

الیاده و هستی‌شناسی مقدس

قربان علمی^۱

چکیده

این نوشتار به بررسی آرای میرچا الیاده دربارهٔ هستی می‌پردازد. الیاده، که با روش هرمنوتیک تاریخی - دینی به کشف معانی و تأویل پیام‌های پنهان اسطوره‌ها، آیین‌ها و نمادها می‌پردازد، پرسش از هستی را، پرسشی راستین و اساسی انسان می‌داند. هر دینی، حتی در ابتدایی‌ترین صورتش، یک هستی‌شناسی است. الیاده انسان‌ها را به لحاظ نگرش به هستی به دو دسته تقسیم می‌کند: انسان جوامع سنتی که قطعاً انسان دین‌ورز است و انسان مدرن. الیاده مجموعه اعتقادات انسان جوامع کهن را «هستی‌شناسی آغازین» خوانده و بر آن است که انسان جوامع سنتی در یک دنیای واقعی و مؤثر زندگی کرده و از زندگی در وجه مقدس هستی احساس آرامش می‌نماید. هستی دو وجه دارد: مقدس و نامقدس. وجه مقدس وجه واقعی، منظم و مهم است، در صورتی که وجه نامقدس بدون ساختار، بی‌نظم، نسبی و نامتجانس است. توصیف الیاده از هستی‌شناسی کهن بیانگر یک سری مضامین کلی است: هستی رابطه‌ای، نشأت‌ناپذیر، تحویل‌ناپذیر، نامشروط، پویا و ایستا است. هستی علاوه بر وجود انسان‌ها وجود جهان را نیز دربر دارد. در هستی‌شناسی الیاده ماهیت مقدم بر وجود است. یعنی انسان دینی دقیقاً همان چیزی است که در زمان آغاز به او داده شده است. مقدس به انواع و اقسام مختلف در کسوت اساطیر، خدایان، نمادها، آفرینش و انسان‌ها تجلی می‌کند. تجلی مقدس، دیالکتیکی است که نکتهٔ بسیار اساسی در آن، تبدیل شیء غیر مقدس به مقدس است. نمادها و اسطوره‌ها «هستی» را آشکار می‌سازند. اسطوره مبتنی بر هستی‌شناسی است و تنها از اموری که واقعاً حادث شده‌اند، سخن می‌گوید. حقیقت همان امر مقدس است. انسان دینی، در پرتو اسطوره‌ها شاهد تجلی «هستی» گشته و خود را شبان آن می‌داند. هستی‌شناسی او متأثر از افلاطون و تفکر هندویی است؛ از این‌رو متهم به این شده که جهان نامقدس را به نمود یا توهم فروکاسته و برای آن واقعیتی قابل نیست.

کلمات کلیدی: هستی، هستی‌شناسی، مقدس، انسان دین‌ورز، نامقدس، الیاده.

طرح مسأله

پرسش از وجود همان پرسشی است که به گفتهٔ ارسطو آن را از دیرباز پرسیده‌اند، امروز می‌پرسند و همیشه خواهند پرسید، پرسشی که همیشه مایهٔ سرگستگی انسان نیز بوده است (Aristotle, 1989, 1028, 1-4)؛ چنان‌که به گفتهٔ مورخان فلسفه، مابعدالطبیعه به عنوان تحقیقی فلسفی پیرامون «هستی» و «وجود» با پارمنیدس (Parmenides) آغاز می‌شود و او پدر هستی‌شناسی خوانده می‌شود. (بریه، ۱۳۵۳، ص ۷۸؛ Guthrie, 1962, p 4-5) ارسطو نیز علم به موجود را ارجمندترین دانش معرفی کرده و آن را علم الهی خوانده است و بنیادی‌ترین مسألهٔ متافیزیک را «وجود» و «وحدت» قرار داده است. در عصر جدید نیز کسانی همچون هایدگر در صدد بر آمده‌اند که نظامی وجودشناختی را پایه‌گذاری کنند که مفهوم وجود واقعیت اصلی و نخستین مدار و محور آن است. هایدگر بر آن است که معرفت وجود را از طریق تحقیق دربارهٔ احوال و اوصاف اکزیستانسیال آدمی که او از آن به دازاین تعبیر می‌کند می‌توان به دست آورد.

از جمله اندیشمندانی که در عصر جدید به شناخت ماهیت و ابعاد گوناگون هستی، مخصوصاً هستی انسان توجه داشته و دارای دیدگاهی برجسته است میرچا الیاده (۱۹۰۷-۱۹۸۶ م)، دین‌شناس، قوم‌شناس، هندشناس و پژوهشگر اساطیر و نمادها است که تحقیقاتش بر منابع به غایت استوار تاریخی، مردم‌شناسی و فلسفی مبتنی است. او را نباید تنها دین‌شناس، مفسر جوامع سنتی و اسطوره‌شناس دانست. او از چشم‌انداز اسطوره، دین، تصویر، نماد و فرهنگ به سبک حضور و یا نحوهٔ هستی انسان در جهان نیز نظر دارد. الیاده علاقه‌مند به هستی‌شناسی انسان جوامع سنتی است؛ انسانی که قطعاً دین‌ورز (Homo Religiosus) است؛ این هستی‌شناسی در فرهنگ‌های سنتی آشکار است.

او مجموعه اعتقادات انسان جوامع کهن را «هستی‌شناسی آغازین» خوانده و بر آن است که انسان جوامع سنتی دارای نظام فکری هماهنگی است که نسبت او با عالم هستی را تعیین کرده و به زندگی او ارزش و معنا می‌بخشد. در این نظام فکری مفاهیمی همچون هستی، نیستی، زمان و ابدیت به صورتی تمثیلی و رمزوار و با زبانی اشارت‌آمیز بیان می‌شود. هر اسطوره، نماد و آیین عبادی بیانگر شناخت وضعیتی خاص در عالم هستی است. این شیوهٔ تفکر که ناشی از قوهٔ مخیلهٔ اوست نه تنها اساس هستی‌شناسی آغازین است، بلکه هنوز نیز جزئی اساسی از ضمیر ناخودآگاه انسان عصر کنونی است که همواره از راه‌های پنهانی و صورت‌های ناشناخته خود را آشکار می‌سازد.

مسأله اصلی این پژوهش، بررسی هستی‌شناسی موجود در اندیشه الیاده است. در همین راستا دیدگاه او در باب ضرورت پرسش از هستی، نگرش به هستی، وجوه بنیادین هستی، گستره هستی، اصالت وجود یا ماهیت، تجلی مقدس، نمادهای دینی و هستی و اسطوره، نماد و هستی بررسی می‌شود.

ضرورت پرسش از هستی

الیاده با اشاره به داستانی در حکایت پارسیفال (Parsifal) و پادشاه ماهیگیر (Eliade, 1991a, p 55)، انسان را موجودی انتخابگر می‌داند که می‌تواند از پرسش راستین خودداری کند و یا آن را طرح کند. شمار زیادی از انسان‌ها از پرسش راستین خودداری می‌کنند. زیرا آن‌ها در هزار خم (labyrinth) تاریخ گم گشته و در وادی بی‌جهت و بی‌هدف سرگردانند. (Olson, 1992, p 101) به نظر می‌رسد که ما همگی تنها و در تنهایی سرگردانیم. زیرا از طرح این پرسش خودداری می‌کنیم که «راه، حقیقت و زندگی کجاست؟» ما معتقدیم که نجات یا نابودی ما دلوپسی ما و تنها دلوپسی ما است. (Eliade, 1982, p 194) اما پرسش راستین چیست؟

الیاده اعتقاد دارد که پرسش راستین پرسش از ماهیت وجود است، که یک پرسش هستی‌شناختی است. زیرا با عالم و معنا گره خورده است. آغاز یافتن راه بیرون آمدن از هزارخم زندگی، متضمن طرح پرسش هستی‌شناختی است. از آن‌جا که انسان‌ها وضعیت وجودی یکسان و سرنوشت مشترکی دارند، سرنوشت معنوی انسان‌ها بهم گره خورده و این سرنوشت موجب وحدت منحصر به فرد آنها گشته است. (Olson, 1992, p 101)

پیش از الیاده، مارتین هایدگر، پدیدارشناس آلمانی پرسش از هستی نمود؛ «چرا موجودات به جای عدم وجود دارند؟» (Heidegger, 1959, p 1) به عبارت دیگر: چرا چیزی خاص به جای عدم وجود دارد؟ معنی این گفته که چیزی «وجود دارد» چیست؟ نمی‌توان پرسشی مقدم بر پرسش از هستی یافت. آنگاه که فردی پرسش هستی‌شناختی را مطرح می‌کند از پیش تصویری از هستی، اساسی‌ترین چیزی که همه موجودات در آن مشترکند، دارد.

اگر بپذیریم که پرسش هستی‌شناختی به لحاظ فلسفی اساسی است، چرا هستی‌شناسی برای الیاده دین‌شناس مهم است؟ به نظر الیاده، دین هستی‌شناسی است: «هر دینی، حتی در ابتدائی‌ترین صورت آن، یک هستی‌شناسی است: دین هستی موجودات قدسی و نمادها و شخصیت‌های الهی را آشکار و آن‌چه را که واقعاً هست نمایان می‌سازد، و با چنین عملی جهانی را بنیان می‌نهد که دیگر ناپایدار و درک ناپذیر نیست...» (Eliade, 1967, p 17) بنابر این، مورخ ادیان برای درک

هرمنوتیکی وجوه دینی موجود بودن در جهان، باید شمار زیادی از هستی‌شناسی‌ها را کشف، تجربه و تفسیر نماید^۲. الیاده، با بررسی پرسش هستی‌شناختی اساسی، این بخش از کار خود را همچون فلسفه می‌خواند. او تفکر و اندیشه فلسفی خود در باب اسطوره‌شناسی یونانی را با کار نیچه و روده (Rhode) مقایسه می‌کند و آن را به عنوان معنی پنهان کار خاص خود تلقی می‌کند. الیاده این جنبه از کار خود را همچون پیامی برای کمک به فرهنگ غربی برای کشف دوباره همه وجوه هستی دانسته و می‌گوید: «وظیفه من آشکار ساختن شکوه، عظمت، گاهی ساده و گاهی بسیار جامع و غم‌انگیز، وجوه کهن هستی است.» (Eliade, 1990, p 179)

نگرش به هستی

الیاده انسان‌ها را به لحاظ نگرش به هستی به دو دسته تقسیم می‌کند: انسان جوامع سنتی که قطعاً انسان دین‌ورز است و انسان مدرن. او مجموعه اعتقادات انسان جوامع کهن را «هستی‌شناسی آغازین» می‌خواند. وی بر آن است که انسان ابتدائی با نظام فکری خاص خویش مفاهیمی همچون هستی، نیستی، زمان و ابدیت را به صورتی تمثیلی و رموزوار و با زبانی اشارت‌آمیز بیان می‌کند. هر اسطوره، نماد و آیین عبادی بیانگر شناخت وضعیتی خاص در عالم هستی است و به این ترتیب به حقیقتی ماوراء الطبیعه اشاره دارد.

بینش انسان جوامع سنتی و انسان دوره مدرن کاملاً در مقابل یکدیگر است. الیاده تخیلی و توهمی بودن تفکر انسان جوامع سنتی (ادعای مهم تفکر مدرن) را نفی کرده و معتقد است که تمایل انسان دین‌دار به زندگی کردن در مکان مقدس، بدین معناست که او تمایل دارد مسکن خود را در یک واقعیت عینی قرار دهد نه این‌که بخواهد خود را در یک نسبیّت همیشگی تجربه‌های کاملاً ذهنی قرار دهد؛ او می‌خواهد در یک دنیای واقعی و مؤثر زندگی کند نه در توهم. (Eliade, 1969, p 28) پس بینش انسان جوامع سنتی، توهم و غیرواقعی نیست. اما عینی و واقعی را باید به گونه‌ای غیر از آنچه که انسان مدرن می‌پندارد فهمید. بر این اساس، الیاده دقیقاً در مقابل تفکر انسان مدرن که صرفاً عقل مدرن را منطبق فهم امور می‌داند، معتقد است که این امور با عمل منطقی و عقلی به دست نمی‌آیند، بلکه بر تمام وجود انسان، بر خرد و جان انسان آشکار می‌شوند. (Ibid, p 119) تجربه شخصی انسان اولیه، فاقد اصالت و عمق نیست ... نباید آن را انکار جهان واقعی و گریز به جهان رؤیا و تخیل تفسیر کرد، می‌توان دغدغه وجودی او را تشخیص داد؛ دغدغه‌ای که مخصوص انسان اولیه و جوامع اولیه است. (Ibid, p 94)

وجودشناسی مردمان اولیه چنان برای الیاده مهم است که برای تبیین آن کتاب اسطوره‌ بازگشت جاودانه را به رشتهٔ تحریر در آورد. او در آغاز این کتاب اظهار می‌دارد که هدف از تحریر این کتاب، پژوهش دربارهٔ ابعاد ویژهٔ وجودشناسی مردمان اولیه است؛ به عبارت دقیق‌تر، مفاهیم وجود و واقعیت که از رفتار انسان در جوامع پیش مدرن می‌توان خواند. (Eliade, 1991, p 3) در مقدمهٔ این کتاب، یادآوری می‌کند که تفاوت اساسی انسان اولیه (انسان جوامع سنتی) با انسان در جوامع مدرن، این است که انسان اولیه، احساس پیوندی ناگسستنی با جهان و آهنگ‌های آن دارد، در حالی که انسان مدرن تأکید دارد که فقط با تاریخ ارتباط دارد. البته برای انسان اولیه نیز جهان دارای تاریخ است، تنها بدین معنا که خدایان آن را آفریده‌اند و موجودات فوق طبیعی یا قهرمانان اسطوره‌ای آن را سامان داده‌اند؛ این یک تاریخ مقدس است، تاریخی که بی‌نهایت قابل تکرار است. (Ibid, p xiii)

الیاده با تبیین هستی‌شناسی مردمان اولیه، تمایز فوق را برجسته‌تر ساخته و اظهار می‌دارد: «با بررسی رفتار عمومی مردمان اولیه، درمی‌یابیم که اشیاء جهان بیرونی و اعمال انسانی، هیچ ارزش ذاتی و فی‌نفسه ندارند، آنان ارزش خود را زمانی پیدا می‌کنند که به گونه‌ای در واقعیتی فراتر از خودشان مشارکت جویند. اعمال انسانی زمانی ارزش دارند که یک عمل جاودانه را بازسازی کنند و یک الگوی اسطوره‌ای را تکرار کنند. (Ibid, p 4) به نظر الیاده، حرکت‌ها و عمل‌های انسان اولیه، دقیقاً تکرار و تقلید حرکت‌ها و عمل‌های اولیه‌ای است که خدایان در آفرینش و سامان دادن جهان انجام داده‌اند. انسان اولیه هیچ عملی را که قبلاً تثبیت نشده و دیگران با آن زندگی نکرده باشند، تصدیق نمی‌کند. آنچه او انجام می‌دهد، تکرار بی‌وقفه حرکاتی است که دیگران آغاز کرده‌اند؛ به باور الیاده، این تکرار و تقلید، حاکی از یک هستی‌شناسی اساسی در اندیشهٔ این مردمان است و اساساً با هستی‌شناسی انسان مدرن تفاوت دارد. در این هستی‌شناسی، همهٔ فرآورده‌ها و کارها، تا بدان اندازه که در یک واقعیت متعالی مشارکت دارند، معنا دارند. هر حرکتی تا آن‌جا که تکرار یک عمل اولیه باشد، معنادار است. (Ibid, p 5) بدین ترتیب، در هستی‌شناسی انسان اولیه، آن چیزی واقعیت است که در واقعیت متعالی مشارکت دارد. واقعیت تنها از طریق تکرار مشارکت در واقعیت متعالی واقعیت می‌یابد؛ هر چیزی که فاقد یک الگوی مثالی باشد، بی‌معنا است، یعنی واقعیت نیست. (Ibid, p 34) در اندیشهٔ مردمان اولیه، واقعیت‌های برتر (خدایان، نیاکان، قهرمانان اسطوره‌ای...) و نیز رویدادهای مربوط به این واقعیت‌های برتر، بر واقعیت‌های عادی تقدم دارند.

