

Analytical study of the relationship between society and religion in Emile Durkheim's thought

Abdul Reza Navah*

Hamidreza Nasrallahi Qala Abdshahi**

Abstract

There are various theories about the origin of religion, such as "animism" and "naturalism", which Durkheim examines and rejects in his third important and famous work, "The Fundamental Forms of Religious Life". The present research is of the basic research type and the means of collecting information in it is the first-hand library sources. The purpose of this research is to examine Durkheim's theory about the origin of religion. In this research, an attempt is made to analyze and express the strengths and weaknesses of Durkheim's theory about religion with an analytical-descriptive approach. The research results show that there have been many criticisms of Durkheim's explanation about the origin of religion, and these criticisms can be divided into four methodological, functionalist, theoretical-anthropological and post-colonial categories. In examining the origin of religion, Durkheim goes to the most primitive tribes, i.e. Australian tribes and Totemism, and tries to prove; The origin of religion is nothing but society. Durkheim's strong attachment to society has made him take a social result from every phenomenon and consider everything as a product of society.

Keywords: society, collective consciousness, social cohesion, religion, Emile Durkheim.

* Associate Professor, Department of Social Sciences, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran
(Corresponding Author), ar.navah@scu.ac.ir

** PhD student in Sociology of Iranian Social Issues, Department of Social Sciences, Faculty of Economics and Social Sciences, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran,
hamidrezanasrolahi92@gmail.com

Date received: 22/09/2024, Date of acceptance: 20/10/2024



Introduction

Durkheim's theory about religion is similar to his previous theories to prove the claim that religion, like other social phenomena, has a social origin rather than other causes (Jamshidiha, 1387: 140). The basis of Durkheim's theory was the emphasis on religious phenomena not as individual categories, but as social categories (Kozar, 1379: 200). Durkheim's approach to religion is a functionalist approach. According to him, various institutions in the society strengthen each other, create stability and solidarity among the members of the society and guarantee its survival (Moradi, 1393: 37).

Materials & Methods

The current research is a basic research type. This type of research seeks to test theories, explain relationships between phenomena, add to existing knowledge, and present new knowledge (Azkia, 1382: 288). The method and tool of data collection in this research is the use of library resources, and for this purpose, it was tried to use first-hand books and articles. Considering the fundamental nature of the research, the research background was checked first. Then, a detailed definition of the concept of religion in Durkheim's theory was presented, and in the next step, with an analytical-descriptive view, Durkheim's theory about the relationship between society and religion was carefully examined, and the findings of the research were presented.

Discussion & Result

Durkheim initially seeks to provide a definition of religion, and for this purpose, leaving aside any perception of religion, he tries to consider religions in their reality and identify their common elements. Before presenting his desired definition of religion, he examines the existing definitions. Throughout the discussion about such definitions, Durkheim is trying to show with the help of examples from various religions that these definitions are not correct and another definition of religion should be presented. After a complete discussion and examination of religious aspects and its examples, he comes to the following definition: "Religion is a system of interrelated beliefs and actions related to theological matters, that is, separate from [non-religious matters], forbidden; These beliefs and actions of all those who

follow them; They unite in a single moral community called the church [or nation]" (Durkheim, 1384: 30-63).

Conclusion

Durkheim's explanation of religion has been criticized a lot; But these criticisms can be divided into four categories of methodological, functionalist, theoretical-anthropological and post-colonial studies.

Methodological reviews: Malcolm Hamilton believes that among the methodological problems of Durkheim's work is that he based his entire review on a limited range of data from a number of Australian aboriginal tribes; But can the characteristics of a particular religion be generalized to all religions? The first point is that he says: the subject of the case of religion, which is rabbinism; There is nothing but society. It is perfectly acceptable to describe similarities between religious concepts and the social nature of religion; But from observing these similarities, can we conclude that religion is nothing but a symbolic representation of society? (Hamilton, 1387: 170). Raymond Aron also mentions reductionism in Durkheim's work. In his opinion, considering a special and privileged case like the case of totem worship as a basis for the essence of religion requires accepting the idea that a correct experience is chosen and can be the essence of the manifestation that exists in common in all societies; to show He objects that Durkheim's theory about religion is not based on examining a large amount of religious manifestations; Rather, in this theory, the essence of religion is followed only on the basis of a specific case and the assumption is accepted that that specific case expresses the inherent element of all manifestations of its kind (Aron, 1363: 61-44).

Functionalist reviews: Another issue is related to the functionalism of Durkheim's theory. He is not only trying to prove that religion embodies fundamental truths symbolically; Rather, he wants the role that religion plays in the integration of society; also express The problem with Durkheim's work is that he said that simply gathering and holding a group ritual is the cause of common bonds and a sense of unity; But then he argues that rituals originate from these feelings; While rituals cannot exist without a previous social order (Hamilton, 1387: 185-185).

Anthropological-theoretical investigations: Durkheim's analyzes destroyed the tradition of intellectual originality from the inside; Because he recognized religion as a truth that has its own quality. He meant that religious symbols are neither pure

illusions nor substitutes for other phenomena. They exist in people's minds to prevent selfish impulses and to discipline the person in some way. These joint performances are the things that make the existence of society possible (Jalali Moghadam, 1379: 64-65). Durkheim believes: "Totem is a kind of sacred object." This issue is related to the role of Shuringa, which is a tool for religious ceremonies, and anthropologists have called it a kind of "roaring bull"; It is determined. According to custom, persons such as women or boys who have not yet been introduced to religious life; are prohibited from contacting this device. This device gives power and courage to clan members and provides proper reproduction of all kinds of totems. This impersonal power is the root cause of all the movements that have taken place in the world. So what can be found in this Australian religion; The initial form is the "idea of power" (Tavasoli, 1380: 215-214).

Post-colonial studies: With the rise of the bourgeois revolution and the rise of the middle class, there is a struggle with religion, and two types of visions emerge: one is a developed and worldly religious vision, and the other is a non-religious vision that basically attacks religion as a religious feeling and religious philosophy. and both, especially the second faction, resort to the tactic of science to fight against different forms of religion. According to Shariati, people like Levi Brule in books like "Primitive Spirit", "Primitive Life" and... compiled all the studies and researches that had not been done about primitive religions. But the one who was able to formulate the latest sociological thesis against religion from all these researches was Durkheim (Shariati, 1356: 73-90). Determining Durkheim's views on colonialism and empire is therefore as important to historians and intellectuals as it is to sociologists. According to Durkheim, the study of primitive society is necessary to understand modern society. From a postcolonial perspective, it is important to understand that these theories of social evolution were developed within the broader context of European imperialism. In particular, the theory of social evolution enabled European scientists to organize knowledge in a way that reflected and justified their growing political and economic dominance over others (Kotzé, 2021: 230-234).

Bibliography

Aron, Rimón (1363), *Basic stages of thought in sociology* (Volume II), Parham, Baqir, Islamic Revolution Publications. [in Persian]

251 Abstract

- Azkia, Mustafa, Darban Astana, Alireza (1382), *applied research methods* (Volume 1), Kayhan Publications, 1st edition.[in Persian]
- Boudon, Raymond (1387), *studies in the works of classical sociologists*, Parham, Baqer, Center Publishing, second edition. [in Persian]
- Tavasoli, Gholam-Abbas (1389), *Sociological Theories*, Samt Publications, 16th edition.[in Persian]
- Tavasoli, Gholam-Abbas (1380), *Religious Sociology*, Sokhon Publications, Tehran, first edition. [in Persian]
- Jafarzadeh, Youssef, Amin Kaliber, Nasraleh (1398), *phenomenological critique of Durkheim's view on the relationship between religion and society*, Studies in Comparative Religion and Mysticism, third year, fifth issue, pp. 105-124. [in Persian]
- Jalali-Moghadam, Masoud (1379), *An introduction to the sociology of religion and the opinions of great sociologists of religion*, Center Publishing, Tehran, first edition. [in Persian]
- Jamshidiha, Gholamreza (1387), *The Origin of Sociological Theories*, Tehran University Publications.[in Persian]
- Jahaninasab, Ahmad (1401), *examining the concept of social solidarity in the opinions and thoughts of Ibn Khaldun and Emile Durkheim*, scientific-research quarterly of social theories of Muslim thinkers, 12th year, number 1, pp. 149-177. [in Persian]
- Durkheim, Emil (1384), *Basic Forms of Religious Life*, Parham, Baqer, Center Publishing, Tehran, second edition.[in Persian]
- Dehghan Simkani, Rahim (1392), *Emile Durkheim and a traditional reading of religion*, scientific-research quarterly Andisheh Novin Dini, year 9, number 34, pp. 133-148. [in Persian]
- Ritzer, George (1383), *Sociological Theories in Contemporary Times*, Salasi, Mohsen, Scientific Publishing House, Tehran.[in Persian]
- Shariati, Ali (1356), *Knowledge and History of Religions* (Volume 1), Alborz Publications, 1st Edition. [in Persian]
- Fiusht, Inir, Repsta, Paul (1400), *Sociology of Religion, Classical and Contemporary Approaches*, Ahmadi, Akbar, Tamdan Elemei Publications, second edition.[in Persian]
- Karim Zadeh Qaramelki, Gurban Ali, Hosseini Eskandrian, Abdullah (1401), *review and critique of Emile Durkheim's view on the origin of religion from the perspective of martyr Motahari and John Hick*, Quarterly Journal of Essays on the Philosophy of Religion, Iran's Philosophy of Religion Scientific Association, 11th year, number one , pp. 101-118.[in Persian]
- Kozer, Louis (1379), *the lives and thoughts of great sociologists*, Salasi, Mohsen, Scientific Publications, 8th edition. [in Persian]
- Moradi, Behrouz (1393), *Introduction to Sociology of Religion*, Sociologists Publications, Tehran, first edition. [in Persian]
- Mortazavi, Jamshid (1354), *history of sociology*, Heydari printing house, second edition.[in Persian]

- Miri, Seyedjavad (1399), *Durkheim's theology in Shariati's meta-theoretical perspective*, Philosophy of Religion Essays Quarterly, Iranian Philosophy of Religion Scientific Association, 9th year, number 1, pp. 25-40.[in Persian]
- Vothoqi, Mansour, Mirzaei, Hossein, Akbari, Yunus (1395), *a critique on some hidden and obvious themes of Durkheim's works*, Sociological Studies Quarterly, twenty-second period, number two, pp. 433-452. [in Persian]
- Willem, Jean-Paul (1377), *Sociology of Religions*, Gavahi, Abdur Rahim, Tebian Publications, first edition.[in Persian]
- Hamilton, Malkam (1387), *Sociology of Religion*, Salasi, Mohsen, third publication, first edition. [in Persian]
- Bloch, Maurice ,(2015), *Durkheimian anthropology and religion Going in and out of each other's bodies*, Journal of Ethnographic Theory 5 (3): 285–299.
- D'Ors, Lorenzo, Dei, Fabio, (2018), *What is a rite? Émile Durkheim, a hundred years later*, Open Information Science 2018; 2: 115–126.
- Durkheim, Émile, (1915) “*Germany above All*”; *German Mentality and War*, Translated by J, S. Paris.
- Fhima, Catherine, Lardinois, Roland, (2022), *Émile Durkheim et la sociologie des religions Une configuration savante singulière autour du sacrifice v. 1900*, Durkheimian Studies ,Volume 26, 2022: 125–158.
- Goldenweiser, A. A.(1917), *Religion and Society: A Critique of Émile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion*, The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, Vol. 14, No. 5 , pp. 113-124.
- Kotzé, Zacharias, (2021), *Durkheim on 'Primitive' Religion: A Reappraisal*, Sociológia, Vol. 53 ,No. 3: pp 226-238.
- Shilling, Chris, Mellor, Philip A., (2011), *Retheorising Emile Durkheim on society and religion: embodiment, intoxication and collective life*, The Sociological Review, 59:1, Published by Blackwell Publishing Inc., 9600 Garsington Road, Oxford OX4 2DQ, UK and 350 Main Street, Malden, 02148, USA.
- Seidman, Steven(2013), *The Colonial Unconscious of Classical Sociology*, Postcolonial Sociology Political Power and Social Theory, Volume 24, pp 35–54.
- Thomassen, Bjørn, (2017), *Durkheim's herbarium, Situating Arnold van Gennep's review of Émile Durkheim's The elementary forms of the religious life*, Journal of Ethnographic Theory 7 (1): pp 1–9.
- Varga, Ivan.(2006). *Social Morals, the Sacred and State Regulation in Durkheim's Sociology*. Social Compass, 53(4), 457–466.

بررسی تحلیلی رابطه جامعه و دین در اندیشه امیل دورکیم

عبدالرضا نواح*

حمیدرضا نصراللهی قلعه عبدشاهی**

چکیده

درباره‌ی منشأ دین نظریه‌های مختلفی از جمله «جان‌گرایی» و «طبیعت‌گرایی» وجود دارد که دورکیم در سومین اثر مهم و معروف خود، «صور بنیانی حیات دینی» آن‌ها را بررسی و رد می‌کند. پژوهش حاضر از نوع تحقیقات بنیادی و ابزار گردآوری اطلاعات در آن، منابع دست اول کتابخانه‌ای است. هدف این پژوهش بررسی نظریه‌ی دورکیم در باب منشأ دین است. در این پژوهش سعی بر آن است تا با رویکردی تحلیلی-توصیفی نقاط قوت و ضعف نظریه‌ی دورکیم درباره‌ی دین، بررسی و بیان شوند. نتایج پژوهش نشان می‌دهند که از تبیین دورکیم درباره‌ی منشأ دین، انتقادات فراوانی شده‌است و این انتقادات را می‌توان به چهار دسته روش‌شناختی، کارکردگرایانه، نظری-مردمنگاران و پسااستعماری تقسیم کرد. دورکیم در بررسی خاستگاه دین به سراغ بدوی‌ترین قبایل یعنی قبایل استرالیایی و آیین توت‌پرستی می‌رود و تلاش می‌کند تا ثابت کند؛ منشأ دین، چیزی جز جامعه نیست. تعلق خاطر شدید دورکیم به جامعه باعث شده‌است تا از هر پدیده‌ای، نتیجه‌ای اجتماعی بگیرد و همه چیز را محصول جامعه بداند.

کلیدواژه‌ها: جامعه، آگاهی جمعی، انسجام اجتماعی، دین، امیل دورکیم.

* دانشیار، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (نویسنده مسئول)،
ar.navah@scu.ac.ir

** دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی ایران، گروه علوم اجتماعی، دانشکده اقتصاد و علوم اجتماعی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران، hamidrezanasrolahi92@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۹



۱. مقدمه و بیان مسئله

کتاب «صور بنیانی حیات دینی» سومین اثر مهم امیل دورکیم (David Emile Durkheim) است که در سال ۱۹۱۲ به چاپ رسید. موضوع کتاب، بررسی خاستگاه نخستین شکل از دین است. نظریه‌ای که دورکیم در مورد دین ارائه می‌دهد، همانند نظریه‌های قبلی او برای اثبات این مدعا است که مذهب نیز مانند سایر پدیده‌های اجتماعی منشاء اجتماعی دارد تا علل دیگر (جمشیدیها، ۱۳۸۷: ۱۴۰).

مبنای نظریه‌ی دورکیم، تأکید بر پدیده‌های دینی نه به عنوان مقوله‌های فردی، بلکه به عنوان مقوله‌های اجتماعی بود. دورکیم به فعالیت‌ها و پیوندهای اجتماعی‌ای می‌اندیشید که اشتراک در فعالیت‌های مذهبی در میان مؤمنان پدید می‌آورد. دین یک «پدیده‌ی سراسر جمعی» و وسیله‌ای است که انسان‌ها را به همدیگر پیوند می‌دهد. هاری آلپر (Harry Alper) پژوهشگر دورکیمی، چهار کارکرد عمده‌ی دین را از نظر دورکیم به عنوان نیروهای اجتماعی انضباط‌بخش، انسجام‌بخش، حیات‌بخش و خوشبختی‌بخش طبقه‌بندی کرده است (کوزر، ۱۳۷۹: ۲۰۰).

رویکرد دورکیم به دین، رویکردی کارکردگرایانه است. به زعم وی نهادهای گوناگون در جامعه، یکدیگر را تقویت می‌کنند، ثبات و همبستگی در میان اعضای جامعه ایجاد می‌کنند و بقای آن را تضمین می‌نمایند (مرادی، ۱۳۹۳: ۳۷).

یکی از اساسی‌ترین سؤالاتی که دورکیم را به خود مشغول کرد، این بود که: منشأ دین چیست؟ پاسخی که او به این پرسش داد؛ این بود: آگاهی جمعی سرچشمه‌ی دین است و جامعه نیز منشأ آگاهی جمعی است (مرادی، ۱۳۹۳: ۲۹). در این پژوهش تلاش می‌شود تا رابطه‌ی جامعه و دین از نظر امیل دورکیم بررسی شود. بنابراین مسأله اصلی در پژوهش حاضر این است که: از نظر امیل دورکیم، بین جامعه و دین چه رابطه‌ای وجود دارد؟

۲. پیشینه پژوهش

۱.۲ پیشینه خارجی

فیما و لاردینویز (۲۰۲۲) در مقاله‌ای با عنوان «امیل دورکیم و جامعه‌شناسی ادیان، پیکربندی علمی منحصر به فرد پیرامون قربانی» به بررسی مقاله‌ی هانری هوبرت (Henri Hubert) و مارسل ماوس (Marcel Mauss) درباره‌ی ماهیت و کارکرد قربانی می‌پردازند که دورکیم در

جلد دوم «سالنامه جامعه‌شناسی» منتشر کرده‌است. با تمرکز بر روش مقایسه‌ای که هوبرت و ماوس برای مقایسه‌ی تمدن‌های هند باستان و اسرائیل به کار بردند، می‌توان دریافت که دورکیم چگونه جامعه‌شناسی ادیان و موضوع قربانی را توضیح می‌دهد. برای تحلیل این تبادل فکری از دو مفهوم جامعه‌شناختی استفاده می‌شود: اول، مفهوم «پیکربندی» که به تبعیت از نوربرت الیاس (Norbert Elias) و به عنوان فضایی از وابستگی و تعامل متقابل درک می‌شود و دوم، مفهوم «فضای مکالمه» که از اروینگ گافمن (Erving Goffman) وام گرفته شده‌است و در میان امیل دورکیم، مارسل ماوس، هانری هوبرت و سیلوین لوی (Sylvain Lévi) شکل گرفت (Fhima & Lardinois, 2022: 125).

دورسی و دی (۲۰۱۸) در مقاله‌ای با عنوان «مناسک چیست؟ امیل دورکیم، صد سال بعد» بر مفهوم انسان‌شناختی تشریفات متمرکز می‌شوند و از رویکرد امیل دورکیم در «اشکال ابتدایی زندگی مذهبی» بهره می‌برند. آن‌ها سه جنبه‌ی مختلف از دیدگاه دورکیمی در مورد مذهب و مناسک را مورد بحث قرار می‌دهند: الف) دوگانگی مقدس-نامقدس. ب) مفهوم بازنمایی‌های جمعی که تداوم اساسی بین اندیشه‌ی دینی و علمی برقرار می‌کند. ج) تعبیر عملی و اجرایی از مناسک به عنوان مبنای پیوند اجتماعی. آن‌ها در نتیجه‌گیری، نشان می‌دهند که چگونه چنین رویکردی به ما کمک می‌کند تا دگرگونی‌ها و نیز تداوم تشریفات را در جوامع فردی و سکولاریزه‌شده‌ی جهان غرب درک کنیم (D'Orsi & Dei, 2018: 115).

توماسن (۲۰۱۷) در مقاله‌ای با عنوان «هرباریوم دورکیم؛ بررسی آرنولد ون جنپ (Arnold Van Gennep) از فرم‌های ابتدایی امیل دورکیم از زندگی مذهبی» به بررسی آرنولد ون جنپ درباره‌ی اشکال ابتدایی زندگی مذهبی دورکیم می‌پردازد. وی این بررسی را با مرور مجدد نشریات قبلی که در آن‌ها ون جنپ، قاطعانه با رویکرد دورکیم نسبت به دین و جامعه مخالفت کرد، انجام می‌دهد (Thomassen, 2017: 1).

بلوخ (۲۰۱۵) در مقاله‌ای با عنوان «انسان‌شناسی دورکیمی و دین» بیان می‌کند که آثار دورکیم همواره به دلیل واقعی‌سازی امر اجتماعی و قرار دادن آن در منطقه‌ای نامشخص بین آگاهی کنشگران و واقعیت‌های مثبت، مورد انتقاد قرار گرفته‌است. اساس کار نویسنده در این مقاله، استفاده از علوم طبیعی تکاملی مدرن و درک اخیر از ویژگی‌های ذهن-مغز انسان است. نویسنده امیدوار است که انسان‌شناسان اجتماعی-فرهنگی در حین مطالعه، متوجه شوند که دیدگاه تکامل‌گرایانه لزوماً به خطراتی که آن‌ها تصور می‌کنند؛ منجر نمی‌شود و

حتی می‌توان آن را با برخی از ارزشمندترین ایده‌های آنها که در نتیجه قوی‌تر ظاهر می‌شوند، سازگار کرد (Bloch, 2015: 285).

شیلینگ و ملور (۲۰۱۱) در مقاله‌ای با عنوان «نظریه‌پردازی مجدد امیل دورکیم در مورد جامعه و دین: تجسم، از خودبی‌خودشدگی و زندگی جمعی» بیان می‌کنند که جامعه‌شناسی دورکیم شامل نظریه‌ای درباره‌ی جامعه و دین است؛ اما هنوز مفسران آن را به طور کامل توضیح داده‌اند. این مقاله با بررسی ویژگی‌های اصلی نظریه دورکیم از جمله علاقه‌ی او به هدایت آیینی این فرآیندها آغاز می‌شود؛ همانطور که در آخرین مطالعه‌ی اصلی او، شکل‌های ابتدایی زندگی مذهبی، به طور کامل توسعه یافته‌است (Shilling & Mellor, 2011: 17).

۲.۲ پیشینه داخلی

کریم‌زاده قراملکی و حسینی اسکندریان (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی و نقد دیدگاه امیل دورکیم در باب منشأ دین از منظر شهید مطهری و جان هیک (John Hick)» بیان می‌کنند: دین یکی از عناصر و پدیده‌هایی است که از دیرباز بشر با آن سروکار داشته و هیچ دوره‌ای را نمی‌توان یافت که در آن دین وجود نداشته‌باشد. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی سعی شده‌است تا به تبیین مبانی دورکیم درباره‌ی منشأ دین و نقد دیدگاه وی از منظر شهید مطهری و جان هیک پرداخته‌شود (کریم‌زاده قراملکی و حسینی اسکندریان، ۱۴۰۱: ۱۰۱).

میری (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «دین‌شناسی دورکیم در نگاه فرانظریه‌ای شریعتی» نقد شریعتی بر جامعه‌شناسی دورکیم را واکاوی کرده‌است. شریعتی نشان داده‌است که نظریه‌ی دورکیم یکی از سرچشمه‌های جامعوی کردن مقوله‌ی دین است و در این قالب، مسئله‌ی «احساس دینی» در تاریخ بشر را نفی و مسخ می‌کند. شریعتی با تفکیک بین «احساس دینی» و «روح اجتماعی» این نظریه را نقض کرده‌است. این رویکرد تئوریک شریعتی به عنوان یک «چشم‌انداز کلاسیک» باید در جهان مطرح شود و این می‌تواند سنت مطالعات دینی در چهارچوب جامعه‌شناسی مبتنی بر رویکرد ایرانی با قرائت شریعتی را به منصفی ظهور برساند (میری، ۱۳۹۹: ۲۵).

جعفرزاده و امین کلیبر (۱۳۹۸) در مقاله‌ای با عنوان «نقد پدیدارشناسانه دیدگاه دورکیم درباره نسبت دین و جامعه» بیان می‌کنند که از نظر دورکیم، دین منشأ الهی و وحیانی ندارد؛

بلکه منشأ دین، جامعه است. در این مقاله از منظر روش «پدیدارشناسی دین» به بررسی و نقد دیدگاه دورکیم پرداخته شده است. بر اساس یافته‌های روش پدیدارشناسی دین، ساختار ادیان ابتدایی با ساختار ادیان توحیدی متفاوت است؛ به طوری که شکل اجتماعی متناسب با ادیان ابتدایی «قبیله» و شکل اجتماعی متناسب با ادیان توحیدی، «جامعه» است و بر این اساس، دورکیم در بررسی دین، میان دو مفهوم «قبیله» و «جامعه» و بالتبع لوازم آن دو، خلط کرده است (جعفرزاده و امین کلیبر، ۱۳۹۸: ۱۰۵).

وثوقی و همکاران (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «نقدی بر برخی از مضامین پنهان و آشکار آثار دورکیم» بیان می‌کنند که مشی دورکیم برای تبیین امور در قالب رویکرد هستی‌شناسی واقع‌گرای سطحی یا خام و معرفت‌شناسی تجربه‌گرایی یا شیء‌گرایی قرار می‌گیرد. دورکیم نقش دولت در جوامع مدرن را با نقش دین در جوامع بدوی همسان دانسته و بر آن نظر بود که یک نظریه یا اصول اخلاقی باید بر اساس داده‌های به‌دست‌آمده از مطالعات تجربی باشد و قضاوت‌های اخلاقی، وابسته به ساختار جامعه‌ی مفروض هستند (وثوقی و همکاران، ۱۳۹۵: ۴۳۳).

دهقان سیمکانی (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «امیل دورکیم و قرائتی عرفی از دین» بیان می‌کند که نگرش دورکیم به مقوله‌ی دین، کاملاً عرفی است و این مطلب از دو مدخل قابل تبیین و بررسی است. یکی با طرح نظریه‌ی ایشان در باب خاستگاه دین و دیگری با تمایزی که ایشان میان امور مقدس و غیرمقدس قائل شده است (دهقان سیمکانی، ۱۳۹۲: ۱۳۳).

۳. خاستگاه اجتماعی و فکری، متغیرهای اساسی و سؤالات پژوهش

۱.۳ خاستگاه اجتماعی دورکیم

امیل دورکیم در ۱۵ آوریل ۱۸۵۸ در شهر اپینال (Épinal) در شمال شرق فرانسه به دنیا آمد. او از نسل خاخام‌های یهودی [شاخه اشکنازی] بود و خودش هم در همین رشته طلبگی کرد، ولی در همان نوجوانی، لادری مذهب شد. از این پس، علاقه عمرانه‌اش به مذهب، جنبه دانشگاهی داشت تا جنبه خداشناسی (ریتزر، ۱۳۸۳: ۱۲۴). یهودیان شرق فرانسه به شاخه اشکنازی (Ashkenazi Jews) یهودیت وابسته بودند و با یهودیان اسپانیایی و پرتغالی تبار وابسته به شاخه سفاردی (Sephardic Jews) بسیار متفاوت بودند. یهودیان سفاردی در سده شانزدهم برای رهایی از آزار مذهبی از اسپانیا و پرتغال گریخته و در جنوب غربی فرانسه به

ویژه شهرهای بوردو (Bordeaux) و بایون (Bayonne) اقامت گزیده‌بودند. یهودیان اشکنازی منطقه آلزاس (Alsace) و لورن (Lorraine) از سده شانزدهم به بعد از آلمان به این منطقه روی آورده‌بودند؛ اما هنوز هویت فرهنگی‌شان را حفظ کرده‌بودند، حال آن‌که برادران سفاردی آن‌ها پیش از این، هویت قومی‌شان را از دست داده بودند. امور داخلی این یهودیان را هنوز پیشکسوتان روحانی، رابی‌ها (Robbies) اداره می‌کردند و «همبستگی مکانیکی» آن‌ها در برخورد با «همبستگی ارگانیک» جامعه غیرمذهبی پیرامونشان، کاملاً از بین نرفته‌بود. در جنگ جهانی نخست، دورکیم خود را متعهد به یاری کشورش دید. دورکیم در زمان جنگ، دبیر کمیته نشر بررسی‌ها و اسناد مربوط به جنگ شده‌بود و در آن دوره به پان‌ژرمیسیم و به ویژه نوشته‌های تریچکه (Heinrich von Treitschke) تاخته‌بود. او از هواداران جستجوی بی‌طرفانه حقیقت و دانش بود. با این همه او نیز تا اندازه‌ای مانند پیامبران بنی‌اسرائیل، هم‌نوعانش را برای خطاهایشان سرزنش می‌کرد و آن‌ها را وامی‌داشت تا همگی در جهت تحقق وحدت اخلاقی و عدالت اجتماعی خدمت کنند. دورکیم که بیش‌ترین سال‌های تکوین شخصیتش را در آشوب‌های سیاسی و اجتماعی گذرانده‌بود، ناچار شد، برای خودش یک هویت شخصی پیدا کند و از یهودی‌گری انعطاف‌ناپذیر به فلسفه عقل‌گرا روی آورد (کوزر، ۱۳۷۹: ۲۲۹-۲۱۱).

۲.۳ خاستگاه فکری و افراد و اندیشه‌های مؤثر بر دورکیم

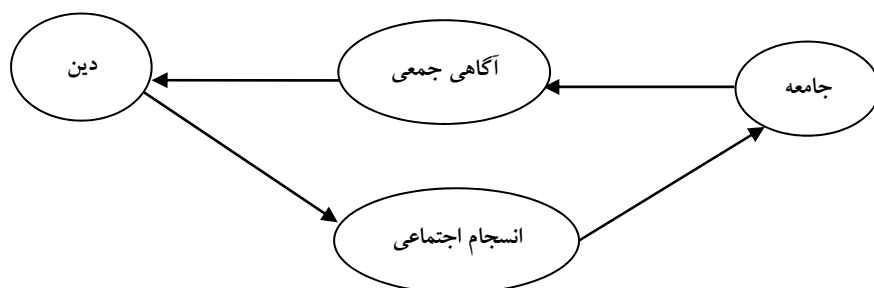
بنا به نظر درست تالکوت پارسونز (Talcott Parsons) افکار دورکیم «بیش‌تر ریشه در تاریخ فکری فرانسه» داشتند. سنت روشن‌اندیشی فرانسه به ویژه آثار روسو (Jean-Jacques Rousseau) و منتسکیو (Montesquieu) بر افکار دورکیم تأثیر عمیقی گذاشته‌بودند. هر چند که دورکیم نظر کل‌گرایش را از منتسکیو و مفهوم همبستگی‌اش را تا اندازه‌ای از قرارداد اجتماعی روسو گرفته‌است؛ اما دین او به سن‌سیمون (Henri de Saint-Simon) و اگوست کنت (Auguste Comte) از آن دو بیش‌تر است. دورکیم از فوستل دوکولانژ (Numa Denis Fustel de Coulanges) روش تحقیق تاریخی و از امیل بوترو (Émile Boutroux) تمایز میان سطوح متفاوت واقعیت و مفهوم نوپدیداری را فراگرفته‌بود. شخصیت فرانسوی دیگر مؤثر بر دورکیم، فیلسوف نوکانتی، شارل رنوویه (Charles Renouvier) بود. رنوویه سیتز میان اشخاص و گروه‌ها را در جامعه برابر با شر می‌دانست و احتمالاً این فکر در کار دورکیم بازتاب‌هایی داشته‌است. گابریل تارد (Gabriel Tarde) از جمله مخالفان دورکیم به شمار

بررسی تحلیلی رابطه ... (عبدالرضا نواح و حمیدرضا نصراللهی قلعه عبدشاهی) ۲۵۹

می‌آید. تبادل نظرهای جدلی میان این دو می‌بایست به دورکیم در تعمیق و تهذیب نظرهایش کمک کرده‌باشد. در میان غیرفرانسویان هربرت اسپنسر (Herbert Spencer) از همه بیش‌تر بر دورکیم تأثیر داشت. دورکیم با دیدگاه فردگرایانه اسپنسر مخالف بود؛ اما بیش‌تر نظریه‌های تکاملی دورکیم از اسپنسر سرچشمه می‌گیرد. یک پژوهشگر انگلیسی، ویلیام رابرتسون اسمیت (William Robertson Smith) نویسنده کتاب «گفتارهایی درباره دین اقوام سامی» در واپسین سال‌های عمر دورکیم بر او تأثیر چشم‌گیری گذاشت. اسمیت جان کلام دین را در وحدت یک گروه دینی یافته‌بود و دورکیم این برداشت اسمیت را هسته کانونی نظریه دینی خود قرار داده‌بود. کانت آلمانی نیز بر دورکیم تأثیر بسیاری گذاشته بود. دورکیم مجذوب فلسفه دقیق وظیفه اخلاقی کانت شده بود. ویلهلم وونت (Wilhelm Wundt) از شخصیت‌های مؤثر دیگر بر دورکیم است. مفهوم «روح هگلی» وونت می‌بایست در صورت‌بندی مفهوم «وجدان جمعی» دورکیم نقش ایفا کرده‌باشد (کوزر، ۱۳۷۹: ۲۱۱-۲۱۲).

۳.۳ متغیرهای مستقل و وابسته کلیدی

به طور کلی می‌توان متغیرهای اساسی مستقل و وابسته‌ی مورد نظر دورکیم را در جامعه‌شناسی دین وی در مدل زیر ترسیم نمود:



شکل ۱. مدل نظری پژوهش

۴.۳ سؤال اصلی

- از منظر دورکیم چه رابطه‌ای میان جامعه و دین وجود دارد؟

۵.۳. سؤالات فرعی

- آیا دورکیم یک دیدگاه ثابت در باب نسبت میان جامعه و دین داشته‌است؟
- از منظر دورکیم نسبت همبستگی مکانیکی و ارگانیکی با دین چیست؟

۴. روش‌شناسی

پژوهش حاضر از نوع تحقیقات بنیادی است. تحقیقات بنیادی با هدف کشف مجهولات مورد علاقه‌ی پژوهشگر و پیش‌بردن مرزهای دانش بشری انجام می‌گیرند. این نوع تحقیقات به دنبال آزمون نظریه‌ها، تبیین روابط بین پدیده‌ها و افزودن به دانش موجود و ارائه‌ی معرفت و دانش نوین‌اند (ازکیا، ۱۳۸۲: ۲۸۸). روش و ابزار گردآوری داده‌ها در این تحقیق، استفاده از منابع کتابخانه‌ای است و بدین منظور تلاش شد تا از کتاب‌ها و مقالات دست اول استفاده شود. با توجه به بنیادی‌بودن نوع تحقیق، ابتدا پیشینه‌ی پژوهشی بررسی شد. سپس تعریف دقیقی از مفهوم دین در نظریه‌ی دورکیم ارائه گردید و در گام بعدی با نگاهی تحلیلی - توصیفی به بررسی دقیق نظریه‌ی دورکیم در باب رابطه‌ی جامعه و دین پرداخته و یافته‌های پژوهش ارائه شد.

۱.۴. مبانی بینشی دورکیم

دورکیم در آغاز به مکتب روان‌شناسی گرایش داشت و تئوری «وجدان جمعی» اساس همه جامعه‌شناسی وی محسوب می‌شد. وجدان جمعی عاملی است که ماهیت خاص واقعیت اجتماعی را آشکار و تبدیل آن را به هرگونه واقعیت دیگر ناممکن می‌سازد. دورکیم حتی به وجدان جمعی جنبه‌ای غیرمادی بخشید و آن را نوعی وجود متعالی می‌دانست. در مسئله وجدان جمعی، دورکیم معتقد است که بخش عمده‌ی حالات وجدانی ما از طبیعت روان‌شناسی انسان مشتق نمی‌شود؛ بلکه نتیجه‌ی طرز برخورد افرادی است که به هم پیوسته‌اند و یکدیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهند و بر اساس تعداد و دوری نزدیکی از یکدیگر این اثر متقابل کم و زیاد می‌گردد. از آن‌جا که وجدان جمعی حاصل زندگی گروهی است؛ تنها ماهیت گروه می‌تواند آن را توجیه کند. بنابراین به نظر دورکیم حجم و تراکم گروه نیز در چگونگی ظهور وجدان جمعی مؤثر است (توسلی، ۱۳۸۹: ۴۶).

او معتقد است که «اول باید وحدت و یکپارچگی اورگانسیم اجتماع و اصالت آن نسبت به اورگانسیم فردی (Organismeindividuel) را پذیرفت». به نظر او برای آن که جامعه‌شناسی بتواند به مقام «علم برتر» برسد «قدم اول، عبارت است از حذف مطلق و طرد دائمی ماوراءالطبیعه و عقاید سستی مبتنی بر این مسئله». همچنین از بین بردن اعتقادی که به مسئله «روح» در اندیشه بشر موجود است، از شرایط لازم درست اندیشیدن است» (مرتضوی، ۱۳۵۴: ۲۵۸).

۲.۴ مبانی روشی امیل دورکیم

جان‌گرایی و طبیعت‌پرستی اگر چه به نظر می‌رسد دو دستگاه مقابل هم هستند؛ اما درباره‌ی یک نکته‌ی اساسی با هم توافق دارند. از نظر جان‌پرستان نقطه‌ی عزیمت در سیر تحول دین، از رؤیا آغاز می‌شود و از نظر طبیعت‌پرستان از برخی تظاهرات کیهانی؛ ولی هر دو دستگاه عقیده دارند که نطفه‌ی تضاد بزرگ موجود میان دو قلمرو لاهوت و ناسوت را در طبیعت باید جست؛ ولی از نظر دورکیم چنین کاری ناممکن است: چون مبتنی بر اعتقاد به آفرینش از هیچ است. از آنجا که نه در بشر و نه در طبیعت، به ذات خودشان، خصلتی لاهوتی وجود ندارد؛ پس این خصلت می‌بایست سرچشمه‌ی دیگری داشته‌باشد. به زعم دورکیم وراسوی «آنیمیزم (Animism)» و «ناتوریزم (Natorism)» می‌بایست کیش دیگری، بنیادی‌تر و بدوی‌تر وجود داشته‌باشد که این دو دستگاه دینی از آن مشتق شده‌باشند. چنین کیشی در واقع همان است که مردم‌نگاران نام «توتم‌پرستی» به آن داده‌اند. دورکیم با بررسی آثار مردم‌نگارانی چون، رابرتسون اسمیت، مک لنان (McLennan)، فریزر (Frazier)، کارل شترهلو (Carl Shterlow)، اسپنسر (Spencer) و گیلن (Gillen) و ... به این نتیجه می‌رسد که استرالیا مناسب‌ترین محل برای مطالعه‌ی توتم‌پرستی است؛ زیرا از نظر او بیش از همه به سرآغاز تحول دینی بشر نزدیک است. با این همه؛ اگرچه استرالیا موضوع اصلی پژوهش دورکیم است؛ اما جوامع دیگری را که توتم‌پرستی برای اولین بار در آن‌ها کشف شده مانند قبایل بومیان آمریکای شمالی، از نظر دورکیم نداشته‌است. با این حال دورکیم تنها زمانی به مطالعه‌ی توتم‌پرستی در آمریکا روی می‌آورد که برای بهتر فهمیدن واقعیات مربوط به استرالیا بدان نیاز داشته‌باشد (دورکیم، ۱۳۸۴: ۱۳۴-۱۲۰).

مکتب دورکیم سعی دارد امور اجتماعی را «شیء» قلمداد کند و در مورد آن‌ها همان روش‌هایی را اعمال کند که در مورد اشیاء از طرف علوم نظیر فیزیک و شیمی اعمال می‌گردد (مرتضوی، ۱۳۵۴: ۲۵۹).

دورکیم با کمک گرفتن از زیست‌شناسی و حتی شیمی می‌خواهد نشان دهد که پدیده اجتماعی چیزی غیر از پدیده فردی است و منشاء آن روان‌شناسی نیست. از این رو پس از استدلال‌های فراوان می‌گوید: وقایع اجتماعی «عبارت از شیوه‌های عمل کردن یا اندیشیدن هستند». به نظر او در شکل‌گیری واقعه اجتماعی فرد بی‌تأثیر نیست؛ اما برای آن‌که واقعه اجتماعی وجود داشته باشد؛ باید چندین فرد لااقل عمل خود را به هم بیامیزند و از این ترکیب محصول جدیدی بیرون آمده باشد. این محصول جدید به هیچ اراده خصوصی جداگانه‌ای بستگی ندارد. چگونگی تحلیل واقعه اجتماعی، موضوع بعدی روش‌شناسی دورکیم است. دورکیم برای تبیین واقعه اجتماعی فقط جست‌وجوی علت را کافی نمی‌داند. او اظهار می‌دارد که باید «وظیفه فونکسیون را که پدیده مذکور به عهده دارد، نیز ملاحظه نمود» روش مطالعه در جامعه‌شناسی از منظر دورکیم روش مقایسه است و از آن‌جا که روش مقایسه‌ای دارای شیوه‌های توافق، تمایز و روش تغییرات متقارن است؛ به نظر دورکیم روش تغییرات متقارن بهترین وسیله برای تحقیق در جامعه‌شناسی است (جمشیدیها، ۱۳۸۷: ۱۳۱-۱۳۴).

۵. چارچوب مفهومی و نظری

۱.۵ تعریف پدیده دینی

دورکیم در ابتدا به دنبال ارائه‌ی تعریفی از دین است و به همین منظور با کنار گذاشتن هرگونه تلقی از دین، تلاش می‌کند تا ادیان را در واقعیت آن‌ها در نظر بگیرد و عناصر مشترک آن‌ها را شناسایی کند. او پیش از ارائه‌ی تعریف مورد نظر خود از دین، تعاریف موجود را بررسی می‌کند. «یکی از این مفاهیم کلی، مفهوم «فوق طبیعی» است. فوق طبیعی، جهان راز، جهان ناشناختنی و جهان نادریافتنی است». «فکرت دیگری که اغلب کوشیده‌اند؛ دین را با آن تعریف کنند، فکرت الوهیت است». دورکیم در سرتاسر بحث پیرامون این گونه تعریف‌ها، در تلاش است تا با کمک مصادیقی از ادیان گوناگون، همچون، بودا، جینا، برهما و یا ادیان آسمانی مانند مسیحیت و یهودیت، نشان دهد که این تعاریف درست نیستند و باید تعریف دیگری از دین ارائه داد. دورکیم پدیده‌های دینی را به دو مقوله‌ی

بنیادی تقسیم می‌کند: باورها و مناسک. وی معتقد است که اعتقادات دینی اعم از ساده یا پیچیده همگی خصلت‌های مشترکی دارند که مستلزم نوعی طبقه‌بندی اشیاء به دو گروه متضاد هستند که عبارتند از: لاهوتی و ناسوتی. پس دین به طور معمول به یک آیین پرستش یگانه ختم نمی‌شود؛ بلکه دستگاهی متشکل از آیین‌های پرستش است که هر کدام‌شان تا حدودی از خودنامی برخوردار هستند. دورکیم در ادامه تلاش می‌کند تا تعریف دین را از جادو جدا سازد. چرا که «جادو هم از باورها و مناسک ساخته شده است؛ ولی خط تمایز میان جادو و دین از نظر دورکیم بدین قرار است: باورهای دینی، همیشه باورهای مشترک جماعت معینی هستند. این باورها جزئی از وحدت گروه را تشکیل می‌دهند. آن جامعه‌ای که اعضایش به دلیل تصورات مشترک و اعمال و عبادات همانندشان، با یکدیگر همبسته‌اند؛ جامعه‌ای است که معمولاً کلیسا [یا امت] نامیده می‌شوند. اما در مورد جادو، وضع به کلی متفاوت است. باورهای جادویی به هیچ وجه به دنبال پیوستن افراد به یکدیگر و پدید آوردن گروهی واحد نیستند. دورکیم پس از بحث و بررسی کامل جنبه‌های دینی و نمونه‌های آن به تعریف زیر می‌رسد:

دین عبارت است از دستگاهی همبسته از باورها و اعمال مربوط به امور لاهوتی یعنی مجزا از [امور ناسوتی]، ممنوع؛ این باورها و اعمال همه‌ی کسانی را که پیرو آن‌ها هستند؛ در یک اجتماع اخلاقی واحد به نام کلیسا [یا امت] متحد می‌کنند (دورکیم، ۱۳۸۴: ۶۳-۳۰).

دورکیم در مورد روابط کلیسا و اجتماع، نظریه‌پردازی آنچنانی نکرد؛ اما تقریباً به ماهیت مقدس دین در انواع جوامع علاقه‌مند بود (varga, 2006: 464).

۲.۵ نظریه دین دورکیم

دورکیم بیان می‌کند که نظریه‌پردازی که به تبیین دین در قالب‌های عقلانی همت گماشته‌اند؛ اغلب به این نتیجه رسیده‌اند که دین قبل از هر چیز، دستگاهی از فکرت‌هاست که به موضوع معینی برمی‌گردند. این موضوع را به نحوهای متفاوتی در نظر گرفته‌اند: طبیعت، نامتناهی، ناشناختنی، آرمان و مانند اینها. در تمام این موارد آنچه مهم بوده، این است که تصورات و باورها به عنوان عنصر اساسی دین تلقی شده‌اند و مناسک در این میان چیزی نبوده‌اند جز ترجمان خارجی، پیشاینده و مادی همین حالات درونی. دورکیم در سراسر «صور بنیانی حیات دینی» تلاش نمود تا نشان دهد که جامعه است که به مؤمن

قدرتی می‌دهد که از خود فراتر رود؛ جامعه است که حتی مؤمن را می‌سازد؛ زیرا وجه ممیزه و سازنده‌ی بشر همین مجموعه‌ی کالاهای فکری است که تمدن را می‌سازد و تمدن اثری است که جامعه معمار آن است. جامعه فقط وقتی می‌تواند تأثیر خودش را بر افراد محسوس گرداند که آن تأثیر در قالب اعمال عبادی باشد و تأثیر اجتماعی هنگامی به قالب عمل در می‌آید که افراد جامعه گرد هم آیند و با هم عمل کنند. حتی افکار و احساسات جمعی امکان‌پذیر نیستند؛ مگر در پرتو حرکات بیرونی. دورکیم باور دارد که به تقریب، همه‌ی نهادهای بزرگ اجتماعی از دین برخاسته‌اند و برای اینکه جنبه‌های اصلی حیات جمعی در آغاز خود چیزی بجز جنبه‌های گوناگونی از حیات جمعی باشند؛ لازم است که حیات دینی، خود شکل‌آفرینی حیات جمعی باشد. اگر می‌بینیم که دین ایجادکننده‌ی همه‌ی عناصر اساسی در جامعه است؛ برای آن است که فکرت جامعه، روان دین را تشکیل می‌دهد؛ پس نیروهای دینی نیروهایی بشری‌اند از مقوله‌ی نیروهای اخلاقی. دورکیم بیان می‌کند که برخی‌ها در مورد ادیان و مذاهب فروتر، می‌گویند که این ادیان، مادی هستند؛ در حالی که وی معتقد است همه‌ی ادیان حتی ابتدایی‌ترین‌شان به یک معنا روحانی‌اند؛ زیرا نیروهایی که این ادیان به کار می‌آورند؛ روحانی‌اند و نقش اصلی آنها تأثیرگذاری بر حیات معنوی و اخلاقی است. دورکیم در اینجا یک سؤال اساسی را مطرح می‌کند و آن این است که «این جامعه‌ای که بستر حیات دینی قرار می‌گیرد به درستی چگونه چیزی است؟» آیا منظور همان جامعه‌ی واقعی است که در مقابل چشمان ما وجود دارد؟ یا اینکه برعکس، منظور از آن، جامعه‌ی کاملی است که عدالت و حقیقت بر آن حاکم‌اند و شر از آن رخت بر بسته‌است؟ دورکیم پس از بیان یک سری مقولات متناقض در این‌باره می‌گوید: از جامعه‌ی واقعی که پر است از نواقص و کمبودها، با تمام خیر و شری که در کنار هم قرار گرفته‌اند؛ نمی‌توان انتظار داشت که احساس عشق و ازخودگذشتگی را برانگیزد و از طرف دیگر، بشر هرگز آن جامعه‌ی آرمانی را که عدالت و حقیقت بر آن حاکم هستند، به چشم ندیده و این در واقع، نوعی پندار واهی است که آدمی با آن، در گهواره‌ی بدبختی‌های خود به خواب رفته‌است. دورکیم در پاسخ به این تناقضات می‌گوید: نه تنها بعید به نظر می‌رسد که دین بتواند جامعه‌ی واقعی را نادیده بگیرد؛ بلکه باید گفت: دین تصویر جامعه‌ی واقعی است. دین بازتاباننده‌ی همه‌ی جنبه‌های جامعه‌ی واقعی، حتی پیش‌پاافتاده‌ترین و دل‌آزارترین آنهاست. دورکیم در خصوص ارتباط علم و دین می‌گوید: اندیشه‌ی علمی چیزی جز شکل کاملتری از اندیشه‌ی دینی نیست. پس طبیعی به نظر می‌رسد که هر چه

علم توسعه بیابد، اندیشه‌ی دینی بیشتر کنار برود؛ چرا که اندیشه‌ی علمی برای شناسایی جهان و برآمدن از پس این وظیفه آماده‌تر است. علم می‌کوشد تا در اموری که به نقش‌های شناختی و عقلی برمی‌گردد؛ جای دین را بگیرد. از نظر دورکیم این جایگزینی تا آنجا که به قلمرو پدیده‌های مادی مربوط می‌شود؛ از هم اکنون در جهان مسیحیت، عملی شده است. مسیحیت که ماده را عالی‌ترین نمونه‌ی امر ناسوتی می‌بیند؛ به آسانی شناسایی قلمرو ماده را به شاخه‌ی علمی سپرده است؛ ولی این کار در زمینه‌ی جهان روان‌ها به همین سادگی نبوده؛ زیرا مسیحیت به قلمرو روان علاقه‌مند است و مایل است حاکمیت خود را بر روان‌ها استوار کند. با این همه امروزه روانشناسی آن چنان شکل گرفته‌است که نمی‌شود نادیده‌اش گرفت و ناگزیر باید با آن کنار آمد. در حالی که پرداختن به جهان حیات دینی و اخلاقی هنوز از زمره‌ی محرمات است و مقاومت شدیدی که در برابر کوشش‌های بشر برای بررسی علمی پدیده‌های دینی و اخلاقی قد علم می‌کند از همین جا برمی‌خیزد و همین ایستادگی بیانگر آن است که این آخرین سد مقاومت نیز روزی از میان برداشته خواهد شد و علم در این ناحیه نیز سرانجام فرمانروا خواهد شد. به نظر دورکیم در باب این تعارض اغلب مردم دچار اشتباه هستند و تصور درستی از آن ندارند. مثلاً می‌گویند علم اصولاً منکر دین است. در حالی که دین وجود دارد؛ در یک کلام، دین یک واقعیت است و علم چگونه می‌تواند منکر این واقعیت شود و از آنجا که دین عمل است و از آنجا که وسیله‌ای است که آدمیان را به زیستن وامی‌دارد؛ علم هرگز نخواهد توانست جای آن را بگیرد؛ چرا که علم اگرچه تبیین‌کننده‌ی زندگی است؛ اما خالق آن نیست. با این همه باید گفت دین بیشتر موظف است خود را تغییر دهد تا اینکه از بین برود؛ چرا که بشر نمی‌تواند تن به برگزاری مراسمی بدهد که دلیلی عقلی برای آن نمی‌بیند یا ایمانی را بپذیرد که نمی‌تواند از آن سر در بیاورد؛ پس برای گستراندن ایمان باید از آن نظریه‌ای عقلی ساخت و نظریه‌ی عقلی نیز تردیدی نیست که می‌بایست به علوم متفاوت اتکا داشته‌باشد و در بین علوم نیز قبل از همه، علوم اجتماعی هستند؛ زیرا ریشه‌ی آگاهی دینی در جامعه است. در نظر دورکیم مفهوم کلیت، چیزی جز صورت انتزاعی جامعه نیست؛ جامعه، کلی است که دربردارنده‌ی همه چیز است. این است آن اصل عمیقی که بنیان همه‌ی این طبقه‌بندی‌های بدوی‌ای است که باشند‌های تمامی قلمروها در قالب آنها درست مانند افراد بشری و به همان عنوان در چارچوب‌های اجتماعی جا داده و طبقه‌بندی شده‌اند؛ ولی جهان در جامعه است. فضایی که جهان می‌گیرد با فضای کلی، یکی است. این فضای اجتماعی، فضایی کاملاً فکرائی است و

به همین دلایل است که آهنگ حیات جمعی بر آهنگ‌های دیگر حیات‌های بنیانی، مسلط است و همه‌ی آنها را دربرمی‌گیرد. از نظر دورکیم جامعه ممکن نیست؛ مگر آنکه افراد و اشیاء سازنده‌اش به گروه‌های متفاوت تقسیم شوند؛ یعنی طبقه‌بندی شوند و خود آن گروه‌ها نیز بر حسب رابطه‌هایشان با یکدیگر طبقه‌بندی گردند. پس وجود جامعه نیازمند این است که جامعه همواره در کار سازمان دادن به خود باشد و این هم چیز دیگری جز طبقه‌بندی نیست. این طرز سازمان‌دادن به جامعه به طور طبیعی به فضایی که جامعه دربرش گرفته‌است نیز سرایت می‌کند. خلاصه، جامعه به هیچ وجه غیرمنطقی یا سرشار از خواب و خیال نیست. کاملاً برعکس، آگاهی جمعی، برترین شکل حیات روحی است (دورکیم، ۱۳۸۴: ۶۱۵-۵۷۶).

۶. یافته‌های پژوهش

از تبیین دین دورکیم فراوان انتقاد شده‌است؛ اما این انتقادهای را می‌توان به چهار دسته بررسی‌های روش‌شناختی، کارکردگرایانه، نظری-مردمنگارانه و پساستعماری تقسیم کرد.

۱.۶ بررسی‌های روش‌شناختی

ملکم همیلتون (Malkam Hamilton) معتقد است: از جمله اشکالات روش‌شناختی کار دورکیم، این است که او سراسر بررسی‌اش را بر رشته محدودی از داده‌های مربوط به تعدادی از قبایل بومی استرالیا استوار کرده‌است؛ اما آیا ویژگی‌های یک دین خاص را می‌توان به همه ادیان تعمیم داد؟ نخستین نکته این است که می‌گوید: موضوع قضیه دین که همان ربانیت است؛ چیزی جز جامعه نیست. توصیف همانندی‌های میان مفاهیم مذهبی و ماهیت اجتماعی دین کاملاً پذیرفتنی است؛ اما از مشاهده این شباهت‌ها می‌توان به این نتیجه رسید که دین چیزی جز بازنمود نمادین جامعه نیست (همیلتون، ۱۳۸۷: ۱۷۰).

علاوه بر آنچه همیلتون بیان می‌کند؛ ریمون آرون (Raymond Aron) نیز به تقلیل‌گرایی در کار دورکیم اشاره می‌کند. به نظر آرون هدف نظریه‌ی دینی دورکیم این است که واقعیت ایمان را اثبات کند؛ بی‌آنکه محتوای فکر مذاهب سستی را بپذیرد. به نظر وی وانگهی یک مورد خاص و ممتاز را مانند مورد توت‌پرستی در حکم مبنایی برای ذات دین دانستن، مستلزم قبول این فکر است که یک تجربه‌ی درست انتخاب شده و می‌تواند ذات نمودی را که در همه‌ی جوامع به صورت مشترک وجود دارد؛ نشان دهد. او ایراد می‌گیرد که نظریه‌ی

بررسی تحلیلی رابطه ... (عبدالرضا نواح و حمیدرضا نصراللهی قلعه عبدشاهی) ۲۶۷

دورکیم درباره‌ی دین بر اساس بررسی مقدار زیادی از نمودهای دینی ساخته نشده است؛ بلکه در این نظریه، ذات دین فقط بر اساس یک مورد خاص دنبال شده و این فرض پذیرفته شده است که آن مورد خاص بیان کننده‌ی عنصر ذاتی همه‌ی نمودهای نوع خود است (آرون، ۱۳۶۳: ۶۱-۴۴).

از سوی دیگر، انتخاب دورکیم از توتیمسم استرالیایی به عنوان ابتدایی‌ترین شکل دین و به عنوان بستری مناسب برای منشأ عواطف مذهبی مملو از اشتباهات است؛ چرا که این قبیله یک نهاد بدوی نیست که بتوانیم با خیال راحت واقعیت‌ها و نظریه‌های قوم‌شناختی را با آن حفظ کنیم. بدوی‌ترین قبایل شناخته شده، فاقد سیستم قبیله‌ای هستند. از سوی دیگر، بدیهی است که یک نظام طایفه‌ای یا هر نظام دیگری را نمی‌توان نهادی بدوی در نظر گرفت، بلکه بدوی‌ترین جامعه باید مبتنی بر یک گروه‌بندی زیستی طبیعی در خانواده‌ها باشد (Goldenweiser, 1917: 119).

از نظر ریمون بودون (Raymond Boudon) نیز نخست باید اذعان کرد که دانش فرد «بدوی» با دانش انسان غربی فرق دارد. آن بومی بدوی، مانند این آدم غربی امروزی، با روش‌شناسی رابطه‌ی علی، آشنا نیست و هیچ دلیلی ندارد که نشان دهد بر اصول زیست‌شناسی یا فیزیک مسلط است. دانش موجود و مقبول همگان، در جوامع مورد نظر دورکیم عبارت است از آیین‌های دینی که تبیین‌هایی در باب جهان ارائه می‌دهند که به کمک آن‌ها می‌توان داده‌های تجربه‌ی محسوس را با هم هماهنگ کرد. پس همین آیین‌های دینی در جوامع سنتی، آن نقشی را به عهده دارند که علوم در جوامع ما بازی می‌کنند، چرا که همین‌ها معرف مجموعه‌ی دانش حقانی زمان خود هستند. ادیان، به راستی نخستین شکل تبیین جهان‌اند؛ اما باورهای جادویی در واقع چیزی نیستند، جز دستورالعمل‌هایی که بشر «بدوی» از همین «زیست‌شناسی» موجود در زندگانی خود به کار می‌بندد. مسأله‌ای که در این‌جا مطرح می‌شود؛ این است که در مواردی دستورالعمل‌های جادویی غلط از آب در می‌آیند؛ پس چرا باور بشر بدوی همچنان به جادو به قوت خود باقی می‌ماند؟ دورکیم که به این ایراد واقف بود؛ این موضوع را بر پایه‌ی یک رشته از برهان‌های کارآمد، تفسیر می‌کند. او می‌گوید که جادوگران، درست مانند اهل علم امروزی برای توجیه اینکه چرا نظریه‌شان در عمل ناکام مانده، به فرضیه‌هایی روی می‌آورند. مانند: مناسب جادویی درست به‌جا آورده نشده‌اند؛ خدایان در آن لحظه بر سر مهر نبوده‌اند؛ عواملی ناشناخته دست‌اندرکار بوده که در جریان تجربه‌ی جادویی اختلال ایجاد کرده‌اند و از نظر بودون این نکته را

هم باید افزود که گسسته‌شدن باور به یک نظریه، نیازمند آن است که نظریه‌ی دیگری باشد که بتواند جای آن را پر کند. در یک جامعه‌ی ایستا، بازار نظریه‌سازی چندان گرم نیست و اگر بحث بر سر نظریه‌های دینی باشد، باز هم رقابت در این بازار کمتر خواهد شد. خلاصه اینکه نظریه‌ی دورکیم در باب جادو، به لحاظ کاردانی‌اش، می‌تواند نمونه‌ای از کاربرد روش‌شناسی درون‌نگر وبری تلقی شود (بودون، ۱۳۸۷: ۹۸-۱۱۵).

۲.۶ بررسی‌های کارکردگرایانه

مسئله دیگر به کارکردگرایی نظریه دورکیم مربوط می‌شود. او تنها در صدد آن نیست که اثبات کند دین حقایق بنیادی را به صورت نمادین تجسم می‌بخشد؛ بلکه می‌خواهد نقشی را که دین در یک پارچه‌سازی جامعه ایفا می‌کند؛ نیز بیان کند. اشکال کار دورکیم این است که گفته‌بود، صرف گردهمایی و برگزاری یک مناسک دسته‌جمعی علت پیوندهای مشترک و احساس وحدت است؛ اما سپس چنین استدلال می‌کند که مناسک از همین احساس‌ها سرچشمه می‌گیرند؛ در حالی که مناسک، بدون وجود یک نظم اجتماعی پیشین نمی‌تواند وجود داشته‌باشد (همیلتون، ۱۳۸۷: ۱۸۵-۱۸۰).

به عقیده‌ی دورکیم دین به طور مداوم، جمع را می‌سازد و بازسازی می‌کند و این کار را با محکم کردن پیوندهایی که فرد را به جامعه متصل می‌کند؛ انجام می‌دهد. دین شرایط ضروری حیات اجتماعی و فردی را ابقا می‌نماید. به این ترتیب دورکیم توانست کارکردهای دین را به طور جامع، عمومی و ضروری بیان کند. به نظر او جامعه خودبه‌خود بهره‌ای از تقدس دارد.

به طور کلی شکی نیست که جامعه با همان اثری که بر اذهان می‌گذارد، همه‌ی توانایی‌های لازم را برای بیدارکردن احساسی ملکوتی در آنها داراست؛ زیرا جامعه نسبت به اعضای خود، همان مقامی را دارد که خدا نسبت به مؤمنان از آن برخوردار است. خدا در واقع قبل از هر چیز، موجودی است که انسان، او را از بعضی جهات، برتر از خود تصور می‌کند و خود را تابع او می‌داند. آری، جامعه نیز احساس تبعیت را در ما بر می‌انگیزد.

با این همه اگر جامعه این فداکاری‌ها و امتیازها را از ما فقط به زور می‌گرفت، تصویری که در ما نسبت به جامعه ایجاد می‌شد، تصور یک نیروی مادی بود که باید به اجبار تسلیم آن شویم، نه تصور یک قدرت اخلاقی نظیر آنچه در ادیان پرستیده می‌شود. لکن

در واقع، تسلط جامعه بر وجدان‌های فردی، بیش از آنچه به برتری جسمانی جامعه مربوط باشد، به اقتدار اخلاقی جامعه مربوط است. تسلیم ما در برابر جامعه قبل از هر چیز برای آن است که جامعه موضوع یک احترام حقیقی از جانب ماست.

از یک سوی، جامعه در درون ماست، چون از ما و چون خود ماست؛ آن را دوست داریم و خواستارش هستیم و از سوی دیگر جامعه فرمانروای ماست؛ چون بیرون از ما و برتر از ماست. فاصله‌ی اخلاقی میان ما و جامعه، اقتداری برایش می‌آفریند که اراده‌ی ما در برابر آن سر تسلیم فرود می‌آورد. به نظر دورکیم «چیرگی جامعه بر ما بی‌پایان است» (جلالی مقدم، ۱۳۷۹: ۱۰۳-۷۵).

ژان پل ویلم (Jean Paul Willame) معتقد است: از نظر دورکیم دین تجربه‌ای از تقدس است، هر چند که نمی‌توان آن را از تجربه‌ی زندگی اجتماعی متمایز نمود. دین، گروه‌های اجتماعی را به وجود می‌آورد و اساساً امری گروهی یا جمعی است. دورکیم سعی دارد تا با ارائه‌ی تعریف دین، برای مطالعه و بررسی علمی پدیده‌های دینی، حدودی معین کند. این تعریف برای دورکیم مفهوم «تقدس» و تمیز بین آنچه مقدس و نامقدس (دنیوی) است؛ به دست می‌آید؛ ولیکن به نظر ژان پل ویلم آیا این دو مفهوم [دین و تقدس] با یکدیگر قابل جایگزینی هستند؟ دورکیم این دو را معادل یکدیگر می‌پندارد. بدین ترتیب دورکیم به عوض اینکه امر مقدس را تعریف کند، آن را با نشان دادن چگونگی تضاد آن با آنچه مقدس نیست؛ مشخص می‌کند. دورکیم با تلقی امور دینی به عنوان یک بعد ذاتی جامعه و تأکید بر قدرت تبیین و تحکیم‌کننده‌ی قید و بند اجتماعی، بر یک نقش و عملکرد مهم دینی تأکید می‌ورزد: «نقش ایجاد اتحاد و همبستگی اجتماعی و تصدیق نظم اجتماعی» ولی این روش جنبه‌ی مخالف قضیه را در نظر نمی‌گیرد، یعنی دین به عنوان یک عامل «ازهم‌پاشیدگی اجتماعی» و یا به عنوان یک عامل «مخالفت و اعتراض». عقاید دینی همچنین در درون خویش از یک عامل قیام و اعتراض برخوردارند، اعتراضی که می‌تواند از درون و یا بیرون از جامعه به منصفه‌ی ظهور برسد؛ یعنی به شکل اعتراضی و منازعه‌ای فعال علیه وضع موجود جامعه و یا به شکل یک گرایش جمعی و یا گرایش انفرادی گریز از جامعه و مردم. محدودیت‌های نگرش دورکیم در این است که مبانی آن بر پایه‌ی تحلیلی از جامعه است که در آن، گروه اجتماعی و گروه دینی کاملاً بر یکدیگر منطبق و در هم آمیخته‌اند. در چنین حالتی، تمایز و تفاوتی بین یک جامعه‌ی دینی و یک جامعه‌ی مدنی گذاشته نشده‌است. در حالی که همان‌گونه که یواخیم واخ (Joachim Wach) (۱۸۹۸-)

(۱۹۵۵) نشان داده‌است؛ تمایزی که بین گروه‌های طبیعی و اجتماعی داخل در گروه‌های دینی وجود دارد؛ ویژگی مهمی است که حتماً باید در نظر گرفته شود (ویلیم، ۱۳۷۷: ۲۴-۱۸).

۳.۶ بررسی‌های نظری-مردم‌نگارانه

اندیشه‌ی مرکزی دورکیم در کتاب تقسیم کار اجتماعی «مناسبات افراد با اجتماع» است. همبستگی مکانیکی، همبستگی از راه همانندی است. افراد این اجتماع مفهوم مشترکی از تقدس دارند و صورت متضاد با این نوع همبستگی، همبستگی ارگانیکی است که در آن انسجام اجتماعی در نتیجه‌ی تمایز اجتماعی است. دورکیم تصور می‌کند که در جوامع ارگانیکی، دایره‌ی عمل آن بخش از هستی که تابع وجدان جمعی است، کاهش می‌یابد و دامنه‌ی فردی تعابیر از فرامین توسعه می‌یابد (آرون، ۱۳۶۳: ۲۵-۱۵).

دورکیم مذهب را عامل همبستگی اجتماعی در جوامع ابتدایی می‌داند که رفته‌رفته با فرایند صنعتی‌شدن و پیشرفت‌های جامعه جای خود را به تقسیم کار می‌دهد. در واقع عامل اصلی تمایزات اجتماعی در آراء و اندیشه‌های دورکیم، تقسیم کار اجتماعی است. دورکیم علاوه بر تخصصی‌شدن نقش‌ها و تقسیم کار، دین را نیز در فرایند انسجام و وحدت اجتماعی مؤثر می‌داند. دین یکی از باورهای مشترکی است که وی آن را برای همبستگی اعضای جامعه مهم ارزیابی می‌کند. دورکیم معتقد است که دین هدفی جز هماهنگی مردم در قوانین مدنی و التزام به رعایت آن‌ها و جامعه نیز غرضی جز عقیده‌مند نمودن مردم بر اساس منافع مصوب و مشترک افراد گروه ندارد. در نتیجه با توجه به جامعه‌گرا بودن دورکیم، مقوله‌ی دین در امتداد جامعه، ارزش و اعتبار می‌یابد و راهی مخصوص برای نمایش واقعیات اجتماعی است. در واقع دین، امری به حد اعلی اجتماعی است و تصورات دینی نیز تصورات جمعی‌اند (جهانی‌نسب، ۱۴۰۱: ۱۶۲-۱۶۱).

علاوه بر این اگر بپذیریم که مذهب عبارت است از دوست‌داشتن یک جامعه‌ی عینی و محسوس، این عشق به نظر نوعی بت‌پرستی است و مذهب در این صورت درست به همان اندازه‌ی تعابیر جان‌پرستی یا طبیعت‌پرستی، تصویری خیالی است. به نظر آرون اگر این نظر دورکیم را بپذیریم که پرستش دینی به جامعه مربوط می‌شود؛ باید گفت که همه‌ی مذاهب، مذاهبی قبیله‌ای یا ملی‌اند و ذات مذهب عبارت از این خواهد بود که نوعی بستگی متعصبانه نسبت به گروه‌های جزئی را در افراد ایجاد کند و هر فردی را به اجتماعی پیوند دهد و در نتیجه باعث خصومت هر اجتماع نسبت به اجتماع دیگر شود. به نظر آرون قابل

قبول نیست که ذات دین را همان پرستش فرد نسبت به گروه بدانیم؛ زیرا دست کم به نظر وی پرستش نظم اجتماعی، درست همان ذات ناپاکی است. طرح این قضیه که موضوع احساسات دینی همان جامعه است، در حکم نجات تجربه‌ی بشری نیست؛ بلکه در حکم تباه کردن آن است (آرون، ۱۳۶۳: ۶۱-۴۴).

