

تحلیل جامعه‌شناسانه دین از منظر دورکیم

سید محمد تقی موحدابطحی

نویسنده و محقق

مقدمه

جامعه‌شناسی دین همزمان با پیدایش جامعه‌شناسی شکل گرفته است. وقتی آراء و اندیشه‌های بنیانگذاران جامعه‌شناسی را مطالعه می‌نماییم، این نکته را درمی‌یابیم که مطالعه دین جزء مهمترین بخش از مطالعات اجتماعی آنها بوده است. کنت، اسپنسر، دورکیم، وبر و مارکس از جامعه‌شناسانی هستند که درباره دین و جایگاه و نقش آن در جامعه از منظر جامعه‌شناسی مطالعه کرده‌اند. جامعه‌شناسی دین هنوز هم یکی از مسایل مهم و مورد توجه در دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقاتی کشورهای آمریکایی و اروپایی می‌باشد. جامعه‌شناسی دین با بهره‌گیری از نظریات جامعه‌شناسی به تحلیل و بررسی ابعاد اجتماعی دین می‌پردازد. در این بین، نقش نظریه‌ها آن است که حوزه مسایل قابل حل را معین نموده و مفاهیم و روش‌های حل آن مسایل را در اختیار محقق قرار دهند. یکی از نظریه‌های کلاسیک در عرصه جامعه‌شناسی، نظریه دورکیم است. شیوه نگرش دورکیم به مسایل اجتماعی و مکتبی که او پایه‌گذار آن شناخته می‌شود، یکی از مکاتب پایه‌ای در جامعه‌شناسی است.

دین، ماهیت اجتماعی آن و همچنین کارکردهای مختلفی که می‌تواند در عرصه اجتماعی بر عهده داشته باشد، یکی از دغدغه‌های اساسی در نظریه پردازی دورکیم بوده است. دورکیم در تأکید به نقش دین در جوامع، تا آنجا پیش رفته است که ریشه تمامی مقولات و مفاهیم و طبقات را در دین جستجو می‌کند (دورکیم، ۱۸۹۷ ص ۲۰). نکته دیگر آنکه دورکیم

در تحقیقات جامعه‌شناسانه خود در باب ادیان بیشتر به ادیان ابتدایی پرداخته و ادیان بزرگی همچون اسلام و مسیحیت و یهودیت را محور مطالعات خود قرار نداده است و از این جهت می‌توان گفت که دورکیم در مقابل ماکس وبر قرار دارد. دورکیم مطالعه ادیان ابتدایی را برای پی بردن به ماهیت آن و کارکردهای آن مناسب‌تر تشخیص داده و پس از آن سعی کرده تا در برخی مواضع، بر اساس تحلیل‌های خود از ادیان ابتدایی، احکامی را نیز در مورد ادیان موجود ارایه کند. برای مثال در بحث «خودکشی» دورکیم سعی کرده است تا آمار متفاوت خودکشی در مذاهب کاتولیک و پروتستان و پیروان دین یهود را بر اساس میزان همبستگی اجتماعی در بین آنها تبیین نماید. در این فصل سعی ما بر آن است تا تحلیل‌های دورکیم را در مورد کلیت ادیان (که شامل ادیان مسیحیت، یهودیت و اسلام نیز می‌شود) بیان داریم و مواضع دورکیم را در قبال مسایل چندی که در حال حاضر جامعه ما با آنها روبرو است، بازسازی و ارایه نماییم. از آنجا که بخش زیادی از تحقیقات جامعه‌شناسانه دورکیم در باب دین، متکی به گزارش‌های مردم‌شناسان می‌باشد و ما به هیچ‌وجه سعی نداریم که خود را درگیر گزارش‌های مردم‌شناسانه نماییم، از ذکر اقوال دورکیم در باب عقاید و اعمال ادیان ابتدایی پرهیز کرده و تنها سعی می‌کنیم به چند سؤال اساسی که در جامعه‌شناسی دین مطرح است از منظر دورکیم پاسخ دهیم. برخی از سؤالاتی که در جامعه‌شناسی دین از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار هستند، و در این فصل به آنها خواهیم پرداخت عبارتند از:

دین چیست؟ و چگونه باید آن را مورد مطالعه قرار داد؟

محور عقاید و مناسک دینی چیست و ریشه آن در کجاست؟

کارکردهای فردی و اجتماعی عقاید و مناسک دینی کدام است؟

رابطه دین با دیگر نهادهای اجتماعی چگونه است؟

دین در جامعه در حال توسعه از چه جایگاهی برخوردار است؟

انحرافات دینی را چگونه باید تبیین کرد؟ و در مقابل آن چه موضعی باید گرفت؟

تحول دین چرا و چگونه به وقوع می‌پیوندد؟

در ادامه مواضع دورکیم را در قبال این چند مسئله بازسازی نموده و آنها را مورد نقد و

بررسی قرار خواهیم داد.

۱- تعریف دین

اولین موضوعی که در مورد تحلیل جامعه‌شناسانه دین باید به آن پردازیم تعریف و تحدید موضوع مورد مطالعه است. تلاش برای تعریف دین و تبیین ماهیت آن به طوری که بتوان عرصه و حیطة آن را از دیگر بخش‌های حیات اجتماعی متمایز ساخت. در زمانی قوت گرفت که میان دین از یکسو و علم و سیاست از سوی دیگر تعارضاتی دیده شد. منازعات ارباب کلیسا و دانشمندان بر سر دامنه شمول مدعیات دینی و میان پاپ و پادشاه بر سر حوزه اقتدار سیاسی، باعث گردید تا ماهیت و قلمرو دین مورد پرسش اساسی قرار گیرد. تعاریفی که از این دوره به بعد ارائه می‌شود، سعی دارد تا به دور از جنبه‌های اعتقادی-کلامی، بر نگرشهای فلسفی و اجتماعی استوار باشد. دورکیم نیز در ابتدای تحقیق جامعه‌شناسانه خود در باب دین بر اهمیت ارایه یک تعریف دقیق از دین اعتراف کرده و در این‌باره می‌نویسد:

«برای مطالعه دین قبل از هر چیز ضروری است که معنای آن را روشن سازیم. در غیر این صورت ممکن است برخی نظام‌های فکری و عملی را که هیچگونه ارتباطی با دین ندارند، به جای دین گرفته شده، یا اینکه برخی از حقایق دینی از قلم بیفتند. باید این نکته را هم به یاد داشت که این خطر وهمی و خیالی نیست، بلکه واقعی است که عدم مراعات آن دانشمندان بزرگی را لغزانده است، به طوری که نتوانسته‌اند ویژگی‌های دقیق اعتقادات و اعمال دینی را به طور عمیق مورد شناسایی قرار دهند». (دورکیم، ۱۹۷۶، ص: ۲۳).

مهمترین عناصری که محور تعاریف اندیشمندان از دین قرار گرفته عناصر فکری، عاطفی، رفتاری و اجتماعی می‌باشد. هر کدام از محققان بنا به تأکیدی که روی یکی از عناصر داشته‌اند، تعاریف جداگانه‌ای از دین ارایه نموده‌اند. دورکیم قبل از ارایه تعریف خود از دین (که بالتبع تعریفی جامعه‌شناسانه است) برخی از تعاریف ارایه شده را نقل کرده و انتقادهای خود را نسبت به آنها بیان می‌دارد.

به عقیده دورکیم، یکی از رایج‌ترین تعاریف‌های ارایه شده برای دین آن است که «دین مقوله‌ای ماورای طبیعی است و با موجوداتی سر و کار دارد که فراتر از محدوده معرفت بشری هستند» (همان، ص: ۲۴). عبارت بیان شده توسط دورکیم بیشتر ناظر به تعریف اسپنسر

(Spencer) و ماکس مولر (Max Muller) می‌باشد. اسپنسر دین را اعتقاد به حضور مطلق و چیزی که تفحص‌ناپذیر است» می‌داندست و ماکس مولر آن را «کوشش و تلاش برای تصور آنچه تصورناپذیر و بیان آنچه بیان‌ناپذیر است» معرفی کرده بود (همان، صک ۵-۲۴). به عقیده دورکیم اشکال این تعاریف آن است که دین را از دسترس شناخت و دانش بشری خارج می‌سازد (همان، ص: ۲۷). به عبارت دیگر اگر چنین تعاریفی را در مورد دین بپذیریم، قدرت مطالعه علمی آن را از دست خواهیم داد. دورکیم تعریف دین بر اساس عنصر «راز» را نیز به همین دلیل رد می‌کند که چنین تعریفی دین را از حوزه مطالعات علمی خارج می‌گرداند و اضافه می‌کند که این انسان‌ها هستند که برخی چیزها را رازآمیز قلمداد می‌کنند. علاوه بر این راز، تنها در برخی از ادیان پیشرفته وجود دارد و لذا نمی‌تواند مبنایی برای تعریف دین قرار گیرد (همان، ص: ۲۵). دورکیم تعریف دین بر اساس اعتقاد به الوهیت را نیز نادرست می‌پنداشت و چنین بیان می‌کند که در برخی از ادیان همچون دین بودا و جین (Jainism) اعتقادی به خداوند وجود ندارد (همان، ص: ۲۹).

از طرف دیگر تلاش اندیشمندان در عصر روشنفکری هم در باب تعریف «دین حق» به جدلهای کلامی و فلسفی بی‌فرجامی منتهی شده بود. دورکیم با توجه به تمامی تعریف‌های صورت گرفته در مورد دین، سعی می‌کند بی‌آنکه خود را درگیر مباحث دامنه‌دار «ریشه» و «جوهر» دین نماید، یا تلاش خود را معطوف به جستجوی دین حق گرداند، دین را به عنوان یک کل و بر اساس اجزای آن معرفی نماید. دورکیم در معرفی اجزاء دین به دو جز عقاید و مناسک دینی توجه کرده و بیش از هر چیز کارکرد این عقاید و مناسک را مورد توجه قرار داده است. پرسشی که در عصر دورکیم در قالب آثار اجتماعی دین مطرح گردیده بود و پاسخ‌های ارایه شده برای آن، بهترین شرایط را برای ظهور مکتب کارکردگرایانه توسط دورکیم به وجود آورده بود.

دورکیم ابتدا به بحث عقاید دینی پرداخته و چکیده و خلاصه تمامی باورهای دینی را تمایز موجودات به قدسی و غیرقدسی معرفی کرده است (همان، ص: ۳۷). اما دورکیم معتقد است که «تعریف دین به وسیله تقسیم اشیاء و موجودات به قدسی و غیرقدسی، تعریف کاملی نبوده و شامل جادو هم می‌شود» (همان، ص: ۴۲) دورکیم برای اینکه حوزه دین را از حوزه

جادو جدا کند، به تنها وجه تمایز بین دین و جادو، یعنی خصلت جمعی و گروهی که در دین نهفته ولی جادو از آن بی بهره است، اشاره می نماید (همان، ص: ۴۵). به زعم دورکیم وجود این خصیصه موجب پیدایش جزء دیگر دین یعنی مناسک و تشریفات مذهبی می گردد (همان، ص: ۴۶). دورکیم در ادامه به این مطلب اشاره می کند که ایمان به یکسری عقاید واحد و شرکت در یکسری مناسک و تشریفات واحد افراد پیروان یک دین را گرد هم جمع می کند و به آنها احساس همبستگی و اتحاد و یکرنگی می بخشد. پس از ارایه این مقدمات دورکیم چنین تعریفی را برای دین ارایه می نماید:

دین نظامی منسجم از عقاید و اعمال مرتبط با چیزهای مقدس است. عقاید و اعمالی که همه پیروان را در قالب یک اجتماع واحد (جامعه دینی) اتحاد می بخشد (همان، ص: ۴۷).
تعریف دورکیم از دین مبنای تعریف کارکردگرایان دیگر قرار گرفت. شاید ارایه تقریرهای دیگری از این تعریف، بتواند در فهم تعریف دورکیم و عمق تأثیر او بر جامعه شناسان بعدی مؤثر واقع شود. طبق تعاریفی که کارکردگرایان از دین ارایه نموده اند، «دین مجموعه ای از باورداشتهای و عملکردهاست که مسئول حفظ همبستگی اجتماعی و تنظیم و هدایت تغییرات اجتماعی می باشد» (همیلتون، ۱۹۹۵/۱۳۷۷ ص: ۳۰) یا آنکه «دین نظامی از باورداشتهای و عملکردهایی است که از طریق آنها گروهی از انسانها در یک جامعه همبسته و با ثبات با مسائل غایی زندگی کلنجار می روند» (همان، ص: ۳۱)، یا اینکه «دین نظامی از نمادها و سمبلها است که به نحوی عمل می کند که موجب پدید آمدن انگیزهها و آمادگیهای نیرومند، عمیق و پایداری در انسانها می شود و به تدوین و تنظیم تصورات و مفاهیم موجود در جامعه می پردازد و بر این مفاهیم و تصورات چنان نمود و ظهوری از واقعیت و حقیقت می پوشاند، که گویا این انگیزهها و ترتیبات مبتنی بر آن، از حقیقت برخوردار هستند» (همان، ص: ۳۲). بر اساس یک چنین تعریف کارکردگرایانه ای از دین، نظامهای عقیدتی و رفتاری که واجد یک چنین کارکردی باشند، جزء ادیان شناخته خواهند شد.

۲- روش مطالعهٔ ادیان توسط دورکیم

نکتهٔ دیگر در مورد جامعه‌شناسی دین دورکیم آن است که وی بر اساس چه روشی به مطالعهٔ ادیان پرداخته است؟ در نگاه اول به جامعه‌شناسی دین دورکیم و جامعه‌شناسی دین هم‌عصر او ماکس وبر به تفاوتی اساسی بین این دو پی می‌بریم. دورکیم برخلاف وبر کمتر به تحلیل جامعه‌شناسانهٔ ادیان موجود پرداخته است. وبر به تفصیل دربارهٔ فرقی مختلف مسیحیت (کاتولیک و پروتستان) به تحقیق پرداخته و تأثیر عقاید و باورهای این دو مذهب را در رشد و گسترش روحیهٔ سرمایه‌داری در کشورهای مختلف اروپایی مورد بررسی قرار داده است. وبر در اواخر عمر خود، ادیان چین و هند و همچنین یهودیت را نیز مورد بررسی قرار داد. پس از آن نیز تحقیق گسترده‌ای را در مورد دین اسلام آغاز نمود که با فوت او این تحقیق ناتمام باقی ماند. اما دورکیم بیشتر به ادیان ابتدایی پرداخته و بر اساس تحلیل انجام شده در مورد آن ادیان، احکامی را نیز در مورد ادیان مسیحی و یهودی که به تعبیر او ادیان پیچیده هستند، صادر کرده است. برای مثال دورکیم در خودکشی آمارهای مختلف خودکشی در جوامع کاتولیک‌نشین و پروتستان‌نشین و همچنین جوامع یهودی را بر اساس میزان متفاوت همبستگی اجتماعی این چند مذهب تبیین می‌نماید و عقاید و مناسک و تشریفات دینی متفاوت را در ایجاد میزان متفاوتی از همبستگی اجتماعی تشریح می‌نماید.

آنچه دورکیم را وامی‌داشت تا برای مطالعه و تحقیق دربارهٔ ریشه و ماهیت و کارکرد دین به سراغ ادیان ابتدایی برود، آن بود که وی می‌پنداشت ادیان مختلف در تکامل خود با ادیان دیگر ارتباط برقرار کرده و در طی تبادل و تقابل عقاید و مناسک خود با دیگر ادیان به ادیانی پیچیده تبدیل شده‌اند، به طوری که با مراجعهٔ با چنین ادیان مرکب و پیچیده‌ای نمی‌توان به شناخت دقیقی از دین نایل گردید:

ادیان پیچیدهٔ امروزی، مرکب از عقاید و باورهای مختلف و اجزاء و عناصر متنوع بوده و همراه با نسل‌ها، سلسله‌ها، معبد‌ها، و تهاجم‌ها، سرگذشت تاریخ مفصلی را پشت سر گذاشته‌اند. از طرف دیگر، ادیان در این سیر تاریخی با پیرایه‌ها و خرافات عامیانهٔ بسیاری آمیخته گشته و از شرایط و تأثیرهای محیطی نیز مصون نمانده‌اند، به طوری که از مطالعهٔ ادیان موجود نمی‌توان به جوهر اصلی دین راه پیدا کرد. اما هیچ‌یک از این دشواری‌ها در مورد ادیان ابتدایی وجود ندارد. (دورکیم، ۱۹۷۶ ص: ۲).

دورکیم پس از بیان این عبارات نتیجه می‌گیرد که «تنها از راه تحقیق در ادیان ابتدایی است که می‌توان به جوهر دین راه پیدا کرد» (همان، ص: ۲). دورکیم به روش تحقیقی برخی از جامعه‌شناسان ایراد گرفته و می‌گوید:

اشتباه رایجی که بین برخی از محققان وجود دارد، آن است که در بررسی و مطالعه دین به سراغ دین‌هایی می‌روند که با آنها آشنا هستند. بر همین اساس چنین محققانی در توصیف ویژگی‌های دین، عقیده به خدا را محور اعتقاد دینی معرفی می‌کنند. این در حالی است که ادیان ابتدایی به طور عمده با الوهیت و اعتقاد به وجود خدا بیگانه هستند (همان، ص: ۳). دورکیم معتقد است تمامی نظام‌های فکری و عملی که با تعریف ارائه‌شده وی تطابق داشته باشند، به طور یکسان دین هستند. به اعتقاد وی وضعیت ادیان از این حیث درست مانند وضعیت موجودات زنده است که همگی آنها به طور یکسانی از زندگی و حیات برخوردار هستند. ادیان ساده ابتدایی دقیقاً به اندازه ادیان پیچیده امروزی شایسته احترام هستند، چرا که ادیان ابتدایی به همان نیازهایی پاسخ می‌دهند که سایر ادیان به آنها توجه دارند و همان نقشی را ایفا می‌کنند که ادیان پیشرفته امروزی به آن مشغول هستند. علاوه بر این ادیان ابتدایی بر همان عللی تکیه می‌زنند که ادیان جدید به آنها تکیه دارند. از همین روی ادیان ابتدایی هر آنچه را که ما در مورد ادیان فعلی می‌خواهیم بدانیم، می‌توانند تأمین کنند؛ اضافه بر اینکه مشکلات ادیان مرکب و پیچیده امروزی را هم به دنبال ندارند (همان، ص: ۳). پس روش تحقیقی مورد نظر دورکیم آن است که به تاریخ جوامع مراجعه کرده و بنگریم که ادیان در آغاز پیدایش خود چگونه بوده‌اند و پس از آن سیر تکامل و پیشرفت آنها را بررسی کنیم تا بتوانیم به موقعیت امروزی آنها واقف شویم. دورکیم این روش تحقیقی خود را مدیون دکارت دانسته و معتقد است روشی که او اختیار کرده مبتنی بر یکی از اصول دکارتی است که می‌گوید نخستین حلقه در یک زنجیره حقایق عملی، مهمترین نقش را بازی می‌کند (همان، ص: ۴). اما ببینیم که دین ابتدایی از منظر دورکیم چه دینی است؟ پاسخ دورکیم به این سؤال چنین است: ابتدایی‌ترین دین، نظامی است که دارای دو ویژگی باشد؛ یکی اینکه در جامعه‌ای وجود داشته باشد که از حیث تشکیلاتی و سازمانی ساده‌ترین اجتماع ممکن بوده و دیگر آنکه بتوان آن را بدون وام‌گیری از هیچ جزئی از دین قبلی تبیین کرد (همان، ص: ۱).

به عقیده دورکیم تنها نظامی که اولاً با تعریف ارایه شده از دین سازگاری داشته و در ثانی دو ویژگی دین ابتدایی را هم دارا باشد، توتیمس قبایل استرالیایی است. به همین دلیل دورکیم تمام توجه خویش را معطوف به مطالعه توتیمس استرالیایی می‌نماید. دورکیم مدعی است که سعی نموده با دقت یک قوم‌نگار و یک مورخ به توصیف دین ابتدایی پردازد، اما آنچه مسلم است، دورکیم خود هیچگاه از نزدیک با بومیان استرالیایی برخورد نکرده است. آنچه دورکیم در آثار خود درباره توتیمس و عقاید و مناسک آن بیان داشته حاصل تحقیقات مردم‌شناسانی است همچون گری، مورگان، فریزر، رابرتسون اسمیت، و مخصوصاً اسپنسر و گیلن بوده است (همان، صص: ۸۸-۹).

محور عقاید دینی چیست و ریشه آن در کجاست؟

همانطور که قبلاً هم ذکر گردید، دورکیم معتقد است که دو مقوله اصلی دین، عقاید (Beliefs) و مناسک (Rites) دینی هستند که در پیوند و ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر قرار دارند، به طوری که نمی‌توان به طور جداگانه به مطالعه آنها پرداخت. در این بین، عقاید دینی از اهمیت بیشتری برای دورکیم برخوردارند، چرا که به نظر او تنها پس از تعریف و فهم اعتقادهای دینی می‌توان به تعریف و فهم دقیقی از مناسک دینی نایل گردید (دورکیم، ۱۹۷۶ ص: ۱۰۱). اعتقاد دورکیم بر آن است که «تمام عقاید شناخته‌شده دینی (ساده یا پیچیده) دارای یک مشخصه و ویژگی بارز هستند که آنها را از هر نظام فکری و عقیدتی دیگری متمایز می‌سازد و آن ممیزه آن است که عقاید دینی جهان و اشیاء موجود در آن را به دو دسته مقدس یا قدسی (Sacred) و غیرمقدس یا دنیوی (Profane) تقسیم می‌کند. تمامی عقاید و اسطوره‌های مذهبی، نمودار اعتقاد به امر قدسی بوده و این اعتقاد مرکز ثقل باورهای دینی را تشکیل می‌دهد (همان، ص: ۳۷). تعارض بین امر قدسی و غیرمقدس ممکن است در جوامع مختلف، متفاوت و گوناگون باشد، به طوری که نمی‌توان به یقین گفت که تنها خدایان، موجودات روحانی یا موجوداتی که از لحاظ سلسله در رده‌های بالاتر قرار دارند، قدسی و دیگران غیرقدسی هستند. از طرف دیگر تمایز و تعارض بین قدسی و غیرقدسی آن قدر عمیق بوده که در طول تاریخ بشر، نمونه و مانندی برای آن نمی‌توان یافت. از لحاظ باورهای دینی،

دو جهان قدسی و غیرقدسی دشمنان آشتی‌ناپذیر یکدیگر هستند، به طوری که هیچگاه بدون ترک یکی نمی‌توان وارد دیگری شد (همان، ص: ۳۸). عقاید دینی انسان‌ها را به ترک جهان غیرقدسی و ورود به جهان قدسی دعوت می‌کنند. به اعتقاد دینداران انسان با ترک جهان غیرقدسی و ورود به جهان قدسی در حقیقت نمی‌میرد، بلکه سیر زندگی قبلی‌اش متوقف شده و با ورود به جهان جدید، تولدی دوباره می‌یابد و به تعبیر دیگر با صورتی جدید دوباره زاده می‌شود (همان، ص: ۳۹). به اعتقاد دورکیم ویژگی بارز جهان و امر قدسی در قدرتی نهفته است که دینداران برای آن قایل هستند. همین اعتقاد به امر قدسی و قدرت بی‌حد و اندازه آن بوده که پدیده‌هایی اجتماعی نظیر رهبانیت، عرفان و ریاضت‌کشی را در جوامع مختلف موجب شده است. کسانی که به چنین مسایلی کشیده می‌شوند، در حقیقت قصد دارند از جهان غیرقدسی فرار کرده و خود را به جهان قدسی و حیات حقیقی و قدرت نهفته در آن برسانند (همان، ص: ۴۰).

دورکیم پس از بیان محوریت عقاید دینی این سؤال را مطرح می‌کند که «به راستی ریشه تفاوت ماهوی میان قدسی و غیرقدسی در کجاست؟ و آدمیان چگونه به این اندیشه دست یافته‌اند که جهان را به دو بخش تقسیم کنند و نیروهای آن را به دو قلمرو متفاوت نسبت دهند؟» (همان، ص: ۴۲). دورکیم قبل از بیان پاسخ خویش، به نقد دو جوابی که برای سؤال فوق ارایه گردیده بود، می‌پردازد. دورکیم در صدد است تا با کشف نقاط ضعف این دو پاسخ، به ارایه ایده و پاسخ جدیدی دست یابد.

اولین پاسخ به سؤال ریشه‌تمایز قدسی و غیرقدسی دیدگاه جانمندانگاران (Animism) است. این گروه که بیشتر از قوم‌شناسان و مردم‌شناسان هستند به مطالعه ابتدایی‌ترین ادیان که بشر تاکنون شناخته است، می‌پردازند. تیلور (Tylor) مردم‌شناس انگلیسی ایده جانمندانگاری را اینگونه بیان داشته که «طبق آنچه مشهود است انسان‌های اولیه حادثه‌ها را به ارواح نسبت می‌داده‌اند. نخستین دین آدمیان نیز در قالب پرستش و احترام نسبت به ارواح خوبی‌ها و بدی‌ها متجلی گشته است. برای مثال مشاهده می‌کنیم که نخستین معبد و پرستشگاه، قبرستان‌ها بوده و مراسم تدفین مردگان و قربانی کردن برای آنها یکی از مهمترین مناسک دینی و مذهبی بوده است. انسان‌های ابتدایی، مانند کودکان

برای تمامی اشیاء، روحی قایل بوده و آنها را به نوعی جاندار می‌دانسته‌اند، ریشه این اعتقاد نسبت به روح داشتن تمامی اجزاء عالم (که اساس تمامی ادیان است) از آنجا ناشی گشته است که انسان‌های اولیه، منظره‌هایی را در حال خواب می‌دیدند و چون قدرت فکری زیادی نداشتند، نمی‌توانستند بین موجوداتی که در خواب می‌دیدند (شامل خودشان، افراد و اشیاء آشنای اطرافشان) و تصویرها و موجوداتی که در بیداری دیده بودند، ارتباطی برقرار کنند و به عبارتی تبیینی برای آن ارایه نمایند و از همین روی به وجود ارواح معتقد شدند (همان، ص: ۵۰).

دورکیم یکی دیگر از جانمندانگاران را اسپنسر دانسته و عقیده او را در مورد مقدس شمردن برخی از اشیاء و حیوانات توسط انسان‌های ابتدایی بیان داشته است. به نظر اسپنسر «انسان‌های ابتدایی نام حیوانات و اشیاء طبیعی را روی فرزندان خود می‌گذاشتند. این کودکان بعدها که بزرگ می‌شدند، می‌پنداشتند که یک رابطه واقعی بین آنها و کوه یا حیوان همنام آنها وجود دارد. از همین روی انسان‌های ابتدایی به تقدیس آن موجودات پرداخته و آنها را مورد پرستش قرار می‌دادند» (همان، ص: ۵۴). یکی از انتقادهای دورکیم به این دو ایده مطرح شده آن است که در هر دو نظریه چنان پنداشته می‌شود که عقاید دینی و از جمله اعتقاد به امر مقدس و غیرمقدس فقط تصوراتی خیالی بوده و هیچ‌گونه نسبتی با واقعیات عالم خارج ندارند. دورکیم معتقد است که پدیده ریشه‌داری چون دین که در طول تاریخ اینهمه نقش بازی کرده و به پیروانش نیروی حیات بخشیده و آنها را به کار و کوشش فراخوانده است، نمی‌تواند یکسره زائیده خواب و توهم و خطا بوده و هیچ‌گونه اساس و ریشه‌ای در واقعیت نداشته باشد (همان، ص: ۶۸). در نهایت دورکیم نگرش جانمندانگاران را به سهل‌انگاری پیروان آن نسبت داده است (همان، ص: ۶۹).

دومین دیدگاه در مورد ریشه اعتقاد انسان به امور مقدس دیدگان طبیعت‌گرایان (Naturalism) است. دورکیم برای تشریح این مکتب به بیان دیدگاه ماکس مولر می‌پردازد. ماکس مولر دین را به عنوان بخشی از آگاهی انسان دارای واقعیت می‌داند. مولر سعی داشت تا از راه دنبال کردن شباهت‌های زبانی در مفاهیم دینی ادیان مختلف، منشأ پیدایش دین و تکامل تفکر دینی را تبیین نماید. برای مثال ماکس مولر مشاهده می‌کند که مفهوم «خدای آتش»

با مشتقات آن در زبان‌های هندی و اروپایی وجود دارد. مولر با مشاهده چنین شواهدی نتیجه می‌گیرد که منشأ پیدایش دین توسط انسان‌های اولیه، الوهیت بخشیدن به قوای طبیعی می‌باشد. برای مثال انسان‌ها پس از آنکه به نقش مهم آتش در برآوردن نیازهای گوناگون خود پی بردند، نوعی قداست و الوهیت برای آن قایل شدند. دیدن شگفتی‌های بی‌پایان طبیعت، احساس وابستگی و گرایش به یک موجود نامتناهی را در انسان ابتدایی بیدار کرد. از طرف دیگر انسان‌ها با نامگذاری طبیعت و اجزاء آن به نوعی به آنها شخصیت بخشیدند (همان، صص: ۷۲-۳). دورکیم انتقادهای چندی را بر مولر وارد می‌داند. اول آنکه وی بر اصول موضوعه زبان‌شناسی تکیه کرده که این اصول هنوز مورد سؤال قرار دارند. دیگر انتقاد آن است که پاره‌ای از گزارش‌های مردم‌شناسان با ایده او سازگاری ندارد. سوم آنکه صرف وجود شباهت بین دو چیز ضرورتاً نشانه‌ی وام‌گیری یکی از دیگری نیست. بعلاوه در این دیدگاه نیز دین محصول بیماری عقلی دانسته شده و نظامی فاقد هرگونه ارزش عینی تلقی می‌شود (همان، صص: ۷۸-۹). دورکیم پس از نقل و نقد دو دیدگاه جانمندانگاری و طبیعت‌گرایی وجه مشترک این دو دیدگاه را اینگونه بیان می‌دارد:

هر دو مکتب در این نقطه اشتراک دارند که ما باید ریشه تضاد بین قدسی و غیر قدسی را در طبیعت و ماهیت انسان یا جهان طبیعت جست‌وجو کنیم. در حالی که عقیده ما بر آن است که ریشه اعتقاد به امر قدسی را در خارج از انسان و خارج از طبیعت باید یافت (همان، ص: ۸۷).

انتقاد روش‌شناختی دورکیم به دو دیدگاه فوق آن است که این دو دسته از دانشمندان نتوانسته‌اند ابتدایی‌ترین دین (یعنی دینی که بر اساس دین قبلی قابل تبیین نباشد) را بیابند. دورکیم بیان می‌دارد که شواهد و گزارشات مردم‌شناسان نشان می‌دهد که ابتدایی‌ترین و ساده‌ترین دین کشف شده توتمیسم است و به همین دلیل برای کشف منشأ عقیده قدسی، مطالعه توتمیسم را آغاز فعالیت علمی خود برای شناخت ریشه و ماهیت دین قرار می‌دهد. دورکیم پس از ارائه گزارشی از مطالعات خود درباره عقاید و مناسک موجود در ابتدایی‌ترین دین (توتمیسم) به این نتیجه می‌رسد که توتمیسم در حقیقت دینی است بسیار پیچیده‌تر از آنچه در وهله اول می‌نمود. توتمیسم در حقیقت نظام پیچیده و مرکبی از آیین‌ها و

توتم‌های گوناگون است که بر روی هم یک کل واحد را تشکیل می‌دهند. دورکیم معتقد است که توتیمسم مانند هر نظام فکری و دینی دیگری باید تلقی و تفسیری از جهان به دست دهد و جهان‌بینی مخصوصی را دارا باشد و این نکته‌ای است که تا به حال مورد غفلت جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان قرار گرفته بود (همان، ص: ۱۴۱). در حقیقت توتیمسم نیز مانند تمامی نظام‌های فکری و ادیان دیگر، تقسیم‌بندی خاصی را برای اشیاء در نظر می‌گیرد. این تقسیم‌بندی بر اساس درک خاصی که نسبت به مشابهت‌ها و تفاوت‌های واقعی بین اشیاء وجود دارد، صورت می‌گیرد. به همین دلیل نظام طبقاتی مفاهیم موجود در هر دینی بدون مضمون و محتوا نیست، بلکه نشان‌دهنده قدرت تفکر انسان‌های بوجودآورنده آن می‌باشد. دورکیم در اینجا به یکی از تفاوت‌های ذاتی بین انسان و حیوان اشاره کرده و می‌گوید: انسان‌ها علاوه بر صورت‌سازی اشیاء در ذهن (که حیوانات نیز قادر به انجام آن هستند)، می‌توانند مفهوم‌سازی کرده و نظامی طبقاتی از مفاهیم را بوجود آورند. در این نظام طبقاتی مفاهیم، تسلسل و ترتب بین اشیاء متناظر با آنها لحاظ می‌گردد. در توتیمسم، توتم در رأس اشیاء مقدس قرار می‌گیرد و سپس حیوانات و گیاهانی که کلان نام آنها را بر خود دارد، قرار می‌گیرند و در نهایت هم افراد کلان قرار دارند. علاوه بر توتم‌های جمعی که موجب همبستگی و اتحاد بین افراد یک قبیله می‌شوند، توتم‌های شخصی نیز وجود دارد که بیانگر شخصیت و آیین خصوصی افراد است.

۴- محور مناسک دینی چیست و ریشه آن در کجاست؟

دورکیم پس از اینکه بر اساس دو مفهوم قدسی و غیرقدسی عقاید دینی را تشریح نمود، به تبیین جامعه‌شناسانه مناسک دینی می‌پردازد. دورکیم معتقد است که «بخش عمده‌ای از مراسم و مناسک دینی مربوط به همین جدا بودن یا جدا ساختن قلمرو قدسی و غیرقدسی است» (همان، ص: ۲۹۹). دورکیم دو نوع مراسم و عمل دینی را در اعمال و رفتار دینداران تشخیص می‌دهد. یکی مناسک منفی است که مربوط به ممنوعیت برخی از اعمال و کارها است و دیگری مناسک مثبت است که برای ورود به دایره قدسی، امری لازم و ضروری می‌باشد. به عقیده دورکیم در هر دینی انجام یکسری از اعمال خاص برای پیروان و مؤمنان آن

دین ممنوع گردیده است. انجام چنین اعمالی توسط یک فرد تنبیه، ملامت یا دست کم نفرت عمومی را به دنبال خواهد داشت. در پی انجام اعمال ممنوعه، فرد گناهکار شده و باید منتظر نوعی عذاب (از طرف جامعه یا طبیعت) باشد. برخی از این آداب ممنوعه مربوط به معاشرت‌ها و ارتباط‌های فرد مؤمن با انسان‌ها و اشیاء پیرامون اوست (همان، ص: ۳۰۰). برخی دیگر از ممنوعیت‌های دینی (تابوها) عبارتند از: خون، مو، جسد مرده، خوردن برخی از گیاهان و حیوانات، لمس کردن و نگاه کردن به اشیاء مقدس توسط اشخاص ناپاک، استعمال برخی از کلمات و صداها و همچنین سخن گفتن شخص ناپاک در حضور شیء مقدس. علاوه بر این در زندگی مردمان بدوی دو نوع فعالیت وجود دارد، فعالیت‌هایی که مربوط به زندگی عادی و روزمره آدمیان است (خوردن و خوابیدن و شکار کردن) و فعالیت‌هایی که جنبه دینی دارند. در ادیان ابتدایی این دو بعد از فعالیت‌های انسانی یکدیگر را طرد می‌کنند و از همین روی نباید توسط پیروان به یکدیگر آمیخته گردند. برای مثال پرداختن به امور عادی زندگی در روزهایی که مخصوص انجام اعمال و مناسک دینی می‌باشد به هیچ وجه جایز نیست. به زعم دورکیم چنین روزهایی این فرصت را در اختیار مؤمنان قرار می‌دهد تا با انجام تشریفات مذهبی، شرایط لازم را برای تماس با امر قدسی فراهم سازند. دورکیم معتقد است که این ویژگی‌ها جزء مشترکات تمامی ادیان به شمار می‌آید (همان، ص: ۳۰۸).

دورکیم پس از تشریح این ویژگی‌ها به تحلیل موضوع ریاضت‌کشی موجود در ادیان می‌پردازد. به نظر او ریاضت‌کشی جزء ذاتی ادیان (نه محصول غیرطبیعی آنها) می‌باشد. لازم به ذکر است که در زمان دورکیم دو دیدگاه مختلف در این زمینه مطرح شده بود. یکی آنکه قداست شیء مقدس از طریق تداومی معانی در ذهن افراد، به موارد تحریم شده سرایت کرده و موجب پیدایش این‌گونه محدودیت‌های مذهبی می‌شود. دیدگاه دیگر نیز بر مبنای تحلیلی روانشناسانه مدعی بود که انسان ابتدایی گرایشی به عینیت بخشیدن به عواطف و احساسات دینی خود داشته و ریاضت‌های دینی صورت بیرونی و تجسم عینی بخشیدن به آن عواطف و احساسات بوده است (همان، ص: ۳۱۰). دورکیم هر دو دیدگاه مطرح شده در زمینه ریاضت‌کشی را طرد کرده و عقیده خود را اینگونه بیان می‌کند که «احساسات و عواطف دینی چیزهایی نیستند که فقط از خارج، وارد ذهن و روح ما شده باشند. این عواطف و احساسات

در اصل تجسم همان روح جمعی می‌باشند. بنابراین جامعه موجب پیدایش این احساسات مذهبی و سرایت یافتن قداست به اشیاء می‌شود. از این‌روی ریاضت‌کشی نیز همچون هر عمل اجتماعی دیگری، پاسخی به خواسته‌ها و تقاضاهای جامعه است که از افرادش ایثار و فداکاری در راه خود را طلب می‌کند (همان، ص: ۳۱۴).

دورکیم پس از بیان علت و کارکرد مراسم منفی و مراسم ریاضت‌کشی در ادیان، به تحلیل سه نوع مراسم مثبت نیز می‌پردازد. اگر مناسک منفی شرایط لازم را برای ورود به دایره قدسی را فراهم می‌ساخت، انجام دوره‌ای مناسک مثبت در زمان‌های خاص، گام‌هایی نهایی برای ارتباط و اتصال با امر قدسی قلمداد می‌شد. یکی از این مناسک، انجام مراسم قربانی است که سبب تجدید حیات روح توتمی و افراد قبیله می‌شود و در گروه، روح اتحاد و وحدت عمل را پدید می‌آورد (همان، ص: ۳۲۶). در مراسم تقلیدی، افراد صدا و حرکات توتم قبیله خود را تقلید می‌کنند. با انجام این عمل افراد در خود احساس وحدت با توتم را پیدا می‌کنند و این حس وحدت با یک توتم واحد، در مجموع یک نوع احساس وحدت و یگانگی را میان افراد قبیله موجب می‌گردد (همان، ص: ۳۵۷). مراسم یادبود مردگان نیز به نظر دورکیم اهمیت بسیار اساسی برای افراد قبایل داشته است. پس از آنکه فردی از دنیا می‌رود، رخنه و خللی در جمع قبیله ایجاد می‌گردد. به عبارت دیگر مرگ به موجودیت و حیات جامعه آسیب می‌رساند. افراد در مراسم یادبود با یکدیگر احساس همبستگی می‌کنند و از جمع نیرو و نشاط می‌گیرند و ثبات و بقای جمع که حافظ و پشتیبان آنها می‌باشد، برایشان محرز می‌گردد. دورکیم مراسم یادبود را اساس تمامی مناسک مذهبی دانسته و معتقد است که این نوع مراسم نخستین مراسم مذهبی‌ای بوده که در بین پیروان ادیان بوجود آمده است. عزاداری برای مردگان گاهی برای هفته‌ها و ماه‌ها استمرار می‌یافته، در مراسم تشیع جنازه و تدفین مردگان نوعی غم همراه با خشم وجود داشته و بستگاه متوفی در خود حس انتقامجویی از مرگ را به هر شکل ممکنی بروز می‌داده‌اند. در حقیقت عزاداری تجلی احساسات و عواطف برانگیخته‌شده گروه و جمع در برابر از دست دادن یکی از اعضایش می‌باشد. این تبیین از عزاداری به کلی فکر روح و ارواح را کنار می‌گذارد (همان، صص: ۳۷۳-۵). نوع دیگری از مراسم مذهبی، مناسک کفاره‌ای است که همراه با سوگ و حزن می‌باشد. افراد مذهبی احساس

می‌کنند که نیروهای شروری که بیرون از وجود آنها هستند، آنها را به ارتکاب گناهان و اदार کرده‌اند. مؤمنان با انجام مراسم کفاره‌ای خود را تنبیه و مجازات می‌کنند تا آن نیروهای شرور دست از سر آنها بردارند (همان، صص: ۵-۳۹۲). با این توصیفات دورکیم ریشه مناسک مثبت و منفی را در عقیده تمایز امر قدسی و غیرقدسی دانسته و ضمن اشاره به انگیزه‌های عاملین این مناسک، کارکرد اساسی این اعمال و رفتار دینی را ایجاد وحدت و همبستگی بین گروه معرفی می‌کند.

۵- کارکرد عقاید و مناسک دینی چیست؟ (کارکردهای اجتماعی)

به نظر دورکیم هر چند تجلیات حیات اجتماعی می‌تواند بسیار گوناگون و متفاوت باشد، منتهی در نهایت خود را در دو قالب عقاید و مناسک دینی متجلی ساخته و این هر دو جنبه از تجلیات اجتماعی نیز در خدمت نیازهای جامعه هستند. طبق این تحلیل، دورکیم بر بعد کارکردی دین تأکید اساسی دارد. از طرف دیگر طبق تعریفی که دورکیم از دین ارایه نمود، دین مجموعه‌ای است از عقاید و مناسک که موجب همبستگی افراد و پیرامون آن دین در یک نظام اجتماعی ویژه می‌گردد. در تعریفی که دورکیم برای دین ارایه نموده نیز دقیقاً وجه کارکردی دین مورد توجه قرار گرفته است. به زعم دورکیم نقش، وظیفه و کارکرد اساسی دین ایجاد، حفظ و تقویت همبستگی اجتماعی و تنظیم روابط زندگی اجتماعی می‌باشد (دورکیم، ۱۳۵۹/۱۸۹۲، ص: ۷۸).

لازم به ذکر است که کارکردگرایان دیگر وظایف و نقش‌های دیگری را نیز برای دین معرفی کرده‌اند. می‌توان گفت که این کارکردها یا تعبیر دیگری از کارکردی است که دورکیم برای دین معرفی کرده، یا مقدمه و واسطه‌ای برای تحقق کارکرد اصلی دین یعنی حفظ همبستگی اجتماعی است. نکته دیگر آنکه کارکردهای یک دین یا به عبارت دیگر وظایفی که یک دین در جامعه بر عهده دارد، بسته به نوع دین و جامعه می‌تواند متفاوت باشد. در یک جامعه ابتدایی ممکن است دین و حتی نهادهای دیگری همچون خانواده کارکردهای اقتصادی نیز داشته باشند، اما در حال حاضر جامعه غرب به هیچ‌وجه از نهاد دین یا خانواده انتظار انجام کارکردهای اقتصادی را ندارد. در میان کارکردهای مختلفی که ادیان می‌توانند بر

هدفی ارزشمند در حال حرکت است. در این بین آموزه‌های اخلاقی و دینی، نخست علائق و تمایلات فرد را محدود کرده و تنظیم می‌نماید و سپس اهداف ویژه‌ای را برای او مشخص کرده و او را به انجام اعمال خاصی برای رسیدن به اهداف مذکور وامی‌دارند. بدین ترتیب جامعه از طریق نهاد دین می‌تواند نقش متعادل‌کننده‌ای را برای تمایلات و خواسته‌های بشری ایفا نماید (دورکیم، ۱۳۷۸/۱۸۹۷، صص: ۲۹۰-۵). البته دیدگاه دورکیم در اینجا اندکی با ابهام روبرو است. از عبارت فوق چنین استفاده می‌شود که نظام اخلاقی در راستای پاسخ به نیاز فردی (نیاز به آرامش و شادمانی درونی) شکل می‌گیرد. اما توجه اساسی دورکیم به کارکرد اجتماعی نهادهایی همچون دین است و بنابراین انتظار می‌رود که وی کارکرد فردی دین را در راستای کارکرد اجتماعی آن بیان دارد. دورکیم در جایی دیگر این کار را انجام داده است. وی به این مطلب اشاره می‌کند که «هرچند مقررات اخلاقی در راستای منافع جمعی (نه منافع فردی) شکل گرفته است، اما این نظام اخلاقی برای تک‌تک اعضاء خود محیطی معنوی فراهم می‌سازد، به طوری که افراد از زندگی کردن با هم در آن نظام اخلاقی لذت ببرند» (دورکیم ۱۳۵۹/۱۸۹۲، صص: ۱۷-۸).

پس به طور خلاصه می‌توان گفت که دین از طریق تدوین و تنظیم یک نظام‌نامه اخلاقی و حقوقی، یکی از نیازهای اساسی بشر را که برای تداوم زندگی او لازم است، تأمین می‌نماید. از طرف دیگر یکی از نیازهای انسان آن است که زندگی‌اش را «با معنا» سازد و هدف‌هایی قابل حصول برای کنش‌های خود داشته باشد. در این بین دین با ارایه پاسخ به سؤالات اساسی بشر درباره منشأ عالم و خلقت انسان، معنا و هدف زندگی را برای او ترسیم می‌نماید و خلأهای توجیهی حوادث و رخداد‌های ناشناخته را برای او پر می‌سازد و تعارضات فکری او را کاهش می‌دهد. تکیه بشر به قدرت بی‌انتهای خداوند موجب آرامش روحی و روانی فرد گردیده و موجب می‌گردد که فرد در خود احساس قدرت و تحمل بیشتری بنماید:

شخص درست کرداری که با خدای خود رابطه دارد نه تنها انسانی است که حقایق تازه‌ای را که فرد بی‌ایمان از وجود آنها بی‌خبر است می‌بیند، بلکه او فردی است که از توانایی‌های عملی بیشتری برخوردار است. وی قدرت بیشتری را برای تحمل بار سختی‌های

زندگی و نیز فایق آمدن بر آن‌ها در خود احساس می‌کند. وی همانند کسی است که فراتر از سطح گرفتاری‌ها و بدبختی‌های انسانی قرار دارد، چرا که خود را به سطح متعالی‌تری از شرایط انسانی ارتقاء بخشیده است. او بر این عقیده است که از درد و اندوه و بدبختی به هر شکل و صورتی که تصور شود نجات پیدا کرده است. بند اول هرکیش و آیینی اعتقاد به نجات افراد از طریق ایمان است (دورکیم، ۱۹۷۶، ص: ۲۵). از همین روی خدا تنها یک مقامی نیست که ما با آن مرتبط باشیم، بلکه قدرتی است که ما به او تکیه می‌کنیم. انسانی که به خدا اعتقاد دارد و بر این باور است که خدا با اوست، با نیروی بیشتری با جهان برخورد می‌کند (همان، ص: ۱۲۳).

به عبارت دیگر آموزه‌های دینی و انجام مناسک فردی و اجتماعی دینی می‌تواند در تسکین رنج‌ها و کاهش ناامیدی‌ها در زندگی و افزایش ظرفیت تحمل دردها و تمکین توأم با آرامش خاطر مؤثر باشد. دین با انجام چنین کارکردهای فردی می‌تواند در آرامش اجتماعی نقش مؤثری را ایفا نماید. البته باید گفت که کارکردهای فردی دین بیش از آن چیزی است که دورکیم به آن اشاره کرده است. میلتون یینگر (Milton Yinger) در مقاله دین و نیازهای فردی به تفصیل نقش دین را در پاسخ به نیازهای فردی مورد بررسی قرار داده است. راه‌های صحیح برخورد با معضل دلهره و اضطراب، جستجوی یک آرامش روحی و روانی، شیوه مواجهه با تحیر و تردیدی که در جهان معاصر در حال تشدید است، رویارویی با پوچی و از خودبیگانگی، مشکل تنهایی که در فردگرایی حاکم بر تمدن غربی در حال افزایش است، انتظار راهنمایی جهت مطمئن زیستن بخشی از نیازهای اساسی انسان است که یینگر آنها را در مقاله خود مورد بحث و بررسی قرار داده و نقش دین و روانکاوی را در تأمین این نیازها با هم مقایسه کرده است (یینگر، ۱۳۷۶/۱۹۷۰، صص: ۹-۱۱۳). اما نباید توجه داشت که دورکیم ابتدا به کارکردهای اجتماعی دین پرداخته و کارکردهای فردی را تنها از آن حیث که منتهی به کارکردی اجتماعی می‌شوند، مورد توجه قرار داده است.

۶- رابطه دین با دیگر نهادهای اجتماعی چگونه است؟

در بخش قبل پاره‌ای از کارکردهای اساسی دین را در کل جامعه بیان داشتیم. همچنین

کارکردهای فردی دین که در نهایت می‌توانند موجب حفظ همبستگی اجتماعی گردند را بازگو نمودیم. اما آموزه‌ها و مناسک دینی در راه انجام نقش‌ها و وظایف خود، تعاملاتی با دیگر نهادهای اجتماعی پیدا می‌کنند و به عبارت دیگر تأثیرات متقابلی با دیگر نهادها خواهند داشت. قبل از اینکه به بیان روابط کارکردی دین با دیگر نهادهای اجتماعی بپردازیم، باید منظور خود را از نهادهای اجتماعی بیان داری.

یک نهاد اجتماعی نظامی به نسبت پایدار و سازمان‌یافته از الگوهای اجتماعی است که برخی رفتارهای نظارت شده و یکسان را با هدف برآوردن نیازهای اساسی جامعه بر عهده دارد. پنج نهاد شناخته شده در جامعه عبارتند از: نهادهای خانواده، آموزشی، دینی، اقتصادی و حکومتی. هر نهاد وظایف و مسئولیت‌های خاصی بر عهده دارد که به آن نهاد اختصاص یافته است. اما در این بین پاره‌ای ویژگی‌های مشترک در میان نهادها وجود دارد. مواردی از قبیل:

۱- هدف هر نهاد، ارضای نیازهای اجتماعی معینی است و هر نهاد برای رسیدن به اهداف موردنظر خود بایستی چندین کارکرد داشته باشد.

۲- بنیان‌های اجتماعی نهادها آنچنان عام و گسترده است که فعالیت‌های عمده‌ای را در پهنه جامعه به خود اختصاص می‌دهد، به طوری که هر تغییر چشمگیری در یک نهاد به احتمال قوی، موجب تغییر در دیگر نهادها هم خواهد شد.

۳- نهادها، الگوی رفتاری شایسته اجتماعی را در موقعیت‌های مختلف در اختیار افراد قرار می‌دهد و از طریق فرآیند اجتماعی شدن، شیوه درست و نادرست رفتار را به افراد منتقل می‌کند.

۴- نهادها با تکیه بر ثبات و استمرار فرهنگ به افراد جامعه می‌آموزند که بهترین شیوه رفتار، همان رفتار نهادی شده است تا افراد به شیوه‌های نهادی شده به منزله شیوه‌های خاص رفتار، خوگیرند.

۵- نهادها در جهت تنظیم رفتارها و نظارت بر آنها عمل می‌کنند. از آنجا که نهادها، انتظارات پذیرفته شده جامعه را فرامی‌گیرند، نادیده انگاشتن این انتظارات ممکن است به مجازات فرد بینجامد. اشخاص به جای آنکه تحقیر یا تمسخر را بپذیرند ترجیح خواهند داد که خود را با انتظارات جامعه سازگار نمایند (کوئن، ۱۳۷۲/۱۹۷۸، صص: ۴-۱۵۱).

با توجه به ویژگی‌های یادشده، پنج نهاد اساسی اجتماع به اعتبار کارکردهای مخصوص و مشترکی که دارند، کاملاً به یکدیگر وابسته‌اند و اگر جامعه‌ای بخواهد به صورت مؤثر و پایداری عمل نماید، این پنج نهاد باید با یکدیگر هماهنگ باشند. اما از آنجا که هر یک از این پنج نهاد کارکردها و وظایف متعددی را ایفا می‌کنند (که گاه با یکدیگر تداخل دارد)، برقراری یک هماهنگی کامل بین این نهادها کار بسیار دشواری است. مشترک بودن پاره‌ای از کارکردهای نهادهای مختلف می‌تواند موجب رقابت آنها با یکدیگر بشود و به تضعیف یک یا چند عنصر داخلی در هر یک از نهادها منجر گردد. رقابت بین نهادها تا زمانی ادامه خواهد یافت که یک نهاد در ایفای وظیفه موردنظر برتری آشکاری بر دیگر نهادها بیابد و انجام آن وظایف را بر عهده گیرد. در ادامه سعی خواهیم کرد تا روابط کارکردی بین نهاد دین و دو نهاد حکومت و اقتصاد را مورد بررسی قرار دهیم.

۱/۶- رابطه کارکردی دین و حکومت

دورکیم در بیان روابط کارکردی نهاد دین و نهاد حکومت تحلیل مستقلی ارائه نکرده است. اما لوئیس کوزر با استفاده از روش تبیین کارکردی و با استفاده از مفاهیم مورد استفاده دورکیم تحلیلی از رابطه کارکردی دین و حکومت ارائه کرده است که می‌تواند بازگوکننده موضع دورکیم در این رابطه باشد.

در آمارهای ارائه شده از انتخابات سال ۱۹۳۲ آلمان این پدیده مشاهده گردیده است که از ۲۰ ناحیه انتخاباتی که جنبش نازیسم در آنها اکثریت آراء را به دست آورده، ۱۶ ناحیه پروتستان‌نشین و ۴ ناحیه کاتولیک‌نشین بوده‌اند. گزارشات دیگر هم نشان می‌دهد که این جنبش در نواحی کاتولیک‌نشین جنوب آلمان نیز رشد چندانی نداشته است. کوزر معتقد است که مفاهیم نظریه کارکردگرایانه دورکیمی برای تبیین این پدیده به کار می‌آیند. وی این واقعه اجتماعی را اینگونه تبیین می‌نماید که جوامع کاتولیکی از میزان انسجام اجتماعی بسیار زیادی نسبت به جوامع پروتستانی برخوردار هستند. در مقابل، روحیه پروتستانی روحیه‌ای فردگراست و جوامع پروتستانی از یک حالت «آنومی» یا عدم انسجام اجتماعی برخوردار می‌باشند. اعتقادات کاتولیکی و ساختار این سازمان مذهبی ایجاب می‌کند که راهنمایی‌های

کشیش‌ها (که کل سازمان مذهبی آنها را پشتیبانی می‌کند) مورد توجه جدی پیروان این مذهب قرار گیرد. از طرف دیگر حزب «زنتروم» توسط رهبران کاتولیک حمایت می‌شد و این حزب نه تنها خود را نمایندهٔ علاقه‌های مذهبی معرفی کرده بود، بلکه مدعی بود که منافع دنیوی آنها را نیز تأمین خواهد نمود. به تعبیر دیگر حزب مذهبی «زنتروم» و سازمان مذهبی کلیسای کاتولیک، در این انتخابات همان نقشی را بازی کرد که حزب سوسیال دمکرات برای کارگران صنعتی بازی کرده بود. به بیان دیگر پیوندهای مذهبی کاتولیک‌ها با هم و با عقاید کلیسای کاتولیک موجب گردید که تبلیغات حزب نازیسم در آنها کارگر واقع نشود (کوزر، ۱۳۷۳/۱۹۸۰، صص: ۱-۲۲۰).

در این تبیین، جامعهٔ کاتولیک آلمان به عنوان یک کل (جامعهٔ دینی) در نظر گرفته شده است. واقعهٔ اجتماعی، عبارت است از عدم مقبولیت جنبش نازیسم در بین کاتولیک‌ها. در این بین تبیین کارکردی سعی می‌کند تا نشان دهد که این واقعهٔ متناسب با نظام اجتماعی جامعهٔ کاتولیکی است و برای انجام این کار به نهاد و سازمان مذهبی کاتولیک و نقشی که این نهاد در حفظ انسجام اجتماعی دارد، اشاره می‌نماید. اما مذهب پروتستانی به جهت ساختار ویژهٔ خود، فاقد چنین کارکردی است و لذا نمی‌تواند تأثیر خاصی در زمینهٔ مسایل سیاسی داشته باشد و پیروان خود را گرد یک عقیده و رفتار خاص سیاسی متمرکز نماید.

۶/۲- بررسی رابطهٔ نهاد دین و اقتصاد از منظر کارکردی

شواهد تجربی آرایه شده توسط ماکس وبر نشان می‌دهد که در ابتدای قرن بیستم اکثریت رهبران تجاری و صاحبان سرمایه و نیز کارگران ماهر و کارشناسان فنی و اقتصادی، پروتستان بوده‌اند و کشورهای کاتولیک‌نشین رشد اقتصادی چشمگیری نداشته‌اند (وبر، ۱۳۷۴/۱۹۰۴، صص: ۴-۴۲). سؤالی که در این جا می‌توان طرح نمود آن است که آیا می‌توان بر اساس روش کارکردی دورکیم به تبیین این پدیده پرداخت؟ آیا نظام‌های دینی نقش و وظیفه و به عبارت دیگر کارکردی در زمینهٔ رشد و توسعهٔ فعالیت‌های اقتصادی داشته و دارند؟ قبل از هر چیز باید به این نکته اشاره نمود که دورکیم به عنوان یک جامعه‌شناس عینیت‌گرا منکر رابطهٔ علی امور ذهنی برای وقایع عینی اجتماعی می‌باشد. دورکیم برخلاف

- عهده داشته باشند، برخی از آنها در میان تمامی ادیان مشترک می‌باشد. کارکردهایی از قبیل:
- ۱- حفظ هویت فرهنگی (از طریق تکرار عقاید و ارزشهای مشترک و برپایی رسوم و مناسک) و انتقال آن به نسل‌های بعد جهت جلوگیری از اختلال اجتماعی و فرهنگی.
 - ۲- ایجاد همبستگی اجتماعی و تقویت پایه‌های کنترل اجتماعی و کنترل درونی.
 - ۳- تسریع در امر جامعه‌پذیری.
 - ۴- تعریف ارزشها و هنجارهای اجتماعی و آرایه‌نظم اخلاقی و تقویت عواطف مشترک.
 - ۵- مشروعیت بخشی به تنظیمات جمعی، جهت‌دهی به نهادهای اجتماعی و ایجاد پشتوانه ایدئولوژیک و دورنمای آرمانی برای جنبشهای سیاسی، نظامی و... (توسلی، ۱۳۶۹، ص: ۱۵۳).

۵/۱- کارکرد فردی دین

هرچند در جامعه‌شناسی دین دورکیم، بیشتر به کارکردهای اجتماعی دین تأکید شده، ولی دورکیم کارکردهای فردی دین را نیز از یاد نبرده است. توجه دورکیم به کارکردهای فردی از آن جهت می‌باشد که آنها در نهایت به کارکردهای اجتماعی مدد می‌رسانند و نقشی را در کل اجتماع بر عهده می‌گیرند. برای مثال دورکیم شادمانی را برای ادامه‌ی زندگی انسان یک امر ضروری می‌داند و معتقد است که دین می‌تواند این نیاز بشری را تأمین نماید. استدلال دورکیم را می‌توان بدین شکل بازسازی نمود:

هیچ موجود زنده‌ای نمی‌تواند بدون شادمانی به زندگی خود ادامه دهد. این شادمانی یا آرامش وقتی حاصل می‌شود که نیازها به حد کافی متناسب با امکانات باشد. اندیشه‌ی انسان همواره می‌تواند شرایط مناسبتری را برای زندگی انسان پیش‌بینی کند و فعالیت او را در راستای تحقق آن شرایط برانگیزاند. با وجود این ویژگی می‌توان پیش‌بینی کرد که تمایلات نامحدودی از این نوع دیر یا زود با محدودیتی مواجه می‌شوند که شخص نمی‌تواند بر آن فایز آید. برای اینکه تمایلات بشری مرتباً با مانع روبرو نشود و شادمانی او را مختل نسازد، باید نیرویی این تمایلات و خواسته‌های بشری را محدود کند. چرا که انسان وقتی از کار و کوشش خود احساس رضایت و لذت می‌کند که احساس نماید فعالیت‌هایش بیهوده نبوده و به سوی

ویر (که جامعه‌شناسی متأثر از رویکرد ایده‌آلیستی حاکم بر آلمان می‌باشد) افکار و اندیشه‌ها را معلول شرایط عینی جامعه می‌داند. پس ارایهٔ یک رابطهٔ علی بین آموزه‌های دینی و رشد و توسعهٔ اقتصادی از نوعی که ویر در اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری مطرح نموده است با اندیشهٔ دورکیم سازگار نخواهد بود. اما این عبارت بدان معنا نیست که هیچ‌گونه رابطه‌ای بین آموزه‌های دینی و توسعهٔ اقتصادی وجود ندارد. حتی در اندیشه‌های دورکیم می‌توان شواهدی یافت که دلالت بر ارتباط کارکردی بین نظام‌های دینی و رشد و توسعهٔ اقتصادی دارد. تحلیل این بخش از آراء و عقاید دورکیم را با پاره‌ای از شواهد تجربی ارایه شده توسط ماکس ویر انجام می‌دهیم.

به اعتقاد دورکیم بر اساس باورهای دینی و فرهنگی جوامع پیشین انجام فعالیت‌های اقتصادی عمدتاً به اقشار پایین اجتماع داشت (دورکیم، ۱۳۵۹/۱۸۹۲، ص: ۸). در باورهای ادیان کهن، شواهد بسیاری دال بر این مطلب موجود است. در تفکیک مبنایی امر قدسی و غیرقدسی فعالیت‌های اقتصادی و معیشتی جزء فعالیت‌های غیرمقدس شناخته شده به طوری که ارتباط با آنها فرد مؤمن را از اتصال با امر قدسی بازمی‌داشت. کسانی که به امور اقتصادی و معیشتی می‌پرداختند، تنها در روزهای مخصوص می‌توانستند با حضور در جمع و انجام مناسک مذهبی در حد توان شرایط اتصال با امر قدسی را فراهم آورده و با آن منبع قدرت و نیرو در ارتباط قرار گیرند. این در حالی بود که مرتاضان که کمتر به فعالیت‌های معیشتی می‌پرداختند، به طور فزونتتری در ارتباط و اتصال با امر قدسی قرار داشتند. از طرف دیگر طبق این قاعدهٔ مرسوم در ادیان ابتدایی که «انسان در ارتباط با امر مقدس واجد ویژگی‌های آن امر مقدس می‌گردد» (دورکیم، ۱۹۷۶، ص: ۳۵۶). چنین افرادی واجد خصیلت‌های قدسی گردیده و بالطبع قدرت شیء مقدس به آنها نیز انتقال می‌یافت. بر این اساس در رویکرد ادیان ابتدایی نسبت به فعالیت‌های مذهبی و فعالیت‌های معیشتی مجال و فرصتی برای رشد و تنوع فعالیت‌های معیشتی که عامل اساسی پیشرفت اقتصادی است، فراهم نخواهد آمد. در ادیان و مذاهب پیچیده و مرکب امروزی نیز چنین باورهایی را می‌توان یافت، باوری که بر اساس آن نظام طبقاتی از ارزش‌های اجتماعی بوجود آمده و در آن نظام فعالیت‌های معیشتی، اقتصادی و صنعتی در رتبه‌های پایین و انجام مناسک و مراسم عبادی و مذهبی در رتبه‌های بالا قرار

می‌گیرند. در چنین نظام‌های دینی پتانسیل پایینی برای رشد و پیشرفت اقتصادی و صنعتی باقی خواهد ماند. ماکس وبر شواهد مناسبی در این باره ارائه کرده است. طبق مطالعات تاریخی وبر، در دوره‌های پیشین و مخصوصاً در قرون وسطی فعالیت‌های اقتصادی فاقد هرگونه ارزش و اعتبار اخلاقی و دینی بوده و واکنش‌های شدیدی از طرف کلیسا بر علیه ثروت‌اندوزی و فعالیت‌های معیشتی و دنیوی صورت گرفته است (وبر ۱۳۷۴/۱۹۰۴، ص: ۵۶). برای مثال در سنت توماس آکوئیناس، ثروت‌اندوزی به عنوان عملی زشت و شرم‌آور قلمداد می‌گردید. حتی فعالیت‌های معیشتی مورد نیاز برای زندگی، اعمال شرم‌آوری دانسته می‌شد که فقط باید به علت ضرورت‌های محتوم زندگی این جهانی، تحمل شود (همان، ص: ۶۹). پائولین نیز در نامه اول خود به مسیحیان فرانتس، بیان داشته که این عمر چندروزه ارزش آن را ندارد که برای نوع حرفه خود اهمیتی قابل شوم. بنابراین طلب مال دنیا اگر از تأمین احتیاجات شخصی فراتر رود، باید نشانه‌ای از فقدان فیض خداوندی قلمداد گردد (همان، ص: ۷۸). پاسکال نیز این نکته را مطرح ساخته بود که تمام فعالیت‌های دنیوی تنها بر حسب پوچی و تزویر قابل فهم است (همان، ص: ۷۵). چنین تلقی‌ای درباره ثروت‌اندوزی موجب گردیده بود تا در هنگام مرگ ثروتمندان مبالغ بسیاری به عنوان هزینه آرامش وجدان، به صندوق‌های مذهبی واریز شود. سرمایه‌داران غالباً با دادن هدایا، خود را به کلیسا نزدیک می‌کردند و این کار را نوعی بیمه در برابر نامشخص بودن سرنوشت در دنیای پس از مرگ می‌دانستند. برخی دیگر از سرمایه‌داران همین کار را نشانه تمکین در برابر کلیسا دانسته و آن را برای تأمین رستگاری در آخرت ضروری می‌دانستند. چنین واکنش‌هایی به خوبی خصلت منفی یا غیراخلاقی فعالیت‌های اقتصادی و ثروت‌اندوزی را نشان می‌دهد (همان، ص: ۷۰). از جامعه‌ای که یک چنین نظام دینی‌ای در آن حاکم است، نمی‌توان انتظار داشت که فعالیت‌های اقتصادی از رشد چشمگیری برخوردار باشند.

