

۱. مقدمه

به اقرار اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان، تاریخ زندگی بشر هیچ‌گاه از تاریخ اعتقاد او به موجودی ماورایی جدا نبوده است. هرچه به افق‌های دوردست تاریخ نظر می‌افکنیم و هر اندازه به گذشته تاریخ بازمی‌گردیم و تاریخ مدون و مکتوب بشری را ورق می‌زنیم و به آثار به‌جای‌مانده از تمدن بشری می‌نگریم، فطرت مذهبی و پرستش را همچنان در جوامع بشری مشاهده می‌کنیم (حکمت، ۱۳۴۲، ص ۱۵؛ کینک، ۱۳۵۵، ص ۱۲۶؛ آزادگان، ۱۳۷۱، ص ۶۷). اندیشه خداپرستی و تکیه به نیرویی ماورایی، همواره ذهن کاوشگر آدمی را به خود مشغول داشته است. عشق به خدا و اندیشه خداپرستی در طول تاریخ همواره آنچنان شورانگیز و حرکت‌آفرین بوده که عظیم‌ترین تحولات را در جوامع بشری پدید آورده است. گویی، چنان قله‌ای فراوری همه معتقدان به خدا قرار دارد و چنان رفیع است که هیچ دستی بدان نمی‌رسد. در عین حال، همگان رو به سوی او دارند و پای در راه رسیدن به او می‌نهند و خود را بدو نزدیک می‌سازند. اگر هم گاهی از روی غفلت، اشیایی همچون چوب و سنگ را در این راه به‌منزله بُت می‌پرستند، باز به‌زعم خودشان، به این دلیل است که از این طریق خود را بدان قله رفیع برسانند.

درباره اینکه اساساً دین و ادیان در جوامع مختلف چگونه و به چه انگیزه‌ای ظهور یافته‌اند، اقوال و نظریات متناقضی وجود دارد. در این مقاله، ابتدا خواهیم کوشید ادله منکران خدا در اعتقاد بشر به خدا را بیان کنیم؛ اما پیش از هر چیز، برای اثبات این مدعا که دین همواره همزاد انسان در ابتدایی‌ترین جوامع بشری بوده است، به اقوالی چند بسنده می‌کنیم:

کلیه جوامع بشری دارای نوعی مذهب بوده‌اند... اساساً طایفه و جامعه‌ای بدون معتقدات و آداب و رسومی که در واقع کیش و مذهب به‌شمار می‌رود، وجود ندارد. امروز در سراسر جهان، نه‌تنها مذهب وجود دارد، بلکه تحقیقات دقیق نشان می‌دهد طوایف نخستین بشر نیز دارای نوعی مذهب بوده‌اند... دین از قدیمی‌ترین زمان‌ها با تاریخ بشر همراه بوده است (کینک، ۱۳۵۵، ص ۹۲).

به هر حال، همه ادیان متعلق به نوعی واحد بوده‌اند و جوهره ادیان، مشترکات بسیاری با هم دارند. در رای ظواهر ادیان و اساس آنها، مفاهیم و مناسکی وجود دارد که به‌رغم همه تفاوت‌ها و تنوعاتی که دارند، از اهمیت و معنایی یک‌سان برخوردارند و نیز دارای رسالتی واحدند. در این تحقیق، ما به مسئله خاستگاه و منشأ پیدایش دین خواهیم پرداخت. هدف ما نه یافتن آغاز زمانی دین (که مطمئناً این تاریخ نیافتنی است)، بلکه تنها یافتن علل اصلی حضور همیشگی و مستمر دین در جوامع بشری است.

اما چیستی و ماهیت دین، ریشه در واقعیت جهان هستی دارد؛ واقعیتی که تکوینی و تشریحی است؛ اما این تشریح یا ارزش‌های عبادی، اخلاقی و حقوقی، که یگانه راه سعادت و تکامل انسان است، از باورهای صادق و واقعی (عقلی و فطری) نسبت به جهان هستی و این واقعیت که جهان هستی مخلوق

خاستگاه، منشأ پیدایش و مرحله آغازین دین بشر؛

بررسی و نقد دیدگاه دکتر شریعتی

fooladi@iki.ac.ir

محمد فولادی / استادیار جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۳/۹/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۲۵

چکیده

این مقاله با رویکرد تحلیلی و اسنادی، با هدف بازکاوی اندیشه متفکران اجتماعی و عالمان ادیان، به بررسی خاستگاه و منشأ پیدایش ادیان و مرحله آغازین دین بشری می‌پردازد و با واکاوی و بررسی دیدگاه دکتر شریعتی در این عرصه، به استخراج نظریه دینی وی و میزان همسویی آن با دیدگاه رایج دینی برگرفته از معارف ناب قرآن و اهل‌بیت می‌پردازد. درباره نظریات پیدایش ادیان، نظریات ترس، جهل، اقتصاد، انمیسم، روح‌گرایی، طبیعت‌پرستی و فطرت مطرح، و نکاتی درخور تأمل در هر نظریه وارد شده است. شریعتی در این زمینه، همه نظریات را طرح می‌کند و جامعه بشری را همزاد «پرستش» می‌داند و نظریه خاصی را ترجیح نمی‌دهد؛ اما وی مرحله آغازین دین بشری را «شُرک» تلقی می‌کند که پیامبران برای بیدار کردن فطرت خداداد بشر و دعوت به توحید فرستاده می‌شوند. این تلقی، با نظریه رایج دینی برگرفته از معارف قرآنی ناهمسوست.

کلیدواژه‌ها: خاستگاه دین، مرحله آغازین دین، ترس، جهل، اقتصاد، انمیسم، روح‌گرایی، طبیعت‌پرستی، فطرت، شریعتی.

خداوند و تحت ربوبیت او اداره می‌شود، ناشی می‌شود و ساخته و پرداخته ذهن و فاقد ارتباط با واقعیت جهان هستی نیست. افزون بر این، دین یک احساس شخصی و رابطه‌ای خصوصی میان خدا و انسان نیست، بلکه دین به معنای تسلیم در برابر فرمان‌های تکوینی و تشریحی الهی در سراسر جهان هستی و نیز جامعه بشری است.

از دیگر ویژگی‌های آموزه‌های دینی، این است که معارف و ارزش‌های پایه‌ای و نیز قواعد نظام حقوقی اسلام، به طور کامل با فطرت و ساختار وجودی انسان و نیازهای اصیل وی هماهنگی دارند. اگر چنین نبود، التزام و عمل به آموزه‌های دینی و برقراری نظم و عدالت اجتماعی مقدور نمی‌بود. قرآن می‌فرماید: «پس روی خود را با گرایش هرچه تمام به سوی این دین کن؛ (چراکه دین) فطرتی است که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تبدیل‌پذیر نیست» (روم: ۳۰). این آیه به روشنی بر فطری بودن آموزه‌های دینی دلالت می‌کند (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۸۵).

افزون بر این، آموزه‌های دینی، ارزش‌های پایه‌ای اخلاقی، حقوقی، سیاسی و عبادی، اعتباری و قراردادی محض نیستند، بلکه ریشه در واقعیت دارند؛ زیرا ارزش‌ها، از نوع مفاهیم فلسفی‌اند؛ یعنی هرچند مابازای خارجی و عینی ندارند، دارای منشأ انتزاع خارجی‌اند؛ مثلاً ارزش‌های اخلاقی از رابطه میان کار اختیاری انسان و کمال حقیقی او، که دو امر عینی و واقعی‌اند، انتزاع می‌شوند (فتحعلی، ۱۳۸۴، ص ۳-۳۲).

گفتنی است که قواعد حقوقی اسلام ماهیتی دورویه و مزدوج دارند؛ یعنی دارای ماهیتی «اعتباری و واقعی» هستند؛ اعتباری‌اند از آن جهت که متعلق جعل و اراده خداوند قرار گرفته‌اند و واقعی‌اند از آن رو که اراده تشریحی الهی همسو با اراده تکوینی اوست. در نتیجه، قوانین اسلام مبتنی بر واقعیات و مصالح و مفاسد نفس‌الامری‌اند (دانش‌پژوه و خسروشاهی، ۱۳۸۳، ص ۶۲).

شهید بهشتی در باب ارتباط نظام تکوین و نظام تشریح می‌نویسد:

این چیز حق است، یعنی در جایی است که باید آنجا باشد؛ یعنی چه باید باشد؟ یعنی متناسب با هدف کلی خلقت. در آفرینش انسان، در هستی انسان طرحی است، نقشه‌ای است و این طرح برای هدفی است و متناسب با هدفی است. کدام کار ما انسان‌ها عدل است؟ کاری که با ماندن انسان در مسیر استکمال و تکامل و رسیدن به او، به هدفی که در عالم آفرینش برای وی در نظر گرفته شده سازگار و هماهنگ باشد... خداوند می‌فرماید ما آسمان‌ها و زمین را به حق آفریدیم و به باطل نیافریدیم... کدام قانون حق است؟... کدام نظام سیاسی حق است؟ حق و ناحق در مقررات و قوانین اسلامی بنا بر انطباق و هماهنگی این مقررات با جهت و هدفی که قرآن برای نظام هستی و آفرینش اعلام کرده است، سنجیده می‌شود... وقتی قرار است حق بودن این جهان در پرتو حق بودن خدا و حق بودن نظامات و مقررات در پرتو هدف داشتن این خلقت الهی باشد، آن چیزی که می‌تواند به انسان حق را بشناساند، یکی اندیشه مستقیم است و دیگری وحی الهی. از نظر قرآن این

جهان چون دارای هدف است، حق است و هدفی که این جهان را حق می‌کند، عمل انسان است نه خود انسان (حسینی بهشتی، ۱۳۷۸، ص ۳۳ و ۵۳ و ۵۸).

اما درباره پیدایش ادیان و منشأ پیدایش دین، دست‌کم سه معنا وجود دارد: ۱. علت پیدایش دین، ۲. انگیزه دین‌داری و دین در مقام تحقق، ۳. ضرورت دین‌داری و جنبه‌های عقلانی یا اخلاقی دین‌داری. در معنای اول، صرف‌نظر از پذیرش یا رد دین از سوی انسان‌ها، پرسش از تبیین پدیده دینی است؛ یعنی دین به‌منزله پدیده خارجی و مستقل از پذیرش انسان‌ها، از چه منبع و خاستگاهی نشئت می‌گیرد؟ آیا دین منشأ وحیانی دارد و یا شیطانی. در معنای دوم، پرسش از علل و عواملی است که مردم را به سوی دین کشانده‌اند. در این پیش‌فرض، پذیرش دین به‌منزله پدیده‌ای روانی یا اجتماعی است و پژوهش درباره منشأ دین از این حیث، در قلمرو روان‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دین قرار می‌گیرد. معنای سوم، ناظر به جنبه عقلانی یا اخلاقی دین‌داری است. در این عرصه، کارکردها، فواید و منافع دین‌داری و مضرات بی‌دینی، برای دعوت مردم به شناخت دین کانون تحقیق قرار می‌گیرد. این معنا در حقیقت پرسش از عقلانیت دین‌داری و توجیه اعتقاد به مقولات دینی از منظر اخلاقی است که با عناوینی مانند «ضرورت دین»، «نیاز بشر به دین» و «انتظار بشر از دین» از آن یاد می‌شود (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۸۵).

