

مقایسه فهم سنتی و جدید از تقدس الگوهای دینی

[محسن فیض بخش*]

مقدمه

تقدّس اولیای خدا در نگاه دینی، بر مبنای اصطافای الهی است؛ در حالی که در نگاه مدرن، مبتنی بر پندار و تصمیم انسان‌هاست. از سوی دیگر در مطالعات دینی جدید، زبان امر مقدّس، «اسطوره» است؛ اما نه به معنای رایج آن. توجه به تمایز فهم سنتی و جدید تقدّس از سویی، و فهم عامیانه و اصطلاحی اسطوره از سوی دیگر، موجب جلوگیری از خلط‌های روشی و مفهومی در نقد تقدّس اولیای خدا می‌شود.

۱- تقدّس در نگاه دینی

یکی از آموزه‌های قرآن، تنزّه و تعالی خداوند از مخلوقات، هم در مرتبه واقعیت^۱ (تنزّه هستی شناسانه)^۲ و هم در مرتبه ادراک^۳ (تنزّه معرفت شناسانه)^۴ است. این دو مرتبه از تنزّه، منتج به تنزّه و تعالی او از توصیفات مخلوقات (تنزّه زبان شناسانه)^۵ نیز می‌شود؛ چنان که در آیات

*. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین دانشگاه تهران

۱. ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؛ شوری/ ۱۱.

۲. مقصود از تنزّه هستی‌شناسانه این است که مرتبه خالق با مرتبه مخلوق، مشارکت‌سنخی و وجودی ندارند (رک: صدوق، التوحید، ۳۶)؛ بدین معنا که سنخ هستی خداوند «بناتهِ» و سنخ هستی مخلوقات «بغیره» است. البته این عدم مشارکت وجودی، به معنای استقلال مخلوق از خالق نیست (رک: طبرسی، الاحتجاج، ۱/ ۲۰۱)؛ بلکه مخلوقات بالاترین نوع وابستگی هستی‌شناسانه را به خالق خویش دارند.

۳. ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، انعام/ ۱۰۳.

۴. مقصود از تنزّه معرفت‌شناسانه، عدم توانایی ادراک خداوند به واسطه ابزارهای ادراکی است (رک: کلینی، الکافی، ۱/ ۸۶)؛ صدوق، التوحید، ۲۸۵)؛ به عبارت دیگر شناخت خداوند با شناخت مدرکات قوای ادراکی انسان متفاوت است.

۵. تنزّه زبان‌شناسانه تابعی از تنزّه معرفت‌شناسانه است و به معنای عدم امکان توصیف خداوند در قالب الفاظ است (رک: کلینی، الکافی، ۱/ ۹۲)؛ صدوق، التوحید، ۳۷).

قرآن نیز به این آموزه اشاره شده است.^۱

از سوی دیگر، از اوصافی که در قرآن برای خداوند ذکر شده است، قدّوس^۲ و مقدّس^۳ است. با مراجعه به لغت برای فهم معنای تقدّس خداوند، می‌توان آن را مرتبط با تنزه و تعالی دانست. ابن فارس - که اصل معنای قدس را پاکی (طهر) دانسته است^۴ - توصیف خداوند به قدّوس را نیز به همین معنا می‌داند؛ زیرا وی از اضداد، انداد، همسر و فرزند، منزّه و متعالی است.^۵ فراهیدی و ابن منظور نیز قدس و تقدیس را به معنای تنزیه خداوند دانسته‌اند.^۶ بنابراین می‌توان تنزه هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و زبان‌شناسانه خداوند را مبنای معنای تقدّس الهی دانست. پس «خداوند مقدّس است»، یعنی «خداوند منزّه و متعالی از مخلوقات خویش است». با این تعریف، ویژگی تقدّس اصالتاً تنها از آن خداست. هم‌چنین خداوند نه‌تنها در ذات، بلکه در اسماء، صفات، کلام و افعالش نیز مقدّس است؛ بدین معنا که اسم، صفت، کلام و فعل او نیز با مخلوقات وی متفاوت است و کسی در آن‌ها شریک خداوند نیست.

اما واژه مقدّس تنها برای خداوند به کار نمی‌رود؛ حضرت موسی (علیه السلام) به قوم خود فرمان می‌دهد که به «زمین مقدّس» وارد شوند.^۷ همچنین وی در «وادی مقدّس طوی» مورد خطاب خداوند قرار می‌گیرد.^۸ پس بر اساس آموزه‌های قرآن، ظاهراً می‌توان واژه مقدّس را - چنان که در عرف عام نیز به کار می‌رود - برای مکان‌ها، زمان‌ها، اشخاص یا اشیایی غیر از خداوند نیز به کار برد.^۹ اما سؤال این‌جاست که این تقدّس به چه معنایی می‌تواند درباره این

۱. «سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ»، انعام/۱۰۰؛ «سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا»، اسراء/۴۳.
 ۲. حشر/۲۳؛ جمعه/۱.
 ۳. بقره/۳۰.
 ۴. ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، ۵/ ۶۳.
 ۵. همان، ۶۴.
 ۶. فراهیدی، کتاب العین، ۵/ ۷۳؛ ابن منظور، لسان العرب، ۶/ ۱۶۸.
 ۷. مائده/۲۱.
 ۸. طه/۱۲؛ نازعات/۱۶.

۹. اگر چه مثال‌های مذکور تنها بر تقدّس مکان‌ها اشاره کرده‌اند، اما از آن‌جایی که به نظر می‌رسد از این جهت تفاوتی ماهوی میان یک مکان و یک شخص یا شیء یا زمان نیست، ظاهراً حکم به امکان به‌کار بردن واژه تقدّس برای یک شخص، شیء یا زمان نیز رواست.

«غیر خدا»ها به کار رود؟ به نظر می‌رسد مبنای پاسخ به این سؤال در نگاه دینی، گزینش (اصطفا)ی الهی است. توضیح این که اگر خداوند متعال به چیزی (اعم از مکان، زمان، شیء یا شخص) توجه کند و آن چیز را برگزیند (اصطفا کند) و آثار و برکات مخصوصی در آن قرار دهد، این شیء از این جهت مقدّس و مبارک می‌شود و از امثال خود در میان خلایق متمایز می‌گردد و واجد اوصافی غیر مشابه - و البته نه الهی - می‌شود. انسان‌ها در مواجهه با این امور مقدّس، نشانه‌ها (آیه‌ها) و عنایات خدا را مشاهده و ادراک می‌کنند. پس تقدّس چنین چیزی بدین سبب است که آثار و برکات ویژه و اختصاصی آن، نه به روال عادی، که به عنایت و گزینش الهی در آن قرار گرفته است و لذا مورد توجه و احترام انسان‌ها قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، در نگاه دینی، این انسان‌ها نیستند که چیزی را مقدّس می‌کنند؛ بلکه همواره خداست که آن را برمی‌گزیند و اعتلا می‌دهد و - در نهایت - این اعتلا با طهارت و قدس نامشابه با امور، اشیا و مخلوقات نظیر آن همراه می‌شود؛ یعنی از مورد خاص - که برگزیده شده است - اوصاف و آثار خاص انتظار می‌رود. در آیات متعددی به این نکته اشاره شده است که مبارک کردن (قرار دادن آثار و برکات) یک امر، فعل خداوند است.^۱ پس تقدّس هر امری بسته به درجه و ثاقت ارتباطی است که با خداوند دارد و این ارتباط از سوی خداوند معین می‌شود. این تعیین یا عام است و تشخیص مصداق (ها) را از طریق اوصاف و نشانه‌ها به عهده مخاطبان گذاشته است؛^۲ یا خاص است و مصداق (ها) را هم معین کرده است.^۳

همچنین در این نگاه، تقدّس وصف واقعی شیء (و نه صرفاً بیان حالتی روانشناختی نسبت به آن) است.

۱. انعام/۹۲ و ۱۵۵؛ اعراف/۱۳۷؛ اسراء/۱؛ مریم/۳۶؛ انبیاء/۷۱ و ۸۱؛ قصص/۳۰؛ سبأ/۱۸؛ صافات/۱۱۳؛ ص/۲۹؛ ق/۹. هم‌چنین از کنار هم قرار دادن آیه ۳۰ سوره قصص ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ و آیات ۱۲ سوره طه ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ و ۱۶ نازعات ﴿إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ می‌توان معنای دو واژه «مبارک» و «مقدّس» را مساوق دانست.

۲. مانند قداست مؤمن، عالم و مسجد.

۳. مانند قداست انبیا و اوصیا؛ برخی مکان‌های خاص (مانند: مسجد کوفه، کربلا و کعبه) و برخی زمان‌های خاص (مانند: عیدهای فطر و قربان، ماه‌های حرام و شب‌های قدر).

با توجه به معنای مذکور، اعتبار تقدس هر امر مقدس به اعتبار ادله کلامی - نقلی^۱ اعلام کننده آن وابسته است؛ به عبارت دیگر، روش تشخیص امور مقدس، بررسی کلامی - نقلی است. اگر چیزی مقدس است، باید از سوی خدا (یا به عبارتی، نمایندگان خدا یا عالمان الهی) متصف به تقدس شود؛ نه از سوی مخلوقات. پس برای تشخیص مقدس باید به گزارش عالمان الهی تکیه کرد.

تحول مفهوم مقدس در نگاه جدید

در دوران جدید، نگاه به مفهوم مقدس، تحت تأثیر برخی رویکردهای جدید دچار تحول شد. شماری از این رویکردها - که البته نامربوط به یکدیگر نیز نیستند - عبارت‌اند از:

۱- الاهیات تجربه‌گرا^۲ (یا تجربه‌گروی الاهیاتی^۳ و الاهیات لیبرال^۴):

در این رویکردها، وحی به مثابه تجربه دینی نبی دانسته می‌شود؛ بدین معنا که نبی به واسطه عزلت‌ها و مجاهدت‌ها، دارای تجاربی شده است و در پرتو آن تجارب، احساس وظیفه می‌کند که آن‌ها را در اختیار دیگران بگذارد و ایشان را نیز از آن تجارب آگاه کند. توضیح این که در نگاه سنتی دینی، رابطه خدا و انسان «از بالا به پایین»^۵ است؛ یعنی خداوند است که شروع کننده این رابطه است. او با فرآیند اصطفا و بعث، کسانی را بر می‌گزیند و پیام خود را به واسطه آن‌ها به دیگر مخلوقات می‌رساند. اما در نگاه جدید، این رابطه «از پایین به بالا»^۶ است؛ یعنی شروع کننده آن انسان (نبی) است؛ اوست که به واسطه عزلت‌گزینی‌ها

۱. مقصود از روش کلامی - نقلی، بررسی گزارش‌های تاریخی به انضمام برخی ملاحظات کلامی است؛ یعنی روش بررسی اعتبار تقدس یک امر، اولاً بررسی گزارش‌های تاریخی‌ای است که به‌عنوان پیام خداوند شناخته می‌شوند و ثانیاً ویژگی‌های نسبت داده شده به امر مقدس نباید محذور کلامی داشته باشند؛ مثلاً نباید ویژگی‌هایی باشند که جز برای خداوند روا نیست.

۲. empirical theology.

۳. theological empiricism.

۴. Liberal theology.

۵. downward.

۶. مثلاً رک: اعراف/ ۴۴.

۷. upward.

و ریاضات، دارای تجاربی دینی می‌شود. در این دیدگاه، تأکید بر تجربهٔ دینی به‌مثابه قلب دین است^۱ و «کتاب مقدّس، وحی مستقیم نیست؛ بلکه گواهی انسانی بر بازتاب وحی در آیینۀ احوال و تجارب بشری است»^۲.

به تبع چنین تمایزی در تلقی از وحی، نگاه به تقدّس نیز دستخوش تغییر می‌شود؛ تقدّس که در تلقی سنتی از دین حاصل فرآیند اصطفا بود، در نگاه جدید دیگر نمی‌تواند متکی به اصطفا باشد؛ زیرا وحی نیز حاصل بعث و اصطفا نیست. از این رو مفهوم مقدّس نیز در این نگاه جدید «از پایین به بالا» تلقی می‌شود.

۲- پدیدارشناسی دین

در رویکرد پدیدارشناسانه - که متخذ از آرای فیلسوف مشهور قرن بیستم، ادموند هوسرل است - حکم دربارهٔ واقعیت نفس‌الامری، تعلیق^۳ (= اپوخه) می‌شود. «تعلیق یعنی خودداری کردن از هرگونه حکم در مورد وجود عالمی خارج از آگاهی بشر»^۴. لذا یکی از کارهایی که تعلیق انجام می‌دهد این است که «جهان را به مثابه متضایف و همبسته با آگاهی من، به مثابه جهانی که برای من وجود دارد - و یگانه معنای حقیقی جهان نیز [در این رویکرد] همین است - کشف می‌کند»^{۵،۶}.

پدیدارشناسان کلاسیک دین^۷، همین مبانی را برای مطالعهٔ دین به کار می‌بندند؛ لذا فهم آن‌ها از دین، از فهم سنتی فاصله می‌گیرد.

۱. "psychology of religion" in The Blackwell Companion to the Study of Religion: 151.

۲. باریور، علم و دین، ۱۳۱.

۳. Epoché.

۴. خاتمی، پدیدارشناسی دین، ۷۳.

۵. رشیدیان، هوسرل در متن آثارش، ۱۷۶. تأکیدها از متن است.

۶. برای آشنایی مبسوط با مفهوم اپوخه (= تعلیق) در آرای هوسرل، رک: رشیدیان، هوسرل در متن آثارش، ۱۶۹-۲۱۱. هم‌چنین برای آشنایی اجمالی با مبانی فلسفه هوسرل، رک: مدخل فلسفه غربی معاصر، فصل اول از بخش اول.

۷. پدیدارشناسی کلاسیک دین رویکردی است در مقابل پدیدارشناسی هرمنوتیک دین. در این جا تأکید بر پدیدارشناسی کلاسیک دین است. برای فهم تمایز پدیدارشناسی کلاسیک دین و پدیدارشناسی هرمنوتیک دین، رک: خاتمی، پدیدارشناسی دین، فصل ۳ و ۴.

پدیدارشناسی دین می‌کوشید با تعلیق حکم دربارهٔ دین، به‌عنوان یک واقعیت نفس‌الامری یا الهی، آن را به مجموعه‌ای از پدیدارهای مشهود انسانی فروکاهد و آن‌ها را همچون تجربه‌ای دینی فرانهد و سپس از طریق اعمال روش‌های تحویل ذاتی و استعلایی و فرآیندهای معنی‌بخشی و ایده‌سازی، محتوای تجربهٔ دینی را با معنا کند و از این طریق به پدیدارهای دینی عینیت بخشد و در نهایت توصیف و فهمی ابژکتیو از آن‌ها ارائه دهد.^۱ جالب است که با کاربست این روش، ویژگی عالم دینی در نظر پدیدارشناسانی چون اتو، الیاده و کامپستی «قداست» دانسته شده است.^۲ اما نکتهٔ مهم این‌جاست که مفهومی که از قداست مد نظر این اندیشمندان است، کاملاً متفاوت با مفهوم تقدس در نگاه دینی است؛ در نگاه پدیدارشناسانه، این نه خدا، بلکه «انسان مؤمن [است که] در تجربهٔ درونی خویش - که مجموعه‌ای پدیداری است از آن چه دین می‌نامیم - این قداست را تجربه می‌کند».^۳ لذا در این نگاه، مقدس آن چیزی است که انسان دین‌دار آن را مقدس می‌پندارد و ارتباطی با اصطفای خداوند ندارد (البته این اقتضای روش پدیدارشناسی است). مثلاً از نگاه الیاده «یک ابزار، حیوان، رودخانه، آتش قوی، ستاره، سنگ، غار، شکوفهٔ گل، انسان و یا هر چیز دیگری می‌تواند علامت امر مقدس شود؛ به شرط این‌که مردم به آن پی ببرند یا چنین تصمیمی بگیرند».^۴ حجر الاسود «از زمانی که مسلمین آن را به‌گونه‌ای تلقی کردند که امر مقدس با آن تماس گرفته است، تغییر ماهیت یافت و دیگر نه صرفاً یک سنگ، بلکه یک شیء مقدس و یک چیز با عظمتی شد که می‌توان گفت امر مقدس را در خود جای داده است».^۵ از نظر الیاده نه معرفی خدا، بلکه اندیشهٔ انسان است که چیزی را مقدس می‌کند. «جهان به‌گونه‌ای آشکار شده که انسان مذهبی، چون به آن بیاندیشد، کیفیات بسیاری از تقدس را در آن کشف می‌کند».^۶ پس مقدس در این نگاه از سوی انسان - نه از سوی خدا - مقدس می‌شود.

۱. خاتمی، پدیدارشناسی دین، ۱۲۴.

۲. همان.

۳. همان.

۴. پالس، هفت نظریه در باب دین، ۲۵۰ (تأکیدها از من است).

۵. همان، ۲۵۱ (تأکید از من است).

۶. مقدس و نامقدس، ۸۹ (تأکیدها از من است).

۳- مفهوم دین در مطالعات دینی

(فلسفه ی دین، جامعه شناسی دین، روان شناسی دین)

در مطالعات دینی جدید، به دو علت، فهم محققان از دین با فهم مؤمنان متفاوت است؛ علت اول - که بیشتر به جامعه‌شناسی و روان‌شناسی دین مربوط می‌شود - تلقی بشری از دین است. از آن‌جا که نگاه به دین به مثابه امری بشری (نه الهی) در عموم حوزه‌های مطالعات دینی جدید غالب است، دین‌پژوه نه به مطالعه آن چه مؤمنان آن را واقعیت دینی می‌دانند، که به مطالعه جامعه‌شناختی و روان‌شناختی حالات و آداب مؤمنان می‌پردازد. در این نگاه، الهی نبودن دین، پیش‌فرض دانسته می‌شود. این در حالی است که از دید مؤمن سنتی، دین به معنای واقعی کلمه، الهی است؛ یعنی مجموعه‌ای است از گزاره‌ها که خداوند برای بشر فرستاده است.

علت دوم - که بیشتر به فلسفه دین مربوط می‌شود - تلاش برای تعریف دین است. این تلاش در صورتی که تلاشی پیشینی باشد،^۱ ویژگی‌های هیچ یک از ادیان را مد نظر قرار نمی‌دهد و چه‌بسا بسیاری از ویژگی‌های یک دین خاص را در تعریف وارد نکند. شاید بارزترین نمونه چنین رویکردی تعریف هگل از دین در درس‌گفتارهایی در باب فلسفه دین^۲ باشد. وی دین را «روحی که خود را در آگاهی تحقق می‌بخشد»^۳ تعریف می‌کند. جان هیک (فیلسوف شهیر انگلیسی در حوزه دین) نیز چنین رویکردی را در تعریف دین دارد.^۴ هم‌چنین اگر این تلاش پسینی^۵ باشد، از آن‌جا که ناظر به وجوه مشترک ادیان موجود است، بسیاری از ویژگی‌های هر یک از ادیان را در تعریف دین نادیده می‌انگارد. از نظر طرفداران روش پسینی تعریف دین، «این امکان وجود دارد که با توجه به ویژگی‌های عامی که در

۱. مقصود از تعریف پیشینی دین این است که آن را با تأمل عقلانی صرف و بدون توجه به آنچه به نام دین خوانده می‌شود و وجود دارد، تعریف کنیم.

۲. Lectures on the Philosophy of Religion.

۳. Lectures on the Philosophy of Religion1: 178.

۴. بعد پنجم، ۲۶۳.

۵. مقصود از تعریف پسینی دین این است که آن را با نگاه به ادیان مختلف و برشماری وجوه مشترک میان آن‌ها تعریف کنیم.

ساختار تمام ادیان، مشترک به نظر می‌رسد، تعریفی کارآمد از دین به دست دهیم.^۱ این ویژگی‌های عامّ عموماً به روان‌شناسی معتقدان و آیین‌های رفتاری آن‌ها مربوط می‌شود؛ نه به واقعیت‌هایی که هر یک از ادیان بدانها به عنوان واقعیت معتقدند. به عبارت دیگر، چنین رویکردهایی «تعالیم جزئی و موردی و تفاوت‌های فرهنگی ادیان مختلف را نادیده می‌گیرند و از زبان مخصوص و فرهنگ دینی صرف نظر می‌کنند».^۲ دغدغه نویسندگان عقل و اعتقاد دینی در ارائه تعریفی که جامع همه ادیان موجود باشد - که از متن کتاب پیداست - نمونه‌ای از این تلاش است.^۳ نمونه مشهور دیگر نیز ارائه ابعاد شش‌گانه دین توسط نینیان اسمارت است.^۴

با در نظر داشتن چنین رویکردهایی به تعریف دین، از سویی اساساً به این دلیل که تقدّس نیز بشری تفسیر می‌شود، و از سوی دیگر به این علت که تقدّس در معنای خاصّ دینی سنتی آن، ویژگی ادیان توحیدی است و در ادیان غیر توحیدی وجود ندارد، مفهوم دینی سنتی تقدّس به سطح حالات روان‌شناختی مؤمنان فروکاهش می‌یابد.

در پرتو چنین رویکردهایی - همان‌گونه که ذیل هر عنوان اشاره شد - تقدّس، پایگاه الهی خود (به معنای دینی سنتی) را از دست می‌دهد. برای همین، مقدّس نه بر مبنای تنزّه و اصطفا‌ی الهی، بلکه بر مبنای دیگری فهمیده می‌شود. این مبنا در مطالعات جدید، اسطوره^۵ است؛ مفهومی که نزد بسیاری از اندیشمندان جدید، به عنوان مبنای فهم دین نیز به کار می‌رود؛ به این معنا که اسطوره ذیل دین گنجانده و به عنوان یکی از ابعاد آن شناخته می‌شود.^۶ به عبارت دیگر، در نگاه جدید، اسطوره به عنوان «زبان امر مقدّس»^۷ - که مفهومی دینی است - دانسته می‌شود. از این رو، برای فهم دقیق‌تر از مفهوم تقدّس در نگاه جدید و - آن‌گونه که جلوتر بدان پرداخته خواهد شد - جلوگیری از برخی سوءفهم‌ها،

۱. پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ۲۰.

۲. خاتمی، پدیدارشناسی دین، ۲۷.

۳. همان، ۱۸-۲۲.

۴. اسمارت، تجربه دینی بشر، ۱/ ۱۲-۲۳.

۵. myth.

۶. همان، ۱۵-۱۷.

۷. پالس، هفت نظریه در باب دین، ۲۴۹.

لازم است نگاه اندیشمندان جدید به مفهوم اسطوره روشن شود.

مفهوم اسطوره^۸

هنگامی که واژه اسطوره به کار می‌رود، اولین معنایی که به ذهن متبادر می‌شوند، افسانه، سخنی دروغین و مانند اینهاست. حتی در فرهنگ‌های لغت فارسی نیز غالب معانی ذکر شده برای این واژه متأثر از این تلقی است. دهخدا اسطوره را معادل سخن پریشان و بیهوده، سخن باطل، یا افسانه می‌داند^۹ و معین نیز آن را معادل سخن پریشان یا افسانه ذکر می‌کند.^{۱۰} البته این چنین نیست که اسطوره‌پژوهان از این امر ناآگاه باشند؛ بلکه عموماً به این نکته متفطن بوده و بدان اشاره کرده‌اند. الیاده در ابتدای کتاب اسطوره، رؤیا، راز این چنین می‌گوید: «در زبان مرسوم قرن نوزدهم، به هرآنچه که با واقعیت تضاد داشت، اسطوره اطلاق می‌شد».^{۱۱} رابرت سگال این امر را منحصر به قرن نوزده نمی‌داند و معتقد است که «در زبان کنونی، اسطوره به معنای امر کاذب است».^{۱۲} پل آویس نیز معترف است که «امروزه اسطوره معادل سفسطه^{۱۳} است».^{۱۴}

چنین تلقی‌ای از مفهوم اسطوره - که رایج‌ترین تلقی در عرف عام است - نه تنها در فرهنگ عامه، بلکه در میان پژوهش‌گران حوزه‌های مختلف علوم نیز رواج دارد. هنگامی که مجموعه مقالاتی تحت عنوان اسطوره تجسد خدا منتشر می‌شود، قصد نویسندگان این است که نشان دهند مسیح تجسد خدا نیست؛ زیرا خداوند نمی‌تواند متجسد شود. این

۸. پیش از آغاز بحث لازم است میان سه حوزه بحث تفکیک قائل شویم تا مقصود از عنوان مشخص شود. آنچه در این جا ارائه می‌شود، بحث درباره مفهوم و مدلول واژه و ملاک تشخیص اسطوره از غیر آن است؛ از این رو، بحث درباره «معنای اسطوره» (مثلاً این که آیا اسطوره‌ها به صورت ظاهری فهمیده شوند یا نمادین) و «کارکرد اسطوره» (مثلاً این که آیا اسطوره مانند علم تجربی کارکرد تبیینی دارد یا نه) از این حوزه خارج است.

۹. دهخدا، لغت‌نامه دهخدا، ۱۹۴۱/۲.

۱۰. معین، فرهنگ فارسی معین، ۱/۲۶۷.

۱۱. الیاده، اسطوره، رؤیا، راز، ۲۳.

۱۲. سگال، اسطوره، ۲۲.

۱۳. fallacy

۱۴. God and the Creative Imagination: 100.

یعنی واژه اسطوره به عنوان باوری کاذب - و در عین حال راسخ - به کار برده می‌شود.^۱ عنوان واضح رستاخیز: اسطوره یا واقعیت^۲ - که اسطوره را نقطه مقابل واقعیت قرار می‌دهد - نیز نشان دهنده به کار رفتن واژه اسطوره در این معنای رایج آن است. هم‌چنین روشن است نویسنده‌ای که واژه اسطوره را در کنار واژگانی مانند وهم، خیال، افسانه و خرافه،^۳ و عبارت اسطوره‌آمیزی را کنار خرافه‌پذیری و افسانه‌گرایی^۴ قرار می‌دهد، محتوای اسطوره را کاذب می‌داند.

اما این تنها تلقی‌ای نیست که درباره اسطوره وجود دارد؛ اسطوره در نگاه برخی اسطوره‌پژوهان - بسته به رویکردشان - معانی و ملاک‌های دیگری نیز دارد که ناظر به صدق یا کذب اسطوره نیستند.^۵ به‌ویژه «مطابق کاربرد مدرن در الاهیات و مطالعه تطبیقی ادیان، واژه‌های «اسطوره»، «اسطوره‌شناختی»^۶ و غیره، دیگر بدان معنی که از درونمایه دروغینی برخوردارند، به کار نمی‌روند».^۷ یکی از تلقی‌های مشهور در این زمینه، دیدگاه مورخ و پدیدارشناس مشهور دین، میرچا الیاده است.

معیار الیاده برای اسطوره، داستانی است که به سوژه (=فاعل) اسطوره، کارهای خارق‌العاده‌ای نسبت دهد و به این ترتیب، او را به موجودی ابرانسانی مبدل کند. اسطوره توصیف می‌کند که چگونه در زمان‌های کهن، یعنی در زمان‌های «قدسی»، یک خدا یا موجودی شبیه به خدا، پدیده‌ای را خلق می‌کند که از آن زمان تا کنون پایدار است.^۸ همان‌گونه که اشاره شد، در چنین تلقی‌ای نظر به صدق یا کذب اسطوره نیست.

۱. سگال، اسطوره، ۲۲.

۲. John Shelby Spong. Resurrection: Myth or Reality?

۳. فراستخواه، دین و جامعه، ۱۸۸.

۴. همان، ۱۷۹.

۵. این بدان معنا نیست که تمام کسانی که به تحلیل اسطوره پرداخته‌اند، معنای رایج آن را طرد کرده‌اند. از اندیشمندانی که کذب را از ویژگی‌های اسطوره دانسته‌اند، می‌توان به انسان‌شناس انگلیسی، ادوارد برنت تایلور (۱۸۳۲-۱۹۱۷م) و انسان‌شناس اسکاتلندی، جیمز جورج فریزر (۱۸۵۴-۱۹۴۱م) اشاره کرد. از نظر این دو، اسطوره همتای بدوی و کاذب علم تجربی است (رک: سگال، اسطوره، ۳۶-۵۲).

۶. mythological.

۷. اسمارت، تجربه دینی بشر، ۱/۱۶.

۸. سگال، اسطوره/۹۸.

کاربرد واژه اسطوره در ارتباط با پدیده‌های دینی نسبت به حَقَائِیْت [صدق] یا کذب داستانی که در اسطوره از آن تجلیل گردیده، کاملاً طبیعی [و خنثی] است. در اصل، واژه اسطوره، به معنی «داستان» است و با نامیدن چیزی به نام داستان نمی‌گوییم که حقیقت دارد یا دروغ است. ما تنها گزارش می‌کنیم که چه چیزی گفته شده است. به همین سان، در این جا توجه ما معطوف به گزارش باورهاست.^۱

در این رویکرد، اسطوره‌شناس به‌مثابه یک پدیدارشناس^۲ «می‌کوشد تا آن را با روش تعلیق، تحویل و همدلی بفهمد».^۳ از این رو - و با این نگاه - الیاده اسطوره را آن چیزی می‌داند که «انسان جوامع سنتی به آن به‌مثابه تنها منبع معتبر الهام واقعیت^۴ می‌نگرد».^۵

اما واقعیتی که از آن سخن به‌میان آمده است، چیست؟ در نگاه الیاده، این واقعیت همان امر مقدّس است؛ چیزی که کاملاً با امور دنیوی و تجارب معمولی متفاوت است. این ویژگی امر مقدّس آن را بیان ناپذیر می‌سازد؛ از این رو، انسان برای وصف آن، از تعبیر و بیان غیرمستقیم استفاده می‌کند. این تعبیر غیرمستقیم امر مقدّس، همان اسطوره است. پس اساطیر، بیان‌هایی از امر مقدّس‌اند که صورت داستانی گرفته‌اند.^۶ از سوی دیگر، از آن جا که موضوع ادیان نیز امری مقدّس است، «سنن دینی سرشار از اسطوره و آکنده از نماد هستند».^۷ پس سنن دینی نیز در این نگاه به‌مثابه اسطوره انگاشته می‌شوند. البته باید توجه داشت که چنین تعبیری از اسطوره و دین، متکی بر مفهوم جدید از امر مقدّس است.

۱. اسمارت، تجربه دینی بشر، ۱/ ۱۶.

۲. مقصود از پدیدارشناسی در این جا، پدیدار شناسی هوسرلی یا پدیدارشناسی کلاسیک است.

۳. خاتمی، پدیدارشناسی دین، ۱۲۴.

۴. تأکید از متن است.

۵. الیاده، اسطوره، رؤیا، راز، ۲۴. البته این تنها تعریف ارائه شده در این فضا نیست؛ مثلاً ارنست کاسیرر اسطوره را «صورتی از تفکر» تعریف می‌کند. رک: The Philosophy of Symbolic Forms2: part 1. هم‌چنین برای دیدن آرای مختلف در باب اسطوره، رک: سگال، اسطوره.

۶. پالس، هفت نظریه در باب دین، ۲۴۹-۲۵۰.

۷. دین پژوهی، ۱/ ۷۲.

تقدّس الگوهای دینی در نگاه سنتی و جدید

از اموری که در هر دو نگاه جدید و سنتی متّصف به تقدّس اند، الگوهای دینی اند. اما این اتّصاف در این دو نگاه، تفاوت‌هایی ریشه‌ای دارند؛ تمایزاتی که مبتنی بر تفاوت‌های تلقّی از تقدّس است.

در نگاه دینی سنتی، اولیای خدا - که همان الگوهای دینی‌اند - از آن‌جا که از سوی خداوند متعال در فرآیند بعث و اصطفای برگزیده شده‌اند، مقدّس‌اند؛ به عبارت دیگر، تقدّس اولیای خدا از جهت نسبت و ارتباطی است که با خداوند دارند. همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، این ارتباط از طرف خداوند آغاز می‌شود و «از بالا به پایین» است؛ لذا در این مرحله، نه اولیای خدا در مقدّس شدن خود نقشی دارند و نه مؤمنانی که به تقدّس و ارتباط آن‌ها با خداوند متعال ایمان می‌آورند به آن‌ها قداست می‌بخشند. آن‌ها همگی تماشاگر تقدّس‌اند و در این صحنه، تنها خداست که بازیگری می‌کند.

در قبال این نگاه، در دین پژوهی جدید، الگوهای دینی به‌مثابه یک اسطوره انگاشته می‌شوند. در نگاه جدید، «یکی از مشخصه‌های اصلی اسطوره... خلق الگو برای جامعه است»^۱ به عبارت دیگر، «نمونه‌سازی از تاریخ زندگی فرد و تبدیل یک شخصیت تاریخی به یک صورت ازلی»^۲. از این‌رو، الگوهای دینی تقدّس می‌یابند. این تقدّس صرفاً از آن روست که مؤمنان تصمیم گرفته‌اند آن‌ها الگو و مقدّس باشند. خدا در این جا نقشی ندارد؛ بلکه مقدّس‌پنداری مردم است که الگو را مقدّس می‌کند. اگر در نگاه سنتی، انسان‌ها تقدّس را کشف می‌کردند، در نگاه جدید، آن را جعل می‌کنند.

پس در نگاه سنتی، تقدّس الگوهای دینی مربوط به خود آن‌ها و نسبتشان با خداوند است؛ نسبتی صادق که خداوند آن را جعل کرده است؛ در حالی که در نگاه جدید، تقدّس نه در خود الگوهای دینی، بلکه در تلقّی مؤمنان از آن‌هاست.

۱. الیاده، اسطوره، رؤیا، راز، ۳۲.

۲. همان.

نتایج تفکیک دو نگاه

در این قسمت از نوشته برآنم تا پاره‌ای از نتایج فهم این تمایز و تفکیک را میان فهم سنتی و جدید از تقدس الگوهای دینی برشمارم؛ نتایجی که باعث جلوگیری از برخی التقاطات روشی و مفهومی در نقد تقدس الگوهای دینی می‌شوند.

۱. روش نقد فهم سنتی از تقدس الگوهای دینی

بر اساس آنچه گفته شد، روشن است که فهم سنتی از الگوهای دینی، مبتنی بر مبانی خاص خود است. از این رو، نقد این آموزه به یکی از دو صورت درونی (علی‌المبنا) و برونی (مبنایی) صورت می‌گیرد.^۱

۱-۱. نقد درونی (علی‌المبنا):

با توجه به مبانی پیش‌گفته درباره مفهوم تقدس در نگاه دینی سنتی، روش نقد آن، کلامی - نقلی است. در این نوع نقد، مبانی سنتی تقدس، پذیرفته شده تلقی می‌شوند؛ یعنی وجود خداوند متعال، مدل «از بالا به پایین» تقدس و وابستگی تقدس به نسبت و ارتباط با خداوند. در پرتو این مبانی، چون خداوند است که مقدس را تعیین و جعل می‌کند، پس خود او باید امور مقدس را معرفی کند. از این رو تنها راه بررسی مقدس بودن یا نبودن یک امر، این است که ببینیم آیا خدا آن را به‌عنوان مقدس معرفی کرده است یا نه^۲ و این یعنی بررسی کلامی - نقلی.

۱-۲. نقد برونی (مبنایی):

این صورت از نقد - همان‌گونه که از عنوانش پیداست - به نقد مبانی فهم سنتی می‌پردازد. در این روش، مصادیق تقدس به صورت مستقیم مورد نقد قرار نمی‌گیرند؛ بلکه مبانی اطلاق تقدس به امور مقدس نقادی می‌شوند. مثلاً اگر کسی وجود خداوند را - آن‌گونه که مؤمنان به او اعتقاد دارند - انکار کند، دیگر معنا نخواهد داشت تقدس را به شیوه سنتی فهم کند. همچنین است اگر وی «وابسته به جعل خداوند بودن» (= مدل از بالا به پایین) تقدس را منکر شود. پس اگر کسی بخواهد بدین صورت، فهم سنتی را از تقدس الگوهای دینی نقد

۱. در ادامه، صورت سومی نیز به این دو صورت افزوده خواهد شد.

۲. همان‌گونه که اشاره شد، این معرفی لزوماً و صرفاً مصداقی (خاص) نیست؛ بلکه می‌تواند توصیفی (عام) نیز باشد.

کند، باید به اثبات نامعتبر بودن مبانی - و نه مستقیماً مصادیق - تقدّس سنتی اقدام کند. ناگفته پیداست که اگر چنین کسی بخواهد بر مبانی مدلی جدید تقدّس را فهم کند، باید مبانی فهم جدید (مانند بشری بودن یا «از پایین به بالا» بودن تقدّس و اسطوره‌انگاری دین) را نیز اثبات کند.

عدم تفکیک میان این دو روش نقد، منشأ یک التقاط روشی در نقد تقدّس الگوهای دینی است. توضیح این که ما یا به مبانی سنتی پای بندیم، یا مبانی جدید را می‌پذیریم. اگر به مبانی جدید پای بندیم، در مواجهه با نگاه سنتی دو کار باید صورت گیرد: یکی نقد مبانی سنتی و دیگری اثبات مبانی جدید. این خطاست که ما از پایگاه مبانی جدید، نتایج - و نه مبانی - دیدگاه سنتی را نقد کنیم. مثلاً اگر کسی بر اساس نگاه سنتی معتقد است کسان یا اشیایی مقدّس و کسان یا اشیایی دیگر نامقدّس‌اند، نمی‌توان به این دلیل که مثلاً کسان یا اشیایی که وی مقدّس شمرده، توسط جامعه وی مقدّس انگاشته نشده‌اند، یا کسان یا اشیایی که وی نامقدّس شمرده، توسط جامعه وی مقدّس دانسته شده‌اند، این اعتقاد او را تخطئه کرد. چنین نقدی بدین معناست که ما نه صرف نتیجه، بلکه مبانی نگاه وی را انکار کرده‌ایم؛ اما نه تنها این انکار مستدلّ نشده است، بلکه مبانی بدیل برگزیده از سوی ما نیز اثبات نشده است. پس با این رویکرد، ما نگاه خود را نه اثبات، بلکه از پیش برگزیده‌ایم؛ ما خواسته‌ایم که نگاه بر مبانی جدید باشد؛ بدون این که استدلالی برای این خواستمان ارائه کنیم.

لذا ما باید از ابتدای راه نقد، روش خود را معین کرده باشیم؛ یا به روش کلامی - نقلی علی‌المبنی نقد کنیم و یا به روش استدلالی - عقلانی نقد مبنایی.

نمونه‌ای از این خلط روشی را شاید در سخنان محسن کدیور در گفت‌وگو با حاتم قادری درباره سازگاری اندیشه شیعی با دموکراسی، بتوان یافت. وی در این سخنان، حوزه عمومی و ساحت مدنی را - بدون این که به روش کلامی - نقلی استدلال کند (نقد علی‌المبنا) یا به نقد مبانی فهم سنتی از تقدّس بپردازد (نقد مبنایی) - خارج از حوزه قداست امام بیان می‌کند.^۱ این یعنی به کار بردن روش جدید برای فهم تقدّس، بدون استدلال بر برتری این

۱. قادری، اندیشه در مرز، ۳۶ و ۵۰. نبوت و امامت دو ساحت دارد. می‌توان یکی را ساحت قدسی نام نهاد و

نگاه بر نگاه سنتی. لاقلاً در این سخنان - بدون این که اشاره‌ای به نقد مبانی نگاه سنتی یا اثبات مبانی نگاه جدید شود - نگاه جدید به عنوان پیش فرض انگاشته شده است. به عبارت دیگر، در این جا، از سویی برای تعیین محدوده قداست امام، به نقل استناد نشده است (روش علی المبنا) و از سوی دیگر، نه مبانی تفکر دینی سنتی، بلکه نتایج و گزاره‌های جزئی این تفکر بررسی شده است.

ممکن است این پرسش به میان آید که در این صورت، آیا به جز نقد مبانی یک سنت فکری، راهی برای نقد نتایج آن مبانی وجود دارد؟ در این جا می‌توان راه سومی را برای روش نقد تقدس الگوهای دینی ارائه کرد.

۳-۱. نقد فرا پارادایمی نتایج:

در عموم سنت‌ها و پارادایم‌های فکری، در کنار اصول موضوعه و پیش فرض‌های اختصاصی‌ای که واجدند، بدیهیات عقلی و حسی به عنوان معیار حاکم پذیرفته شده است.^۱ این امر باب نقد را به استناد امور بدیهی گشوده است. این منظر از نقد، نه درونی به معنای آنکا به مبانی یک سنت است و نه برونی به معنای نقد مبانی آن. با فرض وجود چنین ابزاری (بدیهیات) اگر نتایج و جزئیات یک سنت در حوزه حس و عقل قرار گیرد، نقدپذیر می‌شود. اما برای اطمینان از صحت این نقد، دست کم دو ملاحظه و شرط اساسی وجود: اول این که باید از درک صحیح معنا و مفهوم موضوع مورد نقد، و انطباق با ادعای صاحبان فکر اطمینان حاصل کرد و دوم این که آن چه به عنوان بدیهی یا عقلی در مقام نقد مورد استناد قرار می‌گیرد، واقعاً متصف به این ویژگی باشد. از این رو، از آسیب‌های این روش می‌توان به نقدهای عجولانه و بدون درک صحیح از مدعای مورد نقد از سویی و بدیهی‌انگاری مشهورات، مقبولات و القائات از سوی دیگر اشاره کرد.

یکی از مواضع بروز چنین خطایی در مواردی است که عقلانیت عصری (مدرن) به عنوان

دیگری را ساحت مدنی یا مردمی... ارتباط نبی با ما وراء الطبیعه یا اعتبار یا ارتباط امام با عالم مافوق، هیچ امتیازی را برای آن‌ها در حوزه عمومی و در حوزه سیاسی از دید ما ایجاد نمی‌کند... امام آن حیثیت «من عند ربی» اش قدسی است. او دین را عرضه می‌کند؛ اما وقتی قرار شد در حوزه عمومی بیاید، موافقت و مخالفت با او و نیز انتقاد نسبت به او مجاز است.

۱. در این جا فرض بر این است که وجود چنین احکامی (بدیهی عقلی یا حسی) ممکن است؛ پرداختن به فرض بدیل چنین حکمی - یعنی حکم به عدم امکان وجود بدیهیاتی جهان شمول - مجال دیگری می‌طلبد.

شاخص واضح عقلی، معیار نقد آموزه‌های دینی سنتی (مانند اوصاف الگوهای دینی - از جمله تقدس -) قرار گیرد.

حال اگر به مثال پیشین باز گردیم، به نظر می‌رسد معیار نقد نتایج نگاه سنتی دینی در سخنان مذکور، نه بدیهیات، بلکه صرفاً قرائتی خاص و نواندیشانه از دین است.^۱

۲. تفکیک معانی اسطوره

همان‌گونه که اشاره شد، معنایی که در آن الگوهای دینی اسطوره‌اند، یکی از معانی مختلف اسطوره است. عدم توجه به این اختلاف معانی اسطوره و لغزش از معنای مربوط به مطالعات دینی آن - به معنای عامیانه‌اش - خلطی مفهومی را باعث می‌شود. در نگاه جدید - که اولیای خدا اسطوره خوانده می‌شوند - اسطوره به معنای افسانه یا خرافه نیست؛ اسطوره به معنای خاص مطالعات دینی آن به کار می‌رود و همان‌گونه که توضیح داده شد، در این معنا، اسطوره نسبت به صدق و کذب خنثی است و به این معنا، الگوهای دینی را با ملاحظات خاص^۲ می‌توان در نگاه سنتی نیز اسطوره دانست. این معنا از اسطوره صرفاً گزارشی است از «الگوی مقدس» بودن آن.^۳

اما کاذب دانستن ویژگی‌هایی که اسطوره‌ای معرفی می‌شوند، تنها بدین دلیل که اسطوره‌ای هستند خطاست؛ زیرا این بدان معناست که اسطوره را در معنای رایج آن - که دلالت بر کذب می‌کند- مد نظر داشته باشیم و این یعنی خلط دو معنای متفاوت از اسطوره؛ دو معنایی که - همان‌طور که گفته شد - یکی نسبت به صدق و کذب خنثی است و در دیگری مفهوم کذب مندرج است. روشن است که از نگاه سنتی بدین معنا نمی‌توان الگوهای دینی را اسطوره دانست؛ زیرا در نگاه دینی، تمامی ویژگی‌های غیرعادی الگوی

۱. قادری، اندیشه در مرز، ۳۶.

۲. مقصودم از این ملاحظات خاص، لحاظ کردن تفاوت معنای تقدس در نگاه سنتی و نگاه جدید است.

۳. حتی با لحاظ معنای جدید تقدس نیز می‌توان الگوهای دینی را از نگاه سنتی مقدس دانست. توضیح این‌که در نگاه سنتی پس از آن‌که خداوند امری را مقدس معرفی کرد، حالت مؤمنان نسبت به آن امر، همان حالتی می‌شود که در مطالعات جدید باعث مقدس شمردن آن امر می‌شود. به عبارت دیگر، تقدس به معنای جدید، بیان حالات روان‌شناختی‌ای است که در مؤمنان وجود دارد و این حالات در نگاه سنتی نیز پس از معرفی خدا پدیدار می‌شود.

مقدّس صادق هستند.

البته ممکن است کسی مقصودش از به کار بردن لفظ «اسطوره‌ای» برای ویژگی الگوهای دینی، ویژگی‌های کاذبی باشد که در طول تاریخ به دروغ به آن‌ها نسبت داده شده است. در نفس این کاربرد مشکلی نیست؛ اما در این صورت، روش بررسی نیز باید کلامی - نقلی باشد؛ نه این که روش بررسی روش مطالعات دینی جدید - که نسبت به صدق یا کذب خنثی است - باشد؛ اما نتیجه‌ای که در پس اسطوره‌ای معرفی کردن ویژگی‌های مذکور گرفته می‌شود، متضمّن کاذب بودن آن‌ها باشد.

نمونه‌ای از این خلط مفهومی را می‌توان در نوشته‌ای که حسن محدّثی با عنوان تصویر اسطوره‌ای و عقلانی از امام علی علیه السلام منتشر کرده است،^۱ مشاهده کرد. وی در این مقاله در پی تمییز دادن دو تصویر اسطوره‌ای و عقلانی از امام علی علیه السلام است. ویژگی‌هایی که او برای تشخیص تصویر اسطوره‌ای از آن حضرت بیان می‌کند عبارت‌اند از: «ازل‌گرایی»، «فراتاریخ‌گرایی»، «خصلت الوهی - بشری»، «سرنمون‌گرایی»، «واقع‌گرایی خام» و «تقدّس‌گرایی مادی».^۲ فارغ از عدم دقت در به کار بردن این اصطلاحات،^۳ دست کم تا جایی که من می‌فهمم، چنین ویژگی‌هایی نسبت به صدق و کذب خنثا هستند و نمی‌توانند ملاک صدق یا کذب باشند. خود نویسنده نیز بدین نکته اشاره می‌کند. وی پس از نقل یکی از این داستان‌ها ذیل «سرنمون‌گرایی» ادعا می‌کند که «صحت و سقم [این داستان]... اهن موضوعیت ندارد»؛ اما در مقابل، فهم غالب او از اسطوره در این مقاله، اصطلاح رایج آن،

۱. از آن جا که نسخه دیجیتالی این مقاله در اختیارم بود - و ظاهراً این نوشته در اینترنت منتشر شده است - شماره صفحات معینی که بتوان بدان ارجاع داد در اختیارم نبود؛ لذا تنها به سرفصل‌ها نشانی داده‌ام.
۲. محدّثی، تصویر اسطوره‌ای و عقلانی از امام علی علیه السلام ذیل عنوان «تصویر اسطوره‌ای امام علی علیه السلام».
۳. اصطلاحاتی که وی به کار برده است - تا جایی که من می‌فهمم - یا در غیر معنای فنی خود به کار رفته‌اند یا به محتوای ذیل خود بی‌ارتباط‌اند. مثلاً از اصطلاح ازل‌گرایی استفاده کرده است؛ اما از آن چه ذیل عنوان «امام علی در ازل» نقل می‌کند - که خداوند حضرت محمد و امام علی علیه السلام را «قبل از هر چیزی آفرید» - روشن است که آفریده شدن دقیقاً به معنای ازلی نبودن است. همچنین به نظر می‌رسد یکسان پنداشتن «خصلت الوهی» با «خصلت مافوق بشری» (مانند توانایی بدنی خارج از حدّ عادی) حاصل عدم توجه به مناظ الوهیت و در نتیجه به کار بردن غیر دقیق واژگان است. یا مثلاً واقع‌گروی خام یک گرایش معرفت - زبان‌شناختی است که در قبال دو گرایش واقع‌گروی انتقادی و ناواقع‌گروی به کار می‌رود و آن چه وی ذیل این عنوان طرح کرده است - که دالّ بر تشخیص مادی امور متعالی و غیر مادی است - ربط چندانی به این اصطلاح ندارد.

یعنی «افسانهٔ دروغین» است. از نام مقاله گرفته - که در آن تصویر اسطوره‌ای در مقابل تصویر عقلانی قرار داده می‌شود - تا لحن تجویزی مقاله در تشویق به تصویر عقلانی و احتراز از تصویر اسطوره‌ای گواه این ادعاست. بسیاری از مفاهیمی هم که در نوشته به کار رفته‌اند - دست کم تا جایی که نگارندهٔ این سطور می‌فهمد - دالّ بر معنای رایج اسطوره است. تعبیری مانند «اسطوره‌ای شدن^۱ دین»، «در افتادنِ اسلام با اسطوره‌ای شدن» و «درک غیراسطوره‌ای از دین» این دلالت را روشن می‌کند؛ زیرا در معنای مطالعات دینی جدید، اساساً اسطوره ذیل دین گنجانده می‌شود و غیراسطوره‌ای بودن دین، معنای محصلی ندارد. روشن‌تر از همهٔ این‌ها، کنار هم نهادنِ تعبیر «درک اسطوره‌ای از دین» و «افسانه‌های احمقانه» است که به‌روشنی، بر اراده کردنِ معنای رایج اسطوره دلالت دارد. پس ظاهراً نویسنده گرفتار این خلط مفهومی شده است و در نتیجه، حکم معنای رایج اسطوره (یعنی کذب) را به معنای دیگر این واژه - که نسبت به صدق یا کذب خنثی است - سرایت داده است. به عبارت دیگر، نویسنده معنای رایج اسطوره را - که متضمّن معنای کذب است - در نظر گرفته است؛ اما به‌جای بررسی کلامی - نقلی (که روش درست بررسی صحّت نسبتِ چنین معنایی از اسطوره به یک امر است) با روش پدیدارشناختی مطالعات دینی جدید، به اسطوره‌ای بودن برخی ویژگی‌های امام علی (علیه السلام) حکم کرده است. این خلط، اگر ناآگاهانه باشد یک مغالطه و اگر آگاهانه باشد، علاوه بر آن، اقدامی غیراخلاقی است.

نمونهٔ دیگر این خلط مفهومی را می‌توان در فصل چهارم کتاب جریان شناسی تاریخی قرائت‌ها و رویکردهای عاشورا از صفویه تا مشروطه که با عنوان «قرائت حماسی - اسطوره‌ای» است، مشاهده کرد. در این‌جا نیز ویژگی‌هایی که نویسنده برای قرائت حماسی - اسطوره‌ای ارائه می‌کند (مانند: اغراق آمیز بودن، مبالغه آمیز بودن و توصیف ادیبانه) ماهیتی نقلی ندارند؛ اما معنایی که از اسطوره اراده می‌شود، همان معنای «سخن نادرست» است.^۲

۱. تأکید از من است.

۲. جریان‌شناسی تاریخی قرائت‌ها و رویکردهای عاشورا از صفویه تا مشروطه، فصل چهارم.

یکی از نتایج تفکیک معانی مختلف اسطوره، تفکیک اسطوره‌زدایی^۱ از اسطوره‌پیرایی^۲ است. اسطوره‌پیرایی به معنای حذف اسطوره است. این مفهوم با معنای رایج اسطوره سازگار است؛ اما اسطوره‌زدایی (مفهومی که توسط رودلف بولتمان مطرح شد) نه به معنای حذف اسطوره، بلکه به معنای ارائه معنایی جدید از آن است. این معنای جدید از اساطیر، «تأویل آن‌ها به طور وجودی است؛ یعنی بر حسب فهم انسان از وجود خود و امکان هایش»^۳. در چنین معنایی، اسطوره لزوماً نباید به مفهوم رایجش فهمیده شود؛ بلکه با معنای دیگر آن در مطالعات دینی نیز سازگار است؛ اما از آن جا که گاهی نگاه به مفهوم اسطوره در پرتو معنای رایج آن شکل می‌گیرد، اسطوره‌زدایی نیز به معنای اسطوره‌پیرایی در نظر گرفته می‌شود. نمونه‌ای از این خلط در تصویر اسطوره‌ای و عقلانی از امام علی علیه السلام یافت می‌شود. در این نوشته، نویسنده اسلام را دین اسطوره‌زدا، و فرآیند اسطوره‌زدایی را راه پیامبران معرفی می‌کند. روشن است که در این جا معنای عرفی اسطوره‌زدایی - که با معنای اصطلاحی آن متفاوت است - اراده شده است که در حقیقت، همان اسطوره‌پیرایی یا حذف اسطوره - به معنای رایج آن - است. نکته مهم این است که در نگاه دینی سنتی، اسطوره‌پیرایی جایی ندارد؛ زیرا در نگاه دینی سنتی، الگوهای دینی به معنای رایجش اسطوره نیستند. البته در این نگاه، اسطوره‌زدایی هم جایی ندارد؛ بدین سبب که نگاه دینی سنتی دقیقاً به دنبال معنای ظاهری اسطوره است؛ نه تأویل آن به معنایی وجودی^۴. پس باید دقت داشت که ایده اسطوره‌زدایی تنها در نگاه جدید معنا می‌یابد.

۱. demythologizing.

۲. demythicizing.

۳. هندرسن، رودلف بولتمان، ۸۴. بحث بولتمان این است که اسطوره‌های دینی نباید به صورت ظاهری، بلکه باید به صورت نمادین معنا شوند. وی این طرح را برای رهایی مسیحیت از «نقد تاریخی» حضرت عیسی علیه السلام و بهره‌گیری از مضامین متعالی کتاب مقدس ارائه کرده است. پرداختن کامل به این بحث از حیطه موضوع این نوشته خارج است.

۴. existential.

نتیجه

تقدّس الگوهای دینی در نگاه سنتی و جدید، مبتنی بر مبانی متفاوتی است. از این رو، برای فهم و نقد تقدّس الگوهای دینی، باید به تمایز مفهوم تقدّس در نگاه جدید (نگاه از پایین به بالا) و سنتی (نگاه از بالا به پایین) از سویی، و تمایز مفهوم عرفی اسطوره و معنای اصطلاحی آن از سوی دیگر، دقت کرد. بی‌توجهی در این زمینه، خلط‌هایی روشی و مفهومی در فهم و نقد تقدّس الگوهای دینی را به‌وجود می‌آورد؛ بدین معنا که بر مبنای روش فهم تقدّس در نگاه جدید، نگاه سنتی نقد می‌شود، یا این‌که بر مبنای مفهوم رایج از اسطوره، مفهوم مصطلح آن از خنثی بودن خارج می‌شود و بار ارزشی منفی پیدا می‌کند. چنین خطاهایی فهم و نقد تقدّس الگوهای دینی را با مشکل مواجه می‌کنند.

قرآن کریم.

- ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر: ۱۴۱۴ ق.
- اسمارت، نینیان، تجربه دینی بشر، ترجمه مرتضی گودرزی، تهران، سمت، ۱۳۸۸ ش.
- الباده، میرجا، اسطوره، رؤیا، راز، ترجمه رؤیا منجم، تهران، علم، ۱۳۸۲ ش.
- _____ دین پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرّمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- _____ مقدّس و نامقدّس، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
- باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرّمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۸ ش.
- پالس، دانیل، هفت نظریه در باب دین، ترجمه و نقد محمدعزیز بختیاری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹ ش.
- پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۸ ش.
- خاتمی، محمود، پدیدار شناسی دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
- _____ مدخل فلسفه غربی معاصر، تهران، علم، ۱۳۸۶ ش.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
- رشیدیان، عبدالکریم، هوسرل در متن آثارش، تهران، نی، ۱۳۸۸ ش.
- رنجبر، محسن، جریان شناسی تاریخی قرائت ها و رویکرد های عاشورا از صوفیه تا مشروطه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹ ش.
- سگال، رابرت آلن، اسطوره، ترجمه فریده فرنودفر، تهران، بصیرت، ۱۳۸۹ ش.
- صدوق، محمد بن علی، التوحید، قم، جامعه مدرّسین، ۱۳۹۸ ق.
- طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
- فرستخواه، مقصود، دین و جامعه، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷ ش.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
- قادری، حاتم، اندیشه در مرز، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۷ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- محدّثی، حسن، تصویر اسطوره‌ای و عقلانی از امام علی (در mohaddesi.wordpress.com)، ۱۳۹۰ ش.
- معین، محمد، فرهنگ فارسی (متوسط)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵ ش.
- هندرسن، ایان، رودلف بولتمان، ترجمه محمد سعید خنایی کاشانی، تهران، گروس، ۱۳۷۷ ش.
- هیگ، جان، بعد پنجم، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، قصیده‌سرا، ۱۳۸۲ ش.
- Avis, Paul. God and the Creative Imagination. New York: Routledge, 1999.
- Cassirer, Ernst. The Philosophy of Symbolic Forms. New Haven: Yale University Press, 1955.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Lectures on the Philosophy of religion .Berkeley: University of California Press, 1984.
- Main, Roderick. "Psychology of Religion" in The Blackwell Companion to the Study of Religion Ed. by Segal, Robert A. Oxford: Blackwell, 2006.