از طرف دیگر دورکیم معتقد است که زندگی جمعی از جهاتی مستقل از ویژگی‌های منطقه‌ای است (دورکیم، ۱۳۵۹/۱۸۹۲، ص: ۲۹) و جوامع در ارتباطات خود با هم تحت تأثیر ویژگی‌های یکدیگر قرار می‌گیرند (دورکیم، ۱۹۷۶، ص: ۲) حال جامعه‌ای با مشخصات فوق را در نظر بگیریم که برخی از افراد آن به فعالیت‌های اقتصادی روی آورده‌اند. اهمیت

یافتن فعالیت‌های اقتصادی در یک چنین جامعه‌ای می‌تواند انسجام اجتماعی جامعه را مختل کند، چرا که بر اساس چهارچوب اخلاقی و ارزشی حاکم بر جامعه، فعالیت‌های اقتصادی نباید در آن اهمیت اساسی داشته باشد. در این بین وظیفه اصلی نظام دینی آن است که به تنظیم ارتباطات زندگی جدید و حفظ همبستگی اجتماعی بپردازد (دورکیم، ۱۳۵۹/۱۸۹۲، ص: ۷۸). یک نظام اخلاقی از دو طریق می‌تواند با این وضعیت جدید برخورد کند و انسجام اجتماعی را حفظ نماید. راه اول آن است که از طریق تشدید مجازات‌های دینی و اجتماعی انگیزه‌های شکل‌گرفته در جامعه را سرکوب کند و مانع از رشد و توسعه آن بشود (دورکیم، ۱۳۷۸/۱۸۹۷، ص: ۴۴۵) که در این صورت جامعه به همان وضعیت قبلی خودش بازخواهد گشت و زمینه‌های رشد فعالیت‌های اقتصادی در آن جامعه از بین می‌رود. راه دیگری که نظام دینی می‌تواند اختیار نماید آن است که جایگاهی اخلاقی و ارزشی برای این انگیزه‌های تازه شکل‌گرفته ارایه نماید و نظام اخلاقی جدیدی که جامعه به آن نیازمند است را پایه‌گذاری کند (دورکیم، ۱۳۷۳/۱۸۹۴، ص: ۸۶) به طوری که انسجام و هماهنگی بین خواست‌ها و ارزش‌های اجتماعی به شکل جدیدی برقرار گردد. اگر دینی بتواند یک چنین نظام اخلاقی و ارزشی را تدارک بیند، فعالیت‌های اقتصادی در جامعه جایگاه اخلاقی و ارزشی خود را یافته و رشد اقتصادی در آن جامعه تداوم می‌یابد. در یک چنین جامعه‌ای فعالیت اقتصادی نه به عنوان یک حرکت غیرارزشی یا ضد اخلاقی بلکه در راستای دیگر فعالیت‌های اخلاقی و دینی انجام خواهد گرفت. به نظر وبر مذهب پروتستان (در مقابل مذهب کاتولیک) توانست جایگاه اخلاقی و دینی مناسبی برای فعالیت‌های اقتصادی تدارک ببیند و از این راه زمینه‌های مساعدی برای رشد و توسعه اقتصادی در برخی کشورهای اروپایی را فراهم آورد. در آموزه‌های مذهبی پروتستان‌ها، کسب درآمد بیشتر به همراه پرهیز از لذایذ زودگذر زندگی، فضیلتی دینی به شمار می‌آید. در این نظام دینی ثروتجویی نه به عنوان ارضای نیازهای مادی و دنیوی بلکه به عنوان یک غایت دینی و ارزشی دنبال می‌شود و به عبارت دیگر ثروت‌اندوزی به روش قانونی، نشانه تقوی و مهارت در انجام تکالیف الهی به شمار می‌آید. وبر در اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری به تفسیر مفاهیمی همچون «وجدان کاری»، «رعایت انضباط اقتصادی»، «رسالت دینی» و «ریاضت‌کشی اقتصادی» در

آموزه‌های دینی پروتستان‌ها پرداخته و نقش آنها را در توسعه اقتصادی بیان می‌دارد. وبر در ترسیم نگرش جدید پروتستان‌ها چنین می‌نویسد که سرمایه‌داران جدید از ثروت‌اندوزی خود شخصاً چیزی بلمست نمی‌آورند، مگر احساسی اخلاقی و دینی از اینکه توانسته‌اند وظیفه دینی خود را به بهترین وجه انجام دهند (همان، ص: ۶۸). عباراتی نظیر اینکه خدا را خوش نمی‌آید یا خواست خدا اینگونه است، که سابق بر این، تنها در احکام و دستورات دینی مورد استفاده قرار می‌گرفت و به عنوان یک فرمان اصیل الهی تلقی می‌شد، در دوره جدید در فعالیت تاجران و سرمایه‌داران نیز به کار گرفته شد و تحولی اساسی در باورهای جامعه نسبت به فعالیت‌های اقتصادی به وجود آورد. وبر در نهایت این نکته را بیان می‌دارد که امروزه روحیه سرمایه‌داری به قدری رشد یافته و توسعه پیدا کرده است که خود به صورت یک فلسفه زندگی درآمده و دیگر نیازی به حمایت نیروهای مذهبی ندارد و حتی چنین دخالت‌هایی را ناموجه می‌داند (همان، ص: ۶۸). باید توجه داشت که در تلقی دورکیم یک نظام اخلاقی و دینی هر چند ممکن است مثل مورد مذکور کارکرد اقتصادی داشته باشد، ولی کارکرد اصلی آن ایجاد همبستگی و انسجام اجتماعی از طریق ارایه یک نظام اخلاقی متناسب با زمانه است (دورکیم، ۱۳۵۹/۱۸۹۲، ص: ۱۵).

ممکن است ارایه چنین تحلیلی از نقش آموزه‌های دینی در تحول اقتصادی با یک نقد روش‌شناختی روبرو شود. با این توضیح که روش‌شناسی وبر و دورکیم متفاوت است و خلط این دو روش‌شناسی برای تبیین یک پدیده اجتماعی درست نیست. این تفاوت روش‌شناسی در نوع ارتباط علی میان اندیشه و پدیده‌های اجتماعی می‌باشد. برای مثال دورکیم در تحلیل پدیده خودکشی تصریح نموده که آموزه‌های دینی نقش اساسی در پیدایش وقایع اجتماعی ندارند (دورکیم، ۱۳۷۸/۱۸۹۷، ص: ۱۶۵). این در حالی است که وبر در تحلیل پروتستانتیسم و سرمایه‌داری مدعی می‌گردد که اندیشه‌ها به صورت نیروهای مؤثری در تاریخ جوامع ایفای نقش نموده‌اند (وبر ۱۳۷۴/۱۹۰۴، ص: ۸۳). اما به نظر می‌رسد که تحلیل ارایه شده در این بخش به هیچ‌وجه با روش‌شناسی دورکیم تعارض ندارد. دورکیم دین و باورهای دینی (که جزئی از اجزاء دین است) را به عنوان یکسری واقعیت‌های اجتماعی معرفی کرده بود. این واقعیت عینی (باورهای دینی) همچون دیگر وقایع اجتماعی از یک

طرف مولود یکسری وقایع اجتماعی دیگر است و از طرف دیگر می‌تواند آثار اجتماعی دربرداشته باشد، که در این بخش به تحلیل نقش، اثر و کارکرد باورهای دینی (به عنوان یک واقعیت اجتماعی) در تحول اقتصادی (به عنوان یک واقعیت اجتماعی دیگر) پرداختیم. به بیان دیگر می‌توان گفت که جملهٔ «بر با یک تفسیر دورکیمی به این شکل درمی‌آید که اندیشه‌های عینی که متجلی‌کنندهٔ عینیت جامعه هستند، می‌توانند نیروی محرکهٔ قوی‌ای برای تحولات اجتماعی باشند.

۷- تحلیل پدیدهٔ انحرافات دینی در جامعه

یکی از مسائلی که در جامعه‌شناسی دین می‌تواند مورد بحث و بررسی قرار گیرد، پدیدهٔ انحرافات دینی و حلل و عوامل اجتماعی مؤثر در ظهور و گسترش آن می‌باشد. به احتمال قوی هر جامعه‌ای در مقطعی از زمان با این مسئله برخورد داشته که باور و ارزش‌های حاکم در آن مورد بی‌توجهی قرار گرفته است. دورکیم نیز در زمان خود با این مسئله روبرو گشته و سعی کرده تا این وضعیت اجتماعی را از منظر جامعه‌شناسی مورد تحلیل و بررسی قرار دهد. دورکیم در توصیف شرایط اجتماعی زمان خود چنین می‌نویسد:

در حال حاضر آنچه بیش از همه به چشم می‌خورد و جنبهٔ استثنایی و مهم جامعهٔ ما را شکل می‌دهد، توسعهٔ روزافزون کارکردهای اقتصادی جامعه می‌باشد. این توسعه تقریباً از اواخر قرن هفدهم به بعد شدت یافته است. وظایف اقتصادی که سابقاً نقشی دست دوم داشت و به طبقات پست جامعه واگذار می‌گردید، امروزه در مرتبهٔ اول اهمیت قرار گرفته‌اند، به طوری که وظایف نظامی، اداری و مذهبی در برابر آنها به صراحت عقب‌نشینی می‌کند. در حال حاضر می‌توان گفت تنها رقیب فعالیت‌های اقتصادی، فعالیت‌های علمی هستند. با این حال نکتهٔ جالب آن است که حتی علوم نیز در صورتی از حیثیت و اعتبار اجتماعی برخوردار هستند که همچون بخش‌های دیگر در خدمت فعالیت‌های اقتصادی و صنعتی باشند (دورکیم، ۱۳۵۹/۱۸۹۲، صص: ۷۸).

دورکیم نتیجهٔ پیدایش چنین توجه شدیدی به مقولهٔ اقتصاد در جامعه را نابود شدن نهاد دین و رشد روزافزون و بیمارگونهٔ جرایم اخلاقی معرفی می‌کند. به عقیدهٔ او «آمار جرایم و نابسامانی‌های اجتماعی که ما با آن مواجه هستیم نه از یک تحول منظم، بلکه از یک تزلزل

بیمارگونه ناشی می‌شود. این بیماری اجتماعی به خوبی توانسته نهادهای ریشه‌دار گذشته (از جمله نهاد دین) را از بین ببرد، ولی متأسفانه هنوز نتوانسته است نهادی را به جای آن قرار دهد (دورکیم، ۱۳۷۳/۱۸۹۴، ص: ۹۰). اعتقاد دورکیم بر آن است که اگر این روند کنترل نگردد، می‌تواند جامعه را به نابودی کامل بکشاند. به عقیده دورکیم «رشد سریع آمار جرایم اخلاقی نشان‌دهنده درخشش روبه تزاید تمدن غربی نیست، بلکه نشان‌دهنده یک حالت بحران و آشفتگی شدید است که نمی‌تواند بدون خطر تداوم یابد» (دورکیم، ۱۳۷۸/۱۸۹۷، ص: ۴۵۴). دورکیم برای تحلیل انحراف‌های اخلاقی و دینی در اولین گام به ارایه تعریف جرم می‌پردازد:

اعمالی وجود دارند که همگی این خصلت بیرونی را بروز می‌دهند که عکس‌العملی (احساس درد) را در جامعه ایجاد می‌کنند. ما هر عملی را که مجازاتی در پی داشته باشد، جنایت می‌نامیم (دورکیم، ۱۳۷۳/۱۸۹۴، ص: ۵۶).

طبق این تعریف، سرپیچی از دستورات دینی، دست کم در یک جامعه دینی (مثل جامعه ایران) جرم به حساب می‌آید. دورکیم پس از ارایه تعریف جرم، آنها را به دو طبقه جرایم بهنجار و جرایم نابهنجار طبقه‌بندی می‌کند. به نظر او جرم تنها وقتی به عنوان یک بیماری اجتماعی شناخته می‌شود که آمار و ارقام مرتبط با رشد آن از حد خاصی تجاوز کند، در غیر اینصورت جرم حالتی بهنجار خواهد داشت (همان، ص: ۸۲). دورکیم جرم را در وهله اول یک امر بهنجار و عادی قلمداد کرده، چرا که به عقیده او وجود جامعه‌ای عاری از جرم محال است. علاوه بر این دورکیم معتقد است که جرم پدیده‌ای اجتناب‌ناپذیر در تمامی جوامع بوده و نشان‌دهنده سلامت عمومی جامعه می‌باشد (همان، ص: ۸۳). دلیلی که دورکیم برای اثبات این ادعا بیان می‌دارد آن است که طبق تعریف، جرم فعلی است که احساسات جمعی را جریحه‌دار می‌سازد. یک جامعه سالم جامعه‌ای است که توانسته باشد، احساسات خاصی را در وجدان افراد خود ایجاد کند. پس وقوع جرم که احساسات جمعی را جریحه‌دار کند، نشان‌دهنده وجود احساسات جمعی است و وجود احساس جمعی نشان‌دهنده سلامت جامعه خواهد بود (همان، ص: ۸۳). دورکیم برای اثبات ادعای خود مبنی بر همیشگی بودن جرم، جامعه پارسایان را مثال می‌زند. به نظر او در این جامعه، جرایمی که در کل اجتماع رخ

می‌دهد، به هیچ‌وجه مشاهده نمی‌شود، ولی در همین جامعه افغالی که به زعم دیگر مردم فعلی عادی قلمداد می‌گردد، جرم به حساب می‌آید و انجام آنها احساس جمعی پارسایان را جریحه‌دار می‌کند (همان، ص: ۸۴). به عبارت دیگر همان چیزی که سرچشمه برخی جنایات‌ها را می‌خشکاند (پاراسیی)، بی‌درنگ موجد سرچشمه‌های تازه‌ای از جرم خواهد شد. به این ترتیب وقوع جرم به هیچ‌وجه از جامعه رخت بر نمی‌بندد و تنها صورت جدیدی به خود می‌گیرد (همان، ص: ۸۳). دورکیم پس از بیان مطالب فوق نتیجه‌گیری می‌کند که (وقوع جرم در جوامع ضروری است و به شرایط اساسی حیات اجتماع بستگی دارد) (همان، ص: ۸۵). از طرف دیگر دورکیم وقوع جرم را نشان‌دهنده پویایی و حرکت جامعه هم می‌داند، چرا که وقوع جرم را ملازم با جریان توسعه‌یافتگی جوامع می‌بیند:

هیچ جامعه شناخته‌شده‌ای وجود ندارد که کم و بیش توسعه پیدا نکرده باشد. از طرف دیگر ملتی وجود ندارد که در مسیر توسعه‌یافتنش به طور روزمره، اخلاقیاتش مورد تجاوز قرار نگرفته باشد. از این رو باید گفت که وجود جنایت برای یک جامعه در حال توسعه امری حتمی است و نمی‌تواند وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر شرایط بنیانی سازمان اجتماعی، آن طور که شناخته شده، به طور اجتناب‌ناپذیری وقوع جرم را ایجاب می‌کند. (دورکیم، ۱۳۷۸/۱۸۹۷، صص: ۴۴۴-۵).

به عبارت دیگر از آنجا که محیط زیستی جوامع در مسیر توسعه‌یافتگی مرتباً پیچیده و متحول می‌گردد، ارتباطات بین بخش‌های مختلف اجتماع هم باید به طور مرتب دگرگون شود، تا کل جامعه بتواند به زندگی خود ادامه دهد (دورکیم، ۱۳۵۹/۱۸۹۲، صص: ۶۶-۷). اما از آنجا که روابط تعریف‌شده برای بخش‌های مختلف جامعه سنتی، نمی‌تواند پاسخگوی نیازهای جدید باشد، افراد در قالب‌های جدیدی به دنبال برطرف نمودن نیازهای جدید می‌گردند. انجام برخی از این افعال تعریف‌نشده از طرف جمع به عنوان سرکشی و طغیان علیه وجدان جمعی قلمداد می‌گردد. در این بین جامعه سعی می‌کند تا از طریق مجرم دانستن چنین افرادی و صدور حکم مجازات برای آنها از شیوع و گسترش این افعال جلوگیری به عمل آورد. به همین دلیل دورکیم معتقد است که آنچه به برخی از افعال جنبه جنایی می‌دهد، ماهیت ذاتی و درونی آن افعال نیست، بلکه تلقی شعور مشترک جمعی از چنین اعمالی می‌باشد (دورکیم، ۱۳۷۳/۱۸۹۴، ص: ۸۵).

به این ترتیب دورکیم علت وقوع جرم و نحوهٔ بوجود آمدن آن را در جامعه بیان می‌دارد. از طرف دیگر دورکیم علت بقای جرم در جوامع را سودمندی آن ذکر کرده (همان، ص: ۸۵) و سعی می‌نماید تا کارکردهای مختلف جرم در جامعه را بیان دارد. دورکیم جامعه‌ای را در نظر می‌گیرد که احساسات جمعی در آن زیاده از حد نیرومند باشد. به نظر او چنین جامعه‌ای نمی‌تواند در برابر شرایط در حال تغییر محیط، از خود نرمی و انعطاف لازم را نشان دهد و به همین خاطر از پذیرش نظم جدیدی که مورد نیاز جامعهٔ جدید است، در مقابل نظم سنتی سر باز می‌زند. حال برای اینکه این احساسات جمعی متصلب، قدری انعطاف‌پذیر شوند و قدرت تحول و تغییر در آن پدید آید، وقوع جرم امری ضروری خواهد بود (همان، ص: ۸۶). به عبارت دیگر دورکیم یکی از کارکردهای مثبت جرم را آماده نمودن جامعه برای ایجاد تحول و پذیرش شرایط جدید معرفی می‌کند و به بیان دیگر «وقوع جرم در جامعه، حاکی از آن است که راه تغییرات ضروری در جسامه باز است و احساسات جمعی از نرمی و انعطاف‌پذیری لازم برای قبول تغییرات جدید برخوردار گشته‌اند» (همان، ص: ۸۶).

دورکیم کارکرد فوق را تنها کارکرد جرم ندانسته و معتقد است «وقوع جرم در جامعه نه تنها نشان می‌دهد که راه تغییرات ضروری باز است، بلکه در برخی موارد مستقیماً زمینه را برای تغییرات اجتماعی جدید نیز آماده می‌سازد. به عبارت دیگر اشکال مختلف جرایم واقع شده در جامعه، در شکل و صورتی که احساسات جمعی بعدها به خود می‌گیرند، مؤثر خواهد بوده» (همان، ص: ۸۶). دورکیم برای تأیید این ادعای خود به شواهد تاریخی استناد می‌جوید و شواهدی را ارائه می‌کند که وقوع جرایم خاص، طلیعهٔ اخلاق آینده بوده و از طریق جرایم گامی به سوی احساساتی که در آینده به وجود خواهد آمد، برداشته شده است:

بنابر حقوق آتن، سقراط مجرم بود و محکومیت او حق می‌نمود. اما جرم او یعنی آزادی اندیشه، هم برای زندگی بشریت و هم برای کشور و هم میهنانش سودمند بود، چرا که سنتی که مردم آتن در آن عصر بر طبق آن زندگی می‌کردند، با شرایط زندگانی آنان هماهنگ نبود و ارتکاب این جرم توسط سقراط، در آماده کردن اخلاق و ایمان جدیدی که آتیان آن عصر بدان نیازمند بودند، مؤثر واقع شده (همان، ص: ۸۶).

دورکیم معتقد است که سرگذشت سقراط تنها واقعهٔ تاریخی مؤید ادعای او نیست و

در طول تاریخ جوامع، چنین وقایعی به طور منظم و گاه نامنظم اتفاق افتاده است. به عقیده دورکیم اگر قواعدی که آزاداندیشی را منع می‌کرد، پیش از آنکه رسماً ملغی گردد، زیر پا گذاشته نمی‌شد، آزادی اندیشه‌ای که اینکه ما از آن برخوردار هستیم، هیچ‌گاه به دست نمی‌آمد. به همین دلیل وقوع جرم برای جوامع مفید است، زیرا طلیعه تغییراتی است که روز به روز ضروری‌تر می‌شود. به اعتقاد دورکیم پیشروان آزادی، ملحدانی بودند که در قرون وسطی و تا صبحدم دوران معاصر، به دست پاسداران سنن کهن از پای درآمده‌اند (همان، صص: ۷-۸۶).

در صورت پذیرش این دیدگاه، تلقی جدیدی از جرم و مجرم و مجازات، به وجود می‌آید که برخلاف تصورات رایج، در آن مجرم دیگر موجودی ذاتاً شرور، غیراجتماعی و عنصری خارجی و ناسازگار با اجتماع نخواهد بود. بلکه در این نگاه جدید، مجرم عامل عام حیات اجتماعی قلمداد خواهد گردید. بدیهی است وقتی تصور ما نسبت به جرم و مجرم تغییر یافت، نظریه‌ای که در باب مجازات مجرم وجود داشته است، نیز نیازمند تغییر خواهد بود. اگر در تصور سنتی، جرم بیماری و مجرم یک بیمار شناخته می‌شد، مجازات هم به عنوان درمان آن بیماری قلمداد می‌گردید و کم و کیف آن به گونه‌ای تعیین می‌شد که اثر درمانی موردنظر را ایجاد کند. اما اگر جرم به عنوان بیماری شناخته نشود و اصولاً دلیلی بر سلامت اجتماعی قلمداد گردد، دیگر خاصیت درمانی مجازات برای آن بی‌معنی خواهد بود (همان، ص: ۸۷).

با بیان این عبارات، دورکیم خود را همچون یک فرد انقلابی به تمام معنی معرفی می‌کند و موضعی کاملاً غیرمحافظة کارانه به خود می‌گیرد. کسی که تبیین کارکردی از جرم ارایه می‌کند و فواید آن را در فرایند توسعه یافتگی بیان می‌دارد، بی‌شک باید یک فرد طرفدار توسعه جامعه باشد که مقدمه این توسعه را نیز پیدایش جرایم اجتماعی دانسته است. شاید چنین تلقی‌ای از اندیشه‌های دورکیم موجب شده تا وی در مقدمه چاپ دوم کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی به تصریح انقلابی بودن خود را انکار نماید. در آنجا دورکیم متذکر این نکته گردیده است که روش تحلیلی او نه تنها روشی انقلابی نیست، بلکه از جهتی اساساً محافظه کارانه نیز می‌باشد (همان، ص: ۸). دورکیم برای اثبات این ادعا به ارایه تحلیل جامعه‌شناسانه مجازات نیز می‌پردازد.

اگر وجود جرم در جامعه یک امری طبیعی است، پس وجود تنبیه و مجازات نیز امری طبیعی خواهد بود.

هرگونه رها ساختن غیرعادی نظام مجازات و تنبیه منجر به تقویت جرم شده و امکان تشدید غیرطبیعی آن را فراهم می‌سازد (دورکیم، ۱۳۷۸/۱۸۹۷، ص: ۴۴۵).

به عبارت دیگر دورکیم مجازات را به عنوان درمان بیماری نمی‌شناسد، بلکه قصد دارد وجود آن را به عنوان یک واقعیت اجتماعی به گونه‌ای دیگر تبیین نماید. دورکیم به همان اندازه که جرم را یک امر طبیعی و هنجار می‌داند و به تبیین علی و کارکردی آن می‌پردازد، شکل خاصی از مجازات را هم امری طبیعی و هنجار دانسته و آن را نیازمند تبیین معرفی می‌کند. به عقیده دورکیم وقوع جرم در جامعه‌ای که احساسات جمعی در آن وجود دارد، مجازات را به دنبال خواهد داشت. به عبارت دیگر علت مجازات نیز وجود احساس جمعی و روحیه مشترک بین افراد جامعه است. از طرف دیگر کارکرد مجازات در جامعه آن است که امکان رشد و گسترش بیش از حد جرم و ناهنجار شدن آن را از بین می‌برد.

سؤالی که در این بین باقی می‌ماند آن است که وظیفه زمامداران جامعه در رویارویی با جرایم چیست؟ دورکیم در پاسخ به این سؤال موضعی را بیان می‌دارد که از ریشه و اساس موضعی محافظه کارانه است:

وظیفه زمامدار از این پس این نخواهد بود که با زور جامعه را به سوی کمال مطلوبی که مدنظرش قرار داده و آن را گیرا و فریبا می‌داند، سوق دهد. وظیفه او آن است که با پشتکاری آمیخته با نظم، در حفظ حالت هنجاری موجود در جامعه بکوشد و وقتی این حالت، نابسامان گشت، آن را به حال اول خود بازگرداند و هرگاه وضع اجتماع تغییر کرد، این وضع را کشف نماید. به عبارت دیگر کار زمامدار جامعه کار یک پزشک است که باید از راه بهداشت مناسب، از بروز بیماری‌ها پیشگیری کند و وقتی این بیماری‌ها پدید آمدند، در درمان آنها بکوشد (دورکیم، ۱۳۷۳/۱۸۹۴، صص: ۸۹-۹۰).

دورکیم مجازات را برای پیشگیری از بروز بیماری اجتماعی ضروری و طبیعی دانسته و تسامح افراطی در برابر جرایم اخلاقی را به هیچ وجه درست نمی‌داند. از طرف دیگر دورکیم مجازات‌های سنگین را هم نپذیرفته و معتقد است که چنین مجازات‌هایی از طرف وجدان جمعی قابل اغماض و چشم‌پوشی نیست. انجام چنین مجازات‌هایی به زعم دورکیم هرچند که قانونی هم باشد، ولی هرگز بیش از یک تأثیر فرعی نخواهد داشت (دورکیم،

۱۳۷۸/۱۸۹۷، صص: ۷-۴۵۶). انجام مجازات‌های شدید حتی در مورد جرایمی که در حال رشد و گسترش بیمارگونه هستند نیز چندان روان نیست، چرا که اولاً به صرف وضع قوانین سخت و انجام مجازات‌های شدید به هیچ‌وجه نمی‌توان به منبع و سرچشمه و علت اصلی آن پدیده دست یافت و درصدد اصلاح آن برآمد و در ثانی ابلهانه است که تصور شود این‌گونه تصمیمات و اقدامات می‌تواند یک چنین جریان شدیدی را مهار کند. علاوه بر این حساسیت جمعی هیچگاه با تصویب مقررات قانونی برانگیخته نخواهد شد. اینکه واقعیتی برای ما از نظر اخلاقی تنفرآمیز جلوه کند یا نه، ربطی به قانون‌گذار ندارد. حتی هنگامی که قانون‌امالی را که احساس مردم آن را گناه نمی‌شمارد، سرکوب کند، نفس چنین قانونی در ما ایجاد انزجار می‌کند، نه عملی که مجازات برای آن تعیین شده است. اگر حالت روانی ایجاد شده در جامعه ارتکاب برخی جرایم را موجب گردیده است، با تیره کردن جزئی و موردی نمی‌توان با آن مقابله کرد. تنها راهی که در این مواقع پیش‌روی داریم آن است که حالت روانی بوجود آمده در جامعه (که علت جرایم می‌باشد) را شناسایی کرده و به طور مستقیم بر آن اثر گذاشته و آن را به بستر طبیعی خودش بازگردانیم و به عبارت دیگر مانع تأثیرگذاری آن در وجدان جمعی گردیم. همینکه وجدان‌ها مجدداً جایگاه اخلاقی خودشان را به دست آوردند، علیه هر چیزی که آزارشان دهد، به طور مناسبی از خود واکنش نشان می‌دهند. بدین ترتیب دیگر ضرورتی برای یک نظام کاملاً سرکوبگر وجود نخواهد داشت (همان، ص: ۴۵۷). دورکیم در مورد برخورد جزایی با برخی از جرایم اجتماعی احتیاط را پیشنهاد می‌کند، چرا که انجام چنین جرایمی را ناشی از احساساتی می‌داند که افکار عمومی برای آن ارزش قایل است.

۸- جایگاه دین در جوامع در حال توسعه

تا اینجا نقش تحولات اجتماعی را در نهاد دین بیان داشتیم و نشان دادیم که بسیاری از پدیده‌های نابهنجار اجتماعی معلول دوران توسعه اجتماعی است. چنین پدیده‌هایی از یک طرف روح جمعی را برای مقابله با آن بسیج می‌کند و از طرف دیگر فضای اجتماعی را برای پذیرش نظام اخلاقی و دینی جدید آماده می‌سازد. از طرف دیگر در جوامعی که از مرحله جامعه سنتی عبور کرده و مسیر توسعه‌یافتگی را طی می‌کنند، شاهد پدیده دین‌گریزی، ارتداد

و پیدایش و شیوع تفکرات فلسفی منفی نسبت به زندگی، جامعه و انسان خواهیم بود (دورکیم، ۱۳۷۸/۱۸۹۷، صص: ۴۵۴-۵). سؤالی که ما در این بخش با آن روبرو هستیم آن است که دین و نهادهای وابسته به آن در جوامع در حال توسعه چه جایگاهی دارند؟ در رویکرد کارکردگرایانه دورکیم جامعه جدید جهت توسعه و پیشرفت همه جانبه (مخصوصاً توسعه علمی و اقتصادی)، نیازهای جدیدی پیدا کرده و همین امر موجب تفکیک کارکرد نهادهای اجتماعی گردیده است. تنوع و شکل جدید فعالیت در عرصه های اقتصادی شکل گیری نظام کاملاً جدیدی از روابط را بین نهادهای مختلف جامعه طلب نمود. در ابتدای شکل گیری این جریان نهاد دین توانست به پایه ریزی نظام اخلاقی و ارزشی جدیدی که متناسب با توسعه اقتصادی باشد، اقدام نماید اما اقتصاد جدید پس از رشد و توسعه خود بصورت یک فلسفه زندگی درآمد و دیگر نیازی به حمایت نیروهای مذهبی نداشت و حتی چنین دخالت هایی را نیز ناموجه معرفی کرد (ویر، ۱۳۷۴/۱۹۰۴، ص: ۶۸). دورکیم نیز معتقد است که نظام های صنفی در جامعه امروز به برخی از نیازهایی پاسخ می دهد که در گذشته دین متکفل آن بود و به همین دلیل دورکیم چنین نظام هایی را واجد بعدی مذهبی معرفی کرده است (دورکیم، ۱۳۵۹/۱۸۹۲، ص: ۲۷). توسعه اقتصادی جامعه حتی نهاد آموزشی و علمی را نیز تحت تأثیر قرار داد. نهاد آموزشی در جامعه جدید می کوشد تا برای پاسخگویی به نیازهای جدید جامعه در حال توسعه، تدابیر جدید و برنامه ریزی های نوینی را تدارک ببیند و آنها را به مرحله اجرا گذارد تا افراد لازم با سطح بالایی از تخصص را تأمین نماید. به تعبیر دورکیم در شرایط جدید نظام آموزشی و علمی جامعه نیز در راستای پاسخگویی به نیازهای اقتصادی و صنعتی تغییر شکل داده است (همان، ص: ۸). از طرف دیگر اگر در قرون وسطی شناخت حقیقت بر عهده کلیسا بود، در شرایط اجتماعی جدید این علم و نهادهای مرتبط با آن است که وظیفه شناخت حقیقت را بر عهده گرفته است و به تعبیر دورکیم «هرچند اندیشه های بنیادین منطق و علم ریشه در مذهب دارد، ولی امروزه علم به آن مبادی شکل جدیدی بخشیده و سعی دارد تا در تمامی اموری که به کارکردهای فکری و معرفتی مربوط می شود، خود را جایگزین دین گرداند» (دورکیم، ۱۹۷۶، ص: ۴۲۹).

نظام اقتصادی و آموزشی تغییر شکل داده، فرصت جدیدی را در اجتماع ایجاد نمود و

با خلق ارزش‌های جدید که در عرض و گاه در تضاد با ارزش‌های نهادی شده دین قرار داشتند، افراد و گروه‌ها را تشویق نمود تا با کار و تلاش خویش، پایگاه مطلوب و جایگاه دلخواه خود را در جامعه به دست آورند. به این طریق در شرایط اجتماعی جدید، کسب منزلت اجتماعی در یک چنین جامعه‌ای تنها وابسته و محدود به تلاش در عرصه‌های دینی نبود. به نظر دورکیم «در شرایط جدید فعالیت‌های اقتصادی در درجه اول اهمیت قرار گرفته‌اند، به طوری که فعالیت‌های مذهبی در برابر آنها به صراحت عقب‌نشینی کرده‌اند. در شرایط جدید تنها رقیب فعالیت‌های اقتصادی، فعالیت‌های علمی است» (همان، ص: ۷).

پس به عقیده دورکیم نهاد دین در جامعه رویه توسعه، بسیاری از کارکردهای خود را به دیگر نهاد‌های اجتماعی واگذار می‌کند. چنین تفکیک کارکردی‌ای موجب می‌گردد تا رفته‌رفته پیوندهای افراد با نهاد دین مست و ضعیف گردد و ارزش‌های جدیدی در جامعه حکم فرما شود. وقوع چنین تحولاتی می‌تواند نقش دین را در ایجاد و حفظ انسجام اجتماعی مورد تحدید قرار دهد. از همین‌روی دورکیم معتقد است که در چنین شرایطی نهاد دین برای بقای خود باید دست به اصلاح خود بزند تا مجدداً بتواند کارکردها و مسئولیت‌های خود را در پاسخگویی به نیازها و انتظارات اجتماعی برآورده سازد. در ادامه شرایط و چگونگی تحولی که در باورهای دینی باید رخ دهد را از منظر دورکیم بررسی می‌نماییم.

۹- ضرورت کارکردی دین و لزوم تحول دینی و به وجود آمدن دین تازه

همانگونه که ذکر گردید دورکیم دین را بازتاب شرایط اجتماعی دانسته و به همین دلیل می‌پذیرد که تحولات اجتماعی می‌تواند موجب پیدایش تحولات دینی و شکل‌گیری باورهای دینی تازه‌ای در جامعه گردد. دورکیم به نقش تحولات اقتصادی در قرن ۱۷ و ۱۸ در تضعیف جایگاه دین و باورهای دینی در جامعه اشاره می‌کند. نکته لازم به ذکر آنکه نباید این اعتقاد دورکیم را متابعت از ایده زیرینا بودن اقتصاد نسبت به دین دانست، بلکه دورکیم هرگونه تحول اجتماعی (و از جمله تحول اقتصادی) را علتی برای تحول دینی می‌داند. به نظر دورکیم هرچند تغییرات اجتماعی موجب تحول دین و تضعیف جایگاه آن در جامعه می‌گردد، ولی همواره وجود نظامی اخلاقی و دینی برای حفظ همبستگی اجتماعی ضروری و اجتناب‌ناپذیر

است. به تعبیر دورکیم «وجود یک نظام دینی برای کارکرد درست زندگی اخلاقی ما به همان اندازه ضروری است که خوراک برای نگهداشتن زندگی جسمانی ما ضروری می‌باشد. در حقیقت باید گفت که گروه تنها از طریق انجام مناسک دینی می‌تواند خود را حفظ نماید» (دورکیم، ۱۹۷۶، ص: ۳۸۲). علاوه بر این دورکیم در تحلیلی جامعه‌شناسانه از نیازهای فردی و اجتماعی به نتیجه‌ای می‌رسد که می‌توان آن را به ضرورت کارکردی نهاد دین در جوامع تعبیر نمود. به نظر دورکیم دین یکی از نهادهای اجتماعی است که در طول تاریخ تمامی جوامع حضور داشته و نقش مثبتی را نیز در جوامع ایفا نموده است. حال نهادی که پایداریش تا بدین حد است، نمی‌تواند به خصوصیات احتمالی و تصادفی مربوط بوده، بلکه این نهاد باید در اصل پاسخی به یک نیاز مستمر و عمیق باشد (دورکیم، ۱۸۹۲/۱۳۵۹، ص: ۱۴). بدین جهت همین که شکل خاصی از دین در جامعه‌ای کم‌رنگ گردید و از بین رفت، باید دین جدیدی پیدا شود که به همان نیازها پاسخ گوید. با این توضیحات باید دید که دورکیم نیاز مستمر و عمیقی که منشأ پیدایش نظام‌های حقوقی، اخلاقی و دینی می‌شود را چه می‌داند؟ و به عبارت دیگر چه ضرورتی برای وجود دین در جامعه برمی‌شمارد؟

به نظر دورکیم «هیچ موجود زنده‌ای نمی‌تواند بدون شادمانی به زندگی خود ادامه دهد. این شادمانی یا آرامش وقتی حاصل می‌شود که نیازهای او به حد کافی متناسب با امکاناتش باشد. به عبارت دیگر اگر فردی بیش از امکاناتی که در اختیار دارد، چیزی را طلب کند، به طور ممتد خواسته‌هایش سرکوب می‌شود. این وضعیت به معنی رنج و سلب شادمانی و آرامش انسانی خواهد بود» (دورکیم، ۱۸۹۷/۱۳۷۸، ص: ۲۹۰). اما این نیازها تابع چه پارامترهایی می‌باشد؟ و چگونه تفسیر و تحول می‌یابد؟ به نظر دورکیم «بخشی از این نیازها وابسته به جسم انسان می‌باشد. در انسان همچون دیگر حیوانات یک مقدار مواد و انرژی برای زنده ماندن موردنیاز است. البته باید در نظر داشت که دامنه این نیازها در مورد انسان به دلیل ترکیب آزادانه امیال، وسیعتر از دامنه نیاز حیوانات خواهد بود. اما به هر حال مقدار مواد غذایی ضروری برای نگهداری و حفظ طبیعی بدن انسان قابل تعیین است. اما ویژگی و امتیاز انسان نسبت به حیوان اندیشه و تفکر او است و این اندیشه آگاه می‌تواند شرایط مناسبتری را به عنوان اهداف انسانی پیش‌بینی کند و فعالیت و تلاش بشر را در راستای تحقق آن شرایط

برانگیزانده» (همان، ص: ۲۹۱). از طرف دیگر «نه در سرشت اندامی و نه در سرشت روانی انسان، نشانه‌ای که حاکی از محدودیت این خواستها و گرایشها باشد، نمی‌توان پیدا کرد. شاهدی هم که می‌توان برای این ادعا ارایه نمود آن است که این خواستها و گرایشها از آغاز تاریخ مرتباً توسعه پیدا کرده و رضایت خاطر بیشتری هم برای انسان فراهم آورده است» (همان، ص: ۲۹۲). با وجود این ویژگی می‌توان پیش‌بینی کرد که تمایلات نامحدودی از این نوع دیر یا زود با محدودیتی مواجه می‌شوند که نمی‌توانند بر آن فایق آیند» (همان، ص: ۲۹۱). پس برای اینکه تمایلات بشری مرتباً با مانع روبرو نشود و شادمانی او را مختل نسازد، باید نیرویی این تمایلات و خواست‌های بشری را محدود کند. «اما طبیعت انسان نمی‌تواند این حدود را تعیین نماید. تا آنجا که این تمایلات به فرد وابسته است، غیرمحدود هم می‌باشد و اگر نباشد نیرویی که این تمایلات را از بیرون تنظیم کند، این ظرفیت و توانایی برای پیش‌بینی شرایط بهتر، همچون گودال بی‌انتهایی خواهد بود که هیچ چیزی آن را پر نمی‌کند» (همان، ص: ۲۹۲). «از طرف دیگر اگر انسانها تصور کنند که در فراتر رفتن از محدوده‌هایی که برای آنها مشخص شده است ذی‌حق هستند، هرگز راضی به محدود ساختن تمایلاتشان نمی‌شوند» (همان، ص: ۲۹۴). «چنین عطش سیری‌ناپذیری بمثابة شکنجه‌ای دائمی است که هر لحظه تجدید و تشدید می‌شود» (همان، ص: ۲۹۲)، «چرا که انسان وقتی از کار و کوشش خود احساس رضایت و لذت می‌کند، که احساس کند فعالیت‌هایش بیهوده نبوده و به سوی هدفی که مدنظر داشته پیشرفت می‌کند. اما اگر هدف انسان در بی‌انتها قرار داشته باشد و حتی این فاصله مرتباً افزایش یابد، آنگاه هرچقدر که او حرکت کند، مثل این است که بی‌حرکت مانده و در جا زده باشد؛ چرا که ذره‌ای به هدف نزدیک‌تر نشده است. البته ممکن است کسی با مشاهده مسافتی که طی شده احساس غرور کند، یا امیدوار باشد که سرانجام به مقصد می‌رسد، اما این احساس غرور امیدواری نمی‌تواند به طور نامحدود در برابر سرخوردگی‌ها تداوم یابد. در نهایت با قبول چنین وضعیتی انسان هرگز نمی‌تواند به ثبات، کمال مطلوب و آرامش و شادمانی نزدیک شود» (همان، ص: ۲۹۳). «بنابراین برای آنکه بتوان به نتیجه دیگری دست یافت، نخست باید علائق و تمایلات را محدود کرد و از آنجا که هیچ نیرویی در فرد وجود ندارد که بتواند آنرا محدود سازد، این محدودیت بالاچار باید از سوی نیروهای خارجی بر فرد تحمیل شود و آن تمایلات را تنظیم نماید و این نیرو چیزی جز

اخلاق نمی‌تواند باشد» (همان، ص: ۲۹۴). «این محدودیت باید از طرف قدرت مشروعی که انسان‌ها بدان احترام می‌گذارند و خود را به طور خودانگیخته تسلیم آن می‌نمایند، تعیین شود و تنها جامعه است که از این قدرت برخوردار می‌باشد. جامعه خواه بی‌واسطه و در کلیت خود و خواه با واسطه و از طریق یکی از اعضایش (نظیر نهاد دین) می‌تواند نقش متعادل‌کننده‌ای را برای تمایلات و خواسته‌های بشری ایفا نماید. تنها جامعه است که اقتدار ضروری برای بیان حقوق را داراست و می‌تواند حیطة هوی و هوس‌ها را که نباید از آن تجاوز شود، مشخص کند» (همان، ص: ۲۹۴). در هر لحظه‌ای از تاریخ، در وجدان اخلاقی جوامع، احساس مبهمی وجود دارد که ارزش هریک از خدمات اجتماعی را مشخص کرده و حدود پائین و بالای وضعیت زندگی را برای طبقات مختلف اجتماعی تعیین می‌نماید. این نظامنامه واقعی در وجدان اخلاقی تمام جوامع وجود دارد، هرچند همیشه به صورت حقوقی تنظیم نشده باشد. این محدوده که توسط روح جمعی تعیین شده است، می‌تواند برحسب تحولات اجتماعی از قبیل افزایش و کاهش درآمد جمعی و همچنین تغییرات تفکر اخلاقی، تغییر یابد. ممکن است رفتاری در یک دوره در قیاس با نظام اخلاقی آن دوره عملی اخلاقی دانسته شود و در دوره‌ای دیگر و در مقایسه با نظام اخلاقی دوره خود عمل غیراخلاقی به حساب آید» (همان، ص: ۲۹۵). البته علاوه بر این احساس عمومی و مبهم که سطح میانگین نیازها را برای هر وضعیت اجتماعی تنظیم می‌نماید، نظامنامه دیگری هم موردنیاز هست که با صراحت بیشتری همراه باشد و شیوه‌هایی که در شرایط مختلف می‌باید در برابر افراد وجود داشته باشد را به روشنی تعیین و تثبیت کند. به زعم دورکیم یکی از نهادهایی که در گذشته توانسته است به خوبی این وظیفه را بر عهده بگیرد، نهاد دین بوده است.

البته دفاعی که دورکیم از دین می‌نماید به آن معنا نیست که او قصد دارد ادیان گذشته تاریخی را به صورت مصنوعی احیاء نماید. به عقیده دورکیم چنین ادیانی تنها با شرایط اجتماعی زمانه خود هماهنگ بوده‌اند و در نتیجه پس از زوال آن شرایط، دیگر نمی‌توانند باقی بمانند. دورکیم احیاء دین به این شکل را به هیچ‌وجه نپسندیده و آن را بازگشت به گذشته (ارتجاع) قلمداد کرده و حتی چنین بازگشتی را غیرممکن دانسته است. به عبارت دیگر ادعای دورکیم در باب ضرورت دین به این معنی نیست که ادیان تاریخی عیناً شایسته جوامع امروزی هستند. تنها سؤالی که دورکیم در این زمینه مطرح می‌سازد آن است که آیا نیازهایی که

نظام‌های دینی مذکور در گذشته به آنها پاسخ داده‌اند، نیازهایی مربوط به همه اعصار و جوامع و آدمیان نیستند. تحلیلی که از دورکیم ارایه گردید، نشان می‌دهد که نیازهایی که دین در گذشته به آنها پاسخ داده است، نیازهایی مربوط به تمامی زمان‌ها و جوامع می‌باشد. دورکیم پس از پذیرفتن ضرورت وجود دین این نکته را هم بیان می‌دارد که «با توجه به شرایط جدید اجتماعی، این نظام‌های دینی را باید دگرگون ساخت تا بتواند پاسخگوی نیازهای شناخته شده باشند» (دورکیم، ۱۳۵۹/۱۸۹۲، ص: ۱۲). بر این اساس ضرورت تحول دینی امری حتمی و ضروری خواهد بود. به اعتقاد دورکیم وقتی جمعیت افزایش یافت، شرایط اجتماعی دگرگون گردید و تقسیم کار اجتماعی صورت پذیرفت «ارتباطات میان بخشهای مختلف جامعه به طور ضروری تغییر می‌یابد و از همین روی عقایدی که نحوه این ارتباطات را بیان می‌دارند و حدود آن را تعیین می‌کنند، نمی‌توانند ثابت بمانند» (دورکیم، ۱۳۷۸/۱۸۹۷، ص: ۳۰۰). دورکیم در جای دیگر ضرورت تحول دین را اینگونه بیان می‌دارد:

اگر بتوان این فرضیه را اثبات کرد که توسعه و گسترش معارف دینی در راستای تنظیم ارتباطات زندگی جدید، همبستگی اجتماعی را تقویت می‌کند، آنگاه دیگر این تحول جنبه تجملی و شعاری نخواهد داشت. به عبارت دیگر تحول در باورهای دینی در وضعی قرار نخواهد گرفت که در عین بیهودگی و سطحی بودن، مورد آرزوی برخی باشد. در این صورت تحول نظام معرفتی و رفتاری دینی شرط وجود جوامع خواهد بود و وفاق آنها را تأمین می‌کند، یا دست کم یکی از عوامل اساسی این وفاق می‌گردد (دورکیم، ۱۳۵۹/۱۸۹۲، ص: ۷۸).

هرچند به زعم دورکیم تحول دین برای پاسخ‌گویی به نیازهای جدید اجتماعی امری لازم و ضروری است، اما دورکیم با این واقعیت هم روبرو است که یکسری موانع اجتماعی پیش روی تحقق به موقع این امر قرار دارد. دورکیم معتقد است که جوامع سنتی در مقابل هرگونه تغییر و تحول اجتماعی و مخصوصاً تحولات دینی از خود مقاومت نشان می‌دهند. دورکیم علت این نوع مقاومت در برابر تغییر و تحول معارف دینی را اینگونه تشریح می‌نماید: برای آنکه این اعتقادات تغییر یابد و نظام اخلاقی جدیدی برای تنظیم روابط جدید اجتماعی برقرار گردد، لازم است وجدانهای جمعی تغییر یابند. حال هر قدر وجدان جمعی تاریک‌تر و مبهم‌تر باشد، بیشتر از تغییر روی برمی‌تابد، زیرا نمی‌تواند لزوم تغییر و تحول و جهت آنرا به صورت فوری دریابد. برعکس وجدان‌هایی که روشن شده باشند، پیشاپیش

می‌دانند که چگونه باید راه سازگاری با این قبیل دگرگونی‌ها را هموار کنند. از همین روی برای اینکه جوامع بتوانند در متن شرایط ساخته و پرداخته فعلی زندگی کنند، باید میدان وجدان فردی و اجتماعی در آنها توسعه یابد و روشن گردد (همان، صص: ۶۶-۷).

نکته مهم دیگری که باید به آن اشاره کرد آن است که دورکیم در فرایند تحول دین، نقش بسیار والایی را برای علم (البته همان علم پوزیتیویستی که وی بدان اعتقاد دارد) قایل است. به نظر او وجدان جمعی‌ای که تحت سرپرستی دین و فلسفه و ایدئولوژی قرار دارد، وجدانی تاریک و مبهم است و چنین وجدانی نمی‌تواند با سرعت لازم پذیرای تغییرات لازم اجتماعی باشد. در مقابل وی اعتقاد دارد که خردی که تحت رهبری علم قرار دارد، یک قسمت بسیار مهم از حیات جمعی است که فارغ از تمایلات و خواست‌های فردی بوده و به همین دلیل از وضوح و روشنی کافی برای تشخیص تغییرات لازم در جامعه برخوردار است (همان، ص: ۶۷).

سؤال دیگری که در این بخش با آن روبرو هستیم آن است که دین سنتی چه تغییراتی را باید بپذیرد تا قادر به پاسخ‌گویی به نیازهای جدید اجتماعی باشد؟ دورکیم در تحلیل نظام‌های صنفی مطالبی را عنوان می‌کند که به طور مستقیم در مورد هر نهاد دیگری که وظایفی را در جامعه بر عهده دارد، می‌توان به کار گرفت. دورکیم معتقد است که قبل از هر کاری باید به این مسئله بپردازیم که تحول نهادها در گذشته به چه صورتی بوده است و علل تعیین‌کننده این تغییرات عمده چه بوده است؟ اما برای پاسخ به این سؤال مطالعات تطبیقی‌ای موردنیاز می‌باشد که تاکنون به انجام نرسیده است (همان، ص: ۲۳).

دورکیم با توجه به ضعف اطلاعات تاریخی در این زمینه سعی می‌کند تا خطوط کلی و عمومی این تغییر و تحولات را نشان دهد. اولین نکته‌ای که دورکیم بدان اشاره می‌کند، آن است جایگاه و مقام نهادهاى مختلف در شرایط مختلف اجتماعی متفاوت و دگرگون شده است. گاه یک نهاد خاص در مقطعی از زمان حضور بسیار کم‌رنگی در جامعه داشته و هنگامی که در شرایط خاصی پدیدار گشته آن نهاد خاص، مجدداً ظهوری فعال یافته و به ایفای یک نقش قابل ملاحظه در جامعه فراخوانده شده است (همان، صص: ۲۴-۵). دورکیم در این زمینه به نظام‌های صنفی اشاره کرده و وضعیت آنها را در یونان باستان، قرون وسطی و قرن هفدهم مورد بررسی قرار داده است. دورکیم با توجه به سیر تکاملی نقش این نظام اجتماعی این نکته

را بیان داشته که «وقتی می‌بینیم نقش نظام‌های صنفی در گذشته همراه با توسعه اقتصادی حیاتی‌تر شده است، نباید این ادعا را مقرون به حقیقت دانست که با توسعه اقتصادی جدید این نظام هرگونه علت وجودی خود را از کف بدهد. اگر در دو قرن اخیر شاهد بی‌اعتباری موقت این نظام بوده‌ایم، باید به دنبال علت آن برآییم و این نکته را بررسی نماییم که این نظام چه تغییراتی را باید در خود ایجاد کند، تا بتواند بار دیگر جایگاه و موقعیت خود را در جامعه بدست آورد (همان، ص: ۲۷). در مورد مسئله ادیان نیز دقیقاً با چنین مسئله‌ای روبرو هستیم، چرا که از یک طرف تاریخ جوامع نشان داده است که دین یکی از عناصر اساسی جوامع بشری بوده و غالباً در راستای ایجاد همبستگی اجتماعی نقش مثبتی ایفا نموده و از طرف دیگر شاهد این مسئله هستیم که در دو قرن پیش جایگاه دین در جامعه مورد تحدید قرار گرفته است. حال سؤالی که اهل مذهب و دین با آن روبرو شده‌اند آن است که چه باید کرد تا دین مجدداً جایگاه واقعی خود را در جوامع پیدا کند؟ البته دورکیم تصریح می‌کند که کار یک جامعه‌شناس این نیست که به طور مستقیم وارد چنین مسئله‌ای بشود و به تفصیل از ویژگی‌های این اصلاح‌گفتگو کند. وی وظیفه جامعه‌شناس را این می‌داند که اصول عمومی این تغییر و تحولات را مشخص نماید (همان، ص: ۲۹).

به نظر دورکیم یکی از علل ضعف و بی‌رسم شدن نهادها در هر جامعه‌ای آن است که آن نهاد وظایف اصلی خود را فراموش کرده و به انجام کارهای دیگر بپردازد. به نظر دورکیم نظام صنفی در پایان عمر خویش، قبل و بیش از هر چیزی در صدد حفظ امتیازات خود یا افزایش آن بوده است. در نتیجه چنین نظامی از انجام وظایف اصلی خود یعنی آفرینش چهارچوب اخلاقی برای اعضای خود باز می‌ماند (همان، ص: ۱۵). نکته بسیار مهم دیگری که دورکیم بر آن تأکید می‌کند، جهانی شدن جوامع است. امروزه روابط بین افراد و گروه‌ها از سطح یک جامعه خاص فراتر رفته و بصورت روابط بین‌المللی درآمده است. بنابراین نظام اخلاقی و دینی جدید باید قادر باشد تا چنین روابط جدیدی را تنظیم نماید. شرایط فعلی در حالی به پیش می‌رود که افراد مختلف در هر جا که باشند، همگی با یکدیگر پیوسته بوده و در یک زندگی جمعی اشتراکی به سر می‌برند. نظر به اینکه این زندگی جمعی از جهاتی مستقل از هر گونه تعیین سرزمینی است، بنابراین بایستی یک نظام اخلاقی جدیدی برای آن ایجاد شود تا

روابط بین اعضای این جامعه جهانی جدید را منظم و مطابق قاعده کند (همان، ص: ۲۹).
 به طور خلاصه می‌توان گفت دورکیم بر این باور است که عمق تحولات اجتماعی در عصر جدید بسیار زیاد بوده و ساختار اصلی ادیان گذشته دیگر نمی‌تواند پاسخگوی نیازهای جامعه جدید باشد. از همین روی برای ایجاد همبستگی اجتماعی در جامعه جدید، نیاز به یک دین جدید وجود دارد. البته دورکیم خود معترف است که «تاکنون هیچ دین تازه انسانی جای دین سنتی را نگرفته است. اما به نظر وی این امر ممکن است در وقت خود اتفاق بیفتند. هیچ اتجیل فناناپذیری وجود ندارد و هیچ دلیلی هم در دست نداریم که انسانیت از ابداع انجیل‌های تازه عاجز باشد» (دورکیم، ۱۹۷۶، ص: ۴۴۷). به عبارت دیگر دورکیم پیش‌بینی می‌کند که دین جدیدی پیدا خواهد شد، دینی که بتواند پاسخگوی نیازهای جدید و تنظیم‌کننده روابط تازه ظهور باشد. دورکیم علاوه بر این شاخصه‌های چندی را هم برای دین جدید ارایه می‌نماید.

۹/۱- معادل دانستن الوهیت و جامعه

همانگونه که ذکر گردید دورکیم در تدوین دین تازه نقش بسیار اساسی‌ای برای علم و مخصوصاً علم جامعه‌شناسی قایل بود. دورکیم سعی داشت تا بر اساس تحقیقات جامعه‌شناسانه خود ویژگی‌های دین جدید مورد نیاز جامعه را برشمارد. در این بین اولین ویژگی‌ای که دورکیم برای دین جدید ارایه می‌کند آن است که باید مفاهیم غیردقیقی که از عینیت برخوردار نیستند را در دین جدید کنار گذاشت. به زعم دورکیم مفاهیم استفاده شده در آموزه‌های دینی و فلسفی فاقد عینیت لازم هستند. یکی از مفاهیم اساسی در ادیان گذشته مفهوم «خدا می‌باشد که به عقیده دورکیم باید در دین تازه انسانی کنار گذاشته شود و مفهوم دیگری جایگزین آن شود. دورکیم مفهوم جامعه را جایگزین مناسبی برای مفهوم خداوند دانسته و چنین بیان می‌دارد که «امروزه ما این نکته را درمی‌یابیم که مفاهیم الوهیت و اجتماع در واقع یک چیز هستند» (همان، ص: ۴۴۷). دورکیم با بیان این مطلب جامعه را واجد تمام ویژگی‌هایی می‌داند که دینداران برای خداوند قایل هستند. به عقیده او «جامعه همانند خداوند قانون‌گذاری است که می‌باید ستاینده و فرمان‌بردارش باشیم. از طرف دیگر جامعه آفریدگار و

پاسدار کلیه نعم تمدنی است که ما در آن زندگی می‌کنیم. ما تمام نیروهای روانی خویش را وامدار او هستیم. جامعه در همان زمان که فرمانروا و سلطه‌گر است، خوب و یار و یاور انسان نیز هست. آنچه او ما را به انجام آن امر می‌کند، در ما نیروی زندگی می‌آفریند پس شگفت نیست اگر ما خواستار همان چیزهایی باشیم که او خواهان آنها است» (دورکیم، ۱۹۲۵/۱۳۶۰، ص: ۱۱۶). به عقیده دورکیم «کانت خدا را اصل مسلم فرض کرده بود، زیرا می‌پنداشت که بدون این پیش‌فرض، اخلاق بی‌معنا می‌شود. من نیز جامعه را اصل مسلم فرض می‌کنم، جامعه‌ای که مشخصاً از افراد خود متمایز است، زیرا در غیر اینصورت اخلاق مدخلیت و وظیفه بنیانی نخواهد داشت» (همان، صص: ۱۲۵-۶). به بیان دیگر موضع دورکیم در این زمینه در راستای تأسیس اخلاقی بدون خدا ایرادگشته است.

۹/۲- تقدس انسان

همانگونه که ذکر گردید مفهوم خدا و الوهیت یکی از مفاهیم کلیدی در ادیان گذشته است که در دین جدید موردنظر دورکیم نقش خداوند را جامعه بازی می‌کند. اما مفهوم خدا در نزد دورکیم مفهوم اساسی و پایه‌ای نبود، چرا که به عقیده او چنین مفهومی در برخی از ادیان بزرگ مثل دین بودایی وجود ندارد. اعتقاد دورکیم آن بود که تمایز بین امر قدسی و امر غیرمقدس وجه مشترک بین تمامی ادیان است. این تمایز بین امر قدسی و غیرقدسی هم در عرصه عقیده حضور می‌یافت و هم در عرصه عمل راهنمای رفتار بشر قرار می‌گرفت. به عقیده دورکیم بدون وجود یک امر مقدس نمی‌توان انتظار داشت که انسان‌ها برخی از کارها را انجام دهند و از برخی دیگر از اعمال چشم‌پوشی نمایند. در اینجا این سؤال اساسی پیش خواهد آمد که در دین جدید موردنظر دورکیم چه عقیده‌ای این نقش مهم را بازی می‌کند؟ اگر دین جدید موردنظر دورکیم فاقد چنین عنصری باشد، اولاً نمی‌توان آن را تحت عنوان دین شناخت و علاوه بر این چنین مجموعه‌ای فاقد کارکردهای اساسی دیگر ادیان خواهد بود.

فیلو (J. Ch. Filloux) در مقاله خود به نقل از دورکیم بیان می‌دارد که در جامعه جدید، «به جز خود انسان چیز دیگری وجود ندارد که انسان‌ها بتوانند مشترکاً آن را دوست بدارند و بدان احترام بگذارند. از همین روی تقدس بخشیدن به شخص انسان تنها اعتقاد

اخلاقی محکمی است که می‌تواند در بین افراد یک جامعه نوین اتحاد و همبستگی موردنظر را ایجاد کند (ژ. فیلو، ۱۹۹۰، ص: ۴۵؛ به نقل و یلم، ۱۳۷۸/۱۹۹۷، ص: ۲۶). با این بیان دین موردنظر دورکیم یک دین اومانستی خواهد بود. دینی که آموزه‌های آن و اخلاق عملی آن تنها بر محور انسان و انسانیت خواهد چرخید.

۹/۳- پیامبران جدید

همانگونه که در دو بخش فوق ذکر گردید در دین جدیدی که دورکیم انتظارش را می‌کشید، جامعه در نقش خدای ادیان الهی و انسان در نقش امر مقدس ظاهر می‌شدند. یکی دیگر از ویژگی‌های پاره‌ای از ادیان، شخصیت پیامبر است که از طرف خداوند برای هدایت مردم مبعوث می‌شود. پیامبرانی که مردم را از نوعی زندگی به نوعی دیگر دعوت می‌کرده‌اند. البته در ادیان مختلف تلقی‌های متفاوتی از آنچه ما پیامبر می‌نامیم وجود دارد. در دین بودایی که اساساً دینی انسان‌گرا و فاقد خدا می‌باشد، انسان مرکز و هدف دین به شمار می‌رود. انسان می‌تواند با تلاش خود به مرحله کمال دست یابد و خود را از هرگونه رنج، تحول و تغییر این جهانی نجات دهد. اما در این دنیا انسان اسیر زندگی، نادانی و جاذبه‌های دنیوی می‌گردد و خود را از رسیدن به چنان منزلتی که شایسته اوست بازمی‌دارد. در این بین شخصیتی به نام بودا که از بند تمام دلبستگی‌های دنیوی رهیده است، در هر دوره از زندگی دنیوی ظهور یافته و راه نجات از جاذبه‌های دروغین دنیوی را به بشریت نشان می‌دهد (تیواری، ۱۳۷۸/۱۹۸۴، صص: ۶۰-۱). حتی در ادیان الهی نظیر یهودیت، مسیحیت و اسلام نیز تفاوت‌هایی در برداشت از مفهوم پیامبر وجود دارد، منتهی وجه مشترک معنای آن مفهوم در این ادیان آن است که پیامبر شخصیتی است از طرف خداوند که برای هدایت بشر به صراط مستقیم و نجات آنها از رنج‌ها و بدی‌های زندگی دنیا مبعوث می‌گردد. حال باید دید که تحلیل جامعه‌شناسانه دورکیم از پیامبران ادیان مختلف چیست؟ و چنین نقشی را در دین مورد انتظار او چه کسی بازی می‌کند؟ همانگونه که قبلاً اشاره شد، دورکیم سعی داشت تا در تحلیل جامعه‌شناسانه خود مفاهیمی نظیر خدا که به نظرش غیرعینی بودند را کنارگذارد و به همین دلیل دیگر او نمی‌تواند بر اساس مفهوم خداوند به تفسیر و تحلیل پیامبری بپردازد.

دورکیم کارکرد دین را تنظیم روابط اجتماعی و خلق و حفظ همبستگی اجتماعی معرفی کرده بود. دین از طریق انجام کارکرد خود شرایط لازم را برای زندگی بشر در جامعه فراهم می‌ساخت (دورکیم، ۱۳۷۸/۱۸۹۷، صص: ۲۹۲-۴). از طرف دیگر دورکیم معتقد بود که سطح انتظارات و توقعات افرادی که در جامعه زندگی می‌کنند، تابعی از شرایط اجتماعی است و به همین دلیل دین هر جامعه‌ای (که به تنظیم این انتظارات می‌پردازد) نیز تابعی از شرایط اجتماعی می‌باشد. پس هرگاه شرایط اجتماعی تغییر یافت انتظارات مردم نیز تغییر یافته و روابط جدیدی بین افراد برقرار می‌شود. اما دین موجود که در راستای تنظیم انتظارات قبلی افراد و روابط پیشین مردم ظهور یافته نمی‌تواند وظیفه خود را به خوبی انجام دهد. دورکیم افزایش جمعیت، تغییرات ناگهانی در درآمدهای جمعی، تغییر در شرایط سیاسی را از مصادیق تغییر شرایط اجتماعی می‌داند. وجود چنین تغییراتی موجبات آشفستگی اجتماعی را فراهم می‌آورد. افزایش میزان خودکشی، قتل، طلاق، فساد اخلاقی می‌تواند از نمودهای چنین آشفستگی اجتماعی قلمداد شود. گسترش چنین وضعی در جامعه، از طرف دیگر تمایل به آرامش را به صورت جریانی نامرئی در کل اجتماع ظاهر می‌گرداند و آگاهی عمومی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و در نهایت این احساس جمعی نیروی استثنایی یافته و شرایط را برای پیدایش نظام اخلاقی جدیدی فراهم می‌سازد (همان، ص: ۴۵۴). در این مقطع از زمان افراد خاصی با عقاید و خواسته‌های جدیدی سر بر می‌آورند. این افراد دارای این خصلت هستند که افکار و آرزوهایشان از سطح افکار و آرزوهای نهادینه شده معاصرین فراتر می‌رود (همان، ص: ۴۵۹). پس در تلقی دورکیم، پیامبر شخصیتی اجتماعی و مولود شرایط خاص اجتماعی (آشفستگی اجتماعی) است که در راستای ایجاد نظم اجتماعی جدید به ارایه عقاید جدید و برپایی نظام اخلاقی جدید اقدام می‌کند. دورکیم در تحلیل شخصیت سقراط چنین بیان می‌دارد که وی در عصری ظاهر گردید که سنتی که مردم در آن عصر بر طبق آن زندگی می‌کردند، با شرایط زندگانی آنان هماهنگ نبود و این مسئله موجبات آشفستگی اجتماعی را فراهم ساخته بود. به زعم دورکیم سقراط با ارایه آراء و عقاید خود، اخلاق و ایمان جدیدی را که آتیان عصر او بدان نیازمند بودند را به آنها عرضه نمود (دورکیم، ۱۳۷۳/۱۸۹۴، ص: ۸۵). پس در تلقی دورکیم «پیامبران و رهبران اجتماعی به وضوح محصول اجتماع هستند، بیش از

آنکه انگیزه آگاه‌کننده‌ای برای آن باشد (دورکیم، ۱۳۷۸/۱۸۹۷، ص: ۱۲). اما در دین جدید دورکیم چه کسی نقش پیامبر را بازی می‌کند؟ برای پاسخ به این سؤال باید به تحلیلی که دورکیم در مورد شرایط ظهور پیامبر (علت اجتماعی)، وظایف او (کارکرد اجتماعی) و ویژگی‌های او داشت، نگاهی مجدد بیندازیم. در نگاه دورکیم پیامبر مولود آشفته‌گی اجتماعی بوده و وظیفه او بر آن است که دین و اخلاق جدیدی را که جامعه بدان نیازمند است، ارایه نماید. از طرف دیگر پیامبر دارای این خصلت ویژه بود که افکار و آرزوهایش از سطح افکار و آرزوهای معاصرین فراتر می‌رفت و می‌توانست مردم را تحت تأثیر قرار دهد. در دین جدیدی که دورکیم انتظار آن را داشت، تنها علم قادر است تا وضعیت جامعه را بصورت عینی و فارغ از خواسته‌ها و امیال شخصی شناسایی کند. علم جامعه‌شناسی بر اساس این بررسی قادر خواهد بود تا اخلاق جدیدی را که شایسته جامعه می‌باشد، کشف نموده و آن را به جامعه ارایه نماید. در این بین اشخاصی قادر خواهند بود نقش پیامبر را در دین جدید ایفا نمایند که از یک نوع اعتبار و موقعیت اجتماعی برخوردار باشند. به نظر دورکیم چنین شرایطی برای نوایغ و نخبگان اجتماعی پیش می‌آید. این افراد از احساسی که جامعه نسبت به آنها دارد، قدرت و اعتباری به دست می‌آورند و می‌توانند این قدرت را که خود نیروی اجتماعی است در راه تحقق نظام فکری و اخلاقی جدید به کار گیرند (دورکیم، ۱۳۷۳/۱۸۹۴، ص: ۱۲۴). این نگرش دورکیم موجب گردید تا وی علاقه جامعه‌شناسان را نسبت به امور اجتماعی و ارایه راه‌حل برای برخورد با آشفته‌گی‌های اجتماعی مورد تأیید قرار دهد (همان، ص: ۱۵۱). به نظر دورکیم یک جامعه‌شناس باید بر اساس شناخت روابط اجتماعی، یک نظام اخلاقی جدید را تأسیس نموده و از این طریق جامعه خود را اصلاح نماید (دورکیم، ۱۹۲۵.۱۳۶۰، ص: ۹۲). بر این اساس دورکیم خود را نیز موظف می‌دید تا با تحلیل شرایط اجتماعی جدید، قوانین اخلاقی جدیدی را وضع نماید و همین مسئله موجب گردید تا دورکیم به عنوان یک شخصیت اجتماعی ممتاز در جامعه فرانسه شناخته شود. فعالیت‌های دورکیم در زمینه برقراری نظم و انسجام اجتماعی در کشور فرانسه به حدی بود که رابرت بلا دورکیم را کاهن جمهوری سوم فرانسه لقب داده است (بلا، ۱۹۹۰؛ به نقل از ویلم، ۱۳۷۷.۱۹۹۵، ص: ۲۵). کوزر نیز معتقد است که دورکیم مانند پیامبران بنی‌اسرائیل، هموعانش را برای خطاهایشان سرزنش می‌کرد

و از آنها می‌خواست تا همگی در جهت تحقق وحدت اخلاقی و عدالت اجتماعی خدمت کنند» (کوزر، ۱۹۷۱/۱۳۷۷، ص: ۲۱۲). بر این اساس پیامبران جدید در نگاه کارکردگرایانه دورکیم، جامعه‌شناسانی خواهند بود که با طرح نظریات علمی خود به آرایه راه‌حل برای برخورد با بحران‌های اجتماعی و بازگرداندن نظم به جامعه می‌پردازند.

۱۰- انتقادهای وارد بر جامعه‌شناسی دین دورکیم

جامعه‌شناسی دورکیم و تحلیل او در باب ادیان و واکنش‌های متفاوتی را در بین جامعه‌شناسان موجب گردید. برخی از جامعه‌شناسان همچون رادکلیف بروان و مالینوفسکی و مارسل موس دیدگاه دورکیم در باب دین را نظریه‌ای مناسب برای مطالعه ادیان دانسته و بر اساس آن به تحقیق در مورد دین در اقوام بدوی پرداختند. از طرف دیگر پاره‌ای از انتقادات متوجه دیدگاه کارکردگرایانه دورکیم گردید. برخی از این انتقادات متوجه روش تحقیقی دورکیم است. از آنجا که بررسی و اتخاذ موضع در قبال این انتقادات نیازمند درک صحیح و عمیق از شواهد تجربی مردم‌شناسانه است از پرداختن به این انتقادات پرهیز کرده و تنها به گوشه‌ای از این انتقادات که توسط ایوانز پریچارد جمع‌بندی شده است اشاره می‌نماییم:

- ۱- توتیمس بومیان استرالیا نمونه توتیمس به شمار نمی‌آید. همچنین توتیمس قبیله اروتا و قبایل وابسته به آن حتی در خود منطقه نیز نمونه نیست.
- ۲- هیچ مدرکی دال بر این وجود ندارد که توتیمس به همان شکلی که دورکیم تصور می‌کرد پدید آمده باشد.
- ۳- توتیمس و کلان بومیان استرالیایی مهم‌ترین و ابتدایی‌ترین جامعه شناخته‌شده نیست (همیلتون، ص: ۱۸۱).
- ۴- شواهدی موجود است که تمایز قدسی و غیرقدسی در پاره‌ای از ادیان وجود ندارد (همان، ص: ۲۳).

همچنین ویلیام سیمز و بن بریج در تحقیقی این چنین بیان داشته‌اند که آمار و ارقام مورد استفاده توسط دورکیم چندان دقیق نبوده و حتی وی برای رسیدن به نتایج مورد نظر خود پاره‌ای از آمار و ارقام را نادیده گرفته و آنها را به شیوه بسیار ناپسندی تفسیر کرده است. علاوه بر این دورکیم با عقاید و آموزه‌های مذاهب کاتولیک و پروتستان آشنایی نداشته به همین

جهت از دریافت‌های نادرستی در تحلیل‌های خود استفاده کرده است. دورکیم در رد نقش آموزه‌های دینی کاتولیک و پروتستان چنین بیان داشته بود که موضع کلامی این دو مذهب درباره خودکشی به یک شکل است و هر دو به یک اندازه خودکشی را گناه دانسته و مستوجب عقاب دنیوی و اخروی می‌دانند. این در حالی است که به عقیده این محققین آموزه‌های این دو مذهب در باب خودکشی متفاوت بوده و در مذهب کاتولیک مجازات‌های سنگین‌تر کلامی و اجتماعی برای فرد خودکشی‌کننده در نظر گرفته شده است. برای مثال در مذهب کاتولیک تشییع و تدفین فردی که خودکشی کرده منع شده است (سیمز و بریج ۱۹۶۶/۱۳۷۹، ص: ۱۷۴).

دسته دیگر از اعتراضات نسبت به تحلیل دورکیم در باب دین، انتقادهای روش‌شناختی نسبت به تحلیل کارکردگرایی او است. اگر جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان مسئول اصلی بررسی انتقادهای سری اول باشند، افرادی که با مسایل فلسفه علم و روش‌شناسی تحقیق در ارتباط هستند، باید به بررسی سری دوم انتقادات بپردازند. این انتقادات را نیز می‌توان در دو دسته مجزای از هم گردآوری نمود. دسته اول انتقادهایی هستند که بر اساس رویکردی دیگر در باب دین‌پژوهی مطرح گردیده‌اند. از این دسته انتقاد تنها به نقد پدیدارشناسان اشاره‌ای می‌نماییم.

۱۰/۱- انتقادهای رویکرد پدیدارشناسی در دین‌پژوهی

انتقاد رهیافت پدیدارشناسی در دین‌پژوهی به رهیافت جامعه‌شناسانه دورکیم را می‌توان اینگونه بازسازی نمود که در چنین رهیافتی دین به مفاهیم جامعه‌شناسانه تحویل می‌شود و به جای تشریح و تبیین دین، پدیده‌های اجتماعی مورد تحلیل قرار می‌گیرند. پدیدارشناسان دین، دورکیم را در منحصر به فرد خواندن جامعه خطاکار دانسته و معتقد هستند که دین (و نه جامعه) پدیده‌ای بی‌مانند و یگانه می‌باشد. به همین دلیل پدیدارشناسان تحویل دین به جامعه را درست ندانسته و بیان می‌دارند که دین را فقط با خودش می‌توان شناخت. پدیدارشناسان معتقدند که محقق دین‌پژوه باید خود را مهیا و آماده سازد تا به طور مستقیم (نه از طریق مفاهیم و روش‌های جامعه‌شناختی) با مفاهیم دینی ارتباط برقرار کند و

دین را بشناسند. دنبال کردن یک چنین رهیافتی محقق را وادار می‌سازد تا سالیان درازی را در یک جامعه دینی به سربرد و با پیروان آن دین حشر و نشر و ارتباط نزدیکی برقرار سازد تا بتواند به درک و فهم مفاهیم دین مورد مطالعه‌اش آشنا شود (پنتر، ۱۳۷۹/۱۹۸۷، صص: ۴-۱۹۲). واضح است این روش تا چه اندازه با روش دورکیم که به هیچ‌وجه ادیان ابتدایی را از نزدیک مورد بررسی قرار نداده متفاوت است.

۱۰/۲- نقدی بر تعریف دورکیم از دین

یکی از انتقادهای روش‌شناختی وارد شده بر نظریه دورکیم در باب دین به تعریف او از دین برمی‌گردد. طبق تعریفی که دورکیم از دین ارایه نمود، دین مجموعه‌ای از عقاید و رفتارهایی است که موجب پیدایش، حفظ و تقویت همبستگی اجتماعی می‌گردد. چنین تعریفی از دین بسیار گسترده می‌باشد، چرا که طیف گسترده‌ای از پدیده‌ها را در چارچوب مفهوم خود در بر می‌گیرد. در واقع این نوع تعریف دلالت بر این مطلب دارد که هر چیزی که کارکردهای یادشده در مورد دین (عمدتاً حفظ همبستگی اجتماعی) را دارا باشد، دین به شمار می‌آید، حتی اگر چنین تصویری مرسوم نباشد. دورکیم این مطلب را به طور صریح در موارد دیگری هم بیان داشته است. وی در توصیف ویژگی‌های نظام صنفی به کارکرد اخلاقی آن توجه ویژه‌ای داشته و نقشی را که برای خدمات صنفی مطرح می‌کند، دقیقاً مشابه نقش کلیسا برای مسیحیان است. دورکیم حتی به تصریح نظام‌های صنفی را دارای یک درجه مذهبی معرفی کرده است (دورکیم، ۱۳۵۹/۱۸۹۲، ص: ۲۷). دورکیم در جایی دیگر این عقیده را بیان می‌دارد که میان مناسک مذهبی و رفتارهای ملی‌گرایانه تفاوتی وجود ندارد:

میان گردهمایی مسیحیان برای جشن گرفتن روزهای مهم زندگی حضرت مسیح، یا اجتماع کلیمیان برای یادآوری مهاجرت دسته‌جمعی از مصر و اعلام ده فرمان حضرت موسی، یا جشن گرفتن دسته‌جمعی شهروندان یک ملت به خاطر سالروز اعلام تأسیس یک نظام اخلاقی یا قانونی و یا هر رویداد بزرگ دیگری در حیات ملی، چه تفاوت اساسی وجود دارد؟ (دورکیم، ۱۹۷۶، ص: ۴۲۷).

طبق این دیدگاه نظام‌های ارزشی و عقیدتی‌ای چون کمونیسم، فاشیسم و ملیت‌گرایی،

واجد کارکردهای مربوط به دین بوده و به همین دلیل در مقوله دین و در ردیف دین‌هایی همچون بودایی، یهودی، مسیحی و اسلام جای می‌گیرند. به عبارت دیگر چنین تعریفی به قدری گسترده است که نظام‌های اعتقادی و ایدئولوژی‌هایی که آشکارا خاصیت ضدمذهبی دارند را هم دربرمی‌گیرد و اجازه می‌دهد که تقریباً هر نوع وفاداری نیرومند یا دلبستگی پرشوری که میان یک گروه مشترک باشد، در زمره ادیان به شمار آید (همیلتون، ۱۳۷۷/۱۹۹۵، ص: ۳۱). به طوری که در مورد هواداران سرسخت یک خواننده، رقاص، هنرپیشه یا تیم‌های ورزشی نیز می‌توان گفت که آنها نیز حول یک سری عقاید و رفتارهای خاص شکل گرفته‌اند و نوع عقاید، پوشش و ارتباطات میان آنها موجب حفظ و تقویت همبستگی میان آن افراد شده است. راب استونر تحلیلی تطبیقی میان اعمال طرفداران تیم‌های ورزشی و مناسک دسته‌جمعی مذهبی ارایه می‌دهد و بر مشابهت‌های کارکردی آن دو تأکید می‌کند (استونر، راب، ۱۳۷۹/۱۹۸۸، صص: ۸-۸۶). «امروزه کیش و مرام ستاره‌های هالیوود جانشین مرام اولیاء و قدیسین شده است» (باستید، ۱۹۷۳؛ به نقل از ویلم، ۱۳۷۷/۱۹۹۵، ص: ۵۲).

چنین انتقادی (گسترده‌گی تعریف دورکیم از دین) را بسیاری از جامعه‌شناسان بر کلیه رهیافت‌های کارکردگرایانه وارد ساخته و این نکته را بیان داشته‌اند که با ارایه چنین تعریفی، ماهیت دین و احساسات دینی تغییر می‌یابد (همیلتون، ۱۸۷). همچنین منطقیون قدیم این نکته را بیان داشته‌اند که تعریف صحیح باید جامع افراد و مانع اغیار باشد. جالب اینجاست که خود دورکیم هم به چنین شرطی برای یک تعریف صحیح قایل بوده است و در ضرورت ارایه یک تعریف دقیق از دین این نکته را بیان داشته که «بدون داشتن یک تعریف دقیق ممکن است برخی از نظام‌های فکری و عملی که هیچگونه ارتباطی با دین ندارند، در زمره ادیان به حساب آورده یا برخی از حقایق دینی از قلم بیفتند» (دورکیم، ۱۹۷۶، ص: ۲۳). دورکیم حتی به این نکته اشاره کرده بود که خطر نداشتن یک تعریف دقیق از دین، یک خطر وهمی و خیالی نبوده، بلکه واقعیتی است که عدم مراعات آن دانشمندان بزرگی را لغزانده است» (همان، ص: ۲۳).

به نظر می‌رسد با آنکه دورکیم با ویژگی‌های تعریف دقیق آشنا بوده ولی خود نیز در

ارایهٔ یک تعریف صحیح از دین، دچار لغزش گردیده است. برخی با در نظر داشتن دو قیدی که یک تعریف صحیح باید داشته باشد (جامع افراد و مانع اغیار)، گفته‌اند از آنجا که تعریف دورکیم مجموعه‌های غیردینی را نیز شامل می‌شود، تعریف او منطقی با یک مشکل اساسی روبرو می‌باشد. این یکی از ایراداتی است که محمدتقی جعفری بر بیشتر تعریف‌های ارایه شده از دین وارد دانسته است (جعفری، ۱۳۷۸، صص: ۱۱۱-۱۰۰). اما به نظر می‌رسد که ارایهٔ تعریف کارکردگرایانه از دین فی نفسه هیچ مشکل منطقی ندارد. تا وقتی که دورکیم بپذیرد که تمامی نظام‌های عقیدتی و رفتاری که در مجموعه‌ای از افراد ایجاد همبستگی می‌کند، واجد خصلت دینی هستند و تمامی احکام ادیان را نیز در مورد آنها ساری و جاری بداند، منطقی نمی‌توان بر او خرده‌ای گرفت، چرا که چنین رفتاری به هیچ‌وجه به تناقض منطقی نمی‌انجامد. اما اگر بتوان شاهدهی را ذکر نمود که طبق تعریف واجد خصلت‌های دینی بوده ولی دورکیم آن را متمایز از ادیان بداند، آنگاه می‌توان گفت که اندیشهٔ دورکیم از یک ناسازگاری منطقی برخوردار است. به نظر می‌رسد که یک چنین موردی در اندیشهٔ دورکیم یافت می‌شود. دورکیم علم و نهادهای علمی را از هر دین و نهاد دینی‌ای متمایز می‌دارند. اما می‌توان تفسیری از علم و نهادهای علمی ارایه نمود که دقیقاً با تعریف دورکیم از دین سازگار باشد. در هر علمی پاره‌ای از گزاره‌ها را باید بدون چون و چرا پذیرفت و خدشه بر آنها به هیچ‌وجه در حوزهٔ آن علم پذیرفتنی نیست. این مجموعه گزاره‌ها در فلسفهٔ لاکاتوش تحت عنوان «هستهٔ سخت» شناخته می‌شوند که توسط «کمریند ایمنی» محافظت می‌شود (لاکاتوش، ۱۳۷۵/۱۹۷۸، ص: ۱۱۰) و در فلسفهٔ کواین درونی‌ترین لایه‌های معرفتی را تشکیل می‌دهند (کواین، ۱۳۷۵/۱۹۷۴، ص: ۸۲). از طرف دیگر اجرای پاره‌ای از مراسم در نهاد علمی موجب حفظ هویت نهاد علمی و همبستگی عالمان با یکدیگر می‌شوند. برای مثال می‌توان به اهداء جایزه‌های بین‌المللی نظیر جایزهٔ نوبل اشاره نمود. همانگونه که قبایل بدوی می‌پنداشتند که انجام برخی از اعمال موجب تقویت و فزونی توتم و کلان می‌شود، در نهاد علمی هم این گمان وجود دارد که انجام مسابقات بین‌المللی و اهدای جایزه به نفرات برتر که همراه با شور و شمع بسیار در بین شرکت‌کنندگان می‌باشد، موجب رشد فعالیت‌های علمی است. انجام چنین مسابقات و اهدای چنین جایزه‌هایی به دانشجویان و دانش‌پژوهان دیگر می‌آموزد که تنها نوع خاصی از تفکر بر طریق

ثواب بوده و مستحق پاداش می‌باشد. با اجرای دوره‌ای چنین مراسمی هنجارهای موجود در بین جامعه علمی تقویت شده و افراد در یک جمع علمی با یکدیگر احساس همبستگی می‌کنند. چنین تفسیری از علم و نهادهای علمی و فعالیت علمی دقیقاً با تعریف دورکیم از دین سازگار است و به همین دلیل هیچ دلیلی نخواهیم داشت که علم را چیزی جدای از دین به شمار آوریم و در صورت چنین کاری خود را با یک تناقض منطقی روبرو ساخته‌ایم.

۳/۱۰- ابهام واژه سادگی

دورکیم مدعی بود که تحلیل خود را در مورد ادیان بر اساس مطالعه ابتدایی‌ترین و در نتیجه ساده‌ترین دین‌ها دنبال کرده است. اعتقاد دورکیم بر آن بود که «تنها از راه تحقیق در ادیان ابتدایی می‌توان به جوهر دین راه پیدا کرد» (دورکیم، ۱۸۹۷، ص: ۳). دین ابتدایی نیز از منظر دورکیم دینی است که در ساده‌ترین جامعه از حیث تشکیلاتی و سازمانی وجود داشته باشد. در وهله اول ما با این ابهام روبرو هستیم که چرا ساده‌ترین دین باید در ساده‌ترین جامعه وجود داشته باشد. به عبارت دیگر «این ادعای دورکیم مورد تردید است که اگر کسی یک جامعه بسیار ساده را بررسی کند، در واقع می‌تواند ساده‌ترین صورت دین را نیز مشاهده کند. از ساده بودن سطح تکنولوژی یک جامعه چنین بر نمی‌آید که نظام‌های مذهبی آن نیز ضرورتاً ساده باشند» (همیلتون، ۱۹۹۵/۱۳۷۷، ص: ۱۸۱). البته این سؤال را می‌توان بر اساس آراء و اندیشه‌های دورکیم پاسخ داد. در یک جامعه ساده (با همبستگی مکانیکی) افراد از ویژگی‌های یکسانی برخوردار هستند و هنوز ضرورتی پیش نیامده تا استعدادها و توانایی‌های متفاوت افراد آنها را به تقسیم کار و وظیفه و جامعه را با تفکیک کارکردی روبرو گردانند. جمعیت کم و مهمتر از آن یکسان بودن افراد از حیث توانایی‌ها، وظایف و نقش‌ها در چنین جوامعی تعداد اندکی از روابط را میان آنها برقرار می‌سازد. حال دینی که قرار است روابط میان افراد را در یک چنین جامعه‌ای تنظیم نماید، دینی ساده خواهد بود. از طرف دیگر چنین جامعه‌ای هنوز ارتباطات وسیعی را با دیگر جوامع نداشته و در نتیجه عقاید دینی آن کمتر در تعامل با دیگر ادیان قرار گرفته و لذا با پیچیدگی‌های کمتری روبرو شده است (دورکیم، ۱۹۷۶، ص: ۲). پس از این حیث اندیشه دورکیم مشکلی ندارد. به نظر می‌رسد که مشکل اصلی در یک چنین

پیش‌فرض تحقیقی‌ای ابهام موجود در واژهٔ سادگی است. واقعاً چرا جامعهٔ بدوی ساده‌تر از جامعهٔ امروزی بوده و برای مطالعه مناسب‌تر می‌باشد؟ و یک دین چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد تا دینی ساده به شمار آید؟ پاپر در تحلیل مفهوم سادگی نوشته است «تا همین اواخر، مفهوم سادگی را بدون امعان نظر به کار می‌بردند، چنانچه گویی معنای سادگی کاملاً روشن است. کم نبوده‌اند فیلسوفان علمی که بدون ملاحظهٔ دشواری‌های برخاسته از مفهوم سادگی، در نظریات خود مقام خطیری به این مفهوم بخشیده‌اند» (پاپر، ۱۳۷۰/۱۹۵۹، ص: ۱۷۲). البته خود دورکیم نیز پس از آنکه به مطالعهٔ گزارشهای مربوط به عقاید و مناسک توتمیسم (که به زعم او ابتدایی‌ترین دین شناخته شده است)، این عقیده را بیان داشت که «توتمیسم در حقیقت نظام پیچیده و مرکبی از آیین‌ها و توت‌های گوناگون است که بر روی هم یک‌کل واحد را تشکیل می‌دهند. توتمیسم مانند هر نظام فکری و دینی دیگری باید تلقی و تفسیری از جهان به دست دهد و جهان‌بینی مخصوصی را دارا باشد» (دورکیم، ۱۹۷۶، ص: ۱۴۱). این اعتراف در حالی است که دورکیم خود از نزدیک با چنین ادیانی برخورد نداشته است و چه‌بسا در آن موقع پیچیدگی بسیار بیشتری را برای چنین ادیانی قایل می‌شد. حال باید دید که برای مقایسهٔ میزان سادگی یا پیچیدگی دو جامعه چه مراحل را باید پیمود؟ برای انجام یک چنین مقایسه‌ای ما با تعدادی گزاره‌های مشاهدتی از دو جامعه (جامعهٔ بدوی و جامعهٔ توسعه‌یافتهٔ غربی) سر و کار خواهیم داشت. اگر بخواهیم کمیت این دو دسته گزاره‌های مشاهدتی را مبنای مقایسهٔ خود بگیریم، با این انتقاد روبرو خواهیم شد که چون جوامع بدوی تازه مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته‌اند، کمیت گزاره‌های مشاهدتی مربوط به اعمال و رفتار آنها پایین است و لذا این دلیلی بر سادگی جامعهٔ بدوی نخواهد بود. راه دیگر آن است که نظریه‌هایی که در راستای تبیین این دو جامعه ارایه شده است را با هم مقایسه کنیم. در این صورت ما با دو دسته نظریه روبرو می‌شویم، نظریه‌هایی که سعی دارند مشاهدات انجام‌شدهٔ مربوط به این دو جامعه را تبیین نمایند. مقایسهٔ این دو جامعه را می‌توان بر اساس مقایسهٔ ساده‌ترین نظریه مربوط به هر یک از این دو جامعه انجام داد. در این حالت مجبور خواهیم بود تا ساده‌ترین نظریه ارایه شده برای هر کدام از این دو جامعه را بیابیم. اصلی‌ترین سؤال معرفت‌شناسی و روش‌شناسی در همین جا پیش می‌آید. آیا اگر معانی شخصی، ذوقی و

مصلحت‌جویانه را کنار بگذاریم، چیزی به عنوان مفهوم سادگی باقی می‌ماند؟ آیا نظریه‌هایی را که منطقاً متفاوت هستند، می‌توان برحسب درجه سادگی‌شان متمایز ساخت (پاپر، ۱۳۷۰/۱۹۵۹، ص: ۱۷۳). پاسخ شیلیک به این سؤال این است که «سادگی مفهومی است که در آن ترجیحات ذوقی و مصلحت‌جویانه نهفته است. سادگی اصولاً مفهومی نسبی و ناپخته می‌باشد» (همان، ص: ۱۷۴). در نظریه ساده‌ترین منحنی نیز فرض شده است که توابع خطی ساده‌تر از توابع دیگر هستند یا دایره ساده‌تر از بیضی است. اما در این نظریه هیچ توضیحی داده نمی‌شود که چرا یک چنین سلسله‌ای برای سادگی توابع در نظر گرفته شده است (همان، ص: ۱۷۵). حتی به نظر می‌رسد که پاسخ پاپر هم بدین سؤال قانع‌کننده نیست، چرا که او نظریه‌ای را ساده دانسته است که ساده‌تر مورد ابطال قرار گیرد (همان، ص: ۱۷۸). از آنجایی که یک معنای دقیق برای مفهوم سادگی ارایه نشده است، به نظر می‌رسد که منطقاً هیچ دلیلی بر ساده دانستن جوامع بدوی نسبت به جوامع امروزی در دست نخواهیم داشت و در مقابل ادعای دورکیم که جوامع بدوی را ساده‌تر از جوامع امروزی دانسته و آنها را برای مطالعه مناسب‌تر تشخیص داده بود، می‌توان گفت که جوامع بدوی به اندازه جوامع امروزی و حتی بیشتر از آن پیچیده هستند و درک و شناخت آنها به سادگی میسر نیست. حتی می‌توان برای ساده‌تر بودن شناخت جوامع امروزی نیز دلیل آورد. پاپر در مورد ساده‌تر بودن تحقیق در علوم اجتماعی چنین گفته که «در علوم اجتماعی فرد محقق بر اساس آشنایی نسبت به انگیزه‌های خود در کنش‌های اجتماعی می‌تواند به شکل ساده‌تری مدل‌هایی را طراحی کند و آنها را در معرض آزمون قرار دهد» (پاپر، ۱۹۵۷، ص: ۱۲). بر این مبنا می‌توان گفت که فهم مدعیات ادیان امروزی ساده‌تر از ادیان ابتدایی است، چرا که پاره‌ای از انگیزه‌های محقق با انگیزه‌های دینداران مشترک بوده و بر همین اساس فرضیه‌سازی در مورد ادیان امروزی ساده‌تر خواهد بود. حال آنکه به علت فاصله زمانی و فرهنگی محقق از پیروان ادیان ابتدایی شناخت انگیزه‌های رفتاری آنها بسیار مشکل می‌باشد و چه بسا مردم‌شناسان که بر اساس پیش‌فرض‌های انسان‌شناسانه امروزی به مطالعه جوامع ابتدایی می‌پردازند، هیچگاه موفق به درک دقیق و عمیق رفتار آنها نگردند.

۱۰/۴- یک تناقض درونی در آرای دورکیم در باب دین

همیلتون از یک تناقض منطقی در آراء و اندیشه‌های دورکیم یاد کرده است. وی معتقد است که دورکیم در جایی مدعی می‌شود «انسان‌هایی که قدری به خاطر پیوندهای خونی ولی بیشتر به خاطر اشتراک در منافع و سنت‌ها، خودشان را یکپارچه احساس می‌کنند، در هنگام انجام مناسک مذهبی گرد هم می‌آیند و از وحدت اخلاقی‌شان آگاهی می‌یابند. این در حالی است که دورکیم در جایی دیگر چنین گفته است که صرف همین گردهمایی‌ها و برگزاری مناسک مذهبی، علت پیوند مشترک و احساس وحدت می‌باشد» (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۹۹۵، ص: ۱۸۶). به عبارت دیگر دورکیم یک بار مناسک مذهبی را علت بوجود آمدن احساسات مشترک دانسته و بار دیگر آن را معلول این حس جمعی معرفی کرده و چنین ایده‌ای یقیناً یک تناقض‌گویی است. به نظر می‌رسد ایراد همیلتون بر دورکیم دست کم بدین شکلی که او بازگو کرده، ایراد صحیحی نیست. برای رفع این تعارض می‌توان چنین استدلال کرد که گاه احساسات مشترکی در بین برخی از مردم باعث می‌شود که حادثه‌ای خاص برای آنها مهم و درخور توجه شود. این اشخاص می‌کوشند تا با انجام جشن‌ها و یادبوهای ویژه‌ای آن حادثه تاریخی را در خاطره خود تجدید کنند و در کنار هم از اندیشه‌ها و احساسات مشترکشان آگاه گردند و آنها را تقویت نمایند. حضور در چنین مراسمی برای کسانی که در آن مقطع زمانی حضور نداشته‌اند موجب آشنایی با آن احساسات جمعی می‌شود. تکرار یک چنین گردهمایی‌هایی می‌تواند شخصی را از یک چهارچوب فرهنگی خارج و به نظام اخلاقی و فرهنگی جدیدی وارد گرداند. پس به نظر می‌رسد وجود یکسری مشترکات در انسان‌ها شرط لازم برای حساس شدن یک شیء، مکان یا زمان می‌باشد. مناسک جمعی نشان‌دهنده و متجلی‌کننده این احساسات مشترک نسبت به آن امر واحد است. حضور در این مراسم دسته‌جمعی برای قدما این فایده را دربردارد که احساسات قبلی را در آنها قوی‌تر و شدیدتر می‌کند و برای متأخرین نیز این نتیجه را در پی دارد که آنها را با احساسات جمعی که در آن قرار دارند آشنا می‌کند. چنین تفریری از اندیشه دورکیم دربردارنده هیچ‌گونه تناقض منطقی نخواهد بود و ایراد همیلتون بر دورکیم نیز مرتفع خواهد گردید.

۱۰/۵- نقدی بر عقیده الوهیت جامعه

همانگونه که ذکر گردید دورکیم معتقد بود که مفاهیم خدا و جامعه در اصل یک چیز هستند و جامعه تمام چیزهای ضروری را برای برانگیختن الوهیت در ذهن ما دارد. به عبارت دیگر دورکیم بر اساس شباهت‌ها و پیوندهای میان دین و جامعه به این نتیجه می‌رسد که الوهیت چیزی جز جامعه نیست. علاوه بر این دورکیم مدعی است که هر آنچه او در باب ادیان ابتدایی گفته در مورد ادیان پیچیده امروزی هم صادق می‌باشد (دورکیم، ۱۹۷۶، ص: ۳). در اینجا شایسته است این سؤال را مطرح سازیم که آیا دورکیم تمامی ویژگی‌ها و صفاتی که دینداران به خدای خود نسبت می‌دهند را احصاء نموده است؟ برای مثال یکی از ویژگی‌هایی که دینداران برای خدای خود قایل هستند، ازلیت و ابدیت اوست. البته دورکیم سعی نموده به نحوی این صفت ازلیت و ابدیت را به جامعه نیز نسبت دهد. دورکیم معتقد است که انسان‌ها در متن جامعه به دنیا می‌آیند و می‌میرند، ولی این جامعه است که همواره می‌ماند (همان، ص: ۲۴۹). اما این توصیفی که دورکیم از ازلیت و ابدیت جامعه ارائه می‌دهد، دقیقاً همان صفت و ویژگی‌ای نیست که دینداران برای خدای خود قایل هستند. در اینجا از توضیحات خود دورکیم در توصیف جامعه بهره بگیریم. دورکیم معتقد است که «جامعه تنها در افراد و از طریق آنها وجود دارد» (همان، ص: ۲۴۸). این در حالی است که دینداران معتقد هستند که خداوند حتی بدون وجود تمامی افراد وجود خواهد داشت. وجود یک چنین مورد نقضی تعبیر دورکیم از معادل بودن خدای دینداران با جامعه را با مشکل جدی‌ای روبرو خواهد گرداند. از طرف دیگر در ادیان توحیدی مثل اسلام خدا موجودی است که هیچگونه نیازی به اعمال و رفتار بندگانش ندارد، حال آنکه دورکیم معتقد است، جامعه بدون آنکه افرادی را به انجام برخی مناسک و ادار کند نمی‌تواند باقی بماند.

جامعه ماهیتی مختص به خود دارد و هدف‌های مخصوص به خود را دنبال می‌کند. اما جامعه چون بدون افراد خود نمی‌تواند به هدف‌هایش برسد، به گونه‌ای آمرانه از ما تقاضای کمک می‌کند. جامعه نیازمند آن است که بدون توجه به علایقمان ما را به خدمت خود گیرد و همه‌گونه ناراحتی و محرومیت را بر ما هموار سازد (همان، ص: ۲۰۷).

آنچه درباره دورکیم می‌توان گفت آن است که او پس از مشاهده برخی ویژگی‌های

مشترک بین خدا و جامعه، با یک جهش سریع از مشاهدات به نظریه‌ای در باب یکسان بودن خدا و جامعه رسیده است. در حقیقت «نظریه الوهیت بخشیدن به جامعه چیزی جز یک حدس و فرضیه جسورانه نیست. این فرض جایی برای عدالت الهی باقی نمی‌گذارد. حال آنکه دین پاسخی برای مسایل بسیار مهم زندگی بشری (همچون مسئله شر) ارائه می‌کند، مسایلی که نظریه دورکیم از آرایه پاسخ به آنها ناتوان است» (ویلیم، ۱۳۷۷/۱۹۹۵، ص: ۳۲).

جان هیک (Johin. Hich) فیلسوف دین انگلیسی تبار در کتاب فلسفه دین نقد دیگری را نیز بر معادل بودن خدا و جامعه ارائه نموده است:

این نظریه قادر نیست پاره‌ای از عقاید و باورهای دینی را تحلیل کند، عقایدی که از حدود جوامع فراتر رفته و قایل به نوعی رابطه اخلاقی با تمامی انسان‌ها و موجودات است. برای مثال در تعالیم پیامبران بزرگ و عالمان دین، این عقیده بیان گردیده که خداوند همه افراد بشر را دوست دارد و همه زنان و مردان را فرامی‌خواند تا مانند خواهر و برادر در غم هم شریک باشند. چگونه می‌توان این عقیده را در چهارچوب نظریه مورد بحث گنجانند؟ اگر خداوند تنها بازتاب و نماد جامعه است، و جامعه تنها افراد خود را تحت پوشش قرار می‌دهد، منشأ چنین تکلیف دینی (که مردم را به دوست داشتن تمامی انسان‌ها دعوت می‌کند) را در کجا باید جستجو نمود؟ (هیک، ۱۳۷۲/۱۹۶۳، ص: ۷۶).

۱۰/۶- نقد تلقی دورکیم در مورد پیامبران

همانگونه که اشاره گردید، دورکیم جامعه‌شناسان را پیامبران عصر جدید معرفی می‌کرد. پیامبرانی که وظیفه داشتند شرایط جامعه را مورد بررسی قرار دهند و اخلاق مناسبی را برای شرایط اجتماعی در حال تغییر، ارائه نمایند. دورکیم خواسته خود را در نیمه دوم قرن ۱۹ ارائه نمود. از آن تاریخ تاکنون بیش از یک قرن می‌گذرد و شاید این فرصت مناسبی برای تحقق خواسته دورکیم باشد. البته دورکیم متوجه این نکته بود که «آثاری که از یک نهاد (نظیر نهاد دین) در طول قرن‌ها شکل گرفته و به جا مانده است، نمی‌تواند در ظرف چند سال توسط نهادی دیگر از نو ساخته شود» (دورکیم، ۱۳۷۸/۱۸۹۷، ص: ۴۵۴)، اما به نظر می‌رسد که یک قرن تمام، فرصت مناسبی برای شکل‌گیری نظام جدیدی است که جامعه و انسان‌های شدیداً



پښتونستان د علومو او مطالعاتو فریښی
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان د علوم او مطالعات فریښی
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان ښار
پښتونستان ښار
پښتونستان ښار



پښتونستان ښار
پښتونستان ښار
پښتونستان ښار

- ۱۵- دورکیم، امیل. ۱۳۷۳/۱۸۹۴ قواعد روش جامعه‌شناسی ترجمه علیمحمدکاردان انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۶- دورکیم، امیل. ۱۳۷۸/۱۸۹۷ خودکشی ترجمه نادر سالار زاده امیری تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- ۱۷- دورکیم، امیل. ۱۳۶۰/۱۹۲۵ فلسفه و جامعه‌شناسی ترجمه فرحناز خمسه‌ای انتشارات مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- ۱۸- دیویس، وینستون. ۱۳۷۹/۱۹۸۷ جامعه‌شناسی دین در مجموعه مقالات شناخت دانش ادیان ص ۱۹۹-۲۳۱.
- ۱۹- رفیع پور، فرامرز. آتومی یا آشفته‌گی اجتماعی تهران: انتشارات سروش ۱۳۷۸.
- ۲۰- روزه، گی. ۱۳۷۶/۱۹۷۲ جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز ترجمه عبدالحسین نیک گهر تهران: انتشارات تیان.
- ۲۱- ریتزر، جرج. ۱۳۷۳/۱۹۸۴ بنیان‌های جامعه‌شناسی (خاستگاه‌های ایده‌های اساسی در جامعه‌شناسی) ترجمه تقی آزاد ارمکی تهران: نشر سیمرخ.
- ۲۲- سروش، عبدالکریم. درسهایی در فلسفه علم الاجتماع (روش تفسیر در علوم اجتماعی) تهران: نشر نی ۱۳۷۶.
- ۲۳- فروند، ژولین. ۱۳۷۲/۱۹۷۳ نظریه‌های مربوط به علوم انسانی ترجمه علیمحمدکاردان تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۴- کلیم کیت، هانس. ۱۳۷۹/۱۹۸۷ «ماکس مولر بنیانگذار رشته ادیان» در مجموعه مقالات شناخت دانش ادیان ص ۶۷-۷۷.
- ۲۵- کوئن، بروس. ۱۳۷۲/۱۹۸۷ مبانی جامعه‌شناسی ترجمه غلام عباس توسلی تهران: انتشارات سمت.
- ۲۶- کواین، و.و. ۱۳۷۵/۱۹۷۴ «کل گرای» در مجموعه مقالات دیدگاهها و برهانها ص ۷۸-۸۶.
- ۲۷- کوزر، لوئیس. زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی ۱۹۷۱ ترجمه محسن ثلاثی تهران: انتشارات علمی ۱۳۷۷.

- ۲۸- کوزر، لوئیس. ۱۳۷۶/۱۹۸۰ «کاربرد نظریه‌های کلاسیک در جامعه‌شناسی» در مجموعه مقالات آینده بنیانگذاران جامعه‌شناسی ص ۲۱۳-۲۲۹.
- ۲۹- گروئرز، چارلز. ۱۳۷۸/۱۹۸۷ جامعه‌شناسی مرتون ترجمه زهره کسائی تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- ۳۰- گلدمن، لوسین. ۱۳۵۷/۱۹۵۲ فلسفه و علوم انسانی ترجمه حسین اسدپور پیرانفر. تهران: سازمان انتشارات جاویدان.
- ۳۱- گیدنز، آنتونی. ۱۳۶۳/۱۹۷۸ دورکیم ترجمه یوسف ابادزی تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۳۲- لاکاتوش، ایمره. ۱۳۷۵/۱۹۷۸ «علم و شبه علم» در مجموعه مقالات دیدگاهها و برهانها ص ۱۸-۱۰۴.
- ۳۳- لالاند، آندره. فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه ترجمه غلامرضا وثیق تهران: انتشارات فردوسی ۱۳۷۷.
- ۳۴- لیتل، دانیل. ۱۳۷۳/۱۹۹۱ تبیین در علوم اجتماعی ترجمه عبدالکریم سروش تهران: انتشارات صراط.
- ۳۵- موحد، ضیاء. درآمدی به منطق جدید تهران: انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۳.
- ۳۶- وبر، ماس. ۱۳۷۴/۱۹۰۴ اخلاق پروتستان و سرمایه داری ترجمه عبدالمعبود انصاری تهران انتشارات سمت.
- ۳۷- ویلم، ژان پل. ۱۳۷۷/۱۹۹۵ جامعه‌شناسی ادیان ترجمه عبدالکریم گواهی تهران: انتشارات تبیان.
- ۳۸- وینچ، پتر. ۱۳۷۲/۱۹xx ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه ترجمه (سمت) تهران: انتشارات سمت.
- ۳۹- هیک، جان. ۱۳۷۲/۱۹۶۳ فلسفه دین ترجمه بهرام راد تهران: انتشارات المهدی.
- ۴۰- هیوز، استیوارت. ۱۳۶۹/۱۹۶۱ آگاهی و جامعه ترجمه عزت الله فولادوند تهران: سازمان انتشارات انقلاب اسلامی.
- ۴۱- هالوی، ایوا/تزیونی. ۱۳۸۰/۱۹۸۳ روشنفکران و شکست در پیامبری ترجمه حسین کچویان تهران: انتشارات تبیان.

- ۴۲- همیلتون، ملکم. ۱۳۷۷/۱۹۹۵ جامعه‌شناسی دین ترجمه محسن ثلاثی تهران: انتشارات تیان.
- ۴۳- بینگر، میلتون. ۱۳۷۶/۱۹۷۰ «دین و نیازهای فردی» در مجموعه مقالات دین و چشم‌اندازهای نو ص ۱۸۲-۱۱۳.
- ۴۴- همتی، همایون. شناخت دانش ادیان تهران: انتشارات نقش جهان ۱۳۷۹.
- ۴۵- علم‌شناسی فلسفی ترجمه عبدالکریم سروش تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۷۲.
- ۴۶- آینده‌ بنیانگذاران جامعه‌شناسی ترجمه غلام عباس توسیلی تهران انتشارات قومس ۱۳۷۳.
- ۴۷- دین و چشم‌اندازهای نو ترجمه غلامحسین توکلی قم: دفتر تبلیغات اسلامی ۱۳۷۶.
- ۴۸- دیدگاهها و برهانها ترجمه شاپور اعتماد تهران: نشر مرکز ۱۳۷۵.
- 49- Durkheim, Emile. the elementary forms life (1976).
- 50- Jones, R. Durkheim, Realism and Rousseau: Journal of the history of the Behavioral Sciences 32(4):330-53.
- 51- Merton, R.K Theoretical Sociology, New York, Free Press (1967).
- 52- Nisbet, R.A. The Sociological Tradition, New York, Basic Books (1966).
- 53- Popper, Karl. The poverty of Historicism (1957).
- 54- Rex, J. Key. problems of Sociological Theory, London, R.K.P (1969).
- 55- Schmaus, Warren. Durkheims Epistemology and Philosophy of Science.
- 56- Strenski, Ivan. Durkheim and the Jews of France, University of California