

نگاهی انتقادی به ارتباط دانش و دین در جامعه‌شناسی دین ماکس وبر

امیر صادقی*

منصور نصیری**

چکیده

در این نوشتار می‌کوشیم تا ضمن استخراج دیدگاه وبر درباره ارتباط دانش و دین به عنوان یکی از مهمترین نظریات او، توضیح دهیم که چگونه این دیدگاه که خود مبتنی بر جامعه‌شناسی دین وبر است، به تعارض میان دانش به معنای اعم آن (شامل علوم طبیعی و انسانی) و دین خواهد انجامید. این مقاله شامل پنج بخش اصلی است: در بخش اول (مقدمه) نقشه روابط ممکن بین دانش (علم) و دین را طرح می‌کنیم و سپس در بخش دوم جایگاه وبر به عنوان یکی از قائلین به تعارض بین دانش و دین در آن نقشه را مشخص خواهیم کرد. در بخش سوم مقاله، انتقادات وارد بر دیدگاه وبر با نگاهی به نظریات ولترستورف طرح خواهند شد و نهایتاً در بخش چهارم با نگاه انتقادی به موضع وبر، راه‌حلی برای آنچه او تعارض بین دانش و دین می‌خواند ارائه خواهیم کرد. این راه‌حل، مسیری است که به علمای دین و دانشمندان امکان می‌دهد از هر دو ساحت اندیشه بشر یعنی دانش و دین، به نحوی روش‌مند و فلسفی در ساختار شناخته‌شده جامعه‌شناختی بهره‌برند و در عین حال با یکدیگر گفت‌وگو کنند. بخش آخر این نوشتار نیز به نتیجه‌گیری بحث و بیان رابطه دانش جامعه‌شناسی و دین با توجه به مقدمات ذکر شده در مقاله اختصاص خواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: ماکس وبر، تعارض دانش و دین، جامعه‌شناسی دین، افسون‌زدایی، نیکلاس ولترستورف، گفت‌وگوی دانش و دین.

* دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران، amir.sadeqi@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه دین دانشگاه تهران، nasirimansour@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۵

۱. مقدمه

شاید بتوان رد نخستین نگرش‌های غیردینی به عالم را در سال‌های آغازین قرن هفدهم میلادی جستجو کرد، چراکه تا پیش از آن به نحوی در هر دوره تاریخی، شناخت عالم طبیعت در سیطره جهان‌شناسی دین حاکم بود. در قرن هفدهم و با تحولی که در علم ریاضی روی داد، نخست علم نجوم و سپس فیزیک دست‌خوش تحولی بنیادین شدند. ابتدا کپرنیک و گالیله با طرح نظریه خورشیدمرکزی به جای نظریه زمین‌مرکزی جغرافیای عالم را که پیش از آن دین انحصار ترسیم آن را داشت، تغییر دادند و سپس نیوتن با ارائه قوانین فیزیکی روابط بین اشیا و چگونگی وقوع رویدادهای طبیعی را شرح داد. این در حالی بود که پیش از این هرگونه تفسیری از طبیعت بنا بر تفسیر دین حاکم در ید قدرت الهی صورت می‌گرفت. این نگرش تا قرن بیستم ادامه پیدا کرد و به قول وبر در *دانشمند و سیاستمدار* تا آنجا رسید که اعتقاد غالب بر آن شد که هیچ قدرت اسرارآمیز و پیش‌بینی‌ناپذیری که در جریان زندگی مداخله کند وجود ندارد (به نقل از فروند، ۱۳۸۳: ۱۹).

هرچند واکنش کلیسای حاکم به گالیله و کپرنیک بسیار شدید بود و در زمان خود آن‌ها را منزوی کرد، اما چرخشی که به حرکت درآمده بود هرگز متوقف نشد و اندک‌اندک با شتاب هرچه بیشتری سرعت گرفت. این نگرش مکانیکی سبب شد چنان‌که به نظر آید که طبیعت در حال ایستادگی در مقابل دیدگاه‌هایی است که پیش از این با توسل به امور دینی به تبیین عالم می‌پرداختند. هیوم چهره شاخص این دوره، نماینده تام تجربه‌گرایی و انکار هر آن چیزی بود که ورای تجربه می‌دانست. تأثیر هیوم بر معرفت‌شناسی آنچنان عمیق بود که اکنون با گذشت بیش از دو سده، بخشی از دین‌مداران نیز می‌کوشند با همان مرکزیت «تجربه» به تبیین دیدگاه خود بپردازند. شاید در دسترس‌ترین نمونه برای این ادعا بسط استدلال تجربی از جمله برهان نظم یا قرائت خاصی از تجربه دینی باشد. جدای از روش علمی که عمق نفوذ آن موضوعی حائز اهمیت است، محتوای دانش علمی نیز دامنه وسیعی پیدا کرده که داعیه‌دار تسلط بر گستره عظیمی از امور شد، یعنی تقریباً شامل تمامی آنچه فهم بشر به آن دسترسی دارد. بلافاصله پس از هیوم و نیوتن، این کانت بود که پا به عرصه فلسفه گذاشت و با جدا کردن حوزه عقل عملی و نظری و کنارگذاشتن دین و احکام آن از قلمرو «فهم بشر» آخرین پایه‌های کنار گذاشتن دین از تبیین طبیعت محکم شد. این روند

که پس از روشنگری شتابی چشم‌گیر داشت تا دوره معاصر کم‌وبیش به رشد خود ادامه داد تا اینکه در این دوره برخی متفکران که خلاً دین را در زندگی روزمره بشر احساس کرده بودند به بازسازی این ارتباط همت گماردند.

نتیجه آنکه در واقع اصل نزاع که با برخی مسائل عملی در حوزه علم پیش آمده بود با دیدگاه‌های معرفت‌شناختی استحکام پیدا کرد و در تمامی شئون دانش بشری ساری شد؛ در نهایت هم با رویکردهای علمی کوشش‌های مجددی برای بازگرداندن دین به حوزه زندگی آغاز شد و به نظر می‌رسد شاید زمان استحکام‌یافتن پایه‌های معرفتی این رویکرد فرا رسیده باشد.

با توجه به پیشینه این مسأله، از یک نگاه می‌توان رابطه بین دانش و دین را متأثر از تقسیم‌بندی ایان باربور در چهار دسته بررسی کرد:

۱. تعارض علم و دین؛ ۲. استقلال یا جدایی علم و دین (و به تعبیر نسی مورفی، دو جهان بودن علم و دین)؛ ۳. وحدت علم و دین؛ ۴. تعامل یا همیاری علم و دین (Barbour, 1990, Part 1).

با توجه به آنکه این نوشتار در پی بررسی رابطه دانش (چه طبیعی چه انسانی) با دین در بستر جامعه‌شناسی دین است، همچنان تقسیم‌بندی باربور بهترین راهنما برای ادامه تحقیق است. از همین روی با در نظر گرفتن اهداف نوشتار حاضر از این تقسیم‌بندی برای روشن کردن مسیر پژوهش استفاده خواهیم کرد.

۱. تعارض (conflict): شرط اول تعارض میان دو امر این است که در یک یا چند مورد از موارد موضوع، روش، یا غایت، بین آن دو امر اشتراکی فرض کرده باشیم، که در آن اشتراک به تعارض رسیده باشند. در مورد دانش بشری و دین نیز تعارض وقتی ممکن خواهد بود که به نحوی این اشتراک قابل تصور فرض شود. به عبارتی «وقتی موضوعات خاص الهیات شامل همان پدیده‌های فیزیکی و طبیعی‌ای باشد که علم بررسی می‌کند، صحنه برای رقابت مهیاست» (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۳۶۲). در واقع کسانی وارد میدان تعارض می‌شوند که در دو سوی افراطی علم و دین قرار دارند:

دو گروه به تعارض علم و دین اعتقاد دارند: ماده‌انگاری علمی (scientific materialism) و نص‌گرایی (Biblical literalism). هر دو گروه معتقدند که تعارض جدی بین علم و عقاید دینی وجود دارد، ماده‌انگاران علمی از علم شروع می‌کنند اما نهایتاً به مدعیات

فلسفی می‌رسند، نص‌گرایان نیز از الهیات به مدعیاتی درباره موضوعات علمی می‌رسند (Barbour, 1990: 10).

به این ترتیب است که افراطیان هر دو دیدگاه مرزهای مدعیات خود را نادیده می‌گیرند و از ادعای خود تجاوز می‌کنند.

۲. استقلال (independence): حامیان این دیدگاه معتقدند که علم و دین دو حوزه کاملاً مستقل و خودمختار هستند. هر یک از این دو، حوزه خود، روش خود، هدف خود و به قول بعضی زبان خود را دارد. بنابراین باید زبان و کاربرد متفاوت علم و دین را در نظر داشته باشیم (Barbour, 1990: 16). با این دیدگاه امکان هرگونه تعارضی میان علم و دین از بین می‌رود، اما مسائل دیگری به جای آن رخ می‌نمایند. شاید نخستین حامی این دیدگاه گالیله باشد که روش و غایات علمی را از روش و غایات دینی مجزا دانست و هر کدام را صاحب جهانی مستقل معرفی کرد. پس از او کانت است که با طرح دو حوزه دین و اخلاق از یک سو و علم و معرفت از سوی دیگر بین این دو جهان تفاوت معرفتی و شناختی قائل شد و یکی را متعلق به عالم عقل و معرفت و دیگری را متعلق به جهان عمل و اخلاق دانست. از مهمترین موضوعاتی که ذیل تباین علم و دین مطرح می‌شود تفاوت پرسش از «چرایی» و پرسش از «چگونگی» است که اولی را مربوط به حوزه دین و دومی را مربوط به قلمرو علم می‌دانند. از دیگر حامیان این دیدگاه می‌توان به کارل بارت، کرکه‌گور، بولتمان، نوراتودکس‌ها، نوویتگنشتاینی‌ها، پوزیتویست‌ها و اگزیستانسیالیست‌ها اشاره کرد. اما این دیدگاه پاسخ قانع‌کننده‌ای برای پرسش‌های مرزی^۳ که دو حوزه به آن‌ها اشتغال دارند عرضه نخواهد کرد، و اتفاقاً همین پرسش‌های مرزی از اساسی‌ترین مسائل بشری در جهان‌شناسی و جهان‌بینی او هستند. نکته دیگر اینکه به صرف آنکه علم هنوز نتوانسته برای «چرایی» عالم پاسخ قانع‌کننده‌ای بیابد نمی‌تواند دلیل کافی برای تأسیس رشته‌ای به غیر از علم باشد.

۳. وحدت (integration): حامیان این دیدگاه، دو زبان برای بشر را برنمی‌تابند و معتقدند که انسان با یک زبان واحد در مقابل تجربیات خود از جهان لب به سخن می‌گشاید و فاصله زبانی بین دو جهان برای یک انسان مقدور نیست.

طرف‌داران یکپارچگی علم و دین معتقدند که علم و دین هر دو ادعاهای معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی درباره واقعیات و رای جهان انسان‌ها دارند. ما نمی‌توانیم با زبان‌های نامربوط خشنود باشیم، اگر آن‌ها هم به یک جهان مربوط نباشند. اگر بخواهیم یک تعبیر

سازگار از تمامی تجارب خود داشته باشیم باید به دنبال یک جهان بینی وحدت بخش برویم. ما زندگی را نه به صورت بخش های مستقل، بلکه به صورت یک کل تجربه می کنیم (گلشنی، ۱۳۸۵: ۵۴).

بنا بر این دیدگاه از آنجا که ما در جهانی واحد زندگی می کنیم و علم و الهیات هر دو در تلاش برای تبیین در همین جهان واحد هستند، پس نمی توانند بیگانه از هم و همچون دو جزیره بدون اتصال در دو عالم متفاوت باشند. حامیان این دیدگاه معتقدند «هیچ یک از این دو نیازی به یکدیگر ندارند، اما ما به هر دو نیازمندیم تا فهمی کامل داشته باشیم» (گلشنی، ۱۳۸۵: ۵۶). این دیدگاه که ممکن است برای کسانی که ضمن حفظ حدود علم و دین به دنبال آشتی میان آن‌ها هستند خوشایند باشد، خود با این مشکل بنیادین دست به گریبان است که در صورت التزام به چنین وحدتی، تناقضات واضح میان آرای این دو حوزه در خصوص موضوعی واحد^۵ را چگونه می توان با صرف نگاه متفاوت آن‌ها توجیه کرد؟ آیا همین نگاه متفاوت خود ناشی از دو جهان بینی متفاوت نیست که نهایتاً دلالت بر دو جهان متفاوت دارد؟

۴. تعامل^۶: معتقدان به این دیدگاه ضمن آنکه بر تفاوت روشی و حتی غایتی علم و دین صحه می گذارند، زمینه های ظهور و بروز آن‌ها را در مواردی مشترک می دانند، و در این موارد آن‌ها را یار و یاور یکدیگر می دانند و بر این باورند که علم و دین می توانند در گفتگویی سازنده نقش مکمل را برای یکدیگر بازی کنند.

اینها معتقدند که بین علم و دین زمینه های مشترک برای گفتگو هست و آن‌ها می توانند از تجارب یکدیگر بهره مند شوند. [...] سؤالات مربوط به مبدأ و منتهای جهان که در کیهان شناسی مطرح می شوند از این قبیل هستند (گلشنی، ۱۳۸۵: ۵۳).

این نگرش در بین اندیشمندانی که به دنبال راه حلی برای حل مسأله علم و دین بدون کنار نهادن یکی از این دو بوده اند مقبولیت بیشتری داشته و طیف وسیعی از اندیشمندان از فیزیکدانانی نظیر ماکس پلانک و متکلمینی نظیر پاننبرگ گرفته تا فلاسفه پویشی از این دیدگاه دفاع کرده اند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۳۷۰-۳۷۳).

چنانکه توضیح آن خواهد آمد، دیدگاه ماکس وبر در دسته نخست این تقسیم بندی جای خواهد گرفت و در ادامه تلاش می شود از طریق دسته چهارم تقسیم بندی فوق، این نگرش نقد و بررسی شود. در ادامه بحث، نخست دیدگاه خاص جامعه شناسانی دین وبر در این خصوص را شرح می دهیم، سپس در مقام نقد و پاسخ به اشکالات وبر، با نگاهی به آرای

یکی از منتقدان او نیکولاس ولترستورف^۷ (Nicholas Wolterstorff (1932-))، نکات انتقادی طرح خواهد شد و نهایتاً نتیجه‌گیری بحث ارائه می‌شود.

۲. وبر و تعارض علم و دین

ماکس وبر (1920-1964) که بیشتر از دیدگاه جامعه‌شناسی دین، به موضوع تعارض علم و دین نگریده است صاحب نفوذ عمیقی در تفسیر تجدد (modernity) در عصر حاضر است، و بر تعداد زیادی از متفکران بعد از خود تأثیر مستقیم و غیر قابل چشم‌پوشی داشته است، به نحوی که برای مثال ولترستورف معتقد است:

عمیق‌ترین و قوی‌ترین تفسیر تجدد از ماکس وبر برجای مانده است. بر اساس این نظریه ماهیت تجدد، نخست در شکل‌گیری حوزه‌های متفاوت عمل در قلمرو اجتماعی و حوزه‌های متفاوت ارزش در فرهنگ مطرح و سپس در دامنه گسترش عقلانیت در این حوزه‌ها عنوان می‌شود (Wolterstorff, 1996: 95).

وبر که تجدد را نماینده و نمایاننده عقلانیت در تمامی حوزه‌ها معرفی می‌کند، طبیعتاً در حوزه دین نیز با چنین عینکی به موضوع نگاه خواهد کرد.^۸ از دیدگاه وبر دین از مبنا با ابعاد گوناگون زندگی جدید (modern) در تعارض است و نمی‌تواند در مسیر پیشرفت بشر تأثیر مثبتی داشته باشد. «تعارض خودآگاهانه دین با دیگر ابعاد زندگی، در آنجایی که دین با حوزه دانش عقلانی روبه‌رو می‌شود، از همه جای دیگر قوی‌تر و اصولی‌تر است» (وبر، ۱۳۸۷: ۴۰۲)، اما محل اصلی وقوع تعارض بین علم و دین از نگاه وبر معجزه است، جایی که دست خداوند توسط علوم تجربی از جهان کوتاه می‌شود و نظام‌های علی و معلولی جانشین آن می‌شود.

تعارض میان دین با دانش عقلانی مشخصاً در جایی برجسته می‌شود که دانش عقلانی و تجربی به طور مستمر از جهان افسون‌زدایی کرده و آن را همچون سازوکاری علی به تصویر کشیده است. زیرا در چنین صورتی، علم با این اصل بنیادین که جهان تحت اراده خداوند است، و لذا دارای معنا و جهت‌گیری اخلاقی خاصی است در تقابل واقع می‌شود (همان: ۴۰۳).

اما برای مطالعه دقیق‌تر آرای وبر لازم است مقدمات مورد نظر او را برای ارائه این دیدگاه بررسی کنیم. همانطور که پیش از این در توضیح نسبت «تعارض» بین علم و دین

اشاره شد شرط اول تعارض بین دو امر وجود اشتراک است، از همین روی بحث دربارهٔ مقدمات آرای وبر را از نقطه اتصال علم و دین آغاز خواهیم کرد و علت افتراق آنها، که در واقع محل شروع نزاع تعارض بین علم و دین است، بررسی خواهیم کرد. پس از تبیین اشتراکات بین دانش و دین در نظر وبر، تفاوت‌های آنها مورد بررسی قرار خواهد گرفت. شایان ذکر است که این دسته‌بندی با این ترتیب به‌صراحت در آثار وبر وجود ندارد. با کنار هم نهادن دیدگاه‌های او در کتاب دین، قدرت و جامعه و مرتب کردن آنها در جهت هدف این نوشتار، پنج نقطه اتصال استخراج شدند و ذیل دو عنوان «قدرت روحانیان دینی» و «ماهیت عقلانی اخلاق دین» در جهت تبیین اتصال دانش و دین از نگاه وبر نظم یافتند.

۱.۲ اتصال دانش و دین

۱.۱.۲ قدرت روحانیان دینی

- علی‌رغم تعارض ظاهراً آشتی‌ناپذیر دانش و دین، مذاهب نبوی و روحانی‌محور بارها با خردورزی عقلانی رابطه نزدیک پیدا کرده‌اند. یک مذهب هرچه از عناصر جادویی و نیز از عرفان صرفاً مراقبه‌ای کمتر در خود داشته باشد و در عوض از «آموزه» (doctrine) بیشتر بهره‌مند باشد، نیازش به احتجاج عقلانی افزایش می‌یابد.

- دین هرچه بیشتر به کتاب و آموزه وابسته می‌شد جنبهٔ ادیبانه آن بیشتر قوت می‌گرفت و در برانگیختن تفکر عقلانی و آزاد از نظارت روحانیان مفیدتر واقع می‌شد.

- پیامبران از میان مردمان عامی (غیرروحانی) متفکر که ظهور کردند، پیامبرانی که با روحانیان زمان خود خصومت می‌ورزیدند؛ علاوه بر این، عرفا که در جستجوی رستگاری مستقل از روحانیان و فرقه‌گرایان بودند، و شکاکان و فیلسوفان که اصولاً با ایمان عناد داشتند، همگی از میان غیرروحانیان برمی‌خاستند (همان: ۴۰۳-۴۰۴).

از نظر وبر تا جایی که ادیان متکی بر آموزه‌اند و به دنبال ارائهٔ روش زندگی خاص خود هستند لاجرم نیازمند دلیل‌آوری‌های عقلانی‌اند. اما زمانی که این استدلال‌آوری جای خود را به احکام جزمی روحانیان دینی می‌دهد و این احکام و نهایتاً خود روحانیت جانشین آموزه‌های دین می‌شد، عقلانیت نیز از حوزهٔ دین رخت برمی‌بندد. در اینجا است که وبر وارد مرحله بعدی نظریه‌پردازی خود می‌شود و قدرت گرفتن روحانیان را به عنوان عامل اصلی تعارض علم و دین و همچنین احیای مجدد رابطهٔ آنها معرفی می‌کند.

- در طول تاریخ معمولاً نهاد روحانیت به طور منظم هم بر مدارس نظارت داشت و هم کارکنان آنها را تأمین می‌کرد (همان: ۴۰۴) از همین رو این نهاد کوشیده تا سیطره خود بر امر آموزش را در طول تاریخ حفظ کند و از این طریق نسل بعدی را مطابق خواسته‌های این نهاد و وفادار به آن تربیت کند.

عامل دیگر اتصال دانش و دین ماهیت عقلانی اخلاق است که دین همواره در خود داشته است.

۲.۱.۲ ماهیت عقلانی اخلاق دین

آنچه مسلم است این است که برای داشتن یک نظام اخلاقی متقن، نیازمند عقلانیت خاص آن نیز هستیم. این نکته‌ای است که از نگاه ادیان نیز پنهان نمانده است. ادیان مختلف همواره تلاش داشته‌اند تا در اصول اخلاقی‌شان درجه‌ای از خردورزی داشته باشند و این موضوع از نظر وبر تلاشی ناموفق بوده که اکثراً توفیقی در آن برای ادیان حاصل نشده است:

- زیرساخت‌های روان‌شناختی و فکری و نیز روش‌های علمی مذاهب مختلف ایجاب می‌کرده است که هر کدام در مقابل خردورزی موضعی متفاوت اختیار کنند، اما هیچ کدام نتوانستند تعارض درونی خود و خردورزی را به کلی از میان بردارند؛ زیرا این تعارض از تفاوتی گریزناپذیر منشأ می‌گیرد؛ تفاوت در تصویری که هر کدام از جهان به دست می‌دهند (همان: ۴۰۴).

چنانکه ملاحظه می‌شود وبر در سیر طرح مباحث خود در اینجا به این مرحله می‌رسد که علم و دین هر کدام دارای جهان‌بینی متفاوتی هستند و به لحاظ تصویری که از جهان دارند، در تعارضی گریزناپذیر گرفتاراند. وبر در اینجا وارد میدان دیگری می‌شود که در آن برخی متفکران کوشیده‌اند با مددجستن از این تفاوت جهان‌بینی، مشکل تعارض بین علم و دین را حل کنند. همانطور که در مقدمه این نوشتار به آن اشاره شد قائلین به «استقلال» در رابطه علم و دین با این شیوه احتمال هرگونه تعارضی بین آنها را منتفی دانسته‌اند، اما وبر با توضیح این بخش از دیدگاه خود روشن می‌کند که چرا با جدا دانستن جهان‌های علم و دین نیز نمی‌توان مسئله تعارض آنها را حل کرد. از نظر وبر موضوع معنابخشی به جهان موضوعی نیست که اصولاً قابل طرح باشد:

دیدگاه معطوف به ریاضیات و علوم تجربی اصولاً هر نوع رویکرد عقلانی را که به طریقی در پی یافتن «معنا» در رویدادها و پدیده‌های این جهان است مردود می‌شمرد. رشد عقل‌گرایی در علوم تجربی در هر حال دین را از قلمرو عقلانی به قلمرو ضد عقلانی سوق می‌دهد؛ اما فقط در زمان حاضر است که دین به نیرویی غیرعقلانی یا ضدعقلانی و فرانسانی تبدیل شده است (همان: ۴۰۳).

۲.۲ تفاوت علم و دین

پس از بیان تعارضات ناشی از اتصال دانش و دین؛ تفاوت‌های بین دانش و دین در جهان‌بینی، روش و راه‌حل‌های آن‌ها برای برون‌رفت از مشکلات بررسی می‌شود، و نشان داده می‌شود که چگونه از نگاه وبر هر کدام از این موارد به بن‌بست تعارض منتهی خواهند شد.

۱.۲.۲ تفاوت در جهان‌بینی علمی و دینی

نگاه ادیان به جهان‌نگاهی رستگاری‌محور است که با نگاه علمی تفاوت‌های بنیادی دارد. از نظر وبر ادیان در تلاش بوده‌اند که این تفاوت بنیادین را با عقلانی‌کردن نظام رستگاری خود نادیده بگیرند و این مسأله‌ای است که باعث می‌شود تا تعارض علم و دین غیرقابل حل باقی بماند:

در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها، نیاز به رستگاری- که آگاهانه به منزلهٔ جوهر دین‌داری بر آن تأکید می‌شود- از تلاش در جهت عقلانی‌کردن عملی و انتظام‌یافتهٔ واقعیات زندگی منشأ گرفته است. بی‌تردید، این ارتباط با درجات متفاوتی از شفافیت همواره وجود داشته است: همهٔ ادیان این نکته را به عنوان یک پیش‌فرض پذیرفته‌اند که سیر حرکت جهان، دست‌کم تا آنجا که به منافع انسان‌ها مربوط می‌شود، به نحوی معنی‌دار است (همان: ۴۰۶).

اما همین پیش‌فرض است که تفاوت در جهان‌بینی را بین علم و دین ایجاد می‌کند. در واقع دین که دغدغهٔ معنابخشی به جهان را همواره بر عهده خود دانسته است و به پیروان خود وعده زندگی معنادار می‌داده است هرگز نمی‌توانسته از این موضوع چشم‌پوشی کند. همین امر است که از نظر وبر باعث تضادی همیشگی بین علم و دین خواهد بود.

دین‌داری اخلاقی به شناخت عقلانی توسل جسته و هنجارهای مستقل و این‌جهانی خاص خود را دنبال کرده است. این نوع دین‌داری سپهری از حقایق بنا نهاده که دیگر با

اصول نظام یافته اخلاق دینی عقلانی ارتباطی ندارد؛ و نتیجه آن این بوده است که از جهان، به عنوان یک سپهر، انتظار برود که به مقتضیات اخلاق دینی پاسخ گوید و یا از خود نوعی «معنی داری» نشان دهد. حال آنکه شناخت عقلانی ناگزیر بوده است که چنین ادعایی را از اساس و بنیاد مردود بشمارد. سپهر علیت طبیعی و سپهر مبتنی بر علیت اخلاقی و مکافهت، با یکدیگر تضادی آشفتنی ناپذیر دارند (همان: ۴۰۸).

باید توجه داشت که منظور و بر از معناداری در اینجا ارزشی است، برخلاف علیت طبیعی که حاوی ارزش برای جهان نیست و شامل خیر و شر یا نیک و بد نمی شود. از این دیدگاه تا آنجا که از ظواهر امر برمی آید، سیر واقعی جهان طبیعت با اصل پاداش و مجازات ارتباط چندانی ندارد.

۲.۲.۲ تفاوت در روش علمی و دینی

نکته دیگری که بر از آن به عنوان عامل ایجاد تعارض بین علم و دین یاد می کند تفاوت روشی آن ها است. اینکه علم در فضای علیت طبیعی تنفس می کند و دین در فضای اخلاقی، باعث می شود تا این دو با دو شیوه کاملاً متفاوت به تبیین امور پردازند. سپهر علیت طبیعی را علم خلق کرده است، اما به نظر می رسد نتوانسته به سؤالاتی که در مورد پیش فرض های غایی آن وجود دارد، پاسخ دهد. با وجود این، علم تحت لوای «جامعیت فکر» با این ادعا وارد میدان شده است که نمایانگر نگرشی به جهان است که یگانه نگرش منطقی ممکن به شمار می رود (وبر، ۱۳۸۷: ۴۰۸)، اما در مورد دین او با زبانی تند نسبت به خود برتری ادیان تحت عنوان «خردورزی» حمله می کند و این برتری را ساخته ادیان و صرفاً نشان های بر بی معنایی ادعاهای دینی می داند:

خرد (intellect)، مانند دیگر ارزش های فرهنگی، اشرافیتی پدید آورده است که بر پایه تملک فرهنگی عقلانی و مستقل از همه ویژگی های اخلاقی شخصی انسانی قوام گرفته. به این ترتیب، اشرافیت خردورزانه اشرافیتی غیربرادرانه است. انسان این جهانی این تملک فرهنگی را برترین نیکی می داند. اما علاوه بر بار گناه اخلاقی ای که بر دوش این اشرافیت سنگینی می کند، در این ارزش فرهنگی چیز دیگری وجود دارد که آن را با قطعیت بیشتری کم مقدار جلوه می دهد؛ و آن عبارت است از بی معنایی. اگر این ارزش فرهنگی را برحسب معیارهای خود آن بسنجیم (همان: ۴۰۸).

از نظر وبر تفاوت فاحش در روش علم و دین باعث می‌شود تا تمامی کوشش‌های ادیان برای نجات و رستگاری خالی از عنصر عقلانیت باشد. چراکه به علت تفاوت روشی که پیش از این ذکر شد (خالی از ارزش اخلاقی بودن عقلانیت و مبتنی بر ارزش اخلاقی بودن نگاه دینی)، اصولاً امکان ورود عقلانیت به این حوزه وجود ندارد. امید به رستگاری برای راهبرد زندگی این جهانی از نظر وبر می‌تواند چنان دور از دسترس باشد که حتی برای تحقق اولیه نیازمند به صورتی از سوژکتیویته یا احاله به جهانی غیر از این جهان باشد.

اگر خود رستگاری شامل شکلی از فرایند باشد که از پیش بر زندگی کنونی ما سایه انداخته، امید به رستگاری می‌تواند برای هدایت زندگی نتیجه‌ای دور از دسترس باشد، [این فرایند می‌تواند] صورتی از فرایندی کاملاً سوژکتیو [باشد] که در این جهان رخ می‌دهد، یا صورتی از زندگی بعدی که شرایط این حیات به مثابه تقدس‌سازی مقدماتی در خدمت آن است (Weber, 1964: 150).

۳.۲ شکست تلاش‌های فکری و عرفانی

وبر با این توضیحات نتیجه نهایی خود را به این شکل صورتبندی می‌کند که تمامی تلاش‌های ادیان برای رستگاری و نجات پیروانشان در مقابل با علم محکوم به شکست هستند و توان مقابله با سپهر علم از عهده ایشان خارج است. او معتقد است دنیای متجدد با افسون‌زدایی از عالم راه را برای زندگی مرفه و آسایش بشر در همین دنیا فراهم آورده است و دین با وعده رستگاری و نجات در دنیای دیگر جز بر طبل اشرافیت قشری خاص نمی‌کوبد:

تلاش‌های فکری و عرفانی برای رستگاری، سرانجام در مقابل تعارض‌ها و تنش‌ها عقیم می‌ماند و در مقابل سلطه جهانی نابرداری تسلیم می‌شود. یکی از علت‌های این شکست این است که فره خاص چنین تلاش‌هایی در دسترس همه نیست. بنابراین، رستگاری عرفانی، از نظر محتوا، قطعاً مبتنی بر نوعی اشرافیت است؛ به عبارت دیگر، این نوع رستگاری عبارت است از دین نجات‌بخش مبتنی بر اشراف‌سالاری (وبر، ۱۳۸۷: ۴۰۸).

از دیدگاه وبر دنیای جدید دنیایی افسون‌زدایی شده (disenchantment) است که دیگر جایی برای زندگی به شیوه قدیسان در آن باقی نمانده است. انسان‌های این دوره چنان روشی را برای زندگی برگزیده‌اند که دیگر در عمل هیچ امکانی برای زندگی به روشی

دیگر باقی نمانده است. این امر نه یک دستور تجویزی از سوی وبر که از نگاه او امری تنجیزی در ذات عالم متجدد است که بشر به آن عمل می‌کند.

در بطن فرهنگی که برای کارهای روزمره و مشاغل و حرفه‌های گوناگون به شکلی عقلانی سازمان یافته است، بسیار بعید است بتوان جایی برای برادری آن‌جهانی یافت، مگر در میان قشرهایی که دغدغه اقتصادی ندارند. تحت شرایط فنی و اجتماعی ناشی از فرهنگ عقلانی، تقلید از زندگی بودا یا عیسی مسیح و یا فرانسیس، صرفاً به دلایل خارجی و محیطی، محکوم به شکست می‌نماید. (همان).

ولترستورف برای تبیین دیدگاه وبر در این مورد به بیان نوع خاصی از شخصیت مدرن دست می‌زند که نتیجه وجود حوزه‌های متفاوت در جامعه کنونی است، بشری که در این دوره با تقسیم‌بندی حوزه‌های تفکر و عمل صرفاً نتایج محاسبات عقلانی را ملاک قرار می‌دهد:

ظهور و قوام این حوزه‌های متمایز در اجتماع و فرهنگ، مستلزم نوع خاصی از شخصیت، یعنی نوع روش مند آن است. فردی که به لحاظ شخصیتی مدرن است، هم سنت و هم تمایل به الزامات عمل را کنار می‌گذارد، و در عوض محاسبه عقلانی ابزار و ارزیابی عقلانی را پیش از عمل به کار می‌گیرد. عالم معنا اندکی آسایش فراهم می‌آورد؛ هرچند خود هنرها در عصر جدید عقلانی شده‌اند، اما در عین حال خود-مبین (self-expression) هستند. (Wolterstorff, 1996: 95).

۳. نگاه نقادانه به دیدگاه وبر

همانطور که در ابتدای بحث گفتیم برای نقادی و پاسخ به دیدگاه وبر در این نوشتار نگاهی به آرای ولترستورف شده است. او در توضیح دیدگاه وبر علت پیشرفت را بشر نحوه مواجهه او با واقعیت در عصر جدید می‌داند. چنانکه بیان شد، از نظر وبر تجدد با نگاه عقلانی صرف به عالم راه را برای ورود هرگونه افسانه و اسطوره بسته است و همین باعث پیشرفت فزاینده انسان متجدد شده است.

باتوجه به آنچه ذکر شد، پرسشی که وبر بارها از خود می‌کرد این بود که: «چرا به‌سوی پیشرفتی این‌چنین غیرمعمول پیش می‌رویم؟». دلیلی که او در پاسخ می‌آورد این واقعیت (یا آنچه او به منزله واقعیت در نظر می‌گیرد) است که انسان برای مشارکت در تجدد باید جهان

را همچون امری اعجاز‌زدایی شده (demagicalized)، به معنای واقعی کلمه افسون‌زدایی شده بدانند. وبر «افسون‌زدایی» را به معنی وسیع کلمه به کار می‌برد. ما که در تجدد مشارکت می‌کنیم، درختان و رودها را صاحب قدرت اعجاز‌آمیز نمی‌دانیم؛ از این رو هیچ ابایی از قطع درختان یا ساختن سد به روی رودخانه‌ها نداریم. در سطح وسیع‌تر، ما برای مشارکت در تجدد، عالم را عاری از معنی نمی‌دانیم. بلکه آن را اموال خود و معناداری‌اش را در بهره‌برداری از آن می‌دانیم (ibid: 95-96).

از نگاه وبر بشر با پشت سر گذاشتن دوران افسون‌زدگی اکنون پا به دنیایی گذارده که در سیطره عقلانیت است. در این دنیای جدید انسان خود به اداره امور خویش مسلط است و این شرط ضروری تجدد است. آنچه برای ولترستورف در نظریه وبر جذاب است، همین نحوه مواجهه او و پیروانش با دین است، یعنی کنار گذاشتن دین از کلیه امور زندگی بشر به نحوی که دین دیگر هیچ دخالتی در اداره امور بشر امروزی نداشته باشد.

اهداف و علایق من در خصوص آن بخش از عقاید پیروان وبر است که مشتمل بر ذات و اصول تجدد در مواجهه با دین است. آنان دین را صرفاً مقوله‌ای می‌دانند که از صحنه زندگی کنار رفته است. [...] یا به نحو دقیق‌تر، وبر جایگاه دین را در دنیای جدید در بقایای خردگریزی (irrational) می‌داند؛ به عبارتی از نگاه او دین دارای یک فضای فرهنگی مجرد نیست، که بتواند از «منطق» خودش پیروی کند همان‌طور که علم و هنر و اخلاق نیز نمی‌توانند چنین کاری را انجام دهند. عموماً روان‌شناسان دیگر نیز به همین خط فکری وبری اعتقاد دارند، یعنی دین را در موقعیت مؤلفه‌های زندگی مدرن قرار می‌دهند، و آن را در عرض هنر و پدیده‌هایی همچون غریزه جنسی و تفریح می‌دانند (ibid: 96-97).

با این توضیح از دیدگاه وبر که می‌توان آن را یکی از پرنفوذترین تفسیرها از تجدد در عصر حاضر دانست، پاسخ ادعای وبر مورد بررسی قرار خواهد گرفت. ولترستورف خود اذعان دارد که در مقام نظریه‌سازی نیست و نمی‌خواهد الگویی جدید برای شناخت‌شناسی دینی ارائه کند، اما تلاش وی بر آن است تا با به چالش کشیدن نظریه وبر فهم متفاوتی از آرای او عرضه کند.

اما، حقیقت خلاف این است که دین از حوزه‌های گوناگونی که وبر نام می‌برد کنار گذاشته شده باشد. دین از حوزه اقتصاد و با تأکید بیشتر از حوزه سیاست حذف نشده است و نشانه‌های بسیاری وجود دارد که دین از حوزه شناختی نیز کنار گذاشته نشده است. به نظر نگارنده همه ما هنگامی که در مقابل ابعاد بزرگ نظریه وبر قرار می‌گیریم، این

احساس را داریم که از حقیقت عمیق قابل توجهی برخوردار است؛ با این وجود وقتی برای مشاهده امور از فضای این نظریه خارج شویم، به وضوح درمی یابیم که در خصوص همه چیز درست نمی گوید و ما نیازمند الگوی جدیدی هستیم (ibid: 97).

می توان نظریه وبر را واکنشی به فهم دوره روشنگری از علم و ارتباط آن با دین دانست، با این حال این فهم اکنون رو به اضمحلال گذارده و کمتر مورد استناد قرار می گیرد. پاسخ ولترستورف به وبر را می توان در سه بخش دسته بندی کرد:

۱. شکست بنیادگرایی در علم

۲. توسعه موازی در شاخه های دیگر علوم

۳. برگزیدن الگو برای جوامع دینی

با توجه به اهداف نوشتار حاضر بخش اول و سوم از این دسته بندی را بررسی و از بخش دوم صرف نظر خواهیم کرد.

۱.۳ شکست بنیادگرایی در علم

ولترستورف معتقد است دیدگاه بنیادگرایی که قائل به پیوستگی بین فهم بشر از علم بود اکنون به وضوح با شکست مواجه شده^۹ و نمونه بارز آن تفاوت های آشکار بین علم قرون وسطا و علم دوره جدید است که در تمامی شئون تفارق و تباعد جدی با یکدیگر دارند.

فهم و عمل روشنگری درباره علوم طبیعی در حال تکوین جدید، تضاد معناداری با فهم و عمل شکل گیری نظریه علوم برتر (High Sciences (scientiae)) در قرون وسطا دارد. پس از مناقشات بسیار در این مسأله، فرضیه جای اصلی را در علم جدید به خود اختصاص داد؛ در حالی که با دقت تمام از علوم برتر قرون وسطا کنار گذاشته شده بود. [...] علم برتر قرون وسطا بیشتر زندگی را به مثابه تفکر ملاحظه می کرد تا اینکه فناوری را پیگیری کند. نظریات عصر روشنگری به تدریج به جایی رسیدند که علم را تا مقام کاشف علل ممکن ساختار طبیعت ارتقا دادند، در حالی که انگیزه قرون وسطایی ها از پرداختن به علم برترشان کشف ماهیات امور بود (ibid: 97-98).

از این جهت مهم ترین دیدگاه رقیب بنیادگرایی که می تواند آن را با شکست مواجه کند نظریه انقلاب های علمی توماس کوهن است. کوهن با ارائه نظریه انقلاب های علمی قائل به دوره های گوناگونی برای علم بود. در چهارچوب نظری وی حداکثر در دوره

تثبیت یک الگوی علمی می‌توان سخنان بنیادگرایان را پذیرفت، اما با وجود دوره‌های بحران و انقلاب دیگر جایی برای نگاه بنیادگرایانه باقی نمی‌ماند. ولترستورف با اشاره به نظریه کوهن دیدگاه خودش در مورد رابطه علم و دین را که در مقام یک غیربنیادگرا تبیین می‌کند و توضیح می‌دهد. او در کتاب *عقل در محدوده دین* که در سال ۱۹۷۶ منتشر شده با وضع و بسط مفهوم اعتقادات ضابط (control belief) ضمن نگاه به نظریه کوهن کوشید تا شناخت‌شناسی مورد نظر خودش را در حوزه دین ارائه کند (ر.ک: Wolterstorff, 1976: 65-66). در عبارتی کوتاه منظور ولترستورف از اعتقادات ضابط را به این شکل می‌توان بیان کرد:

بعضی از اعتقادات که ملازم با تعهد مسیحیت تلقی می‌شوند، برای داوری در خصوص اعتقادات (یا نظریه‌های) علمی نقشی اساسی و بی‌چون و چرا پیدا می‌کردند (یعنی یک امر مسلم (given) تلقی می‌شدند). حداقل آنکه این اعتقادات دینی در تعیین اینکه کدام نوع از نظریه‌ها مقبول‌اند و کدام نوع از آن‌ها نامقبول، تأثیر زیادی داشتند. (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۳۶۴).

دیدگاه ولترستورف بر اساس تمایز بین «داده»، «نظریه» و «اعتقادات ضابط» صورت‌بندی می‌شود. با در نظر گرفتن ترکیب این سه و نگاه به نظریه کوهن در واقع دین در قالب اعتقادات ضابط وارد گفت‌وگو با علم می‌شود به نحوی که علم و دین ناگزیرند سخن یکدیگر را در قالب یک کل بشنوند و در صورت ورود به هسته مرکزی‌شان نیز برای برطرف کردن تعارض حاصل، آن را بشنوند و اعمال کنند:

برای رسیدن به چنین غایتی، گاهی در نظریات تجدید نظر می‌کنیم یا آن‌ها را کنار می‌گذاریم؛ گاهی اعتقاداتمان را جانشین داده‌ها می‌کنیم؛ و گاهی اعتقادات ضابط‌مان را تغییر می‌دهیم. در واقع جانشینی عمیق در علم به طور مشخص، این نوع آخر (تغییر اعتقادات ضابط) خواهد بود. به اعتقاد من بسیاری از تعارضات بین علم و دین در سطح اعتقادات ضابط رخ می‌دهد. (Wolterstorff, 1996: 100).

۴. برگزیدن الگو برای جوامع دینی

تا به اینجا ضمن بیان دیدگاه وبر درباره تعارض علم و دین از یکسو و توضیحات ولترستورف در مورد وجه مشترک شناختی علم و دین در مقابل وبر از سوی دیگر، تلاش شد تا نشانه‌های اصلی دو سوی بحث بررسی شوند. در ادامه دیدگاه ولترستورف درباره

الگوی مناسب شناختی برای جوامع دینی را طرح می‌کنیم و در پایان بر این مبنا ارتباط دانش و دین را بیان خواهیم کرد. ولترستورف برای ارائه الگوی مورد نظرش دست به ترسیم شرایطی از یک جامعه دینی نمونه می‌زند و توضیح می‌دهد که چگونه ساختار شناختی بین علم و دین از یک الگوی روشی مشابه پیروی می‌کند. وی فرض می‌گیرد که در یک جامعه دینی (مثال مورد نظر او جامعه مسیحی است) که دارای محوریت متن مقدس است، اجماعی عام بر سر کتاب محوری، مفاهیم مترتب بر آن، تفاسیر مترتب بر آن و افعال تخصیص یافته به آن تفاسیر وجود داشته باشد.

اکنون فرض کنید شخصی برهانی با این مضمون به این جامعه ارائه کند: برخلاف آنچه اعضای جامعه پیش فرض گرفته‌اند، پیامد حرکت تسلسل وار از متن به مفاهیم از پیش بنیاد نهاده شده به نتیجه عمل از پیش بنیاد نهاده شده تفاسیر و به نتیجه عمل از پیش بنیاد نهاده شده تخصیص، دارای آن منافع محوری‌ای که جامعه در نظر دارد و از آن سلسله انتظار دارد، نیست یا چنین منافعی را به دست نمی‌دهد. شاید این شخص استدلال کند که محتوای قضیه‌ای یکی از تفاسیر معیار، نقش کلیدی درباره اشتباه بودن تخصیص جامعه داشته باشد. یک راه برای این جامعه آن است که نتیجه این برهان را طرد کند. اما اگر جامعه نتیجه را بپذیرد، ضرورتاً باید این ناسازگاری شناختی را به زندگی‌اش وارد کند، و اگر موازنه نظریه را بازسازی کند برخی دوباره‌سازی‌ها را در پی خواهد داشت (Wolterstorff, 1996: 103).

ولترستورف با کمک گرفتن از کوهن برای مواجهه با چنین شرایطی معتقد است جامعه متدینین دقیقاً بسان جامعه دانشمندان به هنگام بروز بحران در علم با گزینه‌های متفاوتی مواجه است، در مقابل یک چندراهی قرار می‌گیرد که در نهایت یکی را برمی‌گزیند:

۱. طرد انتقاد وارده و نپذیرفتن آن (تا جایی که امکان مقاومت وجود داشته باشد)؛
۲. جابه‌جایی متن محوری با متنی دیگر (معمولاً این راه بدعت‌گذاران است)؛
۳. حذف متن مشکل‌دار از محوریت؛
۴. عدم بسط حجیت متن به مواردی که با آن مرتبط نیست (تفسیر نو)؛
۵. رها کردن متن از معنایی که پیش از این داشته است (تأویل متن).

ولترستورف هدف از تمامی این تلاش‌ها را ایجاد تعادل در جامعه مورد بحث و اقتناع آن جامعه می‌داند و اعتبار این تعادل را بیش از هر چیز اعتباری شناختی/نظریه‌ای می‌داند (ibid: 105).

جامعه همیشه فرض می‌گیرد که وقتی معنا از متن محتملاً تفسیر و محتملاً به‌کار گرفته شد، نه تنها حقایق بنیادین خاصی درباره خدا در دسترس قرار می‌دهد بلکه حقایق بنیادین ویژه‌ای را نیز درباره منشأ جهان در اختیار ما می‌گذارد. این تنش در صورتی حل خواهد شد که جامعه تصورش را درباره متنی که مورد نظرش است و منافع‌اش را تأمین می‌کند تغییر دهد؛ و محتوای متنی را که برای یافتن امری راجع به خدا کاربرد دارد مسکوت بگذارد. به روشنی، تغییر انتظارات جوامع دینی مرتبط است با منافع‌ای که از تخصیص متون محوری‌شان استنباط می‌شود و اغلب در این مورد تحت نوعی فشار مشهود هستند. طرح گالیه برای بازسازی موازنه در همین صنف قرار می‌گیرد (ibid: 105).

شاید به نظر برسد که تعارضاتی که علوم اجتماعی و انسانی با دین دارند به‌سادگی تعارضات علوم تجربی قابل توضیح نباشند. اما در اینجا از نظر ولترستورف در صورتی که یک نکته مبنايي را در نظر داشته باشیم مسأله از پیچیدگی خارج خواهد شد. آن نکته این است که ضمن پذیرفتن بُعد نظریه‌پردازی از طبیعت دینی نقطه آغاز خود را بر اجماع با طرف مقابل نگذاریم، بلکه این اجماع را هدف نهایی در نظر بگیریم.

در چنین مواقعی، بحث به این نقطه رهنمون می‌شود که نظریه‌پردازی به طور عام به راستی از طبیعت دینی به‌دور است. ما انسان‌ها نمی‌توانیم دین‌مان را در دالان منتهی به شبستان کلیساها رها کنیم، در حالی که وارد تالار علم می‌شویم، در واقع عملاً هم چنین کاری را نمی‌کنیم. به جای آن الگوی قدیمی پیراستن تمامی ویژگی‌ها پیش از چالش احتمالی با دین، باید با الگوهای جدید افراد که با ویژگی‌های متفاوت در گفت‌وگوی نظری شرکت می‌کنند اقدام به تحقیق کنیم، به عبارت دیگر امید به اجماع به عنوان نتیجه باشد، نه اینکه بر آن به عنوان نقطه آغاز اصرار کنیم. اما با نهایت تأسف اغلب آنچه بدان امید داریم به‌دست نمی‌آید. (ibid).

با این دیدگاه است که می‌توان در مقابل وبر ایستاد و گفت دانش و دین نه تنها دو امر بیگانه نیستند که یکی به دنیای واقعی ربط دارد و دیگری بریده از واقعیت یک‌سره افسانه و اسطوره است، بلکه می‌توانند در گفت‌وگویی سازنده در ساختن تمدن بشری شریک باشند. وظیفه ما بازسازی موازنه بین علم و دین است:

ما با چالش در خصوص تلاش برای ارائه تصویری از جهان و خود که علم معاصر برای موازنه با ایمان مسیحی ارائه می‌دهد روبه‌رو هستیم یا حداقل من باید چالش به‌وجودآمده را توضیح بدهم، نه اینکه بکوشم با آن روبه‌رو شوم؛ بنابراین باید بر مبنای روش‌شناسی صحبت کرد. در این رابطه یک اصل مستدل ذکر می‌شود: دوراهی گفت‌وگو بین الهیات و دین، بین اعتقاد مسیحی از یک سو و نتایج نظری از سوی دیگر (ibid).

۵. نتیجه‌گیری

برای فهم بهتر رابطه بین دین و دانش که این نوشتار از منظر فلسفه دین و با رویکرد جامعه‌شناختی به دنبال تبیین آن بوده است، در پایان پس از نگاهی به رابطه دانش جامعه‌شناسی و دین و با توجه به آنچه در این مقاله گفته شد راهکار میان‌رشته‌ای برای تعامل بین دین و دانش پیشنهاد می‌شود. اینکه دین و جامعه در نسبت تأثیر و تأثر هستند کمتر مورد تردید قرار گرفته است. کمترین دلیل آن می‌تواند بروز و ظهور ادیان متفاوت در جوامع گوناگون باشد. نسبت این دو امری است که هم بین علمای جامعه‌شناسی و هم میان پژوهش‌گران دین و فلسفه دین مورد بحث واقع شده است.

۱.۵ تأثیر دین بر زندگی اجتماعی

دین به عنوان بخش غیر قابل تفکیک جوامع همواره مورد توجه پژوهش‌گران بوده است. حتی دامنه آن را گاه چنان گسترش داده‌اند که کسانی نظیر میلتون بینگر برای مارکسیسم و پوزیتیویسم هم جنبه‌های دینی قائل شده‌اند (تامسون و دیگران: ۶۰-۵۳). دین چنان بر تمامی شئون زندگی جمعی انسان تأثیر دارد که از جنبش‌های مدنی تا روابط بین فردی و از اخلاق اجتماعی تا اقتصاد معیشت بشر را تحت تأثیر حضور خود قرار می‌دهد و چه بسا به خاطر حضور یک دین هر کدام از این موارد در یک جامعه در مقایسه با جامعه دیگر با دین دیگر تفاوت‌های چشم‌گیر داشته باشد. تأثیر دین بر مناسبات اجتماعی چنان عمیق است که همواره به مثابه مهمترین عامل خود را به پژوهش‌گر تحمیل خواهد کرد. برای مثال هیچ پژوهش‌گری نمی‌تواند درباره انقلاب ایران تحقیق کند و نقش دین را در نظر نگیرد، همین موضوع درباره جنبش‌های اجتماعی دیگر از جنبش مارتین لوتر کینگ در آمریکا تا مهاتما

گانندی در هند صدق می‌کند، که بررسی جزئیات این نقش و تأثیر از مسؤلیت مقاله حاضر خارج است.

۲.۵ تأثیر جامعه بر دین

گستره تأثیر جامعه بر دین در نگاه محققان از یک سو چنان عمیق است که اساساً دین را زاده و مولود جامعه می‌دانند و چیزی به جز فرافکنی‌های جمعی در قالب مناسک و آیین‌ها نمی‌دانند و از سوی دیگر دین را به مثابه امری فرازمینی و فراانسانی و جدا از جامعه می‌دانند که بال‌های خود را بر جامعه می‌گستراند و چتر آموزه‌های خود را بر سر جامعه می‌گیرد. اما در اینجا می‌توان مسیری میانه را در پیش گرفت که در آن جامعه و دین به مثابه دو عنصر از یک فرایند دیالکتیک در کنار هم یک ساختار کلی رو به رشد را شکل می‌دهند. تأثیر جامعه بر ادیان (چه ادیان متکی به وحی و کتاب مقدس و چه ادیان غیر متکی به وحی) را نمی‌توان انکار کرد؛ چراکه واقعیتی تاریخی و ناشی از ظهور ادیان در جوامع گوناگون است که جامعه هند آن زمان مقتضی ظهور بودا بود و جامعه عرب زمان پیغمبر (ص) مقتضی و آماده ظهور دین اسلام، و همچنین است در مورد دیگر ادیان بزرگ جهان. اما اینکه بخواهیم به عنوان پژوهش‌گر ادیان یا جامعه‌شناسی، دین را «محصول» جامعه‌ای که در آن ظهور کرده بدانیم و چه آن را یک‌سره حاکم بر جامعه بشماریم از هر دو جهت با مشکل مواجه خواهیم شد. نخست آن‌که معمولاً ادیان بر محور شخصی که به نام پیامبر یا منادی آن دین است شکل گرفته و در مراحل نخست نفوذ چندانی در جامعه ندارند و بیشتر در خفا هستند و مدعی ارتباطی فرابشری برای تنظیم روابط انسان‌اند. تمامی این نشانه‌ها مؤید «گفت‌وگو» بین دین و جامعه است. سوی دیگر آن‌که اگر دین را امری فرابشری و همچون چتری بر سر جامعه بدانیم اساساً نباید برای دین تفاوتی وجود داشته باشد که بر سر چه جامعه‌ای قرار گرفته، اما به تجربه تاریخی دیده‌ایم که دین مردم حجاز با دین مردم هند و چین و آمریکای جنوبی به نحو متفاوتی ظهور یافته است که این نیز نشان از تعامل بین دین و جامعه و تأثیر مستقیم جامعه پذیرای یک دین دارد. به نظر می‌رسد هر کدام از کسانی که در دو سوی طیف انکار رابطه دین و جامعه می‌اندیشند، در واقع بشریت را از امکان دیالکتیکی پیشرفت به

واسطه تعامل بین دین و جامعه محروم می‌کنند، امکانی که شاید از مهم‌ترین عوامل پیش‌برنده بشر در طول تاریخ تمدنش بوده است.

۳.۵ دین آموخته اجتماع؟

نقطه اتصال دیگر دین و جامعه، آموزش دین است. البته باید به نکته ظریفی در این بخش توجه داشته باشیم که منظور ما موقعیت آموزش دین پس از استقرار آن است. به عبارت دیگر در جهانی که ادیان مستقری در جوامع گوناگون حضور دارند و به اصطلاح دوره ظهور ادیان سپری شده است، این پرسش طرح می‌شود که آیا دین توسط اجتماع به افراد آموخته می‌شود یا این افراد هستند که هنگامی که با دین خود کنار هم واقع می‌شوند، صفت جمعی را پذیرا می‌شوند؟ شاید انتخاب هر کدام از این دو شق می‌تواند ما را از امکان بهره‌مندی از توانایی‌های ناشی از شق دیگر محروم کند. این به آن معناست که اگر می‌خواهیم از تمام استعداد و توان دین و جامعه در کنار هم برخوردار باشیم، گریزی نیست جز آنکه هیچ کدام را معلم و دیگری را شاگرد ندانیم، بلکه این دو سرمایه بشری را در کنار هم قرار دهیم تا برای رشد انسان یاور او باشند. در واقع نه تنها در زمان ظهور ادیان، بلکه پس از استقرار هم نیاز به دیالوگ بین دین و جامعه از بین نمی‌رود و نمی‌توان با این ادعا که جامعه به بلوغ رسیده و خود می‌تواند دینی تمام و کمال برای افراد خود برسازد و آن را به افراد خود آموزش دهد، جنبه ایجابی دین را کنار نهاد و با نگاهی ابزارگونه آن را کتاب درسی‌ای در دست آموزگار جامعه دانست که نه تنها توسط آموزگار تدریس می‌شود، بلکه رفع اشکال و توسعه یافته هم می‌شود.

با نگاهی به تقابل دو دیدگاه طرح شده در این نوشتار باید گفت که اولاً برتر دانستن بخشی از داشته‌های بشر در مقایسه با بخشی دیگر چه از سوی علمای دین اظهار شود و چه از سوی دانشمندان طبیعی، جز به بی‌راهه بردن سیر رشد شناختی انسان نتیجه دیگری نخواهد داشت و بهترین راه شناخته شده برای بشر آن است که از تمامی قوای معرفتی خود در جهت تنظیم شناخت خود بهره بجوید. اما نکته اساسی این است که انسان باید نحوه به‌کارگیری هر کدام را بیاموزد و همیشه بداند که محوری‌ترین دانش‌ها نیز روزی ممکن است دست‌خوش انتقاداتی کوبنده شوند و ممکن است انسان ناگزیر شود آن‌ها را کنار بگذارد. با این ملاحظات است که می‌توان به طور عملی به پیشنهاد گفت‌وگوی ولترستورف

اندیشید و بدان جامعه عمل پوشاند. در غیر این صورت وضعیت علم و دین از نگاه جامعه‌شناسی دین همان است که وبر می‌گفت و جز تعارض و بی‌بهره ماندن همیشگی از بخشی از میراث معرفتی بشر چیزی باقی نمی‌ماند.

از همین روست که با پیشنهادی جامعه‌شناختی به جامعه متدینان برای راهبری جامعه خود از یک‌سو و پیش نهادن دیدگاه کوهن پیش روی دانشمندان علوم تجربی و انسانی از سوی دیگر ضمن قائل شدن به تناظر ساختاری نظام شناختی بین دو جامعه علمی و دینی، می‌توان امید داشت که تعارض حل‌ناپذیری که وبر از آن سخن می‌گفت در شرایطی خاص که به لحاظ «جامعه‌شناسی دین» محتمل و قابل تحقق توصیف شده، راه‌حلی مناسب بیابد و از این راه‌حل به مثابه مسیری برای ادامه گفت‌وگو بهره ببرد، نه نقطه مقصدی برای پایان مشکلات.

پی‌نوشت

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: Barbour, 1990: 11-16.
۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک: Barbour, 1990: 16-24.
۳. پرسش‌های مرزی در حوزه‌های کیهان‌شناسی، نحوه خلقت (مسأله تکامل)، اراده بشر و مسائلی از این دست ظهور می‌کنند.
۴. برای مطالعه بیشتر ر.ک: Barbour, 1990: 33-45.
۵. از جمله این تناقضات می‌توان به موضوعاتی نظیر معجزه، وحی، عالم ماوراء ارتباط روح و جسم انسان و موضوعات مشابه اشاره کرد.
۶. Dialogue: برای مطالعه بیشتر ر.ک: Barbour, 1990: 24-33.
۷. فیلسوف متأله دین که همچون پلانتینگا و آلستون به معرفت‌شناسی اصلاح‌شده در فلسفه دین معتقد است.
۸. این عقلائی شدن در دو مرحله صورت می‌گیرد: (۱) مرحله جادودایی به وسیله دین؛ (۲) مرحله مدرن شدن که بر اساس علم، اقتصاد و سیاست انجام می‌پذیرد (شلوختر، ۱۳۹۲: ۳).
۹. برای مطالعه شرح کامل این موضوع ر.ک: Wolterstorff, 1996: 97-100.

منابع

باربور، ایان (۱۳۸۵). علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: نشر دانشگاهی.

پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۳). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
تامسون، کنت و دیگران (۱۳۸۷). *دین و ساختار اجتماعی*، ترجمه علی بهرامپور و حسن محدثی، تهران:
کویر.

تریگ، راجر (۱۳۸۵). *عقلانیت و دین*، ترجمه حسن قنبری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
شلوخر، ولفگانگ (۱۳۹۲). «پیدایش عقلانیت غربی از دیدگاه ماکس وبر»، در *عقلانیت و آزادی*، نوشته
ماکس وبر و دیگران، ترجمه یدالله موقن و احمد تدین، تهران: هرمس.

فروند، ژولین (۱۳۸۳). *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گوهر، تهران: نوتیا.
گلشنی، مهدی (۱۳۸۵). *از علم دینی تا علم سکولار*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

وبر، ماکس (۱۳۹۰). *دانشمند و سیاستمدار*، ترجمه احمد نقیب‌زاده. تهران: علم.
وبر، ماکس (۱۳۸۷). *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.

Barbour, Ian (1990). *Religion in an Age of Science*, San Francisco: Harper.

Dawkins, Richard (1995). *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*, New York: Basic Books.

Wolterstorff, Nicolas (1976). *Reason within the Bounds of Religion*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Wolterstorff, Nicolas (1996). 'Theology and Science: Listening to Each Other', in W. M. Richardson and W. J. Wildman (eds.), *Religion and Science*, New York & London: Routledge.

Weber, Max (1964). *The Sociology of Religion*, Translation by Ephraim Fischhoff, Boston: Beacon Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی