



سال چهارم، دوره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۸، شماره پیاپی ۷
صفحات ۲۲-۵

تحلیل انتقادی آرای الیاده در باب تفکیک امر قدسی از غیر قدسی

دکتر مسعود آنگونه جونقانی^{*۱}

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۰

چکیده

میرچا الیاده (۱۹۰۷-۱۹۸۶) ضمن اتخاذ رویکرد وجودی نسبت به اساطیر استدلال می‌کند که تلقی انسان بدوی در خصوص اسطوره به‌مثابه امری راستین و تکرارپذیر مرتبط با ساختار وجودی اوست. به همین سبب، وی با نقد تلقی روانکاوی فروید در باب ناخودآگاه‌بودن فراشد اسطوره‌سازی، به طرح این موضوع می‌پردازد که اسطوره اساساً تبیین نظری آیین‌هایی است که به صورت خودآگاه به بازتکرار نمادین عمل آفرینش پرداخته‌اند. در این راستا، الیاده به پیروی از دورکم، اما به شیوه‌ای متفاوت از وی، به تفکیک امر قدسی از غیرقدسی می‌پردازد و تصریح می‌کند که به زعم وی هستی و اعیان آن به واسطه تجلی امر قدسی ظهور یافته‌است. بر این اساس، مقاله پیش رو می‌کوشد ضمن بررسی خاستگاه‌های نظری اندیشه الیاده استدلال‌های وی را در این باره بررسی و تحلیل کند. در این بررسی نگارنده با تأکید بر مفروضات نظری الیاده و روش‌شناسی پدیدارشناختی بدوی، دیدگاه او را نسبت به اسطوره محل تأمل می‌داند و معتقد است آنچه الیاده به‌مثابه ساختار وجودی بشر مطرح می‌کند اساساً برساخته‌ای فرهنگی است.

واژگان کلیدی: الیاده، اسطوره‌شناسی، آیین، امر قدسی، اسطوره‌شناسی پدیدارشناختی

* algooneh@yahoo.com

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

۱- مقدمه

الیاده از چشم‌انداز یک مورخ دین به اسطوره روی می‌آورد؛ او که سودای تحلیل پدیدارشناختی اسطوره را در سر می‌پروراند، در ادامه راه و در جست‌وجوی معنای گم‌شده اساطیر در نهایت متوجه تفسیر هرمنوتیکی یا هرمنوتیک خلاقه^۱ می‌شود. او تصریح می‌کند آنچه جهان اسطوره‌ها را به‌مثابه جهانی معنادار موجه جلوه می‌دهد تفسیری است که بر پایه توصیف پدیدارشناختی اسطوره استوار است.

تعریفی که الیاده از اسطوره به دست می‌دهد مبتنی بر نوعی تفکیک اعتباری وجودشناختی یا تفکیک انحاء متفاوت هستی است که یکی مبتنی بر رویکرد ضدتاریخی و دیگری مبتنی بر رویکرد تاریخ‌محور به هستی و زمان است. الیاده خود با اتخاذ این «رویکرد ضدتاریخی»^۲ (Rennie, 2005: 2761)^(۱) به تأسی از اعضای حلقه فکری‌ای که در آن بالید و پرورش یافت به جایگاه شرق در برابر غرب توجه بیشتری می‌کند و تأکید می‌ورزد که غرب می‌باید در برخورد با شرق متوجه معنایی باشد که خود فاقد آن است؛ معنایی که به واسطه غلبه تاریخ از میان رفته‌است. در غیاب معنا، بار ارزشی هستی و هاله قدسی پدیدارها تقلیل یافته یا محو شده و بدین‌سان جهان سبک‌سار و تهی شده‌است. بر این اساس، «بحران انسان مدرن همانا فقدان معنا» (Cave, 1993: 66) است؛ چراکه انسان مدرن، به واسطه غلبه خردگرایی ضداسطوره‌ای، در برابر زمان^(۳) -که در سیر خطی خود او را در نهایت به دام مرگ فرومی‌افکند- گریزی ندارد و بنابراین وضعیت وجودی او بیانگر بیگانگی و تنهایی است. این در حالی است که «ذهنی که با روایت اسطوره‌ای سازگار است مصایب دشوار را تحمل می‌کند و حتی به واسطه آن معنای هستی‌اش را تضمین می‌کند» (ibid: 65).

به هر ترتیب، اگرچه الیاده به‌مثابه التزامات منطقی بحث‌ها و استدلال‌های خود مطرح می‌کند محل تأمل و درخور تحسین است، به نظر می‌رسد مفروضات مقدماتی وی در باب تفکیک امر قدسی از امر غیرقدسی و قول به ذاتی یا فطری بودن این تفکیک با رویکرد پدیدارشناختی به معنای فلسفی آن در تعارض است. به همین سبب، صرف‌نظر از اصالت یا بداهت نتایج نظری وی در باب اسطوره و نیز کارآمدی الگوی وی برای شناسایی مضمون‌های مشترک اساطیر و هم‌چنین بازشناسی اسطوره آغازین به‌مثابه خاستگاه سایر

1. creative hermeneutics
2. ahistorical

اسطوره‌ها، این پرسش مطرح است که آیا نظریات الیاده، مفروضات و بنیان‌های نظری وی از انسجام درونی برخوردار است یا خیر؟ بنابراین هدف از انجام این پژوهش این است که ضمن تدقیق در مبانی نظری الیاده در باب اسطوره و احیاناً دین، اصالت نظریه وی را بکاو و بررسی کند.

۲- پیشینه پژوهش

الیاده از جمله اسطوره‌شناسانی است که پژوهشگران ایرانی در نیم قرن اخیر به شکل قابل ملاحظه‌ای به آنها توجه داشته‌اند. نگاهی اجمالی به آثار پژوهشگران ممتاز این حوزه بیانگر تأثیر انکارناشدنی وی در این عرصه است. کافی است آثاری را که در این زمینه تألیف شده است از نظر بگذرانیم تا بلافاصله دریابیم که اکثر آنها، تقریباً بی هیچ کم‌وکاستی به تعریفی که الیاده در باب اسطوره به دست داده، پای‌بند مانده و از حدود آن فراتر نرفته‌اند. به منظور جلوگیری از اطناب کلام، خواننده علاقمند را به برخی از منابع ارجاع می‌دهیم. برای نمونه (بهار، ۱۳۷۵: ۳۶۹) آموزگار (۱۳۷۴: ۳-۵)، ستاری (۱۳۷۶: ۶)، سرکاراتی (۱۳۷۸: ۷۲)، اسماعیل‌پور (۱۳۸۷: ۱۳-۱۴) و رستگار فسایی (۱۳۸۸: ۱)، همگی تعریف الیاده را در ضمن اثر خود گنجانده و برخی بدون اشاره مستقیم به الیاده روش او را به کار بسته و به رعایت اصول آن به عنوان روشی معهود و مقبول ملتزم مانده‌اند.

در مجموع، مقالات مستقل علمی - پژوهشی قابل توجهی نیز به اسطوره‌شناسی الیاده پرداخته‌اند که به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم: جوادی (۱۳۸۷) با اتخاذ رویکرد توصیفی، چارچوب نظری الیاده را در خصوص تفکیک امر قدسی از امر غیرقدسی می‌پذیرد و بر این اساس نگرش او را درباره انسان دین‌ورز^۱ و انسان مدرن و نحوه تلقی آنها را در باب تاریخ تبیین می‌کند. جعفری (۱۳۸۷) نیز به روش مشابهی، با اتخاذ رویکرد نظری به تبیین مطالعات دینی از منظر غیرپوزیتویستی در آرای میرچا الیاده می‌پردازد. قنبری (۱۳۹۰) هر آنچه را که خود الیاده ضمن آثارش بدان پرداخته است تخلیص کرده و دیدگاه الیاده را بی‌کم‌وکاست در باب پدیدارشناسی دین، مفهوم امر قدسی، و نیز وجودشناسی مردمان اولیه در پژوهش غیرانتقادی خود بیان کرده است. لکزایی (۱۳۹۳) نیز ضمن پژوهشی توصیفی، دیدگاه الیاده را در باب رویکرد تاریخ‌محور انسان مدرن نسبت به هستی و رویکرد

1. homo religiosus

ضدتاریخی مردمان اولیه بدان بی‌هیچ انتقادی پذیرفته و کوشیده‌است ظهور امر قدسی در طبیعت و غیبت آن را در تاریخ بر این اساس تبیین کند. علمی (۱۳۹۳) با اتخاذ رویکردی انتقادی روشن می‌سازد که در هستی‌شناسی الیاده، ماهیت مقدم بر وجود است. نگارنده در این پژوهش، هستی‌شناسی الیاده را به پیروی از اندیشمندان دیگر، متأثر از افلاطون و تفکر هندویی می‌داند و یادآوری می‌کند که تلقی الیاده در باب واقعیت به‌مثابه نمود امر قدسی محل تأمل است. علمی (۱۳۹۵) در پژوهشی دیگر، با اتخاذ رویکرد توصیفی به بررسی آرای میرچا الیاده درباره انسان می‌پردازد و صرفاً یادآوری می‌کند که الیاده انسان جوامع سنتی را از انسان مدرن متمایز می‌کند و بر این اساس نحوه نگرش آنها را به تاریخ و امر قدسی تبیین می‌کند؛ موضوعی که به‌صراحت در تمامی آثار الیاده بیان شده و به نظر نمی‌رسد اختصاص پژوهشی مستقل بدان وجهی داشته باشد.

۳- تحلیل انتقادی آرای الیاده در باب اسطوره

دیدگاه اسطوره‌شناختی الیاده اساساً بر تفکیک امر قدسی از امر غیرقدسی یا به تعبیری دیگر تفکیک امر لاهوتی از امر ناسوتی استوار است. همین تفکیک است که به الیاده اجازه می‌دهد دو شیوه وجودی تاریخ‌محور و ضدتاریخی را از یکدیگر بازشناسد. به همین سبب، ما در ادامه ضمن بررسی مبانی نظری اندیشه الیاده، صحت استدلال‌های وی را در این باب به بحث و بررسی می‌گذاریم. در این راستا، نخست مواضع فکری الیاده را در بخشی جداگانه بررسی می‌کنیم.

۳-۱- امر قدسی: برساخته‌ای اجتماعی یا برآمده از سرشت بنیادین بشر؟

توجه الیاده به امر قدسی و تقابل آن با امر غیرقدسی ظاهراً به پیروی از امیل دورکم^(۳) بوده‌است، اما از آنجا که به زعم دورکم «جهان در رابطه با توتم است که به عناصر لاهوتی و ناسوتی تقسیم می‌شود» (گیدنز، ۱۳۶۳: ۷۶)؛ الیاده ضمن انکار این موضع و با اتخاذ نگرش وجودی در تحلیل خاستگاه امر قدسی، به دیدگاه رودلف اوتو نزدیک می‌شود (نک. Dadosky, 2004: 22). البته الیاده از سویی دیگر به واسطه توجه به جهان‌های شرق، مانند آموزه‌های ودایی و تأثیرپذیری از دیدگاه افلاطون نیز در نقطه مقابل دورکم قرار می‌گیرد و به همین سبب نمی‌توان او را صرفاً پیرو و تابع دورکم دانست.

در واقع، دورکم در ادامه جریان معرفت‌شناسی غرب، از سویی در برابر نگرش تجربه‌گرایانه فلسفی امثال هیوم^(۴) که «همه معرفت‌ها را مبتنی بر تجربه می‌داند» (اسکروتن، ۱۳۷۵: ۴۲) موضع می‌گیرد و از سویی دیگر مبانی معرفت‌شناختی کانت را به چالش می‌کشد؛ چراکه بر حسب آرای تجربه‌گرایان، مقولات امری عارض بر تجربه حسی و در نتیجه برساخته‌ای فرهنگی هستند که به هیچ روی نمی‌توان گفت در سرشت طبیعی انسان تعییبه شده باشند. بر این اساس، اینان در کل معتقدند مقولات نتیجه انتزاع‌هایی است که ذهن بشر در رویارویی با تجربیات عینی بدان نایل شده‌است، حال آنکه دورکم اساس انتزاع را جامعه می‌داند و نه ذهن فردی و تصریح می‌کند که «مقولات صرفاً مفاهیم کلی بسیطی نیستند که به سهولت بتوان آنها را از ماده مشاهدات شخصی خود استخراج کرد» (دورکم، ۱۳۹۳: ۲۷). از طرفی دیگر، کانت^(۵) مقولات را بنیان‌هایی معرفتی می‌انگارد که ذهن بشر بدان مجهز است و بر اساس آنها تجربه بی‌شکل را فرم و معنا می‌بخشد: بر این اساس «دنیای خارج فقط ماده احساس را باعث می‌شود و این دستگاه ذهنی خود ماست که این ماده را در زمان و مکان تنظیم می‌کند و تصوراتی را که ما به واسطه آنها تجربه را می‌فهمیم فراهم می‌سازد» (راسل، ۱۳۶۵: ۳۸۰).

دورکم که در رویارویی با این دو تلقی، راه سومی را برگزیده‌است مقولات را اساساً چیزهایی اجتماعی می‌داند که «فرآورده اندیشه اجتماعی» (نک. دورکم، ۱۳۹۳: ۲۰-۲۱) هستند. در واقع او مقولات را فطری و بنابراین جزء خصایص ثابت عقل نمی‌داند و همچون هگل «مقولات را تابعی از اشکال سازمان اجتماعی می‌داند» (روبین‌شتاین، ۱۳۸۶: ۲۸۵). بدین‌سان، دورکم با تأکید بر نحوه شکل‌گیری مقولات به‌مثابه فرآورده اندیشه جمعی، به این دیدگاه روی می‌آورد که اعتقاد دینی و قول به تفکیک امر لاهوتی از ناسوتی در نهایت برساخته اجتماعی و برآمده از زندگی اجتماعی است و بنابراین «منشأ دین در خواست‌های عملی زندگی در اجتماع است» (گیدنز، ۱۳۶۳: ۷۰).

به این ترتیب، الیاده بر خلاف دورکم که «باورهای دینی را مبتنی بر پراکتیس‌های اجتماعی می‌داند» (Ritzer, 2011: 98)، بنیان باور به امر قدسی را نه در ساختار اجتماعی که در ناکجاآباد وجدان یا آگاهی استوار می‌سازد و با قول به اینکه بشر صرف بشر بودنش انسانی دین‌ورز است تأکید می‌کند توجیه دینی بودن انسان به واسطه رویکردهای صرفاً تجربی یا اجتماعی میسر نخواهد شد، بلکه امر قدسی به‌مثابه «لحظه‌ای در تاریخ آگاهی»

(ستاری، ۱۳۸۱: ۱۷) است. به تعبیری دیگر، امر قدسی عنصری ذاتی در ساختار آگاهی است که همانند یک مقوله پیشینی درک دینی را میسر می‌سازد. به همین دلیل است که الیاده با اتخاذ موضع ضدجامعه‌شناختی به فهم انسان دین‌ورز و مناسبات اسطوره‌ای وی با هستی روی می‌آورد و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که «امر قدسی و گیتیان‌ه در واقع دو نوع وجود در جهان» (ری‌ریس، ۱۳۸۱: ۱۱۲) به شمار می‌روند.

بر اساس آنچه گفته شد الیاده ضمن پذیرش تفکیک بنیادی دورکم، با وارونه کردن ساختار مقولاتی وی و قول به ساختار وجودی امر قدسی از وی فراتر می‌رود. البته این دیدگاه یعنی استقرار باور دینی در ساختار وجدان ظاهراً نخستین‌بار به طور علمی نزد شلایرماخر مطرح شده است، اما به زعم نگارنده، تعلق خاطر الیاده به هانری کربن و پل ریکور در نهایت او را بیشتر به اتخاذ دیدگاه مشابهی با اوتو^(۶) در باب «مفهوم خشیت» (خرمشاهی، ۱۳۷۲: ۸۸) هدایت کرده است. اوتو بر این باور است که «جوهره آگاهی دینی آمیزه بی‌همتایی از ترس و مجذوبیت در برابر لاهوت یا امر الوهی است» (همان‌جا). در بطن این گزاره می‌توان اعتقاد اوتو را به جهان لاهوت به‌مثابه جهانی فرامادی و مستقل به لحاظ وجودی دریابیم. البته خرمشاهی تصریح می‌کند که «الیاده تدوین و تنسیق جدیدی از مفهوم قدسیت به دست داده است» (همان‌جا)، اما به هر روی شلایرماخر و اوتو از این نظر بر الیاده فضل تقدم دارند.

۳-۱-۱- نقد دیدگاه الیاده در باب امر قدسی

دیدیم که در چارچوب تحلیلی دورکم باور به امر لاهوتی در برابر ناسوتی برساخته‌ای معرفتی-جامعه‌شناختی است؛ اما الیاده که «امر قدسی را نیرویی تلقی می‌کند که قدرت اظهار و تجلی دارد» (الیاده، ۱۳۶۲: ۱۲۷) به نوعی ایده‌باوری یا ایده‌الیسم افلاطونی روی می‌آورد که بر اساس آن امر قدسی پیش از هرگونه رویارویی خردگرایانه یا زبان‌محور با هستی، نه در ذهن که در جهان ایده‌ها استقرار یافته است و به این ترتیب آنچه هستی می‌یابد در درجه اول محصول پیکرینه‌کردن یا تجسد این امر انتزاعی و مثالی است. در همین راستاست که الیاده در بررسی‌های اسطوره‌شناختی خود به تجلی^۱ قدسی (الیاده، ۱۳۸۸: ۵) در چیزهایی از قبیل سنگ و درخت می‌پردازد، و تصریح می‌کند که «تنها آن

1. hierophany

بخش از تاریخ و حیات وجود دارد و ارزشمند به شمار می‌آید که تکرار همان الگوها و بازگشت به همان حقایق ازلی و ابدی آفرینش باشد» (بهار، ۱۳۷۵: ۳۷۰). بنابراین در اندیشه بدوی، مادامی که هر شیء تقلیدی از یک نمونه یا الگوی مثالی است از هاله قدسی برخوردار است و در غیر این صورت فاقد اعتبار وجودی است. به بیانی کلی‌تر، «کنش فردی یا اجتماعی زمانی معنا، ارزش، تأثیر و واقعیت خود را به دست می‌آورد که به طور آگاهانه طی زمان یا مکانی قدسی، کنش آغازین نمونه‌وار خدایان، قهرمانان و نیاکان را تقلید کند»^(۷) (Meagher, 1980: 8).

اکنون جای طرح این موضوع است که وقتی الیاده تأکید می‌کند که «مقدس از طریق تجلی خود را کرانمند می‌سازد و از مطلق بودن باز می‌ماند» (۱۳۷۶: ۱۲۷) در واقع چند نکته را مفروض می‌گیرد:

الف- امر قدسی اساساً همانند ایده‌های افلاطونی مطلق است.

ب- تجلی امر قدسی در صور عینی هستی به لحاظ اعتباری در مرتبه‌ای دون امر مطلق واقع می‌شود و بنابراین هر پدیدار عینی از سویی به واسطه برخورداری از قابلیت بازنمایی امر قدسی و تجسد بخشیدن بدان همانند امر قدسی و هم‌شأن آن محسوب می‌شود و از سویی به حدود وجودی خود محدود و منحصر است. موضوعی که الیاده آن را ذیل «ماهیت پارادوکسیکال تجلی» (۱۳۸۸: ۶) بررسی می‌کند.

ج- مقدس خود را به جلوه‌های گوناگون و در سطوح متفاوت آشکار می‌کند و بنابراین این قبیل تجلیات «به لحاظ درجه و تناوب تفاوت‌های عظیمی پیدا می‌کنند» (نک. الیاده، ۱۳۷۶: ۱۳۶-۱۳۳).

