

## Reflections on the Origin of the Problem of the Origin of Religion

Gholamhossein Javadpour\*

### Abstract

In theological studies, religion is sometimes regarded as supernatural and transcendental, and sometimes in the form of ontology, functionalism, naturalism, and phenomenology, religion is considered artificial or terrestrial. The search for the origin of religion and the causes of its emergence and tendency towards it has been prominent in the West since the eighteenth century. According to this, religion is a human and social phenomenon and it is necessary to see when and where and based on which imaginary need man has invented religion or from what inner traits (ignorance, fear, sexual complexes, capitalism, alienation, and aspiration) religion has emanated. These attitudes are often atheistic, and the lack of distinction between different aspects of religion has led them to epistemic fallacies and methodological slippages. The truth and falsehood of religions are not related to the right or wrong origin of the inclination towards it and the truth of religion is very different from the affirmation of religion (religiosity). In assessing the truth of religion and religious propositions, only philosophical components are involved, not sociological and psychological components and criteria. Reliance on historical narratives, the interplay of atheistic presuppositions, the unification of all religions, the magnification of believers' slips in religious orientation tend to be among the other errors in the approach that reduces the affirmation of religion to the factors of primary tendency to religion. Of course, the emergence of superstitions and innovations in religion and historical deviations in human religiosity cannot be denied. However, both religious texts and leaders have denounced these deviations. In addition, these deviations are not linked to the principle of religion from a logical point of view. Using an analytic method, this research, with no recourse to critical narratives, elaborates on the general challenges of such an approach, including the inadequacy of the aforementioned knowledge types to validate religious beliefs, and reveals the inherent fallacies in them.

**Key Words:** 1. Truth and Falsehood of Religion, 2. Origin of Religion, 3. Reality of Religion.

## تأملاتی درباب منشأ مسأله‌ی «منشأ دین»

غلامحسین جوادپور\*

### چکیده

در مطالعات دین‌شناختی گاه دین امری فراطبیعی و ماورایی تلقی می‌شود و گاه در قالب منشأشناسی، کارکردگرایی، طبیعت‌گرایی و پدیدارشناسی، دین امری ساختگی یا زمینی شمرده می‌شود. جست‌وجو درباب خاستگاه دین و علل پیدایش و گرایش به آن، از قرن هجدهم در غرب برجسته شد. براین اساس، دین پدیده‌ای انسانی و اجتماعی است و باید دید بشر کی و کجا و براساس کدام نیاز پنداری یا خیالی دین را اختراع کرده است، یا دین از کدام حالت درونی وی (جهل، ترس، عقده‌ی جنسی، نظام سرمایه‌داری، از خودبیگانگی و آرزواندیشی) برآمده است. این نگرش‌ها اغلب الحادی‌اند و تفکیک‌نهادن بین جنبه‌های مختلف دین، آن‌ها را به مغالطات معرفتی و لغزش‌های روش‌شناختی کشانده است. صدق و کذب ادیان هیچ پیوندی با منشأ درست یا نادرست گرایش به آن ندارد و دین در مقام ثبوت، با دین در مقام اثبات (دین‌داری) بسیار متفاوت است و در ارزیابی صدق دین و گزاره‌های دینی، فقط مؤلفه‌های فلسفی دخیل‌اند، نه مؤلفه‌ها و معیارهای جامعه‌شناختی و روان‌شناختی. اتکا به اخبار تاریخی، دخالت پیش‌فرض‌های الحادی، ارائه‌ی نسخه‌ای واحد برای همه‌ی ادیان، بزرگ‌نمایی لغزش‌های متدینان در گرایش به دین، از جمله دیگر خطاهایی است که در رویکردی وجود دارد که راستی‌آزمایی دین را به عوامل گرایش اولیه‌ی به دین فرومی‌کاهد. البته نمی‌توان پیدایش خرافات و شاخ‌وبرگ‌های اختراعی در دین و انحراف‌های تاریخی در دین‌داری بشر را انکار کرد؛ اما این انحراف‌ها را هم متون دینی و بزرگان دین محکوم کرده‌اند و هم به لحاظ منطقی، پیوندی با اصل دین ندارد. این پژوهش با روش تحلیلی، بدون ورود محتوایی به نقد اقوال، چالش‌های کلی این رویکرد، از جمله صلاحیت‌نداشتن دانش‌های یادشده برای راستی‌آزمایی معتقدات دینی و مغالطات نهفته در آن‌ها را بیان می‌کند.

**واژگان کلیدی:** ۱. منشأ دین، ۲. صدق و کذب ادیان، ۳. خاستگاه دین، ۴. حقیقت دین، ۵. از خودبیگانگی.

## ۱. طرح مسأله

دین‌داری واقعیتی انکارناشدنی است و حضور دین در زندگی گذشته و کنونی بشر آن قدر مهم و پر جلوه است که در بطن بسیاری از پژوهش‌های بشری با هر رویکرد و مبنایی، اثر و تحلیلی از دین یافت شود و معمای دین در نظر آن‌ها پررمزوراز جلوه کند. موحدان و موافقان دین همه‌ی تلاش خود را به‌کار گرفته‌اند تا از آن دفاعی مقبول کنند و خرافه و جهل و عقده‌ها را از دامان آن بپیرایند؛ در مقابل، ملحدان و مخالفان دین، طیف گسترده‌ای از علل و عوامل دین‌آفرینی را عرضه کرده و دین را برآیند عواملی زمینی و بشری معرفی کرده‌اند. مطالعات در باب دین‌پژوهی همیشه در طول تاریخ وجود داشته و در چند قرن اخیر، در دانشگاه‌های جهان، سهم عظیمی از مطالعات را به خود اختصاص داده است. محور غالب این مطالعات در قرن نوزدهم میلادی، منشأ تاریخی دین بوده و در قرن بیستم، دغدغه‌ی رایج این مطالعات، کارکردهای دین بوده است (Segal, 2005, p. 49). باین حال، گاه محور مطالعات، از منشأ تاریخی به منشأ هرزمانی و متناوب دین‌داری تغییر می‌کرده است. براین اساس، یافتن نخستین گرایش به دین‌داری چندان مفید نیست، بلکه باید دید بشر امروزه چرا به دین می‌گراید یا باید گرایش یابد. این نگاه دوم به منشأ دین، با پژوهش در باب کارکرد دین پیوند خورده است (Ibid, p. 50). در این میان، پژوهشگران علوم انسانی، از جمله جامعه‌شناسان و روان‌پژوهان، بیش از همه دغدغه‌ی دین و علل و دلایل پیدایش آن را دارند و چون بسیاری از آن‌ها دل در گرو هیچ دینی ندارند، نمی‌توانند رویکردی همدلانه داشته باشند و ماجرای ماورای طبیعی بودن دین را به‌هیچ‌رو باور ندارند. این دغدغه در میان مسایل گسترده‌ی فلسفه‌ی دین جایگاه ویژه‌ای دارد و شماری از نظریه‌پردازان با تمرکز بر سازوکار پیدایش دین، پیش از ارزیابی مدعاها و گزاره‌های دینی، سعی در کشف بنیان آن‌ها دارند؛ حال، در نگاه ایشان، یا دین امری جعلی و اختراعی خواهد بود یا بنیان‌های عقلی و حقیقی دین کشف خواهد شد. اگر دین از بنیاد، سست شد، دیگر مسایل روبنایی ارزش سنجش عقلانی نخواهند داشت و دغدغه‌هایی برآمده از نادانی و ناکارآمدی خود بشر خواهد بود.

مسأله‌ی منشأ دین، به‌طور جدی، با نگارش کتاب *تاریخ طبیعی دین* از دیوید هیوم وارد مباحث دین‌پژوهی شد. او دو پرسش مهم را پیش روی دین قرار داد: بنیاد عقلی آن و ریشه‌ی طبیعی آن (Hume, 1956, P. 21). مناقشه‌ی در باب عقلانیت دین در ساحت فلسفی، سال‌ها بر تفکر دینی غرب در قرون وسطا سایه افکنده بود، اما هیوم با سست‌شدن پایه‌های استدلال عقلی، دریچه‌ی نوینی را پیش روی مطالعه در باب چیستی دین گشود. کی نیلسون

هم می‌گوید حال که باورهای دینی پشتوانه‌ی عقلی درستی ندارند، نوبت ارزیابی علت پیدایش این باورها خواهد رسید (Nielsen, 2001, p. 35).

با گسترش رویکردی که هیوم بنیان نهاد، بیشتر مباحث حول منشأ دین، در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی گرد آمد، اما بحث مهم، بررسی شأنیت دانش‌های یادشده برای پرداختن به چنین مسأله‌ای، و ارزیابی میزان موفقیت پاسخ‌هایی است که به پرسش مربوط به منشأ دین داده شده است. برخی با برشمردن ده ویژگی کلان دانش جامعه‌شناسی، در هر ده ویژگی، زمینه‌ای را برای پیوند دغدغه‌های اندیشمندان آن عرصه با دین یادآور شده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها، دغدغه‌ی جامعه‌شناس برای بساخت اجتماعی واقعیت است و او درگیر این مسأله‌ی مهم است که آیا دین منشأ ماورایی و والا دارد، یا بساخت همین انسان‌های عادی است. به اعتقاد قاطبه‌ی جامعه‌شناسان، دین در بهترین حالت، بساخته‌ای اجتماعی و در بدترین حالت، خرافاتی غیرعقلانی است (زاگرم، ۱۳۹۴، ص: ۵۱). یادآوری این نکته نیز مهم است که اگر ادعای ادیان فقط در آخرت و حیات پس از مرگ و بهشت و جهنم خلاصه می‌شد (دین سکولار)، جامعه‌شناسان چندان به آن کاری نداشتند؛ اما دعوی این جهانی دین در عرصه‌های انسان، جامعه، تاریخ و مسائل مهم بشری، برای پژوهشگران اجتماعی دغدغه ایجاد می‌کند و آن‌ها ناگزیر، به حوزه‌ی این مسائل وارد می‌شوند (همان، ص: ۵۷).

برآیند نگرش‌های فوق، پدیدآمدن حدسیاتی درباب منشأ دین بود که ارزش قدسی و ماورایی آن‌را به کلی زایل کرد و دین در کنار جادو و خرافه، جایگاهی مخرب، افیون‌گر و نافرجام یافت. جست‌وجو درباره‌ی گونه‌های نخستین دین و پرستش و تقدس در انسان‌های اولیه، دغدغه‌ی بسیاری از اندیشمندان در حوزه‌های معرفتی یادشده بوده و آن‌ها را به این نتیجه رسانده است که همیشه انسان، نوعی از مذهب و تقدس را قبول داشته و جدایی بین بشر و دین، یا گزارش نشده است، یا گویی امکان نداشته است. پس از این اعتراف، درباره نوع دین انسان‌ها نیز فرضیاتی ارائه شده است؛ براین‌اساس، به ادعای غالب رویکردها، در این گستره، بشر مراحل هم‌چون توتمیسم (غیرجانداران مقدس)، آنیمیسم (جانداران مقدس)، چندخدایی و تک‌خدایی را طی کرده است. پیش‌زمینه‌ی بسیاری از این پژوهش‌ها، اختراعی و جعلی بودن دین است. حال، یا این نظریه از فیلسوفان خداناباور وام گرفته می‌شود و پیدایش دین براساس آن نظریه‌پردازی می‌شود یا خود جامعه‌شناس یا روان‌شناس، از نادرستی منش و اندیشه‌ی متدینان و نیز گزارش‌های تاریخی، جعلی و پنداری بودن دین را نتیجه می‌گیرد و چون دین امری سراسر انسانی و زمینی تصور می‌شود، باید به دنبال زمان و زمین پیدایش آن بود. می‌توان این نگاه را در همه‌ی نظریه‌هایی که در این باب ارائه شده است، به‌خوبی مشاهده کرد و تمام آن‌ها با برجسته‌کردن امری بشری، نقش آن در ایجاد دین را فریاد زده‌اند

و دین را مولود همان امر انسانی و دنیوی پنداشته‌اند. همچنین در کنار بحث منشأ دین، از گسترش و توسعه‌ی دین نیز سخن رفته است و گاه عواملی که منشأ پیدایش دین پنداشته شده‌اند، به دلیل استمرار و همگانی‌بودن، زمینه‌ی تداوم و گسترش دین نیز تلقی شده‌اند؛ مثلاً ترس از پدیده‌های طبیعی منشأ پیدایش دین و گرایش انسان به آن بوده است، سپس در اثر همین ترس، انسان‌های بعدی و در مکان‌های دیگر نیز دین‌دار شده‌اند و درحقیقت، با تکرر منشأ ادعایی دین در انسان‌ها، در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، دین اولیه تقویت و گسترش یافته است. این در حالی است که برخی منشأ گرایش انسان‌ها به دین را تجربه‌ی الوهی آن‌ها دانسته‌اند (جیمز، ۱۳۷۹، صص: ۲۷-۴۳).

در دوران مدرن نیز علاوه بر تکرار آرای پیشین، نگرش‌های دیگری در این زمینه پدید آمده است؛ از جمله سیر حرکتی ادیان از اجتماعی‌بودن، به فردگرایانه‌بودن و حتی تحقق دین شخصی. در نتیجه دین برای هر فردی، خاص و اختصاصی است و باید دید چرا او دینی را برمی‌گزیند و مسأله‌ی امروزه، منشأ دین شخصی است، نه دین اجتماعی و به معنای کلی آن (Slavkovsky, 2016, p. 39). با این حال، در دوران مدرن، مباحث حول منشأ دین، همچون دوران گذشته، نقش کلیدی در دین‌پژوهی ندارد، بلکه دین‌پژوهان بر دو مقوله‌ی محتوای ادیان و کارکرد ادیان برای افراد و جوامع متمرکز شده‌اند. همچنین آن‌ها نگاه واقع‌گرایانه به دین ندارند، بلکه آن‌ها را در قالب یک پدیده می‌نگرند و نگاه پدیدارشناختی غلبه یافته است (Ibid, p. 40).

رسالت این پژوهش نقد مصداقی رویکردها به منشأ دین نیست، بلکه به کلیت چنین رویکردی در دین‌پژوهی پرداخته می‌شود. مهم‌ترین لغزش در این زمینه، یکسان‌نگاری دو مقوله‌ی منشأ گرایش به دین و منشأ پیدایش دین است و قاطبه‌ی نظریه‌پردازان چنین می‌اندیشند، درحالی‌که این نوعی مغالطه است؛ چراکه اولی مسأله‌ای روان‌شناختی و دومی مسأله‌ای فلسفی است و تحلیل هر مسأله‌ای، مبانی و روش و مقدمات خاص خود را دارد. حال اگر باز هم کسی ادعا کند که این مسأله‌ی فلسفی، در مسأله‌ای روان‌شناختی ریشه دارد، باید خود این ادعا را جداگانه اثبات کند و به لحاظ فلسفی، پیدایش دین و امکان و دلیل وجود حقیقی دین را نفی کند، آنگاه زمینه برای نظریه‌پردازی در باب منشأ گرایش به دین و کم‌وکیف تأثیر بشر در جعل ادیان فراهم می‌شود، اما اگر با توجه صرف به وجود زمینه‌های گرایش بشر به دین، وجود و پیدایش فلسفی آن نفی شود، مغالطه‌ی «جمع المسائل فی مسأله واحده» یا «سؤال مرکب<sup>۲</sup>» پیش می‌آید؛ مسایلی که اثبات و نفی هر یک از آن‌ها، ربطی به دیگری ندارد. علاوه بر اینکه طرح چنین نظریاتی در باب خاستگاه دین، به صورت کاریکاتوری و با برجسته‌کردن عوامل منفی و منفور است و در آن‌ها به زمینه‌های فطری و

عقلایی گرایش به دین اشاره نشده است. البته نمی‌توان این واقعیت را نفی کرد که در مقام خارج، برخی خرافات با دین پیوند خورده‌اند، همان‌طور که برخی از علل نادرست گرایش به دین، در خارج تحقق یافته است؛ اما این نمونه‌ها اغلب از منظر خود ادیان و طرفداران آن‌ها پذیرفته نیست.

## ۲. دسته‌بندی نظریات درباب منشأ دین

دغدغه‌ی علل پیدایش دین، متفکران مخالف دین را در هر زمانی بر آن داشت تا با استمداد از زمینه‌های تاریخی، روانی و اجتماعی، دین را مولود عوامل مختلفی بدانند. می‌توان این عوامل را براساس دو معیار دسته‌بندی کرد؛ اولی را همیلتون نقل کرده و دسته‌بندی دوم، پیشنهاد نویسنده است:

### ۱. دسته‌بندی براساس دریچه‌ی نگرش به پیدایش دین

در حوزه‌ی دین‌پژوهی، رویکردهای مختلفی وجود دارد که هر یک با پیش‌فرض‌ها و روش‌های خاص خود به تحلیل پدیده‌ی دین می‌پردازند که از میان آن‌ها می‌توان به نگاه جامعه‌شناختی و روان‌شناختی اشاره کرد. این دو نگاه، در مسأله‌ی منشأ دین حضور پررنگی دارند و با چتر الحاد، ریشه‌های پیدایش دین را در لوای امور فردی و اجتماعی جست‌وجو می‌کنند؛ به این بیان که نگاه روان‌شناختی، دین را امری فردی و مولود نیازهای انسان یا آشفتگی درونی او می‌داند و نگاه جامعه‌شناختی، از نقش جوامع بشری و جنبه‌ی اجتماعی انسان در پیدایش دین پرده برمی‌دارد. رویکرد روان‌شناختی در خاستگاه دین، خود به دو دسته‌ی عاطفه‌گرایانه و عقل‌گرایانه تقسیم می‌شود؛ دسته‌ی نخست، از نقش عواطف و احساسات بشری در پیدایش دین سخن می‌گوید؛ درحالی‌که نگرش دوم، استمداد بشر از خرد خود در آفرینش دین را برجسته می‌کند و دین را محصول فعالیت معرفتی و عقلی بشر در فرایند شناخت جهان می‌داند که با تجربه، مشاهده، قیاس و تعمیم حاصل می‌شود. فروید از افراد شاخص نگرش نخست و آگوست کنت و هربرت اسپنسر از مهم‌ترین طرفداران رویکرد عقل‌گرا هستند (همیلتون، ۱۳۷۷، صص: ۳۷-۳۸).

این تقسیم‌بندی دچار اشکال است؛ چراکه رویکرد روان‌شناختی، بر نقش و کارکرد احساسات و عواطف و به‌طور کلی، امور روانی بشر تأکید دارد و تقسیم‌بندی دوگانه‌ی آن به عاطفه‌گرایانه و عقل‌گرایانه، خروج از مقسم است. البته خود همیلتون تصریح می‌کند که این تقسیم‌بندی از آن ایوانز پریچارد<sup>۳</sup> است و به نقص آن اشاره‌ی ضمنی دارد. تلقی‌ای که وی از نگرش عقل‌گرایانه دارد، در واقع همان نگرش فلسفی به مسایل و پدیده‌هاست و اگر بشر در این فرایند از قوای فکری و خرد خود بهره‌بردار، فعالیت معرفتی و فلسفی انجام داده است و

اگر با امیال و روان خود، اموری را برگزینند، عملی روانی انجام داده که تحلیل آن در حوزه‌ی روان‌شناسی است. همچنین اگر از حیث اجتماعی خود، به عملی تن دهد، محل ارزیابی آن، دانش جامعه‌شناسی است و نگرش‌های جامعه‌شناختی، پدیده‌ها را از حیث اجتماعی بشر و جنبه‌ی در کنار هم بودن انسان‌ها ارزیابی می‌کنند. به دیگر سخن، وی فعالیت فکری و علمی بشر را با گرایش به فعالیت فکری و علمی خلط کرده است. بشر در اثر تأملات فکری، به برخی اکتشافات می‌رسد که نباید آن‌ها را حاصل گرایش به فکر دانست و منشأ روان‌شناختی برای آن‌ها دست‌وپا کرد؛ بلکه باید آن‌ها را سنجید و ارزش علمی‌شان را با معیارهای خاص کشف کرد. اینکه بشر چرا به سراغ مسأله‌ی فکری خاصی می‌رود، مسأله‌ای روان‌شناختی است؛ اما اینکه در این فرایند فکری به چه نتیجه‌ای می‌رسد و چگونه سلوک می‌کند، امری فکری و معرفتی است. درباره‌ی پدیده‌ی دین نیز چنین است و اینکه چرا بشر در جست‌وجوی علمی امر ماورایی است، امری روان‌شناختی است و اینکه در این فرایند به چه نتایجی دست می‌یابد، بحثی صرفاً علمی و مشمول هنجارهای معرفت‌شناختی است. حال، اندیشمندان در بحث منشأ دین، به این نپرداخته‌اند که بشر چرا و چگونه در پی شناخت دین برآید؛ بلکه در این باره بحث کرده‌اند که بشر چگونه به دین گرایش پیدا کرد. البته می‌توان تقسیم‌یادشده را تصحیح کرد و گفت مقصود از نگرش روان‌شناختی در برابر جامعه‌شناختی، عوامل برآمده از درون فرد هستند که در برابر عوامل بیرونی و اجتماعی قرار می‌گیرند؛ آنگاه این عوامل درونی، گاه براساس عواطف‌اند و گاه براساس عقل. در این صورت بهتر است برای رویکردهای روان‌شناختی، از صفت فردگرایانه<sup>۴</sup>، در برابر نظریات جامعه‌شناختی، استفاده شود.

#### ۲.۲. دسته‌بندی براساس ساحت‌های انسان

معمولاً برای انسان سه ساحت فکری/شناختی، گرایشی/احساسی و رفتاری/ارادی در نظر گرفته می‌شود و فعالیت‌ها و قوای او در همین چارچوب تقسیم‌بندی می‌شود. از سوی دیگر، علل پیدایش دین، به دو دسته‌ی کلی عوامل ناظر به عقلانیت نظری و عوامل در حوزه‌ی عقلانیت رفتاری (عملی) تقسیم می‌شود؛ به دیگر سخن، با اینکه عوامل مدنظر اندیشمندان در باب منشأ دین، از سنخ گرایشی است، برخی در جنبه‌ی نظری و فکری بشر ریشه دارد و بقیه، ناظر به حوزه‌ی رفتار انسان (اعم از کنشی و گرایشی) است، نه نظر و فکر او. این دسته‌بندی نشان می‌دهد که به اعتقاد خداناباوران، بشر، هم در حیطه‌ی عقلانیت نظری و بُعد اندیشگی خود کمبودهایی داشته که رفع آن‌ها را در گرایش به امور ماورایی، از جمله دین، می‌دانسته و هم در بُعد عملی و رفتاری، زمینه‌های گرایش به خرافه و تابو در او وجود داشته است و باید دامان اندیشه و رفتار و گرایش بشر را از این عوامل زدود. نکته‌ی دیگر این تقسیم آن است که شاخصه‌ی اصلی دین را اعتقادات بدانیم یا عواطف؛ به دین نگاه معرفتی

داشته باشیم یا عاطفی؛ شاکله‌ی دین را درگیر با اندیشه‌ی بشر بدانیم یا انگیزش او. هریک از این امور هم یا از دریچه‌ی توصیفی است، یا هنجاری. اگر بنیاد دین بر عواطف و احساسات بود، یا لازم بود باشد، آنگاه گرایش به دین، بحث موجه‌تری می‌شد و تحلیل‌های روان‌شناختی، نقش مهمی در دین‌شناسی، به‌ویژه پیدایش دین داشت؛ اما اگر پایه‌های دین (ضمن حفظ نقش اندک عواطف) بر معرفت استوار بود یا لازم بود باشد، آنگاه تمرکز بحث دین بر علل و انگیزه‌های دین‌داران، رهزن می‌شد و باید فعالیت‌های شناختی و فکری بشر در این زمینه محک زده می‌شد. با در نظر داشتن تقسیم‌یادشده، دو دسته عامل در پیدایش کشف می‌شود:

**۲.۲.۱. عوامل نظری و معرفتی:** مهم‌ترین عاملی که در این حوزه، در شمار علل گرایش به دین بازگو شده، جهل بشر است. به ادعای آگوست کنت، بشر پس از ناکامی در کشف علل واقعی پدیده‌ها، به سراغ جعل عاملی ماورایی رفت و همه‌چیز را صنع الهی پنداشت؛ درحالی‌که با پیشرفت بشر و بازشدن دریچه‌های نوین به روی او، آن خدایان پنداری رخت بریستند و جای خود را به علل واقعی دادند و دست بشر از جعل و اختراع خدا خالی ماند (همیلتون، ۱۳۷۷، صص: ۳۸-۳۹).

در کنار جهل، توهم و تخیل بشری نیز عاملی دیگر برای خداپنداری برشمرده شده است. براین‌اساس، انسان مطلوب‌ترین ارزش خود را در قالب خدا تصور کرد و از آنجاکه وجوهی از جنبه‌های علمی و عملی خود را بدون مصداق و پشتوانه می‌یافت، خدا را اختراع کرد تا آن بعد را پوشش دهد. نظریات فوئرباخ (از خودبیگانگی بشر) و مارکس (تخدیر بشر و تسهیل ظلم‌پذیری او<sup>۵</sup>) نیز در این گستره می‌گنجد. همچنین فروید از نیاز بشر به تعلیل جهان و سردرآوردن از این خلقت پرپیچ‌وخم سخن گفته است. از نظر او، سرانجام، کنجکاو بشر موجب ناامیدی وی از کشف حقیقی جهان می‌شود<sup>۶</sup> و خدایانی می‌آفریند تا حوادث جهان را مدیریت کنند. انسان همیشه موجوداتی ماورایی را اختراع می‌کند تا بتواند معماهای خلقت را حل کند (جنبه‌ی معرفتی) و هنگام هراس از آن معماها، به خالقان و مدیران آن‌ها پناه ببرد (جنبه‌ی روان‌شناختی). این خدایان ساختگی هرچه قوی‌تر و دارا تر باشند، بهتر و اعتمادپذیرتر خواهند بود و بشر با خیال راحت، همه‌ی امور زندگی خود را به آن‌ها می‌سپارد و نگران هیچ‌چیز نخواهد بود (Freud, 1928, Pp. 95-100).

**۲.۲.۲. عوامل غیرمعرفتی:** جنبه‌های غیرمعرفتی (رفتاری و احساسی) بشر بسیار پررنگ‌تر از جلوه‌های معرفتی اوست و هرچقدر هم امور معرفتی سخت و دست‌نیافتنی باشند، بشر در پرورش قوای عملیاتی و رفتارهای خود چندان توانمند است که گاه حتی برخلاف یافته‌های نظری خود عمل می‌کند. بسیاری از عوامل ادعایی در پیدایش دین، به فعل و احساس بشر مربوط می‌شود؛ مثلاً ترس<sup>۷</sup> از حوادث طبیعی و واقعیتی به نام مرگ، بشر را به



آفرینش پناهگاهی برای خود می‌کشاند (Freud, 1928, p. 11; Russell, 1975, p. 16). سرکوب قوای جنسی و عقده‌واگشایی در اموری دینی و اجتماعی نیز عامل مدنظر فروید برای تدین بشر است (Freud, 1928, Pp. 11-14). او با طرح قوای ادیپ و الکترا، ذات بشر را مایل به جنس مخالف معرفی می‌کند و می‌گوید چون بشر در زندگی، برای برآوردن این تمایلات توان ندارد، عقده‌هایی فروخته در نهاد او، هنگام طغیان، در قالب خدایان پنداری تجلی می‌کند. او و دورکیم از توتم (حیوان یا گیاه محترم و مقدس نزد اقوام اولیه) و تابو (محدودیت‌های عملی خودساخته) برای ترسیم ساختاری دین‌داری و پرستش بهره می‌برند و با بیان داستان‌های اساطیری، توتمیسم را نخستین گونه از دین‌داری بشر می‌پندارند که در اثر قتل پدر به دست فرزندان، در نهاد انسان‌ها پدید آمده است. آرامش نیز گوهری گران‌بها برای بشر است و او همواره در اوج بحران‌ها، به دنبال پناهگاهی برای رفع این نیاز اساسی است؛ از این رو اگر برای آرامش خود، ملجأ واقعی نیابد، آن را خلق می‌کند (Durkheim, 1995, Pp. 99-100). جادوگرایی (ویر، ۱۳۹۶، صص: ۷۸-۸۳) و شانس‌باوری هم زمینه‌های دیگری برای پیدایش دین شمرده شده‌اند. همچنین دغدغه‌ها و جنبه‌های اقتصادی بشر نیز زمینه‌ساز پیدایش اندیشه الوهی برشمرده شده‌اند؛ براین اساس، طیف غالب جامعه هیچ‌گاه از استثمار طبقه‌ی مغلوب دریغ نمی‌کرده‌اند و خدا و دین ابزارهایی هستند که برای همین منظور پدید آمده‌اند.

در این بخش، تنها آرای ارائه‌شده در این باب فهرست شد<sup>۱</sup> و گزارش کامل و تحلیل آن‌ها به مجال مستوفایی نیازمند است و برخی پژوهش‌ها بدان پرداخته‌اند. یک شیوه برای نقد این نگرش‌ها، ارزیابی موردی و مصداقی و تحلیل تک‌تک علل و دلایل یادشده است؛ اما نگرش این پژوهش، اصل چنین نگرشی به دین را تحلیل می‌کند و آن را نادرست می‌شمارد. اگر توجه به منشأ دین از دریچه‌ی گرایشی، نادرست، یا دست‌کم ناکافی دانسته شود، دیگر برای ارائه‌ی مصادیق در این زمینه مجال باقی نمی‌ماند؛ مگر با اغراضی خاص.

### ۳. پیش‌زمینه‌های طرح نظریات الحادی در باب منشأ دین

اندیشمندانی که درباره‌ی دین و آموزه‌های دینی نظریه‌پردازی کرده‌اند، گاه خود متدین بوده و همدلانه در این وادی سخن گفته‌اند و گاه از موضع انتقاد و رویکرد ناهمدلانه به دین تاخته‌اند، اما نظریات دسته‌ی دوم که اغلب خود را در مسأله‌ی منشأ دین ظهور و بروز داده‌اند، از علل و عواملی ناشی می‌شوند که باید در مقام نقد نگرش آن‌ها، به این زمینه‌ها نیز توجه کرد؛ برخی از این عوامل، معرفتی و نظری‌اند و شماری، غیرمعرفتی و رفتاری:

۱. ضعف عقلانیت در ادیان و بروز خرافات: شاید بتوان مهم‌ترین دلیل چرخش به سمت تحلیل‌های روانی و اجتماعی درباب پدیده‌ای را ناامیدی از تأمل و کاوش عقلانی در باب آن دانست و هنگامی که نتوان با ابزار عقل و اندیشه و استدلال نظریه‌پردازی کرد، به‌ناچار دیگران در پی زمینه‌ها و علل پیدایش آن امر خواهند رفت و روشن است که اگر آن پدیده درحقیقت جنبه‌های عقلی و استدلالی داشته باشد و تنها در عمل و مقام اثبات از آن‌ها غفلت شده باشد، تحلیل‌های ارائه‌شده، فرسنگ‌ها از واقع به دور خواهند بود. البته این جنبه را هم می‌توان در آموزه‌های آن دین واکاوی کرد و هم در باورهای متدینان به آن دین؛ مثلاً نظریه‌پردازی‌هایی مانند کرگور در مسیحیت و اشعریان در اسلام، زمینه‌های عقلانیت و دفاع عقلی از دین را از بین می‌برند و کلیت دین را تافته‌ای جداافتاده و تحلیل‌ناپذیر معرفی می‌کنند و آن را محصول ارزش‌گذاری بشری می‌دانند. این دیدگاه به شکوفایی دین و دعوت عمومی به آن خدشه وارد می‌کند.

