

پدیدار شناسی دین و الیاده

مجتبی زروانی

دانشکده الهیات و معارف اسلامی

چکیده:

میرسیا الیاده دین‌پژوهی است که از نقطه نظر روش در معرض انتقاد دیگر دین‌پژوهان قرار دارد. بعضی به دلیل رویگردانی او از روش تاریخی و کسانی دیگر به دلیل آنکه او را متعهد به روش کلامی می‌دانند، آرای وی را در دین‌پژوهی فاقد اعتبار دانسته و از نقطه نظر روش، آثار او را غیر انتقادی خوانده‌اند. بررسی آثار این دانشمند نشان می‌دهد که او به دلیل نوع دین‌شناسی خود که به فهم گوهر و ذات دین یا تجربه دینی نظر دارد، به رهیافتی توصیفی - تجربی و پدیدار شناسانه متمایل گشته و بطور ضمنی به منتقدان خود پاسخ گفته است. در نظر او دین پاسخ مناسب انسان به «مقدس» است و این پاسخ در یک فرایند تجربی و در جریان زندگی انسان دین‌ورز بدست می‌آید.

کلید واژه‌ها: مقدس، نامقدس، پدیدارشناسی، هیروفانی، انسان دین‌ورز.

میرسیا الیاده (1986) دین‌شناس بزرگ معاصر و خالق آثار مهم و فراوانی در حوزه دین‌پژوهی است. نوع دیدگاه‌ها و کثرت آثارش، توجه دین‌پژوهان را به او معطوف ساخته است؛ آثار و نظریات او از جهات مختلف مورد بحث، نقد و چالش قرار گرفته و بخش مهمی از این نقدها متوجه روش شناسی اوست.

پرسش اصلی در مقاله حاضر این است که الیاده چگونه تجربه دینی را از غیردینی باز می‌شناسد و آن را توصیف می‌کند؟ پاسخ این سؤال با بحث از روش شناسی او روشن می‌گردد.

شماری از منتقدان یاده که از منظر روش‌شناسی به آثار و افکار او پرداخته‌اند، روش و آثارش را فاقد اعتبار لازم می‌دانند. از جمله برخی براین عقیده‌اند که یاده از روش غیر تاریخی برای توصیف تجربه دینی بهره برده است و چون روش تاریخی را تنها روش معتبر و قابل دفاع می‌دانند، بنابراین رویگردانی یاده از بکارگیری این روش، دیدگاه‌ها و نتایج دین‌شناسانه او را فاقد اعتبار ساخته است (بایرد، 53-152 و 87-86).

متألهانی مانند کنت هامیلتون^۱ (22-213) روش یاده را روشی الهیاتی و کلامی دانسته که تنها برای شناخت ادیان باستانی معتبر بوده و برای فهم مسیحیت و دیگر دین‌های تاریخی فاقد اعتبار است. بعلاوه این روش مبتنی بر ارزش داورهای کلامی و در بسیاری موارد تجویزی و ذهنی است (هامیلتون، 22-213).

بعضی دیگر روش یاده را روشی عرفانی و رومانتیک و در نتیجه غیرعلمی و غیرعقلانی توصیف کرده‌اند. روشی که برای بررسی دین‌هایی مانند مسیحیت کاربردی ندارد (آلیتزر، 36-30).

کسانی روش یاده را تاریخی دانسته و براین باورند که او از رهیافتی تاریخی بهره برده است، اما چون نتایج دین‌شناسی خود را بر پایه داده‌های تاریخی‌ای که امروزه عدم اعتبار و درستی آنها به اثبات رسیده است، بنا کرده، در نتیجه غیر قابل دفاع و نتایج بدست آمده فاقد ارزش است (استرنسکی، 52-51).

