

رهیافت دین‌شناختی دورکیم؛

نظریه و تحلیل

سید حسن اسلامی

اشاره

امیل دورکیم یکی از بنیانگذاران اصلی جامعه‌شناسی دین است. وی که جامعه‌شناسی را عالی‌ترین علم اجتماعی می‌دانست، کوشید از منظر این دانش تازه شکل گرفته، دین را مطالعه کند و خاستگاه آن را بیان نماید. دورکیم نظرگاه رایج تکاملی زمانه خود را، که دین را ادامه جادو، و محصول دوران کودکی بشر می‌دانست و آن را به عوامل فردی باز می‌گرداند و نتیجه می‌گرفت که دین در جوامع صنعتی به تدریج راه زوال را می‌پوید، نپذیرفت. او در برابر این نظریه مسلط، برای دین خاستگاهی عقلانی و اجتماعی قائل بود و با تحلیل منشأ اجتماعی دین، آن را از جادو و عوامل فردی جدا می‌کرد و نتیجه می‌گرفت که دین به دلیل کارکرد اجتماعی خود تا زمانی که جامعه وجود دارد، یعنی همواره، حضور خواهد داشت. از نظر او ممکن بود دینی جای دین دیگری را بگیرد، اما اصل دین همواره ماندنی است. رویکرد دورکیم به دین، نتیجه نگرش ساختارگرایانه او به جامعه و نگاه تقلیل‌گرایانه او به مفاهیم فکری و دینی بود. از این منظر، وی دین، اخلاق و هنر را نیز به کارکرد اجتماعی آنها فرو می‌کاست و برای آنها خاستگاهی جز جامعه قائل نبود. در این نوشته گزارش مختصر زندگی، آثار و منابع فکری دورکیم، و رهیافت جامعه‌شناختی دورکیم به دین تحلیل و بررسی می‌شود.

درآمد

یکی از رهیافت‌های دین‌شناسی، رهیافت جامعه‌شناختی به دین است. در این رهیافت، دین به مثابه پدیده‌ای اجتماعی در نظر گرفته شده، احکام دیگر پدیده‌های اجتماعی بر

آن بار می‌گردد. در اینجا باید میان جامعه‌شناسی دین^۱ و جامعه‌شناسی گروهی یا مکتب اصالت جامعه‌شناسی^۲ تفاوت گذاشت. جامعه‌شناسی دین می‌کوشد تا ابعاد اجتماعی دین را بررسی و تحلیل کند. دین، افزون بر جنبه‌های فردی، روانی، فراطبیعی و عقیدتی، جنبه‌های اجتماعی نیز دارد. جامعه‌شناسی دین تنها با این جنبه‌های اخیر سر و کار دارد و بی‌آنکه درصدد اثبات یا انکار دیگر جنبه‌ها باشد، آنها را مورد بررسی قرار نمی‌دهد. به این معنا جامعه‌شناسی دین پیشینه‌ای کهن دارد. همواره بعد اجتماعی دین مورد توجه پژوهشگران بوده است. نمونه‌ی روشن این رویکرد به دین را در مقدمه‌ی ابن‌خلدون می‌بینیم که در آن نقش اجتماعی دین را برای رسیدن به قدرت سیاسی تحلیل می‌کند.

اما اصالت جامعه‌شناسی رهیافت دیگری است که عمر درازی از آن نمی‌گذرد. طبق این رهیافت، همه‌ی پدیده‌ها منشأ و خاستگاه اجتماعی دارند و ریشه‌ی آنها را باید در جامعه جست. از این منظر، خاستگاه هنر، اخلاق و نیز دین جامعه است. دین نه تنها بعد اجتماعی دارد، که اساساً جز این جنبه، بعد یا جنبه‌ی دیگری ندارد. دین از این منظر، پدیده‌ای است زاده‌ی جامعه، و کارکردی دارد مناسب جامعه. از این دیدگاه دین هیچ بنیاد فراطبیعی و آسمانی‌ای ندارد و هیچ پیوندی با نیازهای عمیق انسانی و هیچ نسبتی با پرسش‌های جاودانه و دغدغه‌های وجودی ندارد؛ دین پدیده‌ای است اجتماعی و بس. به تعبیر دیگر، از این منظر دین محصول و فرآورده‌ی اجتماعی انسان‌هاست. این رهیافت، هر گونه تقدس را از دین می‌گیرد و آن را تنها به‌مثابه‌ی سوزهای زمینی می‌نگرد. می‌توان گفت که این رهیافت در پی زمینی‌ساختن و «کنترل امر متعالی» است.^۳

درحقیقت در اینجا دیگر با علم جامعه‌شناسی روبه‌رو نیستیم، بلکه با مکتبی سروکار داریم که با پیش‌فرض‌های خاصی علوم اجتماعی را به خدمت می‌گیرد. مهم‌ترین پیش‌فرض این مکتب انکار ماوراء الطبیعه یا حداقل تردید در آن است. این نگرش به دین در قرن نوزدهم شکل گرفت و متأثر از دو نظریه بود؛ یکی پوزیتیویسم و دیگری نظریه‌ی تکامل. غالب کسانی که از این منظر به دین می‌نگریستند با توجه به کارکرد دین آن را منفی یا مثبت ارزیابی می‌کردند. مهم‌ترین نظریه‌پردازی که با رویکردی منفی به دین پرداخت، کارل مارکس (۱۸۱۲-۱۸۸۳) بود. وی بحث چندانی درباره‌ی دین نکرد و مستقلاً

1. sociology of religion

2. sociologism

3. *Approaches to the Study of Religion*, Ed. by Peter Connolly, London, Continuum, 2001, p.194.

به این مقوله نپرداخت، اما در طی چند صفحه به پندار خودش تکلیف دین را یکسره نمود و برای همیشه اعلام داشت که دین «افیون مردم است».^۱ اما شخصیت دیگری که با اعتقاد به اصالت جامعه‌شناسی به مسئله دین پرداخت، امیل دورکیم بود. وی خود را مذهبی نمی‌دانست، اما برای دین کارکردی مثبت قائل بود و آن را عامل قوام و دوام جامعه می‌دانست. در این نوشته منحصرأً نظرگاه دورکیم بررسی و تحلیل می‌شود.

زندگی و آثار

امیل دورکیم در ۵ آوریل سال ۱۸۵۸ در شهر اپینال، نزدیک استراسبورگ در شمال شرقی فرانسه، در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمد. پدرش حاخام بود و او نیز مدتی به تحصیل در مدرسه حاخامی پرداخت، لیکن بعدها از سنت خانوادگی خود گسست و خود را از نظر دینی «لاادری‌گرا» اعلام کرد.^۲ با این همه تا آخر عمر تحت تأثیر تربیت دینی و انضباط مذهبی خانواده‌اش باقی ماند. «ژرژ داوی در یکی از بررسی‌های معدود و معتبری که از زندگی اولیه دورکیم انجام شده است خاطر نشان می‌کند "محیط خانه که در آن بیشتر قناعت به چشم می‌خورد تا گشاده‌دستی و در آن رعایت قانون، هم فریضه اخلاقی بود و هم نمونه عمل، در لورنی جوان^۳ چند صفت غیر قابل تغییر به وجود آورد: تحقیر کسانی که از تلاش و کوشش روی‌گردانند، پست شمردن موفقیتی که بدون کوشش به دست آمده باشد و ترس از هر آنچه بر بنیادی قابل اعتماد استوار نباشد."^۴

در هیجده سالگی (۱۸۷۹) به پاریس رفت و پس از دو کوشش ناموفق در سومین تلاش به دانشسرای عالی راه یافت و در آنجا تاریخ و فلسفه خواند. وی در سال ۱۸۸۵ یک سال مرخصی گرفت و در آلمان با همکاری و زیر نظر ویلهلم وونت به مطالعه علوم اجتماعی پرداخت، همچنین آثار مارکس را به زبان اصلی خواند. در برگشت از آلمان سه مقاله درباره مطالعات خود در آلمان در مجله فلسفه به چاپ رساند. این سه مقاله عبارت بودند از: مطالعات اخیر علوم اجتماعی، علم اثباتی در آلمان، و فلسفه در دانشگاه‌های آلمان. در سال ۱۸۸۷ با لوئیس دریفوس^۵ ازدواج کرد و در همان سال به استادی دانشگاه

۱. درباره مسئله یهود، گامی در نقد فلسفه هگل و کارل مارکس، ترجمه مرتضی محیط، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۱، ص ۵۴.

2. *Seven Theories of Religion*, Daniel L. Pals, New York, Oxford University Press, 1996, p.89-90.

۳. مقصود دورکیم است. ۴. دورکیم، آنتونی گیدینز، ترجمه یوسف ایازی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳، ص ۹.

5. Louise Dreyfus

بور دو برگزیده شد و همان جا کرسی علوم اجتماعی و تعلیم و تربیت را تأسیس کرد و به این دانش از رونق افتاده و نسبتاً بی اعتبار رونق و اعتباری تازه داد. طی شانزده سال بعد وی به مطالعات خود ادامه داد و ایده‌هایش را وضوح بخشید. نخستین اثر مهم وی کتاب درباره تقسیم کار اجتماعی^۱ بود که در سال ۱۸۹۳ به چاپ رسید. این کتاب در عین حال رساله دکترای او به شمار می‌رود. در سال ۱۸۹۵ نیز کتاب قواعد روش جامعه‌شناختی^۲ را منتشر کرد که مباحثات قابل توجهی را برانگیخت. تحقیق مهم دیگری را در سال ۱۸۹۷ منتشر ساخت با عنوان خودکشی، تحقیقی جامعه‌شناختی^۳ که به مسئله‌ای که غالباً شخصی و فردی قلمداد می‌شد، از منظری اجتماعی می‌پرداخت. در همین اوان با همکاری دانشمندان دیگری سالنامه جامعه‌شناختی^۴ را پدید آورد. این نشریه که در فرانسه و دیگر کشورهای اروپایی شهرتی به سزا به دست آورد، مطالعات و بررسی‌های اجتماعی تازه‌ای را منتشر ساخته، یک مکتب فکری را نمایندگی می‌کرد. اولین مطالعات دورکیم که در این سالنامه منتشر شدند، عبارت‌اند از: تحریم همبستری با محارم و خاستگاه‌های آن، و تعریف نمودهای دینی. پس از آن وی مقاله توت‌م‌پرستی را نیز در همین سالنامه به چاپ رساند.

در سال ۱۹۰۲ دورکیم پس از سال‌ها انتظار به دانشگاه سوربن پاریس راه یافت و کرسی تعلیم و تربیت را به عهده گرفت و بعدها در همین رشته به استادی نائل آمد. علت این تأخیر به گفته عده‌ای گرایش ضدیهودی حاکم بر محافل روشنفکری فرانسه در آن زمان بود؛ حال آنکه کسان دیگری بی‌توجهی به دورکیم را ناشی از عملکرد او ادعا می‌کنند که او با تکیه یکجانبه بر جامعه‌شناسی و بیان این نکته که تنها علم اجتماعی همان جامعه‌شناسی است، برای خود مخالفان فراوانی پدید آورد.^۵ وی در آنجا جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیت را به موازات هم تدریس می‌کرد. کرسی وی بعدها عنوان کرسی جامعه‌شناسی سوربن را پیدا نمود. در سال ۱۹۱۱ گزارش «احکام واقعی و احکام

۱. *De la Division du travail social*؛ این کتاب ترجمه و با مشخصات زیر منتشر شده است: درباره تقسیم کار اجتماعی، امیل دورکیم، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.

۲. *Les Regles de la methode sociologique*؛ این کتاب ترجمه شده و با مشخصات زیر به چاپ رسیده است: قواعد روش جامعه‌شناسی، امیل دورکیم، ترجمه علیمحمد کاردان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.

3. *Le Suicide, Etude de sociologique*

4. *L'Annee Sociologique*

5. *Oxford Dictionary of Sociology*, ed. by Gordon Marshall, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 175.

ارزشی» را به کنگره فلسفی بولونی ارائه کرد و در سال ۱۹۱۲ - یعنی دو سال پیش از آغاز جنگ جهانی اول - کتاب *صُور ابتدایی حیات دینی*^۱ را که معروف‌ترین و تأثیرگذارترین اثر او بود منتشر کرد.

در سال ۱۹۱۶ تنها پسر دورکیم، آندره که دانشور جوانی بود و دورکیم به او امیدها بسته بود، در صربستان کشته شد. این حادثه بر دورکیم تأثیر عمیقی گذاشت و او را سخت غمگین کرده، از ادامه کارهای علمی بازداشت. اما پس از چند ماه مجدداً به کارهای علمی روی آورد و تحت تأثیر مرگ پسرش دو کتاب منتشر ساخت: *آلمان برتر* از همه و روحیه آلمانی و جنگ؛ چه کسی جنگ را خواسته است؟ منشأ جنگ بر اساس اسناد دیپلماتیک. وی سرانجام در سال ۱۹۱۷ در پنجاه و نه سالگی و در اوج شهرت درگذشت.^۲

منابع فکری و اندیشه‌های اصلی

دورکیم از سویی وارث حقیقی دیدگاه جامعه‌شناختی اگوست کنت و از دیگر سو متأثر از اندیشه‌های جمهوری خواهانه و برابری طلبانه بود و تا آخر عمر اندیشه‌های اصلاحی خود را حفظ نمود. او از نظریات جدید مردم‌شناختی روزگار خود متأثر گشت و از دیدگاه کسانی چون دبلیو. رابرتسون اسمیت^۳ (۱۸۴۶-۱۸۹۴) اسکاتلندی، در پردازش دیدگاه خود بهره جست. وی بر اثر مطالعه فلسفه کانت، به نحوی در مسیری که کانت ترسیم کرده بود قرار گرفت و مضامین کانتی را به دفعات در آثار خود به کار بست.^۴

بدین ترتیب، وی را می‌توان به آبگیری تشبیه کرد که جریان‌های حوزه آنگلو ساکسون، فلسفه آلمانی و اندیشه‌های اجتماعی فرانسوی را در خود جمع کرده است. وی دانشمندی است که آینه اندیشه‌های متنوع روزگار خود است و آنچه را در

۱. *Les Formes elementaires de la vie religieuse*؛ این کتاب تاکنون به زبان فارسی ترجمه و منتشر نشده است. اما آقای بهرام در مقدمه خود بر ترجمه درباره تقسیم کار اجتماعی وعده کرده است که بزودی ترجمه این کتاب را با قلم خود و به وسیله نشر مرکز روانه بازار خواهد کرد (مقدمه ویراست دوم، اسفند سال ۸۰).

۲. اطلاعات این زندگی‌نامه از منابع زیر فراهم آمده است:

3. W. Robertson Smith

اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ریچون آرون، ترجمه باقر بهرام، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۴۲۹، ۴۳۰ و دورکیم، نوشته آنتونی گیدنز، ترجمه یوسف ابادری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳، ۱۷۷.

زمانه‌اش می‌گذرد می‌تاباند. وی همچنین از اندیشه‌های اجتماعی سن سیمون متأثر بود و افزون بر آن از معلم خود دُنئی فوستل دوکلانژ، که کتاب او شهر باستانی^۱ در حد کتابی کلاسیک در عرصه مطالعات اجتماعی جهان باستان به شمار می‌رفت، درس‌ها آموخت و روش تحقیق تاریخی او را بعدها به کار گرفت. نیز باید از ارنست رنان یاد کرد که بر دورکیم تأثیری انکارناپذیر گذاشت. همچنین معلم دیگر او امیل بوترو بر او تأثیری ماندگار گذاشت و به او آموخت که میان سطوح مختلف واقعیت تفاوت قائل شود. شیوه بوترو به دورکیم کمک کرد تا بعدها بتواند جامعه را به عنوان واقعیتی مستقل تحلیل کند.^۲ اما این سخن به معنای آن نیست که وی در کار خود هیچ ابتکار و اصالتی نداشت. بر عکس، وی توانست اندیشه‌های پراکنده روزگار خود را در نظامی جامع و سازمان‌یافته - گرچه نقدپذیر - فراهم آورد و اندیشه‌ای را پیرورد که در نهایت به نام او ثبت شود. وی نظامی فکری پدید آورد که به نام پوزیتویزم اجتماعی^۳ شناخته می‌شود. هسته مرکزی نظریه دورکیم آن است که اندیشه، آرمان‌ها و حتی مسائل فلسفی محض را باید در متن جامعه و بر اساس کارکرد اجتماعی آنها فهمید و تفسیر کرد.^۴ این نگرش به مسائل از زاویه جامعه‌شناختی و تفسیر اندیشه‌های کنشگران اجتماعی، براساس کارکردی که اعمال آنها دارد و بی‌توجه به نیت فاعلان آنها شاخصه تفکری دورکیمی است و شامل همه مسائل فردی و اجتماعی، نظری و عملی می‌گردد. این راهبرد، بعدها به شکل اولیه آن نماند و به وسیله متفکران دیگر تکمیل شد. لذا امروزه دیگر کسی اندیشه‌های دورکیم را به همان شکلی که وی ارائه کرد، به سادگی نمی‌پذیرد و می‌کوشد برای اندیشه و نیت کنشگران اجتماعی نیز جایی در تفسیرهای اجتماعی خود بگنجاند.

دورکیم، برخلاف پاره‌ای از متفکران معاصر خود، به حوزه‌های گوناگون نپرداخت، بلکه عمدتاً زندگی فکری خود را بر چند مسئله معین متمرکز ساخت. مسائل اساسی و دغدغه‌های فکری دورکیم که بعدها هر یک در کتابی متمایز بسط یافت عبارت بودند از:

1. *The Ancient City*

۲. زندگی و بزرگان جامعه‌شناسی، لوئیس کوزر، ترجمه محسن نلائی، تهران، علمی، ۱۳۶۸، ص ۲۱۵.

3. Social Positivism

۴. رک:

Twentieth Century Religious Thought: the Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1980, John Macquarrie. New York, Charles Scribner's Sons, 1981, p.156.

۱. جامعه‌شناسی به مثابه علمی مستقل؛ تا پیش از دورکیم، کسانی چون کندورسه، منتسکیو و بیشتر از همه آگوست کنت بحث‌های اجتماعی را مطرح کرده بودند و حتی کنت نام «جامعه‌شناسی» را برای رشته نظری خود پیشنهاد کرده بود، اما جدایی این رشته از دیگر رشته‌ها و استقلال آن مرهون تلاش‌های بی‌وقفه دورکیم است. پیشینیان وی مباحث جامعه‌شناختی را در پرتو مسائل فلسفه تاریخ - که از ویکو بر جای مانده بود - یا مسائل جغرافیایی و یا حتی مسائل نژادی تفسیر می‌کردند. حتی کنت نیز نتوانسته بود جامعه‌شناسی خود را از پاره‌ای ملاحظات متافیزیکی خود جدا نماید و به جای تأسیس دانشی منضبط و دیسیپلینی با حوزه و مسائل خاص خود، عملاً یک فلسفه، و نظامی فکری بنا نهاد که می‌توان آن را با نظریات هستی‌شناختی که از سوی فلاسفه طرح می‌شد، هم‌سنگ دانست. از این رو پس از کنت تا مدت‌ها متفکران از به کار بردن عنوان «جامعه‌شناسی» خودداری می‌کردند و آن را فلسفه‌ای مانند دیگر فلسفه‌های کلی‌گویانه و غیر علمی می‌دانستند. این دورکیم بود که مدت‌ها پس از کنت، مجدداً به جامعه‌شناسی اعتبار لازم را داد و آن را به مثابه علمی مستقل و متمایز مطرح ساخت و برای آن در دانشگاه کرسی ویژه‌ای پدید آورد. تک‌نگاری‌های جدی و اصیل دورکیم در حوزه جامعه‌شناسی به دیگران نشان داد که این دانش نوپا می‌تواند و باید جدی گرفته شود. امروزه در نوشته‌ها و گفته‌های گوناگون شاهد ترکیباتی چون «محیط اجتماعی»، «انحراف اجتماعی»، «مهندسی اجتماعی»، «کنترل اجتماعی» و «اصلاحات اجتماعی» هستیم؛ در حالی که تا پیش از دورکیم به کار رفتن صفت «اجتماعی» بسیار غیرمعمول بود و اساساً تعبیر «جامعه» فقط ناظر به ثروتمندان و شب‌نشینی‌های آنان بود.^۱ در نتیجه نقش دورکیم در ایجاد یک دانش با حوزه‌های معین و روش‌های خاص و واژگان ویژه انکارناپذیر است.