۲. عملکرد نادرست و دین‌سالارانه‌ی ارباب کلیسا: پس از سال‌ها سیطره‌ی اربابان کلیسا بر جامعه‌ی مسیحی غربی و القای خوانشی نادرست و افراطی از تعالیم مسیح بر بشر، سرانجام مخالفت‌ها علنی شد و سرآغاز دوران مدرن بشر، با افول کلیسا و تفکر خشک و خشن اربابان آن هم‌زمان شد. سپس یکی از نخستین واکنش‌های هر رویکرد جدید فلسفی و علمی (عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، پوزیتویسم، اگزیستانسیالیسم، لیبرالیسم و...) انتقاد از کلیسا و تفکر حاکم بر آنان شد. اگر دین آن چیزی باشد که اربابان کلیسا تفسیر می‌کنند، پژوهشگر اجتماعی حق دارد در ریشه‌های آن تشکیک کند. البته چون آرای ارائه‌شده در این باره، غالباً از متفکران غربی است و در جوامع مسیحی رواج دارد، از ارباب کلیسا سخن رفت، وگرنه در میان بزرگان همه‌ی ادیان، افراط و تفریط‌هایی یافت می‌شود که برخلاف ادعای فطری بودن دین، با طبیعت و ذات بشری سازگار نیست و سرکشی متدینان، طبیعی می‌نماید.

۳. غلبه‌ی عقل‌گرایی و علم‌گرایی در تفکر فلسفی غرب و اثر آن بر مطالعات دینی: پوزیتویسم و عقل‌گرایی در قرون هجدهم تا بیستم در اروپا، آیین‌ها و اعتقادات دینی را نابخردانه و خرافی معرفی کرد؛ یکی دین را در بستر تفکر عقلی سنجید و دیگری آن را به محاق پدیده‌های طبیعی برد و جامعه‌شناسی رشدیافته در این بستر فلسفی، راهی جز تحلیل دین به پدیده‌ای جعلی نداشت. یکی از نگرش‌های غالب برای تحقیق درباب پدیده‌های ماورایی، نگرش علمی است؛ به این بیان که به آن‌ها با استفاده از منابع و روش‌های علمی نگریسته شود و قواعد حاکم بر علم و برآمده از آن، بر چنان امور و پدیده‌هایی حاکم شود. در این زمینه، دو نگرش تقلیل‌گرایانه و غیرتقلیل‌گرایانه وجود دارد. نگاه نخست (مانند زیست‌شناسی تکاملی و فیزیک جدید)، در مقام هستی‌شناسی، دین و امور ماورایی را به امور

مادی و تجربی فروکاهش می‌دهد و در مقام معرفت‌شناسی نیز یگانه راه علم به آن‌ها را قواعد و روش تجربی می‌داند؛ اما نگاه دوم، دین را در عرش والای غیب نگاه می‌دارد و علمی‌نگریستن به آن‌را در شأن دین نمی‌داند. با غلبه‌ی علم تجربی در غرب، عرصه برای گسترش و پذیرش نگرش‌های غیرتقلیل‌گرایانه تنگ شد و دین در محاق تحلیل‌های علمی قرار گرفت و امروزه با نادیده‌گرفته‌شدن دین‌پژوهی علمی (براساس روش علوم طبیعی و نیز علوم انسانی با پارادایم‌های تجربی)، برای کاوش در باب دین مجال چندانی باقی نمی‌ماند. امروزه عالمان علوم طبیعی و انسانی از دریچه‌ی پارادایم‌های خاص خود به دین می‌نگرند (Dawkins, 2007; Stenger, 2007) که از نتایج مهم آن، تقدس‌زدایی از ادیان و امور دینی و کمرنگ‌شدن جنبه‌های غیبی آن و در نتیجه، عرفی‌شدن دین است. در چنین فضایی، اگر ادیان از عهده‌ی قانع‌کردن عالمان علوم فلسفی و طبیعی برنیابند، به خرافه‌گویی و ادعاهای غیرعلمی متهم می‌شوند.

۴. غلبه‌ی روش‌های تاریخی و پدیدارشناختی بر دین‌پژوهی: نگریستن به دین از دریچه‌ی تاریخ، یکی از نگرش‌های برجسته و رایج کنونی در دین‌پژوهی است (Sharpe, 2005, Pp. 21-46). ظهور گرایش تاریخی‌گرایی<sup>۹</sup> و نیز نظریه‌ی تکامل<sup>۱۰</sup> در قرن نوزدهم، از زمینه‌های مهم برای طرح چنین دیدگاه‌هایی در خصوص منشأ دین بود. نظریه‌ی تکامل، دین را نیز یکی از موضوعات در معرض تکامل می‌پنداشت که نقطه‌ی ابتدا داشته است (Slavkovsky, 2016, Pp. 35-36). از سوی دیگر، با ناامیدی از شناخت ذات دین، گزارش‌های تاریخی و نگاه پدیدارشناختی ارج و قرب یافت و نتیجه‌ی آن، چیزی نبود، جز معرفی آنچه به نام دین اتفاق افتاده و گاه نادرست گزارش شده، به جای اصل دین. با بریده‌شدن دین از ماورا، پای بشر و تمایلات او به میان خواهد آمد و دین چیزی جز اختراع بشر برای آمال خود نخواهد بود. در هریک از نگرش‌ها در باب منشأ دین، از یک یا چند گزارش تاریخی بهره برده شده که بر علل گرایش عده‌ای از مردم به دینی مشخص، در زمانی خاص، مبتنی است.

یکی از آسیب‌های این روش، گزینش تاریخ و اکتفای صرف به گزارش‌هایی است که به نفع نظریه‌پرداز است؛ ضمن آنکه راستی‌آزمایی گزارش‌های تاریخی و اثبات درستی آن‌ها دشوار است و فقط اموری مانند کثرت نقل (تواتر و تظافر) است که باورپذیری و صحت وقایع تاریخی را تاحدی اثبات می‌کند. آسیب دیگر، اکتفا به گواهی‌ها و اخبار آحادی است که در هیچ‌جا آزموده نشده است و حکم قطعی براساس آن‌ها نادرست است؛ مثلاً ماکس وبر در ابتدای کتاب جامعه‌شناسی خود، حدود سی صفحه درباره‌ی پیدایش دین و منشأ جادویی و خرافی آن سخن می‌گوید، بدون اینکه از منبع تاریخی معتبر و روش‌شناسی خاصی بهره ببرد و با اینکه خود تصریح می‌کند که «گرد و غبار گذشت زمان، این تحولات را از ما پنهان نگه

داشته است» (وهر، ۱۳۹۶، ص: ۸۹)، گزارش‌های تاریخی درباره‌ی نقش جادو در پیدایش دین را مسلم می‌گیرد و براساس آن‌ها داوری می‌کند. به تصریح برخی پژوهشگران غربی، دین قرن‌ها پیش، آن هم در جامعه‌ها و جامعه‌ها و تجلی‌های مختلف پدید آمد؛ در نتیجه، برای نظریه‌پردازی در این باب، شواهد و مدارک کافی در دست نیست. همه‌ی مدارک درباره‌ی منشأ دین، پیش از تاریخ یا در دوران باستان گم شده است و هر نظریه‌ای درباره‌ی منشأ دین، تا ابد تردیدآمیز خواهد ماند (زاکرمن، ۱۳۹۴، ص: ۲۰۱).

#### ۴. لزوم تفکیک جنبه‌های دین در دین پژوهی

بزرگترین معضل نظریه‌های مربوط به خاستگاه دین، آن است که معیار حقانیت و صدق دین، با گرایش متدینان به دین درهم آمیخته شده است؛ حال، یا این درهم‌آمیختگی، ناآگاهانه بوده و نظریه‌پردازان گمان می‌کردند که چون برخی زمینه‌ها و علل دین‌داری نادرست و ناپسند است، پس دراصل، دینی هم وجود نداشته است، که این نگرش مغالطه‌آمیز است؛ یا این امر آگاهانه بوده و نظریه‌پردازان پس از اعتقاد به کذب و جعلی بودن ادیان، دلایل و انگیزه‌های گرایش به پدیدآوردن دین را جست‌وجو کرده‌اند که اولویت بحث با این دسته، استدلال بر حقانیت دین است. همچنین اینکه نظریه‌پردازان چه تصویری از دین داشته‌اند، در نظریه‌های آن‌ها تأثیری مستقیم داشته است. بین اینکه دین را همان توت‌پرستی بدانیم یا خداپرستی و برنامه‌ی جامع حیاتی که مبدأ الوهی جهان فرستاده، فاصله‌ی بسیاری وجود دارد و تصورات مختلف از دین، به ارائه‌ی نظریه‌های متضاد درباره‌ی منشأ آن می‌انجامد. اگر تصورات از چیستی دین یکسان نباشد، دلایل بر هستی یا نیستی آن، هم‌پوشانی نخواهد داشت و گاه طرف مجادله آن چیزی را نفی می‌کند که در ذهن دیگری نیست. مقصود از دین در مسأله‌ی منشأ دین، اعتقاد به موجود روحانی، مقدس و الوهی است و بحث بر سر این است که بشر از چه روزی تصمیم گرفت به چنین امری معتقد شود. در فلسفه‌ی دین نگاه دومی هم به دین وجود دارد که براساس آن، دین برنامه‌ی جامع زندگی برای کامیابی دنیوی و اخروی است و در مسایلی مانند «نیاز بشر به دین یا وحی» یا «انتظار بشر از دین»، مقصود همان است.

گام دیگر در جلوگیری از خبط و خطا در تحلیل دین، تفکیک بُعد هستی‌شناختی دین از دیگر جنبه‌های آن، یا به تعبیری، تفکیک هستی دین از هستی دین‌داری است:

#### ۴.۱. هستی دین

هستی دین یعنی ادعای اینکه بخشی از حقیقت، با دین پر شده و اگر پرسشی درباره‌ی هستی پدیده‌ای طرح شد، خاستگاه آن، فلسفه است و باید براساس مبانی و رویکردهایی که

در فلسفه وجود دارد، آن مسأله را تحلیل کرد. فلسفه تبیین می‌کند که چه چیزی هست و چرا هست و چه چیزی نیست و چرا نیست. اگر فردی از وجود یا عدم چیزی خبر داد، یک ادعای هستی‌شناختی کرده است و این ادعا در پرتوی مبانی و روش‌های شناخته‌شده در فلسفه سنجیده می‌شود و در باب دین و آموزه‌های دینی، فلسفه‌ی دین به این امر می‌پردازد. در بسیاری از پژوهش‌ها در تاریخ تفکر بشر، مسائل دینی از دریچه‌ی فلسفی تحلیل و واکاوی و درنهایت، اثبات یا ابطال شده است.

