

نگرش جامعه‌شناسی به دین با تأکید بر نظریهٔ دورکیم

چکیده: نگرش جامعه‌شناختی به دین می‌کوشد تا دین را تنها به مثابه پدیده‌ای اجتماعی و زادهٔ جامعه بررسد و آن را تفسیری زمینی کند. یکی از پیشتازان و بنیانگذاران این نگرش که تأثیری ماندگار بر این رهیافت گذاشت، امیل دورکیم است که در کتاب *صور ابتدایی حیات دینی*، تفسیری از این سنخ به دست داد و دین را بازتاب آرمان‌های اخلاقی جامعه و ابزار حفظ و ثبات اجتماعی معرفی کرد. وی کوشید با بررسی کهن‌ترین و ابتدایی‌ترین دین موجود در میان قبائل ملاتزی، یعنی توتمیسم، نظریهٔ خود را به‌روراند و آن را به ادیان دیگر تعمیم دهد. این مقاله پس از معرفی دورکیم و اندیشه‌های اصلی او، این تفسیر وی را گزارش و بررسی می‌کند و بر مسائل حل‌ناشدهٔ آن انگشت می‌گذارد.

کلیدواژه: دین‌شناسی، جامعه‌شناسی دین، دورکیم، توتمیسم.

* دانش‌آموخته حوزهٔ علمیه و استادیار مؤسسه آموزش عالی ادیان و مذاهب.

در کنار نگرش‌های عرفانی، فلسفی، روان‌شناختی، اسطوره‌ای و تاریخی به دین، نگرش و تفسیر جامعه‌شناختی دین نیز جایگاه و اهمیت خاص خود را دارد که شایسته بررسی است. در این رهیافت، دین مانند دیگر فراورده‌های اجتماعی، به مثابه پدیده‌ای محصول جامعه در نظر گرفته می‌شود و احکام دیگر پدیده‌های اجتماعی بر آن بار می‌گردد. در اینجا باید میان جامعه‌شناسی دین^۱ و جامعه‌شناسی گری یا مکتب اصالت جامعه‌شناسی^۲ تفاوت گذاشت. جامعه‌شناسی دین می‌کوشد 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 جنبه اخیر سر و کار دارد و بی‌آنکه در صدد اثبات یا انکار دیگر جنبه‌ها باشد، آنها را صرفاً مورد بررسی قرار نمی‌دهد و از آنها می‌گذرد و تنها بر بعد اجتماعی دین متمرکز می‌گردد. به این معنا، جامعه‌شناسی دین پیشینه‌ای کهن دارد و همواره بعد اجتماعی آن مورد توجه بوده است. نمونه روشنی از این رویکرد به دین را در مقدمه معروف ابن خلدون 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، همه پدیده‌ها منشأ و خاستگاه اجتماعی دارند و ریشه آنها را باید در جامعه جست. از این منظر خاستگاه هنر، اخلاق و دین نیز جامعه است. دین نه تنها بعد اجتماعی دارد، بلکه اساساً جز این جنبه، بعد یا جنبه دیگری ندارد. دین از این منظر، پدیده‌ای است زاده جامعه و کارکرد آن مناسب جامعه است. از این دیدگاه، دین هیچ بنیاد فراطبیعی، آسمانی، و ریشه در نیازهای عمیق انسانی ندارد. نیز نسبتی با پرسش‌های جاودانه و دغدغه‌های وجودی انسان ندارد؛ بلکه پدیده‌ای است اجتماعی و بس. به تعبیر دیگر از این منظر، دین محصول و فرآورده اجتماعی انسان‌ها است. این رهیافت، از دین تقدس‌زدایی می‌کند و آن را تنها به مثابه سوژه‌ای زمینی می‌نگرد. می‌توان گفت که این

1. sociology of religion

2. sociologism

رهیافت در پی زمینی ساختن و «کنترل امر متعال» است (Connolly, 2001, p 194). در حقیقت اینجا دیگر با علم جامعه‌شناسی روبه‌رو نیستیم، بلکه با یک مکتب سروکار داریم که با پیش‌فرض‌های خاصی، علوم اجتماعی را به خدمت خود می‌گیرد. مهم‌ترین پیش‌فرض این مکتب، انکار ماوراء الطبیعه - یا حد اقل تردید در آن - است. این نگرش به دین در قرن نوزدهم شکل گرفت و متأثر از دو نظریه بود: یکی پوزیتیویسم و دیگری نظریه تکامل. غالب کسانی که از این منظر به دین می‌نگریستند با توجه به کارکرد دین آن را منفی یا مثبت ارزیابی می‌کردند. مهم‌ترین نظریه پردازانی که با رویکردی منفی به دین پرداخت، کارل مارکس (۱۸۱۲-۱۸۸۳) بود. وی هرچند بحث چندانی درباره دین نکرد و مستقلاً به این مقوله نپرداخت، اما طی چند صفحه - به پندار خودش - تکلیف دین را یکسره نمود و برای همیشه اعلام داشت که دین «افیون مردم است» (کارل مارکس، ۱۳۸۱، ص ۵۴). اما شخصیت دیگری که با اعتقاد به اصالت جامعه‌شناسی به مسئله دین پرداخت، امیل دورکیم بود. وی هرچند خود را مذهبی نمی‌دانست، اما برای دین کارکردی مثبت قائل بود و آن را عامل قوام و دوام جامعه می‌دانست. در این نوشته منحصراً نظرگاه دورکیم تحلیل می‌شود. انتخاب دورکیم به این دلیل صورت می‌گیرد که وی به نظر می‌رسد بیشترین تأثیر را در مجامع علمی و دانشگاهی گذاشت و هرچند امروزه دیگر کمتر به تحلیل یک جانبه او توجه می‌شود، همچنان شاهد آن هستیم که در برخی از مراکز علمی ما چنان از او یاد می‌شود، که گویی نظریه او همچنان اعتبار خود را حفظ کرده است.

زندگی و آثار

امیل دورکیم^۳ در پنجم آوریل سال ۱۸۵۸ در شهر اپینال، نزدیک استراسبورگ در شمال شرقی فرانسه، در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمد. پدرش خاخام بود و او نیز مدتی به تحصیل در مدرسه خاخامی پرداخت، اما بعدها از سنت خانوادگی خود گسست و خود را از نظر دینی لادری اعلام کرد (Pals, 1996, p 89-90). با این همه تا آخر عمر تحت تأثیر تربیت دینی و انضباط مذهبی خانواده‌اش باقی ماند.

زرز داوی در یکی از بررسی‌های معدود و معتبری که از زندگی اولیه دورکیم انجام شده، خاطرنشان می‌کند: «محیط خانه که در آن بیشتر قناعت به

3. Emile Durkheim.

چشم می‌خورد تا گشاده‌دستی و در آن رعایت قانون، هم فریضه اخلاقی بود و هم نمونه عمل، در لورنی (دورکیم) جوان چند صفت غیر قابل تغییر به وجود آورد: تحقیق کسانی که از تلاش و کوشش روی گردانند، پست شمردن موفقیتی که بدون کوشش به دست آمده باشد و ترس از هر آنچه بر بنیادی قابل اعتماد استوار نباشد. « (آنتونی گیدنز، ۱۳۶۳، ص ۹).

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. در سال ۱۸۸۵ یک سال مرخصی گرفت و آن را در آلمان گذراند و با همکاری و زیر نظر ویلهلم وونت به مطالعه علوم اجتماعی پرداخت و همچنین آثار مارکس را به زبان اصلی خواند. در برگشت از آلمان سه مقاله درباره مطالعات خود در آلمان در مجله فلسفی 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 لوییز دریفوس ازدواج کرد و در همان سال به استادی در دانشگاه بوردو برگزیده شد و 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 بخشید. طی شانزده سال بعد، وی به مطالعات خود ادامه داد و ایده‌هایش را وضوح بخشید. نخستین اثر مهم وی کتاب درباره تقسیم کار اجتماعی^۴ بود که در سال ۱۸۹۳ به چاپ رسید. این کتاب در عین حال رساله دکترای او به شمار می‌رفت. در سال ۱۸۹۵ نیز کتاب قواعد روش جامعه‌شناختی^۵ را منتشر کرد که مباحثه‌های قابل توجهی برانگیخت. تحقیق مهم دیگری را در سال ۱۸۹۷ با عنوان خودکشی، تحقیق جامعه‌شناختی منتشر ساخت^۶. در این اثر به مسئله‌ای که غالباً شخصی و فردی قلمداد می‌شد، از منظری اجتماعی پرداخته

۴. La Division du Travail Social = این کتاب با این مشخصات ترجمه و منتشر شده است: امیل

دورکیم، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه: باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.

۵. Les Regles de la Methode Sociologique = این کتاب با این مشخصات ترجمه و منتشر گشته

است: امیل دورکیم، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه: علیمحمد کاردان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.

۶. Le Suicide, Etude de Sociologie = این اثر به دست نادر سالارزاده امیری ترجمه و به همت

دانشگاه علامه طباطبایی منتشر شده است.

بود. در همین اوان با همکاری دانشمندان دیگری سالنامه جامعه‌شناختی^۷ را پدید آورد. این نشریه که در فرانسه و دیگر کشورهای اروپایی شهرتی شایسته به دست آورد، مطالعات و بررسی‌های اجتماعی تازه‌ای را منتشر می‌ساخت و نماینده یک مکتب فکری شده بود. اولین مطالعات دورکیم که در این سالنامه منتشر شد، عبارت بودند از: «تحریم همبستری با محارم و خاستگاه‌های آن» و «تعریف نمودهای دینی». پس از آن وی مقاله «توتم پرستی» را در همین سالنامه به چاپ رساند.

در سال ۱۹۰۲ دورکیم پس از سال‌ها انتظار، به دانشگاه سوربن در پاریس راه یافت و کرسی تعلیم و تربیت را بر عهده گرفت و بعدها استاد همین کرسی شد. علت این تأخیر به گفته عده‌ای، گرایش ضد یهودی حاکم بر محافل روشنفکری فرانسه در آن زمان بود؛ حال آنکه این حقیقت را نیز باید در نظر گرفت که او با تکیه یک‌جانبه بر جامعه‌شناسی و بیان این نکته که تنها علم اجتماعی همان جامعه‌شناسی است، برای خود مخالفان فراوانی پدید آورد (Marshal, 1998, p 175).

در آنجا تعلیم و تربیت و جامعه‌شناسی را به موازات هم تدریس می‌کرد و کرسی وی بعدها عنوان کرسی جامعه‌شناسی سوربن را به خود گرفت. در سال ۱۹۱۱ گزارش «احکام واقعی و احکام ارزشی» را به کنگره فلسفی بولونی ارائه کرد. سرانجام در سال ۱۹۱۲ - یعنی دو سال پیش از آغاز جنگ جهانی اول - کتاب *صُور ابتدایی حیات دینی*^۸ را که معروف‌ترین و تأثیرگذارترین اثر او بود، منتشر کرد.

در سال ۱۹۱۶ تنها پسر دورکیم به نام 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 کرد و 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؟ *منشا جنگ بر اساس اسناد*

7. L'Annee Sociologique.

۸. *Les Forms Elementaires de la Vie Religieuse* = از این کتاب دو ترجمه با این مشخصات منتشر شده است: ۱. امیل دورکیم، *صُور ابتدایی حیات مذهبی*، ترجمه: نادر سالارزاده امیری، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۸۲؛ ۲. امیل دورکیم، *صُور بنیانی حیات دینی*، ترجمه: باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.

دیپلماتیک. سرانجام در سال ۱۹۱۷ به سن ۵۹ سالگی و در اوج شهرت در گذشت (Marshal, 1998 & Pals, 1996: & Lawrence et al., 2001).^۹

منابع فکری و اندیشه‌های اصلی

دور کیم از سویی وارث حقیقی دیدگاه جامعه‌شناختی اگوست کنت و از سوی دیگر متأثر از اندیشه‌های جمهوری خواهانه و برابری طلبانه انقلاب فرانسه 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^{۱۰} (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 (دور کم، ص ۱۰). بدین ترتیب، وی را می‌توان به آگیری تشبیه کرد که جریان‌های حوزه آنگلساکسون، فلسفه آلمانی و اندیشه‌های اجتماعی فرانسوی را در خود جمع کرده بود. وی دانشمندی است که آینه اندیشه‌های متنوع روزگار خود است و آنچه را که در زمانه خود می‌گذشت، باز می‌تاباند. وی همچنین از اندیشه‌های اجتماعی سن سیمون متأثر بود و افزون بر آن از معلم خود دنی فوستل دو کلانز، که کتاب شهر باستانی^{۱۱} او 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

۹. اطلاعات این زندگی‌نامه بر اساس منابع زیر فراهم آمده است:

ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه: باقر پرهام، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰؛ انتونی گیدنز، دور کم، ترجمه: یوسف اباذری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.

Oxford Dictionary of Sociology edited by Gordon Marshall, New York, Oxford University Press, 1998; Seven Theories of Religion, Daniel Pals, Now York, Oxford University Press, 1996 & Encyclopedia of Ethics, edited by Lawrence C. Becker & Charlotte B. Becker, New York, Routledge, 2001

10. W. Robertson Smith.

11. The Ancient City.

که بر دور‌کیم تأثیری انکارناپذیر گذاشت. همچنین معلم دیگر او در اکول نورمال، 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 (لیوئیس کوزر، ص ۲۱۵). 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 سازمان یافته - گرچه نقدپذیر - فراهم آورد و اندیشه‌ای را پیرو برد که در نهایت به نام او ثبت شد. وی نظامی فکری پدید آورد که به نام «پوزیتیویزم اجتماعی»^{۱۲} 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 (Macquarrie, 1981, p 156). این نگرش به مسائل از زاویه جامعه‌شناسی و تفسیر اندیشه‌های کنشگران اجتماعی، بر اساس کارکردی که اعمال آنها دارد و بی توجه به نیت فاعلان آنها، شاخصه تفکر 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. از این رو، 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 بگنجانند؛ نگرشی که برآمده از جامعه‌شناسی تفهیمی است و درست در برابر پوزیتیویسم می‌ایستد.

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:

۱. جامعه‌شناسی به مثابه علمی مستقل: تا پیش از دور‌کیم، هر چند کسانی چون کندورسه، منتسکیو و بیشتر از همه اگوست 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 بی وقفه دور‌کیم است. پیشینیان وی مباحث جامعه‌شناختی را در پرتو مسائل فلسفه تاریخ - که از آرای ویکو بر جای مانده بود - یا مسائل جغرافیایی و یا حتی مسائل نژادی تفسیر می‌کردند. حتی کنت

12. social positivism.

نیز نتوانسته بود جامعه‌شناسی خویش 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 نهد که بتوان آن را با نظریات هستی‌شناختی فلاسفه 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. دور کیم، 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 دور کیم در حوزه جامعه‌شناسی به دیگران نشان داد که این دانش نوپا را باید جدی گرفت. 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 دور کیم به کار رفتن صفت «اجتماعی» بسیار غیر معمول بود و اساساً تعبیر «جامعه» فقط ناظر به ثروتمندان و شب‌نشینی‌های آنان بود (Pals, 1996, p 89). در نتیجه نقش دور کیم در ایجاد یک دانش با حوزه‌های معین و روش‌های خاص و واژگان ویژه انکارناپذیر است.

۲. فردگرایی در جامعه صنعتی: دومین مسئله‌ای که دور کیم 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 دور کیم به تفصیل به آن پرداخت. مناسبات فرد و جمع به گونه‌های مختلفی در تحقیقات خود را نشان می‌دهد. وی در برابر اندیشه‌هایی 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 (ر. ک: دور کیم، ص ۱۸ - ۲۹).

۳. سرچشمه‌های اخلاق و سرشت الزامات اخلاقی: سومین دغدغه اصلی دور کیم، شناختن سرچشمه‌های اخلاق و سرشت الزامات اخلاقی بود. وی کوشید برای اخلاق در زمانی که تحولات صنعتی اصول اخلاقی دوران فئودالیت را منسوخ کرده بود، بنیادی استوار بیابد و همین نکته او را به سوی جامعه‌شناسی سوق داد. در حقیقت می‌توان گفت که در همه عمر، مسئله اخلاق، دغدغه اصلی او بود. وی برخلاف کسانی که می‌کوشیدند

قواعد اخلاقی را از دل اصول پیشینی در آورند، بر آن بود که ریشه‌های اخلاق نیز در جامعه است و مهم‌ترین کار آن ایجاد پیوند اجتماعی میان افراد است. بدین ترتیب وی اخلاق را از هر گونه بنیاد مابعدالطبیعی و یا درون فردی جدا ساخت و تنها آن را بر اساس کارکرد اجتماعی آن تفسیر نمود (ر. ک: همان، ص ۵۵-۶۹).

۴. دین: مهم‌ترین مضمونی که دور کیم به آن پرداخت، دین بود. خاستگاه و کارکرد دین چیست؟ این مسئله که از مسائل جدی قرن نوزدهم بود و غالب متفکران را به خود مشغول ساخته بود، برای دور کیم 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 بپردازد. نتیجه کندوکاو او در اثر بزرگش، صور ابتدایی حیات دینی منتشر شد.

این چند مسئله، دغدغه‌های اساسی دور کیم به شمار می‌روند. هر یک از این مسائل جای بحث جداگانه‌ای دارد؛ اما در این گفتار تنها تفسیر جامعه‌شناختی دور کیم را از دین بر می‌رسیم.

تفسیر جامعه‌شناختی دین

دور کیم برای تحلیل ماهیت دین به جای فرضیه‌سازی رایج درباره تاریخ تکاملی دین، می‌کوشد ماهیت دین را بر اساس عناصر اساسی دین استوار کند. گفتنی است که در زمان دور کیم 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 عبارت بودند از: جامعه حقیقی اولیه (که فعلاً هیچ نشانی از آن نیست و وجودش مفروض گرفته می‌شود)، جوامع 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 چهار مرحله تکاملی را به شرح زیر از سر گذرانده‌اند:

۱. مرحله آنیمیزم (اعتقاد به موجودات جاندار که گاهی در اشیا متجلی می‌شوند)؛

۲. پرستش ارواح و قوای مقدس (توتمیسم)؛

۳. مرحله چند خدایی؛

۴. مرحله یکتاپرستی که شامل ادیان توحیدی مخصوصاً شامل یهودیت و مسیحیت می شود (غلامعباس توسلی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶).

کسانی که از این منظر، دین را تحلیل می کردند، در پی آن بودند تا علت پیدایش دین را از منظری عقلی تفسیر کنند و برای پیدایش آن دلایل 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 می دانستند. نظریه آنیمیزم یا جان گرایی که به وسیله تیلور ارائه شده بود، کوششی بود برای دلیل حضور نیرومند دین در همه جوامع.^{۱۳}

تیلور جان گرایی^{۱۴} را مبنای تفسیر خود از دین قرار می دهد: «بر اساس این رویکرد دین ابتدایی شکلی از جان گرایی یعنی اعتقاد به جان و روح در همه پدیده های جهان است.» (همان، ص ۲۱۳) اما خود این اندیشه از کجا پیدا شده است؟ به عقیده تیلور، این باور نتیجه کوشش در جهت پاسخ به دو پرسش زیر بوده است: نخست، آنچه موجب اختلاف بین بدن یک زنده و بدن یک مرده می شود چیست؟ و دیگری، رؤیاهای بشری که در هنگام خواب پدیدار می شوند، چیستند؟ انسان های اولیه در نتیجه مواجهه با این دو پرسش، به تدریج به این باور دست یافتند که پدیده یا روحی به نام آنیما^{۱۵} در همه اشیای طبیعی وجود دارد و در نتیجه، همه طبیعت دارای حیات و روح است. این باور به عقیده تیلور به تدریج گسترش یافت و به پیدایش ادیان کوچک و بعدها ادیان جهانی بزرگ انجامید. نظرگاه دیگری که در زمان دورکیم درباره دین وجود داشت، به طبیعت گرایی^{۱۶} موسوم است. در حالی که جان گرایی ادعا می کرد که ایده الوهیت از تجربیات ذهنی و درونی سرچشمه گرفته است، تئوری های طبیعت گرایانه برعکس، بروز نخستین احساسات دینی را به طبیعت خارجی منسوب می داشت. از این منظر، اشیا و قدرت های

13. Seven Theories of Religion, p 100.

14. Animism.

15. Anima.

16. Naturalism.



طبیعی، اولین پرستیدنی‌ها بوده‌اند. ناتوانی اولیه بشر در برابر حوادث طبیعی و ابهت پدیده‌های بزرگی چون طوفان، سیل و مانند آنها، بشر را به پرستش آنها واداشته و او را بر آن گماشته است تا آنان را دارای سرشتی فراطبیعی بیندارد.

دور کیم 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 معتقد بود که همهٔ ادیان علی‌رغم اختلافات ظاهری خود دارای هسته و اصول مشترکی هستند. اما مطالعهٔ ادیان بزرگ موجود به دلیل تنوع و گستردگی و پیچیدگی خاصی که دارند، ممکن است کار ما را دشوار کنند و در نتیجه در میان این تنوع گم شویم و نتوانیم به گوهر اصلی ادیان برسیم. از این رو، به جای مطالعه ادیان بزرگ وی بر این باور بود که باید سراغ کهن‌ترین و ساده‌ترین ادیان رفت و پس از شناخت عناصر بنیادی آنها، این عناصر را در ادیان بزرگ‌تر و پیچیده‌تر بازشناسی کرد. به همین دلیل وی با این اعتقاد که کهن‌ترین دین موجود در میان قبائل ملانزی در استرالیا است، به تحلیل ماهیت این دین می‌پردازد و یافته‌های خود را به همهٔ ادیان تعمیم می‌دهد. وی برای این کار به شواهدی که مردم‌شناسان از این جوامع ابتدایی فراهم آورده بودند، استناد می‌کند و با تحلیل مفصل آنها دیدگاهی دربارهٔ دین می‌پروراند که متمایز از نظرگاه دیگران است. وی برای این کار دست به تحلیل مفصلی می‌زند که آن را در کتاب *صور ابتدایی (یا بنیانی)*^{۱۷} حیات دینی باز می‌گوید. وی در این کتاب، سعی می‌کند، همهٔ آنچه در فهم دین مؤثر است، بررسی و نظریهٔ خود را در باب آن بیان کند. لذا خواندن و تفسیر این کتاب مفصل، برای فهم دیدگاه دور کیم دربارهٔ دین ضروری است. به همین سبب پس از گزارش دیدگاه دور کیم به استناد این کتاب به تحلیل آرای او می‌پردازیم. گفتنی است که در اینجا از ترجمهٔ آقای پرهام استفاده می‌کنیم. کتاب مفصل *صور بنیانی حیات دینی* شامل سه کتاب است: کتاب اول مسائل مقدماتی را باز می‌گوید، کتاب دوم باورهای بنیانی دین را معرفی می‌کند و کتاب سوم مسئلهٔ مناسک دینی را که در هر دینی وجود دارد، تحلیل می‌نماید. هر کتاب نیز به فصولی تقسیم شده است. دور کیم، پس از بیان موضوع پژوهش، کتاب اول را به مسائل مقدماتی اختصاص می‌دهد.

۱۷. غالب مترجمان، تعبیر elementary را به ابتدایی ترجمه کرده‌اند، اما آقای باقر پرهام از تعبیر بنیانی استفاده کرده است. از این رو در اینجا، هر دو تعبیر همراه هم آمده است.

دین چیست؟

دور کیم تعاریف موجود در بارهٔ دین را نقل و نقد می‌کند و خود تعریف تازه‌ای از آن به دست می‌دهد. یکی از تعاریف معروف دربارهٔ دین بر عنصر راز آمیزی دین تأکید می‌کند و می‌کوشد تا ثابت کند هر دینی ماهیتاً، رازواره است. دور کیم این تعریف را نمی‌پذیرد. زیرا به ادعای او، مفهوم راز و تفکیک هستی به دو منطقه که یکی آشکار و دیگری رازآلود باشد، مفهومی جدید است که اخیراً در ادیان یافت شده است. اینکه جهان طبیعی تابع قوانین و ضرورت‌های علی و جبر علمی است، خود نتیجه علوم پوزیتیویستی است و برای گذشتگان چنین ضرورتی وجود نداشته است. در نتیجه آنان هستی را یکپارچه می‌دیدند، نه اینکه آن را به دو منطقه تقسیم کنند. پس اندیشه راز، مسئله‌ای جدید است و نمی‌توان آن را سرشتی و اصل دین شمرد. در نتیجه نظر کسانی چون اسپنسر ناپذیرفتنی است.

در برخی از تعاریف بر وجود یک عنصر اساسی دین، یعنی باور به موجودی متعال، تأکید شده است. اما به نظر دور کیم این تعریف، ادیان ابتدایی را که تعریف و تصویری از خدای متعال ندارند، از دین بودن خارج می‌کند. همچنین دین بودیسم که در آن مطلقاً از خداوند سخن نمی‌رود، از دایرهٔ دین بیرون خواهد بود. از نظر دور کیم اگر عنصر اصلی دین را اعتقاد به موجودی الهی بدانیم، تعریف ما ناقص خواهد بود؛ زیرا همهٔ ادیان را در بر نخواهد گرفت.

دور کیم پس از نقد این دو تعریف می‌کوشد تا خود تعریفی جامع و مانع به دست دهد. از نظر وی پدیده‌های دینی عمدتاً به دو مقوله بنیادی تقسیم می‌شوند: «باورها، و مناسک» (صور بنیانی حیات دینی، ص ۴۸). باورهای دینی علی‌رغم تنوع یا سادگی و پیچیدگی خود در یک مسئله مشترک‌اند، و آن تقسیم امور و اشیا به ناسوتی و لاهوتی است. هیچ دینی را نمی‌توان یافت که دست به این تقسیم‌بندی نزده و از این دو عنوان یعنی ساکره^{۱۸} و پروفان^{۱۹} سود نجوید. هستی از نظر یک فرد دیندار شامل دو حوزه متمایز است: بخشی امور لاهوتی و مقدس را تشکیل می‌دهد و بخشی متشکل از امور ناسوتی و

18. sacred.

19. profane.



عادی است. اما اگر دین را این گونه تعریف کنیم، ممکن است جامع باشد، اما مانع نیست؛ زیرا جادو نیز دارای باورها و مناسکی است و از این رو نمی‌توان این دو را از یکدیگر متمایز ساخت؛ حال آنکه همواره دین و جادو با یکدیگر خصومت داشته‌اند. پاسخ دورکیم به این مسئله، آن است که تمایز حقیقی میان جادو و دین در آن است که دین همواره امری اجتماعی است و عامل همبستگی جماعتی خاص به شمار می‌رود. در صورتی که جادو امری است تکنیکی و فردی برای حل مسائل افراد منفرد. ممکن است که جادوگران نیز خود دارای اجتماعی صنفی و حرفه‌ای باشند، ولی ماهیت کار آنان اجتماعی نیست و همین تفاوت اساسی، دین را از جادو جدا می‌کند (همان، ص ۵۹). دورکیم پس از تحلیل عناصر تشکیل دهنده دین و بیان تفاوت آن با جادو، دین را این گونه تعریف می‌کند: «دین عبارت است از دستگاهی همبسته از باورها و اعمال مربوط به امور لاهوتی یعنی مجزا [از امور ناسوتی] ممنوع؛ این باورها و اعمال همه کسانی را که پیرو آنها هستند در یک اجتماع اخلاقی واحدی به نام کلیسا [یا امت] متحد می‌کند.» (همان، ص ۶۳)

آنیمیزم و صورت اولیه دین

از نظر برخی مردم‌شناسان جان پرستی یا آنیمیزم^{۲۰} نخستین صورت حیات دینی است. طبق این نظریه انسان اولیه یا انسان وحشی، گاه در خواب می‌دید که به جایی رفته است و شاهد صحنه‌هایی بوده است. اما هنگامی که بیدار می‌شد، متوجه می‌شد که همچنان در جای خود است و چیزی را که در خواب دیده، وجود ندارد. وجود چنین تجربه‌های مکرری به تدریج باعث شد تا انسان اولیه، به این نتیجه برسد که در درون اما جدا از بدن خود، همزادی دارد که به هنگام خواب بدن را ترک می‌کند و به سیر آفاق و انفس می‌پردازد. این تجربه شخصی کم‌کم به آنجا کشید که انسان اولیه افزون بر اعتقاد به همزادی برای خود، برای نیاکان خود نیز چنین همزادی قائل شود و به دلیل قدرتی که آنان داشتند و می‌توانستند به سود یا زیان او اعمال کنند، به جلب رضای آنان و پرهیز از خشمشان روی آورد. این نگرش، بستری بود برای شکل‌گیری آیین پرستش ارواح نیاکان و سپس گسترش این باور که همه موجودات هستی، دارای روح یا «آیما» هستند. دورکیم پس از نقل این نگرش به انتقاد جدی از آن می‌پردازد و مواردی را برمی‌شمارد که تفسیر

20. Animism.

جان پرستانه، تبیین رضایت بخشی برای آنها ندارد (همان، ص ۹۴).

دور کیم آنیمیزم را نمی پذیرد؛ زیرا بر این باور است که این نگرش در نهایت دین را به یک توهم بزرگ تقلیل می دهد و برای ادامه آن توجیه خردپسندی عرضه نمی دارد. حال آنکه از نظر او دین یک واقعیت اجتماعی است و کارکردی روشن و مفید دارد و از این رو هیچ دینی نمی تواند دروغین باشد. این اصل موضوعه و مفروض اساسی دور کیم است (همان، ص ۳).

طبیعت پرستی و صورت اولیه دین

دومین دیدگاه درباره شکل اولیه حیات دینی، طبیعت پرستی یا ناتوریسم است که خاستگاه و نگرش آن با آنیمیزم متفاوت است. طبیعت پرستی بر این اصل موضوعه استوار است که دین نمی تواند بر اساس توهم استوار باشد. از نظر ماکس مولر، که این تفسیر را پیش می کشد، طبیعت و اقتدارش بهترین بستر شکل گیری اندیشه دینی است؛ زیرا آثار طبیعت و عوارض آن همزمان وحشت و حیرت بشر اولیه را بر می انگیزد.

دور کیم این نظر را نیز نادرست می داند و بر این باور است که در نهایت به همان اصل اساسی آنیمیزم راه می برد که ریشه دین را در توهم بنا می نهد. این نگرش دین را محصول زبونی بشر در برابر طبیعت معرفی می کند؛ حال آنکه «ادیان نه تنها زاینده احساس زبونی بشر نسبت به طبیعت نیستند، بلکه بیشتر از احساس مخالف آن برخاسته اند.» (همان، ص ۱۱۹) ادیان در طول تاریخ در پی آن بوده اند تا به بشر شیوه نزاع با شرایط موجود و تسلیم ناپذیری را آموزش دهند و به او بیاموزند که برتر از دیگر پدیده های طبیعی است. افزون بر آن اگر نظریه طبیعت پرستی درست بود، می بایست نخستین خدایان خورشید، ماه و موجودات عظیم طبیعی باشند، در حالی که تحقیقات مردم شناسان نشان می دهد که نخستین معبودها گیاهان یا برخی جانوران حقیری چون خرگوش، کانگورو و اردک بوده اند.

توتمیسم و خاستگاه ادیان

توتم^{۲۱} عبارت از حیوان یا درخت یا حتی قطعه ای از شیء است که همه افراد یک

21. totem.



عشیره، قبیله یا کلان^{۲۲} آن را نیای مشترک خود می‌دانند و برای آن احترام خاصی قائل‌اند. توت‌م هر کلان برای آن مقدس است و طی مراسم خاصی پرستیده می‌شود. این توت‌م اگر حیوان باشد - مثلاً کانگورو - خورده نمی‌شود و همواره در امان است. اعضای قبیله آن، توت‌م را نماد همهٔ افراد خود می‌دانند. هر چند تفکر توت‌می در میان قبایل استرالیا به چشم می‌خورد، دور کیم بر آن است که این پدیده امری جهانی است و همه جا گونه‌ای توت‌میسم وجود داشته است. برای مثال، مفهوم مانا^{۲۳} در میان قبایل ملانزی، مفهوم واکان^{۲۴} مانیتو^{۲۵} و اورندا^{۲۶} در میان سرخ‌پوستان آمریکا جلوه‌هایی از 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.

توت‌میسم را پیش از دور کیم رابرتسون اسمیت مطرح کرده بود. از این رو می‌توان او را از پیشاهنگان دور کیم دانست. رابرتسون اسمیت با مطالعهٔ تطبیقی در باب قبایل سامی پیش از بنی اسرائیل، به این نتیجه رسید 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 شیوه پرستش قبیله بدوی را ابتدایی‌ترین شکل حیات دینی می‌دانست (بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۱۳۹). واژهٔ توت‌میسم برای نخستین بار در قرن هیجدهم وارد واژگان مردم‌نگاری شد و بر اثر مطالعات کسانی چون فریزر، مک‌لنن و رابرتسون اسمیت جایگاه شایسته‌ای در مردم‌نگاری یافت. با مطالعهٔ دستاوردهای مردم‌نگاران در استرالیا، اروپا و آسیا می‌توان به این نتیجه رسید که توت‌میسم اختصاص به جایی خاص نداشته و ظاهراً انواعی از آن در همهٔ فرهنگ‌ها وجود داشته است. با این همه دور کیم، بررسی خود را به جوامع استرالیایی منحصر می‌کند. در این جوامع قبائل متعددی وجود دارند و هر قبیله نیز به

22. clan.

23. mana.

24. wakan.

25. manitou.

26. orenda.

«کلان»‌هایی تقسیم شده است. کلان فراتر از خانواده است و کوچک‌تر از قبیله. افراد یک کلان با یکدیگر همبسته و خویشاوندند؛ اما این خویشاوندی، خونی نیست. اعضای کلان خود را زاده جانور یا گیاهی که توتم آنان به شمار می‌رود، می‌دانند. توتم تبارنامه کلان را معین می‌سازد. کلان‌های گوناگون، توتم‌های مختلفی دارند. این توتم مقدس و تابو است، نمی‌توان به آن بی‌حرمتی کرد یا آن را خورد. اما گاه طی شرایطی می‌توان از آن بهره برد و حتی در صورت نیاز آن را خورد. توتم، نماد کلان است و خود را در همهٔ مناسک و مراسم نشان می‌دهد. افراد کلان تصویر آن را بر پوشش خود نقش می‌زنند و یا بر تن خود خالکوبی می‌کنند. توتم مظهر اقتدار و حامی افراد کلان است. افراد کلان با توتم خود همذات‌پنداری می‌کنند و هر یک از آنان بر این باور است که در درون خود جلوه‌ای از آن را دارد. این باور، برخوردار از سرشت دینی است و اساس تقسیم‌بندی‌های مقدس و غیر مقدس به شمار می‌رود. داشتن توتم اجباری است و اعضای کلان بدون توتم وجود خارجی ندارند. البته در این جوامع دو نوع توتم وجود دارد: یکی توتم جمعی است که پیش از تولد عضو کلان وجود دارد و فرد آن را انتخاب نمی‌کند، بلکه تنها آن را به عنوان یک الزام و داده پیشینی می‌پذیرد، و دیگری توتم فردی که در شرایط خاصی افراد آن را انتخاب می‌کنند. کارکرد و جایگاه این دو نوع توتم با هم متفاوت هستند. توتم‌ها فراوان‌اند و نحوهٔ انتساب به آنها و شیوهٔ سلوک اعضای کلان در برابر توتم‌های گوناگون، متفاوت است. کسی که در کلانی به دنیا می‌آید، ممکن است به توتم مادری خود منسوب شود؛ حال آنکه در کلان دیگری ممکن است سلسله نسب از طریق پدر باشد. سازمان توتمی، نه تنها سازمان و دستگاهی اجتماعی است، بلکه خصلتی شدیداً دینی نیز دارد. دورکیم تأکید می‌کند که نباید توتم‌پرستی را نوعی جانورپرستی دانست. رابطهٔ میان فرد با جانور یا گیاه توتمی بسیار متفاوت است و فرد با توتم خود گونه‌ای همذاتی می‌بیند و خود را با آن هم‌رتبه یا آن را اندکی فراتر از خود می‌شمارد؛ در نتیجه فرد در برابر توتم خود دارای نوعی وابستگی اخلاقی است. توتمیسم، خدا را در همه جا حاضر می‌بیند و آن را به همه جای طبیعت می‌کشاند. به اعتقاد فریزر، بازمانده برخی از توتم‌ها را همچنان می‌توان در جوامع مدرن اروپایی امروز دید و نشان داد.

