

## دین‌شناسی دورکیم در نگاه فرانظریه‌ای شریعتی

سید جواد میری\*

### چکیده

در این مقاله، نقد شریعتی بر جامعه‌شناسی دین دورکیم واکاوی شده است. این واکاوی نشان می‌دهد هر نظریه‌ای باید مورد بحث و نقد قرار گیرد و شریعتی نشان داده است که نظریه دورکیمی یکی از مهم‌ترین سرچشمه‌های جامعه‌وی کردن مقوله دین است (که توانسته نحله‌های گوناگون ضد مذهب را تقویت کند) و در این قالب، مسئله «احساس دینی» در تاریخ بشر - که در ادبیات دینی از آن با مفهوم «فطرت» یاد می‌گردد - را نفی و مسخ کند و شریعتی با تفکیک بین «احساس دینی» و «روح اجتماعی» این نظریه را نقض کرده است؛ ثانیاً این رویکرد تئوریک شریعتی به‌عنوان یک «چشم‌انداز کلاسیک» باید در جهان مطرح شود و این، به‌خودی‌خود، می‌تواند ایجاد سنت مطالعات دینی در چهارچوب جامعه‌شناسی مبتنی بر رویکرد ایرانی با قرائت شریعتی را به منصفه ظهور برساند. روش مطالعه در این مقاله، روش تجزیه و تحلیل متون است.

**کلیدواژه‌ها:** احساس دینی، احساس اجتماعی، فطرت، جامعه‌شناسی دین، انقیاد تئوریک.

### ۱. مقدمه

یکی از آثار بسیار مهم شریعتی در حوزه دین‌پژوهی، کتاب تاریخ و شناخت ادیان است که کم‌تر مورد توجه جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان ایرانی قرار گرفته است و این کم‌اقبالی به این اثر، موجب شده که در سطح جهانی نیز به تئوری‌های شریعتی در حوزه جامعه‌شناسی دین

\* دانشیار پژوهشکده مطالعات اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، seyedjavad@hotmail.com  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۲۱

توجه شایسته‌ای صورت نگیرد و غالباً شریعتی را در قالب معلّم انقلاب خوانش کنند، درحالی‌که اگر از منظر آکادمیک به منظومه فکری شریعتی بپردازیم؛ چنین برداشتی یک نقصان عمیق است. به‌دیگر سخن، شریعتی یکی از کلاسیک‌های علوم انسانی محسوب می‌شود و تحدید گفتمان شریعتی در چهارچوب خوانش‌های معطوف به معلّم انقلاب، ابعاد و ساحات مهم فکری و آکادمیک شریعتی را به طاق نسیان می‌سپارد و بر اصحاب علوم انسانی ایران است که به انحاء گوناگون این خوانش انقلابیون را واسازی نمایند تا ساحات دیگر شریعتی قابل‌الوصول شود. یکی از راه‌هایی که می‌توان به این مهم دست یافت، بازخوانی شریعتی در نسبت با گوروچ و مارکوزه است. در اینمقاله، تلاش بر این است که نگاه شریعتی به دورکیم و تمایزی که به باور او دورکیم متوجه آن نشده است را بسنجیم. در این پژوهش، نگاه شریعتی، معیار سنجه قرار خواهد گرفت و دورکیم برساخته شریعتی، مورد توجه استنه متن دورکیم یا سنت دورکیمی که در فرانسه و سپس در قالب سنت کارگردایی تالکوٹ پارسونز در آمریکا ابداع شد. ممکن است این پرسش مطرح شود که چرا در این اثر، دورکیم از زاویه متن کلاسیک خودش ارزیابی نمی‌شود؟ این پرسش متینی است، اما پاسخ این است که در این پژوهش، دورکیم، محور مطالعه نیست؛ بلکه آنچه حائز اهمیت و دغدغه اصلی است، نگاه شریعتی به مقوله دین‌پژوهی است. به عبارتی دیگر رویکرد دورکیم فی‌نفسه، مسئله این پژوهش نیست، بلکه این برساخت شریعتی از دورکیم است که نقطه آغازین بحث است. ممکن است منتقدین بگویند این رویکرد وجاهتی ندارد؛ زیرا ممکن است برداشت شریعتی از دورکیم و یا حتی کلاسیک‌های علوم انسانی نادرست باشد و چگونه می‌توان یک برداشت نادرست را معیار مطالعه خویش قرار داد؟ آنتونی گیدنز نظریه‌پرداز و جامعه‌شناس انگلیسی در سال ۱۹۷۱ کتابی با عنوان *سرمايه‌داری و نظریه‌های اجتماعی مدرن: بررسی نوشته‌های مارکس، دورکیم و وبر* منتشر کرد که خوانش ارائه شده در آن از مارکس، دورکیم و وبر با بسیاری از خوانش‌های معاصر متفاوت بود، تا آنجا که حتی بسیاری از متفکران و جامعه‌شناسان بزرگ همچون گرگور مک‌لنن (Gregor McLennan, 1984: 123-129) با او مخالف بودند و گیدنز را متهم به برداشت نادرست از سنت کلاسیک کردند، اما هیچ‌یک از نظریه‌پردازان نتوانستند گیدنز را به عدم انسجام در چهارچوب نظری متهم نمایند. زیرا اولاً انسجام مفهومی در قالب نظری تعریفی دارد و اگر خوانشی مبتنی بر انسجام در چهارچوب نظری باشد، هیچ کس نمی‌تواند آن را نادرست بخواند؛ بلکه حداکثر می‌تواند بگوید قابل‌نقد است. و ثانیاً خوانش یک کلاسیک از سنت

کلاسیکی، خود-اعتبار است و اعتبار خویش را از جایی دیگر وام نمی‌گیرد. به بیانی دیگر، شریعتی یکی از کلاسیک‌های علوم انسانی است و خوانش او به دلیل کلاسیک بودن خود شریعتی، نیازی به معیار بیرونی ندارد و از این منظر نمی‌توان خوانش او را نادرست تلقی کرد، بلکه در بهترین وجه می‌توان نگاه او را متفاوت از سنت کارکردگرایی و یا حتی خوانش پارسونزی و گیدنزی قلمداد کرد و این فی‌نفسه در بستر تفسیر و تأویل‌های نظری، امری ممدوح به شمار می‌رود. حال که چهارچوب ورود بحث به موضوع روشن شد، به اصل بحث می‌پردازیم. در اینجا آنچه مورد نظر است، نگاه شریعتی به جامعه‌شناسی دین، از منظر دورکیم است. به نظر می‌آید این بحث مبتنی بر یک تمایز بنیادین مفهومی است و آن تمایزی است که شریعتی میان احساس دینی و احساس اجتماعی قائل است و از این منظر به نقد امیل دورکیم می‌پردازد.

روش پژوهش در این مطالعه، تجزیه و تحلیل متون (Textual Analysis) است. در این پژوهش، روش کتابخانه‌ای محور اصلی است. اما برای بررسی کتب، ابتدا باید پرسش و مسئله‌ای را مطرح کرد، سپس کتب موجود را مورد استنتاج قرار داد. پیش از ورود به کتابخانه، محقق نیازمند یک «شبکه مفهومی» است و این شبکه ذیل یک برنامه پژوهشی که در طول سالیان متمادی پژوهش و کنکاش تکوین یافته است، شکل می‌گیرد. آنگاه محقق، پرسش‌هایی را مبتنی بر مواجهه خویش با امر اجتماعی از زاویه دید خویش مطرح می‌کند. به عبارت دیگر، روش کتابخانه‌ای نیازمند نوعی بینش جامعه‌شناختی است که با تخیل و تحقیق در بستر برنامه مطالعاتی مرتبط است و یک نظام معنایی و میدان تخیلی می‌سازد.

## ۲. تومیسم به مثابه جامعه‌پرستی

به هر اثری در حوزه دین‌پژوهی و جامعه‌شناسی ادیان رجوع کنید، بحث‌های بسیاری راجع به ریشه ادیان خواهید دید که در تلاشند ادیان پیشرفته تاریخی را با ارجاع به مذاهب ابتدایی مورد تحلیل قرار دهند و مثلاً از مفاهیمی چون فتیشیسم، انیمیسیم، تومیسم (Radcliffe-Brown, 1961: 30) و قوه‌هایی چون شورینگا و ارواح مرموز برای تبیین پدیده‌های دینی استفاده می‌کنند. البته این امر که برای فهم دستگاه‌های دینی پیچیده چون ادیان ابراهیمی، بودایی، دهارمایی، زرتشتی و شیتویی چقدر می‌توان از اسطوره اولیه استفاده کرد، یکی از مناقشه‌برانگیزترین تئوری‌های دین‌پژوهی بوده و هست (Levi-۲)

18: 1962) (Strauss)، اما در اینجا آنچه مورد بحث من است، توتمیسم به مثابه یکی از مراحل رشد مذهب نیست؛ بلکه خوانش شریعتی از توتمیسم در دستگاه فکری دورکیم (8: 1912) (Durkheim) است که مورد بحث است. شریعتی می‌گوید:

... معروف‌ترین مذهبی که دورکیم روی آن تکیه می‌کند و همهٔ جامعه‌شناسان مستقیم و غیرمستقیم تحت تأثیر آن جامعه‌شناسی او هستند. مذهب توتمیسم است. [البته] این را دورکیم وضع نکرده است. بلکه کسانی چون اسپنسر و لانگتون... آورده‌اند، ولی دورکیم آن را به‌عنوان یک تز جامعه‌شناسی نو، علیه مذهب داده و به‌نفع جامعه‌شناسی و هم‌تزنو ضد مذهبی [در عالم معاصر مورد اقبال قرار گرفته است]... (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۴).

به عبارت دیگر، شریعتی در اینجا خوانشی از جامعه‌شناسی کلاسیک و نظریه‌های اجتماعی ارائه می‌دهد که هیچ شباهتی به خوانش گیدنزی یا گرگور مک‌لنن ندارد؛ بلکه به نظر می‌آید از دغدغه‌ای نشأت گرفته است که مختص خود شریعتی است. (میری، ۱۳۹۷: ۹) اما کدام دغدغه؟ یکی از دغدغه‌های اصلی شریعتی این است که پاسخی برای پرسش‌های عصر جدید درباره مذهب بیابد و اساساً معتقد است که برای فهم عصر مدرن که با عناوین عصر خردگرایی (The Age of Reason) یا عصر الحاد (The Age of Atheism) شناخته می‌شود، ما نیازمند ابداع نوعی از کلام اجتماعی رهایی‌بخش نوین هستیم که این ابداعات مهم باید بتواند پرسش‌های این عصر را به درستی بشناسد و هم پاسخ‌های منسجم و معطوف به پرسش‌های این عصر را بساخت کند و این امر نیازمند فهم دقیق از ترهای معاصر علیه مذهب است و نه آن چیزهایی که «علیه مذهب در ذهن ماست [اما در اصل... متعلق به قرن نوزدهم است.]» (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۸).

به سخن دیگر،

... [اینکه بگوییم]... مثلاً منشأ مذهب ترس است، مالکیت است و ... [این حرف‌ها]... خیلی کهنه و متعلق به قرون پانزدهم و شانزدهم است... امروز بحث جامعه‌شناسی دورکیم و اصالت جامعه مطرح است - که در دینیک پدیدهٔ جامعه‌شناسی است - بنابراین عالی‌ترین تز جامعه‌شناسی [که به صورت علمی مذهب را مردود می‌شمارد]... مال دورکیم است، زیرا دورکیم معاصر ما است و آن چیزهایی که علیه مذهب در ذهن ماست، متعلق به قرن نوزدهم می‌باشد (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۸).

شریعتی به دو وجه توجه می‌کند؛ یکی این مسئله که در ذهن جامعه چه پرسش‌هایی وجود دارد و اساساً برای پاسخ به پرسش‌ها باید به این نکته توجه داشت که آیا

صورت‌بندی کلان پرسش‌ها، از منظر عصری، انسجام دارد یا خیر؟ و دومین وجهی که شریعتی به آن می‌پردازد این است که در افق جهانی که جامعه ما هم به دلایل مختلف در این عصر پرتاب شده است، کدامین طرحواره علیه مذهب برساخت شده است و راه‌های مقابله با آن چیست؟ به تعبیری رساتر، دورکیمی که شریعتی مورد خوانش قرار می‌دهد، از افقی سرچشمه می‌گیرد که با افق آنتونی گیدنز یا تالکوت پارسونز متفاوت است. این فهم افق و نظریه‌های اجتماعی، در رابطه با کلاسیک‌های علوم انسانی است که شریعتی را از دیگر اندیشمندان حوزه علوم انسانی در آسمان‌های غیراروپایی متمایز می‌کند. بنابراین شریعتی توتمیسم را به‌عنوان یکی از متعالی‌ترین تزه‌های نوین ضد‌مذهبی در بستر معاصر بازشناسایی می‌کند و قرائتش از توتمیسم این است که:

توتمیسم معتقد است که قبیله‌های بدوی - قبایلی که امروز نیز در آفریقا، آمریکای شمالی و استرالیا در بدویت زندگی می‌کنند - هر یک شیء یا حیوانی... را می‌پرستند. حیوان یا پرنده خاصی مورد پرستش قبیله قرار می‌گیرد که اگر بیرسیم چرا مثلاً طوطی را می‌پرستند... می‌گویند که ما طوطی هستیم و در جواب اینکه چگونه می‌توانی طوطی باشی، می‌گویند جد اعلائی ما که همه از او منشعب شده‌ایم، طوطی بوده است. پس از متلاشی شدن جسمش به صورت طوطی سفید در آمد. اکنون طوطی روح جد قبیله است که در اطراف قبیله می‌گردد و از ما حمایت می‌کند و برایمان سلامت و برکت می‌خواهد. بنابراین طوطی عبارت است از همان جد اعلائی قبیله که به این شکل درآمده و تغییر پیدا کرده است. و چون نوع طوطی، همیشه هست که اگر فلان طوطی بمیرد، نوع ماندگار و بی‌مرگ است - پس جد قبیله همیشه در هیئت طوطی جاودان است. [به‌عبارت دیگر] 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 (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۴-۶۵).

به‌سخن دیگر، هر قبیله:

توتمی دارد و افراد قبیله در مراسم عبادی، در لباس پوشیدن، در آرایش حرکاتشان می‌کوشند تا ادای توتمشان را دریاورند، به شکل او آرایش کنند، لباس بپوشند، موهاشان را به شکل پره‌های او یا سر او - دریاورند. بدین وسیله پیروی و اطاعت از جد اعلایشان را نشان بدهند و حلال‌زادگی‌شان را به خود و وجدان جامعه‌شان ثابت کنند. قبیله، خوردن گوشت توتم را برای خودش حرام می‌دارند، ولی برای قبیله دیگر نه (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۵).

به عنوان مثال اگر در

... هند گوشت گاو را حرام می‌دانند، برای این است که ابتدا، پیش از ادیان امروزی‌شان گاو توت‌م آریایی بوده است و حالا هم هست. پس حرمت گوشت فلان حیوان در یک قبیله به خاطر توت‌م بودن آن است یعنی جدّ اعلای خودشان را در آن تجسم می‌بخشیدند و جنبه تقدّس و حرمت نسبت به آن داده‌اند (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۵).

البته برای اثبات مدعای خویش، شریعتی تلاش می‌کند از منابع میدانی نیز استفاده کند و ادعا می‌کند که:

... به‌وسیله دانشجویانی که ریشه عشایری دارند، در پی آثار توت‌م‌پرستی در ایران گشتم و دریافتم در غرب ایران هنوز قبایلی هست به نام‌های سگوند، شغالوند، چرقوند و... می‌دانیم که وند پسوند نسبت است. حسنونند یعنی منسوب به حسن، و نشان اینکه پدر یا جد اعلای او یا آنها حسن بوده است. که این نام‌گذاری‌ها مربوط به بعد از اسلام است، ولی نام‌هایی چون سگوند یعنی منسوب به سگ. به پیش از اسلام می‌رسد، که خودشان را به حیوانات منسوب می‌کنند. در عرب نیز چنین نام‌گذاری‌هایی داریم، مثلاً بنی‌کلاب، بنی‌کلب، بنی‌ثعلب و ... (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۶).

البته در نگاه اول، شریعتی می‌گوید این ممکن است عجیب به نظر آید که:

... انسان خود را فرزند حیوان بخواند، اما وقتی توت‌م را می‌شناسیم و درمی‌یابیم که حیوان، نه حیوان که روح انسانی است، از تعجب‌مان کاسته می‌شود. اسمایی چنان در عرب کنیه است و وجه تسمیه مثلاً این است که به هنگام تولد فرزند، حیوانی بر در خیمه‌ای که زانو بستری بوده است، می‌گذشته و به‌چشم می‌آمده است، آن‌وقت نام همان حیوان را کنیه انتخاب می‌کرده‌اند و هم‌زاد نوزادشان می‌دانسته‌اند. بعدها که این بچه بزرگ می‌شده است و خانواده‌ای تشکیل می‌داده است، افراد خانواده منسوب به حیوانی می‌شده‌اند که جدّشان در هنگام تولد آن را کنیه گرفته است (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۶).

به‌عبارت‌دیگر، توت‌م‌یسم به‌مثابه یک مظهر عام در جهان، یکی از موضوعات بسیار مهم در حوزه پدیدارشناسی دین است و نگاه شریعتی و خوانش او از دورکیم، بر این ایده استوار است که دورکیم می‌خواهد از این‌تر، ریشه مذهب را پیدا کند (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۶) و شریعتی بر این باور است که نقد افکار ضدّ مذهبی نمی‌تواند با ابتناء بر پاسخ‌گویی به تئوری‌های قرون پانزدهم و شانزدهم صورت بگیرد، بلکه نیازمند فهم «عالی‌ترین تز جامعه‌شناسی... که علیه مذهب است»، هستیم و این «نوترین تز» متعلق به دورکیم است؛ اما «باید ببینیم که این اصل تا چه حدّ ارزش دارد» (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۸).

به‌بیانی دیگر، شریعتی به دنبال نقد درون سوسیولوژیکال دورکیم است و از این رو

تلاش می‌کند در مرحله نخست، تعریفی دقیق مبتنی بر چهارچوب نظری دورکیم از نگاه خویش ارائه دهد. شریعتی می‌گوید دورکیم می‌خواهد از طریق فهم توتیمسم، ریشه مذهب را مفهوم‌سازی کند. به تعبیر دیگر پرسشی که اینجا مطرح می‌شود، این است که اصل سخن دورکیم چیست؟ توتیمسم چگونه می‌تواند ریشه مذهب را توضیح دهد؟ به عبارت دیگر، با چه خوانشی از توتیمسم دورکیم ریشه مذهب را پیدا می‌کند و اگر خوانش دورکیمی موفق به بازیافتن ریشه مذهب می‌شود، آن ریشه بر چه چیزی استوار است؟ به سخن دیگر ریشه مذهب کجاست؟ شریعتی می‌گوید:

مگر نه این است که افراد یک قبیله با پرستش توتیم، معبودشان را، معشوق متعالی و برترشان را، حقیقت جاوید و برتری که حامی قبیله است - را، وجه اعلائی خودشان را، می‌پرستند؟ اما چه نیازی است به این پرستش؟ برای اینکه جد مشترک، تنها وجهی است که بین همه افراد و خانواده‌های مختلف یک قبیله مشترک است... دورافتادگانی‌اند که بدین ترتیب نزدیک می‌شوند و دوباره پیوند می‌یابند. پس افراد یک قبیله توتیم‌پرست، درحالی که توتیم خودشان را می‌پرستند، جد مشترکشان را می‌پرستند و درحالی که جد مشترکشان را می‌پرستند، تنها وجه مشترکان را می‌پرستند و وقتی که وجه مشترک افراد مختلف جامعه‌شان را می‌پرستند، یعنی روح جمعی و دسته‌بندی خویش را می‌پرستند، پس توتیم‌پرستی تبدیل می‌شود به جامعه‌پرستی (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۶).

از منظر شریعتی، این سخن اصلی دورکیم است. به عبارتی دیگر، افرادی که در زیر یک

... پرچم قرار می‌گیرند و پرچم را تقدیس می‌کنند، پرستش پرچم، پرستش وجه مشترک همه است و افراد بدوی که یکدیگر را نمی‌شناسند و خویشاوندی مستقیم ندارند، با پرستش توتیم، وجدان جامعه خودشان را که در همه، مشترک است، ستایش می‌کنند. تقدیس توتیم هم از این منظر است که افرادی برای جامعه‌شان تقدس قائل‌اند و می‌گویند روح جد اعلا زنده است و حامی ماست، یعنی روح جمع، زنده است و همیشه حامی افراد است. اما در افراد حقیقی هست که باقی است و جاوید است. این حقیقت، روح دسته‌جمعی است، خود این روح «کلکتیو» است (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۶-۶۷).

در اینجا دو مفهوم مهم و کلیدی توسط دورکیم، از منظر شریعتی، مطرح می‌شود، یکی مفهوم «خویشاوندی» و دیگری مفهوم «تقدس» است. به عبارت دیگر، در خوانش شریعتی از دورکیم،

تقدسی که توتیم‌پرست برای توتیمش قائل است و هم‌چنین خویشاوندی‌ای که بین خود و توتیم احساس می‌کند، خویشاوندی‌ای است که فرد و جامعه با هم دارند چون فرد زائیده

جامعه است. برای همین هم است که همه افراد، خودشان را زائیده توتم می‌دانند. پس توتم، پرچم جاوید جامعه است، که افراد می‌آیند و می‌روند، اما جمع و روح جمعی می‌ماند، و تقدس‌اش به دلیل همین جاوید بودن است (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۷).

البته در اینجا، دورکیم ایده خدا را در نسبت با مفهوم «توتم» مطرح می‌کند و نکته بسیار دقیقی را پیش می‌کشد که شریعتی آن را در بستر «روح جمعی» از منظر دورکیم مفهوم‌سازی می‌کند. به عبارت دیگر، شریعتی می‌گوید مسئله دیگری که دورکیم مطرح می‌کند:

«... این است که «توتم» برای افراد قبیله، منشأ زیبایی نیز، هست. افراد قبیله همیشه حرکات او را در رفتار عبادی و دسته‌جمعی‌شان و شکل او را در آرایش خود، تقلید می‌کنند. این است که به قول دورکیم، همین توتم تبدیل به معبود و خدا می‌شود و فکر اینکه «خدا آفریدگار ماست» همان فکر تکامل یافته بدوی است، که افراد قبیله توتم‌پرست می‌گفتند: «چون توتم جدّ اعلاّی ماست، پس آفریدگار ماست». و

حرمتی که توتم‌پرست‌ها برای توتم قائل بودند، به خاطر برتری و تفوقش بوده، و حرمتی هم که بعدها برای خدا و خدایان قائل شدند، از آنجا نشأت می‌یابد و اعتقاد به ازلی بودن و ابدی بودن خدا، ادامه اعتقاد اقوام بدوی است که توتم را پیش، و بعد از خود جاویدان می‌دانسته‌اند چون آنها می‌مردند و توتم روح دسته‌جمعی قبیله باقی می‌مانده است (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۷).

به‌سخن دیگر، تقریر شریعتی از دورکیم، به این استنتاج ختم می‌شود که:

... تکنیک، فلسفه، زیبایی‌شناسی، هنر، مفهوم مکان و زمان، چپ و راست، و دیگر مفاهیم ذهنی و اعتقادی، همه از جامعه گرفته شده و مذهب و احساس مذهبی که احساس تقدس و ستایش معبود است، چیزی نیست مگر تقدس و احساس ستایش فرد از روح دسته‌جمعی‌اش (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۷).

نکته بسیار مهم در این تقریر شریعتی از دورکیم این است که شریعتی می‌گوید: طبق گفته‌های خود دورکیم،

... اصل این شد که پرستش دینی عبارت است از پرستش قومی و پرستش اجتماعی، و علت اینکه خدایان مختلف وجود دارند، این است که هر... قبیله، هم به تجلی روح جمعی‌اش احتیاج دارد، هم قبیله‌اش به تشخیص و استقلال از دیگر قبائل، و توتم، این هر دو را انجام می‌دهد. بنابراین به‌طورکلی، مذهب تجلی یک جامعه است در ذهن افرادش،



خدا تجلی یک روح دسته‌جمعی است در روح فردی. [به عبارت دیگر؛] ... رابطه بنده و معبود، رابطه فرد است با روح جمعی‌اش نسبت به قبیله‌اش - و همچنین مذهب با چهره توت‌م، تجلی استقلال مشخصیک جامعه خاص است در برابر جامعه‌های دیگر، پس خودبه‌خود همان‌طور که توت‌م، یا خدا، یا رابطه افراد با توت‌م - که رابطه فرد است با جامعه‌اش - تجلی روح یک جامعه است. یکی از مشخص‌ترین ابعاد مذهبی توت‌می، تشخیص دادن، جدا کردن و استقلال دادن به یک جامعه است در برابر جامعه‌های دیگر، که نشان می‌دهد توت‌م این جامعه، مثلاً ... طوطی است... و از یکی دیگر... خرس یا خوک (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۸).

شریعتی می‌گوید دورکیم تفکیکی میان «حس دینی» و «روح اجتماعی» قائل نمی‌شود و هر دو را از یک جنس می‌پندارد و این عدم تفکیک، نقیض سخنان خود دورکیم است. آیا واقعاً اینگونه است؟ آیا دورکیم از سنت دورکیمی در جامعه‌شناسی دین خویش غدول کرده است؟ شریعتی می‌گوید: در کتاب «مبانی/اولیئہ زندگی مذهبی... دورکیم... سخنی [می‌گوید]... که... برخلاف تزش [است]...» (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۸).

آن سخن چیست؟ پیش از آنکه به سخن دورکیم پردازیم، نخست تقریر شریعتی را یکبار دیگر مرور کنیم تا ببینیم او چه قرائتی از دورکیم داشته است. شریعتی می‌گوید اگر بپذیریم که توت‌میسم ریشه اصلی دین است و توت‌م هم بُعد فردی و هم بُعد جمعی را نمایندگی می‌کند، یعنی مذهب تجلی یک جامعه است در ذهن افرادش، و خدا (یا توت‌م) تجلی یک روح دسته‌جمعی است در روح فردی، آنگاه یکی از نتایج بنیادین این رابطه، مسئله «تشخص جامعه‌وی» است که از طریق خدایگان‌های (توت‌م‌های) متعدّد ایجاد می‌شود. اما شریعتی در این تئوری نوعی تناقض بنیادین می‌بیند که کم‌تر در حوزه نظری به آن پرداخته شده است. به سخن دیگر، شریعتی مدعی است که دورکیم یکی از مشخص‌ترین ابعاد توت‌میسم را تشخیص دادن و جدا کردن و استقلال دادن به یک جامعه در برابر دیگر جوامع تأویل می‌کند اما در عین حال می‌گوید:

... بعضی از جامعه‌شناسان خیال می‌کنند که انتقال مذهب از یک جامعه یا قوم، به جامعه یا قوم دیگر، مخصوص تمدن تکامل‌یافته انسان و ویژه ادیان بزرگ است، در صورتی که امثال اسپنسر، مولر و تایلور هم در استرالیا و هم در آمریکای شمالی - نشان داده‌اند که چگونه مذهب و عقاید مذهبی، از یک قبیله وارد قبیله دیگر شده و افراد قبیله دیگر عقاید مذهبی آن قبیله را در اثر تماس یا شناخت پذیرفته‌اند... (دورکیم به نقل از شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۸ - ۶۹).

در اینجا به نظر می‌آید دورکیم دچار تناقض عجیبی شده است، زیرا به قول شریعتی

... من قبول دارم که توت‌م یک تجلی قومی و اجتماعی است...، اما اگر احساس و اعتقاد به توت‌م، همان احساس مذهبی مختص است و دیگر غیر از آن هم نیست، و اگر همه مذاهب دیگر، تکامل یافته فکر توت‌پرستی هستند و مذهب از ابتدا تا تکامل یافته‌ترین شکلش - نقش تشخیص دادن به یک روح جمعی خاص و مختص و مشخص کردن یک جامعه از جوامع دیگر را داشته است، پس جامعه‌های دیگر چگونه می‌توانند روح مذهبی و عقاید دینی این جامعه را بپذیرند؟ (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۹).

زیرا، طبق نظر دورکیم، دین

... در عقاید مذهبی - می‌خواهد جامعه‌اش را از جوامع دیگر جدا کند... و در همان حال، عقاید جامعه‌های دیگر را نیز می‌پذیرد. طبق نظر بعدی دورکیم - و این درست بدان می‌ماند که ما به وسیله پرچم‌مان که خود نوعی توت‌م است - در جامعه ایرانی و جوامع دیگر، احساس ایرانی بودن می‌کنیم و بدین ترتیب، از دیگران جدا می‌شویم و دیگر کشورها نیز هم‌چنین. پس پرچم دلیل جدا بودن از دیگران و استقلال است، دیگران ما را به پرچم‌مان می‌شناسند، و ما دیگران را به پرچم‌شان، اما در این میان چون فرانسوی‌ها مثلاً - پرچم ما را می‌بینند، از رنگش خوششان می‌آید و پرچم ما را انتخاب می‌کنند و ما رنگ پرچم آنها را می‌پسندیم و آن را می‌پذیریم. درحالی که پرچم یعنی چیزی که ما را از آنها و آنها را از ما جدا کند، و تا جامعه‌ای در ما، و ما در جامعه‌ای، حل نشویم، پذیرش پرچمی دیگر، ممکن نیست (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۹).

اما به نظر می‌آید، دورکیم تمایز میان «احساس اجتماعی» و «احساس مذهبی» را به درستی درک نکرده است. اجازه دهید این موضوع را بیشتر توضیح بدهم؛ دورکیم معتقد است که:

... در ملانزی بین پنج قوم و قبیله جدا یعنی پنج جامعه جدا بایستی پنج توت‌م وجود داشته باشد به نام تجسم عینی، پنج روح مستقل جمعی تا اینکه از هم جدا بودنشان مشخص باشد (هم بین افراد و مهم میان قبایل)، اما درحالی که قبیله A دارای توت‌م جد است و قبیله B بسیاری از عقاید و قوانین و مراسم دینی را از قبیله A می‌پذیرد و به آنها معتقد می‌شود و بعد همان مراسم را انجام می‌دهد. پس اگر احساس دینی یعنی پرستش، تجلی رابطه فرد با جامعه خودش است، این فرد در جامعه خودش نمی‌تواند رابطه فرد دیگر با جامعه‌اش را تقلید و احساس کند. چنین چیزی امکان ندارد (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۶۹-۷۰).

به سخن دیگر، به نظر می‌رسد، مقوله پرستش نمی‌تواند از جنس رابطه فرد با روح جمعی

باشد. بدون شک در این رابطه، مکانیسم دیگری در کار است که در قالب سوشیال ثئوری دورکیمی قابل تفسیر نیست. شریعتی می‌گوید، رابطهٔ جامعهٔ A با جامعهٔ B و تقلید جامعهٔ B از نظام معنایی و مذهبی جامعهٔ A زمانی می‌تواند قابل توجیه باشد که:

... بگویم توتم پرستی تجلی رابطهٔ فرد با جمعش است، اما احساس مذهبی یک نوع احساس دیگر است هر چند در اقوام بدوی غالباً هر دو با هم آمیخته باشند. چنان‌که می‌بینیم، من درحالی‌که پرچم خودم را ستایش می‌کنم و به وسیلهٔ پرچم خودم روح جاوید ملت و جامعهٔ خودم را می‌ستایم و به وسیلهٔ پرچم خودم جامعهٔ ام را از جامعه‌های دیگر جدا می‌یابم و جدا احساس می‌کنم، درعین حال، به یک مذهب دیگر هم عشق می‌ورزم و یا ایمان پیدا می‌کنم که از جای دیگر آمده است، یا مذهبم را عوض می‌کنم (شریعتی، م.ا. ۱۴: ۷۰).

### ۳. تمایز میان احساس دینی و روح اجتماعی

واقعاً مقصود شریعتی از این تمایز چیست؟ چرا در نقد نگاه دورکیم، تمایز مفهومی میان «احساس دینی» و «روح اجتماعی» برای شریعتی مهم است؟ آیا واقعاً دورکیم دچار چنین خطای فاحشی شده است که میان این دو ساحت خلط کرده است؟ همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، شریعتی قائل به این امر است که تفاوت بین «مظاهر اجتماعی» و «مظاهر دینی»، خود نشانهٔ آن است که این دو ساحت، مترادف هم نیستند بلکه دارای دو «جنس» متباین هستند. برای توضیح این تباین مفهومی، شریعتی می‌گوید:

... چگونه می‌شود که یک فرد وابسته به یک جامعه باشد و مذهبش تجلی روح جامعهٔ خودش باشد و بدون اینکه جامعه‌اش را عوض کند، مذهبش را تغییر بدهد؟ [به عبارت دیگر،] ... معلوم می‌شود فردی که در جامعهٔ A هست، مذهب جامعهٔ B را می‌گیرد، درحالی‌که تجلی روح دسته‌جمعی جامعهٔ B را نگرفته، احساس دیگری را اخذ کرده... چنان‌که برای من که ایرانی هستم هیچ‌وقت امکان ندارد که پرچم فرانسه را بگیرم، اما تکنیک فرانسه یا نویسندگی و فلسفهٔ آنها را می‌توانم بگیرم. برای اینکه تکنیک، نویسندگی و فلسفه، تجلی روح جمعی فرانسوی نیست، کار اندیشهٔ انسانی است درحالی‌که ایرانی هستم، آن را می‌توانم تقلید کنم یا فرانسه، شعر و عرفان ما را می‌تواند تقلید کند، برای اینکه شعر تجلی روح جمعی ایرانی بودن نیست (شریعتی، م.ا. ۱۴: ۷۰).

شریعتی نقد دیگری هم، به نگاه دورکیم دارد و می‌گوید:

... از این عجیب‌تر، ایراد دوم است که همان‌طور که دورکیم می‌گوید افراد یک جامعه در پرستش توتم خودشان روح جمعی‌شان را می‌پرستند. پس افراد یک قبیله، یک روح مشترک دارند که آن را باید پرستند، ولی در اقوام بدوی دیده شده که در همین جامعه واحد که یک مذهب دارند، اقلیتی که جزء همان جامعه بزرگ هستند تغییر مذهب پیدا کرده‌اند، یعنی از نظر اجتماعی و از نظر قشر وراثتی، خود را زاده توتم خود می‌دانند و توتم اکثریت را می‌پرستند، ولی از لحاظ دینی، دین را از قبیله دیگر گرفته‌اند (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۷۰).

به عبارت دیگر، تمام تلاش و هم‌شریعتی این است که این «تناقض دورکیمی» را اولاً، بفهمد و ثانیاً، آن را مفهوم‌سازی کند سپس تز خویش را ارائه دهد. به سخن دیگر، او می‌گوید که تعدد ادیان در یک جامعه، نشان می‌دهد که:

... جنس احساس دینی از جنس روح اجتماعی جداست، گرچه بسیار شده و هست که روح جمعی در دین تجلی کرده مثل مذهب یهود، یا روح دینی در نژاد و جامعه تجلی کرده مثل مذهب اجتماعی که در یونان است و مذهب تجلی روح یونانی و روح دسته‌جمعی آن است، اما در همین دو مورد نیز تاریخ نشان می‌دهد که وقتی امپراتوری رُم تشکیل می‌شود مذاهب یونانی و مظاهر دینی یونان را می‌گیرد، درحالی‌که جامعه یونانی را حل کرده و خود، روح جمعی دیگری دارد و مذهب یهود نیز در میان اعراب و به‌خصوص بسیاری از قبایل یمن... نفوذ داشته است، یعنی اینها یهودی‌مذهب بوده‌اند، بی‌آنکه از بنی اسرائیل باشند (شریعتی، م.آ. ۱۴: ۷۱).

البته نقد جامعه‌شناسی دین دورکیم در سنت جامعه‌شناسی دین، بسی تاریخ بلند دارد. به‌عنوان مثال، ما می‌توانیم به نقد گلدنویزر در نشریه فلسفه، روان‌شناسی و روش‌های علمی اشاره کنیم که رویکرد دورکیم به دین، مورد نقد بنیادین فلسفی و روشی قرار گرفته بود. (۱۹۱۷: ۱۱۳-۱۲۴) اما در ایران، از این دست نقدهای مبنایی به دورکیم و دین‌پژوهی سنت آکادمیک در حوزه جامعه‌شناسی دین و مردم‌شناسی دین سراغ نداریم. اما سخن شریعتی چیست؟ سخن شریعتی این است که «پرستش» معبود دینی از جنس «پرستش» سمبل اجتماعی نیست. به تعبیری رساتر، شریعتی می‌خواهد بگوید که دورکیم سخنی نادرست گفته است و تز اصلی خویش را نقض کرده است و علتش این است که او نتوانسته میان این دو «جنس» (یعنی احساس دینی و روح اجتماعی) تمایز قائل شود و همین عدم درک منسجم، موجب تناقض‌گویی در سنت دورکیمی در حوزه جامعه‌شناسی دین شد. البته، ممکن است برخی شریعتی را متهم کنند که او از موضع اعتقادی به گفتمان سوسیولوژیکال

دورکیم نگریسته است، اما خود او آشکارا این رویکرد را نفی می‌کند و می‌گوید تمایز این دو ساحت از منظر تاریخی، مسجّل است و برای فهم این تمایز، او بر استدلال‌های ماوراءالطبیعی درباره، دین تکیه نمی‌کند بلکه تمام تلاش او در این راستا است که تئوری دورکیمی را درون-جامعه‌شناختی، فهم و تقریر کند. به‌سخن دیگر، شریعتی می‌خواهد برخلاف سخن دورکیم بگوید که

... پرستش معبود دینی، از جنس پرستش سمبل اجتماعی نیست، پرستش و رابطه انسان با معبود دینی‌اش همان رابطه فرد با روح جمعش نیست. رابطه فرد با جدّ اعلایش ممکن است پرستش و یا ستایش فراوان باشد، اما از نوع احساس دینی انسان نسبت به خدا یا خدایان یا مقدّسات غیبی و دینی‌اش نیست. برای اینکه امکان ندارد فرد در یک جامعه، تغییر مذهب بدهد مگر اینکه مذهب با روح جامعه‌اش از یک جنس نباشد (شریعتی، م.آ.۱۴: ۷۱).

شریعتی برای این مدّعا دو دلیل ارائه می‌دهد که هنوز در گفتمان دین‌پژوهی مورد بحث و نقد قرار نگرفته است و به‌نظر من از دو منظر متفاوت قابل تأمل است؛ از منظر نخست باید این نقد را جدّی گرفت، چراکه محتوای سنت دورکیمی را در میدان نقد قرار داده است و این فی‌نفسه در میدان علم، قابل تأمل است؛ از منظر دوم نیز که من آن را «منظر ایرانی» جامعه‌شناسی در حوزه مطالعات ادیان برمی‌شمارم به‌جای «تکرار گفتمان دورکیمی» دست به تقریر دورکیم و سپس نقد و ارائه طریق آلترناتیو کرده است. دو دلیل شریعتی برای نپذیرفتن رویکرد دورکیم چیست؟ اولین دلیل شریعتی برای ردّ رویکرد دورکیمی این است که:

... پرستش روح جمعی که در توتّم تجلّی پیدا می‌کند، از نوع مذهب نیست چون افراد در یک جامعه واحد و در یک قبیله واحد، درحالی‌که روح دسته‌جمعی آنها تغییر نکرده، مذهب جامعه دیگر را گرفته‌اند (شریعتی، م.آ.۱۴: ۷۱).

به‌عبارت دیگر، نمی‌توان جنس احساس دینی و جنس روح اجتماعی را یکی پنداشت و اگر این استدلال متقن باشد، اصل تئوری توتّمیسم دورکیم فرو می‌ریزد. دلیل دوم شریعتی برای ردّ تئوری دورکیم این است که:

... در یک جامعه، همه به توتّم خودشان معتقدند، اما عدّه زیادی به یک مذهب معتقدند و عدّه کمی به یک مذهب دیگر؛ یعنی در یک جامعه، یک نوع توتّم و یک نوع پرستش اجداد وجود دارد، ولی دوتا یا سه تا یا گاهی چندتا مذهب در جامعه دیده می‌شود، بنابراین

روح جمعی نمی‌تواند با روح مذهبی یکی باشد (شریعتی، م.آ.ا: ۱۴: ۷۱).

البته ناگفته نماند که ادله دیگری نیز می‌توان بر رد نظریه دورکیم مطرح کرد که شریعتی به برخی از آنها نیز اشاراتی کوتاه دارد. به‌عنوان مثال، او می‌گوید، اضافه بر ادله مذکور، نباید فراموش کرد که:

... توتم‌پرستی تنها شکل منحصر مذهب ابتدایی نیست که مذاهب دیگر، همه از آن منشعب شده باشند. فیتیشیسم و انیمیسم، به‌عقیده بسیاری، مذهب بدوی است و نه توتمیسم و فیتیشیسم و انیمیسم که پرستش نیروهای بی‌شمار و نامشخص قوای جادویی و ارواح اشیاء و طبیعت است، نمی‌تواند تجلی روح جمعی طایفه یا قبیله پرستنده باشد و ارواح و نیروهای جادویی در این مذهب، هیچ ربطی به تجسم عینی جامعه ندارد بلکه بیشتر به تلقی و تفسیر ابتدایی از هستی و طبیعت و تحلیل و تعلیل پدیده‌های جهان و رابطه‌اش با انسان مربوط است و نه به رابطه فرد با جامعه‌اش (شریعتی، م.آ.ا: ۱۴: ۷۱-۷۲).

به دیگر سخن، شریعتی تلاش می‌کند نشان دهد که دورکیم درک درستی از «احساس مذهبی» نداشته است و شریعتی نمی‌خواهد این عدم درک دورکیمی را مبتنی بر «نگاه تئولوژیک» یا «رویکرد متافیزیکال» تعلیل کند بلکه در قالب سوسیولوژیکال و در سنت دورکیمی - تجزیه و تحلیل می‌کند و مدعایش این است که مذهب تجلی روابط اجتماعی و برآمده از «روح کلکتیو» نیست و حتی برخی:

... مثل اسپنسر، فیتیشیسم را نوعی از مذهب انیمیسم - یا پرستش ارواح - می‌دانند و این مذهب را تجلی روشن احساس مذهبی در جوامع ابتدایی بشر می‌شناسند (شریعتی، م.آ.ا: ۱۴: ۷۲).

#### ۴. نتیجه‌گیری

در این مقاله، نقد شریعتی بر دین‌شناسی دورکیم واکاوی و بررسی شده است. نه تنها عدم تفکیک میان احساس مذهبی و روح اجتماعی در تئوری دورکیم محل اشکال است؛ بلکه تبارشناسی مذهب نیز از نظر تاریخ ادیان دچار ایرادهای جدی است که باعث می‌شود کل دستگاه مفهومی جامعه‌شناسی دین دورکیمی مورد تشکیک جدی واقع شود. حال، چرا این تشکیک تئوریک برای جامعه‌شناسی ایرانی مهم است؟ برای پاسخ به این پرسش می‌توان به صورت موجز گفت که اولاً، هر تئوری یا نظریه‌ای باید مورد بحث و نقد قرار گیرد

وشریعتی به زیبایی نشان داده است که نظریه دورکیمی یکی از مهم‌ترین سرچشمه‌های جامعه‌ی کردن مقوله دین است (که توانسته نحله‌های گوناگون ضد‌مذهبی را تقویت کند) و در این قالب مسئله «احساس دینی» در تاریخ بشر که در ادبیات دینی از آن با مفهوم «فطرت» یاد می‌شود را نفی و مسخ کند و شریعتی با تفکیک «احساس دینی» و «روح اجتماعی»، این نظریه را نقض کرده است؛ ثانیاً این رویکرد تئوریک شریعتی، به‌عنوان یک «چشم‌انداز کلاسیک» باید در جهان مطرح شود و این، به خودی‌خود، می‌تواند ایجاد سنت مطالعات دینی در چهارچوب جامعه‌شناسی مبتنی بر رویکرد ایرانی با قرائت شریعتی را به منصفه ظهور برساند. به عبارت دیگر، این دست از مطالعات می‌تواند ما را از حالات «انقیاد تئوریک» رها سازد و فضاها را تئوریک نوینی (Alatas, 2013: 117-129) را پیشروی نظریه‌پردازان آترناتیو بگشاید. به سخن دیگر، نقد دین‌پژوهی دورکیم و دیگر متفکران کلاسیک در سنت یوروستریک نقد یک روش نیست (Alatas, 2008: 179) بلکه نوعی گشایش در افق دید است که ساختار جهان‌بینی در نسبت با معرفت دینی را مورد استنطاق بنیادین قرار می‌دهد. البته پرسشی که می‌توان در اینجا مطرح کرد این است که معرفت دینی چیست؟ در مقالی دیگر من به این پرسش از منظر علامه جعفری پاسخ داده‌ام که معرفت دینی به معرفتی گفته می‌شود که از هفت اقلیم متشکل شده باشد (میری، ۱۳۹۸: ۱-۱۵).

## منابع

- شریعتی، علی (۱۳۸۸). *مجموعه آثار: ۱۴، تاریخ و شناخت ادیان (۱)*، تهران: شرکت سهامی انتشار.  
 شاله، فیلیسین (۱۳۳۸). *متافیزیک یا فلسفه اولی*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر؛ تبریز: انتشارات کتابخانه چهر.  
 میری، سید جواد (۱۳۹۷). *در جستجوی نظریه‌های اجتماعی در گفتمان شریعتی*، انتشارات نقد فرهنگ.  
 میری، سید جواد (۱۳۹۸). «معرفت‌شناسی در نگاه علامه جعفری»، حکمت معاصر، دوره ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان، صص ۱-۱۵.

Alatas, Syed Farid (2008). *Alternative Discourses in Asian Social Science: Response to Eurocentrism*. London: Sage Publication.

Alatas, Syed Farid (2013). *Ibn Khaldun*. Oxford University Press.

Durkheim, Emile (1912). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Alcan.

Giddens, Anthony (1971). *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge University Press.

Goldenweiser, A. A (1917). "Religion and Society: A Critique of Émile Durkheim's Theory of

the Origin and Nature of Religion" *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* Vol. 14, No. 5 (Mar. 1), pp. 113-124.

Lévi-Strauss, Claude (1962). *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris, PUF.

McLennan, Gregor (1984). "Critical or Positive Theory? A Comment on the Status of Anthony Giddens' Social Theory", *Theory, Culture and Society* Volume: 2 issue: 2, page(s): 123-129  
Issue published: June 1.

Radcliffe-Brown, Alfred (1961). *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. London: Cohen & West; New York: Free Press.