البته اینکه تلقی الیاده را در باب ساختار وجدان و حضور پیشینی امر قدسی همچون امری فطری یا غریزی در نهاد بشر اساساً افلاطونی بدانیم یا نه جای چون و چراست^(۸). اما آنچه هست آشنایی الیاده با شرق و به‌ویژه آموزه‌های ودایی است که در پردازش آرای وی بی‌تأثیر نبوده است و تصریح خود وی به درک جایگاه شرق و تأکید بر اینکه غرب برای گریز از تجربه پوچی می‌باید با این رویکرد فلسفی به هستی روی بیاورد بیانگر تعلق خاطری است که وی به «سرشت دینی آدمی» دارد و تمام هم خود را مصروف اثبات آن کرده است؛ گو اینکه از برخی مبانی بنیادی و منطقی استدلال‌های نظری چشم‌پوشد و به این متهم شود که «اسلوب پژوهش وی از نظر روش‌شناختی غیرانتقادی است» (خرمشاهی، ۱۳۷۲: ۲۲۳). به

زعم نگارنده نیز، استدلال‌های الیاده در این بخش محل تأمل است و نیاز به بازنگری دارد؛ چراکه الیاده «امر قدسی را یک واقعیت بنیادی و وجودی به شمار می‌آورد» (۱۳۸۸: ۱۶)، در حالی که اساساً می‌توان آن را یک برساخته آرمانی دانست. در واقع، تجربه بدوی انسان، به لحاظ معرفتی، فاقد حضور بلافصل امر قدسی است و گذر از امر ناسوتی و درک یا شهود امر لاهوتی را باید سازوکاری معرفتی دانست که به واسطه آن امر متعالی یا قدسی از پدیدارهای مادی یا تاریخی انتزاع می‌شود. به این ترتیب، تصور اینکه بشر بدواً با این امکان وجودی پای به عرصه هستی نهاده است نمی‌تواند این واقعیت را توجیه کند که چرا در گذر زمان برخی پدیدارهای مادی شکل قدسی می‌یابند. این نگرش هم‌چنین نگاشت‌های معرفتی امر مادی بر امر غیرمادی را نادیده می‌انگارد. نکته شایان توجه دیگر این است که اگر روش پدیدارشناختی الیاده را اصیل بپنداریم، نخست می‌باید در برخورد با هر امری به تعلیق احکام مفروض بپردازیم و با توصیف پدیدارشناختی آن امر ضمن پای‌بندی به اصل بازگشت به خود اشیاء، به ایده پنهان در پس پشت پدیدارها دست یابیم و بر خلاف الیاده از اصل قرار دادن هر گونه حکم غیربدیهی یا مفروضی بپرهیزیم.

۳-۱-۲- امر قدسی: تفکر نمادین و هرمنوتیک

استدلال الیاده مبنی بر سرشت بنیادین تجربه دینی و «حضور امر قدسی به‌مثابه مقوله‌ای فراگیر در آگاهی بشری» (Rennie, 2005: 2761) و بنابراین ضرورت طرح مفهوم تجلی به‌مثابه ایده‌ای بنیادی در آفرینش هستی مستلزم آن است که امر قدسی را از پیش مفروض بدانیم؛ امری که در نهایت از طریق اعیان هستی پیکرینه و متجسد می‌شود. البته برخی مانند توماس آلتیزر به خطا تصور می‌کند که منظور الیاده از دیالکتیک امر قدسی و غیرقدسی به معنای آن است که ایده‌آل همچون امر قدسی برساخته یک واقعیت عینی است (Coupe, 1997: 34)؛ در حالی که الیاده مصر است تجلی امر قدسی است که امکان ظهور امر عینی را فراهم می‌آورد. چنین تفسیری در باب هستی، به‌ناگزیر الیاده را به تفسیری ایده‌آلیستی در باب هستی رهنمون می‌شود که پژوهش‌های افلاطونی دارد. به همین دلیل است که الیاده بروز نمادها، تصاویر و رمزهای ظاهرشده در اسطوره را نیز با الگوی افاضی^(۹) توجیه می‌کند. به این ترتیب، آنچه الیاده پیش می‌نهد مبتنی است بر:

۱- تفکیک اعتباری عالم هستی به دو سطح مثالی و عینی. در واقع، «در سنت ایده‌آلیستی‌ای که ایاده در آن بالیده و سابقه آن به افلاطون بازمی‌گردد با نوعی ثنویت وجودی در هستی مواجهیم که به موجب آن هستی به دو ساحت نمود و ساحت حقیقت تفکیک می‌شود؛ حقیقت لایتغیر و نمود فناپذیر است» (Segal, 1978: 161).

۲- تجسد امر انتزاعی در کالبد امر عینی و بنابراین رازآلود بودن هر امر عینی ویژه‌ای که جایگاه افاضه امری قدسی به شمار می‌آید.

۴- ارتباط بلافصل تصاویر و نمادهای اساطیر با زوایای پنهان وجودی انسان (ایاده، ۱۳۹۱: ۱۳). این مورد آخر به این معناست که تفکر نمادین به هیچ روی قابل تقلیل به تمثیل-به معنای بلاغی آن- نیست؛ چراکه در رویکرد تمثیلی به امور، امر مادی صرفاً به‌مثابه پوسته‌ای ظاهری به شمار می‌آید که روایت امر انتزاعی را میسر می‌کند. اما در تفکر نمادین اساساً با خردی غریزی روبه‌رو هستیم که پیش از خرد مبتنی بر استدلال منطقی-یا حداقل به موازات آن- در ذهن بشری استقرار یافته و سازوکار درونی آن نه بر زبان که بر تصاویر استعاری استوار است. به تعبیر خود ایاده، «تفکر نمادین هم‌سرشت و هم‌ذات با وجود انسان است و قبل از زبان و خرد استدلال‌گرا قرار دارد» (همان‌جا). شاید به سبب همین برداشت است که ایاده به لحاظ وجودی انسان پیش‌تاریخی را از انسان مدرن متمایز می‌کند و معتقد است که انسان بدوی در برخورد با تاریخ اساساً موضع متفاوتی دارد. ذکر این نکته ضروری است که ایاده معتقد است «هر انسان تاریخی در درون خود میزان قابل‌ملاحظه‌ای از طبع انسان قبل از تاریخ را دارد» (همان‌جا).

به هر روی، از الگوی افاضی ایاده در باب تفکر نمادین چنین برمی‌آید که منطبق پیش‌زبانی، تصویرگرا و مبتنی بر نمادها است و در نتیجه خلق اساطیر به عنوان روایتی نمادگرا کارکرد این ساحت از وجود انسان به شمار می‌رود. بر این اساس، می‌توان گفت اسطوره، به‌مثابه محصول آفریده شده بر حسب این سازوکار، «عنصر اساسی تمدن انسانی» (ایاده، ۱۳۶۲: ۲۷) است و تفسیر آن منوط به فهم امر قدسی در بطن هستی عرفی و مادی می‌باشد. در نتیجه، نمادها و تصاویر اسطوره‌ای هرگز در طول زمان از میان نمی‌روند و منسوخ نمی‌شوند و تنها ممکن است «تغییر یابند، تحریف شوند یا به لحاظ ارزشی تنزل یابند» (ایاده، ۱۳۹۱: ۱۱). به این سبب است که ایاده هرمنوتیک خلاقه را به‌مثابه چراغی

تصور می‌کند که قابلیت افشای راز خلوتیانِ تصویر و نماد را داراست و در پرتو آن و با اتکاءِ بدان است که می‌توان معانی باطنی و نهانی اساطیر را دریافت.

