

میرچا الیاده و انسان‌شناسی

قربان علمی*

چکیده

این نوشتار آرای میرچا الیاده درباره انسان را بررسی می‌کند. الیاده که با روش هرمنوتیک تاریخی - دینی به کشف معانی و تأویل پیام‌های پنهان اسطوره‌ها، آیین‌ها و نمادها می‌پردازد پرسش از وضعیت انسان را پرسشی راستین و اساسی می‌داند. وی انسان‌ها را از لحاظ نگرش به هستی به دو دسته تقسیم می‌کند: انسان جوامع سنتی که قطعاً انسان دینی است و انسان مدرن. فهم الیاده از انسان در دو بخش بررسی می‌شود: اول، وضعیت انسان در حالت هبوط کرده؛ دوم، انسان به مثابه انسان دینی. موضوع هبوط‌کردگی، تحلیل هوشمندانه الیاده از جنبه‌های منفی وجود نامقدس عرفی را از سه جنبه آشکار می‌کند: هبوط از بهشت، سکولاریزاسیون و هبوط به درون زمان و تاریخ. هبوط از بهشت به معنای از دست رفتن آن کمال اصیل آغازین است. سکولاریزاسیون هبوط در فرهنگ سکولار و کیهان تقدس‌زدایی شده است. هبوط در تاریخ عبارت است از زندگی در زمان نامقدس که از لحاظ هستی‌شناختی واقع‌بودگی در عدم است. انسان دینی از زندگی معنادار و وجه بودن مقدس در تاریخ لم‌یزرع برخوردار است. او دقیقاً همان چیزی است که در زمان آغاز به او داده شده است. او دغدغه معنابخشی به زندگی را دارد. برای او فقط اعمال و کرداری واقعی اند که مقدس باشند. هر عملی باید تکراری از نمونه ازلی و مثالی‌اش باشد.

کلیدواژه‌ها: الیاده، انسان دینی، مقدس، تاریخ، انسان مدرن، نامقدس.

* دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران (gelmi@ut.ac.ir)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۲/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۸

مقدمه

چگونگی زندگی انسان با کیفیت شناخت او از خود، ارتباط مستقیم دارد. اگر او خود را موجودی برخوردار از هدف، اختیار و اراده نیل به آن هدف بداند، زندگی معنادار خواهد داشت؛ و اگر خود را موجودی بدون اراده بداند که هیچ دخالتی در تعیین سرنوشت خویش ندارد، زندگی‌اش بی‌معنا و پوچ خواهد بود. از سوی دیگر، این مسئله بسیار روشن است که همه نظام‌های اجتماعی، اخلاقی، سیاسی، حقوقی، اقتصادی و تعلیم و تربیت در جهت تأمین نیازهای اساسی انسان به وجود آمده‌اند و در این راستا می‌کوشند. با توجه به این مسئله، اگر تصویری که ما از انسان داریم، تصویری صحیح و مطابق با واقعیت انسانی نباشد، نظام‌های مذکور بر پایه نیازهای واقعی انسان پایه‌ریزی نشده و از پشتوانه معقول و منطقی برخوردار نخواهد بود. نتیجه این وضعیت، محروم شدن انسان از سعادت دنیوی و اخروی خواهد بود.

بنابراین، رهایی از سرگشتگی و سرگردانی که ویژگی مهم انسان جدید است از طریق شناخت درست و کامل انسان ممکن است. به همین دلیل، شناخت انسان و ابعاد و ویژگی‌های وجودی او، همواره توجّه مکاتب و ادیان گوناگون، اعم از الهی و غیرالهی، را به خود جلب کرده است. هر منظومه فکری و دینی راجع به انسان سخنی برای گفتن دارد؛ چه آنگاه که می‌خواهد جهان‌شناسی عرضه کند و جایگاه انسان را در آن روشن سازد و چه آنگاه که مدعی است برای تأمین سعادت او برنامه‌ای به دست می‌دهد، نوعی انسان‌شناسی در درون خود دارد.

از جمله دین‌شناسانی که در عصر جدید به شناخت انسان توجه داشته و در این زمینه دیدگاهی برجسته دارد، میرچا الیاده (۱۹۰۷-۱۹۸۶) است. او از چشم‌انداز اسطوره، دین، نماد و فرهنگ به سبک حضور یا نحوه هستی انسان در جهان نظر دارد. الیاده متعلق به دوره مدرن پس از عصر روشنگری است، اما برخلاف بسیاری از دانشمندان آن زمان که رویکردی تحویل‌گرایانه به دین داشتند و نقش آن را در زندگی انسان منفی می‌دانستند، از رویکردی انسان‌گرایانه دفاع می‌کند و معتقد است دین باید «به زبان خودش» تبیین شود. ذهنیت روشنگری در عملکرد متناقضی که در مقایسه با الاهیات سنتی داشت، از یک سو شأن و منزلت انسان را بالا برد و از سوی دیگر انسان را از مقام عالی‌اش خلع کرد. این نگرش، جهان را ماشینی عظیم می‌دانست که انسان‌ها جزء کوچکی از آن هستند و نقش دندانه‌ای کوچک را در چرخ‌دنده بزرگ واقعیت ایفا

می‌کنند. انسانی که در مرکز آفرینش قرار داشت، مقام خود را به عنوان آفریده ویژه خدا که اشرف مخلوقات بود از دست داد و با مشکلات جدی و بحران وجودی مواجه شد.

الیاده دین را که الگوهایی متعالی برای انسان به دست می‌دهد، راه‌حلی برای این بحران وجودی دانست. او بحران عمیق معنوی انسان مدرن را تشخیص می‌دهد و معتقد است انسان به دلیل پذیرفتن وضعیت تاریخی خود به عنوان یگانه واقعیت حقیقی، به بن‌بست رسیده است (لونگ، ۱۳۸۴: ۹۱-۹۲) و برای برون‌رفت از این بحران باید چاره‌ای اندیشید.

مسئله اصلی این پژوهش، بررسی وضعیت انسان در اندیشه الیاده است. بدین‌منظور دیدگاه او را در باب ضرورت پرسش از وضعیت انسان، وضعیت انسان در حالت هبوط‌کرده و وضعیت او به مثابه انسان دینی بررسی می‌کنیم.

دین‌شناسی و انسان‌شناسی

چرا شناخت انسان برای الیاده دین‌شناس مهم است؟ در پاسخ باید گفت الیاده علاقه‌مند به تحقیق در باب انسان دینی یا انسان «جامع» و «کامل» است. او در جست‌وجوی رویکردی است که انسان را بکاود و او را یاری دهد که خود را «دوباره کشف کند» و ذات حقیقی و اصلیش را بازابد. او چنین رویکردی را در روش علم ادیان می‌یابد (همان: ۹۸). الیاده با کاربرد این روش، معلوم می‌دارد که چگونه انسان موقعیت وجودی یگانه خود را در تاریخ ادیان کشف می‌کند (همان: ۱۰۰). بنابراین، دین‌پژوهی الیاده او را به سوی شناخت انسان دینی سوق داد. به نظر الیاده:

انسان از دولت تاریخ ادیان، به بُعد جدیدی از هستی خود دست می‌یابد که اگرستانسیالیسم و تاریخ‌گرایی معاصر، به‌کلی از آن غافل مانده‌اند و آن کیفیت وجود هستی حقیقی و آغازینی است که انسان را از هجوم نیست‌گرایی و نسبی‌گرایی در تاریخ محفوظ می‌دارد، بی‌آنکه از صحنه تاریخ برآید و بیرون برد (Eliade, 1991a: 36).

«هدف غایی تاریخ‌نگاری ادیان» فهم‌پذیرکردن رفتار و عالم ذهنی انسان دینی برای دیگران است (Ibid., 1959: 162). برای درک عالم ذهنی انسان دینی، باید به مردم جوامع نخستین و فرهنگ آنها اهمیت داد. بنابراین، مورخ ادیان برای درک هرمنوتیکی وجوه دینی

انسان‌شناختی آن جوامع، باید صورت دینی آنها را مطالعه، کشف، تجربه و تفسیر کند.^۱ زیرا انسان جوامع سنتی، که مسلماً انسانی دینی است، رفتارش بخشی از رفتار کلی نوع بشر را تشکیل می‌دهد (Ibid.: 15). از این رو، آرای دین‌پژوهی الیاده و انسان‌شناسی‌اش رابطه‌ای متقابل دارند و شناخت یکی در گرو شناخت دیگری است.

ضرورت پرسش از وضعیت انسان

در واقع، بسیاری از نوشته‌های الیاده القای امید برای نوع بشر است، که او را به خروج از وحشت تاریخ، با سرمشق قراردادن نوعی زندگی متعالی، دعوت می‌کند. طبق نظر الیاده، اولین گام در تعالی انسان دفاع از آزادی او است. انسان‌ها محکوم به هبوط نیستند. آنها این آزادی را دارند که برای بیرون‌آمدن از زمین بایر تاریخ، پرسش‌هایی درست درباره زندگی خود داشته باشند. او در این ارتباط مطرح کردن پرسش درست را مهم‌تر از همه پاسخ‌های درست می‌داند.

الیاده با اشاره به داستانی در حکایت پارسیفال (Parsifal) و پادشاه ماهی‌گیر (Ibid., 1991a: 55)، انسان را موجودی انتخابگر می‌داند که می‌تواند از پرسش راستین خودداری یا آن را مطرح کند. بسیاری از انسان‌ها از پرسش راستین خودداری می‌کنند. زیرا در هزارخم (labyrinth) تاریخ گم شده‌اند و در وادی بی‌جهت و بی‌هدف سرگردان‌اند (Olson, 1992: 101). به گفته الیاده، حتی پیش از یافتن پاسخی رضایت‌بخش، «پرسش درست» نه فقط وجود انسان بلکه کل کیهان را حیات تازه می‌بخشد و آن را بارور می‌کند. به باور وی، به نظر می‌رسد ما انسان‌ها همگی تنهائیم و در تنهائی سرگردانیم. زیرا از مطرح کردن این پرسش خودداری می‌کنیم که «راه، حقیقت و زندگی کجا است؟» (Eliade, 1982b: 194).

۱. 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 می‌کند و دوران تاریخی را که در آن به سر می‌بریم به‌وضوح تحلیل می‌کند (ستاری، ۱۳۸۴: ۱۳-۱۴). الیاده معتقد است چارچوب تاریخ «جهان غیرغربی» و نیز «ناخودآگاهی» ادیان بر دو جنبه تاریخی و سیستماتیک تکیه دارد. او مطالعات خود را از جنبه سیستماتیک آغاز کرد و از روش ریخت‌شناسی بهره برد که نمونه‌هایی از آن در کتاب *الگوهای دین تطبیقی* تدوین یافته است.

سرآغاز یافتن راه بیرون آمدن از هزارخیم زندگی مستلزم این پرسش‌های کلیدی است که الیاده در آثار خود مطرح می‌کند: آیا برای نوع بشر ممکن است وضع خود را در جهانی که به دستان خود او دچار تقدس‌زدایی شده، واژگون کند؟ آیا به جهانی که به واسطه پیشرفت علمی و صنعتی ارزش خود را از دست داده است می‌توان تقدسی دوباره بخشید؟ آیا ممکن است به نوعی از «سادگی و بی‌ریایی دوباره» دست یافت، در حالی که کل واقعیت، از جمله خود نوع بشر، در معرض بررسی و موشکافی علمی قرار دارد؟ این نوع پرسش‌ها الهام‌بخش تحلیل مثبت الیاده از وجود انسان به عنوان انسان دینی بوده است.

انسان هبوط‌کرده و انسان دینی

الیاده با بهره‌گیری از تحقیقات در تاریخ ادیان، به کشف دو گونه انسان رسید: یکی انسان دینی با حال و هوایی روحانی که به واقعیتی مطلق و مقدس اعتقاد دارد و هستی و زندگانی خود در جهان را برخوردار از کیفیتی خاص می‌داند؛ و دیگری انسان بی‌دین که عالم متعالی یا برین را باور ندارد و شک دارد که وجود معنایی داشته باشد (ژولین، ۱۳۸۴: ۱۹۵). بنابراین، الیاده در آثارش دو واژه برای اشاره به انسان به کار می‌برد: یکی انسان نخستین یا باستانی، که با عناوینی چون *homo religiosus* و *homo symbolicus* از آن یاد می‌کند و دیگری انسان مدرن یا فارغ از مذهب.

هرچند الیاده انسان‌ها را به دو دسته انسان دینی و انسان جدید تقسیم می‌کند، در معرفی آنها اصطلاحات مختلفی به کار می‌برد یا ویژگی‌هایی برای هر یک بیان می‌کند که تمییز دقیق آنها را دشوار می‌کند. مثلاً اصطلاح «انسان دینی» را حداقل در دو معنای اصلی به کار می‌برد: ۱. در معنای ایدئال؛ و ۲. در معنای واقعی. در معنای ایدئال بر انسان باستانی دلالت می‌کند که اساساً دیندار است و خالص‌ترین صورت تجربه از امر مقدس را دارد. در معنای واقعی به افراد دیندار دلالت دارد که در بسترهای تاریخی- فرهنگی مختلف، ظرفیت‌های دینی خود را فعلیت بخشیده و امر مقدس را تجربه کرده‌اند (Eliade, 1969b: 57).

در مقاله "Homo Religiosus" در دائرةالمعارف دین، سومین معنای به‌کاررفته از این اصطلاح چنین بیان می‌شود: انسان دینی، اصطلاحی عام است. البته در اینجا به تمام انواع بشر

گسترش پیدا نمی‌کند، بلکه نوع هستی بشر را پیش از ظهور آگاهی مدرن توصیف می‌کند. نویسنده با اشاره به اینکه در این کاربرد سکولارشدن به معنای رهاکردن دین و وانهادن عناصر دینی در جهان مدرن است، می‌افزاید: «این دیدگاه در نوشته‌های میرچا الیاده تأثیرگذار بوده، که احتمالاً مشهورترین و شناخته‌شده‌ترین کاربرد انسان دینی است» (Allen, 1987: 442-445). درست است که الیاده زمانی که از انسان باستانی سخن می‌گوید اصطلاح «انسان دینی» را به کار می‌برد، اما این اصطلاح می‌تواند مصداق‌های امروزی هم داشته باشد. از سوی دیگر، علی‌رغم متمایز دانستن انسان دینی و انسان جدید، او اشاره می‌کند که انسان امروزی به کلی متفاوت و «غیر» از انسان دینی نیست. او خود را در حالی به رسمیت می‌شناسد که از خرافات نیاکان خود رها شود «اما شاکله او با شرایط پذیرفته‌شده نیاکانی آغاز می‌گردد». او نمی‌تواند کاملاً گذشته خود را منسوخ کند، چون خود محصول گذشته خویش است (Eliade, 1959: 204). به هر درجه‌ای که جهان را از قداست بیرون آورده باشد، هرگز در موقوف‌کردن رفتار مذهبی موفق نمی‌شود (Ibid.: 22).

از نظر الیاده، «ناخودآگاه انسان مدرن» نقش مهمی در تشخیص امر مقدس در زندگی او دارد. امر مقدس در رؤیاهای، تخیلات و آفرینش‌های هنری انسان مدرن مستتر است که همگی برخاسته از ناخودآگاه او هستند. «انسان مدرن از نسل انسان دینی است و قادر به محوکردن تاریخ خویش نیست، زیرا بخش بزرگی از وجود وی از انگیزه‌هایی سر بر زده که از ژرفای وجود وی، از منطقه‌ای موسوم به «ناخودآگاه» تغذیه شده است» (Ibid.: 209).

بنابراین، انسان و وضعیت او و تمایز وضعیت انسان مدرن از انسان جوامع سنتی یا انسان دینی نیازمند بررسی دقیق است تا معلوم شود آیا در نظر الیاده انسان ذاتاً مذهبی است و واژه homo religiosus بر عموم بشر دلالت می‌کند یا خیر.

انسان هبوط کرده (انسان مدرن)

الیاده از مفهوم «هبوط» برای پیش‌نهادن تحلیل هوشمندانه از جنبه‌های منفی وجه نامقدس وجود انسان استفاده می‌کند. او موضوع گناه ازلی انسان را بررسی نمی‌کند. الیاده ترجیح می‌دهد

به موقعیت انسان از لحاظ هبوط‌کردگی (fallenness) بپردازد. وی اصطلاح «هبوط» را به سه شکل اساسی اما مرتبط با هم به کار می‌برد: هبوط از بهشت، سکولاریزاسیون و هبوط به درون زمان و تاریخ.

۱. هبوط از بهشت

الیاده معتقد است اولین معنای هبوط‌کردگی وضعیت انسان، هبوط از بهشت است، یعنی از دست‌دادن کمال اصیل آغازین و در نتیجه، رو به انحطاط گذاردن و گرفتار بدبختی شدن. مشخصه‌های وضعیت انسان هبوط‌کرده، نارضایتی، فراموشی وضعیت بهشتی و جدایی از امر کاملاً قدسی است. بنابراین، هبوط‌کردگی عبارت است از گسست میان مقدس و نامقدس، و از دست‌دادن وحدت آغازین که الیاده آن را «جهنم پرتین که محکوم به زندگی در آنیم» می‌نامد (Eliade, 1990: 19). این گسست عبارت است از: فقدان وحدت و هماهنگی میان انسان و جهان (Ibid., 1995: 122). انسان که از وحدت اسرارآمیز آغازین هبوط کرده، در حسرت بهشت گمشده خود است، یعنی حالتی آغازین که در آن اضداد با هم در وحدت بودند (Ibid., 1967b: 59). الیاده با تحلیل «سطوره‌های بهشتی» می‌گوید همه آنها از «دوره بهشتی» صحبت می‌کنند که در آن انسان‌های اولیه از آزادی، جاودانگی و فناپذیری، خودانگیختگی، امکان صعود به بهشت، ارتباط آسان با خدا، دوستی با جانوران و غیره لذت می‌بردند، که در نتیجه «هبوط» همه آنها را از دست دادند.

الیاده معتقد است «آشتی اضداد» (coincidentia oppositorum) مهم‌ترین نماد حالت پیش از هبوط انسان‌ها است. این نماد حسرت انسان از بهشتی گمشده را نشان می‌دهد؛ حسرت وضعیتی که در آن اضداد بدون اختلاف با یکدیگر آشتی و همزیستی دارند و کثرات وجوه وحدتی اسرارآمیزند (Ibid., 1995: 83). این در حالی است که در هیچ جای جهان فعلی «آشتی اضداد» یافت نمی‌شود. اینجا و در این جهان همه چیز نسبی است: همیشه لذت و درد، مرد و زن، گرم و سرد، من و تو، بالا و پایین، وجود دارد. نماد آشتی اضداد بر چه چیزی دلالت دارد؟ به گفته الیاده، اول از همه بر نارضایتی عمیق انسان از موقعیت تاریخی فعلی‌اش دلالت دارد، از آنچه وضعیت انسانی نامیده می‌شود. انسان خودش را جدانشده از «چیزی» نیرومند، «چیزی» کاملاً غیر از خودش می‌داند که هیچ‌خاطرہ دقیقی از آن ندارد، اما با وجود این در عمق وجود خود آن را به خاطر می‌آورد و از آن لذت می‌برد. این جدایی باعث گسست هم در خودش و هم در جهان شده است. در نهایت، آرزوی باز یافتن این وحدت گمشده است که انسان

را واداشته تا به اضداد همچون وجوه مکمل واقعیتی واحد بیندیشد (Ibid.: 122). پس هبوط عبارت است از: فراموشی و از دست‌دادن موقعیت کمال اولیه.

۲. سکولاریزاسیون

معنای دوم هبوط نزد الیاده همان چیزی است که برخی فیلسوفان معاصر آن را روند سکولاریزاسیون می‌نامند، یعنی حالت بی‌دینی که در آن باور به عالم متعالی نفی شده و در باب وجود معنا تردید روا داشته می‌شود (ژولین، ۱۳۸۴: ۱۰۵). الیاده احساسی عمیق از سکولاریزاسیون در جهان مدرن دارد. در واقع، او تا آنجا پیش رفته که «انسان مدرن» را به عنوان کسی تعریف می‌کند که امر مقدس را نفی کرده است: «صالت انسان مدرن، نبودن او در مقایسه با جوامع سنتی، دقیقاً در تصمیم او برای تلقی کردن خودش به عنوان موجودی صرفاً تاریخی و آرزویش برای زیستن در کیهانی اساساً تقدس‌زدایی شده نهفته است» (Eliade, 1958a: ix). الیاده در اشاره به وضعیت عرفی و نامقدس انسان مدرن می‌نویسد:

انسان غیردینی جدید نگرش و حیث وجودی جدیدی بر عهده گرفته است؛ او خود را تنها عامل تاریخ می‌پندارد و هر نوع توسل به امر متعالی را انکار می‌کند ... انسان خودش را می‌سازد، و فقط هنگامی کاملاً خود را می‌سازد که به تقدس‌زدایی کامل خود و جهان پرداخته باشد. او فقط هنگامی خود را خواهد یافت که کاملاً از هر نوع سرّ و رازی تهی شده باشد. او واقعاً آزاد نخواهد بود، مگر اینکه آخرین خدا را کشته باشد (Ibid., 1959: 203).

این بدان معنا است که انسان غیردینی از راه مخالفت با سلف خود و با کوشش برای «تهی کردن» خود از هر نوع دین و همه معانی فرانسانی، خود را ساخته است (Ibid.: 204). روند سکولاریزاسیون به کل جامعه و جهانی که او در آن زندگی می‌کند، گسترش یافته است. طبق نظر الیاده، برای انسان غیردینی جوامع جدید «کیهان نامفهوم، بی‌روح و گنگ شده است؛ کیهان نه حامل پیامی است و نه رازی را در بر دارد» (Ibid.: 178). از نگاه الیاده، گشودگی بر کیهان، هدیه نخست دین، و ذات قداست، شیوه‌ای از بودن است. بنابراین، ضعیف‌شدن حس دینی انسان، به واسطه محروم‌شدن او از رابطه‌ای زنده و خلاق با محیطش، و با تبدیل‌شدن او به یک مخلوق لحظه، که در جهانی بی‌تفاوت و بی‌معنا گم شده است، به انسانیت او آسیب می‌رساند.

۳. هبوط در زمان و تاریخ

معنای سوم هبوط، هبوط در زمان و تاریخ است. تاریخ یا زمان نامقدس، که انسان دینی درصدد رهاشدن از آن است، همان زمان دنیوی است که جلوه‌های از امر مقدس ندارد و با گذر خود، انسان را به سوی مرگ می‌کشاند. لذا الیاده معتقد است «تعلیق زمان گذرا یکی از عمیق‌ترین نیازهای انسان ابتدایی را برمی‌آورد» (Ibid., 1991b: 36). زمان تاریخی برای انسان دینی به منزله ظرف هبوط است که او را از ابدیت و آزادی جدا می‌کند و به سوی نابودی می‌کشاند. هبوط در تاریخ بیانگر آن است که انسان‌های مدرن آگاه هستند از اینکه وجودی مشروط دارند و قربانی نیروهای بی‌رحم تاریخ واقع شده‌اند (Ibid., 1967b: 154). در *یوگا: جاودانگی و آزادی*، الیاده می‌نویسد:

این وضعیت انسان، و مهم‌تر از همه بی‌ثباتی وضعیت و ناپایداری وجود انسان است که موضوع جدیدترین فلسفه غربی را تشکیل می‌دهد. این ناپایداری است که همه شرایط دیگر را ممکن می‌سازد و در تحلیل نهایی، انسان را «موجودی مشروط» می‌کند که در بند مجموعه‌ای از «شرایط» نامعلوم و گذرا است (Ibid., 1969a: xvi).

به عقیده الیاده، مشکل انسان معاصر نتیجه اسارت در بند زمان است. زمان، آنها را همچون موجودات تاریخی می‌کند. «انسان تاریخی» مجبور است خود را با لحظه تاریخی، با «تاریخ‌گرایی»، تعریف کند. این تجربه «تاریخ‌گرایی» است که منشأ تشویش و اضطراب انسان مدرن است. انسان مدرن، با انتخاب یک شیوه بودن نامقدس، خودمختاری مطلق را انتخاب می‌کند که در نهایت او را در خود لحظه عینی محصور می‌کند. از نظرگاه فلسفه هندی، الیاده می‌گوید واقعیت نامقدس، کاملاً وجود صرف در مایا است:

عبارت معادل آنچه در فلسفه غربی مدرن به «واقع‌شدگی» و «ساخته‌شدگی» به دست زمان ناپایدار و تاریخ‌گرایی معروف است، در فلسفه هندی، «وجود در مایا» است ... مایا نه تنها پندار کیهانی است بلکه، و مهم‌تر از همه، تاریخ‌گرایی است؛ ... وجود در زمان و تاریخ است (Ibid.: xviii).

الیاده همچنین یادآور می‌شود که در فلسفه هندی، با فقدان واقعیت نامقدس روبه‌رو هستیم. وجود در زمان از لحاظ هستی‌شناختی، عدم وجود است (Ibid., 1991a: 67).

