

## بررسی و نقد دیدگاه‌های جامعه‌شناختی الحادی درباره منشأ دین

عبدالحسین خسروپناه\*

محمود امیریان\*\*

### چکیده

یکی از مهم‌ترین مسایل فلسفه دین و کلام جدید، بحث «منشأ دین» است؛ در این باره دیدگاه‌های متفاوتی از سوی صاحب‌نظران ارائه گشته است. برخی با رویکردی خداگرایانه در پی عاملی ماورائی و غیرمادی برای آن بوده و در مقابل، برخی با رویکردی الحادی و با پیش‌فرض عدم وجود خدا، با الهی بودن دین، مخالفت کرده، برای تبیین دین‌داری انسان‌ها، به عوامل مختلف روان‌شناختی، مردم‌شناختی، پدیدارشناختی و جامعه‌شناختی تمسک جسته‌اند؛ عواملی نظیر: جهل، نظریه طبقاتی و زایش اجتماعی از جمله عواملی هستند که برخی از دیدگاه‌های جامعه‌شناختی الحادی درباره منشأ دین بیان داشته‌اند که در این نوشتار به تبیین و نقد آنها پرداخته می‌شود.

**کلیدواژگان:** منشأ دین، جهل، نظام طبقاتی، تکامل اجتماعی، زایش اجتماعی.

---

\*. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، khosropanahdezfuli@gmail.com

\*\* فارغ‌التحصیل سطح چهار تخصصی کلام اسلامی مؤسسه امام‌صادق (ع)، mafkalam@gmail.com

## مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسایل کلام جدید، بحث «منشأ دین» است. اصطلاح منشأ دین، در معانی گوناگونی به کار رفته است. گاهی به معنای منشأ پیدایش و تحقق دین و گاهی به معنای علت گرایش بشر به دین می‌باشد.

معنای نخست که فلسفی و کلامی است ناظر به حقیقت دین بوده اما معنای دوم، روان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و ناظر به واقعیت دین‌داری است. غربی‌ها با خلط این دو معنا و بدون جداسازی میان آنها، از ابتدا بر این باور بودند که حقیقت دین، نمی‌تواند ریشه منطقی داشته باشد، اما پس از رویارویی با گرایش عموم مردم به دین و خداپرستی، برای رفع این تناقض به این نتیجه رسیدند که ابتدا به بررسی علت و منشأ دین‌داری توجه کنند؛ آنها با رویکردی ملحدانه، دین را ساخته و پرداخته تمایلات روانی و نهادهای اجتماعی بشر دانسته و بر این باورند که واقعیتی ورای باورهای متدینان وجود نداشته است؛ به عبارت دیگر برخی از منکران الهی بودن دین، منشأ دین‌داری را عقده‌های روانی یا ابزار تولید و یا امور دیگر دانسته و پس از مسلم‌انگاشتن این امر، منشأ حقیقت و اصل دین را هم غیرالهی معرفی کرده‌اند (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۴۹).

بحث منشأ دین به معنای جستجو در علل و عوامل اجتماعی پیدایش دین با صرف نظر از وجود خدا، در حقیقت محصول مدرنیته و عصر جدید است. دانشمندان این عصر سعی نموده‌اند روش علوم طبیعی را در علوم انسانی نیز به کار ببرند؛ بنابراین در علوم انسانی‌ای مانند جامعه‌شناسی هم، روش علوم طبیعی در نظر گرفته شده است.

در عصر جدید، دین به عنوان معضلی برای علوم طبیعی مطرح شد؛ زیرا دین پدیده‌ای است که دارای ابعاد مختلفی مانند بُعد روان‌شناسی، اجتماعی و... است؛ برای همین در زمینه خاصی مانند جامعه‌شناسی نمی‌توان تمام ابعاد دین را تحلیل کرد. ظهور علم نوین مشکلاتی را برای تفکر مسیحی پدید آورد و شاید مهم‌ترین پیامد آن، به «ردّ اثبات» وجود خدا مربوط می‌شود؛ چراکه این امر باعث پیدایش روش خاصی به نام «بررسی علمی دین» را در میان جامعه‌شناسان باعث شد. ویژگی این روش،





تلاش برای تبیین دین، بدون توسل به پیش‌فرضی فلسفی و غیرعلمی درباره دین است. علم نوین همان‌طور که نمی‌توانست وجود خدا را رد کند، نمی‌توانست آن را هم اثبات کند. علاوه بر این، تأملات فلسفی هم برای آنها جذابیتی نداشت؛ به همین خاطر کوشیدند با توسل به عوامل اجتماعی، دین را تبیین کنند. آنان با استفاده از روش علمی، به توصیف پدیده‌های مختلف دینی در جوامع گوناگون پرداختند و در این مسیر از ورود پیش‌فرض‌های غیرعلمی (فلسفی و کلامی) در فرآیند تبیین، خودداری نمودند. درباره منشأ دین که در حقیقت، فرآورده بررسی علمی دین بوده است؛ دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است که در این مقاله به بررسی و نقد دیدگاه‌های جامعه‌شناختی الحادی پرداخته می‌شود.

دیدگاه‌های جامعه‌شناختی الحادی در این باره دو ویژگی مهم دارند:

الف) تکامل‌گرا هستند؛ یعنی حالت ساده‌ای برای ادیان در نظر گرفته و آن را براساس عاملی جامعه‌شناختی تبیین می‌کنند و سپس ادیان پیچیده را حالت تکامل یافته دین ساده می‌دانند.

ب) این نظریات، عدم وجود خدا را بدون آنکه دلیلی برای آن بیاورند، به‌عنوان پیش‌فرض قبول کرده‌اند.

بحث از همه نظریات جامعه‌شناختی الحادی درباره منشأ دین از حوصله این مقاله خارج است؛ بنابراین به بررسی برخی از مهمترین دیدگاه‌ها در این باره می‌پردازیم.

### ۱. نظریه طبقاتی (تکامل اجتماعی)

کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳م)، از جمله جامعه‌شناسانی است که در باب منشأ گرایش بشر به دین و نیاز انسان به آموزه‌ها و باورهای دینی، به صورت پراکنده سخن گفته است. نظریه تکامل اجتماعی و طبقاتی و تفسیر جامعه‌شناختی وی از دین هم متأثر از دیالکتیک هگل، فلسفه تاریخ و منطق دو قطبی (تز و آنتی‌تز) و هم متأثر از نظریات داروین و لامارک بود؛ البته وضعیت اقتصادی و اجتماعی قرن نوزدهم انگلستان نیز بر او تأثیر گذاشت. مهم‌ترین بیانیه کمونیزم وی، در بردارنده تضاد اجتماعی ناشی از نبرد طبقاتی بود؛ تضاد دائم و رودررو، میان آزادمردان و بردگان، نجیبان و اعیان، اربابان و



رعایا، استادکاران و شاگردان، ستمگران و ستمدیدگان که در تاریخ اجتماعی بشر، آشکار شده است (توسلی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۴).

جامعه از نظر مارکس، از دو بخش زیرساخت و روساخت تشکیل شده است. نیروهای تولیدی که شالوده اصلی اقتصاد جامعه را تشکیل می دهند، زیرساخت هستند و روابط تولیدی شامل اموری چون ارزش ها، ایدئولوژی، هنر و فلسفه، روساخت بوده، تحت تأثیر مستقیم زیرساخت قرار دارند (آرون، ۱۳۷۰، ص ۱۶۴). معیار دگرگونی تاریخی جامعه بشری از نظر مارکس، براساس شیوه نظام های تولیدی است که به سه مرحله گذار، تقسیم می شود:

۱. دوران اشتراکی نخستین (نفی مالکیت خصوصی)؛

۲. دوران طبقاتی (دوران توسعه مالکیت خصوصی)؛

۳. دوران اشتراکی نهایی (دوران بازگشت مالکیت عمومی) (تهایی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۸).

ریمون آرون، در این باره می گوید: «به طور کلی، توسعه زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری، زیر سلطه شیوه تولید زندگانی مادی قرار دارد. آگاهی آدمیان نیست که تعیین کننده هستی آنهاست. برعکس، این هستی اجتماعی آدمیان است که آگاهی آنان را تعیین می کند.» (آرون، ۱۳۷۰، ص ۱۶۳) دین از نظر مارکس، از اساس، محصول جامعه طبقاتی است که طبقه حاکم آن را اختراع کرده است؛ (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۳۹) بنابراین منشأ دین، مسائل اجتماعی و اقتصادی و از خودبیگانگی انسان می باشد؛ زیرا در جامعه طبقاتی، انسان ها از خود بیگانه اند. البته گاهی مارکس، دین را ساخته دست قدرتمندان در جهت چپاول محرومان می شناساند و گاه آن را نوعی رفتار دفاعی، از ناحیه محرومان، جهت توجیه و تحمل وضع موجود و به امید بهشت موعود، بیان می کند. از نظر او، دین، تریاک و افیون ملت ها است و البته گاهی دین را محصول نادانی انسان در برابر طبیعت نیز می داند (صدر، ۱۳۹۹ق، ص ۱۱۳).

به عقیده او، دین، گرایش سرشت بشری نیست؛ بلکه محصول مقتضیات خاص اجتماعی است (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۴۵) نتیجه سخن آنکه از نظر مارکس، علت گرایش به دین، در دو بُعد قابل بررسی است: یک بُعد آن مربوط به طبقه حاکم و استثمارگر و بُعد دیگر مربوط به طبقه محکوم و استثمارشده است. طبقه حاکم با اینکه

اعتقادی به دین ندارند، اما از دین برای حفظ اقتدار و حکومت خود بر استثمارشدگان بهره می‌گیرند، اما طبقه محکوم و استثمارشده به گمان تسکین درد و رنج‌های خود و توجیه نابرابری‌های دنیا، به سمت دین گرایش پیدا می‌کنند، چراکه به گفته مارکس: «دین، آه و حسرت توده‌های ستم‌دیده و قلب جهان فاقد قلب و عاطفه است. درست همان‌گونه که روح وضعیتی بی‌روح است، دین عامل تخدیر توده‌های انسانی است» (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۷۹).

انگلس در تعریف دین می‌نویسد: «دین چیزی نیست جز بازتاب تخیلی نیروهای خارجی حاکم بر زندگی روزانه، در ذهن انسان‌ها که طی آن، نیروهای زمینی، صورت نیروهای فراطبیعی را به خود می‌گیرند.» (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۴۳) مارکس در مقام بیان ثمرات نقد دین می‌گوید: «نقد دین، انسان را از توهم در می‌آورد و وادارش می‌سازد تا مانند انسان توهم زدوده و سرعقل آمده، بیندیشد و عمل کند و واقعیت زندگی‌اش را شکل بخشد و بر مدار ذات خویش و یا در واقع، دور خورشید انسان چرخ خواهد زد» (همان).

#### نقد و بررسی

نظریه طبقاتی یا تکاملی اجتماعی مارکس، از زوایای گوناگون قابل نقد و بررسی است که به بیان چند نقد بسنده می‌کنیم:

۱. زیربنا بودن اقتصاد و منحصر به فرد دانستن آن در دگرگونی‌های فکری و اجتماعی، دلیل استواری ندارد؛ دست‌کم، پاره‌ای از معارف بشری، بدون استناد به چرخ تولید و با استمداد به فرآیند تفکر و ربط نظریات به بدیهیات، به‌دست می‌آیند، همچنین در مواردی با دگرگونی‌های اقتصادی و تولیدی، هیچ‌گونه تغییر معرفتی در این دامنه پدید نمی‌آید.

۲. مارکس، هرگز دین را به‌طور کامل مطالعه نکرده و به پیام، رسالت و اهداف حقیقی دین پی نبرده است و نیز برداشت او از دین از متون اصیل دینی، صورت نگرفته است. شناخت اجمالی او از دین با مطالعه آثار برخی از عابدان و حکیمان قرن نوزدهم، شکل گرفته است، چنان‌که گیدنز بر این باور است که مارکس هرگز مذهب را به تفصیل مطالعه نکرده و اندیشه‌های او بیشتر از نوشته‌های تعدادی از مؤلفان علوم





الهی و فلسفی اوایل قرن نوزدهم سرچشمه می‌گیرد؛ (گیدنز، ۱۳۷۶، ص ۴۹۱) به همین جهت نگاه مارکس به دین نمی‌تواند نگاهی مورد قبول باشد؛ چراکه دین در نظر او یکی از اشکال و صور ایدئولوژی یعنی امری روبنایی در مقابل امور اقتصادی یعنی امور زیربنایی، به‌شمار می‌آید؛ این در حالی است که دین به‌عنوان مجموعه‌ای از باورها، اصول و آموزه‌هایی است که نه تنها براساس امر دیگری نیست، بلکه خود، پایه و اساس سایر امور از جمله احکام و ارزش‌ها می‌باشد؛ همانند باور به خدای یگانه در ادیان توحیدی که پایه و اساس بسیاری از احکام و ارزش‌هاست.

۳. استاد مطهری در نقد دیدگاه مارکس می‌گوید:

«تاریخ ادیان نشان می‌دهد، از قدیم‌ترین ایامی که بشر بر روی زمین بوده است، از همان دوره‌ای که اینها آن را دوره اشتراک اولیه می‌نامند، آثار پرستش وجود دارد، ماکس مولر حتی معتقد است که برخلاف نظریه معروف که می‌گویند دین، اول از پرستش طبیعت و اشیاء و بت‌پرستی و ارباب انواع شروع شده و بعد به پرستش خدای واحد رسید، دیرینه‌شناسی ثابت کرده و ثابت هم می‌کند که از قدیم‌ترین ایام، پرستش خدای یگانه وجود داشته است. پس طبق این نظریه، اولاً در دوره اشتراک اولیه امکان ندارد دین وجود داشته باشد؛ درحالی‌که این امر با تاریخ ادیان سازگار نیست و ثانیاً در این دوره‌هایی که دوره طبقاتی است مثلاً در دوره فئودالیسم ما باید ضرورتاً قبول کنیم که آورنده و پیروان اولیه تمام ادیان از طبقه حاکمه بوده‌اند. این نیز با تاریخ قطعی و مسلم ادیان مانند: تاریخ یهود و بنی‌اسرائیل و مسیحیت جور در نمی‌آید. موسی علیه السلام گو اینکه از نظر خونی و نژادی به قوم محروم و استعمار شده، وابسته است، ولی از نظر وضع طبقاتی به طبقه استثمارگر وابسته است؛ زیرا به‌منزله فرزند فرعون است و در خانه فرعون در ناز و نعمت فراوان بزرگ شده، یعنی به‌منزله شاهزاده درجه اول است، چون آنها فرزند نداشته‌اند و او به‌جای فرزندشان بوده است. موسی در خانه فرعون بر ضد فرعون و به سود طبقه استثمارشده فرعون قیام می‌کند. این دیگر به هیچ وجه توجیه مارکسیستی ندارد. این را ما یا باید ریشه قومی و نژادی و خونی بدهیم که به‌هرحال با مارکسیسم جور در نمی‌آید، چون اینها اصلاً تاریخ را جدال طبقات می‌دانند نه جدال خون‌ها، به‌عبارت‌دیگر یا باید این را تعصب نژادی

بدانیم که موسی بعد از اینکه بزرگ شد و فهمید که خورش با خون فرعون دوتاست و آنهایی که با او هم خون هستند چنین و چنان اند، تعصب خونی، او را وادار به قیام کرد، که به هر حال با مارکسیسم جور در نمی آید و یا اگر چنین نگوییم هر چه بخواهیم بگوییم با وضع زندگی فرعون جور در نمی آید.

ثانیاً موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در خانه فرعون در واقع به سود بنی اسرائیل قیام می کند، پس گروه استثمار شده هستند که قیام می کنند و قیام، قیام فرعون‌ها نیست، قیام بر ضد فرعون‌ها است، یعنی قیام بنی اسرائیل است. پس باز درست صددرصد بر ضد حرف‌هایی است که اینها می گویند که دین را طبقه حاکم وضع کرده است. مطابق این نظریه باید بگوییم دستگاه فرعون، دین یهود را برای ایجاد حس تسلیم و تمکین در قوم بنی اسرائیل وضع کردند؛ در صورتی که دین یهود برای تحریک و تهییج بنی اسرائیل و وادار کردنشان به قیام آمد و به تعبیر قرآن: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾؛ (شعراء: ۲۲) ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَ لَا تَرْكُدُوا عَلَى أَذْبَارِكُمْ فَتَقَلِّبُوا خَاسِرِينَ﴾؛ (مائده: ۲۱) همه آنها تهییج است. نترسید، پایداری کنید، توکل بر خدا کنید، خداوند چنین و چنان می کند. خود اسلام چنین دینی است: ﴿وَأُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَيْمَةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾؛ (قصص: ۵) ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْخَرَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيَمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (نور: ۵۵) برای مردم نوید است، مردمی که دیگران خلافت زمین را گرفته اند که خلافت زمین را ما به شما می دهیم، زمین را ارث شما قرار می دهیم: ﴿قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَ اصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾؛ (اعراف: ۱۲۸) ﴿وَ لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (انبیاء: ۱۰۵).

اگر امتیازات طبقاتی، منشأ دین است پس وقتی امتیازات طبقاتی از بین رفت، دین





باید خودبه‌خود از بین برود؛ یعنی احتیاج ندارد شما با دین مبارزه کنید. به منطق فویرباخ، جهل را از بین ببرید، دین خودبه‌خود از بین می‌رود، و به منطق مارکسیست‌ها امتیازات طبقاتی را از بین ببرید، جامعه سوسیالیستی ایجاد کنید، خودبه‌خود، دیگر دینی وجود نخواهد داشت. کذب این ادعا در خود کشورهای سوسیالیست آشکار شد. خود کشورهای سوسیالیست بهترین دلیل بر رد این نظریه است. اینکه اینها هنوز هم در کشور شوروی تبلیغات زیاد بر ضد دین می‌کنند برای چیست؟ امتیازات طبقاتی دیگر وجود ندارد، ولی باز هر چند یکبار می‌گویند دین در جوانان رسوخ کرده و به مبارزه کردن شروع کنید؛ درحالی‌که علت که از بین رفت، دیگر معلول از بین خواهد رفت. ویل دورانت با اینکه خودش یک آدم لامذهبی است، در کتاب درس‌های تاریخ تعبیری دارد که معلوم است از روی ناراحتی و خشم است، توجیهاتی را که راجع به پیدایش دین کرده‌اند، نقل می‌کند و می‌گوید اینها درست نیست و در پایان می‌گوید: دین صد جان دارد، هر چه آن را بکشی دو مرتبه زنده می‌شود و این یک حقیقتی است. نمی‌خواهد بگویی صد جان دارد، همین قدر بگو جان دارد خودت را راحت کن، یعنی فطری است. چرا می‌گویی صد جان دارد؟! فطرت بشر را نمی‌شود کُشت. می‌گوید این همه در جاهایی با دین و مذهب مبارزه کردند و به حساب خودشان به کلی آن را ریشه‌کن کردند، اما دوباره زنده شد. هر عادتی، یک نسل که با آن مبارزه کردند، دیگر در نسل دوم نمی‌تواند وجود داشته باشد. پس دین‌گرایی، امری عادی نیست؛ بلکه حقیقتی فطری است» (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۷۷ - ۵۸۲).

۴. نقد دیگر بر مارکس، این است که وی بین دین و دین‌داران خلط کرده؛ درحالی‌که با ارزیابی رفتار دین‌داران، نمی‌توان دین را نفی و اثبات کرد؛ افزون بر اینکه از جنبه‌ها و ویژگی‌های مثبت دین‌داران نیز غفلت کرده و از نظر سیاسی و مقاصد ایدئولوژیکی به دین نگریسته، (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۴۸) و حکم منطقه و عصر خاص را بر دیگر زمان‌ها و مکان‌ها سرایت داده است. زیتلین در این‌باره می‌گوید: «مارکس و انگلس، همانند تکامل‌گرایان عصر خویش، با گزینش نمونه‌هایی متعلق به زمان‌ها و مکان‌های متفاوت، مراحل تکامل خودشان را می‌سازند.» (زیتلین، ۱۳۷۳، ص ۱۸) به عبارت دیگر نمی‌توان از تحقق پاره‌ای از جریانات غربی در اروپا، حکمی کلی را به تمام مملکت‌ها و سرزمین‌های دیگر سرایت داد.





۵. شواهد تاریخی فراوانی از مخالفت ادیان آسمانی، با ظلم و ظالم حکایت دارند و نیز بیشتر پیروان ادیان حق، محرومان و مستضعفان بوده که همواره با ستمگران و استثمارگران درگیری داشته‌اند و نظام اعتقادی و ارزشی این ادیان در بردارنده مطالب ظلم‌ستیزانه و انقلابی است و علت اصلی مخالفت کافران و مشرکان نیز حفظ موقعیت برتر اقتصادی، سیاسی و اجتماعی خود بوده است؛ بنابراین، احتمال اختراع دین از سوی استثمارگران، برای حفظ منابع قدرت و نیز از طرف مستمندان و ضعیفان، برای توجیه وضع موجود، نفی می‌شود. بی‌شک در طول تاریخ، ستمگرانی بوده‌اند که برای خاموش ساختن فریاد برهنگان، به تحریف پاره‌ای از حقایق دینی پرداخته و مقام و منزلت خویش را الهی و آسمانی جلوه داده‌اند و تاریخ دینی مسیحیت حاکی از این مطلب است؛ ولی این واقعیت تاریخی، نباید مانع از شناخت حقیقی ادیان واقعی شود (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۳۴۹-۳۵۹).

۶. چه بسا افرادی، بدون اینکه گرفتار وضعیت سخت اقتصادی شوند یا در دفاع از فعالیت‌های اقتصادی برآیند یا گرفتار جهلی باشند، در سلامت و استحکام عقاید دینی می‌کوشند و در راه آن، جانفشانی می‌کنند و این بیانگر آن است که اندیشه و ایدئولوژی، همیشه زایندهٔ عقاید اقتصادی نیست (همان).

۷. مارکس دین را زایندهٔ طبقهٔ حاکمه می‌داند؛ در حالی که: نخست، مطالعهٔ تاریخ ادیان و به‌طور اخص، ادیان توحیدی، خلاف این ایده را نشان می‌دهد؛ مثلاً مسیحیت در میان گروهی ظهور و گسترش یافت که جزء طبقهٔ حاکمه نبودند و یا اسلام در میان فقرای عرب تحقق و توسعه یافت.

دوم، بر فرض اینکه دین زایندهٔ طبقهٔ حاکم باشد، نباید در میان حاکمان و اغنیا، دین‌داران واقعی یافت شوند؛ حال آنکه در میان این طبقه افرادی که واقعاً دین‌دار هستند، یافت می‌شود به گونه‌ای که به هیچ وجه از دین به‌عنوان ابزاری جهت تسلط بر طبقهٔ فقرا و دیگر اقشار بهره نمی‌گیرند.

شهید سیدمحمدباقر صدر در بیان این مطلب می‌نویسد: «مسلماً مارکسیسم نمی‌تواند وجود عقیدهٔ دینی را نزد افرادی که ارتباطی با شرایط سخت اقتصادی ندارند انکار کند و این حقیقت بدان سان بود که سلامت و استحکام عقیدهٔ برخی از آنان



[اغنیای متدین] به درجه‌ای بود که آنان را بر می‌انگیخت تا در راه آن جانفشانی کنند» (صدر، ۱۳۹۹ق، ص ۱۱۶).

سوم، اگر دین زائیده طبقه حاکم است، باید دارای امتیازات ویژه‌ای نسبت به آن طبقه باشد؛ درحالی که این امتیازات وجود ندارد؛ فقیر و غنی، حاکم و محکوم هر دو در دین ارزش برابری دارند؛ حتی اغنیا در برخی شرایط به دلیل برخی اعمالشان مورد مذمت قرار گرفته‌اند. قرآن کریم در آیات متعددی زراندوزان را مورد ملامت قرار داده است؛ برای نمونه در سوره توبه آیه ۳۴ می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَتَّقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشَّرَهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾؛ و کسانی که طلا و نقره را گنجینه [و ذخیره و پنهان] می‌سازند و در راه خدا انفاق نمی‌کنند، به مجازات دردناکی بشارت ده»

از حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل شده است که می‌فرماید: «هرکس که بخواهد میان شما بزرگ جلوه‌گر شود، کافی است که خادم شما باشد» (لوقا، ۲۲: ۲۷) و «گذر شتر از سوراخ سوزن ساده‌تر از داخل شدن یک ثروتمند به ملکوت خداوند است» (لوقا، ۱۸: ۲۵).  
چهارم، برخی از احکام ادیان کاملاً برخلاف منافع سرمایه‌داران و طبقه حاکمه است؛ مانند تحریم ربا، حرمت استثمار انسان، وجوب خمس و زکات و... (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۸۱-۸۳).

## ۲. نظریه جهل

اگوست کنت، اسپنسر و تایلور، درباره منشأ دین، بر این باورند که مذهب، زائیده و محصول جهل است؛ از آنجاکه سخن اگوست کنت با سخن اسپنسر و تایلور متفاوت است و از سوی دیگر نظریه اسپنسر و تایلور شباهت زیادی به یکدیگر دارد، در اینجا به بیان نظریه اگوست کنت و اسپنسر بسنده می‌شود.

### دیدگاه اگوست کنت

اگوست کنت درباره دین، دو نگرش متفاوت دارد. او از یک سو دین را نخستین تلاش و کوشش انسان برای تبیین واقعیات عالم، تلقی می‌کند و از سوی دیگر، دین را عامل وحدت‌بخش به جامعه بشری معرفی می‌نماید؛ براین اساس وی هر چیزی را که این وظیفه را بر دوش می‌کشد، دین می‌نامد.



نگرش اول آگوست کُنت، حاصل قانون سه مرحله‌ای است که او دربارهٔ تکامل اندیشهٔ بشری بدان معتقد است. به عقیدهٔ او دین زائیدهٔ مرحلهٔ اول که مرحلهٔ خداشناسی یا ربانی است، بوده و بشر همهٔ امور و حوادث و پدیده‌های طبیعی مانند زلزله و طوفان را براساس علل مابعدالطبیعی مقدس تبیین می‌کرد. در این مرحله، ذهن بشر به دنبال تبیین علمی نبود؛ یعنی سعی نمی‌کرد با روش‌های علمی پدیده‌های طبیعی را تبیین کند؛ بلکه به دنبال ماهیت ذاتی و علت‌های نخستین همهٔ معلول‌ها بود. کنت این مرحله را به سه مرتبه و دورهٔ جزئی‌تر تقسیم می‌کند:

۱. طلسم‌باوری (Fetishism)؛

۲. چند خداپرستی (Polytheism)؛

۳. یکتاپرستی (Monotheism).

در دورهٔ طلسم‌باوری، این باور حاکم است که همه چیز حتی جمادات، مانند جان انسان‌ها روح و جانی دارند و زنده هستند. به نظر کنت این باور بر همهٔ اندیشه‌های مذهبی برتری دارد و تنها در صورتی به‌درستی شناخته می‌شود که در زمینهٔ تحول اولیهٔ بشری به آن نگریسته شود.

در دورهٔ دوم که دورهٔ چند خداپرستی است، هر یک از امور مادی چیزی بی‌اثر و در معرض ارادهٔ خارجی یک عامل فراطبیعی هستند و دارای روح خاصی نیستند؛ بلکه مجموعه‌ای از امور که یکسان و متشابه می‌باشند، زیر سیطرهٔ و قدرت روحی برتر قرار می‌گیرند؛ مثلاً درختان به‌دلیل شباهت به یکدیگر زیر سلطهٔ روحی برتر به نام خدای جنگل قرار دارند. در این دوره برای ایجاد ارتباط میان انسان‌ها و آن خدایان، دستگاهی به نام کهنانت که نقش واسطه را اجرا می‌کند، پدید می‌آید.

دورهٔ سوم که دورهٔ یکتاپرستی است، با شکل‌گیری دین‌های بزرگ جهانی و پیدا شدن نهادهای مذهبی همچون کلیسا محقق می‌گردد.

به نظر کُنت این سه دوره، اولین مرحلهٔ تکامل اندیشهٔ بشری را به وجود می‌آورند که با طی شدن آن، انسان، وارد مرحلهٔ مابعدالطبیعی می‌گردد که دوران جوانی اندیشهٔ بشری است. در مرحلهٔ مابعدالطبیعی، ذهن به دنبال نیروهای انتزاعی و موجودات مجرد است. ویژگی این مرحله، توسل به جوهرهای مجرد و مفاهیمی همچون ذوات و



ویژگی‌های مابعدالطبیعی است، با استفاده از این مفاهیم است که حوادث طبیعی تبیین می‌شود؛ مثلاً رشد گیاهان براساس روح نباتی آنها تبیین می‌پذیرد. این جوهرهای مجرد به‌عنوان موجودات واقعی تلقی می‌گردند.

با پایان یافتن مرحله مابعدالطبیعی، مرحله «اثباتی تحقیقی» پدید می‌آید. در این مرحله، با مشاهده و استدلال، روابط ضروری میان حوادث، جستجو می‌شود و سپس با طرح قوانینی آنها را تبیین می‌کنند. این مرحله با دو مرحله پیشین، تفاوت‌های عمده‌ای دارد، اولاً انسان در این دوره متواضع‌تر است؛ زیرا از شناسایی ماهیات و ذوات امور صرف‌نظر کرده، در پی علل نهایی نیست؛ دوماً شناخت در این مرحله برای تسلط انسان بر جهان است. به نظر کنت، مرحله اثباتی، عالی‌ترین مرحله‌ای است که پایان آرزوهای بشر بوده و هر فردی باید در نهایت به این مرحله برسد.

طبق این بیان، دوران تبیین‌های الهیاتی از پدیده‌ها به پایان رسیده است، اما از آنجاکه کُنت برای دین، کارکرد مهمی در نظر داشت که همان انسجام و وحدت‌بخشیدن به جوامع بشری است، لذا برای حفظ این کارکرد، «دین انسانیت» را پدید آورد و معتقد بود که این دین بر اصول علمی درست، استوار است و از آن جهت که جامعه‌شناسی با فهم انسجام و وحدت اجتماعی سروکار دارد، پس دین نوین نیز باید نوعی جامعه‌شناسی کاربردی باشد و جامعه‌شناسی هم باید بلند پایه‌ترین کاهن این آیین نوظهور دنیوی تلقی گردد. کنت، چنان این دین را جدی گرفت که برای آن کلیسای مخصوص، لباس، آداب و مراسم ویژه‌ای طراحی نمود.

اکنون با توجه به مطالب بیان شده می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه کُنت «منشأ دین» طفولیت، عدم بلوغ فکری و جهل آدمیان است که برای تبیین امور به آن روی می‌آوردند. با تکامل اندیشه بشر، دین سنتی، ناکارآمد گردیده و باید کنار گذاشته شود و دین نوین که براساس اصول علمی صحیح است، مورد پیروی قرار گیرد (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۶۵-۶۸؛ قائمی‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۲۷).

## نقد و بررسی

۱. اگوست کُنت، هیچ دلیلی بر اینکه منشأ دین، جهل علمی بشر است، اقامه نکرده است؛ درحقیقت، پیش‌فرض باطل او این است که ادیان گذشته، دارای منشأ معقولی نیستند؛ پس باید از جهل بشر ناشی شده باشند؛ درحالی‌که این پیش‌فرض، اثبات نشده است. درحقیقت کُنت تعارض علم و دین را امری قطعی شمرده و براین اساس، دین را ناشی از جهل علمی بشر می‌داند، غافل از اینکه قلمرو دین اساساً غیر از قلمرو علم است. ممکن است دانشمندی از طریق قوانین علمی حادثه‌ای را تبیین کند و درعین‌حال، تبیین دینی هم برای این حادثه داشته باشد؛ یعنی قوانین علمی را بپذیرد و اراده خدا و یا موجود مجردی را هم در این امر مؤثر بداند.

۲. طبق این نظریه باید با از بین رفتن جهل و شناخت علل طبیعی، مذهب و گرایش به آن نیز از بین برود؛ درحالی‌که تجربه، در مقابل این نظریه قرار دارد و دانشمندی را نشان می‌دهد که معتقد به دین هم بوده‌اند؛ مانند: انیشتین، ماکس پلانک، ویلیام جیمز، برکسون، داروین و امثال اینها که دانشمندی نامدار و مشهور به‌شمار می‌آمدند و به دین و مذهب نیز باور داشتند؛ از طرف دیگر بسیاری از جاهلان و افراد نادان، بی‌دین هستند که طبق نظریه کُنت بایستی افراد دین‌داری باشند (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۵۶ - ۵۵۹).

۳. کُنت سیر اندیشه بشری را به سه مرحله متمایز، تقسیم می‌کند؛ درحالی‌که این تقسیم‌بندی بسیار انتزاعی و دور از واقع است؛ زیرا اولاً در عالم خارج این سه مرحله به صورتی که کُنت می‌پندارد، وجود ندارد و دوماً وی هیچ دلیلی بر ترتیب این مراحل سه‌گانه بر هم و نیز دوران‌های مرحله الهیاتی اقامه نکرده است، چه‌بسا این مراحل و دوران‌ها ترتیبی دیگر داشته باشد.

استاد شهید مطهری رحمته‌الله در نقد دیدگاه کُنت چنین می‌گوید:

«این سه دوره که اگوست کُنت بیان کرده است، از نظر عامه و توده مردم ممکن است صحیح باشد، به این معنا که در یک دوره مردم علت یک حادثه - مثلاً بیماری - را موجوداتی نامرئی همانند دیو و جن می‌دانستند، همچنان‌که الان هم حتی در میان تحصیل کرده‌های اروپایی چنین افراد و طبقاتی وجود دارند و در یک دوره دیگر، به نظامات طبیعی پی برده بودند و علت بیماری را در عللی که بر بیمار احاطه کرده است،





می‌دانستند و اجمالاً می‌دانستند تأثیراتی از ناحیه طبیعت سبب بیماری شده است؛ همچنان که همه کسانی که طب نخوانده‌اند و اطلاعات طبی ندارند، ولی به نظامات طبیعی ایمان دارند، طبعاً تصورشان به همین شکل است؛ و در دوره دیگر، رابطه خود پدیده‌ها را از راه تجربیات علمی کشف کرده‌اند؛ که این هم تازگی ندارد، هم در قدیم بوده هم در جدید و البته در دوره جدید، گرایش بشر به پدیده‌شناسی و تعلیل پدیده‌ها به یکدیگر بیشتر است.

ولی تقسیم‌بندی فکر بشر به این نحو غلط است. اگر بخواهیم ادوار تفکر بشر را تقسیم‌بندی کنیم، باید افکار مفکران بشر را - نه توده و عامه را - مقیاس دوره‌ها قرار دهیم و به اصطلاح، جهان‌بینی افراد برجسته بشر را در نظر بگیریم. در اینجاست که می‌بینیم تقسیم‌بندی اگوست کُنت سر تا پا غلط است. هرگز اندیشه بشری که مفکران هر دوره‌ای نمایندگان آن هستند، این چنین سه دوره‌ای طی نکرده است.

یکی از ادوار تفکر و یا حلقه‌های تفکر، دوره و حلقه تفکر اسلامی است. از نظر متد اسلامی همه این تفکرات در یک شکل خاص با هم امکان اجتماع دارند؛ یعنی در یک طرز تفکر خاص - که ما آن را اسلامی می‌نامیم - همه آن سه نوع تفکر با یکدیگر قابل جمع است؛ به عبارت دیگر، یک فرد در آن واحد می‌تواند طرز تفکری داشته باشد که هم الهی باشد، هم فلسفی و هم علمی. از نظر یک متفکر آشنا به تفکر اسلامی، این مطلب مطرح نیست که آیا علت حادثه آن است که علم نشان می‌دهد یا آن است که فلسفه به صورت قوه نشان می‌دهد یا علت حادثه آن است که به نام خدا نامیده می‌شود؛ پس در اینجا به امثال آقای اگوست کُنت باید یادآور شد که طرز تفکر چهارمی در جهان بوده که شما از آن بی‌خبرید» (همان، ج ۱، ص ۴۸۶-۴۸۷).

### دیدگاه هربرت اسپنسر

اسپنسر، با اشاره به ریشه پرستش و با بهره‌گیری از باور انسان اولیه به دوگانگی روح و بدن و تعمیم‌پذیری آن نسبت به همه موجودات، باورهای دینی را تبیین می‌کند و بر این باور است که انسان‌های نخستین، به جاندار طوفان و باد و باران، اعتقاد داشتند و برای رفع مشکلات و گرفتاری‌های طبیعی، برای آنان هدیه، نذر، تملق و اظهار فروتنی می‌کردند؛ در نتیجه زمینه برای پرستش نیروهای طبیعی، پدید آمد.

استاد شهید مطهری رحمته الله در این باره می گوید:

«اسپنسر و دیگران به شکل دیگری مطلب را گفته‌اند و آن این است که انسان، اولین بار به دوگانگی وجود خودش به معنی دوگانگی روح و بدن پی برد از باب اینکه در خواب، مردگان یا افراد زنده را می‌دید، مخصوصاً خواب دیدن مردگان. افراد که می‌مردند، بعد از مردن به خوابش می‌آمدند، آنگاه فکر می‌کرد که اینکه در خوابش آمده یک موجودی است که واقعاً از خارج نزد او آمده و چون می‌دانست که او جسمش در زیر خاک پوسیده، پس معتقد شد که او یک روحی دارد. اینجا بود که معتقد شد همه ما انسان‌ها روحی داریم و بدنی. بعد این را تعمیم داد به همه اشیاء، یعنی برای همه اشیاء جان قائل شد، برای دریا جان قائل شد، برای طوفان جان قائل شد، برای خورشید جان قائل شد...؛ آنگاه در گرفتاری و هنگامی که با این نیروهای طبیعی مصادف می‌شد، همچنان که وقتی با یک انسان قدرتمند مصادف می‌شد برایش هدیه و نذر می‌برد، احیاناً تملق می‌کرد و از این جور کارها، شروع کرد همین کارها را یعنی پرستش در مقابل نیروهای طبیعت انجام دادن (اسپنسر مسئله «پرستش» را توجیه می‌کند که اول بار «پرستش» از کجا پیدا شد) و از اینجا پرستش نیروهای طبیعت پدید آمد» (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۵۷).

وی در این باره می گوید:

«همان گونه که تمامی گزارش‌ها و سنت‌های قدیمی و باستانی اثبات می‌کنند، قدیمی‌ترین حاکمان، شخصیت‌های برجسته الهی محسوب می‌شدند؛ اصول کلی و پندها و فرامینی که آنها در دوران زندگی شان بیان می‌کردند، پس از مرگشان مقدس شمرده می‌شد و توسط جانشینان آنها که واجد مقام الهی پایین‌تری بودند، اجرا می‌گردید، همان جانشینانی که به نوبه خود [حوزه] پرستش نسل خود را توسعه می‌دادند، حوزه‌ای که خود این جانشینان باید عبادت شوند و همراه نیاکان خود تسکین یابند. قدیمی‌ترین نیاکان برترین خدا است و بقیه خدایان فرعی و پایین‌ترند» (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۹۱).





پس به نظر اسپنسر، علت گرایش مردمان بدوی به دین و خدایانی که درحقیقت، ارواح نیاکان و حاکمان آنان بوده‌اند، جلب توانایی و تأثیرات آنان در زندگی دنیوی خود بوده است، بدین معنا که با مراسم و... در صدد استفاده از قدرت آنان بوده‌اند. نظریه وی بعدها به نظریه «روح پرستی» یا «پرستش نیاکان» شهرت یافت.

### نقد و بررسی

۱. همان طور که در نقد نظریه آگوست گنت نیز گفته شد باید با از بین رفتن جهل و شناخت علل طبیعی، مذهب و گرایش به آن نیز از بین برود، درحالی که چنین نیست.

۲. روش اسپنسر در تبیین علت گرایش بشر به سوی دین که روشی براساس تحلیل ذهنی بود، در بحث ما کارایی ندارد، ضمن اینکه ادعای پرستش نیاکان توسط انسان‌های بدوی نیاز به دلیل معتبری است.

۳. توجه بازماندگان به پندها و فرامین گذشتگان و عمل براساس آن، نمی‌تواند دلیل بر پرستش آنان باشد؛ چه بسا پذیرش و عمل به پندها و فرامین به دلیل مرجعیتی باشد که آن بزرگان و رؤسا دارا بوده‌اند نه به دلیل خدا شدن آنها و پرستش ایشان.

۴. حرمت نهادن به مردگان و حضور بر مزار آنان، دلیل بر پرستش مردگان نیست؛ چراکه در عصر حاضر نیز چنین سنتی در میان پیروان ادیان مختلف، وجود دارد و تنها، وسیله‌ای برای ارضای عاطفه انسانی، رساندن خیرات به ایشان و طلب رحمت برای آنها براساس باور به جاودانگی روح و حیات اخروی تلقی می‌گردد.

### ۳. نظریه زایش اجتماعی

امیل دورکیم (۱۹۱۷-۱۸۵۸م) جامعه‌شناس معروف فرانسوی، با توجه به مبنای اصالت جامعه، نظریه زایش اجتماعی دین را مطرح ساخت. وی برای فرد، اصالتی قائل نبود و جامعه را یک ترکیب حقیقی - نه اعتباری - افراد می‌دانست.

از نگاه دورکیم برای دستیابی به منشأ دین و علت گرایش انسان‌ها به آن، باید سراغ آیین‌های اقوام بدوی رفت، اما برای انجام این کار نباید همچون برخی از گذشتگان، وضعیت اقوام بدوی را در ذهن خود بازسازی نموده و با تصورات و خیالات



خویش به دنبال تحلیل و بررسی علت چنین گرایشی باشیم؛ بلکه تنها راه دستیابی آن است که جامعه ساده‌ای را در زمان فعلی جستجو کنیم، جامعه‌ای که دین مورد قبول آن جامعه، ساده‌ترین نظام اجتماعی موجود را به‌عنوان ابتدایی‌ترین دین به ما عرضه می‌دارد.

دورکیم ساده‌ترین دین موجود در زمان فعلی را دین قبایل بومی استرالیا، توتمیسم (Totemism) می‌داند. البته پیش از دورکیم نیز برخی از متفکران مانند تایلور، رابرتسون اسمیت و... توتمیسم را مورد توجه قرار داده بودند، اما آنها اهمیت توتمیسم را به خوبی درک نکرده و توضیح نداده بودند که توتمیسم تا چه اندازه برای بومیان استرالیایی، حیاتی است و در بقای آنان نقش دارد، همچنین آنان در تبیین مفاهیم مقدس و نامقدس براساس رویکرد توتمیسم، فعالیتی نکرده بودند. در جوامع بدوی استرالیا که طوایف، اساس آن جوامع را تشکیل می‌دهند، طایفه دارای دو ویژگی است:

اول آنکه اعضای طایفه خود را بستگان یکدیگر می‌دانند. البته نه به اعتبار رابطه و پیوند خونی مشخص با یکدیگر؛ بلکه از آن جهت که «نام» مشترکی دارند. دوم آنکه این نام مشترک، نوعی شیء یا توتم است که برای همه اعضای طایفه اهمیت خاصی دارد؛ البته هر طایفه توتم خاص خود را دارد که با طوایف و قبایل دیگر در این توتم شریک نیست. توتم‌های آنها اغلب ساده‌ترین اشیاء در محیط نزدیک آنهاست، همانند حیوانات یا گیاهان. توتم معمولاً یک شیء خاص نیست؛ بلکه گروهی از اشیاء مانند گیاه یک حیوان است. توتم فراتر از یک نام صرف بوده و ویژگی‌های بارز طایفه و انواع گوناگون آداب و مناسک را در خود دارد. جهان در رابطه با توتم است که به عناصر لاهوتی و ناسوتی (مقدس و غیرمقدس) تقسیم می‌شود.

به باور دورکیم، توتم نمونه نخستین چیزهای لاهوتی است. سرشت لاهوتی توتم، به تصاویر خیالی آن نیز گسترش می‌یابد؛ لذا مناسک آیینی که برای شیء توتمی بر پا می‌شود در مورد نقوش توتم که بر روی اشیاء یا بدن اشخاص رسم شده‌اند نیز رعایت می‌گردد. حتی تأکید بر اینها به مراتب بیش از اشیاء مرتبط با خود توتم است. علاوه





بر توتّم و جلوه‌های منقوش آن، دستۀ سومی نیز از صفات لاهوتی برخوردارند و آن خود اعضای طایفه است.

به نظر دورکیم ابتدایی‌ترین شکل دین‌داری، توتّم‌پرستی است تا آنجا که او با تحویل توتّم‌پرستی به امری بنیادی‌تر مخالفت ورزیده و معتقد است پیدا کردن شکل کهنه‌تر و قدیمی‌تر از توتّم‌پرستی ناممکن است. از دیدگاه او همه انواع دیگر پرستش دینی یعنی پرستش ارواح، ستارگان، خورشید، حیوانات و خدایان از همین جا ناشی شده‌اند.

شاید توتّم‌پرستی در مرحله اول، پرستش گیاه یا حیوان تلقی شود، ولی در واقع چنین نیست، پیروان توتّم‌پرستی در حقیقت نیرویی بی‌نام و نشان و غیرشخصی را می‌پرستند که به آن «اصل توتّم» (The Totemic Principle) گفته می‌شود. این نیرو سبب پیوند اعضای طایفه می‌گردد. به گمان دورکیم ما حتی پیش از آنکه خداپرست باشیم، احساسی نسبت به این نیروی نخستین غیرمتشخص، پنهان، قدرتمند و محور اساسی پرستش داریم. این «اصل توتّمی» به قبایل بدوی استرالیا اختصاص ندارد؛ بلکه با نام‌های دیگر در سایر جوامع قبیله‌ای نیز یافت می‌شود. دورکیم این نیروی قدرتمند، غیرمتشخص و مسلط را همان جامعه و به تعبیری همان روح جمعی می‌داند؛ از آنجا که به نظر او مفهوم توتّم در طول زمان، تحول یافته و به صورت‌های گوناگونی از جمله مفهوم خدا تجلی نموده است، مفهوم خدا و مفهوم توتّم در حقیقت به همان نیروی غیرمتشخص اشاره دارند؛ از طرف دیگر از آنجا که توتّم به‌طور هم‌زمان نماد خدا و نماد جامعه است، پس اصل توتّمی همان جامعه می‌باشد و خدا و جامعه در واقع یکی هستند (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴-۱۱۷).

دورکیم، معتقد بود که من اجتماعی، همان تجلی روح اجتماعی انسان‌هاست. جامعه‌شناختی دورکیم، خدا را موجودی خیالی معرفی می‌کند که جامعه آن را به صورت ابزار، اختراع کرده است؛ بدین معنا که مردان و زنان، وقتی احساس می‌کنند در برابر واقعیتی فراگیر و نیروی برتری ایستاده‌اند که ورای حیات فردی آنها است و اراده خود را به صورت دستور اخلاقی، بر آنها اعمال می‌کند؛ اما این واقعیت، موجود ماورای

طبیعت نیست؛ بلکه واقعیت طبیعی جامعه است. جامعه انسانی، صفات الهی را درباره اعضایش اعمال می‌کند و تصور خدا را در ذهن‌های آنها پدید می‌آورد که در نتیجه، این تصویر به نمادی برای جامعه تبدیل می‌شود (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۳۷۳ و ۳۷۴؛ وال، ۱۳۷۵، ص ۶۰۴ و ۶۷۶؛ آرون، ۱۳۷۰، ص ۳۹).

ویلهم وونت (۱۸۳۲-۱۹۲۰) روان‌شناس و فیلسوف آلمانی، نظریه یادشده را این‌گونه بیان می‌کند: «ما فقط یک نیاز اجتماعی داریم که باعث گرایش به دین شده است و آن اینکه جمع بین حب ذات و روابط سالم اجتماعی، از انسان ساخته نیست. اگر فرد به وجود خود ادامه دهد، جامعه نمی‌تواند ادامه یابد و اگر جامعه بخواهد به وجود خود ادامه دهد به «از خودگذشتگی افراد» احتیاج دارد و این از خودگذشتگی، با حب ذات منافات دارد. دین آمده است تا بین حب ذات و از خودگذشتگی افراد آشتی دهد» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۳۷۳ و ۳۷۴؛ وال، ۱۳۷۵، ص ۶۰۴ و ۶۷۶).

دورکیم در این باره می‌گوید: «جامعه هنگامی که در حال غلیان خود باشد، آفریدگار مذهب است. ذات مذهب، عبارت از این خواهد بود که نوعی وابستگی متعصبانه نسبت به گروه‌های جزئی را در افراد ایجاد کند و هر فردی را به اجتماعی پیوند دهد و در نتیجه، باعث خصومت هر اجتماع نسبت به اجتماع دیگر شود» (آرون، ۱۳۷۰، ص ۳۹).

وی در سومین کتاب بزرگ خود؛ یعنی «صُور بنیانی حیات دینی» در صدد ساختن نظریه‌ای عمومی درباره دین، براساس تحلیل ساده‌ترین و بدوی‌ترین نهادهای دینی، شد. به باور وی، در جوامع فردگرا و عقل‌باور امروزی، اقتدار عالی اخلاقی و فکری در اختیار علم است؛ از طرف دیگر هر جامعه‌ای به باورهای مشترک نیازمند است و دین سنتی، پاسخگوی نیاز روح علمی نیست و دیگر نمی‌تواند باورهای مشترک لازم را تأمین کند. علم، این اعتماد را پدید می‌آورد که جامعه می‌تواند در هر دوره، خدایان مورد نیاز خویش را بسازد. علایق دینی، چیزی جز صُور تمثیلی علایق اجتماعی و اخلاقی نیستند. دورکیم می‌خواهد اثبات کند که موضوع دین، چیزی جز تجسم دیگری از جامعه نبوده است؛ او گوهر دین را در اعتقاد به خدایی ماورای جهان نمی‌داند؛ بلکه ذات دین نزد او، عبارت است از تقسیم جهان به دو دسته نموده‌های





مقدس و غیرمقدس؛ بخش مقدس، مرکب از مجموعه باورها و مراسم است. هرگاه امور مقدس باهم روابطی از نوع هماهنگی یا تبعیت داشته باشند، به گونه‌ای که دستگاهی، برخوردار از نوعی وحدت درونی و مستقل از هر دستگاه دیگری را تشکیل بدهند، مجموعه باورها و مراسم مربوط به آنها، مذهبی را پدید می‌آورند؛ بنابراین مذهب، دستگاهی همبسته از باورها و اعمال مربوط به امور مقدس است. دورکیم می‌خواهد ثابت کند که: اولاً مذاهب سنتی، بر اثر گسترش عقل‌باوری علمی، محکومند؛ دوماً، تحقیق علمی نشان می‌دهد که آدمیان هیچگاه جز جامعه خودشان، چیز دیگری را نپرستیده‌اند؛ اما درباره اینکه چرا جامعه به موضوع پرستش تبدیل می‌شود، پاسخ دورکیم این است که جامعه، خودبه‌خود از تقدس بهره‌ای دارد (همان، ص ۳۷۳ - ۳۸۹) به نظر او، منشأ دین، درخواست‌های عملی زندگی در اجتماع است. دین، سرچشمه نگرش‌های نوع پرستانه‌ای است که حاصل آن، بازداشتن از خودپرستی، تمایل به فداکاری و عدم جستجو برای نفع‌جویی فردی است (گیدنز، ۱۳۶۷، ص ۷۰).

#### نقد و بررسی

متفکران و جامعه‌شناسان دینی، انتقادهای متعددی را بر این نظریه وارد کرده‌اند، برخی از این نقدها عبارتند از:

۱. ریمون آرون می‌نویسد: «به نظر من، قابل قبول نیست که ذات دین را همان پرستش فرد نسبت به گروه بدانیم؛ زیرا دست کم به نظر من، پرستش نظم اجتماعی، درست همان ذات ناپاک است. طرح این قضیه که موضوع احساسات دینی همان جامعه است و چهره دیگری پیدا کرده، در حکم نجات تجربه بشری که موضوع مطالعه جامعه‌شناسی است، نیست؛ بلکه در حکم تباه کردن آن است؛ یعنی چنین تصویری از دین، چنان انتظاری را از دین برآورده نمی‌کند» (همان، ص ۳۹۰ و ۳۹۱).
۲. نظریه دورکیم در منشأ دین، مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که همه آنها مخدوش است. تعریفی که دورکیم درباره دین دارد یکی از آن پیش‌فرض‌ها است. به نظر دورکیم، دین و شکل‌گیری آن از آنجاست که هر جامعه میان امر مقدس و

غیرمقدس فرق می‌گذارد. آیین‌ها و مناسک دینی به امر مقدس مربوط بوده و این امور خود با امور اجتماعی کلان، گره خورده است؛ در صورتی که قلمرو امور غیرمقدس، امور شخصی و فردی است. این طرز تلقی دربارهٔ دین، اساس نظریهٔ دورکیم را تشکیل می‌دهد؛ به عبارت دیگر، دورکیم از همان ابتدا، امر مقدس را امری اجتماعی و امر غیرمقدس را امری شخصی تلقی می‌کند؛ از این جهت نتیجه‌ای که دورکیم به آن می‌رسد، مبنی بر اینکه دین چیزی جز تجلی نیازهای اجتماعی نیست، بعید به نظر نمی‌رسد. درحقیقت با در نظر گرفتن این پیش‌فرض، نظریهٔ دورکیم در دام دوری پنهان می‌افتد؛ یعنی همان پیش‌فرضی را که قبول کرده بود، در نهایت به‌عنوان نتیجه می‌پذیرد. پیش‌فرض دیگر دورکیم این است که دین، باور به جهان فوق طبیعی نیست؛ زیرا دین‌داران بدوی و ابتدایی چنین مفهومی (جهان فوق طبیعی) ندارند. برای مردم ابتدایی، تمام حوادث یکسان است، آنها تنها امور اجتماعی (امور مقدس) را از امور شخصی و غیرمقدس جدا می‌کنند.

این پیش‌فرض نیز باطل بوده و بسیاری از دین‌پژوهان در زمان دورکیم به بطلان آن تصریح کرده، شواهدی برخلاف آن ارائه داده‌اند. مردم ابتدایی، گرچه دقیقاً همان مفاهیم ما را دربارهٔ جهان فوق طبیعی ندارند، اما مفاهیم غیرعادی و غیرطبیعی دارند که کاملاً مشابه مفاهیم ما دربارهٔ جهان فوق طبیعی است؛ علاوه بر این، آنها چنان که دورکیم فرض می‌کرد قلمرو امر مقدس را از غیرمقدس جدا نمی‌کردند، بلکه همه جا را قلمرو امر مقدس می‌دانستند (قائم‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۱۲۲).

۳. شواهدی که دورکیم از توتمیسم قبایل استرالیایی ارائه می‌دهد، اعتماد به گزارش‌های قومی‌شناسی اسپنسر و ژیلن است و او در نظریه‌اش به شواهدی استناد می‌ورزد که آنها نقل کرده‌اند؛ این در حالی است که یکی از همکاران دورکیم به نام ریچارد ژاستون به بررسی دقیق گزارش‌های نقل شده از قبایل استرالیایی، پرداخته و خلاف نظریهٔ او را ثابت کرد. ژاستون نشان داد که نظریهٔ دورکیم قبل از بررسی دقیق قبایل استرالیایی تدوین شده است؛ لذا در ده سال گذشته تفسیر دورکیم از توتمیسم





به‌طور کلی رد شده است (قائمی‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵).

۴. نظریه دور‌کیم درباره جایگاه اخلاقی پیامبران هم توضیح قانع‌کننده‌ای ندارد. پیامبران در مقایسه با افراد و فضای عمومی جامعه خود، جلوتر بوده و همواره قواعد و اصول اخلاقی را پیش می‌کشیدند، حال اگر منشأ تکالیف اخلاقی، خود گروه و جامعه است، چگونه ممکن است که دو نوع اخلاق در جامعه وجود داشته باشد؟ اخلاقی که بر روح عمومی مردم حاکم است و اخلاقی پیشتاز که پیامبران الهی، ما را بدان ترغیب کرده‌اند؟ به عبارت دیگر، نظریه جامعه‌شناختی دور‌کیم با جامعه بسته و ثابت متناسب است، نه با جامعه پویا و متحرک. اخلاق عمومی به جامعه ثابت مربوط می‌شود و اخلاقی که پیامبران، مردم را به سوی آن می‌خواندند، با جامعه پویا و متحرک تناسب دارد (همان، ص ۱۱۸).

۵. واقعیت آن است که پیامبران علیهم‌السلام با ظهور و حضور خود با نظام موجود جامعه مخالفت کرده و قوانین حاکم بر جامعه را از بین می‌بردند و بر اثر آن، کشمکش‌های دینی و غیردینی پدید می‌آمد؛ حال آنکه براساس دیدگاه دور‌کیم که خدا را همان جامعه می‌داند، پیامبران در جایگاه مبلغان دینی، باید به حاکمیت جامعه ملتزم باشند، تا دیگران را به فرمانبرداری از حکم جامعه دعوت کنند؛ اما پیامبران چون با احکام موجود جامعه مبارزه می‌کردند و داعیه دین و شریعت جدیدی داشته‌اند، مخالفان نظام اجتماعی و نافرمان‌بردار به‌شمار می‌آیند.

۶. بر فرض اینکه باور به وجود خدا، با توجه به مسئله الزام اجتماعی توجیه شود، اعتقادات دینی دیگر مانند مسئله جاودانگی نفس، هدفداری جهان‌آفرینش، اخلاق دینی و... چگونه توجیه می‌شوند؟ پس دین‌هایی که فراتر از بحث خدا، مسائل دیگری را مطرح می‌کنند، نمی‌توانند برگرفته از «الزام اجتماعی» باشند.

۷. چنین نیست که همه متدینان برای حفظ وحدت جامعه به دین‌گرایی یافته باشند، بلکه نیازهای دیگری در گرایش بشر به دین مؤثر است؛ حتی در بسیاری از مواقع، متدینان برای حفظ دین، برخلاف وحدت جامعه، حرکت می‌کنند و با پافشاری بر دین، باعث از هم پاشیدگی صفوف جامعه نیز می‌شوند و این در حالی است که

«الزام اجتماعی» باید افراد را با جامعه هم‌ساز و هم‌رنگ کند؛ بنابراین، این نوع دین‌داری که برخلاف جهت جامعه است، با نظریه دورکیم قابل توجیه نیست.

۸. این مطلب باورکردنی نیست که دستگاه‌های فکری مانند دین که در تاریخ، چنین مقام مهمی یافته و مردم در تمام دوران‌ها، نیروی لازم را برای حیات از سرچشمه آنها برگرفته‌اند، تنها تار و پودی از اوهام، باشد. امروزه همگان بر این نکته توافق دارند که حقوق، اخلاق، حتی خوداندیشه علمی، همه در دین پدید آمده و تا مدت‌های طولانی با آن آمیخته بوده و تحت نفوذ روح دینی قرار داشته‌اند (گیدنز، ۱۳۶۷، ص ۳۷۷ - ۳۷۸).

۹. مهم‌ترین خطای دورکیم، این است که دین‌شناسی را با توت‌پرستی، آن هم در مناطق استرالیا، خلط کرده و احکام جامعه‌شناختی آن مناطق را به تمام جوامع سرایت داده است. این دیدگاه، زائیده نوعی روش‌شناسی نادرست است که در علم منطق به تمثیل شهرت داشته و هیچ اعتبار منطقی ندارد.

«آیا ویژگی‌های یک دین خاص را می‌توان به همه ادیان تعمیم داد؟ مسئله این است که نمی‌توان مطمئن بود که جوهر دین خاص مورد بررسی دورکیم، جوهر دین به معنای عام آن باشد، برای تعیین ماهیت عمومی دین، بررسی طیف گسترده‌ای از ادیان بشری ضرورت دارد که دورکیم انجامش نداد. اگر این کار را انجام می‌داد؛ بعید نبود که رابطه نزدیک میان دین و گروه‌های اجتماعی را که در میان قبایل بومی استرالیایی یافته بود، در جاهای دیگر نیز پیدا کند» (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۸۰).

خطای دیگر وی این است که جامعه و خدا را - به صرف اینکه در پاره‌ای از وجوه اشتراک دارند - یکی دانسته یا خدا را نماد جامعه می‌داند؛ زیرا این نتیجه، براساس این پیش‌فرض است که اگر دو چیز در پاره‌ای از وجوه اشتراک داشتند، حتماً یک چیزند و یا یکی نماد دیگری است، پر واضح است که این پیش‌فرض باطل می‌باشد.

۱۰. اشکال دیگر این است که دورکیم، به غیرواقعی بودن عنصر ماورایی و فوق طبیعی اعتراف می‌کند و انتظاراتی درباره دین خرافی و وهمی قائل است؛ ولی این نظریه، توان پاسخ به این پرسش را ندارد که با حذف عنصر فوق طبیعی و ماورایی از



دین، آیا می‌توان واقعیتی برای دین تصور کرد؟ آیا با نفی واقعیت دین می‌توان منافع جامعه‌شناختی دین را پذیرفت؟ و اصولاً این فریب حیرت‌انگیز چگونه توانسته است در سراسر تاریخ ادامه یابد؟ به‌هرحال، شناخت دورکیم از دین، مستلزم نفی هرگونه انتظار از دین است و وی فقط انتظارات خود از جامعه را به نام دین نسبت داده است (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۳۴۳ - ۳۴۸).

اشکال مبنایی دیگری که به دورکیم وارد است، این است که وی معتقد بود که مردم درحقیقت جامعه را می‌پرستند و آن را تقدیس می‌نمایند؛ حال آنکه اولاً سؤال این است وی تقدس جامعه را از چه راهی به‌دست آورده است؟ زیرا او ملاکی برای تقدس جامعه ارائه نمی‌دهد، دوماً جامعه امری اعتباری و غیرحقیقی است و چیزی جدای از افراد تشکیل‌دهنده آن نیست؛ پس چگونه می‌توان برای چنین امر اعتباری، تقدس قائل شد؟ آیا تقدس جامعه همچون خود جامعه امری اعتباری نیست؟ (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۱۲۳).





## نتیجه

۱. همه دیدگاه‌های یادشده، رویکردشان نسبت به دین و منشأ آن مادی‌گرایانه بوده؛ از این رو جزء دیدگاه‌های الحادی به حساب می‌آید.
۲. مهم‌ترین نقد بر این دیدگاه‌ها، نقد روش‌شناختی است؛ بدین معنا که در مقام نظریه‌پردازی شایسته است که صاحب نظریه با استفاده از استدلال‌های محکم عقلی، نقلی و یا تجربی، نظریه خویش را ارائه نماید، حال آنکه در این دیدگاه‌ها از هیچ‌کدام از این روش‌ها استفاده نشده است و صرفاً با تخیل و خیال‌پردازی، اموری به‌عنوان عامل‌گرایش به دین معرفی شده است.
۳. دلایل و شواهد تاریخی ارائه‌شده سند قطعی نداشته و دارای پیش‌فرض‌هایی است که قابل‌خدشه هستند.
۴. دیدگاه‌های یادشده با استفاده از روش استقراء ناقص، درصدد ارائه حکم کلی بر آمده‌اند؛ درحالی‌که چنین استدلالی براساس علم منطق صحیح نمی‌باشد.
۵. بنابر برخی از نظریه‌ها، بایستی با از بین رفتن منشأ‌گرایش به دین همچون امتیازات طبقاتی و جهل، مذهب و گرایش به آن از بین برود؛ درحالی‌که تجربه با این نظریات مخالفت می‌کند.
۶. غالب دیدگاه‌های جامعه‌شناختی الحادی درباره منشأ دین، از سوی اندیشمندان غربی نیز مورد خدشه واقع شده است.



## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. آرون، ریمون، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۲. تنهایی، حسین، *درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی*، مشهد: مرنديز، ۱۳۷۴.
۳. توسلی، غلامحسین، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: سمت، ۱۳۶۹.
۴. حسینی، سیداکبر و امیر خواص، *منشأ دین: بررسی و نقد دیدگاه‌ها*، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۸.
۵. خسروپناه، عبدالحسین، *کلام نوین اسلامی*، قم: تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۳۹۰.
۶. زیتلین، ایرونیگ، *آینده بنیانگذار جامعه‌شناسی*، ترجمه غلامعباس توسلی، تهران: قومس، ۱۳۷۳.
۷. صدر، سیدمحمدباقر، *اقتصادنا*، بیروت: دارالتعارف، ۱۳۹۹ق.
۸. قائمی‌نیا، علیرضا، *درآمدی بر منشأ دین*، قم: معارف، ۱۳۷۹.
۹. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه از بنتمام تا راسل*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۰. گیدنز، آنتونی، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نی، ۱۳۷۶.
۱۱. گیدنز، آنتونی، *دورکیم*، ترجمه یوسف اباذری، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷.
۱۲. لوقا، *انجیل*، انجمن پخش کتاب مقدس، [بی‌تا].
۱۳. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، ۱۳۶۹.
۱۴. وال، ژان، *مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.
۱۵. همیلتون، ملکم، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷.
۱۶. هیک، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران: نشر بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۳.

