

دین و اسطوره: بررسی فلسفی نظریه میرچا الیاده پیرامون اسطوره

حسن جعفری*

hasan_jafari2000@yahoo.com

چکیده

یکی از متخصصان برجسته در حوزه تاریخ ادیان میرچا الیاده است، که در دهه‌های اخیر در فرانسه و امریکا زندگی کرد. از آثار وی در می‌یابیم که اسطوره همیشه گزارشی از آفرینش است و از چگونگی آفرینش و تکامل هستی سخن می‌گوید. هر چند اسطوره از نگاه اسطوره‌شناسان کارکردهای متعددی دارد، اما مطابق نظر الیاده، اسطوره مبتنی بر هستی‌شناسی است و تنها از حقایق، از اموری که واقعاً حادث شده اند و از اموری که کاملاً تجلی یافته اند، سخن می‌گوید. او بر این باور است که حقیقت همان امر مقدس است که به‌طور شاخصی حقیقی است و تحلیلی مبتنی بر تمایز میان مقدس و نامقدس ارائه می‌دهد. این مقاله، به نقطه نظرهای میرچا الیاده همراه با تنوع حوزه‌های علمی که در برگیرنده اسطوره‌شناسی، فلسفه دین و مطالعه دینی است، می‌پردازد، از ارتباط دین و اسطوره سخن می‌گوید و در نهایت از ویژگی‌های اسطوره‌ای - نمادین ادیان بحث می‌کند.

کلید واژه‌ها

اسطوره، نماد، فلسفه، مقدس، نامقدس، تجلی.

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد آزاد شهر

مقدمه

میرچا الیاده (۱۹۰۷-۱۹۸۶م)، دین شناس، قوم‌شناس، هندشناس، پژوهنده اساطیر و نمادها، و داستان‌نویس رومانیایی، در بخارست به دنیا آمد و بخشی از تحصیلات دانشگاهی خود را در همانجا گذراند. وی مدت چهارسال در هند به مطالعه فلسفه، ادیان و فرهنگ هند، به ویژه یوگا، و زبان سانسکریت پرداخت. سپس به رومانی بازگشت و تز دکترای خود را که درباره یوگا بود، گذراند. آنگاه به تدریس در دانشگاه بخارست پرداخت و مقالات بسیاری در زمینه تاریخ و تطبیق ادیان، فولکور و نیز چند داستان قابل توجه نوشت. الیاده در ۱۹۴۰م وابسته فرهنگی در لندن شد و سپس به لیسبون منتقل شد. وی پس از پایان جنگ جهانی دوم به پاریس رفت و به تدریس در سوربن پرداخت و پس از آن در اغلب دانشگاههای اروپا تدریس کرد. از سال ۱۹۵۷م استاد تاریخ ادیان در دانشگاه شیکاگو شد و در آوریل ۱۹۸۴م درگذشت.

برخی از آثار الیاده عبارتند از: *اسطوره بازگشت جاودانه، مقدس و نامقدس، الگوهای دین تطبیقی، اسطوره، رؤیاها و رازها*، و اثر چند جلدی *تاریخ مفاهیم دینی، چشم اندازهای اسطوره*. الیاده در دهه آخر عمر خود به طرح‌ریزی و نظارت بر تألیف و تدوین *دایرة المعارف دین* مشغول بود؛ تا اینکه پس از تکمیل تدوین این دایرة المعارف، و درست یک ماه پس از نگارش پیشگفتار خود بر آن، در آوریل ۱۹۸۶م درگذشت. *دایرة المعارف دین* به زبان انگلیسی، در ۱۶ مجلد با ۲۷۵۰ مقاله اصلی، توسط ۱۴۰۰ نفر از دین‌شناسان و پژوهندگان ادیان مختلف از پنجاه کشور جهان در مدت هفت سال تدوین شد و در سال ۱۹۸۷م انتشار یافت. در این اثر، تاریخ ادیان گذشته و حال سراسر جهان در سراسر تاریخ معرفی شده اند. روشن است که در این مجموعه رجال دینی، کتابهای مقدس، نهادها، آداب، شعایر، مناسک، آئین‌ها، باورها، نظریه‌ها، نمادها، قصص، اصطلاحات، مفاهیم و نیز ربط سایر حوزه‌های فرهنگی نظیر فلسفه، هنر، علم، سیاست، حقوق و اخلاق و نظایر آنها با دین و مقولات دینی را هم از نظر دور نداشته اند.^۱

۱. خرمشاهی، بهاء‌الدین، دین پژوهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵، جلد اول، صص شانزده تا نوزده.

تحقیقات الیاده بر منابع به غایت استوار تاریخی، مردم شناسی و فلسفی مبتنی است. به عبارتی، نگرش الیاده، تلفیقی، چند وجهی، کثرت گرایانه و همراه با وسعت مشرب است و آمیزه‌ای از مردم شناسی، پدیدارشناسی به شیوه هوسرل، ساختگرایی، تأویل و کشف معنای باطنی یا هرمنوتیک است. او قبل از رمز گشایی معنای دینی داده‌ها، همواره می‌کوشید تا به آثار بهترین متخصصان در هر حوزه رجوع کند. به عقیده او، مورخ ادیان باید به تأویل بپردازد. به عبارتی دیگر، باید معانی و نمادهای دینی را به گونه‌ای که به امری دیگر تقلیل نیابند، بگشاید و از موقعیت داده دینی، که تفسیر بر همان مبانی صورت می‌گیرد، آگاه باشد. این دل مشغولی به هرمنوتیک است که به تحلیل‌های دینی خاص و عینی میرچا الیاده، عمق و غنا می‌بخشد.^۱

روش علمی الیاده هرمنوتیک (علم تأویل) تاریخی-دینی است. براین اساس، هرمنوتیک برای کشف معانی و تأویل پیام‌های پنهان اسطوره‌ها، آیین‌ها و نمادها ضروری است و همچنین به درک روان شناسی ژرفانگر یاری می‌دهد و هم دوران تاریخی را که در آن بسر می‌بریم، به وضوح تحلیل می‌کند. هرمنوتیک تاریخ ادیان قادر به کشف نماد «ناخودآگاهی» و نیز «جهان غیر غربی» است.^۲ الیاده براین 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 که نمونه‌هایی از آن در کتاب *الگوهای دین تطبیقی* تدوین یافته است. او بدین طریق، تنوع شگفت آوری از داده‌های دینی و الگوهای بنیادی ایشان را بازنمایی می‌کند.^۳ به عبارتی، در جهان غیر دینی توفیق با علوم انسانی (جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، انسان‌شناسی، روان‌شناسی) است و در فرهنگ متجدد علوم طبیعی برای انسان جاذبه‌ای عظیم دارد. هر یک از این علوم جنبه ای خاص از وجود انسان را می‌کاود و تفسیر می‌کند، اما هیچ یک قادر نبوده است که تفسیری رسا از کلیت انسان

۱. لونگ، شارل ه.، "معنای آثار میرچا الیاده برای انسان مدرن"، *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده*،

جهان اسطوره‌شناسی (۶)، ترجمه و گردآوری جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴، صص ۹۰-۹۱.

۲. ستاری، جلال، مقدمه بر *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده*، *جهان اسطوره‌شناسی* (۶)، ترجمه و

گردآوری جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴، صص ۱۳-۱۴.

3. Kitagawa, Joseph M., "Mircea Eliade", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, (ed.), New York, Macmillan, 1987, vol. 5, p. 87.

عرضه کند. از دیدگاه سنت، چنین تفسیری باید از جانب کلیسا و دین باشد. به عقیده شارل ه. لونگ «واکنش الیاده در قبال این موقعیت، نفی و یا قبول روش‌های علوم انسانی و علوم طبیعی و یا الهیات نیست، بلکه تشویق تحقیق در باب انسان دین ورز یا انسان جامع و کامل است و اصل هرمنوتیک او را به مطالعه علوم انسانی وا می‌دارد».^۱

الیاده به پژوهش در باب زبان و بیان قداست، یعنی اساطیر و نمادها و تصاویر خیالی، پرداخته است. این بررسی دو گونه انجام می‌گیرد: (۱) بررسی داده‌های انباشته شده در تاریخ ادیان جهت عیان ساختن مضامین و ساختار اساطیر و نمادها و، کشف صور مثالی پنهان در آن مضامین به صورت علمی و تحلیلی، بیانگر این مطلب مهم است که الیاده در کاربرد روش تحقیق بسیار اثر بخش خود توانمند بوده و وسعت دانش زبان شناختی اش را در این امر به خوبی نشان می‌دهد. کتاب رساله در تاریخ ادیان، نمونه بارزی از این ویژگی الیاده است. (۲) بررسی پدیده دینی فی نفسه از جهات مختلف تاریخی و فرهنگی، نشانه‌ای از استقلال فکری در خور ستایش الیاده است که مسائل را تا ابعاد سیاره گسترش می‌دهد و در یک نگاه، همه تاریخ و فرهنگ را می‌بیند و با این کلی‌نگری است که احساس رضایت و خشنودی خاطر می‌کند.^۲ در نتیجه، الیاده با کاربرد روش شناخت عمیق منابع و مآخذ تاریخی، عرصه تحقیق را همزمان به طور افقی و عمودی وسعت بخشید. او به طور افقی همه امور مرتبط به تاریخ و فرهنگ‌های بشری را مورد مطالعه قرار می‌دهد، و با غور در زیر ساخت‌های ذهن و وجود انسان به شیوه‌ای که در روان‌شناسی، قوم‌شناسی، علوم اجتماعی و طبیعی پژوهش شده است، به طور عمودی در نظر می‌گیرد.

الیاده به درستی دریافت که باید در جستجوی زیرساختارهای متفاوت در الهیات، اساطیر، آیین‌ها و جهان‌بینی اقوام در حوزه تاریخ ادیان باشد. وی در این پژوهش‌ها به کشف دو گونه آدم، یکی انسان دین‌ورز و دیگری انسان بی‌دین رسید. ژولین ری یس بر این باور است که الیاده از راه تحقیق در وجدان انسان دین ورز، به اقوام فاقد کتابت و آثار

۱. لونگ، شارل ه.، صص ۹۷-۹۸.

۲. مازویی، ژاک، "اسطوره‌ها و رمزها"، اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده، جهان اسطوره‌شناسی (۶)، ترجمه و گردآوری جلال سناری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴، صص ۱۳۷-۱۳۸.

مکتوب علاقمند شد. وی در این مرحله با یونگ آشنا شد و از اهمیت صور مثالی به شگفت آمد و کوشید تا امر متعال را در وجدان بشر شناسایی کند. این کوشش، موجب اهتمام قاطعانه الیاده به پژوهش در عالم قداست، اسطوره و نماد بوده است. او یقین دارد که پدیدارهای تاریخی - دینی بشریت، تجلیات بی نهایت گوناگون چند تجربه دینی اساسی اند.^۱

الیاده یکی از بزرگترین پژوهشگران در زمینه دین شمنی^۲ در جهان بود که در دانشگاه شیکاگو به استادی تاریخ ادیان رسید و تا اواخر عمر در این سمت باقی ماند. تخصص او پدیدارشناسی تجربه دینی بود، یعنی آنچه که انسان دین‌ورز^۳ به دنبال آن است. به عقیده وی، آئین شمنی نشانه کوشش انسان کهن و باستانی برای زیستن «در روزی روزگاری»^۴ است. در نتیجه، او کل اسطوره و آئین را کوششی جهت شروع دوباره جهان می‌داند. الیاده همانند فریزر اسناد و مدارک خود را به عمد به گونه ای بررسی می‌کند که مؤید الگوی مورد نظر خودش باشد. فریزر باروری را کلید اسطوره می‌داند، اما الیاده به آفرینش اهمیت می‌دهد.^۵

الیاده بر این باور است که آئین شمنی هم به صورت پدیده‌ای عقلانی ظهور کرده و هم قسمتی از مرکزیت سنت دینی انسان، یعنی اسطوره اولیه آفریقا تا الهیات مسیحی را شامل شده است. او می‌کوشد تا معضلات اجتماعی و فرهنگی پیرامون اسطوره را از عقیده به این که این معضلات در خود اسطوره نمایان است، متمایز کند.^۶ الیاده درباره جایگاه دین شمنی در مطالعات خویش چنین می‌نگارد:

۱. ری یس، ژولین، "تاریخ ادیان، پدیدارشناسی، هرمنوتیک نگاهی به آثار الیاده"، اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده، جهان اسطوره‌شناسی (۶)، ترجمه و گردآوری جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴، صص ۱۰۵-۱۰۶.

2. Shamanism

3. homo religioasus

4. in illo tempore

۵. کوپ، لارنس، اسطوره، ترجمه محمد دهقانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، صص ۶۰-.

۵۹.

6. Macintyre, Alasdair, "Myth", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan, 1972, vol. 5, p. 437.

«من بر اهمیت مذهب شمنی برای تاریخ تطبیقی عرفان تاکید می‌کنم. تجربه شمن در خلسه، تجربه عرفانی خاص ادیان کهن گرا است. مشخصه این گونه تجربه خلسه آمیز، صعود شمن به آسمان و دیدارش با خدا و گفتگو با اوست و به بیانی دیگر، بازیابی (البته موقت و منحصراً ذهنی) موقعیت انسان آغازین، و نیای اساطیری است که در روز الست، می‌توانست به آسمان بر شود و مستقیماً با خدا سخن گوید. به معنایی دیگر، خلسه و از خود بیخودی شمن، همانا بازیابی یا اعاده موقعیت بهشت آئین آغازین یعنی موقعیت انسان پیش از "هبوط" است.»^۱

الیاده آنگاه درباره شناخت شمن و نقش آن در آگاهی تجربی مرگ چنین ادامه می‌دهد:

«شمن به هنگام راز آموزی، وقتی که نخستین بار به دوزخ می‌رود و ارواح اهریمنان در آنجا شکنجه اش می‌کنند، با مرگ آشنا می‌شود. بنابراین تجارب خلسه آمیز شمن، در ایجاد و تنظیم جغرافیای عرفانی مرگ که با اساطیر خاص مرگ همبسته است، سهم بزرگی داشته اند. مضامین اساسی این اساطیر مرگ و میر در اشعار حماسی بسیاری اقوام و در فولکلور سراسر عالم یافت می‌شوند. مشاهده و توصیف موقعیت انسان پس از حیات، ترس و وحشت از مرگ را کاهش می‌دهد. از این مهمتر، دلاوری شمن در رویارویی با مرگ، اعتماد بشر به حالت و کیفیت هستی اش تحکیم می‌بخشد.»^۲

۱. اسطوره از نگاه میرچا الیاده

۱.۱. ماهیت اسطوره

چنانکه بیان شد، الیاده در شیوه اسطوره‌شناسی خود، اسناد و مدارک مربوط به اسطوره در اقوام یونان و مصر خاورمیانه را فراهم آورد و با تحلیل انتقادی آنها به فرایندی دست یافت که در آن اساطیر از نو تفسیر و تأویل شده اند. او از طریق پژوهش‌های قوم‌شناختی

۱. الیاده، میرچا، "گزینه ای از یادداشت‌های روزانه و خاطرات میرچا الیاده"، اسطوره و رمز در اندیشه میرچا

الیاده، جهان اسطوره‌شناسی (۶)، ترجمه و گردآوری جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴، ص ۳۲.

۲. همو، صص ۳۳-۳۴.

توانست اسطوره را در زندگانی اقوام و فعالیت‌های بشری بازیابد. وی به عنوان مورخ در اسطوره، تاریخی حقیقی و قدسی و سرنمونه‌ها را کشف می‌کند. برای مثال، می‌توان به اساطیر مربوط به آفرینش کیهان، نمایشگر درام آفرینش جهان و الگوهای نمونه‌ای در هرگونه آفرینش اشاره کرد. در همه این اساطیر - اساطیر تبار شناختی، اساطیر مربوط به درمان بیماری‌ها، اساطیر تجدید جهان، اساطیر تاج گذاری شاه، اساطیر آخرت شناسی - اسطوره آفرینش کیهان، که مضمون اساسی آن، آغاز بهشت آئین جهان است، معیار ارزشی به‌شمار می‌آید.

الیاده بر این باور است که ارائه تعریفی واحد و مورد قبول همگان، امری دشوار است و حتی به دست دادن تعریفی که تمام کارکردهای اساطیر جوامع سنتی و باستانی را پوشش دهد، به نظر غیر ممکن 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 آغازها اتفاق افتاده است. به عبارت دیگر، اسطوره از چگونگی اعمال موجودات متعالی و از واقعیتی که به موجودات هستی می‌بخشد، سخن می‌گوید.^۱

نظری اجمالی به رویکردهای اسطوره‌شناسان به اسطوره و تبیین کارکردهای آن، جایگاه مهم اندیشه‌های الیاده را در مطالعات اسطوره‌شناسی نشان می‌دهد. هومر، بزرگترین اسطوره‌شناس کهن یونانی سده سوم پیش از میلاد، بر این باور است که ایزدان همان مردان بزرگ و متعالی و قهرمانانی بوده‌اند که برای ابنای بشر زحمت فراوانی کشیده‌اند و باعث سعادت مردم زمان خود شده‌اند و در نتیجه لیاقت شخصی به افتخارات الهی نایل آمده و به خدایان مبدل شدند. بنابراین، اساطیر تمثیلی از این نمونه است. مولر اساطیر را گونه‌ای از بیماری زبانی می‌داند. به عقیده او، انسان‌های اولیه که ذهن پیشرفته‌ی نداشته‌اند، قوای طبیعی را در واقع نوعی الوهیت بخشیدند و سپس آنها را نامگذاری کردند. به‌ویژه، در اساطیر یونان گاهی نام گیاه و یک حیوان بر خدایی اطلاق شده است.^۲ میرچا الیاده نیز در

1. Eliade, Mircea, *Myth and Reality*, Willard R. Trask (trans.), New York, Harper and Row Publishers, 1963, p. 5.

۲. کلیم کیت، هانس، "ماکس مولر بنیانگذار رشته ادیان"، شناخت دانش ادیان، ترجمه و گردآوری همایون همتی، تهران، نقش جهان، ۱۳۷۹، ص ۷۲.

این باره می‌نویسد: «ماکس مولر پیدایش اسطوره‌ها را معلول پدیده‌های طبیعی، به‌ویژه ظهورات (تجلیات) شمسی می‌دانست و پیدایش آن خدایان را زاییده "بیماری زبان" به‌شمار می‌آورد و می‌گفت آنچه در اصل فقط یک نام بوده، بعدها به شکل الوهیت و خدا درآمد است.»^۱

مالینوفسکی نمایندهٔ مکتب کارکردگرایی، اسطوره را در جامعه‌ای بدوی تنها داستانی نمی‌داند که نقل می‌شود، بلکه آنرا واقعییتی زنده می‌پندارد. او اسطوره را آفریده‌ای نمادین نمی‌شمرد؛ بلکه آنرا بیان مستقیم و بی‌واسطهٔ موضوعی در نظر می‌گیرد که روایت می‌کند و بر این باور است که «اسطوره بیانگر حقیقتی خودجوش، و قدرتمندتر از قصه‌ها و روایات حقیقی است و حیات کنونی بشریت و فعالیت امروزی و تقدیر و سرنوشتش را در آینده تعیین می‌بخشد. در واقع، اسطوره بیش از آنکه خیالبافی آدمی بیکار باشد که آزادانه خیال سازی می‌کند، نیروی فرهنگی بسیار مهمی است که تأثیر و نفوذ آن، نیک محسوس و مشهود است.»^۲ مالینوفسکی بر قدرت اجتماعی اسطوره تأکید دارد، زیرا قابلیت به‌کارگیری آن در قلمرو علایق سیاسی است و به مشروعیت دادن به بی‌عدالتی‌های طبقات ممتاز و به منزلت اجتماعی مربوط می‌باشد.^۳

از دیدگاه ساختارگرایی، لوی استروس در کارش از زبان شناسی نوین الهام می‌گیرد. او اسطوره‌ها را همانند نظام‌هایی متشکل از عناصر ساختاری می‌داند که در آنها «واحدهای اسطوره‌ای»^۴ بنا به قوانینی همانند قوانین زبان شناسی با یکدیگر ارتباط می‌یابند. او این قوانین را همان قوانین کارکرد ذهن انسان می‌داند. به عقیده او اسطوره زبان است، اما در سطحی برتر قرار دارد.^۵ وی در این باره می‌گوید: «در همهٔ اسطوره‌های سراسر جهان، ما با

۱. الیاده، میرچا، "علم تاریخ ادیان"، شناخت دانش ادیان، ترجمه و گردآوری همایون همتی، تهران، نقش جهان ۱۳۷۹، ص ۱۱۶.

۲. رک: مالینوفسکی، برونیسلاو، "اسطوره در روانشناسی انسان‌های بدوی"، جهان اسطوره‌شناسی (۱)، ترجمه و گردآوری جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱.

3. Ropport, Nigel & Overing, Joanna, *Social and Cultural Anthropology, The Key Concepts*, London, Rutledge, 2000, p.276.

4. Mythem

5. Levi-Strass, Claude, "The Structural Study of Myth", *Myth: A Symposium*, Thomas A. Sebeok (ed.), Bloomington, Indiana University Press, 1972, p.86.

قدیسان یا نیروهای ماوراءالطبیعه مواجهیم که نقش واسطه را بین نیروهای فرازمینی و بشر روی زمین بازی می‌کنند. آنها از طرق مختلف نشان داده می‌شوند.^۱

از دیدگاه روان‌شناختی، فروید اسطوره‌ها را جلوه اضطراب و تعارض جنسی می‌داند. او تحت تأثیر فریزر است، زیرا او همانند فریزر خردگرایی است که اسطوره را نوعی خطای ابتدایی می‌داند و همانند فریزر اسطوره را نوعی تمثیل می‌شمرد. اگر فریزر معنای نهفته اسطوره را در چرخه گیاهان می‌جوید، فروید آن را در فعالیت جنسی انسان می‌بیند.^۲

اما یونگ در اسطوره‌ها به دنبال علایمی است که نشان دهنده تمایل انسان به سوی امر قدسی است. اسطوره‌ها راهنمای درک کهن الگوها هستند و با بررسی شخصیت‌های اسطوره‌ها می‌توان به شناخت دقیق از کهن الگوها دست یافت. به عقیده یونگ، کهن الگوها، اسطوره‌ها، ادیان و فلسفه‌هایی پدید می‌آورند که بر ملت‌ها و تمامی ادوار تاریخ تأثیر می‌گذارد و هر کدام را متمایز می‌کنند.^۳ برای نمونه، او به کهن الگوی ماندالا اشاره دارد و از تکوین آن اینگونه سخن می‌گوید: «اگر خیال‌پردازی‌ها را به تصویر کشیم، نمادهایی که ظاهر می‌شوند عمدتاً از نوع "ماندالا" هستند. ماندالا به معنای "دایره" و به ویژه، دایره جادویی است. ماندالا نه تنها در سراسر شرق، بلکه در میان غربیان نیز یافت می‌شود».^۴ وی در جای دیگری درباره ماندالا^۵ چنین می‌نویسد: «ماندالا که کلّیت روانی را تعریف و به زبان رمز بیان می‌کند و حافظ و مدافع آن کلّیت در قبال دنیای خارج است و

۱. لوی - استروس، کلود، *اسطوره و تفکر مدرن*، ترجمه فاضل لاریجانی و علی جهان پولاد، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۰، ص ۳۶.

۲. کوپ، لارنس، صص ۱۳۰-۱۳۱.

3. Jung, Carl G., *Man and his Symbols*, New York, Doubleday & Company Inc., 1971, p. 79.

۴. یونگ، کارل گوستاو، *روانشناسی و شرق*، ترجمه لطیف صدقیانی، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۳، ص ۴۳.

۵. قابل توجه است که در زبان کهن هندی، این شکل، ماندالا (Mandala) یعنی، «دایره» یا «حلقه» نام دارد و شکل پر معنایی از این رمز، در تبت، نزد پیروان بودیسم مهاییانه (Mahayana) مرسوم است. در کاربرد بودایی رمز ماندالا، یکی از مختصات کیهان محسوب می‌شود. ماندالاهایی که یونگ در خواب‌ها و طرح‌ها و ترسیمات انسان‌های امروزی دیده است، ممکن است هم بازتاب مشاهده و نظاره آسمان در ادوار کهن، و هم ناشی از جبری انسانی باشد.

می‌کوشد تا تضادهای درونی را با هم آشتی دهد، رمز حقیقی پدیدهٔ تفرّد نیز هست، و از این لحاظ در کیمیاگری قرون وسطای غرب، رمزی شناخته بود. در آن زمان می‌پنداشتند که نفس، همانند نفس کلی در فلسفهٔ افلاطون، کروی شکل است.^۱

با تکیه بر چشم‌انداز اجمالی به سیر اسطوره‌شناسی در قرن نوزدهم، رویکرد روان‌شناختی به اسطوره، زمینه‌های مساعدی برای فرضیه‌های الیاده فراهم ساخته است. از میان روانکاوان برجسته‌ای که به بحث اسطوره‌شناسی دل‌مشغولی داشتند، یونگ بیشترین تأثیر را بر افکار الیاده داشت و که خود الیاده نیز در یادداشت‌های روزانه و خاطراتش به این اتفاق مهم در زندگی خود اعتراف کرده است. او از مطالعهٔ آثار یونگ در این زمینه‌ها بسیار به شعف می‌آمد و آنها را به تمام و کمال می‌خواند. وی در خاطراتش این نکته را یادآوری می‌کند که برای او بسیار شگفت‌انگیز می‌نماید که بسیاری از اصطلاحاتی که در بحث دین‌شناسی و اسطوره‌شناسی به‌کار می‌برده، به همان شکل توسط یونگ به‌کار برده شده است. از جمله مباحثی که به‌طور یکسان در دو مکتب فکری به‌کار رفته، فرضیهٔ ناخودآگاه جمعی و صور مثال است. الیاده صور مثال را به معنای اصیل و نوافلاطونی‌اش؛ یعنی، نمونهٔ عالی و الگوی نمونه به‌کار می‌برد در حالی که یونگ صور مثالی را همان ساختارهای ناخودآگاه جمعی می‌شمارد. الیاده علاقه‌مند بود که صور مثالی را به همان معنایی که یونگ به‌کار می‌برد و معروف و مردم‌پسند شده بود، به‌کار برد.^۲

از آنجا که الیاده به‌طور چشمگیری از اندیشه‌های اسطوره‌شناسی یونگ در بارهٔ کهن‌الگو متأثر بوده است، مفهوم اسطوره را با مفهوم «سرنمونه» یا صور نوعی پیوند می‌دهد. به عبارت دیگر، اسطوره‌ها بیانگر تاریخ آغازین هستند که پیش از تاریخ واقعی انسانها قرار می‌گیرند، تاریخی که انسان هنوز به آنچه امروز هست، یعنی به موجودیت فانی خود، به جنسیت و به اجتماعی بودن و لزوم سازمان یافتگی نظم کار پی نبرده است. به عقیده برخی

۱. یونگ، کارل گوستاو، *اسطوره‌ای نو نشانه‌هایی در آسمان*، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲،

ص ۴۷.

۲. الیاده، میرچا، "گزینه‌ای از یادداشت‌های روزانه و خاطرات میرچا الیاده"، ص ۸۲.