۲. دومین مسئله‌ای که دورکیم به آن پرداخت، بحث فردگرایی در جامعه صنعتی بود. نقش فرد در جامعه و الزامات اجتماعی و تعیین جایگاه فردی در نظام صنعتی جدید از مسائلی بود که دورکیم به تفصیل به آن پرداخت. مناسبات فرد و جمع به گونه‌های مختلفی در تحقیقات خود را نشان می‌دهد. وی در برابر اندیشه‌ای که آرمان‌های فردگرایانه را گونه‌ای آسیب اجتماعی می‌دانستند، به دفاع از نظریه خود پرداخت و نشان

داد که این آرمان‌ها می‌توانند به نوبه خود پدیدآورنده نظم اجتماعی خاص و تازه‌ای باشند. کتاب درباره تقسیم کار اجتماعی نتیجه همین رهیافت او به این مسئله است.^۱

۳. سومین دغدغه اصلی دورکیم شناختن سرچشمه‌های اخلاق و سرشت الزامات برای اخلاق، اخلاقی بود. وی کوشید در زمانی که تحولات صنعتی، اصول اخلاق دوران فتودالیه را منسوخ کرده بود، برای اخلاق، بنیادی استوار بیابد و همین نکته او را به سوی جامعه‌شناسی سوق داد. در حقیقت می‌توان گفت که دغدغه اخلاق همه عمر، او را دل‌مشغول خود ساخته بود. وی برخلاف کسانی که می‌کوشیدند قواعد اخلاقی را از دل اصول پیشین درآورند، بر آن بود که ریشه‌های اخلاق نیز در جامعه است و مهم‌ترین کار آن ایجاد پیوند اجتماعی میان افراد است. به این معنا وی اخلاق را از هرگونه بنیاد مابعدالطبیعی و یا درون‌فردی جدا ساخت و تنها آن را بر اساس کارکرد اجتماعی این قواعد تفسیر نمود.^۲

۴. اما مهم‌ترین مضمونی که دورکیم به آن پرداخت، دین بود. خاستگاه و کارکرد دین چیست؟ این مسئله که از مسائل جدی قرن نوزدهم بود و غالب متفکران را دل‌مشغول خود ساخته بود، برای دورکیم جایگاه خاصی داشت. وی برخلاف مارکس که بی‌کمترین تردیدی فاتحه دین را می‌خواند و در یک کلام خاستگاه و کارکرد دین را منفی می‌دانست، کوشید از منظری جامعه‌شناختی به این مسئله پردازد. نتیجه کند و کاو او در اثر بزرگ صور ابتدایی حیات دینی منتشر شد.

این چند مسئله، دغدغه‌های اساسی دورکیم به شمار می‌روند. هر یک از این مسائل جای بحث جداگانه‌ای دارد. اما در این نوشته تنها رهیافت دورکیم به دین بررسی و تحلیل می‌شود.

رهیافت دینی دورکیم

دورکیم برای تحلیل ماهیت دین به جای فرضیه‌پردازی‌های رایج درباره تاریخ تکاملی دین، می‌کوشد ماهیت دین را بر عناصر اساسی دین استوار کند. گفتنی است که در زمان دورکیم نظریه مسلط در حوزه دین‌شناسی، گونه‌ای تفکر تکاملی اندیش بود که به تبعیت از نظرگاه هربرت اسپنسر در شناخت جوامع رواج یافته بود. از این منظر، جوامع مختلف

مراحل تکاملی چندی را طی می‌کنند و دین نیز طبیعتاً این مراحل را پشت سر می‌گذارد. مراحل تکاملی جوامع از این نظرگاه عبارت‌اند از: جامعه حقیقی اولیه (که فعلاً هیچ نشانی از آن نیست و وجودش مفروض گرفته می‌شود)، جامعه ابتدایی موجود در آفریقا، جوامع تاریخی مانند تمدن چین و هند، و تمدن یونان و روم که ادامه آن در غرب فعلی موجود است. به موازات این مراحل تکاملی، ادیان نیز دارای چهار مرحله تکاملی به شرح زیر بوده‌اند:

۱. مرحله آنیمیزم یا جاندارانگاری؛
۲. پرستش ارواح و قوای مقدس (توتمیسم)؛
۳. مرحله چندخدایی؛
۴. مرحله یکتاپرستی که شامل ادیان توحیدی مخصوصاً یهودیت و مسیحیت می‌شد.^۱

کسانی که از این منظر دین را تحلیل می‌کردند، در پی آن بودند تا علت پیدایش دین را از منظری عقلی تفسیر کنند و برای پیدایش آن دلایلی نظری بیابند. کسانی مانند فردریش ماکس مولر و ادوارد برنت تیلور با توجه به آنکه دین در همه جوامع شناخته شده وجود داشته است، آن را امری طبیعی و ذاتی نوع بشر می‌دانستند. نظریه آنیمیزم که به وسیله تیلور ارائه شده بود، کوششی بود برای اثبات حضور نیرومند دین در همه جوامع.^۲

تیلور جاندارانگاری^۳ را مبنای تفسیر خود از دین قرار می‌دهد: «بر اساس این رویکرد، دین ابتدایی شکلی از جاندارانگاری، یعنی اعتقاد به جان و روح در همه پدیده‌های جهان است.»^۴ اما خود این اندیشه از کجا پیدا شده است؟ به عقیده تیلور، این باور نتیجه کوشش جهت پاسخ به دو پرسش زیر بوده است: ۱. آنچه موجب اختلاف بین بدن یک زنده و بدن یک مرده می‌شود چیست...؟ و ۲. رؤیاهای بشری که در هنگام خواب پدیدار می‌شوند چیستند؟ انسان‌های اولیه در نتیجه مواجه شدن با این دو پرسش که ذهن آنان را به خود مشغول می‌داشت، به تدریج به این باور دست یافتند که پدیده ای

۱. «تحلیل دین از دیدگاه جامعه‌شناسی»، چاپ شده در روشنفکری و اندیشه دینی: رهیافتی جامعه‌شناختی به آثار و اندیشه‌های دکتر علی شریعتی (مجموعه مقالات)، غلامعباس توسلی، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶.

2. *Seven Theories of Religion*, p. 100.

3. Animism

۴. تحلیل دین از دیدگاه جامعه‌شناسی، ص ۲۱۳.

به نام آنیما^۱ در همهٔ اشیای طبیعی وجود دارد و در نتیجه همهٔ طبیعت دارای حیات و روح است. این باور به عقیدهٔ تیلور به تدریج گسترش یافت و همهٔ ادیان بزرگ ادامه و توسعهٔ آن به شمار می‌روند.

نظریهٔ دیگری که در زمان دورکیم وجود داشت به طبیعت‌گرایی^۲ موسوم است. درحالی‌که جاندارانگاری ادعا می‌کرد که ایدهٔ الوهیت از تجربیات ذهنی و درونی سرچشمه گرفته است، تئوری‌های طبیعت‌گرایانه برعکس، بروز نخستین احساسات دینی را به طبیعت خارجی منسوب می‌داشت. اشیاء و قدرت‌های طبیعی، اولین پرستیدنی‌ها هستند.

دورکیم در برابر این رویکردها، که می‌توان آنها را رهیافت‌های عقلانی به دین نامید، از موضع دیگری وارد میدان می‌شود و این مسئله را نه از نظرگاه عقلانی، بلکه از منظر کارکردی تحلیل می‌کند.

وی به جای نظریه‌پردازی دربارهٔ ادیان بزرگ موجود، بر آن بود که به ساده‌ترین ادیان موجود دست یابد و با تحلیل عناصر موجود در آنها ماهیت دین را کشف کند. برای این کار وی به استناد مشاهدات و گزارش‌های مردم‌شناختی مربوط به فرهنگ و زندگی بومیان استرالیا، به تحلیل دین پرداخت. از نظر دورکیم، تعریف رایج دربارهٔ دین که بر اساس آن دین عبارت است از اعتقاد به خدا یا خدایان و یا اعتقاد به جهان دیگر، همواره پذیرفتنی نیست، زیرا در برخی ادیان مانند بودیسم، خدا به معنای خدای مشخص انسان‌وار وجود ندارد. همچنین در ادیان قبایل موجود در استرالیا، مفهوم جهان دیگر ناشناخته است. از این‌رو، دورکیم نتیجه می‌گیرد که باید از این‌گونه تعریف‌ها دست شست. در مقابل، وی بر آن است که در همهٔ ادیان یک تقسیم‌بندی همواره به چشم می‌خورد و آن تقسیم همه چیز به دو حوزه متمایز است: مقدس یا قدسی^۳ و غیرمقدس یا عرفی^۴. این تقسیم‌بندی در همهٔ ادیان موجود و قدیمی به چشم می‌خورد. پیروان هر دینی حوزه‌ای را مقدس، دست‌نیافتنی و غیر قابل نفوذ می‌دانند و در برابر آن، امور عادی و عرفی را قرار می‌دهند. دورکیم با مطالعهٔ گزارش‌های موجود دربارهٔ زندگی بومیان استرالیا بر مفهومی کلیدی به نام توتم^۵ انگشت می‌گذارد. توتم در حوزهٔ مقدسات

1. Anima

2. Naturalism

3. sacred

4. profane

5. totem

بوده، از امور عرفی کاملاً متمایز است.

توتم عبارت است از حیوان یا درخت یا حتی قطعه‌ای از شیئی که همهٔ افراد یک عشیره، قبیله یا کلان^۱ آن را نیای مشترک خود می‌دانند و برای آن احترام خاصی قائل‌اند. توتم هر کلان برای آن کلان مقدس است و طی مراسم خاصی پرستیده می‌شود. این توتم اگر حیوان باشد - مثلاً کانگورو - به هیچ‌وجه خورده نمی‌شود و همواره در امان زندگی می‌کند. اعضای قبیله آن توتم را نماد همهٔ افراد خود می‌دانند. هرچند این تفکر توتمی در میان قبایل استرالیا به چشم می‌خورد، اما دورکیم بر آن است که این پدیده امری جهانی است و همه جا گونه‌ای توتمیسم وجود داشته است. برای مثال مفهوم مانا^۲ در میان قبایل ملانزی، مفهوم واکان^۳، مانیتو^۴ و اورندا^۵ در میان سرخ‌پوستان آمریکا بیانگر همین اصل توتمیسم است. حتی در جوامع پیشرفته ما شاهد توتم به شکل دیگری هستیم؛ برای نمونه پرچم کشورها و یا نمادهایی که در برخی کشورها به عنوان نماد ملی شناخته می‌شود، گونه‌ای توتم هستند. بدین ترتیب در هر جامعه‌ای ما شاهد وجود توتم هستیم و این توتم سمبل و نماد آن جامعه است.