اما پرسش اساسی دورکیم این است که این باور دینی ریشه در چه دارد؟ زیرا نگرش او اجازه نمی‌دهد که ریشه این باور را جایی بیرون از جامعه یا طبیعت بتوان یافت. دورکیم



در تعریف دین بر مسئله تفکیک اشیا به دو حوزه مقدس و عادی تأکید می‌کرد و آن را مهم‌ترین عناصر دین می‌شمرد. کهن‌ترین تقسیم‌بندی این چینی نیز در توتمیسم دیده می‌شود. پس، توتمیسم بدوی‌ترین دین به شمار می‌رود. البته برخی از مردم‌شناسان کوشیده‌اند توتمیسم را به دینی کهن‌تر و بدوی‌تر ارجاع دهند. تاپلور و ویلکن بر این باورند که توتمیسم شکل تحول یافته پرستش نیاکان است. از نظر آنان پس از مرگ نیای قبیله، بازماندگان تصور می‌کردند که روح او در تن حیوانی یا گیاهی حلول کرده است و به پرستش آن می‌پرداختند. بنابراین توتمیسم خود محصول نگرش دینی دیگری است. لیکن دور کیم با این نظریه به چند دلیل مخالفت می‌کند: نخست آنکه اساساً در توتمیسم، برخلاف تصور عمومی مسئله پرستش جانوران مطرح نیست و توتمیسم با جانورپرستی فرق دارد. وانگهی از نظر دور کیم برای فهم توتمیسم نباید به جاهایی مانند جاوه یا سوماترا رفت، بلکه به جایی که زندگی بسیط‌تر و بدوی‌تری دارد، یعنی استرالیا باید رفت و آن‌گاه درباره این مفاهیم تأمل کرد و یافته‌های مردم‌نگاری را ثبت کرد. افزون بر این، حلول روحی که افراد جوامع استرالیایی به آن باور دارند، منحصر به قالب‌های بشری است، نه اینکه روح نیاکان در کالبد جانوران یا گیاهان آشیانه کرده باشد.

دور کیم میان توتم‌های جمعی و فردی تفاوت می‌گذارد. توتم جمعی، مقدم بر توتم فردی و دارای جایگاهی خدای گونه است.

دور کیم در تحلیل خود از مفهوم توتم، نشان می‌دهد که این مفهوم بیان رمزی دو چیز متفاوت است: از سویی نماد و تجسم خدای توتمی است و از سوی دیگر رمز و نماد جامعه‌ای است که «کلان» نامیده می‌شود. بنابراین توتم همزمان نماد خدا و جامعه است. اینجا است که دور کیم به نتیجه‌گیری معروف خود می‌رسد: «اگر می‌بینیم که توتم هم رمز خدا و هم رمز جامعه است، آیا برای آن نیست که خدا و جامعه فرقی با هم ندارند و یک چیز بیشتر نیستند؟» (همان، ص ۲۸۱)

از این دیدگاه، جامعه اولیه برای حفظ وحدت و همبستگی میان اعضای خود نیازمند قوانینی است که جنبه الزام‌آوری داشته باشند. اما این الزام‌آور بودن باید نهادینه شود و حالت الزام بیرونی خود را از دست بدهد تا هر یک از اعضا با طیب خاطر تن به خواست گروه داده، از خواست‌های فردی خود بگذرد. این کار تنها از طریق تدوین مقررات ممکن نیست. باید روحی جمعی به وجود آید و هر کس خود را بخشی از آن بداند. این روح

جمعی و وجدان گروهی از طریق اتخاذ یک توتّم به عنوان نماد گروه و سپس ارتقای آن به مقام الوهیت مقدور می‌گردد. هر چند این کار در آغاز آگاهانه انجام می‌گردد، به تدریج اصل مسئله فراموش می‌شود و این باور شکل می‌گیرد که موجودی فراتر از جامعه وجود دارد که باید از قواعد اخلاقی وضع شده به وسیله او پیروی کرد. در نتیجه، الوهیت آن روی سکه گروه اجتماعی است، نه وجودی متمایز از آن. گروه برای ادامه حیات و تغذیه مداوم اخلاقی اعضای خود، وجود متعالی را می‌آفریند و به آن به چشم پرستش می‌نگرد و بدین سان آن را موجودی مقدس و جدا از ساحت امور عادی می‌بیند. پس ریشه تقدس را باید در تلاش جامعه برای حفظ دوام خود دانست (همان، ص ۲۹۲). بدین ترتیب، مسئله باورها که یکی از ارکان اساسی هر دینی است، حل می‌شود. اما افزون بر باورها در هر دینی نیز شاهد مناسک و اعمال عبادی متعددی هستیم. دور کیم این مسئله را نیز این گونه حل می‌کند که جامعه پس از ایجاد آن باور اولیه برای آنکه همواره فرد را متوجه گروه نگه دارد و به او بگوید که باید خود را بخشی تجزیه‌ناپذیر از آن بداند، مناسکی ایجاد می‌کند که کارکرد آن در نهایت، تقویت روح همبستگی میان اعضای گروه است. از این رو عبادات مؤمنان، تفسیر اجتماعی ساده‌ای دارد و آنان بی آنکه خود بدانند با هر عبادتی تعلق خویش را با گروه خود تقویت می‌کنند و بدین ترتیب وجودشان سرشار از روح گروه می‌گردد. از نظر دور کیم موضوع اصلی دین ارائه تبیین رضایت بخشی از عالم هستی نیست؛ زیرا اگر کار اصلی دین همین بود، می‌بایست با رشد علوم این کارکرد از آن گرفته شود و خطاهای آن آشکار گردد. به تعبیر دیگر، دین نسبتی با نقش تفسیر هستی یا واقع‌نمایی ندارد و اساساً نباید چنین انتظاری از آن داشت. هدف غایی دین، تقویت انسجام اجتماعی است و عبادات نیز در این مسیر عمل می‌کنند و از رهگذر این اعمال عبادی است که پیوندهای موجود میان فرد و جامعه مستحکم‌تر می‌شود: «زیرا خدای مورد بحث در آن باورها چیزی جز بیان مجازی جامعه نیست.» (همان، ص ۳۱۰) حال جای این پرسش است که چه نیازی به انتخاب و تعیین یک نماد وجود دارد و چرا آرمان یک جامعه باید در قالب یک توتّم و علامت تجلی پیدا کند؟ طبق تفسیر دور کیم اعضای جامعه همواره در کنار هم نیستند و بسیار پیش می‌آید که از هم جدا شوند. در نتیجه لازم بوده است که نشانی انتخاب شود تا در غیاب همه اعضای جامعه، برای هر یک از افراد، یادآور تعلق و همبستگی آنان به یکدیگر باشد. اینجا است که مسئله تعیین نماد و نشانه،



لازمه هر جماعت و گروهی است و نمی‌توان گروهی را نشان داد که از آن تهی باشد، حتی گروه‌های کجرو نیز برای افزایش حس تعلق خویش نمادی برای خود ابداع می‌کنند؛ زیرا: «اگر رمزها و نمادها نباشند، احساسات اجتماعی فقط وجودی گذرا خواهند داشت.» (همان، ص ۳۱۵) با این تحلیل، دورکیم نتیجه می‌گیرد که دین همان آرمان اجتماعی و حس تعلق گروهی افراد به یکدیگر است و خداپرستی، در همان حال جامعه‌پرستی است.

دورکیم می‌کوشد با همین نگرش مسئله اعتقاد به روح و جاودانگی را تبیین کند و نشان دهد که پیدایش اندیشه جاودانگی نه محصول ترس هولناک از نیستی است و نه زاده تصورات اخلاقی درباره ضرورت جزای نیکی‌ها و بدی‌ها؛ چراکه انسان اولیه نه چندان نگران مرگ بوده است و نه این ملاحظات اخلاقی او را به گونه‌ای جدی به اندیشه وامی‌داشته است. بهترین تبیین از نظرگاه دورکیم آن است که بشر اولیه تصور درستی از انعقاد نطفه در رحم بر اثر آمیزش جنسی نداشت؛ پس هر گونه زاد و ولدی را به نیای کلان نسبت می‌داد. از این رو لازم بود تا این نیاکان یا ارواح آنان همچنان باقی باشند، تا بتوانند مسئله نسل‌های آینده را تبیین کنند و این نکته ادامه حیات گروه و کلان را در پی داشت (همان، ص ۳۶۸). سخن کوتاه، روح تمهیدی پیچیده برای بقای کلان به شمار می‌رود و تنها از این منظر معنا و مفهوم دارد و همان توت‌م است که در نهاد هر کس کاشته شده است.

دورکیم در ادامه تحلیل خود می‌کوشد با استمداد از یافته‌های مردم‌نگاران ثابت کند که مفهوم خدای بزرگ همان مفهوم توت‌م را دارد و کارکرد آن چیزی جز حفظ وحدت قبیله نیست. اگر خط سیر او را در این مسیر دنبال کنیم، می‌بینیم که وی از مفهوم «روان» که خود انعکاس توت‌م است به مفهوم روح می‌رسد و از آن به مفهوم خدای بزرگ (همان، ص ۴۰۶). اما چگونه مفهوم خدا گستره‌ای بین‌المللی می‌یابد و مورد قبول دیگر قبائل قرار می‌گیرد؟ پاسخ دورکیم به این پرسش ساده است. در مراسم تشرف قبیله‌ای فقط افراد همان قبیله حضور ندارند، بلکه مهمانانی از دیگر قبائل نیز شرکت می‌کنند و آنان نام این خدا را به قبیله‌های خود می‌برند و به این ترتیب، اندک اندک خدای یک قبیله، خدای دیگر قبائل نیز می‌شود و خصلت عام پیدا می‌کند (همان، ص ۴۰۷).

