



Conflating the Views of Weber and Durkheim to Study the Religious Beliefs That Form the Social Order

Hossein Kachoian¹ , Esmail Nodeh Farahani²

1. Associate Professor of Department of Sociology, Faculty of Social Sciences University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author).

kachoian@ut.ac.ir

2. PhD student of Sociology, University of Tehran, Tehran, Iran.

farahani.es@gmail.com

Received: 2024/12/12; Accepted: 2025/01/15

Extended Abstract

Introduction and Objectives: The views of Weber and Durkheim have a deep and lasting influence on the sociology of religion. Despite this issue, there are significant differences between the theoretical frameworks and also their method components, and practically, the mentioned theories usually seem to be irreconcilable. On the other hand, the capacities and limitations of the views of these two prominent thinkers are such that they alone are not able to explain many issues of the sociology of religion. Based on this, the upcoming article tries to use the conflating of Weber's and Durkheim's views in order to study the religious beliefs that form the social order.

Method: In this article, the library method has been used, and while referring to the original works of Weber and Durkheim, we have tried to simultaneously pay attention to the works of older and mostly American commentators, as well as the views of newer and mostly European authors. It seems that the image created by writers such as Hans H. Gerth, C. Wright Mills, or Talcott Parsons with the authors of the book "Weber; "Cambridge Guide" or Raymond Boudon show significant differences.

Results: In the first step of this research, the question of how to link the views of Weber and Durkheim has been addressed. Passing from monolinear evolutionism in the study of various religions, alleviation of tension-causing points in the path of conflating two approaches with the mediation of psychological theories, and finally, the rethinking around traditional and emotional actions in Weber's thought, are the most important indicators to answer the aforementioned question. The second step is also related to the description of the analytical achievements of linking the views of Weber and Durkheim. The possibility of rational study of beliefs and behaviors without reference to utilitarianism and consequentialism, creating balance in the study of religion as a source of change and stability of societies, establishing a





Research Institute of
Hawzah and University

Methodology of Social Sciences and Humanities

Journal homepage: <https://method.rihu.ac.ir/>



Original Article

balance between the ideas of creating rituals and character development in the continuation of religions, and also the development of religious ethics is constituted the most important findings of this section.

Discussion and Conclusions: Given what has been said about how Weber's and Durkheim's views were linked and also the analytical results of such a link, Weber's insights and methods are: 1- Charisma and his ideas are the most important sources of the emergence of religion. 2- The possibility of preserving, transferring, diverting, etc. is conceivable charismatic power. 3- If the ideas of charisma do not become the main element that constitutes the lifestyle of the society, one cannot speak of the emergence of a new religion. 4- One of the main ways of preserving, transferring, or diverting charismatic ideas is related to people who play a role in and benefit from the post-charisma economic-political processes. 5- At the moment of the emergence of charisma, rationality has a decisive position in the spread of charismatic ideas; but gradually, pure and innovative value rationality turns into a kind of value rationality, sometimes traditional or imitative. 6- Value-based rationality that motivates rational-value action becomes the origin of the delineation of belief-value ethics. 7- In the absence of charisma and perhaps in conflict situations, the possibility of creating heroic ethics and the emergence of personality - as someone who builds the entirety of his life on the basis of certain beliefs and in special moments brings these values to perfection - is provided. 8- Traditional and emotional actions are actions based on customs, habits, and imitations that, although they have lower levels of rationality, can be studied. 9- The evolution of religions takes place on the kind of complex evolutionism in value-based rationality, but this does not negate the possible influence of stakeholders and economic and political conditions.

Durkheim's restorative insights also include: 1- The root of individual and collective obligations (social order) is in a force beyond individual humans (the sacred). 2- In periods of stability that have come a long way since the emergence of religious beliefs, emotions, and feelings play an important role in preserving religion and are reinforced and reproduced through collective religious symbols and rituals. 3- If symbols and rituals are subjected to arbitrary interpretations and interpretations, the possibility of new sects forming increases, and perhaps heresy in the principles of religion can lead to the questioning of the basis of religious beliefs. 4- Every religion has special mechanisms for internal and external control (preservation) of its beliefs and rituals, and it cannot be indifferent to the weakening and denial of its opinions and rituals. 5- There are always forms of creating individual religion, heresy (heretics), and personal legislation (heresy) that are not unrelated to collective religion. 6- People's demand from the magician is more concerned with satisfying personal needs and desires than within the framework of the conventional outcomes of collective religion. Accordingly, it can be said that if Weber's insight and methodological approach, through the introduction of the concepts of rationality, charisma, and authority, has an acceptable capacity for understanding the dynamics of religion, Durkheim's perspective, through the introduction of the concepts of emotions, rituals, and coercion, has a high capacity for studying the statics of religion.

Keywords: Max Weber, Emile Durkheim, Social Order, Collective Beliefs, Sacred Affairs.

Cite this article: Hossein Kachorian & Esmaeil Nodeh Farahani. (2025), "Conflating the Views of Weber and Durkheim to Study the Religious Beliefs That Form the Social Order", Methodology of Social Sciences and Humanities, 30(121): 1-26.



Research Institute of
Hawzah and University

روش‌شناسی علوم انسانی

Journal homepage: <https://method.rihu.ac.ir/>



نوع مقاله: پژوهشی

تلفیق دیدگاه‌های وبر و دورکیم برای مطالعه باورهای دینی سازنده نظم اجتماعی

حسین کچویان^{۱*}، اسماعیل نوده فراهانی^۲

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

kachoian@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Farahani.es@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۶

چکیده گسترده

مقدمه و اهداف: نظم اجتماعی جامعه پیشامدرن، نظمی مرتبط با امر قدسی بود؛ به این معنا که این نظم می‌توانست مبتنی بر شریعت آسمانی، تحریف‌شده و یا از اساس غیر آسمانی باشد؛ اما در هر صورت با امر قدسی بی‌ارتباط نبود. بنابراین، بزرگان جامعه‌شناسی کوشیدند تا از طریق مطالعه جوامع پیشامدرن اولاً، منطق اجتماعی حاکم بر آنها را استخراج کنند و ثانیاً، در قبال مقایسه جامعه معاصر خویش با آنها، نسبت به شناسایی و برجسته‌سازی خصوصیات جامعه جدید اقدام نمایند. از این منظر، تبیین باورهای دینی جایگاهی ویژه در نظریه اجتماعی مدرن داشته و تعیین تکلیف دین، مهم‌ترین دغدغه جامعه‌شناسی قلمداد می‌شد. بدین ترتیب، در دیدگاه‌های آگوست کنت، به‌عنوان بنیان‌گذار جامعه‌شناسی، موضوعاتی مانند فلسفه، حکومت، مذهب، روحانیت، تعلیم و تربیت و... همگی با صفت اثباتی به چشم می‌خورد که نشانگر جهد وی برای جایگزینی امر اثباتی با امر دینی است. در میان جامعه‌شناسان کلاسیک، دیدگاه‌های وبر و دورکیم درباره جامعه‌شناسی دین از شهرت و اعتبار بالایی برخوردار است. وبر در مطالعات خود بر انواع عقلانیت، لزوم فهم کنش اجتماعی، اختیار و انتخاب انسان، و نقش تعیین‌کننده کاریزما تأکید می‌کند؛ درحالی‌که دورکیم بر عواطف و احساسات، لزوم مطالعه ظاهر رفتارها و پدیده‌ها، فشار هنجاری و اجبار اجتماعی، و نقش تعیین‌کننده مناسک متمرکز است. با توجه به ظرفیت‌ها و البته تفاوت‌های چشمگیر دیدگاه‌های وبر و دورکیم، ترکیب دیدگاه‌های آنها دستاوردهای بسیاری خواهد داشت و به‌عنوان مثال، اولاً، می‌تواند سبب رهایی جامعه‌شناسی از دیدگاه عاطفه‌گرایانی می‌شود که ضمن ارجاع به برخی دیدگاه‌های روان‌شناسی، مردم‌شناسی و روان‌کاوی معتقدند تفکر و باورهای مذهبی از حالات عاطفی ذهن سرچشمه می‌گیرند و ثانیاً، قادر است چهارچوب کارآمدی برای بررسی جایگاه دین در نظم اجتماعی پیشامدرن فراهم نماید. با این مقدمات، در ادامه این نوشتار می‌کوشیم ضمن طرح چهارچوب‌های روشی و بینشی وبر و دورکیم در زمینه تبیین باورهای دینی به دو سؤال زیر پاسخ بدهیم:

الف) چگونه می‌توان دیدگاه‌های کاملاً متفاوت وبر و دورکیم را پیوند داد؟

ب) پیوند دیدگاه‌های وبر و دورکیم چه نتایج تحلیلی خواهد داشت؟

روش: در این مقاله از روش کتابخانه‌ای بهره برده شده است و ضمن رجوع به آثار اصلی وبر و دورکیم، کوشیده‌ایم تا هم‌زمان آثار مفسران قدیمی‌تر و عمدتاً آمریکایی، و نیز دیدگاه‌های نویسندگان جدیدتر و عمدتاً اروپایی را مورد توجه قرار دهیم؛ زیرا به نظر می‌رسد تصویر ساخته‌شده توسط نویسندگانی مانند هانس گرت و رایت میلز یا تالکوت پارسونز با نویسندگان کتاب «وبر؛ راهنمای کیمبرج» یا ریمون بون تفاوت‌های قابل‌توجهی را نشان می‌دهد.

نتایج: مطابق مطالعه صورت گرفته مهم‌ترین ظرفیت‌های مغفول بهره‌برداری از نظریه وبر عبارت‌اند از: ۱. تأکید بر عقلانیت‌پذیری نامشهود در بستر تکامل‌گرایی پیچیده؛ ۲. اخذ معنا به‌عنوان جوهره عقلانیت، کنش، خودآگاهی، آزادی و اخلاق انسانی. همچنین، اصلی‌ترین محدودیت‌های موجود





Research Institute of
Hawzah and University

روش‌شناسی علوم انسانی

Journal homepage: <https://method.rihu.ac.ir/>



نوع مقاله: پژوهشی

در دیدگاه وبر را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد: ۱. گرایش به فردگرایی روش‌شناختی و در نتیجه، غلبه نوعی نظرگاه شبه‌روان‌شناختی؛ ۲. کانونی‌شدن معانی ذهنی و لاجرم، کم‌توجهی به کنش‌های سنتی مانند عادات، عرف و رفتارهای تقلیدی؛ ۳. تبیین مجمل‌کاریزما در جامعه‌شناسی دین، در کنار حاکمیت نتیجه‌گرایی در تعریف رهبری سیاسی؛ ۴. تقدم‌بخشی به اقتصاد در مطالعه تغییرات اجتماعی و عدم ارائه فرآیندی واحد پیرامون آن. در مقابل، چالش‌های بنیادی استفاده از نظریه دورکیم شامل موارد زیر است: ۱. تفکیک امر ناسوتی و لاهوتی، به‌عنوان زمینه‌ساز خداپنداری جامعه؛ ۲. نگرش منفی به عاملیت فردی، محوریت‌یابی مناسک جمعی و نادیده‌انگاری اختیار و عقلانیت انسان. به‌علاوه، کلیدی‌ترین امکان‌ترمیمی در دیدگاه دورکیم را می‌توان، برجسته‌سازی نمادها و مناسک مذهبی و نسبت آن با ظهور فرق انحرافی و سازوکارهای کنترلی دانست. بدیترتیب، ایجاد پیوند میان دیدگاه‌های وبر و دورکیم مستلزم توجه به این مؤلفه‌ها می‌باشد: ۱. گذر از تکامل‌گرایی تک‌خطی و پیامدهای روشی و بینشی آن در مطالعه ادیان گوناگون؛ ۲. تخفیف ابعاد تنش‌آفرین تلفیق دو رویکرد، با میانجیگری نظریه‌های روان‌شناختی؛ ۳. ترسیم زوایای عقلانی و غیرعقلانی کنش‌های عاطفی و سنتی. با چنین مقدماتی، نتایج تحلیلی پیوند دیدگاه‌های وبر و دورکیم عبارت است از: ۱. امکان مطالعه عقلانی باورها و رفتارها بدون ارجاع به نفع‌باوری و وهم‌گرایی؛ ۲. ایجاد توازن در مطالعه دین به‌مثابه منبع تغییر و ثبات جوامع؛ ۳. برقراری تناسب میان ایده‌های ساخت مناسک و پرورش شخصیت (سیاستمدار و تیپ‌های شخصیتی) در امتدادیابی ادیان؛ ۴. بسط اخلاق اعتقادی و بازشناسی دوگانه فعال ثابت‌قدم (اخلاق قهرمانی) و منفعل سؤال‌کننده (اخلاق نفع‌طلبی).

بحث و نتیجه‌گیری: نظر به آنچه پیرامون چگونگی پیوند دیدگاه‌های وبر و دورکیم و نیز نتایج تحلیلی چنین پیوندی گفته شد بصیرت‌های بینشی و روشی وبر عبارت‌اند از: ۱. کاریزما و ایده‌های او مهم‌ترین منشأ پیدایش دین است؛ ۲. امکان حفظ، انتقال، انحراف و... قدرت کاریزمایی متصور است؛ ۳. چنانچه ایده‌های کاریزما تبدیل به عنصر اصلی سازنده سبک زندگی جامعه نشود، نمی‌توان از پیدایش یک دین جدید سخن گفت؛ ۴. یکی از عمده‌ترین راه‌های حفظ، انتقال یا انحراف ایده‌های کاریزمایی مربوط به افرادی است که در فرآیندهای اقتصادی - سیاسی پساکاریزما نقش داشته و منتفع می‌شوند؛ ۵. در لحظه پیدایش کاریزمای عقلانیت، جایگاه تعیین‌کننده‌ای در گسترش ایده‌های کاریزمایی دارد؛ اما به‌تدریج عقلانیت ارزشی ناب و نوآورانه تبدیل به نوعی عقلانیت ارزشی گاه سنتی یا تقلیدی می‌شود؛ ۶. عقلانیت ارزش‌شناختی که برانگیزنده کنش عقلانی - ارزشی است، مبدأ ترسیم اخلاق اعتقادی - ارزشی می‌شود؛ ۷. در فقدان کاریزما و چه‌بسا در موقعیت‌های تعارض‌آمیز، امکان خلق اخلاق قهرمانی و نیز ظهور شخصیت - به‌مثابه کسی که کلیت زندگی‌اش را براساس عقاید خاصی بنا کرده و در لحظات ویژه‌ای این ارزش‌ها را به تمامیت می‌رساند - مهیا می‌شود؛ ۸. کنش‌های سنتی و عاطفی، کنش‌هایی متکی بر رسوم، عادات و تقلید هستند که اگرچه دارای سطوح پایین‌تر عقلانیت هستند، اما قابل‌مطالعه‌اند؛ ۹. تحول ادیان برپایه نوعی تکامل‌گرایی پیچیده در عقلانیت ارزشی - اعتقادی صورت می‌پذیرد؛ اما این امر، نافی تأثیرگذاری احتمالی ذی‌نفعان و شرایط اقتصادی و سیاسی نیست.

بصیرت‌های ترمیمی دورکیم نیز عبارت‌اند از: ۱. ریشه امور الزام‌آور فردی و جمعی (نظم اجتماعی) در نیرویی فراتر از تک‌تک انسان‌ها (امر قدسی) است؛ ۲. در دوره‌های ثبات که از لحظه پیدایش عقاید مذهبی فاصله بسیاری پدید آمده است، عواطف و احساسات نقش مهمی در حفظ دین دارند و به‌واسطه نمادها و مناسک جمعی دینی، تقویت و بازتولید می‌شوند؛ ۳. چنانچه نمادها و مناسک، دستخوش تعبیر و تفاسیر دلخواهانه قرار گیرند، امکان شکل‌گیری فرقه‌های جدید افزایش می‌یابد و چه‌بسا بدعت در اصول دین سبب زیر سؤال رفتن اساس عقاید دینی شود؛ ۴. هر دینی، سازوکارهای ویژه‌ای برای کنترل درونی و بیرونی (حفظ) عقاید و مناسک خویش دارد و نمی‌تواند نسبت به تضعیف و انکار آراء و آیین‌های خود بی‌تفاوت باشد؛ ۵. همواره صورت‌هایی از ایجاد دین فردی، ده‌ری‌گری (افراد زندق) و قانون‌گذاری (بدعت‌آوری) شخصی وجود دارد که بی‌ارتباط با دین جمعی نیست؛ ۶. تقاضای مردم از جادوگر بیش از آنکه در چهارچوب رهاوردهای مرسوم دین جمعی باشد، ناظر به رفع نیازها و خواسته‌های شخصی است.

بدین‌ترتیب، می‌توان گفت: اگر رویکرد بینشی و روشی وبر به‌واسطه طرح مفاهیم عقلانیت، کاریزما و اختیار، ظرفیت قابل‌قبولی برای شناخت پویایی‌شناسی دین دارد، دیدگاه دورکیم از طریق طرح مفاهیم احساسات، مناسک و اجبار، ظرفیت بالایی به‌منظور مطالعه ایستایی‌شناسی دین دارد. **واژگان کلیدی:** ماکس وبر، امیل دورکیم، نظم اجتماعی، باورهای جمعی، امر قدسی.

استناد: حسین کچویان، اسماعیل نوده فراهانی (۱۴۰۳)، «تلفیق دیدگاه‌های وبر و دورکیم برای مطالعه باورهای دینی سازنده نظم اجتماعی»، مجله روش‌شناسی علوم انسانی، ۳۰ (۱۲۱): ص ۱-۲۶.

۱. مقدمه

نظم اجتماعی جامعه پیشامدرن (سنت‌گرا)، نظم‌ی مرتبط با امر قدسی بود. به این معنا که نظم مزبور می‌توانست مبتنی بر شریعت آسمانی، تحریف‌شده و یا از اساس غیرآسمانی باشد، اما در هر صورت با امر قدسی بی‌ارتباط نبود. بنابراین، بزرگان جامعه‌شناسی کوشیدند تا از طریق مطالعه جوامع پیشامدرن اولاً منطق اجتماعی حاکم بر آنها را استخراج کنند، ثانیاً در قبال مقایسه جامعه معاصر خویش با آنها (به‌مثابه دیگری خود)، نسبت به شناسایی و برجسته‌سازی خصوصیات جامعه جدید اقدام نمایند. از این منظر، تبیین باورهای دینی جایگاه ویژه‌ای در نظریه اجتماعی مدرن داشته و تعیین تکلیف دین، مهمترین دغدغه جامعه‌شناسی قلمداد می‌شد. بدین ترتیب، در دیدگاه‌های آگوست کنت – به‌عنوان بنیانگذار جامعه‌شناسی – موضوعاتی نظیر فلسفه، حکومت، مذهب، روحانیت، تعلیم و تربیت و... همگی با صفت اثباتی به چشم می‌خورد که نشانگر جهد وی برای جایگزینی امر اثباتی با امر دینی است (ن.ک: لنکستر،^۱ ۱۳۷۶، ص ۱۲۲۸-۱۱۸۷).

در میان جامعه‌شناسان کلاسیک، دیدگاه‌های وبر و دورکیم درباره جامعه‌شناسی دین از شهرت و اعتبار بالایی برخوردار است. وبر برای توضیح یک نظم جدید اقتصادی (که آن را روح سرمایه‌داری می‌خواند) به سراغ اخلاق پروتستانی می‌رود و سپس برای شناسایی دلایل عدم تحقق سرمایه‌داری در سایر جوامع بشری، مطالعه ادیان مختلف را در دستور کار خود قرار می‌دهد. نتایج چنین پژوهش‌هایی نه تنها در تبیین بی‌سابقه بودن شرکت‌های تجاری و بورس اوراق بهادار در غرب قابل استفاده بود، بلکه بسیاری از شئون دیگر جامعه غربی (همچون تحولات شهری، دگرگونی مفاهیم و مشاغل تخصصی حقوقی، شکل‌های سازماندهی سیاسی، گونه‌های پول و مقررات مالی و انواع بنگاه‌های اقتصادی) را تبیین می‌کند (بندیکس،^۲ ۱۳۸۸، ص ۶۵) و از این جهت، مهمترین نشانه تأثیرگذاری دین در شئون مختلف زندگی فردی و اجتماعی است.

در دیدگاه دورکیم نیز وضعیت کمابیش مشابهی برقرار است و تصور می‌شود باورهای دینی (جمعی)، صورت تغییر شکل یافته همان احترامی است که جامعه در درون افراد ایجاد می‌کند. بر این اساس، به نظر می‌رسد چگونگی نگاه دورکیم به باورهای دینی سبب نوعی ذات‌بخشی به جامعه شده و نشان می‌دهد گوهری به نام جامعه، به موضوع باطنی حس تقدس، تبدیل می‌شود (بودن،^۳ ۱۳۹۸، ص ۸۴). به دیگر سخن، باورهای جمعی (دینی) منشاء نظم اجتماعی (دینی) را تشکیل داده و به‌واقع، نوعی این‌همانی میان خدا (به‌مثابه کانون باورهای دینی) و جامعه قابل تصور است. کماینکه «به ادعای دورکیم، مفاهیم و مقولات بنیادی زمان، مکان، عدد و علت، از دین ریشه می‌گیرند و در قالب آن ساخته می‌شوند» (همیلتون،^۴ ۱۳۸۹، ص ۱۷۲).

البته پیش از وبر و دورکیم عبارات صریح‌تری درباره قدسی بودن نظم اجتماعی مطرح شده بود. به‌عنوان مثال، ویلیام رابرتسون اسمیت – شرق‌شناسی که آثارش جزء منابع مطالعاتی جامعه‌شناسان کلاسیک بود – تصریح کرد بخش اعظم آنچه دین نامیده می‌شود ارتباطی با سلاقی و گزینش افراد ندارد، بلکه ماحصل چیزی است که در ذهن اعضای جامعه تزریق می‌شود تا پاسدار دستورات دینی باشند. به نظر او «دین، یک قضیه گروهی و اجتماعی است و اساساً ماهیتی سیاسی دارد. [...] دین دو کارکرد دارد: یکی تنظیم‌کننده [رفتار فردی] و دیگری برانگیزاننده [انسجام گروهی]» (همان، ص ۱۷۰). با وجود این، متون مذکور پیشاجامعه‌شناختی، و بیرون از قلمرو تخصصی مقاله هستند.

با توجه به ظرفیت‌ها و البته تفاوت‌های چشمگیر دیدگاه‌های وبر و دورکیم، ترکیب دیدگاه‌های آنها – در صورت امکان – دستاوردهای بسیاری خواهد داشت. به‌عنوان مثال، اگرچه وبر و دورکیم به ترتیب بر تأثیر عقلانیت و احساسات در پیدایش و تحول دین تأکید می‌کنند اما تلفیق مواضع آنها سبب رهایی جامعه‌شناسی از دیدگاه عاطفه‌گرایانی می‌شود که ضمن ارجاع به برخی دیدگاه‌های روان‌شناسی، مردم‌شناسی و روانکاوی معتقدند تفکر و باورهای مذهبی از حالات عاطفی ذهن سرچشمه می‌گیرند (همیلتون، ۱۳۸۹، ص ۸۳). به‌علاوه، مهمترین پرسش امروز جامعه‌شناسی دین مربوط به دنیاگرایی یا عرفی شدن است؛ موضوعی که علیرغم تعاریف متکثر این مفهوم به کم‌وکیف زوال دین در جهان مدرن می‌پردازد^۵ و عملاً ظرفیت چندانی برای بررسی جایگاه دین در نظم اجتماعی پیشامدرن ندارد. این درحالی است که

1. Lane W. Lancaster

2. Reinhard Bendix

3. Raymond Boudon

4. Malcolm Hamilton

۵. ازسوی دیگر، ابهامات درباره مفهوم دنیاگرایی آنقدر هست که «دابلر اصطلاح دین‌برکناری (Laicization) را برای ارجاع به فرآیندهای تقدس‌زدایی، متمایزسازی و جابه‌جایی مفاهیم دینی در جامعه معاصر به کار می‌برد و میان دنیاگرایی در سطح فرد، جامعه و درون خود دین، تمایز قائل می‌شود» (همیلتون، ۱۳۸۹، ص ۲۸۳).

متفکران متأخر پیرو دورکیم که «از تعاریف کارکردگرایانه استفاده می‌کنند، گرایش به رد نظریه دنیاگرایی دارند» و تنها جامعه‌شناسانی که تعاریف ذاتی دین را برمی‌گزینند، احتمالاً از این نظریه پشتیبانی می‌کنند (همان، ص ۲۸۱). بنابراین، پرهیز از فرو غلطیدن در دام مباحث عرفی شدن - که با گنجاندن جبرگرایانه جوامع گوناگون در مراحل و سطوح مختلف یک فرآیند مشابه همخوانی دارد - می‌تواند یکی از پیامدهای ادغام دیدگاه‌های وبر و دورکیم باشد. سیطره نظریات عرفی شدن در شرایطی است که اولاً در بسیاری از جوامع امروزی اعتقادات و جنبه‌های آیینی و مناسکی دیرین برپا هستند. ثانیاً فهم فرآیند غلبه صورت‌های محدودی از عرفی شدن نیز مستلزم توجه همزمان به رویکردهای کلاسیک است (همان، ص ۲۹۰).

ازسوی دیگر، دیدگاه‌های وبر و دورکیم مربوط به دورانی است که شناسایی نظم جامعه سنتی و الهام‌گیری از آن به منظور بازسازی مدون نظم جامعه مدرن در دستور کار جامعه‌شناسان قرار داشت، این در شرایطی است که برخی جامعه‌شناسان معاصر درصددند با توجه به ارزش‌های امروزی جامعه مدرن به بازخوانی ماهیت دین پرداخته و منطق انسان غربی معاصر را بر پدیده‌ای پیشامدرن به نام دین تحمیل کنند. فی‌المثل نظریه دین استارک و بین‌بریج،^۱ اساساً بر نظریه تبادل متکی است (همان، ص ۳۰۹). با این مقدمات، در ادامه این نوشتار می‌کوشیم ضمن طرح چهارچوب‌های روشی و بینشی وبر و دورکیم در زمینه تبیین باورهای دینی به دو سؤال زیر پاسخ بدهیم:

- الف) چگونه می‌توان دیدگاه‌های کاملاً متفاوت وبر و دورکیم را پیوند داد؟
 ب) پیوند دیدگاه‌های وبر و دورکیم چه نتایج تحلیلی خواهد داشت؟

۲. پیشینه بحث

انتخاب دیدگاه‌های وبر و دورکیم در این پژوهش با هدف پرهیز از کاربرد تعاریف فلسفی و تقلیل‌گرای دوره روشنگری درباره دین صورت پذیرفته است، زیرا:

لازمه تقلیل‌گرایی این است که باورهای دینی، با توجه به معیارهای علمی یا اثباتی، باورهای کاذبند و حفظ چنین باورهایی، با توجه به معیارهای تفکر منطقی، کاری عقلانی نیست. لازمه دیگر تقلیل‌گرایی اثباتی این است که دین قبل از هر چیز، نوعی فعالیت شناختی و ذهنی فرد است که به علل گوناگون، ماهیت حقیقی زندگی واقعی و اجتماعی را درست درک نمی‌کند [...] تعریفی این چنینی از دین، تعریفی فردگرایانه، شناختی و عقل‌گرایانه است زیرا مشخصاً به نمادگرایی یا عمل دینی در ارتباط با سازمان اجتماعی توجه نشان نمی‌دهد (ترنر، ۱۳۸۷، ص ۱۶). با این نگرش، تاریخ جامعه‌شناسی دین را می‌توان به مثابه جنبشی نظری علیه تقلیل‌گرایی عصر روشنگری قلمداد کرد. چراکه درک بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی از دین، نگاه‌های فردگرا و ذهن‌باور از دین را کنار می‌گذارد. و اصولاً از آنجایی که برخی کارکردهای اجتماعی بنیادین تنها از طریق حفظ باورهای مشترک، ممکن می‌شود پدیده‌ای به نام دین، پابرجا مانده است (همان، ص ۱۷).

مروری بر تاریخ جامعه‌شناسی دین نشان می‌دهد، به‌رغم نفوذ رویکرد دورکیم،^۲ دیدگاه وی عمده‌تاً با رویکرد وبر پیرامون مسئله معناداری ترکیب شده و از این جهت، تلفیق دیدگاه‌های کارکردگرایی و تفهیمی در جامعه‌شناسی دین معاصر امری شایع است. به عبارت دیگر، بسیاری از تعاریف دین در جامعه‌شناسی رایج به‌طور همزمان کارکردهای اجتماعی (مقوله نظم جمعی) و اعتقاد فردی کنشگر (مقوله معنای ذهنی) را مدنظر قرار می‌دهند. تعاریف دین پتر برگر (Berger, 1967, p26) و کلیفورد گیز (Geertz, 1966, p4) از مشهورترین مثال‌ها در این زمینه هستند (ترنر، ۱۳۸۷، ص ۱۹). بدین ترتیب، چنانچه هرگونه ترکیب رویکردهای وبر و دورکیم در مطالعات مرتبط با دین در شمار پیشینه این تحقیق لحاظ شود با آثار متنوعی مواجه هستیم اما ترکیب دیدگاه‌های مذکور از منظر منطق پیدایش و استمرار دین، امری نوآورانه و خروجی این پژوهش است.

1. Rodney Stark & William Sims Bainbridge

2. Bryan S. Turner

۳. مزیت دیدگاه دورکیم آن است که اولاً همسانی «عمل دینی را نسبت به اعتقاد دینی می‌پذیرد». ثانیاً «امکان تحقیق مقایسه‌ای را فراهم می‌کند». ثالثاً «مسئله کاذب بودن اعتقادات فردی را در حاشیه قرار می‌دهد» (ترنر، ۱۳۸۷، ص ۱۷).

۲-۱. دیدگاه وبر درباره تبیین باورهای (عقلانی) دینی

شرح دیدگاه وبر در این نوشتار نمی‌گنجد. بنابراین در ادامه، در قالب ظرفیت‌ها و محدودیت‌های نظری، به مؤلفه‌های روشی و بینشی او پرداخته می‌شود.

۲-۲. ظرفیت‌های نامکشف بهره‌برداری از نظریه وبر

۲-۲-۱. تأکید بر عقلانیت‌پذیری نامشهود در بستر تکامل‌گرایی پیچیده

تبیین باورهای دینی، نیازمند شناسایی ایده‌هایی پیرامون چگونگی تحول باورهای مذکور است. به عبارت دیگر باید به این پرسش عنایت داشت که چگونه باورهای دینی در گذر زمان تطور می‌یابند. برای پاسخ به پرسش مزبور، وبر از مفهوم عقلانیت‌پذیری نامشهود استفاده می‌کند. اگرچه مفهوم عقلانیت‌پذیری نامشهود را می‌توان همانند ایده اولیه‌ی نوعی نظریه تکاملی دانست ولی این تکامل، پیچیده و بغرنج بوده و با تکامل‌گرایی کلاسیک متفاوت است. تکامل‌گرایی پیچیده وبر شامل اصول زیر است:

۱. در زمینه ارزش‌ها با پدیده‌های برگشت‌ناپذیری مواجه هستیم که وجود آنها قابل انکار نیست.
 ۲. تبیین وجود ارزش‌های برگشت‌ناپذیر بدون استناد به تأثیر فرآیندی از نوآوری و گزینش غیرممکن است.
 ۳. علیرغم وجود نوآوری‌های کارآمد - که علت پذیرش آنها انطباق یک پدیده با نقش یا کارکردی تازه است - نوآوری‌های دیگری هم وجود دارند که با پذیرش عمومی روبرو می‌شوند بدون آنکه دارای موردی از انطباق با نقشی معین باشند.
 ۴. عقلانیت‌پذیری ارزش‌شناختی معمولاً در شرایطی انجام می‌شود که سرشار از تعارض است (بودن، ۱۳۸۹، ص ۳۱۲-۳۱۱).
- ریمون بودن برای توضیح نوآوری‌های غیرکارآمد - در دیدگاه وبر - به مواردی نظیر ارزش «هم‌سفره بودن» و «با دیگران هم‌غذا شدن» و یا ارزش «برابری حیثیت همگان» اشاره می‌کند که قرن‌ها بر افکار بشری غلبه داشته و امروزه به صورت دیگری از جمله در بنیاد مسیحیت و سوسیالیسم تداوم یافته‌اند:

اگرچه نوآوری در زمینه ارزش‌ها نشانه برآیندی اساسی در جریان عقلانیت‌پذیری حیات اخلاقی است، و اگرچه نوآوری اخلاقی، مانند هرگونه نوآوری، پدیده‌ای است که زنجیره جبر را پاره می‌کند و بیانگر نوعی گسست است، ولی از این نباید نتیجه گرفت که گرایش به ارزش‌های مورد بحث در هر نوآوری را باید به‌عنوان مواردی اراده‌گرایانه تحلیل کرد. حقیقت این است که برآیند نوآوری، از پدیده‌هایی است که بیش از آن‌که تبیین‌پذیر باشد، مشاهده کردنی است. دلیلش این است که برخی نوآوری‌های ارزش‌شناختی از زمره آفرینش‌های محض‌اند که علتی ندارند و افزون‌بر این از پدیده‌های غیرکارآمد و غیرانطباقی‌اند (همان، ص ۳۱۵-۳۱۴).

مطابق با ایده تکامل‌گرایی پیچیده، برداشت وبر از نقش «دین به‌عنوان منبع نیرویی» برای «تغییرات اجتماعی» را می‌توان این‌گونه توصیف کرد:

وبر عامل جهت‌دهی دینی را به‌منزله عامل مبتکر و متمایزکننده در روند تکاملی جامعه/پیشاسرمایه‌داری معرفی می‌کند و آن را نخستین علت در تحول اجتماعی می‌داند. اما این عامل در هیچ جای کتاب/جامعه‌شناسی دین وبر/به‌منزله عاملی که خودبه‌خود به پیش می‌رود یا «خود را متحقق می‌سازد» معرفی نشده است. برعکس، پیشروی این عامل از طریق فرآیندهای بسیار پیچیده اثرگذار و اثرپذیر و نیز عمل مستقل هر عامل صورت می‌گیرد. نتایج، همیشه برآیندی از این فعل‌وانفعال‌ها هستند و هرگز محصول فقط یک عامل نیستند. وبر بر اهمیت استقلال تصورات (ایده‌ها) تأکید می‌کند. [...] او همچنین بر اهمیت استقلال «علاق دینی» که در قالب نظام معنایی عمل می‌کنند تأکید می‌ورزد. او در عین حال در فهم نقش عوامل «مادی» در روند تحول اجتماعی [...] سهم بزرگی داشته است (پارسونز، ۱۳۸۴، ص ۷۹).

برداشت‌های فوق نشانگر این مطلب است که اولاً اندیشه وبر دارای بُعدی تکامل‌گرایانه است، ثانیاً «عقلانیت‌پذیری نامشهود حیات اخلاقی و سیاسی اغلب در شرایطی که تعارض‌آمیزند صورت می‌گیرد». به عقیده وبر، عقلانیت ارزشی (ارزش‌شناختی یا معطوف به ارزش) باید به‌همراه مفهوم کلی ادراک به‌کار برود چراکه تبیین یک باور و یا یک کنش چیزی جز ادراک معنای آن کنش نزد کنشگر نیست.

همچنین، نزد وبر مفهوم کلی عقلانیت ارزشی با نوعی فرآیند نامشهود عقلانیت‌پذیری حیات نیز همراه است. بنابراین، عقلانیت ارزشی نیز می‌تواند در چارچوب ارزش‌شناختی خود با نوعی عقلانیت‌پذیری همراه بشود (بودن، ۱۳۸۹، ص ۳۰۷-۳۰۴).

۲-۲-۲. اخذ معنا به‌عنوان جوهره عقلانیت، کنش، خودآگاهی، آزادی و اخلاق انسانی

کلیت فعالیت علمی وبر با گرایش و انگیزه‌ای اخلاقی شکل گرفت و آن چیزی نبود مگر دغدغه تقدیر انسان در دوره غلبه سرمایه‌داری؛ تقدیری که معنای آن به‌واسطه حاکمیت منطق بازاری، منفعت‌طلبی و عقلانیت متکی بر هدف / وسیله بحرانی شده است. درست از همین منظر، وبر به مقوله معنا می‌رسد و مفهوم معنا در کانون انسان‌شناسی فلسفی او جای می‌گیرد. معنا ویژگی ذاتی کردار و کنش انسانی بوده و آن چیزی است که کنش‌های انسانی را از رویدادهای طبیعی و غیرانسانی متمایز می‌سازد. از اینجا، مرز کنش‌های عقلانی (ابزاری و ارزشی) - که در عنصر خودآگاهی کنشگر نسبت به رفتارشان مشترکند - با کنش‌های عاطفی و سنتی تعیین می‌گردد. کنش‌های سنتی و عاطفی، موارد مرزی و حاشیه‌ای کنش معنادار هستند که در فقدان نسبی نظارت عامدانه و آگاهی کنشگر درباره رفتارشان مشابه‌اند (ن.ک: وبر، ۱۳۷۴، ص ۲۸). بدین ترتیب، معناداری یک کنش، منوط به وجود هدایت و انتخاب آگاهانه است و تحقق این آگاهی و هدایت، مستلزم وجود عقلانیت می‌باشد. پس، آن چیزی که احساس آزادی و عقلانی بودن کنش را زیر سؤال می‌برد عبارتست از: ناآگاهی، اجبار فیزیکی، فشار روانی، تأثیرات عاطفی، اختلالات تصادفی و غیره (برویکر، ۱۳۹۵، ص ۱۳۸-۱۳۵). به گفته برویکر «انسان‌شناسی فلسفی وبر درباره آنچه محتوای زندگی حقیقتاً انسانی است سکوت می‌کند» (همان، ص ۱۴۲).

تمام نظام‌های اخلاقی را، صرف‌نظر از محتوای ماهوی‌شان، می‌توان به دو گروه اصلی تقسیم کرد. یکی اخلاق قهرمانی، که خواست‌هایی اخلاقی را که انسان‌ها در کل قادر نیستند که حق آنها را به‌جای آورند، مگر در نقاط اوج زندگی‌هایشان، بر آنان تحمیل می‌کند، اما این اخلاق همچون تابلوی راهنمایی برای اشاره به راهی برای تلاش بی‌پایان انسان به کار می‌آید. دیگری اخلاق میان‌مایگی، که خرسند است از اینکه سرشت روزمره انسان را برای تعیین حداکثر خواست‌هایی که می‌توان داشت بپذیرد (همان، ص ۱۴۳ به نقل از: Runciman, 1978, p6-385). همان‌طور که ملاحظه می‌شود اگرچه وبر در ابتدا میان دو نوع عقلانیت ابزاری و ارزشی تمایز قائل می‌شود و برخی شواهد در آثار او و لحن برخی مفسران به‌گونه‌ای است که گویا طرفدار عقلانیت ابزاری و کنش هدف / وسیله است، اما درنهایت، از اتخاذ چنین موضعی خودداری می‌کند. در نتیجه، وبر میان عقلانیت ابزاری و ارزشی، داوری ماهوی - محتوایی نمی‌کند، اما داوری شکلی - صوری او به‌گونه‌ای است که پیروی کامل از عقلانیت ارزشی را ناممکن، و تبعیت تام از عقلانیت ابزاری (غلبه نفع‌طلبی در کلیت زندگی فردی و اجتماعی) را مقارن با اخلاق میان‌مایگی می‌داند:

معنا، عقلانیت و آزادی در اشاره به زندگی انسانی اهمیت یا دلالتی دارند که متفاوت است با دلالتی که در اشاره به کنشی منفرد دارند. آنها، که هنگام اطلاق به کنشی منفرد از نظر اخلاقی بی‌طرف و خنثی‌اند، هنگام اطلاق به زندگی به‌مثابه یک کل از نظر اخلاقی اشباع می‌شوند. [...] زندگی معنادار، زندگی‌ای است که به آن شأن و منزلت عطا شده است و به این علت، از نظر وبر، ارزش اخلاقی به آن داده می‌شود. معنا، شأن و منزلت اخلاقی از ادغام نظام‌مند کنش‌های فردی به‌صورت الگوی زندگی وحدت‌یافته‌ای که مبتنی بر ارزش‌های اساسی معینی است، نشأت می‌گیرد (همان، ص ۱۳۹).

بدین ترتیب، وبر به‌عنوان انتخابی شخصی و تجویزی اجتماعی، گذر از دوگانه عقلانیت ابزاری و عقلانیت ارزشی را برمی‌گزیند. او به‌منظور پیشبرد کلیت زندگی در فضایی انسانی، لاجرم به طرح نظام اخلاقی شخصیت می‌پردازد. چنین نظامی در اندیشه وبر با دوشق اخلاق قهرمانی و میان‌مایگی معرفی می‌شود. وی درباره انواع اخلاق قهرمانی (اعتقادی) سخنی نمی‌گوید زیرا نظام‌های اعتقادی متعددی را می‌توان در نظر گرفت، اما ایده خود را در قالب اخلاق مسئولیت شرح می‌دهد؛ اخلاقی که ورای اخلاق میان‌مایگی و اخلاق اعتقادی (به‌ترتیب برآمده از عقلانیت ابزاری و عقلانیت ارزشی) قرار دارد. با این تفاسیر به نظر می‌رسد اگرچه وبر عقلانیت‌های ارزشی و ابزاری را به رسمیت می‌شناسد اما در عمل، اخلاق مسئولیت را بر اخلاق‌های متناظر آنها ترجیح می‌دهد. بنابراین، شاید بتوان ادعا کرد کنار گذاشتن

منابع تولید معنا در جهان پیشامدرن و ازجمله کاریزما، سبب ناگزیر شدن طرح شخصیت به‌عنوان تنها عامل تولید (صوری و بدون معیار) معنا در جهان سرمایه‌داری شده است. به عبارت دیگر، استقبال از مفهوم معنا - در جامعه‌شناسی پساوبری - چه‌بسا روی دیگر کمرنگ شدن مفهوم کاریزما، متناسب با اقتضائات خودبنیادی انسان مدرن است (همان، ص ۱۶۱-۱۳۶).

۳-۲. محدودیت‌های موجود در دیدگاه وبر^۲

۳-۳-۲. گرایش به فردگرایی روش‌شناختی و در نتیجه، غلبه نوعی نظرگاه شبه‌روان‌شناختی

مطابق آنچه فردگرایی روش‌شناختی نامیده می‌شود اصولاً همه پدیده‌ها از جمله ساختارها و تغییرات اجتماعی را می‌توان با ارجاع به افراد و رفتار آنها توضیح داد. در این چهارچوب، وبر به‌صراحت معتقد است برای تفسیر ذهنی (سوبژکتیو) عمل در جامعه‌شناسی، پدیده‌های اجتماعی همچون دولت، تشکّل‌ها، شرکت‌های تجاری و... را منحصرأ باید به‌مثابه محصول و برآیند سازمان یافتن کنش‌های خاص افراد منفرد در نظر گرفت. به عبارت دیگر، در مطالعات جامعه‌شناختی وبری چیزی به‌عنوان یک شخصیت جمعی که کنش می‌کند، وجود ندارد. با وجود این مفهوم کنش اجتماعی، نه‌تنها فردگرایی وبری را از تقلیل‌گرایی‌های می‌بخشد بلکه هر نوع تلقی روان‌شناسانه به‌عنوان بنیاد نهایی تفسیر جامعه‌شناختی کنش را رد می‌نماید. همچنین باید عنایت داشت که وبر برخلاف نظریه اقتصادی مدرن، عقلانیت ابزاری و منفعت شخصی مادی را تنها منشأ کنش اجتماعی نمی‌داند بلکه احتمال هر فرض انگیزشی -ازجمله رفتار کاملاً واکنشی، نوع‌دوستی، حسادت و...- را محتمل می‌داند (الستر،^۱ ۱۳۹۸، ص ۳۶-۳۷). بنابراین، وبر برای شناخت ماهیت کنش اجتماعی دو جهت‌گیری نظری فراهم می‌آورد:

در جهت‌گیری اول، او سعی کرد کنش را از نظر ذهنی و از طریق فهم انگیزه‌های کنشگر تفسیر کند. در این جهت‌گیری جامعه‌شناس سعی می‌کند خود را به جای کنشگر قرار دهد. وبر می‌پنداشت که این تفسیر ذهنی لزوماً منجر به یک‌سری تفسیرهای به‌کلی فردگرایانه نمی‌شود، زیرا الگوهای نوعی از معنا وجود دارند که جامعه‌شناس می‌تواند آنها را انتزاع کند. [...] دومین جهت‌گیری نظری وبر بر ارتباط بین نظام‌های معنایی [...] و علایق افراد [...] مبتنی بود (تامسون،^۲ ۱۳۸۷، ص ۶۳-۶۲).

علیرغم آنچه گفته شد، الستر معتقد است وبر «یک مفهوم ابژکتیو [یعنی] از عقلانیت یعنی موفقیت را با مفهوم سوبژکتیو عقلانیت [یعنی] عمل بر مبنای دلایل بسنده، قاطی می‌کند». به عبارت دیگر او «به همسان پنداشتن عقلانیت ابزاری و منفعت شخصی نزدیک می‌شود» (الستر، ۱۳۹۸، ص ۴۱-۴۰). در مقابل، بندیکس معتقد است نوعی «روان‌شناسی وجودی» وجه مشترک روش تفسیری وبر در جامعه‌شناسی دین است؛ ایده‌ای که تعمیم‌هایی پیرامون واکنش‌های محتمل به شرایط خاص حاکم بر تجربه انسانی را ممکن می‌سازد. براین اساس بود که وبر ارزش‌ها و هنجارهای زیر را به آیین پوریتان نسبت می‌داد: عدم اعتماد به تعاملات انسانی و بالعکس اتکا به درستکاری و صداقت فردی؛ دوری از عشق‌ورزی و رأفت مسیحی به همسایگان؛ بی‌اعتنایی به مراسم اعتراف به گناه و تشریفات خاکسپاری اموات؛ نگاه حقارت‌آمیز نسبت به تنگدستی و فقر؛ رویکرد منفی نسبت به هنر، صمیمیت‌ها و روابط جنسی؛ پرهیز از لذات نفسانی و شادی‌های دنیوی؛ نفی نمادگرایی و اعمال جادویی؛ انزوای عمیق درونی و بدبینی به دیگران (بندیکس، ۱۳۸۸، ص ۲۹۷).

۲-۳-۲. کانونی شدن معانی ذهنی و لاجرم، کم‌توجهی به کنش‌های سنتی مانند عادات، عرف و رفتارهای تقلیدی

از دیدگاه وبر، جامعه‌شناسی تا جایی به بررسی رفتارهای اجتماعی می‌پردازد که رفتار مورد نظر برای انجام‌دهندگان آن معنایی ذهنی داشته باشد. از این منظر، همه رفتارها را می‌توان با توجّه به چرایی و چگونگی عمل هماهنگ انسان‌ها و نیز کم‌وکیف اعتقاد آنها به وجود نظامی اخلاقی مورد بررسی قرار داد:

بدین جهت «عادت» یا فعالیت‌های مرسوم که در آن اشخاص بر «تقلید بدون تأمل» پافشاری می‌کنند، در حاشیه این رشته علمی قرار دارد. اما درحالی‌که بخش بزرگی از پرستش مذهبی، به این معنا، با «عادت» هم‌مرز می‌شود، وبر عقیده داشت که بیشتر موارد حضور در

1. Jon Elster

2. Kenneth Thompson

کلیسا- و نیز عدم حضور در آن - برای شخص مربوطه معنای خاصی دارد، هر چند باید پذیرفت بخش اعظم این معنا بیان‌ناشدنی است (بندیکس، ۱۳۸۸، ص ۳۱۴).

ازسوی دیگر، به نظر وبر شرایط همبستگی اجتماعی بر مبنای «اعتقادات دینی متناظر با منافع اقتصادی»، و «نظم اخلاقی متکی بر اقتدار سیاسی» شکل می‌گیرد و تنها از طریق این دو چشم‌انداز می‌توان دیدگاهی همه‌جانبه در مورد جامعه داشت (همان، ص ۳۱۵). بدین ترتیب، طبقه‌بندی مشهور و در عین حال اجمالی وبر از انواع کنش پدیدار می‌شود. او چهار نوع کنش اجتماعی را معرفی می‌کند:

(۱) عقلانی - ابزاری (کنش عقلانی معطوف به هدف)؛

(۲) عقلانی - ارزشی (کنش عقلانی معطوف به ارزش)؛

(۳) عاطفی - احساسی (کنش بازتابی ناشی از حال وجدانی، درونی و یا خلیات فرد)؛

(۴) سنتی - عرفی (کنش برآمده از عادات، عرف یا باورهای قدیمی).

در این میان عرف‌ها بر دریافت‌هایی دیرین اتکا دارند، و کنشگر به دلایل گوناگون، اما به اراده خود، از آنها پیروی می‌کند؛ مثلاً ممکن است از اندیشیدن درباره آنها ناتوان باشد، یا هم‌رنگ شدن با دیگران را ترجیح بدهد، یا احساس کند سرپیچی از آنها با مخالفت و دردسر مواجه می‌شود، یا کج‌روی و انحراف از آنها را باعث شرمساری بداند. با این مشخصات اولاً بسیاری از هنجارها و ارزش‌های دینی، نیروی علی هستند که قادرند نظر افراد را تغییر داده و رفتارشان را به سمت و سویی سوق بدهند که ممکن است برای آنها هزینه‌آفرین باشد. ثانیاً «مفهوم رفتار عرفی، به رفتار سنتی، یعنی واکنش خودکار به محرک‌های عادت‌پایه‌ای که رفتار را به مسیر همیشگی هدایت می‌کند، بسیار نزدیک یا با آن یکی می‌شود» (الستر، ۱۳۹۸، ص ۴۶ و ۴۹).

۲-۳-۳. تبیین مجمل کاریزما در جامعه‌شناسی دین، در کنار حاکمیت نتیجه‌گرایی در تعریف رهبری سیاسی

برخلاف انتظارها، وبر در جامعه‌شناسی دین توجه مضاعفی به منظومه‌ی منافع دارد و مفهوم کاریزما را عمده‌تاً در جامعه‌شناسی سیاسی و بحث انواع اقتدار (سلطه) به کار می‌برد (ن.ک: وبر، ۱۴۰۰، ص ۲۸۶-۲۷۸). در اقتدار کاریزمایی، قدرت فرماندهی به وسیله یک پیامبر، قهرمان جنگی، رهبر سیاسی، یک عوام‌فریب یا هر کسی که بتواند ظرفیت‌های حیرت‌آور خود را از طریق قدرت وحی، رشادت، جادو یا هر استعداد فراطبیعی ثابت کند، اعمال می‌شود. همچنین، کسانی که از رهبری کاریزماتیک (فرهمندانه) پیروی می‌کنند «میردان یا پیروانی هستند که به جای اعتقاد به قواعد قراردادی یا اعتبار موقعیت و مقامی که به پشتوانه سنت ایجاد شده است، به خصلت‌های خارق‌العاده وی اعتقاد و باور دارند» (بندیکس، ۱۳۸۸، ص ۳۲۱). در مقابل، سلطه سنتی متکی بر اعتقاد به مشروعیت اقتداری است که از گذشته وجود داشته است. در این چارچوب، صاحبان اقتدار سنتی کسانی هستند که به واسطه منزلت اجتماعی موروثی، دارای اقتدار شخصی می‌شوند و از این جهت، اقتدار کاریزمایی می‌تواند دقیقاً نقطه مقابل اقتدار سنتی باشد (همان، ص ۳۲۰). بدین ترتیب، اقتدار کاریزمایی غالباً ظهوری ناگهانی دارد و سپس به واسطه فرآیند غیرشخصی شدن تغییر شکل می‌یابد؛ تغییر شکلی که می‌تواند با نابودی یا تداوم، انحراف یا استحکام، زیرزمینی شدن یا رسمیت‌یابی و... همراه بشود یا حتی به اقتدار سنتی یا قانونی بینجامد:

فرآیند عادی شدن کاریزمای انقلابی، تغییراتی به همراه خود دارد که مشابه با تغییرات در دیگر امور است. بدین ترتیب، ایجاد ارتش حرفه‌ای در انگلستان، بقایای اصل شرکت داوطلبانه در مبارزات مذهبی در عصر حکومت کرمول بود. همچنین، سیستم اداری کارمندان عالی‌رتبه در فرانسه، حاصل دستگاه اداری کاریزمایی در دیکتاتوری دموکراتیک انقلابی بود (وبر، ۱۳۷۴، ص ۴۲۷).

این همه در شرایطی است که اولاً بارزترین ویژگی اقتدار، وجود یک نظام اندیشه‌ای است که مشروعیت اعمال کنترل اجتماعی را تأمین می‌نماید (بلاو، ۱۳۸۴^۱، ص ۱۱۰). ثانیاً وبر درباره شرایط تاریخی و فرآیندهای اجتماعی پیدایش کاریزما (دگرگونی عمیق عقیدتی و سیاسی) هیچ نظریه‌ای ندارد (همان، ص ۱۱۴). ثالثاً علیرغم پیگیری مقوله عقلانیت در ادیان مختلف، عقلانیت صوری - ابزاری را محور تکامل همه ادیان نمی‌داند.

بدین سان، زمانی که درباره انواع کنش اجتماعی و اقتدار سیاسی سخن گفته می‌شود، لاجرم می‌بایست درباره انواع رهبری سیاسی نیز صورت‌های متناظری را مدنظر داشت. باوجوداین، توصیف وبر از رهبران سیاسی از تأکید زیاد بر مسئله نتیجه، خدشه‌دار می‌شود و از این بابت با طرح نظری ماکیاولی قرابت می‌یابد. آنچه سبب چنین قرابتی می‌شود آنست که اگرچه وبر میان اقتدار (فرمان دادن) و قدرت (تحمیل کردن) تمایز قائل می‌شود اما رهبر سیاسی را مسئول اعمال قدرت می‌داند و این یعنی طرح انواع اقتدار و در نتیجه، تعیین انواع مشروعیت، سبب طرح انواع رهبران سیاسی نمی‌شود، بلکه سیاست‌ورزی تنها با یک نوع از قدرت، مرتبط می‌شود. به عبارت دیگر، کم‌وکیف تأثیر انواع مشروعیت سنتی، کاریزمایی و حقوقی بر پیدایش انواع رهبری سیاسی چندان مورد توجه وبر قرار ندارد. بنابراین، به نظر وبر سیاست اساساً با خشونت در ارتباط بوده و قلمرو نیروهای شیطانی است. وبر کلیت زندگی سیاسی را حول محور قدرت درک می‌کند، و سیاست را منازعه‌ای نیازمند رهبران سیاسی می‌داند:

رهبران سیاسی اصیل باید حس مسئولیت نسبت به نتیجه کنش را راهنمای خود قرار دهند؛ رهبران سیاسی اگر می‌خواهند موفق باشند، باید مجموعه‌ای از پیروان و یک دستگاه سازمانی داشته باشند و [در این چهارچوب]، نیازمندی‌های پیروان، بلندپروازی‌های رهبران سیاسی را به درجات مختلف محدود می‌کند. هم‌داستان با ماکیاولی، وبر سپهر سیاسی را بر مبنای منازعه‌ی بی‌پایان و اغلب تراژیک بین [...] کاریزمای فردی و تقدیر توصیف می‌کند (لاسمن،^۱ ۱۳۹۸، ص ۱۳۲-۱۳۱).

۲-۳-۴. تقدّم بخشی اقتصاد در مطالعه تغییرات اجتماعی و عدم ارائه فرآیندی واحد پیرامون آن

چگونگی تغییر نظم اجتماعی مسئله وبر در جامعه‌شناسی دین را تشکیل می‌دهد. اگرچه می‌توان ادعا کرد وبر مطالعه‌ی نسبت میان تغییر اجتماعی و ادیان گوناگون را در دستور کار خود داشت، اما تأکید بیش از اندازه او بر تأثیر اندیشه‌های دینی بر فعالیت‌های اقتصادی و همچنین تحلیل رابطه بین قشر بندی اجتماعی و اعتقادات دینی سبب نوعی ماده‌گرایی در دیدگاه وی شد. هدف وبر از تأکید بر چنین مقولاتی، تحلیل شرایط اجتماعی‌ای بود که تحت آن، الهام‌های کاریزمایی معدودی، در وهله اول به سبک زندگی یک گروه منزلتی پیش‌رو تبدیل می‌شد و در گذر زمان به جهت‌گیری غالب و مسلط در کل یک تمدن مبدل می‌گردید. به عبارت دیگر، او درصدد پاسخ به این پرسش است که چگونه ایده جدیدی پدیدار می‌شود و آداب و رسوم و عرف جمودیت‌یافته پیشین را دگرگون می‌کند؟ «گرچه این پرسش را در همه حوزه‌های فرهنگی می‌توان طرح کرد، اما وبر آن را تنها در یهودیت باستان و در جامعه‌شناسی قانون دنبال کرد و سعی نمود به آن پاسخ بدهد». بدین ترتیب، مطالعه وبر در باب یهودیت باستان، نوعی جامعه‌شناسی نوآوری است. البته وبر با این خوانش ساده‌انگارانه موافق نبود که انبیای عهد عتیق صرفاً به واسطه استعدادها و نبوغ بی‌نظیرشان، آداب و رسوم پیشینیان را کنار گذاشتند. چراکه هر مقدار نقش بنیانگذاران چنین دین بزرگی را تعیین‌کننده بدانیم، آنها تنها هنگامی توانستند تأثیری پایدار و مداوم پدید بیاورند که موضع‌گیری اساسی مذهبی‌شان به شیوه زندگی تمام گروه‌ها تبدیل شد. بدین جهت وبر تأکید بر نوآوران مذهبی را با تحلیل فرآیندی درهم می‌آمیزد که براساس آن الهام‌های منحصر به فرد این نوآوران به جهت‌گیری مسلط و غالب قوم یهود تبدیل شد (بندیکس، ۱۳۸۸، ص ۲۹۲-۲۹۱). تلاش برای نشان دادن چگونگی ارتقای سبک زندگی خاص یک گروه منزلتی به نوعی شیوه زیست عمومی و همگانی، مجموعه‌ای از مضامین مشترک را در اختیار او قرار می‌داد که می‌توانست آنها را پیرامون هریک از تمدن‌های بزرگ در زمانی که اعتقادات دینی متمایزکننده‌ی آنها نضج گرفته بود، مطرح سازد. باوجوداین، وبر در مطالعات تاریخی گوناگون خود ناگزیر فرآیندهای مکتب‌تری را شناسایی کرده و توضیح داد اما به دلیل پراکندگی‌های موجود، نتوانست فرآیند استاندارد و واحدی را صورت‌بندی کند. بدین ترتیب، «در آثار وبر، در مورد اینکه این مضامین مشترک متضمن چه چیزی در زمینه دیدگاه وی نسبت به جامعه است، بحث کاملی صورت نگرفته است» (همان، ص ۲۸۶).

مطابق دیدگاه وبر، برآمدن سرمایه‌داری هم‌زاد پیدایش پروتستانتیسم بوده و شکل‌گیری دولت بوروکراتیک، و به تبع آن حقوق عقلانی - صوری پیامدهای ناگزیر تولد سرمایه‌داری هستند. به عبارت دیگر، پیدایش سرمایه‌داری به عنوان نوعی چهارچوب اقتصادی با ظهور پروتستانتیسم، دولت بوروکراتیک، و نظام حقوقی - قضایی به ترتیب، به مثابه نوعی تحوّل عقیدتی، ساختار سیاسی، و منطق حقوقی در

ارتباط است. به همین منوال، وبر میان چهار نوع اقتدار تمایز می‌گذارد و به‌طرز ماهرانه‌ای انواع حقوق متناظر آنها را تعیین می‌کند؛ «حقوق سنتی بر تاریخ‌باوری، حقوق کاریزماتیک بر الهام، حقوق عقلانی - شکلی بر انسجام منطقی قواعد، و حقوق عقلانی - محتوایی بر داد و عدل مبتنی است» (برمان و رید، ۱۳۹۸، ص ۳۲۰).

اما چگونه وبر چنین روابطی را برقرار می‌سازد؟ او جامعه - اعم از جامعه قدیم و جدید - را به‌مثابه صحنه رقابت گروه‌های اجتماعی مختلف ترسیم می‌کند که هرکدام منافع اقتصادی، جایگاه منزلتی و جهت‌گیری ویژه خود را نسبت به انسان و جهان دارند. به نظر وبر توفیق ادیان بزرگ ماحصل مبارزاتی طولانی علیه گروه‌های منزلتی عمده مخالف بود و «هیچ مجموعه‌ای از افکار تأثیری نخواهند داشت مگر آن‌که با منافع یک گروه مهم اجتماعی سازگاری داشته باشند. از این گفته چنین برمی‌آید که این افکار، تنها در خدمت منافع مادی گروه اجتماعی عمل می‌کنند، زیرا ممکن است در خدمت علایق آرمانی آنها نیز باشند» (همیلتون، ۱۳۸۹، ص ۲۴-۳۲). براین اساس:

درحالی‌که در نظر مارکس ایده‌ها صرفاً منعکس‌کننده یا بیان‌کننده منافع اجتماعی بودند، وبر می‌اندیشید که ارتباط بین ایده‌ها و منافع کمتر آشکارند. مثلاً او به‌نوعی قرابت انتخابی (یا همخوانی) بین ایده‌ها و منافع معین فکر می‌کرد. وبر همچنین بین دو مرحله، یعنی خاستگاه ایده‌ها و نهادینه‌شدن آنها، تمایز قائل می‌شد. بنابراین، او بین مرحله پیدایش یک ایده یا دین جدید توسط نوآور فرهمند و انطباق بعدی و روزمره شدن آن اعتقاد به‌وسیله یک گروه خاص، تمایز قائل شد [...]. در نظر او تفسیر بعدی آن عقیده و تأکید بر جنبه‌های خاصی از آن، با منافع قشری که حامل اصلی آن اعتقاد است قرابت یا مطابقت دارد (تامسون، ۱۳۸۷، ص ۶۴).

البته وبر از طرح برخوردهای همیشگی و آشتی‌ناپذیر به اثبات بی‌ثباتی ابدی جامعه نمی‌رسید بلکه نشان می‌داد گروه‌های منزلتی پیروز سرانجام به حاملان فرهنگ تبدیل می‌شوند. به عبارت دیگر، از دیدگاه وبر ثبات جامعه محصول تثبیت حاملان فرهنگ و برقراری نوعی تعادل و توازن میان گروه‌های منزلتی فرعی‌تر بود^۲ (بندیکس، ۱۳۸۸، ص ۲۹۰).

۲-۳-۵. دیدگاه دورکیم درباره تبیین باورهای (جمعی) دینی

توضیح رویکرد دورکیم در این مجال مقدور نیست. فلذا در سطور آتی، مؤلفه‌های روشی و بینشی او در قالب چالش‌ها و امکان‌های نظری، تشریح می‌شود.

۲-۴-۲. چالش‌های بنیادی استفاده از نظریه دورکیم

۲-۴-۱. تفکیک امر ناسوتی و لاهوتی: زمینه‌ساز خداپنداری جامعه

از نظر دورکیم دین براساس تمایز امر لاهوتی (اخروی، آن جهانی، الهی، ملکوتی) از امر ناسوتی (دنیوی، این جهانی، غیرمقدس، ناپاک) تعریف می‌شود و هویت پدیده دینی از تمایز میان این دو برمی‌خیزد، و این تمایز وجه اشتراک زندگی همه افراد بشر از بدویان استرالیایی تا بشر امروزی را تشکیل می‌دهد (بودن، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷). مباحث دورکیم درباره امور مقدس و نامقدس سیری شش مرحله‌ای دارد:

- دورکیم ابتدا از تعریف خدا به این بحث ورود می‌کند:

یک خدا قدرتی است که می‌تواند برخی تجلیات کمابیش آشکارا معین را به وجود آورد، اما همواره در یک سوژه خاص و معین. وقتی برعکس، همین صفت به‌جای حلول در یک شیء یا فرد خاص، در یک طبقه نامعینی از اشیا جای گیرد، در این مورد نیز فقط اشیای مقدس در مقابل اشیای ناپاک وجود دارند و نه خدا. در این وضعیت، برای آن‌که خدایی پدید آید، باید فضیلت مبهمی که سرشت دینی را به اشیای مقدس بخشیده است، از آنها جدا شود و جداگانه و به‌گونه‌ای جوهری ادراک گردد. ازسوی دیگر، اهمیت زیادی ندارد که این فضیلت تحت انواع یک روح ناب و مطلق تخیل شده باشد، یا به یک جوهر یا بنیاد مادی منسوب شود، بلکه آنچه اساسی و مهم است آن است که فردیت

1. Harold J. Berman & Charles J. Reid

۲. به‌عنوان مثال:

در مورد چین [وبر] کوشید تا با کنار هم قرار دادن و مقایسه قشر ادیبان، که رهبری جامعه را به عهده داشتند، و یک قشر کم‌ویش مخالف - تائویی‌ها و جادوگران مورد اقبال عامه مردم - این رویکرد را متعادل و متوازن کند. (بندیکس، ۱۳۸۸، ص ۲۹۱).

یافته باشد (دورکیم، ۱۳۹۱، ص ۲۰۵).

– سپس در پاره‌ای موارد، امر مقدس را شیوه تصوّر وحدت ذهنی اعضای یک گروه معرفی می‌کند:

[در مواردی، امر مقدس] فقط شیوه‌ای است که به وسیله آن ذهن افراد گروه، وحدت خود با آن نوع توتم‌شده و روابط خویشاوندی کلان را – که گمان می‌رود مورد حمایت او قرار دارد – تصور می‌کند (همان، ص ۲۰۶).

– در ادامه از ترکیب دو بحث مذکور برداشت می‌کند دوگانه مقدس و نامقدس لزوماً نیازمند وجود خدای یگانه نیست:

تفکیک چیزها به مقدس و نامقدس یا پاک و پلید در اغلب موارد، مستقل از هرگونه اندیشه وجود خداست. بنابراین، اندیشه خدا نمی‌توانسته نقطه اتکای اصلی این تفکیک باشد، بلکه بعدها شکل گرفته تا آغازی شود برای سامان‌دهی به انبوه آشفته چیزهای مقدس. [...] بدین ترتیب در حیات دینی اقوام، تصور ذهنی «خدا» همان نقشی را داشته است که اندیشه «من» در حیات روانی [فرد] دارد (همان، ص ۲۱۰-۲۰۹).

– مرحله بعد را اعلان منشاء پیدایش مقدس و نامقدس تشکیل می‌دهد:

چیزهای مقدس چیزهایی هستند که خود جامعه صور ادراکی آنها را ساخته است؛ و انواع حالات جمعی، سنت‌ها و هیجانات مشترک، احساساتی که وابسته به موضوع‌های مورد علاقه عمومی هستند و غیره، جزء این صور به شمار می‌روند، و تمام این عناصر براساس قوانین خاص ذهنیت اجتماعی ترکیب شده‌اند. و به عکس، چیزهای نامقدس چیزهایی هستند که هریک از ما با داده‌های حسی و تجربی خود می‌سازد؛ عناصر یا مصالح اندیشه‌هایی که ما درباره آنها داریم، احساسات فردی کاملاً عریان هستند و از همین روست که در چشم ما اعتبار و تقدس چیزهای مقدس را ندارند. [...] پس این دوگانگی میان مادی و معنوی یک اختراع بی‌علت و بی‌پایه در واقعیت نیست، بلکه به زبانی نمادین بیان‌کننده دوگانگی موجود میان فردی و اجتماعی است، میان روان‌شناسی به معنای دقیق و جامعه‌شناسی است (همان، ص ۲۲۷-۲۲۶).

– در گام دیگر، تقسیم چیزها به مقدس و نامقدس را مرز دو جهان و نیز اعمال این جهانی و آن جهانی برمی‌شمرد:

آنچه مقدس را از نامقدس متمایز می‌کند وجود چیزی متفاوت نه فقط از لحاظ بزرگی بلکه به خصوص از لحاظ کیفیت است. این فقط یک نیروی دنیوی و ناپایدار نیست که برخورد با آن به علت آثاری که می‌تواند پدید آورد، وحشتناک باشد، بلکه چیز دیگری است. مرزی که این دو جهان را از هم جدا می‌کند، همسان نبودن سرشت آنهاست، و این دوگانگی فقط بیان عینی آن چیزی است که در تصورات ما وجود دارد (همان، ص ۲۱۶).

– در نهایت، از لزوم اقتدار جامعه سخن گفته و جامعه را خدای حقیقی برمی‌شمارد:

از آنجاکه هیچ چیز در فرد نیست که بتواند حدومرزی در او تعیین نماید، حدود مزبور لزوماً می‌بایست از طریق نیروهای خارج از فرد ناشی شده باشد. یک نیروی تنظیم‌کننده باید برای نیازهای اخلاقی، همان نقشی را برعهده گیرد که جان‌دار برای نیازهای جسمی عهده‌دار است. این بدان معنی است که این نیرو چیزی جز اخلاق نمی‌تواند باشد. [...] در مقیاسی که امیال [فردی] به صورت خودکار، با سازوکارهای فیزیولوژیک یا جسمانی محدود نشده‌اند، امیال مزبور متوقف نمی‌گردند مگر در مقابل حدومرزی که عادلانه شناخته شوند. اگر انسان‌ها تصوّر کنند که راه درست و مشروع، فراتر رفتن از محدوده‌ای است که برایشان مشخص شده، آنها به محدود کردن امیال‌شان راضی نمی‌شوند. [...] پس آنها باید این قانون را از اقتداری دریافت کنند که بدان احترام گذاشته در مقابل آن خودانگیخته سر فرود آورند. فقط جامعه است که خواه به صورت مستقیم و در کلیت خود، و خواه از طریق ارگان‌هایش، در وضعی است که می‌تواند این نقش تعدیل‌کننده را بازی کند [...] فقط این جامعه است که می‌تواند ارزیابی نماید چه پاداشی باید به مقتضای فرامین کارگزاران اعطا نماید که برای نفع و مصلحت جمعی مفید باشد (دورکیم، ۱۳۹۹، ص ۹۹-۹۷).

بدین ترتیب، دورکیم معتقد بود «حقیقت دین، حقیقتی جامعه‌شناختی است و مرجع نمادهای دینی خدای توتمی نیست، بلکه خود جامعه است. از نظر دورکیم در واقع، اعتقادات مؤمنان اشتباه است زیرا متعلق پرستش، گروه اجتماعی است». بنابراین، به بیان او «اعتقادات دینی بازنمودهای تحریف‌شده واقعیتهای تجربی‌اند؛ واقعیتهای که امکان تحلیل دقیق آن از طریق علمی تجربی میسر است» (ترنر، ۱۳۸۷،

ص ۱۷-۱۸). از دیدگاه دورکیم، امر دینی با احساسی همبستگی دارد که از نظر فرد بشری با دیگر عواطف او متمایز است؛ این احساس دینی اگرچه از یک جامعه به جامعه دیگر متفاوت بوده و بعضاً با موضوع‌های گوناگونی از جمله فکر وجود الوهیت و نیروهای فوق طبیعی همراه است اما همه این احساسات دارای یک وجه اشتراک هستند: همگی از نمادهای جامعه‌اند (بودن، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷-۱۱۹). به گفته او:

درست است که میان دانش، و اعتقاد مذهبی و جوه مشترک و میانجی‌هایی وجود دارند، نظیر انواع اعتقادات مشترک مربوط به چیزهایی که ظاهراً عرفی و غیرمذهبی هستند، مانند پرچم، میهن، فلان شکل سازمان سیاسی، فلان قهرمان ملی و یا بهمان رویداد تاریخی و جز آن؛ این اعتقادات به چند معنا و درست از آن‌رو که در میان همه اعضای جامعه مشترکند اجباری‌اند. (دورکیم، ۱۳۹۱، ص ۲۱۷).

به‌رغم موارد فوق، به نظر می‌رسد اولاً اعتقاد به موجودات فوق بشری برای هرگونه تصویری از دین، ضروری است. ثانیاً دیدگاه دورکیم نمی‌تواند اعتقادات قلبی و ذهنی کنشگر و تجربه جمعی واقعیت مقدس را با هم جمع کند. ثالثاً به نظر می‌رسد تمرکز و بربر مسئله معنا و به‌ویژه ساختار اعتقاد به مقوله رستگاری، بدیلی برای تأکید دورکیم بر کارکردهای اجتماعی امر لاهوتی است.

۲-۴-۲. نگرش منفی به عاملیت فردی، محوریت‌یابی مناسک جمعی و نادیده‌انگاری اختیار و عقلانیت

اگرچه وبر بر عقلانیت و فردیت، و در نتیجه حق انتخاب تأکید بسیاری دارد اما ارج‌گذاری دورکیم به مناسک با نوعی فروگذاری یا حداقل کوچک‌پنداری عقلانیت و اختیار توأم است. دورکیم کنش را بر عقاید مقدّم نمی‌دارد اما متمایل به همسان‌پنداری آن‌ها - خصوصاً در جامعه پیشامدرن - است و می‌گوید: «اعمال همان اعتقادات در حال عمل هستند و اعتقادات غالباً جز تفسیر اعمال چیز دیگری نیستند» (دورکیم، ۱۳۹۱، ص ۲۱۹). وی ضمن جداسازی اندیشه و عمل، صورت نازلی از قدرت اختیار و انتخاب را برای انسان مؤمن به پیشرفت و دموکراسی (مدرن) در نظر می‌گیرد. او در نقد تعریف اسپنسر از دین می‌گوید:

این فرمول [تعریف] به‌خوبی وابستگی اعمال به اعتقادات را نشان می‌دهد، اما همبستگی معکوس آن‌ها را، که از واقعیت کمتری برخوردار نیست، روشن نمی‌سازد. [...] دین انحصاراً نه یک فلسفه اجباری است و نه یک انضباط عملی، بلکه در عین حال هرودی آنهاست. اندیشه و عمل، وحدت تنگاتنگی با یکدیگر دارند و در واقع جدایی‌ناپذیرند. مذهب، مطابق با مرحله‌ای از تکامل است که این دو کارکرد هنوز از هم جدا نشده‌اند [...] بلکه چنان با هم آمیخته‌اند که نشان دادن خط مرزی کاملاً روشنی میان آن‌ها مقدور نیست. [...] همین است که آن‌ها [اعتقادات مذهبی] را از اعتقادات عمومی غیر مذهبی مانند ایمان به پیشرفت، به دموکراسی و غیره متمایز می‌سازد. [...] بی‌تردید نمی‌توان کاملاً به پیشرفت ایمان داشت ولی از شیوه عملی موجودیت آن در زندگی آگاهی نداشت؛ باین‌وجود می‌دانیم که مراسم و اعمال خاص و دقیقی درباره این اندیشه وجود ندارد (همان، ص ۲۲۱-۲۲۰).

همچنین، دورکیم خصلت ویژه هرگونه اعتقادات و اعمال دینی و بلکه غیردینی را اجبار می‌داند:

خصلت ویژه اعتقادات و اعمال دینی آن است که هر دو اجباری هستند. باری، هرچه اجباری باشد خاستگاهی اجتماعی دارد. چراکه هر اجباری مستلزم فرمان است [...] برای آن‌که فرد رفتار را با برخی قواعد سازگار سازد، این قواعد باید از یک اقتدار اخلاقی که بر او تحمیل می‌شود سرچشمه گرفته باشند [...] از دیدگاه معرفت‌تجربی، یگانه هستی متفکر بزرگتر از فرد انسانی، جامعه است. [...] در نتیجه، نباید علت تعیین‌کننده پدیده‌های دینی را به‌طور کلی در طبیعت انسانی جستجو کرد، بلکه باید در طبیعت جامعه‌هایی جست که این افراد به آن‌ها تعلق دارند، و اگر پدیده‌های دینی در طی تاریخ تحوّل یافته‌اند، از آن‌روست که خود سازمان اجتماعی دگرگون شده است (همان، ص ۲۲۲-۲۲۳).

بنابر آنچه گفته شد دورکیم اقتدار فرامین جامعه را حتی از علم بالاتر می‌داند و معتقد است اگرچه ممکن است برخی رموز عالم به‌تدریج و با پیشرفت دانش از میان رفته و شگفتی خود را از دست بدهند اما مادامی که علم به مذهب مشترک یک جامعه تبدیل نشود، از قدرت اجبار محروم خواهد بود. درنهایت، اگرچه دورکیم ابعاد جمعی دین را برجسته می‌کند، نمی‌تواند نسبت به نقش‌آفرینی‌های انفرادی بی‌توجه باشد و از این جهت سه وضعیت را تفکیک می‌کند:

۱. دین فردی‌شده: اگر نخواهیم خود را در معرض خوارشماری‌های خطیر قرار دهیم، باید از درهم‌آمیختن یک دین آزاد، خصوصی و اختیاری که انسان خود چنان‌که می‌خواهد آن را می‌سازد، با دینی که انسان از سوی سنت می‌پذیرد و برای همه جامعه یا گروه ساخته شده و

عمل کردن به آن اجباری است، پرهیزیم. دو نظامی چنین متفاوت نمی‌توانند به نیازهای واحدی پاسخ گویند: یک نظام معطوف به فرد است و دیگری معطوف به جامعه. (باین‌حال، [...] میان این دو نظام، خویشاوندی‌هایی وجود دارد (دورکیم، ۱۳۹۱، ص ۲۲۹-۲۲۸).

۲. سوق‌یابی فردی شدن به بدعت‌آفرینی: در این حیات مذهبی که فرد با گروه خود سهیم می‌شود به‌عنوان شاهدهی منفعل حضور نمی‌یابد، بلکه تصویری از آن در ذهن خود می‌سازد، [...] می‌کوشد آن را دریابد، و حتی آن را تغییر ماهیت دهد. فرد ضمن تفکر درباره آن، به شیوه خویش می‌اندیشد و آن را بعضاً فردی می‌کند. بدین ترتیب، به‌علت فشار امور، در هر کلیسا تقریباً همان‌قدر که مؤمن وجود دارد، زندیق هم هست، و هر چه ادراک‌ها بیشتر به فردیت می‌گرایند، این زندیق نیز افزایش می‌یابد و تشدید می‌شود (همان، ص ۲۳۰-۲۲۹).

۳. تبدیل شدن بدعت‌آفرین به قانونگذار: هیچ جامعه دینی وجود ندارد که در آن، در کنار خدایانی که پرستش آنان بر همگان فرض است، خدایان دیگری وجود نداشته باشند که هرکس برای استفاده شخصی آنها را آزادانه آفریده است. از همین رو در کنار توتم جمعی که تمام کلان به آن حرمت می‌گذارند، توتم‌های فردی نیز وجود دارند که هرکس به میل و سلیقه خود انتخاب می‌کند و باین‌حال مورد پرستش حقیقی هستند. [...] حتی بعضی اشخاص از پذیرش الوهیت دیگری سوای آنچه با مراقبه و تأمل آزادانه خویش توانسته‌اند به وجود آن پی ببرند امتناع دارند؛ [...] آنان غالباً از جمله قانونگذاران خاص هر کیش هستند. [...] چنین فردی لزوماً و همیشه به اعمالی که شدیداً به او توصیه شده نمی‌پردازد بلکه اعمال دیگری را بر خود تحمیل می‌کند و به قربانی‌ها و ریاضت‌هایی می‌پردازد که قانون دینی انجام آنها را آمرانه از او نخواست است (همان، ص ۲۲۸).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود نگاه دورکیم به کنش‌گری افراد، مثبت نبوده و آن را پدیده‌ای ضد اجتماعی و ضد نظم می‌داند، درحالی‌که نگاه وبر به عاملیت‌های فردی، مثبت بوده و برای آن، تأثیرات جمعی قائل است.

۲-۵. امکان‌های ترمیمی دیدگاه دورکیم

۲-۵-۱. برجسته‌سازی نمادها و مناسک مذهبی و نسبت آن با ظهور فرق انحرافی و سازوکارهای کنترلی

دورکیم تأکید بسیاری بر تبیین باورهای جمعی دارد، آن را مهمترین کار جامعه‌شناسی می‌داند و تبیین دشوارترین طبقه باورها یعنی باورهای دینی را در دستور کار خود قرار می‌دهد. بنابراین، جوهر جامعه، فرآیند پیدایش باورهای جمعی، و سهم فعالیت‌های فردی، به کانون بحث او مبدل می‌گردد. اگرچه در غالب آثار دورکیم جامعه به‌عنوان جوهر یا شخصیتی مستقل تصویر می‌شود اما در برخی آثار دیگر، باورها و تصورات جمعی به‌عنوان محصول فعالیت افراد لحاظ می‌شوند؛ باورها و افکاری که بر اثر فعالیت انبوهی از اذهان فردی پدید می‌آیند، توسط دیگران برگزیده می‌شوند، از سر گرفته می‌شوند و دوباره رواج می‌یابند، و بدین‌سان از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند. بدین ترتیب، حقایق علمی و تحولات زبانی مثال‌هایی برای این دیدگاه، و محصولی اجتماعی قلمداد می‌شوند که در فرآیند پیچیده‌ای از خلاقیت، گزینش، پراکنش، جابه‌جایی و تثبیت، عمومیت می‌یابند (بودن، ۱۳۸۹، ص ۸۵ و ۸۲). بنابراین، تلاش دورکیم برای تبیین صوری باورهای جمعی سبب انتقاد او از کسانی می‌شود که درصدد تبیین محتوای دین و حیات دینی هستند. چراکه به نظر او محتوای حیات دینی «برحسب زمان و جامعه‌ها بی‌نهایت تغییر می‌کند» و «فقط شکل بیرونی و آشکار پدیده‌های دینی قابل دسترسی فوری برای مشاهده است» (دورکیم، ۱۳۹۱، ص ۲۱۱-۲۱۰).

از این منظر، تأکید بر نمادهای جمعی و مناسک اجتماعی در دیدگاه دورکیم جایگاه کلیدی یافته و مستقیماً با باورهای دینی مرتبط می‌شود. بنابراین، ایجاد ظرفیتی به‌منظور تبیین نسبت باورهای جمعی با نمادها و مناسک دینی از الزامات نظریه دورکیم است. برخی جامعه‌شناسان معتقدند دورکیم به تبعیت از رابرتسون اسمیت بر کنش‌ها تأکید بیشتری می‌ورزد تا باورها. به نظر اسمیت «عملکردهای دینی مانند تشریفات و مناسک، اهمیت بنیادی دارند نه باورداشت‌ها. [...] به همین دلیل است که باورداشت‌ها غالباً مبهم، ناسازگار و متناقض هستند. آدمیان به مناسک و مراسم بیشتر توجه دارند تا آموزه‌های دینی. از همین رو، جامعه‌شناس باید نخست به این نکته توجه کند که آدم‌ها چه کاری انجام می‌دهند نه آن‌که چه می‌گویند» (همیلتون، ۱۳۸۹، ص ۱۷۰-۱۶۹). باوجوداین، به نظر می‌رسد اگرچه دورکیم جامعه‌شناسی تفهیمی را برنگزید اما سهم اساسی برای باورها قائل بود. بودن در ترسیم چشم‌انداز دورکیم می‌گوید:

باورها در درجه اول قرار دارند. این باورها، به‌عنوان تعبیرهایی از جهان، قالبی را تشکیل می‌دهند که تعریف مناسک در درون آن صورت

می‌گیرد و معنای‌شان از نظر کنشگر در ارتباط با همین قالب است که روشن می‌شود. این طرز «تجلی یافتن» باورها را چگونه باید تبیین کرد؟ در نزد پاره‌ای از مفسران اندیشه‌های دورکیم به گرایش بیش از حد لازم برای جدا کردن تحلیل دورکیمی مناسک از مجموعه نظریه وی در باب باورهای دینی برمی‌خوریم. بیرونی شدن باورها در قالب «جوشش» یا «غلیان» احساسات جمعی فقط هنگامی به درستی درک می‌شود که بدانیم باورهای دینی، بیانگر واقعیتی پیچیده‌اند [و] به همین دلیل نیز در قالبی رمزی ادا می‌شوند (بودن، ۱۳۸۹، ص ۱۵۵).

به عقیده دورکیم «همین مناسک است که احساسات دینی را ایجاد و تقویت می‌کند و حس وابستگی به یک قدرت خارجی روحانی و اخلاقی را که در واقع همان جامعه است، تشدید می‌نماید [...] این همه شور و شوق برمی‌انگیزد و شرکت‌کنندگان را به اهمیت گروه و جامعه در قالب آیین‌های دینی آگاه می‌کند» (همیلتون، ۱۳۸۹، ص ۱۷۷-۱۷۶). از سوی دیگر، اهمیت مناسک و بیان رمزی آنها شکل‌گیری فرقه‌ها را به دنبال دارد.

بدین ترتیب، اگر بپذیریم باورها نسبت به مناسک از اهمیت بالاتری برخوردارند و تعریف مناسک در چارچوب باورها صورت می‌پذیرد:

۱. تفکیک مناسک از باورهای دینی غیرممکن یا حداقل غیرمنطقی می‌شود.

۲. بیان باورهای دینی در قالب‌های رمزی، امکان تفاسیر دلخواهانه را ممکن می‌سازد.

۳. شکل‌گیری تعابیر آزادانه و دل‌خواهی می‌تواند سبب زیر سؤال رفتن تدریجی اصول جزئی و مناسک قطعی بشود.

۴. باورها، مناسک و رمزها دستگاهی چندبعدی را تشکیل می‌دهند که به‌طور پیوسته قابل درک است.

۵. بیان باورهای دینی به صورت منطقی و روشن (غیررمزی) به کاهش تفاسیر من درآوردی و پیدایش فرقه‌های گوناگون می‌انجامد (بودن، ۱۳۸۹، ص ۱۵۶). بنابراین، روشن می‌شود که چگونه فرقه‌های دینی در جوامعی گسترش بیشتری یافته‌اند که فردگرایی در آنها به عنوان یک ارزش اساسی مورد تأکید قرار دارد و چرا مذهب پروتستان در درون سنت‌های دینی مسیحی، فرقه‌سازتر از مذهب کاتولیک بوده است (همان).

در مقابل، ایجاد سازوکارهای کنترل بیرونی و درونی به منظور حفظ ارزش‌ها و هنجارها جایگاه خطیری می‌یابد. دورکیم معتقد است همه اشکال نظام‌های اعتقادی، کیفیتی از ارزش‌ها و هنجارهای انحصاری خویش را به پیروان‌شان عرضه می‌کنند و بدین جهت، ادیان (یا جوامع) گوناگون اجازه تخطی و نفی آموزه‌های‌شان را به اعضا نمی‌دهند:

ضمانت اجرای این ممنوعیت، همواره کیفر و مجازاتی به معنای دقیق کلمه نیست. در هر مذهب مشترک یک جامعه معین، اعتقاداتی وجود دارد که انکار آنها آشکارا جرمی قابل مجازات تلقی نمی‌شود. اما حتی در چنین موردی، همواره فشاری از سوی جامعه بر اعضای خود وارد می‌آید تا مانع انحراف ایشان از ایمان مشترک شود. هرکس که بخواهد حتی در نکات فرعی از این ایمان جدایی یابد، کمابیش مورد سرزنش قرار می‌گیرد، از او فاصله گرفته می‌شود و به درون خویش تبعید می‌گردد. با معترضان هرگز مدارا نمی‌شود و اگر هم مدارایی شود بسیار نسی است. این [وضعیت] به خوبی نشان می‌دهد که تا چه اندازه وجود این خصلت آمرانه لازمه هرگونه اعتقاد مذهبی است (دورکیم، ۱۳۹۱، ص ۲۱۴).

۳. یافته‌های تحقیق

خوانش‌های آمریکایی از نظریات وبر و دورکیم مهمترین مانع بهره‌مندی از ظرفیت دیدگاه‌های آنهاست. یکی از مشهورترین قرائت‌های ایدئولوژیک در کوشش برای ساخت فلسفه تاریخ وبری براساس دو آموزه «دیوان‌سالاری» و «فره» تمهید شده است و ویراستاران «دین، قدرت، جامعه» در بخش زندگی و آثار ماکس وبر آورده‌اند:

اصل عقلانی شدن، عام‌ترین عنصر فلسفه تاریخ وبر را تشکیل می‌دهد [...] نظر وبر درباره افسون‌زدایی دارای عنصری از لیبرالیسم و عنصری از فلسفه روشنگری است، که تاریخ بشر را پیشرفت تک‌خطی به سوی کمال اخلاقی (تصعید یا تعالی)، یا به سوی عقلانیت فناورانه فزاینده می‌داند. اما بیزاری شکاکانه او از وجود هر عنصر فلسفی در علوم تجربی، مانع از هرگونه تلاش آشکاری برای تعریف تاریخ برحسب چرخه‌های تکامل یا تکامل تک‌خطی می‌شود. [...] باوجوداین، ما احساس می‌کنیم که می‌توانیم بگوییم در تصویری که وبر از سیر تحول دیوان‌سالاری دارد، نوعی ساختار تک‌خطی نهفته است. [...] اما این فرآیند عقلانی شدن به دلیل گسست‌های تاریخی خاصی متوقف می‌شود. بنابراین، ممکن است بافت‌های مستحکم نهادین فروپاشند و شکل‌های معمولی زندگی برای مهار تنش فزاینده و فشارهای روحی و

رنج و عذاب کارایی خود را از دست بدهند. در این شرایط بحرانی است که وبر مفهوم فره را به عنوان عامل توازن در مقابل مفهوم دیوان سالاری قرار می دهد. [...] بنابراین، اگر [دیوان سالاری و سایر نهادها، خاصه نهادهای معمولی، روزمرگی های زندگی عادی به حساب می آیند؛ فره مغایر همه روزمرگی های نهادین و سنت و مدیریت منطقی است (گرث و میلز،^۱ ۱۴۰۰، ص ۶۰-۶۲).

همان طور که ملاحظه می شود خوانش فوق الذکر، برخلاف رویکرد شگاکانه وبر و متکی بر احساس ویراستاران است. برداشت های سست، اما مشهوری درباره دیدگاه دورکیم نیز قابل مشاهده است و درحالی که او دیدگاه هایش را خالی از خطا و اشتباه نمی داند، در پاسخ به انتقادات احتمالی درباره جامعه شناسی دین اش گفته است:

شاید ایراد بگیرند که یک دین تنها، گستره اش هر چه باشد، تنگ تر از آن است که بتواند بنیانی مناسب برای چنین قیاسی / قیاسی توتم پرستی با همه ادیان / قرار گیرد. ما بر آن نیستیم تا مزایای یک واریسی گسترده تر و آنچه از این راه می تواند بر مرجعیت یک نظر بیفزاید نادیده بگیریم. [...] اگر دانشمندی، حتی در یک مورد یگانه، موفق شود راز حیات را به چنگ آورد، [...] باز هم حقایقی که از این راه به دست آمده اند در مورد همه موجودات زنده، حتی برترین آنها، کاربرد خواهند داشت. [...] پس با فرض اینکه ما به راه خطا نرفته باشیم، باید گفت دست کم برخی از نتیجه گیری های مان را می شود به طور مشروع تعمیم داد (دورکیم، ۱۳۹۳، ص ۵۷۵-۵۷۶).

بنابراین، تفاوت چهارچوب مستخرج از دیدگاه های مذکور در این نوشتار با صورت بندی های متداول از آن ها امر غریبی نیست.

۳-۱. مؤلفه های پیوند دیدگاه های وبر و دورکیم

۳-۱-۱. گذر از تکامل گرایی تک خطی و پیامدهای روشی و بینشی آن در مطالعه ادیان گوناگون

در طبقه بندی های حدنگارانه از دو دیدگاه تکاملی و تطبیقی برای مطالعه جوامع استفاده می شود. رویکرد دورکیم در جامعه شناسی دین عمدتاً به تکامل تک خطی گرایش دارد، درحالی که رویکرد وبر از قرابت بیشتری با دیدگاه تطبیقی برخوردار است و نوعی تکامل گرایی پیچیده را توصیه می کند. اگرچه تکامل تک خطی درباره وضعیت نهایی جوامع، ارزیابی نسبی دارد، دیدگاه تطبیقی اظهار نظر علمی درباره آینده جوامع گوناگون را بر نمی تابد:

نظریه پردازان تکاملی از تحوّل اجتماعی تک خطی سخن می گویند که به نظر آنان ضروری، پیوسته و انباشت شونده است. اما آنها در مورد ابعاد تحوّل که انتخاب می کنند یعنی درخصوص واحدهایی که در نظرشان حامل تحوّل هستند و نیز تعداد مراحل که تصور می کنند در روند تکامل وجود دارند و همچنین معیاری که برای جهت یابی تحوّل این واحدها در نظر می گیرند اختلاف نظر دارند. [...] اما دیدگاه تطبیقی، تاریخ را با کمک نظریه شق ها تفسیر می کند. روش کار این است که موردهای نوعی را با یکدیگر مقایسه می کنند [...] بنابراین، نظریه های تطبیقی از چندین سمت و سو که در برابر تحوّل اجتماعی نهاده شده اند سخن می رانند، و این سمت و سوها به طور نسبی از یکدیگر متمایز و مستقل اند (شلوختر،^۲ ۱۳۸۴، ص ۱-۲).

اگر بحران اساسی تکامل گرایی را تقلیل و تخفیف واقعیت به جانب فلسفه های تاریخ بدانیم، چالش کلیدی تطبیق گرایی توجّه به جزئیات تاریخی و بازماندن از ارائه تبیینی جامعه شناختی است؛ مسئله ای که وبر را به سمت مطالعات تاریخی - تطبیقی رهنمون می سازد: بعضی از وبرشناسان، وبر را بنیان گذار جامعه شناسی تاریخی می دانند که اعتقاد به تکامل و فلسفه تاریخ را مردود می داند. درواقع مقاله وبر، «روان شناسی اجتماعی دین های جهان»، مؤید چنین تفسیری است. در آنجا وبر می گوید که می خواهد دین های جهان را از لحاظ فردیت آنها مقایسه کند، نه آنکه آنها را در زنجیره ای از انواع قرار دهد که هر دین بر مرحله جدیدی دلالت کند. همه دین های بزرگ جهان دارای فردیت تاریخی هستند و این فردیت ها سرشت بسیار پیچیده ای دارند. [...] وی [به بررسی اخلاق های دین های جهان به روش غیر تطبیقی می پردازد؛ یعنی این اخلاق ها را به طور سیستماتیک بررسی می کند، بدین معنی که آنها را بسیار منسجم تر از آنچه واقعاً در سیلان تحوّل تاریخی هستند، می بیند (همان، ص ۲-۳).

1. Hanse Heinrich Gerth & Charles Wright Mills

2. Wolfgang Schluchter

بنابراین، درحالی‌که دیدگاه تکاملی بر مشابهت روش‌های تحقیق در علوم انسانی و علوم طبیعی تأکید داشت و دیدگاه تطبیقی بر تمایز و بعضاً تقابل روش‌های مذکور تکیه می‌کرد، وبر اولاً مسئله علّیت را مسئله‌ای تحلیلی می‌دانست که مستلزم مطالعات تطبیقی بود، ثانیاً بر تفسیر کنش انسانی از طریق شناخت انگیزه‌ها و معنای ذهنی کنشگر تمرکز داشت، ثالثاً این سیر استدلالی، او را به طرح مفهوم تیپ ایده‌آل رهنمون ساخت، رابعاً از تمایزهای دوشقی برای حل برخی مسایل خاص بهره می‌برد (پارسونز، ۱۳۸۴، ص ۴۱-۳۱).

ازسوی دیگر، تکامل‌گرایی دورکیمی، تک‌خطی است و ازاین جهت، ناگزیر از تلاش برای شناسایی و تبیین ابتدایی‌ترین صورت دین - به‌عنوان آستن پایدارترین، ثابت‌ترین و اساسی‌ترین ویژگی‌های آن - آغاز می‌شود. ضمن اینکه هرگونه تمرکز بر تکامل‌گرایی مستلزم به‌رسمیت شناختن نوعی بنیاد برای دین است. بنیادی که در نظریه دورکیم با نام «مانا» معرفی می‌شود. مانا نوعی نیرو، انرژی یا امکان غیرشخصی بی‌نام و مشترک در میان همه پدیده‌های مورد تقدیس، و اساساً نمادی برای امر متعالی‌تر است (همیلتون، ۱۳۸۹، ص ۱۷۴-۱۷۲). براین اساس، به نظر می‌رسد طرح مفهوم مانا سبب توجه دورکیم به جامعه - به‌مثابه منشا پیدایش دین - می‌شود. به دیگر سخن، دورکیم مانا را جوهر دین می‌داند که به‌منظور برپایی نظم اجتماعی پدید آمده است، درحالی‌که ماهیت دین در اندیشه وبر چیزی جز فره‌ای که مترصد معنابخشی به جهان است، نمی‌باشد (همان، ص ۲۴۰ و ۲۳۷).

مطابق نکات پیش‌گفته، تلفیق دیدگاه‌های وبر و دورکیم مستلزم گذر از تکامل‌گرایی تک‌خطی، مطالعات تطبیقی پهن‌دامنه و نیز کنار گذاشتن دوگانه مانا و معنا خواهد بود.

۳-۱-۲. تخفیف ابعاد تنش آفرین تلفیق دو رویکرد، با میانجی‌گری نظریه‌های روان‌شناختی

ناهمگرایی‌های هستی‌شناسی و روش‌شناسی (بینشی و روشی) میان دیدگاه‌های دورکیم و وبر امری غیرقابل انکار است زیرا «دو جامعه‌شناس مورد بحث ما تلقی متفاوتی از جامعه‌شناسی دارند». باوجوداین به نظر می‌رسد اصولی که به‌طور ضمنی در «صور بنیانی حیات دینی» دورکیم آمده است با اصول رسمی و اعلام‌شده «قواعد روش جامعه‌شناسی» مطابقت ندارند (بودن، ۱۳۸۷، ص ۹۹-۸۹). چراکه دورکیم در جامعه‌شناسی دین می‌کوشد به ذهنیت و استدلال فرد مؤمن دست یابد و اکراه دارد باوری را که گروهی از افراد بدان معتقدند بدون دلایل قانع‌کننده، موهوم بدانند:

تئوری جادوی دورکیم از آن‌رو به نظر ما قانع‌کننده می‌نماید که آنچه را که در مغز جادوگر می‌گذرد به‌نحو قانع‌کننده‌ای بازسازی می‌کند. این نظریه، برای توجیه اعمال جادوگر، به‌جای توسل به منطقی که هیچ ربطی به منطق امروزی ما ندارد به‌نوعی از منطق متوسل می‌شود که منطق خود جادوگر است. [...] نظریه دورکیم در باب جادو، به لحاظ کاردانی‌اش، می‌تواند نمونه درخشانی از کاربرد روش‌شناسی درون‌نگر وبری موسوم به (Verstehen) تلقی شود (همان، ص ۱۱۵-۱۱۴).

به عبارت دیگر، هم دورکیم و هم وبر چهارچوب‌های روان‌شناختی را تا حدودی می‌پذیرند؛ موضوعی که تصریح به آن اگرچه در دیدگاه تفهیمی وبر دسترس‌پذیرتر است اما در دیدگاه دورکیم نیز قابل تشریح است:

دورکیم مانند وبر یا زیمل به جامعه‌شناس پیشنهاد می‌کند که هیچ قضیه‌ای را بدون داشتن مبانی روان‌شناختی معتبر نپذیرد. به‌عنوان مثال، می‌شود پذیرفت که واقعیت‌هایی به‌صورت مبهم درک شوند، ولی قبول توهمات برای مدت‌های مدید پذیرفتنی نیست، یا باورکردنی نیست که قیاس‌های نابجایی بتوانند برای مدت‌های مدید در ذهن بشر جا بگیرند. نمی‌شود به گفتن این نکته بسنده کرد که کنشگر اجتماعی فقط از آن‌رو در تشریفات مشارکت می‌جوید که آنها جنبه سنتی دارند. (بودن، ۱۳۸۹، ص ۱۵۹).

براین اساس:

در اینجا/تبیین باورها و عقاید/، به نظر می‌رسد که روش کار دورکیم فرقی با روش کار ماکس وبر ندارد. یعنی به نظر می‌رسد که تبیین یک باور عبارت است از باز یافتن معنایی که خود کنشگر از باور خود در ذهن خویش دارد؛ عبارت است از بنا بر عقلانی بودن آن باور گذاشتن؛ یا به بیانی مشخص‌تر و بی‌درنگ معقول‌تر، عبارت است از باز یافتن دلایلی که کنشگر برای اعتقاد خود دارد. حال این پرسش پیش می‌آید که باوری که در نگاه نخست امری ناعقلانی می‌نماید چگونه ممکن است دلایلی داشته باشد و چنین دلایلی را چگونه باید باز یافت؟ پاسخ این

است: با کنار گذاشتن داده‌های معرفتی که مشاهده‌گر از وضع خودش در این مورد دارد، ولی به روشنی می‌بیند که نمی‌تواند عین آن داده‌ها را به فرد مورد مشاهده خویش نسبت بدهد. [...] پس، کنشگر هر معنایی که خودش به باورهایش نسبت دهد همان معنا علت آن باورهاست. [...] به همین دلیل است که او هیچ نظریه‌ای را که باورهای دینی را حلالی برخاسته از وهم بداند نمی‌پذیرد (بودن، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲-۱۱۳).

از این منظر، دورکیم همانقدر برای جادوگر «ذهنیت انتقادی» و «قدرت توسل به فرضیه‌هایی برای توجیه شکست خود» قائل می‌شود که برای دانشمند؛ همانقدر ایمان به جادو معقول است که ایمان به علم. با این تفاسیر دو اصل روش‌شناختی راهنما در تحلیل دورکیم عبارتند از:

۱. متوسل نشدن به قضایایی که از لحاظ روان‌شناختی قابل پذیرش نیستند.

۲. توجه داشتن به تمام امور واقعی که مشاهده کرده یا به آنها برمی‌خوریم (همان، ص ۱۵۹).

۳-۱-۳. ترسیم زوایای عقلانی و غیرعقلانی کنش‌های عاطفی و سنتی

درحالی‌که دورکیم عقاید و باورهای دینی را از جنس احساسات می‌داند و معتقد است منشاء حقیقی آنها بعضاً برای خود افراد روشن نبوده و درحاله‌ای از تصورات غیرواقعی قرار دارد، وبر بر مفهوم عقلانیت تأکید بسیاری دارد. آنچه این دو دیدگاه به‌ظاهر متناقض را می‌تواند با یکدیگر پیوند بدهد مفهوم کنش عقلانی ارزش‌شناختی است. این مفهوم برای تبیین باورهای جمعی هنجاری اهمیت بسیاری دارد. به‌رغم این مسئله، عمدتاً فهم غلطی از این مفهوم، عمومیت یافته است که می‌گوید عقلانیت ارزش‌شناختی به سازگاری کنش اجتماعی با ارزش‌های غیرقابل توضیح اشاره دارد، یعنی اولاً دلبستگی کنشگر به ارزش‌ها امری تبیین‌ناپذیر است، ثانیاً کنش عقلانی - ارزشی، کنشی است که با ارزش‌های پذیرفته‌شده کنشگر سازگار باشد. چنین خوانشی، با نوعی نظریه اراده‌گرایانه درباره ارزش‌ها قرابت می‌یابد و گرایش به ارزش‌ها را کاملاً غیرمنطقی و فاقد هرگونه دلیل عقلانی می‌داند. و ازاین‌جهت، با دیدگاه وبر مغایرت دارد (بودن، ۱۳۸۹، ص ۲۶۶-۲۶۵).

بر این تعبیر [رایج] چندین ایراد وارد است. اولین ایراد این است که وبر در تعریف خود نه از سازگاری بلکه به‌طور روشن از عقلانیت سخن می‌گوید. دوم اینکه وی میان عقلانیت ارزش‌شناختی و عقلانیت ابزاری فرق می‌گذارد و هر دو را برابر می‌داند و معتقد است که این دو مفهوم دو صورت تکمیلی و اساسی عقلانیت‌اند. سرانجام اینکه، بنیاد نظریه ادراکی وبر بر این اصل نهاده است که [...] نه تنها باورهای توصیفی بلکه همچنین باورهای تجویزی کنشگران اجتماعی دلایلی دارند و [...] این موضوع نه تنها در باب اعتقادات فلسفی یا علمی، بلکه حتی در باب باورهای اخلاقی و دینی کنشگران صدق می‌کند (همان، ص ۲۶۷-۲۶۶).

ازسوی دیگر، علیرغم نام بردن از کنش‌های سنتی و عاطفی، ندرتاً و در موارد استثنایی ممکن است وبر از دلبستگی به سنت یا عوامل عاطفی به‌عنوان ابزار تبیین باورهای دینی بهره‌برد. البته (وبر از این نکته غافل نیست که کنش فردی می‌تواند [...] حاصل دلبستگی کنشگر به سنت‌ها و انگیزه‌هایی از نوع عاطفی نیز باشد) اما استفاده محدود او از دو کنش یادشده به این خاطر است که کنش‌های عاطفی و سنتی که دلایل انجام آنها برای او آشکار نیست، در جامعه‌شناسی وبر جایگاه نازلی دارد (همان، ص ۲۷۰).

این در شرایطی است که مترادف عقلانیت (در معنای عام آن) با عقلانیت ابزاری اولاً تلاش برای بازخوانی انواع کنش سنتی و عاطفی را بلاموضوع می‌کند. ثانیاً سبب توسعه نظریاتی می‌شود که می‌کوشند احساسات اخلاقی و باورهای دینی را به‌طور کلی با نظریه‌های عقلانی معطوف به هدف تبیین کنند؛ دو دعوی که برخلاف دیدگاه وبر هستند. بنابراین، برخلاف آنچه تصور می‌شود تبیین کنش انسانی در دیدگاه وبر نافی رویکرد دورکیم نیست، بلکه تحلیل دورکیم بخش متروکی از ظرفیت بالقوه‌ای است که در اندیشه وبر موجود است. براین‌اساس، «تبیین یا تفسیر یک کنش انسانی توضیح دادن معنا از راه به دست دادن یک انگیزه است. انگیزه به این معنا می‌بایست از طریق مجموعه‌ای از دلایل و / یا مقاصد کنش، تعیین شده باشد» (توبی، ۱۳۹۹^۱، ص ۱۰۱). به عبارت دیگر «ماکس وبر با تأکید بر ضرورت [ارائه] یک تفسیر معنادار برحسب انگیزه‌ها و التفات‌ها، الگوی پوزیتیویستی قانون فراگیرنده درباره تبیین علّی را به‌طور مؤثری پیراست و سرسختانه امکان به‌کار بردن یک «شرح تجربی - کمی» محض را به‌عنوان جایگزینی برای «تفسیر معنادار» که ارتباط میان رفتار کنشگر و التفات‌ها و باورهایش را آشکار می‌سازد، رد کرد» (همان).

۳-۲. نتایج تحلیلی پیوند دیدگاه‌های وبر و دورکیم

۳-۲-۱. امکان مطالعه عقلانی باورها و رفتارها بدون ارجاع به نفع‌باوری و وهم‌گرایی

تقلیل عقلانیت به نوع ابزاری آن سبب گرایش نظریه‌های عقلانی - در تحلیل همه امور و ازجمله احساسات اخلاقی و باورهای اعتقادی - به جانب نتیجه‌باوری و نفع‌گرایی می‌شود.

در بسیاری از موارد ما خوبی یا بدی یک رفتار، یا تصمیم، یا نهاد اجتماعی را منوط به نتیجه خوب یا بد آنها می‌دانیم. ولی این طرز استدلال همیشه درست نیست. به عبارت دیگر، حُسن و عیب مشترک نظریه‌های کارکردگرایانه و دیگر نظریه‌های دارای منشاء الهام نفع‌گرایانه، در همین استناد مشترک‌شان به نتیجه‌هاست. [...] و این سبب می‌شود که نتوانند بسیاری از احساسات اخلاقی را که نتیجه‌بخشی‌شان به‌درستی معلوم نیست تبیین کنند، و از اینجا میدان برای تاخت‌وتاز نظریه‌های ناعقلانی باز می‌ماند. [...] عقلانیتی که در امر احساسات اخلاقی می‌بینیم درواقع همواره معطوف به نتیجه‌بخشی کنش‌ها و باورها نیست. به عبارت دقیق‌تر، اگرچه هیچ‌گاه نمی‌توان نسبت به نتایج کنش بی‌تفاوت ماند، اما حقیقت این است که در مواردی باید دلایل نتیجه‌بخش را تابع دلایل غیرنتیجه‌بخش [...] کرد (بودن، ۱۳۸۹، ص ۲۸۵-۲۸۴).

بنابر آنچه گفته شد از یکسو عقلانیت ارزش‌شناختی وبر امکان‌کنار گذاشتن نتیجه‌گرایی را مهیا می‌کند و ازسوی دیگر، دیدگاه دورکیم ظرفیت بسیاری برای شناخت باورها و رفتارها، نمادها و مناسک مذهبی که از منشاء عقلانی اولیه فاصله گرفته و وهم‌آلود به نظر می‌رسند در اختیار می‌گذارد.

۳-۲-۲. ایجاد توازن در مطالعه دین به مثابه منبع تغییر و ثبات جوامع

وبر از این نکته آگاه بود که نتایج کنش‌های اجتماعی متقابل عمدتاً با آنچه کنشگران انتظار آن را می‌کشند، متفاوت است. بنابراین، در مطالعات تاریخی خود دائماً بر تأثیرات متقابل دو فرآیند اجتماعی متباین تأکید می‌کرد:

۱. نوآوری اجتماعی جنبش‌های فرهمندانه؛

۲. روزمره و تثبیت شدن نهادها و منافع مادی (تامسون، ۱۳۸۷، ص ۶۳).

توجهات اولیه وبر به دین به منزله یک منبع محرک تغییر اجتماعی بود نه مقوم ثبات جوامع. مفهوم سدشکنی^۱ برای وبر اهمیت داشت؛ او پیوسته به نقاط حساسی که می‌توانست ساخت‌یابی کنش اجتماعی را به یکی از دو جهت بکشاند، توجه داشت. بدیل‌ها معمولاً بین دو جهت قرار می‌گرفتند؛ جهتی که می‌بایست به تغییر در نظم مستقر (یا نظم سنتی، آن‌چنان‌که وبر اغلب از آن نام می‌برد) منتهی می‌شد و جهت دیگر که می‌بایست به طرف تقویت نظم موجود میل می‌کرد یا حداقل آن را به‌طور جزئی جرح و تعدیل می‌نمود (همان).

از این منظر، اختلاف اساسی میان نظر وبر و دورکیم درباره دین به این واقعیت مربوط است که تمایل دورکیم به شناخت دین از تبیین «ثبات ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی» سرچشمه می‌گیرد اما توجه وبر به مطالعه ادیان از بررسی «تغییرات اجتماعی» آغاز می‌شود (پارسونز، ۱۳۸۴، ص ۴۲).

۳-۲-۳. برقراری تناسب میان ایده‌های ساخت مناسک و پرورش شخصیت در امتدادیابی ادیان

یکی از موضوعات اساسی جامعه‌شناسی دین، فرآیند بسط و انتقال ارزش‌ها و هنجارهای دینی در جوامع است. درحالی‌که دورکیم با بهره‌برداری از سازوکار شکل‌گیری مناسک، فرآیند مذکور را تشریح می‌نماید، وبر با توجه به مورد خاص اخلاق پروتستان، فرآیند پرورش شخصیت را طرح می‌کند. براین اساس:

محور بحث وبر درباره نقشی که ایده‌ها/اندیشه‌ها و عقاید دینی/ در این فرآیند تاریخی ایفا کرده‌اند این بود که آنها خصیصه‌های روانی را به‌صورت خاصی برجسته می‌سازند. از طریق این ضمانت‌های درونی و رفتار مبتنی بر عادت که آنها ایجاد می‌کنند/ نظیر تکلیف‌گرایی، صرفه‌جویی، زهد/ نوع خاصی از شخصیت به وجود می‌آید. سازمان‌ها (نظیر فرقه‌های ریاضت‌گرای پروتستان) با گزینش، تثبیت و حفظ

1. breakthrough

این نوع شخصیت، آن را به صورت الگوهای رفتاری درمی آورند (تامسون، ۱۳۸۷، ص ۶۷).

همان طور که ملاحظه می شود «شخصیت» در اینجا به یک تیپ شخصیتی اشاره دارد و نه یک فرد خاص. و «سیاست مدار» به مثابه شخصیت مرتبط با تغییر و تولید معنا، نمونه ایده آلی است که مورد توجه وبر قرار می گیرد؛ شخصیتی که وجه شباهتش با کاریزما به مسئله مسئولیت گرایی بازمی گردد:

وبر، در عین حال، شخصیت را مفهومی می داند که [...] مراد از آن مرکز عمیقاً غیرعقلانی خلاقیت است؛ مرکزی که بررسی تحلیلی در مقابل آن تاب مقاومت ندارد. [...] وبر علی رغم تأکید بر مفهوم فره، تمایلی به تمرکز بر چهره‌های برجسته تاریخ ندارد. چهره‌هایی مثل ناپلئون، کالوین و کرامول، واشنگتن و لینکلن، به صورت گذرا در نوشته‌های او مطرح می شوند. او می کوشد تأثیر کارهای آنان را بر نظام‌های نمادین و تداوم‌های تاریخی درک کند. جولوس سزار و کالوین برای او جالب نیستند، او به سزاریسم و کالونیسم توجه دارد (گرث و میلز، ۱۴۰۰، ص ۶۵).

با این تفاسیر اگر دیوان سالاری، با عقلانیت ابزاری، ثبات و روزمرگی، نهادها و منافع مادی پایدار، مرتبط قلمداد شود، متقابلاً، رهبری سیاسی کاریزما و دارای اخلاق مسئولیت می تواند برانگیزاننده مسئولیت پذیری اجتماعی و خلق معانی جدید باشد. بدین ترتیب، مشخص می شود که سیاستمدار به مثابه یک شخصیت می تواند ذیل یک چهارچوب معنایی کلان، ارزش‌ها و معانی محدودی را تولید کند و چه بسا به سطحی از اقتدار کاریزمایی دست یابد. از این منظر:

بین این دو [وضعیت] یکی را می توان انتخاب کرد: یا دموکراسی مبتنی بر رهبری [سیاست مدار کاریزماتیک] و به کمک ماشین حزبی؛ یا دموکراسی بدون رهبر، یعنی حکومت سیاستمداران حرفه‌ای [متخصصان] بدون رسالت، که فاقد خصلت‌های فرهمندانه شخصی‌ای هستند که در یک رهبر وجود دارد. و این همان چیزی است که ناراضیان حزبی معمولاً حکومت دار و دسته‌ای می نامند (وبر، ۱۴۰۰، ص ۱۳۲).

بدین منوال، اگرچه وبر عمدتاً گشایشی معنایی، فراتر از عقلانیت ابزاری – اما در چهارچوب ارزش‌های روشنگری و مدرنیته – را مدنظر دارد، اما در بستر عقلانیت ارزش شناختی او نیز امکان پیدایش شخصیت‌هایی که ذیل باورها و امکان‌های جهان پیشامدرن فعالیت کنند و در عین حال از پایگاه نسبی کاریزما برخوردار بشوند، وجود دارد.

۳-۲-۴. بسط اخلاق اعتقادی و بازشناسی دوگانه فعال ثابت قدم و منفعل سؤال کننده

از دیدگاه وبر، کنش فردی معنادار می تواند قابل تقدیر یا سرزنش باشد، زیرا چنین کنشی ضرورتاً آزادانه و عقلانی (اعم از ابزاری یا ارزشی) است. از سوی دیگر، معناداری در اشاره به زندگی انسانی امری متفاوت از معناداری یک کنش منفرد است. بنابراین، اگرچه یک کنش فردی عقلانی – ابزاری می تواند کاملاً معنادار و قابل تصدیق باشد اما یک زندگی انسانی که صرفاً براساس نفع طلبی استوار شده است، معنادار و قابل ستایش نیست. چراکه عقلانیت زندگی به مثابه یک کل با سه ویژگی شناخته می شود:

۱. انسجام ارزش‌ها و اهداف فرد؛

۲. پایداری در تعقیب این اهداف و ارزش‌ها در طی زمان؛

۳. روشن بودن فهم شخص از خویش (برویبکر، ۱۳۹۵، ص ۱۳۹).

از دیدگاه وبر هر انسانی که سه ویژگی مذکور را دارا باشد یک شخصیت است. بنابراین، شخصیت اولاً از طریق «ثبات رابطه درونی اش با معانی زندگی و ارزش‌های غایی قوام می یابد»، ثانیاً «شخصیت بودن هدفی نیست که بتوان یکبار برای همیشه به آن رسید»، ثالثاً شخصیت بودن مستلزم نوعی نظام اخلاقی است (همان، ص ۱۴۲-۱۳۹). بدین ترتیب، انتخاب اخلاق منفعت، نمی تواند شخصیت آفرین باشد، بلکه ظهور «شخصیت»، وابسته به انتخاب یکی از انواع اخلاق اعتقاد (اخلاق قهرمانی) یا اخلاق مسئولیت است. «انتخاب میان اخلاق اعتقاد و اخلاق مسئولیت، انتخاب میان دو شیوه عقلانیت است: میان عقلانیت ارزشی محض، و ترکیب عقلانیت ارزشی و ابزاری. این انتخاب نمی تواند خود انتخابی عقلانی باشد، چه دقیقاً خود معیار عقلانیت است که باید انتخاب شود»، همچنین «وبر به شأن و منزلت کسانی که عمداً این جهان را طرد می کنند تا زندگی شان را بیرون از حوزه این نظم نهادی عقلانی شده راه برند اعتراف می کند»، در

ضمن، اگر اخلاق اعتقاد یا اخلاق مسئولیت در راستای «هدفی ماهوی نباشد، اگر بر اثر وفاداری پرشور به آرمانی شکل نگرفته باشد، پوچ است» (همان، ص ۱۵۹-۱۵۷).

از این منظر، اخلاق اعتقادی که براساس نوعی عقلانیت ارزشی بنا می‌شود، ظرفیت نظری جدیدی را برای شناسایی شخصیت‌هایی که لزوماً کاریزما ندارند، پدید می‌آورد. بنابراین، اگر تأکید وبر بر عقلانیت، اختیار و انتخاب، امکان طرح ایده شخصیت در دوره امتداد و استواری دین را فراهم می‌سازد، توجه دورکیم بر احساسات، جبر و پیروی، زمینه طرح ایده جادو در دوره تزلزل و تغییرات ماهوی دین را مهیا می‌کند. فلذا نقطه مقابل تلاش شخصیت برای ایستادگی بر ارزش‌های ثابت در گذر زمان و حفظ ارزشمندی کلی زندگی فردی و اجتماعی را رویکرد ابزاری جادوگر برای حل مشکلات و مسایل شخصی افراد مراجعه‌کننده تشکیل می‌دهد. بدین ترتیب، علیرغم خویشاوندی دین و جادو، معمولاً این دو کاملاً متمایز هستند:

دین همیشه نسبت به جادو نوعی اکراه نمایان از خود نشان داده و جادو نیز در عوض خصومتی آشکار نسبت به دین داشته است. جادو همیشه با نوعی شادمانی حرفه‌ای کوشیده است نشان دهد که در چیزهای لاهوتی هیچ‌گونه تقدّسی وجود ندارد و هرچه هست از همین دنیاست؛ جادو در اجرای مناسک خویش نقطه مقابل آداب دینی است [...] حتی مناسبات این گروه/مراجعه‌کننده/ با خود جادوگر معمولاً اتفاقی و گذراست؛ درست مثل مناسبات بیماران با پزشک (دورکیم، ۱۳۹۳، ص ۶۰-۵۷).

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نظر به آنچه پیرامون چگونگی پیوند دیدگاه‌های وبر و دورکیم و نیز نتایج تحلیلی چنین پیوندی گفته شد بصیرت‌های بینشی و روشی وبر عبارتند از:

۱. کاریزما و ایده‌های او مهم‌ترین منشاء پیدایش دین است.
۲. امکان حفظ، انتقال، انحراف و... قدرت کاریزمایی متصور است.
۳. چنانچه ایده‌های کاریزما تبدیل به عنصر اصلی سازنده سبک زندگی جامعه نشود نمی‌توان از پیدایش یک دین جدید سخن گفت.
۴. یکی از عمده‌ترین راه‌های حفظ، انتقال یا انحراف ایده‌های کاریزمایی مربوط به افرادی است که در فرآیندهای اقتصادی - سیاسی پساکاریزما نقش داشته و منتفع می‌شوند.
۵. در لحظه پیدایش کاریزما عقلانیت، جایگاه تعیین‌کننده‌ای در گسترش ایده‌های کاریزمایی دارد؛ اما به تدریج عقلانیت ارزشی ناب و نوآورانه تبدیل به نوعی عقلانیت ارزشی بعضاً سنتی یا تقلیدی می‌شود.
۶. عقلانیت ارزش‌شناختی که برانگیزنده کنش عقلانی - ارزشی است مبداء ترسیم اخلاق اعتقادی - ارزشی می‌شود.
۷. در فقدان کاریزما و چه‌بسا در موقعیت‌های تعارض‌آمیز، امکان خلق اخلاق قهرمانی و نیز ظهور شخصیت - به مثابه کسی که کلیت زندگی‌اش را براساس عقاید خاصی بنا کرده و در لحظات ویژه‌ای این ارزش‌ها را به تمامیت می‌رساند - مهیا می‌شود.
۸. کنش‌های سنتی و عاطفی، کنش‌هایی متکی بر رسوم، عادات و تقلید هستند که اگرچه دارای سطوح پایین‌تر عقلانیت هستند، اما قابل مطالعه‌اند.
۹. تحوّل ادیان بر پایه نوعی تکامل‌گرایی پیچیده در عقلانیت ارزشی - اعتقادی صورت می‌پذیرد اما این امر، نافی تأثیرگذاری احتمالی ذی‌نفعان و شرایط اقتصادی و سیاسی نیست.

بصیرت‌های ترمیمی دورکیم نیز عبارتند از:

۱. ریشه امور الزام‌آور فردی و جمعی (نظم اجتماعی) در نیرویی فراتر از تک‌تک انسان‌ها (امر قدسی) است.
۲. در دوره‌های ثبات که از لحظه پیدایش عقاید مذهبی فاصله بسیاری پدید آمده است، عواطف و احساسات نقش مهمی در حفظ دین دارند و به‌واسطه نمادها و مناسک جمعی دینی، تقویت و بازتولید می‌شوند.
۳. چنانچه نمادها و مناسک، دستخوش تعبیر و تفاسیر دلخواهانه قرار گیرند امکان شکل‌گیری فرقه‌های جدید افزایش می‌یابد و چه‌بسا

بدعت در اصول دین سبب زیرسؤال رفتن اساس عقاید دینی بشود.

۴. هر دینی، سازوکارهای ویژه‌ای برای کنترل درونی و بیرونی (حفظ) عقاید و مناسک خویش دارد و نمی‌تواند نسبت به تضعیف و انکار آراء و آئین‌های خود بی‌تفاوت باشد.

۵. همواره صورت‌هایی از ایجاد دین فردی، دهری‌گری (افراد زندیق) و قانونگذاری (بدعت‌آوری) شخصی وجود دارد که بی‌ارتباط با دین جمعی نیست.

۶. تقاضای مردم از جادوگر بیش از آن‌که در چهارچوب ره‌آورد‌های مرسوم دین جمعی باشد ناظر به رفع نیازهای و خواسته‌های شخصی است.

بدین ترتیب، می‌توان گفت اگر رویکرد بینشی و روشی وبر به واسطه طرح مفاهیم عقلانیت، کاریزما و اختیار، ظرفیت قابل قبولی برای شناخت پویایی‌شناسی دین دارد، دیدگاه دورکیم از طریق طرح مفاهیم احساسات، مناسک و اجبار، ظرفیت بالایی به‌منظور مطالعه ایستایی‌شناسی دین دارد.



منابع

۱. برمان، هارولد جی. رید، چارلز جی. (۱۳۹۸). ماکس وبر در مقام مؤرخ حقوق. در: وبر؛ راهنمای کیمبرج. ویراسته استفان پی. ترنر. ترجمه سجاد احمدیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. برویکر، راجرز (۱۳۹۵). مرزهای عقلانیت؛ رساله‌ای درباره اندیشه اجتماعی و اخلاقی ماکس وبر. ترجمه شهناز مسمی‌پرست. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
۳. بلاو، پیتر ام. (۱۳۸۴). چند انتقاد از نظریه اقتدار وبر. در: عقلانیت و آزادی (مقالاتی از ماکس وبر و درباره ماکس وبر). جمعی از نویسندگان. ترجمه یدالله موقن و احمد تدین، تهران: هرمس. چاپ دوم.
۴. بندیکس، راینهارد (۱۳۸۸). سیمای فکری ماکس وبر. ترجمه محمود رامبد. تهران: هرمس. چاپ دوم.
۵. بودن، ریمون (۱۳۸۷). مطالعاتی در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک (جلد اول). ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر مرکز. چاپ دوم.
۶. بودن، ریمون (۱۳۸۹). مطالعاتی در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک (جلد دوم). ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر مرکز. چاپ دوم.
۷. پارسونز، تالکوت (۱۳۸۴). ساخت‌های منطقی جامعه‌شناسی دین ماکس وبر. در: عقلانیت و آزادی (مقالاتی از ماکس وبر و درباره ماکس وبر). جمعی از نویسندگان. ترجمه یدالله موقن و احمد تدین، تهران: هرمس. چاپ دوم.
۸. تامسون، کنت (۱۳۸۷). دین و اقتصاد. در: دین و ساختار اجتماعی (مقالاتی در جامعه‌شناسی دین). گردآوری و ترجمه علی بهرام‌پور و حسن محدثی. تهران: کویر. چاپ دوم.
۹. ترنر، برایان (۱۳۸۷). دین چیست؟ نقدی بر تعاریف جامعه‌شناسانه دین. در: دین و ساختار اجتماعی (مقالاتی در جامعه‌شناسی دین). گردآوری و ترجمه علی بهرام‌پور و حسن محدثی. تهران: کویر. چاپ دوم.
۱۰. توبی، ای. هاف (۱۳۹۹). پیشگام پست‌تجربه‌گرایی (گزارشی متفاوت از روش‌شناسی ماکس وبر در علوم اجتماعی). ترجمه ابوالفضل فیضی‌خواه. تهران: شفیعی.
۱۱. دورکیم، امیل (۱۳۹۱). جامعه‌شناسی و فلسفه؛ تعریف پدیده‌های دینی. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: نشر علم.
۱۲. دورکیم، امیل (۱۳۹۳). صور بنیانی حیات دینی. ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر مرکز. چاپ چهارم.
۱۳. دورکیم، امیل (۱۳۹۹). ایده عمومی بی‌هنجاری (آنومی). در: دورکیم؛ از فلسفه اجتماعی تا سوسیولوژیسم معنوی. تألیف و گردآوری ژان دووینو. ترجمه مهدی اصلان‌زاده. تهران: گام نو.
۱۴. الستر، جان (۱۳۹۸). عقلانیت، اقتصاد، و جامعه. در: وبر؛ راهنمای کیمبرج. ویراسته استفان پی. ترنر. ترجمه سجاد احمدیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. شلوختر، ولفگانگ (۱۳۸۴). پیدایش عقلانیت غربی از دیدگاه ماکس وبر. در: عقلانیت و آزادی (مقالاتی از ماکس وبر و درباره ماکس وبر). جمعی از نویسندگان. ترجمه یدالله موقن و احمد تدین، تهران: هرمس. چاپ دوم.
۱۶. گرث، هانس. میلز، رایت (۱۴۰۰). مقدمه ویراستاران: زندگی و آثار ماکس وبر. در: دین، قدرت، جامعه. اثر ماکس وبر. ترجمه احمد تدین. تهران: هرمس. چاپ هشتم.
۱۷. لاسمن، پیتر (۱۳۹۸). سلطه انسان بر انسان: سیاست، قدرت، مشروعیت. در: وبر؛ راهنمای کیمبرج. ویراسته استفان پی. ترنر. ترجمه سجاد احمدیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. لنکستر، لین و. (۱۳۷۶). خداوندان اندیشه سیاسی. جلد سوم. ترجمه علی رامین. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. وبر، ماکس (۱۳۷۴). اقتصاد و جامعه: مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی اقتصادی، جامعه‌شناسی سیاسی. ترجمه مهرداد ترابی‌نژاد، عباس منوچهری، مصطفی عمادزاده. تهران: مولی.
۲۰. وبر، ماکس (۱۴۰۰). دین، قدرت، جامعه. ترجمه احمد تدین. تهران: هرمس. چاپ هشتم.
۲۱. همیلتون، ملکوم (۱۳۸۹). جامعه‌شناسی دین. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر ثالث. چاپ دوم.

22. Bendix, Reinhard (2008). Max Weber's intellectual image. Translated by Mahmoud Rambod. Tehran: Hermes. Second edition [in Persian].
23. Berger, Peter (1967). The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York, Doubleday.
24. Berman, Harold J. Reed, Charles J. (2018). "Max Weber as a legal historian". In: Weber; The Cambridge Guide. Edited by Stephen P. Turner. Translated by Sajjad Ahmadian, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company [in Persian].
25. Blau, Peter M. (2004). "Some criticisms of Weber's theory of authority". In: Rationality and freedom (Essays by and about Max Weber). A group of writers. Translated by Yadullah Moqan and Ahmad Tadyon, Tehran: Hermes. Second edition [in Persian].
26. Boudon, Raymond (2007). Studies in the works of classical sociologists (The first volume). Translated by Bagher Parham. Tehran: Nashr-e Markaz. Second edition. [in Persian].
27. Boudon, Raymond (2009). Studies in the works of classical sociologists (The second volume). Translated by Bagher Parham. Tehran: Nashr-e Markaz. Second edition. [in Persian].
28. Brubaker, Rogers (2015). the limits of rationality; A treatise on the social and moral thought of Max Weber. Translated by Shahnaz Mosamaparast. Tehran: Parse Book Translation and Publishing Company. [in Persian].
29. Durkheim, Emile (2012). sociology and philosophy; Definition of religious phenomena. Translated by Morteza Saqibfar. Tehran: Science [in Persian].
30. Durkheim, Emile (2014). Basic forms of religious life. Translated by Bagher Parham. Tehran: Nashr-e Markaz. Fourth edition [in Persian].
31. Durkheim, Emile (2019). "The General Idea of abnormality (Anomy)" in: Durkheim; From social philosophy to spiritual sociology. Compiled and writing by Jean Duvino. Translated by Mehdi Aslanzadeh. Tehran: New step [in Persian].
32. Elster, John (2018). "Rationality, Economy, and Society". In: Weber; The Cambridge Guide. Edited by Stephen P. Turner. Translated by Sajjad Ahmadian, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company [in Persian].
33. Geertz, Clifford (1966). <Religion as a cultural system>. In M. Banton (Ed.), Anthropological approaches to the study of religion (pp. 1-46). London: Tavistock.
34. Gerth, Hans H. & Mills, C. Wright (2020). "Editors' Introduction: The Life and Works of Max Weber". In: Religion, Power, Society. By Max Weber. Translated by Ahmad Tadyon. Tehran: Hermes. Eighth edition [in Persian].
35. Hamilton, Malcolm (2018). Sociology of religion. Translated by Mohsen Thalasi. Tehran: saless publication. Second edition [in Persian].
36. Lancaster, Lynne W. (1997). Gods of political thought (The third volume). Translated by Ali Ramin. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company [in Persian].
37. lassman, Peter (2018). "Man's domination over man: politics, power, legitimacy". In: Weber; The Cambridge Guide. Edited by Stephen P. Turner. Translated by Sajjad Ahmadian, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company [in Persian].
38. Parsons, Talcott (2004). "The Logical Constructions of Max Weber's Sociology of Religion". In: Rationality and freedom (Essays by and about Max Weber). A group of writers. Translated by Yadullah Moqan and Ahmad Tadyon, Tehran: Hermes. Second edition [in Persian].
39. Runciman, W. G. (1978). Weber: Selections in Translation, trans. E. Matthews, Cambridge: Cambridge University Press.

40. Schluchter, Wolfgang (2004). "The emergence of Western rationality from Max Weber's point of view". In: Rationality and freedom (Essays by and about Max Weber). A group of writers. Translated by Yadullah Moqan and Ahmad Tadyon, Tehran: Hermes. Second edition [in Persian].
41. Thomson, Kent (2007). "Religion and Economy". In: Religion and social structure (articles in the sociology of religion). Compiled and translated by Ali Bahrapour and Hassan Mohaddesi. Tehran: Kavir. Second edition [in Persian].
42. Toby, E. Huff (2019). The pioneer of post-empiricism (a different account of Max Weber's methodology in social sciences). Translated by Abolfazl Faizikhah. Tehran: Shafi'i [in Persian].
43. Turner, Brian (2007). "What is religion? A critique on sociological definitions of religion". In: Religion and social structure (articles in the sociology of religion). Compiled and translated by Ali Bahrapour and Hassan Mohaddesi. Tehran: Kavir. Second edition [in Persian].
44. Weber, Max (1995). Economy and society: basic concepts of sociology, economic sociology, political sociology. Translated by Mehrdad Torabinejad, Abbas Manouchehri, Mostafa Emadzadeh. Tehran: Mola publication [in Persian].
45. Weber, Max (2020). Religion, power, society. Translated by Ahmad Tadyon. Tehran: Hermes. Eighth edition [in Persian].

