

صور بنیانی حیات دینی و دورکیم

سیدحسن اسلامی^۱

چکیده

امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷م) از بنیانگذاران جامعه‌شناسی و یکی از تأثیرگذارترین شخصیت‌های این عرصه است. وی با انتشار کتاب *صور بنیانی حیات دینی* در ۱۹۱۲م، رهیافت جامعه‌شناختی به دین را به شدت قوت بخشید و تا سالیانی دراز در این راه پیشتاز بود. در این رهیافت کوشش می‌شود تا دین تنها به مثابه نهادی اجتماعی با سازوکاری معین بررسی، و ابعاد آن تحلیل گردد. *صور بنیانی*، نمونه کاملی از این نگرش به شمار می‌رود. دورکیم در این کتاب به استناد یافته‌های مردم‌نگاران با تحلیل یکی از ادیان ابتدایی، توتمیسم، نظریه‌ای را معرفی می‌کند که بر اساس آن دین جز تجلی خواست جامعه نیست و همهٔ مناسک و شعائر دینی، کارکردی اجتماعی دارند و هدف از انجام آنها تقویت روح همبستگی میان اعضای جامعه است. ضمن ارائهٔ تصویری کامل از آرای دین‌شناختی دورکیم، به نقد نظریهٔ او دربارهٔ ماهیت و کارکرد دین می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها

دین، رهیافت جامعه‌شناختی به دین، دورکیم، نهاد اجتماعی، جامعه‌شناسی دین.

طرح مسأله

کتاب *صور بنیانی حیات دینی* از آثار مهم و کلاسیک تفسیر جامعه‌شناسانه دین است که امیل دورکیم جامعه‌شناس فرانسوی آن را در ۱۹۱۲م منتشر ساخت. این کتاب از تأثیرگذارترین کتاب‌های این عرصه است و نمونه کاملی است از نگرش پوزیتیویستی به دین. دورکیم در این کتاب مفصل از طریق بررسی کهن‌ترین دین موجود در میان قبائل ساکن استرالیا، یعنی توت‌پرستی، می‌کوشد ماهیت، خاستگاه و کارکرد دین را به طور کلی نشان دهد و این تفسیر را برای فهم همه ادیان به کار گیرد. مفروضات، روش و نتایج تحقیق دورکیم امروزه به شدت مورد چالش قرار گرفته و کاستی‌های روشی آن روشن شده است (نک: اسلامی، «رهیافت دین شناختی دورکیم»، ص ۴۹-۷۶). صور *بنیانی حیات دینی* شامل سه کتاب است: کتاب اول مسائل مقدماتی را باز می‌گوید، کتاب دوم باورهای بنیانی دین را معرفی می‌کند و کتاب سوم مسأله مناسک دینی را که در هر دینی وجود دارد تحلیل می‌نماید. دورکیم، پس از بیان موضوع پژوهش، کتاب اول را به مسائل مقدماتی اختصاص می‌دهد.

مسأله تعریف دین

نخستین فصل کتاب به تعریف دین می‌پردازد. دورکیم تعاریف موجود درباره دین را نقل و نقد می‌کند و تعریف تازه‌ای از آن به دست می‌دهد و در این مورد می‌کوشد عنصر اساسی هر نوع دینی را معرفی نماید. یکی از تعاریف رایج درباره دین بر عنصر راز آمیزی آن تأکید می‌کند و می‌کوشد نشان دهد که هر دینی در نهاد، راز واره است. از این منظر هر دینی به نوعی به راز و گونه‌ای جهان فرا طبیعی باور دارد. دورکیم در این مورد به سخن هربرت اسپنسر استناد می‌کند که مدعی است: «ادیان که از دیدگاه اصل اعتقادی جزمی خویش هیچ سازشی با هم ندارند، به طور ضمنی با هم همداستان‌اند که جهان رازی است که باید چگونگی‌اش تبیین شود» (دورکیم، ص ۳۲). اما وی این تعریف را نمی‌پذیرد. زیرا به ادعای او، مفهوم راز و تفکیک هستی به دو منطقه که یکی آشکار و دیگری رازآلود باشد، مفهومی جدید است که تازگی به ادیان راه یافته است. اینکه جهان طبیعی تابع قوانین و ضرورت‌های علی و جبر علمی است،

خود نتیجه علوم پوزیتیو یا اثباتی است و برای گذشتگان چنین ضرورتی وجود نداشته است. در نتیجه آنان هستی را یکپارچه می‌دیده‌اند. پس اندیشه راز، مسأله‌ای جدید است و نمی‌توان آن را سرشتی برای دین شمرد.

برخی از نظریه پردازان معاصر دورکیم، در هر دینی عنصر دیگری را نشان می‌داده‌اند. از این منظر، ماهیت هر دینی براساس اعتقاد به موجود متعالی به نام خدا (در ادیان توحیدی) یا خدایان (در ادیان شرک آلود) استوار است. اما به گفته دورکیم اگر این فرض را بپذیریم ناگزیریم که ادیان ابتدایی را که در آن تصویر روشنی از خدا وجود ندارند، دین ندانیم. همچنین دین بودیسم که در آن مطلقاً از خداوند سخن نمی‌رود، از دایره دین بیرون خواهد بود. به گفته بارت مقصود از بی‌خدا بودن بودیسم این نیست که این آیین وجود خدایان را منکر است، بلکه بودیسم آنان را دخیل در سرنوشت بشر نمی‌داند (همان، ص ۴۰-۴۱). از نظر دورکیم، اگر عنصر اصلی دین را اعتقاد به موجودی الهی بدانیم، تعریف ما ناقص خواهد بود و در نتیجه همه ادیان را در بر نخواهد گرفت. افزون بر آن، تعریف براساس عنصر الوهیت تعریف مانعی نیز به شمار نمی‌رود. زیرا در ادیان خدا باور نیز مناسک و اعمالی وجود دارد که ربطی به اعتقاد به وجود خدا ندارد و این اعمال و مناسک کارکردی کاملاً معین دارد که باید در جای خود آن را تبیین کرد (همان، ص ۴۴). وی برای اثبات این نظر، به برخی از محرّمات در آیین یهود می‌پردازد، مانند لزوم جدا زیستن زن به هنگام عادت ماهانه یا زایمان، «چون در مناسبات یاد شده یهوه حضوری ندارد، و از این محرّمات از دیدگاه خدا باور به خدا به هیچ ترتیبی سودی متصور نیست» (همان، ص ۴۵).

وی پس از نقد این دو تعریف می‌کوشد تعریفی جامع و مانع از دین به دست دهد. از نظر وی پدیده‌های دینی عمدتاً به دو مقوله بنیادی تقسیم می‌شوند: «باورها، و مناسک» (ص ۴۸). مناسک دینی نیز تنها به دلیل باورهای خاصی که پشت آنها نهفته است، از دیگر مناسک متمایز می‌شوند. بنابراین مهم‌ترین خصلت سرشتی دین، باورهای آن است. باورهای دینی با همه تنوع یا سادگی و پیچیدگی خود در یک مساله مشترک‌اند و آن تقسیم امور و اشیاء به ناسوتی و لاهوتی است. هیچ دینی را نمی‌توان یافت که دست به این تقسیم‌بندی نزند و از این دو عنوان یعنی ساکره و پروفان سود

نجوید. هستی از نظر یک فرد دیندار شامل دو حوزه متمایز است، بخشی امور لاهوتی و مقدس را تشکیل می‌دهد و بخشی متشکل از امور ناسوتی و عادی است. تعریف دین بدینگونه ممکن است جامع باشد، اما مانع نیست. زیرا جادو نیز دارای باورها و مناسک است و نمی‌توان این دو را از یکدیگر متمایز ساخت، حال آنکه همواره دین و جادو با یکدیگر خصومت داشته‌اند. پاسخ دورکیم به این مسأله آن است که تمایز حقیقی جادو و دین در آن است که دین همواره امری اجتماعی است و عامل همبستگی به شمار می‌رود. در صورتی که جادو امری است تکنیکی و فردی برای حل مسائل افراد منفرد، و همین تفاوت اساسی است که دین را از جادو جدا می‌کند (همان، ص ۵۹).

سرانجام پس از تحلیل عناصر تشکیل دهنده دین و بیان تفاوت آن با جادو، دورکیم این تعریف را به دست می‌دهد: «دین عبارت است از دستگاهی همبسته از باورها و اعمال مربوط به امور لاهوتی یعنی مجزا [از امور ناسوتی]، ممنوع؛ این باورها و اعمال همه کسانی را که پیرو آنها باشند در یک اجتماع اخلاقی واحدی به نام کلیسا [یا امت] متحد می‌کنند (ص ۶۳). این تعریف، با تعریفی که دورکیم پیشتر در سالنامه جامعه‌شناسی به دست داده و در آن بر عنصر اجبار به عنوان مهم‌ترین ویژگی دین تأکید کرده بود، متفاوت است و خود به آن اشاره کرده، تعریف جدید را کامل‌تر دانسته است و به این نتیجه می‌رسد که مشکلات کمتری نیز دارد.

دین و جان پرستی

فصل دوم کتاب اول، یکی از اصلی‌ترین تجلیات دینی با صورت‌های اصلی و اولیه حیات دینی، «جان پرستی» را تحلیل می‌کند. از نظر بسیاری از مردم‌شناسان جان‌پرستی نخستین صورت حیات دینی بوده است و همه ادیان شکل تکامل یافته جان‌پرستی به شمار می‌روند. انسان اولیه گاه در خواب می‌دید که به جایی رفته و شاهد صحنه‌هایی بوده است. اما پس از بیداری، درمی‌یافت که همچنان در جای خویش است و آنچه در خواب دیده وجود ندارد. چنین تجربه‌های تکرار شونده‌ای به تدریج باعث شد تا به این نتیجه برسد که در درون اما جدای از بدن خود، همزادی دارد که به هنگام خواب بدن را ترک می‌کند و به سیر آفاق می‌پردازد. این تجربه شخصی اندک اندک به آنجا کشید

که انسان اولیه افزون بر اعتقاد به همزادی برای خود برای نیاکان خود نیز چنین همزادی قایل شود و به دلیل قدرتی که آنان داشتند و می‌توانستند به سود یا زیان او اعمال کنند، به جلب رضای آنان و پرهیز از خشمشان روی آورد. این نگرش بستری بود برای شکل‌گیری آیین پرستش ارواح نیاکان و سپس گسترش این باور که همه موجودات هستی، روح یا "آنیما" دارند. دورکیم پس از نقل این نگرش به انتقاد جدی از آن می‌پردازد و مواردی را برمی‌شمارد که نگرش جان‌پرستانه، تبیین رضایت‌بخشی برای آنها ندارد و نتیجه می‌گیرد که اثبات این نظریه، نافی صحت آن است و اگر نظریه جان‌پرستی درست باشد می‌بایستی پذیرفت که باورهای دینی همه از تصورات وهم آلودی ساخته شده‌اند که هیچ بنیاد عینی ندارند. زیرا فرض آنیمیستی بر این است که تصورات دینی همه از مفهوم کلی روان مشتق شده‌اند، چون ارواح خدایان جز صورت تعالی یافته روان نیستند. ولی مفهوم کلی روان، چنانکه تایلور و پیروان وی می‌گویند، از تصویرهای مبهم و ناستواری ساخته شده است که در عالم خواب به ذهن ما هجوم می‌آورند؛ زیرا روان، [از نظر این گروه] همان همزاد است و همزاد هم همان تصویری از بشر است که در عالم خواب بر وی نمودار می‌شود (ص ۹۴). در نتیجه طبق این تفسیر، دین در تحلیل نهایی جز فریبی بزرگ نیست که در طول تاریخ دوام آورده است و این همان نتیجه‌ای است که برخی از فیلسوفان مادی مشرب قرن ۱۸ م بدان رسیده بودند و دین را اشتباهی عظیم، ساخته کشیشان می‌دانستند (ص ۹۵). اما این تحلیل از یک نکته اساسی غفلت کرده است، اگر کشیشان برای حفظ منافع خود دست به این فریبکاری زده بودند، مردم چرا خود در آفرینش این دستگاه نظری همکاری کرده‌اند؟ اگر مردم علاوه بر آنکه فریفته این دستگاه تصورات باطل‌اند معمار آن نیز بوده باشند، در آن صورت این پرسش مطرح می‌شود که این فریب حیرت‌انگیز چگونه توانسته است در سراسر تاریخ بعدی دوام بیاورد؟ (ص ۹۶) امروزه این حقیقت را همگان پذیرفته‌اند که حقوق، اخلاق و حتی خود اندیشه علمی، همه در دین پدید آمده، تا مدت‌های مدید با آن آمیخته بوده و تحت نفوذ روح دینی قرار داشته‌اند (ص ۹۵). در نتیجه چنین تفسیری نه تنها به دین آسیب می‌زند، که دامن علم و اخلاق را نیز فرا می‌گیرد. دورکیم از آن رو آنیمیسم را نمی‌پذیرد که بر این باور است که در نهایت این نگرش

دین را به یک توهّم بزرگ تقلیل می‌دهد و برای ادامه آن توجیه خردپسندی عرضه نمی‌دارد. حال آنکه دین یک واقعیت اجتماعی است و کارکردی روشن و مفید دارد و از این رو هیچ دینی نمی‌تواند دروغین باشد (ص ۳).

دین و طبیعت‌پرستی

دومین دیدگاه درباره شکل اولیه حیات دینی، طبیعت‌پرستی یا ناتوریسم است که خاستگاه و نگرش آن با آنیمیزم متفاوت است. فصل سوم کتاب اول به معرفی و نقد این رهیافت اختصاص دارد. آنیمیزم ریشه دین را در توهمات انسان اولیه می‌جست. حال آنکه اصل موضوعه طبیعت‌پرستی آن است که دین نمی‌تواند براساس توهّم استوار باشد. ماکس مولر با شعار قدیمی تجربه‌گرایی کهن که می‌گوید: هیچ چیز در تعقل ما نیست که پیش از آن در حواس ما نبوده باشد (دورکیم، ص ۱۰۰)، می‌کوشد این اصل را در مورد دین نیز به کار گیرد. وی با نگرشی روانشناختی بر آن می‌شود تا دلیل پیدایش دین را در میان اقوام اولیه بیابد. از نظر او طبیعت و قدرت و اقتدارش بهترین بستر شکل‌گیری اندیشه دینی است. به اعتقاد مولر «با نخستین نگاهی که آدمیان به طبیعت افکندند هیچ چیز به اندازه خود طبیعت از نظر آنان غیرطبیعی تر نبود. طبیعت در این نگاه از نظر بشر، مایه حیرت بسیار و عامل وحشت عظیم بود... همین مایه شگفتی و معجزه، همین ناشناخته عظیمی که نقطه مقابل همه چیزهای شناخته بود، نخستین انگیزش‌های لازم برای بیداری اندیشه دینی و زبان دینی را در بشر پدید آورد» (همان، ص ۱۰۱).

این تفسیر نیز دورکیم را قانع نمی‌سازد، زیرا افزون بر آنکه بر اصول موضوعه زبان شناختی آسیب‌پذیر و گاه مخدوشی استوار است، در نهایت به همان اصل اساسی آنیمیزم راه می‌برد که ریشه دین را در توهّم بنا می‌نهد. این نگرش دین را محصول زبونی بشر در برابر طبیعت معرفی می‌نماید، حال آنکه «ادیان نه تنها زاینده احساس زبونی بشر نسبت به طبیعت نیستند، بلکه بیشتر از احساس مخالف با آن برخاسته‌اند» (ص ۱۱۹). یکی از وظایف ادیان در طول تاریخ آن بوده تا به بشر شیوه ستیزه با شرایط موجود و تسلیم‌ناپذیری را آموزش دهند و به او بیاموزند که برتر از دیگر پدیده‌های

طبیعی است: «مگر نه این است که می‌گویند ایمان می‌تواند کوهها را از جا بکند، یعنی بر همه نیروهای طبیعت مسلط شود. چنین اطمینان خاطری چگونه ممکن است خود از منشأ احساس ضعف و ناتوانی برخاسته باشد؟» (همانجا). سخن آخر آنکه اگر ادعای طبیعت‌پرستی درست بود، می‌بایست نخستین خدایان، خورشید، ماه و موجودات عظیم طبیعی باشند، در حالی که تحقیقات مردم‌شناسان نشان داده که نخستین موجوداتی که پرستیده شده‌اند، گیاهان یا از جانوران حقیری چون خرگوش، کانگورو و اردک بوده‌اند. دورکیم پس از نقد این دو نگرش درباره دین اولیه، نظرگاه خود را بیان می‌کند.

توتم پرستی به مثابه کهن‌ترین دین

توتم، عبارت است از حیوان یا درخت یا حتی قطعه‌ای از شیئی که همه افراد یک عشیره، قبیله یا کلان آن را نیای مشترک خود می‌دانند و برای آن احترام خاصی قایل‌اند. توتم هر کلان برای آن مقدس است و طی مراسم خاصی پرستیده می‌شود. این توتم اگر حیوان باشد، مثلا کانگورو خورده نمی‌شود و همواره در امان زندگی می‌کند. اعضای قبیله آن توتم را نماد همه افراد خود می‌دانند. هر چند تفکر توتمی در میان قبایل استرالیا به چشم می‌خورد، اما دورکیم بر آن است که این پدیده امری جهانی است و همه جا گونه‌ای توتمیسم وجود داشته است. برای مثال، مفهوم مانا در میان قبایل ملانزی، مفهوم واکان، مانیتو و اورندا در میان سرخ‌پوستان آمریکا بیانگر همین اصل توتمیسم است. حتی در جوامع پیشرفته، توتم را به شکل دیگری شاهدیم؛ پرچم کشورها و یا علائمی که در برخی کشورها به عنوان نماد ملی شناخته می‌شود، گونه‌ای توتم است.

مسأله توتمیسم را پیشتر از دورکیم، رابرتسون اسمیت (۱۸۴۶-۱۸۹۴م) مطرح کرده بود. وی اهل اسکاتلند، پژوهنده عهد عتیق و پژوهشگر زبان‌های سامی بود. او از گرایش‌های فردگرایانه و فکری عقلی نظریه پردازان پیشین فاصله گرفته و مطالعه تطبیقی‌اش در باب قبایل سامی پیش از بنی‌اسرائیل، او را به این نتیجه رسانده بود که دین ابتدایی در بنیاد مسأله‌ای مربوط به نهادهای اجتماعی و شاعر و آیین‌هاست، نه عقاید و آرای فردی و مابعد الطبیعی. اسمیت بر خصلت اجتماعی دین و نیز بر اهمیت

توتمیسم تأکید داشت و این شیوه پرستش قبیله بدوی را ابتدایی‌ترین شکل حیات دینی می‌دانست (خرمشاهی، ص ۱۳۹). فصل چهارم کتاب اول، با نقد مجدد دو نگرش آنیمیستی و ناتوریستی آغاز می‌شود. این دو نگرش با همه تفاوت‌هایی که دارند، در یک نکته اساسی مشترک‌اند: «از نظر جان‌پرستان نقطهٔ عزیمت در سیر تحول دین، از رؤیا آغاز می‌شود و از نظر طبیعت‌پرستان از برخی تظاهرات کیهانی» (دورکیم، ص ۱۲۰). در حالی که نمی‌توان دستگاه عظیم دین را بر اینگونه باورها نهاد. پس بهتر است در پی صورت بنیادی‌تری برآییم و آن را سرآغاز نگرش دینی به شمار آوریم. از نظر دورکیم چنین دستگاه دینی وجود دارد و همان است که مردم‌نگاران نام توتم پرستی به آن داده‌اند (ص ۱۲۱). وی در اینجا مروری دارد بر ادبیات و پیشینه مسأله توتمیسم. این واژه برای نخستین بار در قرن ۱۸م وارد واژگان مردم‌نگاری شد و بر اثر مطالعات کسانی چون فریزر، مک لنان و روبرت اسمیت جایگاه شایسته‌ای در مردم‌نگاری یافت. با مطالعه دستاوردهای مردم‌نگاران در استرالیا، اروپا و آسیا می‌توان به این نتیجه رسید که توتمیسم اختصاص به جایی خاص نداشته و ظاهراً انواعی از آن در همهٔ فرهنگ‌ها وجود داشته است. با این همه دورکیم، بررسی خود را به جوامع استرالیایی منحصر می‌کند.

فصل‌های نه گانه کتاب دوم باورهای اساسی توتمیسم را بررسی و تحلیل می‌کند. چهار فصل به هم پیوسته نخستین این کتاب، به تحلیل مفهوم و انواع توتم اختصاص دارد. مستند دورکیم در این فصول مطالعات و یافته‌های مردم‌نگاران است که جای جای کتاب به آنها اشاره می‌کند. وی با تأکید مجدد بر اینکه هر دینی شامل دو بخش یعنی باورها و مناسک یا تصورات و اعمال عبادی است، می‌کوشد یکی از باورهای پایه در میان جوامع استرالیایی را نشان دهد؛ توتمیسم. در این جوامع قبال متعددی وجود دارند و هر قبیله نیز به کلان‌هایی تقسیم شده است. کلان فراتر از خانواده است و کوچک‌تر از قبیله. افراد یک کلان با یکدیگر همبسته و خویشاوندند. اما این خویشاوندی، خونی نیست. به تعبیر دیگر اعضای کلان «خود را زاده جانور یا گیاهی می‌دانند که توتم» (ص ۲۲۰) آنان به شمار می‌رود. کلانی ممکن است خود را منسوب به کانگورو بداند و به این ترتیب افراد آن خود را زاده این حیوان به شمار آورند. توتم

فقط نام نیست بلکه نسب‌نامه کلان را معین می‌سازد. کلان‌های گوناگون، توت‌های مختلفی دارند. این توت‌ مقدس و تابو است، نمی‌توان به آن بی‌حرمتی کرد یا آن را خورد. اما گاه طی شرایطی می‌توان از آن بهره برد و حتی در صورت نیاز آن را خورد. افراد کلان تصویر آن را بر پوشش خود نقش می‌زنند و یا بر تن خود خالکوبی می‌کنند. توت‌ مظهر اقتدار و حامی افراد کلان است. افراد کلان با توت‌ خود هم ذات‌پنداری می‌کنند و هر یک از آنان بر این باور است که در درون خود جلوه‌ای از آن را دارد. این باور، باوری است که سرشت دینی دارد و اساس تقسیم‌بندی‌های مقدس و غیرمقدس به شمار می‌رود. داشتن توت‌ اجباری است و اعضای کلان بدون توت‌ وجود خارجی ندارند. البته در این جوامع دو نوع توت‌ وجود دارد: یکی توت‌ جمعی که پیش از تولد عضو کلان وجود دارد و فرد آن را انتخاب نمی‌کند، بلکه تنها آن را به عنوان یک الزام و داده پیشینی می‌پذیرد و دیگری توت‌ فردی که در شرایط خاصی افراد آن را انتخاب می‌کنند. کارکرد و جایگاه این دو نوع توت‌ با هم متفاوت‌اند. افسانه‌های گوناگونی نشان می‌دهد که چگونه نیای یک کلان بر اثر معاشرت با یک حیوان به تدریج قدرت و حمایت آن حیوان را برای خود و نوادگان خویش کسب کرده است. این افسانه‌ها نشان می‌دهد که انسان در سرشت نهایی خود، حالتی الهی دارد و مقدس است و این تقدس نیز زاده پیوند با آن توت‌ به شمار می‌رود. توت‌ها فراوان‌اند و نحوهٔ انتساب به آنها و شیوهٔ سلوک اعضای کلان در برابر توت‌های گوناگون متفاوت است. کسی که در کلانی به دنیا می‌آید، ممکن است به توت‌ مادری خود منسوب شود. حال آنکه در کلان دیگری ممکن است سلسلهٔ نسب از طریق پدر باشد.

سازمان توت‌می، نه تنها سازمان و دستگاهی اجتماعی است، بلکه خصلتی شدیداً دینی نیز دارد. دورکیم تأکید می‌کند که نباید تصور کرد که توت‌ پرستی نوعی جانورپرستی است (ص ۱۸۹). رابطهٔ میان فرد با جانور یا گیاه توت‌می بسیار متفاوت است و فرد میان خود و توت‌ خویش گونه‌ای همذاتی می‌بیند و خود را با آن هم‌رتبه یا آن را اندکی فراتر از خود می‌شمارد، در نتیجه فرد در برابر توت‌ خود دارای نوعی وابستگی اخلاقی است. توت‌میسم، حضور خدا را در همه جا اعلام می‌دارد و آن را به همهٔ جای طبیعت می‌کشاند (ص ۲۱۱).

پرسش اساسی دورکیم این است که این باور دینی ریشه در چه دارد؟ و نگرش پوزیتیویستی او اجازه نمی‌دهد که ریشه آن را جایی بیرون از جامعه یا طبیعت بجوید. از این رو سه فصل به هم پیوسته بعدی کتاب دوم به خاستگاه این باورها می‌پردازد. دورکیم در تعریف دین بر مسأله تفکیک اشیاء به دو حوزه مقدس و عادی تأکید می‌کرد و آن را مهم‌ترین عنصر تشکیل دهنده دین می‌شمرد. کهن‌ترین تقسیم‌بندی اینچنینی در توتمیسم دیده می‌شود. از این رو به گفته او توتمیسم ابتدایی‌ترین دین به شمار می‌رود.

وی پیش از آنکه بکوشد ریشه این نگرش و علت پیدایش این باور را نشان دهد، به نقد نظریات دیگر درباره توتمیسم می‌پردازد. فصل پنجم به گزارش و نقد این نظریات اختصاص دارد. نخستین نظریه می‌کوشد توتمیسم را به دینی کهن‌تر و بدوی‌تر ارجاع دهد. تایلور و ویلکن بر این باوراند که توتمیسم شکل تحول یافته پرستش نیاکان است. از این منظر پس از مرگ نیای قبیله، بازماندگان تصور می‌کردند که روح او در تن حیوانی یا گیاهی حلول کرده است و به پرستش آن می‌پرداختند (ص ۲۳۰). دورکیم با این نظریه به چند دلیل مخالفت می‌کند: نخست آنکه در توتمیسم، برخلاف تصور عمومی مساله پرستش جانوران مطرح نیست و با آن فرق دارد. زیرا اگر پرستش در میان بود، خوردن معبود مطلقاً روا نبود، حال آنکه در جوامع توت‌پرست گاه طی مراسمی توت‌کلان کشته و خورده می‌شود (ص ۲۲۳). افزون بر آن برای فهم توتمیسم نباید به جاهایی مانند جاوه یا سوماترا رفت، بلکه باید به جایی که زندگی بسیط‌تر و بدوی‌تری دارد، یعنی استرالیا باید رفت و آنگاه درباره این مفاهیم تأمل نمود و یافته‌های مردم‌نگاری را ثبت کرد. وانگهی، حلول روحی که افراد جوامع استرالیایی به آن باور دارند منحصر به قالب‌های بشری است نه اینکه روح نیاکان در کالبد جانوران یا گیاهان لانه کرده باشد. لذا تفسیر تایلور، تبیین رضایت‌بخشی به دست نمی‌دهد.

در برابر نظریه تایلور، مردم‌نگار دیگری به نام جیونز، توتمیسم را به کیش پرستش طبیعت پیوند می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که این آیین شکل تکامل یافته ناتوریسم است. اما این فرضیه «علاوه بر افراط در ساده‌انگاری، پر است از چیزهای باورنکردنی» (ص ۲۳۴). زیرا لازمه تفسیر طبیعت‌پرستانه، آن است که افراد کلان بکوشند

حامی‌های متعددی به دست آورند و به این ترتیب توت‌های گوناگونی داشته باشند و نیروهای مختلف طبیعت را رام خود یا موافق خویش سازند، حال آنکه هر کلانی، فقط به طور منظم به یک توت قناعت کرده، یعنی یک حامی بیشتر نخواسته است (ص ۲۳۵).

وی پس از نقد تفصیلی هر یک از این نظریات، اعلام می‌دارد که یک ایراد مشترک بر همه این دستگاه‌های نظری وارد است. چرا که همه آنها در دو مقوله می‌گنجند: برخی منکر خصلت دینی توت‌میس‌اند و برخی آن را به دینی مقدم بر آن ارجاع می‌دهند، حال آنکه هر دو کوشش و نگاه، به معنای انکار یافته‌ها و مشاهدات مردم‌نگاران به شمار می‌رود (ص ۲۵۴).

فصل ششم این کتاب به تشریح تفاوت میان توت‌های جمعی و فردی و نقش مانا یا نیروی موجود در توت اختصاص دارد و تأکید می‌شود که توت جمعی مقدم بر توت فردی است و این توت جایگاهی خدای گونه دارد (ص ۲۵۷). رفتار با توت برخاسته از ترس نیست، تا بتوان آیین توتی را برآمده از ترس بشر اولیه از حوادث طبیعی و ناشناخته‌ها دانست، برعکس رفتار با توت مبتنی بر احترام است، زیرا توت سرچشمه حیات اخلاقی کلان است (ص ۲۵۹).

چهره دوگانه توت

چرا بشر اولیه به پرستش توت روی می‌آورد؟ فصل هفتم کتاب دوم، می‌کوشد به این پرسش اصلی پاسخ دهد. نخستین نکته‌ای که دورکیم بر آن تأکید می‌کند آن است که توت قبل از هر چیز نماد یا بیان مادی یک چیز دیگر است. ولی آن چیز چیست؟ دورکیم با تحلیل مفصلی نشان می‌دهد که توت، بیان رمزی دو چیز متفاوت است؛ از سویی نماد و تجسم خدای توتی است و از سوی دیگر رمز و نماد جامعه‌ای است که کلان نامیده می‌شود. بنابراین توت، همزمان نماد خدا و جامعه است. اینجاست که دورکیم به نتیجه معروف خود می‌رسد که «اگر می‌بینیم که توت هم رمز خدا و هم رمز جامعه است، آیا برای آن نیست که خدا و جامعه فرقی با هم ندارند و یک چیز بیشتر نیستند؟» (ص ۲۸۱). از نظر او جامعه اولیه برای حفظ وحدت و همبستگی میان

اعضای خود نیازمند قوانینی است که جنبه الزام‌آوری داشته باشند. اما این الزام‌آور بودن باید نهادینه شود و حالت الزام بیرونی خود را از دست بدهد تا هر یک از اعضا با طیب خاطر تن به خواست گروه داده از خواست‌های فردی خود بگذرد. این کار تنها از طریق تدوین مقررات ممکن نیست. باید روحی جمعی به وجود آید و هر کس خود را بخشی از آن بداند. این روح جمعی و وجدان گروهی از طریق اتخاذ یک توتّم به عنوان نماد گروه و سپس ارتقای آن به مقام الوهیت مقدور می‌گردد. هر چند این کار در آغاز آگاهانه انجام می‌گیرد، به تدریج اصل مسأله فراموش می‌شود و این باور شکل می‌گیرد که موجودی فراتر از جامعه وجود دارد که باید از قواعد اخلاقی وضع شده از سوی او پیروی کرد. در نتیجه الوهیت، آن روی سکه گروه اجتماعی است، نه وجودی متمایز از آن. گروه برای ادامه حیات خود و تغذیه مداوم اخلاقی اعضای آن، وجود متعالی را می‌آفریند و به آن به چشم پرستش می‌نگرد و بدین سان آن را موجودی مقدس و جدای از ساحت امور عادی می‌نهد. پس ریشه تقدس را باید در تلاش جامعه برای حفظ دوام خود دانست (ص ۲۹۲).

بدین ترتیب، مسأله باورها که یکی از ارکان اساسی هر دینی است، حل می‌شود. اما افزون بر باورها، در هر دینی شاهد مناسک و اعمال عبادی متعددی‌ایم. دورکیم این مسأله را نیز اینگونه حل می‌کند که جامعه پس از ایجاد آن باور اولیه برای آنکه همواره فرد را متوجه گروه نگه دارد و به او بگوید که باید خود را بخشی تجزیه‌ناپذیر از آن بداند، مناسکی ایجاد می‌کند که کارکرد آن در نهایت، تقویت روح همبستگی میان اعضای گروه است. از این رو عبادات مؤمنان، تفسیر اجتماعی ساده‌ای دارد و آنان بی آنکه خود بدانند با هر عبادتی تعلق خویش را با گروه خود تقویت می‌کنند و بدین ترتیب وجودشان سرشار از روح گروه می‌گردد. وی پیوند ادیان اولیه را از ترس و هراس بشر ابتدایی می‌گسلد و آن را به خاستگاه کاملاً متفاوتی پیوند می‌زند. از این رو نمی‌توان دین را امری مبتنی بر فریب یا توهم دانست، بلکه می‌توان ادعا کرد که مؤمن دینی، به هنگام اعتقاد به نیرویی اخلاقی که وی تابع آن است و بهترین بخش وجود خود را در راه آن می‌نهد، در واقع خود را فریب نمی‌دهد، این نیروی مورد بحث وجود دارد و همان جامعه است (ص ۳۰۹).

از نظر دورکیم هدف اصلی دین به دست دادن تبیین رضایت‌بخشی از عالم هستی نیست، بلکه هدف غایی دین، تقویت انسجام اجتماعی است و عبادات نیز در این مسیر عمل می‌کنند و «نقش آشکار آنها تحکیم پیوندهای موجود بین مؤمن و خدای اوست، از همین رهگذر این حرکات پیوندهای موجود میان فرد و جامعه را هم مستحکم‌تر می‌کنند، زیرا خدای مورد بحث در آن باورها جز بیان مجازی جامعه نیست» (ص ۳۱۰).

همچنان پرسش دیگری بر جای می‌ماند؛ چرا آرمان یک جامعه باید در قالب یک توتوم و علامت تجلی پیدا کند؟ دورکیم چنین پاسخ می‌دهد: اعضای جامعه همواره در کنار هم نیستند و بسیار پیش می‌آید که از هم جدا شوند، از این رو لازم بوده که نشان و نمادی انتخاب شود تا در غیاب همه اعضای جامعه، برای هر یک از افراد، یادآور تعلق و همبستگی آنان به یکدیگر باشد. تعیین نماد و نشانه، لازمه هر جماعت و گروهی است و نمی‌توان گروهی را نشان داد که بی‌آن باشد، حتی گروه‌های کجرو نیز برای افزایش حس تعلق خویش نمادی برای خود ابداع می‌کنند. وجود خالکوبی‌ها در میان ملوانان و حتی زائران مسیحی در نقاط ویژه، نمونه‌ای از این کارکرد است. بدون این نمادها نیز می‌توان احساس تعلق گروهی را داشت، با این تفاوت که «اگر رمزها و نمادها نباشند، احساسات اجتماعی فقط وجودی گذرا خواهند داشت» (ص ۳۱۵). کلان نیز یک جامعه است و نمی‌تواند این مسأله را ندیده بگیرد. کلان با اعضا، یا رییس و یا سرزمینی که در آن اسکان دارد، تعریف نمی‌شود، زیرا اینها متغیرند، تنها امری که کلان را در گذر ایام و به رغم حوادث گوناگون حفظ می‌کند، نماد توتومی آن است و بس. از این رو اگر این نام از کلان گرفته شود، «خواهید دید که از کلان دیگر نشانه‌ای باقی نمی‌ماند» (ص ۳۲۱).

علت پیدایش مفهوم روان

با این همه، این مسأله را باید تبیین کرد که مفهوم روان چگونه در ادیان پدیدار می‌شود. فصل هشتم کتاب دوم، کوششی است برای توضیح این مفهوم. در نظام توتومی، اندیشه روان و موجودات معنوی وجود ندارند، «اما هیچ دینی نداریم که این

مفهوم در آن وجود نداشته باشد» (ص ۳۲۹). از این رو، نمی‌توان این مقوله را حل نشده رها کرد. به ویژه که طبق داده‌های مردم‌نگاری مفهوم روان همزاد بشریت است. دورکیم، در این مورد با تحلیل مفصلی به کارکرد روان در قبائل ابتدایی می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که «روان به طور کلی جز اصل توتمی نیست که در هر فردی تجسم می‌یابد» (ص ۳۴۱). و به این ترتیب استمرار و دوام کلان را تأمین می‌کند. دورکیم با تأکید بر اینکه میان برخی از این قبائل ابتدایی، باروری و تولید مثل هیچ ربطی به تماس جنسی ندارد و برخی زنان از طریق گذر از جاهایی خاص یا نزدیک شدن به درختی باردار می‌شوند و به این ترتیب روان نیای کلان را در رحم خود جای می‌دهند، نتیجه می‌گیرد که روان نیاکان در حقیقت بر ساخته جامعه است برای حفظ وحدت افراد خود (ص ۳۵۰). اما نباید پنداشت که واقعاً جوهری لطیف به نام روان در کالبد انسان‌ها وجود دارد. بلکه همانگونه که دین تجسد آرمان جامعه و کلان بود، روان نیز همان کارکرد را دارد و به این ترتیب، به دلیل خاستگاه مادی آن قابل فهم و دفاع است. «پس روان فردی جز پاره‌ای از روان جمعی گروه نیست» (ص ۳۶۲). طبق این تبیین، مسأله بقای روح نیز حل می‌شود. پیدایش اندیشه جاودانگی نه محصول ترس هولناک از نیستی بوده است و نه زاده تصورات اخلاقی دربارهٔ ضرورت جزای نیکی‌ها و بدی‌ها. زیرا نه بشر اولیه چندان نگران مرگ بوده است و نه این ملاحظات اخلاقی او را به گونه‌ای جدی به اندیشه وا می‌داشته است. بهترین تبیین از نظرگاه دورکیم آن است که بشر اولیه نمی‌توانست تصویری از انعقاد نطفه در رحم بر اثر آمیزش جنسی داشته باشد و گونه‌ای از زاد و ولد را به نیای کلان نسبت می‌داد. پس لازم بود تا این نیاکان یا ارواح آنان همچنان باقی باشند، تا بتوانند مسأله پیدایش نسل‌های آینده را تبیین کنند (ص ۳۶۸).

فصل نهم که فرجامین فصل از کتاب دوم است، به تبیین ارواح و خدایان در ادیان می‌پردازد. هرچند دورکیم بر آن است که مفهوم روان را به صورت کلی حل کرده است، اما حداقل تأملی در برخی از ادیان استرالیایی نشان می‌دهد که در این ادیان مسأله در حد باور به روان متوقف نمی‌ماند، بلکه شاهد موجودات مجردی مانند ارواح، قهرمانان تمدن‌ساز و خدایان‌ایم. از این رو دورکیم می‌کوشد این امر را نیز تبیین کند. وی

نخست میان روان و روح تفاوت می‌نهد. روان وابسته به شخص است و گاه به گاه از تن خارج می‌شود، ولی در مجموع مستقل از آن نمی‌تواند عمل کند. حال آنکه روح برخلاف روان گاه ممکن است متعلق به جایی مانند چشمه شود، اما می‌تواند به اراده خودش از آن دور شود تا نوعی هستی مستقل را در فضا داشته باشد. به همین دلیل است که دایره عمل روح گسترده‌تر است (ص ۳۷۴). اما نکته مهم آن است که این دو چندان از هم دور نیستند و نگاهی به نام‌های گوناگونی که روان‌ها و ارواح دارند، ما را به مسأله عمیق‌تری می‌رساند: همه چیز حکایت از آن دارد که گویی ما دارای دو روان‌ایم؛ یکی در ماست، یا بهتر بگوییم خود ماست، و دیگری که بالای سر ما و فراتر از ماست، و نقش آن نظارت بر کار اولی و کمک کردن به آن است (ص ۳۸۵). بدین ترتیب، دورکیم مقدماتی را می‌آغازد تا نشان دهد که ارواح در حقیقت امتداد همان روان‌هایند، روان‌ها نیز ریشه توتمی دارند، پس ارواح مجرد جز تجسم توتم کلان نیست و کار آن حفظ انسجام آن است. اما تکلیف مفهوم خدای بزرگ قبیله چه می‌شود؟ وی بر آن است که نمی‌توان این اندیشه را به منشأیی بیرون از ساختار جامعه نسبت داد. هرچند خدایان از موجودات توتمی برترند. این تفاوت تنها در درجه است، نه ماهیت. پس می‌توان خدایان را همان نیاکان کلان و قبیله دانست، خدای بزرگ در واقع، خودش به خودی خود نیایی است با اهمیت خاص (ص ۳۹۹).

دقت در نام برخی از این خدایان، نشان می‌دهد که این نام‌ها در حقیقت خود قبایل یا نیاکان بزرگ کلان‌ها بوده و گاه با نام فعلی آنها به یک معنا است. در نتیجه می‌توان اندیشه خدای بزرگ را نیز به اندیشه توتمی فروکاست و ادامه و بسط آن به شمار آورد. طبق یک افسانه، توت‌ها در آغاز جز پاره‌های تن خدایی به نام "بیام" نبوده‌اند. پس کلان‌ها به یک معنا پاره‌های پیکر الهی خواهند بود. آیا این خود بیان دیگری از این سخن نیست که خدای بزرگ وجه تلفیقی همه توت‌هاست و در نتیجه در حکم تشخیص‌یابی وحدت قبیله است؟ (ص ۴۰۵).

دورکیم از مفهوم روان که خود انعکاس توتم است به مفهوم روح می‌رسد و از آن به مفهوم خدای بزرگ. وی این روند را با سیر معکوسی چنین نشان می‌دهد: خدای بزرگ قبیله‌ای، در واقع، جز یک روح نیایی نیست که توانسته است مقامی بلندمرتبه به دست

آورد. ارواح نیایی جز گوهرهایی نیستند که به صورت روان‌های فردی ساخته و پرداخته شده‌اند و قرار است چگونگی تکوین همین روان‌ها را توضیح بدهند. روان‌ها نیز به سهم خود، همانا قالبی‌اند که نیروهای غیرشخصی تا این لحظه موجود در بنیان باور توت‌م‌گرایی ضمن فردیت یافتن خویش در پیکرهای خاص به صورت آن درمی‌آیند (ص ۴۰۶).

مسأله مناسکی دین

هیچ دینی در باورهایش خلاصه نمی‌شود، بلکه باید نقش آیین‌ها و مناسک عبادی آن را نیز بررسی کرد و این بررسی را دورکیم در کتاب سوم با عنوان نگره‌های مناسکی اصلی طی پنج فصل انجام می‌دهد. فصل اول به بررسی آیین عبادی منفی و کارکردهای مناسک زاهدانه اختصاص دارد. هر آیین عبادی دو جنبه دارد: یکی مثبت، دیگری منفی (ص ۴۱۰). فصل نخست، ماهیت و کارکرد آیین عبادی منفی را بررسی می‌کند. در هر دینی، موجودات به لاهوتی و ناسوتی تقسیم می‌شوند و هدف آیین عبادی منفی تأکید بر این جدایی و تقویت آن است. از این رو در هر آیینی شاهد مناسک عبادی خاصی‌ایم که هدف آنها این نیست که مؤمنان آدابی را به صورت مثبت به جا بیاورند، بلکه فقط این است که آنان از دست زدن به بعضی اعمال بپرهیزند؛ پس همه این مناسک به شکل محرمات و ممنوعیت‌ها یا چنانکه در زبان جاری مردم‌نگاری گفته می‌شود، به شکل تابوهاست (ص ۴۱۱). واژه تابو، در زبان مردم پولی‌نه‌زی به کار می‌رود و مقصود از آن بیان نهاد اجتماعی ویژه‌ای است که برخی چیزها را از معرض استفاده خارج می‌کند. پرهیز از خوردن پاره‌ای اشیاء یا خودداری از انجام کارهایی خاص یا روزه‌داری‌ها، نمونه‌هایی از آیین‌های منفی به شمار می‌روند. البته همه کارکرد آیین عبادی منفی در تأکید بر جداسازی و مانع آفرینی خلاصه نمی‌شود، بلکه این نوع مناسک مقدمه‌ای است برای رسیدن به آیین عبادی مثبت. از آنجا که موجود ناسوتی، کاملاً متمایز از موجودات لاهوتی است، فرد تنها در صورتی می‌تواند با آنان تماسی صمیمانه داشته باشد که از طریق برخی پرهیزها، از خویشتن خاکی و ناسوتی خویش تهی گردد. پس می‌توان این تابوها را وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف اساسی

دانست که کیش عبادی مثبت است. انسانی که تن به آیین عبادی منفی می‌دهد و رنج‌های گوناگون ناشی از انواع محرومیت‌ها را بر خود هموار می‌سازد، اندک اندک، احساس اقتدار می‌کند؛ اقتداری که بی‌پایه هم نیست. در واقع عظمت آدمی بسته به این است که با درد و رنج چگونه روبه‌رو می‌شود. مقام آدمی هنگامی به بلندترین نقطه‌اش می‌رسد که بتواند چنان بر طبع خویش مسلط شود که آن را در جهتی خلاف آنچه به طور عادی و خود انگیخته ممکن بود در پیش گیرد، براند و مهارش را در دست داشته باشد و بشر از این راه میان همه دیگر آفریده‌ها مقامی منحصر به فرد پیدا می‌کند، چرا که آن آفریده‌ها کورکورانه به همان راهی می‌روند که لذات و خوشی‌ها آنها را بدان می‌کشاند؛ بشر با این کار، پایگاهی خاص خودش در جهان به دست می‌آورد. درد کشیدن نشانه آن است که برخی از پیوندهایی که آدمی را به جهان ناسوت مرتبط می‌کردند گسسته شده است (ص ۴۳۴). اعمال زاهدانه مختلف به بشر می‌آموزند تا او بتواند از منافع فردی خود به سود منافع جامعه چشم بیوشد، از این رو اینگونه محرومیت‌ها را باید نوعی مکتب خودسازی و آزمودگی دانست و باز به همین دلیل است که زاهدان نمونه‌های اعلای چنین از خودگذشتگی را تجسم می‌بخشند و احترام همگان را جلب می‌کنند: زیرا وجود چنین اشخاصی در حکم الگوهای زنده‌ای برای تشویق دیگران به این گونه آزمون‌هاست (ص ۴۳۵). البته زهد نیز تنها کارکردی دینی ندارد و در اینجا هم، مانند جاهای دیگر، علایق دینی فقط قالب نمادین بیان علایق اجتماعی و اخلاقی‌اند (ص ۴۳۶).

فصل دوم از کتاب سوم، در پی تبیین نوع دیگری از مناسک است که دورکیم آن را کیش عبادی مثبت می‌نامد. آیین عبادی منفی با همه اهمیتی که دارد، هدفش در خودش نیست و هرچند در پی وادار کردن آدمی به حیات دینی است اما بدون آیین عبادی مثبت کارش ناتمام است. نوعی از آیین عبادی مثبت، آیین قربانی است. نخستین کسی که توانست تلقی سنتی درباره این آیین را متزلزل سازد، رابرتسون اسمیت بود. تا زمان او، همه خیال می‌کردند قربانی کردن نوعی باج دادن یا بزرگداشت اجباری یا از سر لطف است (ص ۴۶۴). اما او نشان داد که این تبیین، دو خصلت اساسی کیش عبادی را در نظر نمی‌گیرد: نخست آنکه همواره در قربانی بحث بر سر

نوعی غذاست و دوم آنکه این غذا چنان است که هم مؤمنان نذرکننده‌اش در آن مشارکت دارند و هم در همان حال، خدایی که غذا نذر او شده است. در حالی که در باج دادن‌ها، چنین نیست و کسی که باج می‌دهد از باج خود برخی را برای خویش بر نمی‌دارد. اینجاست که دورکیم در امتداد کار اسمیت می‌کوشد تا کارکرد دقیق‌تر آیین قربانی را توضیح دهد. اگر بخواهیم از منظر تازه‌ای به آیین قربانی بنگریم، می‌توان آن را تلاش برای یکی شدن با خدا از راه تغذیه بدانیم. قربانی‌کنندگان با تخصیص سهمی از قربانی خود به خدا و خوردن سهم دیگری از آن با خدا همسفره می‌شوند و بدین طریق گامی به سوی هم گوهر شدن با او برمی‌دارند. این نگرش، توضیح می‌دهد که چرا اعضای یک کلان، توت‌م خود را که مقدس است و تابو به شمار می‌رود، در مراسم خاصی می‌خورند. آنان با این کار پا از گلیم خود فراتر گذاشته و نوعی دعوی الوهیت کرده‌اند. دورکیم اینگونه نتیجه می‌گیرد: هیچ کیش عبادی مثبتی نیست که در کنه آن، نوعی خلاف شرع به معنای حقیقی کلمه نهفته نباشد؛ زیرا بشر بدون درگذشتن و تجاوز کردن از سدی که به طور معمول باید او را از قلمرو لاهوت دور نگاه دارد، چگونه می‌تواند با باشنده‌های لاهوتی مراوده داشته باشد؟ (ص ۴۶۶). راه حل پیشنهادی دورکیم، آن است که این تجاوز و تخطی باید چنان ماهرانه صورت گیرد که خشم خدایان برانگیخته نشود و از شدت گناه نیز کاسته شود. از این رو، قواعدی برای این کار وضع می‌شود تا از شدت و قبح این گناه بکاهد.

اما چرا باید بشر چیزی را بیافریند، آنگاه او را بیرستد و به درگاهش قربانی کند و بخواهد با او همذات گردد؟ پاسخ دورکیم آن است که وجود خدایان که نماد جامعه‌اند، برای حیات اخلاقی جامعه لازم است. از این رو یک رابطه بده بستان بین بشر و خدایان برقرار می‌گردد؛ انسان‌ها دست به اعمالی می‌زنند تا بدین طریق بتوانند قوام اجتماعی خود را حفظ کنند و این کار تنها از راه چنین مناسکی ممکن است. خدایان نیز مانند جامعه جز در آگاهی افراد وجود ندارند. اگر افراد نباشند، خدایان نیستند، اما اگر خدایان نیز نباشند، جامعه از میان می‌رود و انسجام گروهی و قواعد اخلاقی که لازمه زیست انسانی است، نابود می‌گردد (ص ۴۷۹).

به اعتقاد دورکیم همه کیش‌های عبادی معنای اخلاقی عمیقی دارند. اما افراد بشر چگونه به چنین فکری رسیده‌اند و به ویژه چرا و چگونه تا این حد به این فکر وفادار مانده‌اند؟ آیا انسان‌های اولیه از چنان پیچیدگی ذهنی برخوردار بوده‌اند که بتوانند چنین مکانیزم پیشرفته‌ای برای حفظ جامعه ابداع کنند که اجرا کنندگانش نیز از فلسفه حقیقی آن بی‌خبر باشند و گذر زمان از تازگی آن نگاهد و جوامع پیشرفته نیز نتوانند مکانیزم کارآمدتری جای آن بنشانند؟ از نظر دورکیم تشریفات دینی هر قدر هم کم اهمیت باشند، اجتماع را به حرکت در می‌آورند (ص ۴۸۰) و روح همبستگی و تعلق به جامعه را در آنان می‌دمند.

فصل چهارم، نوع دیگری از مناسک عبادی را بررسی می‌کند که مناسک نمایشی یا یادبودوارانه نام دارد. در این گونه مناسک، هدف خاصی دنبال نمی‌شود و انجام مناسک‌گویی خود هدف است، مانند جشن‌های خاص سالانه که در آن مؤمنان برای شادمانی گرد هم می‌آیند. اما نقش حقیقی چنین مناسکی نیز کمک کردن به مقاصد اخلاقی است (ص ۵۱۱). اینگونه مراسم نیز نقشی کاملاً اجتماعی دارد و هدف آن برانگیختن برخی احساسات و زنده نگه داشتن روح تعلق فرد به کلان است. گفتنی است که این نوع مناسک علاوه بر این نقش، گویای یک جنبه دیگر است و آن هم جنبه زیباشناختی دین است (ص ۵۲۴). مقصود دورکیم آن است که هر دینی علاوه بر ماهیت اجتماعی خود عنصری زیباشناختی دارد و همین عنصر است که موجب جلب مؤمنان و جذابیت آن می‌شود. البته این عنصر صرفاً عنصری برای سرگرمی نیست، بلکه کارکردی اجتماعی دارد و دین از طریق این نوع مناسک تفریحی می‌کوشد تا جنبه‌های زیادی سختگیرانه و خشن خود را پنهان بدارد (ص ۵۲۷).

فصل پنجم و آخرین فصل این کتاب، به مناسک کفاره‌پرداز اختصاص یافته و نوعی از مناسک را که عزادارانه است معرفی و تحلیل می‌کند. مقصود از این نوع مناسک، مراسمی است که به هنگام مرگ یکی از اعضای کلان انجام می‌گیرد. در همه جا مرسوم است که به هنگام از دست رفتن یکی از افراد خانواده، اعضای باقی مانده ماتم گرفته و مراسم خاص برگزار می‌کنند و از طریق اعمال گوناگون غم و اندوه خود را از این حادثه نشان می‌دهند. همه ما به نحوی تجربه از دست دادن عزیزی را از سر

گذرانده‌ایم و اندوه خود را از طریق گریستن یا دیگر تجلیات غم نشان داده‌ایم و این را نتیجه حس عمیق انسانی دانسته‌ایم. اما تحلیل دورکیم از این مسأله به گونه‌ی دیگری است. وی به استناد اعمال حیرت‌انگیزی که در مراسم از دست رفتن یکی از اعضای کلان انجام می‌شود، مانند خودزنی تا حد مرگ و خراشیدن بدن با ابزارهای برنده، نتیجه می‌گیرد که این اعمال بیش از آنکه، خودانگیخته و ناشی از غم از دست دادن کسی باشد، کارهایی است اندیشیده و سازمان یافته و با کارکرد خاص؛ ما چنین می‌کنیم زیرا جامعه به ما تعلیم داده است چنین کنیم. اما چرا باید اندوه را نه یک عکس‌العمل طبیعی، بلکه ضرورتی بیرونی و اجتماعی دانست؟ پاسخ دورکیم آن است که هر حادثه‌ای که به از بین رفتن یکی از اعضای جامعه می‌انجامد، ضربه‌ای به اصل جامعه و همبستگی آن وارد می‌سازد. جامعه باید در برابر این ضربه ایستادگی کند و نشان دهد که همچنان زنده است و به این طریق به اعضای خود امیدواری ببخشد. از این رو در چنین مواقعی همه اعضای خود را بسیج می‌کند و آنان را به انجام اعمالی سوگوارانه وادار می‌سازد تا نشان دهد که هنوز انسجام خود را از دست نداده و همچنان به قوت خود باقی است (ص ۵۵۵). وجود چنین مراسمی به همه اعضای جامعه قوت قلب می‌دهد که هنوز دیگران هستند و همبستگی‌های اجتماعی به هم نخورده است. بنابراین، انواع مناسک عزاداری، هیچ ربطی به نیاز شخص متوفی به خیرات و مبرات یا اندوه بازماندگان ندارد، بلکه بازتاب خواست جامعه برای تقویت همبستگی میان افراد خود است (ص ۵۷۱).

دورکیم در پایان کتاب، طی نتیجه‌گیری مفصل خود به جمع‌بندی نتایج به دست آمده می‌پردازد. وی ادعا می‌کند هرچند وی یک دین ابتدایی یعنی توتمیسم را بررسی کرده است، اما همین دین ابتدایی همه عناصر ذاتی یک دین کاملاً توسعه یافته را در خود دارد، این عناصر از نظر دورکیم عبارتند از: تمایز چیزها و تفکیک آنها به لاهوتی و ناسوتی، مفهوم کلی روان، روح، شخصیت اسطوره‌ای، الوهیت ملی و حتی بین‌المللی، کیش منفی با اعمال ریاضت‌کشانه‌ای که شکل افراطی آن را تشکیل می‌دهند، مناسک نذر و نیاز و همداتی طلبی، مناسک تقلیدی، مناسک یادبود واره و بزرگداشت و مناسک کفاره‌ای (ص ۵۷۵). وی در برابر این انتقاد که چگونه از بررسی یک دین ابتدایی

می‌خواهد به فهم همه ادیان برسد، چنین پاسخ می‌دهد: اگر دانشمندی، حتی در یک مورد یگانه موفق شود راز حیات را به چنگ آورد، حتی اگر این مورد به بسیط‌ترین موجود پروتوپلاسمی برگردد، باز هم حقایقی که از این راه به دست آمده‌اند در مورد همه موجودات زنده، حتی برترین آنها کارکرد خواهند داشت (ص ۵۷۶). نکته دیگر که دورکیم بر آن تأکید می‌کند آن است که بیشتر نظریه پردازان دین را عمدتاً مجموعه‌ای از تصورات و باورها دانسته و به تحلیل آنها همت گماشته و مناسک را به حاشیه رانده‌اند حال آنکه دین بیش از آنکه دستگاہی از باورها باشد، مجموعه‌ای از اعمال است و نمی‌توان اهمیت این اعمال را نادیده گرفت. چرا که دین نقشی جدی در حیات اجتماعی مؤمنان ایفا می‌کند و این نقش از طریق مناسک صورت می‌بندد، نه صرف باورها. در حقیقت «نقش دین عبارت است از واداشتن ما به عمل، و کمک کردن به ما برای زیستن. مؤمنی که با خدای خویش همذات گردیده فقط بشری نیست که به حقایق تازه‌ای دست یافته که نامؤمن از آنها بی‌خبر است؛ این مومن آدمی است که بیش از نامومن توانا به عمل است» (ص ۵۷۷). نتیجه دیگر وی آن است که گرچه دین یک واقعیت است و نمی‌توان آن را توهم محض دانست، اما این سخن به آن معنا نیست که حقیقت دین همان باشد که مؤمنان به آن باور دارند (ص ۵۷۹). نتیجه دیگر آن است که تا جامعه وجود دارد، دین نیز خواهد بود و نمی‌توان آرمان جامعه بی‌دین را تصور کرد و در پی آن کوشید. با این همه این سخن به آن معنا نیست که حتماً ادیان کهن تا ابد بر جای خواهند ماند و دین تازه‌ای جای آنها را نخواهد گرفت (ص ۵۹۳). وی همچنین نتیجه می‌گیرد که تعارض علم و دین ماهوی نیست، بلکه بر سر قلمرو تفسیر است. از این رو علم هرچه پیشرفت کند، باز نمی‌تواند همه کارکردهای دین را از آن بگیرد، زیرا انسان در زندگی خود نیازمند ایمان است و این کار تنها از دین ساخته است، نه علم. علم پاره پاره است، ناقص است؛ علم فقط به کندی پیش می‌رود و هرگز تمامیت یافته نیست؛ زندگی، اما، نمی‌تواند منتظر بماند (ص ۵۹۷).

بررسی نظریه دورکیم

در نظریه دورکیم توجه به نکاتی لازم است: یک، دین به هیچ روی با جادو پیوندی ندارد. بر خلاف نظر مردم‌شناسان معاصر دورکیم، که غالباً دین را ادامه جادو می‌دانستند، وی این دو را از یکدیگر جدا می‌داند. دو، از نظر دورکیم، دین معقول است و ریشه در توهمی کهن ندارد. وی برخلاف دیدگاه آنیمیستی یا ناتوریستی که در نهایت دین را به ترس نامعقول یا توهم فرو می‌کاستند، برای دین بنیادی عقلانی قایل است. از آنجا که لازمه اجتماعی زیستن انسان، وجود قواعد اخلاقی است و این قواعد به وسیله جامعه ساخته و در افراد نهادینه می‌شود و مهم‌ترین ابزار این کار دین است، پس دین امری است معقول.

سه، دین پدیده‌ای اجتماعی است. دورکیم برخلاف کسانی که دین را نتیجه اندیشه فردی افراد و کوششی برای پاسخگویی به سوال‌های اساسی بشر می‌دانستند، آن را یکسره امری اجتماعی می‌داند و کارکرد اصلی آن را همین وحدت بخشی معرفی می‌کند. چهار، دین امری جاودانه است. از آنجا که همواره جامعه وجود دارد و انسان نمی‌تواند بی‌جامعه به زیست اجتماعی خود ادامه دهد و اهداف خود را محقق سازد، دین نیز همواره وجود خواهد داشت، زیرا دین مهم‌ترین عامل پیوند اجتماعی است. پنج، دین متأثر از قانون تکامل نیست و از مراحل چهارگانه تکامل نمی‌گذرد (ص ۵۷). اگر منظور جامعه‌شناسان تکاملی آن است که دین از مراحل ناقص به کمال سیر می‌کند، خطا است. به معنایی که دورکیم مدنظر دارد، هیچ دینی ناقص نیست و تکامل به این معنا در دین جایی ندارد. هر دینی کارکرد معین و ثابتی دارد و آن هم حفظ پیوستگی جامعه است. این کارکرد همواره متناسب خود جامعه است. البته بی‌شک پاره‌ای از ادیان، مفاهیم پیچیده و مناسک تلطیف یافته‌ای دارند، ولی این واقعیت به این معنا نیست که دین روند تکاملی طی کرده باشد.

شش، دین با علم هیچ تعارضی ندارد. برخلاف پندارهای رایج زمان دورکیم که علم را معارض و جایگزین دین می‌دانستند، وی بر این نکته تأکید می‌کند که نه تنها تعارضی ماهوی میان این دو وجود ندارد، بلکه علم خود زاینده دین است و در مواردی تمایز میان این دو دشوار است. وی می‌پذیرد که علم دارای نوعی روح انتقادی است که

دین از آن دور است، اما با تأکید بر اینکه مفاهیم کلی علم ریشه دینی دارند، مدعی می‌شود که «هر قدر که روش‌های علمی کامل‌تر باشند، باز نمی‌توان گفت که علم از دین متمایز است» (ص ۵۹۵).

نظریه دورکیم از زمان خودش مورد نقد و بررسی قرار گرفت و در کنار کسانی که سخت به هواخواهی از آن پرداختند و از آن در تحقیقات میدانی خود سود جستند، دیگرانی نیز آن را از جهات متعددی به نقد کشیدند. مهم‌ترین نقدها متوجه سه مسأله بوده است. یکی مفروضات دورکیم بود و دیگری شواهدی که ارائه می‌کرد و سوم رویکرد تقلیل‌گرایانه او بود. از نظر این مخالفان دورکیم از همان آغاز دین را به گونه‌ای تعریف می‌کرد که بستری مناسب برای اثبات نظریه‌اش فراهم آورد، حال آنکه این تعریف قابل خدشه جدی است. دیگر آنکه دورکیم نظریه‌اش را درباره ادیان ابتدایی بر شواهدی استوار کرده بود که این شواهد به وسیله دیگران فراهم آمده بود و بعدها مشخص شد که برخی از این شواهد را می‌توان به گونه دیگری تفسیر کرد و بخش قابل توجهی از آنها نیز مجعول است. سوم آنکه دورکیم در این نگرش با منطق پوزیتیویستی و با ارجاع همه ساحت‌های هستی به عالم ماده، دین را تفسیر می‌کند. در این جا به این مناقشات و تفصیل آنها نمی‌پردازیم (نک: اسلامی، ص ۶۵)، ولی با قبول مبانی دورکیم و حتی با تن دادن به صحت شواهد ارائه شده، باز به نظر می‌رسد که دیدگاه او در تفسیر مسائل فراوانی از دین ناتوان است. در اینجا به برخی از مشکلاتی که نظریه او پیش می‌آورد اشاره می‌کنیم.

۱. نظریه دورکیم تکلیف جادو را کاملاً روشن نمی‌کند. وی گاه این دو را کاملاً از یکدیگر متمایز می‌سازد، اما در جای دیگری تأکید می‌کند که نمی‌توان این دو را کاملاً از یکدیگر جدا ساخت و این مسأله کم‌اهمیتی نیست که بتوان از آن گذشت. در زمان دورکیم، پاره‌ای از مردم‌شناسان، مانند فریز، دین را ادامه و تکامل جادو می‌دانستند و معتقد بودند که در گذر زمان جادو به دین تبدیل می‌شود و لذا در پاره‌ای جوامع ساده و ابتدایی مرز معینی میان دین و جادو وجود ندارد. آنان به موارد متعددی اشاره می‌کنند که این دو حوزه با هم تداخل دارند. با این حال، دورکیم سخت در برابر این دیدگاه می‌ایستد و بر آن است که این دو در اساس و ماهیت با یکدیگر متفاوت‌اند و

کارکرد جداگانه‌ای دارند. دین دارای یک سازمان اجتماعی است، حال آنکه جادو هیچ سازمانی ندارد. اگر هم در جایی شاهد آن بودیم که جادو دارای سازمان و تجمعی از جادوگران است، صرفاً برای آن است که هر جادوگر بتواند کار فردی خود را به بهترین وجه انجام دهد. از این منظر می‌توان سازمان جادوگران را به اتحادیه‌های صنفی نجاران تشبیه کرد. هر نجاری کاری فردی انجام می‌دهد و خصلت کار او فردی و شخصی است، نه جمعی. اما نجاران برای پیش بردن کار خود گاه ناگزیر می‌شوند که در دل یک سازمان شکل بگیرند. چنین تجمعی، به معنای خصلت جمعی چنین پیشه‌ای و کارکرد اجتماعی آن نیست. در حالی که دین در ذات و بنیاد خود خصلت اجتماعی دارد و سازمان دینی نیز لازمه تحقق کارکرد دین است. بدین ترتیب، از نظر دورکیم، تفاوت جادو و مذهب آن است که جادو امری فردی، اختیاری، بدون سازمان و بی‌نیاز از تجمع است. حال آنکه مذهب در نهاد خود امری اجتماعی، سازمان یافته و الزامی است. جادوگر مانند پزشکی است که افراد مختلف با اهداف متفاوت و حتی گاه متضاد به او مراجعه می‌کنند و هر کسی از جادوگر خواستار تحقق آرزویی می‌شود جادوگر نیز می‌کوشد خواسته هر یک را برآورد. ممکن است دو نفر که دشمن یکدیگرند، نزد جادوگری بروند و هریک از او بخواهد تا برایش با جادو رقیبش را از پای درآورد. این خواسته‌ها اختیاری، فردی و متضاد است، اما در دین چنین نیست. دین می‌کوشد تا همه اعضای جامعه را در دل یک نظام اخلاقی و مجموعه‌ای از هدف‌ها متحد سازد. دورکیم تأکید می‌کند که دین همیشه نسبت به جادو نوعی اکراه نمایان از خود نشان داده و جادو نیز در عوض خصومتی آشکار نسبت به دین داشته است (ص ۵۷). وی همچنین با موافقت از دیدگاه هوپر و موس نام می‌برد که نشان داده‌اند: در شیوه‌های جادوگر چیزی عمیقاً ضد دینی وجود دارد (ص ۵۸) و نتیجه می‌گیرد که این دو در تقابل با یکدیگر قرار دارند. آنگاه ادعا می‌کند که می‌توان با دقت علمی جادو را از دین جدا ساخت. از نظر او مهم‌ترین نقطه افتراق دین از جادو آن است که دین همواره امری جمعی است، حال آنکه جادو امری فردی و حرفه‌ای است و این دو قابل جمع نیستند. وی صفحاتی چند را به اثبات این مطلب اختصاص می‌دهد تا نشان دهد که برخلاف پندارهای رایج این دو با یکدیگر نسبتی ندارند. اما وی در موارد مختلفی نمی‌تواند

پایبند این تفاوت بماند و اعتراف می‌کند که تفکیک این دو ممکن نیست و مرزهای این دو قلمرو اغلب نامشخص است (ص ۶۱). اگر واقعا در اغلب موارد نتوان این دو را از یکدیگر متمایز ساخت، تعریف دورکیم گرهی از کار نمی‌گشاید و باز به بحث پیشین باز خواهیم گشت که دین و جادو چه تفاوتی با یکدیگر دارند. از آن بالاتر وی در جای دیگری به مایه‌های دینی جادو اشاره می‌کند که عمیقاً با سخنان او درباره شیوه‌های ضد دینی جادوگر ناسازگار است. وی در بحث از کیش عبادی مثبت این امر را مطرح می‌سازد که جادو نیز زیر نفوذ دین است و اساساً وامدار آن است و در پشت‌ساز و کارهای اساساً غیر دینی که جادوگر به کار می‌بندد، پس زمینه‌ی کاملی از تلقی‌های دینی، جهانی سرشار از نیروهایی وجود دارد که جادو فکر آنها را از این دین به عاریت گرفته است. با این حساب، اکنون می‌توانیم بفهمیم چگونه جادو تا این حد سرشار از فکرهای دینی است، برای اینکه خود جادو از دین سرچشمه گرفته است (ص ۵۰۱). این ادعا مؤید نظرگاه مردم شناسانی است که بر پیوند دین و جادو تأکید می‌کردند و این دو را هم خانواده می‌دانستند، حال آنکه با مبانی دورکیم ناسازگار است. در هر صورت وی نتوانسته تبیین رضایت بخشی از رابطه دین و جادو و تفاوت آن دو به دست دهد و این نقصی جدی در نظریه او به شمار می‌رود.

۲. اگر آنگونه که دورکیم مدعی است، دین نماد کلان و جامعه خاصی است و مانند پرچم نشانه وحدت اعضای گروه است، چرا چندین جامعه متفاوت و گاه متضاد، نماد دینی واحدی دارند. طبق نظر دورکیم همان طور که سرود ملی یا پرچم یک جامعه نماد وحدت آن است، دین نیز چنین است. اما در این صورت هر جامعه‌ای همانطور که برای خود نمادهای مقدسی دارد، باید دین مجزایی داشته باشد. حال آنکه واقعیت جز این است. وجود جوامع متعدد که گاه با یکدیگر دشمنی نیز دارند با داشتن یک دین ناسازگار است. زیرا به گفته دورکیم، دین بازتاب آرمان‌های اخلاقی کلان است تا هویت آن را حفظ کند و این کار تنها از طریق تمایز یک کلان خاص از دیگر کلان‌ها ممکن می‌شود، نه از طریق اشتراک با آنها. وجود نمادی مانند پرچم به من می‌باوراند که در کشور الف عضویت دارم نه ب. سرود ملی کشور من نیز چنین می‌کند. دین نیز باید چنین کند، لذا نمی‌توان پذیرفت که چندین جامعه متخاصم یک دین داشته باشند.

۳. اگر دین نماد وحدت جامعه است و همه اعضای آن را به یکدیگر می‌پیوندد، چرا در یک جامعه معین که اشتراک منافع نیز وجود دارد، چندین دین و گرایش دینی دیده می‌شود. این مسأله برعکس اشکال قبلی است. در آنجا شاهد افرادی با منافع گوناگون اما دین واحدی بودیم. اما در این جا سخن از یک جامعه و گروهی با منافع مشترک است که به چند دین اعتقاد دارند و گاه برای دفاع از معتقدات دینی خود با یکدیگر می‌ستیزند و حتی منافع اجتماعی خود را در این راه زیر پا می‌گذارند. در اینجا به جای آنکه دین نقش وحدت بخش را ایفا کند و همه را متعهد به جامعه کند، پیروان خود را به ضدیت با هنجارهای حاکم در جامعه فرا می‌خواند. برای مثال مسیحیت در آغاز نه تنها موجب وحدت جامعه نبود، بلکه دقیقاً نقشی تجزیه طلبانه ایفا می‌کرد و مسیحیان نیز به همین دلیل محاکمه و در امپراتوری روم اعدام می‌شدند. این نکته در دین اسلام بیشتر صادق است. مخالفان پیامبر اکرم (ص) بزرگترین اتهامی را که متوجه حضرت رسول می‌کردند آن بود که این شخص با دین خود موجب گسست در جامعه شده است و پسران را در برابر پدران قرار داده و زنان را از شوهران خود جدا ساخته است. دورکیم چنان دل‌مشغول نظریه خود درباره نقش وحدت بخش دین است، که تنها بر این وجه نگه‌دارنده آن تأکید می‌کند و از نقش انقلابی و تغییر دهنده آن بی‌خبر می‌ماند و در نتیجه از توجه به آیین‌هایی که در درون مسیحیت زاده شدند و عملاً موجب گسست میان اعضای جامعه مسیحی شدند مانند پروتستانیسم، باز می‌ماند.

۴. نظریه دورکیم به فرض صحت تنها می‌تواند پاره‌ای از ادیان را تبیین کند که آشکارا قوم مدارانه‌اند. این نظریه چه بسا در مورد آیین یهود صادق باشد. آیین یهود طی سالیان دراز قوم یهود را حفظ کرده است و مانع زوال قومیت آنان شده است. دورکیم نیز که عمیقاً متأثر از آموزه‌های این دین است، خواسته و ناخواسته دین را از منظر قومی می‌نگرد. اما این نظریه درباره پاره‌ای دیگر از ادیان الهی مانند اسلام صادق نیست. در این آیین آنچه مهم نیست، تعلقات قومی و اجتماعی است. آنچه مسلمانان را به یکدیگر پیوند می‌دهد، باورهای مشترک دینی است. در نتیجه یک عرب مسلمان با یک چینی مسلمان بیشتر احساس وحدت و همبستگی می‌کند تا یک عرب مسلمان با یک عرب مسیحی. برای یک مسلمان تنها معیار همبستگی آرمان‌های مشترک است،

نه کارکرد اجتماعی دین در جامعه. لذا این نظریه از تبیین همبستگی در میان اعضای ادیان جهانی ناتوان است.

۵. این نظریه از تبیین پیدایش ادیان جدید ناتوان است. از آنجا که دین حافظ وحدت اعضای جامعه است، نمی‌توان انتظار داشت که دینی تازه پدیدار شود و این وحدت را مخدوش می‌کند. البته می‌توان در پاسخ این اشکال گفت که جامعه در روند تحول خود نیازمند دین جدید می‌شود و این کار را می‌کند. اما این پاسخ قانع‌کننده نیست، زیرا این دین تازه غالباً مورد قبول و حمایت جامعه نیست و تنها اندکی از اعضای جامعه از آن حمایت می‌کنند و به همین دلیل نیز مغضوب اکثر افراد جامعه می‌شوند. پس نمی‌توان با این نظریه پیدایش ادیان جدید را تبیین کرد.

۶. دین، از نظر دورکیم، عامل پیوند دهنده جامعه است و ابزاری است برای تحقق این وحدت. اما باید قبلاً جامعه‌ای در کار باشد تا جامعه از دین چنین استفاده‌ای کند. در اینجا شاهد یک دور هستیم. زیرا جامعه بر اثر پیوند میان افراد که مهمترین آن پیوند دینی است پدیدار می‌شود، حال آنکه خود دین زاده جامعه است، این دوری است که از آن نمی‌توان گریخت. تالکوت پارسونز، جامعه‌شناس آمریکایی، این نکته را چنین بیان می‌کند: «اندیشه دورکیم در این زمینه آشکارا تمایل به استدلال دوری دارد، چون وی تمایل دارد الگوهای دینی را به منزله تجلیات نمادی جامعه تلقی کند، ولی در عین حال بنیادی‌ترین جنبه‌های جامعه را مجموعه‌ای از الگوهای احساس دینی و اخلاقی می‌داند» (تامسون، ص ۳۱).

۷. تحقیقات مردم‌شناسانی چون مالینوفسکی، استاینمتر و بک در میان قبایل استرالیایی نشان می‌دهد که در چنین جوامعی فردیت جایگاه والایی در جامعه دارد و موقعیتی که کاهن قبیله دارد، صرفاً امتیازی نیست که جامعه به وی بخشیده است، بلکه وی بر اثر قابلیت‌های شخصی خود آن را کسب کرده است. در نتیجه در دل نظام اجتماعی بدویان نیز گونه‌ای فردگرایی دیده می‌شود. از این رو ارجاع همه نمادهای جامعه به عقل جمعی پذیرفتنی نمی‌نماید (سامی‌النشار، ص ۱۴۱).

۸. دورکیم در نقد نظریه آنیمیسیم، استدلال می‌کند که بشر ابتدایی دارای ذهنی چنان پیچیده نبود که بتواند هر پدیده‌ای را دارای روح فرض کند. از نظر او مردم این

دوره چنان درگیر مسایل زیستی خود بودند که فرصت و قدرت چنان نظریه‌پردازی‌ها را نداشتند. همین نقد را می‌توان به نظریه دورکیم وارد ساخت. مردمان اولیه استرالیایی چنان درگیر مسائل روزمره و حل مشکلات بودند که نمی‌توانستند، نظریه توتمیسم را به عنوان نظریه‌ای عام ارایه کنند و از آن برای حفظ وحدت اجتماعی استفاده نمایند. نظریه توتمیسم به فرض صحت چنان پیچیده است، که تنها از ذهن بشر ابتدایی مورد فکری منسجم، انتقادی و پیچیده ممکن است صادر شود، نه از ذهن بشر ابتدایی مورد ادعای دورکیم (همان، ص ۱۴۲). دورکیم بسیار هوشمندانه و با دقت کوشیده است همه اجزای دین را تحلیل و براساس کارکرد اجتماعی آن تبیین کند. این هوشمندی و تلاش جهت ارائه تبیینی جامع قابل توجه است، اما مسأله اصلی این است که آیا بشر ابتدایی از چنان پیچیدگی عقلی برخوردار بوده است که طرحی اینگونه بسامان بریزد و با آن، وحدت کلان را حفظ کند و مقوله‌ای را پدید آورد که هم پاسخگوی نیازهای معرفت شناسانه افراد کلان باشد و هم مایه پیوند اجتماعی گردد و هم شوربخش و شادی‌آفرین باشد. به نظر می‌رسد که دورکیم توان فکری دوران خود را به اعصار کهن بازتابانده است.

۹. مردم شناسان نشان داده‌اند که برخلاف نظریه دورکیم، توتم‌های فردی از نظر تاریخی بر توتم‌های جمعی مقدمند؛ به این معنا که در جاهایی که نظام توتمیسم وجود دارد، نخست فرد از طریق رؤیا برای خود توتمی را بر می‌گزیده و آن را مظهر مانا می‌دانسته است، و بعدها توتمی را به عنوان نماد جامعه انتخاب می‌کرده است. از این رو، همواره در جوامع دارای توتم دو نوع توتم دیده می‌شود یکی توتم‌های فردی و دیگری توتم‌های جمعی. بنابراین اگر نظریه دورکیم بتواند تکلیف توتم‌های جمعی را روشن کند و ثابت کند که این توتم‌ها نماد دین و جامعه است، باز مشکل توتم‌های فردی حل نشده می‌ماند و نمی‌توان برای آن در نظریه دورکیم جایی یافت. در حالی که همین مردم شناسان مدعی شده‌اند که توتم‌های جمعی بیانگر وابستگی به خانواده و کلان یا عشیره است و معنای دینی ندارد (همان، ص ۱۴۳).

۱۰. طبق نظریه دورکیم، قانون شکنی اجتماعی مساوی با بد دینی یا بی‌دینی است، زیرا دین به نظر او عبارت است از پرستش جامعه و تن دادن به هنجارهای آن. از

این رو، هر کس که تن به هنجارهای دینی جامعه نمی‌دهد عملاً مقررات و قواعد زیست اجتماعی را زیرپا گذاشته است. حال آنکه در طول تاریخ کسانی بوده‌اند که دین رسمی جامعه را نپذیرفته‌اند و یا بی‌دین بوده‌اند یا دینی جز دین رایج داشته‌اند، با این حال وظایف اجتماعی خود را انجام می‌داده‌اند و هیچ مشکلی با ساختار اجتماعی و هماهنگی با نظام هنجارها نداشته‌اند و این امر با تحلیل دورکیم ناسازگار است.

۱۱. نظریه دورکیم نشان نمی‌دهد که چرا برخی ادیان در طول تاریخ می‌پایند. وی گرچه نظریه تکاملی ادیان را رد می‌کند، با این حال می‌پذیرد که ادیان موجود صورت تحول یافته و پیچیده شده همان توتمیسم به شمار می‌روند. وی هرچند احتمال می‌دهد که ادیان موجود نیز در طول تاریخ دگرگون شوند و جای خود را به ادیان دیگری دهند، اما در عمل شاهد این امر نیستیم. مسأله اساسی آن است که اگر توتمیسم همه ابعاد یک دین کامل را دارد، که به نظر دورکیم چنین است، چرا باید در طول تاریخ به تدریج محو شود و جای خود را به دین پیچیده‌تری بدهد؟ اگر گفته شود که این تغییر به دلیل نیازهای پیچیده‌شونده مردم و رشد عقلی آنان است، باید انتظار داشت که طی دو هزار سال گذشته نیز، مسیحیت جای خود را به دین تازه‌تری بدهد، حال آنکه همچنان قوت خود را حفظ کرده است. اگر هم دین را تابع قانون تکامل ندانیم جای این پرسش است که چرا توتمیسم با همان شکل اولیه‌اش، اینک در همه جوامع وجود ندارد. به نظر می‌رسد که نظریه دورکیم توضیح قانع‌کننده‌ای درباره تحول ادیان به دست نمی‌دهد.

۱۲. طبق تحلیل دورکیم، کسی که دست به مهاجرت می‌زند و یا به جامعه دیگری می‌رود و شهروند آنجا می‌شود، همان طور که هنجارهای اجتماعی آن را می‌پذیرد و اگر چنین نکند، از عضویت در آن جامعه محروم می‌شود، باید هنجارهای دینی آن را نیز بپذیرد. حال آنکه عملاً چنین نیست و شخص می‌تواند با حفظ دیانت قبلی خود، هنجارهای اجتماعی و اخلاقی جامعه جدید را بپذیرد و به عضویت کامل آن نیز پذیرفته شود. وجود اقلیت‌های دینی در هر جامعه‌ای، گواه این سخن است. بنابراین جای این پرسش است که چرا فرد با تغییر جامعه خود، ناگزیر از تغییر دین نیست.

۱۳. دورکیم از عنصر زیباشناختی دین نام می‌برد و بر آن بارها تأکید می‌کند. وی معتقد است که در عبادت نوعی عنصر زیباشناسانه موجود است و دین با شعر پیوندی استوار دارد (دورکیم، ص ۵۲۷). وی با اشاره به اینکه دین سختی‌های زندگی را آسان می‌کند و دشواری‌ها را تحمل پذیر می‌سازد، این نکته را یادآور می‌شود که «دین از این رهگذر لطفی دارد که می‌توان آن را از کمترین جاذبه‌هایش شمرد» (ص ۵۲۸). از این جهت به نظر دورکیم دین شادی‌بخش است و حتی فکر مراسم دینی هر اهمیتی که دارا باشد، به طور طبیعی فکر جشن را در ما بیدار می‌کند. حال جای پرسش است که عنصر زیباشناختی دین از کجا آمده است؟ آیا سازندگان آن را آگاهانه در دین تعبیه کرده‌اند؟ یا آنکه تصادفاً چنین شده است؟ دین چه نوع ویژگی دارد که آن را شورآفرین می‌کند؟ آیا پدیدآوردندگان دین دارای چنان عقل پیشرفته‌ای بودند که دین را به گونه‌ای طراحی کنند که علاوه بر تأمین نیازهای اجتماعی و شناختی، دارای جاذبه‌های زیباشناختی نیز باشد؟ به نظر می‌رسد دورکیم تنها به اقتضای پیشینه دینی خود و نیاکانش (پدرش خاخام بود و خودش نیز مدتی در مدرسه‌ها خاخامی تحصیل می‌کرد)، به نقش شورآفرین دین و زیباشناختی آن بها می‌دهد و آن را برجسته می‌سازد و گرنه نظریه او از تبیین این امر ناتوان است.

۱۴. دورکیم می‌کوشد با تلاش فراوان، حتی احساسات طبیعی بازماندگان مردم را نیز امری اجتماعی بداند و از آن تفسیری اجتماعی به دست دهد. اینکه گاه هنجارهای اجتماعی، نحوه بروز عواطف را تعیین می‌کند، غیر از آن است که اصل آنها را نیز تعیین کنند. اما نتیجه تفسیر دورکیم آن است که گویی جامعه تصمیم می‌گیرد بازماندگان بر سر گور مردگان بگریند و به این ترتیب، از شدت حادثه بکاهند و تعلق فرد را به جامعه یادآور شوند. به هر حال احساس از دست دادن عزیزی قبل از آنکه جامعه بتواند از آن بهره‌برداری کند، وجود داشته است و گریه و عزاداری را تبیین می‌کند و دیگر نیازی به آن طراحی پیچیده وجود ندارد.

۱۵. دورکیم به مفهوم انتزاعی جامعه چنان تشخص می‌بخشد که گویی موجود خودآگاه و فعال مختاری است که از فراز سر افراد آنان را هدایت و کنترل می‌کند. این نگرش با نگرش مارکس که تاریخ را فعال مایشاء می‌داند، یکسان است. تفاوت در

قهرمان ماجرا است، در یکی تاریخ همه کاره است و در دیگری جامعه. اما نباید فراموش کرد که جامعه محصول همین افراد است و با تغییر آنها تغییر می‌کند و در حقیقت دست ساخته آنان است.

۱۶. دورکیم ما را از اینکه نظریه او را جلوه دیگری از ماتریالیسم تاریخی بدانیم بر حذر می‌دارد و ادعا می‌کند که «ما، با نشان دادن اینکه در دین چیزی اساساً اجتماعی وجود دارد، به هیچ‌وجه نمی‌خواهیم بگوییم که دین نیست جز بیان صور مادی جامعه و نیازهای حیاتی فوری آن به زبانی دیگر» (ص ۵۸۷). به تعبیر دیگر وی می‌گوید که پدیده‌های اجتماعی از جمله دین، صرفاً برآیند نیازهای متراکم عصبی و زیستی نیست، بلکه محصول آگاهی اجتماعی است: «برای پدید آمدن آگاهی جمعی، سنتز یا هم نهادی خودزا از آگاهی‌های فردی لازم است. این هم نهادهای جهانی از احساسات، فکرت‌ها و تصویرها به بار می‌آیند و همین که پیدا شدند دیگر جز از قوانین خاص خودشان از هیچ چیز دیگری تبعیت نمی‌کنند» (همانجا). اما این سخن، اشکال را حل نمی‌کند. زیرا اگر این آگاهی اجتماعی نشأت گرفته از نیازهای مادی باشد و پس از پیدایش از اصول و قوانین خاص خودشان تبعیت می‌کنند، معنای این سخن اگر باور به جهانی فراتر از جهان مادیات باشد که با اصول موضوعه دورکیم سازگار نیست، اگر هم مقصود آن است که این پدیده‌ها گرچه مادی‌اند، اصول خاص خودشان را دارند، در آن صورت شکل پیچیده‌تری از ماتریالیسم ارائه شده است و این آگاهی در تحلیل نهایی به ماتریالیسم بر می‌گردد. تنها تفاوت آن است که نظریه دورکیم به جای آنکه نوعی جوانی از سرگرفته شده نظریه ماتریالیسم تاریخی باشد، گونه‌ای ماتریالیسم پیچیده خواهد بود. در هر صورت نظریه او از نظر ماهوی ماتریالیستی خواهد بود، گرچه نوع پیشرفته آن.

۱۷. هنگام سخن از مناسک قربانی، تفسیری که دورکیم از این عمل به دست می‌دهد، یعنی تلاش برای همانند شدن با خدایان، به نظر می‌رسد بیش از آنکه تفسیری عینی از این رفتار در متن واقعی آن باشد، یادآور تفسیری است که در مسیحیت از عشای ربانی وجود دارد و بر اساس آن نان نماد گوشت حضرت عیسی است و تناول آن به همانند شدن با او می‌انجامد.

۱۸. سرانجام باید از نگرش دینی دورکیم یاد کرد که با مبانی او سازگاری ندارد. وی خواسته یا ناخواسته در بحث مناسک دین و زهد انسان را موجودی متفاوت با دیگر موجودات می‌داند و او را تافته‌ای جدا بافته معرفی می‌کند و این نیست جز نگرش متافیزیکی به انسان که ریشه در ادیان دارد سخنان وی هنگام بحث از درد کشیدن مؤمن مسیحی (همان، ص ۴۳۴-۴۳۵) آیا پژواک تعالیم دینی همه ادیان الهی نیست؟ آیا تأکید بر مقام منحصر به فرد انسان در میان دیگر موجودات، نگرشی دینی نیست؟ و آیا این سخن تأکید و بسط همان جمله معروف کتاب مقدس نیست که «پس خدا آدم را به صورت خود آفرید، او را به صورت خدا آفرید» (سفر پیدایش، باب اول، آیه ۲۷). آیا این امتیازی که از نظر دورکیم، انسان دارد، پژواک این سخن سفر پیدایش نیست که «خدا گفت: آدم را به صورت ما و موافق شبیه خود بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهائم و بر تمامی زمین و همه حشراتی که می‌خزند، حکومت نماید»؟ (همان، آیه ۲۶) اینکه انسان، نه با تبعیت از شهوات و لذات خود بلکه از طریق رنج کشیدن به اوج توانایی خود می‌رسد، نگرشی است کاملاً دینی و نمی‌تواند در منظومه فکری دورکیم جایی داشته باشد. توجیه وجود این سخنان، تربیت عمیقاً دینی خود دورکیم است که وی هرگز نتوانست یکسره از آن رها شود. بی‌گمان این سخنان درست است، اما تنها براساس باور به نظام‌های دینی الهی قابل دفاع خواهد بود. این دوگانگی در جای جای کتاب او به چشم می‌خورد. وی آگاهانه بر تفسیر منحصرأ اجتماعی دین تکیه می‌کند، اما ناخواسته تربیت و باورهای دینی خود را منعکس می‌سازد.

کتابشناسی

اسلامی، سید حسن، «رہیافت دین شناختی دورکیم»، *ہفت آسمان*، ۱۳۷۲ ش، ش ۱۹.

تامسون، کنت و دیگران، *دین و ساختار اجتماعی*، ترجمہ علی بہرامپور و حسن محدثی، تہران، کویر، ۱۳۸۱ ش.

خرمشاہی، بہاءالدین، *دین پژوهی*، تہران، موسسہ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.

دورکیم، امیل، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمہ باقر پرہام، تہران، نشر مرکز، ۱۳۸۳ ش.
سامی النشار، علی، *نشاہ الدین: النظریات التطوریہ و المؤلہہ*، حلب، مرکز الانماء الحضاری، ۱۹۹۵ م.

کتاب مقدس، ترجمہ رسمی، انگلستان، نشر ایلام، ۲۰۰۲ م.