

اشاره

بررسی پدیده دین از منظر جامعه شناسی همواره از مباحث مهم و پرجاذبه بوده است. در این مقاله، آراء برخی از بزرگان جامعه شناسی از جمله کنت، دورکیم، مارکس و ماکس وبر در باب دین مطرح و به اجمال به نقد گذاشته شده است.

اگوست کنت

اگوست کنت (1798-1857) فیلسوف و جامعه شناس فرانسوی است که غالباً وی را بنیانگذار جامعه شناسی جدید و فلسفه پوزیتیویسم می دانند. میراث کهن عصر روشنگری فرانسه و امواج تکان دهنده انقلاب فرانسه موجب شدند تا اگوست کنت در کتاب پنج جلدی خود (مرحله فلسفه اثباتی) رشته ای مختص به مطالعه علمی جامعه را طرح سازد. کنت می خواست این رشته را «فیزیک اجتماعی» بنامد تا تأکید کند که این رشته ماهیت بنیادین جهان اجتماعی را مورد مطالعه قرار می دهد، اما در نهایت مجبور گردید تا واژه ترکیبی لاتینی یونانی (Sociology) را انتخاب کند. (1)

اصالت جامعه شناسی کنت

اصالت جامعه شناسی کنت یکی از مهم ترین تجاربی است که تاریخ فلسفه آن را ثبت کرده است. معنی این جمله به عبارت ساده این است که: «اگر شما از مابعدالطبیعه به بهانه ناقص بودن استدلال عقلی، دست برداشتید، چاره ای ندارید جز این که یا علم را بر شالوده ای غیرعلمی بنیاد کنید و این مستلزم از دست دادن علم است یا معرفت علمی را کاملاً عینی بدانید و این متضمن از دست دادن فلسفه است.» (2)

در کشف جامعه شناسی هیچ گونه اشتباهی وجود نداشت. از هر دانش جدیدی همواره استقبال می شود و این دانش هم، اگرچه کاملاً یقینی و قطعی نیست ولی، با مرور زمان ممکن است به صورت شاخه مهمی از معرفت درآید، بخصوص وقتی موضوع بحث جوامع بشری باشد نه طبقات جانداران! تنها مشکل کنت این بود که پس از تصور امکان چنین علمی، خیال می کرد خودش به تنهایی می تواند همه آن را احراز کند و همین که کم و بیش آن را احراز کرد، می خواست همه مشکلات فلسفی را با آن حل کند.

کارهای مخاطره آمیز فیلسوف حتی همان وقتی که اشتباه می کند هیچ کدام گزافی و بدون دلیل نیست. در این جا هم کنت در صدد یافتن یک جزم تقلیدی یا تعبد علمی بود که وقتی مقبول همگان واقع شود نظام اجتماعی تازه ای به وجود می آید، در نگاه اول چنین می نمود که با کشف جامعه شناسی بنای معرفت علمی به حد کمال رسیده است و بنابراین، به تنهایی برای حل مشکل کافی است. اکنون دیگر علم تدریجاً جای مابعدالطبیعه را در عقل بشر اشغال می کرد و تنها کار لازم این بود که با بردباری انتظار روزی را بکشند که افکار کهنه به کلی راه زوال

بپیماید و همه مردم خود به خود درباب جهان چشم انداز علمی واحدی اتخاذ کنند. از آن به بعد نظام اجتماعی تازه نتیجه ضروری و طبیعی این وحدت فکری خواهد بود. (3) کنت پس از آن که تعداد علوم را تا این درجه کاهش داد، باز هم خود را با تکلیف دشوارتری روبه رو دید و آن این که همین باقی مانده را هم به صورت یک وحدت تألیفی درآورد. ما اگر انتظار داشته باشیم که فعالیت های علوم خود به خود در راه رفع نیازمندی های انسان محدود شود، وقت خود را بیهوده هدر داده ایم؛ زیرا علم فقط در بند اشیا است نه به فکر انسان و برای دانشمند. شناخت همه اشیا در یک درجه از اهمیت است، فقط مشروط به این که در حوزه دانش وی قرار گیرند. نتیجه کار این شد که هر کدام از همان علوم بنیادی هم می بایست از درون تغییر کند و به شکل تازه ای درآید که با نیازهای فیلسوف مناسب باشد. کنت این عمل را «تکون تازه علم» نامید و مرادش این بود که: مقدار مناسبی روح ذهنیت در علم دمیده شود تا تولد روحی تازه ای پیدا کند. اما متأسفانه علومی که تکون تازه ذهنی یافته بودند آن چنان غریب می نمودند که دانشمندان نمی توانستند آن ها را در لباس تحصیلی جدیدشان بشناسند.

مراحل سه گانه

نظریه معروف سه مرحله ای کنت، الهیات را مناسب کودکی بشر انگاشت که در جریان رشد و بلوغ بشر، نخست فلسفه جایگزین آن می شود و سپس دانش؛ و این تحولات با ارتقای درک انسان از عالم حادث خواهند شد. کنت دین را به ترتیبی تفسیر کرد که ما می توانیم «کارکردی» بخوانیم؛ زیرا به رسم اعتقادات و شعار دینی در همبستگی اجتماعی و مهار احساسات شخصی پافشاری داشت. وی در حالی که عوامل غیرعقلانی را در دین تشخیص می داد و در حقیقت از آن ها نتیجه می گرفت که دین وجهی دایمی و گریزناپذیر از وجود انسان است، باز در نظریه تکامل خود منحصر بر عوامل شناختی تأکید می کرد. (4)

طرح تکاملی کنت در زمینه تحول اندیشه بشری، که خود آن را کلید تحول جامعه می انگاشت، در کتاب درس هایی درباره فلسفه اثباتی مطرح شد که نخستین بار در سال های میان 1830 و 1842 انتشار یافت. در این کتاب، کنت «قانون سه مرحله ای» اش را مطرح می کند و می گوید که در جریان تحول عقلی بشریت سه مرحله متفاوت خداشناسی، مابعد طبیعی و اثباتی را می توان تشخیص داد.

در نخستین مرحله، که همان مرحله خداشناسی است، اندیشه ها و تصورات راجع به واقعیت، اساساً ماهیتی مذهبی دارند. مرحله ما بعد طبیعی مرحله ای گذاری میان مرحله های خداشناسی و اثباتی است که آخرین مرحله اندیشه علمی نوین را باز می نماید. در مرحله خداشناسی، باور مردم بر این است که پدیده های طبیعی، حیات و شخصیتی از آن خود دارند و به زندگی و شخصیت انسان ها همانندند. در این مرحله، پدیده های طبیعی از طریق همانندسازی آن ها با رفتار بشری تبیین و شناخته می شوند و چنان تصور می شوند که گویی از خود اراده دارند و با نیت عمل می کنند.

کنت سپس مرحله خداشناسی را به سه خرد مرحله تقسیم می کند. در نخستین مرحله که نامش طلسم باوری است، باور بر این است که همه چیزها حتی چیزهای بی جان، زنده به روح و جانی مانند روح و جان انسان هایند. به نظر کنت، این اعتقاد بر همه اندیشه های مذهبی چیرگی دارد و تنها در صورتی به درستی شناخته می شود که در زمینه تحول اولیه بشری نگریسته شود. در آن دوران اولیه، و در غیاب هرگونه دانش بهتر، تعمیم دادن ماهیت و تجربه بشری به بقیه واقعیت ها، در نظر گرفتن همه چیزها به صورتی که اساساً ماهیتی یکسان داشته باشند،

و این نتیجه گیری که این ماهیت باید شبیه همان ماهیتی باشد که برای آن ها از همه بیش تر شناخته شده تر بود؛ یعنی ماهیت خودشان کاملاً منطقی و خردپسندانه بود.

در خرد مرحله دوم که چند خداپرستی (Polytheism) نام دارد، چیزهای مادی دیگر زنده به روح یا جانی که درون آن ها خانه کرده باشد، در نظر گرفته نمی شوند. خود ماده به عنوان چیز بی اثری پنداشته می شود که در معرض اراده خارجی یک عامل فراطبیعی است. اعتقاد به عوامل فراطبیعی یا خدایی بر اثر استعداد و گرایش بشر به تعمیم دادن پدیدار می شود. به عوامل فراطبیعی بیش از پیش حوزه های اقتدار گسترده تری نسبت داده می شود. این عوامل، دیگر به اعیان خاص وابسته نیستند، بلکه در همه پدیده های وابسته به یک نوع خاص یا منطق به یک مقوله معین، آشکارا تجلی می یابند. این فراگرد یک چنین روالی دارد.

در یک گام بعد، فراگردی که طلسم باوری را به چند خداپرستی کشانده بود، منطقاً به آخرین خرد مرحله خداشناسی، یعنی به تک خداپرستی (Poly shiem) منجر می شود. این خرد مرحله با شکل گیری دین های بزرگ جهانی و پدیداری سازمان های مذهبی مشخصی همچون کلیسا مشخص می شود.

از این مرحله تک خداپرستی، اندیشه بشری وارد مرحله گذاری مابعدالطبیعی می شود که طی آن، ارواح و ایزدان جای خود را به برداشت های انتزاعی از اصول عالم یا نیروهایی می دهند که حاکم بر واقعیت اند. این مرحله گذاری نیز به نوبه خود راه را برای اندیشه علمی مرحله اثباتی باز می کند که در صدد تبیین واقعیت بر حسب قوانین و تعمیم های علی است. (5)

تبیین طبیعت گرایانه از دین

کنت، چنان که معروف است، نظام پوزیتیویستی خود را با نوعی دین، که در آن، انسانیت به عنوان متعلق پرستش، جای خدا را می گیرد، کامل می کند. انسان طبیعت گرا در حالی که نمی تواند وجود خدایی متعالی را فراتر از طبیعت بپذیرد، اما ممکن است درباره خود طبیعت، به صورت موجودی خداگونه بیندیشد. از نظر کنت، فرد انسانی هر چه هست و هر چه دارد، مدیون انسانیت است. این که او می تواند انسان گونه زندگی کند، از آن روست که وی در قابلیت های عام روان شناختی و بیولوژیک انسانی شریک است و اگر افراد متعلق به فلان نسل می توانند یک زندگی کاملاً انسانی را دارا باشند، این را مدیون زحماتی هستند که اسلافشان در پایه ریزی میراث فرهنگی آن ها متحمل گشته اند. افزون بر این، طبق رأی کنت، خدمت به انسانیت، به اشکال مختلفش، شریف ترین آرمانی است که می توان به یک فرد پیشنهاد کرد و انسانیت، بر خلاف یک خدای قادر متعال، به این خدمت نیازمند است. از این رو، کنت «مذهب انسانیت» را پیشنهاد کرد؛ مذهبی که در آن، متعلق پرستش، انسانی است که گرچه به حیث زمانی مکانی از هم گسیخته است، اما به عنوان یک موجود وحدانی به آن نگاه می شود. (6)

کنت بر خلاف بسیاری از طبیعت گرایان در مورد مشروح کارکردهای دین پیشنهادی اش ابهام نداشت. او تحت تأثیر ساختار شعایی کاتولیسیسم روحی بود و آن را به عنوان الگو برگرفت. به عنوان مثال، در آیین اهدا، که همانند غسل تعمید است، والدین طی یک مراسم عمومی با شکوه، فرزند خود را وقف خدمت به بشریت می کنند. مراسم جمعی باید با انجام منظم دعای فردی که کنت بیش ترین تأکید را بر آن داشت تقویت مجدد شود و هر فرد مکلف است که روزانه چهار مرتبه دعا کند و هریک از این دعاها دو بخش است: بخش تذکر و بخش تزکیه. در بخش اول، فرد به یکی از خدمتگزاران بزرگ بشریت متوسل می شود و با تأمل فراوان در اعمال او، ملهم

می شود که او را سرمشق قرار دهد و بدین گونه عشق فرد به انسانیت تسریع می شود. اما بخش تطهیرگر به خواسته های شریفی که بدین ترتیب برانگیخته شده اند تجلی با ابهتی می دهد و طی آن فرد خود را وقف بشریت می کند. شعایر دیگر عبارتند از: نظامی از جشن های دینی و تقویمی از قدّيسان انسانیت، که برای دعاهایی که در هر روز از سال صورت می گیرد، مواد لازم را فراهم می آورد.

کنت از جمله جامعه شناسانی است که با رویکردی معرفتی به سراغ تبیین عقاید دینی در میان مردمان ابتدایی رفته است. وی بر اساس مراحل سه گانه تحول معرفت بشری، دین را متعلق به دوره ربانی حیات بشر می داند که نقش اصلی آن، ارائه تبیینی از واقعیات پیرامون بوده است. جان گرابی، چند خدایی و وحدانیت که به عنوان صورت های به تدریج متکامل عقاید دینی در این دوره شناخته شده اند، در واقع تفاسیر مختلفی اند که بشر در مسیر تحول معرفتی خویش از هستی و حوادث و مسائل پیرامون خویش ارائه نموده است و از این جنبه یعنی تلاش معرفتی بشر هیچ تفاوتی با تبیین فلسفی در دوره متافیزیکی و تبیین علمی در دوره پوزیتیویستی ندارند.

(7)

نقد و بررسی

در مورد مراحل سه گانه تحول اندیشه بشری باید گفت: به نظر نمی آید که الگوی مراحل سه گانه گذار ذهن، به نحوی که کنت آن را تقریر می کند، بر همه جوامع قابل تطبیق باشد. به عبارت دیگر، نمی توان نتایج حاصله از بررسی محدودی از جوامع را به همه جوامع بشری تعمیم داد.

در تحلیل کنت نوعی تنگ نظری وجود دارد که بر اساس آن به نظر می آید نگاه دینی به رخدادها با برخورد علمی با آن ها قابل جمع نیست و اکنون جای این سؤال باقی می ماند که به چه دلیل نمی توان سه ساحت معرفت دینی و فلسفی و علمی را با هم جمع کرد؟ آیا واقعا نمی توان در آن واحد از حوادث، هم تحلیل الهی داشت و هم فلسفی و هم علمی؟

تجربه انسان معاصر و گرایش مجدد به باور و اندیشه دینی و ارزش نهادن به مفاهیم مابعدالطبیعی و تجارب دینی در پایان قرن بیستم نادرستی و یا عدم دقت تحلیل و پیش بینی کنت را آشکار می سازد. به ویژه آن که این امر در اوج رشد علوم تجربی، آن هم در میان گروه وسیعی از تحصیل کردگان و متخصصان علوم جدید که بعضاً از چهره های علمی درجه اول این قرن محسوب می شوند، اتفاق می افتد.

2. در این نظریه، علم همچون خدا بر مسند بزرگی و جلال نشسته و به حکمرانی پرداخته و همه نقطه های کور براساس آن به روشنایی مبدل می شوند، با آن که امروزه از شوکت و جلالت و ابهت علم کاسته شده. روزی می گفتند همه سؤالات را با علم می توان پاسخ داد، اما امروزه می گویند نمی شود به وسیله علم به همه پاسخ ها دست یافت و اساساً بسیاری از سؤال ها وجود دارد که علم نمی تواند به آن سؤال ها پاسخ بدهد. مثلاً هدف از حیات چیست؟ اصلاً جهان برای چه به وجود آمده؟ آیا علم قابل اعتماد است؟ معناداری جهان و سؤال هایی دیگر از این نوع، سؤالاتی هستند که علم نمی تواند به آن ها پاسخ دهد و امروزه دیگر علم، آن خدای صدره

نشین نیست که به دین نهیب بزند و بخواهد بر تخت فرمانروایی او بنشیند، امروزه حتی بسیاری از پوزیتیویست ها هم معتقدند که به بسیاری از سؤال ها فقط باید دین پاسخ بدهد و بالاخره علم بت شده و دچار محدودیت های نظری و علمی بسیاری شده و از سوی دیگر، هر روزه بر جلالت و عظمت و ابهت دین افزوده شده و برای بسیاری از مردم دنیا هم روشن شده که منشأهایی که افرادی نظیر کنت برای دین بیان کرده اند، به همان بی

ارجی و بی اعتباری خود علم است و اساساً علم در آن سطحی نیست که بتواند در حوزه مسائل باطنی و جنبه های روحانی نظر بدهد. (8)

استاد شهید مرتضی مطهری در مورد دیدگاه کنت بر آن است که نظر وی همان مسأله تحلیل حوادث است؛ یعنی می خواهد بگوید: بشر بالطبع اصل علیت را پذیرفته است. منتها بشرهای اولیه چون علل اصلی حوادث را نمی شناختند این ها را به یک سلسله موجودات غیبی، خدایان و امثال این ها نسبت می دهد. مثلاً می دیدند باران می آید، نمی دانستند علت آن چیست، می گفتند: «خدای طوفان» و همچنین حوادث دیگر. بنابراین، از نظر او این فقط یک فکر است برای انسان، مثل آنچه که ما در باب توحید می گوئیم که این فقط مربوط به مرحله شناخت است. (9)

طبق این نظریه، با رفتن جهل، یعنی شناختن علل، اعتقاد به این که اشیا جاندار نیستند و همه بی جان هستند؛ دریا بی جان است، زمین بی جان است و حتی این که انسان خودش هم یک روحی داشته باشد، قهراً مورد شک و تردید یا نفی قرار گیرد. در این حال، پرستش موضوع ندارد؛ یعنی با گسترش علم، خود به خود مذهب منتفی می شود.

«این حرف به دلایلی درست نیست. یکی از دلایل این است که تجربه خلاف این مطلب را ثابت کرده، می گوید ما می بینیم که در میان جاهل ها، هم مذهبی هست هم لامذهب؛ در میان عالم ها نیز هم مذهبی هست و هم لامذهب، یعنی مسأله مذهبی و لامذهبی هیچ به علم و جهل ارتباط ندارد. اگر مذهب مولود جهل بود می بایست به هر نسبت که مردم بی سوادترند مذهبی تر باشند و به هر نسبت که باسوادتر و عالم تر هستند لامذهب تر باشند. پس حتماً علمای طراز اول باید لامذهب باشند در صورتی که عملاً چنین نیست. بعد می گوید مثل کی و کی و حتی می گوید داروین نیز لامذهب نبود.» (10)

3. این سه دوره که آگوست کنت بیان کرده است، از نظر عامه و توده مردم ممکن است صحیح باشد؛ به این معنا که در یک دوره مردم علت یک حادثه مثلاً بیماری را موجوداتی نامرئی از قبیل دیو و جن می دانستند، همچنان که الان هم حتی در میان تحصیل کرده های اروپایی چنین افراد و طبقاتی وجود ندارند، و در یک دوره دیگر به نظامات طبیعی پی برده بودند و علت بیماری را در عللی که بر بیمار احاطه کرده است می دانستند و اجمالاً می دانستند تأثیراتی از ناحیه طبیعت سبب بیماری شده است، همچنان که همه کسانی که طب نخوانده و اطلاعات طبی ندارند ولی به نظامات طبیعی ایمان دارند، طبعاً تصورشان به همین شکل است و در دوره دیگر، رابطه خود پدیده ها را از تجربیات علمی کشف کرده اند که این هم تازگی ندارد، هم در قدیم بوده، هم در جدید. و البته در دوره جدید گرایش بشر به پدیده شناسی و تعلیل پدیده ها به یکدیگر بیش تر است.

تقسیم بندی فکر بشر به این نحو غلط است. اگر بخواهیم ادوار تفکر بشر را تقسیم بندی کنیم، باید افکار متفکران بشر نه توده عامه را مقیاس دوره ها قرار دهیم و به اصطلاح، جهان بینی افراد برجسته بشر را در نظر بگیریم. در این جاست که می بینیم تقسیم بندی آگوست کنت به کلی غلط است. هرگز اندیشه بشری، که متفکران هر دوره ای نمایندگان آن هستند، چنین سه دوره ای طی نکرده است. یکی از ادوار تفکر و یا حلقه های تفکر، دوره و حلقه تفکر اسلامی است. از نظر روش اسلامی، همه این تفکرات در یک شکل خاص با هم امکان اجتماع دارند؛ یعنی در یک طرز تفکر خاص که ما آن را اسلام می نامیم همه آن سه نوع تفکر با یکدیگر قابل جمع است. به عبارت دیگر، یک فرد در آن واحد می تواند طرز تفکری داشته باشد که هم الهی باشد، هم فلسفی و هم علمی.

از نظر یک متفکر آشنا به تفکر اسلامی این مطلب مطرح نیست که آیا علت حادثه آن است که علم نشان می دهد یا آن است که فلسفه به صورت قوه نشان می دهد یا علت حادثه آن است که به نام خدا نامیده می شود.

پس در این جا به کنت باید یادآور شد که طرز تفکر چهارمی در جهان بوده که شما از آن بی خبرید. (11)

4. افرادی نظیر کنت، یک پیش فرض اشتباه ذهنی برای خود در نظر گرفته اند و براساس آن پیش فرض تضاد

بین علم و دین را طرح نموده اند، در حالی که هرگز میان علم و دین تضادی وجود ندارد، بلکه علم و دین دوشادوش هم حرکت نموده و حتی همدیگر را تکمیل می کنند. داستان تضاد علم و دین، منشأ دینی ندارد، بلکه به سبب تحریف واقعیت های داستان آفرینش، طبق نظریه تحریف شده تورات، مطرح شده است. واقعیت های تاریخی نشان می دهد که دین، سرمایه جاودان بشری است، همه چیز عوض می شود، و هر چیز برای خود تاریخ مصرف دارد، جز دین که هرچه تطورات و تحولات اجتماعی، تاریخی در زندگی بشر پیش بیاید باز این حقیقت به شکلی جاودانه خواهد ماند. (12) شهید مطهری درباره رمز جاودانگی دین می فرماید: «دین اگر بخواهد در این دنیا باقی بماند، باید دارای یکی از این دو خاصیت باشد: یا باید در نهاد بشر جا داشته باشد، در ژرفای فطرت جا داشته باشد؛ یعنی خود در درون بشر به صورت یک خواسته ای باشد که البته در آن صورت تا بشر در دنیا باقی است، باقی خواهد بود و یا لافل اگر خودش خواسته طبیعی بشر نیست باید وسیله باشد، اما این هم به تنهایی کافی نیست. باید آن چنان وسیله تأمین کننده ای باشد که چیز دیگر هم نتواند جای او را بگیرد. یعنی باید چنین فرض کنیم که بشر یک رشته احتیاجات دارد که آن احتیاجات را فقط دین تأمین می کند. چیز دیگری غیر از دین و مذهب قادر نیست آن احتیاجات را تأمین کند.» (13)

ویلیام آلستون، فیلسوف دین معاصر، در مورد نظریه طبیعت گرایانه کنت می نویسد: کنت در زمان حیات خویش نفوذی قابل ملاحظه داشت و برخی از بخش های عملی مذهب انسانیت او تحقق سریع یافت، ولی دوام نداشت و در این زمان احتمالی قوی هست که احیا شود، ما که در قرن بیستم زیر ضربات دو جنگ جهانی تلوتلو می خوریم و هر ساعت انتظار داریم که ناقوس مرگ تمدن به صدا درآید، راغب نیستیم چشم بسته نسبت به انسانیت رشد کنیم. اومانیست های جدید آهنگ آن دارند که در تکریم و تقدیس های خویش دقیق تر باشند. آخرین گرایش این است که جنبه های آرمانی تر انسان، آرمان هایی در باب حقیقت، زیبایی و خیر را برای عبادت دینی جدا کنیم. یا تأکید از انسان، آن گونه که در خارج وجود دارد، برداشته شود، بر آرمان هایی گذاشته شود که او در لحظات بهتر تعقیب می کند. (14)

کارل مارکس

کارل مارکس در 1818 در آلمان متولد شد و در سال 1883 در انگلستان درگذشت. وی از شخصیت هایی است که افکارش بیش ترین تأثیر را در تحولات فکری، اجتماعی و سیاسی قرن بیستم داشته است. شکل گیری بلوک شرق و مکاتب کمونیستی در این قرن و حوادث مرتبط با آن ها از جمله این تحولات است. وی در دوران دانشجویی با اندیشه های هگل آشنا شد و به گروهی به نام «هگلیان جوان» پیوست. در این زمان فلسفه هگل، روح حاکم بر زندگی فکری آلمان بود. در همین زمان بود که با لودویگ فوئرباخ، یکی دیگر از «هگلیان جوان»، آشنا شد که انتشار کتاب او تحت عنوان گوهر مسیحیت بر دیدگاه های مارکس تأثیر ماندگار بر جای گذاشت. اما به تدریج جریان حوادث که با تبعیدها و مهاجرت های پی در پی وی همراه بود، مارکس را به کمونیسم علاقه مند کرد و به آن ها پیوست. (15)

هرچند که او اغلب به سبب نکات مؤثر و بصیرت آمیزش درباره دین مورد ذکر قرار می گیرد، اما سهم خود مارکس به جامعه شناسی دین سهم ناچیزی بود. تأثیر واقعی او بر این رشته غیرمستقیم و از طریق نشر و گسترش نظریه او در مورد تأثیر متقابل روبنا و زیربنا بوده است. مارکس توجه محققان را به شباهت های فرهنگی و کارکردی بین دین، حقوق، سیاست و ایدئولوژی که همه بخش هایی از روبنا هستند جلب نمود. مارکس در حالی که تأکید می کرد که روبناها نهایتاً توسط «روابط تولید»، که به عنوان زیربنا عمل می کند، تعیین می شوند، اما ظاهراً برای مفاهیم دینی نوعی استقلال قایل بود و معتقد بود که آن ها می توانند به عنوان متغیرهای مستقل عمل کنند.

مارکس می خواست با فعلیت بخشیدن به آرمان های آخرت گرایانه دینی از طریق عمل انقلابی در همین جهان، دین را محو کند. با این همه، او اعتقاد داشت که نیروی غیردینی واقعی در جامعه جدید که عامل دنیوی شدن دین است، پرولتاریای انقلابی نیست، بلکه «طبقه بورژوازی است که جاذبه های آسمانی شور دینی را... در سرداب حسابدگری های خودپرستانه فرو می اندازد.» (16)

نظریه دین افیون توده ها

رویکرد افیونی یا تخطیری دین، نظریه ای است که دین را به مثابه یک ایدئولوژی می بیند که کارکرد اصلی اش توجیه ستم و ظلمی است که بر طبقات پایین اجتماعی وارد می آید. نقش و کارکرد دین به عنوان افیون اجتماعی، تخفیف ظرفیت های انقلابی و پرخاشگرانه گروه های فرو دست جامعه، پدید آوردن صورت کاذبی از انسجام اجتماعی در غیاب پیوندهای مشترک میان طبقات و اقشار مختلف مردم و بالاخره مشروعیت بخشی به نظام حاکم است. کارل مارکس و همفکر نزدیکش فردریک انگلس، تحت تأثیر آرای لودویک فوئر باخ درباره دین، برای دین و باور دینی هیچ اصالت و اعتبار بالاستقلال قایل نبودند و آن را در چارچوب مناسبات طبقاتی، همچون یک پدیده تبعی، درجه دوم و روبنایی تبیین می کردند. این دو نیز خود را ملزم به ارائه تعریفی از دین که در سراسر آثار فراوان خویش قصد کوچک شماری و غیر مهم قلمداد کردن آن را داشتند، نمی بینند. چیزی که به عنوان تعریف دین بعضاً از آن ها نقل می شود، منحصر در این است: «دین، خود آگاهی و خود احساسی انسانی است که هنوز خود را کشف نکرده و یا خود را گم کرده است. دین، تحقق خیالی ذات بشر است؛ چرا که ذات بشر واقعیت حقیقی ندارد.» (17)

در این تعریف ردپای گرایش تحویل گرایانه فوئرباخی کاملاً مشهود است. در بیان مشهور دیگری که از مارکس منقول است و به دشواری بتوان آن را تعریف دین قلمداد کرد، نگرش کارکردی غلبه دارد. مارکس در معرفی دین به عنوان افیون توده ها در واقع به کارکردهای آن برای طبقات حاکم در حفظ وضع موجود نظر داشته است. برداشت و بیان نخست وی از دین را از آن رو تحویل گرایانه دانسته اند که در تعریف و تبیین دین، به سراغ پدیده ها و عوامل خارج از آن رفته و وجود هرگونه تعدد و تنوع در آموزه ها و تجربیات تاریخی ادیان مختلف جهانی را نادیده انگاشته است و آن را در جهت تأیید و تثبیت ایده ماتریالیسم تاریخی و نظریه نزاع طبقاتی به کار گرفته است. تعاریف افیونی از دین که بر اساس صورت خاصی از دین (مسیحیت) و برهه تاریخی قرن 18 و خاستگاه اروپایی آن شکل گرفته است، در توصیف و تبیین بسیاری از مصادیق دیگر باور دینی در دوره های تاریخی متفاوت و جوامع مختلف که بعضاً حامل ویژگی های مورد اشاره این رویکرد نیستند، ناتوان است. (18)

به نظر مارکس، دین اساساً محصول یک جامعه طبقاتی است. اندیشه های او درباره دین، بخشی از نظریه کلی

اش درباره از خود بیگانگی در جوامع طبقاتی به شمار می آید. به نظر مارکس، دین هم محصول از خودبیگانگی منافع طبقاتی است. دین هم ابزار فریفتکاری و ستمگری به طبقه زیر دست جامعه است و هم بیان اعتراض علیه ستمگری و نیز نوعی تسلیم و مایه تسلی در برابر ستمگری. به اعتقاد مارکس، در جوامع ماقبل طبقاتی انسان ها بازیچه طبیعت بودند. اقوام ابتدایی نظارتی بر طبیعت نداشتند و درباره فراگردهای طبیعی چیز زیادی نمی دانستند. در نتیجه، آن ها می کوشیدند تا از طریق وسایل جادویی و مذهبی نظارتی بر طبیعت به دست آورند. زمانی که جامعه دچار تقسیم طبقاتی شد، انسان ها بار دیگر در موقعیتی قرار گرفتند که نمی توانستند بر نیروهای تأثیرگذار بر آن ها نظارتی اعمال کنند و دانش آن ها نیز در این باره کافی نبود. در یک جامعه طبقاتی، نظم اجتماعی به عنوان پدیده ثابت و از پیش تعیین شده ای که رفتار انسان ها را نظارت و تعیین می کند، در نظر گرفته می شود. ولی در واقع، نظم اجتماعی چیزی جز همان کنش ها و رفتارهای اعضای جامعه نیست. از آن جا که این انسان ها هستند که با کنش هایشان نظم اجتماعی را حفظ می کند، پس نظم اجتماعی در واقع آفریده خود آن هاست. کوتاه سخن، در جامعه طبقاتی انسان ها از خود بیگانه اند و نظر رمزآمیزی درباره واقعیت دارند. در این جامعه، فرآورده های انسانی نه محصول فعالیت آن ها، بلکه آفریده نیروهای خارج از انسان ها در نظر گرفته می شوند. آن ها واقعیت مستقلی را در نظر می گیرند که به جای آن که تعیین شده فعالیت انسان ها باشد، تعیین کننده این فعالیت ها است. (19)

نظریه مارکس در مورد دین در کتاب درباره دین شرح داده شده است. او دین را به عنوان یک بنیاد اجتماعی تعریف می کند که با هماهنگی نظام عدالت، دولت، نظام مدارس و وسایل ارتباط جمعی باعث تداوم نظام سرمایه داری می شود. دین نیرویی است که نظام سرمایه داری را از طریق متحد کردن طبقات زحمت کش (کارگری) به وسیله پاداش دادن به کار و زحمت آن ها تقویت می کند. دین این کار را از طریق مبهم نشان دادن جهان و باز داشتن طبقه کارگر از اعتراض در مورد سختی زندگی شان به بهانه پاداش جهان دیگر (بهشت) عملی می کند. مارکس دین را به عنوان آه حسرت و زاری توده های مستضعف، قلب یک دنیای بدون قلب، توصیف کرد، دقیقاً دین یک روح یک مکان بدون روح می باشد. دین افیون ملت هاست. نظر مارکس در مورد دین منفی است و او ادعا می کند که «منسوخ کردن دین به عنوان یک خوش بختی توهمی و غیرواقعی برای خوش بخت کردن حقیقی مردم لازم است.» (20)

مارکس معتقد است که دین حاصل کژکاری شناختی است. «انسان، دنیای انسان و دولت و جامعه است. این دولت و این جامعه، دین؛ یعنی یک جهان آگاهی تحریف شده، را پدید می آورد. بنابراین، نظر اساسی مارکس این است که باور دینی محصول کارکرد بد قوای ادراکی است؛ کارکرد بد در واکنش به کارکرد بد اجتماعی و سیاسی.» (21)

نقد و بررسی

1. نخستین انتقادی که می توان به رهیافت دین مارکس وارد کرد، راجع به تشخیص دین به عنوان بیانگر منافع طبقاتی و ایدئولوژی سودمند برای طبقه حاکم است. در این که دین می تواند بدین صورت باشد و به این صورت نیز به کار می رود، کم تر می توان تردید کرد. هرکس بی گمان می تواند چنین استدلال کند که دین در جوامع طبقاتی به احتمال زیاد به این صورت به کار می رود. به گفته خود مارکس، افکار حاکم بر هر زمانه ای، معمولاً افکار طبقه حاکم و از جمله افکار مذهبی است و اندیشه های مذهبی به پایگاه طبقه حاکم مشروعیت می

بخشد و از معارضه با آن جلوگیری می کند. رهبران و سازمان های مذهبی غالباً خودشان را با این موقعیت تطبیق می دهند و اتحادی با قدرت های دنیوی می بندند؛ بدین ترتیب که در عوض مشروع سازی طبقه حاکم، از حمایت دولت برخوردار می شوند و حتی با حمایت دولت انحصار امور مذهبی را به دست می گیرند. اما با این همه، این پرسش همچنان به قوت خود باقی است که آیا می توان گفت: دین اساساً ایدئولوژیک و فریفتکارانه است و یا باید گفت: تنها در برخی شرایط دین به چنین شیوه ای به کار گرفته می شود؟ آیا به صرف این که از یک رشته باور داشت، غالباً می توان استفاده های خاصی کرد؛ باید چنین نتیجه گرفت که این باورداشت ها جز وسیله ای برای پشتیبانی از یک نظم خاص اجتماعی چیز دیگری نیستند؟ منتقدان مارکس می گویند که چنین برداشتی درست نیست. خود مارکس هم با این برداشت موافق نیست. اگر دین اساساً یک وسیله فریفتکارانه باشد، می توان انتظار داشت که از طبقه حاکم جامعه سرچشمه گرفته است. اما خود مارکس که دین را محصول از خود بیگانگی می انگارد، این واقعیت را تشخیص می دهد که دین از کسانی سرچشمه می گیرد که از همه بیش تر از خود بیگانه اند؛ یعنی همان طبقات زیردست. مارکس بر کارکرد جبرانی دین و این واقعیت نیز تأکید می ورزد که دین نوعی بیان اعتراض است.

بی گمان دین از همان آغاز وجودش ممکن است به کاربردهای ایدئولوژیک تن در داده باشد. اما این گفته که دین می تواند ابزار فریفتکاری باشد، با این سخن که هنر و نمایش می تواند برای مقاصد ایدئولوژیک به کار آید، چندان تفاوتی ندارد و نمی تواند تبیین مناسبی برای دین باشد. تبیین دین به عنوان یک نوع فریفتکاری ایدئولوژیک، در بهترین حالت تنها می تواند این قضیه را تبیین کند که چرا دین صورت های خاصی به خود می گیرد و تأکیده ها و تفسیرهای معینی را پذیرا می شود. اما این تبیین، نمی تواند تمامی واقعیت دین را توضیح دهد. (22)

2. مارکس دین را ایدئولوژی دانسته که همچون حکومت، هنر و اخلاق از امور روبنایی جامعه و وابسته به زیربنای اقتصادی است و نیز تأکید می کند که تحقیقات و نظریات او دارای ماهیتی علمی است، اما با تحلیل و بررسی نظریات او هرگز نمی توان آن ها را در چارچوب علمی منظمی قرار داد. برای مثال، به فرض که بپذیریم انشعاب پروتستانتیسم از آیین کاتولیک تحت تأثیر پیدایش کاپیتالیسم در پایان قرون وسطی بود، اما جای این سؤال هست که آیا با تغییرات جزئی نیز روبنای دینی جامعه تغییر می کند؟ افزون بر این، چرا در موارد دیگری که سرمایه داری ظهور پیدا کرده، تغییری از نوع پروتستانتیسم به ظهور نرسیده؛ مثلاً، بسیاری از حکومت شهرهای ایتالیایی در اواخر قرون وسطی به سمت کاپیتالیسم حرکت کردند، اما پروتستانتیسم در آنجا شکل نگرفت. آیا این امکان وجود ندارد که برخلاف آنچه مارکس می گوید ظهور آیین های جدید، علت و موجب تغییرات اقتصادی باشد، همان گونه که ماکس وبر آن را مطرح ساخت و ظهور روح سرمایه داری در اروپای غربی را مرهون اخلاق پروتستانی دانست؟ با وجود انتقادهایی که بر نظریه ماکس وبر وارد کرده اند، اما او یک چیز را مشخص ساخت و آن این که روابط اجتماعی آن طور که مارکس آن ها را مطرح می سازد، قطعیت و وضوح ندارند. افزون بر این، موارد بی شماری وجود دارد که در آن جا اندیشه هایی از حوزه هنر، ادبیات، اخلاق و سیاست و حقوق در اقتصاد تأثیر گذارده و یا آن را شکل داده است. بنابراین، کلیت این قاعده که یک نهاد از جامعه همیشه علت و بقیه اجزا همیشه معلول باشند، ساده انگارانه است. (23)

3. شواهد تاریخی فراوانی از مخالفت ادیان آسمانی با ظلم و ظالم حکایت دارند و نیز اکثریت پیروان ادیان حق، محرومان و مستضعفان بوده که همواره با ستمگران و استثمارگران درگیری داشته اند و نظام اعتقادی و ارزشی

این ادیان در بردارنده مضامین ظلم ستیزانی انقلابی، و علت اصلی مخالفت کافران و مشرکان نیز حفظ موقعیت برتر اقتصادی و سیاسی و اجتماعی خود بوده است. بنابراین، احتمال اختراع دین از سوی استثمارگران، به منظور حفظ منابع قدرت و نیز از طرف مستمندان و ضعیفان برای توجیه وضع موجود، نفی می شود. بی شک در طول تاریخ ستمگرانی بوده اند که برای خاموش ساختن فریاد برهنگان به تحریف پاره ای از حقایق دینی پرداخته و مقام و منزلت خویش را الهی و آسمانی جلوه داده اند و تاریخ دینی مسیحیت حاکی از این مطلب است، ولی این واقعیت تاریخی نباید مانع از شناخت حقیقی ادیان واقعی شود. (24)

امیل دورکیم

امیل دورکیم (1857-1917) دانشمند جامعه شناس فرانسوی که معمولاً بنیانگذار مکتب جامعه شناسی فرانسوی محسوب می شود، روش متینی بر مبنای تلفیق تحقیقات تجربی و نظریه جامعه شناسی پی افکند. وی در درون نظام دانشگاهی از تأثر و نفوذی بسیار برخوردار بود و جامعه شناسی او نیز تا دهه 1930 صورت غالب را داشت. دورکیم بدین طریق بر مورخان، قوم شناسان و متخصصان دیگر تأثیر گذاشت، همچنی افکار اولیه اش در شکل بخشیدن به انسان شناسی اجتماعی و کارهای بعدی اش بر جامعه شناسی دین مؤثر بودند. (25)

دورکیم همانند اسپنسر، طرفدار تحقیق در قوانین جامعه شناسی بود، اما بر خلاف اسپنسر از موضع کنت، مبنی بر این که معرفت جامعه شناسی می تواند برای ساختن یک جامعه بهتر مورد استفاده قرار گیرد، طرفدارای کرد. دورکیم همانند اسپنسر، سؤال اساسی جامعه شناسی را مربوط به این امر می دانست که این دانش انسجام جامعه را وقتی که بزرگ تر و پیچیده تر می شود چگونه تبیین می کند. اما دورکیم برخلاف اسپنسر، به مثرات فرانسوی خود وفادار مانده، بر اهمیت عقاید مشترک به عنوان یک نیروی انسجام بخش، تأکید ورزید. وی، رویکرد کارکردی را پذیرفت و استدلال کرد که تبیین های جامعه شناسان باید در صدد کشف این امر باشند که یک عنصر جهان اجتماعی چگونه نیاز جامعه را برآورده می سازد. وی تنها بر یک نیاز، یعنی نیاز به یکپارچه ساختن اعضای جامعه در یک کل منسجم، تأکید می ورزید. (26)

خدمات دورکیم

در جامعه شناسی دین در دوره جدید، دو شخصیت واقعا مهم وجود دارد که عبارتند از: امیل دورکیم و ماکس وبر. اینان در میان خود، مسائل و عوامل تعیین کننده را طرح کردند و انسجام نظری بخشیدن به بینش و برداشت های خود را به دیگران واگذار کردند. دورکیم نه فقط تحت تأثیر رابرتسون اسمیت و آثار او راجع به ادیان سامی، بلکه تحت تأثیر استاد خود فوستل دوکولانژ نیز واقع شده بود. نخستین خدمت علمی دورکیم به جامعه شناسی دین، تحلیل او از نقشی بود که دین در تکوین وجدان جمعی، یعنی وجدان و آگاهی اخلاقی جمعی جامعه، ایفا می کرد. هرچند او با این انگارش زمانه اش سهیم بود که می گفت: دین محکوم به این است که سهم هرچه کم تری در زندگی جدید داشته باشد، با این حال، توجه او نه معطوف به انحطاط و انتقاد از دین، بلکه تحولش بود. او دین جوامع جدید را کیش یا آیین فردی نامید. (27)

دورکیم از آن جا که خواهان یافتن علل اصلی حضور همواره دین در جوامع است و به دنبال آن با نظاره کردن نقش مهم و کارکردهای دین و وظایفی که در طول حیاتش داشته است، سعی می کند جایگاه دین را در بین سایر واقعیت های اجتماعی روشن کند، با مطالعه جوامع ابتدایی بحث خود را در باب دین آغاز کرد. وی اعلان داشت

که دین بر دو مقوله اصلی مبتنی است: بخشی از آن را مناسک و بخش دیگر از آن را عقاید و باورها شکل می دهند. عقاید و باورها خود دارای مشخصه های بارزی هستند که جهان را به دو دسته امور مقدس و غیر مقدس تقسیم می کنند که هر کدام خصم دیگری است و بدون گذر از یکی، به دیگری نمی توان وارد شد. بر این اساس، دین مربوط به بخش مقدس است و زنجیره ای به هم پیوسته از امور مقدس تشکیل می دهند. (28)

هاری آلبر، یکی از مطالعه کنندگان اندیشه در زندگی دورکیم، چهار کارکرد عمده زیر را در نظر دورکیم برای دین شرح می دهد:

1. در نظر دورکیم، دین در درجه اول از طریق تحمیل انضباط بر نفس و قدری خویشتن داری، انسان ها را برای زندگی اجتماعی آماده می سازد که این معرف نقش انضباط بخش بودن دین است.
2. تشریفات مذهبی، که از مظاهر دین است، مردم را گرد هم می آورد و به این گونه پیوندهای مشترک آن ها دوباره تصدیق می کند و در نتیجه، همبستگی اجتماعی را تحکیم می بخشد. این معرف نقش انسجام بخش بودن دین است.
3. مردم با اجرای مراسم دینی میراث اجتماعی گروه را ابقا و احیا می کنند و ارزش های پایدار آن را به نسل های آینده منتقل می سازند که این از نقش حیات بخش بودن دین حکایت دارد.
4. دین با برانگیختن احساس خوشبختی در مؤمنان و احساس اطمینان به حقانیت ضروری جهان اخلاقی، که خود جزئی از آن هستند، با احساس ناکامی و فقدان ایمان در آن ها مقابله می کند و این مبین نقش خوشبختی بخش بودن دین است. (29)

تحلیل دین از نگاه دورکیم

دورکیم در فلسفه اجتماعی خود، توجه خاصی به موضوع دین داشت. او معتقد بود که خصوصیت دین نخستین، به خوبی نه در جانمندانگاری، بلکه در توتم پرستی، که به اعتقاد دورکیم شکل اساسی تر و ابتدایی تر دین است، دیده می شود. «توتم پرستی» یقیناً پدیده گسترده و شایعی است که در گروه های بسیار پراکنده همچون سامیان باستان، قبایل امریکای شمالی و بومیان استرالیا، که دورکیم بررسی ویژه ای در خصوص آن ها انجام داده، دیده شده است.

«توتم» (که معمولاً نوعی حیوان، گاهی یک نوع گیاه و به ندرت موجود بی جان است) در پیوندی خاص با یک گروه ویژه اجتماعی همچون یک قبیله یا خاندان قرار دارد. به نظر دورکیم، توتم برای این گروه اجتماعی، الگوی موجودی مقدس است و اساسی است برای تفکیک امر مقدس از امر کفرآمیز (غیر مقدس) که به نظر او جوهر و ذات دین است.

معمولاً توتم کشته یا خورده نمی شود، مگر در مواقع خاصی که در پی آن مدتی سوگواری صورت می گیرد. همچنین ممکن است نوعی پیوند مقدس با سرچشمه حیات توتم وجود داشته باشد. هنگامی حیات توتم بیانگر حیات خود جامعه است که اعضای آن گاه گاهی خودشان را از تبار توتم بدانند.

دورکیم با ملاحظه توتم پرستی به عنوان نوعی دین، به این نتیجه رسید که دین را باید به مثابه پدیده ای اجتماعی تلقی کرد. وقتی این مطلب فهمیده شد که بالاتر از فرد، جامعه وجود دارد که موجودی اعتباری (اسمی) و زاینده عقل نیست، بلکه مجموعه منظمی از قوای فعال است، در آن صورت روش تازه ای برای توجیه انسان ها امکان پذیر می شود. دین نیازهای جامعه ای را که به آن عمل می کند، برآورده می سازد و هدف مراسم عبادی

اش (که در ضمن نمودهای اساطیری خاص آن نهفته اند) خود جامعه است. (30)

دورکیم پیش از بیان نظریه خود به نقد جانمندانگاری می پردازد. جانمندگان فرض کرده اند که جامعه بشری در فرایند طولانی تکامل به وضعیت فعلی رسیده است. آن ها کوشیده اند تا با بازگشت به دوران انسان های ابتدایی و مرحله پیش از تاریخ، دریابند که این انسان ها چه باورهایی داشته اند و باورهای آن ها از کجا نشأت گرفته است. دورکیم معتقد است که چنین روش بررسی، عملاً محال است و اگر بخواهیم دین را به طور علمی بررسی کنیم، نمی توانیم به حدس های خام درباره انسان ابتدایی و دوران ماقبل تاریخ اعتماد کنیم. در بررسی دین باید به عللی بپردازیم که همیشه حاضرند و دین به آن ها وابسته است. به عبارت دیگر، باید به اموری بپردازیم که در همه زمان ها و مکان ها مردم را به سوی دین و دینداری سوق داده است.

مقصود دورکیم این است که به جای پرداختن به الگوی دور از دسترس دین ابتدایی، باید به الگوی زنده و موجود روی آوریم و با بررسی آن، حقیقت دین را باز بشناسیم. این الگو باید ساده ترین صورت حیات دینی باشد و با بررسی آن بتوانیم پیچیدگی دیگر ادیان را توجیه کنیم. (31)

دورکیم همان گونه که جانمندانگاری یا جان گرایی را نقد می کند، طبیعت گرایی را هم مورد انتقاد قرار می دهد. در حالی که جان گرایی ادعا می کرد که ایده الوهیت از تجربیات ذهنی و درونی سرچشمه گرفته است، نظریه های طبیعت گرایانه به عکس، بروز نخستین احساسات دینی را به طبیعت منسوب می داشت. اشیا و قدرت های طبیعی، اولین پرستیدنی ها هستند. طبیعت احتمالاً به انسان ابتدایی منظره های پر ابهت متعددی مانند رعد و برق و خسوف و کسوف و غیره عرضه می داشت و انسان این مناظر را به وسیله معانی استعاری و تصورات تجسم کرده و قدسی می نمود.

به نظر دورکیم این نظریه هم مانند نظریه اول ناقص بود. قوای طبیعی ممکن است بیش از آن که واقعا هستند قدرتمند جلوه کنند، اما این دلیل برای آن که مقدس جلوه کنند، کافی نیست. دورکیم استدلال می کند که جای شک است که احساس قدسی بودن بتواند به طور مستقیم از پدیده های طبیعی مشتق شده باشد. دورکیم با عدم پذیرش نتایج هر دو مکتب، شیوه جدیدی برای طرح یک نظریه جامعه شناختی ارائه می کند. (32)

دورکیم در یک تحلیل و بررسی تاریخی و بر اساس مطالعه توتمیسم در قبایل استرالیا ضمن آن که توتمیسم را ابتدایی ترین شکل انعکاس مذهب معرفی می کند، منشأ پیدایش دین را نفس جامعه بشری می داند؛ یعنی فقط آغاز دین از زمانی است که انسان ابتدایی توانست در حیات جمعی خود میان پدیده ها و مفاهیم مقدس و نامقدس فرق بگذارد، و دلیل قداست «توتم» جنبه نمادینی است که برای افراد داشته است و در واقع دین، مجموعه ای از اعتقادات و باور داشت هایی نسبت به این امور مقدس است و لزوماً این مقدسات، صرفاً امور ماورایی نیستند که فقط شامل مفاهیمی همچون خدا شود، بلکه از این دیدگاه پیش فرض تمام عقاید دینی تقسیم بندی واقعیت به دو طبقه مخالف یکدیگر است؛ آن ها که لاهوتی اند و آن ها که ناسوتی اند: «وجودات لاهوتی، موضوع ترس و احترامند... دین نظام واحدی از اعتقادات و اعمالی است نسبت به وجودات لاهوتی، به عبارت دیگر، اشیا یا که منفک و محترمند و اعتقادات و اعمالی که مؤمنین را در جامعه اخلاقی واحدی به نام "کلیسا" گرد می آورد.» (33) دورکیم در اثر خود، قواعد روش جامعه شناسی سعی دارد با ارائه دین برای مطالعه و بررسی علمی پدیده های دینی حدی معین کند. این تعریف برای دورکیم و شاگردان او، در پایان یک روند رو به رشد و پیشرفت کامل درباره مفهوم تقدس و تمیز بین آنچه مقدس و نامقدس (دنیوی) است، به دست می آید:

«تمام اعتقادات مذهبی شناخته شده، اعم از ساده و یا مرکب از یک ماهیت مشترک برخوردارند؛ بدین معنا که

جملگی فرض می کنند که تمام امور حقیقی و یا خیالی که انسان ها به تصور در می آورند، از دو طبقه یا از دو جنس مخالف تشکیل یافته اند؛ طبقات و یا اجناسی که به طور کلی با دو واژه مقدس و نا مقدس خوانده می شوند.» (34)

نقد و بررسی

1. یکی از اشکالات روش شناختی کار دورکیم این است که او سراسر بررسی اش را بر رشته محدودی از داده های مربوط به تعدادی از قبایل بومی استرالیا استوار ساخته بود. به نظر دورکیم کافی بود که به دقت مورد بررسی قرار گیرد تا ماهیت اساسی دین به طور کلی شناخته شود. اما آیا ویژگی های یک دین خاص را می توان به همه ادیان تعمیم داد؟ مسأله این است که نمی توان مطمئن بود جوهر دین خاص مورد بررسی دورکیم، جوهر دین به معنای عام آن باشد. برای تعیین ماهیت عمومی دین، بررسی طیف گسترده ای از ادیان بشری ضرورت دارد که دورکیم هرگز آن را انجام نداد. اگر او این کار را انجام می داد بعید بود که رابطه نزدیک میان دین و گروه های اجتماعی را، که در میان قبایل بومی استرالیایی یافته بود، در جاهای دیگر نیز پیدا کند. در بسیاری از جوامع ابتدایی میان مجموعه معینی از واحدهای مؤثر اجتماعی، که معمولاً مبتنی بر خویشاوندی اند و بیش تر جنبه های زندگی از دین، کنش سیاسی و ساختارهای اقتصادی رابطه نیرومندی وجود دارد. اما در جوامع بزرگ و از نظر اقتصادی پیشرفته چنین رابطه ای لزوماً برقرار نیست. به عبارت دیگر، در جوامع نوع دوم، افراد به چندین گروه تک منظوره تعلّق دارند و زندگی های مذهبی شان ممکن است با فعالیت های اقتصادی و سیاسی شان چندان تداخلی نداشته باشند. این ادعای دورکیم نیز مورد تردید است که اگر کسی یک جامعه بسیار ساده از جهت تحول فناوری را بررسی کند، در واقع می تواند ساده ترین صورت دین را نیز مشاهده کند. از ساده بودن سطح فناوری یک جامعه چنین برمی آید که چیزهایی دیگر مانند نظام های مذهبی و نمادین آن نیز ضرورتاً ساده و غیر کامل باشند. به هر روی، اصطلاح ساده را نمی توان با اصطلاح های اساسی یا بنیادی یکی دانست. این قضیه با این واقعیت تأیید می شود که نظام های مذهبی و نمادین جوامع شکارگر و گردآورنده ای همچون جوامع بومیان استرالیا، از جهت درجه تکمیلی و پیچیدگی با یکدیگر تفاوت نمایانی دارند. قضیه به این صورت نیست که همه این نوع جوامع ساختارهای کلانی یا توتمیسم دارند و همچنین میان توتمیسم و ساختار کلان همیشه همبستگی وجود ندارد. (35)

2. این نظریه بیش تر به فرضیه پردازی بی دلیل شباهت دارد تا نظریه علمی. شواهد به اندازه کافی پشتیبان این نظریه نیستند. علاوه بر این، نظریه مزبور نمی تواند برخی از مسائل مهم دین را تبیین کند برای مثال، درباره دستورات اخلاقی که ادیان به پیروان خویش می دهند، در آن بخش که به جامعه دینی محدود می شود، این نظریه کارایی دارد، اما نسبت به دستورات فراگروهی، قدرت تبیینی خود را از دست می دهد؛ مانند دستوری که می گوید: به غیر هم کیشان خود نیز مهربانی کن، نوع بشر را دوست داشته باش، از دشمن خویش بگذر، خیرخواه همه باش. نمی توان ادعا کرد که در تمام این دستورات، منافع گروه ملاحظه شده است؛ زیرا برخی از آن ها دستور می دهند که از منافع خویش و گروه خویش صرف نظر کن. جان هیک به نقل از فارمر می نویسد: این نظریه قادر نیست گستره و حوزه عام و شامل وجدان دین آگاه را تحلیل کند که گاهی از حدود هر نوع جامعه خاص فراتر می رود و قایل به نوعی رابطه اخلاقی با موجودات بشری است. در تعالیم پیامبران بزرگ و عالمان دین و در تعالیم عیسی مسیح و کلیسای او در بهترین ادوار خود، این نتیجه قهری یکتاپرستی مورد تأکید قرار گرفته

است که خداوند همه افراد بشر را دوست دارد و همه زنان و مردان را فرا می خواند که مانند خواهر و برادر در غم یکدیگر شریک باشند.

چگونه می توان این پدیده شگفت آور را در چهارچوب نظریه جامعه شناختی گنجاند؟ اگر خداوند فقط طنین و بازتاب جامعه است که صورت های رفتاری خاصی را که به سود آن جامعه است بر اعضای آن تحمیل نماید، اصل و منشأ تکلیف که باید به تساوی هر نوع بشر را شامل گردد، چیست؟

نژاد بشر به طور کلی آن گونه که این اصطلاح در نظریه جامعه شناختی به کار می رود، جامع نیست. اگر ندای گروه ما را وادارد که امتیازات مخصوص و محبوب گروه را به افراد خارج از آن تعمیم دهیم، چگونه می توان ندای خداوند را با ندای گروه برابر دانست؟ (36)

همچنین باید توجه داشت که پیامبران معمولاً بنیان گذار قواعد اخلاقی بودند که با قواعد اخلاقی رایج در جامعه شان در تعارض بود. بنابراین، نمی توان گفت که دین از جامعه نشأت می گیرد و قواعد اخلاقی آن، همان قواعدی است که جامعه برای حفظ و بقای خود و برای ارتقای سطح زندگی و سود اعضای گروه، آن ها را وضع کرده است. از سوی دیگر، هنگامی که پیامبران با مخالفت جامعه خود روبه رو می شدند، به جای این که احساس ضعف و سستی کنند و به گمان حمایت نشدن از سوی گروه از دعوت خود دست بردارند، احساس اتکای به منبع قدرت در آن ها فزونی می یافت و با حرارت و جدیت بیش تر و با قوت قلب و احساس حمایت قوی تری به کار خود ادامه می دادند. به طور قطع، منشأ چنین احساسی، نمی تواند جامعه باشد؛ زیرا جامعه آن ها احساس مخالفی را در آن ها ایجاد می کرد. (37)

اشکال امیل دورکیم این است که موجود مقدس، یعنی خدا، را یک اصل اجتماعی می داند و معتقد است که این جامعه عامل گرایشی انسان به خداست؛ یعنی جامعه را منشأ و علل پیدایش اعتقاد به خدا می داند. به بیان دیگر، معتقد است که این جامعه است که اعتقاد به امر مقدس را در درون انسان ایجاد می کند. در واقع، امیل دورکیم برای فرد اصلاتی قایل نیست و اجتماع را آن چنان اصیل تلقی می کند که هیچ هویتی را برای فرد در نظر نمی گیرد، در حالی که این چنین نیست. انسان درون خود استعدادهایی دارد که جامعه فقط می تواند عوامل رشد و سقوط آن ها را فراهم کند.

نظریه دورکیم از افراطی ترین نظریات در ارزشیابی تأثیر در جامعه می باشد. بعید نیست که نظریه او در بروز این جمله که «انسان تاریخ دارد و نهاد ندارد» که نویسندگانی مانند سارتر آن را برای مردم معمولی تلقین می کنند، تأثیر بسزایی داشته باشد. دورکیم تأثیر به نحو مقتضی را با تأثیر به نحو علت تامه اشتباه کرده است. (38)

4. نظریه دورکیم هیچ توجیه و تفسیر درستی از فراقکنی مفهوم خدا به دست نمی دهد؛ زیرا جامعه از طریق نیروی عظیمی که بر افراد اعمال می کند، به سهولت می تواند اعمال آنان را کنترل کند و برای این کار نیازی به ایجاد تصور خدا و نسبت دادن این نیرو و الزامات به او وجود ندارد. مشابهت خدا و جامعه در پاره ای از اوصاف نیز برای این که خدا را سمبل و صورت تغییر شکل یافته جامعه قلمداد کنیم، کافی نیست، بلکه می توان ادعا را وارونه کرد و گفت: ملحدان در تجربه خود حضور خداوند را احساس کرده، آن را به جامعه تعبیر کرده اند و ایده جامعه نماد و سمبل خداست نه برعکس.

لازمه پذیرش نظریه دورکیم، پذیرش اعتبار و حقایق اندیشه خدا در رتبه سابق است. به عبارت دیگر، این نظریه پیش از هر چیز اعتقاد به خدا را اصیل و صحیح دانسته است؛ زیرا اگر مفهوم خدا پیش از این در ذهن افراد حضور نداشته باشد و اعضای جامعه برای این اندیشه ارزش عقلانی و منطقی قایل نباشد، جامعه چگونه خواهد

توانست به نفع اهداف خود از این اندیشه سوء استفاده کرده، الزامات و محدودیت های خود را در پرتو آن توجیه کند؟ یعنی سبیل و نهاد همواره بر حقیقتی استوار است و سوء استفاده از یک حقیقت دلیل حقانیت آن است. به قول مولوی:

تا نباشد راست کی باشد دروغ آن دروغ از راست می گیرد فروغ

اگر مفهوم خدا، دست کم به اعتقاد مؤمنان با صرف نظر از نیروها و جبرهای اجتماعی از حقیقتی برخوردار نباشد، جامعه نخواهد توانست با انتساب محدودیت های خود به خدا، از این اندیشه به نفع اهداف و برنامه های خود بهره برداری کند. (39) اوانزپرچارد همه انتقاداتی که از دیدگاه دورکیم شده است، به صورت زیر جمع بندی می کند:

1. هیچ مدرکی دال بر این وجود ندارد که توتمیسم به همان سان که دورکیم تصور می کرد پدید آمده باشد و سرچشمه نهایی دین های دیگر نیز همین توتمیسم باشد.
2. تمایز میان امور مقدس و نامقدس در مورد بسیاری از نظام های اعتقادی مصداق ندارد.
3. کلان بومیان استرالیا مهم ترین گروه جامعه بومیان استرالیایی نیست. همچنین، کلان، گروه همبسته مهمی به شمار نمی آید. گروه های همبسته این بومیان عبارتند از: جماعت یا دسته شکارگر و قبیله.
4. توتمیسم بومیان استرالیایی نمونه توتمیسم به شمار نمی آید و توتمیسم قبیله ارونتا و قبایل وابسته به آن، حتی در خود منطقه نیز نمونه نیست.
5. رابطه میان توتمیسم و سازمان کلان، عمومیت ندارد. (40)

ماکس وبر

در حالی که تروئلچ در اثر پیامدهای کلامی مکتب تاریخ گرایی خود عمیقاً گیج و آشفته شده بود، ماکس وبر خود را به عنوان شخصی که از شور و ذوق دینی برخوردار نیست و در اصل علاقه مند به روبه رو شدن با واقعیت به منزله یک انسان بود، توصیف می کرد. جدایی روش شناختی او از برامیختن واقعیات و ارزش ها (یعنی تکیه بر دانش اجتماع فارغ از ارزش) به نظر می رسد که یک تحول دینی در مورد نسبت بین آفریدگار و آفرینش باشد که وبر آن را در تحقیق خود درباره اسرائیل باستان شرح داده است. به همین سان به نظر می رسد که تأکید او بر ذهنیت اخلاقی به طور عمیقی متأثر از کالوین گرایی افسون زدایی شده خانواده او باشد. هم وجودگرایی تعهدات سیاسی او و هم هرمنوتیک اجتماعی او اراده گرایی سنت کالوین را به ذهن می آورند.

مطالعات جامعه شناسانه در باب دین

مطالعات وبر درباره دین و جامعه با تحقیق در آیین پروتستان آغاز گردید و نتیجه آن کتاب مهم وی اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری شد. اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری به عنوان تحقیقی کلاسیک، یکی از پربرترین خدمات وبر به جامعه شناسی محسوب می شود. به طوری که از عنوان کتاب برمی آید، وبر سعی دارد مناسبات میان حیات دینی، اجتماعی و اقتصادی را در فرهنگ معاصر تبیین کند. او نتیجه می گیرد که میان باورهای دینی (اخلاق پروتستان) و رشد حیات اقتصادی عقلانی بورژوازی، قرابت سببی وجود دارد. در این جا باید اضافه کرد که هرچند وبر فقط به یک جنبه از واقعیت می پردازد، که همان تبیین کافی ذهنی است، ولی همان گونه که از مطالعه کتاب برمی آید، او تبیین عینی سرمایه داری جدید را انکار نمی کند. به طوری که می دانیم،

تبیین این که چرا نظام سرمایه داری معاصر فقط در جامعه های غربی ظهور و توسعه یافته است ضرورتاً به نظریه های کارل مارکس و ماکس وبر مربوط می شود.

بیش تر جامعه شناسان، به ویژه طرفداران مکتب «فونکسیونالیسم» مارکس و وبر را نماینده دو نظریه متضاد دانسته اند. تا جایی که وبر را مارکس بورژوا نامیده اند. برخی دیگر درصدد آشتی دادن و نزدیک کردن آن ها برآمده و ادعا کرده اند که وبر بیش از هرکس دیگری تحت تأثیر مارکس قرار گرفته است. در نتیجه، تحلیل آن ها از نظام سرمایه داری تا حدودی نزدیک به هم و یا دست کم مکمل یکدیگر است. تا جایی که از نجوای وبر با شبیح مارکس سخن گفته اند. (41)

اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری به عنوان یک رساله تحقیقاتی معروف وبر به سال 1904 درست در آغاز راهش به عنوان یک مورخ اقتصادی و جامعه شناس منتشر شد. او در این تحقیق که اولین گام در حیطه جامعه شناسی بود، به بررسی مسأله ارتباط بین ایمان مذهبی و اخلاق عملی، به ویژه اصول اخلاقی فعالیت اقتصادی جوامع غربی از قرن شانزدهم تا زمان خود پرداخت. مطالعات او در مورد مهدویت عهد عتیق و ادیان هند و چین و همچنین ادیان یونانی و رومی و فرقه های مسیحیت همگی در رابطه با همین موضوع تبیین می شود. گرچه مسأله اخلاق اقتصادی یک کانون اندیشه را برای او فراهم می ساخت، با این وجود، قلمرو کار او به صورت گسترده و همه جانبه ای تمامی حوزه های روابط ممکن میان نوع جوامع و نوع ادیان را فرا می گرفت. برای دنبال کردن خط فکری او، ساده ترین راه برای شروع بحث تجزیه و تحلیل براهین موردنظر او در تحقیق مذکور، یعنی اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری، است. آن گاه می توان فهمید که چگونه این مطلب او را به مطالعه تطبیقی با دیگر ادیان و ساختارهای اجتماعی رهنمون شده است. (42) این حقایق با مراجعه به تغییراتی که نهضت اصلاح دین در عقاید انجام داد روشن می شوند. ریاضیت و زهد اخروی کلیسای قرون وسطی که در زندگی رهبانی بروز می یابد، جایش را به ریاضت دنیوی، که اساس سرمایه داری است، داد. پیرو مکتب کالوین به نظریه انتخاب معتقد بود و با زندگی مقرون به کف نفس از انتخاب خودش اطمینان داشت. هدف از این ریاضت توانمندی اداره زندگی معقول و هوشیارانه بود. بهره مندی در این زندگی آتی نبود، بلکه مقرون به راه و روش عقلانی بود، اما بر عکس آرمان رهبانی، این زندگی برخوردار از ریاضتی در متن فعالیت دنیوی بود. البته خود کالوین این رشد را در مکتبش پیش بینی نمی کرد و صریحاً منکر هرگونه اظهارنظری در باب ارزش دینی نهضت اصلاح دینی است. او همچنین انکار می کرد که مکتب پروتستان یگانه منشأ نظام سرمایه داری است، البته یقیناً معتقد است که رابطه میان مکتب پروتستان و سرمایه داری بسیار نزدیک تر و محکم تر از آن است که گمان می رود. (43) در کتاب مذکور به نظر می رسد که وبر «با درک درونی، خود را به جای رهبران کالوینیستی گذاره که با اراده آهنین بر دیو درون پیروز شده اند و هیچ چیز جز تکلیف نمی شناسند.» (44)

اخلاق پروتستانی موردنظر وبر اساساً عبارت است از دریافت معینی از این مذهب که توسط کالوین عرضه شده و ماکس وبر با الهام از متن مواعظ و سست مینستر خلاصه آن را در پنج قضیه زیر بیان می کند:

1. یک خدای مطلق، ماورای عالم وجود دارد که جهان را آفریده و بر آن حکمفرماست، اما ذهن محدود آدمیان قادر به درک خدا نیست.
2. این خدای قادر و ناشناخته، تقدیر هریک از ما را از لحاظ رستگاری یا عذاب، از ازل تعیین کرده است و اعمال ما در تغییر حکم خداوندی تأثیری ندارد.
3. خدا جهان را به خاطر کبرای خویش آفریده است.

4. انسان، اعم از رستگار یا محکوم به عذاب ابدی، در هر حال وظیفه دارد به خاطر کبریای الهی کار کند و قلمرو خداوند را در روی این زمین بیافریند.
5. امور دنیوی و طبع بشری، که از گوشت و پوست ساخته شده، همه در حیطه گناه و مرگ قرار دارند و رستگاری انسان موهبتی کاملاً اعطایی از لطف خداوند است.
- البته ماکس وبر می داند که این قضایا به صورت پراکنده و در دیگر ادیان و مذاهب نیز یافت می شود، اما می گوید که تلفیق این عناصر در مذهبی واحد، منحصر به فرد است. (45)

عقلانیت

دکتر موریس معقند است که موضوع اساسی در جامعه شناسی دین وبر مفهوم عقلانی شدن است: نظام مند شدن فزاینده عقاید و مفاهیم دینی، رشد عقلانیت اخلاقی و کاهش فزاینده عناصر جادویی در دین. (46) مفهوم عقلانیت در تفکر وبر بسیار مورد توجه و بخش های مهم نظری اوست که براساس آن، نقش مثبت دین را ارزیابی می کند. عقلانیت در نظر او نشانه عصر حاضر است و جامعه سنتی از آن بهره ای کافی ندارد. عقلانیت فرایندی است که از طریق آن هر ناحیه ای از مناسبات انسانی در معرض محاسبه و اداره قرار می گیرد. او عقلانیت را در تمام ابعاد، از جمله دین، شناسایی می کند. علاوه بر آن، معتقد است که خود دین به طور نسبی عقلانی است. در عین حال، نظرش این است که دین خود می تواند سرچشمه ای برای رشد عقلانیت باشد و یکی از سرچشمه های عقلانیت در جوامع غربی عبارت است از تغییرات فرهنگی ویژه ای که اخلاق پروتستان آن را به ارمغان آورده است. اخلاقی که اعتقاد به اصالت فرد، سخت کوشی، رفتار عقلانی و اعتماد به نفس را مورد تأکید قرار می دهد. وبر به یک معنا خواسته است تا راه های پیچیده و پرپیچ و خمی را دنبال کند که عقلانی شدن زندگی دینی از طریق آن ها رابطه منظم و معقول انسان با خدا را جایگزین روش های جادویی کرده است؛ یعنی پیامبران علیهم السلام با جاذبه های فرهنگ خود توانسته اند قدرت های کاهنان را، که مبتنی بر سنت بودند، از اعتبار بیندازند. با پیدایش دین مبتنی بر کتاب، فراگرد عقلانی و نظاموار شدن پهنه دینی آغاز شد و در اخلاق پروتستان به اوج خود رسید. در نظر وبر در دین زمینه کافی برای عقلانی شدن زندگی و تناسب معناداری با روحیه پیشرفت و سرمایه داری وجود دارد. یک جهان بینی معین با فعالیت اقتصادی پیوندی معنوی دارد. (47)

وبر به دنبال یافتن پاسخ سؤال خود و کشف جواب آن، به طور قانع کننده به مطالعه دیگر ادیان نیز پرداخته است، چه ادیان الهی و چه غیر الهی، از کنفوسیوس و تائو گرفته تا اسلام. او به دنبال این بود که بفهماند در این ادیان خصوصیت مذهب پروتستان وجود ندارد و این عامل یعنی همان عقلانیت غلیظ حلقه ای مفقوده است که در این ادیان یافت نمی شود و ناگزیر، جوامع با نگرش دینی خود را عقب نگه داشته و مانع و سدّ غیرقابل برای شکستن سنت ها شده اند.

وبر در کتاب روان شناسی اجتماعی ادیان جهانی در مورد معنای عقلانیت می نویسد: «ما می باید به خاطر بسپاریم که ممکن است عقلانیت (خردورزی) معانی متفاوتی داشته باشد. یک معنای آن نوعی خردورزی است که متفکر نظام گرا بر اساس تصویری که از جهان دارد آن را به کار می گیرد؛ یعنی فراگیری فزاینده تئوریک واقعیت ها، از طریق به کارگیری دقیق مفاهیم انتزاعی، اما اگر هدف ما دست یابی روشمند به نتایج عملی و معین از طریق محاسبه بسیار دقیق و فزاینده وسایل مکفی مناسب آن باشد، در این صورت، عقل گرایی معنای دیگری پیدا می کند. این دو نمونه از عقل گرایی علی رغم این که در نهایت به طور تفکیک ناپذیری به یکدیگر وابسته اند،

اما بسیار متفاوتند.» وبر می نویسد: «عقل گرایی ممکن است به معنای تنظیم و تنسيق نظام مند امور باشد. در این معنا به کارگیری روش های زیرعقلانی می نماید: روش های ریاضت یا ریاضت کشی مبتنی بر سحر و جادو، روش های نگرش تأمل گونه در منسجم ترین صور آن؛ مثل یوگا یا به کارگیری استادانه تشریفات ادعیه در صور جدید آن، به طور کلی انواع اخلاق های عملی که به طور نظام مند و غیر مبهم معطوف به اهداف مشخص رستگاری اند، عقلانی می باشند. و این تا حدی به این دلیل است که بین مفهوم "هنجاری معتبر" و آنچه به عمل درمی آید، تمایز قایل می شوند.» (48)

وبر اعتقاد دارد که واژه عقلانی را نباید، معادل عبارت «بر مبنای تجربه و یا علمی» گرفت؛ زیرا اثربخش بودن وسائل نیل به رستگاری را نمی توان به محک تجربه درآورد.

دین از دیدگاه وبر

دین در حوزه مطالعاتی ماکس وبر حال و هوای دیگری دارد. شاید وبر از معدود جامعه شناسانی باشد که با دین به شکل تقریباً بی طرفانه برخورد کرده و از قضاوت های بی جا در مورد آن احتراز کرده است. او بر اساس نگرش و روش کلی خود در جامعه شناسی یعنی روش تفهیمی در دین نیز به رفتار معنادار انسان دینی نظر دارد و دنبال نقش دین در بروز برخی اعمال است. او مطالعات بسیاری در مورد ادیان گوناگون، از جمله یهودیت و مسیحیت انجام داده و به طور ناقص در باب اسلام نیز به مطالعه پرداخته است. نگاه وبر به دین، برخلاف دیگر جامعه شناسان، بر هیچ طرح تکاملی در قالب مراحل خاصی مبتنی نیست و اصولاً این نوع نگرش را خود قبول ندارد و از سوی دیگر، جامعه شناسی دین او بیش تر بیانگر یک جنبه عمده از اخلاق دینی یعنی ارتباط اخلاق دینی با نظم اقتصادی است. (49)

به نظر وبر مفهوم عمده در ادیان بدوی، مفهوم کاریزما (le charisme) است که تا حد زیادی نزدیک به مفهوم قدس (= مانا) در نزد دورکیم است. کاریزما کیفیت چیزی است که به قول ماکس وبر از مدار زندگی روزانه بیرون است. کاریزما در هستی موجودات، حیوانات، گیاهان و اشیا جاری است. جهان بدوی جهانی است که در آن باید به قول ماکس وبر میان امور روزمره و امور استثنایی و یا به قول دورکیم میان عناصر غیردینی و عناصر مقدس فرق گذاشت. (50)

نقد و بررسی

دین در حوزه اندیشه ماکس وبر حالتی ویژه دارد، به گونه ای که بنا به گفته اندیشمندان، تمام جامعه شناسی وبر به گونه ای جامعه شناسی دین است و عمده نظرات و تفکرات اصولی وبر را در دسته بندی ها می توان جزو جامعه شناسان دین اجتماعی قرار داد که روش تفسیری دارند. این دسته ضمن مردود شمردن وجوه آرمانی ناخداگرایی و عوامل گرایی متفکران گذشته، اندیشه رهایی انسان را باز کرده اند، اما در عین حال علی رغم تلاش در زمینه بررسی نقش دین در جامعه، بخصوص ابعاد پیشرفت جامعه، درباره اندیشه خدا و تأثیر ایمان به او در جهان اجتماعی به سکوت می نشینند. البته برخی از آن را شاید بتوان به افرادی همچون وبر حق دارد؛ زیرا که اولاً وبر از معدود کسانی است که بیش تر توانسته است از محدوده جامعه شناسی خارج نشود و در محدوده علوم دیگر دخالت نکند و ثانیاً، شاید بتوان گفت که اعتقاد وبر به دین بسیار کم تر از دیگران بوده است که نسبت به گرایش به دین اهمیت نمی داده اند. همچنین اگر به نحوه ورود وبر به محدوده مطالعه جامعه شناسی دین

یعنی بررسی نقش دین در وضعیت رشد اقتصادی نگاه کنیم می بینیم که وبر در این زمینه ها اصولاً نقشی برای منشأ دین و آورنده آن قایل نیست، بلکه تنها برخی از آموزه های دین را ملاک قرار داده و بر همان اساس به قضاوت نشسته است.

از این رو، از جمله ایرادهایی که به وبر وارد است، عدم مطالعه دقیق و همه جانبه تمام ادیان است؛ زیرا قضاوت قطعی درباره دینی همچون اسلام بدون مطالعه عمیق و همه جانبه آن کار معقولی نیست، بخصوص برای کسی که معتقد به دینی نباشد، فرصت بسیار لازم است تا بتواند دینی همچون اسلام را مطالعه کند و دریابد که آیا از نظرگاه اسلام رشد اجتماعی و توسعه اقتصادی مطلوب است یا نه و آیا شیرازه دین با پیشرفت جامعه سازگار است یا نه؟ وبر با همان برداشتی که از برخی آموزه های پروتستان داشته، سراغ ادیان دیگر آمده و به طور تعجب آمیزی در هیچ دینی آن گونه که در پروتستان یافته آموزه قابل قبولی که بر گفته های آیین پروتستان منطبق باشد نیافته است. بخصوص که باید متذکر شد همچون مارکس که دین مسیحیت را تظاهر یافته در کلیسای آن زمان می دانست و آن چنان با آن قضاوت نادرست به مقابله با مذهب نظر داد، ماکس وبر نیز با مطالعه بخش کمی از اسلام، بخصوص اسلامی که در گذشته معرفی شده و امپراتوری عثمانی نماینده آن بوده، به قضاوت پرداخته است. از این رو، مدعی است هم جوهره اسلام و هم ساختار حکومت های اسلامی که دین آن ها را تعیین کرده است، همراه با قوانین دستگاه اداری آن ها، همه سدّ راه پیشرفت می باشند و نقش مهم اجتماعی خود را ایفا نمی کنند. (51)

2. برخی در نقد دیدگاه وبر متذکر این نکته شده اند که علوم تجربی از جمله جامعه شناسی، همان گونه که در اثبات موجودات ماورای طبیعی ناتوان است، در نفی آن ها نیز توانی ندارد. خطای دیگر تکامل گرایان از جمله وبر این است که همه جوامع را دارای ماهیت واحدی تلقی می کنند و احکام یکسانی به همه آن ها نسبت می دهند. وبر تمام مظاهر دین و دینداری را یکسان نگریسته، میان ادیان ابتدایی (در اصطلاح جامعه شناسان و مردم شناسان) و ادیان نبوی و ابراهیمی تفاوتی نمی گذارد. تحلیل وی از آموزه های اسلامی نیز به طور کامل مادی، دنیایی و این جهانی است. یکی از نشانه های عدم تمایز وبر میان ادیان الهی و بشری این است که او نیروهای فوق طبیعی در تمام ادیان را به دو گروه مفید (مانند خدایان) و مضرّ (مانند دیوها) معرفی می کند. تحلیل وبر از اسلام به صورت دین طبقاتی (آن هم طبقه نظامی و فئودال) ناتمام است؛ زیرا اسلام گرچه جنگ های دفاعی و تهاجمی متعددی داشته، دستورهای جامعی برای اداره تمام جنبه های حیات بشری عرضه کرده و در عرصه های سیاسی، اقتصادی، مدنی و اجتماعی سخن گفته است. (52)

3. یکی از مهم ترین انتقادهایی که از وبر به عمل آمد این بود که مطالعه او بیش تر شالوده ساز (Constructive) است تا تاریخی. وبر بیش تر توضیح می دهد که چطور باید اتفاق می افتاد نه این که چطور اتفاق افتاده است. این گونه نقادان به مواردی تجربی اشاره می کنند و آن را با نظریه وبر سازگار می دانند. به نظر آن ها بر طبق ملاک وبر، خاندان های «فوکرز» و «تورزوس»، یعنی بزرگ ترین صاحبان بانک و معدن، سرمایه دار نیستند. یکی از مهم ترین نمونه این نوع انتقاد کتاب ابعاد ظهور فردگرایی اقتصادی نوشته روبرستون است. روبرستون تأکید می کند که سرمایه داری نتیجه تحول شرط مادی تمدن است نه مخلوق انگیزش دینی. روبرستون برای رد نظر وبر اسناد معتبر بسیاری از ژوئیت ها و ژانسیست های (کاتولیک) قرن هفدهم مثال می آورد که همان عناصری را که وبر به پروتستان ها نسبت می دهد موعظه می کنند، انتقاد روبرستون یکی از جالب ترین انتقادهایی است که از وبر به عمل آمده است.

4. انتقاد دیگری که غالباً از وبر می‌کنند این است که پروتستان‌تیسزم به عنوان مجموعه‌ای از آموزه‌های مذهبی در تحول سرمایه‌داری عقلانی‌چندان نقشی نداشت، بلکه بیش‌تر جایگاه اجتماعی پروتستان‌هایی که در جوامع شان اقلیت به‌شمار می‌آمدند، در رشد این نوع سرمایه‌داری دخیل بود. آن‌ها چنین استدلال می‌کنند که جایگاه حاشیه‌ای اقلیت‌های پروتستان، که پروتستان‌های معتقد به کالوین نیز غالباً در این جایگاه قرار داشتند، ارزش‌های نوآوری و فردگرایی را که با فعالیت سرمایه‌دارانه و عقلانی همخوانی داشتند، تشویق کرد. همچنین محرومیت آن‌ها از مشاغل سنتی، آن‌ها را به فعالیت‌های اقتصادی در مشاغل نوین وادار ساخته بود. در برابر این نظر می‌توان چنین گفت که پس چرا اقلیت‌های کاتولیک در کسب و کار توفیق نیافتند و ارزش‌های روح سرمایه‌داری را کسب نکردند؛ واقعیتی که خود وبر نیز آن را یادآور شده است. (53)

پی‌نوشت‌ها :

- 1 جان‌اتان اچ‌ترنز، مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی، ترجمه محمد فولادی و محمدعزیزبختیاری، مؤسسه امام خمینی، ص 27.
- 2 و3 اتین ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، سمت، ص 211 / ص 201.
- 4 مسعود جلالی مقدم، درآمدی بر جامعه‌شناسی دین، مرکز، ص 60.
- 5 ملکم همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تبیان، ص 38. 39.
- 6 جان مک‌کویری، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه عباس شیخ‌شعاعی و محمد محمدرضایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ص 198.
- 7 محمد محمدرضایی، جستارهایی در کلام جدید، سمت، ص 189.
- 8 علی‌اکبر نوایی، «نظریه‌های پیدایش دین»، اندیشه حوزه، ش 35، ص 36. 168.
- 9 و10 مرتضی مطهری، فطرت، صدر، ص 164 / ص 165.
- 11 علی‌دژاکام، تفکر فلسفی غرب از منظر استاد مطهری، مؤسسه فرهنگ و اندیشه معاصر، ص 325.
- 12 علی‌اکبر نوایی، پیشین، ص 169.
- 13 مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج 3، ص 387.
- 14 ر.ک: دین و چشم اندازه‌های نو، ص 80.
- 15 ر.ک: محمد محمدرضایی، جستارهایی در کلام جدید، انتشارات اشراق، ص 198.
- 16 هانس کلیم‌کیت و...، شناخت دانش ادیان، ترجمه و تدوین همایون همتی، نقش جهان، ص 220.
- 17 و18 علیرضا شجاعی‌زند، دین، جامعه و عرفی‌شدن، نشر مرکز، ص 50 / ص 51.
- 19 ملکم همیلتون، پیشین، ص 140.
- 20 جولی اسکات، آیرین‌هال، دین و جامعه‌شناسی، ترجمه افسانه نجاریان، نشر رسش، ص 26.
- 21 الوین پلانتینگا، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتوحی‌زاده، اشراق، ص 66.
- 22 ملکم همیلتون، پیشین، ص 146. 147.
- 23 محمد محمدرضایی، پیشین، ص 206.
- 24 عبدالحسین خسروپناه، انتظارات بشر از دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص 178.

- 25 مسعود جلالی مقدم، پیشین، ص 70.
- 26 جانانتان اچ ترنز، پیشین، ص 30.
- 27 میرچالیا، دین پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص 321.
- 28 محمدرضا آقایی، «جستارهایی در جامعه شناسی دین»، معرفت، ش 20، ص 36.
- 29 لوئیس کوزر، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، نشر علمی، ص 347.
- 30 جان مک کویری، پیشین، ص 321. 322.
- 31 علیرضا قائمی نیا، خاستگاه دین، انجمن معارف، ص 24.
- 32 غلامعباس توسلی، جامعه شناسی دینی، سخن، ص 213.
- 33 سیدعباس حسینی قائم مقامی، تأملات فلسفی، امیرکبیر، ص 87.
- 34 ژان پل ویلم، جامعه شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، انتشارات تبیان، ص 18. 19.
- 35 نگارنده، «نظریه جامعه شناسی دین»، معرفت، ش 56، ص 47.
- 36 جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، انتشارات بین المللی الهدی، ص 76.
- 37 هادی صادقی، درآمدی برکلام جدید، انجمن معارف، ص 317.
- 38 محمدتقی جعفری، فلسفه دین، تدوین عبدالله نصری، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص 100.
- 39 ابوالقاسم فنایی، درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، انجمن معارف، ص 139.
- 40 ملک همیلتون، پیشین، ص 181.
- 41 ماکس وبر، اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، انتشارات سمت، ص 12.
- 42 غلامعباس توسلی، پیشین، ص 237.
- 43 جان مک کویری، پیشین، ص 324. 325.
- 44 استوارت هیوز، آگاهی و جامعه، ترجمه عزت الله فولادوند، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ص 286.
- 45 ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام، ص 580 به نقل از: محمد رضایی یزدی، اندیشه های اجتماعی علامه طباطبائی، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ص 68. 69.
- 46 برایان موریس، «مطالعه مردم شناسانه دین»، محمدعزیز بختیاری، معرفت، ش 25، ص 83.
- 47 محمدرضا آقایی، پیشین، ص 39.
- 48 غلامعباس توسلی، پیشین، ص 249. 250.
- 49 محمدرضا آقایی، پیشین، ص 38.
- 50 سیدعباس حسینی قائم مقامی، پیشین، ص 88.
- 51 محمدرضا آقایی، پیشین، ص 43.
- 52 عبدالحسین خسروپناه، پیشین، ص 181. 182.
- 53 ملک همیلتون، پیشین، ص 270.