یاده، پیش از آنکه به تعریف دین یا تجربه دینی و توصیف ماهیت آن بپردازد، موضع خود را از نقطه نظر روش‌شناسی - در بسیار موارد به صورت غیرمستقیم - روشن ساخته است. او به تاریخ به مثابه ظرف ظهور تجربه دینی توجه جدی داشته و براین باور است که «حقیقت» - که وی «مقدس»^۲ می‌خواند - همواره در تاریخ ظهور می‌یابد. عوامل فرهنگی، جغرافیایی و تاریخی، ظهورات و تجلیات حقیقت یا «مقدس» را ممکن می‌سازد. پدیده دینی خارج از «تاریخ» نمی‌تواند فهم شود (یاده، 32-30، 1961a). او به تاریخ به عنوان منبعی برای شناخت پدیده دینی نظر دارد. تاریخ جلوگاه حقیقت یا «مقدس» است. اما آیا روش تاریخی ما را به فهم گوهر دین یا پدیده دینی می‌رساند؟

1. Kenneth Hamilton

2. Sacred

الیاده روش تاریخی را تنها برای نظام‌مند ساختن یک دین مفید می‌داند (89، 1959) و براین عقیده است که نظام‌مند ساختن دینی لزوماً به معنای فهم گوهر و ذات آن دین نیست. معنای پدیده دینی از طریق مطالعه تاریخی یک دین بدست نمی‌آید. او بیان می‌دارد: روش تاریخی و مطالعه زمینه تاریخی دین در جایی که تمرکز و توجه شخص به محتوا و ساختار اصلی تجربه دینی است، مقوله‌ای نامربوط و غیرقابل اعتناست (1963a،) 462. وی می‌نویسد: «سعی نکردم پدیده‌های دینی را در چارچوب تاریخشان مطالعه کنم، بلکه سعی من آن بود که معنای پدیده دینی را از آن جهت که جلوه امر «مقدس» اند دریابم» (همانجا).

آن دسته از منتقدان الیاده که غیرتاریخی بودن روش او را به نقد کشیده‌اند و نتایج دین‌شناسی او را بعنوان نتایجی غیرعلمی و هنجاری توصیف کرده‌اند، به نوع دین‌شناسی او عنایت نورزیده‌اند. اگر الیاده دین‌شناسی را عبارت از شناخت تاریخی پدیده‌های دینی یا به عبارت دیگر فهم نظام‌مند ظهور یک دین در ظرف تاریخ را مساوی با فهم حقیقت دینی می‌دانست، در این صورت کنار گذاشتن روش تاریخی می‌توانست به دین‌شناسی او لطمه زده و نتایج او را فاقد اعتبار سازد. الیاده هرگز خود را ملتمز به چنین دریافتی از حقیقت دین نکرد. او نظر خود را در دین‌شناسی متوجه کشف ذات و گوهر پدیده دینی ساخته و این هدف را دنبال می‌کرد. هدفی که لزوماً از روش تاریخی بدست نمی‌آید.

الیاده از روش الهیاتی و کلامی نیز برای توصیف پدیده دینی بهره نبرده است. «مقدس» که تجربه دینی بر پایه آن استوار است و معنای خود را از آن کسب می‌کند در بالاترین مرتبه وجودی خود با ویژگی الوهی که همه اضداد در او آشتی می‌پذیرند ظهور می‌یابد (همان، 419). آن وجود الوهی هرگز حاصل فرافکنی شخصیت انسان نیست (همانجا). «مقدس» در کامل‌ترین وضع خود متصف به وصف «واقعی» است (همان، 459). معنای این سخن آن نیست که گفته شود الیاده برای توصیف تجربه دینی از روش الهیاتی یا کلامی بهره برده است و یا آنکه او را متکلمی بدانیم که در باب ذات و ماهیت الوهی سخن می‌گوید. گرچه از ظاهر سخن الیاده نمی‌توان دریافت که آیا مراد او از

«واقعی» بودن مقدس در کامل‌ترین صورت، توصیفی «هستی‌شناسانه»^۱ است یا توصیفی مبتنی بر تجربه انسان دین‌ورز، یعنی واقعی به معنای آنچه در تجربه آمده است. در بررسی دقیق‌تر، روشن می‌شود که الیاده به «مقدس» به عنوان امر واقعی به صورت «پیشینی»^۲ آن چنان که در روش‌های رایج کلامی مطرح است، توجه ندارد. رویکرد الیاده در این باب رویکردی «پسینی»^۳ است. لازمه فهم «مقدس»، شناخت تجربی طرز تفکر و نگرش انسان دین‌ورز است، یعنی با مطالعه تجربی زندگی و نگرش شخص دیندار می‌توان چنین نتیجه‌ای بدست آورد (همان، 10).

پدیدارشناسی تجربه دینی

به رغم ادعای بیانچی^۴ (26-29) که روش الیاده را روشی شکل‌شناسانه^۵ می‌داند و نه پدیدارشناسانه، روش الیاده روشی پدیدارشناسانه است. مورفولوژی دین متمایز از پدیدارشناسی دین است و درباره الیاده البته مورفولوژی سازنده بخشی از روش پدیدارشناسی اوست و همه روش او را شامل نمی‌شود (نک: آلن داگلاس، 109-110). تقریباً تمامی اصول مهم پدیدارشناسی یعنی رهیافت توصیفی^۶، مخالفت با تحویل‌گرایی^۷، التفات^۸، در پراتنز نهادن^۹ و شهود ذات^{۱۰} در روش دین‌پژوهی الیاده مد نظر قرار گرفته است. دیالکتیک مقدس و نامقدس^{۱۱} و نیز نمادپردازی^{۱۲} دو مفهوم مهم دیگری است که در روش پدیدارشناختی الیاده اهمیت فراوانی دارد.

تفسیر و تعبیر الیاده از دیالکتیک مقدس و نامقدس برای او این امکان را فراهم می‌سازد تا پدیده دینی را از غیردینی تمییز دهد و تفسیر او از نمادپردازی، معیاری را بدست می‌دهد که برحسب آن او قادر می‌گردد معنای امر قدسی یا معنای غالب جلوه‌های امر قدسی را بشناسد. نمادپردازی دینی که ساختار هرمنوتیکی افکار الیاده را

- | | | |
|--------------------|-------------------------------------|-------------------------|
| 1. ontologic | 2. apriori | 3. aposteriori |
| 4. Ugo Bianchi | 5. morphological | 6. descriptive approche |
| 7. reductionism | 8. intentionality | 9. bracketing |
| 10. eidetic Vision | 11. dialectic of sacred and profane | |
| 12. symbolism | | |

توصیف می‌کند در جای خود باید بررسی شود و مجال آن در این نوشته نیست. آنچه در نوشته حاضر دنبال می‌شود اشاره به بکارگیری روشی است که از طریق آن الیاده می‌تواند تجربه دینی یا پدیده دینی را از غیردینی تمایز دهد و بنحو اجمالی آن را توصیف نماید. این روش چنانکه پیشتر اشاره شد، روش پدیدارشناسانه است.

تحلیل پدیدارشناختی تجربه دینی

تحویل ناپذیری امر قدسی

با آنکه الیاده (1963 a, X1) انکار نمی‌کند که پدیده دینی در مجموع پدیده‌ای تاریخی، فرهنگی و اجتماعی است و اعتراف دارد که پدیده ناب و خالص دینی وجود ندارد، در کتاب اسطوره، رؤیا و راز^۱ به نقد کسانی هم چون دروکهیم^۲ و فروید^۳ و دیگرانی می‌پردازد که در عین حال که توانستند ابعاد تازه‌ای از امر قدسی را کشف کنند، سعی داشتند معنای دین یا پدیده دینی را به مفاهیم جامعه‌شناختی و روانشناختی و غیره، تحویل کنند (الیاده، 1960, P. 13؛ نیز نک: آلن داگلاس، 114-115).

الیاده در کتاب الگوهای دین تطبیقی^۴ می‌گوید: کوشش برای فهم گوهر دین یا پدیده دینی با استفاده از روش‌هایی چون فیزیولوژی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، زبان‌شناسی، هنر و یا هر روش دیگری از این دست، نادرست است. بهره‌گیری از این روش‌ها، عنصر یگانه و تحویل ناپذیر در پدیده دینی را که همان امر قدسی است، از میان می‌برد (1963a, X1).

الیاده همواره از این سخن طعن‌آمیز هانری پوانکاره^۵ استفاده می‌کند که گفته است آیا یک زیست‌شناس که فیل را جز از دریچه میکروسکوپ خود مطالعه نکرده می‌تواند مدعی شود که برخوردار از دانش کامل از این مخلوق است؟ میکروسکوپ تنها ساختار و مکانیزیم سلول‌ها را نشان می‌دهد، ساختار و مکانیزمی که تقریباً در همه موجودات پرسلولی مانند، فیل، شبیه هم‌اند. فیل مسلماً حیوانی پرسلولی است اما آیا فیل همه‌اش

1. *Myths, Dreams and Mysteries*

2. Durkheim

3. Freud

4. *Patterns in Comparative Religion*

5. Henri Poincaré

همین است؟ با مقیاس میکروسکوپی نمی‌توانیم جز این بگوئیم، اما با مقیاس نگرش و دید بشری که فیل را موجودی زنده و دارای حیات می‌بیند پاسخ این سؤال که فیل چیست؟ چیز دیگری خواهد بود (الیاده، 1963a, XIII؛ 1960, 131).

مثال دیگری که الیاده برای روشن ساختن اصل هرمنوتیکی مخالفت با تحویل‌گرایی ارائه می‌کند، بررسی و تبیین رفتارهای شمنی است. وی در کتاب «شمینزم» در پاسخ به این سؤال که چگونه می‌توانیم صداهایی که شمن‌ها در مواقع خاصی به مانند شغال تولید می‌کنند توجیه کنیم و معنای آنرا دریابیم؟ می‌گوید: هرگاه چنین پدیده‌ای را به صورت نوعی تفسیر آسیب‌شناسانه و روان‌شناسانه دنبال کنیم، از شناخت درست چنین پدیده‌ای کاملاً دور گشته‌ایم. اگر بگوئیم صدایی که شمن‌ها در مواقع خاصی سر می‌دهند ناشی از ناهنجاری ذهنی است، با چنین پدیده‌ای به مثابه پدیده دینی روبرو نشده‌ایم. این دریافت مبتنی بر نوعی تحویل‌گرایی ناصواب است. با موازین پدیدارشناسانه می‌توان دریافت که دوستی شمن‌ها با حیوانات و فهم زبان آنها نشانگر نوعی سندرم بهشتی و آسمانی است. این ارتباط معرف موقعیت اولیه و ماقبل هبوط انسان است. رفتار شمن‌ها در تولید صداهایی که برای ما عجیب است نشانگر برخورداری انسان اولیه از شرافت ذاتی است که در دوره ماقبل هبوط داشته است؛ و این شرافت، برای ما که در حیات غیرمقدس بسر می‌بریم، دست‌نیافتنی است. معیار شوق انسان برای دستیابی به بهشت یا موقعیت آسمانی، الیاده را قادر می‌سازد تا پدیده شمنی را تفسیر کند و میان تجربه جذبه شمن با دیگر پدیده‌های دینی ارتباطی برقرار نماید (نک: الیاده، 1964, 14, 23-32 و 1967, 423-24).

در پراتز نهادن

اصل روش شناختی مخالفت با تحویل‌گرایی الیاده در اصل تأکید اوست بر اصل پدیدارشناختی اپوخه^۱ یا تعلیق حکم. با در پراتز نهادن تفسیرها و داده ذهنی با خود پدیده روبرو می‌شویم. پدیدارشناس می‌کوشد به «پدیدار» از آن جهت که «پدیدار» است توجه کند تا بتواند معنای آن را دریابد.

به باور الیاده انسان «دین ورز»^۱ امر قدسی را به مثابه چیزی منحصر به فرد و متفاوت و خودبسنده،^۲ تجربه می‌کند. اگر در تجربه امر قدسی با دیگران شریکیم و به شکلی همدلانه پدیده دینی تجربه شده از سوی دیگران را می‌فهمیم، مقیاس و معیار ما باید متناسب و مشترک با مقیاس و معیار فهم و تجربه دیگران باشد. با این وصف الیاده بر وجود معیار دینی تحویل‌ناپذیر و جمع‌شدنی با هر ذهنیتی، برای کسب معرفت و شناختی کامل از پدیده دینی تأکید می‌ورزد.

التفات

برای اینکه بتوانیم تجلیات پدیده دینی را به منظور شناخت گوهر و ذات دین بشناسیم باید در تخیل خود شرایط ظهور و تجلی امر قدسی را بازآفرینی کنیم. برای این منظور الیاده بر اصل پدیدارشناختی «التفات»^۳ تکیه می‌کند. داده‌های مورد نیاز برای فهم تجربه دینی که با درک همدلانه تجربه انسان دین‌ورز بدست می‌آید آشکارکننده وجه «التفاتی» معین هستند. پدیدارشناس می‌کوشد تا براساس بازسازی خیالی تجربه انسان دین‌ورز، وجه التفاتی تجربه او را دریابد. الیاده اصل هرمنوتیکی دیالکتیک مقدس و نامقدس را به منظور شناخت و کشف ویژگی التفاتی تجربه دینی پیشنهاد می‌کند. به عقیده او آنچه متعلق آگاهی دینی یا وجه التفاتی در تجربه دینی انسان است، امر قدسی است.

امر قدسی

موضوع و متعلق تجربه دینی، امر قدسی است. یعنی واقعیت نهایی و امری متمایز از جهان مادی (نامقدس). الیاده دین را پاسخ انسان به امر قدسی می‌داند. در نظر الیاده دین ضرورتاً اعتقاد به خدا، خدایان یا ارواح نیست، بلکه دین به تجربه «مقدس» باز می‌گردد. آنچه مهمترین ویژگی دین را می‌سازد وجه «قدسی» آن است که متمایز از «نامقدس» است. امر قدسی ممکن است به عنوان «قدرت» توصیف گردد، آن چنان که فان در لیو^۴

1. homoreligiosus

2. sui generis

3. intentionality

4. Von der Leeuw

توصیف کرده است و یا با عنوان «به کلی دیگر» آنچنانکه در بیان رودلف اتو^۱ آمده است و یا «واقعیت نهایی» یواخیم واخ^۲ باشد. در متون دینی از «امر مقدس» با عنوان «واقعیت مطلق»، «وجود»، «سرمدی»، «الوهی»، «فرافرهنگی و فراتاریخی» نیز یاد شده است، از سوی دیگر الیاده اظهار می‌دارد هر تجربه‌ای که بتواند انسان را از هویت جزئی و این جهانی‌اش خارج ساخته و او را به عالمی کاملاً متفاوت و برتر از عالم مادی فرابخواند و سوق دهد، تجربه‌ای دینی است. یوگا متضمن ارزشی دینی است، چرا که در انسان میل «لا بشرط» شدن، بریدن از قید و بندها، آزادی و قدرت را به وجود می‌آورد (الیاده، 1965: 76، 78-124). براین اساس الیاده بی‌آنکه از واژه مقدس به عنوان متعلق تجربه دینی یاد کند، با نگاهی کارکردگرایانه نقش دین را یا به عبارتی تأثیر امر قدسی را در وجود انسان بیان می‌کند و نشان می‌دهد که یکی از راه‌های تجربی شناخت پدیده دینی، اثری است که بر وجود انسان می‌گذارد. اثری که حاصل آن دگرگونی حیات محدود، دنیوی و جزئی انسان به حیاتی متعالی و معنوی است. به عبارت دیگر «مقدس» که جان مایه تجربه دینی است، انسان را به فراسوی دنیای طبیعی سوق می‌دهد. انسان منکر دین یا منکر امر مقدس، منکر تعالی است و به واقعیت نسبی دل بسته است، او آنقدر محو و مسخ امور جزئی شده است که امر قدسی و دین را مانع اصلی آزادی خود می‌داند و احساس آزادی نخواهد کرد تا آخرین خدا را به نفع خود از میان بردارد (الیاده، 202-203، 1961 b). الیاده مدعی نیست که ارزش پدیده دینی تنها در صورتی می‌تواند درک شود که بپذیریم دین عبارت است از فهم حقیقت متعال. در این خصوص رهیافت تجربی الیاده کاملاً توصیفی است نه هنجاری و ذهنی. مدارک و اسناد دینی که در اختیار الیاده قرار دارد، برای وی روشنگر دو معناست: الف: دوگانگی و ثنویت مقدس - نامقدس؛ ب: کوشش انسان دین‌ورز، در اینکه مقدس را با تعالی بخشیدن به نامقدس، تجربه کند.

دیالکتیک امر مقدس:

بنابر نظر الیاده کسی که برخوردار از تجربه دینی است معتقد است که «چیزی» از «جای دیگری» می‌آید و خود را به وی می‌نمایاند. آن «چیزی» که از جای دیگری به

تجربه انسان دین ورز در می آید، «مقدس» و آنچه بواسطه آن «مقدس» خود را می نمایاند و متجلی می سازد «نامقدس» است.

الیاده عمل جلوه «مقدس» را از طریق نامقدس «هیروفانی»^۱ می نامد. به عبارت دیگر هیروفانی یعنی تجلی و ظهور «مقدس» در نامقدس. با این وصف، نامقدس، تجلی گاه ظهور مقدس است. می توان گفت تاریخ ادیان از شماری از مهمترین «هیروفانی»ها یا جلوه های واقعیت مقدس تشکیل می گردد (نک: الیاده، 124، 1960، 7؛ 1963a). جلوه و ظهور امر قدسی هرگز بی واسطه نیست. امر قدسی همواره در چیزی طبیعی، تاریخی و نامقدس مکتشف می گردد و جلوه می کند. «نامقدس» به تنهایی و از آن جهت که امری طبیعی، تاریخی و... است برای انسان دین ورز اهمیت ندارد، بلکه از آن جهت مهم است که آشکار کننده «مقدس» است. آنچه مهم است آن است که همواره «چیزی دیگر» وجود دارد.

اهمیت یافتن صخره ای، درختی و یا شخصی، از جهت بزرگی، زیبایی و توانایی آن نیست، بلکه از آن روی است که جلوه گاه امری متعالی، سرمدی و قادر... است (الیاده، 1963a، 216-83؛ همو، 4، 1954). برای انسان اولیه طبیعت هرگز طبیعت خالص نبود. آسمان، زمین، آب و... نشانگر «متعال» و «لایتناهی» بود. همه پدیده ها «هیروفانی» بودند. در گذشته، هر چه بشر با آن سروکار داشته و از آن بهره می برده و توجه او بدان معطوف بوده، به مثابه جلوه گاه «امر قدسی» مورد توجه قرار می گرفت (نک: الیاده، 11، 1963a، 11، 38). از همین روی وی به نقد تفسیر «طبیعت گرایانه»^۲ از دین می پردازد. زیرا در این تفسیر، پدیده طبیعی که انسان دین ورز آنها را «هیروفانی» و جلوه گاه ظهور حق می داند، صرفاً اشیاء طبیعی اند و نه چیز دیگر. ارتباط مقدس و نامقدس براساس نظریه «هیروفانی» یا ظهور، ارتباطی متناقض نما^۳ است. کسانی این ارتباط را اصل الاصول روش شناسی پدیدارشناختی الیاده می دانند و براین باورند که تقابل مقدس و نامقدس در نظریه الیاده تقابل منطقی است (آلتیزر، 34، 39، 45)، یعنی در آن واحد نمی تواند هم مقدس و هم نامقدس باشد. به عبارت دیگر تجربه مقدس و نامقدس (توآمان) در آن

واحد ممکن نیست. برای مشاهده و ملاحظه «مقدس» شخص باید کاملاً نامقدس را سلب کند و بعکس (همانجا).

این دیدگاه آلتیزر در تبیین رابطه میان مقدس و نامقدس مورد مناقشه قرار گرفته و گفته‌اند، چنانچه چنین تفسیری از رابطه مقدس و نامقدس پذیرفته شود و بر تقابل منطقی میان آن دو تاکید گردد، در این صورت وضع دیالکتیکی وجه دینی ظهور و جلوه امر قدسی بهم ریخته و به روش پدیدارشناختی الیاده لطمه خواهد خورد (ریکت، 43-48). رابطه دیالکتیکی مقدس و نامقدس به این معناست که هر هیروفانی یا جلوه (جلوه‌ای که در یک ظرف طبیعی است) هم مقدس است، چون جلوه‌گاه مقدس است و هم نامقدس و پدیده‌ای است طبیعی در محیط و وضع طبیعی خود.

دیالکتیک مقدس و نامقدس یعنی آنکه «مقدس» خود را از طریق چیزی می‌نماید که کاملاً متفاوت از آن است، پارادکس «تجسد»^۱ وجود هیروفانی را برای همیشه توجیه می‌کند (الیاده، 1961b، 84، 178).

هر جلوه امر قدسی حتی ابتدایی‌ترین شکل آن بالجمله معرف ارتباط تعارض آمیز مینوی و دنیوی، وجود و لاجود، مطلق و نسبی، جاودانگی و صیوروت است. هر هیروفانی معرف هم‌زیستی دو ذات متضاد مینوی و دنیوی و روح و ماده و... است.

الیاده جلوه امر قدسی را در اشیاء و پدیده‌های بسیار ساده و ابتدایی، براساس بررسی تجربه دینی انسان دین‌ورز ناشی از اراده خداوند می‌داند. اختیار خداوند به او این امکان را می‌دهد که به هر شکل حتی به صورت سنگ و چوب، تجلی کند. آنچه باطل نما و متعارض است تجلی قداس در سنگ و چوب نیست، بلکه این واقعیت است که اولاً «مقدس» متجلی می‌گردد، ظهور می‌یابد و ثانیاً «حدّ / حدود» می‌پذیرد و اعتبار نسبی می‌یابد (الیاده، 1963a، 29-30). تعارض از این جا به ذهن می‌آید که پدیده‌ای تاریخی، معمولی و محدود، در عین حفظ حالت و ویژگی طبیعی خود، آشکارکننده «چیزی» است که تاریخی، طبیعی و محدود نیست.

با توجه به هم‌بودی مقدس و نامقدس انسان کدام یک از آن دو را برمی‌گزیند و

چگونه؟ الیاده معتقد است دیالکتیک مقدس و نامقدس، انسان را در یک بحران وجودی قرار می‌دهد. در تجربه یک هیروفانی، انسان متوجه دو نظام وجودی می‌گردد. از یک سو «مقدس» با ویژگی متعالی، نامحدود و مطلق قرار دارد و از سوی دیگر نامقدس با ویژگی محدود، جزئی و تاریخی، و او باید یکی از آن دو را انتخاب نماید. در این تجربه اصل وجود انسان مورد پرسش قرار می‌گیرد. در واقع او تعارض مقدس و نامقدس، مینوی و دنیوی، مطلق و نسبی را در وجود خود تجربه می‌کند (الیاده، 1963b, 139). الیاده خاطر نشان می‌سازد انسان بعد از ارزیابی وضعیت وجود خود و بعد از قطع رابطه با مقدس و نامقدس سرانجام یکی را برمی‌گزیند.

غالباً چنین است که وقتی که انسان خود را جدای از مقدس و نامقدس در نظر می‌آورد و به ارزیابی وجود خود می‌پردازد، خود را همچون یک موجود سقوط کرده و شکست خورده می‌شناسد، در حالیکه آرزوی برخورداری از هویتی فراطبیعی و فراتاریخی در درون او وجود دارد. این آرزو و شوق است که او را به انتخاب مقدس هدایت می‌کند. تجربه دینی برای انسان، بازگشت به وضع مطلوب پیش از هبوط اوست. مطالعه و شناخت اساطیر نشان می‌دهد انسان پیش از هبوط از آزادی و جاودانگی و ارتباط ساده و آسان با خدا/خدایان برخوردار بوده است. انسان به دلیل هبوط، همه این مواهب را از دست داد. حادثه‌ای که سبب شکاف مقدس و نامقدس گردید. این اساطیر به انسان کمک می‌کند که موقعیت وجودی کنونی و هبوط یافته خود را بشناسد و به موقعیت ماقبل هبوط و آرمانی خود پای بفشرد (الیاده، 1960, 59).

