

بحشی انتقادی درباره دیدگاه‌های روان‌شناختی الحادی

در مسئله منشأ دین

محمود امیریان*

عبدالحسین خسروپناه**

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه دین و کلام جدید، بحث منشأ دین است. در این‌باره دیدگاه‌های متفاوتی از سوی صاحب‌نظران ارائه شده است. برخی با رویکرد خداگرایانه در پی عاملی ماورائی و غیرمادی برای آن هستند 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. عامل ضمیر ناخودآگاه، ترس، بیم‌و امید و طبیعت‌گروی برخی از دیدگاه‌های روان‌شناختی الحادی هستند.

این عوامل با مطالعه روح و روان انسان و با یک استقرای ناقص اتخاذ شده‌اند که بهره‌ای از استدلال متقن عقلی، نقلی و یا تجربی ندارند.

کلیدواژگان: منشأ دین، ضمیر ناخودآگاه، ترس، بیم‌و امید، طبیعت‌گروی.

*. دکتري تخصصی کلام اسلامی موسسه امام صادق (ع)، mafkalam@gmail.com

** . دانشيار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، khosropanahzfuli@gmail.com

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه دین و کلام جدید، مبحث منشأ دین است. دیدگاه‌های الحادی درباره منشأ دین دو ویژگی مهم دارند:

الف) تکامل‌گرا هستند؛ یعنی حالت ساده‌ای برای ادیان در نظر می‌گیرند و آن را بر اساس عاملی روانی و یا جامعه‌شناختی تبیین می‌کنند و سپس ادیان پیچیده را حالت تکامل یافته آن ساده می‌دانند؛ به عنوان مثال، برخی ساده‌ترین دین را توتسم می‌دانند. به این جهت نظریات الحادی را نظریات تکامل‌گرایانه نیز می‌گویند.

ب) این نظریات عدم وجود خدا را به عنوان پیش فرض در نظر می‌گیرند هیچ‌یک از این نظریات دلیلی برای عدم وجود خدا ندارند؛ ولی سعی می‌کنند با تبیین روان‌شناختی و یا جامعه‌شناختی، دین را رد کنند؛ اما در حقیقت بر این پیش فرض نادرست مبتنی هستند که برای دین منشأیی باطل بتراشند.

بحث از همه نظریات روان‌شناختی الحادی درباره منشأ دین در این مقاله نمی‌گنجد و شاید چندان فایده‌ای هم نداشته باشد؛ زیرا برخی از نظریات با اندک تفاوتی مشابه هم هستند؛ بنابراین، برخی از دیدگاه‌های مهم در این باره بررسی می‌شوند:

۱. ضمیر ناخودآگاه

نظریه ضمیر ناخودآگاه به عنوان منشأ دین از سوی فروید، روان‌شناس و روان‌کاو مشهور، مطرح شده است. وی به تناسب رشته خود، به مطالعه رفتارهای عبادی پرستشگران پرداخت و مطالبی درباره منشأ دین و انگیزه گرایش بشر به باورهای دینی، ارائه کرد. عالمان روان‌شناسی و فلاسفه تا زمان فروید، پدیده‌های فکری را ارادی و نتیجه «ضمیر خودآگاه» آدمی می‌پنداشتند و به طور کلی، جز ضمیر خودآگاه، به ضمیر ناخودآگاه در انسان معتقد نبودند. آنان چنین می‌اندیشیدند که هر فعل و پدیده بروز یافته از انسان، حاصل نیروی اراده و منبعث از ضمیر خودآگاه است (فروید، بی‌تا، ص ۳۶)؛ اما فروید، روان‌انسان را به دو شعبه خودآگاه و ناخودآگاه منشعب و تأکید کرد که انسان به پاره‌ای از فعل و انفعالات ضمیر خود، ناآگاه است. وی بر این باور بود که هرگاه نیازهای آدمیان به علل محدودیت‌های اخلاقی، اجتماعی و دینی سرکوب شود، به روان ناخودآگاه انسان منتقل می‌شوند و به صورت عقده‌ای در می‌آیند که صاحبان آنها نیز، از منشأ و علل آنها ناآگاهند.





فروید می‌گوید: «کودکان به نزدیکان خود تمایلات عاشقانه دارند» و اسم این تمایل را «عقدۀ ادیپ»^[۱] می‌گذارد و چنین نتیجه می‌گیرد که این عقده، علت همهٔ بیماری‌های روانی و نهادهای اجتماعی و آفرینش‌های هنری است. «توتّم» و «تابو»^[۲] همه و همه از عقدۀ^[۳] ادیپ سرچشمه می‌گیرد.» وی می‌گوید:

«در آغاز، گله‌های انسانی، به سرپرستی پدر زندگی می‌کردند و لیکن پدر مانع از این بود که پسران، به زنان گله که همگی به او تعلق داشتند، تجاوز کنند. این بود که پسران را از خود راند و آنها نیز دست به دست هم دادند و پدر (توتّم) را کشتند و زنان او را تصاحب کردند و لیکن بر سر تقسیم، به نزاع برخاستند و سرانجام، از کرده خود پشیمان شدند و حیوانی را به‌عنوان توتّم به جای پدر پذیرفتند و با اطاعت اغراق‌آمیز از او، خواستند عمل پدرکشی خود را جبران کنند؛ لذا تحدیدات و ممنوعیت‌های شاقی را به نام تابو بر خود تحمیل کردند» (فروید، ۱۳۶۲، ص ۲۷۰).

فروید، با بهره‌گیری از مبانی روانکاوی پیش‌گفته، دربارهٔ منشأ گرایش بشر به دین، چهار رویکرد متفاوت عرضه می‌کند:

نخستین رویکرد فروید، این است که ترس و جهل، از عوامل طبیعی انگیزهٔ گرایش بشر به دین است. این نظریه، نخستین بار به وسیله شاعر رومی به نام تیتوس لوکرتیوس کاروس (متوفای ۹۹ م)، در ضمن شعری ابراز شد و تأکید کرد که نخست ترس بود که خدایان را آفرید (دورانت، بی‌تا، ص ۳۸۳). جان بی‌ناس، مؤلف تاریخ جامع ادیان در تأیید این نظریه می‌نویسد: «دین، نتیجهٔ نخستین کوشش اندیشهٔ انسان، برای دستیابی به نوعی احساس امنیت در جهان است.» (بی‌ناس، [بی‌تا]، ص ۷).

فروید، نیز با استفاده از مبانی روانکاوی در کتاب «آیندهٔ یک پندار»، کوشید تا ثابت کند ترس از عوامل طبیعی، موجب شد که انسان علت مشترکی را به نام خدا برای آنها بسازد و به او پناه برد (هیگ، ۱۳۷۳، ص ۷۹)؛ البته او در این کتاب به عوامل ناتوانی، نادانی و ترس برای پیدایش دین اشاره و از عنصر ترس، قرائت‌های گوناگون بیان می‌کند و می‌نویسد: «به هر حال، بر اثر عجز و درماندگی بشر در برابر نیروهای کور طبیعت، لاینحل ماندن راز آفرینش در طول زمان، مجموعه‌ای از توهمات و عقاید و اندیشه‌ها را به وجود آورد که دارای خاصیتی تحدیدآمیز و تسکین‌انگیز می‌باشد. این عقاید و مجموعهٔ اندیشه‌ها، همچون خدایان



وظیفه دارند که عجز و ناتوانی بشر را در برابر قوای طبیعت، قابل تحمّل سازند و اصولاً این‌ها دستورها و قوانین، آسمانی تلقی گشته و منتسب به خدایان می‌باشند.» (فروید، ۱۳۴۰، ص ۱۸۰ و ۱۸۱).

اریک فروم، در توضیح این نظریه می‌نویسد:

«به نظر فروید، منشأ دین، ناتوانی انسان در مقابله با نیروهای طبیعت، در بیرون از خود و نیروهای غریزی درون خویش است. دین، در مراحل اولیه تکامل انسان به وجود آمد؛ یعنی در هنگامی که بشر، هنوز قادر به استفاده از خرد خود در مقابله با این نیروهای بیرونی و درونی نبود و می‌بایست یا این نیروها را سرکوب کند و یا به کمک نیروهای مؤثر دیگر، آنها را کنترل نماید. بدین طریق به جای مقابله با آنها به وسیله خرد، از ضد انفعالات و دیگر نیروهای عاطفی کمک گرفت. وظیفه این نیروها سرکوبی و به انقیاد در آوردن نیروهایی است که بشر، قدرت مقابله منطقی و عقلانی با آنها را ندارد. ... اگر انسان از توهم خود درباره خدای «پدرگونه» دست بردارد و با تنهایی و عجز خود در عالم روبه‌رو شود، به کودکی می‌ماند که خانه پدری‌اش را ترک کرده است؛ اما اصلاً هدف پیشرفت انسان، غلبه بر همین میل تثبیت‌شده کودکی است. انسان باید خود را طوری تربیت کند، که بتواند با واقعیت روبه‌رو شود. چنانچه قبول کند که نقطه اتکایی جز نیروهای خود ندارد، کاربرد صحیح آنها را خواهد آموخت. انسان آزاد، کسی است که خود را از سلطه قدرت - قدرتی که هم او را می‌ترساند و هم از او حمایت می‌کند - رها نیده باشد، تنها اوست که می‌تواند قوه خرد خود را به کار انداخته و بدون توهم، بلکه با توسعه نیروهای فطری خویش به دنیا و به نقش خود در آن مسلط شود. ما فقط هنگامی می‌توانیم درباره خودمان فکر کنیم که با کودکی و وابستگی خود به قدرت و ترس خویش از آن قطع رابطه کرده باشیم و ما فقط در صورتی می‌توانیم خود را از سلطه قدرت رهایی بخشیم که جرئت فکر کردن را داشته باشیم.» (فروم، [بی‌تا]، ص ۲۱).

با این توضیح روشن می‌شود که فروید، هرگونه وابستگی به خداوند را منتفی می‌داند و بر این باور است که انسان با تمسک به قوه خرد خود، در رفع تمام حاجت‌ها و نیازهای انسانی توانمند است. او در تبیین منشأ پیدایش مذهب و عامل ترس، به سه مصداق ترس از خدا، ترس از نیروهای طبیعت و ترس از مرگ اشاره می‌کند. او در توضیح نظریه خود می‌نویسد: «فرد در اجتماع، توسط سه نیرو و قدرت محصور گشته که موجبات ناراحتی و ناامنی را



برایش فراهم می‌آورند. این سه نیرو عبارتند از تمدن و تأسیسات آن، فشار و شکنجه‌های افراد و طبیعت و هراس‌ها و دلهره‌هایش. عکس‌العمل فرد در برابر دو نیروی نخست، ظهور کینه و دشمنی و عداوتی متناسب با رنج و محدودیت و ناراحتی او است.» (فروید، ۱۳۴۰، ص ۱۶۶ و ۱۶۷). «اما انسان‌های ابتدایی در برابر نیروی سوم، به دنبال دلیل و علت این حوادث گشتند و عجولانه، رویدادهای طبیعت را معلول وجود اشباح و ارواح پراکنده و نادیدنی معرفی نمودند و بدین وسیله، در عالم ماوراءالطبیعه راهی گشودند تا از ترس و دلهره نجات یابند.» (همان، ص ۱۷۱).

فروید، بر این نکته تأکید می‌کند که عناصر طبیعی، رام نشده‌اند و سیر طبیعی خود را ادامه می‌دهند و آتش‌فشان‌ها، زلزله‌ها، سیل‌ها، و رعد و برق، همراه با طوفان‌های خانمان برانداز، همچنان حادث می‌شوند و به نیایش، احترام، عبادت و قربانی انسان‌ها واقعی نمی‌نهند؛ اما نباید از ارزش روانی، روحی و تسکین خاطر انسان‌ها چشم پوشید (همان).

۲. دومین رویکرد فروید درباره منشأ پیدایش دین این است که خدایان یا دستوره‌های دینی، به کمک تمدن و قوانین می‌آیند تا از محدودیت‌های تمدن و ممنوعیت‌های آن به‌وسیله عوامل روانی بکاهند و با تمهیداتی، پشتیبانی و اجرای اصول تمدن و قوانین را بر مردم، که به سادگی برای قبول و گردن نهادن مستقیم آنها حاضر نیستند، تحمیل کرده و بقبولانند و از همین خاستگاه است که اندک اندک برای مقتضیات و امور تمدن، اصل و منشأ الهی ساخته و پرداخته شده است (همان، ص ۱۸۰)؛ بنابراین بشر برای حفظ تمدن و چاره‌جویی در قتل نفس و کشتارهای فردی و اجتماعی، به تحریم قانون آدم‌کشی قانون مجازات آن پرداخت، سپس آن را به خدا استناد داد و آن را از دستوره‌های مقدس دینی و آسمانی شمرد (همان، ص ۴۲۰ و ۴۲۱).

فروید بر این باور است که اساس تمدن و توفیق آن، بر مبنای نظم اجتماعی قرار دارد و این نظم اجتماعی، مستلزم به نظارت درآوردن و محدود ساختن غرایز و امیال افراد است؛ زیرا همین محدودیت، لازمه بقا و تکوین تمدن می‌شود که موجب خشم و کینه محدودشدگان قرار می‌گیرد. به همین دلیل، تمدن نمی‌تواند مورد پشتیبانی صادقانه افراد قرار گیرد (همان، ص ۱۵۹). این امر سبب می‌شود تا در استقرار تمدن، به مذهب و دین روی آورده شود؛ بنابراین رویکرد دوم، انتظار فروید از دین را به استقرار تمدن، محدود می‌سازد. ۳. رویکرد سوم او در زمینه خاستگاه دین، مسئله سرکوفتگی غریزه جنسی است. وی،



شهوت جنسی را اساس همهٔ غریزه‌ها بلکه تمام غرایز انسان‌ها می‌داند. به نظر فروید، «لیبیدو» نمایندهٔ نیرویی که غریزهٔ جنسی به وسیلهٔ آن تظاهر می‌کند، اقتضای اولیهٔ این غریزه، رهایی از هر قید و بند و محدودیت است؛ درحالی‌که الزامات اجتماعی، اخلاقی و حقوقی جامعه، این نیاز را سرکوب کرده، غریزهٔ جنسی به درون انسان بر می‌گردد و میل جنسی، از روان خودآگاه، به روان ناخودآگاه می‌رود و پس از جمع شدن، راهی برای خارج شدن نیافته و به هیئت تبدیل می‌شود؛ بدین سبب، شاعران، هنرمندان و پیامبران از این راه پدید می‌آیند. (شاله، بی‌تا، ص ۲۹، ۱۰۶ و ۱۵۰؛ پس، ۱۳۳۲، ص ۸۶-۹۰). فروید در کتاب دیگر خود می‌نویسد: «وقتی فردی تمایلات و امیالش در عالم خارج ارضا نشد، آمال و هوس‌هایش را درون کشیده، به خیال‌پردازی می‌پردازد و پیوندی بین دنیای خارج و جهان درونی هنرمند به وجود می‌آید. به‌طور کلی، هنرمند می‌کوشد تا به شیوه‌ای برتر و هر چه ارزنده‌تر، تمایلات سرکوفته‌اش را در هنر تصعید نماید» (فروید، [بی‌تا]، ص ۱۴۴).

۴. رویکرد چهارم فروید، دربارهٔ منشأ دین، عقدهٔ ادیپ یا مادرخواهی و عقدهٔ الکترا یا پدرخواهی است که در آغاز این بحث، توضیح داده شد. او در کتاب توتم و تابو، منشأ دین و اعتقادات مذهبی را بر الگوی خانواده و عقدهٔ خانوادگی و عقدهٔ ادیپ و الکترا تطبیق می‌کند و با اینکه ایمان دینی را وهمی و ناشی از سرکوب نیازهای جنسی تلقی (استور، ۱۳۷۵، ص ۱۲۲) و سرچشمهٔ دین را احساس بیچارگی آدمی و ترس و لرز از حوادث طبیعی معرفی می‌کند؛ اولاً برای توهم و پندار، تعریف خاصی ارائه می‌دهد؛ ثانیاً هیچگاه از کارکردهای فردی و اجتماعی دین غفلت نمی‌کند (همان) و به کارکردهای فردی و اجتماعی دین توجه بیشتری مبذول می‌دارد. وی در تفسیر توهم می‌نویسد: «یک توهم و پندار لازم نیست که به‌طور حتمی نادرست و اشتباه باشد؛ در صورتی‌که اشتباه، همواره معنای نادرستی را افاده می‌نماید.» (فروید، ۱۳۴۰، ص ۳۲۲).

بررسی و نقد نظریهٔ فروید

حال که دیدگاه و رویکردهای چهارگانه فروید در باب منشأ دین روشن شد، نوبت به تحلیل و نقد آن می‌رسد:

۱. بسیار مایهٔ شگفتی است که فروید در جایگاه چهره‌ای علمی، اساس رویکرد روانکاوی خود را بر چند اسطورهٔ تاریخی و قصه‌بافی‌ای که برخی از مردم‌شناسان اسطوره‌گرا سروده‌اند، مبتنی ساخته است. قصه‌های ادیپ، توتم‌پرستی، تابو، وجود گلهٔ آغازین انسانی و تسلط یک



نر بر تمام آن گله و مانند اینها، هیچ اساس و سندیت تاریخی ندارند؛ البته او کتاب توت‌م و تابو را از یک‌طرف، دستاوردی بزرگ می‌شمرد و از سوی دیگر می‌گوید: «آن را جدی نگیرید. من آن را عصر روز یکشنبه‌ای بارانی ساختم و پرداختم» (استور، ۱۳۷۵، ص ۱۱۹؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ج ۱، ص ۳۸۶-۳۸۷؛ جعفری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۵۲ و ۲۵۳).

فریمن درباره وجود گله آغازین انسانی می‌گوید: «برای این ادعای فریود که سازمان اجتماعی انسان اولیه یا ماقبل انسان به صورت رمه آغازین بود، هیچ شاهی در دست نیست، حتی در انواع حیوانی نخستی که ساختاری رمه‌وار دارند و یک نر مسلط بر نرهای دیگر تسلط دارد، نر مسلط همه ماده‌ها را در انحصار خود ندارد» (همپلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۱۶) و همچنین شگفتی دیگر در نظریه پردازی فریود، این است که چگونه با شرح حال چند بیمار روانی و کشف مشکلات جنسی آنها، این حکم را به تمام بیماران روانی و نهادهای اجتماعی تسری داده است.

این اشکال را ژوزف بروئر، دوست صمیمی او پیوسته مطرح می‌کرد (فریود، بی‌تا، ص ۲۷۰) و نیز پاره‌ای از آداب و رسوم قبایل و برخی گروه‌های اجتماعی، به شکل خرافه درآمده یا براساس خرافه شکل گرفته و صورت مذهبی به خود گرفته است. ترس از جن و پری یا ترس از اهرمن در ایران باستان یا انحرافات دیگر در یونان باستان، نمونه‌ای از این خرافه‌گرایی‌هاست و نباید از این خرافه‌گرایی‌ها قانون کلی را درباره پیدایش همه مذاهب حق و باطل استنباط کرد.

۲. اشکال دیگر اینکه، ترس، علت آفرینش خداوند نیست؛ گرچه ممکن است موجب اقبال به خداوند باشد. اعتقاد به خدا و دیگر باورهای دینی، اثر آرامش‌بخشی دارند که انسان را وا می‌دارند در برابر ترس از هر عامل طبیعی و غیرطبیعی، به قدرت نامتناهی حق تعالی پناه برد. قرآن می‌فرماید: «هنگامی که بر کشتی سوار می‌شوند، خدا را پاکدلانه می‌خوانند، ولی چون به سوی خشکی رساند و نجاتشان داد، به ناگاه شرک می‌ورزند» (عنکبوت: ۶۵).

به عبارت دیگر، سرچشمه اعتقاد به خدا، از ناحیه عقده‌ها و نیازهای روانی، مستلزم نفی وجود واقعی خدا نیست و نباید بین منشأ دین و منشأ دینداری، یا انگیزه و انگیزه خلط کرد یا اینکه صدق و کذب منطقی گزاره «خدا هست» را با صحت و سقم اخلاقی عوامل ایمان به این گزاره یکی دانست (هیگ، ۱۳۷۳، ص ۸۱ و ۸۲). به نظر نگارنده، فریود، بین دو اندیشه «احساس وابستگی به قدرت نامتناهی و درک فقر وجودی به صورت واقعیت فلسفی»



و «جرت اندیشیدن و توسعه و تکامل بخشیدن به نیروهای فطری و استعدادهای انسان» نتوانسته جمع کند؛ درحالی که این دو مطلب، قابل جمع هستند.

۳. اگر تحلیل فروید از دین پذیرفته شود، باز نتایج وی موجه نمی‌شود. اگر علت دینداری انسان‌ها و پیدایش مفهوم خدا، جنایت اصلی و یا غریزه جنسی و یا ترس باشد، باز نمی‌توان نتیجه گرفت که مفهوم خدا توهم محض است. ممکن است منشأ باور به چیزی امر باطلی باشد؛ اما خود آن چیز واقعیت داشته باشد؛ به عنوان مثال فرض کنید نخستین بار کسی از طریق مشاهده سقوط فلزی بر روی سنگ کهربا به وجود نیروی جاذبه پی برده باشد، ولی نمی‌داند که در اصل نیروی مغناطیسی موجب سقوط این فلز شده است، نه نیروی جاذبه. حال نمی‌توان با پی بردن به توهم این شخص وجود نیروی جاذبه را رد کرد. فرآیند چنین استدلالی، یعنی نتیجه گرفتن عدم وجود چیزی از توهمی بودن باور به آن، مغالطه‌ای است موسوم به مغالطه تکوینی.

۴. فروید چنین تصور می‌کرد که غرایز سرکوب‌شده به روان ناخودآگاه بر می‌گردد. بر این اساس می‌گفت که غریزه جنسی سرکوب‌شده به ناخودآگاه می‌رود و سپس به صورت شعر، هنر و یا دین تجلی می‌کند. روان‌شناسان بعدی سازوکار رجوع غرایز سرکوب‌شده به ناخودآگاه را نپذیرفته و سازوکار دیگری برای آن پی ریخته‌اند (قائم‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۱۳۱-۱۳۳).

۵. فروید ادعا می‌کرد که خداوند توانا، در درمان دردها و رنج‌ها، ناتوان است. همین باعث تزلزل دینداری مردم شده است. اشکال ما به وی این است که اولاً، تزلزل دینداری مردم، به دلیل نیاز دارد. گزارش‌ها و آمارهای دقیق، نشان‌دهنده افزایش و فراوانی دینداری در تمام جهان است (الیاده، ۱۳۷۴)؛ ثانیاً، محرومیت فروید از کرامت‌ها و درمان اعجاز‌آمیز دردهای لاعلاج، به وسیله وسائط فیض الهی به ویژه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام منشأ چنین داوری نادرستی از سوی او شده است؛ ثالثاً، خداوند اراده کرده است که عالم طبیعت، بر اساس قوانین طبیعی اداره شود.

۶. جامعه‌ای را فرض کنید که آزادی‌های بی‌حد و حصر داشته باشد و افراد آن در رفع نیازهای جنسی و ارضای غرایز فردی، موانع و محدودیتی احساس نمی‌کنند و در هر چیزی که نظرشان را جلب کرد، تصرف می‌کنند و حتی مخالفان خود را به قتل می‌رسانند. پرسش

این است که آیا مشکلات روانی و بیماری‌های چنین جامعه‌ای مرتفع خواهد شد؟ و در آن صورت، آشوب آن محیط، چگونه اصلاح خواهد شد و آیا مردم به زندگی مرفه، آسوده و سعادت‌مند می‌رسند؟ جالب اینکه خود فروید نیز ادعا می‌کند: «اگر محدودیت‌های تمدن برطرف شود و محیطی آزاد برای ارضای غرایز پدید آید، فقط یک نفر خواهد توانست از لذت و بهره‌های حاصل از آن برخوردار شود و آن هم فردی خودکامه و سخت‌مستبد خواهد بود که با در دست گرفتن تمام وسایل زور و سرکوبی، همه چیز را به خود منحصر می‌کند» (فروید، ۱۳۴۰، ص ۱۶۰).

۷. فروید در تعبیر پدر زمینی و پدر آسمانی از مذهب مسیحیت، متأثر شده است؛ درحالی که خدای انسان‌وار و اندیشه پدر آسمانی، در همه ادیان مطرح نیست. همیلتون در این باره می‌گوید: «گوناگونی دین در فرهنگ‌های متفاوت جهان چندان شدید است که احتمال وجود الگوی یکنواختی که از ویژگی‌های جهانی ماهیت بشر سرچشمه گرفته باشد، بسیار ضعیف است. برای مثال «ایزد بانوها» را در نظر آورید. خود فروید می‌پذیرد که «ایزد بانوها» به دلایل آشکار با نظریه او خوب وفق نمی‌دهد.» (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱۱۳). افزون بر اینکه در باب پدر آسمانی، می‌توان چنین توجیه کرد که چون کودکان، توان درک پدر آسمانی را نداشته‌اند، به پدر زمینی رو آورده‌اند، نه اینکه پدر آسمانی، زاییده گرایش کودکان به پدر زمینی باشد.

۸. بی‌شک، قرائن و شواهدی بر توت‌پرستی، حیوان‌پرستی، حرمت کشتن و خوردن حیوان توت‌میک در گذشته و حتی حال وجود داشته است؛ ولی ایجاد پیوند بین توت‌میسیم و مذاهب و ادیان حقه از سوی فروید، از مصادیق بارز تمثیل‌گرایی و قیاس‌های مع‌الفارق است و این خطا از آشکارترین خطاهای روش‌شناختی فروید به شمار می‌رود که بدون توجه به تحقیقات فلسفی و کلامی، همه ادیان را خرافه، توهم و زاییده دست بشر تلقی کرده است؛ درحالی که منع از آدم‌کشی و تحریم زنا با محارم، که فروید به صورت اصول مشترک مذاهب و تمدن‌ها مورد استدلال خود قرار می‌دهد، زاییده فطرت و سرشت انسانی و عقل آدمی است. ۹. گمان باطل دیگر فروید، در دین‌شناسی او این است که عقاید دینی، اموری تعبیدی و تقلیدی و بی‌چون و چرایند که بدون دلیل باید ایمان انسان‌ها به آنها تعلق گیرد و موجب رعایت و احترام باشد (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۲۵۴). این ادعا درباره اسلام، ناتمام است؛ زیرا آموزه‌های اسلام، همیشه متدینان را به دینداری مدلل دعوت می‌کند و بر ایمان مستدل فرا



می‌خواند. آری، همچنان که فروید ادعا کرده است، کتاب مقدس مسیحیت و یهودیت از آیات ضد و نقیض و تضادهای شگفت و نقل قول‌های افسانه‌ای پوشیده است (همان، ص ۲۶۳)؛ ولی ادیان تحریف‌شده کجا و دین عزیز اسلام کجا؟

۲. بیم‌وامید

نظریه بیم‌وامید برای فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) است. وی در دو اثر خود یعنی «تاریخ طبیعی دین» و «گفتگوهای پیرامون دین طبیعی» به بحث درباره دین می‌پردازد. او در کتاب اول به بررسی سرچشمه‌های طبیعی دین در سرشت آدمی (علل گرایش به دین) توجه می‌کند. هیوم در آغاز بحث خود شرک را دین نخستین آدمیان می‌داند و بر این مطلب ادله و شواهدی را نیز اقامه می‌کند که عبارتند از:

۱. کهن‌ترین اسناد نشان از مردم‌پسند بودن عقیده شرک است.

۲. دست‌نوشته‌های به‌جامانده از روزگار باستان نشان از این دارد که دین آن روزگار شرک بوده است. آیا می‌توان پذیرفت که دوران پیش از اختراع خط و کتابت که نوعی پیشرفت و ترقی در زندگی بشر محسوب می‌شود، مردمان به اصول خداشناسی محض و دین توحیدی معتقد بوده‌اند؟ آیا این بدان معنا نیست که انسان‌ها تا زمانی که نادان و درنده‌خو بودند، حقیقت را می‌دانستند، ولی همین که دانش و ادب را فرا گرفتند، راه را گم کردند و به دین شرک گرایش پیدا کردند.

۳. امروزه قبایل بدوی در مناطقی از آفریقا، آسیا و آمریکا هنوز بت‌پرست و دارای دین شرک‌آلود هستند.

۴. بنیاد نمودن هر آیینی بسیار دشوارتر از تأییرمند کردن و نگهداشتن آن است، به عبارت دیگر اگر انسان‌ها در همان آغاز با استفاده از نظام طبیعت به ذاتی متعالی عقیده پیدا می‌کردند، دیگر هرگز نمی‌توانستند آن عقیده را رها کنند و به شرک متمایل شوند؛ زیرا همان عقلی که در آغاز چنین عقیده‌ای را میان آنها رواج داده بود، می‌توانست آن را آسان‌تر میان ایشان پایدار نگه دارد (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۴۹ - ۵۰).

هیوم راجع به گرایش مردمان نخستین به دین می‌گوید:

«آنها در برخورد با هر حادثه‌ای آن را معلول علتی می‌پنداشتند، از سوی دیگر از آنجا که بسیاری از این حوادث و رویدادها در تعارض و تضاد با یکدیگر واقع می‌شوند، آنان به این

مطلب رسیدند که آن پدیده‌ها علت واحدی ندارند و به وجود علل متعددی برای آن حوادث معتقد شدند و به این دلیل که از سطح اندک تعقل برخوردار بودند، توانایی شناختن آن علل را نداشتند و آن علل را ناشناخته و پنهان تلقی می‌کردند. مطلب دیگر آنکه مردمان نخستین قدرت پیش‌بینی این حوادث و رویدادها را نداشته و نیز نمی‌توانستند از بلایا و مصیبت‌هایی که این حوادث بر آنها تحمیل می‌کرد جلوگیری کنند و لذا دائماً میان مرگ و زندگی، بیماری و سلامتی، خوشی و ناخوشی در حرکت بودند. با توجه به نکات یاد شده، انسان اولیه این علل ناشناخته را مایه امیدها و بیم‌های خود می‌دانست و با انجام آیین‌ها و مراسم خاص و قربانی، سعی در جلب رضایت آن علل و جلوگیری از غضب و خشم آنها می‌کرد؛ زیرا آن علل را همانند خود دارای احساسات، عواطف، خشم و غضب و حتی دارای اندام‌هایی مانند خود می‌پنداشت.» (همان، ص ۵۰ - ۵۱).

بررسی و نقد نظریه هیوم

هیوم مبنای نظریه خود را اصل تقدم شرک بر توحید و چند خداپرستی بر یگانه‌پرستی قرار داده و شواهدی را بر این مدعا اقامه کرده است بر اساس نظریه مورد قبول که همان فطرت است، این مبنا قابل قبول نیست؛ زیرا از هنگامی که آدمی پا به عرصه وجود گذاشت، بر اساس فطرت به خدای واحد گرایش داشته و او را پرستیده است و تا زمانی که این فطرت بر اثر عوامل دیگری منحرف نشده باشد، اقتضای یگانه‌پرستی و توحید دارد. اما ادله و شواهدی که هیوم برای اثبات مبنای خود اقامه کرده است همگی قابل خدشه هستند.

شاهد اول هیوم قابل قبول نیست؛ زیرا توحید به‌عنوان مظهر یکتاپرستی امری قلبی است و نمی‌تواند همانند شرک و بت‌پرستی دارای نمادهای بیرونی همانند بت‌ها، بت‌خانه‌ها و... باشد؛ درحالی که شرک و بت‌پرستی نمادهای فیزیکی متعددی را از خود به یادگار گذاشته‌اند و لذا برای اثبات تقدم شرک بر توحید تمسک کردن به وجود چنین آثار مادی، نامعقول است. نقد شاهد دوم: هیچ‌گونه تلازمی بین پیشرفت مادی و پیشرفت‌های اعتقادی و معنوی وجود ندارد تا بتوان پیشرفت در یک بعد را شاهد بر شروع پیشرفت در بعد دیگر دانست. چه بسا آدمیان تا پیش از اختراع خط به دلیل هدایت انبیا و فطرت پاک خود، دارای اعتقاداتی کامل‌تر و صحیح‌تر نسبت به دوران پس از اختراع خط بوده، اما در اثر عوامل مختلف اجتماعی و... از آن فطرت اولیه منحرف شده است آنچه پس از اختراع خط به ثبت رسیده،





مربوط به دوران پس از انحراف از فطرت اولیه خداشناسی بوده است و چنین نیست که تمامی آثار بر جای مانده، حاکی از شرک و بت پرستی بوده باشد؛ بلکه می‌توان به آثاری که از توحید و یکتاپرستی حکایت دارد، دست یافت (همان، ص ۵۲).

نقد شاهد سوم: وی با استفاده از روش استقرای ناقص، درصدد ارائه یک حکم کلی بر آمده است؛ به این معنا که با نشان دادن وجود چند قبیله بدوی مشرک، درصدد اثبات شرک تمام پیشینیان و بت پرست بودن آنهاست؛ درحالی که چنین استدلالی منطقی صحیح نیست. نقد شاهد چهارم: ضرورتی وجود ندارد که انسان‌ها اگر واجد تفکری متعالی درباره خداوند بودند، بتوانند آن را به هر قیمتی حفظ کنند. چنانچه در ادوار مختلف نیز شاهد ترک توحید و ارتداد از یکتاپرستی در میان انسان‌ها بوده‌ایم (همان، ص ۵۳).

نظریه هیوم در بیان علت گرایش انسان‌ها به دین نیز دارای اشکال است. مهم‌ترین نقد وارد بر آن، نقد روش شناختی است؛ بدین معنا که در مقام نظریه‌پردازی شایسته است که صاحب نظریه با استفاده از استدلال‌های متقن عقلی و یا نقلی و یا تجربی نظریه خودش را ارائه کند، حال آنکه هیوم از هیچ کدام از روش‌ها بهره نبرده و صرفاً با تخیل و خیال‌پردازی به درون روان انسان‌های اولیه رفته و بیم‌و امید را در آنان عامل گرایش به دین دانسته است. نقد دیگر اینکه هیوم پدیده‌های طبیعی را در نزد انسان‌های اولیه به علل ناشناخته نسبت می‌دهد. خود این انتساب محل بحث است؛ زیرا انسان‌های اولیه ممکن است پدیده‌های طبیعی را به علل و عواملی که خودشان آنها را ساخته بوده‌اند و یا به پدیده‌های طبیعی بزرگ‌تر همانند خورشید و ستارگان نسبت می‌دادند و لذا آن پدیده‌های برتر را مورد پرستش و احترام قرار می‌دادند. دیگر اینکه بر اساس آموزه‌های دینی، انسان‌های اولیه نه تنها از سطح نازل اندیشه برخوردار نبوده‌اند؛ بلکه در میان آنها انبیای الهی وجود داشته‌اند که عقاید توحیدی و دین یکتاپرستی را از سوی خداوند در میان انسان‌ها ترویج و تبلیغ می‌کردند (همان، ص ۵۲ - ۵۵).

۳. دیدگاه ترس

راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰) دیگر اندیشمندی است که مذهب را ناشی از ضعف، زبونی و ترس انسان معرفی می‌کند. به عقیده راسل علت گرایش انسان‌ها به دین قبل از هر چیز ترس و وحشت آنها است که از سه عامل بلایای طبیعی، آسیب‌هایی که از ناحیه دیگر انسان‌ها به

افراد می‌رسد و اعمالی که انسان‌ها در اثر غلیان و طغیان شهوات خود مرتکب آنها شده‌اند و بعد احساس پشیمانی می‌کنند، ناشی می‌شود. راسل گرایش آدمی را به مذهب مضر دانسته و علت گرایش آنها در زمان کنونی را عادت آنان می‌داند. به عقیده او اگر آدمی در حل مسائل اجتماعی خود کامیاب باشد و اگر جهان از جنگ‌های بزرگ و بیدادگری‌ها و آزارهای بی‌رحمانه‌هایی یابد و در نهایت اگر اکثریت مردم در رفاه و آسایش روزگار بگذرانند، دیگر گرایش به دین وجود نخواهد داشت (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۱۵۱-۱۵۲).

وی بر این باور است که اعتقاد به دین، ما را کم‌شهامت‌تر می‌کند. گروه بسیار زیادی از مردم، ایمان خود را به احکام مذهبی در سنینی که یأس و ناامیدی بر انسان چیره می‌شود از دست می‌دهند و تمسک جستن به اعتقادات به جهت ترس زندگی کردن به بهترین راه ممکن نبوده و از ارزش و مقام انسانی خواهد کاست. وی معتقد است انسانی که نتواند وجود مهلکه‌های زندگی را بدون قبول افسانه‌های تسلی‌بخش تحمل کند، وجودی ضعیف و قابل تهدید است. چنین انسانی قطعاً در بخشی از وجود خود بدین حقیقت معترف است که آنچه را او قبول کرده، جز افسانه و اسطوره نیست و قبول آنها صرفاً به خاطر آرامشی است که به وجود می‌آورند؛ اما هرگز جرئت روبرو شدن با چنین افکاری را ندارد، حتی می‌توان گفت که او چون به غیرمنطقی بودن افکارش داناست؛ بنابراین نسبت به آنها تعصب می‌ورزد و از بحث و مباحثه پیرامونشان گریزان است.

تشریح مطلب این است که انسان، پدیده‌هایی را می‌دید و می‌ترسید و در مقابل این ترس، احتیاج داشته که نگرانی درون خودش را، به یک صورتی به آرامش تبدیل کند؛ اما چون نمی‌توانست با شناخت واقعی پدیده‌ها که بعد منجر به پیدا کردن یک راه‌حل مناسب می‌شود، این آرامش را کسب کند، ناگزیر به‌جای علاج واقعی به مسکن پناه برده و یک خوشی برای خودش ایجاد کرده است، مثلاً با اعتقاد به قضا و قدر، ناملايمات زندگی را برای خودش حل کرده است، یا با اعتقاد به بهشت و اینکه اگر اینجا ما ناراحتی می‌کشیم، در عوض بهشتی هست، ناملايمات را برای خودش آسان می‌کرد (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۶۰).

بررسی و نقد نظریه راسل

۱. نقد روش‌شناسانه: راسل در ادعای خود مبنی بر اینکه علت گرایش آدمیان به دین در مرحله نخست ترس آنها بوده است، دلیل موجهی ارائه نمی‌کند و برای رسیدن به نتیجه





دلخواه خویش از تحلیل ذهنی خود بهره می‌برد و شاهدهی قاطع اعم از تجربی و عقلی یا نقلی بر مدعای خود اقامه نمی‌کند.

۲. نقد محتوایی: اولاً گرچه بر فرض علت‌گرایی بعضی از آدمیان ترس بوده است، اما این ترس با ترس ادعایی راسل متفاوت است؛ زیرا این ترس می‌تواند ماهیتی متفاوت از ترس مورد نظر راسل داشته باشد، مثل اینکه این ترس ناشی از تأثیر اعمال ناشایست در زندگی دنیوی آنان باشد؛ ثانیاً بسیاری از انسان‌ها بدون وجود چنین ترسی، به دین‌گرایی دارند و علت‌گرایی آنها نیز میل به رسیدن به سعادت است و چنین‌گرایی را در درون خود می‌یابد و دیگر اینکه این‌گرایی در حال امنیت کامل پدید آمده و آدمیان به آنها پاسخ مثبت می‌دهند. وی مدعی بود که در جوامع مختلف با برطرف شدن مشکل اجتماعی و اقتصادی و برطرف شدن دغدغه‌های فکری آنها، دیگر‌گرایی به دین نخواهند داشت؛ حال آنکه در بسیاری از جوامع چنین مشکلاتی برطرف شده، اما اعضای آن جوامع هنوز هم آگاهانه و با اختیار خود به دین‌گرایی پیدا می‌کنند و به اوامر و نواهی دینی پایبند هستند و به آنها عمل می‌کنند (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۱۵۱-۱۵۳).

نکته دیگر اینکه فرض این نظریه بر این است که یک منطق نمی‌تواند منشأ پیدایش فکر مذهب باشد، حال که چنین است پس دنبال امور غیر منطقی مانند ترس و... می‌رود. در جواب این نظریه باید گفت گاهی یک فکر برای بشر، هر چند باطل باشد، ولی منشأ‌گرایی بشر به آن فکر باز هم منطق بشر بوده نه چیزی ماورای منطقش. مثلاً سالیان متمادی بشر فکر می‌کرد که خورشید به دور زمین می‌گردد و زمین ثابت است. آیا هیچگاه انسان دنبال این می‌رود که چه علتی سبب شد که بشر معتقد شود که زمین مرکز است و خورشید و ستارگان به دور زمین می‌گردند؟ آیا مثلاً ترس از اموات باعث این نظریه شد یا خیر؟ این جریان فکری و منطقی است که بشر را به آنجا رسانید و هیچ عاملی ماورای فکر و منطق در کار نبوده است. آیا بشر گذشته این مقدار فکر نداشت که فکرش او را به مذهب و خدا کشانده باشد؟ (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۶۱-۵۶۶).

۴. طبیعت‌گروی

پیشرو اصلی طبیعت‌گروی، ماکس مولر (۱۸۲۳-۱۹۰۰م) می‌باشد. نظریه وی تلفیقی از سه مطلب است:

۱. تجربه‌گرایی و اینکه دین حقیقی تجربی است؛
۲. اعتبارات روان‌شناختی و حقیقت دین؛
۳. زبان، زبان‌شناسی و تحلیل زبان‌های هند و اروپایی.

الف) دین حقیقی تجربی است

به اعتقاد مولر در میان معارف بشری هر چیزی برای اینکه مشروعیت پیدا کند، باید از تجربه حسی شروع شود. دین هم برای اینکه عنصر مشروعی میان معارف بشری شود، باید به نوعی به تجارب حسی ارجاع داده شود. مولر این اصل تجربه‌گرویی را می‌پذیرد که «هیچ چیزی در عقل نیست، مگر اینکه قبلاً در تجربه و حس بوده باشد».

اما درباره کیفیت ارجاع مفاهیم دینی به اشیای محسوس، وی می‌گوید: می‌توان به سهولت به ریشه اصلی اسامی خاصی رسید که برای خدایان در ادیان به کار می‌رود و سپس دید که ریشه اصلی این اسامی، در واقع اسامی ظواهر عمده طبیعی بوده است؛ به‌عنوان مثال در برخی ادیان ابتدایی اسم یکی از خدایان در اصل، به سوزاندن آتش اطلاق می‌شد یا در برخی از ادیان اسم یکی از خدایان در اصل، نامی برای خورشید بوده است. در ادیان ابتدایی می‌توان با تحلیل و ریشه‌یابی اسامی خدایان نشان داد که این اسامی در اصل برای اشیای طبیعی به کار رفته‌اند. نتیجه‌ای که مولر از ریشه‌یابی اسامی خدایان می‌گیرد، این است که نخستین بار بشر، طبیعت و نیروهای طبیعی را می‌پرستیده و عناصر طبیعی نخستین خدایان بشرند؛ بنابراین منشأ دین، پرستش عناصر و نیروهای طبیعی است.

ب) اعتبارات روان‌شناختی و حقیقت دین

گرچه منشأ دین از نظر مولر پرستش طبیعت است و از این نظر طبیعت‌گراست؛ اما درباره حقیقت دین نظری روان‌شناختی دارد. به اعتقاد او مفهوم موجود الهی و یا غیرمتناهی از یک تجربه حسی گرفته شده است. از این جهت مولر نمی‌پذیرد که مفهوم غیرمتناهی و یا موجود الهی از وحی گرفته شده است. مولر می‌گوید: اعتبارات روان‌شناختی کافی بود که بشر از مشاهده پدیده‌های طبیعی به نخستین دین برسد. مولر این مطلب را چنین توضیح می‌دهد: «اولین باری که بشر با طبیعت مواجه شد، آنچه توجه او را جلب می‌کرد، خود طبیعت بود. طبیعت برای انسان ابتدایی حیرت‌انگیز و شگفت‌آور بود. طبیعت هم شگفت‌آور بود و هم





بسیار خطرناک. طبیعت حالت معجزه را برای انسان ابتدایی داشت. به عبارت دقیق‌تر طبیعت معجزه‌ای دائمی بود. بسیاری از پدیده‌های این معجزه طبیعی بودند؛ یعنی بشر ابتدایی می‌توانست به آنها پی ببرد و برای او حالت عادی و معقول داشتند. میدان وسیع طبیعت، میدان تحریک عواطف، ترس و احساسات بشر بود. طبیعت، این معجزه دائمی و امر خارق‌العاده، با همه مجهولاتی که برای بشر داشت، نخستین چیزی است که دین و زبان دینی را در ذهن بشر ایجاد کرده است. بعد روان‌شناختی و اعتبارات روانی ذهن بشر پس از مواجهه با این طبیعت به دین رسیده است.»

ج) زبان

مولر می‌گوید: انسان بدون اینکه مسائل مابعدالطبیعه و مفهوم نامتناهی را درک کند، قادر نبود طبیعت را درک کند. هر چیزی در طبیعت نماد و رمزی است که به نیروی نامتناهی اشاره می‌کند. مثلاً رودی که در حال جریان است اگر پر آب باشد، نیروی نامتناهی را در ذهن بشر القا می‌کند. هر چیزی در طبیعت به نیروی نامتناهی اشاره می‌کند. احساس نامتناهی در اعماق وجود ماست و ما با مشاهده طبیعت و نیروهای طبیعی به آن رسیده‌ایم. منشأ دین هم در همین احساس منفصل از طبیعت است. به‌رغم اینکه طبیعت چنین احساسی در ما به وجود آورد، ولی دین زمانی بر کره خاکی پیدا شد که نیروهای طبیعی به موجودات مشخص زنده و عاقلی تبدیل شدند؛ یعنی همان نیروهای روحانی و یا خدایان؛ زیرا انسان‌ها فقط چنین موجوداتی را می‌پرستیدند. چرا موجودات طبیعی به موجودات روحانی تبدیل شدند و انسان‌ها به پرستش آنها تن دادند؟

حلقه اتصال میان مشاهده امور طبیعی و دین، به نظر مولر «زبان» است. نیروهای طبیعی در انسان احساسات مختلفی ایجاد می‌کنند. غریزه کنجکاوی انسان را واداشت که درباره این نیروها به تفکر بپردازد. این نیروها در ذهن انسان تصورات و مفاهیمی داشتند و انسان برای این تصورات و مفاهیم الفاظی را به کار گرفت. انسان در تفکرش هم از این الفاظ و واژه‌ها استفاده می‌کرد.

«زبان» لباس بیرونی افکار و تصورات نیست. افکار و تصورات ما این لباس را دارند. در تعبیر باطنی هم ما از زبان و واژه‌ها استفاده می‌کنیم. گرچه تعبیر باطنی و درونی ما با واژه‌ها و الفاظ همراه است، ولی زبان، قوانین و طبیعت خاص خود را دارد. زبان ویژگی‌هایی دارد که



در افکار انسان تأثیر می‌گذارد و تغییراتی در این افکار ایجاد می‌کند. فرایند تأثیر زبان بر اندیشه بشر نقطه آغاز مفاهیم و تصورات دینی اوست. تفکر بشری ارتباط استواری با زبان دارد. تفکر در حقیقت طبقه‌بندی مفاهیم است.

سپس مولر به بحث زبان‌شناختی در زبان‌های هند و اروپایی پرداخته و با بررسی این زبان‌ها به ریشه‌ها و اصولی می‌رسد که همگی زبان‌ها در آنجا ریشه دارند. این اصول از بررسی زبان‌های هندواروپایی به دست آمده است، ولی کم و بیش در زبان‌های دیگری نیز می‌توان آنها را یافت. از این اصول می‌توان نخستین زبانی را که بشر به آن تکلم کرده دریافت. این اصول زبان ابتدایی دو ویژگی اساسی دارند: یک، این اصول تعابیری از اشیای جزئی و خاص نیستند؛ بلکه برای اشاره به اصول کلی به کار می‌رفتند در این اصول عمومی‌ترین افکار را می‌یابیم؛ دو، این اصول بر افعال دلالت دارند نه بر اشیا.

در زبان ابتدایی واژه‌ها بر عام‌ترین صورت‌های افعال موجودات زنده و انسان مانند زدن، کشتن، دفاع کردن، راه رفتن و... دلالت می‌کرد. به عبارت دقیق‌تر انسان قبل از اینکه پدیده‌های طبیعی را نام‌گذاری کند، انواع اصلی افعالش را نام گذاشته است.

این اصول به انسان کمک کرد به پدیده‌های طبیعی بپردازد. آنگاه که انسان به پدیده‌های طبیعی توجه کرد و خواست آنها را نام‌گذاری کند، از واژه‌هایی استفاده کرد که به کار می‌برد. این واژه‌ها همان‌طور گفتیم بر اشیا دلالت نمی‌کرد؛ بلکه افعال انسان و موجودات زنده را گزارش می‌کرد. انسان‌های ابتدایی از این مجموعه برای حوادث طبیعی مناسب‌ترین را انتخاب می‌کردند. مثلاً می‌گفتند: صاعقه چیزی است که زمین را می‌شکافد و چیزهایی را آتش می‌زند؛ بادها چیزهایی هستند که می‌وزند و رودها چیزهایی هستند که جاری می‌شوند. با این عملیات نام‌گذاری، پدیده‌های طبیعی با افعال انسانی پیوند برقرار کردند و سپس در جامعه موجوداتی مشخص که افعال را انجام می‌دادند، برای انسان جلوه کردند. این بدان جهت بود که نخستین بار انسان‌ها اسامی افعال را برای آن پدیده‌های طبیعی به صورت مجازی به کار بردند، ولی انسان‌های بعدی خیال کردند این پدیده‌ها واقعاً افعالی را مانند موجودات زنده انجام می‌دهند؛ بنابراین اسامی‌ای که مجازاً درباره پدیده‌های طبیعی به کار رفته بود، به مثابه معانی حقیقی انگاشتند.

اوج فکر دینی در نظر مولر رسیدن بشر به مفهوم نامتناهی است. به اعتقاد مولر طبیعت انسان این چنین است که بدون تجاوز از حدود طبیعت، از حیث زمان و مکان قادر به فهم



طبیعت نیست. اگر انسان مفهوم زمان نامتناهی و مکان نامتناهی را به‌طور فطری درک نکند، نمی‌تواند به فهم طبیعت و بررسی آن نائل شود. به عبارت دقیق‌تر انسان به‌طور فطری نامتناهی را احساس می‌کند. انسان از احساس زمان و مکان بی‌نهایت به مفهوم نیروی نامتناهی برتر از خودش می‌رسد و وجودش را به آن نیروی نامتناهی وابسته می‌داند. تصویری که انسان از خدا دارد، از رهگذر همین مفهوم به دست آمده است. چگونه مفهوم نامتناهی عنصر مقوم خداست؟

مولر می‌گوید: دین زبانی است که انسان‌ها با آن احساسات پیچیده و عواطف خود را نشان می‌دهند. نخستین بار دین به‌صورت چند خدایی ظاهر شده است، ولی این خدایان در عرض هم نبوده‌اند؛ بلکه بشر هر بار خدایی را می‌پرستید که قوی‌تر و برتر از خدا و یا خدایان قبلی بوده است. تمام خدایان قبلی در این خدای واحد اخیر جمع می‌شدند. پرستش چنین خدایی مفهوم نامتناهی را در برداشت. خدایان هم اشاره‌ای به این مفهوم نامتناهی بودند. خدایی که می‌پرستیم در باطن تعداد غیرمتناهی از خدایان پیشین را گنجانده است. ریشه این مطلب در همان گرایش به نامتناهی است. بشر نامتناهی را به‌طور ذاتی و فطری حدس می‌زند و طبیعت را در آینه آن می‌بیند.

بررسی و نقد نظریهٔ ماکس مولر

۱. بشر ابتدایی به‌لحاظ محدودیت تعبیر و الفاظ و نیز انس با پدیده‌های طبیعی، به ناچار برای موجودات برتر از این واژه‌ها استفاده می‌کردند و این به‌معنای عدم شناخت واقعیات متعالی توسط آنان نمی‌باشد. استدلال مولر بر پذیرش این پیش‌فرض مبتنی است که انسان ابتدایی واقعی متعالی را نمی‌شناخت و شناخت او به همین امور طبیعی محدود بود و آنها را می‌پرستید؛ درحالی‌که هیچ دلیلی بر این مدعا ارائه نداده است. قرآن کریم خود بیانگر این است که ذهن انسان ابتدایی هم می‌توانست موجودی غیرطبیعی را بشناسد و آن را بپرستد. در جریان احتجاجات حضرت ابراهیم علیه السلام با بت‌پرستان، ستاره‌پرستان (انعام: ۷۵-۷۸) و... مراد آن نیست که حضرت بت‌پرستی و یا ستاره‌پرستی کرده است؛ بلکه مراد این است که اگر ذهن خالی و صاف در پدیده‌های طبیعی کمی به تأمل بپردازد، بدون زحمت در می‌یابد که ممکن نیست امور طبیعی پروردگار او باشند. بشر ابتدایی که حضرت ابراهیم علیه السلام با او سخن می‌گوید قابلیت فهم این حقایق را دارا بود (قائمی‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۹۱-۹۳).

۲. نقد زبان‌شناختی: اولاً زبان‌شناسانی که بعد از مولر در زبان‌های هند و اروپایی به تحقیق پرداختند، نظریه‌ی وی را نپذیرفتند؛ ثانیاً بحث زبان‌شناختی برای پی بردن به منشأ دین کافی نیست؛ زیرا ممکن است در ورای بحث‌های زبانی، عوامل دیگری باعث پدید آمدن گرایش به دین و حتی اختراع خود زبان باشد؛ ثالثاً بر فرض اینکه تحقیق زبان‌شناسانه در چند فرهنگ که مولر آنها را بررسی کرده، نتیجه دلخواه او را به بار آورد، بر چه اساسی وی این نتیجه استقرایی را تعمیم داده و مدعی می‌شود علت گرایش تمام آدمیان به دین و ریشه همه ادیان در خطا و بیماری زبان نهفته است؟ (حسینی و خواص، ۱۳۸۸، ص ۸۸).

۳. شکی نیست که طبیعت برای بشر ابتدایی شگفت‌آور بود؛ ولی صرف این امر موجب پرستش نمی‌شود و باید در پرستش عنصر دیگری را هم دخیل دانست و قداست داشتن طبیعت برای بشر یا در معرض حوادث ناخوشایند طبیعی بودن بشر ابتدایی دلیلی برای پرستش طبیعت نخواهد بود (قائم‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۹۶-۹۷).



نتیجه گیری

۱. رویکرد همه دیدگاه‌های یادشده نسبت به دین و منشأ آن مادی‌گرایانه بوده، لذا جزء دیدگاه‌های الحادی محسوب می‌شوند.
۲. مهم‌ترین نقد بر این دیدگاه‌ها، نقد روش‌شناختی است؛ بدین معنا که در مقام نظریه‌پردازی شایسته است که صاحب نظریه با استفاده از استدلال‌های متقن عقلی، نقلی و یا تجربی نظریه خود را ارائه کند، حال آنکه در این دیدگاه‌ها از هیچ کدام از روش‌ها بهره نبرده شده و صرفاً با تخیل و خیال‌پردازی به درون روان انسان‌ها اموری به عنوان عامل گرایش به دین معرفی شده است.
۳. با فرض قبول نظریات مطرح‌شده، نتایج آنها، موجه نیست. اگر علت دینداری انسان‌ها و پیدایش مفهوم خدا، جنایت اصلی یا غریزه جنسی، بیم‌و امید و یا ترس باشد، باز نمی‌توان نتیجه گرفت که مفهوم خدا توهم محض است. ممکن است منشأ باور به چیزی امر باطالی باشد، اما خود آن چیز واقعیت داشته باشد.
۴. دلایل و شواهد تاریخی ارائه شده سندیت قطعی ندارد همچنین دارای پیش‌فرض‌های قابل‌خدشه است.
۵. این دیدگاه‌ها با استفاده از روش استقرای ناقص، درصد ارائه حکم کلی بر آمده‌اند، درحالی‌که چنین استدلالی منطقاً صحیح نیست.
۵. مطابق برخی نظریه‌ها باید با رفتن منشأ گرایش به دین همچو بیم‌و امید و ترس، مذهب و گرایش به آن منتفی شود؛ درحالی‌که تجربه با این نظریات مخالفت می‌کند.



پی نوشت‌ها:

[۱] ادیب مطابق اساطیر یونانی، قهرمان تبسمی، پسر لائیوس، پادشاه تبس و ژوکاست است. سروش غیبی، پیشگویی کرده بود که اگر لائیوس صاحب پسری شود، این پسر پدرش را کشته و با مادرش ژوکاست ازدواج خواهد کرد. این پسر به دنیا آمد. لائیوس بی‌درنگ دستور داد او را روی کوه سیترون بگذارند. شبانان او را پیدا کردند و چون پاهایش به سبب فشردگی بندهایی که او را به آن بسته بودند، متورم شده بود، اسم او را ادیب گذاشتند که به زبان، یونانی به معنای پای متورم است. او در نهایت پدرش را به قتل رساند و با مادرش ژوکاست ازدواج کرد (ر.ک: فروید: ۱۳۶۲، ص ۷).

[۲] و [۳] توتم به‌طور کلی، حیوانی است خوردنی، بی‌آزار یا خطرناک و وحشت‌آور. توتم به‌ندرت گیاه یا نیروی طبیعی مانند باران و آب است که با همه گروه رابطه ویژه‌ای دارد. توتم در مرحله نخست، حد گروه و در وهله دوم، فرشته حامی و نگهبان آن است و برای آن، پیام‌های غیبی می‌فرستد و در عین حالی که برای دیگران خطرناک است، فرزندان خود را می‌شناسد و آنها را مصون نگه می‌دارد. کسانی که توتم واحدی دارند، وظیفه مقدسی را برعهده دارند که توتم خود را نکشند و یا از بین نبرند و از گوشت آن نخورند و قانون دیگر آنها این است که اعضای یک توتم معین نباید با یکدیگر روابط جنسی داشته باشند و با هم ازدواج کنند. بچه‌های زوجین در توتم‌پرستی تابع توتم زن هستند و تابو نیز به معنای محدود و ممنوع و محرمات است (ر.ک: همان، ص ۱۹ - ۲۴ و ۴۴).

[۴] عقده، مبین دسته‌ای از امیال و تصورات به هم پیوسته است که در ناخودآگاه به سر می‌برند. پسیکانالیست‌ها این عقده‌ها را گروه‌بندی کرده و بسیار برشمرده‌اند؛ چون عقده قاعدگی زنان، عقده اختگی، عقده خانوادگی، عقده دیپ، عقده الکتر، عقده ادیب، اولین نمودار و تجلی‌گریزه شهوانی هر فردی به خاطر مادرش می‌باشد. (ر.ک: همان، [بی‌تا]، ص ۶۵ و ۶۶).

[۵] Libido.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. استور، آنتونی، فروید، ترجمه حسن مردی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.
۲. الیاده، میرچا، فرهنگ و دین، زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
۳. بی ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: آموزش انقلاب اسلامی، [بی تا].
۴. پس، اداکار، اندیشه‌های فروید، ترجمه غلامعلی توسلی، تهران: سینا، ۱۳۳۲.
۵. جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.
۶. حسینی، سیداکبر و امیر خواص، منشأ دین: بررسی و نقد دیدگاه‌ها، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۸.
۷. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۲.
۸. دورانت، ویل، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: آموزش انقلاب اسلامی، [بی تا].
۹. شاله، فیلیسین، فروید و فرویدیسم، ترجمه اسحاق و کیلی، [بی جا]، [بی تا].
۱۰. فروم، اریک، روانکاوی و دین، ترجمه آرسن نظریان، تهران: پویش، [بی تا].
۱۱. فروید، زیگموند، آینده یک پندار، ترجمه هاشم رضی، تهران: کاوه، ۱۳۴۰.
۱۲. ———، توتوم و تابو، ترجمه ایرج پوریاقر، تهران: آسیا، ۱۳۶۲.
۱۳. ———، روانکاوی برای همه، ترجمه هاشم رجبی، تهران: کاوه، [بی تا].
۱۴. قائمی‌نیا، علیرضا، درآمدی بر منشأ دین، قم: معارف، ۱۳۷۹.
۱۵. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۶۹.
۱۶. همیلتون، ملکم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، قم: تبیان، ۱۳۷۷.
۱۷. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران: الهدی، ۱۳۷۳.