مسئلهٔ توتمیسم را پیش‌تر، رابرتسون اسمیت مطرح ساخته بود. از این رو می‌توان او را از پیش‌آهنگان دورکیم دانست. رابرتسون اسمیت، دانشمند اسکاتلندی، پژوهندهٔ عهد عتیق و محقق در زمینهٔ مطالعات مربوط به زبان‌های سامی بود. او از گرایش‌های فردگرایانه و فکری - عقلی نظریه‌پردازان پیشین فاصله گرفته بود، و مطالعهٔ تطبیقی‌اش در باب قبایل سامی پیش از بنی اسرائیل، او را به این نتیجه رسانده بود که دین ابتدایی اساساً مسئله‌ای مربوط به نهادهای اجتماعی و شعائر و آیین‌ها است، نه عقاید و آرای فردی و مابعد الطبیعی. اسمیت بر خصلت اجتماعی دین و نیز بر اهمیت توتمیسم تأکید داشت و این شیوهٔ پرستش قبیلهٔ بدوی را ابتدایی‌ترین شکل حیات دینی می‌دانست.^۶

این توتم از نظر دورکیم، هم پرستیده می‌شود و به اصطلاح معبود قبیله است، و هم در عین حال نماد آن قبیله است و اعضای قبیله خود را از نوادگان آن می‌شمارند. به عبارت دیگر در این گونه قبایل توتم هم خدای قبیله است و هم نماد جامعه. حال جای این پرسش است که بگوییم در حقیقت همان مفهوم جامعه یا کلان در اینجا تشخیص یافته

1. clan

2. mana

3. wakan

4. manitou

5. orenda

۶. دین‌پژوهی، دفتر اول، ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۹.

و خدا نامیده شده است؟^۱ دورکیم به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد و بر آن است که هر توتمی هم‌زمان هم خدای مردم کلان و هم نماد خود کلان است، زیرا خدا و کلان در حقیقت یک چیز بیشتر نیستند.

از نظر دورکیم، هر چند مردم کلان‌ها توت‌های خود را می‌پرستند، اما این ظاهر قضیه است و آنان در حقیقت جامعه‌ای را که در آن می‌زیند، پرستش می‌کنند. پرستش توت‌م و مراسم معمول و متداولی که در آنها اعضای کلان برای توت‌م خود قربانی می‌کنند یا به رقص نیایش می‌پردازند، چیزی جز عبادت خود کلان نیست. اما چرا آنان چنین می‌کنند؟ پاسخ دورکیم روشن است؛ کلان نیاز به بقا دارد. این بقا نیز از طریق همبستگی اعضای آن حاصل می‌شود. برای آنکه کلان به حیات اجتماعی خود ادامه دهد و نظام اجتماعی به هم نخورد، همه اعضا باید همبستگی کاملی به یکدیگر داشته باشند و حتی حاضر باشند برای استمرار این همبستگی از منافع شخصی خود بگذرند. این کار از طریق ترویج اخلاق و آداب خاصی ممکن است. تنها زمانی هر کسی آماده است تا از منافع شخصی خود بگذرد که احساس کند این کار در درازمدت برای او مفید است.

از اینجا است که مسئله تقدس جامعه در قالب نماد آن یا توت‌م پدیدار می‌شود. هر کلانی برای پرورش روحیه فداکاری و از خودگذشتگی در اعضای خود، نیاز به تقدیس اصل جامعه دارد که از طریق توت‌م محقق می‌شود. جامعه به هر شکلی گونه‌ای «زهد» فردی را تأیید می‌کند و همه ادیان به گروه زاهدان - با هر نامی که باشند - به دیده احترام می‌نگرند، زیرا این کسان مثل اعلای از خودگذشتگی و کناره‌جویی از لذایذ هستند و این‌گونه ارزش‌ها را با عمل خود تقویت می‌کنند و با عمل خود به دیگران می‌آموزند تا برای جامعه فداکاری کنند و از لذات فردی خود بگذرند، پس زهد نیز کارکردی کاملاً اجتماعی دارد.

دورکیم با همین مفهوم کلیدی توت‌م، همه تحلیل و رهیافت دینی خود را بنا می‌کند و همه مسائل را بر اساس آن حل می‌کند. از نظر او مفهوم روح از دل همین نماد کلان یا توت‌م در می‌آید. اعضای کلان کم‌کم معتقد می‌شوند که نمادها روحی دارند که نامیرا است. پس از مدتی از دل این مفهوم، روح نیاکان که حافظ وحدت و همبستگی کلان است، زاده می‌شود و در درازمدت مفهوم خدا پدیدار می‌گردد. این خدا یا خدایان نیز

و خدا نامیده شده است؟^۱ دورکیم به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد و بر آن است که هر توتمی هم‌زمان هم خدای مردم کلان و هم نماد خود کلان است، زیرا خدا و کلان در حقیقت یک چیز بیشتر نیستند.

از نظر دورکیم، هر چند مردم کلان‌ها توت‌های خود را می‌پرستند، اما این ظاهر قضیه است و آنان در حقیقت جامعه‌ای را که در آن می‌زیند، پرستش می‌کنند. پرستش توت‌م و مراسم معمول و متداولی که در آنها اعضای کلان برای توت‌م خود قربانی می‌کنند یا به رقص نیایش می‌پردازند، چیزی جز عبادت خود کلان نیست. اما چرا آنان چنین می‌کنند؟ پاسخ دورکیم روشن است؛ کلان نیاز به بقا دارد. این بقا نیز از طریق همبستگی اعضای آن حاصل می‌شود. برای آنکه کلان به حیات اجتماعی خود ادامه دهد و نظام اجتماعی به هم نخورد، همه اعضا باید همبستگی کاملی به یکدیگر داشته باشند و حتی حاضر باشند برای استمرار این همبستگی از منافع شخصی خود بگذرند. این کار از طریق ترویج اخلاق و آداب خاصی ممکن است. تنها زمانی هر کسی آماده است تا از منافع شخصی خود بگذرد که احساس کند این کار در درازمدت برای او مفید است.

از اینجاست که مسئله تقدس جامعه در قالب نماد آن یا توت‌م پدیدار می‌شود. هر کلانی برای پرورش روحیه فداکاری و از خود گذشتگی در اعضای خود، نیاز به تقدیس اصل جامعه دارد که از طریق توت‌م محقق می‌شود. جامعه به هر شکلی گونه‌ای «زهد» فردی را تأیید می‌کند و همه ادیان به گروه زاهدان - با هر نامی که باشند - به دیده احترام می‌نگرند، زیرا این کسان مثل اعلای از خود گذشتگی و کناره‌جویی از لذایذ هستند و این‌گونه ارزش‌ها را با عمل خود تقویت می‌کنند و با عمل خود به دیگران می‌آموزند تا برای جامعه فداکاری کنند و از لذات فردی خود بگذرند، پس زهد نیز کارکردی کاملاً اجتماعی دارد.

دورکیم با همین مفهوم کلیدی توت‌م، همه تحلیل و رهیافت دینی خود را بنا می‌کند و همه مسائل را بر اساس آن حل می‌کند. از نظر او مفهوم روح از دل همین نماد کلان یا توت‌م در می‌آید. اعضای کلان کم‌کم معتقد می‌شوند که نمادها روحی دارند که نامیرا است. پس از مدتی از دل این مفهوم، روح نیاکان که حافظ وحدت و همبستگی کلان است، زاده می‌شود و در درازمدت مفهوم خدا پدیدار می‌گردد. این خدا یا خدایان نیز

چیزی جز همان نماد بسط‌یافته نیست و وظیفه‌اش نیز حفظ وحدت و همبستگی جامعه است. بنابراین، تحلیل دین و ماهیت آن از طریق مفاهیم نظری ممکن نیست، بلکه کافی است تا با نگاهی به کارکرد دین در جامعه ابتدایی، آن را تحلیل کنیم. دورکیم پس از بسط نظر خود به این نکته چنین اشاره می‌کند: «علائق دینی، چیزی جز صور تمثیلی علائق اجتماعی و اخلاقی نیستند.»^۱

دین و جادو

اینجاست که دورکیم به عنصر دیگری در دین اشاره می‌کند؛ ذات دین عبارت است از تقسیم هستی به دو حوزه قدسی و عرفی، اما علاوه بر آن دین همواره در دل یک سازمان یا نهاد است که کار خود را سامان می‌دهد. تعریفی که او از دین ارائه می‌دهد، چنین است: «مذهب عبارت است از دستگاهی همبسته از باورها و اعمال مربوط به امور مقدس، یعنی مجزا [از امور عادی] یا ممنوع؛ این باورها و اعمال همه کسانی را که پیرو آنها هستند در قالب یک اجتماع [کمونوت] اخلاقی واحد به نام کلیسا متحد می‌کنند.»^۲ البته این کلیسا می‌تواند نام‌های دیگری به خود بگیرد و برای مثال به شکل معبد، مسجد یا کنیسه پدیدار شود، اما کارکرد آن همان متحدساختن اعضای خود در یک سازمان است. بدین ترتیب، هیچ دینی بدون سازمان یا نهادی به نام کلیسا و یا هر نام دیگری وجود ندارد.

دورکیم با تأکید بر عنصر سازمان، دین را از جادو جدا می‌سازد. در زمان دورکیم برخی از مردم‌شناسان دین را ادامه و تکامل جادو می‌دانستند و معتقد بودند که در گذر زمان جادو به دین تبدیل می‌شود و لذا در برخی جوامع ساده و ابتدایی مرز معینی میان دین و جادو وجود ندارد. لیکن دورکیم سخت در برابر این نظریه می‌ایستد و بر آن است که این دو اساساً و ماهیتاً با یکدیگر متفاوت هستند و کارکرد جداگانه‌ای دارند. دین دارای یک سازمان دینی به نام کلیسا است، حال آن‌که جادو دارای هیچ کلیسایی نیست. اگر هم در جایی شاهد آن بودیم که جادو دارای سازمان و تجمعی از جادوگران است، صرفاً برای آن است که هر جادوگر بتواند کار فردی خود را به بهترین وجه انجام داد. از

۱. مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ریمون آرون، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.

