

امیل دورکیم و قرائتی عرفی از دین

رحیم دهقان سیمکانی*

چکیده

نگرش امیل دورکیم به مقوله دین، کاملاً عرفی است و این مطلب از دو مدخل قابل تبیین و بررسی است. یکی با طرح نظریه ایشان درباره منشأ و خاستگاه دین و دیگری تمایزی که ایشان میان امور مقدس و غیر مقدس قائل شده است. وی با طرح نظریه «منشأ اجتماعی دین»، دین را جریان تکامل یافته سنت توتمیستی و فرآورده بشری دانسته و هرگونه منشأ ماوراءالطبیعی و الهی را تلویحاً از دین نفی نموده است. همچنین با مرزگذاری میان امور مقدس و غیر مقدس و محصور کردن دین در حوزه مقدسات، عرصه را بر دین تنگ نموده و آن را به بخش‌های حاشیه‌ای و نه‌چندان جدی زندگی رانده است. این مقاله با وارد شدن از این دو مدخل به اندیشه دورکیم به بررسی و نقد اندیشه ایشان در این باب می‌پردازد. روش این مقاله در مراجعه به آراء، استنادی و در تبیین محتوا، تحلیلی - انتقادی است.

واژگان کلیدی

امیل دورکیم، عرفی شدن، دین، کارکردگرایی، توتمیسم.

طرح مسئله

امیل دورکیم، در ۱۵ آوریل ۱۸۵۸ در شهر اپینال فرانسه متولد شد. او از نسل سلسله با سابقه یهودی بود و خودش هم در همین رشته طلبگی کرد، اما در همان نوجوانی میراثش را ترک کرد و لادری مذهب شد. دورکیم یکی از بنیان‌گذاران اصلی جامعه‌شناسی دین است. وی که جامعه‌شناسی را عالی‌ترین علم اجتماعی می‌دانست، کوشید از منظر این دانش تازه شکل گرفته، دین را مطالعه و خاستگاه آن را بیان نماید. او برای

r.dehghan88@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۲/۴/۱۹

*. دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب.

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۲۰

دین خاستگاهی عقلانی و اجتماعی قائل بود و با تحلیل منشأ اجتماعی دین، آن را از جادو و عوامل فردی جدا می‌کرد و نتیجه می‌گرفت که دین به دلیل کارکرد اجتماعی خود، تا زمانی که جامعه وجود دارد، حضور داشته و خواهد داشت. رویکرد دورکیم به دین، نتیجه نگرش ساختارگرایانه او به جامعه و نگاه عرفی‌نگر و یا تقلیل‌گرایانه او به مفاهیم و مولفه‌های دینی بود. از این منظر، وی دین، اخلاق و هنر را نیز به‌نوعی کارکرد اجتماعی فرو می‌کاست و برای آنها خاستگاهی جز جامعه قائل نبود. این نگرش، قرائتی عرفی‌شده از دین ارائه می‌دهد که زمینه‌های آن را باید در اندیشه‌های پیش از دورکیم جستجو کرد.

اندیشه‌های افرادی چون هابز که دین و اخلاق را صرفاً به‌عنوان ابزاری در جهت برقراری صلح و آرامش در جامعه تقلیل داد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۵/ ۲۸۰) و همچنین ماکیاول که دین و اخلاق را همچون ابزاری در خدمت دولت قرار داد تا در وقت نیاز از آن بهره‌جویی (ماکیاولی، ۱۳۷۴: ۱۱۸ - ۱۱۷) و نیز اسپینوزا که دین را تنها برای مردمان عامی که قابلیت بهره‌وری از خرد خویش را ندارند، ضروری می‌دانست؛ بدون اینکه صحت حقانیت دین برای او ضرورتی داشته باشد، (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۱۲۱) زمینه را برای نظریه‌پردازی‌های عرفی‌کننده افرادی چون دورکیم فراهم ساخت، تا با نگاهی کارکردگرایانه، دینی را تبیین کنند که انسانها از باب ضرورت، خودشان کشف کرده‌اند و خدای حقیقی و احکام و آداب شریعت حق را در حد فهم خود و به هدف گذران زندگی دنیوی تقلیل دهند. رابرتسون می‌گوید:

این نگرش که برخی از متفکران و اندیشمندان اجتماعی از ضرورت وجود خدا و دین به‌خاطر نیازها و الزامات اجتماعی دفاع می‌کردند، بی‌آنکه بدان اعتقاد و ایمانی داشته باشند، از رویکردهای رایج قرن ۱۹ بوده است. (Robertson, 1970: 198)

نگرش لادری‌گرایانه کانت نیز در جهت زمینه‌سازی برای پیدایش اندیشه‌های دورکیم تأثیر بسزایی داشت؛ به‌گونه‌ای که کیوپیت می‌گوید: «کانت با غیرقابل شناخت قلمداد کردن خدا و ماوراءالطبیعه، تا حد زیادی آنها را از حیز انتفاع خارج ساخت.» (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۱۷) پس از کانت، ویتگنشتاین نیز راه علم و معرفت را به هرچه که با مقوله ارزش و مفهوم حیات سروکار داشت بست، و دین و خدا را، در حوزه احساس محبوس ساخت. (همان: ۲۷۲) دیدگاه فایده‌گرایانه جرمی بنتام و جان استوارت میل نیز که اخلاق را به معیارهای انسانی فروکاستند و همچنین نیچه که مرگ خدا را اعلام نمود و تأکید کرد که فضیلت باید ابداع انسان باشد والا زیانبخش است، (نیچه، ۱۳۵۲: ۳۶ - ۳۵) از دیگر استوانه‌های نظریات عرفی شدن است که در تشجیع متفکرانی چون دورکیم در ایراز قرائتی عرفی‌شده از دین، نقش قابل توجه داشته است.

این مقاله عهده‌دار تبیین قرائت عرفی‌شده دورکیم از دین است. برای دستیابی به این هدف، ابتدا تبیینی مجمل، از «عرفی شدن» ارائه داده و سپس ضمن بیان نگرش دورکیم نسبت به دین، براساس دو مدخل «منشأ دین» و «تمایز بین امر مقدس و نامقدس» که از تعریف او نسبت به دین مطرح می‌شود، عناصر

عرفی‌کننده را که دورکیم خواسته یا ناخواسته دامن‌گیر آن شده است، نشان خواهیم داد. ذکر این نکته نیز لازم است که رویکرد نویسنده در این مقاله رویکردی برون‌دینی بوده و با این نگرش به تحلیل و نقد نظریه دورکیم در باب دین پرداخته است.