پژوهشگران، الیاده کارکرد اصلی اسطوره‌ها را تعیین الگوهای نمونه‌ی تمامی فعالیت‌های انسانی می‌داند.^۱ الیاده در این باره چنین می‌نویسد:

«اسطوره، همراه دیگر تجارب جادویی - مذهبی، آدمی را به دورانی که مسبوق به عدم زمانی نیست و ازلی، یعنی زمان فجر و «بهشت آیین» و ماورای تاریخ است، 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 اسطوره ای گوش فرا می‌دهد (یعنی در آن شرکت می‌جوید، از آن بهره مند می‌شود)، از سیورت دنیوی می‌دهد، و «زمان کبیر» را باز می‌یابد.»^۲

دیوید فرگوسن، هم عقیده با الیاده در تحلیل اسطوره چنین می‌نویسد: «اسطوره، به موجب شکل روایی کیهانی اش، الگوهای عقیدتی و رفتاری را مشروعیت می‌بخشد و یک عالم معنایی را که امر قدسی در آن به تجربه در می‌آید، مقرر می‌دارد. از طریق ذکر اسطوره یا تجدید آیینی آن است که اسطوره همچنان معنادار است و زندگی شرکت کنندگان در خود را شکل می‌دهد.»^۳

۱.۲. ویژگی‌ها و کارکردهای اسطوره از نگاه میرچا الیاده

الیاده در کتاب *اسطوره و واقعیت*، ویژگی‌های اسطوره را چنین بر می‌شمارد:

۱. اسطوره، تاریخ اعمال موجودات متعالی است که در ارتباط با واقعیات حقیقت مطلق اعتبار و به‌خاطر فعل موجودات متعالی، تقدس می‌یابد. اسطوره همیشه با آفرینش ارتباط دارد.^۴ به عقیده الیاده، اسطوره از چگونگی آفرینش و الگوهای رفتاری سازماندهی شده سخن می‌گوید. اسطوره‌ها علت پیدایش نمونه‌ها و مثالهای عالی برای همه اعمال و رفتار معنی دار انسان به‌شمار می‌آیند و در نتیجه، با شناخت اسطوره، ریشه و بنیاد هر

۱. فکوهی، ناصر، *اسطوره‌شناسی (هنر، اسطوره و قدرت)*، تهران، فردوسی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۱.

۲. الیاده، میرچا، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش، ۱۳۷۶، ص ۴۰۱.

۳. فرگوسن، دیوید، *رودلف بولتمان: متفکران بزرگ مسیحی (۱)*، ترجمه انشا الله رحمتی، تهران، گام نو،

صص ۲۲۰-۲۱۹.

4. Eliade, Mircea, *Myth and Reality*, p. 18.

چیزی شناخته می‌شود.^۱ او از اسطوره به عنوان تجربه جوامع ابتدایی سخن می‌گوید. اسطوره، تاریخی از رفتار موجودات ماورایی، حقیقت و تقدس مطلق را شکل می‌دهد که معمولاً با آفرینش و تجربه فعال انسان‌ها و سرمنشا دانش اولیه ارتباط دارند.^۲

۲. برترین کارکرد اسطوره، ضبط و ثبت الگوهای نمونه آئینها و اعمال معنی دار انسان است. به عبارت دیگر، اسطوره علاوه بر آنکه الگویی برای اعمال دقیقاً دینی است، سرمشق دیگر اعمال معنی دار انسان از قبیل مشاغل و حرفه‌های اجتماعی نیز هست. برای نمونه، اسطوره آفرینش کیهان، چه به وصلت 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. هر گونه تجدید و بازسازی و احیاء در هر مرتبه مفروضی که ظاهر گردد، و هر قدر آن مراتب گونه گون باشد، به مفهوم ولادت، و مفهوم اخیر به مفهوم آفرینش کیهان تأویل پذیر است. بر این اساس، طبق دیدگاه الیاده یکی از اساسی‌ترین کارکردهای هر اسطوره، تثبیت و تصدیق رسمی مراتب مختلف واقعیت است که برای قوه شعور بی‌واسطه آدمی، و نیز از لحاظ تأمل نظری، عدیده و نامتجانس می‌باشد.^۳

۳. یکی دیگر از کارکردهای اسطوره این است که موقعیت همه «مخلوقات» را که خلقشان مستلزم «جان بخشی»، یعنی اعطای مستقیم حیات از جانب کسی به آنهاست که خود قبلاً ذاتی صاحب حیات و هستی است، روشن می‌سازد. در عین حال، اسطوره ناتوانی انسان را در آفرینندگی، سوای تولید مثل، که آن نیز در بسیاری جوامع، به حساب توالی مذهبی غریب و ناآشنا برای انسان گذاشته می‌شود (کودکان از درخت و سنگ و آب «نیاکان» و غیره ولادت می‌یابند) آشکار می‌کند.^۴

۴. آخرین ویژگی اسطوره به مواد و مصالح ابتدایی‌ای که بافت اسطوره را فراهم می‌آورند، مربوط می‌شود که همان نمادها هستند. به نظر نمی‌آید که میرچا الیاده بخواهد نمادها را از هم جدا کند و در آنها به چشم ماهیات، یعنی مفاهیم مجرد و انتزاعی بنگرد.

1. Eliade, Mircea, *Myth and Reality*, p. 18.

2. Borelli, John, "Dreams, Myths, and Religious Symbolism", *Thought: A Review of Culture and Idea*, 1975, vol. L, No. 196, March, p.64.

۳. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۴۰۰.

۴. همان، صص ۳۹۸-۳۹۹.

زیرا نمادها را فقط در فرایند رشد و گسترش متقابل و هم‌گرا، و در مفصل بندی‌های شان به صورت روایات می‌توان تجربه کرد. نمادها در معرض استحاله قرار می‌گیرند و می‌میرند و با این وجود، به اشکالی که هر بار غیر منتظره هستند، دوباره ظاهر می‌گردند (رک: همین مقاله).

۲. دین در نگاه الیاده

۲.۱. تعریف دین

میرچا الیاده، اسطوره‌ها را با توجه به تجربه واقعی و ناب دینی، جوهر و خمیر مایه دین می‌داند. تجربیات مقدس، به اسطوره ساختاری ویژه بخشیده است. در دنیای باستان عقاید دینی متفاوتی (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.^۱ الیاده تا حدودی شبیه مردم شناسان اولیه که در جست و جوی ساختار ماهوی دین در صور ماقبل تاریخی و ابتدایی آن هستند، توجه خود را به جلوه‌های باستانی تجربه دینی معطوف کرده بود. او این جلوه‌ها را همچون واکنش‌های آغازین و ازلی به حضور امر قدسی در اعیان و اشیای این جهانی، و نیز در رویدادهایی که به‌طور منظم در چهارچوب زمانی که دوری است نه خطی، می‌دید. این رویدادها، برای انسان الگوهای وجودی و اصیلی برای کارها و زمان بندیهایش فراهم می‌آورد.^۲

الیاده براساس رهیافت پدیدارشناختی یا تأویلی، که در اروپا، به‌ویژه در آلمان و هلند سابقه دیرینه‌ای دارد، معتقد است که دین تنها به زبان خودش قابل فهم است و پدیده‌ای فی‌نفسه به شمار می‌آید. او چنین برهان می‌آورد که از طریق تقلیل پدیده‌های دینی به

۱. روزنبرگ، دونا، *اساطیر جهان: داستان‌ها و حماسه‌ها*، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران، اساطیر، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۷.

۲. کین، سیمور و شارپ، اریک، "دین پژوهی"، *دین پژوهی*، ترجمه و ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، جلد اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.

واقعتهای اجتماعی یا روانشناختی، نمی‌توان این پدیده‌ها را درک کرد،^۱ زیرا پدیده دینی به سبب خصلت قدسی اش، تحویل پذیر به هیچ پدیده دیگری نیست. پدیده دینی را باید با همان کیفیت خاصش که قداست است، دریافت. بنابراین، الیاده در تعریف پدیده دینی واژه مناسب تجلی قداست را به کار می‌برد و سه عنصر در تجلی قداست را بازنمایی می‌کند: شیء طبیعی که همچنان در محیط متعارف و معمولی اش باقی ماند؛ حقیقت نامریی یا چیزی کاملاً متفاوت که همان معنایی است که آشکار می‌گردد؛ واسطه که ساحتی نو یافته، یعنی قدسی شده است.

پدیدارشناسی دین، موضوع دینی را از خلال مراسم، اسطوره‌ها و اعتقادات رمزگشایی می‌کند، اما این عمل را بر مبنای معضله امر قدسی که تعیین کننده ساختار نظری آن است، انجام می‌دهد. اگر پدیدارشناسی دین را به عنوان رشته مستقلی که منابع و متونی پدید می‌آورد که ساختارهای ماهوی و معانی را توصیف و طبقه‌بندی می‌کند، در نظر بگیریم، می‌توان مطالعات ریخت‌شناسانه متعدد الیاده از انواع نمادپردازی دینی را همچون تعبیر و تفسیرهای او از ساختار و نقش اسطوره‌ها، با نظریه آفرینش و جهان‌شناسی و مبدأ جهان، نقش اسطوره به عنوان الگو سرمشق، همچنین پژوهش‌های او در مورد شعائر، از جمله آیین تشرّف و تحلیل ساختاری او از مکان مقدس، زمان مقدس و تاریخ مقدس، و مطالعات ماندگار او از انواع و اقسام تجربه‌های دینی نظیر یوگا، آئین شمینی، کیمیا، و سایر پدیدارهای کهن بهتر درک کرد.^۲

اگر پدیدارشناسی دینی را به عنوان یک روش خاص در نظر بگیریم، باید سه اصل پدیدارشناختی نهفته در رهیافت الیاده، یعنی استنباط او از «تحویل ناپذیری و تجزیه ناپذیری امر قدسی»، تاکید او بر «دیالکتیک امر قدسی» به عنوان ساختار عام قدسی شدن، و «پرده برگرفتن او از ساختار نظام‌های نهادهای دینی»، که چهارچوب تأویلی (هرمنوتیک) او را تشکیل می‌دهد، چهارچوبی که طبق آن معنای دینی را تعبیر و تفسیر می‌کند، را یاد آور

۱. همیلتون، ملکلم، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشارات تبیان، ۱۳۷۷،

ص ۷.