برای اینکه دین بتواند نقش خود را در درونی ساختن ارزش‌های جمعی به خوبی

انجام دهد، افزون بر باورهایی خاص نیازمند مناسک است. به همین سبب هیچ دینی، منحصر به باورهایی معین نیست، بلکه در کنار آن باید شاهد برخی مناسک بود. مناسک از نظر دورکیم دو جنبه دارد: یکی منفی و دیگری مثبت. مناسک منفی مانند روزه و انواع پرهیزها مؤمنان را آماده می‌کند تا از طریق مناسک مثبت، خود را به خدای قبیله نزدیک کنند. مناسک منفی بر محرّمات و فاصله میان لاهوت و ناسوت تکیه دارد. آنچه محرم است و نباید به آن نزدیک شد، تابو نامیده می‌شود. واژه تابو (tabou) در زبان مردم پولی‌نه‌زی به کار می‌رود و مقصود از آن بیان نهاد اجتماعی ویژه‌ای است که برخی چیزها را از معرض استفاده خارج می‌کند. البته همه کارکرد آیین عبادی منفی در تأکید بر جداسازی و مانع‌آفرینی خلاصه نمی‌شود، بلکه این نوع مناسک مقدمه‌ای است برای رسیدن آیین عبادی مثبت. از آنجا که موجود ناسوتی، کاملاً متمایز از موجودات لاهوتی است، تنها در صورتی می‌تواند با آنان تماسی صمیمانه داشته باشد که از طریق برخی از پرهیزها، از خویشتن‌خاکی و ناسوتی‌خویش‌تهی‌گردد. پس می‌توان این تابوها را وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف اساسی دانست و آن مناسک عبادی مثبت است. کسی که از طریق پرهیزها بر خویشتن‌خاکی خود غلبه کرده باشد، به تدریج می‌تواند همپای لاهوتیان گردد (همان، ص ۴۳۴). اعمال زاهدانه مختلف به بشر می‌آموزند تا او بتواند از منافع فردی خود به سود منافع جامعه چشم‌پوشد. در نتیجه زهد نیز تنها کارکردی دینی ندارد، بلکه هدفش تقویت روح جمعی گروه است و از این منظر نه تنها با فعالیت اجتماعی ناسازگار نیست، بلکه خود عملی اجتماعی و آموزشی است برای از خود گذشتن به نفع جامعه (همان، ص ۴۳۶).

مناسک عبادی منفی، انسان را از عالم ناسوت می‌گسلد، و مناسک عبادی مثبت او را به عالم لاهوت وارد می‌سازد. اما چرا باید بشر چیزی را بیافریند، آن‌گاه او را بپرستد و به درگاهش قربانی کند و بخواهد با او همذات‌گردد؟ پاسخ دورکیم آن است که وجود خدایان که نماد جامعه هستند، برای حیات اخلاقی جامعه لازم است. بنابراین یک رابطه داد و ستد میان بشر و خدایان برقرار می‌گردد. انسان‌ها دست به اعمالی می‌زنند تا بدین طریق بتوانند قوام اجتماعی خود را حفظ کنند و این کار تنها از راه چنین مناسکی ممکن است. خدایان نیز مانند جامعه جز در آگاهی افراد وجود ندارند. اگر افراد نباشند، خدایان نیستند، اما اگر خدایان نیز نباشند، جامعه از میان می‌رود و انسجام گروهی و قواعد

اخلاقی که لازمه زیست انسانی است، نابود می‌گردد (همان، ص ۴۷۹). از نظر دورکیم همه مناسک عبادی در پس ظاهر نامعقول خود، معنای اخلاقی عمیقی دارند. از نظر دورکیم تشریفات دینی هر قدر هم کم اهمیت باشند، اجتماع را به حرکت در می‌آورند و روح همبستگی و تعلق به جامعه را در آنان می‌دمند. از این رو، در هر آیینی به گونه‌ای منظم مراسمی وجود دارد که طی آن همه افراد گرد هم می‌آیند و خاطره تعلق خود را به یک گروه تجدید و تقویت می‌کنند. این کار تنها هنگامی ممکن است که افراد جمع شوند؛ زیرا جامعه قادر به تیزتر کردن احساسی که از خودش دارد نیست، مگر آنکه افرادش گرد هم آیند. اما این کار در صورتی مؤثر است که چنین مراسمی به گونه‌ای منظم تکرار شود.

از نظر دورکیم حتی مناسک عزاداری که در سوگ مردگان به جای می‌آورند، کارکردی اجتماعی دارد و افراد جامعه به این ترتیب وحدت جمعی خود را تقویت می‌کنند. از نظر دورکیم هر حادثه‌ای که به از بین رفتن یکی از اعضای جامعه می‌انجامد، ضربه‌ای به اصل جامعه و همبستگی آن وارد می‌سازد. اینجا است که جامعه باید در برابر این ضربه ایستادگی کند و نشان دهد که همچنان زنده است و به این طریق به اعضای خود امید دهد. از این رو در چنین مواقعی همه اعضای خود را بسیج کرده، آنان را به انجام اعمالی سوگوارانه وادار می‌سازد تا نشان دهد که انسجام خود را از دست نداده است (همان، ص ۵۵۵). بدین ترتیب، مراسم عزاداری، پاسخ جامعه است به ضایعه‌ای که رخ داده و تاکید بر ادامه بقای آن است. وجود چنین مراسمی به همه اعضای جامعه قوت قلب می‌دهد که هنوز دیگران هستند و همبستگی‌های اجتماعی به هم نخورده است. بنابراین، انواع مناسک عزاداری، هیچ ربطی به نیاز شخص متوفای خیرات و مبرات یا اندوه بازماندگان ندارد، بلکه بازتاب خواست جامعه، برای تقویت همبستگی میان افراد خود است. به همین دلیل دورکیم ادعا می‌کند که در هر کلان و قبیله‌ای کسانی که طبق هنجارهای معمول عزاداری نمی‌کنند و خود را سوگوار نشان نمی‌دهند، به نحوی مجازات می‌شوند و عضویت آنان در جامعه به خطر و گاه به تعلیق در می‌آید؛ زیرا ابراز اندوه، در حقیقت به معنای رعایت هنجارهای اجتماعی است و کسی که این هنجارها را زیر پای بگذارد، شایستگی عضویت در جامعه را از دست می‌دهد.

دورکیم با تحلیل مناسک مختلف توتمیسم نتیجه می‌گیرد که وی تنها یک دین

ابتدایی، یعنی توتمیسم را بررسی کرده است، اما همین دین ابتدایی همه عناصر ذاتی یک دین کاملاً پیشرفته را در خود دارد. این عناصر از نظر دورکیم عبارتند از: تمایز چیزها و تفکیک آنها به لاهوتی و ناسوتی، مفهوم کلی روان، روح، شخصیت اسطوره‌ای، الوهیت ملی و حتی بین المللی، مناسک منفی یا ریاضت‌هایی که شکل افراطی آن را تشکیل می‌دهند، مناسک نذر و نیاز و همذاتی طلبی، مناسک تقلیدی، مناسک یادبودواره و بزرگداشت و مناسک کفاره‌ای (همان، ص ۵۷۵). وی تحلیل خود را درباره هر دینی صادق می‌داند. سپس تأکید می‌کند که تا جامعه وجود دارد، دین نیز خواهد بود و نمی‌توان جامعه‌بی‌دین را تصور کرد و در پی آن کوشید. با این همه این سخن به آن معنا نیست که حتماً ادیان کهن تا ابد بر جای خواهند ماند و دین تازه‌ای جای آنها را نخواهد گرفت. افزون بر آن، دین کارکردی منحصر به فرد دارد که علم نمی‌تواند جای آن را بگیرد و آن تبیین هستی برای مؤمنان و پاسخ به پرسش‌هایی است که در ذهن و جان آنان وجود دارد و با این کار نیاز آنان را بر طرف می‌سازد. از این منظر علم نه تنها با دین مخالفت نمی‌کند، بلکه خود ریشه در دین دارد. اگر هم مخالفتی وجود دارد، ناشی از تعارض ماهوی آن دو نیست، بلکه نزاع بر سر قلمرو است، که علم می‌خواهد آن را اشغال کند، هر چند عملاً هرگز موفق به این کار نخواهد شد. علم هر چه پیش رود، باز نمی‌تواند همه کارکردهای دین را از او بگیرد؛ زیرا انسان در زندگی خود نیازمند ایمان است و این کار تنها از دین ساخته است، نه علم: «علم پاره پاره است، ناقص است؛ علم به کندی پیش می‌رود و هرگز تمامیت یافته نیست؛ زندگی اما نمی‌تواند منتظر بماند.» (همان، ص ۵۹۷). خلاصه آنکه از نظر دورکیم دین خاستگاه و کارکردی اجتماعی دارد و هدفش تقویت روح همبستگی گروهی و درونی‌سازی ارزش‌های اجتماعی در نهاد یکایک افراد جامعه است. دورکیم با مفهوم کلیدی توتم، هم تحلیل و رهیافت دینی خود را بنا می‌کند و هم مسائل را بر اساس آن حل می‌کند. از نظر او مفهوم روح از دل همین سمبل کلان یا توتم بیرون می‌آید. اعضای کلان کم کم 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 بسط یافته 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 تأکید می‌کند که: «علاقه دینی، چیزی جز صورت‌تمثیلی علائق اجتماعی و اخلاقی نیستند» (ریمون آرون، ۱۳۷۰، ص ۳۷۴) وی با این نگاه، مناسک و اعمال عبادی را که در هر دینی وجود دارد، تبیین می‌کند. از نظر او همه عبادات فردی و اجتماعی و مراسم دینی و یادبودهای فصلی یا سالانه برای این هدف فراهم آمده‌اند تا به‌طور مداوم پیوند فرد را با جامعه‌اش استوارتر سازند و مانع گسست فرد از جامعه شوند. در نتیجه می‌توان گفت که دین در تحلیل نهایی ساخته جامعه و برای حفظ بقا و انسجام آن است. دین از این منظر، ریشه‌ای واقعی دارد. اما باید این ریشه را در خود جامعه جست‌وجو کرد، نه در مفاهیم فراطبیعی. بنابراین از نظر دورکیم، دین چیزی نیست جز ابزار تحقق اهداف جامعه و تعمیق ارزش‌های اجتماعی در درون یک‌یک اعضا. افراد بدون جامعه امکان زیست ندارند، 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 عملی می‌سازد.

ویژگی‌های نظریه دورکیم

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

۲. از نظر دورکیم، دین معقول است و ریشه در توهمی کهن ندارد: وی بر خلاف دیدگاه آنیمیستی یا ناتوریستی که نهایتاً دین را به ترس نامعقول یا توهم فرو می‌کاستند، برای دین بنیادی عقلانی قائل 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 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 لادری بود، برای دین جایگاهی پذیرفتنی قائل است. وی در نقد کسانی که دین را صرفاً محصول اوهم نیاکان ما می‌دانند، می‌گوید: «باور کردنی نیست که دستگاه‌های فکری 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. امروزه همگان بر این نکته توافق دارند که حقوق، اخلاق، و حتی خود اندیشه علمی، همه در دین پدید آمده تا مدت‌های مدید با آن آمیخته بوده و تحت نفوذ روح دینی قرار داشته‌اند. یک مجموعه اوهام بی پایه چگونه می‌توانسته است وجدان بشری را تا این درجه و این همه مدت تحت تأثیر شکل‌دهنده خویش قرار دهد؟» (امیل دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۳۹۵)

۳. دین امری اجتماعی است: دورکیم برخلاف کسانی که می‌گفتند دین نتیجه اندیشه فردی افراد و کوشش برای پاسخگویی به سؤال‌های اساسی بشر است، آن را یکسره امری اجتماعی می‌داند و کارکرد اساسی 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 دهد و 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 بین رفتنی نیست. در اینجا دورکیم در برابر کسانی چون مارکس و فروید - که هر یک به نوعی دین را عارضی و بیمارگونه می‌دانستند و نوید می‌دانند که دین روزی از بین خواهد رفت - می‌ایستد، و نظر آنان را با تحلیلی که خود ارائه می‌دهد، نقد می‌کند. دین نه زاده تخیلات بیمارگونه فرد است و نه زاده گروهی خاص برای تسلط بر دیگران. از نظر دورکیم هرچند دین ساخته دست بشر است، اما این آفرینشی اجتماعی است و کارکرد اجتماعی و مفیدی دارد. دین ساخته طبقه خاصی نیست که برای استثمار طبقات زیردست ساخته شده باشد. دین دقیقاً محصولی اجتماعی است که برای ادامه 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، خطا است. به معنایی که دورکیم مد نظر دارد، هیچ دینی ناقص نیست و تکامل به این معنا در دین جایی ندارد. هر

دینی کارکرد معین و ثابتی دارد؛ یعنی حفظ پیوستگی جامعه. این کارکرد همواره متناسب با خود جامعه است. البته بی شک پاره‌ای ادیان دارای مفاهیم پیچیده و مناسک تلطیف‌یافته‌ای هستند. اما این واقعیت به این معنا نیست که دین روند تکاملی طی کرده باشد. لذا هرچه دین شاخ و برگ بیشتری پیدا کند، باز گوهر آن در جامعه صنعتی و قبایل ابتدایی یکی است. اینجا است که دورکیم از تحلیل دین ساده تومی به ادیان بزرگ نقب می‌زند و به این نتیجه می‌رسد که هر آنچه دربارهٔ تومیسیم صادق است، دربارهٔ ادیان بزرگ نیز راست می‌آید.

۶. دین با علم تعارض ندارد؛ برخلاف پندارهای رایج زمان دورکیم که علم را معارض و جایگزین دین می‌دانستند، وی بر این نکته تأکید داشت که نه تنها تعارضی ماهوی میان این دو وجود ندارد، بلکه علم خود زایندهٔ دین است و در مواردی تمایز میان این دو دشوار است. وی گرچه می‌پذیرد که علم دارای روح انتقادی است که دین از آن دور است، ولی با تأکید بر اینکه مفاهیم کلی علم ریشهٔ دینی دارند، مدعی می‌شود که: «هر قدر که روش‌های علمی کامل‌تر باشند، باز نمی‌توان گفت که علم از دین متمایز است» (همان، ص ۵۹۵). پس نمی‌توان به سادگی میان علم و دین مرزی کشید و آن‌ها را مخالف یکدیگر دانست. از نظر دورکیم علم و دین هر دو یک هدف را دنبال می‌کنند و آن شناسایی هستی و ارائه تبیین رضایت‌بخشی از مسائل کلان زندگی است. در نتیجه به نظر می‌رسد که هر چه علم پیشرفت می‌کند، از این نظر جای را بر دین تنگ می‌نماید و عملاً وظیفه دین را نیز خود به گونهٔ منظم‌تر و منسجم‌تری بر عهده می‌گیرد. با این همه، هرگز نخواهد توانست جای دین را بگیرد؛ زیرا دین دو نقش اساسی دارد: یکی ایجاد و حفظ پیوند اجتماعی میان افراد و دیگری نظرورزی دربارهٔ هستی. علم تنها می‌تواند در زمینهٔ نظرورزی با دین رقابت کند. حال آنکه نقش اصلی دین که همان حفظ پیوند میان افراد است، همواره از آن دین خواهد بود و علم در این باره سخنی برای گفتن ندارد. در دین عنصری ابدی وجود دارد که همان ایمان است (همان، ص ۵۹۷). علم هر قدر هم پیشرفت کند، باز نمی‌تواند ایمان‌آفرین باشد. حرکت علم گام به گام و لاک‌پستی است و نمی‌تواند پیشاپیش تبیینی از زندگی به دست بدهد و همواره دیر به معرکه زندگی می‌رسد؛ حال آنکه زندگی نمی‌تواند منتظر بماند تا علم از راه برسد و کار خود را آغاز کند. زندگی بیش از علم نیازمند عمل است و عمل نیز مبتنی بر ایمان است. ممکن است دین

در مواردی لازم باشد که برخی از آموزه‌های خود را با توجه به فرهنگ علمی زمانه بازنویسی کند، اما این کار به معنای عقب‌نشینی دین و کنار رفتن آن از ساحت زندگی و حاکمیت بلامنازع علم نیست. دورکیم با این نگرش بر این باور است که مدعیان تعارض علم و دین، تصویر درستی از کارکرد دین و علم ندارند.

بررسی نظریه

دیدگاه دورکیم از سوی معاصرانش، هدف نقد و بررسی‌های جدی قرار گرفت، و در کنار کسانی که سخت به هواخواهی از آن پرداختند و از آن در تحقیقات میدانی خود سود جستند، دیگرانی نیز بودند که کاستی‌های متعددی در آن دیدند. در اینجا می‌توان دیدگاه دورکیم را از سه جهت نقد کرد:

۱. مفروضات؛ ۲. شواهد؛ ۳. تقلیل‌گرایی.

۱. مفروضات

دورکیم در همان آغاز بحث خود، پس از نقد تعاریف موجود درباره دین، تعریفی خاص 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 نتیجه مورد نظر خود را از این بحث بگیرد. به این معنا که بگوید دین چیزی جز بیان نمادین نیازهای اجتماعی نیست. در حقیقت جایی که وی باید بحث خود را بیابازد و از نظر خود دفاع کند، پیشاپیش به نتیجه 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 (Pais, 1996, p 115). در اینجا دورکیم در حقیقت در تعریف دین، دچار گونه‌ای دور شده و مانند دیگر نظریه پردازان، تعریف خود را به نوعی انتخاب کرده است که با نتایجی که می‌خواسته بگیرد سازگار باشد و آنچه را باید ثابت کند، مسلم گرفته است. چه بسا کسی بتواند ادعا کند که در پاره‌ای از ادیان این تقسیم قطعی میان قدسی و غیر قدسی وجود ندارد و همه هستی، یک عرض عریض دارد و پیوستاری است که نمی‌توان جای هر قلمرویی را با قاطعیت در آن نمایش



داد. برای مثال در آیین هندو، این دوگانگی میان قدسی و عرفی از میان می‌رود و برای کسی که به این الهیات معتقد است، فاصله‌ای میان «آتمن» و «برهمن» وجود ندارد و هنگامی که نوآموزی درباره‌ی ماهیت خداوند می‌پرسد، پاسخ می‌شود که: «او گوهری بس لطیف است، او روح کل عالم است، او حقیقت مطلق است، روح مطلق است، او تو هستی، شوتو کوتا!» (مایکل پترسون [و دیگران]، ص ۹۶) همچنین برخی آیات قرآن مجید که به حضور مستمر خداوند در همه جا تأکید کرده، این آموزه را تعلیم می‌دهد که: *هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* (حدید/۴)، با این نگرش قابل تبیین نیست. این کاستی در تعریف هنگامی آشکارتر می‌شود که دور کیم به نقد دیگر تعاریف می‌پردازد. وی اظهار می‌دارد که اعتقاد به جهان دیگر یا قلمرو ماورای طبیعت، جزو دین نیست؛ زیرا در میان مردم ابتدایی که بی‌گمان دینی هستند، چنین مفهومی ناشناخته است و از نظر آنان همه‌ی هستی یک قلمرو بیشتر ندارد و طبیعت از ماورای طبیعت جدا نیست. برخلاف نظر دور کیم مردم شناسان نشان داده‌اند که در میان همان قبایل ساده و ابتدایی نیز باور به ماورای طبیعت وجود دارد. البته ممکن است آنان همان مفهومی را که ما از جهان دیگر داریم در فرهنگ خود نداشته باشند، اما آنان دقیقاً دارای اندیشه‌هایی درباره‌ی نوع خاصی از حوادث هستند که بسیار مشابه ماورای طبیعت در میان مردم جوامع مدرن است (Pals, 1996, p 116). همچنین پاره‌ای از ادیان، اصولی را معین می‌کنند که تنها کسی می‌تواند خود را پیرو آن بداند که آن اصول را پذیرفته باشد. این اصول نیز غالباً باور به وجود خدایی خاص و ماورای طبیعت را در خود دارند. برای مثال قرآن کریم مسلمان را کسی می‌داند که به خدا و روز جزا باور داشته باشد. در این منظر باور به دو حوزه قدسی و عرفی شرط ضروری ایمان‌داری به شمار نمی‌رود.

تعریفی که دور کیم برای دین ارائه می‌کند، در نظریه او جایگاه تعیین‌کننده‌ای دارد و اگر این تعریف نقد یا نقض شود، کل ساختار تئوریکی که ارائه کرده است فرو می‌ریزد. از این رو به نظر می‌رسد که با نقد تعریف او از دین، دیگر نتوان به نتایجی که دور کیم به آن رسیده است، پای‌بند بود.

۲. شواهد

دور کیم مدعی است که در تحقیق خود به جای کلی‌گویی و نظریه‌پردازی 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 به جای تحقیق و مشاهده مستقیم، عمیقاً به گزارش‌های قوم‌نگارانه بالدوین اسپنسر و اف. جی. جیلن اعتماد ورزید و تحلیل خود را براساس گزارش‌های آنان، استوار ساخت. در نتیجه، کل تحلیل دورکیم مستند به گزارش‌های مردم‌شناسی مانند اسپنسر است. 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 اولیه کتاب صور ابتدایی حیات دینی از همین منظر، دیدگاه دورکیم را نقد کردند. یکی از این ناقدان جامعه‌شناسی به نام گاستون ریچارد بود 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 درست‌عکس برداشت دورکیم را از آنها به دست آورد. وی همچنین ادعا کرد که دورکیم نظر خود را حتی قبل از دست یافتن به گزارش‌ها و مطالعه آنها پرورده است (همان).

امروزه محققان دیگری در اینکه اساساً آیا این گزارش‌ها دقیق و درست بوده‌اند، تردید دارند. آرنولد جنپ، مردم‌شناس آلمانی در حوزه آفریقا، با شدیدترین تعبیرات از این منظر صور ابتدایی حیات دینی را نقد کرد. وی در یک پیش‌بینی غیر منتظره نظر داد که «طی ده سال آینده، تحلیل او در مورد مواد استرالیایی یکسره رد خواهد شد» (Pals, 1996, p 117). زیرا این گزارش‌ها ناقص، مبهم و نادرست بودند. این پیش‌بینی امروزه به تحقق پیوسته است و بسیاری از شواهدی که توتمیسم دورکیم و تفسیرهای وی بر آنها استوار است، به شکل گسترده‌ای رد شده است (همان). 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 آیا آن گزارش‌ها را به شکل دیگری نیز می‌توان به درستی تفسیر کرد و تفسیر دورکیم نه تنها درست‌ترین تفسیر نبوده است، که گاه در تفسیر نیز به خطا رفته است. دیگر آنکه اصل این گزارش‌ها امروزه مخدوش اعلام شده است. بنابراین کل نظریه دورکیم بر اساس شواهدی بنا شده است که با مخدوش اعلام شدنش فرو می‌ریزد و دیگر نیازی به نقد تک تک مسائلی که مطرح کرده است، نمی‌ماند.

۳. تقلیل گرایی

اینکه ما بگوییم دین - در همه جا - کارکردهای اجتماعی دارد، با این سخن که تنها کارکرد دین اجتماعی است، متفاوت است. بی گمان دین در کنار کارکردهای گوناگون خود کارکردهای اجتماعی نیز داشته است و این مسئله را نمی توان انکار کرد. همه ادیان به نحوی کارکرد اجتماعی داشته اند و حتی گاه نمی توان این کارکردها را حذف کرد. اما این ادعا غیر از آن چیزی است که دورکیم می گوید. وی معتقد است که دین اساساً پدیده ای است اجتماعی و بازتاب نیازهای جامعه. از این رو دین فقط کارکرد اجتماعی خواهد داشت و فرآورده ای بشری است. جامعه، دین را ایجاد و معین می سازد و کارکردهایش را به آن القا می کند.

اینجا است که سر از تقلیل گرایی یا دیدگاه فرو کاهشی^{۲۷} در می آوریم. تقلیل گرایی را به سادگی می توان چنین تعریف کرد: گرایشی که می کوشد اشیا یا مفاهیم را به عناصر به ظاهر ساده تر ارجاع دهد و نتیجه بگیرد که این اشیا یا مفاهیم چیزی نیستند جز همان عناصر بسیط اولیه (Lacey, 1996, p 290). همان طور که فروید یا مارکس در این زمینه دچار تفکر تقلیل گرایانه شده بودند، دورکیم نیز دچار همین خطا شده است. از نظر فروید دین چیزی نیست جز ظهورات بیمارگونه فردی. از نظر مارکس، دین چیزی نیست جز ابزار سرکوب و یا تحذیر توده ها. از نظر دورکیم نیز دین چیزی نیست جز بازتاب نمادین نیازهای اجتماعی. این گونه نگرش ها را آدولف رایناخ «فلسفه های این است و جز این نیست»^{۲۸} می نامد (ریچارد اشمیت، ص ۱۰۴).

نهیضت پدیدارشناسی، کوششی بوده است بر ضد این نحوه نگرش ها که در حوزه های گوناگون علوم انسانی که حق تفسیر انحصاری پدیده های اجتماعی و روانی را از آن خود می دانسته اند و بس. البته نگرش همدلانه دورکیم به دین وی را از کسانی مانند فروید یا مارکس جدا می سازد. وی درست در برابر تفسیرهای دین ستیزانه آنان از دین به عنوان وسیله حفظ وحدت و سلامت جامعه یاد می کند. اما با این همه، نگرش تقلیل گرایانه او مانع توجه به ابعاد دیگر دین می شود. البته ممکن است کسی اساساً تقلیل گرایی را روشی علمی بداند؛ در این صورت این اشکال بر دورکیم وارد نخواهد بود.

27. reductionism.

28. Nothing-but Philosophies.

لیکن اگر پذیرفتیم که تقلیل‌گرایی خطا است، در آن صورت به وضوح شاهد آن خواهیم بود که دور‌کیم به ورطه تقلیل‌گرایی افتاده است؛ زیرا نگرشی یک‌سویه است و همه ابعاد یک‌پدیده را به یک یا دو عنصر معین تحویل می‌برد. به تعبیر دیگر می‌توان گفت که دور‌کیم دچار مغالطه کنه و وجه شده است و یکی از وجوه دین یعنی بعد اجتماعی آن را همه دین و ذات آن پنداشته است.^{۲۹}

براساس اشکالاتی که به گونه‌ای کلی بر نظرگاه دور‌کیم وارد شده است می‌توان نظریه او را نقد بیرونی کرد. اما افزون بر اشکال‌های بالا، نظریه دور‌کیم از پاسخ به پاره‌ای مسائلی که زاده آن است ناتوان است. به تعبیر دیگر با قبول فرض او باز می‌توان با نقد درونی کاستی نظریه او را نشان داد. برخی این مسائل عبارتند از:

۱. با آنکه دور‌کیم به لحاظ نظری و بر خلاف دیدگاه بسیاری از مردم‌شناسان معاصر خود، دین را از جادو متمایز می‌کند و آن دو را دارای دو کارکرد متمایز می‌داند، عملاً نمی‌تواند به شکلی موجه نشان دهد که این دو طبق مبنای او متفاوت هستند و تکلیف مسئله را روشن سازد. گاه این دو را کاملاً از یکدیگر متمایز می‌کند، اما در جای دیگر تأکید می‌کند که نمی‌توان این دو را کاملاً از یکدیگر جدا ساخت. این مسئله کوچکی نیست که بتوان از آن گذشت؛ زیرا دور‌کیم با تأکید بر عنصر سازمانی، دین را از جادو جدا می‌کند. از نظر برخی مردم‌شناسان، مانند فریزر، دین تکامل جادو به شمار می‌رفت؛ لیکن دور‌کیم در برابر این نظریه می‌ایستد و بر آن است که این دو اساساً و ماهیتاً با یکدیگر متفاوت‌اند و کارکرد جداگانه‌ای دارند. دین دارای یک سازمان دینی است؛ حال آنکه جادو چنین نیست. جادو امری فردی است، اما دین ماهیت اجتماعی دارد. به همین دلیل: «دین همیشه نسبت به جادو نوعی اگرچه نمایان از خود نشان داده و جادو نیز در عوض خصومتی آشکار نسبت به دین داشته است.» (امیل دور‌کیم، ۱۳۸۳، ص ۵۷). او از سر موافقت، نظر هوپر و موس را یاد می‌کند که: «در شیوه‌های جادوگر چیزی عمیقاً ضد دینی وجود دارد» (همان، ص ۵۸). با این همه، در مواردی تأیید می‌کند که تفکیک این دو ممکن نیست و مرزهای این دو قلمرو اغلب نامشخص است (همان، ص ۶۱). اما اگر چنین باشد، بنیاد نظری دور‌کیم که بر جدایی و تمایز این دو

۲۹. برای آشنایی بیشتر با این نگرش و کاستی آن ر. ک: احد فرامرز قراملکی، اصول و فنون پژوهش در گستره دین‌پژوهی، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳، ص ۲۴۵ به بعد.

استوار بود، به سختی تضعیف می‌شود.

۲. طبق نظر دورکیم، دین نماد کلان و جامعه خاصی است و مانند پرچم، نشانه وحدت اعضای گروه است. حال جای این پرسش جدی است که چرا چند جامعه ناهمگون و گاه دشمن، نماد دینی واحدی را برای حفظ ثبات گروه خود انتخاب می‌کنند.

۳. اگر کارکرد اساسی دین حفظ ثبات و وحدت جامعه باشد، به کمک آن تعلق همه افراد به گروه حفظ می‌گردد. اگر منطقاً هر جامعه دارای یک دین باشد، تنوع دینی و وجود ادیان متعدد در یک جامعه توجیه‌ناپذیر است. دورکیم چنان دلمشغول جنبه وحدت‌بخش دین در جامعه است که نقش تجزیه‌کننده آن را مد نظر قرار نمی‌دهد. مسیحیت تا قرن چهارم میلادی مانع وحدت جامعه بود و به همین سبب نیز ممنوع بود. همین مسئله از سوی مخالفان پیامبر اکرم (ص) بر ضد حضرت بیان می‌شد و مشرکان می‌گفتند که این شخص با دین خود وحدت اجتماعی را گسسته و اعضای خانواده را در برابر یکدیگر قرار داده است.

۴. دیدگاه دورکیم تنها می‌تواند برخی ادیان قوم‌مدار، مانند آیین یهود را تبیین کند. حال آنکه ادیان جهانی، مانند اسلام، که بر تعلقات قومی و وابستگی‌هایی از این دست تکیه نمی‌کنند و حتی آنها را مانع دین‌ورزی می‌دانند، با این الگو قابل تبیین نیست. برای مثال 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. برای یک مسلمان تنها معیار همبستگی آرمان‌های مشترک است، نه کارکرد اجتماعی دین در جامعه‌ای خاص.

۵. دیدگاه دورکیم، علت پیدایش ادیان جدید در جامعه را تبیین نمی‌کند. از آنجا که دین حافظ وحدت اعضای جامعه است، 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 را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا این دین تازه غالباً بر خوردار از قبول و حمایت اکثر جامعه نیست به همین دلیل نیز مغضوب اکثر افراد جامعه می‌شود.

۶. طبق نظر دورکیم، دین پیونددهنده اعضای جامعه و عامل ثبات و وحدت است. اما باید پیش‌تر جامعه‌ای پدید آید تا اعضای آن از دین چنین استفاده‌ای کنند. 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، و این دور ظاهرأ گریزناپذیر است (کنت تامسون و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۱).

۷. تحقیقات برخی مردم‌شناسان مانند مالینوفسکی، 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 است، 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 رو ارجاع همه نمادهای جامعه به عقل جمعی پذیرفتنی نمی‌نماید (علی سامی النشار، ۱۹۹۵، ص ۱۴۱).

۸. دور کیم بر ضد آنیمیزم تیلور، استدلال می‌کند که بشر ابتدایی دارای چنان ذهن پیچیده‌ای نبود که بتواند در دل هر پدیده‌ای روحی فرض کند و مسائل روزمره به آنان فرصت چنان تأملی را نمی‌داد. می‌توان همین‌گونه بر ضد دور کیم استدلال کرد و گفت که مردمان اولیه استرالیایی چنان درگیر مسائل روزمره و حل مشکلات عاجل خود بودند که نمی‌توانستند نظریه توتمیسم را به عنوان نظریه‌ای عام ارائه کنند و از آن برای حفظ وحدت اجتماعی خود سود برند؛ زیرا این نظریه چنان پیچیده است که تنها می‌تواند ساخته اذهان نیرومند باشد (همان، ص ۱۴۲).

۹. مردم‌شناسان نشان داده‌اند که توتم‌های فردی از نظر تاریخی 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 برمی‌گزیده و آن را مظهر مانا می‌دانسته است، و بعدها توتمی را به عنوان نماد جامعه انتخاب می‌کرده است. پس در جوامع اولیه توتمی، شاهد دو نوع توتم هستیم: فردی و جمعی؛ درست بر خلاف نظر دور کیم که توتم‌های جمعی را مقدم می‌شمرد. افزون بر آن، همین مردم‌شناسان مدعی‌اند توتم‌های جمعی بیانگر وابستگی به خانواده و کلان یا عشیره‌اند و معنای دینی ندارند (همان، ص ۱۴۳).

۱۰. از نظر دور کیم، قانون شکنی اجتماعی مساوی با بددینی یا بی‌دینی است؛ زیرا دین به گفته او عبارت است از پرستش جامعه و تن دادن به هنجارهای آن. پس کسی که تن به هنجارهای دینی جامعه نمی‌دهد، عملاً مقررات و قواعد زیست اجتماعی را شکسته است. حال آنکه در طول تاریخ کسانی بوده‌اند که دین رسمی جامعه را نپذیرفته‌اند و یا

مطلقاً بی دین بوده‌اند و یا دینی جز دین رایج داشته‌اند، با این حال وظایف اجتماعی خود را انجام می‌داده‌اند و هیچ مشکلی با ساختار اجتماعی و هماهنگی با نظام هنجارها نداشته‌اند. ۱۱. دیدگاه دور کیم توضیح نمی‌دهد که چرا برخی ادیان در طول تاریخ می‌پایند. وی گرچه نظریه تکاملی ادیان را رد می‌کند، اما می‌پذیرد که ادیان موجود صورت تحول یافته و پیچیده همان توتمیسم‌اند. وی هر چند احتمال می‌دهد که ادیان موجود نیز در طول تاریخ دگرگون شوند و جای خود را به ادیان دیگری دهند، اما در عمل ما شاهد این مسئله نیستیم. مسئله اساسی آن است که اگر توتمیسم همه ابعاد یک دین کامل را دارد، که به نظر دور کیم چنین است، چرا باید در طول تاریخ به تدریج محو شود و جای خود را به دین پیچیده‌تری بدهد؟ اگر گفته شود که این تغییر به علت پیچیده‌تر شدن نیازهای مردم و رشد عقلی آنان است، باید انتظار داشت که طی دو هزار سال گذشته نیز، مسیحیت جای خود را به دین تازه‌تری بدهد؛ حال آنکه می‌بینیم همچنان قوت خود را حفظ کرده است. اگر هم دین را تابع قانون تکامل ندانیم، جای این پرسش است که چرا توتمیسم با همان شکل اولیه‌اش، اینک در همه جوامع وجود ندارد.

۱۲. طبق این نظریه، کسی که دست به مهاجرت می‌زند و یا به جامعه دیگری می‌رود و شهروند آنجا می‌شود، همان طور که هنجارهای اجتماعی آن را می‌پذیرد - و اگر چنین نکند از عضویت در آن جامعه محروم می‌شود - باید هنجارهای دینی آن را نیز بپذیرد. حال آنکه عملاً چنین نیست و شخص می‌تواند با حفظ دیانت قبلی خود، هنجارهای اجتماعی و اخلاقی جامعه جدید را نیز بپذیرد و به عضویت کامل آن جامعه نیز پذیرفته شود.

۱۳. با آنکه دور کیم آشکارا تفسیری یکسره اجتماعی از دین ارائه می‌دهد و نگرش پوزیتیویستی به آن دارد، ناخواسته نگاهی متافیزیکی به انسان دارد و او را موجودی متفاوت از موجودات دیگر معرفی می‌کند و این نگاه بیش از آنکه با نگرش او قابل تبیین باشد، بازتاب نگرش ادیان توحیدی به انسان است. وی هنگام سخن از تفسیری که مؤمن مسیحی از نقش درد در تکامل انسان به دست می‌دهد، از سر موافقت چنین می‌گوید:

و این باور، بی پایه هم نیست. در واقع عظمت آدمی بسته به این است که با درد و رنج چگونه رو به رو می‌شود. مقام آدمی هنگامی به بلندترین نقطه‌اش می‌رسد که او بتواند چنان بر طبع خویش مسلط شود که آن را در جهتی

خلاف آنچه به طور عادی و خودانگیخته ممکن بود، در پیش گیرد، براند و مهارش را در دست داشته باشد. و بشر از این راه در بین همه دیگر آفریده‌ها مقامی منحصر به فرد پیدا می‌کند، چرا که آن آفریده‌ها کورکورانه به همان راهی می‌روند که لذات و خوشی‌ها آنها را بدان می‌کشاند؛ بشر با این کار، پایگاهی خاص خودش در جهان به دست می‌آورد. درد کشیدن نشانه آن است که برخی از پیوندهایی که آدمی را به جهان ناسوت مرتبط می‌کردند گسسته شده است؛ و بنابراین نشانه این است که چنین آدمی تا حدودی از سلطه محیط طبیعی رها شده است و به همین دلیل است که درد کشیدن به درستی همچون ابزار رهایی بشر در نظر گرفته شده است (امیل دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۴۳۴ و ۴۳۵).

تأکید بر مقام منحصر به فرد انسان در میان دیگر موجودات، در بنیاد خودنگرشی الهی و دینی است و در این سخنان شاهد بازتاب آیات آغازین کتاب مقدس هستیم که بر جایگاه ویژه انسان در میان موجودات تأکید می‌کند (کتاب پیدایش، ۲۰۰۲، ص ۲). شاید این نگرش محصول تربیت دینی عمیق دورکیم است که وی نتوانست یکسره از آن رها شود.

نظریه دورکیم پس از وی

دورکیم قبایل ابتدایی موجود در استرالیا میانه به ویژه آروناتا را کهن‌ترین قبیله انسانی فرض می‌کرد و نظام توتمیسم را که در میان آنان موجود بود، کهن‌ترین و ابتدایی‌ترین شکل نظام دینی قلمداد می‌کرد؛ حال آنکه مردم شناسانی 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 قدیمی‌ترین قبیله 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. از این رو، می‌توان در برابر دورکیم استدلال کرد که توتمیسم خود نشئت یافته از نظام دینی دیگری است و نمی‌توان آن را ابتدایی‌ترین صورت حیات دینی بشر دانست. این نقد هنگامی جدی‌تر می‌شود که در نظر داشته باشیم دورکیم خود مردم شناس نبود و تحلیل خود را بر اساس اطلاعات مردم شناسان دیگری استوار می‌کرد؛ حال آنکه اشمیت و دیگران خود مردم شناس بودند و اطلاعات خود را به شکلی



مستقیم و بی واسطه به دست می آورند.

تفسیرهای اشمیت، بنیاد نظریه دور کیم را به چالش گرفت و با نقدهای جدی خود نادرستی تحلیل وی را نشان داد. وی با اعتراف به اصالت کار دور کیم بر آن بود که وی اساساً نتوانسته است این مسئله را درست دریابد. اشمیت^{۳۰} در کتاب کلاسیک خود گروه‌بندی زبان‌های استرالیا^{۳۱} بر خلاف دور کیم به این نتیجه رسید که اساساً در میان قبایل بدوی شرق استرالیا هیچ پیوندی میان نظام توتمیسم و دین وجود ندارد و این دو در میان مردمان آن خطه از یکدیگر متمایزند. بعدها گلدن و ایزر^{۳۲} در کتاب خود با عنوان تمدن اولیه^{۳۳} و لوی^{۳۴} در کتاب دین ابتدایی^{۳۵} نتایج اشمیت را تأیید کردند.

اشمیت نشان داد که در میان قبایل شرق استرالیا به جای نظام توتمیسم ایده «خدای متعال» وجود دارد و آنان به جای باور به نمادهای اجتماعی قبیله، خدای واحد را می‌پرستند. این درست برخلاف برداشت دور کیم بود. وی می‌کوشید پرستش خدای واحد و یکتاپرستی را متأخر از توتمیسم و برآمده از آن بداند، حال آنکه اشمیت نشان می‌داد که یکتاپرستی بر همه صور دینی دیگر مقدم است (علی سامی النشار، ۱۹۹۵، ص ۱۴۹).

در آغاز، نتایج تحقیقات اشمیت محل تردید قرار گرفت و مخالفانش 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. لیکن بعدها مردم‌شناس دیگری به نام آندرو لانگ^{۳۶} نظر اشمیت را تأیید کرد و با تحقیقات تازه‌تری نشان داد که همه ادیان از یک دین کهن یعنی اعتقاد به خدای آسمان منشعب شده و از نظر تاریخی، توحید مقدم بر شرک بوده است (همان، ص ۱۵۴).

30. Schmidt.

31. The Grouping of the Languages of Austrialia.

32. Godenweiser.

33. Early Civilisation.

34. Lowie.

35. Primitive Religion.

36. Andrew long.

جمع بندی

نظریه دور کیم با همه هوشمندی که در ارائه آن به کار رفته بود، بر اثر نقدهای جدی و اساسی، به تدریج فراموش و کنار گذاشته شد. طرح هوشمندانه دور کیم 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 نظریه ساده‌سازانه دور کیم را مورد ارزیابی و موشکافی قرار دهیم، اما اگر نیم‌نگاهی به خاستگاه نظری دور کیم و بنیان پوزیتویستی 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 با بررسی وضعیت دینی چند قبیله، سرنوشت این مقوله را در سطح جهانی 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، عجالتاً، و فعلاً، است. اما زمان دور کیم چنین نبود. از آنجا که از نظر دور کیم که از جهتی ادامه سنت پوزیتویسم به شمار می‌رفت، مسائل همه علوم را با یک روش می‌شد حل کرد و علوم طبیعی، معیار آرمانی و متدولوژیک را برای همه عرصه‌ها - از جمله علوم انسانی - فراهم می‌کرد (برایان فی، ص ۱۶۳)، چه بسا طبیعی بود که دور کیم این گونه سریع و به استناد نمونه‌هایی اندک چنان حکم درستی صادر کند و یا بخواهد با ذهنیت و دانش یک انسان قرن نوزدهمی فرهیخته، ذهن یک انسان بدوی را بخواند و این گونه مسئله و کارکرد روان را حل کند و از مقدمات محدودی به نتایجی فراتر برسد. او کوشید تا موجودی متعال به نام خدا را از بالا به زیر کشد، اما محصول کار وی آن است که جامعه را به جایگاه خدا برکشیده و از آن فاعلی آگاه و فعال ساخته است. وی به جای راززدایی از ماوراءالطبیعه، به گرد جامعه دیواری از راز می‌کشد و آن را در حاله‌ای از تقدس می‌پیچید و همان تقسیم دوگانه‌ای را که مدعی بود در دل هر دینی وجود دارد و اشیا را به مقدس و عادی تقسیم می‌کند، درباره جامعه نیز به کار می‌بندد و ساحت قدسی‌ای به

نام جامعه آفریده است که قوانین خاصی دارد که تنها از خودش تبعیت می کند و فراتر از خواست و اراده افراد است. آیا این به معنای آن نیست که وی نتوانسته است مسئله دین را حل کند، بلکه دین جدیدی ساخته است؟ آیا جامعه وی همان کارکرد خدای مؤمنان جوامع استرالیایی را ندارد؟ آیا در اینجا شاهد سوسیولوژیسم به معنای مکتب اصالت جامعه شناسی نیستیم و آیا همه چیز به موجودی به نام جامعه حواله نشده است و آیا معتقدان به چنین نگرشی که همه چیز را منبعث از خواست و قوانین جامعه می دانند، مانند همان بومیان استرالیایی نیستند که ریشه همه چیز را در توتم خود می جویند و آن را می پرستند؟ اینجا است که این سخن میرچا الیاده درباره دور کیمم راست می آید: «مطلق را نمی توان ریشه کن کرد. بلکه تنها قابل تنزل مرتبت است» (آندره پی یتر، ۱۳۶۰، ص ۲۲۸).

به نظر می رسد که این گونه بلندپروازی ها در نظریه پردازی در سنت قرن نوزدهم رواجی بسزا داشته است. 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 کتاب های بد و همه اشعار کم مایه و حتی همه انواع جانوران و گیاهان بی فایده از بین برده شود» (تئودور گمپرتس، ج ۲، ص ۱۰۶۷ و ۱۰۶۸) غافل از آنکه «بد» و «بی فایده» تنها احکامی ذهنی بودند و نمی توانستند مستند صدور چنین احکام گزارفی شوند. کتاب هایی را که او «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 که «بی فایده» می دانست، بعدها پاره ای از فوایدشان آشکار شد. دشواری کسانی مانند دور کیمم آن است که با نگاه تقلیل گرای خود می کوشد تا همه ابعاد دین را به یک بُعد، گرچه مهم و قابل توجه، ارجاع دهد و از اینکه دین نقش اجتماعی نیرومندی دارد، نتیجه بگیرد که تنها نقش دین همین است و به همین دلیل نیز از سوی انسان ها و برای حفظ کیان جامعه پدیدار شده است.

کتابنامه:

۱. آنتونی گیدنز، دورکم، ترجمه: یوسف اباذری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.
۲. آندره بی‌یتر، مارکس و مارکسیسم، ترجمه: شجاع‌الدین ضیائی‌ان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.
۳. امیل دورکیم، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه: باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.
۴. برایان فی، فلسفه امروزی علوم اجتماعی: با نگرش چند فرهنگی، ترجمه: خشایار دیهیمی.
۵. بهاء‌الدین خرمشاهی، دین پژوهی، دفتر اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۶. تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.
۷. دمایکل پترسون [و دیگران]، عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
۸. ریچارد اشمیت، پدیدارشناسی، ترجمه: شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی.
۹. ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه: باقر پرهام، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۰. علی سامی‌النشار، نشأة الدین النظریات التطوریة و المؤلهة، حلب، مرکز الانماء الحضاری، ۱۹۹۵.
۱۱. غلامعباس توسلی، روشنفکری و اندیشه دینی: رهیافتی جامعه‌شناختی به آثار و اندیشه‌های دکتر علی شریعتی، (مجموعه مقالات)، مقاله «تحلیل دین از دیدگاه جامعه‌شناسی»، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۷۹.
۱۲. کارل مارکس، درباره مسئله یهود، گامی در نقد فلسفه هگل، ترجمه: مرتضی



- محیط، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۱.
۱۳. کتاب پیدایش، باب اول، آیات ۲۶-۲۸، در کتاب مقدس، انگلستان، نشر ایلام، ۲۰۰۲.
۱۴. کتاب مقدس، انگلستان، نشر ایلام، ۲۰۰۲.
۱۵. کنت تامسون و دیگران، دین و ساختار اجتماعی، ترجمه: علی بهرامپور و حسن محدثی، تهران، کویر، ۱۳۸۱.
۱۶. لیوئیس کوزر، زندگی و بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۶۸.
17. A. R. Lacey, *Dictionary of Philosophy*, London, Routledge, 1996.
18. Daniel Pals, *Seven Theories of Religion*, New York, Oxford University Press, 1996.
19. Gordon Marshall, *Oxford Dictionary of Sociology*, New York, Oxford University Press, 1998.
20. John Macquarrie, *Twentieth Century Religious Thought: the Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1980* New York, Charles Scribner's Sons, 1981.
21. Lawrence C. Becker & Charlotte B. Becker, *Encyclopedia of Ethics*, New York, Routledge, 2001.
22. Peter Connolly, *Approaches to the Study of Religion*, London, Continuum, 2001.