

مقایسه نگاه کارکردی به منشأ دین از منظر دانشمندان غربی و اسلامی

محمدحسین پوریانی*

سیدعلی اصغر میرخلیلی**

چکیده

امروزه بحث از منشأ دین، در شمار بحث‌های فلسفه دین و کلام جدید قرار گرفته و هنوز نمی‌توان تبیین نهایی و مورد اجماعی در این باره به دست داد. با این وجود، از جمله دیدگاه و رهیافت‌های مهم درباره دین، نظریه‌های کارکردی آن است که بر پایه مبانی خاص نظری، منشأ و خاستگاه دین با توجه به کارکردهای فردی و اجتماعی آن در دو رهیافت روان‌شناختی و جامعه‌شناختی توجیه و تبیین می‌گردد. در برخی آثار و اندیشه‌های متفکران مسلمان نیز زمینه‌های گرایش بشر به سوی دین و نیازهای معرفتی و عاطفی او به دین مورد توجه قرار گرفته و از تأملات کارکردی برای توجیه دینداری استفاده شده است. این نوشتار بر آن است تا مهم‌ترین تمایز دیدگاه کارکردی از منظر اندیشمندان غربی و مسلمان را مورد بررسی قرار داده و به نقدهای عام و خاص بر تبیین افراطی آن از جهت مبنا و روش، پردازد. علاوه بر اینکه محتوای هر یک از این دو دیدگاه نیز مورد سنجش قرار گرفته و نگاه تقلیل‌گرایانه، به کارکردهای دین - که ناشی از عدم توجه به حقانیت دین و خلط میان

منشأ دینداری و منشأ دین است - در اندیشه متفکران غربی، نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

کلیدواژه‌ها

دین، منشأ دین، تبیین کارکردی، دیدگاه غربی و اسلامی.

طرح مسأله

منشأ دین، یکی از مسائل کلام جدید است که در میان اندیشمندان رشته‌های گوناگون مورد توجه و مناقشه قرار گرفته است؛ چنان‌که مردم‌شناس، به دلیل ظهور پررنگ و متفاوت دین در جوامع کهن، روانشناس به دلیل توجه افراد گوناگون با تیپ‌های شخصیتی مختلف به دین - علی‌رغم از دست رفتن اعتبار آنها - عالم دینی به دلیل نگرانی از رویکردهای تحویل‌گرا و تعمیم‌گرا به دین و جامعه‌شناس نیز به دلیل نتایج توصیفی آن، هر یک به بحث درباره منشأ دین پرداخته‌اند (شجاعی زند، ۱۳۸۳: ۳۰۲). امروزه نیز این مسئله مورد تأکید متفکران علوم اجتماعی است؛ چرا که هر چند دیدگاه‌هایی که منشأ دین را در جهل و ترس بشر دنبال می‌کردند، رنگ باخته‌اند، اما همچنان به دلیل باقی ماندن همیشگی علاقه مردم به دین، نظریه‌پردازی درباره خاستگاه دین، ادامه پیدا کرده و هر کسی از ظن خود، امری را منشأ دین معرفی کرده است.

نظریه‌های راجع به این مسئله را در دسته‌بندی‌های گوناگون همچون روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، پدیدارشناختی و مشابه آن، قرار داده‌اند که یکی از این گونه‌شناسی‌ها، تقسیم آن‌ها به نظریه‌های کارکردی و غیر کارکردی می‌باشد. در دیدگاه کارکردی، نظریه‌پرداز - در تبیین منشأ دین - حضور دین را بر پایه کارکردهای آن تبیین می‌کند و صرفاً آثار، پیامدهای دین و مناسبات آن با نهادها و ساختارها اهمیت می‌یابد و به جای بررسی منشأ و علل پدیدآورنده دین، به کارکردهای آن از دیدگاه ناظر تمایل نشان داده می‌شود (فصیحی، ۱۳۹۰: ۹۰). در این دسته از نظریه‌ها، با نادیده گرفتن عامل فاعلی یا عامل ایجاد دین، از عامل ایجابی دین، بحث می‌شود و بدون در نظر گرفتن استقلال وجودی دین و عامل ایجاد آن، دین را متغیری وابسته و تابع عوامل روانی، اجتماعی و طبیعی می‌دانند که برای پاسخ به بخشی از نیازهای فردی و اجتماعی انسان‌ها پدید آمده است.

بی‌تردید، نگاه کارکردی به دین - که در بین اندیشمندان و به‌خصوص جامعه‌شناسان غربی؛ به دلیل تعلق نظری دین‌شناسان به این رهیافت و سهل‌الوصول بودن این مسیر، گسترش پیدا کرد - دارای پیامدهای نامطلوب مختلفی از جمله عرفی‌شدن دین می‌شود که می‌تواند دین را از ساحت قدسی خارج سازد و به یک قانون و دستورالعمل بشری، برای رفع نیازهای روزمره تبدیل کند و به نوعی [از] پلورالیسم دینی منجر شود (شجاعی زند، ۱۳۸۵: ۵۷-۶۰). در واقع یکی از مسیرهای منتهی به عرفی‌شدن از راه قلب دین می‌گذرد که شامل مواردی چون «غلبه نگاه کارکردی به دین»، نهادینگی و روزمرگی دین و تقابل دین و ایمان، می‌شود. (همان: ۵۷-۵۸).

با وجود سوء پیامدهای تبیین کارکردی و معایبی که برای آن قابل پیش‌بینی است، بسیاری از عالمان دینی از این نگاه، برای تبیین دین استفاده کرده‌اند و این سوال را پدید آوردند که اگر تبیین کارکردی دارای اشکالاتی می‌باشد، چرا متفکران دینی نیز از این تبیین برای توجیه منشأ دین استفاده کرده‌اند؟ آیا این اشکالات بر تبیین عالمان دینی نیز وارد است؟ آیا میان تبیین متفکران غربی و عالمان دینی، تمایزی وجود دارد یا خیر؟

به منظور بررسی تمایز نگاه کارکردی در بین دانشمندان غربی و اسلامی، ابتدا به واژه‌شناسی کارکردگرایانه به دین ارائه می‌شود و سپس به بررسی مدعای اندیشمندان غربی، و نیز نگاه کارکردی عالمان مسلمان پرداخته و در پایان با نقد این رویکرد، وجوه تمایز دیدگاه‌های متفکران غربی و عالمان مسلمان از یکدیگر ذکر خواهد شد.

۱. معنای کارکرد

کارکردگرایی یکی از نظریات عمده در علوم اجتماعی است که به‌ویژه از اواخر دهه ۱۹۳۰ تا اوایل دهه ۱۹۶۰ بر علم سیطره داشت. محوری‌ترین مفهوم در نظریه کارکردگرایی، واژه کارکرد می‌باشد که به معنای نتیجه و اثری است که انطباق یا سازگاری یک ساختار معین یا اجزای آن را با شرایط لازم محیط فراهم می‌نماید (گولد، ۱۳۷۶: ۶۷۹). کارکرد، دارای کاربردهای فراوانی است که در هر نظام معنایی خاص، معنای ویژه‌ای دارد، اما در علوم اجتماعی اثر، نقش، وظیفه، معلول، عمل، فایده، انگیزه، غایت، نیت، نیاز، نتیجه و حاصل از جمله معانی آن است که البته نتیجه و اثر، عام‌ترین معنای آن

است که یک پدیده در ثبات، بقاء و انسجام نظام اجتماعی دارد (توسلی، ۱۳۷۶: ۲۱۶-۲۱۷). ضمن آنکه کارکرد، شامل کارکردهای مثبت و منفی، آشکار و پنهان می‌شود و حتی پدیده‌ای ممکن است که فاقد کارکرد و اثر خاصی باشد (ریترز، ۱۳۸۳: ۱۴۵-۱۴۶). بنابراین، در جمع‌بندی می‌توان گفت: معنای کارکرد در منطق کارکردگرایی، اثر یا پیامدی است که یک پدیده در ثبات، بقاء و انسجام نظام اجتماعی دارد. به بیان دیگر کارکردگرایی هر پدیده یا نهاد اجتماعی را از نظر روابط آن با تمامی هیأت جامعه - که آن پدیده یا نهاد جزئی از آن است - مورد شناخت قرار می‌دهد (محسنی، ۱۳۸۳: ۵۳).

۲. نگاه کارکردی در بین اندیشمندان غربی

کارکردگرایی که ریشه‌های آن به فایده‌گرایی باز می‌گردد، هرچند که به لحاظ تاریخی، نقطه آغازین دقیقی ندارد و حتی عده‌ای آن را به دلیل مشابهت‌هایش به دوران افلاطون باز می‌گردانند، اما در مطالعات دین‌پژوهی به تدریج به دلیل تعلق نظری دین‌شناسان به این رهیافت از یک سو و انتخاب این مسیر به عنوان مسیری راحت‌تر و سهل‌الوصول‌تر به پاسخ، گسترش پیدا کرد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۵۱). شاید مهم‌ترین زمینه اجتماعی موثر بر کارکردگرایی رشد، فرهنگ سودمندی مبتنی بر مکتب اصالت لذت‌بنامی بود (گلدنر، ۱۳۸۳: ۴۱) که به گفته راسل، با محال‌دانستن تشخیص رجحان فعلی بر فعل دیگر از طریق براهین عقلی و ارزشیابی اخلاقی، لاجرم تنها حجیت ترجیح و یکتا راه بیرون‌شدن از سرگردانی، کشف فواید مترتب بر آن، در عمل خواهد بود (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۵۱) و به همین دلیل، متاثر از ویژگی‌های اصالت سودمندی همچون نسبیّت‌گرایی، تأکید بر سودمندی اشیاء، نفی معیارهای داوری و نادیده انگاشتن ارزش‌های دینی و اخلاقی بوده است. (فصیحی، ۱۳۹۱: ۴۱).

هر چند که در شکل‌گیری نظریه کارکردگرایی، افکار جامعه‌شناسانی چون کنت، اسپنسر و دورکیم، به صورت مستقیم نقش تاثیرگذاری داشت (ریترز، ۱۳۸۳: ۱۲۱-۱۲۲)، اما استفاده از رهیافت کارکردگرایی در حوزه دین‌پژوهی، منحصر به نظریه کارکردگرایی به عنوان یکی از نظریه‌های جامعه‌شناسی نشده و رویکردهای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی دیگر، نیز از این تبیین بهره جستند. بنابراین، تحلیل کارکردی شامل تمام نظریاتی می‌شود

که حضور و بقای یک پدیده را دایره مدار کارکرد و تاثیر آن در زندگی فردی و اجتماعی می‌دانند که اعم از نظریات روان‌شناختی و جامعه‌شناختی می‌شود. نظریه‌های روان‌شناختی می‌گویند که دین امری فردی است و از سرچشمه‌های درون فرد برمی‌خیزد، حال آنکه نظریات جامعه‌شناختی می‌گویند دین به گروه جامعه ارتباط دارد و دینداری فردی از سرچشمه‌های اجتماعی مایه می‌گیرد. ضمن آنکه نظریات روان‌شناختی نیز به دو نظریه عقل‌گرایانه و عاطفه‌گرایانه تقسیم می‌شود (همیلتون، ۱۳۸۷: ۴۳). در حالی که در نظریات عقل‌گرایان، منشأ دین را به امر و فرایندی عقلانی باز می‌گردانند، در نظریات عاطفه‌گرایان، دین بیشتر منشأ عاطفی دارد تا عقلانی (بختاری و همکاران، ۱۳۸۷: ۷۰). در میان اندیشمندان غربی، آگوست کنت، هربرت اسپنسر، ادوارد تیلور و فریزر، دین را بر اساس دیدگاه عقل‌گرایانه مطالعه کردند و افرادی چون مارت، فروید، مالینوفسکی در طیف عاطفه‌گرایان قرار دارند که در ادامه اندیشه آنها مطرح خواهد شد.

مهم‌ترین اندیشمند کارکردگرایی، آگوست کنت است که تحت تاثیر بینش پوزیتیویستی، نظریه مشهور خود را پیرامون مراحل ذهن بشر مطرح کرد. وی مراحل ذهن بشری را به سه مرحله الهی، مابعدالطبیعی و اثباتی تقسیم کرد (آرون، ۱۳۸۱: ۹۰). از دیدگاه کنت، انسان در مرحله الهی خود نیز به سه مرحله آنیمیزم، چندخدایی و یکتاپرستی، تقسیم می‌شود که پدیده‌ها را به نیروهایی همانند خود نسبت می‌دهد. در مرحله مابعدالطبیعی، امور جهان به مفاهیم عام و انتزاعی فلسفی نسبت داده می‌شود، اما در مرحله سوم که مرحله اثباتی و تحول‌نهایی ذهن بشر است، انسان با چشم‌پوشی از کشف علل پدیده‌ها، به همین اکتفاء می‌کند که قوانین حاکم بر پدیده‌ها را معین کند (همان، ۱۳۸۱: ۷۵). کنت در مراحل سه‌گانه ذهن بشری، دین را متعلق به دوره الهی و منشأ آن را جهل بشر می‌داند که نقش و کارکرد آن فهم‌پذیر نمودن واقعیات پیرامون بوده است (فصیحی، ۱۳۹۱: ۷۵). کنت که از یک‌سو نمی‌توانست پشتیبان ادیان موجود باشد و از سوی دیگر با توجه به کارکرد دین در تفهیم واقعیات پیرامونی، وجود دین را برای بشر، یک ضرورت می‌دانست که بدون آن دچار بحران و فروپاشی می‌شود، بدنبال جایگزینی دین سنتی با دینی جدید بود که آن را در دین انسانیت و به‌طور خاص در جامعه‌شناسی دنبال می‌کرد و لذا از منظر وی، جامعه‌شناس، کاهن این آیین نوپدید دنیوی است (همیلتون، ۱۳۸۷: ۴۶).

دومین نظریه پردازی که در گسترش دیدگاه کارکردگرایی موثر بود، هربرت اسپنسر بود که با استفاده از تجربه خواب دیدن بشر، بر این باور شد که رویا به انسان این تصور را القا می کند که ماهیتی دوگانه دارد و جنبه دیگری از خود ما وجود دارد که همان « خود» یا روح در خواب است (همان، ۴۶). وی معتقد است که بشر از این قضیه استنباط کرد که چیزهای دیگر نیز ماهیتی دوگانه و دارای روح یا جان هستند - اسپنسر همچون کنت - فائل به یک مرحله اولیه در اندیشه بشری بود که طی آن ارواح جان گیر در پدیده های بشری و غیربشری، ماهیت و رفتار همه واقعیت ها را تعیین می کنند. به عقیده اسپنسر، نخستین هستی هایی که پرستش شده بودند، جان ها یا ارواح مردگان بودند. اندیشه روح به اندیشه خداوارهایی تحول یافته بودند که در واقع ارواح مردگان، به ویژه نیاکان دور و اسطوره شده ای بودند که گروه بندی های اجتماعی مشخصی را بنیان گذاشته بودند. این نیاکان پس از مرگ به خدایانی تبدیل شده بودند که می بایست مورد احترام قرار گرفته و نظرشان را جلب کرد (همان: ۴۸). در نظر انسان ها، موجودات نظیر دریاها، طوفان و خورشید دارای جان هستند که منشأ پرستش انسان ها هم می گردند و زمینه پرستش نیروهای طبیعت فراهم می گردد (مطهری، فطرت: ۱۷۲). بنابراین در نظر اسپنسر ریشه پیدایش مذهب، پرستش نیروهای طبیعی است که علت آن جهل انسان به علت واقعی نیروهای طبیعی است که باعث اعتقاد انسان به مذهب و دین می گردد. اسپنسر نیز منشأ دین داری را در جهل انسان و کارکرد تبیینی دین، جستجو می کرد. وی پایه اعتقاد به ارواح و جادو را تلاشی معرفتی می دانست که البته به علت محدودیت های شناختی بشر ابتدایی، به توهمات و استنتاجات آمیخته شده است. نظریات ادmond تایلر^۱ نیز در زمینه خاستگاه دین، شبیه اسپنسر است. وی نظریه جان باوری را کلید راهیابی به منشأ دین می داند و برای تبیین منشأ دین، این سوال را مطرح می کند که انسان ها برای نخستین بار چرا و چگونه به وجود چنین موجودات روحانی عقیده پیدا کردند. وی در جواب - با رد توسل به وحی الهی برای پاسخ به این سوال - معتقد است که اقوام ابتدایی، پس از مواجهه آشکارشان با مرگ و رویا، نخست به نظریه ساده ای درباره زندگی خودشان استدلال کردند که هر موجود انسانی توسط یک نفس یا اصل روحانی حیات می یابد و سپس به طور گسترده ای این مفهوم را برای تبیین بقیه جهان،

1. Edmund Tyler.

بکار بردند و بدین ترتیب این سلسله استدلال طبیعی و تقریباً بچه گانه، وارد عقاید دینی اولیه آنها شد (دانیل پالس، ۱۳۸۲: ۵۰-۴۹). تایلور تحت تاثیر هیوم، معتقد است بر اساس همین نظریه جان باوری است که تقریباً خدایان در تمام فرهنگ‌ها، شخصیت بشری دارند؛ چرا که از روی نفس انسان، الگوبرداری شدند. وی در انتها نیز ادعا می‌کند که تبیین‌های جان‌گرایانه اشیاء، در زمان خود به قدر کافی، معقول بوده، ولی روش‌های بهتر علم امروزی نشان می‌دهد که استدلال انسان‌های اولیه، همیشه عناصری از عدم معقولیت را در برداشته است (همان: ۵۳).

