

## منشأ دین و ریشه دینداری: تنقیح بحث و طرح یک ایده

علیرضا شجاعی زند

### چکیده

مقاله پیش رو، به دنبال آن است تا با واریسی مهمترین نظریات مطرح در میان مردم‌شناسان، روانشناسان و جامعه‌شناسان درباره «منشأ دین و ریشه دینداری»، نشان دهد که هیچ تبیین نهایی و مورد توافقی در این باره وجود ندارد و همانها نیز دچار سهو و خطاهای نظری-تجربی غیر قابل گذشتی هستند. معالوصف باعث نگردیده تا در اعتبار آنها به عنوان تأملاتی علمی، کوچکترین تردیدی پدید آید، یا به سبب فقدان اجماع یا خطاهای فراوان و مأخوذات فلسفی و کلامیشان، از ساحت این علوم رانده شوند. این واقعیات معرفت‌شناختی، جستجوگر را ترغیب می‌نماید تا به پشتوانه برخی نقدها و رویکردهای جدید، مداخله فعالانه‌تری در اجزا و مداخله بحث داشته باشد و مسیر اجمالاً متفاوتی را که فراتر از بازخوانی و مرور ادبیات موجود است در پیش بگیرد. تفکیک بحث «منشأ دین» از «ریشه دینداری» و هر دو از «کارکردهای دین» که در غالب نظریات ارائه شده به درستی صورت نگرفته و آشکارسازی پیشفرضهای فلسفی و پیشداوریهای کلامی نهفته در پس این نظریات، گامهایی است ولو لرزان در گشودن دریچه‌ای جدید به روی این موضوع مدید و افکندن پرتوی نو بر آن تلاشهای پُرسابقه. ایده «منشأ الهی دین» و «ریشه فطری دینداری» در فراز پایانی، بدین منظور مطرح گردیده است تا نشان دهد که می‌توان با اخذ فرضیهایی متفاوت از پیشفرضهای مأخوذه دیگران، نظریه‌ای کاملاً متفاوت ارائه داد که در تبیین و توجیه لاقبل برخی از ادیان، تواناتر ظاهر گردد و از اتقان و قدرت انطباق بیشتری برخوردار باشد. نظریه منشأ الهی و ریشه فطری اگر چه یک مدعای صراحتاً فلسفی-کلامی است، لیکن به مثابه یک تئوری توضیح‌دهنده، به هیچ رو بیش از دیگر نظریات، بر پیشفرضهای فلسفی و پیشداوریهای کلامی مبتنا ندارد.

**کلید واژه‌ها:** منشأ دین، دینداری، کارکردهای دین، ریشه فطری دین

## مقدمه

با این که بحث منشأ دین و ریشه دینداری اهمیت یک قرن پیش را ندارد، لیکن هنوز هیچ دین پژوهی آن را از سرفصل تأملات خویش خارج نساخته است. اهمیت این بحث برای مردم‌شناسی از آنجاست که دین در جوامع کهن، ظهوری همواره متفاوت و پُررنگ داشته است و از سوی دیگر، بدنه اصلی فرهنگ را در جوامع معاصر تشکیل می‌دهد. برای روانشناس نیز مهم است؛ چرا که می‌خواهد بفهمد به رغم از دست رفتن اعتبار بسیاری از دعاوی دینی، چرا انسانها با گونه‌های متفاوت شخصیتی هنوز متوجه و مجذوب آن هستند؟ عالم الهی نیز نگران از رویکردهای تحویلی و تعمیم‌گرا نسبت به دین، تلاش دارد تا با ورود فعالانه در این مباحث، تمایزات اعتقادی را از حیث منشأ و مبنا با ادیان غیر توحیدی، آشکارتر سازد. اما ضرورتی که جامعه‌شناسان را به رغم تمرکزشان بر جوامع مدرن و احتراز از مجادلات کلامی، به جانب این بحث کشانده است، چیست؟ «دور کیم» که در صور بنیانی حیات دینی<sup>۱</sup> با دغدغه‌هایی نظیر یک مردم‌شناس و به نحو تفصیلی به سراغ این موضوع رفته، در توجیه کار خویش به دلایل متعددی اشاره کرده است. او می‌گوید، واکاوی ریشه و منشأ دین به عنوان جامعه‌شناس، به ما در شناخت انسان و مستلزمات حیات اجتماعی او کمک می‌کند. از طریق شناسایی گوهر مشترک ادیان به عنوان پدیده‌ای دائمی و فراگیر است که ما به شناخت «سرشت انسان» و از آن طریق شناسایی جوامع انسانی قادر می‌شویم (دور کیم ۱۳۸۳: ۳-۲). او مدعی است، بی آن که تن به تقلیل‌گرایی جامعه‌شناسانه داده باشد (پیشین: ۲)؛ قصد دارد از طریق کشف اشکال ابتدایی دین و روند تحول و پیشرفت ادیان، به درک انواع متکامل‌تر آن در جوامع پیشرفته امروزی نائل گردد.

به اعتقاد دور کیم، جامعه‌شناسی که قصد دارد به بررسی و تبیین واقعیت‌های دینی عصر خویش بپردازد، به «فرضیه» ای درباره دین نخستین و روند تحول آن نیاز دارد (پیشین ۵-۴). به علاوه این کار، یعنی کشف اصلی‌ترین وجوه مشترک ادیان که با جستجو در ابتدایی‌ترین جوامع و مراجعه به مشخصات بسیط‌ترین ادیان به دست می‌آید، جامعه‌شناس را در ارائه تعریفی جامع و ممیز از دین یاری می‌رساند (پیشین: ۷-۶)؛ زیرا دین ساده جوامع اولیه که هنوز از عوامل محیطی متأثر نشده است، جوهر اصیل خویش را بهتر آشکار می‌سازد تا ادیان پیچیده و متکامل‌تری که به شدت تحت تأثیر عوامل اجتماعی و تاریخی قرار گرفته‌اند (پیشین: ۱۰-۶).

---

1. Les Formes Elementaires de la vie Religieuse – 1912

پس با این که اساساً جامعه‌شناسی از ریشه‌کاوی و نقب‌زدنهای عمیق در اجتماعات کهن ابا دارد و یا لاقلاً آن را از وظایف اصلی خویش نمی‌شمرد؛ جامعه‌شناسان دین با دلایلی که برخی از آنها نیز مورد اشاره دورکیم بود، به بحث منشأ دین و ریشه دینداری در فصول مقدماتی کار خویش، علاقه نشان داده‌اند. البته در بین ایشان کسانی چون وبر نیز وجود داشته‌اند و دارند که نه به این مقوله پرداخته‌اند (Turner, 1991: 16) و نه آن را به اخلاف خویش توصیه کرده‌اند. او صراحتاً کشف ریشه دین را خارج از وظایف جامعه‌شناسان می‌داند (McGuire, 1981: 10).

بررسی منشأ دین و ریشه دینداری اگر چه حاوی برخی وجوه تبیینی است و لاجرم در ذیل آن به مرور مهمترین تئوریهای مطرح پرداخته می‌شود؛ اما نتایج توصیفی آن است که برای جامعه‌شناسی دین اهمیت دارد و لذا از این نوشتار نیز به عنوان یکی از تأملات جامعه‌شناختی دین، نباید انتظاری بیش از این داشت.

این مقال که در نهایت عهده‌دار طرح و دفاع از یک ایده متألّهانه درباره منشأ دین و ریشه دینداری است، سعی دارد آن را با نقب‌زدن در ادبیات و مفاهیم شناخته‌شده علوم انسانی و با استفاده از روشهای غیر کلامی مطرح سازد تا نشان دهد حیطه‌های دانش تا چه حد در بحث دین به هم نزدیک می‌شوند و با هم در می‌آمیزند. مقاله در واریسی سریع نظریه‌های مطرح در این باب، تلاش کرده است تا ضمن تنقیح بحث، ردی از پیشفرضهای فلسفی و کلامی نهفته در بنیان آنها را نیز نمایان سازد.

به نظر می‌رسد استنتاجات حاصل از تبیینهای ارائه شده درباره منشأ دین، لاقلاً دچار چهار نوع خطای آسیب‌رسان است:

۱. **پیشفرضهای ناستوار:** پیشفرضهای ناستوار مردم‌شناسان درباره جوامع اولیه و انسان ابتدایی، اختصاص به این بحث ندارد؛ بلکه پایه تبیینی بسیاری از مدعیات دیگر ایشان را نیز تشکیل می‌دهد. به جز آن بخش از شواهد تجربی به دست آمده از جوامع ابتدایی معاصر<sup>۱</sup> که با تسامح به اجتماعات اولیه<sup>۲</sup> تسری داده شود و برخی کشفیات باستان‌شناسی که در مظان تحلیل و تفسیرهای گوناگون قرار دارد و واژه‌شناسی‌های امثال «ماکس مولر» از زبانهای کهن (پالس، ۱۳۸۲: ۴۲-۴۳؛ دورکیم، ۱۳۸۳: ۱۰۰-۱۰۱)، مابقی مدعیات ایشان درباره این اجتماعات، کاملاً مبتنی بر حدس و گمان است و جز منطق درونی آن، هیچ مؤید اطمینان‌آور دیگری برایشان

1. modern Primitive communities  
2. primal communities

وجود ندارد. این خطورات بی آن که ما را در بهره‌مندی از این قبیل تلاشهای نظری و واکاویهای باستان‌شناختی و تأملات زبان‌شناختی، سست نماید؛ به احتیاط و تأمل هر چه بیشتر وای دارد.

پیش فرض ناستوار دوم که برخاسته از حضور همیشگی و همه‌جایی دین است، فرض ریشه و منشأ مشترک برای ادیان در تمامی صورتهای متنوع آن است. این فرض باعث شده است تا مردم‌شناسان عمدتاً سراغ طراحی مسیرهای خطی تحول و تکامل ادیان بروند و هر کدام با قرار دادن یکی از انواع ساده‌تر در ابتدای زنجیره دینی، مرحله‌شناسی خاصی از تحول ادیان ارائه نمایند.

عدم حصول توافق بر سر یکی از این مرحله‌شناسی‌های تحول و بلند بودن فهرست نظریه‌پردازانی که با تردید در کار دیگران و استناد به شواهدی دیگر، خود مبادرت به ارائه الگوی تحول ادیان نموده‌اند، مؤید وجود همان نقطه ضعفی است که پیش از این اشاره شد؛ یعنی ظنی بودن بخش قابل توجهی از این مدعیات. به علاوه دین‌پژوهان متأخری چون دو «مزیل» و «الیاده» که به بررسیهای جامع‌تری در آرا و استنادات متقدمین پرداخته‌اند، به کلی با فرض مسیرهای تک‌خطی رشد ادیان مخالفت کرده‌اند (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۰).