گام نخست در بحث اثبات وجود داشتن یا وجود نداشتن خدا، یا به تعبیر مناسب‌تر، موجود مقدس و روحانی و الوهی (مقصود از دین در مسأله) آن است که چه کسی باید بر مدعای خود دلیل بیاورد و آیا در این میان، اصلی وجود دارد یا نه (وظیفه‌ی اثبات). گام دوم آن است که دلایل ایجابی و سلبی هر متفکری ارزیابی شود. پس حتی اگر در برهه‌هایی از تاریخ، گزارش‌هایی از گرایش برخی انسان‌ها به جعل امور ماورایی و دینی در دست باشد، باز هم منطقاً نمی‌توان نتیجه گرفت که دین، امری پنداری است؛ چراکه نهایت نتیجه‌ای که از چنان مدعایی برمی‌آید، درستی یا نادرستی آن عمل، در آن زمان خاص است، نه داوری درباره‌ی وجود یا عدم پدیده‌ای به نام دین. چون نظریه‌های الحادی به مبدایی الوهی و ماورایی اعتقادی ندارند، در نگاه آن‌ها، دین الهی هم معنا و مصداقی ندارد؛ در نتیجه پرسش از هستی دین، به پرسش از چگونگی گرایش فردی و اجتماعی انسان فروکاسته می‌شود و اگرچه درنهایت، دین در قامت امری وجودی پذیرفته می‌شود، اما اختراع بشر و مصنوع او پنداشته می‌شود؛ نه امری حقیقی که ابتدا بوده و انسان بدان متمایل شده یا آن‌را کشف کرده است؛ چنان‌که متدینان ادعا می‌کنند. البته فیلسوفان منکر دین اغلب چنین لغزشی ندارند، بلکه نظریه‌پردازان دیگر حوزه‌های دانش، به چنین رویکردی متمایل هستند.

البته خود دین هم پرسش‌هایی هستی‌شناختی مطرح کرده و بدان پاسخ داده؛ از جمله اینکه: «منشأ جهان مادی چیست؟ طبیعت شخص انسانی چیست؟ آیا خدایی وجود دارد؟ خیر و شر از کجا آمده‌اند؟ آیا زندگی پس از مرگ وجود دارد؟»؛ از این‌رو فلسفه برای ارزیابی آموزه‌های ادیان دغدغه دارد و آن‌ها محک می‌زند (Zagzebski, 2007, p. 8)؛ به عبارتی، این پرسش که: «باید به چه چیزی معتقد شد؟» در محل تلاقی دین و فلسفه است؛ فلسفه به این می‌پردازد که اعتقاد داشتن عقلانی چیست و دین اعتقاد را بخشی از وظایف عملی فرد می‌داند. پس فرد باید بداند، تا عمل کند. دین یک شیوه‌ی عمل است، نه یک حوزه‌ی آکادمیک (همان، ص: ۴۱).

اکنون به نظر می‌رسد بهترین راه برای نقد رهیافت‌های منشأ‌محورانه در باب دین، پیش‌کشیدن ادله‌ی اثبات حقیقت دین، با ادبیات و هنجارهای معرفتی باشد. در صورت

موفقیت در این چالش می‌توان حقیقتی به نام دین را به رسمیت شناخت؛ آنگاه حتی ده‌ها دلیل و زمینه‌ی باطل برای کشش بشر به سوی دین هم نمی‌تواند قرینه‌ای بر غیرواقعی و سراب‌بودن دین شمرده شود؛ به عبارتی، هستی دین، امری عینی و آفاقی است و باید فارغ از فاعلان شناسا به تحلیل آن پرداخت، نه مبتنی بر آن‌ها.

#### ۲.۴. هستی دین‌داری

مقصود از هستی دین‌داری، پذیرش واقعیتی به نام دین‌داری یا گرایش به دین است. این امر اگرچه هستی‌شناختی است، با انگیزه و شوق و میل و اراده درآمیخته و مسأله‌ای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی است. اندیشمندان خداناباور، دین‌داری را زاییده‌ی اوهام و جهل و ترس و... می‌دانند؛ در مقابل، رویکردهای خداوورانه با پیش‌فرض گرفتن وجودی مقدس و برتر، معتقدند دین‌داری انسان برآیند عواملی چون قانون علیت، مشاهده‌ی نظم جهان هستی، امر مقدس یا فطرت دینی است (قائمی‌نیا، ۱۳۷۹، صص: ۱۳۵-۱۸۸).

نکته‌ی مهم، تفکیک هستی دو مقوله‌ی دین و دین‌داری است؛ درحالی‌که مخالفان دین، هستی این دو را یکی می‌پندارند و معتقدند هستی دین، به‌محض هستی دین‌داری پدید می‌آید و مقوله‌ای جدا نیست. این یک خلط آشکار است که یا مبتنی بر پیش‌فرض‌های الحادی است، یا از غفلتی بنیادی در دین‌پژوهی ناشی می‌شود. مدعیان تحقق دین، از پیام‌آورانی در طول تاریخ سخن می‌گویند که از جانب خدا، برای بشر برنامه‌ی زندگی آورده‌اند و خرد و فطرت و عواطف او را به این امر فراخوانده‌اند. به گواه گزارش‌های تاریخی، برخی از کسانی که در ابتدا مخالف دین‌داری و مدعای انبیا بوده‌اند، سرانجام به آن‌ها گرویده‌اند. روزگاری هیئت بطلمیوسی در علم حاکم بود، اما خورشیدمرکزی جای این مدعا را گرفت، اینکه چرا عده‌ای قرن‌ها طرف‌دار باور نخست بودند، در عین اینکه مقوله‌ای معرفت‌شناختی و روان‌شناختی است، هیچ پیوندی با واقع ندارد؛ همان‌طور که کاوش درباره‌ی زمینه‌ها و علل طرف‌داری از نگاه دوم، هیچ ربطی با وضعیت خارجی کرات و سیارات ندارد. شناخت این وضعیت، تنها با ادبیات و مؤلفه‌های کشف واقع (در اینجا: علم تجربی) میسر و موجه است، نه عوامل عاطفی و ارادی.

#### ۳.۴. جامعه‌شناسی و صدق و کذب ادیان

شناخت واقع با دو ابزار تجربه و عقل محقق می‌شود؛ اولی علم تجربی را می‌آفریند و دومی، علم عقلی و فلسفی را. آنچه محسوس و طبیعی باشد، با علم شناخته می‌شود و امور فراطبیعی، فراچنگ فلسفه می‌آیند. اگر کسی به فراطبیعت معتقد نبود، یا به دین معتقد بود، اما آن را طبیعی دانست، از زبان و ادبیات علمی استفاده خواهد کرد؛ اما اگر آمادگی محاجه‌ی فلسفی و عقلی داشت، باید صدق و کذب دین را با هنجارها و استدلال‌های عقلی ارزیابی

کند. بخش عظیمی از رویکردها و مبانی جامعه‌شناسی و روان‌شناسی رایج، تجربه‌محور است؛ از این رو صدق ادیان را با همین ابزار می‌سنجند و روشن است که دین ادعاشده در طول تاریخ، به کمند تجربه در نمی‌آید؛ از این رو بحث با این گروه، مبنایی است، نه بنایی؛ یعنی انحصار قوای شناختی در حس و عقل ابزاری رد می‌شود، نه ادله‌ی آنها. البته از باب مناظره و بحث، در کتب فلسفه‌ی دین، مدعاهای آنها هم تحلیل شده است، اما به لحاظ روشی، باید یک گام پیش‌تر، با آنها مواجه شد. جامعه‌شناسی دین مولود قضاوت رویکردهای فلسفی پوزیتیویستی و عقل‌گرایی قرن نوزدهم است که باورهای دینی را خرافی و بیهوده و نابخردانه معرفی می‌کردند (همیلتون، ۱۳۷۷، ص: ۲). پس ابتدا دین انکار شده، سپس دین‌داری که در نگاه آنها، علی‌الاصول فرایند باطلی است، تحلیل شده است.

البته برخی معتقدند جامعه‌شناسی دین ناگزیر از پرداختن به مسأله‌ی صدق و کذب ادیان است<sup>۱۱</sup>؛ «زیرا توضیح‌دادن اینکه چگونه میلیون‌ها آدم تندرست و معقول می‌توانند چیزهایی باورنکردنی را باور کنند، معضل اجتناب‌ناپذیری برای عالم علوم اجتماعی است؛ همان‌گونه که استیو بروس می‌گوید، اگر مردم به چیزی باور آورند که آشکارا کذب و خلاف مدارک است، باید داستانی علی‌طراحی کنیم که بگوید چگونه چنین چیزی پیش می‌آید» (زاگرم، ۱۳۹۴، ص: ۱۹۴). زاگرم با گزارش آرای برخی جامعه‌شناسان بزرگ (بتی شارف، کلیفورد گرتز، برایان ویلسون و اندرو گریلی) مبنی بر نادرستی ورود جامعه‌شناسی به صدق و کذب ادیان، آرای آنها را بر نمی‌تابد و آن را «امتیاز اضافه» به گزاره‌های دینی می‌داند (همان، صص: ۵۶-۶۰)؛ گو اینکه خود بر قله‌ی علوم جهان نشسته و درباره‌ی همه چیز قضاوت می‌کند؛ غافل از آنکه جامعه‌شناسی، دریچه‌ی کوچکی به جهان پرماجرست و چه کسی گفته حقیقت پنهان در پهنه‌ی جهان، همان است که با مطالعات مردم‌شناختی می‌توان به آن دست یافت؛ او با مغالطات فراوان و مثال‌های رهن، دائم بر مدعاهای دنیوی و بشری ادیان تأکید می‌کند و می‌گوید: «من از آن نظر که جامعه‌شناس هستم، نمی‌توانم به آنها بی‌توجه باشم و کامل بپذیرم»؛ در حالی که کسی منکر پرسش از گزاره‌های دینی نیست و نمی‌توان دین را در صندوقچه‌ی اسرار نگه داشت و درباره‌ی آن تحقیق نکرد، اما روش و سیر این تحقیق، متفاوت است و نمی‌توان امری را که مدعی فراگیری و فراطبیعی بودن است، براساس چند گزارش از چند گوشه‌ی جهان محک زد. در مقابل، همیلتون می‌گوید جامعه‌شناسان ابتدا تصریح می‌کنند که به هرگونه راه‌حل درباره‌ی مسأله‌ی حقیقت یا اعتبار داعیه‌های مذهبی توجهی ندارند و به موضع همدلانه یا مخالفانه یا بی‌طرفانه‌ی به این مسأله نیازی ندارند و تنها دغدغه‌ی آنها این است که باورهای مذهبی چیستند و تحت چه شرایطی پدید می‌آیند (همیلتون، ۱۳۷۷، ص: ۱۹).

نتیجه‌ی لغزش روش‌شناختی یادشده آن است که دین‌شناسی از خاستگاه درست خود خارج خواهد شد و جامعه‌شناسی هرآنچه را درباره‌ی دین کشف کرد، به اصل دین نسبت می‌دهد و نتیجه آن می‌شود که دورکیم توت‌پرستی را گونه‌ی نخستین دین‌داری بشر می‌داند، اما درنهایت معتقد می‌شود که توت‌پرستی، ذات دین است و دین چیزی جز همین عادت انسان اولیه نیست و هر جنبه‌ی الوهی و ماورایی و عقلانی در دین نفی می‌شود؛ این بدان دلیل است که جامعه‌شناسی از رسالت خود خارج شده و دانشی که وظیفه‌ی آن، سنجش پدیده‌های اجتماعی و تحلیل آن‌هاست، در یک مسأله‌ی خاص (دین)، به نفی وجودی آن حکم می‌کند و گزارش‌های تاریخی درباب انسان‌های اولیه را بیانگر حاق و ذات ادیان می‌داند. البته وی صورت پیشرفته‌ی ادیان را همان برون‌داد اجتماع و حوادث اجتماعی می‌داند و این واقعیت را که ادیان امروزی سرشار از اخلاق و حقوق و علوم طبیعی هستند، شاهد بر آن می‌گیرد که دین بازتاب اجتماع است، هرچند منشأ پیدایش آن، اموری دیگر باشد. او همچنین معتقد می‌شود که جامعه بهره‌ای از تقدس دارد که این نیز نظریه‌ی تقرب و یگانگی دین و اجتماع را قوت می‌بخشد (Durkheim, 1995, Pp. 276-282).

حاصل آنکه، اگر جامعه‌شناس همه‌ی راه‌های نیل به پدیده‌ای را نادرست و حاصل‌مشی نامعقول بداند، به لحاظ فلسفی نمی‌تواند نتیجه بگیرد که آن امر حقیقت ندارد، بلکه درنهایت می‌تواند اثبات کند که مشی دین‌داری خطاست و قانع‌کننده نیست و از آن، شکست مقام تحقق دین را نتیجه بگیرد و این هیچ رابطه‌ای با صدق و کذب دین ندارد و به لحاظ منطقی، هیچ مانعی وجود ندارد که یک امر حقیقی، بر اثر عواملی، به صورت یک خرافه جلوه کند و جامعه‌شناس به درستی، فرایند آن امر خرافی را تحلیل و نقد کند. درست همان‌طور که ممکن است یک امر غیرحقیقی نیز این‌چنین جلوه کند و جامعه‌شناس نیز آن را نقد کند؛ مثل اعتقاد به نحسی سیزده یا خدای خیر و خدای شر. در این نمونه‌ها، دلایل عقلی به نادرستی و کذب بودن آن‌ها گواهی می‌دهد. مثلاً ترس عامل غبارروبی و غفلت‌زدایی از انسان است و این هرگز به این معنا نیست که خدا مخلوق ترس است. انسان اغلب دچار غفلت و خودبینی می‌شود یا به نیروهای خود تکیه می‌کند و ترس و ضعف او باعث تنبه به این امر می‌شود. شاهد اینکه بسیاری از انسان‌های شجاع و باشهامت هم دین‌دار بوده‌اند؛ مانند ابراهیم و موسی و زکریا و امیرالمؤمنین (جوادی‌آملی، ۱۳۹۶، ص: ۳۴۸). برخی پژوهشگران غربی با در نظر گرفتن همین ناهماهنگی در رسالت جامعه‌شناسی و دین‌پژوهی، نظریه‌های جامعه‌شناسان درباب منشأ دین را ذاتاً بیهوده دانسته‌اند (Goode, 1951, chap. 2).

گذشته از این، بسیاری از جامعه‌شناسان نیز دین را امری معقول شمرده‌اند و نگرش مثبتی به آن دارند که همین تعارض بین دو نگرش، زمینه را برای اندیشیدن بیشتر و دوری



از یک‌جانبه‌گرایی فراهم می‌کند. بله، تحلیل‌ها جامعه‌شناختی و روان‌شناختی می‌تواند ما را به تردید بیندازد تا در باورهایی که در بست پذیرفته بودیم، بازنگری کنیم و این امر، البته ارزشمند است و انسان همیشه نیاز دارد تا باورهای خود را محک بزند. ضمن اینکه پیش روی جامعه‌شناس دین، غیر از حکم به کذب ادیان و نقش اوها و خرافات بشر در اختراع دین، رویکردهای مختلفی وجود دارد؛ مانند اینکه ریشه‌ی دین، الهی باشد، اما شاخ‌وبرگ آن، حاصل آرزواندیشی‌ها و برساخته‌های بشری باشد؛ یا اینکه انگیزه‌ی بنیادی دین، اتصال به امر استعلایی باشد که امری جاودانه و آن جهانی است، اما صورت این انگیزه، این جهانی و درآمیخته به خواسته‌ها و داشته‌های بشری باشد (زاگرن، ۱۳۹۴، صص: ۵۱-۵۲)؛ این رویکردهای ترکیبی، هم می‌تواند از صدق ادیان دفاع کند و هم نقش انحرافی بشر در دین را هویدا سازد.

## ۵. مغالطات در باب داوری درباره‌ی دین از طریق منشأ آن

اکنون برآیند سخنان پیش‌گفته در باب لغزش‌های روش‌شناختی در باب منشأ دین و نتایج فلسفی مبتنی بر آن، در قالب مغالطات پذیرفته‌شده در منطق و تفکر نقدی بیان می‌شود:

### ۵. ۱. تفکیک‌نهادن میان صورت نخستین دین و منشأ گرایش به آن، با مدعاهای شناختاری ادیان

چنان‌که گذشت، صورت‌های نخست ظهور دین، در مطالعات جامعه‌شناختی اهمیت بسیاری دارد؛ تا جایی که دورکیم کتاب مستقلی در این باب نگاشته است (Durkheim, 1954). دین‌پژوهان معمولاً صورت‌های نخستینی برای دین برمی‌شمرند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: ۱. اجدادپرستی<sup>۱۲</sup> یا پرستش ارواح مردگان که هربرت اسپنسر بدان معتقد است؛ ۲. روح‌پرستی<sup>۱۳</sup> یا اعتقاد به اینکه هر جسمی، جانی دارد که ادوارد تیلور به آن اعتقاد دارد؛ ۳. ماقبل‌روح‌پرستی<sup>۱۴</sup> که فهم روح را بر نیروی کلی و غیرشخصی مانا<sup>۱۵</sup> مبتنی می‌داند و فعالیت روح، از طریق همین نیروی غیرشخصی و عام انجام می‌شود؛ ۴. جادو<sup>۱۶</sup> که جیمز فریزر بدان اعتقاد دارد و مرحله‌ی جادو را قبل از مرحله دین‌داری و علم‌مداری بشر می‌داند و دین‌داری بشر را مولود جهان‌بینی برآمده از جادوپنداری بشر تلقی می‌کند (Slavkovsky, 2016, Pp. 36-37).

در اینجا، هم از گزارش‌های تاریخی بهره برده‌اند و هم حدس‌های خود را بیان کرده‌اند. تمام سخن در همین کشف ابتدایی است و اگر این مبنای بنیادین متزلزل شود، بسیاری از آرای در این باب ویران خواهد شد. اما این نگره‌ها با واکنش‌های منفی بسیاری هم مواجه شده است که مهم‌ترین آن‌ها، ادعای براساس شواهد ناکافی است: از آن زمان تاکنون، با

گذشت چند هزار سال، معلوم نیست چه ادله‌ی معتبری می‌تواند به‌درستی گرایش‌های نخستین بشری را بازتاب دهد (همیلتون، ۱۳۷۷، صص: ۴۶-۴۷) تا نظریه‌پرداز حتی جایی برای تردید باقی نگذارد و براساس آن ادله، برای همه‌ی صور دینی در طول حیات بشری، نسخه‌ای واحد بپیچد. این از اصول اولیه معرفت‌شناختی است که باور و ادعا باید بر ادله‌ی کافی و وافی مبتنی باشد و با تزلزل در مدارک تاریخی نظریه‌های درباب صور نخستین ادیان، هر ادعایی مبتنی بر تعیین نوع آن ادیان و تحلیل روان‌شناختی-جامعه‌شناختی آن، بی‌اعتبار خواهد شد. از این لغزش معرفتی می‌توان با عنوان مغالطه‌ی منشأ<sup>۱۷</sup> یاد کرد که براساس آن، همین که ادیان، بر پایه‌ی منشأ نامعقولی تکوین یافته‌اند، باید به‌کلی از آن‌ها دست شست. نیچه هم به مغالطه‌ی پیدایش‌شناسی<sup>۱۸</sup> دست می‌زند و معتقد است همین که نشان دادیم که ایده‌ی خدا از کجا پیدا شده است، دیگر به دلیلی برای رد وجود خدا هیچ نیازی نیست (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص: ۳۹۴). انتساب یک عقیده یا پدیده به یک منشأ بدنام و نامعقول، هیچ‌گاه دلیلی بر نقض ذاتی آن نیست و دو حیثیت باید تفکیک شود. همچنین اگر دین‌داری فقط به بهانه‌ی اینکه امری سنتی و قدیمی است، ناهنجار و نادرست قلمداد شود، مغالطه‌ی سنت‌گریزی<sup>۱۹</sup> رخ داده است که براساس آن، امری تنها به علت اینکه در گذشته تحقق یافته، فاقد ارزش تلقی شود؛ درحالی‌که زمان تحقق امر، هیچ ربطی به حیث معرفت‌شناختی و صدق و کذب آن ندارد. از این ناهنجاری معرفتی به مغالطه‌ی عدم تفکیک بین دلیل و علت باور<sup>۲۰</sup> یا خلط هستی‌شناسی باور و معرفت‌شناسی باور تعبیر می‌شود. طریق کسب باور به صدق و کذب آن ربط ندارد و در این حالت، تنها می‌توان فرد را به‌لحاظ معرفتی یا اخلاقی مذمت کرد. اینکه متعلق باور، حقیقی است یا نه، آزمون‌های خاص خود را دارد و به‌هیچ‌وجه نباید جنبه‌های فردی و اجتماعی و زمینه‌ای را در فرایند داوری دخیل دانست. از این امر به مغالطه‌ی تکوینی نیز تعبیر می‌شود: اینکه اگر امر باطلی دلیل بر پیدایش امر دیگری شده باشد، نشانه‌ی باطل بودن امر دوم نیست و چه‌بسا حقیقتی که براساس امری باطل، بدان راه یافته باشیم. گرایش‌های نادرست (به فرض پذیرش آن‌ها) به دین، دلیل بر کذب و اختراعی بودن دین نیست؛ بله، دین برآمده از چنین عواملی، بی‌ارزش است، اما مدعای وجود امری متعالی و مقدس، ربطی به این مسأله ندارد. به دیگر سخن، مقام ثبوت، از مقام اثبات جداست و هر یک قواعد خاص خود را دارد.

صورت مغالطی دیگر این ادعا، چینش آن در یک قیاس استثنایی است که به‌جای اینکه از اثبات مقدم، اثبات تالی نتیجه گرفته شود، از اثبات تالی، به اثبات مقدم رسیده است که از آن به مغالطه‌ی تصدیق تالی<sup>۲۱</sup> تعبیر می‌شود. در مقام کنونی، اگر گفته شود:  
- اگر دین کاذب باشد، منشأ نادرستی خواهد داشت؛

- دین منشأ نادرستی دارد؛

- پس کاذب است.

این سخن، صحیح نیست؛ چراکه ممکن است نادرستی دین، از متدینان نشأت بگیرد و منشأ درستی آن، مبدأ الوهی باشد.

یا اگر گفته شود:

- اگر دین منشأ درستی داشته باشد، صادق خواهد بود؛

- دین منشأ درستی ندارد؛

- پس دین کاذب خواهد بود.

مغالطه‌ای رقم می‌خورد که از آن به انکار مقدم<sup>۲۲</sup> تعبیر می‌شود.

### ۵.۲. پیش‌فرض‌ها و مرجع نادرست

در خلال بحث، چندین بار گذشت که با روش و ادعای جامعه‌شناختی نمی‌توان درباره‌ی صدق و کذب ادیان سخن گفت. در این مسأله‌ی فلسفی و وجودشناختی، حقیقی یا خرافه‌بودن دین، با روش خاص خود بررسی نشده و از متخصص این بحث استفاده نشده است و مغالطه‌ی توسل به مرجع کاذب<sup>۲۳</sup> رخ داده است. آرای هر متخصصی در حوزه‌ی کار او مسموع است، نه بیرون از آن. همچنین اگر صاحب‌نظران در باب منشأ دین، کذب دین را پیش‌فرض بگیرند و در جست‌وجوی منشأ آن باشند و سخنان مدافعان دین در باب تفکیک این دو را نپذیرند، مرتکب مغالطه‌ی رهاکردن پیش‌فرض<sup>۲۴</sup> شده‌اند؛ چراکه اولین گام گفت‌وگو با ایشان، دست‌برداشتن از این پیش‌فرض و به چالش کشیدن آن است. گاه از این مغالطه، به پیش‌فرض نادرست<sup>۲۵</sup> هم تعبیر می‌شود و در اینجا، پیش‌فرض نادرست، کاذب بودن ادیان است. همچنین پیش‌فرض‌های دیگری مانند فروکاهش دین به امور طبیعی یا امور مناسکی صرف، یا قرارداد اجتماعی، در همین شمار هستند.

### ۵.۳. خلط مفهوم و مصداق

تفاوت‌نگذاشتن بین دین به معنای کلی و مصادیق آن، منشأ مغالطاتی خواهد شد. روشن است که در بحث کنونی، دفاع از ادیان غیرالهی مدنظر نیست و آن ادیان چنان‌اند که بنیان‌گذاران آن‌ها گفته‌اند و اغلب ادعای ماورایی ندارد، اما در بین ادیان الهی، آن‌هایی که قرن‌ها از تاریخشان گذشته است، با ادیان متأخر تفاوت دارند و ادیانی که شریعت جداگانه دارند، از ادیان کوچک‌تر متمایزند و همچنین ادیانی که ادعای جاودانگی و جهان‌شمولی دارند، با ادیان خالی از این ادعاها تفاوت دارند. براساس شهادت‌های تاریخی و قراین درون‌دینی، آیین‌های بزرگی مانند یهودیت و مسیحیت دچار تحریف شده‌اند و از سویی نمی‌توان آنچه را در کنیسه‌ها و کلیساها رایج است، عین همان دین الهی برشمرد. البته ادعا

شده که گوهر همه‌ی ادیان یک چیز است و برای داوری درباره‌ی ادیان، به‌طور کلی باید همان محورهای ذاتی و مشترک را ارزیابی و تحلیل کرد، اما در این مسأله، به محتوای ادیان کمتر مدنظر قرار می‌گیرد و فقط از اصل دین بحث می‌شود؛ بله، تردیدی نیست که آموزه‌های بالفعل ادیان و مذاهب و رفتار متولیان آن‌ها، در گرایش به آن‌ها یا گریز از آن‌ها بسیار اثرگذار است و کسانی که ادیان را مولود خرافه و اسطوره‌سازی و عقده‌ی روانی می‌شمارند، آموزه‌های ادیان را غیرعقلانی یا مخالف امیال و شهود درونی خود یافته‌اند.

نظریه‌پردازان درباب منشأ دین اغلب به مصادیق دین در قالب‌های رایج در دنیا می‌پردازند و نقدها اغلب به رفتارهای دین‌داران ناظر است. آیا با وجود دین‌ها و مذاهب متعدد در دنیا، می‌توان برای همه نسخه‌ی یکسانی پیچید و با وجود شواهد تاریخی متفاوت درباره‌ی ادیان و ظهور و بروز آن‌ها، جملگی را در لوای یک چتر درآورد؟ اگر کسی حکمی را که خاص برخی از اجزای یک مجموعه است، به کل آن نسبت دهد، دچار مغالطه‌ی ترکیب<sup>۲۶</sup> شده است. همچنین توصیه‌ی نسخه واحد برای همه‌ی مصادیق، یک عنوان بدون پشتوانه‌ی درست معرفتی است و مغالطه‌ی تعمیم عجولانه یا ناروا<sup>۲۷</sup> را موجب خواهد شد.

فریود پس از تبیین آیین یهودیت در چارچوب توت‌م‌پرستی ادعایی خود، با تکلف سعی دارد این نظریه را به دین اسلام نیز تعمیم دهد و یهودیت را سرمشق پیامبر اسلام برای دین‌تراشی می‌داند. وی اغلب از عنصر تشابه بین ادیان بهره می‌برد و صرف وجود برخی نمادها و دستورالعمل‌ها را دلیل بر اشتراک همه‌ی ادیان در چند آموزه می‌داند که هم به‌لحاظ صغروی و هم از نظر کبروی، به‌شدت مناقشه‌برانگیز است. از جهت نخست، یافتن چنین اشتراکی بین همه‌ی ادیان، بسیار دشوار، بلکه غیرممکن است و حتی با وجود چنین تشابهاتی، اینکه آن‌ها را به‌لحاظ ماهوی دقیقاً یکی قلمداد کنیم، از نظر علمی نادرست است و باید همه‌ی شرایط حاکم بر آن‌ها را سنجید تا بتوان قضاوت درستی درباره این‌همانی آن‌ها داشت. از نظر کبروی نیز تشابه هیچ‌گاه حکم منطقی و علمی به ما نمی‌دهد و درحقیقت، همان تمثیل منطقی است که مفید علم نیست. این مغالطه، به مغالطه‌ی استدلال نامربوط<sup>۲۸</sup> مشهور است که در آن، بین مدعا و دلایل مدعا ارتباط منطقی وجود ندارد.

#### ۵.۴. مغالطه‌ی تعمیم یا بزرگ‌نمایی<sup>۲۹</sup>

اگر حتی به‌لحاظ تاریخی اثبات شود که عده‌ای بر اثر عوامل نادرست به دین گراییده‌اند، تعمیم آن به همه‌ی دین‌داران و بزرگ‌کردن چنین کنشی، درحقیقت یک مغالطه است. درست است که همه‌ی ادیان مدعی برنامه‌ی سعادت هستند، اما ممکن است هم ادیان ساختگی وجود داشته باشد و هم تحریف‌شده؛ بنابراین سرایت‌دادن احکام و اوصاف یکی به دیگری، منطقی نخواهد بود.

همچنین از آنجاکه حتی با فرض پذیرش علل نادرست دین‌داری برخی متدینان، هنوز نمی‌توان آن‌را به همه نسبت داد و بسیاری از دین‌داران براساس دلایل معقول یا علل پذیرفتنی به دین‌گرایش پیدا کرده‌اند؛ متهم کردن همه به منشأ غیرمعقول باور، مغالطه‌ی علت جعلی<sup>۳۰</sup> است. همچنین اگر این مدعا چنین بیان شود که دین‌داری چیزی نیست جز حالاتی برآمده از جهل و توهم و ترس، مغالطه‌ی کنه و وجه<sup>۳۱</sup> رخ می‌دهد؛ یعنی ذات و کنه یک پدیده، در یک وجه از آن خلاصه می‌شود و حتی اگر تلازم آن پدیده با صفت خاصی پذیرفته شود، نمی‌توان نتیجه گرفت که اساس و مقوم پدیده‌ی یادشده، آن وصف است. این مغالطه درواقع نوعی فروکاهش امرچندوجهی به یک وجه است. پرسشی دیگر فراروی این نگرش‌ها آن است که آیا همه‌ی ادیان را محصول منشأ غیرمعقول می‌دانند یا برخی را؟ آیا گرایش انسان‌های کنونی به ادیان هم مشمول آن موارد می‌شود؟ اگر حکم کلی کنند، اشکالی رخ می‌دهد که پیش از این بیان شد، اما اگر مطلب را مبهم بگذارند و به دلایلی نتوانند باصراحت سخن بگویند، دچار مغالطه‌ی اهمال سور<sup>۳۲</sup> می‌شوند.

#### ۵.۵. مغالطه‌ی نفی شقوق

معضل دیگر نظریه‌های درباب منشأ دین آن است که شقوق ممکن را به‌طور کامل مطرح نمی‌کنند و با ابطال یک فرض، فرض دیگری را اثبات می‌کنند. این مغالطه، نفی شقوق<sup>۳۳</sup> نام دارد؛ مثلاً درخصوص داوری درباره‌ی صدق و منشأ ادیان، چند حالت وجود دارد:

الف) منشأ نادرست دین، اما حقیقت‌داشتن دین؛

ب) منشأ نادرست دین و پنداری و خرافه‌بودن دین؛

ج) منشأ درست دین و حقیقت‌داشتن دین؛

د) منشأ درست دین، اما خرافه و کذب‌بودن دین

از میان این حالت‌ها، مدعی دست‌کم شق نخست (یا حتی شق چهارم) را نادیده می‌گیرد و بین منشأ و صدق و کذب، رابطه‌ی مستقیمی تصور می‌کند؛ درحالی‌که چنین کاری درست و منطقی نیست. او امر را دائرمدار دو حالت می‌کند: چون ادیان منشأ درست و معقولی ندارند، تنها حالت باقیمانده آن است که دین اصالتاً امری باطل و موهوم باشد. این مغالطه همچنین در قالب ذوحدین کاذب<sup>۳۴</sup> بازنمود دارد؛ به این بیان که مدعی می‌شوند که «یا ادیان منشأ درستی دارند، یا کاذب‌اند» و با نفی شق نخست، شق دوم را نتیجه می‌گیرند.

#### ۵.۶. اتهام مغالطه

برآیند دیدگاه‌ها درباب منشأ دین آن است که دین‌داران مرتکب یکی از بزرگ‌ترین ردایل فکری، یعنی آرزواندیشی<sup>۳۵</sup> شده‌اند و آنچه را آرزو داشته‌اند که محقق باشد و آرمان‌های آن‌ها را محقق سازد، از پندار به واقعیت آورده‌اند و خدا چیزی نیست جز تجلی آنچه آن‌ها

می‌خواسته‌اند که باشد، نه آنچه حقیقتاً هست. آیا می‌توان باور کرد که خدا و دین رهاورد آرزواندیشی بشر باشد، سپس او همین آرزوی پنداری را آن قدر جدی بگیرد که همه‌ی ساختار زندگی خود، اعم از جنبه‌های روانی و اجتماعی و معرفتی را در شعاع آن تعریف کند و در پرتوی این ایدئولوژی اختراعی، از جنگ و جهاد و مناظره و مجادله کوتاه نیاید؟ آیا اینکه امروز در میان مدرن‌ترین انسان‌ها نیز دین‌داران بسیاری یافت می‌شوند، با خرافای و پنداری بودن اساس دین جمع‌شدنی است؟ آیا همین پدیده سبب نمی‌شود نظریه‌پردازان درباب دین، از تمرکز بر دین‌داری اقشار فرودست دست بشویند و گرایش بشر متمدن ثروتمند و اندیشمند به دین را هم در نظر بگیرد؟

### ۶. نتیجه‌گیری

دین پدیده‌ای تاریخی، اجتماعی و روان‌شناختی است و برون‌داد اجتماعی و روانی دارد، اما این همه‌ی سرشت و حقیقت دین نیست و اگر کسی دین را به این جنبه‌ها فروکاهش دهد، اولین مغالطه‌ی معرفتی را مرتکب شده است. در زمینه‌ی منشأ دین، اقوال و آرای متفاوتی در حوزه‌های مختلف ارائه شده که این پژوهش بدون ورود محتوایی به آن‌ها، رویکرد کلی چنین اقوالی را به چالش کشیده و آسیب‌های روش‌شناختی و مغالطات معرفتی آن‌ها را نمایان ساخته است. تفکیک‌نکردن صورت نخستین دین از مدعای شناختاری آن، پیش‌فرض‌های نادرست، خلط مفهوم و مصداق، تعمیم یا بزرگ‌نمایی، نفی شقوق معقول و نادرستی اتهام مغالطه‌ی آرزواندیشی به متدینان، از جمله اشکالات کلی به این رویکردهاست. همچنین باید توجه داشت که جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و تاریخ نمی‌توانند صدق و کذب مدعای ادیان را بسنجند؛ اگرچه حق دارند از دریچه‌ی خاص خود، آن‌ها را ارزیابی کنند.

### یادداشت‌ها

۱. برای آگاهی از سیر پیدایش آرای جدیدتر درباب منشأ دین، بنگرید به: الیاده، ۱۳۸۹.
2. Complex question.
3. Evans Prichard.
4. Individual.
۵. البته مارکس عواملی همچون اقتصاد و تخیل و توهم را نیز منشأ تدین می‌داند (Marx, 1984, 178, 89).
۶. البته دو تفسیر از کلام فروید وجود دارد و مؤیدات هر دو، در کلام او یافت می‌شود: اینکه اعتقاد به خدا، از بُعد معرفتی و کنجکاوای بشر ناشی می‌شود؛ یا اینکه دلهره و ترس، او را به سوی چنین اعتقادی می‌کشاند (Freud, 1928, Pp. 95-100).

۷. البته ترس یکی از علل گرایش انسان به حق یا باطل است و در روایات نیز بدان تصریح شده است: «قوم عبدوا الله رهبه فتلک عباده العیبید» (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۷)؛ خدا نیز انبیا را مأمور به انداز کرده و این نشان می‌دهد که ترساندن و بیم‌دادن، راهی برای سوق‌دادن به دین بوده است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱: ۱۷۱-۱۷۲؛ نیز ذیل آیات ۶۳-۶۴ انعام) همچنین متکلمان مسلمان با طرح نیکوبودن «ازاله الخوف»، آن را از دلایل حسن‌بودن یا وجوب بعثت می‌شمارند (حلی، ۱۳۸۵: ۲۷۱).

۸. در قرآن کریم نیز برخی اتهامات کسانی که با دین‌داری انبیا و پیروانشان مخالف بودند، گزارش شده است؛ مثلاً مخالفان معتقد بودند وحی اسطوره است و پیشینیان برای برآوردن اهدافی خاص، قهرمانانی از خود می‌آفریدند و با جعل افسانه‌هایی، درباره‌ی آن‌ها داستان‌سرایی می‌کردند که از جمله‌ی آن افسانه‌ها، دین بوده است؛ پس از نظر آن‌ها دین و وحی اصلاً مبدأ حقیقی ندارد و صرفاً اختراعی است که بشر برای اهدافی خاص انجام داده است. اختلافات روانی پیامبران نیز اتهام دیگر مخالفان بود و آن‌ها سخنان ایشان را حاصل دیوانگی (صافات: ۳۶)، سفاهت (اعراف: ۶۶)، سحر (فرقان: ۸؛ یونس: ۷۶) و ضلالت (اعراف: ۶۰) می‌شمردند. این در حالی است که قرآن، خود آن‌ها را فرورفته‌ی در جهل و غفلت (حشر: ۱۹؛ آل عمران: ۱۵۴)، علم ناقص و ظاهری (روم: ۷)، تعصب و تحجر (لقمان: ۲۰؛ شوری: ۱۶)، تکبر (شعرا: ۱۱۱؛ هود: ۲۷) و ثروت‌اندوزی (اعراف: ۸۸-۸۹) می‌داند (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، صص: ۱۳۷-۱۴۵).

#### 9. Historicism.

#### 10. Evolution.

۱۱. برخی جامعه‌شناسی را مولود فضای فلسفی منکر دین می‌دانند؛ از این رو جامعه‌شناسی تلاش می‌کند باورهای مذهبی مردم را تقبیح کند تا علم و عقل به جای خرافه بنشینند. برخی معتقدند اساساً نمی‌توان دین را تحلیل جامعه‌شناختی کرد؛ چراکه دین در حد یک نهاد اجتماعی یا فرآورده‌ی انسانی نیست. عده‌ای ارزیابی‌های جامعه‌شناختی را فقط تا جایی مجاز می‌دانند که با نظام‌های اعتقادی مؤمنان تفسیر همدلانه داشته باشند. شماری نیز بر آن‌اند که باید مسأله‌ی حقانیت ادیان معلق بماند و انکار یا اثبات دین کنار گذاشته شود و موضع ندانم‌گرایی در پیش گرفته شود (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۰-۵).

#### 12. Manism.

#### 13. Animism.

#### 14. Preanimism.

#### 15. Mana.

#### 16. Magic.

#### 17. Genetic.

#### 18. Genetic fallacy.

#### 19. Anti- traditionalism.

#### 20. Confusing cause.

21. Affirming the consequent.
22. Denying the antecedent.
23. Appeal to False authority.
24. Apriorism.
25. Wrong presupposition.
26. Composition.
27. Hasty generalization.
28. Missing the point/ irrelevant thesis.
29. Magnifying.
30. False cause.
31. misplaced concreteness.
32. Concealed quantification.
33. Damning the alternatives.
34. Bogus dilemma.
35. Wishful thinking.

### منابع

\* قرآن کریم

\*\* نهج البلاغه

۱. الیاده، میرچا، (۱۳۸۹)، «در جستجوی منشأ دین»، ترجمه‌ی علیرضا اسماعیل پور، هفت آسمان، دوره ۱۲، شماره ۴۵.
۲. پالس، دانیل، (۱۳۸۵)، هفت نظریه در باب دین، ترجمه‌ی محمدعزیز بختیاری، قم: مؤسسه‌ی امام خمینی.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۱)، تسنیم، ج ۲۶، قم: نشر اسرا.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۶)، تسنیم، ج ۳۶، قم: اسرا.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۲)، وحی و نبوت در قرآن، قم: اسرا.
۶. جیمز، ویلیام، (۱۳۷۹)، «تجربه‌ی دینی، اصل و منشأ دین»، ترجمه‌ی مالک حسینی، نقد و نظر، ش ۲۳-۲۴، صص: ۲۵ - ۴۳.



۷. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۵)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۸. زاگرم، فیل، (۱۳۹۴)، *درآمدی بر جامعه‌شناسی دین*، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی، تهران: حکمت.
۹. فروید، زیگموند، (۱۳۸۲)، «رئوس نظریه‌ی روان‌کاوی»، ترجمه‌ی حسین پاینده، *ارغنون*، شماره‌ی ۲۲، صص: ۱-۷۴.
۱۰. قائمی‌نیا، علیرضا، (۱۳۷۹)، *درآمدی بر منشأ دین*، قم: معارف.
۱۱. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف‌ثانی، تهران: علمی-فرهنگی.
۱۲. وبر، ماکس، (۱۳۹۶)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.
۱۳. همیلتون، ملک، (۱۳۷۷)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: مؤسسه‌ی تبیان.
14. Dawkins, Richard, (2007), *The God Delusion*, New York: Houghton Mifflin.
15. Durkheim, Emil, (1995), *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: Free Press.
16. Eric J., Sharpe, (2005), "The Study of Religion in Historical Perspective", in: *The Routledge Companion to the Study of Religion*, ed. By John Hinnells, London: Routledge.
17. Freud, S., (1928), *The future of an illusion*, London: The Hogarth Press.
18. Goode, William, (1951), *Religion among the Primitives*, New York: The Free Press.
19. Hume, David, (1956), *Natural History of Religion*, London: Adam and Charles Black.
20. Marx, Karl, (1984), *Selected writing in sociology and social philosophy*, London: Penguin Book.
21. Nielsen, Kai, (2001), *Naturalism and Religion*, Amherst, NY: Prometheus Books
22. Russell, Bernard, (1975), *Why I am not a Christian?*, London: George Allen & Unwin Ltd.
23. Segal, Robert, (2005), "Theories of Religion", in: *The Routledge Companion to the Study of Religion*, edited By John Hinnells, London: Routledge.
24. Slavkovsky, Adrian, (2016), *Religious studies*, Bern: Peter Lang.

25. Stenger, Victor, (2007), *God: The Failed Hypothesis; How Science Shows that God Does Not Exist*, Amherst, NY: Prometheus Books.

26. Zagzebski, Linda, (2007), *The Philosophy of Religion: A Historical Introduction*, Oxford: Blackwell Publishing.

