◆ دیدگاه ◆

بررسی مفهوم اسطوره در سنت اسلامی

تأملی در وجوه تمایز معنای قرآنی و فهم پدیدارشناسانه از اسطوره

سید کمال حاج سیدجوادی*

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۲/۱۲
تـاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۱/۳۰

چکیده

از فرهنگ قرآنی و اسلامی چنین برمی‌آید که «اسطوره» دارای بار معنایی منفی و فاقد حقیقت خارجی یا حتی واقعیت تاریخی است و براین‌اساس هر گونه تطبیق روایت‌ها، آموزه‌ها، حقایق و اصول قرآنی بر اسطوره‌ها نادرست است. بنابراین، «اساطیر الاولین» خوانده شدن کلام الهی از سوی مشرکان و معاندان، مورد نکوهش قرار گرفته است.

در این مقاله با بررسی و تحلیل مفهوم اسطوره در سنت اسلامی و ریشه‌یابی این واژه در زبان فارسی و عربی، به نقد دیدگاهی می‌پردازیم که در آن، رویکرد پدیدارشناسانه نسبت به اسطوره، راهی برای فهم اسطوره و حقایق دینی تلقی می‌شود. اندیشمندانی چون الیاده، و برخی هم‌فکران وی نظیر یونگ و کُربن بر این باورند که دین یا اسطوره در دین را می‌توان از راه پدیدارشناسی شناخت و بر همین اساس، یک دین‌پژوه یا اسطوره‌شناس باید خود را جای یک انسان اسطوره‌باور بگذارد و از زاویهٔ دید وی به نقش و معنای اسطوره و دین پی ببرد. دین عبارت است از اسطوره‌هایی که انسان دین‌باور حقیقت آنها را می‌پذیرد و فهم اسطوره و دین از طریق پدیدارها و نمودهای آن، فارغ از فهم حقایق ذاتی و باطنی، امکان‌پذیر است. اما بر اساس آیات قرآن و ادبیات دینی اسلام، واژهٔ اسطوره به مضامین افسانه‌ای و غالباً جعلی و باطل اطلاق می‌شود و مترادف دانستن آن با اصطلاحاتی نظیرhistoria و myth در سنت فکری غرب نادرست است.

در این نوشتار، با مروری بر ادبیات قرآنی در خصوص اسطوره و ذکر نمونه‌هایی از تطبیق نادرست و ناروای رخدادها و مفاهیم قرآنی با اسطوره‌ها، رویکرد پدیدارشناسانه به اسطوره و دین مورد نقادی قرار می‌گیرد. همچنین به اثبات این مدعا پرداخته می‌شود که تصویرهای ذهنی و درونی با بینش هرمنوتیکی اسطوره، پایه و اساسی برای شناخت ماهیت و ریشهٔ دین توحیدی نداشته و ندارد.

کلید واژه‌ها: اسطوره، واقعیت، پدیدارشناسی، فهم، امر قدسی

* عضو هیأت علمی مرکز آموزش عالی سازمان میراث فرهنگی و گردشگری javadi@ariaac.ir

[Downloaded from kimiahonar.ir on 2026-11-24]

مقدمه

اسطوره در زبان فارسی به معنی سخن پریشان و بیهوده، سخن باطل، قصه و افسانه بوده است. (فرهنگ دهخدا و معین. ذیل مدخل)

اما مفهوم این واژه در فرهنگ‌های فارسی امروز چنین آمده:

«افسانه‌ای راجع به موجودات، کارها یا رویدادهای فوق طبیعی، حاوی برخی عقیده‌های مردم باستانی دربارهٔ پیدایش جهان، جانوران، گیاهان، کوه‌ها، رودها یا قوم‌ها، ملت‌ها و کشورها». (صدری‌افشار، ۵۶:۱۳۷۳) که به‌نوعی ترجمهٔ myth می‌باشد.

معنای جدید اسطوره که در فرهنگ زبانی مردم شکل گرفته و آرام آرام تغییرات دیگری در آن وارد شده که از دوران باستان به زبان‌های بعدی گفته و نوشته می‌شود که فلان واقعه یا شخصیت که واقعی و حقیقی هستند اسطورهٔ تاریخ می‌باشد. در اینجا ابتدا، واژهٔ اسطوره از دیدگاه قرآن را مورد مطالعه قرار می‌دهیم و در ادامهٔ بحث به پدیدارشناسی اسطوره می‌پردازیم.

واژهٔ اساطیر در قرآن کریم

در ۹ آیهٔ قرآن کریم واژهٔ اساطیر آمده و در تمام این آیات به «الأوَّلین» اضافه شده است:

۱. سوره انعام آیه ۵۲:

و مِنهُم من یستَمِعُ إلیكَ و جَعلنا علي قلوبهم اكنه أن یفقَهوه و في آذانِهم وقراً و أن یَروا كلَّ آیه لایؤمِنوا بها حتي إذا جاءوك یُجادلونك یقول الّذینَ كفروا إن هذا الاّ أساطیر الأوَّلین.

و از آنان کسانی هستند که به تو گوش می‌دهند و ما بر دل‌هایشان پرده‌ها افکنده‌ایم که نمی‌توانند حق را درک کنند و در گوش‌های آنها سنگینی نهاده‌ایم و اگر هر نوع آیه‌ای ببینند باز به آنها ایمان نمی‌آورند. حتی هنگامی که به نزد تو می‌آیند، برای مجادله می‌آیند و کافران می‌گویند این نیست جز همان اساطیر پیشینیان.

سوره انفال آیه ۱۳:

و إذا تُتلي علیهم آیاتُنا قالوا قد سَمِعنا لَو نشآءُ لَقُلنا مثلَ هذا إنّ هذا الّا أساطیرُ الأوَّلین.

سوره النحل آیه ۴۲:

و اِذا قیلَ لَهُم ماذا أنزَلَ ربُّكُم قالُوا أساطیرُ الأوَّلین.

سوره مؤمنون آیه ۱۸ و ۲۸:

بَل قَالُوا مِثلَ ما قالَ الأوّلین.

قالوا أءِذا مِتنا و كُنّا تُراباً و عِظاماً أءِنّا لَمبعوثون.

لقد وُعِدنا نحنُ و آباونا هذا مِن قبلُ أنّ هذا الاّ اساطیرُ الاَوّلین.

سوره فرقان آیه ۴ و ۵:

و قال الّذینَ كَفَرُوا أنّ هَذَا الّا إفكٌ إفتَرَیهُ و أَعانَهُ عَلیه قومٌ ءاخَرونَ فقد جاءُو ظُلماً و زُوراً و قالوا اساطیرَ الأوّلینَ أكتَتَبها فهِي تُملَي علیهِ بُكرةً و اَصیلاً.

سوره نمل آیه ۸۶:

لقد وُعِدنا هَذَا نَحنُ و آبَآؤنا مِن قبلِ أن هذا الّا أساطیرُ ألاوّلینَ.

سوره احقاف آیه ۷۱:

و الّذي قال لِوالدیه أُف لكما أَتَعِداننِي أن أخرجَ و قد خَلَتِ القُرون مِن قبلي و هُما یَستغیثانِ الله وَیْلَكَ آمِنْ إن وَعدَ الله حقٌّ فیقولُ ما هذا الّا أساطیرَ ألاولین.

سورهٔ قلم آیه ۵۱:

إذَا تُتلَي علیهِ آیاتُنَا قال أساطیرُ الأوَّلینَ.

سوره مطففین آیه ۳۱:

إذا تُتلَي عَلَیهِ آیاتُنا قال أَساطیرُ الأوَّلین.

اساطیر از دیدگاه لغت‌شناسان

اساطیر جمع اسطاره و اسطوره است که از «سطر» گرفته شده به معنی نوشتن؛ جمع سطر «اسطار» می‌شود و اسطار به اساطیر، جمع‌الجمع است. (دهخدا، ذیل مدخل) «مجمع» نظر دیگری نیز ارائه می‌دهد و از اخفش نقل می‌کند: اساطیر، جمعی است که واحد (مفرد) ندارد مثل ابابیل.

در ادبیات عرب آمده:

إنّي و أسطار سطرن سطراً

لِقائل یا نصرَ نصراً نصراً[1]

[Downloaded from kimiahonar.ir on 2026-11-24]

اقرب الموارد، اساطیر را جمع‌الجمع دانسته و می‌گوید این واژه جمع اسطار است و از مبّرد نقل می‌کند: جمع اسطوره است مثل احدوثه و احادیث. بنابر گفتهٔ مبرد، اساطیر جمع عادی است. راغب اصفهانی نیز این کلام را از مبّرد نقل می‌کند.

