

The Interrelationship of Religion and Myth in Eliade's Phenomenology and Jung's Analytical Psychology

Alireza Khajehgir¹
Susan Izadi Dastenaei²
Parvin Forouzandeh³

Abstract

Religion and myth are two concepts that have played a special role even in their individual and social life. In this regard, theorists have studied this issue with different approaches and have offered different definitions of religion. One of these theorists is Mircea Eliade, who is a great researcher in the field of religion and myth. He has approached the issue of religion with a phenomenological approach. Emphasizing religious symbolism, he stated that religion refers to the experience of the sacred. In his view, the duty of religion and religious rites is nothing more than an increase in human exposure to the sacred. He considers the sacred to be a common component of all religions. Regarding the sacred manifestations, he believes that the symbols of the sacred can appear in the form of worldly affairs. He opposes the traditionalist approach and believes that the phenomenon of religion should be studied without reducing it to other areas.

According to Eliade, myth is based on ontology and speaks only of the facts and things that have been manifested and how the universe was created and evolved. Eliade considers myth as a model for precisely religious practices that must be approached to find the origin of religion. Therefore, it is difficult to present a single and universally accepted definition of myth. However, he considers myth to be a narrative of sacred history and relates it to an event that has occurred in ancient times and is the essence of religion. According to Eliade, the historical method is useful for systematizing religion, and the belief in oneness and harmony with the world is one of the strongest foundations of myth. Using historical documents, he tries to express the manifestations of the sacred and find the existential position and the religious meanings presented in these phenomena. In his view, the sacred should not be sought merely in experiences specific to God. The manifestation of the sacred is abundantly hidden and visible in the symbolism and rituals of almost every culture, especially in the primitive and Asian cultures. Eliade considers the holy and fundamental element between religions to be the same thing. The realm of religion is the distinction between the sacred and the unholy.

Carl Gustav Jung was also a great philosopher and psychologist who conducted studies on human nature and, as the founder of analytical psychology, linked archetypes to religion. One

¹ Assistant Professor Department of Religion and Comparative Mysticism, Shahrekord University, Shahrekord, Iran (Responsible Author) a.khajegir1350@gmail.com

² M. A Student of Religions and Comparative Mysticism, Shahrekord University, Shahrekord, Iran sizadi123@gmail.com

³ M. A Graduate of Religions and Comparative Mysticism, Shahrekord University, Shahrekord, Iran p.forouzandeh67@gmail.com

Received: 29.04.2020

Accepted: 11.08.2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

of the fundamental concepts in Jung psychology is the collective unconscious discussion. He considers archetypes to be important features of the collective unconscious. Referring to the issues such as myth and symbol, he considers the language of symbols as the language of the subconscious, which manifests itself through myth. In mythology, Jung seeks out signs of archetypes. From Jung's point of view, God is also an archetype. He does not try to separate rituals and traditions from religion. According to Jung, myth and religion have traditionally interacted. Religion preserves myth and myth perpetuates religion. Myths, along with rituals, open the door to God, and myth, contrary to the belief that it is only enlightening, is the creator of experience. Jung believes that if religion has a meaning, it must be sought in connection with myths. He considers the language of religion as a symbolic language that must be deciphered in order to discover its truth.

In this paper, using a comparative descriptive approach, the relationship between religion and myth, the most important example of which presented in Jung's works, had a great influence on Eliade's approach to mythological studies of religion. According to Eliade, many of the terms used in the discussion of theology and mythology are used in the same way by Jung. Although with an emphasis on the collective unconscious, there are similarities and differences in Eliade's approach to religious mythology, which was largely derived from religious phenomenology and hermeneutics interpretation. Eliade uses exemplary forms to mean the supreme example and the pattern of the prototype, while Jung considers exemplary forms to be the same collective unconscious structures. According to Eliade, myth is a narrative or symbolic manifestation of gods, angels, supernatural beings, and a cosmology in general that a group of people use to interpret its existence. But for Jung, myths are common themes that have always existed and are repeated in the same way throughout the lives of all human beings and form the basic collective unconscious structure. According to Jung, religion arises from the subconscious mind and is expressed in symbolic language. He sees archetypes as a kind of organizer of religion. He sees religion as a channel for satisfying the mythical to emerge. But Eliade, with a phenomenological approach and an emphasis on religious symbolism and as an interpreter of religious symbols believes that religion refers to the experience of the sacred.

Keywords: Jung, Eliade, Religion, Myth, Symbol.

Bibliography

- Allen, D. (1987). *Phenomenology of Religion*. Encyclopedia of Religion. New York: Macmillan.
- Bahar, M. (2006). *An Inquiry into Iranian Culture*. Tehran: Ostooreh Publication.
- Cassirer, E. (1998). *The Myth of Government*. Translated by Yadollah Moghan. Tehran: Hermes Publication.
- Daniels, Victor (2011). *The Analytical Psychology of Carl Gustav Jung*. Retrieved August, 24, 2013.
- Eliade, M. (1958). *Pattern in Comparative Religion*. London and Sydney: Sheed and Ward Ltd.
- Eliade, M. (1959). *Sacred and Profane, The nature of religion* (Vol. 144). Houghton Mifflin Harcourt.

- Eliade, M. (1963). *Myth and Reality*. New York: Harper and Row Publishing.
- Eliade, M. (1967). *Myths, Dreams, and Mysteries*. New York: Harper and Row Publishing.
- Eliade, M. (1975). *Rites and Symbols of Initiation*. New York. (n.p).
- Eliadeh, M. (1995). *The Myth of Eternal Return*. Translated by Bahman Sarkarati. Tehran: Tahoori Publication.
- Eliadeh, M. (1997). *Treatise on the History of Religions*. Translated by Jalal Sattari. Tehran: Soroush Publication.
- Eliadeh, M. (2001). *The Holy and Unholy Nature of Religion*. Translated by Behzad Saleki. Tehran: Pure Wisdom Publication.
- Eliadeh, M. (2002). *Myth and Mystery in Iliad Thought*. Translated by Jalal Sattari. Tehran: Markaz Publication.
- Eliadeh, M. (2007). *Perspectives on Myth*. Translated by Jalal Sattari. Tehran: Toos Publication.
- Hall, C. S., & Nurbadi, V. J. (1996). *Jung's Principles of Analytical Psychology*. Translated by Mohammad Hossein Moqbel. Tehran: Jihad Daneshgahi Publication.
- Hamilton, M. (1998). *Sociology of Religion*. Translated by Mohsen Thalasi. Tehran: Tebyan Cultural Institute.
- Haririan, M. (2006). *The History of Ancient Iran*. Tehran: Samt Publication.
- Heelas, P. (1996). *The New Age movement: Religion, Culture, and Society in the Age of Postmodernity*. Wiley-Blackwell.
- Hinels, J. R. (2004). *Understanding Iranian Mythology*. Translated by Bajlan Farokhi. Tehran: Asatir Publication.
- Hoff, G. (1986). *Discourse on Criticism*. Translated by Nasrin Parvini. Tehran: Amir Kabir Publication.
- Hull, R. F. C. (1982). *Jung Notes from his Collected Works*. Princeton University Press.
- Ismailpour, A. (2008). *The Myth of Symbolic Expression*. Tehran: Soroush Publication.
- Jung, C. G. (1961). *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Vintage Books.
- Jung, C.G. (1968). *Paracelsus as a Spiritual Phenomenon*. Princeton University Press.
- Jung C.G (1969). *Psychology and Religion: West and East*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, C.G. (1971). *Man and His Symbols*. New York: Doubleday & Company Inc.
- Jung, C. G. (1975). *Collected Works of C. G. Jung*. New York: Pantheon Books.
- Jung, C. G. (1989). *Four Examples of Jung*. Translated by Parvin Faramarzi. Mashhad: Astan Quds Razavi Publication.
- Jung, C. G. (1991). *Psychology and Religion*. Translated by Fouad Rouhani. Tehran: Pocket Books Company.
- Jung, C. G. (1992). *Memoirs, Dreams, and Thoughts*. Translated by Parvin Faramarzi. Mashhad: Astan Quds Razavi Publication.
- Jung, C. G. (1998). *Psychology of the Subconscious Mind*. Translated by Mohammad Ali Amiri. Tehran: Scientific and Cultural Publication.
- Jung, C. G. (2011). *Psychology and Alchemy*. Translated by Parvin Faramarzi. Mashhad: (n.p).
- Jung, C. G. (2013). *Man and His Symbols*. Translated by Mahmoud Soltanieh. Tehran: Jami Publication.
- Kazazi, M. J. (1997). *Dream, Epic, and Myth*. Tehran: Markaz Publication.
- Kitagawa, J. M. (1987). *Mircea Eliade*. Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade, (ed.). New York: Macmillan.
- Levy-Strauss, C. (2002). *Myth and Modern Thought*. Translated by Fazel Larijani and Ali

- Jahan Polad. Tehran: Farzan Rooz Research Publishing.
- Moreno, A. (2013). *Jung, Gods, and Modern Man*. Translated by Dariush Mehrjoui. Tehran: Markaz Publication.
 - Morris, B. (1998). *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge University Press.
 - Mousavi, S. M., & Beheshtian, S. M. (2015). *Jung vs. Jung from the Psychology of Religion to the Philosophy of Religion*. Tehran: Science and Religion Research.
 - Palmer, M. (2009). *Freud, Jung and Religion*. Translated by Mohammad Dehganpour and Gholamreza Mahmoudi, Tehran: Roshd Publication.
 - Pulse, D. (2015). *Seven Theories on Religion*. Translated by Mohammad Aziz Bakhtiari. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publication.
 - Rosenberg, D. (2000). *World Myths: Stories and Epics*. Translated by Abdolhossein Sharifan, Tehran: Asatir Publication.
 - Sattari, J. (1997). *Myth in the World Today*. Tehran: Markaz Publication.
 - Segal, R. A. (2010). *Myth*. Translated by Farideh Farnoodfar, Tehran: Basirat Publication.
 - Snowden, R. (2008). *Jung's Tutorial*. Translated by Nouredin Rahmanian, Tehran: Ashian Publication.
 - Wolf, D. M. (2007). *The Psychology of Religion*. Translated by Mohammad Dehghani, Tehran: Roshd Publication.



رابطه متقابل دین و اسطوره در پدیدارشناسی دینی الیاده و روانشناسی تحلیلی یونگ

علیرضا خواجه‌گیر^۱ - سوسن ایزدی دستنایی^۲ - پروین فروزنده^۳

چکیده

از مفاهیم اساسی در روانشناسی تحلیلی یونگ، ضمیر ناخودآگاه جمعی، کهن‌الگوها و اساطیر مشترک در ضمیر ناخودآگاه تمامی انسان‌هاست. از دیدگاه یونگ، دین تجربه‌ی قدسی است که در ضمیر ناخودآگاه جمعی شکل می‌گیرد و همین بخش از ناخودآگاه است که کهن‌الگوها را نیز در خود جای می‌دهد. یونگ معتقد است اگر دین معنایی داشته باشد، باید این معنا را در اتصال آن با اسطوره‌ها جست‌وجو کرد. او زبان دین را زبانی نمادین می‌داند که برای کشف حقیقت آن باید این نمادها را رمزگشایی کرد. میرچا الیاده نیز با رویکردی پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی به بیان اسطوره و نماد می‌پردازد. او بر این باور است که دین به تجربه‌ی امر قدسی اشاره دارد و عملکرد دین به ظهور امر مقدس کمک می‌کند تا در ظرف طبیعت، مظاهر طبیعی و تاریخ آشکار شود. از دیدگاه او، اسطوره با آفرینش در ارتباط است. او اسطوره را الگویی برای اعمال دقیقاً دینی می‌داند که برای یافتن منشأ دین باید سراغ آن رفت؛ بنابراین، ارائه‌ی تعریفی واحد و پذیرفته‌شده همگان از اسطوره، امری دشوار است. با وجود این، اسطوره را روایتی از تاریخ قدسی در نظر می‌گیرد و آن را مرتبط با حادثه‌ای قرار می‌دهد که در زمان ازلی اتفاق افتاده و جوهر و خمیرمایه اصلی دین است. در این مقاله با رویکردی توصیفی تطبیقی رابطه‌ی دین و اسطوره از دیدگاه یونگ و الیاده به تصویر کشیده شده است.

واژه‌های کلیدی

یونگ، الیاده، دین، اسطوره، نماد

^۱ a.khajegir1350@gmail.com

^۲ sizadi123@gmail.com

^۳ p.forouzandeh67@gmail.com

^۱ استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران (مسئول مکاتبات)

^۲ دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران

^۳ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۲/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۵/۲۱



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

توجه به مسئله دین همواره از مقولات تأثیرگذار در زندگی بشر در طول تاریخ بوده است. بشر با وجود رشد اجتماعی و فکری خود به این مسئله توجه خاصی نشان داده و به نقش آن در زندگی فردی و اجتماعی خویش واقف بوده است. دین‌پژوهان و همچنین نظریه‌پردازان در زمینه‌های مختلف و با رویکردهای گوناگون به این موضوع پرداخته‌اند؛ در این میان، میرچا الیاده از دین‌پژوهان و اسطوره‌شناسانی است که با رویکردی پدیدارشناسانه به مسئله دین پرداخته است. او با تأکید بر نمادپردازی دینی و به‌عنوان 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 تجلیات امر قدسی را بیان کند. او امر قدسی را از اجزای مشترک بین تمامی ادیان می‌داند. او درباره تجلیات مقدس معتقد است نمادهای امر مقدس می‌توانند در قالب امور دنیوی پدیدار شوند. او مخالف رویکرد تحویل‌گرایانه است و معتقد است پدیده دین را باید بدون فروکاستن آن به دیگر حوزه‌ها بررسی کرد. از نظر الیاده، روش تاریخی برای نظام‌مندساختن دین، مفید است و باور به یگانگی و مطابقت با جهان از محکم‌ترین بنیادهای اسطوره است. او اسطوره‌ها را جوهر دین می‌داند و معتقد است نماد خود را با کهن‌الگویی خاص، متجلی و آشکار می‌کند.

کارل گوستاو یونگ، از جمله فیلسوفان و روانشناسان بزرگ و بنیان‌گذار روانشناسی تحلیلی، پژوهش‌هایی را درباره طبیعت و سرشت انسان انجام داد و با طرح کهن‌الگوها به ارتباط آن با دین پرداخت. از جمله مفاهیم بنیادی در روانشناسی یونگ بحث ناخودآگاه جمعی است. او کهن‌الگوها را از ویژگی‌های مهم ناخودآگاه جمعی می‌داند. او با اشاره به موضوعاتی همچون اسطوره و نماد، زبان نمادها را زبان ناخودآگاه می‌داند که این ناخودآگاه به واسطه اسطوره، خود را متجلی می‌سازد. یونگ در اسطوره‌شناسی در پی نشانه‌هایی از تمایل انسان به امر

قدسی است که با دقت در اسطوره‌ها شناختی از کهن‌الگوها به دست می‌آید. از دیدگاه یونگ، خدا نیز یک کهن‌الگو است. او نمی‌کوشد تا مناسک و آیین‌ها را از دین جدا سازد. از نظر یونگ، اسطوره و دین به طور سنتی باهم تعامل دارند. دین، اسطوره را حفظ می‌کند و اسطوره به دین تداوم می‌بخشد. اساطیر در کنار مناسک، روزنه‌ای را به سوی خدا می‌گشایند و اسطوره برخلاف این اعتقاد که تنها آگاهی‌بخش است، سازنده تجربه است.

پیشینه تحقیق

کتاب و مقالات درخور توجهی در زمینه مکتب و تفکرات اسطوره‌شناسی یونگ و الیاده، به صورت مجزا تدوین و منتشر شده است؛ اما در زمینه مقایسه رابطه دین و اسطوره از نظر این دو اندیشمند اثر مستقلی تا به حال نگاشته نشده است. درباره کتاب‌های مرتبط با موضوع، علاوه بر آثار ترجمه‌شده از هر دو متفکر به زبان فارسی (استفاده‌شده در منابع این تحقیق) به کتاب *روانشناسی دین*، اثر ام وولف، دیوید (۱۳۸۶) اشاره می‌شود که رویکرد روانشناسانه یونگ به دین در آن تشریح شده است. همچنین کتاب *یونگ، خدایان و انسان* مدرن تألیف مورنو، آنتونیو (۱۳۹۲) که دین‌شناسی یونگ را به تصویر کشیده است. همچنین کتاب *دانیل پالس* (۱۳۹۴) با نام *هفت نظریه در باب دین*، که در یک بخش مجزا، نظریه میرچا الیاده درباره دین و اسطوره به تصویر کشیده شده است.

همچنین در پژوهش خانم وزیری‌نیا (۱۳۸۱) با نام «جایگاه نماد در نظام اندیشه یونگ» است. در این مقاله، تفکر یونگ با استفاده از ابزار روانشناختی تحلیلی برای جلب توجه به اسطوره و نماد به‌منزله واسطه‌ای برای شناخت موجودی پیچیده و جهانی به نام انسان بیان شده و مبانی تفکر یونگ مانند ناخودآگاه جمعی و اسطوره و نماد، برای اثبات وحدت ماهیت روانی انسان در تاریخ بیان شده است. در مقاله آقای لک‌زایی (۱۳۹۳) با نام «دین و تجربه امر قدسی از نگاه میرچا الیاده» ضمن واکاوی

به تمامی، فرآورده تخیل نیست؛ زیرا از نظر تاریخی، هیچ فرهنگ بزرگی یافت نمی‌شود که زیر سیطره اسطوره و عناصر اسطوره‌ای نباشد (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۶۴-۶۵).

نگاه به اسطوره، دو رویکرد کاملاً متفاوت را تجربه کرده است؛ یکی تا قرن نوزدهم و دیگری رویکردی که از قرن نوزده شروع شد و در قرن بیستم به شکوفایی رسید. رویکردی که تا قبل از قرن نوزدهم میلادی وجود داشت، مطابق معنای لغوی (گفتار باطل) بود و از اسطوره همین معنای لغوی لحاظ می‌شده است. اسطوره در این نگاه، تخیل و تفکر مصنوعی بود که هیچ واقعیت و ارزش خارجی نداشت و تنها تخیل عادی بود؛ اما از قرن نوزدهم میلادی به بعد انقلابی در رویکرد به اسطوره‌ها در میان متفکران پدید آمد. آن‌ها دیگر اسطوره را تخیل و خیال صرف و بدون هیچ‌گونه واقعیت خارجی فرض نمی‌کردند؛ بلکه اسطوره را به معنای سرگذشتی واقعی و بسیار ارزشمند و گران‌قدر، نمونه‌وار و پرمعنا دریافتند (الیاده، ۱۳۸۶: ۹).

ارائه تعریف کاملی از اسطوره که دربرگیرنده همه مفاهیم آن باشد، کار آسانی نیست؛ اما ویژگی‌های کلی اسطوره چنین است؛ اسطوره را باید داستان و سرگذشتی «مینی» دانست که معمولاً اصل آن معلوم نیست و شرح عمل، عقیده، نهاد یا پدیده‌ای طبیعی است؛ یعنی به صورت فراسویی که دست کم بخشی از آن از سنت‌ها و روایت‌ها گرفته شده است و با آیین‌ها و عقاید دینی پیوندی ناگسستنی دارد. شخصیت‌های اسطوره را موجودات مافوق طبیعی تشکیل می‌دهند و همواره هاله‌ای از تقدس قهرمان‌های مثبت آن را فراگرفته است. حوادث نقل شده در اسطوره، داستان واقعی تلقی می‌شوند؛ زیرا به واقعیت‌ها برگشت داده می‌شوند. اسطوره گاهی به ظاهر حوادث تاریخی را روایت می‌کند؛ اما آنچه در این روایت‌ها مهم است، صحت تاریخی آنها نیست؛ بلکه مفهومی است که شرح این داستان‌ها برای معتقدان آنها دربردارند و نیز از این نظر که دیدگاه‌های آدمی را نسبت

اندیشه‌های دینی الیاده به این نتیجه می‌رسد که امر قدسی در عوامل فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و ... فهم پذیر است و تاریخ منبعی غنی برای شناخت تجلیات امر قدسی است؛ زیرا امر قدسی همواره در امور نامقدس مکشوف می‌شود. همچنین آقای جعفری (۱۳۸۷)، در مقاله «دین و اسطوره: بررسی فلسفی نظریه میرچا الیاده پیرامون اسطوره» ضمن تبیین فلسفی نظریه الیاده درخصوص اسطوره، ارتباط دین و اسطوره را بررسی و درنهایت از ویژگی‌های اسطوره‌ای و نمادین ادیان سخن گفته و راهگشای پژوهش حاضر درخصوص تبیین ماهیت رابطه بین دین و اسطوره از دیدگاه الیاده و یونگ است. علاوه بر این، آقای قنبری (۱۳۹۰) در مقاله «دین از نگاه میرچا الیاده»، ابتدا ضمن اشاره به روش پدیدارشناسی الیاده و تقابل آن با روش‌های تحویل‌گرا و در ادامه برای تبیین پدیده دین در اندیشه الیاده به مفهوم کلیدی امر مقدس در اندیشه مردمان اولیه می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد انسان دیندار با باورمندشدن به مکان مقدس به تقلید از کار خدایان، جهان بی‌نظم و متشتت را به نظم درآورده و زمان مقدس نیز در اندیشه دینداران به معنای هم‌زمان شدن با خدایان است.

بررسی مفهوم اسطوره

اساطیر، جمع مکسر واژه اسطوره در زبان عربی است و اسطوره واژه‌ای معرب از اصل یونانی *Historia* است (بهار، ۱۳۸۵: ۴۰). از نظرگاه دیگر، اسطوره واژه‌ای است که در بنیاد تازی نیست و مانند بسیاری از واژه‌های دیگر در این زبان از دیگر زبان‌ها گرفته شده است (کزازی، ۱۳۷۶: ۱۱۲). برخی نیز معتقدند اسطوره شرح کارهای نمایان خدایان و موجودات فوق طبیعی یا نیاکان فرهنگ‌آفرین در ازل، در زمان پیدایش جهان و جانوران و گیاهان و نوع بشر و نهادها و آداب و رسوم و علل خلق آنها و به‌طور کل شرح آفرینش کائنات است. به بیان دیگر، اسطوره روشنگر معنای زندگی است و به همین سبب، داستانی راست است؛ در مقابل قصه و حکایت که داستان‌های دروغ‌اند (ستاری، ۱۳۷۶: ۶)؛ بنابراین اسطوره

به خویشتن و جهان و آفریدگار بیان می‌کند، دارای اهمیت است (حریریان، ۱۳۸۵: ۵۳-۵۴).

به‌طور کلی اسطوره به دو شکل تعریف شده است؛ در یک تعریف، اسطوره داستانی است که دارای خاستگاه و منشأ نامعلومی است و مربوط به پیش از تاریخ است. همچنین داستانی است که حقیقتی را به‌صورت رمز بیان می‌کند و خاستگاه آن را به دوره تاریخی مربوط می‌شود. در تعریف دیگر، اسطوره بخشی از تاریخ است؛ زیرا در بردارنده دیدگاه‌های انسان از خویشتن، جهان و تحول آن است (هینلز، ۱۳۸۳: ۲۳). از نظر دیگر، کهن‌الگوها یا همان اسطوره‌ها سمبل و معمولاً یک تصویرند که غالباً در ادبیات تکرار می‌شوند، تا به‌منزله عامل تجربه ادبی فرد، شناخت‌پذیر باشند (هوف، ۱۳۶۵: ۱۵۵).

اما تعریف کمک‌کننده درباره اسطوره تقریباً از این عبارت دریافته می‌شود که اسطوره عبارت است از روایت یا جلوه‌ای نمادین درباره ایزدان، فرشتگان، موجودات فوق طبیعی و به‌طور کلی جهان‌شناسی که یک قوم به‌منظور تفسیر خود از هستی به کار می‌بندد و سرگذشتی راست و مقدس است که در زمانی ازلی رخ داده و به‌گونه‌ای نمادین، تخیلی و وهم‌انگیز می‌گوید که چگونه چیزی پدید آمده است، هستی دارد، یا از میان خواهد رفت (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۱۴).

اهمیت اسطوره‌شناسی در روانشناسی یونگ

یونگ همچون فروید روان انسان را به دو بخش خودآگاه و ناخودآگاه تقسیم می‌کند و خودآگاه را بخشی از ذهن می‌داند که مرکز آگاهی است و تمامی افکار و ادراکات و احساسات آدمی را پوشش می‌دهد. در مقابل ناخودآگاه بخشی از ذهن است که مربوط به امیال سرکوب‌شده ماست، او نظریه ناخودآگاه جمعی را در مقابل ناخودآگاه شخصی تعریف می‌کند. به نظر او، ناخودآگاه شخصی بخشی از خودآگاه بوده که فراموش یا

سرکوب شده و بیشتر ناشی از عقده‌های درونی فرد است. درمقابل، ناخودآگاه جمعی هیچ‌وقت خودآگاه نبوده است و به‌صورت ارثی در تمامی افراد بشر وجود دارد و ناشی از کهن‌الگوها یا غرایز آدمی بوده است. طبق نظر او، ناخودآگاه به‌لحاظ تاریخی پیش از آگاهی وجود داشته است و به‌واقع پدیدآورنده آگاهی است و ناخودآگاه جمعی از دو محتوای نمونه‌های ازلی و غرایز تشکیل می‌شود. این نمونه‌های ازلی، اندیشه‌هایی است که به خودی خود پدید نیامده و در فهم الهی مستترند. این اندیشه‌های اصلی به زبان ساده آرکی تایپ^۱ نامیده می‌شوند (مورنو، ۱۳۹۲: ۴-۱۴).

او طی سال‌ها کار در بیمارستان روانی مشاهده کرد بیشتر بیماران، تخیلات و رویاهای مشترکی دارند که شبیه رویاهای قبایل ابتدایی است. پس این سؤال برایش پیش آمد که آیا انسان‌ها در درون خود تصوراتی را به شکل افسانه ذخیره دارند. همین تفکر باعث شد او نظراتی راجع به ضمیر ناخودآگاه افراد مطرح کند. او به‌تدریج دریافت اسطوره‌ها با ناخودآگاه جمعی باهم مرتبط‌اند. اسطوره‌ها داستان‌هایی هستند که به مردم در درک جریان‌های متداول روانی و راه‌های رشد روان انسان در سفر زندگی کمک می‌کنند. اسطوره‌ها از گذشته می‌آیند و دلالت عقلانی ندارند؛ اما همیشه وجود دارند و ساختار ناخودآگاه جمعی ابتدایی را تشکیل می‌دهند (استون، ۱۳۸۷: ۵۴). اسطوره‌ها با زبان اشاره و نماد سخن می‌گویند و نماینده محتویات ناخودآگاه‌اند. این نمادها هم‌زمان به ذهن خودآگاه و ناخودآگاه ما‌خطور می‌کنند (سگال، ۱۳۸۹: ۱۵۸).

یونگ معتقد است در افسانه‌ها و اساطیر اقوام بعضی از مضامین تقریباً به یک شکل تکرار می‌شوند. او برای این‌گونه مضامین عنوان «صور مثالی» را برگزید. این مضامین مثالی احتمالاً ناشی از استعدادهای روح بشرند که تنها از راه سنت و نقل از جایی به جای دیگر انتشار نمی‌یابند، بلکه از راه وراثت نیز بروز می‌کنند (یونگ، ۱۳۷۷: ۵۹).

کهن‌الگوها از هنگام تولد همراه فرد بوده‌اند و در ضمیر ناخودآگاه او وجود دارند. این الگوها در رویاها و

مشخصی بر دیگران بگذاریم. نقاب درعین حال ماهیت واقعی ما را پنهان می کند. این شخصیت ساختگی حاصل سازگاری میان فردیت واقعی شخص و انتظارات جامعه است. نقاب از عناوین شغلی، نقش های مشخص، ادب و نزاکت و این قبیل عناصر غیرشخصی یا جمعی تشکیل می شود که در مجموع فردیت را پدید می آورد و نظم اجتماعی را تضمین می کند و زندگی خصوصی فرد را نیز محفوظ نگه می دارد. مهم ترین مانع برای خودشکوفایی این است که انسان خود حقیقی را با نقاب یکی بگیرد و بین آنچه هست و آنچه می نماید، فرقی قائل نشود (وولف، ۱۳۸۶: ۵۸۷-۵۸۸).

کهن‌الگوی سایه

سایه، بخش ناخودآگاه شخصیت است که فرد دوست ندارد آشکار شود و در واقع بخش تاریک وجودی ماست. واقعیت آن است که محتویات ناخودآگاه شخصی (سایه) به شکلی تمیزناپذیر با محتویات مثالی ناخودآگاه جمعی آمیخته‌اند و وقتی سایه به خودآگاهی آورده می شود، این محتویات را همراه خود می کشاند (یونگ، ۱۳۹۰: ۶۴). در دیدگاه یونگ، سایه نزدیک ترین چهره به خودآگاهی است و نخستین جزء شخصیت نیز هست که در تحلیل ضمیر ناخودآگاه، خود را ظاهر می کند. کهن‌الگوی سایه، جنبه منفی و ناخوشایند شخصیت را ترسیم می کند و بخشی از کیفیات نامطلوبی که شخص دوست دارد آنها را پنهان کند (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۶۷).

کهن‌الگوی آنیما و آنیموس

واژه آنیموس جنبه مردانه شخصیت یک زن و واژه آنیما جنبه زنانه شخصیت یک مرد را نشان می دهد. این جنبه‌های ناخودآگاه در تعادل رفتاری و تنظیم آن بسیار اهمیت دارند. آنیموس نشان‌دهنده تعقل در روان زنان و آنیما نشان‌دهنده جنبه احساسات در مردان است. وقتی شخصی با سایه یعنی ناهشیار شخصی کنار می آید، تازه با مسئله آنیما یا آنیموس

تخیلات آدمی و در افسانه‌ها و تعالیم دینی بروز می یابند. یونگ به دنبال این بود که بفهمد این کهن‌الگوها چگونه عمل می کنند و چه تأثیری بر رفتار آدمی می گذارند. او معتقد است افکار، حرکات، اطوار و بسیاری نگرش‌ها تابع الگویی اند که مدت‌ها پیش از تکوین خودآگاهی اندیشمندان به وجود آمده‌اند. به عقیده او، کهن‌الگوها اشکال و قالب‌هایی پویا و توانمند به شمار می روند که بر تصاویر ذهنی خاصی حاکم و غالب می شوند (یونگ، ۱۳۹۲: ۱۱۳-۱۱۴) در تبیین یونگ، پیش از خودآگاه یا ناخودآگاه فردی، انسان واجد ناخودآگاهی کهن و پیشینی است (مورنو، ۱۳۹۲: ۶). در واقع یکی از وسیع‌ترین زمینه‌های مشترک انسان‌ها همین صورت‌های نقش بسته بر ناخودآگاه، طی قرون متمادی است. این نمادها کوشش‌هایی طبیعی در راستای وحدت تضادهای روانی بشرند (یونگ، ۱۳۹۲: ۱۴۲-۱۴۳).

این کهن‌الگوها سازمان‌دهندگان ناهشیار اندیشه‌های ما هستند و راههای شناخت را یکپارچه و منظم می سازند؛ ولی کهن‌الگوها فقط از طریق ظهوراتشان به مشاهده در می آیند؛ بدین معنا که کهن‌الگوها خودشان به تنهایی مشاهده‌نشده‌اند؛ ولی دارای آثاری به نام تصاویر ذهنی و اندیشه‌های کهن‌اند که تجسم فکری آن را ممکن می سازد؛ بنابراین، محتوای کهن‌الگوها به دنیای پدیداری وابسته است؛ ولی کهن‌الگو، یعنی شکل بدون محتوا، شناسایی شدنی نیست؛ زیرا ما درباره آنچه فراسوی دنیای پدیداری قرار دارد، هیچ اندیشه‌ای نداریم (پالمر، ۱۳۸۸: ۱۷۱).

انواع کهن‌الگو از دیدگاه یونگ

با توجه به توضیحات بیان‌شده، ویژگی‌های کهن‌الگو عبارت‌اند از: کلی و عمومی، بالقوه، اکتسابی و تجربی، نسبی و تغییر و تحول‌پذیر. در این میان، یونگ برخی کهن‌الگوها را مهم‌ترین کهن‌الگوها بر می شمارد.

کهن‌الگوی نقاب

نقاب نقشی است که به چهره می زنیم تا تأثیر

از دست داده‌ایم و همین امر عامل روان آزرده‌گی است. (Daniels, 2011: 2).

دین از دیدگاه یونگ

یونگ بالطبع فردی بود که آگاهی و تجربه روحانی داشت. این نوع آگاهی یکی از مهم‌ترین جنبه‌های حیات او بود؛ اما متمایل به حمله به تعصبات ادیان بزرگ نیز بود و می‌گفت فقط تجارب خصوصی دینی، به حقایق روحانی منتهی می‌شوند. از نظر یونگ، در امور مذهبی مانند روان‌درمانی، تجربه بی‌همتای حیات فرد است که واقعاً به حساب می‌آید (اسنودن، ۱۳۸۷: ۱۶۹). تأکید یونگ بر دین به‌عنوان عاملی مؤثر در بسط آگاهی درونی معتقدان به آن، به‌ویژه در دوران کنونی بسیار اهمیت دارد (Healas, 1996: 46-47).

او معتقد است دین یکی از قدیمی‌ترین و عمومی‌ترین تظاهرات روح انسانی است؛ بنابراین، هرگونه روانشناسی که سروکارش با ساختمان روانی شخصیت انسان باشد، دست کم نمی‌تواند این حقیقت را نادیده بگیرد که دین تنها پدیده اجتماعی و تاریخی نیست، برای بسیاری از افراد بشر حکم مسئله مهم شخصی را دارد (یونگ، ۱۳۷۰: ۱)؛ بنابراین، دین یک رابطه درونی با عالی‌ترین و نیرومندترین ارزش‌ها - خواه مثبت یا منفی - است. این رابطه ارادی یا غیرارادی است. به باور او، این واقعیت روانشناسانه، نیرومندترین تأثیر را در عملکرد ما دارد؛ زیرا همواره عامل روانی شدیدی وجود دارد تا آن را خدا بنامیم (همان: ۱۶۲، ۱۷۴).

یونگ در آثار علمی خود کمتر از خدا سخن می‌گوید و از به کار بردن اصطلاح ذهنی خدا در روان انسان می‌پرهیزد. در یک نمونه، زبان او ذهنی و مبتنی بر تجربه درونی و نمونه دیگر، عینی و مبتنی بر پژوهش علمی است. در نمونه اول، درباره فردی سخن می‌گوید که افکارش از احساس‌های تند و نیرومند، کشف و شهود و تجربه‌های یک زندگی دراز و به‌طور غیرعادی غنی تأثیر

روبه‌رو می‌شود؛ کهن‌الگویی که تجسم روح یا نگرش درونی است؛ چون این کهن‌الگو مکمل نقاب است و ویژگی‌های جنس مخالف را به خود می‌گیرد.

آنیما تصویر کهن‌الگویی زن در ناهشیار هر مردی است. آنیما اغلب در رویا ظاهر می‌شود و تا هنگامی که ناهشیار است، به زنان گوناگون دنیای خارج - در آغاز به مادر و سپس به معشوق یا همسر - فرافکنده می‌شود. این فرافکنی علت جاذبه یا دافعه شدید است و در کل باعث می‌شود مرد طبیعت زن را درک کند. کهن‌الگوی معادل آنیما در روان زن، آنیموس، یعنی تصور زن درباره مرد است. برخلاف آنیما که چهره زنانه منفرد، هرچند با ویژگی‌های دو سوگرا یا متضاد دارد، آنیموس خود را به شکل‌های مختلف و نامشخص آشکار می‌کند. این امر به گفته یونگ، بازتاب تفاوت در نگرش‌های هشیار مرد و زن است (وولف، ۱۳۸۶: ۵۸۸-۵۹۰).

کهن‌الگوی خود

مهم‌ترین ساختار روانی انسان، خود است. خود در رویاها، تصویرهای ذهنی و خیال آشکار می‌شود؛ برای نمونه، این کهن‌الگو در تصاویر قدرتمند انسانی یا حیوانی، در انواع خدایان، در شخصیت‌های مذهبی و حتی در اشکال هندسی مثل ماندالاها مشاهده می‌شود.

یونگ به تحلیل منشأ پیدایش این کهن‌الگوها نمی‌پردازد؛ زیرا بر این باور است که پاسخ به پرسش از سرآغاز این کهن‌الگوها و نحوه پیدایش آنها ممکن نیست؛ زیرا این کهن‌الگوها عمری به قدمت بشر دارند و تا جایی که مختص نوع انسان‌اند، ازلی‌اند و اگر خاستگاهی داشته باشند، این خاستگاه می‌بایست هم‌زمان با پیدایش نوع انسان باشد. این ساختار امری از پیش داده شده و پیش‌شرطی است که در هر تجربه‌ای یافت می‌شود (Jung, 1975: ix, i/ 101). درحقیقت، یونگ بر این باور است که انسان بنا بر ذات خویش یک کل است، اما اغلب ما ارتباطمان را با مهم‌ترین اجزای خویش

بر اثر کیفیت قدسی و نورانی تغییر یافته است. هر مسلکی متکی به احساس کیفیت قدسی و نورانی و نیز متکی به ایمان یعنی وفاداری و اعتقاد نسبت به تأثیر عوامل قدسی و نورانی و تغییراتی است که در وجدان انسان از آن تأثیر حاصل می‌شود (یونگ، ۱۳۷۱: ۷-۸).

رابطه دین و اسطوره از دیدگاه یونگ

یونگ از اوایل سال ۱۹۰۹ به اهمیت سمبلیسم و اسطوره‌شناسی برای درمان بیماران روان رنجور پی برد (Jung, 1961: 131)؛ از آن پس بود که اسطوره‌شناسی به کلیدی برای بازکردن دروازه‌های ناخودآگاه تبدیل شد و این امر به نوعی قرابت میان اسطوره‌شناسی و روان‌کاوی و نمادین‌دانستن زبان دین در اندیشه یونگ انجامید (Ibid: 171).

یونگ از صریح‌ترین منتقدان اسطوره‌زدایی از ادیان است. او به صراحت مدعی می‌شود خردپذیر ساختن ادیان بر پایه اسطوره‌زدایی از آنها درحقیقت از بین بردن کارکرد بنیادین ادیان و به نوعی نقض غرض از آنهاست. او معتقد است دین عاری از اسطوره کارکردی ندارد؛ زیرا دین اگر اساساً معنایی داشته باشد، این معنا را باید در اتصال دوباره ما با اسطوره‌های سرمدی جست‌وجو کرد (Hull, 1982: 30) مدعای یونگ این است که تکرار این کهن‌الگوها مؤیدی بر این حقیقت است که آنها پیشاپیش و به منزله الگوی فکری مشترک میان بشر وجود داشته‌اند؛ اما باید توجه داشت یونگ به صراحت به این امر تصریح می‌کند که این مضامین فروکاستنی به مفهوم انتقال وراثتی نیست (پالمر، ۱۳۸۸: ۱۴۸).

او سپس به این نتیجه رسید که زبان دین زبانی نمادین است. منظور اصلی او از مفهوم خدا آن است که خداوند یک کهن‌الگو است. در این دیدگاه، صفتی خاص برای خدا قائل می‌شود که خداوند در مقام یک کهن‌الگو، تجلی عمیق‌ترین سطح ذهن ناهشیار، یعنی ناهشیاری جمعی است. با وجود این، می‌توان تمایز مهمی قائل شد؛ به این

می‌گیرد و در نمونه دوم، درباره عالمی که آگاهانه خود را به چیزی محدود می‌کند که شاید بتوان آن را با دلیل و مدرک بیان و تأیید کرد (یونگ، ۱۳۷۰: ۱۴). او بیشتر بین کاربرد روانشناسی از واژه خدا و کاربرد فلسفی آن تفاوت قائل می‌شود و معتقد است وقتی می‌گوییم خدا منظور من فی‌نفسه مفهومی روانشناختی است. این مفهوم ربطی به خدای از پیش موجود فلسفی - کلامی ندارد (Jung, 1971: 487) بنا بر تفسیر یونگ، از کهن‌الگوی خداوند نتیجه می‌گیریم هر انسانی، در هر نقطه‌ای از جهان، در هر مقطعی از زمان و با پس‌زمینه هر نژاد و فرهنگی، در ناخودآگاه جمعی خویش این کهن‌الگو را - البته با تعبیرهای متفاوت و گوناگون - در ذهنیت خویش داراست (هال، ۱۳۷۵: ۶۰-۶۱).

او به صراحت بیان می‌کند رهیافت من به مسائل روانشناختی رهیافتی علمی است نه فلسفی. به سبب اینکه دین بُعد روانشناختی مهمی دارد، من به آن صرفاً با نقطه‌نظری کاملاً تجربی توجه می‌کنم. به عبارتی من خود را به مشاهده پدیده محدود می‌کنم و از هرگونه اندیشه متافیزیکی یا فلسفی اجتناب می‌ورزم. اگر روانشناس شیوه‌ای علمی در پیش گیرد، باید به ادعای هر مکتبی مبنی بر اینکه حقیقت، ابدی و یگانه است، توجه داشته باشد. او باید چشم به بُعد انسانی مسئله دینی بدوزد (Jung, 1969: 10).

یونگ دین را حالت خاص روح انسان می‌داند که حالت مراقبت، تذکر و توجه دقیق به بعضی عوامل مؤثر دانسته می‌شود که بشر عنوان «قدرت قاهره» را به آنها اطلاق می‌کند و آنها را به صورت ارواح، شیاطین، خدایان، قوانین، کهن‌الگو و کمال مطلوب مجسم می‌کند. بشر در تجربه خود به عواملی برخورد کرده که آنها را یا آن‌قدر توانا و مساعد یافته است که توجه دقیق به آنها را لازم بدانند، یا آن‌قدر بزرگ، زیبا و پرمعنا یافته است که بخواهد آنها را با خضوع بپرستد و دوست بدارد و بر این عوامل، نام‌های گوناگون گذاشته است؛ بنابراین، دین، معرف حالت خاص وجدانی است که

از نظر او ارائه تعریفی واحد و پذیرفته شده همگان از اسطوره، امری دشوار است؛ حتی به دست دادن تعریفی که تمام کارکردهای اساطیر جوامع سنتی و باستانی را پوشش دهد، به نظر غیرممکن می‌رسد. با وجود این، او اسطوره را روایتی از تاریخ قدسی در نظر می‌گیرد و آن را مرتبط با حادثه‌ای قرار می‌دهد که در زمان ازلی و زمان آغازین اتفاق افتاده است. به عبارت دیگر، اسطوره از چگونگی اعمال موجودات متعالی و از واقعیتی سخن می‌گوید که به موجودات هستی می‌بخشد (Eliade, 1963: 5).

الیاده، اسطوره‌ها را با توجه به تجربه واقعی و ناب دینی، جوهر و خمیرمایه دین می‌داند. از نظر او، تجربیات مقدس، به اسطوره ساختاری ویژه بخشیده است. در دنیای باستان عقاید دینی متفاوتی مانند یکتاپرستی، شرک، پرستش طبیعت و پرستش نیاکان وجود داشته است که همه با هم با مسالمت می‌زیسته‌اند؛ در نتیجه، تشابه و پیوندهای چندی بین یک فرهنگ و فرهنگ دیگر وجود دارد. این موضوع با مطالعه دقیق جنبه‌های مختلف تجربیات دینی، همچون ماهیت خدایان، اسطوره آفرینش، قربانی‌ها، مراسم و آئین‌ها، مرگ و بهشت به اثبات رسیده است (روزنبرگ، ۱۳۷۹: ۲۷).

اسطوره همراه دیگر تجارب جادویی - مذهبی، آدمی را به دورانی ازلی، یعنی زمان فجر و ماورای تاریخ باز می‌برد. آنکه آیینی برپا می‌دارد، در زمان و مکانی برتر از زمان و مکان دنیوی جای می‌گیرد. همچنان که هر کس از الگویی اساطیری «تقلید» می‌کند، یا به نحوی آیینی، به نقل اسطوره‌ای گوش فرا می‌دهد، یا در آن شرکت می‌جوید و از آن بهره‌مند می‌شود، از صیورورت دنیوی می‌رهد و «زمان کبیر» را باز می‌یابد (الیاده، ۱۳۷۶: ۴۰۱). الیاده چگونگی در معرض تغییر قرار گرفتن نمادها و اسطوره‌ها و آیین‌ها را در زمان‌ها و مکان‌ها مختلف بیان می‌کند. آنها در طول تاریخ به طور مداوم ساخته، اصلاح، کنار گذاشته و دوباره ساخته می‌شوند. او معتقد است منطق طبیعی نمادها و اسطوره‌ها آنها را به سوی جهانی‌تر

صورت که تحلیلی از خدا به‌عنوان یک نشانه داریم، یعنی خدایی که ناشناخته، ازلی و ابدی است؛ نیز تحلیلی از خدا به‌عنوان تصاویر ذهنی و نمادهای دینی داریم که به ما عرضه می‌شود (همان: ۱۷۸).

یکی از مثال‌ها برای تشریح این بازنمایی نمادین دین در اندیشه یونگ، تبیین او در باب «اهمیت رمزی عدد چهار» است. به باور یونگ، اسطوره شناسی به ما نشان می‌دهد این رمز نمادین به «محراب» یا «عبادتگاه» اشاره دارد که محلی چهارگوشه است. او این تبیین نمادین را در متن اندیشه‌های باستانی فیلسوفان و دانشمندان قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد در میان قدما نیز دایره، معرف الوهیت دانسته شده و این نماد کم‌کم به مربع تبدیل شده است. بدین ترتیب یونگ ادعا می‌کند اگر عدد چهار و نمادهای تربیع به مثابه اشاره‌ای به عبادتگاه در نظر گرفته شود و چون محراب محلی است که انسان انتظار رویارویی با امر قدسی را می‌کشد، می‌توان ظهور این نماد در خواب‌های بیماران را اشاره به چشم داشت امر قدسی تلقی کرد (یونگ، ۱۳۹۰: ۶۰).

یونگ معتقد است نیرویی در درون هر فردی وجود دارد که تنها از طریق آثارش و سمبل‌های موجود در کهن‌الگوها فهم‌پذیر است و در درون هر فردی، شکلی کهن از خدا وجود دارد که تغییرپذیر نیست و به نوعی یک گرایش دینی است که حتی مشکلاتی را هم برای ناخودآگاه جمعی به وجود می‌آورد و به شکل دین عرضه می‌شود. از نظر یونگ، اگرچه تصویر ذهنی خدا نقش مهمی در روانشناسی دارد، نمی‌توان وجود فیزیکی خدا را اثبات کرد؛ بنابراین، پرسش درباره اینکه خدا وجود دارد یا نه، بی‌پایه است. اگر من باوری داشته باشم که فراسوی وجود خدا باشد یا با هدف اصرار به تأیید وجود او عرضه شود، نه تنها باوری زائد و ناراست، نشان می‌دهد من عقاید مرا بر پایه واقعیت بنا ننهاده‌ام (پالمر، ۱۳۸۸: ۱۷۹).

اسطوره از دیدگاه الیاده

اگرچه اسطوره از مفاهیم کلیدی در تفکر الیاده است،

است که ضمن بررسی و نقد این رویکردها به این نتیجه می‌رسد که تلاش برای به چنگ آوردن دین از طریق زیست‌شناسی، روانشناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، زبان، هنر یا هر رشته دیگری، استقلال دین را از بین می‌برد و عنصر بی‌مانند و تحول‌ناپذیر دین یعنی قدسی بودن آن از دست می‌رود (Eliade, 1958: xi). الیاده مخالف شدیدی خود را با رویکردهای تقلیل‌گرایانه بیان می‌کند. او معتقد است دین فقط وقتی فهمیده می‌شود که آن را از دریچه نگاهی مؤمنان ببینیم (پالس، ۱۳۹۴: ۲۷۰) دوم، روش پدیدارشناسی است که در مقابل رویکردهای تحویل‌گرا قرار دارد. مهم‌ترین ادعا در این رویکرد این است که بدون فروکاستن دین به امور دیگر، می‌توان به ماهیت و گوهر آن دست یافت. الیاده معتقد است اگر دین مستقل دیده شود، معنای خود را ژرف‌تر از آن زمان که به ابعاد ثانویه و زمینه‌های تاریخی فروکاسته می‌شود، آشکار می‌سازد (Eliade, 1958: 6). او براساس رهیافت پدیدارشناختی معتقد است دین، تنها به زبان خودش فهم‌پذیر است و پدیده‌ای فی‌نفسه به شمار می‌آید؛ بنابراین، با تقلیل پدیده‌های دینی به واقعیت‌های اجتماعی یا روانشناختی، این پدیده‌ها ادراک نمی‌شوند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۷).

او پیش از آنکه به تعریف دین یا تجربه دینی و توصیف ماهیت آن بپردازد، موضع خود را از نظرگاه روش‌شناسی روشن ساخته است. او به تاریخ به‌مثابه ظرف ظهور تجربه دینی، توجه جدی داشته و معتقد است «حقیقت» که او «مقدس» می‌خواند، همواره در تاریخ ظهور می‌یابد. عوامل فرهنگی، جغرافیایی و تاریخی، ظهورات و تجلیات حقیقت یا «مقدس» را ممکن می‌سازد و پدیده دینی خارج از «تاریخ» نمی‌تواند فهمیده شود (Eliade, 1961: 30-32). الیاده بر این باور است که چارچوب تاریخ ادیان بر دو جنبه تاریخی و سیستماتیک تکیه دارد. او مطالعات خود را بر جنبه سیستماتیک آغاز کرد و از روش ریخت‌شناسی بهره برد. او بدین طریق، تنوع

شدن می‌کشاند؛ بدین معنی که جزئیات زمان و مکان به‌خصوص را کنار می‌نهند و هرچه بیشتر با یک الگوی جهانی شباهت می‌یابند (Eliade, 1959: 34-48). برترین کارکرد اسطوره، ضبط و ثبت الگوهای نمونه آئین‌ها و اعمال معنی‌دار انسان است (الیاده، ۱۳۸۶: ۱۷). به عبارت دیگر، اسطوره علاوه بر آنکه الگویی برای اعمال دقیقاً دینی است، سرمشق دیگر اعمال معنی‌دار انسان از قبیل مشاغل و حرفه‌های اجتماعی نیز هست؛ برای نمونه، اسطوره آفرینش کیهان، چه به عالم مینوی مربوط شود و چه نشود، علاوه بر کارکرد مهم آن به عنوان الگو و توجیه اعمال انسان، صورت مثالی مجموعی از آئین‌ها و نظام‌های آئینی نیز به شمار می‌آید. بر اساس این، طبق دیدگاه الیاده، یکی از اساسی‌ترین کارکردهای هر اسطوره، تثبیت و تصدیق مراتب مختلف واقعیت است (الیاده، ۱۳۷۶: ۴۰۰).

الیاده در شیوه اسطوره‌شناسی خود، اسناد و مدارک مربوط به اسطوره را در اقوام یونان، مصر و خاورمیانه فراهم آورد و با تحلیل انتقادی آنها به فرایندی دست یافت که در آن اساطیر از نو تفسیر و تأویل شده‌اند. او از طریق پژوهش‌های قوم‌شناختی توانست اسطوره را در زندگانی اقوام و فعالیت‌های بشری باز یابد. او به عنوان مورخ در اسطوره، تاریخی حقیقی و قدسی و سر‌نمونه‌ها را کشف می‌کند؛ برای مثال، اساطیر مربوط به آفرینش کیهان، نمایشگر درام آفرینش جهان و الگوهای نمونه‌ای در هرگونه آفرینش (Eliade, 1963: 57). از نظر الیاده در همه اسطوره‌های سراسر جهان، ما با قدیسان یا نیروهای ماوراءالطبیعه مواجهیم که نقش واسطه را بین نیروهای فرازمینی و بشر روی زمین بازی می‌کنند و از طرق مختلف نشان داده می‌شوند (لوی استروس، ۱۳۸۱: ۳۳۶).

دین از دیدگاه الیاده

در رویکرد الیاده به دین، دو اصل از اهمیتی بنیادین دارد: نخست، مخالفت او با رویکردهای تحویل‌گرایانه

شگفت آوری از داده های دینی و الگوهای بنیادی ایشان را بازنمایی می کند (Kitagawa, 1987: 87).

او روش تاریخی را تنها برای نظام مند ساختن دین مفید می داند و تلاش می کند پدیده های دینی را فقط در چارچوب تاریخی شان مطالعه نکند؛ بلکه بر آن بود معنای پدیده دینی را از آن نظر دریابد که جلوه امر مقدس است (Eliade, 1963: 462). طبق نظر الیاده، دین به تجربه امر قدسی اشاره دارد. مقدس و دنیوی «دو گونه وجود در جهان» را بیان می کنند. دین همیشه شامل کوشش انسان متدین است تا از جهان نامقدس، زمانی، تاریخی و نسبی، با تجربه کردن جهان مافوق انسانی ارزش های متعال، فراتر رود (Allen, 1987: 277-279).

او برای فهم معنای دین میان امور مقدس و نامقدس فرق می گذارد. برای انسان ابتدایی، اعمالی چون خوردن، کار، آمیزش جنسی و ... صرفاً یک عمل فیزیولوژیک نیست؛ بلکه نوعی رفتار تقدس آمیز یا عبادی است یا در پیوند و ارتباط با امر قدسی می تواند به رفتاری آیینی و مقدس تبدیل شود؛ بنابراین، قدسی و عرفی بودن در جهان دو موقعیت هستی شناسانه است که انسان در طی تاریخ خود پذیرفته است؛ بنابراین، انسان از امر قدسی آگاه می شود؛ زیرا امر قدسی، خود را به مثابه چیزی نشان می دهد و متجلی می سازد که مطلقاً متفاوت از امر عرفی است. تاریخ ادیان از ابتدایی ترین جلوه به عنوان مقام تجلی قدسی در یک شیء معمولی مانند یک سنگ یا یک درخت تا جلوه متعالی تجسد یا حلول خداوند، هیچ نوع گسست و انقطاعی ندارد. در هر نمونه، ما با یک فعل و عمل رازآمیز مواجهیم؛ تجلی و ظهور چیزی از یک ساحت کاملاً متفاوت، حقیقتی که به جهان ما تعلق ندارد، در اشیا و موجوداتی که بخشی جدایی ناپذیر از جهان عرفی طبیعی ما هستند (Eliade, 1959: 21).

او بر این باور است که در نگاه به هستی و تمام مظاهرش، حسی دینی در وجود انسان برانگیخته می شود و حتی اندیشه در طبیعت و ساختارهای جهان، تجربه

دینی را برای انسان پدید می آورد؛ بنابراین، معتقد است آفرینش خدا به گونه ای بنیاد یافته است که نوعی حس تعالی الوهیت، از راه صرف وجود آسمان در انسان برانگیخته می شود (الیاده، ۱۳۸۰: ۱۱۵).

امر دینی از نظر الیاده، تنها در قالب امر قدسی تعریف شدنی است و امر قدسی زمانی شناخته می شود که تمایز میان امور مقدس و امور دنیوی به خوبی آشکار شود؛ زیرا به نظر او، زمانی که به جهان باستان نگاه می کنیم، دین در قالب تمایز میان امر مقدس و دنیوی پدیدار می شود و آنچه ویژگی عام جهان باستان به شمار می آید، تقسیم بندی جهان به دو بخش مقدس و دنیوی است. در میان مردم باستانی در همه جا دین با این تفکیک بنیادین آغاز می شود (پالس، ۱۳۹۴: ۲۴۲-۲۴۳)؛ بنابراین، پدیده دینی را باید با همان کیفیت خاصش یعنی قداست دریافت؛ بنابراین، الیاده در تعریف پدیده دینی واژه مناسب تجلی قداست را به کار می برد و سه عنصر را در تجلی قداست بازنمایی می کند: نخست، شیء طبیعی که همچنان در محیط متعارف و معمولی اش باقی ماند. دوم، حقیقت نامرئی یا چیزی کاملاً متفاوت که همان معنایی است که آشکار می شود. سوم، واسطه که ساحتی نویافته، یعنی قدسی شده است (Allen, 1987: 279).

رابطه دین و اسطوره از نگاه الیاده

از نظر الیاده، اسطوره اساسی ترین جایگاه ظهور نماد است و ماهیت آن چنان است که جز با شیوه نمادین توضیح دادنی نیست. سنت های دینی نیز سرشار از اسطوره و آکنده از نمادند. ظاهراً حتی اسطوره پردازان نیز به ناممکن بودن توضیح و تبیین ماهیت توصیف ناپذیر سرآغازهای مطلق و واقعیت های غایی پی برده اند؛ به همین سبب، به شعر و نمادپردازی روی آورده اند. نماد، زبان اسطوره است. اساطیر نمادهایی اند که در لباس گفتار و نقل درآمده اند. نمادهای دینی و اساطیر، هر دو به منزله زبانی غیرمستقیم برای اظهار باورهای درباره امر مقدس عمل می کنند.

که به تقلید و تکرار کرداری آغازین می پردازند؛ کرداری که ایزدی، پهلوانی یا نیایی، در ابتدای زمان انجام داده‌اند (الیاده، ۱۳۷۴: ۳۶).

پاسخ انسان به امر مقدس معمولاً در سه شکل نماد، اسطوره و شعائر جلوه‌گر شده است. تجلیات امر مقدس که در نمادها، اسطوره‌ها و موجودات ماورای طبیعی آشکار می‌شوند، در قالب ساختار، درک و فهم می‌شوند و زبان پیش‌آگاهی را بنا می‌کنند که مقتضی نظام هرمنوتیکی خاصی است. با به‌کارگیری این هرمنوتیک جامع، تاریخ ادیان هم دیگر موزه‌ای از فسیل‌ها، ویرانه‌ها و معجزه‌های منسوخ نخواهد بود؛ بلکه چیزی است که سرفصل هر پژوهشی است؛ یعنی رشته‌ها که باید راز سر به مهرشان را گشود و فهمید. علاقه به این پیام‌ها هم الزاماً تاریخی نخواهد بود. آنها با ما صرفاً از گذشته‌ای بسیار دور و از دست‌رفته سخن نمی‌گویند؛ بلکه شرایط بنیادین زیستن در آن دوران را آشکار می‌کنند که کاملاً در ارتباط با انسان جدید هم می‌تواند باشد (Eliade, 1975: III – II).

افزون بر این، الیاده بر این باور بود که نماد، تجربه امر قدسی را انتظام و سازمان می‌دهد. او مانند یونگ معتقد بود نماد خود را با الگوهای کهن‌الگویی خاص متجلی و آشکار می‌کند. او ضمن تأکید بر تمایز مفهوم الگوهای کهن‌الگویی خود با مفهوم مدنظر یونگ، آن را مترادف با «مدل نمونه» یا «سرمشق» می‌گیرد. الیاده در مجموعه‌ای از مطالعات تطبیقی جالب درصدد تبیین این مطلب است که چگونه همه مناسک و نمادها با اسطوره‌های کیهان‌شناختی مربوط به آفرینش و سامان‌یافتن این کیهان زنده از حقیقت اولیه یا همان آشفتگی ازلی مرتبط است. این سامان و انتظام در آغاز زمان و با موجوداتی برتر و برین حاصل شده است. او اسطوره‌ها را به‌منزله روایت‌های دارای کارکردی خاص در تثبیت و استقرار جهان مقدس از آشفتگی اولیه، تفسیر می‌کند. همه آیین‌های دینی و نمادها به‌منزله تکرار یا تجلی حوادث یا نمونه سرمشق ارائه‌شده از اسطوره‌های

نمادها، اسطوره‌ها و آیین‌های معین در همه زمان‌ها و مکان‌ها همواره وجود دارند (پالس، ۱۳۹۴: ۲۵۰).

نمادها و اسطوره‌ها هیچ‌گاه به‌طور جداگانه بررسی نمی‌شوند؛ بلکه طبیعت آنها به‌گونه‌ای است که با سایر تصورات و اسطوره‌ها گره می‌خورند و یک الگو را به وجود می‌آورند. مردم باستان همواره معنای مقدس را به تمام ابعاد زندگی خود، از مهم‌ترین مراسم تا ساده‌ترین مسائل روزمره، ربط و پیوند می‌دادند؛ برای مثال، فرد دینی در نخستین ظهور امر مقدس، تصویر خدا را در خورشید می‌یابد. در ادامه، قرص خورشید به‌منزله امر الوهی بر دیوارها حک یا روی پرچم‌ها حمل می‌شود یا حتی ویژگی انسانی پیدا می‌کند و در اسطوره‌ها خدای نبرد دانسته می‌شود. حال ممکن است هیچ قاعده منطقی و رسمی دال بر ارتباط بین خورشید و انسان وجود نداشته باشد؛ اما به صورت 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 چارچوب جهانی را پدید می‌آورند که از نظامی کامل و مرتبط برخوردارند (همان: ۲۵۸).

بنابراین، برای یافتن منشأ دین باید سراغ اسطوره‌ها رفت. الیاده با تحلیل معنا و جایگاه اسطوره در فرهنگ مردمان اولیه، دیدگاه خود درباره حقیقت دین را آشکارتر نشان می‌دهد. اسطوره از امری زنده و حقیقت تمام حکایت می‌کند و نشان می‌دهد جهان، انسان و حیوانات چگونه به وجود می‌آیند. همیشه تاریخ اولیه وجود دارد، این تاریخ، آغازی دارد و مقدس و بااهمیت است؛ زیرا وجود جهان انسان و جامعه را شرح می‌دهد؛ به همین دلیل، اسطوره‌شناسی، تاریخ واقعی و سرمنشأ دین دانسته می‌شود (Eliade, 1967: 36-37). الیاده به صراحت این نکته را متذکر می‌شود که در میان مردمان بدوی، نه تنها مراسم دینی دارای نمونه‌های اساطیری‌اند، هر یک از اعمال بشری فقط به میزانی معتبر می‌شوند و هنگامی از ارزش و سودمندی برخوردار می‌شوند

یک درخت «درخت آفرینش» می‌شود، یک برکه یا دریاچه مبدأ «آب آغازین» قرار می‌گیرد و از دنیای خاکی پر از ابتدال، مکانی آسمانی آفریده می‌شود و جاودانگی در جهان فانی را دوباره از سر می‌گیرد؛ بنابراین، باید پذیرفت فعل خلقت، جریان گذار از نهان به عیان یا در سطح جهانی، انتقال از آشوب به سامان را محقق می‌سازد (الیاده، ۱۳۷۴: ۲۶-۲۸).

وجه مشترک دیگر اسطوره و آیین در اهداف آنها تعیین می‌شود. هدف اساطیر و آیین‌ها همواره مراجعت به آن زمان آغازین است که در آن، امر متعالی برای نخستین بار تجلی یافته است؛ بدین دلیل، کارکرد یاد و خاطره و بازگشت، ویژگی همه نمادهای دینی را تشکیل می‌دهد. در یک رویکرد دینی، انسان می‌تواند به سرچشمه امر متعال دست یابد و آن را درک کند؛ هرچند در جهان جدیدی زندگی کند. او معتقد است آدمی فقط به تکرار فعل خلقت مشغول است. گاه شماری دینی او در طول یک سال، تمامی مراحل تکوین عالم را - که در روز ازل روی داده است - به طور تمثیلی تکرار می‌کند و خاطره آن را ضمن جشن‌ها و اعیاد زنده نگه می‌داد. سال دینی، عمل خلقت عالم را به طور مستمر تکرار می‌کند. انسان همواره با زمان خلقت عالم و آدم، معاصر است؛ زیرا برگزاری آیین‌های عبادی، او را به دوران اساطیری آغازین منتقل می‌کند (همان: ۳۶).

نتیجه

رویکرد روانشناختی به اسطوره - که مهم‌ترین نمونه آن در آثار یونگ مطرح شد - تأثیر بسیار زیادی در رویکرد الیاده به مطالعات اسطوره‌شناسی درباره دین داشت؛ به طوری که از نظر الیاده، بسیاری از اصطلاحاتی که در بحث دین‌شناسی و اسطوره‌شناسی به کار می‌رود، یونگ نیز به همان شکل به کار برده است. اگرچه نگاه یونگ به دین و اسطوره از دریچه روانشناسی تحلیلی و با تأکید بر ناخودآگاه جمعی بود، با رویکرد الیاده به اسطوره‌شناسی دینی برگرفته از نگاه پدیدارشناسی دینی و

کیهان‌شناختی شایان توجه او قرار می‌گیرد. چنین تفسیری به طور قطع فراتر از تحلیل توصیفی ساختارهای ثابت و نمادین کهن‌الگویی بود (Morris, 1998: 180-181) به نظر او، همه پدیدارهای دین، ویژگی نمادینی دارند.

انسان‌ها در برابر طبیعت و نمادهای برگرفته از آن منفعل نیستند؛ بلکه به صورت خلاقانه، دائم دریافت‌های خود را از امر مقدس در قالب نمادها بازنمایی می‌کنند. در تاریخ ادیان، اسطوره‌ها همواره شکل یکسانی نداشته‌اند؛ بلکه همواره اسطوره‌های جدیدی آفریده می‌شدند؛ ازین رو الیاده بر این عقیده است که با مطالعات دینی و صرفاً با تمرکز بر نمادها بدون توجه به تنوع و دگرگونی آنها در توالی‌های ممتد تاریخی و در شرایط نوظهور تاریخی نمی‌توان به واقعیت جهان دینی پی برد و پرده از روی پدیده‌ها و واقعیت‌های دینی برکشید (الیاده، ۱۳۷۶: ۴۲۱).

اسطوره‌ها نیز نمادین‌اند؛ ولی اندکی پیچیده‌تر. آنها نمادهایی‌اند که صورت داستانی گرفته‌اند. اسطوره صرفاً تصویر یا علامت نیست؛ بلکه سلسله‌ای از تصاویری است که به شکل یک داستان مرتب شده‌اند. اسطوره، قصه خدایان، اجداد و قهرمانان و جهان فوق‌طبیعی آنان را بازگو می‌کند (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۸۳).

یکی از کارکردهای مهم اسطوره و آیین این است که آنها نه تنها به انسان کمک می‌کنند که از تاریخ فراتر روند، خودشان نیز فراتر از تاریخ استقرار می‌یابند. بر اساس آیین، الیاده در مطالعات و تحقیقات خود درباره تاریخ ادیان در حفظ ذخیره عظیمی از امر قدسی، فارغ از آلودگی انسانی و تاریخی تلاش بسیاری کرده است. به عبارت دیگر، اسطوره زبانی است که بدین وسیله انسان کهن، خودآگاهی خود را درباره تمایز میان زمان قدسی و زمان دنیوی روایت می‌کند. آیین نیز وسیله‌ای است که انسان کهن می‌کوشد تا از طریق آن همان گاه شماری زمان مقدس را به تقارن امر مقدس و کفرآمیز ترجمه کند؛ در نتیجه، با ترکیب اسطوره و آیین، حس اسطوره‌ای آیینی، فرد را موجودی ازلی و چیزهای عادی را اموری «مقدس‌نما» می‌پندارد، در روند دیالکتیک امر قدسی،

منظورش از خدا و دین مفهومی روانشناختی آن است. دین بیشتر یک حالت مراقبت، تذکر و توجه دقیق به بعضی عوامل مؤثر است که بشر آنها را به صورت ارواح، شیاطین، خدایان، قوانین، کهن الگو و کمال مطلوب مجسم می‌کند. منظور اصلی او از مفهوم خدا آن است که خداوند یک کهن الگو است. در این دیدگاه، خداوند در مقام یک کهن الگو، تجلی عمیق‌ترین سطح ذهن ناهشیار، یعنی ناهشیاری جمعی است. از نظر یونگ، دین از ضمیر ناخودآگاه ناشی می‌شود و با زبانی نمادین به بیان در می‌آید. او کهن الگوها را به نوعی سامان‌دهنده دین می‌داند. او دین را مجرای برای ارضای تمایلات اسطوره‌ای موجود در روان فرد می‌داند که بر اثر مسدودشدن این مسیر، راههای خطرناکی را برای بروز و ظهور خواهند یافت و دین بهترین وسیله برای ظهور و برون ریزی محتویات ناخودآگاه است.

اما الیاده، مفسر نمادهای دینی، با رویکردی پدیدارشناسانه و با تأکید بر نمادپردازی دینی بر این باور بود که دین به تجربه امر قدسی اشاره دارد و پدیدارشناس دین، با بهره‌بردن از اسناد تاریخی، می‌کوشد تجلیات امر قدسی را بیان کند. او مخالف رویکرد تحویل‌گرایانه است و معتقد است پدیده دین را باید بدون فروکاستن آن به دیگر حوزه‌ها بررسی کرد. او معتقد است تلاش برای به چنگ آوردن دین از طریق زیست‌شناسی، روانشناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، زبان، هنر یا هر رشته دیگری استقلال دین را از بین می‌برد و عنصر بی‌مانند و تحول‌ناپذیر دین یعنی قدسی بودن آن را از بین می‌برد. امر دینی از نظر الیاده تنها در قالب امر قدسی تعریف‌شدنی است و امر قدسی زمانی شناخته می‌شود که تمایز میان امور مقدس و امور دنیوی به خوبی آشکار شود.

یونگ درباره تأثیر متقابل دین و اسطوره از صریح‌ترین منتقدان اسطوره‌زدایی از ادیان است. او به صراحت مدعی می‌شود خردپذیر ساختن ادیان بر پایه اسطوره‌زدایی از آنها درحقیقت از بین بردن کارکرد بنیادین ادیان و به نوعی نقض

تفسیر هرمنوتیکی، تشابه‌ها و تمایزهایی دارد. شاید بنیادی‌ترین مسئله در نگاه این دو متفکر برای تفسیر دین و اسطوره، در مفهوم ناخودآگاه جمعی یونگ و صور مثالی و نمونه‌های ازلی الیاده باشد. در روانشناسی یونگ بحث ناخودآگاه جمعی ریشه و خاستگاه اصلی کهن الگوها محسوب می‌شود و بیشتر جنبه جهانی و فرافردی دارند. ساختار اصلی این ناخودآگاه، کهن الگوها هستند که بن‌مایه اصلی آنها را اسطوره‌ها تشکیل می‌دهند. کهن الگوها از هنگام تولد همراه فرد بوده‌اند و در ضمیر ناخودآگاه او وجود دارند و در رویاها و تخیلات آدمی و در افسانه‌ها و تعالیم دینی بروز پیدا می‌کنند. به عقیده یونگ، کهن الگوها اشکال و قالب‌هایی به شمار می‌روند که بر تصاویر ذهنی غالب می‌شوند؛ اما اشکال و قالب‌هایی پویا و توانمندند.

الیاده نیز صور مثالی را به معنای نمونه عالی و الگوی نمونه و اولیه به کار می‌برد؛ درحالی‌که یونگ صور مثالی را همان ساختارهای ناخودآگاه جمعی می‌شمارد. اگرچه الیاده سعی می‌کند صور مثالی را به همان معنای مدنظر یونگ به کار ببرد. از نظر الیاده، اسطوره روایت یا جلوه‌ای نمادین درباره ایزدان، فرشتگان، موجودات فوق طبیعی و به‌طور کلی جهان‌شناختی است که یک قوم به منظور تفسیر خود از هستی به کار می‌بندد. به عبارت دیگر، اسطوره از چگونگی اعمال موجودات متعالی و از واقعیتی سخن می‌گوید که به موجودات هستی می‌بخشد؛ اما از نظر یونگ، اسطوره‌ها مضامین مشترکی‌اند که همیشه وجود دارند و به یک شکل در دوران زندگی همه انسان‌ها تکرار می‌شوند و ساختار ناخودآگاه جمعی ابتدایی را تشکیل می‌دهند.

از نظر یونگ، دین یکی از قدیمی‌ترین و عمومی‌ترین تظاهرات روح انسانی است و نمی‌توان این حقیقت را نادیده گرفت که دین تنها یک پدیده اجتماعی و تاریخی نیست؛ بلکه برای بسیاری از افراد بشر حکم مسئله مهم شخصی را دارد. یونگ بیشتر بین کاربرد روانشناسی از واژه خدا و کاربرد فلسفی آن تفاوت قائل می‌شود و

- ۴- الیاده، میرچا، (۱۳۸۱)، اسطوره و رمز در اندیشه الیاده، ترجمه جلال ستاری تهران، نشر مرکز.
- ۵- الیاده، میرچا، (۱۳۸۶)، چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، تهران، نشر توس.
- ۶- الیاده، میرچا، (۱۳۷۶)، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
- ۷- الیاده، میرچا، (۱۳۸۰)، مقدس و نامقدس ماهیت دین، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ اول، تهران، خرد ناب.
- ۸- بهار، مهرداد، (۱۳۸۵)، جستاری در فرهنگ ایران، تهران، نشر اسطوره.
- ۹- پالس، دانیل، (۱۳۹۴)، هفت نظریه در باب دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری. قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۱۰- پالمر، مایکل، (۱۳۸۸)، فروید، یونگ و دین، ترجمه محمد دهگان پور و غلامرضا محمودی، تهران، رشد.
- ۱۱- حریریان، محمود، (۱۳۸۵)، تاریخ ایران باستان، سمت.
- ۱۲- روزنبرگ، دونا، (۱۳۷۹)، اساطیر جهان، داستان‌ها و حماسه‌ها، ترجمه عبدالحسین شریفان، تهران، نشر اساطیر.
- ۱۳- ستاری، جلال، (۱۳۷۶)، اسطوره در جهان امروز، تهران، مرکز.
- ۱۴- سگال، رابرت آلن، (۱۳۸۹)، اسطوره، ترجمه فریده فرنود فر، تهران، نشر بصیرت.
- ۱۵- کاسیرر، ارنست، (۱۳۷۷)، اسطوره دولت، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.
- ۱۶- کزازی، محمدجلال الدین، (۱۳۷۶)، رویا، حماسه، اسطوره، تهران، نشر مرکز.
- ۱۷- لوی- استروس، کلود، (۱۳۸۱)، اسطوره و تفکر مدرن، ترجمه فاضل لاریجانی و علی جهان پولاد، تهران، نشر پژوهش فرزانه روز.
- ۱۸- مورنو، آنتونیو، (۱۳۹۲)، یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران، مرکز.
- ۱۹- موسوی، سیده معصومه و سیدمحمد بهشتیان، (۱۳۹۴)، «یونگ در برابر یونگ از روانشناسی دین تا

غرض از آنهاست؛ زیرا دین اگر اساساً معنایی داشته باشد، این معنا را باید در اتصال دوباره ما با اسطوره‌های ازلی جست‌وجو کرد؛ بنابراین، اسطوره و دین به‌طور سنتی باهم تعامل دارند. دین اسطوره را حفظ می‌کند و اسطوره به دین تداوم می‌بخشد. الیاده نیز اسطوره‌ها را جوهر دین می‌داند و معتقد است نمادهای دینی، از طریق کهن‌الگویی خاص متجلی و آشکار می‌شوند. از نظر او، مهم‌ترین کارکرد اسطوره همان کشف سرمشق‌های نمونه‌وار همه‌آیین‌ها و فعالیت‌های معنی‌دار آدمی است. به عبارت دیگر، اسطوره الگویی برای اعمال دقیقاً دینی است.

علاوه بر این، اسطوره اساسی‌ترین جایگاه ظهور نماد است و جز با شیوه نمادین نمی‌توان آن را توضیح داد. سنت‌های دینی نیز سرشار از اسطوره و آکنده از نمادند. نمادهای دینی و اساطیر به عنوان زبانی غیرمستقیم برای اظهار باورهای درباره امر مقدس عمل می‌کنند. افزون بر این، الیاده مانند یونگ معتقد است نماد با الگوهای کهن‌الگویی خاص متجلی و آشکار می‌شود. او ضمن تأکید بر تمایز مفهوم الگوهای کهن‌الگویی خود با مفهوم مدنظر یونگ، آن را مترادف با «مدل نمونه» یا «سرمشق» می‌گیرد. همه آیین‌های دینی و نمادها به مثابه تکرار یا تجلی حوادث یا نمونه سرمشق ارائه شده از اسطوره‌های کهن‌شناختی‌اند.

پی‌نوشت

1- archetype

منابع

- ۱- اسماعیل پور، ابوالقاسم، (۱۳۸۷)، اسطوره بیان نمادین، تهران، سروش.
- ۲- اسنودن، روت، (۱۳۸۷)، خودآموز یونگ، ترجمه نورالدین رحمانیان، چاپ اول، تهران، انتشارات آشیان.
- ۳- الیاده، میرچا، (۱۳۷۴)، اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران، انتشارات طهوری.

- 33- Eliade, Mircea, (1963), *Myth and Reality*, Willard R. Trask (trans.), New York, Harper and Row Publishers.
- 34- Eliade, Mircea, (1967), *Myths, Dreams, and Mysteries*, Translated by new York: harper torchbooks.
- 35- Eliade, Mircea, (1958), *Pattern in comparative Religion*, Sheed and Ward Ltd, London and Sydney.
- 36- Eliade, Mircea, (1975), *Ri- Allen, Douglas*, (1987), "Phenomenology of Religion", *Encyclopedia of tes and Symbols of Initiation*, New York & London.
- 37- Eliade, Mircea, (1959), *Sacred and Profane*, Willard R. Trask, TransNew York & London.
- 38- Eliade, Mircea, (1961)(a), *The Sacred and Profane*, Willard R. Trask, New York: Harper Torchbooks.
- 39- Heelas, Paul, (1996), *The New Age Movment* Oxford: Blackwell, 1996.
- 40- Hull, R. F. C, (1982), *Jung Notes from his Collected Works*, Princeton University Press.
- 41- Jung, C. G, (1975), *Collected Works of C. G. Jung*, Pantheon Books, New York.
- 42- Jung, Carl G, (1971) *Man and his Symbols*, New York, Doubleday & Company Inc, 1971.
- 43- Jung, C. G, (1961), *Memories, Dreams, Reflections*, New York: Vintage Books.
- 44- Jung C.G, (1969), *Psychology and Religion; in Psychology and Religion: west and East*, Collected Wotan, XI, 2nd end, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ۱۱- فلسفه دین، پژوهش‌های علم و دین، شماره ۱۱.
- ۲۰- وولف، دیوید ام، (۱۳۸۶)، روانشناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، تهران، رشد.
- ۲۱- هال، کالوین اس و ورنون جی نوربادی، (۱۳۷۵)، مبانی روانشناسی تحلیلی یونگ، ترجمه محمدحسین مقبل، چاپ اول، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم.
- ۲۲- همیلتون، ملکلم، (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشارات تبیان.
- ۲۳- هوف، گراهام، (۱۳۶۵)، گفتاری درباره نقد، ترجمه نسرین پروینی، تهران، امیرکبیر.
- ۲۴- هینلز، جان راسل، (۱۳۸۳)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه باجلان فرخی، انتشارات اساطیر.
- ۲۵- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۹۲)، انسان و سمبل‌هایش، ترجمه محمود سلطانیه، چاپ چهارم، تهران، جامی.
- ۲۶- یونگ، کارل گستاو، (۱۳۶۸)، چهار صورت مثالی یونگ، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ۲۷- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۷۱)، خاطرات، رویاها و اندیشه‌ها، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۲۸- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۷۷)، روانشناسی ضمیر ناخودآگاه، ترجمه محمدعلی امیری، چاپ هفتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۲۹- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۷۰)، روانشناسی و دین، ترجمه فواد روحانی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ۳۰- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۹۰)، روانشناسی و کیمیاگری، ترجمه پروین فرامرزی. چاپ هفتم، مشهد، به‌نشر.
- 31- Religio, Mircea Eliade, (ed), New York, Maemillan.
- 32- Daniels, Victor, (2011), *The Analytical Psychology of Carl Gustav Jung*.

- 45- Kitagawa, Joseph M, (1987), "Mircea Eliade", Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade, (ed.), New York, Macmillan, vol. 5.
- 46- Morris, B, (1998), Anthropological Studies of Religion, Cambridge.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی