

بررسی منشأ دین از دیدگاه دورکیم و طباطبایی*

دکتر قربان علمی

دانشگاه تربیت معلم آذربایجان

چکیده

دین عنصری پایدار، مؤثر و نیرومند در همه جوامع بشری در طول تاریخ بوده و می‌باشد. به همین دلیل، همواره این پرسش برای انسان‌های اندیشمند مطرح بوده است که چه عامل یا انگیزه‌ای انسان را به سوی دین سوق داده است. آیا آن عامل عقلانی است یا روانی و یا اجتماعی؟

یکی از پاسخ‌های ارائه شده به این پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی است. نظریه پردازان مهمی در این زمینه ظهور کرده‌اند که برجسته‌ترین آنها امیل دورکیم فرانسوی می‌باشد. او بر آن بود که پدیده‌های دینی از طریق عقل قابل اثبات نیست، پس برای تبیین آن باید به دنبال عوامل روانی و اجتماعی (غیر معرفتی و غیرعقلانی) گشت. وی علت پیدایش دین را جامعه می‌داند.

علامه طباطبایی، در عین حال که عقل و وجدان (فطرت) انسان را منشأ پیدایش دین و توجه انسان به خدا می‌داند، نقش جامعه را در ظهور دین نادیده نمی‌گیرد، وی در *تفسیر المیزان*، ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره، با اشعار به مضمون همین نظریه اظهار می‌دارد که جامعه هر چند در پیدایش دین تأثیر داشته است، اما هیچگاه علت پیدایش آن نبوده است.

کلیدواژه‌ها: خدا، جامعه‌شناسی دین، دین، منشأ دین، جامعه، کلان،

توتمیسم، امت واحد، فطرت.

مقدمه

یکی از مهمترین رویکردهای دین پژوهی، بویژه در دهه‌های اخیر، مطالعه و بررسی دین از منظر جامعه‌شناختی است. از آنجا که علم جامعه‌شناسی، امور و پدیده‌های اجتماعی را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد و بخشی از این امور را دین تشکیل می‌دهد، جامعه‌شناسی با دین ارتباط پیدا کرده و جامعه‌شناسی دین^۱ به وجود می‌آید. از این رو، دین یکی از موضوعات مهم تحقیقی جامعه‌شناسی به شمار می‌آید (علمی، ۲۹۹).

قدمت مطالعه منظم و عینی روابط دین و جامعه به گذشته دور بر می‌گردد؛ می‌توان آن را در آثار گزنفون^۲ و ابن خلدون مشاهده نمود (دایرة المعارف دین، ۱۳/۳۹۳)؛ اما جامعه‌شناسی دین به صورت علمی، در عصر جدید، پس از پیدایش علم جامعه‌شناسی پدید آمد. تا آنجا که به دین مربوط می‌شود. در تاریخ اندیشه غرب، قرن هفدهم، در مجموع قرن کم رنگ شدن عنصر دین و شک و تردید نسبت به داده‌های دینی بود؛ قرن هجدهم، روی هم رفته، قرن رد و ستیز و انکار دین بود؛ چنانکه اندیشمندان این قرن، دین را مسبب مشکلات و معضلات اجتماعی دانسته و بر آن بودند که جامعه می‌تواند بر اساس طرح و تدبیر انسان اداره شود. ویرانی‌های ناشی از انقلاب صنعتی و انقلاب فرانسه (و حکومت ترور و وحشت در آغاز آن)، این نظریه روشنفکران را که انسان می‌تواند جامعه را با «طرح و تدبیر» خود اداره کند. زیر سؤال برد و عکس‌العمل‌های رمانتیک محافظه‌کاری را سبب شد. برخی از دانشمندان معتقد شدند که نباید دین را امری خرافی دانست؛ به همین دلیل، قرن نوزدهم غالباً قرن بی‌طرفی نسبت به دین بود و دانش جامعه‌شناسی در چنین دوره‌ای سر برآورد (همان،

1. Sociology of religion.
2. Xenophanes.
3. Encyclopaedia of Religion.

۳۹۴). چنانکه سن سیمون^۱ (۱۷۶۰ - ۱۸۵۷) به استقبال «نواندیشی مسیحی» رفت و از مسیحیت نوین سخن گفت: اگوست کنت^۲ (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷) نیز اظهار داشت: «من نمی‌دانم که باید به چه چیز معتقد باشیم، ولی می‌دانم که باید اعتقاد داشته باشیم. قرن هجدم کاری جز انکار انجام نداده است، در حالی که روح انسان از طریق اعتقادهایش زنده است...» (گولدر، ۱۱۹).

او همچنین اظهار داشت که اندیشه انسان در طول تاریخ از سه مرحله می‌گذرد: الف) دوره ربانی: ذهن انسان در این دوره علّت رویدادها را در موجودات ماوراء الطبیعه می‌جوید؛

ب) دوره متافیزیکی: انسان در این مرحله پدیده‌ها را با تجرید قوای طبیعت توجیه می‌کند؛

ج) دوره علمی: در این مرحله، انسان پدیده‌های طبیعی را با پدیده‌های دیگر تبیین می‌کند (اگوست کنت، ۵ - ۲۷۴).

وی با بیان اینکه مرحله ربانی از ادیان ابتدایی ناشی می‌شود و یکی از ویژگی‌های زندگانی اولیه انسان، مذهب و دین است، زمینه جامعه‌شناسی دین را در فرانسه فراهم آورد.

در پایان قرن نوزدهم، جامعه‌شناسی دین وارد مرحله تازه‌ای شد و اندیشمندان بزرگی نظیر یواخیم واخ^۳، امیل دورکیم^۴ و ماکس وبر^۵ ظهور کردند که از چهره‌های واقعاً بزرگ دوره معاصر، در جامعه‌شناسی دین به شمار می‌روند.

1. Saint Simon.
2. August Conte.
3. Joachim Wach.
4. Emile Durkheim.
5. Max Weber.

واخ تحقیق و بررسی رابطه میان دین و جامعه و تأثیر متقابل آن دو را در یکدیگر مهم‌ترین وظیفه جامعه شناسی دین می‌دانست و به استفاده از روش علمی و پدیدار شناسی در این امر تأکید داشت (واخ، ۴۰ - ۳۵).

دورکیم به شهادت آخرین اثر وی، *صور ابتدایی حیات دینی*^۱، تحقیقات گسترده‌ای در امر ارتباط دین با جامعه شناسی، منشأ دین، نقش دین در ایجاد وجدان اخلاقی و وحدت اجتماعی انجام داده است.

ماکس وبر، جامعه شناس آلمانی، دین را یک پدیده اجتماعی و عامل مهم تلقی می‌نمود که در محاسبات پیشینان کمتر به حساب گرفته شده است. وی در اثر مهم خود، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*^۲ تأثیر مهم فرایندهای دینی را در توسعه مادی جامعه نشان داد (وبر، ۱۹۳۰، ۲ - ۹۱، ۸ - ۲۷۷ و ۱۸۱؛ وبر، ۱۹۷۰، ۲۸۰؛ هیوز، ۲۵).

به این ترتیب، جامعه شناسان بزرگ به تحقیق درباره رابطه دین و جامعه، تأثیر متقابل آن دو در یکدیگر، تحلیل اهمیت و تأثیر دین بر تاریخ بشری و شناخت جلوه‌های گوناگون دین و نیروهای اجتماعی تأثیر گذار و شکل دهنده آنها پرداختند و نظریه‌های گوناگونی بویژه درباره منشأ دین ارائه دادند.

از افراد معدودی که در دوره معاصر، در جهان اسلام، به این امر مهم پرداخته است، علامه محمدحسین طباطبایی است. وی در آثار خود درباره رابطه دین و جامعه و بویژه در مورد خاستگاه دین و نقش جامعه در پیدایش دین بحث نموده است.

نظریه امیل دورکیم

برجسته‌ترین نظریه پرداز جامعه شناسی و کسی که بیشترین تأثیر را بر

1. Elementary forms of religious life.
2. The protestant ethic and the spirit of capitalism.

جامعه شناسی دین داشته، امیل دورکیم فرانسوی است. وی با اینکه در تحقیقات خود از اندیشه‌های سن سیمون، کنت و رابرتسون اسمیت^۱ متأثر بوده است. مطالعات و تحقیقات مهمی در جامعه شناسی دین، به ویژه منشأ دین و نقش آن در ایجاد وجدان اخلاقی و وحدت در میان افراد جامعه انجام داده است. مهمترین، عمیق‌ترین و اصیل‌ترین اثر وی، که در اواخر عمر او نوشته شد، *صور ابتدایی حیات دینی* است که در سال ۱۹۱۱ انتشار یافت که ترجمانی از نظرات وی درباره دین و جامعه شناسی دین است.

این کتاب از یک مقدمه و سه بخش تشکیل یافته است. بخش اول به تعریف دین و پدیده‌های دینی و نقد و بررسی تعریف‌های ارائه شده از دین از سوی اندیشمندان اختصاص دارد؛ بخش دوم به اعتقادات نخستین یعنی توتمیسم^۲ پرداخته و آنها را تحت عناوین توتم به عنوان نام و علامت، انسان و حیوان توتمی، نظام جهان شناسی در توتمیسم و توتم فردی و توتم گروهی مورد بررسی قرار داده است. این بخش به بحث از منشأ این اعتقادات نیز پرداخته است.

بخش سوم با بررسی مراسم دینی اولیه، آنها را به دو دسته مراسم دینی منفی که شامل نظام ممنوعیات، ریاضت، تبیین نظام ممنوعیات و مقدس، و مراسم دینی مثبت که شامل عناصر قربانی، مراسم تقلیدی، نمایشی، تقویت خاطرات، مراسم کفاره دادن و غیره تقسیم کرده و در نهایت به نتیجه‌گیری پرداخته است.

دورکیم متأثر از فوستل دکلانژ^۳ و رابرتسون اسمیت بود که نظریه‌ای ساختاری از دین ارائه می‌دادند و آن را برخاسته از ماهیت جامعه ابتدائی می‌دانستند. او نظریه خود

1. Robetson Smith.
2. Totemism.
3. Fustel de Coulanges.

را از مطالعه اثر اسپنسر و گیلن^۱ به نام «قبایل بومی استرالیایی» گرفت و بر آن بود که دین به جهت ماندگاری و فراگیر بودن از یک سو و پدید آوردن نظام حقوقی، علم و اخلاق، از سوی دیگر امری اجتماعی و عینی است (دورکیم، ۳). وی با تئوری‌هایی که دین را توهم یا پندار معرفی می‌کردند مخالف بود و به استقلال پدیده‌های دینی تأکید می‌کرد (اوانس^۲، ۴ - ۵۳؛ آلن^۳، ۱۴).

تعریف دین

دورکیم در *صور ابتدایی حیات دینی* - همانند تمام آثار عمده خود - کنار را با جستجو برای یافتن تعریف دقیق موضوع مورد مطالعه آغاز می‌کند. بسیاری از نویسندگان پیشین، آشکارا یا پنهان، دین را امری شمرده‌اند که متضمن شناسایی موجودات فرا طبیعی است، حال آنکه نظام‌هایی اعتقادی مانند «تراوادا»^۴ در آیین بودایی وجود دارند که عموماً دین شناخته می‌شوند ولی بر چنین مفاهیمی استوار نیستند. اساس تعریف دورکیم از دین، تمایزی است که میان مقدس^۵ و نامقدس^۶ قایل می‌شود. به گفته او، دین عبارت از «نظام واحدی از باورداشت‌ها و عملکردهای مرتبط به امور مقدس است، اموری که جدا از چیزهای دیگر انگاشته شده و در زمره محارم به شمار می‌آیند؛ این باورداشت‌ها و عملکردها همه کسانی را که به آنها پایبند هستند در یک اجتماع اخلاقی واحد به نام کلیسا^۷ گرد می‌آورد» (دورکیم، ۶۲). این تعریف عملکردها

1. Spencera and Gillen.
2. Evans.
3. Allen.
4. Theravata.
5. Sacred.
6. Profane

۷. به نظر دورکیم، این واژه نه به سلسله خاص یا روحانیت، بلکه به سازمان اجتماعی منظم مؤمنان اشاره دارد.

و باورداشت‌ها را با هم در خود جای می‌دهد و بر سرشت اجتماعی و جمعی مناسک دینی تأکید می‌کند و همین خصلت «بسیار اجتماعی» دین است که آن را از جادو جدا می‌کند. او می‌گفت جادو نیز متضمن مناسک است ولی کلیسا (اجتماع مذهبی) ندارد. جادوگر تنها با مشتری شخصی خود به گونه‌ای فردی سر و کار دارد اما دین امری اجتماعی است و به یک مجمع دینی یا کلیسا نیاز دارد.

روش شناخت دین

به نظر وی، روش شناخت ادیان کنونی، بررسی و مشاهده چگونگی شکل گرفتن آنها در طول تاریخ است. در حقیقت بررسی تاریخی تنها وسیله شناخت و تبیین عناصر تشکیل دهنده دین می‌باشد. چون از این طریق می‌توان به چگونگی و زمان به وجود آمدن دین پی برد و غلل موجوده آن را شناخت (همان، ۶۵).

برای تبیین یک پدیده انسانی (مثل دین و اخلاق) باید به شکل ابتدایی آن که ساده‌ترین شکل است برگشت تا از این طریق خصوصیات آن را که در زمان پیدایش آن وجود داشته‌اند مشخص نمود و آنگاه چگونگی تکامل و پیچیده شدن و تطور آن را به شکل امروزی شناخت.

از آنجا که همه ادیان انواع یک جنس هستند لازم است اصول مشترک همه آنها را شناخت تا از این طریق بتوان به تبیین پدیده دین پرداخت. برای شناخت این اصول باید به شکل ابتدایی و ساده دین برگشت (همان، ۱۳ - ۱۲).

دین ابتدایی و منشأ آن

دورکیم در نخستین جمله کتاب *صور ابتدایی حیات دینی* اظهار می‌دارد که مقصود از بررسی اش شناخت ابتدائی‌ترین و ساده‌ترین دینی است که تاکنون شناخته شده است و به اعتقاد او، این دین همان توتمیسم است و در عصر حاضر نیز می‌توان آن را در میان قبایل استرالیا مشاهده کرد. وی در عین حال که توتمیسم را ابتدائی‌ترین و

ساده‌ترین صورت دین می‌انگارد، و بررسی آن را وسیله شناخت همه ادیان می‌داند، آن را خطا و ساختگی نمی‌داند. او معتقد است اصول ادیان ماهیت نمادین دارند و برای شناخت این قضیه که ادیان در واقع چه چیزی را بیان می‌کنند، باید به پشت این نمادگرایی توجه کرد. اگر این کار را انجام دهیم در می‌یابیم که «در واقعیت امر، هیچ دینی نیست که ساختگی باشد بلکه هر دینی با هر صورتی حقیقت دارد.» (همان، ۳).

به اعتقاد او، مفاهیم و مقولات بنیادی زمان، مکان، عدد و علت از دین سرچشمه می‌گیرند و در قالب آن ساخته می‌شوند و چون دین یک پدیده اساساً اجتماعی است، پس مقولات بنیادی اندیشه بشری نیز از جامعه سرچشمه می‌گیرند.

اصطلاح توت‌م از زبان انسان‌های ابتدایی سرزمین آمریکا گرفته شده است اما از آنجا که توت‌میسم آمریکایی تطور و تکامل زیادی یافته است، دانشمندان در تعریف این نهاد اجتماعی معمولاً توت‌میسم استرالیایی را منظور می‌دارند. توت‌میسم از تشکیلات اجتماعی مبتنی بر کلان^۱ (قبیله) جدایی ناپذیر است. دورکیم سازمان کلان جامعه بومیان استرالیایی را توصیف کرده و پیوند میان کلان و حیوان یا گیاه توت‌می را نشان می‌دهد. توت‌ها با تندیس‌های طرح‌دار سنگی و چوبی نشان داده می‌شوند. به نظر دورکیم این نمادهای توت‌می نشانه‌های کلان‌اند، همچنانکه پرچم نشانه یک کشور است. در توت‌میزم، از آنجا که همه چیزها، حتی اعضای کلان، با یک توت‌م کلان پیوند دارند، همگی از تقدس برخوردارند، زیرا همه آنها از یک اصل مشترک مایه می‌گیرند. در واقع، عملکرد مذهبی توت‌می، به جای توت‌های جداگانه کلان‌ها، بر این اصل مشترک توت‌می استوار است. به عبارت دیگر «توت‌میسم، دینی مبتنی بر این حیوانات توت‌می یا انسان‌ها و یا تصاویر آنها نیست، بلکه مبتنی بر یک نیروی غیرمتشخص

بی‌نامی است که در هر یک از این پدیده‌ها حضور دارد ولی با هیچ کدام از آنها یکی نیست. (همان، ۱۸۸) این نیرو در جوامع کمی پیشرفته معمولاً صاحب نامی عام است که در زبان ملانزیایی «مانا» خوانده می‌شود. دورکیم در این باره می‌گوید: «این همان ماده اصلی است که همه نوع پدیده‌های مورد تقدیس و احترام در همه زمانها با آن ساخته می‌شوند. ارواح، شیاطین، اجنه و همه نوع خدایان، صورت‌های مجسمی از این نیرو یا امکان بالقوه‌اند که خود را در آنها نمایان می‌سازد.» (همان، ۱۹۹).

اما این مانا و سرچشمه آن چیست؟ به گفته دورکیم، مانا خود نماد چیز دیگری است. نمود سمبلیک توتم است که تقدس بیشتری دارد. توتم به جای دو چیز می‌نشیند یکی همین نیروی غیرمتشخص یا اصل توتمی (مانا) و دیگری، کلان. از این رو، وی نتیجه می‌گیرد که «اگر می‌بینیم که توتم در یک زمان، هم نماد خدا و هم نماد جامعه است، آیا به این دلیل نیست که خدا و جامعه یکی هستند؟» (همان، ۲۰۶) وی سپس می‌گوید: «پس خدای کلان و اصل توتمی چیز دیگری جز خود کلان نیست که در تخیل بشر به صورت مرئی حیوان یا گیاه توتمی نمایان می‌شود، یعنی اصل توتمی چیزی جز خود کلان نیست که به آن صورت تجسم یافته است.» (همان). دورکیم در چگونگی یکی انگاشته شدن خدا و جامعه می‌گوید: «جای تردید نیست که جامعه به صورت کلی همه آن چیزهایی را که برای برانگیختن حس خداوندی لازم است، به خاطر قدرتش بر همه این چیزها، در اختیار دارد، زیرا برای اعضای خود همان حسالتی را دارد که خداوند در پرستندگان خود القا می‌نماید.» (همان). وی اظهار می‌دارد: «خدا بیش از هر چیز دیگر، وجودی است که انسانها آن را از خود برتر می‌شمارند و خود را وابسته به او احساس می‌کنند. حال خواه این خدا شخصیتی ذی شعور باشد مثل زئوس و یهوه یا نیروهایی مجرد مثل آنها که در توتمیسم ذی مدخلند. در هر دو صورت

ستاینده معتقد است که باید به شیوه‌های خاصی عمل کند که سرنوشت اصلی مقدسی که خود را در اتحاد با آن احساس می‌کند برای او مقرر کرده است.» (همان، ۷ - ۳۳۶). به نظر دورکیم، جامعه نیز چنین احساسی را به ما می‌دهد. وی ویژگی‌های ماهیت جامعه و رابطه میان جامعه و فردا را به این صورت بیان می‌کند:

«از آنجا که جامعه ماهیتی مختص به خود و متفاوت با ماهیت فردی ما دارد، هدفهایی را دنبال می‌کند که مختص آیند، اما از آنجا که جامعه بدون واسطه افراد نمی‌تواند به هدفهایش نایل شود، به گونه آمرانه‌ای از ما تقاضای کمک می‌کند. جامعه نیاز به آن دارد که بدون توجه به علایقمان، ما را به خدمت خود گیرد و همه گونه ناراحتی، محرومیت و از خود گذشتگی را که زندگی اجتماعی بدون آنها امکان‌ناپذیر است، بر ما هموار سازد. به خاطر همین خصلت جامعه است که ما در هر لحظه‌ای ناچار به تسلیم خودمان در برابر قواعد رفتار و تفکری هستیم که نه آنها را ساخته‌ایم و نه دوستشان داریم، همان قواعدی که گهگاه با اساسی‌ترین علایق و غرایز ما تعارض دارند.» (همان، ۲۰۷). بنابراین، جامعه به واسطه قدرت نفوذی که می‌تواند بر یکایک اعضایش اعمال کند آنچه را که برای برانگیختن احساس الوهیت لازم است در اختیار دارد.

بنابراین، به نظر دورکیم دین چیزی جز اعمال نیروی جمعی جامعه بر افراد نیست و علایق دینی جز صور تمثیلی علایق اجتماعی و اخلاقی نیستند و موضوع دین چیزی جز تجسم دیگری از جامعه نبوده است (همان، ۹ - ۲۴۰). از این رو، دین «نظام فکری است که افراد، جامعه را به وسیله آن به خودشان باز می‌نمایند و روابط مهم و در عین حال صمیمانه‌شان را با جامعه، از این طریق بیان می‌کنند.» (همان، ۲۲۵).

پس به نظر دورکیم، دین نه یک توهم است و نه یک پدیده اساساً ساختگی. وقتی مؤمنان این اعتقاد را پیدا می‌کنند که وابسته و مطیع یک قدرت خارجی‌اند که همه چیزهای فی نفسه خوبشان را از او دارند، در واقع فریب نخورده‌اند؛ «این قدرت در

واقع وجود دارد و آن همان جامعه است.» (همان). بنابراین، «منشأ دین خود جامعه است»، به عبارت دیگر منشأ دین «هیجان جمعی» و «روح اجتماعی» است. «تصورات دینی، هر کدام سمبل‌های نمایانگر خصوصیات جامعه‌ها هستند، و مفهوم «خدا» و «مقدس» هم چیزی غیر از «شخصیت‌پذیری جامعه» نمی‌باشد.» (همان، ۴۷).

البته، جامعه‌شناسی دینی دورکیم محدود به این دیدگاه کلی نیست وی در این کتاب به تحلیل دقیق و جزء به جزء دین ابتدایی و بویژه بررسی داده‌های مربوط به صورتهای آیین‌ها و اعتقادات بومیان استرالیا پرداخته است. در ضمن، کارکردهای ویژه دین را هم روشن ساخته است؛ تنها به توصیف صورتهای گوناگون مذهبی بسنده نکرده است. هاری آلپر، در کتابی که درباره دورکیم نوشته است، چهار کارکرد عمده دین را، از دیدگاه دورکیم، به عنوان نیروهای اجتماعی انضباط بخش، انسجام بخش، حیات بخش و سعادت بخش طبقه‌بندی نموده است.

آیین‌های دینی از طریق تحمیل انضباط بر نفس و قدری خویشنداری، انسانها را برای زندگی اجتماعی آماده می‌سازد. تشریفات مذهبی، مردم را گرد هم می‌آورند و از این طریق، پیوندهای مشترکشان را دوباره تصدیق می‌کنند و در نتیجه، همبستگی اجتماعی را تحکیم می‌بخشند. اجرای مراسم دینی، میراث اجتماعی گروه را احیا و ایضا می‌کند و ارزشهای پایدار آن را به نسلهای آینده انتقال می‌دهد. سرانجام دین یک کارکرد سعادت بخش نیز دارد، زیرا که با برانگیختن احساس خوشبختی در مؤمنان و احساس اطمینان به حقانیت ضروری جهان اخلاقی‌ای که خودشان جزئی از آن هستند، یا احساس ناکامی و فقدان ایمان در آنها مقابله می‌کند. دین با مقابله با احساس فقدان که در مورد مرگ، هم در سطح فردی و هم در سطح اجتماعی تجربه می‌شود به تثبیت توازن اعتماد خصوصی و عمومی یاری می‌رساند. در وسیعترین سطح، دین به عنوان یک نهاد اجتماعی، به گرفتاری‌های وجودی انسان معنای خاص می‌بخشد، زیرا فرد را به «قلمرو فرافردی» ارزشهای متعالی وابسته می‌سازد، همان ارزشهایی که در نهایت امر

ریشه در جامعه دارند (آلپر، ۲۰۳ - ۱۹۸).

بخش اساسی نظریه دورکیم در کتاب خود این است که هیچ دینی کذب نیست، ممکن است توجیه‌هایی که معتقدان به یک دین برای اعتقادشان ارائه می‌کنند خطا باشد. ولی همه ادیان مبین آن شرایط واقعیت اجتماعی هستند که آنها را بوجود آورده است. وی در پایان کتاب خود چنین آورده است: «چیزی ابدی در دین هست که باید از ویرای تمام نمادهای ویژه‌ای که تفکر دینی با موفقیت تمام خود را در آنها پنهان کرده است، دیده شود. هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد که نیاز به حفظ و تصدیق مجدد احساسات و عقاید جمعی را احساس نکند، احساسات و عقایدی که به جامعه وحدت بخشیده و فردیت خاصی به آن جامعه اعطا می‌کند.» (دورکیم، ۵ - ۴۷۴).

نظریه علامه طباطبایی

ضرورت بحث از دین

تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد اکثریت افراد بشر دیندار بوده است؛ در باستانی‌ترین آثاری که از انسان نخستین کشف شده است، نشانه‌هایی از وجود دین و خداشناسی یافت می‌شود و نشانه‌هایی در دست است که آنها به ماورای طبیعت اعتقاد داشته‌اند (طباطبایی؛ خلاصه تعالیم اسلام، ۲ - ۳۱). حتی کسانی که منکر وجود صانع بوده و می‌باشند دلیلی بر نفی خدا ندارند، بلکه در حقیقت می‌گویند دلیلی بر وجود صانع ندارند و نمی‌گویند دلیلی بر عدم او دارند.

تأمل در این موضوع که اعتقاد به خدا همیشه در میان بشر بوده است موجب طرح این سؤال می‌شود که علت پیدایش مفاهیم دینی که در رأس آنها مفهوم «خدا» قرار دارد چیست؟ چگونه شد که انسان به این مفهوم توجه کرد و به دنبال آن یک سلسله سنن و اعمالی را که برای آنها اهمیت بسیار زیادی قابل انجام داد؟ این پرسش در واقع متوجه این است که بشر در طول تاریخ خود چرا درباره خدا به اندیشه افتاده و به

جستجوی او پرداخته است؟ آیا عامل آن، عقلانی و منطقی است یا روانی و اجتماعی؟ (طباطبایی؛ اصول فلسفه، ج ۵، ص ۲ - ۱).

فطری و عقلانی بودن بحث از خدا و دین

علامه طباطبایی را نظر بر این است که انسان به حسب فطرت حقیقت جو است؛ همیشه در جستجوی حق و پیرو حق می‌باشد. او این میل را از کسی یاد نگرفته است و اگر گاهی زیر بار حق نمی‌رود به دلیل گرفتاری به خطا و اشتباه است (طباطبایی؛ خلاصه تعالیم اسلام، ۳۵).

انسان با فطرت الهی خود، با مشاهده هر پدیده و حادثه‌ای، علت و سبب پیدایش آن را جستجو می‌کند؛ همین کنجکاوی و بحث از علل و اسباب، او را وامی‌دارد که درباره پیدایش جهان آفرینش و نظام شگفت انگیز آن کنجکاوی نماید. از این طریق است که انسان دلایل فراوانی بر وجود خدا و آفریننده جهان می‌یابد.

به اعتقاد طباطبایی، از آنجا که مفاهیم خدا و دین با طبیعت عقلانی و منطقی بشر و همچنین با تمایلات فطری و ذاتی او ارتباط دارد، جستجوی علل خاص و روانی و یا اجتماعی برای آنها درست نیست، کسانی که عوامل روانی و یا اجتماعی را منشأ پیدایش مفاهیم دینی و توجه بشر به خدا دانسته‌اند قبلاً چنین فرض کرده‌اند که عامل عقلانی و منطقی یا تمایل فطری و ذاتی در کار نبوده است (طباطبایی؛ اصول فلسفه، ج ۵، ۳). به نظر او، چون بشر از قدیمترین ایام به مفهوم علیت و معلولیت پی برده است، همین امر او را متوجه مبدأ کل کرده است. به علاوه، مشاهده نظامهای حیرت‌آور جهان، از همان آغاز، او را به این اندیشه سوق داده است که این جهان منظم آفریننده دانا و توانایی داشته است.

وی با استناد به آیه ۸۷ سوره زخرف و آیه ۲۵ سوره لقمان می‌گوید: «تأمل در این مطلب که اعتقاد به خدا همیشه در میان بشر بوده روشن می‌کند که خداشناسی، فطری

انسان است و بشر با فطرت خدادادی خود، خدایی برای آفرینش جهان اثبات می‌کند. «(خلاصه تعالیم اسلام، ۳۲). او در تفسیر آیه ۳۰ سوره روم نیز دین را امری فطری دانسته و می‌گوید: «به حکم عقل باید دین - که همان اصول، سنن و قوانین عملی است که سعادت واقعی انسان را ضمانت می‌کند - از احتیاجات و اقتضات خلقت انسان منشأ گرفته باشد.» (المیزان، ج ۳۱، ۳۰۹). وی آیه ۱۷۲ سوره اعراف را نیز مؤید فطری بودن خداپرستی می‌داند (همان، ج ۱۶، ۲۳۱ - ۱۹۱). او در عین حال که عقل و وجدان (فطرت) انسان را منشأ پیدایش دین و توجه انسان به خدا می‌داند، نقش جامعه را در ظهور دین نادیده نمی‌گیرد.

تعریف دین

طباطبایی با بیان اینکه دین تنها به نیایش و ستایش خدا نپرداخته، بلکه برای کلیه شوون فردی و اجتماعی انسان دستورهایی جامع و مقررات مخصوصی وضع نموده است، آن را این گونه تعریف می‌نماید: «دین، عقاید و یک سلسله دستورهایی عملی و اخلاقی است که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند. اعتقاد به این عقاید و انجام این دستورها، سبب سعادت و خوشبختی انسان در دو جهان است.» (خلاصه تعالیم اسلام، ۴؛ شیعه در اسلام، ۲۱).

رابطه دین و اجتماع

طباطبایی معتقد است که اصل «اجتماعی بودن نوع انسان» احتیاج به بحث ندارد، زیرا هر فرد انسانی، فطرتاً اجتماعی است (روابط اجتماعی در اسلام، ۵؛ مجموعه رسائل، ۲۸). زندگی اجتماعی امری است که انسان با فهم خدادادی خود به آن روی می‌آورد (خلاصه تعالیم اسلام، ۱۴). این به آن جهت است که انسان در می‌یابد که به تنهایی و در نتیجه کار و کوشش خود، بدون استفاده از مساعی دیگران، نمی‌تواند لوازم زندگی خود را تأمین نماید و از جهت دیگر نمی‌تواند کار و کوشش دیگران را

بلاعوض و به رایگان تملک کند، ناچار به زندگی اجتماعی تن در می‌دهد (مجموعه رسائل، ۲۹).

وی بر آن است که بین فرد و جامعه رابطه حقیقی وجود دارد و لازمه چنین رابطه‌ای این است که یک سلسله قوا و خواص اجتماعی نیرومند به وجود می‌آید که وقتی بین فرد و اجتماع، تعارض و تضاد در می‌گیرد، قوای اجتماع بر قوای فرد غلبه پیدا می‌کند و اراده فرد مغلوب اراده و خواست اجتماع می‌شود (بررسی‌های اسلامی، ۱۱۱ - ۱۱۰).

یکی از آثار و لوازم حتمی زندگی اجتماعی، تراحم در منافع و تعدی و تجاوز به حقوق دیگران است؛ زیرا هر یک از افراد اجتماع به مقتضای غریزه سودجویی خود، کوشش می‌کند تا سر حد توانایی از چیزهایی که به نفع خود می‌داند، برخوردار شود و حاصل کار و کوشش هموعان خود را بلاعوض یا به کمتر از ارزش واقعی آن تملک کند. در صورتی که سایر افراد نیز همین غریزه را دارند و در همین راه کوشش می‌کنند. از این رو اختلاف و تراحم پیدا می‌شود و با وجود اختلاف، اجتماع مختل می‌گردد. از این رهگذر است که انسان برای رفع اختلاف به قوانین و مقررات رو می‌آورد. با کمی تأمل معلوم می‌شود که وضع قوانین کامل و جامع از عهده انسان خارج است. تنها کسی که می‌تواند آن را در اختیار بشر قرار دهد خداوند است و از اینجاست که دین و اجتماع ارتباط پیدا می‌کنند (مجموعه رسائل، ۳۳ - ۲۹).

نقش جامعه در پیدایش دین

طباطبایی معتقد است که اسلام این امر را که جامعه و دین با هم ارتباط دارند پذیرفته است. دلیل آن این است که در قرآن آیات زیادی وجود دارد که صیغه اجتماعی داشته و برای حل مشکلات اجتماعی انسان نازل گردیده است. علاوه بر آن، آیات دیگری بر قرآن وجود دارد که دین را عاملی برای حل اختلافات ناشی از زندگی

اجتماعی می‌داند: «و ما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلّفوا...» (یونس، ۲۰) «كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه.» (بقره، ۲۱۳).

در آیه نخست صحبت از امت واحد و بعد به وجود آمدن اختلاف میان آنها، و در آیه دوم همین بحث مطرح گردیده و سپس از بعثت انبیا سخن به میان آمده است. می‌توان از این دو آیه موضوع جامعه شناسی دینی را استخراج نمود. اگر چه خدا در قرآن اسم جامعه شناسی دینی را نیاورده است، آیاتی را نازل فرموده است که متضمن این مفاهیم است.

آنچه که از این آیات استفاده می‌گردد این است که دین و جامعه رابطه دارند ولی جامعه، علت ایجاد دین نیست؛ علت پیدایش دین «خداست»، و با اینکه رابطه نخست آن (دین) با فطرت الهی انسان است اما برای ظهورش نیازمند به جامعه می‌باشد.

به نظر علامه طباطبایی، این آیات می‌خواهند علت تشریح اصل دین و مکلف ساختن انسان به آن را بیان کنند. که دین برای حل اختلافات ناشی از زندگی اجتماعی آمده است.

او در تفسیر این آیه می‌نویسد: «افراد انسان که به حسب فطرت، مدنی و اجتماعی بودند در آغاز تشکیل اجتماع به صورت گروه واحد و یکنواختی بودند. بعداً در میان ایشان به مقتضای فطرت، اختلافاتی در کسب مزایای حیاتی بروز نمود، رفع این اختلافات و مشاجرات محتاج وضع قوانین و نظام مناسبی بود، لذا ایزد متعال پیامبرانی برانگیخت و با ایشان احکام و قوانینی در شکل دین برای بشر فرستاد. و بشارتها و تهدیدهایی به آنها ضمیمه کرد، و با یک سلسله وظایف عبادی کامل نمود.» (المیزان، ج ۳، ۱۵۸).

وی در تفسیر آیه ۲۰ سوره یونس می‌نویسد: «اختلاف بین انسانها در جامعه حتمی

و ضروری است و مستند به اختلاف خلقت ایشان از جهت اختلاف مواد آنهاست، هر چند همه از حیث صورت انسانی متحدند و یکی بودن صورت اقتضا دارد که افعال و افکار افراد بوجهی متحد باشد. ولی لازمه اختلاف مواد این است که احساسات و ادراکات و حالات افراد در عین حالی که از یک جهت اتحاد دارد گوناگون باشد و اختلاف آنها موجب اختلاف اغراض و مقاصد و آمال و آرزوهای ایشان می‌شود، و در نتیجه کردار و رفتارشان با یکدیگر تفاوت پیدا می‌کند و بالاخره منجر به اختلال نظام می‌گردد. پیدایش این اختلافات ایجاب می‌کند قوانینی که ضامن رفع اختلاف باشد وضع گردد و در سایه آنها هر حق‌داری به حقش برسد و همه افراد ملزم به رعایت آنها باشد. (همان، ج ۱۹، ۱۷۰).

بنابراین، از این آیات استفاده می‌شود که دورانی بر بشر گذشته که افراد با یکدیگر متحد و متفق بوده‌اند و ساده و بی سر و صدا زندگی می‌کرده‌اند بعد در میان آنها اختلافی بوجود آمده است و خداوند، با فرستادن پیامبران و نازل کردن کتابی اختلاف آنها را مرتفع ساخته است (همان، ۱۸۰ - ۱۷۸).

از سوی دیگر از فرستادن پیامبران در این آیه (سوره بقره) تعبیر به «بعثت^۱» شده است. علت آن این است که انسان اولی گروه واحد و ساده‌ای بود و در حال خمود و آرامش می‌زیست، پیغمبران که آمدند ندای توحید سر داده و بشر را از این سکوت خفقان‌آور برانگیختند و او را متوجه سعادت و کمال خود ساخته و در شاهره هدایت به راه انداختند (همان، ۳ - ۱۸۲).

وی در ذیل تفسیر این آیه روایتی از امام باقر (ع) آورده است که فرمود: مردم قبل از حضرت نوح (ع) گروه واحد، و بر فطرت خدایی بودند نه هدایت شده و نه گمراه بودند، بعد خدا پیغمبران را برانگیخت؛ وی به نقل از تفسیر عیاشی روایتی از حضرت

۱. بعث یعنی برانگیختن و بیدار کردن از خواب.

امام صادق (ع) آورده است که در رابطه با آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» فرمود: «این، مربوط به قبل از زمان حضرت نوح است، سؤال شد: مردم قبل از حضرت نوح گمراه بودند یا هدایت یافته بودند؟ فرمود: راه یافته نبودند و بر فطرت خدایی می‌زیستند و البته تا خدا هدایتشان نکرده بود هدایت نمی‌یافتند.»

علامه در تفسیر این روایت می‌نویسد: منظور از گمراهی این است که ایشان تفصیلاً به معارف دینی هدایت نشده بودند نه اینکه بطور کلی گمراه بودند تا اینکه خدا اراده فرمود پیغمبرانی برانگیزد (همان، ۷ - ۲۰۶).

از این رو، به نظر طباطبایی، «جامعه» هر چند در پیدایش دین تأثیر داشته است، اما هیچگاه علت پیدایش آن نبوده، بلکه تنها محل ظهور دین بوده است، علت پیدایش دین، خداست.

مقایسه

دورکیم و طباطبایی، هر دو، واقعیت دین را پذیرفته و با این برداشت، که دین پدیده‌ای ساختگی و موهوم است، مخالف می‌باشند. آنها معتقدند که اگر دین خطا و توهم محض بود نمی‌توانست در طول تاریخ این همه مدت دوام آورد.

آن دو به پیوند نزدیک میان جامعه و دین و تأثیر متقابل آن دو تأکید داشته و به نقش دین در ایجاد نظم اجتماعی، ایجاد وحدت و انسجام میان افراد جامعه و سعادت بخشی اعتقاد دارند، اما در ارتباط با ماهیت، تعریف و منشأ پیدایش دین بنا یکدیگر اختلاف نظر دارند.

دورکیم اصالت اجتماع را محور تفکر و اندیشه خود قرار داده و ترکیب جامعه را از نوع ترکیب طبیعی می‌داند که فرد در جامعه مستحیل شده و تابع بی‌چون و چرای آن می‌باشد. فرد هر چه دارد از جامعه گرفته است.

طباطبایی ضمن اینکه جامعه را واحد حقیقی می‌داند اما معتقد است که ترکیب آن

از نوع طبیعی نیست، بلکه به گونه‌ای است که استقلال فرد در یک حد معین محفوظ است. درست که فرد تا اندازه‌ای تحت تأثیر جامعه قرار گرفته و شخصیتش به وسیله آن شکل می‌گیرد اما این گونه نیست که تابع بی‌چون و چرای جامعه باشد.

تعریف دورکیم از دین بر اعتقاد به ماورای طبیعت استوار نیست، بلکه مبتنی بر تمایزی است که میان مقدس و نامقدس قابل است.

طباطبایی دین را در ارتباط با ماورای طبیعت تعریف نموده و آن را باورداشت‌ها و دستورهای علمی و اخلاقی می‌داند که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند.

به اعتقاد دورکیم، در پیدایش مفاهیم دینی، عامل عقلانی و منطقی یا تمایل فطری و ذاتی در کار نبوده است. بنابراین، پدیده‌های دینی همچون اعتقاد به خدا از طریق عقل قابل اثبات نیست. برای تبیین آن باید به دنبال عوامل روانی و اجتماعی (غیر معرفتی و غیرعقلانی) گشت. دورکیم استدلال می‌کند که قبل از اجتماع دین وجود ندارد. دین بعد از اجتماع بوسیله آن ایجاد می‌شود.

طباطبایی بر آن است که مفاهیم خدا و دین با طبیعت عقلانی و منطقی بشر و همچنین با تمایلات فطری و ذاتی او ارتباط دارد، جستجوی علل خاص و روانی و یا اجتماعی برای آنها درست نیست. تأمل در این مطلب که اعتقاد به خدا همیشه در میان بشر بوده است روشن می‌کند که خداشناسی، فطری انسان است و بشر با فطرت خدادادی خود، خدایی برای آفرینش جهان اثبات می‌کند. از این رو، وی عقل را زیربنای دین و تعقل را شیوه تحصیل آن می‌داند. به نظر وی رابطه نخست دین با فطرت الهی انسان است اما برای ظهورش نیازمند به جامعه می‌باشد.

دورکیم توتمیسم را ابتدایی‌ترین و ساده‌ترین صورت دین می‌انگارد، که بیانگر ذات آن است و بررسی آن را وسیله شناخت همه ادیان می‌داند.

طباطبایی معتقد است که انسان از آن جهت که انسان است و از نیازها و غرایز

و فطریاتی برخوردار است هرگز نمی‌تواند بدون ایمان به خدا زندگی کند. از این رو، وی جستجوی خداوند را نتیجه ضروری ساختمان روانی انسان می‌داند که به صورت اسلام متجلی می‌شود و در همه کتاب‌های آسمانی مطرح بوده است.

نقد و بررسی

در سده نوزدهم دو نوع موضع‌گیری درباره دین بود. برخی شخصاً دیندار بودند و با احترامی آمیخته با محبت در خصوص پدیده دین قلم‌فرسایی می‌کردند. برخی دیگر با حربه تاریخ ادیان و دین از نظر قوم‌شناسی به جنگ دیانت می‌رفتند. دورکیم از اول بنا را بر این گذاشت که هیچ‌یک از این دو کار را نکنند. او وضعی را اختیار کرد که مسأله کفر و ایمان شخصی به هیچ وجه در مسأله دخیل نباشد. استدلالش این بود که اهمیت ندارد کدام آیین «حق» و کدام «باطل» است، از آنجا که معتقدات و اعمال مربوط به آن ناظر بر «نیازهای اجتماعی» است، بنابراین، «در واقع دین باطل وجود ندارد. هر دینی در نوع خودش حق است ... دلایل مؤمنان برای اثبات حقانیت دینشان ممکن است غلط باشد و غلط هم هست؛ ولی دلایل صحیح نیز وجود دارد و تکلیف علم کشف آنهاست.» (دورکیم، ۳-۲).

در روزگار دورکیم، فکر جامعه‌شناسان متوجه دو امر مهم اجتماعی بود: تعلیم و تربیت، دین. دورکیم نیز در راه تعلیم و تربیت و اصلاح آن زحمات بسیار کشید و مجموعه سخنرانی‌های او با عنوان «تحول آموزش و پرورش در فرانسه» بعداً منتشر شد، (۱۹۳۸). اما کتاب مهم دیگر او که متعلق به سالهای آخر عمرش بود. *صورت‌اندازی زندگی دینی، سیستم توتمی در استرالیا* (۱۹۱۲) نام داشت.

در زمان وی اعتقاد غالب بر این بود که علم، منشأ فوق‌طبیعی دین را رد می‌کند. لذا او سراسیمه به دنبال منشأیی واقعی برای دین بود و سعی داشت چیزی را جایگزین خدا کند که ملموس، محسوس و علمی باشد و این کار را با به‌خدایی رساندن جامعه

انجام داد. پیش فرض او، مانند دیگر تحویل گرایان^۱، این بود که پدیده‌های دینی همچون اعتقاد به خدا از طریق عقل قابل اثبات نیست، پس برای تبیین آن باید به دنبال عوامل روانی و اجتماعی (غیر معرفتی و غیر عقلانی) گشت.

دورکیم انسان را تابع جامعه دانسته و معتقد است که فرد را جامعه می‌سازد، انسان از خود هیچگونه اختیاری در برابر جامعه ندارد و انتخابهایی او در یک قالب اجتماعی که در هنگام تولد به او داده شده است انجام می‌گیرد. جامعه‌گرایی آن چنان نظر او را به خود جلب کرده بود که حتی مسایلی نظیر هوش و عقل و اراده را زاده اجتماع می‌دانست. او که اصالت اجتماع را محور تفکر و اندیشه خود قرار داده بود، می‌کوشید تا مسأله دین را در رابطه با اصل موضوعی تفکر خود بررسی کند.

تردیدی نیست که فرد تا اندازه‌ای تحت تأثیر جامعه قرار گرفته و شخصیتش به وسیله آن شکل می‌گیرد اما این گونه نیست که تابع بی‌چون و چرای جامعه باشد.

اگر نظریه دورکیم مبنی بر اینکه اجتماع تنها عامل مهم در زندگی انسانهاست درست باشد، پس چرا در یک جامعه معین که افراد آن از شرایط اجتماعی واحدی برخوردارند همه دارای خلق و خوی و یا استعدادهای یکسان نیستند؛ چرا جامعه نتوانسته انسان‌ها را به گونه‌ای بسازد که همه در یک سطح قرار گرفته و هیچ فرقی میان آنها - لا اقل از نظر روحی - وجود نداشته باشد. از این رو، جامعه یکی از عوامل سازنده شخصیت انسان است و عوامل دیگری از قبیل وراثت، شرایط زیستی، تعلیم و تربیت، اراده و اختیار و ... در زندگی انسان دخالت دارند.

از سوی دیگر، این گونه نیست که افراد در برابر عوامل اجتماعی همواره منفعل صرف باشند، بلکه در بسیاری از موارد در برابر آنچه که جامعه می‌خواهد به آنها تحمیل نماید ایستادگی نموده و از آن سرباز می‌زنند. پس می‌توان گفت که یکی از

اشتباهات بزرگ دورکیم این است که به نیازها و استعدادهای درونی انسان توجه ندارد. موضوع کتاب *صور ابتدایی زندگی دینی* ساختن نظریه‌ای عمومی درباره دین بر اساس تحلیل ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین نهادهای دینی است. دورکیم ضمن پذیرش تکامل اجتماعی، بر آن است که جوامع انسانی از بساطت به سوی پیچیدگی تکامل می‌یابد. در پرداختن به فرهنگ‌ها باید به سراغ ساده‌ترین شکل آنها که در میان مردم ابتدایی پیدا می‌شود رفت. توتم پرستی ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین دین و بیانگر ذات آن است.

نظریه دورکیم درباره دین بر اساس بررسی طیف گسترده‌ای از ادیان بشری ساخته نشده است بلکه تنها بر اساس یک مورد خاص دنبال شده، و این فرض پذیرفته شده است که آن مورد خاص بیان‌کننده ماهیت اساسی دین به طور کلی است. آیا ویژگیهای یک دین خاص قابل تعمیم به همه ادیان هست؟ نمی‌توان اطمینان داشت که جوهر دین خاص مورد بررسی دورکیم، جوهر دین به معنای عام آن است. وی نظریه خود را از مطالعه اثر اسپنسر و گیلن به نام *قبایل بومی استرالیا* مرکزی گرفت و توتم پرستی در آنجا از ابتدایی‌ترین شکل دین دانست.

اما ارزش گزارشهای مورد استفاده او، در موارد زیاد، بعداً زیر سؤال رفت (استنر، ۳۰۳ - ۲۷۷) و معلوم شد که توتمیسم با آنچه او گمان می‌برده است تفاوت بسیاری دارد. اوانس پرپچارد در این ارتباط می‌گوید: هیچ مدرکی دال بر این وجود ندارد که توتمیسم به همان سان که دورکیم تصور می‌کرد پدید آمده و سرچشمه دینهای دیگر نیز قرار گرفته باشد (اوانس، ۶۴).

از سوی دیگر این ادعای او که توتمیسم ساده‌ترین شکل دین است مورد پذیرش

همه دانشمندان نیست. به نظر آنها توتمیسم فقط مذهب ساده‌ای در میان مذاهب ابتدایی دیگر است.

دورکیم مذهب ساده توتم پرستی را با استفاده از مفاهیم کلان و توتم تحلیل می‌کند. در حالی که «کلان» مهمترین گروه جامعه بومیان استرالیایی نیست. همچنین کلان، گروه هم بسته مهمی به شمار نمی‌آید. توتمیسم بومیان استرالیایی نمونه توتمیسم به شمار نمی‌آید و توتمیسم قبیله آروناتا و قبایل وابسته به آن، حتی در خود منطقه نیز نمونه درستی از توتمیسم نیست. در عین حال رابطه میان توتمیسم و سازمان کلان، عمومیت ندارد (همان، ۶ - ۶۵).

اساس تعریف دورکیم از دین، تمایزی است که میان مقدس و نامقدس قابل است. منتقدان بر او ایراد گرفته‌اند که مفهوم مقدس را به اندازه کافی روشن نکرده است (توسلی، ۶۸). در نتیجه ما را به این خطا دچار می‌کند که تصور کنیم این مفهوم برای تعریف دین کفایت می‌کند. با این حال از مجموعه آثار دورکیم بر می‌آید که «مقدس» به صورت امری «جدا انگاشته و محرم» چیزی است که تنها از راه مناسک دینی می‌توان به آن نزدیک شد، زیرا نیرویی است که می‌تواند هم وحشت انگیز و هم فایده بخش باشد. این ادعای دورکیم که دین با امر مقدس سر و کار دارد و این امر مقدس مفهومی جهانی در جامعه بشری است با دریافتهای برخی از انسان‌شناسان سازگاری ندارد. مثلاً گوودی^۱ در بررسی مردم یکی از اقوام آفریقای غربی دریافت که آنها میان مقدس و نامقدس هیچ تمایزی قابل نمی‌شوند. اوانس پریچارد کشف کرد که این تمایز برای مردم آزند معنایی ندارد (همیلتون، ۲۳). دورکیم از «چیزهای جدا انگاشته و محرم» به عنوان معیار تشخیص امور مقدس سخن می‌گوید، اما انسان‌شناسان معتقدند که این

1. Goody.

معیار، به آنها، در تفکیک امور مقدّس از نامقدّس در جوامع مورد بررسی‌شان کمکی نمی‌کند. در حالی که بسیاری از اقوام مقوله‌ای از چیزهای جدا انگاشته و محرم دارند، این چیزها همیشه آنهایی نیستند که در باورداشت‌ها و مناسک مذهبی تجسم می‌یابند و بر عکس، چیزهایی که به گونه‌ای برجسته در باورداشت‌ها و مناسک مذهبی تجسم پیدا می‌کنند، ممکن است جدا انگاشته و محرم نباشند (همان، ۲۴). می‌توان گفت که دایره قداست اعم است از دین؛ زیرا در دین، معرفت و ایمان به خداوند، و تعیین هدف زندگی رو به ابدیت و اعمالی که باید در این راستا انجام داد، حتماً در زمره ارکان اساسی ماهیت دین قرار می‌گیرند. در صورتی که قداست ممکن است درباره اشخاصی باشد که مثلاً خدمتی بسیار حیاتی به جامعه خویش انجام داده‌اند.

دورکیم امر مقدّس را به عنوان عامل برانگیزاننده رویکرد احترام یاد می‌کند، اما این قضیه نیز معیار موثقی را به دست نمی‌دهد، زیرا در بسیاری از نظامهای دینی اعیان و موجودیت‌های مذهبی همیشه احترام برانگیز نیستند. همه ارواح، مانند شیاطین و ارواح خبیثه، محترم شمرده نمی‌شوند و برخی ارواح دیگر مورد بی‌اعتنایی یا تمسخر قرار می‌گیرند و حتی به وسیله کسانی که از آنها ناخشنودند مجازات نیز می‌شوند (سوانسون، ۲۰ - ۱۹). بنابراین، نظریه دورکیم در مورد این نوع روابط متنوع میان انسانها و خدایان، تبیینی را به دست نمی‌دهد. یک چنین مسائلی سبب می‌شود که یکی از انسان‌شناسان به رد هرگونه کوششی در جهت تعریف دین بر حسب امر مقدّس بپردازد: «مقوله بندی فعالیت‌های مذهبی انسان بر مبنای ادراک جهانی امر مقدّس از سوی بشریت، درست‌تر از تقسیم‌بندی جهان به دو قلمرو طبیعی و فراطبیعی نیست که خود دورکیم نیز آن را رد کرده بود.» (گودی، ۱۵۵).

دورکیم امر مقدس را اجتماعی و امر دینی را نیز مقدس می‌داند و نتیجه می‌گیرد که امر دینی همان امر اجتماعی است که این خود به دور می‌انجامد (کنت، ۱۳۶). دورکیم، پس از تعریف دین، به نقد تحقیقی و رد نظریه‌های قبلی می‌پردازد. این نظریه‌ها عبارتند از آنیمیزم (جان گرایی) و ناتورالیسم (طبیعت پرستی)، که در واقع نماینده دریافتهای اصلی موجود از مذهب بدوی‌اند. به نظر دورکیم، خواه آنیمیزم را بپذیریم یا طبیعت پرستی را، در هر دو مورد، موضوع [اصلی، یعنی بینش دینی] از بین می‌رود. به نظر وی، اگر مذهب عبارت از دوست داشتن جان‌های غیرواقعی یا نیروهای فوق طبیعی، که ترس آدمیان صورت دیگری به آنها داده است، می‌بود، چیزی جز نوعی توهم جمعی نمی‌توانست باشد. از این رو، می‌گوید که «آن چگونه علمی است که کشف اصلی‌اش عبارت از این است که موضوع بررسی خودش را بی‌اعتبار می‌کند؟» (دورکیم، ۹۹ - ۹۸) ریمون آرون پس از نقل عبارت فوق از دورکیم، انتقاد می‌کند که «آیا آن گونه علم دین هم، که پرستش دینی آدمیان را چیزی جز پرستش جامعه نمی‌داند، موضوع خود را که همان دین باشد حفظ می‌کند یا باعث نابودی‌اش می‌شود؟» (آرون، ۳۹۶) پس تعبیر خود دورکیم نیز نمی‌تواند واقعیت دین را نجات دهد.

دورکیم می‌گوید که نباید دین را همچون اعتقاد به قلمرو ماوراء الطبیعه تعریف نمود، زیرا مردم ابتدایی جهان، که مذهبی هستند، چنین مفهومی ندارند، برای آنها قلمرو ماوراء الطبیعه جدا از طبیعت وجود ندارد. تنها امر مقدس و اجتماعی است که آنها از امر نامقدس و فردی متمایز می‌سازند.

ایرادی که بر نظریه دورکیم گفته‌اند این است که مردم ابتدایی شاید دقیقاً مفهوم ما از ماوراء الطبیعه را نداشته باشند، اما درباره امور سری و خارق العاده، اندیشه‌هایی

دارند که کاملاً با مفاهیم امروزی ما شبیه است. در عین حال، اینگونه نیست که بیشتر آنها در همه موارد، مقدس را از نامقدس به همان روش دورکیم متمایز سازند (اوانس، ۶۵). و این که او تعریف دین را بر کنار از ماوراء الطبیعه و اندیشه وجود خدا می‌داند، حداقل مخالف همه ادیان ابراهیمی، مانند اسلام، مسیحیت، یهودیت، آیین زرتشتی و غیره است.

دورکیم با اینکه معتقد بود که هیچ دین غلطی وجود ندارد، الهیات را هیچ گاه بالاتر از «جامعه‌ای که تغییر هیأت داده و به طور نمادی بیان شده» ندانست. وی بر آن است که آداب و رسوم اجتماعی حالات خلسه‌ای در افراد ایجاد می‌کند و این حالات در ذهن آنها مانا را ایجاد می‌نماید که به مرور زمان از آن مفهوم خدا به وجود می‌آید. بنابراین، مانا منشأ دین است. با در نظر گرفتن این امر که مانا موضوعی ماورای طبیعی بوده است، اینجا این سؤال پیش می‌آید که چرا و به چه علت، در حال شور و هیجان، به مغز انسان بدوی یک امر ماورای طبیعی خطور کرده است نه یک امر مادی و طبیعی؟ این سؤال نیز باقی است که آیا تنها در حالت خلسه چنین مفهومی به ذهن انسان ابتدایی خطور می‌کرد یا در غیر آن حالات نیز تصوراتی را داشته‌اند؟ اگر در غیر از آن حالات نیز از فکر وجود مانا برخوردار بوده‌اند پس نظریه دورکیم را چگونه می‌توان قبول کرد؟ اگر عقاید، مناسک و وجودهای مقدس مخلوق فکر جمعی هستند، هر واحد اجتماعی باید دینی مخصوص به خود داشته باشد تا از منافع او در برابر دیگر جوامع حفاظت کند. اگر قرار باشد خدا همان جامعه باشد و دستورات او نیز الزامات اجتماعی درونی شده باشد، این دستورات باید حافظ منافع جامعه بوده و از مرزهای آن فراتر نرود، حال آنکه این امر با تعالیم جهان شمول دین سازگار نیست، تعالیمی که متضمن ایشار و از خود گذشتگی و مهربانی با دشمنان و مبتنی بر پیوند عمیق روحی و

معنوی همه انسان‌ها است (هیک^۱، ۳۲). اگر مفهوم خدا، فراکنشی جامعه است، دیندارانی، بویژه پیامبرانی، که در برابر جامعه می‌ایستند و ارزش و معیارهای اخلاقی و حقوقی مورد قبول آن جامعه را زیر سؤال می‌برند، از کجا الهام می‌گیرند. از این رو، نظریه دورکیم از توجیه خلاقیت اخلاقی پیامبران و مصلحان اجتماعی ناتوان است (همان). مصلحان به نام خدا از جامعه جدا شده و بر علیه نظام اجتماعی حاکم قیام می‌کنند و در این وضعیت حمایت خدا را شدیدتر و روشن‌تر احساس می‌کنند. در صورتی که طبق نظر دورکیم این احساس در موارد مخالفت با جامعه باید ضعیف و ناپدید گردد.

چگونه است که جامعه واحد، الزامات متناقضی را بر افراد خود تحمیل می‌کند و در ذهن برخی از افراد الزاماتی را پدید می‌آورد که به ناپودی خود منجر می‌شود. چرا همه افراد جامعه واحد، تجربه یکسانی از احساس قهر و سلطه جامعه بر خود ندارند و فرایند تبدیل جامعه به خدا صرفاً در ذهن برخی از افراد (مؤمنان)، نه همه، لباس تحقق می‌پوشد.

سلطه جامعه بر افراد تنها در جوامع بدوی، مانند قبایل استرالیا که مورد مطالعه او بوده، محسوس و ملموس است که افراد در آن در برابر رئیس قبیله هیچ اراده و استقلال از خود ندارند. در صورتی که در جوامع پیشرفته، فرد و استقلال بسیار زیاد است و افراد تجربه‌ای از چنین نیروی قاهری ندارند، پس تصور خدا و ایمان به او در جوامع مدرن از این طریق قابل توجیه نیست (فنائی، ۱۳۵).

دورکیم می‌گوید: «مذهب یک نیاز اجتماعی است و علی‌رغم تغییراتی که در سازمان اجتماعی روی می‌دهد همواره وجود خواهد داشت.» (کنینگ، ۱۳۰). در این گفته دورکیم تناقض وجود دارد؛ زیرا اگر مذهب یک نیاز اجتماعی است می‌بایست با

1. Hick.

تغییرات اجتماعی نیز تغییر پیدا کند. بنابراین، آیا عدم تغییر آن دلیل بر این نیست که دین مخلوق اجتماع نیست؟

دورکیم ضمن اینکه منشأ دین را جامعه و نقش دین را تشخیص دادن به یک روح جمعی خاص و جدا کردن آن از دیگر جوامع می‌داند، انتقال مذهب از یک جامعه یا قوم به جامعه یا قوم دیگر را نیز می‌پذیرد. اینجا این سؤال پیش می‌آید که یک جامعه چگونه می‌تواند روح مذهبی و عقاید دینی جامعه دیگر را بپذیرد، در حالی که دین می‌خواهد آن جامعه را از جوامع دیگر جدا کند. اگر افراد یک جامعه روح جمعی خود را می‌پرستند و دارای روح مشترک هستند، چرا در همین جامعه، که روح جمعی تغییر نیافته است، اقلیتی که جزو همان جامعه هستند تغییر مذهب می‌دهند؛ یعنی از نظر اجتماعی و از نظر قشر وراثتی خود را از زاده توتم خود می‌دانند و توتم اکثریت را می‌پذیرند، ولی از نظر دینی، دین را از قبیله دیگر گرفته‌اند این نشان می‌دهد که جنس احساس دینی از جنس روح اجتماعی جداست (شریعتی، ۷۱ - ۶۳).

البته درست است که دین اغلب امری اجتماعی است و سازمان معبدها نقش مهمی در تاریخ دارد، ولی دورکیم از وجه فردی احساس دینی بسیار غافل است. بودا هنگام عزلت به مفهوم جهان و زندگی انسان راه یافت و در رأس افکار دینی زمان خویش قرار گرفت (شاله، ۱۹۷۷). در بیشتر ادیان، عرفان با مراسم اجتماعی سازگار نیست و انسان مایل است به شخصه با خدا ارتباط یابد، به این جهت این داوری درباره تعیین هویت مقدس و اجتماعی چندان درست نیست.

از این رو، سخن دورکیم آنگاه درست است که معتقد باشیم رفتارها و آداب مذهبی جنبه اجتماعی داشته‌اند نه اصل گرایش به خدا. یعنی پس از گرایش به خدا، آداب و رسوم دینی که برخی از آنها جنبه اجتماعی داشته است بنابر مقتضیات زمان ایجاد شده‌اند. اینکه جامعه از مفهوم خدا به نفع اهداف خود استفاده می‌کند و الزامات و محدودیت‌های خود را در پرتو آن توجیه می‌کند نشانگر آن است که این مفهوم برای

افراد جامعه از ارزش برخوردار بوده است و اگر آن اعتقاد اصیل و صحیح نبود نمی‌توانست مورد استفاده قرار گیرد.

علی‌رغم انتقادات وارد بر نظریه دورکیم، باید گفت که هر چند امروزه بحث از تأثیر «اجتماع» بر دین و بر عکس، عادی به نظر می‌رسد وی در فهم اهمیت کامل جامعه و اصرار بر مطالعه آن منحصر به فرد است. تفسیر وی از مذهب موجب آن گردید که در فرضیه‌های موجود مربوط به منشأ دین تجدید نظر کامل به عمل آید و بعداً نیز هیچ جامعه‌شناس و محقق نتوانست که نظریه او را نادیده بگیرد. بویژه وقتی که وی کارکرد اصلی دین را ایجاد، حفظ و تقویت همبستگی اجتماعی دانسته و معتقد است تا زمانی که جامعه دوام دارد، مذهب نیز پایدار است (تیماشف، ۱۱۷).

علامه طباطبایی قلمرو ویژه‌ای را برای دین قایل است. از نظر وی دین همه شوون زندگی فردی و اجتماعی انسانها را در بر می‌گیرد. او از افراد معدودی در جهان اسلام است که به بررسی روشمند و علمی دین پرداخته است. هر چند روش وی تا حدودی درون دینی است، بررسی عقلانی دین در مکتب او از جایگاه والایی برخوردار است. وی کوشیده است که تا حد ممکن مصلحت احکام دینی را با دلایل عقلی تبیین نماید و پیوندی ماهوی میان دین و فلسفه و وحی و عقل برقرار سازد. وی جدایی دین الهی از فلسفه الهی را ستمی بس بزرگ می‌داند (علی و فلسفه الهی، ۱۲ - ۱۱). وی عقل را زیربنای دین و تعقل را شیوه تحصیل آن می‌داند و معتقد است که عقل همپای وحی حجت و خدشه ناپذیر است و حقیقت پیام وحی را بی‌تعقل نمی‌توان یافت (المیزان، ج ۵، ۲۵۸). آنچه که از اندیشه علامه بویژه مستند به تفسیر المیزان بدست می‌آید، اثبات و تبیین مدبرانه مصلحت عقلی احکام دینی در امور اجتماعی است.

طباطبایی با استناد به آیات قرآن، جامعه را واحد حقیقی می‌داند که وحدت و حیات مخصوص به خود دارد؛ اجل، قوت و ضعف و سرنوشت مشترک دارد (المیزان، ج ۱۵، ۱۹؛ مطهری، قیام و انقلاب مهدی، ۱۱). اما ترکیب آن به گونه‌ای است که استقلال فرد در یک حد معین محفوظ است و لهذا فرد می‌تواند جامعه‌ی خودش را تغییر دهد. در حالی که جزء مستحیل شده امکان ندارد که بتواند وضع «کل» را تغییر دهد، فرد می‌تواند در جهت خلاف سیر جامعه حرکت کند، سیر آن را شدیدتر یا کندتر کند، آن را متوقف کند و مسیر تاریخ را تغییر دهد (فطرت، ۱ - ۲۳۰).

نظریه علامه طباطبایی مبتنی بر نظام انسان‌شناسی او بوده و دارای پیش‌فرضهای زیر است: همه انسانها در انسانیت با یکدیگر مشترکند؛ انسانها دارای فطرت هستند؛ انسانها دارای نیازهای ثابت هستند. اگر دین را به عنوان آنچه از ناحیه پیامبران بر مردم عرضه می‌شود، بدانیم - روش مخصوصی در زندگی که صلاح دنیا را به گونه‌ای که موافق کمال اخروی و حیات دائمی حقیقی باشد تأمین می‌نماید - معلوم است که منشأ دین وحی است (المیزان، ج ۲، ۱۸۷). اما آنچه پیامبران آورده‌اند چیزی است که اقتضای آن در سرشت و ذات انسان هست، یعنی طلب، خواست و جستجوی آن در طبیعت و ذات انسان هست. در انسان فطرتی - یعنی تقاضایی - وجود دارد که بعثت پیامبران پاسخگویی به آن تقاضا است. در واقع، آنچه که بشر به حسب سرشت خودش در جستجوی آن بوده است، پیامبران آن را بر او عرضه داشته‌اند. این همان فطرت است. از این رو، وی ضمن اثبات ضرورت دین بر اساس کمال جویی و زندگی اجتماعی داشتن انسان، با استناد به آیات قرآن، نظیر آیه ۳۰ سوره روم و آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف، به فطری بودن دین تأکید می‌ورزد.

از نظر علامه سنت تشریح مبتنی بر سنت تکوین است. در عالم تکوین نیز هر موجودی دارای هدفی است که به سوی آن در حرکت است. نوع انسان هم دارای غرضی است که باید با طی مسیری خاص به آن برسد. این مسیر خاص را دین تعیین

می‌کند. از این رو، فطری بودن دین به معنای مطابق بودن آن با نظام خلقت است (المیزان، ج ۱۶، ۱۸۲).

او با عنایت به آیه ۱۹ سوره آل عمران، همه ادیان را با یکدیگر مشترک می‌داند و معتقد است که در همه کتابهای آسمانی اسلام مطرح بوده است. اسلام هم تسلیم شدن در برابر حق، آن هم در تمام اعتقاد و عمل می‌باشد (المیزان، ج ۵، ۲۴۰).

وی ضمن توجه خاص به آیاتی از قرآن که به حیات اجتماعی پرداخته، معتقد است که سعادت واقعی و کامل انسان جز در ظرف اجتماع سالم تحقق نمی‌یابد. او در این ارتباط می‌گوید: «اسلام تنها دینی است که اساس آیین خود را خیلی صریح و روشن بر پایه اجتماع قرار داده است و در هیچ شأنی از شوون خود نسبت به اجتماع بی‌اعتنا نبوده است.» (المیزان، ج ۷، ۱۵۸).

وی در عین حال که دین را عامل اصلاح حیات اجتماعی می‌داند (المیزان، ج ۶، ۹۷) معتقد است که جامعه هر چند علت ایجاد دین نیست لازمه ظهور و تحقق آن است.

منابع

- قرآن مجید.
- آرون، ریمون؛ مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۶.
- توسلی، غلام‌عباس؛ جامعه شناسی دینی، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۸۰.
- شاله، فلیسین؛ تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ترجمه خدایار محبی، تهران، ۱۳۵۵.
- شریعتی، علی؛ مجموعه آثار، جلد ۱۴، انتشارات الهام، تهران، ۱۳۷۶.
- طباطبایی، محمد حسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۵، انتشارات صدرا، قم.
- _____؛ بررسی‌های اسلامی، انتشارات حجت، قم.
- _____؛ المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، انتشارات

- طباطبایی، محمد حسین؛ خلاصه تعالیم اسلام، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۰.
- _____؛ روابط اجتماعی در اسلام، انتشارات بعثت، قم.
- _____؛ شیعه در اسلام، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۴.
- _____؛ مجموعه رسائل، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۷۰.
- _____؛ علی و فلسفه الاهی، دار الاسلامیه، قم.
- علمی، قربان؛ اشریتی و جامعه شناسی دین، مجموعه مقالات همایش بازشناسی اندیشه‌های شریعتی، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۹.
- فنایی، ابوالقاسم؛ درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، انتشارات اشراق، قم، ۱۳۷۵.
- کنت، آگوست؛ فلسفه علمی، ترجمه ابوظالب صارمی، ۱۳۵۲.
- کینگ، ساموئل؛ جامعه شناسی، ترجمه مشفق همدانی، تهران، ۱۳۵۳.
- گولدنر، الوین؛ بحران جامعه شناسی غرب، ترجمه فریده ممتاز، تهران، ۱۳۶۸.
- مطهری، مرتضی؛ فطرت، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۷۸.
- _____؛ قیام و انقلاب مهدی (ع) از دیدگاه فلسفه تاریخ، انتشارات صدرا، قم.
- همیلتون، ملکم؛ جامعه شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات تبیان، ۱۳۷۷.
- هیوز، استوارت؛ آگاهی و جامعه، ترجمه فولادوند، تهران، ۱۳۶۹.
- Allen, N. j., *Pichering and Miller, On Durkheim's Elementary forms of religious life*, London, Routledge, 1998.
- Alpert, Hary, *Emile Durkheim and his sociology*, Columbia University Press, 1939.
- Durkheim, Emile, *Elementary forms of religious life*, tr. By J. W. Swain, New York, Macmillan, 1954.
- Eliade. Mircea, *Encyclopedia of Religion, Macmillan*, 1995, Vol. 13.
- Evans - Pritchard. E. E.. *Theories of primmitive religion*. Oxford, Clarendon press, 1965.
- Goody, j., "Religion and ritual: The definitional problem," *British Journal of Sociology* 12, 142 - 64.
- Hich, John, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1973.

- Kennet, Thompson, *Emile Durkheim*, Benvavistock Publications, Ltd., 1983.
- Stanner, W., "Reflections on Durkheim and aboriginal Religion", in Pickering, ed., *Kurkheim on Religion*, London, 1975.
- Swanson, G., *The Birth of the Gods*, ann Arbor: University of Michigan press.
- Timasheff, Nicholas, *Sociological Theory: Its Nature and Growth*, U.S.A., Random House, 1967.
- Wach, Joachim, *Comparative study of religion*, Columbia University Press, 1958.
- Weber, Max, *The protestant ethic and the spirit of capitalism*, trans. Parsons Talcot. London 1930.
- Weber, Max, "The social psychology of the world religions," in H. Gerth and C. W. Mills (eds) *From Max Weber: Essays in Social Theory*. London, 1970.

