

## خاستگاه دین از دیدگاه دورکیم

□ یوسف موسوی\*

### چکیده

امیل دورکیم یکی از بنیانگذاران اصلی جامعه‌شناسی دین است. وی که جامعه‌شناسی را عالی‌ترین علم اجتماعی می‌دانست، کوشید از منظر این دانش تازه شکل گرفته، دین را مطالعه کند و خاستگاه آن را بیان نماید. رویکرد دورکیم به دین، نتیجه نگرش ساختارگرایانه او به جامعه و نگاه تقلیل‌گرایانه او به مفاهیم فکری و دینی بود. از این منظر، وی دین، اخلاق و هنر را نیز به کارکرد اجتماعی آنها فرو می‌کاست و برای آنها خاستگاهی جز جامعه قائل نبود. در این نوشته ره‌یافت جامعه‌شناختی دورکیم به دین تحلیل و بررسی می‌شود.

**کلید واژه‌ها:** جامعه‌شناسی، منشأ دین، دورکیم، توت‌م‌پرستی، تحویل‌گرایی، کارکردگرایی.

\*. محقق و نویسنده.

## مقدمه

در عصر جدید پرسشهای جدیدی فراروی انسان قرار گرفت. در این دوره، روش علمی از علوم تجربی به علوم انسانی سرایت کرد و دین هم براساس همین روشهای علمی سنجیده شد. در این دوره، انسان به دنبال سود و فایده می‌گردد و همه چیز و از جمله دین را از همین دیدگاه می‌نگرد. مباحث جدید فراوانی در این عصر رشد کرد. «منشأ دین» از جمله این مباحث است. جامعه‌شناسان و روان‌شناسان هر کدام در این باره نظرات متفاوتی ابراز کرده‌اند؛ برخی آن را «فرافکنی ذهن آدمی» معرفی کرده‌اند (دیدگاه روان‌شناختی فروید)، برخی هم آن را محصول «عوامل اقتصادی» دانسته‌اند. (مارکس)

یکی از ره‌یافته‌های دین‌شناسی، ره‌یافت جامعه‌شناختی به دین است. در این ره‌یافت، دین به مثابه پدیده‌ای اجتماعی در نظر گرفته می‌شود و احکام دیگر پدیده‌های اجتماعی بر آن بار می‌گردد. در اینجا باید میان جامعه‌شناسی دین (sociology of religion) و جامعه‌شناسی گروهی یا مکتب اصالت جامعه‌شناسی (sociologism) تفاوت گذاشت. جامعه‌شناسی دین می‌کوشد تا ابعاد اجتماعی دین را بررسی و تحلیل کند. دین، افزون بر جنبه‌های فردی، روانی، فراطبیعی و عقیدتی، جنبه‌های اجتماعی نیز دارد. جامعه‌شناسی دین تنها با این جنبه‌ی اخیر سروکار دارد و بی‌آنکه درصدد اثبات یا انکار دیگر جنبه‌ها باشد، آنها را بررسی نمی‌کند. به این معنا جامعه‌شناسی دین، پیشینه‌ای کهن دارد. بعد اجتماعی دین همواره مورد توجه پژوهشگران بوده است. نمونه روشن این رویکرد به دین را در مقدمه ابن‌خلدون می‌بینیم که در آن نقش اجتماعی دین را برای رسیدن به قدرت سیاسی تحلیل می‌کند.

اما اصالت جامعه‌شناسی ره‌یافت دیگری است که عمر درازی از آن نمی‌گذرد. طبق این ره‌یافت، همه پدیده‌ها منشأ و خاستگاه اجتماعی دارند و ریشه آنها را باید در جامعه جست. از این منظر، خاستگاه هنر، اخلاق و نیز دین،

جامعه است. دین نه تنها بُعد اجتماعی دارد، بلکه اساساً جز این جنبه، بعد یا جنبه دیگری ندارد. دین از این منظر، پدیده‌ای زاده جامعه است. و کارکردی مناسب جامعه دارد. از این دیدگاه، دین هیچ بنیاد فراطبیعی و آسمانی‌ای ندارد و هیچ پیوندی با نیازهای عمیق انسانی و هیچ نسبتی با پرسشهای جاودانه و دغدغه‌های وجودی ندارد؛ دین پدیده‌ای است اجتماعی و بس. به تعبیر دیگر، از این منظر دین محصول و فرآورده اجتماعی انسانهاست. این ره‌یافت، هر گونه تقدس را از دین می‌گیرد و آن را تنها به مثابه سوژه‌ای زمینی می‌نگرد. می‌توان گفت که این ره‌یافت در پی زمینی‌ساختن و «کنترل امر متعالی» است.

درحقیقت، در اینجا دیگر با علم جامعه‌شناسی روبه‌رو نیستیم، بلکه با مکتبی سروکار داریم که با پیش‌فرضهای خاصی علوم اجتماعی را به خدمت می‌گیرد. مهم‌ترین پیش‌فرض این مکتب انکار ماوراء الطبیعه یا حداقل تردید در آن است. این نگرش به دین در قرن نوزدهم شکل گرفت و متأثر از دو نظریه بود: یکی پوزیتیویسم و دیگری نظریه تکامل. غالب کسانی که از این منظر به دین می‌نگریستند، با توجه به کارکرد دین آن را منفی یا مثبت ارزیابی می‌کردند. مهم‌ترین نظریه‌پردازی که با رویکردی منفی به دین پرداخت، کارل مارکس (۱۸۱۲-۱۸۸۳) بود. وی بحث چندانی درباره دین نکرد و مستقلاً به این مقوله پرداخت، اما در طی چند صفحه به پندار خودش تکلیف دین را یکسره نمود و برای همیشه اعلام داشت که دین «افیون مردم است» (اسلامی، ۱۳۸۲: ۷۶). جامعه‌شناس دیگری که با اعتقاد به اصالت جامعه‌شناسی به مسئله دین پرداخت، امیل دورکیم (۱۸۵۸ - ۱۹۱۷) بود. وی خود را مذهبی نمی‌دانست، اما برای دین کارکردی مثبت قائل بود و آن را عامل قوام و دوام جامعه می‌شمرد. آنچه در پی می‌آید، تحلیل و بررسی نظریه دورکیم در باب دین و خاستگاه آن است. ابتدا تعریف دورکیم از دین ذکر شده و سپس نظریات وی در باب ابتدایی‌ترین صورت دین و توتمیسم و در پایان، برخی نقدها در باره به این دیدگاه ذکر گردیده است.

### پیشینه بحث «منشأ دین»

بحث «منشأ دین و دینداری» که در واقع یکی از محصولات عصر جدید (مدرنیته) به شمار می‌رود، از مباحث مهم فلسفه دین و کلام جدید است که در سده‌های اخیر در عرصه‌های دین‌پژوهی مطرح شده است. این بحث در پی آن است که علل و عوامل پدید آمدن دین را به عنوان یک پدیده مهم و سرنوشت‌ساز در تاریخ زندگی بشر بررسی کند. این موضوع با زمینه‌های گوناگونی ارتباط دارد. مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: جامعه‌شناسی دین، روان‌شناسی دین، مردم‌شناسی و تاریخ ادیان. از این‌رو، باید در طرح هر نظریه‌ای به مبانی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی آن توجه کرد. یکی از دیدگاه‌هایی که در این زمینه مطرح شده و در بین جامعه‌شناسان اهمیت فراوانی دارد، دیدگاه «توتمیسم» امیل دورکیم، جامعه‌شناس معروف فرانسوی، است که معمولاً بنیانگذار مکتب جامعه‌شناسی فرانسه خوانده می‌شود. «وی در درون نظام دانشگاهی از تأثیر و نفوذی بسیار برخوردار بود و جامعه‌شناسی او نیز تا دهه ۱۹۳۰ صورت غالب را داشت. دورکیم بدین طریق بر مورخان، قوم‌شناسان و متخصصان دیگر تأثیر گذاشت، همچنین افکار اولیه‌اش در شکل بخشیدن به انسان‌شناسی اجتماعی و کارهای بعدی‌اش بر جامعه‌شناسی دین مؤثر بودند.» (جلالی مقدم ۱۳۷۹: ۷۰).

دورکیم همانند اسپنسر، طرفدار تحقیق در قوانین جامعه‌شناسی بود، اما بر خلاف اسپنسر از موضع کنت، مبنی بر اینکه معرفت جامعه‌شناسی می‌تواند برای ساختن یک جامعه بهتر مورد استفاده قرار گیرد، طرفدارای کرد. دورکیم همانند اسپنسر، سؤال اساسی جامعه‌شناسی را مربوط به این امر می‌دانست که این دانش چگونه انسجام جامعه را وقتی بزرگ‌تر و پیچیده‌تر می‌شود تبیین می‌کند. اما دورکیم برخلاف اسپنسر، به میراث فرانسوی خود وفادار ماند و بر اهمیت عقاید مشترک به عنوان یک نیروی انسجام‌بخش تأکید ورزید. وی رویکرد کارکردی را پذیرفت و استدلال کرد که تبیین‌های جامعه‌شناسان باید در صدد کشف این امر

باشد که یک عنصر اجتماعی چگونه نیاز جامعه را برآورده می‌سازد. وی تنها بر یک نیاز، یعنی نیاز به یکپارچه ساختن اعضای جامعه در یک کل منسجم، تأکید می‌ورزید. (رک: ترنر ۱۳۱۲: ۳۰)