۲. **تعمیم‌گرایی بیمحابا:** نظریه‌پردازی دربارهٔ چنین قلمروی وسیع و متنوع، نیاز به جسارتِ تعمیم و نبوغی سرشار برای ساده‌سازی واقعیت داشت که خودباوری رایج در بین متفکرین قرن ۱۹ آن را فراهم می‌آورد. کسانی چون تایلر و فریزر آمادگی داشتند تا با کنار هم گذاردن چند شرح و توصیف سطحی از تجلیات دینی در جوامع مختلف و ترتیب دادن قیاسات نزدیک و به شدت ساده‌شده از آنها، به نتیجه‌گیریهای عامی دربارهٔ تمامی ادیان به‌عنوان پدیده‌ای واحد و یکسان دست بزنند و دیگرانی نظیر مارکس و دورکیم و فروید، همین تعمیم را با قیاسی بلندپروازانه‌تر، از یک مصداق یا سنت دینی مشخص، صورت دادند.

خط مشی الیاده در بررسی و ثبت پدیده‌های دینی از هر جا و تناظریابی میان آنها از جهاتی شبیه کار فریزر و تایلر است؛ اما از این حیث که او هیچ‌گاه این قبیل استقرانات و مقایسه‌ها را به یک نظریهٔ عام دربارهٔ دین بدل نساخت، با آنها فرق دارد. «بوی» که از این قبیل کارها با عنوان «گردآوری پروانه»<sup>۱</sup> یاد کرده، معتقد است این روش، موجب جداشدن اطلاعات از زمینه و بستر طبیعی آن می‌گردد (Bowie, 2000: 15). حتی دورکیم که خود یک مقایسه‌گر تعمیم‌گراست و از این حیث، متهم به نادیده گرفتن تنوعات دینی؛ با این میزان از ساده‌سازی واقعیت که توسط انسان‌شناسان انگلیسی نظیر فریزر صورت گرفته، مخالفت کرده است. او برای

مقایسه میان دو پدیده از دو ساخت اجتماعی، شرایطی قائل شده که کمتر در مطالعات انسان‌شناسان رعایت گردیده است (دورکیم، ۱۳۸۳: ۱۲۸-۱۳۱).

پریچارد و مالینوفسکی که تجربه معاشرت با مردمان ساده و مطالعه میدانی در احوال برخی از جوامع بدوی معاصر را داشته‌اند<sup>(۲)</sup>، هر کدام به نحوی به این میل شدید برای مقایسه و تعمیم حمله کرده‌اند و لزوم احتیاط بیشتر در استنتاجات ساده‌شده از عقاید دینی جوامع و فرهنگهای دیگر را گوشزد نموده‌اند. پریچارد به دلیل فقدان ترمینولوژی و منطق مشترک، مخالف متزع کردن مفاهیم از بستر فرهنگی آن برای ساخت تئوریهای تعمیم‌یافته است (Budd, 1973: 13) و مالینوفسکی همین مشکل را درباره انتزاع و مقایسه پدیده‌های به ظاهر مشابه از ساختهای اجتماعی متفاوت مطرح کرده است<sup>(۳)</sup> (Gellner, 1999: 16-17). در بین متأخرین شاید «کلیفورد گیرتز» است که شدیدترین موضع را نسبت به رهیافتهای تعمیم‌گرا و نظریه‌پرداز اتخاذ نموده و در قالب انسان‌شناسی تفسیری خویش، به مطالعه عمیق و پدیدارشناسانه در نظام معانی و اجزای نمادین جاری در هر یک از فرهنگهای ابتدایی و مدرن به نحو مستقل و محلی تأکید کرده است. در او هیچ اصراری برای رسیدن به یک نظریه عام درباره دین مشاهده نمی‌شود؛ چیزی که حتی مالینوفسکی با تمام احتیاطاتش از آن میرا نمانده است.

**۳. سوگیریهای مضور:** ادبیات مردم‌شناختی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی درباره دین، غالباً دچار دو گونه سویافتگی نیز هست: اول، سویافتگی ناشی از کوچکشماری و تحقیر انسانهای پیشین؛ بدین معنا که بی‌هیچ شاهد و استناد متقنی، آنها را با عقب‌افتادگان ذهنی، روان‌نژندها<sup>(۴)</sup> و یا کودکان و حیوانات برتر مقایسه کرده و به لحاظ قوای ادراکی و هوشی، با آنان قرین یافته‌اند؛<sup>(۵)</sup> درحالی که عمق معنایی و زیبایی‌شناختی اسطوره‌های کهن و ادیان باستان، قبول این قبیل برداشت‌های ساده‌شده و پیش‌فرض‌های سویافته درباره انسانهای گذشته را دشوار می‌سازد. دوم تمایل پنهان برخی از این متفکرین برای از اهمیت انداختن ادیان پیشرفته تاریخی، از طریق انتسابشان به ادیان اولیه؛ خصوصاً به اشکال خرافی و جادویی آنها.<sup>(۶)</sup> قائل شدن جوهره مشترک برای ادیان - نه برای دینداری - و قرار دادن تمامی آنها در زنجیره تکاملی واحد و همچنین کشف و نشان دادن برخی عناصر مشابه در آنها به عنوان «بقایا»<sup>(۷)</sup> می‌تواند به زیر سؤال بردن حقیقت و حقایق ادعایی ادیان متکامل‌تر بینجامد و آنها را از این حیث با ادیان ابتدایی در یک رده قرار دهد. آنچه از آن به سویافتگی تعبیر شد، به جز انگاره

«بدوی‌شناسانه از دین»، به همین تمایل و تلاش برای افکندن رخنه نسبیّت به جان ادیان تاریخی اطلاق گرا اشارت دارد.<sup>(۸)</sup>

مردم‌شناسی هنوز به یک رهیافت مناسب در مطالعه عقاید و رفتار دینی اجتماعات اولیه و بدوی معاصر به نحوی که از هر نوع سوگیری ارزشی و آناکرونیك به دور باشد و حقایق آشکار و پنهان آن جوامع را بهتر نشان دهد، دست نیافته است و در طیفی از روش‌شناسی‌های پوزیتیویستی، پدیدارشناختی تا کلامی و هنجاری سرگردان است.<sup>(۹)</sup>

۴. **ابدالهای نابجا:** تبیین‌های ارائه شده از منشأ دین به علاوه، دچار دو ابدال غیر قابل توجیه است. نخست آن که غالباً «توجهات کارکردی» را به جای «علیتهای ایجادی» دین گرفته‌اند<sup>(۱۰)</sup> و ثانیاً «ریشه دینداری» را به جای «منشأ دین» نشانده‌اند. غلبه نگاه کارکردی به پدیده‌های اجتماعی در جامعه‌شناسی، امر رایجی است و رواج آن نیز علل فلسفی - تاریخی خاصی دارد که در جای دیگری باید بدان پرداخت؛ اما شیوع آن در میان مردم‌شناسان، بیش از هر چیز ناشی از عدم امکان دسترسی ایشان به پیشینه‌های تاریخی پدیده‌ها و دشواری برقراری ارتباط با کنشگران اجتماعی و آگاهی از معنای رفتار آنان بوده است. لذا مردم‌شناس همواره ناگزیر بوده است به تلقی و برداشت خویش از ظواهر پدیده‌ها و روابط قابل درک و ملموس میان آنها اکتفا نماید و همین امر او را به سوی تبیین‌های عمدتاً کارکردی از اجتماعات ابتدایی سوق داده است.

تبیین‌های کارکردی به دلیل ابتنائشان بر تشخیص و تفسیر ناظر به جای بازیگر، مردم‌شناس را دچار نوعی خودبزرگ‌بینی ناخواسته ساخته و باعث بی‌اعتنایی به عقاید و اظهارات کنشگران جوامع بدوی کرده است.<sup>(۱۱)</sup> از تأملات کارکردی تا آرایه تبیین‌های کارکردی از پدیده‌ها و از آن تا پذیرفتنشان به مثابه علل موجدۀ یک پدیده، بیش از یک خلط منطقی و تغافل ساده، فاصله نیست که آن‌هم با ساده‌گزینی و تبادلات ذهنی مخدوش، پیموده شده است. حتی اگر مردم‌شناس و روان‌شناس، تبیین خود از کارکردهای دین را صراحتاً به حساب علل ایجاد ادیان نگذارده باشد، اذهان ساده‌گزین خوانندگان مطالب ایشان، غالباً این استنباط را کرده‌اند. این در صورتی است که کارکردهای مفید و مؤثر یک پدیده، حداکثر، علت بقا و ماندگاری آن را بیان می‌نماید، نه علل موجدۀ آن را. کارکردهای متصور یک پدیده در مرحله ایده، حداکثر می‌تواند فاعل آگاه و صاحب اراده‌ای را برای ایجاد آن برانگیزاند.

متمایز دانستن علل و شرایط ظهور «ادیان تاریخی» و قائل شدن روندی متفاوت و تدریجی برای ظهور و شکل‌گیری ادیان ساده‌اولیه که «موریس» بر آن تأکید کرده است (Morris, 1987: 2) نیز نمی‌تواند مشکل این خلط و خطای منطقی را رفع نماید. دین مثل هر پدیده دیگری در حیات بشر، علاوه بر زمینه مساعد، مبدع یا مبدعینی آگاه و صاحب اراده می‌خواهد؛ حتی اگر «او» یا «آنها» را شناسیم و راهی نیز برای شناسایی‌اشان در اختیار نداشته باشیم. آنچه در این مباحث برای جلوگیری از دچار شدن به این مخالطات و خطاها نیاز هست، جدا کردن بحث کارکردهای روانی و اجتماعی دین از موضوع مبدعین و بنیانگذاران آن است که می‌تواند منشأ الهی یا بشری داشته و در انواع بشریش، به صورت فردی یا گروهی و دفعتی یا تدریجی به تحقق رسیده باشد. همچنین است لزوم تفکیک بحث مبدعین و آورندگان ادیان، از بحث زمینه‌های فردی و اجتماعی آن.

همین موضوع اخیر است که ما را با مسئله‌ای به نام «ریشه دینداری» آشنا می‌سازد که در تبیین غالب مردم‌شناسان و روان‌شناسان به جای بحث از «منشأ دین» ارائه شده است. به عنوان مثال، میل و نیاز بشر به غذا و محل سکنا، غذا و مسکن را پدید نیاورده است؛ بلکه این میل، زمینه و انگیزه تکاپو و تلاش انسان برای تهیه خوراک و ایجاد سکونتگاه بوده است و لذا حساب زمینه و نیاز، از مبدع و موجد جدا می‌گردد؛ همچنان که حساب تقاضا از عرضه با تمام ارتباط نزدیکشان به هم و تأثیراتشان برهم، جداست. از این رو لازم است ابتدائاً تبیینی که ناظر به «ریشه دینداری» است از تبیینی ناظر به «کارکرد و ضرورت‌های دین» و هر دو از تبیین‌های مربوط به «منشأ دین» جدا گردند و سپس مورد مقایسه و ارزیابی قرار گیرند.<sup>(۱۲)</sup>

یونگ، درک و بیان خاصی از منشأ دین و ریشه دینداری دارد که تا حدی متفاوت از کلیشه‌های رایج نزد دیگران است. او معتقد است بعضی از ایده‌ها بی آن که فاعل و منشأ مشترکی داشته باشند، در همه زمانها و مکانها نشو و نما پیدا کرده‌اند. آنها حاصل یک تکوین «خودبه‌خودی» اند و مستقل از هر نوع اراده فردی یا توافق جمعی، اشاعه یافته‌اند (یونگ، ۱۳۷۰: ۱۳). او آن را با استفاده از تعبیر آتو، Numinosum، به معنی وجود و نتیجه دینامیکی نامیده است که در ید اختیار هیچ فردی نمی‌باشد، بلکه اراده‌های انسانی را نیز در برمی‌گیرد.

انسان بیش از خالق، قربانی آن است و در عین حال برخی اعمال و حیلها در ایجاد ارادی آن مؤثر است (همان: ۱۴). از بیان یونگ، توجهاتی متفاوت از دیگران در باب علل فراگیری و منشأ خوبه‌خودی دین و

همچنین ریشه دینداری که بیرون از اراده فرد و در عین حال فراتر از تأثیرات محیطی است، مشاهده می شود که با تأمل بیشتری باید به آن پرداخت. ما در انتهای مقال، آنجا که فرض فطری بودن دین مطرح شده است، گریزی به این بحث خواهیم داشت.

### منشأ دین

مدعای دورکیم که می گوید برای دین هیچ نقطه شروع قاطعی نمی توان پیدا کرد و مانند هر نهاد بشری دیگری، از هیچ جایی آغاز نشده است (دورکیم، ۱۳۸۳: ۱۱)؛ سخن سنجیده و درستی است، اگر آن را پاسخی به سؤال «ریشه و زمینه های دینداری» بگیریم که به اعتقاد او، علل همواره حاضری در حیات اجتماعی بشر داشته است. مع الوصف هیچ بیان مقنع و استنتاج روشنی از آن راجع به «منشأ دین» به دست نمی آید. با این که جز برای ادیان تاریخی و متأخر، مبدعین و آوردنگانی نمی شناسیم، در عین حال منطقی نمی توان وجود عوامل ایجادکننده ادیان نخستین را به کلی منتهی دانست. همان طور که هر پدیده ای در حیات بشر، پدید آور یا پدید آورندگانی داشته که در ایجاد، اصلاح و تکمیل تدریجی آن مؤثر بوده اند؛ دین نیز نمی توانسته بدون عامل یا کار گزارانی پدید آمده باشد. صورت بسیط ادیان اولیه، روند تدریجی تکمیل و تکامل ادیان و فقدان اطلاعات کافی و اسناد معتبر از ادوار نخستین، هیچ یک نمی تواند اقتضای وجودی عامل یا عوامل پدید آور را منتهی سازد و یا بحث از زمینه های موافق و کارکردهای تداوم بخش را به جای آن بنشانند. با احراز این حقیقت، دیگر جایی برای طرح و دفاع از این استنتاج غلط باقی نمی ماند که مدعی است وجود زمینه های موافق دینداری در فرد و اجتماع و یا کارکردهای روانی - اجتماعی دین، ما را از فرض و قبول منشأ الهی برای برخی از ادیان بی نیاز می سازد.

پیش از این نیز اشاره شد که قائل شدن هر ریشه ای برای دینداری و هر کارکردی برای دین، نسبت به قبول منشأ الهی یا بشری و حتی فرض تصادف در ظهور دین، لابقضاء است. چنان که اثبات «نیاز» آدمی به غذا و مسکن و «کارکرد» های مفید آنها برای بشر، هیچ کدام از پیش، «فاعل پدید آور» غذا و مسکن را به ما معرفی نمی کنند. جز در این حد که باید عامل آگاه و صاحب اراده ای در کار باشد تا به مدد تدبیر و تصرف در محیط خویش، بتواند به نیازهای آسایشی خویش پاسخ بگوید. این از خطاهای شایعی است که تبیینهای کارکردی بدان دامن زده اند. مشکل دیگر این تبیینها همین است که تلاش می کنند با تمرکز بر کارکردهای یک پدیده،



آن را از هرگونه اصالت و حقیقتی تهی سازند. بدین معنی که این همه اثر و بی‌آمدهای «مفید» به حال فرد و جامعه را به پدیده‌ای منتسب می‌سازند که به تعبیر خودشان، وجود و بقای خودبه‌خودی داشته و فاقد هرگونه حقیقت و اصالت است.<sup>(۱۳)</sup> دورکیم نیز که با موهوم و کاذب دانستن دین به مخالفت برخاسته و آن را با تداوم و تأثیرات ماندگارش در تغایر دیده است (دورکیم، ۱۳۸۳: ۲-۳، ۹۵-۹۶)، به دلیل متعهد ماندن به نگاه کارکردی، همچنان در زمره تحویل‌گرایانی باقی مانده است که نسبت به اصالت دین بی‌اعتناء هستند.

### ریشه دینداری

اگر در فحوای برخی از تبیین‌های ارائه شده درباره منشأ دین دقت شود، ملاحظه خواهد شد که لااقل اجزایی از این بحثها بیش از «دین»، ناظر به زمینه‌های مساعد «دینداری» است. یعنی بیش از این که «عوامل ایجاد» دین در میان انسانها و اجتماعات اولیه را بررسی کرده باشند، به واکاوی «علل ایجابی» مؤثر بر پذیرش آن پرداخته‌اند. این دسته از تئوریها، یا به وجود نقص و نیاز در طبیعت انسانی به عنوان زمینه‌ساز پذیرش عقاید و تعلق خاطرهای ماورایی اشاره کرده‌اند و یا به وجود اقتضائاتی در حیات اجتماعی که جز به مدد چنین پدیده‌ای برآورده نمی‌شده است.

بنا بر تحلیل و گزارش مردم‌شناسان، اولین نشوه‌های دینی بشر، در تماس با «طبیعت» بر او ظاهر شده است. انسانهای اولیه که بیش از آدمیان ادوار بعد، محصور و مسخر طبیعت بوده‌اند، نخستین تجربیات دینشان را از همین ارتباط، لیکن به طرق گوناگون به دست آورده‌اند. از یک‌سو عظمت و مهابت متجلی در آسمان فراخ، در کوههای رفیع، در دشتهای پهناور، در آبهای بی‌انتها و در جنگلهای انبوه او را به حیرت و تحسین وا می‌داشت و از سوی دیگر، بلایا و آسیبهای برخاسته از آن و ناتوانی در غلبه بر آنها او را تحقیر و ترهیب می‌نمود. از یکسو، نعمات سرشار فراهم آمده در دامان طبیعت، امکان بقا و تداوم حیات را برایش تسهیل می‌کرد و او را از لذائد مطبوعش بهره‌مند می‌ساخت و از سوی دیگر، رازهای نهفته در سازوکار گاه منظم و گاه خارق‌نظم طبیعت، بر شگفتی و تحیرش می‌افزود و بر جهل و نادانیش آگاه می‌کرد. بنا بر این فرض که در تئوریهای مختلفی چون مانائسم، فی‌تی‌شیسم، آئیماتیسیم و پرستش عناصر مختلف طبیعت مطرح شده است، نخستین صورتهای دینی، نه در ارتباط انسان با خود، نه در ارتباط انسان با دیگران و نه در ارتباطش با ماوراء

طبیعت، بلکه در ارتباط با «طبیعت»، لیکن به شیوه‌های مختلف پدید آمده است. دور کیم معتقد است برهم خوردن نظم‌ها و خوارق عادات طبیعت، بیش از نظم و سامان شگرف، انسان گذشته را متحیر می‌ساخته و عواطف او را برمی‌انگیخته است. او می‌گوید فراخاکی و عظمت‌های جاری در طبیعت نمی‌توانسته انسان را به ماورای طبیعت ببرد و یا با هر چیز دیگری جز طبیعت مرتب سازد (دور کیم، ۱۳۸۳: ۱۱۶-۱۱۸). نیچه ترس را ریشه خداباوری می‌داند (کاپلستون، ۱۳۷۱: ۱۹۰). هیوم می‌گوید، دین اولیه از ترس و ناتوانی و جهل برخاسته است تا از امید و سرخوشیها؛ همچنان که بشر امروزه نیز خدا را بیشتر در رخنه‌ها، ناکامیها و بلا می‌یابد تا در نظم و سامان امور (هیوم، ۱۳۶۰: ۴۵-۴۶، ۶۴-۶۵). هابز هم منشأ دین را ترس ناشی از جهل می‌داند. البته او این مبنا را به ادیان توحیدی معتقد به خدای قادر مطلق نسبت نمی‌دهد (هابز، ۱۳۸۰: ۱۴۴-۱۴۵).

این قبیل تئوریه‌ها که عمدتاً بر «تجیر»، «ترس»، «ناتوانی» و «نادانی» انسانهای اولیه به عنوان پدیدآورندگان ادیان ابتدایی انگشت می‌گذارند؛ در واقع به «زمینه‌های دین‌باوری» و اسباب دینی شدن بشر اشاره کرده‌اند<sup>(۱۴)</sup> و هیچ تصویری از فرایند خود به خودی یا ارادی مؤثر در پیدایی این ادیان، خصوصاً در صورت بخشی به عقاید، مناسک و نمادهای بسیار متنوع آن ارائه ننموده‌اند. البته کسانی چون هگل و انگلس با عطف توجه به این مسأله، ادعا کرده‌اند که روند شکل‌گیری نخستین صورت‌های دینی، کیفیتی طبیعی و خودبه‌خودی داشته و تنها پس از ظهور دولت و دستگاه کهنه وابسته به آن است که «اراده‌های آمیخته به فریب و تحریف نیز در کار دین‌سازی وارد شده‌اند (انگلس، ۱۳۵۷: ۵۰؛ Morris, 1987: 47).

با این که مجادله بر سر نخستین صورت دینی و تقدم و تأخر انواع آنها به هیچ نتیجه سامان بخشی نرسیده است؛ اما فرض «سرمنشأ طبیعتی ادیان» یا «خداسازی طبیعت» به مثابه نخستین صورت دینی، مدافعان بیشتری دارد. توجه بشر به خود و خودهای دیگر، به نظر، متأخر بر تأملات او در طبیعت بوده است؛<sup>(۱۵)</sup> هر چند هیچ شاهد متقنی جز یک ظن مرجح نمی‌توان به نفع آن ارائه کرد.

آنی میسم نیز به عنوان یکی از صور اولیه دین، عقیده‌ای است معطوف به طبیعت؛ با این تفاوت که این توجه با نوعی «خوددرمیان‌بینی»<sup>۲</sup> همراه شده است. در واقع در آنی میسم، توجه توأمانی به «طبیعت» و به «خود» وجود دارد که به سوی تشبیه و تلقی انسانی از طبیعت<sup>۳</sup> سوق پیدا کرده است. روح پرستی و پرستش نیاکان و قهرمانان

1. Deification of Nature
2. Anthropomorphism
3. Personification of Nature

که مورد ادعای دسته دیگری از مردم‌شناسان بوده است، با توجه پیدا کردن بیشتر انسان به سوی خود و قابلیت‌های وجودی خویش آشکار شده است؛<sup>(۱۶)</sup> بی آنکه اهمیت طبیعت از این ملاحظات زائل شده باشد. اضطراب، تنش‌های مقاطع حساس زندگی، مسأله مرگ و میل به جاودانگی به مثابه تبیین کننده‌های دیگری از زمینه‌های نضح‌گیری ادیان اولیه نیز محصول همان اهتمام و درگیری توأمان بشر با خود و با طبیعت پیرامون خویش است. نظریه جیمز که می‌گوید، ادیان، با تمام تنوعشان در دو چیز مشترک بوده‌اند: طرح‌نامایمات<sup>۱</sup> و برطرف کردن آن<sup>۲</sup> (James, 1982: 508)، این مقارنه را به نفع کفه بشری آن تغییر داده است و «استارک» همان را با افزودن عامل ماوراءالطبیعه به مثابه «جبران‌کننده»<sup>۳</sup>، صورت جدیدی بخشیده است.<sup>(۱۸)</sup> در عین حال باید توجه داشت که سخن جیمز و استارک در تبیین دین، حاوی هیچ مدعایی درباره نخستین صورت دینی نمی‌باشد.

موضع دورکیم، فروید و آن دسته از دین‌پژوهانی که بر اصل فطری بودن دین تأکید کرده‌اند، هر کدام به طریقی در بنای پیش گفته، یعنی سرمنشأ طبیعتی ادیان تردید افکنده است. دورکیم با ادعای این که بشر و طبیعت بذاته هیچ خصلت قدسی ندارند و نظریه‌های «جان‌گرایانه»<sup>۴</sup> و «طبیعت‌گرایانه»<sup>۵</sup> نمی‌توانند به اندازه کافی تبیین‌کننده باشند، دین یا دینداری را منبعث از اقتضات زندگی اجتماعی دیده و «توتمیسم جمعی» را نخستین صورت دینی معرفی نموده است (دورکیم، ۱۳۸۳: ۱۲۱). فروید بی آن که فرض زمانی برای مدعای خویش قائل شود، روان‌پریشی را در همه ادوار، عامل گرایش پیدا کردن بشر به سوی دین دانسته است (فروید، ۱۳۴۰: ۴۳۴-۴۳۶؛ پالس، ۱۳۸۲: ۱۱۰؛ ۱۱۵؛ ۱۱۸)<sup>(۱۹)</sup>.

معتقدین به اصل فطری بودن دین نیز بدون مرتبط ساختن بحث خویش به منشأ دین، فطرت یا طبیعت مطلق‌گرا و تعالی‌جوی بشر را ریشه دینداری قلمداد کرده‌اند و با این مدعا به نحو تلویحی عامل ترس، جهل، اعجاب و ناتوانی مذکور در آرای مردم‌شناسان یا روان‌پریشی فروید و اقتضای زندگی جمعی دورکیم را فرعی یا کم‌اهمیت دانسته‌اند.

1. Uneasiness
2. Solution
3. Compensator
4. Animistic
5. Naturalistic

ما بی آن که قصد تفصیل در این بحث و ورود در مجادلات فیما بین را داشته باشیم، تنها به این نتیجه گیری مختصر اکتفا می کنیم که اولاً بخش معظم تئوریهای مطرح درباره منشأ دین، در بررسی و واکاوی و طرح درست این بحث ناموفق بوده اند و همانند تئوریهای فوق الذکر به جای آن، به بحث از ریشه دینداری منتقل شده اند؛ ثانیاً اعتقاد به هیچ یک از این تئوریها در باب ریشه دینداری، تکلیف بشری یا الهی بودن منشأ دین را از پیش روشن نمی کند و در واقع منشأ دین نسبت به ریشه دینداری همچنان لابقضاء باقی می ماند. به علاوه تیسین برخی از آنها از ریشه های دینداری، به هیچ رو ناظر به ادیان ساده اولیه نمی باشد؛ بلکه با نظر به واقعیت جاری دین در همان عصر و همان جوامع مطرح شده است.

نکته دیگری که ما را بلافاصله به بحث بعدی منتقل می سازد، این است که: علل اهتمام اولیه بشر به دین، هر چه بوده باشد، لزوماً با علل تداوم دینداری، یکی نیست و می تواند به کلی متفاوت باشد. ما آن را در بحث از «کارکردهای دین»، دنبال خواهیم کرد.

### کارکردهای دین

همچنان که پیش از این نیز آمد، تلاشهای دین پژوهان به منظور بررسی «منشأ دین»، غالباً یا از بحث «ریشه دینداری» سر در آورده و یا از «تیسین کارکردی» آن. ترجیح تیسینهای کارکردی به بحث از علیت ایجاد دین در جامعه شناسی، حداقل دو سبب آشکار داشته است. اولاً، اصرار جامعه شناسی بر جداسازی قلمرو و متمایز نمودن مرزهایش با فلسفه، آن را به وانهادن بحث «علیت» و رفتن به سراغ «کارکرد» راغب نمود. ثانیاً، دشواری و موانع بعضاً غیر قابل عبور در کشف علل، جامعه شناسان را به سمت بررسی روابط نزدیک و واکاوی کارکردها که به نظر سهل الوصول و ملموس تر می رسید، سوق داد. همین شرایط با شدت و غلظتی بیشتر، بر کار مردم شناسان نیز جاری بوده است و آنان را به جانب تأملات کارکردی در پدیده های اجتماعی متمایل ساخته است. لذا است که سایه سنگین این رهیافت، به شکل بارزتری بر تئوریهای مردم شناختی افتاده است.

برای دین، کارکردهای عدیده ای بر شمرده اند. از تسلی بخشی در برابر شکستها و جبران ناکامیها<sup>(۲۰)</sup> تا درمان بیماریهای روانی و ایجاد انگیزه برای حیات و امیدواری به آینده از یکسو و انسجام و هویت بخشی به جامعه و کمک به حفظ و پایداری آن تا مشروعیت دهی به قدرت و توجیه ساختارهای ناسالم از سوی دیگر. این فهرست که تفصیلاً بلند بالاتر از این می باشد، اثرات و پی آمدهای مثبت و منفی دین است که پس از ظهور و

پس از به دست آوردن فرصتی برای عرض اندام، آشکار می‌شود و لذا جز در ذهن بنیانگذاری بسیار آگاه و مبدعی بس دوراندیش، نمی‌تواند شکل بگیرد<sup>(۳۱)</sup> تا به مثابه علل و اسباب پیدایی دین از آن یاد شود.

علل غایی جز با فرض فاعلی آگاه و صاحب ایده و جز به مدد اراده معطوف به ایجاد و همچنین، همراهی علل مادی و صوری نمی‌توانند مولد چیزی باشند. پس نباید آنها را به هر دلیل، بدیل علل ایجابی فرض کرد. لذا تبیینهای کارکردی روان‌شناسانی چون فروید، یونگ و فروم، صرف‌نظر از قوت و ضعفشان، نمی‌توانند ما را از جستجوی عمیق‌تر عوامل پیدایی دیانت در ذهن و روح انسان‌های اولیه بی‌نیاز سازد. همین‌گونه است تئوری‌های کُنت و دورکیم و مارکس که به کارکردهای اجتماعی ادیان در جوامع معاصر و ماقبل آن نظر کرده و در یک استنتاج ناصواب، آن را به حساب علل ایجابی دین گذارده‌اند. حتی بیان مارکس که طبقات فرادست و مسلط اجتماعی را مبدعین و مدافعین ادیان تخدیری، به مثابه ایدئولوژی‌های کاذب معرفی می‌نماید (Hargrove, 1979: 181)، مسبوق به آگاهی ایشان از تجربه ادیان پیشین با کارکردهای توجیه‌گرانه بوده است که آنها را راغب به ابداع و ترویج ادیانی متناسب با عصر و خواست خویش کرده است.<sup>(۳۲)</sup> لذا اگر چه دورکیم و مارکس و فروید اشاراتی به مبدعین و بنیانگذاران دین در برخی اعصار و جوامع دارند؛ اما آنجا که این بیان با اشاره به کارکردهای دین ابراز شده است، موجب خلط میان علیت ایجابی و کارکردی گردیده و نظریه آنان را از یک تبیین کامل درباره منشأ دین دور ساخته است.

تا اینجا تلاش بر این بود تا با مروری بر مهم‌ترین رهیافت‌های مطرح درباره منشأ دین، اولاً عدم قطعیت و ثانیاً عدم توافق میان آنها نشان داده شود و ثالثاً برخی از خلط‌های شایع که موجب استنتاجات غلط گردیده است، تشریح و تنقیح گردد و مداخل و مسیرهای درست بحث نشان داده شود. یکی از خلط‌هایی که پیش از این نیز اشاراتی بدان رفت، این تلقی است که تبیینهای ارائه شده از ریشه و منشأ ادیان ابتدایی، مدعای ادیان کمال یافته متأخر در داشتن منشأ الهی را نیز زیر سؤال برده و ادعا کرده است که تمایل دینی بشر، نه از فطرت پاک، حسب اعتقاد مسلمانان، یا خوانده شدن از سوی خداوند، بنابر تلقی مسیحی، بلکه از ضعف و خطاهایی نشأت گرفته که با افزایش روز به روز تواناییهای علمی و عملی انسان، در حال برطرف شدن است.<sup>(۳۳)</sup> بدین ترتیب هیچ آینده‌ای برای دین جز در بین انسانهای ضعیف و در جوامع عقب مانده که به تدریج هم از تعدادشان کاسته می‌شود، متصور نیست.

با صرف نظر از ایراداتی که ممکن است به این نظر و نتیجه گیریهای آن وارد باشد، آرای دیگری نیز در مقابل آن، قابل طرح و دفاع است. ما ضمن طرح یکی از این آراء که به جز مروجین اصلی آن، یعنی متألّهین، مدافعانی در میان روانشناسان و جامعه‌شناسان دارد، نشان خواهیم داد نظریه منشأ الهی و ریشه فطری دین نیز از قدرت تبیین کنندگی کافی برخوردار است و از حیث استحکام نظری و امکان ارزیابی علمی، چیزی کم از آرای پیش گفته ندارد؛ اگرچه همچون آنها، بری از هر گونه پیش فرض یا اصل موضوعه مأخوذ از حوزه‌های معرفتی دیگر هم نیست.

با طرح این بحث، یعنی بررسی فرض منشأ الهی برای برخی ادیان و ریشه فطری برای دینداری، به هیچ رو قصد نتیجه گیریهای کلامی از مقدمات علمی و اثباتی را نداریم؛ هر چند منطقاً ایرادی به این کار وارد نیست و عملاً هم رایج است؛ بلکه در ادامه همان مسیر تلاش داریم با تردید در پیشفرض‌هایی که بعضاً به اعتبار قائل، به یک اصل موضوعه بدل شده و در نتیجه، کمتر مورد نقاش و ایراد علمی قرار گرفته‌اند، مجالی برای بازخوانی و واریسی مجدد این نظریات فراهم آوریم.<sup>(۲۴)</sup>

### منشأ الهی و ریشه فطری دین

ادیان متأخر از چند حیث برهم‌زننده نظریات و فرضیاتی بوده‌اند که بر پایه آن، به تبیین ادیان ابتدایی و کهن پرداخته شده است. «گرایش دینی بشر» بنا بر آن نظریات، از نادانی و ناتوانیهای<sup>(۲۵)</sup> او برمی‌خاست و انتظار می‌رفت که با افزایش آگاهی از راز و رمز طبیعت و غلبه نسبی بر آن، از شدت این گرایش کاسته شود. لیکن بشر دین‌ورز به نحو غریبی با جابجا ساختن این مبنا، پرستش خدای خالق انتظام بخش را جایگزین خدای رخنه‌ها و خوارق عادات کرد و بعضاً او را از علت بی‌واسطه حوادث، به مبدع و مبتدأ نظام علی بدل ساخت. این فرایند که «ویر» از آن به عقلائی‌تر شدن ادیان و توجهات دینی وجود خداوند یاد کرده است و دیگران به اخلاقی شدن دین (رابرت هیوم، ۱۳۶۱: ۲۶-۲۷)، مؤید آن است که اولاً بشر به هر نحو و به هر بهانه، دین‌ورز بوده است و ثانیاً ریشه‌های دین‌ورزی او را نه در عوامل و زمینه‌های بیرونی، بلکه در کششهای درونی «خود» انسان باید جستجو کرد.

این زمینه درونی البته با اشاراتی که پیش از این تحت عنوان ضعفهای روانی-ادراکی انسان بدوی مطرح شد و عامل روآوری او به سوی دین قلمداد گردید، تفاوت اساسی دارد. جستجوی علل دین‌ورزی در خود

انسان، بنا بر این تعبیر، به کشش و تمایلی درونی اشاره دارد، که همچون دیگر خصال ذاتی او، همراه با نوع بشر همراه بوده است و او را به انحای مختلف متوجه امر دینی نموده است. این بیان اگر چه ممکن است قدری فیلسوفانه یا متکلمانه به نظر آید و به تعبیر دور کیم (۱۳۸۳: ۶۵-۶۶) و «کلیفورد گیرتس» (8 : Glock, 1973)، غیر قابل اثبات، اما گریزی از آن نیست و به عنوان یک فرض یا اصل موضوعه، کمک بسیاری به اندیشمندان علوم انسانی در ارائه تبیینی دیگر از ریشه دینداری که جامعیت و اتقان بیشتری دارد، می نماید.

فرض «خصال ذاتی»<sup>(۳۶)</sup> برای انسان همواره موجب بحث و جدلهای فراوانی بوده است. برخی از جمله ماتریالیستها و داروینیستها به بهانه عدم امکان کشف و شناسایی آن و یا به سبب تحول دائمی در هستی‌ها، به کلی مخالف فرض خصال دائمی و ذاتی برای انسان بوده‌اند و معتقدند هر گونه خصوصیت مشاهده شده در انسان، به جز علل فیزیولوژیک، ناشی از اکتسابات مشترک محیطی است.<sup>(۳۷)</sup> گروهی که دیوید هیوم نیز در شمار آنان است، ضمن قائل شدن برخی خصال فطری برای انسان، مثل خویشتن دوستی، دیانت را از زمره آنها خارج می‌دانند.<sup>(۳۸)</sup> دسته سوم بی آن‌که از این تعابیر و ادبیات به صراحت استفاده نمایند، به طور ضمنی به وجود این خصال اذعان نموده و بعضاً «مطلق‌گرایی» و «خیرخواهی» و «زیبایی دوستی» را که از همبسته‌های دینی است، ذاتی بشر شمرده‌اند. در بین دسته اخیر کسانی دیده می‌شوند که با صراحت بیشتری از گرایش دینی بشر به عنوان یک خصلت ذاتی یاد کرده‌اند.

بدیهی است که با توجه به احتیاط و نگرانیهای شایع میان اندیشمندان علوم انسانی از متهم شدن به داشتن گرایشات کلامی و عقبه‌های فلسفی، توان در ادبیات بازمانده از ایشان، اشارات صریحی از اعتقاد به امور فطری مشاهده کرد. مع الوصف اذعانهای ضمنی و تلویحی به این فرض در میان ایشان نیز کم نیست.

مثلاً وقتی گنت از غرایز خودخواهی و دگرخواهی که از وجوه دوگانه بُعد عاطفی وجود انسان هستند، سخن می‌گوید و دین انسانیت را برخاسته از خصلت نیکویی و دگرخواهی همگانی بشر می‌داند (آرون، ۱۳۷۰: ۱۱۱-۱۱۴) و یا دور کیم از میل همیشگی و همه‌جایی بشر به زیست اجتماعی سخن می‌راند و فروید از غرایز بشری و سازوکار ناخودآگاهش، آیا به چیزی جز خصال ذاتی یا ویژگیهای فطری، ولو به نحو تلویحی اذعان کرده‌اند؟ این اشارات و تصریحات در بین روانشناسان به دلیل تأملات بیشترشان در احوالات و درونیات انسان،

از این هم افزون تر است و علاوه بر اذعان به وجود گرایشهای فطری در بشر، بعضاً به فطری بودن دین نیز اشاره کرده‌اند؛ هرچند ممکن است از مفاهیم و ادبیات متفاوتی در این باره استفاده کرده باشند.

جیمز که جوهر دین را نهفته در احساس و عواطف فرد می‌دانست (James, 1982: 420) یا فروم که معتقد بود نیاز دینی، یک نیاز همگانی است که هیچ کس فاقد آن نیست و بر این امر، هم متألهان و هم روانکاوان صحه گذارده‌اند (فروم، ۱۳۶۳: ۳۶ و ۳۸) از همین شمارند. شاید اشاره فروم به صحه روانکاوان، ناظر به تصریحات امثال یونگ باشد که می‌گوید: روح یا جان آدمی، فطراً دارای کارکرد دینی است. او می‌افزاید که از طریق صدها آزمون و تجربه عملی دریافته است که جان آدمی حاوی همه آن چیزهایی است که در آموزه‌های دینی آمده است. سائقه و شور دینی در روان آدمی، امری «فی‌نفسه»<sup>۱</sup> است و لذا نمی‌توان آن را به سطح سایر پدیده‌ها فروکاهید (مورنو، ۱۳۷۶: ۹۲-۹۳).

فرانکل (۱۳۷۵)، تیلیش (۱۳۷۶)، گیسلر (۱۳۷۴) و حتی جامعه‌شناسانی نظیر ماکس وبر که نیاز به معنابخشی جهان به عنوان سرمنشأ دین را ذاتی انسان دانسته یا «یوآخیم واخ» را که برای دین یک زمینه و راجتماعی<sup>۲</sup> قائل شده است، باید در زمره کسانی قرار داد که اسباب دین‌ورزی را در «خود» انسان یافته‌اند. «برگر» تحت تأثیر همین نظر می‌گوید: انگیزه دینی - یعنی جستجو برای معنا که فضای محدود وجود تجربی در این جهان را متعالی می‌کند - ویژگی جاودانه انسانیت بوده است. از بین بردن این انگیزه مستلزم چیزی شبیه به دگرگونی نوع انسان است (برگر، ۱۳۷۰).

دئیستها یا قائلین به «دین طبیعی» که به «طبیعت مشترک بشری» باور داشتند و گرایش دینی را نشأت گرفته از آن می‌دانستند<sup>(۲۹)</sup> نیز از این زمره‌اند. کسانی مثل «یینگر» و «نیبر» تنها وقتی با این ایده کنار می‌آیند که نه دین، بلکه ایمان را فطری بشر بدانیم. چنان که اولی می‌گوید: برای من قطعی است که ماهیت بشر به گونه‌ای است که از جدا شدن از نظامات ایمانی بیم دارد (Yinnger, 1970: vii) و دومی تصریح می‌نماید که شاید بهتر باشد بگوییم، مسأله ما نوعی ایمان است تا دین. ما در واقع ایمان را فطری و ضروری بشر می‌دانیم (Niebuhr, 1960: 118-119).

1. sui generis  
2. non-social



به نظر می‌رسد آنچه درباره آن اجماع قابل توجهی وجود دارد، اولاً ماهیت مشترک انسانی<sup>(۳۰)</sup> و ثانیاً قائل شدن کَشش و استعدادهایی خاص برای آن است.<sup>(۳۱)</sup> در این که دینداری نیز به نحو مستقیم از جمله این کَششهای درونی باشد، البته اختلاف نظراتی وجود دارد. نظریه فطری بودن دین در بیانی عام، از این عقیده دفاع می‌کند که در انسان میلی فطری به سوی امر مطلق و تقدیس آن وجود دارد که به طُرُق و اشکال مختلف متجلی گردیده است.

نظریه فطری دین لزوماً سخن و موضعی راجع به منشأ دین ندارد، الا در همان حدّ که به نحو تلویحی از مفهوم «فطرت» و «ذات» استنباط می‌شود و آن نیز ناشی از بار معنایی نهفته در آنهاست که به طور ضمنی اشاره به خلقتی هدفمند و خالقی آگاه دارد. شاید به همین خاطر است که برخی از عالمان لاادری به رغم منتهی شدن بحث به این نقطه، از تن دادن به این مفاهیم و به کار بردن چنین واژگانی امتناع می‌ورزند و برای دور ماندن از استلزامات اجتناب‌ناپذیر چنین ادبیاتی، آن را بسان خصوصیتی مبهم معرفی می‌کنند که به نحو غریبی «عمومیت» یافته و از خود «پایداری» نشان داده است.<sup>(۳۲)</sup>

اما پیروان صمیمی تر نظریه دینداری فطری، متلائم‌ترین تبیین از منشأ دین را عقیده به منشأ الهی دین یا لاقفل منشأ الهی برخی از ادیان یافته‌اند. با این استدلال که از حکمت و لطف الهی به دور است میان «خلق» و «امر» جدایی اندازد و مخلوق خویش را از هدایت به واسطه دین محروم سازد. به علاوه چه کسی شایسته‌تر از او برای انشاء دین است؛ زیرا خود خالق اقتضائات وجودی انسان نیز بوده است و بهتر از هر کس به نیازها و کمبودهای او واقف است.<sup>(۳۳)</sup>

نظریه «فطری بودن دینداری»، چنان که مشاهده شد، معتقدین و مدافعین قابل اعتنایی در میان اندیشمندان علوم انسانی دارد؛ چندان که می‌توان به عنوان یک نظریه علمی از آن یاد کرد. اما درباره «منشأ الهی دین»، وضع چنین نیست؛ چرا که اعتقاد به آن، مستلزم تأمل و تصمیماتی است که منطقیاً باید در خارج از ساحت علم صورت گیرد. مع الوصف مانع از آن نبوده تا این اعتقاد شایع و عالم‌گیر، به بهانه آزمون‌ناپذیری، از دایره تأملات و نظرپردازی جامعه‌شناسان به کلی بیرون بماند. بحثهای «وبر» از موضع یک جامعه‌شناس درباره خصوصیات «پیامبر» و انواع آن و تمایزاتش با روحانی و جادوگر، از همین نوع است که با پیش فرض پیام آور الهی بودن آنان صورت گرفته است.

ماحصل مداخله و تنقیحی که بر نظریات منشأ دین و ریشه دینداری صورت گرفت و واکاوی سریعی که در ادبیات تنقیدی آن به عمل آمد، در نتیجه گریه‌های زیر جمع آمده است. این جمع‌بندی و به اصطلاح نتیجه‌گیری، نه خاتمه مقاله، بلکه حکم دعوی و فرضیه‌هایی را دارد که باید در مقالاتی دیگر به بحث و بررسی موشکافانه‌تری گذارده شود.

### نتیجه‌گیری

۱. قبول و تصدیق نظریات ابراز شده درباره ادیان ابتدایی، به هیچ رو مجوزی برای تعمیم آن به دیگر ادیان، خصوصاً ادیان کمال یافته متأخر نمی‌باشد؛ این در حالی است که اثبات همین مدعیات در حق ادیان ابتدایی نیز با نقض و تردیدهای فراوانی روبرو شده است.
۲. چه الزام و ابرامی وجود دارد که برای منشأ ادیان، با تنوع و تکرر زائدالوصفشان، تنها یک نظریه تبیین‌کننده ارائه شود. اگر ارائه نظریه‌ای شامل و واحد درباره «ریشه دینداری» میسر باشد؛ این کار برای توضیح «منشأ ادیان»، نادرست و نامیسر است و اصرار بر آن، به سبب مواجه شدن با موارد نقض و مغایرت فراوان، موجب خدشه بر اصل آن نظریه می‌گردد.
۳. با این که وجود برخی ابعاد و عناصر مشابه در ادیان مختلف را نمی‌توان نادیده گرفت؛ لیکن به نظر می‌رسد بیش از آن که از منشأ و جوهر مشترک آنها ناشی شده باشد، اولاً برخاسته از «طبیعت مشترک بشری» و میل فطری انسانها به سوی تعلقات دینی است و ثانیاً متأثر از «اشاعه» و تبادل تاریخی و جغرافیایی است میان ادیان هم‌عصر یا متعاقب.
۴. کشش دینی در انسان و اشاعه و تبادل آموزه‌ای میان ادیان، به مراتب بهتر از «ایده‌های تحولی» که همه صور دینی را به جوهره واحدی بر می‌گردانند و در زنجیره به هم پیوسته‌ای قرار می‌دهند، قادر است این تنوع و گونه‌گونیهای کثیر را توضیح دهد و علل برخی از تشابهات و تناظرات میان آنها را بیان نماید.
۵. صورتهای دینی، همانند دیگر عناصر حیات بشری، همپای رشد معرفتی و قابلیت انسان، تحول یافته و ارتقاء پیدا کرده و از انواع بسیط‌تر به گونه‌های کمال یافته‌تر رسیده‌اند. این، تنها بیانگر همزادی و همراهی همیشگی دین با بشر است و از آن هیچ نتیجه‌ای به نفع منشأ بشری یا الهی ادیان نمی‌توان گرفت.

۶. اساساً فرض منشأ بشری یا الهی برای برخی پدیده‌ها نظیر دین، تصمیمی است که باید در جای دیگری گرفته شود؛ چرا که رسیدن به تصمیم و اتخاذ موضع در این باب، محصول بحث و استنادات دیگری است که کمتر در مباحث منشأ دین و ریشه دینداری در علوم انسانی مطرح می‌شود.

۷. همان‌طور که در جای جای بحث اشاره شد، اغلب تبیین‌های ارائه شده از سوی متفکرین دین‌پژوه، بی‌ارتباط با بحث منشأ دین است و عمدتاً به ریشه‌های دینداری و کارکردهای فردی و اجتماعی دین برمی‌گردد و لذا کمتر استناد و تحلیل اطمینان‌آوری به نفع بشری یا الهی بودن منشأ دین از آنها قابل مشاهده است؛ هر چند ممکن است مواضع جانبدارانه‌ای در این باره از سوی آنها اتخاذ شده باشد.

۸. طرح نظریه «منشأ الهی» برای برخی از ادیان، همانقدر واجد شواهد اثباتی است که «منشأ بشری» در برخی دیگر؛ و همان‌قدر به نتیجه‌گیری‌های حاصل از بحث‌های هستی‌شناختی - انسان‌شناختی اتکا دارد که نظریه‌های بدیل؛ بنابراین برای تئوری‌های مطرح در حوزه مطالعات علوم انسانی، حکم یک تصمیم پیشینی را دارد. پس لازم است ضمن رعایت مرزبندی‌های پذیرفته شده میان علم و فلسفه و کلام و پایبندی به اصول جاری در هر کدام، انتظارات خویش از هر حوزه را با قابلیت و قلمروهای مفروض همان حوزه منطبق ساخت و چیزی بیش از مقدمات معرفت‌شناختیشان بر آنها تحمیل نکرد.

۹. جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و روانشناسی به عنوان رشته‌های مهم به مطالعه علمی دین، این حق را دارند که بر حسب مبادی معرفت‌شناختی خویش، از درک و پذیرش برخی مفاهیم نامأنوس با هر توجیه و عنوانی سر باز زنند؛ اما به همان دلایل، حق ندارند به نتیجه‌گیری‌هایی دست بزنند که به فراتر از حیطه‌های سنجش و داوری آنها ره می‌سپارد، مثل فطری بودن یا نبودن گرایش دینی در بشر؛ حقیقی یا وهمی بودن جهانی ماورای جهان مادی و همچنین صادق و یا کاذب بودن هر بنیانگذاری که خود را فرستاده خداوند خوانده است؛ اینها مستلزم بررسی و تصمیماتی است که علی‌الاصول در حوزه‌های معرفتی دیگری باید صورت گیرد.

۱۰. به جز شرط استحکام و اتقانی که لازمه «پیش‌فرض»‌های مأخوذه یک نظریه‌پرداز است، به علاوه این پیش‌فرض باید بتوانند او را در ارائه نظریات مصاب و تبیین‌کننده از دین و دینداری نیز به‌خوبی یاری رسانند و در مقابل دیدگاه‌های رقیب کامیاب سازند.

۱۱. پس لااقل بخشی از تقابل تئوریهای رقیب، معطوف به پیشفرض‌های آنها است و اگر نخواهیم به سراغ واریسی این پیشفرضها در حوزه‌های دیگر برویم، از طریق بررسی جامعیت، انسجام و قدرت تبیین‌کنندگی است که می‌توان برتری و رجحان یک تئوری بر دیگری را احراز کرد.

۱۲. بر این اساس باید دید که قائل شدن ریشه فطری برای دینداری، وجود حقیقی برای ماوراءالطبیعه و قبول مدعای رسالت از سوی بنیانگذاران برخی از ادیان تا چه حد می‌تواند پیشفرضهایی مؤثر برای طرح نظریات کارآمد درباره منشأ دین و ریشه دینداری ارائه نماید.

### یادداشت‌ها

۱. دورکیم با این قبیل گمانه‌زنیهای بی‌پایه مخالف است و مراجعه‌اش به اجتماعات ساده معاصر برای کشف صور بنیانی حیات دینی نیز مبنای دیگری جز فرض تناظر با اجتماعات اولیه را دارد. **الیاده** نیز روی سست بودن پایه‌های تحلیلی مردم‌شناسان درباره ادیان ابتدایی به دلیل حفظ و زوال تصادفی اطلاعات، تنوع و تغایر آنها و پنهان بودن مفاد و معانیشان تأکید دارد. همچنین است ایراد «ایونس پرچار» بر مردم‌شناسان که مدعای غالب آنها را فاقد شواهد عینی و مدارک معتبر می‌داند. نگاه کنید به:

- دورکیم، امیل. **صور بنیانی حیات دینی**، ۱۲۹-۱۳۲.

- الیاده، میرچا، **رساله در تاریخ ادیان**، ۸-۲۶.

و همچنین به:

- Evans-Pritchard, E, *Theories of Primitive Religion*, P. 101.

- Morris, B, *Anthropological Studies of Religion*, P. 100.

۲. «پرچار» طی ده سال مطالعه بر روی قبائل سودانی «آزنده» و «نوئر»، مجموعاً سه سال را در میان آنها به‌سر بُرد و «مالینوفسکی» نیز بیش از چهار سال را در بین مردم جزایر «تروبریان» سر کرد. این مشی را در آمریکا کسانی چون بوآس، کروب، لویی و بندیکت در مطالعه بر روی بومیان آن سرزمین دنبال کردند.

۳. رادکلیف براون، مالینوفسکی و ایونس پرچار، نسل دوم انسان‌شناسان انگلیسی هستند که با دو خصوصیت بارز از انسان‌شناسان عصر ویکتوریا متمایز شده‌اند. نخست این که برخلاف شیوه کتابخانه‌ای و گسترده تایلر و فریزر، به مطالعات میدانی و عمیق و موردی در اجتماعات ساده معاصر روی آوردند و دیگر آن که تحت تأثیر انسان‌شناسی اجتماعی فرانسوی و مشخصاً دورکیم، رویکردی کارکردی و در نتیجه ساخت‌گرایانه نسبت به پدیده‌های اجتماعی مورد مطالعه

خوبش در پیش گرفتند. مع الوصف نباید آنها را از همه نظر دور کیمی قلمداد کرد. مالینوفسکی به نادیده گرفتن وجه فردی دین از سوی دور کیم و پریچارد به تقلیل گرایی وی نسبت به دین معترض بودند. نگاه کنید به:

- پالس، دانیل، هفت نظریه در باب دین، ۲۹۰-۲۹۴؛ ۳۰۴-۳۰۷.

- Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion*, P. 56-60.

۴. نگاه کنید به: فروید، زیگموند، *توتم و تابو*، ۵۵-۶۸.

۵. «تایلر» در این تشبیه، بازی کودک با اسباب بازیهایش که آنها را «زنده» تخیل می کند را مثال زده است و «اسپنسر» بازی گربه با تصویرش در آینه را شاهدی بر «جاندارانگاری اشیاء» توسط حیوانات گرفته است. آنها از این مثالها برای اثبات درک کودکانه و مادون انسانی مردمان ابتدایی استفاده کرده اند. رهیافتی که به تبیین نمادین و حتی کارکردی ادیان ابتدایی پرداخته اند، نگاه به مراتب همدلانه تری نسبت به مردمان بدوی داشته اند. دور کیم این قبیل مقایسه ها را به نحوی رد کرده است و به اعتقاد مالینوفسکی، آنها به اندازه اروپاییها باهوش، محاسبه گر و منطقی بوده اند. نگاه کنید به:

- پالس، د. پیشین، ۵۴-۴۸.

- دور کیم، امیل، *صور بنیانی حیات دینی*، ۸۹-۹۱ و همچنین به:

- Gellner, David N, "Anthropological Approaches" p. 17-18.

۶. برای تفصیل نگاه کنید به:

- Evans-Pritchard, E, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, P. 13.

۷. برای توضیحی درباره ایده «بقایا» که توسط تایلر مطرح شد و فریزر و اسمیت نیز آن را تعقیب کردند، نگاه کنید به: پالس،

د. پیشین، ۴۵-۴۶؛ ۵۶-۵۷.

۸. دور کیم ضمن تصدیق وجود سوگیری ضد دینی در برخی از دین پژوهان، خود را از داشتن چنین قصدی میرا دانسته است.

با تمام این اوصاف، او همچنان یک «مونیست» یعنی معتقد به جوهره مشترک ادیان است. نگاه کنید به: دور کیم،

پیشین، ۲ و ۶-۷.

۹. در این باره نگاه کنید به:

- Budd, Susan, *Sociologists and Religion*, P.13-15.

- Bowie, Fiona, *The Anthropology of Religion*. P.3-13.

۱۰. سوزان بود نیز میان تبیینهای کارکردی و تبیینهای علی و تاریخی از دین، تمایز قائل شده است؛ هر چند در توضیح آن، بر

جنبه های دیگری جز جنبه مورد تأکید ما انگشت نهاده است. نگاه کنید به: Budd, S. *Ibid*, P. 7.

۱۱. دور کیم می گوید احتمال دارد دلایل مؤمنان برای توجیه مناسک و اسطوره هایشان، بر خطا باشد و غالباً نیز چنین است؛

ولی دلایل حقیقی نیز در این باره کم نیست و وظیفه علم است که این گونه دلایل را بیابد. «بود» اما از موضعی انتقادی

نسبت به این رویکرد می‌گوید کارکردگرایان، تشخیص خود را به عنوان ناظر، مصابتر از مشارکین می‌دانند. آنها خود را به حقیقت و کارکردهای آشکار و پنهان دین، واقفتر از معتقدین و عاملین دینی می‌شناسند. ترنر نیز اذعان می‌نماید که ماهیت دین در جامعه‌شناسی برحسب پیامدها و آثارش تبیین می‌شود و نه براساس معنای آن نزد کنشگر اجتماعی؛ آنچنان که در رویکردهای هرمنوتیکی و پدیدارشناسانه رایج است. نگاه کنید به:

- دورکیم، ا. پیشین، ۳.

-Budd, S. Ibid P. 6-7.

-Turner, Bryan. S, *Religion & Social Theory*, P. 16-17.

۱۲. پالس در مقدمه و در نتیجه‌گیری کتابش، این جنبه‌های متفاوت را که غالباً ذیل عنوان واحد «منشأ» (Origin) مطرح می‌شود، به روشنی از هم تفکیک کرده است. او به منشأ روانی - اجتماعی و منشأ تاریخی و ماقبل تاریخی دین اشاره کرده و بر ضرورت تمیز میان آنها از هم تأکید نموده است. نگاه کنید به: پالس، د. پیشین، ۳۲؛ ۳۸۳.

۱۳. اصحاب روشنگری و متفکرین متأثر از آنها در قرن ۱۹، دین را اُکذوبه‌ای لازم برای بشر می‌دانستند. برای آشنایی با مصادیقی از آن، نگاه کنید به: شجاعی‌زند، علی‌رضا، *عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، ۷۳-۷۴.

۱۴. همان چیزی که دورکیم از آن به عنوان «نطفه دین» یاد کرده است. نگاه کنید به: دورکیم، ا. پیشین، ۱۰۳.

۱۵. به عنوان مثال، ماکس مولر آن را با نشان دادن برخی قرابت‌های واژگانی در اقوام پراکنده شده نژاد هند و اروپایی اثبات کرده است. او مدعی است که نخستین اسامی در زبان مردمان اولیه، نه به اشیاء و پدیده‌ها، بلکه به افعال تعلق می‌گرفت و آن نیز منبعث و مأخوذ از الگوی رفتاری بشر بود. لذا با نامیدن پدیده‌های طبیعی به این نامها، به تدریج در ذهن برای آنها شخصیت‌هایی همانند انسان ساخته شد و استعاره‌هایی که بشر خود بکار برده بود، به خطا رنگ واقعیت به خود گرفت؛ چندان که به موضوع پرستش او بدل گردید. «انگلس» نیز معتقد است که در سرآغاز تاریخ، این نیروهای طبیعی بودند که وجهه لاهوتی پیدا کردند. نگاه کنید به:

- دورکیم، ا. پیشین، ۹۷-۱۰۷.

- انگلس، فریدریش. *لودویگ فوئرباخ: پایان فلسفه کلاسیک آلمان*، ۳۰.

۱۶. جیمز می‌گوید، زندگی دینی بر محور علاقه شدید انسان به سرنوشت شخصی خود شکل گرفته است و دین به طور خلاصه، یک فصل مهم از تاریخ خودخواهی (Egotism) بشر است؛ لذا خداوندان مورد پرستش بشر، اعم از بدوی و مدرن، آنهایی بوده‌اند که برای او مفید واقع می‌شده‌اند. نگاه کنید به:

- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, P. 491.

۱۷. جیمز از جمله کسانی است که با تئیسهای معرفتی از منشأ دین مخالف است. او معتقد است که بدون «اضطرابهای درونی» (Inner Unhappiness) و نیاز به رهایی از آنها و بدون «عواطف راز آمیز» (Mystical Emotion)، بعید است که بشر از طریق تعمق فکری در کائنات به دین رسیده باشد. برای تفصیل نگاه کنید به:

- Beit\_hallahmi, Benjamin & Michael Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, P. 15-17.

- James, W. *Ibid*, P.431.

۱۸. استارک معتقد است هر کس در زندگی به دنبال پادشاهی است که اگر بدان نرسد، جبران کننده‌هایی برای آن دست و پا می‌کند. دین یک جبران کننده عمومی است که در مقابل انتظار غیر قابل تحقق «فرار از مرگ»، اعتقاد به ماوراءالطبیعه را پیشنهاد کرده است. نگاه کنید به:

- Stark, Rodney, "Must all Religion be Supernatural?" P. 59-177.

۱۹. با این که تئیسهای فروید از دین، متعدد و مختلف است؛ اما عناصر مشترکی که عمدتاً متأثر از اصول روانکاوی او و سنت یهودی - مسیحی است، آنها را به هم پیوند زده است. ریشه دین که در توتیم و تابو، پدرکشی و احساس گناه و تکریم پس از آن بود؛ در آئینده یک پنداره ناشی از ضعف انسانی شمرده شد که در مرحله کودکی خویش باقی مانده و نیاز به حمایت پدری مهربان دارد تا آلام «طبیعت» را تسکین و فشارهای «تمدن» را کاهش دهد. در عین حال که به نظر می‌رسد تبیین او از زمینه‌های روانشناختی دینداری، فرازمانی و فرامرحله‌ایست؛ مع الوصف درباره تقدم و تأخر برخی از اشکال دینی نیز از او اظهار نظرهایی مشاهده شده است. به عنوان مثال در کتاب توتیم و تابو، مدعی گردیده «جادو» که همه قدرت فراگیر را به ذهن می‌دهد، مقدم بر «آنی میسم» که بخشی از آن را به ارواح منتسب می‌سازد، ظاهر شده است و هر دو نیز مقدمه ظهور «ادیان» بوده‌اند که در آنها تمامی قدرت به خدایان تعلق یافته است. نگاه کنید به: فروید، زیگموند. توتیم و تابو، ۱۵۴.

۲۰. تئوری «محرومیت- جبران» شاید فراگیرترین نظریه در تبیین ریشه اهتمام دینی در انسان باشد که به انحای مختلف مطرح شده است. در ذیل این نظریه عام از اندیشمندان متعددی در حوزه‌های مختلف معرفتی یاد شده است. رینالد بیبی تئیسهای گنت، مارکس، فروید، وبر، نیبر و هوفر را از این دست می‌داند. گلاک و استارک نیز از بین متأخرین، «محرومیت» را عامل اصلی گرایش به سمت جنبشهای دینی جدید که ماهیت فرقه‌ای و آیینی دارند، می‌دانند. نگاه کنید به:

- Bibby, Reginald W. & Merlin B. Brinkerhoff, "Sources of Religious Involvement: Issues for Future Empirical Investigation", *Journal of Review of Religios Research*, Vol. 15: no. 2, p. 71-79.

۲۱. پوپر می‌گوید افلاطون درباره دین رایج یونانیان معتقد بود که وضع مناسک و استقرار خدایان، کار متفکر بزرگی بوده است. نگاه کنید به: پوپر، کارل ریموند، جامعه باز و دشمنان آن، ۳۳۳/۲.

۲۲. انگلس با تمام تأکیدش بر تبعیت دین از شرایط مادی و تأثیرپذیری ناخودآگاه بنیانگذاران ادیان از آن، بر این واقعیت نیز صحنه می‌گذارد که بنیانگذاری دین، چیزی به جز زمینه‌های مساعد و کارکردهای توجیه‌گرانه آن است. نگاه کنید به: انگلس، ف. پیشین، ۸۳-۸۹.

۲۳. «پل تیلیش» در مطلع نخستین فصل از کتاب خود، الهیات فرهنگ، به چالش میان متألهان مسیحی و ملحدان درباره منشأ دین اشاره نموده و در نقد آن دو، از ایده‌ای که به نگرش فطری نزدیک‌تر است، دفاع کرده است. تیلیش می‌گوید: به عقیده متألهان، دین از درون آدمی سر زده، بلکه از برون به او عطا شده است؛ چرا که انسان از برقرار کردن رابطه با خداوند عاجز است، مگر آن که خدا اراده کرده باشد. پس دین، آفریده روح بشر نیست، بلکه موهبتی از جانب روح الهی است. ملحدان در مقابل این نظر، معتقدند که دین آفریده ناپایدار روح آدمی است در دوره‌ای خاص که زمان آن سپری شده است. برای تفصیل نگاه کنید به: تیلیش، پل، الهیات فرهنگ، ۱۱-۱۳. به اعتقاد ما میان رأی او و متألهان تمایزی نیست، جز این که آنها به «منشأ ادیان» الهی اشاره کرده‌اند و تیلیش به «ریشه دینداری» در بشر.

۲۴. از غرائب عالم معرفت این است که این قبیل نظریات در بستر شکل‌گیری و خانه مألوف خویش بیش از جاهای دیگر مورد نقد و وارسی‌های بی‌مدارا قرار گرفته‌اند. فضاهای معرفتی منفعل و مصرف‌کننده غالباً با آنها همچون آخرین دستاوردهای علمی غیر قابل‌خدا شده روبرو می‌شوند و هرگونه محاجه و پرسشی را با انواع اتهامات، از قبیل غیرعلمی، جانبدارانه و کلامی مواجه می‌سازند.

۲۵. نادانی و ناتوانی مورد اشاره در اینجا به جز اعتقاد به کرانمندی و تناهی وجودی انسانی است که به اعتقاد برخی همچون تیلیش، منشأ دینداری و موجب سوق پیدا کردن به سوی خدا بوده است. نگاه کنید به: ملکیان، مصطفی. «دین و دینداری در جهان معاصر» فصلنامه هفت آسمان، س ۱، ش ۲، تابستان ۱۳۷۸.

۲۶. «ذاتی» را در اینجا به معنی «اختصاصی» و «پایدار» بگیرد تا کمتر صبغه کلامی و فلسفی پیدا کند. همان‌طور که «میشل برتراند» برای امتناع از هرگونه استنتاجی از این دست، این حداقل را پذیرفته است که دین یک پدیده ثابت و پایدار است. نگاه کنید به: ویلم، ژان پل، جامعه‌شناسی ادیان، ۱۵.

۲۷. جالب است که ماتریالیستی چون «فوئرباخ»، به وجود برخی خصوصیات مطلق و ذاتی در انسان، مثل عشق، خرد و اراده که به خدا باوری و دینسازي منجر شده، اذعان نموده است و موجب نقد و اعتراض انگلس گردیده است. انگلس وی را با تمام احترامی که برایش قائل است و دینی که بابت جرعه نظریه ماتریالیسم نسبت به او دارد، در بحث دین و اخلاق، یک ایده‌آلیست می‌شناسد. برای تفصیل نگاه کنید به: فوئرباخ، لودویگ، ذات مسیحیت، در: لارنس استپلوویچ. هگیهای جوان، ۱۳۴-۱۴۰ و همچنین به: انگلس، ف. پیشین، ۴۶-۶۰.



۲۸. دیوید هیوم در رد نظریه فطری بودن دین می گوید: «باور داشتن به نیروی نادیدنی و هوشیار در میان آدمیزادگان در همه سرزمینها و همه زمانها رواجی پُردامنه داشته است؛ ولی نه آنچنان عام بوده است که هیچ استثنایی نپذیرد و نه به هیچ رو در اندیشه‌ها یکسان رخ نموده است. اگر سخن جهانگردان و تاریخ‌نویسان را بتوان پذیرفت، برخی مردمان هیچگونه احساس دینی ندارند و هرگز دو قوم و حتی دو کس را نتوان یافت که احساسهای دینی همسان داشته باشند. از این رو گمان نمی‌رود که این تصور پیشین، از غریزه ای ابتدایی یا خصالتی طبیعی برخیزد؛ از آنگونه غریزه‌ها که خوی خودپرستی و فرزندخواهی و خوشنودی و رنجیدگی را در سرشت آدمی می‌پرورد؛ زیرا چنین غریزه‌هایی در همه مردمان و همه روزگاران یافت می‌شده و همیشه موضوعی دقیق و معین داشته که دارنده غریزه در پی آن می‌رفته است.» نگاه کنید به: هیوم، د. پیشین، ۲۹.

۲۹. برای آشنایی بیشتر درباره «دین طبیعی»، نگاه کنید به: شجاعی زند، پیشین، ۷۱-۷۲.

۳۰. اعتقاد به یکسانی طبیعت انسانی (Uniformity of Humanity)، یک اصل موضوعه فلسفی است که بُنمایه تمامی نظریات مطرح در علوم انسانی قرار گرفته است.

۳۱. این اعتقاد، نافی نظریه لوح سفید هنگام تولد، منتسب به «جان لاک» نیست؛ اگرچه ممکن است با عقیده نفی مطلق ماهیت در بین وجودگرایان در تضاد باشد.

۳۲. دورکیم سبب عمومیت و پایداری دین را نه در نیاز فطری بشر به آن، بلکه در ریشه‌داری آن در جامعه جُسته است. آن چیزی که ذاتی بشر است، زیست جمعی است و دین نیز به دلیل منبعث شدن از آن، چنین خصوصیتی پیدا کرده است.

۳۳. برای آشنایی با این دیدگاه نگاه کنید به: مطهری، مرتضی، امدادهای غیبی در زندگی بشر، ۲۲-۲۹.

### فهرست منابع و مآخذ

آرون، ریمون (۱۳۷۰): *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی. یاده، میرچا (۱۳۷۲): *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.

انگلس، فریدریش (۱۳۵۷): *لودویگ فوئرباخ: پایان فلسفه کلاسیک آلمان*، ترجمه پرویز بابایی، تهران، شرکت سهامی انتشار.

برگر، پیتر، *بوخلاف جریان*، ترجمه سیدحسین سراج‌زاده، ماهنامه کیان، «ش ۴۴».

پالس، دانیل (۱۳۸۲): *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۵): *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.

- تیلیش، پل (۱۳۷۱): *الهیات فرهنگ*، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران، طرح نو.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳): *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۱): *عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- فرانکل، ویکتور (۱۳۷۵): *خدا در ناخودآگاه*، ترجمه ابراهیم یزدی، تهران، رسا.
- فروم، اریک (۱۳۳۳): *روانکاوی و دین*، ترجمه آرسن نظریان، تهران، پویش.
- فروید، زیگموند (۱۳۴۰): *آینده یک پندار*، ترجمه هاشم رضی، تهران، کاوه.
- فروید، زیگموند (۱۳۶۲): *توتم و تابو*، ترجمه ایرج پورباقر، تهران، آسیا.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۱): *فردریک نیچه، فیلسوف فرهنگ*، ترجمه علیرضا بهبهانی و علی‌اصغر حلبی، تهران، بهبهانی.
- گیسلر، نورمن ال (۱۳۷۳): *فلسفه دین*، (دومجلد)، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت.
- فونرباخ، لودویگ (۱۳۷۳): *ذات مسیحیت*، در: لارنس استیلویچ. *هنگامه‌های جوان*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷): *امدادهای غیبی در زندگی بشر*، تهران، صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۸): *دین و دینداری در جهان معاصر*، فصلنامه *هفت آسمان*، س اول، ش ۲، تابستان ۱۳۷۸.
- مورنو، آنتونیو (۱۳۷۶): *یونگ، خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران، مرکز.
- ویلم، ژان پل (۱۳۷۷): *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالکریم گواهی، تهران، تیان.
- هابز، توماس (۱۳۸۰): *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی.
- هیوم، دیوید (۱۳۶۰): *تاریخ طبیعی دین*، ترجمه حمید عنایت، تهران، خوارزمی.
- هیوم، رابرت الف (۱۳۶۹): *ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۰): *روانشناسی و دین*، ترجمه محمد حسن سروری، تهران، سخن.

Beit-hallahmi, Benjamin & Michael Argyle (1977): *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, London & New York, Routledge.

Bibby, Reginald W. & Merlin B. Brinkerhoff (1974): "Sources of Religious Involvement: Issues for Future Empirical Investigation", *Journal of Review of Religious Research*, Vol. 15, no. 2. p. 71-79.

Bowie, Fiona (2000): *The Anthropology of Religion*, Oxford, Blackwell.

Budd, Susan, (1973): *Sociologists and Religion*, London, Collier-Macmillan.

Evans-Pritchard, E. (1937): *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, England, Clarendon Press.

Evans-Pritchard, E. (1965): *Theories of Primitive Religion*, Oxford, England, Clarendon Press.

Gellner, David N. (1999): "Anthropological Approaches" in: Peter Connolly (ed.) *Approaches to the Study of Religion*, London & New York, Continuum, p. 17-18.

- Glock, Charles Y. (ed.) (1973) *Religion in Sociological Perspective* Belmont, Calif Wadsworth.
- Hargrove, Barbara (1979, 1989): *The Sociology of Religion: Classical and Contemporary Approaches*. U. S. A.: Harland Davidson, Inc.
- James, William (1982): *The Varieties of Religious Experience*, U. S. A, Penguin Book.
- Malinowski, Bronislaw (1954). *Magic, Science and Religion*, U. S. A.; Anchor Books Edition, P. 56-60.
- McGuire, B. Meredith (1981): *Religion: The Social Context*, Wadsworth, California.
- Morris, B. (1987): *Anthropological studies of religion: An Introduction Text*, London, Cambridge University press.
- Niebuhr, H. Richard (1960): *Monotheism and Western Culture*, New York, Harper & Row.
- Stark, Rodney (1977) "Must all Religion be Supernatural?" in: Bryan Wilson (ed.) (1977) *The Social Impact of New Religions*, New York, Rose of Sharon Press P. 59-177.
- Turner, Bryan S. (1991): *Religion & Social Theory*, London, Sage.
- Yinger, J. Milton (1970): *The Scientific Study of Religion*, New York, Macmillan.

### مشخصات مؤلف

علیرضا شجاعی زند دارای دکترای جامعه‌شناسی از دانشگاه اصفهان و استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس است. علایق پژوهشی او در زمینه جامعه‌شناسی دین است.

آدرس: گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس تهران

E-mail: [shojaez@modares.ac.ir](mailto:shojaez@modares.ac.ir)