

نقد و بررسی پیدایش دین از دیدگاه امیل دورکیم

□ محمدهادی رحمانی*

چکیده

در این مقال سعی شده است که خاستگاه دین از دیدگاه امیل دورکیم، جامعه شناس فرانسوی مورد نقد و بررسی قرار گیرد. از این رو ابتدا در یک چشم انداز کلی اصول و پیش فرض های نظریه ایشان را طرح و سپس خاستگاه دین را در نگاه جامعه شناسانه دورکیم توصیف شده، وانگهی به دنبال نقد هر یک از مبانی و نظریه ایشان در این زمینه پرداخته است. سر انجام این نتیجه دستگیر ما شد که شواهد، داده های تجربی و استدلال دورکیم از نظر منطقی ناتمام است و نمی تواند مدعای شان مبنی بر اینکه دین یک پدیده اجتماعی و خدا نیز همان جامعه می باشد که بر تک تک افراد سیطره خداگونه دارد را به اثبات برساند.

کلید واژه ها: دین، جامعه، فرد، توتم، توتم پرستی، دین ابتدایی.

* فارغ التحصل سطح چهار مجتمع آموزش عالی فقه.

مقدمه

در عصر روشنگری (قرن هجدهم) تحولات شگرفی در نوع نگرش و فهم انسان غربی نسبت به عالم و آدم اتفاق افتاد. تمایز و شاخصه برجسته این عصر در قیاس با دوران قبل و بعد از آن عبارت بود از توجه ویژه به تجربه و مباحث پسینی. متفکران غربی در این دوره مشی تحلیلی - تجربی را بر خردگرایی صرف ترجیح دادند. جهان بینی سکولار از همین دوره سر برآورد. رویکرد تجربه گرایانه به مباحث تجربی و مشاهده ای در دوره روشنگری، سایه سنگین خود را بر تمام موضوعات افکند، درست مانند تأثیر جزر و مد دریاها که بعضی چیزها را روی ساحل گذاشت و برخی چیزهای دیگر را از ساحل پاک کرد و با خود برد! یکی از موضوعات بسیار مهم، مسأله دین بود که طبعاً مانند بسیاری از متعلقات اندیشه و معرفت انسان قرن هجدهم از زاویه تجربی مورد تأمل و تدقیق قرار گرفت، در نتیجه تأملات صرفاً نظری و متافیزیکی به دین رنگ باخت و تضعیف شد.

از میان متفکران، جامعه شناسان، به خاستگاه و کارکرد دین بیش از دیگران به شیوه میدانی راجع به آن تحقیق کرده اند. به عبارت دیگر از قرن هجدهم به بعد علاوه بر رویکرد های پیشین و عمدتاً فلسفی، رویکرد های جدیدی از جمله رویکرد جامعه شناسی برای مطالعه دین توسعه و گسترش یافت، که از آن تاریخ به بعد مطالعه و بررسی دین در بستر جامعه شناسی، عنوان جامعه شناسی دین را به خود گرفت. جامعه شناسی دین در عرف علوم اجتماعی امروزه، بخشی از پیکره ای بزرگ جامعه شناسی و شاخه ای از شاخه های آن لحاظ می شود که به بررسی رفتار دینی افراد و گروه ها با مطالعه ی تعامل انگیزه ها و الزامات دینی با نهاد های مختلف اجتماعی می پردازد. یکی از بنیادین ترین بحثی که در جامعه شناسی دین مطرح شد، مسأله خاستگاه و منشأ پیدایش دین است. در این زمینه دیدگاه ها و نظریات مختلفی ارائه شده است، مثل امیل دورکیم، آگوست کنت، مارکس و برخی جامعه شناسان دیگر هر یک دیدگاه های متفاوتی در این زمینه مطرح کرده اند. یکی از نظریات مهم و قابل توجه در این زمینه نظریه امیل دورکیم، جامعه شناس فرانسوی است. دورکیم «دین» را پدیده اجتماعی می داند نه امر وحیانی، او می گوید «خدا» درحقیقت همان جامعه است که ناآگاهانه مورد پرستش متدینان قرار می گیرد. نظریه دین

شناسی دورکیم بر چند اصل مبتنی است که برای درک دیدگاه ایشان لازم است که ابتدا در حد اجمال به این اصول به عنوان پیش فرض های آن اشاره نمایم، سپس به نقد آن پردازیم.

۱. **تعریف دین از نظر دورکیم:** دورکیم در کتاب خود به نام «صور ابتدایی حیات دینی» دین را چنین تعریف می کند: «دین نظام یک پارچه از باور داشت ها و عملکرد های مرتبط به چیز های مقدس است. یعنی چیز هایی که جدا از چیز های دیگر انگاشته شده است و در زمره محارم به شمار می آیند؛ این باور داشت ها و عملکرد ها همه کسانی را که به آنها عمل می کنند در یک اجتماع اخلاقی واحد همبسته می کند.» (نیکلاس، ۱۳۷۰: ۳۲۰). دورکیم در تعریف خود از دین روی این مشخصه تکیه کرده است که انسانهای نخستین، جهان را به امور مقدس و نامقدس تقسیم می کردند. سپس به این نکته تأکید دارد که نباید دین را به اعتقاد به امور فوق طبیعی تعریف کرد؛ زیرا در میان مردم ابتدایی که بی گمان متدین به دینی هستند چنین مفهومی (ماوراء طبیعه) ناشناخته است و از نظر آنها همه هستی یک قلمرو بیشتر ندارد و آنان طبیعت را از ماوراء طبیعت جدا نمی کنند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۷۴).

۲. **دین پدیده معقول نه موهوم:** نکته قابل توجه دیگری که در رویکرد دورکیم نسبت به دین مشاهده می شود این است که او در عصر خود با کسانی چون فروید، فویرباخ و ... که دین را یک امر توهمی و خیالی می پنداشتند به شدت برخورد کرد. فروید معتقد بود که دین یک توهم است. دین صورتی از تحقق رؤیایی آرزو ها یا خود فریبی است که از یک اراده نیرومند معطوف به اعتقاد سر چشمه می گیرد، اراده که نیرومندتر از خرد است. (همیلتون، ۱۳۸۷: ۱۰). فویرباخ باورمند بود که «دین جدا افتادگی انسان از خویش است» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۹۱/۷). یعنی از نظر او دین یک نوع از خودبیگانگی انسان است که اگر به خود آید و نسبت به خود آگاهی کامل یابد ملتفت خواهد شد که دین یک امر وهمی بیش نبوده و خدا در واقع فرافکنی درونی خود انسان به بیرون بوده است. دورکیم بر خالف آنها به دین به عنوان یک امر اصیل نگریست و تأکید داشت که دین پدیده کاملاً معقول و یک واقعیت جاودانه و غیر قابل انکار است. او می گوید: «باور کردنی نیست که دستگاه های فکری مانند دین که در تاریخ مقام این چینی مهم پیدا کرده اند، چیزی جز تار و پودی از اوهام نباشد» (پالس، ۱۳۸۲: ۱۱۳).

۳. **اصالت جامعه:** قبل از اشاره به نظریه دورکیم در این زمینه باید یادآور شویم که اصالت به معنای وجود واقعی داشتن و برخوردار بودن از عینیت است، در مقابل وجود اعتباری و غیر واقعی به کار می رود. بنابراین، اگر چیزی را دارای اصالت دانستیم، مقصود این است که آن چیز خارج

از ذهن و مفاهیم ذهنی ما دارای وجود عینی و واقعی است. در مقابل، اگر شیئی دارای اصالت نباشد، معنایش این است که اعتباری و از مفاهیم انتزاعی و قراردادی است. در این معنی، وقتی بحث از اصالت فرد یا جامعه می‌شود، منظور این است که آیا فرد وجود حقیقی و عینی دارد و جامعه وجود اعتباری؟ یا بالعکس؟ از نظریات نوین دورکیم این است که او اصالت و نقش اساسی را در مورد کلیه رویداد های اجتماعی به جامعه می‌دهد به گونه ای که هویت و کارکرد های جامعه کاملاً مستقل و متمایز از کار کرد های افراد می‌باشد و وجود آن بسیار نیرومند تر از وجود افراد است، تحولات در پدیده های مختلف نتیجه مستقیم و معلول اصلی قدرت و نفوذ اجتماع و گروه است. چون به اعتقاد وی علت هر پدیده اجتماعی، همیشه يك پدیده اجتماعی دیگر است و نه يك پدیده روانی - فردی. بر همین اساس، تبیین پدیده های اجتماعی به وسیله پدیده های روانی را تبیینی نادرست می‌داند (ر.ک به: دورکیم، ۱۳۹۸: ۱۳۷ - ۱۳۵).

به اعتقاد دورکیم جامعه از یک وجود حقیقی و واقعی بر خوردار می‌باشد که دارای حیات، اراده، شعور و توانایی هست. در قرآن نیز برخی آیات اشاره به این حقیقت دارد که ملت های جهان همانند افراد، دارای مرگ و حیاتند، ملت هایی از صفحه زمین بر چیده می‌شوند و بجای آنها ملت های دیگری قرار می‌گیرند، قانون مرگ و حیات مخصوص افراد انسان نیست بلکه اقوام و جمعیت ها و جامعه‌ها را نیز در بر می‌گیرد؛ با این تفاوت که مرگ ملت ها غالباً بر اثر انحراف از مسیر حق و عدالت و روی آوردن به ظلم و ستم و غرق شدن در دریای شهوات و فرو رفتن در امواج تجمل پرستی و تن‌پروری می‌باشد. به عنوان نمونه قرآن می‌فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ۗ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (اعراف/ ۳۴). یعنی برای هر قوم و ملتی، سرآمدی است؛ هنگامی که اجل آنها فرارسد، نه ساعتی تأخیر می‌کنند، و نه پیشی می‌گیرند.