2. Allen, Douglas, "Phenomenology of Religion", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Elide (ed.), New York, Macmillan, 1987, vol. 11, p. 279.

شد. قول به تحویل ناپذیری و تجزیه ناپذیری امر دینی، نوعی تعلیق پدیدار شناختی است. پدیدار شناسی دینی، در تلاش برای فهم و توصیف معنای پدیدارهای دینی، باید روش ضد تحویلی و همسو و هماهنگ با ماهیت داده‌ها را به کار برد. فقط یک مبنای مقایسه دینی مربوط به تعبیر و تفسیر است، که حیث یا التفات دینی تحویل ناپذیر جلوه گر در داده‌ها را تحریف نمی‌کند.^۱ بر مبنای نظر الیاده پدیدارشناس در پی نوعی فهم است که عمده‌تاً بر ساختارهای خاص پدیده‌های دینی مبتنی است و آن فهم ذات دین است.^۲ به عقیده وین پراودفوت، الیاده واژه مقدس را به کار می‌برد تا متعلق همه تجارت دینی را توصیف کرده باشد و وقتی الیاده می‌گوید که موجود مقدس ارجاع ناپذیر است، در واقع ادعا می‌کند که متعلق التفاتی تجربه دینی نباید به چیز دیگری ارجاع شود.^۳

۲.۲. تجلی قداست از نگاه الیاده

در آغاز قرن بیستم، امیل دورکیم و رودلف اوتو بر این باور بودند که پایه و مبنای تاریخ ادیان بر قداست شکل گرفته است. به عقیده دورکیم "مانا" همان امر قدسی و جوهر خدای توتمی طایفه است. و امر قدسی را می‌توان محصول وجدان قوم و جماعت جهت حفظ آرمانهای جامعه دانست. تحت تاثیر شور و شوق عمومی، اموری که به طبیعت خویش از امور غیر دینی محض بودند نیز توسط افکار عمومی به صورت امور مقدس در آمدند، مانند میهن، آزادی، و عقل. بدین سان دینی خود انگیزته پدید آمد که اصول جزمی، نمادها، محراب‌ها و اعیاد خویش را داشت.^۴ رودلف اوتو نظریه جامعه‌شناختی امر قدسی را که توسط دورکیم تحلیل شده بود، رد می‌کند و آن‌را، ارزش مینوی که نهاد اصلی تمامی ادیان است در نظر می‌گیرد. او بر این باور است که انسان فقط از طریق هدایت روح، از امر قدسی پرده بر می‌دارد و در مکاشفه ای باطنی از پیوند او با عالم الوهیت به حقایقی دست

1. Allen, Douglas, p. 279.

۲. زروانی، مجتبی، "تاریخ و پدیدارشناسی دین"، فصلنامه علمی-پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، سال دوم، شماره دوم، بهار ۱۳۸۵، ص ۱۸۱.

۳. پراودفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷، ص ۲۶۱.

۴. دورکیم، امیل، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳، صص ۲۹۲-۲۹۳.

می‌یابد که در وصف و بیان نمی‌گنجد. او در این روند، اموری را ادراک می‌کند که با مدرکات روزمره بشری کاملاً تفاوت دارند. به زعم اوتو، تجلی قداست در تاریخ بشر، سرآغاز و منشأ همه ادیان بشریت است. اوتو در این باره می‌گوید:

«امر قدسی به عنوان واکنشی بدیع، بی‌همتا و آکنده از احساس که به کلی با امور دیگر متفاوت است، تجربه می‌شود و حقیقتی است که کاملاً فراتر از قلمرو امور عادی، قابل درک و آشناست و بنابراین، کاملاً خارج از مرزهای «عقل و هوش» قرار می‌گیرد و با آن متضاد است و ذهن را از شگفتی و حیرت محض آکنده می‌سازد. احساس مخلوق بودن، رمز و راز، بهجت و بیم، هیبت، قدرت، ضرورت، غیریت و جذابیت خیره‌کننده ارکان امر قدسی را تشکیل می‌دهند»^۱.

الیاده با پشت سر نهادن چشم انداز جامعه‌شناختی دورکیم و مبانی نظری زیاده‌تنگ اوتو، نشان می‌دهد که سلوک انسان دین‌ورز، به‌ویژه در پیرامون شعور و وقوف به تجلی قداست سامان می‌یابد. امر قدسی به انواع و اقسام مختلف در کسوت اساطیر، چهره‌های خدایان، نمادها، کیهان‌شناسی‌ها و انسان‌ها ظاهر می‌گردد. تجلی قداست دیالکتیکی است، یعنی امر قدسی در چیزی که با آن تفاوت دارد پدیدار می‌شود. قداست ساحت نوینی می‌آفریند که انسان دین‌ورز می‌تواند آن ساحت قدسی جهان را کشف کند. بنابراین، امر قدسی و تجلی قداست دو مفهوم کلیدی اند که الیاده آنها را در گستره بسیار وسیع اشکال دینی بشریت، باز می‌یابد.^۲

الیاده بر اساس ساختار عام دیالکتیک امر قدسی توانست معیارهای ماهوی لازم را برای تمایز بین پدیدارهای دینی به دست آورد. از آنجا که همواره جنبه دوگانگی قدسی - دنیوی و جداگانگی امر مقدس مطرح است، یک شیء مقدس می‌تواند کوه، یا درخت یا شخص خاصی باشد که امر قدسی را متجلی می‌سازد. داگلاس آلن بر این باور است که امر قدسی که متعال^۳ است، به نحوی متناقض نما با تجسد و تجسم یافتن در چیزی متناهی،

1. Otto, Rudolf, "The Idea of the Holy", *Philosophy of Religion: A Book for Readings*, George L. Abernethy and Thomas A. Langford (eds.), Second Edition, New York, Macmillan 1962, Pp. 59- 60.

۲. ری‌یس، ژولین، ص ۱۱۳.

3. Transcendent

عادی، زمانی، تاریخی و دنیوی، محدود می‌گردد و متدینان امر قدسی را به عنوان چیزی قدرتمند، غایی، معنی دار و هنجارین تلقی می‌کنند.^۱ اما الیاده از دیالکتیک تجلی قداست چنین سخن می‌گوید:

«تجلی امر قدسی در واقعیات کیهان (چیزها یا فرایندهای متعلق به جهان غیر قدسی)، ساختاری متناقض نما دارد. زیرا آن تجلیات، قداست را همزمان می‌نمایانند و پنهان می‌دارند. اگر این دیالکتیک تجلی قداست را (قداست، همزمان در کیهان، مکشوف و مخفی است، مثلاً در یک انسان - نمونه غایی این مورد، حلول لاهوت در ناسوت (عیسی) است - یا در یک «داستان قدسی») تا آخرین نتایجش بسط دهیم، استتار جدیدی در کاربندی‌ها و نمودها و آفرینش‌های «فرهنگی» مدرن، تمیز می‌دهیم».^۲

بدیهی است که امر مقدس به لحاظ کیفی با امر کفرآمیز فرق دارد، لیکن ممکن است خود را در جهان کفر آمیز، به هر شکل یا در هر کجا باشد، جلوه گر سازد، زیرا این قدرت را دارد که هر امر طبیعی را از راه مقدس غایی به نوعی تناقض بدل کند. به عبارت دیگر، آرمان امر مقدس بر اثر وجود امر کفرآمیز پدید می‌آید. بدون احساس هبوط، بهشت معنی ندارد. بدون تجربه زمان کفرآمیز، مفهوم زمان مقدس هم نمی‌توانست وجود داشته باشد. همین دیالکتیک امر مقدس و کفرآمیز به کشف نوعی «همزمانی قطب‌های متضاد» می‌انجامد، که بر اثر آن امر مقدس دو باره از طریق امر کفرآمیز و در تضاد با آن درک می‌شود.

به عقیده الیاده، مقدس و نامقدس دو الگوی وجودی در عالم هستند که انسان در طی تاریخ خود، آن دو ساختار وجودی را مسلم گرفته است. این الگوهای وجودی در هستی فقط به تاریخ ادیان یا جامعه شناسی ارتباط ندارند، و یا موضوع مطالعات تاریخی، جامعه شناختی و مردم شناختی نیستند. در آخرین تحلیل، مقدس یا نامقدس الگوهای وجودی مبتنی بر موقعیت‌های متفاوتی هستند که در آنها انسان بر کیهان فائق آمده است. بدین دلیل شناخت آنها از وظایف فیلسوف و هر کسی که در طلب کشف ابعاد ممکن انسان است، می‌باشد. انسان جوامع سستی قطعاً انسان دین ورز است، اما اشکال رفتاری او قسمتی از رفتار

1. Allen, Douglas, p. 277.

۲. الیاده، میرچا، "گزینه ای از یادداشت‌های روزانه و خاطرات میرچا الیاده"، ص ۷۸.