الیاده این موضوع را در جای دیگری با عبارت تقدم ماهیت (Essential) بر وجود (Existence) بیان می‌کند. (Eliade, 1963, p 92)

دو وجه بنیادین هستی

یکی از اساسی‌ترین و مشکل‌ترین مفاهیم الیاده برای درک و تبیین پدیده‌ها و تاریخ دین مقولهٔ مقدس است. تقریباً همهٔ مفاهیم دیگر او در رابطه با مفهوم مقدس توصیف می‌شود. (Rennie, 1996, p 17) به عقیدهٔ الیاده، مقدس و نامقدس دو وجه یا 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 جامعه‌شناسی مربوط نیستند، و یا موضوع مطالعات تاریخی، جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی 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 سنتی قطعاً انسان دین‌ورز است، اما اشکال رفتاری او قسمتی از رفتار کل انسان محسوب می‌شود، از این‌رو، این بحث به مردم‌شناختی فلسفی، پدیدارشناختی و روان‌شناسی ارتباط پیدا می‌کند. (Eliade, 1959, p 15)

پس دو وجه از هستی در جهان وجود دارد- مقدس و نامقدس. وجه مقدس نمایندهٔ وجه واقعی هستی بوده و دارای ساختار، نظام و اهمیت است. برعکس، وجه نامقدس بدون ساختار، بی‌نظم، نسبی و نامتجانس است. (Ibid, p 20-22) الیاده بارها مقدس را همچون واقعیت تعریف می‌کند، که متعلق ایمان و اعتقاد است. (Rennie, 1996, p 20) همان‌گونه که الیاده می‌گوید: «مؤمن همیشه بر این باور است که یک واقعیت مطلق و مقدس وجود دارد که فراتر از این جهان است، اما خود را در این جهان متجلی می‌سازد، و در نتیجه به آن تقدس و واقعیت می‌بخشد.» (Eliade, 1967, p 202)

منظور الیاده از واقعی بودن مقدس آن است که وجه مقدس هستی، ذاتی واقعی است که می‌تواند خود را آشکار سازد. امر مقدس نه تنها وجهی از هستی است که واقعیت را آشکار می‌سازد، جهت‌دهی نیز دارد، زیرا یک جهت یا مرکز ثابت معینی را آشکار می‌سازد. از این‌رو انسان دینی همیشه در جهان در آرامش است. زیرا زندگی او دارای جهتی ثابت است. در وجه نامقدس هستی که نماد آن آشوب ازلی (Chaos) است، داشتن جهت و هدف غیرممکن است. اگر در وجه نامقدس هستی داشتن جهت

و هدف غیرممکن است، پس آن، از شأن و مرتبه هستی‌شناختی بی‌مانندی برخوردار نیست. زیرا همه چیز در آن نسبی و نامتجانس است. (Ibid, p 23) داشتن جهت یا مرکزی ثابت و معین در جهان نه تنها به وجود آدمی مرکزیت می‌بخشد^۳. بلکه سبب می‌شود که او فعال و خلاق نیز گردد. خلقت آدم به عنوان عالم صغیر در نقطه‌ی مقابل آفرینش جهان - عالم کبیر -، در نقطه‌ای میانه و در مرکز جهان صورت گرفته است. (Eliade, 1991, p 16)

به نظر می‌رسد که الیاده معتقد است که امر مقدس، بنا به ذات خود، اصیل‌تر و کهن‌تر از نامقدس است، هر چند دومی از طریق تجلی امر مقدس دگرگون شده و نظم و تقدس می‌یابد. به اعتقاد الیاده، وجه نامقدس هستی در بردارنده‌ی هیچ نوع هدایتی معین نیست، در صورتی که وجه مقدس هستی جهت افقی و عمودی هر دو را دارد. جهت هدایتی افقی و عمودی چیزی اساسی است. زیرا ممکن نیست که وجه مقدس هستی گشودگی به تعالی نداشته باشد؛ موجودی را آشکار و متجلی نسازد، نامتناهی، قادر و مقدس نباشد. همین تلاقی جهت افقی و عمودی است که سبب می‌شود انسان دینی جهان را مقدس، منظم و دارای ساختار دانسته و از بی‌نظمی در وجه غیر قدسی هستی رها شود.

انسان دین‌ورز تنها در یک جهان مقدس می‌تواند به طور معنا دار زندگی کند. زیرا تنها در چنین جهانی، که دارای وجود واقعی است، او در هستی سهیم می‌شود. این نیاز به زندگی در جوار یک مرکز مقدس، در جوار موجودات الهی یا در جوار منبع مقدس بیانگر آن است که این تنها راه بهره‌مندی از وجود و زندگی واقعی برای انسان دین‌ورز است. هر چیزی غیر از این موهوم و واهی خواهد بود. این نیاز اساسی انسان دین‌ورز مبنی بر زندگی در جوار مقدس آموزنده است. زیرا، «این نیاز دینی عطش هستی‌شناختی غیرقابل فرونشاندنی را بیان می‌کند، انسان دینی تشنه‌ی هستی - واقعی و قدسی - است، ترس او از بی‌نظمی اطراف خویش، برابر با ترس او از نیستی است. برای این انسان، مکان نامقدس اطراف خویش حاکی از نیستی و پوچی است.» (Eliade, 1959, p 64) این عطش هستی‌شناختی به روش‌های بسیاری متجلی می‌شود. در قلمرو مکان مقدس، بیش‌ترین تجلی مربوط به خواست و اراده‌ی انسان دین‌ورز است که می‌خواهد در همان قلب امر واقعی، در مرکز جهان، بایستد - یعنی دقیقاً جایی که عالم به وجود می‌آید و از آن‌جا به سوی چهار افق و جایی که ارتباط با موجودات برتر امکان پذیر است حرکت را گسترش می‌دهد. (Ibid) بنابر این، می‌توان گفت که انسان دین‌ورز می‌تواند خود را در مرکز جهان قرار دهد و بدین وسیله به سطح مطلق واقعیت راه یابد و این راه‌یابی در حدی است که او را از ارتباط با موجودات برتر مطمئن می‌سازد. کسی که فاقد وجه مقدس

هستی است، وسواس هستی‌شناختی او دلتنگی به هستی و آرزوی به‌دست آوردن دوباره آن و تجدید زمان اصل و بنیاد جهان، یعنی آرزوی بازگشت به حضور خدایان، کشف جهان نیرومند، تازه و نابی که در زمان ازل وجود داشته است. این دقیقاً عطش دستیابی به مقدس و دلتنگی برای حیات است. (Ibid, p 94) غم غربت (nostalgia) ژرف انسان دین‌ورز ساکن شدن در «جهانی‌خدایی» است. بنابر این، آرزوی او این است که خانه‌اش همانند خانه خدایان باشد که بعداً این آرزو را در معابد و حرم‌های مقدس تجلی داده است. کوتاه سخن، این غم غربت مذهبی گویای آرزوی زندگی در کیهانی پاک و مقدس است؛ چنان‌که در آغاز بوده، یعنی در زمانی که با طراوت و شادابی از دستان آفریننده بیرون آمده است. (Ibid, p 64)

گستره هستی

به نظر الیاده، هستی صرفاً به وجود انسان‌ها محدود نمی‌شود؛ هستی‌شناختی در مورد جهان نیز کاربرد دارد. جهان زنده و با انسان‌ها در ارتباط است. جهان آفرینش خداست؛ فلسفه وجودی جهان به عنوان فعل خلاق خدا آن است که انسان‌ها به آن بنگرند و درباره آن بیندیشند، بسیاری از کیفیات و ابعاد مقدس، و از این طریق هستی را در آن کشف کنند و بر اثر آن، کیفیات حیات و زندگی را نیز در یابند. از آن‌جا که عالم یک سازواره‌ای بی واسطه، واقعی، مقدس و زنده است، آن محل تلاقی تجلی هستی (Ontophany) و تجلی قدسی (Hierophany) است. زیرا همزمان کیفیات گوناگون هستی، حیات و تقدس را آشکار می‌سازد. (Ibid, p 116-117) عالم چیزی را آشکار می‌سازد که معنادار است، طبیعت و ماورای طبیعت به گونه‌ای پایدار به هم پیوسته‌اند و طبیعت همواره چیزی را نمایان می‌سازد که متعالی است؛ لذا بر انسان دین‌ورز فرض است که بر آن‌چه عالم آشکار می‌سازد، گشوده باشد. وجود گشوده به آن‌چه که عالم آشکار می‌سازد وجودی ناخودآگاه «دفن شده در طبیعت» نیست. گشودگی به جهان به معنی آماده شدن برای دریافت پیام مقدس آن است. گشودگی به عالم، انسان دینی را نه تنها به شناخت جهان، بلکه به شناخت خود نیز نایل می‌گرداند. این شناخت برای او ارزشمند است. زیرا این شناخت هم دینی است و هم هستی‌شناختی. (Ibid, p 167)

انسان دین‌ورز به‌واسطه شناخت به‌دست آمده از جهان، خود را همچون عالم صغیر تصور می‌کند که بخشی از کل جهان آفرینش را تشکیل می‌دهد. انسان عالم صغیر در یک مقیاس کوچک‌تر همه هستی جهان را در آینه وجودی خود منعکس می‌سازد؛ همان‌گونه که آفریننده عالم از طریق آفرینش خود را می‌نمایاند. به این ترتیب، انسان دین‌ورز در خود همان تقدسی را می‌یابد که در جهان

تشخیص می‌دهد. (Ibid, p 165) او برای حیات خود بعدی اضافی قائل است؛ او صرفاً انسان نیست، در عین حال کیهانی نیز هست، از این‌رو دارای ساختاری فرا انسانی است. او در زندگی هرگز تنها نیست، بخشی از جهان در او زندگی می‌کند.

مفهوم هستی‌شناسی الیاده جامع است. زیرا آن دربردارندهٔ انسان و جهان، هر دو است. الیاده حیات را به جهت ساختار فراانسانی و ابعاد انسانی و جهانی خود، یک هستی آشکار و گشوده می‌خواند. زیرا دقیقاً به وجه و وضع وجود انسان دینی محدود نشده است. (Ibid, p 166)

اصالت وجود یا ماهیت

برعکس هستی‌شناسی سارتر که در آن وجود بر ماهیت تقدم دارد، در هستی‌شناسی باستانی بررسی شده توسط الیاده ماهیت مقدم بر وجود است. (Eliade, 1963, p 92) این بدان معنی است که انسان دین‌ورز دقیقاً همان چیزی است که در زمان آغازین به او داده شده است. وضع و مرتبهٔ وجودی خاص یک فرد در زمان فعلی همان است که در آغاز جهان شکل گرفته است و حتی پذیرش آن مرتبهٔ وجودی و پیامدهای آن به همان زمان بر می‌گردد. به نظر الیاده، تصمیم وجودی برای پذیرش این رخدادهای مثالی شکل دهندهٔ مرتبهٔ وجودی، پیامدهای مهمی دارد. از آن‌جاکه وجود اصیل با تاریخی ازلی در شکل یک اسطوره آفرینش آغاز می‌گردد، انسان دینی باید به طور آگاهانه اعمال نمونه ازلی خدایان و نیاکان فرهنگی را تکرار می‌کند. اما چرا این کار را باید انجام دهد؟ زیرا یک چیز یا یک عمل تنها زمانی راستین و واقعی است که نمونه ای ازلی را تقلید یا تکرار کند: «از این‌رو، تنها از طریق تقلید و تکرار یا مشارکت است که "واقعیت" تحقق می‌یابد؛ هر چیزی که فاقد الگوی مثالی است، بی‌معنا است، یعنی واقعیت ندارد.» (Eliade, 1991, p 34) تکرار الگوی مثالی سبب معنا دار شدن اعمال انسان می‌شود و در نتیجه او می‌تواند در وجود واقعی سهیم شود. گویی، انگار گرایشی در انسان نهفته است که او را به پیروی از الگوها و نمونه‌های آغازین وادار می‌کند. انسان دین‌ورز، با تکرار دوره‌ای اعمال وابسته به خلقت عالم وجود، به لحاظ هستی‌شناختی دوباره متولد شده و در قرب مرکز هستی قرار می‌گیرد. زیرا انسان دینی تنها هنگامی خود را "واقعی" و "به راستی خویشتن" می‌انگارد که از خویشتن خود بیگانه می‌شود. پس در فرهنگ‌های کهن، انسان تنها هنگامی خود را واقعی می‌بیند که از خود بودن باز می‌ایستد و به تقلید یا تکرار الگوهای اولیهٔ الهی تن می‌دهد. (Ibid) اگر فردی از اشارات و حرکات موجودات دیگر تقلید کند از خود بی‌خود شده و در عین حال خود را موجودی واقعی دارای هدف و معنی تصور خواهد کرد. شاید بتوان گفت که این

هستی‌شناسی "اولیه" ساختار افلاطونی دارد و افلاطون را از این دیدگاه می‌توان برجسته‌ترین فیلسوف نمایندهٔ روحیات و طرز تفکر اولیه به شمار آورد که توانست به هنجارهای زندگی و رفتار انسان کهن اعتبار و ارزش فلسفی بخشد.

الیاده چه توصیفی از هستی‌شناسی انسان باستانی دارد؟ هستی‌شناسی انسان دین‌ورز کاملاً رابطه‌ای است. انسان موجودی است که شخصاً وابسته به موجودات دیگر است، تا بدان‌جا که از نمونه‌های ازلی الهی غیرشخصی تقلید کرده و آن را تکرار می‌کند. به نظر الیاده، انسان دین‌ورز همچنین به طور معنادار با جهان نیز در ارتباط است. زیرا جهان در ارتباط با ذات "هستی" است. این جنبه از هستی-شناسی باستانی بیانگر آن است که "هستی" یک وحدت است به این معنا که جهان اتحاد موجودات است. این گویای آن است که "هستی" حاصل یک وحدت نیست؛ آن با آفرینش جهان متعین می‌شود. این گفته که هستی "هستی" امری مسلم (Given) است دلالت بر چه چیزی دارد؟ "هستی" بالذات وجود دارد، آن از چیزی دیگر ناشی نشده است و به چیزی دیگر تبدیل نمی‌شود. در نتیجه، به نظر انسان دینی وجه مقدس وجود غیر قابل انکار است. زیرا آن اساس هر آنچه وجود دارد است. ویژگی خاص "غیر قابل ناشی شدن" و "غیر قابل تبدیل شدن" "هستی" بیانگر آن است که آن آفریده آگاهی انسان نیست، بلکه پیش از پیدایش آگاهی وجهی از واقعیت را تشکیل می‌دهد. این بدان معنی است که الیاده منکر وجود مستقل مقدس نیست. با این حال، به نظر او، این مسئله به الهیات و متافیزیک مربوط است، نه به تاریخ و پدیدارشناسی ادیان. (Rennie, 1996, p 21)

البته، به یک معنا "هستی" ممکن و محتمل الوقوع است. الیاده معتقد است که وجه نامقدس وجود اساساً ممکن و محتمل الوقوع است. در حالی که وجه مقدس وجود از سنخ ممکن و محتمل الوقوع نیست، یا به گفتهٔ دقیق‌تر کمتر ممکن و محتمل الوقوع است. زیرا آن با نمونه‌های ازلی جاودان مطابق است و با تکرار نمونه مثالی می‌تواند مدام خود را تجدید کند؛ پس این طور نیست که آن کاملاً از سنخ ممکن و محتمل الوقوع نباشد. الیاده هستی‌شناسی باستانی را به گونه‌ای توصیف می‌کند که براساس آن "هستی" هم‌ایستا و هم‌پویا، هر دو، است. از یک سو، انسان دینی بودن پویا است به این معنی که بودن یک قدرت باطنی است. از سوی دیگر، از آن‌جا که انسان دین‌ورز برای حفظ وجه مقدس وجود باید نمونه‌های ازلی الهی را سرمشق رفتار خود قرار دهد، "هستی"، به جای اینکه انگیزهٔ پویا برای رسیدن به پتانسیل هستی‌شناختی خود داشته باشد، می‌خواهد در کل ایستا باشد. به دلیل این‌که نمونه‌های ازلی آنگاه که وجود می‌یابند ایستا هستند، نحوهٔ وجود و اعمال فرد تنها به اندازه‌ای واقعی هستند که صادقانه از الگوهای مثالی تغییرناپذیر الهی تقلید نمایند. از این‌رو،

الیاده تأکید دارد که انسان‌های دیندار باستانی مستعد نوآوری هستند. زیرا جامعه دینی آن‌ها کلاً بسته نیست. (Eliade, 1958, p xi) اگر توصیف الیاده از هستی‌شناسی باستانی بیانگر آن است که "هستی" هم‌ایستا و هم‌پویا است، و اگر هستی‌شناسی باستانی بر نمونه‌های ازلی تغییرناپذیر مبتنی است و نمایانگر قدرتی در اندرون انسان دینی است، نگاه او به هستی‌شناسی باستانی به گونه‌ای است که می‌خواهد بین یک ساختار عقلانی و یک سرزندگی ارگانیک، یعنی قدرت در اندرون خود، در نوسان باشد.

وقتی که الیاده اظهار می‌دارد که "هستی" هست، منظورش آن است که آن حضور دارد. به عبارت دیگر: چیزی هست. زیرا خود را به صورت موضوع حاضر در تجربه ادراکی به یک شناسا نمایان می‌سازد.

تجلی هستی (مقدس)

مقدس به انواع و اقسام مختلف در کسوت اساطیر، چهره‌های خدایان، نمادها، کیهان‌شناسی‌ها و انسان‌ها ظاهر می‌گردد. تجلی مقدس دیالکتیکی است، یعنی امر قدسی در چیزی که با آن تفاوت دارد، پدیدار می‌شود. مقدس ساحت نوینی می‌آفریند که انسان دین‌ورز می‌تواند با آن ساحت قدسی جهان را کشف کند. بنابر این، مقدس و تجلی آن دو مفهوم کلیدی‌اند که الیاده آن‌ها را در گستره بسیار وسیع اشکال دینی بشریت، باز می‌یابد. (ژولین، ۱۳۷۴، ص ۱۱۳)

به نظر الیاده، تجلی مقدس در واقعیات کیهان (چیزها یا فرایندهای متعلق به جهان غیر قدسی)، ساختاری متناقض نما دارد. زیرا آن تجلیات، مقدس را همزمان می‌نمایانند و پنهان می‌دارند. اگر این دیالکتیک تجلی مقدس را تا آخرین نتایجش بسط دهیم، استتار جدیدی در کاربندی‌ها و نمادها و آفرینش‌های "فرهنگی" مدرن، تمیز می‌دهیم. «الیاده، ۱۳۸۴، ص ۷۸) نکته بسیار اساسی در دیالکتیک مقدس، تبدیل شیء غیر مقدس به مقدس است که در اشیای نمادین تجلی می‌یابد. زیرا اشیای نمادین ویژگی دوگانه‌ای دارند: از یک سو همان چیزی هستند که هستند و از طرف دیگر چیزی غیر از خودشان را بیان می‌کنند. 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 نمی‌پندارند، بلکه آن را به صورت بنایی همراه با امر مقدس باور دارند. به عقیده الیاده، انسان دین‌ورز طبیعت را به طور دائم در ارتباط با ماورای طبیعت می‌بیند و طبیعت همیشه اموری را بازنمایی می‌کند که دارای استعلا و برتری هستند. برای نمونه، سنگ مقدس به سبب این‌که

مقدس است مورد ستایش واقع می‌شود، نه به دلیل این که سنگ است. این تقدس به سبب تجلی وضعیت سنگ در محیط قدسی است، که ماهیت و کارکردهای خود را متجلی می‌سازد. در نتیجه، انسان دین‌ورز ماورای طبیعت را از خلال جنبه‌های طبیعی جهان درک می‌کند.

الیاده در مقاله «معماری قدسی و رمزپردازی» تجلی مقدس در فضای معمولی را چنین توصیف می‌کند: «این فضا به خاطر این که امر مقدس را ظاهر می‌کند و مقدس در آن به ظهور می‌رسد، فضایی قدسی می‌شود. تجلی مقدس همگنی فضا را در ذهن و وجدان اقوام کهن گرا، زایل می‌سازد و آن را به دو پاره تقسیم می‌کند. تجلی مقدس در فضایی معمولی، از نظر کسی که این تجلی مقدس 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 فراج جهانی و متعال را ممکن می‌سازد و به همین جهت، فضای قدسی در زندگانی همه اقوام اهمیت زیادی دارد. زیرا انسان تنها در این فضا می‌تواند با جهان دیگر، یعنی جهان خدایان و نیاکان، ارتباط داشته باشد. هر فضای قدسی، روزه‌ای است بر عالم ماورا و متعال.» (الیاده، ۱۳۸۴، ص ۱۷۸)

الیاده در مورد تجلیات «مقدس» معتقد است که درخت مقدس، سنگ مقدس، مکان مقدس و یا هر امر مقدس دیگری به عنوان سنگ یا درخت یا مکان مورد تقدس و احترام واقع نشده‌اند. آن‌ها دقیقاً به سبب این که تجلی امر مقدس محسوب می‌شوند و به دلیل آن که آن چیزی را نشان می‌دهند که دیگر سنگ، درخت و مکان نیست مورد احترام و تقدس واقع شده‌اند.

برای کسانی که تجربه مذهبی دارند، تمام طبیعت دارای استعداد آشکار سازی در مقدس و یا در جوار اشیای مقدس است. از نظر الیاده به طور کلی مقدس و نامقدس دو شیوه بودن در جهان‌اند و ظهور و تجلی مقدس از لحاظ وجودشناسی جهان را بنیان می‌گذارد. هر شیء مکان و هر موضوع مربوط به تجلیات امر مقدس برای ما از دو جهت مهم و با ارزش است:

اولاً- نوع و وجهی از مقدس را به عنوان تجلی مقدس آشکار می‌سازد.

ثانیاً- موقعیت بشری را نسبت به مقدس در لحظه‌ای تاریخی آشکار می‌سازد. ما باید به تجلیات مقدس در هر جا و هر بخشی از حیات جسمانی، اقتصادی، اجتماعی و معنوی عادت کنیم. زیرا در طول تاریخ کمتر پدیده‌ای بوده که مجلا و محل ظهور و تجلی مقدس قرار نگرفته باشد. قطعاً هر چیزی را که بشر به کار برده، حس کرده، دیده، شنیده و دوست داشته توانسته مجلای مقدس گردد. رقص‌ها، بازی‌ها، موسیقی و معماری، در آغاز اشیا یا فعالیت‌های مقدس محسوب می‌شدند. بسیاری

از فنون، مشاغل و صنایع و ... منشأ قدسی دارند و در طول زمان واجد معنا و ارزش معنوی قدسی و عبادی بوده‌اند. (الیاده، ۱۳۷۲، ص ۱۳)

نمادهای دینی و هستی

نمادهای دینی با اشاره به چیزی حقیقی، به یک وضع کیهانی یا نمونه‌ای، هستی یا آنچه را که مهم، قدرتمند و زنده است، متجلی می‌سازد. این نمادها قابلیت متجلی ساختن سطوح هستی‌شناسی، یعنی سطوح جهان‌شناختی، کیهانی‌انسانی (Anthropocosmic) و انسان‌شناختی را دارد. این سطوح سه گانه هستی به هم وابسته بوده و ساختاری یگانه دارند. (Eliade, 1986, 12) از این‌رو، نمادها با نشان دادن وابستگی متقابل وجود انسانی و جهان کبیر، می‌توانند سطوح متعدد وجود را آشکار و دیدگاه‌های گوناگون در مورد وجود انسان را روشن سازند. اگر انسان دینی بتواند پیام‌های متعدد یک نماد را ایجاد کند، با آن‌ها زندگی کرده و آن‌ها را به‌درستی رمز‌گشایی کند، می‌تواند به حقیقت کامل دست یافته و به روح گشوده گردد. (Ibid, p 13)

اگر نمادها بتوانند اسرار ژرف مربوط به وجود انسان را آشکار سازند و اهمیت سطوح گوناگون هستی را روشن کنند، آیا می‌توانند چیزی دربارهٔ پیشا- هستی‌شناختی آشکار سازند؟ پاسخ الیاده مثبت است. زیرا نمادگرایی نقشی قاطع در حیات دینی انسان ایفا می‌کند؛ به‌واسطهٔ نمادهاست که جهان فرانما می‌شود و بدین طریق قادر به آشکار کردن متعالی می‌گردد. آن‌ها مجموع واقعیت حقیقت کامل را می‌نمایانند. مثلاً، در این میان نمادگرایی آب می‌تواند همه امکانات وجود را متجلی سازد. زیرا آب‌ها "چشمه و بنیان" (Fons Et Origo)، یعنی مخزن تمام امکانات وجود هستند؛ آن‌ها مقدم بر هر شکل و صورتی هستند و هر آفرینشی را حمایت می‌کنند. این نماد هستی است که بالقوه وجوه گوناگونی دارد. غوطه‌وری در آب، برگشت به صورت نامتعیین پیشا- وجود، که در آن همهٔ صورت‌ها از بین می‌رود، عمل کیهان‌آفرینانهٔ تجلی پیشین را می‌نمایاند. (Eliade, 1959, p 130) اگرچه غوطه‌وری در آب برگشتن به یک وضع پیشا- وجودشناختی است، آن متضمن اهمیت بعدی برای سطوح جهان‌شناختی و انسان‌شناختی وجود است: «لیکن غوطه‌وری در آب، هم در سطح جهان- شناختی و هم در سطح انسان‌شناختی، هر دو، نه تنها برابر با خاموشی نهایی است، بلکه برابر با ورود دوبارهٔ موقتی به وضعی نامتعیین نیز است، که آفرینشی جدید، حیاتی جدید، یا "انسانی جدید" را در پی داشته باشد، بر طبق این گفته لحظهٔ مورد بحث یا کیهانی، زیست‌شناختی یا نجات‌شناختی است.» (Ibid, p 131)

اسطوره، نماد و هستی

الیاده به عنوان مورخ در صدد کشف تاریخی حقیقی و قدسی و سرنمونه‌ها در اسطوره است. ارائه تعریفی واحد و مورد قبول همگان از اسطوره، 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، الیاده 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. (Eliade, 1963, p 5) او ضمن انتقاد از فیلسوفان و الاهی‌دانان غربی، از افلاطون تا بولتمان، که تعریف خود از اسطوره را بر اسطوره‌شناسی یونانی استوار ساخته و واژه اسطوره (Myth) را به اشتباه به افسانه (Fiction) ترجمه کرده‌اند، معتقد است که این معنا از اسطوره درباره ادیان شرقی و آسیایی درست نیست. زیرا در این‌جا اسطوره حاکی از افسانه نیست، بلکه از امری زنده و "حقیقت به تمامه" (Truth Par Excellence) حکایت می‌کند. (Eliade, 1999, 36-37) اسطوره نه تنها تاریخ مقدس یک قبیله را شکل می‌دهد، بلکه مجموعه‌ای از رویدادهای عجیب و تخیلی را نشان می‌دهد. اسطوره نشان می‌دهد که جهان، انسان و حیوانات چگونه به وجود می‌آیند. (Ibid, p 75) همیشه یک "تاریخ آغازین" وجود دارد، این تاریخ "آغازی" دارد ... این تاریخ مقدس اهمیت اساسی دارد. زیرا وجود جهان، انسان و جامعه را شرح می‌دهد. به همین دلیل است که اسطوره-شناسی یک تاریخ واقعی دانسته می‌شود. (Ibid, p 76) اسطوره، تاریخ اعمال موجودات متعالی است که در ارتباط با واقعیات حقیقت مطلق اعتبار و به خاطر فعل موجودات متعالی، تقدس می‌یابد. اسطوره همیشه با آفرینش ارتباط دارد. (Eliade, 1963, p 18) اسطوره شکل روایی نماد است، که درباره هستی‌شناسی نیز آموزنده است. اسطوره، مخصوصاً اسطوره مربوط به کیهان‌آفرینی (Cosmogony)، مستقیماً با هستی‌شناسی در ارتباط است: «هنگامی که اسطوره مربوط به آفرینش کیهان می‌گوید که کیهان چگونه آفریده شد، آن ظهور تمامیت آن امر واقعی را که "عالم" باشد و قوانین هستی‌شناختی آن را نیز آشکار می‌سازد: آن نشان می‌دهد که جهان به چه معنا وجود دارد. آفرینش کیهان تجلی هستی (Ontophany)، یعنی تجلی کامل و جامع هستی نیز است.» (Eliade, 1967, p 15) به عبارت دیگر: کیهان تجلی و مظهر برتر خدا است. (Eliade, 1959, p 80)

اسطوره‌ی مربوط به آفرینش کیهان می‌گوید که اشیا و حوادث چگونه به وجود آمده‌اند. اسطوره، به این معنی، مکاشفه‌ی هستی و حقیقت است. اسطوره، با آشکار کردن هستی، آن را از نهان بودن بیرون آورده و سبب می‌شود که انسان دینی آن را به دست آورد.

اسطوره به ما می‌گوید که چگونه توسط کارهای موجودات فوق طبیعی، واقعیتی به وجود آمده است، چه تمام واقعیت باشد، یعنی کیهان، چه تنها بخشی از آن، چون جزیره‌ای، گونه‌ای از گیاهان، نوع خاصی از رفتار انسانی، یا یک نهاد (Eliade, 1963, p 5-6).

الیاده در کتاب *اسطوره‌ی بازگشت جاودانه* در مورد رابطه‌ی اسطوره، نماد و هستی 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 همه‌ی صور هستی، از جاندار گرفته تا بی‌جان، فقط در حریمی کاملاً قدسی‌ست که می‌توانند به زیور وجود آراسته شوند، در آن صورت همه‌ی این مطالب به بهترین وجهی مفهوم نمادها و رمزیات مربوط به شهرهای مقدس را (که به عنوان مراکز عالم تصور شده‌اند) روشن می‌سازند و نشان می‌دهند. نگرش‌های نجومی که در پی افکندن شهرها از اهمیت زیادی برخوردارند و نیز مراسمی که به هنگام بنای این شهرها اجرا می‌شوند، چه حکمتی دارند.» (Eliade, 1991, p 18)

پس، اسطوره‌ی روایت هستی (مقدس) و تجلیات آن است. اسطوره‌ی آفرینش به انسان دینی می‌گوید که موجودات و رویدادها چگونه بوجود می‌آیند. به این معنا، اسطوره، مکاشفه‌ی "هستی" و حقیقت است. با مکاشفه‌ی "هستی"، اسطوره آن را آشکار ساخته و به انسان دین‌ورز این امکان را می‌دهد که آن را به دست آورد. اسطوره پس از شرح چگونگی پیدایش عالم براساس تجلی مقدس، الگوهایی 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. انسان با تجدید مداوم نمونه‌ی کارهای خدا و فعلیت بخشیدن به آن‌ها، پیوند دائمی خویش را با مقدس حفظ می‌کند.

نتیجه‌گیری

از آن چه گفته شد، روشن می‌شود که الیاده مجموعه اعتقادات انسان جوامع کهن را "هستی‌شناسی آغازین" خوانده و بر آن است که انسان جوامع سنتی دارای نظام فکری هماهنگی است که نسبت او با عالم هستی را تعیین کرده و به زندگی او ارزش و معنا می‌بخشد. او پرسش راستین را پرسش از ماهیت وجود، که یک پرسش هستی‌شناختی است، می‌داند. آن پرسشی اساسی است. زیرا با عالم و

معنا گره خورده است. به نظر او هر دینی، حتی در ابتدایی‌ترین صورت آن، یک هستی‌شناسی است. الیاده انسان‌ها را به لحاظ نگرش به هستی به دو دسته تقسیم می‌کند: انسان جوامع سنتی که قطعاً انسان دین‌ورز است و انسان مدرن. به نظر الیاده، انسان دین‌ورز جوامع سنتی، با زندگی در وجه مقدس هستی، در جهان احساس آرامش می‌نماید. او به خود اعتماد دارد، چون با مرکز "هستی" در ارتباط است. انسان دین‌ورز قادر است در یک قلمرو معنا با خدا و موجودات دیگر ارتباط برقرار کند. زیرا در مرکز تقاطع عمودی و افقی هستی قرار دارد. با زندگی در درون مقدس و واقعی، او عطش هستی‌شناختی خود را فرو می‌نشانند. با مکاشفه هستی‌شناختی دائمی عالم، عطش هستی‌شناختی او پرورش یافته و الهام‌بخش شناخت خود و جهان می‌گردد. انسان دین‌ورز با تکرار و تجدید الگوهای کهن و تقلید از آن‌ها، که به حیات انسان واقعیت و معنا می‌بخشند، به مشارکت خود در "هستی" تداوم می‌بخشد. توصیف الیاده از هستی‌شناسی کهن بیانگر یک سری مضامین کلی است: هستی رابطه‌ای، نشأت‌ناپذیر، تحویل‌ناپذیر، نامشروط، پویا و ایستا است. به عقیده الیاده، مقدس و نامقدس دو وجه یا الگوی وجودی در عالم هستند که انسان در طی تاریخ خود، آن دو ساختار وجودی را مسلم گرفته است. وجه مقدس نماینده وجه واقعی، منظم و مهم هستی است. برعکس، وجه نامقدس بدون ساختار، بی‌نظم، نسبی و نامتجانس است. هستی صرفاً به وجود انسان‌ها محدود نمی‌شود؛ هستی‌شناختی در مورد جهان نیز کاربرد دارد. جهان زنده و با انسان‌ها در ارتباط است. جهان آفرینش خداست؛ فلسفه وجودی جهان به عنوان فعل خلاق خدا آن است که انسان‌ها به آن بنگرند و درباره آن بیندیشند، بسیاری از کیفیات و ابعاد مقدس، و از این طریق هستی، را در آن کشف کنند و بر اثر آن، کیفیات حیات و زندگی را نیز در یابند. در هستی‌شناسی باستانی بررسی شده توسط الیاده ماهیت مقدم بر وجود است. این بدان معنی است که انسان دینی دقیقاً همان چیزی است که در زمان آغازین به او داده شده است. مقدس به انواع و اقسام مختلف در کسوت اساطیر، چهره‌های خدایان، نمادها، کیهان‌شناسی‌ها و انسان‌ها ظاهر می‌گردد. تجلی مقدس دیالکتیکی است و نکته بسیار اساسی در دیالکتیک مقدس، تبدیل شیء غیر مقدس به مقدس است که در اشیای نمادین تجلی می‌یابد. نمادها و اسطوره‌ها "هستی" را آشکار می‌سازند. نمادها می‌توانند اسرار مربوط به وضعیت انسان و جهان را در سطوح مختلف آشکار سازند. بدین ترتیب، نمادها می‌توانند به هم پیوستگی، پیچیدگی و طبیعت سرآمیز "هستی" را آشکار ساخته و چشم‌اندازهای زیادی در مورد وجود انسان ارائه دهند. نمادها همچنین می‌توانند قلمرو پیشا-هستی‌شناختی قوه محض را نمایان سازند. از سوی دیگر، اسطوره‌های مربوط به آفرینش به انسان می‌گوید که کیهان چگونه آفریده شد.

انسان دینی، در پرتو اسطوره‌ها شاهد تجلی "هستی" گشته و خود را شبان آن می‌داند. انسان دینی وابسته به اسطوره شده، تسخیر آن گشته و در قداست آن سکنی می‌گزیند. اسطوره حقیقت کلی را درباره ظهور "هستی" بیان کرده و افق "هستی" را تشکیل می‌دهد.

با این حال می‌توان گفت که الیاده یک نوع هستی‌شناسی بر مطالب خود تحمیل می‌کند. هرچند هستی‌شناسی کهنی که الیاده به آن اعتقاد دارد ممکن است از برخی فرهنگ‌های قبیله‌ای برگرفته شده است، اما نمی‌تواند به بسیاری از قبایل تعمیم یابد. او بیشتر به شباهت‌ها می‌پردازد و تفاوت‌ها را نادیده می‌گیرد.

در رویکرد پدیدارشناختی وی، منشأ و ریشه اهمیت ندارد. به بیان وی آن‌چه اهمیت دارد این است که رفتار انسان جوامع سنتی که دین‌ورز است، حاکی از وجودشناسی ویژه او است که پدیدارشناسی مانند الیاده آن را می‌بیند و توصیف می‌کند و کاری هم به منشأ پیدایش آن ندارد. درباره کار پدیدارشناختی الیاده، این ایراد را می‌توان مطرح کرد که خالی کردن ذهن از هرگونه پیش‌فرض و پیش‌داوری تقریباً ناممکن است.

الیاده، به سبک سنت فکری ایده آلیست‌ها، که به افلاطون برمی‌گردد، نگرش ثنوی نسبت به جهان دارد؛ جهان از بود و نمود تشکیل شده است؛ بود واقعیت تغییر ناپذیر، ابدی، مقدس، و در نتیجه معنی دار است، اما نمود فانی، زودگذر، نا مقدس، و در نتیجه بی‌معنا است. (Segal, 1978, p 160-161) به عبارت دیگر، الیاده متهم به فروکاهش جهان نامقدس به نمود یا توهم و واقعی دانستن جهان مقدس نامرئی یا نهان شده است.

در واقع، این ادعای الیاده که مقدس «عمیق‌ترین ساختارهای جهان را آشکار می‌سازد» به نظر می‌رسد نشانگر آن است که جهان نامقدس وهمی و غیر واقعی است که واقعیتی مقدس عمیق‌تری را پنهان می‌کند.

علاوه بر این، خود الیاده نشان می‌دهد که یک هستی‌شناسی افلاطونی با درک خود او از هستی-شناسی اولیه موافق است: «شاید بتوان گفت که این هستی‌شناسی "اولیه" دارای یک ساختار افلاطونی است و افلاطون را از این دیدگاه می‌توان برجسته‌ترین فیلسوف نماینده روحیات و طرز تفکر بدوی به‌شمار آورد که توانست، به هنجارهای زندگی و رفتار انسان کهن اعتبار و ارزش فلسفی بخشد.» (Eliade, 1991, p 34) به همین نحو، الیاده دین خود به فلسفه یونانی در کل، و به نظریه مثل افلاطون به طور خاص، در نظریه خاص خود راجع به نمونه‌های ازلی و تکرار اذعان می‌کند.

به تعبیری حتی می‌توان گفت که نظریه یونانی بازگشت جاودانه شاید آخرین گونه‌ای است که اسطوره تکرار رفتارهای مثالی، در جریان تحولات تدریجی خود پذیرفته است؛ چنان که نظریه مثل افلاطونی را هم می‌توان روایت نهایی تصور کلی نمونه‌های ازلی تعبیر کرد که تحول پذیرفته و آرایش کامل به خود گرفته است. شایان ذکر است که این هر دو آموزه، کامل‌ترین صورت خود را در اوج تفکر فلسفی یونانی پیدا کرده‌اند.» (Eliade, 1991, p 123)

از سوی دیگر، می‌توان گفت که هستی‌شناسی الیاده متأثر از هستی‌شناسی هندی، مخصوصاً تفکر ودانتا و اعمال یوگا است، زیرا «آن زمان یا تاریخ نامقدس را همچون ابزاری برای واقعیت هستی‌شناختی رد می‌کند.» (Dudley, 1977, p 78-79) چنان‌که الیاده در آثار خود بارها به فلسفه هندی، مخصوصاً مفهوم مایا یا "توهم کیهانی" اشاره می‌کند:

«از نظر تفکر هندی، جهان ما، و تجربه حیاتی و روانی ما، به عنوان محصول کم و بیش مستقیم توهم کیهانی، مایا، انگاشته می‌شود. بدون پرداختن به جزئیات، به یاد آوریم که "حجاب مایا" یک فرمول تصویری است که ناواقعیت هستی‌شناختی جهان و تمام تجربه انسانی، هر دو، را بیان می‌کند؛ ما بر "هستی‌شناختی" تأکید می‌ورزیم. زیرا نه جهان و نه تجربه انسانی هیچ یک در "هستی" مطلق سهیم نیستند. جهان فیزیکی و تجربه انسانی ما نیز جزئی از سیروورت عام و زودگذر وجود است. بنابر این، آن‌ها وهم هستند که به دست زمان آفریده شده و نابود می‌شوند. اما این گفته بدان معنا نیست که آن‌ها وجود ندارند و یا آفریده قوه تخیل من هستند. جهان سراب یا توهم، از لحاظ مفهوم بلافصل کلمه نیست: جهان فیزیکی و تجربه حیاتی و روانی من وجود دارند، اما آن‌ها تنها در زمان وجود دارند، که برای طرز تفکر هندی بدان معنا است که فردا یا صد میلیون سال بعد وجود ندارند. در نتیجه، با داوری با مقیاس "وجود" مطلق، جهان و هر تجربه وابسته به فنا و زمان‌مندی، توهم است. در این معنا است که مایا در تفکر هندی نمایانگر گونه‌ای خاص از تجربه "نیستی" است. (Eliade, 1967, p 238)

این عبارت نشان می‌دهد که به نظر الیاده مایا، به گفته دیگر جهان نامقدس، کاملاً توهم نیست به این معنی که هیچ واقعیت هستی‌شناختی نداشته باشد. اگر مایا را با نامقدس یکی بدانیم، از این گفته الیاده، تا اندازه‌ای، می‌توان نتیجه گرفت که جهان نامقدس دارای شأنی هستی‌شناختی است. از این-رو، جهان نامقدس نمی‌تواند کاملاً توهمی باشد. نامقدس تا حدی واقعیت دارد که از نمونه‌های اولیه تقلید کند. این عبارات بیانگر وجود ابهام‌هایی در پیش فرض‌های فلسفی او در رابطه با جهان نامقدس گشته و او را در معرض انتقادهایی قرار داده است. در نهایت باید گفت که در رابطه با این

امر که الیاده از فلسفه افلاطونی و یا فلسفه هندی تأثیر پذیرفته و یا خود شخصاً به این هستی-شناسی رسیده است، روشن شدن شأن هستی‌شناختی جهان نامقدس نیاز به بررسی بیشتر دارد.

پی‌نوشت

- ۱- پارمنیدس (بین سال‌های ۴۴۰-۵۱۰ پ. م)، فیلسوف یونانی، تحت نفوذ فیثاغورث و از فلاسفه بزرگ مکتب الثایی بود. پارمنیدس نیز همچون فلاسفه پیش از خود، مجذوب این پرسش شده بود که بنیاد جهان چیست. پارمنیدس نخستین فیلسوفی است که در پاسخ به این پرسش، «وجود» را به عنوان بنیاد و اصل معرفی می‌کند. (راسل، ۱۳۴۰، ۵۵-۵۲)
- ۲- **روش علمی الیاده** هرمنوتیک (علم تأویل) تاریخی-دینی است. بر این اساس، هرمنوتیک برای کشف معانی و تأویل پیام‌های پنهان اسطوره‌ها، آیین‌ها و نمادها ضروری است، به درک روان‌شناسی ژرفانگر نیز کمک کرده و دوران تاریخی را که در آن بسر می‌بریم، به وضوح تحلیل می‌کند. هرمنوتیک تاریخ ادیان قادر به کشف نماد است. (ستاری، ۱۳۸۴، ص ۱۴-۱۳) الیاده بر این باور است که چهارچوب تاریخ "جهان غیر غربی" و نیز "ناخودآگاهی" 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. 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 جنبه‌ای خاص از وجود انسان را می‌کاود و تفسیر می‌کند. اما هیچ یک قادر نبوده است که تفسیری رسا از کلیت انسان 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 دین‌ورز یا انسان جامع و کامل است و اصل هرمنوتیک او را به مطالعه علوم انسانی وا می‌دارد.» (لونگ، ۱۳۸۴، ص ۹۸-۹۷)
- ۳- زیرا خلقت آدم به عنوان عالم صغیر در نقطه مقابل آفرینش جهان-عالم کبیر-، در نقطه‌ای میانه و در مرکز جهان صورت گرفته است. (Eliade, 1991, p 16)

منابع و مآخذ

- [۱] الیاده، میرچا، (۱۳۷۲)، رساله‌ای در تاریخ ادیان، مترجم جلال ستاری، سروش، تهران.
- [۲] الیاده، میرچا، (۱۳۸۴)، گزیده‌ای 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.
- [۳] الیاده، میرچا، (۱۳۸۴)، معماری قدسی و رمز پردازی، اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده، جهان اسطوره‌شناسی (۶)، ترجمه و گردآوری جلال ستاری، تهران، نشر مرکز.
- [۴] بریه، امیل، (۱۳۵۳)، تاریخ فلسفه؛ ترجمه علی مراد داودی، تهران، دانشگاه تهران.

- [۵] راسل، برتراند، (۱۳۴۰)، «فصل پنجم: پارمنیدس». در *تاریخ فلسفه غرب*، جلد اول: *فلسفه قدیم*. ترجمه نجف دریابندری. چاپ اول. تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- [۶] ژولین، ریس، (۱۳۷۴)، *تاریخ ادیان، پدیدارشناسی، هرمنوتیک نگاهی به آثار الیاده*، اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده، جهان اسطوره‌شناس (۶)، ترجمه و گردآوری جلال ستاری، تهران، نشر مرکز.
- [۷] ستاری، جلال، (۱۳۸۴)، *مقدمه بر اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده*، جهان اسطوره‌شناسی (۶)، ترجمه و گردآوری جلال ستاری، تهران، نشر مرکز.
- [۸] لونگ، شارل (۱۳۸۷)، *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.
- [9] Aristotle (1989), *Aristotle in 23 Volumes*, Vols.17, 18, Book 7, translated by Hugh Tredennick, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.
- [10] Dudley III, Guilford (1977), *Religion on Trial: Mircea Eliade and His Critics*. Philadelphia: Temple University Press.
- [11] Eliade, Mircea (1991), *The Myth of the Eternal Return*, tr., W. R. Trask (Princeton, NJ: Princeton University Press.
- [12] Eliade, Mircea, (1991a), *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, Princeton University Press.
- [13] Eliade, Mircea, (1982), *Imagination and meaning: the scholarly and literary worlds of Mircea Eliade*, eds., Girardot, Mac Linscott Ricketts, Seabury Press
- [14] Eliade, Mircea, (1963), *Myth and Reality*, tr.W. R. Trask (New York: Harper Torchbooks.
- [15] Eliade, Mircea, (1967), *Myths, Dreams, and Mysteries*. Translated by Philip Mairet. New York: Harper Torchbooks.
- [16] Eliade, Mircea, (1958), *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*. Translated by Willard Trask. New York: Harper Torchbooks.
- [17] Eliade, Mircea, (1959), *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Translated by Willard R. Trask. New York: Harcourt Brace.
- [18] Eliade, Mircea, (1986), *Symbolism, the Sacred, and the Arts*, ed. Diane Apostolos-Cappadona, New York: Crossroad company
- [19] Eliade, Mircea, (1969), *the quest; history and meaning in Religion*, Chicago and London, the University of Chicago press.
- [20] Eliade, Mircea, *Journal IV: 1979–1985*. (1990), Translated by M. L. Ricketts. Chicago: University of Chicago Press.

-
- [21] Guthrie, William Keith Chambers (1962), A History of Greek Philosophy Volume I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans , Cambridge University press
- [22] Heidegger, *Martin* (1959), An introduction to Metaphysics, trans. Ralph Manheim. Yale University Press.
- [23] Olson, Carl (1992) The Theology and Philosophy of **Eliade**: A Search for the Centre, Palgrave Macmillan Limited.
- [24] Rennie, Bryan S. (1996), Reconstructing Eliade : Making Sense of Religion, State University of New York Press
- [25] Segal, Robert A., (1978), “Eliade’s Theory of Millenarianism,” *Religious Studies* 14.