صحاح و لسان‌العرب معنای این کلمه را اباطیل و داستان‌های بی سروته دانسته است. (قریشی، ۱۳۵۲، ج۲۶۶:۳)

و در قول دیگر، اساطیر را جمع‌الجمع سطر می‌دانند؛ به معنی اباطیل و داستان‌های بی‌سروته (دائرةالمعارف اسلام ط۲ تکمله).

در فرهنگ‌های معتبر فارسی مانند غیاث‌اللغات نیز اسطوره را افسانه‌های باطل معنی کرده‌اند(دهخدا، ذیل مدخل) و به این منظور در یک قول، مفردش را اسطوره ذکر نموده‌اند. مانند: حدوثه (مفرد احادیث).

اساطیر از دیدگاه مفسران

مفسران در تفسیر اساطیر الأولین سخنان مختلفی گفته‌اند:

طبرسی، صاحب *مجمع‌البیان*، اساطیر الاولین را سخنان عجیب و غریب نوشته‌شده توسط گذشتگان ترجمه می‌کند (طبرسی، ج۴۶:۸) و همین معنا در *روض‌الجنان* تأیید شده است. (رازی، ۱۳۷۴، ج ۸۱:۹)

تفسیر گازر: افسانهٔ پیشینیان و حدیث اولینان. (جرجانی، ۱۳۳۷، ج ۴۵:۳)

تفسیر شریف: آنچه نوشته‌اند پیشینیان از قصص و حکایت (شریف لاهیجی، ۱۳۶۳، ج۷۴۵:۱)مانند «کلیله و دمنه» و قصه‌های رستم و اسفندیار (همان، ج ۱۸۵:۲)

تفسیر کشف‌الاسرار: افسانه‌های پیشینیان است و دروغ‌ها که پیشینیان برساختند و نهادند. (میبدی، ۱۳۶۴، ج ۳۲۴:۳)

تفسیرالمیزان:خبرنوشته‌شده‌است‌ولی‌بیشتردراخبار خرافی استعمال می‌شود. (طباطبائی، ۱۳۶۲، ج ۲۴۹:۱۵)

نوشته شدهٔ سطر به سطر است، اباطیل. (همان، ج ۳۷۸:۲۰)

تفسیر نمونه: افسانه‌های پشتیبان. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۱:۱۵)

اساطیر در معنای دیگری نیز آمده است: نبشته‌های زینت یافته و زیبا. در *تفسیر رهنما* از لسان‌العرب نقل شده: سطه فلان علی فلان اذا زخرف له الاقاویل و نمقها. همچنین در این تفسیر آمده است که کفارّ، ایراد و اتهاماتی به پیامبر می‌زدند و با جدال و سرسختی قرآن را اسطوره می‌خواندند. (هاشمی‌رفسنجانی ۱۳۷۵، ج ۴:۵ـ۷۳)

اساطیر از دیدگاه مترجمان قرآن

واژگان تعدادی از قرآن‌های ترجمه شده به زبان فارسی که از سدهٔ چهارم هجری به بعد در کتابخانه‌ها موجودند، به‌عنوان فرهنگنامهٔ قرآنی چاپ شده است. در این فرهنگ، اساطیر الاولین چنین ترجمه شده است:

افسانه‌ها، نبشتگی‌ها، افسان‌ها نوشته، افسانه گفتن، نوشته دروغ‌ها، افسان‌های برهم بافته، سرگذشت افسانه‌های پیشینه، نوشته‌ها، نبشته‌های پیشینیان، افسانه‌های پیشینیان. (یاحقی، ۱۳۷۷، ج ۱۲۴:۱)

معنای این واژه در ترجمه‌های فارسی اخیر نیز بدین صورت آمده است:

ترجمهٔ قرآن طاهری قزوینی: «افسانه‌های پیشینیان» (طاهری قزوینی، ۱۳۸۶: ۳۶۰۰)

ترجمهٔ قرآن زمانی: «افسانه‌های پیشینیان» (زمانی، ۱۸۹:۱۳۸۹)

ترجمهٔ قرآن خرمشاهی: «افسانه‌های پیشینیان» (خرمشاهی، ۲۶۹:۱۳۷۴)

در ترجمهٔ قرآن کریم به انگلیسی نیز مترجمان «اساطیر الاولین» را «tales of ancients» ترجمه کرده‌اند (صفارزاده، ۲۹۴:۱۳۸۱) و یا «Stories of The ancients» (Shakir:194)

اساطیر از دیدگاه اسطوره‌شناسان

در هر صورت بنا به نوشتهٔ مفسران و لغت‌نویسان مراد قائلین از اساطیر الاولین، نوشته‌های باطل و حکایات

[Downloaded from kimiahonar.ir on 2026-11-24]

دروغ و افسانه‌های بی‌مغز گذشتگان است. در کنار این گفتهٔ ادیبان زبان عربی و مفسران قرآنی، تعدادی از مستشرقان مانند آرتور جفری و گروهی از نویسندگان ایرانی اسطوره را هم‌ریشه «ایستوریای یونانی» می‌دانند که دو کلمهٔ history (تاریخ) و Story (داستان) انگلیسی از آن مشتق شده است. اما این نظریهٔ رد شدهٔ این واژه نیز مانند بسیاری از واژگان دخیلی است که جفری در کتاب خود آورده و بعدها دخیل بودن آن‌ها در زبان عربی مردود گردیده‌است.

حتی روزنتال در مقالهٔ *دائرةالمعارف اسلام* می‌گوید: حتی دخیل بودن از نظر زبان‌شناسی ممکن باشد ولی نهایتاً موجه‌ترین نظر آن است که ریشهٔ اسطوره را از «سطر» بدانیم.

مهرداد بهار می‌گوید: اساطیر، جمع مکسر واژهٔ اسطوره در زبان عربی است و اسطوره خود، واژه‌ای است معرّب از اصل یونانی Historia. (بهار، ۱۳۸۵:۴۰) دیگران نیز این سخن بهار را در منابع مختلف تکرار کرده‌اند. واحددوست در این‌باره می‌گوید: «... می‌توان انگاشت که اسطوره را با سطر پیوندی نیست». (واحددوست،۱۳۸۱: ۲۲) و از نظر کزازی،«اسطوره واژه‌ای است که در بنیاد تازی نیست و مانند بسیاری از واژه‌های دیگر در این زبان از دیگر زبان‌ها گرفته شده است». (کزازی،۱۳۷۶:۱۱۲) برخی نیز این واژه را با املایی متفاوت نوشته‌اند: «.... دلم بار نداد «استوره» را که از واژهٔ لاتین «Historia» گرفته شده است، «اسطوره» بنویسم». (رجبی، ۱۳۷۵:۱۰)

این درحالی است که بحث دربارهٔ واژگان دخیل در قرآن، موضوعی فنی، بسیار دقیق و علمی است که پیچیده‌ترین مسائل زبان‌شناسی را درپی دارد. ده‌ها مقاله وکتاب مخالف و موافق در این‌باره بحث کرده‌اند و باید گفت با حرف یک مستشرق نمی‌توان دربارهٔ واژه‌های قرآنی این‌چنین اظهار نظر کرد. شاید باید به آنان آیهٔ ۴۹ سورهٔ مبارکهٔ عنکبوت را گوشزد کرد:

«بلکه این قرآن آیات روشنگری است که در سینهٔ [اهل دانش جای دارد با و جز ستمگران [کسی] آیات ما را دانسته انکار نمی‌کند».

مولانا و اساطیر

مولانا جلال‌الدین در *مثنوی* بر کسانی که با تأمل و تعمق به این اثر نمی‌نگرند، طعن می‌زند و می‌گوید: از آن گروه دیگر عجیب نخواهد بود که مانند مشرکان، آیات قرآن را «اساطیر الاولین» بخوانند و از آن سودی را طلب کنند که از شاهنامه یا کلیله و دمنه می‌توان برگرفت:

«شاهنامه یا کلیله پیش تو
همچنان باشد که قرآن از عتو
چون کتاب‌الله بیامد هم بر آن
این چنین طعنه زدند آن کافران
که اساطیرست و افسانهٔ نژند
نیست تعمیقی و تحقیقی بلند
کودکان خُرد فهمش می‌کنند
نیست جز امر پسند و ناپسند
گفت اگر آسان نماید این به تو
این چنین آسان یکی سوره بگو...
این نه آن شیرست کز وی جان بری
یا ز پنجهٔ قهر او ایمان بری
تا قیامت می‌زند قرآن نِدی
کای گروهی جهل را گشته فدی
مر مرا افسانه می‌پنداشتید
تخم طعن و کافری می‌کاشتید
خود بدیدید ای خران طعنه‌زن
که شما بودید افسانهٔ نه من»
(مولانا، ۱۳۲۱:۳۱۰)

برخی از مفاهیم قرآنی و درک اسطوره و واقعیت

در قرآن کریم که دارای متن مقدس متواتر و قطعی‌الصدور از جانب ذات متعال است، جایی برای اسطوره نیست. اسطوره بار معنایی منفی دارد و وقایع تاریخ قرآن، حقیقت‌های انجام یافته و واقعی‌اند این در حالی است که ستیزندگان قرآن، این کتاب را شامل

[Downloaded from kimiahonar.ir on 2026-11-24]

افسانه‌های نوشته شدهٔ پیشینیان می‌دانستند.