کل انسان محسوب می شود، از این رو، این بحث به مردم شناختی فلسفی، پدیدار شناختی و روانشناسی ارتباط پیدا می کند.¹

نکته بسیار اساسی در دیالکتیک امر قدسی، تبدیل شیء غیر مقدس به مقدس است که در اشیای نمادین تجلی می یابد، زیرا اشیای نمادین ویژگی دوگانه ای دارند: از یک سو همان چیزی هستند که هستند و از طرف دیگر چیزی غیر از خودشان را بیان می کنند. مثلاً کعبه برای مسلمانان، بنایی از سنگ سیاه مقدس است. از یک نظر، این شیء خاص خارجی، یک شیء سنگ است، ولی مسلمانان آن را فقط یک سنگ نمی پندارند، بلکه آن را به صورت بنایی همراه با امر مقدس باور دارند. به عقیده یاده، انسان دین ورز طبیعت را به طور دائم در ارتباط با ماوراء طبیعت می بیند و طبیعت همیشه اموری را بازنمایی می کند که دارای استعلا و برتری هستند. برای نمونه، سنگ مقدس به سبب اینکه مقدس است مورد ستایش واقع می شود، نه به دلیل اینکه سنگ است. این تقدس به سبب تجلی وضعیت سنگ در محیط قدسی است، که ماهیت و کارکردهای خود را متجلی می سازد. در نتیجه، انسان دین ورز ماوراء طبیعت را از خلال جنبه های طبیعی جهان درک می کند.

یاده در مقاله "معماری قدسی و رمزپردازی" به تجلی قداست در فضای معمول اشاره دارد و این فضا را چنین توصیف می کند:

«این فضا به خاطر اینکه امر مقدس را ظاهر می کند و مقدس در آن به ظهور می رسد، فضایی قدسی می شود. تجلی قداست همگنی فضا را در ذهن و وجدان اقوام کهن گرا، زایل می سازد و آن را به دو پاره تقسیم می کند. تجلی قداست در فضایی معمولی، از نظر کسی که این تجلی قداست را حقیقتاً باور دارد، به معنای حضور واقعی متعال در آن فضا است. فضای قدسی حاصل گسیختگی میان دو مرتبه وجود است و این گسیختگی، ارتباط با حقایق فراجاهانی و متعال را ممکن می سازد و به همین جهت، فضای قدسی در زندگانی همه اقوام اهمیت کلانی دارد، زیرا انسان تنها در این فضا می تواند با جهان دیگر، یعنی

1 . Eliade, Mircea, *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*, Willard R. Trask (trans.), New York, 1959, p. 15.

جهان خدایان و نیاکان، ارتباط داشته باشد. هر فضای قدسی، روزنه ای است بر عالم ماورا و متعال».^۱

الیاده در این مقاله، به ارتباط نمادپردازی و آئین‌ها در ساخت فضای قدسی اشاره می‌کند. بر اساس دیدگاه او، فضای قدسی مکانی است که در آن، ارتباط میان جهان ما و جهان دیگر، عالم فوقانی و عالم تحتانی، و جهان خدایان و جهان مردگان ممکن می‌شود و نظر به آنکه از آغاز، تصویر سه منطقه کیهانی - آسمان، زمین و زیرزمین - به ذهن بشر خطور کرده است، پس وی پذیرفته است که پیوستگی میان آنها ناممکن است چون به هم نپیوسته اند. به بیانی دیگر، فقط در فضای قدسی عبادتگاه، گذار از مرتبه ای به مرتبه دیگر، و خاصه گذار از زمین به آسمان، در وهله نخست امکان پذیر می‌شود.^۲

از سخنان الیاده در باره کیهان‌شناسی فضای قدسی این نکته روشن می‌گردد که عبادتگاه جایگاه رفیع خویش را باز می‌یابد و به عبارتی روشن‌تر، عبادتگاه همان منطقه قدسی است. عبادتگاه، در اصل فضایی قدسی است که فضای عرفی بی حد و حصر و نا مشخصی آن را احاطه کرده است. فضای عرفی، بطور آشکار با فضای قدسی در تضاد است؛ زیرا فضای قدسی، حدودی مشخص و کامل، و ساختاری مستحکم دارد و «مرکزیت» را در آنجا مشخص می‌کند. بنابراین، عبادتگاه به آن فضا قداست نمی‌بخشد، بلکه محل ساخت عبادتگاه پیش از آنکه معبدی بنا شود، قداست داشته است. برای نمونه، الیاده داستان رؤیای صادقه و قدسی پیامبر خدا، حضرت یعقوب را چنین توصیف می‌کند: «هنگامی که یعقوب در رؤیای خود در حران نردبانی دید که سر آن به بهشت می‌رسد و فرشتگان از آن عروج و نزول می‌کنند، و سخن خداوند را شنید که می‌گوید: "من خداوند ابراهیم هستم"، هراسان از خواب پرید و فریاد زد: "این مکان چقدر وحشتناک است: این خانه کسی دیگر جز خداوند نیست، و این در بهشت است". سپس سنگی را که همچون بالش از آن استفاده می‌کرد به صورت بقعه ای قرار داد و روی آن روغن ریخت، و

۱. الیاده، میرچا، "معماری قدسی و رمز پردازی"، اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده، جهان

اسطوره‌شناسی (۶)، ترجمه و گردآوری جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴، ص ۱۷۸.

۲. همان، ص ۱۷۹.

آن مکان را بیت ایل، یعنی خانه خدا نامید. بنابراین، تجلی خدا در این مکان باعث تقدیس آن می‌شود و در ارتباط با آسمان و نقطه تناقض گذر از یک وضع به وضعی دیگر، حریم‌های مقدس، درهای خدایان میان زمین و آسمان گشوده می‌شود.^۱

چنانکه پیشتر اشاره شد، بر اساس سنت اسلامی کعبه را فرازترین مکان در روی زمین به‌شمار می‌آورند، زیرا، ستاره قطبی گواهی می‌دهد که کعبه رو به روی مرکزیت آسمان قرار گرفته است. این اعتقادات، بیانگر همان احساس عمیقاً دینی است که جهان ما، زمین مقدس است که در نزدیک ترین مکان به آسمان واقع شده است.

در آخر می‌توان گفت که امر قدسی در مکانهای مقدس مانند اماکن مشرفه و معابد، در حریمها و حتی به نحو محدودتری در منزلگاه‌های موقت، مطابق احساس محور جهانی یعنی تمایل بسوی کانون قدسی، تجسم می‌یابد. در واقع، این ساختارها اغلب به نحوی نمادین، جهانی را متجلی می‌سازند که جسماً نامریی ولی بسیار حقیقی، جاودانه و کامل است و آنها می‌کوشند به طور دائم با آن رابطه داشته باشند. این حس قداست اغلب به درختان، سنگها، کوهها و اشیای مشابه دیگر که به نظر می‌رسد قدرت اسرار آمیزی در آنها خانه دارد، نسبت داده می‌شود. بسیاری از شعایر ابتدایی می‌کوشند که با انجام آداب و رسوم و آیین‌ها، نخستین لحظه آفرینش را که در اسطوره‌ها وصف شده، و در آن آشوب اولیه به نظم مقبولی بدل می‌شود، تکرار کنند.^۲

۲.۳. نمادگرایی در تجلی قداست

چنانکه در دیالکتیک امر قدسی، در تبدیل شیء نامقدس به مقدس اشاره شد، می‌توان به اهمیت نمادپردازی در تجلی قداست پی برد. الیاده بر این باور است که نماد ابزار ارتباطی انسان با موجودات متعال و روزنه ای به جهان فراتاریخی است. وی نماد را دنباله قداست و تجلی حقیقت قدسی می‌داند که هیچ تجلی دیگر قادر به آشکار کردن آن نیست. نماد از نگاه الیاده جزئی از دیالکتیک قدسی و نوعی مکاشفه مستقل و زبانی چند لایه می‌باشد.

1. Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*, p. 26.

2. King, Winston L., "Religion", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan, 1987, vol. 12, p. 280.

نماد جلوه ای مینوی، اسطوره و یا آیینی دارد که انسان دین‌ورز می‌تواند از طریق آن در متن تجلی قداست، معرفتی حقیقی از ساحات قدسی کسب کند. بر اساس رویکرد الیاده، بهترین راه درک نمادپردازی دینی، پژوهش در ادیان و مذاهب با نگاه قوم‌شناختی است. هر عمل عبادی و دینی پاره ای از نمادپردازی را در خود دارد و می‌خواهد انسان دین‌ورز را به حقیقتی و رای تجربه سوق دهد. در این زمینه می‌توان به گفتار الیاده در کتاب رساله در تاریخ/ادیان اشاره کرد:

«واژه رمز(نماد) می‌باید به رمزهایی اختصاص یابد که ادامه و دنباله تجلی قداست اند و یا خود «کشفی» محسوب می‌شوند که به هر صورت جادویی- مذهبی دیگری (آیین، اسطوره، تمثال الهی و غیره) غیر قابل توصیف و بیان هستند. معهدا به معنای گسترده کلمه، هر چیزی می‌تواند رمز باشد یا نقش رمز را برعهده گیرد، از مقدماتی ترین تجلیات قدرت(که به نحوی، رمز نیروی جادویی- مذهبی ساکن در هر شی است) تا عیسی مسیح که از لحاظی، می‌توان وی را «رمز» معجزه حلول خدا در انسان دانست.»^۱

الیاده کارکرد وحدت بخش نماد را فقط در تجربه دینی انسان در نظر نمی‌گیرد، بلکه این کارکرد را در کل تجارب انسانی دارای اهمیت می‌شمرد. هر نمادی در هر متن و بافتی، همواره وحدت بنیادین بسیاری از عرصه‌های عالم واقع را مشخص می‌سازد. به عبارت دیگر، تقارن چندین معنی در نماد، به کارکرد وحدت بخشی نماد در همه مراتب عالم واقع اعتبار می‌بخشد و این خصوصیت نیز در حاشیه زندگانی دینی به معنای دقیق کلمه حقیقت دارد، زیرا چنان که گفته شد، نماد از سویی با تبدیل اشیا به چیزی غیر از آنچه در تجربه دنیوی هستند، در پی دیالکتیک تجلی قداست قرار می‌گیرد، و از سوی دیگر، آن اشیا تبدیل شده به نماد، محدودیت عینی خود را از دست می‌دهند و در یک نظام جمع می‌آیند و به هم می‌پیوندند و با وجود جزئی بودن شان، آن نظام را بطور کامل مجسم می‌سازند. در نتیجه، نمادپردازی از یک طرف، زبانی قابل فهم برای همه افراد قوم و جماعت دارد، هر چند که بیگانگان از آن چیزی نمی‌فهمند، و از طرف دیگر، زبانی است که در عین حال و

۱. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ/ادیان، صص ۴۱۷-۴۱۸.

به نحوی یکسان، جایگاه اجتماعی و تاریخی و روانی فرد حامل نماد، و ارتباطاتش با جامعه و عالم را بیان می‌کند.

الیاده در نهایت در مقاله‌ای تمام خصوصیات نماد دینی را چنین بر می‌شمارد:

۱- نمادهای دینی می‌توانند کیفیتی از واقعیت یا ساختار جهان را که در مرحله تجربه بی‌واسطه واضح نیست، آشکار کنند.

۲- نمادها همواره دینی اند، چون مبین بهره‌ای از واقعیت یا ساختار جهان اند.

۳- نمادهای دینی چند لایه اند و همزمان چندین معنی را می‌رسانند.

۴- به سبب چند لایه بودن نماد دینی، ممکن است چندین واقعیت ناهمگن به هم پیوسته، و کلیتی مرکب از عناصر نامتجانس را بسازند.

۵- بدینگونه نمادهای دینی می‌توانند بیانگر موقعیتی متناقض نما (از لحاظ منطقی) باشند.

۶- نمادهای دینی همواره به واقعیت یا موقعیتی مربوط به هستی انسان اشاره می‌کنند.^۱ سرانجام می‌توان به این رهیافت دست یافت که مطالعه در نمادپردازی، زمینه پدیدارشناختی را برای تأویل ساختاری الیاده آماده می‌سازد، زیرا در منطق نمادپردازی، نمادهای متعدد با هم تجمع و تجانس می‌یابند و نظامهای نمادین هماهنگی را به وجود می‌آورند. به بیان دیگر، کارکرد وحدت بخش نمادها، پدیدارهای ناهمگن را در درون نظامی واحد قرار می‌دهد و بر این اساس، نظامهای منسجم نمادها، چارچوب پدیدارشناختی را برای تفسیر الیاده از مفاهیم دینی به دست می‌دهد. برای نمونه، او مفهوم پدیده‌ای دینی در ارتباط با خورشید را دو باره با درون نظامهای ساختاری شمسی پیوند می‌دهد و فحوای نمادین آن را تعبیر و تفسیر می‌کند.

1 . Eliade, Mircea, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism", *The History of Religions: Essays in Methodology*, Mircea Eliade & Joseph M. Kitogowa (eds.), Chicago and London, University of Chicago Press, 1959, Pp. 98-102.

سخن پایانی: ارتباط اسطوره و دین

چنان که در دو بخش قبلی اشاره شد، در هر دو حوزه، اسطوره با دین رابطه تنگاتنگی دارند. الیاده همگام با بسیاری از نویسندگان معاصر بر این باورست که اسطوره برای بیان حقایقی که در یک فهم دینی از واقعیت تجسم یافته اند، ضروری است، تا آنجا که در برخی فرهنگ‌ها، برای اینکه انسانها بتوانند معنا و ارزش زندگی را بیابند، وجود اساطیر امری اجتناب ناپذیر است. بر این اساس می‌توان گفت که تحقیقات میرچا الیاده نمونه کلاسیک این‌گونه تفسیر از اسطوره است. در سخن پایانی به مشترکات اسطوره و دین بطور اعم، و آیین‌ها بطور اخص اشاره می‌کنیم که از لحاظ کارکردها و اهداف و غایات، در رویکردی متفاوتی، از نو بازنگری و بازنمایی می‌شوند. از آنجایی که اسطوره‌ها در آیین‌ها و مناسک دین متجلی می‌شوند و در آنجا کاربرد بنیادین پیدا می‌کنند؛ بدین جهت، در مقایسه دین با اسطوره به آیین‌های دینی می‌پردازیم، نه به خود پدیده دین.

۱. یکی از کارکردهای مهم اسطوره و آیین این است که آنها نه تنها به انسان کمک می‌کنند که از تاریخ فراتر روند، بلکه خودشان نیز فراتر از تاریخ استقرار می‌یابند. بر این اساس، الیاده در مطالعات و تحقیقات خود در باره تاریخ ادیان در حفظ ذخیره عظیمی از امر قدسی فارغ از آلودگی انسانی و تاریخی تلاش وافر کرده است. به عبارت دیگر، اسطوره زبانی است که بدین وسیله انسان کهن خودآگاهی خود را در باره تمایز میان زمان قدسی و زمان دنیوی روایت می‌کند. آیین نیز وسیله ای است که انسان کهن می‌کوشد تا از طریق آن همان گاهشماری زمان مقدس را به تقارن امر مقدس و کفرآمیز ترجمه کند. در نتیجه، با ترکیب اسطوره و آیین، حس اسطوره ای/آیینی، خود فرد را موجودی ازلی، و چیزهای عادی را اموری «مقدس نما» می‌پندارد. چنان که گفته شد، در روند دیالکتیک امر قدسی، یک درخت «درخت آفرینش» می‌شود، یک برکه یا دریاچه مبدا «آب آغازین» قرار می‌گیرد و از دنیای خاکی پر از ابتدال، مکانی آسمانی آفریده می‌شود و جاودانگی در جهان فانی را دو باره از سر می‌گیرد. الیاده در کتاب *اسطوره بازگشت جاودانه* از این پیوند سخن می‌گوید:

«اگر بپذیریم که فعل خلقت، جریان گذار از نهان به عیان و یا در سطح جهانی، انتقال از آشوب به سامان را محقق می‌سازد و اگر بپذیریم که آفرینش از یک «مرکز» آغاز شده

است و در نتیجه همه صور هستی، از جاندار گرفته تا بی جان، فقط در حریمی کاملاً قدسی است که می توانند به حلیه وجود آراسته شوند، در آن صورت همه این مطالب به بهترین وجهی مفهوم نمادها و رمزیات مربوط به شهرهای مقدس را (که به عنوان مراکز عالم تصور شده اند) روشن می سازند و نشان می دهند. مرواهای نجومی که در پی افکندن شهرها از اهمیت زیادی برخوردارند و نیز مراسمی که به هنگام بنای این شهرها اجرا می شوند، چه حکمتی دارند»^۱.

۲. وجه مشترک دیگر اسطوره و آیین در اهداف آنها تعیین می شود. هدف اساطیر و آیین ها همواره مراجعت به آن زمان آغازین است که در آن، امر متعال برای نخستین بار تجلی یافته است. بدین جهت کارکرد یاد و خاطره و بازگشت، ویژگی همه نمادهای دینی را تشکیل می دهد. در یک رویکرد دینی، انسان می تواند به سرچشمه امر متعال دست یابد و آن را درک کند، هر چند که در جهان جدیدی زندگی کند. الیاده در این باره چنین می نویسد: «آدمی فقط به تکرار فعل خلقت مشغول است؛ گاه شماری مذهبی او در طول یک سال، تمامی مراحل تکوین عالم را که در روز ازل روی داده است، به طور تمثیلی تکرار کرده، خاطره آن را ضمن جشن ها و اعیاد زنده نگه می داد. سال مذهبی در واقع عمل خلقت عالم را به طور مستمر تکرار می کند. انسان همواره معاصر است با زمان خلقت عالم و آدم، زیرا برگزاری آیین های عبادی، او را به دوران اساطیری آغازین منتقل می کند»^۲.

بنابر اظهار الیاده، مراسم عبادی و اسطوره از قبیل کوشش هایی است که در جهت اصلاح مبانی نخستین و به منظور بازگرداندن و به کار واداشتن نیروی حیاتی در آغاز آفرینش انجام می پذیرد و اشتغال مداوم پدیدآورندگان اسطوره نیز به منظور بازگشت به مبانی است. در واقع، این حرکت نوعی آیین عبور و انتقال از ناسوت به لاهوت، از موهوم به واقعیت و جاودانگی، از مرگ به زندگی، و از انسان به خداست. بازگشت به مبانی، معادل تقدیس شدن و درک اسرار و رموز حقیقی است و در این راستا، انسان به خصایص حقیقی ماندگاری دست می یابد. الیاده به صراحت این نکته را متذکر می شود که در میان

۱. الیاده، میرچا، *اسطوره بازگشت جاودانه*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۷۴، ص ۳۲.

