

علم و دین در آرای علوم اجتماعی: از تعارض تا تعامل

احسان حمیدی زاده**

دکتر مجید موحد*

چکیده

گذر از جامعه‌ی سنتی به جامعه نوین و تضعیف جایگاه دین در دوران مدرن، موجب شکل‌گیری معضلات نظری و اجتماعی در مورد جایگاه دین و رابطه‌ی آن با علم شده است. در این پژوهش با استفاده از یک رویکرد طبقه‌بندی سه بخشی در رابطه‌ی علم و دین (تعارض، تمایز و تعامل)، به بررسی آرای اندیشمندان کلاسیک معاصر علوم اجتماعی در باب رابطه‌ی، این دو حوزه‌ی معرفتی پرداخته‌ایم.

یافته‌های پژوهش نشانگر تغییر رهیافت‌های کلاسیک مبتنی بر تعارض، به سوی رهیافت‌های مبتنی بر تعامل علم و دین در نظریه‌های علوم اجتماعی است که به نوعی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز میان مدرنیته و علم از سویی و دین در یک چارچوب تکثرگرایانه، از سوی دیگر، منجر شده است. این [رهیافت] خود در بازنگری اندیشمندان نسبت به نظریات دنیوی شدن [حایز اهمیت] است.

واژه‌های کلیدی: ۱- علم ۲- دین ۳- علوم اجتماعی ۴- نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناختی ۵- نظریه‌های مدرن جامعه‌شناختی

۱. مقدمه

با ورود جهان به دوران مدرن، آن‌چه نظر بسیاری از متفکران اجتماعی را به خود جلب کرد، ماهیت رابطه میان صورت‌بندی جدید با نظام اجتماعی سنتی بود؛ چرا که به نظر می‌رسید نظام مدرن، ساختارها و نهادهای سنتی را به چالشی جدی کشیده است. دین یکی از مهم‌ترین نهادهای سنتی بود که از همان ابتدای ظهور مدرنیته مورد انتقاد شدید

e-mail: mmovahed@rose.shirazu.ac.ir
[e-mail: ehamidzadeh@gmail.com](mailto:ehamidzadeh@gmail.com)

تاریخ پذیرش: ۸۸/۳/۳

* استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز
** کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز
تاریخ دریافت: ۸۷/۱۱/۱۶

تفکر مدرن قرار گرفت. لذا تغییر جایگاه دین در جامعه‌ی جدید به موضوعی مهم در محافل علمی و فلسفی تبدیل شد و بسیاری از اندیشمندان را برآن داشت که با بررسی و شناخت هرچه بیشتر دین از جنبه‌های گوناگون، رابطه‌ی آن با مدرنیته را درک کرده، هم‌چنین آینده‌ی آن را در جامعه‌ی جدید پیش بینی نمایند.

توسعه‌ی عقلانیت به عنوان جان مایه‌ی مدرنیته، پایه‌های یقین و قطعیت را به شدت سست نموده و به تفاوت‌های فردی در تفکر و سبک‌های زندگی میدان داده است. اما باورهای دینی که نوعاً مبتنی بر یقین و قطعیت هستند و نهادهای دینی، حداقل در صورت سنتی‌شان، یک نظم هنجاری و یک سبک زندگی مبتنی بر حقایق و آموزه‌های دینی را تبلیغ و تبشیر می‌کنند و سایر سبک‌های زندگی را به دشواری پذیرا می‌شوند. توسعه‌ی علم مبتنی بر عدم قطعیت در جهان مدرن که یکی از نمایندگان مدرنیته است، با تمسک به حقایق قطعی مبتنی بر دین و یکسانی سبک زندگی در تعارض قرار گرفت و تغییراتی در اذهان افراد و نیز مختصات نهادهای دنیای جدید ایجاد کرد (۱۱، ص: ۹).

در تعاریفی که از دین ارائه می‌شود، دین معمولاً نوعی جهان‌بینی اطلاق می‌گردد که چگونگی شکل‌گیری عالم و جایگاه انسان در آن مشخص می‌شود. در دوران ابتدایی، انسان‌ها جهان را از طریق دین و فلسفه درک می‌کردند تا به آن‌ها توضیح دهد که مثلاً چرا مردم فقیر یا غنی هستند؟ چرا پادشاهان دارای حقوق الهی می‌باشند؟ چرا خورشید گاهی از اوقات در وسط روز در آسمان ناپدید می‌شود؟ از سوی دیگر، دین از طریق معنا‌دار ساختن تجربیات زندگی افراد، نقشی بسیار برجسته در تمام جوامع بازی می‌کند. همان‌گونه که وبر^۱ می‌گوید، تمامی ادیان جهان تبیین‌اتی الهی فراهم می‌آورند که درصدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های بنیادی و عمیق زندگی انسان می‌باشند (۲۶، ص: ۳۶۶). در جوامع سنتی، با تأکید بر جایگاه و نقش برجسته‌ی دین در زندگی اجتماعی، اغلب نوعی آمیزش میان نمادها و شعایر دینی با فرهنگ مادی و هنری جامعه وجود دارد. اما با گذشت زمان و با پیشرفت صنعتی شدن، جایگاه دین نیز مانند بسیاری از حوزه‌های دیگر زندگی دچار دگرگونی گردید. این امر در سطح مادی با نزول قدرت دنیوی سازمان کلیسا و مجامع دینی و هم‌چنین محدود شدن وظایف و کارکردهای این مجامع همراه بود، و در سطح اندیشه نیز رشد فزاینده‌ی تفکر علمی و فناوری بیش از پیش دین و باورهای دینی را چونان شیوه‌های نادرست درک و شناخت جهان به رویارویی فراخواند (۱۸، صص: ۷-۴۹۵). با رشد علم در دوران روشنگری، پرسش‌هایی که با استناد به دین پاسخ داده می‌شد، به شیوه‌ی تجربی درک گردید و دانش نسبت به گذشته به شکل روزافزونی بر مبنای مشاهده‌ی دنیای فیزیکی و اجتماعی شکل گرفت. علم ظاهراً در حال تبدیل شدن به یک

جایگزین برای دین بود و حتی گاهی به نظر می‌رسید که در حال از بین بردن دین است (۳۰، ص: ۳۰). دورکیم^۲ (۱۰، ص: ۵۳) معتقد است: «علم تمایل دارد که در همه‌ی اموری که شامل کارکردهای شناختی و معرفتی است جانشین دین شود». بنابراین او چندان از این مسأله متعجب نبود که علم روز به روز در انجام وظیفه‌ی خود بهتر عمل می‌کند. با وجود این، وی اعتقاد داشت که دین کاملاً از بین نخواهد رفت. او می‌دانست که علم به رغم تمام قدرتش، نمی‌تواند مانند دین در انسان‌ها انگیزش ایجاد کند.

پیشگامان انقلاب علمی در قرن هفدهم، مانند نیوتن و گالیله، معرفت علمی را معرفتی اثبات شده می‌دانستند و معتقد بودند که نظریه‌های علمی به شیوه‌ای تجربی و با مشاهده و آزمایش به دست می‌آیند. علم بر آن چه می‌توان دید و شنید و لمس کرد بنا شده و عقاید و سلیقه‌های شخصی و تخیلات هیچ جایی در علم ندارند. از نظر چالمرز^۳ این گونه طرز تفکر نسبت به علم گوهر تلقی متداول از معرفت علمی شده است، هر چند در فصول مختلف کتاب خود، تلاش می‌کند غلبه‌ی این دیدگاه در تعریف علم را مورد نقد قرار دهد (۹، ص: ۱۳). در همین راستا پیتر برگر بر این باور است که نمادهایی غیر عینی که بیانگر احساسات، ارزش‌ها و امیدهای مؤمنان هستند اساس دین را تشکیل می‌دهند و این نمادها هر چند واقعیتی را بیان می‌کنند، فاقد قابلیت تقلیل‌پذیری به قضایای تجربی می‌باشند (۲۴، ص: ۱۵). در واقع، بسیاری از منازعاتی که در این سال‌ها میان علم و دین در گرفته است، نزاع بر سر حدود و ثغور و قلمرو واقعی علم و دین است و در تعاریفی که از علم و دین ارائه شد، این تفکیک حد و مرزها تا حدودی مشاهده می‌شود.

در مورد رابطه و نسبت این دو حوزه‌ی معرفتی (علم و دین) دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که می‌توان آن‌ها را به سه رویکرد کلی تقسیم کرد: رویکرد اول دین و علم را معارض یک‌دیگر می‌داند، رویکرد دوم دین و علم را دو مقوله‌ی کاملاً متمایز از یک‌دیگر می‌پندارند؛ و رویکرد سوم دین و علم را مکمل یک‌دیگر می‌شمارد. این طبقه‌بندی بر اساس بعضی خصوصیات عام، یعنی روش، موضوع و غایت به وجود آمده است که در ادامه، به شکل مفصل‌تری به آن خواهیم پرداخت.

یکی از موضوعات محوری در آرای اندیشمندان علوم اجتماعی کلاسیک، به خصوص در دوره‌ی گردش قرن نوزدهم به بیستم، به تعبیر ریمون آرون^۴ (۲، ص: ۴) جامعه‌شناس شهیر فرانسه، بررسی رابطه‌ی علم، دین و اخلاق بوده است. گذر از جامعه‌ی سنتی، که در آن، سامانه‌ی اجتماعی مبتنی بر اخلاق منبعث از آموزه‌ها و مناسک دین بود، به جامعه‌ی نوین که به نظر می‌رسد نهاد دین در آن از قدرت، صلابت و الزام‌آوری پیشین برخوردار نیست و به تبع آن، چالش‌های نظری و اجتماعی مربوط به جایگاه دین و رابطه‌ی آن با علم ما را بر

آن داشت که رابطه و نسبت بین علم و دین را با استفاده از طبقه‌بندی یادشده در اندیشه‌های علوم اجتماعی کلاسیک و معاصر بررسی نماییم و در صدد پاسخ‌گویی به این سؤالات برآییم که: «کدام یک از سه رویکرد فوق نسبت علم و دین، نقشی غالب در آرای علوم اجتماعی کلاسیک ایفا می‌کند؟» و «آیا این رویکرد غالب در اندیشه‌های علوم اجتماعی معاصر نیز پایدار مانده است یا خیر؟».

۲. رویکردهای نظری در باب رابطه و نسبت علم و دین

از میان سه رویکرد پیش گفته، دو گروه به تعارض علم و دین اعتقاد دارند: مادیون و نص‌گرایان افراطی. اینان بر این باورند که تعارضی جدی بین علم و عقاید دینی وجود دارد و به دنبال دانشی مبتنی بر پایه‌ی محکم‌تر هستند: یکی منطق و داده‌های تجربی را مأخذ می‌گیرند و دیگری ظاهر کتاب مقدس خطاناپذیر را، و هر دو حدود علم را نادیده می‌گیرند. مادیون از علم شروع می‌کنند و به احکام فلسفی جهان‌شمول می‌رسند و نص‌گرایان افراطی از متون دینی شروع می‌کنند و احکامی درباره‌ی موضوعات علمی صادر می‌نمایند. مادیون روش علمی را تنها راه قابل اعتماد برای کسب دانش می‌دانند و از دیدگاه آنان، علم به تنهایی می‌تواند همه چیز را توضیح دهد و بنابراین جایی برای دین باقی نمی‌ماند. اما افراطیون دینی اصالت را به ظاهر متون دینی می‌دهند و علم معارض با آن را کنار می‌گذارند (۱۵، صص: ۵۱-۵۰ و ۷، ص: ۳). طرفداران این رویکرد معتقدند که روش، موضوع و غایت علم و دین یکسان است و همین امر زمینه‌ی رقابت و تعارض بین این دو حوزه‌ی معرفتی را فراهم می‌سازد. یعنی وقتی که موضوع دین شامل پدیده‌های فیزیکی و طبیعی باشد که خود موضوع بررسی علم نیز است و غایت دین تبیین وقایع طبیعی باشد؛ طبیعتاً راه برای رقابت بین این دو حوزه‌ی معرفتی فراهم می‌شود؛ مانند مباحثه‌ای که بین اصحاب کلیسا و علم جدید درباره‌ی نظریه‌ی تکامل به وجود آمد.

در مقابل تلقی فوق از علم و دین، رویکرد دوم علم و دین را دو ساحت کاملاً جداگانه در نظر گرفته که به لحاظ روش، غایت و موضوع دارای تمایز بنیادین‌اند. هر یک از این دو، موضوع، روش و هدف متمایز خویش را دارد. به عنوان مثال، موضوع علم، طبیعت است و موضوع دین، خدا و ماوراءالطبیعه. خدا از طریق وحی شناخته می‌شود و طبیعت از طریق حواس و عقل. هدف دین نزدیکی به خداست و هدف علم فهمیدن طرح جهان آفرینش. پس چون علم و دین در موضوع، هدف و روش با هم تفاوت دارند امکان تعارض بین آن‌ها وجود ندارد (۷، ص: ۱۱۴).

تمایز این دو حوزه از منظرهای متفاوتی مورد تصدیق واقع شده است. به عنوان مثال، طرفداران اگزیستانسیالیسم دینی معتقدند که معرفت علمی معرفتی غیر شخصی و عینی است، اما معرفت دینی معرفتی عمیقاً شخصی و ذهنی است. موضوع علم اشیای مادی و نقش و کارکرد آن‌ها است، در حالی که موضوع دین واقعیت‌های شخصی و اخلاقی است. آنان اعتقاد دارند که دین را نمی‌توان صرفاً در قالب مقولات علمی خنثی و فارغ از شور و احساس درک کرد و چون موضوع و غایت این دو مقوله از یکدیگر متفاوت است، روش آن‌ها نیز باید از هم متمایز باشد (۸، ص: ۳۷۱).

