

## نگاهی انتقادی به آرای گئورگ زیمل درباره دین، نسبت میان دین و دینداری در جامعه شناسی صوری گئورگ زیمل

علیرضا خانی<sup>۱</sup>، یونس نوربخش<sup>۲</sup>

### چکیده

گئورگ زیمل یکی از دشوارگوترین جامعه شناسان کلاسیک است که همچون همه جامعه شناسان به مقوله دین ورود کرده و در چارچوب جامعه شناسی ابداعی خود، دین را در دو مقوله «فرم» و «محتوا» بررسی کرده است. زیمل با اتکا به نظریه نوکانتی بازسازی شده اش یعنی «فرم و محتوا»، فرم را ابژه و محتوا را سوژه تلقی می کند و تبدیل دیالکتیکی ابژه‌ها به سوژه‌ها و سوژه‌ها به ابژه‌ها را نشان می دهد. اینکه دینداری مفهومی مستقل از دین دارد و از یکسو پیش از پیدایش ادیان، دینداری بوده است و حتی در صورتی که ادیان از بین بروند باز هم دینداری باقی خواهد ماند از دیگر موضوعاتی است که زیمل را با دیگر متفکران به مواجهه کشانده است. این تحقیق با اتکا به بررسی آثار این اندیشمند درباره دین و دینداری، به روش مروری و با قیاس استدلال دیگر جامعه شناسان همدوره زیمل تلاش می کند به این پرسش پاسخ دهد که نسبت میان دین و دینداری در جامعه شناسی صوری گئورگ زیمل کدام است؟ آیا دین و دینداری می توانند در چرخشی دیالکتیکی، از فرم به محتوا و از محتوا به فرم تغییر وضعیت دهند؟ آیا دینداری می تواند منتزع از دین هویت مستقل داشته باشد؟ آیا دین واقعیت عینی است یا برساختی ذهنی؟

**واژگان کلیدی:** دین، دینداری، حس دینی، فرم، محتوا، سوژه، ابژه، دیالکتیک.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۰۲/۲۳

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۰۳/۱۶

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری جامعه شناسی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

<sup>۲</sup> دانشیار جامعه شناسی دانشگاه تهران (Email: ynourbakhsh@ut.ac.ir)

## مقدمه

گئورگ زیمل (۱ مارس ۱۸۵۸ - ۲۸ سپتامبر ۱۹۱۸) یکی از برجسته ترین جامعه شناسانی که به دلیل تلقی ی نادرست به دلیل به افراط گراییده از سوی دیگران در بابِ ضدیت او با کارل مارکس، تا حدود زیادی نا دیده گرفته شده است و هرگز جایگاهی که حق اوست را به کف نیاورده است، جامعه شناس آلمانی و فیلسوف نوکانتی است که از پیش گامان جامعه شناسی به شمار می رود. مفهوم مرکزی در نظریات زیمل تمایز «صورت» و «فرم» است. و معتقد است باید امور اجتماعی را خالی از محتوا بررسی کرد و به فرمها (صورت‌های) امور اجتماعی اهمیت داد. دلیل این امر را باید در این واقعیت جستجو کرد که شرایط متنی و مکانی در شکل گیری فرم خود را به اشکال گوناگون باز می تایاند. زیمل از بنیانگذاران انجمن جامعه شناسی آلمان بود که قریب ۳۰۰ مقاله و ۲۲ جلد کتاب در موضوعات متنوع از خود به جای گذاشت بی آن که خود صاحب مکتب فکری خاص باشد (دیلینی، ۱۷۲). در میان موضوعات مختلف، دین از سال ۱۸۹۸ به یکی از مهم ترین سرفصل های مطالعات زیمل بدل می شود و در حدود ده اثر به دین اختصاص می دهد، آن هم نه با رویکردی همواره جامعه شناختی که گاه با روش های نامتعارف از مرزهای تفکیک گذار فراتر می رود و حوزه ها را در هم می آمیزد.

معمولا جامعه شناس به حوزه جامعه شناسی دین وارد می شود، زیرا «جامعه شناسی بسان حوزه ای عمومی، از آغاز شکل گیری نطفه های مولودی به نام جامعه شناسی دین را در خود داشته است و دین همواره یکی از موضوعات محوری در مطالعات جامعه شناختی آباب جامعه شناسی مثل سن سیمون، کنت، مارکس، دورکیم، اسپنسر، وبر و پارتو بوده است. لیکن جامعه شناسی دین بر حسب آنچه در برخی روایات آمده در دهه ۴۰ و ۵۰ به مرحله شناسایی به عنوان یک حوزه تخصصی مطالعات جامعه شناختی در امریکا رسید.» (زند، ۱۳۸۸، ۲۰-۱۹). رویکرد زیمل به دین، رویکردی نوآورانه است و ما را به ابزارهای مفهومی مؤثر در تحلیل دین در شرایط جدید مجهز می کند که یکی از این ابزارهای مفهومی، تفکیک میان دین و دینداری است.» (زیمل، ۱۳۹۳). این مقاله، مروری است انتقادی بر آرای زیمل درباره دین در میان آثارش به ویژه سه کتاب «دین»، «مقالاتی درباره دین» و «درباره فردیت و فرم های اجتماعی» و ذکر آرای برخی دیگر از جامعه شناسان درباره دین و نتیجه ای که این دیدگاه های جامعه شناسانه و بعضا فیلسوفانه یا روانکاوانه از «فرم» و «محتوی» دین یا قیاسی که میان عقل و دینداری کرده اند تا تفاوت دیدگاه های زیمل با آنان نمایانده شود. باید توجه داشت که صورت مساله ای (Problematic) بنام دین از موضوعات محوری یا دلمشغولی های بنیادین زیمل به شمار نمی رود. اما هر متفکری که در قرن نوزدهم به دلیل جا گیری تدریجی مدرنیته، اظهار های فلسفی یا جامعه شناختی کرده است به گونه ای گریز ناپذیر به دین رسیده و به نوعی بدان واکنش نشان داده است. بر این اساس زیمل نیز ضمن اشاره هایی به دین که گاه با تفسیر و تفضیل هایی همراه بوده است تنها در چند مقاله به ویژه مقاله ای دراز دامن که در انگلیسی با عنوان سهمی نسبت به جامعه شناسی دین ترجمه شده است به موضوع دین مستقیما و مستقل پرداخته است. اغتشاشی که در باب نظرات زیمل در زبان انگلیسی وجود دارد به برداشت های متنوع مترجمان و شارحان اندیشه های او در باب دین باز می گردد. از این روی ضمن مرور برخی از آثار موجود در فارسی و انگلیسی کوشش شده است تا با توجه به متن ها به برداشتی مستقل رسیده و طبعا تمامی منابع بررسی شده در منبع شناسی آمده است. روش مطالعه نیز مرور برخی از آثار او یا در باره اوست در حالی که متن زمانه زیمل به عنوان معیار همواره حضور داشته است. برای مثال باید پذیرفت که در تربیت پروس بنیاد تمایل به مذهب و عرفان قدرتمند بوده است. اما هم زیمل و هم ماکس وبر حداقل به باور برخی منابع (نگاه کنید به Mc Cole:1995) کوشیده اند تا تحلیل گر اجتماعی باقی بمانند. زیمل با اتکا به نظریه نوکانتی بازسازی شده اش یعنی «فرم و محتوا»، فرم را ابژه و محتوا را سوژه تلقی می کند و تبدیل دیالکتیکی ابژه ها به سوژه ها و سوژه ها به ابژه ها را نشان می دهد.

لحظه هگلی (ابهام و سردرگمی) زیمل این است که اونمی تواند رأی به تعیین گرایبی یکی از این دو بدهد (لحظه مارکس‌ستیزی زیمل). لذا در این لحظه هگلی او با وسواس زیاد ابراز می‌کند که این فرم و محتوا در یک چرخش دیالکتیکی به جای هم می‌نشینند. مثال بارز این دیالکتیک زیملی را می‌توان در مقوله «دین داری و دین» دید:

دین داری به عنوان محتوا (سوژه دینی) می‌تواند فرم‌های (ابژه‌های) مسیحی، یهودی، اسلامی یا آریایی و سامی یا توحیدی و غیر توحیدی و مانند آن را شامل شود. دین داری به عنوان فرم (ابژه دینی) می‌تواند محتواهایی (سوژه‌هایی) مانند اعتقاد دینی، زیارت، نیایش، سلوک تجربی، شهود دینی، شعائر دینی و مانند آن را در بر گیرد.

پدید آمدن جهان‌شناسی علمی در کنار جهان‌شناسی دینی این پرسش را مطرح می‌کند که آیا این دو در برابر یا در تقابل با یکدیگرند؟ آیا دین فرمی برای درک هستی است؟ یا صرفاً پاسخی است بر ساخته انسان به نیازی مبهم به دینداری؟ نسبت میان دین و دینداری در جامعه‌شناسی صوری گئورگ زیمل کدام است؟ آیا دینداری می‌تواند منتزع از دین هویت مستقل داشته باشد؟ زیمل در جمله‌ای فاخر به این پرسش‌ها پاسخ داده است:

"تفکر متداول آن است که این جهان اینجا طبیعی {مادی} است و آن جهان استعلایی است. ما به یکی از این دو تعلق داریم. نه، تعلق ما به سومین است. حیطة‌ای نا تجربه‌شدنی که در آن طبیعی و استعلایی بازتابانده، تجسم و بزرگنمایی، رد و انکار و تفسیر می‌شود (زیمل به نقل از Mc Cole یادشده). پس می‌توان نتیجه گرفت که روش به کار رفته در این نوشته مرور انتقادی با تاکید به متن و خوانش پدیدارشناسانه زیمل است.

### مروری گذرا بر مفاهیم کلیدی (چارچوب مفهومی)

اسپنسر دین را «اعتقاد به حضور مطلق و چیزی که تفحص‌ناپذیر است» می‌داند و ماکس مولر آن را «کوشش و تلاش برای تصور آنچه تصورناپذیر و بیان آنچه بیان‌ناپذیر است» معرفی کرده بود (دورکیم، ۱۳۷۸: ۵-۲۴). دورکیم معتقد بود «دین نظامی منسجم از عقاید و اعمال مرتبط با چیزهای مقدس است. عقاید و اعمالی که همه پیروان را در قالب یک اجتماع واحد (جامعه دینی) اتحاد می‌بخشد» (دورکیم، ۱۳۷۸: ۴۷).

طبق تعاریفی که کارکردگرایان از دین ارایه نموده‌اند، «دین مجموعه‌ای از باورداشته‌ها و عملکردهاست که مسئول حفظ همبستگی اجتماعی و تنظیم و هدایت تغییرات اجتماعی می‌باشد» (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۰). با این حال زیمل معتقد بود تاکنون هیچ‌کس نتوانسته است تعریفی از دین ارائه دهد که دقیق و جامع باشد. هیچ‌کس نتوانسته است ذات غایی آن را، که میان دین مسیحیان و دین جزیره‌نشینان دریای جنوب، دین بودا و دین ویتزیلی پونزیلی مشترک است، فراچنگ آورد. ما هنوز تعریفی نداریم که دین را آشکارا از نظرپردازی متافیزیکی صرف یا از باور به اشباح متمایز کند. راه حل این مسئله این است که تمام انگیزه‌ها، ایده‌ها، و شرایطی که در این حوزه ورود می‌کنند فهرست شوند. آنگاه آشکارا مشخص شود که دلالت انگیزه‌های شناخته‌شده خاص ممکن است به‌طور دلخواهی به‌صورت قوانین عامی که علی‌الظاهر بر ذات هر چیز دینی حاکم است بسط نیابد. باید تأکید کنیم که منشأ ایده‌های راجع به امر مافوق‌عادی و امر استعلایی هرچه قدر به‌طور عادی و هرچه قدر به‌طور تجربی تبیین شود، نه ارزش سوژکتیو و عاطفی این ایده‌ها و نه ارزش ابژکتیو آن‌ها به مثابه امور واقع هیچ‌کدام مورد بحث قرار نمی‌گیرد. بلکه روشی را دنبال می‌کنیم که طی قرنهای متمادی پذیرفته شده است. همان‌طور که دورکیم در مقدمه «صور ابتدایی حیات دینی» گفته است به منظور درک تمامی فرم‌های عالی و خالص به عالی‌ترین و مستقل‌ترین فرم‌هایشان، باید در رشد نیافته‌ترین حالات‌شان به دنبال آن‌ها بگردیم. به این ترتیب این امر ممکن است به ما کمک کند بینشی درباره منشأ و سرشت دین کسب کنیم اگر بتوانیم در همه انواع روابط و مقاصد غیردینی کیفیت‌های دینی مسلمی را کشف کنیم که، هنگامی که مستقل و خودکفا می‌شوند، دست‌آخر «دین» می‌شوند (دورکیم، ۱۳۹۳: ۳).

بدیهی است که گنگی نهفته در زبان زیمل و اساساً هر نوع نوشته مرتبط با صورت مسأله ای بنام دین در تعاریف بالا نیز عیان شده است. باید توجه داشت که دین تنها و تنها با توجه که کلیدی ترین مفهوم دیدگاه چندین سو نگرانه زیمل یعنی صورت (Form) معنایی ویژه می یابد. در بخش مرور پیشینه بحث با معرفی این رابطه تلاش میشود تا گنگی مورد اشاره از میان برود.

### پیشینه تحقیق

و این گارتر موضوع فرم و محتوا در فلسفه زیمل در باره زندگی مبانی فکر دینی زیمل را در کتاب «مقالاتی درباره دین - فلسفه و جامعه‌شناسی دین» چنین تفسیر می کند: «بحث فکر دینی زیمل مشتمل بر نوعی جامعه‌شناسی فلسفی و رقیبی جدی برای جامعه شناسی‌های دین دورکیمی و وبری است. زیمل برای ورود به فلسفه مزبور مسأله معنای زندگی را به پیش می کشد و برای فهم معنای زندگی، از دو مقوله به صورت همزمان استفاده می کند: معنای فرهنگی زندگی و معنای زندگی فرهنگی. در همین حال زیمل نظرات پراگماتیستی نیز در باب دین دارد و «رویگرد زیمل به دین را می توان دارای پیوندی تانتنگ با مفهوم پراگماتیستی «حقیقت» دانست و این که ادیان ممکن است اعتبار خود را از دست بدهند ولی نیاز فرد به دینداری، صرف نظر از آنچه برای ادیان روی می دهد، همچنان باقی بماند. زیمل با پراگماتیسم در این امر موافق است که شخص آن ایده‌هایی را واقعی به حساب می آورد که بر مینای آن‌ها عمل خواهد کرد. پس حقیقت و واقعیت، کیفیت‌های تعیین کننده‌ای هستند که به محتواهای ایمان نسبت داده می شوند. اصول اعتقادی دینی سنتی که نمی توانند این خصایص را نگاه دارند، جذب آگاهی جمعی خواهند شد و به سطح قصه‌های پریان و افسانه‌هایی از نوع شاه‌آرتور خواهند رسید.» (هله، ۱۳۹۳: ۹۳، ۹۶)

زیمل می گوید: «یک فرد مذهبی همواره مذهبی است، خواه به خدایی معتقد باشد یا نباشد.» (زیمل، ۱۳۹۲: ۶۹)

به نظر وی عنصر سازنده ایمان نه اژه خارجی ایمان، بلکه خود سوژه است و ابتدا شخص مؤمن وجود دارد و سپس عقیده مورد اعتقاد وی. اما مسئله در جایی به وجود می آید که شخص مؤمن ناچار به گزینش میان ایمان به عقل خود و یا ایمان به سخن پیامبران می شود. «شاید ایمان، پدیده‌ای متافیزیکی و زنده است و خود را درون این کیفیت از هستی بیان می کند.» (زیمل، دین: ۱۳۷۳)

آنچه در مواجهه زیمل با دین باید به آن دقت داشت تفاوتی است که زیمل میان نیاز دینی و دین قرار می دهد، دین برای زیمل فرمی برای زندگی است و چنانکه می گوید هرگز نمی توان بدون فرم زندگی را درک کرد. حال وجه متناقض در اینجاست که میل و نیاز به دین به عنوان فرمی برای «بودن» در هر حال همراه آدمی است اما در شرایط مدرن شکافی بین مذهب در حالت داشتن آن و بودن آن رخ می دهد و با اینکه خود، خارج هرگونه فرمی وجود دارد اما چون نیازمند فرم است این بی‌فرمی زندگی، مسئله‌ای برای انسان مدرن است که البته آموزه‌ها و پنداشت‌های جدیدی جای آموزه‌های قبلی را خواهند گرفت. (زیمل، ۹۶-۸۹)

بر این اساس دین برای انسان، وحدت‌بخش و فرمی است که وی می تواند تمام احساسات متناقض خود را در آن سامان دهد، دین نه تولید کننده این احساسات بلکه نتیجه آن‌ها است. و آن فرم ویژه ایست که در آن تمام تناقضات روح رفع می شود. (زیمل، ۱۰۷)

افراد عمیقاً مذهبی به هر نوع حکم جزمی بی‌اعتنایند و دینداری این افراد بی‌تردید ذاتاً یکی است، اگرچه محتوای آن‌چه به آن معتقدند بسیار متنوع است. فرم دین برای همه آنان یکی است، (مقالاتی درباره دین ۱۳۹۲: ۱۲۱).

در مقایسه این آرای زیمل با جامعه شناس معاصرش - دورکیم - او معتقد است دو مقوله اصلی دین، عقاید (Beliefs) و مناسک (Rites) دینی هستند که در پیوند و ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر قرار دارند، به طوری که نمی توان به طور جداگانه به مطالعه آنها پرداخت. در این بین، عقاید دینی از اهمیت بیشتری برای دورکیم برخوردارند، چرا که به نظر او تنها پس از تعریف و فهم اعتقادهای دینی می توان به تعریف و فهم دقیقی از مناسک دینی نایل گردید (دورکیم، ۱۳۷۸: ۱۰۱).

دورکیم منشاء دین را نه امری متافیزیکی؛ که جامعه می داند و جامعه و خدا را برابر با یکدیگر می نهد. به نظر دورکیم دین نه یک توهم و نه یک چیز اساساً ساختگی است. وقتی مومنان این اعتقاد را پیدا می کنند که وابسته و مطیع یک قدرت خارجی اند که همه چیزهای فی نفسه خویشان را از او دارند و در واقع فریب نخورده اند. این قدرت در واقع وجود دارد و آن همان جامعه است.

«جامعه با تأثیری که بر اذهان می‌گذارد همه توانایی‌های لازم برای بیدار کردن احساس ملکوتی در آن‌ها داراست، چون جامعه نسبت به اعضای خود همان مقامی دارد که خدا نسبت به مومنان دارد. از آن جا که جامعه طبیعت خاص خود را دارد هدف‌های خاص خود را هم دنبال می‌کند و چون جز به واسطه ما آدم‌ها به آن اهداف نمی‌رسد از ما طلب یاری می‌خواهد. ما نیز بیشتر به اقتدار اخلاقی جامعه است که ترغیب می‌شویم از فرامینش اطاعت کنیم،» (دورکیم، ۱۳۹۳: ۲۸۷-۲۸۶). زیمل یافتن منشأ یگانه‌ای را برای دین نمی‌پذیرد و منشأ ایده‌های دینی یعنی امر مافوق عادی و امر استعلایی و ارزش سوپرتیو و عاطفی این ایده‌ها و نیز ارزش ابژکتیو آن‌ها به هیچ وجه مورد بحث او نیست. او بحث فوئر باخ را که می‌گوید خدا صرفاً نتیجه‌ای از انسان است که به هنگام ستم‌دیدی و پریشانی‌اش خود را به بیرون، به امر نامحدود بسط و امتداد می‌دهد نمی‌پذیرد و با استمداد از فلسفه کانت آن را رد می‌کند. از منظر فلسفی، زیمل معتقد است که اساساً نیاز به دینداری منشأ پیدایش دین است. «در زندگی ضروری بشر احساسات و انگیزه‌هایی هستند که می‌توان آن‌ها را دینی نامید هرچند که آن‌ها هنوز دین را تشکیل نداده باشند. «کیفیت روحانی خاص» یا «نگرش روح» مقدم بر فرم‌های دین است و ممکن است به چنین فرم‌هایی درآید یا در نیاید. اما همان‌طور که علیت، شناخت را پدید نمی‌آورد بلکه عکس است، به همان نحو دین، دینداری را پدید نمی‌آورد بلکه دینداری، دین را پدید می‌آورد.» (زیمل، ۱۳۹۲: ۷، ۱۱)

زیمل در مقام جامعه‌شناس دین و فیلسوف دین بر این باور است که نه او و نه هیچ کس دیگر این حق را ندارد که هیچ ادعای عالمانه‌ای درباره آن‌چه ممکن است در ماوراء وجود داشته باشد بکند. آن‌جا عرصه اعتقاد و ایمان و آخرین حوزه اصلی بررسی برای جامعه‌شناسی دین است. اگر علم را تحقیق روشمند و دقیق امور واقع و ممکنات معنا کنیم آن‌گاه به سبب علم و دانش پژوهی نیست که اصول جزمی دین به دام بی‌اعتقادی گرفتار شده است. بلکه جو کلی علمی و فکری زمانه است که مخالفتی جدی را با چنین اصول جزمی‌ای بر می‌انگیزد. از نظر فوئر باخ خدا صرفاً نتیجه‌ای از انسان است، که به هنگام ستم‌دیدی و پریشانی‌اش خود را به بیرون، به امر نامحدود بسط و امتداد می‌دهد و از خدایی که به این طریق آفریده شده است مدد می‌طلبد. فوئر باخ با عبارت «دین انسان‌شناس است»؛ تلاش می‌کند امر استعلایی را کنار بگذارد، زیرا او در انسان فقط جریان تجربی ابژه‌های روحانی را می‌بیند. از نظر مردمی که فقط کمی مذهبی‌اند یا اصلاً مذهبی نیستند، حکم جزمی دینی تنها شیوه ممکن گذران نوعی زندگی دینی است. بنابراین، آن‌ها نیازمند چیزی استعلایی‌اند که به آن احترام بگذارند. کاریکاتور این جدایی دینداری از زندگی، محدود شدن آن به مراسم مذهبی یک شنبه در کلیساست که کسی که خدا را درون خودش ندارد، نیازمند خدایی بیرون از خویش است. با این همه اکثریت بزرگی از مردم به سادگی خودشان را با الوهیت رویاروی می‌یابند. الوهیت به مثابه واقعیتی ابژکتیو با آن‌ها روبه‌رو می‌شود که در بیشتر موارد، احتمالاً نیروهای دینی مخفی یا نیمه‌فعال درون آن‌ها را بر می‌انگیزد تا واقعی و مؤثر شوند. با این همه، اکثریت مردم هنگامی که خدا را از دست بدهند همه چیز را از دست خواهند داد؛ زیرا عوام نیازمند چیزی «ابژکتیو» به معنایی کاملاً متفاوت با فرد پرشور و حرارت و خلاق‌اند. بنابراین دینداری شخص متوسط موفق به ایجاد تغییر در جهت شکل دادن مذهبی خود زندگی نمی‌شود. (زیمل، ص ۷۹-۸۶)

«این که شمار افراد به لحاظ فکری متوفی که نیازهای دینی‌شان را از طریق عرفان برآورده می‌کنند کم نیست، معلول دو عامل است. ۱- از یک سو، فرم‌هایی که حیات دینی را به مجموعه تصاویر به لحاظ عینی تعریف شده‌ای پیوند می‌دهد دیگر این زندگی را خرسند نمی‌کند، ۲- از سوی دیگر، خود شور و اشتیاق دینی از شدتش کاسته نشده است بلکه اهداف و راه‌های متفاوتی را جستجو می‌کند.

حال اجازه دهید تا بر پایه تفکر و آثار زیمل منعکس در منابع یا پیشینه بحث حاضر نوعی جمع‌بندی عرضه شود:

گنگی موجود در بحث های زیمل نخست از این امر ناشی شده است که او دین را در رابطه با مدرنیته، شخصیت، هنر، جامعه شناسی، روانشناسی، فلسفه و علم نگریسته است. هر گاه چنین گستره عظیمی شکل می گیرد بطور طبیعی برخی نوشته ها در باب دین که تنها برای روشن شدن مفهوم یا موضوع دیگری به کار برده می شود جنبه ابزاری پیدا می کند. دوم آنکه همانگونه که به اشاره ای عنوان گردید اکثر متفکران آلمانی زبان ضمن پرداختن گریز ناپذیر به دین و عرفان یکی به دلیل تاکید متن زندگی شان در قرن نوزدهم و روح زمانه و دیگری به دلیل رواج بحث مدرنیته در همان حال گاه به افراط می کوشند تا دینی و دیندار تلقی نشوند. مارکس در این میانه استثناست.

لذا هدف زیمل خلق نگرشی گسترده در باب دین است. آنهم از دریچه تجزیه و تحلیل پدیدار شناسانه ی تجربه انسانی که بر بعد سوژکتیو زندگی تاکید می کند. از قضا همین نگرش معیاری روش شناختی برای بررسی نظرگاه او به دین در نوشته حاضر است. او به هیچ وجه به اشکال و انواع دین و دینداری علاقه ای نداشت. بلکه علاقه او به بحثی بود که خود آن را " کیفیت روحانی ویژه " نام داده است (Particular spiritual quality) و در جای دیگری ایستار روان.

### بحث درباره وجود خدا

بحث لاشیثت<sup>۱</sup> خدا، شامل بی منطقی عجیب پای فشردن بر وجود چیزی است و درعین حال ابدأ قادر نبودن بر گفتن این که آن واقعاً چیست! انگیزه روان شناختی این اظهار نظر را شاید بتوان به شیوه ای که در پی می آید شرح داد: تا آنجا که انسان مدرن مدنظر است، مفهوم خدا آنچنان محتوای تاریخی ناهمگن و آنچنان امکانات زیادی از تفسیر را پشت سر گذاشته است که تمام آنچه می ماند احساسی است که نمی تواند به هیچ فرم دقیقی استوار شود؛ چیزی بسیار کلی تر از آن مفهوم انتزاعی که ممکن است مخرج مشترک تمام این تعاریف گوناگون خدا باشد. از چشم انداز ابره می توان گفت، مسئله یا امر واقع هستی که این حق انحصاری را در منطق آگاهی دینی کسب کرده است، وجود بر محتوای واقعی اش چیره شده است. این مسئله که او چیست در ژرفنای این تصویر درباره وجود او محو می شود. این که آن چیست و چگونه می شود باشد، اینها نتیجه تفکر عقلانی، شهود و سنت است، ولی این نتیجه نامعلوم باقی می ماند؛ مفهوم سازی ای هم چنان مشکوک. در این بین ایمان است که به آن، چنان صلابتی بخشیده است که قوه عقل و تصور نمی توانند آن را با تعاریف کیفی و کمی شان احاطه کنند. ایمان، به عبارتی، آن اندام حسی است که این هستی را به ما افاده می کند. طوری که افراد عمیقاً مذهبی به هر نوع حکم جزمی بی اعتنایند و دینداری این افراد بی تردید ذاتاً یکی است، اگرچه محتوای آنچه به آن معتقدند بسیار متنوع است. یعنی فرم دین برای همه آنان یکی است.

علت بی واسطه برای «خدایی مشخص» بر مبنای روان شناختی ممکن است این باشد که آدمیان در مقام اشخاص وجود دارند؛ ولی مبنای منطقی و متافیزیکی این مفهوم با وجود این کاملاً از این ایده جداست. بنابراین معنای تشخیص در اینجا، ارگانسیم قطعه ای از هستی فیزیکی است که اجزایش به نحوی تنگاتنگ بیش از هر ترکیب دیگری از چنین عناصری که غیر ارگانیک می دانیم، در تعامل با یکدیگرند. (مقالاتی درباره دین ۱۲۲:۱۳۹۲) عناصر روانی درون ما که به نحوی ورای ذهن آگاه ما هستند در حالتی از تعامل مدام اند، و به این شیوه خود را با گام هایی استوار به سوی وحدتی می رانند که ما شخصیت می نامیم. شخصیت ما به مثابه فرایندی رشد می کند که ما به وسیله نماد شکلی تعامل میان تمام این عناصر آن را توصیف می کنیم. بنابراین ما شخصیت هایی به معنای صوری کامل می بودیم اگر این تعامل خودش یک کل کاملاً وحدت یافته می بود، و اگر هر رخداد روانی از این قلمرو نشأت می یافت. با این همه، این طور نیست. روان ما همان قدر در جهان بیرون از خودش گیر افتاده است که بدن جسمانی ما؛ درست همان طور که بدن ما با مفهوم ارگانسیم به خالص ترین صورت آن مطابقت ندارد، روح ما نیز از مفهوم شخصیت تبعیت نمی کند. ایده ارگانسیم تنها در یک مفهوم منحصر به فرد به طور کامل تحقق می یابد: کلیت خود کیهان، که به این گونه تعریف می شود که دارای هیچ چیز بیرون از خود نیست که بتواند در کلیت وحدت یافته تعاملی کل عناصرش نفوذ کند. به همین قیاس مفهوم خدا

<sup>۱</sup> Nothingness یعنی شیء نبودن.

تحقق غایی شخصیت است: سرمدیت<sup>۱</sup> خدا، به معنای وجود او خارج از محدودیت زمانی است، فرمی که او را قادر می‌سازد تا به معنای مطلق «متشخص» باشد. این امر الگویی انسانی را بر او تحمیل نمی‌کند، بلکه به جای آن همانا نقطه‌ای را مشخص می‌کند که خارج از دسترس انسان است، انسجام مطلق و خودکفایی جوهر محض هستی او. هستی‌ای که جزء یک کل است، مانند انسان، هرگز نمی‌تواند شخصیتی کامل باشد، زیرا با منابع خارجی تعامل دارد (مقالاتی درباره دین ۱۲۷:۱۳۹۲).

خدا به موجب این واقعیت تشخص دارد که او بر انسان تفوق دارد. بی‌تردید درست است که برای مثال، ادعا کنیم نسبت دادن «شخص» به خدا عیناً مانند بالا بردن مفهوم تشخص تا شأن الهی است. بار دیگر بیندیشیم که این که آیا خدا به نحو عینی وجود دارد یا نه و یا حتی این که آیا او به نحو ذهنی مورد اعتقاد است یا نه ربطی به این تعریف مطلقاً مفهومی ندارد، تعریفی که مسئله بودن یا نبودن نسبت به آن بی‌ربط است. اگر کسی مفهوم تشخص را بخواهد جدی بگیرد، این مفهوم را تنها می‌توان به مثابه موجودی مطلب درک کرد: موجودی که یکی و فقط یکی به منزله کلیت جهان است، ماده همچون خدا یا موجودی که دلالت بر این کلیت می‌کند، قابل قیاس است با روح به مثابه انتلیخیای<sup>۲</sup> ارگانیسم فیزیکی زنده. (همان، ص ۱۱۹) هر «تشخصی» شامل این دوگانگی و تناقض میان عنصر فردی و کل وحدت یافته است، و این امر آن را کاملاً از پدیده‌هایی که مشابهتی علی‌الظاهر با آن دارند، از قبیل دولت، مجزا می‌کند. دولت هر چه قدر که قدر قدرت باشد، فقط بخش‌های خاصی از کل وجود شهروندان را می‌تواند احاطه کند. به این ترتیب فرم وجودی که به وسیله روح به مثابه تشخص تحقق می‌یابد تمامی مقولات عادی منطبق را شکست می‌دهد و عنصر یگانه روح به نحوی استوار در خود (Self) درون هسته این عنصر زنده است. معهدا هر یک از دیگری کاملاً متمایزند، به طوری که فرم‌های متنوع جدایی و مجاورت، تقابل و ادغام ممکن‌اند. چیزی نیست که بتوان آن را توضیح داد؛ تنها می‌توان آن را تجربه کرد.

اگر شیوه خاصی وجود داشته باشد که ما باید به آن نحو ذات الهی را تصور کنیم، آن شیوه به فرم تشخص است اگرچه نه به هیچ روی به فرم تشخص انسانی. هستی ممتازی است و رای وحدت یکپارچه، در تعامل با چیزی جدا از خودش، معهدا حافظ وحدت شکسته نشده و باقی دارنده خودش در کلیت رابطه‌ای «خود سرشار شده» جهان به مثابه این همانی سوژه و ابژه.

این انسان‌انگاری نیست: شیوه محدودیت انسان را به فرم صرفاً روانی دوگانگی وحدت یافته (واحد) نمی‌رساند که مصداق آن خداست. حقیقت وارون آن صادق است: «تشخص» تعریفی تماماً صوری یا انتزاعی دارد، که تنها در این انتزاع می‌تواند به فرم هستی مطلق تحقق یابد، در حالی که فرم ذهنی یک بُعدی با کمال کمتر بخشی از زندگانی ما است. بنابراین، دقیق آن است که بگوییم خدا، انسان در مقیاسی بزرگ نیست، بلکه انسان، خدا در مقیاسی کوچک است. آنچه اساسی است این نیست که خدا بالاتر از انسان است، بلکه این است که انسان پایین‌تر از خداست. گزاره اولی، به عبارتی، مسلم فرض می‌شود، معنای دین و معنای تکلیف دینی انسان در زندگی از دومی ناشی می‌شود. در رابطه میان خدا و انسان، فقط عنصر دوم نسبی است. اولی مطلق واقعیت آن ایده‌ال مفهومی است که به وسله آن انسان فرم، درجه، و معنای نسبی بودنش را تخمین می‌زند. این که آیا این واقعیت مورد اعتقاد است یا نه مسئله‌ای برای دین است، ولی نه برای فلسفه دین. فلسفه دین تنها می‌تواند محتوای مفهومی مبدأ الهی را ملاحظه کند، نه آن که آیا در واقعیت وجود دارد یا نه. مفهوم تشخص تنها نیازمند آن است که ذات محضش بیان شود تا نشان دهد که به آن مرتبه مفهومی‌ای تعلق دارد که با دیدگاهی انسان توصیف نمی‌شود بلکه به جای آن معنا و فرم به هر چیز پایین‌تر از خودش اعطا می‌کند؛ (همان، ص ۱۳۲). توکویل منشأ قدرت دین را درون بشر می‌بیند و اظهار میدارد که وحدت با قدرتهای بیرونی اگرچه ممکن است امتیازهای زودگذر برای دین به همراه داشته باشد، وقتی مذهبی با حکومت اتحاد یافت، درست است

<sup>۱</sup>. سرمدیت (Eternity) به معنای ازلی و ابدی بودن است.

<sup>۲</sup> Entelechia اصطلاحی است که ارسطو به کار می‌برد و به معنای «جوهر حیات» است.

که سلطه خود را نسبت به عده ای شدیدتر میکند، اما مانع از عمومیت و استمرار دین می شود بنابراین باید از حکومت بر همه قطع امید کند (توکویل، ۱۳۸۳: ۴۱۴) مانایی دین منوط به پیوند با قدرت سیاسی نیست. حتی چنین پیوندی ممکن است به نابودی دین بیانجامد؛ اتفاقی که در انقلاب فرانسه رویداد و او در اثر دیگرش، انقلاب و رژیم پیشین، به آن اشاره می کند. در انقلاب فرانسه، انقلابیون رو در روی کلیسای حامی رژیم قرار گرفتند و خشم و نفرت از حکومت، با خشم و نفرت از دین و تشکیلات مذهبی پشتیبان حکومت همراه گشت.

به عقیده زیمل دین فقط با منتها درجه شدت و خاص بودگی می تواند بخشی مستقل از زندگی، ناحیه ای با مرزهای خاص خودش، به نظر آید. عرف، قانون، و اخلاق اختیاری، اگرچه عناصر وحدت دهنده متفاوت زندگی اجتماعی اند، با وجود این می توانند الزامات و محتوایی واحد را دربرداشته باشند. زیمل اعتقادی بس جالب را عرضه میدارد. به نظر او حس دینی بودن (Religiousness) پیش از شکل گیری اشکال و انواع دین وجود داشته است. از این روی برای زیمل در حله ی نخست کیفیتی از روابط متقابل است که در متن های گوناگون شکل می گیرد و قابل تجزیه و تحلیل است. اجازه دهید که دو باره به جوهر نگاه زیمل به دین بازگشته و نکته مهمی ارایه شود. دین برای زیمل (حداقل در چارچوب زندگی حرفه ای او) تنها با توجه به محور و مفهوم اساسی و بنیادین نظریه جامعه شناسی (گرچه دوست نداشت جامعه شناس خوانده شود و ترجیح می داد فیلسوفش بخوانند- واندنبرگ ۱۳۸۶) او یعنی فورم (متداول شده است که به صورت ترجمه شود. اما قالب درست تر است. دلیل این ادعا آن است که در بسیاری از مواقع کاربرد فورم در انگلیسی از واژه های *in which* استفاده می شود که قالب را با معنا تر می سازد) پس دین برای زیمل قالبی است که در آن تجارب اجتماعی می تواند سازمان یابد. فوراً باید افزود که گرچه زیمل دین را قالبی می داند که در آن تجارب زندگی سازمان می یابد اما نکته افتراق دین با سایر قالب های اجتماعی، بعد استعلایی آن است و علاوه آنکه در مفهوم دین نوعی تمامیت یا تام و تمامی نهفته است. همین امر سبب شده که او به سان دورکیم نظریه جامعه شناختی فرارونده تدوین کند. زیرا دین در روابط اجتماعی خاصی سر بر می آورد که شدتی و فشردگی ای ویژه دارند. روی هم رفته می توان ادعا کرد که مناسبات مشترکی که معرف حیات جامعه است همیشه معلول اهداف، علل، و علائق معینی است. تا زمانی که این مناسبات دوام دارند، و ماده حیات اجتماعی را نمایش می دهند، فرم هایی که آن ها خود را در آن ها بیان می کنند ممکن است بی نهایت متنوع باشند.

آنچه به نظر می آید این است که در میان این فرم هایی که روابط انسانی به خود می گیرند، و نیز چه بسا متنوع ترین محتوا را داشته باشند، یکی است که می توان آن را دینی نامید. برای مثال می توانیم ببینیم که بسیاری از روابط انسانی عاملی دینی را مخفی می کنند. رابطه فرزندی مخلص با پدر یا مادرش، میهن پرست پرشور با میهنش، رابطه کارگر با طبقه طغیان گرش دارنده فرمی روان شناختی است و بحثی عمومی دارد که فقط می توان آن را دینی قلمداد کرد. هر دینداری ای شامل آمیزه مخصوص از تسلیم غیر خودخواهانه و تمایل مشتاقانه، از فروتنی و تعالی، از تجسم حسی و انتزاع روحانی اند؛ این کیفیت دینی، در بسیاری روابط دیگر گنجانیده می شود، و به آن ها لحنی می دهد که آن ها را از روابط میبیتی بر خودخواهی (اگوئیسیم) مطلق، نفوذ مطلق، یا حتی نیروهای مطلقاً اخلاقی متمایز می کند. در بسیاری از موارد مهم، دوره پرورش روابط به این شیوه مخصوص می شود؛ یعنی، محتوایی که توسط فرم های دیگر روابط انسانی در یک دوره پدید می آید در دوره های دیگر فرم دینی به خود می گیرد. حتی به نظر چنان می آید که مقتضیات ضروری جامعه غالباً از فرمی کاملاً تفکیک نشده زاده می شود که در آن تضمین های اخلاقی، دینی و حقوقی هنوز به نحوی تمیز نیافته درهم آمیخته اند، از قبیل دارمای هندوها، تمیس یونانی ها، و فس رومی ها. در رابطه فرد با گروه نیز، این تغییرات را می توان مشاهده کرد. روابط اجتماعی سایه روشنی که ما، به دلیل شباهتش با دینداری موجود دینی می نامیم، به طور خودانگیخته، یکی از فرم های ممکن رفتار میان شخص و شخص، به عرصه هستی می آید. در مقابل آن، دین، اگر به مثابه پدیده ای مستقل تصور شود، صرفاً آن چیزی را پس می دهد که در آغاز دریافت کرده است و شاید بتوان ادعا کرد که ایده های دینی غالباً شگرف و



غامض هرگز نمی‌توانستند اقتدار خود را بر آدمیان به دست آورند اگر آن‌ها تجسم یا صورت‌بندی‌هایی برای روابطی از پیش موجود نبودند که آگاهی صرفاً برای آن‌ها هنوز بیان مناسب‌تری نیافته است.

هر فرم خاصی از زندگی می‌تواند پس از آن که پیوندش با نوع واحدی از محتوا قطع شد باز هم باقی بماند و نیز می‌تواند خود را بدون هیچ تغییری به محتوای جدیدی بدهد، و نوع واحدی از محتوا می‌تواند سرشت ذاتی خود را در میان انبوهی از فرم‌های پی‌درپی حفظ کند (مقالاتی درباره دین: ۱۹۳:۱۳۹۲). به این ترتیب مقوله‌ای جدید پدید می‌آید که در آن فرم‌ها و محتواها هر دو حیات جدیدی پیدا می‌کنند، اگرچه از روابط انسانی نشأت می‌گیرند. ایمانی که در نهایت ذات و جوهر دین تلقی می‌شود در وهله اول رابطه‌ای میان آدمیان است؛ چرا که این رابطه به ایمان عملی مربوط می‌شود و به هیچ وجه صرفاً فرم پست‌تر یا تخفیف اعتقاد نظری نیست. هنگامی که می‌گوییم «به خدا اعتقاد دارم»، نه تنها به این معناست که من وجود خدا را حتی اگر کاملاً اثبات‌پذیر نباشد می‌پذیرم، بلکه مستلزم رابطه روحانی مسلمی با او نیز هست. در این همه ترکیب ویژه‌ای از ایمان به مثابه شیوه‌ای از «دانستن» با انگیزه‌های عملی و احساسات عاطفی وجود دارد. این ایمان مشابهتی دارد با این که چگونه آدمیان جزیی از جامعه می‌شوند: ما به هیچ‌وجه روابط متقابلمان را بر مبنای آن‌چه با قاطعیت درباره یکدیگر می‌دانیم بنا نمی‌کنیم. بلکه، احساسات و تأثیرات ما خود را به روشنی از تصورات یا بازنمایی‌های مشخصی بیان می‌کنند که آن‌ها را فقط می‌توان مربوط به ایمان توصیف کرد، این‌ها، به نوبه خود، تأثیری بر موقعیت‌های عملی دارند (مقالاتی درباره دین: ۱۹۴:۱۳۹۲).

جنبه دیگری از حیات اجتماعی که به صورت جنبه‌ای متناظر از حیات دینی ظاهر می‌شود در مفهوم وحدت یافت می‌شود. وحدت چیزها و علائقی که ما نخست در قلمرو اجتماعی با آن‌ها آشنا می‌شویم عالی‌ترین بازنمایی‌اش را در ایده امر الهی می‌یابد؛ البته این وحدت در ادیان توحیدی به کمال، ولی در ادیان پایین‌تر هم تا حد معلومی روی می‌دهد. عمیق‌ترین معنای ایده خداوند آن است که تنوع و تناقض چیزها در آن انسجام و وحدت خود را می‌یابند (مقالاتی درباره دین: ۱۹۷:۱۳۹۲). مسئله پیدا کردن خصایص انسانی خاصی است که بسط و پرورش آن‌ها فراتر از بُعد انسانی‌شان خدایان را می‌آفرینند. هم‌چنین باید به خاطر بسپاریم که خدایان عبارت از ایده‌آل شدن خصایص فردی، یا ایده‌آل شدن قدرت، صفات شخصیتی اخلاقی یا ضد اخلاقی، یا تمایلات و نیازهای افراد نیستند؛ بلکه فرم‌های میان‌فردی زندگی اغلب محتوایشان را به ایده‌های دینی می‌دهند. نگرش به «مرتد» را می‌توان معکوس این رابطه دانست.

آن‌چه توده‌های بزرگ مردم را در نفرت از مرتدها و محکوم کردن اخلاق آن‌ها به صف می‌کشاند مسلماً تفاوت در محتوای جزیی تعلیمات نیست. آن عبارت از واقعیت مخالفت یکی با بسیاری است. آزار به مرتدها و مخالفان از غریزه مربوط به ضرورت وحدت گروه سرچشمه می‌گیرد (مقالاتی درباره دین: ۲۰۰:۱۳۹۲). آن روابط درونی میان فرد و گروه که آن‌ها را اخلاقی توصیف می‌کنیم مشابهت‌های آن‌چنان عمیقی به رابطه فرد با خدایش نشان می‌دهند که تقریباً به نظر می‌رسد آن‌ها چیزی بیش از تغلیظ و تبدیل آن روابط نیستند. خدایان پرهیبت و تنبیه‌کن، خداوند مهربان، خدای اسپینوزا که نمی‌تواند محبت ما را عوض دهد، خداوندی که هم دستور عمل و هم نیروی اطاعت از آن را می‌دهد یا می‌گیرد - این‌ها دقیقاً علائمی است که از طریق آن رابطه اخلاقی میان گروه و اعضایش نیروها و تضادهایش را آشکار می‌کند (همان، ص ۱۸۵). نفوس پرهیزکار اغلب بر این تصور گنگ و نامشخص صحه می‌گذارند که دین به‌طور بی‌واسطه، در ذات و به ذات خود، مستلزم وجود خداوند یا واقعیت عینی حقیقت‌رستگاری است. حال آن که دین، فقط نگرش سوئزکتیو آدمیان است. دین در کل شیوه‌ای انسانی از تجربه کردن، از اعتقاد داشتن، از عمل کردن است. برای آن که به تحلیلی علمی درباره آن‌چه دینی است برسیم، لازم است از گزاره‌ای که واضح و معهدا برای بسیاری از اذهان مبهم است فاصله بگیریم: این که خداوندی جهان را خلق کرده است و آن را هدایت می‌کند و عدالت را با مکافات و مجازات برپا می‌دارد، و نیز این که رستگاری و تقدیس از خداوند سرچشمه می‌گیرد. هیچ‌یک از این‌ها دین را نمی‌سازد

(قوام نمی‌دهد)، اگر چه محتوای باورهای ما را، دلیل احساسات ما و اعمال دینی ما را می‌سازد. دینداری یکی از این مقولات فرم‌دهنده و بنیادی است و از این رو نواخت (تونالیت) خاص خود را به محتواهای تصاویر ذهنی خاصی می‌دهد. اگر دینداری عبارت از شیوه به ذهن آوردن محتوای مفهومی خاص باشد، مشاهده می‌کنیم که با تمام تغییرات، با تمام تحولات این محتوا، ژرفا و معنای سوژکتیو وضع دینی روح می‌تواند یکسان باقی بماند، درست همان‌طور که تمام محتواهای گوناگون هستی، هرچه قدر بیگانه یا متناقض که ممکن است به نظر بیایند، به شیوه و شدتی یکسان سهمیم در حس خاصی از واقعیت‌اند که ما آن را به مثابه هستی‌شان عینیت می‌دهیم. به همین قیاس تمام رهنمودهای اخلاقی که در تضاد با یکدیگرند حاکی از فرمی‌اند که به آن‌ها خصیصه‌ای اخلاقی می‌دهد. تمامی نظریه‌های قدیمی که دچار این خطا هستند که می‌خواهند وجود خداوند را منطقی از مفهوم خداوند استخراج کنند، یا ضرورت خداوند را از امر واقع هستی استنتاج کنند، همتای خود را در تظاهراتی جزئی می‌بایند که همواره می‌خواهد تنها یک نوع محتوای دینداری را معتبر و مشروع بداند. علتش شاید این است که براساس این نظریه‌ها، وضع دینی روح فقط در این یک نوع محتوا بدون آن که در تناقضات درونی غوطه‌ور شود می‌تواند وارد شود. تمایز میان باور دینی و باور نظری به لحاظ عقلی، از همان مرتبه شناخت (دانش) است؛ ولی فقط در سطحی پایین‌تر از شناخت است. مبتنی بر تصور درست بودن چیزی به دلالتی است که قاطعیتش، به لحاظ کمی، فقط کمی کمتر از آن‌هایی است که براساس آن‌ها ما شناخت را تصدیق می‌کنیم. ما هنگامی که شخصی مذهبی می‌گوید، «به خدا ایمان دارم» بلافاصله احساس می‌کنیم که منظور از این گزاره چیزی است بیشتر از عملی معین در برابر تصور حقیقی بودن وجود خدا.

نظر کانت درباره باور عملی آن بود که این اخلاق نیست که باید بر مبنای دین تأسیس شود؛ برعکس، باور دینی بیان یا نتیجه ایمان اخلاقی است. آن‌چه کانت را به ایمان به خدا و به جاودانگی سوق می‌دهد ضرورت اخلاقی کارکردن در جهت تحقق «خیر محض»، تحقق هماهنگی فضیلت هرگز کمال نیافته و سعادت کامل است. این ضرورت، مطلق است که نمی‌توانیم تحت هیچ شرایطی آن را رها کنیم مادامیکه اخلاقی هستیم، باید به امکان تحقق آن نیز ایمان بیاوریم، زیرا بدون این باور تمام تلاش‌های ما عاری از معنا می‌شود. برای مثال، دعایی وجود دارد برای به دست آوردن ایمان - که از نظرگاه عقلانیت عام کاملاً رفتاری بی‌معنی است زیرا بدیهی است که تنها به سوی کسی می‌توانیم دعا کنیم که از پیش به او ایمان داشته باشیم. و از آن‌جا که از پیش ایمان داریم، دیگر نیازی به دعا کردن برای ایمان آوردن نداریم. در واقعیت، این ادعا اعتقاد را به لحاظ نظری مسلم فرض می‌کند. برای آن که بتوانیم دعا کنیم باید شک درباره وجود خدا و نیز شک درباره این که خدا در موضعی است که به دعاها پاسخ می‌دهد را رد کنیم. ولی این که به این شیوه عمل کنیم ثابت می‌کند که دعا می‌کنیم تا چیز دیگری را به دست آوریم، چنین چیزی، شاید، بنیاد ژرف این خطای هستی‌شناختی است که می‌خواهد با تعقل به وسیله اندیشه مطلق به وجود خدا دست یابد (همان، ص ۲۰۹ - ۲۲۰).

### تقدیر و عرف

همان‌طور که دین، دینداری را نمی‌آفریند، بلکه دینداری، دین را می‌آفریند، نحوه عمل تقدیر، آن‌گونه که انسان آن را در حالت سوژکتیو مخصوصی تجربه می‌کند، از درهم تنیدن روابط، معانی و احساساتی تشکیل می‌شود که هنوز در ذات خودشان دین را ایجاد نکرده‌اند و ماده واقعی آن‌ها به وسیله ارواحی که حالتی دیگر دارند هیچ‌گاه به دین پیوند نمی‌یابد. روابط آدمیان با جهان انسانی و با جریان‌های دین که حیات جامعه از تعاملات میان عناصرش تشکیل می‌شود، همگی در نتیجه علائق، اهداف، و انگیزه‌های معینی به وجود می‌آیند که بافت یا ساختمان جامعه نامیده می‌شوند. یکی از شاخص‌ترین فرم‌های حیات اجتماعی فرم عرف است - تنها فرم کلاً شاخص رفتار به لحاظ اجتماعی تعیین شده در فرهنگ‌های بدوی‌تر. عرف، قانون و اخلاق فردی، ترکیبات متغیر عناصر اجتماعی‌اند، که هر یک می‌تواند مبتنی بر همان اصول رفتار باشد و در واقع به فرم‌های متفاوت در میان اقوام

گونناگون در ادوار متفاوت تاریخی رخ دهد. از جمله فرم‌های اجتماعی که به اجتماعی محلی امکان می‌دهد فرد را برای عمل کردن به نحو مقتضی تشویق کند ادیان‌اند.

این تحول فرهنگی غالباً واپس‌گرایانهٔ هنجارهای اجتماعی - از عرف تا قانون و برعکس، از انسانیت‌گرایی اجباری تا تضمین دینی و برعکس - به نحوی خصیصهٔ دیگری از تحول اجتماعی پیوسته است (همان، ص ۲۴۱-۲۴۴). «چند خدایی دوران باستان و در کل، کیش‌ها به وسیلهٔ مرزهای مشخص درونی و محلی از یکدیگر جدا می‌شوند. حلقه‌های مؤمنان رو به مرکزند؛ آن‌ها اغلب نسبت به یکدیگر متقابلاً بی‌اعتنا نیستند، اغلب خصم یکدیگرند. خود خدایان اغلب به شیوهٔ اشرافی، با روابط پیچیدهٔ فرمانروایی و فرمانبرداری، و با قلمروهای تفکیک‌شدهٔ قدرت، رتبه‌بندی می‌شدند. در آغاز عصر مسیحیت در عرصهٔ فرهنگ کلاسیک، این وضعیت به تک خدایی، به بر تخت نشین خدای یگانه و شخصی که در خود تمام نیروهای این خدایان مجزا و تفکیک‌شده را متحد کرده است، منجر شد. «دینداری در پستو» گسترش یافت و سرانجام استقلالی به وقوع پیوست از تمام پیوندهای با جهان و انسان مگر پیوندی که ذاتی رابطهٔ تحریف‌نشده و بی‌میانجی روح فرد با خدایش است، با خدایی که به این سبب که خدای همه است کم‌تر «از آن او» نیست، بلکه دقیقاً به سبب آن کلی و جهانی بودن‌اش است که «از آن او» است.» (زیمل، لوین، ۱۳۹۲، ص ۴۴۱-۴۴۲). از نظر وبر اساسا دینی جادویی، آیین‌گرا و معطوف به این جهان شمرده می‌شود. وبر مدعی است که اشکال «ابتدایی» دین بیشتر بر علائق مادی و این جهانی همچون سلامت، نزول باران و خوشبختی متمرکزند. او می‌نویسد: «رفتار و تفکر مذهبی یا جادویی تافته‌ای جدا بافته از سلسله رفتارهای هدفمند روزمره نیست، خصوصاً با توجه به این که، اهداف مورد نظر حتی در کنش‌های دینی و جادویی، عمدتاً اقتصادی است.» (Hobsbawm 1965:1)

دورکیم با تأکید بر نقش دین در انسجام‌بخشی در جامعه معتقد بود که «در گذشته دین یک تجربه اجتماعی و در واقع شیرازه جامعه بود. به همین خاطر دورکیم درصدد یافتن جایگزین‌های مناسبی برای آن بر آمد تا بتواند در خلاء وجودی دین در جامعه صنعتی، همان نقش و کارکردها را به عهده بگیرد.» (زند، ۱۳۸۸: ۴۵) «دین سنتی در آستانه محو و نابودی است اما از جهتی و در هیئت دیگری احتمالاً استمرار خواهد یافت. حتی جوامع مدرن نیز برای حفظ انسجام و اتحاد خود نیازمند مناسکی هستند که ارزش‌های آن‌ها را از نو تحکیم و تثبیت کند. هر چند دورکیم در این باره به صراحت سخن نگفته، اما به نظر می‌رسد بزرگداشت و تجلیل ارزش‌های سیاسی انسان‌گرایانه‌ای مثل آزادی، برابری و همیاری اجتماعی را در ذهن داشته است.» (گیدنز، ۱۳۸۸: ۷۷۹). دورکیم معتقد بود دین حائز کارکردهای اجتماعی متنوع و مثبتی است؛ کارکردهایی از قبیل:

- حفظ هویت فرهنگی (از طریق تکرار عقاید و ارزشهای مشترک و برپایی رسوم و مناسک) و انتقال آن به نسل‌های بعد جهت جلوگیری از اختلال اجتماعی و فرهنگی.
- ایجاد همبستگی اجتماعی و تقویت پایه‌های کنترل اجتماعی و کنترل درونی.
- تسریع در امر جامعه‌پذیری.
- تعریف ارزشها و هنجارهای اجتماعی و ارائه نظم اخلاقی و تقویت عواطف مشترک.
- مشروعیت بخشی به تنظیمات جمعی، جهت‌دهی به نهادهای اجتماعی و ایجاد پشتوانه ایدئولوژیک و دورنمای آرمانی برای جنبشهای سیاسی، نظامی و... (توسلی، ۱۳۶۹: ۱۵۳).

گنورگ زیمل، از یک سو دین را «فرم» و دینداری را «محتوا» می‌داند که در قالب فرم‌های مختلف مسیحی، یهودی، مانوی، بودایی و... تجلی می‌یابد. در واقع، دینداری است که دین را خلق می‌کند و نه دین، دینداری را. به همین رو رابطه میان ابژه و سوژه، در شکل دیاکلتیکی قرار می‌گیرد که سوژه (دینداری) ابژه (دین) را خلق می‌کند و دین در مسیر ترویج توسط دین‌ورزان به بازتولید دینداری (سوژه) مشغول می‌شود. در عین حال، زیمل در چرخشی دیگر، دینداری را به عنوان فرم (ابژه) می‌گیرد که خود

محتواها (سوژه‌هایی) دارد از قبیل اعتقاد دینی، زیارت، نیایش، سلوک تجربی، شعائر دینی. به تعبیری، «دین‌داری» در برابر اصل دین، «سوژه» است و در برابر رفتار و شعائر دینی، «ابژه» (فرم). از دیگر سو، زیمل در برابر فهم بشر از «ماوراء» سکوت می‌کند و معتقد است نمی‌توان به این عرصه ورود کرد ولی در عین حال می‌گوید که از چشم‌انداز ابژه، مسأله یا امر واقع هستی که این حق انحصاری را در منطق آگاهی دین کسب کرده است، وجود بر محتوای واقعی‌اش چیره شده است. این مسأله که او چیست در ژرفنای این تصویر درباره وجود او محو می‌شود که آن چیست و چگونه می‌شود همچنان نامعلوم باقی می‌ماند. دورکیم از دین را واقعیت اجتماعی جامعه می‌داند و معتقد است همان مقامی که خدا نسبت به مؤمنان داراست، جامعه نسبت به اعضایش دارد. دورکیم معتقد است که دین نه یک توهم و نه یک چیز اساساً ساختگی است (دورکیم ۱۳۹۳: ۲۸۷) در مقابل زیمل دین را فرمی می‌داند که بشر برای یک نیاز می‌سازد. درون آن پر از تناقض است، دین می‌تواند از بین برود اما دینداری باقی بماند، چون بشر به دینداری نیاز دارد. فوئر باخ معتقد است بشر آن جنبه از ویژگی‌هایی را که در وجود خود ندارد، اما میل شدید به داشتن درجات عالی آن دارد، در وجود موجودی به نام خدا فرض می‌کند و آن ویژگی‌های برجسته را به خدا نسبت می‌دهد. زیمل می‌گوید خدایان عبارت از ایده‌آل شدن خصایص فردی، یا ایده‌آل شدن قدرت، صفات شخصیتی اخلاقی یا ضد اخلاقی یا تمایلات و نیازهای افراد نیستند بلکه فرم‌های میان فردی زندگی، اغلب محتوایشان را به ایده‌های دینی می‌دهند.

ماکس وبر معتقد است دین، فراتر از وجهه ماورایی، آموزه‌های زمینی دارد که می‌تواند منشاء تغییر رویکرد آدمیان به دنیا شود و جریان تولید را، به معنای رام کردن گزینه غیرعقلانی «حرص ثروت اندوزی» به سمت جستجوی منفعت از طریق فعالیت مستمر، عقلانی و سرمایه‌دارانه در پی منفعتی تجدید شونده سوق دهد (وبر، ۱۳۷۳: ۲۵) همچنانکه کنوبلاخ تفسیر می‌کند که آموزه‌های دینی نوع خاصی از اخلاق را خلق می‌کند که به کنش‌های بشر جهت‌گیری مادی و دنیوی می‌دهد و به تعیین وضعیت اجتماعی - اقتصادی منجر می‌شود. (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۱۳۱) اما زیمل، هرچند تلاش می‌کند نگاهی بیطرفانه به موضوعیت دین و خدا نشان دهد اما با مثال آوردن این باور قدیمی که «خدا» چیزی جز میل افراطی بشر به علت‌یابی زنجیره‌ای پدیده‌ها نیست (دین، ۱۳۹۳: ۷۱) و سپس رد کردن این موضوع با این استدلال که موضوعیت دین، خارج از بحث‌های عقلی علت و معلولی است، دین را برساخته بشر برای پاسخ به نیاز به دینداری می‌داند. زیمل همچنین اعمال دینی را پر از تناقض منطقی می‌داند و مثال می‌آورد که دعایی وجود دارد برای به دست آوردن ایمان. در حالی ما تنها به کسی می‌توانیم دعا کنیم که به او ایمان داشته باشیم و اگر ایمان نداشته باشیم که دیگر دعا کردن معنی ندارد. (زیمل: ۲۲۰)

### نتیجه‌گیری

در یک نگاه، با کنکاشی در دیدگاه متفکران هم عصر گئورگ زیمل، برخلاف دیدگاهی که دین را مانند هنر، قلمرو سومی میان سوژه و ابژه می‌داند که امکان میانجیگری و کاهش ستیزه را میان آنها مهیا می‌کند (kempel.T.2012) و نیز برخلاف دیدگاه واقعیت‌انگارانه دینی دورکیم که نقش اجتماعی برای دین قائل است و نیز متفاوت با دیدگاه مارکس که دین را افیونی برای مخمور کردن طبقات تهیدست می‌داند و متفاوت با دیدگاه کلی ماکس وبر که به دین، نگاهی از منظر خلق اخلاقی اجتماعی - اقتصادی برای تأثیرگذاری بر کنش‌های دنیوی بشر دارد، گئورگ زیمل نگاهی پیچیده‌تر به دین می‌افکند. نگاهی که از یک سو، دین را، برساختی متنوع از «دینداری» و برای پاسخگویی به نیاز بشر به دینداری می‌داند. از دیدگاه او «دین» صورتک (فرمی) از دینداری است که توسط بشر خلق می‌شود و از دیگر سو، ذات دین نیز در دیالکتیک میان سوژه (محتوا) و ابژه (فرم) در نوسان است. دینداری در برابر فرم‌های دینی «محتوا» محسوب می‌شود و در برابر محتواهای دینی، همچون سلوک و شهود و شعائر، فرم به حساب می‌آید. تناقض اصلی دیدگاه زیمل در نگاه به دین در این دوگانه است که او، در جای‌جای سخنانش، دین را خارج از حوزه عقلانیت و حوزه درک انسانی از طبیعت می‌داند که با معیارهای عقلی و اثباتی نمی‌توان آن را درک و تحلیل کرد اما در نتیجه‌گیری مقاله اصلی‌اش درباره دین (دین ۱۳۹۲: ۳۰۲) معتقد است باید تلاش کنیم ریشه دین را از معجزه غیرقابل درک بیرون

آوریم و همان‌طور که اگر کشف کنیم منشاء انسان از حیوان بوده است، به شأن انسان بی‌حرمتی نمی‌شود، چنانچه یقین سوپژکتیو دینی را بکاهیم به آن خللی وارد نخواهد شد.

در جمع بندی می‌توان بیان داشت که زیمل از نوعی نگاهی دیالکتیک گونه برای تحلیل دین به عنوان قالبی که روابط اجتماعی متقابل را سازمان می‌دهد (نکته ای که پیشتر بدان اشاره شد) استفاده کرده است. این دیالکتیک بین وحدت در دین (مثلاً برابری همگان و یکسانی بندگان نزد پروردگار یکتا) و تجزیه و جدا جدا شدن یکایک آنان بدون استثنا رستگاری فردی است. یا در عرفان‌های پر شماره موجود امر رویت ملموس و تجربه واقعی رویت خدا به اندازه افراد بشریت نمود و واقعیتی مجزا از هم دارد) رخ می‌دهد. این دیالکتیک در عین حال رمز مانگاری دین به مثابه قالب اجتماعی است (بخش وحدت دهی آن). از سوی دیگر آنهم همزمان، تجزیه یا جز دیگر دیالکتیک علت دگرگون شدن و جابجا شدن قالب هاست. این جاست که تحلیل زیمل از دین زمینی می‌شود. زیرا به نظر او رابطه‌ی هر فرد با خدا رابطه با کالکتیو یا دستجمعی است. از این روی حتی تنش‌های دینی در فرجامین تحلیل وحدت آفرین‌اند. زیرا گروندگان به هر دین خاص را بیشتر بهم پیوند می‌زنند و به قولی "تن واحد" می‌کند. ضمناً باید توجه داشت که قالب در نگاه زیمل کلیتی نمادین است. زیرا تجربه دینی به عنوان کلیتی یا در چارچوبی نمادین، که اساساً نزد زیمل راه بررسی قالب‌های اجتماعی است، پدید می‌آید و موضوعیت پیدا می‌کند و چون دین است به وحدت می‌رسد یعنی تجربه دینی که به تعداد آدمیان متکثر است با بحث استعلا در هم آمیخته به وحدتی بی‌مانند می‌رسد. هم بر این اساس تجربه فردی دین که به بخش تجزیه دیالکتیک یاد شده مربوط است، رنگ می‌بازد. (نقل به مضمون از Lechner 2013).

## منابع

۱. تامپسون، جان بروکسایر (۱۳۷۹) رسانه‌ها و نوگرایی، نظریه اجتماعی رسانه‌ها، ترجمه علی ایثار کسمایی، تهران: مؤسسه انتشاراتی ایران.
۲. توکویل، آلکسی دو (۱۳۸۳) تحلی ل دموکراسی در آمریکا، ترجمه رحمت اله مقدم مراغه‌ای، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۳. توسلی، غلام عباس (۱۳۶۹) نظریه‌های جامعه‌شناسی تهران: انتشارات سمت.
۴. دورکیم، امیل (۱۳۹۳) صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
۵. دورکیم، امیل (۱۳۷۸) خودکشی ترجمه نادر سالار زاده امیری تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
۶. دیلینی، تیم (۱۳۸۷) نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی، ترجمه بهرننگ صدیقی و وحید طلوعی، تهران: نشر نی.
۷. زند، شجاعی، (۱۳۸۸) جامعه‌شناسی دین، تهران: نشر نی.
۸. زیمل، گئورگ، گزینش و مقدمه از دونالد لوین؛ (۱۳۹۲)، درباره فردیت و فرم‌های اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر ثالث.
۹. زیمل، گئورگ، (۱۳۹۳) دین، ترجمه امیر رضایی، تهران: نشر نی.
۱۰. زیمل، گئورگ، (۱۳۹۲) مقالاتی درباره دین، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر ثالث.
۱۱. کنو بلاخ، هوبرت (۱۳۹۴)، مبانی جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه کرامت‌الله راسخ، نشر نی
۱۲. گیدنز، آنتونی، (۱۳۸۸) دورکیم، ترجمه یوسف ابادری، تهران، خوارزمی.
۱۳. نجاتی حسینی، سید محمود، درسگفتارهای جامعه‌شناسی فلسفی دین زیمل ۲۱۲۸۹، بخش اول، اینترنت
۱۴. وبر، ماکس (۱۳۷۳)، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، پریسا منوچهری کاشانی، انتشارات علمی، فرهنگی
۱۵. واین گارتنر، فرم و محتوا در فلسفه زیمل درباره زندگی در: گئورگ زیمل (۱۳۸۸)، مقالاتی درباره دین - فلسفه و جامعه‌شناسی دین، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، نشر ثالث
۱۶. هله، هرست، (۱۳۹۳) اندیشه اجتماعی گئورگ زیمل، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر گل آذین.
۱۷. همیلتون، ملک. ۱۳۷۷/۱۹۹۵ جامعه‌شناسی دین ترجمه محسن ثلاثی تهران: انتشارات تیان.
۱۸. زیمل، گئورگ، نگرش روح مقدم بر فرم‌های دین، (۱۳۹۲) ترجمه شهناز مسمی‌پرست

19. Hobsbawm .E.J.1965.Introduction. In E.J.Hobsbawm .ed. .K. Marx Pre-Capitalist Economic Formations. New York: International Publishers.
20. George Simmel''s sociology of religion, Fredric vandenbergh (2010) immanent transcendence in journal of classical sociology, 10(1) 5-32
21. Simmel, George, 1908, Conflict and The web of Group Affiliations, New York Free press
22. Kemple. T. (2012) Special double issue on "Simmel's Sociological Metaphysics". A. Harrngton & T.M. Kemple. Theory Cultural & Society. 29- P 263-378
23. Mc Cole, John. Essay on Religion, For Society for the Scientific study of Religion) Monograph Serie) New York, 2013.
24. Lechner, Frank J (2013) Encyclopedia of Religion and Society, on line