۲. صور حیات دینی، ص ۶۵، به نقل از مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ص ۳۷۶.

این منظر می‌توان سازمان جادوگران را به اتحادیه‌های صنفی نجاران تشبیه کرد. هر نجاری کاری فردی انجام می‌دهد و خصلت کار او فردی و شخصی است، نه جمعی. لیکن نجاران برای پیش‌بردن کار خود گاه ناگزیر می‌شوند که در دل یک سازمان شکل بگیرند. چنین تجمعی به هیچ روی به معنای خصلت جمعی این پیشه و کارکرد اجتماعی آن نیست. این در حالی است که دین اساساً و ماهیتاً خصلت اجتماعی دارد و سازمان دینی نیز لازمه تحقق کارکرد دین است. بدین ترتیب، از نظر دورکیم، تفاوت جادو و مذهب آن است که جادو اساساً امری فردی، اختیاری، بدون سازمان و بی‌نیاز از تجمع است، حال آنکه مذهب ماهیتاً امری اجتماعی، دارای سازمان و الزامی است. جادوگر مانند پزشکی است که افراد مختلف با اهداف متفاوت و حتی گاه متضاد به او مراجعه می‌کنند و هر یک از جادوگر خواستار تحقق آرزویی می‌شود و جادوگر نیز می‌کوشد خواسته هر یک را برآورد. برای مثال ممکن است دو نفر که دشمن یکدیگر هستند، نزد جادوگری بروند و هر یک از او بخواهد تا از طریق جادو رقیبش را از پای درآورد. این خواسته‌ها اختیاری، فردی و متضادند، اما در دین چنین نیست. دین می‌کوشد تا همه اعضای جامعه را در دل یک نظام اخلاقی و مجموعه‌ای از هدف‌ها متحد سازد.

با تحلیلی که دورکیم ارائه می‌کند، مسئله مناسک و شعائر نیز روشن می‌شود. همه ادیان، چه ابتدایی و چه پیشرفته و توسعه‌یافته دارای شعائر و مناسک خاصی هستند. از نظر دورکیم هدف این شعائر چیزی جز تقویت همبستگی گروهی نیست. هنگامی که این‌گونه مراسم به صورتی منظم و هماهنگ برگزار می‌شود، در میان همه اعضای کلان گونه‌ای وحدت ناگسستنی پدید می‌آورد و همه خود را دارای یک روح می‌دانند و خویشتن را متعلق به یک پیکره می‌بینند. وجود محرّمات یا تابوها^۱ نیز این همبستگی را تقویت می‌کند.

ممکن است به دورکیم اعتراض شود که اگر توتّم هر کلان را اعضای آن می‌پرستند، پس چرا در برخی از مراسم مقدس گاه توتّم کلان کشته و توسط اعضای کلان خورده می‌شود؟ دورکیم به این اشکال، پاسخ روشنی می‌دهد؛ از نظر او هنگامی که اعضای کلان توتّم را می‌پرستند، وفاداری خود را به جامعه نشان می‌دهند و به این ترتیب، خود

۱. تابو (Taboo)، واژه‌ای است استرالیایی که از اواخر قرن هیجدهم وارد زبان‌های اروپایی شده، و به معنای محرّم، یا چیزی است که نمی‌توان به آن نزدیک شد، آن را لمس کرد، یا آن را ندیده گرفت.

را بخشی از آن می‌نمایانند. در مقابل هنگامی که اعضای کلان در مراسم خاصی توت‌م یا خدای خود را می‌خورند، با این کار نیروی خدایی جامعه را در خود تزریق می‌کنند و به این ترتیب، دارای توانایی بیشتری برای خدمت به جامعه می‌گردند.^۱ در نتیجه این چرخه فرارونده موجب تقویت همبستگی و تعلق افراد به جامعه می‌شود.

بنابراین از نظر دورکیم، دین چیزی نیست جز ابزار تحقق اهداف جامعه و تعمیق ارزش‌های اجتماعی در درون یکایک اعضا. افراد بدون جامعه امکان زیست ندارند و جامعه نیز بدون افراد ناتوان است. از این رو جامعه باید افراد را به خود وفادار نگه دارد و این کار را به وسیله آفریدن قلمرو قدسی و ایجاد توت‌م و مناسک دینی انجام می‌دهد. به سخن دیگر، در نظریه دورکیم دین عبارت است از بیان نمادین واقعیت‌های اجتماعی.^۲ جامعه الزامات اجتماعی و اخلاقی خود را در قالب فرمان‌ها و شعائر دینی می‌ریزد و افراد را به پایبندی به آنها دعوت می‌کند.

با توجه به این تحلیل در نظریه دورکیم چند نکته گفتنی است:

۱. دین به هیچ روی با جادو پیوندی ندارد. بر خلاف نظر مردم‌شناسان معاصر دورکیم، که غالباً دین را ادامه جادو می‌دانستند، وی با تحلیلی که از دین ارائه می‌کند، این دورا ماهیتاً از یکدیگر جدا می‌داند.

۲. دین معقول است. از آنجا که لازمه اجتماعی زیستن انسان، از نظر دورکیم، وجود قواعد اخلاقی است و این قواعد به وسیله جامعه، ساخته و در افراد نهادینه می‌شود و مهم‌ترین ابزار این کار دین است، پس دین امری است معقول. دورکیم درست در برابر کسانی که دین را با توهم و مالیخولیا یکی می‌گرفتند یا مانند فروید، دین را زاده نوعی بیماری می‌دانستند، دین را امری معقول می‌داند و از این منظر گرچه خود وی فردی لادری‌گرا بود، برای دین جایگاه معقولی قائل است. وی در نقد کسانی که دین را از منظر اوهام می‌نگرند، چنین می‌گوید: «باورکردنی نیست که دستگاه‌های فکری‌ای مانند دین، که در تاریخ مقامی این چنین مهم پیدا کرده‌اند، و مردمان در تمامی دوران‌ها نیروی لازم برای حیات را از سرچشمه آنها برگرفته‌اند، چیزی جز تار و پودی از اوهام نباشد... یک مجموعه اوهام بی‌پایه چگونه می‌توانسته است وجدان بشری را تا این درجه و این همه مدت تحت تأثیر شکل‌دهنده خویش قرار دهد؟»^۳

1. *Seven Theories of Religion*, p. 108.

2. *Ibid.*

۳. صور حیات دینی، ص ۹۸-۹۹، به نقل از مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ص ۳۷۷-۸.

۳. دین امری اجتماعی است. دورکیم برخلاف کسانی که می‌گفتند که دین نتیجهٔ اندیشهٔ فردی افراد و کوشش برای پاسخ‌گویی به سؤالات اساسی بشر است، آن را یکسره امری اجتماعی می‌داند و تنها کارکرد آن را همین وحدت‌بخشی معرفی می‌کند. از این منظر دین ربطی به تلاش برای شناخت ماهیت هستی یا جهان دیگر و یا باور به خدای قادر ندارد. دین، یعنی وسیله ایجاد و گسترش پیوند اجتماعی.

۴. دین امری جاودانه است. از آنجا که همواره جامعه وجود دارد و انسان نمی‌تواند بی جامعه به زیست اجتماعی خود ادامه داده، اهداف خود را محقق سازد، دین نیز همواره وجود خواهد داشت، زیرا دین مهم‌ترین عامل پیوند اجتماعی است. ممکن است ادیان جدیدی پدیدار شوند یا ادیان فعلی از بین بروند، اما اصل دین هرگز از بین‌رفتنی نیست. در اینجا دورکیم در برابر کسانی چون مارکس و فروید که هر یک به نوعی دین را عارضی و بیمارگونه می‌دانستند و نوید می‌دادند که دین روزی از بین خواهد رفت، می‌ایستد و نظر آنان را با تحلیلی که خود ارائه می‌دهد، نقد می‌کند. دین زادهٔ تخیلات بیمارگونهٔ فرد یا گروهی خاص نیست. از نظر دورکیم هرچند دین ساختهٔ دست بشر است، اما این آفرینشی اجتماعی است که کارکرد اجتماعی مفیدی دارد. دین ساختهٔ طبقهٔ خاصی نیست که برای استثمار طبقات زیردست ساخته شده باشد. دین دقیقاً محصولی اجتماعی است که برای ادامهٔ بقای اجتماع لازم است.

۵. دین متأثر از قانون تکامل نیست. اگر منظور جامعه‌شناسان تکاملی آن است که دین از مراحل چهارگانه - که پیش‌تر به آنها اشاره شد - می‌گذرد، آنان به خطا رفته‌اند. به معنایی که دورکیم در مد نظر دارد، هیچ دینی ناقص نیست و تکامل به این معنا در دین جایی ندارد. هر دینی کارکرد معین و ثابتی دارد که همان حفظ پیوستگی جامعه است. این کارکرد همواره متناسب خود جامعه است. البته بی شک برخی از ادیان دارای مفاهیم پیچیده و مناسک تلطیف‌یافته‌ای هستند، لیکن این واقعیت به این معنا نیست که دین روندی تکاملی را طی کرده باشد. لذا هرچه دین شاخ و برگ بیشتری بپذیرد، باز گوهر آن در جامعهٔ صنعتی و قبایل ابتدایی یکی است. در اینجا است که دورکیم از تحلیل دین سادهٔ توتمی به ادیان بزرگ‌نقب می‌زند و به این نتیجه می‌رسد که هر آنچه دربارهٔ توتمیسم صادق است، دربارهٔ ادیان بزرگ نیز راست می‌آید.

سخن کوتاه آنکه از نظر دورکیم دین زادهٔ جامعه و آفریدهٔ افراد است و برای دوام

زندگی اجتماعی لازم و جایگزین‌ناپذیر است. از این رو دین کاملاً معقول است و باید حساب آن را از توهم و جادو جدا نمود. دین علی‌رغم لایه سطحی آن، که گاه در بدو نظر غیر علمی و غیر منطقی است، در بنیاد کاملاً منطقی و پذیرفتنی است. قدسی بودن دین، به معنای قدسی بودن جامعه است. خدای دین، همان جامعه است، که فرمان‌هایش لازم‌الاجرا است.

تحلیل و بررسی

نظریه دورکیم از زمان خودش مورد نقد و بررسی قرار گرفت و در کنار کسانی که سخت به هواخواهی از آن پرداختند و در تحقیقات میدانی خود از آن سود جستند، دیگرانی نیز آن را از جهات متعددی به نقد کشیدند. در اینجا می‌توان دیدگاه دورکیم را از سه جهت مورد نقد قرار داد:

الف) مفروضات؛ ب) شواهد؛ ج) تقلیل‌گرایی

الف) مفروضات

دورکیم در همان آغاز بحث خود، پس از نقد تعاریف موجود دربارهٔ دین، تعریفی خاص خود ارائه می‌دهد. بر اساس این تعریف، در هر دینی همواره دو قلمرو کاملاً مجزا وجود دارد: قلمرو قدسی و قلمرو عرفی. امر قدسی متعلق به امور اجتماعی و کلان است، حال آنکه امر عرفی مربوط به مسائل و امور شخصی و خصوصی است. دین نیز همواره با قلمرو قدسی سر و کار دارد. به این ترتیب، دورکیم به سادگی می‌تواند نتیجهٔ مورد نظر خود را از این بحث بگیرد؛ به این معنا که دین چیزی جز بیان نمادین نیازهای اجتماعی نیست؛ یعنی در حقیقت در جایی که وی باید بحث خود را بیاغازد و از نظر خود دفاع کند، پیشاپیش به نتیجهٔ مطلوب خود دست یافته است. وی می‌گوید، امر قدسی امر اجتماعی است. امر دینی نیز امری قدسی است. در نتیجه امر دینی، امر اجتماعی است.^۱ در اینجا دورکیم در حقیقت در تعریف دین، دچار گونه‌ای دور شده است و مانند دیگر نظریه‌پردازان تعریف خود را به گونه‌ای انتخاب کرده است که با نتایجی که می‌خواسته بگیرد سازگار باشد و آنچه را باید ثابت کند، مسلم گرفته است. لذا چه بسا

کسی بتواند ادعا کند که در برخی از ادیان این تقسیم قطعی میان قدسی و غیر قدسی وجود ندارد و همه هستی، یک عرض عریض دارد و پیوستاری است که نمی توان جای هر قلمرویی را با قاطعیت در آن نمایش داد. برای مثال در آیین هندو، این دوگانگی میان قدسی و عرفی از میان می رود و برای کسی که به این الاهیات معتقد است فاصله ای میان «آتمن» و «برهمن» وجود ندارد و هنگامی که نوآموزی درباره ماهیت خداوند می پرسد، پاسخ می شنود که: «او گوهری بس لطیف است، او روح کل عالم است، او حقیقت مطلق است، روح مطلق است، او تو هستی، شو تو کوتا!»^۱

این کاستی تعریف هنگامی آشکارتر می شود که دورکیم به نقد دیگر تعاریف می پردازد. وی اظهار می دارد که اعتقاد به جهان دیگر یا قلمرو ماورای طبیعت، جزو دین نیست، زیرا در میان مردم ابتدایی که بی گمان، دینی هستند، چنین مفهومی ناشناخته است و از نظر آنان همه هستی یک قلمرو بیشتر ندارد و آنان طبیعت را از ماورای طبیعت جدا نمی کنند. برخلاف نظر دورکیم مردم شناسان نشان داده اند که در میان همان قبایل ساده و ابتدایی نیز باور به ماورای طبیعت وجود دارد. البته ممکن است آنان عین مفهومی را که ما از جهان دیگر داریم در فرهنگ خود نداشته باشند، اما آنان دقیقاً دارای اندیشه هایی درباره نوع خاصی از حوادث هستند که بسیار مشابه ماورای طبیعت در میان مردم جوامع مدرن است.^۲

تعریفی که دورکیم برای دین ارائه می کند در نظریه او جایگاه تعیین کننده ای دارد و اگر این تعریف نقد یا نقض شود کل ساختار تئوریک که ارائه کرده است فرو می ریزد. از این رو به نظر می رسد که با نقد تعریف او از دین، دیگر نتوان به نتایجی که دورکیم بدانها نائل آمده است پایبند بود.

ب) شواهد

دورکیم مدعی است که در تحقیق خود به جای کلی گویی و نظریه پردازی صرف، برای فهم حقیقت دین تحلیل خود را به یک فرهنگ خاص منحصر ساخته و ابعاد آن را دقیقاً کاویده است. وی برای این کار بررسی ادیان در جوامع ابتدایی را مورد توجه قرار داد و

۱. چاندورگیا اوپاشاد، به نقل از عقل و اعتقاد دینی. درآمدی بر فلسفه دین، مایکل پترسون [و دیگران]، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم

سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۹۶.

به جای تحقیق و مشاهده مستقیم، عمیقاً به گزارش‌های قوم‌نگارانهٔ بالدوین اسپنسر و اف. جی. جیلن اعتماد ورزید و تحلیل خود را براساس گزارش‌هایی که آنان فراهم آورده بودند استوار ساخت. در نتیجه کل تحلیل دورکیم مستند به گزارش‌های مردم‌شناسانی مانند اسپنسر است. هرچند این روش می‌تواند علمی و مستدل باشد، اما می‌توان صحت این گزارش‌ها یا قرائت دورکیم از آنها را به پرسش گرفت. در حقیقت عده‌ای از منتقدان اولیهٔ صور ابتدایی حیات دینی از همین منظر، دیدگاه دورکیم را نقد کردند. یکی از این ناقدان، جامعه‌شناسی به نام گاستون ریچارد است که پیش‌تر با دورکیم نیز همکاری داشت. وی با دقت گزارش‌های مربوط به قبایل استرالیایی را تحلیل کرد و در مواردی نشان داد که می‌توان درست برعکس دورکیم را از آنها برداشت کرد. وی همچنان ادعا کرد که دورکیم نظر خود را حتی قبل از دست‌یافتن به گزارش‌ها و مطالعهٔ آنها پرورده است.^۱ امروزه دیگر محققان در اینکه اساساً آیا این گزارش‌ها دقیق و درست بوده‌اند، تردید دارند و این نکته را به پرسش گذاشته‌اند. آرنولد جنپ، مردم‌شناس آلمانی در حوزهٔ آفریقا، با شدیدترین تعبیرات از این منظر، صور ابتدایی حیات دینی را نقد کرد. وی در یک پیش‌بینی غیرمنتظره نظر داد که در طی ده سال آینده، تحلیل او در مورد موارد استرالیایی یکسره رد خواهد شد.^۲ زیرا این گزارش‌ها ناقص، مبهم و نادرست بودند. این پیش‌بینی امروزه به تحقق پیوسته و بسیاری از شواهدی که توتیسم دورکیم و تفسیرات وی بر آنها استوار است، به شکل گسترده‌ای رد شده است.^۳ از این رو اگر مستند تحلیل و نظریه‌پردازی دورکیم گزارش‌های مردم‌شناختی قبایل استرالیا باشد، این گزارش‌ها از دو سو مورد نقد واقع شده است؛ یکی اینکه آن گزارش‌ها را به شکل دیگری نیز می‌توان به درستی تفسیر کرد و تفسیر دورکیم نه تنها درست‌ترین تفسیر نبوده، که گاه در تفسیر نیز به خطا رفته است. دیگر آنکه اساساً اصل خود این گزارش‌ها امروزه مخدوش اعلام شده است.

ج) تقلیل‌گرایی

اینکه ما بگوییم دین - در همه جا - کارکردهای اجتماعی دارد، با این سخن که تنها دین فقط کارکرد اجتماعی دارد، متفاوت است. بی‌گمان دین در کنار کارکردهای گوناگون خود

1. Ibid.

2. Ibid, p. 117.

3. Ibid.

کارکردهای اجتماعی نیز داشته و دارد و این مسئله را نمی‌توان انکار کرد. همه ادیان به نحوی کارکردی اجتماعی داشته‌اند و حتی گاه نمی‌توان این کارکردها را حذف کرد. اما این ادعا غیر از آن چیزی است که دورکیم می‌گوید. وی معتقد است که دین اساساً پدیده‌ای است اجتماعی، و بازتاب نیازهای جامعه. از این رو دین صرفاً و صرفاً کارکردی اجتماعی داشته، فرآورده‌ای بشری خواهد بود. جامعه دین را ایجاد و معین می‌سازد و کاردهایش را به آن القا می‌کند. در اینجا است که سر از تقلیل‌گرایی^۱ در می‌آوریم. همان‌طور که فروید یا مارکس در این زمینه دچار تفکر تقلیل‌گرایانه شده بودند، دورکیم نیز در اینجا دچار این خطا شده است. از نظر فروید، دین «چیزی نیست» جز ظهورات بیمارگونه فردی. از نظر مارکس، دین «چیزی نیست» جز ابزار سرکوب یا تخدیر توده‌ها. از نظر دورکیم نیز دین «چیزی نیست» جز بازتاب نمادین نیازهای اجتماعی. در حقیقت این نگرش یکی از نگرش‌هایی است که آدولف راینخ از آنها به عنوان «فلسفه‌های این است و جز این نیست»^۲ نام می‌برد.^۳ نهضت پدیدارشناسی کوششی بوده است بر ضد این نحوه نگرش‌هایی که در حوزه‌های گوناگون علوم انسانی حق تفسیر انحصاری پدیده‌های اجتماعی و روانی را از آن خود می‌دانسته‌اند و بس.

البته نگرش همدلانه دورکیم به دین وی را از کسانی مانند فروید یا مارکس جدا می‌سازد. وی درست در برابر تفسیرهای دین‌ستیزانه آنان، از دین به عنوان وسیله حفظ وحدت و سلامت جامعه یاد می‌کند. اما با این همه نگرش تقلیل‌گرایانه او مانع توجه به ابعاد دیگر دین می‌شود. البته ممکن است کسی اساساً تقلیل‌گرایی را روشی علمی بداند. در این صورت این اشکال بر دورکیم وارد نخواهد بود. لیکن اگر پذیرفتیم که تقلیل‌گرایی خطا است، در آن صورت به وضوح شاهد آن خواهیم بود که دورکیم به ورطه تقلیل‌گرایی افتاده است، زیرا این نگرش، نگرشی است یکسویه که همه ابعاد یک پدیده را به یک یا دو عنصر معین تحویل می‌برد.

افزون بر اشکالات بالا، نظریه دورکیم از پاسخ به پاره‌ای مشکلات خاصی که زاده آن است ناتوان است. پاره‌ای از این مشکلات عبارت‌اند از:

۱. اگر دین نماد کلان و جامعه خاصی است و مانند پرچم نشانه وحدت اعضای گروه

1. reductionism

2. Nothing-but philosophies

۳. پدیدارشناسی، ریچارد اشمیت، ترجمه شهرام پاروکی، تهران، موسسه مطالعات فرهنگی، ص ۱۰۴.

است، چرا چندین جامعه متفاوت و گاه متضاد، نماد دینی واحدی دارند طبق نظر دورکیم همان‌طور که سرود ملی یا پرچم یک جامعه نماد وحدت آن است، دین نیز چنین است. اما در این صورت باید همان‌طور که هر جامعه‌ای برای خود نمادهای مقدسی دارد، دین مجزایی داشته باشد؛ حال آنکه واقعیت جز این است. سخن کوتاه اینکه نظریه دورکیم از تبیین مسئله اشتراک دین در میان جوامع مختلف ناتوان است.

۲. اگر دین نماد وحدت جامعه است و همه اعضای آن را به یکدیگر می‌پیوندد، چرا در یک جامعه معین که اشتراک منافع نیز وجود دارد، چندین دین و گرایش دینی دیده می‌شود؟ این مشکل ضد مشکل اول است. در آنجا شاهد افرادی با منافع گوناگون اما دین واحدی بودیم، اما در اینجا سخن از یک جامعه و گروهی مشترک المنافع است که به چند دین اعتقاد دارند و گاه برای دفاع از معتقدات دینی خود به جان یکدیگر می‌افتند. در اینجا به جای آنکه دین نقش وحدت‌بخش را ایفا کند و همه را متعهد به جامعه کند، دقیقاً پیروان خود را به ضدیت با هنجارهای حاکم در جامعه فرا می‌خواند. برای مثال، دین مسیحیت در آغاز نه تنها موجب وحدت جامعه نبود، بلکه دقیقاً نقشی تجزیه‌طلبانه را ایفا می‌کرد و حتی مسیحیان نیز به همین دلیل محاکمه و به وسیله امپراتوری روم اعدام می‌شدند. این نکته در دین اسلام بیشتر صادق است. مخالفان پیامبر اکرم (ص) بزرگ‌ترین اتهامی را که متوجه حضرت رسول می‌کردند آن بود که این شخص با دین خود موجب گسست در جامعه شده است و پسران را در برابر پدران قرار داده و زنان را از شوهران خود جدا ساخته است.

دورکیم چنان دلمشغول نظریه خود درباره نقش وحدت‌بخش دین است، که تنها بر این وجه نگهدارنده آن تأکید می‌کند و از نقش انقلابی و تغییردهنده آن بی‌خبر است و در نتیجه از توجه به آیین‌هایی که در درون مسیحیت زاده شدند و عملاً موجب گسست میان اعضای جامعه مسیحی شدند، مانند آیین پروتستان، باز می‌ماند.

۳. نظریه دورکیم به فرض صحت تنها می‌تواند برخی ادیان را که آشکارا قوم‌مدارانه هستند تبیین کند. برای مثال، این نظریه چه بسا در مورد آیین یهود صادق باشد. آیین یهود در طی سالیان دراز قوم یهود را حفظ کرده و مانع زوال قومیت آنان شده است. دورکیم نیز که عمیقاً متأثر از آموزه‌های این دین است، خواسته و ناخواسته، دین را از منظر قومی می‌نگرد. اما این نظریه به هیچ روی درباره برخی از ادیان الهی، مانند اسلام

صادق نیست. در این آیین آنچه مهم نیست، تعلقات قومی و اجتماعی است. تنها چیزی که مسلمانان را به یکدیگر پیوند می‌دهد، باورهای مشترک دینی است. در نتیجه یک عرب مسلمان با یک چینی مسلمان بیشتر احساس وحدت و همبستگی می‌کند تا یک عرب مسلمان با یک عرب مسیحی:

ای بسا هندو و ترک هم‌زبان ای بسا دو ترک چون نامحرمان

برای یک مسلمان تنها معیار همبستگی آرمان‌های مشترک است، نه کارکرد اجتماعی دین در جامعه. لذا این نظریه از تبیین همبستگی در میان اعضای ادیان جهانی ناتوان است. ۴. این نظریه از تبیین پیدایش ادیان جدید نیز ناتوان است. از آنجا که دین حافظ وحدت اعضای جامعه است، لذا نمی‌توان انتظار داشت که دینی تازه پدیدار شود و این وحدت را مخدوش کند. البته می‌توان در پاسخ این اشکال گفت که جامعه در روند تحول خود نیازمند دین جدیدی می‌شود و این کار را می‌کند. اما این پاسخ قانع‌کننده نیست، زیرا این دین تازه غالباً مورد قبول و حمایت جامعه نیست و تنها اندکی از اعضای جامعه از آن حمایت می‌کنند و به همین دلیل نیز مغضوب اکثر افراد جامعه واقع می‌شود. لذا نمی‌توان با این نظریه پیدایش ادیان جدید را تبیین کرد.

۵. دین، از نظر دورکیم، عامل پیونددهنده جامعه، و ابزاری است برای تحقق این وحدت. اما باید قبلاً جامعه‌ای در کار باشد تا جامعه از دین چنین استفاده‌ای کند. در اینجا ما شاهد یک دور هستیم، زیرا جامعه بر اثر پیوند میان افراد که مهم‌ترین آن، پیوند دینی است، پدیدار می‌شود، حال آنکه خود دین زاده جامعه است. این دوری است که از آن نمی‌توان گریخت. تالکوت پارسونز، جامعه‌شناس آمریکایی، این نکته را چنین بیان می‌کند: «اندیشه دورکیم در این زمینه آشکارا تمایل به استدلال دوری دارد، چون وی تمایل دارد الگوهای دینی را به منزله تجلیات نمادی «جامعه» تلقی کند، ولی در عین حال بنیادی‌ترین جنبه‌های جامعه را مجموعه‌ای از الگوهای احساس دینی و اخلاقی می‌داند.»^۱

۶. تحقیقات مردم‌شناسانی چون مالینوفسکی، استاینمتر و بک در میان قبایل استرالیایی نشان می‌دهد که در چنین جوامعی فردیت جایگاه والایی در جامعه دارد و موقعیتی که کاهن قبیله دارد، صرفاً امتیازی نیست که جامعه به وی بخشیده، بلکه وی بر اثر قابلیت‌های شخصی خود آن را کسب کرده است. در نتیجه در دل نظام اجتماعی

بدویان نیز شاهد گونه‌ای فردگرایی هستیم. از این رواج همه نمادهای جامعه به عقل جمعی پذیرفتنی نمی‌نماید.^۱

۷. دورکیم در نقد نظریهٔ آنیمیزم یا جاندارانگاری تیلور، استدلال می‌کند که بشر ابتدایی دارای ذهنی چنان پیچیده نبود که بتواند در هستی هر پدیده‌ای را دارای روح فرض کند. از نظر او مردم این دوره چنان درگیر مسائل زیستی خود بودند که فرصت و قدرت چنان نظریه‌پردازی‌هایی را نداشتند. حال طبق مبنای دورکیم همین نقد را می‌توان به نظریهٔ او وارد ساخت. مردمان اولیهٔ استرالیایی چنان درگیر مسائل روزمره و حل مشکلات عاجل خود بودند که نمی‌توانستند نظریهٔ توتمیسم را به عنوان نظریه‌ای عام ارائه کرده، از آن برای حفظ وحدت اجتماعی استفاده نمایند. نظریهٔ توتمیسم به فرض صحت چنان پیچیده است که تنها از ذهن بشری دارای فکری منسجم و پیشرفته ممکن است صادر شود، نه از ذهن بشر ابتدایی مورد ادعای دورکیم.^۲

۸. مردم‌شناسان نشان داده‌اند که از نظر تاریخی توتم‌های فردی مقدم بر توتم‌های جمعی هستند؛ به این معنا که در جاهایی که نظام توتمیسم وجود دارد، نخست فرد از طریق رؤیا برای خود توتمی را بر می‌گزیده و آن را مظهر مانا می‌دانسته است، و بعدها توتمی را به عنوان نماد جامعه بر می‌گزیده است. لذا همواره در جوامع دارای توتم شاهد دو نوع توتم هستیم؛ یکی توتم‌های فردی و دیگری توتم‌های جمعی. بنابراین اگرچه نظریهٔ دورکیم بتواند تکلیف توتم‌های جمعی را روشن کند و ثابت کند که این توتم‌ها نماد دین و جامعه است، باز مشکل توتم‌های فردی لاینحل می‌ماند و نمی‌توان برای آن در نظریهٔ دورکیم جایی یافت. این در حالی است که همین مردم‌شناسان مدعی شده‌اند که توتم‌های جمعی بیانگر وابستگی به خانواده و کلان یا عشیره است و معنای دینی ندارد.^۳

۹. طبق نظریهٔ دورکیم، قانون‌شکنی اجتماعی مساوی با بددینی یا بی‌دینی است، زیرا دین به نظر او عبارت است از پرستش جامعه و تن دادن به هنجارهای آن. لذا هر کس که تن به هنجارهای دینی جامعه نمی‌دهد عملاً مقررات و قواعد زیست اجتماعی را زیر پا گذاشته است؛ حال آنکه در طول تاریخ کسانی بوده‌اند که دین رسمی جامعه را نپذیرفته

۱. نشأة الدین: النظریات التطوریة و المؤلّفة، علی سامی النشار، حلب، مرکز الانماء الحضاری، ۱۹۹۵، ص ۱۴۱.

۳. همان، ص ۱۴۳.

۲. همان، ص ۱۴۲.

و یا مطلقاً بی دین بوده‌اند یا دینی جز دین رایج داشته‌اند، با این حال وظایف اجتماعی خود را انجام می‌داده و هیچ مشکلی با ساختار اجتماعی و هماهنگی با نظام هنجارها نداشته‌اند. سخن کوتاه آنکه طبق نظر دورکیم، قانون‌شکنی با بی دینی یا الحاد یکی دانسته می‌شود.

۱۰. دورکیم قبایل ابتدایی موجود در استرالیا میانه به ویژه آرون‌تا را کهن‌ترین قبیلهٔ انسانی فرض می‌کرد و نظام توتمیسم را که در میان آنان موجود بود، کهن‌ترین و ابتدایی‌ترین شکل نظام دینی قلمداد می‌کرد؛ حال آنکه مردم‌شناسانی که مستقیماً به میان این قبایل رفته بودند، به نتایج دیگری رسیدند. از نظر آنان - به ویژه اشمیت، گولدن وایزر و لوی - دورکیم از این نظر اشتباه می‌کرد و قدیم‌ترین قبیلهٔ موجود نه در استرالیا میانه، بلکه در شرق استرالیا وجود داشت. و از قضا در میان قبایل ساکن در این منطقه نشانی از نظام توتمیسم وجود نداشت. لذا می‌توان بر ضد دورکیم استدلال کرد که توتمیسم خود نشأت یافته از نظام دیگری است و نمی‌توان آن را ابتدایی‌ترین صورت حیات دینی بشر دانست. این نقد هنگامی جدی‌تر می‌شود که در نظر داشته باشیم دورکیم خود مردم‌شناس نبود و تحلیل خود را بر اساس اطلاعات مردم‌شناسان دیگری استوار کرده بود؛ حال آنکه اشمیت و دیگران خود مردم‌شناس بودند و اطلاعات خود را به شکلی مستقیم و بی واسطه به دست آورده بودند.

تفسیرهای اشمیت بنیاد نظریهٔ دورکیم را به چالش گرفت و با نقدهای جدی خود نادرستی تحلیل وی را نشان داد. وی با اعتراف به اصالت کار دورکیم بر آن بود که وی اساساً نتوانسته است این مسئله را درست دریابد. اشمیت در کتاب کلاسیک خود دسته‌بندی زبان‌های استرالیا^۱ درست برخلاف دورکیم به این نتیجه رسید که اساساً در میان قبایل بدوی در شرق استرالیا هیچ پیوندی میان نظام توتمیسم و دین وجود ندارد و این دو در میان مردمان آن خطه کاملاً از یکدیگر متمایز هستند. بعدها گلدن وایزر^۲ در کتاب تمدن اولیه^۳، و لوی^۴ در کتاب دین اولیه^۵ نیز نتایج اشمیت را تأیید کردند. اشمیت نشان داد که در میان قبایل شرق استرالیا به جای نظام توتمیسم ایدهٔ «خدای متعال» وجود دارد. و آنان به جای باور به نمادهای اجتماعی قبیله، خدای واحد را می‌پرستند. این درست

1. *The Grouping of the Languages of Australia*

2. Goldenweiser

3. *Early Civilisation*

4. Lowie

5. *Primitive Religion*

برخلاف برداشت دورکیم بود. وی می‌کوشید پرستش خدای واحد و اساساً تفکر یکتاپرستی را متأخر از توتمیسم و نتیجهٔ تکامل آن بداند، حال آنکه اشمیت نشان می‌داد که یکتاپرستی بر همهٔ صور دینی دیگر مقدم است.^۱

در آغاز، نتایج تحقیقات اشمیت، محل تردید واقع شد و مخالفان او ادعا کردند که او در این تحقیقات جانب بی‌طرفی را رعایت نکرده و گرایش‌های دینی خود را دخیل ساخته است، زیرا او کشیشی پروتستان بود. اما بعدها مردم‌شناس دیگری به نام آندرو لانگ^۲ نظر اشمیت را تأیید کرد و با تحقیقات تازه‌تری نشان داد که همهٔ ادیان از یک دین کهن، یعنی اعتقاد به خدای آسمان منشعب شده، و از نظر تاریخی، توحید بر شرک، مقدم بوده است.^۳

جمع‌بندی

بدین ترتیب، نظریهٔ دورکیم با همهٔ هوشمندی‌ای که در ارائهٔ آن به کار رفته بود، بر اثر نقدهای جدی و اساسی‌ای که به آن وارد شده بود، به تدریج فراموش و کنار گذاشته شد. طرح هوشمندانهٔ دورکیم و کوشش وی در جهت انسجام درونی آن و پاسخگویی به پرسش‌های احتمالی، نتوانست این نظریه را در برابر واقعیت حفظ کند و آن را همچنان معتبر نگه دارد. از این رو امروزه از این نظریه تنها در تاریخ نظریه‌های دین‌شناسی بحث می‌شود. اینک ما می‌توانیم نظریهٔ ساده‌سازانهٔ دورکیم را مورد ارزیابی و موشکافی قرار دهیم. اما اگر نیم‌نگاهی به خاستگاه نظری دورکیم و بنیان پوزیتیویستی آن داشته باشیم، شاید او را معذور داریم. امروزه هیچ اندیشمندی به خود اجازه نمی‌دهد که با بررسی یک مورد محدود و آن هم به صورت غیر مستقیم و با استناد به گزارش دیگران، چنان طرح بلندپروازانه‌ای بریزد و برای مثال با بررسی وضعیت دینی چند قبیله، سرنوشت این مقوله را در سطح کلان و برای همیشه تعیین کند. نخستین شرط دانشوری در جهان معاصر تواضع علمی و پرهیز از صدور احکام مطلق و در نظر داشتن قیدهایی مانند اما، اگر، شاید، چه بسا، عجلتاً، و فعلاً، است. اما زمان دورکیم چنین نبود. از آنجا که از نظر دورکیم که از جهتی ادامهٔ سنت پوزیتیویسم به شمار می‌رفت، مسائل همه علوم را با یک

۱. نشأة الدین، ص ۱۴۹.

2. Andrew Lang

۳. نشأة الدین، ص ۱۵۴.

روش می شد حل کرد و علوم طبیعی معیار آرمانی و متدولوژیک را برای همه عرصه‌ها - از جمله علوم انسانی - فراهم می کرد^۱، چه بسا طبیعی بود که دورکیم این گونه سریع و به استناد نمونه‌هایی اندک چنان حکم درشتی صادر کند. فراموش نکنیم که اگوست کنت در این عرصه تا جایی پیش رفته بود که نه تنها تکلیف همه علوم و معارف بشری را روشن کرده بود، بلکه تکلیف همه ابعاد طبیعت و اجتماع را نیز روشن ساخته و «خواستار آن بود که همه کتاب‌های بد و همه اشعار کم‌مایه و حتی همه انواع جانوران و گیاهان بی فایده از بین برده شود.»^۲ غافل از آنکه «بد» و «بی فایده» تنها احکامی ذهنی بودند و نمی توانستند مستند صدور چنین احکام گزافی شوند. کتاب‌هایی که او آنها را «بد» می دانست، و شامل کتب مقدس نیز می شد، مجدداً مورد استقبال مردم قرار گرفت و همین حکم «بد» بعدها درباره کتاب او صادر شد و جانوران و گیاهانی را که «بی فایده» می دانست، بعدها پاره‌ای از فوایدشان آشکار شد، تا جایی که امروزه هیچ بوم‌شناسی به خود اجازه نمی دهد به نابودی هیچ جانوری - هرچند بی فایده به نظر برسد - حکم کند. این گونه گزافه‌گویی‌ها نتیجه خود علم نیست، بلکه نتیجه تبدیل علم به دین است. آنگاه است که کسی که علم را دین و مرام عقیدتی خود ساخته است، بی‌گدار به آب می زند و بر خلاف منش علم فتوا می دهد؛ تا جایی که هنوز در برخی از منابع فارسی همچنان دیدگاه دورکیم به عنوان فصل الخطاب دین‌شناسی بیان و حتی در کلاس‌ها تدریس می شود. در این گونه موارد نویسنده یا استاد به خود این اجازه را نمی دهد تا سر از پنجره بیرون آورد و تازه‌های این عرصه را مورد بررسی قرار دهد و همه سخن‌ها را گفته شده و مسائل را حل شده می یابد، حال آنکه قافله علم لحظه‌ای باز نمی ایستد و هر گامی که پیش می برد، به کاستی‌های مسیری که پیموده است بیشتر پی می برد. سخن کوتاه آنکه دین را می توان همچنان موضوع تحقیق قرار داد و در جوانب آن به نظریه‌سازی پرداخت، اما باید به هنگام صدور حکم هوشیار بود و در حد شواهد استنتاج نمود و از هرگونه گذر عاطفی و روان‌شناختی در این عرصه پرهیز کرد و این احتمال قوی را داد که چه بسا آنچه در نگاه نخست قطعی به نظر می رسد، بعدها بطلانش آشکار شود.

۱. فلسفه امروزی علوم اجتماعی: بانگ‌ریش چندو هنگی، برایان فی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱، ص ۱۶۳.

۲. متفکران یونانی، تئودور کمپرتس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۶۷-۱۰۶۸.

کتابنامه

۱. آرون، ریمون: مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۲. پترسون، مایکل و دیگران: عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
۳. تامسون، کنت و دیگران: دین و ساختار اجتماعی، ترجمه علی بهرامپور و حسن محدثی، تهران، کویر، ۱۳۸۱.
۴. توسلی، غلامعباس: روشنفکری و اندیشه دینی: رهافتی جامعه‌شناختی به آثار و اندیشه‌های دکتر علی شریعتی (مجموعه مقالات)، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۷۹.
۵. خرمشاهی، بهاء‌الدین: دین‌پژوهی، دفتر اول، تهران مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۶. سامی‌الشار، علی، نشأة الدین: النظریات التطوریة والمؤلهة، حلب، مرکز الانماء الحضاری، ۱۹۹۵.
۷. فی، برایان: فلسفه امروزی علوم اجتماعی: با نگرش چندفرهنگی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
۸. کوزر، لوئیس: زندگی و بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۶۸.
۹. گمپرتس، تئودور: متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.
۱۰. گیدنز، آنتونی: دورکیم، ترجمه یوسف اباذری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.
۱۱. مارکس، کارل، درباره مسئله یهود، گامی در نقد فلسفه هگل، ترجمه مرتضی محیط، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۱.

12. *Approaches to the Study of Religion*, Ed. by Peter Connolly, London, Continuum, 2001.

13. Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, New York, Oxford University Press, 1996.

14. John Macquarrie, *Twentieth Century Religious Thought: the Frontiers of Philosophy and Theology*, 1900-1980. New York, Charles Scribner's Sons, 1981.
15. *Oxford Dictionary of Sociology*, ed. by Gordon Marshall, Oxford, Oxford University Press, 1998.