قبل از این که فرد به دنیا بیاید جامعه بوده، جامعه از بدو تولد تا پایان عمر با وی می‌باشد به زندگی او سامان می‌بخشد او را به کمال می‌رساند. جامعه بر افراد سیطره دارد. عادات، آداب، رسوم و سنت های اجتماعی مثل رودخانه است که افراد به محض تولد در داخل آن پرتاب می‌شوند و تا آخر عمر در آن شناور و غرق اند، در این رودخانه است که صبغه و رنگ آن را به خود می‌گیرند. به قول حافظ:

دوش رفته به در میکده خواب‌آلوده

خرقه تردامن و سجاده شراب‌آلوده

ما وقتی به دنیا آمدیم خواب‌آلوده و ناآگاهانه به در میکده جامعه رفتیم، جامه و

سجاده ما بدون اینکه خود ما بخواهیم به شراب این سنت و فرهنگ آلوده شد. از نظر دورکیم سیطره جامعه بر فرد مبتنی بر اخلاق است از این طریق بر فرد فشار وارد می کند تا به اهداف خود برسد (پالس، ۱۳۸۲: ۱۶۵).

بر این اساس دورکیم شخصی است که اصله اجتماعی می اندیشد و اصلت را از آن جامعه می داند و فرد را بالاجبار تابع بی قید و شرط فرامین اجتماع می داند. او بر این باور است که تشریفات و شعایر دینی، برای پیوند دادن اعضای گروه (جامعه) ضروری و لازم است (کیدنز، ص ۵۰۴).

۴. ساده ترین صور دین: دورکیم معتقد است که برای دست یابی به حقیقت دین و ویژگی های بنیادین آن باید به سراغ ابتدایی ترین و ساده ترین صور دین برویم؛ برای پی بردن به حقایق کلیه صورهای مدرن دین امروزی که در پس نمادهای فراوان پنهان مانده است فقط با تحلیل شکل های بسیار ساده دین اولیه امکان پذیر است. بدین منظور «توتم پرستی»^۲ در جوامع بومی ساده و کوچک استرالیا- که به اعتقاد او ساده ترین صور دین همان توتم پرستی در استرالیاست- را برای تحلیل و بررسی پدیده دین برگزید. بنابر این در باور او دین قبایل ابتدایی استرالیا، مادر همه ادیان است.

خاستگاه دین از نگاه دورکیم

با ذکر اصول و نکات لازم، اکنون می توان به نظریه دورکیم، در باره تفسیر و تحلیل زمینه های پیدایش دین پرداخت. همانطوری که اشاره شد دورکیم بر این باور است که تحلیل و ریشه یابی دین در صورتی میسر است که به دنبال ابتدایی ترین شکل دین برویم. بر همین اساس وی مانند فروید مجذوب نتایج تحقیقات میدانی چند دانشمند انسان شناس نظیر اسپنسر، اف. ج. جلین و ... شد که توانسته بودند برخی از قبایل بومی ابتدایی را در ساحل دوردست استرالیا از نزدیک مشاهده کنند. دورکیم بر خلاف دیگران، این قبيله ابتدایی را برای تحقیقات در خیلی زمینه ها بسیار بنیادین و با اهمیت توصیف کرد و مانند فروید ادعا کرد. اسرار و رموزی در این قبیل بومیان وجود دارد که دیگران هنوز آن را کشف نکرده اند.

^۲ واژه «توتم» یکه واژه بومی و مربوط به برخی قبایل در نزد اقوام بدوی از اقوام بدوی از قداست ویژه بر خوردار بوده و توتم ممکن است حیوان و یا گیاه و یا شئی دیگری باشد. توتم- هرچه باشد- برای کلان خود تقدس دارد و اقوام توتمیست، با آن نوعی احساس خویشاوندی و ارتباط می کردند. کشتن توتم حرام و یا نابو تلقی می شد (ر.ک دورکیم، ۱۳۸۳: ۲۶۷)

دورکیم پس از مطالعه روی داده ها و اطلاعاتی به دست آمده از رفتار های دینی قبایل استرالیا نتیجه گرفت که منشأ همه ادیان بزرگ و کوچک همین دین ساده و ابتدایی توتم پرستی بومیان استرالیا است و پرستش توتم نیز نمادی از پرستش جامعه است. بنابراین آنچه در همه ادیان مورد پرستش قرار می گیرد و نیروها و ویژگی های فراطبیعی به آن نسبت داده می شود چیزی جز جامعه نیست. او در توضیح این فرایند چنین می گوید: بر خلاف آنچه در ظاهر به نظر می آید، توتم پرستی پرستش یک حیوان و گیاه نیست، حقیقت توتم پرستی پرستش نیروی بی نام و نشان است که در هر یک از این موجودات وجود دارد. بی آنکه با هیچ کدام از آنها آمیخته شود. هیچ موجودی تماماً مالک آن نیست بلکه همه در آن شریک اند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۲۶۹).

دورکیم این نیروی بی نام و نشان و فاقد شخصیت را «اصل توتمی» می نامد که در باور او در فرهنگ ها و آئین های دیگر به اسامی دیگر نامیده شده است (همان). دورکیم در پاسخ به این سوال که حقیقت اصل توتمی چیست؟ و چرا تقدیس می شود؟ اظهار می دارد که اصل توتمی در واقع همان جامعه یا کلان است که به شکل حیوان یا گیاهی تصور شده و تشخیص یافته است ولی پرستندگان تصور می کنند که موجودی الوهی را می پرستند که در فراسوی این جهان قرار دارد و می تواند به خواسته های آنها پاسخ گوید و مشکلات آنها را رفع نماید. دلیل این تقدیس و فرمانبرداری این است که جامعه همه آن چیزهایی را که در بر انگیختن حس خداوندی لازم است به خاطر قدرتش بر همه این چیزها در اختیار دارد. زیرا برای اعضایش همان حالتی را دارد که خداوند به پرستندگان القا می کند. به تعبیر دقیق تر ویژگی های خداوندی اصالتاً متعلق به جامعه است که به موجودی فراطبیعی و الوهی فرا افکنده شده است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۷۴).