منکران دین مدعی‌اند که دین، واقعیتی و رای اعتقاد و باور دین‌داران ندارد؛ آنچه مؤمنان را به پذیرش دین واداشته، نه پشتوانه‌های منطقی و استدلالی برای باورهای دینی، که اموری غیرمعرفتی مانند عقده‌های روانی، ترس، استثمار و... بوده‌اند. از سوی دیگر، دین‌داران بر این باورند که فطرت صرفاً می‌تواند به‌منزله «منشأ دین‌داری» مطرح شود؛ زیرا گرایش فطری انسان‌ها به دین، منشأ اختراع دین از جانب آنهاست و این امر با منشأ الهی ناسازگار است. از سوی دیگر، اموری همچون دین، پیوندی آشکار با عقل و اندیشه آدمی و با قلب، عواطف و احساسات او دارند و رابطه‌ای که انسان با این‌گونه امور برقرار می‌کند، رابطه‌ای احساسی و عاطفی است. به عبارت دیگر، موضع‌گیری مخالفان دین در برابر باورهای دینی دو گونه است:

۱. موضع شکاکانه: مدعی است که وجود خدا اثبات‌پذیر نیست، حتی اگر واقعاً وجود داشته باشد؛

۲. موضع منکرانه: این دسته اندیشمندان، بر عدم وجود خدا اقامه دلیل می‌کنند. مهم‌ترین تلاش آنها، استدلال بر عدم وجود خدا از طریق مسئله شر است.

نظریه‌هایی که درباره منشأ دین ابزار می‌شوند، نشان می‌دهند که مفهوم خدا و باور به وجود او، از پشتوانه منطقی و عقلانی محروم است و تنها از عواملی روانی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نشئت می‌گیرد.

نظریه‌پردازان مختلف علل و عوامل مختلفی را برای پیدایش مذهب طرح کرده‌اند: برخی در تحلیل

دهند و رنج‌هایی را که زندگی اجتماعی بر انسان تحمیل می‌کند، جبران کنند. لذا انسان فاقد رشد عقلی، خدای پنداری را پناهگاهی برای در امان ماندن از خشونت‌های طبیعت می‌داند.

در نقد این نظریه باید گفت: اندیشه فریود بیشتر فرهنگ مسیحی و یهودی را شامل می‌شود، و قابل تعمیم به ادیان دیگر نیست. علاوه بر این، باید همه افراد ترسو، دین‌دار و انسان‌های شجاع، بی‌دین باشند و نیز مهار طبیعت به بی‌دینی بنا نماید! (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۷)؛ ثانیاً اگر ترس عامل پیدایش مذهب است، انسان‌ها می‌بایست در حال ترس به موجودی به‌ظاهر قدرتمند و محسوس پناهنده می‌شدند، نه اینکه به موجودی پناه آورند که علاوه بر اینکه نامحسوس و ناپیدا است، هیچ اطلاعی از او ندارند.

۲-۲. جهل

برخی نیز عامل پیدایش مذهب را جهل پنداشته‌اند. این گروه معتقدند احساس شگفتی از حوادثی که بر حسب تصادف ایجاد می‌شود، یا انسان به سبب جهل، نمی‌تواند علت آنها را درک کند، از عواملی بوده که اعتقادات دینی را سبب شده است و امروزه اگرچه علم و هنر بسیاری از عوامل غامض و اسرارآمیز را به نیروی تعقل روشن ساخته است، با این‌همه، بسیاری از این عوامل همچنان از حیطه علم گریخته‌اند و در لفافه اسرار باقی مانده‌اند. در نتیجه، لزوم پی بردن به این عوامل و تطبیق با آنها موجب پیدایش مذهب شده است (همان، ص ۸۹؛ شفیع، ۱۳۳۷، ص ۸۶).

اغلب مبتکر این نظریه را اگوست کنت می‌دانند. وی تاریخ اندیشه بشری را به مراحل مذهبی، فلسفی و علمی تقسیم می‌کند. بر اساس این نظریه، در مرحله اول، که مرحله مذهبی است، عقل بشر رونق ندارد و قادر به تجزیه و تحلیل درست مسائل نیست. جهل بشر از اسرار طبیعت و هستی، وی را به سوی خدا دعوت می‌کند.

اجمالاً در نقد این نظریه باید گفت: اولاً امروزه بسیاری از مجهولات بشر به‌وسیله پیشرفت تمدن بشری کشف شده‌اند، و هرچه جوامع بشری به پیش می‌روند، از مجهولات بشر کاسته می‌شود؛ بنابراین باید اثر مذهب در جوامع کمرنگ‌تر باشد درحالی‌که واقعیت موجود جوامع بشری، به‌ویژه در قرن معاصر، خلاف این را ثابت می‌کند؛ زیرا، امروزه مذهب است که در تحولات جوامع بشری حرف اول را می‌زند؛ ثانیاً اگر جهل منشأ پیدایش و جان‌مایه مذهب است، هرچه علم افراد بیشتر می‌شود، و از مجهولات او کاسته می‌شود، افراد می‌باید نسبت به مذهب لاقیدتر شوند! این نکته نیز ثابت نشده است؛ ثالثاً در این صورت مسائل مذهبی غیرخرافی و اصیل را می‌بایست در میان کاهل‌ترین افراد جهان یافت. بنابراین می‌بایست اغلب مذهبی‌ها غیرعالم، و نیز اغلب دانشمندان، غیرمذهبی باشند!

پیدایش سرچشمه دین ترس، شگفتی، خواب، روح و جان‌گرایی را بیان کرده‌اند (دورانت، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۷۰)؛ برخی دیگر سه فرضیه روح، آداب و رسوم و سنن اجتماعی و بخت و اقبال را منشأ پیدایش دین می‌دانند (کینک، ۱۳۵۵، ص ۱۳۱)؛ برخی نیز عوامل اقتصادی و سیاسی - اجتماعی، فکری، روانی، فلسفی، خرافی، علمی و فلسفی را منشأ پیدایش پدیده دین فرض کرده‌اند، و سرانجام برخی سه عامل ترس، جهل و غریزه جنسی را انگیزه پیدایش مذهب دانسته‌اند (مکارم‌شیرازی، بی‌تا، ص ۶).

از آنجاکه بررسی تفصیلی همه این نظریات، نه ممکن است و نه مطلوب، برخی فرضیات مهم را در باب خاستگاه دین و نیز دین آغازین بشر طرح و نقد کرده، در هر موضوع تلقی دکتر شریعتی را در این باب رصد خواهیم کرد. سرانجام، میزان دوری و نزدیکی دیدگاه شریعتی را در این دو موضوع با تلقی رایج دینی مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۲. عوامل پیدایش مذهب

۲-۱. ترس

پل رادین مبتکر نظریه‌ای است که سرچشمه مذهب را ترس می‌داند. ترس گاهی از بیماری و مرگ ناشی می‌شود و گاهی معلول تماس افراد با دنیای اطراف و قوای طبیعی و سرانجام، گاه ناشی از برخورد و تنازع فرد با هموعانش است. حاصل این نظریه این است که بشر از آنجایی که خود را در مقابل حوادث طبیعی ناتوان می‌دید، برای آرامش بخشیدن به خود، به خدا معتقد شد تا او را در برابر حوادث یاری کند. به قول ویل دورانت، ترس نخستین مادر خدایان است و از میان اقسام ترس، خوف از مرگ مقام مهم‌تری دارد (دورانت، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۷۰). از آنجاکه انسان ابتدایی نمی‌توانسته مرگ را به‌منزله یک حادثه و نمود طبیعی توجیه و تحلیل کند، همیشه برای پدیده مرگ علت فوق طبیعی تصور می‌کرده است و از این رهگذر، به دلیل ترس از مرگ و برای تسکین و آرامش خویش، به خدایان متوسل می‌شده است.

در تحلیل روان‌شناسانه در باب منشأ دین، فریود در برخی نظریات خود ترس را منشأ اعتقاد به خدا و دین‌داری قلمداد می‌کند و بر این باور است که انسان خدایان را ساخته است تا دلهره از طبیعت را کاهش دهد و پناهگاهی برای ایمنی خود از حوادث داشته باشد. از نظر فریود، ترس از عوامل طبیعی، موجب شده که آدمیان به جای همه عوامل طبیعی ترس‌آفرین منشأ مشترکی بسازند و او را خدا بنامند. در حقیقت، خدا مخلوق انسان است، نه خالق او و علت گرایش بشر به دین، آرزوی مصونیت در برابر شر است. به عبارت دیگر، انسان با آرزوآندیشی خدایان را ساخته تا دلهره از طبیعت را کاهش

۲-۳. اقتصاد

مارکسیست‌ها پیدایش افکار، و به‌ویژه دین و نیز تحولات در آن را معلول اقتصاد می‌دانند. آنها معتقدند سرچشمه پیدایش و تحولات همه افکار و اندیشه‌های بشری و از جمله دین را پیش از هر چیز باید در وضع اقتصادی جست‌وجو کرد. مارکسیست‌ها، دو نوع تبیین در این زمینه ارائه می‌دهند:

الف) دین ساخته و پرداخته دست محرومان است. ستم‌دیدگان تاریخ، استثمارشدگان و رنج‌دیدگان، که از ستم استعمارگران به ستوه آمده و در عین حال، راهی برای انتقام و قیام پیش‌روی ندارند، برای تسلاهی خاطر خویش و رهایی از آن همه رنج و اندوه جان‌کاه، دین را ساختند تا از احساس رنج‌ها و مصائب خود رها شوند. مارکس دین را آه یک موجود مستأصل و لبریز از اندوه می‌داند. بنابراین تفسیر، واقعیت نابسامانی که طبقه رنج‌دیده در جامعه طبقاتی با آن روبه‌روست، افکار دینی را در ذهن رنج‌دیدگان فقیر پدید می‌آورد، تا از این رهگذر ملجأ و پناهی بیابند؛

ب) بر اساس بیان دوم، دین ساخته و پرداخته دست استعمارگران به منظور تحمیق مردم است. استعمارگران برای چپاول مردم، دین را وسیله استعمار و وعده‌های پوچ به ستم‌دیدگان ساختند تا آنان را آماده استعمار سازند و از قیامشان جلوگیری کنند. بنابر این تفسیر، دین رهاورد تضاد طبقاتی در اجتماع است و تریاکی است که طبقه حاکمه استثمارگر، برای طبقه محکوم رنج‌دیده به ارمغان آورده تا از این رهگذر، زحمتکشانشان خواسته‌ها و نقش سیاسی خود را فراموش کنند و به واقعیت نابسامان خود تسلیم شوند. بدین ترتیب دین طنابی است که طبقه حاکمه برای شکار و فریب‌دادن رنجبران و محرومان می‌بافند (صدر، ۱۳۹۹ق، ص ۱۱۲).

این هر دو تفسیر مارکسیسم از دین غیرصائب است؛ زیرا اولاً واقعیت تاریخی درباره ادیان آسمانی چنین چیزی را تأیید نمی‌کند. دو دین بزرگ مسیحیت و اسلام از میان فقرا و محرومان پدید آمده‌اند؛ از این رو نمی‌توان گفت دین دستاورد طبقه حاکم است و برای حمایت از مصالح آنان به وجود آمده است؛ ثانیاً اگر دین را طبقه حاکم برای حمایت از مصالح خویش به‌وجود آورده، آیا در مصلحت این طبقه بوده که در دین، ابزار فعالی برای انهدام سرمایه ربوی پدید آورد، و آیا مصلحت آن طبقه بوده که از همه دعای اشرافیگری خود فرود آید و دین را برای اعطای شخصیت انسانی به‌طور مساوی، به همه مردم، و بالاتر، آن را برای تحقیر ثروتمندان و رسوا کردن تکبر بی‌دلیل به خدمت گیرد؟

از سوی دیگر، تاریخ جوامع ابتدایی جلوه‌گر این حقیقت است که دین تنها ناشی از پدیده‌های فکری جوامع طبقاتی نبوده است؛ بلکه جوامع ابتدایی، که به تعبیر مارکسیسم غیرطبقاتی بودند، با این‌گونه اندیشه سروکار داشته‌اند. بنابراین دین را نمی‌توان تفسیر طبقاتی کرد. اشکال دیگر این تفسیر این است که چگونه

امکان دارد وجود عقیده دینی را جدا از وضع نابسامان و شرایط سخت اقتصادی تفسیر کرد و چگونه غیررنج‌دیدگان دینی، ایدئولوژی طبقه رنج‌دیده را که ناشی از وضع اقتصادی آنان بود، بپذیرند (همان).

۲-۴. نظریه جان و جان‌گرایی (انیمیزم)

نظریه Animism، به جانمندانگاری و جان‌گرایی مشهور است. «انیم» یا «انمید» به معنای تحریک کردن و به هیجان درآوردن، و از ریشه روح است. انیمیزم‌ها که معمولاً قوم‌شناس و یا مردم‌شناس هستند، نقشی حیاتی به موجودات روحانی، ارواح و پریان می‌دهند و چیزی را بالاتر از آن نمی‌دانند. تیلور، یکی از نظریه‌پردازان این مکتب، معتقد است که روح بر اثر مناظری که انسان در بیداری و خواب دیده است، پیدا می‌شود و فرق نگذاشتن بین تصاویر دیده‌شده در خواب، با آنچه در بیداری است، اعتقاد به ارواح را موجب شده است. لذا انسان بدوی همه حوادث را به ارواح نسبت می‌داد. پرستش ارواح، نیافرستی و احترام به مردگان، نخستین دین آدمی بوده است؛ از این رو نخستین مراسم مذهبی، تدفین مردگان و انجام قربانی برای آنان، و نخستین معبد، قبرستان بوده است. انسان ابتدایی همه چیز را جانمند و صاحب روح می‌پندارد.

در واقع، بر اساس این نظریه، انسان‌های ابتدایی از مقایسه حالات مختلف مرگ، حیات، بیداری و خواب، به وجود روح پی برده‌اند و سپس آن را تعمیم داده و برای همه چیز به روح قابل شده‌اند؛ روحی که قدرت بسیار دارد.

حاصل نظریه جان‌گرایان (انیمیزم) بر این اصل استوار است که نیرویی غیرجسمانی از لحاظ کیفیت به مراتب ساده‌تر از فکر وجود روح است. این نیرویی است که ممکن است یک شخص یا حیوان و یا شیئی جامد را به حرکت درآورد. همین تصور وجود خارق‌العاده یا روح، اساس همه مذاهب است (مشکور، ۱۳۶۲، ص ۲۳).

در نقد این نظریه که دین زاینده اعتقاد به ارواح است، باید گفت: ارواحی که توهم، خواب و خیالی بیش نیستند، چگونه انسان در خواب به وجودشان پی برده است. درباره اینکه دین ناشی از تصورات و خیالاتی است که انسان در خواب می‌بیند و هیچ واقعیت عینی و خارجی ندارد، پرسش این است که آیا واقعاً پدیده ریشه‌داری مانند دین که هیچ جامعه‌ای خالی از آن نبوده و این همه نقش در تاریخ داشته است و مایه تلاش و تحرک جوامع بشری و اساس و منشأ بسیاری از نهضت‌ها بوده است، می‌تواند صرفاً توهم باشد؟!

لذا این نظریه صرفاً حدسی بی‌دلیل است و می‌توان دقیقاً عکس آن را ادعا کرد؛ یعنی اعتقاد به ارواح

می‌تواند در پرتو دین و مسئله معاد برای بشر پدید آمده باشد. چنان‌که می‌توان اعتقاد به دین و روح، هر دو را معلول قدرت عقلانی انسان دانست.

۲-۵. نظریه روح و روح‌گرایی

در نظر انسان‌های نخستین پس از اینکه روح از بدن خارج می‌شود، در همان اجتماع یا در نزدیکی آن سکنا می‌گزیند و این روح، تماس خود را با اشیا و افراد قبیله حفظ می‌کند و گاهی نیز به دیدن آنها می‌آید. انتساب ارواح به اشیا و گیاهان موجب پرستش توت‌م شده است. نظریه روح‌گرایی (توت‌میسیم)، توهم را در رأس اشیا مقدس قرار می‌دهد. بنا به تحقیقاتی که دورکیم انجام داده است، قبایل استرالیایی معتقدند وقتی کسی می‌میرد، روح او پس از مراسم عزاداری به سرزمین ارواح می‌رود و پس از گذشت مدتی باز می‌گردد. روح اصلی توت‌می است که در همه افراد وجود دارد و همواره موجودی مقدس تلقی شده است. قداست انسان‌ها معلول روح داشتن آنهاست. روح فردی بخشی از روح جمعی است. مانا، تجسم‌یافته در فرد است. مانا، که نیروی حیاتی غیبی است مانند روح مورد اعتقاد همه افراد قبایل ابتدایی است. به نظر دورکیم، هیچ قومی وجود نداشته مگر اینکه عقیده به مانا در کنار عقیده به روح در بین آنها رایج بوده است. مفهوم خدای بزرگ، مبین احساس اتحاد قبیله‌ای است که در قالب یک خدای متعالی ابراز شده است (حکمت، ۱۳۴۲، ص ۱۶).

اساسی‌ترین اعتقاد در روح‌گرایی (توت‌میسیم)، اعتقاد به خود روح (توت‌م) است. درون هر قبیله، گروهی کوچک‌تر وجود دارد که به آن کلان (Clan) گویند. نام هر یک از کلان‌ها، همان اسم توت‌م آنهاست. اعضای کلان نسبت به هم وظایفی مشترک دارند: شرکت در مراسم عزاداری، کمک به یکدیگر، عدم ازدواج خویشاوندی و... هر کلان، توت‌م ویژه خود را دارد. توت‌م می‌تواند فردی و یا نوعی باشد. شخصیت‌های اساطیری و افسانه‌ای نیز گاهی به‌عنوان توت‌م مطرح‌اند. توت‌م، نشانه هویت یک خانواده یا قبیله، و نوعی علامت است. تصاویر توت‌می در همه جا حضور دارند: خانه، روی سلاح‌ها، قبرها و... اشیا با توجه به توت‌م است که قداست پیدا می‌کنند. تصاویر توت‌می موضوع و محور مراسم و مناسک دینی و منشأ قدرت است. خوردن توت‌م، غیرمجاز است مگر برای افراد سالخورده و رئیس قبیله، آن هم در شرایطی خاص (مشکور، ۱۳۶۲، ص ۲۳؛ حکمت، ۱۳۴۲، ص ۱۹).

در دین توت‌م، سه وجه می‌توان دید: توت‌م، مانا، تابو. توت‌م امور را به مقدس و پلید تقسیم می‌کند. تابو، بر امری تعلق دارد که بر طبق آن بعضی اشیا و کارها ممنوع شمرده می‌شوند. شرح مانا نیز گذشت.

حاصل آنکه، ویژگی‌های توت‌م بدین قرار است:

۱. توت‌م، نیای افسانه‌ای اعضای گروه شمرده می‌شود و در نتیجه، افرادی که توت‌م مشترک دارند، خویشاوند یکدیگرند؛

۲. توت‌م، برای اعضای کلان مقدس و مورد احترام است؛

۳. توت‌م، نماد گروه است. در باور افراد، توت‌م حامی اعضای کلان است و همه خطرات را از آنها دور می‌کند؛

۴. اعضای یک گروه که دارای توت‌م مشترک‌اند، نمی‌توانند با هم ازدواج کنند (ادیسی، ۱۹۷۸، ص ۳۶۴؛ خدایار محبی، ۱۳۴۲، ص ۴۷؛ گیدنز، ۱۳۷۳، ص ۲۸).

درباره اینکه روح‌گرایی (توت‌میسیم) صورتی ابتدایی از دین باشد، در میان مردم‌شناسان اختلاف‌نظر وجود دارد. بسیاری از آنان منکر این مطلب‌اند؛ بلکه آنان روح‌گرایی (توت‌میسیم) را نوعی مناسک و سازمان خویشاوندی می‌پندارند که می‌تواند در کنار سلسله‌ای از نهادهای دینی وجود داشته باشد (گیدنز، ۱۳۷۳). ماکس وبر نیز منکر اعتبار عام و جهانی توت‌میسیم در تبیین پدیده‌های دینی است (فروند، ۱۳۶۸، ص ۲۰۰).

دورکیم با نظریه خویش مبنی بر اینکه «دین تجلی روح جمعی است» از دین قداست‌زدایی کرد، و با خلاصه‌سازی دین در حد توت‌م آن را به خرافات و سحر و جادو تنزل داد و حقانیت و بطلان ادیان را نادیده گرفت. در نظر دورکیم، ادیان مختلف وجود ندارند و همه ادیان، تجلی دین توت‌م هستند. دیگر اینکه دورکیم به‌شدت عنصر لاهوتی و فوق طبیعی بودن دین را طرد کرد و آن را غیرواقعی دانست (همتی، ۱۳۷۵). از سوی دیگر، اطلاعات دورکیم نه براساس یک کار میدانی، بلکه صرفاً مبتنی بر کاری کتابخانه‌ای و متکی به گزارش‌های جهانگردان و... است. به فرض اینکه همه این اطلاعات درست باشند و در قبایلی در استرالیا دین توت‌م وجود داشته باشد، آیا این مجوزی می‌شود برای تعمیم آن به همه جوامع؟ و اگر به‌راستی بدویت ملاک تعمیم باشد، چرا در دیگر اعمال و رفتار آنان، به بدویان اقتدا نکنیم؟ (رجبی، بی‌تا، ص ۱۲۳). افزون بر این، یکی از اشکال‌های این نظریه مبتنی بر پذیرش وجود حقیقی برای جامعه است که به جبر اجتماعی می‌انجامد؛ در صورتی که وجود حقیقی جامعه انکار شده است. این امر با حریت و استقلال افراد سازگار نیست (مصباح، ۱۳۶۸، ص ۸۴). از این رو، این دیدگاه پذیرفتنی نیست.

به علاوه نظریه دورکیم با تعالیم جهان‌شمول دین ناسازگار است؛ زیرا مقتضای روح جمعی و سلطه جامعه بر افراد، حفاظت از منافع همان جامعه در برابر بیگانگان است. اگر قرار باشد که خداوند همان

جامعه باشد و دستورهای او نیز الزامات اجتماعی درونی شده باشند، لازمه نظریه دورکیم این است که هر واحد اجتماعی دینی مخصوص به خود داشته باشد که از منافع او در برابر دیگر جوامع حفاظت کند. دورکیم، دین‌داری را با به رسمیت شناختن قوانین اجتماعی برابر دانسته است؛ یعنی می‌گوید دین همان قوانین اجتماعی شناخته شده است؛ درحالی که تاریخ عکس این قضیه را نشان می‌دهد. دین با فروپاشی نظام‌های رایج و قوانین اجتماعی آغاز شده است. پیدایش هر دینی با ویران ساختن بسیاری از عادات، رسوم و قوانین اجتماعی همراه بوده است (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۷).

۲-۶. نظریه طبیعت‌پرستی (قتبشسم)

این نظریه، برخلاف نظریه جان‌گرایی که نظریه‌ای جزئی و در خصوص برخی اقوام بود، متوجه تمدن‌های بزرگ اروپایی و آسیایی است. ماکس مولر، نظریه‌پرداز این دیدگاه، معتقد است که دین بخشی از آگاهی انسان و یک تجربه عملی دارای واقعیت است. دین خواب نیست؛ بلکه نظامی از اندیشه است که کاملاً مبتنی بر واقعیت است. وی معتقد است که هیچ چیز در فکر وجود ندارد که قبلاً احساس نشده باشد. وی، از طریق تعقیب شباهت‌های زبانی در مفاهیم دینی، نظام‌های مختلف دینی، منشأ پیدایش دین و تکامل تفکر دینی انسان را توجیه کرد. مثلاً Agni یا خدای آتش با مشتقات گوناگون در زبان‌های مختلف هند و اروپا وجود دارد. از همین جا وی الوهیت بخشیدن به قوای طبیعی را مطرح کرد.

ماکس مولر، برای توجیه مکتب طبیعت‌پرستی به تأثیر اشیای آتشی بر ذهن انسان و کارکردها و خواص متنوع آتش و نقش مهم آن در برآوردن نیازهای گوناگون انسان اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که نیاز آدمی به قوای طبیعت و خواص آن، برای او در حکم نوعی خداست و الوهیت دارای تأثیر اساسی است. شگفتی‌های طبیعت انسان را مسحور خود ساخته و وی را فریفته قوای شگفت‌انگیز طبیعت کرده است. ماکس مولر، نقش زبان را بسیار مهم می‌داند. به نظر او، زبان نه تنها فکر را بیان می‌کند، بلکه آن را می‌آفریند. ریشه همه زبان‌ها واحد است و زبان، خود ریشه پیدایش دین است؛ چون زبان ترجمان حالات و اعمال انسانی است (همتی، ۱۳۷۵).

این نظریه نیز مانند نظریات دیگر، به بخشی از واقعیات اشاره دارد و از شناخت اصل واقعیت و تبیین پیدایش دین غافل مانده است. اینکه آدمی نیازمند ارتباط با پدیده‌های طبیعی است، آیا دلیلی بر دین‌ورزی انسان است؟ انسان‌های بی‌دین نیز این نیاز را به خوبی احساس می‌کنند و در جهت مقابل، اکثر و بلکه همه متدینان خدا را موجودی غیرطبیعی و طبیعت را نیازمند خدا می‌دانند. نکته آخر اینکه

اگر ریشه پیدایش دین عجز بشر در برابر قوای طبیعی است، چگونه ادیان مختلف به برتری و تسلط انسان بر طبیعت اشاره دارند (همان).

۲-۷. نظریه فطرت به‌منزله نظریه مختار

آنچه گذشت، حاصل برخی از نظریات مهم در باب تحلیل چگونگی پیدایش دین بود. همان‌گونه که بیان شد، هر نظریه‌ای عاملی را به‌منزله علت پیدایش دین بیان می‌کند: برخی، ترس از عوامل طبیعی را علت پناه بردن بشر به عوامل فوق طبیعی می‌دانند؛ برخی دیگر، جهل انسان نسبت به عوامل غامض و اسرارآمیز طبیعت را عامل روی‌آوری او به عوامل فوق طبیعی قلمداد کرده‌اند؛ گروهی نیز بر آن بودند که جنبه سیاسی و اقتصادی به مسئله بدهند و مذهب را آه ستم‌دیدگان و یا طرح استعمارگری بدانند؛ دو نظریه انیمسم و طبیعت‌پرستی نیز در این نقطه اشتراک دارند که ما باید ریشه تضاد بین امر مقدس و غیرمقدس را در طبیعت و ماهیت انسان یا جهان جست‌وجو کنیم؛ درحالی که ریشه دین عمیق‌تر از این اینهاست و باید ریشه ایمان به امر قدسی و غیرقدسی را خارج از انسان و طبیعت جست‌وجو کرد. توت‌پرستی نیز بر فرض قبول، نوعی دین ابتدایی در یکی از قبایل استرالیا بوده و تعمیم آن به همه ادیان و در همه اعصار امری بلاوجه و بی‌دلیل است.

حاصل آنکه همه نظریات یادشده اعتقاد به دین را امری طبیعی می‌دانند و در پی یافتن عاملی عرضی برای آن هستند؛ ولی واقعیت این است که اعتقاد به دین امری طبیعی و برخاسته از خلقت انسان و توانمندی‌های اوست. اگر بخواهیم به دنبال علت یا دلیلی در این زمینه بگردیم، مقتضای عقل و فطرت، جست‌وجوی علت و دلیل انحراف در دین به‌منزله امری مخالف است. اما پیش از هر چیز، بیان معنا فطرت لازم است.

فطرت از ماده «فطر» در لغت به معنای شکافتن (زیبیدی، ۱۳۰۶ق، ذیل واژه)، گشودن شیء و ابراز آن (ابن فارس، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۵۱۰)، ابتدا و اختراع (عطارد، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۸۱)، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع (راغب اصفهانی، ۱۳۶۳، ص ۳۹۶) آمده است و از آنجاکه آفرینش و خلقت الهی به‌منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی امکانی است، یکی از معانی این کلمه، آفرینش و خلقت است؛ البته آفرینشی که ابداعی و ابتدایی باشد.

واژه «فطرت» بر وزن «فعلّه» است که بر نوعی ویژه دلالت می‌کند، و در لغت به معنای سرشت و نحوه خاصی از آفرینش و خلقت است. در قرآن کریم مشتقات کلمه «فطر» به صورت‌های گوناگون به کار رفته، اما واژه فطرت تنها یک بار استعمال شده است. بنابراین، فطرت به معنای سرشت خاص و

آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، یعنی آنچه نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک میان همه انسان‌هاست.

خاصیت امور فطری این است که اولاً مقتضای آفرینش انسان است و اکتسابی نیست؛ ثانیاً در عموم افراد وجود دارد و همه انسان‌ها از آن برخوردارند؛ ثالثاً تبدیل‌پذیر یا تحویل‌پذیر نیست، گرچه شدت و ضعف را می‌پذیرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۴، ج ۱۲).

در این زمینه، به تحلیل *علامه طباطبائی* توجه می‌کنیم که خلاصه آن چنین است:

۱. همه موجودات، جان‌دار و بی‌جان، باشعور و بی‌شعور، دارای نوعی سیر تکوینی و معین و مراحلی مختلف‌اند که با طی این منازل استکمال می‌یابند و تا واپسین مرحله که نهایت کمال است می‌رسند. این توجه و سیر تکوینی از آنجاکه مستند به خدای سبحان است، «هدایت عام» نام دارد؛

۲. انسان نیز مشمول هدایت عامه‌اند؛ اما آدمی به دلیل احتیاجات تکوینی بیشتری که دارد، نواقص بیشتری نیز در وجودش هست که به‌تنهایی از عهده برآوردن آنها بر نمی‌آید و نیاز دارد که اجتماع انسانی را پدید آورد. از سوی دیگر، جامعه انسانی هرگز نمی‌تواند به‌گونه اجتماعی زندگی کند و دارای زندگی اجتماعی آباد باشد، مگر آنکه از قوانین اجتماعی برخوردار باشد؛ قوانینی که همه آن را محترم شمارند و نگهبانانی از آن حفاظت کنند. نوع قوانین در جامعه نیز بسته به نوع بینش و جهان‌بینی افراد در تفسیر از جهان هستی متفاوت است. قوانینی برای حفظ صرفاً ارزش‌ها دنیوی و یا قوانینی در جهت سعادت اخروی و دنیوی بشر؟ احترام و اعتبار این قوانین نیز به‌سبب مصالح اجتماعی است. پس در قوانین مزبور، مصالح و مفاسد اعمال نیز لحاظ می‌شوند؛

۳. اگر انسان به کمال و سعادت موردنظر برسد و اجتماعی صالح منعقد سازد (اجتماعی که در آن قوانین ضامن رسیدن انسان به سعادتش باشند)، این سعادت امری است کمالی و تکوینی که انسان را کامل در نوع خود و تام در وجودش می‌سازد. این کمالات اموری حقیقی و واقعی‌اند و اصول و ریشه‌های قوانین که انسان را به سعادت می‌رسانند، حوایج حقیقی انسان هستند. از همین‌جا روشن می‌شود که جهازهای تکوینی انسان که وی بدانها مجهز شده، محتاج قضایایی عملی‌اند که «سنت» و «قانون» نام دارند؛ به‌گونه‌ای که اگر آدمی به آن قضایا عمل کند، آن جهاز به حد رشد و کمال خود می‌رسد.

بنابراین به حکم عقل باید دین، یعنی همان اصول و قوانین عملی، از نیازهای خلقت انسان نشئت گرفته، و تشریح دین مطابق فطرت و تکوین باشد. در همین زمینه خدای سبحان می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ» (روم: ۳۰)؛

۴. اینکه می‌گوییم «اسلام و دین فطری» و «دین فطرت است»، بدان دلیل است که فطرت آدمی اقتضای آن را دارد (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۳، ص ۱۶۸ و ۱۷۱).

حاصل آنکه در اندیشه دینی، توجه به چند نکته در منشأ پیدایش دین ضروری است:

اولاً در اسلام دین و دین‌داری هیچ‌گاه اموری نامعقول و غیرطبیعی نبوده و نیستند؛

ثانیاً پیدایش دین با پیدایش بشر همراه بوده و از نظر تاریخی نیز هیچ جامعه‌ای خالی از دین نبوده است و از نظر قرآن و حتی سایر ادیان الهی، نخستین انسان روی زمین پیامبر الهی حضرت آدم علیه السلام بوده است؛ ثالثاً خاستگاه دین و منشأ واقعی آن فطرت آدمی است؛ یعنی دین، اقتضای ذات بشر را دارد. لذا پذیرش چنین دینی از سوی بشر دو سرچشمه قوی دارد:

۱. گرایش‌ها و حجت درونی بشری: علاوه بر گرایش‌های نیرومند فطری، که به صورت احساس قوی در سرشت آدمی نهاده شده و او را به سوی کمال مطلق رهنمون می‌کند (ر.ک: روم: ۳۰)، عقل جست‌وجوگر آدمی نیز وی را در تفسیر جهان هستی در برابر این همه آیات الهی او را به اعتقادات دینی رهنمون می‌سازد (ر.ک. ابراهیم، ۱۰)؛

۲. حجت بیرونی: علاوه بر حجت درونی (عقل)، در اسلام همواره یک حجت بیرونی به‌منزله پیامبر برای راهنمایی انسان وجود دارد (فاطر: ۲۴)؛ به‌گونه‌ای که هرگز زمین خالی از حجت نخواهد بود و اگر یک نفر در عالم باشد، آن هم حجت خداست؛ یعنی پیامبر الهی خواهی بود. بنابراین منشأ پیدایش دین در اسلام، فطرت و اقتضای فطری آدمی است (مصباح، ۱۳۷۰، ص ۳۰).

به نظر می‌رسد از میان نظریات مطرح در باب پیدایش دین، نظریه فطرت، نظریه صائب و نیز و مقتضای سرشت و خلقت انسان است.

۳. شریعتی و منشأ دین

پیش از هر چیز لازم است، تعریف موردنظر دین از منظر شریعتی روشن شود. هرچند وی تعریف دقیقی از دین ارائه نداده، معتقد است:

دین و نظام، مکتب اسلام است که بر اساس آن تمام مذهب اسلام مبتنی است. این نظام، عبارت است از: جهان‌بینی که بر اساس توحید شکل گرفته؛ انسان‌شناسی، که بر اساس دیالکتیک است و فلسفه تاریخ که بر اساس نزاع طبقاتی برای استقرار عدالت و تکامل نوع انسان قرار دارد و بر این اساس یک ایدئولوژی که مجموعه‌ای از عقاید عملی، استراتژی، اخلاق، مبارزه، کار و فلسفه زندگی است به نام اسلام است (شریعتی، ۱۳۶۸، الف، ص ۳۲).

پس از بیان اجمالی، دیدگاه‌های پیدایش ادیان و دیدگاه مختار، لازم است نظریه دکتر شریعتی در باب

منشأ دین بیان شود. از میان نظریات پیش گفته درباره منشأ پیدایش دین، دکتر شریعتی در آثار خویش به برخی از این نظرات اشاره، و برخی دیگر را به تفصیل طرح و بررسی کرده است. وی در گفتار و نوشتار خویش، در توجیه و تحلیل پیدایش مذهب، چهار توجیه را بیان می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۱ ب، ص ۱۵):

۱. توجیه مذهب بر مبنای ترس؛ ۲. توجیه مذهب بر مبنای مالکیت (اقتصادی)؛ ۳. توجیه مذهب بر مبنای طبقات؛ ۴. توجیه مذهب بر مبنای جهل علل.

شریعتی بارزترین ویژگی ادیان موجود را «حفظ وضع موجود» می‌داند؛ اما طرحی آرمانی پیشنهاد می‌کند که برطبق آن دین موجود باید به ایدئولوژی تبدیل شود. او دین موجود در جامعه را، که وارد صحنه اجتماع شده، دین شرک می‌داند و همین دین را زاینده جهل و ترس.

این حرف که در قرن ۱۹ گفته شد، که «دین تریاک توده‌هاست تا توده‌ها به نام امید به بعد از مرگ، محرومیت و بدبختی‌شان را در این دنیا تحمل کنند، تریاک توده‌هاست تا مردم اعتقاد به این داشته باشند که آنچه پیش می‌آید در دست خداوند است و به اراده خداوند است و هرگونه کوشش برای تغییر وضع، برای بهبودی وضع خود و مردم، مخالفت با اراده پروردگار می‌باشد» این حرف راست است و اینکه علمای قرن ۱۸ و ۱۹ می‌گفتند: «دین زاینده جهل مردم، از علل علمی است» راست است. اینکه گفتند: «دین زاینده ترس موهوم مردم است» راست است و اینکه گفتند: «دین زاینده تبعیض و مالکیت و محرومیت دوره فئودالی است» راست است. اما کدام دین؟ دینی است که تاریخ همیشه در قلمروش است و همین دین شرک است... و من تمامی اسامی و صفاتی را که به معنای خداست، چه در ادیان ابراهیمی و چه در ادیان شرک با هم مقایسه کرده، دیدم راست است که آن دین، دین شرک، زاینده ترس و جهل مردم است. چرا؟ برای اینکه مذهبی‌های مشرک می‌ترسند از اینکه مردم بیدار، باسواد، عالم... شوند. چرا؟... چون حافظ وضع موجوداند. ... پس می‌بینیم راست است که: آن دینی که در تاریخ موجود بوده و حکومت می‌کرده، زاینده جهل و زاینده ترس مردم از عوامل طبیعی بوده است... (شریعتی، بی تا، ص ۲۱-۲۴).

در قرآن بارها حمله می‌شود به کسانی که از ترس، در موقعی که در دریا به یک طوفان می‌رسند و کشتی آنها می‌شکند، به ضرری برمی‌خورند و به یک حادثه برمی‌خورند، در آن صورت گریه می‌کنند و به خدا می‌گروند و بعد به پادشاهان می‌گروند. این مذهب زاینده ترس است. این، همان مذهبی است که مادی قرن ۱۹ می‌گوید: زاینده ترس از عوامل طبیعت بوده و راست هم می‌گوید: و قبل از اینکه مادی‌ها بگویند دین زاینده ترس است، قرآن به اینها (پیروان مذهب زاینده ترس)، به عبادت معامله‌کنندگان، عبادت ترسوها، به پرستش به خاطر این دین زاینده طبقات حمله کرد (همان).

دکتر شریعتی در جایی دیگر و به بیانی دیگر، مجموع ادیان ابتدایی را به چهار دسته تقسیم می‌کند که هر یک مدعی اند که دین ابتدایی به‌شمار می‌روند: آنمیسم، فتیسم، تابوئیسم و توتمیسم. به نظر می‌رسد تابوئیسم نظریه‌ای مستقل و در عرض دیگر نظریات نباشد، بلکه اعتقاد به مانا و تقدس و امری مقدس در تابو، در سایر مکاتب و به‌ویژه توتمیسم وجود دارد؛ همان‌طور که خود ایشان در یکی از آثارش وجه

اشتراک و ویژگی‌های مذهبی چون توتمیسم، فتیسم و آنمیسم را بر حسب این رابطه انسان با توتم و رابطه انسان با فتیسم و رابطه اشیا با آدم‌ها و ارواح در آنمیسم، و «نیا» و همه اشیا به «ساکره» (امر مقدس و متبرک) و پروفان (امر غیرمقدس و غیرمتبرک و غیرمذهبی و مادی و عادی) تقسیم می‌کند. بنابراین تابوئیسم یا مانائیسم مکتبی در مقابل دیگر مکاتب نیست.

به نظر می‌رسد، کلام شریعتی ناظر به ادیان موجود و به اصطلاح دین‌داری مردم است، نه دین اصیل و خاستگاه پیدایش آن. شاهد این مدعا این است که شریعتی دین را در دو مرحله «نهیضت» و «نهاد» ملاحظه می‌کند. دین در مرحله نهاد، همان دینی است که به تعبیر دکتر شریعتی، «یک رویه واقعیت ضدانسانی (است) که در تاریخ تحقق پیدا کرده است» و ابزاری در دست حکام جور برای استحمار مردم بوده است؛ اما دین در مرحله نهیضت همان رویه حقیقت انسانی و ماورای انسانی (است) که نخستین ایدئال و نخستین فلسفه و نخستین روح این نهیضت بوده است (شریعتی، ۱۳۶۱ الف، ص ۷). همین اسلام موجود، به منزله نهاد، معجونی شیمیایی است از سه عنصر سلطنت، ملیت و تصوف و مجموعه عقاید موروثی، احساس‌های تلقینی و همچنین تقلید از مدها و... بازگشت جاهلی و بازگشت به گذشته. در مقابل، اسلام به منزله نهیضت، همه ویژگی‌های یک ایدئولوژی پویا و متحرک، معترض به وضع موجود، عقیده و انتخابی آگاهانه و براساس نیازها و غیره را داراست (شریعتی، ۱۳۵۶، ص ۲۰۹).

در ادامه سایر نظریات در باب خاستگاه دین را از منظر شریعتی مرور می‌کنیم:

۱-۳. روح و روح‌گرایی (توتمیسم)

از جمله نظریاتی که دکتر شریعتی به تفصیل درباره‌اش بحث کرده، روح‌گرایی (توتمیسم) است. وی، این نظریه را چنین تقریر می‌کند:

توتمیسم معتقد است که قبیله‌های بدوی هر یک شیئی یا حیوانی - و بیشتر حیوان را می‌پرستیدند. حیوان یا پرنده خاصی مورد پرستش قرار می‌گیرد که اگر پرسیم چرا مثلاً طوطی را می‌پرستند می‌گویند که ما طوطی هستیم و در جواب اینکه چگونه می‌توانی طوطی باشی، می‌گویند: جدّ اعلائی ما طوطی بوده است؛ پس از متلاشی شدن جسمش به صورت طوطی سفید در آمد و اکنون طوطی روح جد قبیله است که اطراف قبیله می‌گردد و از ما حمایت می‌کند و برایمان سلامت و برکت می‌خواهد. بنابراین طوطی را که می‌پرستند جد خودشان را می‌پرستند و جد خودشان را که می‌پرستند، روح جامعه مشترک خودشان را که در همه افراد وجود دارد می‌پرستند. هر قبیله توتمی دارد و افراد قبیله در مراسم عبادی، در لباس پوشیدن، در آرایش و حرکاتشان می‌کوشند تا ادای توتمشان را در بیاورند و بدین وسیله پیروی و اطاعت از جد اعلایشان را نشان بدهند. قبیله خوردن گوشت توتم را برای خودش حرام می‌داند، ولی برای قبیله دیگر نه.

دورکیم، می‌خواهد از این تز، ریشهٔ مذهب را پیدا کند: افراد یک قبیلهٔ توت‌پرست، درحالی‌که توت‌م خودشان را می‌پرستند، جد مشترکشان را می‌پرستند و درحالی‌که جد مشترکشان را می‌پرستند، تنها وجه مشترکشان را می‌پرستند و وقتی که وجه مشترک افراد مختلف جامعه‌شان را می‌پرستند، یعنی روح جمعی خویش را می‌پرستند. پس توت‌پرستی تبدیل می‌شود به جامعه‌پرستی... فرد و افراد می‌میرند، اما جامعه هست. مسئلهٔ دیگر این است که توت‌م برای افراد قبیله منشأ زیبایی نیز هست و همین توت‌م تبدیل به معبود و خدا می‌شود و فکر اینکه خدا آفریدگار ماست، همان فکر تکامل‌یافته بدوی است که «چون توت‌م جد اعلای ماست، پس آفریدگار ماست» و به قول دورکیم: پرستش دینی، عبارت است از پرستش قومی و پرستش اجتماعی و علت اینکه خدایان مختلف وجود دارد، این است که هر کلان یا قبیله هم به تجلی روح جمعی‌اش احتیاج دارد و هم قبیله‌اش به تشخیص و استقلال از دیگر قبایل (شریعتی، ۱۳۶۸، ص ۶۳).

درخور توجه اینکه شریعتی، آثار و شواهدی برای توت‌پرستی در هند و ایران نیز بیان می‌کند:

گاو در هند حیوان مقدس است. سرستون‌هایی که به صورت سر گاو مانده است، نشان توت‌م بودن گاو است و سرفوج‌هایی که تا مدتی پیش بر سر در خانه‌ها و حتی بر سر گلدسته مسجد می‌زدند و هنوز هم در بعضی از شهرهای خراسان هر وقت می‌خواهند بگویند سرگلدستهٔ مسجد می‌گویند: «فوج مسجد»، نشانهٔ توت‌م بودن فوج است که فره ایزدی در زمان هخامنشیان به صورت فوج - که توت‌م است - در آمده (است). در هند گاو به صورت توت‌م بوده است و امروز به صورت حیوانی مقدس که گوشش را نمی‌خورند؛ چون خوردن گوشت توت‌م بر پیروانش حرام است که توت‌م تجلیگاه روح جد بزرگ است (همان، ص ۲۴۶)... در غرب ایران، هنوز قبایلی هست به نام‌های «سگونند»، «شغالوند» و «چرقوند» (همان، ص ۷۰).

دکتر شریعتی پس از توضیح توت‌پرستی و بیان شواهدی از آن در هند و ایران، به نظریهٔ دورکیم اشکالاتی چند وارد می‌کند:

۱. پرستش روح جمعی که در توت‌م تجلی پیدا می‌کند از نوع مذهب نیست؛ چون افراد در یک جامعه واحد و در یک قبیلهٔ واحد درحالی‌که روح دسته‌جمعی آنها تغییر نکرده، مذهب جامعهٔ دیگر را گرفته‌اند؛
۲. در یک جامعه، همه به توت‌م خودشان معتقدند، اما در یک جامعه یک نوع توت‌م و یک نوع پرستش اجداد وجود دارد ولی دوتا، سه تا و گاهی چند تا مذهب در جامعه دیده می‌شود. پس روح جمعی نمی‌تواند با روح مذهبی یکی باشد (همان، ص ۶۳)؛
۳. اگر تفسیر شما (دورکیم) درست باشد، دیگر نباید دین را یک امر عام و مشترک بدانید و سخن از انتقال آن بگویید؛ زیرا هر جامعه‌ای خصوصیات قومی و نژادی و قبیله‌ای خودش را دارد؛ چون دین پرستی جنبه مشترک قومی و نژادی است و خصوصیات یک جامعه بر جامعه دیگر قابل انتقال نیست؛
۴. اشکال دیگر، وجود اقلیتی درون جامعهٔ توت‌می است که گرایش دینی‌شان با اکثریت فرق می‌کند. وجود چنین اقلیتی که به توت‌م اعتقاد ندارد و در جامعهٔ دینی مشارکت نمی‌کنند، نشانگر این است که دین غیر از روح جمعی است؛
۵. اشکال دیگر این است که توت‌پرستی تنها شکل منحصر ادیان ابتدایی نیست و فیشسم و آنمیسم مقدم بر توت‌پرستی است. طبیعت پرستی و نیاپرستی و روح پرستی یا عقیده به روح، نیز از نظر پژوهشگران پدیده‌هایی مقدم بر توت‌میسم هستند (شریعتی، ۱۳۶۸، ص ۶۵-۷۰).

پاسخ همهٔ اشکالات شریعتی به دورکیم می‌تواند در این امر خلاصه شود که دورکیم هرگز نگفته که در یک جامعه لزوماً و صد درصد افراد می‌باید یک جد مشترک داشته باشند. به اعتقاد دورکیم، دین پرستش روح جمعی است و لذا در یک جامعه دین غالب، باید یک دین باشد؛ اما خرده‌فرهنگ‌هایی در جامعه وجود دارند؛ افرادی که بر اثر هجرت از جوامع دیگر آمده و هنوز استحالهٔ فرهنگی پیدا نکرده‌اند و... اینها قطعاً می‌باید جد مشترک دیگری داشته باشند و نیز دین و مذهب و کشیش دیگری.

از سوی دیگر، استشهدا دکتر شریعتی بر توت‌پرستی در ایران و هند، به دنبال اثبات چه نکته‌ای است؟ آیا شواهدی است در تأیید این نکته که چون اقوام و خانواده‌هایی در شهرهای غربی ایران به نام «سگونند» و «شغالوند» و... وجود دارند، زمانی توت‌م این قبایل سگ و شغال بوده است؟ این مسئله که خود نقض این نظریه است؛ زیرا مردم حیوانات مقدس را به منزلهٔ توت‌م می‌پرستند و سگ و شغال، تقریباً همیشه در فرهنگ مردم ایران حیواناتی پلید بوده‌اند، و دست‌کم مقدس نبوده‌اند. آیا وجود سر قوچ کوهی در سردرب منازل، دال بر وجود آثار توت‌پرستی در ایران و یا احترام به گاو، دال بر توت‌پرستی در هند است! این استدلال دکتر شریعتی در اینجا شبیه استدلال دیگری است که ایشان دربارهٔ «نبات متبرک»، «شله و حلوا»، «آجیل مشکل‌گشا»، «طلسم»، «درخت مراد»، «خاک تربت» و... دارد و معتقد است که در اینها «مانا» وجود دارد! (همان، ص ۷۸). اشکال این‌گونه استدلال کردن این است که حتی توت‌میست‌ها هم قایل نیستند که مثلاً «شله و حلوا» می‌توانند نوعی توت‌م باشند. البته شاید مراد شریعتی صرف بیان نوعی شباهت است، و بنابراین به‌کارگیری اصطلاح «مانا» در اینجا وجهی ندارد.

۳-۲. جان و جان‌گرایی (آنمیسم)

از دیگر نظریاتی که دکتر شریعتی در باب منشأ پیدایش دین طرح کرده، آنمیسم است. وی می‌گوید: کلمهٔ «آنیم» و «آنیمه» به معنای تحریک کردن و به هیجان درآوردن و از همان کلمه روح است. روح یا روح پرستی، نوعی مذهب ابتدایی است یا ابتدایی‌ترین مذهب عالم است. روح پرستی به این معناست که قبایل ابتدایی به وجود روح و ارواح نامریی خاص معتقد بودند. اولین خصوصیت ارواح این است که دارای شخصیت انسانی، آگاهی، اراده، کینه، نفرت، عشق و محبت هستند؛ شوم یا مقدس‌اند، خیر یا شرند و... دومین خصوصیت روح، ماندگاری است. بدوی می‌گوید: انسان وقتی مرد، روحش باقی می‌ماند. روح نمی‌میرد، باقی می‌ماند و یا به آسمان برمی‌گردد و یا... این است که روح چون به سرنوشت تن خویش وابسته است، احترام می‌یابد. چون ارواح به جاهای مختلف پراکنده می‌شوند، بنابراین طوفان، موج و یا آب و باران در دریا هر کدام دارای روح می‌شدند که از انسانی بوده (است) و پس از مرگ جسم، تبدیل به پدیده‌ای طبیعی شده است. اساس نقش و اعتقاد در این مذهب - روح پرستی - اصالت روح است و روح نیروی مرموزی است که در فرد

انسانی و همچنین در اشیا وجود دارد... با اعتقاد به این روح، انسان میان خود و طبیعت نوعی خویشاوندی احساس می‌کند.

مسئله دوم، تناسخ در این مکتب است که ارواح پس از مرگ تن، باقی مانده و به تن دوم و سوم و... و حتی گاهی در حیوان و نبات... رسوخ می‌کنند (همان، ص ۵۹).

تنها اشکالی که دکتر شریعتی بر این مکتب وارد می‌کند این است که وی می‌گوید آنمیست‌ها می‌گویند روح عبارت است از قوه مرموزی که در اشیا و افراد وجود دارد؛ در صورتی که ما معتقدیم اشیای مادی دارای روح نیستند (همان، ص ۶۰).

۳-۳. طبیعت پرستی (فتیشسم)

از دیگر نظریاتی که شریعتی در باب منشأ دین طرح کرده، نظریه فتیشسم یا طبیعت پرستی است. وی می‌گوید: یکی از ادیان بسیار ابتدایی که برخی همچون اسپنسر آن را دین عمومی بشر می‌دانند و معتقدند که ادیان دیگر از آن سرچشمه گرفته‌اند، دین فتیشسم یا طبیعت پرستی است. فتیش اصولاً یک اسم بدوی است. فتیش، شیئی یا اشیایی است مثل مهره‌ها، سنگ‌ریزه‌ها و مثل بعضی از اشیای متبرکه که مورد پرستش بدوی بوده است. معابد اولیه انسان و عبادتگاه بدویان، شکاف‌های کوه بوده است که پس از کشف آنها مهره‌هایی یافتند که با دقت خاصی تراشیده و سوراخ شده با رشته‌های مخصوص نخ شده و در اشکال مختلف در آنجا نگهداری می‌شده است. بدوی با دست زدن و مس آنها - یا بوسیدن - آنها را عبادت می‌کرده است. فتیش به معنای اعتقاد به تقدس بعضی از اشیای طبیعی است (همان، ص ۵۸).

در جایی دیگر، وی این نظریه را چنین تبیین می‌کند:

کلمه فتیش (Fetiche) به معنای یک شیء مادی است که به مناسبتی مورد پرستش قرار می‌گیرد؛ از قبیل یک درخت، یک تکه سنگ و غیره. آثار این مذهب حتی در میان عوام خودمان دیده می‌شود و در سحر و جادو و فال‌گیری و دعانویسی و غیره به روشنی آن را می‌توان بررسی کرد. بعضی اشیا که به‌عنوان «برکت در جیب، قلک، خانه و غیره» نگهداری می‌شود، مهر نماز، نبات یا خرما، مویز متبرک، درخت‌های مراد و...، اشیایی برای جلوگیری از چشم زخم، یا برای صدمه زدن به دشمن، طلسم‌ها، مهره‌ها، تسبیح، یک تکه نان، زایده‌های مو و ناخن و... سر بعضی از حیوانات درب منازل، نعل خرکه به خر عیسی منسوب کرده‌اند، انگشتر یاقوت و عقیق، وجود خروس و کبوتر سفید در خانه [که] مایه ثواب و برکت [قلمداد می‌شود] و... همه آثاری از این مذهب بسیار ابتدایی است که غالباً با مذاهب جدید (اسلام و مسیحیت) توجیه و تأویل شده است (شریعتی، ۱۳۶۸ الف، ص ۱۲۳).

در اینجا نیز دکتر شریعتی به ذکر این نکات بسنده می‌کند و از کنارشان می‌گذرد. آیا این نظریه مورد قبول ایشان است یا نه؟ معلوم نیست. البته شواهدی هم هست که ایشان به‌منزله نشانه قدمت این دین از آنها یاد می‌کند و اسلام و مسیحیت را که به تعبیر ایشان ادیان جدید هستند و آثار فتیشسم - به تعبیر ایشان در این مکاتب جدید - نیز، این فرضیه را تقویت می‌کند که دکتر شریعتی چندان مخالف این نظریه نبوده‌اند. نکته

در خور تأمل اینکه گرچه فتیشسم، همان مکتب طبیعت پرستی است و آنمیسم نیز همان روح پرستی، دکتر شریعتی بسیاری از آثار و نشانه‌های این دو مکتب را یکی گرفته است. آیا آثار و علائمی که به تعبیر دورکیم، در آنها نیروی مرموز مانایی وجود دارد و مقدس هستند، در مکتب طبیعت پرستی، عبادت می‌شوند و هم نشانه تفاوت چندان مکتب آنمیسم است و هم فتیشسم؟ بسیار بعید است. به نظر می‌رسد دکتر شریعتی بین این دو مکتب تفاوت چندان قابل نبوده است.

از این مکاتب که بگذریم، دکتر شریعتی مشخصاً منشأ پیدایش دین را تعیین نمی‌کند. در جایی، ایشان منشأ دین را آزادگی و نیاز متعالی و عشق می‌داند:

عبادت آزادگان (عباده‌الاحرار): یعنی عبادت دینی که زاییده آزادگی و نیاز متعالی و عشق و عدالت‌خواهی و نیاز و نهضت‌ها و آرمان‌خواهی‌های انسان، برابری، استقرار قسط، استقرار عدالت در جامعه بشری و نابودی همه زشتی‌ها و پلیدی‌هاست (شریعتی، بی‌تا، ص ۴۸).

از مجموع سخنان شریعتی به دست می‌آید که ایشان منشأهای مختلفی را که برای دین مطرح شده برای ادیان مختلف و یا ادیان مناطق مختلف می‌پذیرد و با تعمیم آنها به همه ادیان، به‌ویژه اسلام موافق نیست.

گفتنی است که دکتر شریعتی شرک را نیز نوعی دین و مذهب و پرستش می‌داند. با این بیان، وی پرستش را امری فطری می‌داند و معتقد است که هیچ جامعه‌ای هرگز بی‌پرستش نبوده است؛ اما بدین معنا منشأ دین (اعم از توحید و شرک) از نظر دکتر شریعتی، فطرت انسانی است؛ اما این سخن، فاصله و تفاوت بسیاری با سخن بزرگان دین دارد که پرستش خدای سبحان و توحید را امری فطری می‌دانند. به عبارت دیگر، خداپرستی امری فطری و کهن‌ترین نوع پرستش است؛ اما اندک‌اندک عوامل اجتماعی و موانع دیگر، انسان را از خدای راستین دور ساخته، به پرستش سایر موجودات رهنمون کرده‌اند. در ادامه این بحث را با تفصیل بیشتر ادامه می‌دهیم.

۴. خداپرستی، امری فطری یا پرستشی؟

علاوه بر بحث منشأ دین، مسئله دیگر و در ارتباط با همین بحث، سیر تحول و تکامل ادیان است. منشأ دین را هرچه بدانیم، اعم از ترس، جهل، توتم و...، پرستی مطرح می‌شود و آن اینکه آیا ادیان توحیدی، منشأ همه ادیان دیگر بوده‌اند و ادیان شرک‌آمیز بر اثر تحریفات و اغراض فردی و گروهی و... پدید آمده‌اند و یا به عکس، مرحله متکامل همه ادیان، توحید بوده است؟ در اینجا نیز علمای دین بر طریقی رفته‌اند، و علمای ادیان و جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان مسلکی دیگر برگزیده‌اند. در این مقال، پس از بررسی این اقوال، نظریه موردنظر خود و نهایتاً نظریه دکتر شریعتی را بیان خواهیم کرد:

سرجان لایوک، دانشمند انگلیسی مراحل مختلفی برای دین عرضه کرده است: اول، که پایین‌تر از همه

است، مرحله لادینی و خدانشناسی است؛ دوم مرحله فطیش پرستی است؛ سوم مرحله توتیمسم و چهارم، مرحله شمنیسم یا جادوگری است؛ پنجم، مرحله بت پرستی یا آنتروپومورفیسم (تشبیه انسان به خدا)؛ است. ششم، مرحله توحید اخلاقی است (مشکور، ۱۳۶۲، ص ۱۴).

اسپنسر، متفکر انگلیسی، بر حسب تحلیل تکاملی مراحل تحول ادیان را بدین صورت طبقه بندی کرده است: ۱. مرحله آنیمسم (اعتقاد به موجودات جان داری که گاهی در اشیا متجلی می شوند)، ۲. پرستش ارواح و قوای مقدس (توتیمسم)، ۳. مرحله چندخدایی، ۴. مرحله یکتاپرستی که شامل ادیان توحیدی می شود (توسلی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۹).

برخی به گونه ای دیگر با مسئله برخورد می کنند و اساساً دو مرحله برای تحول و تکامل ادیان در طول تاریخ در نظر می گیرند: سیر تحول ادیان از توحید به الحاد و به عکس. بنابراین دو گرایش اساسی در پیدایش دین وجود دارد:

نخست: گرایش نظریه تکاملی که این نظریه پیدایش و پالایش و تصعید و تعالی و دیانت را از تکوین اعتقادات توتمی و تابویی (و از آنیمسم و آیناتیمسم و هلورثیمسم و یسیکلورثیمسم) نزد انسان های بدوی و قبایل اولیه شروع می کنند و دین نخستین آدمی زادگان را شرک (بت پرستی) می داند و آن گاه تدریجاً به پیدایش افکار توحیدی (پلی ته ایسم و مونو ته ایسم) می رسد؛ دوم گرایش نظریه یکتاگرایانه و توحیدی که این نظر تصور اولیه دینی را از گوهر دیگری می داند و سپس آن را در مدارج رشد و پیشرفتی که در پیش دارد، تبدیل به فساد می شمارد و معتقد است که دیانت نخستین آدمیان در جامعه بشری به ابتدال و آلودگی دچار شده است (آشتیانی، بی تا، ص ۳۹).

برخی دیگر، تقسیماتی دیگر دارند و ملاک تقسیم بندی خویش را نه توحید و شرک، بلکه مرحله کودکی، بلوغ و رشد ادیان طرح می کنند و معتقدند که ادیان پنج مرحله نخستین، باستانی، تاریخی، دوران نخستین عصر نوین و عصر نوین را طی کرده و خواهند کرد (ادیبی، ۱۹۷۸م، ص ۳۷۰).

سرانجام برخی دیگر، مبدأ ادیان را طبیعت پرستی و تکثر الهه و پرستش خدایان متعدد قلمداد می کنند که مرحله متکامل آن، ادیان توحیدی و واحد پرستی است:

اگوست کنت می نویسد: شعور انسان سه حالت را متناوباً یکی پس از دیگری طی می کند: اول حالت ربانی، دوم حالت متافیزیک، سوم حالت تحقق در حالت ربانی، تحولات فکری از دین فطیش شروع می شود که انسان ارواح نیک و بد را در سرنوشت خویش دخالت می دهد. پس خدایان متعدد را پرستش می کند؛ یعنی ارواحی که شماره آنها کمتر، ولی دارای قدرت بیشتری می باشند. پس از مدتی، جامعه انسانی این خدایان را متراکم می کند و در یک خدا جای می دهد و واحد پرستی را به وجود می آورد (خدایار مجبی، ۱۳۴۲، ص ۵۴).

توحید، مرحله آغازین ادیان بشری

همان گونه که گذشت، درباره مبدأ آغازین دین، میان علمای ادیان و اندیشمندان مختلف اختلاف نظر وجود

دارد: برخی مبدأ دین را توحید می دانند و ادیان شرک آمیز را متأخر از آن و بر اثر تحریف، و برخی دیگر، مبدأ ادیان را شرک می دانند و توحید را مرحله تکامل یافته ادیان قلمداد می کنند. نظریات غربی عموماً دیدگاه دوم را برگزیده اند؛ در حالی که دیدگاه رایج دینی و علمای اسلام است (مصباح، ۱۳۷۰، ص ۳۰).

در روایات اسلامی نیز بر نیروی فطری بشر تأکید شده است. نیروی فطری خداجویی به گونه ای است که اگر موانع و حجابها نباشند، همچون عاملی قوی در درون آدمی عمل می کند. در دعای شریف «عرفه» آمده است: «متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک او متی غبت حتی یکون الآثار هی التی توصل الیک. عمیت عین لاتراک»؛ کی ناپیدا و نهان بوده ای تا دیدار تو به دلیل (و راهنما) نیازمند باشد یا کی جدا و دور بوده ای تا تشرف و دستیابی به حضرت تو از طریق توجه به آثار وجودی تو صورت پذیرد؟ کور باد دیده ای که تو را نبیند (دعای عرفه، مفاتیح الجنان).

زمخشری ذیل کلمه «فطر» در شرح حدیث مشهور نبوی می نویسد: «و کل مولود یولد علی الفطرة ای علی الجبلة القابله للدين الحق» (زمخشری، ۱۳۷۲ق)؛ هر نوزادی همراه با سرشتی دین پذیر، از مادر قدم به عرصه وجود می نهد. ابن اثیر نیز در **النهاية**، در شرح و ترجمه حدیث معروف نبوی مزبور می نویسد: «مراد از حدیث فطرت آن است که انسان با سرشت و طبیعتی دین پذیر پا به عرصه وجود می نهد و اگر موانع رشد در برابر این حالت ربانی در کار نباشد انسان، جز به دین روی نیابد» (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۷). البته مراد وی از دین، توحید است.

بنابراین اولاً فطرت خداجویی و کشش درونی به سوی خدا و توحید چیزی است که در نهاد آدمی نهفته است. لذا دین ابتدایی بشر توحید بوده است؛ همان گونه که نخستین انسان روی زمین پیامبر خدا بوده است؛ ثانیاً همین فطرت خداجویی در ذات بشر نهفته و با آفرینش وی همراه است؛ ثالثاً انبیای الهی و اولیای خدا در جوامع بشری و نیز عقل بشری در درون انسان، برای رشد و تقویت این حقیقت ضروری اند؛ رابعاً بدون عوامل انحرافی، کفر و شرک در انسان هرگز راه ندارد.

۴-۱. شریعتی و مرحله آغازین ادیان بشری

شریعتی نیز همانند محققان دیگر، معتقد است که هیچ جامعه ای خالی از دین نبوده و جامعه بی مذهب در تاریخ سابقه ندارد:

اولین بار که جامعه تشکیل شد و انسان وجود داشت (یافت) و انسان به این شکل موجود، به وجود آمد و در همه مکانها و زمانها و قبایل، دین همراهش بود» (شریعتی، ۱۳۶۸ الف، ص ۸۱). ... تاریخ، جامعه با دوره خالی از مذهب نمی شناسد؛ یعنی جامعه بی مذهب در تاریخ سابقه ندارد. انسان بی مذهب در هیچ نژاد و در هیچ دوره و در هیچ مرحله از تحول اجتماعی و در هیچ نقطه ای از زمین وجود نداشته است (شریعتی، بی تا، ص ۴).

بنابراین به نظر دکتر شریعتی جوامع بشری هیچ گاه خالی از مذهب نبوده اند؛ اما آنچه ما به دنبالش هستیم،

این است که از نظر شریعتی آیا دین آغازین توحید بوده است یا شرک؟ در این زمینه، کلام دکتر شریعتی از ثبات لازم برخوردار نیست. وی گاهی و در برخی آثار خود، شرک را مبدأ آغازین دین می‌داند و گاهی نیز توحید و ادیان ابراهیمی را منشأ دین بشری قلمداد می‌کند؛ هرچند به نظر می‌رسد در مجموع می‌توان گفت: نظریه شریعتی قول اول است.

نه تنها پیامبران ما نیامده‌اند تا پرستش خدا را جانشین عدم پرستش کنند، بلکه اینها آمده‌اند تا پرستش را تخفیف بدهند؛ یعنی همه جامعه‌ها بیشتر از پیغمبران خداپرست بودند. برای اینکه اینها همواره از توتم گرفته، از مهره گرد و قرمز رنگ و خوش‌رنگ گرفته به اسم (فتیشسم) از روح جدش گرفته به اسم آنمیسیم، از اشیای طبیعی گرفته، از ستاره‌ها گرفته، از بعضی درخت‌ها گرفته از رب‌الانواع گرفته، از یک تکه سنگ گرفته، همه اینها را می‌پرستیده است. بنابراین طول تاریخ زندگی انسانی همواره بر مذهب مبتنی بوده و پیغمبران ما آمده‌اند تا توحید را جانشین شرک کنند؛ یعنی مذهبی را جانشین مذهب دیگری کنند (شریعتی، ۱۳۶۱ ج، ص ۴۶).

این کلام وی، بیانگر این است که مرحله آغازین ادیان بشر، شرک بوده است. وی در کلامی دیگر، شرک را قدیمی‌ترین شکل دین در جوامع بشری می‌داند:

بنابراین مسئله بی‌مذهبی چنانچه امروز از این کلمه «کفر» را می‌فهمیم، به معنای عموم اعتقاد به ماوراءالطبیعه و معاد، غیب، خدا و تقدس و وجود یک یا چند اله در عالم نبوده است؛ برای اینکه همه انسان‌ها در این اصول مشترک بوده‌اند... بنابراین از نظر احساسی «مشرك» مذهبی است، یک فرد دینی است؛ اما از نظر مصداق و از نظر واقعیت‌های دینی راه غلط رفته است. مذهب غلط نیز از این بی‌مذهبی است. بنابراین شرک یک دین است و قدیمی‌ترین شکل دینی در جامعه‌های بشری شناخته شده است (شریعتی، بی‌تا، ص ۷۵).

لذا از مجموع عبارات فوق، به‌ویژه از این صریح‌ترین کلام شریعتی به دست می‌آید که ادیان شرک‌آمیز و انحرافی غیرتوحیدی، منشأ آغازین دین بوده‌اند؛ اما، در عین حال ایشان کلامی دیگر دارد که از آن به دست می‌آید که وی منشأ آغازین دین را توحید می‌داند؛ هرچند این کلام ایشان می‌تواند به کلام قبلس تأویل و توجیه شود: اینجاست که می‌بینیم که اسلام می‌گوید همه انسان‌ها فطرتشان بر توحید است، بعد شرک به وجود می‌آید» (شریعتی، ۱۳۶۱ ج، ص ۵۲).

توحید یعنی همه آفرینش یک امپراطوری است در دست یک قدرت و همه انسان‌ها از یک منشأ سر زده‌اند... لازمه توحید خداوند، توحید عالم است و لازمه توحید عالم، توحید انسان است و این اعتقاد خاص بشریت، احساس فطری انسان به پرستش یک نیرو و اعتقاد به یک تقدس - به قول دورکیم، یا اعتقاد به غیب - به قول قرآن در فطرت انسان است. علامت‌گریزی بودن چیزی، یکی دوامش است و دیگری گسترش آن در همه جا و همه وقت و... (همان، ص ۱۹).

کلام اخیر شریعتی، تأویل‌پذیر است و ایشان اصل پرستش و اعتقاد به نیروی مقدس را فطری می‌داند و این کلام مؤید کلام قبل ایشان است که شرک نیز نوعی دین و پرستش است. بنابراین شرک می‌تواند منشأ آغازین مذهب باشد؛ همان مذهبی که راهش به غلط پیموده شده است. لذا اصل پرستش است که فطری

است، اما اعتقاد به توحید و خدای واحد بعداً پدید آمده است. این نظریه با نظریه رایج دینی در خصوص مرحله آغازین بشر، فاصله بسیار دارد.

نتیجه‌گیری

این مقاله با رویکردی تحلیلی و اسنادی، به بررسی دو موضوع خاستگاه پیدایش ادیان و مرحله آغازین دین بشر (توحید و یا شرک) و واکاوی نظریه دکتر شریعتی در این زمینه پرداخت. برخی ترس از عوامل طبیعی و برخی دیگر، جهل انسان نسبت به عوامل غامض و اسرارآمیز طبیعت را علت پناه بردن بشر به عوامل فوق طبیعی می‌دانند. گروهی نیز مذهب را آه ستم‌دیدگان و یا طرح استعماری قلمداد می‌کنند. دو نظریه آنمیسیم و طبیعت‌پرستی نیز ریشه تضاد میان امر مقدس و غیرمقدس را در طبیعت و ماهیت انسان یا جهان جست‌وجو می‌کنند و توتم‌پرستی را عامل اصلی روی‌آوری بشر به دین می‌دانند. اشتراک همه این نظریات در این است که دین امری طبیعی است. از این رو قایلان به هریک از این نظریات در پی یافتن عامل پیدایش دین برآمده‌اند.

واقعیت این است که اعتقاد به دین امری طبیعی و برخاسته از خلقت و سرشت خداداد انسان است.

در این زمینه، توجه به نکاتی چند ضروری است:

اولاً در اسلام دین و دین‌داری هیچ‌گاه امری نامعقول و غیرطبیعی نبوده است؛

ثانیاً دین‌داری و پرستش همواره همزاد بشر بوده و از نظر تاریخی نیز هیچ جامعه‌ای خالی از دین نبوده است؛

ثالثاً، خاستگاه دین و منشأ واقعی آن بر فطرت آدمی استوار است که اقتضای ذات بشر را دارد.

شریعتی درباره خاستگاه پیدایش ادیان، همه نظریات را طرح می‌کند و از کنار آنها می‌گذرد.

درباره اینکه آیا مرحله آغازین دین بشر، توحید بوده و یا شرک، باید گفت:

اولاً فطرت خداجویی و کشش درونی به سوی خدا و توحید چیزی است که در نهاد آدمی نهفته است.

از این رو می‌توان گفت: دین ابتدایی بشر توحید بوده است. همان‌گونه که نخستین انسان روی زمین

پیامبر خدا بوده است؛

ثانیاً همین فطرت خداجویی در ذات بشر نهفته و با آفرینش وی همراه است؛

ثالثاً انبیای الهی و اولیای خدا در جوامع بشری و نیز عقل بشری در درون انسان، برای رشد و تقویت این

حقیقت ضروری است؛

رابعاً بدون وجود عوامل انحرافی، کفر و شرک در انسان هرگز راه ندارد.

اما شریعتی در این زمینه، شرک را مرحله آغازین دین بشر قلمداد می‌کند و معتقد است که پیامبران

برای دعوت به فطرت و توحید مبعوث شده‌اند.

منابع

- ابن اثیر، مبارک‌بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية*، قم، اسماعیلیان.
- ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۱۱ق، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت، دار الجبل.
- ادیبی، حسین، ۱۹۷۸م، *زمینه انسان‌شناسی*، تهران، روح.
- ایازی، سیدمحمدعلی، ۱۳۸۰، *فقه پژوهی قرآنی، درآمدی بر مبانی نظری آیات الاحکام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- آزادگان، جمشید، ۱۳۷۱، *ادیان ابتدائی*، تهران، مؤسسه فرهنگی حفاء.
- آشتیانی، منوچهر، بی‌تا، *جامعه‌شناسی دینی*، پلی کپی، تربیت مدرس.
- توسلی، غلام‌عباس، ۱۳۶۹، *ده مقاله*، تهران، قلم.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۴، *تفسیر موضوعی قرآن*، قم، اسراء.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد، ۱۳۷۸، *حق و باطل از دیدگاه قرآن*، تهران، بقعه.
- حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، ۱۳۸۳، *تعریف دین و خاستگاه آن*، مشهد، آفتاب دانش.
- حکمت، علی اصغر، ۱۳۴۲، *نه گفتار در تاریخ ادیان*، چ دوم، تهران، تابان.
- خدایار محبی، منوچهر، ۱۳۴۲، *بنیاد دین و جامعه‌شناسی*، تهران، کتابفروشی زوار.
- دانش‌پژوه، مصطفی و قدرت‌الله خسروشاهی، ۱۳۸۳، *فلسفه حقوق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- دورانت، ویل، ۱۳۷۰، *تاریخ تمدن: مشرق زمین، گاهواره تمدن*، ترجمه احمد آرام، چ سوم، تهران، بی‌نا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۶۳، *مفردات راغب*، چ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ.
- رجبی، محمود، بی‌تا، *تفکرات اجتماعی اندیشمندان اسلامی*، پلی کپی، تربیت مدرس.
- زبیدی، مرتضی، ۱۳۰۶ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالمکتبه الحیاة.
- زمخشری، جارالله، ۱۳۷۲ق، *اساس البلاغه*، قاهره، احیاء المعاجم العربیة.
- شریعتی، علی، ۱۳۶۸ الف، *اسلام‌شناسی (درس‌های مشهد)*، چ دوم، تهران، چاپ پخش.
- _____، ۱۳۶۸ ب، *تاریخ جامع ادیان ۱*، چ سوم، تهران، رستمخانه.
- _____، ۱۳۶۸ ج، *تاریخ جامع ادیان ۲*، چ سوم، تهران، رستمخانه.
- _____، ۱۳۶۱ الف، *بازگشت*، چاپ ۲۰۰۰، بی‌جا.
- _____، ۱۳۶۱ ب، *انسان بی خود*، بی‌جا، مقدم.
- _____، ۱۳۶۱ ج، *جهان‌بینی و ایدئولوژی*، بی‌جا، آذر.
- _____، بی‌تا، *مذهب علیه مذهب*، چ دوم، بی‌جا، آذر.
- _____، ۱۳۵۶، *با مخاطب‌های آشنا*، تهران، ارشاد.
- شفیعی، محمد، ۱۳۶۷، *فطرت مذهبیه در انسان*، قم، جامعه مدرسین قم.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۳۹۹ق، *اقتصادنا*، ط. الحادیه عشر، بیروت، دارالتعارف المطبوعات.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳ق، *المیزان*، ط. الثالثه، قم، اسماعیلیان.
- عطار، احمد عبدالغفور، ۱۳۷۷، *صحاح جوهری*، تهران، مجلس شورای اسلامی.
- فتحعلی، محمود، ۱۳۸۴، *درآمدی بر نظام ارزشی و سیاسی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- فروند، ژولین، ۱۳۶۸، *جامعه‌شناسی، ماکس ویر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، رایزل.
- کینک، ساموئل، ۱۳۵۵، *جامعه‌شناسی*، ترجمه مشفق همدانی، چ ششم، تهران، سیمرخ.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۳، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منصور صبوری، تهران، نشر نی.
- مشکور، محمدجواد، ۱۳۶۲، *خلاصه‌ادیان در تاریخ دین‌های بزرگ*، چ دوم، تهران، سازمان چاپ افست هنر.
- _____، ۱۳۷۰، *آموزش عقاید ۱-۲*، چ هفتم، تهران، علامه.
- _____، ۱۳۶۸، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر، بی‌تا، *انگیزه پیدایش مذهب*، قم، هدف.
- همتی، همایون، ۱۳۷۵، «جامعه‌شناسی دین از دیدگاه استاد مطهری و شریعتی»، *نامه فرهنگ*، سال ششم، ش ۱، ص ۱۱۲-۱۲۷.

