

سنجش جایگاه بعد «دینی» فرهنگ در نظریه جامعه‌شناسی دین ماکس وبر

امیر صادقی*

چکیده

پرسش از اینکه دین در جهان فرهنگی امروز چه نقشی ایفا میکند و چه نقشی میتواند بر عهده داشته باشد، مستلزم فهم دوسویه جهان فرهنگی زیست ما و نسبت و جایگاه دین با آن و در آن است. بر این اساس، نخست نگاهی کوتاه به تاریخ اندیشه دینی و بسترهای فرهنگی آن خواهیم افکند و سپس یکی از مهمترین صورتبندیهای نظری در این زمینه را در جامعه‌شناسی ماکس وبر بررسی خواهیم کرد؛ نظریه‌یی که سراسر آن شامل اشارات مستقیم و غیرمستقیم به دین و ارتباط آن با شکلگیری و برساختهای اجتماعی است و بجرئت میتوان گفت جایگاه دین در نظریه وبر از چنان اهمیتی برخوردار است که با نادیده گرفتن آن، کل آنچه بعنوان جامعه‌شناسی وبر شناخته میشود از هم فروخواهد پاشید. برای بررسی فلسفی این بُعد دینی، ضمن توضیح مختصات جامعه‌شناختی نگاه وبر به دین، بنیانهای فلسفی چنین جایابی‌یی از دین بعنوان بُعد و جزئی جدایی‌ناپذیر از فرهنگ، واکاوی خواهد شد و نحوه بهره‌مندی وبر از مفاهیم نسبت‌ارزشی،

۴۹

* استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران؛ amir.sadeqi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1404.16.2.5.1

سال ۱۶، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۴
صفحات ۸۰-۴۹

عقلانی‌سازی و ارتباط آنها با دین در جامعه‌شناسی بررسی خواهد گردید. در پایان، جستار پیش‌رو درصدد است درحد توان، با اتکا بر رویکرد فلسفی، نقدی روشمند بر نظام نظری وبر ارائه نماید.

کلیدواژگان: ماکس وبر، فرهنگ، دین، نسبت ارزشی، عقلانی‌سازی، جامعه‌شناسی دین.

* * *

مقدمه

هدف این جستار بررسی دیدگاه ماکس وبر درباره جایگاه بُعد دینی فرهنگ از منظری تاریخی-تفسیری است. برای تبیین این چارچوب، نخست، پیوند تاریخی «تفسیر» و «تاریخ» با فرهنگ بررسی میشود. مرور این پس‌زمینه تاریخی نشان میدهد که اگرچه در سده هجدهم، میان تاریخ و سایر علوم مرتبط با فرهنگ، پیوندی ناگسستگی و بنیادین برقرار بوده است؛ پیوندی که بازمانده‌های آن را تا اوایل سده بیستم نیز میتوان مشاهده کرد.^(۱) اما از سده نوزدهم بعد، بتدریج شاهد فاصله گرفتن نظریه‌پردازان علوم فرهنگی از تاریخ و رویکردهای تفسیری هستیم. این روند بگونه‌ی پیش میرود که از اوایل سده بیستم^(۲) بعد، عمده تحقیقات علوم فرهنگی معطوف به زمان حال و وضع موجود فرهنگی خاص میشود، و در نتیجه، رویکرد فلسفی، تاریخمند و تفسیری نسبت به این علوم کنار گذاشته میشود (Burke, 2005).^(۳)

آنچه از این روند تاریخی قابل استنتاج است - برای نمونه بُرک^(۴) نیز کتاب تاریخ و نظریه اجتماعی (*Ibid.*) خود را پیرامون همین نظریه نگاشته - اینست که دانش تفسیر و تاریخمندی رابطه‌ی نزدیک و انکارناپذیر با علوم مرتبط با فرهنگ دارند. از مهمترین دلایل این قرابت میتوان به تسریع و تشدید تغییرات اجتماعی و فرهنگی با آغاز قرن بیستم اشاره کرد. در پی این تحولات، اندیشمندان علوم فرهنگی و اجتماعی در گام نخست کوشیدند با تکیه بر الگوی علوم تجربی، این تغییرات را صرفاً در وضع موجود و بدون ارجاع به گذشته

۵۰



سال ۱۶، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۴

(یعنی کنار گذاشتن تاریخمندی) و نیز بدون رصد لایه‌های معنایی (یعنی کنار نهادن تفسیر) تبیین کنند. آنها تلاش میکردند تبیین پدیده‌ها را از سطح تاریخ و معنا جدا کرده و آن را بر داده‌ها، آمارها، اندازه‌گیریها و آزمایشهای تجربی بنا کنند؛ رویکردی که عملاً ادامه میراث روش‌شناختی آگوست کنت بشمار میرفت. اما سرانجام، این مسیر به بن‌بستی معرفتی رسید و اندیشمندان مزبور ناگزیر برای تبیین دقیقتر و جامعتر تغییرات اجتماعی و فرهنگی، بار دیگر به تاریخمندی (بازگشت به مطالعه طولی پدیده‌ها) روی آوردند و حتی برخی از آنها وادار به بسط تحقیق خود تا گذشته‌های بسیار دور و یافتن ارتباط علل و عوامل مرتبط با آنها (بازگشت به دانش تفسیر) شدند.

مفهوم فرهنگ دقیقاً در دل همین روند پویا، تاریخی و تفسیری رخ مینماید؛ مفهومی که ناظر بر صورتهای، شیوه‌ها و تجلیات متکثر «زندگی» انسانی است که در درون فرهنگ تحقق یافته و تکوین پیدا میکند. در ادامه نشان خواهیم داد که دین بعنوان یکی از ارکان زندگی انسانی، چه جایگاهی در این روند پویا دارد و چگونه میتوان از منظر فرهنگی - که خود میدان تضارب، تفاوت و تکثر آراء است - دین را در دل فرهنگ جایابی کرد و چگونه این جایابی فرهنگی دین میتواند ظرفیتهای فلسفی، روشی و جامعه‌شناختی را برای توضیح اهمیت بعد دینی در یک نظریه جامعه‌شناختی - بویژه در چارچوب نظریه وبر - فراهم آورد.

فرهنگ چیست؟

تا آنجا که در مکتوبات فکری بشر قابل ردیابی است، کاربرد واژه فرهنگ^۱ به دوران مارکوس تولیوس سیسرو بازمیگردد. نکته قابل تأمل آنست که این مفهوم از همان زمان نیز محل بحث، مناقشه و تفسیرهای مختلف بوده است. برای نمونه، در کتابی مفصل و ارزشمند که در سال ۱۹۵۲ درباره تعاریف فرهنگ منتشر شد (Kroeber and Kluckhohn, 1952)، تعداد قابل توجهی از تعاریف مرتبط با مفهوم فرهنگ

1. Cultura

گردآوری و بررسی شده است؛ اکنون و پس از گذشت بیش از هفتاد سال، حجم تعاریف جدید و نیز ردیه‌هایی که بر تعاریف پیشین ارائه شده‌اند، چنان افزایش یافته که آثار متعدد و مستقل درباره آن تألیف شده و بيتدید در آینده نیز تألیف خواهد شد. این تعدد و تنوع تعاریف نشان می‌دهد که مفهوم فرهنگ در بستر زمانی-مکانی ظهور می‌یابد و بر این نکته دلالت دارد که هنگام سخن گفتن از آن، ناگزیر باید جانب احتیاط و دقت بیشتر را رعایت کرد. بنابراین، باید توجه داشت که مفهومی واحد و ثابت که در طول تاریخ اندیشه بشر با عنوان «فرهنگ» بکار رفته باشد، در دسترس نیست، بلکه با حجمی انبوه از مدل‌ها، تعریف‌ها و صورتهای گوناگون «بودن» مواجهیم که بشدت از تن دادن به تعریفی منطقی، و ثابت در یک قالب متحدالشکل، گریزانند.

درست به این دلیل که مفهوم فرهنگ نمیتواند فراخور مشهوداتی باشد که ما در اختیار داریم و از حیث ایده‌بودنشان همواره اقتضایی بیش از آن چیزی دارد که این ایده میتواند در اختیار بگذارد، تمامیت آنچه ما فرهنگ مینامیم، از مرزهای صورت مفهومی فراتر میرود. فرهنگ نه مفهومی بنیادین است و نه یک اصل، بلکه مفهوم فرهنگ جزء طبقه نامحدود معضلات ماندگار فلسفه [...] است (Konersmann, 2019: p. 7).

در بخشهای بعد، درباره نسبت و ارتباط این تلقی از مفهوم فرهنگ با خود مسئله فهم، توضیحی مختصر ارائه خواهد شد، اما اکنون با توجه به آنچه بیان شد، باید گفت «فرهنگ» امری نیست که بتوان آن را متعلق صدق و کذب، باور یا حتی تعریفی منطقی و نهایی در نظر گرفت؛ فرهنگ متعلق «فهم» است و از همینرو، در این نوشتار بجای تعریف فرهنگ، «فهم» از آن را موضوع بحث قرار میدهیم.

جهان معنایی که از فرهنگ حکایت میکند، جهانی فراگیر، میان‌رشته‌یی و چندلایه است و همچون زبانی بالقوه عمل میکند که توانایی برقراری ارتباط، ایجاد انسجام و معنا سازی را در خود دارد. عناصر و حوزه‌هایی همچون قوم‌شناسی، سیاست، اقتصاد، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی، ارکان این زبان محسوب میشوند؛ عناصری که از بیرون قابل مشاهده‌اند. اما این کنشها و کوششهای فرهنگی اگر در مقام عناصر فهم انسان از جهانش مورد پذیرش و

تصدیق قرار نگیرند و استمرار نیابند، و عبارت دیگر وارد زبان انسان نشوند، بیفایده و ناکارآمد خواهند بود.

بنا بر آنچه ذکر شد، برای پژوهش فلسفی درباره فرهنگ، ناگزیر از پذیرش شیوه مواجهه دیگری برای فهم آن هستیم. با پذیرش این حقیقت که دسترسی به امر بدیهی و مطلق درباره فرهنگ و نیز تفکیک چیزی بنام ذات فرهنگ از موجودیت کلی و سیال آن، ممکن نیست و نیز آگاهی از این واقعیت که در پژوهش درباره فرهنگ ناچاریم معیارهای مطلق در شناخت را کنار بگذاریم، درمی یابیم که در شیوه رویارویی با فرهنگ باید هر نوع نگرش جوهرگرایانه، تحویل گرایانه و ذات انگارانه را که بدنبال قطعیت در معرفت است، کنار نهیم و در برابر جهان امکان، تکثر، سیالیت و غنای فرهنگ گشوده عمل کنیم (Ibid., p. 12).

اکنون باید به این پرسش پرداخت که آیا برای پژوهشگر ممکن است هنگام فهم فرهنگ، نسبت فرهنگی و تاریخی بی که خود در آن زیسته است را کنار بگذارد؟ پاسخ به این پرسش از مسیر هرمنوتیک عبور میکند و بهمین دلیل اشاراتی مختصر در حد نیاز این پژوهش- به آن خواهیم داشت.

مباحث هرمنوتیک این بصیرت را در ما ایجاد کرده است که فهم دوسوی دارد و هرگاه خود را در مقام فهم یافتیم، علاوه بر توجه به موضوع و برابری ادراک خود، به نقش مدرک و جا و نسبتهای او در ادراک هم توجه کنیم. کسی که میخواهد فرهنگ را بشناسد، باید نسبت خود را با فرهنگی که در آن قرار گرفته و گستردگی دامنه آنچه میخواهد درک کند، در نظر آورد (مصلح، ۱۳۹۳: ۴۰).

۵۳

همانطور که گذشت، فرهنگ نیز همچون زبان به امری فراگیرتر از بروز و ظهور بیرونی خود اشاره دارد و برای فهم معنای آن، نیازمند برقراری ارتباط دوسویه هستیم. همین معناداری تجربه فرهنگ است که آن را از واقعیت صرف به واقعیت فرهنگی تبدیل میکند و موجب میشود فرهنگ مقتضی تفسیر باشد. بدین معنا، بدون



تفسیر، امکان فعلیت یافتن، تعبیر، نقد، انتقال و بازتولید فرهنگ فراهم نخواهد شد و بدون نهادهای تعلیم و تربیت که چنین امکانهایی را فراهم کنند، فرهنگ قابل فهم نخواهد بود (Konersmann, 2019: p. 8).

نکته مهم دیگری که در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد، مربوط به تلقی فرهنگ بمثابه فراسوژه‌یی است که ورای مقولات انتزاعی وجود یا تاریخ قرار داشته و هرگونه شناختی را منوط به همراهی و وفاق با خود میسازد. بر اساس دیدگاهی که در این نوشتار و متأثر از آراء کونرزمان^(۵) صورتبندی شده است، چنین تلقی‌یی نمیتواند به فرهنگ نسبت داده شود؛ بلکه از منظر فلسفی، فرهنگ، مفهومی ماتقدم است که توسط آن عالمی شکل میگیرد و در آن عالم است که چیزها برای انسان معنادار میشوند.

از آنچه بیان شد میتوان نتیجه گرفت که فرهنگ هرچند بخودی‌خود و در کلیت آن، فراچنگ درک بیرونی در نمی‌آید، با این حال، به خودش عینیت میبخشد و بلحاظ تفسیری با «فاصله زمانی-مکانی» به فهم درمی‌آید و با اینکه بلحاظ موضوع در دایره موضوعات منطقی-فلسفی قرار نمیگیرد، اما هیچگاه موضوع آن از دایره امکان فهم خارج نمیشود. بدین ترتیب میتوان نتیجه گرفت که فرهنگ برسازنده مفهومی اساسی در فلسفه نیست که چتری بر سر دیگر مفاهیم یا در عرض مفاهیم اساسی دیگر باشد، بلکه امری پویاست که خود را در آنچه امور فرهنگی مینامیم، پدیدار میکند و متناسب با آن قابل فهم خواهد بود. بیان دیگر، فرهنگ نه یک پیش‌فرض متافیزیکی، بلکه نتیجه و محصول تلاشهای انسان در دوره‌های مختلف تاریخی برای ساختن جهانی متناسب با حدود وجودی، تواناییها و افق معنایی خود بوده است.

فرهنگ به طرح مفهومی بنیادین دیگری از فلسفه نمیردازد، که حاکم بر سلسله‌مراتبی از مفاهیمی همعرض و ذیل آن باشند؛ (Ibid., p. 11) [...] مفهومی که بتوان آن را در تعریفی مستوفی جای داد و پیش‌روی مشاهده‌کننده نهاد، بلکه فرهنگ خود را بگونه‌یی غیرمستقیم در آثار و آن دسته از امور فرهنگی آشکار میسازد که اهمیت نسبی آنها را هر زمان معاصر از نو کشف و معین میکند (Ibid., p. 16).

با چنین نگرشی به مفهوم فرهنگ، میتوان بدنبال کشف جایگاه آن در ارکان جامعه بود. پاسخ به این پرسش، به ما کمک خواهد کرد از منظر فرهنگ، جایگاه دین را نیز در نسبت با فرهنگ و در درون ساخت اجتماعی بازناسیم و از این طریق، زمینه ورود نظاممند به پژوهش درباره اندیشه ماکس وبر را فراهم سازیم.

نسبت جامعه و فرهنگ

در قرن هفدهم و هجدهم، مفهوم «فرهنگ» بار دیگر - اما این بار در قالبی نو و متفاوت - نسبتی تازه با مفهوم «جامعه» پیدا کرد. در این دوره و با ظهور اندیشه‌های ویکو^۱ و پس از او، هردر^۲، نگرش فلسفی به فرهنگ در دوران روشنگری تولد مفهومی جدیدی یافت. در این عصر، فرهنگ بمتابه جهانی مصنوع دست بشر در نظر گرفته شده که مبتنی بر ایده انسانی‌سازی جهان است. چنین تلقی‌یی از فرهنگ موجب شکلگیری چارچوبهای نظری تاریخمند، نظاممند و فلسفی درباب تفکر درباره فرهنگ میشود. با در نظر گرفتن این نکته که انسان در مقایسه با سایر موجودات زنده، نسبتی ثابت میان نیازهای خود و محیط طبیعی ندارد، با موجودی مواجهیم که خود را محدود به شرایط زیستی طبیعی نمیکند و با خروج از مرزهای درونی و زیست‌محیطی خود، دست به خلق واقعیت بیرونی میزند تا از طریق آنچه بیرون از خود می‌آفریند، به خویشتن هویت ببخشد. بر اساس این نگرش، جهانی که انسان میسازد برای او موجب اطمینان و آرامش خواهد شد؛ هرچند در ادامه و با پیچیده‌تر شدن شرایط فرهنگی ناشی از این جهان برساخته، پیامدهایی از قبیل بیگانگی، گسست وجودی و ناخرسندی نیز ایجاد میشود. شناخت این جهان مدنی-فرهنگی از مسیر تاریخ و مراحل تطور اندیشه بشر عبور میکند. روند شکلگیری جهان فرهنگی از همان زمانی آغاز شد که انسان کوشید به جهان پیرامونی خود معنا دهد؛ همان زمانی که انسان به آسمان نگرست و

۵۵

1. Giambattista Vico (born Giovan Battista Vico 1668-1744)
2. Johann Gottfried Herder (1744-1803)



تسکین وحشت خود از صاعقه را در سخن گفتن ژوپیتز جستجو کرد. در طول تاریخ نیز معنابخشی جایگاهی بنیادین در فرایند برساختن جهان انسانی داشته است. با چنین نگاهی و گذر فهم از مسیر تاریخ، میتوان از الزامات و نگرشهای غوطه‌ور در معناشناسی پدیده‌های فرهنگی پرده برداشت.

بتعبیر بلز پاسکال، فرهنگی که حاوی گزینه‌های بسیار غنی است و مسیرهای آن غیرمستقیم و از مسیر فهم است،

صرفاً نقطه‌یی برای اتصال، تعصب و تنگنا نیست، بلکه فضایی برای وسعت بخشیدن به میدان دید هم هست. فرهنگ جایی است که در آن جمود دوگانه‌انگاریهای تثبیت شده و سخنان تحکم‌آمیز در خصوص فهم جهان درهم میشکنند و با تبدیل شدن به گشاده‌نظری، آمادگی برای آموختن و کنجکاوی، غلبه بر آنها ممکن میشود (Ibid., p. 11).

با این تعبیر میتوان نسبت فرهنگ با جامعه را بهتر درک کرد، زیرا هنگامیکه فرهنگ بدرستی و با سازوکار صحیح فهم شود، میتواند بصورت بالقوه و بالفعل در عرصه‌های گوناگون دینی، سیاسی، اقتصادی، هنری، جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی نقش سازنده، پیونددهنده و انسجام‌بخش خود را ایفا نماید. اما اگر سازوکار درست فراهم نباشد، با برهم خوردن تعادل فرهنگی، سرگردانی، ازخودبیگانگی و ناخرسندی برای انسان ایجاد خواهد شد. بدین ترتیب، فرهنگ بعنوان اصلیت‌ترین وجهه وجودی انسان، بنیادیت‌ترین عامل در مباحث مربوط به انسان و جهان انسانی است؛ و بتبع آن، هر یک از اجزاء فرهنگ نیز میتواند در جایگاه خود، مبنایترین پرسشهای انسانی و معنابخشترین نسبت‌های او با عالم را دربرگیرد. بر همین اساس، در ادامه این جستار بررسی خواهد شد که دین، بعنوان یکی از اساسیترین و ساختاریترین اجزاء فرهنگ، چگونه در شکلگیری یکی از تأثیرگذارترین نظریه‌های جامعه‌شناسی معاصر که در اوایل قرن بیستم توسط ماکس وبر ارائه شد، نقشی حیاتی و مبنایی ایفا کرده است.

۵۶



فرهنگ بمثابه پایه برسازنده ساختار جامعه

این ایده که فرهنگ برای ساختار نظریه‌های اجتماعی نقشی بنیادی و زیرساختی دارد، در این پژوهش بطور ویژه متأثر از مباحث رابرتسون در کتاب جهانی‌شدن و نظریه‌های اجتماعی است (Robertson, 1992). او در فصل نخست این کتاب، با پژوهشی تاریخی-تحلیلی، نشان می‌دهد که قرن بیستم با قدرت گرفتن نقش فرهنگ در اندیشه انسانی آغاز می‌شود. رابرتسون برای اثبات زیربنا بودن فرهنگ در تبیین اجتماعی، به کتاب شاخص ماکس وبر، یعنی اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، اشاره می‌کند. از دید او، وبر نشان می‌دهد که فرهنگ و بطور خاص، ارزشهای دینی - که از مهمترین ارکان فرهنگند - قدرت تبیین‌کننده، جهت‌دهنده و تعیین‌بخش دارند.

رابرتسون توضیح می‌دهد که پس از سال ۱۹۲۰ و همزمان با مرگ وبر، رویکردهای مارکسیستی بر فضای فکری و دانشگاهی غلبه می‌یابد و تا حدود ۱۹۶۰، این دیدگاه که فرهنگ رکن اصلی قوام و پایداری جامعه است، تقریباً بطور کامل از نظریه‌های اجتماعی حذف می‌شود. کنار گذاشتن فرهنگ از زیرساخت جامعه و تلقی آن بعنوان روبنا، چنان غالب می‌شود که برای مثال، کتاب جامعه‌شناسی دین وبر - بعنوان یکی از آثار کلیدی در این زمینه - تا آن زمان به زبان انگلیسی ترجمه و منتشر نمی‌شود و بسیاری از آثار مهم او نیز بطور جدی به فضای دانشگاهی راه نمی‌یابد. در مقابل، فرهنگ به حوزه‌هایی همچون «زیست‌شناسی تکاملی»، «روان‌شناسی» (بویژه روان‌شناسی فرویدی)، و «اقتصاد» (بویژه در روایت مارکسیستی) فروکاسته شده و به پدیده‌ی ثانوی و وابسته به ظهورات اجتماعی تقلیل می‌یابد. پس از این وقفه علم‌گرایانه، مباحث فرهنگ و اهمیت زیرساختی آن در نظریه‌های اجتماعی بار دیگر به حوزه دانشگاهی باز می‌گردد. این بازگشت صرفاً بازگشت به زمینه تاریخی - آنگونه که وبر تأکید داشت - نبود، بلکه گسترش مباحث فرهنگی موجب شد قطعیت‌گرایی علم‌گرایانه که در حال تبدیل شدن به اقتدار بلامنزاع در علوم چون اقتصاد،

۵۷

1. Scienticism



سال ۱۶، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۴
صفحات ۸۰-۴۹

امیر صادقی؛ سنجش جایگاه بعد «دینی» فرهنگ در نظریه جامعه‌شناسی دین ماکس وبر

سیاست، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی بود، با چالشی اساسی و معرفتی، با عنوان اهمیت بنیادین فرهنگ، مواجه شود.

یکی از نکات برجسته‌یی که می‌تواند روشن‌کننده نسبت فرهنگ و دین باشد، توجه به این واقعیت تاریخی است که دین، از نخستین تلاش انسان برای معنابخشی به طبیعت -هنگامیکه صاعقه را سخن گفتن امر ماورایی (خدا) تلقی کرد- تا به امروز، همواره با فرهنگ پیوندی بنیادین و سرنوشت‌ساز داشته است. چه زمانی که فرهنگ جایگاهی اسطوره‌یی و حیاتی داشته و چه هنگامیکه روبنا و بازتابی سطحی تلقی می‌شده است، همزیستی و همبندی دین و فرهنگ در تاریخ آشکار و انکارناپذیر بوده است.

بنظر میرسد درباب فرهنگی که بعنوان «روبنا»^۱ اینچنین سطحی بدان نگاه شده است، همان چیزی تکرار می‌شود که روزگاری دین در نگاه ناقدان روشنگر خویشتن بدان دچار شده بود، یعنی تحویل فرهنگ به امری بیرونی، یا -آنچنانکه تئودور آدورنو با زهرخند در اصطلاحی کلیشه‌یی بیان می‌کند- تحویل فرهنگ به «چیزی که ذیل آن قرار گرفته است» (Ibid., p. 12).

از این منظر، فرهنگ مجموعه‌یی همراه و همزاد با انسان در طول تاریخ است، تا آنجا که انسان بودن انسان وابسته به آن دانسته شده و بتعبیر ویکو، انسان بدون فرهنگ، اساساً وجود نمی‌یابد.^(۶)

چرخش فرهنگ

همانطور که در بخش قبلی اشاره شد، با ظهور مارکسیسم از یکسو و سیطره علم‌گرایی اثباتی^۲ از سوی دیگر، دامنه تمایل به قطعیت‌گرایی و ارجاع مداوم به عالم طبیعت در علوم مرتبط با فرهنگ گسترش یافت. با این حال، تلاشهای نظری و عمیق متفکرانی همچون

1. Überbau
2. positive scientism

زیمیل و کاسیرر در قرن نوزدهم و ماکس وبر در اوایل قرن بیستم که در بستر فلسفی تفهم و تفسیر صورت گرفته بود، در برابر تمامیت‌خواهی مارکسیسم و علم‌گرایی روزنه‌هایی برای محققانی گشود که درصدد بودند بُعد فرهنگی و اجتماعی وجود انسان را بشکل جدی مورد مطالعه قرار دهند. در چنین شرایطی، نقد وضعیت زمانه معاصر در میان اندیشمندان و نظریه‌پردازان به موضوعی محوری و محل تأمل تبدیل می‌شود. در واقع، شرایطی که تا امروز نیز تداوم یافته و خود را در قالب‌هایی نظیر سقوط اخلاقی، از خودبیگانگی، غلبه تکنولوژی و سرمایه‌سالاری، سلطه رسانه‌های فراگیر، و گسترش نابرابری آموزشی بر جامعه انسانی تحمیل می‌کند، عامل بنیادین بازگشت توجه نظری بسوی تفکر عمیق درباره فرهنگ و اجزاء هویتی آن بوده است. این بازگشت اندیشه، بازگشتی از سر ناخرسندی و بحران وجودی و برای جستجوی راهکارهای ممکن برای بهبود و اصلاح وضع موجود است؛ وضعیتی که حاصل سلطه روزافزون و تهدیدکننده علوم و تکنولوژی بر تمامی شئون زندگی «انسانی» است و باید آشکار و آگاهانه مورد تأمل انتقادی قرار گیرد. از سویی دیگر، اگر از منظر تاریخی و تقدم و تأخر تحولات اندیشه‌یی به فرایند راه‌یابی فرهنگ به میانه مباحث اصلی علوم انسانی بنگریم، با این سیر مواجه می‌شویم که تا اواخر قرن نوزدهم، آنچه موجب برتری و سروری محسوب می‌شد قدرت نظامی بود. اما پس از جنگ جهانی اول، این قدرت اقتصادی است که اهمیت پیدا می‌کند و سپس، از دهه ۱۹۶۰ میلادی بعد، قدرت نرم سیاسی و فرهنگی به عامل تعیین‌کننده تبدیل می‌شود؛ بگونه‌یی که امروزه کشورها زمانی «قدرتمند» تلقی می‌شوند که دارای پیشینه تاریخی مستحکم، میراث فرهنگی ارزشمند، دستاوردهای علمی و فناوری نوآورانه، موفقیت‌های ورزشی، نفوذ زبانی در جغرافیای فکری و سیاسی جهان، حضور فلاسفه با نظریه‌های معتبر جهانی، و هنرمندان شناخته‌شده و تأثیرگذار در عرصه بین‌المللی باشند.

۵۹

در کنار نموده‌های هنری، ورزشی، سیاسی و علمی فرهنگ - که خود را از طریق آثار هنری، افتخارات ورزشی، نفوذ سیاسی، نظریه‌پردازی فلسفی و کشفیات علمی نمایان می‌سازد - فرهنگ بُعد دیگری نیز دارد که در زندگی زیسته اجتماعی انسان «جاری» است و خود را در قالب سبک زندگی، الگوهای زیست، و شیوه زیستن در جامعه نشان می‌دهد. این بُعد ریشه در



عمق تاریخی و حافظه فرهنگی دارد. امروزه توجه به فرهنگ در شیوه زیستن در جامعه را بصراحت میتوان در کاربرد اصطلاحاتی چون «فرهنگ راندگی»، «فرهنگ رسانه»، «فرهنگ آپارتمان‌نشینی» و نمونه‌های متعدد مشابه مشاهده کرد. این کاربرد گسترده نشان میدهد مفهوم فرهنگ هم در گفتمان عمومی و هم در سطح گفتمان دانشگاهی، به موضوعی اساسی و حذف‌ناپذیر تبدیل شده است؛ و همین گستره میان‌رشته‌یی و پیچیدگی لایه‌های معنایی آن از یکسو، تفکر درباره فرهنگ را دشوار و پیچیده میسازد و از سوی دیگر، ضرورت فهم فرهنگ را در هر نوع اندیشه‌ورزی مرتبط با انسان اجتناب‌ناپذیر میکند. بیانی دقیقتر، در جهان امروز اگر بخواهیم سخنی در حوزه علوم انسانی یا اندیشه بشری بیان کنیم، ناگزیر باید نسبت خود با فرهنگ و نقش آن در ساختار موضوع اندیشه را روشن نماییم؛ زیرا اساساً هیچ اندیشه انسانی‌یی از نسبت با فرهنگ خالی نیست.

این چرخش فرهنگی^۱ و اهمیت یافتن دوباره فرهنگ، بعنوان نیازی زاده‌شده از بحرانی عمیق در بستر شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی شکل گرفت. متناسب با این تحول در زیربنای فکری جامعه، نیاز به تحول در گفتمانهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی نیز پدید آمد و گذر به لایه‌های عمیقتر و فلسفی‌گریزناپذیر شد.

همین نفوذ به عمق تغییرات اندیشه‌یی نظیر آنچه از آن با عنوان «چرخش فرهنگی» یاد شد- انگیزه‌یی شد تا نوشتار حاضر یکی از مهمترین اجزاء فرهنگ، یعنی دین را محور بررسی قرار دهد و جایگاه و نسبت فلسفی آن را در نظریه ماکس وبر بعنوان یکی از تأثیرگذارترین اندیشمندان عصر جدید- تحلیل نماید. برای این منظور، در ادامه بحث، نخست جایگاه دین در نظریه وبر بررسی و تبیین میشود.

نسبت جامعه‌شناسی وبر و دین

۶۰

شکلگیری اندیشه ماکس وبر مصادف با سلطه و سیطره نظریات برخاسته از اندیشه اگوست کنت بر جامعه‌شناسی و فضای علمی آن روزگار بود. کنت به دیدگاهی تکامل‌گرایانه

1. Cultural turn

درباره تغییرات اجتماعی معتقد بود و بر اساس همین نگرش، دین امری تلقی میشد که در سیر تطور اندیشه انسان، ابتدا پدیده‌یی متعالی و خارج از دسترس عقل و مشاهده بشری بوده است؛ سپس با رشد فکری بشر وارد عرصه فلسفه شده و در ادامه، با رسیدن او به مرحله علم اثباتی، حصار دین از پیرامون اندیشه انسان شکسته شده و انسان عصر جدید میتواند با کنار گذاشتن خرافات و موهومات از یکسو و اتکا بر مشاهده و تجربه از سوی دیگر، هر آنچه را «غیر علمی» تلقی میشود کنار بگذارد و به جهان واقعیت علمی گام نهد. با حاکمیت چنین دیدگاهی، بسیاری از اندیشمندان در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، بر این باور شدند که دین در سرایشی زوال قرار گرفته و باید آن را از مناسبات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و ارتباطات بشری خارج دانست.

در چنین شرایطی که سلطه بلامنازع علوم طبیعی و تجربی بر تمامی ارکان فکری و ارتباطی انسان تقریباً توسط جامعه علمی و حتی افکار عمومی پذیرفته شده بود، ماکس وبر در اوایل قرن بیستم، نظریات جامعه‌شناختی، اقتصادی، و حتی دیدگاه‌های مرتبط با مناسبات سیاسی خود را با محوریت دین، بویژه مذهب پروتستان - که مذهب منتخب او بود - صورتبندی میکند. البته او دامنه پژوهش خود را به مقایسه مذهب پروتستان و مذهب کاتولیک محدود نمیکند، بلکه مطالعاتی گسترده درباره ادیان چینی، هندو، یهودیت و اسلام انجام میدهد. البته مطالعات وی درباره اسلام بدلیل مرگ زودهنگام او به سرانجام نهایی نرسید. حاصل این پژوهشها آنست که وبر از دین بعنوان عنصری جدایی‌ناپذیر از جامعه انسانی یاد میکند. از دیدگاه وی:

هرگونه مفهومی از «نوعی انسان طبیعی» که چنین بار «فرهنگی»یی را که بنوعی با امر متعالی مرتبط باشد با خود حمل نکند، به تصویری ساختگی و پیشاتاریخی تعلق دارد که در دوره زندگی اجتماعی سازمان یافته انسانی، هیچ گواه محکمی دال بر آن در دست نداریم (Parsons, 1964: xxviii).

همه این موارد گواه آنست که در عصری که بزعم بسیاری از دانشمندان آن، دین در حال فرو رفتن در محاق بوده و هم‌ارز خرافات و موهومات تلقی میشد، وبر برای دین نقشی

بنیادی و اساسی قائل میشود؛ آنهم نه صرفاً بر پایه ادعا، بلکه بر اساس تحقیقات گسترده، عمیق، نظری و تحلیلی که برای تبیین جایگاه دین در شئون مختلف فکری و عملی انسان انجام میدهد. پارسونز در مقدمه اثر جامعه‌شناسی دین وبر توضیح میدهد که این ایده وبر که اعتقاد به امر متعالی پدیده‌ی جهانی است، در دوره معاصر توسط انسان‌شناسان کاملاً و بدون کم‌وکاست پذیرفته شده است. بر همین اساس، ترویج این تصور که باید بار اتصال به امر متعالی را از دوش انسان خردمند برداشت و بدون هرگونه «خرافه‌ی»^(۷)، با واقعیت مواجه شد، مطابقتی با وضعیت تاریخی انسان ندارد (*Ibid.*).

از اینرو روشن است که جایگاه دین در اندیشه وبر جایگاهی مبنایی است؛ جایگاهی که تمامی فرهنگ بشری را تحت تأثیر قرار میدهد. بنابراین، آنجاکه دین بمثابه علوم فرهنگی ذکر خواهد شد، بر چنین بستری شکل خواهد گرفت؛ بستری که دین را در همه امور انسانی جاری و دخیل و تأثیرگذار میداند. هرچند خود وبر ایمان دینی مشخص و اذعان‌شده‌ی نداشت و با اینکه دارای تخصص مذهبی بمعنای حوزوی آن نبود، میتوان در جامعه‌شناسی دین او علاقه حقیقی وی را نسبت به دین جستجو کرد و بخوبی دریافت که او چگونه در حد فاصل درافتادن به جزمیات از یکسو و انکار و خرافه دانستن دین از سوی دیگر، گام برمیدارد. او در توضیح این رویکرد میانه و تعلیقی مینویسد:

من در امور دینی مانند کسی هستم که مطلقاً موسیقی سرش نمیشود و نه نیازی به این کار احساس میکنم و نه توان آن را دارم که در درون خود کاخهای روحانی از نوع مذهبی بسازم. با اینهمه، هرگاه در نفس خویش دقیق میشوم، میبینم نه ضد مذهبم نه لامذهب (هیوز، ۱۳۸۶: ۲۸۰).

همین دریافت تعلیق‌گونه وبر نسبت به امر معنوی، به مزیتی روشی برای او تبدیل شد؛ بنحوی که نه همانند فروید با رویکردی ستیزه‌جویانه و خصومت‌ورزانه نسبت به دین موضع گرفت، نه همچون برگسون به مسیر عرفان و شهودگرایی گام نهاد، و نه مشابه دورکیم به شکاکیتی عقلی مسلک درافتاد. آنچه از مواجهه روش‌شناختی وبر با دین در آستانه قرن بیست‌ویکم به میراث مانده، مجموعه‌ی نسبتاً منسجم است که

درهای عقلانیت را بروی دین نمی‌بندد، در عین حال، در بند هیچ آموزش جزمی و تعبدی گرفتار نمیشود و میکوشد روح دین را بمنزله امر فرهنگی جهانی به پژوهشگران اجتماعی معرفی کند. یکی از مصادیق این نگرش در روان‌شناسی اجتماعی ادیان جهان (Weber, 1998) قابل مشاهده است. چنانکه از عنوان اثر نیز روشن است، وبر در این کتاب نوعی رهیافت روان‌شناختی درباره دین مطرح میکند؛ رهیافتی که هم مبانی عقلانی را در خود جای میدهد و هم مبانی عاطفی را، و در عین حال، دین را در پیوندی مستقیم با عوامل فرهنگی-اجتماعی تحلیل میکند. از دیدگاه وبر، برای فهم بهتر این پیوند، به تبیینی جامعه‌شناختی نیاز است و این یکی از مصادیقی است که دین را در بنیانهای فرهنگی نظریه او قابل شناسایی میسازد. با وجود این، وبر تأکید دارد که ضمن پذیرش نقش بنیادین دین در نظریه جامعه‌شناختی خویش، نباید موضعی تقلیل‌گرایانه اتخاذ کرد؛ بدین معنا که او نه رویکرد جامعه‌شناختی و نه رویکرد روان‌شناختی را یگانه شیوه معتبر برای تبیین دین قلمداد نمیکند.

عوامل اجتماعی هر قدر هم که بر یک آیین اخلاقی دینی در یک مورد خاص نفوذ مؤثری داشته باشند، اما یک آیین دینی اساساً از سرچشمه‌های دینیش آب می‌خورد و بیشتر از همه، با محتوای بشارتها و اصول اعلام شده‌اش شکل می‌گیرد (Ibid., p. 270).

پیش از ورود به شرح دیدگاه وبر درباره یکی از مصادیقی که وی برای جایگاه دین در فرهنگ و جامعه بشری طرح کرده است، باید به نکته‌یی دیگر، علاوه بر تصریح او بر عدم فروکاست دین به رهیافتهای صرفاً جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی توجه کنیم.

مصادیقی که وبر از رابطه دین و جامعه و فرهنگ در کتاب روان‌شناسی اجتماعی ادیان جهان بررسی میکند، بطور مستقیم به مسئله بنیادین عدل الهی یا همان مسئله شر در

تاریخ ادیان مربوط میشود. با این حال، نکته دومی که ضرورت دارد پیش از ورود به بحث اصلی وبر به آن توجه کنیم، مخالفت شدید او با نظریاتی است که دین را بمثابة واکنشی به محرومیت و رنج انسانها و در نتیجه، برانگیخته نرفت میدانند.^(۸) با وجود این، وبر رابطه مستقیم میان تجربه رنج انسانی و پیدایش دین را میپذیرد و یکی از صریحترین تبیینهای خود را از ماهیت و منشأ دین، پیرامون همین موضوع سامان میدهد. بطور خلاصه، آنچه از منظر وبر درباره دین - با توجه به تحلیل وی در روان‌شناسی اجتماعی ادیان جهان- میتوان برای فهم دقیقتر جایگاه دین در فرهنگ و جامعه استخراج کرد، در سه بخش اصلی قابل دسته‌بندی است:

بخش اول، توجیه سرنوشت: برای فهم بهتر آنچه تحت عنوان بخش نخست از این اثر وبر استخراج کرده‌ایم، عنوان «توجیه سرنوشت» را برای آن اختیار میکنیم. وبر با نگاهی تطبیقی به تاریخ ادیان در جغرافیاهای مختلف، به این نتیجه میرسد که انسانهایی که بنوعی از درد و بخت بد رنج میبرند، در بسیاری از ستهای دینی بر این باورند که زندگی و تألمات آن حاصل خشم خدایان یا تسلط نیروهای اهریمنی است. از آنجاکه انسان همواره در جستجوی تفسیر و معنا برای رخدادهای احاطه‌کننده زندگی خویش است، توجیهی که دین درباره وجود رنج و بدبختی ارائه مینماید، یکی از نیازهای اساسی روحی و عقلی بشر را در توجیه عقلانی سرنوشت خود تأمین میکند؛ چه این سرنوشت به نیکی بینجامد و چه به بدی، چراکه انسان نیاز دارد سرنوشت خود و تفاوت‌های بزرگ میان افراد را امری معنادار، غیرتصادفی و مبتنی بر علت بداند. درواقع، آنگاه که خوش‌بختان و نگون‌بختان خود را با یکدیگر مقایسه میکنند، نیاز دارند این تفاوت را ناشی از استحقاق و عدالت دانسته و آن را بخشی از نظامی معنادار و عادلانه بدانند که بر مبنای شایستگی و در چارچوب نظامی مشخص تشکیل شده است؛ خواه بر اساس اعمال گذشته و متأثر از علل قبلی باشد و خواه با نگاه به آینده و انتظار جبران در آینده. از نظر وبر دین را میتوان پاسخی به رنجها و بیعدالتیهای جاری در زندگی دانست که درصدد ارائه توجیهی برای آدمی است تا به انسانها توانایی زیستن با مشکلات و رنجهای زندگی اعطاء کند و از فروپاشی روحی آنها جلوگیری کند و امکان ادامه حیات معنادار را برای آنها فراهم سازد.

۶۴



بخش دوم، نسبت تصور و واقعیت با زندگی: این عنوان، توضیح‌دهنده یکی

از علل بنیادی شکلگیری مفاهیم دینی است. وبر بر این باور است که زندگی انسانی ذاتاً پرمخاطره، پرابهام و نامطمئن است. این نامطمئن بودن بدین معناست که انسان تصورها، آرزوها و برنامه‌هایی برای زندگی خود ترسیم میکند و انتظار دارد امور مطابق خواست او پیش بروند، اما واقعیت در بسیاری از موارد با این تصورات فاصله جدی دارد. از نظر وبر این تضاد و تنش بین تصورات و خواسته‌ها از یکسو و واقعیت و زندگی روزمره از سوی دیگر، انسان را وادار به جستن راه‌حل خود در دین میکند. زمانیکه دین راه‌حلهای جایگزین، امیدهای متعالی یا افقهای فراتر از تجربه زیست‌جهان فعلی را پیش مینهد - چه در همین جهان و چه در جهانی دیگر- درحقیقت یکی از اساسیترین نقشهای خود را در چارچوب فرهنگهای گوناگون ایفا میکند؛ نقشی که به انسان توان ادامه زندگی با اعتماد بیشتر در مقابل تضادهایی را میدهد که در زیست خود تجربه میکند.

بخش سوم، ظاهر و ورای جهان: نکته نهایی‌یی که از خلال روان‌شناسی

اجتماعی ادیان جهان میتوان دریافت، موضوعی است که وبر درباره موقعیت زندگی در عالم واقع و نتایج آن مطرح میکند. وی در این اثر، بر این باور است که یکی از مهمترین ویژگیهای دین آنست که میکوشد پاسخی برای پرسش و ابهام بنیادین انسان درباره چرایی تفاوت عمیق میان انتظارات هنجاری و موقعیتهای واقعی در زندگی ارائه دهد. این ویژگی دین از منظر وبر ناظر بر این واقعیت است که از نظر بسیاری از انسانها، مردمانی که متخلق به اخلاق حسنه و نیک هستند و در زندگی خود جوانمردی و انصاف پیشه میکنند، در بسیاری موارد در نهایت، زندگی این دنیا به کامشان نیست و رنج دنیایی را متحمل میشوند؛ در مقابل، بسیاری از ظالمان و کسانی که در زندگی راه صداقت در پیش نگرفته‌اند، زندگی به کامشان است و در برخورداری فراوان دنیوی بسر میبرند. وبر معتقد است دین تلاشی است برای توجیه این واقعیت زندگی تا انسانها از آرزوهای اینجهانی ناامید نشده و مسیری جایگزین در اختیار داشته باشند. برای موجه‌سازی این وضعیت است که دین جهانی فراطبیعی عرضه میکند، جهانی که در آن آمال مادی‌یی که انسانها در این جهان در دل داشتند، در آن جهان برآورده خواهد شد و ظالمان و ستمگران در آن به جزایی درخور خواهند

۶۵



رسید. بر این اساس، دین به پیروانش میگوید: بیعدالتیها در جهان صرفاً ظاهری هستند و در پس این ظاهر، جهانی وجود دارد که در آن عدالت جاری میشود و آرزوهای مؤمنان برآورده خواهد شد. بدین ترتیب، دین میتواند ویژگی «بظاهر» دلبخواهانه جهان را توجیه کند و جهان را برای پیروانش معنادار و نظاممند جلوه دهد.

شایان ذکر است که هدف از طرح این بخش از نظریات وبر، ورود به بحث گسترده، پیچیده و الهیاتی عدل الهی یا مسئله شر نبوده، بلکه مقصود، نشان دادن نحوه مواجهه وبر با دین در بستر فرهنگ و زندگی روزمره انسانهاست. بنابراین، با این آگاهی که این بخش کوتاه محل بررسی و نقد فراوانی در زمینه تخصصی مسئله شر است، بحث را برای بررسی و نقد دیدگاه وی در این موضوع پی نمیگیریم و به انعکاسی کوتاه از دیدگاه وبر برای روشن شدن موضع او بسنده میکنیم. همچنین بدیهی است که منظری که از آن به موضوع دین نگریسته شده، نه بلحاظ فنی، الهیاتی است و نه رویکردی فلسفه دینی دارد، بلکه این مواجهه با دین مبنایی جامعه‌شناختی دارد که در جامعه‌شناسی قابل جایابی است. از این جهت انتقاداتی هم وارد است که این مبنا برای جامعه‌شناسی دین دست کم به اندازه کافی بر پایه نظریات الهیاتی و فلسفه دینی استوار نیست؛ که پرداختن به آنها از موضوع پژوهش حاضر خارج است و موجب اطاله کلام خواهد شد.

برساخت فرهنگ و ارتباط انسان با امر متعالی

روند ارتباط بشر با امر متعالی، با توجه به الگوی چهارگانه انتخابهای ارزشی^(۹) وبر، تأثیری بنیادی در نضج و شکلگیری فرهنگ دارد. این ارتباط در سراسر حیات فکری، معنوی و عملی انسان نقشی حیاتی ایفا کرده و تمامی ساختار اندیشه و کنش انسانی را تحت تأثیر قرار میدهد. وبر تأکید میکند «نخستین و بنیادین‌ترین تأثیر نظریه‌های دینی بر رفتار انسانها در زندگی و در نتیجه بر فعالیت اقتصادی، معمولاً ایجاد تفکر قالب‌بندی شده بود» (Idem., 1964: p. 9). برای نمونه، میتوان به این یافته تاریخی اشاره کرد که نخستین کاربرد پول کاغذی نه در میان زندگان، بلکه برای اهداء به ارواح و مردگان بوده است. زندگی دینی انسان در تمامی

دوره‌های تاریخی، مؤثرترین رکن در ظهور و گسترش فرهنگ بشمار رفته و توجه به این واقعیت را میتوان بصراحت در تحقیقات گسترده و بر مشاهده کرد. اما این ارتباط با عالم معنا و گذار از عالم مادی چگونه شکل گرفته است؟ نکته قابل توجه در یافته‌های وبر آنست که نخستین بازنماییهای خدایان در تاریخ بشر، نه صورتی انسانوار، بلکه صورتی هستی‌شناختی و جاودانه داشتند؛ موجوداتی ماورایی که نمودهای جزئی و رخدادهای جهان را تحت تسلط و نظارت خویش میدانستند. در واقع این نظریه میگوید نوع ارتباط انسان با امر متعالی از آغاز هم خود را وقف خدا(یانی) مشخص کرده بود و با رشد عقل بشری این مفهوم انتزاعی جنبه واقعی بخود گرفته است. وقتی دین (religio: لاتین) با این مختصات و در قالب فرهنگ شکل بگیرد - چه از ریشه religare از زبان لاتینی بمعنای پیوستن و چه از ریشه relegare در زبان لاتینی بمعنای بازخوانی باشد - بر پیوندی انکارناپذیر با کیشهای مختلف دلالت دارد (Ibid., p. 10).

در ادامه این پژوهش درباره دین، وبر نشان میدهد که دین و مذهب، در فرهنگ نیز رکنی مهم در شکلگیری وجه سیاسی بشمار می‌آیند. از این منظر، دین نقشی اساسی در شکلگیری نظامهای سیاسی از شرق تا غرب داشته، بنحوی که سازمانهای سیاسی حاکم نه تنها تحت تأثیر دین بوده‌اند، بلکه خود سازمان و بخشی مهم از یک دین را تشکیل میدادند که بنوعی از اهداف شکلگیری فرهنگ متأثر از آن دین هم بوده‌اند. وبر از این تحول فرهنگی برای تحکیم بنیانهای دین یاد میکند که در موضوع ارتباط انسان با امر متعالی بمثابه کلیدی برای تعمیق و بسط دین در جوامع بشری طی تاریخ عمل کرده است. از نظر وبر، این پدیده که شکلگیری اجتماعی سیاسی به اطاعت از یک خدای مشخص نیاز دارد، پدیده جهانی است؛ پدیده‌یی که شواهد تاریخی آن را از حوزه مدیترانه تا غرب آسیا و از چین باستان تا روم باستان میتوان یافت. از همینجاست که وقتی کسی نسبت به یک جامعه بیگانه تلقی میشد، نه فقط بلحاظ سیاسی بیگانه دانسته میشد، بلکه از نظر مذهبی هم شخصی بیگانه بود؛ چراکه نسبت به خدایی که موجبات همبستگی و یکپارچگی آن

۶۷



جامعه خاص را فراهم می‌آورد، مؤمن نبود و بهمین دلیل نسبت به نظام سیاسی و اجتماعی و فرهنگی برآمده از آن دین هم بیگانه خطاب میشد.

همین سخن دربارهٔ *polis* (دولت-شهر) هم صادق است که خودش را بمثابة تشکیلاتی دینی از دیگران متمایز میدانست و در مقابل سازماندهی هرگونه سازمان دینی وحدت یافته که شامل گروه‌های دیگر باشد، بشدت موضع می‌گرفت. در تقابل واضح با دولت در زمان ما که خود را یک نهاد در نظر می‌گیرد، *polis* بخاطر تعلق سیاسی که به یک گروه خاص دارد، ماهیتاً بمثابة نوعی انجمن شخصی در میان پرستندگان خدایی مدنی باقی میماند (Ibid., p. 18).

بر اساس تبیین وبر، در حافظهٔ تاریخی بشر، سازمان دینی و سازمان سیاسی همواره در قالبی درهم‌تنیده حضور داشته‌اند و آنچه در عصر جدید در قالب جهانی‌شدن ارائه میشود، بیشتر نوعی ناهم‌نوایی تاریخی نسبت به چند هزار سال زیست فرهنگی بشر است. ماحصل این بخش از پژوهش وی را میتوان بطور خلاصه در این عبارات گنجاند که ارتباط بشر با امر متعالی جزئی جدایی‌ناپذیر از فرهنگ سالیان انسان بوده و تجزیهٔ فرهنگ به عناصر، صرفاً برای کار نظری و علمی میتواند مفید باشد، آنهم با این هدف که در ترکیب مجدد آن عناصر با یکدیگر و بتعبیر وبری، ترسیم شرایط مفروض، نتایج پژوهش برای بهره‌برداری در دانش مورد استفاده قرار گیرد؛ درحالی‌که در عالم واقع این کل فرهنگ است که در کلیت خود، قابل درک و فهم است و تنها با رویکرد تفسیری-تفهیمی میتوان نقش آن در پیشبرد حیات اجتماعی انسان را شناخت.

عقلانی‌سازی؛ حلقهٔ واسط دین و فرهنگ

موضوع دیگری که در بحث بعد دینی فرهنگ در اندیشهٔ وبر نقش کلیدی دارد، عقلانی‌شدن یا عقلانی‌سازی است؛ موضوعی که در منظومهٔ فکری وبر مفهومی بنیادی تلقی میشود و برای فرهنگها، امکان تعریف جایگاه مذهبی دین را در جامعه فراهم میکند. در همین مسیر است که برای جامعه‌شناسی دین نیز امکان ادراک و تحلیل این

سنخ از تعاریف فرهنگی مهیا میشود. آنچه در این نظام نظری اهمیت ویژه می‌یابد، اتصال ناگسستگی میان فرهنگ، دین و عقلانی‌سازی است. «اهمیت این مسئله از این حقیقت ناشی میشود که از منظر وبر عقلانی‌شدن، یگانه و اساسی‌ترین عامل پویا در روند تغییر است و جنبهٔ عقلی قوهٔ شناخت در جای خودش محور روند عقلانی شدن است» (Parsons, 1964: xlii). پارسونز در ادامهٔ این تفسیر، دو عامل را که از نظریات وبر برای ورود عقلانیت در روند برساخت رابطهٔ دین و فرهنگ قابل استنتاج است، چنین بیان میکند: ۱) هم‌هویت بودن با مجموعه‌یی از خواسته‌های هدفمند بسیار ضروری از سوی افراد؛ ۲) سطح تعهد انگیزشی که میتوان آن را از اعضای یک گروه اجتماعی انتظار داشت (Ibid.).

تحلیل وبر از تعامل دین و فرهنگ در بستر عقلانی‌سازی بر مبنای دو عامل فوق، بطور خلاصه چنین است: انسانها هم در سطح شخصی و هم بنحو ویژه در سطح گروهی، بدنبال ساختن مجموعه‌های هم‌هویت با سطح تعهد انگیزشی هستند تا با تبدیل این تواناییها به نیروهای پویا با گسستن از وضع مستقر، بدنبال رستگاری و یافتن معنا برای زندگی باشند (Weber, 1964: pp. 138-150).

در همین راستا، وبر در فصل نهم جامعه‌شناسی دین با عنوان «عدل الهی، رستگاری و باززایش (معاد)»^۱، این موضوع و ارتباط آن با فرهنگ را از مسیر عقلانی‌سازی تبیین میکند. در اینجا دو موضوع و مفهوم اصلی که لازم است مورد بحث قرار گیرد، عبارتند از معنا^۲ و عدل الهی. از نظر وبر، این دو مفهوم با نظام عقلانی‌سازی پیوندی نزدیک دارند. مهمترین جنبهٔ مسئلهٔ معنا که در تفکر وبر میتوان یافت، به آن بخش از نظریهٔ وی مرتبط است که میکوشد هم‌خوانی یا ناهم‌خوانی نظامهای انتظار (یا توقع) انسانها که در نظم به‌هنجار اجتماعی نهادینه شده، را با اموری که مردم در عالم واقعیت و تجربه زیسته مشاهده میکنند، بررسی نماید. در اینجا وبر بدنبال تفاسیر و تعبیری است که انسانها از هم‌خوانی یا ناهم‌خوانی با نظم هنجاری مستقر ارائه میکنند. وبر معتقد

1. Theodicy, Salvation and Rebirth
2. meaning



است هرچه سطح عقلانی‌شدن در فرهنگ و سنت بالاتر رود، امکان بروز تنش و ناهم‌خوانی نیز بیشتر میشود.

بطور کلی، این مسئله را میتوان در دو بعد اساسی مورد بررسی قرار داد. بعد اول در ارتباط با سطح عقلانی‌شدن در امور اجتماعی خود را نمایان میکند. این بعد از مسئله، در تمایزگذاری میان تابو و اخلاق دینی قابل تشخیص است؛ به این معنی که تابوها نیازمند معجزه و بکارگیری عامل مافوق طبیعی برای از میان برداشته شدن ناهم‌خوانی نظام انتظاری آنها با تجربه بشر هستند. اما در این صورت نیز تنها با از میان برداشته شدن اضطراری و موقت تنشها در زندگی آدمی، فقط تا بازگشت تنشی دیگر آرامشی موقتی بوجود خواهد آمد. در مقابل، اخلاق دینی عقلانی‌شده کمتر با این آسیب مواجه است؛ چراکه قابلیت درونی‌سازی، استمرار، نهادینه‌شدن و عمل‌پذیری اخلاقی دارد. بعد دوم، نفس وجود ناهم‌خوانی و پیامدهای آن است. در واقع در بعد اول مسئله مواجهه این ناهم‌خوانی با سطحی از عقلانیت بود ولی در بعد دوم، صرف‌نظر از محتوای نظام هنجاری، گریزی از ناهم‌خوانی نیست و این ناهم‌خوانی ذاتی بین نظام انتظار و نظام تجربه در زندگی انسان جاری است. برای مثال، مشاهده میکنیم که بسیاری از افراد درستکار، دچار مصائب و ناکامی هستند، درحالی‌که بسیاری از افرادی که درستکاری و اخلاق‌ورزی را انتخاب نکرده‌اند و منش و روشی خلاف آن را پیش گرفته‌اند، از رنج و ناکامی بدور مانده‌اند. بیان دیگر، در تجربه اجتماعی و زیسته انسانها، بسیار دیده میشود که عواقب ناخوشایند گریبان اخلاق‌ورزان را میگیرد. این مشاهدات نه تنها مخالف منافع و خواسته‌های انسانی است، بلکه با نظام انتظار اخلاقی نیز ناهم‌خوان بوده و از نظر انسان، «بیمعنا» تلقی میشود.

درحقیقت، مسئله رنج و شر بیش از آنکه بخاطر وجودشان در عالم محل بحث باشند، بیشتر به این دلیل محل گفتگو هستند که گریبان کسانی را میگیرند که از لحاظ اخلاقی مستوجب و مستحق آن رنج و عذاب نیستند. وبر بحث نسبتاً مفصلی درباره «کشش»^۱

۷۰

1. drive

بسوی معنا و نحوه از میان برداشتن ناهمخوانیهای پیش گفته در روند عقلانی سازی در جامعه و فرهنگ دارد که در نهایت به موضوع «عدل الهی» می انجامد. او با جستجو در تاریخ ادیان، دو نوع «عدل الهی» یا «فلسفه اخلاق» را بعنوان برجسته ترین منظومه های منسجم برای رویارویی با این مسئله می یابد:

نخستین آنها آموزه کارماست که مقید و وابسته کردن نظام اخلاقی را به دوره های زمانی، اصل قرار میدهد. گرچه طول این دوره های زمانی با طول حیات انسانی قابل مقایسه نیستند اما ابدی هم دانسته نمی شوند. تتودیسسه منسجم، دیگر برداشت کالونیستی از حل نهایی و غایی [ناهمخوانیها یا تعارضها]^(۱۰) است که کاملاً به رابطه بین خدا - که قادر مطلق است و «انگیزه های» او که اساساً خارج از خود فهم انسانی است - با آفرینش که شامل خلق بشر نیز میشود، بستگی دارد (*Ibid.*, xlvi).^{۷۱}

ماکس وبر پس از این تحلیل، مسئله رستگاری را بمثابه راه حلی مطرح میکند که انسانها پس از ناکامی در پرکردن شکاف میان منافع و پاداشهای اینجهانی با حقیقت غایی، به آن متوسل میشوند. از نظر وی، این نیاز به پشتوانه معتبر برای مشروعیت یابی شخصی که با معیارهای غایی سازگار باشد - حتی اگر با شاخصهای تجربه زیسته ناسازگار باشد - نوعی مفر و سازوکار جبرانی برای گریز از تبعات ناهمخوانیهای بنیادین و برهم زنده نظم ذهنی انسان است. در اندیشه وبر، مسیر رستگاری که فعالیتهای اجتماعی انسان را در محور دین سازمان میدهد، در سه مرحله قابل نمایش است: ارائه رستگاری بمنزله مسیر رهایی از رنجهای اینجهانی در جهانی دیگر؛ بر ساختن حیات معنوی/مینیوی در زندگی اینجهانی؛ باززایش یا زندگی بعد از این زندگی (در اصطلاح دینی آن معاد).

مرحله نخست که همان عرضه رستگاری بعنوان راه رهایی از رنجهای زمینی است، روح و جسم انسان را بسمت گذر از این رنجها با تذکر به نقایص بشری او رهنمون میشود:

محتوای متمایز رستگاری در جهان بعدی، اساساً میتواند بمعنای رهایی از رنجهای جسمانی، روانی و اجتماعی در زندگی زمینی باشد. از سوی دیگر، رستگاری میتواند بیشتر دربرگیرنده رهایی از تلاش بیهوده و گذرا بودن زندگی باشد. سرانجام، رستگاری میتواند بیشتر بر کاستی گریزناپذیر فرد تأکید داشته باشد، چه این کاستی از جنس گناه‌آلود همیشگی و گرایش بسمت گناه باشد، چه از جنبه معنویتر گرفتاری در منجلاب سردرگمی ناشی از غفلت زندگی زمینی باشد (Ibid., p. 149).

پس از تأکید بر نقش رستگاری در کاهش تنش عقلانی میان تجربه و انتظار در ساخت دینی-فرهنگی، وبر در مرحله دوم نشان میدهد که این رستگاری از چه مسیری عبور میکند و چگونه، هم از مسیر ذهنی و هم از مسیر عینی و زندگی واقعی انسان، با تشکیل حیاتی معنوی و مینوی، تجربه زیست بشر را تحت تأثیر قرار میدهد.

هرگاه رستگاری فرایندی را بپذیرد که بر فراز زندگی در زمان حال قرار گیرد یا بصورت فرایندی کاملاً ذهنی در این جهان رخ دهد یا صورت جهان دیگری را بخود گیرد که شرایط زندگی در این جهان پیش‌درآمد حیات مینوی در آن جهان باشد، امید به رستگاری فراگیرترین پیامدها را برای کردار انسان در زندگی خواهد داشت (Ibid., p. 150).

در مرحله سوم، وبر نشان میدهد که حیات مینوی یا از طریق تزکیه تدریجی و فرایندی حاصل میشود، یا از طریق استحالۀ ناگهانی روح در فرایند باززایش. بدین‌سان، مسئله عقلانی‌سازی رستگاری مستلزم آنست که هم در این جهان راه عقلانی برای نیل به آن وجود داشته باشد و هم نشان داده شود که در جهان دیگر برای افرادی که امکان پیمودن مسیر این‌جهانی برایشان فراهم نشده است، راه و امکان رستگاری گشوده است.

در بیشتر انواع کامل دین رستگاری، باززایش تبدیل به نوعی از خودگذشتگی میشود که برای رستگاری مذهبی گریزناپذیر است؛ یک فرد مؤمن باید این

از خودگذشتگی را در خود بپروراند و آن را در الگوی زندگیش نشان دهد
(Ibid.).

بدین ترتیب، وبر برای نشان دادن پیوند دین و فرهنگ، مسیر صعب‌العبور «عدل الهی» و «معنای» زندگی را انتخاب میکند و با آشکار کردن اهمیت عقلانی‌سازی این مفاهیم، کارکرد و تأثیر عقلانی‌سازی دین را در شکلگیری اجتماع و فرهنگ متذکر می‌گردد. از نظر وبر، تمایزگذاری میان عقلانیت علمی/ابزاری و عقلانیت غیرعلمی، بهمان اندازه تبیین کارویژه اجتماعی هر کدام از آنها اهمیت دارد. از همینرو، بحث را به نظریه ارزش منتقل میکند و این پرسش بنیادین را پیش میکشد که «انسان برای فهم موقعیت و نسبت خود با جهان فرهنگیش، چگونه از صافی ارزش عبور خواهد کرد؟»

نقد نسبت ارزشی در شکلگیری فرهنگ و دین

با در نظر گرفتن مسیری که برای تبیین ارتباط دین با فرهنگ در نظام فکری وبر طی شد، میتوان ادعا کرد که با طرح و تحلیل انتقادی مفهوم «نسبت ارزشی» و بررسی جایگاه آن در نسبت با مفاهیمی نظیر «آزادی از ارزش»، «علیت»، «توجیه»، «کشف»، «عینیت» و درنهایت «تفسیر»، میتوان فرجامی انتقادی و متناسب با ارائه یک نقشه معرفتی-فلسفی از جایگاه دین در علوم مرتبط با فرهنگ بعنوان یکی از منابع اصلی تعیین ارزشها فراهم ساخت. برای این منظور، نخست صورتبندی حضور نسبت ارزشی در علوم مرتبط با فرهنگ را تبیین کرده و سپس به بررسی و نقد دادوستد آن با دیگر اجزاء این منظومه خواهیم پرداخت.

۷۳ در پژوهشهای فرهنگی، یکی از بنیادیترین تمایزاتی که نزد وبر اهمیت حیاتی دارد، تمایز در حوزه ارزشهاست که آن را از طریق دو مفهوم «نسبت با ارزشها» و «آزادی از ارزشها» توضیح میدهد. از نظر وبر، هر اندازه که جهت‌یابی پژوهش بسمت عقلانی‌بودن سوق یابد و انتخاب موضوع پژوهش از میان بینهایت امکان موضوعی در حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی صورت گیرد، بهمان میزان آزاد بودن حداکثری خود تحقیق و مسیری که تحقیق در آن پیش میرود، از هرگونه ارزشی که متأثر از احساسات، تمایلات و خواسته‌های محقق

باشد، ضروری است. وبر تصریح میکند که محقق، مسائل و موضوعات تحقیق در علوم انسانی و بویژه علوم اجتماعی را از طریق دخالت مستقیم و مؤثر «نسبت ارزشی» انتخاب میکند. با این حال، حتماً باید توجه داشت که عبارت «نسبت با ارزشها» با تفسیری صرفاً فلسفی از آن، به «تعلق» علمی خاص بازمیگردد که انتخاب یک موضوع مشخص و مسائل مربوط به تحلیل تجربی را تعیین میکند (Idem., 1968: p. 60). بیان دیگر، برقراری نسبت ارزشی در جهتدهی به انتخاب موضوع پژوهش، خود نتیجه پرسشهای علمی است که در ذهن پژوهشگر شکل میگیرد.

اما از سوی دیگر، هر تحقیق علمی در علوم مرتبط با فرهنگ، باید از ارزشها آزاد باشد تا فارغ از هرگونه «قضاوت ارزشی»^(۱۱) صورتبندی شود. این شرط آزادی، دست کم در دو بخش از نظر وبر قابل استخراج است. اول، آنجاکه از پژوهشگر خواسته میشود ارزشهای شخصی، اخلاقی، فرهنگی یا سیاسی خود را در فرایند پژوهش و نتیجه گیری دخالت ندهد. بخش دوم، آنجاکه وبر به پژوهشگران توصیه میکند ارزشهایی که به آن باور دارند را بتمامه و بصورت مطلق نتیجه استنتاج از واقعیت ندانند. این نقش دوگانه ارزش - هم در ضرورت حضور و هم در ضرورت غیبت - یکی از اصلترین نقاط عطف نظریه وبر است؛ بدین معنا که در قلمرو علوم فرهنگی، با کلیتی واحد مواجهیم که در آن هم موضوع و نحوه انتخاب آن و هم روش و منطق پژوهش، هر دو جایگاهی بنیادی دارند و نباید آنها را به یکدیگر تقلیل داد. بنابراین، انتخاب موضوع پژوهش لاجرم وابسته به برقراری «نسبت با ارزشها» است و تحقیق و داوری نهایی الزاماً باید عاری از ارزش و «قضاوت ارزشی» باشد (هیوز، ۱۳۸۶: ۲۷۴).

وبر در موضوع «نسبت ارزشی» و علوم فرهنگی، دست کم با دو پرسش انتقادی اساسی روبروست؛ نخست اینکه، ارزش چگونه و از چه طریقی در شکلگیری پرسشهای انسانی عمل میکند؟ دوم، انسان چگونه میتواند در فرایند پاسخگویی و تبیین، از ارزشهای اولیه آزاد شود و به قضاوتی عاری از ارزش دست یابد؟

وبر تحت تأثیر مستقیم ریکرت^(۱۲) و بر اساس فلسفه دو جهانی، تفاوت مبنایی و اساسی بین دو جهان انسانی و طبیعی قائل است و از همینرو، دستیابی به تبیینی مشابه آنچه برای

جهان طبیعی صورت میگیرد - یعنی تبیین بر پایه علت و معلول قابل تعمیم و تعلیل - را در جهان علوم فرهنگی غیرممکن میدانند. بنابراین، پرسش اصلی در اینجا آنست که چگونه میتوان درباره جهان انسانی سخنی مبتنی بر دانش بیان کرد که ضمن برخورداری از تعلیلهای جزئی و عقلانی، همچنان فراتر از تبیینهای مبتنی بر احساسات، شهود یا تجربه درونی صرف باشد؟

وبر برای پاسخ به این مسئله، در روش‌شناسی خود از «تحلیلهای فرضی»^(۱۳) بهره میگیرد؛ ابزاری روش‌شناختی برای ارائه تبیینهای علی در علوم فرهنگی. او با طرح این نوآوری که ویژه مسائل فرهنگی و انسانی است، استدلال میکند که حداکثر ظرفیت تبیین علی در قلمرو علوم فرهنگی عبارتست از تشخیص آن دسته از عواملی که اگر از زنجیره علل حذف شوند، تفاوتی قطعی، مؤثر و غیرقابل چشم‌پوشی در توالی یا نتیجه رویدادهای انسانی پدید می‌آید. بدین ترتیب، پژوهشگر علوم فرهنگی باید عامل یا عواملی را شناسایی کند که حذف آنها وقوع رویداد را اساساً غیرقابل تصور ساخته یا تغییر ماهوی در مسیر رخداد ایجاد نماید.^(۱۴)

آنچه در اینجا برای ما حائز اهمیت است، نگرش وبر به این تحلیلهاست که بر مبنای علت و معلول شکل میگیرند. از نظر وبر، هر پژوهشگر ممکن است از نظر خودش برای شروع به تحقیق درباره یک پدیده فرهنگی، عاملی را عامل حتمی یا قطعی در تحلیل بداند و آن را بعنوان نقطه آغاز پژوهش خود قرار دهد؛ گزینش چنین عاملی در نهایت بر اساس نظام ارزشی تصریحی یا تلویحی خاصی صورت میگیرد (Weber, 1949: p. 78). بدین‌سان، نمیتوان انکار کرد که پژوهشگر علوم فرهنگی در جهانی آکنده از داده‌های انسانی، تاریخی، معنایی و تفسیری فعالیت میکند و دریافت وجودی او از انسان و زندگی، ناگزیر در مسیر انتخاب موضوع، مسئله و عوامل پژوهش اثرگذار است. در نتیجه، «نسبت ارزشی» نه تنها در مقام کشف^۱، بلکه هر چند غیرمستقیم - در مقام توجیه^۲ نیز حضور دارد. از این جهت، اگرچه

1. context of discovery
2. context of justification



آزادی از ارزشها در مقام تحلیل و استنتاج ضروری است، اما نسبت با ارزشها در مقام تعیین پرسش و جهت پژوهش گریزناپذیر و سازنده است. بهمین دلیل، در منظومه فکری وبر، آزادی ارزشی مربوط به نتایج پژوهش است و نسبت ارزشی مربوط به دلایل، انگیزه‌ها و مسیر شکلگیری پژوهش.

برای توضیح بیشتر، میتوان گفت آزادی ارزشی مبین آنست که ارزشها باید از صورتبندی یافته‌ها در پژوهش کنار گذاشته شوند؛ به این معنا که در کلیت روش وبر، هم مقام کشف و هم مقام توجیه از قضاوت‌های ارزشی آزاد هستند، اما در همین حال، در نسبت با ارزشهاست که هم مقام کشف و هم مقام توجیه صورتبندی خواهند شد. از نظر وبر همین برقراری نسبت با ارزشهاست که انتخاب پرسشها از سوی پژوهشگر علوم فرهنگی و همچنین پاسخها به این پرسش را عقلانی میکند.

آنچه از استدلال وبر تا اینجا برمی آید، بوضوح نشان میدهد که وبر تا چه حد وامدار ریکرت است، اما از اینجا و دست کم در دو مورد، اختلافات مهم وبر با وی نمایان میشود. نخست آنکه، وبر برخلاف ریکرت، هیچ پایگاه مابعدالطبیعی برای ارزشها قائل نیست؛ دوم آنکه، با وجود آگاهی از محدودیت روان‌شناختی پژوهشگران، معتقد به امکان و ضرورت «عینیت» یا «بیطرفی اخلاقی» در پژوهش علمی است. وبر بشدت منتقد کنار گذاشتن اخلاق و به اصطلاح کار علمی بدون قید و پیش‌شرط اخلاق و ارزش بود و «لاقیدی و بی‌اعتنایی اخلاقی را اصلاً با عینیت علمی مرتبط نمیدانست» (Ibid., p. 60).

چنانکه گذشت، پژوهش علمی در حوزه فرهنگ از نظر وبر با نسبت ارزشی آغاز میشود. بنابراین، پژوهش علمی هرگز نمیتواند «عمل‌گرزینش را خود رأساً انجام دهد»، چراکه مسئولیت‌گرزینش فقط با شخص پژوهشگر است «که عمل میکند و صاحب اراده است»؛ این پژوهشگر است که با سنجیدن جوانب یک موضوع، «از میان ارزشهایی که بنحوی به موضوع پژوهش مرتبط هستند، مطابق وجدان و طبق جهان‌بینی شخصی» انتخاب خود را انجام میدهد. خلاصه آنکه، «از عهده علوم تجربی خارج است تا به کسی بگویند بهتر است چه کاری انجام دهی؛ تنها ممکن است به او بگویند چه کاری را میتوانی انجام دهی یا در شرایطی خاص- چه کاری را میخواهی انجام دهی» (Ibid., pp. 53-54).

بر اساس این نگرش، تنها ارزشها هستند که توانایی معنابخشی به تمامی زندگی بشر در کلیت آن را دارند و هر پژوهش علمی بی‌بدون نسبت ارزشی، اساساً امکان معقولیت خود را از دست میدهد. در منظومه فکری وبر، یکی از مهمترین و مرکزیت‌ترین منابعی که ارزشها را در اختیار انسان قرار میدهد، دین است. این دین است که در جهان نامتناهی و میان معانی دست‌نیافتنی، دستاویزی معنابخش و هویت‌آفرین برای بشر فراهم میکند تا بتواند جهانی معنادار برای خویش بسازد؛ جهانی که در آن «پاره‌یی متناهی از جریان بیمعنا و نامتناهی جهان تلقی شود؛ پاره‌یی که انسانها [با توسل به این ارزش] به آن قدر و معنا میدهند» (Ibid., p. 81).

با وجود تمام جدّ و جهد نظری، روش‌شناختی و تحلیلی وبر، منتقدان او همچنان اصرار دارند که آزادی کامل پژوهش، بویژه در سطح نتایج، از ارزشها و اخلاقیات ممکن نیست. درواقع، محدوده‌یی که وبر هرگز به آن ورود صریح و قطعی نکرد، پرسشی بنیادی است: آیا این امکان وجود ندارد که حتی با وجود قصد، اراده و خواست پژوهشگر در پرهیز از دفاع مستقیم یا غیرمستقیم از آراء مبتنی بر ارزشهای شخصی، این ارزشها بنحوه‌های گوناگون در تحلیل، استدلال یا صورتبندی نهایی نتایج نفوذ کنند؟ این پرسش و نقد، دریچه‌یی تازه بروی مطالعات فلسفی، معرفتی و روش‌شناسی پس از وبر میگشاید و امکان بررسی دو مسئله اساسی را فراهم میسازد: اولاً، پژوهشگر تا چه اندازه قادر است به این تکلیف پایبند باشد که در مرحله نهایی نتیجه‌گیری علمی، از بکارگیری هرگونه مفهومی که دارای عناصر یا بار ضمنی «قضاوت ارزشی» باشد، پرهیزد؟ ثانیاً، با در نظر گرفتن این واقعیت که زبان روزمره، زبان علمی و واژگان تخصصی پژوهشگران، آکنده از الفاظ حامل بار ارزشیند، آیا محقق ملزم است زبانی جدید، خنثی و عاری از هرگونه جهتگیری ارزشی ابداع کند؟ اگر چنین است، اساساً چنین زبان و نظام واژگانی تا چه حد قابل اجماع معرفت‌شناختی یا حتی قابل تصور است؟ بدین‌سان، پرسش نخست، افق پژوهش را در حوزه هرمنوتیک فهم، فلسفه فرهنگ و نسبت دین و جامعه میگشاید، و پرسش دوم، افقی نو را در حوزه فلسفه زبان، زبان دین و معناشناسی پیش روی پژوهشگران قرار میدهد.

پی‌نوشتها

۱. برای مثال از جمله این اندیشمندان میتوان به منتسکیو، فرگوسن، جان میلر و آدام اسمیت اشاره کرد که در اندیشه آنها بیش تاریخی اهمیت ویژه دارد.
۲. متفکرانی نظیر دورکیم و وبر، با وجود آنکه تاریخ و دانش تفسیر برایشان اهمیت داشت، به نحوه کاربرد آن انتقادات جدی داشتند و هرکدام اندیشه‌هایی جدید را پایه‌گذاری کردند که ثمره آن در اواخر قرن بیستم قابل مشاهده است.
۳. در این دوره میتوان ظهور و بروز فاصله گرفتن از تاریخ و دانش تفسیر را در علوم مختلف فرهنگی نظیر روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و اقتصاد ملاحظه کرد. اندیشمندان این حوزه‌ها مانند ژان پیاژه، ولفگانگ کهلر، فرانتس بوآس، و شومپیتر، اهتمام خود را بر آمار، ارقام و الگوهای ریاضی و آزمایشهای تجربی در دانشهای خود گذاشته بودند.
۴. اولیک پیتتر برک Ulick Peter Burke (۱۹۳۷-) تاریخدان و استاد بریتانیایی است. برک نه تنها در مقام یک مورخ در اوایل دوران مدرن، بلکه بعنوان کسی که بر ارتباط تاریخ اجتماعی و فرهنگی با مسائل مدرن تأکید میکند، مشهور است. برخی از آخرین کتابهای او عبارتند از:
Varieties of cultural history. (1997); *A social history of knowledge*. (2000); *Eyewitnessing* (2000); *What is cultural history?* (2004); *Cultural hybridity*. (2009); *What is the history of knowledge?* (2015); *Ignorance: A Global History* (2023).
۵. رالف کونرزمان (Ralf Konersmann 1955-) فیلسوف فرهنگ آلمانی، استاد بازنشسته نظریه فرهنگ و فلسفه فرهنگ دانشگاه لایپزیگ.
۶. از آن جهت که تحقیق درباره دیدگاه ویکو خود مجال گسترده‌تر میطلبد، در اینجا فقط اشاره‌ای به اصل نظریه او شده است. برای مطالعه در اینباره بنگرید به: Idem, 1975; Vico, 1948. شرح آراء ویکو و قرائت ویژه او از نسبت دین و فرهنگ را در دو کتاب حاضر میتوان جستجو کرد.
۷. در اینجا اشاره به «خرافه» برای تأکید بر هم‌ارز و یکسان دانستن هر امر غیرمادی و معنوی با «خرافه» از سوی کنت و اندیشمندان نزدیک به وی قید شده است.
۸. اشاره به نظریه‌هایی که به نیچه و آنجا که دین (بویژه مسیحیت) را بازتابی از نارضایتی بردگان میدانست، ارجاع دارند.

۹. این تفکیک بین انواع انتخاب ارزشی، ذیل تفکیک وبر بین انواع کنش قابل جستجوست. (نوع شناسی چهارگانه وبر در مورد کنش اجتماعی: کنش عاطفی، سنتی، عقلانی ناظر به ارزش و عقلانی ناظر به هدف) برای مطالعه بیشتر بنگرید به (ژیرو، ۱۳۹۵) که تفسیری مناسب از موضوع «جهتگیری کنش» در کتاب اقتصاد و جامعه وبر ارائه میکند.

۱۰. اندرون قلاب افزوده نگارنده مقاله است.

۱۱. value – judgment: قضاوت ارزشی از منظر وبر «ارزیابیهای علمی معطوف به واقعتهای اجتماعی مطلوب یا غیرمطلوب از نظر اخلاقی، فرهنگی یا دیگر مناظر است» (Weber., 1968: p. 52).

۱۲. Heinrich Rickert (1863-1936): فیلسوف نوکانتی تأثیرگذار در تعریف جدید از علوم انسانی که هم با تحصیل گرایی و هم با ایدئالیسم نوهگلی، به تقابل برخاسته است.

۱۳. Hypothetical fiction. در اینجا fiction بمعنای «فرض» ترجمه شده که نباید با «فرض» در علم منطق و ریاضی اشتباه گرفته شود. «فرض» در اینجا برساخته‌یی آرمانی یا منطقی است که مابازاء خارجی ندارد و مفهوم آن تنها برای سهولت پژوهش و اکتشاف مسلم انگاشته میشود. مثلاً وقتی میگوییم «هر انسان معمولی در سرما به لباس گرم احتیاج دارد» عبارت «انسان معمولی» مفهومی فرضی است که بدون وجود خارجی، برای حصول نتیجه مسلم پنداشته میشود.

۱۴. برای مطالعه بیشتر در اینباره به مقاله «عینیت در علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی» مراجعه شود (Idem., 1949).

منابع

ژیرو، کلود (۱۳۹۵) تاریخ جامعه‌شناسی، ترجمه گیتی خرسند، تهران: فرهنگ معاصر.

مصلح، علی اصغر (۱۳۹۳) فلسفه فرهنگ، تهران: علمی.

هیوز، هنری استیوارت (۱۳۸۶) آگاهی و جامعه، ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران: علمی و فرهنگی.

Burke, P. (2005). *History and social theory*. UK: Polity.

Konersmann, R. (2019). *Kulturphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius (E-Book-Ausgabe).

Kroeber, A. L. & Kluckhohn, C. (1952). *Culture a critical review of concepts and definition*. Cambridge: Mass.



- Parsons, T. (1964). Introduction. in Max Weber. *The Sociology of religion*. trans. by E. Fischoff. Boston: Beacon.
- Robertson, R. (1992). *Globalization: social theory and global culture*. Sage Publications.
- Vico, G. (1948). *The new science of Giambattista Vico*. trans. from the third edition (1744) by T. G. Bergin and M. H. Fisch. Ithaca, New York: Cornell University Press
- (1975). *The Autobiography of Giambattista Vico*. trans. by T. G. Bergin and M. H. Fisch. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press
- Weber, M. (1949). Objectivity in social science and social policy. *The Methodology of the Social Sciences*. Glencoe, IL: Free Press.
- (1964). *The sociology of religion*. trans. by E. Fischoff. Boston: Beacon.
- (1968). *The methodology of the social Sciences*. trans. & ed. by E. Shils & H. Finch. New York: Free Press.
- (1998). *Essays in sociology*. trans. & ed. by H. H. Gerth & C.W. Mills. London: Routledge.