بدینسان انسان وارد روند قدسی‌سازی می‌گردد، چرا که مقدس همواره موجب گشوده شدن راه تعالی برای انسان است و از طریق آن انسان نحوه وجودی خود را در جهان تفسیر می‌کند و امکانات و توانایی‌های وجودی خود را برای آینده‌ای بهتر تعریف می‌نماید. در این صورت باید گفت از نظر الیاده دین واکنش مناسب انسان به «مقدس» است.

نتیجه

میرسیا الیاده دین‌پژوهی است که در پی کشف گوهر دین یا تجربه دینی است. از نظر او روش‌های متعارف دین‌شناسی همچون روش تاریخی، کلامی روش‌هایی که بر پایه

علوم رفتاری و اجتماعی است مانند روش‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی و... بدلیل هنجاری بودن و یا تکیه بر تحول‌گرایی‌های مفراطی، دین‌شناس را از فهم ذات دینی یا تجربه دینی دور می‌سازد، بنابراین باید از روشی بهره ببریم که امکان کشف ذات دین را برای دین‌شناس فراهم سازد. به باور او روش پدیدارشناسی مناسب‌ترین روش برای این منظور است.

با بررسی روش پدیدارشناسانه دین درمی‌یابیم که عنصر تحول‌ناپذیر دین یا به عبارت دیگر گوهر دین عبارت است از «مقدس». وی با استفاده از مفهوم دیالکتیک مقدس نشان می‌دهد که انسان در تجربه دینی خود متوجه دو وجه از حقیقت می‌شود. از یک سو حقیقت در تعالی و حضور لایتناهی خود «مقدس» است و از سوی دیگر با تجلی در هویت‌های جزئی نامقدس را می‌سازد. مقدس همواره در چیزی که طبیعی، جزئی و تاریخی است جلوه می‌کند. انسان که موجودی دین‌ورز است، در یک فرایند تجربی وضع خود را در برابر مقدس و نامقدس ارزیابی می‌کند و سرانجام مقدس را برگزیده در یک فرایند قدسی‌سازی خود را به مقدس نزدیک می‌سازد. دین به باور الیاده انتخاب انسان است. انتخاب مقدس در برابر نامقدس. دین پاسخ مناسب انسان به مقدس است. با این‌گزینه‌ش انسان راه تعالی تحصیل شرافت ذاتی و ماقبل هبوط خود را می‌گشاید.

کتابشناسی

Altizer, Thomas j.j., *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia: Westminster Press, 1963.

Baird, Robert D, *Category Formation and the History of Religions*, the Hauge: Mouton and Co, 1971.

Bianchi, Ugo., Bleeker, C. J., and Busani, A (eds.), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden: E. J. Brill, 1972.

Douglas, Allen, *Structure and Creativity in Religions*, Mouton publishers, the Hauge, Paris, Newyork, 1980.

Hamilton, Kenneth, *Homo Religious and Historical Faith*, *Journal of Bible and*

Religion, 33 (1965).

Eliade, Mircea, *The Sacred and Profane*, trans, Willard R. Trask, New York: Harper Torchbooks, 1961(a).

_____, *Methodological Remarks on the Study of Religious symbolism*, In *the History of Religions, Essays in Methodology*, ed. by Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, Chicago: University of Chicago press, 1959.

_____, *Patterns in Comparative Religion*, trans., Rosmary Sheed, New York: Meridian Books, 1963(a).

_____, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, New York, Sheed and ward, 1961 (b).

_____, *Mephistopheles and the Androgyne*, trans. by J. M. Chhen, New York: Sheed and Ward, 1965.

_____, *Myth and Reality*, trans. by Wilard R Trask, New York: Harper and Row, 1963 (b).

_____, *From Primitive to Zen*, New York, Harper and Row, 1967.

_____, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trans. by Willard Trask, New York, 1964.

_____, *Myths, Dreams and Mysterics*, trans. by Philip Mairet, New York, 1960.

Mac Linscott, Ricketts *Mircea Eliade and the Death of God*, *Religion in life*, 39 (1967).

Strenski, Ivan, *Reflection in Relation*, Macmilan, 1993.