یک. عرفی شدن^۱

توجه داشته باشیم که سکولاریسم و سکولاریسیون (عرفی شدن) از هم متفاوتند. سکولاریسم در لغت به معنای «دنیاگرایی، روح و تمایل دنیوی داشتن» است و در اصطلاح به معنای سیستمی از فلسفه اجتماعی یا سیاسی است که ایمان مذهبی و نیز شخصیت‌های مذهبی را رد می‌نماید. سکولاریسم حرکتی است که قصد دارد تا زندگی، رفتار و سلوک انسان را بدون توجه به خداوند و آخرت سامان دهد؛ (Esposito, 2000: 14) پدیده‌ای است که همواره رشد آن با افول دین همراه بوده است. (Pickering, 1993: 560) سکولاریسم یک ایدئولوژی است و قائلان و مبلغان این ایدئولوژی، آگاهانه همه اشکال اعتقاد به امور و مفاهیم ماوراءالطبیعی و کارکردهای مختص به آن را طرد و تخطئه می‌کنند، و در مقابل، از اصول غیردینی و ضد دینی به عنوان مبنای اخلاق شخصی و سازمان اجتماعی حمایت می‌کنند. (Ibid) اما سکولاریسیون، نوعی دنیوی کردن و عرفی‌سازی است؛ فرایندی است که برطبق آن، واقعیاتی که در قلمرو دینی و مقدس، جای دارند به محدوده امور غیر مقدس و طبیعی منتقل می‌شوند؛ فرایندی که در پی غیردینی ساختن و زدودن بُعد تقدس‌آمیز برخی از مظاهر جهان و مقام انسان در جهان همراه است. در این فرایند، جنبه‌های عقلانی، علمی و فنی، جایگزین مظاهر دینی و تبیین جهان از طریق امور مقدس و الهی می‌شوند. (بیرو، ۱۳۷۰: ۳۳۴) آنچه ما در اندیشه‌های امیل دورکیم جستجو خواهیم کرد عناصری است که دین را در مسیر این فرایند قرار می‌دهند.

عرفی شدن در یک بیان عام، فرایندی است که طی آن، موقعیت و اهمیت دین، نزد فرد و یا در عرصه اجتماع تنازل می‌یابد و برداشت‌هایی صرفاً دنیوی، از تعالیم و غایات دینی غالب می‌گردد (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۹۷ - ۳۰۲)؛ در این فرایند جنبه‌های عقلانی، علمی و فنی جانشین مظاهر دینی و تبیین جهان از طریق امور مقدس و الهی می‌شوند. (بیرو، ۱۳۷۰: ۳۳۴)

البته عرفی شدن از آن جهت که مقوله‌ای تبعی است، براساس اهداف، قلمرو و رهیافت‌های مختلف به دین، تعاریفی متفاوت به خود می‌گیرد. همیلتون معتقد است بیشتر اختلافات درباب مفهوم عرفی شدن از این واقعیت نشئت می‌گیرد که برداشت‌های متفاوتی از دین شده است. (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۸۹) به نظر می‌رسد نوع غایت، قلمرو و رهیافت هر دین، می‌تواند تبیین‌کننده فرایند عرفی شدن در آن دین باشد.

ذکر این نکته نیز لازم است که عرفی شدن در سطوح مختلفی می‌تواند واقع شود؛ «عرفی شدن درون‌دینی»، «عرفی شدن فرد» و «عرفی شدن جامعه» که البته نوعی تعامل و تلازم بین آنها برقرار است.

1. Secularization.

«عرفی شدن در سطح درون دینی» بدین گونه است که آموزه‌ها و مولفه‌های دین، به نفع مدرنیته کنار گذاشته شوند؛ مثلاً دعا و یا استخاره که در ادیان جایگاه خاصی داشته‌اند، در اثر حاکمیت فرهنگ مدرن، به بازی‌های روانی و صرفاً برای آرامش روانی تقلیل یابند. هرگونه فرمیسم، بازتفسیری، مداخله در دین تحت عنوان اسطوره‌زدایی به عرفی شدن در سطح دین منجر می‌شود. «عرفی شدن در سطح جامعه» به این است که سهم ارزش‌ها و آموزه‌های دینی در نظام ارزشی جامعه تقلیل یافته و پایگاه اجتماعی متولیان دین و دین‌داران به تدریج افول یابد. در نتیجه این فرایند نقش اخلاق دینی در مناسبات اجتماعی کم‌رنگ شده؛ جایگاه دین، دچار افول تدریجی در سطح جامعه شده و دین به عنوان نهادی در کنار دیگر نهادها قرار خواهد گرفت. اما «عرفی شدن فرد» به این است که فرد دچار نوعی بی‌اعتنایی و بی‌تفاوتی عملی به اخلاق و تکالیف دینی شده و در زمینه‌های مختلف، به جای اهتمام در جهت کسب رضایت الهی به خرسندی دنیوی اکتفا کند. در این فرایند، دین‌داری نه به عنوان تکلیفی برعهده اعضای جامعه، بلکه به عنوان امری کاملاً دل‌خواهانه و داوطلبانه تلقی می‌گردد. آنچه در اینجا مورد بحث است، در گام اول عرفی شدن در سطح دین است؛ هرچند ممکن است گریزهایی به دو سطح دیگر نیز انجام گیرد.

دو. منشأ و جوهره دین در نگاه دورکیم

در یک نگاه کلی تعاریفی را که در باب دین ارائه شده است می‌توان به دو دسته تعاریف تحویل‌گرایانه و غیر تحویل‌گرایانه تقسیم کرد. آن دسته از اندیشمندان که تلاش کرده‌اند، جوهر دین و یا عناصر ذاتی آن را تعریف کنند، غیرتحویل‌گرا بوده و آنهایی که دین را به کارکردهای آن، یا منشأ و ریشه آن تقلیل داده‌اند. تحویل‌گرا محسوب می‌شوند، هرچند در پی این بوده باشند که ذات و جوهره دین را تبیین کنند. مثلاً پل تیلیش می‌گوید «دین، گوهر و بنیاد حیات معنوی انسان است» (تیلیش، ۱۳۷۶: ۴) یا «جوهر دین، احساس توکل و اتکای محض است»؛ (براون، ۱۳۷۵: ۱۱۱) چنین تعریفی به جهت اینکه در جستجوی کشف عنصر ذاتی و بنیادین دین برآمده، می‌تواند تعریفی جوهری و در نتیجه، قائل آن غیر تحویل‌گرا تلقی شود. اما تعاریفی نظیر «دین مجموعه نمادپردازی‌های بشری است» و یا «دین کارکرد معنابخشی و روان‌درمانی دارد» (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۱۷) از آن جهت که جوهره دین را به کارکرد و یا منشأ و ریشه آن تقلیل داده‌اند، از جمله تعاریف تحویل‌گرا محسوب می‌شوند که از جوهر حقیقی دین در تعریف خود غافل مانده‌اند. دورکیم دین را این‌گونه تعریف می‌کند:

دین عبارت است از یک نظام مشترک و الزام‌آور از اعتقادات و اعمال، که به امور مقدس مربوط می‌شوند؛ اعتقادات و اعمالی که همه آنهایی را که از آنها پیروی می‌کنند، در یک اجتماع اخلاقی که «کلیسا» خوانده می‌شود، گرد هم می‌آورد. (ویلیم، ۱۳۶۸: ۲۱)

تعریفی که دورکیم از دین ارائه می‌دهد جزء کدام دسته است؟ به نظر می‌رسد تعریف دورکیم از آن جهت که محتوای دین را در کارکردهای آن خلاصه کرده و نیز منشأ آن را چیزی جز جامعه ندانسته است؛ از سنخ تعاریف تحویل‌گراست. مک‌گویری در تبیین تعریف دورکیم از دین «تمایز بین امر مقدس و نامقدس» را جوهر و ذات دین می‌داند، (مک‌گویری، ۱۳۷۵: ۳۲۱) اما این مطلب نمی‌تواند بیانگر این باشد که تعریف دورکیم، تعریفی جوهری و غیر تحویل‌گراست؛ چراکه مقدس بودن برای دورکیم، مفهومی است که در پی «توتم» و به اعتبار آن معنا می‌یابد؛ به این معنا که توتم از آن جهت که بقا جامعه و همبستگی را تضمین می‌کند، کم‌کم هم خودش و هم احکامی که در پی آن صادر می‌شود، مقدس جلوه خواهند کرد. «امر مقدس» در اندیشه دورکیم یک مفهوم تبعی است و از آن جهت که توتم و احکام ناشی از آن «موجب شکل‌گیری اجتماعی واحد می‌شوند، در نظر افراد جامعه مقدس جلوه می‌کنند؛ یعنی این‌گونه نیست که مقدس بودن، جوهری واقعی و حقیقی داشته باشد. لذا مک‌گویری می‌گوید: «توتم، الگوی موجودی مقدس است و بنیانی است برای تفکیک امر مقدس از غیر مقدس». (همان: ۳۲۱)