از منظر دیگر، هبوط انسان جدید در زمان با دنیوی‌شدن کار آغاز می‌شود: «تنها در جوامع جدید است که انسان خود را در دست کار روزانه که هرگز گریزی از آن نیست، اسیر می‌یابد»

(Ibid., 1967b: 37). پس این تاریخ است که موانعی در مسیر نجات برای انسان مدرن ایجاد می‌کند؛ مشکلی وجودی که به عنوان وحشت تاریخ بیان شده است (Ibid., 1982a: 126). در سیلان بی‌معنای زمان، انسان معاصر در مقابل یورش ویرانگر این نیروی شیطانی زمان نامقدس فلج می‌شود. وحشت تاریخ اغلب پیش روی انسان‌های مدرن همچون شبح پرهیبت مرگی نامیمون نمایان می‌شود، که گویی سرنوشت آنی آنها است. این مسئله هر نوع امید برای موفقیت شخص در آینده را به خاکستر یأس مبدل می‌کند (See Ibid., 1978: 304).

انتظار پاداش منصفانه از تاریخ بی‌معنا است. زیرا تاریخ، وجدان، انصاف، و قانون ندارد. تاریخ، حافظه فرد را نابود می‌کند (Ibid.: 509). انسان در بند تاریخ نمی‌تواند متوجه الهامات قدسی شود که در تاریخ رخ داده است (Ibid., 1959: 168). کیهان برای او نامفهوم، بی‌روح و گنگ شده است (Ibid.: 178).

تحلیل هوشمندانه الیاده از وجود انسان به عنوان هبوط‌کردگی نشان می‌دهد که او از قدرت تاریخ‌گرایی و اگزستانسیالیسم در دوران معاصر کاملاً آگاه است. در واقع، به نظر الیاده، دوره ما یگانه دوره تاریخ است که در آن بخش عظیمی از جمعیت یک فرهنگ، وجه هستی بی‌دینی یا نامقدس‌بودن را برگزیده است (Ibid.: 203). آنها به گونه‌ای تربیت شده‌اند که زندگی خود را بیشتر در فرهنگ‌هایی تکنولوژیک سپری کنند، که امر متعالی را رد کرده و به وضعیت حزن‌انگیز بودن تن در داده است.

بدین ترتیب الیاده به هیچ وجه نمی‌پذیرد که انسان دائماً مضطرب امروزی، خوشبختی و احساس لذت بیشتری در مقایسه با انسان باستانی دارد. انسان امروزی لذت‌های تنی را به بهای نآسودگی‌ها، تشویش‌ها و اضطراب‌های روحی فراهم کرده است، اما انسان‌های اولیه، آرامش، آسودگی و جذبه‌های عرفانی و حس عمیقاً معنوی را به دست‌مایه‌ای برای نشاط و آسایش تن بدل کرده‌اند (Ibid., 1991b: 192-194). پس انسان، به‌ویژه انسان متجدد، در پیوند با مسئله آزادی باید فلسفه‌ای را بپذیرد که وجود خدا را نفی نمی‌کند. فقط این‌گونه آزادی است که علاوه بر جنبه نجات‌بخشی می‌تواند از انسان متجدد در برابر وحشت تاریخ دفاع کند (Ibid.: 160).

در واقع، فقط از طریق اعتقاد به خدا و مسلم‌انگاشتن وجود او است که انسان می‌تواند از یک سو به آزادی دست یابد و از سوی دیگر اطمینان حاصل کند که فجایع تاریخی از حکمتی

برین و معنایی متعالی برخوردارند؛ معنایی که ارزش آن رفیع‌تر از تاریخ است، حتی اگر آگاهی از آن در وضعیت کنونی بشر امکان‌پذیر نباشد. اما هر موضع فکری دیگری که انسان متجدد برگزیند، در نهایت به یأس منجر خواهد شد.

انسان دینی

تحلیل الیاده از وجود انسان همچون هبوط‌کردگی ممکن است خواننده ظاهرین را به این اشتباه بیندازد که او سرنوشت بدی برای انسان قائل است. اما چنین تردیدهایی به‌زودی با کاوش عمیق در تحلیل مثبت الیاده از وجود انسان به عنوان انسان دینی برطرف می‌شود. الیاده با ترسیم ویژگی‌های برجسته انسان دینی، او را نمونه تعالی و امید می‌داند.

وی در کتاب مقدس و نامقدس، دینی و غیردینی بودن انسان را بر حسب استعلا تعریف می‌کند: «انسان دینی همیشه معتقد است واقعیتی مطلق یا مقدس وجود دارد، که فراتر از این جهان است، اما در جهان تجلی می‌کند و به همین دلیل، به آن تقدس و واقعیت می‌بخشد» و «انسان غیردینی امر متعالی را انکار می‌کند، نسبی‌بودن "واقعیت" را می‌پذیرد، و حتی ممکن است در معنای هستی شک کند» (Ibid., 1959: 202). او در روزنامه ثبت‌شده در تاریخ سوم نوامبر ۱۹۵۹ می‌نویسد: «من این را بارها گفته‌ام و به‌دفعات در بسیاری از کتاب‌های خود تکرار کرده‌ام که انسان دینی تشنه واقعیت است. او به هر قیمتی می‌خواهد کاملاً واقعیت داشته باشد. طبیعت برای او مملو از نشانه‌ها و تجلیات خدا است» (Ibid., 1977: 71).

اساس نظریه الیاده در باب رفتار انسان‌ها در قبال جهانی که در آن می‌زیند این پیش‌فرض است که انسان طبیعتاً دینی است. انسان‌ها تمایل اساسی به بودن، به زندگی در «هستی» (Being) و زندگی در جهان معنادار و مقدس دارند. این نگاه هستی‌شناختی است که سبب می‌شود الیاده انسان را موجودی دارای اصالت «معنوی» بدانند. فهم او از وجود انسان متضمن روح، عنصر ابدی و نامتغیر در زندگی انسان است؛ زیرا همان‌طور که آدریان مارینو یادآور می‌شود، الیاده را فقط از نظرگاه هدفش برای هدایت دوباره غرب خودسر به سوی نوعی انگیزش روحانی جدید می‌توان درک کرد (Marino, 1981: 297-300).

در سراسر آثار الیاده، اصطلاح «انسان دینی»، «انسان پیشامدرن»، «سنتی»، «قدیمی» و «ابتدایی» به جای یکدیگر به کار می‌روند (Allen, 1978: 5). مردم جوامع سنتی به عنوان

تصویرهای نمونه انسان دینی نمایانده می‌شوند، اما خودسرانه نمی‌توان آنها را کاملاً یکسان تلقی کرد. زیرا انسان دینی (انسانیت در وجه دینی خود) یقیناً می‌تواند خارج از جوامع سنتی، قدیمی یا ابتدایی وجود داشته باشد. همان‌طور که الیاده می‌نویسد: «انسان جوامع سنتی، که مسلماً انسانی دینی است، رفتارش بخشی از رفتار عمومی نوع انسان به شمار می‌رود و از این‌رو متعلق توجه و بررسی انسان‌شناسی فلسفی، پدیدارشناسی و روان‌شناسی است» (Eliade, 1959: 15).

بنابراین، الیاده اصطلاح «انسان دینی» را برای اشاره به همه انسان‌ها به کار می‌برد. «انسان دینی» بر کیفیتی از وضعیت انسان دلالت می‌کند. باربوسادا سیلوا برداشت او را در توضیح اصطلاح «انسان دینی» به‌درستی تفسیر می‌کند: الیاده اصطلاح «انسان دینی» را حداقل در دو معنای اصلی به کار می‌برد. در آثار الیاده در معنای (۱) ایدئال، و (۲) در معنای واقعی به کار می‌رود. در معنای اول بر انسان باستانی دلالت می‌کند که اساساً دیندار است و صورت اصلی یا خالص‌ترین صورت تجربه از امر مقدس را دارد. در معنای دوم بر افراد دیندار دلالت دارد که در بسترهای تاریخی - فرهنگی مختلف، ظرفیت‌های دینی خود را فعلیت بخشیده و امر مقدس را تجربه کرده‌اند (Ibid., 1969: 57).

این کیفیت دینی در انسان‌ها یگانه کیفیت انسانی نیست؛ چراکه ویژگی‌های انسان اندیشه‌ورز (homo sapiens)، انسان سازنده (homo faber)، انسان مسافر (homo viator) و انسان شوخ‌طبع (homo ludens) نیز به او نسبت داده شده است. اما در انسان دینی است که همه اینها را یکجا می‌یابیم و به فهم کل شخص او پی می‌بریم.

برای فهم «انسان دینی»، شخص باید سیری در جوامع «ابتدایی»، «قدیمی»، «باستانی»، «سنتی»، «ماقبل مدرن» و «ماقبل تاریخ» داشته باشد.^۱ الیاده تصدیق می‌کند که واژه «ابتدایی» ناکافی و گمراه‌کننده است. لذا پیشنهاد می‌کند واژه بهتر، «نانویسا (preliterate)» یا «باستانی» است، اما همچنان واژه «ابتدایی» را به دلیل رایج‌بودن به کار می‌برد (Ibid., 1967a: vi). او به جوامع یا مردم «نانویسا»، در کنار فرهنگ‌های گذشته، با عنوان «ابتدایی»، «قدیمی»، «باستانی»،

۱. الیاده همه این واژه‌ها را به جای یکدیگر به کار می‌برد.

«سنتی»، «ماقبل مدرن»، «غریب»، «غیرتاریخی» و «ماقبل تاریخ» اشاره می‌کند (Ibid., 1963: 12). آنها در مقایسه با فرهنگ غربی مدرن، از لحاظ تکنولوژی فقیر و پست و گاهی ساده هستند. نگاه الیاده به انسان دینی جوامع باستانی وقتی آشکارتر می‌شود که او را با شخص مدرن مقایسه می‌کند. تفاوت بزرگ بین انسان تمدن‌های کهن و انسان جدید در این واقعیت قرار دارد که انسان جدید ارزش بی‌حدی برای حوادث تاریخی قائل است و خود را ساخته کل تاریخ انسان می‌داند (Ibid., 1991b: 154)، اما انسان جوامع کهن با دیدی منفی به تاریخ می‌نگرد (Ibid.: 141). او خود را در پیوندی ناگسستنی با جهان و آهنگ‌های آن می‌بیند (Ibid.: vii). تفاوت میان این دو نگاه متناقض آن‌قدر مهم است که الیاده کتاب خود *کیهان و تاریخ* را به بررسی آن اختصاص داده است.

انسان دینی جوامع ابتدایی با شخص مدرن، به‌ویژه در رفتارهای دینی‌اش، تفاوت دارد. مردم جوامع باستانی، برخلاف انسان‌های معاصر، زندگی طبیعی‌شان را همچون مراسمی دینی تلقی می‌کنند (Ibid., 1968: 31). واقعیت برجسته آنها، «مقدس» است (Ibid., 1991b: 27). او «در جهانی زندگی می‌کند که در تقدس فرو رفته است» (Ibid., 1968: 331). طبیعت برای او هرگز به طور محض «طبیعی» نیست (Ibid.: 38). طبیعت، هم‌زمان فوق طبیعت است؛ «نمود نیروهای مقدس و صورت واقعیت‌های متعالی» است (Ibid., 1958b: xiv-xv). پس انسان ماقبل مدرن یکسره انسانی دینی تلقی می‌شود. او متعهد است که به آرمان دینی انسانیت دست یابد.

اعتقاد به وجه مقدس «هستی»

به عقیده الیاده، انسان دینی طبیعت را دائماً در ارتباط با ماوراء طبیعت می‌بیند و طبیعت همیشه اموری را بازنمایی می‌کند که متعالی است. برای نمونه، سنگ مقدس به این سبب ستایش می‌شود که مقدس است، نه به دلیل اینکه سنگ است.

به نظر انسان دینی، وجه مقدس «هستی» انکارناپذیر است، زیرا اساس هر موجودی است. ویژگی خاص «ثبوت‌ناپذیری» و «تبدیل‌ناپذیری» هستی بیانگر آن است که آفریده آگاهی انسان نیست، بلکه پیش از پیدایش آگاهی وجهی از واقعیت را تشکیل می‌دهد. این بدان معنا

است که الیاده منکر وجود مستقل مقدس نیست. با این حال، این مسئله به الاهیات و متافیزیک مربوط است، نه به تاریخ و پدیدارشناسی ادیان (Rennie, 1996: 21).

اگر در رفتار کلی انسان باستانی بنگریم، با شگفتی درمی‌یابیم که نه چیزهای جهان بیرون از نظر او ارزش ذاتی مستقل دارند و نه رفتار و کارهای آدمی. چیزها و کارها هنگامی ارزش پیدا می‌کنند و از این رهگذر واقعی می‌گردند که به طریقی در واقعیتی انباز شوند که فراتر از آنها است (Eliade, 1991b: 3-4).

جهان طبیعی با همه زشتی و زیبایی، با همه پیچیدگی و رازآلودگی، همواره دریچه‌ای است برای کشف ابعاد مختلف جهانی که با دنیای طبیعی کاملاً تفاوت دارد. بنابراین، ابعاد مختلفی از جهان طبیعی می‌تواند الگوها و وجوه خاصی از امر مقدس را برای ما نمایان کند. به همین دلیل، انسان باستانی همواره از اشیا و پدیده‌های طبیعی به عنوان نمادهای امر مقدس استفاده می‌کند؛ جهانی که به دلیل پیچیدگی و سرشاربودن از رمز و راز، جز از طریق نمادسازی و نمادپردازی مکشوف نمی‌شود (پالس، ۱۳۸۴: ۲۵۱).

از نظر الیاده، مردم در مواجهه با امر مقدس دچار تجربه شکوهمند، متعال و وصف‌ناپذیر می‌شوند. آنها احساس می‌کنند در برابر امری قرار گرفته‌اند که با سایر امور کاملاً متفاوت است و گویا با «خود واقعیت» تماس دارند؛ واقعیتی که منشأ و سرچشمه باقی واقعیت‌ها است. اما از آنجا که تجربه امر مقدس با سایر تجربیات انسانی متفاوت است، نمی‌شود آن را به صورت متعارف و معمول توصیف کرد، بلکه فقط از طریق به‌کارگیری نمادها و به خدمت گرفتن بیان اسطوره‌ای می‌توان به دیگران منتقل کرد (Eliade, 1987: 277).

داشتن زندگی در جوار مرکزی مقدس و غم غربت دینی

انسان دینی فقط در جهان مقدس و معنادار زندگی می‌کند. زیرا فقط در چنین جهانی، در هستی سهیم می‌شود. این نیاز به زندگی در جوار مرکزی مقدس، در جوار موجودات الهی یا در جوار منبع مقدس بیانگر آن است که این مسیر یگانه راه بهره‌مندی از وجود و زندگی واقعی است. هر چیزی غیر از این، موهوم و واهی خواهد بود. این نیاز اساسی انسان مبنی بر زندگی در جوار مقدس آموزنده است. زیرا «این نیاز دینی بیانگر عطش سیری‌ناپذیر هستی‌شناختی او است. انسان دینی تشنه هستی - واقعی و قدسی - است، وحشت او از بی‌نظمی و آشوبی است که

جهان مسکونی او را احاطه کرده و مشابه ترس از نیستی است» (Ibid., 1959: 64). خواست و اراده انسان متدین ایستادن در همان قلب واقعیت و در مرکز جهان است؛ یعنی جایی که عالم به وجود آمد و از آنجا به سوی چهار جهت و جایی که ارتباط و اتصال با موجودات برتر امکان‌پذیر است، گسترش یافت (Ibid.).

انسان دینی می‌تواند خود را در مرکز جهان قرار دهد و بدین وسیله به سطح مطلق واقعیت راه یابد. کسی که فاقد وجه مقدس هستی است و سواس هستی‌شناختی‌اش دلتنگی به هستی و آرزوی به‌دست‌آوردن دوباره آن و تجدید زمان اصل و بنیاد جهان است. این دقیقاً عطش دست‌یابی به مقدس و دلتنگی برای حیات است (Ibid.: 94). غم غربت (nostalgia) انسان دینی ساکن‌شدن در «جهانی‌خدایی» است و بنابراین، آرزوی داشتن خانه‌ای همانند خانه خدایان دارد که بعداً این آرزو را در معابد و حرم‌های مقدس تجلی می‌دهد. خلاصه آنکه، این غم غربت دینی 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.

تقدس حیات و زندگی

برای انسان دینی، ظهور حیات، راز اصلی جهان است، اما اصل حیات عموماً منشأ ماورایی دارد (Eliade, 1959: 167)؛ حیات و نیز همه موجوداتِ ذی‌حیات، جاودانه‌اند و به همین سبب، پس از پایان هستی‌شان در این جهان، در جایی دیگر به زندگی خود ادامه می‌دهند. جهان برای او هم زنده است و هم جاودانه. زیرا در هر لحظه‌ای مستعداً معجزه‌ای جدید است و به طور ادواری تجدید حیات پیدا می‌کند. جهان، زنده به نور خدایان است و همین زنده‌بودن، دلیل قداست آن است. طرح تکوین مناطق جهان، اعم از زمین و آسمان، به گونه‌ای است که به انحای گوناگون حس دینی انسان را برمی‌انگیزاند و امر مینوی را در خود منکشف می‌کند (درباره زمین و آسمان نک: الیاده، ۱۳۷۶: فصل‌های اول و هفتم). در نتیجه از منظر انسان دینی، جهان بیش از همه، از هستی ساختارمندی برخوردار است؛ جهان در نگاه او حاوی امر مینوی و فعل نظام‌مند خدایان است (Eliade, 1959: 165). بنابراین، برای انسان دینی کل حیات سزاوار تقدیس شدن است.

پیروی از نمونه‌های آغازین الهی

انسان دینی دقیقاً همان چیزی است که در زمان آغازین به او داده شده است. مرتبه وجودی خاص او در زمان فعلی همان است که در آغاز جهان شکل گرفته است. به نظر الیاده، تصمیم وجودی برای پذیرش این رخدادهای مثالی شکل‌دهنده مرتبه وجودی، پیامدهای مهمی دارد. از آنجا که وجود اصیل با تاریخی ازلی در شکل اسطوره‌ای از آفرینش آغاز می‌شود، انسان دینی باید آگاهانه اعمال نمونه ازلی خدایان و نیاکان فرهنگی را تکرار کند. اما چرا این کار را باید انجام دهد؟ زیرا هر چیز یا عمل فقط زمانی راستین و واقعی است که نمونه‌ای ازلی را تقلید یا تکرار کند: «از این‌رو، فقط از طریق تقلید و تکرار یا مشارکت است که «واقعیت» تحقق می‌یابد؛ هر چیزی که فاقد الگوی مثالی است، «بی‌معنا» است؛ یعنی واقعیت ندارد» (Ibid., 1991b: 34).

تکرار الگوی مثالی سبب معنادار شدن اعمال انسان می‌شود و در نتیجه او می‌تواند در وجود واقعی سهیم شود. انگار گرایشی در انسان نهفته است که او را به پیروی از الگوها و نمونه‌های آغازین وامی‌دارد. انسان دین‌ورز، با تکرار دوره‌های اعمال وابسته به خلقت عالم وجود، از لحاظ هستی‌شناختی دوباره متولد می‌شود و در قلب مرکز هستی قرار می‌گیرد. در فرهنگ‌های کهن، انسان فقط هنگامی خود را واقعی می‌بیند که از خودبودن باز می‌ایستد و به تقلید یا تکرار الگوهای اولیه الهی تن می‌دهد (Ibid.). اگر فردی از اشارات و حرکات موجودات دیگر تقلید کند، از خود بی‌خود می‌شود و در عین حال خود را موجودی واقعی، دارای هدف و معنا تصور خواهد کرد.

جهان برای انسان دینی [نخستین] واقعیت دارد. زیرا آن را خدا [یان] آفریده است. این جهان به گونه‌ای است که «می‌خواهد چیزی بگوید»؛ گنگ و مبهم نیست؛ بی‌جان (ساکن)، بی‌هدف یا بی‌معنا نیست. به نظر او، کیهان «زندگی می‌کند» و «سخن می‌گوید».^۱ حیات

۱. «و ان من شیء الا یسیح بحمده و لکن لاتفقهون تسبیحهم؛ و هیچ چیز نیست مگر اینکه در حال ستایش تسبیح او می‌گوید ولی شما تسبیح آنها را در نمی‌یابید» (اسراء: ۴۴).

جمله ذرات عالم در نهان
با تو می‌گویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم
با شما نامحرمان ما خامشیم

محض کیهان دلیل تقدس آن است. همچنین، نمایاننده آفریننده‌اش به انسان‌ها است (Ibid., 1959: 165-166).

انسان به مثابه عالم صغیر

انسان دینی باور به یگانگی و مطابقت جهان با انسان دارد. آن قداست و نیروی مطلقاً دیگر را که در کل کیهان می‌یابد، در خود نیز یافته و از لحاظ شکلی و محتوایی خود را «عالم صغیر»^۲ کیهان می‌انگارد (see: Ibid.: 165) که بخشی از کل جهان آفرینش را تشکیل می‌دهد. انسان عالم صغیر در مقیاسی کوچک‌تر همه هستی جهان را در آینه وجودی خود منعکس می‌کند؛ همان‌گونه که آفریننده عالم از طریق آفرینش خود را می‌نماید. استعاره «بدن-خانه-کیهان» که در سطوحی متفاوت «همتا» فرض می‌شوند و نیز تشبیهات متنوعی که در اساطیر میان کالبد انسان و جهان همواره وجود دارند، بر همین مطابقت تأکید می‌کنند: مانند «تشبیه خورشید به چشم»، «باد به نَفَس» و «محور کیهانی به ستون فقرات» (Ibid.: 173).

انسان دینی برای حیات خود بُعدی اضافی قائل است؛ او صرفاً انسان نیست، در عین حال کیهانی نیز هست. از این‌رو ساختاری فراانسانی دارد. او در زندگی هرگز تنها نیست. زیرا بخشی از جهان در او زندگی می‌کند (Ibid.: 166). او بخشی از آفرینش را تشکیل می‌دهد؛ در خود همان قداستی را می‌یابد که در کیهان تشخیص می‌دهد. حیات او همسان حیات کیهانی شده است. جهان به عنوان فعل خدا، تصویر مثالی وجود انسان می‌شود (Ibid.: 165).

۱. به نزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است

(شبهت‌ری، ۱۳۶۱: ۲۷)

۲. این اندیشه در جهان اسلام نیز مقبول بوده است. در تفکر اسلامی، منشأ نظریه مشابهت عالم هستی با عناصر و اجزای انسان را به بیانی صریح، پیش از هر چیز باید در ابیات منسوب به حضرت علی(ع) جست‌وجو کرد. حضرت در این باره می‌فرمایند: «دَوَانُكَ فَيْكُ وَ لَا تَبْصُرُ وَ دَانُكَ مَنكُ وَ لَا تَشْعُرُ اَتْرَعَمُ اَنْكُ جَرْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيْكُ اَنْطَوَى الْعَالَمُ الْاَكْبَرُ» (بیهقی نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۳۶). شیخ محمود شبهت‌ری در جای دیگری بر آن است که انسان خلاصه و زبده همه عالم و جهانی مستقل و علی‌حده است که جهان هستی به ضمیمه انسان، «انسان کبیر» می‌شود.

جهان انسان و انسان شد جهانی از این پاکیزه‌تر نبود بیانی

(شبهت‌ری، ۱۳۶۱: ۲۳)

انسان موجودی است که شخصاً وابسته به موجودات دیگر است، تا آنجا که از نمونه‌های ازلی الهی غیرشخصی تقلید، و آن را تکرار می‌کند. به نظر الیاده، انسان دینی همچنین به طور معناداری با جهان نیز در ارتباط است. زیرا جهان در ارتباط با ذات «هستی» است. این جنبه از هستی‌شناسی باستانی بیانگر آن است که «هستی»، نوعی وحدت است، به این معنا که جهان اتحاد موجودات است.

گشودگی به جهان

انسان در جهانی باز زندگی می‌کند. او وجودی گشوده به جهان دارد. این بدان معنا است که انسان دینی در معرض شمار نامحدودی از تجربیات است که می‌توان آنها را تجربه‌های کیهانی نامید. چنین تجربیاتی همیشه دینی هستند (Ibid.: 169). گشودگی به جهان، انسان دینی را توانا می‌کند تا با شناختن جهان به شناخت خود نائل شود. این شناخت و معرفت برای او ارزشمند است. زیرا معرفتی دینی است و با ذات هستی نسبت دارد و وابسته به حیات است (Ibid.: 167). گشوده‌بودن انسان در برابر جهان بدان معنا است که: الف. او با خدا [یان] در ارتباط است؛ ب. او در تقدیس جهان سهیم است (Ibid.: 172). او آرزومند زندگی کردن در مرکز است، جایی که امکان ارتباط با خدا [یان] وجود دارد. گشوده‌بودن انسان در برابر جهان، گذر از مرتبه‌ای از هستی به مرتبه‌ای دیگر، از موقعیتی وجودی به موقعیتی دیگر، و گذار از مرتبه ناقص به مرتبه کامل را ممکن می‌کند (Ibid.: 180).

البته فرد، انسان کامل نمی‌شود مگر اینکه از عالم خاکی فراتر رود و به یک معنا از انسانیت «طبیعی» خود بگذرد (Ibid.: 187). برای انسان شدن به معنای خاص، باید از حیات (طبیعی) نخستین دست شست و در حیاتی عالی‌تر، که یکسره مذهبی و فرهنگی است، دوباره متولد شد. انسان دینی می‌خواهد موجودی باشد غیر از آنچه خود را در سطح «طبیعی» می‌یابد، و می‌کوشد خویشتن را مطابق با تصویر آرمانی‌ای بسازد که اساطیر برای او آشکار کرده‌اند. او می‌کوشد به کمال مطلوب انسانی از منظر دینی دست یابد و این سعی و مجاهده او هسته اصلی همه اصول اخلاقی‌ای را در بر دارد که بعداً در جوامع توسعه‌یافته پیچیدگی پیدا می‌کنند.

نتیجه

الیاده که از چشم‌انداز اسطوره، دین، نماد و فرهنگ به سبک حضور یا نحوه هستی انسان در جهان نظر دارد، در جست‌وجوی رویکردی است که رشته‌های علمی گوناگونی را به هم پیوند دهد که موضوع آنها پژوهش در باب انسان است؛ رهیافتی که باید به انسان یاری دهد خود را «دوباره کشف کند». یعنی ذات حقیقی و اصلیش را باز یابد و از بحران عمیق معنوی عصر مدرن رهایی یابد. الیاده چنین رویکردی را در روش علم ادیان می‌یابد که انسان را به بعد جدیدی از هستی خود می‌رساند که اگزستانسیالیسم و تاریخ‌گرایی معاصر به کلی از آن غافل مانده‌اند و آن کیفیت وجود هستی حقیقی و آغازینی است که انسان را از هجوم نیست‌گرایی و نسبی‌گرایی در تاریخ محفوظ می‌دارد، بی‌آنکه از صحنه تاریخ بریابد و بیرون برد. او آن کیفیت وجودی را در انسان دینی می‌یابد، که رفتارش بخشی از رفتار کلی نوع بشر را تشکیل می‌دهد. الیاده با بهره‌گیری از تحقیقات در تاریخ ادیان، به کشف دو گونه انسان می‌رسد: یکی انسان دینی، با حال و هوایی روحانی که به واقعیتی مطلق و مقدس اعتقاد دارد و دیگری، انسان بی‌دین. الیاده از وضعیت انسان مدرن تعبیر به وضعیت «انسان هبوط‌کرده» و از انسان جوامع سنتی تعبیر به «انسان دینی» می‌کند. وی از مفهوم «هبوط» برای عرضه تحلیل هوشمندانه از جنبه‌های منفی وجه نامقدس وجود انسان استفاده می‌کند. نیز اصطلاح «هبوط» را به سه شکل اساسی اما مرتبط با هم به کار می‌برد: هبوط از بهشت، سکولاریزاسیون و هبوط به درون تاریخ.

هبوط از بهشت، یعنی از دست‌دادن کمال اصیل آغازین. هبوط‌کردگی عبارت است از گسست، میان مقدس و نامقدس، و از دست رفتن وحدت آغازین که الیاده از آن به «جهنم پرطنین که محکوم به زندگی در آنیم» تعبیر می‌کند. ویژگی‌های خاص انسان پیش از هبوط، علاوه بر فناپذیری، عبارت بود از خودانگیختگی، آزادی، امکان صعود به بهشت و دیدار با خدایان و دوستی با حیوانات که در نتیجه «هبوط» از دست رفتند. اما انسان ذاتاً «غم غربت» آن وضعیت را دارد. هبوط به معنای سکولاریزاسیون یا عرفی‌شدن عبارت است از: حالت بی‌دینی که در آن باور به عالم متعالی یا برین رد شده است؛ یعنی زندگی در وضعیت اساساً تقدس‌زدایی‌شده.

هبوط در زمان و تاریخ همان هبوط در زمان دنیوی است که جلوه‌ای از امر مقدس ندارد و با گذر خود، انسان را به سوی مرگ و فنا می‌کشاند.

الیاده به هیچ‌وجه نمی‌پذیرد که انسان دائماً مضطرب امروزی، خوشبختی و احساس لذت برتری در مقایسه با انسان‌های اولیه و باستانی دارد. انسان‌های امروزی لذت‌های تنی را به بهای نآسودگی‌ها، تشویش‌ها و اضطراب‌های روحی فراهم کرده‌اند، اما انسان‌های اولیه، آرامش، آسودگی و جذبه‌های عرفانی و حس عمیقاً معنوی را به دست‌مایه‌ای برای نشاط و آسایش تن بدل کرده بودند. انسان، به‌ویژه انسان متجدد، برای برون‌رفت از این بحران باید فلسفه‌ای را بپذیرد که وجود خدا را نفی نمی‌کند. فقط این‌گونه آزادی است که می‌تواند از انسان متجدد در برابر وحشت تاریخ دفاع کند.

تحلیل الیاده از وجود انسان همچون هبوط‌کردگی بدین معنا نیست که او سرنوشت بدی برای انسان قائل است. با کاوش عمیق در تحلیل مثبت الیاده از وجود انسان به عنوان انسان دینی، این برداشت رفع می‌شود. الیاده با ترسیم ویژگی‌های برجسته انسان دینی، او را نمونه تعالی و امید می‌داند.

در پاسخ به این پرسش که «به نظر الیاده انسان دینی کیست؟» به طور خلاصه می‌توان گفت انسان دینی کسی است که در جست‌وجوی معنا و تعالی است و به شیوه‌ای مقدس زندگی می‌کند که متفاوت با شیوه زندگی انسان‌های مدرن است. اما انسان دینی به مردم جوامع قدیمی یا نانویسا یا عرفا محدود نمی‌شود. انسان دینی به همه انسانیت تا آنجا که دیندار است اشاره دارد. الیاده اصطلاح «انسان دینی» را به هر دو معنای ایدئال و واقعی به کار می‌برد. همچنین به انسان در راه اشاره دارد؛ یعنی انسانی که در حال طی طریقت زندگی است و به آن امیدوار. تلاش برای گذر از نامقدس به مقدس، برای مرگ و دوباره متولدشدن در سطحی بالاتر از وجود، هدف اولیه انسان دینی است.

تحلیل مثبت الیاده از وجود انسان، از او فیلسوف امید و تعالی می‌سازد. انسان‌ها نباید به «وحشت تاریخ» محکوم شوند. آنها با یافتن هارمونی در کیهان، از وجود چندپاره‌رهایی می‌یابند و ضمن ارتباط با خدایان، از طریق اسطوره، آیین و نماد، در «لم یزرع تاریخ» معنا می‌یابند.

طبقه‌بندی انسان‌ها به انسان باستانی یا «انسان دینی»، و انسان مدرن یا «انسان غیردینی» تقسیم‌بندی مطلق نیست. الیاده اصطلاح «انسان دینی» را برای نوع انسان به کار می‌برد؛ نه انسان‌های خاص از لحاظ زمانی. دینی بودن انسان دلالت بر «ذاتی بودن» دین برای نوع انسان دارد. هرچند او این واژه را بیشتر درباره انسان جوامع باستان به کار می‌برد، اما خاطرنشان می‌کند که انسان جدید نیز به کلی فارغ از ریشه‌های دینی نیاکانش نیست. در واقع، تفاوت انسان باستانی و دینی با انسان مدرن و غیردینی، تفاوت نوعی بشر نیست. انسان غیردینی فقط متعلق به جامعه امروزی نیست. همچنان که نمی‌توان گفت تمام انسان‌های باستانی دیندار بوده‌اند. فرهنگ‌های بزرگ گذشته نیز کاملاً بدون انسان‌های غیردینی نبوده‌اند. اما این فقط در جوامع جدید غربی است که شمار انسان‌های غیردینی کاملاً رو به افزایش نهاده است. از سوی دیگر، انسان جامعه جدید کاملاً بی‌دین نیست و انسان غیردینی به صورت ناب، حتی در تقدس‌زدایی‌شده‌ترین جوامع جدید، پدیده‌ای نسبتاً نادر است. بنابراین، مراد الیاده در به‌کاربردن دو واژه «انسان دینی» و «انسان مدرن»، توصیف دو «نحوه بودن» در جهان، دو نحوه مواجهه وجودی، تاریخی و دنیوی با واقعیت است.

با این حال، تبیین الیاده از انسان به توصیف وضعیت او بر اساس داده‌هایی تاریخی منحصر می‌شود که آن هم فراهم‌آمده از همه فرهنگ‌ها و جوامع نیست. مقایسه و نتیجه‌گیری برخاسته از داده‌هایی است که چه‌بسا برخی از آنها را ارزیابی دقیق نکرده و مفاهیم جدید را درباره انسان باستانی به کار برده است. پس هرچند انسان‌شناسی کهنی که الیاده به آن اعتقاد دارد ممکن است از برخی فرهنگ‌های قبیله‌ای برگرفته شده باشد، اما نمی‌تواند به بسیاری از فرهنگ‌ها و جوامع تعمیم یابد. افزون بر این، او در مقایسه و تحلیل، بیشتر به شباهت‌ها می‌پردازد و تفاوت‌ها را نادیده می‌گیرد.

در رویکرد پدیدارشناختی وی، منشأ و ریشه اهمیت ندارد. به بیان وی، مهم آن است که رفتار انسان جوامع سنتی نشان می‌دهد که او دین‌ورز است. بدین نحو است که پدیدارشناسی مانند الیاده آن را می‌بیند و توصیف می‌کند و کاری هم به منشأ آن ندارد.

الیاده به ابعاد و مؤلفه‌های وجودی انسان نمی‌پردازد تا معلوم شود که آیا او دارای بعدی روحی و ماورایی است که دینی بودن انسان دینی به آن برگردد یا نه. پس تبیین دینداری انسان

دینی چیزی نیست که وی به آن پرداخته باشد. هرچند انسان ذاتاً مذهبی است، اما او چگونگی و چرایی این موضوع را بیان نمی‌کند.

الیاده خود را دین‌پژوه و روش مطالعات خویش را علمی و عاری از پیش‌فرض‌های دینی و فلسفی می‌داند، اما همان‌گونه که برخی از منتقدان جدی وی نیز گفته‌اند، او ادیان را به گونه‌ای مطرح و توصیف می‌کند که بتواند بعداً مسیحیت را به عنوان درست‌ترین و بهترین آنها نشان دهد. از نظر الیاده، یگانه راه چاره در وضعیت کنونی و تأمین آزادی انسان، پذیرفتن فلسفه‌ای است که وجود خدا را نفی نمی‌کند. او این روش را در ایمان یهودی - مسیحی جست‌وجو می‌کند. انسان رانده‌شده از جهان نمونه‌های ازلی و تکرار افعال مثالی، جز از طریق توسل به خدا نمی‌تواند از خود در برابر هراس ناشی از تاریخ دفاع کند. زیرا فقط از این طریق است که از یک سو به آزادی دست می‌یابد و از سوی دیگر می‌تواند اطمینان حاصل کند که فجایع تاریخی از حکمتی برین و معنایی متعالی برخوردارند؛ معنایی که ارزش آن رفیع‌تر از تاریخ است، حتی اگر آگاهی از آن در وضعیت کنونی بشر امکان‌پذیر نباشد. هرچند ممکن است این درست باشد که الیاده به جهت‌گیری‌های دینی خود اجازه می‌دهد بر حوزه علمی‌اش تأثیر بگذارد. البته شاید بتوان گفت عقاید شخصی الیاده، در واقع دین کیهانی مردم باستانی است که او این اندازه از آن تجلیل می‌کند نه مسیحیت.

مدل انسان‌شناسی که الیاده در آثار خود مطرح می‌کند از برخی جهات متأثر از انسان‌شناسی مسیحی است. الیاده موقعیت وجودی انسان را حالت «هبوط‌کرده» توصیف می‌کند. هرچند این اصطلاح لزوماً به معنای به‌کاررفته در سنت یهودی و مسیحی‌اش نیست، اما الیاده می‌گوید پیش از آن فاجعه [هبوط]، انسان زندگی‌ای داشت که به زندگی آدم پیش از ارتکاب به گناه بی‌شبهت نبود. یا در باب آنچه وی آن را «غم غربت» یا «حسرت بهشت» نامیده، می‌گوید این مهم که انسان همواره و در هر جایی به دنبال مرکز مقدس است، ما را متوجه چیزی در وضعیت خاص بشری می‌کند که می‌توانیم آن را «حسرت برای بهشت» بخوانیم. با این عنوان می‌توانیم آرزوی انسان برای زندگی در مرکز و قلب حقیقت را به چیزی معنا کنیم که مسیحیت از آن با عنوان «موقعیت پیش از هبوط» یاد می‌کند.

در ارزیابی نهایی باید گفت الیاده، در مقام دین‌شناس، خود را دانشمندی بی‌طرف نمی‌داند که صرفاً به آداب و رسوم مبهم مردم زمان‌های دور علاقه‌مند باشد. هرچند زندگی حرفه‌ای او صرف تحقیق در متون و ایده‌های باستانی شد، خود را به همان اندازه درگیر ایده‌ها و فرهنگ زمان خود می‌داند. وی نظریه‌پردازی است که دانشش را از گذشته می‌گیرد تا به مسائل مهمی بپردازد که جامعه معاصر با آنها روبه‌رو است. از این‌رو، نظریه او نه فقط به دلیل شایستگی‌های خود، بلکه همچنین به سبب تقابل آشکاری که با همه حریف‌های تحویل‌گرایانه خود ایجاد کرده، شایسته بذل توجه است.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۶)، *رساله‌ای در تاریخ ادیان*، ترجمه: جلال ستاری، تهران: سروش.
- بیهقی نیشابوری، قطب‌الدین ابوالحسن (۱۳۷۵)، *دیوان امام علی (ع)*، تصحیح و ترجمه: ابوالقاسم امامی، بی‌جا: بی‌نا.
- پالس، دانیل (۱۳۸۲)، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه: محمدعزیز بختیاری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ژولین، رییس (۱۳۸۴)، «تاریخ ادیان، پدیدارشناسی، هرمنوتیک: نگاهی به آثار الیاده»، در: *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده، جهان اسطوره‌شناسی (۶)*، ترجمه و گردآوری: جلال ستاری، تهران: نشر مرکز.
- ستاری، جلال (۱۳۸۴)، *مقدمه بر اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده، جهان اسطوره‌شناسی (۶)*، ترجمه و گردآوری: جلال ستاری، تهران: نشر مرکز.
- شبستری، سعدالدین محمود (۱۳۶۱)، *گلشن راز*، به اهتمام: صابر کرمانی، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری.
- لونگ، شارل (۱۳۸۴)، «معنای آثار میرچا الیاده برای انسان مدرن»، در: *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده، جهان اسطوره‌شناسی (۶)*، ترجمه و گردآوری: جلال ستاری، تهران: نشر مرکز.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۶۰)، *مثنوی معنوی*، تصحیح: رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات امیرکبیر.

- Allen, Douglas (1978), *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and /Yen- Directions*, The Hague: Mouton Publishers.
- ——— (1987), "Phenomenology of Religion" in: *Encyclopedia of Religion*, ed. By Mircea Eliade, London: Macmillan Publishing Company
- Eliade, Mircea (1958a), *Birth and Rebirth*, New York: Harper & Row Brothers.
- ——— (1958b), *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*, Trans. Willard Trask, New York: Harper and Row.
- ——— (1959), *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Trans. Willard R. Trask, New York: Harcourt, Brace and Co.
- ——— (1963), *Myth and Reality*, trans. W. R. Trask, New York: Harper Torchbooks.
- ——— (1967a), *From Primitives to Zen, A Thematic Sourcebook on the History of Religions*, New York: Harper and Row.
- ——— (1967b), *Myths, Dreams, and Mysteries*, trans. Philip Mairet, New York: Harper Torchbooks.
- ——— (1968), *Patterns in Comparative Religion*, Trans. Rosemary Sheed, Cleveland: The World Publishing Company.
- ——— (1969a), *Yoga: Immortality and Freedom*, 2nd ed., Trans. Willard R. Trask, Bollingen Series LVI, Princeton: Princeton University Press.
- ——— (1969b), *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago: the University of Chicago Press.
- ——— (1977), "No Souvenirs", in: *Journal 1957-1969*, trans. Fred H., Johnson, J., New York: Harper & Row.
- ——— (1978), *The Forbidden Forest*, Trans. Mac Linscott and Mary Park Stevenson, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- ——— (1982a), *Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henri Rocquet*, trans. Derek Coltman, Chicago: University of Chicago Press.
- ——— (1982b), *Imagination and Meaning: the Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, Girardot, Mac Linscott Ricketts (eds.), Seabury Press.
- ——— (1990), *Journal IV: 1979-1985*, Translated by M. L. Ricketts, Chicago: University of Chicago Press.
- ——— (1991a), *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, Princeton: Princeton University Press.
- ——— (1991b), *The Myth of the Eternal Return*, trans. W. R. Trask, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ——— (1995), *Mephistopheles and the Androgyne Studies in Religious Myth and Symbols*, Trans. Cohen, New York: Sheed & Ward.

- Marino, Adrian (1981), *L' Hermeneutique de Mircea Eliade*, trans. Jean Gouillard, Paris: Gallimard.
- Olson, Carl (1992), *The Theology and Philosophy of Eliade: A Search for the Centre*, Palgrave Macmillan Limited.
- Rennie, Bryan S. (1996), *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, State University of New York Press.