



ماکس وبر و اسلام

برایان ترنر

ترجمه سعید وصالی، نشر مرکز،
۱۳۷۹

دوازده + ۳۴۶ صفحه

قیمت: ۱۸۵۰ تومان

این کتاب گزارش محققانه‌ای از کارهای وبر درباره اسلام و نقد آن‌هاست. اولین بخش از این مطالعه که کوشش در کاربرد اصول تفهیمی برای اخذ جوانب مهمی از خاستگاه‌های اسلام و... دارد. در فصول آغازین بحث من این خواهد بود که وبر در ملاحظات خویش در باب اسلام و حضرت محمد(ص) یکی از اولین جامعه‌شناسانی بود که راهنمای فلسفی خویش را ترک گفت... از یک طرف وبر چارچوبی انگیزنده طرح می‌کند که در آن می‌توان مباحث نظری یا اهمیتی را در ارتباط با بسط اسلام مطرح کرد؛ از سوی دیگر در عمل و بر این اصول روش‌شناسانه و فلسفی را... به گونه یکدستی به کار نمی‌گیرد... چنانکه از فحوای کلام نویسنده برمی‌آید. وبر گرچه تحقیقات مهمی در باب اسلام داشته است اما این تحقیقات از جهات گوناگون ناقص است. اهل نظر و به خصوص جامعه‌شناسان در ایران باید به مباحثی که وبر مطرح کرده است بیندیشند. نقدهای ترنر هم می‌تواند راهنمای خوبی برای مطالعه بهتر

جامعه‌شناسی دینی وبر و آراء او در باب اسلام باشد. برای آشنایی خوانندگان فصلی از این کتاب را می‌آوریم و با مترجم هم‌داستان می‌شویم که کاش پژوهندگان ما هم به چنین پژوهش‌هایی می‌پرداختند.

الله و انسان

اهمیت وبر در سنت حاکم جامعه‌شناسی اروپا، بر تحلیل ماهوی سازمان سیاسی، ساختار طبقاتی و رفتار دینی متکی نیست، بلکه بیش‌تر به علت بینش‌های روش‌شناسانه‌اش در مسائل کلیدی جامعه‌شناسی است. براساس سنت «دانش‌های روحی» هینریش ریکرت و ویلهلم دیلتای (در مقابل دانش‌های طبیعی و فسیزیکی)، وبر روشی در تحلیل جامعه‌شناسانه توسعه داد که در آن بینش از این‌که به رفتار توجه شود، به معنای ذهنی کنش از نقطه‌نظر کنش‌گر اجتماعی توجه می‌شد. روش تفهیم تفسیری وبر بر این عقیده قرار دارد که آن چه فعالیت نوع X به حساب می‌آید مثل «خودکشی»، «گرویدن به دین»، «تجاوز»، وابسته به نوع مفاهیمی است که کنش‌گر برای تعریف و توصیف فعالیت X به کار می‌گیرد. ما نمی‌توانیم «گروه به دین» را در میان متدبست‌ها، هوتربست‌ها و رایب‌ها به طور مقایسه‌ای

مورد مطالعه قرار دهیم، مگر این‌که بدانیم در هر سه گروه، واقعه واحدی را مطالعه می‌کنیم. در تصمیم‌گیری درباره این‌که چه چیزی در هر سه گروه «واحد» محسوب می‌شود، تعریف کنش‌گر از گرویدن به آیین تازه نقش قاطعی ایفا می‌کند. این امر تا اندازه‌ای به آن علت است که رفتار فیزیکی آشکار فقط به طور غیرمستقیم با معنای یک عمل رابطه دارد. برای مثال، عمل تعظیم کردن می‌تواند انواع معانی را داشته باشد؛ فرمان‌برداری سیاسی از یک پادشاه، التزام دینی به خدا، نشانه‌ای از کهنتری جنسی و یا صرفاً تحلیل رفتگی نیروی بدن. از این رو یک واقعه فیزیکی «واحد» می‌تواند انواعی از معانی را داشته باشد و وظیفه جامعه‌شناس درک معنای این اعمال از طریق تعریف ذهنی کنش‌گر از موقعیت می‌باشد. بنابراین، جامعه‌شناسی تفهیمی وبر با رویکردهای شهودی که مدعی‌اند جامعه‌شناس باید با نقش کنش‌گر اجتماعی از در همدلی وارد شود خیلی متفاوت است. برای وبر معنای یک کنش با واژه‌ها، مفاهیم و نظریاتی مقید گردیده است که به آن طریق، کنش‌گر یک عمل را برای خود و دیگران تفسیر می‌کند. با وجود انتقاد گسترده از این رویکرد روش‌شناسانه، این را اصلی پذیرفته شده تلقی می‌کنم که تفسیر جامعه‌شناسانه باید بر تبیین جامعه‌شناسانه مقدم باشد. جامعه‌شناس تا در این باره تصمیم نگرفته باشد که چه نوع فعالیتی را مشاهده کرده، نمی‌تواند دست به کار تبیین آن شود. با این‌که عقیده وبر درباره تفهیم تفسیری را می‌توان یاری‌نگری و نظری عمده‌ای تلقی کرد. در این فصل درباره سرشت الله و انسان در اسلام مدعی خواهم شد که وبر در یک جهت پرمعنی، از روش‌شناسی خود پیروی نکرد و علاوه بر آن، روش‌شناسی خود را به نحوی سازگار و ثابت قدم به کار نیست.

وبر در فرمول‌بندی نقطه‌نظر خود درباره روش‌شناسی جامعه‌شناسانه مناسب به تعریف سلسله‌ای از مفاهیم کانونی - سازمان، اقتدار و عقلانیت - پرداخت که به بخشی از ذخیره معلومات جامعه‌شناسی

تبدیل گشت. در حقیقت تعریف و بر از جامعه‌شناسی و کنش اجتماعی تقریباً یک خط شروع چالش ناشده‌ای است برای مجاهدت جامعه‌شناس در این امر مهم. برای و بر جامعه‌شناسی عبارت است از: «علمی که تلاش در تفهم تفسیری کنش اجتماعی دارد، تا به این ترتیب به تبیین علی سیر و اثرهای آن برسد. «کنش» شامل تمامی رفتار انسانی است، وقتی که و تا جایی که فرد عامل، یک معنی ذهنی به آن منضم می‌کند.»

بنابراین مثلاً من، وقتی که به خوردن غذا به عنوان یک واقعه فرهنگی خاص، معنایی را نسبت بدهم به عنوان یک فرد اقدام به کنش کرده‌ام. اما کنش اجتماعی مستلزم جهت‌گیری رفتار یا کنش من به طرف رفتار دیگران است. در تعریف و بر، مفهوم «اجتماعی» باید دو تایی^۱ و یا ارتباطی^۲ باشد؛ به عنوان حداقل شرط و قرار قبلی، کنش اجتماعی باید متضمن یک تفسیر، تعریف و جهت‌گیری عامل اجتماعی به طرف فعالیت عامل اجتماعی دیگر باشد. این «دیگران» که در یک رابطه اجتماعی وارد می‌شوند «ممکن است اشخاص ویژه‌ای باشند، و ممکن است برای عامل، این‌گونه شناخته شده باشند و یا ممکن است کثرت نامعینی باشند و یا ممکن است به عنوان افراد کاملاً ناشناخته باشند.» کنش اجتماعی هم شامل روابط صمیمی من با همسر است و هم شامل کنش متقابل من با انبوهی از زنان کم و بیش ناشناس، مثل مؤسسه زنان. این تعریف از «اجتماعی» به عنوان پدیده‌ای دو تایی در جامعه‌شناسی به عنوان تعریفی معتبر مورد توجه گسترده واقع شده است. برای مثال والتسرال، والاس در یک درم‌نامه نظریه جدید، با این ادعا بر این توافق عام تأکید کرده است که:

«به نظر می‌رسد همه تعاریف درباره امر «اجتماعی» عموماً حداقل دارای یک ادعا هستند که به وضوح آن را از دیگر پدیده‌ها جدا می‌کند؛ یک پدیده اجتماعی

همیشه به عنوان روابط رفتاری میان آدمیان تعریف می‌شود. به نظر می‌رسد که به طور کلی بر سر این موضوع توافق وجود دارد که پدیده اجتماعی از همراهی منظم رفتار یک ارگانیزم با لافل رفتار یک ارگانیزم دیگر تشکیل گردیده است.»

همین موافقت کلی در این که امر اجتماعی متضمن روابط متقابل زوجی بشر یا عاملین اجتماعی است، مطلبی است که من با استفاده از فرض‌های نظری خود و بر قصد به چالش خواندن آن را دارم. به طور خلاصه استدلال من این است که آن چه «عامل اجتماعی دیگر» محسوب خواهد شد، فقط می‌تواند به وسیله خود عامل تعریف شود و نه مقدماً به وسیله



جامعه‌شناس. برای تعریف عناصری که یک رابطه اجتماعی را می‌سازند باید تعریف کنش‌گر از موقعیت را در کامل‌ترین معنای آن مدنظر قرار دهیم. اگر برای مبادرت به این کار آماده هستیم، در آن صورت آن چه «دیگران» محسوب خواهد شد، ممکن است نه فقط شامل «دیگران» به عنوان بشر، بلکه همچنین شامل سلسله‌ای از «موجودات» مثل خدایان، شیاطین، حیوانات، نموده‌های فرهنگی و پدیده غیر ذی‌روح باشد. به نظر می‌رسد که در جامعه‌شناسی دین این امر از اهمیت

اساسی برخوردار است که ما ادعای کنش‌گر را به این مضمون که با موجودات و عوامل فوق بشری ارتباط دارد جدی تلقی کنیم. برای اثبات این نقطه نظر، بیش از این که به آن چه تعریف زوجی و بر دربرگیرنده آن است توجه کنیم، لازم است نگاهی دقیق‌تر به چیزی داشته باشیم که این تعریف آن را کنار گذارده است.

تعریف و بر از «کنش اجتماعی» مبنی بر این که یک کنش «رفتار» دیگران را مدنظر قرار می‌دهد و به آن وسیله جریان عمل خود را جهت می‌دهد، به طور آشکار رفتار ذهنی یک کنش‌گر تنها و رفتار ذهنی معطوف به حیوانات و اشیاء غیرجاندار را کنار می‌گذارد. در حالی که موضع و بر از نقطه نظر جامعه‌شناسی زوجی روشن و به دور از مشاجره می‌نماید، در استفاده او از این تعریف موارد نامعمولی وجود دارد. به عنوان مثال، و بر اظهار می‌دارد که «رفتار دینی اگر صرفاً موضوع اندیشه و تفکر و یا عبادت منزوی باشد، اجتماعی نیست.» دقیق‌تر بگوییم، نمازگزار منزوی نمی‌تواند هیچ جنبه جامعه‌شناختی داشته باشد. عبادت تنها در صورتی مشمول برخورد جامعه‌شناختی می‌گردد که متعلق به جامعه باشد، مثلاً در جایی که یک روحانی به جلسه عبادت خود جهت می‌دهد و رفتار جماعت را به واسطه پاسخ‌هایی که به آیات و سرودهای عبادی او می‌دهند، متأثر می‌سازد. جدای از این نکته آشکار که نیایش در انزوا ممکن است یک فعالیت معین و تجویز شده باشد و نیز این که چنین عملی از حیث اجتماعی تعریف شده و مشروع تلقی شده باشد، لازمه تعریف مسامحت‌کننده و بر این است که «خدا» نمی‌تواند به عنوان یک کنش‌گر به حساب آید. مسامحت از این که خدا یک عامل اجتماعی شمرده شود، به این معنی است که ادعای کنش‌گر مبنی بر اتخاذ یک عقیده بالنسبه شایع که بیان می‌دارد خدا به نمازگزاران پاسخ می‌دهد، کنار گذاشته می‌شود. با این ادعا، کنش‌گر اجتماعی خود را به این اعتقاد ملزم می‌سازد که خدا در یک رابطه متقابل شخصی وارد می‌شود. اگر

جامعه‌شناسی متعهد به این موضع است که تعریف کنش‌گر از موقعیت را به‌عنوان یک قدم اساسی در تفسیر کنش تلقی نماید، این سؤال که جامعه‌شناس عقیده داشته باشد که خدا (یا هر کنش‌گر فوق بشری دیگر) وجود دارد یا نه، سؤالی نیست که بلافاصله وارد باشد. در مرحله بعد ممکن است جامعه‌شناس بخواهد از این موضوع سؤال کند که چگونه کنش‌گران اجتماعی با موجوداتی که حضور فیزیکی ندارند یا موجوداتی که نمی‌توانند وجود داشته باشند، کنش متقابل برقرار می‌نمایند. نکته این است که برای ارائه شرحی از جهان ذهنی کنش‌گر جامعه‌شناس نمی‌تواند توصیف خود کنش‌گر را درباره محیط اجتماعی نادیده بگذارد.

وجه جالب توجه دیگری از نادیده انگاشتن ضمنی عاملین فوق بشری در کار وبر این است که وی به طور ثابت قدم و استوار از منطق تعریف زوجی خود پیروی نکرد. در کتاب «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری»، دقیقاً ابهام در رابطه «اجتماعی» بین فرد پیرو کالوین و خدای او بود که بخشی از تبیین وبر را درباره ظهور اخلاق پروتستانی شکل داد. خدای کالوین‌گرایی حایز شماری از خصایص ویژه بود؛ او خدایی بود مطلق، فراسوی درک و توانایی بشر که به دلایلی، آن‌ها هم غیر قابل کشف، از ازل رستگاری و یا نفرین و محکومیت ابدی همه جانداران را مقرر داشته بود. خدای کالوینی به وسیله جادو، عبادت یا وسایط دیگر تحریک نمی‌شد و متأثر نمی‌گردید. بن‌بست روان‌شناختی کالوین‌گرایی متعصب این بود که وی در شرایطی آرزوی یقین به رستگاری ابدی را داشت که نه می‌توانست منزلت دینی (مقرر شده از ازل) خود را تسخیر دهد و نه می‌دانست که این منزلت مقرر چه بود. عضویت در کلیسا اضطراب مؤمن را تخفیف نمی‌داد، زیرا «مراوده» پیرو کالوین با خدای خود در انزوای روحانی عمیق ادامه می‌یافت. برای فایز آمدن بر مشکلاتی که از این «مراوده» با خدای دور از دسترس ناشی شد، پیروان کالوین دو قاعده اخلاقی

ویژه را به عنوان بند پیشوای روحانی بسط دادند. اولین قاعده این بود که هر فرد خدا ترس پیرو کالوین از حیث دینی مکلف است معتقد باشد که برای رستگاری برگزیده شده است؛ به تمامی تردیدها همچون وساوس شیطنانی نظر می‌شد.

دومین قاعده این بود که فعالیت سخت در این دنیا مطمئن‌ترین راه زایل نمودن تردیدها و اقیاء تدریجی اعتماد به نفس بود. مشکلاتی که در هر «مراوده‌ای» با خدا گریبان‌گیر گروه خاصی از مردم بود تا اندازه‌ای به وسیله بسط کوشش در کسب و کار در این جهان مرتفع شده بود. همین ترکیب زهدگرایی و فراخوانی به کسب و کاری جدی در کالوین‌گرایی متأخر بود که به ارزیابی وبر، مجموعه بسی نظیری از انگیزه‌های ملهم از دین برای همت‌گماری سرمایه‌داری فراهم کرد. بنابراین به نظر می‌رسد که وبر در مطالعه خود درباره پروتستان‌گرایی، این را که کنش‌گر خدا را یک عامل مطلقاً قدرتمند تلقی می‌کند، به حساب می‌آورد. در حقیقت، دقیقاً این وضعیت دشوار «مراوده» اجتماعی با خدا است که اضطراب‌های روان‌شناختی درباره رستگاری را ایجاد می‌کند.

همان‌طور که تعریف وبر از امر «اجتماعی» به عمد بررسی جامعه‌شناسانه در این‌باره را کنار می‌گذارد که چگونه انسان‌ها با مسائل پیچیده کنش متقابلی مواجه می‌شوند که از تعهدشان به عامل فوق بشری یا فوق طبیعی سرچشمه می‌گیرد، تحلیل در باب جهت‌گیری اجتماعی به طرف اشیا یا مکان‌های مقدس را نیز مانع می‌شود. در نتیجه راه وبر با سنتی از جامعه‌شناسی هم‌سویی دارد که امیل دورکیم، مارسل موس و هنری هوبرت ارائه کردند؛ تأکید این سنت بر نتایج اجتماعی اعتقادات و اعمال توتمی، قربانی، رقص و سایر فعالیت‌های مناسکی درباره نموده‌های مقدس می‌باشد. توصیف و فهم جامعه‌شناختی کامل به درستی با تفسیر کنش‌گر از واقعیات و مکان‌های مقدس و نیز عمل او درباره آن‌ها آغاز می‌کند. در تلخیص نکاتی که ما را به این

اظهار قطعی هدایت کرده است، موضوع اصلی این است که با تعریف وبر از کنش اجتماعی، مشکل بر این نکته متمرکز می‌شود که چه کسی یا چه چیزی به عنوان «عامل دیگر» محسوب می‌گردد. در جامعه‌شناسی وبر، کنش‌گر به وسیله جامعه‌شناس تعریف می‌شود، نه به وسیله خود کنش‌گران. این‌گونه تعریف از امر «اجتماعی» که کنش‌گران غیربشری یا فوق بشری را مستثنا می‌سازد با فرض اساسی جامعه‌شناسی تفهیمی که مدعی اتخاذ تعریف عامل از موقعیت به عنوان نقطه شروع است در تناقض می‌باشد. برای رعایت انصاف در مورد وبر باید این امر را به رسمیت شناخت که وی می‌پذیرد کنش‌گرانی که کنش‌های متقابل به آنان مربوط است، حضور فیزیکی‌شان مورد نیاز نمی‌باشد. وبر رفتار پولی را مثال می‌زند که در آن فرد کنش خود را به سمت «عده‌ای زیاد اما ناشناخته از افراد معطوف می‌سازد که شخصاً با آن‌ها ناآشنا است.» با این حال، ارجاعات تصادفی و گذرای جامعه‌شناسی وبر به کنش با دیگر عاملین ناشناخته یا غایب، یک نظریه مناسب درباره چنان کنشی یا یک راه حل برای مشکلات ضمنی که در رویکرد وی وجود دارند، فراهم نمی‌سازند. در زمینه وبر، هیچ تحلیل متقنی از مشکلات کنش درباره روابط اجتماعی با کنش‌گران غایب، دور از دسترس، مرده یا فوق بشری وجود ندارند، تحلیل‌های متقن حصول این انواع «کنش‌گران» برای جامعه‌شناسی پایه‌ای را فراهم می‌کرد که ممکن بود در تقابل با کنش زوجی، کنش تکی^۴ نام گیرد.

در میان جامعه‌شناسان و فلاسفه متعددی که توجه خود را به اهمیت و مسائل «جامعه‌شناسی تفسیری» وبر معطوف داشته‌اند، آلفرد شوترز موقعیت برجسته‌ای را اشغال می‌کند. شوترز علاقه‌مند بود که ابهام مفاهیم روش‌شناختی اساسی وبر، نظیر «معنی»، «کنش» و «رابطه اجتماعی» را نشان دهد تا بنیان فلسفی مستحکم‌تری برای بسط نظریه‌های جامعه‌شناسانه فراهم سازد. برای انجام

چنین کاری شوتز مبادرت به بیان مواردی نمود که به بحث ما مربوط می‌شوند. ابهامی که شوتز در کار ویر یافت بر این واقعیت استوار بود که معلوم نیست آیا درک معنای ذهنی کنش‌ها درکی است از نقطه‌نظر عامل و یا از نقطه‌نظر جامعه‌شناختی فرد مشاهده‌گر. لذا این ابهام شامل همه مفاهیم اساسی و به‌خصوص مفهوم «دیگر»^۵ می‌شود. شوتز پس از شرح پدیدارشناسانه‌ای از این که کنش‌گر چگونه از جریان آگاهی خود مجموعه‌ای از تجربیات معنی‌دار را شکل می‌دهد و کنش‌های خاص خود را مجزا می‌سازد، به این موضوع برگشت که ما چگونه می‌توانیم تجربه زیسته دیگران را درک کنیم، سؤالی که ویر آن را مسلم فرض کرده بود. شوتز بین معنای عینی و ذهنی تفکیک قایل شد. معنای عینی به نشانه‌ها، نمادها و کنش‌هایی منسوب می‌شود که در جهان اجتماعی مستقل از مقاصد ایجادکنندگانشان دارای معنی می‌باشند. معنای ذهنی دیگران را فقط می‌توان از طریق همراهی مستقیم با تجربیات زیسته دیگران کاملاً فهمید، به این معنی که هنگامی که می‌خواهیم تجربه زندگی دیگری را درک کنیم، باید واقعاً با دیگری محشور باشیم. از این رو، هر قدر فاصله مکانی و زمانی بین مشاهده‌گر و کنش‌گر بیش‌تر باشد، فهم تجربه‌های ذهنی دیگران بیش‌تر به وسیله مجموعه‌ای از سنخ‌بندی‌ها خواهد بود که همواره بیش‌تر به معنای عینی نزدیک می‌شوند تا ذهنی.

به دنبال این‌گونه تفکیک‌ها، شوتز به ارائه تحلیلی از مفهوم «رابطه اجتماعی» همت گماشت. تجربه فرد از واقعیت اجتماعی متجانس نیست، بلکه در سطوح مختلف به وقوع می‌پیوندد. به‌عنوان مثال، بین تجربه اجتماعی مستقیم و غیرمستقیم یک تفاوت مهم وجود دارد. تجربه مستقیم با «همراهان»^۶ به وقوع می‌پیوندد، یعنی با دیگری که از حیث فیزیکی حضور دارند و آدمی به سوی آنان جهت دارد. کنش متقابل با دیگران به‌عنوان تجربه اجتماعی مستقیم یک «رابطه چهره به چهره» خلق می‌کند. با

این حال چنان که شوتز یادآوری کرد، فرد همچنین ممکن است به سمت گروه و سیمی از دیگران که از نظر فیزیکی حضور ندارند، جهت گرفته باشد و در این نقطه دامنه دید او از نظر تجربی آغاز فراتر رفتن از ویر را نشان می‌دهد. در تجربه اجتماعی غیرمستقیم ممکن است فرد به سمت جهان معاصران، گذشتگان و آیندگان جهت گرفته باشد. هرچه از تجربه اجتماعی مستقیم یک واقعیت ساخته‌شده اجتماعی به سوی تجربه غیرمستقیم آن برویم، استفاده از سنخ‌های آرمانی^۷ برای متصورساختن ناشناسی فزاینده دیگران اهمیت اساسی پیدا می‌کند. از این‌جا شوتز به تنظیم پیوستاری درباره درجات ناشناسی هدایت گردید که از انواع منش‌شناسانه («X نوع شخصی است که فلان کار را می‌کند») و «عادی»^۸ (کارمندان اداره پست)، «جمع‌های اجتماعی» (دولت، اقتصاد، طبقه کارگر) تا زبان، واقعیات و مصنوعات فرهنگی مثل ابزارها یا وسایل، در گذر است. چنین ساخت و پرداخت مفهوم روابط اجتماعی دارای نیروی بالقوه عظیمی در تحلیل اشکالی از کنش مذهبی نظیر جهت‌گیری نسبت به اشخاص و اشیاء مقدس می‌باشد، زیرا در این حالت روابط پس فراتر از روابط بین دو فرد گسترش یافته‌اند. مسئله کنش متقابل مؤمن با کنش‌گر فوق بشری قدرتمند و دور از دسترس مفروض دقیقاً مسئله همه تجربه‌های اجتماعی غیرمستقیم است. هر رابطه‌ای طبق تعریف باید دو سمت رابطه را به هم مرتبط سازد، اما لازم نیست که این دو سمت طبق دیدگاه مشاهده‌گر منسوب به عاملین بشری باشند. قبل از پرداختن به کاربرد این ایده‌ها برای کنش‌های متقابل دینی در اسلام، ربط دادن تحلیل شوتز درباره تجربه اجتماعی غیرمستقیم به سایر مباحث سنتی درباره واقعیت مقدس به ما کمک خواهد کرد.

کاملاً روشن شده است که ویر در ارائه تعریف دین و نیز در ارائه شرح بسامانی از آن چه در رسیدن به تعریف لازم بود، اهمال ورزید. وی مدعی شد که:

«تعریف دین و گفتن این که دین چیست در آغاز بحث امکان ندارد... اگر بتوان تعریفی برای دین ارائه داد، تنها در پایان یک مطالعه امکان‌پذیر است. حتی ذات دین مورد توجه ما نیست، چون ما وظیفه خود را مطالعه شرایط و اثرهای سنخ خاصی از رفتار اجتماعی قرار می‌دهیم.»

بنابراین ویر این امر را مفروض گرفت که رفتار اجتماعی که وی در جامعه‌شناسی دین خود مورد بحث قرار داد، تحت پوشش واژه «دین» گرفته شود، در نتیجه، همچنین باید این نقطه‌نظر ضمنی وی را نیز بپذیریم که بودائیت، اسلام، یهودیت و مسیحیت همه «دین» هستند. البته این امکان وجود دارد که تعریف ویر را درباره دین از جوانب گوناگون از مطالعات جامعه‌شناسانه او استخراج کنیم. تالکوت پارسونز به درستی توجه را به بحث اصلی مسئله معنی در پرداخت ویر به دین و در نتیجه، به اهمیت اعتقاد به عدالت خدایی جلب می‌کند. از این نظر، اعتقادات دینی کوشش‌هایی هستند برای معنی‌دار نمودن زندگی و با ناهم‌آهنگی‌های بین انتظارات و تجربه واقعی سروکار پیدا می‌کنند. بنابراین ویر مفهوم خداشناسانه عدل الهی را گسترش می‌دهد تا سرشت توجیه‌کننده و مشروعیت‌بخش مفاهیم مذهبی را نشان دهد. علی‌رغم این واقعیت که تعریف تلویحی ویر از دین را مضمون عدل‌الاهی قوام می‌بخشد، اما هدف ویر تحلیل دین از این حیث که «دین چیست» نبوده، بلکه کاوش در «شرایط و اثرهای» اعتقاد به عدالت خدایی در فرهنگ‌های مختلف بود. در غیاب بحث دقیقی از ویر درباره دین، عموماً این امر حقیقت دارد که موضوع خاص تعریف در جامعه‌شناسی زیر سلطه سنت دورکیمی بود.

تعریف امیل دورکیم از دین: «نظامی یگانه از اعتقادات و اعمال مربوط به اشیاء مقدس است. به عبارت دیگر، اشیایی کنار نهاده شده و نهی می‌گردند، عقاید و

اعمالی که همه کسانی را که به آن‌ها می‌پیوندند در یک جماعت اخلاقی منفرد که کلیسا خوانده می‌شود، متحد می‌کنند.»

تعریفی است که به نظر می‌رسد در رقابت با دیدگاهی درباره‌ی کنش مذهبی باشد که من در این فصل مطرح کرده‌ام. تعریف دورکیم مبتنی بر کار فوستل دو کولائز و رابرتسون اسمیت، تا اندازه‌ای کوششی بود برای انتقاد از فرضیات فردگرای انسان‌شناسانی مثل ا. ب. تیلور. تیلور در کتاب فرهنگ ابتدایی^{۱۰} خود پیش‌نهاد کرد که یک تعریف حداقل «از دین» باید شامل ارجاع اساسی به «اعتقاد به موجودات غیرمادی» باشد:

«با الزام به تعریف دین به عنوان اعتقاد به خدای برتر یا عقیده به جهان پس از مرگ، پرستش بت‌ها یا انجام قربانی و یا دیگر عقاید و آداب بالنسبه پراکنده، شکی نیست که برخی از قبایل ممکن است از مقوله‌ی دینی بودن مستثنا شوند. اما چنین تعریف محدودی از دین این نقص را دارد که به جای این که دین را به واسطه‌ی انگیزه‌ی عمیق‌تری که شالوده‌ی آن را تشکیل می‌دهد شناسایی کند، آن را بیش‌تر با رویدادهای خاص، یک‌سان می‌انگارد. به نظر می‌رسد بهترین کار این باشد که به یک‌باره به این سرچشمه‌ی اصلی بازگشته و مدعی شویم که حداقل تعریف دین عبارت از اعتقاد به هستی‌های ماوراءالطبیعی می‌باشد.»

سخن ما چنین خواهد بود که علی‌رغم انتقاد صریح دورکیم از این تعریف، حداقل یک ارزیابی مجدد از عقیده‌ی تیلور درباره‌ی دین دست‌کم یک مسیر اساسی برای رویکرد کنش‌مقابل در مورد مواجهه‌های الهی - بشری را که از حیث فرهنگی تعریف شده باشد، فراهم خواهد ساخت.

در مقابل تیلور و دیگران، دورکیم استدلال کرد که موضوعات اصلی برای جامعه‌شناسی، عقاید افراد یا آن‌گونه که

تیلور می‌نامد «فلاسفه‌ی تمدن باستان» نبودند، بلکه روابط بین نظام‌های اعتقادی با مجموعه‌های اجتماعی. به علاوه مطالعه‌ی عقاید مقدس باید با ملاحظات مربوط به تشریفات مذهبی و کارکردهای اجتماعی آن تکمیل شود. آن چه که برای تحلیل کنش متقابل دینی اهمیت بیش‌تری دارد، این است که دورکیم این استدلال را که دین را می‌توان بر حسب «موجودات غیرمادی» تعریف کرد، رد کرد. اگر چنین معیاری درباره‌ی دین پذیرفته شده بود، انسان به این نقطه‌ی نظر التزام می‌یافت که مثلاً تراودا بودیسم^{۱۱} دین نیست. دورکیم خاطر نشان ساخت که ما با «ادیان بزرگی که ایده‌ی خدایان و ارواح در آن‌ها غایب است و یا حداقل نقش ثانویه و اندک ایفا می‌کند، آشنا هستیم. در مورد دین بودایی چنین است.» دورکیم برای نقطه‌ی نظر خود درباره‌ی بوداگرایی الحادی قید و شرط‌هایی قایل می‌شود. در جایی که بوداگرایی خالص منکر این است که خدایان بتوانند بر قوانین کارما^{۱۲} و سامسارا^{۱۳} تأثیر بگذارند، بوداگرایی مردمی یا روستای نقش مؤثری را به موجودات الهی اختصاص می‌دهد. حتی دورکیم تصدیق می‌کند که در برخی سنت‌های پیرو بودا، شخص بودا به عنوان یک فرد الهی پنداشته می‌شود. با این حال، تصور دورکیم این بود که این قبیل اعتقادات «کلاً خارج از بخش اساسی بودیسم قرار دارند.» نتیجه‌ی چنین نظرگاه خاصی این بود که همین که نظر دورکیم درباره‌ی امر مقدس به عنوان معیار بنیادی پذیرفته شد، بوداگرایی توانست به شکلی مناسب در زمره‌ی «ادیان» قرار گیرد.

با این‌که طرز عمل دورکیم درباره‌ی بوداگرایی و امر مقدس مداوماً در سنت کلاسیک جامعه‌شناسی دین پرتأثیر بوده، اما در عین حال بدون انتقاد نیز نبوده است. در مواجهه‌ی با مشکلات تعریف عملی در پژوهش میدانی، تعدادی از انسان‌شناسان استدلال کرده‌اند که انتساب بین مقوله‌های دنیایی و مقدس کمک خاصی نمی‌کند. دسته‌ی دیگر از انسان‌شناسان مدعی شده‌اند که رواج و اهمیت اعتقاد به موجودات فوق بشری در بودائیت آن قدر عظیم هستند که

اجازه نمی‌دهند بوداگرایی الحادی و یا منکر وجود خدا تلقی شود. در پرتو این‌گونه استدلالات مخالف، ملاحظه‌ی مجدد تیلور امکان‌پذیر می‌گردد. رابین هورتون مشاهده کرده است که علی‌رغم نواقص آشکار تعریف تیلور، ارزش مثبت گنجانیدن مفهوم «موجودات غیرمادی» در مطالعه‌ی دین عبارت است از:

«مقایسه‌ی عام بین موجودات انسانی و دینی. اگر مقایسه از زمینه اعتقاد به زمینه‌ی کنش بسط داده شود، می‌توانیم بگوییم که ارزش رویکرد تیلور این است که ما را به مقایسه‌ی کنش متقابل با موجودیت‌های مذهبی و کنش متقابل با موجودات بشری هدایت می‌کند.»

در مقایسه‌ی بین کنش متقابل بشری و دینی، هورتون شماری تفاوت‌های مهم در دو زمینه‌ی کنش را یادآور شد. اول، در کنش متقابل بشری، عامل «دیگر»،^{۱۴} حداقل در اصول، بدون واسطه در دسترس «خود»^{۱۵} است که می‌تواند نشانه‌ها، نمادها و اشارات ارائه‌شده به وسیله‌ی «دیگر» را مستقیماً تفسیر کند. برعکس، کنش‌گران فوق بشری در کنش‌های مذهبی، ندرتاً حضور جسمانی و مستقیم دارند، لذا خود بشری نمی‌تواند مستقیماً و بلاواسطه درباره‌ی حالت، منظور و یا نیت «دیگر» الهی،^{۱۶} تفسیرهایی به عمل آورد. در فقدان این‌گونه پاسخ‌های بلاواسطه، خود بشر باید به نشانه‌های تأخیری همچون برداشت ناچیز محصول، فقدان تندرستی و یا زایمان بی‌خطر یک زن اتکا داشته باشد. چنین خصیصه‌ی کنش‌های متقابل مذهبی است که در آن‌ها جواب‌گویی‌ها یا عکس‌العمل‌های حاکی از جواب به تأخیر می‌افتند:

«ممکن است «خود» تا روزها، هفته‌ها یا ماه‌ها بعد از این‌که رفتارش را انسجام داده است، هیچ‌گونه «بازخوردی»^{۱۷} را به عنوان عکس‌العمل‌های خدا به رفتار خود دریافت نکند. پس از آن اگر نشانه‌ها منفی باشند، ممکن

است فرد ترتیبات دیگری از اعمال
مناسکی را آغاز کند و مجدداً
منتظر نتایج آن‌ها بماند؛ و قس
علی‌هذا»

درست همان‌طور که شوتز به نقش
نوع‌بندی‌ها در تجربه اجتماعی غیرمستقیم
اشاره کرد، هورتون یادآور شد که در
کنش‌های متقابل مذهبی که بازخورد غالباً
تأخیری، پیچیده و غیر قابل پیش‌بینی
است، عقاید قالبی رواج عام دارند. این
واقیعت که خدایان به موجب تعریف، حائز
برتری پایگاهی نسبت به توابع بشری خود
هستند، بر این قالب‌بندی عقیده تأکید
می‌کند. در حالی که روابط میان کنش‌گران
بشری اغلب انعطاف‌پذیر، بلافاصله و باز
هستند، کنش‌های متقابل دینی، که با
عاملین فوق بشری صورت می‌گیرند نوعاً
غیر قابل انعطاف، حرمت‌گزارانه و قالبی
می‌باشند. هورتون با قایل شدن به این‌گونه
تفکیک‌ها، نمی‌خواهد چنین استدلال کند
که در کنش‌های متقابل بین انسان - خدا و
انسان - انسان تفاوت‌های مطلق و اساسی
وجود دارند. برعکس هورتون مدعی شد
که کنش‌ها و اهداف دینی را می‌توان «بسط
حوزه روابط اجتماعی مردم دانست» و
بنابراین فرضیات و نظریه‌هایی که در تحلیل
روابط انسان - انسان به کار می‌روند،
می‌توانند در مطالعه روابط خدا - انسان
مورد استفاده واقع شوند. برای مثال تدبیر،
اجسبار، همکاری و فرمانبرداری
استراتژی‌های کنش متقابلی عامی هستند
که در هر دو موقعیت وجود دارند.

در سال‌های اخیر، ملفورد اسپایرو از
تعریف تیلور درباره دین دفاع آشکار کرده
است. طبق نظر اسپایرو پافشاری دورکیم
درباره امر مقدس قابلیت کاربرد مفاهیم به
نحو بین فرهنگی^{۱۸} با معیار جهان‌شمولی را
مشکل‌تر نمود. واقعاً نیازی نیست که
جامعه‌شناسان وقتی با گروهی اجتماعی
مواجه می‌شوند که مثلاً دسته‌ای از عقاید و
اعمال را انجام می‌دهند که در حین ارجاع به
وقایع افسانه‌ای، مراجعه‌ای به اشخاص
فوق بشری، فوق طبیعی یا خدای‌گونه
ندارند، سردرگم شوند. تعریف دین

برحسب «موجودات غیرمادی» قابلیت
کاربرد بین فرهنگی خود را به این ترتیب از
دست ن داده است. نظامات اعتقادی
اساطیری که شرح و بیانی درباره خدایان
ندارند، با فی‌نفسه موارد غالب توجهی
هستند و یا نقاط تباینی در نظامات
اعتقادی‌اند که بنا به تعریف ما بی‌چون و
چرا جنبه مذهبی دارند. چنان‌که اسپایرو
مدعی شد «اعتقاد به موجودات فوق بشری
و اعتقاد به قدرتشان برای یاری نمودن یا
آسیب رسانیدن به انسان به دارا بودن
خصیصه توزیع جهان‌شمول نزدیک است و
این اعتقاد، متغیر اصلی است که هر تعریفی
از دین باید برگردد.» خلاصه، صورتی از
«تعریف حداقل» تیلور برای تحلیل بین
فرهنگی مناسب است و به علاوه چنین
رویکردی طبق نظر اسپایرو مخالف درک
مستقیم (شهودی) نیست. در مراحل
مقدماتی تحلیل، مناسب نیست که خود را
با موضوعاتی مثل وجود موجودات فوق
بشری یا این مسئله که چه چیزی موجود
فوق بشری محسوب می‌شود، درگیر
نماییم. این‌گونه مسائل را فقط می‌توان با
محک مفاهیم و نظریه‌هایی پاسخ داد که
خود کنش‌گران برای تمایز بین خدایان
«راستین» و «دروغین» یا مواجهه‌های الهی
- بشری «حقیقی» یا «غیرحقیقی» به کار
می‌برند. اسپایرو همین نکته را در تعریف
خودش از دین به عنوان «یک نهاد مشتمل
بر کنش متقابل الگو شده از لحاظ فرهنگی
با موجودات فوق بشری مفروض از حیث
فرهنگی» متذکر می‌شود. جامعه‌شناسی
تفسیری در اتخاذ تعریف کنش‌گر از
موقعیت، نیازمند این است که جامعه‌شناس
هر آن چه را که «از حیث فرهنگی مفروض
است» جدی تلقی کند.

برای طرح‌ریزی رویکرد مورد نظر من
در مسئله تعریف دین و بدان وسیله
مشخص کردن دلایلی که برای گنجاندن
اسلام به نحوی مناسب به عنوان یک
موضوع درون جامعه‌شناسی دین هست،
مدعی شده‌ام که وبر با انکار نیایش به‌عنوان
یک کنش اجتماعی، در پیروی از منطق
جامعه‌شناسی تفسیری خاص خود تصور

ورزید. همچنین می‌توان نشان داد که وبر با
گنجاندن مراد اجتماعی بین فرد پیرو
کالوین و خدای او در استدلال خود درباره
«دعوت»^{۱۹} پروتستانی به گونه‌ای ناسازگار
عمل کرده است. پیشرفت‌های معاصر در
حوزه انسان‌شناسی نظری که مستلزم
ارزیابی مواجهه‌های الهی - بشری به‌عنوان
«روابط اجتماعی» است، مؤید این انتقاد از
وبر است. علی‌رغم این استدلال‌ها، باز هم
چه بسا برخی جامعه‌شناسان نسبت به
ارزش شرح شوتز درباره روابط اجتماعی
غیرمستقیم یا رویکرد تیلور - اسپایرو در
مسورد رابطه بین کنش‌گران بشری و
«موجودات فوق بشری» که به لحاظ
فرهنگی مفروض هستند» مردد بمانند.
جامعه‌شناسانی که با چارچوب تحلیل اقامه
شده به وسیله دورکیم و وبر متقاعد باقی
می‌مانند ممکن است بخواهند ادعا نمایند
که جامعه‌شناسی روابط اجتماعی انسان -
خدا بر نقطه نظر فایده‌گرایانه روابط
«انمی»^{۲۰} مبتنی است که در آن انسان‌ها در
یک جهان خصوصی با خدای خودشان
«کنش» می‌کنند. این نتیجه دیگر را نیز
می‌توان گرفت که چنین رویکردی اجازه
می‌دهد که ایده‌نالیسم قدیمی از طریق درب
دیگر نظریه جامعه‌شناختی به آهستگی
وارد شود. در مقابل هر دو انتقاد فرضی،
باید تلاش کنم که نشان دهم روابط انسان -
خدا فی حد ذاته استفاده جامعه‌شناسانه
اصیل و مهمی دارند، که اعمال این روابط
مستلزم یک چارچوب اجتماعی یا عمومی
اساسی است و در نهایت، این مواجهه‌ها را
در صورت لزوم می‌توان براساس فرض‌های
«مادی‌گرا» تفسیر کرد.

در جهان روزمره کنش متقابل اجتماعی
می‌توانیم به‌طور گسترده بین دوگونه
موقعیت‌های کنش شامل موقعیت‌های قابل
پیش‌بینی، ساده و روان و موقعیت‌های
مسئله‌آفرین، یغرنج و پردردسر تفکیک قابل
شویم. کنش‌های متقابل با دوستان،
هم‌طرازان و معاشران معمولاً مستلزم
موقعیت‌هایی است که خود در آن از آگاهی
و تجربه گذشته‌ای که درباره سبک‌ها و
سلیقه‌ها، سرگذشت‌ها و موقعیت اجتماعی

«دیگر» های متعدد دارد به منظور اجرای موفقیت آمیز عمل در زمان حاضر بهره می گیرد. در طول زمان، «خود» و «دیگر»، تصاویر اجتماعی دقیقی درباره یکدیگر می سازند که به آنها اجازه می دهد تا بر اساس اعتماد و اطمینان به عمل متقابل دست بزنند. موقعیت متضاد با این، در کنش متقابل ما با بیگانگان، با مردمی از فرهنگ های دیگر، با افرادی از حیث پایگاهی برتر، و بالاتر از همه با کنشگران فوق بشری یافت می شود که «فضای اجتماعی» آنها کاملاً متفاوت از فضای «خود» تلقی می شود. در چنین زمینه هایی برای «خود» مشکل است که به دانش قبلی، به اعتماد، به امور خودی خودی و بدیهی و به فرضیات عمومی اتکا کند. آن چه که به راستی در مورد این زمینه های پیچیده جالب است، بر تکنیک ها و استراتژی هایی متمرکز است که «خود» به منظور فایز آمدن بر موقعیت خویش به پرورش آنها می پردازد.

شوتر مشاهده کرد که وقتی با کنشگران دور و بی نام سروکار داریم به طبقه بندی آن گونه کنشگران توسل جسته و سعی در کنش با این «دیگران» بر اساس آن طبقه بندی ها می نماییم. ما در کنش های متقابل با کارمندی بی نام، بازرسان مالیاتی و مأمورینی از پلیس وارد می شویم که قبلاً نوع شناسی های مشترکی در اختیار دارند و طرحی کلی از رفتار مناسبی که از آنان انتظار می رود در ذهن ما هست. هورتون استدلال کرد که در کنش متقابل با موجودات فوق بشری که حائز برتری پایگاهی نسبت به کنشگران بشری هستند نیز همین گونه قالب بندی عقیده وجود دارد. در پرتو این گونه تعبیرات پیش نهادی از شوتر و هورتون، می توان مدعی شد که خداشناسی ها مجموعه هایی از طبقه بندی ها هستند که برای مؤمن این امر را مطرح می سازند که درون مواجهه های دینی با چه نوع خدایی ممکن است رابطه یابد، چه نوع رابطه ای را ممکن است با چنین خدایی انتظار داشته باشد و چه شکلی از سبک کنش متقابل را می توان

متناسب دانست. با چنین تعابیری کاملاً امکان دارد که تقسیم بندی دوگانه و بر یعنی جهت گیری زاهدانه^{۲۲} و عرفانی^{۲۳} را نوع بندی هایی خداشناسانه دانست که به سنخ های بدیل خدا و روش های کنش ملازم هر یک اشاره دارند. فرد کالوینی مورد نظر و بر کنشگری اجتماعی بود که نوع بندی خدا نزد او خدایی بود دور از دسترس و قدرتمند که به استدعا و درخواست پاسخ نمی داد و سرنوشت کنشگران بشری را از روز ازل مقدر نموده بود. در چنین موقعیتی توصیه عملی نسبت به کار زاهدانه در این جهان تنها توصیه ممکن بود. برای و بر، انسان عارف، خدا را به گونه ای کاملاً متفاوت طبقه بندی نمود. در سنت عرفانی خدا هنوز قدرتمند است، اما این سنت مجموعه ای از اعمال را تعیین می کند که از آن طریق فرد معتقد می تواند به وسیله یک اتحاد عارفانه خود را در موجود برتر مستغرق سازد. در سبک برقراری ارتباط کنشگرا زاهد همچون ابزار خدا دیده شده بود، در حالی که انسان عارف در نقش یک ظرف ظاهر گردید. این گونه نوع بندی های خداشناسانه این موضوع را که چه نوعی از کنشگر فوق بشری در میان است و چه پاسخ هایی مناسبند طرح کردند. این خداشناسی ها، به عنوان الگوی دینی کنش مناسب، تفاسیر خودانگیز کنشگران بشری نبودند که توانسته باشند از تجربیات مذهبی استنباط شوند. برعکس، نوع بندی های مذهبی جنبه هایی از فرهنگ مذهبی هستند که به وسیله گروه های اجتماعی معین تصاحب گردیده و حفظ شده اند. من در این مدعا از برخی فلاسفه دین در مورد آن چه که نظریه قالبی^{۲۴} تجربه دینی نامیده اند، پیروی می کنم. این نظریه اظهار می دارد برای این که کسی دارای تجربه ای از خدا (یا هر موجود فوق بشری دیگر) باشد بایستی قبلاً دارای چارچوب یا قالبی از مفاهیم بوده باشد تا بتواند به آن وسیله این گونه تجربه ها را تفسیر کرده و مثلاً بین دندان درد، شور شهوانی و عشق ورزیدن نسبت به خدا تفکیک قایل شود. ما نمی توانیم طبیعت، موجودات

بشری یا خدا را به صورت خام و خالی الذهن تجربه نماییم چون برای انجام این کار پیشاپیش فرض می کنیم که می دانیم چه چیزی «خام» و نقطه مقابلش «رسیده» یا «پخته» به تعبیر لویی اشتراوس فرض خواهد شد. کنشگران بشری که طبقه بندی های گروه های مختلف اجتماعی را تحصیل کرده اند - کاتولیک ها، هندوها یا صوفی ها - آماده اند تا کنش های متقابل متناسب را با «دیگر» های الهی متناسب داشته باشند. از این رو کاتولیک ها بصیرت های دینی مریم را دارند، اما جهان ولسی را؛ هندوها کریشنا را دارند اما ندرتاً خدای آگون را. این سخن به آن معنی نیست که مواجهه های دینی تماماً به وسیله فرهنگ گروه، فشار جامعه و زمینه اجتماعی تعیین می شوند. هر کنشگر اجتماعی که درون یک سنت یا جنبش اجتماعی - دینی قرار دارد، احتمالاً با یک سلسله دسته بندی های موجودات فوق بشری که انواع بدیل کنش دینی را مطرح می سازد روبه رو است. احتمالاً وضع به این قرار خواهد بود که گروه های اجتماعی قدرتمند فقط سلسله محدودی از آلترناتیوها را آلترناتیوهای مشروع و ارتدوکس قلمداد می کنند. در تمامی فرهنگ ها جز ابتدایی ترین آنها هر گروه و هر فرد، اصولاً دارای حق انتخاب نسبت به نوع بندی ها، شمایر و سبک های دینداری است.

علاوه بر نوع بندی ها، وقتی که کنشگران مذهبی با مشکلات کنش متقابل با «موجودات معنوی» که از حیث فرهنگی تعریف شده اند مواجه می شوند، اغلب به واسطه هایی توسل می جویند که دارای آگاهی ویژه درباره دسترسی به چنان «موجودات» می باشند. دو دسته وسیع از آن گونه واسطه ها وجود دارند. آنان می توانند خود موجوداتی فوق بشری باشند که در مقایسه با خدایان برتر، از درجه روحانیت کمتری برخوردارند. در الهیات مسیحی سنتی، فرشتگان، پیام آورانی بودند که می توانستند حائلی باشند در حد فاصلی که انسان ها و خداوند را از هم جدا

می‌ساخت. در اسلام چنان که خواهیم دید، جبرائیل، فرشته مقرب، قرآن را به حضرت محمد(ص) ابلاغ نمود. شق دیگر این است که واسطه‌ها کنش‌گران بشری باشند که یا به دلیل آموزش خاص خود یا به دلیل موهبت‌های کراماتی (کاریزمایی) قادر به ترجمه نشانه‌ها، نمادها و ارتباطات الهی برای سایر عاملین بشری می‌باشند. روحانیون، انسان‌های مقدس، الهیون^{۲۵} و روشن‌بینان^{۲۶} به عنوان مفسرانی که زبان‌های الهی را به شکل دنیایی برگردانده‌اند، از زمان‌های گذشته در کار بوده‌اند. عاملین بشری با استفاده از خدمات این «زبان‌دانان»^{۲۷} است که توانسته‌اند با دشواری‌های تجربه اجتماعی غیرمستقیم درباره پدیده مذهبی روبه‌رو بشوند.

سرانجام می‌توان کثرت همانندی‌هایی را یادآور شد که از آن طریق عاملین بشرین براساس تجربه اجتماعی مستقیم خودشان تلاش در انجام مقایسه‌هایی با تجربیات دینی را دارند. همه ما دارای یک «زبان طبیعی» هستیم که به آن وسیله قادر به تصور روابطی نظیر عشق، دوستی، کینه و اعتماد می‌باشیم. اصولاً همه ما قادر به کسب واژگان متناسب برای اجرای وظایف و کنش‌های اجتماعی هستیم. وقتی در یک زبان دارای مهارت شده باشیم، خواهیم توانست از طریق پیش‌نهاد، اظهار نظر، امتناع و رعایت، میزان نامحدودی از فعالیت‌های اجتماعی را به مرحله اجرا درآوریم. استدلال من این است که هیچ زبان «طبیعی» قابل مقایسه‌ای وجود ندارد که ما را به عمل متقابل با موجودات فوق بشری قادر سازد. راهی که به آن وسیله ما با موجودات فوق بشری از طریق نماز، دعا یا مناسک ارتسباط برقرار می‌کنیم تابع^{۲۸} واژگانی است که با کنش متقابل بشری منطبق است. دوستی خداوند یا خشم وی را به واسطه استنباط از زبانی که با روابط پدر-فرزند در تعبیرات بشری تناسب دارد، درمی‌یابیم. زبانی که رابطه بین انسان و خدا را در عهد عتیق توصیف می‌کند، تابعی است از زبانی که برای توصیفات روابط اساسی انسان‌ها با هم (و با حیوان‌ها) در

جامعه شبانی متناسب بود. از آن‌جا که هیچ زبان دینی اصیل^{۲۹} وجود ندارد، عاملین بشری در حین سرورکار داشتن با دیگرهای^{۳۰} فوق بشری باید به آن دسته از واژگانی مراجعه کنند که برای توصیف شیوه‌های مسلط کنش متقابل درون جامعه خاص خودشان مورد استفاده قرار می‌دهند. نسبتاً روشن است که آن چه من این‌جا اظهار می‌دارم تفسیری است از نظریه مارکس که «دین» محتوایی از خود ندارد و حیاتش نه از آسمان، بلکه از زمین است و وقتی که واقعیت وارونه‌ای که دین نظریه آن است متلاشی شود، آن نیز به خودی خود سقوط می‌کند. به بیانی وسیع، ممکن است برای توصیف نابرابری‌های پایگاهی بین انسان‌ها و خدایشان از زبانی که جامعه با آن روابط انسانی تبعیت و سلطه را ابراز می‌دارد، استفاده شود. در جوامع فئودالی، نظم سلسله‌مراتبی بین انسان‌ها، فرشتگان، فرشتگان مقرب و خدا، اساساً خود یک مفهوم فئودالی دارد. به همین ترتیب، مارکس اظهار داشت که در جامعه سرمایه‌داری که کار بشر به صورت کالاها شیثیت می‌یابد و کار فردی به یک استاندارد انتزاعی کار نامتماز بشری تقلیل پیدا می‌کند، «مسیحیت، با آیین موجود بشری انتزاعی خود، مناسب‌ترین دین است، بالاتر از همه، مسیحیت در صورت‌های بورژوایی تکامل خود، مثل پروتستانتیسم، دین طبیعی^{۳۱} و نظایر آن» از این حیث مناسب است. در چنین جامعه‌ای خدا به عنوان «خداوندگار من سرمایه» طبقه‌بندی می‌شود. با رشد نهادهای پارلمانی، وضع قانون رفاه و تعهد نسبت به ایدئولوژی‌های طرفدار تساری انسانی، چندان تعجبی ندارد که مسیحیان معاصر نمی‌توانند توصیفی از خدا به عنوان یک حاکم مطلق را بپذیرند. حضرت عیسی(ع) که زمانی به مثابه آقا و ارباب^{۳۲} در جامعه‌ای بود که روابط اجتماعی انسان دارای چنان سرشتی بود، در جامعه‌ای که در آن با تجاری شدن تمامی روابط بشری آشنا هستیم، مبدل به سوپر استار شده است. تقلیل پایگاه کنش‌گران الهی احتمالاً در آمریکا که جین

راسل خدا را یک صنم زنده^{۳۳} یاد می‌کند، بیش از همه پیش رفته است.

زبان‌های «طبیعی» روابط اجتماعی انسان، ماده‌ای را فراهم می‌سازند که به آن وسیله عاملین بشری قادر به مفهوم‌سازی برای روابط غامض و حیرت‌آور بین کنش‌گران فوق بشری و انسان می‌شوند. از آن‌جا که این عاملین فوق بشری دارای رجحان پایگاهی نسبت به انسان‌ها هستند، زبان مرادده دینی به احتمال خیلی زیاد از واژگانی برگرفته می‌شود که ما از طریق آن‌ها به توصیف قشریندی پایگاهی انسان‌ها می‌پردازیم. این رابطه بین معیارهای اجتماعی و مذهبی احترام را نه مارکس یا وبر، بلکه تورستن ویلن به بهترین وجهی درک کرده است. در جامعه‌ای که مزیت و برتری^{۳۴} به وسیله آسودگی و فراغت بال اندازه‌گیری می‌شود، کنش‌گران الهی در قله طبقه ممتاز قرار می‌گیرند:

«الوهیت باید دارای خوی زندگی متین و منحصر به فرد و سلوک توأم با فراغ بسال باشد... فرد عابد توصیف‌کننده کلام الهی، بدیهی است که در برابر تصور مستمعین خود با ابهتی همراه با سخاوت و گشاده‌دستی ظاهر می‌شود که نشانی است از وفور و قدرت و به وسیله شمار زیادی از خدم و حشم احاطه گردیده است... این دسته پندگاران نشانگر آسودگی و فراغت بال هستند، وقت و همت ایشان غالباً با بازگویی از نظر اشتغالی غیرمولد و یزگی‌ها و برجستگی‌های شایسته الوهیت اشغال شده است.»

از آن‌جا که قشریندی اجتماعی پیوستگی نزدیکی با قدرت اقتصادی دارد، می‌توان توقع داشت که بین شیوه مسلط تولید اقتصادی و ساختار روابط انسان - خدا همبستگی وجود داشته باشد. چنین نقطه‌نظری لزوماً شکنی از جبرگرایی اقتصادی خام نیست. هر طبقه و هر گروه اجتماعی دارای تجربه و دیدگاه متفاوتی نسبت به نابرابری‌های اجتماعی است و از این رو هر جامعه دارای شماری از سنت‌ها،

نشوری‌ها و واژگان آلتروناتیو قشریندی اجتماعی می‌باشد. بنابراین، یک کنش‌گر اجتماعی می‌تواند اصولاً بین یک رشته از واژگان دست به گزینش بزند که به آن وسیله قادر به توصیف جهان مذهبی خود بشود. برای مثال، یک کنش‌گر اجتماعی طبقه پایین می‌تواند واژگان دینی یک کنش‌گر اجتماعی طبقه متوسط را بپذیرد، نفی کند و یا اصلاح نماید. در شرایطی که زبان روابط انسان - خدا مستقیماً به وسیله ساختارهای اقتصادی و اجتماعی تعیین نمی‌شود، ساختار اجتماعی باید دامنه زبان‌های قابل دسترس را محدود سازد. آن چه باقی می‌ماند طرح نمودن به شیوه‌ای شماییک است که چگونه جامعه‌شناسی می‌تواند شرحی درباره روابط اجتماعی بین الله و انسان را به عنوان وجهی از جامعه‌شناسی اسلام دست و پا کند.

اعراب ملحد در دوران قبل از اسلام، با موضوع ویژه ارتباط^{۲۵} بین دنیای روزمره و عالم مقدس به درستی آشنا بودند. هر قبیله متکی به خدمات طالع‌بینان^{۲۶} (کاهن‌ها) و شعرا بود که همچون افرادی که به طور شایسته با جهان نادیده سروکار دارند، مورد توجه بودند. نظر حرفه‌ای کاهن کوشش درباره مشکلات قبیله، جرم و بیماری بود و اظهارات آن‌ها درباره این قبیل موضوعات در یک شکل موزون و فشرده (سجع) ادا می‌شد. همچنین شعرای قبیله برگزیده و تسخیرشده جن بودند و از این رو جهان معنوی با زبان شاعر سخن می‌گفت. فاصله بین این دو جهان را این واقعیت برطرف می‌کرد که جن شخص شاعر را تسخیر کرده بود و از این رو می‌توانست از طریق شاعر در حالت خلسه ارتباط برقرار کند. در حقیقت رابطه بین شاعر و جن رابطه‌ای شخصی و صمیمی بود؛ شاعر می‌توانست با یک نام خصوصی به احضار جن اقدام کند. شعرا به عنوان یک سرمایه قبیله‌ای عظیم مورد توجه قرار داشتند. لمن و نفرین شعرای قبیله‌ای در زد و خورده‌های بین قبایل نقش مهمی ایفا می‌کرد و نیز شعرا مسئولیت تصمیم‌گیری در تغییر مکان خاص قبیله در بیابان را ضمن مشاورت با

جن برعهده داشتند. با این حال، آن چه شعرا انجام ندادند، به قول وبر، ارائه یک خداشناسی دارای انسجام عقلانی درباره جهان غیرمادی بود. روابط بین ارواح مختلف و خدایان قبیله‌ای، نامعین باقی ماند. این پیام پیامبری حضرت محمد(ص) بود که با ارائه یک تفسیر عقلانی از الله به عنوان خدایی متعالی و توحیدی به این جهان‌بینی ساختاری نو داد. از آن‌جا که براساس تعریف، الله نمی‌توانست دارای شریک باشد، جن از نظر دینی بی‌اهمیت شد. وقتی گروه جن به اصطلاح از نظر اجتماعی تنزل رتبه یافتند، جهان نادیده خالی از سکنه گردید و از این رو الله توانست مالکیت مطلق داشته باشد. در عین حال، روابط بین انسان‌ها برابر گردیده بود و لذا اصولاً همه کنش‌گران بشری بدون توجه به قبیله و نژاد در برابر الله در جایگاه اجتماعی یکسانی قرار گرفتند. این امر به اینجا منتهی گردید که الله با انسان‌ها در شکلی جدید ارتباط برقرار می‌کند و نیازمند ابزارهای جدیدی برای تفسیر است.

الله با انسان‌ها از طریق آیت‌های شفاهی (الهام یا وحی) و از طریق نشانه‌های طبیعی ارتباط برقرار می‌کند. الله دائماً از طریق پدیده‌های طبیعی، که نشانه‌های (آیات) جنبه‌های مختلف سرشت او - شفقت، عدالت و قدرت سیاسی - می‌باشند، خود را آشکار می‌سازد. این قبیل آیات بدیهی مستقیماً در دسترس همه انسان‌ها می‌باشند. اهمیت این جنبه از ارتباط الله با انسان‌ها را پروفیسور ایزوتسو دریافته است: «آن‌ها می‌توانند مستقیماً و بدون هیچ واسطه‌ای در اختیار نهاده شوند، در حالی که نوع شفاهی فقط می‌تواند مستقیماً به یک شخص خاص یعنی پیامبر ارائه گردد و فقط غیرمستقیم و با واسطه به نوع بشر اعطا گردد.» با این حال در اسلام ارتباط شفاهی است که جنبه مرکزی دارد، چون مهم‌ترین واقعیت درباره الله این است که او با انسان‌ها از طریق یک زبان قابل فهم و روشن سخن می‌گوید. بنابراین موجودیت اسلام، نتیجه منطقی مستقیم سخن الله است. اگر چه این سخن مقدس، رمزآلود و

پیچیده است. به جز حضرت موسی(ع)، الله با انسان مستقیماً سخن نمی‌گوید، بلکه این کار از طریق واسطه‌ها عملی می‌گردد. قرآن از سوی الله به جبرئیل نازل گردید، فرشته‌ای که بر حضرت محمد(ص) ظاهر شد و به وی امر به خواندن نمود. پیامبر به نوبه خود عهده‌دار وظیفه حفظ و به خاطر سپردن این آیات است تا در دسترس سایر انسان‌ها قرار گیرند. بنابراین درمی‌یابیم که سخنان یک سخنگوی مرکزی که از فاصله اجتماعی عظیمی با انسان‌ها ارتباط برقرار می‌کند و تنها حجاب و حایل آن فرشتگان و پیغمبران هستند، جای آوای ضعیف درباره جن و خدایان قبیله‌ای را می‌گیرد. الله به عنوان برترین مقام بالای انسان، اطاعت و انقیاد کامل را تکلیف می‌نماید. در قرآن، این نوع نابرابری مذهبی در رابطه بین خدا - انسان به واسطه زبانی بیان می‌شود که از نابرابری‌های پایگاهی درباره روابط انسان - انسان مشتق شده است، یعنی به عنوان ارباب و بنده. واقعیت آن که الگوی چنین رابطه خدا - انسان از منابع اجتماعی متعدد گرفته شده است، اما این‌جا کافی است که روی مفهوم مسلط و شبه‌فئودالی اربابی متمرکز شویم.

در عربستان پیش از اسلام، تقابل عودکننده‌ای بین دو شکل متضاد رفتار، یعنی جهل و حلم وجود داشت. مفهوم اول به رفتار آن انسانی ارجاع می‌شود که از پذیرش هر نوع قدرت و اقتداری بر خود امتناع می‌ورزد، شهوت جنسیتش به آسانی تحریک می‌شود و کسی که بلادرنگ دست به تهاجم می‌زند. برعکس، فرد حلیم کسی است که دارای نیروی سقراطی سلطه بر خویش است و توانا بر کنترل آهنگ احساساتش می‌باشد. اگر چه ممکن بود انسان حلیم به اشتباه فردی ضعیف و کم جرأت تلقی شود، اما در حقیقت نیروی وی در کنترل بر خویشتن مبتنی بر قدرت بود. انسانی با چنین ویژگی‌ها مناسب برای حکومت بر دیگر مردمان بود، چون واجد کاردانی و مهارت سیاسی و عموماً قابل اعتماد بود؛ جهل با وجود مردانگی، نوع رهبری غیر قابل پیش‌بینی بود. چنان که

ایزوتسو متذکر شده است:

«حلم به عنوانی یکی از اساسی‌ترین و ضروری‌ترین خصایص سید یا فردی که در رأس مردان قبیله قرار دارد، به شکلی متفق‌القول به رسمیت شناخته شده و اعتبار رفیعی یافته بود و سیادت (سردستگی «قبیله‌ای») و ریاست را در دست خود داشت.»
با ظهور اسلام حلم دیگر مفهومی نبود که خواص انسانی رهبری را توصیف کند و انحصاراً برای خود الله به کار رفت. اکنون، الله در فرمان‌روایی نمودن بر آدمیان، تمامی این جنبه‌های خویشانداری را، با نشان دادن شفقت و رحمت به بشر تحت تسلط خود به نمایش می‌گذارد. ممکن است کسی به این اظهار عقیده اغوا شود که انتقال حلم از انسان به خدا نمونه‌ای روشنگر است، از اصل فویر باخ که خدا عبارت است از فرافکنی سرشت تظہیر یافته بشر، اما این جز یک ساده‌سازی مفرط بیش نیست. در اسلام ویژگی‌های حلم تا حدی از طریق جامعه مسلمان اشاعه یافته است تا آنجا که قرآن انسان‌ها را ترغیب به عمل خودداری، پرهیزگاری و شفقت‌ورزی می‌نماید. با این حال این واقعیتی است که قدرتی که متضمن کیفیت حلم است، تنها می‌تواند در اختیار الله به عنوان سید اعلا باشد. نگرش صحیح به سوی الله به عنوان خداوند، در بندگی و تواضع معنی پیدا می‌کند. انسان به عنوان بنده (عبد) از قدرت نهایی حلیم که حال به وسیله خداوند (رب) اعمال می‌شود چشم‌پوشی می‌کند.
در اسلام، الله به عنوان خدایی مطلق و دور از دسترس دسته‌بندی می‌شود که با انسان‌ها از طریق واسطه‌هایی مثل فرشتگان و پیامبران سخن می‌گوید. این رابطه اطاعت از یک کنشگر الهی دور از دسترس به صورت ارتباط بین خداوند و بنده درک گردید، اما واژگان سنتی اریایی در روابط بشری به یک موجود فوق بشری انتقال یافت. کلام خداوند در خود قرآن عینیت یافته است که، چون اسلام مداخله روحانیت را انکار کرد، اصولاً خود به طور مستقیم برای همه انسان‌ها به طور برابر قابل دسترسی است. البته اسلام عملاً از

این قاعده آرمانی به طرق مختلف منحرف گردید. چنان که قرآن به ما می‌گوید، الله خداوندی است که به وسیله قلم آموخت، آموخت به انسان آن چه را که پیش از آن نمی‌دانست، اما تقریباً تمامی بندگان این خداوند حکیم، نادان بودند. بنابراین اسلام با این که در نظریه، یک دین مساوات طلب بود، اما به صورت یک طبقه برگزیده شهری با سواد و یک اکثریت قبیله‌ای فاقد سواد طبقه‌بندی گردید. همان‌طور که ارنست گلنر مشاهده کرد، طبقه ممتاز شهری می‌توانست بدون هیچ میانجی کار رجوع به قرآن را انجام دهد، چون آنان دسترسی مستقیم به وحی نوشته شده داشتند، اما مردم بی‌سواد قبایل حاجت به خدمات واسطه‌های بشری داشتند که وحی را در یک قالب غیرلغوی ارائه نمایند. در مناطق قبیله‌ای دور از شهرها، می‌توان یک تدین عمومی را یافت که انسان‌های مقدس نشانه‌های خداوند را مجسم می‌سازند و قدرت مذهبی خود را در اعمال جادویی، معجزه‌گری و پیش‌گویی آشکار می‌نمایند. بنابراین درون اسلام یک تقابل صریح و بادوام بین دو سبک دینی متفاوت که گونه‌های مختلف فعالیت مذهبی را با یک‌دیگر ترکیب می‌کرد، بسط یافت. عرب شهری تعلیم یافته، با الله همچون یک خدای دور دست و دارای قدرت مطلق مواجه شد که قرآن و شریع واسطه‌های او بودند. در سنت دینی عامه مردم، عامل بشری محتاج خدمات یک استاد مذهبی بود که سعی در برگرداندن واقعیت اجتماعی غیرمستقیم الله به صورت یک تجربه مستقیم داشت. دو جنبش اجتماعی - مذهبی جدی، یعنی تشیع و تصوف به عنوان بدیل‌هایی برای سنت قانون‌گرایی کاتبان^{۳۷} راستگیش پدید آمدند. در اظهار عقیده راجع به آمال این قبیل جنبش‌ها، ج. اسپنسر تریمینگام خاطر نشان می‌سازد که برای برخی از مسلمانان:

«فسانون عمومی اگر چه پذیرفته شده بود، اما کافی نبود. دین تنها الهام و وحی نیست، بلکه راز و عرفان نیز هست. برای کسانی که به عنوان شیعه شناخته

شدند (طرفداران حضرت علی(ع) یا شیعه علی)، در کار جهان شخص راهنما درباره حکمت الهی، امام معصوم بود... برای کسانی که به عنوان صوفیان شهرت یافتند، امکان ارتباط مستقیم با خدا وجود داشت. رسالت ایشان در عین این‌که یک تکاپوی فردی بود، حراست از ادراک حقیقت باطنی در میان انسان‌ها نیز بود که خود موجب اعتبار یافتن شریع (قانون) گردید.»

پی‌نوشت

1. Dyadic
2. Relational
3. Behaviour
4. Monadic
5. Alter
6. Consociate
7. Ideal types
8. Habitual
9. Theodicy
10. Primitive Culture
11. Theravada Buddhism
12. Karma
13. Samsara
14. Alter
15. Ego
16. Divine Alter
17. Feedback
18. Cross Cultural
19. Calling
20. Atomistic
21. Stereo typing
22. Ascetic
23. Mystical
24. Matrix Theory
25. Diviners
26. Seers
27. Hinguisis
28. Parasitic
29. Indigenous
30. Alters
31. Delsm
32. Lord
33. Livin doll
34. Excelence
35. Communication
36. Soothsayers
37. Scribes