

نوع مقاله: پژوهشی

تقابل هستی‌شناسی میرچا الیاده و جانانان اسمیت در مطالعات ادیان

ovaisy.m@gmail.com
mahdilakzaei@gmail.com

محسن اویسی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی قم
مهدی لکزایی / استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب
دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۴

چکیده

تفاوت رویکردها و نظریه‌ها در پژوهش‌های ادیانی را بیشتر باید در جنبه‌های هستی‌شناسی جست‌وجو کرد. بازتاب نگرش پژوهشگر درباره جهان، ادیان و سرشت آن منجر به راهبردها، روش‌ها و نظریه‌های خاص می‌شود و موقعیت‌های متفاوت هستی‌شناسی، گفتمان و به تبع آن، نتایج متفاوتی را تولید می‌کند. دو گفتمان در فضای دین‌پژوهی مقایسه‌ای امروزه حاکم است. گفتمان «پدیدارشناسی و هرمنوتیک خلاق با مرجعیت بلامنازع» میرچا الیاده و دیگری رویکرد «پسامدنسیسم و تاریخ‌مدار گذر از الیاده» به نمایندگی جانانان زیتل اسمیت که سهم عمده‌ای در نظام‌مند کردن رشته دانشگاهی «تاریخ ادیان» دارد. این مقاله ضمن معرفی، واکاوی و بیان تقابل هستی‌شناسانه حاکم بر نظریه‌های این دو دین‌پژوه برجسته، ارزیابی دقیق‌تر و فهم بهتری از مطالعه روشمند ساختارها و پدیدارهای دینی در پژوهش‌های بین‌ادیانی ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: هستی‌شناسی ادیان، پدیدارشناسی دین، روش‌شناسی مطالعات ادیان، دین‌پژوهی مقایسه‌ای.

تغییرات جهان دینی با سرعت روزافزونش در جهان معاصر، ما را به تأمل در زمینه چالش‌برانگیز «روش مطالعات ادیان» فرامی‌خواند. در نیم قرن گذشته به لحاظ روشی، دو رویکرد بر مطالعات ادیان حاکم بوده که «بررسی مقایسه‌ای دین» یا «تاریخ ادیان» را - که پیش‌تر تنها پژوهش‌هایی بود که سنت‌های عمدتاً غیرمسیحی را دربر می‌گرفت - وادار به تجدیدنظر نمود و زمینه گسترده‌تری از مطالعه تاریخی و مقایسه‌ای ادیان را پیش‌روی دین‌پژوهان گشود. اصطلاحات «مقایسه‌ای» و «تاریخی» دیگر تنها زیرشاخه‌ای از مطالعه دین نبود، بلکه شامل دیدگاه‌های فکری فراگیر در همه عرصه‌های نظام دینی می‌شد. امروزه دین‌پژوهی مقایسه‌ای پایگاه اصلی و نقطه اتکای مطالعات دانشگاهی در حوزه دین است.

نخستین جریان با حضور میرزا *الیاده* که برخی او را «پیامبر این عصر» می‌دانستند، در دانشگاه «شیکاگو» با تربیت نسلی از دین‌پژوهان شکل گرفت. پیام او سازش بین فهم عقلانی و وحی سستی بود تا اذهان امروزی را با سنت‌های بومی و محلی خودشان آشتی دهد و مصمم به حفظ ارزش دین - به‌طور کلی - نماید (رنه، ۱۳۹۷، ص ۶۴۵). اهمیت فراگیر او از آنجا مشخص می‌شود که هنگام ورودش به آمریکا، فقط سه کرسی استادی در تاریخ ادیان وجود داشت، درحالی‌که طی بیست سال بعد، بالغ به سی کرسی رسید که بیش از نیمی از آنها را شاگردان او در اختیار داشتند.

الیاده رویکرد پدیدارشناسی و هرمنوتیک خلاق را در مطالعات ادیان توسعه داد. وی مطالعات ادیان را رشته‌ای دیرپاب و دشوار قلمداد می‌کرد که باید بیش از آنکه بر تاریخ ادیان بنا شود، برحسب معنای ادیان ساختارمند گردد. او به‌هیچ‌وجه تسلیم تفاسیر تاریخی و عقلانی به‌مثابه تنها رویکرد نشد و خود را در بند روش‌شناسی‌های مختلفی که برای واقعیت دینی، هیچ اهمیت معنایی قائل نیستند، نکرد. در اثنای حیات علمی‌اش، او کوشید تا مطالعات ادیان را از چنبره تاریخی‌نگری و شقوق آن برهاند (لک‌زایی و موسویان، ۱۳۹۶). راه‌اندازی نشریه بین‌المللی *تاریخ ادیان*، نگارش کتاب جامع *تاریخ اندیشه‌های دینی* که بازتاب اعتقاد راسخ *الیاده* به وحدت بنیادین همه پدیدارهای دینی بود و سرپرستی و ویراستاری *دائرةالمعارف دین* و سایر آثارش موجب شد جایگاه علمی بی‌نظیری در چهار گوشه جهان برایش رقم بخورد (کیتاگاوا، ۱۳۸۸، ص ۲۵-۲۳).

با نفوذ تدریجی ایده‌های فلاسفه پسامدرن در مطالعات ادیانی از دهه ۸۰ و ۹۰ در قرن پیش، به‌تدریج شاهد ظهور پارادایم جدیدی در مطالعات ادیان توسط *جاناتان زیتل اسمیت*، شاگرد و همکار *الیاده* و از بانفوذترین ناقدان فضای دین‌پژوهی *الیاده* هستیم که راهبری رویکرد دوم با عنوان «گفتمان گذر از *الیاده*» را در مطالعات علمی ادیان بر عهده داشت. این تا حدی سنت جامعه دانشگاهی غرب است که شاگرد جا پای استاد نمی‌گذارد، بلکه مسیری متمایز را در پیش می‌گیرد که افق‌های نوینی را می‌گشاید و مرزهای تازه‌ای بنا می‌نهد.

جاناتان اسمیت مؤثرترین محقق دین در نیم قرن گذشته است که سهم عمده‌ای در نظام‌مند کردن این رشته دارد. اما باید دانست که ما با دین‌پژوهی سروکار داریم که با تعمد، ادعاهای تحریک‌آمیز و گبیج‌کننده‌ای را مطرح

می‌کند. او با جملاتی از قبیل «هیچ داده مشخصی برای دین وجود ندارد»؛ «دین با اهداف تحلیلی پژوهشگر ایجاد شده است» و «نقشه، قلمرو نیست»؛ «دین به‌تنهایی بر ساخته بررسی‌های محققان بوده و هیچ حضور مستقلی جدای از فضای علمی ندارد» ما را درباره امکان دستیابی به مفهوم «دین» به چالش می‌کشد.

پرداختن مفصل به مباحث محتوایی دو رویکرد و خوانش جامع اندیشه‌های این دو دین‌پژوه از حوصله این مقاله خارج است. با توجه به اینکه هدف این مقاله، نه پرداختن به محتوای اندیشه‌ی الیاده و اسمیت، بلکه بررسی رویکرد هستی‌شناسانه حاکم بر روش مطالعاتی آنهاست، به اختصار و به صورتی روشن‌مند به بیان آن می‌پردازیم.

هدف پژوهشگران در حوزه ادیان مقایسه‌ای، فهم ادیان مبتنی بر توصیف (خاص علوم انسانی) و نه توصیه و توضیح (اولی به الهیات و دومی به علوم طبیعی) است. جنبه‌های «هستی‌شناسانه»، «معرفت‌شناسانه»، «روش‌شناسانه» و «روش‌ها» چهار جنبه از پژوهش و فهم هستند که از مؤلفه‌های بنیادین هر پژوهشی به‌شمار می‌آیند و همگی به هم وابسته‌اند. بسیاری از پژوهشگران بی‌آنکه اطلاع کامل و دقیقی از مفروضات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مقبول خود داشته باشند، روش‌های پژوهشی را به کار می‌گیرند. انتخاب هریک از این روش‌ها منوط به آن است که پژوهشگر کدام مفروضات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را دارد (صادقی فسائی و ناصری‌راد، ۱۳۹۰). موقعیت‌های متفاوت هستی‌شناسی (توجیه واقعیت)، معرفت‌شناسی (توجیه معرفت)، روش‌شناسی (توجیه روش) و روش (عمل پژوهش)، گفتمان و به‌تبع آن، نتایج متفاوتی را تولید می‌کند که در نهایت، منجر به فهم تازه‌ای در جهان ادیان می‌گردد.

هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در تکافوی تعریف، محل مناقشه‌اند. برخی چندان تمایلی به تفکیک و تمایز آنها ندارند و آنها را دو روی سکه‌ای واحد می‌پندارند. در ادبیات پژوهشی اگر موضع هستی‌شناختی، دیدگاه پژوهشگر درباره ماهیت جهان را بازتاب دهد موضوع معرفت‌شناختی نگرش او درباره آنچه را ما می‌توانیم از این جهان بدانیم و چگونگی دریافت آن را منعکس می‌نماید. جهت‌گیری دین‌پژوهان به موضوع دین با موضع هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آنها شکل می‌گیرد. هرچند برای بیشتر محققان این مواضع بیش از آنکه روشن باشد، اغلب مبهم است، اما صرف‌نظر از آن، رهیافت پژوهشگر را به نظریه‌ها و روش‌هایی که از آن بهره می‌برد، شکل می‌دهد (استوکر، ۲۰۰۲، ص ۱۸۵-۱۸۶).