تحلیل‌های دورکیم، سنت اصالت تحصیلی اصالت عقلی را از درون، متلاشی کرد؛ زیرا او دین را به مثابه حقیقتی بازشناخت که کیفیتی مختص خود دارد. مقصود وی آن بود که نمادهای دینی نه توهم محض هستند و نه جانشین پدیده‌های دیگر. او در کانت‌گرایی اجتماعی‌اش بر آن بود که نمایش‌های دینی، سازنده‌ی جامعه هستند. آن‌ها در اذهان افراد وجود دارند تا از محرک‌های خودمدارانه ممانعت کنند و فرد را به طریقی تحت انضباط درآورند. این نمایش‌های مشترک، آن اموری هستند که وجود جامعه را ممکن می‌سازند (جلالی مقدم، ۱۳۷۹: ۶۵-۶۴).

دورکیم معتقد است: «توتم نوعی شیء مقدس است.» این موضوع از نقش شورینگا که وسیله‌ای برای مراسم مذهبی است و مردم‌شناسان آن را نوعی «گاو نر غرش‌کننده» نامیده‌اند؛ مشخص می‌شود. بنابر رسم، اشخاصی مثل زنان یا پسرانی که هنوز با زندگی دینی آشنا نشده‌اند؛ از تماس با این وسیله منع شده‌اند. این وسیله به اعضای کلان قدرت و جرأت می‌دهد و تأمین‌کننده‌ی بازتولید مناسبی از انواع توتم است. این قدرت غیرشخصی، علت اصلی همه‌ی حرکاتی است که در جهان اتفاق افتاده‌است. بنابراین آنچه در این مذهب استرالیایی می‌توان یافت؛ صورت ابتدایی «ایده‌ی قدرت» است. دورکیم استدلال می‌کند که هرگاه بتوانیم آنچه را که واقعاً مقدس هست، کشف کنیم؛ اساس واقعی ایده‌ی الهی را نیز پیدا خواهیم کرد. بر این اساس با توجه به تحلیل‌های دورکیم هرگاه بتوانیم این دو چیز را روشن کنیم: ۱. قدرت الهی غیرشخصی یا «خدا» و ۲. جماعتی خاص که کلان نامیده شده‌است؛ در این صورت به کشف ایده‌ی اصلی مذهب نائل آمده‌ایم. دورکیم نتیجه می‌گیرد که «نیروی دینی» احساسی است که به وسیله‌ی گروه به اعضای گروه القا می‌شود؛ اما ناآگاهانه طرح‌ریزی شده و عینیت یافته‌است. از تحلیل‌های دورکیم چنین استنباط می‌شود که این جامعه است که خود را در هر فرد جای داده‌است، روح فرد، بخشی از روح بزرگتری است که ناشی از گروه می‌باشد. همچنین ایده‌ی فناپذیری از جامعه سرچشمه گرفته‌است. گرچه افراد می‌میرند؛ اما بشر ابتدایی مشاهده می‌کرد که کلان باقی می‌ماند. بنابراین بعضی اصول و قدرت‌ها وجود دارد که کلان را به کسب زندگی جاودانه قادر

می‌سازد. در مجموع برای دورکیم، منبع نهایی تجربه‌ی دینی، جامعه است (توسلی، ۱۳۸۰: ۲۱۵-۲۱۴).

علاوه بر این، شریعتی در نظر دارد تا بر خلاف دورکیم ثابت کند که پرستش معبود دینی از جنس پرستش سمبل اجتماعی نیست. برای اینکه امکان ندارد فرد در یک جامعه تغییر مذهب بدهد؛ مگر اینکه مذهب با روح جامعه‌اش از یک جنس نباشد. وی برای اثبات حرف خود و رد نظریه‌ی دورکیم دو دلیل می‌آورد: ۱. پرستش روح جمعی که در توتم تجلی پیدا می‌کند از نوع مذهب نیست؛ چون افراد در یک جامعه‌ی واحد و در یک قبیله‌ی واحد در حالی که روح دسته جمعی آنها تغییر پیدا نکرده، مذهب جامعه‌ی دیگر را گرفته‌اند. ۲. در یک جامعه همه به توتم خودشان معتقدند، اما عده‌ی زیادی به یک مذهب معتقدند و عده‌ی کمی به مذهب دیگر؛ یعنی در یک جامعه یک نوع توتم و یک نوع پرستش اجداد وجود دارد؛ ولی دوتا یا سه تا یا گاهی چند مذهب در جامعه دیده می‌شود؛ بنابراین روح جمعی نمی‌تواند با روح مذهبی یکی باشد. گذشته از آن توتم پرستی تنها شکل منحصر مذهب ابتدایی نیست که مذاهب دیگر همه از آن منشعب شده‌باشند. فتیشسم و انیمیسیم به عقیده‌ی بسیاری مذهب بدوی هستند و نه توتمیسم (شریعتی، ۱۳۵۶: ۱۰۹-۱۰۸).

۴.۶ بررسی‌های پساستعماری

در اواخر قرن نوزدهم، شبکه‌ای از دانشمندان، جغرافی‌دانان، کاشفان، مقامات دولتی و استعمارگران به نام استعمار یکی از اولین سازمان‌هایی بودند که از سیاست‌های دولت امپراتوری حمایت می‌کردند. در پایان این قرن، تقریباً در هر بخش اجتماعی، سازمان‌های مدافع استعمار ظهور کردند. سازمان‌های آکادمیک برای مطالعه‌ی جغرافیا، تاریخ، زبان و فرهنگ استعماری تشکیل شدند. هر سفر استعماری با موجی از محققان همراه بود که به مستعمرات سرازیر می‌شدند. کرسی‌های برجسته‌ی دانشگاهی در مطالعات استعماری تأسیس شد و به طور خلاصه، بازنمایی از زندگی بومی و استعماری فرهنگ کلان‌شهر را شکل داد. (Seidman, 2013: 40-41)

با ظهور انقلاب بورژوازی و روی کار آمدن طبقه‌ی متوسط، با مذهب مبارزه می‌شود و دو گونه بینش به وجود می‌آید: یکی بینش مذهبی تحول‌یافته و دنیاگرا و دیگری بینش غیرمذهبی است که اصولاً مذهب را به عنوان احساس مذهبی و فلسفه‌ی دینی مورد هجوم قرار می‌دهد و هر دو به خصوص جناح دوم برای مبارزه با اشکال مختلف مذهبی، به

حربه‌ی علم متوسل می‌شوند. محققان در قرن ۱۹ و ۲۰ برای شناخت تاریخ تحول دین و همچنین کیفیت ایجاد دین در تاریخ بشر، به روشی تازه دست یافتند و در ضمن پرداختن و شناختن وجوه مختلف انسان، به شناختن وجهه‌ی مذهب در جامعه و تاریخ انسان پرداختند. شریعتی معتقد است: برای شناخت مذهب باید از همان راهی رفت که علمای ضد مذهبی یا غیرمذهبی رفته‌اند. وی در این راه با همان زبانی سخن می‌گوید که به نام علم، جامعه‌شناسی، اقتصاد، فلسفه‌ی تاریخ و انسان‌شناسی، مذهب را انکار یا ریشه‌ی ماوراءالطبیعی آن را نفی می‌کنند. شریعتی در این راه با همان روشی کار می‌کند که اروپا از قرون ۱۸ و ۱۹ به بعد برای بررسی مسایل انسانی در همه‌ی ابعادش به کار برده و به انکار خدا و نفی مذهب در طبیعت و جامعه‌ی انسانی رسیده‌است و به آن نتیجه‌ای می‌رسد که آنها نرسیدند. شریعتی نیز مانند دورکیم معتقد است که برای شناخت مذهب، باید مذاهب ابتدایی را شناخت؛ اما از نظر وی چنین مطالعه‌کردنی، کار جامعه‌شناسان ضد مذهبی و یا اصولاً مخالف مذهب بوده که اگر مبارزه نمی‌کرده‌اند؛ لاقلاً بی‌مذهب بوده‌اند و برای نفی مذهب به عنوان یک حقیقت متعالی و متافیزیکی بیشتر از این طریق می‌رفته‌اند و می‌خواسته‌اند همان طور که علمای طبیعی در قرون ۱۷ و ۱۸ از راه فیزیک و شیمی، خدا را نفی می‌کردند؛ اینها نیز مذهب را نفی کنند. از نظر شریعتی، افرادی همچون لوی برول (Lucien Lévy-Bruhl) در کتاب‌هایی مثل «روح بدوی»، «زندگی بدوی» و ... تمام بررسی‌ها و تحقیقاتی را که درباره‌ی ادیان بدوی نشده‌بود، تدوین کردند. اما کسی که توانست از این همه تحقیقات، نوترین تز جامعه‌شناسی را علیه مذهب تدوین کند، دورکیم بود (شریعتی، ۱۳۵۶: ۷۳-۹۰). بنابراین تعیین دیدگاه دورکیم در مورد استعمار و امپراتوری برای مورخان و روشنفکران به همان اندازه اهمیت دارد که برای جامعه‌شناسان مهم است. در واقع، دورکیم از اشکال استعمار و امپراتوری قاره‌ای که در زمان حیاتش وجود داشت؛ انتقاد کرد. او گفتمان‌های سلسله‌مراتبی، تمدنی و نژادپرستانه‌ای را که با فتح و حکومت استعماری مدرن اروپایی همراه بود، رد کرد. نقد دورکیم از استعمار و امپراتوری با نظریه‌ی کلی او در مورد اخلاق اجتماعی و مقررات‌زدایی اخلاقی مرتبط است؛ اما در دوره‌ی بعدی زندگی‌اش، از نظامی‌گری و امپراتوری و از نظام بین‌المللی دولت‌ها که بر اساس اخلاقیات استوار است؛ دفاع کرد. (Durkheim, 1915: 32-45)

اشکرافت و همکارانش (Ashcroft et al) نشان می‌دهند که نیاز به ایجاد تمایز دو قطبی بین «متمدن» و «بدوی» به طور جدایی‌ناپذیری با نیاز قدرت‌های امپریالیستی برای ایجاد تسلط

بر مردمان بدوی و در نتیجه توجیه کار امپراتوری مرتبط است. در کار دورکیم یک نقطه‌ی تضاد مشاهده می‌شود. او در کارهای اولیه‌اش، با تمرکز بر «تقسیم اجتماعی کار» و «خودکشی» به طور بالقوه رویدادهای اجتماعی را در جامعه‌ی «مدرن» روشن می‌کرد؛ در حالی که ارجاع او به جوامع «بدوی» در [اشکال ابتدایی زندگی مذهبی] به عنوان نقطه‌ی تضادی عمل کرد. او در این فرآیند، از کلیشه‌های نژادی استفاده می‌کند که نمونه‌ای از تفکر اروپایی در آن زمان بود. روش انتخابی او در اشکال ابتدایی دین، تحلیل تحول تاریخی دین و بررسی عناصری است که در توسعه‌ی آن نقش داشته‌اند. به نظر او، جوامع ابتدایی با موجودات تک‌سلولی در زیست‌شناسی مطابقت دارند. بنابراین به نظر دورکیم مطالعه‌ی جامعه‌ی بدوی برای درک جامعه‌ی مدرن ضروری است. از منظر پسااستعماری، درک این نکته، مهم است که این نظریه‌های تکامل اجتماعی در زمینه‌ی وسیع‌تر امپریالیسم اروپایی توسعه یافته‌اند. اگرچه قدرت‌های امپراتوری اکثراً اختلاف نظر را با رعایای استعماری خود با قدرت حل کردند، اما افزایش آگاهی مردم غیرغربی سؤالات جدیدی را در مورد ماهیت جامعه و فرهنگ برای محققان اروپایی ایجاد کرد. به طور خاص، نظریه‌ی تکامل اجتماعی، دانشمندان اروپایی را قادر ساخت تا دانش را به گونه‌ای سازماندهی کنند که تسلط روزافزون سیاسی و اقتصادی آنها بر دیگران را منعکس و توجیه کند (Kotzé, 2021: 230-234).

۷. بحث و نتیجه‌گیری

دورکیم معتقد است، جامعه در شکل ابتدایی و مدرنش، واقعیت اخلاقی خودبنیادی است و بازنمودهای اخلاقی و دینی بر تغییرات اجتماعی انطباق می‌یابند. باور دورکیم این است که همه‌ی اشکال دین، یکسان هستند و همه‌ی آیین‌های دینی، کارکرد یکسانی دارند و فرقی نمی‌کند کجا و کی برگزار می‌شوند. از این جهت، دین هم ضروری و هم جهانی است. او دین را در جامعه‌ی مدرن توصیف می‌کند و باور دارد که دین وحدت و ارزش‌های مقدس جامعه را نشان می‌دهد. در این جامعه، ایمان مبتنی بر عقل است و عدالت یکی از ارزش‌های مرکزی آن. در این دین، انسان، ابژه‌ای برای یک کیش جدید است. دورکیم به این دین جدید به عنوان فردگرایی اخلاقی؛ به معنای کیش فرد یا نهایتاً به معنای کیش شخصیت انسانی اشاره می‌کند. دورکیم دین را به عنوان پدیده‌ای می‌بیند که معنای پیشینی یا کارکرد اجتماعی دارد. اصرار دورکیم بر بعد اجتماعی دین، به الهام‌بخشی به تأمل

بررسی تحلیلی رابطه ... (عبدالرضا نواح و حمیدرضا نصراللهی قلعه عبدشاهی) ۲۷۵

جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی بر دین ادامه داده‌است. چنانکه در آثار توماس لاکمن (Thomas Luckmann)، مری داگلاس (Mary Douglas) و دانیل هرویو-لگر (Daniel Herveau-Leger) دیده می‌شود (فیوشت و ریستا، ۱۴۰۰: ۵۵-۵۲).

دورکیم بیان می‌کند دینی را که می‌خواهد بررسی کند؛ با هرگونه مفهوم الوهیت بیگانه است و در آن، نیروهایی دیده می‌شود که با نیروهایی که در ادیان مدرن خودمان می‌شناسیم؛ بسیار متفاوت است (دورکیم، ۱۳۸۴: ۹) و این در حالی است که «واکان (Waegwan)»، «مانا (Mana)»، «اوراندا (Oranda)»، «واکوندا (Wakonda)» و ... تعبیر متفاوتی از یک نیروی اسرارآمیز هستند که قبایل گوناگون استرالیایی و آمریکایی بدان‌ها معتقدند و این نیروی اسرارآمیز علت و عامل همه چیز است و تمام اینها برخلاف نظر دورکیم می‌توانند به مفهوم الوهیت اشاره داشته‌باشد. او در معرفی خدا به عنوان یکی از باشنده‌های لاهوتی، دقت نظر کافی نداشته‌است. گاهی خدایان را در حد اعلای قدرت و توانمندی معرفی می‌کند؛ چنان‌که حیات کل نوع بشر به حیات آن‌ها وابسته‌است و جایی دیگر آن‌ها را چنان نیازمند معرفی می‌کند که برای ادامه‌ی حیات خود به یاری و خدمات ابنای بشر نیازمند هستند (همان، ۱۳۸۴: ۴۷۵).

علاوه بر این، دورکیم در ساخت نظریه‌ی خود به ساختار قدرت و مردسالاری در این جوامع توجه نشان نمی‌دهد. از جمله نمونه‌هایی که نشان می‌دهند؛ نظام روابط قدرت در آیین‌ها و مناسبات قبایل توتم‌پرست وجود دارد؛ احکام و آدابی است که در مورد زنان دیده می‌شود. به عنوان مثال، اعمالی وجود دارد که برای مردان جایز است؛ اما برای زنان جایز نیست. دورکیم می‌گوید:

افراد ناسوتی از نگاه‌کردن به برخی چیزها در بعضی مواقع محروم هستند. زن نباید هرگز به ابزارهای عبادی نگاه کند؛ حداکثرش این است که مجاز است از دور به آن‌ها بنگرد. گذشته از چیزهای لاهوتی، واژه‌ها و صداهایی هست که نباید به زبان افراد ناسوتی جاری شوند؛ نه به گوش‌شان برسند. حتی سرودهایی عبادی هست که زنان اگر بشنوند؛ مستوجب مرگ‌اند؛ اما مردها، علاوه بر نام عمومی و عادی‌شان، نام دیگری دارند که مخفی است؛ زنان و کودکان از این نام مخفی، آگاه نیستند؛ در زندگی عادی هرگز به این نام اشاره‌ای نمی‌شود؛ چون چنین نامی خصلت دینی دارد (همان، ۱۳۸۴: ۴۲۰-۴۱۷).

این گونه احکام تبعیض‌آمیز، نشانه‌ای از وجود ساختار قدرت و مردسالاری در جوامع بدوی است که دورکیم در ساخت نظریه‌ی خود بدان‌ها توجه ندارد. تقسیم افراد به لاهوتی و ناسوتی، نمونه‌ی روشنی از وجود ساختار و روابط قدرت است. با توجه به آنچه بیان شد به نظر می‌رسد که دین در اینگونه جوامع، وسیله‌ای برای کسب منزلت و قدرت شده‌است.

کتاب‌نامه

- آرون، ریمون (۱۳۶۳)، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی (جلد دوم)*، پرهام، باقر، انتشارات انقلاب اسلامی.
- ازکیا، مصطفی، دربان آستانه، علیرضا (۱۳۸۲)، *روش‌های کاربردی تحقیق (جلد اول)*، انتشارات کیهان، چاپ اول.
- بودون، ریمون (۱۳۸۷)، *مطالعاتی در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک ۱*، پرهام، باقر، نشر مرکز، چاپ دوم.
- توسلی، غلام‌عباس (۱۳۸۹)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، انتشارات سمت، چاپ شانزدهم.
- توسلی، غلام‌عباس (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی دینی*، انتشارات سخن، تهران، چاپ اول.
- جعفرزاده، یوسف، امین کلیر، نصراله (۱۳۹۸)، *نقد پدیدارشناسانه دیدگاه دورکیم درباره نسبت دین و جامعه*، *دوفصلنامه ادیان و عرفان تطبیقی*، سال سوم، شماره پنجم، صص ۱۰۵-۱۲۴.
- جلالی مقدم، مسعود (۱۳۷۹)، *درآمدی به جامعه‌شناسی دین و آراء جامعه‌شناسان بزرگ دین*، نشر مرکز، تهران، چاپ اول.
- جمشیدیه، غلامرضا (۱۳۸۷)، *پیدایش نظریه‌های جامعه‌شناسی*، انتشارات دانشگاه تهران.
- جهانی‌نسب، احمد (۱۴۰۱)، *بررسی مفهوم همبستگی اجتماعی در آرا و اندیشه‌های ابن خلدون و امیل دورکیم*، *فصلنامه علمی-پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، سال دوازدهم، شماره اول، صص ۱۷۷-۱۴۹.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۴)، *صور بنیانی حیات دینی*، پرهام، باقر، نشر مرکز، تهران، چاپ دوم.
- دهقان سیمکانی، رحیم (۱۳۹۲)، *امیل دورکیم و قرائتی عرفی از دین*، *فصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه نوین دینی*، سال نهم، شماره ۳۴، صص ۱۴۸-۱۳۳.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۳)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ثلاثی، محسن، انتشارات نشر علمی، تهران.
- شریعتی، علی (۱۳۵۶)، *شناخت و تاریخ ادیان (جلد اول)*، انتشارات البرز، چاپ اول.
- فیوشت، اینیر، ریستا، پل (۱۴۰۰)، *جامعه‌شناسی دین*، رویکردهای کلاسیک و معاصر، احمدی، اکبر، انتشارات تمدن علمی، چاپ دوم.

بررسی تحلیلی رابطه ... (عبدالرضا نواح و حمیدرضا نصراللهی قلعه عبدشاهی) ۲۷۷

کریم‌زاده قراملکی، قربانعلی، حسینی اسکندریان، عبدالله (۱۴۰۱)، بررسی و نقد دیدگاه امیل دورکیم در باب منشأ دین از منظر شهید مطهری و جان هیک، فصلنامه جستارهای فلسفه دین، انجمن علمی فلسفه دین ایران، سال یازدهم، شماره اول، صص ۱۱۸-۱۰۱.

کوزر، لوئیس (۱۳۷۹)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ثلاثی، محسن، انتشارات علمی، چاپ هشتم.

مرادی، بهروز (۱۳۹۳)، درآمدی به جامعه‌شناسی دین، انتشارات جامعه‌شناسان، تهران، چاپ اول.

مرتضوی، جمشید (۱۳۵۴)، تاریخ جامعه‌شناسی، چاپخانه حیدری، چاپ دوم.

میری، سیدجواد (۱۳۹۹)، دین‌شناسی دورکیم در نگاه فرانظریه‌ای شریعتی، فصلنامه جستارهای فلسفه دین، انجمن علمی فلسفه دین ایران، سال نهم، شماره اول، صص ۴۰-۲۵.

وثوقی، منصور، میرزایی، حسین، اکبری، یونس (۱۳۹۵)، نقدی بر برخی از مضامین پنهان و آشکار آثار دورکیم، فصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی، دوره بیست‌وسوم، شماره دو، صص ۴۳۳-۴۵۲.

ویلم، ژان پل (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی ادیان، گواهی، عبدالرحیم، انتشارات تبیان چاپ اول.

همیلتون، ملکم (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی دین، ثلاثی، محسن، نشر ثالث چاپ اول.

Bloch, Maurice. (2015), *Durkheimian anthropology and religion Going in and out of each other's bodies*, Journal of Ethnographic Theory 5 (3): 285-299.

D'Ors, Lorenzo, Dei, Fabio, (2018), *What is a rite? Émile Durkheim, a hundred years later*, Open Information Science 2018; 2: 115-126.

Durkheim, Émile, (1915) "*Germany above All*"; *German Mentality and War*, Translated by J, S. Paris.

Fhima, Catherine, Lardinois, Roland, (2022), *Émile Durkheim et la sociologie des religions Une configuration savante singulière autour du sacrifice v. 1900*, Durkheimian Studies, Volume 26, 2022: 125-158.

Goldenweiser, A. A. (1917), *Religion and Society: A Critique of Émile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion*, The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, Vol. 14, No. 5, pp. 113-124.

Kotzé, Zacharias, (2021), *Durkheim on 'Primitive' Religion: A Reappraisal*, Sociología, Vol. 53, No. 3: pp 226-238.

Shilling, Chris, Mellor, Philip A., (2011), *Retheorising Emile Durkheim on society and religion: embodiment, intoxication and collective life*, The Sociological Review, 59:1, Published by Blackwell Publishing Inc., 9600 Garsington Road, Oxford OX4 2DQ, UK and 350 Main Street, Malden, 02148, USA.

Seidman, Steven (2013), *The Colonial Unconscious of Classical Sociology*, Postcolonial Sociology Political Power and Social Theory, Volume 24, pp 35-54.

Thomassen, Bjørn, (2017), *Durkheim's herbarium, Situating Arnold van Gennep's review of Émile Durkheim's The elementary forms of the religious life*, Journal of Ethnographic Theory 7 (1): pp 1–9.

Varga, Ivan.(2006). *Social Morals, the Sacred and State Regulation in Durkheim's Sociology*. Social Compass, 53(4), 457–466.