رویکرد سوم می‌کوشد میان علم و دین رابطه‌ی وثیقی برقرار کند، و آن‌ها را در یک چارچوب کلان با یکدیگر ادغام نماید. در این رویکرد، بین علم و دین زمینه‌های مشترک برای گفت و گو وجود دارد و آن‌ها می‌توانند از تجارب یکدیگر بهره‌مند گردند. مثلاً بعضی از شاخه‌های علمی سؤالاتی را مرتبط با مبدأ و منتهای جهان مطرح می‌کنند که توان پاسخ‌گویی به آن‌ها را ندارند، اما دین می‌تواند به آن کمک کند. پرسش‌های مربوط به مبدأ و منتهای جهان که در کیهان‌شناسی مطرح می‌شوند از این قبیل‌اند. فرد دیندار می‌تواند بگوید که خدا مسؤول نظم معقول جهان است. پاپ ژان پل دوم تعامل بین علم و دین را برای کارکردن صحیح هر دو لازم می‌داند، زیرا بدون این تعامل، علم مخرب می‌شود و دین عقیم (۱۶ و ۷). دونالد مک کی^۵ پیشنهاد می‌کند که ما علم و دین را مقولاتی بدانیم که می‌کوشند، بر مبنای روش‌ها و غایات متفاوت، برای موضوعات واحد، انواع متفاوتی از تبیین را عرضه نمایند. در واقع روش‌ها و غایات علم و دین با هم متمایز است. کار علم تبیین دقیق از پدیده‌های تجربی و به دنبال کشف علل وقایع است، در حالی که کار دین آن است که با استفاده از مفاهیم متمایز، تبیینی کامل از بعضی از موضوعات مهم ارائه دهد. بنابراین هدف دین کشف معنای وقایع است. به بیان دقیق باید گفت که هیچ یک از این دو تبیین محتاج دیگری نیست؛ ما برای آن که کامل‌ترین فهم ممکن را به دست بیاوریم، هم به تفاسیر علمی نیازمندیم و هم به تفاسیر دینی (۸، صص: ۷۲-۳۶۲).

در کنار مباحث رویکرد سوم، به وسیله‌ی بعضی از فیلسوفان علم، مانند مایکل فاستر^۶، به شیوه‌ی تاریخی، بررسی‌هایی در مورد رابطه‌ی علم و دین صورت گرفته که نشان می‌دهد یکی از عوامل مهم رشد علم نوین، که مبنای استواری را برای آن فراهم نموده، نوع نگرش کتاب مقدس به جهان خلقت بوده است که در آن، بر خلاف علم ارسطویی، که نگرش غالب تا قبل از گالیله بوده، جهان خلقت به طور جبری از عقل خداوند صادر نشده و خداوند آفرینش جهان را مختارانه صورت داده است. بنابراین این جهان دارای نظم است که این نظم و سامان فقط به مدد آزمون و تجربه می‌تواند کشف شود (۱، ص: ۳۰۵).

شایان یاد است که بیان این مسایل بدین معنا نیست که تمام دانشمندان مؤمنانی مقید به تعالیم دینی هستند و یا اگر مؤمن باشند دانشمندان بهتری خواهند بود؛ بلکه نشانگر آن است که موضوعات و اعتقادات دینی بر تلقی انسان‌ها از نوع جهانی که علم در آن به وجود می‌آید تأثیری قطعی دارد. در ادامه، از طبقه‌بندی یادشده در مورد رابطه‌ی علم و دین استفاده می‌کنیم و نظریه‌های اجتماعی را که به شکل مستقیم یا غیر مستقیم به رابطه و نسبت علم و دین می‌پردازند، مورد مذاقه قرار خواهیم داد.

۳. نظریه‌های مبتنی بر تعارض علم و دین

۳.۱. آگوست کنت^۷

از سده‌ی هجدهم به بعد، مباحث جدید و علمی در باب منشأ دین، علم و جادو در سطح وسیعی اذهان اندیشمندان را به خود مشغول نمود. آگوست کنت، اندیشمند فرانسوی، به عنوان یکی از پیشگامان علوم اجتماعی نوین، از روش‌های علمی تجربی برای مطالعه‌ی جامعه‌ی انسانی استفاده کرد. وی امیدوار بود تلاشش، در ابتدا نام «فیزیک اجتماعی» بر آن نهاده بود و بعد به «جامعه‌شناسی» تغییر یافت، بتواند مشکلات غامض اجتماع انسانی را حل نماید و سبب بروز سطح بالاتری از تمدن شود (۲، ص: ۱۸). او برنامه‌ی خود را برای بهبود اجتماع در کتاب *درس‌هایی از فلسفه‌ی اثباتی* (۱۸۹۶) ارائه داد. در این کتاب، کنت ادعا کرد که منشأ بسیاری از قوانین جامعه‌شناختی را کشف نموده و یکی از این قوانین همان قانون سه مرحله‌ای است، که طبق آن، هر شاخه از دانش از سه مرحله‌ی کلی گذر می‌کند: ۱- مرحله‌ی الهی؛ ۲- مرحله‌ی ماوراءطبیعی؛ ۳- مرحله‌ی اثباتی. «از نظر او در مرحله‌ی الهی، ذهن بشر به دنبال ماهیت ذاتی هستی‌ها و علت‌های نخستین و غایی همه‌ی معلول‌هاست. او تصور می‌کند که همه‌ی پدیده‌ها بر اثر کنش بی‌میانجی هستی‌های فراطبیعی ایجاد می‌شوند. در مرحله‌ی مابعدالطبیعی، ذهن بشر می‌پندارد نیروهای انتزاعی و موجودات حقیقی (یعنی تجربه‌های تشخیص یافته) می‌توانند همه‌ی پدیده‌ها را به وجود آورند. اما در مرحله‌ی اثباتی، ذهن انسان جست و جوی بیهوده‌ی مفاهیم مطلق را رها می‌کند و دقت خود را به بررسی قوانین و پدیده‌ها، یعنی همان روابط دگرگونی ناپذیر توالی و همانندی اختصاص می‌دهد» (۱۴، ص: ۲۹). کنت متأثر از پیشرفت‌های روزافزون علوم طبیعی در آن روزگار، بر این باور بود که علم اجتماع بایستی بر اساس اصول اثباتی گسترش یابد تا بتوان قوانینی را استخراج نمود که برای همه‌ی افراد صادق باشد و همه بتوانند در آن شریک شوند. بر این اساس، هنگامی که جامعه‌شناسی قوانین طبیعی و راه پیشرفت اجتماع را کشف کند، جامعه خود را بر روی یک پایه‌ی عقلانی و علمی بازسازی

خواهد کرد؛ بنابراین هر گونه فقر و بیماری و تضاد از روی زمین ناپدید خواهد شد (۳۲، ص: ۴۴۶).

خوش بینی کنت بر مبنای ایمان او به قدرت تفکر و عقلانیت انسانی استوار بود و بر این اعتقاد بود که جامعه دارای توانایی بالقوه‌ای است که می‌تواند خود را بدون کمک و دخالت نیروهای ماورای طبیعی بازسازی کند. با وجود این اشتباه خواهد بود که کنت را یک منتقد همه جانبه‌ی دین معرفی کنیم. همان‌گونه که ووگت^۸ بیان می‌کند: «اهمیت دادن بیش از حد به انسان و علم سبب گردید که قرائت‌های انتقادی از دین به وجود آید و دنیوی شدن را افزایش دهد. اگرچه این تمایل در میان فرانسویان معمول بود که دین را اساساً مبتنی بر طبیعت انسانی قرار دهند و به شکل عقلانی ذهن انسانی یک دین طبیعی را ایجاد نمایند و با از میان بردن موهوم پرستی دین‌های کلیسایی به معنای تقدس واقعی دست پیدا نمایند. بدین‌سان می‌توان یک دین بسیار مدرن داشت که با علم و منطق انطباق داشته باشد و نوع نگرش به دین به یک موضوع جهانی و نافع برای بشریت تبدیل شود» (۲۹، ص: ۵۳).

در مجموع، کنت به طور کلی منکر دین و کارکردهای آن برای جامعه‌ی بشری نبود. اما در تقابل با ادیان سنتی و نهادینه شده در آن روزگار، خود به دنبال ایجاد یک دین جدید رفت که این دین با مسیحیت به لحاظ مبانی شباهتی نداشت. وی یک دین بشری را شکل داد و معتقد بود که مردم دنیا باید از طریق این باورهای مشترک با یکدیگر متحد شوند، و فلسفه و دین می‌باید در آینده مبتنی بر علوم باشد یا دست کم دین به رقیبی برای علم تبدیل گردد. کنت در واقع، مبنای ماورای طبیعی دین را رد کرده، به دلیل اصلاتی که برای علم قایل است آن را جای‌گزین دین می‌کند و یا حداقل دینی را تأیید می‌کند که مبتنی بر علم و عقلانیت باشد. در نهایت کنت با این که دین و کارکردهای دین را رد نمی‌کند، کارکرد دین مبتنی بر ماورای طبیعت را مربوط به دوران سنتی دانسته، آن را پایان یافته و در تعارض با علم تجربی می‌انگارد.

۲.۳. جیمز فریزر

فریزر^۹ مباحثی را در مورد موقعیت دین در دوران ماقبل مدرن (ضعف علم) ارائه می‌دهد و بر این اعتقاد است که علم و دین شیوه‌های مختلف و متفاوتی را برای درک جهان هستی ارائه می‌دهند. وی همانند کنت، طرحی تکاملی ارائه داد که در آن، سه مرحله‌ی عمده را در تحول ذهنی بشری باز شناخته بود: مرحله‌ی جادویی، مرحله‌ی دینی و مرحله‌ی علمی. او همانند تایلر، باورداشت‌ها و عملکردهای جادویی را نوعی علم و تکنولوژی ابتدایی، ولی مبتنی بر استدلال نادرست می‌انگاشت و این استدلال غلط را نه

نتیجه‌ی نابخردی، بلکه نتیجه‌ی جهل و نادانی می‌دانست که با توجه به شرایط زندگی و عملکرد نیاکان ابتدایی ما توجیه‌پذیر بود. او هم‌چنین بر این باور بود که اندیشه‌ی جادویی مبتنی بر نوعی تداعی معانی است که بنابر آن، برخی انواع تداعی بر وابستگی‌های علی میان چیزها دلالت می‌کند (۲۸).

او در مطالعه‌ای که درباره‌ی جادو و دین انجام داد، در توضیح چگونگی تکامل جادو، دین و علم مدعی است که جادو به لحاظ زمانی مقدم بر دین و علم بوده است. با مشاهده‌ی نظم در طبیعت، انسان اولیه تلاش می‌کرده که وقایع طبیعی را از طریق مناسک و آداب و سنن جادویی خود کنترل نماید و کل این سیستم جادویی متضمن ایمانی قوی بوده، تا بتواند درک دقیقی از نظم و اتحاد در طبیعت را شکل دهد. از نظر فریزر، جادوگران هیچ‌گاه به این امر توجه نمی‌کردند که علل مشابه همیشه معلول‌های مشابهی را به همراه خود خواهند داشت. این در حالی است که این انسان‌ها در مناسک جادویی خود، به نوعی از قوانین کلی در طبیعت پیروی می‌کردند، بدون آن‌که از آن آگاه باشند (۲۸، ص: ۱۲۵).

فریزر میان دو نوع جادو یعنی جادوی تقلیدی و جادوی مسری تمایز قایل شده بود. در جادوی نخست، از آن‌جا که دو چیز همانند انگاشته می‌شوند، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که آن دو چنان به هم پیوسته‌اند که اگر عملی روی یک چیز انجام گیرد آن چیز دیگر نیز متأثر خواهد شد. برای مثال، اگر آدمکی مومی از یک شخص ساخته شود و سوزنی به تن این آدمک فرو شود، فردی که به این آدمک شبیه است صدمه خواهد دید. اما جادوی مسری بر پایه‌ی این باورداشت استوار است که اگر دو چیز در تماس نزدیک با هم باشند، عملی که روی یک چیز انجام می‌گیرد، بر روی دیگری نیز تأثیر خواهد گذاشت. برای مثال، از طریق آتش زدن مو یا ناخن‌های چیده شده‌ی یک فرد، می‌توان به او آسیب رساند، البته مشروط بر آن که این عمل با خواندن ورد درست همراه گردد. اما از آن‌جا که چنین فنونی عملاً پیامدهای دلخواه را به بار نمی‌آورند، با گذشت زمان، انسان‌ها به باورداشت‌ها و عملکردهای دیگری روی می‌آورند که خصلت دینی دارند. به تدریج، فنون ساختگی جادو جای خود را به توسل به ارواح می‌دهند. انسان‌ها از طریق فراگرد فرافکنی، قابلیت‌ها و قدرت‌های بشری را به هستی‌های فراطبیعی نسبت می‌دهند؛ هستی‌هایی که انسان‌ها می‌توانند از راه‌های گوناگون، آن‌ها را برای رسیدن به مقاصد خودشان، به کمک برانگیزانند. به نظر فریزر، با کشف بیش از پیش ماهیت جهان مادی، دین افول می‌کند و جایش را به دانش موقتی علمی می‌دهد. اما به اعتقاد او این تحول تکاملی فراگرد پیشرفت‌آمیزی نیست، زیرا منطق جادو با آن‌که نادرست است، بیشتر از دین به منطق علمی شباهت دارد. به همین دلیل باید گفت که دین در تحول تکاملی، یک راه فرعی به شمار می‌آید و این

مراحل تکاملی با تقسیم‌بندی‌های زمانی روشنی مشخص نمی‌گردد. دین و حتی جادو با آن که جای مسلطشان را در جامعه از دست می‌دهند، باز در عصر علمی هم‌چنان باقی می‌مانند. رواج جادو هر چند که در مرحله‌ی اندیشه‌ی دینی کاهش می‌یابد، یک‌سره از میان نمی‌رود و بقایای آن حتی در عصر علمی نیز پا برجا می‌ماند. دین نیز حیاتش را ادامه می‌دهد، ولی تسلطش را بر ذهن بشر از دست می‌دهد تا آن که سرانجام احساس کنیم که دیگر نیازی به آن نداریم و این زمان نابودی دین است (۲۴، ص: ۱۴ و ۲۹، ص: ۶۱). سرانجام بنا بر تعبیر آکرمن^۱ فریزر یک عقل‌گرای متعصب بود که تلاش می‌کرد با استفاده از داده‌های قوم نگارانه و به نام علوم عینی، آخرین میخ را بر تابوت دین بکوبد (۲۹، ص: ۵۹).

در مجموع، می‌توان گفت که فریزر نیز مانند کنت، یک دید متعارض و جای‌گزین‌گرا به علم و دین دارد و معتقد است زمانی که دین به سمت افول و بی‌قدرتی می‌رود، در مقابل، علم قدرت و پیشرفت پیدا می‌کند، و به جای‌گزینی مناسب برای دین تبدیل می‌شود. بنابراین فریزر دیدگاهی تمامیت‌نگر نسبت به دین داشته است که بر اساس آن، علم می‌تواند به تمام نیازهای مادی و سؤالات ذهنی انسان پاسخ گوید، تا انسان‌ها از این طریق، بتوانند خوشبختی بیشتری را احساس کنند.

۳.۳. امیل دورکیم

دورکیم نیز مانند فریزر، در مطالعات خود، به دنبال کشف منشأ دین و علم بوده است و در آثار خود، بحث‌های پیچیده‌ای را در مورد رابطه‌ی علم و دین ارائه می‌دهد. اما برای فهم بهتر رابطه‌ی علم و دین به عنوان یک واقعه‌ی اجتماعی، بایستی ابتدا تعریف دورکیم از دین و درک وی از منبع و رشد علم را مشخص کنیم. وی در کتاب خود با عنوان *ابتدایی حیات دینی* تصویر مناسبی در مورد منبع علم در ارتباط با دین ارائه می‌دهد، و تأثیر و تأثر متقابل این دو را بر روی یک‌دیگر نشان می‌دهد. از نظر دورکیم دین «نظام یک‌پارچه‌ای از باورداشته‌ها و عملکردهای مربوط به چیزهای مقدس است، یعنی چیزهایی که جدا از چیزهای دیگر انگاشته شده و در زمره‌ی محارم به شمار می‌آیند. این باورداشته‌ها و عملکردها همه‌ی کسانی را که به آن عمل می‌کنند در یک اجتماع اخلاقی واحد همبسته می‌کند» (۲۴، ص: ۲۲). در این تعریف، اساس تأکید دورکیم بر تمایز بین دو مفهوم مقدس و نامقدس است و از آنجا که عملکردها و باورداشته‌ها را با هم در خود جای می‌دهد و تأکید ویژه‌ای بر گروه دارد، متوجه خواهیم شد که این تعریف از دین دارای یک سرشت اجتماعی و مناسکی بسیار قوی است، و همین سرشت اجتماعی است که از نظر دورکیم، دین را از جادو جدا می‌کند. او هم‌چنین در تعریف خود نشان می‌دهد که دین بدون خدا

هم می‌تواند وجود داشته باشد، به شرطی که این دین با ساختار جامعه در ارتباط باشد. اما باید توجه داشت که دورکیم به دلیل تأکید زیادی که بر جامعه دارد، معتقد است این جامعه است که تصور ما را در مورد دین و هم‌چنین خدا شکل می‌دهد. بنابراین با تغییر جامعه، تعریف از دین و خدا نیز دچار دگرگونی می‌گردد و یا ممکن است از بین برود. از نظر دورکیم، تأثیر جمعی دین در جوامع مکانیکی در اوج قرار دارد و در جوامع ارگانیک کاهش پیدا می‌کند، و با گسترش تأثیرگذاری علم، محدوده‌ی آن کمتر می‌شود. اما هسته‌ی دین، یعنی مناسک و قوانینی که به شکل ارزش‌های قومی حفظ می‌شود پایدار می‌ماند (۳۵، ص: ۱۴۳).

اساس دیدگاه دورکیم در ارتباط با ساختار و سازمان علم بر نوع همبستگی مکانیکی و ارگانیکی حاکم بر جوامع می‌باشد. در دورانی نه چندان دور علم هنوز به یک پدیده‌ی تفکیک یافته تبدیل نشده بود و کل آن ممکن بود که در یک فرد جمع شود. بنابراین ماهیت علم خود می‌توانست سبب همبستگی شود. اما از زمانی که تخصص‌گرایی در فعالیت‌های علمی به وجود آمد، شاخه‌های درون علم روز به روز از هم دورتر شدند، و علم به مجموعه‌ای از مطالعات جزئی تبدیل شد که هیچ ارتباطی با یک‌دیگر ندارند و یک کل همبسته را تشکیل نمی‌دهند. او بر این باور بود که علم نیز مانند دیگر اجزای یک کل، به وسیله‌ی جامعه اداره می‌شود و بر خلاف فریزر که پایه‌های اولیه‌ی علم را در جادو قرار می‌داد، پایه‌های نخستین علم را در درون دین جست و جو می‌نمود. بنابراین از نظر او این قانون کلی پذیرفته شده که علم و دین دو معرفت متناقض هستند نمی‌تواند درست باشد، چون به طور منطقی دو فعالیت انسانی که از یک منشأ مشابه بروز پیدا می‌کند نمی‌تواند متناقض با یک‌دیگر باشد (۲۹، صص: ۷۱-۷۳).

در کتاب *صور بنیادین حیات دینی*، دورکیم بسیاری از ویژگی‌های مشترک دین و علم را به تصویر می‌کشد: «هر دو تلاش می‌کنند ارتباط بین پدیده‌ها را نشان دهند و ارتباط درونی بین پدیده‌ها را ایجاد کنند، آن‌ها را طبقه‌بندی و قاعده‌مند کنند. ما حتی گاهی از اوقات متوجه می‌شویم که ایده‌های اساسی یک قانون علمی منشأ دینی دارد. در واقع، تفکر علمی تنها شکل بسیار تکامل یافته‌ی تفکر دینی است. بنابراین طبیعی است که به نظر بیاید تفکر دینی باید در مقابل تفکر علمی کنار گذاشته شود، چون به نظر می‌رسد تفکر علمی بهتر بتواند وظایف بالا را اجرا کند» (۱۰، ص: ۱۹۱).

بر خلاف ظاهر هم‌زیست علم و دین و منبع مشابه آن‌ها در طبقه‌بندی و فهم، جمله‌ی آخر در نقل قول فوق، یک رقابت در حال رشد را بین این دو نشان می‌دهد و علم در آن در حال تبدیل شدن به یک مهاجم است. با این‌که علم و دین با یک هدف مشترک به وجود

آمده‌اند، دورکیم احتمال رقابت بین این دو را در آینده نفی نمی‌کند، و معتقد است که قلمرو دین در برابر با علم کوچک‌تر می‌شود. او می‌گوید: «هیچ شکی نیست که این سیر نزولی دین در طول تاریخ اتفاق افتاده است و با کناره‌گیری تدریجی دین، علم ترجیح می‌دهد که خود را جای‌گزین کارکردهای فکری و شناختی کند که در ابتدا در اختیار دین بوده است» (۱۰، ص: ۲۱۲). دورکیم می‌گوید: «ما در طول تاریخ، هیچ دینی را بدون کلیسا و مناسک پیدا نمی‌کنیم، در حالی که دین‌هایی را می‌توانیم بیابیم که هیچ خدایی در آن وجود ندارد» (۱۰، ص: ۹۷). او در کتاب خود نشان می‌دهد که دین در جوامع توسعه‌یافته در رویارویی با علم چه نقش منفعلی را ایفا می‌کند. اگرچه برای دورکیم کشمکش میان علم و دین با کشمکشی که فریزر تصور کرد متفاوت است، نتیجه آن‌ها مشابه بوده، در نهایت، تأثیر دین در جامعه تقلیل می‌یابد. فریزر معتقد بود که علم با سؤالاتی که در مورد وجود خدا مطرح می‌کند، نیرو و تأثیرگذاری دین را کاهش می‌دهد، اما دورکیم در بحث خود، به چنین نتیجه‌ای در مورد خدا و علم نمی‌رسد، که البته این به پیش‌فرض‌های او در تعریف دین ارتباط دارد. در واقع، در تعریف دورکیم، وجود کلیسا بر اعتقاد به خدا تقدم دارد و تصویری که دورکیم در مورد دین داشته، مبتنی بر دین مسیحیت بوده است. به همین دلیل در تحلیل‌های خود، رویکرد میسجی نگرش خود را به تمام ادیان تعمیم می‌دهد.

۴.۳. کارل مارکس

مارکس^{۱۱} معتقد است که افکار طبقه‌ی حاکم در هر عصری، افکار حاکم بر همان جامعه است. یعنی طبقه‌ای که قوای مادی تسلط بر جامعه و حفظ وضع موجود را در دست دارد، نیروی فکری توجیه‌کننده و پشتیبان آن را نیز پدید می‌آورد. او ابزارهای ذهنی توجیه‌گر وضع موجود را ایدئولوژی می‌نامد و دین را عنوان یکی از رایج‌ترین ایدئولوژی‌های حامی طبقه‌ی سلطه‌گر و تخدیرکننده‌ی طبقه‌ی فرودست در دوران گذشته می‌شناسد. دین در جوامع، ضمن توجیه و تبیین ماورایی اوضاع نابرابر، مناسبات تبعیض‌آمیز را توجیه می‌کند و به اقلان نظری-روانی گروه‌های تحت ستم، در درک و پذیرش اوضاع موجود به عنوان سرنوشت محتوم می‌پردازد. دین به مثابه‌ی ایمان و تعلق خاطر مشترک، بر روی تضادهای فاحش و شکاف‌های عمیق درون جامعه سرپوش می‌نهد و صورتی از همبستگی کاذب میان دو خصم ذاتی را به نمایش می‌گذارد. مارکس هیچ اصالت و جوهری برای دین قایل نیست و ظهور و افول آن را هم‌چون دیگر پدیده‌های ذهنی و غیر مادی، تابع زیرساخت‌های اقتصادی جامعه و مناسبات طبقاتی حاکم می‌داند (۱۲، ص: ۹۵).

مارکس در مورد علم اعتقاد داشت که ظهور جامعه‌ی سرمایه‌داری به میزان زیادی به رشد و تکمیل معرفت علمی در مورد جهان طبیعی دامن زد. وظایف اقتصادی رویاروی بورژوازی طی قرون هفده و هجده میلادی، توجهات را به موضوعات فنی معینی جلب نمود که موجب می‌گردید نمایندگان فکری این طبقه رویکردی عملی‌تر را در برابر مسایل فلسفه‌ی طبیعی اتخاذ نمایند. فلسفه طبیعی نیز به نوبه‌ی خود شروع به ایجاد معرفت علمی عملاً مؤثری کرد که به وسیله‌ی طبقه‌ی سرمایه‌دار، هم‌چون ابزاری مستقیم برای تولید اقتصادی به کار گرفته شد. در همان حال که معرفت علمی تولید را بهبود می‌بخشید منابع بیشتری نیز برای حمایت و پشتیبانی از تحقیقات علمی فراهم می‌گردید. در نتیجه، در سراسر قرن نوزدهم و پس از آن تاکنون، علم به نحو تنگاتنگی به اقتصاد سرمایه‌داری و نوآوری‌های فنی مداومی که مورد نیاز نظام سرمایه‌داری است پیوند خورده است. از این رو سرمایه‌داری به توسعه‌ی علوم طبیعی تا بالاترین سطح آن نیازمند است و آن را تشویق می‌کند (۲۱، ص: ۱۹).

مارکس نسبت به علم رویکردی دوگانه دارد: از یک نظر، علم را دارای اثر رهایی‌بخش می‌داند و معتقد است نقش مهمی در رستگاری بشر ایفا می‌کند، تولید را تغییر می‌دهد و با به کار گرفتن نیروهای طبیعت در خدمت نیازهای انسان، آن‌ها را تحت انقیاد خود در می‌آورد. اما همین علم در مواقعی به منبع و امکانی برای استثمار در دست بورژوازی مبدل می‌گردد و به ویژه در قلمرو تولیدات صنعتی، علم به خالی شدن انسان از ماهیت انسانی می‌انجامد (۱۹، ص: ۲۳۱).

بنابراین مضمون اصلی تحلیل مارکسیستی از علم آن است که علم را مانند یک محصولی اجتماعی درک نموده و تأکید کند که نتایج و موارد استفاده از علم و جهت مسیر توسعه‌ی آن فقط باید در ارتباط با بستر اجتماعی بزرگ‌تر فهمیده شود (۵، ص: ۱۴۵). بعضی مشابَهت‌ها میان آرای مارکس با دورکیم در این جا وجود دارد؛ هر دو به علم از یک دیدگاه تکاملی نگریده و بر این باورند که در پی تغییرات در ساختار جامعه، علم تأثیرگذاری اعتقادات دینی را که به حفظ صور اجتماعی پیش از سرمایه‌داری کمک می‌کرد، تضعیف می‌نماید. اما مارکس از دورکیم فراتر می‌رود؛ البته این پیش‌روی در بررسی تولید دانش در جوامع پیچیده و تفکیک‌شده به هیچ وجه کافی نیست. این امر از آن رو برای مارکس ممکن است که او برخلاف دورکیم، بر تصور ذاتاً مبهمی از تطابق ساده‌ی میان مفاهیم و تفکر از یک طرف، و وجوه کلی ساخت اجتماعی از طرف دیگر تأکید نمی‌کند. به علاوه، مارکس تحلیلی پویا از فرایندهای اجتماعی ارائه می‌دهد که می‌تواند به منظور تشریح بعضی از پیوستگی‌های جامعه و علم مورد استفاده قرار گیرد. به ویژه وی تأکید می‌کند که

جوامع از گروه‌بندی‌های نسبتاً متمایز تشکیل شده‌اند که اعضای آن‌ها علایق متضاد و نیز توانایی‌های نابرابری برای مهار کنش‌های گروه‌های دیگر دارند. در نتیجه، می‌توان دید که جهت و مسیری که علم جدید در پیش گرفته، آهنگ سریع رشد آن و شیوهی به کارگیری‌اش در صنعت و حکومت، به میزان زیادی تحت تأثیر مقاصد تکنولوژیکی یک گروه مسلط خاص، یعنی بورژوازی، تعیین شده است. بورژوازی تنها گروهی در جامعه‌ی سرمایه‌داری بوده که توانسته است مازاد تولید اقتصادی را به ایجاد معرفت علمی جدید اختصاص دهد که مستقیماً با مقاصدش مرتبط باشد (۳۲، ص: ۴۵۱ و ۲۱، ص: ۲۲).

سرانجام این که مارکس دین و علم را دستاویزی می‌داند که در زمان‌های متفاوت به وسیله‌ی ایدئولوژی از آن‌ها برای سلطه‌ی طبقاتی استفاده می‌شود. به معنای دیگر، در جامعه‌ی فئودالی ایدئولوژی دست به دامان دین می‌شود تا سلطه‌ی طبقاتی را توجیه نماید، و در جامعه‌ی سرمایه‌داری، ایدئولوژی می‌کوشد که به صورت علم جلوه‌گر شود، تا هرگونه رد پای سلطه‌ی طبقاتی را بیوشاند. در این حالت، نظام سرمایه‌داری با به خدمت درآوردن علم و معیارهای غیر قابل تردید موجود در آن، تلاش می‌کند که از علم قبایی ایدئولوژیک جهت مشروعیت‌بخشی برای خویش ساخته و بر تن نموده است (۱۹، ص: ۱۷۵). بنابراین در تحلیل آرای مارکس می‌توان گفت که در عصر سرمایه‌داری، استفاده از دین به عنوان ایدئولوژی برای توجیه سلطه‌ی طبقاتی، از تأثیرگذاری چندانی برخوردار نیست و با توجه به رویکرد تاریخی مارکس، دوران استفاده از دین به عنوان ایدئولوژی به پایان رسیده است. با توجه به این که مارکس معتقد است در هر دوره‌ی تاریخی، عناصر ارزشمند دوره‌ی گذشته قدرت و ارزش خود را از دست می‌دهد، و عناصر دیگری ارزش پیدا می‌کند که کار ویژه‌های عناصر قبل را هم انجام می‌دهند، در عصر سرمایه‌داری، علم به بهترین جای‌گزین برای دین تبدیل می‌شود؛ پس استفاده هم زمان از دین و علم امکان‌پذیر نیست و یک شرایط متناقض‌گونه را به وجود می‌آورد.

۵.۳. مکتب فرانکفورت

بر خلاف بسیاری از مارکسیست‌های ارتودوکس که فرهنگ را تا سطح رو بنای جامعه تنزل داده و تحلیل صورت و محتوای روبنا را از درون زیربنا استنتاج می‌کردند، نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت بر این اعتقاد بودند که پدیده‌های فرهنگی را نمی‌توان در چارچوب الگوی ساده‌ی زیر بنا و رو بنا تحلیل نمود. آنان در عین حال بر این نکته نیز پای می‌فشارند که نمی‌توان فرهنگ را بدون در نظر گرفتن جایگاه آن در کلیت اجتماعی بررسی کرد. بنابراین با هر نوع برداشت از فرهنگ که آن را حوزه‌ای مستقل از جامعه تلقی می‌کرد مخالف بوده و آن را رد می‌کردند.

بنابر باور اصحاب مکتب فرانکفورت، فرهنگ هر جامعه به عنوان میراث، اندیشه و هنر آن جامعه، در قالب مجموعه‌ای از عقاید، افکار، اعتقادات، اخلاقیات، اصول، ارزش‌ها، هنجارها و تجلیات هنری از درون زیر بنای سازمانی جامعه سربرمی‌آورد. مارکوزه^{۱۲} با تأکید بر تمایز بین حوزه‌های فرهنگ مادی و فرهنگ معنوی معتقد است که فرهنگ مادی هر جامعه شامل الگوهای عملی رفتار در گذران زندگی و تأمین معاش، یا همان نظام ارزش‌های عملی است که وجوه مختلف اجتماعی، روان‌شناختی و اخلاقی زندگی خانوادگی، اوقات فراغت، آموزش و پرورش و کار را در برمی‌گیرد. و فرهنگ معنوی دربرگیرنده ارزش‌های والا، علم، دین و هنر موجود در هر جامعه انسانی است (۲۲، صص: ۷۴۰-۳۶۸).

نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت شامل گرامشی^{۱۳}، کرش^{۱۴}، مانهایم^{۱۵}، گولدمن^{۱۶}، لوکاچ^{۱۷}، هابرماس^{۱۸} و مارکوزه همگی تا حدودی به تمایز آشکاری بین علوم اجتماعی و علوم طبیعی معتقدند. در این میان، کسانی مانند گرامشی، کرش، مانهایم و گولدمن مشترکاً به رهایی بخشی علوم طبیعی معتقدند، در صورتی که لوکاچ، هابرماس و مارکوزه نظر منفی‌تری نسبت به علوم طبیعی دارند. برای نمونه، لوکاچ در کتاب *تاریخ و آگاهی طبقاتی* توجه اندکی به نتایج آزادی‌بخشی علوم طبیعی مبذول می‌نماید. در مقابل، برخی از تعبیر نسبت به علم در مکتب فرانکفورت، نشان می‌دهد که علم به عنوان جزیی از جهان بینی بورژوازی کاملاً آمیخته با ایدئولوژی سرمایه‌داری است. به نظر لوکاچ هر طبقه‌ای که آمادگی به دست گرفتن قدرت را پیدا نماید، در تلاش‌هایش برای اعمال قدرت و نظارت بر جامعه، جهان‌بینی منسجمی را عرضه می‌کند. این جهان‌نگری شامل نظریه‌ای است درباره‌ی اقتصاد، سیاست و جامعه و به طور خلاصه بینش جامعی است که شامل علم و روش آن می‌گردد (۱۹، ص: ۲۶۰).

لوکاچ (۱۳۷۸) با تأکید بر خصلت ذهنی علم به‌عنوان یکی از انواع ایدئولوژی، بر این باور است که میان یک طبقه و روش علمی‌ای که از تلاش جهت عقلانی ساختن خصلت اجتماعی آن طبقه و تبیین قوانین و نیازهایش سرچشمه می‌گیرد، نوعی همبستگی محسوس وجود دارد. در مورد بورژوازی، علم به‌عنوان یک جهان بینی، لزوماً تا آن جایی تضادمند است که بتواند با مسأله‌ی «کلیت» رو به رو شوند. از آن‌جا که حاکمیت بورژوازی به نفع یک اقلیت، مبتنی بر جزیی‌گرایی است، هر گونه آگاهی به مسأله‌ی کلیت بسیار زیانمند است؛ زیرا به تباهی خود آن می‌انجامد. هم‌چنین بر اساس تعبیر لوکاچ، علم بورژوازی ضرورتاً نوعی آگاهی کاذب است. البته همه‌ی نتایج آن به یک اندازه اشتباه نیست. به‌کارگیری شناخت علمی در طبیعت می‌تواند مسبب پیشرفت علمی گردد. اما در مقابل به‌کارگیری علم بورژوازی در حوزه‌ی علوم انسانی و در جامعه به یکی از ابزارهای

ایدئولوژیک نظام سرمایه‌داری تبدیل می‌گردد. از سوی دیگر، طبقه‌ی کارگر از آن‌جا که طبقه‌ای جهانی و نماینده‌ی منافع عمومی است، از آگاه شدن به کلیت بهره می‌برد و به این ترتیب، جهان‌نگری‌اش ممکن است در حقیقت، یکی از حربه‌هایش به‌شمار آید. ذهنیت کارگری به دلیل جهانی بودنش، عینی و بنابراین علمی است (۲۰، ص: ۹۴).

به این ترتیب، در آرای لوکاچ، نخستین جوانه‌های مفهومی از علم به عنوان ایدئولوژی خودنمایی می‌کند. دیگر اصحاب مکتب فرانکفورت در ادامه‌ی این روند فکری، انتقادات گسترده‌ای را درباره‌ی آن نوع خردی که علم به کمک آن عمل می‌کند، عرضه می‌دارند. هورکهایمر با تأکید بر خرد عینی، که معمولاً پایه‌ی نظام‌های بزرگ فلسفی است، خرد را به عنوان واقعیت در جهان عینی تأیید می‌کند و با تأکید بر خرد ذهنی، شرح می‌دهد که چگونه خرد در تلاش جهت سلطه بر طبیعت به نفع انسان به شکل ذهنی در آمده، در کنار علم، تبدیل به خرد ابزاری می‌شود که چشم پوشی بر عقلانی بودن اهداف، صرفاً به ساخت و پرداخت وسیله‌ها می‌پردازد (۲۲). بر این اساس، ایمانی اسطوره‌ای به عاقلانه بودن یک نظام سلسله مراتبی از ذات‌ها مثل دین و متافیزیک، رخت بریست خرد ابزاری علمی جانشین آن شد. خرد ابزاری، ماهیتی غیرخودمختار و تضعیف شده دارد که فقط بر حسب نقش آن در سلطه بر طبیعت و در نتیجه، بر انسان مورد سنجش قرار می‌گیرد؛ چنان‌که بنابر تعبیر لوکاچ (۲۰، ص: ۴۶) «مفهوم خرد هرچه قدر بی‌نیوتر شود، آسان‌تر در خدمت فریبکاری‌های ایدئولوژیک و اشاعه‌ی حتی وقیحانه‌ترین دروغ‌ها قرار می‌گیرد». در نهایت، در جامعه‌ی مدرن، نقش‌هایی که زمانی دین یا متافیزیک بر عهده داشتند بر عهده‌ی سازکارهای متحجرکننده‌ی دستگاه ناشناس علمی و اقتصادی قرار گرفت و با از میان رفتن شالوده‌ی اساطیر، علم به صورت تنها مرجع اقتدار در جامعه درآمد. اما این علم بر خلاف دین، از این که مشخص کند که مثلاً آیا دادگری و آزادی به خودی خود بهتر از بی‌دادگری و ستمگری است یا نه عاجز ماند (۱۹، ص: ۲۳۶).

سرانجام در تحلیل آرای اصحاب مکتب فرانکفورت، می‌توان گفت اینان مانند مارکس و پیروانش، وجود علم و دین را به شکل هم‌زمان، به عنوان وسیله‌ای در اختیار ایدئولوژی امکان‌پذیر نمی‌دانند و معتقدند حضور هر دوی آن‌ها شرایطی متناقض‌گونه را به وجود می‌آورد. البته مسأله‌ای که در این مکتب باید مورد توجه قرار گیرد، آن است که این نظریه‌پردازان جزو مخالفین جدی علوم اثباتی به‌خصوص در حوزه‌ی علوم اجتماعی هستند و علمی را، جای‌گزین مناسب برای دین می‌دانند که انتقادی بوده، قدرت نفوذ به لایه‌های زیرین اجتماعی را داشته باشد و بر خلاف علوم اثباتی و ابزاری، منافع طبقه قدرتمند را بتواند آشکار کند و زمینه را برای افزایش آگاهی طبقه‌ی تحت سلطه فراهم نماید.

۳.۶. ماکس وبر

رابطه‌ی علم و دین در اندیشه‌ی وبر، یکی از پیشگامان جامعه‌شناسی را می‌توان بر مبنای تمایز میان ساحت ارزش‌ها و معانی از یک سو، و امور واقع و عینی از سوی دیگر مورد بررسی قرار داد. در نزد وبر، اصطلاح علم بر مبنای قلمروی مجزا از امور زیباشناختی، اخلاقی و الاهیات تعریف می‌شود. از این رو، وبر علم را تخصصی محدود در نظر می‌گیرد که در آن نمی‌توان جایگاهی برای پرسش‌های پهن دامنه مربوط به ارزش و معنا را جست و جو نمود (۳۱، ص: ۸۸). بر اساس آرای وبر، خصیصه‌ی همیشگی علم جدید ناتمامی آن است. علم دائماً با سؤالات جدیدی در برابر طبیعت مواجه می‌گردد و مدام در کار پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها است. این علم در پی تسخیر واقعیتی است که هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد و به شکل تمام و کمال، قابل دستیابی نیست. این خصلت ناتمامی و قرار داشتن مدام علم مدرن در برابر پرسش‌های تازه، وبر را وامی‌دارد که در معناداری و جهت‌دار بودن علم به دیده‌ی شک بنگرد. وی در این مورد بیان می‌دارد: «در اصل، زیاد هم معلوم نیست چنین پدیده‌ای (علم) که مرتباً در حال تحول و پیشرفت است در خود دارای معنا و جهت باشد» (۲۳، ص: ۵۷).

بنابر تعبیر وبر، این امر دقیقاً در تقابل با ادیان قرار می‌گیرد که به منظور معنابخشی به انسان و جایگاه او در جهان پدید آمده‌اند. او دین را روابط انسان‌ها با نیروهای مافوق طبیعی تعریف می‌کند و انسان‌ها برای برقراری چنین رابطه‌ای به دعا، قربانی و سایر عبادات می‌پردازند (۳۹، ص: ۲۸). در واقع آنان با توسل جستن به دین و برقراری ارتباط با نیروهای ماورای طبیعت، در پی تحصیل معنا در مورد خود و جایگاه خود در جهان می‌باشند، در حالی که از نظر وبر، علم و پیشرفت‌های علمی به عنوان بخشی از ذهن‌گرایی و خردگرایی فزاینده‌ی دوران مدرن، کاملاً فاقد هرگونه آگاهی فزاینده‌تر و عام‌تر از شرایط زندگی انسان می‌باشد.

«افسون‌زدایی» کلیدی‌ترین مفهوم مورد استفاده‌ی وبر در باب فقدان وجود معانی و غایات در زندگی مدرن محسوب می‌گردد. بر این اساس، علم مدرن با نفی وجود هرگونه قدرت اسرارآمیز و نادیدنی، تلاش می‌کند که با به‌کارگیری فرضیه‌ها و پیش‌بینی‌ها بر همه چیز تسلط یابد. بدین‌سان، عقب‌نشینی ارزش‌های غایی بلندمرتبه از حوزه‌ی زندگی عمومی به سوی زندگی خصوصی را که مسبب از دست رفتن هرگونه حس معناداری جهان برای انسان می‌گردد افسون‌زدایی تعریف می‌کند (۴۰، ص: ۱۷۸)، که به واسطه‌ی آن، «هستی‌شناسی» جانشین «اسطوره‌شناسی»، و سپس جای خود را به «تجربه‌گرایی» می‌دهد (۲۷، ص: ۱۶۱).

تأکید بر مفهوم افسون‌زدایی نشانگر توجه و بر به تهاجمی است که اندیشه‌ی پیشرفت بی‌وقفه‌ی علم متوجه‌ی معنای زندگی انسانی می‌نماید. در عصری که علم یگانه‌ی قبله‌ی آمال محسوب می‌شود، انسان مدرن در پیش روی خود افقی بی‌نهایت، و فقدان هرگونه معنا و غایت را مشاهده می‌نماید.

از آن‌جا که در دوران مدرن، علمی که مفهومی فراتر از جنبه‌های فنی خود ندارد، دائماً در حال پیشرفت است، زندگی نیز نباید پایانی داشته باشد. بنابراین برای انسان مدرن که علم یگانه باور اوست، مرگ نیز حادثه‌ای بی‌معنا و بی‌جهت است. این رویکرد تراژدیک را می‌توان به‌عنوان نگاه افسرده‌ی ماکس وبر نسبت به سقوط ارزش‌های سنتی، بی‌معنا شدن همه‌ی ابعاد زندگی، آشفتگی و هرج و مرج فرهنگی و افسون‌زدایی از جهان در نظر گرفت که در پایان، نهایی‌ی جز قفس آهنین را در بر ندارد (۱۳، ص: ۱۲۹). بر این اساس، با نابودی انسجام و یک‌پارچگی معنایی‌ای که دین در اختیار افراد قرار می‌داد و زندگی درونی و بیرونی آن‌ها را هدایت می‌کرد، علم نمی‌تواند با فراهم نمودن یک نظام ارزشی و معنادار، جای خالی دین را پر کند. به بیان دیگر، از آن‌جا که علم بر خلاف دین، فاقد یک سری اصول پیشینی مطلق است که معیارهایی را برای ارزیابی در اختیار انسان‌ها قرار دهد، می‌تواند به بی‌معنا شدن هر چه بیشتر تمامی ابعاد زندگی منجر شود.

بنا بر تعبیر وبر، انسان عصر مدرن با یک گسست معرفت‌شناختی روبه‌رو می‌گردد که در طی آن، از دست رفتن مبانی و اصول مطلق پیشینی سبب گردیده است «خدایان بی‌شمار عصر باستان از قبرهای خود خارج شده و به شکل نیروهای غیر شخصی سعی دارند که قدرت خویش را در زندگی ما احیا کنند و در همان حال نبرد دایمی خود را از سر گیرند» (۲۳، ص: ۷۱). در این‌جا بار دیگر تمایز میان ارزش و واقعیت، یا آن‌چه که هست و آن‌چه که باید باشد، مطرح می‌گردد. در این میان، وظیفه‌ی علم تنها به آن‌چه که هست محدود می‌شود؛ زیرا علم بر خلاف دانش‌های پیشین بشر، شناخت طبیعت را راهی برای رسیدن به خدا نمی‌داند و ارزش‌ها و ایده‌های آن فاقد هر گونه منشأ و معنای متعالی است. اما در مقابل، دین با ارجاع به سلسله مراتبی از ارزش‌ها هدف خود را رسیدن به غایاتی می‌داند که ارزش‌ها از آن‌ها نشأت گرفته‌اند.

بر اساس آرای وبر، تضاد میان علم و دین در دوران مدرن، تضاد میان خدایان یا ارزش‌هایی است که هر یک از خدایان در عصر مدرن به انسان عرضه می‌نمایند، و انسان مدرن می‌باید در فقدان ارزش‌های مطلق دینی، دست به انتخاب بزند. هرچند وی بر این باور است که در دوران ماقبل مدرن، میان علم و دین و غایات مطلق آن‌ها تمایزی وجود نداشت؛ علم عین دین بود، راهی به سوی حقیقت و زیبایی و خیر، اکنون گسستی ژرف

میان آن‌ها به وجود آمده است (۳، ص: ۱۶۰). با این همه، نمی‌توان وبر را مرثیه‌خوان اصول مطلق گذشته و تکفیرکننده‌ی پوچی و بی‌معنایی علم مدرن دانست؛ بلکه او در تحلیل خود، به دنبال ارایه رهنمودی است که با توسل به آن بتوان در عصر ظهور ارزش‌های متنوع غیر قطعی، دانشمند بتواند با پذیرش آن، هم‌چنان به وظیفه‌ی علم که همانا روشنگری است پای‌بند بماند.

از نظر وبر، با توجه به این خصوصیات زندگی مدرن، بیش از سه راه در پیش روی انسان مدرن در عصر افسون‌زدایی شده وجود ندارد: نخست، بازگشت به کلیساهای کهن، دوم در انتظار منجیان جدید به سر بردن و سوم، تن دادن به مسؤولیت‌های خویشتن. او دو دسته‌ی نخست را کسانی می‌داند که در عصر «طرد ظریف‌ترین ارزش‌های متعالی» شهامت انتخاب راه را ندارند و خود را به یک نسبت ناپایدار که از شکاف میان امر واقع و ارزش‌های غایی بر می‌خیزد، قانع می‌سازند. اما مهم دسته‌ای است که با تکیه به علم مدرن به‌عنوان وسیله‌ی مناسبی جهت راه بردن انسان، سرنوشت خود را در دنیای افسون‌زدایی شده‌ی مدرن می‌پذیرند و در میان خدایان، دست به انتخاب می‌زنند. بر این اساس، سه وظیفه‌ی علم را این‌گونه بیان می‌کند:

- ۱- به بار آوردن دانش‌ها و شناخت‌هایی که از نظر تکنیکی، باعث تسلط انسان بر زندگی خود در فعالیت‌های داخلی و خارجی می‌شود؛
- ۲- روش تفکر، به معنای ابزار و انضباطی برای فکر کردن؛
- ۳- روشنگری (۲۳، صص: ۷۸-۷۳).

سومین خصیصه‌ی علم، یعنی روشنگری، مهم‌ترین دستاورد علم مدرن در دیدگاه وبر محسوب می‌شود.

وبر علم را به مثابه‌ی یک حرفه می‌نگرد؛ حرفه‌ای که عناصر آن را تخصص، آگاهی دادن به انسان و شناخت روابط عینی تشکیل می‌دهند. بر این اساس، وی برای علم، حوزه‌ای مشخص و محدود در نظر می‌گیرد و در پی مشخص ساختن جایگاه علم در میان سایر معرفت‌های بشری است و در این راستا می‌کوشد قلمروهایی را که در دوران مدرن، نمی‌توانند علمی باشند، تشریح نماید. نخست آن‌که، علم یک عطیه یا الهام نیست که فرزانه یا پیامبری آن را برای نجات روح و رستگاری انسان‌ها آورده باشد و دوم آن‌که، علم با تأمل و تفکر حکما و فلاسفه که در پی معنای جهان هستند، یکسان نیست (۳، ص: ۷۳). بدینسان می‌توان علم را فاقد توانایی جهت نجات روح و رستگاری آدمی دانست که نمی‌تواند معنایی از جهان را به دست دهد.

از این رو، بنا بر اعتقاد وبر، علم مدرن معیار و محک مناسبی جهت ارزیابی پیش‌فرض‌های خاص الاهیات که با توسل به امور ماورایی، معتقد به معنادار و جهت‌مند بودن دنیا می‌باشند، نیست؛ زیرا این پیش‌فرض‌ها متعلق به دنیایی خارج از حیطه‌ی علم می‌باشند و این خود مسبب تعارض دایم میان زمینه‌های رستگاری دینی و ایمان به علم است. در نهایت، رابطه‌ی میان دین و علم را در اندیشه‌ی وبر می‌توان بر اساس تقابل میان عقلانیت و اخلاقیات بررسی کرد. وبر نیز در اندیشه‌ی بی‌معنایی و پوچی عصر مدرن سهیم است، اما بر خلاف نیچه، به جای باور به «مرگ خدا» به سر برآوردن خدایان متعدد در مقابل انسان معتقد است. این امر به این معنا است که انسان مدرن در زندگی خود با ارزش‌های گوناگون و گاه متعارضی مواجه است.

۴. نظریه‌های مبتنی بر تعامل بین علم و دین

۴.۱. رابرت. کی. مرتون

مرتون^{۱۹} چندین سال در یکی از شاخه‌های مهم جامعه‌شناسی معرفت (یعنی جامعه‌شناسی علم) به تحقیق پرداخت و آثار سودمندی از خود به جای گذاشت. او این علاقه‌ی خود به موضوع جامعه‌شناسی علم را نخستین بار در پایان‌نامه‌ی دکترای خود با عنوان «علم، تکنولوژی و جامعه در انگلستان قرن هفدهم» آشکار ساخت. او در این کار، با پیروی از افکار وبر، توسعه‌ی علم را در ارتباط با بافت اجتماعی و فرهنگی، به ویژه ارزش‌های متناسب با پیوریتانیسم در نظر گرفت. وی کوشید تا نشان دهد که چگونه پیوریتانیسم به طور ناخواسته در انگیزه‌ی دانشمندان نخستین مؤثر و نافذ بوده و آثار و نتایجی را به بار آورد (۱۷، ص: ۷۳).

مرتون در رساله‌ی خود با بررسی زندگی چند تن از دانشمندان نام‌آور قرن هفده که همگی کشیش بودند، به این باور رسید که شرایط مناسب اقتصادی کشیشان، بستر مناسبی را فراهم می‌نمود تا بتوانند بدون دغدغه به فعالیت‌های علمی بپردازند و این خود باعث جذب بسیاری از افراد علاقه‌مند به انجام فعالیت علمی به سمت کلیسای پروتستان گردید. اکثر فعالیت‌های علمی در آن زمان (قرن هفدهم) در کلیسا انجام می‌شد و مهم‌ترین بورس‌های تحصیلی از طرف کلیسا ارائه می‌شد؛ بنابراین اکثر افرادی که خواستار دریافت این بورس‌های تحصیلی بودند به نوعی مجبور می‌شدند که با علوم دینی حتی به شکل حداقلی آشنا شوند. بنابر تعبیر مرتون، این وضعیت نشان‌دهنده‌ی قدرتمندی عنصر دین در شرایط اجتماعی قرن هفدهم است.

بر اساس آرای مرتون، تنها در جوامعی که شرایط مادی و فرهنگی مناسبی وجود دارد، علم به میزان چشم‌گیری توسعه می‌یابد. علم، قبل از آن که به نحو گسترده‌ای پذیرفته شود و به لحاظ خود آن ارزش‌گذاری شود، باید با ارزش‌هایی که نسبت به آن خارجی به شمار می‌آیند ارزیابی گردد. او بیان داشت که توسعه‌ی سریع علم در انگلستان قرن هفدهم با جنبش اجتماعی قوی پیوریتانیسم سر برآورد. هرچند آیین کاتولیک با علم کنار آمده بود، صرفاً آن را تحمل می‌کرد؛ اما این پیوریتانیسم از علم استقبال و حمایت می‌نمود. بسیاری از دانشمندان برجسته‌ی آن عصر در نوشته‌هایشان، همبستگی‌های صریحی میان معتقدات و ارزش‌های پاک دینی و کار علمی خویش برقرار نمودند. عقیده‌ی اصلی آیین پروتستان ریاضت‌گرایان پاک دین این بود که وجود یک حیات دینی مستلزم روی‌گردانی از امور دنیوی نیست، بلکه برای دستیابی به عظمت الهی، تلاش مجدانه‌ی این جهانی ضروری است. به علاوه، تعمق صرف با بطالت یکسان شمرده می‌شد و فعالیت علمی مجدانه راهی برای ابراز ایمان بود. این کار با «تجربه‌گرایی» هماهنگی داشت و پرداختن به آزمایش و تجربه شیوه‌ی مناسب مطالعه‌ی طبیعت تلقی می‌گردید (۳۴، صص: ۸-۲۴۶).

مرتون معتقد است که پیوریتانیسم انگیزه‌ای را در بین پیروان خود برای انجام فعالیت‌های علمی فراهم کرده است و با این که در پاک‌دینی اعتقاد به دنیای پس از مرگ و خداوند وجود داشته، اما رستگاری را زمانی محقق می‌دانستند که انسان بتواند بر طبیعت غلبه کند. این در حالی بود که کاتولیسیسم رستگاری انسان را در آمادگی درونی انسان برای تجربه‌ی مستقیم عشق به خداوند ترسیم می‌نمود. بنابراین عناصر درون پیوریتانیسم نه تنها باعث رشد و توسعه‌ی علم به شکل مدرن می‌گردید، بلکه خود یک نوع چارچوب دینی را برای روی‌کرد دانشمندان به طبیعت فراهم می‌نمود (۳۴، صص: ۲۵۳-۲۵۰).

بنا بر نظر مرتون، علم به‌طور کلی شامل مجموعه گسترده‌ای از قضایای مجزا و در عین حال به هم پیوسته است. به زعم وی، عموماً علم بیان‌کننده‌ی معانی زیر است:

۱- مجموعه‌ای از روش‌های مشخص که از طریق آن‌ها معارف و شناخت‌ها مورد تأیید قرار می‌گیرد؛

۲- مجموعه‌ای از روش‌های فرهنگی و اخلاقیات که بر فعالیت‌های «علمی» حاکم‌اند؛

۳- مجموعه‌ای از معارف انباشته شده که به وسیله‌ی کاربرد روش‌های مذکور ایجاد

شده‌اند؛

۴- ترکیبی از موارد فوق.

مرتون در میان تعاریف چهارگانه که در بالا مطرح شد، به ساختار فرهنگی علم توجه ویژه‌ای داشت. به تعبیر او، به جای این که روش‌های علمی را مطالعه کنیم، باید اخلاقیاتی

که بر علم و روش‌های آن حاکم‌اند را مورد مطالعه قرار دهیم، بنابراین مرتون در تعریف و تکوین علم و هنجارهای حاکم بر آن جایگاه و نقش مهمی برای عوامل فرهنگی قایل می‌شود (۳۴، ص: ۱۷۹).

مرتون هنجارها و ارزش‌هایی را برای فعالیت علمی عالمان قایل است که بدون آن، صحت و تمامیت نتایج علمی تضمین نمی‌شود، این ارزش‌ها عبارت‌اند از: کلیت‌گرایی، اشتراکیت، بی‌طرفی ارزشی، شک‌گرایی سازمان‌یافته. او و پیروانش بعدها دو ارزش دیگر به این فهرست افزودند: ابداع و فردگرایی. نکته‌ی شایان توجه این است که مرتون نقشی مؤثر برای ارزش‌ها و معیارها در مطالعات قایل است و می‌پذیرد که ارزش‌های اجتماعی و طبقاتی می‌توانند بر حیطه و دامنه‌ی بحث‌های علمی تأثیر بگذارند (همان، ص: ۱۹۰). هم‌چنین وی معتقد بود که علم، مثل تمام فعالیت‌های اجتماعی دیگر، اگر بخواهد توسعه یابد و شکوفا شود، نیازمند حمایت ارزش‌های گروه است (۱۷، ص: ۷۳).

مرتون با توجه به رویکرد کارکردگرایانه‌اش، برای علم و دین کارکردهای جداگانه و اختصاصی در نظر می‌گرفت و جای‌گزینی یکی به جای دیگری را امکان‌پذیر نمی‌دانست؛ اما این به معنای جدایی کامل این دو حوزه‌ی معرفتی نیست، و دین به لحاظ کارکردی، توانایی حمایت از علم را دارا است. با این حال، در این‌جا نیز همان نقدی که بر دورکیم وارد بود، بر مرتون نیز وارد است؛ یعنی داشتن پیش‌فرض مسیحی در نگاه به دین، نداشتن دیدگاه تکثرگرایانه در مورد دین و نقش حمایتی دین از علم را فقط در دین مسیحیت بررسی کردن. در مجموع مرتون بر این باور است که علم نه‌تنها نمی‌تواند با دین در تناقض و تعارض باشد، بلکه می‌تواند به‌عنوان عاملی مکمل برای رشد و توسعه‌ی علم تبدیل شود.

۲.۴. هربرت اسپنسر

اسپنسر^{۲۰} با این‌که تلاش می‌کند صرفاً اصول اولیه را در مورد رابطه‌ی علم و دین بیان کند، اما معتقد است این امکان وجود دارد که علم و دین از حالت دو معرفت متناقض بیرون آیند و به دو معرفت مکمل تبدیل شوند؛ یعنی هر کدام بخشی از یک پدیده را تبیین کند که دیگری از تبیین آن ناتوان است. با توجه به ماهیتی که دین و علم دارند، انتظار می‌رود جنبه‌های قابل مشاهده‌ی یک پدیده به وسیله‌ی علم و جنبه‌های غیر قابل مشاهده‌ی آن به وسیله‌ی دین تبیین شود. هم‌چنین او اعتقاد دارد که برای آشتی دادن علم و دین باید فرد دین‌داری که دنیا را از منظر دین مشاهده می‌کند، بپذیرد که علم نیز جزئی از کل مجموعه‌ای است که او در حال مشاهده آن است و در این مجموعه، علم نیز دارای کارکرد است. این مسأله در مورد فرد عالم هم صادق است؛ یعنی او نیز باید دین را جزئی از آن کلی بداند که در حال مشاهده‌ی آن است. هر یک از طرفین باید موجودیت

دیگری را در کلیت نظام هستی قبول داشته باشند. بنابراین باید به دنبال زمینه‌هایی در علم و دین بود که امکان تحمل و آشتی به آن‌ها بدهد. وی حتی به طرفداران علم پیشنهاد می‌کند که با دین چونان یک موضوعی علمی و بدون هیچ گونه پیش‌داوری برخورد کنند و آن را به شکل علمی مورد بررسی قرار دهند. از نظر اسپنسر، یکی دیگر از راه‌های آشتی دادن علم و دین آن است که آن دو را به عنوان دو معرفت جداگانه در نظر گرفت که هیچ ربطی به یکدیگر ندارند و به دنبال زمینه‌ای بود که دین دنیای بدون علم را بپذیرد و علم نیز دنیای بدون دین را قبول نماید (۳۷، صص: ۳۸۲-۸۷).

۵. نظریه‌های مبتنی بر جدایی (استقلال) علم و دین

۵.۱. مالینوفسکی^{۲۱}

در حالی که فریزر یک تفسیر ذهنی از رابطه‌ی بین علم و دین ارائه نمود و دورکیم تبیین اجتماعی از این رابطه فراهم کرد، مالینوفسکی برای بررسی این موضوع، یک عنصر عاطفی را هم مطرح کرد. او در کتاب *جادو، دین و علم می‌نویسد*: «هیچ اجتماعی از نوع ابتدایی آن بدون دین و جادو پیدا نمی‌شود. اما همه‌ی جوامع ابتدایی که تا به حال مورد بررسی قرار گرفته‌اند با کمبود رویکردهای علمی و علم مواجه بوده‌اند. طبق بررسی‌های انسان‌شناختی، در تمام جوامع ابتدایی، دو قلمرو به روشنی قابل تفکیک و قابل تشخیص بوده‌اند: «یکی قلمرو مقدس و دیگری قلمرو کفر و یا نامقدس به معنای دیگر، یکی حوزه‌ی دین و جادو، و دیگری حوزه‌ی علم» (۳۳، ص: ۴۷). مالینوفسکی با تمایزی که میان تقدس و کفر ایجاد کرد تأثیر خود از دورکیم و هم‌چنین توجه به تقسیم‌بندی کارکردی را نشان می‌دهد. او و دورکیم هر دو دین را به عنوان یک کارکرد گروهی و جادو را به عنوان یک کارکرد فردی در نظر داشتند و دین و جادو را در قلمرو مقدس جای می‌دادند؛ قلمرویی که متمایز از قلمرو علم بود. در حالی که فریزر جادو و علم را در کنار هم قرار می‌داد و دین را متمایز از آن دو می‌دانست (۲۹، ص: ۷۵).

مالینوفسکی در کتاب خود مدعی است که دین، جادو و علم هر سه به شکل هم‌زمان می‌توانند در یک جامعه‌ی ابتدایی وجود داشته باشند و محدوده‌ی این سه حوزه را باید با مشاهده‌ی رفتار اعضای آن جامعه ابتدایی مشخص نمود. در واقع، رفتارهای افراد یا اعضای یک جامعه‌ی ابتدایی در موقعیت‌های مختلف، تمایز دو قلمرو مقدس و کفر را نشان می‌دهد. او در تحقیق خود در بین اقوام تروپایاندر نشان داد که رویکرد اعضای این قبیله نسبت به علم کاملاً متمایز از رویکرد آن‌ها نسبت به دین و جادو است. او این تمایزات را با بررسی فعالیت‌های آنان، مانند ماهی‌گیری، باغبانی و هم‌چنین طرز فکر اعضای این قبیله

در مورد جنگ، مرگ و سلامتی نشان می‌دهد. به‌عنوان مثال، او با بررسی دو نوع ماهی‌گیری که یکی در آب‌های عمیق و خطرناک است و دیگری در تالاب‌های ساکن و آرام، تمایز بین جادو و علم را نشان می‌دهد. او معتقد است که اعضای این قبیله زمانی که در شرایط خطرناک و در آب‌های عمیق ماهی‌گیری می‌کنند، چون با شرایط پیش‌بینی‌ناپذیر رو به رو هستند، نسبت به موقعیت خود یک رویکرد جادویی و خرافی دارند (به سراغ جادو می‌روند). اما در شرایط معمولی و آرام این رویکرد به رویکردی علمی و تکنولوژیکی تبدیل می‌شود (۲۴، صص: ۵۲-۵۰).

از نظر مالینوفسکی، دین و جادو در موقعیت‌هایی که افراد تحت فشار شدید عاطفی هستند کارکرد پیدا می‌کند. او معتقد است که اعتقادات دینی بسیاری از ویژگی‌های اخلاقی و روحی ارزشمند، مانند احترام به نسب‌ها، هماهنگی با طبیعت، شجاعت و اعتماد به نفس در مقابله با سختی‌ها را ایجاد و تقویت می‌کند. بنابراین با توجه به بار عاطفی شدیدی که او برای دین و جادو قایل است، می‌توان نتیجه گرفت علم در نظر او فعالیت‌هایی است که از احساسات کمتری برخوردار است (۳۳، ص: ۱۰۱).

در تحلیل نهایی آرای مالینوفسکی در باب رابطه‌ی علم و دین می‌توان گفت ویژگی برجسته‌ای که در دیدگاه وی مشاهده می‌شود، آن است که اولین انسان‌شناسی است که معتقد است علم، دین و جادو به شکل هم‌زمان می‌توانند در جامعه وجود داشته باشند و به وسیله‌ی افراد مشابه تجربه شوند. از آن‌جا که مالینوفسکی جزو پیشگامان دیدگاه کارکردی، به ویژه در انسان‌شناسی است، در این‌جا نیز نسبت به رابطه‌ی علم و دین، رویکردی کارکردگرایانه دارد و برای هر کدام، کارکردی اختصاصی قایل است که کار ویژه‌ی خود را در نظام اجتماعی انجام می‌دهند، و نمی‌توانند جای‌گزینی مناسب برای دیگری باشند، و حذف یکی به نفع دیگری باعث ایجاد اختلال در کارکرد کل نظام اجتماعی می‌شود.

۵.۲. جرج زیمل

جرج زیمل^{۲۲} در مقاله‌ای کوتاه در باب دین در سال ۱۹۰۹ به شکل مختصری دیدگاه خود را در مورد رابطه‌ی انگاره‌های دینی با علم مدرن مطرح می‌کند. زیمل ابتدا با یک رویکرد تاریخی نشان می‌دهد که رشد علم در قرن نوزدهم بسیاری از تبیین‌ها را که دین در مورد جهان و انسان ارائه می‌داد و هم‌چنین، اعتقادات دینی‌ای که امکان درک تجربی از آن‌ها وجود نداشت، مانند روز رستاخیز، بازگشت مردگان به بهشت، تبدیل شراب به آب و... را زیر سؤال برد. زیمل می‌گوید: «علم در قرن نوزدهم اعتقاداتی را زیر سؤال برد و انکار کرد که در قرن سیزدهم میلادی اصولی انکارناپذیر شناخته می‌شدند. اما این انتقادات سخت از

طرف علم‌گرایان باعث از بین رفتن کل دین نشد؛ بلکه فقط نقش دین نسبت به گذشته، کم‌رنگ‌تر شد (۳۰، ص: ۳۸۰). او در ادامه نشان می‌دهد که مسأله‌ای که علم‌گرایان در این مسأله اشتباه کردند این است که دین و دین‌داری مانعی در برابر پیشرفت انسان است و هر چه سریع‌تر باید محو شود. بنا بر تعبیر زیمل، آن‌ها به ریشه‌های دین‌داری توجه نکردند؛ «این در حالی است که دین‌داری و نیاز به دین نیازی درونی است که در طبیعت انسان ریشه دارد و علم هیچ‌گاه نمی‌تواند این نیاز درونی را اغنا کند». دین می‌تواند به سؤالاتی پاسخ دهد که علم از پاسخ‌گویی به آن‌ها ناتوان است، و اساساً پاسخ به چنین پرسش‌هایی کار علم نیست. انسان نیازمند اعتقاد به نیروی قادری است که جهان را خلق کرده و همواره از آن محافظت می‌کند و این مسأله‌ای است که علم متوجه آن نشده است.

اما زیمل معتقد است که علم و دین می‌توانند به دو معرفت متمایز از یک‌دیگر تبدیل شوند و این امر مستلزم تغییر در درون دین و دین‌داری است. او معتقد است تا زمانی که علم و دین دارای موضوعات مشترکی باشند، مانند تبیین اتفاقاتی که در طبیعت می‌افتد، دین نمی‌تواند از دست انتقادات علم رهایی یابد؛ زیرا تبیین‌هایی که دین در امور طبیعی ارائه می‌دهد تجربی نیست و امور را بر اساس غایاتی مبهم تبیین می‌کند. بنابراین اگر موضوعاتی که علم به آن‌ها می‌پردازد از دین حذف شوند، این دو معرفت به دو حوزه‌ی معرفتی جداگانه و مستقل تبدیل می‌شوند که دارای موضوعات متمایزی می‌باشند و می‌توانند در کنار یک‌دیگر به حیات خود ادامه دهند.

راه دیگری که زیمل برای حل تعارض میان علم و دین ارائه می‌دهد، آن است که دین گزاره‌های عقلانی و عینی را در خود تقویت کند و از فرصت‌هایی که از این طریق برای تکاملش وجود دارد استفاده کند. در مقابل، علم نیز باید از حال جزمیت خود در آید و گزاره‌های مانند اعتقاد به خدای قادر که امور طبیعت را اراده می‌کند، در پیش فرض‌های خودش قرار دهد. با این حال، زیمل در آرای خویش، بیشتر از دین انتظار تغییر و تطابق دارد تا علم (۳۶، صص: ۲-۳۸۱).

۵. ۳. استارک و بین بریج

استارک و بین بریج^{۲۳} نظریه‌ای قیاسی در باره‌ی دین ارائه می‌دهند، نظریه‌ی آن‌ها به گونه‌ای قیاسی، از یک رویکرد عام در باب ماهیت و کنش بشری سرچشمه گرفته است، و بر نظریه‌ی تبادل متکی است؛ نظریه‌ای است مبتنی بر این اصل که تقریباً همه‌ی کنش‌های متقابل بشری را می‌توان به صورت نوعی مبادله در نظر گرفت. آن‌ها بر این اعتقادند که دین اساساً کوششی است برای برآوردن آرزوها و یا به دست آوردن پاداش‌هایی که بنابر تعبیر آن‌ها هر چیزی است که انسان دارد و برای به دست آوردنش حاضر است نوعی هزینه

یا خسارت را متحمل شود. بر این اساس، در نظر آنان، دین کوششی است جهت کسب پاداش‌های دلخواه در غیاب چاره‌های دیگر. پاداش‌هایی که باورداشت و رفتار دینی به دست می‌دهند، از نوع بسیار کلی‌اند که تعقیب آن‌ها مستلزم پنداشت‌های مابعد طبیعی است. اما باید توجه داشت پاداش‌ها همیشه به دست آوردنی نیستند، به ویژه اگر چیزهایی را در بر گیرند که ممکن است وجود خارجی نداشته باشند. بنابراین در غیاب پاداش بالفعل، تبیین‌هایی باید پذیرفته شوند که دستیابی به پاداش را به آینده‌ای دور و یا اثبات‌ناشدنی دیگر حواله می‌کنند. استارک و بین بریج چنین تبیین‌هایی را جبران‌کننده‌هایی برای پاداش‌های واقعی می‌نامند (۲۴، صص: ۲۱-۳۱۹).

آن‌ها با تمایز قایل شدن میان جبران‌کننده‌های عام و خاص، جادو و دین را از هم تفکیک می‌کنند. جادو با معنای گیتی کاری ندارد، بلکه کارش دستکاری در واقعیت، جهت اهداف خاص است؛ و از آن‌جا که با هدف‌های ویژه‌ای سرو کار دارد، در برابر آزمون تجربی آسیب‌پذیر است. اما در مقابل، چون دین به اهداف کلی و غایی می‌پردازد، مستعد چنین آسیب‌پذیری‌ای نمی‌باشد. جادو در شرایطی رونق می‌گیرد که مردم وسایل مؤثر و امکانات اقتصادی برای به آزمون کشیدن تجربی جادو را نداشته باشند. باورداشت‌های جادویی از این جهت با باورداشت‌های علمی تمایز دارند و این داعیه‌ها اگر به درستی ارزیابی شوند، کاستی‌هایشان آشکار خواهد شد. پس جادو وعده‌هایی از پاداش را ارائه می‌کند که دروغین‌اند. جادو مبتنی بر جبران‌کننده‌های فراطبیعی نیست. تنها دین می‌تواند چنین جبران‌کننده‌هایی را ارائه کند (۲۵، ص: ۱۰۱).

آن‌ها بسیاری از صورت‌های جادویی را تشخیص می‌دهند که در جوامع غربی عقل‌گرا رواج دارند این جادوها غالباً بر افکار به ظاهر علمی استوارند، اما برای تأیید آن‌ها هیچ‌گونه شواهد علمی ارائه نمی‌شود. این جادوها همان چیزهایی را در بر می‌گیرند که استارک و بین بریج آن‌ها را شبه علم می‌نامند، این نوع شبه علم برای انواع آرزوهای خاص، جبران‌کننده فراهم می‌کنند، اما به نیروهای فراطبیعی ارجاع ندارند. آن‌ها پاداش‌های دین را در نقطه‌ی مقابل پاداش‌های فنون دنیوی و علم قرار می‌دهند، زیرا پاداش‌های دینی را نمی‌توان به آسانی و بدون ابهام ارزیابی کرد، در حالی که این مسأله در مورد علم، امکان‌پذیر است. آن‌ها بر این باورند که قضایای علمی به دلیل دارا بودن قابلیت آزمون در دنیای تجربی، و این که درک درست یا غلط بودن آن‌ها در دنیای واقعی امکان‌پذیر می‌باشد، به عنوان صورت واقعی حقیقت از سوی مردم پذیرفته می‌شوند. در حالی که باورداشت‌های دینی از این جهت دچار مشکل‌اند و اگر مردم به این باورداشت‌ها اعتقاد دارند به دلایل خاصی است که درک آن مانند قضایای علمی امکان‌پذیر نیست (۲۴، ص: ۳۰۲).

این نوع تبیین در باب علم و دین انتقاداتی را از سوی اندیشمندان سبب گردید؛ زیرا بنابر تعبیر منتقدان بر خلاف ادعای استارک و بین بریج، اثبات نادرستی قضایای علمی نیز کار چندان آسانی نیست. به هر روی، بسیاری از قضایا که اصولاً تصدیق‌پذیر یا ابطال‌پذیر هستند، در عمل چنین نیستند، و در مقابل، بسیاری از داعیه‌های دینی نیز وجود دارند که مانند قضایای علمی اصولاً تصدیق‌پذیر می‌باشند (۲۴، ص: ۳۰۳).

استارک و بین بریج دیدگاه خود در مورد رابطه‌ی میان علم و دین را در نظریه‌ی خود درباره‌ی دنیوی شدن تا حدودی تعدیل نمودند. آن‌ها با این‌که هیچ تردیدی در این امر ندارند که گسترش علم به تضعیف دین کمک کرده و از زمانی که علم حیثیت یافته، دیدگاه‌های دینی درباره‌ی جهان مورد تردید قرار گرفته است، معتقدند این امر به خاطر آن نیست که میان دیدگاه‌های علمی و دینی تعارض ذاتی وجود دارد، و بارها تأکید کرده‌اند که دین دست کم به یک معنای بنیادی، به همان پرسش یا مسأله‌ای نمی‌پردازد که موضوع علم است. دین به روابط تجربی امور جهان طبیعت کاری ندارد و تنها به این پرسش می‌پردازد که چرا چیزها به این صورت وجود دارند. هم‌چنین علم می‌تواند به ما بگوید که جهان به چه صورت ساخته شده است، اما پرسش‌های راجع به معنای جهان هستی و وجود بشر را بدون پاسخ باقی می‌گذارد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که علم در باره‌ی آن چیزهایی که ما واقعاً می‌خواهیم بدانیم چیز زیادی به ما نمی‌گوید (۲۵).

بنابراین، با این‌که استارک و بین بریج این واقعیت را قبول می‌کنند که رشد علم، دنیوی‌گرایی شدید، سریع و بی سابقه‌ای را به دنبال می‌آورد، می‌گویند علم نمی‌تواند نیازها و آرزوهای اساسی بشر را برآورده سازد و نمی‌تواند همه‌ی رنج‌ها و بی‌عدالتی‌های این جهان را از میان بردارد؛ هم‌چنین برای نابودی فرد، نمی‌تواند راه‌گیزی را ارائه کند. از نظر مردم، تنها خداوند است که می‌تواند چنین کارهایی را انجام دهد. از همین رو استارک و بین بریج با رد وجود تعارض میان علم و دین، بر این باورند که دین نه تنها پا برجا خواهد ماند و دوباره چیرگی می‌یابد، بلکه صورت متعالی و فراطبیعی‌اش را هم‌چنان حفظ خواهد نمود (۲۸، ص: ۱۰۱۵).

۶. بحث و نتیجه‌گیری

همان‌طور که ملاحظه شد، یکی از شیوه‌های مناسب برای طبقه‌بندی و فهم رابطه و نسبت میان علم و دین، بررسی خصوصیات این دو حوزه‌ی معرفتی بر اساس روش، موضوع و غایت (هدف) آنان است. در دیدگاه‌هایی که علم و دین را متعارض با یکدیگر می‌دانستند، روش، موضوع و غایت علم و دین یکسان فرض می‌شد و زمینه برای تعارض و

رقابت بین این دو حوزه‌ی معرفتی فراهم آمد. اما دو رویکرد دیگر نیز وجود دارد که در جهت آشتی بین علم و دین گام برمی‌دارند؛ یکی علم و دین را دو ساحت جداگانه می‌داند که به لحاظ روش، موضوع و غایت، دارای تمایزی بنیادین هستند؛ و دیگری میان علم و دین، رابطه‌ی وثیقی ایجاد می‌کند و در یک چارچوب کلان، سعی دارد آن دو را در تعامل با یکدیگر در نظر گیرد.

متفکران اجتماعی تأثیرگذار قرن نوزدهم - آگوست کنت، دورکیم، ماکس وبر، کارل مارکس، فریزر - همگی پیش‌بینی کرده بودند که دین به تدریج اهمیت خود را از دست خواهد داد و با رشد علم تجربی و ظهور جامعه‌ی صنعتی، افت آن چشمگیرتر خواهد شد. در بیشتر سال‌های قرن بیستم مرگ دین عقیده‌ی عمومی و «دنیوی شدن» الگوی مسلط در علوم اجتماعی بود. در این میان، بعضی از این متفکران مانند کنت که وجود دین و کارکردهای آن را برای جامعه ضروری می‌دانستند، تلاش می‌کردند که دینی را مبتنی بر اصول علم تجربی ایجاد نمایند که هم از ویژگی‌های دین ماورایی مبرا باشد و هم کارکردهای لازم دین را دارا باشد. نظریه‌پردازان دیگری مانند دورکیم که به صورت کارکردی‌تری دین را در نظر می‌گرفتند، پیش‌بینی کرده بودند که دین به صورت‌های معمول و سنتی ناپدید خواهد شد و جایش را عقیده‌ای خواهد گرفت که بر مبنای فراطبیعی و متعالی استوار نیست. دورکیم در ارزش‌های انقلاب فرانسه نشانه‌های پیدایش یک کارکرد نوپدید و معادل با دین را تشخیص داده بود. اما مارکس با این‌که علم و دین را به عنوان ابزاری در اختیار ایدئولوژی در دوران تاریخی متمایز در نظر می‌گرفت که سلطه‌ی طبقاتی را توجیه می‌کند، نوع استفاده از این دو معرفت را یکسان می‌دانست. اما استفاده‌ی هم‌زمان از این دو را به عنوان ابزاری ایدئولوژیکی ناممکن تلقی می‌نمود و وامداران اندیشه‌های او در مکتب فرانکفورت نیز رویکرد وی در مورد علم و دین را پذیرفته بودند.

تمام متفکران پیش‌گفته علم و دین را از لحاظ موضوع، روش و غایت یکسان می‌گرفتند و با توجه به تسلط الگوی «دنیوی شدن»، علم را رقیبی قدرتمند در برابر دین می‌دانستند، که نه تنها در مقایسه با دین، تبیین‌های دقیق‌تر و ملموس‌تری در مورد طبیعت و دنیای تجربی به انسان ارائه می‌داد و ذهن تشنه از سؤال انسان را سیراب می‌نمود، بلکه از لحاظ مادی نیز نوید زندگی آرام‌تر و مرفه‌تر را به انسان می‌داد. به همین دلیل این متفکران پیش‌بینی می‌کردند که علم پیروز این رقابت سخت خواهد بود و با رویکردی جای‌گزینی، علم را به عنوان جانشینی برای دین معرفی می‌نمودند. بنابراین رویکرد غالب در مورد رابطه و نسبت علم و دین در اندیشه‌های جامعه‌شناختی کلاسیک، با توجه به توضیحات ارائه شده، رویکرد اول، یعنی تعارض بین علم و دین است.

اما در چند دهه‌ی گذشته، نظریه‌ی دنیوی شدن با بیشترین چالش در تاریخ طولانی خود مواجه شد و بسیاری از نظریه‌پردازان جدیدتر اندیشه‌ی زوال دین را رد کردند و ادعا کردند که دین مانند گذشته، بخش مهمی از جامعه‌ی نوین به شمار می‌آید؛ هر چند غالباً می‌پذیرند که صورت‌های خاص دین ممکن است تغییر چشمگیری پیدا کنند. اما به هر حال، خارج ساختن خداوند از دایره‌ی هستی، حتی برای دانشمندان علوم تجربی نیز بعید بود. آلبرت انیشتین به این واقعیت محتوم چنین اشاره نموده است که: «علم بدون دین لنگ است، و دین بدون علم، نابینا» (۴، ص: ۵۲۴). پیشرفت‌هایی که در علم شکل گرفت به دین‌داران آموخت که دین جایگاه معینی دارد و نمی‌تواند مدعی پوشش دادن به همه‌ی حوزه‌های معرفتی باشد. هم‌چنین این تعارض بعد از چندی در علم، تواضعی را به وجود آورد و به آن نشان داد که نمی‌تواند به جانشینی برای تمام حوزه‌های معرفتی تبدیل گردد. با این‌که بعضی از اندیشمندان کلاسیک مانند زیمل و اسپنسر به رابطه‌ی متعارض علم و دین به دید شکاکانه می‌نگریستند، این طرز فکر در اندیشه‌ی جامعه‌شناختی معاصر روز به روز رواج بیشتری یافت. تعدادی از جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان، مانند مرتون، مالینوفسکی و استارک و بین بریج، با این‌که در بعضی از قسمت‌های نظریه‌ی خود و مدار جامعه‌شناسان کلاسیک بودند، در بحث رابطه‌ی علم و دین تلاش می‌کردند رویکردی آشتی‌جویانه بین علم و دین برقرار کنند؛ یعنی یا علم و دین را دو حوزه‌ی معرفتی متمایز در نظر بگیرند که هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند- مانند مالینوفسکی، استارک و بین بریج- و یا مانند مرتون، علم و دین را مکمل یکدیگر بدانند که در این رابطه‌ی دو سویه، نه‌تنها دین مانعی بر سر راه رشد علم ایجاد نمی‌کند بلکه خود زمینه‌ساز رشد و توسعه‌ی علم می‌شود.

در دیدگاه این جامعه‌شناسان (به غیر از نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت) علم یک وجود واحد تلقی شده است و با این رویکرد کلی نسبت به علم، ارتباط آن با دین بررسی می‌شود. در حالی که علم دارای رشته‌های گوناگون و حوزه‌های مطالعات مختلف است و هر کدام از این رشته‌ها می‌توانند رابطه‌ی متفاوتی با دین داشته باشند. مطمئناً رابطه‌ی دین و فیزیک کاملاً متفاوت است با رابطه‌ی دین و علوم اجتماعی. هم‌چنین این اندیشمندان دین را مانند علم، یک پارچه فرض کرده‌اند و به تنوع ادیان مختلف در دنیا توجهی نداشته‌اند. آن‌ها با رویکردی مسیحی نسبت به دین، سعی می‌کنند تجربه‌ی غرب از دین را به تمام ادیان تعمیم دهند، کما این‌که این مسأله در مورد بسیاری از نظریه‌های دنیوی شدن نیز صادق است. بنابراین وجود چنین رویکرد کلی نسبت به علم و دین، جزو انتقادهای وارد به این جامعه‌شناسان است که فهم پیچیدگی‌های تاریخی ارتباط دین و علم را مشکل می‌کند. از

آنجا که هر دین باید بر اساس اصطلاحات خاص خود مورد بررسی قرار گیرد تا چگونگی ارتباط آن با علم مشخص شود، چنین رویکردهای کلی نسبت به دین و علم، فهم دقیق چگونگی ارتباط این دو حوزه‌ی معرفتی را ناممکن می‌کند. مثلاً مسیحیت مانند بودیسم نیست و تفاوت‌های بین این دو دین به ما در فهم دلیل این‌که چرا علوم طبیعی در بافت مسیحیت، بیشتر از بودیسم گسترش یافته، کمک قابل توجهی می‌کند.

در تحلیل نهایی رابطه‌ی میان علم و دین به نظر می‌رسد که باید آنرا در ارتباط با فرایند دنیوی شدن و نظریات مربوط به آن در بستر مدرنیته در نظر گرفت. با گسترش و پیشرفت علم نوین، به‌عنوان اولین ثمره‌ی عقلانیت- که خود مؤلفه‌ی بنیانی مدرنیته محسوب می‌گردد - مبنای بسیاری از جنبه‌های زندگی انسانی به علم معطوف گردید و با تبیین ابعاد مختلف زندگی بشر توسط علم، دیدگاه‌های دینی در باب جهان هستی در معرض تردید قرار گرفت. در مقابل، آموزه‌های دینی موجود در مسیحیت نیز که در تلاش بود تا پدیده‌های تجربی را بر اساس متون مقدس تبیین نماید، با ناکامی رو به رو گردید. این موارد نوعی تعارض ذاتی میان علم و دین را نشان داد که بر اساس آن، هم‌زمان با رشد و پیشرفت علم، دین به ناگزیر به افول و انحطاط می‌گراید. بر این مبنا نظریه‌پردازان کلاسیک جامعه‌شناسی با مشاهده‌ی روند رو به رشد علم، آن را در تقابل با دین و به‌عنوان زمینه‌ی اساسی دنیوی شدن و پیام‌آور نابودی دین در نظر می‌گرفتند. اینان با تأکید بر فرایند دنیوی شدن، چونان یک روند خطی بازگشت‌ناپذیر برای جوامع بشری و یکسان‌انگاشتن روش، موضوع و غایت علم و دین، بر یک تعارض ذاتی میان این دو حوزه‌ی معرفت انسانی باور داشتند که در نهایت، با سیطره‌ی همه‌جانبه علم و نابودی دین پایان می‌یابد.

اما با گذشت چند قرن از ظهور مدرنیته، در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، بحران‌هایی در دنیای غرب به وقوع پیوست که بحران فقدان معنویت و معنا در صدر آن قرار داشت. این بحران ناشی از نگرش مطلق‌انگارانه و تمامیت‌خواهانه مدرنیته بود. از سوی دیگر، رشد و گسترش تفکرات بنیادگرایی دینی در جوامع مختلف نیز نشانگر توانایی و پویایی ادیان در حفظ و تجدید حیات خود بود و نشان داد که دین همراه با رشد و پیشرفت روزافزون علم، نه‌تنها از عرصه‌ی زندگی اجتماعی محو نشده، بلکه در طرز تلقی انسان‌ها از وجود و ساحت اجتماعی، سیاسی و اخلاقی خودشان جایگاهی والا کسب نموده است. این‌جا بود که گرایش‌هایی مبتنی بر لزوم نوعی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز میان علم و دین در یک چارچوب تکثرگرایانه پدید آمد و نظریه‌پردازان به بازنگری نظریات دنیوی شدن پرداختند که این خود بر آرای جامعه‌شناسان در باب رابطه‌ی علم و دین تأثیر گذاشت و نظریات آنان را از تعارض میان علم و دین به سوی تعامل و هم‌زیستی سوق داد.

یادداشت‌ها

1-Weber	2 – Durkheim	3-Chalmers	4- Aron.R	5-Mackay
6- Michael Foster	7- Comet	8-VOGET	9- Frazer	10- akerman
11-Marx	12- Marcuse	13-Gramsci	14- Korsch	15-Mannheim
16- Goldman	17- Lukacs	18- Habermas	19- Merton	20- Spencer
21- Malinowski	22-Simmel	23- Stark and Bainbrige		

منابع

۱. آرمسترانگ، کارن، (۱۳۸۵)، *تاریخ خدا باوری*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی و بهزاد سالکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. آرون، ریمون، (۱۳۸۲)، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی*، ترجمه باقر پرهام، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. اباذری، یوسف، (۱۳۷۷)، *خرد جامعه شناسی*، تهران: طرح نو.
۴. احمد، اکبر، (۱۳۸۰)، *پست مدرنیسم و اسلام*، ترجمه‌ی فرهاد فرهمندفر، تهران: نشر ثالث.
۵. احمدی، بابک، (۱۳۷۹)، *مارکس و سیاست مدرن*، تهران: نشر مرکز.
۶. باتومور، تام، (۱۳۸۰)، *مکتب فرانکفورت*، ترجمه‌ی حسینعلی نوذری، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
۷. باربور، ایان، (۱۳۶۲)، *علم و دین*، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۸۳)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۹. چالمرز، آلن.ف.، (۱۳۸۴)، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران: سمت.
۱۰. دورکیم، امیل، (۱۳۸۳)، *صور بنیادین حیات دینی*، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
۱۱. سراج زاده، سید حسین، (۱۳۸۳)، *چالش‌های دین و مدرنیته*، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۲. شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۸۱)، *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۱۳. فرهاد پور، مراد، (۱۳۷۱)، «عقل افسرده مجله‌ی فرهنگ»، کتاب دوازدهم.
۱۴. کوزر، لیوئیس، (۱۳۸۰)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ نهم، تهران: انتشارات علمی.
۱۵. گلشنی، مهدی، (۱۳۷۷)، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۶. گلشنی، مهدی، (۱۳۸۱)، *دین و معنویت در قرن بیست و یکم*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. گلوور، دیوید، (۱۳۸۳)، *جامعه‌شناسی معرفت و علم*، ترجمه‌ی شاپور بهیان و همکاران، تهران: انتشارات سمت.
۱۸. گیدنز، آنتونی، (۱۳۸۲)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه‌ی منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۱۹. لارین، خورخه، (۱۳۸۰)، *مفهوم‌ایدئولوژی*، ترجمه‌ی فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات و کتابخانه‌ی تخصصی وزارت امور خارجه.
۲۰. لوکاچ، جورج، (۱۳۷۸)، *تاریخ و آگاهی طبقاتی: پژوهشی در دیالکتیک مارکسیستی*، ترجمه‌ی محمد جعفر پوینده، تهران: تجربه.
۲۱. مولکی، مایکل، (۱۳۸۴)، *علم و جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه‌ی حسین کچویان، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
۲۲. نوذری، حسینعلی، (۱۳۸۴)، *نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت در علوم اجتماعی و انسانی*، تهران: نشر آگه.
۲۳. وبر، ماکس، (۱۳۷۶)، *دانشمند و سیاستمدار*، ترجمه‌ی احمد نقیب زاده، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۴. همیلتون، ملکم، (۱۳۷۷)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: انتشارات تبیان.
25. Bainbrige, William, (2004), "Religion and Science", www.elsevier.com/locate/futures.
26. Eliade, Mircea, (1986), *The Encyclopedia of Religion*, New York: McMillan Publishing Company, Vol. 9 & 10, 15&16.
27. Fenn, R. K., (1969), "Max Weber on the Secular: A Typology". *Review of Religions Research*, No 103.
28. Frazer, James, (1994), *The Collectes Works of James Frazer*, London: Curzon Press.
29. Gioia, Dorothy, (2007), "Scientific Vision and Spiritual Sense: Scientists Attitudes toward Religion, Science and there Own Work", <http://www.proquest.com/>.
30. Gormly, Eric & Macdonald, L., (2001), "Introduction to Science and Religion", in Monahan. Susanne. C(ed), *Sociology of Religion*, New Jersey: Prentice Hall.

31. Harrison, P., (2006), "Science and Religion: Constructing the Boundaries", *Journal of Religion*, Vol 86. No. 1.
32. Lemert, Charles, (1979), "Science and Religion and Secularization", <http://links.jstor.org/sici?sici=0038>.
33. Malinowski, Bronislaw, (1954), *Magic, Religion and Science*, New York: Garden City, Doubleday.
34. Merton, Robert K., (1973), *The Sociology of Science*, Chicago and London: the University of Chicago Press.
35. Oxnam, G. Bromley, (1948), "Religion and Science in Accord", <http://links.jstor.org/sici?sici=0002-7>.
36. Simmel, Georg, (1909), "Essay on Religion", in Monahan Susanne C(ed), *Sociology of Religion*, New Jersey: Prentice Hall, pp.380-382.
37. Spencer, Herbert, (2001), "First Principle", in Monahan. Susanne. C (ed), *Sociology of Religion*, New Jersey: Prentice Hall, pp.382-387.
38. Stark, R. and Bainbrige, W.S., (1985), "Towards a Theory of Religion: Religious Commitment", <http://links.jstor.org/sici?sici=0037-8>.
39. Weber, Max, (1964), *The Sociology of Religion*, Boston: Bacon Press.
40. Weber, Max, (2002), *Classical Sociological Theory*, in Calhoun, C (eds), London: Blackwell Pub.

Archive SID