به یقین، تفاوت فاحشی میان وقایع دروغینی که تفسیر ذهنی دیروزی و امروزی است با مطالب قرآن که واقعی و حقیقی هستند، وجود دارد.

تمام مفسران بار معنایی منفی از اساطیر استنباط کرده‌اند که در وقایع واقعی، زمان و مکان هم مختصات تعریف شده‌ای دارند، نه باورهای ذهنی و عجیب و غریب در تأویل‌های جاهلی و غیرتوحیدی.

امروزه دیده می‌شود که تأویل قرآن با افسانه‌های دروغین و تطبیق آن با اسطوره‌های دیگر ملل و همچنین استخراج مطالب و مفاهیم کلیشه‌ایِ غیرعلمی و غیراسلامی در نوشته‌های اسطوره‌شناسان ایرانی و غیرایرانی راه یافته‌است. این باور نادرست، متاسفانه به‌عنوان یک اصل عالی پذیرفته شده و در اظهارنظرها مورد استفاده قرارگرفته است که در اینجا فقط به چند نمونه اشاره می‌نماییم:

میرچا الیاده در فصل چهارم کتاب *اسطورهٔ بازگشت جاودانه* به ماندگاری افسانهٔ معاد می‌پردازد و می‌گوید:«معاد به‌عنوان اسطوره تعیین می‌شود».(الیاده، ۱۴۷:۱۳۷۸)

مهرداد بهار نیز در این باب گفته است:

« ... این روزها روشنفکران و عاشقان تاریخ و ملیت‌ها، از آنچه به انقلابیون تاریخ‌مان نسبت می‌دهند، نسبت‌هایی که برای ما اجرای آنها تابو است، ناراحت می‌شوند و می‌گویند این‌ها تهمت دروغینی است. مثلاً جزو تهمت‌هایی که می‌گویند به بابک بسته شده این است که بابک حرامزاده بوده و می‌گویند که به کلی دروغ است.

درحالی که این واقعیت تاریخ است، این جزو سنت‌هاست که پیامبر و رهبر روحانی یک قوم (در عهد باستان) باید پدری زمینی نداشته باشد. عیسی مسیح یکی از نمونه‌های این در واقع بی‌پدر مشخص بودن است. چون پیامبر به مفهوم قدیمش عبارت از انسانی نیست که از جانب خداوند مأمور به پیامبری شده باشد، بلکه خدایی است که در تن یک انسان فرود آمده و اگر فرزندی پدر مشخص زمینی داشته باشد، دیگر نمی‌تواند پیامبر باشد. نطفهٔ پیامبر را روح‌القدس یا باد زنده (اصطلاح ایرانی معادل روح‌القدس «باد زنده» است) در رحم مادر می‌گذارد و مادر در واقع حامل خداوند است تا هنگامی که او به دنیا بیاید و به پیامبری برسد و ما حتی تا عصر حاضر در کردستان در میان اهل‌حق داریم که پیامبر پدر زمینی مشخصی ندارد. این امر در داستان موسی هم دیده می‌شود.

در واقع، بر آب گرفته شدن موسی در اصل عبارت است از این که پدر و مادر او مشخص نیست و مادرش آب است و آب با رحم مادر در اساطیر ارتباط بسیار نزدیک دارد. رحم مادر درواقع دریاست و گرفته شدن موسی بر آب یعنی این که نطفهٔ آسمانی موسی در رحم دریا پرورده شده و او جهانی است نه انسانی. و بعد برای این‌که منطقی‌اش کرده باشند، در دوره‌های بعد پدر و مادر او را مشخص می‌کنند. بعد مادرش به‌طور ناشناس می‌آید و فرزندش را شیر می‌دهد. پدید آمدن سرسلسله‌ها هم باید به همین روال باشد. قباد که در شاهنامه از کوه آورده می‌شود، در اساطیر قدیم ایرانی از آب گرفته شده است و قباد ـ یا به تلفظ قدیمش کوات ـ یعنی سبد و در داستان هست که بچه‌ای در سبد در آب می‌آمد و او را گرفتند و بعد به شاهی رسید. درواقع قباد هم به یک نحوی، نطفهٔ آسمانی دارد، یا بسیاری از شاهان از کوه می‌آیند مانند کیومرث. البته برای کوروش پدر و مادر مشخصی وجود دارد، ولی این بچه باید از کوه بیاید تا یک شخصیت عظیم و درخشانی مثل کوروش شود و چنین داستانی هم برای او درست شده است. زال را درواقع سیمرغ است که در کوه بزرگ می‌کند و به جامعهٔ انسانی می‌دهد و از او رسم به‌وجود می‌آید. بنابراین، نامشخص بودن والدین برای بابک حُسن است نه عیب. به هر حال، این‌ها در حق پیامبران سنتی تهمت نیست. (بهار،۱۳۶۲: ۳۲۳)

از میراث مردم ابتدائی، دین توتم است که در سه

[Downloaded from kimiahonar.ir on 2026-11-24]

وجه: توتم، مانا، تابو، در زندگی ما نفوذ فراوان دارد. (خدایار محبی،۱۹۲:۱۳۴۲)

«قربانی کردن» در اساطیر به شکل‌های مختلفی آمده است. در اسطوره‌های پاونی Pawnees و هندی گواکیل Guayaqil مردی را می‌کشند و خونش را هنگام بذرافشانی به زمین می‌پاشند تا محصول بهتر بدست آورند. آن‌ها رسیدن محصول و موسم درو را آن تعبیری از تجدید حیات مرد قربانی شده به‌شمار می‌آوردند. به همین جهت برای مرد قربانی‌شده جنبهٔ الهی قائل می‌شدند و او را تقدیس می‌نمودند. از همین جا افسانهٔ عالم‌گیر مرگ خدا در راه بندگانش و تجدید حیات سیر پیروزمندانهٔ وی پدیدار گشته است. (Frazer, 1996:337)

آیین قربانی کردن، بعدها، در بسیاری نقاط به قربانی کردن جانوران تبدیل شد که عید قربان، بازماندهٔ آن است. بهار در توضیح این مطلب می‌نویسد:

«داستان‌های اسحاق در تورات و اسماعیل در قرآن، شکل‌های تغییریافتهٔ همین آیین و گویای زمان برافتادن مراسم قربانی دلاورها در سرزمین‌های سامی‌نشین و نیرو یافتن پدرسالاری در جوامع غرب آسیاست». (بهار،۶۴:۱۳۶۲)

حضرت موسی در ساحت اسطوره، همان اهموسه پادشاه مقتدر مصری (سال‌های ۱۵۵۸ـ۱۵۸۰ قبل از میلاد) است که از داستان سارگون آول پادشاه اکد اخذ شده. (مفرد کهلان، ۱۶۱:۱۳۷۵)

چنین گفته‌های غیرعلمی و هرمنوتیکی، ساخته و پرداختهٔ ذهن‌هایی با توهّم‌های نژادپرستانه و بی‌اعتقاد است. این برداشت‌ها را برای حضرت عیسی نیز در نظر گرفته‌اند و او را اسطورهٔ ادونیس یونانی (همان:۱۴۳) یا شخصی به نام یهودای جلیلی در نظر گرفته‌اند (همان: ۱۴۹). عده‌ای نیز معتقدند که عیسی همان مهر است که تولد او در شب یلدای ایرانی با تولد مهر تطبیق داده شده است.

اگر بخواهیم شناختی از تطبیق اساطیر با زمان و مکان و تاریخ حاصل کنیم، به بیراهه رفته‌ایم. مثال روشن آن اساطیر ایرانی است که گروهی با معیار فوق به معرفی آن‌ها می‌پردازند.

