

نقد پدیدارشناسانه دیدگاه دورکیم درباره نسبت دین و جامعه

یوسف جعفرزاده^۱ - نصراله امین کلیبر^۲

چکیده

امیل دورکیم، فیلسوف و جامعه شناس فرانسوی، در کتاب «صور ابتدائی حیات دینی» از طریق بررسی توتمیسم استرالیایی به تبیین نسبت دین و جامعه پرداخته است. از نظر دورکیم، دین منشاء الهی و وحیانی ندارد بلکه منشاء دین، جامعه است. به نظر وی، جامعه دین را ایجاد می کند تا از طریق تحریک احساسات دینی خود را دائماً بازتولید کند و در این نگاه خود تا جایی پیش می رود که می گوید: جامعه همان خداست. در مقاله حاضر از منظر روش «پدیدارشناسی دین» به بررسی و نقد دیدگاه وی خواهیم پرداخت. بر اساس یافته های روش پدیدارشناسی دین، ساختار ادیان ابتدائی متفاوت از ساختار ادیان توحیدی است و شکل اجتماع این دو ساختار با همدیگر تفاوت اساسی دارند؛ به طوری که شکل اجتماعی متناسب ادیان ابتدائی، «قبیله» و شکل اجتماعی متناسب ادیان توحیدی، «جامعه» است و بر این اساس، دورکیم در بررسی دین، میان دو مفهوم «قبیله» و «جامعه» و بالتبع لوازم آن دو، خلط کرده است. نوع این تحقیق بنیادی-کاربردی است و می تواند با روشن نمودن میانی نظری روش پدیدارشناسی دین، برای محققانی که می خواهند از این روش در تحقیقات تاریخ ادیان استفاده کنند، جنبه کاربردی داشته باشد. فرضیه اصلی مقاله حاضر این است از منظر روش پدیدارشناسی دین، نگاه دورکیم درباره نسبت دین و جامعه، فقط با ادیان ابتدائی مطابقت دارد.

واژه های کلیدی: دورکیم، دین، جامعه، قبیله، پدیدارشناسی دین، ادیان ابتدائی، ادیان توحیدی.

^۱ - استادیار، گروه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی و ادیان، دانشگاه پیام نور، ایران

jafarzadehyusof@yahoo.com

^۲ - مربی، گروه الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه پیام نور، ایران

تاریخ تصویب مقاله: ۹۸/۶/۵

تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۳/۱۵

مقدمه

امیل دورکیم^۱ در ۱۵ آوریل سال ۱۸۵۸ م. در شمال شرق فرانسه در شهر اپینال در نزدیکی استراسبورگ متولد شد. او برای مدتی در مدرسه خاخامی تحصیل کرد و بعد در هیجده سالگی به پاریس رفت و در حوزه فلسفه اجتماعی و سیاسی به تحصیل پرداخت. او در سال ۱۸۹۳ از پایان نامه خود تحت عنوان «تقسیم کار اجتماعی» دفاع کرد. وی در پایان نامه خود از جامعه شناسی به عنوان یک رشته علمی جدید مستقل از فلسفه دفاع کرد و در آثار دیگر خود نظیر «قواعد جامعه شناسی» و «خودکشی» به توسعه دیدگاه خود درباره رشته علمی جامعه شناسی پرداخت و در سال ۱۹۱۲ کتاب «صور ابتدائی حیات دینی» را منتشر کرد و نسبت دین و جامعه را در آن مورد بررسی قرار داد و نظریه جدیدی در این باب ارائه کرد و بالاخره در سال ۱۹۱۷ م. از دنیا رفت. (گیدنز، ۱۳۶۳، ۱۷-۷)

دورکیم با آنکه رشته علمی جامعه شناسی را کشف و تبیین کرد اما وی از منظر سکولاریزم به قضایا نگاه می کرد. از قرن شانزدهم میلادی به دنبال رواج سکولاریزاسیون، بشر غربی به تدریج نگاه خود را از آسمان به زمین معطوف کرد و لذا هر گونه تفسیر ماوراء الطبیعی را از روی پدیده های طبیعی کنار زد و برای همه پدیده های طبیعی منشاء دنیوی تعریف کرد. بدین ترتیب، نه تنها پدیده های طبیعی تفسیری عرفی و دنیوی پیدا کردند بلکه دین هم از منشاء الهی و وحیانی خود به تدریج جدا شد و متفکران غربی به دنبال منشاء دنیوی آن رفتند. در این میان روانشناسان منشاء دین را در روان آدمی جستجو کردند و کسانی چون فروید، منشاء دین را عقده های جنسی آدمی تلقی کردند و از طرف دیگر، جامعه شناسان ریشه دین را در جامعه جستجو کردند. برای مثال مارکس ریشه دین را در طبقات اجتماعی می دانست. امیل دورکیم نیز از جمله متفکرانی بود که از منظر جامعه به دین نگاه می کرد و بر این باور بود که جامعه دین را ایجاد می کند و جامعه همان خداست. دورکیم با آنکه توتمیسم استرالیایی را در این مورد به عنوان جامعه نمونه انتخاب کرد و آن را به همه ادیان تعمیم داد ولی نگاه الحادی او به دین مانع از آن بود که وی با روش علمی به تاریخ ادیان نگاه کند و به سنخ شناسی ادیان بپردازد. در مقاله حاضر با روش پدیدارشناسی دین نشان خواهیم داد که یافته های دورکیم بر ادیان ابتدائی قابل اطلاق است و شامل ادیان توحیدی نمی شود. متأسفانه رویه دورکیم بر رشته تاریخ ادیان در کشور ایران نیز حاکم است و این رشته از روش پدیدارشناسی دین بهره ای ندارد و مبنای واحدهای آموزشی دوره کارشناسی بیشتر بر کتاب «تاریخ جامع ادیان» اثر جان بی ناس متکی است و اثر مذکور نیز هیچ بهره ای از روش پدیدارشناسی دین ندارد و مرزهای ادیان در آن آشفته است و هیچ تعریف خاصی از ادیان

^۱-Emile Durkheim

ابتدائی ندارد و یک سیر طبیعی میان ادیان ابتدائی و ادیان توحیدی قائل است که کاملاً متکی بر دیدگاه سکولاریستی غربی است. بنابراین در این مقاله نشان خواهیم داد که از منظر روش پدیدارشناسی که به عنوان یک روش علمی است، این نگرش به شدت مورد انتقاد است و آن زمینه های انحطاط رشته تاریخ ادیان را فراهم نموده است.

نوع این تحقیق بنیادی-کاربردی است و می تواند با روشن نمودن مبانی نظری روش پدیدارشناسی دین، برای محققانی که می خواهند از این روش در تحقیقات تاریخ ادیان استفاده کنند، جنبه کاربردی داشته باشد. نحوه تجزیه و تحلیل این تحقیق به صورت کیفی و با استفاده از روش های منطقی خواهد بود. فرضیه اصلی مقاله حاضر، این است از منظر روش پدیدارشناسی دین، نگاه دورکیم درباره نسبت دین و جامعه، فقط با ادیان ابتدائی مطابقت دارد.

۱- پیشینه تحقیق

در مورد امیل دورکیم به زبان فارسی آثار زیادی نوشته و ترجمه شده و انتقادات زیادی به دیدگاه او وارد شده است. یکی از آثاری که در مورد نظریات دورکیم به صورت مختصر و دقیق به زبان انگلیسی نوشته شده، کتاب «هفت نظریه درباره دین» نوشته دانیل پالس است که در سال ۱۳۸۲ توسط محمدعزیز بختیاری به زبان فارسی ترجمه شده است. نویسنده در اثر مذکور، رویکرد دورکیم به دین را تقلیل گرایانه تلقی کرده و بر این باور است که دین در کنار سایر مدعاها و اهداف دیگر خود، کارکرد اجتماعی نیز دارد و به نظر او بیشتر مؤمنان واقعی نظریه دورکیم را غیرقابل قبول می دانند. مقاله دیگری تحت عنوان «دین و اخلاق در جامعه گرایی دورکیم و نقد آن» توسط آقای مسلم محمدی نگاشته شده و در سال ۱۳۸۶ در فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز چاپ شده است. از نظر نویسنده، دورکیم فرد و ارزش های اخلاقی را نادیده انگاشته و دین شناسی را با توتیم پرستی خلط کرده است. در مقاله دیگری که تحت عنوان «بررسی منشأ دین از دیدگاه دورکیم و طباطبایی» توسط قربان علمی در مجله مطالعات اسلامی در سال ۱۳۸۲ چاپ شده است به رویکرد انتقادی علامه طباطبایی به دیدگاه دورکیم پرداخته شده است. از دیدگاه علامه طباطبایی، جامعه نقش مهمی در ظهور دین دارد، وی در تفسیر المیزان، ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره اظهار می دارد که جامعه هر چند در پیدایش دین تأثیر داشته است، اما هیچگاه علت پیدایش آن نبوده است. در واقع بر خلاف نظر دورکیم، از دیدگاه علامه طباطبایی جامعه علت اعدادی دین است نه علت ایجاد آن. نویسنده دیگری به نام سیدحسن اسلامی نیز چندین مقاله در مورد دورکیم

نوشته از جمله مقاله ای تحت عنوان «رهیافت دین شناختی دورکیم؛ نظریه و تحلیل» را در شماره ۱۹ مجله هفت آسمان در سال ۱۳۸۲ چاپ نموده است. در مقاله مذکور نویسنده از جوانب مختلف در حوزه های مفروضات، شواهد و تقلیل گرایی، دیدگاه دورکیم را مورد انتقاد قرار داده است. از نظر وی تعریف مفروض دورکیم از دین تعریف دقیق و جامع نیست و از نظر شواهد، تعمیم توتیم پرستی بر کل ادیان درست نمی باشد. از حیث تقلیل گرایی، دیدگاه دورکیم به شدت مورد انتقاد است؛ چرا که دین بر خلاف نظر دورکیم صرفاً کارکرد اجتماعی ندارد. به نظر آقای اسلامی دیدگاه دورکیم در مورد نسبت دین و جامعه هم نادرست می باشد؛ چرا که گاهی چندین جامعه متفاوت، دین واحدی دارند و گاهی در جامعه واحد چندین دین وجود دارد. از نظر وی، دورکیم خواسته و یا ناخواسته به دین از منظر قومی می نگرد و نظریه وی از تبیین همبستگی در میان اعضای ادیان جهانی ناتوان است. به نظر وی، نهضت پدیدارشناسی بر علیه این گونه رویکردهای تقلیل گرایانه بوده است.

بدین ترتیب در مورد دورکیم و نقد دیدگاه های او تحقیقات زیادی انجام شده و ذکر همه آنها در این مقاله مقدور نمی باشد اما تا جایی که نگارنده تفحص کرده از منظر روش پدیدارشناسی دین، نقدی بر دیدگاه وی صورت نگرفته است، لذا تحقیق حاضر می تواند در این زمینه تازگی داشته باشد. البته رویکرد پدیدارشناسانه ای که در تحقیق حاضر مورد استفاده قرار گرفته است، محصول تحقیقات نگارنده است و در آن سعی شده است به صورت کاربردی از روش پدیدارشناسی دین در تحقیقات تاریخ ادیان استفاده نماید که خود این رویکرد می تواند مورد بررسی و نقد محققان این رشته قرار گیرد.

۲- کاربرد روش پدیدارشناسی دین در تاریخ ادیان

پدیدارشناسی دین یک روش علمی است و یافته های آن قابلیت نقد و بررسی همگانی را دارا می باشد. روش پدیدارشناسی دین، پدیدارهای دینی را بر مبنای مرکز معنای آن دین تفسیر می کند؛ به طوری که محقق بر مبنای این روش، ابتداء مرکز معنا را کشف می کند و بعد بر مبنای آن مرکز به تفسیر پدیدارهای پیرامون آن می پردازد. منظور نگارنده از عبارت «مرکز معنا» همان چیزی است که در پدیدارشناسی دین از آن به «ذات پدیدارهای دینی» یا «ساختارهای عام و معانی ماهوی پدیدارهای دینی»

تعبیر می شود (Douglas, 11/282)؛ برای مثال نزد انسان های ابتدائی، قبیله گرایی مرکز معنا یا همان ذات پدیدارهای دینی و یا ساختار عام معنا تلقی می شود چرا که بدون قبیله و بیرون از آن برای انسان ابتدائی، زندگی معنا ندارد و لذا جهت تمام پدیدارهای دینی انسان ابتدائی به سوی قبیله گرایی معطوف می شوند. برای مثال جهت توتّم پرستی به عنوان یک پدیده دینی نزد انسان های ابتدائی معطوف به قبیله گرایی است و قبیله گرایی مرکز معنا و یا ساختار عام و یا ذات پدیدارهای دینی انسان ابتدائی است البته شکل آن نزد اقوام مختلف متفاوت است. بدین ترتیب، شهود مرکز معنا یا ذات پدیدارهای دینی در پدیدارشناسی طرحی متدولوژیک برای تحقیق است (شوتز، ۱۳۷۱، ۲۸) و در واقع راهی برای تفسیر و کشف معنای پدیدارهای دینی است.

روش پدیدارشناسی دین بدین دلیل یک روش علمی تلقی می شود که محقق بعدی می تواند مرکز معنای کشف شده و یا تفسیر نسبت میان مرکز معنا با پدیدارهای پیرامونی محقق قبلی را مورد نقد قرار دهد و البته با قبول تحقیقات محقق قبلی، می تواند پدیدارهای دیگری را بر مبنای مرکز معنای کشف شده مورد تفسیر قرار دهد و این چنین بر مبنای این روش، تحقیقات صورت گرفته در حوزه تاریخ ادیان جنبه عمقی و هم افزایی پیدا می کنند.

آنچه برای نگارنده در تحقیقات خود در تاریخ ادیان حاصل شده تاریخ ادیان را می توان به سه دوره اساسی تقسیم کرد: دوره اول متعلق به ادیان ابتدائی است و در دوره دوم پیامبران ناگهان مبعوث می شوند و ادیان توحیدی را برای بشریت به ارمغان می آورند و دوره سوم در واقع کشاکش میان ادیان ابتدائی و توحیدی است^۱. استعمال واژه «ناگهان» در این متن ناظر بر دو رویکرد متفاوت در مورد ظهور پیامبران می باشد. یک رویکرد که متعلق به محققان الحادی غربی است، بر این باور است که پیامبران از ناحیه یک خدای متعال مبعوث نشده اند بلکه در فرایند طبیعی رشد انسانهای ابتدائی ظهور کرده اند. اما رویکرد دیگر اعتقاد دارد که یک اراده آگاه و فعال در ورای این امر وجود دارد و خداوند متعال، پیامبران را برگزیده و برای هدایت انسان ها ارسال کرده است. منظور نگارنده از واژه ناگهان اراده مند بودن و فرا طبیعی بودن ظهور پیامبران است. البته این تقسیم بندی صرفاً نظر نگارنده است و حاصل تحقیقات وی در حوزه روش پدیدارشناسی دین می باشد. با یک مثال سعی می کنم مبنای این تقسیم بندی

را بیان نمایم. اعراب قبل از اسلام رویکرد ابتدائی و قبیله گرایانه داشتند. دین اسلام با ابلاغ پیام توحیدی سعی کرد با تأسیس جامعه اسلامی، آنها را از حوزه قبیله گرایی به سوی جامعه گرایی و عدالت فراخواند اما رویکرد مسلمانان بعد از ابلاغ پیام اسلام، لزوماً به سوی جامعه گرایی و عدالت معطوف نشد بلکه به انحاء مختلف به سوی قبیله گرایی بازگشتند. بدین ترتیب، بدون بررسی این روند تاریخی نمی توان به بررسی علمی پدیدارهای دینی پرداخت. حال در ادامه مرکز معنای ادیان ابتدائی و ادیان توحیدی را بررسی خواهیم کرد.

۱-۲- مرکز معنای ادیان ابتدائی

انسان های ابتدائی به طور عام دارای ویژگی های فکری خاصی هستند که صرف نظر از جنبه های شکلی و ماهوی، ساختاری مشترک دارند. کار یک پدیدارشناس در حوزه ادیان ابتدائی، ابتدا کشف مرکز معنای عام همه آنهاست و بعد در مرحله دوم شکل شناسی ادیان ابتدائی نزد ملل مختلف می باشد. در ادامه ابعاد مرکز معنای ادیان ابتدائی را به اختصار مورد بررسی قرار خواهیم داد.

الف- طبیعت پرستی؛ نزد انسان های ابتدائی هنوز تفکیکی میان طبیعت و ماوراء طبیعت صورت نگرفته بود^۱ و نیروهای مقدس به مثابه ابری روی همه پدیده های طبیعی نشسته بود لذا هر پدیده طبیعی می توانست چهره مقدس به خود بگیرد و تقدیس و پرستش انسان های ابتدائی را به خود جلب کند. از این رو، نزد انسان های ابتدائی نیروهای مقدس زیادی وجود داشت که در پدیده های طبیعی حضور داشتند. برای مثال در ریگ ودا، کتاب مقدس هندوها، پدیده های طبیعی بی شماری به شکل خدایان درآمده اند^۲. البته اطلاق عنوان خدا بر این نیروهای مقدس توسط محققان قرن نوزدهم و بیشتر تحت تأثیر ادیان توحیدی صورت گرفته است. به نظر برخی محققان، منشاء این نیروهای مقدس در واقع ارواح نیاکان بودند^۳ که از نظر انسان های ابتدائی بعد

^۱- گیدنز، آنتونی، دورکیم، ترجمه یوسف اباذری، تهران، سمت، ۱۳۶۳، ص ۷۴.

^۲- جلالی نائینی، سید محمدرضا، مقدمه ای بر گزیده سرودهای ریگ ودا، تهران، سیمرغ، ۱۳۴۸، ص ۲۳.

^۳- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. by Joseph Wain Swain, London, 1976, p.305.

از مرگ در بالای سر جغرافیای زندگی آنها دور می خوردند و داخل پدیده های طبیعی قرار می گرفتند.

ب- قبیله گرایی؛ ساختار اجتماعی متناسب با زندگی اجتماعی انسان های ابتدائی، قبیله بود. برای انسان های ابتدائی قبیله مرکز معنا بود و خارج از قبیله نه تنها معنا بلکه اصلاً امکان زندگی کردن و زنده ماندن فراهم نبود. به همین دلیل انسان های ابتدائی باورها و آداب و رسوم خاصی برای بازتولید هویت قبیله ای خود داشتند. هر قبیله معمولاً یک توتم داشت که عمدتاً یک حیوان بود و هیچ یک از اعضای قبیله حق شکار و خوردن آن را نداشت. با وجود این در فصل رویش و زایش این توتم، همه اعضای قبیله دور هم جمع می شدند و مراسم مفصلی برگزار می کردند و در انتهای مراسم و در اوج احساسات خود آن توتم را می کشتند و می خوردند و یک تن و یک گوشت می شدند و این گونه قبیله دائماً خود را بازتولید می کرد و دور خود خط قرمز می کشید و لذا مرزهای قبیله با قبایل دیگر خونین بود و جنگ و انتقام جویی از ویژگی های بارز قبیله بود.^۱

ج- بازگشت به اول تاریخ؛ انسان های ابتدائی اول تاریخ را دوران طلایی و بهشتی می دانستند و گذر زمان برای آنها فاقد معنا و وحشتناک بود، از این رو، عمده باورها، مراسم و آداب و رسوم انسان های ابتدائی برای برانداختن زمان و بازگشت به اول تاریخ بود. انسان های ابتدائی سالیانه چندین جشن داشتند و کارکرد اصلی این جشن ها برانداختن زمان و بازگشت به اول تاریخ بود.^۲

د- وطن پرستی؛ انسان های ابتدائی در جغرافیای خاصی زندگی می کردند و خارج از آن را فاقد معنا می دانستند و وطن برای آنها مرکز دنیا و مرکز معنا بود. بعد از کشف مرکز معنای انسان های ابتدائی و تفسیر پدیدارهای دینی انسان های ابتدائی بر اساس آن، می توان به شکل شناسی ادیان ابتدائی نزد ملت های مختلف پرداخت. با وجود این، در تاریخ بشریت ناگهان پدیده خاصی به نام پیامبران ظهور می کنند و مرکز معنای جدیدی معرفی می کنند و از انسان های ابتدائی دعوت می کنند

^۱-ضیف، شوقی، العصر الجاهلی، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراقرزلو، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۴، ص ۷۰.

^۲-Eliade, Mircea, *The Myth of the Eternal Return*, Trans. by Willard

R.Trask, Newyork, 1971, pp.141-147.

که وارد این مرکز معنای جدید بشوند. در ادامه به بررسی نگرش توحیدی خواهیم پرداخت.

۲-۲- مرکز معنای ادیان توحیدی

محوری ترین معنای ادیان توحیدی، «توحید» است. همه پیامبران فقط ندای توحید را سر می دادند. متأسفانه در علم کلام، توحید از معنای اصلی خود دور شده و صرفاً به اعتقاد به یک خدا فروکاهش یافته است و در نتیجه، نسبت این اعتقاد به طرز منطقی با ابعاد مختلف زندگی انسان ها قطع شده است. براساس یافته های روش پدیدارشناسی دین، توحید در واقع پیامی آسمانی است که حکایت از ساختار واحدی می کند که در مورد حقیقت و رای این عالم، نوع ارتباط انسان ها با آن و نحوه سلوک انسان ها جهت حرکت به سوی آن حقیقت بحث می کند و بر همه مراتب وجودی انسان اعم از مراتب حقوقی، اخلاقی و عرفانی حاکم است. بنابراین وحدت مدنظر پیام توحیدی وحدت ساختاری است نه وحدت عددی. در ادامه ابعاد مرکز معنای توحیدی را به اختصار مورد بررسی قرار خواهیم داد.

الف- اعتقاد به خداوند واحد متعال و طبیعت شناسی^۱؛ در نگرش توحیدی

مرز میان طبیعت و ماوراء طبیعت جدا می شود و امر مقدّس تحت عنوان خداوند متعال و واحد که خالق تمامی موجودات عالم است به لحاظ ذاتی از تمامی عوالم تنزّه می یابد^۲ اما به لحاظ صفاتی در تمامی عوالم و طبیعت متجلّی است. قرآن کریم در سوره نور آیه ۳۵ می فرماید: «اللّٰهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»؛ یعنی خداوند نور آسمانها و زمین و متجلّی در آنهاست. بدین ترتیب، در نگرش توحیدی طبیعت از اسارت نیروهای مقدّس آزاد می شود و به عنوان عرصه تجلّی صفات خداوند، زمینه علم آموزی و حرکت و تقرّب انسان به سوی خداوند را فراهم می کند و همه نیروهای مقدّس مورد پرستش انسان های ابتدائی به عنوان «بت» و مانع حرکت به سوی خداوند، طرد می شوند. با این وصف، نوع جهت گیری انسان ها از طبیعت پرستی و پرستش نیروهای مقدّس موجود

^۱ اصطلاح طبیعت شناسی در رویکرد توحیدی در تناظر با طبیعت پرستی ادیان ابتدائی انتخاب شده است.

^۲ برای مثال نک: سوره یوسف، آیه ۱۰۸؛ سوره الاسراء، آیه ۱

در پدیده های طبیعی به طبیعت شناسی و حرکت به سوی خداوند متعال تغییر می یابد.

ب-جامعه گرایی و عدالت؛ در نگرش توحیدی عقیده بر این است که صفات خداوند در همه قبایل تجلی کرده اما ذات خداوند و حقیقت از همه قبایل منزّه است لذا برای حرکت «به سوی خداوند» از انسان ها دعوت می شود که از قبیله گرایی خارج شده و وارد ساختار اجتماعی جدیدی به نام «جامعه» بشوند؛ به طوری که تمام تلاش پیامبر اکرم(ص) ایجاد جامعه اسلامی بود. بر طبق ساختار جامعه گرایی، حقیقت به لحاظ ذاتی منزّه از «من» و «دیگری» است اما به لحاظ صفاتی هم در «من» و هم در «دیگری» متجلی است، لذا انسان ها برای حرکت به «سوی خداوند» باید در یک منطقه سوم اعتباری صفاتی با همدیگر وارد تعامل بشوند^۱ که از این منطقه می توان به «عدالت» تعبیر کرد که زمینه «آزادی» انسان ها را فراهم می کند. این منطقه اعتباری عدالت، ذو مراتب است و از مرتبه حقوقی تا مراتب اخلاقی و عرفانی را دربرمی گیرد. بر این اساس، عدالت راه و صراط حرکت به سوی توحید است و مهمترین رسالت پیامبران ایجاد عدالت بود.^۲

ج-تاریخ گرایی^۳ و معاد؛ در نگرش توحیدی، خداوند ورای تاریخ و زمان است و در همه جای تاریخ از اول تا آخر آن تجلی کرده است، لذا پیامبران تاریخ را عرصه تجلی صفات خداوند معرفی کردند^۴ و از انسان ها دعوت کردند که وارد تاریخ بشوند و بهشت را نه در اول تاریخ بلکه در پایان تاریخ و بعد از مرگ معرفی کردند؛ به طوری که اگر انسان ها در این جهان به فضایی دست یابند، در معاد بعد از مرگ به بهشت خواهند رفت و اگر چنانچه در این دنیا غرق رذائل شوند، در جهان بعد از مرگ به جهنم خواهند رفت، بنابراین بعد از ابلاغ پیام توحیدی، تاریخ از آن حیث که دارای کاربرد معادی شد، برای انسان ابتدائی قابل تحمل گردید^۵، گرچه وحشت از تاریخ سبب مقاومت

^۱ - نک:سوره الحجرات، آیه ۱۳

^۲ - نک:سوره آل عمران، آیه ۲۱؛سوره یونس، آیه ۴۷؛سوره الحديد، آیه ۲۵

^۳ - اصطلاح تاریخ گرایی در رویکرد توحیدی در تناظر با رویکرد انسان ابتدائی در بازگشت به اول تاریخ انتخاب شده است

^۴ - Eliade, p.102.

^۵ - Ibid p.111.

ها و بازگشت های سرسخت انسان ابتدائی به اول تاریخ گردید^۱. با این وصف، در رویکرد توحیدی جهت گیری تمامی اعمال انسان در این دنیا به سوی جهان آخرت و معاد می باشد و آخرت گرایی باطن تمامی رویکردهای دنیوی است و به تعبیری دنیا مزرعه آخرت است.

د- جهان گرایی^۲! در نگرش توحیدی، خداوند به لحاظ ذاتی ورای مکان است و به لحاظ صفاتی در همه مکان ها از شرق تا غرب تجلی کرده است^۳، لذا پیامبران جهان را عرصه تجلی صفات خداوند معرفی کردند و از انسانها دعوت کردند که در همه جای جهان اعم از وطن و غیره سیر کنند و به علم آموزی بپردازند.

اما انسان های ابتدائی با وجود ابلاغ پیام توحیدی توسط پیامبران، به راحتی تسلیم این پیام نشدند و بعد از ظهور پیامبران در واقع دوره سوم تاریخ ادیان آغاز می شود و آن مقاومت و بازگشت انسان های ابتدائی در مقابل پیام توحیدی بود. لذا از این مرحله به بعد پیچیدگی خاصی در پدیدارهای دینی صورت می گیرد که جز با روش پدیدارشناسی دین امکان تفسیر این پدیدارها وجود ندارد.

۴- دیدگاه دورکیم درباره نسبت دین و جامعه

دورکیم در کتاب «صور ابتدائی حیات دینی» به بررسی نسبت دین و جامعه پرداخته است. در ادامه به تبیین دیدگاه های وی خواهیم پرداخت و در ذیل هر قسمت به نقد آن بر مبنای روش پدیدارشناسی دین می پردازیم.

۴-۱- جامعه شناسی به عنوان پارادایم معرفتی جدید

جامعه شناسی با امیل دورکیم به عنوان یک پارادایم جدید در عرصه معرفت بشری مطرح شد و به تعبیر خود او «راه تازه ای به روی علم انسان گشود». وی در این مورد می گوید: «از وقتی که معلوم شد برتر از فرد، جامعه قرار دارد و آن یک وجود صوری ساخته ذهنی نیست بلکه نظامی از نیروهای فعال است روش تازه ای برای توصیف

^۱ - Ibid, p.147.

^۲ - اصطلاح جهان گرایی در رویکرد توحیدی در تناظر با وطن پرستی ادیان ابتدائی انتخاب شده است.

^۳ - نک: سوره بقره، آیه ۱۱۵

انسان پدید آمد» (Durkheim, 495). از نظر دورکیم، تقریباً تمام فعالیت های مهم زندگی انسان اعم از قوانین، اخلاق، کار، تفریح، خانواده، شخصیت، علم، هنر و بالاتر از همه دین منشاء اجتماعی دارند (Pals, 1995, 88). از نظر وی، دین اولین، بارزترین و اصلی ترین پدیده اجتماعی نزد انسان های ابتدائی است و پدیده های دیگر اجتماعی نظیر علم و فلسفه و هنر به تدریج در طول تاریخ از دین نشأت گرفته اند (Durkheim, 234). به نظر دورکیم، در طی تکامل جامعه، علم در نهایت جای دین را می گیرد و به طرز شایسته ای وظیفه آن را انجام می دهد و دین به تدریج در مقابل علم رنگ می بازد (Idem, 477).

کشف جامعه شناسی به عنوان رشته علمی جدید کشف مهمی است؛ به طوری که جامعه منشأ تمام معنای زندگی انسان است و مطالعه جامعه به رشته علمی خاصی به نام جامعه شناسی نیاز دارد، اما انتقادی که به نظریه دورکیم وارد است، قرار دادن پدیده دین در عرض دیگر پدیده های اجتماعی است. دورکیم میان مفهوم دین نزد انسان های ابتدائی و دین توحیدی خلط کرده و منظور او از دین بیشتر همان دین ابتدائی است، البته این امر به رویکرد الحادی و غربی دورکیم برمی گردد. برخی محققان غربی مثل دورکیم، دین توحیدی را سیر طبیعی همان ادیان ابتدائی می دانند و معتقد به ناگهانی بودن پیام توحیدی به عنوان نقطه عطف در تاریخ بشریت نیستند. در نگرش توحیدی، دین منشأ اجتماعی ندارد بلکه آن به عنوان یک پیام آسمانی زمینه ایجاد جامعه و عدالت به عنوان بستر تعامل صفاتی و پیشرفت علمی انسان ها را فراهم می کند. بدین ترتیب، دیدگاه دورکیم که دین را شکل ناقص علم معرفی می کند، ناظر به دین ابتدائی است نه توحیدی.

۲-۴- احساسات و پدیده های دینی محمل عینیت جامعه

از نظر دورکیم، جامعه برای آنکه بتواند از خود آگاهی داشته و خود را آشکار کند و بعد تداوم بخشد، باید تمرکز و عینیت یابد و این امر از طریق پدیده های دینی در قالب احساسات و هیجانات دینی تحقق می یابد (Idem, 446). از نظر وی، کارکرد مراسم دینی بیدار کردن اندیشه ها و احساسات جمعی است و از این طریق حال را به گذشته و فرد را به جمع و گروه پیوند می دهد (Idem, 464). به نظر دورکیم، جامعه برای بازتولید خود هم زمان یک جامعه خیالی خلق می کند که بخشی از جامعه واقعی است و از طریق

این جامعه خیالی، افراد با خیال پردازی خود را بر فراز دنیای تجربه احساس می کنند (Idem,471).

به نظر می رسد دورکیم مفهوم جمع و اجتماع را با جامعه خلط کرده است. با آنکه جمع از طریق ایجاد احساسات جمعی خود را دائماً بازتولید می کند اما هر جمعی نمی تواند لزوماً جامعه تلقی شود. از نظر فلسفی، جامعه گونه ای از ساختار اجتماعی است که در آن باور بر این است که حقیقت در هیچ کدام از افراد جمع مقید نیست بلکه در همه افراد جمع متجلی است و راه حرکت به سوی حقیقت تعامل صفاتی افراد جامعه است. چنین ساختار اجتماعی که بر عدالت مبتنی است جامعه تلقی می شود اما لزوماً همه اجتماعات بر عدالت مبتنی نیستند لذا در مفهوم دقیق فلسفی خود جامعه تلقی نمی شوند. اجتماعی که مدنظر نگرش توحیدی است، جامعه عدالت محور است نه هر اجتماعی، و این جامعه عدالت محور دارای مراتب حقوقی، اخلاقی و عرفانی است و صرفاً شامل احساسات و مراسم دینی نمی شود. بدین ترتیب، آنچه از مفهوم جامعه مد نظر دورکیم است، در واقع قبیله است نه جامعه؛ بنابراین دیدگاه وی بر ادیان ابتدائی منطبق است و شامل ادیان توحیدی نمی شود.

۳-۴- ویژگی های اصلی دین

از نظر دورکیم، خصیصه بارز عقاید و نمادهای دینی بینشی است که نسبت به آنها وجود دارد و آنها را کاملاً از فعالیت های ایزاری روزمره جدا می کند. از نظر او، پیش فرض تمام عقاید و آیین های دینی، تقسیم بندی امور جهان به دو حوزه مخالف، مقدس (sacred) و نامقدس (profane) است (Idem,51). چیزهای مقدس موضوع ترس و احترام هستند و به طور کامل از زندگی در دنیای نامقدس و ناسوتی جدا نگه داشته می شوند و افرادی که میان این دو قلمرو در گذرند باید مناسک تنزه و تشرّف را از سر بگذرانند. از طرف دیگر، دین شامل اعمال و مناسکی است که در عبادتگاه (church) انجام می شود. البته منظور دورکیم از به کار بردن عبادتگاه و کلیسا سلسله مراتب خاص یا روحانیت نیست بلکه سازمان اجتماعی منظم مومنان است. بدین ترتیب از نظر دورکیم، دین را می توان چنین تعریف کرد: «دین نظام هماهنگی از اعتقادات و اعمال است نسبت به چیزهای مقدس، یا به عبارت دیگر چیزهایی که متمایز و ممنوع هستند؛

اعتقادات و اعمالی که پیروان خود را در اجتماع اخلاقی واحدی به نام کلیسا گرد می آورد» (Idem, 62).

تعریف دین به نظامی که تمامی امور را به دو حوزه مقدّس و نامقدّس متمایز می کند منطبق با ادیان ابتدائی است. در ادیان ابتدائی، در ساختار اجتماعی قبیله ای گروهی تحت عنوان کاهنان در رأس قرار دارند و عامل ارتباط با نیروهای مقدّس هستند و مردم عادی هم بیرون از این دایره تلقی می شوند و باید از طریق کاهنان و قربانی و نذورات به نیروهای مقدّس استغاثه بورزند. در مقابل در نگرش توحیدی، دین یک پیام آسمانی است و هدف اصلی آن ایجاد یک ساختار واحدی است که در آن انسان ها در مراتب حقوقی، اخلاقی و عرفانی بر مبنای عدالت با همدیگر وارد تعامل و ارتباط می شوند و از آنجا که خداوند تحت عنوان موجود مقدّس از همه عوالم منزّه است، لذا همه موجودات مخلوق و تجلّی اویند و انسان ها در مراتب مختلف وجودی به «سوی او» در حرکتند و ادعای رسیدن به کمال و مقدّس شدن بر خلاف تنزّه ذاتی خداوند می باشد بلکه در این نگرش انسان ها با حرکت به سوی خداوند به او «تقرّب» می جویند و پیامبران و امامان از مقربان درگاه احدیت هستند. بنابراین در ساختار توحیدی به دلیل تنزّه ذاتی حقیقت و خداوند، معنا هر لحظه به تعویق می افتد و این معنای «آزادی» وجودی انسان در ساختار توحیدی است.

۴-۴-۴- توتیسم

دورکیم، توتیسم استرالیایی را به عنوان دین مبنای مطالعه خود قرار داد. از نظر او، توتیسم ساده ترین، اساسی ترین و اصلی ترین شکل دین است (Idem, 115) و همه اشکال دیگر دین ممکن است از آن نشأت گرفته باشند. از دیدگاه وی، توتیسم سه بُعد اساسی دارد:

الف- هر طایفه ای توتم خاص خود را دارد و آن حیوان یا گیاهی است که برای اعضای طایفه مقدّس است و خوردن آن بر طایفه مطلقاً حرام است و اعضای طایفه به اعتبار آن توتم، خود را بستگان یکدیگر می دانند (Idem, 150).

ب- سرشت مقدّس توتم به تصویر خیالی آن نیز گسترش می یابد (Idem, 252)

ج- هر عضو دارنده آن توتم نیز به اندازه آن توتم از تقدّس برخوردار می گردد (Idem, 157).

از نظر دورکیم، تقدّس یک توتّم از طبیعت تجربی یک شیء نیست بلکه چیزی است که بر آن افزوده شده است (Idem, 261). از نظر وی، تقدّس توتّم و تصویر آن و اعضای طایفه به طور مشترک از «نیروی بی نام و نشان و غیر شخصی» نشأت می‌گیرد که در هر یک از این سه عرصه پیدا می‌شود ولی با هیچ یک اشتباه و درآمیخته نمی‌شود؛ این نیرو کاملاً مستقل از موضوعات خاصی است که در آن متبلور می‌شود، بر آنها تقدّم دارد و بعد از آنها نیز خواهد بود و می‌توان گفت که این نیرو، خدایی همه جا حاضر و غیر متشخص است که هر پرستنده توتّمی آن را می‌ستاید (Idem, 233).

از دیدگاه دورکیم، «توتّم بیش از هر چیز یک نماد است؛ از یک سو شکل خارجی و محسوس چیزی است که ما آن را منشاء و اصل (خدای توتّمی) نامیدیم، از سوی دیگر نماد جامعه معینی است که آن را طایفه می‌نامیم. آن پرچم طایفه است که هر طایفه را از طایفه دیگر متمایز می‌سازد. حال اگر توتّم همزمان نماد خدا و جامعه باشد آیا به این دلیل نیست که خدا و جامعه یکی اند؟ بنابراین خدای طایفه یعنی اصل توتّمی نمی‌تواند چیزی جز خود طایفه باشد که تشخیص یافته و به صورت ملموس در شکل حیوان یا گیاهی که به عنوان توتّم عمل می‌کند در خیال جلوه گر شده است» (Idem, 236).

بدین ترتیب از نظر دورکیم، رابطه جامعه با اعضای آن مثل رابطه خدا با پرستندگانش است و در واقع خدا تنها بیان ترسیم شده جامعه است (Idem, 258).

صرف نظر از انتقاداتی که به رویکرد دورکیم در تعمیم توتّمیسم استرالیایی به تمام اشکال توتّمیسم و حتی ادیان ابتدائی وارد است (Hamilton, 1995, 104)، تعمیم آن به تمام ادیان به ویژه ادیان توحیدی با انتقاد پدیدارشناسانه مواجه است. گرچه به نظر برخی محققان، ادیان ابتدائی برساخته همان طایفه و قبیله است، برای مثال، زرژ دمزیل^۱، محقق فرانسوی، بر این باور است که ادیان هندی ودائی در واقع انعکاس سازمان اجتماعی هندوان باستانی می‌باشد (نک: بهار، ۱۳۷۵، ۲۲)، و دیدگاه دورکیم در این مورد درست به نظر می‌رسد ولی همان طور که قبلاً نیز ذکر گردید، ساختار اجتماعی طایفه و قبیله متفاوت از ساختار اجتماعی جامعه است و دورکیم میان این مفاهیم خلط کرده و لذا در داوری‌های خود راه اشتباه را پیموده است. در نگرش توحیدی، جامعه در مفهوم ساختار اجتماعی عدالت محور بستر تجلی خداوند و راه حرکت به سوی اوست و

^۱ -George Dumezil

ذات خداوند و حقیقت، منزّه از جامعه اما در عین حال متجلی در آن است و با آن یکی نیست.

۵-۴- روح و خدایان

از نظر دورکیم، روح به طور کلی چیزی جز ماده توتمی تجسم یافته در هر فرد نیست (Idem,332). روح عبارت است از بخش آگاه خود، صدای طایفه در درون و آگاهی دهنده هر کس در قبال تعهدش به گروه (Idem,282). با آنکه اندیشه بعد از مرگ برای تفکر ابتدائی بیگانه بود، با وجود این، دورکیم بر این باور بود که آموزه جاودانگی روح ناشی از گسترش طبیعی توتمیسم است. از نظر او سخن گفتن درباره جاودانگی روح، برای مردم توتمی صرفاً بیان دیگری از این است که وقتی افراد می میرند طایفه به حیات خود ادامه می دهد (Idem,304). بر همین اساس، ارواح اجداد و نیاکان به عنوان اجزایی از گذشته طایفه ظاهر می شوند که در زمان حال باقی مانده اند و به مرور زمان پرستش خدایان نیز از جاودانگی ارواح اجدادی ظهور می کنند (Pals,106)؛ به طوری که تصوّر نیا گاهی تا جایی گسترش می یابد که تصوّر الوهیت واقعی را به یاد می آورد (Durkheim,305).

دورکیم بر این باور است که با افزایش روابط میان قبایلی که در منطقه معینی زندگی می کردند، ایده ها و افکار آنها با همدیگر مبادله شده و در نتیجه آنها مفروض گرفتند که یک جد بانفوذ وجود دارد که همه آنها نسبت به او در اشتراکند و این جد همان خدای متعالی است (Idem,333). بدین ترتیب، خدایان از اصل توتمی رشد و تطوّر می یابند؛ به طوری که اصل توتمی به تدریج از خلال طایفه، نخست به ارواح و سپس به اجدادی که ارواح طایفه می شوند و سرانجام فراتر از آنها به خدایان بزرگتر و بزرگترین خدا تبدیل می شود (Pals,106).

دورکیم دو مفهوم «روح» و «خدای متعالی» را از ادیان توحیدی برداشته و سعی کرده آنها را به گونه ای در ساختار توتمیسم قرار دهد و از پس زمینه توحیدی آنها و ظهور پیامبران به کلی تغافل نموده است. این امر در حالی است که انسان های ابتدائی در قبیله های جزیره ای متخاصم زندگی می کردند و امکان تبادل افکار و فرض یک جد بانفوذ مشترک تحت عنوان خداوند متعالی نزد آنها به کلی منتفی است و با وجود صراحت پیام توحیدی پیامبران در کتب مقدّس در مورد خداوند واحد متعال، این دیدگاه دورکیم کاملاً غیر علمی است.

۶-۴-آیین های دینی

از نظر دورکیم، آیین ها بیش از عقاید توتمیسم اهمیت دارند. اهداف آنها همیشه عبارت است از: ارتقای آگاهی از طایفه، تحریک انگیزه اشتیاق جمعی و جدا نگه داشتن دائم حوزه مقدّس از نامقدّس (Durkheim, 338). از نظر او، فرد در حین انجام مراسم از دنیای نامقدّس و فایده جویانه تولید اقتصادی فاصله می گیرد و از این رو در تمام ادیان شناخته شده، مراسم مصادف هستند با تعطیلی کار و تعلیق زندگی عمومی و خصوصی؛ زیرا کار شکل برجسته فعالیت غیرمقدّس می باشد و تنها هدف ظاهری آن تهیه ملزومات موقت زندگی است (Idem, 345). در چنین شرایطی است که در مراسم چیز مقدّس آفریده و بازآفریده می شوند. مراسم دینی در واقع هم انگیزه اشتیاق جمعی است و هم تجدید عهد و ایمان به عقاید و نمادهای موجود است و به علت نیاز به تجدید عهد است که در همه ادیان، مراسم به نحو تکراری یا دوره ای انجام می گیرد (Idem, 347).

از نظر دورکیم، در توتمیسم مراسم «انتی چیوما» (Intichiuma) کاملاً کارکرد اجتماعی دارد. در این مراسم که در ابتدای هر فصل بارانی برگزار می شود، مردان طایفه، رشته ای از مراسم را برای افزایش رشد توتم خود آغاز می کنند. آنها مراسم را با آیین هایی آغاز می کنند که بر روی سنگ های مقدّس انجام می شوند، سپس مرحله شور و هیجان دینی شدید فرا می رسد، آن گاه در وسط یک آیین رسمی، خود حیوان توتمی کشته شده و به عنوان یک غذای مقدّس خورده می شود (Idem, 333). از نظر او، هر کس با خوردن توتم، نفوذ قدرت الهی و تجدید حیات الوهی جان را از خدا دریافت می کند. دورکیم این کار را آشکارا یک مبادله مقدّس توصیف می کند؛ عبادت کنندگان به خدا حیات می دهند و خداوند آن را به آنها باز می گرداند. این آیین در واقع چیزی جز تجدید اجتماعی حیات طایفه نمی باشد (Pals, 108).

دورکیم کارکرد مراسم در ادیان ابتدائی را به ادیان توحیدی هم به صورت نابجا تعمیم می دهد. در ادیان توحیدی با آنکه مراسم دینی جنبه هویت بخش دارند و به شرکت کنندگان آن هویت واحدی می بخشد اما در عین حال در باور شرکت کنندگان آن راهی برای ارتباط با خداوند متعال می باشد و جامعه مومنان راهی برای تعالی به سوی توحید می باشد.

۷-۴-حقیقت دین

از نظر دورکیم، «هیچ دینی ساختگی و دروغین نیست، بلکه همه ادیان در شیوه عمل خود دارای حقیقت هستند» (Durkheim, 14). از نظر او ممکن است توجیهاتی که

معتقدان یک دین برای ایمانشان ارائه می کنند بر خطا باشد، اما همه ادیان مبین آن شرایط و واقعیات اجتماعی اند که آنها را به وجود آورده است. از نظر او، ایمان بیش از هر چیز حرارت، زندگی، شور و هیجان همه فعالیت های ذهنی و انتقال فرد بر فراز خویشتن است (Idem,472). بدین ترتیب، از نظر او «چیزی ابدی در دین وجود دارد تا از ورای تمام نمادهای ویژه ای که تفکر دینی با موفقیت تمام خود را در آنها پنهان کرده است، دیده شود» (Idem,475) و در واقع آن چیز ابدی، حفظ و استمرار حیات جامعه است.

رویکرد جامعه محور دورکیم در تفسیر دین سبب شده که وی به عقایدی که علیه بشریت و جامعه اقدام می کنند، توجهی نکند. در ادیان ابتدائی با آنکه باورهای دینی سبب بازتولید قبیله می شده اما در عین حال بر اساس همان باورها بر علیه قبایل دیگر اقدام می کردند. زمانی که پیامبر اکرم ظهور کردند، دو قبیله اوس و خزرج نزدیک به نیم قرن بود که از همدیگر کشت و کشتار می کردند و از جنگ و خونریزی خسته شده بودند (نک: شهیدی، ۱۳۸۷، ۵۹). حال بر اساس نظریه دورکیم این باورها از منظر جامعه گرایی چگونه قابل توجیه است؟ آنچه که مبرهن است دورکیم به دلیل رویکرد الحادی، به ادیان توحیدی توجهی نکرده و نسبت دقیق جامعه و توحید را نتوانسته دریابد. هیچ جامعه ای نمی تواند عین حقیقت باشد؛ ساختار جامعه چنان است که حقیقت در عین تجلی هر لحظه از آن تنزه می جوید و این امر فقط به واسطه رویکرد توحیدی قابل فهم است.

نتیجه گیری

در مقاله حاضر ابتداء مختصری در باب روش پدیدارشناسی دین توضیح داده شد و سپس مرکز معنای ادیان ابتدائی و ادیان توحیدی مورد بررسی قرار گرفت و تمرکز بحث به ویژه روی دو مفهوم «قبیله» و «جامعه» بود. بر اساس روش پدیدارشناسی دین، ساختار اجتماعی متناسب با ادیان ابتدائی «قبیله» است. در ساختار قبیله گرایی باور بر این است که حقیقت مختص همان قبیله است و برای انسان ابتدائی بیرون از قبیله امکان زندگی کردن و حتی زنده ماندن وجود ندارد لذا قبیله برای انسان ابتدائی مرکز معنا محسوب می شود و بر این اساس، آیین های دینی انسان ابتدائی حول مفهوم قبیله به عنوان مرکز معنا شکل گرفته است. در تفکر انسان های ابتدائی، قبایل دیگر فاقد معنا و حقیقت اند و لذا باید از بین بروند و بر همین مبنا مرزهای قبایل نزد انسان های ابتدائی خونین است و جنگ و انتقام جوئی از ویژگی های قبیله گرایی محسوب می گردد. در مقابل در ادیان توحیدی با طرح توحید به عنوان محوری ترین معنای زندگی

انسان، عقیده بر این است که خداوند به عنوان خالق واحد و متعال تمامی کاینات به لحاظ ذاتی منزّه از همه عوالم است و هیچ موجودی نمی تواند به خداوند برسد و با او یکی شود و از طرف دیگر صفات خداوند در تمامی عوالم متجلی است و همه عوالم مخلوق و تجلی نور خداوند می باشند. بر همین اساس، پیامبران از انسان ها دعوت می کردند که برای حرکت به سوی حقیقت و خداوند وارد ساختار جامعه بشوند. از مهمترین اقدامات پیامبر اکرم(ص) ایجاد جامعه اسلامی بود. در ساختار جامعه اسلامی، عقیده بر این است که حقیقت و خداوند نزد هیچ کسی مقید نیست بلکه منزّه از همه است اما در عین حال صفات خداوند در همه انسانها متجلی است و همه انسان ها به طور یکسان بنده خداوند هستند. لذا انسان ها برای حرکت به سوی خداوند باید وارد یک منطقه سوم صفاتی و انسانی بشوند و برای وارد شدن به این منطقه باید از طبیعت خود استعلاء بجویند. بدین ترتیب، ساختار اجتماعی به نام عدالت در میان انسان ها شکل می گیرد که زمینه شکوفایی و تحقق استعداد تمامی انسان ها را فراهم می کند. این ساختار ذو مراتب است و از مرتبه حقوقی به مراتب اخلاقی و عرفانی امتداد می یابد و اولیاء خداوند از مقربان درگاه الهی در مرتبه عرفانی می باشند. حال نکته مهمی که در تاریخ ادیان وجود دارد، این است که بعد از ابلاغ پیام توحیدی، انسان های ابتدائی از ساختار ابتدائی به راحتی خارج نشدند و مقاومت در برابر این پیام از موضوعات قابل توجه در این دوره از تاریخ ادیان است که بررسی پدیده های این دوره و پیچیدگی موجود در آنها جز با روش پدیدارشناسی دین مقدور نمی باشد.

بعد از تبیین موجز پدیدارشناسی مرکز معنای ادیان ابتدائی و توحیدی، به بیان دیدگاه های دورکیم در مورد موضوعات دینی پرداخته شد. دورکیم بر مبنای سنت سکولاریستی غربی به سراغ دین می رود. از نظر وی، دین منشاء و حیانی ندارد بلکه یک پدیده کاملاً اجتماعی و برخاسته از جامعه است؛ به طوری که جامعه، دین را ایجاد می کند تا از طریق تحریک احساسات دینی هویت اجتماعی خود را دائماً بازتولید کند. البته وی بر این باور است که در دوران مدرن، علم جایگزین دین می شود و کارکرد اجتماعی دین را انجام می دهد. دورکیم دینی که به عنوان جامعه نمونه در تحقیق خود انتخاب می کند، توتسم استرالیایی است که شکلی از دین ابتدائی است و بعد نتیجه تحقیقات خود در آن دین را به تمام ادیان دیگر تعمیم می دهد و از ادیان توحیدی و بعثت ناگهانی پیامبران تغافل می کند و بر مبنای نگرش غربی خود، ادیان توحیدی را

ادامه سیر و تطوّر طبیعی ادیان ابتدائی تلقی می کند. حال انتقادی که به دیدگاه دورکیم در این تحقیق وارد شده است، دقیقاً از همان نقطه است؛ بدین صورت که بر اساس یافته های روش پدیدارشناسی دین، ادیان ابتدائی و توحیدی با همدیگر تفاوت ساختاری دارند و بعثت پیامبران یک رویداد ناگهانی است و سیر تدریجی طبیعی ادیان ابتدائی نمی باشد. بر همین اساس، تعمیم ویژگی های توتمیسم استرالیایی به سایر ادیان از منظر روش پدیدارشناسی دین، غیر علمی و نادرست است و در واقع امر دورکیم میان دو مفهوم قبیله و جامعه خلط کرده است و گرچه دیدگاه او در مورد دین بر قبیله منطبق است اما اطلاق آن بر جامعه نادرست است.



منابع و مأخذ

قرآن کریم

- ۱- اسلامی، سیدحسن (۱۳۸۲)، «رہیافت دین شناختی دورکیم؛ نظریه و تحلیل»، مجله هفت آسمان، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، دوره ۵ شماره ۱۹.
- ۲- بهار، مهرداد (۱۳۷۵)، ادیان آسیایی، ویراسته ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، نشر چشمه.
- ۳- پالس، دانیل (۱۳۸۲)، هفت نظریه درباره دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۴- جلالی نائینی، سید محمد رضا (۱۳۴۸)، مقدمه ای بر گزیده سرودهای ریگ ودا، تهران، سپهر.
- ۵- شهیدی، جعفر (۱۳۸۷)، تاریخ تحلیلی اسلام، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۶- شوتز، آلفرد (۱۳۷۱)، «چند مفهوم اصلی روش پدیدارشناسی» ترجمه یوسف اباذری، مجله فرهنگ، به کوشش ضیاء موحد، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، کتاب یازدهم.
- ۷- علمی، قربان (۱۳۸۲)، «بررسی منشاء دین از دیدگاه دورکیم و طباطبایی»، فصلنامه مطالعات اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۵۹.
- ۸- گیدنز، آنتونی (۱۳۶۳)، دورکیم، ترجمه یوسف اباذری، تهران، سمت.
- ۹- ضیف، شوقی (۱۳۶۴)، العصر الجاهلی، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیر کبیر.
- ۱۰- محمدی، مسلم (۱۳۸۶)، «دین و اخلاق در جامعه گرایی دورکیم و نقد آن»، فصلنامه اندیشه دینی، شماره ۲۵، دانشگاه شیراز.

ب- منابع انگلیسی

- 11-Durkheim, Emile (1976), *The Elementary Forms of the Religious Life*, Trans. by Joseph WainSwain, London.
- 12-Eliade, Mircea (1971), *The Myth of the Eternal Return*, Trans. by Willard R. Trask, New York.
- 13-Hamilton, Malcom (1995), *The Sociology of Religion*, London & New York.
- 14-Pals, D. (1995), *Seven Theories of Religion*, London
- 15-Duglas, Allen (1987), "Phenomenology of Religion", *Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade, Vol. 11, New York.