تاریخ و شناخت ادیان - درس دوم

دکتر شریعتی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۰۰۰۰

تعداد صفحه : ۵۱

آخرین بررسی : ۸۶/۱۲

تاریخ تحریر : ۱۳۵۰

موضوع : شناخت ادیان بدوی

www.shandel.org

درس دوم

همان‌طور که گفته شد از قرونِ ۱۶ و ۱۷ در غرب، طبقهٔ تازه‌ای به‌وجود آمد به‌نام طبقهٔ متوسط یا طبقهٔ بورژوازی، یعنی طبقه‌ای که با پول کار می‌کند و با تجارت و کسب و با فروشِ کالاهای صنعتی و دستی روزگار می‌گذراند.

بورژوازی که به‌وجود آمد، نهضتِ فکریِ جدیدی نیز شکل گرفت.

این طبقه را به آن جهت طبقهٔ متوسط می‌گویند که در قرونِ وسطی، در جامعهٔ فئودالی و مالکیت‌های بزرگ، جامعه به دو طبقه تقسیم می‌شود : یکی طبقهٔ اشرافی یا اربابی، که صاحبِ همه چیز است، هم نیروهای مادی و اقتصادیِ جامعه را مالک است و هم ـ به همین دلیل ـ نیروهای معنوی، اخلاقی، فکری، هنری، و ادبیِ جامعه را در اختیار دارد. و طبقهٔ دوم، رعیت است به معنای اعم. چه به شکلِ "سرو" در دورهٔ سرواژی ـ یعنی دهقانی که برده نبود اما وابسته به زمین بود و وقتی مالک مِلکَاش را می‌فروخت، دهقان هم فروخته می‌شد ـ و چه به صورت برده در برده‌داری ـ که غلام، وابسته به زمین نبود اما یکی از اموالِ مالک بود و همچون حیوانات و اشیاء، خرید و فروش می‌شد و مالک، صاحبِ جان و هستی‌اش بود ـ و چه به شکل تکامل یافته‌ترش دهقان که برده نیست، وابستهٔ رسمی به زمین نیست، رسماً خرید و فروش نمی‌شود، ولی فاقدِ همه چیز است.

میانِ این دو طبقه که به‌طورِ اعم می‌شود گفت، طبقهٔ حاکم[۱] و طبقه محکوم، به‌این صورت‌اش در قدیم ـ دورهٔ برده‌داری، دورهٔ فئودالیته و دورهٔ سرواژی ـ یک خلاءِ مطلق است. این، دوگانگی‌ای طبقاتی است که در جامعه‌های قدیم ـ حتی در دهات ـ می‌توان به‌روشنی دید، که در چهره‌های مختلف‌اش، حتی در معماری منعکس است. این دو طبقه کاملاً دور از هم و دو نقطهٔ یک خط اجتماعی هستند. در معماریِ قدیم، در روستاها، هنوز هم می‌بینیم که در خانهٔ اربابی، اتاقی که اربابْ اشخاص را می‌پذیرد، شکلِ ساختمانیِ خاصی دارد. اتاق‌های ما معمولاً اشکالِ هندسیِ محدودی دارد، یا مربع است یا مربعْ مستطیل و یا چند گوش، ولی سطحِ کفِ اطاق یکدست است و بالا و پائین‌اش جنبهٔ اعتباری دارد و در متنِ اطاق نیست. اما در معماریِ

قدیم ـ که هنوز هم هست و در روستاها می‌بینیم ـ اطاق تقسیم می‌شود به دو قسمت : اول مربعْ مستطیلِ بزرگی است که مجموعهٔ اطاق را می‌سازد، و بعد از این مربعْ مستطیل و وصلِ به آن، مربعْ مستطیل یا مربعِ دیگری هست که به این چهارگوش یا مربعْ مستطیل، اضافه شده است و در روستاهای خراسان، شاه‌نشین می‌گویند ـ که شاید جاهای دیگر، نامی دیگر داشته باشد ـ این قسمت به‌ظاهر، از اتاقِ اصلی جداست، یعنی سه دیوارِ مستطیل و مجزا دارد و دیوارِ چهارمی نیست که به اطاقِ اصلی وصل شود.

بنابراین، واردِ این ساختمان که می‌شویم، دو اتاقِ کنارِ هم می‌بینیم که یکی بزرگ است و یکی کوچک و هر دو متصل به هم، و میان‌شان در و دیواری نیست. این دو قسمت به‌طور متضادی فرش شده است. هرچه گرانبهاست سهمِ کوچک‌تر است و قسمتِ بزرگ‌تر، هرچه را که ساده‌تر و بی‌ارزش‌تر است، سهم می‌برد.

این دو اتاق گرچه متصل به همَند، اما همه چیز، از نوعی جدایی حکایت می‌کند. از فرش و پرده و تزئینات بگیرید تا ارتفاعِ سطح، که همیشه قسمت کوچک‌تر ـ شاه‌نشین ـ بر بلندی ایستاده است.

در زمستان کرسی را در قسمتِ شاه‌نشین می‌گذارند، چرا که برخلافِ امروز، کرسی جنبهٔ اشرافی داشته، و بخاریِ چوبی یا ذغالی را در قسمتِ عمومی می‌گذارند که نه پُشتی دارد و نه تُشکِ اختصاصی.

معمار و معماریِ قدیم این همه می‌کوشد تا تضاد و دوگانگیِ طبقاتی را حتی در کفِ اتاق، شکلِ اتاق و تاقچه‌های اتاق و تزئیناتِ معماری و دکورهای بُعدی نشان بدهد و واقعیت ببخشد. این بدان جهت است که در تضادِ وحشتناکِ طبقاتی، ارباب از نظرِ نوعِ کارش با دهقان، تماسِ مستقیم دارد، (برخلافِ نظام‌های سرمایه داری که سرمایه‌دار ممکن است هرگز روی کارگر را نبیند و نامش را نیز نشنود. به‌خصوص در سرمایه‌داریِ سازشیِ امروز ـ که "تراست"ها و "کارتل"های بزرگ‌اند ـ که هزاران کارگر در موسساتِ مختلف‌شان کار می‌کنند و هیچ‌کدام نمی‌دانند سرمایه‌دار ـ یا سرمایه‌دارانِ ـ این موسسه یا تراست یا کارتل، کی و کی‌هایند) و باید در یک اتاق جمع شوند و در زیرِ یک سقف بنشینند. در این دوره مذهب، نقشِ هم‌آهنگی و پوششِ این دو قطبِ متضاد

را بازی می‌کند، یعنی اختلافِ شدیدِ طبقاتیِ این دو قطب را به شکلِ اشتراکِ دینی می‌پوشاند. و این دو طبقهٔ جدا و متضاد را تالیف می‌دهد.

البته مقصودم از مذهب عبارت از بُعدِ مذهبی از سه بُعدِ مشخصهٔ طبقهٔ حاکم است، که مذهب را به شکلی تبلیغ می‌کنند یا مسخ و تحریف می‌کنند که بتواند چنین نقشِ اجتماعی را بازی کند. این مذهب، دو طبقهٔ ارباب و رعیت را در مراسمِ خاصِ دینی، در یک جا جمع می‌کند ـ مثلِ روضه و مراسمی چنین ـ اما معماری متضاد می‌کوشد که در جمع شدنِ ناگزیریِ این دو طبقه نیز، اختلافِ طبقاتی را حفظ کند و نگذارد که ارباب و رعیت کنارِ هم بنشینند. ارباب و وابستگانش و شخصیت‌هایی که هم شأن او هستد، در شاه‌نشین و در بلندی می‌نشینند، و رعیتْ پائین و اطرافِ اتاق سادهٔ اولی. تا این‌که سر و کلهٔ "دکاندار" پیدا می‌شود. او که تا دیروز رعیتِ ساده‌ای بود و جایش در اتاقِ بزرگ و پائین‌تر از اتاقِ اربابی، اکنون مقام و منزلتی دیگر پیدا کرده است. چرا که پولدار است و اربابْ بدهکارش، و خانوادهٔ اربابیْ محتاجِ او. سرمایه برایش شخصیتی ساخته است، اما نژاد و تبارِ اربابی ندارد. آقازاده و حاجی‌زاده و بزرگ‌زاده نیست. از یک سو نمی‌توان در گروهِ رعیتِ ساده نشاندش و از سوی دیگر، بی‌اصل و ریشه بودنش، نمی‌گذارد که در جای ارباب بنشیند. پس حدِ وسطی باید ساخت، و چنین می‌کنند. پلهٔ پائینِ کرسی ـ که در هر صورت اربابی است، اما اندکی پائین‌تر ـ را به او می‌دهند، که حدِ وسطِ ارباب‌نشین و رعیت‌نشین است. اینجاست که طبقهٔ متوسط به‌وجود می‌آید. طبقه‌ای که نه دیگر رعیتِ ساده است، نه ارباب نژاده. در عملْ ارباب است، اما بی‌اصلی و بی‌ریشگی، در فرودستِ اربابش می‌نشاند.

طبقهٔ متوسط، آغاز به رشد می‌کند و اندک اندک سر بر می‌آورد، تا این‌که دورادورِ کرسیِ ارباب‌نشین را اشغال می‌کند و ارباب را بیرون می‌راند. و این یعنی انقلابِ طبقهٔ متوسط. انقلابِ بورژوازی ـ انقلابِ کبیرِ فرانسه ـ از این دست است. انقلابِ طبقهٔ متوسطِ تازه به‌دوران رسیدهٔ پولدار، روشن‌بین، متفکر و متحول در برابرِ اشرافیتِ پوسیدهٔ بی‌معنیِ قدیم که تفاخر و تفاضلِ نژادی و برتری‌های خانوادگی را ملاکِ برتری می‌دانستند.

انقلابِ طبقهٔ متوسط، ملاک‌ها و معیارها را عوض می‌کند. دیروزْ ملاک، برتریِ خون و خاک و نژاد و خانواده بود و امروز، اقتصاد، پول و سرمایه.

طبقهٔ متوسط ـ بورژوازی ـ انقلابِ آزادی‌خواهی راه می‌اندازد، چرا که می‌خواهد خود و جامعه را از تمامِ قیودی که او را نفی می‌کرده‌اند، رها کند.

طبقهٔ متوسط روی کار می‌آید و قدرت و حکومت را به دست می‌گیرد. در این دوره است که با مذهب ـ به آن شکلِ قدیم‌اش که حافظِ ارزش‌ها از نقطه نظرِ روابط و نظامِ اجتماعیِ قرونِ وسطایی است ـ مبارزه می‌شود و دو گونه بینش به وجود می‌آید : یکی بینشِ مذهبیِ تحول یافته و دنیاگراست ـ که پروتستانتیسم است ـ و یکی بینشِ غیرمذهبی است که اصولاً مذهب را به عنوانِ احساسِ مذهبی و فلسفهٔ دین مورد هجوم قرار می‌دهد. و هر دو ـ به‌خصوص جناحِ دوم ـ برای مبارزه با اشکالِ مختلفِ مذهبی در جامعه یا احساسِ مذهبی در انسان، به حربهٔ علم متوسل می‌شوند و یا از ادبیاتِ قدیم ـ مثلِ ادبیاتِ غیرمذهبیِ یونان و روم که ادبیاتِ "لائیک"است ـ کمک می‌گیرند. رنسانس این است. و از خصوصیاتش در قرونِ ۱۶ و ۱۷، مبارزهٔ آن با مذهب است؛ چه به شکلِ مذهبِ نوتر و بینشِ مذهبیِ نوتر و چه به شکلِ علم : علومِ طبیعی و انسانی، استدلالِ فلسفی، استدلالِ منطقی و مکتب‌های اعتقادیِ نو و مبارزهٔ ایدئولوژیک. یعنی این جناح طبقهٔ نو و طبقهٔ کهنه است ـ از نظرِ اقتصادی ـ که به عنوانِ فکرِ نو و فکرِ کهنه انعکاس پیدا می‌کند و در فلسفه، به عنوانِ فلسفهٔ عقلی و اشراقی و احساسی و بعد به عنوانِ جهان بینیِ بسته و جهان بینیِ باز منعکس می‌شود.

اما متأسفانه غالبِ روشنفکرانِ ما که در کشورهای اسلامی و به طور کلی در کشورهای شرقی به وجود آمده اند، ادبیاتِ فکری و ذهنی و اعتقادیِ خودشان را از ادبیاتِ غربی گرفته‌اند، در حالی‌که آنها بر اساسِ یک نهاد و زیربنای اجتماعی با مذهبشان، با مذهبِ خاصِ خودشان و با نقشِ خاصی که مذهب در تحکیمِ قرونِ وسطی و نظامِ فئودالیِ قرونِ وسطایی بازی می‌کرد، درافتادند و برای پیشرفت و پیشبردِ طبقهٔ خودشان و از بین بردنِ بسیاری از قوانین و مقررات و اعتقاداتِ راکدی که به زیانِ حرکت و پیشرفتِ کلیِ انسانی بود، مکتب‌های ضدِمذهبی و ضد کاتولیک را بنا نهادند و ما نیز بی‌آنکه در چنان موقعیتی باشیم و مذهب‌مان نقشی همسانِ مذهبِ آنها داشته باشد، اندیشه‌های آنان را گرفتیم و عقیدهٔ اجتماعی ساختیم، بر مبنای اعتقاداتِ غرب. این است که مبارزهٔ روشنفکر ـ در قرونِ ۱۶ و ۱۷ ـ علیهِ مذهبِ موجود و حاکمِ در قرونِ وسطی، به طورِ موقت و در زمانِ خودش، مبارزه‌ای مترقی است. اما تکرارِ آن حرف‌ها به وسیلهٔ روشنفکرِ ما ـ از لحاظِ این‌که آن عقاید با تجربهٔ اجتماعیِ محیط‌اش وابستگی ندارد، و مذهب‌اش بی‌شباهت به مذهبِ اروپایی است و تضادهای طبقاتی و به طورِ کلی وضعِ اجتماعیِ خاصِ خودش را دارد ـ نقشی منفی می‌یابد و هیچ تحرکِ راستینی را ایجاد نمی‌کند.

روشنفکرانِ غرب ـ با عقایدِ تازه‌شان در قرونِ ۱۶ و ۱۷ ـ نقشِ مثبتی ایفا کردند و طبقه‌ای متحرک و سازنده را شکل بخشیدند و راهِ پیشرفتِ علم را گشودند و اختراعات و اکتشافاتِ مختلفِ علمی را ممکن ساختند.

اما همان حرف‌ها و اندیشه‌ها و همان مفاهیم و بینش‌ها و شعارهای روشنفکرانِ قرونِ ۱۶ و ۱۷ در شرقِ اسلامی، تنها دو نتیجه داشت : اول این‌که جامعه متوجه نشد که روشنفکران‌اش چه می‌گویند، چنان‌که اکنون نیز پس از چند نسل که از ایجادِ گروه و قشرِ روشنفکر در جامعه‌مان می‌گذرد، هنوز جامعهٔ وجودشان را احساس نکرده است، چرا که جامعهٔ ما، زبانِ روشنفکران را نمی‌فهمد و نقاطی را که روشنفکر تکیه می‌کند و انتقاداتی که می‌کند هیچ تناسبی با متنِ زندگیِ توده ندارد، درحالی‌که روشنفکرانِ اروپا در متنِ جامعه‌شان، در متنِ کلیساهای کاتولیک، در متنِ مراسم و عقایدِ مذهبیِ جامعه و مثلِ ماهی در دریای توده و جامعه‌شان شناور بودند و به هدایت و تصفیهٔ افکار و مبارزه با خرافات ـ و حتی با همان مذهبی که خود معتقد بود ـ می‌پرداختند. اما روشنفکرانِ ما چون از متنِ جامعه نروئیده‌اند و در خارج ساخته شده‌اند و قشری بر روی جامعه هستند، با فاصلهٔ فراوان ـ مثلِ یخ و آب ـ نتوانسته‌اند در جامعه و توده نفوذ کنند. این است که در اینجا ـ جامعهٔ شرقی ـ قشرِ روشنفکری داریم، اما نهضتِ روشنفکری، نه.

و دوم این بود که ایجادِ قشری چنین مصنوعی، که در خارج ساخته شده بود، در وطنش علتِ تفرقه و شکستِ وحدتِ اجتماعی شد. چرا که آن گروهِ اندکی که می‌توانستند خوب بیندیشند و آگاهی‌شان مجهز به علم نیز بود، به‌جای این‌که خودآگاهی‌شان را به متنِ جامعه ببرند و به‌اندامِ کلیِ اجتماع و تودهٔ مردم بدهند، از توده و متنِ جامعه جدا ماندند و به‌صورتِ قشرِ زبدهٔ مجردِ جامعه درآمدند و از این تفرقه، دشمنْ سود جست و در میانِ این خلاء سُکنی گزید. چنین است که در کشورهای اسلامی ـ و شرق ـ و در میانِ توده‌های مسلمان ـ و شرقی ـ استعمارِ فرهنگی و سیاسی را باید در جایی میانِ روشنفکر و توده جست.

روشنفکرِ راستین باید هدف‌اش زدنِ پلی باشد که بر این خلأ بگذرد و بینِ خود و توده، تفاهم ایجاد کند. باید انفصالِ خطرناک و وحشتناکی را که ایجاد شده است، به اتصال و تفاهم و آشنایی و همدردی تبدیل کند، که تا این پل زده نشود، توده در رکودِ خویش خواهد ماند و روشنفکر در بیگانگی و

تجردِ خویش. روشنفکری که در کافه‌های بالای شهر می‌نشیند و دائم از جامعه‌های عقب افتاده و جلوافتاده و مکتبِ فلان و فلان بحث می‌کند، فقط برای خودش وجود دارد، که توده اصلاً وجودش را احساس نمی‌کند. و اگر می‌خواهد احساس بشود باید از آن پله‌ها فرود بیاید و آن خانه‌های بلند و کافه‌ها و تریاهای بالا را ترک کند و خود را به میانِ توده بیفکند و درد و نیازشان را لمس کند و خود نیز لمس شود.

روشنفکری مترقی ـ که بسیار مترقی‌تر از من است ـ سرزنشَام می‌کرد که :"این برای حیثیتِ علمی و پرستیژِ دانشگاهیِ تو خوب نیست که در مجالسِ دینی سخن می‌گوئی " گفتم :"...تو وقتی حرف می‌زنی و با ذهنیات با آدم روبه‌رو می‌شوی، روشنفکرِ پیشتازی هستی، اما هنگامی که به فطرت و احساسِ خودت بر می‌گردی، یک اشرافیِ گروه‌پرست، خودپرست، صنف پرست و ضدِمردمی، و هدفات فقط و فقط ایجاد ـ یا حفظِ ـ حیثیتِ شغلی و فردیِ خودت است".

این تضاد برای چیست؟ بدین جهت است که ذهنیاتِ روشنفکر از جایی است و وجودش از جایی؛ این دوگانگی را باید از بین برد، و از بین نمی‌رود، مگر این‌که میانِ روشنفکر و توده پلی بزنیم، تا روشنفکر به توده راه بیابد و تودهٔ مخاطبِ روشنفکر شود، و روشنفکر در ایمانِ توده جای بیابد. و این آن چیزی است که اکنون نیست، و باید باشد.

اگر ما از اروپا تقلید می‌کنیم، باید از تجربه‌های خوبِشان تقلید شود. و این یکی از آنهاست که : آنچه قرونِ وسطی را خراب کرد و قرونِ جدید را به‌وجود آورد، مذهبِ نو بود. تحولِ فکریِ مذهبی بود، نه مبارزهٔ ضدِمذهبی."نقشِ پروتستانتیسم در ایجادِ قرونِ جدید و تمدنِ جدید" را "ماکس وبر" بهتر از هر کسی تحلیل کرده است، که اگر فرصتی باشد در برنامه‌های آینده روی تزِ او ـ که برای ما بی‌نهایت آموزنده است ـ تکیه خواهم کرد.

در قرن‌های ۱۶ و ۱۷ مبارزهٔ با مذهب جنبهٔ فلسفی، منطقی و ذهنی داشت. از قرنِ ۱۹، مبارزه با مذهب، شکلی دیگر گرفت، یا اصولاً بحث دربارهٔ مذهب، فرق کرد. به‌جای استدلال‌های ذهنی و عقلی و فلسفی ـ مثلِ قدما ـ به شناختِ جامعه و شناختِ تاریخِ واقعیِ بشر پرداخت. به تاریخِ تحولاتِ آدم و ذهنِ آدم و ادراکِ آدم از آغاز تا اکنون، توجه کرد.

در قرونِ ۱۹ و ۲۰ برای شناختِ مذهب، این حرف را عنوان کردند که در قرونِ ۱۶ و ۱۷ روشنفکران بدون این‌که مذهب را بهتر از کشیشان بشناسند، با آن مبارزه کردند. این را هم اکنون به‌چشمِ خویش می‌بینیم، که آدمِ متقی و مقدسِ مذهبی، راجع به مذهب‌اش یا شعارها و عقایدِ مذهبی‌اش، نوعی شناخت دارد که غلط است. روشنفکرِ ما هم که ضدِ مذهبی است و می‌خواهد مذهب را بکوبد، از مذهب همان تصورِ غلطی را دارد که آن مقدس دارد.

بنابراین دو قطب را می‌بینیم که چیزِ دیگری را مذهب پنداشته‌اند و تصورِ خاصی از بهشت، جهنم، معاد، امام، حوادثِ زندگیِ اجتماعی و فکریِ ائمه‌شان دارند که با واقعیتْ منطبق نیست. بعد یکی به این تصورِ ذهنیِ غلط معتقد است و مذهبی، و یکی مخالف است و ضدِ مذهبی، اما نه او به مذهبِ واقعی اعتقاد دارد و نه این مخالفِ مذهبِ راستین است، چرا که اصلاً در اینجا مذهبی مطرح نیست.

در قرونِ ۱۹ و ۲۰، برای شناختنِ تاریخِ تحولِ دین و همچنین کیفیتِ ایجادِ دین در تاریخِ بشر، به متدی تازه دست یازیدند (برخلافِ "اگوستین" که عالِمِ ربانی و متافیزیک را تقسیم بندی‌ای خیالی می‌کرد، یا فلاسفهٔ قرن‌های ۱۷ و ۱۸ که با یک فحش به مذهب خیال می‌کردند واقعاً از نظرِ منطقی مذهب را نفی کرده‌اند ـ مثلاً ولتر در دورانِ اولِ زندگی‌اش) و در ضمنِ پرداختن و شناختنِ وجوهِ مختلفِ انسان، به شناختنِ وجههٔ مذهب در جامعه و تاریخِ انسان پرداختند. اما چگونه؟

در تاریخ سه دورهٔ مشخص می‌بینیم، که همهٔ مسائلِ انسانی را در این سه دوره، می‌توان به‌حسبِ زمان تقسیم بندی کرد. اول : دورهٔ باستانی و بدویِ جامعهٔ بشری است که هنوز خط وجود ندارد و کتابت و تعلیم و تربیت و سازمان‌های آموزشی نیست و جامعه نمی‌تواند تجربهٔ خودش را، مفاهیمِ خودش را، ادبیات ، شعر و عقایدِ دینی‌اش را، به‌شکلی ثبت کند و برای نسل‌های دیگر بگذارد که ما بتوانیم با مطالعهٔ آن آثار به طرزِ تفکر و طرزِ زندگی و عقایدِ اجتماعی و مذهب‌شان پی ببریم.

بنابراین دورهٔ اول، دورهٔ جامعهٔ بدوی یا جامعهٔ وحشی است که جامعه‌شناسان به مراعاتِ ادب نمی‌گویند"جامعهٔ وحشی"، می‌گویند "آرکائیک"یا جامعهٔ باستانی ـ یعنی هر دو (همان) "بتمرگ" و "بفرما" است.

دوم : جامعهٔ تاریخی است. جامعهٔ تاریخی جامعه‌ای است که تمدن و کتابت دارد، در آن تقسیمِ کار و نهادِ آموزش و پرورش هست، تعلیم و تربیتِ خاص دارد و در آن مکتب به‌وجود آمده و انتقالِ تجربه‌های پیش به نسل‌های بعد امکان یافته است، و از روی آثارِ هنری، کتاب‌ها، سنگ نوشته‌ها، آثارِ باستانی، نسخه‌های خطی و خلاصه آثارِ مختلف، می‌توان آن‌را مطالعه کرد و شناخت.

سوم : دورهٔ معاصر است که از قرونِ ۱۵ و ۱۶ شروع می‌شود و تا هم اکنون ادامه دارد.

شناختِ دورهٔ معاصر و دورهٔ تاریخی آسان است. اما شناختِ دورهٔ بَدَوی ـ یعنی دورهٔ "آرکائیک" که پیش از تاریخِ رسمی قرار دارد و قبل از خط به‌معنای اعم ـ مشکل است، ولی شناختن‌اش فوری و حیاتی است برای این‌که به‌قولِ "باشلارد" : "...تا وقتی جامعه‌های بدویِ ابتداییِ قبل از تاریخ را دقیق نشناخته‌ایم، نمی‌توانیم دربارهٔ فلسفهٔ جامعه و جامعه‌شناسی اظهارنظری دقیق، عینی و علمی بکنیم، چرا که جامعه حقیقتی است که، نه در دورهٔ معاصر به‌وجود آمده است و نه در دورهٔ قرونّ وسطی و نه در دورهٔ تاریخی و تمدن‌ها، بلکه در دورهٔ بدوی به‌وجود آمده است...".

برای این‌که بفهمیم این جامعه به چه دلیل ـ یا دلایلی ـ و تحتِ چه عواملی ـ اقتصادی، اجتماعی، فکری، ذهنی ، طبیعی ، جغرافیایی و یا مذهبی ـ تحول پیدا می‌کند و تحولْ طبقِ چه قوانینی ایجاد می‌شود و از دوره‌ای به دوره‌های دیگر می‌رود، باید جامعهٔ بدوی را بشناسیم. برای این‌که اول در آنجاست که جامعه به‌وجود می‌آید و تحتِ تأثیرِ عواملِ بسیار روشن و ساده تحول پیدا می‌کند.

در قرونِ ۱۷ و ۱۸ هر جامعه‌شناسی با خواندنِ "جمهورِ افلاطون" می‌پنداشت که جامعهٔ بشری را درست مثلِ جیب‌اش می‌شناسد ـ مثلِ روشنفکرانِ ما که با دیدنِ چند ترجمه، دیگر در جامعه‌شناسی مشکلی ندارند! ـ اما جامعه‌شناسیِ امروز برخلافِ قرنِ ۱۸ ـ که آدمی می‌تواند ۱۹۸ قانونِ دقیقِ علمی راجع به جامعه و کیفیت و تحولِ جامعه و قانونِ تبدیلِ جامعه وضع کند ـ حاضر نیست به وجودِ یک قانونِ مسلم و قطعی در جامعه‌شناسی، اعتراف کند.

به‌قولِ مرحوم "گورویچ" علم هر چه پیش‌تر می‌رود متواضع‌تر می‌شود و آنها که به همهٔ علوم دست یافته‌اند و همه چیز برایشان روشن است، کسانی

هستند که حتی یک گام هم در مرحلهٔ علمِ واقعی ننهاده‌اند.

جامعهٔ بدوی را چگونه بشناسیم؟

گفتیم که برای شناختِ جامعه‌مان، شناختِ جامعهٔ بدوی لازم و فوری است و برای شناختِ دین و کیفیتِ ایجادِ احساسِ مذهبی، پیدایشِ مراسم، اعمال و عباداتِ دینی و عقایدی که به‌اسمِ دین داریم، نیز ناگزیر از شناختنِ جامعهٔ بدوی هستیم و باید این دوره از جامعهٔ بشری و ذهن و فرهنگِ بشری را بشناسیم.

...علمِ تازه‌ای است به‌نام باستان شناسی [۲] و این باستان شناسیِ نو ـ دیرین‌شناسی ـ از طریقِ شناختنِ معابدِ قدیم، آثارِ هنریِ قدیم، بقایای اجساد، اشیاءِ مانده در قبرها، به کمکِ شیمی مدرن ـ که می‌تواند تاریخ و کیفیتِ پیدایی‌شان را بشناسد ـ و به یاریِ زبان شناسیِ دیرین، تمدن‌ها را دنبال می‌کنند تا سرچشمه را بشناسند و بیابند. مثلاً آقای "بن ونیست" که بزرگترین استادِ زبان شناسیِ عالم است و هفتاد و چند زبان را به‌راستی بلد است ـ با مقایسهٔ لغات و دستورِ زبان‌های آریائی، ایرانی، هندی و اروپائی، کلماتِ اولیهٔ زبانِ آریاییِ قومِ وحشیِ آریا را ـ که هنوز مهاجرت نکرده بود ـ پیدا کرد. بعد همین تحقیق را در موردِ زبان‌های دیگر انجام دادند و زبان‌های اولیه را یافتند و آنگاه مقایسه بینِ زبان‌های اولیهٔ نژادها، این حقیقت را بارز نمود که بشریت از ابتدا یک زبان داشته است. مشترک بودنِ کلماتی چون پدر، مادر، زمین در بیشترِ زبان‌ها مانندِ انگلیسی، فارسی و حتی عربی ـ که ریشهٔ لغات‌اش چیز دیگری است ـ نمونه‌ای است از وحدتِ زبان. می‌بینیم که از طریقِ زبان شناسیِ دیرینه ـ یعنی شناختِ زبان‌های کهنه ـ به وحدتِ زبانی در بشریت پی بردند.

در مورد جامعه نیز چنین مطالعاتی کردند که جامعه‌های بدوی چگونه تشکیل می‌شود، چگونه به طبقات تبدیل می‌شود، چگونه حکومت به‌وجود می‌آید، مذهب پدید می‌آید و چگونه سازمان‌های اجتماعی شکل می‌گیرند. و در موردِ مذهب نیز انجام دادند.

آنچه را که می‌خواهم در اینجا عرض کنم، بزرگترین درسی است که به‌عنوانِ یک معلم می‌توانم به دانشجویان‌ام بدهم. یعنی، این اولین و آخرین

حرفِ من است و دیگر هرچه بگویم برای نشان دادن و نمونه دادنِ این اصل و مسألهٔ بی‌نهایت مهم است و آن، این است که برای شناختِ مذهب باید از همان راهی رفت که علمای ضدِ‌مذهبی یا غیرِ‌مذهبی و یا حتی آنهایی که هدف‌شان مبارزه با مذهب بوده، رفتند. و من در همین راهم و با همان زبانی که به نام علم، جامعه شناسی، اقتصاد، فلسفهٔ تاریخ و انسان شناسی، مذهب را انکار می‌کنند یا ریشهٔ ماوراء الطبیعه‌ای مذهب را نفی می‌کنند، حرف می‌زنم و برای بررسیِ مسائلِ علمی یا انسانی، این زبان را خوب‌ترین زبان می‌دانم. با همان متدی که اروپا از قرونِ ۱۸ و ۱۹ به بعد برای بررسیِ مسائلِ انسانی ـ در همهٔ ابعادش ـ و حتی مسائلِ طبیعی و مادی ـ در همهٔ ابعادش ـ رفته و به انکارِ خدا و نفیِ مذهب در طبیعت و جامعهٔ انسانی رسیده، کار می‌کنم و ـ چنان‌که می‌بینید ـ حتی با متدِ طبقاتی و اصالتِ اقتصاد، مسائلِ مذهبی را بررسی می‌کنم. اما به‌طور طبیعی و بدونِ تعصبی خاص. و به نتیجه‌ای می‌رسم که آنها نرسیدند و نمونه‌اش درسِ امروزِ من است که به‌طور خلاصه می‌گویم.

برای شناختِ مذهب، باید مذاهبِ ابتدایی را شناخت. مذاهبِ ابتدایی آنهایند که کهنه‌ترین و قدیمی‌ترین مذاهب‌اند و از راهِ کتاب نمی‌توانیم بشناسیم‌شان، که کتاب‌های دینی، بیشتر از ادیانِ سه چهار هزار سالِ پیش سخن می‌گویند و از ادیانِ پیشرفته‌ای که هم اکنون هست.

پس برای یافتنِ دینِ ابتدایی باید سراغِ کهنه‌ترین را گرفت و مذاهبی را یافت که بعد از مذهبی دیگر قرار نگرفته‌اند و پس از یافتن، برای شناخت باید به محیطِ مذهبِ بدوی رفت. باستان‌شناسی و زبان‌شناسیِ دیرین می‌توانند به محیطِ رشدِ آن مذهب راه‌مان بنمایند. اما این تنها وسیله نیست، راهِ دیگری نیز هست و آن توجه و تحقیق در قبایل، گروها و نژادهائی خاص است که دور از جامعه‌های متمدن مانده‌اند و بکارتِ ابتداییِ خویش را حفظ کرده‌اند [۳].

در قرنِ نوزدهم از این جامعه‌های بدوی داریم و اکنون نیز؛ با این تفاوت که کم‌کم دست خورده‌اند و مقداری از اصالتِ‌شان را به‌خاطرِ تماس با جامعه‌های متمدن از دست داده‌اند. با این‌همه هنوز جامعه‌هایی وجود دارند که به‌صورتِ فردی زندگی می‌کنند، هنوز خانواده به‌وجود نیامده و پیوندهای اجتماعی، نهادهای اجتماعی، طبقه، حکومت و نظامِ خاصِ مذهبی به‌شکلِ یک انستیتوسیون (Institution) و سازمانِ اقتصادی، طبقاتِ تولیدی یا مصرفیِ مجزا و مشخص و تقسیمِ کار به‌وجود نیامده است.

در استرالیا، در میانِ سرخ‌پوستانِ آمریکای شمالی و در بعضی نقاطِ آفریقا، هنوز جامعه‌هایی هست که به‌صورتِ گله‌وار ابتدایی زندگی می‌کنند، در شرایطی می‌زیند که ما متمدنین شاید در ۲۰ یا ۳۰ هزار سالِ پیش زندگی می‌کردیم. جامعه شناس، مذهب‌شناس، یا آنکه در تاریخِ هنر و ادبیات تحقیق می‌کند، می‌تواند در این جامعه‌های بدوی، کیفیتِ مذهب، رابطهٔ اجتماعی، ابعادِ انسانی و عقاید و اخلاق و زبان‌شان را مطالعه و بررسی کند و قوانینی بیابد و با تعمیم‌شان به دورهٔ اولیهٔ تکوینِ تاریخِ جامعهٔ بشری، نتایجِ پرارزشی به‌دست بیاورد. کسانی چون "دورکیم" و "لوی برول" چنین کاری کرده‌اند.

لوی برول، تایلور، ماکس مولر، اسپنسر، در قرونِ ۱۸ و ۱۹ و بعد در اوایلِ قرنِ ۲۰ به بدوی‌ترین جامعه‌هایی که در گوشهٔ جنگلی و در دلِ جزیره‌ای زنده مانده بودند، رفتند و نتایجِ زحمات‌شان را به کتاب‌هایی سپردند که دورکیم در کتابخانه‌ها نشست و خواند و زندگیِ جامعه‌هایی را نوشت که هنوز لباس پوشیدن نمی‌دانند، در آنها تقسیمِ کار به‌وجود نیامده و ابزاری برای کار یا شکار و یا جنگ وجود ندارد، هنوز خط و ربط ندارند و جهان‌بینی‌ای بسیار محدود دارند، آنقدر که از قبیلهٔ چند کیلومتری‌شان بی‌خبرند.

در چنین جامعه‌های ابتدایی است که می‌شود قوانینِ بدوی و نخستین تشکیلِ جامعه یا تشکیلِ عقایدِ مذهبی، فلسفی و هنری را مطالعه کرد و بعد گفت که مذهب در طولِ تاریخِ بشر چگونه به‌وجود آمده است یا مذاهبِ ابتدایی چگونه است.

چنین مطالعه کردنی، کارِ جامعه‌شناسانِ ضدِمذهبی و یا اصولاً مخالفِ مذهب بوده است، که اگر مبارزه نمی‌کرده‌اند، لااقل بی‌مذهب بوده‌اند و برای نفیِ مذهب به‌عنوانِ یک حقیقتِ متعالی و متافیزیکی بیشتر از این طریق می‌رفته‌اند و می‌خواسته‌اند همان‌طور که علمای طبیعی در قرونِ ۱۷ و ۱۸ از راهِ فیزیک و شیمی، خدا را نفی می‌کردند، اینها نیز مذهب را نفی کنند.

آنها تحتِ تأثیرِ نهضتِ فکریِ روشنفکرانِ قرونِ ۱۶ و ۱۷ بودند که امروز بسیار کهنه شده است. نوترین نهضتِ ضدِمذهبی همین است که اکنون من می‌گویم. بنابراین آنهایی که می‌خواهند با مذهب مبارزه کنند، کلاسِ من بدردشان می‌خورد.

به دوستی صاحبِ شخصیتِ اخلاقی ـ اما نه جامعه‌شناسی خیلی بزرگ و دانشمندِ بسیار بزرگوار ـ گفتم : نه تبلیغات می‌کنم و نه می‌خواهم که بیایی و تبلیغِ دین کنی. در این‌که مذهبْ حق است یا باطل سخن نمی‌گویم. اما مگر نمی‌خواهی ریشهٔ دین را بزنی؟ مردمِ اینجا مسلمانند و تو برای مبارزه با مذهب، ناگزیری اسلام را بشناسی. به قولِ خودت روشنفکری و مسئولیت داری و تعهد سپرده‌ای که با مذهب مبارزه کنی. پس مبارزه کن تا روشنفکری‌ات را حفظ کرده باشی. اما با بحث‌های جامعه‌شناسان راجع به تابو، مانا، روح و امثالِ اینها که در دورهٔ بدوی مطرح می‌کنند، نمی‌شود با اسلام ـ این دینِ مدرنُ جدیدِ تاریخِ بشری، که از یک سطحِ بسیار متعالیِ ذهنی و فرهنگی و تمدنی برخوردار است ـ جنگید. با ملاک‌های دینِ بدوی نمی‌شود با مترقی‌ترین دینِ تاریخ مبارزه کرد. بنابراین ترا دعوت می‌کنم که لااقل اسلام را برای خودت بشناسی. قرآن را باز کن و ببین چه نوشته است.

برای کوبیدن این دین، باید کتاب‌اش ـ قرآن ـ را باز کنی نه کتابِ (La vie primitive) لوی برول را. تو کسِ دیگر را شناخته‌ای و دیگری را می‌خواهی بزنی. تو چیزی را رد می‌کنی و این‌ها به چیزِ دیگری معتقدند. پس چگونه انتظار داری که این‌ها مذهب‌شان را بگذارند و دنبالِ تو بیایند؟

درست است که وقتی این‌ها را می‌گویی، روحات را اشباع می‌کنی که مثلاً مثلِ ولتر شده‌ای، چرا که او هم حرف‌هایی چنین می‌زد. اما تو هرگز مانندِ ولتر که تحولی در اندیشهٔ روشنفکرانِ جامعه‌اش به‌وجود آورد، نمی‌توانی در جامعه‌ات تأثیر ببخشی. او مذهب و زبانِ خودشان را می‌شناخت و مسیحیت را درک کرده بود، اما تو بی‌شناختِ مذهب و درکِ زبانِ توده و فهمِ اسلام، می‌خواهی کار او را بکنی و این تنها تقلیدی از فُرم است نه محتوی.

باید جامعه را بشناسی، مذهب‌اش را درک کرده باشی و اعتقادات‌اش را شناخته باشی و بدانی که در کتاب‌هایشان چه نوشته و آن‌وقت مبارزه‌ات را آغاز کنی. اما اکنون تو به چیزهایی تکیه می‌کنی که او ضدش را در دینِ خودش می‌بیند و می‌فهمد که حواس‌ات پرت است.

تو می‌گویی : دین عاملی است که فرد را در جامعه، به صورتِ انفرادی در می‌آورد و مسلمان می‌بیند که تمامِ دستوراتِ اسلام بر پایهٔ اصلِ تجمع است : حج، در روزهای خاصی است که از همهٔ سرزمین‌ها، همهٔ نژادها، می‌آیند و اجتماع می‌کنند. و مسجدش که معبد است، زاویه نیست، بلکه نامش "جامع" است.

تو با ادعای بی‌پایه‌ات به جای این‌که دین را از توده بگیری، وادارشان کرده‌ای که با تعمق در دین‌شان، بی‌اطلاعی تو را دریابند.

همان را که می‌خواهی بگویی، بشناس، نه این‌که چیز دیگری بشناسی و علیهِ چیزِ دیگری داد سخن دهی.

دینِ بدوی

با مطالعاتی که در مکرونزی، ملانزی، استرالیا، آفریقای جنوبی، و در میانِ سرخ‌پوستانِ آمریکای شمالی و بعضی از قبائلِ آسیایی کرده‌اند، به اشکالِ مشابهِ دینی و مراسم و عقاید و عباداتِ شبیه به هم‌ای رسیده‌اند و چون همهٔ این جامعه‌ها بدوی بوده‌اند و در مرحلهٔ بسیار ابتدایی، به این نتیجه رسیده‌اند که اصولاً بشریت در آغازِ تاریخ‌اش، دارای این شکلِ دین بوده است و این خود در جامعه‌های ابتدایی به‌وجود آمده است و نقشی چنین داشته است و بعد طبقِ قوانینی به شکلِ ادیانِ پیشرفته تحول پیدا کرده است.

مذاهبِ ابتدایی چیستند؟

مذاهبِ ابتدایی بسیار فراوان هستند و چون هدفْ گفتنِ یک دور تاریخِ ادیان ـ به‌طورِ کلی ـ و شناختِ کلیِ ادیان است و نه شناختِ تخصصی، نمی‌توان همهٔ ادیان را گفت ـ که چنین گفتنی چند سال وقت می‌خواهد ـ ، اما می‌شود به اساسی‌ترین ادیان و اصولِ کلیِ همهٔ ادیان در این فرصتِ اندک اشاره‌ای کرد.

دورکیم در کتابِ "مبانیِ اولیهٔ زندگی مذهبی" **(Les Re'gles e'le'mentaires de la vie religieuse)** و"لـوی برول" در کتاب‌های "اشتراک" **(Participation)** ، "روحِ بدوی" **(L'ame primitive)** ، "زندگیِ بدوی" **(La vie primitive)** و "اندیشهٔ بدوی" **(La Mentalite)** ، تمام بررسی‌ها و تحقیقاتی را که دربارهٔ ادیانِ بدوی نشده بود تدوین کردند. اما بزرگترین کسی که توانست از این‌همه تحقیقات، نوترین تزِ جامعه شناسی را علیهِ مذهب تدوین کند، دورکیم است.

دورکیم تمامیِ حرف‌های کهنهٔ ضدِ مذهبی‌ها را متروک کرده است و علیهِ مذهب نوترین تز را ارائه داده است.

روشنفکرِ ما باید بداند، همچنان که می‌گوید اصول و عادات و عقایدِ سنتی ـ یا ملی یا مذهبی ـ کهنه شده است، بسیاری از عقایدِ ضدِمذهبی یا ضدِفرهنگی و یا ضدِسنتی‌ای نیز که به‌عنوانِ حرفِ علمی ـ یا فلسفیِ ـ نو عنوان می‌کند، کهنه شده است و لباسی که کهنه شده، چه تفاوت می‌کند که مالِ ۳۰۰ سالِ پیش باشد یا مالِ ۸ سالِ پیش؟ در هر صورت کهنه است و غیرقابل پوشیدن، و احتیاج به نو شدن دارد.

متأسفانه این افتخار فقط از آنِ فیلم‌ها و مُدهاست که هم‌زمان با اروپا در سینماها، خیابان‌ها و معابرِ ما، به نمایش در می‌آید. اما مسائلِ ایدئولوژیک و فلسفی و فکری، قرن‌ها در راه می‌نماید تا به ما برسد. مثلاً آنچه را که امروز شبهِ روشنفکرِ ما با هیاهو به‌عنوانِ فکرِ نو به خوردمان می‌دهد، سراغاش را باید در کتاب‌های چاپِ هزار و هفتصد و خرده‌ایِ اروپا گرفت.

فتیشیسم

یک از ادیانِ بسیار ابتدایی که برخی ـ همچون اسپنسر ـ آن‌را دینِ عمومیِ بشر می‌دانند و معتقدند که ادیانِ دیگر از آن سرچشمه گرفته‌اند، دینِ "فتیشیسم" یا "روح پرستی"است. که اول دو تایش می‌دانستند و امروز بعضی از صاحب‌نظران یکی می‌دانند.

فتیش، اصولاً یک اسمِ بدوی است. جامعه شناسان در مطالعهٔ مذاهبِ قبائل، اسم‌های خاصِ همان مذاهب را گرفته‌اند و اصطلاحِ جامعه شناسی کرده‌اند. پس نام‌هایی که در این مطالعه می‌شنوید نام‌های فرنگی نیست، بلکه نام‌هایی است که از خودِ محیط گرفته شده است. و فتیش یکی از آنهاست.

فتیش شیی یا اشیایی است مثلِ مهره‌ها، سنگ ریزه‌ها و مثلِ بعضی از اشیاءِ متبرکه که موردِ پرستشِ بدوی بوده است.

معابدِ اولیهٔ انسان و عبادت‌گاهِ بدویان، شکاف‌های کوه بوده است که پس از کشفِ آنها، مهره‌هایی یافتند که با دقتِ خاصی تراشیده، سوراخ شده، با رشته‌های مخصوصی نخ شده، و در اَشکالِ مختلف در آنجاها، نگهداری می‌شده است. بدوی با دست زدن و مَسِ آنها ـ و یا بوسیدن‌شان ـ آنها را عبادت می‌کرده است.

فتیش به معنای اعتقاد به تقدسِ بعضی از اشیاءِ طبیعی است.

انیمیسم

کلمهٔ "انیم" و "انیمه" به معنای تحریک کردن و به هیجان آوردن، از همان کلمهٔ روح است. روح یا روح پرستی نوعی مذهبِ ابتدایی است، یا ابتدائی‌ترین مذهبِ عالم است (درست دقت کنید، این از اساسی‌ترین مسائلِ تاریخِ ادیان است، یعنی اصولاً برای طرحِ دین‌شناسی ـ و به عقیدهٔ من برای اثباتِ دین نیز ـ باید به این مسائل تکیه کرد. من برای دین‌شناسی به همان منابعی تکیه می‌کنم و از منابعی نقل می‌کنم، که آنها برای انکارِ دین تکیه کرده‌اند. منابع هر دوِمان یکی است، و در اصل از آن‌هاست).

روح‌پرستی به این معنی است که قبائلِ ابتدایی به وجودِ ارواحِ نامرئیِ خاصی معتقد بودند. این ارواح چه خصوصیاتی دارند؟ اولین خصوصیات‌شان این است که دارای شخصیتِ انسانی هستند، آگاهی دارند، اراده دارند، کینه دارند، نفرت و عشق و محبت دارند، خدمت یا خیانت می‌کنند، شوم‌اند یا مقدس و خیرند یا شر.

اینها همهٔ صفاتِ انسان است که به ارواح داده شده است. این ارواح، که ارواحِ انسانی هستند، انسان را زندگی و حیات و حرکت می‌بخشند.

دومین خصوصیتِ روح، ماندگاریِ آن است. بدوی می‌گوید که انسان وقتی مرد، روح‌اش باقی می‌ماند (می‌بینیم که "باقی ماندنِ روح" اولین کلمه‌ای است که در فلسفهٔ بشری وجود می‌یابد)، روح نمی‌میرد، می‌ماند، یا به آسمان بر می‌گردد، یا در تاریکی‌ها زندگی‌اش را ادامه می‌دهد، یا در اعماقِ جنگل‌ها، یا در زوایای شهرها، و یا این‌که به تعبیرِ بسیاری از آن قبایلِ بدوی، درست در کنارِ جنازه می‌ماند و همیشه حافظِ جنازهٔ خویش است.

این است که روح ـ چون حافظِ جنازهٔ خویش است و چون به سرنوشتِ تنِ خویش وابسته و دل‌بسته است ـ احترام می‌یابد. و آنکه به جنازه بی‌حرمتی کند، یا حرمت‌اش بدارد، از روحِ حافظِ جنازه، سزا می‌بیند. اگر بی‌حرمتی کرده باشد، صدمه می‌خورد و اگر حرمت داشته است ـ جنازه را غذا داده است،

لباس پوشانده است، تزئیناتِ مرده را به او برگردانده است، شدیداً احترام‌اش کرده است ـ روحِ جنازه احترام‌اش می‌گذارد و حتی حفظاش می‌کند، و مثلِ یک نگهبان، پاسدارِ خانوادهٔ او است و موجبِ برکت و مصونیتِ افرادِ این خانواده می‌شود.

بعضی از این ارواح، پس از مرگِ تنشان به جنگل‌ها یا به دریاها می‌روند و زندگی می‌کنند. در هر کجا که به زندگی‌شان ادامه بدهند ـ در دریا یا اعماقِ جنگل یا در هر کجای دیگر ـ به‌روحِ یکی از قوا یا پدیده‌های طبیعت تبدیل می‌شوند. بنابراین طوفان، موج و یا آب و باران در دریا هرکدام دارای روحی می‌شوند که از انسانی بوده و پس از مرگِ جسم تبدیل به پدیده‌ای طبیعی شده است. بدین ترتیب هر درخت، هر جنگل، هر بیماری، هر حیوان و هر چیز دارای روحی است (درست دقت بفرمائید که این مسأله بی‌نهایت عمیق است).

اساسِ بینش و اعتقاد در این مذهب ـ انیمیسم یا روح پرستی ـ اصالتِ روح است و مقصود از روح، نیروی مرموزی است که در فردِ انسانی ـ و انسان‌ها ـ و همچنین در اشیاء، وجود دارد. لوی برول می‌گوید : این روح، با تصور و اعتقادی که ما از روح داریم، جداست [۴]. انیمیست‌ها ـ یعنی بدویانِ معتقد به این روح ـ می‌گویند که روحْ عبارت است از قوهٔ مرموزی که در اشیاء و افراد وجود دارد. درصورتی‌که ما معتقدیم، اشیاءِ مادی دارای روح نیستد، و روح را عاملِ حیات و گرما و حرکتِ بدن‌مان می‌دانیم اما آنان به جزء سومی اعتقاد دارند که غیر از جسم و روح است. و انیمیست‌ها به این جزء سوم است که روح می‌گویند.

اسکیموها نیز به چنین جزء سومی معتقدند و می‌گویند که انسان درست شده است از روح، از جسم و از اسم.

اعتقادِ شدیدی که توده به بعضی از اسم‌ها دارد ـ که مثلاً می‌گوید : اگر این کار را کردم اسمم را بر می‌گردانم ـ از همین جنس است و به این خاطر است که یکی از اجزاء سه‌گانهٔ وجودِ فرد است ـ و عالی‌ترین و مهم‌ترین جزء آن ـ و بالاتر از روح و جسم. و این همان است که در فلسفهٔ روح پرستی، "روح" نام می‌گیرد، نه جان به معنای نیروی حیاتیِ بدن. این است که بعد از مرگِ فرد، روح می‌ماند و بعد به صورتِ روحِ اشیاء ـ یا طبیعت ـ در می‌آید و وارد قوای طبیعت می‌شود. و حتی بعضی از شخصیت‌ها می‌توانند روح‌شان را در هنگامِ جنگ بردارند و مثلاً بر سرِ درختی بگذارند تا در جنگ آسیب نبینند

و بعد جنگ را شروع کنند (یکی از رؤسای قبایل چنین کاری کرده بود که در ابتدا هرچه تیر می‌زدند، نمی‌خورد تا روحش را ـ که در میانِ شاخه‌های درخت گذاشته بود ـ هدفِ تیر قرار دادند و کشتند و او بی‌روح به قبیله بازگشت)[۵].

پس معلوم می‌شود که روح به معنای جان نیست و روح‌پرستی اعتقادِ ابتداییِ انسان است به یگانه بودنِ خویش و یا دوگانه بودن جهان، به این معنی که جهانِ مادی و اشیاءِ طبیعت دارای روح هستند و انسان نیز دارای یک عنصرِ غیرمرئیِ عینی به نامِ روح، که ارزشِ انسانیِ انسان است. و مهم‌تر این است که با اعتقاد به این روح، انسان میانِ خود و طبیعت نوعی خویشاوندی احساس می‌کند. انسانِ بدوی چون اشیاءِ طبیعت را هم دارای روح می‌داند ـ که روحِ انسانی است ـ و چنان‌که ما می‌پنداریم اشیاءِ طبیعت را مرده احساس نمی‌کند و جامد نمی‌داند، میانِ خود و طبیعت به نوعی اتحاد می‌رسد.

مسألهٔ دوم، مسألهٔ تناسخ است که در ادیانِ ابتدایی و به‌خصوص در انیمیسم، وجود دارد.

تناسخ به این معنی است که روحْ بعد از مرگِ تن، باقی می‌ماند و به تنی دیگر برمی‌گردد و زندگی‌اش را در حیاتِ دومی ادامه می‌دهد، و پس از مرگِ جسمِ دوم، یا به عالمِ ارواح برمی‌گردد و یا در جسمِ سومی خانه می‌گیرد. این تنِ سوم و چهارم و پنجم و... گاهی ممکن است انسان باشد ، گاهی حیوان، و گاهی ممکن است نبات باشد و گاه سنگ، بنابراین فکرِ تناسخ ـ که در مذاهبِ هند و در بعضی از فرقه‌های غیرِ رسمیِ اسلامی هم هست ـ فکری ابتدایی و از بدوی ترین مذاهبِ عالم است.

توتم‌ایسم

در دومین مرحله، معروف‌ترین مذهبی که دورکیم روی آن تکیه می‌کند ـ و همهٔ جامعه‌شناسان، مستقیم و غیرِمستقیم، تحتِ تأثیرِ تزِ جامعه‌شناسیِ اویند ـ مذهبِ توتم‌ایسم است. (این را دورکیم وضع نکرده است، بلکه کسانی چون اسپنسر و لانگتون ـ و امثالِ اینها ـ آورده‌اند، ولی دورکیم آن‌را به عنوانِ یک تزِ جامعه‌شناسیِ نو، علیهِ مذهب داده و به نفعِ جامعه شناسی، و هم تزِ نوِ ضدِ مذهبیِ دنیاست).

توتم‌ایسم معتقد است که قبیله‌های بدوی ـ و قبایلی که امروز نیز در آفریقا، آمریکای شمالی و استرالیا در بدویت زندگی می‌کنند ـ هر یک شئ یا حیوانی ـ و بیشتر حیوان ـ را می‌پرستند. حیوان یا پرندهٔ خاصی موردِ پرستشِ قبیله قرار می‌گیرد که اگر بپرسیم چرا ـ مثلاً ـ طوطی را می‌پرستند. می‌گویند که ما طوطی هستیم و در جوابِ اینکه چگونه می‌توانی طوطی باشی. می‌گویند جدِ اعلای ما ـ که همه از او منشعب شده‌ایم ـ طوطی بوده است. پس از متلاشی شدنِ جسمش، به‌صورتِ طوطیِ سفید درآمد. اکنون طوطی، روحِ جدِ قبیله است که در اطرافِ قبیله می‌گردد و از ما حمایت می‌کند و برایِ‌مان سلامت و برکت می‌خواهد.

بنابراین طوطی عبارت است از همان جدِ اعلای قبیله که به‌این شکل درآمده و تغییر پیدا کرده است. و چون نوعِ طوطی همیشه هست ـ که اگر فلان طوطی بمیرد، نوع، ماندگار و بی‌مرگ است ـ پس جدِ قبیله، همیشه، در هیأتِ طوطیْ جاودان است.

بنابراین طوطی را که می‌پرستند، جدِ خودشان را می‌پرستند و جدِ خودشان را که می‌پرستند، روحِ جامعهٔ مشترکِ خودشان را که در همهٔ افراد وجود دارد می‌پرستند.

هر قبیله توتمی دارد و افرادِ قبیله در مراسمِ عبادی، در لباس پوشیدن، در آرایش و حرکاتِ‌شان می‌کوشند تا ادای توتمِ‌شان را در بیاورند، به شکلِ او آرایش کنند، لباس بپوشند، موهاشان را به شکلِ پرهای او ـ یا سرِ او ـ در بیاورند و بدین وسیله پیروی و اطاعت از جدِ اعلای‌شان را نشان بدهند و حلال زادگیِ‌شان را ـ به خود و وجدانِ جامعه‌شان ـ ثابت کنند.

قبیله، خوردنِ گوشتِ توتم را برای خودش حرام می‌داند ولی برای قبیلهٔ دیگر، نه.

بنابراین باید مسلم دانست که اگر در هند گوشتِ گاو را حرام می‌دانند، برای این است که ابتدا ـ پیش از ادیانِ امروزیِ‌شان ـ گاوْ توتمِ آریایی بوده است ـ و حالا هم هست ـ پس حرمتِ گوشتِ فلان حیوان در یک قبیله به‌خاطرِ توتم بودن آنست، یعنی جدِ اعلای خودشان را در آن تجسم می‌بخشیدند

و جنبهٔ تقدس و حرمتْ نسبت به آن داده‌اند.

دانشمندی (!) در موردِ حرمتِ توتم ترجمه‌ای کرده است و بعد اظهارِ نظر نموده است که حرمتِ گوشتِ خوک در اسلام، به علتِ همین تقدسِ خوک است ـ یعنی قیاس به نفس ـ، وگرنه مسلمانْ خوک را به دلیلِ پلید بودنش حرام می‌داند، نه تقدس‌اش.

به‌وسیلهٔ دانشجویان‌ی که ریشهٔ عشایری دارند، در پیِ آثارِ توتم پرستی در ایران گشتم و دریافتم در غربِ ایران هنوز قبایلی هست به نام‌های " سگ‌وند " " شغال‌وند "، "چرق‌وند" و... می‌دانیم که "وند" پسوندِ نسبت است. حسن‌وند یعنی منسوب به حسن، و نشانِ این‌که پدر یا جدِ اعلایِ او ـ یا آنها ـ حسن بوده است، که این نامگذاری‌ها مربوط به بعد از اسلام است، ولی نام‌هایی چون سگ‌وند ـ یعنی منسوب به سگ ـ به پیش از اسلام می‌رسد، که خودشان را به حیوانات منسوب می‌کنند. در عرب نیز چنین نامگذاری‌هایی داریم، مثلاً بنی کلاب (فرزندانِ کلاغ) بنی کلب (بچه‌های سگ)، یا بنی ثعلب (بچه‌های روباه) و...

و این خیلی عجیب است که انسان، خود، خود را فرزندِ حیوان بخواند. اما وقتی توتم را می‌شناسیم و در می‌یابیم که حیوان، نه حیوان که روحِ انسانی است، از تعجبِ‌مان کاسته می‌شود. اسماء ای چنان، در عرب کُنیه است و وجهِ تسمیه، مثلاً این است که به‌هنگامِ تولدِ فرزند، حیوانی بر در خیمه‌ای که زائو بستری بوده است، می‌گذشته و به چشم می‌آمده است، آن وقت نامِ همان حیوان را کُنیه انتخاب می‌کرده‌اند و همزاد نوزادش می‌داسته‌اند. بعدها که این بچه بزرگ می‌شده است و خانواده‌ای تشکیل می‌داده است، افراد خانوادهٔ منسوب به حیوانی می‌شده‌اند که جدِشان در هنگامِ تولد آن‌را کُنیه گرفته است.

به‌هرحال می‌بینیم که در قبایلِ عرب ـ و قبایلِ ایران هم ـ توتم و توتم‌ایسم هست، و به صورتِ مظاهرِ بسیار عام در جهان درآمده است.

