

Analyzing the Relationship between Freud's Views and Darwinism in the Field of Religious Studies

Ali Soltanzadeh*, Seyed Hassan Hosseini**

Abstract

While generally, the concern of the researchers of the philosophy of religion is related to the truth, justification, and meaningfulness of the religious propositions, the theologian seeks to explain or understand the reason behind the thoughts and rituals of religious people. In this article, we discuss Freud's opinions in the field of religious studies to explain why religion appeared at the beginning of history from Freud's point of view. We also deal with the issue of how Freud's ideas in explaining the origin of religion are related to the opinions of Darwin and some Darwinists. In the introduction of this article, religious studies and their different categories have been discussed. In the second part of the article, we have explained Freud's opinions about the origin of religion in prehistory. In the third part of this chapter, we have discussed which part of Freud's theories in the field of religious studies was influenced by Darwin and in which part it contrasts with Darwin's theories. In the fourth part, we have raised the criticisms of some Darwinists against Freud in the field of religious studies, and in the fifth part, we have examined these criticisms.

Keywords: Religious studies, Freud, Darwin, Evolution, Oedipus complex, Reductionism

* Ph.D. student in Philosophy of Science, Sharif University of Technology, Iran, Tehran (Corresponding Author), soltanzadeh1373@yahoo.com

** Professor in Philosophy of Science, Sharif University of Technology, Tehran, Iran, hoseinih@sharif.edu

Date received: 2022/08/15, Date of acceptance: 2022/10/30



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

واکاوی نسبت بین آرای فروید و داروینیسیم در حوزه دین‌پژوهی

علی سلطان‌زاده*

سید حسن حسینی سروری**

چکیده

در حالی که عموماً دغدغه پژوهشگران فلسفه دین مربوط به صدق، توجیه و معناداری گزاره‌های دینی است، دین‌پژوه به دنبال تبیین یا فهم چرایی افکار و مناسک دین‌داران است. در این مقاله به آرای فروید در حوزه دین‌پژوهی می‌پردازیم تا توضیح دهیم که از نگاه فروید چرا دین در ابتدای تاریخ به وجود آمد. همچنین به این مسئله می‌پردازیم که اندیشه‌های فروید در تبیین پیدایش دین، چه نسبتی با آرای داروین و برخی داروینیسیت‌ها پیدا می‌کند. در مقدمه این مقاله در مورد دین‌پژوهی و دسته‌های مختلف موجود در آن بحث شده است. در بخش دوم مقاله، آرای فروید در باب چگونگی پیدایش دین در پیشاتاریخ را توضیح داده‌ایم. در بخش سوم در این باب بحث کرده‌ایم که فروید در کدام قسمت نظریات خود در حوزه دین‌پژوهی از داروین تأثیر پذیرفته و در چه قسمتی با او زاویه پیدا می‌کند. در بخش چهارم نقدهای برخی داروینیسیت‌ها به آرای فروید در حوزه دین‌پژوهی را مطرح کرده‌ایم و در بخش پنجم این نقدها را بررسی کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: دین‌پژوهی، فروید، داروین، تکامل، عقده ادیپ، تحویل‌گرایی

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف، ایران، تهران (نویسنده مسئول)،

soltanzadeh1373@yahoo.com

** استاد گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف، ایران، تهران، hoseinih@sharif.edu

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۸



Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

برخلاف پیش‌بینی‌هایی که برخی متفکران اروپایی در قرن‌های هجده و نوزده میلادی مطرح کردند، دین نمرده است. دین پدیده‌ای است که حتی پس از اوج‌گیری عصر روشنگری و توسعه علوم طبیعی، همچنان به هستی خود ادامه می‌دهد. اگر سابقه آن را نیز پی بگیریم، به هزاره‌های دور ماقبل تاریخ می‌رسد. برخی حدس می‌زنند که عمر دین به بیست و پنج هزار سال می‌رسد (Dennett, 2007: 102). درست است که در این مدت طولانی، همه انسان‌ها دین‌دار نبودند و نیستند؛ اما درصد بسیار بالایی از افراد در طول تاریخ، خود را به نوعی متعلق به یک یا چند دین می‌دانستند. چرا انسان‌ها تا این حد به دین علاقه‌مندند؟ دین، چه ویژگی‌ای دارد که باعث می‌شود انسان به آن علاقه‌مند باشد؟ اساساً دین چیست؛ یک پدیده کاملاً فرهنگی و اجتماعی یا پدیده‌ای قابل تحویل به قوانین ژنتیکی و زیست‌شناختی و روان‌شناختی؟ دین را چگونه باید مطالعه کرد؟ برای مطالعه دین، به چه دانش‌ها و ابزارهای مطالعاتی نیاز داریم؟ این‌ها سوالاتی است که در دین‌پژوهی (religious studies)، به آن می‌پردازند.

دین‌پژوهی با فلسفه دین (و همچنین کلام و الهیات) متفاوت است. دغدغه‌ی پژوهشگران فلسفه‌ی دین، تحقیق و تفکر درباره اثبات وجود خدا و تبیین ویژگی‌ها و فعل خداوند و همچنین درباره صدق، توجیه و معناداری باورها و گزاره‌های دینی است. می‌توان برخی از مهم‌ترین سوالات فلسفه دین را به این صورت دانست:

- دلایل عقلی اثبات خداوند چیست؟
- این باور/ ادعا/ مفهوم دینی چه معنایی دارد؟
- چه دلیل یا دلایلی حاکی از صدق/ کذب، یا معقولیت/ عدم معقولیت، یا احتمال درستی و نادرستی این باور/ ادعای دینی وجود دارد؟
- اگر این باور/ ادعای دینی صادق (یا کاذب یا غیره) باشد، چه نتایجی از آن استنتاج می‌شود؟

فیلسوف دین به دنبال ابعاد معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، معناشناختی و حتی اخلاقی باورها و اعمال دین‌داران است، در حالی که دین‌پژوه به دنبال تبیین یا فهم چرایی افکار و مناسک دین‌داران است. برای نمونه دین‌پژوه می‌پرسد «چرا درصد بسیار بالایی از افراد در طول تاریخ، خود را به نوعی متعلق به یک یا چند دین می‌دانستند و می‌دانند؟ این علاقه و گرایش

به دین از کجا ناشی می‌شود؟»، «ادیان چگونه شکل گرفتند و چه نیازی از انسان را برطرف می‌کنند؟»، «دین در ذهن و ضمیر دین‌داران چگونه نمودار می‌شود؟». همانطور که از نوع سوالات مشخص است، وابستگی دوطرفه‌ای بین فلسفه دین و دین‌پژوهی وجود دارد.

بعضی پژوهشگران آغاز دین‌پژوهی مدرن را در اواسط قرن نوزدهم جستجو می‌کنند؛ زمانی که ماکس مولر (Max Muller)، متفکر آلمانی، از دانشی به اسم «علم دین» (science of religion) سخن گفت و معتقد بود باید دین را به صورت علمی بررسی کرد (برای مثال ن. ک. پالس، ۱۳۹۴: ۲۱). او معتقد بود در این بررسی، به هیچ وجه نباید از تحلیل‌های ماوراءالطبیعی کمک گرفت. مثلاً اگر بپرسیم چرا یهودیان به ده فرمان اعتقاد پیدا کردند، نمی‌توانیم در جواب بگوییم چون ده فرمان از طرف خداوند نازل شده است. «خداوند»، یک مفهوم ماوراءالطبیعی است و یک خدا ناباور آن را نمی‌پذیرد. باید از روش‌ها و مفهومی استفاده کنیم که به طور یکسان برای خدا باوران و خدا ناباوران، قابل پذیرش باشد (همان: ۷۱). با این که تبیین مولر از پیدایش دین در ابتدای تاریخ، مخالفان زیادی داشت، اما بسیاری از مخالفان او نیز در این پیشفرض که نباید در دین‌پژوهی به نیروهای فوق طبیعی توسل جست، با او هم‌نظر بودند.

تمام متفکرانی را که بعد از مولر در حیطه دین‌پژوهی اندیشیده‌اند، می‌توان به دو دسته بزرگ تقسیم کرد: تحویل‌گرایی (reductionism) و تفسیرگرایی (همان: ۳۲ و ۳۳). تحویل‌گرایی به این معناست که برای شناخت دین، باید به ورای اندیشه آگاهانه مردم دین‌دار نگاه کرد تا چیزهای پنهان و عمیق‌تری را کشف کرد. خود دین‌داران به احتمال زیاد به این عوامل دسترسی ندارند. تحویل‌گرایان معتقدند علت دین‌داری انسان‌ها را باید در جایی خارج از دین جست. به همین دلیل باید دین را به عوامل دیگری در زندگی انسان، تحویل برد. بعضی از متفکران این جریان، دین را به تلاشی غلط برای تبیین جهان تحویل می‌برند (مانند جیمز فریزر (James Frazer))، برخی به نزاع طبقاتی (مانند مارکس)، برخی به بقای جامعه (مانند دورکیم)، برخی به عملکرد ذهن انسان (مانند داروین‌گرایان) مثل پاسکال بویر^۱ (Pascal Boyer) و برخی نیز به هویتی مانند ژن و میم (مانند داروین‌گرایان) مثل داو کینز).

متفکران این دسته، به دنبال تبیین (explanation) دین هستند. آن‌ها عموماً باور دارند که روش علمی، بهترین و عینی‌ترین روش مطالعه است که علاوه بر اینکه در مورد اشیای فیزیکی و فرایندهای طبیعی جواب می‌دهد، در مورد مطالعه انسان نیز می‌تواند کارایی داشته باشد. به همین دلیل این متفکران در این مسئله اتفاق نظر دارند که باید دین‌پژوهی را به چشم یک علم،

مانند علوم طبیعی دید. همچنین این متفکران در پیشرفت تاریخی بشر و جوامع نیز با هم موافق هستند؛ هر چند در معنی «تکامل» با هم اتفاق نظر ندارند.^۲

اما از منظر متفکرانی که در دسته تفسیرگرایی قرار می‌گیرند، چنین نگاهی که دین را به عواملی زیستی و ذهنی یا اختلافات طبقاتی و غیره تحویل می‌برد، تقلیل‌گرایانه است. این پژوهشگران مایل‌اند به لحاظ فکری، دین را بر حسب ایده‌هایی که مردم را برمی‌انگیزد، حرکت می‌دهد، و الهام می‌بخشد توضیح دهند. آن‌ها تأکید دارند برای شناخت دین، باید نیت آگاهانه انسان‌ها را در نظر داشته باشیم. در واقع مردم دین دارند، چون بر این عقیده‌اند که برخی از اعتقادات آن‌قدر حقیقی و ارزش‌مند هستند که باید آنها را پذیرفت. نظریه‌پردازانی که بر این نقش اندیشه انسان و همچنین انسان به مثابه یک کنشگر آگاه تأکید دارند، دارای رویکرد تفسیری خوانده می‌شوند (همان: ۳۲). بعضی از متفکران دسته تفسیری معتقدند ما می‌توانیم اشتراکی بین نگاه و منظر انسان‌های دینی بیابیم و به دانشی دست پیدا کنیم که در مورد چگونگی پدیداری اشیا و پدیده‌ها برای انسان‌های دیندار صحبت می‌کند (مانند میرچا الیاده) و برخی از متفکران جریان تفسیری معتقدند تفاوت‌های فرهنگی بین انسان‌های دیندار باعث می‌شود که نتوانیم اشتراکی بین نگاه آن‌ها پیدا کنیم و به همین دلیل باید فرهنگ‌ها و جوامع و قبایل گوناگون را به طور متمایز مطالعه کرد (مانند ادوارد ایوانز پریچارد (Evans Prichard)).

با تمام تفاوت‌هایی که میان متفکران این دسته وجود دارد، شباهت‌های مهمی نیز میان آن‌ها یافت می‌شود. اول اینکه عموم این متفکران منتقد علم‌محوری در دین‌پژوهی هستند و معتقدند دین‌پژوهی باید جدا از علوم طبیعی دیده شود، چون موضوع این دو دانش، با هم متفاوت است؛ به همین دلیل نمی‌توان از روش‌ها و نظریات علوم طبیعی در این حیطه استفاده کرد. شباهت دوم متفکران این جریان به هم این است که آن‌ها به پیشرفت فرهنگی انسان در طول تاریخ اعتقاد ندارند. بشر در طول تاریخ، از نظر قدرت تکنولوژیک قوی‌تر شده است؛ اما از نظر این متفکران، چنین قدرتی نشانه بافرهنگ‌تر یا اخلاقی‌تر شدن نیست.^۳

۲. تبیین فروید درباره منشأ دین

فروید معتقد است شخصیت انسان منحصر به بخش خودآگاه ذهن نمی‌شود. یک بخشی از شخصیت ما که اتفاقاً تأثیر بیشتری بر ما می‌گذارد و ما از آن آگاهی نداریم، ناخودآگاه ماست. چگونه می‌توان این بخش را شناخت؟ پاسخ فروید این است که ما از طریق تجزیه و تحلیل رویاهایی که در خواب می‌بینیم، می‌توانیم به شناخت ناخودآگاه نائل شویم. رویا از نظر او

هیاهویی از اصوات ناساز و تصاویر بی معنی نیست، بلکه رویا تحقق خواسته‌ها و آرزوهای (wish-fulfillment) ماست (Freud, 2010: 25). اما همین‌جا پرسش‌هایی پیش می‌آید: آیا اینکه بگوییم هر رویایی تحقق خواسته‌ها و آرزوهای ماست، نوعی تعمیم ناموجه نیست؟ آیا بسیاری از رویاهای ما واجد محتوای غم‌انگیزی نیستند که نشانی از تحقق خواسته‌ها و آرزوهای ما ندارند؟ تکلیف کابوس‌های ما چه می‌شود؟ فروید برای پاسخ دادن به این ایرادات، میان دو چیز تفکیک قائل می‌شود: محتوای آشکار رویا (manifest dream-content) و محتوای پنهان رویا (latent dream-content). محتوای آشکار رویا یعنی آنچه از محتوای رویا که بعد از بیداری در حافظه‌مان باقی می‌ماند؛ مثلاً یادمان می‌آید که در خواب دیده‌ایم که از پله‌ای در حال بالا رفتن هستیم و هر چه می‌رویم، مسیرمان تمام نمی‌شود. محتوای پنهان رویا یعنی تحلیل این رویا و رسیدن به اینکه چنین رویایی چه معنایی دارد و در ناخودآگاهمان چه خبر است. ادعای فروید این است که نظریه او مبتنی بر بررسی پدیده دوم، یعنی محتوای پنهان رویا است؛ که در ورای هر رویا تشخیص داده می‌شود (همان: 33). در همین‌جا مشخص می‌شود که اساس روش فروید، تفسیر است. دقیقاً همانطور که ما متن را تفسیر می‌کنیم تا از لایه ظاهری آن عبور کنیم و به لایه‌های عمیق‌تر آن برسیم، فروید نیز می‌خواهد رویا را تفسیر کند تا به محتوای پنهان آن برسد.

فروید به غیر از رویا، پدیده دیگری را نیز برای شناخت ناخودآگاه مطالعه می‌کند: بیماری هیستری. ذهن مبتلایان به این بیماری نمی‌تواند غم‌ها و دردها و شکست‌های زندگی را به خوبی فراموش و سرکوب (repression) کند؛ در نتیجه عقده‌ها و امیال ناخودآگاه در این بیماران، بیشتر از انسان‌های عادی خودشان را نشان می‌دهند. نظریه عقده ادیپ (Oedipus complex) نتیجه تفسیر همین رفتارهای افراد مبتلا به بیماری‌های روانی است که نسبت به والد همجنس خود تنفر و نسبت به والد غیرهمجنس خود عشق نشان می‌دهند (همان: 109). همچنین در کنار رفتار این بیماران، فروید در محتوای پنهان رویای افراد عادی نیز این عقده را شناسایی کرد. به عبارت دیگر، فروید هیچ‌گاه اینگونه نگفته که مردان در رویاهایشان به طور آشکار خواب همخوابگی با مادرشان و قتل پدرشان را می‌بینند؛ بلکه عناصری در خواب مردان وجود دارد که به زعم فروید ما را موجه می‌کند که چنین تفسیری از رویا و در نتیجه از خواسته‌ها و آرزوهای مردان انجام بدهیم.

گام بعدی فروید به گفته خودش این است که یافته‌های روانکاوی را روی مسائل حل‌نشده روانشناسی اجتماعی - از جمله منشأ دین - پیاده‌سازی کند (Freud, 2012: IX). او عقده ادیپ را

کلیدی برای فهم ریشه احساس گناه و حس تبعیت از فرمان خداوند در گفتمان دینی می‌داند (Hick, 1990: 33). انتقاد فروید به کسانی که منشأ دین را به نوعی تبیین اشتباه انسان اولیه از پدیده‌های جهان می‌دانند، این است که به برخی از پرسش‌ها توجه نمی‌کنند؛ برای مثال اگر عقاید دینی تا این حد به وضوح اشتباه‌اند، پس چرا آدمیان این عقاید را رها نمی‌کنند؟ چرا وقتی به آن‌ها اطلاع داده می‌شود که باورشان اشتباه است، دست از آن بر نمی‌دارند (پالس، ۱۳۹۴: ۱۱۰)؟ در واقع پرسش اصلی فروید این است که چرا دین به صورت ایمانی انکارنشدنی باقی مانده است و دین‌داران به حفظ آن اصرار دارند. به عبارت دیگر او ریشه دین را نه در یک تلاش عقلانی برای تبیین جهان، بلکه در یک مکانیسم روانی غیرعقلانی جستجو می‌کند.

فروید برای جستجوی منشأ دین به سراغ پیشاتاریخ^۴ می‌رود و معتقد است که باید در میان زندگی انسان‌های پیشاتاریخی پاسخ این مسئله را جستجو کنیم.^۵ اما چگونه می‌توان در مورد انسان‌های پیشاتاریخی پژوهش کرد؛ وقتی که آنها متعلق به زمان‌های بسیار دور هستند؟ فروید بر این باور است که انسان‌های پیشاتاریخی به طور کامل از بین نرفته‌اند و هنوز با ما هم عصر هستند و آن‌ها را می‌توان در میان بومیان استرالیا (aborigines of Australia) پیدا کرد. چرا فروید از میان این همه قبیله و فرهنگ و جامعه، بومیان استرالیا را به عنوان نماینده‌ای از انسان‌های پیشاتاریخ برگزیده است؟ به این دلیل که زندگی آن‌ها بسیار ساده و حتی با قبایل همسایه‌شان مانند ملانزی‌ها (Melanesian) و پولینزی‌ها (Polynesian) نیز متفاوت است: بومیان استرالیا خانه و کلبه استوار نمی‌سازند؛ در زمین چیزی نمی‌کارند؛ هیچ حیوانی را به جز سگ اهلی نکرده‌اند و با سفال آشنایی ندارند؛ غذایشان گوشت جانوران و ریشه درختان است؛ پادشاه و رئیس ندارند و تصمیمات در مورد امور عمومی به عهده مجمع مردان مسن است (Freud, 2012: 1 & 2).

پیش از فروید نیز بسیاری از انسان‌شناسان به این نتیجه رسیده بودند که بین دو عمل در اقوام «ابتدایی» ارتباط محکمی وجود دارد: توتم و تابو. بسیاری از قبیله‌ها و طایفه‌ها خود را با یک حیوان یا گیاه خاص مرتبط می‌دانند و آن حیوان یا گیاه خاص از نظر آنان یک شیء مقدس محسوب می‌شود. به آن گیاه یا حیوان خاص «توتم» می‌گویند (پالس، ۱۳۹۴: ۱۱۱). از آنجا که در میان بومیان استرالیا هیچ نهاد دینی و اجتماعی‌ای به جز توتمیسم وجود ندارد، فروید چنین نتیجه می‌گیرد که توتمیسم قدیمی‌ترین نهاد دینی و اجتماعی در تاریخ بشریت است (Freud, 2012: 2 & 3) و اگر بتوان منشأ توتمیسم را پیدا کرد، در واقع منشأ دین را کشف

کرده‌ایم. از طرف دیگر به نظر فروید دو تابوی اصلی را می‌توان در بسیاری از فرهنگ‌های ابتدایی پیدا کرد: اول اینکه نباید با خویشان نزدیک رابطه جنسی داشت و همسر همیشه باید از میان افراد بیرون خانواده انتخاب شود؛ دوم اینکه حیوان توتمی به جز مواقع خاص نباید کشته و خورده شود (پالس، ۱۳۹۴: ۱۱۱).

نکته‌ای که در مورد تابوی «رابطه جنسی با خویشان نزدیک» وجود دارد این است که مجازات زیر پا گذاشتن این تابو با مجازات زیر پا گذاشتن تمام تابوهای دیگر متفاوت است. برای مثال اگر فردی در یکی از قبایل استرالیا، گوشت حیوان توتمی را بخورد، قبیله آن فرد را مجازات نمی‌کند، بلکه عقیده قبیله این است که او خودش از طریق بیماری، یا مسمومیت مجازات خواهد شد و نیازی به دخالت قبیله نیست؛ به عبارت دیگر آن فرد به طور طبیعی و اتوماتیک کیفر گناه خود را خواهد دید. تنها گناهی که قبیله خودش وارد عمل می‌شود و فرد خاطی را مجازات می‌کند، زیر پا گذاشتن تابوی «رابطه جنسی با خویشان نزدیک» است (Freud, 2012: 5).

فروید برای تبیین چنین حساسیتی که در مورد این تابو وجود دارد، نظریه‌ای را ارائه می‌دهد که بسیار وابسته به تکامل داروینی است. کتاب «توتم و تابو»ی فروید مثل بسیاری از کتاب‌هایی که در این زمینه در ابتدای قرن بیستم منتشر می‌شد، از اندیشه تکاملی - نه صرفاً تکامل داروینی، بلکه ایده‌های کلی تکامل فکری و اجتماعی بشر در طول تاریخ - متأثر است (پالس، ۱۳۹۴: ۱۱۱). فروید در پاسخ به این مسئله که چرا انسان بدوی تا این حد به رابطه جنسی با خویشان نزدیک حساس است، این فرضیه را نمی‌پذیرد که انسان بدوی از خطراتی که بعد از این چنین رابطه‌های جنسی‌ای برای تولیدمثل به وجود می‌آید آگاه است و از داروین نقل قول می‌آورد که «وحشیان از پیش‌بینی خطراتی که ممکن است برای نسل‌های آتی پیش بیاید عاجزند» (Darwin, 1875: 127 به نقل از Freud, 2012: 144).

فروید برای تحلیل این مسئله از نظریات روانکاوانه خود استفاده می‌کند و معتقد است باید به محتوای ناخودآگاه رجوع کرد. او می‌گوید وقتی یکی از افراد موردعلاقه یک بیمار روان‌رنجور می‌میرد (مثلاً پدر یا مادر او)، او به شدت احساس اندوه می‌کند؛ اما با کاوش ناخودآگاه آشکار می‌شود که این احساس اندوه نه نتیجه محبت، بلکه گناه و نفرت است. فرد روان‌رنجور به طور ناخودآگاه می‌خواهد که پدر/ مادرش بمیرد و وقتی واقعاً پدر/ مادرش می‌میرد، از اینکه قبلاً چنین آرزوی وحشتناکی داشته است، احساس گناه می‌کند و این حس گناه موجب اندوه او می‌شود (پالس، ۱۳۹۴: ۱۱۲).

اما منشأ تابوی منع رابطه جنسی با خویشان نزدیک در طول تاریخ چیست؟ فروید می‌گوید اگر یافته‌های داروین و رابرتسون اسمیت (William Robertson Smith) درست باشند که ما از نسل حیواناتیم، پس باید تصور کرد که انسان‌های نخستین، مانند اجداد حیوانی خود، در دسته‌های چند نفره زندگی می‌کردند. این دسته‌ها شامل یک نر قدرتمند و چند ماده و تعدادی از فرزندان نر و ماده بود. آن نر قدرتمند که نقش پدر این طایفه را بازی می‌کرد، با استفاده از قدرت مطلق خود، مانع از نزدیکی پسران به همسرانش می‌شد و اگر پسری به یکی از همسران نزدیک می‌شد، مجازات یا حتی کشته می‌شد. پس از گردش روزگار و رخ دادن حوادثی، سرانجام پسران تصمیم می‌گیرند که با هم دست به یکی کنند و علیه پدر خود توطئه کنند. آنها با همکاری یکدیگر، پدر را به قتل می‌رسانند تا بتوانند به مایملک او (قدرت و همسرانش) دست پیدا کنند و سپس گوشت او را خوردند. اما پس از مرگ او، اتفاقی شگفت‌انگیز رخ داد. پسران مغلوب عذاب وجدان شدند و احساس گناه بر آنها حاکم شد. آنها که به شدت پشیمان شده بودند، آرزوی بازگشت پدر را می‌کردند. برای درک علت پشیمانی پسران از قتل پدر، کافی است دقت کنیم که پسران نسبت به پدر احساسات متضاد داشته‌اند؛ آنها از طرفی به خاطر قدرت‌طلبی پدر و اینکه پدر با تمایلات جنسی آنها مخالفت می‌کرده، از او متنفر بودند و از طرف دیگر او را دوست می‌داشتند و به دیده تحسین به او می‌نگریستند (Freud, 2012: 164-166).

پسران که خواهان زنده شدن و بازگشت پدر مقتولشان بودند، حیوان توتمی را جانشین و نماد پدر کردند و برای مقابله با پشیمانی خود، این قانون را وضع کردند که «حیوان توتمی را نباید بکشی» و این دستور بر کل قبیله واجب شد. نکشتن حیوان توتمی به معنای نکشتن پدر بود. به مرور زمان این قانون تعمیم یافت و به یک قانون اخلاقی عمومی تبدیل شد: «قتل نکن». تابوی دوم هم از دل همین پشیمانی بعد از قتل زاده شد: فرمان علیه رابطه جنسی با خویشان نزدیک. چرا که انگیزه پسران از قتل پدر رابطه جنسی با خویشان نزدیک بود و اکنون این انگیزه باید سرکوب می‌شد. فروید می‌گوید این توافق‌هایی که در ابتدای تاریخ انجام شده است، شاید حوادث واقعی‌ای بود که در پشت «قرارداد اجتماعی»‌ای که فیلسوفان به عنوان مبنای جامعه بشری از آن سخن می‌گویند قرار داشته است. (پالس، ۱۳۹۴: ۱۱۳)

فروید همین مسیر تحلیل را ادامه می‌دهد: به تدریج این مفهوم زمینی پدر، تکامل می‌یابد و پیشرفته‌تر و گسترده‌تر می‌شود و سرانجام از دیده‌ها محو می‌شود. پدری که تا دیروز، لبخندش در کنار گهواره، انسان کودک را آرام می‌کرد، به تدریج مفهومش به آسمان رفت. اکنون انسانی

که در مقابل دردها و مشکلات و رنج‌های زندگی، راه درمان و فراری ندارد و همه راه‌ها را بن‌بست می‌بیند، همانطور که در دوره کودکی‌اش، دیدار پدر، او را آرام می‌کرد، حالا یک پدر آسمانی قلب او را آرام می‌کند (Hick, 1990: 35). این پدر آسمانی نظامی از آیین‌ها و وعده‌ها را وضع کرده است که از یک سوی معماهای جهان را به طور کامل برای انسان توضیح می‌دهد و از طرف دیگر او را مطمئن می‌سازد که تقدیری زندگی او را به دقت زیر نظر دارد و ناکامی‌های احتمالی را در زندگی پس از مرگ جبران خواهد کرد. چنین تصویری از خدا برای بسیاری از انسان‌ها جز در هیئت یک پدر متعالی قابل تصور نیست؛ پدری که نیازهای فرزندانش را می‌شناسد و در اثر دعا‌های آنها رثوف می‌شود و با نشانه‌های توبه آنها نرم می‌شود (Freud, 1962: 21).

۳. نسبت بین آرای فروید و داروین در حوزه دین‌پژوهی

از طرفی می‌توان گفت بنای تبیین فروید در مورد منشأ تاریخی دین، بر پایه نظریات داروین است. صورت‌بندی فروید از قبیله انسان‌های اولیه در پیشاتاریخ، از یکی از توصیفات داروین در کتاب «تبار انسان» (The Descent of Man) اقتباس شده است و فروید نیز به او استناد می‌کند (نک. Freud, 2012: 145 & 146 و Freud, 1955: 130 & 206). داروین با مشاهده زندگی برخی از گونه‌های انسان‌واران (مانند شامپانزه‌ها، گوریل‌ها، اورانگوتان‌ها و غیره) به این نتیجه رسید که انسان نیز در دوره پیشاتاریخ به صورت گروه‌های کوچک زندگی می‌کرده که در این گروه‌ها یک فرد مذکر که از همه سالخورده‌تر و نیرومندتر بوده و بقیه همسران و فرزندان او بوده‌اند. چنین نظامی از زندگی، تا حدود زیادی مانع از حسادت‌های جنسی در میان پستانداران می‌شود و معلوم می‌کند که هر موجود ماده به کدام نر تعلق دارد و از به هم ریختگی مشارکت‌های جنسی جلوگیری می‌شود. وقتی پسران بزرگ می‌شوند، بین آنها درگیری رخ می‌دهد که چه کسی سرکرده گروه شود و قوی‌ترین فرد پس از کشتن و راندن بقیه رقبای سرکرده گروه می‌شود و بقیه پسران از آن گروه طرد می‌شوند و به دنبال یافتن جفت در مناطق دیگر می‌روند (Darwin, 1871, 2^v: 362).

برخی از انسان‌شناس‌های ابتدای قرن بیستم با توجه به همین تصویر داروینی از انسان پیشاتاریخی به این نتیجه رسیدند که می‌توان منشأ تابوی منع رابطه جنسی با محارم را در چنین نظام زندگی‌ای جست؛ جایی که پسران نباید با همسران پدرشان (یا همان محارم) رابطه جنسی داشته باشند، وگرنه مورد خشم پدر قرار می‌گیرند. مثلاً اندرو لانگ (Andrew Lang) با قبول

نظریه داروینی، به این نتیجه رسیده بود که تابوی منع رابطه جنسی با محارم پیش از توت‌باوری وجود داشته و توت‌باوری صرفاً یک ضمانت اجرای قانونی برای آن وضع کرده است (Lang, 1905: 143).

اما از بُعدی دیگر هم می‌توان به نسبت بین آرای فروید و داروین توجه کرد. فروید به نوعی با این سناریوی خود در مورد گروه انسان‌های پیشاتاریخی می‌خواست که دو مسئله نظریه داروینی را حل کند. مسئله اول این بود که نظریه داروین هیچ توضیحی در مورد آغاز توت‌باوری ارائه نمی‌داد؛ یعنی مشخص نبود که چرا گروهی که شامل یک نر قدرتمند و همسران و فرزندانش هست، وارد مرحله‌ای از زندگی اجتماعی می‌شوند که به توت‌باوری اعتقاد پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر در نظر بگیرید که تعدادی میمون شبه‌انسان در کنار هم زندگی می‌کنند که جمع‌شان شامل یک پدر و چند همسر و فرزندان پدر است. پرسش این است که چه اتفاق یا علتی باعث می‌شود که این موجودات به تقدس تعدادی گیاه یا جانور یا پدیده‌های طبیعی معتقد شوند. فروید می‌خواست آن اتفاق یا علت را توضیح دهد.

مسئله دوم این بود که این توصیف خاص داروین از انسان‌های پیشاتاریخی، در هیچ اجتماعی از قبایل و طایفه‌ها دیده نشده بود؛ به عبارت دیگر، این توصیف داروین، شاهد تجربی نداشت. ما در هیچ یک از قبایل و گروه‌های بدوی نمی‌بینیم که یک پدر حسود و سلطه‌گر به همراه همسران و فرزندان زندگی کند و بعد از مدتی که پسرانش بزرگ شدند، آنها را از قبیله طرد کند. نه تنها شاهد تجربی‌ای به نفع توصیف داروین وجود نداشت، بلکه آنچه دیده می‌شد، متضاد با توصیف داروین از انسان پیشاتاریخی بود. فروید می‌نویسد که قدیمی‌ترین قبایل بدوی‌ای که انسان‌شناسان مشاهده کرده‌اند، دارای عقیده توت‌باوری و نظام خانوادگی مادرتباری هستند (Freud, 2012: 164). در حقیقت ما مشاهده‌ای از مرحله‌ی پیش از توت‌باوری که داروین توصیف می‌کرد، نداریم.

پس فروید با این مسئله کلی روبه‌رو شد که چگونه می‌توان توضیح داد که سازمان اجتماعی قدیمی‌ترین قبایلی که امروزه مشاهده می‌شوند، از انسان پیشاتاریخی داروینی ناشی شده باشد و برای تبیین این مسئله آن سناریوی خود را مطرح کرد. همانطور که در توصیف داروین دیدیم، قدرتمند شدن پسر و از بین بردن رقبا پدیده مرسوم در زندگی انسان پیشاتاریخی بود. اما فروید با طرح کردن سناریویی خاص (که در آن به جای اینکه پسران علیه هم مبارزه کنند، با یکدیگر متحد می‌شوند و پدر را به قتل می‌رسانند) این ادعا را مطرح کرد که چگونه توت‌باوری و در نتیجه آن دین، اخلاق و بقیه قراردادهای اجتماعی شکل گرفتند.

فروید به آتکینسون که سالها در کالدونیای جدید^۱ (New Caledonia) و در کنار بومیان زندگی کرد استناد می‌کند و می‌گوید شرایطی که داروین در مورد جماعت انسان‌های بدوی فرض می‌کند، او مرتباً در میان گله‌های گاوها و اسب‌های وحشی مشاهده کرده است و همیشه هم پسران پدر را به قتل می‌رسانند (Atkinson, 1903: 222 به نقل از Freud, 2012: 165).

اما آرای فروید و داروین در حوزه دین‌پژوهی کاملاً با یکدیگر منطبق نیست. فروید در بخش‌هایی از تحلیل خود از تکامل داروینی فاصله می‌گیرد و به تکامل لامارکی نزدیک می‌شود. برای نمونه او بین سناریوی خود در مورد انسان بدوی و قتل پدر از یک طرف و عقاید مسیحیت پیوندهایی برقرار می‌کند. بر اساس آیین مسیحیت گناهی در ابتدای تاریخ رخ داده است که به گناه نخستین (original sin) معروف است. این گناه نخستین، اقدامی بوده که علیه خداوند (یا همان پدر) صورت گرفته است. اما این گناه چه بوده؟ فروید می‌نویسد به کفاره این گناه توجه کنید تا متوجه شوید که این گناه چه بوده است. کفاره گناه، مرگ مسیح (پسر) بود؛ فروید نتیجه می‌گیرد که پس گناه نخستین، قتل بوده که کفاره آن نیز مرگ است و با توجه به تحلیل خود اینگونه می‌گوید که مسیح (پسر) باید بمیرد تا قتل پدر در پیشاتاریخ جبران شود (Freud, 2012: 178 & 179). با توجه به چنین تحلیلی می‌توان نگاه جدیدی به آیین عشای ربانی داشت. عشای ربانی همان جرم نخستین انسان بدوی را به نمایش می‌گذارد. مسیحیان در آیین عشای ربانی نان و شراب می‌خورند که به اعتقاد آنان همان گوشت و خون عیسی - که می‌تواند نماد برادر ارشد و رهبر طغیان‌گران علیه پدر باشد - است و از این جهت عشای ربانی مسیحیان، به نوعی بازتولید آیین‌های توتمی آدم‌خواران ابتدایی در شکل جدید است (پالس، ۱۳۹۴: ۱۱۴).

یکی دیگر از شباهت‌های بین آیین مسیحیت و قتل انسان‌های اولیه این است که در آیین مسیحیت انسان بعد از پیمان بستن با خدای مسیحی، از زنان چشم‌پوشی می‌کند؛ زیرا میل به زنان علت اصلی عصیان پسران علیه پدر بوده است (Freud, 2012: 279). در واقع با دقت در تحلیل فروید متوجه می‌شویم که او به نوعی ذهن جمعی پنهان معتقد است که انگیزه ادیپی را از گروه‌های شبه‌حیوانی اولیه انسان در هزاران سال پیش، به مراسم‌های دینی امروز مرتبط می‌کند و باعث می‌شود که این انگیزه همینطور به نسل‌های آتی نیز منتقل شود. به عبارت دیگر همانطور که یک انسان ممکن است آسیب عاطفی دوران کودکی خود را تا آخر عمر به یاد بیاورد و از آن تأثیر بپذیرد، کل نوع انسان نیز از قتل باستانی در هزاران سال پیش تأثیر می‌پذیرد. فرض وجود چنین حافظه جمعی‌ای و اینکه تجربه و صفاتی که در طول زندگی یک

نفر کسب می‌شود، به لحاظ زیستی می‌تواند به نسل‌های بعد او به ارث برسد، به نسخه‌ای از تکامل متکی است که توسط لامارک مطرح شد و با نسخه داروین متضاد است (پالس، ۱۳۹۴: ۱۲۷).

با این توضیح، گویی ردی از حافظه اجداد چند صد هزار سال پیش ما بدون اینکه ارتباط مستقیمی با ما داشته باشند یا مثلاً آموزشی به ما داده شود، به ما به ارث رسیده است. فروید وقتی از یک سنت قدیمی که در میان مردم زنده است صحبت می‌کند، منظور او این نیست که این سنت دهان به دهان و سینه به سینه نقل شده است تا به ما رسیده باشد. حتی اگر همه انسان‌ها در خودآگاه خود خاطره قتل پدر در ابتدای تاریخ را فراموش کرده باشند، باز هم عذاب وجدان این عمل در ناخودآگاه انسان‌های امروز باقی مانده است. او در نوشته‌های خود آورده که آگاه به این نکته است که چنین عقیده‌ای با رویکرد غالب در علم زیست‌شناسی متفاوت است. منظور فروید از «رویکرد غالب در علم زیست‌شناسی» این است که با توجه به عقیده رایج جامعه علمی آن زمان، صفات اکتسابی به نسل بعد به ارث نمی‌رسد (Freud, 1955: 159 & 160). فروید ضمن آگاهی به اینکه چنین حرفی در تضاد با نگرش داروینیستی جامعه علمی است، اما همچنان روی توضیح خود مُصر است.^۹

۴. نقد برخی داروینیست‌ها به آرای فروید در حوزه دین‌پژوهی

پاسکال بویر معتقد است که تبیین‌های روان‌شناختی از منشأ دین، علاوه بر اینکه بصیرت‌های خوبی به ما ارائه می‌دهند، اما مسائلی را نیز بی‌پاسخ می‌گذارند. بویر منتقد متفکرانی (مانند فروید) است که نوعی سرگشتگی روانی و ترس را منشأ پناه بردن انسان به دین می‌دانند. بویر قوم ملانزی^{۱۰} (Melanesia) را مثال می‌زند. این قوم تعداد مراسم و مناسک زیادی دارد که از خود در برابر جادو محافظت کنند. در واقع مردم این قوم بر این باورند که آنها زیر سایه تهدید دائمی دشمنان و شیاطین و ارواح نامرئی زندگی می‌کنند. بویر می‌گوید اگر این قوم به هیچ کدام از این شیاطین و ارواح معتقد نمی‌بود، در نتیجه ترس و استرسی هم نمی‌داشت که بخواهد چنین مراسمی را ابداع کند تا خود را به زحمت بیندازد. در نمونه قوم ملانزی‌ها، مسئله این است که خود این پدیده‌های فوق طبیعی ترس ایجاد کرده‌اند و در نتیجه زحمت انجام مناسک بیهوده را به گردن افراد انداخته‌اند. پدیده‌های دینی در این نمونه، به جای ترس‌زدایی، ترس‌زایی کرده‌اند. نمونه دومی که بویر برای نقد تبیین‌های روان‌شناختی دین مطرح می‌کند، کیرکگور، فیلسوف مسیحی است. کیرکگور دو کتابش را که در مورد حالت حقیقی روانی

مکاشفه مسیحی است، با عنوان‌های «مفهوم اضطراب» (The Concept of Anguish) و «ترس و لرز» (Fear and Trembling) نام‌گذاری کرده است. بویر می‌گوید اگر قرار باشد منشأ دین را کاهش ترس بدانیم، پس این نمونه‌ها را چگونه باید توضیح داد (Boyer, 2001: 19 & 20).

اسکات آتران (Scott Atran)، دیگر انسان‌شناس تکاملی این نقد را به دین‌شناسی فروید وارد کرده که همه خدایان آن تصویر پدر مهربانی که فروید ترسیم می‌کند، ندارند. برای مثال خدای یهودیان، از کشتن خود یهودیان خودداری نمی‌کند. همچنین خدایان باستانی خاورمیانه، مانند بعل (Baal) و مولوخ (Moloch) شرمگین از این نمی‌شوند که بندگان خود را بخورند. همچنین خدای هندوها، شیوا (Shiva) و خدای مایاها، ایتزانا (Itzamna) نیز زندگی‌هایی که خودشان خلق کرده‌اند، از بین می‌برند. در نتیجه نمی‌توان خدا را یک مفهوم مانند «پدر مهربان» یا «مادر دلسوز» در نظر گرفت که همواره مراقب بندگان است و به خاطر همین، مورد ستایش و تشکر آدمیان قرار می‌گیرد (Atran, 2004: 78).

برخی از انسان‌شناس‌ها در زمان چاپ کتاب «توتم و تابو» به نسبت بین نظریات فروید و داروین ایراد گرفتند. مثلاً آلفرد کروبهر (Alfred Kroeber) این انتقاد را وارد کرد که تصویر داروینی از انسان اولیه صرفاً یک فرضیه است و نمی‌تواند مبنای یک نظریه علمی در مورد پیدایش دین قرار بگیرد. این صرفاً یک حدس است که سازمان اجتماعی انسان‌های اولیه بیشتر چیزی شبیه به سبک زندگی گوریل‌هاست و نه میمون‌هایی که به صورت گروهی زندگی می‌کنند. همچنین کروبهر به این فرض فروید که مراسم قربانی در ادیان مختلف که شامل خون‌ریزی می‌شود، به نوعی یادآور همان قتل پدر در پیشاتاریخ است، ایراد گرفته که چنین مناسکی در همه فرهنگ‌های باستانی وجود ندارد و آن را صرفاً در فرهنگ‌های مدیترانه‌ای و آن هم در چهار هزار سال اخیر می‌توان مشاهده کرد (Kroeber, 1920: 49 & 50).

برخی نیز این نقد را به نظریات فروید در باب دین وارد کرده‌اند که «علمی» نیست. برای مثال دنیل دنت بین دو دسته از علوم تمایز می‌گذارد: علوم سخت (Hard sciences) مثل فیزیک، شیمی، ریاضیات و غیره) و علوم نرم (Soft sciences) مانند روانشناسی، اقتصاد، علوم سیاسی و غیره). یکی از تفاوت‌های مهم بین این دو دسته از علوم به نظر دنت این است که ایدئولوژی در علوم نرم نقش پررنگی دارد و در علوم سخت نقش بسیار کمی (Dennett, 2007: 372 & 373). او همچنین نظریات کسانی مانند فروید و نیچه را صرفاً گمانه‌زنی‌هایی می‌داند که می‌توان با فرضیه‌های قابل آزمایش روانشناسی تکاملی مورد بررسی قرار گیرند (همان: 138).

۵. بررسی برخی انتقادات در باب آرای فروید در حوزه دین پژوهی

هر چند بویر در کتاب خود و در نقد تبیین روانشناختی دین نامی از فروید نیاورده است، اما لازم است توضیحاتی ارائه شود که مشخص شود تبیین فروید از منشأ دین، کمی متفاوت با آن چیزی است که بویر در بحث منشأ دین نقد می‌کند. درست است که فروید از این سخن گفته که تصویر پدر به تدریج به آسمان رفته و تبدیل به مفهوم «خدا» شده است؛ اما منظور او این نیست که مفهوم این خدا کاملاً مهربان و دلسوز است. فراموش نکنیم که احساس فرزند به پدر متضاد است: او از طرفی به پدر خود عشق می‌ورزد و از طرف دیگر از او می‌ترسد و این ترس گهگاهی به تنفر نزدیک می‌شود. کنار هم نشستن اینگونه دو احساس متضاد را فروید «دوگانگی عواطف» (emotional ambivalence) می‌نامد. کلیت چنین تصویری از پدر به آسمان می‌رود و تبدیل به خدا می‌شود؛ پس اینکه انسان‌ها از خدایان می‌ترسند، تضادی با توضیح فروید ندارد.

همچنین فروید در بخش‌های زیادی از نوشته‌هایش در مورد دین، به عامل «ترس» در اقوام «بدوی» پرداخته است و ترس از موجودات ماورای طبیعی را نادیده نگرفته است. در بسیاری از این قبایل افراد از روح مردگان خود می‌ترسند و تابوهای بسیاری را در مواجهه با مردگان خود رعایت می‌کنند. مثلاً در میان قوم شوسواپ^{۱۱} (Shuswap)، اشخاص سوگوار، روی خوشه‌های گندم می‌خوابند و رختخواب خود را نیز به آن محصور می‌کنند. هدف چنین رسمی دور نگه داشتن روح شخص مرده است (Boas, 1890: 643 به نقل از Freud, 2012: 62). در برخی از قبایل شمال آمریکا زن بیوه باید تا مدتی پس از مرگ شوهر، لباسی به شکل شلوار که از علف‌های خشک ساخته می‌شود، بر تن کند، تا روح شوهر را از نزدیک شدن به خود باز دارد (Teit, 1900: 332 به نقل از Freud, 2012: 62). گویی روح شخص مرده بعد از مرگ در حال پرواز اطراف محل سکونت بازماندگان است و بازماندگان می‌خواهند به روش‌های مختلف خود را از شر آسیب‌های روح در امان نگه دارند. یکی دیگر از تابوهای مرتبط با مردگان که در خیلی از اقوام رعایت می‌شود، منع تلفظ اسم مرده است (Freud, 2012: 63).

فروید برای توضیح این ترس‌ها از نظریات روانکاوانه خود استفاده می‌کند؛ خصومتی نسبت به شخص مرده در ناخودآگاه بازماندگان وجود دارد. اما بازماندگان این احساس خصمانه خود را نسبت به متوفی مطلقاً انکار می‌کنند و آن را بر اثر مکانیسم «فراکنی» (projection) به شخص مرده نسبت می‌دهند؛ در نتیجه از نظر آنان، این حس خصومت و تنفر نه از طرف خودشان نسبت به شخص مرده، بلکه از طرف شخص مرده نسبت به آنان است. تجلی این

فرافکنی را می‌توان در تمام این تابوها و آداب و رسوم و محرومیت‌هایی که بازماندگان بعد از فوت یکی از اشخاص رعایت می‌کنند، دید. از آنجا که با توجه به دوگانگی عواطف، هر چه عشق و دل‌بستگی بیشتر باشد، خشم و کینه هم نسبت به همان شخص بیشتر است، می‌بینیم که بازماندگان بسیار نزدیک به متوفی، بیشتر از دیگران از دشمنی و کینه روح بیمناک‌اند؛ چرا که آنها خشم و کینه زیاد خود را فرافکنی می‌کنند و به روح نسبت می‌دهند (همان: 73 & 72). پس از نظر فروید، انسان صرفاً آرزوها و فضیلت‌ها و ایدئال‌های خودش را به موجودات ماورای طبیعی نسبت نمی‌دهد؛ بلکه خشم‌ها و ترس‌ها و عقده‌های خود را نیز فرافکنی می‌کند و به همین علت است که ما در فرهنگ‌های مختلف با مجموعه‌ای از موجودات فوق طبیعی هم‌خیر و هم‌شر (و نه صرفاً خیر) روبه‌رو می‌شویم.

اما در مورد نامگذاری کتاب کیرکگور باید به این نکته اشاره کرد که فروید بارها در نوشته‌های خود در مورد دین آورده که دغدغه او توضیح و تبیین دینداری انسان‌های عادی است و نه دینداری فلاسفه و عرفا و غیره (برای نمونه نک. Freud, 1962: 21). او عموماً در توضیحات خود در مورد دین سعی می‌کند که فاصله خود را از عقاید فیلسوفان دین‌باور حفظ کند و وارد بحث در مورد باورهای آنان نشود؛ چون باورهای آنان را متفاوت با دینداری انسان‌های عادی می‌داند و در نتیجه خارج از دغدغه او قرار می‌گیرد. برای مثال او نام برخی از عقاید در فلسفه دین را می‌گذارد «فلسفه مثل اینکه» (Philosophy of As if). منظور او باوری در فلسفه دین است که می‌گوید ادیان، افسانه‌های مفیدند و به خاطر دلایل عملی، ما باید به گونه‌ای رفتار و زندگی کنیم، مثل اینکه واقعاً به این افسانه‌ها اعتقاد داریم.^{۱۲} مشکل فروید با چنین فلسفه‌هایی این است که فقط یک فیلسوف می‌تواند با این عقاید زندگی کند و یک انسان معمولی که آشنایی چندانی با فلسفه نداشته باشد، نمی‌تواند این استدلال را بپذیرد. فروید یکی از فرزندان را مثال می‌زند که وقتی برای او قصه‌های افسانه‌ای تعریف می‌کند، از پدرش می‌پرسد «آیا این داستان واقعی است؟» و وقتی فروید به او جواب منفی می‌دهد، فرزندش احساس ناخوشایندی به آن داستان پیدا می‌کند (Freud, 1975: 28 & 29). عموم افراد نه با استدلال‌های فلسفی ارتباط می‌گیرند و نه با مفهوم فلسفی از خدا. به همین دلیل فروید به سراغ باورهای فلسفی دینی نمی‌رود و توضیحی هم برای برداشت‌های خاص فیلسوفان از عقاید دینی ارائه نمی‌دهد.

در مورد ایراد «غیرعلمی بودن» که به روانکاوی فروید وارد می‌کنند، بحث فراوان است و بستگی زیادی به این دارد که ما «علمی بودن» را چه بدانیم. بسیاری از متفکران نظریات فروید را

غیرعلمی می‌دانند و شاید هم تا حدود زیادی بتوان با این متفکران همدلی داشت. اما اگر بحث را محدود به حوزه دین‌پژوهی و تبیین منشأ تاریخی ادیان بکنیم، نباید از یاد ببریم که بسیاری از کسانی که به نظریات فروید ایراد می‌گیرند و توضیحات او در باب منشأ تاریخی دین را خارج از حیطه علم می‌دانند، خود نیز از نظریاتی دفاع می‌کنند که به یک معنا از حیطه علم تجربه‌گرا خارج می‌شود. برای مثال بسیاری از تبیین‌های تکاملی در مورد پیدایش دین، به این می‌پردازند که انسان پیشاتاریخی چه ذهنیتی در مورد جهان داشته و چگونه به جهان می‌نگریسته است. ما همانطور که هیچ شاهدهی له یا علیه سناریوی فروید در مورد قتل پدر در پیشاتاریخ نداریم، هیچ شاهدهی هم له یا علیه این سناریوهای تکاملی نداریم. اساساً منشأ تاریخی دین، مسئله‌ای است که خارج از دسترس شواهد تجربی قرار دارد و اگر تعریف «علمی بودن» را به طور غیردقیق و کلی، «نسبت داشتن با شواهد تجربی» بدانیم، تمامی سناریوهایی که در مورد منشأ تاریخی دین صادر می‌شود، غیرعلمی‌اند. دورکیم در جملات زیر، مخالفت خود را با هرگونه توضیح در مورد سرآغاز دین که خود را «علمی» جا می‌زند نشان می‌دهد:

اگر سرآغاز را به معنای نقطه شروع مطلق در زمان بگیریم مسئله به هیچ وجه جنبه علمی ندارد و باید قاطعانه کنار گذاشته شود. هیچ لحظه قاطعی در زمان نمی‌توانیم بیابیم که دین از آن لحظه شروع شده باشد و هیچ میان‌بری هم نمی‌توان زد که ما را از راه اندیشه به چنین لحظه‌ای منتقل کند. دین هم، مانند هر نهاد بشری دیگر، از هیچ جایی آغاز نشده. بنابراین، هرگونه نظرورزی از این دست به درستی بی‌اعتبار است؛ این چنین نظرورزی‌ها ناگزیر جز مشتی ساخته‌های ذهنی و دلخواسته نخواهد بود که به هیچ نوعی نمی‌توان آنها را با محک علمی سنجید. (دورکیم، ۱۳۹۸: ۱۱)

۶. نتیجه‌گیری

۱- تفاوت اصلی بین فلسفه دین و دین‌پژوهی را می‌توان به این نحو صورت‌بندی کرد: اگر پرسش‌های اساسی فلسفه دین حول این مسئله‌اند که «آیا باورهای دینی صادق و موجه هستند؟»، پرسش‌های اساسی دین‌پژوهی عموماً به این مسئله می‌پردازند که «چرا دینداران چنین باورهایی دارند و چنین اعمالی را انجام می‌دهند؟». با توجه به چنین صورت‌بندی‌ای، تبیین‌های فرویدی و داروینی در باب ریشه دین، در حوزه دین‌پژوهی قرار می‌گیرند.

۲- با توجه به توضیحی که در این مقاله در مورد دو دسته بزرگ دین‌پژوهی (تحویل‌گرایی و تفسیرگرایی) ارائه شد، می‌توان گفت که تحلیل فروید در باب دین، جزو جریان

تحویلی‌گرایی قرار می‌گیرد. فروید در تحلیل دین، از مفاهیمی مانند «عقدۀ ادیپ»، «دوگانگی عواطف» و «فرافکنی» استفاده می‌کند که هیچ کدام از این مکانیسم‌ها در خودآگاه انسان فعالیت نمی‌کنند، بلکه مربوط به ناخودآگاه او هستند. به همین دلیل از نظر فروید، مانند بقیۀ تحویلی‌گرایان، اهمیتی ندارد که دینداران تبیین آنها دربارهٔ دینداری خودشان را نمی‌پذیرند. همچنین فروید به دنبال یافتن منشأ ماقبل تاریخی و روانی دین است که این ویژگی تحلیل او نیز او را به جریان تحویلی‌گرایی نزدیک‌تر می‌کند. تحلیل‌های داروینیستی در مورد منشأ دین نیز عموماً جزو جریان تحویلی‌گرایی قرار می‌گیرند.

۳- روش علم برای فروید برتر از تمام روش‌هاست. او روش علمی را تنها مسیر رسیدن به واقعیت خارج ذهن انسان می‌داند (Freud, 1975: 31). برای شناخت منشأ دین نیز او روانکاوی را به عنوان یک روش علمی به کار می‌برد و معتقد است برای دین‌پژوهی باید از روش علمی استفاده کرد. همین دیدگاه را در میان بسیاری از داروینیست‌ها نیز می‌بینیم و آنها سعی می‌کنند با استفاده از نظریۀ تکامل داروینی، رنگ و بوی علمی به نظریات دین‌پژوهانۀ خود بدهند.

۴- فروید روند تاریخ را پیشرفتی و تکاملی می‌بیند. او تاریخ کل بشریت را همانند عمر یک انسان می‌داند که انسان «بدوی» در دورهٔ کودکی بشریت است و انسان مدرن در دورهٔ جوانی و پختگی بشریت. به همین دلیل نیز او برای شناخت بهتر دین، سراغ قبایل و فرهنگ‌های «اولیه» می‌رود؛ زیرا همانطور که در روانکاوی نیز او معتقد است که ریشهٔ بسیاری از قسمت‌های شخصیت انسان به دورهٔ کودکی او مربوط است، ریشهٔ بسیاری از ویژگی‌های دین و دینداری به دورهٔ کودکی بشریت، یعنی در زندگی انسان «بدوی» پیدا می‌شود.

۵- درست است که فروید در تحلیل‌های خود از من برتر سخن می‌گوید که حاصل آموزه‌های جامعه است؛ اما در نهایت او نیز منشأ دین را در فرد جستجو می‌کند. داروینیست‌ها را از این جهت نمی‌توان دارای موضع واحد دانست. برخی از آنها دین را در راستای بقای جامعه می‌بینند، برخی نیز در راستای بقای میم، برخی هم در راستای بقای ژن. برخی نیز اصلاً ارزش بقایی برای دین قائل نیستند.

۶- بخشی از تحلیل فروید دربارهٔ منشأ دین را می‌توان کاملاً تحت تأثیر آموزه‌های داروین دانست. برای مثال تصویری که از او در سناریوی خود از گلۀ انسانی پیشاتاریخی ارائه می‌دهد (یک پدر به همراه چندین همسر و فرزندان) از نوشته‌های داروین اخذ شده است. همچنین تلاش فروید این بود که با نظریۀ خود دربارهٔ منشأ دین، برخی ضعف‌های نظریۀ انسان‌شناختی داروین را حل کند؛ برای مثال تصویر داروینی از انسان اولیه، در هیچ یک از جوامع و

فرهنگ‌های ابتدایی مشاهده نمی‌شود. فروید قصد داشت با نظریه خود توضیح دهد که چگونه جامعه از حالتی که داروین توصیف می‌کرد (گله انسانی) به حالت توت‌باوری (که به عقیده فروید قدیمی‌ترین نهاد دینی و اجتماعی بشر است که در حال حاضر در میان قبایل «بدوی» وجود دارد) گذر کرد.

۷- تضاد بین ایده فرویدی و داروینی در حوزه دین‌پژوهی را می‌توان در این بحث دنبال کرد که آیا صفات اکتسابی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود یا نه. فروید همانند نظریه لامارک معتقد بود که صفات اکتسابی از نسلی به نسل بعد منتقل می‌شود و به همین دلیل خاطره قتل پدر در ابتدای تاریخ، همچون عذاب وجدانی بر ناخودآگاه همه بشریت سنگینی می‌کند. دیدیم که در نوشته‌های فروید آمده که باور جامعه علمی در آن زمان که به نظریه تکامل داروینی معتقد بود، خلاف چنین دیدگاهی بود.

۸- در ادامه مقاله نظر برخی داروینیست‌ها را در مورد نظریه فروید درباره پیدایش دین بررسی کردیم. دیدیم که برخی به او این نقد را وارد کرده‌اند که فقط جنبه‌های آرامش‌بخش باورهای دینی را دیده و جنبه‌های وحشتناک آن را ندیده است. برخی نیز این نقد را وارد کرده‌اند که اساساً نظریه فرویدی علمی نیست و برای توضیح پیدایش دین باید به نظریات علمی‌تری مانند نظریه داروین توسل جست.

۹- به نظر ما می‌توان از دیدگاه فروید در مقابل این انتقادات به نوعی دفاع کرد. برای مثال فروید به جنبه‌های ترسناک باورهای دینی نیز آگاه بود؛ او رابطه بین انسان و خدا را مانند رابطه بین پسر و پدر دارای ویژگی دوگانگی عواطف می‌دانست. به عبارت دیگر، پسر هم عاشق پدر است و هم نسبت به او تنفر دارد. انسان نیز از دیدگاه فروید هم عاشق خداوند است و هم نسبت به او تنفر دارد؛ منتها تنفر خود را به وسیله فرافکنی به خداوند و دیگر موجودات ماورایی نسبت می‌دهد و همین باعث خلق موجودات ماورایی ترسناک می‌شود. در باب علمی بودن یا نبودن نظریات فروید باید گفت بسته به این است که ما چه چیزی را ویژگی یک نظریه علمی بدانیم. در پایان مقاله اشاره کردیم که با توجه به معیار دورکیم در مورد علمی بودن یا نبودن یک نظریه دین‌شناختی، می‌توان بسیاری از نظریات داروینیستی در مورد پیدایش دین را نیز غیرعلمی قلمداد کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. انسان‌شناس تکاملی، اهل فرانسه
۲. برای نمونه ادوارد تیلور معتقد بود اگر قوم‌شناس مانند یک زیست‌شناس، داده‌ها را جمع‌آوری و طبقه‌بندی کند و اصول بنیادینی را از مقایسه این داده‌ها به دست بیاورد، یکی از این اصول بنیادین، الگوی تکامل یا پیشرفت فکری انسان در طی زمان خواهد بود (پالس، ۱۳۹۴: ۴۴). به عنوان یک نمونه دیگر می‌توان مارکس را مثال زد که الگویی از پیشرفت را در طول تاریخ مشاهده می‌کند. البته آرمان او با ایدئال علمی یا عقلانی عصر روشنگری تا حدودی فرق دارد؛ اما به هر حال به قدرت پیش‌رونده تاریخ اعتقاد داشت (شرت، ۱۳۹۵: ۱۵۱ و ۱۵۲).
۳. برای نمونه ایوانز پریچارد می‌گوید «اگر مردم‌شناس می‌خواهد جامعه بومی را بفهمد، جامعه بومی باید در خود مردم‌شناس باشد، نه در یادداشت‌هایش» (به نقل از مقدم حیدی، ۱۳۹۳: ۱۲۷). منظور او این است که پژوهشگر نباید سعی کند ایده‌هایی که از قبیلۀ مورد مطالعه خود می‌گیرد، با آموزه‌های جامعه خود مقایسه کند و سپس برچسب «غیرعقلانی» یا «غیراخلاقی» به آنها بزند و تغییر از آداب و رسوم آن جامعه به جامعه خود را نوعی عقلانی‌تر شدن یا اخلاقی‌تر شدن بداند.
۴. معمولاً منظور از «پیشاتاریخ» (Prehistory)، برهه‌ای از گذشته‌ی بشریت است که خط اختراع نشده بود و یا اتفاقات مکتوب نمی‌شد. فروید این کلمه را به دو معنا در نوشته‌های خود به کار برده است. یک معنای آن دوره‌های ابتدایی کودکی انسان است که هنوز شرم درک نمی‌شود و کودک به راحتی می‌تواند در مقابل دیگران برهنه باشد و هنوز عقده‌ی ادیپ در او شکل نگرفته است (برای مثال ن. ک. Freud, 2010: 100). معنای دیگر آن تقریباً همان معنای رایج این کلمه است. منظور از تمام سخنان فروید که در این مقاله در ارتباط با «پیشاتاریخ» ذکر شده، معنای دوم است. احتمالاً قصد فروید از اینکه این کلمه را در نوشته‌های خود به کار برده این بوده که روانکاوی را به عنوان یک علم طبیعی مستقل که می‌تواند درباره‌ی منشأ پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی (مثل دین، اخلاق، هنر و غیره) در ابتدای تاریخ بشریت تحقیق کند، معرفی کند.
۵. در آن دوران فقط فروید نبود که برای تبیین پدیده‌های دینی به سراغ مطالعه‌ی انسان‌های بدوی و منشأهای ماقبل تاریخی دین رفت؛ ما چنین رویکردی را در آثار دورکیم و تیلور و بسیاری دیگر از دین‌پژوهان نیز می‌بینیم. دلیل این رویکرد این بوده که به عقیده‌ی این پژوهشگران، تاریخ بشریت، یک تاریخ صعودی و تکاملی و رو به پیشرفت و پیچیدگی است. انسان به مرور زمان، متمدن‌تر شده، بیشتر آموخته، فرهنگ و اخلاق بیشتری کسب کرده و در نهایت از ذات اولیه‌ی خود فاصله گرفته و پیچیده‌تر شده است؛ در نتیجه دین او نیز پیشرفته‌تر و پیچیده‌تر شده است. با توجه به این نگاه، نتیجه می‌گرفتند که اگر می‌خواهیم به اصل و منشأ دین دست یابیم، همین مسیر تاریخ را در مسیر بازگشت

- پیش رویم تا به صورت‌های خام و ابتدایی دین برسیم: در آن نقاط تاریک و مبهم تاریخ است که ذات حقیقی دین آشکار می‌شود.
- ۶ احتمالاً این درگیری بعد از مرگ طبیعی پدر روی می‌دهد.
۷. منظور جلد دوم کتاب «تبار انسان» است.
۸. مجموعه‌ای از جزایر تحت تملک فرانسه (از ۱۸۵۳) در محدودهٔ ملانزی و در جنوب غربی اقیانوس آرام است.
۹. ممکن است این پرسش پیش بیاید که ما از کجا می‌دانیم که رویکرد غالب جامعهٔ علمی در آن زمان، داروینستی بوده است. موسی و یکتاپرستی آخرین کتاب فروید است و در سال ۱۹۳۹ نوشته شد. فروید در این کتاب ادعا می‌کند که عقیده‌اش با اعتقاد عمومی جامعهٔ علمی در تضاد است. در آن سال‌ها پارادایم داروینی بر زیست‌شناسی غالب شده بود. فروید در بخشی از این کتاب در مورد این موضوع صحبت می‌کند که برخی ایده‌ها به محض اینکه مطرح گردیدند، از طرف عموم طرد شدند، اما بعد از مدتی دوباره پا به حیات گذاشتند و بر اندیشه‌ها حاکم شدند. اولین مثال او برای چنین پدیده‌ای نظریهٔ تکامل داروین است (Freud, 1955: 107 & 108). او می‌نویسد که این نظریه در ابتدا با خصومت بسیار طرد شد، اما یک نسل بعد، همین نظریه را به عنوان یک گام بزرگ به سوی حقیقت به رسمیت شناختند (همان). این توضیحات فروید نشان می‌دهد که در زمان نگارش این کتاب، رویکرد داروینستی بر جامعهٔ علمی غالب شده بود.
۱۰. مردم بومی ناحیهٔ پهناوری در جزایر شمال و شرق استرالیا که زیستگاهشان از جزایر گینهٔ نو تا جزایر دوردست فیجی ادامه دارد.
۱۱. قومی در بریتیش کلمبیا، غربی‌ترین استان کانادا، که به یکی از زبان‌های سلیش سخن می‌گویند.
۱۲. فروید از کانت اسم نمی‌برد، ولی می‌توان عقیدهٔ کانت در فلسفهٔ دین را چنین چیزی در نظر گرفت.

کتاب‌نامه

- پالس، دنیل (۱۳۹۴). *هفت نظریه در باب دین*، ترجمهٔ محمدعزیز بختیار، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۸). *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمهٔ باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- شیرت، ایون (۱۳۹۵). *فلسفهٔ علوم اجتماعی قاره‌ای: هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریهٔ انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم*، ترجمهٔ هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- مقدم حیدری، غلامحسین (۱۳۹۳). *علم و عقلانیت نزد پل فایرابند*، تهران: نشر نی.

- Atkinson, J. J. (1903). *Primal Law*, London.
- Atran, S. (2004). *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. Oxford University Press.
- Boas, F. (1890). *Second General Report on the Indians of British Columbia*, Report of Sixtieth Meeting of the British Association.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books.
- Darwin, C. (1871). *The Descent of Man* (2 vols.), London: J. Murray.
- Darwin, C. (1875). *The Variation of Animals and Plants under Domestication* (2 vols.), 2nd ed., London: J. Murray.
- Dennett, D. C. (2007). *Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon*. Penguin.
- Freud, S. (1955). *Moses and Monotheism*, translated by Katherine Jones, The Garden City Press.
- Freud, S. (1962). *Civilization and Its Discontents: College Ed.* Norton.
- Freud, S. (1975). *Future of an Illusion*, translated by James Strachey, Norton.
- Freud, Sigmund (2010). *The interpretation of dreams*. Strachey, James. New York: Basic Books A Member of the Perseus Books Group.
- Freud, S. (2012). *Totem and taboo*. Routledge.
- Hick, J (1990). *Philosophy of Religion* (fourth edition), Prentice Hall foundations of philosophy series.
- Kroeber, A. L. (1920). *Totem and taboo: An ethnologic psychoanalysis*. *American Anthropologist*, 22(1), 48-55.
- Lang, A. (1905). *The Secret of the Totem*, London.
- Teit, J. A. (1900). *The Thompson Indians of British Columbia* (Vol. 1). Merritt, BC: Nicola Valley Museum Archives Association.