### خدمات دورکیم

در جامعه‌شناسی دین در دوره جدید، دو شخصیت مهم و تاثیرگذار وجود دارد که عبارت‌اند از: امیل دورکیم و ماکس وبر. این دو در میان خود، مسائل و عوامل تعیین‌کننده را طرح کردند و منسجم کردن بینشها و برداشتهای خود را به دیگران واگذار ساختند. دورکیم نه فقط تحت تأثیر رابرتسون اسمیت و آثار او راجع به ادیان سامی، بلکه تحت تأثیر استاد خود فوستل دوکولانتر نیز واقع شده بود. نخستین خدمت علمی دورکیم به جامعه‌شناسی دین، تحلیل او از نقشی بود که دین در تکوین وجدان جمعی، یعنی وجدان و آگاهی اخلاقی جمعی جامعه، ایفا می‌کرد. هرچند او در این عقیده سهیم بود که می‌گفت: دین محکوم به این است که سهم هرچه کمتری در زندگی جدید داشته باشد، با این حال، توجه او نه معطوف به انحطاط و انتقاد از دین، بلکه تحوّلش بود. او دین جوامع جدید را کیش یا آیین فردی نامید. (رک: الیاده ۱۳۷۵: ۳۲۱)

دورکیم از آنجا که خواهان یافتن علل اصلی حضور دین در جوامع است و به دنبال آن با نظاره کردن نقش مهم و کارگردهای دین و وظایفی که در طول حیاتش داشته است، سعی می‌کند جایگاه دین را در بین سایر واقعیت‌های اجتماعی روشن کند. او با مطالعه جوامع ابتدایی بحث خود را در باب دین آغاز کرد. وی اعلان داشت که دین بر دو مقوله اصلی مبتنی است: بخشی از آن را مناسک و بخش دیگر از آن را عقاید و باورها شکل می‌دهند. عقاید و باورها خود دارای مشخصه‌های بارزی هستند که جهان را به دو دسته امور مقدّس و غیر مقدّس تقسیم می‌کنند که هر کدام خصم دیگری است و بدون گذر از یکی،

نمی‌توان به دیگری وارد شد. بر این اساس، دین مربوط به بخش مقدس است و زنجیره‌ای به هم پیوسته از امور مقدس را تشکیل می‌دهد.

### تحلیل دین از نگاه دورکیم

دورکیم در فلسفه اجتماعی خود، توجه خاصی به موضوع دین داشت. او معتقد بود که خصوصیت دین نخستین، نه در جانمندانگاری، بلکه در توت‌پرستی دیده می‌شود که به اعتقاد دورکیم شکل اساسی‌تر و ابتدایی‌تر دین است. «توت‌پرستی» یقیناً پدیده گسترده و شایعی است که در گروه‌های بسیار پراکنده همچون سامیان باستان، قبایل امریکای شمالی و بومیان استرالیا، که دورکیم بررسی ویژه‌ای در باره آنها انجام داده، دیده شده است.

«توت» (که معمولاً نوعی حیوان، گاهی یک نوع گیاه و به ندرت موجود بی‌جان است) در پیوندی خاص با یک گروه ویژه اجتماعی همچون یک قبیله یا خاندان قرار دارد. به نظر دورکیم، توت‌پرستی برای این گروه اجتماعی، الگوی موجودی مقدس است و اساسی است برای تفکیک امر مقدس از امر کفرآمیز (غیر مقدس) که به نظر او جوهر و ذات دین است.

معمولاً توت‌کشته یا خورده نمی‌شود، مگر در مواقع خاصی که در پی آن مدتی سوگواری صورت می‌گیرد. همچنین ممکن است نوعی پیوند مقدس با سرچشمه حیات توت‌پرستی وجود داشته باشد. هنگامی حیات توت‌بیانگر حیات خود جامعه است که اعضای آن گاه‌گاهی خودشان را از تبار توت‌بدانند.

دورکیم با ملاحظه توت‌پرستی به عنوان نوعی دین، به این نتیجه رسید که دین را باید به مثابه پدیده‌ای اجتماعی تلقی کرد. وقتی این مطلب فهمیده شد که بالاتر از فرد، جامعه وجود دارد که موجودی اعتباری و زاینده عقل نیست، بلکه مجموعه منظمی از قوای فعال است، در این صورت روش تازه‌ای برای توجیه انسانها امکان‌پذیر می‌شود. دین نیازهای جامعه‌ای را که به آن عمل می‌کند،

برآورده می‌سازد و هدف مراسم عبادی‌اش (که در ضمن نمودهای اساطیری خاص آن نهفته‌اند) خود جامعه است. (رک: مک کویری ۱۳۷۵: ۳۲۱-۳۲۲).

دورکیم پیش از بیان نظریه خود به نقد جانمندانگاری می‌پردازد. جانمندگان فرض کرده‌اند که جامعه بشری در فرایند طولانی تکامل به وضعیت فعلی رسیده است. آنان کوشیده‌اند تا با بازگشت به دوران انسانهای ابتدایی و مرحله پیش از تاریخ، دریابند که این انسانها چه باورهایی داشته‌اند و باورهای آنها از کجا نشأت گرفته است. دورکیم معتقد است که این روش بررسی عملاً محال است و اگر بخواهیم دین را به طور علمی بررسی کنیم، نمی‌توانیم به حدسهای خام درباره انسان ابتدایی و دوران ماقبل تاریخ اعتماد کنیم. در بررسی دین باید به عللی پردازیم که همیشه حاضرند و دین به آنها وابسته است. به عبارت دیگر، باید به اموری پردازیم که در همه زمانها و مکانها مردم را به سوی دین و دینداری سوق داده است.

مقصود دورکیم این است که به جای پرداختن به الگوی دور از دسترس دین ابتدایی، باید به الگوی زنده و موجود روی آوریم و با بررسی آن، حقیقت دین را باز بشناسیم. این الگو باید ساده‌ترین صورت حیات دینی باشد و با بررسی آن بتوانیم پیچیدگی دیگر ادیان را توجیه کنیم.

دورکیم همان‌گونه که جانمندانگاری یا جان‌گرایی را نقد می‌کند، طبیعت‌گرایی را هم مورد انتقاد قرار می‌دهد. در حالی که جان‌گرایی ادعا می‌کرد که ایده الوهیت از تجربیات ذهنی و درونی سرچشمه گرفته است، نظریه‌های طبیعت‌گرایانه به عکس، بروز نخستین احساسات دینی را به طبیعت منسوب می‌داشت. اشیا و قدرتهای طبیعی، اولین پرستیدنیها هستند. طبیعت احتمالاً به انسان ابتدایی منظره‌های پر ابهت متعددی مانند رعد و برق و خسوف و کسوف و غیره عرضه می‌داشت و انسان این مناظر را به وسیله معانی استعاره‌ای و تصورات تجسم می‌کرد و قدسی می‌نمود.

به نظر دورکیم، این نظریه هم مانند نظریه اول ناقص بود. قوای طبیعی ممکن است بیش از آنکه واقعاً هستند قدرتمند جلوه کنند، اما این دلیل برای آنکه مقدس جلوه کنند، کافی نیست. دورکیم استدلال می‌کند جای شک است که احساس قدسی بودن بتواند به طور مستقیم از پدیده‌های طبیعی مشتق شده باشد. دورکیم با نپذیرفتن نتایج هر دو مکتب، شیوه جدیدی برای طرح یک نظریه جامعه‌شناختی ارائه می‌کند. (توسلی ۱۳۸۰: ۲۳۱؛ ر.ک: پالس ۱۳۸۲: ۱۵۸)

دورکیم در تحقیقات جامعه‌شناختی خود، به بررسی نیروهای نظارت درونی شده در وجدان فردی کشانده شد و به این نتیجه رسید که «جامعه باید در درون فرد حضور داشته باشد» و به پیروی از همین نتیجه‌گیری خود، به تحقیق و بررسی دین پرداخت؛ چرا که دین یکی از نیروهایی است که در درون افراد، احساس الزام اخلاقی به هواداری از درخواستهای جامعه ایجاد می‌کند.

وی انگیزه دیگری نیز برای بررسی کارکردهای دین داشت که همان علاقه او به روشهایی بود که می‌توانند در مواقع به خطر افتادن سامان اجتماعی مورد استفاده قرار گیرند. از این رو، او در جست‌وجوی همان چیزی بود که امروزه به عنوان معادله‌های کارکردی دین در یک زمانه اساساً غیردینی توصیف می‌شود. (ر.ک: کوزر ۱۳۷۷: ۱۹۷)

وی در اثر خود، قواعد روش جامعه‌شناسی، سعی دارد تا با ارائه تعریف «دین»، برای مطالعه و بررسی علمی پدیده‌های دینی، حلدی معین کند. این تعریف برای دورکیم و شاگردانش، در پایان یک روند رو به پیشرفت تأمل درباره مفهوم «تقدس» و تمیز بین آنچه مقدس و نامقدس «دنیوی» است، به دست می‌آید: «تمام اعتقادات مذهبی شناخته شده، اعم از ساده و یا مرکب، از یک ماهیت مشترک برخوردارند؛ بدین معنا که جملگی فرض می‌کنند که تمام امور حقیقی و یا خیالی که انسانها به تصور درمی‌آورند، از دو طبقه یا از دو جنس مخالف تشکیل یافته‌اند؛ طبقات و یا اجناسی که به طور کلی با دو واژه



مقدّس و نامقدّس (دنیوی / Profan) خوانده می‌شوند.» (پل ویلم ۱۳۷۹: ۱۹)

دورکیم در کتاب *صور بنیانی حیات دینی*، «دین» را این‌گونه تعریف می‌کند: «دین عبارت است از دستگاهی همبسته از باورها و اعمال مربوط به امور لاهوتی یعنی مجزاً [از امور ناسوتی] و ممنوع. این باورها و اعمال همه کسانی را که پیرو آنهاند در یک اجتماع اخلاقی به نام کلیسا [یا امت] متحد می‌کنند.» (دورکیم ۱۳۸۳: ۶۳).

وی در این تعریف می‌کوشد تا دو جنبه را در دین، که از نظر او بسیار مهم‌اند، بارز مند و بر آن تأکید نماید: نخست قصد دارد با آوردن امور مقدّس در تعریف، شرط لزوم ماورای طبیعی بودن دین را از میان بردارد و دیگر با اشاره به مفروض گرفتن وجود یک مجتمع اخلاقی برای دین، آن را از نوع دیگر شبه دین، به خصوص جادو، متمایز سازد. صبغه کارکردگرایانه در رویکرد دورکیم را نه صرفاً در تعریف، بلکه در فحوای آرای وی باید جست، به ویژه آنجا که بر مناسک دینی تأکید می‌نماید و آن را عامل اساسی انسجام اجتماعی می‌شناسد. دورکیم در این تعریف به روش متفکرانی عمل کرده است که می‌کوشند با کشف عنصر یا عناصر اساسی مشترک در مصادیق گوناگون از یک پدیده، به یک تعریف شامل، خدشه‌ناپذیر و شناسنده از آن پدیده دست یابند. به اعتقاد دورکیم، امر مقدّس همان عنصر اساسی مشخص‌کننده ماهیت دین است که در تمامی صور دینی، از جوامع ابتدایی تاکنون، می‌توان آن را یافت و از این‌رو، تعریف خویش را از دین با استفاده از همین مفهوم ارائه داده است.

به نظر او، تمایزگذاری میان امور مقدّس و عرفی به عنوان جوهر آموزه‌های دینی، شاخصه فراگیرتری نسبت به تمایزگذاری میان امور طبیعی و ماورای طبیعی است که تنها به نسبت‌های دینی خداپاور تعلق دارد. (رک: شجاعی زند ۱۳۸۰: ۵۵؛ پالس ۱۳۸۲: ۱۵۷)

## ابتدایی‌ترین صورت دین

بحث جامعه‌شناسی بحثی تاریخی نیست، بلکه به بررسی مستقیم واقعیات موجود اجتماعی می‌پردازد. از جمله این واقعیات، دین است. بدین‌روی، بحث از صور ابتدایی یا ابتدایی‌ترین صورت دینی به معنای انحراف از مشی خاص جامعه‌شناسی نیست. به گفته دورکیم، جامعه‌شناسی «درصد نیست تا صورتهای گذشته تمدنی را بشناسد و آنها را بازسازی کند. بر عکس، مانند هر دانش تحصیلی می‌کوشد که واقعیت موجود را که در نزدیکی ماست، تبیین کند. بنابراین، در اینجا صور بسیار کهن دینی مورد مطالعه قرار نخواهد گرفت.» (جلالی مقدم ۱۳۷۹: ۱۳)

از آنجا که دین یک پدیده بسیار مهم اجتماعی و مورد توجه جدی دورکیم بوده است، وی تحقیق در آن را در اولویتهای کاری خود قرار داده، و در این تحقیق جامعه‌شناختی، مبنا و ملاک را ادیان ابتدایی منتها بدون نظر به جنبه تاریخی آن دانسته است. «در دینهای ابتدایی» حقیقت دینی به طور مشهودی نشانه‌ها و ریشه‌های خود را حمل می‌کند، به طوری که استنتاج آنها منحصرأ از مطالعه دینهای پیشرفته‌تر تقریباً غیرممکن است.

او معتقد بود که می‌تواند ریشه‌های دین را در جوامع نسبتاً ساده ابتدایی بهتر از جوامع پیچیده نوین بیابد. چیزی که وی از این رهگذر به دست آورد، این بود که خود جامعه، سرچشمه دین است. این جامعه است که بعضی چیزها را شرعی و برخی دیگر را کفرآمیز می‌شناسد. در نمونه‌هایی که او بررسی کرد، «کلان» سرچشمه نوع ابتدایی دین - یعنی توتمیسم - است که در آن چیزهایی مانند گیاهان و جانوران تقدس می‌یابند. دورکیم خود «توتمیسم» را به عنوان نوع ویژه‌ای از واقعیت اجتماعی غیرمادی یا صورتی از وجدان جمعی می‌انگاشت. در نهایت، او به این نتیجه رسید که جامعه و دین (یا به معنای عام‌تر، وجدان جمعی) از یک گوهرند. دین همان شیوه‌ای است که جامعه از طریق آن خودش را به صورت یک واقعیت اجتماعی غیر مادی متجلی می‌کند. (رک: ریتزر ۱۳۷۲: ۲۳)

## توتم چیست؟

«توتم» به موجودی گفته می‌شود که اعضای کلان آن را مقدس می‌شمارند و به نظر اغلب محققان نیای خویش تصور می‌نمایند. در واقع، کلانهای توتمی نام حیوان یا گیاه یا موجودات معین دیگر را به عنوان توتم بر خود می‌نهند که این توتم معمولاً نیای کلان شمرده می‌شود و در نتیجه افرادی که دارای توتمی مشترک هستند، باهم خویشاوند شمرده می‌شوند.

با توجه به این خویشاوندی اعضای گروه (به مناسبت داشتن توتم مشترک)، همسرگزینی از درون گروه نیز ممنوع می‌گردد؛ یعنی زن و مرد یک کلان توتمی نمی‌توانند با هم ازدواج نمایند و ناگزیرند از بین افرادی که عضو کلان آنان نیستند، همسر اختیار کنند.

به طور خلاصه، توتم (خواه حیوانی، خواه گیاهی) اصل و نیای گروه انسانی، برآورنده خواست‌ها و نیازها و هدف پرستش است و در عین حال، نمودار نام و نسب گروه نیز هست: «توتم به منزله پرچم کلان و نشانه‌ای است که به وسیله آن هر کلان خود را از سایر کلانها تمیز می‌دهد و در واقع، نشانه قابل رؤیت و شخصیت کلان است؛ نشانه‌ای که هرکس و هر چیزی از انسان و حیوان و اشیا به هر عنوان که با کلان نسبت داشته باشد، آن را با خود دارد.» (ر.ک: تراوی ۱۳۵۲).

۱۴۱؛ دورکیم ۱۳۸۳: ۲۲۰)

## توتمیسم؛ اولین گونه دین

دورکیم در کتاب *صور ابتدایی حیات دینی*، پس از طرح مقدماتی، به تحلیل توتمیسم بومیان استرالیا می‌پردازد. جوامع بومی ساده و کوچک در استرالیا فرصت مناسبی برای مطالعه باورهای دین ابتدایی یعنی توتمیسم مهیا می‌کرد. توافقی عمومی وجود داشت که چنین اعتقاداتی مذهب اولیه را شکل داده است. توتمیسم ابتدا اروپائیان در میان سرخپوستان امریکای شمالی مشاهده کردند.

شواهدی نیز مبنی بر وجود توت‌پرستی در میان مصریان باستان، اعراب عربستان، یونانیها و اسلاوهای جنوبی وجود داشت. اما در هیچ‌یک از جوامع ابتدایی توت‌پرستی به آن شکل خالص و اصیلی که در میان گروههای استرالیایی دیده می‌شود، وجود نداشت. از اینجا بود که توجه دورکیم به جوامع استرالیایی جلب شد و در آن محدود گردید. (رک: همیتون ۱۳۷۷: ۲۳)

او سازمان کلان جامعه بومیان استرالیا را توصیف می‌کند و پیوند میان کلان و حیوان یا گیاه توتمی را نشان می‌دهد. توت‌ها با تندیسهای طرفدار سنگی و چوبی نشان داده می‌شوند و از آنجا که این تندیسها تصویر مقدس را باز می‌نمایند، خود نیز مقدس‌اند. هر توتمی را تابوها یا محرمات گوناگونی احاطه کرده‌اند که با کمال وسواس باید رعایتشان کرد. دورکیم چنین استدلال می‌کند: از آنجا که این توت‌ها از حیوانها یا گیاهان توتمی محرم ترند، پس در واقع، باید از آنها نیز مقدس‌تر باشند. به گفته دورکیم، این نمادهای توتمی نشانه‌های کلان‌اند، همچنانکه پرچم، نشانه یک کشور است. (همان: ۱۷۲)

از نظر دورکیم، توت‌پرستی ساده‌ترین شکل مذهب [دین] است و این فکر در اندیشه دورکیم بالاترین اهمیت را داراست؛ چنین تصدیقی متضمن تصویری تحول‌گرایانه از تاریخ مذهب است. توت‌پرستی از نظر یک اندیشه غیر تحوّل، فقط مذهب ساده‌ای در بین مذاهب دیگر است. تصدیق دورکیم مبنی بر اینکه توت‌پرستی ساده‌ترین شکل مذهب است برابر با تصدیق ضمنی این قضیه است که یک منشأ مذهبی واحد وجود دارد که به تدریج در طول تاریخ تحوّل پیدا می‌کند.

وانگهی، یک مورد خاص و ممتاز مانند توت‌پرستی را در حکم مبنایی برای ذات دین دانستن، مستلزم قبول این فکر است که یک تجربه درست انتخاب شده می‌تواند ذات نمودی را که در همه جوامع به صورت مشترک وجود دارد، نشان دهد. نظریه دورکیم درباره دین براساس بررسی مقدار فراوانی از نمودهای دینی

ساخته نشده است. در این نظریه، ذات دین فقط براساس یک مورد خاص دنبال گردیده و این فرض پذیرفته شده است که آن مورد خاص، بیان‌کننده عنصر ذاتی همه نمودهای نوع خود است. (آرون: ۳۷۹) دورکیم بر این باور بود «که دین، به رغم ظهور جهان‌بینی علمی، کماکان در آینده نقشی مهم بر عهده خواهد داشت، زیرا ضامن اتحاد و انسجام در بین جوامع است.» (مک کراث: ۱۳۱۵: ۵۹۴)

توتم‌پرستی از دیدگاه دورکیم اهمیت‌های خاصی دارد: یکی اینکه توتم‌پرستی نشان‌دهنده ذات و جوهر دین است. همه نتایجی که دورکیم از بررسی توتم‌پرستی می‌گیرد، مستلزم پذیرش قبلی این تصور است که درک ذات یک نمود اجتماعی با مشاهده بنیانی‌ترین صور آن امکان‌پذیر است.

دلیل دیگری که وی را به بررسی توتم‌پرستی وادار می‌کند، حل تعارض علم و دین است. به عقیده وی، در جوامع فردگرا و عقل باور امروزی، اقتدار عالی اخلاقی و فکری در اختیار علم است؛ عبور کردن از حد آموزش‌های علم ممکن نیست. ولی جامعه‌ای که شکفتگی فردگرایی و عقل باوری را آسان‌تر می‌کند نیز مانند هر جامعه دیگر، به عقیده مشترک نیازمند است و چون دین سنتی پاسنگوی اقتضای روح علمی نیست، پس دین دیگر نمی‌تواند اعتقادهای مشترک لازم و ضروری را تأمین کند.

به نظر دورکیم، یک راه خروج ساده از این مشکل وجود دارد و خود علم هم از این راز پرده برداشته است که دین تجسم دیگری از جامعه است. اگر درست است که آنچه در طول تاریخ، از راه ایمان، تحت عناوین «توتم» و «خدا» مجسم نشده و مورد پرستش آدمیان قرار گرفته، چیزی جز واقعیت اجتماعی نبوده است. بنابراین، باید گفت که راهی برای خروج از بن‌بست وجود دارد. علم امکان بازسازی باورهای لازم برای اجماع اجتماعی را نشان می‌دهد؛ نه از آن حیث که علم برای ایجاد ایمان جمعی کفایت می‌کند، بلکه به این خاطر که این امید را باقی می‌گذارد که چون همه خدایانی که در گذشته بودند، چیزی جز تجسم دیگری از

جامعه نبوده‌اند، جامعه آینده هم می‌تواند خدایان جدیدی بسازد. به این معنا، کتاب *صور بنیانی حیات دینی* در حکم راه حلی دورکیمی است که تضاد موجود میان علم و دین را برطرف می‌کند. علم با کشف واقعیت عمیق همه ادیان، دین دیگری ایجاد نمی‌کند، بلکه این اعتماد را به وجود می‌آورد که جامعه قدرت دارد در هر دوره، خدایان مورد نیاز خویش را بسازد. (ربک: آرون: ۳۷۴)

### خاستگاه اصل توتیسم

گفته شد که دورکیم با استفاده از تحقیقات و پژوهش‌های خود در بین اقوام بومی و ساده استرالیا به این نتیجه رسید که توتیسم گونه اولیه ادیان است. اما انسانهایی که توتیسم پرستی بین آنها رواج داشت، چگونه این نظر را ابداع کرده بودند و آن را از چه چیزی ساخته بودند. روشن است، اشیایی که به عنوان توتیسم پرستش می‌شوند، از طریق احساسات به ذهن راه نمی‌یابند.

دورکیم معتقد است که توتیسم پیش از هر چیز، یک نماد است؛ یعنی یک بیان مادی از برخی چیزهای دیگر، اما از چه چیزی؟ وی پاسخ می‌دهد که براساس تحلیل‌های مورد نظر ما، روشن است که توتیسم دو دسته متفاوت از اشیا را به نمایش می‌گذارد: نخست توتیسم شکل برون‌ی و مشهود آن چیزی است که ما آن را "اصل توتی" یا "خدا" نامیده‌ایم. اما آن شیء نماد یک جامعه معین نیز می‌باشد که «کلان» (Clan) نامیده می‌شود. توتیسم پرچم کلان و علامتی است که هر کلان خود را توسط آن از سایر کلانها متمایز می‌سازد؛ نشانه مشهودی است از شخصیت کلان؛ نشانه‌ای که همه اشیا برعناوینی از قبیل انسانها، حیوانات یا اشیایی که بخشی از کلان هستند، حمل می‌کنند. بنابراین، اگر توتیسم به طور همزمان نماد خدا و جامعه باشد، آیا این به دلیل آن نیست که خدا و جامعه تنها یک چیزند؟ اگر گروه و الوهیت دو واقعیت متمایز باشند، چگونه نشانه و علامت گروه می‌تواند مجسمه این نیمه - الوهیت شود؟ (دورکیم: ۶۵) بنابراین،

خدای کلان و اصول توتمی نمی‌تواند چیز دیگری غیر از خود کلان باشد؛ اصلی که تشخیص یافته و به شکل حیوان یا گیاهی که به عنوان توتم به کار می‌رود، نشان داده شده است. اما این خداسازی چگونه انجام شده و چگونه به این صورت درآمده است؟

### تبیین باورهای دینی براساس توتمیسم

نظر اصلی دورکیم این بود که عبادت توتم در واقع، همان پرستش جامعه است. وی تمام ادیان را با استفاده از توتمیسمی که در اقوام بومی استرالیا یافته بود، تبیین کرد و نقش آن را در ادیان نشان داد. مردم قبایل استرالیا تصویر توتمها را بر سنگها و یا درختان حک می‌کردند. این تصویر حک شده به افراد این اندیشه را القا می‌کرد که کلان (یا جامعه) امری عینی است، نه خیالی؛ و دیگر اینکه جامعه مانند نمادش همیشگی و ماندگار است. دورکیم با تصویری که از توتمیسم دارد، باورهایی را که در ادیان وجود دارند، چنین تبیین می‌کند:

۱. **اعتقاد به وجود ارواح:** دورکیم استدلال می‌کند که تصور روح به راستی «چیزی جز اصل توتمی تبلور یافته در یکایک افراد نیست.» (همیلتون ۱۳۷۷: ۱۱۷). تصور روح در واقع، بازساخت این واقعیت است که جامعه تنها در افراد و از طریق آنها وجود دارد. او یادآور می‌شود که روح بهره‌ای از ربانیت دارد. روح چیزی را باز می‌نماید که فراتر از ما، ولی در ضمن درون ماست. روح جنبه‌های اجتماعی نوع بشر را باز می‌نماید و جامعه چیزی خارج از ماست که در ضمن، درون ذهن ما جای می‌گیرد. از آنجا که ما موجوداتی اجتماعی هستیم، عنصری مقدس را به صورت اجتماعی با خود حمل می‌کنیم. روح همچنین نامیراست، زیرا یک اصل اجتماعی است. افراد می‌میرند، ولی جامعه می‌ماند و اعتقاد به نامیرایی روح همین واقعیت را بیان می‌کند.

به اعتقاد دورکیم، اعتقاد به انواع ارواح و خدایان، از اعتقاد به ارواح واقعی سرچشمه می‌گیرد و از این طریق، یک اصل اجتماعی به صورت افراد خاص تجلی می‌یابد. (همان: ۱۷۸). بنابراین، اعتقاد به بقای روح هم یکی از باورهای است که دورکیم به وسیله توتمیسم آن را بیان می‌کند.

۲. **پرستش خدایان:** آنچه در مرحله‌ای از جوامع به عنوان پرستش خدایان می‌بینیم نیز از پرستش توتما ناشی می‌شود. گفته شد که مفهوم «روح» و بقای آن از توتمیسم ناشی می‌شود. به تدریج این ارواح به نیروهای شخصی و مرموز تبدیل می‌شوند که بر سرتاسر پیکره جامعه و افراد تسلط می‌یابند. به طور خلاصه، می‌توان گفت که همین مفهوم «روح» و بقای آن به تدریج، به عبادت و پرستش خدایان تبدیل می‌شود، زیرا این ارواح، که بقا هم دارند، به صورت نیروهای شخصی و مرموز درآمده‌اند که بر تمام شئون زندگی افراد تسلط دارند. پس پرستش خدایان از رهگذر اعتقاد به وجود ارواح گذشتگان و نیاکان پیدا می‌شود که خاستگاه آن هم توتمیسم پرستی است.

۳. **اعتقاد به وجود خدای برتر و یکتا:** دورکیم می‌پذیرد که حتی در قبایل استرالیایی نیز دین توتمیسم به چند خدایی متحوّل می‌شود که این خدایان به تمام قبیله‌ها مربوط‌اند. هر قبیله به کلانمایی تقسیم می‌شد و هر کلان با توتم خود مشخص می‌گردید. در مرحله چند خدایی، این توتما به خدایان تبدیل شده‌اند. پس خدایان، همان خدایان واحدهای قبیله (کلانهای قبیله) هستند. دورکیم مسئله اعتقاد به وجود خدای برتر را نیز همین‌گونه توجیه می‌کند.

دین‌پژوهان سعی کرده‌اند مفهوم «خدایی برتر و یکتا» را در میان انسانهای ابتدایی بیابند. ولی دورکیم می‌گوید که مفهوم «خدای برتر» در قبایل استرالیایی توسعه و گسترشی از توتمیسم است. توتمیسم در مرحله نخست، به چند خدایی تبدیل می‌شود و همین که ارتباط میان قبایل به تدریج بیشتر می‌شود و آنها مفاهیم و بینشهای خود را به یکدیگر انتقال می‌دهند، گمان می‌کنند که این



خدایان جدی مشترک و با اهمیّت داشته‌اند و این جد همان خدای واحد برتر است. (رک: قائمی‌نیا ۱۳۷۹: ۱۱۱-۱۱۰). این خدا هم امتداد و توسعه یافته توتمیسم است. خدایان از اصل توتمی زاییده می‌شوند و خدای واحد هم همان اعتقاد توسعه یافته عقیده به چند خدایی است. آنان میان امر طبیعی و فوق طبیعی تفاوتی قائل نمی‌شوند.

### نقد و ارزیابی نظریه جامعه‌شناختی دورکیم

نظریه دورکیم در چند مرحله قابل بررسی و ارزیابی است:

#### الف. پیش‌فرض‌های دورکیم

بسیاری از نظریاتی که در باب منشأ دین مطرح شده‌اند، بر اصول و پیش‌فرض‌هایی مبتنی هستند که اگر با دقت بررسی شوند، اشکالات این‌گونه نظریات روشن می‌شود. یکی از پیش‌فرض‌هایی که دورکیم نظریه خود را بر آن استوار می‌کند و براساس آن به تبیین منشأ ادیان می‌پردازد، تعریف وی از دین است. گفته شد که به اعتقاد دورکیم «دین» عبارت است از یک نظام مشترک و الزام‌آور از عقاید و اعمال مربوط به چیزهایی که مقدّس و جدا از سایر امورند و عقاید و اعمالی را شامل است که در جامعه اخلاقی موسوم به معبد (کلیسا)، آنچه را به آن مربوط است، با یکدیگر متحد و متصل می‌گرداند.

چنانکه روشن است، دورکیم از تعریف «دین» به عنوان امری ماورای طبیعی و یا در ارتباط با اندیشه وجود خداوند اجتناب می‌ورزد و از اینجاست که اعتبار واقع‌گرایانه خود را از دست می‌دهد و در حیطه یک برداشت شخصی بسیار محدود درباره حقایق انسانی محصور می‌گردد. اشکالاتی که به این تعریف دورکیم درباره «دین» می‌توان وارد کرد به قرار ذیل است:

۱. همه اعمال و احکام دینی الزامی (به معنای واجب) نیستند، زیرا احکام

الزامی و جوبی و تحریمی تنها دو نوع از احکام هستند و دو نوع دیگر عبارت‌اند از: احکامی که به جا آوردن آنها شایسته و خوب است (مستحبات) و احکامی که ترک آنها پسندیده است (مکروهات) همچنین اعمالی وجود دارند که فعل و ترک آنها مساوی است که از آنها تحت عنوان «مباحات» یاد می‌شود.

۲. در ماهیت دین، وجود یک هیأت اجتماعی مانند تشکّل عمومی در کلیسا هیچ ضرورتی ندارد، زیرا یک انسان متدین می‌تواند این جهان را پیشگاه خداوند تلقی کند، اعم از اینکه در حال انفرادی و یا در حالت دست‌جمعی با خدا در حال ارتباط باشد.

۳. با امثال این تعاریف کلی و ابهام‌انگیز، نمی‌توان با همه جوانب واقعی و ارزشی دین آشنا شد، زیرا این تعاریف از دخالت عقل و احساسات و شکوفایی و انبساط آدمی در زندگی دینی هیچ پیام مهمی به میان نمی‌آورند. روشن است که بین تعریف دورکیم از «دین» تعریفی که هدف‌اعلای زندگی بشر را به خوبی مطرح می‌کند، تفاوت‌های بسیاری وجود دارد. (پل ویلم: ۲۲)

۴. اشکال دیگر بر تعریف مزبور این است که منظور از عقاید چیست؟ در برخی آیین‌ها، عقایدی باطل راه یافته که مورد توجه ادیان حقیقی نیست. در ادیان الهی، عقاید کلامی، اخلاقی و اجتماعی نیز وجود دارند که منشأ برخی از آنها وحی الهی است.

اشکال امیل دورکیم در این است که موجود مقدس (خدا) را یک اصل اجتماعی می‌داند و بر این باور است که جامعه عامل گرایش انسان به خداست. به عبارت وی دیگر، معتقد است که این جامعه است که اعتقاد به امر مقدس را درون انسان ایجاد می‌کند. در واقع، دورکیم برای فرد اصالتی قائل نیست و اجتماع را چنان اصیل تلقی می‌کند که هیچ هویتی برای فرد در نظر نمی‌گیرد، در حالی که چنین نیست. انسان درون خود استعدادهایی دارد که جامعه فقط می‌تواند عوامل رشد یا سقوط آنها را فراهم کند.

نظریه دورکیم از افراطی‌ترین نظریات در ارزش‌یابی تأثیر در جامعه است. بعید نیست که نظریه او در بروز این جمله که «انسان تاریخ دارد و نهاد ندارد»، که نویسندگانی مانند سارتر آن را به مردم معمولی تلقین می‌کند، تأثیر بسزایی داشته باشد.

### ب. نقد روش‌شناختی نظریه دورکیم

از جمله اشکالات روش‌شناختی کار دورکیم، یکی این است که او سراسر بررسی خود را بر رشته محدودی از داده‌های مربوط به تعدادی از قبایل بومی استرالیا استوار ساخته بود. به نظر دورکیم، کافی بود که پژوهشی دقیق انجام شود تا ماهیت اساسی دین به طور کلی شناخته شود. اما آیا ویژگی‌های یک دین خاص را می‌توان به همه ادیان تعمیم داد؟ مسئله این است که نمی‌توان مطمئن بود جوهر دین خاص مورد بررسی دورکیم، جوهر دین به معنای عام آن باشد. برای تعیین ماهیت عمومی دین، بررسی طیف گسترده‌ای از ادیان بشری ضرورت دارد که دورکیم هرگز آن را انجام نداد. اگر او این کار را انجام می‌داد، بعید بود که رابطه نزدیک میان دین و گروه‌های اجتماعی را که در میان قبایل بومی استرالیایی یافته بود، در جاهای دیگر نیز پیدا کند. در بسیاری از جوامع ابتدایی، میان مجموعه معینی از واحدهای مؤثر اجتماعی، که معمولاً مبتنی بر خویشاوندی‌اند و بیشتر جنبه‌های زندگی از جمله دین، کنش سیاسی و ساختارهای اقتصادی، رابطه نیرومندی وجود دارد. اما در جوامع بزرگ و از نظر اقتصادی پیشرفته، چنین رابطه‌ای لزوماً برقرار نیست. به عبارت دیگر، در جوامع نوع دوم، افراد به چندین گروه تک منظوره تعلق دارند و زندگی‌های مذهبی‌شان ممکن است با فعالیتهای اقتصادی و سیاسی‌شان چندان تداخلی نداشته باشند.

این ادعای دورکیم نیز مورد تردید است که اگر کسی یک جامعه بسیار ساده از جهت تحوّل فناوری را بررسی کند، در واقع می‌تواند ساده‌ترین صورت دین را نیز

مشاهده کند. از ساده بودن سطح فناوری یک جامعه چنین بر نمی آید که چیزهایی دیگر مانند نظامهای مذهبی و نمادین آن نیز ضرورتاً ساده و غیرکامل باشند. به هر روی، اصطلاح «ساده» را نمی توان با اصطلاحهای «اساسی» یا «بنیادی» یکی دانست. این قضیه با این واقعیت تأیید می شود که نظامهای مذهبی و نمادین جوامع شکارگر و گردآورنده ای همچون جوامع بومیان استرالیا، از جهت درجه تکمیل و پیچیدگی با یکدیگر تفاوت نمایی دارند. قضیه به این صورت نیست که همه این نوع جوامع ساختارهای کلانی یا توتمیسم دارند و همچنین میان توتمیسم و ساختار کلان همیشه همبستگی وجود ندارد. (همیلتون ۱۳۷۷: ۱۸۱)

### ج. نقد مردم نگارانه - تجربی نظریه دورکیم

- ایوانز پریچارد همه انتقادهای مردم نگارانه و تجربی را که از دورکیم شده است، به صورت ذیل جمع بندی کرده است:
۱. هیچ مدرکی دال بر این وجود ندارد که توتمیسم به همان سان که دورکیم تصور می کرد، پدید آمده باشد و سرچشمه نهایی دینهای دیگر نیز همین توتمیسم باشد.
  ۲. تمایز میان امور مقدس و نامقدس در مورد بسیاری از نظامهای اعتقادی مصداق ندارد.
  ۳. کلان بومیان استرالیا مهم ترین گروه جامعه بومیان استرالیایی نیست. همچنین کلان، گروه همبسته مهمی به شمار نمی آید. گروههای همبسته این بومیان عبارت اند از: جماعت یا دسته شکارگر و قبیله.
  ۴. توتمیسم بومیان استرالیایی نمونه توتمیسم به شمار نمی آید و توتمیسم قبیله «ارونتتا» و قبایل وابسته به آن، حتی در خود منطقه نیز نمونه نیست.
  ۵. رابطه میان توتمیسم و سازمان کلان عمومیت ندارد. (همان)

#### د. نقد نظری نظریه دورکیم

نخستین نکته نظری که می‌توان درباره کتاب *صور ابتدایی حیات دینی* مطرح کرد، در مورد این ادعای مهم دورکیم است که جامعه همه چیزهای ضروری را برای برانگیختن ربانیت در ذهن ما دارد و در نتیجه، ربانیت نه به امری موهوم، بلکه به چیزی واقعی - یعنی جامعه - ارتباط دارد. البته کشف این نکته که میان دین و جامعه پیوند نزدیک وجود دارد، چندان شگفت‌آور نیست، اما آنچه در دیدگاه دورکیم جای بحث و گفت‌وگو دارد، این است که وی گامی فراتر می‌نهد و می‌گوید: موضوع قضیه دین که همان ربانیت است، چیزی غیر از جامعه نیست. سؤالی که در اینجا قابل طرح است، این است: آیا از مشاهده همانندیها و مشابهت‌هایی که میان مفاهیم مذهبی و ماهیت اجتماعی دین وجود دارد، می‌توان به این نتیجه رسید که دین چیزی جز باز نمود نمادین جامعه نیست و اعضای جامعه از طریق دین رابطه‌شان را با جامعه به خود باز نمود می‌کنند؟ حتی از تقارن و نزدیکی بین خصلت جامعه و ربانیت، به همان شدتی که دورکیم تصور می‌کند - هر چند این تقارن بسیار تردیدپذیر است، زیرا دورکیم تنها آن جنبه‌هایی از ویژگیهای جامعه و ربانیت را بر می‌گزیند که با نظریه‌اش تطابق دارند، هم چنین بر نمی‌آید که جامعه سرچشمه مفاهیم مذهبی و یا محرک قضیه مذهبی است. علاوه بر ادعای دورکیم، دلایل فراوان دیگری دال بر این وجود دارند که چرا مفهوم مذهبی می‌تواند جنبه‌های ساختار اجتماعی را منعکس سازد. پس مسئله اصلی نظر دورکیم، نحوه توصیف ماهیت ربانیت و جامعه و رابطه میان آنهاست. توصیف او از ماهیت جامعه و رابطه افراد با آن، مسائل آشکاری را در زمینه بحث او از اخلاق ایجاد می‌کند. به نظر دورکیم، آن نیرو یا فشاری که جامعه بر ما اعمال می‌کند، اساساً همان فشار اخلاقی است و به خاطر همین فشار اخلاقی است که ما می‌توانیم کنشهایی انجام دهیم که در صورت دیگر

نمی‌توانستیم. او درباره کسی که تحت فشار اخلاقی - اجتماعی عمل می‌کند، چنین می‌گوید: «از آنجا که او در هماهنگی اخلاقی با یارانش به سر می‌برد، اعتماد، شهامت و جسارت عمل بیشتری دارد؛ درست مانند مؤمنی که تصوّر می‌کند مورد عنایت خدایش قرار گرفته است. همین حالت است که خوراک دائمی برای تقویت سرشت اخلاقی ما فراهم می‌کند.» (همان: ۱۸۳)

اگر فشار اجتماعی می‌تواند کنشهای قهرمانی را برانگیزاند، همچنین می‌تواند برانگیزاننده کنشهای بی‌رحمانه نیز باشد. مفهوم اخلاق دورکیم، مفهوم شگفت‌انگیزی به نظر می‌رسد. آیا فشار اجتماعی و جمعی، که موقعیت جمعی بر ما اعمال می‌کند، کنش اخلاقی را تضمین می‌کند و یا به احتمال بیشتر به تطبیق اخلاقی و جایگزینی ذهنیت می‌انجامد؟ براساس بیشتر معیارهای اخلاقی، هیجان دسته‌جمعی تضمین کننده رفتار اخلاقی نیست. وانگهی، آیا این حقیقت ندارد که قهرمانان بزرگ اخلاقی تاریخ درست همان کسانی‌اند که در برابر اکثریت و یا صاحبان قدرت و اقتدار ایستادگی کرده و رنج آن را چشیده‌اند؟ این واقعت که احساس اخلاقی ممکن است ما را به مقابله با اکثریت جامعه یا اقتدار وادارد، نشان می‌دهد که ما آن‌چنان که دورکیم ادعا می‌کند، کاملاً وابسته به جامعه و یا مخلوق جامعه نیستیم. جامعه با وجود قدرت‌مندی‌اش، توفیقی را که دورکیم ادعا می‌کند، ندارد. غالباً چنین به نظر می‌رسد که باورداشتهای مذهبی بسیار بیشتر از جامعه می‌توانند بر فرد نفوذ و تسلط داشته باشند، زیرا غالباً به خاطر معتقدات مذهبی است که افراد رویاروی جامعه می‌ایستند و یا می‌کوشند از آن دوری گزینند؛ همچنانکه بسیاری از جنبشهای فرقه‌ای عمل می‌کنند.

پیدایش جنبشهای فرقه‌ای و تکثر و گوناگونی مذهبی در یک جامعه، قضیه‌ای است که نظریه دورکیم بیشترین دشواری را در برخورد با آن دارد. همچنین تفاوت‌های مذهبی غالباً به تنش و کشمکش می‌انجامند؛ واقعیتی که پایه تبیین

کارکردگرایانه دورکیم از دین را سست می‌سازد؛ زیرا او دین را یک نیروی اساساً یکپارچه کننده می‌انگارد. دین به همان اندازه که یک نیروی یکپارچه کننده است، غالباً نیرویی تقسیم‌کننده نیز هست. (همیلتون ۱۳۷۷: ۱۸۴)

### ه نگاه کارکردگرایانه دورکیم به دین و نقد آن

چنانکه پیشتر اشاره شد، تعریفی که دورکیم از دین می‌کند و بر مبنای همین تعریف به تبیین خاستگاه آن می‌پردازد، تعریفی کارکردگرایانه است. برای روشن شدن مفهوم «کارکردگرایی»، ذکر این نکته لازم است که انسانها در برخورد با دین، همچون بسیاری از پدیده‌های دیگر، دو رویکرد به آن دارند:

الف. نگرش حق‌جویانه و پرسش‌گرانه از درستی و نادرستی و حق و باطل؛  
ب. نگرش کارکردگرایانه و پرسش از فواید و آثار آن.

در گذشته، رویکرد نوع اول غلبه داشت و مشخصاً عصر جدید غلبه تلقی کارکردی است. مسئله «منشأ دین» سؤال عصر جدید است و بیشتر با نگرش دوم سازگار است. از آن زمان که انسانها نگاهی مبتنی بر سودجویی پیدا کردند، این سؤال پیش‌آمد که دین چه فوایدی دارد و چرا انسانها به آن می‌گرایند و منشأ آن چیست؟ «کارکردگرایی» رهیافتی است که باید مهم‌ترین خاستگاه و بستر نظری آن را در اندام‌وارگرایی و فایده‌گرایی جست.

کارکردگرایی یکی از مکاتب سازگار با تبیینهای جامعه‌شناسانه است و به همین رو، در جامعه‌شناسی از محدوده یک مکتب و یک رویکرد نظری پافراتر نهاده است و در پیش‌زمینه نظری غالب نظریات جامعه‌شناختی، ردپایی از آن می‌توان یافت.

در چارچوب نظری این رهیافت، سؤالاتی درباره کارکردهای فردی و اجتماعی دین و چرایی آن مطرح می‌شود که نوعاً پاسخهایشان در دسترس است. کارکردگرایان در پاسخ سؤال نخست، به بحث از آثار و پیامدهای دین و

مناسبات آن با دیگر حوزه‌های اجتماعی می‌پردازند و در پاسخ سؤال دوم، به جای بررسی منشأ و علل موجدۀ دین به علل غایی آن، که بازگشت معکوسی به همان کارکردهای دین است، تمایل نشان می‌دهند. مصداق روشن چنین تمایلی را می‌توان در مکتوبات برخی از دین‌پژوهان سنتی مشاهده کرد.

این تلقی که دین فرآورده‌ای بشری است و تکون آن مرهون نیازهای اجتماعی و فردی بشر می‌باشد، رویکرد شناخته شده‌ای است که به متفکران سنتی تعلق دارد. فوئرباخ، مارکس، دورکیم و فروید چهره‌های شاخص این رویکردند که به جای تلاش برای کشف علل موجدۀ، به سراغ علل غایی دین رفته‌اند. (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۵۲)

دلالت این نظر دورکیم که همهٔ مناسک مذهبی در سراسر جهان اساساً یکی‌اند، این است که باورهای شرکت‌کنندگان در مناسک و مقاصد اعلام شدهٔ این مناسک، هیچ ربطی به آنچه اتفاق می‌افتد، ندارد. رسیدن به چنین نتیجه‌ای بسیار شگفت‌انگیز است، زیرا برای شناخت رفتار مذهبی توجه به باورهای مشارکت‌کنندگان دربارهٔ رفتارشان گریزناپذیر است و در تبیین این رفتار، بسیار اهمیت دارد.

پیامد دیگر نادیده گرفتن اهمیت صورتهای خاصی که مناسک به خود می‌گیرند، این است که برای تبیین صورتهای خاص مناسک، هیچ‌گونه مبنای واقعی برای دورکیم باقی نمی‌ماند. اگر آن چیزی که مردم انجام می‌دهند واقعاً اهمیتی نداشته باشد، پس از چه راهی می‌توان اعمال آنها را تبیین کرد و چرا آنها این کار را انجام می‌دهند و کار دیگری انجام نمی‌دهند. (همیلتون: ۱۸۵)

### و. تحویلی‌نگری؛ مولود کارکردگرایی

یکی از نتایجی که پدیدارشناسان دین مانند میرچا الیاده از دیدگاه کارکردگرایانهٔ دورکیم گرفتند، این است که می‌گویند: در این طرز تلقی از دین،



تحویل‌گرایی وجود دارد. پدیدارشناسان با هر نوع تحویل (رد یا ارجاع) گروی یا به تعبیر آدولف رایناخ «فلسفه‌های این است و جز این نیست» (دواردز ۱۳۷۱: ۱۰۴)، به شدت مخالفت می‌کنند.

مراد از تحویل‌گرایی یعنی تنزل دادن و ارجاع یک پدیدار به امری نازل و فروتر از آن واحد؛ یعنی قسمتی از شیء به جای تمامیت آن. منطقدانان مسلمان این خطا را در شکل ساده آن، به عنوان «مغالطه کُنه و وجه» صورت‌بندی کرده‌اند. از آنجا که شکل صوری این مغالطه به صورت «الف چیزی نیست جز ب» می‌باشد، کسانی همچون جولیان هاکسلی آن را مغالطه «هیچ چیز نیست به جز» نامیده‌اند و وایتهد هم از آن تعبیر به «مغالطه واقعیت از جای خود به در شده» آورده است. (ر.ک: فرامرز قراملکی ۱۳۷۱: ۱۱۳؛ سروش ۱۳۷۷: ۱۴).

«تحویل‌گرایی در دین» بدین معناست که دین به یک بُعد و ضلع آن فرو گاشته شود. به عبارت دیگر، خلاصه کردن دین در یک ضلع و سلب و نفی اضلاع دیگر از دین. نظریه دورکیم نیز نوعی نظریه تحویل‌گرایانه است. به عبارت دیگر، تحویل‌گرایی جامعه‌شناختی است، زیرا دین را در کارکرد اجتماعی آن خلاصه می‌کند و مفهوم «خدا» و نیز دیگر عناصر ادیان را به جامعه ارجاع می‌دهد. خدا در حقیقت، تجلی جامعه است. تبیین کارکردی دین وقتی با تحویل‌گرایی همراه باشد، گمراه‌کننده است؛ چرا که براساس این تحویل‌گرایی، امر مقدس معنای خود را از دست می‌دهد. افراد کلان وقتی توت‌م را می‌پرستند، چنین اعتقاد دارند که واقعاً چیزی غیر از جامعه‌شان را می‌پرستند. (ر.ک: قائمی‌نیا ۱۳۸۱: ۲۲۳)

فیلپس، فیلسوف دین نئوویتگنتشاینی، دورکیم را ارجاع‌گر (تحویل‌گر) عامد می‌نامد، زیرا تلاش می‌کند پدیده‌های دینی را در قالب واژه‌های غیردینی تبیین کند. وی نظریه دورکیم درباره دین را این‌گونه توصیف می‌نماید: «وقتی به واقعیت که صورت زیرین نماد دینی است، سر می‌زنیم، می‌بینیم آن واقعیت،

خود جامعه است. دین در واقع، پرستش جامعه است. این ادعایی بس غریب است و نمی‌توان به راحتی فهمید که چرا کسی چنین ادعایی بکند.» (پراودفوت ۱۳۶۷: ۲۷۰)

ولی پراودفوت با این نظر فیلیپس مخالفت می‌کند. به نظر پراودفوت، تحویل دو نوع است: یکی تحویل توصیفی که امری باطل است و دیگری تحویل تبیینی که امری کاملاً مجاز است. وی معتقد است کسانی که تحویل‌گرایی را رد کرده‌اند، میان این دونوع تحویل تفاوت نگذاشته و به این مغالطه دچار شده‌اند که از حالتی خاص نتیجه‌ای کلی اخذ کرده‌اند؛ زیرا مثالهایی که آنها برای تحویل‌گرایی مطرح کرده‌اند، تحویل توصیفی است، ولی از این نکته بطلان مطلق تحویل‌گرایی، حتی تحویل تبیینی، را نتیجه گرفته‌اند.

پراودفوت در مقام پاسخ به فیلیپس می‌گوید: مردم استرالیا، که وی درباره آنها نوشته است: اعمال عبادی خود را پرستش جامعه نمی‌شناسند، متعلق التفاتی پرستش و تقدیس آنها جامعه نبوده است، بلکه آنان نمادهای توتمی و حیوانات و یا گیاهانی را که برای خاندان و قبیله نقش توتم داشتند، عبادت می‌کردند. با قبول اینکه این حرمت و هیبت و اعتبار از این توتمهای مقدس ناشی شده باشد، دورکیم فرضیه‌ای برای تبیین نیروی این توتمها ارائه کرده و اظهار داشته است که توتمها سرشار از قدرت نظم اجتماعی هستند. اعتبار و اقتدار توتمها بر اعضای خاندان، نیازمند تبیینی بر حسب مبدأ یا قدرتی است که بتواند به طور موجّه چنین حرمت و هیبتی را ایجاد نماید.

مردم بومی استرالیای مرکزی، توتمها را پرستش کردند، اما دورکیم معتقد بود که اقتدار آن اشیا بر اعضای خاندان را باید با رجوع به اقتدار نظم اجتماعی بر فرد تبیین کرد. ممکن است کسی فرضیه دورکیم را رد کند، ولی ردّ سخن فیلیپس مبتنی بر بدفهمی است. فیلیپس از فرضیه تبیینی دورکیم چنین برداشت کرده که نوعی شناسایی توصیفی است و به نظر وی بسیار غریب آمده، ولی

دورکیم چنین توصیفی را قصد نکرده است. (همان: ۲۷۱) نقد پراودفوت موجه به نظر نمی‌رسد؛ زیرا اگر تبیین دورکیم را بپذیریم، این سؤال مطرح می‌شود که افراد کلان در واقع چه چیزی را می‌پرستند: توتم را یا جامعه را؟

با فرض دورکیم، باید بگوییم که اگر چه افراد کلان ادعا می‌کنند که توتم را می‌پرستند، ولی در حقیقت جامعه را می‌پرستند. فیلیپس هم می‌گوید: بنابر نظریه دورکیم، افراد خود نمادها را نمی‌پرستند، بلکه جامعه را می‌پرستند. با توجیه پراودفوت، حتی در مرحله توصیف هم تحویل‌گرایی پیش می‌آید. افراد کلان خود توتم را می‌پرستند و نیروی آن را از خودش می‌دانند، نه اینکه نیروی آن را ناشی از جامعه و یا چیز دیگری بدانند. از این‌رو، در مرحله توصیف، توتم استقلال دارد و نماد جامعه نیست و منشأ و سرچشمه نیروی خود است، اما پیش‌فرض مسلم انگاشته شده تبیینی دورکیم این است که توتم استقلال ندارد و نیروی خود را از جای دیگر به دست آورده است.

سخن پدیدارشناسان دین این است که این تبیینها نباید با جنبه قداست و عنصر قدسی دین منافات داشته باشد. در صورتی که این تبیینها عنصر قدسی را زایل سازند، تحویل‌گرا هستند. بعد مهم دین جنبه قداست آن است که نباید نادیده گرفته شود. (قائمی‌نیا ۱۳۸۱: ۲۲۹)

### ز. شواهد دورکیم

شواهدی که دورکیم ارائه می‌دهد، از توتمیسم قبایل استرالیایی است و به گزارشهای قوم‌شناسی اسپنسر و ژیلن در این‌باره اعتماد دارد و در نظریه‌اش به شواهدی استناد می‌ورزد که آنها نقل کرده‌اند. یکی از همکاران دورکیم به نام ریچارد ژاستون به بررسی دقیق گزارشهای نقل شده از قبایل استرالیایی پرداخت و خلاف نظریه او را ثابت کرد. ژاستون نشان داد که نظریه دورکیم پیش از بررسی دقیق قبایل استرالیایی تدوین شده است. در ده سال گذشته، تفسیر دورکیم از توتمیسم به طور کلی رد شده است. (قائمی‌نیا ۱۳۷۹: ۱۲۵؛ رک: پالس ۱۳۸۲: ۱۷۶).

### ح. ایراداتی دیگر بر نظریه دورکیم

مشکلات دیگری نیز دامنگیر نظریه دورکیم است که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱. این نظریه بیشتر به فرضیه‌پردازی بی‌دلیل شباهت دارد تا نظریه علمی. شواهد به اندازه کافی پشتیبان این نظریه نیستند. علاوه بر این، نظریه مزبور نمی‌تواند برخی از مسائل مهم دین را تبیین کند. برای مثال، درباره دستوره‌های اخلاقی که ادیان به پیروان خویش می‌دهند، در آن بخش که به جامعه دینی محدود می‌شود، این نظریه کارآیی دارد، اما در باره دستوره‌های فراگروهی، قدرت تبیینی خود را از دست می‌دهد؛ مانند دستوری که می‌گوید: به غیر همکیشان خود نیز مهربانی کن، نوع بشر را دوست داشته باش، از دشمن خویش بگذر، خیرخواه همه باش، نمی‌توان ادعا کرد که در تمام این دستوره‌های، منافع گروه ملاحظه شده است؛ زیرا برخی از آنها دستور می‌دهند که فرد از منافع خویش و گروه خویش صرف‌نظر کند.

جان هیک به نقل از فارمر این انتقاد را چنین بیان می‌کند: «اگر خداوند فقط طین و بازتاب جامعه است، که صورتهای رفتاری خاص را که به سود آن جامعه است بر اعضای آن تحمیل نموده، اصل و منشأ تکلیف که باید تساوی همه نوع بشر را شامل گردد، چیست؟ نژاد بشر به طور کلی، آن‌گونه که این اصطلاح در نظریه جامعه‌شناختی به کار می‌رود، جامعه نیست. اگر ندایی گروهها را وادارد که امتیازات مخصوص و محبوب گروه را به افراد خارج از آن تعمیم دهیم، چگونه می‌توان ندای خداوند را با ندای گروه برابر دانست.» (هیک ۱۳۷۲: ۷۴).

همچنین باید توجه داشت که پیامبران معمولاً بنیانگذاران قواعدی اخلاقی بودند که با قواعد اخلاقی رایج در جامعه آنان در تعارض بود. بنابراین، نمی‌توان گفت که دین از جامعه نشأت می‌گیرد و قواعد اخلاقی آن همان قواعدی هستند که جامعه برای حفظ و بقای خود و برای ارتقای سطح زندگی و سود اعضای

گروه، آنها را وضع کرده است. از سوی دیگر، هنگامی که پیامبران(ع) با مخالفت جامعه خود روبه‌رو می‌شدند، به جای اینکه احساس ضعف و سستی کنند و به گمان حمایت نشدن از سوی گروه از دعوت خود دست بردارند، احساس اتکا به منبع قدرت در آنها افزونی می‌یافت و با حرارت و جدیت بیشتر و با قوت قلب و احساس حمایت قوی‌تری به کار خود ادامه می‌دادند.

به طور قطع، منشأ چنین احساسی نمی‌تواند جامعه باشد، زیرا جامعه آنان احساس مخالفی را در آنان ایجاد می‌کرد (صادقی ۱۳۷۷: ۳۱). بنابراین، نظریه مزبور نمی‌تواند اعتلای اخلاقی پیامبران را که از جامعه و از گروه‌های خود جلوتر بوده‌اند توضیح دهد.

۲. اشکال دوم این است که پیامبران و رهبران دینی همواره در موقعیتی قرار داشتند که خلاف جو حاکم اجتماعی در حرکت بودند و همیشه از تأیید الهی برخوردار بودند. اگر نظریه جامعه‌شناختی دورکیم درست باشد، احساس تأیید و مساعدت الهی در چنین مواردی به حداقل خواهد رسید و یا کاملاً منتفی خواهد بود. اگر خدا فقط جامعه در لباس مبدل باشد، در این صورت، اصلاً پیامبری معنا ندارد و یا نمی‌تواند در برابر یا بر ضد جامعه، از کمک و یاری برخوردار باشد، در حالی که شواهد نشان می‌دهند که معمولاً احساس پشتیبانی و تأیید الهی چنین موقعی به حد اعلا وجود داشته است و پیامبران از طریق کمک و یاری خداوند نیرو و نشاط یافته‌اند. «این نکته‌ای شگفت‌آور است که پیامبران عهد عتیق یکی پس از دیگری زمانی که از طرف امت خود طرد می‌شوند، نوعی احساس تقرّب به خداوند پیدا می‌کنند. با وجود این، آنان به نوعی جامعه به شدت خودآگاه و قوم‌گرا تعلق داشتند که بنابر نظریه جامعه‌شناختی، باید قادر می‌بود به بهترین وجه، اراده خود را بر اعضایش تحمیل کند. بنابراین، به نظر می‌رسد که این‌گونه کوشش برای اثبات تبیین صرفاً طبیعی بودن دین را می‌توان اثبات نشده تلقی کرد.» (هیگ ۱۳۷۲: ۷۵)

۳. بنابر نظریه دورکیم، مفهوم خدا نماد جامعه است. پس اگر اعضای جامعه به حقیقت نداشتن مفهوم خدا و ما به ازای عینی نداشتن آن پی ببرند، این مفهوم دیگر نیرویی با خود نخواهد داشت. پس در صورت آگاهی یافتن انسانها از این نکته، جامعه دیگر نخواهد توانست از این مفهوم به نفع خود بهره‌برداری کند. اما واقعیت برخلاف این بوده است. دینداران اعتبار مفهوم «خدا» را با «جامعه» مربوط نمی‌دانند و علی‌رغم این‌گونه تحلیلها، با اعتقاد به چنین موجودی، افعال اخلاقی خود را انجام می‌دهند. (قائمی‌نیا، ۱۳۷۹: ۱۸)

۴. نظریه دورکیم هیچ توجیه و تفسیر درستی از فرافکنی مفهوم «خدا» به دست نمی‌دهد، زیرا جامعه از طریق نیروی عظیمی که بر افراد اعمال می‌کند، به سهولت می‌تواند اعمال آنان را مهار کند و برای این کار نیازی به ایجاد تصوّر خدا و نسبت دادن این نیرو و الزامات به او وجود ندارد. مشابهت خدا و جامعه در برخی اوصاف نیز برای اینکه خدا را نماد و صورت تغییر شکل یافته جامعه قلمداد کنیم، کافی نیست، بلکه می‌توان ادعا را وارونه کرد و گفت: ملحدان در تجربه خود حضور خداوند را احساس نموده‌اند و آن را به جامعه تعبیر کرده‌اند و ایده جامعه، نماد خداست، نه به عکس. (فتایی، ۱۳۷۵: ۱۳۹)

۵. طبق نظر دورکیم، همه ادیان باید هم به خدا قائل باشند و هم به وحدت خدا، در حالی که هیچ کدام محقق نیست. نظریه وی اگر هم صحت داشته باشد، فقط ادیان توحیدی را شامل می‌شود، اما بعضی از ادیان را که اصلاً به خدا اعتقاد ندارند (مانند آیین بودایی) و یا بعضی به دو خدا قائل‌اند (چنان که در مورد دین زرتشت گفته می‌شود) و یا به سه خدا معتقدند، در برنمی‌گیرد.

وقتی دورکیم یا هر کس دیگری نظریه‌ای ارائه می‌کند، این علت و منشأ باید در همه ادیان یافت شود، در صورتی که چنین نیست. آیا ادیان غیر توحیدی مانند دین بودا، جامعه خود را در لباس چه چیزی نشان داده‌اند؟ به علاوه، اگر شخص متدین یا فیلسوفی استدلال عقلانی بر اثبات وجود خدا

کرد، این استدلال با این نظریه چگونه سازگار است؟ بر فرض که همه ادیان باطل باشند، استدلال عقلی را باید به وجه عقلی جواب داد. به فرض که دورکیم عقیده به خدا را توجیه نماید، سایر اعتقادات دینی را چه می‌کند؟ مسئله خلود نفس و معاد و سایر اعتقادات دینی چگونه پیدا شده‌اند؟ به عبارت دیگر، این توجیه تا حدی (نه به طور کامل) به درد دین مسیحیت (فعلی) می‌خورد، چون اعتقادات ایشان منحصر به ذات و اسما و صفات خداوند است؛ اما برای توجیه ادبانی مثل اسلام اصلاً مفید نیست.

۶. در این نظریه، بین منشأ دین و منشأ دینداری خلط شده است؛ یعنی دورکیم میان وجود خدا و اعتقاد به وجود خدا تفکیک قائل نشده است. (فنائی ۱۳۷۵: ۱۴۲) با تفکیک این دو مسئله، می‌توان دیدگاه دورکیم را در مورد منشأ دینداری و در کنار وجود واقعی خدا پذیرفت؛ یعنی اگر بپذیریم که تصور خدا از راهی که دورکیم مدعی است، در ذهن انسانها پدید آمده، این امر ذره‌ای از ارزش منطقی تصدیق به وجود خدا نخواهد کاست و چنانچه بپذیریم که تصدیق به وجود خدا نیز از این طریق در اذهان افراد شکل گرفته است، این امر دلیل بر عدم وجود واقعی خدا نخواهد بود، بلکه صرفاً نشان‌دهنده این است که اعتقاد دینداران کنونی از نظر منطقی فاقد اعتبار است. به تعبیر دیگر، فرق است بین عقلانیت باورهای دینی و عقلانیت باور دینداران و از ناخردمندان بودن دومی نمی‌توان نامعقول بودن اولی را نتیجه گرفت. یعنی نظریه دورکیم، به فرض آنکه مقبول افتد، نمی‌تواند نامعقول بودن باورهای دینی را نشان دهد، زیرا منشأ دین غیر از منشأ دینداری است. اینکه مؤمنان ایمان خویش را بر مبنایی غیر منطقی و ناموجه بنیاد نهند، الزاماً به معنای فقدان مبنای منطقی برای آن باورها نیست.

ما در اینجا با دو مسئله متفاوت مواجهیم: نخست این‌که، گزاره «خدا هست»، دلیلی به سود خود دارد یا خیر؛ و دیگر آنکه آیا اعتقاد مؤمنان به این گزاره بر آن دلایل مبتنی است یا نه. نظریه دورکیم مدعی است که اعتقاد دینداران مبتنی بر

مبانی اجتماعی است، نه بر دلایل عقلانی. آن مبانی نیز به منزله علت عمل می‌کنند و مولد باور و عقیده در اذهان افراد می‌شوند. نظریه دورکیم به فرض درستی، نشان‌دهنده بی‌اعتباری اعتقاد دینداران خواهد بود، نه نشان‌دهنده بی‌دلیل بودن گزاره «خدا هست». به تعبیر فلسفی، از نادرستی «انگیزه» نمی‌توان نادرستی «انگیخته» را نتیجه گرفت. بنابراین، نظریات این چینی مبتلا به مغالطه انگیزه و انگیخته‌اند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



## کتابنامه

۱. ادواردز، پل، تاریخ ما بعدالطبیعه به انضمام مقالات دیگر، ترجمه شهرام پازوکی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۸.
۲. آرون، ریمون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۳. اسلامی، سید حسین، «رهیافت دین شناختی دورکیم»، هفت آسمان، ش ۱۹، ۱۳۸۲.
۴. پالس، دانیل، هفت نظریه در باب دین، ترجمه و نقد محمدعزیز بختیاری، انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۲.
۵. پرودفت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، مؤسسه طه، ۱۳۷۷.
۶. پل ویلم، ژان، جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، انتشارات تبیان.
۷. ترابی، علی اکبر، مردم‌شناسی، انتشارات جهر، ۱۳۵۲.
۸. ترنز، جانانان اچ، مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی، ترجمه محمد فولادی و محمدعزیز بختیاری، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۲.
۹. توسلی، غلام‌عباس، جامعه‌شناسی دینی، انتشارات سخن، ۱۳۸۰.
۱۰. جلالی مقدم، مسعود، درآمدی به جامعه‌شناسی دین و آراء جامعه‌شناسان بزرگ درباره دین، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
۱۱. دورکیم، امیل، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، نشر مرکز، ۱۳۸۳.
۱۲. ریتزر، جورج، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، ۱۳۷۲.
۱۳. سروش، عبدالکریم، تفریح صنع، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
۱۴. شجاعی زند، علیرضا، دین، جامعه و عرفی شدن، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
۱۵. صادقی، هادی، پلورالیسم، (دین، حقیقت، کثرت)، مؤسسه طه، ۱۳۷۷.
۱۶. فرامرز قراملکی، احد، مبانی کلامی جهت‌گیری دعوت انبیا، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۷. فنایی، ابوالقاسم، درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، انتشارات معارف، ۱۳۷۵.
۱۸. قائمی‌نیا، علیرضا، تجربه دینی و گوهر دین، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.

۱۹. قائمی‌نیا، علی‌رضا، *درآمدی بر منشأ دین*، انتشارات معارف، ۱۳۷۹.
۲۰. کوزر، لیوئیس، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی.
۲۱. مک کراث، الستر، *درآمدی بر الهیات مسیحی*، ترجمه عیسی دیباج، انتشارات کتاب روشن، ۱۳۸۵.
۲۲. مک کویری، جان، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه عباس شیخ شعاعی و محمد محمد رضایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۳. همیلتون، ملکلم، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات تبیان، ۱۳۷۷.
۲۴. هیک، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام‌راد، انتشارات بین‌المللی الهادی، ۱۳۷۲.
۲۵. الیاده، میرچا، *دین‌پژوهی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱، ۱۳۷۵.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی