفته، دوست داشته شده و یا مورد نفرت واقع شده است (هوسرل، ۱۹۹۳).

1. Edmund Husserl



بنابراین پدیدارشناسی معرفتی است که طی آن ذهن با مطالعه نمودها و جلوه- هایش، از سیر و سلوک روح آگاه می‌شود و ذات آن -یعنی روح را- فی حد نفسه، می‌شناسد (الیاده، ۱۳۷۵، ص. ۱۷۰).

یوهان هاینریش لمبرت، فیلسوف آلمانی، می‌گوید هدف اولیه پدیدارشناسی فلسفی، آگاهی مستقیم از پدیدارهایی است که در تجربه بی‌واسطه آشکار می‌شود. به عبارت دیگر پدیدارشناس از توضیح علی ساختار ماهوی پدیدارها باید پرهیزد و صرفاً به توصیف آنها پردازد؛ به این معنا که آنچه را آشکار و یا شهود می‌شود توصیف کند. در پدیدارشناسی دینی، تأکید بر برداشت توصیفی در مقابل برداشت تبیینی است و آن شامل هر نوع مطالعه توصیفی یک موضوع می‌شود که توصیفگر پدیدارهای مشهود است (الیاده، ۱۳۷۵، ص. ۱۷۰-۱۶۹).

ویژگی‌های پدیدارشناسی دینی و بررسی این رویکرد در کتاب اندیشه‌های دینی الیاده

«پدیدارشناسی دین با پدیدارشناسی به مفهوم فلسفی آن متفاوت است. پدیدارشناسی دین بیشتر رویکرد روش‌شناختی دارد تا ماهیت‌نظری» (جوادی، ۱۳۸۷، ص. ۹۲). مهم-ترین اصول این رویکرد عبارت‌اند از:

مخالفت با تحویل‌گرایی: این اصل، که در تمام شاخه‌های پدیدارشناسی مطرح می‌شود، در برابر رویکردهایی همچون رویکردهای تجربی، پوزیتیویستی و عقل-گرایان -که تلاش می‌کنند تمام واقعیت‌های بیرونی را به چند اصل پیشینی، عام، غیرانتقادی و فراتجربی تحویل برند- قرار دارد (جوادی، ۱۳۸۷، ص. ۹۲)؛ «چنانچه مارکس پدیدارهای دینی را به عوامل اقتصادی فرومی‌کاهد. دورکیم دین را تجلی روح دینی می‌داند و فروید آن را به یک امر روانی، یعنی غریزه سرخورده جنسی که در قلمرو ناخودآگاه وجود آدمی پنهان شده، تحویل می‌برد» (جوادی، ۱۳۸۷، ص. ۹۳). الیاده، در زمینه دین، به خوبی نشان می‌دهد که دین و پدیدارهای مرتبط با آن، با سایر پدیده‌های طبیعی هم‌سنخ نیست و برای فهم آن نمی‌توان از علمی چون روان‌شناسی، جامعه-

شناسی، اقتصاد، زبان‌شناسی، هنر و هر علم دیگری استفاده کرد؛ چرا که این روش یک عنصر منحصر به فرد، یعنی «عصر مقدس»، را نادیده می‌گیرد. پس یک پدیده دینی، تنها به عنوان یک امر دینی باید مورد بررسی قرار بگیرد (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۲۴۱). برای مثال او در خصوص «تشیع» چنین گفته است:

اسلام نیز، مانند یهودیت و مسیحیت، «دین اهل کتاب» است. خدا از طریق پیام-آورش، جبرئیل، که کلام الهی را به پیامبر ابلاغ کرد، خود را در قرآن آشکار ساخته است. از منظر شرعی و اجتماعی، پنج «رکن دین» چیزی را تشکیل می-دهند که برای حیات دینی ضروری است؛ اما کمال مطلوب مسلمانان، درک معنای حقیقی قرآن است؛ یعنی آنچه در سطح وجود حقیقی است. انبیا و بالاتر از همه خاتم انبیا، محمد -صلی الله علیه وآله- قانون الهی شریعت را در کتاب‌های وحی شده خود آشکار کرده‌اند و اما این کتاب‌ها قابلیت تفسیرهای گوناگون را دارند که با واضح‌ترین تفسیر، یعنی تفسیر ظاهری، شروع می‌شود. به گفته علی -علیه السلام- امام اول و داماد محمد صلی الله علیه و آله، «هیچ آیه‌ای وجود ندارد که دارای چهار معنی نباشد: ظاهری، باطنی، حدّ و طرح الهی (مطّلع). معنای ظاهری برای قرائت شفاهی است؛ معنای باطنی برای فهم درونی است؛ حدّ به اعلان‌هایی اشاره می‌کند که حلال و حرام را معین می‌کنند و مطّلع آن چیزی است که خداوند در هر آیه برای تحقق کمال انسان عرضه می‌کند. حقیقت به مرشدان کاملی نیاز دارد که آن را برای مؤمنان دست‌یافتنی کنند. از نظر شیعیان این مرشدان کامل، راهنمای معنوی تمام‌عیار، امامان هستند. در واقع یکی از قدیم‌ترین تفاسیر معنوی قرآن در تعالیم باطنی یافت می‌شود که امامان به شیعیان خود عرضه داشته‌اند. تفسیری که امامان و نویسندگان شیعی به کار می‌بستند، مبتنی بر دو اصطلاح کلیدی مکمل است: تنزیل و تأویل. اصطلاح نخست به دین نبوی و نصّ صریح وحی اختصاص دارد که از جهان متعالی به واسطه فرمان جبرئیل نازل شده است. در مقابل، تأویل مستلزم بازگشت به اصل، یعنی بازگشت به معنای حقیقی و آغازین متن مقدس است (الیاده، ۱۳۹۵، ج ۳، ص. ۱۳۷).

رویکرد مقایسه

«از نظر پدیدار شناسان دین، بهترین راه برای رسیدن به ساختار بنیادینی که جوهر پدیده های دینی را تشکیل می دهد، تحقیق در زمینه دین با رویکرد مقایسه ای و تطبیقی است. در نگاه مقایسه ای، هرچند تفاوت ها بیشتر برجسته می شوند، اما درعین حال به محقق کمک می کند تا با کنار هم قرار دادن الگوهای به ظاهر متفاوت دینی و رمزگشایی از آن، به ساختار مشترکی دست یابد که جوهر و اساس هر واقعیت دینی را تشکیل می دهد» (جوادی، ۱۳۸۷، ص. ۹۳).

به عبارت دیگر، «محققان پدیدارشناس بر این باورند که فقط پس از تطبیق و مقایسه تعداد کثیری از اسناد، که بیانگر تنوع عظیم پدیدارهای دینی است، می توان نسبت به ساختارها و معنای ماهوی آنها بصیرت پیدا کرد» (الیاده، ۱۳۷۵، ص. ۱۸۷).
الیاده، برخلاف دیگر تاریخ نویسان که درمورد مقایسه نظر خوبی ندارند -چرا که معتقدند هیچ گاه دو چیز به طور کامل شباهتی به هم ندارند و هر زمان و مکان با زمان و مکان بعدی متفاوت است- معتقد است که می توان صور عام معین و الگوهای کلی خاص پدیده های دینی را، از زمان و مکان اصلی اش جدا کرده، با الگوهای دینی دیگر مقایسه کرد. بنابراین به عقیده الیاده، زمان و مکان ممکن است تغییر کنند، ولی مفاهیم همواره همان اند که هستند (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۲۴۱-۲۴۲).

«برای مثال، پرستش «ژئوس» با زمان و مکان خاصی در تاریخ پیوند دارد؛ چون پرستش ژئوس باور و عملی است که به دین یونان باستان تعلق دارد؛ ولی اگر ما توجه کنیم که ژئوس در داستان های خدایان یونانی زنی دارد که در کوه المپ زندگی می کرد و ژئوس قدرتمندتر از خدایان دیگر بود، به راحتی می توان برخی از خصوصیات نوعی «خدایان آسمان» را، آن گونه که در زمان ها و مکان های گوناگونی از جهان پدیدار شده، در او مشاهده کرد» (الیاده، ۱۳۹۵، ج ۱، ص. ۳۰۱-۳۰۶).

رویکرد تجربی: پدیدارشناسان دین، رویکرد خود را غالباً «علمی» و «تجربی» می‌دانند؛ رویکردی که فارغ از احکام پیشینی است. آنها ابتدا به گردآوری اسناد و شواهد دینی می‌پردازند، سپس با بررسی راز و رمز نمادها و اسطوره‌های دینی، به تحلیل پدیدارشناختی آن اقدام می‌کنند (الیاده، ۱۳۷۵، ص. ۱۸۸).

رویکرد تاریخی: پدیدارشناسان دین، همچنین بر این باورند که رویکرد آنها نه فقط با پژوهش‌های تاریخی باید همیاری داشته باشد، بلکه پدیدارشناسی دینی عمیقاً تاریخی هست. به عبارت دیگر، نه تنها همه داده‌های دینی تاریخی‌اند، بلکه اساساً هیچ پدیداری خارج از تاریخش فهمیده نمی‌شود. بنابراین پدیدارشناسان باید از زمینه‌های خاص تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی‌ای که پدیدارهای دینی در درون آنها ظاهر می‌شوند، آگاه باشند (الیاده، ۱۳۷۵، ص. ۱۸۸).

الثقات: همان‌طور که گفته شد، پدیدارشناسی فلسفی، اعمال آگاهی را به «آگاهی از چیزی» تحلیل می‌کند و برای درک و دریافت پدیدارهای دینی، بر الثقات نهفته در داده‌هایشان، توجه می‌کند؛ برای مثال شیوه «دیالکتیک امر مقدس» از نظر الیاده، شیوه‌ای است برای کشف ویژگی‌های الثقاتی جلوه‌های دینی (الیاده، ۱۳۷۵، ص. ۱۸۸).

دو اصل مسلم و سنگ بنای اندیشه الیاده عبارت است از:

۱. ایستادگی او در برابر تحویل‌گرایی، که پیش از این درباره آن بحث شد.
۲. دومین اصل، مربوط به «روش» است. به اعتقاد الیاده، حال که نمی‌توان دین را به وسیله روان‌شناسی و جامعه‌شناسی تبیین کرد، پس باید از طریق «تاریخ» به فهم دین برسیم؛ اما تاریخ تنها در مطالعه کردن، جمع‌آوری کردن و توسعه دادن خلاصه نمی‌شود، بلکه باید مطالعه مقایسه‌ای داشته باشیم؛ چیزی که الیاده آن را «پدیدارشناسی» می‌نامد؛ یعنی مطالعه مقایسه‌ای اشیا به لحاظ شکل و نمودی که بر ما ظاهر می‌شوند. بنابراین یکی از راه‌های شناخت صورت دینی-عقیده و یا آیین-مقایسه آن با صور دینی دیگر است.

دین از دیدگاه الیاده^۱

الیاده در تعریف پدیدهٔ دینی، از واژهٔ تجلی قداست استفاده می‌کند و سه عنصر در تجلی قداست را بازنمایی می‌کند: شیء طبیعی، که همچنان در محیط متعارف و معمولی‌اش باقی مانده است، حقیقت نامرئی یا چیزی کاملاً متفاوت، که همان معنایی است که آشکار می‌شود، واسطه، که ساحتی نو یافته، یعنی قدسی شده است (جعفری، ۱۳۸۷، ص. ۶۰).

بر مبنای نظر الیاده، پدیدارشناس در پی نوعی فهم است که عمدتاً بر ساختارهای خاص پدیده‌های دینی مبتنی است و آن فهم ذات دین است. به عقیدهٔ وین پراودفوت، الیاده واژهٔ مقدس را به کار می‌برد تا متعلق همهٔ تجارب دینی را توصیف کرده باشد و وقتی الیاده می‌گوید که موجود مقدس ارجاع‌ناپذیر است، در واقع ادعا می‌کند که متعلق التفاتی تجربهٔ دینی، نباید به چیز دیگری ارجاع شود. او معتقد است که مردم در مواجهه با امر مقدس، احساس می‌کنند با واقعیتی ارتباط پیدا کرده‌اند که برخلاف همهٔ چیزهایی است که می‌شناسند؛ موجودی است که شدیداً نیرومند، بسیار متفاوت و کاملاً واقعی و پایدار است (جعفری، ۱۳۸۷، ص. ۶۱). او در این خصوص می‌گوید:

«امر مقدس برای انسان‌های ابتدایی و جوامع سنتی، معادل "قدرت"، و بنا بر تحلیل اخیر، معادل "واقعیت" است. امر مقدس مملو از هستی است. قدرت مقدس به معنای واقعیت و درعین حال دوام و تأثیر است... بدین جهت به راحتی می‌توان فهمید که انسان دینی اشتیاق شدید به "بودن"، حضور در "واقعیت" و اشباع شدن به وسیلهٔ "قدرت" دارد» (جعفری، ۱۳۸۷، ص. ۶۱).

او معتقد است وجه مقدس نمایندهٔ هستی و دارای ساختاری نظام‌مند و منسجم است و وجه نامقدس، بی‌نظم و دارای عناصر نامتجانس است.

1. Mircea Eliade (1907-1986)

دیالکتیک امر مقدس

یکی از اصول پدیدارشناختی مهم در رویکرد الیاده، بحث «دیالکتیک امر مقدس» است. فهم این رویکرد ما را در نحوه عملکرد نمادها یاری می رساند.

الیاده معتقد است که نمادهای امر مقدس می توانند در قالب امور دنیوی پدیدار شوند. به عبارت دیگر، میان امر مقدس و دنیوی رابطه دیالکتیک برقرار است. بنابراین اغلب چیزهایی که در زندگی ما تنها یک شیء معمولی و دنیوی است، می تواند به علامت و نشانه ای مقدس تبدیل شود؛ مانند یک حیوان، رودخانه، آتش، سنگ و...؛ به شرط اینکه مردم پی ببرند و یا چنین تصمیمی بگیرند. بنابراین، این شیء نمادین دارای یک ویژگی دوگانه می شود؛ به این معنا که آن شیء هم خودش است و هم چیزی غیر از خودش را بیان می کند. به عنوان نمونه می توان خانه کعبه را مثال زد؛ این خانه صرفاً از سنگی معمولی، که دارای شکلی معین و قابل جابه جایی است، ساخته شده، بنابراین ممکن است این طور به نظر برسد که خانه خدا با توحید مطلق که پیامبر -صلی الله علیه و آله- آورده، در تناقض باشد؛ اما باید دانست که هیچ یک از مسلمانان آن را صرفاً یک سنگ نمی دانند؛ بلکه آن را به گونه ای تلقی می کنند که گویی تغییر ماهیت یافته و تبدیل به یک شیء مقدس و باعظمت شده است؛ چرا که این سنگ می تواند خدای قادر، بی نهایت و مطلق جهان را نشان دهد. در نتیجه انسان دین ورز، ماوراء طبیعت را از خلال جنبه های طبیعی جهان درک می کند (الیاده، ۱۳۹۵، ج ۳، ص. ۹۵).

حال الیاده در پاسخ به این اعتراض که یک شیء طبیعی چگونه می تواند به امر فوق طبیعی -که کاملاً متضاد با آن است- تبدیل شود، می گوید: «این امری متناقض نما، اما امکان پذیر است؛ به این صورت که نماد و اسطوره به خیال متوسل می شود، چنانچه در یک رؤیا، انواع حوادث غیرمنطقی اتفاق می افتد، در تجربه دینی نیز امور متضاد دنیایی و مقدس با هم جمع می شوند» (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۲۵۱).

نماد و اسطوره از دیدگاه الیاده

احساس امر مقدس با یافت و وصف آن متفاوت است. به اعتقاد یاده، امری را که کاملاً با تجارب معمولی ما متفاوت است، می‌توان از طریق بیان و تعبیر غیرمستقیم وصف کرد. او برای رسیدن به این تعبیر به سراغ نمادها و اسطوره‌ها رفته است (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۲۴۹).

چنانکه پیش‌تر گفته شد، با فهم «دیالکتیک امر قدسی»، می‌توان به اهمیت نمادپردازی در تجلی قداست پی برد.

«به اعتقاد یاده، نماد، ابزار ارتباطی انسان با موجودات متعال و روزه‌ای به جهان فراتاریخی است. وی نماد را جلوه‌ای اسطوره‌ای و آیینی می‌داند که انسان دین‌ورز می‌تواند از طریق آن در متن تجلی قداست، معرفتی حقیقی از ساحات قدسی کسب کند. یاده معتقد است با پژوهش در ادیان، با نگاه قوم‌شناختی، می‌توان به درک نمادپردازی دینی رسید. هر عمل عبادی و دینی، پاره‌ای از نمادپردازی را در خود دارد که می‌خواهد انسان دین‌ورز را به حقیقتی ورای تجربه سوق دهد» (جعفری، ۱۳۸۷، ص. ۶۷).

او در این خصوص چنین می‌گوید:

«واژه رمز (نماد) می‌باید به رمزهایی اختصاص یابد که ادامه و دنباله تجلیات قدسی‌اند و یا خود «کشفی» محسوب می‌شوند که به هر صورت جادویی-مذهبی دیگر (آیین، اسطوره، تمثال الهی و غیره) غیرقابل توصیف و بیان‌اند. مع‌هذا، به معنای گسترده کلمه، هر چیزی می‌تواند رمز باشد یا نقش رمز را بر عهده گیرد؛ از مقدماتی‌ترین تجلیات قدرت (که به نحوی، رمز نیروی جادویی-مذهبی ساکن در هر شهری است) تا عیسی مسیح، که از لحاظی می‌توان وی را رمز معجزه حلول خدا در انسان دانست» (یاده، ۱۳۷۲، ص. ۴۱۸-۴۱۷).

همچنین نمادها ریشه در شباهت و همانندی دارند. اشیای معینی، از کیفیت، شکل و خصوصیتی برخوردارند که شبیه چیز دیگر به نظر می‌آیند. در قلمرو تجربه دینی نیز اشیای خاصی وجود دارند که شبیه امر مقدس‌اند و یا سرنخی از امور فوق طبیعی ارائه

می‌دهند. اسطوره‌ها نیز نمادین‌اند، اما پیچیده‌تر. آنها برخلاف نمادها که یک تصویر یا علامت‌اند، نمادهایی‌اند که صورت داستانی به خود گرفته‌اند. به عبارت دیگر، اسطوره سلسله‌ای از تصاویری است که به شکل داستان مرتب شده‌اند (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۲۵۰).

ویژگی نمادها

الیاده برای تفکر نمادین به دو ویژگی قائل است:

۱. ویژگی ساختی و نظام‌گونه اکثر نمادها و اسطوره‌ها: به این معنا که نمادها و اسطوره‌ها هیچ‌گاه به‌طور جداگانه بررسی نمی‌شوند، بلکه طبیعت آنها به‌گونه‌ای است که با سایر تصورات و اسطوره‌ها گره خورده، یک الگو را به وجود می‌آورند. برای توضیح مطلب باید گفت که مردم باستان همواره معنای مقدس را به تمام ابعاد زندگی خود -از مهم‌ترین مراسم تا ساده‌ترین مسائل روزمره- ربط و پیوند می‌دادند؛ به‌عنوان مثال، یک فرد دینی در نخستین ظهور امر مقدس، تصویر خدا را در خورشید می‌یابد. در ادامه، قرص خورشید به‌عنوان امری الوهی بر دیوارها حک شده، یا روی پرچم‌ها حمل می‌شود و یا حتی ویژگی انسانی پیدا می‌کند و در اسطوره‌ها به‌عنوان خدای نبرد مطرح می‌شود. حال ممکن است هیچ‌قاعده منطقی رسمی‌ای که دال بر ارتباط بین خورشید و انسان باشد، وجود نداشته باشد؛ اما به‌صورت شهودی و خیالی، یک منطقی آشکار در نمادها وجود دارد که این ارتباط را ممکن می‌سازد. بنابراین، به اعتقاد الیاده، نمادها همواره به نمادها و اسطوره‌های دیگر راه می‌یابند؛ به‌نحوی که جهانی را پدید می‌آورند که از نظامی کامل و مرتبط برخوردار هستند (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۲۵۸).

در کتاب رساله در تاریخ ادیان، الیاده این گونه از تجلیات قدسی سخن می گوید:

تجلیات قدسی در آسمان و جو زمین، از آغاز، هسته تجارب مذهبی‌ای بود که اشراقات و الهامات بعدی را امکان‌پذیر ساختند. طوفان، نمودگار قدرت یهوه است، رعد بانگ اوست و آذرخش «آتش» یهوه یا «تیرها»یش خبر از حضور خدای اسرائیل می‌دهند، وقتی شریعتش را به موسی می‌آموزاند و می‌سپارد. دבורه، با هول و وحشتی مذهبی، یادآور می‌شود که چگونه با گام برداشتن خدا زمین لرزید و آسمان منقلب شد و ابرها باران‌زا شدند. قرب یهوه این‌چنین بر ایلیا آشکار می‌شود: طوفان سهمگینی برخاست که کوه‌ها را از هم می‌شکافت و صخره‌ها را فرو می‌ریخت؛ اما خدا در طوفان نبود. پس از طوفان، زمین لرزه آمد؛ اما خدا در زمین- لرزه نیز حضور نداشت. پس از زمین‌لرزه، آتشی پدیدار شد؛ اما خدا در آتش هم نبود و آن‌گاه پس از آتش، زمزمه‌ای نرم و سبک شنیده شد. ... این تجلیات قداست در آسمان و جو زمین (برخلاف دیگر خدایان طوفان)، پیش از هر چیز، نمودگار قدرت یهوه‌اند. «بزرگ است خدایی که قدرتش عظیم است؛ چه کسی چون او تعلیم می‌تواند داد» (الیاده، ۱۳۷۲، ص. ۱۰۳).

«این ادراک شهودی قدرت خداوند، به‌عنوان تنها واقعیت مطلق، خاستگاه همه نظرات عرفانی و تأملات بعدی درباب آزادی انسان و امکانات رستگاری‌اش، به-یمن پاس داشتن قوانین و نوامیس و اخلاقیاتی سخت‌گیر و خدشه‌ناپذیر، است. هیچ‌کس در برابر خدا معصوم نیست» (الیاده، ۱۳۷۲ ص. ۱۰۴)

۲. مسئله درجه‌بندی نمادها برطبق ارزش آنها: یکی دیگر از ویژگی‌های نمادها، مسئله درجه‌بندی و ارتقایابی آنهاست. الیاده معتقد است اسطوره‌ها و نمادها برحسب ارزششان طبقه‌بندی می‌شوند. معیاری که او برای ارزش‌گذاری آنها به کار می‌گیرد، میزان و اندازه اسطوره‌ها و نمادها است؛ یعنی هر قدر نماد بزرگ‌تر باشد، کامل‌تر است. او پس از ذکر برخی نمادها، به ظهور امر مقدس در مسیح می‌رسد. او این ظهور را برتر از همه می‌داند؛ چرا که معتقد است

شخص انسانی، کامل تر از نمادهای دیگری چون سنگ و حیوان و ... است و امر مقدس را بیشتر در بر می گیرد و امر مقدس در هیچ کجا به این گستردگی ظهور نکرده است (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۲۵۹). «این مفهوم درجه بندی و ارتقای نمادها در آثار الیاده، نشان می دهد که او نه تنها به بررسی صور ماندگار دین، بلکه هم چنین به ارزیابی تغییرات تاریخی آن ها نیز، علاقه مند است» (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۲۶۰).

الیاده بیان می کند که انسان ها در طول تاریخ، همواره در حال اصلاح کردن، کنار گذاشتن و جایگزینی اسطوره ها بوده اند و به عبارتی، او تغییر مداوم نمادها و اسطوره ها در زمان ها و مکان های مختلف را نشان می دهد. نکته قابل ذکر این است که به دنبال همه این تغییرات، پیشرفت و ترقی نبود؛ زیرا چه بسا پس از مدتی، امر مقدس برعکس منطق حرکت می کند؛ به این معنا که در زمانی یک اسطوره بزرگ جهان نابود شده، در عوض نماد جزئی تری جانشین آن شده است (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۲۶۵).
اکنون به بعضی از نمادهایی که الیاده تحلیل کرده است می پردازیم.

خورشید: الیاده معتقد است هر جا که از دولت شاهان و پهلوانان تاریخ پیش می رود، خورشید غلبه دارد. او بهترین نمونه خورشیدی شدن ذات اعظم را نزد اقوام کلاری هند مشاهده می کند. همچنین بیان می کند که خورشید sing-bong در رأس خدایان موندای بنگال جای دارد؛ خدایی مهربان که در کار بشر دخالت نمی کند و مع هذا در مراسم عبادی به کلی غایب نیست. برایش بز سفید یا خروس سفید قربانی می کنند و در ماه اوت، به هنگام برداشت محصول برنج در شالیزار، ثمره اول زمین را به او تقدیم می کنند (الیاده، ۱۳۷۲، ص. ۱۳۸).

ماه: الیاده معتقد است ماه، برخلاف خورشید که همواره هست، اختری است که پر و کاسته می شود. وی ماه را، همچون انسان، دارای سرگذشتی دردناک و غم انگیز می داند؛ زیرا فرتوتیش، همچون فرتوتی آدمی، با مرگ پایان می گیرد؛ اما در پی این



«مرگ»، رستاخیزی است: ولادت ماه نو (الیاده، ۱۳۷۲، ص. ۱۶۱). بنابراین الیاده معتقد است ماه نسبت به خورشید دارای نماد پیچیده‌تری است؛ زیرا ماه، به ظاهر، حالت‌ها و وضعیت‌های گوناگون و متنوع‌تری نسبت به خورشید دارد (جوادی، ۱۳۸۷، ص. ۹۵).

تاریخ و زمان مقدس: الیاده نشان می‌دهد که مردم دین‌دار باستان، برای فرار از روزمرگی، به حوزه کامل امر مقدس و بیرون از تاریخ پناه می‌آوردند. او از اصطلاح «اشتیاق به بهشت» برای این میل استفاده کرده (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۲۶۱) و «معتقد است که تمایل به بازگشت به آغاز، عمیق‌ترین آرزو و اشتیاق در روح همه انسان‌های باستان است» (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۲۶۱). او انگیزه مردم باستان برای این اسطوره بازگشت را، نگرانی‌های حیات بدون هدف و معنا می‌داند. این نگرانی از اینجا ناشی می‌شود که آنها زندگی را صرفاً یک تمرین بیهوده و منظره بی‌محتوا می‌دانند که پایانش مرگ است. الیاده از این تجربه تعبیر به «وحشت تاریخ» می‌کند. حال، مردم برای فرار از این واقعیت، ترجیح دادند که در بیرون تاریخ قرار بگیرند و به عبارتی در مقابل این روزمرگی پوچ، به عمل اعتراض‌آمیز انکار روی آوردند و در عوض سعی کردند به وسیله اسطوره‌ها و نمادها، به حیات سرشار از امید بازگردند. الیاده فکر می‌کند حق با اوست که تاریخ را کنار بگذاریم؛ چرا که او روش به مراتب بهتری در بنیاد دین به کار گرفته است. وی آن را «هرمنوتیک کلی»^۱ می‌نامد (Eliade, 1967, p. 17)؛ به معنای کشف و توضیح برخورد انسان با امر مقدس، از ماقبل تاریخ تا به امروز. این «هرمنوتیک کلی»، دین را با استفاده از همدلی، به نوعی مرموز، تفسیر می‌کند.

جیمز فریزر^۲

فریزر در یک خانواده مسیحی پروتستان متولد شد. او نخست به فلسفه اقبال کرد، اما بعد از چندی، با رویکرد انسان‌شناسانه، به بررسی تطبیقی ادیان و اسطوره‌شناسی

1. Total hermeneutics
2. James George Frazer (1854-1941)

پرداخت و رابطه فرهنگ‌های باستان را با فرهنگ‌های معاصر غیرغربی بررسی کرد. نتیجه این پژوهش، تدوین کتاب *شاخه زرین* بود که در آن به مطالعه‌ای تطبیقی در زمینه اسطوره و دین پرداخته‌است. او نسبت به آموزه‌های مسیحی و هر نظام دینی دیگر، موضعی ملحدانه و یا دست کم لادری گرایانه اتخاذ کرده بود و به اعتقاد او، دین یک کشش است، نه یک عقیده» (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۵۵).

دین از دیدگاه فریزر

فریزر دین را اعتقاد به موجودات روحانی می‌داند. (پالس ۱۳۹۴ ص ۵۰) او معتقد است دین اعتقاد به موجود فوق‌طبیعی است که ما آن را خدا می‌نامیم. همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، او دین را شکل تکامل‌یافته‌ای از جادو می‌داند.

فریزر از دو طریق به مطالعه تطبیقی ادیان گرایش پیدا کرد: ۱. آشنایی با «تایلور»؛ او، در طول زندگی خود، شیفته آثار و افکار تایلور، به‌خصوص شرح او درخصوص جان‌باوری (آنیسم) و بیان او درباره اهمیت آن برای تفکر ابتدایی شد؛ ۲. آشنایی با شخصی به نام «رابرتسون اسمیت»، محقق اسکاتلندی، که فریزر تحت تأثیر تحقیقات او در مورد قوم سامی و اسرائیلیان قرار گرفت. (پالس ۱۳۹۴ ص ۵۰)

شاخه زرین: مهم‌ترین اثر فریزر کتاب *شاخه زرین (مطالعه در جادو و دین)* است. او در این کتاب سعی داشت که از طریق روش تطبیقی، ردپای تکامل فرهنگ و دین بشر را در طی مراحل تکاملی باز یابد (خواجه‌گیر، ۱۳۹۴، ص. ۱۵۳).

او به شدت تحت تأثیر افکار تایلور و به‌خصوص آموزه «بقایا»ی او قرار گرفت. تایلور، با بیان این آموزه، می‌خواهد نشان دهد که «همه یا بعضی از اجزای یک فرهنگ، با یک آهنگ تکامل نمی‌یابد؛ بلکه هنوز بعضی از اعمال، که در زمان معینی شایسته بوده است، تا مدت‌ها پس از آن باقی می‌ماند» (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۴۵). براساس این رویکرد، فریزر نیز بر این باور بود که اگر نخستین عادات ابتدایی را، که همچنان در

داخل تمدن کلاسیک حفظ شده است، مورد توجه قرار دهیم، می توانیم تمدن کلاسیک را بهتر بشناسیم (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۵۷). اکنون مختصری به معرفی این کتاب می-پردازیم.

فریزر، در این کتاب، باغی پوشیده از درخت را توصیف می کند که در کنار برکه ای به نام «نمی»، معبدی برای «دیانا»، الهه شکار و باروری، ساخته شده بود که مردم روم در چله تابستان، برای برگزاری عید سالانه آتش، به آنجا می رفتند. اما در این جنگل، خدای دیگری به نام «ویریوس»، که قهرمان جوان یونان بود، زندگی می کرد. وظیفه او در آنجا این بود که هم از معبد «دیانا» محافظت کند و هم درخت مقدسی را - یک درخت بلوط با شاخه زردرنگ یا «شاخه زرین»- زیر نظر داشته باشد. او هم کاهن بود و هم پادشاه. این جوان، با اینکه یک انسان بود، اما این طور تصور می شد که او یک خداست. او هم عاشق «دیانا» بود و هم روح حیات بخش درختان بلوط، که از آنها نگه داری می کرد. تا اینجای داستان، فریزر محیط زیبا و دل انگیزی را به تصویر می کشد که به عبارتی نوعی زیارتگاه محسوب می شد. اما در ادامه نشان می دهد که «ویریوس»، برای رسیدن به این جایگاه، شاه قبلی را کشته و برای حفظ موقعیت خود باید همواره، شمشیر به دست، آماده حمله غیر باشد و در صورت کشته شدن او، ممکن است فاتح، شاخه زرین را بشکند و در این صورت، آن فاتح هم می تواند از الهه «دیانا» تمتع برد و هم حاکم بر آن جنگل شود و دوباره فاتح نیز برای حفظ موقعیت خود باید مانند «ویریوس» همواره آماده نبرد باشد (فریزر، ۱۳۹۴، ص. ۴۰-۴۵).

فریزر، با شرح این داستان، می پرسد که چطور می شود باغی به این زیبایی و معبدی به این آرامی، غرق در بی رحمی وحشیانه باشد؟ او در پاسخ به این سؤال، خواننده را به گذشته های دور ماقبل تاریخ می برد؛ یعنی زمانی که اجداد وحشی رومیان، قبل از آنکه چنین معبدی ساخته شود، در این باغ رفت و آمد داشتند. به اعتقاد او، اگر یکی از «بقایا»ی تایلور کشف می شد، یا به عبارتی اگر یک عقیده مبهمی که تا زمان رومیان

ادامه پیدا کرده بود، وجود داشت، آن گاه راه تشخیص سلطان جنگل و معمای راز مرگ آور او پیدا می شد (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۵۹).

یکی از مهم ترین مباحثی که فریزر مطرح کرده، بحث «جادو و دین» است. فریزر بر این باور است که انسان های اولیه، برای زنده ماندن، همواره در حال نزاع بودند. آنها، برای برآوردن نیازهایشان، هرکاری می کردند که ابتدایی ترین تلاش آنها شکل «جادو» -به تعبیر او «جادوی همدلانه»- به خود گرفت (فریزر، ۱۳۹۴، ص. ۶۰).

فریزر پیوندهای اساسی ای را که به وسیله جادوگران همدل برقرار می شود، دو گونه می داند:

۱. **پیوند تقلیدی**؛ یعنی جادویی که پیوند را، براساس اصل شباهت، به هم ربط می دهد. برای مثال کشاورزان روسی معتقد بودند که اگر در زمان خشکسالی آبی را در غربال بریزند، به نحوی که شبیه رگبار همراه رعدوبرق باشد، آن گاه این پاشیدن، موجب ریزش باران خواهد شد.

۲. **پیوند مسری یا جادوی تماس**؛ به این معنا که این نوع جادو، براساس اصل تماس، پیوند برقرار می کند. برای مثال یک کشیش جادوگر، سنجاقی را در قلب عروسکی که با ناخن ها و موهای دشمن تزئین شده، فرو می کند که می تواند صرفاً با تماس یا انتقال مسری، قربانی خود را به قتل برساند (فریزر، ۱۳۹۴، ص. ۸۷). فریزر بر این باور است که این دو اصل تقلید و تماس، برای مردم ساده آن دوران، همانند قاعده علت و معلول در دوران ما، قطعی و یقینی است (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۶۱).

جادو و دین

فریزر معتقد است جادو با مشکل بنیادی مواجه است و امروزه یک فرد اهل فکر یقین دارد که این قوانین در جهان واقعی وجود ندارند. هرچند او با بیان این نکته، می خواهد نشان دهد که با گذر زمان ذهن های نقادتر اجتماعات ابتدایی به این نتیجه رسیدند که جادو اساساً بی معناست و مردم فرایندهای طبیعی را به تدریج از اصول جادو به دین واگذار کرده اند، اما با این همه، او معتقد است که جادو و دین کاملاً با هم عجین شده اند



و در شواهدی که به کار می‌برد، به ندرت آن دو را از هم جدا می‌کند (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۶۲-۶۴).

فریزر، همانند تایلور، دین را شبیه جادو می‌داند؛ به این معنا که هر دو براساس پیوند نقدناپذیر ایده‌ها بنا شده‌اند؛ اما تفاوت‌هایی نیز بین این دو جریان قائل است:

۱. او یکی از چیزهای جالب توجه دین را، امتناع از اصول جادو می‌داند؛ به این معنا که دین، برخلاف جادو، قدرت‌های واقعی جهان را یک سری اصول ذهنی نمی‌داند، بلکه آنها شخصیت‌هایی فوق طبیعی‌اند که ما آن‌ها را خدا (فرشتگان) می‌نامیم. آنها برای حاجات خود، از وردهای جادوگری استفاده نمی‌کنند، بلکه از دعا و توسل استفاده می‌کنند؛ گویی در مقابل یک انسان ایستاده‌اند و از او کمک می‌خواهند (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۶۲-۶۴).

۲. فریزر دین را نشان‌دهنده پیشرفت فکری بشر می‌داند و معتقد است که تبیین‌های دینی، در وصف جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، بهتر از تبیین‌های جادوگرانه است.

۳. «جادو، مدعی قوانینی غیرشخص‌وار، همیشگی و جهانی است؛ به این معنا که اگر قوانین تقلید و تماس به درستی انجام شوند، آن رویداد موردنظر باید رخ دهد و استثنابردار نیست؛ برخلاف دین که بر این باور است جهان در دست خدایانی است که طبیعت براساس میل و اراده آنها اداره می‌شود. بنابراین ما نمی‌توانیم آنها را مجبور به انجام کاری بکنیم، که این عدم اطمینان، از نظر فریزر، قابل تحسین است» (پالس، ۱۳۹۴، ص. ۶۳).

فریزر، بعد از اتمام کتابش، آن را «سفر اکتشافی» می‌داند؛ سفری که به عقب، درون زمان و برای کشف ذهن بشر ماقبل تاریخ انجام گرفته است (فریزر، ۱۳۹۴، ص. ۹۰). به اعتقاد او، انسان‌های اولیه، برای یافتن تبیین جهان و علاقه‌شان به کنترل قدرت طبیعت برای جلوگیری از خطرات و کسب منافع، به پرستش خدایان روی آوردند که جادو نخستین تلاششان بود، اما با گذر زمان جای خود را به دین داد (فریزر، ۱۳۹۴، ص.

۹۰). در این زمان، اجتماعات متمدن تر شد و مردم دانش خود را وسعت بخشیدند و نسبت به یکدیگر مهربان تر شدند. بنابراین دین موجب پیشرفت فکری انسان ها شد و آنها را یک قدم بالاتر از جادو برد؛ اما اکنون دین، به عنوان یک فسیل فکری، زمانش به سر رسیده است و به جای آن، علم آمده است. بنابراین همان طور که عصر جادو به عصر دین انتقال یافت، عصر اعتقادات به خدایان نیز باید با عصر سوم، یعنی عصر علم، جانشین شود (فریزر، ۱۳۹۴، ص. ۷۲).

نتیجه گیری

۱. مجموعه ای از فرضیات فلسفی کاملاً مرتبط، نقش اساسی در تحقیقات دینی دارد.

الیاده، در زمینه دین، به خوبی نشان می دهد که دین و پدیدارهای مرتبط با آن، با سایر پدیده های طبیعی هم سنخ نیست و برای فهم آن، نمی توان از علومی چون روان شناسی، جامعه شناسی، اقتصاد، زبان شناسی، هنر و هر علم دیگری استفاده کرد؛ چرا که این روش، یک عنصر منحصر به فرد، یعنی «عنصر مقدس»، را نادیده می گیرد. پس یک پدیده دینی، تنها به عنوان یک امر دینی باید بررسی شود. او امر مقدس را عنصر مشترک تمام ادیان می داند. همین عنصر است که قلمرو دین را از غیر خود جدا می کند. او، با روش تطبیقی، ادیان را توصیف کرده، با روش پدیدارشناسانه، بدون توجه به منشأ دین، به ظهورات و بروزات دینی توجه کرده است و سعی کرده با مقایسه ادیان، عنصر مشترک میان ادیان، را دریابد. او، با نگرش هرمونوتیک تاریخی، به تشریح پیام ها و معانی نهفته در نمادها و رفتارهای دینی می پردازد. او انسان ها را به دو دسته دین ورز و مدرن تقسیم کرده است. انسان دین ورز، متعلق به جامعه سنتی است که با بنا کردن زندگی اش بر امر مقدس، به آرامش می رسد و با تمسک به امر مقدس، با موجودات دیگر نیز ارتباط برقرار می کند؛ زیرا همه موجودات آفریده امر مقدس اند. او با این کار، عطش هستی شناسی خود را فرو می نشاند.

فریزر، با نگاه پوزیتیویستی خود، همانند تایلور، دین را شبیه جادو می‌داند؛ به این معنا که هر دو براساس پیوند نقدناپذیر ایده‌ها بنا شده‌اند. به اعتقاد او، انسان‌های اولیه، برای یافتن تبیین جهان و علاقه‌شان به کنترل قدرت طبیعت، برای جلوگیری از خطرات و کسب منافع، به پرستش خدایان روی آوردند و جادو نخستین تلاششان بود؛ اما این امر، با گذر زمان، جای خود را به دین داد. در این زمان، اجتماعات متمدن‌تر شدند و مردم دانش خود را وسعت بخشیدند و نسبت به یکدیگر مهربان شدند. بنابراین دین موجب پیشرفت فکری انسان‌ها شد. اما اکنون علم آمده است و همان‌طور که عصر جادو به عصر دین انتقال یافت، عصر اعتقاد به خدایان با عصر علم جانشین می‌شود.

۲. در سطح معرفت‌شناسی، مسئله شناخت مطرح است. تعاریف مختلف درباره دین و نمادها، در ادعاهای معرفت‌شناسانه درباره آنچه شناخت را شکل می‌دهد و آنچه شناختش ممکن است، ریشه دارد. زمانی که درباره نمونه‌ای از رفتارهای دینی پژوهش می‌شود، فرضیات معرفت‌شناسی درباره معرفت، تحلیل را شکل و جهت می‌دهد.

۳. در نهایت، استنباط هستی‌شناسی از آنچه موجودیت سوپره / پژوهشگر را در عالم می‌رساند، پایه و اساس چگونگی امکان پرداختن به تحلیل نمودهای تاریخ در ادیان است.

اگر فرضیات فلسفی زیربنای پژوهش‌های تاریخ ادیان را تشکیل دهد، پژوهشگران نیاز خواهند داشت که در کارشان با بُعد فلسفی ارتباط برقرار کنند، درباره چرایی دقیق مقایسه توصیف مسائل، به‌ویژه در متون، از خود سؤالات اساسی بپرسند و به پایه‌هایی که تحلیل‌ها و نقدها بر آنها بنا می‌شود، توجه کنند.

منابع

- الیاده، میرچا. (۱۳۷۵). دین پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ----- (۱۳۹۵). تاریخ اندیشه های دینی، ترجمه بهزاد سالکی. تهران: انتشارات کتاب پارسه.
- ----- (۱۳۷۲). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری. تهران: انتشارات سروش.
- پالس، دانیل. (۱۳۹۴). هفت نظریه در باب دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جعفری، حسن. (۱۳۸۷). دین و اسطوره؛ بررسی فلسفی نظریه میرچا الیاده پیرامون اسطوره. پژوهشنامه ادیان، شماره ۴. صص ۵۵-۸۲.
- جوادی، محمد اسلم. (۱۳۸۷). میرچا الیاده و پدیدارشناسی دین. معرفت، شماره ۱۳۱. صص ۱۴۹-۱۲۴.
- خواجه گیر، علیرضا. (۱۳۹۴). بررسی دیدگاه «ادوارد تایلور» و «جیمز فریزر» درباره خاستگاه و تکامل دین. الهیات تطبیقی، شماره ۱۴. صص ۱۶۲-۱۴۹.
- فریزر، جیمز. (۱۳۹۴). شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین)، ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: انتشارات آگاه.

- بی نام، «ادموند هوسرل، پدر پدیدارشناسی»، قابل دسترسی در سایت:

- <http://newmass.blogfa.com/post394.aspx> 1993
- Eliade, Mircea. (1967). *Myths, Dreams, and Mysteries*, Translated by new York: harper Torchbooks.1981
- Strenski, Ivan. *Understanding Theories of Religion: An Introduction*, Wiley Blackwell, second edition.2015

