

بررسی و نقد دیدگاه امیل دورکیم در باب منشأ دین از منظر شهید مطهری و جان هیک

قربانعلی کریمزاده قراملکی*

عبدالله حسینی اسکندریان**

چکیده

دین یکی از عناصر و پدیده‌هایی است که از دیرباز بشر با آن سروکار داشته و هیچ دوره‌ای را نمی‌توان یافت که در آن دین وجود نداشته باشد. منشأ این پدیده مهم همواره ذهن بسیاری از انسان‌ها را درگیر کرده و دیدگاه‌های مختلفی پیرامون این مسئله شکل گرفته است. امیل دورکیم بر این باور است که دین منشأی اجتماعی دارد و عاملی برای وحدت و یکپارچه‌سازی جامعه است تا جامعه از تضادها و تعارضات خلاصی یابد و ورای این نمی‌توان منشأ و کارکردی برای دین قائل شد. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی سعی بر این است تا به تبیین مبانی دورکیم در این باره و نقد دیدگاه او از منظر شهید مطهری و جان هیک پرداخته شود. مبنای اصلی نظریه دورکیم همان توتمیسم است، اما هیچ مدرکی دال بر این امر وجود ندارد که توتمیسم همان‌سان که دورکیم تصور می‌کرد، پدید آمده باشد و سرچشمه نهایی دیگر ادیان باشد. از سوی دیگر، یکسان‌نگاری آموزه‌های دینی با آموزه‌های اجتماعی، نفی کارکردهای اخلاقی، معنوی، اقتصادی و شخصی دین و تمرکز صرف بر کارکرد اجتماعی آن و نسبی‌گرایی و عدم قابلیت تسری این نظریه به تمام ابنای بشر، از جمله مواردی است که بطلان نظریه دورکیم را آشکار می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: منشأ دین، امیل دورکیم، شهید مطهری، توتمیسم، جان هیک.

* دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تبریز، g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir

** دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تبریز،

a.hoseini99@ms.tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۲

۱. مقدمه

از روزی که بشر پا به عرصه وجود گذاشته، دین و اعتقادات دینی نیز به وجود آمده‌اند و سؤال از منشأ دین همواره سؤالی اساسی بوده که هر انسانی با آن مواجه بوده و به همین دلیل مورد توجه اندیشمندان حوزه دین قرار گرفته است. دراینین، برخی همچون آگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷م)، منشأ دین را جهل آدمی می‌دانند. (Comte, 1998: 231) مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳م)، دین را زائیده طبقه حاکم برای تسلط بر طبقه ضعیف جامعه می‌داند (Marx and Engels, 2019: 36) و فوئرباخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲م) منشأ انسانی برای دین قائل است. (Feuerbach, 1854: 104) فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹م) نیز دین را برخاسته از امیال و غرایز سرکوب شده انسان دانسته و شهوات آدمی را عامل پیدایش دین می‌داند. (فروید، ۱۳۶۲: ۸۰) چنین رویکردهای الحادی به دین، برخلاف دیدگاه ادیان الهی است که منشأ دین را وحی الهی و تعالیم انبیاء الهی می‌داند.

یکی از رویکردهای قابل تأمل، رویکرد جامعه‌شناسی در باب منشأ دین است. امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷م) از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی و کسی است که بیشترین تأثیر را بر جامعه‌شناسی دین گذاشته است. دیدگاه دورکیم در مورد منشأ دین یکی از دیدگاه‌هایی است که امروزه بسیار مطرح و شناخته شده است. به باور او، مهمترین کارکرد دین، یکپارچه‌سازی افراد جامعه برای اتحاد در زندگی اجتماعی است و شعائر دینی که به صورت گروهی انجام می‌شود را نوعی تمرین برای این یکپارچه‌سازی می‌داند. از نظر دورکیم، یکی از عوامل اساسی گرایش انسان به زندگی اجتماعی دین و آموزه‌های آن است. دورکیم جز این‌ها فایده‌ای برای دین در نظر نمی‌گیرد و تمامی غایت دین را منحصر در جامعه می‌داند و دین را زائیده جامعه می‌داند. دیدگاه وی از جنبه‌های مختلفی قابل رد است و در این تحقیق سعی بر این است تا به بررسی و نقد دیدگاه او از منظر شهید مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۷ش) و جان هیک (۱۹۲۲-۲۰۱۲م) پرداخته شود.

علمی (۱۳۸۲) در مقاله «بررسی منشأ دین از دیدگاه دورکیم و طباطبایی» چنین نتیجه‌گیری می‌کند که از منظر علامه طباطبایی اگرچه جامعه بر دین اثرگذار است اما منشأ آن نیست و بر همین مبنا نظریه دورکیم را رد می‌کند. جواهری دقیقی (۱۳۷۹) در مقاله «دین از دیدگاه دورکیم» دیدگاه دورکیم را از منظر فلسفی و تئوریک مورد نقد قرار داده است. تابه‌حال، تحقیقی که به بررسی و نقد دیدگاه دورکیم از منظر شهید مطهری و

جان هیک پردازد صورت نگرفتهو این تحقیق با چنین محوریتی سعی در پاسخگویی به این سؤالات را دارد؛ اصطلاح منشأ دین چه وجوه معنایی مختلفی دارد؟ از منظر دورکیم بهترین روش برای بررسی منشأ دین چیست و چگونه می توان منشأ دین را تبیین کرد؟ دین از نظر دورکیم چه کارکردهایی دارد؟ دورکیم مهمترین فایده دین را چه می داند؟ نقش جامعه بر دین از منظر دورکیم چیست؟ براساس مبانی شهید مطهری و جان هیک چه نقدهایی بر نظریه دورکیم وارد است؟

۲. دیدگاه امیل دورکیم

در این بخش ابتدا منظور و مقصود از منشأ دینو در ادامه منشأ و کارکرد دین از منظر دورکیم را بررسی و تحلیل می کنیم.

۲-۱ معنای منشأ دین

بحث در مورد منشأ دین از مباحث فلسفه دین و الهیات جدید است که از تشکیکها و پرسشهای انسان در مورد دین و باورهای دینی به وجود آمده است. برای اصطلاح منشأ دین دست کم می توان سه معنای زیر را در نظر گرفت:

۱. علت پیدایش دین: سؤال از منشأ دین به این معنا در واقع پرسش از تبیین پدیده دین است، با چشم پوشی از پذیرش یا رد آن از سوی انسانها. پیش فرض این سؤال، وجود واقعی دین و مقولات دینی است. در اینجا بحث این است که دین به عنوان پدیده خارجی و مستقل از پذیرش انسانها، یعنی مستقل از روان آنها و همچنین جامعه انسانی، از چه منبعی نشأت می گیرد؟ آیا منشأ آن خدا و وحی آسمانی است یا نشأت گرفته از سحر و جادو؟ در تبیین علت پیدایش دین، وجوه مختلفی همچون خدا یا انسان، فرد یا جامعه و همچنین وجوه اخلاقی، معنوی، اقتصادی و روانی بیان شده است. (Barbara, 2007: 36)

۲. علت پذیرش دین یا انگیزه دینداری: معنای دوم ناظر به «دین در مقام تحقق» است. سؤال از منشأ دین به این معنا در واقع پرسش از علل و عواملی است که مردم را به سوی دین کشانده است. (پالس، ۱۳۸۲: ۲۴) بنابراین پیش فرض این سؤال پذیرش دین به عنوان پدیده ای روانی یا پدیده ای اجتماعی است و پاسخ آن نیز می تواند رهیافت روانی یا اجتماعی در خود داشته باشد.

۳. فایده دین: معنای سوم ناظر بر جنبه عقلانی دین یا جنبه اخلاقی دینداری است. در این مسأله فواید و منافع دینداری و مضرات بی‌دینی مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد تا مقدمه‌ای برای دعوت مردم به سوی دین، آشناساختن آن‌ها با آموزه‌ها و معارف دینی و نهایتاً هدایت آن‌ها باشد. (قائم‌نیا، ۱۳۷۹: ۴۷-۴۸)

در مسأله تبیین، باید بین خاستگاه و منشأ دین نیز تمایز نهاد. این دو مسأله اگرچه مرتبط اما متفاوت‌اند. پرسش از منشأ دینداری در زندگی بشر دقیقاً مسأله تبیین است، اما سؤال از خاستگاه دین در واقع پرسش از نسبت دینداری با جنبه‌ها و ساحت‌های مختلف وجود بشر است.

باید توجه داشت که نوع نگاه به دین در تبیین منشأ آن مؤثر است. اندیشمندان ملحد که اساساً به وجود خدا باور ندارند، بالتبع وجود پیامبران الهی و وحی را نیز قبول ندارند و منشائی احساسی، شهوانی، اجتماعی و نهایتاً انسانی برای دین قائل هستند. (Marx and Engels, 2019: 76; Comte, 1998: 101; Feuerbach, 1854: 104) اما اندیشمندان موحد، منشأ دین را به اراده الهی برمی‌گردانند که به وسیله انبیاء الهی تشریح گشته‌است. طبق این تبیین، انسان‌ها به‌طور فطری به دین‌گرایی دارند و دین‌طلبی بعد چهارم وجود انسان در کنار حقیقت‌جویی، خیرخواهی و زیبایی‌جویی است. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۲: ۳-۵؛ سبحانی، ۱۳۸۹: ۲۱؛ مطهری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۶۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۲۶-۳۲)

۲-۲ منشأ دین از دیدگاه دورکیم

از منظر دورکیم بهترین راه برای بررسی منشأ دین و خاستگاه آن این است که به بررسی جامعه‌ای که از نظر توسعه‌یافتگی و صنعت و فناوری در پایین‌ترین سطح ممکن باشد پردازیم. (Durkheim, 1995: 1) همچنین در باب خالق دین باید به سراغ ساده‌ترین دین رفت و آن را پیدا کرد؛ چون طبق نظریه دورکیم ساده‌ترین دین می‌تواند سرخ‌پوشی برای تبیین سایر ادیان نیز به دست دهد. دورکیم، بدین‌منظور محور پژوهش و مطالعه خود را توتمیسم قبایل بومی استرالیا قرارداد، که طبق نظر او، ابتدائی‌ترین و ساده‌ترین دین و همچنین از نخستین ادیان می‌باشد که در جامعه بشری به‌منصه ظهور رسیده‌است. بنابراین به اعتقاد دورکیم، منشأ تمام ادیان توتمیستی است و پرستش توتم نیز برگرفته از گزاره‌های جامعه است. (Ibid: 5)

از این رو، منشأ دین را باید در جامعه جست و جو کرد؛ چراکه منشأ ادیان توتمیسم است که برگرفته از اعتقادات یک جامعه خاص می باشد. دورکیم در این باره می گوید:

انواع چیزهایی که با توتم پیوند دارند، از تقدس برخوردارند، زیرا همگی از یک اصل مشترک سرچشمه می گیرند. در واقع، عملکرد دینی توتمی بیشتر بر این امر مشترک توتمی استوار است تا بر توتم های جداگانه کلان ها. به عبارت دیگر، دین مبتنی بر این حیوانات توتمی یا انسان ها و یا تصاویر نیست، بلکه مبتنی است بر یک نیروی غیرشخصی بی نامی که در هر یک از این پدیده ها پیدا می شود ولی با هیچ یک از آنها یکی نیست. (Durkheim, 1995: 78)

و در ادامه این نیروی غیرشخصی، تبدیل به مفهوم آشنای مانا می شود و دورکیم در این باره می گوید:

این همان ماده اصلی است که همه نوع پدیده های مورد تقدیس و احترام در همه زمان ها با آن ساخته می شود. ارواح، شیاطین، اجنه و همه نوع خدایان، صورت های مجسمی از این انرژی یا امکان بالقوه اند که خود را در آنها نمایان می کند. (همیلتون، ۱۳۹۲: ۱۷۴)

دورکیم بر این باور است که برای بررسی منشأ دین باید از ادیان ابتدایی شروع کرد؛ چراکه نخستین ادیان در قالب خدایان طبیعت و توتم پرستی نمود پیدا کرده اند و منشأ دین را نیز باید در مواردی اینچنینی جست. دورکیم سیری تکاملی برای ادیان قائل است که از توتم پرستی شروع شده و به صورت ادیان کنونی متحول شده است و سرمنشأ اصلی ادیان کنونی نیز به همان ادیان ابتدایی و آموزه های آن گره خورده است.

۲-۳ کارکرد دین

دورکیم علاوه بر اینکه اثبات می کند دین حقایق بنیادی را به صورت نمادین تجسم می بخشد، نقش دیگری نیز دارد و آن هم نقش یکپارچه سازی جامعه است. این دیدگاه دورکیم در پیدایش نگاه کارکردگرایی بسیار اساسی است.

کارکردگرایی اساساً می گوید یک نهاد اجتماعی را باید بر حسب نقشی که در بقای یک جامعه یا یکپارچگی و همبستگی آن بازی می کند باز شناخت. (مورنو، ۱۳۹۰: ۱۰۴) دورکیم کارکرد یا نقش اساسی دین را انسجام بخشی و یکپارچه سازی جامعه می داند و بر این باور است که دین این کارکرد را در جریان مناسک به دست می آورد. (دورکیم، ۱۳۹۳: ۸۷)

دورکیم برای نشان دادن کارکردهای دین که در جامعه و از طریق مناسک دینی ایجاد می‌شود به موارد زیر اشاره می‌کند:

۱. مناسک نقش مقدماتی و تنبیهی ایفا می‌کنند یعنی مناسک نوعی خویشتن‌داری را بر فرد تحمیل می‌کنند که برای زندگی اجتماعی ضروری است. اعضای جامعه نیازمند سازگارشدن با الزام‌ها، مهارها و محدودیت‌ها هستند و مناسک دینی نقش بسزایی در این سازگاری دارند. (دورکیم، ۱۳۹۶: ۹۰)

۲. نقش دیگر مراسم و مناسک دینی و مذهبی در این است که آن‌ها در یکپارچه‌کردن جامعه و همچنین ایجاد حس همدلی و تقویت پیوندها در جامعه نقش بسزایی را ایفا می‌کنند و این حس می‌تواند نمود بیشتری در کارهای گروهی داشته‌باشد. به‌خصوص در مواردی که جامعه درگیر بلایا و مصائبی می‌شود که بعضی اوقات گریبان‌گیر جامعه می‌شود. در این مواقع نقش مناسک دینی بیشتر به چشم می‌آید. (دورکیم، ۱۳۹۶: ۹۱)

به باور دورکیم مهمترین کارکرد دین یکپارچه‌سازی افراد جامعه برای اتحاد در زندگی اجتماعی است و شعائر دینی را که به صورت گروهی انجام می‌شود را نوعی تمرین برای این یکپارچه‌سازی می‌داند. به باور دورکیم یکی از عوامل اساسی گرایش انسان به زندگی اجتماعی دین و آموزه‌های آن است.

۲-۴ تبیین نظریه

دورکیم در نظریه خود متأثر از مبانی است که برای درک نظریه وی نیازمند آشنایی با آن مبانی و تبیین آن از منظر دورکیم هستیم. در این بخش به تبیین دیدگاه‌های دورکیم درباره مبانی اساسی نظریه‌اش می‌پردازیم.

۲-۴-۱ دین از دیدگاه دورکیم

دورکیم در تعریف خود از دین چنین می‌گوید:

دین چیزی جز نیروی جمعی جامعه بر افراد نیست. دین نظامی فکری است که افراد، جامعه را به وسیله آن به خودشان بازمی‌نمایند و روابط مبهم و در ضمن صمیمانه‌شان را با جامعه، از این طریق بیان می‌کنند. (دورکیم، ۱۳۹۱: ۵۴)

از نظر دورکیم دین یک توهم و یک چیز بی‌اساس نیست و معتقدان به آن خود را وابسته به

یک قدرت خارجی و نیرویی بیرونی می‌دانند و چیزهای ارزشمندی را که به آن‌ها عطا کرده‌است را درک می‌کنند و می‌فهمند که دچار توهم و اشتباه نیستند. «این قدرت در واقع وجود دارد و آن همان جامعه است.» (دورکیم، ۱۳۹۱: ۶۰)

دورکیم برخلاف کسانی همچون فروید و فوئرباخ که دین را امری بی‌اساس و حتی مضر می‌دانستند و منشائی شهوانی و انسانی برای دین قائل بودند، به نقد دیدگاه‌های آنان پرداخت و دین را دارای نقشی سترگ در تمدن انسانی دانست. (مورنو، ۱۳۹۰: ۱۰۹) دورکیم تأکید داشت که دین هم پدیده‌ای معقول و هم یک واقعیت جاودانه و غیرقابل انکار است. درعین حال، دورکیم اعتقاد دارد که ذات دین در اعتقاد به خدایی ماورای طبیعت و جهان نیست. ادیانی وجود دارند که در سطح عالی از آموزه‌ها و معارف هستند. مثل دین بودا که در آن اعتقاد به خدا وجود ندارد. از نظر دورکیم برای مفاهیمی مثل مافوق طبیعت و رازگونه نمی‌توان هیچ نقشی در تعریف دین قائل شد. دورکیم در واقع مافوق طبیعت را در مقابل طبیعت می‌داند و به دلیل اینکه بتوانیم از طبیعت تصاویر روشن و شفاف در ذهن داشته باشیم ضرورتاً باید از روش علمی و اثباتی استفاده کنیم و مفهوم فوق‌طبیعی چون یک مفهوم مؤخر است، نمی‌تواند بر مفهوم طبیعی مقدم باشد. (دورکیم، ۱۴۰۰: ۴۳)

تعریف دورکیم از دین به این صورت است:

دین نظامی است یگانه از اعتقادات و اعمال مربوط به امور مقدس جدا از امور غیرمقدس و ممنوع. این اعتقادات و اعمال کسانی را که به آن‌ها باور دارند در یک مجمعی اخلاقی به نام «کلیسا» (سازمان دینی) متحد می‌کند. (دورکیم، ۱۳۹۶: ۳۴)

در هیچ‌جای این تعریف مشهور دورکیم از «دین»، نمی‌توان مستقیماً ردپایی از نگرش کارکردگرایانه وی به دین یافت. دورکیم، در این تعریف، تنها تلاش دارد دو جنبه را در دین که از نظر او بسیار مهم‌اند، بیان نموده و بر آن تأکید نماید: نخست اینکه قصد دارد با آوردن امور مقدس در تعریف، شرط لزوم ماورای طبیعی بودن دین را از میان بردارد و دیگر با اشاره بر مفروض گرفتن وجود یک مجمع اخلاقی برای دین، آن را از نوع دیگر شبه‌دین، به خصوص جادو، متمایز سازد. صبغه کارکردگرایانه در رویکرد دورکیم را نه صرفاً در تعریف، بلکه در فحوای آرای وی باید جست، به ویژه آنجا که بر مناسک دینی تأکید می‌کند و آن را عامل اساسی انسجام اجتماعی می‌شناسد. دورکیم در این تعریف، به روش متفکرانی عمل کرده‌است که تلاش دارند با کشف عنصر یا عناصر اساسی مشترک در

مصادیق گوناگون از یک پدیده، به یک تعریف جامع، خدشه‌ناپذیر و شناسنده از آن پدیده دست یابند. به اعتقاد دورکیم، امر مقدس همان عنصر اساسی مشخص‌کننده ماهیت دین است که در تمامی صور دینی، از جوامع ابتدایی تاکنون، می‌توان آن را یافت و از این رو، تعریف خویش را از دین با استفاده از همین مفهوم ارائه داده‌است.

۲-۴-۲ نقش جامعه و اصالت آن

دورکیم نقش اساسی به جامعه در مورد تمامی رویدادهای اجتماعی و گروهی می‌دهد، به گونه‌ای که هویت و کارکرد جامعه را مستقل از کارکرد افراد می‌داند. همان‌طور که در بسیاری از آثار دورکیم دیده می‌شود جامعه از نگاه دورکیم وجودی بسیار نیرومند است که افراد در مقابل آن تقریباً هیچ نیرویی از خود ندارند و تسلیم این قدرت جامعه می‌شوند. (دورکیم، ۱۳۹۳: ۸۰؛ دورکیم، ۱۳۹۱: ۲۴)

جامعه اساس نظریات دورکیم را تشکیل می‌دهد، چنانچه اقتصاد اساس نظریه مارکس و گزینه اساس نظریه فروید را تشکیل می‌دهد. دورکیم نقش ویژه‌ای برای جامعه قائل است و آن را عامل وحدت‌بخشی بین انبای بشر و همچنین عامل پیشرفت و ترقی تمدن‌ها می‌داند. او معتقد است جامعه در تحول و تکامل ادیان نیز اثرگذار بوده و نقش جامعه در سیر تحولی ادیان را در کتاب «صور بنیانی حیات دینی» تبیین نموده‌است. (دورکیم، ۱۳۹۶: ۲۳-۴۲)

از نظر دورکیم، جامعه احساس ملکوتی را در ما بیدار می‌کند. جامعه هم مصدر فرمانی است که بر ما تحمیل می‌شود و هم واقعیتی از لحاظ کیفی برتر از افراد که خواهان احترام، فداکاری و ستایش است. جامعه پیدایش اعتقادات را هم آسان‌تر می‌کند؛ زیرا افراد که در غلیان ناشی از اعتیاد و جنبش‌های اجتماعی نسبت به هم نزدیک‌شده، نوعی همدلی با هم پیدا می‌کنند و استعداد بروز دادن حالات ملکوتی را دارا می‌شوند. (ریمون، ۱۳۷۷: ۴۰۱)

همچنین دورکیم معتقد است جامعه هنگامی که در حال غلیان خود باشد، آفریدگار مذهب است. (ریمون، ۱۳۷۷: ۴۰۹)

دورکیم در همه مطالعات و تحقیقات خود اهمیت زیادی برای مسائل اجتماع، روابط اجتماعی و تأثیر جامعه بر فرد قائل بوده‌است و اهمیت جامعه برای او را می‌توان در عبارت زیر مشاهده کرد:

تمدن‌شدن انسان در جامعه و از طریق جامعه صورت می‌گیرد. تنها وجه تمایز انسان از

دیگر حیوانات این است که انسان عنصری اجتماعی و جزئی از یک کلیت اجتماعی است. بنابراین، اگر انسان در جامعه نبود و در آن زندگی نمی‌کرد، حیوانی بیش نبود. از طریق جامعه است که حیوانیت تبدیل به مقام انسانی می‌شود. (دورکیم، ۱۳۹۳: ۳۴)

به اعتقاد او در دوران گذشته انسجام اجتماعی از طریق همسانی و هم‌گونی به وجود می‌آمد.

در آن جوامع پایه‌های خویشاوندی و قومیت مستحکم بود، اما در جوامع جدید روابط ضعیف شده است؛ بنابراین، جوامع نیازمند بنیان اخلاقی مشترک هستند تا انسجام آنها را فراهم آورد. از دیدگاه دورکیم الزامات اخلاقی فرد نسبت به دیگران از دین قابل انفکاک نیست، دین در شکل‌گیری انسجام اجتماعی و الزام فرد به بنیان اخلاقی نقش زیادی دارد. براین اساس، دورکیم به این نکته توجه داشت که بدون در نظر گرفتن دین نمی‌توان جامعه را به خوبی توضیح داد، زیرا دین عامل انسجام اجتماعی است. به عبارت دیگر، دین و اخلاق از بافت اجتماعی جدا نبوده و بدون آن وجود ندارند. (دورکیم، ۱۳۹۳: ۳۶)

به اعتقاد دورکیم انسان موجود بالقوه است و جامعه به انسان فعلیت می‌بخشد؛ یعنی انسان زبان، آداب و رسوم، افکار و عقایدش را از جامعه می‌گیرد و اگر جامعه نبود، انسان به این سطح از پیشرفت و تمدن نمی‌رسید. این جامعه است که استعدادها را شکوفا نموده تا از آن در جهت رفع نیازها، حوائج و همچنین غلبه بر مشکلات خود بهره‌بردارد.

۲-۴-۳ توتمیسم و توتم‌پرستی

دورکیم ساده‌ترین دین موجود را «توتمیسم» یا همان دین قبایل بومی استرالیایی می‌داند. به نظر او، نخستین و ابتدایی‌ترین شکل دین‌داری همان توتم‌پرستی است. توتمیسم از دیدگاه دورکیم از دو جنبه حائز اهمیت است؛ اول اینکه توتم اصل و جوهره دین است، دوم اینکه توتمیسم عاملی برای حل تعارضات بین علم و دین است؛ چراکه از منظر وی در جوامع فردگرا و عقل‌گرای امروزی، اقتدار عالی اخلاقی و فکری در اختیار علم است، از سوی دیگر، دین نیز چارچوب‌های خاصی برای افراد مشخص می‌کند و علم با کشف واقعیت عمیق همه ادیان، دین دیگری ایجاد نمی‌کند، بلکه این اعتماد را به وجود می‌آورد که جامعه قدرت دارد در هر دوره، خدایان مورد نیاز خویش را بسازد. (ریتزر، ۱۳۹۱: ۲۳)

در ادامه برای روشن شدن مفهوم توتم از نگاه دورکیم عبارتی از او بیان می‌کنیم تا درک درستی از بیان توتم به عنوان منشأ دین داشته باشیم؛ اولین نکته این است که «توتم»

چیست؟ و ریشه توتم را باید در کجا جست؟

دورکیم در تعریف توتم چنین می‌گوید: «توتم به موجودی گفته می‌شود که اعضای کلان، آن را مقدس می‌شمارند و به نظر اغلب محققان آن را به‌نوعی جد خویش تصور می‌نمایند. در واقع، کلان‌های توتمی نام حیوان یا گیاه یا موجودات معین دیگر را به عنوان توتم بر خود می‌نهند که این توتم معمولاً نیای کلان شمرده می‌شود و در نتیجه، افرادی که دارای توتمی مشترک هستند، باهم خویشاوند شمرده می‌شوند. (دورکیم، ۱۳۹۶: ۷۰)

با توجه به این خویشاوندی اعضای گروه (به مناسبت داشتن توتم مشترک)، همسرگزینی از درون گروه نیز ممنوع می‌گردد؛ یعنی زن و مرد یک کلان توتمی نمی‌توانند با هم ازدواج نمایند و ناگزیر هستند از بین افرادی که عضو کلان آنان نیستند، همسر اختیار کنند. به‌طور خلاصه، توتم (خواه حیوانی، خواه گیاهی) اصل و نیای گروه انسانی، برآورنده خواست‌ها و نیازها و هدف پرستش و پاسداری است و درعین حال، نمودار نام و نسب گروه نیز هست:

توتم به منزله پرچم کلان و نشانه‌ای است که به وسیله آن هر کلان خود را از سایر کلان‌ها تمیز می‌دهد و درواقع، نشانه قابل‌رؤیت و شخصیت کلان است؛ نشانه‌ای که هرکس و هرچیزی از انسان و حیوان و اشیا به هر عنوان که با کلان نسبت داشته‌باشد، آن را با خود دارد. (دورکیم، ۱۳۹۶: ۷۲)

یکی از مسائل مهم دیگری که در مورد توتمیسم وجود دارد، این نکته است که سرچشمه آن کجاست؟ دورکیم با استفاده از تحقیقات و پژوهش‌های خود در بین اقوام بومی و ساده استرالیا به این نتیجه رسید که توتمیسم گونه‌اولیه ادیان است. (مورنو، ۱۳۹۰: ۲۴) اما انسان‌هایی که توتم‌پرستی بین آنها رواج داشت، چگونه این نظر را ابداع کرده بودند و از چه چیزی آن را ساخته بودند؟ روشن است اشیائی که به عنوان توتم پرستش می‌شوند، از طریق احساسات به ذهن راه نمی‌یابند.

دورکیم معتقد است که توتم، پیش از هرچیز، یک نماد است؛ یعنی یک بیان مادی از برخی چیزهای دیگر اما از چه چیزی؟ وی پاسخ می‌دهد که، براساس تحلیل‌های موردنظر ما، روشن است که توتم دو دسته متفاوت از اشیا را به نمایش می‌گذارد: نخست، توتم شکل برونی و مشهود آن چیزی است که ما آن را «اصل توتمی» یا «خدا» نامیده‌ایم. اما آن شی ناماد یک جامعه معین نیز می‌باشد که «کلان» نامیده می‌شود. توتم، پرچم کلان و علامتی است که هر کلان خود را توسط آن از سایر کلان‌ها متمایز می‌سازد؛ نشانه مشهودی است

از شخصیت کلان، نشانه‌ای که توسط همه اشیائی که برعناوینی از قبیل انسان‌ها، حیوانات یا اشیا که بخشی از کلان هستند، حمل می‌شود. (Durkheim, 1995: 144) بنابراین اگر توت‌م به طور همزمان نماد خدا و جامعه باشد، آیا این به دلیل آن نیست که خدا و جامعه تنها یک چیز هستند؟ بنابراین خدای کلان و اصول توت‌می نمی‌تواند چیز دیگری غیر از خود کلان باشد؛ اصلی که تشخیص یافته و به شکل حیوان یا گیاهی که به عنوان توت‌م به کار می‌رود، نشان داده شده است. اما این خداسازی چگونه انجام شده و چگونه به این صورت درآمده است؟

دورکیم در این باره معتقد است که توت‌میسم دستگاه دینی معینی است که تاحدودی عمومیت دارد و مستلزم اعتقاد به نوعی هم‌جوهری طبیعی یا اکتسابی میان انسان با حیوان یا حتی گیاه می‌باشد. البته در این میان کسانی هم هستند که اعتقاد دارند توت‌میسم به عنوان یک سرمنشأ برای آیین‌های مبتنی بر گیاه‌پرستی و جانورپرستی می‌باشد که دورکیم مخالف با این دیدگاه است و سرچشمه پیدایش چنین آیین‌هایی را مستلزم بررسی علل و عوامل متعدد می‌داند. (شجاعی زند، ۱۳۹۱: ۲۹) دورکیم در مطالعات خود به بررسی روابط موجود در توت‌میپرستی می‌پردازد که بتواند به درک راحتی از ماهیت دین برسد. بدین‌منظور می‌گوید برای درک ماهیت دین باید سراغ اقوام و قبیله‌های ابتدایی موجود در استرالیا برویم؛ زیرا قبایل استرالیایی از نظر او مناسب‌ترین محل برای مطالعه توت‌میسم است. (دورکیم، ۱۳۹۳: ۴۴) دلیل انتخاب دورکیم این است که آن‌ها کاملاً همسان هستند، هرچند اقسامی در بین آن‌ها مشاهده می‌شود، اما همگی از یک نوع‌اند. ازسوی دیگر، کامل‌ترین سندها درباره آن قبایل در اختیار بوده است. لازم به یادآوری است که هدف دورکیم در این بررسی مطالعه بدوی‌ترین و بسیط‌ترین دینی است که تا آن زمان انسان توانسته به آن پی‌ببرد. بنابراین طبیعی است که برای کشف آن باید به جوامعی مراجعه نمود که بیش از همه به سرآغاز تحول دینی انسان نزدیک باشد، که منظور همان قبایل بومی استرالیا می‌باشد.

۳. نقد و بررسی نظریه دورکیم

بر دیدگاه دورکیم درباره منشأ دین نقدهایی وارده شده است که در این جا به بیان و بررسی نظریه دورکیم از منظر یک اندیشمند اسلامی (شهید مطهری) و یک اندیشمند مسیحی (جان هیک) می‌پردازیم.

۳-۱ نقد شهید مطهری

شهید مطهری نظریه دورکیمرا از دو حیث مبانی و لوازم مورد بررسی قرار داده که به بررسی و تحلیل آن می پردازیم.

۱. نقد اول شهید مطهری مبتنی بر «ترکیب جامعه» از دیدگاه دورکیم است. از منظر شهید مطهری، نوع نگاه به جامعه و بینش افراطی که دورکیم در نقش و کارکرد آن بیان کرده عامل اساسی بوده تا چنین خلط بزرگی کند و جامعه را عامل پیدایش دین بداند. (مطهری، ۱۳۸۲: ۶۷) شهید مطهری معتقد است مبنای نظریه دورکیم، که همان جامعه است، توأم با نگاهی رادیکال درباره آن است.

از منظر وی، دورکیم به اصالت جامعه معتقد است و جامعه را «مرکب حقیقی» می داند، درحالی که جامعه «مرکب اعتباری» است. (مطهری، ۱۳۸۲: ۷۰) شهید مطهری در تعریف مرکب اعتباری و مرکب حقیقی چنین می گوید:

مرکب اعتباری، یعنی مجموع اشیائی که یک نوع همبستگی میان آنها حاکم است، بدون آن که شخصیت خود را از دست بدهند و شخصیت شان در شخصیت کل مستحیل شده باشد. اما در مرکب حقیقی، اجزای مرکب شخصیت شان در شخصیت کل مستحیل می شود، یعنی آن وضع گذشته و سابق خود را دارا نمی باشند، ماهیت خود را از دست داده و ماهیت جدیدی پیدا می کنند که همان ماهیت کل است؛ مثل ترکیبات طبیعی و شیمیایی. (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۳۱)

شهید مطهری معتقد است عامل اساسی که سبب شده دورکیم چنین بینشی درباره منشأ دین داشته باشد، همین دیدگاه او درباره ترکیب جامعه است و اینکه ترکیب جامعه را ترکیب حقیقی می داند، که تمامی اجزای آن جامعه، شخصیت و وجودشان را از جامعه فرامی گیرند. بر همین نسبت، دین نیز در پیدایش و تحول خود متأثر از جامعه است و به عنوان عضوی از این ترکیب حقیقی، مجزا از آن نیست. (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۷۱) شهید مطهری ترکیب جامعه را آن گونه که دورکیم پنداشته، نمی داند، بلکه آن را مرکب اعتباری می داند. از منظر شهید مطهری، این گونه نیست که جامعه عامل اصلی پیدایش دین باشد، بلکه جامعه فقط عاملی مؤثر در تحول دین است و دین به مقتضای جامعه برخی تعالیم را بیان کرده است، همانند معجزات انبیا الهی که به مقتضای شرایط هر جامعه بوده، اما نمی توان جامعه را عامل پیدایش دین دانست و حقیقت جامعه که دورکیم بیان داشته، مطرود است. (مطهری، ۱۳۸۲: ۷۸)

شهید مطهری ترکیب حقیقی‌ای را که مدنظر دورکیم است را منجر به جبر اجتماعی می‌داند که اراده و شخصیت فرد در آن جایی ندارد و فرد اساساً در مقابل جامعه هیچ استقلال و اراده‌ای از خود ندارد، چنانچه تمامی عناصر جامعه نیز این‌گونه‌اند و برآوردی از جامعه هستند و اینکه جامعه منشأ دین تلقی می‌شود، ناشی از چنین دیدگاهی درباره دین است. (مطهری، ۱۳۸۲: ۷۹)

۲. نقد دیگر شهید مطهری درباره نظریه دورکیم مربوط به لوازم این نظریه است. دورکیم معتقد است که دین اگرچه امری اجتماعی است و فواید و پیامدهای مثبت بسیاری در پی دارد، اما برخی پیامدهای منفی نیز در پی دارد، از جمله اینکه باعث خودبیگانگی انسان می‌شود؛ چراکه انسان موجودی اجتماعی است و بعد اجتماعی بخشی از هویت اوست. از سوی دیگر، دین نیز که جنبه شخصی دارد باعث پیدایش بعد فردی وی می‌شود و نتیجتاً دو بعد بیگانه و دو «من» مختلف در انسان شکل می‌گیرد. (دورکیم، ۱۳۹۶: ۹۱)

شهید مطهری، این دیدگاه دورکیم را نقد کرده است که انسان را دارای دو من در نظر می‌گیرد، یعنی انسان را دارای یک من اجتماعی و یک من فردی می‌داند که انسان وقتی کاری را برای شخص خود انجام می‌دهد مثلاً برای منافع شخصی خود به دیگری ظلم می‌کند یا حق او را ضایع می‌کند، در این حال شخص دارد برای خودش کار انجام می‌دهد، ولی وقتی نوبت به جامعه رسید به جامعه خدمت می‌کند. آن موقع هم باید گفت این کارها را من اجتماعی دارد انجام می‌دهد؟ (مطهری، ۱۳۸۹: ۹۸) این نظریات از نظر شهید مطهری یک سری نظریاتی است که نه اثبات شده‌اند و نه باهم جور درمی‌آیند که یک شخص بتواند دو من متفاوت داشته‌باشد. (مطهری، ۱۳۸۲: ۹۲)

استاد مطهری هرگونه ثنویت یا چندگانگی انسان را نفی می‌کند. برخورداری از دو من به معنای دوگانگی انسان نیست، انسان در جمیع حالات و رفتارها همان من است اما من دارای مراتب است و مراتب شیئی واحد را نباید به معنای قول به دو شخص مستقل و جدا تلقی کنیم. (قراملکی، ۱۳۸۳: ۱۶۳)

از سوی دیگر، از منظر شهید مطهری دین جنبه فردی ندارد، آن‌طور که دورکیم پنداشته و هرچند این امر ممکن است درباره مسیحیت یا سایر ادیان صحیح باشد، اما هرگز درباره اسلام صحیح نیست و قوانین اجتماعی اسلام دال بر این امر است. (مطهری، ۱۳۷۰: ۷۹)

۳. این نقد نیز مربوط به لوازم و پیامدهای نظریه دورکیم است که شهید مطهری درباره آن چنین می‌گوید:

اگر انسان براساس مذهب از خود بیگانه شود، باید همیشه مذهبی‌ها در میان مردمی باشند که به قول شما بیشتر از خود بیگانه باشند؛ یعنی هرچه افراد روح اجتماعی در آن‌ها بیشتر فراموش شده‌باشد، بیشتر مرده باشند و هرچه اساس اجتماعی را بیشتر فاقد باشند، باید بیشتر دینی و مذهبی باشند، درحالی‌که همیشه افرادی مذهبی به معنای واقعی هستند که احساس اجتماعی در آن‌ها از دیگران زنده‌تر است. (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۱۲)

۴. از منظر شهید مطهری، دیدگاه دورکیم درباره منشأ دین مبتنی بر اعتقاد به توتمیسم است، درحالی‌که حتی اگر توتمیسم را در پیدایش برخی از ادیان شرقی همچون هندوئیسم و بودیسم مؤثر بدانیم، چنین امری هرگز نمی‌تواند مبنایی در پیدایش ادیان الهی باشد؛ چراکه ادیان الهی منشأ وحی و به اذن و اراده الهی تشریح گشته‌اند و توتمیسم هیچ ارتباطی با این ادیان ندارد. (مطهری، ۱۳۸۲: ۷۳)

۳-۲ نقد جان هیک

جان هیک در کتاب «فلسفه دین» نقدهایی بر نظریه دورکیم وارد کرده‌است که در اینجا به بررسی و تحلیل آن‌ها خواهیم پرداخت.

۱. جان هیک در کتاب فلسفه دین خود در نقد دیدگاه‌های جامعه‌شناختی از جمله دیدگاه دورکیم درباره منشأ دین چنین می‌گوید:

ادعا شده‌است که این نظریه قادر نیست گستره و حوزه عام دین را تحلیل کند که گاهی از حدود هر نوع جامعه خاص فراتر می‌رود و قائل به نوعی رابطه اخلاقی با موجودات بشری است. در تعالیم پیامبران بزرگ و عالمان دین و در تعالیم عیسی مسیح و کلیسای او در بهترین دوران خود، این نتیجه قهری یکتاپرستی مورد تأکید قرار گرفته‌است که خداوند همه افراد بشر را دوست دارد و همه زنان و مردان را فرا می‌خواند که مانند خواهر و برادر در غم هم شریک باشند. بنابراین، نمی‌توان این پدیده را در قالب نظریه جامعه‌شناختی قابل توجیه دانست چون در صورتی خداوند فقط طنین و بازتاب جامعه است که صورت‌های رفتاری خاصی را بر افراد آن جامعه تحمیل کرده‌باشد، نمی‌توان اصل و منشأ تکلیفی که بیانگر تساوی همه نوع بشر است را بیان کرد. (هیک، ۱۳۷۲: ۹۰)

نژاد بشر، به‌طور کلی، آن‌گونه که این اصطلاح در نظریه جامعه‌شناختی به کار می‌رود، جامعه نیست. اگر ندای گروه ما را وادارد که امتیازات مخصوص و محبوب گروه را به افراد خارج از آن تعمیم دهیم، چگونه می‌توان ندای خداوند را با ندای گروه برابر دانست.

۲. نقد دیگری که بر این نظریه وارد است، این است که نظریه جامعه‌شناختی دورکیم ناتوان از توضیح خلاقیت اخلاقی اذهان یا افراد پیامبرگونه است. پیامبر اخلاقی به لحاظ صفاتش نوآوری است که از قواعد اخلاقی موجود فراتر می‌رود و پیروانش را به پذیرش تکالیف اخلاقی جدید و مؤثر در حیات آن‌ها فرامی‌خواند. این امر را چگونه می‌توان تبیین کرد اگر تکلیف اخلاقی منشائی جز تجربه گروه منسجم که هدف آن حفظ و ارتقای خود است، وجود نداشته باشد.

نظریه جامعه‌شناختی مناسب «جامعه بسته»، ایستا و ثابت است. لیکن این نظریه چگونه می‌تواند اعتلای اخلاقی را که به وساطت پیشش پیشتازان آن جامعه به وجود آمده و از لحاظ اخلاقی جلوتر از گروه‌های خود بوده‌اند، توضیح داد؟ روشن است که پیشش اجتماعی دورکیم نمی‌تواند قادر به تبیین منشأ دین باشد. (هیک، ۱۳۷۲: ۱۰۰)

۳. نقد دیگر این است که نظریه جامعه‌شناختی دورکیم از توضیح قدرت وجدان - که از نظر اجتماعی مستقل است - عاجز است. انتقاد دیگری از همین دست معطوف به فردی است که با جامعه در تعارض است، زیرا او برخلاف اهداف و غایات جامعه حرکت می‌کند و ارزش‌های او با ارزش‌های جامعه در تضاد است. اگر نظریه جامعه‌شناختی دورکیم درست باشد، احساس تأیید و مساعدت الهی در چنین مواردی به حداقل خواهد رسید یا کلاً منتفی خواهد بود. اگر خدا صرفاً جامعه در لباس مبدل باشد در این صورت پیامبر نمی‌تواند در برابر یا بر ضد جامعه از تأیید الهی برخوردار باشد. اما شواهد نشان می‌دهند که غالباً احساس پشتیبانی و تأیید الهی در چنین مواقعی به حد اعلا وجود داشته‌است. این افراد از طریق احساس ندای واضح دعوت و هدایت موجودی سرمدی نیرو و نشاط یافته‌اند. این نکته شگفت‌آور است که پیامبران عهد عتیق یکی پس از دیگری زمانی که از طرف امت خود طرد می‌شوند، نوعی احساس تقرب به خداوند را پیدا می‌کنند. (هیک، ۱۳۷۲: ۷۷)

با وجود این آنان به نوعی جامعه شدیداً خودآگاه و قوم‌پرست تعلق داشتند که بنابر نظریه جامعه‌شناختی، باید قادر می‌بود به بهترین وجه اراده را بر اعضایش تحمیل کند. بنابراین، به نظر می‌رسد این‌گونه کوشش برای اثبات تبیین صرفاً طبیعی دین را می‌توان «اثبات‌نشده» تلقی کرد. (Hick, 1990: 32)

۴. نتیجه‌گیری

۱. بحث در مورد منشأ دین از مباحث مهم فلسفه دین و الهیات جدید است که موجب

بحث‌های زیادی در این باره شده و دیدگاه‌های مختلفی ابراز شده است. از نظر دورکیم دین یک توهم و یک چیز بی‌اساس نیست و معتقدان به آن خود را وابسته به یک قدرت خارجی و نیرویی بیرونی می‌دانند و چیزهای ارزشمندی را که به آنها عطا کرده است را درک می‌کنند و می‌فهمند که دچار توهم و اشتباه نیستند؛ این قدرت در واقع وجود دارد و آن همان جامعه است. دورکیم فایده‌ای جز منافع اجتماعی برای دین قائل نیست و ورای آن دین را بی‌فایده می‌داند، اما این دیدگاه او مورد نقد واقع شده و با اصول عقلی در تضاد است.

۲. شهید مطهری بر اساس مبانی اسلامی به نقد دیدگاه دورکیم پرداخته و از لحاظ مبانی و همچنین پیامدها، نظریه دورکیم را نقد کرده است. از منظر وی، آن‌گونه که دورکیم پنداشته، جامعه عامل اصلی در پیدایش دین، فرهنگ، هنر و... نیست و نباید جامعه را عامل حقیقی و مؤثر در پیدایش چنین امور مهمی در حیات انسانی دانست. از سوی دیگر، شهید مطهری پیامدهایی همچون انحصار کردن کارکرد دین در حیات فردی و از خودبیگانگی را برای نظریه دورکیم بیان داشته و اینکه چنین تلقی از دین، هرچند در مورد سایر ادیان ممکن است صادق باشد، اما درباره ادیان الهی علی‌الخصوص اسلام هرگز قابلیت صدق ندارد. شهید مطهری همچنین اعتقاد به توتمیسم را، که از مبانی نظریه دورکیم است، امری موهوم و غیرقابل پذیرش می‌داند.

۳. جان هیک نیز، که از برجسته‌ترین اندیشمندان مسیحی است، سعی کرده است دیدگاه جامعه‌شناختی دورکیم درباره منشأ دین را به چالش بکشاند. از منظر هیک، دیدگاه جامعه‌شناختی دورکیم به لحاظ محدودیت و انحصاری که برای خود قائل است و تمامی نگاه خود را بر جامعه محدود می‌کند، هرگز قادر نخواهد بود تعالیم بسیاری از ادیان و همچنین معجزات پیامبران الهی و از سوی دیگر شعائر دینی را تبیین کند تا تحلیلی مناسب از آن داشته باشد؛ چراکه چنین امور و پدیده‌هایی ورای جامعه و محدودیت‌های آن هستند و منشائی غیرانسانی دارند. هیک همچنین این گزاره دورکیم را که «جامعه منشأ دین است»، امری اثبات نشده و توجیه‌ناپذیر می‌داند که هرگز قادر نخواهد بود منشأ دین را به خوبی تبیین کند. از منظر هیک، دیدگاه دورکیم نهایتاً می‌تواند یکی از عوامل مؤثر در حیات دینی را تبیین کند نه اصل منشأ دین را.

۴. با توجه به نقدهایی که شهید مطهری و جان هیک بر نظریه جامعه‌شناختی دورکیم در باب منشأ دین بیان کرده‌اند، می‌توان اذعان داشت که نظریه دورکیم هیچ مبانی عقلانی و

برهان اثبات‌شده‌ای ندارد و چنین تلقی انحصاری از دین بر پایه اصول خرافاتی و موهومی همچون توتیم‌سزم هرگز نمی‌تواند منشأ پیدایش دین را برای ما تبیین کند.

منابع

- پالس، دنیل (۱۳۸۲). *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه: عزیز بختیاری، چاپ اول، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره).
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). *انتظار بشر از دین*، تحقیق و تنظیم: محمدرضا مصطفی‌پور، چاپ دوم، قم: نشر اسراء.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۱). *جامعه‌شناسی و فلسفه*، ترجمه: مرتضی ثاقب‌فر، چاپ اول، تهران: انتشارات سایه.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۳). *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه: هوشنگ نایی، چاپ اول، تهران: انتشارات آگاه.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۶). *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه: رویا خوی، چاپ ششم، تهران: انتشارات مرکز.
- دورکیم، امیل (۱۴۰۰). *قواعد روش جامعه‌شناختی*، ترجمه: گلنار نوری علمی، چاپ اول، تهران: انتشارات باریستان.
- ریتزر، جورج (۱۳۹۱). *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه: محسن ثلاثی، چاپ هفدهم، تهران: انتشارات علمی.
- ریمون، آرون (۱۳۷۷). *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه: باقر پرهام، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۹). «دفاع عقلانی از دین»، *فصلنامه نقد و نظر*، سال هفتم، شماره دوم، صص ۴۸-۶۵.
- شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۹۱). *جامعه‌شناسی دین*، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳). *المیزان*، ترجمه: محمدباقر همدانی، چاپ اول، قم: انتشارات اسلامی.
- فریوید، زیگموند (۱۳۶۲). *تایو و توتیم*، ترجمه: ایرج پورباقر، چاپ اول، تهران: انتشارات آسیا.
- قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۷۹). *درآمدی بر منشأ دین*، چاپ اول، قم: انتشارات معارف.
- قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۳). *استاد مطهری و کلام جدید*، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). *بیست گفتار*، چاپ هفتم، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *مجموعه آثار*، ج ۲، چاپ اول، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). *فطرت*، چاپ اول، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). *علل گرایش به مادی‌گری*، چاپ ششم، قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات صدرا.
- مورنو، آنتونیو (۱۳۹۰). *یونگ، خدایان و انسان مدرن*، ترجمه: داریوش مهرجویی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.

همیلتون، ملکم (۱۳۹۲). *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه: محسن ثلاثی، چاپ چهارم، تهران: نشر ثالث.
هیک، جان (۱۳۷۲). *فلسفه دین*، ترجمه: بهرام راد، چاپ اول، تهران: انتشارات هدی.

- King, Barbara (2007). *Evolving God: A Provocative View on the Origins of Religion*, New York: Doubleday Publishing.
- Comte, Auguste (1998). *Introduction to Positive Philosophy*, Indiana: Hackett Publishing Company.
- Durkheim, Emile (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. By Karen E. Fields, New York: The Free Press.
- Feuerbach, Ludwig (1854). *The Essence of Christianity*, Oxford: Oxford University Press.
- Hick, John (1990). *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice-Hall.
- Marx, Karl; & Friedrich Engels (2019). *Manifesto of the Communist Party or The Communist Manifesto*, New York: Grapevine.