در این تفسیر، شخصیت‌ها و مکان‌های غیرواقعی این‌گونه معرفی می‌شوند:

سیاوش = فروتیش (همان:۱۷۹)

رستم = گرشاسپ (همان:۱۸۶)

کیخسرو = هوخشتر (همان:۲۰۲)

فریدون = کوروش (همان:۲۲۶)

کوراوغلو = کوروش (همان:۲۳۸)

اسفندیار = داریوش اول (همان:۲۸۷)

دقیانوس = داریوش (همان:۲۹۷)

جابلقا = مجمع‌الجزایر ژاپن (همان:۲۷۵)

جابلسا = چین (همان)

مقبرهٔ داریوش(۵/۳ کیلومتری تخت جمشید) = غار اصحاب کهف (همان:۲۹۹)

به‌خاطر داشته باشیم که در شاهنامهٔ حکیم ابوالقاسم فردوسی، بسیاری از اعلام تاریخی، جغرافیایی، اشخاص و کسان واقعی و حقیقی نیستند. مثلاً: «البرز» در شاهنامه به کوه‌هایی در هند، بلخ، فارس و قفقاز اطلاق شده است. (کریمان ۹۹:۱۳۷۵ـ۲۳۹) و دیگری در مغرب، سرزمین‌های شام و یمن و قسمتی از مصر را شامل می‌شود (همان:۱۸۹).

بنابراین تفاوت بارزی میان حقیقت در کلام آسمانی و متن مقدس و افسانه‌پردازی و افسانه‌های غیرواقعی وجود دارد.

نکتهٔ حائز اهمیت دیگری که باید بدان اشاره شود این است که قرآن، کلام وحی است و چیزی غیر از تفاسیر، استنباطات و نوشته‌ها و تأویل‌هایی است که برخی از مفسران از آیات آن ارائه می‌دهند. بسیاری از مضامین اسطوره‌ای که در تفاسیر قرآن کریم راه یافته است ضعیف، جعلی، شرک‌آلود و غیرتوحیدی است. جای افسوس دارد که چگونه مفسران بزرگی چون طبری[۲] و دیگران با اغماض و بی‌توجهی، تفاسیر خود را از اسرائیلیات و مسیحیات و زرتشتیات آکنده‌اند.[۳]

[Downloaded from kimiahonar.ir on 2026-11-24]

کتاب‌ها و مقالات متعددی دربارهٔ این روایات ضعیف و جعلی توسط مسلمانان شیعه و سنی نگاشته شده که کتاب مرحوم محمدجواد مغنیه[۴] صاحب تفسیر *کاشف* که از دانشمندان شیعی لبنان است و دکتر محمدحسین ذهبی[۵] از این قبیل است.

زمینه‌های پدیدارشناسی دین و پدیدارشناسی اسطوره

اصطلاح پدیدارشناسی نخست از سوی یوهان هانریش لامبر[۶] از پیروان کریستن ولف[۷] در سال ۱۷۶۴ به کار گرفته شد. (Spielberg, 1971:7-19) به نظر وی پدیدارشناسی، روش تحلیل پدیدارها است برای تشخیص دقیق حقیقت یا خطا. پدیدارشناسی روشی است که تکیه بر آگاهی و صوَر آن دارد و بعدها در حوزهٔ دین به کار رفت. (Ryba, 1991:25-41)

رویکرد پدیدارشناسانه به اسطوره، متأثر از پدیدارشناسی دین است و با دو رهیافت کلاسیک و هرمنوتیک مطرح شده. پدیدارشناسی دین که به گفتهٔ دولاسوسای[۸] در کتاب *درسنامهٔ تاریخ ادیان* (۱۸۸۶) درک ذات و وحدت صوَر متکثّر ادیان را دنبال می‌کند، رقیبی است برای تاریخ دین که در آن با روش توصیف نظام‌مند پدیدارهای دینی، در پی دستیابی به ماهیت مشترک و واحد نهفته در پدیدارهای دینی است. (Sharpe, 2009:222)

برخی پدیدارشناسان دین همچون فاندرلیو[۹] و کریستنسن[۱۰] پدیدارشناسی را روشی علمی برای مطالعهٔ فراتاریخی دین می‌دانند که در پی کشف «ذات نهفته در پس پدیدارهای دینی» است.[۱۱]

پیش‌تر از این نیز هگل با مبنای دیالکتیکی، سیر تاریخی دین را پدیدارشناسانه تحلیل کرد تا نشان دهد «دین مثبت»[۱۲] به زبان اسطوره، همان حقیقت مطلقی را آشکار می‌سازد که عقل همچون ایدهٔ مطلق در کمال فلسفه بدان دست می‌یابد.[۱۳] هگل به منظور دستیابی به «ذات معقول دین»، هم تاریخ و هم فلسفه را مورد توجه قرار می‌دهد زیرا قائل است دین صورتی تاریخی دارد که به تدریج در خودآگاهیِ روح با ایدهٔ مطلق فلسفه یکی می‌شود. (خاتمی ۹۵:۱۳۸۲)

هوسرل به عنوان بنیان‌گذار پدیدارشناسی کلاسیک، خود روش پدیدارشناسی را در حوزهٔ دین به کار نبرد، اما روش فلسفی کارآمدی را در اختیار دین‌پژوهان قرار داد. وی در پی ابداع روش جدیدی برای تحلیل مسألهٔ آگاهی بود؛ روشی که به آرمان «علمی بودن» وفادار باشد. از نظر هوسرل پدیدارشناسی به معنای خاص، صورت‌های مختلف معرفت و ابژه‌های آن‌ها را بررسی می‌کند، اما پدیدارشناسی به معنای عام، روشی است ماهوی که به تأسیس علم دقیق فلسفه که موضوع آن جهان زندگی است می‌پردازد. او «اصل بازگشت به خود اشیاء»[۱۴] را به‌عنوان اصل روش پدیدارشناسی مطرح می‌کند؛ بازگشت به داده‌هایی که در تجربه یا آگاهی به ما داده شده است، یعنی پدیدارهای آگاهی، و نه تجربهٔ خارجی از عالم. آگاهی همواره با نسبت همراه است و این نسبت، ماهیت التفاتی[۱۵] را نشان می‌دهد که بیانگر نوعی بازتاب[۱۶] و رؤیت درونی در آگاهی است که بنا بر آن، ما نه به خود ابژه، که به تجربه یا پدیدار آن دست می‌یابیم.

به همین دلیل است که آن‌ها «پدیدار»[۱۷] نامیده می‌شوند و ویژگی ذاتی آن‌ها این است که همچون «آگاهی ـ از» یا «پدیدارِ» اشیاء است. این نسبت داشتن، در باطن هر بیانی ... که با تجربهٔ روانی رابطه‌ای دارد، نهفته است؛ برای مثال: ادراک چیزی، به خاطر آوردن چیزی، تفکر دربارهٔ چیزی، امید به چیزی، ترس از چیزی. (Kockelmans, 1994:75-7)

هوسرل با بیان روش «تحویل»[۱۸] به بیان مراحل ریشه‌یابی معرفت می‌پردازد: تعلیق[۱۹]، تحویل پدیدارشناسانه[۲۰]، تحویل ماهوی[۲۱] و تحویل استعلایی[۲۲].

«تعلیق»، یعنی خودداری از هرگونه حکم دربارهٔ وجود عالمی خارج از آگاهی بشر. برای بررسی تجارب محض و آگاهی بشر از ابژه، باید از شهود بی‌واسطه بدون داشتن پیش‌فرض آغاز کرد. (Husserl, 2012:33-4) نخستین

[Downloaded from kimiahonar.ir on 2026-11-24]

پیش‌فرضی که باید به کنار نهاد «دیدگاه طبیعی»[۲۳] است؛ یعنی صرف‌نظر از وجود عالم خارج و مستقل از آگاهی من. (Husserl, 1977:312) در دیدگاه طبیعی، «من همیشه حاضرم»، «عالم خارج، واقعی و مستقل از من در برابر من همه جا هست» و «بطلان بعضی از اجزای عالم خارجی، تأثیری در وجود خارجی و مستقل آن، همچون یک کل خارج از من ندارد». (Husserl, 2012:51-3 & 60-2).

تحویل پدیدارشناسانه: با تعلیق این دیدگاه طبیعی، تنها تجربه و آگاهی «من» باقی می‌ماند و منِ رهیافت طبیعی به حیات روانیِ محض تقلیل می‌یابد که مرکز و کانون فعالیت‌های التفاتی است. (Husserl, 1977:314-15) بنابراین وظیفهٔ پدیدارشناس، بررسی محتوای آگاهی است. پس در تحویل پدیدارشناسانه باید از امور واقع به تجربه‌های روانی گذر کرد و به جای پرداختن به عالم خارج مستقل، به آگاهی و پدیدارهای روانی پرداخت.

تحویل ماهوی: تحلیل آگاهی من از اشیاء، مستلزم این امر است که صورت و ماهیت امور، مورد توجه و التفات آگاهی قرار گیرد. ماهیت و صورت برای هوسرل، نه خارج از آگاهی من قرار دارند (دیدگاه افلاطونی) و نه اموری انتزاعی هستند(دیدگاه ارسطویی)، بلکه فرامد خودآگاهی‌اند که طیّ فرایندِ ماهیت‌بخشی[۲۴] حاصل می‌آید. (Husserl, 2012:39-44) فرایندی که در آن، آگاهی به ماهیت ابژه‌های خود قوام می‌بخشد. ماهیت‌بخشی، انشای آگاهی است. یعنی وقتی در تحویل پدیدارشناسانه، شهود تجربی، ابژه‌ها را همچون تجربهٔ ابژه‌ها بر من نمود، آگاهی از درون خویش، شهودی فرامی‌نهد. هوسرل این شهود را شهود ماهوی می‌خواند که با عملِ آگاهی از ابژه‌ها همراه است. در این فرایند، هر شهود فردی و تجربی به شهود ماهوی تبدیل و ابژهٔ شهود تجربی به ایده بدل می‌شود. (Ibid:8-10)

تحویل استعلایی: هر چند هوسرل با تحلیل روانی آغاز می‌کند اما در صدد ارائهٔ تحلیلی روانی نیست، بلکه تحلیل او استعلایی است زیرا روانشناسی برای وی در پرانتز شک قرار گرفته و تعلیق می‌شود. (Levinas, 1995:148) وی در فرایند تعلیق و تأویل، من خود را همچون «منِ محض» با ابژه‌های آگاهی خویش می‌یابد و بدین‌سان از «تجربهٔ روانی خود» به «تجربهٔ استعلایی پدیدارشناسانه از خود» می‌رسد. (Husserl, 1977:20 & 26) بدین‌ترتیب امکان یقین در بارهٔ من و ابژه‌های آگاهی فراهم می‌شود. در این دیدگاه در واقع هرگونه پرداختن به هستی «پرداختن به معرفتِ هستی» است. (خاتمی، ۱۰۰:۱۳۸۲) ذهنیت استعلاییِ ابتدا جهان را همچون دیدگاه طبیعی تعلیق می‌کند و سپس از طریق درک ذوات و ماهیات امور و از طریق آگاهی استعلایی جهان تعلیق شده از نو در آگاهی می‌یابد. اذهان مختلف با برقراری نسبتی که هوسرل تشارک اذهان یا بین‌الاذهانیّت[۲۵] می‌نامد، ضمن تفاهم با یکدیگر به عالم قوام می‌بخشند. این همان است که دیلتای، عالم زندگی می‌خواند؛ عالم تجربه‌های مشترک همگانی که به‌رغم اختلاف منظرها، از طریق همدلی[۲۶] بر همگان آشکار می‌گردد.

پدیدارشناسی به صورت مختصر، تعلیق حکم دربارهٔ موضوع مورد مطالعه است و تأویل آن به پدیدارهای آگاهی و همچنین تمرکز بر ذات و ماهیّت آن‌ها به منظور معنا بخشیدن به آن‌ها و سرانجام دستیابی به عینیّت آن‌ها در چارچوب روابط اذهان یا درون ذهنیتِ سوژهای آگاه براساس همدلی. چنان که خواهیم دید، همین عناصر اصلی است که پدیدارشناسان دین آن‌ها را در حوزهٔ مطالعات دینی به کار برده‌اند.

اندیشمندانی چون الیاده، و برخی همفکران وی نظیر یونگ معتقدند که دین یا اسطوره در دین را می‌توان از راه پدیدارشناسی شناخت و بر همین اساس یک دین‌پژوه یا اسطوره‌شناس، باید خود را جای یک انسان اسطوره‌باور بگذارد و از زاویهٔ دید وی به نقش و معنای اسطوره و دین پی‌ببرد. از این منظر اسطوره بر روح یک جامعهٔ اسطوره‌باور سایه انداخته تا جایی که آنها تاریخ را آن‌گونه که باید، نمی‌بینند و در واقع همه چیز را به یک امر قدسی ارجاع می‌دهند و بر این باورند که تا هنگامی که آن اصل قدسی بر ما اشراف دارد،

[Downloaded from kimiahonar.ir on 2026-11-24]

زندگی رشد و برکت دارد. به زعم الیاده، اسطوره‌شناس یا دین‌پژوه، نباید امور مقدس را در پدیده‌ای بجوید که انتظار می‌رود، بلکه باید امور قدسی را در جایی جست که انتظارش نمی‌رود. از دید وی، دین عبارت است از اسطوره‌هایی که انسان دین‌باور حقیقت آنها را می‌پذیرد و فهم اسطوره و دین از طریق پدیدارها و نمودهای آن، فارغ از فهم حقایق ذاتی و باطنی، امکان‌پذیر است.

نقدی کوتاه بر نظریه‌پردازی الیاده

نظریه‌پردازی‌های کلان در هر حوزه‌ای از حیات اجتماعی با دشواری‌ها و ناگزیری‌هایی روبه‌روست که نظریه‌پردازی الیاده نیز خالی از آن نیست. مهم‌ترین نقدی که بر نظریه‌پردازی‌های کلان اجتماعی می‌توان وارد کرد، ادعاهای جاه‌طلبانه و توانایی محدود نظریه‌ها در اثبات آن مدعیات است. نظریه‌پردازی‌های کلان اغلب سعی می‌کنند تا در ابتدا نظریهٔ عامی را در باب کلیّت جهان اجتماعی ارائه کنند و سپس با شواهد و مدارکی به غایت محدود، نظریهٔ خویش را بر واقعیت‌های جهان اجتماعی تحمیل نمایند. فرض بنیادینی که در دل این‌گونه جهت‌گیری‌های نظری قرار دارد، این است که جهان اجتماعی را به‌سان جهان طبیعی قلمداد می‌کنند و سپس با پندار امکان کشف قوانین عام، جهان‌شمول، ثابت و تغییرناپذیرِ حیات به جست‌وجوی آنها در بخش محدودی از جهان اجتماعی می‌پردازند. مشکلِ اساسی که در این نوع مطالعات وجود دارد صرفاً طرح ادعاها و مطالعهٔ محدود برای اثبات آنها نیست، بلکه نشاندن و قراردادن بخشی از واقعیت به جای کلّ واقعیت است. اگر از این زاویه به مطالعات دینی الیاده نظر افکنیم، به خوبی می‌بینیم که الیاده با همه سخت‌کوشی و مطالعات زیاد، هیچ‌گاه نتوانست شواهد و دلایل کافی برای اثبات ادعاهای خویش ارائه نماید. در واقع، مشکلِ اصلی الیاده این نیست که نظریهٔ پهن‌دامنه‌ای در مورد ادیان ارائه نموده است، بلکه مشکل اساسی این است که او:

اولاً، به لحاظ روش‌شناسی با تناقضاتی روبه‌روست؛ به گونه‌ای که در جریان پژوهش و مطالعات خویش، به آنچه خود به عنوان اصل روش‌شناختی مطرح نموده پایبند نمانده‌است. آنچه را که الیاده در آغاز به‌عنوان تقلیل‌گرایی مطالعات دینی نقد می‌کند، سرانجام خود به‌گونه‌ای بدان روی‌می‌آورد. اگر مارکس، دورکیم و فروید دین را به عواملی برون‌دینی تحویل می‌بردند، الیاده سعی می‌کند الگوی واحدی از یک نظم دینی را بر سایر الگوهای دینی تحمیل نماید. مطالعهٔ او در ادیان گوناگون در واقع پروژه‌ای برای منطبق ساختن ادیان بر الگوی واحدی از یک نظم دینی باستانی است. او هیچ‌گاه سعی نمی‌کند به تفاوت‌ها و وجوه تمایز ادیان توجه کند، بلکه همواره با نادیده انگاشتن و دست‌کم گرفتن وجوه تمایز، می‌خواهد الگوی واحدی را از دلِ الگوهای به غایت متنوع، پیچیده و متفاوت دینی استخراج نماید. برخی مطالعهٔ ناچیز الیاده در مورد اسلام را دلیلی بر ناپختگی و جهان‌شمول نبودن دیدگاه او می‌دانند. (پالس، ۲۷۲:۱۳۸۵). در حالی‌که به نظر می‌رسد بی‌توجهی به دین بزرگی همچون اسلام با آن همه پیچیدگی‌ها و گستردگی، صرفاً یک امر تصادفی نبوده، بلکه به احتمال زیاد به این دلیل بوده که الیاده آن را دمساز با طرح کلی نظری خویش در مورد «دین باستانی» نیافته است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که الیاده اصل بی‌طرفی و پرهیز از تقلیل‌گرایی را در مطالعات ادیان رعایت نکرده است.

ثانیاً، الیاده به جای آنکه شواهد و مدارک کافی برای اثبات ادعاهای نظری خویش فراهم نماید، سعی نموده است با دست‌کاری و دخل و تصرف در داده‌های مورد مطالعهٔ خود، دیدگاه و نظریهٔ خویش را بر واقعیت تحمیل نماید. آنچه او به عنوان داده‌های واقعی از ادیان به ما ارائه می‌دهد، داده‌های خام و دست‌کاری نشده نیست، بلکه تفسیرهایی از واقعیت است که او ارائه نموده. به طور مثال، تحلیل الیاده از مسیحیت باستانی، در واقع، منطبق بر آموزه‌های واقعی مسیحیت نیست، بلکه قسمت‌هایی از دین‌ورزی پیروان مسیحیت است که

[Downloaded from kimiahonar.ir on 2026-11-24]

طبق ایدهٔ «اسطورهٔ بازگشت ابدی» تفسیر شده و سپس به ما عرضه گشته است. آنچه که در این میان الیاده آگاهانه از اهمیت آن غفلت می‌کند، زمینه‌های تاریخی خاصی است که در آن پدیده‌هایی همچون آب، سنگ، آسمان، زمین، درخت، ماه و خورشید به نمادهای دینی بدل می‌شوند. او برای اثبات مدعیات خویش همواره مثال‌هایی از این قبیل می‌آورد و با قراردادن آنها در خارج از زمینه‌های تاریخی و اجتماعیشان، به تحلیل آنها می‌پردازد.

سرانجام، فرض دیگری که الیاده، بی‌هیچ دلیلی، آن را به عنوان یک اصل اگزیوماتیک[۲۷] پذیرفته، «وحدت جوهری ادیان» است. او نظریهٔ خودش را در باب «دین باستانی» یا «دین کیهانی» از آن‌رو مطرح می‌کند که ادیان را دارای گوهر واحد می‌داند. الیاده، بی‌آنکه هیچ نوع‌شناسی از انواع و گونه‌های مختلف حیات دینی ارائه دهد، سعی می‌کند این گوناگونی‌ها و تنوع را به الگوی واحد دینی فروبکاهد و در پس آشفتگی‌ها و گونه‌گونی‌های حیات دینی، نظم واحد و ساده‌سازی‌شدهٔ دینی را آشکار نماید. او با طرح «تجربهٔ امر مقدّس» رودولف اوتو، به نظر خودش یک تعریف جوهری از امر مقدّس به عنوان گوهر مشترک ادیان مطرح نموده است، درحالی‌که هیچ‌گاه روشن نمی‌سازد که ویژگی‌های این «تجربهٔ امر مقدّس» چیست؟ این تجربه، چگونه از سایر احساسات عمیق وصف‌ناپذیر، همانند خلسه‌های ناشی از نشئه‌های اعتیاد یا توّهمات روانی فرد بیمار و روان‌پریش تفکیک می‌شود؟ آیا هر گونه احساس عمیق و وصف‌ناپذیر را می‌توان تجربهٔ امر مقدّس به‌شمارآورد؟

با اینکه تعریف اوتو و الیاده از «امر دینی» بسیار ساده‌سازی‌شده، اما دارای بیانی سطحی و بدون در نظرگرفتن لایه‌های پیچیده، رازآلود و ماورایی است. به نظر می‌رسد آنها خود نیز به درک روشنی از «امر دینی» دست نیافته‌اند. البته این مشکل از آنجا ناشی می‌شود که اشتیاق دست‌یابی به تعریفی واحد و فراگیر از پدیده‌های ذاتاً متنوع، انسان را وادار می‌کند تا پدیده‌های اجتماعی را، بدون توجه به پیچیدگی‌ها، تکثر ابعاد و گونه‌گونی آنها، به صورت انتزاعی و خارج از زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگی مطالعه نماید و در پایان، تکه‌هایی از واقعیت را جاه‌طلبانه به جای کلّ واقعیت قرار دهد. این خطایی است که نه تنها الیاده، بلکه بیشتر نظریه‌پردازان از مارکس تا فروید،پیوسته آن را تکرار می‌کنند.

یافته‌ها

تصویرهای ذهنی و درونی مادّی، در ادراک یک شکل تأثیر دارد؛ ادراکی که آمیزه‌ای چندگانه از خود مدرک است که گاه می‌تواند با عواملی همچون اندیشه و خردگرایی و سرشتِ خدایی در تضاد باشد. این ادراک، در رویکردی طبیعی، تصویری را خلق می‌کند که باعث خوش‌آمد ذهنی و اعتقادی خود می‌گردد و رویکردهای گوناگونی در پی دارد: رویکردهای محسوس، که بیشتر جنبهٔ حسی دارند و متغیرند و رویکردهای معقول،که دلالتی هستند و به خرد و عقل و دانایی و توحید می‌انجامند.

برخی از مدافعان مسیحیت معتقد بودند که اسطوره‌ها داستان‌های خیالی هستند که دروغ و پوچی را رقم می‌زنند و به بیان اعمال شنیع می‌پردازند. آنها به همین سبب از اسطوره‌ها کراهت داشتند. (وارنر، ۱۵:۱۳۸۶)

بعضی دیگر از الاهیون مسیحی معتقدند که اساطیر، خبر قبلی از واقعیات کتاب مقدس یا تحریفی از آنها است. نحلهٔ آلمانی، اساطیر را تعیّن عوامل طبیعی می‌دانند. (مصاحب، ۱۳۴۵، ج ۱:۱۱۷)

فریزر، صاحب کتاب *شاخهٔ زرین*، می‌نویسد: همهٔ اساطیر اصلاً مربوط به بارآوری و حاصل‌خیزی در طبیعت است. (Frazer, 1996)

بیرلین می‌گوید: اسطوره صرفاً به ذهن «ابتدایی و پیشاعلمی» تعلق دارد. (بیرلین، ۱۰:۱۳۸۶) از نگاه او، اسطوره به‌مثابهٔ «تاریخ ماقبل تاریخ» است. یوهان یاکوب یکهوفی[۲۸] (کلاسیک‌دان سویسی در قرن نوزدهم) و رابرت گریوز(نویسندهٔ بریتانیایی قرن بیستم)

[Downloaded from kimiahonar.ir on 2026-11-24]

معتقد بودند که اساطیر، محصول دوران مادرسالاری است. (همان:۳۶۴)

کارل یاسپرس (۱۹۶۹ـ۱۸۸۳)، دورهٔ پیدایش ادیان بزرگ جهانی را چرخش بزرگ از میتوس به لوگوس یا جهان‌بینی اسطوره فرضیه‌پردازی فلسفی و دینی در معنای کنونی را توصیف می‌کند و این دوره را «دوره محوری»[۲۹] می‌نامد. (همان:۳۹۹).

گروهی از اسطوره‌شناسان و جامعه‌شناسان دینی به همان نظریهٔ کفار و مشرکان و ملحدان در زمان پیامبر اسلام(ص) معتقدند که کلام آسمانی را اسطوره می‌خواندند. چند نظریه برای نمونه در اینجا ذکر می‌شود:

«... متون مقدس ادیان بزرگ، همگی بسته‌هایی از اسطوره‌اند...» (بیرلین ۱۳۸۶:۱۰)

« در بررسی تاریخ ادیان ابتدایی و جامعه‌شناسی دینی این چنین پنداشته شده: بشر به‌تدریج برای ارواح جنبهٔ الهی قائل می‌گردد، روح اشیاء را خدای خود می‌شمارد و بت‌پرستی و شرک را رواج می‌دهد در این میان، شخصی مانند ابراهیم و پیغمبر اسرائیل و اسلام لازم است تا آخرین سیر «ارواح‌پرستی» را در انسان جای دهد و در ماوراء اشیاء و جهان مادی «حقیقت کل» را در نظر گیرد و آن را خدای خود و جهان شناسند». (خدایار محبی، ۱۳۴۲:۱۸۵)

برخی نیز مانند کلود اشتراوس بر این باورند که بازگویی یک اسطوره، خود اسطوره‌ای دیگر است. به این تعبیر به‌زعم آنان کتاب‌مقدس و قرآن‌کریم، متن اسطوره‌شناخت است و هیچ متن دیگری هم‌سنگ آنان نیست. (وارنر، ۱۳۸۶:۱۶)

از دیدگاه زبان‌شناسی، تنها بررسی‌هایی سطحی بر روی اسطوره انجام شده‌است؛ زبان‌شناسان، ریشه‌های واژگان را تطبیق داده و نتایج را به زعم خود استخراج نموده‌اند. به مرور زمان، یک ادبیات اسطوره‌ایِ کلیشه‌ای پدید آمده که به دلیل تکرار فراوان، به واقعیت و حقیقت شباهت یافته و چه‌بسا مورد پذیرش ساده‌اندیشانی نیز قرارگرفته باشد. از نظر این افراد، صفت خاص اسطوره دروغ بودنش نیست، بلکه این است که باورکنندگانش آن را به فرمودهٔ خداوند راست می‌دانند و منکرانش آن را افسانه می‌شمارند.