۳-۲- اسطوره: نگرش ضدتاریخی و آیین

ویلیام جیمز^۱ معتقد است آن‌چه ما واقعیت تلقی می‌کنیم به سطوح متعددی تعلق دارد؛ یا به بیانی ساده‌تر، «واقعیت متکثر و چندلایه است» (توسلی، ۱۳۶۸: ۲۰). الیاده همچون جیمز، اما به روشی متفاوت، به این نتیجه می‌رسد که سطوح هستی‌شناختی به لحاظ بنیادی ذومراتب و مبتنی است بر سطح استعلایی لاهوت و سطح مادی ناسوت. بدیهی است آنچه وجود امر مادی و بروز و ظهور عینی آن را تضمین می‌کند همانا تجلی است. به این ترتیب الیاده ناگزیر می‌شود ادعا کند زمان و مکان ویژه‌ای که تجلی در آن روی می‌دهد به ترتیب زمان و مکان قدسی پنداشته می‌شوند. زمان در این حالت ماهیتی ضدتاریخی و بازگشت‌پذیر دارد. مکان نیز در این حالت همواره از طریق مفاهیم وابسته به مرکز نمادینه می‌شود. بنابراین تجلی به ناگزیر امری همیشگی است که تاریخ را عقیم می‌کند و «زمان سپنجی را به تعلیق می‌اندازد» (الیاده، ۱۳۶۵: ۶۲). به همین منوال، هر مکانی هم که تجلی در آن روی می‌دهد مرکز و خاستگاه تمام هستی و آفرینش‌های آتی خواهد بود.

بر این اساس آنچه در مرکز اندیشگانی الیاده در باب اسطوره قرار می‌گیرد، اسطوره آفرینش یا اسطوره کیهان‌زاد است. در واقع، اسطوره آفرینش به زعم الیاده به‌مثابه «الگوی پارادایمی»^۲ (Eliade, 1959: 45) عمل می‌کند که اسطوره‌های دیگر همچون اقمار آن، به دور آن می‌چرخند و از آن معنا می‌گیرند. به این ترتیب، الیاده معتقد است «تمامی اساطیر ادامه و بسط اسطوره آفرینش و اشکال و صور متفاوت آن به شمار می‌روند» (Cave, 1993: 68). الیاده با این پیش‌فرض به این استدلال روی می‌آورد که ذهن انسان بدوی در پی توجیه هستی متوجه وضعیت آغازین هستی و به تعبیری وضعیت پیشاهستی‌شناختی عالم است؛ یعنی درگیر این مسأله است که هستی پیش از تکوین مادی و صورت‌بندی نهایی آن، به صورت آرمانی و ایده‌آل مفروض است و آنچه در حین تجلی روی می‌دهد صرفاً پژواک یا تقلیدی از آن صورت مثالی به حساب می‌آید. به همین دلیل است که صرف تصور هستی

1. William James (1842-1910)
2. paradigmatic models

به‌مثابه تقلیدی از یک الگوی نمونه‌وار ازلی، بشر بدوی را به این اندیشه عمدتاً خودآگاه سوق می‌دهد که تکرار هر عملی که مشابه عمل آغازین است، آفرینش ازلی را بازتکرار و احیاء می‌کند. ستاری در این باره می‌نویسد:

اسطوره‌باوران بر این باورند که تجدید و تکرار کاری نمونه که نخستین بار در زمان بی‌زمان و مکان لامکان به دست خدایان یا نیاکان فرهنگ‌ساز صورت گرفته همه محاسن و مزایای آن کار اصیل را باز می‌آورد و دیگر بار فعلیت می‌بخشد (۱۳۷۶: ۱۱).

بدین‌سان بدوی به زعم خود قادر است آفرینش را به عنوان جریانی مستمر در چرخه لایتناهی تکرار و دور ابدی حفظ کند و امکان استقرار «وجودی ناب با امکانات بکر» (Meagher, 1980: 9) را فراهم آورد؛ وجودی که گویی حیاتی نو و سرآغازی تازه است. به همین منظور، کوشش در راه تکرار عمل آفرینش منتهی به پیدایی آیین می‌شود. آیین که مبتنی بر اجرای کنش‌های خلاقه از طریق بازنمایی نمادین و دراماتیک عمل آفرینش است، به زعم الیاده، در اندیشه بدوی هم‌ارز با حیات مجدد یا «تکرار واقعی عمل آفرینش» (Eliade, 1958: 404 – 406) است. بنابراین، در اندیشه بدوی آفرینش و سیوروت متلازم و توأمان با یکدیگرند. بدوی، با اتخاذ چنین نگرشی، زمان را از چنبره تاریخ می‌رهاند و در واقع با «استخفاف تاریخ» (الیاده، ۱۳۶۵: ۱۰)، زمان را سرمدی و ازلی و آفرینش را تکرارپذیر می‌پندارد. در حقیقت، به واسطه اینکه تاریخ «ضد متافیزیک» (الیاده، ۱۳۹۱: ۱۴۰) و تصور آفرینش و سیوروت توأمان اساساً پنداشتی متافیزیکی است، در نتیجه تلقی بدوی در تعارض با زمان‌پذیری و خطی بودن تاریخ است^(۱۰). به همین دلیل است که بدوی با روی آوردن به آیین، ضمن مشارکت در عمل خلاقه آفرینش و از طریق «تکرار آگاهانه رفتارهای مثالی» (الیاده، ۱۳۶۵: ۱۸) امر قدسی را -که به زمان ازلی تعلق دارد- از طریق وارد کردن آن به چرخه دوری و تکرارپذیر آیین‌ها، تصاحب می‌کند. این در حالی است که خوزه ارتگایی گاست تصریح می‌کند «انسان مدرن در غیاب الگوهای فراتاریخی، ایده‌آل‌ها و نمونه‌های آرمانی، علی‌رغم توانایی‌های هرگز قادر به آفریدن به معنای واقعی کلمه نخواهد بود» (Cave, 1993: 66). بدین‌سان اگر بپذیریم که اعمالی که انسان مدرن انجام می‌دهد، همواره در بازه زمانی و تاریخی خاصی صورت می‌پذیرد که مستلزم فنا است، آنگاه می‌توان ادعا کرد که آیین وابسته به تکرار اعمالی است که اعتبار خود را از طریق «تقلید کردارهای آغازین» (الیاده، ۱۳۶۵: ۱۸) کسب می‌کند.