۲. همان، ص ۳۶.

مردمان بدوی، نه تنها مراسم دینی دارای نمونه‌های اساطیری هستند، بلکه هر یک از اعمال بشری نیز فقط به میزانی معتبر می‌شود و هنگامی از ارزش و سودمندی برخوردار می‌گردد، که به تقلید و تکرار کرداری آغازین می‌پردازد، کرداری که در ابتدای زمان توسط ایزدی، پهلوانی و یا نیایی انجام شده است.^۱ الیاده در کتاب ارزشمند خویش چشم‌اندازهای اسطوره در این باره می‌نویسد:

«اسطوره‌های مربوط به بُن‌دهش (آفرینش) و اصل و بنیاد، همواره با طرح آفرینش گیتی آغاز می‌شدند و لحظات حساس آفرینش عالم و آدم را خاطر نشان می‌ساختند. در واقع اساطیر مربوط به اصل و ریشه، چیزی جز تداوم اسطوره آفرینش نبود. در این اساطیر سرآغاز هستی همانا هنگام خلقت عالم بود. پس نتیجه می‌گیریم که اسطوره آفرینش در دل خود اسطوره بُن‌دهش را می‌پروراند و اندیشه اصل و بنیاد نیز در راز آفرینش نهفته بود. اندیشه اساطیری، اصل هر چیز را با آفرینش آن پیوند می‌داد.»^۲

در نتیجه، اسطوره و دین در این باور که اسطوره آفرینش حاکی از سرّ خلّاق موجودات الهی است و جهان با ظهور قداست آغاز می‌شود، وجه اشتراک واضحی دارند. به عبارت دیگر، اسطوره پس از شرح چگونگی پیدایش عالم براساس تجلی قداست، الگوهای را مقرر می‌دارد که انسان در زندگانی خود آنها را تکرار و تجدید کند. براین اساس، اقتدا به الگوهای الهی و تقلید از آنها، پیام اسطوره است که پیام دین نیز به شمار می‌آید. و انسان با تجدید مداوم نمونه کارهای خدایان و فعلیت بخشیدن به آنها، پیوند دائمی خویش را با عالم قداست حفظ می‌کند. ارزش آیین‌ها و تقویم اعیاد و تقدس بخشیدن به زمان، به بازگشت انسان به الگوهای مثالی بستگی دارد.

در پایان باید اشاره کرد که میرچا الیاده با تحقیقات گسترده و با به کار بردن روش‌های متنوع در عرصه دین پژوهی و اسطوره‌شناسی، رویکردهای جدیدی را پیش روی محققان و دین پژوهان گشوده است. او با استفاده از دستاوردهای متخصصان هر زمینه علمی، توانست اطلاعات بسیار دقیقی از پدیدارهای دینی و مصادیق اسطوره ای فراهم آورد. بر این اساس،

۱. الیاده، میرچا، اسطوره بازگشت جاودانه، ص ۳۶.

۲. الیاده، میرچا، چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۲، صص ۶۲-۶۳.

تحلیل او از اسطوره و دین، نگرش ساختارگرایان را به وضوح در معرض دیدگان قرار می‌دهد، زیرا الیاده تحت تأثیراندیشه‌های روان‌شناختی یونگ در باره کهن‌الگوها و دیالکتیک امر قدسی قرار داشت. بنابر دیدگاه یونگ، تجلی خداوند در تجربه عمیق روان، به صورت جمع اضداد تحقق می‌یابد که یکی از مرسوم‌ترین و کهن‌ترین صورت‌بندی‌ها برای بیان واقعیت خداست. یونگ در مطالعات دین‌شناختی و اسطوره‌شناسی به ساختارهای مشترک روانی تکیه داشت. الیاده در تحلیل اسطوره و دین از کهن‌الگوها به فراوانی سخن گفت و زیرساخت‌های دین و اسطوره را با تمایز میان مقدس و دنیوی به نیکی تبیین نمود و همواره بر اتحاد و یگانگی این دو پدیده اصرار ورزید. اما بدیهی و مبرهن است که در بعضی از مصادیق میان اسطوره و دین وجه اشتراکی نمی‌بینیم. آنجا که اسطوره‌هایی جهت تحکیم مکاتب سیاسی و ایدئولوژی یک فرهنگ شکل می‌گیرد و براساس آیین و مناسک خاصی به گرامیداشت آن اسطوره‌ها می‌پردازند، در حالی که این اسطوره‌ها با پدیدارهای دینی کاملاً در تضاد اند.

منابع

- الیاده، میرچا، *اسطوره بازگشت جاودانه*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۷۴.
- همو، *چشم اندازه‌های اسطوره*، ترجمه جلال ستاری، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۲.
- همو، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش، ۱۳۷۶.
- همو، "علم تاریخ ادیان"، *شناخت دانش ادیان*، ترجمه و گردآوری همایون همتی، تهران، نقش جهان، ۱۳۷۹.
- همو، "گزینه ای از یادداشت‌های روزانه و خاطرات میرچا الیاده"، *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده*، *جهان اسطوره‌شناسی* (۶)، ترجمه و گردآوری جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
- همو، "معماری قدسی و رمز پردازی"، *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده*، *جهان اسطوره‌شناسی* (۶)، ترجمه و گردآوری جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
- پراودفوت، وین، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، *دین پژوهی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- دورکیم، امیل، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.
- روزنبرگ، دونا، *اساطیر جهان: داستان‌ها و حماسه‌ها*، ج ۱، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران، اساطیر، ۱۳۷۹.

- ری یس، ژولین، "تاریخ ادیان، پدیدارشناسی، هرمنوتیک نگاهی به آثار الیاده"، *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده، جهان اسطوره‌شناسی* (۶)، ترجمه و گردآوری جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
 - زروانی، مجتبی، "تاریخ و پدیدارشناسی دین"، *فصلنامه علمی-پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران*، سال دوم، شماره دوم، بهار، ۱۳۸۵.
 - ستاری، جلال، مقدمه بر *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده، جهان اسطوره‌شناسی* (۶)، ترجمه و گردآوری جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
 - فرگوسن، دیوید، *رودلف بولتمان: متفکران بزرگ مسیحی* (۱)، ترجمه انشا الله رحمتی، تهران، گام نو، ۱۳۸۲.
 - فکوهی، ناصر، *اسطوره‌شناسی (هنر، اسطوره، و قدرت)*، تهران، فردوسی، ۱۳۷۸.
 - کلیم کیت، هانس، "ماکس مولر بنیانگذار رشته ادیان"، *شناخت دانش ادیان*، ترجمه و گردآوری، همایون همتی، تهران، نقش جهان، ۱۳۷۹.
 - کوپ، لارنس، *اسطوره*، ترجمه محمد دهقانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
 - کین، سیمور و شارپ، اریک، "دین پژوهی"، *دین پژوهی*، ترجمه و ویراسته بهاءالدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
 - لونگ، شارل ه.، "معنای آثار میرچا الیاده برای انسان مدرن"، *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده، جهان اسطوره‌شناسی* (۶)، ترجمه و گردآوری جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
 - لوی-استروس، کلود، *اسطوره و تفکر مدرن*، ترجمه فاضل لاریجانی و علی جهان پولاد، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۸۰.
 - مازویی، ژاک، "اسطوره‌ها و رمزها"، *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده، جهان اسطوره‌شناسی* (۶)، ترجمه و گردآوری جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
 - مالدینوفسکی، برونیسلاو، "اسطوره در روانشناسی انسان‌های بدوی"، *جهان اسطوره‌شناسی* (۱)، ترجمه و گردآوری جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
 - همیلتون، ملکلم، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشارات تبیان، ۱۳۷۷.
 - یونگ، کارل گوستاو، *اسطوره‌ای نو*، "نشانه‌هایی در آسمان"، ترجمه جلال ستاری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
 - همو، *روانشناسی و شرق*، ترجمه لطیف صدقیانی، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۳.
- Allen, Douglas, "Phenomenology of Religion", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan, 1987.

- Borelli, John, "Dreams, Myths, and Religious Symbolism", *Thought: A Review of Culture and Idea*, Vol. L, No. 196, March, 1975.
- Eliade, Mircea, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism", *The History of Religions: Essays in Methodology*, Mircea Eliade & Joseph M. Kitogowa (eds.), Chicago and London, University of Chicago Press, 1959.
- Idem, *Myth and Reality*, Willard R. Trask (trans.), New York, Harper and Row, 1963.
- Idem, *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*, Willard R. Trask (trans.), New York, 1959.
- Jung, Carl G., *Man and his Symbols*, New York, Doubleday & Company Inc., 1971.
- King, Winston L., "Religion", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan, 1987.
- Kitagawa, Joseph M., "Mircea Eliade", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan, 1987.
- Levi-Strass, Claude, "The Structural Study of Myth", *Myth: A Symposium*, Thomas A. Sebeok (ed.), Bloomington and London, Indiana University Press, 1972.
- Macintyre, Alasdair, "Myth" *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, (ed.), New York, Macmillan Publishing and London, Collie, Macmillan Publishers, Vol. 5, 1972.
- Otto, Rudolf, "The Idea of the Holy", *Philosophy of Religion: A Book for Readings*, George L. Abernethy and Thomas A. Langford (eds.), New York, Macmillan, 1962.
- Ropport, Nigel & Overing, Joanna, *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, London and New York, Routledge, 2000.