«روش‌شناسی» نظریه و تحلیل درباره نحوه اجرای پژوهش است و روش‌ها نیز فنون گردآوری شواهد و مستندات را در اختیار محقق قرار می‌دهد و روش‌های اجرا و ابزارهای پژوهش را مهیا می‌سازد. به‌عبارت ساده‌تر، روش‌شناسی توجیه‌کننده روشی است که داده‌ها را گردآوری و تحلیل می‌کند. براساس تعاریف عناصر بنیادین، معرفت محصول داده‌ها و تحلیل داده‌هاست. درواقع، معرفت‌شناسی جرح و تعدیل‌کننده روش‌شناسی است و معرفت حاصل را توجیه می‌کند. همچنین هستی‌شناسی به نوبه خود، راهبردهای پژوهش را توجیه می‌نماید (صادقی فسائی و ناصری‌راد، ۱۳۹۰).

پیشینه هستی‌شناسی در مطالعات ادیان

«هستی تا آنجا که هست» تعریف ارسطو از هستی‌شناسی بود که منتقدانه نظر استاد خود/افلاطون را درباره «هستی» یا «اوسیا» (Ousia) به چالش می‌کشید. هستی در مثل افلاطونی، تنها واقعیات جاودانه و تغییرناپذیر از معرفت مسلّم را شامل می‌شد که امکان درک آنها برای عقل به‌تنهایی میسر بود. قلمرو «شدن»/ارسطو، این شناسایی آشکار هستی صرفاً با اشکال تغییرناپذیر و متعالی را به نقد می‌کشید و شناخت حسی را نخستین گام معتبر هستی‌شناسی در نظر می‌گرفت (نوریس، ۱۹۸۷، ص ۶۸۳۰).

توماس آکوئیناس دیدگاه تمایز بین واقعیت بالفعل و بالقوه/ارسطو را گسترش داد و در موافقت با فلسفه/ارسطو معتقد بود: در این جهان هیچ‌گونه مفهومی نخست بی‌آنکه از طریق احساس به‌دست آید، نمی‌تواند حاصل شود. این شناخت عقلی از محسوس زمینه شناخت عقلی محض - هرچند به‌نحو ناقص - را فراهم می‌آورد. از این‌روست که انسان می‌تواند شناخت‌هایی درباره امور غیرمادی، مانند خداوند و فرشتگان به‌دست آورد. به‌زعم آکوئیناس اولین کاربرد هستی‌شناسی دینی نمایش مواردی است که مقدمه ایمان باشند (براک، ۲۰۰۶، ص ۴۳۱).

علی‌رغم مذاقه‌های هستی‌شناسانه و تمرکز بر بحث هستی‌شناسی به‌عنوان رشته‌ای مهم در فلسفه در آثار فیلسوفانی نظیر کریستین ولف، ایمانوئل کانت و هگل، برنامه هستی‌شناسی که مدت‌ها در محافل الهیاتی مغفول مانده، دوباره در فلسفه مدرن و با/دموند هوسرل بنیانگذار پدیدارشناسی ظاهر شد.

«پدیدارشناسی» در فرهنگ انگلیسی آکسفورد به «دانش هستی‌شناسی» تعریف می‌شود و هوسرل به‌دنبال روشی مطمئن از دانش بشری بود که بتواند از عهده شناسایی و توصیف «آنچه هست» به‌مثابه جهان «خود استعلایی» - متمایز از خود تجربی - یا «آگاهی ناب» برآید.

هوسرل در کتاب پژوهش‌های منطقی (*Logical Investigations*) خود، طرح نظام پیچیده‌ای از فلسفه را ترسیم کرد که از منطوق به هستی‌شناسی «نظریه کلی‌ها» (Universals) و «اجزای کل‌ها» (Wholes) و سرانجام به نظریه پدیدارشناسانه‌ای درباره معرفت می‌رسید.

فیلسوفان وارث هوسرل بر سر توصیف دقیق پدیدارشناسی به بحث و جدل پرداختند. آدلف رایناخ (Adolf Reinach)، یکی از نخستین شاگردان هوسرل، استدلال می‌کرد که پدیدارشناسی باید با هستی‌شناسی واقع‌گرایانه وصلت کند؛ آنچنان که در پژوهش‌های منطقی هوسرل این گونه بود. رومن اینگاردن (Roman Witold Ingarden)، پدیدارشناس لهستانی نسل بعد، همین مخالفت را با چرخش هوسرل به سمت ایده‌آلیسم استعلایی استمرار بخشید. در نظر چنین فیلسوفانی، پدیدارشناسی نباید مسائل مربوط به هستی یا هستی‌شناسی را آنچنان که روش/پوخه القا می‌کرد، در حاشیه قرار دهد. آنان در این راه تنها نبودند و مارتین هایدگر نیز با آنها هم‌داستان بود (اسمیت، ۱۳۹۳، ص ۴۱-۴۵).

هایدگر شاگرد و منتقد هوسرل با کتاب *هستی و زمان*، اثربخشی طرح هستی‌شناسی را احیا کرد. متافیزیک او - درواقع - هستی‌شناسی پدیدارشناسانه است (هارمان، ۲۰۰۷، ص ۱۶۱). هستی‌شناسی برای هایدگر، نحوه‌ای از

مواجهه عملی با اشیای درون‌جهانی است که میان فاعل شناسا و متعلق آن فاصله ایجاد نمی‌کند. زبان به‌مثابه یکی از مهم‌ترین اشیای درون‌جهانی در افق این هستی‌شناسی، اهمیت محوری دارد (سامع و صافیان، ۱۳۹۵).

به‌میزانی که پدیدارشناسی توسعه می‌یافت، به‌طور فزاینده‌ای آشکار گردید که از همان ابتدا به علت تازگی هستی‌شناسانه آن، به زمان بیشتری برای شناسایی خود نیاز دارد. پدیدارشناسی با این حرکت مستمر روبه‌رشد و تبیین تدریجی، طبیعتاً هستی‌شناسی را تقویت می‌کرد و به آن گرایش داشت تا بهتر فهم شود. این رویکرد از قبل در هوسرل مشهود بود و در هایدگر نیز به صراحت مطرح شد (تووناز، ۱۹۶۳، ص ۵۴).

پدیدارشناسی هوسرل بیشتر بر مبنای معرفت‌شناسانه است که شالوده پدیدارشناسی دین کلاسیک بر آن بنیان نهاده شده؛ اما پدیدارشناسی هایدگر بر شالوده هستی‌شناسانه شکل گرفته است؛ زیرا از نظر هایدگر پدیدارشناسی فقط از طریق فرضیه هستی‌شناسی می‌تواند معنا پیدا کند (فوئن مایر، ۱۹۹۱، ص ۱) و در نهایت رویکرد «پدیدارشناسی هرمنوتیک دین» را طرح می‌نماید.

از آنچه گذشت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که چه‌بسا پدیدارشناسی دین را بتوان به دو دسته «پدیدارشناسی دین کلاسیک هوسرلی» و «پدیدارشناسی هرمنوتیک هایدگری» تقسیم‌بندی کرد (این تقسیم‌بندی در کتاب پدیدارشناسی دین، اثر محمود خاتمی نیز آمده است). هرچند مشترکاتی میان نظریه‌های پدیدارشناسان دین در هر دو دسته وجود دارد که شاید نتوان آنها را ذیل یکی از این دو دسته قرار داد و از هم متمایز کرد، ولی پدیدارشناسی دین به‌طور کلی متأثر از این دو جریان است.

گاردوس وان در لیو (Gerardus van der Leeuw) در اثر کهن خود با عنوان *دین، ذات و تجلی آن*:

مطالعه‌ای در پدیدارشناسی (Religion in Essence and Manifestation: A Study in

Phenomenology, 1999) که نخستین اثر در پدیدارشناسی دین معرفی می‌شود، ساختاری سه‌گانه به دست می‌دهد: متعلق دین؛ فاعل شناسای دین؛ متعلق و فاعل شناسا در تعامل با هم. متعلق دین که آن را «امر قدسی» می‌نامد، برتر از هر قدرتی است؛ اما این قدرت تنها یک نیرو نیست. وان در لیو بر دوردستی آن تأکید دارد. شخص هرچند بارها با آن مواجه شود، هیچ‌گاه برای او عادی و مأنوس نمی‌شود، بلکه همچنان «دیگری» امری «بکلی استثنایی و بسیار مهیب» باقی می‌ماند. بنابراین، مواجهه امر قدسی با حیرت، خوف و به‌ویژه هیبت همراه است که بعدها رودلف اوتو آن را «سر مهیب و مجذوب‌کننده» (*mysterium tremendum et fascinans*) تعریف می‌کرد (وستفال، ۱۳۹۳، ص ۱۰۲-۱۰۳).