۳-۳- نقد روش‌شناسی الیاده

اکنون با آگاهی از آرای الیاده در باب تاریخی بودن انسان مدرن و موضع ضدتاریخی انسان بدوی بهتر می‌توان به نقد و بررسی آرای وی پرداخت. در ادامه خواهیم دید که موضع الیاده در این خصوص گاه دچار تناقض است و گاه مقید به تعهدات روش‌شناختی نیست.

۳-۳-۱- خلط تفکیک وجودی و معرفتی

الیاده، جهانی را که بدوی در آن به سر می‌برد جهانی رازآلود و قدسی می‌انگارد. به همین منوال، فردی را نیز که در این جهان به سر می‌برد به لحاظ وجودی از انسان مدرن متفاوت می‌داند. برای نمونه، الیاده در بررسی آیین‌های تشریف تصریح می‌کند که «آیین تشریف مبتنی بر تغییر بنیادی در شرایط وجودی است» (الیاده، ۱۳۶۸: ۱۰). به نظر می‌رسد الیاده نیز مانند لوی-برول در تفکیک وجوه معرفتی و وجودی دچار خطا می‌شود^(۱۱)؛ یعنی درست همان طور که بر اساس آرای لوی-برول، بدوی به واسطه کاربست «قانون آمیختگی» (لوی-برول، ۱۳۸۹: ۱۴۰) تناقض موجود در گزاره‌هایی چون «الف» «ب» است را در نمی‌یابد^(۱۲)؛ الیاده نیز با اتخاذ دیدگاه مشابهی تأکید می‌کند که «انسان بدوی فاقد خودآگاهی تاریخی است» (۱۳۶۸: ۱۴) و نبود این مقوله را از اساساً به ساختار وجودی بدوی مرتبط می‌داند. حال این پرسش پیش می‌آید که اگر این مقوله اساساً در ذهن بدوی وجود ندارد، چگونه است که الیاده مدعی می‌شود بدوی پدیدارهای مادی‌ای را که به لحاظ تاریخی فاقد اهمیت است به مثابه امور جزئی به کناری می‌نهد و برخی امور را به مثابه بازتکرار پدیدارهای ازلی و مطلق، قدسی، معنادار به شمار می‌آورد؟ به بیانی دیگر، اگر بدوی به لحاظ وجودی فاقد خودآگاهی تاریخی باشد، تمام امور، اعم از مادی و غیرمادی باید برای وی به منزله اموری متافیزیکی، غیرقابل تقلیل به تاریخ باشند و تصور تفکیک پدیدارها به زمان‌مند و ازلی در این صورت محال است.

بنابراین می‌توان منکر این قضیه شد که بدوی فاقد آگاهی تاریخی است چراکه تفکیک فوق اساساً مبتنی بر آگاهی از هر دو پدیدار قدسی و غیرقدسی است. به زعم نگارنده، راه برون‌شدن از این تعارض مبتنی بر قول به وجود نوعی آگاهی توأمان نزد بدوی است که به طور هم‌زمان وجوه خردمحور و اسطوره‌محور پدیدارها را در می‌یابد و در تفسیر خود از این یا آن پدیدار در نهایت به یکی از طرفین گرایش پیدا می‌کند^(۱۳). یعنی بدوی می‌تواند به

طور هم‌زمان یک سنگ را سنگی در میان سایر اشکال تلقی کند و به موازات این پنداشت و در تقابل با آن، هم‌زمان سنگ را به موجودیتی متافیزیکی و ازلی مرتبط بداند. به این ترتیب الیاده باید در این نکته تأمل کند که بدوی چگونه قادر است امری را به طور هم‌زمان از منظر تاریخی و غیرتاریخی تفسیر و فهم کند.

در همین راستا، ایراد دیگری که بر الیاده وارد است متوجه این اظهار نظر اوست که مدعی است «انسان مدرن آن انسان ضدتاریخی را که درونش نهفته است نمی‌تواند بگشود و همواره با اوست» (۱۳: ۱۳۷۵)؛ آیا این بدان معنا نیست که ما در آگاهی انسان با دو ساحت معرفتی هم‌تراز روبه‌رو هستیم که در برخی از برهه‌های زمانی یا مکانی غلبه با یکی از آنها است؟ آیا وجود رؤیا به‌مثابه فعالیت ناخودآگاه و درک سازوکار تصویری آن دال بر حضور توأمان این شکل ویژه معرفتی در کنار خرد استدلال‌محور نیست؟ و آیا اسطوره نیز به‌مثابه بروز و ظهور مادی این نحوه شناخت بشری نیست؟ بدیهی است الیاده در پاسخ به این پرسش‌ها همان‌طور که از نقل قول فوق برمی‌آید به وجود چنین ساحتی و بقای آن نزد انسان مدرن اشراف دارد. اما چگونه است که اظهار می‌کند که بدوی فاقد خودآگاهی تاریخی و انسان مدرن اساساً تاریخ‌محور است؟

شایان ذکر است که الیاده در تلقی خودآگاه بودن یا ناخودآگاه بودن این فراشد نیز دچار تعارض است. در برخی موارد، الیاده ضمن اتخاذ موضع ضدفرویدی (ری‌ریس، ۱۳۸۱: ۱۱۸) و نقد ناخودآگاه، اصرار دارد که تکرار اعمال مثالی در آیین‌ها به منظور بازنمایی و تقلید امر قدسی اساساً آگاهانه و مبتنی بر فهم آگاهانه بدوی از زمان است (نک. الیاده، ۱۳۶۵: ۱۸). این در حالی است که وی در تبیین حیات دینی نزد انسان مدرن به ناخودآگاه بودن این موضوع (نک. الیاده، ۱۳۸۸: ۱۶) و در نتیجه پیدایی نوعی «دین‌ورزی استتاریافته»^۱ (Dadosky, 2004: 71) تصریح کرده‌است. به نظر می‌رسد جمع این پریشانی محال و بیانگر وجود تعارضی نظری در اندیشه الیاده باشد و بس.

۴- نتیجه‌گیری

بررسی حاضر بیانگر آن است که پدیدارشناسی نزد الیاده به معنای ویژه‌ای به کار رفته است. او نه تنها مطالعات خود را در باب اسطوره به توصیف پدیدارشناختی و تأویل منحصر

1. camouflaged religiosity

ساخته، بلکه به جای پرداختن به ساختار یا انتظام درونی مؤلفه‌های اسطوره، صرفاً متوجه کشف مضامین یا موتیف‌های مشترک اساطیر و سپس تحلیل هرمنوتیکی آنها شده‌است^(۱۴). البته به نظر می‌رسد، الیاده برخی از مفروضات را بدون هیچ محک معتبری بدیهی پنداشته و به‌مثابه سنگ‌بنای مباحث آتی خود قرار داده‌است؛ مفروضاتی که به زعم ما از وجه معرفتی برخوردارند و در واقع برساخته فرهنگی به شمار می‌روند، اما الیاده در مواجهه با آنها -شاید به سبب دشواری‌ای که در تبیین آنها احساس کرده- کوشیده‌است با تقلیل آنها به نوعی مقولات پیشینی، موضوع را حل و فصل کند. این در حالی است که الیاده به واسطه قول به بداهت این قبیل فرضیات، بی هیچ چون و چرای منطقی، امری را که می‌باید از منظر معرفتی تحلیل کند به صورت امری وجودی، سرشتی و بنیادین عرضه می‌کند و با صحه گذاشتن بر حضور بلافصل نگرش دینی و اسطوره‌شناختی در سرشت بنیادین بشر، این نحوه نگرش را به یکی از انحای وجودی بشر تعبیر می‌کند که در سرآغاز هستی انسان در غریزه یا فطرت وی تعبیه شده‌است. گویی الیاده فرضی را که باید درون پُرانتز بگذارد و صحت احتمالی آن را به‌مثابه یک حکم اثبات کند پیشاپیش پذیرفته و صرفاً در پی ارائه مستندات برای اثبات اعتبارپذیری آن است.

پی‌نوشت

- ۱- برای بحث مستوفی درباره موضع ضدتاریخی الیاده، نک. Dudley, 1976: 345-359
- ۲- زمان اسطوره‌ای در اندیشه الیاده دارای ماهیت هستی‌شناختی است و به‌مانند زمان پارمنیدی همواره ثابت است (نک. Eliade, 1959: 69).
- ۳- الیاده مفهوم امر قدسی را از اوتو اتخاذ کرده‌است، اما طرح دیالکتیک امر قدسی و امر غیرقدسی بیانگر پیروی وی از الگوی دورکم است. جالب است که الیاده بدون وجود نشانه‌های اضطراب تأثیر به اوتو ارجاع می‌دهد. برای نمونه در آغاز اسطوره، رؤیا و راز این جمله اوتو را نقل می‌کند که «امر قدسی همیشه خود را به‌مثابه قدرتی از نوع کاملاً متفاوتی از نیروهای طبیعت متجلی می‌کند» (Eliade, 1959: 10). الیاده اما در تعریف خود از امر قدسی به دورکم ارجاع نمی‌دهد، شاید به این دلیل که دیدگاه بنیادی او را مستلزم باور به توتمیسم می‌داند. به همین دلیل شاید بتوان گفت تأثیرپذیری او از دورکم غیرمستقیم بوده‌است.

۴- هیوم مانند لاک بر آن است که فعالیت‌های ذهن تنها در به هم پیوستن و از هم گسیختن تصویرهایی است که تجربه برای ما فراهم آورده‌است. برای آگاهی از موضع کانت در برابر فلسفه هیوم و به تعبیری بیداری کانت از خواب جزم‌گرایی، نک. نقیب‌زاده، ۱۳۶۷.

۵- کانت تأکید می‌کند که «خودآگاهی مستلزم آن است که عالم به نحو موافق با مقولات در نظر ما ظاهر شود» (اسکروتن، ۱۳۷۵: ۵۹).

۶- الیاده کتاب خود را تحت عنوان آلمانی *Das Heilige und das Profane* منتشر می‌کند و شاید با این کار خواسته‌است دین خود را به اوتو نویسنده کتاب *Das Heilige* ادا کند.

۷- برای نقد دیدگاه الیاده، نک. Meagher, 1980.

۸- برای بحث در این باره، نک. Dadosky, 2004: 104.

۹- اصطلاح الگوی افازی را نگارنده برای تبیین نحوه متجسد شدن پدیدارهای مثالی در قالب تظاهرات و نمودارهای عینی به کار برده‌است. برای نمونه، سهروردی این الگو را برای تبیین رمز به کار بسته‌است که به موجب آن «صُور خیالی به ذات بوده و در جهان خارج از نفس و در عالمی مخصوص به خود موجودند. دارای مکان و محل نیستند و در برخی موارد از طریق مظاهر، مورد مشاهده اشخاص واقع می‌شوند» (سهروردی، ۱۳۶۷: ۳۵۲).

۱۰- برای نقد این موضع الیاده، نک. Meagher, 1980.

۱۱- مهرگان (۱۳۸۵) در پژوهشی بدیع ضمن تأمل در آرای برخی از مردم‌شناسان مانند لوی-برول، فریزر، پریچارد و غیره مبانی معرفت‌شناختی آنها را نقد کرده‌است. خواننده علاقمند را به این اثر ارزشمند ارجاع می‌دهیم.

۱۲- لوی-برول تصریح می‌کند: «برای ذهنیت علمی یک چیز نمی‌تواند هم خودش باشد و هم غیرخودش. اما برای ذهنیت ابتدایی یک چیز می‌تواند هم خودش باشد و هم غیرخودش» (۱۳۸۹: ۱۴۰-۱۴۱). البته لوی-برول در سال‌های پایانی عمر خود کوشید این نظریه را جرح و تعدیل کند ولی در نهایت آن را به کناری گذاشت.

۱۳- دان اسپربر در بررسی گزاره‌های نمادین به درستی این موضوع را دریافته و به آن اشاره کرده‌است. در واقع، به زعم وی ذهن بدوی به هیچ‌روی معنای حقیقی و مجازی گزاره‌های نمادین را با هم خلط نمی‌کند؛ به بیانی دیگر، ذهن بدوی به طور تلویحی به اصالت گزاره‌هایی مانند «پلنگ یک مسیحی است» باور دارد، اما این بدان معنا نیست که او پذیرفته‌است که در جهان معمول وی، پلنگ حیوانی بی‌خطر است. بلکه در اندیشه بدوی، به تعبیر اسپربر، نوعی «همزیستی» (Sperber, 1979, 94) وجود دارد که به موجب آن ذهن بدوی می‌تواند به طور هم‌زمان بپذیرد که پلنگ مسیحی و در عین حال خطرناک

باشد. در واقع، او مسیحی بودن پلنگ را در سطح نمادین و خطرناک بودنش را در سطح دایره‌المعارفی فهم می‌کند و این دو ساحت، به هیچ‌روی، در باور وی خلط نمی‌شود. ۱۴- در همین راستا است که الیاده از مطالعه انبوه داده‌های دینی به ملاحظات کلی در باب رفتار دینی روی آورده‌است (Dadosky, 2004: 23). این رویکرد الیاده به زعم برخی پژوهشگران بیشتر به «روش ریخت‌شناسی گوته» شبیه است (Kitagawa, 1987: 2755) که معطوف به یافتن الگوهای بنیادی در دامنه وسیعی از داده‌های دینی بود.

