

نقد دیدگاه ماکس وبر دربارهٔ دین و معنای زندگی

امان‌الله فصیحی*

چکیده

یکی از مباحث مهم دین‌پژوهی، دین و معنای زندگی است. بسیاری کسان از منظرهای مختلف به این موضوع نگریسته‌اند؛ از جمله ماکس وبر. از نظر وبر مهم‌ترین ویژگی حیات انسان معناداری آن است. از همین‌رو، تفاوت انسان با حیوانات و تفاوت جهان انسانی با جهان طبیعی در معنادار بودن آن است. مهم‌ترین پرسش در این زمینه آن است که خالق این معنا کیست؟ از نظر وبر، فقط ادیان قادرند به این نیاز متافیزیکی انسان پاسخ گویند و هیچ نیروی دیگر نمی‌تواند این نقش دین را ایفا کند. به همین علت وبر منشأ و کارکرد دین را بر اساس نقش معناآفرینی آن تحلیل نموده است. اشکال دیدگاه وبر در اصل سخن او نیست؛ حقیقتاً چیزی غیر از دین نمی‌تواند به زندگی انسان معنا بخشد، بلکه در نحوهٔ طرح این اندیشه است. اشکال اساسی دیدگاه وبر در این است که وی ساحت دین را به ساحت همین دنیای مادی می‌کاهد و در نتیجه معنایی هم که او طرح می‌کند کاملاً دنیایی است. در اندیشهٔ وبر ساحت متعالی انسان و دین کاملاً نادیده گرفته شده است. کلیدواژه‌ها: دین، معنا، عقلانیت، سکولاریزاسیون، انسان، زندگی.

مقدمه

انسان در دنیای مادی با انواع دردها، سختی‌ها، و ناملایماتی مانند مرگ، شرور و رنج‌های طبیعی مواجه است که هیچ راه چاره و فراری از آنها در مقابل او گشوده نیست. اینها باعث می‌شوند پرسش‌هایی بنیادین درباره فلسفه زیستن - یعنی مبدأ، حال، و غایت - در ذهن انسان‌ها شکل بگیرد. در صورت مدلل و موجه نشدن این سختی‌ها و گرفتاری‌ها در سایه پاسخ‌گویی دقیق به پرسش‌های بنیادین، زندگی برای انسان بی‌معنی و نامعقول و جهان هستی بیهوده و به یک زندان مبدل خواهد شد، زیرا آدمی با این نوع پرسش در طول حیات خود از سر تفنن و به هنگام فراغت مواجه نمی‌شود؛ این پرسش‌ها از متن وجود او برخاسته و همواره با او قرین است و او به تناسب پاسخی که به آنها می‌دهد زندگی می‌کند. لذا بشر از بدو پیدایش تاکنون در جست‌وجوی یک منبع معتبر و موثق بوده است تا به پرسش‌هایش پاسخ گوید؛ دستاورد او در طول حیات متمدنی خود این است که هیچ منبع ثابت و متقنی جز دین برای تولید معنا وجود ندارد. از این‌رو، نقش دین را در معنی‌بخشی به زندگی انسان بسیاری از فیلسوفان، متألهان، جامعه‌شناسان و روان‌شناسان به صورت مختلف طرح و تقریر کرده‌اند. موضوع این نوشتار، بررسی و نقد دیدگاه ماکس وبر درباره دین و معنای زندگی است. وی جزء نخستین جامعه‌شناسانی است که به روشنی به این بحث پرداخته و ضرورت دین را بر اساس کارکرد معنی‌بخشی آن مدلل کرده است؛ دیگرانی که بعد از وبر این بحث را طرح نموده‌اند تا حد زیادی از او متأثرند. وانگهی، وبر این بحث را بسیار عمیق طرح نموده است. در اندیشه وبر، معناآفرینی معادل نظم‌آفرینی است.

تقریر نظریه ماکس وبر

چنان‌که بیان شد، یکی از ابعاد مهم جامعه‌شناسی دین در نگاه ماکس وبر، تبیین دیدگاه وی درباره منشأ و کارکرد دین است. بحث مذکور در اندیشه وبر تحت عنوان معنابخشی دین مطرح شده است. تلقی وبر از معناآفرینی دین با یک بحث کاملاً انسان‌شناختی مرتبط است. نوع شناخت وبر از انسان بر تلقی او از منشأ و کارکرد دین سایه افکنده است. از نظر وبر انسان تکویناً به جهان معنی‌دار و نظام‌مند نیازمند است؛ چنان‌که می‌گوید: «انسان نیازی متافیزیکی به جهان معنادار» دارد. نیاز مذکور از زیستن انسان در جهان بی‌نظم و ذاتاً بی‌معنا ناشی می‌شود. نه تنها انسان به نظام معنادار نیازمند است، بلکه هیچ امری جز دین، قدرت پاسخ دادن به این نیاز را هم ندارد. تنها دین می‌تواند به این نیاز انسان پاسخ بدهد.

از همین رو، هدف قصوای انسان از دین‌داری و دین‌ورزی در حقیقت معنادار ساختن زندگی و زیستن در جهان نظام‌ند است. اگرچه ممکن است در ظاهر اهداف دیگری نیز در دین‌ورزی مطرح باشد، در کنه همهٔ آنها یک هدف بیشتر وجود ندارد و آن معنادار ساختن زندگی است. چنان‌که خود وبر می‌گوید: «در پس همهٔ این آرزوها همواره موضعی قرار دارد که انسان در قبال بعدی از جهان واقعی اتخاذ می‌کند، بعدی که بنا به تجربهٔ او کاملاً «بی‌معنی» است؛ پس خواست او این است: نظام جهان در کلیت خود می‌تواند و باید معنی‌دار باشد، و چنین نیز هست». ^۴ در مورد دیگر نیز وبر تصریح می‌کند که افراد از آن رو به باورهای دینی یا جادوگری گردن می‌نهند که می‌پندارند بدین وسیله می‌توانند خوشبخت شوند و در این دنیا عمر درازی داشته باشند؛ یعنی هدف از دین‌داری حل مشکلاتی است که انسان در زندگی این‌جایی و اکنونی با آنها مواجه است.

در طرف مقابل ادیان هم به منظور حل همین مشکل پدید آمده‌اند. تمام ادیان در طول تاریخ کوشیده‌اند تا نیاز به معنی را رفع کنند. هدف و کارکرد تمام ادیان و پیامبران درک‌پذیر ساختن جهان و معنابخشیدن به زندگی از طریق خلق نظام‌های ارزشی است. ^۴ دست‌یابی به این امر و پاسخ به نیاز هستی‌شناختی انسان جز از طریق توجیه وضعیت موجود انسان‌ها ممکن نیست. «همهٔ ادیان این نکته را به عنوان یک پیش‌فرض پذیرفته‌اند که سیر حرکت جهان، دست‌کم تا آنجا که به منافع انسان‌ها مربوط می‌شود، به نحو معنی‌دار است. این ادعا به طور طبیعی در آغاز از آنجا پدید آمد که انسان شاهد درد و رنج و مصیبت‌های ناعادلانه بود و مشتاق بود که توزیع نابرابری خوشبختی فردی در این جهان، به نحوی عادلانه جبران شود». ^۵ دین می‌کوشد تا ناکامی‌ها را مدلل نماید؛ در نتیجه انسان را به کنار آمدن با آنها قادر می‌سازد و در برابر مشکلات ناشی از بی‌عدالتی‌ها و شرارت‌ها به انسان‌ها اعتماد به نفس می‌بخشد. به بیان دیگر، دین این جهان‌نابه‌سامان را سامان‌مند و معنی‌دار جلوه می‌دهد و برای بدبختی‌ها و خوش‌بختی‌های انسان‌ها «توجیه الهی» فراهم آورد. ^۶ وبر از این وضعیت به «تئودیسه» یا «عدل الهی» تعبیر می‌کند. نیاز عقلانی به نوعی خداشناسی که رنج‌کشیدن و مردن را توجیه نماید، تأثیرات بسیار عمیقی بر ادیان گذاشته است و خصوصیات بسیاری از ادیان از این مسئله متأثر است. ^۷

از نظر وبر دین در معنابخشی به زندگی بی‌بدیل است؛ نه تنها جادو بلکه خرد و علم هم نمی‌تواند این نقش را ایفا کند. وبر دربارهٔ ناکارایی علم در تبیین امور خارج از فهم

خرد و علم نیاز به دین را در عصر مدرن نیز مطرح نموده است. او در عصری می‌زیست که دین فاقد اعتبار اجتماعی شده بود و دیگر از منظر مخالفان قادر به معنابخشیدن به حیات بشر نبود. به همین دلیل تلاش گسترده برای قرار دادن علم به جای دین انجام شد تا این خلأ معنایی ترمیم شود. اما وبر به شدت با این جریان مقابله کرد. او به کسانی که در دانشگاه‌ها یا به نام علم سعی داشتند به چنین اقدامی دست بزنند می‌تازد و همکاران دانشگاهی خود را از اینکه نقش پیامبران را بازی کنند بر حذر داشته، می‌گوید: «عرضه نبوت دروغین دانشگاهی برای پنهان کردن این واقعیت بنیادین از انسان‌های دین‌دار که محکوم به زندگی در عصری بدون خدا و پیامبر هستند و به آنها یک پیامبری بدلی عرضه نمایم، به علایق دورنی او هیچ خدمتی نکرده‌ایم. و به نظر من تمامیت وجود دینی او علیه ما خواهد شورید.»^۸ از نظر وبر نبوت دانشگاهی مسلک افراطی و جزمی ایجاد می‌کند نه یک اجتماع دینی واقعی؛ لذا چنین مسلکی از حل مسائل بنیادی عاجز است.^۹

علم نه تنها قدرت معنی‌بخشی را ندارد، بلکه در این قسمت علم و دین با یکدیگر در تعارض کامل قرار دارند. شناخت دین از جهان با شناخت علم و خرد کاملاً متفاوت است. ادعای اصلی ادیان آشکارسازی معنای جهان از طریق شهود و مکاشفه است نه ارائه شناخت عقلی درباره هست‌ها و باید‌ها. دین از طریق درک مستقیم و بی‌واسطه «معنای جهان»، انسان را قادر می‌سازد تا از موضع غایی به جهان بنگرد. انسان متدین با رهانیدن خویشتن از شناخت‌های عقلانی خود را برای درک معنای جهان و وجود خود، که از هر درکی مهم‌تر است، آماده می‌سازد. از نظر ادیان شناخت‌های عقلانی نه تنها راه رستگاری نیست، بلکه مانع آن است. تفسیر عقل از معنای جهان و موضع عملی حاصل از آن چیزی جز اشتیاق عقل به فرار از حاکمیت مشروع دین نیست. تعارض علم و دین و ناتوانی علم در معنی‌بخشی به زندگی، نتیجه تغییر معنا و حقیقت علم است. دیگر علم «راه به سوی هستی حقیقی»، «راه به سوی طبیعت حقیقی»، «راه به سوی خدای حقیقی» و «راه به سوی سعادت حقیقی» نیست؛ بنابراین، علم اساساً فاقد معنا است، چون به پرسشی‌های بنیادی ما پاسخ نمی‌دهد. اگر در گذشته از علم به مثابه راه رسیدن به خدا و درک معنای کائنات استفاده می‌شد، در دنیای جدید امر کاملاً بر عکس شده است. در وضعیت مدرن مهم‌ترین دستاورد علم جدید این است که ریشه اعتقاد به معنادار بودن کائنات را خشکانده است و به همین علت علم در برابر دین قرار می‌گیرد.^{۱۰} «دیدگاه معطوف به ریاضیات و

علوم تجربی اصولاً هر نوع رویکرد عقلانی را که به طریقی در پی یافتن «معنا» در رویدادها و پدیده‌های این جهان است مردود می‌شمرد.^{۱۳} ویر بارها اشاره کرده که خرد یا علم و دین به سبب نوع برداشت‌شان از طبیعت و هستی در برابر هم قرار دارند:

دینداری اخلاقی به شناخت عقلانی توسل جسته و هنجارهای مستقل و این‌جهانی خاص خود را دنبال کرده است... در این نوع دینداری از جهان، به عنوان یک سپهر، انتظار می‌رود که به مقتضیات اخلاق دینی پاسخ گوید و یا از خود نوعی «معناداری» نشان دهد. حال آنکه شناخت عقلانی ناگزیر بوده است که چنین ادعایی را از اساس و بنیاد مردود بشمارد. سپهر علیت طبیعی و سپهر مبتنی بر علیت اخلاقی و پاداش و مکافات، با یکدیگر تضاد آشتی‌ناپذیر دارد.^{۱۴}

در بحث روش‌شناسی، نیز وبر به این مطلب پرداخته است. در اندیشهٔ وبر علم مدرن که جهان را افسون‌زدایی نموده است، در صورتی بی‌طرفی خود را حفظ می‌کند که مانع دخالت تعهدات مذهبی خود شود؛ برخلاف فرد مؤمن که به «معجزه» و «وحی» اعتقاد دارد، لازمهٔ بی‌طرفی علم این است که چیزی دربارهٔ «معجزه» یا «وحی» نداند. ایدهٔ اصلی علم فارغ از پیش‌فرض این است که به فرد مؤمن بقبولاند که تبیین و توضیح مسائل، امور ماورای طبیعی و اعتقادات دینی خود را دخالت ندهد و آنها را صرفاً بر اساس عوامل مادی و شیوهٔ عملی تبیین نماید. مؤمن می‌تواند، بی‌آنکه از عقیدهٔ خود دست بکشد، این کار را انجام دهد.^{۱۵}

بالتر از آن، علم جدید اساساً به دنبال پاسخ دادن به مسائل بنیادی زندگی نیست؛ وظیفهٔ علم تنظیم زندگی از طریق محاسبهٔ اهداف بیرونی و فعالیت‌های زندگی، ارائهٔ روش‌های اندیشیدن، ابزارهای اندیشیدن و آموختن اندیشیدن و در نهایت روشنگری یا رسیدن به وضوح است نه معنادادن به زندگی.^{۱۶} به بیان دیگر، نباید میان علم، الهیات و فلسفه به مثابهٔ سه نظام معرفتی خلط کرد؛ از نظر وبر کار علم کشف حقیقت، کار الهیات بسط ارزش‌های الهی و کار فلسفه تأمل در ماهیت هستی است:

امروز علم رشته‌ای است که در رشته‌های خاصی سازماندهی شده تا به شناخت حقایق وابسته به هم کمک نماید و از آنها تصویر روشن به دست دهد. علم موهبتی الهی نیست که به فرزندگان و پیامبرانی تعلق داشته باشد که اشاعه‌دهندهٔ ارزش‌های مقدس و الهامات‌اند؛ علم از نوع تأملات فلسفه و حکما دربارهٔ معنای کائنات نیز نیست.^{۱۷}

وبر در تبیین مقصود خود، به مختصات بیشتر الهیات اشاره نموده است. از نظر وی تبیین خردمندانهٔ مقدسات، تبیین معنای جهان، هدایت زندگی به سمت رستگاری، اعتقاد به

مقدس بودن برخی از اعمال و حالات ذهنی از مختصات الهیات است. از نظر وی این خصوصیات فراتر از علم است؛ پیش فرض‌های الهیات اساساً از سنخ «آگاهی» مرسوم نیست، بلکه نوع دارایی است.^{۱۸} با توجه به مطالب پیش گفته و بر برای رهایی از حیرت و اضطراب زندگی در جهان معاصر، برگشت مجدد به دین یا تحمل وضعیت موجود را توصیه می‌نماید.^{۱۹}

عوامل اختلال معنا

یکی از مباحث مهم دیگری که در تبیین دیدگاه وبر در این خصوص مؤثر است، عوامل مختل‌کننده معنای زندگی و بی‌نظم جلوه‌دادن جهان است که مهم‌ترین عوامل مذکور بررسی می‌شود. البته باید توجه داشت که تفکیک عوامل زیر تنها به منظور دسته‌بندی در مطالب، تسهیل در بیان و فهم است و از جهت ماهوی و جوهری شاید نتوان میان آنها تفکیک کرد.

الف. رنج و شر

از نظر وبر، مهم‌ترین عامل اختلال معنا رنج و شر است. منشأ رنج نیز ناهمخوانی نظام انتظارات با تجربه‌های عینی است. همیشه میان تصورات و آرمان‌های انسان با وضعیت موجود اختلاف هست.^{۲۰} آرزوهای انسان هیچ‌وقت به صورت کامل تحقق نمی‌یابد و همیشه بین مطلوب‌ها و واقعیت‌ها فاصله هست. تنش ناشی از این اختلاف منشأ دین است. از نظر وبر در بسیار ادیان کسانی که از شوربختی رنج می‌برند، می‌پندارند خشم خدایان کیفرشان داده است و یا شیاطین آنها را تسخیر نموده‌اند؛ زیرا گناهی مرتکب شده‌اند که آنها را آسیب‌پذیر کرده است. تفسیر هستی‌شناختی ادیان از رنج و پدیده‌های ناعادلانه به یکی از نیازهای روان‌شناختی بسیار عمومی جامعه پاسخ مثبت داده است. آدم خوشبخت وقتی از خوشبختی خود احساس رضایت می‌کند که خوشبختی را حق خود بداند و بدین باور باشد که خوشبختی او نه از روی تصادف بلکه رهاورد شایستگی و لیاقت او است. مهم‌تر اینکه در قیاس با دیگران شایستگی خود را برتر نیز می‌داند. فرد خوشبخت می‌کوشد خود و دیگران را قانع کند که خوشبختی و بدبختی آدم‌ها در این جهان صرفاً نتیجه اعمال خود آنهاست. بدین ترتیب خوشبختی و بدبختی افراد «مشروع» می‌شود. از این رو، وبر می‌گوید: «ادیان برای آدم‌های خوشبخت و بدبخت توجیهی خداشناسی

فراهم می‌کند.»^{۲۳} معنی این سخن آن است که چنان‌که خوشبختی بهره‌مندان بر اساس استحقاق و عدالت تفسیر می‌شود نه اتفاق و صدقه، بدبختی و مشقت محرومان هم باید در چارچوب یک نظام معنادار و عادلانه تفسیر گردد. تفسیر مقبول و مطبوع هم این است که گفته شود رنج و گرفتاری بدان، کفارهٔ گناهان، و رنج و گرفتاری خوبان آزمایش و امتحان است که در سرای دیگر جبران می‌شود. با ارائهٔ چنین تفسیری از سختی‌ها و ناملایمات و خوشی‌ها و بهره‌مندی‌ها دیگر زندگی برای همگان معنی‌دار و مطبوع می‌شود.

از نظر وبر نه تنها خود دین بلکه مراسم دینی نیز در پاسخ به حل مسئلهٔ رنج پدید آمده است. آو فعالیت جادوگران و کشیشان را نیز از همین منظر تفسیر می‌کند. از نظر وی خدمات جادوگران و کشیشان مشخص نمودن عواملی ایجادکنندهٔ رنج است. مسئلهٔ اعتراف به گناه از همین جا مطرح می‌شود. در ابتدا گناه عبارت بود از زیر پا نهادن دستورهای نیایش و مناسک. جادوگران و کاهنان رفتارهایی را توصیه می‌کردند که بتوانند رنج را از بین ببرند. به این ترتیب، منافع مادی و معنوی جادوگران و کاهنان به‌صورت فزاینده در خدمت برآوردن خواست پابرهنگان قرار گرفت. از نظر وبر اعتقاد به ناجی نیز ریشه در مسئلهٔ رنج دارد.^{۲۴} از نظر وی «در بطن اسطورهٔ منجی، نطفهٔ نوعی برداشت عقلانی از جهان نهفته است و علی‌الاصول، توجیه خدانشناختی بدبختی از بطن همین برداشت زاده می‌شود. در عین حال، همین دیدگاه عقلانی نسبت به جهان همچون نشانه‌ای «مثبت» به رنج کیفیتی مقبول بخشید، حال آنکه در آغاز نسبت به آن بیگانه بود.»^{۲۵}

مطلب مهم دیگری که وبر به آن اشاره می‌کند، دشوارشدن حل مسئلهٔ رنج در پی گسترش یافتن نظم عقلانی است. یعنی در مراحل آغازین تکامل تاریخ و در زمان کم‌فروغ‌بودن عقل، جادو و دین به‌راحتی مسئلهٔ رنج را حل می‌کرده، ولی با گسترش عقلانیت، حل معضل رنج نیز به‌تدریج دشوارتر شده است. دلیل آن امر هم این است که در پی رشد فزایندهٔ عقلانیت، جمعیت‌های بیشتری در معرض تجربه‌های مخل معنا قرار می‌گیرند و تفسیر مردم از درد، رنج، ناملایمات، و بی‌عدالتی‌ها عمیق‌تر و دقیق‌تر شده است؛ به نحوی که دیگر توان اقصای تفسیرهای سطحی و ابتدایی جادو و ادیان ابتدایی از دشواری‌های زندگی به تحلیل رفته است. دیگر بی‌معنایی حوادث ناگوار صرفاً به این علت نیست که مغایر منافع و علایق مردم هستند، بلکه دلیل «بی‌معنی» بودن آنها این است که اصلاً نباید رخ می‌دادند نه این که مطابق میل آنها نیستند. در اینجا بیش از همه مسئلهٔ رنج و

بدبختی مطرح است، نه صرفاً به این علت که پدیده‌هایی وجود دارند که در قالب اصطلاحات بدبختی و شر تعریف می‌شوند، بلکه چون کسانی که رنج می‌برند از لحاظ اخلاقی مستوجب و مستحق آن نیستند؛ یعنی انسان‌های درستکار بیشتر در معرض بدبختی قرار می‌گیرند و به جای ثواب عقاب می‌بینند. گاه افرادی به عذاب و رنج گرفتار می‌شوند که به صورت کامل احکام اخلاقی و قانونی را رعایت می‌کنند و مستحق عذاب نیستند.

همراه با عقلانیت فزاینده برداشت‌های انسان از جهان، نیاز به تفسیر اخلاقی از معنای گسترش سعادت در میان مردم افزایش یافت. هرچه تأملات دینی و اخلاقی در باره جهان فزونی می‌یافت و هرچه مفاهیم ابتدایی ناظر به جادوگری بیشتر منسوخ می‌شد، عادلانه پنداشتن رنج با دشواری بیشتری مواجه می‌شد. چه بسیار مواقع مصیبت بر کسانی وارد می‌شد که سزاوار آن نبودند؛ و چه بسیار مواقعی که «بدها» پیروز می‌شدند، نه «خوب‌ها»؛ حتی آنکه ملاک خوبی و بدی را طبقه حاکم تعیین می‌کرد نه «اخلاقیات بردگی».^{۲۵}

از نظر وبر اگرچه به دلیل گسترش عقلانیت چالش جدی میان دین و عقلانیت در حل معضل رنج پدید می‌آید، عقل قدرت حل مسئله رنج را ندارد؛ زیرا عقل نمی‌تواند توجیحات اخلاقی برای آن فراهم آورد. آاز همین‌رو مطابق دیدگاه وبر در جامعه مدرن انسان بدون کاشانه و سر پناه است؛ زیرا عقلانیت مدرن دین را از عرصه حیات بشر کنار نهاده و آن را به قلمروهای غیرعقلانی رانده است، ولی خود نتوانسته مشکلات بنیادی او را حل کند و به زندگیش معنا بخشد. لذا وبر برای رهایی از حیرت و اضطراب برگشت مجدد به دین یا تحمل وضعیت موجود را توصیه می‌نماید.^{۲۷}

ب. مسئله رستگاری

از نظر وبر علاوه بر رنج، موضوع دیگری نیز وجود دارد که مخل معنا است؛ چیزی که وبر آن را نیاز به رستگاری می‌نامد؛ البته بحث رستگاری بی‌ارتباط با رنج نیست. نیاز به رستگاری از تنش میان میل به کسب «برخوردارهای مادی و دنیایی» و نیاز به کسب «کمالات معنوی» پدید می‌آید. نیاز به رستگاری تلاشی است برای کاستن از ارزش علایق دنیایی؛ بدین طریق اگر علایق دنیایی «مذموم» شناخته نشود، دست‌کم میزان ارزش و اهمیت آنها تقلیل می‌یابد. از نظر وبر نیاز به رستگاری در همه زمان‌ها و مکان‌ها از تلاش انسان در جهت عقلانی‌نمون و نظم‌دادن به واقعیات زندگی سرچشمه گرفته است. البته میزان این ارتباط یکسان نبوده و شدت و ضعف داشته است. اما همه ادیان معنی‌دار بودن سیر حرکت جهان را به عنوان یک پیش‌فرض پذیرفته‌اند. منتها ادعای معنادار بودن جهان

دو مرحله را پشت سر گذاشته است: در آغاز، رنج ناشی از مصائب و بلاها و توزیع نابرابر خوشبختی و بدبختی با معناداربودن زندگی در چالش بود؛ لذا دین برای معنادار ساختن زندگی، در تلاش بود تا تفسیر رضایت‌بخش از رنج و نابرابری ارائه بدهد. تفسیر دین هم این بود که نابرابری نه از روی تصادف بلکه پیامد عمل خود انسان‌هاست و بی‌عدالتی‌ها هم در سرای دیگر به صورت عادلانه جبران می‌شود. ولی پس از شکل‌گرفتن ایدهٔ رستگاری و به وجود آمدن تنش میان کمالات معنوی و برخورداریهای دنیایی، ادعای معنابخشی دین دستخوش تحول شد. در این مرحله، دین برای حل معضل معنا به تدریج به سوی بی‌ارزش‌شمردن فزایندهٔ جهان پیشرفت؛ زیرا هرچه تفکر به شدت عقلانی بر جبران عادلانه و تلافی‌جویانه بیشتر تأکید ورزد، نه‌تنها راه‌حل این جهانی بلکه راه‌حل‌های آن جهانی مسئله نیز کارآمدی خود را از دست می‌دهد و حتی بی‌معنا جلوه می‌کند. مطابق ظواهر امر، ارتباط مستحکمی بین اصل پاداش و مجازات با سیر واقعی جهان وجود ندارد؛ یعنی دیگر با وعدهٔ پاداش مثبت و منفی در سرای دیگر نمی‌توان رنج و بی‌عدالتی‌های جهان را به صورت معقول و رضایت‌بخش توجیه کرد. چنان‌که اصل نابرابری در توزیع خوشبختی و بدبختی معقول نیست، وجود پاداش و مجازات نیز مردود و نامعقول به نظر می‌رسد؛ چون رنج همیشگی و همه‌جایی است. از همین‌رو لازم است که رنج بر اساس یک امر غیرعقلانی توجیه شود و آن، گناه نخستین است. بر اساس تعالیم ادیان رنج این-جهانی مکافات آن گناه و وسیلهٔ برقراری نظم و انضباط اجتماعی است. دنیایی که ذاتاً ناقص خلق شده و ذاتاً محل کشمکش و تعارضات است، از جهت اخلاقی ناقص‌تر از دنیایی است که محکوم به رنج بردن است. در هر حال، نقص مطلق این جهان به عنوان یک اصل اخلاقی کاملاً مقبول و پذیرفته‌شده است. بیهوده‌گی امور جهان تنها در پرتو این نقص معنی‌دار به نظر می‌رسد و توجیه می‌گردد. اما چنین توجیهی ممکن است برای بی-ارزش جلوه‌دادن بیشتر جهان مناسب به نظر برسد.^{۲۸}

وبر خدایان را به دو دستهٔ درون‌زمینی و برون‌زمینی تفکیک کرده است. بر اساس همین دسته‌بندی از خدایان روش‌های نیل به رستگاری را نیز در دسته‌بندی کلی به دو شیوه تقسیم نموده است: در شیوهٔ اول رفع این نیاز از طریق روی‌گرداندن از تعارض‌ها یا به بیان دیگر تسلیم رضا در برابر شرایط موجود، ممکن می‌شود. وبر این روش را که در آن جهان به‌شدت خوار و بی‌مقدار می‌شود، «عرفان» می‌نامد. در راه دوم رفع تنش از طریق

فعال شدن در جهت تغییر وضع «دنیا» و انطباق آن با موازین اخلاق دینی مقدور می‌گردد. و بر این راه را که در آن تلاش می‌شود تا بر شرایط موجود غلبه شود، «ریاضت‌گرایی» می‌نامد. هریک از این دو رویکرد می‌تواند «این جهانی» یا «آن جهانی» باشد؛ یعنی یا در درون نظم جامعه باقی می‌ماند بدون آنکه تعلق به پدیده‌های مادی از خود نشان دهد یا آنکه از نظم روزمره جدا می‌شود.^{۲۹}

ج. سردرگمی

یکی از عوامل تهدیدکننده معنا و نظم زندگی بروز حوادث غیر پیش‌بینی نشده و رخدادهای خارج از فهم و درک عقل بشر و وسایل عادی است. در هنگام بروز حوادث خارج از فهم عقل، حیرت و سردرگمی بر انسان عارض می‌شود. در این گونه موارد، دین پاسخ فوری برای حل این گونه مسائل فراهم کرده، تبیین قابل قبولی از آن ارائه می‌دهد. پارسونز به این مطلب به خوبی توجه دارد و می‌گوید از نظر ویر هیچ جامعه انسانی شناخته شده‌ای بدون دین وجود ندارد. هر جامعه‌ای از مرتبه‌ای فوق طبیعی، ارواح، خدایان یا نیروهای غیرشخصی تصوراتی دارند که بر رویدادهای «طبیعی» حاکم‌اند. این موجودات متفاوت با موجودات طبیعی‌اند و از آنها برترند و سرشت و کنش‌شان به گونه‌ای است که به «جنبه‌های غیرمعمول و ناخشنودکننده تجارب» و به «وقایع خارج از توان درک عقل» معنی می‌بخشند. آژ نظر ویر جادو و دین، اساساً به دنبال روابط عادی و معمول یا مکرر روزمره نیستند، بلکه به دنبال فهم پدیده‌های استثنایی و نامنظم‌اند. از منظر جادو و دین، علت‌ها یا وسایل مطلوب، آنهایی هستند که برخلاف امور روزمره و معمول، واجد ویژگی‌های استثنایی و خصلت‌هایی متمایز از واقعیات عادی هستند. آژ نظر ویر تفاوت جادو و دین با علم در همین است که علم به تبیین پدیده‌های معمولی می‌پردازد، ولی دین به تبیین امور غیرمعمول.

در پایان خوب است که به راهکارهای ویر در حل معضل معنا نیز توجه شود. از نظر ویر تقدیرگرایی، ثنویت و تناسخ صور ناب دادباوری است.^{۳۰} اگرچه ویر آخرت‌گرایی را به صورت روشن بیان نکرده است، اما با مراجعه به مجموع سخنان وی می‌توان آخرت‌گرایی را نیز یکی از صور دادباوری برشمرد.

نقد دیدگاه ماکس وبر

پس از تقریر دیدگاه وبر، به نقد نظریه وی درباره منشأ و کارکرد دین می‌پردازیم. اصل دیدگاه او در این خصوص که دین یگانه عامل معنابخشی به حیات انسان است، دیدگاه

مقبول و درستی است. منتها این فهم درست با برخی کاستی‌ها و اشکالاتی نیز همراه است. چنان‌که بیان شد، از نظر وبر مهم‌ترین کارکرد دین، معنابخشی به جهان طبیعی و حل معضلات انسان در مواجهه با طبیعت است. همین کارکرد دین منشأ دین را نیز در دیدگاه وبر توجیه و مدلل می‌سازد. از همین رو، مهم‌ترین اشکالات دیدگاه وبر دربارهٔ دین و معنای زندگی عبارت‌اند از:

۱. اتخاذ رویکرد ابزارانگاره به دین

نخستین و مهم‌ترین نقد دیدگاه وبر این است که دیدگاه او در بحث دین و معنای زندگی ابزارانگاره است. این نوع نگاه در رویکرد حداقل با دو نوع تقلیل‌گرایی گره خورده است که در ذیل هر یک به صورت مدلل بررسی می‌شود:

الف. تقلیل حقیقت دین به کارکرد آن

نخستین پیامد نگاه ابزاری به دین، تقلیل حقیقت و جوهر دین به کارکرد آن است. دلیل این امر هم این است که رویکرد ابزارانگاره با توجیحات کارکردی پیوند خورده و توجیحات کارکردی به دلیل توجه بیش از حد به سودمندی دین، در نهایت ذات و جوهر دین را به عنوان یک حقیقت به طور کامل نادیده می‌گیرد.

برای روشن شدن این مطلب می‌توان از دو رویکرد حق‌مدارانه و انسان‌مدارانه دربارهٔ دین گفت‌وگو کرد. در رویکرد نخست، انسان به انگیزهٔ حقیقت‌جویی به دین روی می‌آورد و بعد از شناخت حقیقت دین به آن ایمان می‌آورد؛ در این رویکرد، ذات دین به مثابهٔ یک امر حق، قطع نظر از فواید آن، مورد توجه و پذیرش قرار می‌گیرد. در رویکرد دوم، غرض دین‌ورزی تأمین نیازهای این جهانی انسان است؛ یعنی احساس نیاز و قدرت منحصر به فرد دین در تأمین آن نیاز باعث می‌شود که انسان دین را بپذیرد. نگاه انسان‌مدارانه، خود دارای دو صورت است. در صورت نخست توجه به فواید دین سرآغاز دین‌ورزی است، ولی در نهایت از این سطح عبور می‌کند و به پذیرش دین به مثابهٔ امر حق منتهی می‌شود. این نوع نگاه، پذیرفته شده است. در صورت دوم، دین صرفاً به مثابهٔ یک ابزار این جهانی در کانون توجه قرار می‌گیرد و دین به عنوان خادم نیازهای این جهانی پذیرفته می‌شود نه بیشتر از آن. در این رویکرد دین مانند «صنایع جنگی و مقررات وسیله‌ای برای حراست و حمایت بشر»^{۳۳} ضروری است. یاسپرس در شرح آرای اسپینوزا با اشاره به این مطلب،

می‌نویسد در مقابل دیدگاهی که دین را به مثابه قرارگاه ثابت و حقیقی می‌پذیرد، دیدگاهی وجود دارد که دین را در خدمت اغراض سیاسی و اهداف این جهانی انسان به کار می‌برد. اسپینوزا بیان می‌دارد که نگاه ابزارانگارانه به دین ریشه در تفکر برخی یونانیان دارد؛ چنان‌که کریتیاس می‌گوید دین را سیاست‌مداران روشن‌بین برای اداره کردن توده مردم، همچون وسیله‌ای برای قدرت ابداع کرده است تا در روح مردمان رخنه نمایند، زیرا تنها از طریق زور نمی‌توان بر مردم حکومت کرد.^{۳۵} نگاه ابزارانگارانه در آراء جامعه‌شناسان و روان‌شناسان نیز آشکارا قابل پیگیری است. برای نمونه، کنت معتقد است انسان برای محبوب و موجود برتر واقع شدن و جامعه برای تقدیس قدرت دنیایی همواره به دین نیازمند است.^{۳۶} دورکیم نیز حضور دین را به جهت کارکردهای آن برای نظام اخلاقی جامعه، مانند غذا برای جسم، ضروری می‌داند.^{۳۷} آذر اندیشه مارکس دین به مثابه محصول خودبیگانگی انسان؛ ابزاری است برای توجیه بی‌عدالتی‌های اقتصادی و توجیه وضعیت موجود.^{۳۸} آذر دیدگاه فروید دین به عنوان یک امر موهوم از آن جهت ضرورت دارد که تسلی فوق طبیعی برای انسان‌ها فراهم می‌کند.^{۳۹} و بر، از پیشگامان رویکرد کارکردی در بحث تبیین منشأ و ضرورت دین، از توجیه کارکردی استفاده کرده است. منتها وی حضور و ضرورت دین را بر اساس کارکرد معنابخشی آن مدلل نموده است. چنان‌که بیان شد از نظر وبر دین از آن جهت ضرورت دارد که جهان نابه‌سامان را معنی‌دار جلوه می‌دهد و برای انسان، تسلی فوق طبیعی فراهم می‌آورد. دین به دلیل فراهم ساختن «توجهات الهی» برای بدبختی‌ها و خوش‌بختی‌های انسان‌ها ضروری است. از همین رو از نظر وبر خصوصیات ادیان متأثر از درد و رنج انسان‌ها است و تنوع ادیان را می‌توان از منظر درد و رنج انسان‌ها تحلیل و بررسی نمود. «نیاز عقلانی به نوعی خداشناسی که رنج کشیدن و مردن را توجیه کند، تأثیرات بسیار عمیقی برجای گذاشته است. در واقع، این نیاز بسیاری از ویژگی‌های مهم ادیان جهانی را تشکیل می‌دهد.»^{۳۹}

علاوه بر تفاوت ماهوی ادیان، تفاوت دین طبقات مختلف یک جامعه نیز ریشه در درک آنها از درد و رنج دارد. «این مسائل دال بر این است که ماهیت ارزش‌های مقدس مطلوب، عمیقاً از ماهیت «موقعیت - منفعت» خارجی، و از رهگذر این، از روش زندگی طبقات حاکم و نیز از قشربندی اجتماعی تأثیر می‌پذیرد.»^{۴۰} از نظر وبر اگرچه دین در

اقتصاد ریشه ندارد، هر نسلی بشارت‌ها و وعده‌های دین را متناسب با نیازهای خود بازتفسیر می‌کند، به نحوی که در بازخوانی‌های مکرر، دین با نیازهای جامعه مذهبی سازگار می‌شود. از همین‌رو، تغییر در قشرهای تعیین‌کنندهٔ اجتماعی برای همهٔ ادیان اهمیتی بنیادین دارد. مردم با روش‌های گوناگون به تفسیر رابطهٔ اخلاق دینی با موقعیت‌های ناظر بر منافع خود می‌پردازند، به طوری که اخلاق دینی همچون «کارکردهای» صرف این موقعیت‌ها تلقی شده است.^{۴۱}

از نظر وبر اگرچه غالب ادیان از میان طبقات محروم برنخاسته‌اند و لزوماً از آرمان‌های طبقات محروم تغذیه نمی‌کنند، علی‌الاصول، محرومان یا دست‌کم افرادی که در معرض محرومیت و فشار بودند، بیش از افراد خوشبخت و بهره‌مندان و قشرهای حاکم به پیامبر و ناجی محتاج‌اند؛ به همین سبب در اغلب موارد قشرهای اجتماعی محروم، پیروان و متقاضیان همیشگی دین رستگاری را تشکیل می‌دادند.^{۴۲} چون نگاه وبر به دین ابزارانگاران است، مدعی است یک دین تا زمانی در جامعه حضور دارد که به نیازهای انسان پاسخ بدهد و در صورتی که نتواند به نیازهای مردم پاسخ بدهد، جایش را به دین دیگر می‌دهد. «هرجا که وعده‌های پیامبران یا ناجی با نیازهای قشر محروم جامعه سازگار نباشد، یک مذهب رستگاری ثانویه در زیر پوستهٔ دین رسمی پدید می‌آید و تکامل پیدا می‌کند.»^{۴۳} معنای عبارت مذکور سخن بسط سکولاریزاسیون از طریق ابدال و تبدیل است.

یعنی این سخن وبر با آنچه او دربارهٔ شخصی یا فردی شدن انتخاب خدایان یا ارزش‌های غایی در نتیجه افول دین و مرگ خدا در غرب می‌گوید سازگار دارد. از این منظر بسط کامل عقلانیت در تجدد و مهار یا تسلط کامل انسان بر قلمروهای مختلف حیات این دنیایی، به ویژه اقتصاد، بی‌موضوع شدن نقش دین در غیر معنابخشی منتهی می‌شود. البته وبر معنابخشی را کارکرد ذاتی یا طبیعی دین می‌داند، مشروط به اینکه دین با جامعه و زمان همسو شود. معنای این سخن عصری شدن دین و پیروی آن از اقتضائات این‌جایی و اکتونی است؛ پیروی دین از منطق دنیایی بیان دیگر عرفی شدن دین است. علاوه بر آن، نفس معنایی که وبر به دین نسبت می‌دهد کاملاً این‌جهانی و دنیایی است که این سخن بعداً مدلل بحث خواهد شد.

بنابراین، دیدگاه وبر با دیدگاه افرادی چون کنت و دورکیم، مارکس و فروید در اصل استفاده از توجیحات کارکردی هیچ‌گونه تفاوتی ندارد؛ تفاوت‌شان تنها در سنخ کارکردهایی است که به دین نسبت می‌دهند. نتیجهٔ این نوع نگاه چیزی جز ایجاد تغییر در ماهیت دین

و تقلیل آن به یک امر مادی و دنیایی صرف نیست که به تدریج جای خود را به ابزار دیگر خواهد داد.

از مطالب پیش گفته روشن می شود که در نگاه ابزاری هیچ گونه توجهی به حقانیت دین نشده است، حال آنکه توجه به حقانیت ادیان بسیار مهم است. برتراند راسل، متفکر غربی، درباره با حقانیت دین و نفی نگاه ابزاری صرف به آن می گوید:

من کسانی را که استدلال می کنند «دین حقیقت است بنابراین باید به آن اعتقاد پیدا کرد» ستایش می کنم، ولی نسبت به کسانی که می گویند «باید به دین به خاطر مفید بودن آن، اعتقاد پیدا کرد و هیچ گاه از حقیقت داشتن آن سؤال نکرد» احساس تباهی عمیق می کنم.^{۴۴}

برگر نگاه کارکردی و ابزارانگارانه به دین را اساساً نگاهی سکولار معرفی می کند و معتقد است این نگاه، مشروعیت بخشی های شبیه علمی از یک جهان بینی سکولار شده را فراهم می کند؛ زیرا در این دیدگاه، با نادیده انگاشتن ویژگی های متمایز و انحصاری پدیده های دینی، آنها در سطح پدیده های غیردینی تقلیل یافته، در نهایت پدیده های دینی دیگر به چشم نمی آیند. او در بیان مقصود خود می نویسد:

گو اینکه دین به درون یک شب تاریکی جذب می شود که در آن همه گریه ها خاکستری اند. خاکستری بودن همان دیدگاه سکولار شده درباره واقعیت می باشد که در آن تجلیات تعالی معنایی ندارد و با پدیده های دینی تنها بر اساس کارکردهای روانی و اجتماعی آن تعامل می شود، کارکردهایی که فهم آنها نیازمند ارجاع به بعد تعالی بخشی و شناختی دین نیست.^{۴۵}

پل تیلیش نیز پیامدهای نگاه ابزاری به دین را بی خانمان شدن دین و کنار رفتن دین از حیات بشری محسوب نموده است: «اگر دین کارکرد خاصی از حیات معنوی قلمداد شود، در پایان به یک موجود بی کارکرد و بی خانمان تبدیل می شود.» وی با استناد به تاریخ مدعی است اخلاق، معرفت، هنر و زیباشناسی تا زمانی دین را پذیرفته اند و می پذیرند که در خدمت آنها باشد و به محض احساس بی نیازی، دین را کنار می گذارند؛ در نتیجه دین بی - خانمان می شود.^{۴۷} برخلاف اکثر فیلسوفان مسلمان، از نظر افرادی چون غزالی،^{۴۸} خواجه نصیرالدین طوسی،^{۴۹} و ابن خلدون نمی توان ضرورت دین را با استناد به کارکرد نظم بخشی آن اثبات کرد؛ چون نتیجه این برهان بی نیازی بشر از دین است. بنابراین، آنچه در دین ورزی باید مورد توجه قرار بگیرد جنبه حقانیت و هدایتگری دین است.

ب. تقلیل اهداف متعالی دین به امر دنیایی

وبر اهداف متعالی دین را به معناآفرینی، آن هم از سنخ معنای دنیایی تقلیل داده است. به عنوان مدخل بحث باید توجه نمود همان‌طوری که نیازهای انسان به مادی و متعالی بخش پذیرند، کارکردهای دین نیز به کارکردهای دنیایی و متعالی یا غایی و تبعی تقسیم می‌شود. وبر با اثرپذیری از انسان‌شناسی روشنگری، ابعاد وجودی انسان را به بُعد مادی آن تقلیل داده است. از همین‌رو، از نظر وبر مشکلات دنیایی، انسان را به معنا محتاج نموده است و پیروان ادیان اعمال دینی را به منظور نیل به اهداف این جهانی و به‌ویژه اقتصادی انجام می‌دهند؛ حتی آنجا که هدف آخرتی دارند. رُستگاری نیز در دیدگاه وبر کاملاً خصلت این جهانی دارد؛ زیرا رستگاری نیز در اصل به معنای رهایی از رنج این جهانی است و عقلانی‌شدن رستگاری مستلزم تغییر ماهوی در آن نیست؛ «مفهوم رستگاری به ذات خود مفهومی بسیار کهن است؛ به شرط آنکه آن را رهایی از اندوه و گرسنگی و خشک‌سالی و بیماری، و سرانجام رهایی از رنج و مرگ بدانیم.»^۲ افزون بر مطالب پیش‌گفته، از نظر وبر اندیشه‌ها بر رفتار انسان حاکم نیست، بلکه «منافع» و «شرایط عینی» راهنمای عمل انسان است. بنابراین، محرک انسان به سوی دین‌ورزی هم منافع مادی و شرایط عینی انسان است و ادیان نیز به دنبال چیزی فراتر از آن نیستند. «اندیشه‌ها بر سلوک انسان‌ها حکومت نمی‌کنند؛ سلوک انسان زیر فرمان منافع مستقیم مادی و معنوی است. ولی "تصاویر جهان" که به‌وسیلهٔ اندیشه‌ها خلق می‌شوند، نقش سوزن‌بان قطار را ایفا می‌کنند.»^۳

نگاه انسان‌شناسی وبر، بر فهم او از دین به‌شدت اثر گذاشته است. او هدف غایی دین را حل معضلات این جهانی معرفی کرده و کارکردهای متعالی و آن جهانی دین را آگاهانه یا ناآگاهانه به کارکردهای این جهانی تقلیل داده است. معرفی دین در کنار جادو یا مرحلهٔ تکامل‌یافتهٔ آن، خود بیانگر این حقیقت است که اهداف متعالی دین اساساً برای وبر موضوعیت نداشته؛ چون جادو ابزار حل و فصل مسائل این جهانی است. وانگهی وبر بارها تصریح می‌کند که هدف غالب ادیان چیزی فراتر از حل مشکلات این جهانی انسان نیست و ارزش‌های غایی دین خصلت این جهانی دارد. «ارزش‌های مقدس، که از دید محقق تجربی با هم فرق دارند، نه تنها منحصراً، بلکه حتی ترجیحاً نیز، آن جهانی تلقی نمی‌شوند.»^۴ البته سخن مذکور به این معنا نیست که وبر وعده‌های ماورایی ادیان را کاملاً نادیده گرفته باشد؛ بلکه مقصود این است که وی ادیان را بر اساس اهداف متعالی آنها

تعریف نمی‌کند؛ چون وعده‌های ماورایی عنصر اصلی همه ادیان را تشکیل نمی‌دهند؛ یعنی برخی ادیان که اساساً به اهداف آخرتی و متعالی توجه ندارند. از این رو، نمی‌توان اهداف متعالی و اعتقاد به امور ماورایی را فصل مشترک همه ادیان معرفی نمود؛ زیرا در آغاز تمام ادیان ارزش‌های این جهانی را در کانون توجه خود قرار داده‌اند. «این مسئله ربطی به این واقعیت ندارد که ادیان، خواه دین‌های محلی و خواه دین‌های جهانی، دنیای "ماورایی" را محور وعده‌های خود قرار داده‌اند. در آغاز، ارزش‌های مقدس دین‌های ابتدایی و نیز ادیان پیامبرانه یا غیرپیامبرانه پیشرفته جنبه این جهانی داشتند.»^{۹۰} ارزش‌های مقدسی هستند که تمام ادیان، از جمله اسلام، به پیروان خود وعده داده‌اند. البته وی مسیحیت و معدودی از آیین‌های ریاضت‌کشانه و گروهایی چون زاهدان، ریاضت‌کشان، راهبان، صوفیان و دراویش را مستثنیات قاعده مذکور قلمداد کرده است. از نظر وبر ارزش‌های مقدس گروه‌های مذکور تنها در مقایسه با ارزش‌های مقدس غالب ادیان (سلامت، ثروت، طول عمر) «آن جهانی» محسوب می‌شوند و گرنه آنها هم فی‌نفسه ارزش‌های «ماورایی» به معنای آن جهانی نیستند. حتی زمانی که پیروان، آنها را «ماورایی» تلقی نمایند؛^{۹۱} چون تلقی طرف‌داران هیچ تغییری در واقعیت ایجاد نمی‌کند.

در حقیقت لب سخن وبر این است که ارزش‌ها برای به حرکت در آوردن پیروان در قالب و لباس ارزش‌های اخروی ظاهر می‌شوند و گرنه هیچ بهره اخروی ندارند. از نظر وبر به لحاظ روان‌شناختی، ذهن انسان طالب رستگاری پیش از هر چیزی، به دغدغه‌های این جایی و اکنونی مشغول است. از همین رو تمام اعمال و رفتارهای دین‌داران و طالبان رستگاری به منظور تأمین نیازهای روانی یا «اثبات وجود خویش» انجام می‌گیرد نه چیزی بیش از آن. از نظر وبر تمام وعده‌های آن جهانی چیزی جز ایجاد آرامش خاطر یا ارضای روان‌شناختی نیست که در ادیان مختلف با عبارات مختلف بیان شده است. از همین رو از نظر وبر هیچ تفاوتی میان آرامش حاصل از اجرای مناسک دینی با آرامش حاصل از انواع سُکر ساحرانه و جشن و سرور، وجود ندارد. در هر دو دسته، متعلق تجربه یا آنچه طلب می‌شود، مشخصاً به دلیل تبعات یا وضعیت «غیرعادی روانی»، «به علت ارزش درونی حالت مورد نظری که از آنها ناشی می‌شود»، «الهی» تلقی می‌شوند. معناداری یا بی‌معنایی و کلاً تفسیری که از این حالت‌ها می‌شود نیز نمی‌تواند تمایزی ایجاد کند؛ زیرا اصولاً ابتدایی‌ترین مناسک مذهبی نیز فاقد معنا نیست؛ گرچه این معنا قابل قیاس با معانی

متافیزیکیِ ادیانِ جهانی یا عقلانی نیست. ادیان عقلانی، تنها از این طریق، کنش‌های مذکور را با اعطای معانی عام و تبدیل آنها بر پایه‌های عملی خاصی در رابطه با امر قدسی، آنها را به صورت شعایر دینی در می‌آورند.^{۵۸}

نتیجهٔ تمام مطالب پیشین این است که در نظر وبر اهداف متعالی و بُعد استعلایی دین به اهداف این جهانی و اکتونی تقلیل داده شده است؛ از همین رو، در دنیای تجدد همه چیز عقلانی و دین از عرصه‌های اجتماعی به روابط دوستانه و عارفانه رانده شده است.^{۵۹} به بیان دیگر، از نظر وبر معضل انسان تضادها و گرفتاری‌هایی است که انسان در این جهان با آن مواجه است. انسان برای حل این مشکلات تا کنون از جادو، دین و عقلانیت استفاده کرده است. اگرچه عقلانیت به صورت کامل مسئلهٔ معنا را نتوانسته است حل کند، عرصه‌های مختلف زندگی را در سلطهٔ خود در آورده و قلمروهای مختلف زندگی به قلمروهای خود بنیاد تبدیل شده است و نیازهای دنیایی انسان به خوبی از راه‌های دیگر تأمین شده است و کارکرد دین به قلمروهای فردی محدود شده است. مضاف بر آن، بقای دین در صورتی ممکن است که همسو با زمان دچار تحول و تغییر شود. «هرجا که وعده‌های پیامبران یا ناجی با نیازهای قشر محروم جامعه سازگار نباشد، یک مذهب رستگاری ثانویه در زیر پوستهٔ دین رسمی پدید می‌آید و تکامل پیدا می‌کند و جای دین قبلی را می‌گیرد.»^{۶۰} از نظر وبر در وضعیت مدرن حوزه‌های مختلف زندگی شکل گرفته است که با دستورهای دین سازگار نیست. تضاد وضعیت موجود سبب شده است که دین تا حد زیادی از دعاوی آغازین خود دست کشیده، به اقتضائات دنیای جدید تن بدهد.

خردگرایی پرشکوه ناظر بر رفتار اخلاقی و روشمند، که در همهٔ رسالت‌های مذهبی دیده می‌شود، آن یگانه چیزی را که نیازمند آن هستیم "جایگزین چندخدایی نموده است. مسیحیت در رویارویی با واقعیت‌های زندگی درونی و بیرونی ناگزیر شد به داوری‌های نسبی و سازش‌هایی تن دهد که همهٔ ما با مطالعهٔ تاریخ مسیحیت از آنها آگاهی می‌یابیم. امروز امور عادی زندگی روزمره مذهب را به مبارزه می‌طلبند. بسیاری از خدایان قدیمی از گورهای خود برخاسته‌اند. آنها وهم‌زدایی شده‌اند و در نتیجه به شکل نیروهای غیرشخصی درآمده‌اند و می‌خواهند بر زندگی ما مسلط شوند و بار دیگر مبارزهٔ جاودانهٔ خود را با یکدیگر از سر گیرند."^{۶۱}

چنان‌که بیان شد، مهم‌ترین اشکال وبر این است که وی درک درستی از انسان نداشته است. اگر مدققانه به انسان نگریسته شود روشن می‌شود فقط نیازهای مادی نیست که انسان را به

معنا محتاج می‌سازد، بلکه در اصل آن چیزی که انسان را به معنا نیازمند می‌سازد، مشکلات اساسی و فراتر از مشکلات این جایی و اکنونی است. انسان از آن‌رو به معنا نیازمند است که از اصل خویش فاصله گرفته، از بهشت موعود رانده شده، در قفس مادیت و موقعیت گرفتار شده است. به فرض که انسان هیچ مشکل این جایی و اکنونی هم نداشته باشد باز هم به علت گرفتار بودن در اسارت بدن و دورماندن از جایگاه واقعی و حقیقی خویش به معنا نیاز دارد. از همین‌رو حل معضل معنا، تنها از عهده دین برمی‌آید؛ آن هم ادیان راستین و وحیانی. از همین‌جا خطای دیگر کار و بر آشکار می‌شود. او مدعی است که همهٔ ادیان می‌توانند به زندگی معنا بخشند. ولی همهٔ ادیان دارای چنین قدرتی نیستند. تنها ادیان راستین چنین توانی دارند. ادیانی که از یک‌سو انسان را با جهان «فراطبیعی حقیقی» و از سوی دیگر با عالم «پسا این‌جهانی» به مثابهٔ ظرف زندگی جاویدان و سعادت ابدی مرتبط می‌کنند و این ارتباط دو بعدی باعث می‌شود تا حیات مادی و این‌جهانی انسان معنی و مفهوم خاصی به خود بگیرد؛ زیرا با اعتقاد به این دو عالم است که سؤالات اساسی حل و زندگی هدف‌مند می‌شود. به عبارت دیگر، دین در بعضی از مواقع با برداشتن حد و مرزها و در سایر موارد با قابل فهم و تحمل کردن مشکلات از طریق پاسخ‌گویی به سؤالات بنیادین، زندگی را برای انسان معنی‌دار و قابل فهم و تحمل می‌سازد؛ زیرا راه تحمل کردن رنج و درد معنی‌دار شدن آنها است و در این صورت است که درد و رنج‌ها نه تنها درد و رنج نیستند، بلکه لذت‌آور و خوشایند نیز خواهند بود و دین عاملی است که به این درد و رنج‌ها معنی می‌دهد. معنی‌یافتگی درد و رنج همان و مورد رغبت قرار گرفتن آن همان.

با توجه به این تلقی از انسان، هدف دین و ماهیت نظم و جهان‌معنایی مبتنی بر دین نیز شکل دیگری به خود می‌گیرد. مطابق فهم درست اولاً هدف غایی دین فراتر از نظم‌بخشی به زندگی دنیایی انسان است. ادیان الهی به این جهت به زندگی دنیایی انسان نظم می‌بخشند که دنیا مقدمهٔ نیل به جهان ماوراء و بستر تعالی واقعی انسان است، وگرنه نظم‌دادن به جهان مادی فی‌نفسه برای ادیان الهی و وحیانی موضوعیت ندارد. اگر زندگی انسان به زندگی دنیایی و نیازهایش به نیازهای جسمانی محدود شود، احتیاج چندانی به دین نخواهد بود؛ چون بشر ممکن است با تجربه و عقلانیت زندگی دنیایی خود را سامان بدهد. وانگهی با توجه به هدف غایی دین، نظم دنیایی و نظام معنایی مطلوب دین هویتاً مادی نیست بلکه صبغهٔ فرامادی دارد؛ یعنی ادیان، مخصوصاً ایان الهی و توحیدی، به دنبال

برپایی نظمی هستند که در آن دستیابی به حیات طیب و حیات معقول ممکن باشد. چنان‌که بیان شد، در اندیشهٔ وبر نظم قدسی ماهیتاً مادی است؛ چون در نظر او نیازهای مادی وجوداً و ماهیتاً بر سایر نیازهای انسان تقدم دارند. در نتیجه ارزش‌های دنیایی و مادی نیز اصالت پیدا می‌کنند؛ لذا نظمی هم که در جامعه تحقق می‌یابد کاملاً دنیایی است. اما در رویکر این نوشتار اگرچه نیازهای مادی از حیث وجودی بر نیازهای معنوی تقدم دارند، از حیث ماهوی نیازهای معنوی بر نیازهای مادی مقدم‌اند. نتیجهٔ این سخن این است که ارزش‌های معنوی و متعالی انسان سمت و سوی ارزش‌های مادی وی را تعیین می‌کند. در نتیجه زمینهٔ رشد یک نظم کاملاً معنوی و متعالی در متن یک ظرف مادی فراهم می‌شود. در نتیجه هیچ وقت انسان از دین بی‌نیاز نمی‌شود؛ چون دین روحی است که همواره جسم بی‌جان زندگی مادی را راهنمایی و جهت‌دهی می‌کند.

۲. ابدال نا بجا

یکی دیگر از نقدها بر دیدگاه وبر این است که وی میان «منشأ دین»، «منشأ دینداری» و «عوامل بقای دین» خلط کرده است. وبر در بحث دین و معنای زندگی منشأ پیدایش دین و منشأ دینداری و عوامل بقای دین را یکی گرفته است. در نظریهٔ وبر نیاز به معنی، هم منشأ پیدایش دین، هم منشأ دینداری و هم عامل بقای دین است. یعنی منشأ دین‌داری و عامل ایجاد دین در وجود انسان نهفته است. انسان چون به معنا نیازمند است، به منظور پاسخ به این نیاز دین را به وجود می‌آورد. بنابراین، اگر انسان به معنا نیاز نمی‌داشت یا از راه دیگر این نیاز برطرف می‌شد، دیگر حاجتی به دین نبود و ما با پدیدهٔ دین در حیات انسان مواجه نبودیم.

اما نگاه دقیق به مسئله نشان می‌دهد که این سه متفاوت‌اند. اصطلاح «منشأ دین» به عامل ایجاد دین در مقام ثبوت دلالت دارد. به عبارت دیگر، در بحث منشأ پیدایش دین به تبیین ریشه و عامل پیدایش دین، قطع نظر از پذیرش یا رد آن از سوی انسان‌ها پرداخته می‌شود. طبق دیدگاه صحیح خدا منشأ پیدایش دین است نه ترس، اضطراب، نابرابری، تحیر و امثال آن. منشأ دین‌داری بیش از اینکه به «عوامل ایجاد» دین در میان انسان‌ها و اجتماعات آغازین اشاره کند، به واکاوی «علل ایجابی» مؤثر بر پذیرش آن از سوی مردم دلالت دارد. یعنی در منشأ دینداری به آن بعد از وجود انسان توجه می‌شود که انسان را به دین نیازمند می‌سازد. اگرچه وبر در اینکه ریشهٔ دینداری و منشأ گرایش بشر به دین را در

ذات انسان می‌جوید، راه درستی را پیموده است، خطای وی این است که نیاز به معنا را یگانه عامل نیاز انسان به دین معرفی نموده است. حقیقت این است که فطرت انسان منشأ اصلی دین‌ورزی انسان است. خلقت انسان به گونه‌ای است که او به دین نیازمند است حتی اگر با مشکل معنا هم مواجه نباشد. از همین رو انسان هیچ‌وقت از دین بی‌نیاز نیست؛ چون مقتضای خلقت انسان است. چیزی که مقتضای خلقت انسان باشد یا به یکی از نیازهای تکوینی انسان به صورت انحصاری پاسخ بدهد، هیچ‌وقت از بین نمی‌رود. کارکردهای روانی و اجتماعی به علل و زمینه‌های روانی و اجتماعی «بقای دین» اشاره دارند. یعنی کارکردهایی که بقای دین را در جامعه تضمین نموده است. به بیان دیگر، کارکردهای مفید و مؤثر یک پدیده، حداکثر، علت بقا و ماندگاری آن را فراهم می‌نمایند، نه علل موجد آن را. کارکردهای متصور یک پدیده در مرحله ایده، حداکثر می‌تواند فاعل آگاه و صاحب اراده‌ها را برای ایجاد آن برانگیزاند. این مطلب با گفتار پل تیلیش در مورد چالش میان متألهان مسیحی و ملحدان درباره منشأ دین به پایان می‌رسد. وی می‌گوید: به عقیده متألهان، دین از درون آدمی سر نزده، بلکه از برون به او عطا شده است؛ چراکه انسان از برقرار کردن رابطه با خدا عاجز است، مگر آنکه خدا اراده کرده باشد. پس دین، آفریده روح بشر نیست، بلکه موهبتی از جانب روح الهی است. ملحدان در مقابل این نظر، معتقدند که دین آفریده ناپایدار روح آدمی است. انسان‌ها در دوره‌های خاص که زمان آن سپری شده است، به خلق دین روی می‌آورده‌اند.^{۶۲}

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از این تحقیق عبارت‌اند از:

۱. از نظر وبر انسان نیاز تکوینی به معنادار و غایت دینداری انسان نیز حل معضل معنا است. انسان اساساً به دنبال این است که تفسیری قابل قبول از زندگی و ناملایمات جهان مادی ارائه نماید. در طرف مقابل، هدف دین نیز چیزی جز معنادار ساختن زندگی انسان نیست. به همین منظور انسان‌ها ادیان را ساخته‌اند. ادیان ساخته‌شده‌اند تا مشکلاتی را که انسان در زندگی این جهانی با آن مواجه است حل کنند.
۲. مهم‌ترین عوامل اختلال معنا از نظر وبر تجربه رنج و شر است. دین به دنبال آن است که برای خوشبختی و بدبختی‌های انسان توجیه الهی فراهم آورد. از نظر دین

خوشبختی‌ها و بدبختی‌ها پیامد عمل خود انسان است نه امر اتفاقی و تصادفی. علاوه بر آن، در جهان دیگر بسیاری از رنج کشیدن‌ها به صورت عادلانه جبران می‌شود. تفسیر این چینی از رنج و شادی جهان را برای انسان معنی‌دار جلوه می‌دهد. علاوه بر مسئلهٔ رنج، رستگاری و سردرگمی دو موضوع دیگری است که از نظر وبر معنا را مختل می‌کند.

۳. دیدگاه وبر از چند جهت شایان نقد و بررسی است. نگاه وبر به دین، متأثر از روشنگری و نگاه ابزارانگارانه است. وبر دین را در حد یک ابزار این‌جهانی تقلیل داده است. نتیجهٔ این نوع نگاه عرفی‌شدن دین و جامعه از طریق ابدال و تبدیل است. وانگهی نگاه وبر به دین تقلیل‌گرایانه است. وبر کارکردهای غایی دین را به کارکردهای دنیایی و کارکردهای دنیایی را به کارکرد معنابخشی تقلیل داده است. حال آنکه دین دارای کارکردهای متنوع و متکثر است و معنابخشی یک کارکرد دین است. گذشته از این، وبر بین منشأ دین، منشأ دینداری و عوامل بقای دین خلط کرده و هر سه را یکی انگاشته است؛ حال آنکه آنها از همدیگر متفاوت‌اند. در نظر درست منشأ دین «خداوند»، منشأ دینداری «فطرت انسان» و کارکردهای فردی و اجتماعی دین «عوامل بقای دین» است.

۴. نتیجه‌ای که از این نوشتار حاصل می‌شود این است که وبر در حقیقت معضل معنای زندگی را نتوانسته است حل کند. دلیل آن هم این است که درک درستی از معنای زندگی ندارد. آنچه حقیقتاً جهان را بی‌معنا جلوه می‌دهد مشکلات این‌جهانی و اکنونی صرف نیست، بلکه دور ماندن انسان از اصل خویش و سؤالات بنیادین وی دربارهٔ فلسفهٔ زیستن است؛ سؤالات و مشکلاتی که به بعد متعالی انسان مربوط می‌شود. وبر با تقلیل بعد متعالی انسان به بعد جسمانی، مسائل و مشکلات زندگی را نیز به مسائل مادی صرف تقلیل داده و در نتیجه نیاز به معنا را هم در همین ارتباط طرح کرده است. تفسیری هم که از دین ارائه داده اساساً تفسیر سکولاریستی از دین است؛ حال آنکه نیاز به معنا یک نیاز متعالی انسان است و دینی می‌تواند به آن پاسخ درست و دقیق بدهد که دارای جنبهٔ الهی و وحیانی باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ویر، ماکس، دین، قدرت، جامعه، ص ۴۱۱.
۲. همان، ص ۳۱۸.
- ۳ Weber, The sociology of religion, p1
- ۴ Ibid, 59.
۵. ویر، همان، ص ۴۰۶.
۶. ویر، همان، ص ۳۰۷ تا ۳۰۸؛ همیلتون، ملکلم، جامعه‌شناسی دین، ص ۲۴۰-۲۴۲.
۷. همان، ص ۳۱۲.
۸. همان، ص ۱۷۷.
۹. همان ص ۱۷۸.
۱۰. همان، ص ۴۰۵.
۱۱. همان، ص ۱۶۶-۱۶۸.
۱۲. همان، ص ۱۶۵.
۱۳. همان، ص ۴۰۳.
۱۴. همان، ص ۴۰۸.
۱۵. همان، ۱۷۰.
۱۶. همان، ص ۱۷۴-۱۷۵.
۱۷. همان، ص ۱۷۶.
۱۸. همان، ص ۱۷۸.
۱۹. همان، ص ۱۸۰.
۲۱. همان، ص ۳۰۸.
۲۲. همان، ص ۳۰۹.
۲۳. همان، ص ۳۰۹.
۲۴. همان، ص ۳۱۱.
۲۵. همان، ص ۳۱۲.
۲۶. همان، ص ۴۰۶.
۲۷. همان، ص ۱۸۰.
۲۸. همان، ص ۴۰۶.
۲۹. ر. ک: همان، ص ۳۳۹-۳۷۳.
۳۰. تالکوت پارسونز، «ساخت‌های منطقی جامعه‌شناسی دین» ماکس ویر، در عقلانیت و آزادی، ص ۲۹.
- ۳۱ Weber, sociology of religion, p2. .
۳۲. ویر، همان، ص ۳۱۲ و ۴۱۱-۴۱۳.

۳۳. ساموئل کینک، *جامعه‌شناسی*، ص ۱۲۹.

۳۴. کارل یاسپرس، *اسپینوزا: فلسفه، الهیات و سیاست*، ص ۱۲۲-۱۲۳.

۳۵. ریمون آرون، *سیر مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ص ۱۳۵-۱۳۶.

۳۶. امیل دورکیم، *صور بنیانی حیات دینی*، ص ۵۲۸.

۳۷. ر.ک: ملکلم همیلتون، *جامعه‌شناسی دین*، ص ۱۴۱-۱۴۳.

۳۸. زیگموند فروید، *آینده یک پندار*، ص ۱۸۶.

۳۹. وبر، *دین، قدرت، جامعه*، ص ۳۱۲.

۴۰. همان، ۳۲۵.

۴۱. همان، ص ۳۰۶.

۴۲. همان، ص ۳۱۱.

۴۳. همان، ص ۳۱۱.

۴۴. به نقل از جان هاسپرز، *فلسفه دین*، ص ۸۰.

greyness

§ Peter. L Berger , " Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion ". Journal for the Scientific Study of Religion, (1974), Vol. 13, No. 2. (Jun.), p. 125-133.

۴۷. پل تیلیش، *الهیات فرهنگ*، ص ۱۳-۱۵.

۴۸. محمد غزالی، *المنتقد من الضلال*، ص ۵۵-۵۷.

۴۹. ثم أعلم أن جميع مآذره الشيخ من أمور الشريعة و النبوت ليست مما لا يمكن أن تعيش الانسان إلا به. إنما هي أمور لا يمكن النظام المؤدى إلى صلاح حال العموم فى المعاش و المعاد إلا بها. و الانسان يكفيه فى أن يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضرورى و إن كان ذلك النوع منوطاً بتغلب او مايجرى مجراه. و الدليل على ذلك تعيش سكان أطراف العمارة بالسياسات الضرورية. (حسين ابن سينا، *الاشارات و تنبيهات*، ج ۳، ص ۳۷۴).

۵۰. عبدالرحمن ابن خلدون، *تاريخ ابن خلدون*، (مقدمه ابن خلدون)، ج ۱، ص ۴۶.

§ Ibid, 27.

۵۲. وبر، همان، ص ۳۱۷.

۵۳. همان، ص ۳۱۷.

۵۴. همان، ص ۳۱۴.

۵۵. همان

۵۶. همان

۵۷. همان، ص ۳۱۴.

۵۸. همان، ص ۳۱۵.

۵۹. همان، ۳۱۱.

۶۰. همان، ص ۳۱۱.

۶۱. همان، ص ۱۷۲.

۶۲. پل تیلیش، الهیات فرهنگ، ص ۱۱-۱۳.

منابع

- آرون، ریمون، *سیر مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، ج پنجم، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۱.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن، *تاریخ ابن‌خلدون*، (مقدمه ابن‌خلدون)، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۲.
- ابن‌سینا، *الاشارات و تنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، کتاب، ۱۳۷۹.
- پارسونز، تالکوت، *اصول عام تکامل در جامعه*، ترجمه منصور انصاری، در: جامعه سنتی و جامعه مدرن، ویراسته مالکوم واتریرز، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۱.
- تیلیش، پل، *الهیات فرهنگ*، ترجمه مراد فرهادپور، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.
- دورکیم، امیل، *صور بنیانی حیات دینی*، تهران، ترجمه باقر پرهام، مرکز، تهران، ۱۳۸۳.
- غزالی، محمد، *المنقذ من الضلال*، ترجمه دکتر صادق آینه‌وند، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲.
- فریود، زیگموند، *آینده یک پندار*، ترجمه هاشم رضی، تهران، آسیا، ۱۳۵۷.
- کینک، ساموئل، *جامعه‌شناسی*، ترجمه مشفق همدانی، تهران، سیمرغ، ۱۳۵۳.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۲۱، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
- هاسپرز، جان، *فلسفه دین*، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بی‌تا.
- همیلتون، ملکلم، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ دوم، تبیان، تهران، ۱۳۸۱.
- وبر، ماکس، *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.
- وبر، ماکس، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، مرکز، ۱۳۸۲.
- یاسپرس، کارل، *اسپینوزا: فلسفه، الهیات و سیاست*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
- Berger, Peter L, " Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion ".
Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 13, No. 2. (Jun.), pp. 125-133, 1974.
- Weber, Max, *The sociology of religion*, Beacon Press, 1963.