جیمز فریزر نیز تحت تاثیر اندیشه‌های تایلور، به بحث منشأ دین پرداخته است. فریزر برای تبیین دین، معتقد است که بشر برای فهم جهان و حوادث آن، نخست به جادو، سپس به دین و در نهایت علم روی آورده است (فریزر، ۱۳۸۳: ۱۲۳-۱۲۶). فریزر می‌گوید: از آنجا که جادو - علی‌رغم شباهت به علم - یک علم دروغین است، افول می‌کند و دین جای آن را می‌گیرد. در این مرحله، مردم به جای قوانین، تماس و تقلید جادوگرانه ادعا می‌کنند که قدرت واقعی ورای جهان طبیعی، به هیچ وجه اصول ذهنی نیستند، بلکه شخصیت‌هایی‌اند که ما آن را خدا می‌نامیم. دیگر مردم به جای ورژدهای جادوگری از دعا و توسل در برابر اله یا الهه استفاده می‌کنند (دانیل پالس، ۱۳۸۲: ۶۳). از نظر فریزر، پرستش خدایان - همان‌گونه که تایلور بیان کرد - در تلاش‌های انسان اولیه برای تبیین جهان ظهور کرد و به وسیله علاقه انسان به کنترل قدرت طبیعت برای اجتناب از خطرات و کسب منافع آن جهت داده شد. جادو نخستین تلاشی از این دست بود که با شکست، جای خود را به دین داد، اما دین نیز سرانجام جای خود را به علم خواهد داد؛ هر چند که به‌طور کامل از بین نمی‌رود و بقایای این دو، در عصر علمی همچنان به حیات خود ادامه خواهد تا زمانی که بشر احساس کند دیگر کاربردی برای آن وجود ندارد و بدین ترتیب ناپدید خواهد شد (همیلتون، ۱۳۸۷: ۵۲).

یکی دیگر از نظریات کارکردگرایی که در طیف عاطفه‌گرایی روان‌شناختی قرار می‌گیرد، نظریات فروید است که علی‌رغم آشنایی با متون مقدس - از ابتدا تا انتها - یک ملحد طبیعی بود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ۲۰۷). وی همچون تایلور و فریزر مطمئن بود که عقاید دینی اشتباه و خرافه است، اما بر خلاف آن‌ها به دنبال پاسخ به این سوال بود که چرا علی‌رغم خرافاتی بودن این عقاید، افراد زیادی به دین گرایش دارند (دانیل پالس، ۱۳۸۲: ۱۱۰). در

حالی که تایلور و فریزر، دین را اساساً یک امر عقلی می‌دانستند، اما فروید، منبع واقعی و نهایی جاذبه دین را نه ذهن عقلانی، بلکه ناخودآگاه انسان می‌داند. وی دین را به وجود آمده از عواطف و کشمکش‌هایی می‌داند که ریشه در اوایل کودکی داشته و عمیق‌تر از سطح عقلانی و عادی شخصیت قرار دارند. فروید علاوه بر کارکردهای روان‌شناختی برای دین، می‌گوید که: دین تنها در پاسخ به کشمکش‌ها و ضعف‌های عمیق عاطفی پدید می‌آید و اصرار می‌ورزد که این کشمکش‌ها و ضعف‌های عاطفی، علل حقیقی و اساسی دین است و تنها با روانکاوی، می‌توان انتظار داشت که پندار دین، کاملاً به صورت طبیعی از صحنه انسانی ناپدید شود. بنابراین، دین در اعتقاد فروید، محصول روان‌پریشی و بیماری عصبی آدمی است که به‌نوبه خود در نتیجه فشارهای داخلی - غرایز به‌ویژه جنسی - و خارجی - همچون فشار تمدن، آزار و اذیت دیگران و حوادث طبیعی - بر انسان وارد است و هر کدام از اینها منجر به شکل‌گیری پندارهای دینی می‌شود. فروید معتقد بود که البته مردم برای توجیه اعتقاد خود به استدلال متاخر از اعتقاد روی می‌آورند که از آن به دلیل تراشی یاد می‌کرد؛ چیزی که مارکس از آن به‌عنوان تاریک‌خانه ایدئولوژی تعبیر می‌کرد و لذا معتقد بود که به استدلال متدینان نمی‌توان بهاء و ارزشی داد (جزوه ملکین: ۴۳).

البته از نظریه فروید تقریرهای متفاوتی ارائه شده است که مهم‌ترین آن دو تقریر ذیل است: در نظریه اول، فروید، دین را به نوعی روان‌رنجوری دوران کودکی می‌داند که از عقده ادیپ و سرکوب غرایز جنسی ناشی شده است. به دنبال شکل‌گیری عقده ادیپ، این امیال سرکوب‌شده در زندگی آینده فرد نقش موثری ایفاء می‌کنند و لذا فرد در برابر آن به دنبال راه حلی می‌باشد که یک راه حل آن تصعید یا برترسازی است (آریان‌پور، ۱۳۵۷: ۲۴۸، ۲۴۶) که تمایلات فرد در قالب هنر، ادبیات و عرفان ظهور می‌کند. در تحلیل فروید، شکل‌گیری تمدن‌ها، اخلاق، دین و خدا حاصل این تصعیدها است. خودفریبی و یا توجیه، فرافکنی، دگرگون‌سازی، درون‌فکنی، همانندسازی و بازگشت از دیگر راه حل‌های نفس است (همان: ۲۱۴).

تقریر دوم از نظریه فروید، ناظر به مواجهه بشر با طبیعت و بلایای طبیعی است که به‌منظور آرامش و ایجاد احساس امنیت روانی، انسان با فرافکنی، به‌وجود قدرتی فراطبیعی معتقد شد که همچون پدر ترسناک و در عین حال قابل احترام و ستایش است (جمعی از

همکاران، ۱۳۸۸: ۲۱۵)؛ موجودی که ما را در مقابل قدرت سنگدل طبیعت حفظ می‌کند و حتی مرگ رنج و عذاب خود را از دست می‌دهد؛ زیرا می‌توانیم مطمئن شویم روح نامیرای ما، روزی برانگیخته خواهد شد و با خدا خواهد زیست و بدین‌سان خدا یا پدر آسمانی با الهام از تصور پدر کودکی، شکل گرفت (همان: ۲۱۶).

یونگ از دیگر نظریه‌پردازان کارکردگرا است که منشأ دین را ضمیر ناهشیار جمعی می‌داند که حاوی کهن الگوهای متعدد از جمله خداوند است (باقری‌پور، ۱۳۸۹: ۱۶۷). از نظر یونگ، اعتقادات و مناسک دینی از لحاظ بهداشتی و روانی اهمیتی فراوانی دارند و دارای کارکردهای مفید مختلف هستند و بشر امروزی با بی‌اعتقادی به آنها، خود را از آثار و نتایج آن محروم کرده است که بیماری‌های روانی یکی از نتایج بی‌توجهی به آن است. یونگ با اشاره به معنابخشی دین و نقش دفاعی آن، می‌گوید: «چرا ما خودمان را از باورهایی که در مواقع بحرانی به یاری‌مان می‌شتابند و به زندگی‌مان مفهوم می‌بخشند، محروم کنیم... انسان به انگاره‌های همگانی و اعتقاداتی که به زندگی او مفهوم بدهند و موجب شوند جای خود را در جهان بیابد، نیاز دارد» (گوستاو یونگ، ۱۳۷۷: ۱۲۵). از نگاه یونگ، منشأ تجربه و اندیشه‌های دینی، الگوهای اولیه‌ای هستند که در ناآگاه جمعی انسان جای دارند و همان‌ها «اسطوره‌ها، ادیان و فلسفه‌هایی» را به وجود می‌آورند. البته یونگ برخلاف فروید، یک خدا باور و مدافع اندیشه دینی است، اما به نظر می‌آید نحوه باور او با پیروان ادیان، فاصله زیادی دارد. معنابخشیدن به حیات، سلامت روانی، جلوگیری از یأس و ناامیدی، بی‌هدفی زندگی، انسجام و تعادل شخصیت از جمله کارکردهای دین است که یونگ به آنها اشاره می‌کند (باقری‌پور، ۱۳۸۹: ۱۶۸).

دورکیم، یکی دیگر از نظریه‌پردازانی است که سعی دارد از طریق کارکردهای اجتماعی دین، منشأ دین را تبیین نماید. دورکیم نیز همچون فروید در جواب این سوال که اگر عقاید دینی نامعقول هستند، پس چرا مردم به آنها عقیده دارند، به تبیین کارکردی از دین و نقش اجتماعی این عقاید در زندگی مردم می‌پردازد (دانیل پالس، ۱۳۸۲: ۱۷۴). دورکیم - که نظریه‌های او درباره منشأ دین در کتاب مشهورش «صور ابتدایی حیات دین» منعکس شده است - معتقد است که «مهم‌ترین جنبه‌های حیات بشری همچون قوانین و اخلاقیات، کار و تفریح، خانواده و شخص، علم و فرهنگ و از همه مهمتر دین، زاده اجتماع هستند».

وی معتقد بود برای شناخت حقیقت اصلی دین و پی بردن به پایدارترین و اساسی ترین ویژگی های آن باید سراغ ابتدایی ترین و ساده ترین صورت های دین که همان توتم پرستی است، رفت. از دیدگاه دورکیم، توتم پرستی، منشأ همه ادیان بزرگ و کوچک است و پرستش توتم، نمادی از پرستش جامعه است؛ بنابراین آنچه در همه ادیان مورد پرستش قرار می گیرد و نیروها و ویژگی های فراطبیعی به آن نسبت داده می شود، چیزی جز جامعه نیست. دورکیم با تقسیم ساحت های انسان به ساحت امر قدسی و امر غیرقدسی، معتقد است اعتقادات و مناسک دینی در تحلیل نهایی، بیان نمادین واقعیت اجتماعی هستند. دین نمادها و آیین هایی فراهم می سازد که انسان ها را قادر می سازد تا احساسات و هیجانات عمیق خود را - که آنها را به جامعه پیوند می زند - ابراز دارند و بدین سان به استحکام و انسجام جامعه یاری می رساند. از نظر دورکیم، منشأ دین، جامعه است که به منظور تقویت و سرپانگه داشتن خود دائماً در حال ایجاد دین و الوهیت است (دورکیم، ۱۳۸۳: ۲۹۱).

کارل مارکس یکی دیگر از نظریه پردازان کارکردی است که در طیف کارکردی های جامعه شناختی قرار می گیرد. وی با تقسیم جامعه به دو بخش روبنا و زیربنا، اقتصاد و روابط تولید را زیرساخت جامعه معرفی می کند که دین و سایر نهادها تحت تاثیر و بازتاب آن می باشد. بنابراین دین به عنوان امری روبنا «چیزی نیست، جز بازتاب تخیلی نیروهای خارجی حاکم بر زندگی روزانه در ذهن انسان ها که طی آن نیروهای زمینی صورت نیروهای فراطبیعی به خود می گیرند» (همیلتون، ۱۳۸۷: ۱۴۵). از دیدگاه مارکس، دین تسلی بخش و افیون آدمیان است که به صورت موقت به انسان ها تسلی می دهد؛ آن هم به بهای کندشدن حواس و پیامدهای جانبی ناخوشایندش؛ لذا باید با دین مبارزه و آن را کنار زد که ابتدا از مسیر تغییر شرایط اجتماعی و همان تغییر نظام تولید میسر می باشد. مارکس، برای دین دو کارکرد برمی شمارد: یکی افیون بودن آن برای فقرا که نقش تخدیرکننده دارد که هر امیدی را در آنها برای تغییر شرایط از بین می برد و از سوی دیگر، برای صاحبان ابزار تولید، کارکرد ارائه ایدئولوژی دارد؛ ایدئولوژی که مناسبات فقیر و غنی و مناسبات اجتماعی را همان طور که هست، توجیه می کند. خواست خدا است که مالکان ثروتمند و کارگران فقیر بمانند. از منظر او اعتقاد به خدا و رستگاری آسمانی، توهمی است که انسان را فلج و محبوس می کند. البته وی دین را علامت مرض می داند و نه خود مرض؛

چرا که دین به روساخت جامعه تعلق دارد و مشکل را در شرایط اجتماعی می‌بیند (پالس، ۱۳۸۲: ۲۱۵-۲۱۴).

مالینوفسکی از دیگر نظریه پردازان کارکردی است که ریشه دین و جادو را در پیشامد اضطراب و ابهام‌های زندگی می‌جوید و علت روی آوردن بشر به دین و جادو را، در مواجهه انسان با فشارهای عاطفی جستجو می‌کند. وی معتقد است که دینداری به طور عمیق در ضرورت‌ها، فشارها، تنش‌های زندگی و ضرورت رویارویی با شگفتی‌های سرسام‌آور، ریشه دارد. وی همچنین برخلاف عاطفه‌گرایانی مانند مارت^۱، که بُعد اجتماعی دین را نادیده گرفته بودند، درصدد برآمد که یکبار دیگر ماهیت همگانی و اجتماعی مناسک مذهبی را بر مبنای کارکرد تخلیه روانی آنها تبیین کند (همیلتون، ۱۳۸۷: ۹۱).

البته برخی از نظریه‌پردازان کارکردگرایی که کاستی‌های رهیافت خالص کارکردگرایی را تشخیص دادند، سعی کردند با وارد کردن بُعد روان‌شناختی در تحلیل‌هایشان نگاه کارکردی خود را تبیین کنند؛ بدین معنا که از یک سو دین را محصول عوامل روان‌شناختی و ذاتی انسان‌ها می‌انگارند و از سوی دیگر، آن را پشتوانه ارزش‌ها و ثبات اجتماعی می‌دانند. ضمن آنکه، در دوره جدید به دلیل پیامد منفی نگاه کارکردی سابق در نفی مبدا آسمانی، نگاه معتدل‌تر کارکردگرایی با پذیرش کارکردهای فردی و اجتماعی دین، سعی کردند که نسبت به حقانیت و منشأ دین، موضع بی‌طرفی اتخاذ کنند که همیلتون از آن با عنوان «نمی‌دانم گویی روش شناختی» یاد می‌کند و می‌گوید: بنابر این رهیافت، ما باید مساله حقانیت داعیه‌های مذهبی را کنار گذاشته و داوری درباره این قضیه - که آیا این داعیه‌ها در تحلیل نهایی بر نوعی مبنای تقلیل‌ناپذیر و توضیح‌ناپذیر استوارند یا نه - را معلق گذاریم. در این رهیافت، تحلیل جامعه‌شناختی دین را بر مبنای این فرض امکان‌پذیر می‌دانند که دین نیز مانند صورت‌های دیگر رفتار اجتماعی و فردی بشر، پدیده‌ای انسانی است و می‌توان آن را مانند سایر پدیده‌های انسانی، با روش‌های خاص علوم اجتماعی مورد بررسی قرار داد (همیلتون: ۱۶).

افراد دیگری چون پیتر برگر، ماکس مولر، ار. ارمات، ماکس مولر، جیمز، کلیفورد گیرتز، دانیل بل، لودویک فوئرباخ و نیز تبیین‌های کارکردی از منشأ دین ارائه کردند که

1. Robert Ranulph Marett (1866-1943).

در این مقاله سعی شده به مهم‌ترین آنها در سه طیف جامعه‌شناختی، عاطفه‌گرایی روان‌شناختی و عقل‌گرایی روان‌شناختی، پرداخته شود.

در مجموع، کارکردهای دین از منظر متفکران غربی، شامل کارکرد معرفتی در مقابل جهل بشر، تسلی‌بخش شکست‌ها و جبران ناکامی‌ها، درمان بیماری روانی و ایجاد انگیزه برای حیات و امیدواری به آینده از یک سو و انسجام و هویت‌بخشی به جامعه و کمک به حفظ پایداری آن تا مشروعیت‌دهی به قدرت و توجیه ساختارهای ناسالم از سوی دیگر را شامل می‌شود (شجاعی زند، ۱۳۸۳: ۱۱۷).

۳. نگاه کارکردی در بین متفکران دینی

با بررسی اندیشه‌های متفکران دینی درباره منشأ دین، نگاه کارکردی نیز در اندیشه‌های آنها به وضوح آشکار است و آنها نیز به کارکردهای دین پرداخته‌اند که بررسی، تبیین و توجیه کارکردی نزد اندیشمندان مسلمان از مسیرهای «ضرورت پی‌جویی دین»، «تعیین کارکرد غایی دین»، «ضرورت دین‌داری و اسباب بقای دین» قابل پیگیری است (فضیعی، ۱۳۹۰: ۱۶۶). در ادامه به بررسی اندیشه‌های برخی از متفکران مسلمان خواهیم پرداخت.

یکی از متفکرینی که تاملات کارکردی به دین داشته است، شهید مطهری است که در چندین اثر خود به کارکردهای مختلف دین اشاره داشته و معتقد است که دین به دلیل کارکردهای بی‌بدیش هرگز غروب نمی‌کند (مطهری، مجموعه آثار، ج ۳: ۳۸۴ - ۳۸۸). ایشان از سه منظر تولید بهجت و انبساط، نیکوساختن روابط اجتماعی و کاهش و رفع ناراحتی‌های ضروری این جهانی، آثار ایمان مذهبی را بررسی می‌کند. وی معتقد است که ایمان مذهبی انسان - که یک طرف مسئله است، نسبت به جهان که طرف دیگر مسئله است - اعتماد و اطمینان می‌بخشد، دلهره و نگرانی نسبت به رفتار جهان را در برابر انسان زایل می‌سازد و به جای آن، به او آرامش خاطر می‌دهد (مطهری، ج ۲: ۴۵-۵۰). در کنار بهبود روابط اجتماعی، ایجاد پشتوانه برای اخلاق اجتماعی را یکی دیگر از کارکردهای اجتماعی دین برمی‌شمارد. از دیدگاه وی، اخلاق منهای خدا و دین و ایمان، همچون اسکناس بدون پشتوانه است. وی معتقد است که تمام مقدسات اجتماع بشری مثل عدالت، مساوات، آزادی، انسانیت، همدردی و هر آنچه که به فکر انسان برسد، تا پای دین در میان نباشد،

حقیقت پیدا نمی‌کند (مجموعه آثار، ج ۳: ۴۰۱). مطهری در ذیل کارکردهای دین در ارتباط با سایر نهادهای اجتماعی، به ایجاد ضمانت اجرایی اولیه برای قانون‌گذاری اولیه اشاره می‌کند که از طریق دادن پاداش‌های منفی برای کجروان و وعده پاداش مثبت برای درستکاران، جامعه را کنترل و از قوانین محافظت می‌کند. چنانکه نهاد تعلیم و تربیت، را یکی از کارکردهای مهم دین عنوان می‌کند که در گذشته از صبغه دینی برخوردار بوده و انبیاء در گسترش آن نقش مهمی داشتند (مطهری، ۱۳۷۴: ۷۲). ایشان هم‌چنین تمدن‌سازی و فرهنگ‌سازی را یکی دیگر از کارکردهای دین برمی‌شمارد (مطهری، ۱۳۸۱: ۴۶۱).

مطهری در جای دیگر، معتقد است که دین جزء نهاد بشر است و از سوی دیگر، در مقام تامین نیازهای بشر، مقامی دارد که هیچ ابزار دیگری نمی‌تواند جای آن را بگیرد و لذا دین از جهت کارکردی همواره حضور خواهد داشت و هیچگاه خورشید آن غروب نخواهد کرد (مطهری، ۱۳۷۵: ۳۸۳-۳۸۸). تطبیق و سازگاری با محیط اجتماعی، بردباری در برابر ناملایمات، برقراری عدالت اجتماعی، دگرگونی در جامعه، پیشرفت و توسعه از دیگر کارکردهای دین است که مطهری به آنها اشاره کند.

دیگر اندیشمند مسلمان که دیدگاه‌های وی درباره دین، رویکرد کارکردی را به ذهن متبادر می‌سازد، علامه طباطبایی می‌باشد. وی نیز ذیل موضوع نیاز زندگی اجتماعی انسان به همبستگی و پرهیز از جنگ - با طرح نظریه استخدام خود - معتقد است که خداوند برای حل اختلاف و جلوگیری از نابودی جوامع انسانی، دین را برای انسان‌ها ارسال کرده است و پیامبران با در دست داشتن قوانین الهی، وحدت و انسجام اجتماعی را در جامعه فراهم می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۰). ایشان، وضع و جعل قوانین مورد احتیاج بشری را از مهم‌ترین کارکردهای دین تلقی می‌کند و معتقد است؛ دین با وضع قوانین، نظم و امنیت را در جامعه برقرار می‌سازد (طباطبایی، بی‌تا: ۱۹). علامه طباطبایی در مسیر قدمت دین در تاریخ بشر که حاکی از تاثیر عمیق آن در زندگی فردی و اجتماعی بشر است، به کارکرد دین حتی برای غیرمومنان اشاره می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۵۱). از دیگر کارکردهایی که علامه طباطبایی برای دین برمی‌شمارد، تمدن‌سازی و شکوفایی تمدن و تولید هنجارهای مورد نیاز بشر است (طباطبایی، بی‌تا: ۱۹).

سیدقطب از دیگر متفکران مسلمان است که از دین به گونه‌ای کارکردی دفاع می‌کند

و اسلام را برطرف کننده نیازهای درونی انسان و جامعه معرفی می کند (سید قطب، بی تا: ۵۰۷). وی یکی از کارکردهای دین اسلام را سازگار ساختن قوای معنوی و مادی می داند (همان: ۷۸-۷۹). سید قطب، رسالت اسلام را تنظیم حیات دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی انسان می داند که صرفاً به بعد ویژه‌ای از زندگی بشر محدود نشده است (همان: ۵۱ و ۵۸).

آیت الله جوادی آملی از دیگر اندیشمندان دینی است که در کتاب دین شناسی و انتظار بشر از دین، به بعضی از کارکردهای دین اشاره کرده است. وی معتقد است تا سهم دین - مانند موارد زیر - برای انسان روشن نباشد، به آیینی روی نمی آورد:

۱. احساس نیاز و دردی خاص در درون؛ ۲. جست و جوی درمان آن درد در دین؛ ۳. انحصار بر آوردن آن نیاز به دست دین (جوادی آملی، نرم افزار اسراء: ۵۸).

آیت الله جوادی، یکی از علل اقبال عمومی به دین در همه‌ی اعصار را معنی بخشی دین به زندگی و معقول ساختن دردها و رنج‌های ناشی از جهان زیست می داند که در پرتو عقل ابزاری قابل توجیه و درک نیستند (همان: ۴۵).

تأیید مستقالات عقلیه، استفاده حکم از مُدرکات عقلی غیرمستقل، از بین بردن ترس، رفع نیاز انسان در شناخت حُسن و قُبْح افعال، شناساندن اشیای سودمند و زیان آور به انسان، حفظ نوع انسانی، تربیت و تکامل انسان فراخور استعداد آنها، تعلیم صنایع و فنون، تعلیم اخلاق و سیاست، بیان ثواب و عقاب اعمال، همبستگی اجتماعی، راهنمایی به زندگی با آرامش، پاسخ به احساس تنهایی و شکوفایی تمدن از جمله کارکردهای دین و بعث است که آیت الله جوادی به آنها اشاره می کند (همان: ۴۲-۵۰).

آیت الله سبحانی نیز درباره منشأ دین، به کارکردهای آن اشاره می کند. وی یکی از مهم ترین کارکردهای دین را، تبیین فلسفه زندگی و معنای حیات دین می داند (سبحانی، الهیات، ج ۱: ۱۸). ایشان از کشف برخی اصول اخلاقی و یا تأیید یافته‌های عقل دیگر کارکرد دین می داند. آیت الله سبحانی هم چنین، به نقش دین در فراهم ساختن ضمانت اجرایی برای اخلاق می پردازد.

این نگاه در میان دیگر متفکران اسلامی همچون عبده، فارابی، بوعلی، خواجه نصیر، سهرودی، ملاصدرا، غزالی نیز در ذیل بحث کارکرد غایی قابل پیگیری است. بعضی متفکران مسلمان چون فارابی، بوعلی، خواجه نصیر، سهروردی، ملاصدرا از مسیر انکاره

دنیاگرایانه، قلمرو و رسالت انبیاء را در مصالح دنیوی جستجو می‌کنند و غایت اصلی پیام دین را زندگی این جهانی بشر محدود می‌کنند. در این تبیین؛ قرارداد عدالت اجتماعی به مثابه هدف دین، رفاه و آبادانی این جهانی به مثابه هدف دین و تقلیل رنج آدمی در زندگی دنیوی را دنبال می‌کنند (فصیحی، ۱۳۹۰: ۱۶۹-۱۸۰)؛ البته افرادی چون فاضل مقداد، طبرسی، نوری، محمدجواد مغنیه، ملاصدرا و امام خمینی علیه السلام، تصویر جامع‌نگر از بعثت ارائه می‌کنند (همان، ۱۸۸).

بنابراین - چنانکه گذشت - در بین متفکران مسلمان نیز نگاه کارکردی به دین وجود داشته و در حوزه‌های گوناگون به کارکردهای دین پرداخته‌اند. در مجموع، کارکردهای دین را از یک منظر می‌توان به دو دسته کارکردهای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی تقسیم‌بندی نمود؛ معنابخشی به زندگی، آرام‌بخشی و اعتمادسازی، امیدوارسازی و تطبیق‌دادن با محیط از جمله کارکردهای روان‌شناختی است که هر دو گروه به آن اشاره داشته‌اند. ایجاد همبستگی اجتماعی، برقراری نظم اجتماعی، تمدن‌آفرینی، مشروعیت‌بخشی به نظام‌های مستقر، حفظ ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی، فرهنگ‌سازی و در نهایت ایجاد تغییر و تحول در جامعه نیز، از کارکردهای جامعه‌شناختی دین به حساب می‌آید.

مقایسه تطبیقی میان این دو منظر

پس از بررسی دیدگاه کارکردی اندیشمندان غربی و متفکران مسلمان اکنون، این سوال به ذهن می‌آید که اگر تبیین کارکردی از منشأ دین، دارای معایبی هست، چرا علمای دینی نیز از این شیوه تبیین، بهره جستند؟ آیا میان این دو نگاه، تمایزی وجود دارد؟ مهم‌ترین تمایزات نگاه کارکردی از منظر عالمان دینی با اندیشمندان غربی چه می‌باشد؟ در این قسمت از مقاله، مهم‌ترین نقدهای وارده بر تبیین کارکردی از منشأ دین و تمایزات میان این دو نگاه بررسی می‌شود؛ البته ما در این نوشتار به دنبال آن نیستیم که همه نظریه‌های اندیشمندان غربی را به صورت جداگانه نقد و بررسی کنیم؛ چرا که از موضوع تحقیق و ظرفیت مقاله خارج است.

بر رویکرد کارکردگرایی [غربی] یک‌سری پیش‌فرض‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی،

معرفت‌شناختی و روش‌شناختی حاکم است (فصیحی، ۱۳۹۱: ۴۷) که آن را از تاملات کارکردی عالمان دینی متمایز می‌سازد. مهم‌ترین پیش‌فرض‌ها عبارتند از:

الف) نگاه تقلیل‌گرایانه به دین: یکی از مهم‌ترین نقدهای کارکردگرایی، پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی حاکم بر این دیدگاه است. کارکردگرایی که فرزند برحق جامعه‌شناسی اثباتی است (گلدنر، ۱۳۸۳: ۱۳۸)، با تاثیر از جریان اثباتی در معرفت و پذیرش آنها به عنوان تنها معرفت واقعی، در آغاز تلاش داشت تا معرفت اثباتی را به عنوان عامل ثبات و استحکام جامعه مطرح نماید تا بتواند به امور متافیزیکی مانند دین، پایان ببخشد یا به ابعاد اثبات‌پذیر آن توجه نماید؛ به همین دلیل کارکردهای دنیوی و اثبات‌پذیر دین برای کارکردگرایان اهمیت دارد (همان: ۱۳۸-۱۳۷). این رویکرد باعث حاکم‌شدن روحیه تقلیلی بر این نوع تبیین می‌شود که صرفاً به نتایج و دستاوردهای پدیده و کارکردهای پنهان و غیرمقصود و البته دنیوی پدیده توجه می‌شود و اهداف کنشگران و ذات پدیده، مورد غفلت قرار می‌گیرد. در این نگاه، کارکردهای اصلی دین به کارکردهای دنیوی تنزل می‌یابد و کارکردهای معرفتی و فرا این جهانی دین نادیده گرفته می‌شود؛ در صورتی که در نگاه اندیشمند مسلمان - علامه طباطبایی - کارکردهای دنیوی نیز به خاطر فواید اخروی آن است، نه فواید دنیوی آن. وی با توجه به این مطلب، می‌گوید که تبیین کارکردی جامعه‌شناسان لوازمی همچون؛ تقلیل غایت دین به کارکردهای آن و اسقاط توجه از مجموعه معارف دینی را به دنبال دارد که عالمان دینی به این لوازم مستلزم نمی‌باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۳۵۵). بی‌تردید این نوع نگاه صرف کارکردی به دین، موجب عرفی‌شدن دین و ابزارانگاری آن می‌شود که دیگر دین، خادم انسان است، نه انسان، خادم دین؛ در صورتی که با توجه به آموزه‌ها و روایات اسلامی، انسان، خادم دین است.^۱ در مقابل، این نگاه، به شدت در میان عالمان دینی نقد شده است. شهید مطهری معتقد است که دین مردم را به عدالت و حق دعوت می‌کند، نه منافع و در واقع، بنیان دینف دعوت به حق است نه منفعت‌پرستی و لذا هرگز در راه ایمان، حتی هدف، وسیله را مباح نمی‌کند (مطهری، ۱۳۸۳: ۲۲۲).

۱. قَالَ امیرالمومنین علیه السلام: «الْمُسْتَأْكِلُ بِدِينِهِ حَظَّهُ مِنْ دِينِهِ مَا يَأْكُلُهُ»؛ کسی که نان به دین می‌خورد، بهره‌اش از دینش، همان است که می‌خورد» (بحار الانوار، ج ۷۵: ۶۳).

این نوع نگاه به کارکردهای دین، شاید مهم‌ترین تمایز تبیین کارکردی اندیشمندان غربی از تاملات عالمان دینی است. در تبیین کارکردی، حتی ایمان آوردن به خاطر کارکرد است و دین، تابع کارکردهای دنیوی آن است و لذا دین باید باشد - یا به قول مارکس نباید باشد - و سایر ابعاد تعالی‌بخش دین و تجربه دینی و حتی کارکردهای فرا این جهانی به بهانه کارکردهای دنیوی به مسلخ می‌روند. منحصر کردن دین به کارکردهای دنیوی، باعث می‌شود که دین تا وقتی به حیات خود ادامه دهد که این کارکردها را داشته باشد و با از بین رفتن ترس، تحیر، اضطراب و ... دین نباید به حیات خود ادامه دهد و به قول پل تیلیش^۱، این نوع تقلیل کارکردی دین، باعث می‌شود که در پایان با از بین رفتن کارکردهایش، به موجودی بی‌خانمان تبدیل شود (تیلیش، ۱۳۷۶: ۱۳-۱۵) و چیز دیگری همچون علم، جای آن را بگیرد. حتی وقتی در تبیین کارکردی به کارکردهای دین نیز پرداختند، به کارکردهای متنوع دنیوی دین نیز توجه نداشته‌اند و تنها به ابعاد خاصی محدود شده است. بی‌تردید، این امر ناشی از حاکم بودن نگاه پوزیتیویستی بر کارکردگرایی غربی است که تجربه فقط منبع شناخت دین است و لذا تنها به کارکردهای دنیوی اکتفاء شده است و از کارکردهای معرفتی و فرا این جهانی، گذر کرده است. نکته قابل تامل این است که حتی در بین خود این نظریه‌ها نیز، نگاه تقلیل‌گرایانه حاکم است؛ عقل‌گرایان منشأ دین را به کارکردهای عقلی، عاطفه‌گرایان آن را به کارکردهای حسی و عاطفی، جامعه‌شناسان آن را به کارکردهای اجتماعی تقلیل می‌دهند.

این در حالی است که نگاه تقلیل‌گرایانه در تاملات کارکردی عالمان دینی حاکم نیست و آنها از تقلیل کارکردهای دین به کارکردهای دنیوی و ابزارانگاری دین به شدت پرهیز می‌کنند. در تحلیل کارکردی عالمان دینی از آموزه‌های دینی، همزمان به کارکردهای اخروی و دنیوی آنها اشاره می‌شود؛ ضمن آنکه کارکرد معرفتی دینی که از سوی اندیشمندان غربی نادیده و یا کم‌تر توجه شده است، در نگاه عالمان دینی یکی از کارکردهای اصلی دین بشمار می‌آید که انسان از درک آنها بدون وحی و صرفاً با تکیه بر عقل‌ابزاری، عاجز است. حتی علامه طباطبایی مهم‌ترین نیاز بشر به دین و اساسی‌ترین کارکرد آن را، کارکرد معرفت‌شناختی می‌داند و معتقد است به‌همین دلیل، دین در بین

1. Paul Tillich (1965-1886).

بشر حضور دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۵۱). در نگاه عالمان دینی و بر اساس برداشت آنها از آیات و روایات، دین به کارکردهای دنیوی منحصر نمی‌شود و ایمان آوردن نیز نه به‌خاطر کارکردهای دنیوی آن، بلکه به‌خاطر تقرب به خدا و کسب کمال است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۱۲۸-۱۲۹). علامه طباطبایی در ذیل آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ» معتقد است که دین‌ورزی به‌خاطر داشتن منفعت و کارکرد، سودی ندارد و موجب زیان افراد در دنیا و آخرت می‌شود. وی بر این باور است که در منطق اسلام، هیچ‌گاه بنای دین‌داری، صرفاً بر کارکردهای دنیوی و حتی اخروی نهاده نشده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۵۰). علامه، معتقد است که در هیچ‌جایی از قرآن، اقبال به دین بر اساس کارکردهای دنیوی آن استدلال نشده و اگر در مواردی به چنین کارکردهایی اشاره شده، در حقیقت، بازگشت آنها به کارکردهای غایی و اخروی آنها است؛ زیرا پیامدهای مغایر آنها، مایه عقاب اخروی است (همان، ۳۵۵-۳۵۷).

از نظر اندیشمندان دینی، عبادت و طاعت خداوند به قصد آثار دنیوی و اخروی آن باطل و بدون سود است. آنان هدف غایی دین را هدایت انسان‌ها و نه حل مسائل پیچیده علمی و درمان همه دردها و مشکلات دنیایی می‌دانند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۶۴-۲۷۴)؛ حتی وقتی که به کارکردهای دنیوی دین نیز توجه دارند، توجه استقلالی به کارکردهای دنیوی ندارند؛ چنانکه آیت‌الله جوادی آملی، خواستن سعادت و رستگاری غایی از دین را جزو انتظارات اصلی بشر از دین عنوان می‌کند و تامین امور مادی مانند تامین اقتصاد را از خواسته‌های فرعی برمی‌شمارد.

بی‌تردید، در نظر گرفتن ارتقاء سطح زندگی مادی و کارکردهای دنیوی دین - به‌عنوان منشأ دین - باعث تنزل و فروکاستن دین در حد نوعی مکتب انسانی و نگاه سودگرایانه به دین می‌شود که در حال رقابت با سایر مکاتب انسانی است و بهره‌ای از حقیقت نبرده که به‌طور طبیعی با رسیدن به اهداف مادی، کارکرد خود را از دست می‌دهد. چنانکه مطهری معتقد است در حالی که تعلیم و تربیت در گذشته صبغه دینی داشته و در اختیار انبیاء بوده است، در جوامع امروزی این کار به علم واگذار شده است (مطهری، ۱۳۷۴: ۷۲).

ب) نگاه تحویل‌گرایانه تبیین کارکردی به دین: بدین معنی که در تبیین کارکردی، به دستاورد هر پدیده بیش از خود آن، نظر و توجه دارد (داوری، ۱۳۸۸: ۱۷۵) و آن‌را از

هرگونه اصالت و حقیقت تهی می‌سازد. در این نوع تبیین، پیامدها و اثرات مفید را به پدیده‌ای منتسب می‌سازند که به تعبیر خودشان خود به‌خود پدید آمده و فاقد هرگونه اصالتی است (شجاعی زند، ۱۳۸۳: ۱۱۳). این در حالی است که نگاه کارکردی صرف به دین، باعث مسخ دین و تهی شدن آن از معنا می‌شود و دین و دینداری را به ابزاری در خدمت اغراض نازل‌شده بدل می‌سازد (شجاعی زند، ۱۳۸۵: ۵۸). در تبیین کارکردی، دیگر بحث از حقانیت و عدم حقانیت ادیان و به‌طور کلی ذات و جوهر دین، معنا ندارد؛ زیرا این موضوع به بُعد معرفتی و اعتقادی ادیان مربوط است که خارج از ساحت حقیقت دین است و آنچه مهم است؛ تامین نیازهای احساسی، عاطفی و هیجانی است که این امر در نظریه‌های جیمز و مالینوفسکی^۱ قابل مشاهده است. مالینوفسکی، مخالف کنکاش خاستگاه و ریشه‌های دین است و تنها به نقش دین در شکل‌گیری و حفظ نظم اجتماعی می‌پردازد. در این دیدگاه، معیار صِدق و کذب و حقانیت یک دین، به توانایی آن دین در برآورده کردن نیازها، باز می‌گردد و بر اساس این، دورکیم همه ادیان را بر حق می‌داند؛ چرا که همه به ضرورت‌ها پاسخ می‌دهند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۶۴). دانیل پالس، معتقد است که تبیین‌های کارکردی، محتوای ادیان را نادیده می‌گیرند و در تلاش هستند تا به فراسوی اندیشه‌های آگاهانه مردم متدین نگاه کنند تا چیزهای پنهان و عمیق‌تری را کشف کنند (پالس، ۱۳۸۲: ۳۳). در نگاه کارکردی، دیگر شناخت کافی نسبت به ابعاد پر محتوای دین، ارائه نمی‌شود و محتوای دین به‌طور کلی نادیده گرفته می‌شود. در اینجا، مهم کارکرد داشتن دین است و بر اساس اصل سودمندی، داشتن کارکرد، ملاک حُسن و قُبْح ادیان قرار می‌گیرد و دیگر فرقی نمی‌کند که دین یا خرافه باشد. این رویکرد، در اندیشه بسیاری از اندیشمندان غربی قابل پیگیری است؛ چنانکه نیچه، معتقد است که هیچ دینی صادق نیست و باید ادیان را از طریق آثار اجتماعی آنها بررسی کرد و یا مارکس، توجه به آموزه‌ها و عقاید دینی را بر اساس شایستگی آنها بی‌فایده می‌داند و معتقد است که باید بر اساس سودمندی به آنها توجه شود (فضیحی، ۱۳۹۰: ۲۴۵). این در حالی است که متفکران مسلمان و عالمان دینی، علاوه بر نگاه کارکردی، به حقانیت دین نیز توجه دارند و در واقع، حقانیت بر کارکرد دین تقدم دارد و اگر به کارکردهای دین توجه می‌شود، تبعی و به‌خاطر بازگشت آنها به کارکردهای

1. Bronislaw Kasper Malinowski.

اخروی و غایی دین می‌باشد و یا برای سوق دادن انسان‌های معمولی به دین است تا آنها را از این طریق متوجه خداوند کرده و در هیچ مورد، هدف، تنها بهره‌مند شدن انسان‌ها از کارکردهای این جهانی دین و ماندن آن‌ها در این جهان مادی و غفلت از جهان برتر نیست (فصیحی، ۱۳۹۱: ۲۱۴). چنانکه آیت‌الله جوادی با بیان اینکه - «دین حق یکی بیش نیست؛ چرا که دین با بعد فطری و ثابت و مشترک انسان ارتباط دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۸۹) - به مسئله حقانیت دین توجه دارد. این نوع مخالفت در برابر ابزارانگاری دین و تاکید بر حقانیت آن از مشخصه‌های اصلی تاملات کارکردی عالمان دینی است که در کلام آنها بر آن تاکید شده است. در مقابل نگاه ابزاری به دین و عدم توجه به ماهیت و جوهر دین، مشخصه اصلی تبیین کارکردی است که تحت تاثیر اصالت سودمندی، به دنبال بدیل‌های کارکردی دین می‌باشند. پالس، تبیین مارکس را به شدت تحویل‌گرایانه توصیف می‌کند و می‌گوید: «این محتوای عقاید دینی نبود که مورد توجه مارکس بود؛ مثلاً آنچه مردم واقعا درباره خدا، بهشت، انجیل و یا هر کتاب مقدس و موجود الهی دیگر فکر می‌کنند؛ بلکه آنچه مورد علاقه اوست، نقشی است که این عقاید در نزاع کشمکش اجتماعی بازی می‌کنند»؛ البته این نوع نگاه ابزارگونه به دین، حتی مورد نقد برخی اندیشمندان غربی نیز قرار گرفته است؛ چنانکه برتراند راسل می‌گوید: من کسانی را که استدلال می‌کنند «دین حقیقت است، بنابراین باید به آن اعتقاد پیدا کرد»، ستایش می‌کنم؛ ولی نسبت به کسانی که می‌گویند «باید به دین به‌خاطر مفید بودن آن، اعتقاد پیدا کرد و هیچ‌گاه از حقیقت داشتن آن سوال نکرد»، احساس تباهی عمیق می‌کنم» (جان هاسپرز، بی‌تا: ۸۰).

ج) توجه به منشأ دینداری، نه دین: یکی دیگر از تمایزات نگاه کارکردی اندیشمندان غربی از عالمان دینی، در نظر گرفتن منشأ دینداری به‌جای منشأ دین است. بررسی نظریه‌های کارکردگرایان غربی نشان می‌دهد که آنها، کارکردهای موثر دین را علت به‌وجود آمدن آن در نظر گرفتند، در صورتی که این کارکردها در نهایت علت بقا و ماندگاری آنها می‌باشد. در نوع تبیین‌های کارکردی در واقع، دو نوع خطا صورت گرفته است؛ نخست آنکه غالباً «تبیین و توجیحات کارکردی» را به جای «علیتهای ایجاد دین» گرفته‌اند؛ ثانیاً «ریشه دین‌داری» را به جای «منشأ دین» نشانده‌اند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۳: ۱۱۰). از تبدیل شدن خطای نخست، به تبیین غایت‌انگاری نیز تعبیر شده است؛ زیرا در تبیین‌های

غایت‌انگاری معلول به جای علت قرار گرفته است (راین، ۱۳۶۷: ۲۱۴-۲۱۵) که این مسئله باعث محدود کردن وجود پدیده از جمله دین به حدوث و بقاء کارکردها می‌باشد؛ در صورتی که این کارکردها نهایتاً علت بقاء و نه علت موجد هستند. بنابراین تبیین‌های کارکردی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی از دین نمی‌توانند ما را به علل ایجاد دین رهنمون سازند. این در حالی است که عالمان دین، هنگام سخن از کارکرد دین، به فواید و پیامدهای دین توجه داشته و منشأ دین را ناظر به کارکردهای آن نمی‌دانند. با وجود این دیدگاه عالمان دینی، قائل شدن هر ریشه‌ای برای دینداری و هر کارکردی برای دین، نسبت به قبول منشأ الهی یا بشری و حتی فرض تضاد در ظهور دین، لا باقتضاء است؛ یعنی همان‌طور که اثبات نیاز آدمی به غذا، مسکن و کارکردهای مفید آنها برای بشر، هیچ کدام از پیش فاعل پدیدآور غذا و مسکن را به ما معرفی نمی‌کند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۳: ۱۱۲)، نیاز انسان به دین و کارکردها و پیامدهای دین، نشانگر منشأ دین و علت موجد دین نمی‌باشد. در نگاه عالمان دین، نگاه کارکردی ناظر به فواید و پیامدهای دینداری است که در مقام دفاع و تبلیغ دین می‌باشد و لذا «تبیین کارکردی» را از «توجیه کارکردی» تفکیک کرده‌اند که در اولی صرفاً حضور دین بر اساس کارکردهای آن تبیین می‌شود (فضیحی، ۱۳۹۱: ۶۸). ولی در توجیه کارکردی، با هدف تبلیغ دین، به کارکردهای دنیوی و فواید دین، اشاره می‌شود. بنابراین هنگام بحث از کارکرد با سه معنا مواجه هستیم که از دید علمای دین، تنها معنای سوم، کارکرد نامیده می‌شود: اول، هدف خداوند از جعل دین؛ دوم، انگیزه دینداران از انجام عمل دینی؛ سوم، پی‌آمدهای اعمال دینی (حیدری، ۱۳۸۸: ۱۲۴).

از منظر متفکران مسلمان، علل دینداری بشر ناشی از میل فطری به سوی امر مطلق و مقدس است که به شیوه‌ها و اشکال گوناگون تجلی گردیده است و از سوی دیگر منشأ دین را، در لطف و حکمت الهی جستجو می‌کنند که راضی به جدایی میان خلق و امر و محروم ساختن مخلوق خویش از هدایت به واسطه دین، نیست. علاوه بر این خداوند - او به دلیل آشنایی با اقتضات و نیازهای انسان - شایسته‌تر از هر کسی به انشاء دین است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۳: ۱۲۱).

نتیجه‌گیری

بی‌تردید، تاملات و توجیحات کارکردی دین از منظر عالمان دینی با تبیین کارکردی اندیشمندان غربی، تفاوت‌های اساسی دارد که مهم‌ترین آنها عدم توجه به کارکردهای اخروی و معرفتی دین، نادیده انگاشتن حقانیت دین و غفلت از منشأ الهی برای دین از جانب متفکران غربی می‌باشد که به‌طور کلی نادیده گرفتن تبیین‌های فلسفی دین، مهم‌ترین دلیل روی آوری این اندیشمندان به چنین رویکردی است.

از طرفی، عالمان دین به‌خاطر تبلیغ و دفاع از دین و نیز برای گسترش دینداری به کارکردهای دنیوی دین اشاره می‌کنند. آنچه مسلم است، لزوم توجه عالمان دینی به ارائه حداقلی از این نوع تبیین از دین است تا از پیامدهای آن از جمله عرفی‌شدن دین و در نهایت انحراف دین از مسیر اصلی آن، جلوگیری شود؛ چرا که از تاملات کارکردی تا تبیین‌های کارکردی از پدیده‌ها تا پذیرفته‌شدن آن‌ها به مثابه علل موجدۀ یک پدیده، بیش از یک جابجایی منطقی و تغافل ساده، فاصله نیست که آن هم ممکن است با ساده‌گزینی و تبادرات ذهنی مخدوش، پیموده شود؛ هر چند که آنها ممکن است هنگام ارائه توجیه کارکردی، چنین هدفی را دنبال نکنند.

کتابنامه

۱. آرون، ریمون (۱۳۸۱)، سیر مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه: باقر پرهام، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲. آریان‌پور، امیرحسین (۱۳۵۷)، فرویدسم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۳. باقری‌پور، اشرف (۱۳۸۹)، «یونگ و روان‌شناسی دین»، در: پژوهش‌های فلسفی، شماره هجدهم.
۴. بختیاری، محمد عزیز و فاضل حسامی (۱۳۸۷)، درآمدی بر نظریه‌های اجتماعی دین، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵. پالس، دانیل (۱۳۸۲)، هفت نظریه درباره دین، ترجمه: محمدعزیز بختیاری، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۶. توسلی، غلام‌عباس (۱۳۷۶)، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: انتشارات سمت.
۷. تیلیش، پل (۱۳۷۶)، الهیات فرهنگ، ترجمه: مراد فرهادپور، تهران: طرح نو.
۸. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۸)، جستارهایی در کلام جدیدتهران: انتشارات سمت.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، دین‌شناسی، قم: انتشارات اسراء.
۱۰. حیدری، داوود (۱۳۸۸)، «نقد رویکرد کارکردگرایانه در تعریف دین»، در: فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال پنجم، شماره هفدهم.
۱۱. داوری، محمد (۱۳۸۸)، «غلبه نگاه کارکردی به دین؛ عامل تقویت یا زمینه‌ساز عرفی شدن در جامعه ایران»، در: مجله اسلام و علوم اجتماعی، پاییز و زمستان، شماره دوم.
۱۲. دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه: باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
۱۳. راین، آلن (۱۳۶۷)، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه: عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. ریتزر، جورج (۱۳۸۳)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.

۱۵. شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۳)، «منشأ دین و ریشه دینداری»؛ تنقیح بحث و طرح یک ایده»، در: مجله علوم اجتماعی، شماره دوم.
۱۶. _____ (۱۳۸۵)، «مسیرهای محتمل در عرفی شدن ایران»، در: مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره هفتم، ش ۱.
۱۷. _____ (۱۳۸۰)، دین، جامعه و عرفی شدن، تهران: نشر مرکز.
۱۸. طباطبایی، محمد حسین، (بی‌تا)، اسلام و اجتماع، قم: انتشارات جهان‌آرا.
۱۹. _____ (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج دوم و پنجم، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. _____ (۱۳۸۷)، روابط اجتماعی در اسلام، ترجمه: محمدجواد حجتی کرمانی، قم: بوستان کتاب.
۲۱. فریزر، جیمز (۱۳۸۳)، شاخه زرین، ترجمه: کاظم فروزمنند، تهران: مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
۲۲. فصیحی، امان‌الله (۱۳۸۹)، تحلیل کارکردهای دین در جامعه سنتی و مدرن، قم: پژوهشکده باقرالعلوم علیه السلام.
۲۳. _____ (۱۳۹۰)، منطق کارکردی و دفاع از دین، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۴. _____ (۱۳۹۱)، نقد تبیین کارکردی دین، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۵. گلدنر، آلوی (۱۳۸۳)، بحران جامعه‌شناسی غرب، ترجمه: فریده ممتاز، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۶. گولد، جولیس و ویلیام ل. کولب (۱۳۷۶)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه: جمعی از مترجمان، تهران: نشر مازیار.
۲۷. محسنی، منوچهر (۱۳۸۳)، مقدمات جامعه‌شناسی، نشر دوران.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶)، اخلاق در قرآن، ج ۱، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۲۹. _____ (۱۳۸۴)، راه و راهنماشناسی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، ج ۳، تهران: انتشارات صدرا.
۳۲. _____ (۱۳۸۱)، مجموعه آثار، ج ۲۱، تهران: انتشارات صدرا.
۳۳. _____ (۱۳۸۳)، فلسفه تاریخ، ج ۴، تهران: انتشارات صدرا.
۳۴. هاسپرز، جان (۱۳۷۰)، فلسفه دین، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
۳۵. همیلتون، ملکم (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه: محسن ثلاثی، چاپ اول، تهران: نشر ثالث.
۳۶. یونگ، کارل گوستاو و دیگران (۱۳۷۷)، انسان و سمبل‌هایش، ترجمه: دکتر محمود سلطانیه، تهران: انتشارات جام.