منابع

- آموزگار، ژ. ۱۳۷۴. *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- اسکروتن، ر. ۱۳۷۵. *کانت*، ترجمه ع. پایا. تهران: طرح نو.
- اسماعیل پور، ا. ۱۳۸۷. *اسطوره، بیان نمادین*، تهران: سروش.
- الیاده، م. ۱۳۶۲. *چشم‌اندازهای اسطوره*، ترجمه ج. ستاری. تهران: توس.
- _____ . ۱۳۶۵. *اسطوره بازگشت جاودانه* (مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ)، ترجمه ب. سرکاراتی. تبریز: نیما.
- _____ . ۱۳۶۸. *آیین‌ها و نمادهای آشناسازی: رازهای زادن و دوباره زادن*، ترجمه ن. زنگویی. تهران: آگه.
- _____ . ۱۳۷۵. *اسطوره، رؤیا، راز*، ترجمه ر. منجم. تهران: علم.
- _____ . ۱۳۷۶. *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه ج. ستاری. تهران: سروش.
- _____ . ۱۳۸۸. *مقدس و نامقدس: ماهیت دین*، ترجمه ب. سالکی. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . ۱۳۹۱. *تصاویر و نمادها*، ترجمه م. ک. مهاجری. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- بهار، م. ۱۳۷۵. *پژوهشی در اساطیر ایران*، ویراستار ک. مزداپور. تهران: آگاه.
- توسلی، غ. ۱۳۶۸. «پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه». *نامه علوم اجتماعی*، ۱(۲): ۱-۳۴.
- جعفری، ح. ۱۳۸۷. «دین و اسطوره: بررسی فلسفی نظریه میرچا الیاده پیرامون اسطوره». *پژوهش‌نامه ادیان*، ۴(۴): ۵۵-۸۲.
- جوادی، م. ۱۳۸۷. «میرچا الیاده و پدیدارشناسی دین». *ماهنامه معرفت*، ۱۳۱(۱): ۱۲۹-۱۴۴.
- خرمشاهی، ب. ۱۳۷۲. *دین پژوهی*، دفتر اول به انضمام سال‌شمار زندگی میرچا الیاده، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- دورکم، ا. ۱۳۹۳. *صور بنیادین حیات دینی*، ترجمه ب. پرهام. تهران: مرکز.

- راسل، ب. ۱۳۶۵. *تاریخ فلسفه*، ترجمه ن. دریابندری. تهران: پرواز.
- رستگار فسایی، م. ۱۳۸۸. *پیکرگردانی در اساطیر*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- روبین شتاین، د. ۱۳۸۶. *مارکس و ویتگنشتاین: پراکسیس اجتماعی و تبیین اجتماعی*، ترجمه ش. مسمی پرست. تهران: نی.
- ری ریس، ژ. ۱۳۸۱. «تاریخ ادیان، پدیدارشناسی، هرمنوتیک: نگاهی به آثار میرچا الیاده». *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده*، ترجمه ج. ستاری. تهران: مرکز. ۱۰۵-۱۲۱.
- ستاری، ج. ۱۳۷۶. *اسطوره در جهان امروز*، تهران: مرکز.
- _____ . ۱۳۸۱. *اسطوره و رمز در اندیشه میرچا الیاده*، تهران: مرکز.
- سرکاراتی، ب. ۱۳۷۸. *سایه‌های شکارشده*، تهران: قطره.
- سهروردی، ش. ۱۳۶۷. *حکمه الاشراف*، ترجمه و شرح ج. سجادی. تهران: دانشگاه تهران.
- علمی، ق. ۱۳۹۳. «الیاده و هستی‌شناسی مقدس». *دو فصل‌نامه پژوهش‌های هستی‌شناختی*، (۵): ۲۱-۱.
- _____ . ۱۳۹۵. «میرچا الیاده و انسان‌شناسی». *دو فصل‌نامه انسان‌پژوهی دینی*، ۱۳(۳۶): ۵-۲۹.
- قنبری، ح. ۱۳۹۰. «دین از نگاه میرچا الیاده». *دو فصل‌نامه ادیان و عرفان*، ۴۴(۱): ۱۱۷-۱۲۸.
- گیدنز، آ. ۱۳۶۳. *دورکم*، ترجمه ی. اباذری. تهران: خوارزمی.
- لکزایی، م. ۱۳۹۳. «دین و تجربه امر قدسی از نگاه میرچا الیاده». *پژوهش‌نامه ادیان*، (۱۶): ۱۱۱-۱۳۹.
- لوی-برول، ل. ۱۳۸۹. *کارکردهای ذهنی در جوامع عقب‌مانده*، ترجمه ی. موقن. تهران: هرمس.
- مهرگان، آ. ۱۳۸۵. *انسان‌شناسی معرفت‌شناختی*، اصفهان: فردا.
- نقیب‌زاده، م. ۱۳۶۷. *فلسفه کانت: بیداری از خواب دگماتیسم*، تهران: آگاه.
- Cave, D. 1993. *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, New & York Oxford: Oxford University Press.
- Coupe, L. 1997. *Myth*, London and New York: Routledge.
- Dadosky, J.D. 2004. *The Structure of Religious Knowing: Encountering the Sacred in Eliade and Lonergan*, New York: State University of New York Press.
- Dudley, G. 1976. "Mircea Eliade as the 'Anti-Historian' of Religions" cited in *JAAR*, Vol. 2(44): 345-359.
- Eliade, M. 1958. *Patterns in Comparative Religion*, London: Sheed and Ward.
- _____ . 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York: Harcourt, Brace and World.
- Kitagawa, J.M. 1987. "Mircea Eliade", cited in *Encyclopedia of Religion*, Vol. 4, editor in chief Lindsay Jones: 2753-2757.

- Meagher, R.E. 1980. "Mircea Eliade: Methodology and the Meaning of the Sacred". cited in *Hermathena*, (128): 7-19.
- Rennie, B.S. 2005. "Mircea Eliade", cited in *Encyclopedia of Religion*, Vol. 4. editor in chief Lindsay Jones: 2757-2763.
- Ritzer, G. 2011. *Sociological Theory*, New York: McGraw-Hill.
- Scarborough, M. 2002. "Myth and Phenomenology", cited in *Thinking through Myths: Philosophical Perspectives*, edited by K. Schilbrack. London & New York: Routledge.
- Segal, R. A. 1978. "Eliade's Theory of Millenarianism". cited in *Religious Studies*, (14): 159-73.
- Sperber, D. 1979. *Rethinking Symbolism*, translated by A. L. Morton, Cambridge: Cambridge University Press.