دورکیم می‌خواهد از این تز، ریشهٔ مذهب را پیدا کند. مگر نه این است که افرادِ یک قبیله با پرستشِ توتمْ معبودشان را، معشوقِ متعالی و برترشان را،

حقیقتِ جاوید و برتری ـ که حامیِ قبیله است ـ را، و جدِ اعلای خودشان را، می‌پرستند؟ اما چه نیازی است به این پرستش؟ برای این‌که جدِ مشترک، تنها وجهی است که بین همهٔ افراد و خانواده‌های مختلفِ یک قبیلهٔ مشترک است. دور افتادگانی‌اند که بدین ترتیب نزدیک می‌شوند و دوباره پیوند می‌یابند. پس افرادِ یک قبیلهٔ توتم پرست، در حالی‌که توتمِ خودشان را می‌پرستند، جدِ مشترکِ‌شان را می‌پرستند و در حالی‌که جد مشترکِ‌شان را می‌پرستند، تنها وجهِ مشترکان را می‌پرستند و وقتی که وجهِ مشترکِ افرادِ مختلفِ جامعه‌شان را می‌پرستند، یعنی روحِ جمعی و دسته‌جمعیِ خویش را می‌پرستند. پس توتم‌پرستی تبدیل می‌شود به جامعه پرستی (این تمامِ حرفِ دورکیم است). افرادی که در زیرِ یک پرچم قرار می‌گیرند و پرچم را تقدیس می‌کنند، پرستشِ پرچم، پرستشِ وجهِ مشترکِ همه است، و افرادِ بدوی که یکدیگر را نمی‌شناسند و خویشاوندیِ مستقیم ندارند، با پرستشِ توتم، وجدانِ جامعهٔ خودشان را که در همه مشترک است، ستایش می‌کنند. تقدسِ توتم هم از این نظر است که افرادی برای جامعه‌شان تقدس قائلند و می‌گویند روحِ جدِ اعلا زنده است و حامیِ ماست، یعنی روحِ جمع زنده است و همیشه حامیِ افراد است. فرد و افراد می‌میرند اما جامعه هست. پس جامعه غیر از نسل‌ها و غیر از افراد است. اما در افرادِ حقیقتی هست که باقی است و جاوید است. این حقیقت، روحِ دسته‌جمعی است، خودِ این روح "کلکتیو" است.

تقدسی که توتم پرست برای توتم‌اش قائل است و همچنین خویشاوندی‌ای که بین خود و توتم احساس می‌کند، خویشاوندی‌ای است که فرد و جامعه با هم دارند، چون فرد زائیدهٔ جامعه است. برای همین هم است که همهٔ افراد خودشان را زائیدهٔ توتم می‌دانند. پس توتم پرچمِ جاویدِ جامعه است، که افراد می‌آیند و می‌روند، اما جمع و روحِ جمعی می‌ماند، و تقدس‌اش به‌دلیلِ همین جاوید بودن است.

مسالهٔ دیگر این است که"توتم"، برای افرادِ قبیله، منشأ زیبایی نیز، هست. افرادِ قبیله همیشه حرکاتِ او را در رفتارِ عبادی و دسته‌جمعی‌شان، و شکل او را در آرایشِ خود، تقلید می‌کنند. این است که به‌قولِ دورکیم، همین توتم تبدیل به معبود و خدا می‌شود، و فکرِ اینکه "خدا آفریدگارِ ماست" همان فکرِ تکامل یافتهٔ بدوی است، که افرادِ قبیلهٔ توتم پرست می‌گفتند : "چون توتم جدِ اعلای ماست، پس آفریدگارِ ماست". و حرمتی که توتم پرست‌ها برای توتم قائل بودند، به‌خاطرِ برتری و تفوق‌اش بوده، و حرمتی هم که بعدها برای خدا و خدایان قائل شدند، از آنجا نشأت می‌یابد و اعتقاد به ازلی بودن و

ابدی بودنِ خدا، ادامهٔ اعتقادِ اقوامِ بدوی است که توتم را ـ پیش، و بعد از خود ـ جاویدان می‌دانسته‌اند، چون آنها می‌مرده‌اند و توتم ـ روحِ دسته‌جمعیِ قبیله ـ باقی می‌مانده است.

دورکیم از اینجا به این نتیجه می‌رسد که تکنیک، فلسفه، زیبائی‌شناسی، هنر، مفهومِ مکان و زمان، چپ و راست و دیگر مفاهیمِ ذهنی و اعتقادی همه از جامعه گرفته شده و مذهب و احساسِ مذهبی که احساسِ تقدس و ستایشِ معبود است، چیزی نیست مگر تقدس و احساسِ ستایشِ فرد از روحِ دسته‌جمعی‌اش.

این تزِ دورکیم، هم در جامعه‌شناسی و هم در میانِ افکارِ ضدِ‌مذهبی، نوترین تز است [۶]. اما باید ببینیم که این اصل تا چه حد ارزش دارد.

از همان ابتدا چیزی از زبانِ خودِ دورکیم می‌پرد ـ در کتابِ "مبانیِ اولیهٔ زندگیِ مذهبی" که من در کتاب‌های دیگران دنبال‌اش می‌گشتم؛ این سخنی است که خودِ او، برخلافِ تزش می‌گوید.

طبق گفته‌های خودِ دورکیم، اصل این شد که پرستشِ دینی عبارت‌است از پرستشِ قومی و پرستشِ اجتماعی، و علتِ این‌که خدایانِ مختلف وجود دارند، این است که هر کلان یا قبیله، هم به تجلیِ روحِ جمعی‌اش احتیاج دارد، و هم قبیله‌اش به تشخص و استقلال از دیگر قبایل، و توتم این هر دو را انجام می‌دهد. تا اینجا درست. بنابراین به‌طور کلی، مذهبْ تجلیِ یک جامعه است در ذهنِ افرادش، خدا تجلیِ یک روحِ دسته‌جمعی است در روحِ فردی. رابطهٔ بنده و معبود، رابطهٔ فرد است با روحِ جمعی‌اش ـ نسبت به قبیله‌اش ـ و همچنین مذهب با چهرهٔ توتم، تجلیِ استقلالِ مشخص یک جامعهٔ خاص است در برابر جامعه‌های دیگر. پس خودبه‌خود همان‌طور که توتم، یا خدا، یا رابطهٔ افراد با توتم ـ که رابطهٔ فرد است با جامعه‌اش ـ تجلیِ روحِ یک جامعه است، یکی از مشخص‌ترین ابعادِ مذهبِ توتمی تشخص دادن و جدا کردن و استقلال دادنِ به‌یک جامعه است در برابر جامعه‌های دیگر، که نشان می‌دهد، توتم این جامعه، مثلاً کلب است و توتم آن جامعه کلاب و از آن دیگری طوطی و از یکی دیگر خرس یا خوک.

همین جاست که دورکیم می‌گوید : بعضی از جامعه‌شناسان خیال می‌کنند که انتقالِ مذهب از یک جامعه یا قوم، به جامعه یا قومِ دیگر، مخصوصِ تمدنِ تکامل یافتهٔ انسان و ویژهٔ ادیانِ بزرگ است، درصورتی‌که امثالِ اسپنسر، مولر و تایلور ـ هم در استرالیا و هم در آمریکای شمالی ـ نشان داده‌اند که چگونه مذهب و عقایدِ مذهبی، از یک قبیله وارد قبیلهٔ دیگر شده و افرادِ قبیلهٔ دیگر عقایدِ مذهبیِ آن قبیله را در اثرِ تماس یا شناخت پذیرفته‌اند!!

خوب، این‌که نقیض شد! من قبول دارم که توتم یک تجلیِ قومی و اجتماعی است. اما اگر احساس و اعتقاد به توتم، همان احساسِ مذهبیِ مختص است و دیگر غیر از آن‌هم نیست، و اگر همهٔ مذاهبِ دیگر، تکامل یافتهٔ فکرِ توتم‌پرستی هستند و مذهب از ابتدا ـ تا تکامل یافته‌ترین شکلش ـ نقشِ تشخص دادنِ به‌یک روحِ جمعیِ خاص و مختص و مشخص کردنِ یک جامعه از جوامعِ دیگر را داشته است، پس جامعه‌های دیگر چگونه می‌توانند روحِ مذهبی و عقایدِ دینیِ این جامعه را بپذیرند؟ چرا که دین ـ در عقایدِ مذهبی‌اش ـ می‌خواهد جامعه‌اش را از جوامعِ دیگر جدا کند ـ طبقِ نظرِ دورکیم ـ و در همان حال، عقایدِ جامعه‌های دیگر را نیز می‌پذیرد ـ نظرِ بعدیِ دورکیم ـ و این درست بدان می‌ماند که ما به‌وسیلهٔ پرچم‌مان ـ که خود نوعی توتم است ـ در جامعهٔ ایرانی و جوامعِ دیگر، احساسِ ایرانی بودن می‌کنیم و بدین ترتیب، از دیگران جدا می‌شویم و دیگر کشورها نیز به‌هم چنین. پس پرچمْ دلیلِ جدا بودنِ از دیگران و استقلال است، دیگران ما را به پرچم‌مان می‌شناسند، و ما دیگران را به پرچم‌شان، اما در این میان چون فرانسوی‌ها ـ مثلاً ـ پرچمِ ما را می‌بینند، از رنگش خوششان می‌آید و پرچم ما را انتخاب می‌کنند و ما رنگِ پرچمِ آنها را می‌پسندیم و آن‌را می‌پذیریم. درحالی‌که پرچم یعنی چیزی که ما را از آنها و آنها را از ما جدا کند، و تا جامعه‌ای در ما، و ما در جامعه‌ای، حل نشویم، پذیرشِ پرچمی دیگر، ممکن نیست.

اما خودِ دورکیم و همچنین شاگردش فیلیسین شاله ـ که همهٔ حرف‌های دورکیم را بسیار عامیانه تقلید می‌کند و درحالی‌که مقلدِ فلسفهٔ دورکیم است، مطالبِ او را به‌نام تزِ دورکیم که ضمناً تزِ خودش هم باشد بلغور می‌کند ـ هر دوشان تأیید می‌کنند که در ملانزی بینِ پنج قوم و قبیلهٔ جدا یعنی پنج جامعهٔ جدا که بایستی پنج توتم وجود داشته باشد به‌نامِ تجسمِ عینیِ پنج روحِ مستقلِ جمعی تا این‌که از هم جدا بودن‌شان مشخص باشد (هم بینِ افراد و هم بینِ قبایل)، درحالی‌که قبیلهٔ A دارای توتم جداست ، قبیلهٔ B بسیاری از عقاید و قوانین و مراسمِ دینی را از قبیلهٔ A می‌پذیرد و به آنها معتقد

می‌شود و بعد همان مراسم را انجام می‌دهد. پس اگر احساسِ دینی یعنی پرستش، تجلی رابطهٔ فرد با جامعهٔ خودش است، این فرد در جامعهٔ خودش نمی‌تواند رابطهٔ فردِ دیگر با جامعه‌اش را تقلید و احساس کند. چنین چیزی امکان ندارد، مگر این‌که بگوئیم توتم‌پرستی تجلیِ رابطهٔ فرد با جمعش است اما، احساسِ مذهبی یک نوع احساسِ دیگر است هرچند در اقوامِ بدوی غالباً هر دو با هم آمیخته باشند. چنان‌که می‌بینیم، من درحالی‌که پرچمِ خودم را ستایش می‌کنم و به وسیلهٔ پرچمِ خودم روحِ جاویدِ ملت و جامعهٔ خودم را می‌ستایم و به وسیلهٔ پرچمِ خودم جامعه‌ام را از جامعه‌های دیگر جدا می‌یابم و جدا احساس می‌کنم، در عینِ حال به یک مذهبِ دیگر هم عشق می‌ورزم و یا ایمـان پیدا می‌کنم که از جایِ دیگر آمده است، یا مذهبام را عوض می‌کنم.

هرچند در اقوامِ بدوی و حتی میتولوژیِ یونانی مظاهرِ دینی یا اربابِ انواع در عینِ حال مظاهرِ ملی و حامیِ "کشور ـ شهر" آتن یا اسپارت باشند، ولی همین اندازه که مواردی باشد که این دو از هم جدا شوند، یعنی مظاهرِ ملی ثابت بمانند و مظاهرِ دینی تغییر کنند، نشانهٔ آن است که این دو احساسْ یکی نیستند، زیرا چگونه می‌شود که یک فردْ وابسته به‌یک جامعه باشد و مذهب‌اش تجلیِ روحِ جامعهٔ خودش باشد و بدون این‌که جامعه‌اش را عوض کند، مذهب‌اش را تغییر بدهد.

پس معلوم می‌شود فردی که در جامعهٔ A هست، و مذهبِ جامعه B را می‌گیرد، درحالی‌که تجلیِ روحِ دسته‌جمعیِ جامعهٔ B را نگرفته، احساسِ دیگری را اخذ کرده است چنان‌که برای من که ایرانی هستم هیچ‌وقت امکان ندارد که پرچمِ فرانسه را بگیرم، اما تکنیکِ فرانسه یا نویسندگی و فلسفهٔ آنها را می‌توانم بگیرم برای این‌که تکنیک، نویسندگی و فلسفهْ تجلیِ روحِ جمعیِ فرانسوی نیست، کارِ اندیشهٔ انسانی است که من درحالی‌که ایرانی هستم، آن‌را می‌توانم تقلید کنم. یا فرانسوی شعر و عرفانِ ما را می‌تواند تقلید کند، برای این‌که شعرْ تجلیِ روحِ جمعیِ ایرانی بودن نیست. این یک مطلب خیلی عجیب است.

اما از این عجیب‌تر ایرادِ دوم است که همان‌طور که دورکیم می‌گوید افرادِ یک جامعه در پرستشِ توتمِ خودشان روح جمعی‌شان را می‌پرستند. پس افرادِ یک قبیله یک روحِ مشترک دارند که آن‌را باید بپرستند، ولی در اقوامِ بدوی دیده شده که در همین جامعهْ واحد که یک مذهب دارند، اقلیتی که

جزء همان جامعهٔ بزرگ هستند تغییرِ مذهب پیدا کرده‌اند، یعنی از نظرِ اجتماعی و از نظرِ قشرِ وراثتیْ خود را زادهٔ توتمِ خود می‌دانند و توتمِ اکثریت را می‌پرستند ولی از لحاظِ دینی، دین را از قبیلهٔ دیگر گرفته‌اند. این، نشان می‌دهد که جنسِ احساسِ دینی از جنسِ روحِ اجتماعی جداست، گرچه بسیار شده و هست که روحِ جمعی در دین تجلی کرده ـ مثلِ مذهبِ یهود ـ ، یا روحِ دینی در نژاد و جامعه تجلی کرده ـ مثلِ مذهبِ اجتماعی که در یونان است و مذهب تجلیِ روحِ یونانی و روحِ دسته‌جمعی آن است ـ ، اما در همین دو مورد نیز تاریخ نشان می‌دهد که وقتی امپراطوریِ رم تشکیل می‌شود، مذاهبِ یونانی و مظاهرِ دینیِ یونان را می‌گیرد درحالی‌که جامعهٔ یونانی را حل کرده و خود روحِ جمعیِ دیگری دارد و مذهبِ یهود نیز در میانِ اعراب و به‌خصوص بسیاری از قبایلِ یمن (عصر ذونواس) نفوذ داشته است، یعنی اینها یهودی مذهب بوده‌اند بی‌آنکه از بنی‌اسرائیل باشند!

جدا بودنِ این ها در تاریخ کاملاً مشخص است. در اینجا فعلاً نمی‌خواهم استدلالِ ماوراء الطبیعی بودنِ دین را بکنم، می‌خواهم برخلافِ حرفِ دورکیم بگویم که پرستشِ معبودِ دینی از جنسِ پرستشِ سمبلِ اجتماعی نیست، پرستش و رابطهٔ انسان با معبودِ دینی‌اش همان رابطهٔ فرد با روحِ جمع‌اش نیست. رابطهٔ فرد با جدِ اعلایش ممکن است پرستش و یا ستایشِ فراوان باشد، اما از نوعِ احساسِ دینیِ انسان نسبت به خدا یا خدایان یا مقدساتِ غیبی و دینی‌اش نیست، برای این‌که امکان ندارد فرد در یک جامعه تغییرِ مذهب بدهد، مگر این‌که مذهب با روحِ جامعه‌اش از یک جنس نباشد.

بنابراین دو تا دلیل دارم برای این‌که تزِ دورکیم باطل است : یکی این‌که پرستشِ روحِ جمعی که در توتم تجلی پیدا می‌کند از نوعِ مذهب نیست، چون افراد در یک جامعهٔ واحد و در یک قبیلهٔ واحد درحالی‌که روحِ دسته‌جمعی آنها تغییر نکرده، مذهبِ جامعهٔ دیگر را گرفته‌اند. دوم این‌که در یک جامعه همه به توتم خودشان معتقدند، اما عدهٔ زیادی به‌یک مذهب معتقدند و عدهٔ کمی به‌یک مذهبِ دیگر یعنی در یک جامعه یک نوع توتم و یک نوع پرستشِ اجداد وجود دارد ولی دو تا یا سه تا یا گاهی چند تا مذهب در جامعه دیده می‌شود، بنابراین روحِ جمعی نمی‌تواند با روحِ مذهبی یکی باشد. گذشته از آن توتم‌پرستی تنها شکلِ منحصرِ مذهبِ ابتدایی نیست که مذاهبِ دیگر همه از آن منشعب شده باشند. فتیشیسم و انیمیسم، به عقیدهٔ بسیاری، مذهبِ بدوی است و نه توتمیسم، و فتیشیسم و انیمیسم که پرستشِ نیروهای بی‌شمار و نامشخصِ قوای جادویی و ارواحِ اشیاء و طبیعت است نمی‌تواند تجلیِ

روحِ جمعیِ طایفه یا قبیلهٔ پرستنده باشد و ارواح و نیروهای جادویی در این مذهب هیچ ربطی به تجسمِ عینیِ جامعه ندارند، و بلکه بیشتر به تلقی و تفسیرِ ابتدایی از هستی و طبیعت و تحلیل و تعلیلِ پدیده‌های جهان و رابطه‌اش با انسان مربوط است و نه به رابطهٔ فرد با جامعه‌اش.

برخی مثلِ اسپنسر، فتیشیسم را نوعی از مذهبِ انیمیسم ـ یا پرستشِ ارواح ـ می‌دانند و این مذهب را تجلیِ روشنِ احساسِ مذهبی در جامعه‌های ابتداییِ بشری می‌شناسند. در این مذهبِ انسان‌ها معتقدند که ارواحِ انسانی یا ارواحی که شبیه به روحِ انسان هستند در سراسرِ زمین در اعماقِ جنگل‌ها و دریاها و در پدیده‌های طبیعت پراکنده‌اند و در زندگیِ افرادِ آدمی دخالت می‌ورزند، و همین ارواح‌اند که بعدها به صورتِ ارواحِ طبیعت و روحِ هر یک از پدیده‌های طبیعی مثلِ باران و طوفان و جنگل و درخت و آب و کوه و... در می‌آیند. در این مذهبْ تناسخ نیز آشکار است. فرد که می‌میرد روحِ او به جمعِ ارواح می‌رود و سپس خود را آماده می‌کند تا بازگردد و در تنِ دیگری حلول کند. روحِ جد و اجداد که در توتم نیز حلول کرده است، در تک تک افرادِ قبیله نیز ورود می‌کند و پس از ترکِ آن به افرادِ دیگر و نسل‌های دیگر رجعت می‌کند.

نیروی غیبی، قداست و ثنویت یا دوگانگی اشیاء و امور

از ویژگی‌های مذهبِ توتم پرستی و مذاهبِ بدوی مثلِ فتیشیسم ـ پرستشِ اشیاءِ خاصی که آنها را دارای ارواحِ خاص و صاحبِ نیروی مرموز و قدرتِ جادویی و سحرانگیز می‌دانند ـ و آنیمیسم ـ پرستشِ ارواحِ بی‌شماری که سراسرِ جهان را پر کرده و در همهٔ اشیاء و پدیده‌های طبیعت جا دارند ـ یکی این است که برحسبِ رابطهٔ انسان با توتم ـ در توتمیسم ـ و رابطهٔ انسان با فتیش ـ در فتیشیسم ـ و رابطهٔ اشیاء با آدم‌ها و با روح ـ در آنیمیسم ـ دنیا و همهٔ اشیاء را تقسیم می‌کردند به : "ساکره" **(Le Sacrce)** یعنی چیزی که مقدس و متبرک است و "پروفان" **(Le Profane)** یعنی چیزی که مقدس و متبرک نیست.

بعضی‌ها "پروفان" را پلید ترجمه کرده‌اند، درصورتی‌که پلید نیست. "پروفان" هر چیزِ غیرِمذهبی و غیرِمقدس است. چنان‌که الان ما در جامعهٔ خودمان عقایدی را از قدیم یعنی قبل از اسلام، می‌بینیم، که مثلاً یک تکه نبات را با کشیدن به جای متبرکی، متبرک می‌کنیم، یعنی "ساکره". اما قبل از این عمل "ساکره" نبود، "پروفان" بود. پس "پروفان" یعنی غیرِمتبرک بودن، مادی و عادی بودن، نه این‌که پلید و نجس بودن.

پس با این ملاک اشیاء برحسبِ این‌که با ارواح یا اشیاءِ مقدس ارتباط پیدا کنند، مقدس می‌شوند. مثلاً کسی که پیشانی‌اش به‌یک ضریحِ مقدس رسیده یا دست‌اش به دستِ متبرکی خورده، آن پیشانی و دست برای عده‌ای تقدس پیدا می‌کند و به همان پیشانی قسم می‌خورند. این ارتباط با آن روحِ مقدس است که در جسمی نامقدس حلول می‌کند و مقدس‌اش می‌کند. بنابراین دنیا تقسیم می‌شود به مقدس و نامقدس، همهٔ اشیاءِ عالم و همهٔ آدم‌ها و همهٔ امورِ اجتماعی.

مثلاً در همین مذهبِ فتیشیسم یا آنیمیسم، کار کردن "پروفان" است و گاهی ملعون، و کار نکردن متبرک است و مقدس. یعنی زندگیِ مادی "پروفان" است. باز می‌بینیم که روزها هم به مقدس و غیرمقدس ـ یا شوم ـ تقسیم می‌شوند، مثلِ روزِ سیزده که نحس است و از آثارِ دورهٔ آنیمیسم است که هنوز در اذهانِ‌مان مانده است. یا در عرب می‌گفتند که کار کردن بعدازظهرها حرام است و می‌آمدند و در قهوه‌خانه‌ها می‌نشستند و قلیان می‌کشیدند و حرفِ مفت می‌زدند که حلال بشود، تا این‌که سورهٔ "والعصر" آمد و دیدند خدا به عصر قسم خورده، عصرها بیشتر کار کردند.

بنابراین اصلِ اعتقاد به نیروی مقدس و شوم و قوا و آثارِ بد و خوبی که در ذات و زندگیِ انسان دارند، انسان را به یک سلسله اصول و اعمال و احکامِ خاصی وا می‌داشت، بدین معنا که ترس و گریز یا امید و حرمت را در آنان بر می‌انگیخت و کوشش‌ها و مقدماتی را که برای آمادگی و پذیرشِ خود و جلب یا تخسیرِ آن قوا و اثراتِ غیبی ضرورت داشت. و از اینجاست مسألهٔ عبادت، مراسم و اعمالِ دینی، نظامِ خاص و تعلیماتِ روحی و فکری و اخلاقی و اجتماعی و مذهبی و بالاخره ریاضت، و لازمه‌اش تحریمِ یک سلسله اعمال، یا استعمالِ برخی چیزها و پرهیز از بعضی مُحَرَّمات است که نامِشان "تابو" [۷] است.

تمامِ اشیاءِ عالم دارای روحِ خاصی است که نامش "مانا" است. اسپنسر می‌گوید : از یک بدوی پرسیدم این فتیش‌ها را چرا این‌قدر نگاه‌داشته‌ای و با حرمت به‌روی آنها دست می‌کشی و به چشمت می‌مالی و از آنها تبرک می‌جوئی، مگر این چیست؟ چرا به این جادوگر یا به این فردِ مقدسِ جامعه‌تان ـ بعضی افرادِ قبیله مقدس شمرده می‌شدند ـ دست می‌کشی و لباس یا زانوی او را می‌بوسی و به او احترام می‌گذاری، یا اگر بیمار هستی آبِ دهانِ او را می‌خوری ـ که هنوز هم مرسوم است، حتی در جوامعِ پیشرفته که مثلاً دستِ فلانی تبرک است، پای فلانی سبک است، نفسش شفاست، انگشترِ عقیق ثواب دارد، آجیلِ

مشکل گشاست، درختِ نذری حاجت می‌دهد...ـ چرا؟ می‌گوید توی این‌ها "مانا" است.

در یکی از خیابان‌های مشهدِ ما، سنگِ بزرگِ مقدسی هست که اگر خانمی بتواند آن سنگ را بردارد، بچه‌اش پسر می‌شود و اگر نتواند دختر. توی آن هم "مانا" است!

می‌بینیم وقتی که ملت‌ها کوچک می‌شوند، شخصیت‌های بزرگ هم ارزش‌های خود را در ذهنِ آنها از دست می‌دهند و ارزش‌های متعالی آنها مجهول می‌ماند و چون ملت این ارزش‌ها را نمی‌شناسد، ارزش‌هایی را که می‌شناسد، می‌تراشد و به آنها نسبت می‌دهد. مثلاً مردم معتقدند که پیغمبرِ اسلام انسانِ فوق‌العاده‌ای است، اما ارزش‌های معنوی و انسانیِ او را و عظمتِ کارِ او را درک نمی‌کنند، آن‌وقت می‌گویند وی سایه نداشته است ـ که به‌فرض هم نداشته باشد چه فایده‌ای برای بشریت؟ ـ .علی شخصیتی است سرشار از ارزش‌های متعالی و عمیقِ انسانی، اما این ارزش‌ها در دِماغِ حقیر و فهمِ تنگ شیعهٔ منحطاش نمی‌گنجد و برایش ارزش‌هایی متناسب با سلیقه و شعورِ خودش می‌تراشد یا به مسایلی تکیه می‌کند که برای علی ارزشی نیست. مثلاً ذوالفقارش دو سر است و فکر نمی‌کند که شمشیرِ دو سر به غلاف نمی‌رود و اگر در غلاف باشد، در نمی‌آید، و اگر هم به غلاف رفت و هم در آمد ارزشی ندارد. علی است که به ذوالفقارش ارزش می‌دهد، نه ذوالفقار به علی.

و باز در همین مشهد مردم نسبت به امام رضا ارادت می‌ورزند، حتی طوافِ قبرِ او را از طوافِ کعبهٔ ابراهیم برتر می‌پندارند ـ (هر طوافِ قبرِ او هفت هزار و هفتصد و هفتاد حجِ اکبر است!) اما در عینِ حال آن اثراتی را که امام روی جامعه و انقلاب‌های بعدی گذاشته و حرف‌هایی که زده و نقشی که در رسواییِ خلافتِ زور و فریب داشته و کوششی که در احیای جهتِ فکریِ جامعه و روحِ عدالت‌خواهیِ مردم کرده، نمی‌دانند چیست، ارزش‌های واقعیِ او را نمی‌شناسند، ارزش‌های دیگری می‌سازند، می‌گویند وقتی حضرت به مشهد می‌آمده در نزدیکِ خلج از کوه‌های اطرافِ مشهد استراحت کرده و به سنگ‌های خلج تکیه داده است و از همان موقع تا حالا دیزی‌ها و دیگ‌های سنگی را ـ که در مشهد "هرکاره" می‌گویند ـ از سنگِ همان کوه می‌تراشند، وقتی که آبگوشت را در آنها می‌پزند، خیلی معطر و خوشمزه در می‌آید. توی آن "مانا" است.

در میانِ ما بعضی‌ها مهر را مقدس می‌شمارند درصورتی‌که مهر چیزی نیست جز یک تکه خاک (این مطالب را اگر نگوئیم، حیثیتِ مذهبِمان را در دنیا بر باد داده‌ایم و ارزش‌های عمیقِ آن‌را کتمان کرده‌ایم). مهر یک تکه خاک است و اتفاقاً انتخابِ مهر فکری بسیار مترقی بوده است. روشنفکران می‌گویند با صورتی که الان دارد و تلقی‌ای که عوام از آن دارند، اصلاً قابلِ قبول نیست، صحیح نیست و بسیار زشت است، چون یک نوع بت پرستی تجلی می‌کند و تلقی می‌شود. درصورتی‌که اصلِ مهر داشتن، بسیار مترقی بوده، برای این‌که اصل، سجده کردن بر خاک باید باشد (ثقیف، طایفه‌ای بودند که در طائف می‌نشستند، مردمی سخت متکبر و متعصب بودند، نزد پیغمبر آمدند و گفتند اصولِ اسلام چیست که ما قبول کنیم؟ پیغمبر بیان کرد. گفتند ما همه‌اش را قبول داریم، غیر از نمازش را چون این "دنائت" است، خفت و ذلتِ آدم است که خم بشود و به خاک بیفتد. پیغمبر قبول نکرد، گفتند ما را هر چه خواهی به جهاد بفرست اما به رکوع و سجود وامَدار. پیغمبر گفت : برای این‌که غیرت را بشکنی باید به خاک بیفتی) این سجده کردن برای آدم‌ها ـ به‌خصوص در عصرِ تفاخراتِ اشرافی و خانوادگی و طبقاتی جاهلیت ـ بسیار کارِ مشکلی است، ذلت را در برابرِ آن قدرتِ بزرگ نشان می‌دهد و در این شکل است که اختلافات و تظاهراتِ اشرافی از بین می‌رود، چون در راهْ رفتن هر کس می‌تواند به نوعی راه برود، در لباس پوشیدن هر کسی می‌تواند به طرزی لباس بپوشد، در مراسمِ دیگر می‌تواند طبقه و تبار و شخصیت خود را نشان دهد و جدا کند، اما به خاک افتادن را نمی‌شود، که مثلاً به نوعی سجده کنم که بفهمند آدمِ محترمی هستم. ولی اگر قرار باشد که بر هر چه بخواهیم، بتوانیم سجده کنیم، روی یک قالیِ پنجاه هزار تومانی سجده می‌کنم، یا روی طلا، یا سنگِ عقیقِ یکپارچه و دیگران که ندارند روی پلاک یا روی زمین، و بدین ترتیب برتری‌ام را می‌نمایم.

برای این‌که این چیزی که بر آن سجده می‌شود، هماهنگیِ عمومی پیدا کند که هیچ‌کس نتواند در این حال خودش را و ارزش‌های اجتماعیِ دروغین‌اش را بر دیگران بفروشد و نشان بدهد، و از طرفی بینِ سجده کردن و چیزی که بر آن سجده می‌شود یکنواختی وجود داشته باشد، لذا اعلام شده که همه بر یک چیز سجده کنند و آن هم باید خاک باشد که در همه جا یکسان است و نشانهٔ خواری و خاکساری. خاک، همین خاکِ معمولیِ زمین. و چون این خاک همه جا نیست، جوازِ سجده کردن بر هر چیز و عدمِ تقید به سجده بر خاک ممکن است وسیله شود برای کسی که به خودنمایی و فخرفروشی و

تظاهر به اشرافیت و خصوصیت بپردازد و روی طلا، بر سنگِ عقیق، بر پارچهٔ حریر و ترمهٔ نفیس سجده کند و به‌هرحال راه برای این بازی‌های ابلهانه باز باشد. حتی در سجده هم نباید امکانِ تجلیِ امتیازِ طبقاتی و اشرافی باشد، آنجا هم خاک را با خودتان ببرید. و مُهر یعنی یک تکه خاکِ قابلِ حمل، اما باز همین خودش اصالت پیدا می‌کند و یک چیز متبرک می‌شود و مرموز و ساندویچِ ثواب! و این مهری که همه جایش را چرک و چربی گرفته و عرق روی آن نشسته و رنگش تغییر کرده، کمی از رویش می‌تراشند، توی آب مخلوط می‌کنند و به چشم و گوشِ بچه، یا دهانش می‌ریزند که از بیماری شفا پیدا کند!

پدرم می‌گفت روایتی هست که می‌گوید آبِ آشامیدنی و آبِ مصرفی شما باید یکی باشد، به این معنی که آبِ مصرفی باید به‌قدری تمیز باشد که قابلِ شرب باشد، نه مثلِ آنچه که مرسوم است، که چون می‌گویند آب بیاور، می‌پرسد آبِ خوردن می‌خواهید یا آبِ کارِ دیگر. درحالی‌که آبِ شست‌وشو باید آشامیدنی باشد. فلان شخصِ مقدس را که خیلی وسواس هم دارد و اگر ذره‌ای خون به جامه‌اش برسد تمامِ لباس‌هایش را برای احتیاط آب می‌کشد و تمیز می‌کند و یک ساعت زیر آفتاب می‌ایستد که خشک‌شان بکند، می‌بینیم که در خزینه‌ای می‌رود که یک سوم‌اش آب است و دوسوم‌اش چیزهای دیگر، و بعد از این‌که خودش را تمیز می‌کند و همه چیزش را اضافه بر آنچه که برادرانِ دینیِ دیگرش ریخته‌اند در خزینه می‌ریزد، بعد از غسل یک مشت از همان خزینه ـ که مخلوطی است از آبِ بینی و دهان و سایرِ کثافات ـ بر می‌دارد و استنشاق می‌کند و چند قورت هم برای ثواب‌اش می‌نوشد. چرا؟ برای این‌که در روایت گفته شده آبِ غسل باید آشامیدنی باشد. این است که می‌بینیم اصلی که می‌تواند بزرگترین عاملِ بهداشتِ عمومی باشد، خود عاملِ انتقال و سرایتِ عمومیِ همهٔ امراض می‌شود.

مُهر، نباتِ متبرک، شُله و حلوا، آجیلِ مشکل گشا، طلسم و درختِ مراد، خاکِ تربت، در همهٔ اینها "مانا" هست. "مانا" چیست؟ یک قوهٔ بی‌نامِ مرموزی است که در برخی اشیاء بیش و کم وجود دارد و حتی در بعضی اشخاص بسیار زیاد و نیرومند است و ما به‌وسیلهٔ اعمالِ جادوئی، ادعیه و اورادِ خاص، واسطگیِ جادوگر یا افرادِ خاصی که دارای نیرو و آگاهیِ ویژه‌ای در جلب و تسخیرِ این نیروهای مرموز هستند و نیز با توسل و تمسکِ به آنها و دست

کشیدن و بوسیدنِ آنها، "مانا" را در خودمان حلول می‌دهیم و از قدرت و تقدسِ آنها برخوردار می‌شویم.

در مسیحیت، روح (Esprit) شکلِ تکامل یافته و تلطیف شدهٔ "مانا" است. مسیح دارای مانا (روح) است چون دارای جنس و سرشتِ مقدس است و از آب و گلِ دیگران نیست. این‌که معتقدند مقداری از شرابی که در شامِ آخر خورده، هنوز مانده، و دو هزار سال است همان را با آب مخلوط می‌کنند و در قدحِ بزرگ می‌ریزند و همه از آن می‌آشامند، بعد باز قدری از آن را در قدحی دیگر می‌ریزند و باز از آن قدح در قدحِ دیگر و آب می‌کنند و می‌خورند و این کار ادامه یافته تا حال، تمامِ عظمتِ کلیسا و پاپ در این است که آن آبِ متبرک و شرابِ متبرک و نانِ متبرک را در اختیار دارد. پاپ، کشیش‌ها و بطریق‌ها، خود حاملِ آن "روح"اند و کلمهٔ "روحانی" از همین عقیده آمده و به‌این گروه اطلاق می‌شود، در برابرِ مردمِ عوام که فاقدِ آن‌اند و جسمانی‌اند.

من وقتی به‌عنوانِ یک آدمِ جسمانی (پروفان) که آن روح را ندارم، کمی از شرابِ متبرک را که دست به‌دست گشته می‌خورم، می‌گویند از خونِ مسیح، به اسمِ شراب، و از جسمِ مسیح، به‌اسمِ نانِ متبرک خورده‌ام، و مانا به‌این وسیله در من حلول می‌کند و به‌این شکل من با مسیحْ وحدتِ مقدسی پیدا می‌کنم، با او خویشاوند می‌شوم، ذات‌ام از گناهٔ اولیه که در همهٔ آدم‌ها هست ـ گناهِ آدم ـ پاک می‌شود و ذاتِ الهی و عیسایی می‌یابم.

به‌عقیدهٔ من این شکلِ تکامل یافتهٔ همان نظریهٔ معروفِ لوی برولِ فرانسوی است در کتاب "کارنه‌ها" که مجموعهٔ یادداشت‌های ناقصِ اوست که پس از مرگ‌اش منتشر شد : نظریهٔ اشتراک (Participation) . افرادِ یک قبیله درحالی‌که خود را یک فردِ مشخصِ انسانی می‌دانند، طیِ رقص‌ها و مراسمِ دینی که توسطِ جادوگران و یا واسطه‌های مذهبی انجام می‌دهند و در آنها، اعمال و اطوار و حتی شکلِ توتمِ قبیلهٔ خود را تقلید می‌کنند (اعمالِ تقلیدی) احساس می‌کنند که توتم‌شان در آنها حلول کرده است و مثلاً کانگورو یا کرکس شده‌اند.

این روح در دستِ کیست؟ در دستِ حاملینِ روح. و حاملینِ روح یعنی روحانیونِ مسیحی. و به‌همین جهت هم هست که همهٔ افرادِ جسمانی باید عضوِ رسمیِ کلیسا بشوند و تابعِ کشیش‌ها، تا بتوانند آن روح را داشته باشند و در خودشان حلول بدهند و با "سن اسپری" اتصال پیدا کنند و از گناهِ آدم بخشیده و تبرئه شوند. این است که در اوایلِ قرونِ جدید صدها هزار مسیحی که می‌خواستند بدونِ کسبِ عضویت از مرکزِ کلیسا و واسطگیِ روحانیونِ

رسمی، مسیحی باشند، قتلِ عام شدند، و حتی بسیاری از علمای مذهبی مثلِ "ژوردانو" در آتش سوختند.

در جامعه‌های فتیشیسم، انیمیسم و توتمیسم، نیرویی هست به‌نام "شورینگا"، که فقط عدهٔ خاصی در جامعه آن‌را دارند و این‌ها روحانیون‌اند که به کمکِ این نیرو می‌توانند در ارواح و قوای مزموز نفوذ کنند و اَعمال و مراسم و اورادِ مذهبی را انجام دهند و مردم را با مذهب مرتبط کنند و در آخرِ مراسم عبادی و ریاضت‌های مختلف و مراسمِ دسته‌جمعیِ دینی، نذرها و وقف‌ها را انجام دهند.

پس این‌ها واسطه‌های مقدسِ میانِ عوامِ مردم و قوای غیبی و مظاهرِ دینی هستند و علتِ این امتیازِ طبقاتی و نقشِ اختصاصی و انحصاری‌شان، خصوصیتِ ذاتیِ‌شان است که صاحبِ قوهٔ "شورینگا" هستند و حاملِ روحِ مقدس [۸].

چیز دیگری که مشترک است ـ هم در توتمیسم و هم در فتیشیسم و هم در انیمیسم ـ اعتقاد به‌این است که غیر از اشیاءِ محسوس، موجودات و امورِ بی‌شماری هستند که در زمین و آسمان پُرند و ما نمی‌بینیم و به‌وسیلهٔ مراسمِ دینی، پرستش‌ها و عبادت‌ها و اعمالِ خاص، می‌توانیم با آنها تماس پیدا کنیم.

عقیدهٔ مشترکِ دیگرِ این ادیان این است که در جنگل‌ها، دریاها و در زمین و آسمان ارواحی پُرند که در زندگیِ ما مؤثراند. به‌این معنی که تنها علتِ مرگِ من ضربه‌ای نیست که مثلاً به‌سرم خورده و یا از اسب و درخت افتاده‌ام و همچنین ازدیادِ محصول ـ چه در زراعت و چه در دامداری ـ تنها به‌دلیلِ کوششِ من نبوده است، و خلاصه همهٔ عوامل و عللِ مؤثر در حرکات و پدیده‌های طبیعت و حیات و جامعه و فرد، منحصر به همین عوامل و عللِ محسوسی که می‌بینیم نیست، بلکه عواملِ دیگرِ غیبی هم وجود داشته که دست اندرکارِ این امور هستند. پس یکی از عقایدِ مشترکِ این‌ها، اعتقاد به‌وجودِ علت‌هایی غیر از علت‌های قریبی [۹] است که می‌بینیم.

اعتقاد به وجودِ نامرئیِ بسیاری از حقایق و موجودات که در عالم هست و ما نمی‌بینیم، و همچنین تقسیمِ هستی به خیر و شر و مقدس و

نامقدس ـ به طوری‌که دورکیم اصولاً وجهِ مشترکِ همهٔ ادیان و به عبارتی دیگر، شاخصهٔ احساس و بینشِ مذهبی را پیدایشِ مفهومِ "قُدس" (‘Sacre) می‌داند ـ اعتقاد به اتصالِ افراد به نیروهای غیبی، نیروهایی که در ماوراءِ احساسِ انسانِ بدوی هستند ـ البته به‌وسیلهٔ کسانی که واسطهٔ بینِ مردم و آن نیروهای غیبی هستند ـ و اعتقاد به این‌که همهٔ قوا و ارواحِ نامحسوسی که در اشیاء و یا طبیعت هستند، در زندگیِ ما مؤثراند و انسان باید و می‌تواند با آنها کنار آمده، آنها را جلب یا تسخیر کند، و...، وجوهِ مشترکی هستند که یا به صورتِ اعتقاد و پرستشِ توتم تجلی پیدا می‌کنند یا به صورتِ فتیش، و یا نیروها و ارواحِ بی‌شمارِ غیبی.

خصوصیاتِ مشترکِ ادیان در ذهنِ انسان‌های ابتدائی

آنچه را که من به طورِ خلاصه از مجموعهٔ ادیانِ ابتدایی فتیش پرستی، انیمیسم (ارواح پرستی)، توتم پرستی، اعتقادِ به مانا، به تقدس، تابوئیسم و سایرِ اشکالِ گوناگونِ مذاهبِ ابتدایی استخراج کرده‌ام، به عنوانِ وجهِ مشترکِ همهٔ مذاهبِ ابتدایی این‌هاست که تیترشان را می‌گویم برای این‌که آنچه تاکنون گفته‌ام برای فهمیدن و شناختنِ این تیترها کافی است.

از فهرستِ اصولِ مشترکِ ادیانِ ابتدایی این نتیجه گرفته می‌شود که از اولین بار که جامعه تشکیل شد و انسان وجود یافت ـ انسان منهای جامعه اصلاً وجود ندارد و اگر بوده به صورتِ یک حیوان بوده، نه در نوعِ کنونی ـ و از اولین باری که انسان به این شکلِ موجود، به وجود آمده در حالتِ بدوی، در همهٔ قبایلِ مختلف، نژادهای مختلف ـ اسکیموی قطبی، سرخ پوستِ آمریکائی، یا بدویِ استرالیائی، یا سیاهِ آفریقایی ـ و مکان‌ها و زمان‌های مختلف، دین همراهش بوده، حتی در نظام‌های مختلف، چه صید در دریا، چه شکار در جنگل، در همهٔ این مراحلْ دین داشته، اما به صورت‌های مختلف (این صورت‌های مختلف هر کدام به شکلی احساسِ دینی را تجلی می‌دادند) و در قالب‌های متفاوت ـ مراسمِ دینی و عبادی، ریاضت‌ها و حرمت و حلیت‌های مختلف ـ نشان می‌داده، که جزء کاراکترهای اساسیِ همهٔ ادیان در نخستین مرحلهٔ تجلیِ دین در جامعهٔ بشری است (آن‌طورکه جامعه‌شناسانِ مادی می‌شناسند و آن‌طور که منابعِ تحقیقاتِ علمیِ جامعه‌شناسان، اتنوگرافها و اتنولوگ‌های قرونِ ۱۹ و ۲۰ ـ که اغلب‌شان لامذهب یا ضدِ مذهب‌اند ـ می‌گویند).

نتیجه‌ای که می‌خواهم بگیرم این است که تعریفِ دین را به جای این‌که از فیلسوفِ خاص، یا فلان مذهبِ خاص یا روحانیِ خاص که دین را مصنوعاً تعریف کرده بگیریم یا طبقِ روشِ معمولِ نویسندگان و فلاسفه، اول چند تعریفی را که از مذهب شده طرح کنم و یکایک را بررسی و مقایسه و رد کنم و بالاخره به یک تعریفِ به‌دردخورِ منطقی برسم، می‌کوشم تا با متدِ علمیْ آن‌را تحقیق کنیم و بدان برسیم.

این تعریف که دین عبارت از اعتقاد به موجوداتِ غیبی، عقیدهٔ قلبی، کششِ عاطفیِ مرموز و... این‌ها تعریف‌هایی است که توی آنسیکلوپدیاها، کتاب‌های دین شناسی، جامعه‌شناسانِ اروپایی و امثالِ آنها می‌گویند. این چنین تعریف‌ها، خیلی دیمی است، همین‌طور نشستن و بافتن است. از بابِ علمی به این شکل چیزی تعریف نمی‌شود. پس چگونه باید شناخت و تعریف کرد؟

متدِ علمی برای شناختِ هر چیز، به این شکل است که اگر بخواهیم مثلاً دین را تعریف کنیم بایستی همهٔ ادیانِ ابتدایی را در شکلِ اول‌شان، در جامعه‌های مختلف، و در طولِ دوره‌های مختلف، بررسی کنیم و وجوهِ مشترک‌شان را در همهٔ ادیان در بیاوریم. این وجوهِ مشترکی که در همهٔ ادیان و همهٔ ادوار هست، اصولِ اساسیِ دین است و احساسِ دینی در تاریخ بشر و در جامعهٔ بشری است. بنابراین، تعریفِ دین را بر اساسِ این اصولِ استخراج شده که وجهِ مشترکِ همهٔ مذاهب است، باید دانست. پس تعریفِ دین عبارت است از احساسِ حقیقتی که این کاراکترها و صفاتِ ذاتی را مشترک دارد.

برای تحقیقِ کارِ مذهبی یا جامعه شناسی یا انسان شناسی و یا هر چیزِ دیگر، دو متد وجود دارد : یکی متدِ "اکرونیک" است و یکی متد "دیاکرونیک". مثلاً اگر بخواهیم بفهمیم که شعرْ غریزه است یا پدیده‌ای که بعداً از بین می‌رود و جزء غرائزِ انسان نیست، یک مرتبه آکرونیک‌مان (achroniquement) بررسی می‌کنیم و یک مرتبه دیآکرونیک‌مان (diachroniquement) اگر هر دو روش وجودِ شعر را تأیید کرد، از لحاظِ علمی صددرصد می‌توانیم بگوئیم که شعر جزء فطرتِ آدمی است و به این ترتیب عمل می‌کنیم که یک‌مرتبه شعر را به طورِ افقی در نظر می‌گیریم، یعنی در همهٔ ملت‌ها و جامعه‌ها در حال حاضر، بررسی می‌کنیم (که در این صورت زمانْ واحد است اما زمینه‌ها متعدد) بعد می‌بینیم که الان شعر در ایران و ترکیه و بینِ عرب‌ها و ژاپونی‌ها و آمریکائی‌ها و کشورهای اروپایی و بدوی‌ها هست، همه جا هست. نتیجه می‌گیریم که به صورتِ افقی در همه جا هست. بعد ایران تنها را می‌گیریم (زمینهٔ

واحد اما در ادوارِ زمان). می‌بینیم که در دورهٔ صفویه هم هست، در دورهٔ هخامنشی هم هست، در دورهٔ ساسانی و اشکانی و ماد هم هست. و پیش از آن هم هست. پس به‌صورتِ عمودی هم در نظر می‌گیریم و باز می‌بینیم در همه وقت است. از اینجا نتیجه می‌گیریم که شعر پدیده‌ای است در روحِ آدمی، برای این‌که هم آکرونیک‌مان بررسی کردیم و هم دیاکرونیک‌مان، و دیدیم در همهٔ دوره‌ها هست. این دو متدِ تحقیقِ علمی است برای همهٔ مسائلِ انسانی. به‌همین طریق می‌توان فطری بودنِ دین را با متدِ جامعه‌شناسی بررسی کرد.

مجموعهٔ مطالعاتِ جامعه شناسیِ بدوی و بررسی و مقایسهٔ مذاهبِ انیمیسم، فتیشیسم، تابوئیسم و توتمیسم، و حتی در اَشکالِ بعدی‌اش مثلِ پرستشِ رب‌الانواع، پرستشِ قوای طبیعت ـ این‌ها دین‌های بعدی است که بعد خواهم گفت ـ و پرستشِ چند خدا و بعد پرستشِ سه خدا و دو خدا، که اشکالِ متعالی و برتر و تکامل یافتهٔ دین در جامعهٔ بشری است، نشان می‌دهد که این خصوصیات از اول مشترک و عام است :

۱ـ مذهب، معنی داشتنِ هستی را اثبات می‌کند ـ در همهٔ این مذاهب، حتی خرافی‌ترین و منحط‌ترین مذهبی که بشر داشته است مانند پرستشِ فتیش یا ارواحِ خبیثه و طیبه‌ای که در تمامِ اشیاء وجود دارند و در زندگی مؤثراند ـ اینها از نظرِ ما خُرافه است ـ احساسِ مذهبیِ معنی داشتنِ هستی نهفته است ـ یعنی جهان‌بینیِ مذهبی یک جهان‌بینیِ مثبت است. معنی داشتنِ هستی یعنی نفیِ عبث و پوچی و "ابسوردیته" (به‌قولِ آلبرکامو) آنچه که سارتر می‌گوید، آنچه کامو می‌گوید، آنچه تاترِ پوچی می‌گوید. آنچه که فلسفهٔ پوچی (ابسوردیته) می‌گوید این است که جهان، عبث، انسان، عبث و همه چیز پوچ است و آنچه فلسفهٔ پوچی و هنرِ پوچی را در حالِ حاضر به‌وجود آورده و دارد در ایران هم رواج پیدا می‌کند، بینشِ پوچی و جهان بینیِ پوچی است. معنی داشتنِ هستی نفیِ عبث و پوچیِ هم زندگی و هم طبیعت است. یک مذهبی در هیچ یک از ادوار و در هیچ مذهبی ـ حتی منحط‌ترین مذهب ـ بودنِ خودش را پوچ و جهان را بی‌معنی نمی‌داند، ولو معنایی که برایش تصور می‌کند، بسیار غلط باشد.

۲ـ اعتقاد به غایتی نهایی در جهان، انسان و تاریخ ـ یعنی این که مذهبیْ در همهٔ اَشکال‌اش معتقد است که من، قبیله‌ام، نوعِ بشر و هستی برای چیزی آفریده شده‌اند. این غیر از معنی داشتن است و بدین مفهوم است که هم طبیعت و هم تاریخ (یعنی نوعِ بشر) و هم "من" به‌عنوانِ یک "اندیویدو"

(فرد)، هدف و سرمنزلی خاص را تعقیب می‌کنند.

۳ـ دوگانگیِ وجودی و انسانی، ثنویت یا دوآلیسم ـ در همهٔ مذاهب، جهان، انسان و همهٔ امور تقسیم می‌شوند به خوب و بد، زشت و زیبا، پلید و مقدس. حال این تقسیم‌بندی و این زشت و زیبا و خیری و شری که معتقدند، غلط و خرافی است یا درست، آن بحثِ دوم است [۱۰]. بدین ترتیب، بر اساسِ ملاک‌های مذهبی ـ هرچه باشد، توتم باشد، خون باشد، روح باشد ـ انسان‌ها تقسیم می‌شوند به انسانِ پلید و انسانِ پاک، اشیاء تقسیم می‌شوند به بد و خوب و جهان تقسیم می‌شود به عواملِ شر و خیر، و اکنون هم این‌طور تقسیم‌بندی می‌شود. اخلاق عبارت است از مجموعهٔ اعتقادات و اَعمالِ ما که بر اساسِ تضاد مبتنی است والا اخلاقْ معنی ندارد. علم، تکنیک و حتی انسانِ امروز نیز بینش‌اش نسبت به طبیعت، به‌طورِ نسبی، بینشِ دوگانه بینیِ طبیعت است. جامعهٔ انسانی، اعمالِ انسانی، افکار، احساسات و عواطف همه بر اساسِ این تضاد تقسیم‌بندی می‌شده، بنابراین در ابتدا چنین بوده و در حالِ حاضر هم هست. منتهی نوعِ تقسیم‌بندی بر اساسِ تکاملِ بشری فرق می‌کند.

۴ ـ تقدس در عالم ـ مفهومِ تقدس : دورکیم برخلافِ دانشمندانِ گذشته که پرستشِ خدا یا خدایان را ملاک و شاخصهٔ مذهب می‌دانستند، اعتقاد به تقدس (‘Le sacre’) و پرستشِ آن‌را شاخصهٔ اساسیِ همهٔ مذاهب می‌داند. و این بدان معناست که هرجا و در هر فکری که مفهومِ تقدس وجود دارد، یک شیی خصوصیتی غیر از همهٔ اشیاء و خصوصیت‌ها دارد که حرمتِ آدمی و نوعی احساسِ ستایشِ خاصِ آدمی را در برابرِ خودش به‌وجود می‌آورد. برای همین می‌گوید که حتی در مذهبِ بودا چنین است. در بعضی مذاهب، هنوز مفهومِ خدا به‌طورِ مشخص در ذهن به‌وجود نیامده اما احساس، مذهبی است. بعداً به اینجا می‌رسند که مسأله به این شکل نیست : این درست است که مفهومِ خدا به‌صورتِ یک شخص به‌وجود نیامده، اما به‌صورتِ احساس و گرایش در همهٔ مذاهب وجود دارد و نفسِ تقدس همین است، اصلاً در نفسِ تقدس مفهومِ خدا و پرستشِ خدایان یا خدا و مفهومِ پرستش وجود دارد، و الا تقدس اصلاً معنا ندارد. تقدس، یعنی تقسیم کردنِ تمامِ اشیاء و تمامِ امور به اشیاءِ خاصی که دارای یک خصوصیتِ غیرِعادی و برتر هستند، و اشیاءِ دیگری که عادی و معمولی هستند.

۵ ـ تقسیمِ همهٔ اشیاء و امور و واقعیت‌ها، به محسوس و نامحسوس ـ این، مسألهٔ خیلی مهمی است که در آغاز در ذهنِ انسان به‌وجود می‌آید. انسانِ بدویِ نیمه وحشی یا تمام وحشی بلافاصله معتقد می‌شود که جهان تقسیم می‌گردد به آن چیز که محسوس است و آن چیز که نامحسوس است، یعنی پشتِ این محسوس‌ها، نامحسوس‌هایی وجود دارد، حال این نامحسوس‌ها چیستند، این دیگر بحثِ مذاهب است. گورویچ می‌گوید : جامعهٔ وجود ندارد، جامعه‌ها وجود دارند. بنابراین من هم به شباهت و به تقلیدِ او دربارهٔ مذهب می‌گویم : مذهب وجود ندارد، مذاهب وجود دارند (آنچه که هست). مذهب که مطرح می‌شود، غیر از این مذهب و آن مذهب است. از آنها باید به‌عنوانِ "مذاهب" نام برد. یک "مذهب" به‌عنوانِ یک حقیقتِ انسانیِ ماوراءالطبیعیِ خاص دارای چنین خصوصیاتی است، اما مذاهب هر کدام دارای ویژگی‌هایی هستند، که از هم جدا می‌باشند. وجوهِ مشترکِ "مذاهب" است که "مذهب" را به ما نشان می‌دهد. تقسیمِ عالَم و همهٔ واقعیت‌ها به محسوس و نامحسوس ـ آنچه که امروز نیز به آن معتقد است ـ یکی از این وجوه است.

۶ ـ روحِ اجتماعی بودنِ دین ـ این تمامِ حرفِ دورکیم است. او حتی می‌گوید که اصولاً روحِ جمعی همان روحِ مذهبی است و اصولاً رابطهٔ فرد با جامعه، رابطهٔ مذهبی است. بنابراین مذهب، بزرگترین نقشی که در تاریخ داشته، تشکیل و تقویت و تکاملِ جامعهٔ بشری بوده است. بنابراین در هر حال، چه به معنایی که ما می‌گوئیم و چه به معنایی که دورکیم می‌گوید (فرق نمی‌کند) و با وجودِ دو نظرِ متفاوت نسبت به حقیقتِ مذهب، نقشِ اجتماعی و تاریخیِ مذهب به‌اعتقادِ موافق و مخالفِ مذهب، هر دو، این است که مذهبْ نقشِ عظیمی در تکامل و تقویت و حفظ و تقدسِ جامعه و روحِ اجتماعی داشته است.

اصولاً در جامعه‌شناسی بحثِ بسیار مفصلی به‌اسمِ جادو و مذهب وجود دارد. اوائل، جامعه‌شناس‌های ابتدایی و کُلی باف، این دو را یکی می‌دانستند و می‌گفتند که اینها یک احساس است. جامعه‌شناسانِ جدید به‌خصوص دورکیم این دو را در اصل ضدِ هم می‌دانند. آنتی‌تزِ مذهب، جادوست. مگر این دو چه وجهِ‌اشتراکی دارند که باعثِ اشتباهِ جامعه‌شناسانِ قرونِ قدیم و عصرِ جدید شد؟ پاسخ این است که جادو به مسائل و نیروهای غیبی معتقد است و مذهب هم به موجودات و نیروهای غیبی پایبند است، اما نقشی که این‌ها دارند و روحِ بینشِ شان، متضادِ با هم است. جادو همواره کارش تسخیر و تسلط

بر نیروهای طبیعت است برای استفاده از آنها در راهِ شر. جادو هدف‌اش این است که با تقرب و توسل و جلبِ نیروی غیب، یک روح، یک جن و یک قدرتِ مرموز را تسخیر کند و در خدمت بگیرد. اما دین می‌خواهد با کوشش و نیکوکاری و خدمت و... رضایتِ یک روحِ بزرگ یا قدرتِ حاکم را جلب کند. تفاوتِ دوم در این است که جادو یک وجههٔ فردی و دین یک وجههٔ اجتماعی دارد، تمامِ مراسمِ دینی به طور دسته جمعی مشروعند. افرادِ جامعه با نظرِ تقدس به آنها نگاه می‌کنند و در آنها همهٔ افراد یک احساسِ پیوندِ مشترک دارند و همه وادار به فداکاری نسبت به همدیگر می‌شوند، اما جادو دشمنی و تفرقه را ایجاد می‌کند. در جادوْ فرد می‌خواهد برخلافِ جامعهٔ خودش به هدف‌های خاصِ خویش برسد یا دشمنش را بکشد یا "هوو"یش را داغان کند و یا همکارِ اداری‌اش را نابود نماید. بنابراین جادو و مذهب هر دو از نظرِ گرایشِ فطری و ذاتی و غریزیِ انسان، به طورِ ناخودآگاه، مشترک‌اند، اما تجلیِ خارجی‌شان ضدِ هم است و برای همین است که من معتقدم ـ اصولاً یک نظریه است ـ که احساسِ بدویِ خامِ انحرافیِ مذهبی در جامعه‌های وحشی، جادو بوده. بعد این احساس به طرفِ جامعه هدایت شده و شکلِ اجتماعی گرفته است. نقشِ پیغمبر هم فقط این بود که این احساس را ـ این احساسِ فطریِ انسان را که در خدمتِ افراد و به صورتِ ضدِاجتماعی و اصولاً چیزی نامشروع بوده ـ تمایلِ "شرق" چنین بوده ـ جهتِ اجتماعی و مثبت و سازنده و مشروع بدهد. یعنی رسالتِ پیغمبران، هدایتِ احساسِ مذهبی از صورتِ انفرادی و خودگرایی و ضدِ اجتماعی بودن به سازندگی و اجتماع و وحدت بخشیدن به عناصرِ فردی و تکوینِ روحِ مشروع و مثبتِ اجتماعی بوده است. بنابراین مذهبْ ضدِجادوست و در تمامِ این صورت‌های مختلفِ افراد را در یک روحِ جمعی حل می‌کرده و همهٔ نیروهای فردی را در وجدانِ اجتماعی مستهلک می‌کرده و به جامعهٔ بشری تقدس می‌بخشیده و بنابراین یک عاملِ بسیارِ بزرگ در تکوینِ جامعه در تاریخِ انسان بوده است.

۷ ـ بین المللی بودنِ خصوصیاتِ دین ـ خیلی خوشمزه است که این اصطلاح را از خودِ دورکیم در کتابِ **(Les e'le'mentaires de la religion)** گرفته‌ام. دورکیم که مذهب را تجلیِ روحِ جمعیِ یک قبیله و جامعهٔ خاص می‌داند، خود نظرِ کسانی را که می‌گویند که انتقالِ مذهب از جایی به جایی متعلق به جامعه‌های پیشرفته و مذاهبِ پیشرفته است، رد می‌کند و می‌گوید که حتی در قبایلِ بدوی و ادیانِ ابتدایی یکی از خصوصیاتِ مذهب، بین المللی بودنش

است، یعنی از این جامعه به جامعهٔ دیگر، در حالِ انتقال و سرایت است. بین المللی بودنْ خصوصیتِ دین است. بین المللی بودن یعنی ماوراءِ قومی بودنِ مذهب و ماوراءِ قومی بودن در یک کلمه یعنی ملی نبودنِ مذهب، یعنی انسانی بودنِ مذهب، یعنی این‌که مذهب یک تجلیِ نوعِ انسان است نه تجلیِ جامعهٔ قومی یا اقتصادی یا اجتماعیِ خاص، گرچه با آن ارتباط دارد و حتی ارتباطِ بسیار نزدیک به‌طوری که گاه در بعضی موارد با هم اشتباه می‌شوند، ولی دو چیز جدا هستند. آن روحِ جمعی (توتم) یک خصوصیتِ قبیله‌گرایی دارد، ولی مذهب یک خصوصیتِ بین المللی و انترناسیونالیستی و اومانیستی و یک تجلیِ اومانیستی دارد.

۸ ـ وحدتِ انسان و طبیعت ـ برخلافِ آنچه بسیاری از این روشنفکرانِ جدید می‌گویند ـ کسانی که انسان دوستانِ بسیار بزرگی هم هستند ـ مذهب بینِ انسان و طبیعت با روحِ اصلی وحدت می‌بخشد. آنها دچارِ این اشتباه شدند که مذاهب وسیلهٔ تفرقهٔ انسان بوده و انسان‌ها را از هم جدا می‌کرده‌اند. ولی بعضی معتقدند که این درست است که مذاهبِ انحرافی این‌طور بوده‌اند، ولی مذاهبْ غیر از آن "مذهب" است.

آنها می‌گویند "مذاهب" آن چیزهایی بوده که همان روحِ مذهبی را در دوره‌های مختلف به نفعِ آن‌هایی که همه چیز به نفعِشان بوده، منحرف می‌کرده‌اند و این قضاوت را نباید به حقیقتِ مذهب تعمیم داد. اگر اشعار همیشه تملق‌آمیز بوده، نباید گفت شعر یک استعدادِ تملق در آدمی است، این چه نوع قضاوت کردنی است؟ این تعمیم دادن است.

وقتی مذهب می‌گوید که اشیاء هم مثلِ انسان روح دارند، در آن، روحِ انسان است که بینِ خودش با اشیاءِ طبیعت وحدت می‌بخشد و همچنین بینِ خود و اشیاءِ طبیعتی که مرئی و محسوس است، و با روح که پدیده یا پدیده‌هایی غیبی و متافیزیکی است، وحدت می‌آفریند، یعنی جهان را یک کُلِ هماهنگ و یک دستگاه می‌بیند، نه متفرق، بی‌شکل، بی‌غایت و بی‌هدف. جهان بینیِ متجانس دارد، نه جهان بینیِ پراکندهٔ نامتجانس. همان هماهنگی که در اسلام به یک شکلِ منطقیِ دیگر به‌وجود آمده، برخلافِ مثلاً ادیانِ یونانی که در آنها آفریدگار و خالقِ طبیعت کسِ دیگری است و آفریدگار و خداوندِ انسان کسِ دیگری. در فلسفه‌ها و میتولوژی یونانی، انسان از طبیعت جدا می‌شود، اما در احساسِ مذهبی همیشه بینِ انسان و طبیعت یک خویشاوندی

به شکل‌های مختلف ـ خرافی یا غیرخرافی ـ ایجاد می‌شود و این دو باز با آن کانونِ معنویِ جهان، به نامِ خدا یا قوای مرموزِ ماوراءِ طبیعی ـ و به یک معنا غیب ـ این پیوند را برقرار می‌کنند، یعنی در همهٔ مذاهب، انسان، طبیعت و خدا هر سه در یک جهان بینیِ متجانس و هماهنگ شکل می‌گیرند.

۹ ـ وحدتِ انسان و طبیعت و روحِ هستی ـ گفتم که از ویژگی‌های مذهب، اعتقاد به وحدتِ انسان و طبیعت در روحِ هستی و تلقیِ وجود به عنوانِ یک کلِ هماهنگ و نیز جستجوی دائمیِ وحدت در کثرت است. ویژگیِ اخیر بدین معنا است که احساسِ مذهبی همیشه در زیرِ این پدیده‌های متفرق و رنگارنگ و نامتجانس، وحدتی جستجو می‌کند و همهٔ این‌ها را به یک قطب، یک واحدِ خاص یا چند واحدِ خاص تحویل می‌کند، یعنی همهٔ پدیده‌ها را معلولِ چند علت و این چند علت را معلولِ یک یا دو علت می‌داند، یعنی از کثرت به وحدت رو می‌کند. این یکی از خصوصیاتِ بارزِ مذهب است که در هر شکلِ خود، در زیرِ تعدد و تفرق، وحدتِ علت جستجو می‌کند.

۱۰ ـ دغدغه و تلاش و میلِ به اتصال ـ دغدغه و تلاش و میلِ به اتصال یعنی این‌که انسان همواره در زندگیِ خود دارای یک دغدغهٔ مذهبی است. آن دغدغه حتی بیش از مسألهٔ تقدس شاخصهٔ احساسِ مذهبی است. مذهب همواره انسان را مانع می‌شده است که در قالب‌های موجودِ زندگی و بینشِ خود آرام بگیرد و همواره او را به یک تلاش و اضطرابِ دائمی در جستجوی حقیقت یا حقایق یا اسرار وادار می‌کرده است. بنابراین همیشه ناآرامی، اضطراب، دغدغهٔ دائمی، عشقِ به اتصال و میلِ شدیدِ روحِ انسان به طرفِ کانونی نامریی و به قولِ "الکسیس کارل"، کششِ روح به طرفِ کانونِ معنویِ عالَمْ، وجود داشته است. انسان همیشه احساس می‌کند که در حالتِ فعلی‌اش یک فردِ جدا افتاده در عالم است و بنابراین دائماً در تلاش و عشق برای اتصال به چیزی است که گمان می‌کند از آن مجرد و دورمانده است، یعنی یک نوعْ احساسِ غربت و در عینِ حال یک نوعْ احساسِ خویشاوندی جزء ویژگی‌های احساسِ مذهبی است. خویشاوندی و غربت دو مفهوم هستند که از یک منشأ سرچشمه می‌گیرند. در همهٔ مذاهب، انسان همواره با احساسِ مذهبیِ خود در تلاش و عشق برای اتصال به آن کانون است.

۱۱ ـ اعتقاد به تسلط و ترقی و تعالی و حرکت ـ همهٔ مذاهب کوشش می‌کنند تا نیروهای مرموز و غیبی را ـ حتی در مذاهبِ ابتدایی اجنه و ارواح را ـ

به نفعِ خود تسخیر کنند. همواره در تلاشند که از حالتِ فعلی برتر شوند برای این‌که "مانا" در آنها حلول کند، با قدس تماس بگیرند، با نیروهای برتری که حامیِ آنهاست، اتصال پیدا کنند. بدین ترتیب این کوششِ مذهب عاملی بوده که همیشه آنها را به حرکت کردن، به‌طرفِ برتر رفتن، به‌طرفِ غایت یا ذاتِ متعالی و فضائلِ برترین پیش رفتن وادار می‌کرده است.

بنابراین برخلافِ آنچه در تصورِ ذهنیِ ما است، مذهب عاملِ حرکت و پیشرفت و تکامل بوده ـ به هر شکل که تکامل را فرض می‌کرده ـ ، یعنی به هرحال مذهب داشتن در هر ذهنی، نایستادن در "آنچه هست"، و تازیانه‌ای دائمی در روح و در زندگی و در قالب‌های موجود برای اتصال به برترین بوده است. و برخلافِ آنچه می‌گویند که "فناتیسمِ" مذهب اصولاً انسان را راکد و عاجز بار می‌آورد، می‌بینیم که انسانِ اولیه را معتقد و وادار می‌کند که،"تو" با تسخیرِ "مانا"، تسخیرِ قوای مرموز و تسخیرِ ارواح ـ که نمایندگانِ نیروهای طبیعت هستند ـ می‌توانی به کمال برسی و در خودْ قدرتِ تازه و روحِ تازه‌ای به‌وجود آوری، و بدین وسیله استعدادهایی که در تو نبوده، در تو حلول می‌کند. بنابراین، این ایمانِ بزرگِ انسان به استخدامِ نیروهای طبیعت، جزء خصوصیاتِ اعتقادِ دینی بوده است.

۱۲ ـ مفهومِ مسئولیت، اعتقاد به خودسازی، اعتقاد به اراده در انسان ـ کوشش در ساختنِ سرنوشتی بهتر به‌دستِ خود ـ گرچه به کمکِ نیروهای غیبی ـ در همهٔ فُرم‌های مذهبی وجود دارد. بنابراین من با اتصال به نیروهای غیبی و برتر و رسیدن به تقدس و "مانا"، می‌توانم سرنوشت‌ام را تغییر بدهم و پیش بروم. بنابراین انسان مجبور نیست، انسان در همهٔ مذاهب اراده دارد که به‌وسیلهٔ تسخیر یا جلبِ نیروهای خیر، خود را دگرگون کند و با شر مبارزه نماید. این خود نشان می‌دهد که مذهب به اراده و اختیار و به قولِ سارتر عاملِ انتخاب و استعدادِ انتخاب در انسان اعتقاد و اعتراف دارد. همچنین مسئولیت در نَفْسِ هر مذهبی وجود دارد و در هر مذهبی به میزانی که من به یک شر و خیر و به یک نیروی برتر و به یک معبود معتقدم، مسئول‌ام و به‌قولِ رادها کریشنان : عشقْ مسئولیت‌آور است و ایمانِ مذهبی برترین عشق است. پیوندْ مسئولیت‌آور و تعهدآور است و ایمانِ مذهبی اعتقاد یا آرزویِ یک پیوند با مطلق [۱۱] است.

۱۳ ـ نفیِ تصادف و عدمِ اعتقاد به تصادف و عبث ـ مفهومِ دیگر وحدت بخشیدن به تاریخ است و تمامِ ارزشِ فلسفهٔ تاریخ و علمِ تاریخ این است که کسی که به یک مذهب معتقد است، به خطِ سیری باور دارد که تاریخ خطِ سیرِ مزبور را از اول ـ که انسان ایجاد شده ـ تا به آخر دنبال می‌کند. پس هر کس به هر مذهبی معتقد است، تاریخ را مجموعهٔ حوادثِ متفرق و تصادفی نمی‌داند، بلکه آن را یک جریانِ پیوستهٔ معقول و منطقی می‌شمارد که در آن، نوعِ بشر از جایی شروع کرده، مراحلی را می‌گذراند و به جایی که سرمنزلِ مقصودِ تاریخ و نوعِ بشر است، خواهد رسید. این، فلسفهٔ تاریخ و تزِ وحدت و پیوستگیِ تاریخ در برابرِ اندیشهٔ کهنهٔ تصادف در تاریخ است.

۱۴ ـ اعتقاد به اصلِ تضاد، اصلِ مبارزه و جنگ و وجودِ یک نوع بینشِ دیالکتیکی ـ درست برخلافِ حمله‌ای که به مذهب می‌شد که گویا دیالکتیکی نیست و اصولاً منطقِ ثبوتیِ ارسطویی دارد، جهان‌بینیِ مذهبی یک جهان‌بینیِ دیالکتیکی است. حتی در اسلام می‌بینیم که پیدایشِ انسان بر اساسِ یک تضاد است و انسان از روحِ خدا و از لجن و خاک ساخته شده. همچنین پیدایشِ تاریخِ انسان بر اساسِ تضاد است و با قابیل و هابیل شروع می‌شود و همین‌طور میانِ پیغمبران و دشمنانشان، میانِ مردم و دشمنان‌شان تضاد وجود دارد. پس ذاتِ آدمی و همچنین جریانِ تاریخ بر اساسِ تضاد و همهٔ عالم بر کون و فساد است. این بینشِ دیالکتیکیِ کون و فساد، بینشِ ارسطویی و بینشِ ثبوتی است؟ آخر چه باید کرد وقتی کسی نیست از این فرهنگ دفاع کند و در عوض همه هستند که به این فرهنگ حمله کنند؟ این است که خود به خود مذهب، هرچه باشد، محکوم می‌شود.

۱۵ ـ علیت، تحلیلِ منطقیِ عالَم ـ همین قدر که یک انسانِ بدوی اعتقاد دارد که مثلاً یک شیئِ خاص در اثرِ فلان شیء یا بِهمان روح، چنین تغییری کرده است، یا این‌که باور دارد که اگر فلانی مرده به‌خاطر این بوده است که این روح یا آن جن آمده و آن‌را آسیب زده یا فلان قدرتِ "تابو" جان‌اش را گرفته است، معلوم می‌شود که احساسِ مذهبی، ذهنِ او را به دنبالِ رابطهٔ علت و معلول در عالم می‌کشاند. این‌ها را حتی دورکیم هم قبول دارد. او می‌گوید حتی در مذاهبی که صورتِ "ریت میمتیک" (مراسمِ تقلیدی) دارند، یعنی مثلاً در هنگامِ خشک‌سالی با اَعمالِ خاصی "اَدا"ی باران را در می‌آورند، چنین است. نظیرِ این، در همین مراسمِ عامیانه ما هم هست : مثلاً باران نمی‌آید، بعد می‌روند و طیِ مراسمِ خاصی، روی زمین آب می‌ریزند. از نظرِ آنان این آب

ریختن بعداً به‌عنوانِ یک علت، باران ایجاد می‌کند، پس معلوم می‌شود که این مردم در ذهنِ خود بینِ این عمل و ریزشِ باران یک رابطهٔ علت و معلولی قائل هستند. درست است که این رابطه را غلط و معکوس فهمیده‌اند، اما خودِ این کوششِ ذهن برای کشفِ رابطهٔ علت و معلولی، ارزش دارد.

این است که در نَفْسِ اعتقاد به نیروها و ارواحِ غیبی (حتی ارواحِ بد و خوب که در زندگیِ ما هستند و در همهٔ اعمالِ ما مؤثراند) که اعتقادی مذهبی است، علت و معلول وجود دارد و شناختِ این نیروها، شناختِ رابطهٔ عِلی اشیاء است و فلسفه و علم هم از اینجا بیرون می‌آید (این حرف از دورکیم است).

۱۶ ـ اصلِ بقا ـ این‌که "روح همیشه برمی‌گردد"، اصلِ بقا را نشان می‌دهد. البته من قبول ندارم که روحْ همیشه بر می‌گردد، اما این‌که در این خرافه عقیده به بقا وجود دارد، مهم است. در اینجا دو مسئله هست : این عقیده که روح از یک بدن می‌رود و در بدنی دیگر و حیوانی دیگر بر می‌گردد، مزخرف است، اما یک حقیقتِ بزرگ در این فکر وجود دارد و آن اعتقاد به جاودانگیِ انسان است و این‌که مرگْ پایانِ وجود نیست. اصلِ بقا نه تنها به‌معنای بقای فردِ انسانی است، بلکه همچنین بقای موجودات، بقای عالم و بقای هر چه فانی به‌نظر می‌آید، و دوامِ همه وجود را در طولِ زمان، بیان می‌کند.

۱۷ ـ وسعتِ جهان بینی ـ وقتی فردِ معتقدِ به مذهب می‌گوید که پشتِ این پدیده‌های محسوس، ارواح و اسرارِ دیگر و مسائلِ غیبی هست، جهان بینیِ او گسترده‌تر از چیزی است که می‌بیند و از آن بیشتر می‌بیند و بیشتر می‌یابد.

این جهان بینیِ وسیع را مذهب به او می‌دهد، یعنی برخلافِ مذهبِ مادی [۱۲] که محصور کردنِ عالَم است به آنچه که محسوس است یا می‌شود یافت. این وسعتِ جهان‌بینی با قائل بودن به تعددِ علل ـ برخلافِ علتِ محسوسی که می‌بینیم ـ همراه است و باعث می‌شود که فردِ مذهبی در موردِ پدیده‌های مختلف ـ مثلاً رویشِ گیاه ـ به جای یک علت، به علت‌های مختلف معتقد باشد، ولو علت‌ها را اشتباه کرده باشد.

ویژگیِ دیگری که دنبالهٔ همین است، رفتن از علت‌های نزدیک به علت‌های دور است. علت‌های نزدیک آن‌هایی هستند که ما به چشم می‌بینیم و

انسانِ بدوی و اولیه می‌دیده است، ولی مذهبْ او را در همان‌ها منحصر و متوقف نمی‌کرده، بلکه می‌گفته است که علت‌های دورتری وجود دارند که با چندین واسطه به این علت تبدیل شده‌اند و این معلول را پدید آورده‌اند. پس مذهب همیشه ذهن را از علتِ نزدیک به یک پدیده، به علت‌های دوردست‌تر و حتی علت‌هایی که در حیطهٔ حواسِ ما نیستند و بالاترند، می‌کشانده است، و این کاری است که به فلسفه و علم و ذهن و تعقلِ آدمی گسترشِ ماوراءِ محسوس می‌داده است.

۱۸ ـ نجات از آنچه هست، از اسارتِ "هست" ـ انسان در هر مذهبی معتقد به این بود که در وضعی که هست، نباید باشد و برعکس وضعی وجود دارد که باید در آن به سر برد و راهی که از "آنچه هست" به "آنچه باید باشد"، می‌رود، اسم‌اش مذهب است. چنین احساسی را فقط انسان دارد و این، احساسِ همیشهٔ مذهب است. بنابراین انسان همواره به‌وسیلهٔ مذهب دعوت می‌شود تا با یک مهاجرتِ دائمیِ نوعیِ ذاتی و با احساسِ نجات و توسل به نجات، از آنچه که هست خارج شود. از همین مفاهیمِ نجات و اسارت، آرزوی نجات و تلاش برای نجات است که مفاهیمِ انحطاط ، پیشرفت، کمال، بدبختی و خوش بختی در ذهنِ آدمی به‌وجود آمده و این همه در تعقل و زندگی و فرهنگِ او اثر داشته است. همین اندازه که من باور داشته باشم که در عالمِ صورت و امکانی بهتر از این هست، در من حرکت به‌طرفِ تکامل ایجاد می‌شود.

۱۹ ـ مفهومِ نگاهداری و حفظِ انسان و حفظ ِحیات و جامعه ـ در بسیاری از اعمال و مراسمِ مذهبی که در همین مذاهبِ ابتدایی صورت می‌گیرد، کوشش‌های فراوانی برای مبارزه با ارواحِ شر، مذاهبِ شر و جلبِ عناصرِ خیر و ارواحِ طیبه، تغییر در خودِ آدمی، حفظِ فرد و جامعه از قحطی، بیماری، عواملِ شر و نیروهای غیبی‌یی که ممکن است باعثِ محوِ انسان شوند، می‌بینیم. بنابراین مفهومِ حراست و صیانتِ ذات از بدوِ جامعه، در نفسِ مذهب هست.

۲۰ ـ شناخت و کنجکاوی ـ وقتی مذهب اعلام می‌کند که جز آنچه می‌بینی، حقایق و اسرارِ فراوانی وجود دارند ولی نه در زندگیِ تو و نه در حیاتِ تاریخِ نوعیتِ تو مؤثراند، خود به خود برای آدمی، کنجکاویِ شناخت به‌وجود می‌آید و این کنجکاوی به نوبه خود، علم را پدید می‌آورد. هم چنین کوشش برای تسخیرِ آن اسرار است که تکنیک را به‌وجود می‌آورد. اگر مذهب نمی‌گفت که پشتِ سرِ آنچه پیدا است، ناپیداها فراوان است، کنجکاویِ آدمی به‌وجود

نمی‌آمد، پس کنجکاوی زائیدهٔ اعتقادِ قبلیِ انسان به‌این امر است که آن چیزهای مجهول و غیبی فراوانند، و این مبنای مذهب است.

۲۱ ـ عاملِ استخدام و انتخاب ـ مذهب در عین حال که همهٔ اصولِ خود را عنوان می‌کند، جهان را به نیروهای خیر و شر، عناصرِ بد و خوب، رفتارِ بد و خوب، آدم‌های بد و خوب، مقدس و پروفان و امثالِ این‌ها تقسیم می‌نماید و به انسان می‌آموزد که به‌وسیلهٔ عبادت ـ در مذاهبِ اولیه ـ یا ریاضت‌های خاص ـ در همهٔ مذاهبِ بعدی به شکل‌های دیگر ـ و هم چنین کوشش و فداکاری‌های فراوان و جهادهای نفسانی می‌توان این نیروهای طبیعی را استخدام کرد. به او می‌گوید که آسمان و زمین برایت مسخر شده و هم چنین تو می‌توانی خود، انتخاب نمایی.

۲۲ ـ زیبایی و هنر ـ این‌ها جزء مفهومِ پرستش است و در ذاتِ پرستش وجود دارد، برخلاف آنچه که می‌گویند مذهب زائیدهٔ ترس است، من فهرستِ اسامیِ همهٔ خدایان را دارم. در تمامِ این‌ها مفهومِ زیبایی و جمال وجود دارد. و در اعتقادِ ما به "الله" نیز می‌بینیم که جمال و بهاء همیشه و همه جا جزء بزرگترین صفاتِ خداوند است. همواره می‌بینیم که تمام هنرهای مذهبی نیروی شر و مادی را زشت نشان می‌دهند و برعکس نیروهای خیر و خدایان‌اش را به زیباترین شکل می‌نمایانند. همچنین با این‌که مفهومِ زیبایی در اسلام، نفی و انکار شده! می‌بینیم که احساسِ مذهبی در مساجد و معابدش، بزرگ‌ترین تجلیِ روحِ زیبائی‌شناسیِ خود را نشان می‌دهد. بنابراین نفسِ زیبایی و جمال و هنر در ذاتِ احساسِ پرستش هست و پرستش در ذاتِ مذهب است. این است که به‌قولِ خودِ دورکیم و همهٔ کسانی که به تاریخِ هنر معتقدند، هنرْ فرزندِ دین است، برخلاف امروز که عاق‌اش کرده است!

۲۳ ـ عشق و پرستش ـ هر احساسِ دینی در هر شکل‌اش عشق و پرستش را در ذاتِ خود دارد. رابطهٔ انسان با معبود و معبودهایش رابطهٔ دوست داشتن، عشق ورزیدن و پرستیدن است. مفهومِ این رابطه را در مفهومِ اسم‌هایی که انسان برای خدایان‌اش می‌گذاشته، می‌توان دریافت. در نام‌هایی که ما برای بچه‌های‌مان، کتاب‌ها و آثارمان انتخاب می‌کنیم، احساس و نوعِ تلقیِ خود را از آنها می‌بینیم. به همین ترتیب اسم‌هایی که مذاهبِ بدوی می‌ساختند و صفاتی که به خدایانِ‌شان می‌دادند، نشان دهندهٔ این امر است که اینان چگونه خدا و خدایانِ‌شان را تلقی می‌کردند و بنابراین خدایان تجلیِ چه احساسِ روحی در این‌ها بوده‌اند. در همهٔ این اسم‌ها خصوصیاتِ زیر مشترکند :

الف ـ مفهومِ حمایت ـ نامِ اغلب این خدایان معنای "پدر" دارد.

ب ـ عشق

پ ـ زیبایی و جمال

ت ـ تقدس ـ در مفهومِ تمام صفاتی که برای خدایان است

ث ـ "علو"، برتری و "تعالی"

ج ـ مطلق ـ مفهومِ مطلق بودن در نامِ همهٔ خدایان

چ ـ ایده آل ـ همهٔ خدایان ایده آل هستند.

این است که این خصوصیات جزء ذاتیِ احساسِ مذهبی است.

و من در آخر شعری را از رادها کریشنان می‌خوانم (رادها کریشنان از قولِ مترجمِ خیام ترجمه می‌کند). می‌گوید :

ای عشق، ای عشق، ممکن است من و تو و خدا توطئه‌ای بسازیم (انسان است که خطاب می‌کند)، توطئه‌ای بسازیم و جهانی دیگر بنا کنیم؟

بعد رادها کریشنان می‌گوید : ما به بنا کردنِ چنین جهانی و به‌انجامِ چنین توطئه و همدستی میانِ انسان و عشق و خدا دعوت شده‌ایم و آن عشقِ مذهبی است که همواره از فطرتِ آدمی می‌جوشیده است و همواره آدمی را به حرکت و کمال وامی‌داشته است، همان چیزی که مذهب می‌گوید. و مهم‌تر از همین می‌گوید : اگر این مذهب، در مسیرِ حرکتِ جهان و ترقی و تعالیِ مردم باشد، چرا با آن مبارزه کنیم؟ باید به‌آن متوسل شویم تا نیرویی را که همواره در تاریخ حرکت می‌بخشیده است، در مسیرِ زندگی وادار کنیم تا حرکت و کمالِ آدمی را تسریع کند.

۱ ـ "طبقهٔ حاکم" غیر از "هیاتِ حاکم" یا "هیاتِ حاکمه" است، که هیاتِ حاکمه عبارت از دستگاه و مجموعهٔ افرادی است که حکومتِ اجتماع را به عهده دارند و قدرت سیاسی، قضایی و نظامی در دستِ آنها است و یک گروه‌اند، نه یک طبقه. اما از "طبقهٔ حاکم" مراد طبقه‌ای است که قدرت‌های اجتماعی، معنوی و مادی در قبضهٔ آنها است. حتی اگر وارد در مسائلِ سیاسی نباشند، پُستِ سیاسی نداشته باشند. هر یک از افرادِ این طبقه به میزانِ سرمایه و قدرت و نفوذی که بر روی گروهی دارد، جزءِ طبقهٔ حاکم قرار می‌گیرد. ولو، با "هیاتِ حاکم" ارتباطِ مستقیم نداشته باشد و حتی مخالف‌شان هم باشد.

۲ ـ باستان‌شناسیِ قدیمی نه! که با تشابهٔ لفظی در ایران هم زیاد داریم و از آنهایی‌اند که با شباهتِ لفظی تمام زبان‌ها را می‌شناسند و با یک چیز ذوقی تمام عقاید را اثبات می‌کنند و کشف می‌کنند. در ۴۰ سالِ پیش کنگره‌ای در ترکیه تشکیل شد و آقای "زیادئوگالپ" تئوریسین ـ از تئوریسین‌های متداولِ کشورهایی چنان ـ گفت : تمامِ تمدن‌ها در کنارهٔ مدیترانه به‌وجود آمده و همهٔ تمدن‌های کنارهٔ مدیترانه زائیدهٔ نژادِ ترک است و همهٔ زبان‌های بشری از زبانِ ترکی منشعب شده و تمامِ کلماتِ بشری از کلمهٔ "خورشید" به‌وجود آمده.

و بعضی از زبان شناس‌های ما هم گفته‌اند که قریش همان کورش است و مثلاً عباس از اسب آمده است، و یکی می‌گفت اصولاً عرب زبان نداشته است و اگر به کلمات‌اش نگاه کنید، می‌بینید که کلمات کج و معوج شدهٔ فارسی است، و این زبان را مزدکیانِ فراری به سرزمین‌های عربی بردند و آنها را که زبان نداشتند (!) و هرگز سخنی نمی‌گفتند (!)، نطق آموختند (!) و بعد برای مبارزه با زرتشت، اسلام را موقتاً ساختند و... ببینید که مسائلِ تاریخی، دینی و علمی برای این چنین علمایی چقدر ساده است و برای علمای راستین، کوچک‌ترین مسأله چقدر مشکل.

۳ ـ ما اکنون نمی‌توانیم برای فهمِ این مسأله که مذهب در میانِ ایرانی‌ها، عرب‌ها، رومی‌ها و یونانی‌ها چه موقع به‌وجود آمده، به ایران و یونانِ دورهٔ بدوی یا به عرب‌های دورهٔ وحشی‌گری برگردیم، اما برای شناختِ مذاهبِ بدوی یک خوشبختی داریم و آن وجودِ جامعه‌های بدوی در قرنِ نوزدهم است.

۴ ـ دانشمندانِ دیگر می‌گویند، اعتقادِ ما به روحْ میراثی است که از دورهٔ انیمیسم، به انسانِ امروز رسیده است. لوی برول که آخرین کسی است که از درونِ مکتب‌های جامعه‌شناسیِ ابتدائی، آثارِ بسیار نوی بیرون داده، تزی به نامِ **(Participation)** دارد که

back

آن‌را در نوشته‌های ناتمامِ پس از مرگ‌اش منتشر کرده‌اند. او در این نوشته می‌گوید که روحی که به آن معتقدیم غیر از روحی است که در انیمیسم وجود دارد.

۵ ـ بعضی‌ها می‌رفتند و روحِ رئیسِ قبیله یا جادوگرِ قبیله را می‌دزدیدند و برای خود می‌آوردند و او صبح که برمی‌خاست، می‌دید روح ندارد. گاه اعتقاد به این روح موجب می‌شد که جادوگران یا افرادِ مذهبیِ مقدسِ بعضی از قبایل بتوانند دشمن یا دوست را تسخیر کنند. بسیاری از این اَشکال در اعمالِ جادویی و سحر و افسون در میانِ عوامِ جامعه‌های ما وجود دارد.

۶ ـ آن حرف‌های دیگر که مثلاً منشأ مذهبْ ترس است، مالکیت است و... خیلی کهنه و متعلق به قرونِ پانزدهم و شانزدهم است، که اگر رسیدیم، در متنِ بررسی‌های ادیان به آنها هم جوابی می‌دهیم. امروز بحثِ جامعه‌شناسیِ دورکیم و اصالتِ جامعه مطرح است ـ که دین یک پدیدهٔ جامعه‌شناسی است ـ و بنابراین عالی‌ترین تزِ جامعه‌شناسی، مالِ دورکیم است و نوتر است، زیرا دورکیم معاصرِ ما است و آن چیزهایی که علیهِ مذهب در ذهنِ ما است، متعلق به قرنِ نوزدهم می‌باشد.

۷ ـ تابو، حرام‌هایی است که جنبهٔ مرموزی دارد و علت آن از نظرِ منطقی و خودآگاهی عقلی بر مذهبیِ ابتدایی روشن نیست، ولی بدان عمل می‌کند. آثارِ آن در میانِ عوامِ همهٔ ملت‌های امروز هم بجا مانده است. مثلاً زنِ حیض یا مردِ جنب، غیر از مسألهٔ منطقیِ بهداشتی، که احکامِ اسلام بر آن استوار است، در نظرِ عوام دارای اثرِ مرموز و پلیدی می‌شوند و نگاه و نَفَس‌شان شوم می‌شود و آثاری بر دیگران می‌گذارند. تفکیکِ دو مفهومِ پاک و تمیز در نظرِ عوام حاکی از این بینش است که چیزی ممکن است بسیار تمیز و حتی استرلیزه باشد، ولی در عین حال نجس تلقی شود. این فکرِ "تابو" باعث شده است که احکامِ دقیق و منطقی و منظمِ بهداشتیِ اسلام در میانِ پیروانِ عوام‌اش نتواند بهداشت و نظافت را تأمین کند. به‌طوری‌که در بینشِ تابویی عوام، یک پیرمرد یا پیرزن ـ که جنب یا حیض نمی‌شوند ـ می‌توانند تا آخرِ عمر حمام نروند و از بدن و لباس‌شان چرک و عرق و دیگر "کثافت‌های پاک" بریزد و پاک بمانند و فقط در غسال‌خانه شسته شوند.

۸ ـ اصطلاحِ "روحانی" در متونِ اسلامی نیست بلکه به‌جای آن عالِم بکار می‌رود و این دو با هم یکی نیستند، چرا که روحانی فردِ مخصوص، و دارای ذات و صاحبِ قوهٔ مرموزی است، مقدس است، نَفَس‌اش مؤثر است، دارای نورانیتِ مرموزی است و باید دست و جامه و کفش‌اش را بوسید، آبِ دهان‌اش شفاست، ثواب دارد و... اما

back

عالِم فردی است عادی که مذهب را خوب می‌شناسد و این شناخت هم با تحصیل و تحقیق و اجتهاد به دست آمده است، بنابراین تقلید از او، و نیازِ جاهل به او، نیازی عقلی و منطقی است، نه مرموز و مخصوص.

۹ ـ یک پدیده دارای علت‌های پشتِ سر هم است. آخرین علتی که آن‌را به وجود آورده علت نزدیک (قریب) و علت یا علت‌های متعددی که در آغازِ این سلسله قرار دارند و پس از چندین علتِ واسطه به آن پدیده منجر شده‌اند. علت یا عللِ دور (بعید) نام دارند.

مثلاً در رویشِ علفِ صحرا، بارانْ علتِ قریب‌تر و تبخیرِ آبِ دریا به وسیلهٔ خورشید علتِ بعیدتر آن است (این دوری و نزدیکی نسبی است وگرنه علتِ بعید هم خود معلولِ علت‌های بعیدتر است تا می‌رسد به علتِ اول که ناچار باید در آن ایستاد، و در اینجاست که امروز هم مثلِ انسانِ بدوی، ذهنِ فلسفی و علمی به ماوراءِ محسوس و ماوراءِ منطقِ فعلی می‌رسد).

۱۰ ـ این نکته را باید بارِ دیگر تذکر دهم که همان‌طور که گورویچ یا آرون می‌گوید ـ آرون هم توی کتاب‌اش نوشته ولی من قبل از او این حرف را از گورویچ شنیدم ـ یکی از اشکالاتِ کارِ ما این است که وقتی می‌گوئیم "تاریخ"، دو معنی از آن استنباط می‌کنیم، اما این دو مفهوم را از یکدیگر تفکیک نمی‌کنیم و به‌همین جهت در ذهن‌مان اِشکال ایجاد می‌شود.

وقتی می‌گوئیم تاریخ، از یک‌سو منظورمان حوادث و جریاناتی است که در گذشته اتفاق افتاده، مثلِ این‌که بگوئیم تاریخِ اسلام، تاریخِ مسیحیت، تاریخِ جنگ بین الملل دوم، تاریخِ مادها، تاریخِ ساسانیان، اینها تاریخ هستند یعنی آن واقعیت‌ها و معلوماتی که ما نسبت به گذشته داریم. از سوی دیگر منظور از تاریخ یعنی علمِ تاریخ، که اصلاً خودش یک علم است، مثلِ این‌که وقتی می‌گوئیم زمین شناسی، آن، یک علم است اما زمین یک شیی‌ای دیگر است (موضوع‌اش است)، طب یک علم است، اما بدن و بیماری موضوع دیگر است. فیزیک یک علم است، اما طبیعت یک چیزِ دیگر است. شیمی علم است اما عناصرِ مادی یک چیز دیگر است. اما در تاریخ این دو یکی شده است، مانند این‌که هم برای زمین شناسی و هم برای زمین یک کلمه داشته باشیم و همین‌طور برای طب و بیماری.

به همین ترتیب وقتی می‌گویم مذهب، گاه به معنای علمِ مذهب یا فلسفهٔ مذهب یا به مفهومِ احساسِ مذهبی در ذهن و روحِ آدمی و گاه به معنای آن مکتب‌های مذهبی که در خارج و در عالَم وجود داشته و دارند، می‌گیریم و اینها با هم فرق دارند.

back

یک وقتی می‌گوئیم شعر جزءِ فطرتِ آدمی است، اما وقتی دیگر می‌گوئیم که شعر همیشه فلان نقشِ منفی را در جامعه‌ها داشته است، در این حالت مجموعهٔ اشعاری را که در تاریخ گفته شده و اکنون در دیوان‌ها هست، شعر می‌نامیم. یک وقتی است که شعری را ستایش می‌کنیم و مقصودمان احساس و استعدادی است که روحِ آدمی دارد. پس دو تا واقعیت است که گاه ممکن است یکی را محکوم کنیم ولی از دیگری تجلیل نمائیم.

در حالتی فلسفه را یکی از تجلیاتِ بزرگِ تعقلِ آدمی می‌دانیم، و در حالتِ دیگر می‌گوئیم که فلسفه همواره ابزاری در دستِ دانشمندانِ وابسته به طبقهٔ حاکم بوده است. بله! این دو تا است و ما دچارِ تناقض نشده‌ایم. این تناقضِ ظاهری به‌خاطرِ این است که یک کلمه دو معنای مختلف دارد که در ذهن‌ها از هم تفکیک نشده‌اند. بنابراین وقتی می‌گوئیم فلان مذهبْ خرافی است، مذهب را در اینجا به معنای آن مکتبِ خاص که در فلان جامعه، مثلاً در ملانزی یا پولی‌نزی بوده است، می‌گوئیم و یک وقتی است که مذهب را به عنوان یک استعداد، یک تجلی و یک کشش و گرایشِ ذاتیِ روح و فطرتِ آدمی می‌گیریم که در همهٔ انسان‌ها هست. بنابراین دو مذهب که یکی کفر و یکی دین است، از نظرِ مذهب، در یک معنایش، با هم دشمنی دارند، اما از لحاظِ مذهب، به معنای احساسِ مذهبی، با هم مشترک هستند. وقتی که پیغمبرِ اسلام به بت پرست می‌گوید خدا را بپرست و این بت را نپرست، معلوم می‌شود که در نفسِ گرایش و پرستش با هم مشترک‌اند، هر دو یک حقیقت را معتقدند، اما در آنچه باید بپرستند، یکی اشتباه رفته است.

ما اکنون داریم از اصولِ اساسیِ احساسِ مذهبی به عنوانِ مطلق که هم در مذهبِ اسلام و هم در مذاهبِ پیشرفته و هم در مذاهبِ باطل و خرافه همه جا مشترک هستند ـ چون تجلیِ روحِ آدمی است ـ و فقط در مصادیقِ حقیقت با هم اختلاف دارند، حرف می‌زنیم و حتی این اصول را از بدوی‌ترین مذاهبِ خرافی استنباط می‌کنیم. علم چنین کاری را می‌کند، در مسائل اجتماعی و انسانی و هنری و ادبی هم این کار را می‌کنیم. با همان متدی کار می‌کنیم که دورکیم توسطِ آن اثبات کرده که مذهبْ ماوراءُ الطبیعی نیست، با همان متدی که علمای دیگر مذهب را انکار کرده‌اند.

۱۱ ـ مفهومِ مطلق یعنی انسان همه چیز را نسبی می‌بیند و خودش نسبی است اما همواره در او آرزوی مطلق است. مذهبْ مفهومِ مطلق را به ذهن‌اش آورده و خدا، ماوراءالطبیعه و غیب برای او مطلق است، هستی و وجود برایش مطلق است و آنچه

back

مهم است، این سئوال است که درحالی‌که انسان خودش نسبی است و جهان و همهٔ اشیاء و امورْ نسبی هستند، مفهومِ مطلق از کجا به ذهنِ انسان رسیده است؟ این سئوال خیلی مهم است، چون در آنچه می‌بینیم و احساس می‌کنیم و حتی در شعوری که اشیاء را احساس می‌کند، اصلاً مطلق وجود ندارد، اما مفهوم و صورتِ ذهنیِ مطلق وجود دارد. انسانِ متناهی، طبیعتی را هم که می‌بیند، متناهی و محدود است، در این صورت مفهومِ نامحدود و نامتناهی و ابدی از کجا به ذهن‌اش آمده؟ سرچشمهٔ نخستین و اصلیِ این مفاهیم در کجاست؟

چون ذهنِ آدمی محدود و نسبی است هرچه از جهانِ خارج می‌گیرد نیز، محدود و نسبی است. پس مطلق و همچنین نامحدود و لایتناهی از کجا آمده؟ در همهٔ مذاهب مفهومِ مطلق و لایتناهی و ابدیت وجود دارد.

۱۲ ـ که آن موقع وجود نداشته است.

back