لوی برول معتقد است که بینش اساطیری مرحلهٔ پیش‌منطقی ذهن است. (واحددوست، ۱۳۸۱: ۹۸). پژازونن نیز در این باب می‌گوید: «اسطوره، افسانه نیست بلکه تاریخ است؛ تاریخ واقعی و نه تاریخ دو بخشی. داستانی واقعی که به علت محتوای خود حکایت از وقایع حقیقی می‌کند یعنی آغاز وقایع بزرگ ازل.» (همان:۲۱۲) از نظر مارسل موس، اسطوره برخلاف افسانه، در عالم جاویدان و سرمدی تصویر شده است. (همان:۲۴۴) و بیشتر از همه درخصوص نشانه‌شناسی، رمزگان و نمادهای آن دوران، پدیدارشناسی آنها و پیوند آن با سایر هنرها قابل تأمل است. (Grimal,1966:9)

اسطوره‌های پیش از تاریخ هر قوم و ملت از جنبه‌های مختلف هستی‌شناسی، روان‌شناسی و دیدگاه مردمان آن زمان درخصوص آفرینش و نیروهای ماوراءالطبیعه قابل‌بررسی و گفتگو است. فیلسوفان نیز در این‌باره اظهارنظر کرده‌اند؛ به باور هایدگر در یونان باستان، «انسان و خداییان» از یک سو و «انسان و طبیعت»، که زمانی خداییان در آن مقیم بوده‌اند و اینک تکنولوژی این اقامتگاه را ویران کرده، از سوی دیگر، به ندای یکدیگر پاسخ می‌گفتند. نزد وی انسان و خداییان همچون سواحل دو سوی یک رود، هر دو از هستی برمی‌آیند. رویداد یا واقعه، که همان ظهور حقیقت هستی در هستنده است، چهارگهانِ جهان، زمین، خداییان و میرندگان یا آدمیان را ظاهر می‌سازد. (وجدانی، ۱۳۸۵:۶۴۸)

در برابر این دروغ و تهمت همان پاسخی را که قرآن داده می‌توان گفت اما دربارهٔ پیدایش ادیان توحیدی مطالب فراوانی است که در این مقاله نمی‌گنجد. برخی نیز مانند کلود اشتراوس بر این نظریه‌اند که هر بازگویی یک اسطوره، خود اسطوره‌ای دیگر است. به این تعبیر به زعم آنان کتاب مقدس و قرآن کریم

[Downloaded from kimiahonar.ir on 2026-11-24]

متن اسطوره‌شناخت بوده و هیچ متن دیگری هم‌سنگ آنان نیست (وارنر،۱۶:۱۳۸۶). این‌گونه توهمات در نهایت همان تکرار مطالب مشرکان صدر اسلام است که در برابر مطالب کتاب مقدس مسلمانان اظهار می‌کرده‌اند.

آنچه در کتاب آسمانی آمده واقعی و حقیقی است و مطالب آن را نباید همچون مشرکان «اساطیر» خواند. در آیهٔ مبارکهٔ سورهٔ احقاف شاهد مثالی در این باب آورده شده است: پدر و مادری که فرزند خود را به عقیدهٔ معاد می‌خوانند و فرزند، پرخاشگرانه به آنها می‌گوید: اُفّ برشما، آیا به من وعده می‌دهید که (ازگور) زنده بیرون آورده شویم؟ حال آن که پیش از من نسل‌ها آمده‌اند (و مرده‌اند و بازنگشته‌اند) و آن دو (پدر و مادر) به درگاه الهی استغاثه می‌کنند (و به فرزند ناخلف خود می‌گویند:) وای بر تو! ایمان آر، که وعدهٔ خدا حق است. اما او پیوسته می‌گوید: این (حرف‌ها) چیزی جز اساطیر پیشینیان نیست.

مولانا جلال‌الدین، با ذکر مثالی در مثنوی خود، وابستگی جغد به ویرانه را چونان کسانی می‌داند که به سنت‌های کهنه دل بسته‌اند:

گر بیاید باز سلطانی ز راه
صد خبر آرد بدین جغدان ز شاه
شرح دارالملک و باغستان و جو
بس بر او افسوس دارد صد عدو
که چه باز آورد افسانهٔ کهن
کز گزاف و لاف می‌بافد سخن
کهنه ایشانند و پوسیدهٔ ابد
ورنه آن دَم کهنه را نو می‌کند
مردگان کهنه را جان می‌دهد
تاج عقل و نور ایمان می‌دهد
دل مَدز از دلربای روح‌بخش
که سوارت می‌کند بر پشتِ رخش
(مولانا، ۴۵۱:۱۳۲۱)

در پایان دربارهٔ پیدایش ادیان توحیدی مطالب فراوانی است که ارائهٔ این مقاله نمی‌گنجد[۳۰].

پی‌نوشت‌ها

۱. یعنی: سوگند به سطرهایی که نوشته شده‌اند همانا می‌گویم: ای نصر، یاری کن!

۲. برای اطلاع بیشتر ر.ک به مقاله‌های اندیشمند در «یادنامه طبری» و مقاله روش تفسیری طبری، نوشته علی‌رضا میرزا محمد:۲۸۶ و طبری ج ۸:۱-۷)

۳. برخی از روایات طبری از کعب‌الاحبار، وهب‌بن منبه، عبدالله‌بن سلام که یهودی‌الاصل و ابن‌جریح که در اصل نصرانی بوده نقل شده است و همچنین برخی از آنها در کتاب‌های ابن‌مقفع و هشام کلبی آمده که ترجمه کتاب‌های ایرانی و عربی را شامل است. (التفسیر و المفسرون، ج ۱:۴۸۱)

۴. اسرائیلیات القرآن، ۱۸۹۱م، دارالجواد، لبنان.

۵. الاسرائیلیات فی‌التفسیر و الحدیث، لبنان،۱۱۴۱ هـ‌ق.

6. Johan Heinrich Lambert

7. Christian Wolff

8. Ch. De la Saussaye

9. Gerardeus van der leeuw

10. William Brede Kristensen

۱۱. ر. ک:

Kristensen, William Brede. (1960) *The meaning of religion;: Lectures in the phenomenology of religion.* M. Nijhoff, pp. 1-3

و مقدمه کتاب

Leeuw G Van Der (1992)Religion in Essence and Manisfestation. Princeton University Press; Reprint edition

12. Positive religion

۱۳. ر.ک:

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2009). *Lectures on the Philosophy of Religion*, Vol. I, BiblioBazaar,vol 1, P. 1

14. in interiorehonina habitat veritas

15. intentional

16. reflexion

17. phenomenon

18. reduction

19. epoché

20. phenomenological reduction

[Downloaded from kimiahonar.ir on 2026-11-24]

21. eidetic reduction
22. Transcendental reduction
23. natural attitude
24. Ideation
25. intersubjectivity
26. empathy
27. Axiomatic
28. Johan JahobBachofen
29. Axial Perlod

۳۰. برای اطلاع بیشتر ر.ک: کمپانی، فضل‌الله: (۱۳۵۳) *ماهیت و منشاء دین*، انتشارات فراهانی تهران.

همچنین برای آشنایی با نظریات جامعه‌شناسی دین ر.ک: جلالی مقدم، مسعود، (۱۳۷۹) *درآمدی بر جامعه‌شناسی دین*، نشر مرکز، تهران.

منابع

۱. اصفهانی، راغب. (۱۹۷۵م.)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت.

۲. الیاده، میرچا. (۱۳۷۸)، *اسطورهٔ بازگشت جاودانه*، ترجمهٔ بهمن سرکاراتی، تهران، نشر قطره.

۳. ــــــــــ . (۱۳۶۲)، *چشم‌اندازهای اسطوره*، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران، توس.

۴. امامی، صابر. (۱۳۸۰)، *اساطیر در متون تفسیری فارسی*، تهران، جنبه فرهنگ.

۵. بهار، مهرداد. (۱۳۸۵)، *جستاری در فرهنگ ایران*، تهران، نشر اسطوره.

۶. ــــــــــ . (۱۳۶۲)، *پژوهش در اساطیر ایران*، تهران، توس.

۷. بیرلین، ج.ف. (۱۳۸۶)، *اسطوره‌های موازی*، ترجمهٔ عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.

۸. پالس، دانیل. (۱۳۸۵)، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه و نقد محمّدعزیز بختیاری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ دوم.

۹. جرجانی، ابوالمحاسن. (۱۳۳۷)، *تفسیر گازر، جلاء الاذهان و جلاء الاحزان*، تصحیح میرجلال‌الدین محدث، تهران.

۱۰. جلالی مقدم، مسعود. (۱۳۷۹)، *درآمدی به جامعه‌شناسی دین و آراء جامعه‌شناسان بزرگ دربارهٔ دین*، تهران، نشر مرکز.

۱۱. خاتمی، محمود. «پدیدارشناسی دین: زمینه‌ها»، *قبسات*، سال هشتم، بهار ۱۳۸۲:۹۳- ۱۰۴

۱۲. خدایار محبی، منوچهر. (۱۳۴۲)، *بنیادین و جامعه‌شناسی*، تهران، ابن‌سینا.

۱۳. خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۷۴)، *ترجمهٔ قرآن کریم*، تهران، نشر نیلوفر.

۱۴. دارتیک، آندره. (۱۳۷۶)، *پدیدارشناسی چیست*، ترجمهٔ دکتر محمود نوابی، تهران، سمت.

۱۵. دهخدا، علی‌اکبر: لغت‌نامه، موسسه دهخدا، تهران.

۱۶. ذهبی، محمدحسین. (۱۴۱۱ هـ.ق.)، *الاسرائیلیات فی التفسیر و الحدیث*، لبنان.

۱۷. رازی، ابوالفتوح. (۱۳۷۴)، *روض‌الجنان و روح‌الجنان*، به کوشش دکتر محمدجعفر یاحقی و دکتر محمدعلی ناصح، مشهد.

۱۸. رجبی، پرویز. (۱۳۷۵)، *جشن‌های ایرانی*، تهران، نشر فرزین.

۱۹. زمانی، کریم. (۱۳۸۹)، *ترجمهٔ فارسی قرآن کریم*، تهران.

۲۰. ساکالوفسکی، رابرت. (۱۳۸۴)، *درآمدی بر پدیدارشناسی*، ترجمهٔ محمدرضا قربانی، تهران.

۲۱. سرخوش کرتیس، وستا (و دیگران). (۱۳۸۵)، *جهان اسطوره‌ها*، ترجمهٔ عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.

۲۲. شایگان، داریوش. (۱۳۷۲)، *بت‌های ذهنی و خاطرهٔ ازلی*، تهران، امیرکبیر.

۲۳. شریف لاهیجی، بهاءالدین محمد. (۱۳۶۳)، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران، نشر علمی.

۲۴. صدری‌افشار، غلامحسین. (۱۳۷۳)، *فرهنگ فارسی امروز*، ویرایش سوم،تهران، نشر کلمه.

۲۵. صفارزاده، طاهره. (۱۳۸۱)، *ترجمهٔ فارسی و انگلیسی قرآن حکیم*، تهران، حوزه هنری.

۲۶. طالقانی، سیدمحمود. (۱۳۸۴)، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار.

۲۷. طاهری قزوینی. (۱۳۸۶) *ترجمهٔ فارسی قرآن مجید*، تهران.

۲۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۲)، *المیزان*، ترجمهٔ سید محمدباقر موسوی و دیگران، تهران، رجا.

۲۹. طبرسی، فضل‌بن‌الحسن. *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*.

۳۰. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر. (۱۳۵۴)، *ترجمهٔ تفسیر طبری*، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، توس.

۳۱. قریشی، سیدعلی‌اکبر. (۱۳۵۲)، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب اسلامیه.

۳۱. کاسپرر، ارنست. (۱۳۶۷)، *زبان و اسطوره*، ترجمهٔ محسن ثلاثی، تهران.

۳۲. کریمان، حسین. (۱۳۷۵)، *پژوهشی در شاهنامه*، تهران، سازمان اسناد ملی ایران.

۳۳. کزازی، محمدجلال‌الدین. (۱۳۷۶)، *رؤیا، حماسه، اسطوره*، تهران، نشر مرکز.

[Downloaded from kimiahonar.ir on 2026-11-24]

۳۴. کمبل، ژوزف. (۱۳۸۱)، *اساطیر ایران و ادای دین*، ترجمهٔ ع.ا. بهرامی، تهران، روشنگران.
۳۵. کمپانی، فضل‌الله. (۱۳۵۳)، *ماهیت و منشاء دین*، تهران، فراهانی.
۳۶. مصاحب، غلامحسین. (۱۳۴۵)، *دایرةالمعارف فارسی*، تهران، فرانکینی.
۳۷. معین، محمد. (۱۳۶۰)، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.
۳۸. مغنیه، محمدجواد. (۱۹۸۱م.)، *اسرائیلیات القرآن*، لبنان، دارالجواد.
۳۹. مفرد کهلان، جواد. (۱۳۷۵)، *گزارش زادگاه زرتشت و تاریخ اساطیری ایران*، تهران، نگین.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۶۷)، *تفسیر نمونه*، تهران.
۴۱. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۲۱)، *مثنوی*، تهران.
۴۲. میبدی، ابوالفضل. (۱۳۶۴)، *کشف‌الاسرار و عده الابرار*، به اهتمام علی‌اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر.
۴۳. میرزامحمد، علی‌رضا. (۱۳۶۹)، *یادنامهٔ طبری*، تهران، وزرات فرهنگ و آموزش عالی.
۴۴. واحددوست، مهوش. (۱۳۸۱)، *رویکردهای علمی به اسطورشناسی*، تهران، سروش.
۴۵. وارنر، رکس. (۱۳۸۶)، *دانشنامهٔ اساطیر جهان*، ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، اسطوره.
۴۶. وجدانی، سیاوش. (۱۳۸۵)، *زمینه و زمانهٔ پدیدارشناسی*، تهران، قطره.
۴۷. هاشمی‌رفسنجانی، علی‌اکبر. (۱۳۷۵)، تفسیر رهنما، تهران.
۴۸. یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۷۷)، «*فرهنگ‌نامهٔ قرآنی*»، گروه فرهنگ و ادب بنیاد پژوهش‌های اسلامی، آستان قدس رضوی.
49. Frazer, sit james George, (1996) Goloden Bough, U.K.
50. Grimal, PieĪre: (1966) *Larousse world mythology*, Dublin.
51. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2009). *Lectures on the Philosophy of Religion*, Vol. I, Biblio Bazaar, vol 1
52. Husserl, Edmund. (1977) *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Trans. By Dorion Cairns Martinus Nijhoff Pub.; 1th edition
53. ———— . (2012) *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Routledge ; 1th edition
54. ———— . (1977). Phenomenological Psychology. Springer; 1th edition
55. Kockelmans, Joseph. (1994) *Edmund Husserl's Phenomenology*, Purdue University Press
56. Kristensen, William Brede. (1960) *The meaning of religion*,: Lectures in the phenomenology of religion. M. Nijhoff.
57. Leeuw G Van Der (1992) *Religion in Essence and Manisfestation*. Princeton University Press; Reprint edition
58. Levinas, Emmanuel. (1995) *Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, Trans. By Andre Orianne. Northwestern University Press; 2th edition.
59. Ryba, Thomas. (1991) *Essence of Phenomenology and Its Meaning for the Scientific Study of Religion*. Peter Lang Pub Inc; 1th edition
60. Shakir. M.H. *The Holy Quran*, Tehran, ?
61. Sharpe, Eric J. (2009) *Comparative Religion: A History*. Bristol Classical Press.
62. Spielberg, Herbert. (1971) *The Phenomenological movement, a Historical Introduction*. Martinus Nijhoff Publishers; 2th Edition edition

[Downloaded from kimiahonar.ir on 2026-11-24]