برخی نظیر شارپ و کین معتقدند: نخستین تأثیرپذیری از پدیدارشناسی فلسفی هوسرل در فضای دین‌پژوهی توسط یواخیم واخ، شاگرد مستقیم هوسرل، بوده است. واخ — که در سال ۱۹۵۷، *الیاده* را به استادی دانشگاه «شیکاگو» دعوت کرد — اولین پدیدارشناس دین است که نگاهی به پدیدارشناسی فلسفی هم دارد (شارپ و کین، ۱۳۷۲، ص ۱۵۶-۱۵۷). وی پدیدارشناسی دین را نه به‌معنای هوسرلی، بلکه به معنای مطالعه نظام‌مند و غیرتاریخی

پدیدارهایی نظیر نیایش، کهانت و مناسک تعریف می‌کند. پدیدارشناسی دین با سخن‌شناسی و طبقه‌بندی پدیدارهای دینی، به همراه سایر شاخه‌های دین‌پژوهی، نظیر جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی دین تصویری کامل از تجربه دینی ارائه می‌دهد (کاکس، ۲۰۰۶، ص ۱۷۳).

هرمنوتیک نیز توسط *واخ*، به‌طور جدی وارد پدیدارشناسی دین شد. او معتقد بود: راهکار فهم هرمنوتیک می‌تواند موجب احساس نزدیکی محقق با موضوع تحقیق شده، موجب تعلیق ارزش‌داوری و در حاشیه قرار دادن نظام ارزشی محقق و فهم و تفسیری همدلانه از جانب پژوهشگر شود (رنی، ۱۹۹۶، ص ۲-۶).

الف. هستی‌شناسی میرچا الیاده: مقدس و نامقدس؛ بیانگر دو موقعیت هستی‌شناسانه

پدیدارشناسی از نیمه دوم قرن بیستم، رویکرد قالب دین‌شناسی مقایسه‌ای بود، تا جایی که آن دو را گاهی به‌صورت مترادف تصور می‌کنند. *میرچا الیاده* معتقد بود: انسان با دین‌شناسی مقایسه‌ای - یا به تعبیر او تاریخ ادیان - به بعد جدیدی از هستی‌شناسی نائل می‌شود که مکاتب فلسفی جدیدی، مانند «اصالت وجود» و «تاریخ‌گرایی مدرن» 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؛ زیرا تاریخ خود روزی خواهد توانست معنای واقعی خود را پیدا کند: معنای اخلاقی یک وضعیت باشکوه و مطلق بشری (الیاده، ۱۹۹۱، ص ۳۶).

دین‌پژوه باید محدوده فعالیت علمی خود را بشناسد تا هر پدیده‌ای را که در آن مرزها نمی‌گنجد از موضوع بحث خود خارج نماید. *الیاده* که همواره به‌دنبال یافتن کهن‌الگوها یا «آرکی‌تایپ» پدیدار مورد بررسی است، مقدس را به‌عنوان هسته مرکزی دین در نظر گرفته و به ذات‌گرایی ادیان با تمام گوناگونی‌هایشان تصریح نموده و محدوده ادیان را در دوگانه «مقدس و نامقدس» (Sacred and Profane) مشخص می‌کند. او معتقد است: «ارزش پدیدار دینی تنها زمانی فهمیده می‌شود که توجه داشته باشیم دین در نهایت، به معنای فهم یک حقیقت متعال است». در این مرحله، رویکرد تجربی او جنبه توصیفی کامل دارد. همه شواهد دینی دوگانه «مقدس و نامقدس» را نشان می‌دهد و اینکه انسان دین‌ورز در تلاش برای تجربه امر قدسی به واسطه فراتر رفتن از جهان عرفی یا نامقدس است (آلن، ۱۹۷۲، ص ۱۷۸).

او تفاوت هستی‌شناسی «انسان باستانی» یا به تعبیر او، «انسان دینی» (Homo Religiosus or Homo Symbolicus) با انسان امروزی فارغ از مذهب را در تجربه امر مقدس و در دیدگاه هستی‌شناسانه آنها می‌داند. بدین‌روی، *الیاده* بر این باور بود که ما در جهان جدید، مفهوم «مقدس» را از دست داده‌ایم؛ آنچه فرهنگ‌های پیشین، درون شیوه زندگی و چشم‌اندازهای‌شان در خصوص واقعیت، تعبیه کرده بودند (علمی، ۱۳۹۵).

الیاده از تعریف مستقیم «امر مقدس» پرهیز کرده، آن را چنان پیچیده و تودرتو می‌یابد که در دام تعریف محصور نمی‌شود و تحلیل جنبه متضاد و مقابل آن - غیرقدسی و متضاد با دنیوی یا غیردینی - شاید بتواند مقداری از پس تبیین آن برآید (الیاده، ۱۹۷۹، ص ۱ & xii). با بهره‌گیری از تعریف *رودلف اتو* به صورت «آن چیز دگر» یا

«حقیقت غایی» بیاخیم و/خ، شاید بتوان منظور الیاده را بهتر فهمید. اعتقاد انسان دین‌ورز موجب شکل‌گیری امر قدسی می‌شود و این تجلی به‌صورتی نمادین حامل معنایی هستی‌شناسانه می‌گردد. به تعبیر الیاده، امری التفاتی - انتخابی در تجربه انسان است که به‌مثابه واقعیت غایی در نظر گرفته می‌شود (زنی، ۱۹۹۶، ص ۲۱).

مطالعه فلسفی ماهیت هستی با محوریت اسطوره، یکی دیگر از وجوه هستی‌شناسی الیاده است. جهان طبیعی با همه زیبایی، زشتی، پیچیدگی و ابهام و تنوعش، همواره دریچه گشوده‌ای است برای کشف ابعاد گوناگون امور فوق طبیعی یا چیزی که الیاده آن را «شکل یا صورت مشخص و تعین‌یافته امر مقدس» (Modalities of the Sacred) می‌نامد. او اسطوره را سنت و روایت مقدس، کشف و شهود ازلی و نمونه‌ای عبرت‌آمیز و شایان تقلید می‌داند که دربردارنده معانی ژرفی است. اساطیر برای مردمان ابتدایی چارچوبی فراهم می‌آورد تا درون آن بیندیشند و ارزش‌های مطلوبشان را پرورش دهند. چارچوب‌ها و الگوهایی که الیاده آنها را «کهن‌الگوها، نمونه‌های اصلی یا پیش‌نمونه‌های اعلا» (Prototype) می‌نامد، بر تمام فعالیت‌های انسان ابتدایی، از کارهای بزرگ و آیینی گرفته تا امور عادی و کم‌اهمیت، نفوذ دارد. تعمیم این الگوها به سبب آن است که آنها باور داشتند امور مهم و حیاتی زندگی توسط خدایان و قهرمانان فرانسائی مشخص شده و همگی دارای نمونه مثالی بوده‌اند و شیوه‌های خدایان، یعنی همان الگوهای فرابشری و نمونه‌های ازلی را بهترین سبک برای زندگی می‌دانستند. (الیاده، ۲۰۱۸، ص ۲۷-۲۹).

«اسطوره» یا همان «نمونه مثالی» بیان می‌کند که چگونه چیزی انجام شد و جامعه هستی پوشید. این بدان علت است که اسطوره با هستی‌شناسی ارتباط دارد. اسطوره تنها از واقعیت‌ها، تنها از آنچه رخ داده و تنها از آنچه کاملاً تجلی پیدا کرده، سخن می‌گوید. آشکار است که این واقعیت‌ها، واقعیت‌های قدسی هستند؛ زیرا این امر قدسی است که مقدم بر هر چیزی واقعی است. هرچه به حوزه عرفی تعلق دارد از وجود برخوردار نیست؛ زیرا امر عرفی به نحوی هستی‌شناختی توسط اسطوره محرز و محقق نشده است و الگو و نمونه کاملی ندارد (الیاده، ۱۳۸۸، ص ۸۶-۸۷).

مناسک و آیین نزد انسان دین‌ورز به‌مثابه «تکرار عملی مثالی که نیاکان یا خدایان در آغاز تاریخ انجام داده‌اند» تلقی می‌شود و او می‌خواهد با این اعمال و تجلی امر قدسی، بی‌معناترین و سطحی‌ترین عمل‌ها را دارای بعد وجودشناختی گرداند. زمان غیرقدسی در آیین، القا می‌شود. در نتیجه انسان ابتدایی با آیین‌ها از مرز عبور می‌کند و به ماورای زمان یا به ابدیت راه می‌یابد (الیاده، ۲۰۱۸، ص ۵۶). کسی که رفتارهای مثالی را تقلید می‌کند گویی از زمان عرفی، فراتر رفته به آن لحظه اساطیری که آن عمل آیینی در آن انجام گرفته است، منتقل می‌شود.

الیاده تا حدی مانند انسان‌شناسان اولیه که در پی ساختار ماهوی ادیان در اشکال ابتدایی و ماقبل تاریخی آن بودند، توجهش را به تجلیات کهن تجربه دینی معطوف کرد. او این تجلیات را به‌مثابه کنش‌ها و پاسخ‌های کهن الگویی به حضور امر مقدس در موضوعات این‌جهانی و در حوادثی که مرتب درون یک چارچوب زمانی دایره‌ای و نه خطی تکرار می‌شود، به‌شمار می‌آورد. این حوادث به لحاظ هستی‌شناختی، الگوها و نمونه‌هایی اساسی برای کارها

و امور روزمره فراهم می‌آورد. یادآوری رویداد نخستین نقش مهمی در زندگی اقوام ابتدایی ایفا می‌کند و به شکل ادواری در آیین‌ها اجرا می‌گردد، به گونه‌ای که آن حادثه دوباره حیات می‌یابد و شخص با آن زمان ازلی آغازین معاصر می‌گردد (الیاده، ۱۹۶۸، ص ۴۸).

نزد مردمان عصر قدیم، وظیفه اصلی یادآوری ادواری حادثه ازلی آغازی است که شرایط کنونی او را مشخص می‌کند. کلیت حیات دینی آنها عبارت از به یاد سپاری و یادآوری دوباره آن حادثه ازلی آغازین است. انسان ابتدایی کاملاً مواظب است تا آنچه را در آن زمان ازلی آغازین رخ داده است، فراموش نکند. گناه حقیقی در اصل، فراموشی آن حادثه است؛ زیرا به‌زعم او کمال در سرآغاز است (الیاده، ۱۹۶۸، ص ۴۴-۴۶).

تکرار آگاهانه رفتارهای مثالی پرده از یک هستی‌شناسی اصیل برمی‌دارد. این حرکات و اشارات معنای واقعی خود را وقتی به دست می‌آورند که آن عمل آغازین را تکرار کنند. برای انسان ابتدایی واقعیت عبارت است از: ساختار تقلید از یک نمونه مثالی. مناسک و کارهای مهم دنیوی هنگامی واجد معنا می‌شود که آگاهانه به تکرار اعمالی بپردازد که در آن زمان ازلی آغازین توسط خدایان، قهرمانان و یا نیاکان تثبیت شده است (الیاده، ۱۹۹۲، ص ۵-۶). هرگونه فعالیت متعهدانه که به منظور خاصی انجام می‌گیرد نزد انسان ابتدایی یک آیین است (همان، ص ۲۸). کسی که رفتارهای مثالی را تقلید می‌کند گویی از زمان عرفی فراتر رفته و به آن لحظه اساطیری که آن عمل آیینی در آن انجام گرفته است، منتقل می‌شود. این برانداختن زمان عرفی و انتقال شخص به زمان اساطیری جز در برهه‌های اساسی و حساس اتفاق نمی‌افتد. زمان با تقلید از نمونه‌های ازلی و تکرار کردارهای مثالی لغو می‌شود. به عبارت دیگر، به واسطه نیروی شگفت و رازآمیز آیین‌های عبادی، زمان عرفی و روند استمرار آن به حال تعلیق درمی‌آید.

تعلیق زمان عرفی به یک نیاز اساسی انسان ابتدایی پاسخ می‌دهد (الیاده، ۲۰۱۳، ص ۳۵-۳۶). این نیاز اساسی و عمیق که به‌طور ادواری زمان کهنه و گذشته را برانداخته، هستی را از نو بازسازی می‌کند. انسان ابتدایی به تاریخ نگرشی منفی دارد و می‌کوشد آن را به‌طور ادواری لغو یا آن را با الگوهای فراتاریخی و کهن‌الگویی دست‌کم گرفته، یا در نهایت، معنایی فراتاریخی (نظریه چرخه‌ای، معنای فرجام‌شناختی و مانند آن) به آن بدهد (همان، ص ۱۴۱).

الیاده بر آن بود که هستی‌شناسی انسان ابتدایی واجد ساختاری افلاطونی است و از این نظر، *افلاطون* را می‌توان برجسته‌ترین فیلسوف ذهنیت ابتدایی به‌شمار آورد. او توانست به شیوه‌های زیست و رفتار انسان ابتدایی اعتبار، ارزش و منزلتی فلسفی ببخشد. مفاهیم متافیزیکی دنیای قدیم به زبان نظری و انتزاعی تدوین نشده است. در اینجا نمادها و اسطوره‌ها، مناسک، سطوح متفاوت و به‌واسطه ابزارهای خاص خود با یک نظام پیچیده از تصدیق‌های هماهنگ درباره حقیقت غایی، چیزهایی را ارائه می‌دهند؛ نظامی که می‌توان آن را نظامی متافیزیکی به‌شمار آورد. کار بیهوده‌ای است اگر در زبان‌های کهن در جست‌وجوی اصطلاحاتی برآییم که با زحمت زیاد در سنت‌های فلسفی بزرگ پدید آمده‌اند؛ زیرا به احتمال زیاد، کلماتی نظیر وجود و عدم، واقعی و غیرواقعی، صیوررت و

موهوم در زبان اقوام کهنی همچون استرالیایی‌ها و یا ساکنان قدیم بین‌النهرین یافت نمی‌شود. اگر این کلمات و اصطلاحات وجود ندارد، اما مابازای آنها که به شیوه‌ای روشن از لابه‌لای اسطوره‌ها و نمادها آشکار می‌شود، وجود دارد (الیاده، ۱۹۹۲، ص ۳ و ۳۴).

تکرار آگاهانه رفتارهای مثالی از یک هستی‌شناسی اصیل پرده برمی‌دارد. انسان دین‌ورز الیاده‌ای جهان را دارای حیات و کلام می‌داند. کیهان را خدایان آفریده‌اند و حیات کیهان وجود خدایان را به انسان نشان می‌دهد. از سوی دیگر، انسان نیز آفریده خدایان است و به همین سبب از زندگی برخوردار است. این یعنی: انسان در خود همان قداستی را می‌یابد که در کیهان تشخیص می‌دهد. به عبارت دیگر، انسان خود را عالم صغیر (Microcosm) می‌پندارد. انسان در این جهان تنها نیست، بلکه بخشی از جهان در او زندگی می‌کند. دقیقاً همین دیدگاه در انسان غیردینی جوامع جدید کنار گذاشته شده است؛ یعنی کیهان^۵ نامفهوم، بدون جنبش و گنگ است؛ نه پیمای دارد و نه رازی. زندگی و حیات برای انسان ابتدایی، چه در صورت هستی بشری آن و چه فرایشری (در کیهان و خدایان)، شایسته تقدس یافتن است (موسویان، ۱۳۹۸، ص ۱۰۰).

اما انسان غیردینی منکر امر متعالی است و شاید در معنای هستی تردید کند. او خود را تنها عامل در تاریخ می‌داند و هنگامی به کمال می‌رسد که خود و جهان را به‌طور کامل از امر قدسی رها سازد؛ جنبه‌ای که الیاده از آن با عنوان «تقدس‌زدایی» (Desacralization) تعبیر می‌کند. هرگونه راز و رمزی مانعی برای اوست و به هر اندازه که خود را از خرافات گذشتگان برهاند، خود را انسان‌تر می‌یابد (الیاده، ۱۹۹۲، ص ۱۴-۱۵). در واقع، اتخاذ یکی از دو نگاه قدسی و عرفی^۶ دو شکل بودن در جهان و دو موقعیت هستی‌شناسانه است که انسان در طی تاریخ خود پذیرفته است. مطالعه هریک از این دو رویکرد در نگاه سکولار و عرفی، پژوهشی صرف در حوزه تاریخ، جامعه‌شناسی و مانند آن خواهد بود و در نگاه قدسی، راهی برای آفتابی کردن جوانب ناشناخته هستی انسانی خواهد گشود. از همین روست که الیاده می‌گوید: نه تنها دین‌پژوه در روند مطالعاتش دچار تحول معنوی می‌شود، بلکه راهی برای تجدید حیات امر قدسی در جهان امروز می‌گشاید.

به باور الیاده، دین‌پژوهی مقایسه‌ای با عمیق‌ترین لایه وجودی انسان ارتباط برقرار می‌کند: رابطه انسان با امر قدسی. این همان جنبه‌ای است که برای انسان جدید، مغفول مانده و موجب بحران معنا در او شده است (الیاده، ۱۳۸۸، ص ۱۸۸-۱۸۹). با همه تلاشی که انسان معاصر با نگرش قدسیت‌زدایش به هستی انجام داده، نتوانسته انسان دین‌ورز درون خود را از میان ببرد، بلکه تنها از معنا و هویت انداخته است (لکزایی، ۱۳۹۳).

در هستی‌شناسی الیاده، جهان واقعی ادیان بیرون از ما و مستقل از ما بوده و شاهد تفاوت‌های ذاتی که همه زمان‌ها را دربر گرفته و در همه زمینه‌ها جاری باشد، نیستیم. کهن‌الگوها فارغ از جنسیت، نژاد و طبقه در انتظار کشف و بیان محقق هستند. حتی در تقسیم‌بندی او بین انسان دین‌ورز و انسان امروزی، معتقد است: انسان امروزی نمی‌تواند از پیشینه و حافظه تاریخی متدینانه خود رهایی یابد و قادر به محو تاریخ خویش نیست؛ زیرا بخش بزرگی از وجود وی از انگیزه‌هایی نشئت می‌گیرد که در ژرفای وجودش و از ناحیه‌ای موسوم به «ناخودآگاه» تغذیه می‌شود.

تاریخ^۵ گذرا، محدود و بی‌ثبات است و مقدس را در فرایندی از تقدس‌زدایی پنهان می‌کند. از این رو، تاریخ برای *الیاده* چندان حرمتی ندارد. تجلی مقدس در برخی بزنگاه‌های تاریخی صورت پذیرفته و محقق تنها می‌تواند بر ذات تاریخی آن پافشاری نماید (الیاده، ۱۹۶۷، ص ۱۷). از این رو، *الیاده* دین را واقعیتی فراتاریخی می‌یابد. تصور همدلانه به پژوهشگر اجازه می‌دهد تا مثل بازیگری با نگاه درون‌دینی، نقش یک شخصیت را به عهده گرفته، اسطوره‌ها و آیین‌های مذهبی را براساس کهن‌الگوی جهانی که پایه آنهاست، دوباره احیا و ارائه نماید. نگاه پدیدارشناختی *الیاده* براساس تصویری همدلانه مبتنی بر هرمنوتیک خلاق، مدعایی است که به هنر نزدیک‌تر از علم است (سان، ۲۰۰۷، ص ۱۹۱).

از آنچه گفته شد چنین استنباط می‌شود که *الیاده* در تقابلی چشمگیر با جهت‌گیری خود در هستی‌شناسی کیهانی، این بار با هستی‌شناسی متمایزی، جهت‌گیری دینی - تاریخی را مطرح می‌نماید. طبقه مشارالیه هم شامل درک و فهم زمان می‌شود؛ اما زمان در اینجا دیگر خطی و برگشت‌ناپذیر است و وقایع تاریخی و امور مقدس در درجه نخست، در مسیر رویدادهای تاریخی متجلی می‌شود. این طبقه‌بندی تا حد زیادی منحصر به ادیان تاریخی یهودیت، مسیحیت و اسلام است.

به نظر می‌رسد مفروضات هستی‌شناسی *میرچا الیاده* را باید در دسته «واقع‌گرایی ژرف» (Depth Rralism) قرار داد. مطابق هستی‌شناسی «واقع‌گرایی ژرف»، در پژوهش‌های کیفی، واقعیت مشتمل بر سه حوزه است که براساس «آنچه می‌تواند مشاهده شود» - برای مثال، آنچه در مناسک و شعائر دینی شاهدیم (حوزه تجربی) - «آنچه مستقل از پژوهشگر وجود دارد» - نظیر امر مقدس و حوزه ساختارها و سازوکارهایی که ممکن است به آسانی مشاهده نشود - و «آنچه با نگاه تطبیقی باید کشف شود» - مانند کشف کهن‌الگوهای دینی - رده‌بندی می‌شود. بنابراین، واقعیت قشربندی می‌شود و ژرفایی هستی‌شناختی می‌یابد.

پدیدارهای دینی برخلاف ساختارهای طبیعی، دوام کمتری دارند و مستقل از فعالیت‌هایی که بر آنها اثر می‌گذارد و عملکرد متدینان و سایر کنشگران دینی نیستند، اما در پس گوناگونی و تلون متغیرشان، از جوهره تغییرناپذیر قدسی بهره می‌برند که پژوهشگر باید به معانی این کنش‌ها و ارتباط این متغیرها با امر ثابت در سایه کشف کهن‌الگوها برسد.

ب. هستی‌شناسی جاناناتان اسمیت

اسمیت که عمیقاً تحت تأثیر حاکمیت علمی *الیاده* بود، ارتباط با وی را از نعمت‌های بزرگ زندگی‌اش برمی‌شمرد. او هنگامی که نخستین نقد خویش به وجوه تفکری *الیاده* را طی مقاله‌ای در سال ۱۹۷۱ در همایشی در خصوص آثار *الیاده* و با حضور ایشان مطرح کرد، احترام و احساسات خویش را نسبت به استادش اینچنین بیان داشت:

من با ارائه این مختصر سخنان انتقادی، به‌شدت احساس آدم کوتاه قامتی را داشتم که بر روی شانه‌های انسان غول‌پیکری نشسته است، اما ادعایی ندارم که بیشتر می‌بینم. آدم غول‌پیکر به همه ما آموخته است که چگونه و

چه چیزی را ببینیم و مهم‌تر از همه اینکه چگونه آنچه را آموخته‌ایم، درک کرده و به کار بندیم. بیشترین دغدغه من در اوایل سال‌های حضور در شیکاگو به یافتن جایگزین‌های مفید و سازنده در ارائه نقاط اختلاف با الیاده و نحوه بیان مناسب آن اختصاص یافت (اسمیت، ۲۰۰۴، ص ۱۳-۱۴).

اسمیت به سرعت به برنامه‌ریزی و جهت‌گیری فکری خودش پرداخت که این جهت‌گیری او را از پارادایم الیاده جدا می‌کرد. کشف کهن‌الگوهای الیاده برای جاناتان اسمیت مطابق آنچه در هستی‌شناسی ریخت‌شناسانه نشان می‌دهد، کیفیتی خیالی و رؤیاپردازانه دارد که به نظر می‌رسد نه حاصل کیفیتی نظری، بلکه بیشتر جهشی ناگهانی و خیالی به سوی ساده‌سازی است.

اسمیت با اشاره به شرح‌حال خود نوشت: الیاده نظریه «کهن‌الگوها» در مطالعات ادیان را حاصل خطور آنی این ایده در کوران بمباران هوایی جنگ جهانی دوم در پاییز ۱۹۴۰ در پناهگاه لندن می‌داند که موجب شد کتابی با عنوان پیش‌درآمدی بر تاریخ تطبیقی ادیان ناگهان به الگوهای موجود در ادیان تطبیقی تغییر نام دهد (همان، ص ۳۱۵). اسمیت به تعمیم بی‌محابای الیاده خرده گرفت و با نقل بخشی از مقدمه کتاب *شمسیسم الیاده* یادآور شد: مورخ ادیان تا زمانی که هر کار تطبیقی را با هزاران پدیدار مشابه یا غیرمشابه مقایسه نکند و تا زمانی که آن کار را در میان پدیدارهای مشابه قرار ندهد، به درک پدیدار نمی‌رسد، و این هزاران پدیده، نه تنها در زمان، بلکه در مکان نیز جدا می‌شوند (همان، ص ۳۱۵-۳۱۶).

اسمیت یادآور می‌شود که با وجود قیاس‌ها و توصیف‌های متعدد در کار الیاده، اما هرگز شاهد کفایت و تنوع مطلق و نیز ارائه توضیح «هزاران پدیده» به‌عنوان شاهد مثال در آثار الیاده نیستیم که بخواهیم ابرروایت‌های او را تأیید کنیم.

اسمیت کهن‌الگوهای الیاده را برگرفته از هستی‌شناسی مثالی *افلاطون* دانسته و تأکید الیاده بر شناخت هایروفرانی در همه حوزه‌های زندگی، اعم از فیزیولوژیکی (تغذیه، زندگی جنسی و مانند آن)، اقتصادی، معنوی و اجتماعی را ناشی از آن می‌داند. از منظر هستی‌شناسی الیاده، ظاهراً علم ادیان قرار است به بررسی همه‌چیز و هیچ چیز بپردازد:

ما باید به ایده شناخت هایروفرانی‌ها مطلقاً در همه جا و در هر حوزه از زندگی فیزیولوژیکی، اقتصادی، معنوی و اجتماعی عادت کنیم. در حقیقت، ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که چیزی نظیر شیء، حرکت، نقش فیزیولوژیکی یا بازی وجود داشته باشد که در هیچ‌جایی در طول تاریخ بشر در یک هایروفرانیا تغییر شکل نداده باشد. کاملاً مشخص است که هر چیزی که بشر تاکنون با آن سروکار داشته، احساس کرده، تماس داشته یا دوست داشته، می‌تواند یک هایروفرانیا باشد. برای مثال، ما می‌دانیم که به‌طور کلی، اشاره‌ها، رقص‌ها، بازی‌ها، اسباب‌بازی‌های کودکان و مانند آن دارای یک منشأ مذهبی است... همین سخن می‌تواند برای هر تجارت، هنر، صنعت و مهارت فنی گفته شود که یا دارای یک منشأ مذهبی بوده یا در طول تاریخ بشر با ارزشی آیینی شکل گرفته است (الیاده، ۱۹۷۹، ص ۱۱-۱۲).

اسمیت اطلاعات ارائه‌شده توسط الیاده را ارزشمند می‌داند، اما چارچوب مفهومی هستی‌شناسی (هر چیزی در طول

تاریخ بشر در یک هایروفرانی تغییر شکل داده است) و انسان‌شناسی (جوامع بشری در هر زمان تعدادی از اشیاء، گیاهان و مانند آن را در هایروفرانی مستحیل کرده‌اند) *الیاده* را رد می‌کند (اسمیت، ۲۰۰۴، ص ۸۲).

او همچنین *الیاده* را متهم به اصرار بر دسته‌بندی اسطوره‌ها و تحمیل قرائت‌های خاص بر آن اسطوره‌ها در جهت قرار گرفتن در الگوهای پیشنهادی‌اش و در عین حال، نادیده گرفتن تنوع و گستردگی فراوان آنها می‌کند: ناسازگاری و عدم تجانس اسطوره‌ها خطا نیست، بلکه منبع اصلی اقتدار آنهاست (اسمیت، ۱۹۹۳، ص ۲۹۹).

نگاه هستی‌شناسانه/اسمیت برخلاف *الیاده* به دنبال تفاوت، ناهمخوانی و عدم تجانس در مقایسه پدیده‌های دینی است. هرچند او زیرساخت اندیشه آدمی را بر دریافت حداقلی از همگونی برای ورود به فرایند مقایسه می‌داند و مقایسه را به مثابه روشی ماندگار در نظام علمی برمی‌شمارد (همان، ص ۲۴۰-۲۴۱)، اما به شدت منتقد جهان‌بینی حاکم بر الگوهای الیاده‌ای است که بر تشابهات همسان‌نگر تمرکز دارد و آنها را در میان ادیان و آیین‌ها، تعمیم می‌بخشد. او معتقد است: این الگوها تنها تا زمانی جهان‌شمول تلقی می‌شوند که به جزئیات توجهی نداشته باشیم. به محض اینکه عوامل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مطالعه شوند، درخواهیم یافت که این تشابهات چندان هم مشابه نبوده‌اند.

برخلاف *الیاده* که محور کیهانی و آسمانی و آنچه را در آن می‌گذشت معمای بزرگ زندگی بشر و ریشه مشترک اسطوره‌ها و امر مقدس می‌پنداشت، برای *اسمیت* زمین و آنچه در بستر و زمینه‌های متنوع و متکثر آن می‌گذرد به معمای بزرگ و پیچیده‌ای بدل گشته بود که دیگر یافتن شباهت‌ها و معانی مشترک، گرهی از رازآلودگی آن بازمی‌کرد.

بروس لینکلن (Bruce Lincoln)، استاد برجسته دانشگاه شیکاگو، درباره *اسمیت* می‌گوید: وی اصرار داشت تا همه پدیدارهای دینی را در زمینه اجتماعی، تاریخی و فرهنگی خود مدنظر قرار دهد، درحالی‌که پیشینیان او تمایل داشتند که آنها به مثابه بیان‌های واقعی حقایق ابدی در نظر گرفته شوند (شیمرون، ۲۰۱۸). صرف‌نظر از اینکه ما با حجم اندکی از متون دینی فرهنگ‌های باسواد یا بی‌سواد سروکار داریم، در عین حال بیشتر با فرایندهای تاریخی و تفسیری جحیمی از سنت روبه‌رو هستیم (اسمیت، ۱۹۸۳، ص ۲۲۴).

اسمیت در پی آن بود که در تکافوی تعاریف متنوع از دین، این فرض را که دین نیاز به هیچ تعریفی ندارد کنار بگذارد. او نشان داد چیزهایی که به نظر ما دینی می‌رسند، بیش از خود آن ایده و رفتار مذهبی، مفاهیم زمینه‌ای و بسترهای فرهنگی را که برای تفسیر از آنها استفاده می‌کنیم، نشان می‌دهند. او بر ضرورت بررسی در تاریخ، فرهنگ و بسترهای پدیده‌های مذهبی که نیازمند توصیف دقیق و موشکافانه و بازنگری مستمر هستند و نیز تعهد به اصلاح مداوم الگوهای نظری برای گسترش پارادایم‌ها و نه محدود کردن آنها تأکید فراوان دارد. او تکثر و پراکندگی برداشت‌های دینی را نامقدس نمی‌داند، بلکه آنها را به مثابه منابعی الهام‌بخش و سازنده در نظر گرفته، نادیده پنداشتن تفاوت‌های ادیان (پدیدارهای دینی) را نکوهش می‌کند (پاتون، ۲۰۱۹، ص ۵۳).

اسمیت در یکی از نظریه‌های عجیب خویش، به‌طور کلی عملکرد مقایسه را مانند استعاره یا طنز در نظر می‌گیرد. از نظر وی مقایسه به ما نمی‌گوید که اوضاع چگونه است، بلکه به‌طرز بازی‌گوشانه‌ای دو چیز متفاوت را کنار هم قرار می‌دهد و شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها را دستکاری می‌کند تا به بینش تازه‌ای درباره هر دو دست یابد. یک استعاره خوب یا طنز فاخر دو چیز کاملاً متفاوت را کنار هم قرار می‌دهد تا بتواند تناسب و ناسازگاری‌های آنها را به‌گونه‌ای زیرکانه با بازی‌های زبانی و ذهنی بیان کند. مقایسه هم با تشبیه و یا جناسی هوشمندانه به ما کمک می‌کند هستی را با روش‌های تازه‌تری ببینیم. امکان مطالعه دین به پاسخ این پرسش بستگی دارد که چگونه می‌توانیم آنچه را یک چیز به ما نشان می‌دهد درخصوص دو چیز استفاده نماییم؟ (اسمیت، ۲۰۱۳، ص ۳۵).

استعاره می‌تواند با چشم‌اندازی جدید و با تعلیق و درهم شکستن روش‌های متعارف درک ما، جهانی تازه و بدیع به روی ما بگشاید تا با نیروی هستی‌شناسانه خود، حالت جدیدی از حضور در جهان را متصور شویم (ریکور و والدس، ۱۹۹۱، ص ۳۱۸). با چنین رویکردی در مطالعات ادیان، طبیعی است که تکیه‌گاه قابل‌اتکایی نداشته باشیم. اسمیت مدعی است برخلاف مؤمنان، متکلمان و یا فیلسوفان، برای مورخ ادیان جایی که بر آن بایستد وجود ندارد و او محکوم به نوعی سرگردانی بی‌مکان و بدون وثاقت و حجیت است. در تاریخ ادیان هیچ مرکز و تکیه‌گاه ثابت قابل‌اتکایی وجود ندارد که بتوان هستی‌شناسی خود را براساس آن پایه‌گذاری کرده و جهان پیرامون خود را قضاوت کرد (اسمیت، ۱۹۹۳، ص ۱۲۹). درواقع، قصد او مقابله با وسوسه مشاهده شهودی و بی‌واسطه بود تا به پژوهشگران ادیان بیاموزد با هر روش و رویکردی که دارند به نقاط قوت و ضعف و نیز محدودیت‌های هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خود واقف باشند. اسمیت می‌گفت: دانشجویان دین باید درباره همه اینها خودآگاهی داشته باشند. درواقع، این خودآگاهی تخصص اصلی و هدف اساسی او برای مطالعه بوده است (کولاساکو، ۲۰۱۸).

اسمیت به برخی از ساختار پدیدارها در تفاسیر *ایلاده* نظیر «میله مقدس» نزد یکی از قبایل بومی استرالیا انتقاد کرده است. *ایلاده* این میله را نوعی مرکز جهان تفسیر کرده که در عین حال، قابلیت انتقال از یک مکان به مکان دیگر را هم دارد و همین مسئله بود که برای آن قبیله، امکان ماندن در جهان خاص خود را فراهم می‌آورد. اما بررسی دقیق اسمیت حاکی از آن بود که *ایلاده* مفهوم «مرکز جهان» را به فرهنگی که فهم و درک کاملاً متفاوتی از مکان داشته و هیچ تصویری هم از پیوندهای آیینی با جهان بالا ندارد، تحمیل کرده است. بنابراین، اسمیت چنین نتیجه‌گیری کرد که مفهوم «مرکزیت» نمی‌تواند یک الگوی مطمئن تفسیری برای داده‌های فراهم آمده باشد (پادن، ۲۰۱۱، ص ۲۱۷).

اسمیت اشاره می‌کند که التزام پیشینی *ایلاده* به یک هستی‌شناسی - مذاهب همواره مورد توجه مراکز کیهانی هستند - موجب شده تا داده‌ها را به‌گونه‌ای تعدیل کند که با ابرروایت او از تاریخ ادیان مطابقت داشته باشد، درحالی‌که باید به عکس عمل کرد؛ به این معنا که باید نظریه‌ها با داده‌های تاریخی محک زده شوند. اسمیت خطاهای نظری و عملی *ایلاده* را با تأکید بر استفاده صحیح و درست از منابع موثق، تصحیح می‌کند. روشن است که این کار در گرو بررسی و مطالعه بافت فرهنگی و اجتماعی آن منابع است (کاکس، ۱۳۹۷، ص ۲۲۹).

اما مهم‌ترین نکته در هستی‌شناسی/اسمیت، بینش و نگاه او نسبت به دین است. او در قامت منتقدی واقعیت‌ستیز، استدلال می‌کند که «دین» به معنای متعارف آن وجود ندارد و این واژه فقط اصطلاحی انتزاعی است که توسط دانشگاهیان برای مرتب‌سازی و مقایسه چنین مفاهیمی ایجاد شده است. اسمیت جمله معروفی دارد که می‌گوید: «دین صرفاً آفریده مطالعات پژوهشگر است. این کار برای اهداف تحلیلی محقق و با تصورات خلاقانه‌اش برای مقایسه، تعمیم و کلیت‌بخشی ایجاد شده است. دین جدای از فضای دانشگاهی وجود ندارد» (اسمیت، ۲۰۱۳، ص ۲۰۱). در اینجا دین به مثابه روشی برای تفکر و گفتار وجود دارد، اما نقشه قلمرو نیست، و اشتباه است که مفاهیم خودساخته را با جهان واقعی اشتباه بگیریم. این گفته/اسمیت که «نقشه قلمرو نیست، اما نقشه‌ها همه آن چیزی هستند که در اختیار داریم» (اسمیت، ۱۹۹۳، ص ۳۰۹) حاکی از آن است که واقعیتی که جهان‌های محققان به آن اشاره می‌کنند، یا وجود ندارد یا به سبب ماهیت مجرد و معنوی آن در دسترس نیست.

راسل مک‌کاجئون (Russell T. McCutcheon) آراء/اسمیت را پذیرفته، می‌نویسد: به تبعیت از/اسمیت، به نظر می‌رسد مقوله دین ابزاری مفهومی است و نباید صرفاً با مقوله هستی‌شناختی اشتباه گرفته شود. به عبارت دیگر، استفاده ما از مقوله منطقی سکولار دین تنها بر پایه نظری استوار است؛ الگویی که نباید با واقعیت موجود اشتباه گرفته شود (مک‌کاجئون، ۲۰۰۳، ص ۲۰۳)؛ زیرا دین همان قدر که متکی به باور است، متکی به عمل هم هست.

به پرسش کلیدی هستی‌شناسی در مطالعات ادیان که «آیا جهانی واقعی که مستقل از شناخت ما از آن باشد، در بیرون هست؟»/اسمیت پاسخی منفی می‌دهد. علوم انسانی و به‌ویژه مطالعات ادیان در وهله نخست و بیشتر حاصل اقدام‌های زبانی هستند؛ زیرا به نوعی همچون مسئله ترجمه، درگیر این گزاره مفهومی هستند که «این» هرگز کاملاً «آن» نیست. بنابراین، نیازمند کارهای تفسیری است که در فضای علوم انسانی رخ می‌نمایند. در حوزه ترجمه، تصور می‌شود که روابط همیشه نسبی است و هرگز به‌طور کامل محقق نمی‌شود. این تصور در خصوص ترجمه در میان زبان‌ها، زمان‌ها، مکان‌ها، بین متن و خواننده، سخنران و شنونده به صورت مستمر محتمل است. همین تلاش‌ها برای فهم عمیق تفاوت‌هاست که به علوم انسانی انرژی می‌بخشد و مشارکت‌های فکری و بده‌بستان‌های اندیشه را به نمایش می‌گذارد.

به نظر می‌رسد که هستی‌شناسی/اسمیت ایده‌آلیستی است. برخلاف هستی‌شناسی واقع‌گرایی ژرف/الیاده، در هستی‌شناسی ایده‌آلیستی واقعیت‌ها دربرگیرنده تفسیرهایی مخلوق ذهن انسانی هستند (صادقی فسائی و ناصری‌راد، ۱۳۹۰). واقعیت ادیان ترکیبی از تفسیرهای مشترکی است که کنشگران و پژوهشگران در زندگی روزمره‌شان به صورت مستمر تولید و بازتولید می‌کنند. اسمیت واقعیت برساخت‌ها، گزاره‌ها و پدیدارهای دینی را به مثابه دیدگاه‌های چندگانه متفاوتی می‌بیند که درباره امری به نام «دین» در فاهمه مشترک بشر شکل گرفته و به صورت فهمی نوبه‌نو در حال شکل‌گیری جدید است. به نظر می‌رسد/اسمیت واقعیت ادیان را به مثابه تولید

فرایندهایی تلقی می‌کند که از طریق کنشگران و پژوهشگران دینی، معانی کنش‌ها و موقعیت‌های دینی به نقد و نظر گذاشته شده و واقعیت ادیان محصول تغییر دائمی فهم و ترکیبی از تفسیرهای مشترکی است که محققان ادیان در زندگی روزمره‌شان ایجاد و اصلاح می‌کنند.

نتیجه‌گیری

جنبه هستی‌شناسانه به همراه جنبه‌های معرفت‌شناسانه، روش‌شناسانه و روش‌ها از مفاهیم بنیادین هر پژوهشی به‌شمار می‌آید که به هم وابسته‌اند. هستی‌شناسی بیانگر دیدگاه پژوهشگر درباره ماهیت جهان است و تنوع سایر جنبه‌ها از آن منتج می‌شود.

هستی‌شناسی در فلسفه ارسطو، نقش محوری گرفت و متکلمانی نظیر *توماس آکوئیناس* نیز به‌تبع ارسطو، شناخت عقلی از محسوس را زمینه‌ساز شناخت معقول محض — هرچند به‌نحو ناقص — دانستند. با ظهور پدیدارشناسی توسط *هوسرل*، دوباره مبحث «هستی‌شناسی» برجسته شد. *هوسرل* به‌دنبال روشی مطمئن بود که بتواند به شناسایی و توصیف «آنچه هست» به‌مثابه جهان خود استعلایی — متمایز از خودتجربی — یا آگاهی ناب برسد. *هایدگر* نیز با هستی‌شناسی پدیده‌گرایانه، به‌دنبال نحوه‌ای از مواجهه عملی با اشیای درون‌جهانی بود که میان فاعل شناسا و متعلق آن فاصله ایجاد نکند.

وان درلیو ساختار سه‌گانه متعلق دین (امر قدسی)، فاعل شناسای دین و عمل متقابل آن دو را مطرح کرد. پدیدارشناسی فلسفی *هوسرل* در فضای دین‌پژوهی توسط *یواخیم واخ* توسعه یافت. *واخ* «پدیدارشناسی دین» را، نه به معنای *هوسرلی*، بلکه به «مطالعه نظام‌مند و غیرتاریخی درباره پدیدارهای دینی» تعریف کرد و راهکار فهم هرمنوتیک را موجب نزدیکی محقق با موضوع، در حاشیه قرار دادن نظام ارزشی محقق و تفسیر همدلانه‌اش می‌داند.

ایلاده بیشتر دغدغه دین‌شناسی داشت تا پدیدارشناسی؛ اما از رویکرد پدیدارشناسی در آثارش به‌صورت گسترده بهره برده است. او همواره به‌دنبال یافتن کهن‌الگوهای حاکم بر پدیدار دینی بود. «مقدس» را به‌عنوان هسته مرکزی و ذات دین در نظر می‌گرفت و محدوده ادیان را در دوگانه «مقدس و نامقدس» مشخص می‌کرد.

جهان‌بینی با محوریت اسطوره یکی دیگر از وجوه هستی‌شناسی *ایلاده* بود و مناسک و آیین نیز تکرار عملی مثالی که نیاکان یا خدایان در آغاز تاریخ انجام می‌دادند، تلقی می‌شد و انسان به‌دنبال آن بود که با تقلید رفتارهای مثالی، از زمان عرفی فراتر رفته و به آن لحظه اساطیری منتقل شود. برای *ایلاده* تکرار آگاهانه رفتارهای مثالی بیانگر یک هستی‌شناسی اصیل بود که انسان معاصر با نگرش قدسیت‌زدایش به هستی تنها توانسته است از معنی و هویت آن بکاهد.

تاریخ در هستی‌شناسی کیهانی، مقدس را در فرایندی از تقدس‌زدایی پنهان می‌کند. از این‌رو، تاریخ برای *ایلاده* چندان حرمتی ندارد و دین را واقعیتی فراتاریخی می‌یابد. اما *ایلاده* در هستی‌شناسی دینی — تاریخی خود، ادیان

تاریخی یهودیت، مسیحیت و اسلام را در نظر گرفته، درک و فهم زمانمند را مطرح می‌کند که زمان خطی و برگشت‌ناپذیر است و وقایع تاریخی و امور مقدس در مسیر رویدادهای تاریخی متجلی می‌شوند.

در هستی‌شناسی *الیاده*، جهان واقعی ادیان بیرون و مستقل از ماست. اینکه تفاوت‌های ذاتی در همه زمینه‌ها جاری باشد، شاهدش نیستیم. کهن‌الگوها فارغ از جنسیت، نژاد و طبقه، در انتظار کشف و بیان محقق هستند. مفروضات هستی‌شناسی *میرچا الیاده* در دسته واقع‌گرایانه ژرفایی قرار دارد. مطابق هستی‌شناسی واقع‌گرایانه ژرف، در پژوهش‌های کیفی، واقعیت مشتمل بر سه حوزه است که براساس «آنچه می‌تواند مشاهده شود (حوزه تجربی)»، «آنچه مستقل از پژوهشگر وجود دارد»، و نیز «ساختارهایی که به‌آسانی مشاهده نمی‌شوند و با نگاهی تطبیقی می‌بایست کشف گردند»، رده‌بندی می‌شوند. بنابراین واقعیت قشربندی می‌شود و عمق هستی‌شناختی دارد. در نگاه *الیاده*، پدیدارهای دینی مستقل از فعالیت‌هایی که بر آنها اثر می‌گذارند و عملکرد متدینان و سایر کنشگران دینی نیستند. اما در پس گوناگونی و تلون متغیرشان، از جوهره تغییرناپذیر قدسی بهره می‌برند که پژوهشگر باید به معانی این کنش‌ها و ارتباط این متغیرها با امر ثابت در سایه کشف کهن‌الگوها برسد.

کشف کهن‌الگوهای *الیاده* برای *جاناتان اسمیت* مطابق آنچه در هستی‌شناسی ریخت‌شناسانه نشان می‌دهد، کیفیتی خیالی و رؤیاپردازانه دارد. علی‌رغم توصیف‌های فراوان در آثار *الیاده*، هرگز شاهد وفور و تنوع مطلق و «توضیحات هزاران پدیده» در آثار *الیاده* نیستیم که بخواهیم چنین ابرروایتی از او را تأیید کنیم.

اسمیت «آرکی تایپ» (کهن‌الگو)های *الیاده* را برگرفته از هستی‌شناسی مثالی افلاطونی دانسته، تأکید *الیاده* بر شناخت هایروپانی در همه حوزه‌های زندگی را موجب آن می‌داند که علم ادیان گرانبارانه درگیر بررسی همه‌چیز شود. *اسمیت* هرچند داده‌های ارائه‌شده توسط *الیاده* را ارزشمند می‌داند، اما چارچوب مفهومی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی *الیاده* را رد می‌کند. او التزام پیشینی *الیاده* به یک هستی‌شناسی کیهانی مرکزگرا را باعث آن می‌داند تا داده‌ها را به‌گونه‌ای تعدیل کند که با ابرروایت او از تاریخ ادیان مطابقت داشته باشد، درحالی‌که *اسمیت* معتقد است: این نظریه‌ها هستند که با داده‌های تاریخی محک زده می‌شوند.

برخلاف *الیاده* تشابه‌گرا، نگاه هستی‌شناسانه *اسمیت* به‌دنبال تفاوت‌هاست و تأکید فراوانی بر زمینه‌های اجتماعی، تاریخی و فرهنگی پدیده‌های دینی در روشمندی مقایسه‌ای ادیان دارد. او عملکرد مقایسه را مانند استعاره یا طنز در نظر گرفته و پدیده‌های متفاوت را کنار هم قرار داده است تا بتواند تناسب و ناسازگاری‌های آنها را به‌گونه‌ای زیرکانه با بازی‌های زبانی و ذهنی، بسان استعاره بیان نماید.

اسمیت استدلال می‌کند که دین به معنای متعارف وجود ندارد و این واژه اختراع دانشگاهیان برای مرتب‌سازی و مقایسه چنین مفاهیمی است. هستی‌شناسی *اسمیت* ایده‌آلیستی بوده و واقعیت‌ها تفسیرهایی مخلوق ذهن هستند. او واقعیت ادیان را ترکیبی از تفسیرهای مشترک کنشگران و پژوهشگران می‌دانست که تولید و بازتولید مستمر می‌شوند.

منابع

- اسمیت، دیوید وودارف، ۱۳۹۳، «پدیدارشناسی»، ترجمه مسعود علیا، در: *دانشنامه فلسفه استنفورد*، تهران، ققنوس.
- الیاده، میرچا، ۱۳۸۸، *مقدس و نامقدس: ماهیت دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، علمی و فرهنگی.
- رنه، برایان، ۱۳۹۷، «میرچا الیاده»، ویراسته مهدی لکزایی و علیرضا ابراهیم، در: *دانشنامه دین بریل*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- سامح، سیدجمال و محمدجواد صافیان، ۱۳۹۵، «واکاوی جایگاه زبان در افق هستی‌شناسی تودستی هایدرگر»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۹، ص ۱۷۳-۲۰۵.
- شارپ، اریک و سیمور کین، ۱۳۷۲، «پدیدارشناسی دین»، ویراسته میرچا الیاده، ترجمه بهاء‌الدین خرماهی، در: *دین‌پژوهی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صادقی فسائی، سهیلا و محسن ناصری‌راد، ۱۳۹۰، «عناصر بنیادین پژوهش کیفی در علوم اجتماعی»، *مطالعات اجتماعی ایران*، ش ۵ (۲)، ص ۸۰-۱۰۰.
- علمی، قربان، ۱۳۹۵، «میرچا الیاده و انسان‌شناسی»، *انسان‌پژوهی دینی*، ش ۳۶، ص ۲۹-۵.
- کاکس، جیمز لیندن، ۱۳۹۷، *پدیدارشناسی دین: چهره‌های شاخص، عوامل شکل‌دهنده و مباحثات بعدی*، ترجمه جعفر فلاحی، تهران، نشر مرکز.
- کیتاگاوا، جوزف، ۱۳۸۸، «درباره میرچا الیاده»، در: *مقدس و نامقدس: ماهیت دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، علمی و فرهنگی.
- لکزایی، مهدی و سیدحمید موسویان، ۱۳۹۶، «پدیدارشناسی دین و هرمنوتیک نزد میرچا الیاده»، *اندیشه دینی*، ش ۱۷ (۳)، ص ۵۰-۱۳۷.
- لکزایی، مهدی، ۱۳۹۳، «دین و تجربه امر قدسی از نگاه میرچا الیاده»، *پژوهشنامه ادیان*، ش ۱۶، ص ۹۱-۱۱۰.
- موسویان، سیدحمید، ۱۳۹۸، *پدیدارشناسی دین و هرمنوتیک خلاق نزد میرچا الیاده*، رساله دکتری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- وستفال، مروولد، ۱۳۹۳، «پدیدارشناسی دین»، در: *درباره دین*، ترجمه لیلا هوشنگی، تهران، هرمس.
- Allen, Douglas, 1972, "Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience", *The Journal of Religion*, N. 52 (2), p. 86-170.
- Burke, Vernon J., 2006, "St. Thomas Aquinas", Edited by Donald M., Borchert, *Encyclopedia of philosophy*, MacMillan Reference USA, Detroit, Thomson Gale.
- Colasacco, Brett, 2018, "Is religion a universal in human culture or an academic invention?", *Sightings: Reflections on Religion in Public Life*, <https://divinity.uchicago.edu/sightings>.
- Cox, James L., 2006, *A guide to the phenomenology of religion: key figures, formative influences and subsequent debates*, London, Continuum.
- Eliade, Micea, 1968, *Myths, dreams and mysteries*, Translated by Philippe Auguste MAIRET, London & Glasgow, Collins.
- , 1979, *Patterns in comparative religion*, Stagbooks, London, Sheed and Ward.
- , 1991, *Images and symbols: studies in religious symbolism*, Mythos, Princeton, Princeton University Press.
- , 1992, *Mystic stories: The sacred and the profane. Classics of Romanian literature*, v. 2, Boulder, New York, East European Monographs, in cooperation with Editura Minerva, Bucharest; Distributed by Columbia University Press.
- , 2013, *The Quest History and Meaning in Religion*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 2018, *Myth of the eternal return: cosmos and history*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- , 1967, *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*, Translated by Willard R Trask, Princeton, Princeton University Press.

- Fuenmayor, Ramsés, 1991, "The Self-Referential Structure of an Everyday-Living Situation: A Phenomenological Ontology for Interpretive Systemology", *Systems Practice*, N. 4 (5), p. 1-22.
- Harman, Graham, 2007, *Heidegger explained: From phenomenon to thing*, Ideas explained, v. 4, Chicago, Open Court.
- McCutcheon, Russell T, 2003, *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*, New York, Oxford University Press.
- Norris, Richard A., 1987, "Ontology", Edited by Mircea Eliade, *Encyclopaedia of Religion*, V. 10, United States of America, Macmillan.
- Paden, William E, 2011, *Comparative religion*, Edited by John R Hinnells, The Routledge companion to the study of religion, New York, Routledge.
- Patton, Kimberley, 2019, "The Magus: Jonathan Z. Smith and 'the absolute wonder of the human imagination'", *Journal of the American Academy of Religion*, N. 87 (1), p. 47-56.
- Rennie, Bryan S, 1996, *Reconstructing Eliade: making sense of religion*, Albany, State University of New York Press.
- Ricoeur, Paul, and Mario J. Valdés, 1991, *A Ricoeur reader: reflection and imagination*, Toronto, University of Toronto Press.
- Shimron, Yonat, 2018, "Religion historian Jonathan Z. Smith dies", *Deseret News*, January 02. U.S.A: Deseret News Press.
- Smith, Jonathan Z, 1983, "No need to travel to the Indies: Judaism and the study of religion", Edited by Neusner, *Take Judaism, for example*, 215-226.
- Smith, Jonathan Z, 1993, *Map is not territory: studies in the history of religions*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 2004, *Relating Religion: essays in the study of religion*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 2013, *Imagining religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Stoker, Gerry, ed., 2002, *Theory and Methods in Political Science*, Houndmills; Hampshire, Palgrave.
- Sun, Allan, 2007, "Chasing One's Tail: Some Reflections on the Methodologies of Mircea Eliade and Jonathan Z Smith", in *On a panegyric note: studies in honour of Garry W Trompf*, edited by Victoria Barker and Frances Di Lauro, Sydney, University of Sydney.
- Thévenaz, Pierre, 1963, *What is phenomenology?*, London, Merlin Press.
- Urban, Hugh B. 2000. "Making a Place To Take a Stand: Jonathan Z. Smith and the Politics and Poetics of Comparison'." *Method & Theory in the Study of Religion* 12 (1-4): 339-78.