دورکیم این فرایند فرافکنی را چنین توجیه می کند که افراد در شرایط عادی و در برخورد با امور شخصی خود، اینگونه ویژگی را نمی یابند، ولی در شرایط ویژه مثل اعیاد، اجتماعات قبیله ای غلیان احساسات که خود زاینده شدت نهایی حیات جمعی است، در فرد آمادگی کنش ها و احساسات را پدید می آرد که هیچ گاه به تنهایی قادر به انجام آن نیست.

در این شرایط چنان جذبه به فرد دست می دهد که دیگر خود را باز نمی شناسد و در دریای موج جمع فردانیت خود را کاملاً رها می کند او احساس می کند که در حوزه ای وارد شده است که کاملاً با شرایط زندگی فردی تفاوت دارد با تکرار این تجربیات است که افراد به تدریج به این باور می رسد که در جهان دو ساحت وجود دارد: یکی ساحتی که در موقع شور و هیجان جمعی به آن وارد می شود که سر شار از شور و نشاط و نیرو است؛ دیگر ساحت واقعیات روز مره مادی

زندگی که محدود، ناقص و ملال آور است. این نگرش دو گانه جهان اساس و ویژگی دین است. دورکیم معتقد است که در میان این جوشش و غلیان اجتماعی و از میان این خود جوشان است که اندیشه دینی و باور به وجود امری مقدس متولد می شود. این امر مقدس که چیزی جز همان اصل توتمی دورکیم نیست در مرحله بعدی با نماد توتم سپس به تدریج در تحولات بعدی به عنوان ارواح، خدایان و خدای یکتا مورد تقدیس واقع می شود.

نقد بر دیدگاه دورکیم

اظهارات دورکیم در زمینه پیدایش دین اشکالاتی را در پی دارد که معمولاً برخلاف نظریات دانشمندان اسلامی و غیر اسلامی است. ایراداتی که بر دورکیم وارد است به ترتیب نقل می کنیم.

الف. اصالت فرد و جامعه

با توجه به این که دورکیم سخت معتقد به اصالت جامعه است به گونه ای که نقش افراد را در امور اجتماعی کاملاً بی تأثیر می داند. این مبنا بسیار از صواب بدور است؛ چرا که نمی توان صرف جامعه را تأثیرگذار در همه چیز دانست، به طوری که نقش فرد را کاملاً در مدیریت و رهبری حوادث نادیده گرفته است؛ زیرا به قول سید قطب: «[این عقیده] مثل این است که، پاره ای از وقایع تاریخ را که مرتبط با زندگانی فرد است، در نظر بگیریم و سپس چنین فرض کنیم که آن شخص وجود نداشته است [زیرا فرد در مقابل اصالت جامعه یک امر اعتباری بیش نیست]، آیا حوادث بر همین منوال و به همین ترتیب سیر می کند؟ ... اگر جواب «بلی» باشد، پس باید گفت: این فرد اصلاً اثر مثبتی در این موضوع نداشته است و اگر جواب «نه» باشد، باید گفت با این که اجتماع، اجتماع است، پس این فرق از کجا حاصل شد؟ از آنجایی که شخص ناپلئون، شاید یکی از بارزترین افرادی است که در صحنه تاریخ نقشی داشته است، برای مثال، او را در نظر بگیرید و برای یک لحظه تصور کنید که آن شخصی که این نقش را در صحنه بر عهده داشته ناپلئون نیست، بلکه شخص دیگری است که نه مطامع ناپلئون و نه ترکیبات عصبی و فکری و بدنی او را دارد و نه عقده نفسی و نه مشاعر و احساسات و نه خفایای «شعور نهانی» او را ... در آن صورت آیا تاریخ فرانسه از لحاظ صعود و سقوط و پیشرفت و شکست، در همین خط سیر قرار می گرفت؟ کسی که بگوید «بلی» بدون شک خودش را گول زده و تاریخ را تخطئه کرده است.»

(محمد قطب، بی تا: ۲۳۶ و ۲۳۷).

در تاریخ شمار زیادی از شخصیت های برجسته و انبیای الهی را می توان نام برد که هیچ کس نمی تواند نقش فردی آنها را در تحولات مختلف حیات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و ساحات دیگر بشر انکار کند. مثلاً با ظهور پیامبر اسلام بود که جامعه عرب بدوی و جاهلی دچار تحول عظیم شد و به بزرگ ترین تمدن جهانی تغییر شکل داد؛ اگر فقط جامعه در تغییرات اجتماعی نقش می داشت چرا قبل از ظهور آن حضرت این اتفاق نیفتاد. پس عادلانه تر این است که بگوئیم در هر حرکتی از حرکات تاریخ و حوادث جاری در جامعه بین فرد و اجتماع همیشه رابطه تنگاتنگ از تأثیر و تأثر وجود داشته است. بدین معنی که «در عین اینکه جامعه یک حقیقت و یک نوع ترکیب است، استقلال فرد در حد معین محفوظ است و لهذا فرد می تواند جامعه ای خودش را عوض کند. [اگر جامعه اصیل و فرد مقهور و مستحیل در آن باشد] جزء مستحیل شده امکان ندارد که بتواند وضع کل را تغییر دهد و عوض کند... [در حالی که فرد می تواند سیر جامعه را] شدیدتر کند، می تواند کند تر کند و می تواند مسیر تاریخ را عوض کند» (مطهری، ۱۳۶۹: ۲۳۰ و ۲۳۱).

هر فرد انسان در حقیقت دارای سرمایه های فطری (مثل روحیه استخدام گری، برتری طلبی، کمال خواهی و غیره) و اکتسابی از طبیعت است که در عرصه اجتماع گام بر می دارد و نقش آفرینی می کند و بر این اساس یا جامعه را به سمت رشد و تکامل سوق می دهد یا به انحطاط و اضمحلال و یا برعکس جامعه او را به یکی از این دو مسیر می کشاند (برای آگاهی بیشتر می توانید ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۱: ۱۴؛ مطهری، ۱۳۵۹: ۲۱). نمونه بارز آن، انقلاب های بزرگ پیامبران است که به تنهایی رو در روی جامعه قرار می گیرند و آن را در مسیر رشد و کمال سوق می دهند و از جاده انحراف و انحطاط باز می دارند.

خلاصه تأثیر و تأثر جامعه و فرد دو طرفی است، لکن ممکن است اثر یکی از دیگری بیشتر و نیرومند تر باشد اما در هیچ حالتی از حالات کفه دیگری خالی از تأثیر نیست. پس می توان این دیدگاه را پذیرفت که فرد و جامعه هر دو دارای اصالت می باشند. یعنی فرد نه کاملاً مستقل هست و نه کاملاً فرورفته در جامعه و مستحیل شده ی در آن.

ثانیاً ممکن است دین در ایجاد پیوند اعضای جامعه نقش مؤثرتر داشته باشد اما یگانه عامل نیست بلکه عوامل دیگر نیز در آن نقش دارند. ابن خلدون در عین حال که جامعه را اصیل و حقیقی می داند عوامل بقای آن را پیوند های خویشاوندی، هم پیمانی، هم سوگندی، نسب و

حسب، دین و محیط و شرایط معیشت می‌داند. سپس ابن خلدون عوامل بقای جامعه را زمینه و خاستگاه عصیبت می‌داند که باعث انسجام و همبستگی اجتماعی می‌شود (ستوده، ۱۳۸۶: ۱۱۶ و ۱۱۷). زیرا «عصیبت همکاری و یاری نمودن به یکدیگر است و میان کسانی حاصل می‌شود که یکی از پیوندهای زندگی آنان را به هم نزدیک کند مانند خویشاوندی نزدیک یا دور (عرق و رگ قومی و قبیله‌ای) یا هم‌دینی و یا هم‌مسلکی در یک عقیده‌ی سیاسی» (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۵۷). به تعبیر دیگر خود نیازهای فطری انسان و اجتماعی بالطبع بودن او ضامن حفظ و بقای جامعه است. همانطور که فارابی معتقد است که آنچه انسان را به تکاپو می‌افکند و به زندگی گروهی می‌کشاند نیازهای طبیعی اوست (فارابی، ۱۳۶۱). پس نیازی نیست تا جامعه از مفهوم خدا و شعایر دینی استفاده کند تا به حیات خود استمرار دهد. مضافاً بر این که دین همواره انسجام‌دهنده اجتماع نیست بلکه جداکننده و گسست‌دهنده پیوندهای اجتماعی نیز است. صفحات تاریخ بسیاری از ادیان مملو از جنگ، نزاع و اختلاف ویرانگر بوده است که در میان فرقه‌ها و نحله‌های فکری هر دین اتفاق افتاده است. جواهر لعل نهرو در کتاب نگاهی به تاریخ جهان می‌گوید: «با کمک مذهب کارها و چیزهای بسیار عالی و بزرگ انجام گرفته است، اما به نام مذهب نیز هزاران هزار و میلیون‌ها نفوس بشری کشته شده‌اند و جنایات مهیب و تصورناپذیر صورت گرفته است (جواهر لعل نهرو، ۱۳۷۲: ۹۲/۱).

ب) اشکال منطقی

یکی از مبانی جامعه‌شناسی دینی دورکیم، انتخاب قبایل بدوی استرالیا و بنا کردن مطالعات خود بر آن بود که از لحاظ منطقی و علمی اشکال دارد. او معتقد بود که شکل ابتدایی مذهب همان توتیم‌های قبایل استرالیا است، در حالی که توتیمسم استرالیایی، غیر عادی و نوع مخصوص از توتیمسم است و آثار و نتایجی که دورکیم از آنها استنتاج می‌کند، قابل تعمیم به دیگر جامعه‌ها نیست.

توضیح: از لحاظ منطقی استدلالی که نتیجه‌اش از طریق تعمیم احکام امور جزئی که با استقرار بدست آمده باشد، از سه طریق قابل نقد است (خندان، ۱۳۷۹: ۱۳۶):
۱) نشان دادن این که برخی از مقدماتی که در تعمیم به آنها استناد شده، نادرست می‌باشند (بدین معنی که شواهد مورد استناد یا واقعاً وجود ندارند یا اشتباه تفسیر شده است).

- ۲) نشان دادن این که شواهد تعمیمی استقرایی، نمونه های کافی یا متعارفی نیستند.
۳) تردید در خود نتیجه و نشان دادن نادرستی آن.

اتفاقاً تحقیقات روی قبایل بومی استرالیا از هر سه لحاظ قابل خدشه است:

تشکیک در مقدمات: اما از لحاظ نادرستی مقدمات باید بگوییم که او تمام تحلیل ها و ابراز نظر های خود را به طور مستقیم بر داده ها و مدارکی بنیان نهاده بود که نتیجه تحقیقات و مشاهدات میدانی انسان شناسانی چون اسپنسر، گیلدن و غیره بود که از قبایل بومی استرالیا فراهم کرده بودند. اتفاقاً عده ای از منتقدان اولیه صور ابتدایی حیات دینی از همین منظر دیدگاه دورکیم را نقد کرده اند. یکی از این ناقدان، جامعه شناسی به نام گاستون ریچارد است که قبلاً با دورکیم همکاری نیز داشته است. وی با دقت گزارش های مربوط به قبایل استرالیایی را تحلیل کرد و در مواردی نشان داد که می توان درست بر عکس دورکیم از آنها برداشت کرد (قائمی نیا، ۱۳۷۹: ۱۰۴). پس با وجود نظریه رقیب، تفسیر نادرست دورکیم از جامعه بدوی مرکزی استرالیا می تواند استدلال او را بی اعتبار کند. یا حد اقل گزارش رقیب وی از آن محل، دیدگاه او را در حد یک احتمال تنزل می دهد که به تعبیر حوزوی ها اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. وقتی پای احتمال در میان آید استدلال نیز از قوت و حجیت می افتد.

تشکیک در حکایت گری شواهد و نمونه ها: از لحاظ طریق دوم می توان گفت که در سیر از احکام جزئی به حکم کلی، دو امر می تواند باعث خطا در نتیجه گیری باشد: ۱. کمیت شواهد. ۲. کیفیت شواهد (خندان، ۱۳۷۹: ۱۳۷).

۱. کمیت شواهد: شواهد و نمونه های که دورکیم ارائه می دهد به قدری نیست که از آن نتیجه گرفت که مذهب از توتم پرستی نشأت گرفته است. زیرا او در انتخاب خود در باره مطالعه مذهب، خود را بسیار محدود کرده و تنها استرالیای مرکزی مورد مطالعه اوست [و نه همه قبایل ساده و بدوی در آمریکا، آفریقا، و جاهای دیگر، بلکه حتی همه شبه قاره استرالیا را نیز مطالعه نکرده است]. در حالی که در دیگر بخش های استرالیا، توتیمسم آن رویکرد های مذهب را ندارد و لذا نمی توان توتیمسم استرالیا را به عنوان جامعه نمونه از جوامع ساده، برای مطالعه مذهب در نظر گرفت (کافی، ۱۳۸۳: ۱۵۰). یکی از کسانی که درستی گزارش های دورکیم را به چالش گرفت انسان شناس به نام اشمیت بود. او در کتاب کلاسیک خود نشان داد که در میان قبایل شرق استرالیا به جای نظام توتیمسم ایده ی خدای تعالی وجود دارد و آنان به جای باور به نماد های اجتماعی قبیله، خدای واحد را می پرستیدند؛ این درست بر خلاف برداشت دورکیم بود که می

کوشید پرستش خدای واحد و اساساً تفکر یکتا پرستی را متأخر از توتمیسم و نتیجه تکامل آن بدانند (قائمی نیا، ۱۳۷۹: ۱۰۶). این گزارش تعریف دورکیم را از دین نیز زیر سؤال می برد زیرا او اعتقاد به جهان دیگر یا قلمرو ماوراء الطبیعه نداشت و آن را جزء دین نمی دانست. چرا که معتقد بود در میان مردم ابتدایی چنین مفهومی ناشناخته است و آنان طبیعت را از ماوراء طبیعت جدا نمی کنند؛ در حالی طبق نظر اشمیت «خدا» که موجود ماورائی است برای قبایل ابتدایی مفهومی آشنا بوده است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۸۳). علت ناقص و بی اعتبار بودن این گزارش ها ناکافی بودن شواهد و قراین است که دورکیم نه تنها قبایل ابتدایی قاره های دیگر را جستجو نکرده بلکه حتی از مردم ساده استرالیای مرکزی نیز دور تر نرفته بود.

۲. کیفیت انتخاب شواهد: منظور از کیفیت انتخاب شواهد این است که باید توجه داشته باشیم برای یک تعمیم استقرایی درست، صرفاً فراوانی شواهد، دلیل درستی حکایتگری آنها از کل افراد نیست، بلکه برای دستیابی به یک حکم کلی صحیح، باید نمونه ها به گونه انتخاب شوند که ویژگی های عمومی و اصلی کل افراد را دارا باشند، نه برخی از آنها را، در حالی که زمینه مورد مطالعه دورکیم این ویژگی را فاقد است. زیرا ارتباط نماد توتم و قبيله در جامعه ابتدایی (به عنوان شکل ساده مذهب)، مسأله رابطه مذهب با ادیان فراملیتی و فراقومی بمانند بودایی، اسلام و مسیحیت را مشکل تر می سازد. در این ادیان، مذهب هرگز با مفهوم جامعه به معنای قبیلگی آن که نماد اجتماع باشد، مطرح نیست؛ بلکه خود مذهب به جهت آموزش های فراملیتی، جامعه چند اجتماع (از نوع امت) فراهم آورده است... شکل ابتدایی مذهب در جامعه ابتدایی «توتمیسم» فاقد ویژگی های آموزش فراتشریعی مذاهب از قبیل جهان بینی، آینده نگری، پیش بینی آینده جامعه ها است که بیشتر در ادیان یهودی (پیش بینی های انبیای بنی اسرائیل)، زرشت و اسلام وجود دارد. همچنین عنصر نماد و سمبل که در شکل ابتدایی مذهب به صورت توتم نمایان است در ادیان دیگر مثل مسیحیت مجسمه مسیح و بودایی مجسمه بودایی دیده می شوند، اما در بیشتر ادیان مانند زردشتی، یهودی و اسلام از چنین نماد خبری نیست. به همین دلیل است که (نمی توان مطمئن بود که جوهر دین خاص مورد بررسی دورکیم، جوهر دین به معنای عام آن باشد. برای تعیین ماهیت عمومی دین بررسی طیف گسترده از دین و گروه های اجتماعی را در غیر بومیان استرالیایی در جاهای دیگر پیدا کند) (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۸۰).

تشکیک در صدق نتیجه: حال اگر در یک استقرا مقدمات همگی درست باشند و شواهد و نمونه ها نیز از حیث کمیت و کیفیت کافی باشند، هنوز راه برای نقد تعمیم استقرایی باز

است (خندان، ۱۳۷۹: ۱۳۷). در مورد نتیجه تحقیقات دورکیم روی قبایل ابتدایی نیز نمی توان اعتماد کرد. زیرا گاستون ریچارد، جامعه شناس و همکار دورکیم مدعی است که دورکیم نظریه خود را حتی قبل از دست یافتن به نتیجه تحقیقات میدانی انسان شناسانی چون اسپنسر، گیلدن و غیره که از قبایل بومی استرالیا تهیه کرده بودند، پرورده بود (قائمی نیا، ۱۳۷۹: ۱۰۴). اگر این ادعا درست باشد امکان عدم صدق نتیجه دور از تصور نیست.

ج) دوری بودن تعریف دین

دورکیم دین را به امور مقدس و نامقدس تعریف کرد که از نظر همیلتون این تعریف مستلزم دور است. چون از یک طرف می گوید امور قدسی اجتماعی است از طرف دیگر ادعا دارد که امور دینی نیز قدسی است. پس امور دینی همان امور اجتماعی است در حالی که یکی از شرایط اساسی تعریف این است که مستلزم دور نباشد (پالس، ۱۳۸۲: ۱۸۳).

د) فاقد روش علمی

شواهدی که دورکیم اقامه می کند، گزینشی و دل بخواهانه است و روال مرسوم در علم، آن را اجازه نمی دهد. او در مقام تعلیل یک پدیده، می بایست متغیرهای فراوان را یکایک به حساب آورد و میزان تأثیر آن ها را در نظریه مورد بحث بسنجد، و پس از اطمینان از عدم تأثیر یک متغیر، سراغ متغیر دیگر برود.

به بیان ساده تر، «یک تحقیق زمانی از ارزش علمی برخوردار و از هر گونه لغزش مصون است که تمام احتمالات و فرضیه های دخیل در بحث کاملاً لحاظ شود در حالی که امیل دورکیم نه تنها ریشه منطقی آن را مسلم و مفروض نگرفته و دیدگاهش را بر این فرض بنا نکرده بلکه برعکس بر این باور است که یک منطق اصلاً نمی تواند منشأ پیدایش دین باشد».

این مسأله قدری نیاز به توضیح دارد؛ به این صورت که اگر عوامل منطقی یا انگیزه های فطری و غریزی انسان در پیدایش یک فکر دست اندرکار باشد، در آن صورت بدون نیاز به پی جویی علل اکتسابی و عوامل خارجی، آن را درحوزه عقل و منطق بشر تحلیل و ریشه یابی می توان کرد، هر چند که آن عقیده و فکر غلط باشد. به عنوان مثال بیش از هزار سال بود که بشر فکر می کرد خورشید و ستارگان به دور خورشید می گردد و زمین ثابت است. با وجود که این اندیشه باطل

بود، ولی چون مبنای فکری و منطقی داشت هیچگاه کسی آن را در خارج از حیطه فکر و منطق ریشه یابی نکرده است و نگفته که مثلاً ترس از اموات یا خواب دیدن و غیره موجب این اعتقاد شده؛ بلکه جریان فکری بشر را دلیل این باور می داند، یعنی انسان نگاه می کرد و به حس ظاهرش این طور می آمد که خورشید و ستارگان به دور زمین می چرخند، همین طور که می دید حکم می کرد، به این ترتیب این مسئله دلیلی غیر از خود دیدن و خود فکر کردن انسان ندارد. پیدایش دین نیز مانند نظریه زمین مرکزی بوده؛ یعنی از یک پشتوانه منطقی و عقلانی برخوردار بوده است. انسان پیشین وقتی نظم حیرت انگیز را در عالم مشاهده می کردند. انسان نخستین زیبایی ها و جذابیت های محیر العقول در طبیعت، روند و آیند فصول سال، آمد و شد شب و روز، بخصوص تشکیلات شگرف و حیرت آور وجود گیاهان، حیوانات و آناتومی بدن انسان را می دید و حس تعجبش بر انگیخته می شد و به فکر یک مبدأ برتر برای این نظم و انسجام حاکم بر گستره هستی می افتاد. پس تفکر و تأمل در کتاب بزرگ نظام هستی، هر انسان خردمند (اعم از انسان های ابتدایی و امروزی) را به فکر مبدء و آفریننده که دارای عقل، علم، قدرت و خیرخواهی وسیع است فرا می خواند. هر چند که در مصداق اشتباه نماید و به جای خدای یگانه بت را خالق و مدبر جهان بداند و آن را بپرستد، ولی منشأ گرایش بشر به بت پرستی بازهم غیر از مشاهدات و خردورزی بشر چیزی دیگر نبوده است.

با توجه به این توضیحات اگر دورکیم به صورت همه جانبه و بدور از تک بعدی نگریستن به مسأله و با استفاده از متد دقیق علمی مسئله دین را مورد تحقیق و تبیین قرار می داد، نیاز به این همه زحمت و متوسل شدن به اظهارات عجیب و غریب نداشت و دین شناسی محققانه و متدیک این است که او زمینه عقلانی و فرضیه فطری بودن پدیده دین را که برخی ادیان مثل اسلام و بعضی متفکران (مثل دکارت و کسانی دیگر) به آن قائل اند در تحقیقاتش مغفول نمی گذاشت و شاید لازم نمی شد که به سراغ فرضیات دور از ذهن برود.

نتیجه گیری

در این نوشتار نظریه پیدایش دین از منظر دورکیم مورد نقد و بررسی قرار گرفت و حاصل بحث این شد که امیل دورکیم با مطالعات و تأملات روی داده ها، شواهد و اطلاعات برخی

محققانی که از رفتارهای دینی قبایل استرالیا بدست آورده بود به این نتیجه رسید سرچشمه و ریشه همهٔ ادیان کوچک و بزرگ همین دین ساده و ابتدایی توتم پرستی بومیان استرالیا است، سپس از آن استنباط کرد که پرستش توتم نیز نمادی از پرستش جامعه است، نه پرستش نیروی های فراطبیعی. در نقد این دیدگاه ابتدا دنبال اصول و مبانی آن رفتیم و دیدگاه های بعضی جامعه شناسان و اظهارات متفکران رقیب را اشاره کردیم که دیدگاه دورکیم را به چالش می کشد. همچنین از لحاظ منطقی اشکالاتی بر آن وارد بود. بدین معنی که از نقطه نظر منطقی استدلالی که نتیجه اش از طریق تعمیم احکام امور جزئی که با استقرا بدست آمده باشد، از سه طریق قابل نقد است: یکی اینکه برخی از مقدماتی که دورکیم در تعمیم به آنها استناد کرده، نادرست می باشند. دوم اینکه شواهد تعمیمی که از طریق استقرا ارائه داد، نمونه های کافی یا متعارفی نیستند. و طریق سوم اینست که درصداقت نتیجه ایشان می توان تشکیک کرد. یکی از اشکالات این بود که دورکیم برخی فرضیه ها را در تحقیقات خود نادیده انگاشته است. مثل فرضیه فطری بودن دین و عقلانی بودن گرایش به دین.

کتابنامه

- پالس، دانیل، هفت نظریه در باب دین، مترجم: عزیز بختیاری، قم، انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- جواهر لعل نهرو، نگاهی به تاریخ جهان، ترجمه محمود فضلی، انتشارات امیرکبیر، چاپ نهم، ۱۳۷۲.
- خندان، علی اصغر، منطق کاربردی، تهران، مؤسسه فرهنگی طه، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- دورکیم، امیل، صور ابتدایی دینی، مترجم: باقر پرهام، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- دورکیم، امیل، قواعد روش جامعه شناسی، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ یازدهم، ۱۳۹۸.
- طباطبایی، محمد حسین، فلسفه اقتصاد اسلامی، گرد آورنده: توانایان فرد، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطائی، چاپ اول، ۱۳۶۱.
- فارابی، ابو نصر محمد، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۱.
- قائمی نیا، علیرضا، درآمدی بر منشأ دین، قم، انتشارات معارف، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- کاپستون، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد ۷، مترجم: داریوش آشوری، ناشر: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم،
- کافی، مجید، دین و علوم اجتماعی، قم، انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، چاپ ۱۳.
- محمد قطب، فرد و اجتماع، ترجمه سید غلامرضا سعیدی، تهران، کانون انتشار، بی تا.
- مطهری، مرتضی، بیست گفتار، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۵۹.
- نیکلاس، ابرکرومبی، فرهنگ جامعه شناسی، مترجم: حسن پویان، تهران، انتشارات سورش، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
- همیلتون، ملکم، جامعه شناسی دین، مترجم: محسن ثلاثی، تهران انتشارات تبیان، چاپ اول، ۱۳۷۷.