براساس تفسیر دورکیم، هدف اصلی دین به دست دادن تبیین رضایت‌بخشی از عالم هستی نیست، بلکه هدف غایی دین، تقویت انسجام اجتماعی است و عبادات نیز در این مسیر عمل می‌کنند و نقش آشکار آنها تحکیم پیوندهای موجود بین مؤمن و خدای اوست. از همین رهگذر این حرکات پیوندهای موجود میان فرد و جامعه را هم مستحکم‌تر می‌کنند؛ زیرا خدای مورد بحث در آن باورها جز بیان مجازی جامعه نیست. اما چرا باید بشر چیزی را بیافریند، آنگاه او را بپرستد و به درگاهش قربانی کند و بخواهد با او هم‌ذات گردد؟ پاسخ دورکیم این است که وجود خدایان که نماد جامعه‌اند، برای حیات اخلاقی جامعه لازم است و از این رو باید آنان را پرستش کرد. گویا قرائت دورکیم از دین، بر افراد انسان بنا نهاده شده است؛ چراکه اگر افراد نباشند، خدایان هم نیستند، و اگر خدایان نباشند، جامعه از میان می‌رود و انسجام گروهی و قواعد اخلاقی که لازمه زیست انسانی است، نابود می‌گردد. (دورکیم، ۱۳۶۰: ۷۸ - ۷۶)

دورکیم برای تبیین جوهره دین، تلاش می‌کند تا ابتدا خاستگاه و منشأ دین را بشناسد. او معتقد بود که در جوامع نسبتاً ساده ابتدایی بهتر از جوامع پیچیده نوین، می‌توان ریشه‌های دین را یافت. آنچه او از این رهگذر به دست آورد، این بود که سرچشمه دین، خود جامعه است. این جامعه است که بعضی چیزها را شرعی و برخی دیگر را کفرآمیز می‌شناسد. او به استناد گزارش‌های مردم‌شناختی مربوط به زندگی و فرهنگ بومیان استرالیا، به مفهومی کلیدی به نام «توتم» دست یافت. «توتم» عبارت است از حیوان، درخت یا حتی قطعه‌ای از شیء که اعضای کلان (جامعه) آن را مقدس می‌شمارند و نیای خویش تصور می‌نمایند. (دورکیم، ۱۳۸۳ الف: ۳۹۹)

دورکیم با تمرکز بر تفکر توتمی، در میان قبایل استرالیا، معتقد شد که پدیده توتم، امری جهانی بوده و همه‌جا گونه‌ای توتمیسم وجود داشته است؛ برای مثال مفهوم مانا^۱ در میان قبایل مالانزی، مفهوم

1. Mana.

واکان،^۱ مانیتو^۲ و اورندا^۳ در میان سرخ‌پوستان آمریکا بیانگر همین اصل توتمیسم است. (اسلامی، ۱۳۸۳: ۵۹)

در نگاه دورکیم، توتم به‌عنوان محوری محسوب می‌شود که نماد همبستگی افراد جامعه به هم بوده و باعث تقویت ارتباط و همدلی اعضای جامعه به هم می‌شود و درحقیقت مبنایی‌ترین عنصر در جهت قوام و پایداری جامعه است. از این رو، افراد جامعه آن را مقدس دانسته و می‌پرستند. توتم، شکل برونی و مشهود آن چیزی است که ما آن را «خدا» نامیده‌ایم. بنابراین، اگر توتم به‌طور هم‌زمان نماد خدا و جامعه باشد، دلیل بر این خواهد بود که خدا و جامعه یک چیزند. (دورکیم، ۱۳۸۰: ۶۵) لذا براساس اندیشه دورکیم «جامع فرمانروای ماست، چون بیرون از ما و بر فراز ماست». (دورکیم، ۱۳۶۰: ۷۸) توتمیسم در مرحله نخست، به چندخدایی تبدیل می‌شود و همین که ارتباط میان قبایل به تدریج بیش‌تر می‌شود و آنها مفاهیم و بینش‌های خود را به یکدیگر انتقال می‌دهند، گمان می‌کنند که این خدایان جدی مشترک و باهمیت داشته‌اند و این جدی همان خدای واحد برتر است. (قائمی‌نیا، ۱۳۷۹: ۱۱۱ - ۱۱۰) پس خدایان از اصل توتمی زاییده می‌شوند و خدای واحد هم، همان اعتقاد توسعه‌یافته عقیده به چندخدایی است. (همان)

حال که توتم به‌عنوان خدای جامعه محسوب شد، احکام اخلاقی و شریعت نیز، براساس محوریت همین توتم شکل خواهد گرفت. مثلاً از آن جهت که «جامعه» مقدس است، همه افراد باید تلاش خود را انجام دهند تا این همبستگی از بین نرود؛ از این رو باید نسبت به هم، کاملاً فداکاری و گذشت داشته باشند، حقوق یکدیگر را رعایت کنند، به یکدیگر دروغ نگویند، ظلم نکنند و ... پس همه ارزش‌ها از طریق محوریت توتم به جامعه تزریق شده است. از این رو، دورکیم معتقد است که جامعه غایت عالی هرگونه فعالیت اخلاقی است. (دورکیم، ۱۳۶۰: ۷۸) لذا وقتی از دورکیم در پاسخ به این سؤال که مبنای الزامی بودن وظایف اخلاقی چیست و به چه نامی می‌توان به رعایت ضوابط اخلاقی حکم کرد؟ بحثی را درخصوص مبنای دینی و لائیک اخلاق آغاز می‌کند و در این بحث از پی‌ریزی یک اخلاق راسیونالیست، مدنی و مبتنی بر جامعه، دفاع می‌نماید. او میان آموزش اخلاق و تربیت اخلاقی^۴ تمایز قائل شده، هدف تربیت را عمل می‌داند، درحالی‌که هدف آموزش، توضیح دادن و در حد امکان، فهماندن است. (Durkheim, 1909: 233)

شریعت نیز از همین شکل ایجاد می‌شود و احکام شرعی از این رهگذر و براساس اقتضات جامعه به تدریج حاصل می‌شوند؛ مثلاً افرادی که دارای توتمی مشترک هستند، با هم خویشاوند شمرده می‌شوند و با توجه به این خویشاوندی اعضای گروه، همسرگزینی از درون گروه نیز ممنوع می‌گردد؛ یعنی زن و مرد یک کلان توتمی نمی‌تواند با هم ازدواج نمایند و ناگزیرند از بین افرادی که عضو کلان آنان نیستند، همسر اختیار کنند. باورها و اعتقادات نیز از همین رهگذر حاصل می‌شوند؛ مثلاً دورکیم درباب اعتقاد به وجود ارواح استدلال

1. Wakan.
2. Manitou.
3. Orenda.
4. Enseignement de la morale / Education morale.

می‌کند که تصور روح به‌راستی «چیزی جز اصل توتمی تبلور یافته در یکایک افراد نیست.» (به نقل از: همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۷۷). و از آنجا که ما موجوداتی اجتماعی هستیم، عنصری مقدّس را به صورت اجتماعی با خود حمل می‌کنیم. روح همچنین نامیراست؛ زیرا یک اصل اجتماعی است. افراد می‌میرند، ولی جامعه می‌ماند و اعتقاد به نامیرایی روح همین واقعیت را بیان می‌کند. به‌طور کلی، دورکیم به این نتیجه رسیده بود که جامعه و دین از یک گوهرند. دین همان شیوه‌ای است که جامعه از طریق آن خودش را به‌صورت یک واقعیت اجتماعی غیر مادی متجلی می‌سازد. (ریترز، ۱۳۷۴: ۲۳)

منشأ تقدس توتّم که دورکیم آن را خدا می‌پندارد، چیست؟ به‌اعتقاد دورکیم، توتّم به این دلیل مقدّس است که نماد گروه و جامعه است. توتّم، نماینده ارزش‌هایی است که برای گروه یا اجتماعی اهمیت اساسی دارد. حرمت و تکریمی که از توتّم به‌عمل می‌آید در واقع، ناشی از احترام و تکریمی است که افراد گروه برای جامعه قائل هستند. (آرون، ۱۳۶۶: ۳۹۹) دورکیم در پاسخ به این پرسش که بنابراین، آنچه در مراسم و آئین‌ها واقعاً مورد پرستش و تقدیس واقع می‌شود چه چیزی است، معتقد است آن چیز، جز جامعه نیست. (گیدنز، ۱۳۸۴: ۴۹۳) پس طبق پندار دورکیم، معبود واقعی و آنچه در آئین‌ها، مراسم و تشریفات مذهبی مورد ستایش و تقدیس قرار می‌گیرد، چیزی جز «جامعه» نیست. حال منشأ تقدس خود جامعه چیست؟ پاسخ دورکیم این است که جامعه خود به‌خود بهره‌ای از تقدس دارد. به‌طور کلی، شکی نیست که جامعه با همان اثری که بر اذهان می‌گذارد، همه توانایی‌های لازم را برای بیدار کردن احساس ملکوتی در آنها داراست؛ زیرا جامعه نسبت به اعضای خود همان مقامی را دارد که خدا نسبت به مؤمنان از آن برخوردار است. (آرون، ۱۳۶۶: ۴۰۱) از آنجا که جامعه سرشت خاص خود را دارد و آن متفاوت از سرشت ماست، هدف‌های خاص خود را دنبال می‌کند. لیکن چون نمی‌تواند جز با واسطه ما به آن هدف برسد، با ابهت تمام از ما یاری می‌طلبد. (دورکیم، ۱۳۸۳ الف: ۲۸۶)

سه. قرائت عرفی دورکیم از دین

براساس اندیشه‌های دورکیم در باب دین، می‌توان دو مدخل را در اندیشه ایشان مورد توجه قرار داد که براساس این دو مدخل، دورکیم خواسته یا ناخواسته در مسیر عرفی شدن گام برداشته است. یکی از آن دو مدخل؛ قائل شدن به منشأ اجتماعی برای دین و دیگری تمایز بین امر مقدّس و نامقدّس است که از تعریف او در باب دین روشن می‌گردد. با بررسی دو مدخل، نشان خواهیم داد که قرائت دورکیم از دین، قرائتی عرفی است.

۱. دورکیم و نظریه «منشأ اجتماعی دین»

الف) دورکیم با این نظریه، تلویحاً هرگونه منشأ ماوراءالطبیعی و الهی برای دین را نفی کرده و دین را در حدّ یک فراورده بشری فروکاسته است. ذات دین در نگرش دورکیم، اعتقاد به خدای ماورای جهانی نیست. او معتقد است مذاهبی از نوع عالی وجود دارند که پیروان آن به خدا معتقد نیستند؛ مانند بیشتر مکاتب بودایی

که مبشر ایمان به خدای شخصی و ماورای جهان نمی‌باشند. (آرون، ۱۳۶۶: ۳۹۳) قائل شدن به منشأ بشری برای دین، باعث بی‌ریشه قلمداد کردن دین و نفی پایه مستحکم دین بوده و آن را آمادۀ هرگونه اصلاح و تبدیل‌های بعدی و در مسیر عرفی‌شدن قرار می‌دهد. تأکید بر نیازهای طبیعی، روانی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی به‌عنوان علت تامۀ دین به‌معنای نفی هرگونه منشأ آسمانی و متعالی برای دین بوده و آن را تا حد دیگر فراورده‌های بشری که دارای محدودیت‌ها و نقصانهای فراوانی است، نازل می‌سازد. دین به‌مثابه فراورده بشری، آمادۀ پذیرش هرگونه انقلاب زیر و روکننده و تحوّل برهم‌زننده می‌باشد و عرفی‌شدن نیز چیزی فراتر از این استعداد و آمادگی را از دین مطالبه نمی‌کند.

ب) دورکیم از تعریف «دین» به‌عنوان امری ماورای طبیعی و یا در ارتباط با اندیشه وجود خداوند اجتناب می‌ورزد و از اینجاست که دین اعتبار واقع‌گرایانه خود را از دست می‌دهد و در حیطه یک برداشت شخصی بسیار محدود درباره حقایق انسانی محصور می‌گردد. او شریعت، اخلاق، عقائد و به‌طور کلی تمام آموزه‌های دین را به‌گونه‌ای تبیین می‌کند که گویی خود انسان‌ها وضع کرده‌اند؛ این امر نشان می‌دهد که آموزه‌های دین، حقایق رئال و در متن واقع نیستند؛ بلکه صرفاً قراردادهایی هستند که انسان‌ها در جهت حفظ جامعه و نظام اجتماعی آنها را وضع کرده‌اند.

ج) دورکیم با این نظریه علی‌رغم توجه خاص خود به انسجام اجتماعی، اتفاقاً عرفی‌شدن در بستر جامعه را تقویت کرده است؛ چراکه با حذف عناصر حقیقی دین از آن، جامعه بسیاری از پایبندی‌های خود نسبت به دین را از دست خواهد داد و به جامعه‌ای بی‌روح و بی‌محتوا تبدیل خواهد شد. به این معنا که، جامعه‌ای که به‌عنوان دین تلقی شده است نیز به‌جهت برخوردار نبودن از پشتوانه‌ای حقیقی، پس از مدتی اعتبار آموزه‌هایش را از دست خواهد داد. از این‌رو، عرفی‌شدن دین و عرفی‌شدن جامعه در نظر دورکیم با هم تلاقی کرده‌اند، چون هم محتوا دین را از درون تهی ساخته است و هم جامعه از آن جهت که پشتوانه رئالیستی ندارد، اعتبار خود را از دست داده و جهت‌گیری دنیوی درپیش خواهد گرفت.

د) از آن جهت که ممکن است هر جامعه‌ای توتّم مخصوص خود را داشته باشد؛ چنین دینی ناگزیر باید پای خود را از مجادلات کلامی بیرون کشیده و در یک نگرش لادری‌گرایانه نسبی محدود شود و این تا حد زیادی از موقعیت دین خواهد کاست؛ چراکه چنین دینی در مجامع و گفتگوهای بین‌المللی و بین‌الادیانی قدرت بروز نخواهد داشت، درحالی‌که دین برخوردار از حقیقت، از حضور در مجادلات کلامی باکی نخواهد داشت. لذا نظریه دورکیم در قبال جهان‌گرایی دینی هیچ سخنی نمی‌گوید و از کنار آن به تسامح می‌گذرد؛ درحالی‌که یکی از مهم‌ترین جنبه‌های سنت‌های بزرگ دینی، همین بُعد جهانی مذهب است که از تعلقات گروهی فراتر می‌رود و بشریت را مخاطب قرار می‌دهد.

ه) اگر در این رابطه با نگرشی فلسفی به رویکرد دورکیم بنگریم، می‌یابیم که لازمه نظریه دورکیم نوعی جبر اجتماعی است که در آن، افراد از خود هیچ‌گونه اراده و استقلال شخصی ندارند. (مطهری، ۱۳۷۰: ۵۹۴)

درواقع بنا بر اندیشه دورکیم، آزادی به معنای تبعیت فرد از قوانین جامعه، نه رهایی از جامعه و مقاومت در برابر آن است. این دیدگاه به نفی هویت و استعداد های انسانی می انجامد و بر مبنای آن، احساس اختیار، توهمی بیش نیست؛ زیرا این فرض که هر فرد ساخته شده دست جامعه است، معنایش این است که او باید سازندگی جبری اجتماعی را لزوماً بپذیرد.

بر این اساس، می توان گفت دورکیم درک درستی از اصل علیت نداشته و بدین اساس جامعه را عامل تحقق انسان و ارزش های انسان پنداشته است. او قوانین اخلاقی و حتی شرعی را لازمه جبر اجتماعی دانسته و در این میان، اراده انسان را کاملاً نادیده گرفته است. او معتقد است:

... که ما ناچاریم برای زنده ماندن در برابر جامعه و قوانین آن تسلیم شویم. جامعه تغییر می کند، پس ما هم باید تسلیم باشیم و به تبع تغییرات جامعه تغییر کنیم. (دورکیم، ۱۳۸۳ ب: ۳۵۶ - ۳۰۵)

منشأ اشتباه او در خلط ضرورت و حتمیت با مسئله جبر و اختیار است. شکی نیست که قانون علیت از ضرورت و حتمیت برخوردار است، و در این امر هیچ تفاوتی بین پدیده های طبیعی و حیات اجتماعی نیست؛ ولی باید توجه داشت که در قوانین اجتماعی، اراده، جزء علت تامه است و تا زمانی که اراده نباشد هیچ امری اتفاق نمی افتد. (مطهری، ۱۳۷۴: ۲ / ۳۷۹)

و از جمله پیش فرض های دورکیم این است که اعتقاد به وجود خدا همواره با التزام اجتماعی توجیه می شود، حال آنکه چنین ادعایی کلیت نداشته و متدینان همیشه برای حفظ جامعه، به دین گرایش نمی یابند؛ بلکه گاهی برای حفظ دین، اتفاقاً برخلاف جامعه حرکت می کنند. دورکیم با اتخاذ این پیش فرض، با نگاهی تک بعدی به دین، آن را همسان جامعه دیده است، حال آنکه تنها یکی از ویژگی های دین، ایجاد هم بستگی متدینین با یکدیگر می باشد.

ز) این نگرش نشان می دهد که دین دارای عناصر ثابت و پایدار و غیر قابل تغییر نیست. دورکیم معتقد بود که ادیان گذشته، چیزی جز تجلی تقدس یافته آرمان های همان جوامع نبوده اند. از این رو، جوامع آینده نیز قادر خواهند بود که دین و خدایان جدید خویش را از نو بسازند. او خدای ثابت ازلی را به خدای تقلیل داده که در هر جامعه و در هر دوره از تاریخ، از بین می رود و خدای جدیدی مطابق با اقتضای افراد و جوامع ساخته می شود. ح) براساس این نگرش، رویکرد دورکیم به دین، رویکردی کارکردگرایانه و سودجویانه است. او دین را در کارکردهای اجتماعی آن خلاصه می کند. تبیین کارکردی دین، آنگاه که با تحویل گرایی همراه باشد، همراه کننده است؛ چراکه براساس این تحویل گرایی، امر مقدس معنای خود را از دست می دهد. براساس رویکرد کارکردگرایانه، دورکیم در تلاش است پدیده های دینی را در قالب واژه های غیردینی تبیین کند و این گام برداشتن در مسیر عرفی شدن است.

انسان‌ها در برخورد با دین، همچون بسیاری از پدیده‌های دیگر، دو رویکرد اتخاذ می‌کنند. الف) نگرش حق‌جویانه و پرسش‌گرانه از درستی و نادرستی و حق و باطل؛ ب) نگرش کارکردگرایانه و پرسش از فواید و آثار آن. مسئله «منشأ دین» بیش‌تر با نگرش دوم سازگار است. «کارکردگرایی» رهیافتی است که باید مهم‌ترین خاستگاه و بستر نظری آن را در فایده‌گرایی جست. این تلقی، که دین فراورده‌ای بشری است و تکوّن آن مرهون نیازهای اجتماعی و فردی بشر می‌باشد، رویکرد شناخته‌شده‌ای است که فوئرباخ، مارکس، دورکیم و فروید چهره‌های شاخص آن هستند که به‌جای تلاش در جهت کشف علل موجد، به سراغ علل غایی دین رفته‌اند. (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۵۲) نظریه دورکیم، به تأثیر از این جریان، نوعی نظریه تحویل‌گرایانه است که دین را در کارکرد اجتماعی آن خلاصه می‌کند و مفهوم «خدا» و نیز دیگر عناصر ادیان را به جامعه ارجاع می‌دهد. خدا درحقیقت، تجلی جامعه است.

ط) دورکیم با این نظریه، پیامبران و رهبران الهی را که همواره مصلحان اجتماعی و تأییدشده ازجانب خداوند بوده‌اند را به افرادی فروکاسته است که همواره بر علیه دین سخن گفته‌اند. پیامبران الهی همیشه احساس کرده‌اند که از تأییدات الهی برخوردارند و بیش از هر زمان دیگری به او نزدیک هستند، حتی مخالفت خود را با جریان حاکم اجتماعی نتیجه هدایت خداوند می‌دانند. آنان معمولاً بنیان‌گذاران قواعد اخلاقی بودند که با قواعد اخلاقی رایج در جامعه‌شان در تعارض بود. لذا نمی‌توان گفت که دین از جامعه نشئت می‌گیرد و قواعد اخلاقی آن همان قواعدی هستند که جامعه برای حفظ و بقای خود و برای ارتقای سطح زندگی و سود اعضای گروه، آنها را وضع کرده است. ازسوی دیگر، هنگامی که پیامبران علیهم‌السلام با مخالفت جامعه خود روبه‌رو می‌شدند، به‌جای اینکه احساس ضعف و سستی کنند و به‌گمان حمایت نشدن ازسوی گروه، از دعوت خود دست بردارند، احساس اتکایی به منبع قدرت، در آنها افزونی می‌یافت و با حرارت و جدیت بیشتر و با قوت قلب و احساس حمایت قوی‌تری به کار خود ادامه می‌دادند. به‌طور قطع، منشأ چنین احساسی نمی‌تواند جامعه باشد؛ زیرا جامعه آنان احساس مخالفی را در آنان ایجاد می‌کرد. (صادقی، ۱۳۷۹: ۳۳ - ۳)

علاوه‌براین، پیامبران و رهبران دینی همیشه از تأیید الهی برخوردار بودند. اگر نظریه دورکیم درست باشد، احساس تأیید و مساعدت الهی در چنین مواردی به حداقل خواهد رسید و یا کاملاً منتفی خواهد بود. اگر خدا صرفاً جامعه در لباس مبدل باشد، در این صورت پیامبر نمی‌تواند از تأیید الهی برخوردار باشد و یا احساس تقرب بیشتری کند. (قائم‌نیا، ۱۳۷۹: ۱۱۸)

ی) دورکیم از مشاهده همانندی‌ها و مشابهت‌هایی که میان مفاهیم مذهبی و ماهیت اجتماعی دین وجود دارد، به این نتیجه دست یافته که دین چیزی جز بازنمود نمادین جامعه نیست. توصیف او از ماهیت جامعه و رابطه افراد با آن، مسائل آشکاری را در زمینه بحث او از اخلاق ایجاد می‌کند. به‌نظر دورکیم، آن نیرو یا فشاری که جامعه بر ما اعمال می‌کند، اساساً همان فشار اخلاقی است و به‌خاطر همین فشار اخلاقی است که ما می‌توانیم

کنش‌هایی انجام دهیم که در صورت دیگر نمی‌توانستیم. او درباره کسی که تحت فشار اخلاقی - اجتماعی عمل می‌کند، چنین می‌گوید:

از آنجا که او در هماهنگی اخلاقی با یارانش به سر می‌برد، اعتماد، شهامت و جسارت عمل بیشتری دارد؛ درست مانند مؤمنی که تصور می‌کند مورد عنایت خدایش قرار گرفته است. همین حالت است که خوراک دائمی برای تقویت سرشت اخلاقی ما فراهم می‌کند. (دورکیم، ۱۳۸۳ الف: ۲۱۰)

این درحالی است که اگر فشار اجتماعی می‌توانست کنش‌های قهرمانی را برانگیزاند، همچنین می‌توانست برانگیزاننده کنش‌های بی‌رحمانه نیز باشد. این واقعیت که احساس اخلاقی، ممکن است ما را به مقابله با اکثریت جامعه یا اقتدار وادارد، نشان می‌دهد که اعتقادات ما آن‌چنان که دورکیم ادعا می‌کند، کاملاً وابسته به جامعه و یا مخلوق جامعه نیست. جامعه با وجود قدرت‌مندی‌اش، توفقی را که دورکیم ادعا می‌کند، غالباً چنین به نظر می‌رسد که باورداشت‌های مذهبی بسیار بیشتر از جامعه، می‌توانند بر فرد نفوذ و تسلط داشته باشند؛ زیرا غالباً به‌خاطر معتقدات مذهبی است که افراد رویاروی جامعه می‌ایستند و یا می‌کوشند از آن دوری گزینند؛ همچنان که بسیاری از جنبش‌های فرقه‌ای عمل می‌کنند.

ک) طبق نظر دورکیم، همه جوامع باید لاقلاً در محدودهٔ جامعهٔ خودشان، هم به خدا قائل باشند و هم به وحدت خدا، درحالی که هیچ‌کدام محقق نیست. پیدایش جنبش‌های فرقه‌ای و تکثر و گوناگونی مذهبی در یک جامعه، قضیه‌ای است که نظریه دورکیم بیش‌ترین دشواری را در برخورد با آن دارد. همچنین تفاوت‌های مذهبی غالباً به تنش و کشمکش می‌انجامند؛ واقعیتی که پایه تبیین کارکردگرایانه دورکیم از دین را سست می‌سازد؛ زیرا که او دین را یک نیروی اساساً یکپارچه‌کننده می‌انگارد. دین به‌همان اندازه که یک نیروی یکپارچه‌کننده است، غالباً یک نیروی تقسیم‌کننده نیز می‌باشد. (همپلتون، ۱۳۷۷: ۱۸۱)

ل) تعریفی که دورکیم برای دین ارائه داده، یک تعریف عرفی است؛ تعریفی که او را از جمله تحویل‌گرایان درباب دین قرار می‌دهد. گویا دورکیم از ابتدای مسیر، اولین گام را کج برداشته است. تعریف او از دین، از نوع تعاریف تحویل‌گرا است؛ چراکه در تعریف دین به سراغ ریشهٔ دین و کارکردهایش رفته و از توجه به محتوی دین غافل مانده است. او هیچ‌گاه تلاش نکرده به سؤالی که خواستار تعریف جوهری دین است؛ یعنی «دین چه هست؟» پاسخ گوید؛ بلکه این سؤال را به سؤالی ساده‌تر که در پی تعریفی کارکردی تقلیل داده؛ یعنی «دین چه می‌کند؟». از این رو همپلتون او را در زمرهٔ کسانی دانسته است که برای دین، حقیقت کارکردی و جامعه‌شناختی قائلند. (همان: ۱۷۶ - ۱۷۱) دورکیم دین را «نظام یکپارچه‌ای از عقاید و اعمال مرتبط با امور مقدّس دانسته است که موجب شکل‌گیری یک اجتماع اخلاقی واحد، به‌نام کلیسا می‌گردد.» (همان: ۶۳) در این تعریف گرچه دورکیم از «عقاید و اعمال» سخن می‌گوید، اما به‌جهت اینکه او عقاید را به‌عنوان پیامدهای

توتم می‌داند که در جهت بقا جامعه حاصل می‌شوند، (Durkheim, 1909: 233) هیچ‌گاه نمی‌توان آنها را عنصر جوهری دین در نظر ایشان تلقی کرد.

۲. دورکیم و تمایز میان امر مقدس و نامقدس

اساس تعریف دورکیم از دین، تمایزی است که میان مقدس و نامقدس قائل است. منتقدان بر او ایراد گرفته‌اند که او مفهوم مقدس را به اندازه کافی روشن نکرده است. (توسلی، ۱۳۸۰: ۶۸) با این حال از مجموعه آثار دورکیم برمی‌آید که «مقدس» چیزی است که تنها از راه مناسک دینی می‌توان به آن نزدیک شد؛ زیرا نیرویی است که می‌تواند هم وحشت‌انگیز و هم فایده‌بخش باشد. بنابه ادعای دورکیم، دین با امر مقدس سروکار دارد و این امر مقدس، مفهومی جهانی در جامعه بشری است. دورکیم امر مقدس را اجتماعی و امر دینی را نیز مقدس می‌داند و نتیجه می‌گیرد که امر دینی، همان امر اجتماعی است که این خود به دور می‌انجامد. تالکوت پارسونز، جامعه‌شناس آمریکایی، این نکته را چنین بیان می‌کند: «اندیشه دورکیم در این زمینه آشکارا تمایل به استدلال دوری دارد، چون وی تمایل دارد الگوهای دینی را به منزله تجلیات نمادی جامعه تلقی کند، ولی در عین حال بنیادی‌ترین جنبه‌های جامعه را مجموعه‌ای از الگوهای احساس دینی و اخلاقی می‌داند.» (تامسون، ۱۳۸۱: ۳۱) موارد متعددی نشان خواهد داد که این عنصر کلیدی در نگرش دورکیم، او را به سوی قرائتی عرفی‌شده از دین رهنمون ساخته است.

الف) دورکیم با این مرزگذاری، عرصه را بر دین تنگ نموده و آن را به بخش‌های حاشیه‌ای و نه‌چندان جدی زندگی کشانده است. علاقه افراطی دورکیم به بحث جامعه، او را بر آن داشته است تا نه تنها با نادیده گرفتن ماوراءالطبیعه به عنوان حقیقت ذاتی و ماهوی ادیان، بلکه با انکار آن، دین را تماماً اجتماعی و آن را به یکی از ویژگی‌های نسبی‌اش؛ یعنی تقدس تعریف نماید. او در تعریف «مقدس» می‌گوید:

چیزی مقدس است که توسط یک سلسله احکام تحریم‌کننده حفظ و مجزا شده باشد. و چیزی غیر مقدس است که این احکام در مورد آن اعمال نمی‌شود. اعتقادات دینی نمایش‌دهنده طبیعت این مقدسات و روابط آنها با یکدیگر و نیز روابطشان با آنچه غیر مقدس است می‌باشند ... (به نقل از: آرون، ۱۳۶۶: ۳۹۶)

امر مقدس به یک معنا امر منع‌شده است، حریمی که تجاوز به آن منع شده و در عین حال به معنای خوب، دوست‌داشتنی و مطلوب نیز هست. (دورکیم، ۱۳۶۰: ۴۹)

تعریفی که دورکیم از «مقدس» ارائه می‌دهد دارای اشکالاتی است؛ چراکه تعریف دورکیم از «مقدس» به وجود یک سلسله احکام تحریم‌کننده‌ای که مقدس را از غیر مقدس جدا می‌کند، تعریف ویژگی‌های امر مقدس است، نه بیان‌کننده اصل و ذات و ماهیت آن. (ویلیم، ۱۳۶۸: ۱۹) علاوه بر اینکه براساس تبیین دورکیم از دین، اوامر و نواهی توسط جامعه و براساس اقتضات آن صورت می‌گیرد؛ حال اینکه در این میان چه

چیزی اینها را مقدس می‌کند و اینکه ملاک تقدّس چیست، امری است که دورکیم به آن نپرداخته و با انتخاب این نظریه، طبعاً از توان پرداختن به آن ناتوان است.

ب) دورکیم با بیان این دیدگاه، واقعیت دین را از بین برده و او را به امری که بافتهٔ انسان‌هاست تنزل داده است. آیا با تبدیل شدن توتّم مقدس یا نیروی غیر مشخص غیر طبیعی به جامعه، می‌توان برای دین‌شناسی و دین، واقعیتی تصور کرد؟ شکی نیست که میان احکام و مراسم و تشریفات دینی با جامعه، پیوندی ناگسستنی وجود دارد، اما همانندی‌ها و پیوندهای میان این دو، ثابت می‌کند که دین یا توتّم چیزی جز جلوه نمادین جامعه نیست و مردمی که توتّم را به‌عنوان یک امر مقدس قلمداد می‌کنند، درواقع، بدون اینکه خود آگاه باشند، امر مقدس آنها همان جامعه است؛ و این امری است که ما را از حقیقت دین دور می‌سازد. از این رو، بین تعریف «دین» دورکیم با تعریفی که هدف اعلاّی زندگی بشر را به‌خوبی مطرح می‌کند، تفاوت‌های بسیاری وجود دارد. (همان: ۲۲ - ۲۱) گرچه توتّم، یا خدا یا کلان، امری مقدس شمرده شده که عنصر پایه‌ای دین برای دورکیم است، اما چنین خدایی صرفاً یک مفهومی انتزاعی است و هیچ شأن واقعی ندارد. درحقیقت خود اجتماع، خدا پنداشته شده است؛ این برخلاف واقع‌گرایی است و به‌نوعی فروکاستن حقیقت دین می‌باشد.

ج) دورکیم مفهوم دین و تقدّس را معادل گرفته است و حال آنکه دایرهٔ قداست، اعمّ از دین است؛ چراکه قداست ممکن است دربارهٔ اشخاص باشد که مثلاً خدمتی قابل توجه، برای جامعه انجام داده‌اند و نیز ممکن است دربارهٔ پدیده‌هایی از طبیعت باشد که مردم یک جامعه دربارهٔ آن پدیده‌ها ارزش‌هایی مطلوب تصوّر می‌کنند، مانند آفتاب و یا برخی از حیوانات مثل گاو و غیره. (همان: ۲۰) به‌عنوان مثال آزادی و پرچم، نزد بعضی ملت‌ها امور بسیار مقدسی هستند، اما در حیطه دین نمی‌گنجد. (همان: ۱۹)

د) دورکیم با تمایز امر قدسی و عرفی و اشتغالات دینی و فعالیت‌های دنیوی، پیش‌فرض‌های تخلّی دین از جامعه و فردی کردن آن را فراهم کرده است. نفی امکان توأمان بودن دین و دنیا ازسوی دورکیم، به‌رغم نگاه جمع‌گرایانهٔ وی به مقولهٔ دین، اعتقاد به منشأ و مجلای جمعی دین‌باوری بوده است. ویلسون از کاهش دینداری در دنیای جدید به‌خاطر فاصله‌ای که میان امر قدسی و عرفی پدید آمده است یاد می‌کند. (Wilson, 1987: 506)

گویا دورکیم نگرشی تجزّی‌گرایانه به امر قدسی و عرفی داشته و این دو را با هم سازگار می‌خواند. این نگرش باعث خواهد شد که مردمان جوامع که به‌لحاظ دغدغه‌های فطری و فرار از بی‌معنوبیتی، خواهانند تا خود را به دینی پایبند بدانند؛ تحت‌تأثیر سخت‌گیری‌ها و بی‌توجهی‌ها به مسائل دنیا و امور غیرمقدّس از دین ناامید گردیده و نسبت به اعتقادات و آموزه‌ها سست و بی‌انگیزه شوند. در پی این امر، مقبولیت دین در نزد افراد از دست خواهد رفت و دین در سطح فرد و نیز سپس در سطح جامعه، عرفی خواهد شد.

ه) دورکیم با این نگرش، دین را تک‌بعدی جلوه داده است؛ او موجود مقدّس (خدا) را یک اصل اجتماعی می‌داند و بر این باور است که جامعه عامل گرایش انسان به خداست. به‌عبارت دیگر، معتقد است که این جامعه

است که اعتقاد به امر مقدس را درون انسان ایجاد می‌کند. در واقع، دورکیم برای فرد، اصلاتی قائل نیست و اجتماع را چنان اصیل تلقی می‌کند که هیچ هویتی برای فرد در نظر نمی‌گیرد، درحالی که چنین نیست؛ چراکه انسان در درون خود استعدادهایی دارد که جامعه فقط می‌تواند عوامل رشد یا سقوط آنها را فراهم کند.

و) تمایز نهایی میان امور مقدس و نامقدس در مورد بسیاری از نظام‌های اعتقادی مصداق ندارد. دورکیم بین امر قدسی و امر عرفی، دینی و دنیوی، دینی اندیشیدن و عقلانی بودن تقابل می‌بیند، درحالی که مثلاً در اسلام این تعارض وجود ندارد. بسیاری از احکام اسلامی هم عرفی و عقلانی است و هم دینی و قدسی؛ نمی‌شود به‌طور مطلق حکم کرد هر چیزی عرفی شد قدسیت خود را از دست می‌دهد. عرف صحیح هم داریم که مورد تأیید دین است. این امور از آن لحاظ که عرفی‌اند، دنیوی‌اند، از آن لحاظ که دین نیز آنها را پذیرفته، قدسی‌اند.

ز) تقدس نسبی است و بعد فرافرهنگی ندارد؛ به این معنا که شامل ادیان غیرسامی نمی‌گردد. موس با توجه به تحقیقات مارسل می‌گوید: در ادیان چینی، تمییز قطعی بین چیزها، جنبه‌های مقدس و نامقدس (دنیوی) کار بسیار مشکلی است. او همانند اسلافش، مفهوم «مانا» را، که یک نیروی بی‌شکل و ماورای طبیعی بسیار گسترده است، ترجیح می‌دهد. باوجوداین، او در تبیین و تکمیل عقاید دورکیم سهم داشته است و از مراسم قربانی به‌عنوان عملی یاد می‌کند که از طریق وساطت یک قربانی، دنیای مقدس را با دنیای غیر مقدس مرتبط می‌سازد. (ویلیم، ۱۳۶۸: ۲۷)

علاوه بر اینکه این رهیافت با دریافتهای برخی از انسان‌شناسان سازگاری ندارد؛ مثلاً اوانس پرچارد کشف کرد که این تمایز برای مردم آزند معنایی ندارد. (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۳)

نتیجه

براساس آنچه بیان شد می‌توان گفت این دو مدخل، خواسته یا ناخواسته قرائت دورکیم از دین را در ذیل پارادایم عرفی‌شدن قرار داده و سطح قابل توجهی از حقیقت دین را فروکاسته است. از این رو، نمی‌توان مطمئن بود جوهر دین خاص مورد بررسی دورکیم، جوهر دین به‌معنای عام آن باشد. برای تعیین ماهیت عمومی دین، بررسی طیف گسترده‌ای از ادیان بشری ضرورت دارد که دورکیم هرگز آن را انجام نداده است. اگر او این کار را انجام می‌داد، بعید بود که رابطه نزدیک میان دین و گروه‌های اجتماعی را که در میان قبایل بومی استرالیایی یافته بود، در جاهای دیگر نیز پیدا کند.

دورکیم الهیات را هیچ‌گاه بالاتر از جامعه‌ای که تغییر هیئت داده و به‌طور نمادین بیان شده ندانسته است. وی بر آن است که آداب و رسوم اجتماعی، حالات خلسه‌ای در افراد ایجاد می‌کند و این حالات در ذهن آنها مانا را ایجاد می‌نماید که به مرور زمان از آن مفهوم، خدا به‌وجود می‌آید. بنابراین، مانا منشأ دین است. با در نظر گرفتن این امر که مانا موضوعی ماورای طبیعی بوده است، و اینکه عقاید، مناسک و وجودهای مقدس

مخلوق فکر جمعی هستند، این نتیجه حاصل خواهد شد که هر واحد اجتماعی باید دینی مخصوص به خود داشته باشد، تا از منافع او در برابر دیگر جوامع حفاظت کند. اگر قرار باشد خدای همان جامعه باشد و دستورات او نیز الزامات اجتماعی درونی شده باشد، این دستورات باید حافظ منافع جامعه بوده و از مرزهای آن فراتر نرود، حال آنکه این امر با تعالیم جهان شمول دین سازگار نیست، تعالیمی که متضمن ایثار و از خودگذشتگی و مهربانی با دشمنان و مبتنی بر پیوند عمیق روحی و معنوی همه انسان‌هاست. اگر مفهوم خدای، فراقکنی جامعه است، دین‌داری، که در برابر جامعه می‌ایستند به‌ویژه پیامبران و ارزش و معیارهای اخلاقی و حقوقی مورد قبول آن جامعه را زیر سؤال می‌برند، از کجا الهام می‌گیرند. به‌هرحال براساس مواردی که ذکر گردید باید نظریه دورکیم در باب دین را نوعی تحویل‌گرایی یا فروگاهی نسبت به حقیقت دین برشمرد.

منابع و مأخذ

۱. آرون، ریمون، ۱۳۶۶، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲. آلن بیرو، ۱۳۷۰، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان.
۳. اسلامی، سید حسن، ۱۳۸۲، «رهیافت دین‌شناختی دورکیم»، *هفت آسمان*، شماره ۱۹، ص ۷۶-۴۹.
۴. براون، کالین، ۱۳۷۵، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۵. تامسون، ۱۳۸۱، *دین و ساختار اجتماعی*، ترجمه علی بهرامپور و حسن محدثی، تهران، کویر.
۶. توسلی، غلام‌عباس، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی دینی*، تهران، سخن.
۷. تیلیش، پل، ۱۳۷۶، *الهیات فرهنگ*، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران، طرح نو.
۸. دورکیم، امیل، ۱۳۶۰، *فلسفه و جامعه‌شناسی*، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
۹. _____، ۱۳۸۰، «صور ابتدایی حیات دینی»، *مجله معرفت*، ترجمه فاضل حسامی، ش ۴۵، ص ۶۷-۶۲، قم، مؤسسه امام خمینی.
۱۰. _____، ۱۳۸۳ الف، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز.
۱۱. _____، ۱۳۸۳ ب، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز.
۱۲. ریتزر، جورج، ۱۳۷۴، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر علمی.
۱۳. شجاعی زند، علی‌رضا، ۱۳۸۰، *دین، جامعه و عرفی شدن*، تهران، نشر مرکز.
۱۴. صادقی، هادی، ۱۳۷۹، *پلورالیسم، (دین، حقیقت، کثرت)*، قم، طه.

۱۵. قائمی‌نیا، علی‌رضا، ۱۳۷۹، *درآمدی بر منشأ دین*، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.
۱۶. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵ *تاریخ فلسفه*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
۱۷. کیویت، دان، ۱۳۷۶، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
۱۸. گیدنز، آنتونی، ۱۳۸۴، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
۱۹. ماکیاولی، نیکولا، ۱۳۷۴، *شهریار*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، کتاب پرواز.
۲۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۰، *مجموعه آثار*، ج ۳، تهران، صدرا.
۲۱. _____، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، ج ۲، تهران، صدرا.
۲۲. مک‌گویری، جان، ۱۳۷۵، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه عباس شیخ شاعی و محمد محمدرضایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. نیچه، فردریک ویلهلم، ۱۳۵۲، *دجال*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، آگاه.
۲۴. همیلتون، ملکم، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تبیان.
۲۵. ویلم، ژان پل، ۱۳۶۸، *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، نشر علم.
۲۶. یاسپرس، کارل، ۱۳۷۵، *اسپینوزا*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
27. Durkheim, 1909, Emile: *Debat sur le fondement religieux ou laïque a donner a La morale*, France, university aris presses.
28. Esposito, John & Azzam Tamimi, 2000, *Islam and secularism in the middle East*, New York.
29. Pickering, W. S. F, 1993, "*secularization*" in: *The Blackwell encyclopedia of modern christian thought*, ed. by Alister E. Oxford, me Grath.
30. Robertson, Ronald, 1970, *The Sociological Interpretation of Religion*, Basil Blackwell, Oxford.
31. Wilson, Bryan, 1987, "*secularization*" in: *Mircea Eliade*, The Encyclopedia of Religion, U. S. A, macmillan.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی