

جامعه‌شناسی دین

دکتر سارا شریعتی

دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

(این جزوه جامعه‌شناسی دین سارا شریعتی از نیم سال اول ۱۳۸۶ تا ۱۳۹۴ است که با استفاده از پلی‌کپی‌های توزیع شده توسط استاد در هر جلسه و پیاده شدن درس‌ها ی کلاس توسط دانشجویان جمع‌آوری، اضافه و تکمیل شده است و صرفاً جهت استفاده دانشجویان ارشد و دکتری در طول ترم است.)

ویراست سوم

شهریور ۱۳۹۴

فهرست مطالب

بخش اول: کلیات

تعاریف دین * ریشه‌های واژه‌ی «دین» در قرآن * انسان دینی * تاریخچه‌ی «ایده»ی دین * تاریخ یا علوم دینی * گرایشات جدید * چپستی جامعه‌شناسی دین: حوزه‌های مورد مطالعه‌ی جامعه‌شناسی دین / مسائل اصلی / تاریخچه‌ی جامعه‌شناسی دین / دین و جامعه‌شناسان / کتابشناسی منابع فارسی جامعه‌شناسی دین

بخش دوم: دین و جامعه‌شناسان؛ مکاتب مختلف جامعه‌شناسی دین

فصل اول: دین در نوشته‌های مارکس، انگلس و مارکسی‌ها

نکاتی در زندگینامه * متون: نوشته‌های مارکس/نوشته‌های مشترک مارکس و انگلس/نوشته‌های انگلس * مفاهیم اساسی * مسائل * مراجع مارکس در نقد دین * بررسی آثار مارکس * مشارکت‌ها و محدودیت‌های رویکرد مارکس * تفاوت میان مارکس و انگلس * نقدها به بحث مارکس * مارکسی‌ها: سارا کوفمن/ارنست ترولتچ/کارل مانهایم/ارنست بلوخ/آنتونیو گرامشی * بحث: از ایدئولوژی مارکسی تا ایتوس بوردیو

فصل دوم: دین در نوشته‌های ماکس وبر

شرح مختصر زندگی: مقاطع مهم زندگی/چرا وبر به فرانسه راه نیافت؟ * کتابشناسی وبر در مورد دین * مفاهیم اساسی * مسأله‌شناسی: عقلانیت/افسون‌زدایی/دو درک از تئوری سکولاریزاسیون/متدولوژی/تضاد میان دین جادویی و دین اخلاقی * مراجع نظری * بررسی آثار * سایر نکات

فصل سوم: دین در نوشته‌های امیل دورکیم و دورکیمی‌ها

دوره‌های مهم زندگی * کتابشناسی «دین» در آثار دورکیم * مفاهیم اساسی: قدسی و عرفی / وجدان جمعی / غلیان اجتماعی / تعاریف دورکیمی از دین * مسأله‌شناسی: اجماع اجتماعی/اخلاق * مراجع نظری * بررسی آثار * جامعه‌شناسی دین دورکیمی‌ها: دورکیمی‌ها چه کسانی هستند؟/مارسل موس/اجمع‌بندی بحث موس

فصل اول: اسلام و کلاسیک‌های جامعه‌شناسی

الکسیس دوتوکویل: دین همچون یک ضرورت مدنی * توکویل و یادداشت‌هایی در مورد قرآن *
نامه‌های دوتوکویل * نقد نظریات دوتوکویل * وجوه جامعه‌شناختی رویکرد توکویل * معرفی
مقاله‌ی «دین مدنی در آمریکا»ی روبرت بلا * توکویل در ایران: کتابشناسی آثار ترجمه شده
به فارسی توکویل: کتاب‌ها دو توکویل / کتاب‌های درباره‌ی دوتوکویل / مقالاتی درباره‌ی دوتوکویل /
درباره‌ی مترجم آثار توکویل: رحمت‌الله مراغه‌ای * خلاصه‌ی مناظره‌ی تاریخی سید جمال و ارنست
رنان * درباره‌ی کنت دوگوبینو

فصل دوم: از «شرق‌شناسی» تا «اسلام‌شناسی»

سنت فرانسوی شرق‌شناسی * سنت آلمانی شرق‌شناسی * اولین ترجمه‌های قرآن به فرانسه و انگلیسی *
لویی ماسینیون * هانری کرین: از هایدگر تا سهروردی؛ گفتگوی کرین و فیلیپ نمو * ژاک برگ: دعوت
به اندلس * جمع‌بندی بحث شرق‌شناسی: نقد ادوارد سعید به شرق‌شناسان

بخش چهارم: ضمائیم

فصل ضمائیم

نمونه‌ی اسلوب نگارش یک فیش مطالعاتی * الگوهای راهنمای سه‌گانه‌ی نگارش یک فیش
مطالعاتی * طرح درس سال‌های گذشته‌ی جامعه‌شناسی دین: ۹۲/۹۰/۸۹/۸۸ * نمایه‌ی متون
ترجمه‌شده‌ی جامعه‌شناسی دین کلاسیک‌ها: دورکیم/مارکس/زیمل

بخش اول

کلیات

تعاریف دین

آیا "دین" همان "Religion" است؟

کارکرد دین: تعاریف کارکردی^۱

نقد: این تعاریف دربرگیرنده^۲ و فایده گرایند^۳.

ماهیت دین: تعاریف ذات گرایانه^۴.

نقد: این تعاریف حذف کننده^۵ و ثبوت گرایند^۶.

تعاریف ترکیبی: ایمان به واقعیتی فرا تجربی. / اعتقادات / اعمال / اجتماع دینی: کلیسا. امت (تفاوت دین با جادو) / ارجاع به سنت مشروعیت ساز

انواع تقسیم‌بندی‌های ادیان:

✓ ادیان ابتدایی: انیمیسیم / فتیشیسم / توتمیسم. پاکانیسم: بت پرستی. رب النوع.

✓ ادیان باستانی: دین کیهانی میان سنگی. دین مصریان. دین یونان باستان (ناتورالیسم^۷ / انتروپومورفیسم^۸ / پولیتئیسم^۹)

کارکردی. Fonctionnelle; functional

دربرگیرنده. Inclusive

فایده انگاری. Utilitaire; utilitarian

ذات گرایانه. جوهری. Substantive/essentialist

حذف کننده. انحصاری. Exclusiv

ثبوت گرا. Fixiste

naturalisme

Anthropomorphisme

polytheisme

✓ ادیان شرقی: هندوئیسم/ بودیسم/ شیتوئیسم/ کنفوسیونیسیم/ تائوئیسم

✓ ادیان وحیانی: یهودیت/ مسیحیت/ اسلام

تقسیم بندی هانری دروش: ادیان پنهان/ ادیان مرده/ ادیان انشعایی.

رژمی دبره؛ تفکیک دین به عنوان متعلق ایمان/ دین به عنوان متعلق فرهنگ

مفاهیم دین:

امر قدسی، اسطوره، اتوپی، ایمان، باور، رستگاری، الوهیت، امت، مناسک، نماد، تعلق، نهاد....

ریشه‌شناسی واژه «دین» در قرآن

«واژه دین از واژه‌های مهم و اساسی است که مناقشه بر سر معنای آن از مناقشه‌های بسیار مهم حوزه‌های مختلف دین‌پژوهی است. یکی از رویکردهای جدی در تعریف دین رجوع به خود ادیان است تا بررسی شود که خود آنها چه تعریفی از «دین» ارائه می‌دهند و خود را در چه مقامی تعریف می‌کنند. مراجعه به متون مقدس و بویژه قرآن که بر اساس اسناد تاریخی از زمان نزول بر نبی اسلام تغییری در آن بوجود نیامده بخش عمده‌ای از کار است.

در دایرة المعارف‌های عربی بیست معنا برای واژه «دین» ذکر شده است که از حیث ریشه‌شناسی همگی به دو ریشه اصلی این واژه بازمی‌گردند. از این قبیل است معانی جزاء، حساب، مالکیت، حکومت و اجبار در کنار عادت، سیره، ملت و طاعت.

دین از یکطرف ریشه در زبانهای سامی دارد و از سوی دیگر ریشه در زبان‌های ایران باستان و اچال اینجاست که به هردو معنا هم در قرآن آمده است.

۱. دین در اوستا به صورت «دین» به کار رفته که مؤنث و از ریشه «دا» به معنی «شناختن و اندیشیدن» است. این واژه در گاتهای زرتشت به معنای «کیش و آیین، راه و روش و وجدان» بسیار به کار رفته است. مثلاً در کتاب یسناها با عباراتی همچون «دین اهورایی زرتشتی» «دین نیک مزدیسنی» و همینطور اصطلاح «دینداری» مواجه می‌شویم. ۱۲

۲. اما در زبان عبری دین دقیقاً با همین تلفظ و به معنای حساب، قضاوت، قانون، مجازات و داوری به کار رفته است. این واژه در تورات نیز به همین معانی آمده است. ۱۴

Encyclopedia of Islam, New Edition, 1986, Leiden, Bill, V2. P293

^{۱۱} محمدجواد مشکور، فرهنگ تطبیقی زبان عربی با زبانهای سامی و ایرانی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، چاپ اول، ۱۳۵۷، ص ۲۶۱ / محمد معین، برهان قاطع، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ اول ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۹۱۶

^{۱۲} ابراهیم پورداود، یسنا بخشی از کتاب اوستا، انتشارات اساطیر، چاپ اول، ۱۳۸۰، ص ۱۴۸

^{۱۳} برهان قاطع، ص ۹۱۶ / فرهنگ تطبیقی زبان عربی با زبانهای سامی و ایرانی، ذیل واژه دین / سلیمان حبیب، فرهنگ عبری-فارسی، انجمن کلیمیان تهران، چاپ اول، ۱۳۶۰، تهران، ذیل واژه دین

جالب اینجاست که دین در معنای دوم آن در بیست آیه آمده است که همگی در سوره‌های مکی و اکثراً در عبارت «یوم‌الدین» یا «روز جزا» گرد آمده‌اند. مثل آیه «ان‌الدین لواقع: روز جزا قطعاً آمدنی است»^{۱۵} دین در معنی دوم در آیات مدنی قرآن به کار رفته است که از آن جمله است: «هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشکرون»^{۱۶} / «افغیر دین الله یبغون»^{۱۷} / «ان‌الدین عند الله اسلام»^{۱۸} / «پنجمین به نظر می‌رسد که بعد از دعوت فردی و توحیدی رسول خاتم و آغاز مرحله دوم نبوت که استقرار اجتماع دینی و شکل‌گیری مناسبات اجتماعی دینی است، واژه دین نیز تکاملی معنوی را طی می‌کند و در معنای جدید خود که «کیش و آیین» است قرار می‌گیرد.

از نکات مهم درباره این واژه این است که هیچگاه بصورت جمع در قرآن به کار نرفته است. تنها اضافاتی که پذیرفته است «الله و قیمة و صفات حق، خالص و قیمة (به معنی راست و درست)» است. معنای آن چنین است که دین در قرآن یک دین بیشتر نیست که همان دین حق و خالص و قیمة است که نزد خداست و هرکس با دین حق مخالفت می‌کند یا دین حق را تکه تکه کرده و بخشی از آنرا برگرفته است یا دین او بر او مشوش گشته و یا دست در دین الهی برده است و یا به هردلیلی از دین حق برگشته است.

واژه‌های مرتبط با این واژه که عمدتاً نزدیک به آن در همان آیات به کار رفته‌اند، می‌توان به واژه‌های «ملت، شریعت، شیعه» اشاره کرد. «ملت به معنی سنت و عادات زندگی» یک قوم است و در قرآن عباراتی نظیر «ملة ابراهیم، ملة یهود و ملة نصاری» به کار رفته که منظور آیین و سنت آن قوم است. اما کلمه شریعت به آیین خاص پیامبران و راه و روشی که هر پیامبری آورده است اطلاق می‌گردد. دین اعم از شریعت است اما شریعت متکثر است و دین واحد. در واقع دین حق به صورت شریعت‌های گوناگونی بدست انبیاء اولوالعزم در زمانهای گوناگون آمده است تا شریعت پیامبر آخر که اسلام است کلمه «شیعه» هم به معنی جمعیت و گروهی با خط مشترک است که عمدتاً به پیروان شریعت‌ها اطلاق می‌شود و در واقع دربرگیرنده هویت خاص جمعی از انسانها بر مبنای سلوک و آیین ویژه آنهاست.^{۲۱}

دین برای نخستین بار توسط سیسرون به عنوان " امر پرداخت و کیش طبیعی برتر است که امر الوهی می‌نامیم " ^{۲۰} لترم لاتین رولیزیون از ریشه religio به رابطه انسان با خداست. در قرآن اصطلاح دین که معادل رولیزیون قرار می‌دهند، به احکام خداوند ارجاع می‌دهد^{۲۳} در زبان چینی اصطلاح

Gesenius, A Hebrew & English Lexicon, Boston and Newyork, Houghton Meiflin Company, 1906, P

۱۹۲

^{۱۵} ذاریات/۵۱/۶

^{۱۶} توبه/۹/۳۳

^{۱۷} آل عمران/۲/۸۳

^{۱۸} آل عمران/۳/۱۹

^{۱۹} طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، علمی، ۱۳۹۳ قمری، ج ۵، ص ۵۷۵

^{۲۰} مطالب این بخش از کنفرانس کلاسی آقای محمدحسین بادامچیان در کلاس جامعه شناسی دین مقطع ارشد ۱۳۸۹-۹۰ ارائه شد.

^{۲۱} مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰ شمسی

^{۲۲} Cicéron, *De l'invention oratoire*, II, 53 : « Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert ». cf. [Jean Grondin](#) *La Philosophie de la religion*, Paris, PUF, coll.

Que sais-je ?, 2009, p. 66-73

^{۲۳} [Mohammed Ali Amir Moezzi](#) (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffond, coll. Bouquin, Paris, 2007, article « Religion », p. 740-741 ; voir aussi Yvonne Yasbech Haddad, « The conception ot the terme *d'în* in the Qur'an », *Muslim World*, n°64, 1974, p. 114-123

zōng jiào در اوایل قرن بیستم معادل رولیزیون بکار رفت و بیشتر معطوف به آموزه های یک کمونوتی است؛ بودیسم هم به عنوان یک دین شناخته میشود در حالیکه در آن مفهومی به نام الوهیت و خدا غایب است. برخی از بودیسم به عنوان دینی الحادی یا بی خدا نام بردند. ۵۸ها در بودیسم اساساً بحث خدا یا بی خدایی مطرح نیست و به عنوان راه میانه شناخته شده است. و برخی حتی از امکان سخن گفتن از بودیسم به عنوان تصور خدا به عنوان واقعیت غایی، امر مطلق، یا نیروانا.

دین یک واژه فارسی است که به عربی راه یافته است. در سانسکریت و گاتها و دیگر بخش‌های اوستا مکرر واژه «دئنا» آمده دین در گاتها به معانی مختلف کیش، خصایص روحی، تشخیص معنوی و وجدان بکار رفته است و بمعنی اخیر دین یکی از قوای پنجگانه باطن انسان است. واژه‌های دین از واژه اوستایی دئنا ریشه می‌گیرد. خود واژه دئنا به ریشه کارواژه «دا» به معنی اندیشیدن و شناختن می‌رسد. در اوستا واژه دئنا به معنی دین و نیز نیروی ایزدی بازشناسی نیک از بد گزارش شده است. در زبان اوستایی و نیز پارسی میانه به همکردها (ترکیب‌ها) بی گوناگونی از این واژه بر میخوریم مانند: دین آگاهی، دین برداری (نمایش دینی)، دینکرد (کردار دینی)، دین یشت (نام شانزدهمین یشت از یشت‌های بیست و یک گانه اوستا) و جز اینها. البته نظریه دیگری نیز می‌گوید که از واژه دئنا گرفته شده است که به معنای وجدان است. عبدالحسین زرین کوب در کتاب قلمروی وجدان در مورد دین بحثی می‌کند که دین در اصل همان وجدان انسان‌ها است.

برج بابلی تصویر بخشی از سفر تکوین است در تورات زمانی که زمین تنها یک زبان داشت و کلماتی واحد.

در قرن ۱۸ با لاک و هیوم تفکیک میان دین طبیعی و دین پوزیتیو. یعنی دینی که باید بر اساس خرد انسانی باشد و دینی که بر اساس مشاهده بدست می‌آید. در قرن ۱۹ فلسفه ی دین با کانت، هگل و شلایر ماخر. که مارکس و الهیات مسیحی را تحت تاثیر قرار داد. اصطلاح سانسکریت دارما، هم به معنای ایمان، هم قانون و هم دین. اما سینوگرام sinogramme یا زونگ ججیایو، zōng jiào بیشتر معادل آموزش است. در چین این کلمه معادل پنج دین است: بودیسم و تائوئیسم و اسلام و پروتستانتیسم و کاتولیسیسم.

تعریف دورکیم: نظام همبسته باورها و اعمال. و بر: نظام مند کردن زندگی در جهانی که امر غیر عقلانی همواره حاضر است. دین پاسخی به نیازهای جامعه است. نفی جادو به عنوان تکنیک رستگاری در نتیجه ی عقلانی شدن. این هقلانی شدن میتواند هم به افسون زدایی بیانجامد هم به رفلو امر دینی در امر غیر عقلانی. دورکیم به آنچه ادیان پیشنهاد میکنند تا باور کنیم و بر بیشتر به امر قابل مشاهده تکیه میکند و اعمال اجتماعی.

در ۱۹۸۷، ارویو له ژه مقاله ای دارد تحت عنوان: آیا باید دین را تعریف کرد؟. مشکل محدودیت تعاریفی است که در جامعه شناسی دین وجود دارد یا امکان ارائه تعریفی جدید در دین. اسمیت می‌گوید این اصطلاح ابداع شده توسط محققان برای نیازشان به تحقیق.

^{۱۶} Vincent Goossaert, « L'invention des « religions » en Chine moderne » in Anne Cheng (dir.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, folio essais 486, 2007, p. 188

^{۱۷} Danièle Hervieu-Leger, *Faut-il définir la religion ?* [archive], Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse, in Archives des sciences sociales des religions. N. 63, janvier-mars 1987, p. 11-30. ^{۱۸} nri Arvon, *Le Bouddhisme*, PUF, coll. Quadrige, 2005

انسان دینی

Homo religiosus

رودلف اتو^{۲۴}

Rudolf Otto (1869-1937)

فیلسوف، شرق‌شناس و مورخ آلمانی

برخی متون منتشرشده به فارسی:

- «مفهوم امر قدسی» ترجمه‌ی همایون همتی (۱۳۸۰)

مثاله و فیلسوف لوتری؛ شرق‌شناس (متخصص هند). مورخ ادیان. نویسنده‌ی امر قدسی.

امر مینوی. الهی. اراده. قدرت و مشیت الهی... همچون ذات دین. وجه ثابت همه ادیان.

ایمان همچون پدیده‌ی خودزا؛ *sui generis*

انسان طبیعی / انسانی که در روح است، کاشف "عنصری با کیفیتی مطلق است که از همه‌ی آنچه ما عقلانی می‌نامیم، می‌گریزد... و سازنده‌ی چیزی وصف‌ناپذیر است" ص ۱۹. امر الهی.

▪ اولین مرحله: حس تعلق

▪ دومین مرحله: جلال. *tremendum*.

▪ سومین مرحله: امر مینوی / الهی همچون "چیزی کاملاً دیگر"

▪ چهارمین مرحله: جمال. *fascinosum* تجربه‌ی دینی.

"ریشه‌های خاص غیر عقلانیتی که در دین وجود دارد، در اعماق روح انسانی، پنهان است."^{۲۵}

مفاهیم:

«numineux» *mysterium tremendum* / *mysterium fascinosum*

^{۲۴}Rudolf Otto; 1869 - 1937

^{۲۵}Das Heilige / le sacre/ 1917

G. Van der Leeuw (1890-1950)

روحانی پروتستان و مورخ هلندی

روحانی (پاستور) هلندی. استاد تاریخ ادیان. نویسنده: مقدمه ای بر پدیدارشناسی دین. ۱۹۲۵.

دین دو وجه دارد:

➤ وجه رازآمیز

➤ وجه تجربه‌ی زیستی انسان.

انسان در برابر وجود یا چیزی قرار می‌گیرد که خارق العاده است. انسان به این موجود نامی داده است: ملانزی‌ها به آن **مانا** می‌گویند. سیوها به آن **واکاندا**. ایروکوا به آن **اوراندا** می‌گویند و اعراب به آن **برکت**. و چینی‌ها **تائو**. انسان این قدرت را در عمل دیده و این که چگونه اشخاص و اشیایی که با آن برخورد می‌کنند را متأثر/مبتلا کرده است. انسان چیزها یا موجوداتی را که با این قدرت برخورد داشته اند را مقدس می‌نامد: درخت یا سنگ مقدس. آب یا آتش مقدس. یا اشخاص... انسان دینی انسانی است که به حضور نیرویی به نام **امر قدسی** اعتقاد دارد و رفتارش را بر مبنای آن تنظیم می‌کند.^۳

^۲G. Van der Leeuw 1890-1950

^۳*La phenomonologie des religion. La religion dans son essence et ses manifestations.* Trad. J. Marty. Payot. Paris. 1948.

Mircea Eliade (1907 – 1986)

مورخ تاریخ ادیان و فیلسوف رومانیایی

برخی متون منتشرشده به فارسی:

- ۱- «آیین‌ها و نمادهای آشناسازی: رازهای زادن و دوباره زادن» ترجمه‌ی نصرالله زنگویی (۱۳۶۸)
- ۲- «دین پژوهی» ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرم‌شاهی (۱۳۷۲) و عبدالرحیم گواهی (۱۳۹۰)
- ۳- «فرهنگ و دین: برگزیده‌ی مقالات دایره‌المعارف دین» ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرم‌شاهی (۱۳۷۴)
- ۴- «مقدس و نامقدس» ترجمه‌ی نصرالله زنگویی (۱۳۷۵) // بهزاد سالکی (۱۳۸۸)
- ۵- «رساله در تاریخ ادیان» ترجمه‌ی جلال ستاری (۱۳۷۶)
- ۶- «اسطوره‌ی بازگشت جاودانه» ترجمه‌ی بهمن سرکاراتی (۱۳۷۸)
- ۷- «اسطوره، رؤیا، راز» ترجمه‌ی رویا منجم (۱۳۸۱)
- ۸- «از جادو در مان‌نگران تا اسلام» ترجمه‌ی مانی صالحی علامه (۱۳۸۲)
- ۹- «فرجام‌شناسی از دیدگاه ادیان» ترجمه‌ی سمن میرزایی (۱۳۸۳)
- ۱۰- «قرع و انبیق» ترجمه‌ی مینا غروی‌ان (۱۳۸۶)
- ۱۱- «چشم‌اندازهای اسطوره» ترجمه‌ی جلال ستاری (۱۳۸۶)
- ۱۲- «متون مقدس بنیادین از سراسر جهان» ترجمه‌ی مانی صالحی علامه (۱۳۸۷)
- ۱۳- «تصاویر و نمادها» ترجمه‌ی محمدکاظم مهاجری (۱۳۸۸)
- ۱۴- «شم‌نیسیم: فنون کهن خلسه» ترجمه‌ی محمدکاظم مهاجری (۱۳۸۸)
- ۱۵- «اسطوره و آیین از روزگار باستان تا امروز» ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور (۱۳۸۸)
- ۱۶- «یوگای پانتجلی: فلسفه‌ی یوگا» ترجمه‌ی علی صادقی شهپر (۱۳۸۹)
- ۱۷- «افسانه و واقعیت» ترجمه‌ی نصرالله زنگویی (۱۳۶۷) و مانی صالحی علامه (۱۳۹۰)
- ۱۸- «هنر اسرار‌آمیز» ترجمه‌ی مینا غروی‌ان (۱۳۹۱)
- ۱۹- «آیین‌ها و نمادهای تشریف: اسرار تولد و تولد دوباره» ترجمه‌ی مانی صالحی علامه (۱۳۹۲)

و همچنین:

- ۲۰- «جوانی بدون جوانی» ترجمه‌ی رضا دهقان (۱۳۸۹)
- ۲۱- «یک مرد، دوازده هزار رأس گاو» ترجمه‌ی محمدعلی صوتی (۱۳۸۰)

رو به رو می بینیم - تجلی چیزی که کاملاً دیگر است - واقعیتی که به جهان ما تعلق ندارد، در چیزهایی که بخش و قسمتی از همین جهان طبیعی یا دنیوی است»^{۳۲}.

Hierophanie: تجلی امر قدسی. همگونی ساختار این تجلی، ناهمگونی از نظر اشکال ظهور: مناسک. اساطیر. نمادها. حیوانات. گیاهان. انسانها. اشیا.

Theophanie: تجلی خدا در مسیح.

انسان دینی: شاهد/ پیام آور. Phenemenologue/hermeneute

«انسان مدرن، که بنیاداً سکولار شده است، خود را بی خدا، غیر مذهبی یا بی تفاوت می پندارد. اما اشتباه میکند. او هنوز نتوانسته است، انسان مذهبی *Homo religiosus* درون خود را حذف کند. او فقط انسان مسیحی را *christianus* [اگر به راستی مسیحی بوده] حذف کرده است. این بدین معناست که او بی آنکه خود بداند، همچنان «*païen*» است. در عین حال ناتوانی اش در حذف انسان مذهبی، نشانگر چیز دیگری هم هست: جامعه ی غیر مذهبی هنوز وجود ندارد، من به نوبه ی خود فکر میکنم که هرگز نمی تواند وجود داشته باشد و حتی اگر تحقق یابد، با گذر چند نسل رو به زوال می رود، از کسلی، از ضعف اعصاب یا با یک خودکشی دسته جمعی!»

- مباحث حول لغت شناسی دین: RELIGION

کلمه لاتین: از افعال: پیوند زدن. پیوند مجدد. *ligare, religare: religio*

سیسرون:

legere, از *Religio*

از *religere*

به معنای برداشت کردن. جمع کردن. یا برداشت مجدد. کشت.

بسیاری از منابع بر ترجمه ناپذیر بودن اصطلاح رولژیون تکیه می کنند. به نسبت امر قدسی که قابل ترجمه است.

- در جوامع قدیم: جدایی ناپذیری امر قدسی/ امر اجتماعی

Sacralite /Sociabilite

- در این جوامع یک دین مشخص حاکم نیست بلکه ساخت اجتماعی با امر دینی درآمیخته است. در نتیجه می توان فت که با خاص شدن دین و نهادینه شدنش است که دین به تدریج به حاشیه رانده می شود. زمانی که یک دین مشخص با نهاد خاص خود شکل می گیرد. این فرایند امر قدسی را محصور و محدود می کند. در نتیجه این فرایند، دین به تدری مساله ی وجدان فردی شد و نه زندگی جمعی و انتظام اجتماعی.

Sacre residuel

- دو چیز اما حذف نشدنی بود: مناسک به معنای رفتار نمادین و باورها به معنای مجموعه ارزشها.

- از نظر دورکیم: دین همواره از دینامیسم اجتماعی تغذیه می کند در نتیجه با تضعیف دین، این جامعه است که تضعیف می شود. از نظر وی، دین کارکرد نظریه پردازانه^{۳۳} را از دست می دهد اما با این وجود علم نمی تواند دین را نفی کند چون: "علم چگونه می تواند منکر یک واقعیت شود؟".

^{۳۳} الیاده. اسطوره، راز، روایا. ص ۱۲۱

دو تئوری: مارسل گوشه و خروج دین / رژی دوبره

یک گزارش از دین: جغرافیا و جمعیت.

تئوری غالب: از زوال دین تا بازترکیب امر دینی.

دو چهره ی دین: معنویت گرای بی شکل و بنیادگرایی.

آیا بنیادگرایی را می توان با بازگشت امر دینی توضیح داد؟

معنویت گرای چه کارکردهایی برای دین باقی می گذارد و چه کاستی هایی دارد؟

مساله ی هویت ها و جهانی شدن.

دو دیدگاه: دوبره و گوشه.

دوبره: خدا، خط سیر / تاریخ امر جاودانه (اترنل) در غرب ۲۰۰۳. آتش فدسی. کارکرد امر دینی ۲۰۰۳.

مارسل گوشه: افسون زدایی از جهان. تاریخ سیاسی دین. ۱۹۸۵. / دین در دمکراسی. مسیر لائیسیتته. ۲۰۰۱.

از سال های ۱۹۸۰، رژی دوبره، می گوید در هر کمونته ی سیاسی یک "نقطه غیبت" وجود دارد. یک "سوراخ بنیانگذار" که "تکمیل نشدگی، ناکامل بودن" وجود شناختی را شاخص میکند و در عین حال وحدت و انسجام آن را تضمین میکند. در جهانی که کمونیون را به کمونیکاسیون تقلیل میدهد. و امر سمبلیک را به امر اطلاعاتی می بایست فدسی نهادهای سکولار مقل جمهوری و لائیسیتته و مدرسه و موزه و مرز... را فراخواند.

از نظر گوشه، شرط ظهور دمکراسی به عنوان جامعه خودمختاری فردی و جمعی، افسون زدایی از جهان و خروج دین است. اما از نظر وی نهادهای عمومی که وارث مجموعه ی الهیاتی-سیاسی هستند، دارند کم رنگ می شوند. چرا؟ چون دین کانون نوع دوستی و دگر دوستی بوده است و بر اساس آن بوده که خودمختاری امر سیاسی ممکن می شده است. اما امروز در برابر فردگرایی رو به رشد و جهانی شدن بازار، این نهادها دارند نقش خود را از دست می دهند. اگر ما بخواهیم قدرت تصمیم گیری جمعی دموس را حفظ کنیم، می بایست به شکل پاراداکسیکالی ماتریس جاودانه ی تعلق را نه در برابر خدا بلکه در برابر خود نهاد حفظ کنیم. به عبارت دیگر، خودمختاری-سالاری ممکن نیست جز تحت لوای سازشی با دگرسالاری (هترونومی). این تنها امیدی است که باهت میشود اصل اومانیزاسیون به جریانی ضد اومانیزاسیون بدل نشود.

رژی دوبره: مارسل گوشه باید سفر کند. سفر نرون ها را روغن کاری می کند. می گوید: زندگی یک مفهوم کم است، وجودهای انسانی کامل است. امر فدسی یک انتزاع است اما مکان های فدسی کاربردی است. نمی توان در مفره ی سرباز گمنام تخم مرغ پخت یا در سردر آشپز کپری باز کرد! هر کمونته ی انسانی چه مذهبی چه بی خدا، ساکریلز، و توعین به مفدسات دارد که باعث می شود شما را محکوم کنند. در هر کشور و شهری، یک نقطه ی رفانس اسطوره ای هست. یک واقعه، فهران یا اسطوره بنیانگذر که هویت بخش است. من از این تنوع و متغیرها مکان های فدسی عکس گرفته ام تا امر نامتغیر را نشان دهم.

امر فدسی به نسبت دین امر پیشینی است. دین یک کلمه لاتین است که ترجمه ی چینی ندارد. نه در عبری نه در فارسی نه در یونانی. برای ما دین خداست و متن و کلیسا و باورهایی که بعد آمدند. در عصر سمگی دین نبود اما امر فدسی بود. و وقتی دین می رود امر فدسی می ماند چون این چیز است که به افراد اجازه میدهد با هم زندگی کنند. با سکولار شدن ما از امر فدسی دور نمی شویم.

پیامبر، پدر وطن، مفره، دیوار یا کوه... همه از یک اسطوره یا تاریخ اسطوره ای حرف میزنند. از آن گریزی نیست. گوشه می گوید جهان ما جهان خروج از دین است اما جهان ما کجاست؟

در افریقا، امر نبوی سازنده ی و استحکام بخش امر سیاسی است. در بسیاری از کشورهای اسلامی انتخابات در شرایط آزاد به پیروزی اسلام گراها می انجامد. در امریکا، اواما توسط دو پاسور تقدیس میشود برای اطمینان بیشتر! در چین کنفوسیونیسیم از پایین در حال تولد دوباره است. هند سرزمین ادیان است... شوخی نکنیم! کجا دین در حال خروج است؟ بله! در دماغه ی کاتولیک اسیا، دن کامیلو، در حال خروج است اما اینجا دینامیک ترین بخش جهان نیست!

نیاز به فدسی مساله ی فرد نیست، مساله ی گروه است. ایا اسرائیلی بدون تورات هست؟ جهان عرب بدون فدان؟ هنر بدون ماهاباراتا؟ کیش اتنا ست که اتن را زنده نگه میدارد. این کیش سقراط را کشت. برای ساخت سینه نیازمند ساکرا لیته هستیم.

والری می گوید دو چیز جهان را تهدید میکند: نظم و بی نظمی. من هم می گویم دو چیز جامعه را تهدید میکند. فرد-من و ما. در فرانسه این من است اما در امریکا نه چون

One nation under god.

از ۱۹۷۰ تا ۱۹۶۸ من ملی در فرانسع تقدس یافت. فدسی شد. از آن زمان دیگر من سیاسی و ملی از هم گسیخته. مولکول از اتم های سازنده اش رها شده است و هر فردی به نحوی جوری خود را می سازد. برای باهم بودن نیازمند تعلق هستیم.

در اتوبی لیبرال کارت اعتباری جانشین کارت ملی شده. پایان اسطوره های بنیانگذار. هر چه یک کشور را با کاکاکولا عرف کنید بیشتر مولد ایت الله میشود. جهان تکنیک و اقتصادی شباهت میسازد و ناسازگاری. باید دوباره به امر فدسی اندیشید. حفوف بشر شده دین جدید غرب و بازوی مسلح ایدئولوژیکش. ما حف داشتیم در برابر مای نژادی هیتلری و مای طبقاتی... اما بشری ساختیم که نه زبان دارد نه حافظه و فرزند کسی هم نیست. نتیجه اش حمله ی امریکا به افغانستان و مقل ناپلئون که می خواست اسپانیا را مدرنیزه کند و انداختنش بیرون. همه ی انسانها فرار نیست در اخر تاریخ بر اعلامیه جهانی حقوق بشر قسم بخورند. لحظه ی برادری. اولین شکل برادری که پیدا کردم در انقلاب بود و انترناسیونال بود. یک خانواده بود. اما خانواده ی من نبود. خانواده ی ناسیونالیسم لاتین و امریکایی بود. زیر پرچک سرخ. اما به راحتی از شر اتنوس نمی شود خلاص شد. از شر کمونوته های حافظه. این کمونوته ها را نباید ایدالیزه کرد اما فراموشش هم نباید کرد.

نوستالزی یک حس انقلابی است. محافظه کارها نوستالزیک نیستند. نیروی فعال تاریخ از نوستالزی شکل می گیرد. سیونیسیم بازگشت به سیون. چه گوارا. بولیوی. اواما و لینکن.

افسون زدایی نمی شود چون همیشه تخیل نقش دارد. افسون زدایی گذار از افسون زدایی یکی به افسون گری یکی دیگر است. برای اینکه دوباره برادری بیاید ما به جنگ نیاز نداریم اما به مواجهه نیاز داریم. این هزینه ی ساخت ماست.

تاریخچه "ایده" دین

ایده (ideé) دین چگونه شکل گرفت؟

Ideé یا concept از ریشه concevoir به معنای تکوین، نطفه بستن

ترجمه شده است به مفهوم، ایده، فکر، روح اندیشه گر، آرمان، مُثُل (در معنای افلاطونی)، دیدار

ایده، معادل فکر نیست، به آرمان نزدیک تر است. در ایده با تقلیل بار اندیشه و افزایش بار حسی-عاطفی مواجهیم.

وقتی می‌گوییم "ایده" دین چگونه شکل گرفت یعنی ایده دین نسبت به دین یک امر پسینی است؛ یعنی دین به طور طبیعی وجود داشته است ولی ایده آن امر متأخرتری است. در واقع دین در ابتدا به شکل امروزی اندیشیده نمی‌شده است. در دوران پیشین دین همان زندگی بوده است؛ بخش جدا و قابل تفکیک آن نبوده است.

دین در فرهنگ سمعی= امر قدسی (در نزد دورکیم و دورکیمی‌ها اهمیت دارد، در نگاه دورکیم امر قدسی یعنی امر جمعی) در فرهنگ اسلامی به این معنا به کار نمی‌رود.

ر.ک. مقاله religion در دیکسیونر ادیان

*تاریخچه ایده دین:

در بحث تاریخی غالباً تاریخ را به ۴ بخش تقسیم می‌کنند.



*تاریخ‌ها محدودی است.

پس ما هم تاریخچه ایده دین را در این چهار بازه زمانی بررسی می‌کنیم:

دوران باستان:

منظور از دوران باستان، یونان و روم باستان است.

یونان: نقطه عزیمت غرب

۱- یک ایده ای به وجود می آید به نام **Divinité** (ترجمه شده است به الوهیت، رب النوع گری)

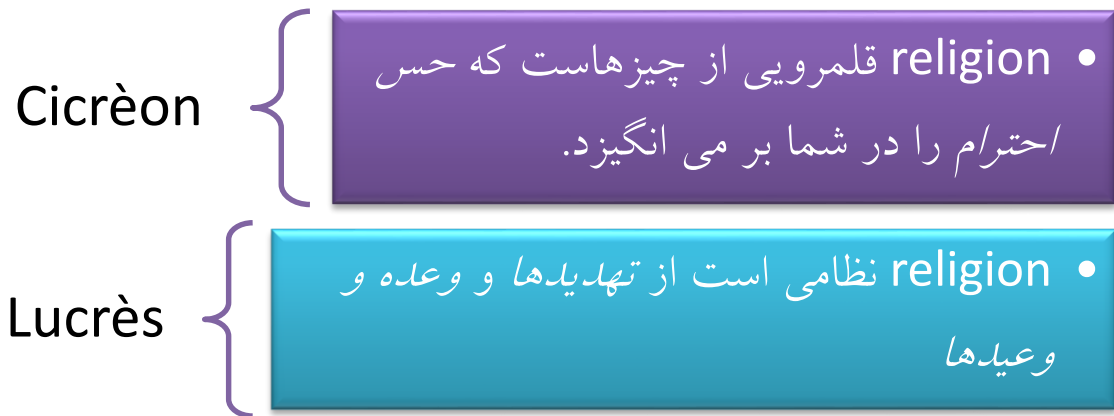
یک نوع polytheisme (poly به معنای چند، thei از ریشه theo به معنای خدا در کل به معنای چندخدایی/ شرک)

خدایان با بشر تعامل داشتند، آن قدر به بشر نزدیک بودند که می توانستند با بشر ازدواج کنند: تیتان ها: پدرخدا، مادرشیر مثل پرومته، آنقدر به بشر نزدیک بودند که مثل انسان ها فریب می خوردند.

۲- سه قرن بعد: نوعی نظام **واسطه گری** به وجود آمد: اعتقاد به وجود واسطه میان خدایان و انسان ها. برخی انسان ها می توانستند با خدایان ارتباط برقرار کنند.

خدایان به بالاترین قسمت ها عروج کردند: در آسمان، در بالای تپه ها، کوه ها. برای دسترسی به آنها باید به بالاترین نقطه ممکن رفت: داستان برج بابل.
*ایده خدایان همیشه در یونان وجود داشته است ولی رابطه آنها با انسان ها متغیر بوده است.

روم: ایده religion (از lian به معنای پیوند)



قرون وسطی:

پیوند ایده religion با امپراطوری روم

در ادامه مسیحی شدن روم ایده امپریال (imperial) ایجاد می شود: هم به معنای امپراطوری هم به معنای جهان شمولی، فراگیری.

استفاده از این ایده برای برقراری نظم عمومی

در اینجا سه ایده هم زمان شکل می گیرد:

الف) **دین = نظم عمومی** - اصلا ایده امپریال یک ایده سیاسی- اجتماعی است. (یا واژه catholic که به معنای جهانی است) از دین برای برقراری نظم بهره جسته می شد- قابل بررسی در کار وبر.

*این ایده در حال حاضر بیش از همه افت کرده است چرا که دین و دولت از هم جدا شده اند.

ب) **ایده عارفانه:** دین به منزله امر خصوصی و فردی. به دنبال آرامش روح است، به دنبال نظم فردی بدون هیچ گونه زیست جمعی. دارای نسبت دوگانه با دنیا

پ) **ایده رهبانیت (Monastique):** بدون هیچ گونه پیوندی با دنیا. این ایده کلید فهم وبر است؛ آنجا که از "دین داری ذوق محور" سخن می گوید: منظور از دیندار ذوق محور کسانی است که کار و بارشان فقط دین است، کسانی که خود را وقف دین می کنند.

در قرون وسطی است که تمایز یافتگی ایجاد می شود: شکل گیری "مکانهای" مقدس (مثل امپراطوری مقدس روم)، شکل گیری "روزهای خاص" عبادت (مثل یکشنبه ها)

بعد از شکل گیری دولت-ملتها پدیده دینی تبدیل می شود به یک پدیده تمدنی. وقتی از اروپا سخن به میان می آید منظور دین مسیحی نیست، تمدن مسیحی است.

اصلاحات کالون و اصلاحات کلیسای انگلیکن دین را به امر دینی تبدیل می کند.

دوران مدرن:

از رنسانس (قرن ۱۶)

شکل گیری isme ها

در قرن ۱۸ وضعیت سه کشور قدرتمند اروپایی بدین گونه بود:

انگلیس: انطباق کامل دین و تمدن (شاید به خاطر رفرم کلیسای انگلیسی)

فرانسه: تقابل دین و تمدن

آلمان: واژه تمدن در اینجا مطرح نیست، واژه فرهنگ (kulture) مطرح است.

در عصر روشنگری دین در تقابل با خرد بود.

در دروان رنسانس دین در تقابل با علم بود.

از هگل به بعد فلسفه دین مطرح می شود

از قرن ۱۸-۱۹ به بعد اندیشه دین بیان می شود

از وقتی که نهاد دین به وجود می آید سایر امور غیردینی می شوند. قبلا همه جا مقدس و دینی بود، در اینجا تنها یک منطقه خاص (کلیسا برای مثال) دینی است.

شکل گیری معنویت گرایی های جدید، فردگرایی دینی، بنیادگرایی، جریانات شورمندانه

تاریخ یا علوم دینی:

الگوی فرانسوی: تاریخ یا تاریخ تطبیقی ادیان / الگوی آلمانی: Religionswissenschaft

۱. تئوری تکامل گرا ۱۸۵۹ اشاعه گرا تحول تدریجی یا انتقال از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر. تکیه بر مردم شناسی. تایلور. فرهنگ بدوی ۱۸۷۱

۲. تئوری وحی گرا ۱۸۷۱ تنش همه ادیان یک دین وحیانی است. مکتب وین. اشمیت. ۱۸۸۱ تکیه بر سنت دینی.

۳. رویکرد پدیدارشناسانه ۱۹۰۶ کلهم از سنت آلمانی. در واکنش به پوزیتیویسم قرن گذشته. تکیه بر تقلیل ناپذیری تجربه دینی. اتو. واندرلو. الیاد.

۴. روان‌پیمان مکانیز پسیشیک روح انسان. یونگ.

در حال حاضر، توجه کمتری به جستجوی ریشه ها و مبنای دین می شود بلکه توجه بیشتر بر آن چیز است که یک فرهنگ را از فرهنگ دیگر تمایز می کند. مثلا در کار مالینوفسکی. و کارکردگرایی ای که در انسانشناسی انگلیسی جایگزین تحول گرایی شد. معنای امر دینی را در کارکردی که این امر در مجموعه فرهنگی ایفا می کند، جستجو کردند. ساختار گرایی. کارل لوی استروس: "انسانشناسی ساختاری" توجه در اینجا به ساختارهاییست که امور مشخص را سازماندهی می کنند. دیگر امور را با هم مقایسه نمی کنند بلکه ساختارها را مقایسه می کنند.

دین همچون امر فرهنگی:

مشکل در ادیان جهانگشاییست که فراتر از فرهنگهای خاص و دوره های تاریخی و جوامع انسانی، عمومیت می یابند. اما در عین حال که جهانشمولند، اما با محدودیتهایی برای گسترش خود روبرو شدند. در برخی از مناطق گسترش یافتند و در برخی خیر. مثلا اسلام به جایی رفت که فتوحات بود یا بودیسم از به چین و ژاپن رفت. دین را نمی توان از فرهنگ میزبان و میهمان جدا کرد. آنکه حامل دین است و آن که آن دین را می پذیرد.

Dario Sabbatucci. Etudes religieuses. E.U

Evolutionism

Diffusionnisme

Culture primitive

Revelationisme

Schmidt

Phenomenology

psychologism

anthropologie structurale

گرایش‌های جدید

برای انسان مدرن، خدا دیگر تنها توضیح غیر قابل اجتناب نیست. خدا دیگر جایگاهش را در امر روزمره ندارد. خدا دیگر مرجع در همه حوزه‌های معرفت نیست. رشد علوم، فرد گرایی، سکولاریزاسیون، راسیونالیزاسیون، شهرنشینی، جایگاه دین سنتی را تنگ کرده است. اما نیاز به امر غیر عقلانی، به امر قدسی، به افسون مجدد، همچنان حاضر است.

سکولاریزاسیون. به قرن دادن. به دنیا دادن. انتقال اموال کلیسا به حوزه عمومی.

جان سومرویل^{۴۳} نقش کاربرد سکولاریزاسیون را در ادبیات علمی تفکیک میکند:

۱. زمانیکه از ساختارهای کلان اجتماعی صحبت میکنیم سکولاریزاسیون به معنا تفاوت گذاری است. فرایندی که در طی آن وجوه مختلف اقتصادی، سیاسی، ثانوی، اخلاقی... جامعه از یکدیگر متمایز و تفکیک می شوند.

۲. وقتی از نهادهای فردی سخن می‌گوییم سکولاریزاسیون می‌تواند به معنای انتقال یک دین به یک نهاد سکولار باشد. مثلاً دانشگاه هاروارد که یک نهاد دینی بود و الان یک نهاد عرفیست.

۳. وقتی از فعالیت صحبت می‌کنیم، سکولاریزاسیون به انتقال نوعی از فعالیتها از حوزه دینی به حوزه سکولار است مثلاً فعالیتها ی خیریه.

۴. در زمینه دینی و ذهنیات و دغدغه‌های فکری، سکولاریزاسیون به تبدیل دغدغه‌های فرجامین انسان در خصوص رستگاری، به دغدغه‌های دنیوی ارجاع میدهد. مثلاً اینکه نتایج دنیوی کار برایمان مهم است و نه تبعات اخروی آن. رفتن به سوی سبک زندگی دنیوی.

۵. در سطح جمعیتی، زوال و عقب نشینی دین از بخش‌های معمی از جامعه. و نه تفاوت گذاری حوزه‌ها.

۶. وقتی از دین حرف میزنیم، سکولاریزاسیون مربوط به کل دین می‌شود و نه یک دین مشخص.

تاریخ این فرایند:

سه دوره ی مشخص سکولاریزاسیون اموال کلیسا:

۱. رفرم پروتستان در قرن ۱۶.

۲. دوره ی انقلاب فرانسه.

۳. در پایان قرن ۱۹ در فرانسه قانون ۱۹۰۵: لائیسیتته: تفکیک کلیسا و دولت.

مفهوم سکولاریزاسیون در فلسفه:

در فلسفه سیاسی المان قرن بیستم: کارل اشمیت. کارل لویت. (تاریخ رستگاری/نجات)^{۴۴} هانس بلومبرگ. (مشروعیت عصر جدید)^{۴۵}

^{۴۳}John Sommerville C. J. "Secular Society Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term Secularization. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 (2):249-53. (1998)

^{۴۴}différenciation

در عهد جدید. سنت پل. وجه سکولام. وجه دنیوی حیات انسانی با وجه گناهکار او.

saeculum, le siècle grec aiôn, Romains, 12, 2

اصطلاح بازگشت به قرن یعنی بازگشت به جهان پروفان. سکولاریزاسیون در اینجا با لائیسزاسیون یکی می شود به این معنا که فرایندی که در طی آن محتوای الهیاتی به نفع سبک های جدید زندگی سکولار بدون هیچ ارجاعی به امر قدسی کنار می رود. سکولاریزاسیون به فرایند مرئی و قابل روئیت اشاره دارد که از پایان قرون وسطی آغاز شده و در طی آن فعالیت های انسانی که با حوزه ی دینی وابسته بودند مثل هنر و اخلاق و سیاست از هر گونه ارجاعی به امر قدسی یا امر استعلایی قطع ارتباط میکنند. سکولاریزاسیون بهنج معنای امروزی به فرایندی ارجاع میدهد که خود را با خود و نه با امر استعلایی توضیح میدهند و تعریف میکنند. امر ایمنانت.

در جامعه شناسی سکولاریزاسیون به فرایند کاهش تاثیر ادیان در جامعه اشاره دارد. وبر این فرایند را در متن افسون زدایی و عقلانی سازی جهان توضیح می دهد.

کارل اشمیت: همه مفاهیم تئوری مدرن دولت مفاهیم الهیاتی سکولاریزه هستند. (الهیات سیاسی ۱۹۲۲)^{۴۶}

کلیسا: اوانژلیزاسیون جدیداز زمان ژان پل II. اخیرا رویکرد جدید به سکولاریزاسیون. برخی از متالمان ان را شرط ایمان میدانند. مثل ژان باتیست متز. بوبرو^{۴۷} سکولاریزاسیون وجوه مثبت دارد. پیوست به مسیحیت دیگر در نتیجه ی یک کنفرمیسم اجتماعی نیست بلکه یک انتخاب شخصی است.

– مهمترین آثار در خصوص سکولاریزاسیون

۱. Herberg, Protestant-catholique-jew (1955)
2. Pfautz, The sociology of secularization (1955)
۳. Luckmann, Neuere schriften zur religionssoziologie (1960)
4. sabino Acquaviva, Lecclisi del sacronella civilta industriale. milan (1961)
۵. Talcott Parsons, Christianity and modern Industrial society (1963)
۶. Le bras, Déchristianisation, mot fallacieux (1963)
۷. Harvey Cox, The Secular City (1965)

*Karl Löwith, *Histoire et salut*, Gallimard, 2002

*Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps Modernes*, Gallimard, 1999

*Carl Schmitt, *Théologie politique*, Gallimard, 1988.

*Jean Baubérot : « Benoît XVI oublie l'aspect positif de la sécularisation », *La Croix*

۸. Lubbe, Sakularisierung (1965)
9. Brayan Wilson, Religion in secular society (1966)
10. Peter Berger, the sacred canopy (1967)
۱۱. Bellah, Civil religion in America (۱۹۶۷)
۱۲. Luckmann, The invisible Religion (۱۹۶۷)
۱۳. Shiner, The concept of secularization in empirical research (۱۹۶۷)
۱۴. Mattes, Religion und gesellschaft (۱۹۶۷)
۱۵. Habermas, Technik und wissenschaft als ideologie (۱۹۶۸)
۱۶. Bourdieu, Genèse et structure du champs religieux (۱۹۷۱)
17. Wilson, Aspects of secularization in the west (1976)
18. Isambert, La secularization interne (1976)
19. Bell, The return of sacred (1977)
۲۰. Luhmann, funktion der religion (1977)
21. Fenn, Toward a theory of secularization (1978)
22. Dobblaer, Secularization: A multi dimensional concept (1981)
23. Ferrarotti, Il mito della secolarizzazione (1984)
24. Starck & Bridge, The Future of religion (1985)
25. Marcel Gauchet, Le désenchantement du monde (1985)
۲۶. Hervieu-leger, Vers un nouveau christianisme? (1986)

مراجع الهیاتی بحث در خصوص سکولاریزاسیون

۱. Freidrich schleimacher.
۲. Riltch et la théologie libérale
۳. Ernst Troeltsch
۴. Karl Barth
۵. Bonhoeffer
۶. Rudolf Bultmann
۷. Freidrch Gogarten

۸. **John Robinson. Honest to God. (1963)**

EVEQUE Woolwich. BEST SELLER. + De 350000livre vendu et publie en allemand, français, suédois, hollandais, danois italien

Thèse central: nous devons nous débarrasser de la vision mythologique de l'univers a trios étages, et accepter le fait que Dieu n'est pas situe quelques part dans l'espace ni là-haut ni out There, mais qui lest ce que Tillich a appelé l'ultime réalité ou le fondement de notre être. 1963.p29

۹. **Harvey Cox, The Secular City,(1965)**

Thèse centrale : La sécularisation et l'urbanisation sont deux phénomènes étroitement lies. Sécularisation= effondrement de la religion traditionnelle, relâchement de l'emprise des

گرایشات جدید:

۱. وجه شورمندانه. در جنبش های جدید دینی.

Emotionnalisme

تجربه دینی. مومن نه نهاد. توجه به دنیا. تصدیق کننده نظام اجتماعی. سیال بودن عضویت. انحصار گرا نیستند. طب/روانشناسی/فرقه وبری/عرفان گرایى ترولنچ. دینداری موازی.

۲. فردگرایی دینی. که وجه غالبش التقاط و ترکیب است. هر کس دین خود را می سازد.

Individualism religieux

۳. در واکنش: بازگشت به اشکال انتگریم یا فندمانتالیسم.

Integrisme/fondamentalime/radicalisme/orthodoxie

۴. اکومونیسم. تقریب گرایى

Oeucumunise

«چپستی جامعه‌شناسی دین»

جامعه‌شناسی دین دو مسأله اصلی دارد: ۱. چرا باورداشته‌ها و عملکردهای مذهبی یک چنین نقش تعیین‌کننده‌ای در فرهنگ و جامعه دارند؟ ۲. چرا این باورداشته‌ها و عملکردها چنین صورت‌های گوناگونی به خود می‌گیرند؟ (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۱-۲)

جامعه‌شناسی مکمل پدیدارشناسی، یا تاریخ ادیان خواهد بود ولی هرگز جانشین آنها و به طریق اولی جانشین خداشناسی نخواهد گردید. (واخ، ص ۱) بین فلسفه اجتماعی و جامعه‌شناسی باید تفاوت قائل شد. چیزی به نام جامعه‌شناسی مسیحی یا یهودی یا اسلامی وجود ندارد. اما پنهان یا آشکار فلسفه اجتماعی مسیحی یا اسلامی یا یهودی وجود دارد. اشتباه خواهد بود اگر جامعه‌شناسی دین با برنامه مشخص رفرفرم سیاسی یکی رفته شود و این کاری است که اغلب در اوج تبلیغات تعالیم اجتماعی انجام می‌شود. یک چنین برداشتی خیانت به خصلت واقعی آن به مثابه یک علم توصیفی خواهد بود. (واخ، ص ۱۲)

"تنها در جامعه‌شناسی است - جامعه‌شناسی ای که مواد خود را از داده‌های علم مقایسه‌ای ادیان می‌گیرد و در آن امر دینی کاملاً به وسیله‌ی جامعه تعریف و تبیین می‌شود - و تنها به وسیله‌ی جامعه‌شناسی است که علوم ادیان می‌توانند جذب مجموعه‌ی علوم اجتماعی شوند" ۴۸.

۵ پرسش از جامعه‌شناسی دین: ۴۹

- جامعه‌شناسی دین یا جامعه‌شناسی دینی؟
- جامعه‌شناسی دین یا جامعه‌شناسی ادیان؟
- جامعه‌شناسی ادیان توحیدی یا جامعه‌شناسی امور دینی؟

H. C. Puech et P. Vignaux *Les sciences Religieuses in: Les sciences sociales en France. Enseignement et Recherches*, 1937. Paris, Haemattan.

^{۴۹} انتشار در خبرنامه انجمن جامعه‌شناسی، شماره ۱۷، فروردین ۸۴.

- جامعه شناسی دین یا علوم اجتماعی ادیان؟
- آیا برای مطالعه پدیده های دینی باید دیندار بود؟
- روش تحقیق در جامعه شناسی دین.
- منابع و مراجع رشته.
- حوزه های مورد مطالعه جامعه شناسی دین.
- دین چیست؟
- ملاک تشخیص دین و غیر دین در جامعه؟

نگاه کنید به: ده پرسش از جامعه‌شناسی دین؛ سارا شریعتی؛ خبرنامه انجمن جامعه‌شناسی. شماره ۱۷. فروردین ۸۴.

حوزه های مورد مطالعه جامعه شناسی دین:

- ✓ ادیان ابتدایی: انیمیزم / فتیشیزم / توتمیسم. پانگانیسم^{۵۳}
- ✓ ادیان باستانی: دین کیهانی میان سنگی. دین مصریان. دین یونان باستان (ناتورالیسم^{۵۴} / انتروپومورفیسم^{۵۵} / پولیتئیسم^{۵۶})
- ✓ ادیان شرقی: هندوئیسم / بودیسم / شینتوئیسم / کنفوسیونیسم / تائوئیسم
- ✓ ادیان وحیانی: یهودیت / مسیحیت / اسلام

مسائل اصلی جامعه‌شناسی دین:

- جامعه شناسی دین دو مساله اصلی دارد: ۱. چرا باورداشتهای و عملکردهای مذهبی یک چنین **نقش** تعیین کننده ای در فرهنگ و جامعه دارند؟ ۲. چرا این باورداشتهای و عملکردها چنین **صورت** های گوناگونی به خود می گیرند؟ (همیلتون. ۱۳۷۷. ص ۱-۲)
- جامعه شناسی مکمل پدیدارشناسی، یا تاریخ ادیان خواهد بود ولی هرگز جانشین آنها و به طریق اولی جانشین خدانشناسی نخواهد گردید. (واخ. ص ۱)
- بین فلسفه اجتماعی و جامعه شناسی باید تفاوت قائل شد. چیزی به نام جامعه شناسی مسیحی یا یهودی وجود ندارد. اما پنهان یا آشکار فلسفه اجتماعی مسیحی یا اسلامی یا یهودی وجود دارد. اشتباه خواهد بود اگر جامعه شناسی دین با برنامه مشخص رفرم سیاسی یکی رفته شود و این کاری است که اغلب در اوج تبلیغات تعالیم اجتماعی انجام می شود. یک چنین برداشتی خیانت به خصلت واقعی ان به مثابه یک علم توصفی خواهد بود. (واخ. ص ۱۲)

. جان گرابی. جان بخشی. همزاد گرابی. اعتقاد به روح در قوانین طبیعی. Animism^{۵۷}

بتواره پرستی.. Fetichism^{۵۸}

totemism^{۵۹}

پرستش ارباب انواع. شرک. Paganism^{۶۰}

طبیعت گرابی Naturalisme^{۶۱}

انسان انگاری. انسان شکل سازی. همانند انگاشتن خدا با انسان. Anthropomorphisme^{۶۲}

شرک. Polytheisme^{۶۳}

- "تنها در جامعه‌شناسی است - جامعه‌شناسی ای که مواد خود را از داده‌های علم مقایسه‌ای ادیان می‌گیرد و در آن امر دینی کاملاً به وسیله‌ی جامعه تعریف و تبیین می‌شود - و تنها به وسیله‌ی جامعه‌شناسی است که علوم ادیان می‌توانند جذب مجموعه‌ی علوم اجتماعی شوند." ۵۷.

تاریخچه جامعه‌شناسی دین

- اولین نسل جامعه‌شناسان، دین را مرکز مطالعه خود قرار دادند: کنت، توکویل، مارکس، دورکیم، وبر، زیمل.
- جامعه‌شناسی، موضوعش مطالعه تحول جامعه‌ی سنتی بود که هسته سخت آن را دین می‌ساخت، در نتیجه کارشان مطالعه دین. ترولتچ/موس/هالباکس تا ۱۹۴۵. جنگ جهانی دوم.
- کار جامعه‌شناسی: مطالعه فرایند سکولاریزاسیون.

سالشمار این رشته در فرانسه.

- ۱۹۳۱: انتشار یک پرسشنامه بیست و پنج صفحه‌ای در مجله بررسی تاریخ کلیسای فرانسه. برای شناخت دین توده‌های مردم. لوبرا مطالعه‌ی ۴۰,۰۰۰ حوزه‌ی کشیشی را آغاز کرد. تا سال ۱۹۶۰. به این نتیجه رسید که این تمدن در حال فروپاشی است.
- ۱۹۴۷: انتشار اولین نقشه دینی مناطق روستایی فرانسه توسط فرناند بولار.
- ۱۹۴۸: بنیان‌گذاری کنفرانس بین‌المللی جامعه‌شناسی دینی. در شهر لوون. توسط کشیشی به نام ژاک لوکلرک.
- ۱۹۵۲: بنیان‌گذاری مرکز کاتولیک جامعه‌شناسی دینی در فرانسه
- ۱۹۵۴: مرکز ملی تحقیقات علمی، گروه جامعه‌شناسی ادیان را تحت مسولیت گابریل لوبرا به وجود آورد. با دروش، ایزامبر، متر و پولات. که نشریه آرشیو جامعه‌شناسی ادیان را بنیان‌گذاری کردند.
- ۱۹۵۸: در فرانسه لیسانس جامعه‌شناسی خلق شد. قبلاً جامعه‌شناسی بخشی از لیسانس فلسفه بود.
- ۱۹۶۵: به وجود آمدن یک مجله مرکز تحقیقات علمی به نام آرشیو جامعه‌شناسی ادیان
- ۱۹۷۱: مرکز کاتولیک جامعه‌شناسی دینی به انجمن فرانسوی جامعه‌شناسی ادیان تغییر نام داد.
- ۱۹۷۷: تغییر نام آرشیو جامعه‌شناسی ادیان به آرشیو علوم اجتماعی ادیان به این دلیل که کم‌کم روانشناسی اجتماعی و انسانشناسی را هم ضمیمه کرد. از این تاریخ به بعد جامعه‌شناسی ادیان وارد نهادهای علوم اجتماعی در فرانسه شد.
- ۱۹۸۰: اطلس آداب دینی کاتولیکها در فرانسه توسط ایزامبر و ته ره نوآر.
- ۱۹۸۱: تغییر نام کنفرانس بین‌المللی جامعه‌شناسی دینی به کنفرانس بین‌المللی جامعه‌شناسی ادیان. بعد جامعه‌بین‌المللی جامعه‌شناسی ادیان.

امر دینی بعد از دین: لوک فری و مارسل گوشه.

معنویت جدید غربی: فردریک لونوآر. پدیده‌ی فرقه‌ها، احساس فردی دینی قبل از قرار گرفتن در یک کادر جمعی. تعاریف جامعه‌شناختی، ایمان و تجربه‌ی را از میدان دینی خارج می‌کنند، در نتیجه اینها خارج از چارچوب سنتی خود را بیان می‌کنند. افسونگری مجدد جهان. روانشناسی اعماق. کربن. دوران. یونگ. اعده‌ی حیثیت از وجه اسطوره‌ای جهان در مباحث انسانشناسی.

H. C. Puech et P. Vignaux *Les sciences Religieuses in: Les sciences sociaux en France. Enseignement et Recherches*, 1937. Paris, Haemattan.

فردگرایی: پارادایم دین در مدرنیته ی متاخر. کمپیش.

جامعه شناسی دین: از جامعه شناسی سکولاریزاسیون تا جامعه شناسی مدرنیته دینی:
بحران دین از عصر روشنگری.

اولین بحثها تقابل دین و علم بود. جوامع سنتی هترو فرانس بودند به نظم اجتماعی به واقعیت استعلایی فرانس می داد. جامعه جدید اتو فرانس بود. کنت با توجه به اینکه مشروعیت قدیم در حال فروپاشی است نظم جدید باید بر چه مبتنی شود؟ بر علم به جای دین.

اولین او

انقلاب فرانسه

سکولاریسم انگلیسی

کولتور کامف آلمانی بیسمارک ضد کاتولیکی

تئولوژی لیبرال

اکومونیسم

شورای واتیکان ۱۱

اینها همه تظاهرات تحول دین نهادینه در نتیجه ظهور عصر جدید بودند.

ظهور علوم اجتماعی پوزیتیو/ که بحران دین را مقدمه ای بر ناپدید شدن دین می دانست. مثل کنت. اما کنت از این اصطلاح استفاده نکرد. اما اعضای سکولار سوسایتی در لندن از این ترم استفاده کردند.

ظهور تئوری سوسیولوژی کلاسیک. وبر دو دفعه در جامعه شناسی دین سه دفعه در اخلاق پروتستانی و دو دفعه در فرق پروتستان کرد. استفاده مبهم. کاهش دین. کاهش گرایش رهبانی گری. تضعیف ایدئال دینی. دنیوی شدن. عمومیت یافتن. در تکوین دنیای جدید وبر از این ترم استفاده نمی کند. مثل ترولتچ.

American catholic Sociological Society ACSS

رالف گالاگر بنیانگذارش می گوید جامعه شناسی علم دقیقه نیست و هر جامعه شناسی دارای یک فلسفه اجتماعیست در نتیجه جامعه شناسی کاتولیک هم یک نوع جامعه شناسی است که با فلسفه اجتماعی شاخص می شود. در ۱۹۷۰ این گروه به Association for the sociology of religion بدل شد. و رفت به سمت جامعه شناسی کاتولیسیسم.

در اروپا: دروکیم ۱۹۱۷ مرد اما سالنامه چند سال بعد ادامه داشت. اهمیت تحقیقات تجربی. و کاهش تحقیق بر روی دین. در فرانسه گروه کنفرانس انترناسیونال جامعه شناسی دین CISR. جامعه شناسی کاتولیک در واکنش با جامعه شناسی عمومی نبود بلکه به رشد کار تجربی کمک هم کرد. پدر جامعه شناسی فرانسه گابریل لوبرا. خواهان یک تحقیق مفصل تجربی در خصوص کاتولیسیسم بود. کلیسا اول مخالف بود اما کم کم موافقت کرد.

دین و جامعه شناسان

❖ کارل مارکس. فردریک انگلس: مفهوم ایدئولوژی.

❖ ماکس وبر: عقلانی سازی افسون زدایی.

❖ امیل دورکیم: امر قدسی. غلیان اجتماعی. اخلاق لائیسیتیه.

۱۲. دین و ساختار اجتماعی. کنت تامسون و دیگران. علی بهرام پور. حسن محدثی. انتشارات کویر. ۱۳۸۱.
۱۳. درآمدی بر نظریه های اجتماعی دین. عزیز بختیاری و فاضل سامی. انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی. قم. ۱۳۸۲
۱۴. چالش های دین و مدرنیته. سید حسین سراج زاده. طرح نو. ۱۳۸۳
۱۵. درآمدی بر جامعه شناسی دین. فیل زاکرمن. خشایار دیهیمی. لوح فکر. ۱۳۸۳.
۱۶. دین و سیاست. موریس باریه. امیر رضایی. قصیده سرا. ۱۳۸۴.
۱۷. تاملاتی جامعه شناسانه درباره ی سکولار شدن. هادی جلیلی. طرح نو.
۱۸. نظریه های جهانی شدن و دین. مطالعه ای انتقادی. دکتر حسین کچوئیان. نشر نی. ۱۳۸۵
۱۹. جامعه شناسی در مواجهه با دین. هانری دروش. ترجمه سارا شریعتی. ۱۳۸۶.
۲۰. دین و ساختن جامعه، جستارهایی در الهیات اجتماعی، اثر چارلز دیویس، ترجمه حسن محدثی. ۱۳۸۷.
۲۱. دین و جامعه ی صنعتی پیشرفته؛ جیمز آرتور بکفورد. ترجمه ی فاطمه گلایی. تهران. کویر. ۱۳۸۸.
۲۲. دین در جوامع مدرن. گردآورنده و مترجم علیرضا خدای. تهران. نشر نی. ۱۳۹۵
- ۲۳.

بخش دوم

دین و جامعه‌شناسان؛ مکاتب مختلف جامعه‌شناسی دین

دین در نوشته های مارکس، انگلس و مارکسی ها

نکاتی در زندگینامه

مارکس: ۱۸۱۸-۱۸۸۳ [بیست سال بعد از کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷)]

خانواده ریشه های ربانی. هم مادر هم پدر. بی تفاوت از نظر مذهبی. دوسال قبل از بدنی آمدن مارکس پدرش پروتستان میشود. در ۱۸۴۱ دکتری در فلسفه. روزنامه نگار میشود. روزنامه دمکراتیک انقلابی. روزنامه توقیف میشود. انقلابی به فرانسه مهاجرت میکند. از فرانسه گیزو او را به درخواست دولت المان اخراج میکند ۱۹۴۸. میروود بروکسل ۱۹۴۵ از بروکسل هم در ۱۹۴۸ اخراج میشود. دولت موقت انقلابی در فرانسه در ۱۸۴۸ دعوتش میکند. در این سال مانیفست منتشر میشود. برمیگردد المان مجبور به فرار میشود، میروود به لندن پناهنده میشود. ۱۸۶۷ جلد اول سرمایه را منتشر میکند. و اولین انترناسیونال کارگری را پایه گذاری میکند. مرگ در ۱۸۸۳

انگلس ۱۸۲۰-۱۸۹۵

انگلس در یک خانواده ی ثروتمند که در المان و انگلیس کارخانه داشتند بدنی میاید. متأثر از ارتدکسی پیترسم. صمیمی ترین دوستانش دانشجویان الهیات برادران گرابر بودند. در کودکی ایمان مذهبی داشت و شعری برای مسیح مینویسد. اما ایمان مذهبی اش را از دست میدهد.

متون:

نوشته های مارکس:

۱. مقدمه تز دکتری-۴۴-۱۸۴۱ (تفاوت میان فلسفه ی طبیعت دمکری و اپیکور)^{۶۴}

۲. روزنامه "کلن" ۱۸۴۳^{۶۵}

۳. نقد فلسفه حق هگل-۴۳-۱۸۴۴^{۶۶}

^{۶۴} منتشر شده برای نخستین بار در:

Œuvres littéraires posthumes de Karl MARX-Friedrich ENGELS et Ferdinand LASSALE, éditées par Franz Mehring ; 1^{er} volume : Ecrits de mars 1841 à mars 1844. Stuttgart, 1902.

^{۶۵} *L'éditorial de la « Gazette de Cologne » la Gazette rhénane n^{os} 191, 193 et 195 des 10, 12 et 14*

juillet 1842. Traduit d'après Karl MARX-Friedrich ENGELS : œuvres, tome I, Berlin, 1958, pp. 86 à 104

در سالهای ۳۰، روزنامه کلن، از کلیسای کاتولیک در برابر پروتستانتیزم که دین حاکم در المان بود، حمایت می کرد. از سال ۱۸۴۲ سردبیر سیاسی این روزنامه کارل هانریش هرمس شد که مبارزه ای جدی را علیه روزنامه رنان که مارکس تحریر می کرد آغاز نمود.

۴. تزهایی فوئر باخ ۱۸۴۵^{۶۲}.
۵. کمونیسم " ايسرواتور رنان " ۱۸۴۶
۶. جنبش ضد روحانی ۱۸۵۵^{۶۹}.
۷. سرمایه:^{۷۰}
۸. حاشیه نویسی بر برنامه حزب کارگری آلمان ۱۸۷۵^{۷۱}
۹. مسئله یهود

نوشته‌های مشترک مارکس - انگلس:

۱. خانواده مقدس یا نقد نقد علیه برونو بوئر و همکاران ۱۸۴۵^{۷۲}.
۲. ایدئولوژی آلمانی ۴۶-۱۸۴۵^{۷۳}
۳. مانیفست حزب کمونیست^{۷۴}

^{۶۸}Critique de la philosophie du droit de Hegel Ecrit fin 1843-janvier 1844. — Paru dans les *Annales franco-allemandes* (1^{re} et 2^e livraison) Paris, 1844. D'après KARL Marx-Friedrich ENGELS : *Œuvres*, tome I, Berlin, 1958, pp. 378-391.

^{۶۹}Thèses sur Feuerbach

تزهایی در مورد فوئر باخ در بهار ۱۸۴۵ در بروکسل نوشته شد و برای نخستین بار در ۱۸۸۸ بوسیله انگلس به عنوان ضمیمه کتابش: لودویگ فوئر باخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان منتشر شد. انگلس به ویرایش این اثر پرداخت تا برای خواننده این متن را که به گفته او " مطلقا برای پاپ نوشته نشده بود، اما به عنوان اولین سندی که در آن جوانه ی نبوغ آمیز برداشتی جدید از جهان، قرار داشت، واجد ارزشی بی نظیر بود، " قابل استفاده کند.

^{۷۰}Le communisme de « L'Observateur rhénan »

این مطلب در شماره ۷۳ف ۱۲ سپتامبر ۱۸۴۷ در روزنامه آلمانی بروکسل منتشر شد.

^{۷۱}Le mouvement anticlérical. ۱۸۵۵. ۲۵ ژوئن ۱۸۵۵. در لندن. در هاید پارک. مانیفستی در هاید پارک.

^{۷۲}Le Capital. توسعه تولید سرمایه داری.

^{۷۳}Gloses marginales au programme du parti ouvrier allemand در ۱۸۷۵. منتشر شده برای نخستین بار در

. سال نهم. *Neue Zeit* ۱۸۹۰-۹۱. جلد ۱.

^{۷۴}Sainte Famille, ou critique de la critique critique contre Bruno Bauer et consorts

اولین نوشته مشترک مارکس. انگلس. این متن در سپتامبر ۱۸۴۴ نوشته شده و در فوریه ۱۸۴۵ در فرانکفورت منتشر شد. منظور از خانواده مقدس، برادران باوئر و هوادارانش است که حول نشریه گازت ادبیات عمومی گرد آمده بودند. مارکس و انگلس درک ایدئالیستی، دوری شان از زندگی واقعی، و گرایششان به سخنرانی های انتزاعی در مورد فلسفه و الهیات را نقد می کردند. از نظر هگلی های جوان که به عینیت گرایی گرایش داشتند، توده مردم یک ماده ی بی حس، یک وزنه مرده در فرایند تاریخی بودند و معتقد بودند که خودشان حامل " روح " و " نقد مطلق " و خالق تاریخ هستند. در عین حال که اعتبار انجیل را زیر سوال می بردند اما وجدان/آگاهی دینی را با وجدان/آگاهی مردم یکی می گرفتند. از نظر آنها مانع تعیین کننده در راه تحول تدریجی آلمان، نه در نظم اجتماعی ارتجاعی حاکم بلکه فقط در ایده های مسلط و مشخصا دین بود. از این نظر آنها نه در برابر نظم اجتماعی بلکه فقط در برابر ایده های مسلط بر خاستند.

^{۷۵}idéologie allemande

این متن در ۱۸۴۵-۴۶ به پایان رسید و برای نخستین بار در مارکس انگلس: مجموعه آثار مارکس - انگلس، بخش اول، جلد پنجم، برلن. ۱۹۳۲ انتشار یافت.

۴. گزارش کتاب دومر ۱۸۵۰^{۷۵}

۵. بخشی از مکاتبات مارکس و انگلس ۱۸۵۳. ^{۷۶}

نوشته‌های انگلس:

۱. جنگ دهقانی^{۷۷}

۲. ادبیات مهاجر^{۷۸}

۳. آنتی دورینگ^{۷۹}

۴. دیالکتیک طبیعت^{۸۰}

۵. برونو باوئر و مسیحیت ابتدایی^{۸۱}

۶. کتاب اپوکالیپس^{۸۲}

۷. لودویگ فوئر باخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان^{۸۳}

۸. برونو باوئر و مسیحیت اولیه^{۸۴}

۹. سوسیالیسم حقوقدانان^{۸۵}

۱۰. نامه ی ژوزف بلوخ^{۸۶}

۱۱. نامه به کنراد اشمیت^{۸۷}

Manifeste du Parti Communiste. منطق با فصل دو سه مانیفست.

Compte rendu du livre de G. F. Daumer

گزارش کتاب دومر تحت عنوان: "دین در عصر جدید. ۳ جلد. هامبورگ ۱۸۵۰. منتشر شده در روزنامه رنان. مجله اقتصادی و سیاسی. فوریه ۱۸۵۰. هامبورگ. ۱۸۵۰

Paru dans la *Gazette rhénane*, revue économique et politique, 2^e livraison, février 1850. Hambourg, ۱۸۵۰.

Extraits de la correspondance de Karl Marx et Friedrich Engels, ۱۸۵۳, ۲۴ مه ۱۸۵۳, نوشته شده حدوداً در .

La guerre des paysans

Littérature d'émigrés

Anti-Dühring

Dialectique de la nature

Bruno Bauer et le christianisme primitif

Le livre de l'Apocalypse

Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande (Engels)

Bruno Bauer et le christianisme primitif

Socialisme de juristes

Lettre à Joseph Bloch

۱۲. سوسیالیسم اتویایی و سوسیالیسم علمی^{۸۸}

۱۳. مشارکت در تاریخ مسیحیت اولیه^{۹۸۹}

کارکردهای دین در آثار مارکس:

✓ تغییر شکل دادن؛ فقر/ غنا؛ Travestissement

✓ وجه تمثیلی؛ فلسفه/ دین. فتیسیسم/ پول. Analogon

✓ تسلابخشی و تسکین؛ Opium

مفاهیم اساسی:

الیناسیون:

"چیز دیگر" شدن. از خود بیگانه شدن. (هگل). آگاهی وارونه. (متاثر از فویرباخ). الیناسیون دینی: الیناسیون سیاسی-اجتماعی، در فلسفه ی حق هگل و

الیناسیون فلسفی-اقتصادی در دست نوشته های ۴۴.

ایدئولوژی

تاریکخانه؛ (camera obscura)

از نقد ایدئولوژی: ایده‌های مسلط، ایده‌های مولد سلطه، ایده‌های مشروعیت بخش سلطه. /ایدئولوژی آلمانی. ۴۴-۴۵

تا نظریه پردازی: تحلیل فتیسیسم. مشروط شدن ایدئولیته بوسیله ی منافع اجتماعی. سرمایه.

Lettre à Conrad Schmidt

⁸⁸ Socialisme utopique et socialisme scientifique

⁹⁸⁹ Contribution à l'histoire du christianisme primitif

⁹⁰ منبع:

Karl Marx et Friedrich Engels, *SUR LA RELIGION*. Textes choisis, traduits et annotés par G. Badia, P. Bange et Émile Bottigelli. Paris : Les Éditions sociales, 1968, 358 pp.

مسائل:

مبنای نقد مارکسی از دین چیست؟

- تاثیر هگل و فوئرباخ
- نقد دین در چارچوب نقد ایدئولوژی - الیناسیون.
- کارکرد دین: تغییر شکل دادن. تمثیلی.
- دین حافظ نظم سرمایه داری، دین همچون اعتراض

مارکس از چه دینی سخن می گوید؟

یهودیت:

درباره ی مسئله یهود. اسلام: کتاب برنیه. در مه ۱۸۵۳ مکاتبات مارکس / انگلس در مورد اعراب: "فقدان مالکیت ارضی، کلید فهم کل شرق و توضیح دهنده ی تاریخ سیاسی و دینی است". انگلس مطالعه تاریخ زندگی پیامبر. دین = مسیحیت به عنوان دین "کامل" (مسئله یهود). فصل فیتیشسیم در سرمایه؛ اشاره به پروتستانتسیم.

آیا کارکرد دین فقط به ضخیم / غیر شفاف کردن روابط تولیدی تقلیل می یابد؟ (استفاده از استعاره ی حجاب، ابر، ماسک. غبار)

- نقد دین، نقدی اساسی (پیش فرض = منشا تحلیل انتقادی شرایط انسانی) و ثانویه (چون نقد اصلی، نقد جامعه است). نقدی بر فلسفه حق هگل.

- مطالعه ی دین، نه به عنوان نیرویی خودزا و خودمختار، بلکه به عنوان واقعیتی محصول شرایط اجتماعی معین: با تکیه بر اینکه "این انسان است که دین را می سازد و نه دین انسان را"، مارکس بر اصلی اشاره می کند که در چشم انداز دیگری علوم اجتماعی طرح میکنند: بازآمادها و تصاویر الوهیت، رفتارهای مناسبی، سبک زندگی و اشکال سازماندهی دینی... همه پدیده های انسانی هستند که کار علوم اجتماعی، مطالعه منشا تحول و تاثیراتشان بر دیگر وجوه زندگی اجتماعی است. با این تفاوت که نقد دینی مارکس، یک نقد سیاسی و همچنین فلسفی در چارچوب یک تئوری است، در حالیکه رویکرد علمی هدفش توصیف تظاهرات خارجی دین به عنوان یک پدیده اجتماعی است. به "گوهر دین" نمی پردازد بلکه موضوع مطالعه اش، نمود اجتماعی دین است. انگلس در جنگ دهقانی می گوید: "۱۸۵۰. حتی در آنچه که جنگ دینی قرن ۱۷ نامیده می شود قبل از هر چیز بحث بر سر منافع طبقاتی بوده است". او از "ماسک دینی" نام می برد. انگلس می گوید بیانهای دینی مختلف، ناشی از محیطهای اجتماعی متفاوت هستند. بعدها این نظریه در جامعه شناسی دین سنت شد: مثلا امیل پن در کتاب "پراتیک دینی و طبقات اجتماعی" از سه مسیحیت حرف زد: مسیحیت بورژوا، مسیحیت مردمی، مسیحیت طبقه متوسط.^۹

^۹Emile Pin. *Pratiques religieuses et classes sociaux, dans une paroisse urbaine Sains-Pochain a Lyon.* Paris. Ed.Spes.1956.

مراجع مارکس در نقد دین:

اسلاف مارکس در نقد دین: هگل. استروس. فوئرباخ. بوئر. فردریک داوید استروس: دین یک اسطوره است. برونو بوئر^۴ که می گوید دین هیچ وجه استعلایی ندارد و به بارون هولباخ ارجاع می دهد.

لویی التوسر ادعا می کند که در ۱۸۴۵ در ۲۷ سالگی مارکس تحولی رخ می دهد که او را به بلوغ می رساند. از این تاریخ دین دیگر برای مارکس اهمیت بنیادین ندارد. او از این پس به مسائل اقتصادی می پردازد.

فوئر باخ؛ دانشجوی سابق الهیات؛ کسی که به زعم مارکس نخستین گام در نقد دین را به درستی بر می دارد، اما از گام دوم غفلت می کند؛ Homo homini dues انسان خدای انسان است. (در جوهر مسیحیت. ص ۲۶)

مارکس متأثر از این بحث می گوید: "نقد دین به این آموزه منجر می شود که انسان برای انسان وجود برتر است!" نقد حق سیاسی هگلی. پاریس. ص ۲۰۵
فوئر باخ مکانیسم ساخت ایده ی خدا را از مفهوم هگلی الیناسیون وام می گیرد. انسان از چیزی که به خود تعلق دارد به نفع واقعیتی مجازی محروم می شود. انسان ویژگی های خود را در ایده ی خدا فراقکنی می کند. "انسان فقیر خدایی غنی دارد".

فوئر باخ خود را بی خدا نمی نامید. از نظر او جوهر خدا سازنده ی وجود انسان است. (در جوهر مسیحیت ص ۳۲۸)

فوئر باخ مبارزه اش با خدا را مبتنی بر این دغدغه می داند که دین همه ی ارزش را به امر الهی می دهد؛ یعنی آن کیفیات الهی که انسان، خود با فراقکنی مزبور، خویش را از آن محروم ساخته است. دغدغه ی فوئرباخ، چگونگی باز یافتن معنای کامل انسانی است.

در نتیجه از نظر ژان ورنه^۵ فوئرباخ یک بی خدای دینی است؛ چون درصدد الهی کردن انسان است. "من به هیچ وجه نمی گویم خدا هیچ است، تثلیث هیچ است، کلام خدا هیچ است، من فقط نشان می دهم که این ها آن چیزی نیستند که در توهم الهیاتی ادعا می شود. من انسان شناسی را به خداشناسی ارتقا می دهم. انسان بی خدا انسان بت پرستی است که به اشتباه خود را مومن فرض می کند؛ بی خدای واقعی کسی نیست که خدا را منکر می شود، بلکه کسی است که نزد او، اسامی خدا مانند عشق و حکمت هیچ نیستند. این اسامی در واقع، با ارزش و نیروی خود، به انسان امکان می دهند که آن ها را به رسمیت بشناسد .

مارکس: دین به مثابه یک آگاهی غلط از جهان و نظریه ی عامی برای نگرستن به جهان است. استیصال دینی هم بیان رنج واقعی و هم مبارزه با آن است. فوئر باخ راه حل نمی دهد. او فکر می کند که می توان با تحول ایده ها جهان را تغییر داد. مارکس او را از آسمان ایدئالیسم به زمین پراکسس تغییر دهنده ی جوامع می کشاند.

فوئر باخ: "خدا اولین اندیشه ی من بود. عقل، دومین. انسان، سومین و آخرین. موضوع الوهیت عقل است، موضوع عقل، انسان.. "عصر مدرن، وظیفه اش تحقق انسان سازی خداست، تغییر تتولوژی به آنتروپولوژی. در مانیفست فلسفی. بشریت از نظر وی در مسیر مسیحیت زدایی و سکولاریزاسیون است. ولی فوئر باخ نمی خواهد با خدا و مسیحیت مبارزه کند، اما می خواهد مسیحیت را به عنوان ترجمان مطالبات و نیازهای دینی انسان حفظ کند، اما با رها کردن آن از توضیحات الهیاتی و دریافت آن در یک آنتروپولوژی دینی. دیگر نمی توان یک وجود برتر و جهان الهی استعلایی خارج از انسان را دریافت. زیرا آن چه به الوهیت نسبت می دهیم، در واقع به انسان تعلق دارد. انسان تنها وجود برتر برای انسان است.

چهارمین تز فوئرباخ. کافی نیست که "جهان دینی را در بنیان دنیوی" آن حل کنیم، باید توضیح داد چگونه "بنیان دینی از خود جدا و در ابرها مستقر می شود"، باید "تناقضی که در آن وجود دارد را فهمید و در نتیجه " عملاً خانواده ی زمینی را که جز راز خانواده ی آسمانی نیست، منقلب کرد".

^۴1805- 1882

^۵JEAN VERNETTE

در متن اندیشه مارکس: تلاش برای توضیح فرآیند تاریخی. تحول تاریخ: پیشرفت تکنولوژی، و رشد تولید. مارکس تاریخ بشر را به چهار مرحله تقسیم می کند: کمون اولیه، جامعه برده داری، رژیم فئودال و رژیم سرمایه داری. از نظر وی، تضاد میان طبقات اجتماعی موتور تحول تاریخ است و توضیح گر جانشینی مراحل مختلف تاریخی. شناختی که از وی در خصوص نظرش در مورد دین وجود دارد، اغلب به این جمله: دین افیون توده هاست تقلیل پیدا می کند و گاه با مثلاً در لنین که با دین مبارزه می کرد خلط می شود. سوال اینست: ویژگی های ممتاز نقد مارکسیستی دین چیست؟ برای اینکار باید منابعش را شناخت: هگل. فوئر باخ.

بررسی آثار مارکس:

تزدکتوری (۱۸۴۱-۴۴)

مسئله یهود (۱۸۴۳):

مشهور است به نقد حقوق بشر به عنوان حقوق بشر بورژوا. مارکس حقوق شهروند را طرح می کند. از سالهای ۱۸۴۰، در المان ایده های لیبرال مطرح می شوند. خیلی ها خواستار حقوق مساوی برای یهودیانند. پاسخی به کتاب برونو باوئر. مارکس یهودی ها را با دیشان معرفی می کند که کیش عملی پول است: توحید یهود در واقع شرک نیازهای متعدد است. "پول خدای حسود اسرائیل است که در برابرش هیچ خدای دیگری نمی تواند تاب بیاورد. از نظر مارکس، بورژواری و یهودیت یکیست. در نتیجه باید یهودیت را نابود کرد. برخی می گویند تظاهری از نفرت از خویش. یهودیت استعاره ای از کاپیتالیسم مدرن.

دین: بیان پاتولوژیک فقر اقتصادی. که با ایمان به آخرت رنج مادی و دنیوی خود را تسکین می دهند. مارکس در مورد وجود و عدم خدا موضع نمی گیرد. "اتئیسم اومانیمی است با میانجی حذف دین". خدا واسط انسان و معنای زندگیست؟ برای مارکس، اتئیسم واسط است. اتئیسم پیش فرض پروژه مارکس است. اما مارکسیسم فراروی از اتئیسم است نه اتئیسم. مساله مارکس، حذف خدا نیست. نقد وابستگی از خود بیگانه کننده چون سرکوب گر است. (اما اگر رهاییبخش باشد چی؟) نقد کار کرد دین: وجوه فلسفی و اجتماعی دین. از اتئیسم دین جدید نمی سازد. دین به دلیل نقش اجتماعی اش مهم است. دین ساختاریست که جامعه طبقاتی میسازد و اساس نیازهای این جامعه تحول پیدا می کند. حاملان دین، متحدان عینی طبقه حاکمند. مارکس تحول دین در اروپا را تحلیل می کند:

۱. ساختار پایین که به انسانها اجازه می داد که شرایط اب و هوایی را که نمی فهمیدند، توضیح دهد. خدایان، خدایان محلی بودند. هر مردمی، خدایان خود را داشت. این خدایان با پدیده های طبیعی متحد بودند.

۲. بعد رشد امپراطوری روم، یک آگاهی جغرافیایی داد. ادیان محلی به نفع مسیحیت نابود شدند. در قرون وسطی، انتقال ب کاتولیسیسم که به کلیسا شکل داد. و سلسله مراتب پاپ و اسقف و کشیش بوجود آمد. با قدرت که اشرافیت و شاهان بود. و قدرت را بین خود تقسیم می کردند. تعلیم بچه ها با کلیسا بود و مالیات مذهبی شکل گرفت.

۳. ظهور کاپیتالیسم بیانگر اراده رفرم کاتولیسیسم بود با پروتستانتیزم و گاپیتالیسم یهود. به این اصطلاح مارکس خیلی حمله شد. مارکس با یودیت مخالفت می کند چون شکلی از سرکوب ات.

از نظر مارکس، دین اجازه می دهد که نابرابریها را توجیه کنیم. از نظر وی، بدون دین، طبقه کارگر به موقعیتش آگاهی می یابد. دین = بیحس کننده، از خود بگانه کننده و استحماری بخش.

ریشه ی اعتقادات دینی در شرایط فقر مادیست.

«ایدئولوژی آلمانی» (۱۸۴۵):

معرفی ایدئولوژی آلمانی:

ایدئولوژی آلمانی - نقد فلسفه ی جدید المانی و نمایندگانش: فوئر باخ، استینر و باوئر

بخش اول به نام فوئر باخ بعد از بخش دوم و سوم نوشته شده است در نتیجه بیشتر یک نتیجه گیری است تا یک مقدمه. مارکس هگلپهای جوان را نقد میکند و مبانی ماتریالیسم فلسفی را درس می دهد.

بخش دوم: برونو مقدس علیه برونو باوئر است. مارکس برونو را در خانواده مقدس نقد کرده است.

بخش سوم: ماکس مقدس، نقد مکس استینر است. مارکس او را سانچو مقدس می نامد با دون کیشوت و خدمتکارش سانچو پانزا مقایسه اش می کند. نقد مارکس از کل کار استینر مفلتر است. معرفی تئوری مارکس در خصوص تاریخ. نقد متدولوژی فلاسفه ایدئالیست.

پروبلما تیک مارکس: روشن کردن مبارزه انسان علیه همه الیناسیون ها، افشای فقر در همه اشکالش.

سه محور اصلی ایدئولوژی آلمانی:

- **تاریخ.** " ما فقط یک علم را می شناسیم، تاریخ." فلاسفه المان، مشخصا هگل، معتقدند که تاریخ مغلوب ایده هاست. برای مارکس اما تاریخ واقعی، باید انضمامی باشد. مطالعه وجه مادی تاریخ و نه ایده ها: ماتریالیسم تاریخی. این نیازها ی اولیه هستند که یک نظام پیوندهای مادی را میان انسانها برقرار می کنند. سیستمی که بی وقفه اشکل جدیدی می یابد و و تاریخ را می سازد. این بازتولید، در ایدئولوژی المانی همچون جانشینی نسلهای مختلف تعریف میشود.

- معنای تاریخ در مبارزه ی انسان برای فراروی **از نیازهای مادی ست.** در این دوره، مساله تسلط بر قوای طبیعت است. این در آغاز برنامه ی بورژوازی نیز هست. کار و پول دو موضوع تحلیل اقتصاد سیاسی است. اینها واسط رابطه انسانها با هم و با طبیعتند و اسباب الیناسیون. از نظر تاریخی، شکل بورژوای الیناسیون، در سلطه اقتصادی بر تمامی روابط اجتماعیست. کار مارکس و انگلس نقد این الیناسیون و تلاش برای آگاه کردن طبقات تحت سلطه است.

- **دولت، شکل سیاسی جامعه بورژوا.** دولت شکل سازماندهی ایست که بورژوازی ضرورتا برای تضمین مالکیت و منافعش، به خود می گیرد. فلسفه هگلی که دولت را یک ایدئال می بیند، از نظرش شکل نهایی توسعه تاریخ جهان نیست، شکل کامل جامعه که همه انسانها شهروندند و همه ی استعدادها و تفاوتها به شکل عقلانی می توانند تحقق یابند. از نظر هگل این دولت کامل با ظهور دانش مطلق تحقق می یابد. از نظر مارکس اما، دولت نمی تواند در برابر جامعه نباشد. با ایجاد یک طبقه جدید، بوروکراسی که منافع جدیدی را به همراه دارد، دولت نمی تواند منافع همه را اشتهی دهد و در یک پروژه مشترک جمع کند.

آلتوسر: بعد از این تاریخ، در ۲۷ سالگی دیگر مسأله مارکس دین نیست.

بخش اول در مورد فوئر باخ اهمیت دارد. که مبنای ایدئولوژی آلمانی را می سازد. در تابستان ۱۸۴۵ نوشته شده و بهار ۱۸۴۶. هر دو در بروکسل بودند. در این سال آنها خانواده مقدس را با هم نوشته اند. برای این مطلب ناشر پیدا نکردند. دستنوشته اش در انتیتو مطالعات مارکس انگلس در مسکو پیدا شد و بعد انتشار یافت. . در سال ۱۸۴۴ اولین بار هم را در پاریس می بیند. در ۱۹۳۲ منتشر می شود.

سوژه: زیر سوال بردن کاپیتالیسم و پاسخی به فلاسفه آلمان آن دوره. محکومیت ایدئالیسم آلمانی.

ایدئولوژی:

- مفهوم ایدئولوژی در آثار مارکس انگلس، پیچیده و چند معنایی است. بستگی به این دارد که به این مفهوم به شکل تاریخی، فلسفی یا سیاسی بپردازند. سیستم ایده. ریشه کلمه: لوگوس = دیسکور لوژیک و ایدوس: دیدن. ترجمه جهان با ایده ها، انتزاع. از نظر سیاسی: مشروعیت بخش سلطه، از نظر فلسفی: وارونه کردن، تغییر شکل واقعیت. بازنمادی کاذب. از نظر تاریخی: کارکرد بسیج عمومی، مثال: هگلیانیسم سیاسی همچون پوشش ایدئولوژیک وضعیت کنونی آلمان. "در دولت آلمانی-مسیحی، قدرت دین، دین قدرت است". "دولت دینی، دولتی ست که رویکردی سیاسی به دین دارد و رویکرد دینی به سیاست". ص ۸۵. در ایدئولوژی آلمانی، مارکس انگلس ایدئولوژی را بازتابی وارونه از واقعیت می داند. نقد جهان ایده ها که خودمختاری ندارند. (تئوری بازتاب مبنای اجتماعی-اقتصادی). اما در متون تاریخی به نقش ایده ها بیشتر تکیه می کند. مثلاً در "۱۸ برومر و لویی بناپارت" نقش سنت در مبارزه سیاسی را طرح میکند: "سنت همه ی نسلهای مرده بسیار بر مغز زنده ها سنگینی می کند".

سیستم ایده. ریشه کلمه: لوگوس = دیسکور لوژیک و ایدوس: دیدن. دیدن جهان با منطق، ترجمه جهان با ایده ها، انتزاع.

ایدئولوژی: سیستم کم و بیش منظم تصاویر، بازآمادهای، ایده ها که هدفش تنظیم روابط افراد باهم، با طبیعت و با نمادها در متن یک جمع است.

در ایدئولوژی آلمانی مارکس انگلس ایدئولوژی را بازتابی وارونه از واقعیت می داند. نقد جهان ایده ها که خودمختاری ندارند. تئوری بازتاب مبنای اجتماعی-اقتصادی. اما در متون تاریخی به نقش ایده ها بیشتر تکیه می کند. مثلاً در "۱۸ برومر و لویی بناپارت" می پرسد چطور بر جامعه ای که ۳۶ میلیون زندگی می کنند سه رئیس شرکت صنعتی سورپریزش می کند. و نقش سنت در مبارزه سیاسی را طرح میکند. "سنت همه ی نسلهای مرده بسیار بر مغز زنده ها سنگینی می کند". گاه سنت یک ترمز قوی ست.

دستوت دو تراسی: ۱۷۴۵-۱۸۳۶: نام علمی که می خواهد بسازد و تئوری تئوری ها. از مطالعه ایده ها علمی بسازد. دیگران هم به او می پیوندند: کابانه، دونو، وولنه... اینها ایدئولوگها هستند. اینها پیشرفت ناتمام انسان را اعلام می کنند. اول موثر بودند در مدارس بعد از زمان امپراطوری با ناپلئون، و دوره ی رستوراسیون نقد شدند.

از نظر مارکس = ایدئولوژی یک نظام اندیشه ها تحمیل شده توسط طبقه حاکم است.

« les philosophes (...) leur jactance idéologique »^[69]

« la formation de la théorie 'pure', théologie, philosophie, morale, etc. »^[70]

« la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie (...) n'ont pas d'histoire »^[71]

« il n'y a pas d'histoire de la politique, du droit, de la science, etc., de l'art, de la religion, etc. »^[72]

« ils restèrent emprisonnés dans l'idéologie politique »^[73]

« expliquer la société civile à ses différents stades et dans son reflet pratique-idéaliste, l'Etat, de même que tous les produits différents et les formes de la conscience, religion, philosophie, morale, etc. »^[74]

« la communauté apparente et qui est devenue autonome en face des individus (Etat, droit) »^[75]

« le droit n'a pas davantage que la religion une histoire qui lui soit propre »^[76]

و مقدمه بر مشارکت در نقد اقتصاد سیاسی در ۱۸۵۹:

" اشکال حقوقی، سیاسی، دینی، هنری، خلاصه کنیم اشکال ایدئولوژیک " ۱۹۷۲

Karl Marx, Contribution à la critique de l'économie politique, Paris Editions sociales, 1972, p.4-5.

و در دستنوشته ها در ۱۸۴۴: " دین، خانواده، دولت، حقوق، اخلاق، علم، هنر و غیره فقط اشکال خاص تولید هستند و تابع قانون عام ان "

Karl Marx, Manuscrits de 1844, Paris, Editions sociales, 1972, p.88.

^[69] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, p.379.

^[70] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, p.30.

^[71] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, p.20.

^[72] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, p.76.

^[73] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, p.27.

^[74] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, p.38. Nous soulignons.

^[75] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, p.67.

^[76] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, p.75.

یک توهم صادقانه یا یک دروغ منافقانه؟ در مورد همه ی حوزه ها. دین سیاست...

ایدئولوژی المانی برای نویسندگان یک تمرین تئوریک بوده تا دیدگاههای خودشان را روشن کنند. مارکس در مقدمه بر مشارکت در نقد اقتصاد سیاسی می نویسد ۱۸۵۹. ص ۵. " در بهار ۱۸۴۵، وقتی انگلس هم به بروکسل آمد ما تصمیم گرفتیم مشترکا کار کنیم تا تناقض میان نحوه ی بینش خودمان را با درک ایدئولوژیک فلسفه ی آلمانی در بیاوریم، در واقع برای تصفیه حساب با آگاهی فلسفی گذشته ی خودمان. (...) هدف اصلی ما این بود که خود را بهتر بفهمیم."

Karl Marx, Préface de la Contribution à la critique de l'économie politique (1859), p.5.

مشکل اینست که در این اثر، تئوری خطر این را دارد که اسپیر تصویر شود. کوفمن از این به عنوان جبر استعاری حرف میزند. ص ۱۶-۱۷

در مهمترین پاراگراف پر است از استعاره:

« Et si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une camera obscura, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique.

A l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici. Autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui, pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os; non, on part des hommes dans leur activité réelle; c'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital. Et même les fantasmagories dans le cerveau humain sont des sublimations résultant nécessairement du processus de leur vie matérielle que l'on peut constater empiriquement et qui est lié à des présuppositions matérielles. De ce fait, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie » [82].

تاریکخانه: فرایند وارونگی. دوم: ضرورت این کار بر اساس الگوی مکانیست. یا استعاره چشم. استعاره ی دینی زمین و آسمان. بازتاب تصویر. انعکاس صدا. ضرورت طبیعی.

۳ نکته توجه کفمن را جلب میکند: ۱. یک ارجاع به استعاره ی غار افلاطونی. قوام نداشتن بازتاب. افلاطون هم مثل مارکس با جابه جایی مشکل دارد. اما

[82] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, p.20. Nous soulignons.

مارکس افلاطون را هم وارونه میکند. ۲. دوربین. در ایدئولوژی ایده ها در تاریخخانه هستند، پشت در و از مبنای واقعی شان جدا شده اند، مبنایی که فقط ان می تواند به ایده ها نور و حقیقت ببخشد. ۳. ایده ی تاریکی. جدایی و دوری از واقعیت. ص ۲۸-۳۱ تاریخخانه..

ایدئولوژی روابط واقعی را می پوشاند. توی پاکت می گذارد. ..مزین میکند. تغییر شکل میدهد. روابط را مغشوش نشان میدهد.

مفهوم ایدئولوژی توسط مارکس انگلس استفاده میشود برای جدال با هگلی های جوان. سردی ابژکتیو را ندارد. در نتیجه ارزش تئوریکش مغشوش است. به درد پلمیک می خورد. در برابر باور به استقلال ایده ها. و افشای مکانیسم روانی تکوین آنها. علیه پیش فرض جهان شمولیت آنها. تعیین یافتن آنها بر اساس منافع مادی. در برابر خنثی بودن که مدعیش هستند و کارکرد توجیه کنندگی.

۱. مساله ی روانی تکوین بازآمادها

۲. مساله معرفتی محتوای آنها

۳. مساله ی سیاسی و اجتماعی کارکرد آنها.

تضادی که در متن این مفهوم هست چون اگر به کسی بخواهیم بگوییم ایدئولوژیک است باید در موقعیت ابژکتیو محض باشیم و در موقعیت بیرونی نسبت به واقعیت اجتماعی که ناممکن است. من استثنا نیستم. اینجا با چیزی روبرو می شویم که برخی از نویسندگان به مانهایم گفتند: پارادوکس مانهایم. خطر هر دیسکور در مورد ایدئولوژی اینست که خودش ایدئولوژیک باشد. وقتی بگوییم هر دیسکور از محیط اجتماعی متاثر است مفهوم ایدئولوژی امکان وجود تئوریک نمی یابد. در نتیجه فقط توان پلمیک دارد آنچه ارون می گوید: ایدئولوژی ایده ی رقیب من است.

Raymond Aron, « L'idéologie », *Revue européenne des sciences sociales*, t.XVI, 1978, n°43, p.35. Cité par Capdevila, op.cit. p.9.

مبارزات واقعی مبارزات ایده ها نیستند. مارکس می گوید هگلی های جوان یک مبارزه ی فلسفی علیه سایه ی واقعیت راه انداخته اند. ایدئولوژی المانی ص ۹. خودشان هم همینطور.

معنای ایدئولوژی: باور به استقلال ایده ها. یا نظام های ایده. "فلاسفه از اندیشه یک واقعیت خودمختار ساخته اند. ص ۴۵۲

« Les philosophes ont fait de la pensée une réalité autonome » [119].

از نظر آنها، حوزه های مختلف اندیشه برای ایدئولوژی تاریخ ندارند. ایدئولوژی یک چشم انداز ایالیست در مورد هنر، حقوق، تاریخ و سیاست و دین

[119] Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, p.452.

است. اینها خودشان ایدئولوژی نیستند اما رویکرد نظری این حوزه ها آنها را کاملا از مبنای مادیشان جدا میکند. انگلس هم می گوید " نقطه نظر ایدئولوژیک.

Friedrich Engels, Lettre à Conrad Schmidt du 27 octobre 1890, in recueil Sur la religion, p.277. « Le juriste s'imagine qu'il opère par propositions a priori, alors que ce ne sont pourtant que des reflets économiques – et c'est pourquoi tout est mis la tête en bas. (...) Ce renversement (...), tant qu'on ne le reconnaît pas, constitue ce que nous appelons un point de vue idéologique ».

انگلس در لودویگ فویرباخ ۱۸۸۸ تعریف میدهد از ایدئولوژی: " یک ایدئولوژی یعنی به ایده ها همچون واحدهای خودمختار پرداختن و به شکل مستقل و آنها را صرفا تابع قوانین خودش دانستن."

Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, p.78.

استقلال ایده ها و حاکمیت آنها: هژمونی ایده ها بر جهان تاریخی.

" برونو ی مقدس و ماکس مقدس، هژمونی تئوری را اعلام میکنند.

Marx et Engels, L'Idéologie allemande, p.42.

جریان تاریخ، جریان ایده هاست، تئوری ها و بازنمادهای انسان.

جایگاه و معنای مفهوم «ایدئولوژی» در متون مارکس

ایدئولوژی در متن کار مارکس هم مبنای محکمی ندارد. ایدئولوژی المانی متنی ناتمام است که متن کاملش در ۱۹۳۲ منتشر می شود. نود سال بعد از نگارشش. در مشارکت در نقد اقتصاد سیاسی که مارکس بعدا منتشر میکند بخش هایی حذف شده است. بخش های مربوط به ایدئولوژی در یک اثر ۵۰۰ صفحه ای بسیار کم هستند. به قدری درگیر پلمیک با استینر و فوئر باخ و بوئر هستند که عنوان کارشان را (ایدئولوژی) مفهوم پردازی نمی کنند. این مفهوم تا سال ۱۸۵۲ در آثار مارکس هنوز استفاده می شود ولی بعد دیگر خبری از آن نیست. مثلا در سرمایه نامی از آن برده نمی شود.

سه بار فلسفی/دانشگاهی/مطبوعاتی. این مفهوم بسیار در نزد مارکسیستها بسط پیدا میکند. اول به این مفهوم در کار انگلس انتی دورینگ و در فوئر باخ و خروج از فلسفه کلاسیک المان وجود دارد اما بعد این مفهوم به همه حوزه های علوم انسانی گسترش می یابد. و بعد مطبوعات و ژورنالیسم. این مفهوم را دستوت دو تراسی طرح کرد. در ۱۷۹۶. در رساله ای در خصوص قوه ی اندیشیدن به معنای علم تکوین ایده ها در ادامه ی کار کندیاک و سانسوالیستیها. بعد مکتبی ایدئولوگها ناپلئون و شاتوبریان بدان پیوستند شاتو بریان می گوید ایدئولوژی یک فیلولوفایی...است. بعد ویکتور کوزن در درسهای تاریخ فلسفه می گوید: برویم به سمت کاربست این مفهوم به معنای شناخت ابژه ها و وجودها به کمک ایده ها. این مفهوم در نتیجه هم مبنای فلسفی دارد هم دانشگاهی و هم جدلی ژورنالیستی.

مفهوم ایدئولوژی در نزد مارکس جوان: ۱۸۴۵-۱۸۴۶. ایدئولوژی المانی: در خود متن نوسان نیست. تناقض است. ۱. مجموع تولیدات ایدئل، که از طریق آن

طبقه حاکم، سلطه ی خود را توجیه میکند. این تعریف سنتی و رایج است. ۲. از نظر بالیبار، تروت و کپدوویلا، این برداشت پر از استعاره و تنش است به حدی که یک مفهوم هماهنگ و یکدست نیست و مجموعه ای از مباحث در هم اشاره دارد. ۳. هی یوندوک کوئه می گوید این مفهوم یک جایگاه نظری دارد و یک سلاح خطایی است برای نقد هگلی های جوان. در نتیجه بسط مفهومی اش بسیار ضعیف است. ایدئولوژی در اینجا یک نقطه نظر ایدئالیستی است که در فلسفه ی هگلی های جوان نمود می یابد، نه سلطه و توجیه اجتماعی آن. اصطلاح ایدئولوژی در نتیجه تمی فرعی در ایدئولوژی المانی است، اما یک مفهوم است و کارکردی تئوریک دارد.

یک خط گسست عمده. جامعه کاپیتالیستی بین دو طبقه تقسیم شده. طبقه حاکم بورژوازی و طبقه محکوم پرولتاریا. این دو طبقه بر اساس یک تقسیم کار دستی و فکری بوجود آمده است. در این تقسیم بندی پرولتاریا خارج از ایدئولوژی است. ایدئولوژی مربوط به طبقه حاکم است. (ایدئولوژی المانی ص ۴۱) اما در نقدی بر فلسفه حق هگل در ۱۸۴۳-۴۴ می نویسد: دین افیون است، اه است، توهم است. در حالیکه در ایدئولوژی المانی می نویسد: پرولتاریا از هر گونه تابعیت به دین رها شده. در مانیفست این موضع سخت تر می شود در ۱۸۴۸: "قوانین، اخلاق، دین برای پرولتاریا پیش داوری های بورژوا هستند که پشتشان منافع بورژوازی خوابیده است." مانیفست، ص ۶۰ چون پرولتاریا با هر شکلی از ایدئولوژی بیگانه است، طبقه حاکم وزن این توهم را به ارث میبرد. اما در طبقه بورژوا هم بر اساس تفکیک کاریدی و فکری دو سطح وجود دارد. یکی ایدئولوژیهای این طبقه، و بقیه بیشتر منفعل و دریافت کننده هستند. چون در واقع اعضای فعال این طبقه هستند و برای این توهمات و ایده ها وقت ندارند. ایدئولوژی المانی ص ۴۵ در نتیجه مجموع طبقه حاکم تابع ایدئولوژیست اما رابطه اش با ایدئولوژی به میزان رابطه شان با واقعیتهای مادیست. در گروه اول آنها منفعل و دچار این توهمند اما در گروه دوم فعالانه در شکل دهندگیش مشارکت میکنند. در نتیجه ایدئولوژی هم توهم است هم توهم زا. برخی بخشهای نقد استیرنر، نشانگر اینست که ایدئولوژیها آگاهانه ایدئولوژی پرداز می کنند در جهت تابع نگه داشتن پرولتاریا. مارکس می نویسد: "ایدئولوژی منافق و دروغ پرداز بورژوازی می خواهد منافع خود را به شکل منافع عام مردم وارونه نشان دهد." ص ۱۷۲ ایدئولوژی المانی. آنها عمدا امر خاص را به امر جهانشمول وارونه نشان میدهند. ص ۲۸۸.

در اینجا ص ۲۸۸، ایدئولوژی به این معناست: مجموعه کم و بیش هماهنگ تصاویر یا بازنمادهایی که سلطه سیاسی و اجتماعی طبقه ای را بر دیگران توجیه میکند. اینجا نقش کنسرواتور و محافظه کار و توجیه کننده ی ایدئولوژی خود را نشان میدهد.

مارکس در ص ۲۰ اما می گوید "ایدئولوژی زبان زندگی واقعی" است.

"از خلال فرایند زندگی واقعیست که گسترش بازتابها و انعکاس های ایدئولوژیک این فرایند حیاتی را بازنمایی می کنیم. تصور می کنیم، ص ۲۰ استعاره ی بازتاب نشانگر اینست که ایدئولوژی موقعیتی فرعی و تابع دارد. و نقش تعیین کننده در حفظ سلطه ندارد چون انعکاس و بازتاب است.

در نتیجه به ابهامات و تناقضات اشاره کنیم: یک اپی فنومن است. پدیده ی فرعی. مجموعه ای از تصورات و بازنمادها. که سلطه را همراهی می کنند. اما از طرف دیگر می گوید ساز و کار دروغین که آگاهی کاذب می سازد. اتین بالیبار در فلسفه ی مارکس در ۱۹۹۳ می نویسد مارکس هیچگاه از اصطلاح آگاهی کاذب که لوکاچ و دیگران استفاده کردند استفاده نکرد. اما انگلس در ۱۸۹۳ در ۱۴ ژوئیه به مهرینگ می نویسد: "ایدئولوژی فرایندیست که کسی که متفکر نامیده می شود، بی شک آگاهانه استفاده میکند اما با یک آگاهی کاذب. نیروهای واقعی که او را به حرکت وامی دارند برایش ناشناخته اند، در غیر اینصورت یک فرایند ایدئولوژیک انرا نمی نامیم. در کتاب مطالعات فلسفی مارکس و انگلس. ص ۲۴۹

مارکس: کشیشان اولین ایدئولوژیهای بشریت بوده اند. او در حاشیه دستنوشته ها می نویسد: اولین شکل ایدئولوژیها کشیشان بوده اند که با اولین تقسیم کار مادی و کار فکری همزمان است. ایدئولوژی المانی ص ۲۹. دین در نتیجه دین اولین شکل تاریخی ایدئولوژیست.

در ۱۸۹۲ انگلس می نویسد: بازرگان یا پیشه ور خودش دیندار بود. دین پرچمی بود که تحت لوای آن با خدا و سروران جنگیده بود. زمان زیادی نمی خواست تا کشف کنیم امتیازاتی را که از همین دین می توانست کسب کند تا بر زیر دستان طبیعی اش تاثیر بگذارد و اعمال نظر کند و آنها را تابع اوامر اربابانشان کند. اربابانی که خدا بر اساس حکمت خود آنها را بالادست قرار داده بود." خلاصه اینکه بورژوازی انگلیس سهم خود را در سرکوب طبقات فرودست و توده های عظیم مولد جامعه داشت و یکی از ابزارهای سرکوبش تاثیر دین بود. انگلس در سوسیالیسم اتوپیک و سوسیالیسم علمی. در مجموعه ی در خصوص دین. ص ۲۹۷

رویکرد ابزاری سیاست از ایدئولوژی

تنوع حوزه های ایدئولوژی: مارکس تحت لوای این مفهوم حوزه های متنوعی چون الهیات، متافیزیک، فلسفه، اخلاق، حقوق، تاریخ، علم طبیعت، سیاست، دولت، دین و هنر را قرار میدهد.

ص ۲۸-۳۱ تاریخخانه..

ایدئولوژی روابط واقعی را می پوشاند. توی پاکت می گذارد. ..مزمین میکند. تغییر شکل میدهد. روابط را مغشوش نشان میدهد.

مفهوم ایدئولوژی توسط مارکس انگلس استفاده میشود برای جدال با هگلی های جوان. سردی ابژکتیو را ندارد. در نتیجه ارزش تئوریکش مغشوش است. به درد پلمیک می خورد. در برابر باور به استقلال ایده ها. و افشای مکانیسم روانی تکوین آنها. علیه پیش فرض جهان شمولیت آنها. تعیین یافتن آنها بر اساس منافع مادی. در برابر خنثی بودن که مدعیان هستند و کارکرد توجیه کنندگی.

سه محور: ۱. مساله ی روانی تکوین بازآمدها ۲. مساله معرفتی محتوای آنها ۳. مساله ی سیاسی و اجتماعی کارکرد آنها.

پارادکس مانهایم: تضادی که در متن این مفهوم هست چون اگر به کسی بخواهیم بگوییم ایدئولوژیک است باید در موقعیت ابژکتیو محض باشیم و در موقعیت بیرونی نسبت به واقعیت اجتماعی که ناممکن است. من استثنا نیستیم. اینجا با چیزی روبرو می شویم که برخی از نویسندگان به مانهایم گفتند: پارادوکس مانهایم. خطر هر دیسکور در مورد ایدئولوژی اینست که خودش ایدئولوژیک باشد. وقتی بگوییم هر دیسکور از محیط اجتماعی متاثر است مفهوم ایدئولوژی امکان وجود تئوریک نمی یابد. در نتیجه فقط توان پلمیک دارد آنچه ارون می گوید: ایدئولوژی ایده ی رقیب من است.

Raymond Aron, « L'idéologie », Revue européenne des sciences sociales, t.XVI, 1978, n°43, p.35.

Cité par Capdevila, op.cit. p.9.

مبارزات واقعی مبارزات ایده‌ها نیستند. مارکس می‌گوید هگلی‌های جوان یک مبارزه‌ی فلسفی علیه سایه‌ی واقعیت راه انداخته‌اند. ایدئولوژی المانی ص ۹. خودشان هم همینطور.

اثر مارکس متأثر از هگل است. جزو هگلی‌های جوان. مثل داوید استروس، برونو باوئر و فویرباخ. این مکتب دگم‌های مسیحی را و دین را در تمامیتش نقد می‌کند. در ایدئولوژی آلمانی مارکس اغلب فلاسفه‌ی آلمان دوره خود را نقد می‌کند: استینر، باوئر، فویرباخ.

«تزهایی درباره فویرباخ»:

تز ۶: فویرباخ گوهر دین را در گوهر انسان حل می‌کند ولی گوهر انسان، انتزاع ذاتی در فرد تنها نیست و در واقعیتش، مجموع روابط اجتماعیست.

تز ۷: در نتیجه فویرباخ نمی‌بیند که احساس دینی خود فراورده‌ای اجتماعیست و فرد مجردی که او تحلیل می‌کند در واقع امر، به شکل خاصی به جامعه تعلق دارد.

تز ۱۱: فیلسوفان تنها جهان را با شیوه‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند ولی مقصود تغییر آن است.

یادداشت‌های آلتوسر در مورد «تزهایی در خصوص فویرباخ»:

در تابستان ۱۹۸۲ نوشته شده است. احتمالاً آلتوسر می‌خواسته این نوشته‌ها را به مجموعه آثارش که بعدها تحت عنوان *جریان زیرزمینی ماتریالیسم* مواجهه^۴ که در کتاب نوشته‌های فلسفی سیاسی در ۱۹۹۴ جلد ۱ انتشار یافت، ضمیمه کند.

"این تزه‌ها یک گسست است: " تز ۱۱: *فلاسفه تاکنون تفسیر کردند، ولی مقصود تغییر آن است* ". فویرباخ اما متواضع تر بود و نوشت: " *من فقط مفسر دین‌ام، مفسر جهان دینی‌ای که بازتاب از خودبیگانه‌سازی جوهر انسانی است و در نتیجه جهان انسانی‌ای که قرار است تغییرش دهیم* ". فویرباخ نمی‌گوید کی قرار است تغییر دهد؟ مارکس هم نمی‌گوید کی قرار است تغییر دهد. سکوت مارکس و فویرباخ، در بخش اول این جمله روشن است اینکه فلاسفه فقط جهان را تفسیر کرده‌اند. اما این کاملاً غلط است. فلاسفه هیچگاه از میل به تغییر جهان صرف نظر نکرده‌اند. آنها مسلماً غیر مستقیم بر جهان تاثیر گذاشته‌اند. در نتیجه چه انتظاری می‌توان از فلاسفه یا فیلسوف در این انقطاع داشت؟"

کروچه و لایریولا: بعد از تزه‌های مارکس در مورد فویرباخ دیگر نمی‌توان مثل قبل فلسفه پردازی کرد.

دیامات / ایستمات. diamat/istmat

در همه دروس از موسیقی تا ریاضیات این دو واحد را باید می‌گذرانند. دینی که درس می‌دادند، ماتریالیسم بود. دو دوره می‌شد: ماتریالیسم تاریخی یا ایستمات. ماتریالیسم دیالکتیک یا دیامات. ایستمات پرسش و پاسخ بود، ماتریالیسم یونانیها، لوکرس، اسپینوزا، تا قرن ۱۸. دیامات، محصول مواجهه ماتریالیسم کلاسیک و دیالکتیک هگلی. ایوان آندرو از اکادمی علوم شوروی در ۱۹۶۰ می‌گوید: کلاسیک‌های مارکسیست لنینیست کاری که کردند این بود

^۴Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre. In *Ecrits philosophiques et politiques*, volume I. Stock. IMEC.1994.

که یک نظام فلسفی ساختند که در آن دیالکتیک، ماتریالیست شد و ماتریالیسم، دیالکتیک. این مبنای ایدئولوژی شوروی شد. تولستوی و گورکی رئالیسم سوسیالیست. حقیقت در دست کمیته مرکزیست که خط عمومی را تعیین می کند. دیامات ی فتنه هگل بی انکه خود بدانند ماتریالیست بود. از قول لنین.^{۱۰۵}

"دین" در آثار مارکس:

دین: بازتاب، علت؟^۶ Zusammenhang

- اصطلاح دین افیون توده ها را می توان نزد کانت، هردر، فوئر باخ و برونو باوئر هم یافت. مثال: موس هس: در ۱۸۴۳: دین می تواند وجدان معذب بردگی را، قابل تحمل کند. همانطور که افیون برای بیماری های دردناک موثر است.^{۱۰۷}

- این اصطلاح در مشارکت در نقد فلسفه حق هگل. ۱۸۴۴. "«استیصال مذهبی، هم بیان استیصال واقعی ست و هم اعتراض علیه آن است. دین، آه مخلوق ستم دیده است، جان جهانی بدون قلب، همچنانکه روح شرایط اجتماعی ست که روح از آن رانده شده است. دین افیون توده هاست. « درک مارکس در این دوره با درک نوهگلی های که در دین الیناسیون ذات انسانی می دیدند مطابق است تا درک فلاسفه روشنگری که دین را به عنوان یک توطئه ی روحانی، افشا می کردند. زمانیکه مارکس این متن را می نویسد، هنوز شاگرد فوئر باخ است. تحلیلش در نتیجه هنوز "پیش مارکسیستی" است و غیر تاریخی. اما به دو وجه تناقض آمیز دین توجه می کند: مشروعیت بخشی و اعتراضی.

- در ایدئولوژی آلمانی در ۱۸۴۶، نقد مارکسیستی شروع می شود. نقد دین به عنوان یک واقعیت اجتماعی و تاریخی. عنصر اصلی این نقد اینست: تلقی دین همچون یکی از اشکال ایدئولوژی. به معنای "تولید معنوی یک جامعه". تولید ایده ها، بازنمادها، تصاویر ضرورتا بوسیله ی تولید مادی، و روابط اجتماعی منطبق با آن تعیین می یابند. درست است که گاه از ایده ی بازتاب نام می برد، اما هسته سخت بخشش اینست: می بایست تکوین، اشکال مختلف آگاهی را (دین، فلسفه، اخلاق) را بر اساس روابط اجتماعی توضیح داد. این باعث می شود که پدیده را در تمامیتش بشناسیم. بخش مهمی از جامعه شناسی انشعابی مارکسیستی از زمان لوکاچ به بعد، کاتگوری دیالکتیک تمامیت را بر بازتاب، ارجحیت می دهد. مثلاً از نظر لوسین گلدمن، اصل بزرگ روش جامعه شناسی مارکسیست این است: "خصلت تام فعالیت انسانی و پیوند گسست ناپذیر میان تاریخ امور اقتصادی و اجتماعی و تاریخ ایده ها"^{۱۰۸}

- چند سال بعد: ۱۸۵۰. در مقاله ای در سال ۱۸۵۰ می نویسد: "روشن است که همه تحولات تاریخی شرایط اجتماعی، در عین حال موجب تحول برداشتها و بازنمادها ی انسانی و در نتیجه بازنمادها ی دینی نیز می شوند." این روش ماکرو-اجتماعی تاثیر زیادی بر جامعه شناسی دین داشت.

- در سرمایه: ۱۸۶۷: اشاره هایی هست: در پاورقی به آنها که فکر می کنند اهمیت دین مثلاً در قرون وسطی، ردی بر نظریه مارکس است، می گوید: "نه قرون وسطی می توانست از طریق کاتولیسیسم زندگی کند، نه عهد باستان از سیاست. اما بر عکس شرایط اقتصادی آن دوره توضیح دهنده ی این نکته

George Nivat: *Diamat et son petit frere istmat*. in magazine litterair. P.56. n 324sept 1994

Michael Löwy *Karl Marx et Friedrich Engels comme sociologues de la religion* ۲۰۰۲.

Helmut Gollwitzer: "*Marxistische Religionskritik und christlicher Glaube*", Marxismusstudien, Vierte Folge, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1962, pp. 15-16.

L. Goldman, *Sciences humaines et philosophie*, Paris, Editions Gonthier, 1966, p.63.

K. Marx, F.Engels, "Compte rendu du livre de G.F. Daumer, "La religion de l'ère nouvelle"...", 1850, SR, p.94.

اند که چرا کاتولیسیسم و سیاست نقش اصلی را ایفا می کردند: "پروتستانتیسم تنها دینی است که در سرمایه مارکس بدان توجه می کند از نظر رابطه ای که با سرمایه داری دارد. " جهان دینی، تنها بازتابی از جهان واقعی است. جامعه ای که محصول کار به کالا بدل می شود...چنین جامعه ای در مسیحیت با کیش انسان انتزاعی اش، و خصوصا در انواع بورژوا، پروتستانتیسم، دئیسم اش،...مناسبترین مکمل دینی می یابد." (مکمل نه بازتاب). انگار مارکس در خصوص دو شیوه ی رابطه اجتماعی-تاریخی مردد است. گاه مارکس یک رابطه ی علت و معلولی قائل است، مثلا وقتی می گوید دین عامل فعال در شکل گیری سرمایه داری است. " پروتستانتیسم، اساسا یک دین بورژواست." " دین جدید، انباشت ابتدایی سرمایه را تشویق کرد." " پروتستانتیسم، با تحولی که ایجاد کرد در تغییر همه ی روزهای تعطیل به روزهای کار، نقش مهمی در تکوین سرمایه ایفا کرد!"^{۱۱۲}

- **گروندریسه: ۱۸۵۷-۵۸.** این نوشته اولین بار در ۱۹۴۰ انتشار یافت. " کیش طلا، زهد خود را دارد، محرومیت ها و قربانی کردن ها، فداکاری ها. پس انداز، قناعت، امساک، تبه‌ر مند نشدن از لذت‌های زمینی...کیش طلا، جستجوی جاودانه ی گنج است. پول بدست آوردن در رابطه با پوریتانیسم انگلیسی و پروتستانتیسم هلندی است."

علی رغم تفاوت هایشان، مارکس و وبر شباهتهایی دارند: هر دو جامعه مدرن را به عنوان جامعه کاپیتالیست مطالعه می کنند. از نظر وبر " شکل گیری اجتماعی سرمایه داری، انسان معاصر را در انسانیتش در برگرفته است. وبر: تفسیر سرمایه داری با عقلانی سازی، مارکس: نقد سرمایه داری بر مبنای الیناسیون، که از نظر کارل لویت، هسته سخت اندیشه ی مارکسی است. راسیونالیزاسیون یا الیناسیون. کارل لویت، اولین شاگرد هایدگر است که متأثر از وبر بود. پروژه اش: انسانشناسی فلسفی که هدفش تعریف شرایط انسانی در پرتو شرایط مدرن است. اسم کتاب: ماکس وبر و کارل مارکس. ۲۰۰۹. ترجمه ماریان دوتری. انتشارات پیو.

مشارکت و محدودیتهای رویکرد مارکس:

به وجه اعتراضی دین کم توجه کردند. از پایان دین حرف زدند. میشل برتراند مارکسیست می گوید: مارکس و انگلس تحول بعدی مسیحیت را اشتباه حدس زدند. وجه بازتفسیر و اجتهادی دین را دست کم رفتند مبنای احساس مذهبی الزاما متعین در محیط و طبقه نیست. فرضیه تداوم امر دینی. فرق اتوپی مارکسیسم و دیگران. تاثیر مارکسیسم به دلیل دو وجهش بود: وجه علمی و وجه اتوپییک.

تفاوت میان مارکس و انگلس:

مارکس از پدر: یهودی بی ایمان. پروتستان از طریق گروش. ولتری. متمایل به راسیونالیسم روشنگری. به تعبیر کالوز: " به طور طبیعی بی دین ". انگلس: تربیت یافته ی محیط پیتیسم؛ درگیر تنش عقل/ ایمان. نامه ها به برادران گرابر.

دین به مثابه پدیده ای ثانوی و تقلیل یافته به دو کارکرد: Travestissement

سرمایه: هسته ی زمینی مفاهیم ابرآلود ادیان را با تحلیل محتوای آن ساده تر می توان دریافت تا این که بر عکس دریابیم چگونه شرایط واقعی زندگی کم کم شکلی اثیری می یابند.

^{۱۱۲}Karl Marx, Le Capital, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, vol. I, p. 590.

^{۱۱۳}Ibid. p. 74.

^{۱۱۴}Le Capital, I, pp. 533, 621.

خورشید و هم الود باز تاب یا آئینه ی فانتاستیک؛ علت دین در خودش نیست.

فونر باخ خوب فهمید که "فلسفه جز دین نیست که در ایده ها صورت بندی شده و توسط اندیشه بسط یافته است". دستنوشته های اقتصاد سیاسی و فلسفی. ص ۱۲۶.

دین گاه نقش مربی را در خدمت اقتصاد سیاسی ایفا می کند. "بورژوازی آلمان دینی است، حتی وقتی که صنعتی است. گاه ارزش مبادله به مسیح تشبیه می شود، چون هر دو مدياتور/ میانجی هستند. گاه همان فتيشيسم کالا ست که معادله ی مسيحيت و جامعه ی بورژوازيست. در کار هس که کمونيسم را با کمونيون یکی می گرفت.

دو سؤال مهم:

ویژگی های رویکرد جامعه شناختی مارکس به دین چیست؟
چطور مارکس خود به مارکسیسم – لنینیسیم یعنی یک ایدئولوژی جدید بدل شد؟

سایر نکات:

- مارکس در کشوری می نویسد که امر دینی و سیاسی در هم درآمیخته است. کلیسای لوتری در متن یک دولت مسیحی است (پروس فردریک گیوم ۱۱۱ و ۴ و بعد گیوم ۱).

در این کشور دین فعالانه در مشروعیت بخشی قدرت و پایگاه اجتماعی ان شرکت میکند. سوسیالیسم پیش از مارکس، اصولا با دین و با مسیحیت درگیری نداشت. بسیاری از سوسیالیستها یک دینداری انساندوستانه^{۱۳} ملهم از مسیحیت داشتند. مثل فوریه،^۴ آگابه،^{۱۵} ویتلینگ.^{۱۶} مارکس و انگلس این سوسیالیسم اتوپیک با الهامات دینی را نقد میکنند. مثلا ویتلینگ که عیسی را به عنوان اولین انقلابی طرح میکرد،^{۱۷} پیشنهاد می کند شعار حزب کمونیست را بگذارند: همه انسانها برادرند. مارکس و انگلس گفتند ما با همه احساس برادری نمی کنیم و شعار: پرولتاریای جهان متحد شوید را طرح کردند. (کمونیسیم دینی، سوسیالیسم اتوپیک، کمونیا^{۱۸}). یا موس هس که تاثیر زیادی بر مارکس و انگلس گذاشت و به خاخام کمونیست معروف بود. (کمونیسیم/کمونيون). سوسیالیست های فرانسه وسواس ضد مذهبی المانها را نقد میکردند و به همین دلیل نتوانستند با سالنامه ی فرانسوی المانی همکاری کنند.^{۱۹}

Philanthropique

Charles Fourier 1772-1837

Etienne Cabet . ۱۷۸۸-۱۸۵۶/۱۸۴۰ . سفر به ایکاری.

Weitling 1808-1875.

Evangile dun pauvre pêcheur 1843-45

Communia

Charles Wackenheimer. *La faillite de la religion d après Karl marx*. Paris puf. 1963. p 163

-شبح، ایدئالیسم، ایدئولوژی، فتیسیسم، افیون، ابر، غبار، وهم، پوشش، ماسک...دریدا می گوید **مارکس شکارچی اشباح** است. مارکس از استعاره «افیون» استفاده می کند که پیش از او موس هس ۰۶ هاینریش هاینه نیز استفاده کرده بودند. و حتی کانت در یادداشتی بر چاپ دوم ۱۷۹۴ "دین در محدوده ی عقل ساده. ۱۳۲ اگر می بینیم که کشیسی که در لحظات پایانی زندگی به عنوان تسلی بخش روح بر بستر حضور می یابد، بیشتر از آنکه فعال کننده ی وجدان اخلاقی باشد، تسکین بخش آن است، به این دلیل است که به نوعی به وجدان محتضر، افیون تزریق می کند." "باید وجدان ها را از عذاب دینی آزاد کرد." ۱۳۳ "اید زندگی اجتماعی را از ابر عارفانه که چهره اش را می پوشاند، رها کرد." "مسائل غیر مذهبی را به مسائل الهی بدل نمی کنیم، مسائل الهی را به مسائل غیر مذهبی بدل می کنیم." ص ۱۹.

کارکردهای دین:

- ✓ تغییر شکل دادن؛ فقر/غنا؛ Travestissement
- ✓ وجه تمثیلی؛ فلسفه/دین. فتیسیسم/ پول. Analogon
- ✓ تسلابخشی و تسکین؛ Opium

دین به مثابه پدیده ای ثانوی و تقلیل یافته به دو کارکرد: Travestissement

سرمایه: هسته ی زمینی مفاهیم ابرآلود ادیان را با تحلیل محتوای آن ساده تر می توان دریافت تا اینکه بر عکس دریابیم چطور شرایط واقعی زندگی کم کم شکلی اثیری می یابند.

خورشید وهم الود بازتاب یا آئینه ی فانتاستیک؛ علت دین در خودش نیست.

فوئر باخ خوب فهمید که "فلسفه جز دین نیست که در ایده ها صورت بندی شده و توسط اندیشه بسط یافته است". دستنوشته های اقتصاد سیاسی و فلسفی. ص ۱۲۶.

دین گاه نقش مربی را در خدمت **اقتصاد سیاسی** ایفا می کند. "بورژوازی آلمان دینی است، حتی وقتی که صنعتی است. گاه ارزش مبادله به مسیح تشبیه می شود، چون هر دو مدياتور/ میانجی هستند. گاه همان فتیسیسم کالا است که معادله ی مسیحیت و جامعه ی بورژوازیست. در کارهس که کمونیسم را با کمونیون یکی می گرفت.

لنین؛ پر رنگ شدن دو وجه از دین؛

۱Mose Hess 1812-1875

۲Heinrich Heine 1797-1856

۳La religion dans les limites de la simple raison. Trad. J.Gibelin.M.Naar. Paris,Vrin,1983.P112-113

۴Critique du programme du parti ouvrier allemand. 1875. in :

Œuvres.T.I.Economiel.Paris.Gallimard.coll.La Pléiades. 1963.p.1432.

- ✓ دین بازتاب
- ✓ دین فرودست، تابع.

وبر، معاصر فروید، وارث مارکس، جامعه شناسی، فلسفه سیاسی، میانی جامعه شناسی دین، و پرسش از سه عنصر اصلی تمدن غربی: کاپیتالیسم، کریستیانیسم، راسیونالیسم. مشکل مطالعه وبر: پراکنده بودن انتشارات، بسیاری پس از مرگش انتشار یافتند. سبک گاه سخت، ترجمه های ناهمگون و تفاسیر بسیار. که وبرهای متضاد ارائه می کنند.

مارکس و انگلس بیشتر منتقد دین هستند تا جامعه شناس دین. مساله ی الیناسیون (مساله ی آگاهی کاذب در بینش کنشگران اجتماعی)، سلطه،(روابط قدرت) و تضاد(طبقاتی) به عنوان یکی از مهمترین ابعاد زندگی اجتماعی محور تحلیل مارکس را تشکیل می دهند. دین همچون الیناسیون برداشت از زندگی اجتماعی، همچون مشروعیت بخش نظام سلطه، و در بطن تضاد و مبارزه ی طبقاتی. با این چشم انداز، مارکس و انگلس رای به پایان امر دینی می دهند و جانشینی آن توسط ماتریالیسم دیالکتیک به عنوان الترناتیو علمی بینش های مذهبی از جهان.

تحلیل جامعه شناسانه قدرت و نقد فلسفی- سیاسی دین.

مناظر از فلسفه روشنگری و وارث فویرباخ، ۱۸۰۴-۱۸۷۲. او در جوهر مسیحیت ۱۸۴۱ مینویسد: "الیناسیون دینی بازتاب توهم انگیز وجود انسان به یک وجود الهی توسط انسان است. دین وسیله ایست در خدمت طبقه حاکم برای مشروعیت بخشیدن به قدرت خود و سرکوب شورش مغلوبین است. از نظر مارکسیسم، دین یک روبناست. و استقلالی ندارد زیربنای واقعی جامعه تولید و مناسبات تولیدیست.

مانیفست حزب کمونیست:

تعریف مارکس از کار/ صنعتی سازی به دو قطبی شدن جامعه منجر می شود.

مانیفست: ۱۸۴۸

سرمايه: ۱۸۶۷

کار به عنوان موضوع فلسفی

مارکس: نقد سرمايه داری و بینش تاریخی محصول مبارزه طبقاتی که سرمايه داری و پرولتاریا را در برابر هم قرار می دهد.

در نیمه دوم قرن ۱۹، زمانیکه نظام اقتصادی از سرمايه داری خانوادگی به سرمايه داری شرکت های بزرگ منجر می شود. این تحول تحول در شیوه های تولید است و تحول توده های کارگر. وضعیت خراب طبقه کارگر. دستمزد بسیار کم، وضعیت بد بهداشت، و ازدیاد مرگ و میر. بحران اقتصادی. و دوره های طولانی بیکاری. مارکس، مشاهده گر، تحلیلگر و کنشگر این دوره است. چه تعریفی از کار می دهد؟ تحول ساختارهای کار و صنعتی شدن در جامعه چیست؟

- تز دکتري: ۴۴-۱۸۴۱

- مسئله یهود: ۱۸۴۳.

مشهور است با نقد حقوق بشر به عنوان حقوق بشر بورژوا. مارکس حقوق شهروند را طرح می کند. از سالهای ۱۸۴۰، در المان ایده های لیبرال مطرح می شوند. خیلی ها خواستار حقوق مساوی برای یهودیانند. پاسخی به کتاب برونو باوئر. مارکس یهودی ها را با دینشان معرفی می کند که کیش عملی پول است: توحید یهود در واقع شرک نیازهای متعدد است. " پول خدای حسود اسرائیل است که در برابرش هیچ خدای دیگری نمی تواند تاب بیاورد. از نظر مارکس، بورژوازی و یهودیت یکیست. در نتیجه باید یهودیت را نابود کرد. برخی می گویند تظاهراتی از نفرت از خویش. یهودیت استعاره ای از کاپیتالیسم مدرن.

مبنای نقد مارکسی از دین چیست؟

- تاثیر هگل و فوئرباخ

- نقد دین در چارچوب نقد ایدئولوژی - الیناسیون.

- کارکرد دین: تغییر شکل دادن. تمثیلی.

- دین حافظ نظم سرمایه داری، دین همچون اعتراض

در متن اندیشه مارکس، تلاش برای توضیح فرایند تاریخی. تحول تاریخ: پیشرفت تکنولوژی، و رشد تولید. این صنعتی شدن باعث ایجاد تنشی در جامعه می شود و روابط اجتماعی تحول پیدا می کند. طبقه اجتماعی مالک شیوه های تولید، طبقه ی مسلط قدیمی را که مالک شیوه های قدیمی بود، سرنگون میکند. مارکس تاریخ بشر را به چهار مرحله تقسیم می کند: کمون اولیه، جامعه برده داری، رژیم فئودال و رژیم سرمایه داری. از نظر وی، تضاد میان طبقات اجتماعی موتور تحول تاریخ است و توضیحگر جانشینی مراحل مختلف تاریخی.

شناختی که از وی در خصوص نظرش در مورد دین وجود دارد، اغلب به این جمله: دین افیون توده هاست تقلیل پیدا می کند و گاه با مثلا در لنین که با دین مبارزه می کرد خلط می شود. سوال اینست: ویژگی های ممتاز نقد مارکسیستی دین چیست؟ برای اینکار باید منابعش را شناخت: هگل. فوئر باخ.

دین: بیان پاتولوژیک فقر اقتصادی. که با ایمان به آخرت رنج مادی و دنیوی خود را تسکین می دهند. مارکس در مورد وجود و عدم خدا موضع نمی گیرد. " اتئیسم اومانیمیستی است با میانجی حذف دین ". خدا واسط انسان و معنای زندگیست؟ برای مارکس، اتئیسم واسط است. اتئیسم پیش فرض پروژه مارکس است. اما مارکسیسم فراروی از اتئیسم است نه اتئیسم. مساله مارکس، حذف خدا نیست. نقد وابستگی (alenatrice) از خود بیگانه کننده) چون سرکوب گر است. اما اگر رهاییبخش باشد چی؟ نقد کارکرد دین: وجوه فلسفی و اجتماعی دین. از اتئیسم دین جدید نمی سازد. دین به دلیل نقش اجتماعی اش مهم است. دین ساختاریست که جامعه طبقاتی میسازد و اساس نیازهای این جامعه تحول پیدا می کند. حاملان دین، متحدان عینی طبقه حاکمند. مارکس تحول دین در اروپا را تحلیل می کند:

۱. ساختار پایین که به انسانها اجازه می داد که شرایط اب و هوایی را که نمی فهمیدند، توضیح دهد. خدایان، خدایان محلی بودند. هر مردمی، خدایان خود را داشت. این خدایان با پدیده های طبیعی متحد بودند.

۲. بعد رشد امپراطوری روم، یک آگاهی جغرافیایی داد. ادیان محلی به نفع مسیحیت نابود شدند. در قرون وسطی، انتقال ب کاتولیسیسم که به کلیسا شکل داد. و سلسله مراتب پاپ و اسقف و کشیش بوجود آمد. با قدرت که اشرافیت و شاهان بود. و قدرت را بین خود تقسیم می کردند. تعلیم بچه ها با کلیسا بود و مالیات مذهبی شکل گرفت.

۳. ظهور کاپیتالیسم بیانگر اراده رفرم کاتولیسیسم بود با پروتستانتیسم و گاپیتالیسم یهود. به این اصطلاح مارکس خیلی حمله شد. مارکس با یودیت مخالفت می کند چون شکلی از سرکوب ات.

از نظر مارکس، دین اجازه می دهد که نابرابریها را توجیه کنیم. از نظر وی، بدون دین، طبقه کارگر به موقعیتش آگاهی می یابد. دین = بیحس کننده، از خود بگانه کننده و استحماری بخش.

ریشه ی اعتقادات دینی در شرایط فقر مادیست.

مارکس. فتوکپی شماره ۲. جامعه شناسی دین. سارا شریعتی. ۱۳۸۷

منبع اصلی: کارل لوی. مارکس به عنوان جامعه شناسی دین.

دین: بازتاب، علت *Zusammenhang* ؟

- اصطلاح دین افیون توده ها را می توان نزد کانت، هردر، فوئر باخ و برونو باوئر هم یافت. مثال: موس هس: در ۱۸۴۳: دین می تواند وجدان معذب بردگی را، قابل تحمل کند. همانطور که افیون برای بیماری های دردناک موثر است. ۱۲۵

- این اصطلاح در مشارکت در نقد فلسفه حق هگل. ۱۸۴۴. " «استیصال مذهبی، هم بیان استیصال واقعی ست و هم اعتراض علیه آن است. دین، آه مخلوق ستم دیده است، جان جهانی بدون قلب، همچنانکه روح شرایط اجتماعی ست که روح از آن رانده شده است. دین افیون توده هاست. « درک مارکس در این دوره با درک نوهگلی های که در دین الیناسیون ذات انسانی می دیدند مطابق است تا درک فلاسفه روشنگری که دین را به عنوان یک توطئه ی روحانی، افشا می کردند. زمانیکه مارکس این متن را می نویسد، هنوز شاگرد فوئر باخ است. تحلیلش در نتیجه هنوز "پیش مارکسیستی" است و غیر تاریخی. اما به دو وجه تناقض آمیز دین توجه می کند: مشروعیت بخشی و اعتراضی.

- در ایدئولوژی آلمانی در ۱۸۴۵، نقد مارکسیستی شروع می شود. نقد دین به عنوان یک واقعیت اجتماعی و تاریخی. عنصر اصلی این نقد اینست: تلقی دین همچون یکی از اشکال ایدئولوژی. به معنای "تولید معنوی یک جامعه". تولید ایده ها، بازنمادها، تصاویر ضرورتا بوسیله ی تولید مادی، و روابط اجتماعی منطبق با آن تعیین می یابند. درست است که گاه از ایده ی بازتاب نام می برد، اما هسته سخت بحثش اینست: می بایست تکوین، اشکال مختلف آگاهی را (دین، فلسفه، اخلاق) را بر اساس روابط اجتماعی توضیح داد. این باعث می شود که پدیده را در تمامیتش بشناسیم. بخش مهمی از جامعه شناسی انشعابی مارکسیستی از زمان لوکاج به بعد، کاتگوری دیالکتیک تمامیت را بر بازتاب، ارجحیت می دهد. مثلاً از نظر لوسین گلدمن، اصل بزرگ روش جامعه شناسی مارکسیست این است: "خصلت تام فعالیت انسانی و پیوند گسست ناپذیر میان تاریخ امور اقتصادی و اجتماعی و تاریخ ایده ها". ۱۲۶

- چند سال بعد: ۱۸۵۰. در مقاله ای در سال ۱۸۵۰ می نویسد: "روشن است که همه تحولات تاریخی شرایط اجتماعی، در عین حال موجب تحول برداشتها و بازنمادها ی انسانی و در نتیجه بازنمادها ی دینی نیز می شوند." این روش ماکرو- اجتماعی تاثیر زیادی بر جامعه شناسی دین داشت.

- گروندریسه: ۱۸۵۷-۵۸. این نوشته اولین بار در ۱۹۴۰ انتشار یافت. "کیش طلا، زهد خود را دارد، محرومیت ها و قربانی کردن ها. فداکاری ها. پس انداز، قناعت، امساک، تبهره مند نشدن از لذتهای زمینی... کیش طلا، جستجوی جاودانه ی گنج است. پول بدست آوردن در رابطه با پوریتانیسم انگلیسی و پروتستانتیسم هلندی است."

Michael Löwy *Karl Marx et Friedrich Engels comme sociologues de la religion* ۲۰۰۲.

Helmut Gollwitzer: "*Marxistische Religionskritik und christlicher Glaube*", *Marxismusstudien*, Vierte Folge, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1962, pp. 15-16.

É. Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, Paris, Editions Gonthier, 1966, p.63.

K. Marx, F.Engels, "Compte rendu du livre de G.F. Daumer, "La religion de l'ère nouvelle"...", 1850, SR, p.94.

علی رغم تفاوت هایشان، مارکس و وبر شباهتهایی دارند: هر دو جامعه مدرن را به عنوان جامعه کاپیتالیست مطالعه می کنند. از نظر وبر " شکل گیری اجتماعی سرمایه داری، انسان معاصر را در انسانیتش در بر گرفته است. وبر: تفسیر سرمایه داری با عقلانی سازی، مارکس: نقد سرمایه داری بر مبنای الیناسیون، که از نظر کارل لویت، هسته سخت اندیشه ی مارکسی است. راسیونالیزاسیون یا الیناسیون.

- در سرمایه: ۱۸۶۷: اشاره هایی هست: در پاورقی به آنها که فکر می کنند اهمیت دین مثلا در قرون وسطی، ردی بر نظریه مارکس است، می گوید: " نه قرون وسطی می توانست از طریق کاتولیسیسم زندگی کند، نه عهد باستان از سیاست. اما بر عکس شرایط اقتصادی آن دوره توضیح دهنده ی این نکته اند که چرا کاتولیسیسم و سیاست نقش اصلی را ایفا می کردند" پروتستانتیسم تنها دینی است که در سرمایه مارکس بدان توجه می کند از نظر رابطه ای که با سرمایه داری دارد. " جهان دینی، تنها بازتابی از جهان واقعی است. جامعه ای که محصول کار به کالا بدل می شود... چنین جامعه ای در مسیحیت با کیش انسان انتزاعی اش، و خصوصا در انواع بورژوا، پروتستانتیسم، دئیسم اش... مناسبترین مکمل دینی می یابد". (کامل نه بازتاب). انگار مارکس در خصوص دو شیوه ی رابطه اجتماعی-تاریخی مردد است. گاه مارکس یک رابطه ی علت و معلولی قائل است، مثلا وقتی می گوید دین عامل فعال در شکل گیری سرمایه داری است. " پروتستانتیسم، اساسا یک دین بورژواست". " دین جدید، انباشت ابتدایی سرمایه را تشویق کرد". " پروتستانتیسم، با تحولی که ایجاد کرد در تغییر همه ی روزهای تعطیل به روزهای کار، نقش مهمی در تکوین سرمایه ایفا کرد". ۱۳۰

نگاهی به متن «نقد فلسفه حق» هگل:

مارکس، در صفحات نخست مقاله ای تحت عنوان « نقد فلسفه ی حقوق هگل»، [۱۸۴۴] که برای سالنامه ی فرانسوی - آلمانی تهیه کرده بود، به مساله ی دین میپردازد. این متن نوشتار کوتاهی است که مارکس اواخر ۱۸۴۳ در ۲۵ سالگی در سالنامه آلمانی-فرانسوی منتشر کرده است.

(فلسفه ی حق هگل، آخرین اثر عمده هگل که اول بار در ۱۸۲۰ نشر یافت. مترجم فارسی مهید ایرانی طلب، نشر پروین، ۱۳۷۸). عنوان کتاب: درباره مسئله یهود؛ گامی در نقد فلسفه ی حق هگل، ترجمه دکتر مرتضی محیط، ویراستاران: محسن حکیمی-حسن مرتضوی، چاپ اول: ۱۳۸۱، نشر اختران.

مارکس:

« نقد دین تا آنجا که به آلمان مربوط است، اساسا به پایان رسیده است و نقد دین شرط مقدماتی هر نقدیست[...]. مبنای نقد غیر دینی این است: انسان سازنده ی دین است، نه دین سازنده ی انسان. در حقیقت دین خودآگاهی و آگاهی از خود انسانی ست که یا هنوز خود را نیافته و یا خود را باز گم کرده است. اما انسان موجودی انتزاعی نیست که بیرون از جهان خفته باشد. انسان جهان است، دولت است، جامعه است. این دولت، این جامعه، تولید کنندگان دین هستند: آگاهی و وجدان وارونه ی جهان، چرا که آنها خودشان جهانی وارونه اند. دین، تئوری عام درباره ی جهان است، با ویژگیهایی چون مجموعه ی دایره المعارفی، منطق عامه پسند، حیثیت معنوی، شورمندی، احکام اخلاقی و زمینه ای برای تسلی و تسکین و توجیه. دین تحقق رویایی وجود انسانی ست. چرا

۱Karl Marx, Le Capital, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, vol. I, p. 590.

۲Ibid. p. 74.

۳Le Capital, I, pp. 533, 621.

که وجود انسانی، از حقیقتی واقعی برخوردار نیست. مبارزه با مذهب، در نتیجه غیر مستقیم، مبارزه با این جهان است، جهانی که دین رایحه ی روحانی آنست. ۱۳۳»

از نظر وی، «استیصال مذهبی، هم بیان استیصال واقعی ست و هم اعتراض علیه آن است. دین، آه مخلوق ستم دیده است، جان جهانی بدون قلب، همچنانکه روح شرایط اجتماعی ست که روح از آن رانده شده است. دین افیون توده هاست. ۴۳۳»

در نتیجه دین در این تحلیل تنها بازتابی از شرایط مادی و تولیدی زندگی انسانهاست: «بر خلاف فلسفه ی آلمانی که از آسمان به زمین می آید، ما از زمین به آسمان صعود میکنیم. [...] ما از فعالیت واقعی انسانها، شروع میکنیم. بر اساس روند زندگی واقعی انسانهاست که میتوان رشد و توسعه نمادها و بازتابهای ایدئولوژیک این روند حیاتی را تصور کرد [...] با توجه به این امر، اخلاق، دین، متافیزیک و مابقی مولفه های ایدئولوژی، همچنانکه اشکال آگاهی که با آن تطابق دارند، رشد و گسترش ظاهری خود را از دست میدهند. دیگر تاریخ ندارند. دیگر گسترش نمی یابند. بالعکس این انسانها هستند که با گسترش تولید مادی و مناسبات تولیدی، هم واقعیت خاص خود را و هم افکار و محصولات این افکار را تغییر میدهند. این آگاهی نیست که تعیین کننده ی زندگیست بلکه این زندگیست که تعیین کننده ی آگاهی است. ۳۳۳» .

و از اینرو مارکس، نقد مذهب را شرط مقدماتی هر نقدی میدانند و مینویسد: «نقد دین انسان را از توهم در می آورد و وادارش می سازد تا مانند انسان توهم زدوده و سر عقل آمده بیاندیشد و عمل کند و واقعیت زندگی اش را شکل بخشد و بر مدار ذات خودش و یا در واقع دور خورشید راستیش گردش کند. تا زمانی که انسان بر مدار ذات خودش نچرخد، دین بسان یک خورشید موهوم پیرامون انسان چرخ خواهد زد.» چنانکه دین تا آنجا که مربوط به آلمان است به پایان رسیده؟ چون کار خودش و فویرباخ را کاری بزرگ و تمام می داند. « دین ... بازتاب تخیلی نیروهای حاکم بر زندگی روزانه در ذهن انسانها ست که طی آن نیروهای زمینی صورت نیروهای فراطبیعی را به خود می گیرند»

دو نکته در بحث مارکس بیش از همه مورد نقد قرار گرفته است: نخست تقلیل دین به نتایج سیاسی و اجتماعی اش و سپس تفسیر تک عاملی تاریخ. در عین حال که مارکس به کارکرد اعتراضی دین اشاره میکند [دین، بیان استیصال و اعتراض علیه آن است]، اما این وجه را دست کم گرفته و عمدتاً بر نقش دین همچون مشروعیت بخش نظم موجود تاکید کرده است. « چرا که وی دین را همچون خوشبختی خیالی و توهم آمیز توده ها تلقی میکرد. از سوی دیگر، مارکس از آنرو که دین را یک واقعیت روبنایی میدانست که به زیربنای مادی زندگی اجتماعی وابسته است، به امر دینی همچون یک سیستم سمبولیک مستقل توجه نداشت از اینرو امر دینی را به نتایج سیاسی اجتماعی اش تقلیل میداد. ۴۳۴»

. این دیدگاه با تحلیل میرچا الیاد از کمونیسم به عنوان اسطوره ی جهان مدرن، بسیار نزدیک است. ۵۳۵.

Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1844. Les Annales franco-allemandes. Dans : *Sur la religion*, textes choisis, traduits et annotés par G.Badia, P.Bange et E.Bottigelli. Paris. Editions sociales. 1968. p41- . این اثر به فارسی ترجمه شده است: درباره ی مسئله ی یهود و گامی در نقد فلسفه ی حق هگل. -

ترجمه دکتر مرتضی محیط. نشر اختران. ۴۲۱۳۸۱

همانجا!

۱۳۳۳. p 73 75

۱۳۳۳. P.Willaime, *sociologie des religions*, Que sais-je ? PUF. 1995. p ۹

الیاد. اسطوره. راز. رویا. رویا منجم. نشر علمی. ۱۳۸۲. ص. ۲۵- ۳۶

در نتیجه:

-نقد دین، نقدی اساسی (پیش فرض = منشا تحلیل انتقادی شرایط انسانی) و ثانویه (چون نقد اصلی، نقد جامعه است). نقدی بر فلسفه حق هگل.

-مطالعه ی دین، نه به عنوان نیرویی خودزا، خودمختار، بلکه به عنوان واقعیتی محصول شرایط اجتماعی معین: با تکیه بر اینکه "این انسان است که دین را می سازد و نه دین انسان را"، مارکس بر اصلی اشاره می کند که در چشم انداز دیگری علوم اجتماعی طرح میکنند: بازآماده و تصاویر الوهیت، رفتارهای مناسکی، سبک زندگی و اشکال سازماندهی دینی... همه پدیده های انسانی هستند که کار علوم اجتماعی، مطالعه ی منشا تحول و تاثیراتشان بر دیگر وجوه زندگی اجتماعیت. با این تفاوت که نقد دینی مارکس، یک نقد سیاسی و همچنین فلسفی در چارچوب یک تئوری است، در حالیکه رویکرد علمی هدفش توصیف تظاهرات خارجی دین به عنوان یک پدیده اجتماعی ست. به "گوهر دین" نمی پردازد بلکه موضوع مطالعه اش، نمود اجتماعی دین است. انگلس در جنگ دهقانی می گوید: ۱۸۵۰. "حتی در آنچه که جنگ دینی قرن ۱۷ نامیده می شود قبل از هرچیز بحث بر سر منافع طبقاتی بوده است". او از "ماسک دینی" نام می برد. انگلس می گوید بیانهای دینی مختلف، ناشی از محیطهای اجتماعی متفاوت هستند. بعدها این نظریه در جامعه شناسی دین سنت شد: مثلا امیل پین در کتاب "پراتیک دینی و طبقات اجتماعی" از سه مسیحیت حرف زد: مسیحیت بورژوا، مسیحیت مردمی، مسیحیت طبقه متوسط ۱۳۶

طبیعت متن:

"جفت های متضاد می رساند که متن از یک اندیشه ی متافیزیک متأثر است." (کوفمن، تاریخخانه ایدئولوژی)

متن سرشار از استعاره است:

عبادت در پیشگاه خدا (oratio pro aris et focus): اصطلاح لاتین که نویسندگان قدیمی برای بیان وابستگی به هر آنچه که بیشترین ارزش و تقدس را داشته است به کار می برده اند.

دین / توهم: دین ایجاد توهم نمی کند بلکه عین توهم است. توهم از آن جهت که علتش در خودش نیست.

دین / از خود بیگانگی: دین، "از خود بیگانگی (دیگرشدگی) مقدس" انسان است.

دین / جهان: دین پوشش خیالی جهان، رایحه معنوی و نیز آگاهی وارونه از آن است.

دین / وارونگی: انسان دین را می سازد، دین انسان را نمی سازد.

وارونگی: سر و ته بودن (مثل تصویر در شبکه ی چشم)، عوض شدن جای علت و معلول، نور از بیرون است نه از "تاریکخانه"، از بیرون به درون نه از درون به بیرون، ماده ایده را می سازد و نه بر عکس، دین بر ساخته است نه سازنده

دوگانه های متضاد: مقدس/نامقدس، آسمان/زمین، خیالی/واقعی، ابرانسان/نانانسان، دین/حقوق، الهیات/سیاست

تشبیه دین به خورشید: ویژگی خورشید (وجه تشبیه) گرما و نور است، خورشید دین گرچه موهوم است، اما به وصف آمده است. دین نور و گرمایی دارد که به انسان نمی رسد.

تشبیه دین به گل های خیالی و جهان پر درد به زنجیر ها

Emile Pin. *Pratiques religieuses et classes sociales, dans une paroisse urbaine Sains-Pochain a Lyon.*
Paris. Ed.Spes.1956.

محورهای متن نقد فلسفه حق هگل:

۱. نقد دین مسئله ای تمام شده است در حال حاضر نقد را باید معطوف به جامعه ای کرد که سازنده ی توهم دینی است: نقد دین به پایان رسیده تا پایان ص ۱۲ این متن نشان می هد که تحلیل دین هم اساسی است و هم فرعی. اساسی چن منشا تحلیل انتقادی شرایط انسانیسیت و جامعه و فرعی چون چون الان باید جامعه را نقد کرد. جامعه ای که الیناسیون دینی را ایجاد میکند. الیناسیونی که سازنده ی پارادایم الیناسیون در همه اشکال خود (استثمار، فیتیشیسم) است. انسان ارج از خود نیرویی را خلق کرده است که ان را نیروی خودش نمی داند و این نیرو به بردگیش می کشاند. در متون مارکسیستی دین یک نیروی خودزا نیست با منطق خاص خود. بلکه واقعیتی است محصول شرایط اجتماعی معین.
۲. مارکس از استعاره ی افیون استفاده می کند که پیش از او موس هس ۱۸۱۲-۱۸۷۵ و هاینریش هاینه ۱۷۹۷-۱۸۵۶ نیز استفاده کرده بودند. و حتی کانت در یادداشتی بر چاپ دوم ۱۷۹۴ دین در محدوده ی عقل ساده. " اگر کشیش که در پایان زندگی مداخله می کند و تسلی می بخشد، بیشتر وجدان اخلاقی را تسکین می دهد تا اینکه فعالش کند، چون به نوعی افیون به وجدان می دهد ". ترجمه ژ. ژیلین. ام. نار. پاریس. ورن. ۱۹۸۳. ۱۱۲-۱۱۳. اما مارکس نقد دین و افیون را در چشم اندازی سیاسی طرح می کند. از نظر وی باید وجدان را از نگرانی (هانتیز) دینی رها کرد. (در نقد برنامه حزب کارگری آلمان. ۱۸۷۵. در مجموعه آثار. جلد ۱. اقتصاد. گالیمارد. پلیاد. ۱۹۶۳. ص ۱۴۳۲. در کاپیتال جلد ۱. ۱۸۶۷. " بازتاب دینی جهان واقعی نمی تواند از بین برود جز زمانیکه شرایط کار و زندگی عملی با انسان روابطی شفاف و عقلانی را با یکدیگر و با طبیعت نشان دهند. " باید زندگی اجتماعی را از ابر عارفانه که وجوهش را می پوشاند، رها کرد.
۳. با تکیه بر اینکه این انسان است که دین را می سازد و نه دین انسان را، مارکس بر اصلی تکیه می کند که در یک چشم انداز دیگر علوم اجتماعی طرح میکند. باز نمادها و تصاویر الوهیت، رفتارهای مناسکی، سبک زندگی و اشکال سازماندهی دینی، همه پدیده های انسانی هستند که علوم اجتماعی منشا تحول و تاثیراتشان را برسی می کند. اما رویکرد علمی هدفش نقد تظاهرات دینی در چارچوب یک تئوری نیست بلکه توصیف ان به عنوان یک پدیده اجتماعیست. کار مارکس نقد سیاسی فلسفی ست.
۴. شرایط سیاسی دین در آلمان: مارکس در کشوری می نویسد که امر دینی و سیاسی به هم درامیخته، که کلیسای لوتری در متن یک دولت مسیحی است - پروس فردریک گیوم ۱۱۱ و ۴ و بعد گیوم ۱. در این کشور دین فعالانه در مشروعیت بخشی قدرت و پایگاه اجتماعی ان شرکت میکند. سوسیالیسم پیش از مارکس اصولا با دین و با مسیحیت درگیری نداشت. بسیاری از سوسیالیستها یک دینداری انساندوستانه ملهم از مسیحیت داشتند. مثل فوریه، کابه، ویتلینگ و انگلس این سوسیالیسم اتوپیک با الهامات دینی را نقد میکنند. مثلا ویتلینگ را ۱۸۰۸-۱۸۷۵ که کمونیسیم و مسیحیت موعودگرا را در یک نوع اوانژلیسم ضد روحانی که در ان عیسی به عنوان اولین انقلابی طرح میشد، نقد می کردند. کتاب 45-1843 *Evangile d'un pauvre pêcheur* ویتلینگ پیشنهاد می کند شعار حزب کمونیست را بگذارند: همه انسانها برادرند. مارکس و انگلس گفتند ما با همه احساس برادری نمی کنیم و شعار: پرولتاریای جهان متحد شوید را طرح کردند. موس هس ۱۸۱۲-۱۸۷۵ تاثیر زیادی بر مارکس و انگلس گذاشت. به او می گفتند خاخم کمونیست مارکس و انگلس کمونیسیم اسکاتولوژیک فرجام معاد شناختی وی را نقد می کردند. سوسیالیست های فرانسه " وسواس ضد مذهبی المانها را نقد میکردند و به همین دلیل نتوانستند با سالنامه ی فرانسوی المانی همکاری کنند. ۱۳۸
۱. نقد دین هم سیاسی و هم فلسفی.
۲. نقد دین هم ضروریست و هم فرعی. ضروریست چون بیش شرط هر نقدیست، فرعیست چون باید از تحلیل جامعه ای گذشت که الیناسیون ایجاد میکند .

FOURIER. CABET, WEITLING

Charles Wackenheim. La faillite de la religion d apres karl Marx. Paris puf. 1963. p 163

۱. استعاره ی افیون را قبلا کانت هم استفاده کرده بود: " کشیشی که قبل از مرگ میاید، وجدان اخلاقی را تسلا میبخشد بیشتر از آنکه بیدارش کند. و به نحوی به وجدان یک افیون میدهد". دین در مجوده ی عقل ساده. ص ۱۳ جامعه شناسی و دین. اروپو له زه. موز هس هم استفاده کرده بود.

۲. مارکس میگوید: باید وجدان را از درگیری دین رها کرد. نقد برنامه حزب کارگری المان. ۱۸۷۵.

۳. " بازتاب مذهبی جهان واقعی از بین نمیرود جز در زمانیکه شرایط کار عملی برای انسان با همکاریانش و با طبیعت شفاف و عقلانی باشد" مارکس. مجموعه آثار. جلد ۱. اقتصاد. ص ۱۴

۴. مارکس در کشوری این را مینویسد که دین و سیاست با هم بسیار درامیخته اند و کلیسای لوتری با دولت مسیحی همدستند. در حالیکه سوسیالیسم قبل از مارکس ضد دین نبودند. و اکثرا طرفدار یک دینداری فلسفی و انساندوستانه و دند مثل: فوریه، کابه...و wilhelm weitling که کتاب انجیل یک بیچاره ی گناهکار را نوشت و مسیح را اولین انقلابی میدانند. در ۱۸۴۵ مارکس بجای همه ی انسانها برادرند میگوید: پرولتاریای جهان متحد شوید.

۵. یکی از اختلافات سوسیالیستهای فرانسوی و مارکس هم بر سر همین اته ئیسم بود. شارل واکنهایم میگوید: جزم اته مارکس باعث میشود مذاکراتمان برای همکاری به نتیجه نرسد.

۶. موز هس که به او میگویند ربانی کمونیسم تاثیر بسیاری در مارکس و انگلس دارد ولی اینها کمونیسم فرجام گرایانه ی او را نقد کردند. باید تاثیرات سیاسی اجتماعی مسیحیت را از نظر تاریخی تحلیل کرد تا بتوان نقد درستی از دین داشت. در زمان انقلاب صنعتی کشیشها از " قانون الهی نابرابری طبیعی" دفاع میکردند و به کارگران میگفتند که امیدهای خود را تنها در روی زمین متمرکز نکنید. در برابر انقلاب صنعتی و تشکیل طبقه کارگر کلیسا طرف محافظه کاران ساسی بود و از منافع طبقه کارگران سوسیالیست حمایت میکردند. البته جریاناتی هم بودند که معترض بودند. در هر دوره ای مذهب نقش مشروعیت بخش و یا معترض را ایفا میکرده است.

در بحث مارکس عناصری از تحلیل جامعه شناسانه هست که از نظر علوم اجتماعی جالب است: ۱. مشارکت در جامعه شناسی ایدئولوژی ها. ۲. یک آنالیز ماکرو سوسیولوژیک. ۳. مشارکت در جامعه شناسی طبقات اجتماعی.

از نظر فلسفی: ۱. الیناسیون.

فویر باخ، فیلسوف آلمانی است و چهره ی شاخص جریانیست که « اومانیسیم بی خدا» می نامند. از نظر فویر باخ، آنچه که برای انسان خداست، در واقع چیزی جز ذات انسان و خود حقیقی او نیست. و دین « اولین خود - آگاهی انسان، است اما به شکل غیر مستقیم». در این خودآگاهی واژگونه، انسان از خود بیگانه میشود و دین در نتیجه ی این از خود بیگانگی و از اینرو مانعی در جهت پیشرفت مادی و اخلاقی انسان است. چرا که: « برای غنی کردن اندیشه ی خدا، انسان میبایست خود را حقیر کند. برای اینکه خدا همه چیز باشد، انسان میبایست هیچ باشد» در حالیکه انسان با ستایش آنچه که خدا مینماید در واقع اسما خود را ستایش میکند: «تو به عشق، همچون یک صفت خدایی ایمان داری، چون خودت عاشقی. تو فکر میکنی که خدا حکیم و مهربان است، چون در خودت بهترین چیزی که میبایی، خوبی و مفاهمه است. فکر میکنی که خدا وجود دارد و او سوژه و وجود است، چرا که خودت وجود داری، چرا که خودت یک وجودی...».

اما چرا انسان از خود بیگانه میشود؟ از این رو که انسان به وجود خود نه همچون یک نوع، بلکه فقط به عنوان یک فرد فناپذیر و محدود، آگاهی دارد. در نتیجه، وظیفه ی فلسفه اینست که به او، نوع و ذات انسانی اش را بشناساند. امر الهی وجود دارد، چون دانش و عشق وجود دارند، اما خدا وجود ندارد. در

نتیجه از نظر فویر باخ، میبایست دین انسان را جانشین دین خدا کرد. و این وظیفه ی سیاست است که ذات انسان را متحقق سازد و نیروهای الهی ای را که در انسان موجود است بالفعل در آورد: « ما میبایست دوباره مذهبی شویم، سیاست، میبایست دین ما شود».

مارکس، که عمیقاً از نظریه ی فویر باخ در خصوص از خود بیگانگی متأثر است، در «تزهایی در مورد فویرباخ» [۱۸۴۵]، اومانسیم وی را مورد نقد قرار میدهد. از نظر او برداشت فویر باخ از انسان، کاملاً انتزاعی ست چرا که نوع انسانی که از آن سخن میگوید تنها با پیوند طبیعی میان انسانها به وجود می آید در حالیکه، این نه پیوندهای طبیعی بلکه مناسبات اجتماعی و تاریخی هستند که هم متعین و هم تعین کننده اند. از نظر مارکس، فویر باخ، با تعریف انسان همچون، عقل، اراده و خیر، واقعیت مادی انسان را در نظر نمی گیرد. وی مینویسد: «فویر باخ کارش را از واقعیت از خودبیگانگی مذهبی و تقسیم جهان به دو جهان مذهبی و تخیلی و جهان واقعی آغاز می کند. کار فویرباخ، جهان مذهبی را بر مبنای تحلیل بنیادهای دنیوی اش فرو می ریزد. ولی او این واقعیت را ندیده می گیرد که تازه پس از تکمیل این کار، کار اصلی می ماند که باید انجام گیرد. زیرا این واقعیت که بنیاد دنیوی از خودش جدا می شود و به عنوان یک قلمرو مستقل در آسمانها استقرار می یابد، تنها با انشقاق نفس و با خود تناقض داشتن این پایه دنیوی قابل تبیین است. این مبنای دنیوی نخست باید در تناقضهای درونی خودش شناخته آید و سپس با یک عمل انقلابی این تناقض از میان برداشته شود».

« فویر باخ، ذات دینی را در ذات انسانی حل میکند. اما ذات انسان، یک انتزاع محض نیست. در واقعیت، ذات انسان، مجموعه ی روابط اجتماعی ست. » در نتیجه متوجه نمیشود که روحیه مذهبی، « خود یک محصول اجتماعی است».

و اما مارکس خود دین را محصول یک جامعه ی طبقاتی میداند و نظریات او در خصوص دین را می بایست همچون بخشی از نظریه ی کلی او درباره ی از خودبیگانگی در جوامع طبقاتی به شمار آورد. دین هم تسلیم و توجیه ستمگری و هم بیان اعتراض علیه آنست.

۲. ایدئولوژی: مفهومی بیچیده و چند معنا در آثار مارکس. (به این مفهوم در ایدئولوژی المانی می پردازیم)

از نظر فلسفی: سیستم بازنمادها که به شکل کزتاب و منقطع واقعیت را ترجمه میکند. آگاهی کاذب و بازنماد باطل. کارکرد ناشناخته گی. نشناختن واقعیت.

از نظر تاریخی: سیستم بازنماد که تحریک به عمل میکند کارکرد بسیج کننده ی انرژی ها را دارد.

مارکسیسم خود به عنوان فلسفه رسمی جنبش کمونیست تبلور همین سه کارکرد است. یک ایدئولوژی سلطه. نشناختن واقعیت. بسیج کننده. در آثار مارکس ایدئولوژی نقد فلسفه هگل است که از نظر او بوشش ایدئولوژیک وضعیت المان بود. دولت مسیحی و دولت بوروکراتیک مدرن مشروع توسط مسیحیت در ایدئولوژی المانی مارکس و انگلس ایدئولوژی را بازتاب وارونه ی واقعیت طرح میکنند. را تئوریزه میکند.

از نظر سیاسی: . از نظر سیاسی: ایدئولوژیها سیستمهای بازنمادهایی هستند در خدمت قدرت . کارکرد مشروعیت بخش دارند. تحلیل دین در ماکروسوسیولوژی مارکس. سلطه.

Feuerbach, H. Arvon, E.U.

به نقل از: هامیلتون. جامعه شناسی دین. تبیانو ۱۳۷۷. ص ۱۴۱

Marx et Engels, *Etudes philosophiques: Ludwig Feuerbach, le matérialisme historique*, trad., Paris,

۱۹۴۷.

زیربنا: تولید مادی. روبنا: نهادها و ایدئولوژیها. شرایط مادی هستند که توضیح میدهند چرا چنین عقایدی داریم. جامعه ی کاپیتالیست در مسیحیت مکمل مذهبی متناسب با خود را می یابد. مارکس قبل از وبر به رابطه ی میان سرمایه داری و پروتستانتیسم توجه میکند. از نظر او پروتستانتیسم یک ایدئولوژی بورژواست. آثار. ص ۶۱۳. عصر کاپیتالیسم در قرن ۱۶ شروع میشود. انگلس هم با تحلیل مراحل مختلف بورژوازی علیه فئودالیسم اشاره میکند که لوترانیسم دینی بود که سلطنت مطلقه بدان احتیاج داشت و میان کالوینیسم و کاپیتالیسم رابطه مبیند. خصوصا نظریه predestination

ارنست بلوخ، ۱۸۸۵-۱۹۷۷ رویکرد دقیقتری دارد و به چیزی به نام "ساختارهای معنوی" توجه میکند. وی در کتاب توماس مونترز متاله انقلاب می نویسد: درست است که منافع اقتصادی از همه مداوم ترند ولی قوی ترین انگیزه و تنها علت نیستند. بموازات تعیینات اقتصادی ما شاهد انتخابات فردی و ساختارهای عنوی هم هستیم که واقعیت جامعه شناسانه نمیتواند آنها را نادیده بگیرد.

از نظر اقتصادی: مساله دین و طبقات اجتماعی: تضاد اُستی نابدیر میان دو طبقه که بر اساس جایگاهشان در مناسبت تولیدی تعیین می شوند.

بورژوازی: مالک سایل تولید. برولتاریا: از proles شهروند بایبترین درجه. مالیات نمیداد و جز با فرزندانش به هیچ درد دولت نمیکشود. یعنی تبار. یعنی حقوق بگیر.

رابطه ی میان ایندو: تئوری استثمار برای تولید ارزش اضافی. در رویکرد مارکسیستی دو طبقه هست. ولی خود مارکس از بیش از دو طبقه حرف میزند: دهقانان، خرده بورژوازی. اشرافیت زمین، سو برولتاریا...

سوال: آیا میتوان از طبقه ی اجتماعی صحبت کرد وقتی آگاهی طبقاتی نیست؟ سارتر: درست است که اثر ادبی متعین است ولی به این تعین تقلیل داده نمیشود: "پل والر ی یک نویسنده ی خرده بورژواست ولی همه ی نویسندگان خرده بورژوا پل والر ی نیستند". مساله طبقات اجتماعی در تحلیل مارکس انگلس، با مساله سلطه مربوط است. در ایدئولوژی آلمانی: طبقه ی حاکم تولید کننده ی ایدئولوژی حاکم است. پانگلس به رابطه ی میان تفاوت طبقاتی و بیان دینی توجه میکند. در جنگ دهقانان ۱۸۷۵ مینویسد: سه کمپ وجود داشت: کاتولیک و ارتجاعی و لوتر بورژوا-رفرماتور و کمپ انقلابی توماس مونترز. مونترز میخواست هم در دین انقلاب ایجاد کند و هم در جامعه. درست است که اسم اینها را جنگ مذهبی میگذاریم ولی مساله اصلی بر سر منافع اقتصادی بود. او برای امر دینی استقلالی قائل نبود. ولی انگلس از این نظر جالب است که می گوید: تضادهای اجتماعی بر اساس محیط اجتماعی بیان مذهبی می یابند. "ما همه خواهر و برادریم" ولی این اخوت از نظر اجتماعی متعین است. امیل بین در کتاب اعمال مذهبی و طبقات اجتماعی ۱۹۵۲ از مسحیت بورژوا، مسیحیت مردمی... حرف میزند. انگلس به شباهت میان مسیحیت الیه و جنبش کارگری حساس است. در کتاب مشارکت در تاریخ مسیحیت اولیه می نویسد: ۱۸۹۴. مسیحیت در آغاز جنبش محرومین بود. این مسیحیت و سوسیالیسم کارگری، رهایی را تبلیغ میکردند. مسیحیت به اخرت توجه داشت، سوسیالیسم به دنیا.

تحلیل مارکسیستی سه ویژگی دارد: متدلوزیک: قرار دادن اندیشه ها و عقاید در مجموعه عوامل اجتماعی. اقتصادی. رفرائس تماتیک و موضوعی: اهمیت دادن به محیط اجتماعی و تضادهایش. سیاسی: سیستم سلطه و نظام مشروعیت بخش

نقدها:

۱. به وجه اعتراضی دین توجه نکرد.
۲. رای به بیان دین داد و توجه نکرد که دین هم میتواند تریبون انقلاب بشود.
۳. احساس مذهبی الزاما متعین نیست. بیان مذهبی چرا. تقلیل دین به نتایج سیاسی و اجتماعی اش
۴. مارکسیست: وجه علمی. وجه اتوییک.
۵. تفسیر تک عاملی تاریخ

منبع: ایدئولوژی نزد مارکس. مفهومی سیاسی یا موضوعی جدلی؟ لوران گیو. اکتوئل مارکس. شماره ۳۲. مهمترین شارحان مارکس در این مورد: اتوسر. بالیبار. لابیگا. ریکور. ترت...

دو مفهوم ایدئولوژی: پاریسالی و خاص: "ایدئولوژی تفکر سیاسی دیگری است". و مفهوم تام و عمومی: یک فرایندی که تقریبا همه ی اشکال اندیشه متعهد در آن دخیلند در نتیجه ان جریانی که آگاهی واقعی را در دست دارد نه پرولتاریا که روشنفکر بی تعلق است.

ایدئولوژی در متن کار مارکس هم مبنای محکمی ندارد. ایدئولوژی المانی متنی ناتمام است که متن کاملش در ۱۹۳۲ منتشر می شود. نود سال بعد از نگارشش. در مشارکت در نقد اقتصاد سیاسی که مارکس بعدا منتشر میکند بخش هایی حذف شده است. بخش های مربوط به ایدئولوژی در یک اثر ۵۰۰ صفحه ای بسیار کم هستند. به قدری درگیر پلمیک با استینر و فوئر باخ و بوئر هستند که عنوان کارشان را (ایدئولوژی) مفهوم پردازی نمی کنند. این مفهوم تا سال ۱۸۵۲ در آثار مارکس هنوز استفاده می شود ولی بعد دیگر خبری از ان نیست. مثلا در سرمایه نامی از ان برده نمی شود.

سه بار فلسفی/دانشگاهی/مطبوعاتی. این مفهوم بسیار در نزد مارکسیستها بسط پیدا میکند. اول به این مفهوم در کار انگلس انتی دورینگ و در فوئرباخ و خروج از فلسفه کلاسیک المان وجود دارد اما بعد این مفهوم به همه حوزه های علوم انسانی گسترش می یابد. و بعد مطبوعات و ژورنالیسم. این مفهوم را دستوت دو تراسی طرح کرد. در ۱۷۹۶. در رساله ای در خصوص قوه ی اندیشیدن به معنای علم تکوین ایده ها در ادامه ی کار کندیاک و سانسوالیستها. بعد مکتبی ایدئولوگها ناپلئون و شاتوبریان بدان پیوستند شاتو بریان می گوید ایدئولوژی یک فیلوزوفایری...است. بعد ویکتور کوزن در درسهای تاریخ فلسفه می گوید: برویم به سمت کاربست این مفهوم به معنای شناخت ابژه ها و وجودها به کمک ایده ها. این مفهوم در نتیجه هم مبنای فلسفی دارد هم دانشگاهی و هم جدلی ژورنالیستی.

مفهوم ایدئولوژی در نزد مارکس جوان: ۱۸۴۵-۱۸۴۶

ایدئولوژی المانی: در خود متن نوسان نیست. تناقض است. ۱. مجموع تولیدات ایدئل، که از طریق ان طبقه حاکم، سلطه ی خود را توجیه میکند. این تعریف سنتی و رایج است. ۲. از نظر بالیبار، ترت و کپدوویلا، این برداشت پر از استعاره و تنش است به حدی که یک مفهوم هماهنگ و یکدست نیست و مجموعه ای از مباحث در هم اشاره دارد. ۳. هی یوندوک کوئه می گوید این مفهوم یک جایگاه نظری دارد و یک سلاح خطابی است برای نقد هگلی های جوان. در

نتیجه بسط مفهومی اش بسیار ضعیف است. ایدئولوژی در اینجا یک نقطه نظر ایدئالیستی است که در فلسفه ی هگلی های جوان نمود می یابد، نه سلطه و توجیه اجتماعی آن. اصطلاح ایدئولوژی در نتیجه تمی فرعی در ایدئولوژی المانی است، اما یک مفهوم است و کارکردی تئوریک دارد.

یک خط گسست عمدی. جامعه کاپیتالیستی بین دو طبقه تقسیم شده. طبقه حاکم بورژوازی و طبقه محکوم پرولتاریا. این دو طبقه بر اساس یک تقسیم کار دستی و فکری بوجود آمده است. در این تقسیم بندی پرولتاریا خارج از ایدئولوژی است. ایدئولوژی مربوط به طبقه حاکم است. (ایدئولوژی المانی ص ۴۱) اما در نقدی بر فلسفه حق هگل در ۱۸۴۳-۴۴ می نویسد: دین افیون است، اه است، توهم است. در حالیکه در ایدئولوژی المانی می نویسد: پرولتاریا از هر گونه تابعیت به دین رها شده. در مانیفست این موضع سخت تر می شود در ۱۸۴۸: "قوانین، اخلاق، دین برای پرولتاریا پیش داوری های بورژوا هستند که پشتشان منافع بورژوازی خوابیده است." مانیفست. ص ۶۶ چون پرولتاریا با هر شکلی از ایدئولوژی بیگانه است، طبقه حاکم وزن این توهم را به ارث میبرد. اما در طبقه بورژوا هم بر اساس تفکیک کار یدی و فکری دو سطح وجود دارد. یکی ایدئولوژیهای این طبقه، و بقیه بیشتر منفعل و دریافت کننده هستند. چون در واقع اعضای فعال این طبقه هستند و برای این توهمات و ایده ها وقت ندارند. ایدئولوژی المانی ص ۴۵ در نتیجه مجموع طبقه حاکم تابع ایدئولوژیست اما رابطه اش با ایدئولوژی به میزان رابطه شان با واقعیهای مادیست. در گروه اول آنها منفعل و دچار این توهمند اما در گروه دوم فعالانه در شکل دهندگیش مشارکت میکنند. در نتیجه ایدئولوژی هم توهم است هم توهم زا. برخی بخشهای نقد استیرنر، نشانگر اینست که ایدئولوژیها آگاهانه ایدئولوژی پرداز می کنند در جهت تابع نگه داشتن پرولتاریا. مارکس مس نویسد: "ایدئولوژی منافق و دروغ پرداز بورژوازی می خواهد منافع خود را به شکل منافع عام مردم وارونه نشان دهد." ص ۱۷۲ ایدئولوژی المانی. آنها عمدا امر خاص را به امر جهانشمول وارونه نشان میدهند. ص ۲۸۸.

در اینجا ص ۲۸۸، ایدئولوژی به این معناست: مجموعه کم و بیش هماهنگ تصاویر یا بازنمادهایی که سلطه سیاسی و اجتماعی طبقه ای را بر دیگران توجیه میکند. اینجا نقش کنسرواتور و محافظه کار و توجیه کننده ی ایدئولوژی خود را نشان میدهد.

مارکس در ص ۲۰ اما می گوید "ایدئولوژی زبان زندگی واقعی" است.

"از خلال فرایند زندگی واقعیست که گسترش بازتابها و انعکاس های ایدئولوژیک این فرایند حیاتی را بازنمایی می کنیم. تصور می کنیم. ص ۲۰ استعاره ی بازتاب نشانگر اینست که ایدئولوژی موقعیتی فرعی و تابع دارد. و نقش تعیین کننده در حفظ سلطه ندارد چون انعکاس و بازتاب است.

در نتیجه به ابهامات و تناقضات اشاره کنیم: یک ای فنومن است. پدیده ی فرعی. مجموعه ای از تصورات و بازنمادها. که سلطه را همراهی می کنند. اما از طرف دیگر می گوید ساز و کار دروغین که آگاهی کاذب می سازد. اتین بالیار در فلسفه ی مارکس در ۱۹۹۳ می نویسد مارکس هیچگاه از اصطلاح آگاهی کاذب که لوکاج و دیگران استفاده کردند استفاده نکرد. اما انگلس در ۱۸۹۳ در ۱۴ ژوئیه به مهرینگ می نویسد: "ایدئولوژی فرایندیست که کسی که متفکر نامیده می شود، بی شک آگاهانه استفاده میکند اما با یک آگاهی کاذب. نیروهای واقعی که او را به حرکت وامی دارند برایش ناشناخته اند، در غیر اینصورت یک فرایند ایدئولوژیک انرا نمی نامیم. در کتاب مطالعات فلسفی مارکس و انگلس. ص ۲۴۹

دو دیسکور:

پاتریک ترت می نویسد: یک دیسکور مارکسی در مورد ایدئولوژی وجود ندارد. در واقع دو دیسکور هست دو تئوری در تنش با هم. "در کتاب مارکس و مساله ایدئولوژی ص ۱۷

اولین تر و دیسکور که در دستنوشته های مارکس انگلس بیشتر به چشم می آید این نظریه است که ایدئولوژی یک بازتاب است از مبنای مادی جامعه و در نتیجه قوام ندارد و سازنده نیست و آگاهانه هم نیست دومین تز: که ضمنی تر است معتقد است که این ایدئولوژی برساختی عامدانه است، می خواهد توجیه کند سلطه را و هدفمندانه برای سلطه ی فرودستان استفاده می شود. هر دو تز در باره ی تکوین (عامدانه یا ناآگاهانه است) و بر سر تاثیر اجتماعی آن (هیچ یا موثر). از طرفی ایدئولوژی یک تکنیک برای اثر گذاریست و از سویی یک محصول ناآگاهانه ی سلطه .

سارا کوفمن

Sarah Kofman (1934-1994)

اندیشمند فرانسوی

برخی متون منتشرشده به فارسی:

- «تاریکخانه ی ایدئولوژی» ترجمه ی ستاره هومن
- «نیچه و استعاره» ترجمه ی لیلا کوچک منش

همانطور که سارا کافمن می گوید استعاره ی بازتاب می خواهد بگوید که استقلال ایدئولوژی توهم است. ص ۱۷. مارکس هم در ایدئولوژی المانی می گوید: ص ۲۰. " اخلاق، دین، متافیزیک و بقیه آنچه ایدئولوژیست(....) ظاهر استقلالشان را از دست میدهند". نقدی که به مارکس می شود رویکرد تقلیل گرا و پوزیتیویستی اش است.

مساله ی کار کرد ایدئولوژی: ۱. یک محصول است. ۲. یک علت موثر.

سه نکته توجه کافمن را جلب میکند: ۱. یک ارجاع به استعاره ی غار افلاطونی. قوام نداشتن بازتاب. افلاطون هم مثل مارکس با جابه جایی مشکل دارد. اما مارکس افلاطون را هم وارونه میکند. ۲. دوربین. در ایدئولوژی ایده ها در تاریکخانه هستند، پشت در و از مبنای واقعی شان جدا شده اند، مبنایی که فقط ان می تواند به ایده ها نور و حقیقت ببخشد. ۳. ایده ی تاریکی. جدایی و دوری از واقعیت.

مارکس: کشیشان اولین ایدئولوگهای بشریت بوده اند. او در حاشیه دستنوشته ها می نویسد: اولین شکل ایدئولوگها کشیشان بوده اند که با اولین تقسیم کار مادی و کار فکری همزمان است. ایدئولوژی المانی ص ۲۹. دین در نتیجه اولین شکل تاریخی ایدئولوژیست.

در ۱۸۹۲ انگلس می نویسد: بازرگان یا پیشه ور خودش دیندار بود. دین پرچی بود که تحت لوای ان با خدا و سروران جنگیده بود. زمان زیادی نمی خواست تا کشف کنیم امتیازاتی را که از همین دین می توانست کسب کند تا بر زیر دستان طبیعی اش تاثیر بگذارد و اعمال نظر کند و انها را تابع اوامر اربابانشان کند. اربابانی که خدا بر اساس حکمت خود انها را بالادست قرار داده بود." خلاصه اینکه بورژوازی انگلیس سهم خود را در سرکوب طبقات فرودست و توده های عظیم مولد جامعه داشت و یکی از ابزارهای سرکوبش تاثیر دین بود. انگلس در سوسیالیسم اتوپیک و سوسیالیسم علمی. در مجموعه ی در خصوص دین. ص ۲۹۷

رویکرد ابزاری سیاست از ایدئولوژی

تنوع حوزه های ایدئولوژی: مارکس تحت لوای این مفهوم حوزه های متنوعی چون الهیات، متافیزیک، فلسفه، اخلاق، حقوق، تاریخ، علم طبیعت، سیاست، دولت، دین و هنر را قرار میدهد.

ارنست ترولتچ

Ernst Troeltsch (1865-1923)

اندیشمند آلمانی

جامعه شناسی تاریخی مسیحیت: تیپولوژی. جامعه شناسی سازمانهای دینی.

اثرش: آموزه ها یا نظریه های اجتماعی کلیساها و گروههای مسیحی.

این اثر در ۱۹۱۲ نوشته شده و از ۱۹۷۶ به شکل پیپریوک در اختیار دانشجویان امریکایی قرار گرفت. در ۱۹۹۱ به فرانسه ترجمه شد.

مارک دولونی مترجم ترولتچ می گوید به چند دلیل ترجمه نشد: بلوکاژ تاریخی میان فرانسه آلمان. بلوکاژ دینی. چطور یک جامعه شناس فرانسوی می تواند یک متاله المانی را همکار خود بداند؟ و بعد دلیل اصلی: نظریه قرابت ترجیحی میان پروتستانتیزم با روحیه سرمایه داری. ترولتچ هم همین بحث را دارد اما دقیقتر: او می گوید: تیپ کلیسا که دربرگیرنده کاتولیسیسم و لوترانیسم و کالوینیسم هست که در دینامیسم اجتماعی موثر بودند. از نظر ترولتچ مشخصا نوع فرقه است یعنی نئو کالوینیستهای پوریتن که بیش از همه با شرایط اقتصادی و سیاسی مدرن عناصر مشابهی شده اند. کمتر در فرانسه وارد شد بیشتر امریکا و انگلیس در جامعه شناسی پروتستانتیزم اهمیت یافت. مثل برایان ویلسون که به او ارجاع میدهد. در فرانسه هانری دروش که به این تیپ سوم اهمیت داد در کتاب سوسیالیسم و جامعه شناسی دینی ۱۹۶۳. ص ۳۷۳-۴۱۳. و آن را نه عارف، بلکه "دین فردیت معنوی ۴۴" نامد.

سوال اینست: چگونه ورود سریع آلمان را به مدرنیته توضیح داد و چگونه جامعه جدید را که این دگردیسی بوجود آورد را بفهمیم؟ دو جامعه شناس به این پرسش پاسخ دادند: در سال های ۱۸۹۰-۱۸۵۸-۱۹۱۸. میان دین با محتوای نرماتیو آن تفکیک مفهومی ایجاد کرد و مفهوم دینداری را به عنوان یک مفهوم کاربردی در جامعه شناسی طرح کرد. در سال ۱۹۰۴ ماکس وبر ۱۸۶۴-۱۹۲۰ تلاش میکند نشان دهد چگونه هر نظام بزرگ دینی تعیین کننده ی یک رفتار زندگی خاصند و یک اخلاق اقتصادی مشخص را بوجود می آورند. هر دو امر دینی را به نوعی تعیین علمی ابزکتیواسیون علمی می بخشند و به ساخت رشته جامعه شناسی کمک میکنند. سومین فرد ترولتچ است. راه او خاص خودش است. او در متن مسیحیت، عقلانیت علمی را در خصوص موضوع مطالعه اش بکار می گیرد. او نماینده ی جامعه شناسی دین در حال شکل گیری است.

در جامعه شناسی ترولتچ سه دوره را می توان از هم تفکیک کرد:

۱. نگارش تزش در سال ۱۸۹۱ تا ۱۹۰۶. ترولتچ تلاش میکند فلسفه دینی بسازد که مبتنی بر خودمختاری اصولی امر دینی است.

La religion de l'individualité spirituelle

۲. میان ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۴: او مطالعه تئوری های را آغاز میکند که در متن مسیحیت در طول تاریخ تکوین یافته برای تعریف راهکارهای رابطه اش با دنیا. در این دوره او اثر اصلی اش را می نویسد: آموزه ها یا نظریه های اجتماعی کلیساها و گروههای مسیحی.
۳. از ۱۹۱۴، ترولنچ بر علم تاریخی متمرکز می شود تا پایان زندگی در ۱۹۲۳. او دو رویکرد دارد. معرفت شناختی با مشارکت در مباحث تاریخ گرایی و از نظر سیاسی با تامل بر موقعیت المان بعد از جنگ جهانی اول.

اصولا مباحث تاریخی-دینی و فلسفی-دینی مورد توجه همیشگی ترولنچ بوده است. اما می توان گفت که ترولنچ از تامل و مطالعه بر سر ذات دین به سمت توجه به ذات مدرنیته از خلال مطالعه تاریخی و جامعه شناختی مسیحیت گذر کرده است.

در گوئینگن از سال ۱۸۸۶ او این پروژه مسیحیت در جهان مدرن در ذهنش نقش میندازد. از نظر استاد وی البرشت ریتچل ۱۴۳ چهره ی مسلط الهیات المان، تجربه ی دینی با هر شکل دیگر معرفت متمایز می شود. و مطالعه تجربه دینی ذاتا و بنا به ماهیت از حوزه ی علم کنار می رود. این ماکسیم و شعار اصلی همه دانشجویان متاله بود. فراروی از این شعار موتور نسل بعدی متالمان بود. و در صدر آنها ارنست ترولنچ. در رساله ی دانشگاهی اش: عقل و وحی نزد گرهان گرهارد و ملانکتون ۱۹۴۴ تفسیری خاص از پروتستانتیسم اولیه ارائه میدهد. تبدیل نظریه ی لوتر به لوترانیسم نشانه ی فهم اندیشه ای کاملا دینی با شرایط تاریخی و اجتماعی کاربست ان بوده است.

این کاربرد علم تاریخی در کادر مکتب تاریخ ادیان بوجود آمد که در گوئینگن حول گروهی از متالمان بوجود آمد که تئوریسین آنها ترولنچ بود. گروه سیستماتیکر ۱۴۵ این گروه در برابر ریتچالیانیسم موجود شکل گرفت این گروه خود را ضد دکماتیک خواند، ادعا میکرد که متون مقدس به عنوان متون ادبی مطالعه شوند به این معنا که تحلیل محتوای آنها زمینه تاریخی نگارش آنها را در نظر بگیرند. مسئله معنای فرهنگی دین در اینجا اولین بار مساله پردازی می شود.

در ۱۸۹۵ در کتاب خودمختاری دین ۱۹۶۶ بر فنداسیون فلسفی مشخصه امر دینی کار میکند. در ادامه کار شلایرماخر ترولنچ احساس دینی را به عنوان معنایی نامتناهی تعریف میکند یعنی تجربه با چیزی که فراتر از طبیعت است و فراتر از خود زندگی. دین یک کارکرد خودمختار از روح است. "پدیده ای که واجد هویتی خاص است... که دارای خودمختاری نسبی در رابطه با دیگر حوزه های وجود است. که در خود ذات حقیقتش را داراست. و محتوای خود را دریافت میکند و بیان میکند با امروزی و خاصیت تاریخی اش". ذاتش در باور به قدرتی فرانسانی است، باوری که بلافاصله این قطعیت که این قدرت مهمترین چیز در زندگی فانی است. از نظر وی دین هم به دنیای اسمانی و هم به دنیای زمینی وابسته است. و این مشخصه ان را شایسته دریافتی مستقل از هرگونه منطق علمی از پیش تکوین یافته می سازد.

Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen

آموزه ها یا نظریه های اجتماعی کلیساها و گروههای مسیحی. ۱۰۰۰ صفحه. جامعه شناسی تاریخی مسیحیت. عملا تا قرن ۱۸ متوقف شده. وجوه الهیاتی. فلسفی و جامعه شناختی دارد. الهیات را در هایدلبرگ درس داده است. ۱۸۹۴-۱۹۱۴ و فلسفه را در برلن. ۱۹۱۵-۱۹۲۳. پروتستان لیبرال. به جمهوری وایمار بعد از جنگ جهانی دوم پیوست.

مراجع: تحت تاثیر دلتای بود و نظریه اش در خصوص نقش ایده ها و افراد استثنایی و تحت تاثیر ماکس وبر.

Albrecht Ritschl 1822-1889

Raison et revelation chez Johann Gerhard et Melancthon

Systematiker

Die Selbständigkeit der religion. 1895.

وامداری از مارکس:

اثرش همچنانکه اثر وبر در دیالوگ با مارکسیسم. در نوشته ای تحت عنوان کتابهای من^{۴۷} توضیح میدهد که چطور از بدو ورودش به هایدلبرگ تئوری مارکسیسم زیر بنا و رونا او را به شدت تحت تاثیر قرار داد. او این تئوری را نقد کرد اما در گفتگو با این تئوری پرسش اصلی نظریه وی مطرح شد: به چه میزان منشا و توسعه مسیحیت از نظر جامعه شناختی متأثر از شرایط بوده اند؟ گفتگوی وی با مارکسیسم و مشخصا کائوتسکی و ادوارد برنشتن در پاورقی های سوزیاله رن و چند صفحه در نتیجه گیری کتاب به مسئله ی معنای روش مارکسیستی برای تاریخ کلیساها می پردازد. او با رد تلاش ها برای تقلیل مسیحیت به یک بازتاب^{۴۸} اقتصادی، ترولتچ اذعان دارد که رویکرد مارکسیستی که بر نقش نیروهای اقتصادی و اجتماعی تاکید دارد، تابلو را کاملا عوض میکند. به این ترتیب می توان گفت که اندیویدوالیسم رفرم، پیش فرض اضمحلال جامعه ی قرون وسطایی است و پیروزی رفرم نمی تواند توضیح داده شود مگر با شرایط سیاسی و اجتماعی. به این ترتیب بود که توانستیم پیوندهای فرقه ها را با طبقات اجتماعی و دلایل پنهان چرخش های ناگهانی در اندیشه دینی را دریافت. دلایلی که صرفا با یک دیالکتیک ایده ها ممکن نیست درک شوند^{۴۹}. سوزیاله رن. ص ۹۷۵-۹۷۶

در رساله " دین، اقتصاد و جامعه " ۱۹۱۳، ترولتچ مارکسیسم را از این نظر که در واقع نقطه آغازین جامعه شناسی ادیان بوده است، ستایش میکند. روش مارکس که او از آن تحت عنوان " تئوری اقتصادی تاریخ فرهنگی " نام می برد، اولین تئوری بود که وابستگی متقابل^{۴۹} میان فرهنگ معنوی و مشخصا بینش های دینی جهان را با مبانی اقتصادی جامعه نشان داد. به یمن فرهنگ سوسیالیست بود که به رابطه تنگاتنگ دین با زندگی اجتماعی و اقتصادی پی بردیم. در نتیجه پروپلماتیک^{۵۰} مارکسیسم مناسب و گریزناپذیر است ، بر عکس پاسخهای ادبیات سوسیالیست مثلا نوشته های کائوتسکی در خصوص منشا مسیحیت اغلب غیر قابل قبول است. چرا که الهام گرفته از دگماتیسمی عمیق هستند که پدیده های دینی در آن به یک بازتاب شرایط طبقاتی تقلیل می یابند. در نتیجه مسیحیت اولیه تبدیل می شود به بازتاب اتوپیایی^{۵۱} ارزوهای لومپن پرولتاریای متأخر که در دنیایی دیگر فرافکنده میشود. او نظریه مکانیست بازتاب را رد میکند.

میکائیل لوی می گوید: پاسخ اصلی روش شناختی ترولتچ به مارکسیسم فراری به جلو به آسمان ایده های انتزاعی و محض نیست بلکه به نوعی "راه سومی" است. نوعی جامعه شناختی دیالکتیک نزدیک به مارکس وبر که هر نوع توضیح تک عاملی را رد میکند و هم به شرایط جامعه شناختی و تاریخی ایده های دینی و هم خودمختاری نسبی و تاثیر خاصشان بر واقعیت اجتماعی.

ترولتچ در اثرش از فورمول مورد به مورد^{۵۱} استفاده میکند و نشاندهنده ی دغدغه اش و تاکید بر فردیت تاریخی است. بر امر انضمامی. بر امر خاص و پرهیزش از مفهوم "قانون تاریخی". که شاخص تضاد تاریخی میان علوم روح و علوم طبیعت است که بوسیله دلتای تئوریزه شد. نزد ترولتچ همچنانکه نزد وبر، قرابت ترجیحی میان شرایط اجتماعی و اشکال دینی است.

شباهت ها به وبر:

از میان جریانات مسیحی جریانی که بیشترین تاثیر را بر جوامع مدرن داشته از نظر ترولتچ پروتستانتیسم زاهدانه است. در آموزه ها این جریان دربرگیرنده تصورات مشترک نئوکالوینیسم است و پوریتانیسم و کلیساهای ازاد و پی یه تیسم و فرقه های بعد از انقلاب انگلیسی. یعنی پروتستانتیسمی که هم برخی از

Meine Bucher
Spiegelbild
Zusammenhang
Fragestellung
Wom Fall zu Fall

ویژگی های فرقه را دارد و برخی از کلیسا را. پروتستانیزم زاهدانه مبتنی بر ایده ی بروف. رسالت و زهد درون دنیوی نه تنها در گسترش سرمایه داری مدرن نقش داشته بلکه عامل تساهل دینی و دموکراسی لیبرال هم بوده است. او اما بر خلاف وبر یا بیشتر از وبر بر تفاوت و تفکیک ایده های محافظه کارانه ی لوتر و کالون با جریان پروتستان تاکید دارد.

در روابط پیچیده میان شرایط تاریخی-اقتصادی و تاریخی- و فرهنگ های دینی میان جنبش ایده ها و جنبش زیرساخت ها، نیروی اصلی میانجی سازمان های دینی هستند. در اینجا مهمترین مشارکت ترولتچ اشکار می شود و آن تیپولوژی ترولتچ است. وبر اول در اخلاق پروتستان میان فرقه و کلیسا انجام میشود. ترولتچ تیپ سومی را اضافه میکند: نوع میستیک.

تیپ کلیسا: نهادی که قبل از اعضایش وجود دارد. ادعای انحصار راههای رستگاری را دارد. ماموریتش معطوف به کل بشریت است. این بسط اغلب به ضرر عمق آن است. برای رسیدن به این اهداف، کلیسا تلاش میکند با نهادهای دنیوی مثل دولت وارد داد و ستد شود. به یمن این داد و ستدها مثلا دولت ابزار کار آموزشی و قدرت سیاسی را در اختیار کلیسا میگذارد و کلیسا در عوض به دولت مشروعیت دینی می بخشد. از نظر ترولتچ مبنای تیپ کلیسا در عهد جدید است در بازنامه های سن پل. اما در طول قرون مسائل نهادسازی و سازش بر انتظار ملکوت خدا غلبه میکند. اهمیت سنت و سلسله مراتب که سنت را انتقال میدهد از وعده ی زندگی جدید بیشتر می شود. تیپ کلیسا به عنوان سازمان مذهبی بیشترین تاثیر را در زندگی مردم عادی دارد. اما این تاثیر با محافظه کاری همراه است. با سازش با قدرت های حاکم. و از بین رفتن تدریجی رادیکالیته و عمقی که در مسیحیت اولیه وجود داشت. رهبانگری در متن کلیسا، محل بروز رادیکالیته اخلاقی و زهدگرایی اوانژلیک است. به این ترتیب می توان گفت که کلیسا یک اخلاق دوگانه دارد: اخلاق مینیمالیستی برای همه و اخلاق زاهدانه که مربوط به دینداری ذوق محور است. به معنای وبری آن.

تیپ فرقه: این کلمه در نزد ترولتچ بار منفی ندارد. در برابر کلیسا است. یک گروه داوطلبانه مومنان، که مبتنی بر پیوست آزادانه اعضایش است. زهد آنها شخصی است. و پی به ته آنها ذهنی. آنها واسطه ها را نفی میکنند. مستقیما به متن مراجعه میکنند. و به نمونه ی کلیسای اولیه ارجاع میدهند. و نمایانگر مسیحیتی غیر مناسکی، ضد کشیشیف برابری طلبانه و زاهدانه هستند. ورود به فرقه از طریق گروه است. داوطلبانه و ازاد است. و مسئولیتش مجموع مومنان هستند. بر خلاف کلیسا فرقه ها مشکل تداوم دارند. و اغلب به دام انشعاب و تجزیه طلبی درمیغلطند. با قدرت های حاکم رابطه ای ندارند یا ضد آنها هستند. و بر سر ارمان های دینی و زاهدانه شان مباحثات نمی کنند. در نتیجه دارای قرابتی ترجیحی با اقشار فرودست هستند. با این حال فرقه ها نخبه گراییند و کارشان بر خلاف کلیسا معطوف به سازماندهی توده ها دو تاثیر گذاری بر آن ها از طریق امکانات دولت نیست. ص ۳۷۰-۳۷۱

تیپ میستیک: عارف. یا معنوی گرا. اغلب مغفول مانده و مطالعه جامعه شناختی اش مشکل تر است. تیپولوژی وبری موضوع اش اشکال سازماندهی است و در نتیجه آوردن نوع عارف که سازماندهی ندارد مساله ساز است. در اینجا مسئله بر سر یک تجربه مستقیم دینی است. فردی یا جمعی. یک رابطه مستقیم با الوهیت که از ائین و اصول مشخص می گریزد. عارف یا معنوی گرا (ترولتچ به عنوان نمونه ارمانی از کارلشتادت، شوانکفلد و سباستین فرانک ۱۵۲۸م می برد)، به جرقه ی الهی که هر انسان در عمق درون خود دارد، ارجاع می دهد. به یک تجربه ی باطنی که لازمه اش هیچ کیش بیرونی نیست، هیچ واعظی و هیچ سازمان مشخص و بیرونی ای. عارف شورمند و مست است و به شکلی از سوپژکتیویسم دینی پایبند است که بر درونبودگی خالص و احساسات معطوف است. نه دگمی دارد و نه جماعت مومنی، گروههای عارفانه صرفا شبکه هایی مبهم، غیر ثابت، با مرزهایی نامشخص است. ص ۸۵۰-۸۶۴

از نظر ترولتچ، معنویت گرایی مشخصا در المان و در سوئیس قرن ۱۵، در هلند و انگلیس قرن ۱۷، گسترش یافت و دینامیسمش از قرن ۱۸، کاهش یافت. اما میراث آن، را فلسفه ادیان و جنبش رمانتیک قرن ۱۹ و الهیات پروتستان در آغاز قرن ۲۰، تملک کرد. از نظر ترولتچ شلاپرماخر، شاخص ترین نماینده نوعی معنویت گرایی جدید است که ارمان کلیسای روح ها-جان هایی را می پروراند که فراسوی تعلقات دینی مشخص، هم جهان گراست، هم نسبی گرا و هم فردگرا. برخلاف فرقه ها و کلیسا ها، شبکه دوستی های معنویت گرا، بی توجه به اشکال بیرونی، مشوق تساهل دینی و نسبی گرایی هستند و از این رو

تیپ عارف، زمینه را برای برخی از وجوه فرهنگ مدرن فراهم آورده است: استقلال شخصیت انسانی، آزادی بیان و عقاید. جدایی کلیساها و دولت ها. به نقل از ژان سگی. مسیحیت و جامعه. ص ۲۲۵-۲۲۹

همچون وبر، که ترولتچ مدام به او ارجاع می دهد، ترولتچ فکر میکند که این نمونه ارمانی ها، ساخت هایی تصنعی هستند و عناصر آن ها اغلب در واقعیت اجتماعی و تاریخی انضمامی، به اشکال مختلف ترکیب شده اند. همیشه میان نوع کلیسای محض و کلیساهای واقعا موجود فاصله ی زیادی هست. مثلا پدیده های فرقه ای در متن کلیسا هست و برعکس.

این سه نوع نمونه ارمانی به کمک ترولتچ می آیند تا دوره های نمونه ای خود را در تاریخ مسیحیت بسازد:

۱. کلیسای باستانی-انتیک. که دربرگیرنده ی سه دوره است: انجیل. پاولس. و کاتولیسیم اولیه.
۲. کاتولیسیم قرون وسطایی. فرهنگ کاتولیم و اخلاق تومیست و فرقه های قرون وسطایی.
۳. پروتستانتیسم. که دو سوم کتاب را به خود اختصاص می دهد. دو بخش مربوط به کلیساهای پروتستان: لوتری و کالونی و آخرین بخش مطالعه ی نوع فرقه و نوع عارف در زمینه ی پروتستان.

نقدها: در این کتاب هیچ ارجاعی به یهودیت و میراث یهود نیست. فقط یک بار در خصوص تز سومبارت به یهودیان اشاره دارد. می گویند تحت تاثیر ادولف هارناک، متاله المانی است که معتقد است هیچ رابطه ای میان عهد جدید و قدیم نیست. ظاهرا تحت تاثیر نظریه های نئو مارسیونست بوده است. ۱۵۳

معیار توجه او: ۱: تاریخ و دین. و ۲: رابطه پروتستانتیسم و مدرنیته.

^{۱۵۳}مارسیوندو پون یا سینوپ، یکی از شخصیت های مسیحیت قدیم در پایان قرن ۱ و اواسط قرن دوم مسیحی است. که محکوم شد و از کلیسا اخراج شد. از نظر او، میان قانون و انجیل تضادی وجود دارد او فکر می کرد مسیح قانون را منسوخ کرد و آن را با انجیل جانشین نمود. در نتیجه پدر عیسی با خدای عهد قدیم متفاوت است.

Karl Mannheim (1893-1947)

جامعه‌شناس مجارستانی

برخی متون منتشرشده به فارسی:

- «ایدئولوژی و اتوپیا» ترجمه‌ی فریبرز مجیدی
- «دموکراتیک شدن فرهنگ» ترجمه‌ی پرویز اجالالی
- «مقالاتی درباره‌ی جامعه‌شناسی شناخت» ترجمه‌ی فریبرز مجیدی

کارکردی است. ایده‌های مردم بستگی به جایگاهشان در جامعه دارد، نظم حاکم به ایدئولوژی مشروعیت بخش، محکومان به اتوپیی اعتراضی. یهودی مجار فرهنگ آلمانی. مجارستان را در ۱۹۱۹ بعد از سرکوب جمهوری شوراهای کارگری ترک کرد. او در این جمهوری مشارکت کمی داشت. چند کنفرانس در دانشگاه بوداپست، تحت نظارت کمیساریای مردمی فرهنگ که دوستش لوکاش هدایت می‌کرد. اول به آلمان رفت و در دانشگاه فرانکفورت درس داد و بعد از ۱۹۳۳ به انگلیس تبعید شد. او به عنوان یک جامعه‌شناس نزدیک به مارکسیست‌ها شناخته شد که تلاش می‌کرد از آن با کمک وبر، فراتر رود. به ترولتچ هم نزدیک بود. کتاب ایدئولوژی و اتوپیی ۱۹۲۹. در دو جا به ما کمک می‌کند: مفهوم سوسیولوژیک اتوپیی و ساخت یک نمونه آرمانی روحیه اتوپیک که بار دینداری انفجاری دارد: شیلیالیسم. هر دو این مفاهیم در علوم اجتماعی دین تاثیر گذاشتند. خصوصا کسانی که دنبال رابطه میان پدیده‌های اتوپییایی و اشکال دینداری بودند.

ضرورت انعطاف مفهومی. تعاریف مغشوش. خودش می‌گوید هنوز تناقضاتی هستند که لاینحل اند.

ایدئولوژی و اتوپیی دو شکل اندیشه هستند که با یک موقعیت اجتماعی و تاریخی مشخص در تضادند و از واقعیت فراتر می‌روند، متعالی‌ترند، با آن بیگانه‌اند. فرقتان: ایدئولوژی حافظ نظم موجود است، در بازتولید نظم مشارکت می‌کند. در حالیکه اتوپیی نظم موجود را به لرزه در می‌آورد. میان ایندو دیالکتیکی برقرار است. ایده‌های اتوپییایی می‌توانند ایدئولوژیک شوند و برعکس. مثل برخی از نظریه‌های دینی. مانهایم به عنوان نمونه ایده‌ی بهشت را نام می‌برد. شکل سنتی‌اش در آخرت است اما یک کارکرد ایدئولوژیک هم دارد و نظم فئودال را مشروعیت می‌بخشد و وقتی برخی گروههای اجتماعی می‌خواهند در این دنیا متحققش کنند تبدیل به اتوپیی می‌شود.

او بیشتر به اتوپیی توجه می‌کند. از نظر او سیستم‌های ایده و ارزش هستند که در آن گرایش‌ها تحقق نیافته و تکمیل نشده که نیازهای یک گروه اجتماعی جمع می‌شوند. اتوپیی‌ها در آغاز رویای آرزوها هستند یا مخلوقات تخیلی یک فرد. در هر دوره تاریخی اشکال مختلف اتوپیی درگیرند و تضاد میان گروههای اجتماعی مختلف را نشان می‌دهند. این مفهوم بسیار در تحلیل پدیده‌های دینی کارآمد است.

او ۴ پارادایم آگاهی اتوپیک مدرن را تحلیل می‌کند: ۱. اتوپیی شیلیاستیک. ۲. اتوپیی لیبرال-اومانیتیر. ۳. اتوپیی کنسرواتریس. ۴. اتوپیی سوسیالیست-کمونیست. اینها نمونه‌های آرمانی به معنای وبری آن هستند. مهمترین مشکل، اتوپیی کنسرواتریس است. مانهایم می‌گوید: اتوپیی یا ایده کاملاً با واقعیت انضمامی موجود یکی می‌شوند. ولی این تناقض است. او می‌نویسد: "مانتالیته کنسرواتریس به این معنا، اتوپیی ندارد". به نوعی یک ضد-اتوپیی است. پس باید ایدئولوژی باشد. اینهم از تناقضات اوست.

مهمترین مشارکت مانهایم، تحلیل اتوبی شیالیستیک است. شیالیسم از کلمه کیلیل به معنای هزار است. معادل میلناریسم. انتظار میلیوم صلح، عدالت و برادری در روی زمین. جریانات آناباتیست توماس مونزر در قرن ۱۶. انگلس به این جریانات در کتاب جنگ دهقانان علاقمند بود.

ارنست بلوخ کتاب توماس مونزر مقاله انقلاب را نوشته. گوستاو لاندوور، فیلسوف آنارشیت هم به این جریانات علاقمند است. ایده ی ملکوت هزاره از نظر مانهایم همواره وجود داشته است. ولی کلیسا توانست مهارش کند. ولی در آناباتیستها این ایده تبدیل به یک جنبش فعال اقشار اجتماعی می شود. مطالبات اخروی جنبه دنیوی پیدا می کنند. و چرخشی در تاریخ مدرن ایجاد می کنند. شیالیسم این نیرو را با مطالبات اقشار اجتماعی پیوند می زند.

با ظهور این ماتالیته اتوبیک است که سیاست به معنای مدرن کلمه شکل می گیرد در تضاد با پذیرش منفعلانه سنت گرای و ملکوت اخروی. به این پدیده می گوید " شیالیسم اکستاتیک یا ارژیاستیک: هزاره گرای خلسه و مستانه با در نظر گرفتن بار عاطفی-دینی این جریانات. کلمه اکستر یونانی است، یعنی کنشی که انسان را فراتر از خود می کشاند، نوعی خلسه. در نتیجه کلمه ارژیاستیک را اضافه می کند یعنی مستی، افراط، که جنبه فعالانه تر و جمعی تر دارد. مثل آیین ارژیاستیک در عهد باستان. نوعی خلسه عارفانه جمعی و فعال. این شکل اتوبی هم دینی و هم سیاسی است. در میان آناباتیست ها ایده ی شیالیسم و انقلاب با هم پیوند می خورد. توماس مونزر با انگیزه های دینی یک انقلابی اجتماعی شد. اول شیالیسم آناباتیست را با دهقانان پیوند می دهد. بعد با اقشار پایین جامعه. کارگران روزمزد. اما اتلکتوتل ها شیالیسم را عقلانی می کنند مثل خود مونزر. و بر هم به جذابیت هزاره گرای برای اقشار پایین اشاره می کند. برای شیالیسم، انقلاب یک ارزش در خود است یک وسیله نیست. تنها اصل خلاق حال. این شکل از قرن ۱۷ همراه انفجارهای انقلابی بوده است. شیالیسم ایده فرایند را رد می کند. درک خاصی از زمان دارد. فقط به حال توجه دارد. یک تفاوت گذاری کیفی از زمان ایجاد می کند. زمانندی اش زمان KAIROS پل تبلیغ است. لحظه ی زمان که بوسیله ی جاودانگی تصاحب شده. برای هزاره گرا امر مطلق در حالا اتفاق می افتد. انتظار نیست. شیالیسم احساس حال مطلق است. حال شکافی می شود که آنچه در قدیم بود از آن فوران می زند. شیالیسم امیدهای دور و دراز ندارد. اینجا و حالا. در وجود زمینی. در اینجا با اتوبی لیبرال در تضاد می افتد. شیالیست عاطفی است، حسی است، دومی انتزاعی و عقلانی است. اولی در تضاد با جهان دومی برخورداری مثبت دارد. اولی خواستار تحولی فوری است و دومی تدریجی. اولی حیات است و اقشار محروم دومی اقشار متوسط و عقلانی.

سه نوع تداوم ایده هزاره گرای هست:

شکل غیر تاریخی و غیر سیاسی شیالیسم مثلا فلسفه کی پرکه گرد و شعر اکسپرسیونیست. یعنی " متعالی کردن یک ایده ".

فرو رفتن درونی تجربه شیالیستیک. جریانات پیتیست المانی. که بعدا اتوبی ایدئالیست و لیبرال می شود. سرکوب می شود و درونی. دیگر خطرناک نیست. جریانات احیای دینی.

آنارشیت. باکونین و لاندوور. یکی از رهبران جمهوری شوراهای کارگری باویر. یهودی المانی که نظامی ها در ۱۹۱۹ تیربارانش کردند. کتابش: انقلاب ۱۹۰۷. مانهایم از او بسیار وام می گیرد. آنارشیم از نظر مانهایم شکل سکولاریزه شیالیسم اکستاتیک ارژیاستیک است. این را با اتوبی سوسیالیست مقایسه می کند. از نظر او اتوبی سوسیالیست به پیشرفت اعتقاد دارد. انقلاب وسیله است. سازمان جانشین احساس فردی می شود، و کارگران..

جز لاندوور، مانهایم به ارنست بلوخ هم فرانس می دهد. و کتابش توماس مونزر.

جامعه شناسی روشنفکران: روشنفکران که ریشه های اجتماعی شان چندان عمیق نیست و یک " طبقه ی سیالند"، روح زمانه را درک می کنند و می توانند سنتزی از ایدئولوژیها ارائه دهند(فاشیسم، کمونیسم، لیبرالیسم، کنسرواتیسم) تا یک دنیای تمام بسازند. مانهایم در المان ایمانش را به رسالت سیاسی روشنفکران از دست می دهد. (انسان و جامعه در عصر بازسازی ۱۹۳۵، دیانوستیک عصر ما. ۱۹۵۰) و نخبگان را از نظر وی می توان به دو دسته تقسیم کرد: آنها که هدفشان ادغام بخش زیادی از افراد در یک بدنه ی اجتماعی است و آنها که می خواهند نیروهای فراروانی که جامعه به تمامی نستهلک نمی کند، تعالا بخشند. اما ظهور جامعه ی توده ای حولاتی ایفا می کند: تکثیر تعداد نخبگان. انحصار خلق فرهنگی دیگر در دست نخبگان نیست، با دمکراتیزاسیون انتخاب نخبگان دیگر چندان سخت نیست. این شرایط ما را به سمت هلاکت فرهنگی سوق می دهد.

Ernst Bloch (1855-1977)

اندیشمند آلمانی

برخی متون منتشرشده به فارسی:

- «تغییر جهان‌ها یا ترزهای مارکس درباره‌ی فوئرباخ» ترجمه‌ی کاوه بویبری

فیلسوف امید، مورخ مارکسیست، یهود آلمان، شاگرد زیمل، و وبر، جزو حلقه وبر، با تونیز، زیمل، ترولتچ، لوکاچ، اندیشه اش: ترکیبی از عناصر کاتولیکی، گنوستیک، سوسیالیسم، کارش: افسونگری مجدد جهان با اتویی و دین، اولین کتابش روحیه اتویی ۱۹۱۸. او خودش را مارکسی میدانده ولی آته ایسم عامیانه و بومی بورژوازی را دست می اندازد و فکر می کند برخی از سنتهای دینی را باید نجات داد. اندیشه بشریت و رویاهای زندگی بهتر. اثر دومش: توماس موتز، متاله انقلاب، ۱۹۲۱. کتابی جامعه شناختی است با رفرانس به وبر و ترولتچ، ولی کار علمی و دانشگاهی نیست. کارش مثل گرامشی است. کمونیست انقلابی که فکر می کند در المان انقلاب می شود. جریانات موعودگرا برای او یک سنتی است که باید نجاتش داد. کابل: موعودگرایی یهود. علاقه مند به جنگ دهقانی. " دین شورشی آدمهای معمولی که با خرده های عارفانه زندگی می کنند. و به کائوتسکی و کتابش: پیشگامان سوسیالیسم مدرن ۱۹۲۰. تقلیل گرایی اقتصادی را مثل گرامشی رد می کند. به ساختارهای معنوی توجه می کند. به نظر او یک مطالعه اقتصادی کافی نیست. او مارکس را نقد می کند که کمونیسم را از حوزه ی الهیاتی اش جدا کرد و فقط به حوزه ی اقتصادی و سیاسی تقلیل داد. مساله ی سنت جایگاه مهمی در کارش دارد. تفکیک میان کلیسا و فرقه.

از نظر او موعود گرایی عنصر اتوپیایی در دین است که مانع ایجاد تئوکراسی و قدسی کردن قدرت می شود. سرنوشت مثل یک میان است که وجود انسانی در آن وزنه ی تعیین کننده ای است در درک یهودی. از ۱۹۵۶ به بعد می گویند نوشته هایش رویزیونیست ست. در حالیکه در ۱۹۴۹ به المان شرقی با افتخارات بسیار وارد شد. دیوار برلن را که ساختند سورپریز شد و تصمیم گرفت دیگر به المان شرقی نرود. استاد دانشگاه تویننگن شد. یکی از چهره های دانشجویان در سال ۶۰. دین افیون توده ها ست را با بحث ولتر که دین ابداع کشیش هاست مقایسه می کند و رویکرد دیالکتیک دارد: دین هم آه است و هم اعتراض علیه فقر.

به نظر او در مارکسیسم یک جریان سرد وجود دارد و یک جریان گرم. اولی ماتریالیسم بی رحمانه ایدئولوژی هاست ولی جریان گرم کارش نجات باقیمانده ی اتوپییک است. مارکسیم واقعی به مسیحیت واقعی جواب می دهد. ایانس میان مسیحیت و انقلاب در جنگ دهقانان. بلوخ یکی از چهره های گوستاو گوتی یرز، بنیانگذار الهیات رهاییبخش امریکای لاتین است. GUTIERREZ

Antonio Gramsci (1891-1937)

اندیشمند و فعال سیاسی ایتالیایی

برخی متون منتشرشده به فارسی:

- «درباره‌ی آموزش و فرهنگ»
- «دولت و جامعه‌ی مدنی» ترجمه‌ی عباس میلانی
- «ستمبران و ستمگران» ترجمه‌ی وارتان میکائیلیان
- «شهریار جدید» ترجمه‌ی عطا قادری کلائی
- «نامه‌های زندان» ترجمه‌ی مریم علوی‌نیا

روزیونیست. بعد از جنگ کشف شد. گرامشیسم تناقض آمیز.

بنیانگذار حزب کمونیست ایتالیا. ۱۹۲۱. بیشتر کارهایش را در زندان نوشته. از ۱۹۲۷ تا مرگش به مدت ده سال در زندان بود. تفسیری اخلاقی، اراده‌گرا از مارکسیسم دارد. به دین توجه کرده. به نقش کلیسا. به خویشاوندی میان دین و سوسیالیسم. و به سوسیالیسم به عنوان یک دین جانشین.

مقایسه میان مارکسیسم و مسیحیت ابتدایی در نوشته‌های انگلس و کائوتسکی و رزا لوگزامبورگ بوده ولی گرامشی از آن به عنوان دین و ایمان حرف می‌زند.

از نظر گرامش در ایتالیایی مدرن بعد از جنگ، دین یعنی کاتولیسیسم به عنوان اسطوره، به عنوان آگاهی که با ارزشهایش به فعالیتها جهت می‌دهد، استحاله شده و به حزب سیاسی تغییر شکل می‌دهد.

او بنیانگذاری حزب مردمی ایتالیا را در ۱۹۱۶ توسط کاتولیکها به عنوان یک اتفاق مهم سیاسی همپای اصلاح دینی پروتستانها می‌داند.

او امور دینی را اینطور تعریف می‌کند:

۱. باور به یک یا چندین الوهیت شخصی فراتر از شرایط زمینی

۲. احساس انسانها که به این موجودات برتر وابسته اند، موجوداتی که بر زندگی کیهانی حکومت می‌کنند.

۳. وجود یک نظام ارتباطات میان انسانها و خدایان=کیش.

برای گرامشی آنچه که مهم است رابطه دین با سیاست است. او برای دین یک بعد اتوپیک قائل است. برای او اتوپی هم به معنای خیالی است و هم بسیج کننده. " دین بزرگترین اتوپیاست". او بین دین افیونی و دین به معنای نوعی عقلانیت در جهان و اراده توده ای تفاوت قائل می‌شود.

" هر دینی، در واقع تعداد زیادی از ادیان مختلف و اغلب متضاد است: ما یک کاتولیسیسم دهقانان داریم، یک کاتولیسیسم خرده بورژوا و کارگران شهری، یک کاتولیسیسم برای زنان، یک کاتولیسیسم برای روشنفکران، که خودش متنوع و ناپیوسته است". گرامشی.

تعریف کلیسا به عنوان یک بلوک اتلکتوتل و نسبتا خودمختار به نسبت روابط طبقاتی. از نظر وی اتلکتوتل همه کسانی هستند که برداشتی از جهان را حمایت می کنند یا تغییر می دهند.

روشنفکر ارگانیک روشفکری هست که در متن یک طبقه اجتماعی مشخص ظهور می کند و به آن طبقه نوعی همگونی می دهد و یک آگاهی اجتماعی سیاسی. کشیشان مثلا در دوره فئودالیسم یک گروه اتلکتوتل ارگانیک بودند. از نظر گرامشی رفرم پروتستان و نه رنسانس، نقطه آغاز تاریخ مدرن است. درحالیکه کاتوتسکی که در آلمان زندگی می کرد رنسانس را ستایش می کند و رفرم را وحشی می داند، گرامشی رنسانس را یک جریان اریستوکراتیک ارتجاعی می داند و رقیب پیشرفت اقتصادی و سرمایه داری و جدا از مردم ولی رفرم را ستایش می کند. جمله اراسم درباره لوتر: هر جا لوتر ظاهر می شود، فرهنگ می میرد. از نظر گرامشی رفرم پروتستان پارادایم همه ی **تحولات اخلاقی و روشنفکرانه انقلابی** است. از نظر گرامشی، مارکسیسم فلسفه پراکسیس است و وارث رفرم.

مارکسیسم = رفرم پروتستان + انقلاب فرانسه. فلسفه ای که سیاست هم هست و سیاستی که فلسفه هم هست. چون تحولات تنها اقتصادی اجتماعی نیستند، اخلاقی و روشنفکرانه نیز هستند.

معرفی مطلب میکانل لوی. نام مقاله: مارکسیسم و دین: انتشارات پوف. پاریس. ۲۰۰۵

برخلاف ترولتچ و مانهایم گرامشی دانشگاهی نبود. بنیانگذار حزب کمونیست ایتالیا. ۱۹۲۱. بیشتر کارهایش را در زندان نوشته. از ۱۹۲۷ تا مرگش به مدت ده سال در زندان بود. تفسیری اخلاقی، اراده گرا از مارکسیسم دارد. به دین توجه کرده. به نقش کلیسا. به خویشاوندی میان دین و سوسیالیسم. و به سوسیالیسم به عنوان یک دین جانشین.

در مقاله ای تحت عنوان جسارت و ایمان در ۱۹۱۶ گرامشی سوسیالیسم را به عنوان یک دین تعریف می کند: ۱:

دین " به این معنا که ایمان خود را دارد، عارفان خود را دارد، عابدان خود را. سوسیالیسم یک دین است چون در وجدان ها خدای استعلایی کاتولیک ها را بوسیله ی ایمان به انسان و انرژی های انسان به عنوان تنها واقعیت معنوی، جانشین کرده است " ۱۵۴

این مقایسه توضیح میدهد چرا برغم مخالفت علنی با کاتولیسیسم و اخلاقی و کلیسا و اقتدار پاپ، او تا این حد سوسیالیسم مسیحی شارل پگی برایش جذاب است:

" مهمترین شاخصه ی شخصیت شارل پگی، دینداری او و ایمان عمیقش است (...). اثرش سرشار از این عرفانی است که الهام بخش شوری صادقانه است که در نثر شخصی با طنینی توراتی تبلور می یابد " با خوانش کتاب " جوانی ما " از پگی، " ما مست این احساس دینی به سوسیالیسم، به عدالت می شویم که همه چیز را در برمیگیرد (...). خود را در زندگی ای جدید احساس میکنیم، ایمانی قوی ما را به فراسوی جدال ها ی سطحی و بی ارزش سیاستمداران حقیری می کشاند که به شکلی مبتذلانه ماتریالیستند " ۱۵۵

مفهوم عارفانه در نزد گرامشی، همچنانکه نزد پگی هم به معنای ایمان مذهبی، اخلاقی و سیاسی است که از بار سنتی آن به معنای رابطه ی مستقیم مومن با خدا، فراتر می رود. این موازات میان سوسیالیسم و دین را از سورل گرفته است. گرامشی وقتی در مقالاتش حزب کمونیست را می خواهد تعریف کند کاملا آن را با مقایسه با مسیحیت نشان میدهد

1 Audacia e fede. 22 juin 1916

2 Carli Pegu ed Edmesto Psichari. 1916

" از زمان سورل، ارجاع به کمونوتی های مسیحی برای داوری جنبش پرولتاریای مدرن، رایج شده است (... برای سورل همچنانکه برای دکترین مارکسیست، مسیحیت یک انقلاب در مرحله ی کمال و شکوفایی خود است. یعنی انقلابی که به آخرین نتایج خود رسیده است تا آنجا که به ایجاد یک نظام جدید و نو در روابط اخلاقی، حقوقی، فلسفی و هنری...انجامیده...) هر انقلابی که همچون انقلاب مسیحی و همچون کمونیسم، با جنبش عمیق و گسترده ی توده های مردم عمل میکندو جز با مردم نمی تواند به منصفه ظهور رسد، ناگزیر به از بین بردن نظم موجود سازمان اجتماعی منجر می شود"^{۱۵۶}

گرامشی با مقایسه میان "مبارزان شهر خدا" و مبارزان "شهر انسان"، نتیجه می گیرد که "کمونیسمت از مسیحی گورستان زیرزمینی پست تر نیست". مقایسه میان مارکسیزم و مسیحیت ابتدایی همیشه در نوشته های انگلس و کائوتسکی و رزا لوگزامبورگ بوده ولی گرامشی از آن به عنوان دین و ایمان حرف می زند. این مقایسه را در مارکسیم سورلی مثل ژوزه کارلوس ماریاتگی هم می توان یافت که از گرامشی بیشتر غلو میکند.

از نظر گرامش در ایتالیایی مدرن بعد از جنگ، دین یعنی کاتولیسیسم به عنوان اسطوره، به عنوان آگاهی که با ارزشهایش به فعالیتها ی جمعی و فردی جهت می دهد، استحاله شده و همچون دیگر جریانات اجتماعی به حزب سیاسی تغییر شکل می دهد. به همین دلیل او وقتی حزب مردمی ایتالیا توسط کاتولیکها تشکیل می شود، می نویسد این "مهمترین رخداد تاریخ ایتالیا از زمان ریزر جیماننو است". رخدادی در حد رفرم پروتستان در المان و حتی " انفجار ناخودآگاه و مقاومت ناپذیر رفرم ایتالیا"^{۱۵۷}.

او بنیانگذاری حزب مردمی ایتالیا را در ۱۹۱۶ توسط کاتولیکها به عنوان یک اتفاق مهم سیاسی همپای اصلاح دینی پروتستانها می داند. گرامشی تحولات این حزب و گرایش چپ آن را که در جنبش دهقانان کاتولیک تبلور یافت را دنبال میکند که گرایشات ضد فاشیستی داشتند و فکر میکند کمونیستها باید با این جریان همپیمان شوند. اما بعدها جناح چپ و راست حزب مردمی از حزب اخراج میشوند و پاپ آنها را تأیید نمیکند و حزب هم در ۱۹۲۶ از بین می رود. اما این جریان نشانگر دو چیز است: ۱. به استقبال جریانات مسیحی چپ می رود و تحلیل اجتماعی دینی که بر اساس آن جهان کاتولیک یک بلوک یکدست نیست بلکه یک میدان است که از نظر سیاسی بسیار ناهمگون است و کاملاً از تنش های اجتماعی متأثر است.

مهمترین کارهای گرامش در مورد دین مربوط به دفترهای زندان است که بعد از مرگش بعد از جنگ انتشار یافت:^{۱۵۸} همان حساسیتهای جوانی اما لحن و مسائلس تغییر یافته است. مهمترین محورهای بحث دین در ارا گرامشی:

۱. دین همچون اتوبی
 ۲. تنوع اجتماعی مسیحیت
 ۳. خودمختاری/خودگردانی کلیسا به عنوان یک نهاد
 ۴. روحانیت به عنوان اتلکتونل کلکتیو/روشنفکر جمعی
 ۵. رفرم پروتستان به عنوان یک پارادایم تاریخی
- او با الهام از مورخ ایتالیایی نیکولا تورشی،^{۱۵۹} امور دینی را در

Quaderni del carcere^{۱۶۰}

¶ Partito Comunista. 4 settembre 1920

¶ catholici italiani. 22 dec. 1918

دفترهای زندان به دو شکل انتشار یافت. اولین شکل انتشار در سال های بعد از جنگ که یادداشتهای گرامشی بر اساس موضوع تقسیم بندی شدند. و د^{۱۵۸} جلدهایی جدا انتشار یافتند و دومین انتشار در سالهای ۱۹۷۰ که توسط ولانتینو جراتانا در چهار جلد تنظیم شد به همان شکلی که گرامشی تنظیم کرده بود.

¶ Nicolas Turchi. Manuale di storia delle religion. 1922

¶ Quaderni del carcere. Fragment 41. Religione. 1930-1932.

اینطور تعریف می کند:

۱. باور به یک یا چندین الوهیت شخصی فراتر از شرایط زمینی و زمانی

۲. احساس انسانها که به این موجودات برتر وابسته اند، موجوداتی که بر زندگی کیهانی حکومت می کنند.

۳. وجود یک نظام ارتباطات میان انسانها و خدایان=کیش.

از نظر گرامشی تعاریف دیگر بسیار مبهمند. مثلا دین به عنوان شکلی از ایمان به نیروهای غیر شخصی. یا باور ی انتزاعی به یک خدا (دئیسم) بدون هیچ شکلی از کیش یا مجموع باورها و تابوهایی که عمل ازاد و بکارگیری توانمندی هالی انسان را مهار میکنند. این تعریف سالومن ریناک بود.

۱. دین=اتوپبی

برای گرامشی آنچه که مهم است صرفا دین نیست بلکه رابطه دین با سیاست است. در نوشته های بعدی اش سورل کم رنگ می شود. اما باز او برای دین یک بعد اتوپیک قائل است. برای او اتوپبی هم باری منفی دارد، به معنای خیالی، توهمی، و هم مثبت به معنای توان فرهنگی ای که قادر است توده های مردم را بسیج کند و الهام بخش انقلابها باشد:

"عظیمترین اتوپبی است. یعنی عظیمترین متافیزیک که تاریخ تاکنون به خود دیده است. چرا که دین بزرگترین تلاش برای آشتی دادن به تناقضات واقعی زندگی تاریخی در شکل اسطوره ای خود است. دین ادعا میکند که انسانها دارای "طبیعت" ی واحدند. و انسان به شکل عام، به عنوان مخلوق خدا، پسر خدا و برادر دیگر انسانها وجود دارد. انسانی برابر با دیگر انسان ها. ازاد در میان دیگر انسان ها و همچون دیگران و با دیدن خود در خدایمی تواند به خود چنین بیاندیشد. "خود-آگاهی" بشریت. اما دین در عین حال تاکید میکند که این وضعیت مربوط به این جهان نیست. (اتوپیک). به این ترتیب، در میان انسان ها ایده های برابری، برادری، آزادی در میان اقشاری از انسان هایی شکل می گیرد که مشاهده میکنند که عملا نه برابر و نه برادر دیگر انسان ها یند و نه در رابطه شان با دیگران آزادند. به این ترتیب در همه جنبش های رادیکال توده ها، به شکلی، در شکل ایدئولوژی های مشخص، این مطالبات همواره مطرح می شده است."^{۱۶۱}

پس دین اتوپبی است هم به این دلیل که می خواهد به تنشهای اجتماعی زندگی را در شکل اسطوره ای، متافیزیکی و تخیلی آشتی دهد و هم به این دلیل که این آشتی را مربوط به جهان اخروی میداند. اما در عین خحال به عنوان اتوپبی که از نظر اجتماعی بسیج کننده است، منشا ایده های انقلابی است، ایده های برابری طلبانه و آزادیخواهانه.

برخلاف مانهایم و بلوخ گرامشی به جریانات موعودگرایانه علاقه نشان نمیدهد. جز به جریان لازارتیسم داوید لازارتی ۱۸۳۴-۷۸ که ظهور جمهوری و ملکوت خدا را اعلام کرد و به قتل رسید.

پس دین بر خلاف نظر مارکس، فویرباخ و موزس و هانری هاینه... افیون نیست؟ گرامشی از این اصطلاح فقط برای برخی از اشکال مسیحیت مثل ژزوئیت ها استفاده میکند. حتی جایی می گوید: "برخی از اشکال اراده ی توده های مردم، یک شکل خاص از عقلانیت در جهان و در زندگی هستند" اما این نه مربوط به دین ساده ی مردم است نه مسیحیت ژزوئیت که "یک افیون خالص برای توده های مردم است"^{۱۶۲}.

"او بین دین افیونی و دین به معنای نوعی عقلانیت در جهان و اراده توده ای تفاوت قائل می شود.

۲. تنوع اجتماعی دین

او ادیان را یک کل همگون نمیداند و به تنوع اجتماعی شان توجه دارد:

"هر دینی، در واقع تعداد زیادی از ادیان مختلف و اغلب متضاد است: ما یک کاتولیسیسم دهقانان داریم، یک کاتولیسیسم خرده بورژوا و کارگران شهری، یک کاتولیسیسم برای زنان، یک کاتولیسیسم برای روشنفکران، که خودش متنوع و ناپیوسته است"^{۱۶۳}.

گرامشی/انگلس:

۱. گرامشی در اینجا به انگلس نزدیک است که دین را از منظر مبارزه طبقاتی تحلیل میکند. اما انگلس می گوید: "هر طبقه دین خود را دارد"، اما گرامشی می گوید طبقات و گروه های اجتماعی متنوع همان دین را به اشکال مختلف تفسیر میکنند.

۲. دومین تفاوت: گرامشی در نظر دارد که تفاوت ها بی که در متن یک دین بروز میکند و بر جهتگیری های ایدئولوژیک مبتنی است، قابل تقلیل به مبارزات طبقاتی نیست. مثلا وجود سه جریان در کلیسای کاتولیک "مدرنیست ها، ززوئیت ها و انتگریست ها. اولی ها نوعی جریان چپ اند. و همراه با دمکراسی که دمکراسی مسیحی را خلق کردند. ززوئیت ها مرکز را تشکیل میدهند که دستگاه کلیسا و واتیکان را کنترل میکند و بر نظام آموزشی هم نظارت دارد. انتگریستها همراه با سلطنت و پاپ پی ۱۰ را قبول دارند.

۳. کلیسا نهادی خودگردان

- تعریف کلیسا به عنوان یک بلوک انتلکتوئل: و نسبتا خودمختار به نسبت روابط طبقاتی. میدانیم که گرامشی درک وسیعی از انتلکتوئل ها داشت. از نظر وی انتلکتوئل همه کسانی هستند که برداشتی از جهان را حمایت می کنند یا تغییر می دهند.

روشنفکر ارگانیک روشنفکری هست که در متن یک طبقه اجتماعی مشخص ظهور می کند و به آن طبقه نوعی همگونی می دهد و یک آگاهی اجتماعی سیاسی. کشیشان مثلا در دوره فئودالیسم یک گروه انتلکتوئل ارگانیک اشرافیت فئودال بودند و کارکردهای روشنفکری در انحصارشان بود: دین، فلسفه، علم، آموزش، اخلاق، عدالت... چون یک گروه اجتماعی بودند خود را به عنوان نیرویی خودمختار و مستقل از گروه اجتماعی حاکم قلمداد می کردند و روحیه ای صنفی داشتند. و به دلیل تداوم تاریخی شان آنها توانستند انحطاط طبقه اجتماعی ای را که بدانبه شکل ارگانیک تعلق داشتند دنبال کنند. از اینجا به بعد انتلکتوئل سنتی می شوند یک گروه متصلب به سمت گذشته و بدون تعلق به طبقات اجتماعی جدید که با هم در جنگند. کشیش کاتولیک از نظر گرامشی الگوی نمونه ی روشنفکر سنتی است. این مفهوم دارای قرابت ترجیحی با مفهوم "روشنفکران بدون تعلق" مانهایم است اما روشنفکران بدون تعلق مانهایم گذشته گرا و سنتی نیستند.

¶ materialismo storico. Rome. Editori Riuniti. ۱۹۷۹. □.۱۷

¶ Quaderni del carcere. Quaderno 11.1932-33.

این خودمختاری نسبی بلوک اتلکتوتل کاتولیک ترجمان خودمختاری کلیسا به عنوان یک نهاد در رابطه اش با جریانات اقتصادی و اجتماعی است.

نقد تقلیل گرایی اقتصادی که: "برای هر مبارزه ی ایدئولوژیک که در متن کلیسا در جریان است به دنبال یک توضیح مستقیم و ابتدایی در متن ساختار اقتصادی هستند"^{۱۶۴}.

۴. رفرم پروتستان

گرامشی فقط به کلیسای کاتولیک توجه ندارد بلکه به رفرم پروتستان هم علاقه مند است. از نظر گرامشی رفرم پروتستان و نه رنسانس، نقطه آغاز تاریخ مدرن است. مارکس و انگلس هم به این رفرم توجه نشان میدهند اما به منشا بورژوازی دکترین کالون اما برای گرامشی آنچه مهم است نتایج اجتماعی-اقتصادی این جریان است. از نظر او کالوینیسیم نمونهی عالی است برای گذار از یک جهان بینی به سمت هنجار رفتاری. این نظریه را از او بر گرفته. ترجمه ایتالیایی اخلاق پروتستانی در ۱۹۳۱-۳۲ درامد در یک مجله و گرامشی چند بار به آن ارجاع میدهد و اینکار را با کار گروتوئیسین^{۱۶۵} خصوص ریشه های دینی بورژوازی در فرانسه مقایسه میکند. همه کار را نخوانده اما در کل برداشتش درست است. گرامشی از او بر استفاده کرد تا بتواند رویکرد اقتصادگرایانه مارکسیسم عامیانه مقابله کند. و نقش تاریخی و مولد ایده ها و بازنماها را نشان دهد.

درحالیکه کاتوتسکی که در آلمان زندگی می کرد رنسانس را ستایش می کند و رفرم را وحشی می داند، گرامشی رنسانس را یک جریان اریستوکراتیک ارتجاعی می داند و رقیب پیشرفت اقتصادی و سرمایه داری و جدا از مردم ولی رفرم را ستایش می کند. گرامشی حتی ایده ی رایج را که رنسانس را آغاز سکولاریزاسیون و زوال کلیسا میدانند را رد کرد:

" در درک سیاسی رنسانس، دین اجماع بوده است و کلیساهمان جامعه مدنی. دستگاه هژمونیک گروه رهبری کننده که دارای دستگاهی خاص خود نبود، و یک سازمان فرهنگی و روشنفکری خاص خود نداشت، همان دستگاه کلیسایی را دستگاه اونیورسال می دانست. ما از قرون وسطی زمانی خارج شدیم که اشکارا دین را همچون ...

تفسیرش از رفرم با تفسیر انگلس کاملا متفاوت است. انگلس در جنگ دهقانان ۱۸۵۰. در این اثر لوتر نماینده رفرمی بورژوازی و متعادل است که با امیران المانی متحد شد برای سرکوب قیام توماس مونترز و دهقانان. انگلس به مونترز بسیار علاقه داشت و او را پیشگام کمونیسم میدانست.^{۱۶۶}

اما در دفترهای زندان حتی نامی هم از مونترز نیست. اما لوتر و کالون الهام بخشان یک جنبش عظیم مردمی و ملی معرفی شدند. گرامشی می گوید آنچه در رفرم برایم جذاب است شاخصه ی عمیقاً مردمی آن است. او چندین بار نقل قول اراسم در مورد لوتر را می آورد. جمله اراسم درباره لوتر: هر جا لوتر ظاهر می شود، فرهنگ می میرد تاکنون به خود دیده است" اما این موضع بالای اراسم از نظر او روشنگر ناتوانی اشرافیت اومانیسم است تا طبیعت اجتماعی رفرم را درک کند. گرامشی به وجه فکری لوتر توجه نمیکند اما انگلس چرا. انگلس می گوید لوتر همسان است با لئونارد دو وینچی و ماکیاول این غول های اندیشه، شور و شخصیت‌های جهانی... که در قرن ۱۶ مسئول بزرگترین تحول مرفقی شدند که بشریت به خود دیده است. و این " لوتر است که نثر مدرن المان را خلق کرده است"^{۱۶۷}. از نظر گرامشی رفرم پروتستان پارادایم همه ی تحولات اخلاقی و روشنفکرانه انقلابی است. انقلاب فرانسه هم یک جنبش سیاسی و دینی است و مشابهت های زیادی با رفرم دارد. از نظر او انقلاب فرانسه انقلابی در متن میدان دینی بود میان مومنان و روحانیت". در یادداشتی دیگر می نویسد: انقلاب فرانسه شاخصه ای لائیک داشت که از فرهنگ روشنگری گرفته بود.

^{۱۶۴} Quaderni del carcere. Quaderno 5. ۱۹۳۲-۱۹۳۰.

^{۱۶۵} Groethuysen

^{۱۶۶} Engels. La guerre des paysans. Paris. Ed, sociaux. 1951. P.48

^{۱۶۷} Engels. Dialectique de la nature. In marx engels. Sur la religion. Paris. Ed. Sociales. 1960/ p. 153

"فرانسه را جنگ دینی ازپا در آورده بود، جنگی مه به پیروزی ظاهری کاتولیسیسم منجر شد. اما فرانسه یک رفرم عظیم مردمی هم با روشنگری از سر گذراند. با ولترانیسم، دایره المعارف، که پیش از انقلاب بوجود آمد و انقلاب ۱۷۸۹ را تکمیل کرد؛ این واقعا یک رفرم انتلکتوئل و اخلاقی مردم فرانسه بود، رفرمی کاملتر از لوترانیسم در آلمان، چرا که بر منبعی لائیک استوار بود و تلاش کرد به جای دین، یک ایدئولوژی کاملا لائیک را که در تعلقات ملی و وطنپرستانه تجلی می یافت، جانشین سازد"^{۱۶۸}

از نظر گرامشی این ایدئولوژی نقش دین جانشین را ایفا کرده است.

" در فرانسه، تلاش کردند "دین وطن" را در برابر "دین رومی" قرار دهند، در نتیجه ناسیونالیسم وطن پرستانه شدت یافت نه کسموپولیتیسیم رومی". این خوانش انقلاب فرانسه به عنوان رخدادی سیاسی دینی خیلی خاص است، رفرم اخلاقی مشابه رفرم پروتستان یا یک دین مدنی. که با تحلیل انگلس که انقلاب فرانسه را مشخصا غیر دینی می داند برخلاف انقلاب انگلیس در قرن ۱۷ در تضاد است.

گرامشی، مارکسیسم را فلسفه پراکسیس می خواند و وارث رفرم. به این دلیل که لوترانیسم به هگل برمی گردد و به فلسفه دیالکتیک المان و و کالوینیسیم به داوید ریکاردو و اقتصاد کلاسیک انگلیسی و البته ریشه های فلسفه ی پراکسیس هم ریکاردو و هگل هستند. به بیان دیگر مارکسیسم = رفرم پروتستان + انقلاب فرانسه. فلسفه ای که سیاست هم هست و سیاستی که فلسفه هم هست."^{۱۶۹} ذکر واقع این دو جریان الگوهای بزرگ تاریخی هستند برای یک رفرم انتلکتوئل و اخلاقی ای که هدف مارکسیسم است که می خواهد به یمن یک جنبش انقلابی مردمی ممکن سازد. او در ۱۹۳۴-۳۵ می نویسد:

" ایتالیا به یک رفرم اخلاقی و انتلکتوئل احتیاج دارد یعنی به یک انقلاب مردمی که کارکردی همپای رفرم پروتستان دارد در کشورهای ژرمنیک و همپای انقلاب فرانسه"^{۱۷۰} جالب است که گرامشی درباره انقلاب انگلیس حرفی نمی زند. که انگلس می گوید به همان اندازه که انقلاب لوتری مهم استو می گوید آخرین جنبش انقلابی است که زیر پرچم دین به ثمر رسیده است.^{۱۷۱}

مفهوم رفرم انتلکتوئل و اخلاقی مفهوم مهمی در کار گرامشی است. به این معنا که تحولات انقلابی تنها اقتصادی اجتماعی نیستند، بلکه به معنای وسیعش فرهنگی هستند یعنی اخلاقی و روشنفکرانه نیز هستند. این اصطلاح جزو فرهنگ سیاسی مارکسیسم نیامده و از پرودون، رنان و سورل گرفته شده است. که گرامشی به عنوان منبع به انها ارجاع میدهد. گرامشی می نویسد: " حتی برای پرودن، الگو پروتستان است، به این معنا که رفرم انتلکتوئل و اخلاقی که در المان با پروتستانیتیزم انجام شد، را او می خواهد "بازتولید" کند در فرانسه، در میان مردم فرانسه." در ایتالیا مسلما مساله انجام رفرم پروتستان نیست، گرامشی با دقت تحولات کلیسا را دنبال میکند از طرفی در میان توده های مردم که مشاهده میکند " جریانات رفرم انتلکتوئل و اخلاقی انجام میشود و فراتر از کاتولیسیسم ژروئیت می رود و همچنین اشکال دینی لیبرال تر که حتی "از میدان اعتقادات مشخص دینی فراتر می روند و درکی مدرن از جهان دارند". و همچنین در میان گروههای روشنفکری که انها هم به ضرورت یک رفرم انتلکتوئل و اخلاقی واقفند.^{۱۷۲} در نهایت اما گرامشی فکر میکند این جنبش سوسیالیست مدرن است که می تواند این تحول روحیات و رفتارها را به شکل رادیکال ممکن سازد.

^{۱۶۸}Materialismo storia.p.103-104.trad.de Hugues Portelli. Gramsci. p. 112-113

^{۱۶۹}Quaderni del carcere.Quaderno10.p.1247-1293

^{۱۷۰}Quaderni del carcere.Quaderno ۲۱. ۱۹۳۴-۳۵. □. ۲۱۰۸

^{۱۷۱}Engels. Preface a ledition anglaise de Du socialism utopique au socialism scientifique. In sur religion. P. 249-298

گرامشی این متن را خوانده و بدان رفرانس داده است.

^{۱۷۲}Quaderni del carcere.Quaderno۱۴ . 1932-35.P.1684

نکات افزوده شده در کلاس:

- ادعای خنثی بودن ارزشی ندارد. برخلاف مانهایم و ترولتج.
- توجه به دین و به نقش کلیسای کاتولیک. تحلیل دقیقی از گرایش‌ها موجود در کلیسا
- اشاره به انواع دین. دین تحمیق‌کننده و رهاثیبخش. به عنوان مثال، دین افیونی مارکس، در مسیحیت مربوط به زوئیت‌ها. نزدیکی بحثش با شریعتی: دو دین است و همواره میان این دو دین تنش وجود دارد. جنگ مذهب علیه مذهب
-

مطالب این بخش ترجمه شده توسط خود من از دو جلد "گرامشی در متن" است....

Gramsci dans le texte. (1916-1935)

Recueil réalisé sous la direction de François Ricci en collaboration avec Jean Bramant. Tome 1. 2.2001.

سوسیالیست‌های مارکسیست دیندار نیستند، آنها فکر می‌کنند که دین شکل انتقالی فرهنگ انسانی است و با شکل برتری از فرهنگ، که فرهنگ فلسفی است، کنار گذاشته خواهد شد. آنها فکر می‌کنند که دین درکی اسطوره‌ای از زندگی و جهان است و درک مبتنی بر ماتریالیسم تاریخی، از آن فراتر خواهد رفت و جانشینش خواهد شد. به عبارتی درکی که علل و نیروهایی که مولد و سازنده‌ی تاریخ اند، را در متن جامعه انسانی و در وجدان فردی قرار می‌دهد و در آنجا جستجو میکند. اما در عین حال که دیندار نیستند، سوسیالیست‌های مارکسیست، ضد دین هم نیستند. دولت کارگری با دین مبارزه نمی‌کند. دولت کارگری از پرولتاریای مسیحی خواستار همان وفاداری ایست که از شهروند مطالبه می‌کند. از آنها می‌خواهد که اگر اپوزیسیون نیز هستند، اپوزیسیون قانونی و نه انقلابی باشند. اپوزیسیون انقلابی خاص طبقه محروم در برابر آنها است که استثمارش مسکنند. اپوزیسیون قانونی رفتار قشر ایدئولوژیک طبقه است در برابر اکثریتی که قدرت سیاسی را در دست دارند.

از مقاله س سوسیالیست‌ها و مسیحیان. ۱۹۲۰

شما بیهوده همه فعالیتها، همه ایمان و بهترین بخش از انرژی هایتان را صرف زندگی می‌کنید... با وجود این سرسپردگی به واقعیت سیال و این پیوند فردیت خود با بازی علل و نتایج جهانی، ناگهان احساس می‌کنید که چیزی کم است. احساس کمبود. نیاز مبهمی احساس می‌کنید، نیازی که به سختی می‌توان معینش نمود، نیازی که شوپنهاور نیاز متافیزیک می‌نامید... در جهانید بی آنکه بدانید چرا؟ عمل می‌کنید بی آنکه بدانید چرا؟ احساس خلا می‌کنید و نیازمند توضیحی برای وجود خود هستید، برای عمل خود. و به نظرتان می‌آید که دلایل انسانی کافی نیستند. و با رفتن از علتی به سوی علتی دیگر، باز هم محتاج علتی برترید، که خارج از امر شناخته شده و قابل شناخت، قابل توضیح است... ماده‌ی اولیه‌ی احساس دینی همین تمایلات مبهم، این استدلال‌های غریزی و درونی... است. و هم در خون خود، نشانه‌ای از آن را دارند. نشانه‌ای، لرزشی، حتی آنها که بهتر از دیگران موفق شده‌اند، بر این تظاهرات فرودست غلبه کنند، فرودست چون تظاهراتی غریزی، رانشی و غیرارادی از من فردی اند. اما زندگی خود بر این احساسات غلبه می‌کند و فعالیت تاریخی آنها را پاک می‌کند. اینها محصولات سنت اند، مخازن غریزی هزاران سال وحشت و جهل از محیط پیرامون که می‌کوشیم منشا آن را پیدا کنیم. توضیح آنها به معنای فراتر رفتن از آنهاست... هر چه که می‌تواند، تاریخ گردد، نمی‌تواند فراطبیعی باشد. اگر چیزی هنوز غیر قابل توضیح است، تنها به دلیل بی‌کفایتی ساختی ماست، به این

دلیل که ما هنوز به کمال فکری نرسیده ایم. این مساله می تواند ما را فروتن و متواضعت کند، اما دیگر نمی تواند ما را به آغوش دین بیاندازد. دین ما به تاریخ بازمیگردد. ایمان ما به انسان. به کنش انسان و به اراده ی انسان.

مقاله ی تاریخ. ۱۳۹۰ اوت ۱۹۱۶

دین نه به معنای دین مشخص کنفسیونل، بلکه به معنای لائیک ان، یعنی وحدت ایمانی میان درکی از جهان و هنجار رفتاری منطبق با این درک. اما چرا این وحدت را دین می نامیم و نه ایدئولوژی یا سیاست؟

فلسفه عام وجود ندارد. همیشه فلسفه های متفاوت و درک مختلف از جهان وجود دارد. که در میان ان انتخاب میکنیم. اما آیا این انتخاب همیشه انتخابی فکریست یا پیچیده تر است. آیا گاه میان امر فکری و هنجار رفتاری تضادی نیست؟ در این صورت درک واقعی از جهان چیست؟ آنچه که منطقی همچون امر فکری طرح می شود یا با آنچه که مربوط به فعالیت واقعی هر فردیست که به طور ضمنی در رفتارش عیان است؟ و از آنجا که عمل کردن همواره عملی سیاسی است، می توان ایا گفت که فلسفه ی واقعی هر کس کاملاً در سیاستش تبلور می یابد؟ این تضاد میان اندیشه و عمل، یعنی میان وجود همزمان دو درک از جهان، یکی که با کلمات بیان می شود و دیگری که در رفتار عملی اش، همیشه مربوط به انگیزه ی منفی او نیست. انگیزه منفی توضیح کافی هست برای افراد به طور جداگانه ولی توضیح کافی ای برای تضاد ی که در تظاهرات زندگی توده ها تجلی می یابد نیست.

از مقدمه ای بر مطالعه فلسفه و ماتریالیسم تاریخی.

نیروی دین و مشخصاً کلیسای کاتولیک در این بوده است و در اینست که آنها به شکل دینامیکی ضرورت وحدت اعتقادی توده های مذهبی را احساس میکنند و تلاش میکنند که اقشار بالاتر از نظر فکری از اقشار پائینی جدا نشوند. کلیسای روم همیشه در مبارزه علیه شکل گیری رسمی دو دین، دین روشنفکران و دین مردمان ساده، پیگیر بوده است. این مبارزه برای خود کلیسا مشکلات بزرگی به بار آورده است اما این مشکلات با پروسه تاریخی ای که کل جامعه مدنی را متحول میکند در رابطه بوده است و واجد نقدی زیانبار ادیان نیز هست. نقدی که توانمندی سازماندهی کلیسا در حوزه ی فرهنگ را بالا می برد و رابطه ی به شکل انتزاعی عقلانی و درست را که در این حوزه کلیسا توانسته است میان روشنفکران و مردمان ساده برقرار کند، مطرح میسازد.

ژزوئیت ها بی شک بهترین کارگزاران این تعادل بوده اند و برای حفظ این تعادل آنها جریانی تدریجی را ایجاد کردند که به مطالبات علم و فلسفه پاسخ میدهد اما با ریتمی چنان آرام و روشمند که این جهش به چشم توده های ساده نمی آید در عین حال که از نظر انتگریتت ها، این تحولات انقلابی و عوامفریبانه بوده است.

(گرامش در پاورقی می گوید سه گرایش ارگانیک کلیسای کاتولیک که بر سر هژمونی در کلیسا رقابت دارند: انتگریتت ها، ژزوئیت ها و مدرنیست ها.)

یکی از مهمترین ضعف های فلسفه ی درون ماندگار^{۳۲} به طور عام این بوده است که نتوانسته یک وحدت ایدئولوژیک میان بالا و پائین ایجاد کند. میان مردم ساده و روشنفکران. در تاریخ تمدن غربی این مسئله در سطح اروپا تحقق یافت با شکست فوری رنسانس و در حدی همچنین رفرم در برابر کلیسای روم. این شکست در مسئله ی مدارس خود را نشان داد. فلسفه ی درون مانی، نتوانست درکی را بسازد که جانشین دین در آموزش و پرورش کودکان شود و از اینجاست سفسطه ی ظاهراً تاریخ گرایانه که باعث می شود معلمان بدون دین و در واقع ملحد آموزش دین را واگذار کنند چرا که دین فلسفه ی کودکی

بشریت است در تمام دوران کودکی اش تکرار می شود. ایدئالیسم هم با همه جنبش های فرهنگی ای که می خواهند به سمت مردم بروند، و در دانشگاه‌های توده ایی و نهادهای اینچینی تبلور می یابد، مخالف است. (در پاورقی: هر جنبش فرهنگی به میزانی که مساله ی بازگشت به مردم در ان اتفاق بیافتد، به یک جنبش ملی بدل می شود بمیزانی که هم یک مرحله رفرم داشته باشد و هم یک مرحله ی رنسانس و این دو مرحله به مراحل تاریخی متمایز مربوط نباشد.)

(LV.N., p. 67.)

اینکه کلیسای کاتولیک با مساله ی مردم ساده روپرست به این معناست که در میان امت گسستی است، گسستی که نمی توان بر آن صرفا با رشد دادن مردم ساده در سطح روشنفکران فائق آمد. بلکه چیره شدن بر این گسست با اعمال نظمی اهین بر روشنفکران ممکن است تا آنها در مساله ی ایجاد تمایز- میان خود و مردم- از حدی فراتر نروند و این تمایز را به حد فاجعه بار و غیر قابل جبران نکشانند.

اما جریان ضد رفرم رشد جریانات توده ایی را عقیم کرد. بعد از ضد رفرم جریاناتی که شکل گرفتند بیشتر کارکردی انتظامی بر روی مردم داشتند تا دینی. و مدرنیسم هم به ظهورفرقه ایی دینی منجر نشد بلکه به یک حزب سیاسی بدل شد: حزب دمکرات مسیحی.

موضع فلسفه ی پراکسیس، انتی تز موضع کاتولیکهاست. فلسفه پراکسیس نمی خواهد مردمان ساده را در فلسفه ی ابتدایی خودشان نگه دارد بلکه می خواهد آنها را به درک بالاتری از زندگی سوق دهد. اگر فلسفه پراکسیس بر رابطه میان مردم و انتلکتوئل ها تکیه میکند، برای محدود کردن فعالیت علمی و حفظ وحدت در سطح پائین توده ها، نیست بلکه برای ساخت یک بلوک انتلکتوئل-اخلاقی است که پیشرفت انتلکتوئل را در سطح توده ها از نظر سیاسی ممکن می سازد.

مهمترین مساله ای که با مفهوم علم طرح میشود اینست: آیا علم می تواند و چگونه می تواند، وجود ابژکتیو واقعیت بیرونی را "قطعیت" بخشد؟ در عرف عام(عقل سلیم)، این مساله حتی مطرح نیست، اما قطعیت عرف عام از کجا می آید؟ مشخصا از دین (دست کم در غرب از مسیحیت). اما دین یک ایدئولوژی است. ریشه دارترین و رایج ترین ایدئولوژی. دین یک گواه یا یک اثبات مساله نیست. می توان گفت که اشتباه است از علم بمثابه ی علم، گواهی برای ابژکتیویته ی امر واقع بخواهیم چون این ابژکتیویته از برداشتی از جهان، از یک فلسفه ناشی می شود، و نمی تواند داده ای علمی باشد.

این بدان معنا نیست که اتویی نمی تواند ارزشی فلسفی داشته باشد. چرا که اتویی دارای ارزشی سیاسی است و هر سیاسی بطور ضمنی یک فلسفه است. به این معنا دین عظیمترین اتویی است. یعنی عظیمترین متافیزیک که در تاریخ پدیدار شده است. چرا که بزرگترین تلاش برای اشتهی دادن به تناقضات واقعی زندگی تاریخی در شکل اسطوره ای خود است. دین ادعا میکند که انسانها دارای "طبیعت" ی واحدند. و انسان به شکل عام ، به عنوان مخلوق خدا ، پسر خدا و برادر دیگر انسانها وجود دارد. انسانی برابر با دیگر انسان ها. ازاد در میان دیگر انسان ها و همچون دیگران و با دیدن خود در خدایمی تواند به خود چنین بیاندیشد. "خود-آگاهی" بشریت. اما دین در عین حال تاکید میکند که این وضعیت مربوط به این جهان نیست. (اتوپیک). به این ترتیب، در میان انسان ها ایده های برابری، برادری، آزادی در میان اقشاری از انسان ها شکل می گیرد که خود را نه برابر و نه برادر دیگر انسان ها میدانند. و نه آزاد در رابطه شان با دیگران. به این ترتیب در همه جنبش های رادیکال توده ها، به شکلی، در شکل ایدئولوژی های مشخص، این مطالبات مطرح می شوند.

عناصر اصلی عرف مشترک، عقل سلیم را دین فراهم می آورد در نتیجه رابطه ای ایندو عمیقتر از رابطه ای عرف رایج و نظام فلسفی انتلکتوئلهاست. اما در مورد دین هم باید تمایزی انتقادی قائل شد. هر دینی حتی دین کاتولیک (خصوصاً دین کاتولیک که تلاش زیادی می کند تا وحدت سطحی حفظ کند و به کلیساهای ملی و اقشار اجتماعی تقسیم نشود)، در واقع تکراری از ادیان است. ادیانی متمایز و اغلب متضاداً یک کاتولیسیم دهقانان داریم، یک کاتولیسیم انتلکتوئل ها، که خودش هم واحد نیست.

همیشه مبارزه ای میان دو اصل هژمونیک برقرار بوده است، میان دو دین. (مذهب علیه مذهب). و می بایست نه تنها پیروزی فاتحانه ی یکی بر دیگری را ترسیم کرد بلکه می بایست از نظر تاریخی هم ان را توضیح داد....در مورد فرانسه جایی خواندم که در قضیه کاپیتان دریفوس یک دانشمند فرانسوی که وزیر بود و فراماسون به وضوح گفته بود که حزب او می خواهد تاثیر کلیسا را از بین ببرد و چون مردم به یک فاناتیسم نیازمندند ما بر احساسات ملی و وطنپرستانه تکیه می کنیم.

از مقاله

NOTES CRITIQUES SUR UNE TENTATIVE DE MANUEL POPULAIRE DE SOCIOLOGIE

HISTORIQUE

در زبان کروچه، می توان گفت که دین آزادی در برابر دین سیلابوس قرار می گیرد که کل تمدن مدرن را نفی میکند.

ایا دین به عنوان بزرگترین اتوبی بشریت، بزرگترین اتوبی ای که بشریت به شکل جمعی ان را خلق کرده است، شکلی برای گریز از این جهان فانی نیست؟ و ایا بالزاک به این معنا نیست که از قمار به عنوان افیونی برای فقر سخن میگوید؟ جمله ای که بعدها دیگران تکرار کردند؟

مارکس در تزه های فوئر باخ، در برابر فلسفه ی اسکولاستیک که صرفاً تئوریک و نظری بود، فلسفه ای را مطالبه میکند که مولد اخلاق و اراده ی تحقق است. تز ۱۱، فلاسفه تاکنون تفسیر کرده اند از این پس می خواهیم تغییر دهیم، نفی فلسفه نیست بلکه تحقیر "پسیتاسیسیم"^{۱۴} فلاسفه است که کارشان فقط نقل اقوال طوطی وار است و تاکیدش بر رابطه ی پرانرژی میان تئوری و عمل. مارکس نمی خواهد فلسفه را با کنش جایگزین کند بلکه نفی فلسفه جز از طریق فلسفیدن ممکن نیست .

سوالات فصل:

- تحلیل های متفاوت با مارکس انگلس. تفاوت ها در چیست؟

^{۱۴} از ریشه لاتین *psittacismus* منبعث از (« *perruche, perroquet* ») de *psittacus* که از یونانی قدیم آمده *ψιττακός*، *psittakos* به معنای طوطی.

- دین و طبقه: تفکیک زندگی و ایده ها
- برای مارکس دین از بین می رود چون جامعه طبقاتی که دین فلسفه ان است از بین می رود.
- برای گرامشی دین از بین می رود وقتی پرسشهای انسان پاسخ می یابند
- چرا رنسانس و رفرم از کلیسا شکست خورد؟
- نسبت دین و اتوپی.
- مارکسیزم سورلی به چه معناست؟
- اشتراکات و تفاوت های گرامشی و مارکس.
- گرامشیزم تناقض امیز یعنی چه؟
- تعریف گرامشی از دین؟
- مهمترین پرسش گرامشی در جامعه ناسی دین گرامشی؟
- وجه اشتراک: تحلیل دین از خلال تحلیل مبارزه طبقاتی
- پرسش اصلی گرامشی یا ایده ی مرکزی او در حوزه دین.
- ۵ محوری که میکائیل لوی میگوید؟
- واژه های گرامشی: هژمونی.

بحث: از ایدئولوژی مارکسی تا ایتوس بورديو

تفاوت اتیک و مورال^{۱۷۵} و لجننگ تعاریف. تعاریف قراردادی هستند. سخت است تعریف واقعی تر و درست تر را انتخاب کنیم. اما باید پدیده ها را تئوریزه و مفهوم پردازی کرد و ناگزیر تعریف ارائه می دهیم. تفاوتها باعث می شود ظرافتها را در بیاریم. اتیک فرد خودش به رابطه اش با دیگری فکر میکند. مورال مطالبات دیگری در رابطه با ماست. ایدئولوژی به دیگری شئیت می بخشد به عنوان مبنای یک تجویز جهانشمول. نرماتیویته.

اتیک: من در رابطه، من ارتباطی. به تعهدی اشاره دارد که در دیگری مشروعیت می یابد.

وبر: اخلاق پروتستانی. دو اخلاق کنش سیاسی. اخلاق اعتقادی. اخلاق مسئولیت.

گذار از اخلاق پروتستانی به سمت روح سرمایه داری از خلال اتوس.

کار وبر اتوس را وارد جامعه شناسی کرد.

او از نوع فردی که اقتصاد سرمایه داری لازم دارد.

برخی از باورهای دینی یک ماتالیته اقتصادی بوجود می آورد. یا اتوس. وبر ۱۹۶۴. ص ۱۱

اتوس برای ایجاد رابطه ای مفهومی میان روح زندگی اقتصادی مدرن و اخلاق عقلانی پروتستانتیزم زاهدانه.

وبر در مورد حرص برای افزایش سرمایه اقتصادی، میگوید یک اتیک خاص است. اگر کاپیتالیسم در چین، هند، بابل و دوران باستان و قرون وسطی وجود داشته... اما این اتوس را نداشته. کاربرد بودن یک اتوس است. سانس دهنز فر

بر خلاف اخلاق اقتصادی یهودیت قرون وسطایی، پوریتانیسم از اتوس انتروپریز بورژوا ی عقلانی و سازماندهی عقلانی کار حمایت می کرد.

اتوس بورژوای کار متولد شد. این اتوس دینی بیان لاتیک روح سرمایه داری می یابد، دیگر کاملاً با دین در رابطه نیست.

در سیاستمدار و دانشمند: از اتوس سیاسی نام میبرد. جدا از اهداف خاص خود، ماموریت سیاست در رفتار زندگی چیست؟ به عبارت دیگر رابطه ی اتیک در آن موجود است چیست؟

این اخلاق خاص در شکل یک اتوس خاص تجلی می یابد. مثل مرتون که از اتوس علمی نام می برد بر اساس چهار اصل: ۱/ اونیورسالیسم. کموتالیسم (یعنی جستجوی یک خیر عمومی)، بی غرضی، شکاکیت منظم و سازماندهی شده. در کار الیاس هم هست وقتی او میان فعالیتهای ورزشی یونان قدیم و ورزش مدرن مقایسه میکند. قواعد تنش. پرفرمانس. او در جامعه درباری دو اتوس را جدا میکند: ۱. اتوس اشرافی مبتنی بر شرافت و اتوس اقتصادی اشرار بورژوا مبتنی بر نفع. بورديو و پاسرون ۱۹۷۰ در بازتولید رابطه میان اتوس با منطق یک قشر اجتماعی در کار بوريو و پاسرون. . رابطه سرمایه فرهنگی و اتوس طبقاتی دانشجویان. بورديو مفهوم اتوس طبقاتی را عمومی کرد. نظام ارزشی ضمنی افراد در کودکی درونی کرده اند.

بورديو: ایتوس = اتوس + ایدوس + اکسی eidos

⌘ Ethique

⌘ Moral

من اتوس را در برابر اتیک استفاده کردم. برای نشان دادن یک مجموعه ای که به شکل ایزکتیو نظام مند قابلیت هایی با وجوه اتیک، اصول عملی، (اتیک یک نظام عامدانه منظم اصول روشن است. ما می توانیم اصول عملی داشته باشیم، بدون داشتن یک مورال منظم و نظام مند، یک اتیک.

با اتوس فاصله می گیرد و به ابیتوس ارجحیت میدهد، نمی خواهد ابیتوس را بخش بخش کند و وجوه مختلف بدان بدهد.

اینها مفاهیم هم خانواده هستند: اتوس، ابیتوس، اکسی.

اما بورديو به این مفاهیم خانواده ارجاع میدهد چون هدفی نظری دارد تا به قول خودش، از فلسفه ی سوژه فرار کند، اما نمی خواهد عامل (اژان) را قربانی کند و می خواهد از فلسفه ساختار بگریزد اما در عین حال تبعاتی که ساختار بر عامل وارد میکند را در نظر بگیرد.

اتوس = واسط میان ساختارها و تاثیرات ساختارها و منطق کنش عامدانه و ایزکتیو/.

اتیک از یونانی اتوس به معنای مورش. عادت.

مفهوم ایدئولوژی مفهوم مرکزی است اما سالهاست که دیگر بدان اشاره ندارند.

باید به زمینه اش توجه کرد. آیا الان هم مناسب است؟ چرا؟ چندین تعریف دارد.

بازنمادها یا تصاویر یا ایده های یک گروه اجتماعی. اگر نقششان را مهم بدانیم یعنی به نقش عوامل غیر مادی اهمیت داده ایم. مارکس به همیشه واقف است و می گوید موقعیت طبقاتی فرد تعیین کننده ی آگاهی طبقاتی اش نیست. او نشان میدهد که طبقه کارگر به شکل خودمختار فکر نمیکند و کمک انتلکتوئل ها چه به آن طبقه متعلق باشند چه نه، عامل تعیین کننده ایست در تعیین سرنوشتش. توانمندی پرولتاریا برای آگاهی به سرکوبش بستگی به مشارکت انهایی دارد که کاملاً بوسیله ی سرکوب الینه نشده اند.

مبارزه ی مارکس با سوسیالیسم تخیلی و بر ساخته های فلسفی انتزاعی. او نقد میکند که انتلکتوئلها فکر می کنند جریان ایده ها می تواند تاریخ و جامعه را عوض کند. در نتیجه بار منفی دارد. آگاهی کاذب است. فاصله میان بازنماد و تصور از واقعیت. نقطه کور فلاسفه اینست: نمی توانند میان دیسکورشان و خاستگاهشان رابطه ایجاد کنند. رابطه میان نقدشان و واقعیت مادی شان.

Marx (Karl), *L'idéologie allemande*, trad. R. Cartelle et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 39.

در سال های سی، در برابر اوج فاشیسم که هم مردمی بود و هم ارتجاعی، و ناتوانی جریانات کارگری برای مقابله با آن، چند متفکر مارکسیت دوباره به مفهوم ایدئولوژی بازگشتند. گرامشی در زندان، اهمیت بازنمادها و اقتصاد. راحت می شود نهادهای سیاسی را تصرف کرد. اما سخت است تا رفتارهایی را که بدست آوردند را که در نهادها و این ها مستحکم شده عوض کرد. پیچیدگی ساختارهای اجتماعی لازمه اش جنگ موضعی و پارتیزانی است تا جنگ رو به رو. این بحث مبنای گسست حزب کمونیست ایتالیا با الگوی روسی تصرف قدرت شد و انطباقشان با جهان غربی. ایدئولوژی نقش تعیین کننده ای داشت. برای کسب هژمونی گروه مسلط و اجماعی که باعث حفظ این هژمونیست. با توجه به نقش انتلکتوئل ها در این فرایند، گرامشی وظیفه مضاعفشان را طرح کرد.

آلتوسر: با گروهش در رابطه با استروکتورالیسم فرانسوی و روانکاوی لاکان، از پایان سالهای شصت: آلتوسر می گوید ایدئولوژی مثل ناخودآگاه، یک وجه از روح انسانیت. به این معنا تاریخ ندارد. در نتیجه ایدئولوژی را با ایدئولوژیهای مشخص در خدمت منافع گروهی نباید خلط کرد. او به نوعی خودمختاری تا حدی برای این تصورات قائل است. از دترمینیسم می گریزد. او به تفکیک گرامش: دستگاه سرکوب دولت و دستگاه ایدئولوژیک دولت را برجسته میکند. آلتوسر زمانه ی انسانی را با دو خط ریل مقایسه میکند. هر خط یک سرعت لوکوموتیوش بستگی به بار قطار دارد. لوکوموتیو اقتصاد و هنر سرعتشان فرق دارد.

در نتیجه ایدئولوژی دیگر بازتاب نیست. بلکه شکلی از واقعیت انسانیست. اما التوسر به کوپورها ی معرفتی اشاره دارد مثلا بین علم و ایدئولوژی در نتیجه تا حدی بار منفی مارکس را حفظ میکند. نقش مهم حزب و انتلکتوئل ها بار ایدئولوژی را سنگینتر میکند در سال های شصت. آلتوسر ورود مارکسیسم به دانشگاه و علوم انسانی و روانکاوی بود.

کار بورديو واگشایی کامل دیدگاه مارکسیستی است به قول ژیزل سایپرو. به جای روبرنای ایدئولوژیک و زیربنای اقتصادی، او از ساختارهای اجتماعی خودمختار نام می برد. در برابر نظریه ی بازتاب، اثر باید در میدان خودش تحلیل شود. نه تعلق به یک گروه اجتماعی و نه افکارش، هیچکدام مشخص کننده ی جایگاهش در میدان نیست.

فصل دوم

دین در نوشته های ماکس وبر

شرح مختصری از زندگی ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰)

مادرش هوگنوت، زنی با فرهنگ. پدرش وکیل و سیاستمدار. وبر اول حقوق خواند. بعد تاریخ، اقتصاد سیاسی، فلسفه، الهیات. اول در هایدلبرگ و استرازبورگ، مدت خدمت وظیفه در سال ۱۸۸۳. بعد برلن و گوتینگن. دکترای تاریخ جوامع تجاری در قرون وسطی. در ۱۸۸۹ دفاع کرد. ۲۵ سالگی. در سال ۱۸۹۴ ۲۸ سالگی با رساله ای در مورد تاریخ کشاورزی رومن و معنایش برای حقوق عمومی و حقوق خصوصی توانست به دانشگاه راه پیدا کند. دو سال بعد در سی سالگی کرسی اقتصاد سیاسی و علم مالی را بدست آورد. در فرایبورگ. دو سال بعد در سی و دو سالگی در هایدلبرگ. از ۱۸۸۸ عضو انجمن برای سیاست اجتماعی شد. به تقاضای این انجمن گزارشی نوشت ۹۰۰ صفحه در مورد روابط کارگران کشاورزی در المان شرقی ۱۸۹۲. بعد از یک حمله عصبی در ۱۹۰۳ در ۳۹ سالگی درس را کنار گذاشت. در همین یال با ادگار ژافه و ورنر سومبارت یک مجله علوم اجتماعی منتشر کرد.

Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.

در این مجله بود که مقاله اش را در مورد/بژکتیویته معرفت در علوم/اجتماعی و علوم سیاسی ۱۹۰۴ منتشر کرد. در این مقاله بود که اولین بار مفاهیمی چون "خنثی بودن ارزشی". " رابطه با ارزشها"، " ایدال تیپ" را منتشر کرد. در این مجله هم در سال ۱۹۰۴-۵ مطالعه اش را در مورد اخلاق پروتستانی و روحیه سرمایه داری انتشار داد. بخش دومش بعد از سفر به امریکا در ۱۹۰۴ با ترولتچ انجام شد. در ۱۹۰۶ در مجله ی

Die Christliche Welt جهان مسیحی.

مقاله ای در مورد فرقه های امریکای شمالی منتشر کرد. که ورسبون اولش تحت عنوان کلیسا و فرقه منتشر شد.

در ۱۹۰۹ جامعه ی المانی جامعه شناسی را با تونیز و زیمیل بنیانگذاری کرد.

۱۹۱۴-۱۹۱۱ وبر در مورد اخلاق اقتصادی ادیان جهانی کار کرد. و در سال ۱۹۱۵-۱۹۱۶ منتشر کرد.

۱۹۱۵ در این نشریه مقدمه ای بر اخلاق اقتصادی ادیان جهانی و ملاحظات میانی: تئوری درجات جهتگیری نفی دینی جهان که بعدها در جلد ۱ مجموعه آثار جامعه شناسی دین انتشار یافت.

محفل وبر. توجه به زوج وبر/ترولتچ-زیمیل، ورنر سومبارت، کارل یاسپرس، ژرژ لوکاچ، ارنست ترولتچ.

مدتی به کنگره ی اجتماعی پروتستان رفت و آمد داشت. انجمنی که در سال ۱۸۹۰ توسط متألهان، جامعه شناسان و اقتصاددانان پایه گذاری شده بود. این کنگره محل بحث با سوسیال دمکراسی بود. بحث با پاستور فریدریش نومن که هم در سیاست و هم در الهیات لیبرال بود. اولین رئیس حزب دمکرات المان. یکی از بنیانگذاران جمهوری وایمار. با مجله ی پروتستانهای لیبرال جهان مسیحی هم همکاری می کرد که مسئولش مارتین راد بود. در نامه ای به نومن

می نویسد: "من قطعاً گوش مذهبی ندارم، نه نیاز و نه توانمندی ساخت یک بنای معنوی را در خودم ندارم. اما بر اساس یک خودآزمایی سختگیرانه می توانم بگویم نه ضد دینی هستم و نه غیر دینی." پراتیک آگنوستیسم متدلوزیک.

امر دینی: یک بعد وابسته به شرایط انسانی که با غیر عقلانیت جهان مواجه می شود. اما بعدی که اشکال بسیار متنوعی را در دوره ها و تمدن های تاریخی، دربرمی گیرد.

عضو حزب دمکراتیک المان. و در تکوین قانون اساسی وایمار نقش داشت. اما دانشمند همیشه در کارش بر سیاستمدار غلبه داشت.

تاریخ های مهم زندگی:

- ویر استاد اقتصاد در هایدلبرگ. اما از سال ۱۸۹۷ بدنبال ک بحران روحی و تنش خانوادگی از شغلش در دانشگاه هایدلبرگ استعفا می دهد. از ۱۹۰۰ مجدداً مشغول بکار می شود.

- ۱۹۰۳: با ورنرسومبارت و ژوزف شومپتر انتشار اولین نشریه علوم اجتماعی در المان تحت عنوان: آرشیو علوم اجتماعی و علوم سیاسی.^{۳۷} از کلمه جامعه شناسی استفاده نمی کنند.

- ۱۹۱۰: بنیانگذاری "جامعه آلمانی جامعه شناسی با فردیناند تونیز ۱۸۵۵-۱۹۳۶، زیمل ۱۸۵۸-۱۹۱۸.

چرا ویر به فرانسه راه پیدا نکرد؟

جامعه شناسی دین ویر، با تأکید بر تکوین دینی مدرنیته غربی کاملاً در برابر تضاد کلاسیک میان مدرنیته و دین بود. و با تصویر جنگ دو فرانسه کاتولیک و لائیک هم در تضاد بود. این جامعه شناسی هر گونه تضاد ساده سازانه ای را میان ایدئالیسم و اتریالیسم، دین و مدرنیته، رایونالیته و غیر راسیونالیته از بین می برد.

کتابشناسی ویر در خصوص دین:

۱. اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری ۱۹۰۴-۱۹۰۵.
۲. فرقه های پروتستانی و روحیه سرمایه داری، ۱۹۰۶.
۳. نگارش اولین بخش اقتصاد و جامعه. قبل از جنگ (۱۹۱۱-۱۹۱۳). بعد از مرگش توسط ماریان ویر در جلد دو منتشر شد.
۴. پس از اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری (پاسخ نهایی به انتقادات) ۱۹۱۰.
۵. اخلاق اقتصادی ادیان بزرگ جهانی ۱۹۱۵-۱۹۲۰
۶. کنفیسوسیسم و تائوئیسم در چین ۱۹۱۶
۷. هندوئیسم و بودیسم در هند. در هند-۱۹۲۱-۱۹۱۳-
۸. یهودیت باستان ۱۹۱۷-۱۹۱۹
۹. اقتصاد و جامعه ۱۹۱۸-۱۹۲۰. انتشار بعد از مرگش توسط ماریان ویر. جلد ۱.
۱۰. پیش گفتار اخلاق پروتستانی. ۱۹۲۰.
۱۱. شاخص های عمومی دینداری آسیایی.

مفاهیم اساسی:

- ❖ اقتدار عقلانی - قانونی کشیش: مبتنی بر بوروکراسی رستگاری
- ❖ اقتدار سنتی جادوگر: مبتنی بر انتقال سنت رایج
- ❖ اقتدار کاریزماتیک پیامبر: حامل وحی
- ❖ دو نوع سازماندهی دینی: کلیسا (نهاد سلسله مراتبی جمعی، میانجی های حرفه ای میان امر الهی و انسانها، بوروکراسی اموال رستگاری، حافظان اصول اعتقادی و مناسک) و فرقه (داوطلبانه، فردی، در تش با ارزشهای حاکم).
- ❖ شرک ارزشی، جنگ خدایان.
- ❖ ادیان اعتقادی / ادیان مناسک گرا
- ❖ دین رستگاری / دین داری ذوق محور / دین داری توده ای

نبوت اسوه بنیاد، نبوت رسالت بنیاد

مسئله شناسی / Problematique:

ماریان وبر: "در ۱۹۱۰، در زمانی که وبر در حوزه ی جامعه شناسی موسیقی کار می کرد، وبر وجه ممتاز عقلانیت غربی را کشف کرد: برای او مساله دیگر رابطه میان اقتصاد و دین نبود، بلکه، مساله اش مطالعه ی وجه ممتاز کل فرهنگ غربی بود.

"وقتی مکررا در غرب و فقط در غرب، به برخی انواع کاملا معین عقلانی شدن... برخورد می کنیم، طبیعتا تمایل پیدا می کنیم این عقلانی شدن را نتیجه قطعی "صفات ارثی" بدانیم". مقدمه ی "اخلاق پروتستانی، ص. ۳۷

{ "هیچ اخلاق اقتصادی فقط بوسیله ی دین معین نشده است... به هر حال تعیین دینی سبک زندگی نیز یکی - تاکید می کنم: فقط یکی - از عوامل تعیین کننده ی اخلاق اقتصادی را می سازد. ESR I. p24

مفهوم مساله ساز عقلانیت، عقلانی، عقلانی سازی؛

در درون پدیده هایی که دینی می نامیم، امر عقلانی می تواند برداشتهای متفاوتی را در بر بگیرد. (مثال: تکثر دارماها)

"سطح عقلانی سازی که یک دین بیانگر آن است، می تواند قبل از هر چیز بر اساس دو معیار که به مناسبتهای بیشمار با هم در رابطه اند، سنجیده شود. نخست میزانی که این دین توانسته است، جادو را تخلیه کند. سپس میزان وحدت نظام مندی که در این دین در رابطه ی میان خدا و جهان و در نتیجه رابطه ی اخلاقی با جهان ایجاد میشود. ESR P 69.

گسترده گی فعالیت های اجتماعی که از عقلانی سازی تاثیر پذیرفتند:

۱. شرکت های بزرگ سرمایه داری: شرکت های خصوصی، مالکیت خصوصی وسایل تولید، آزادی بازار، تکنیک عقلانی مکانیزه، حقوق عقلانی، کار آزاد، تجاری شدن اقتصاد

۲. **اداره بوروکراتیک:** سلطه عقلانی-قانونی از خلال حقوق اعمال می شود. جایگاهت به دانش و مهارتت بستگی دارد. قوانین غیر شخصی (ضابطه نه رابطه) و تخصصی شدن. از نظر وبر اداره ی بوروکراتیک در همه زمینه ها انجام می شود: کلیسا، ارتش، احزاب، ... گالبرایت از تکنواستروکتور حرف می زند در سالهای ۶۰.

۳. **عقلانی سازی حتی در حوزه هنر: موسیقی.** اخلاق پروتستانی. (موسیقی عقلانی: هارمونی... برخی از ورزش: حرفه ای شدن، بوروکراتیزه شدن، تجاری شدن)

تأثیرات عقلانی سازی:

افسون زدایی. (وام گرفته از شیلر، پایان راز و رمز). سیاستمدار و دانشمند. همه چیز شفاف می شود. اما بی معنا. (اسطوره، راز و رمز، ممنوعیتها...). تضاد علم و دین.

افسون زدایی از جهان. Weltentzauberung

تحول رابطه میان جهان عرفی و استعلایی در دوره ی جدید.

" ما در دوره ای زندگی می کنیم که نسبت به خدایان و پیامبران بی تفاوت است ". دانشمند و سیاستمدار. نقیب زاده. ص ۹۷.

چند سؤال:

ارزیابی عقلانی سازی: منفی یا مثبت؟

چرا با خرافه گرایی روبرویم؟

آیا این فرایند رخ داده؟ در یک جا بررسی کنید.

دو درک از تئوری سکولاریزاسیون:

- **گسست:** خودمختاری عقل در رابطه اش باقیومیت نهادینه و ایدئولوژیک دین. بلومبرگ: مشروعیت قرون جدید.
 - **تداوم** میان سنت دینی غرب و مدرنیته. کارل لویت: تاریخ جهان و رخداد قدسی.
"بر اساس این واقعیت که انتلکتوالیسم باور به جادو را کنار می زند، فرایندهای این جهان " افسون زدا" می شود، آنها معنای جادویی خود را از دست می دهند، آنها فقط " هستند"، " می گذرند"، اما آنها " دیگر معنا ندارند". (E.P.307-308). (دو تفسیر از افسون زدایی: تعریف محدود به جادو، تعریف گسترده مربوط به معنا)
 - نیاز به تحول الگوهای تحلیل، عصر جهانی شدن، عصر پایان ایدئال تیپ های وبری (کاستوریادیس)،
 - نیاز به تیپولوژی جدید: نمونه: (الگوی انجمنی - کاریزماتیک یا الگوی نهادی - مناسکی: ژان پل ویلم)، (شکل اعتبار بخشی نهادی، اجتماعی و متقابل، دانیل ارویو له ژه): جامعه شناسی شبکه ها.
 - عقلانی سازی مطلوب و هراس انگیز
 - افسون زدایی / افسون زدگی
- موضوع واقعی را با موضوع شناخت قاطی نکنیم: مفهوم نمونه ی آرمانی. یک ابزار تجربی نیست.

متدلوژی:

فروند: خنثی بودن ارزش اصلی بود که اجازه می داد مشروعیت تحقیق علمی را نجات دهد.

ایدال تیپ: یک الگوی تجویزی نیست. مثلا سرمایه داری غربی. کلیسا. فرقه. از نظر ارزشی ایدال منفی مثبت نیست، از نظر مفومی ای است برای متوجه شدن شاخص های یک نوع خاص از سرمایه داری. یا اشکال مختلف جماعت های دینی. مثلا ارپاگون مولیبر در واقعیت نیست در مجاز تشاتری وجود دارد. این مفهوم را در ابژکتیویته در معرفت نشان می دهد.

از نظر وبر موضوع واقعی و موضوع شناخت را نباید قاطی کرد.

"ساخت ایدال تیپ بمثابة ی اپراسیون سبک سازی واقعیت اجتماعی برای فهم بهتر آن.

پارادوکس نتایج. تفکیک میان اخلاق مسئولیت و اخلاق اعتقادی. اخلاق مسئولیت نتایج قابل پیش بینی را در اعمال در نظر می گیرد اما اخلاق اعتقادی آنچه را که باید انجام دهیم را انجام می دهیم بر اساس اصول خود. به نتایجش کار نداریم. اخلاق اعتقادی غیر عقلانیت جهان را تحمل نمی کند. بحث تئودیهسه: چرا عادل پاداش نمی بیند و ظالم کیفر نمی بیند؟

- توجه به اقتدار دینی: سلطه دینی / کلیسا فرقه. ترولتچ: عارف: گروههای سیال.

- تفکیک میان قدرت به عنوان نیروی عریان اجبار die Macht دی ماخت

واققدار، قدرتی که توسط افرادی که اقتدار به آنها اعمال می شود مشروعیت دارد. Die Herrschaft هرشافت اقتدار

مسئله ی مرکزی مشروعیت قدرت است. به شکل عقلانی قانونی، سنتی، کاریزماتیک. کشیش جادوگر پیامبر

ژواکیم واخ: ۹ نوع اقتدار دینی: بنیانگذار دین. رفرماتور. پیامبر. فال بین. جادوگر. دوون. قدیس. کشیش. دیندار. مثلا تیپ دیگر امام یا رابان. یا مرید مراد. هر پیامبری دینی را بنیانگذاری نمی کند. وحی و شمشیر هم دو قدرت تغییر دنده بودند. غیر عقلانیت دین به عنوان نتیجه ی راسیونالیزایون علمی جهان.

تضاد میان دین جادویی / دین اخلاقی

اخلاقی شدن ادیان یکی از عوامل عقلانی شدن بود. فرایند غیر جادویی شدن جهان

Entzauberung der welt انت زا برونک جادو= زا بر

در پایان اثرش در مورد هندوئیسم و بودیسم وبر می پرسد چرا از دینداری آسیایی هیچ راهی که به سمت رفتارهای عقلانی در جهان باشد پیدا نشد. وبر می گوید به دلیل وزن جادو. جادو یعنی امکان مجبور کردن خدایان بوسیله ی تکنیک. آسیایی ها در جهانی عمیقا غیر عقلانی جادوی جهانی غرقند. جادوگران اول بودند بعد پیامبران. پیامبران جهان را از جادو ارج کردند. و مبنای علم مدرن، تکنیک و اپیتالیسم را پی ریختند. پیامبر واجد کاریزم است کاریزمی شخصی که به دلیل رسالتش یک نظریه دینی را اعلام می کند یا یک حکم الهی را. و همه ی اشکال دیگر رستگاری را بی اعتبار می سازد. پیامبری های عقلانی مبنای جادودزایی بودند. چون اشل ارزشها را تعیین می کند. و جهان را باید بر اساس هنجار اخلاقی درآورد. یهودیت برخلاف سومبار نقش اساسی نداشت اما مخالفتش را با جادو به مسیحیت داد. در یهودست یک اخلاق دینی رفتار اجتماعی می بینیم که بسیار عقلانی است. مفهوم لیانس.

معجزه هم یک برساخت عقلانی می شود: کار عامدانه الوهیت که آگاهانه و کاملا قابل فهم واکنش نشان می دهد.

یهوه کاملا قابل فهم است. کار تورات خوانان بوده که بفهمند یهوه چرا این کار را کرد. یهوه حتی حاضر بود شهادت دهد. رفتاری منطبق با اخلاق.

هم روابط میان انسانها عقلانی می شود و هم روابط انسانها با خدا. روابط انسانها با جهان چون دیگر در باغ جادویی زندگی نمی کنند بر عکس جهان کلیتی منظم و معنا دار است. روابط میان انسانها چون همه مخلوق می شوند. مخلوق خدا.

عقلانی سازی چیست؟ استفاده از عقلانیت ابزاری

Zweckrationalität

یعنی عقلانیت وسایل بر اساس هدف. که محصول تخصصی شدن علمی است و تفاوت گذاری تکنیک که خاص تمدن غربیست. " راسیونالیزاسیون یعنی سازماندهی زندگی بوسیله تقسیم و هماهنگ سازی فعالیتهای متنوع، بر مبنای یک مطالعه ی دقیق روابط میان انسانها با ابزارهایشان و محیطشان جهت تاثیرگذاری و راندمان بهتر.

Berechenbarkeit. اصل محاسبه پذیری.

بدین ترتیب قدرت جادویی و رازآمیز و غیر قابل پیش بینی که در زندگی مداخله می کند از بین می رود و خلاصه می توانیم همه چیز را یش بینی کنیم و تسخیر کنیم. این به معنای این نیست که زندگی را بهتر می شناسیم، بر عکس از نظر وبر وحشی شرایط زنگیش را بهتر از ما می شناسد اما راسیونالیزاسیون یعنی خود را به تکنیسین و به حرفه ای و کارشناس واگذار کردن. مثلا تراموای کار می کند اما مکانیسمش را نمی شناسیم. این عقلانی سازی غیر عقلانیت جهان را از بین نمی برد اما مثلا در زمینه هنر، سکسوالیته یا مبنای قدرت کاربزماتیک. اینها همواره مبتنی بر جادو هستند. افسون زدایی کامل ممکن نیست. کاترین کولیو ته لن: جامعه مدرن غربی، با ساختارهای نهادینه اش که مبنای ان: اقتصاد پولی عمومی، دولت بوروکراتیک و حقوق فرمل اش است، رفرانس نهایی ارزش گذاری فرهنگ های قدیمی و خارجی هستند.

امر دینی: یک بعد وابسته به شرایط انسانی که با غیر عقلانیت جهان مواجه می شود. اما بعدی که اشکال بسیار متنوعی را در دوره ها و تمدن های تاریخی، دربرمی گیرد.

مراجع نظری

امروزه، صداقت یک روشنفکرو مشخص یک فیلسوف، می تواند با نسبتی که با مارکس و نیچه برقرار می کند، سنجیده شود. آنکس که اعتراف نمی کند که بدون کار این دو نویسنده، نمی توانسته است بخش بزرگی از کارش را پی بگیرد، خود را و دیگران را گول می زند. بخش بزرگی از جهان فکری که در آن زندگی می کنیم بوسیله مارکس و نیچه شکل گرفته است.

وبر - مارکس: "درک نحوه تبدیل ایده ها به نیروهای موثر تاریخی". اخلاق پروتستانی. ص ۸۹

" اعتقاد ما بر این نیست که طبیعت خاص هر دین همانا "کارکرد" ساده موقعیت اجتماعی قشری است که از آن دین پیروی می کند، با اینکه دین نماینده "ایدئولوژی" آن قشر است، یا بازتاب منافع مادی یا معنوی آن قشر به حساب می آید. هر قدر عوامل اجتماعی، که اقتصاد و سیاست به آنها شکل می دهند، تاثیرشان بر نظام اخلاقی یک دین مشخص زیاد باشد، باز هم این نظام عمدتا به منابع مقدس و مهم تر از آن، بر محتوای بشارت ها و وعده های آن مذهب

متکی است. هر نسل تازه یک بار دیگر به شیوه ای بنیادین به تفسیر مجدد بشارت ها و وعده های آن می پردازد. در این تفسیرهای مجدد و مکرر وحی پیامبرانه با نیازهای جامعه مذهبی سازگار میشود. " ماکس وبر دین، قدرت، جامعه، ترجمه: احمد تدین، تهران: هرمس. ۱۳۸۲. ص ۳۰۶

"یقیناً قصد ما این نیست که به جای یک تعبیر علی یکجانبه ماده گرایانه از فرهنگ و تاریخ، یک تعبیر روح گرایانه که به همان

اندازه یک جانبه است، را جانشین سازیم. هر دو به یک اندازه

امکان یپذیرند." اخلاق پروتستانی. رشیدیان. انتشارات علمی -

فرهنگی. ص. ۱۹۲.

" ماتریالیسمی تاریخی، رها شده از اکونومیسم " کولیو - تهلن.

-وبر ضد مارکسیت: در کار ریمون بودون^{۱۳۸}

-وبر ضد دورکیم: امر واقع اجتماعی/کنش اجتماعی - تبیین/فهم - هولیسیم/اندیویدوالیسیم

" ما جامعه شناسی را علمی می نامیم که کارش را فهم با تفسیری

(deutend verstehen) از کنش اجتماعی قرار می دهد". ES.p28.

-بوردیو: " آموزش های معمولی و متعارف جامعه شناسی (وبر در برابر مارکس، دورکیم در برابر وبر، میکرو، ماکرو، فرد، جامعه...) مهمترین مانع توسعه ی علوم اجتماعی است". در: Reponses .

-وبر + دورکیم: خوانش پارسونز

بررسی آثار وبر

اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری:

این کتاب، برای اولین بار در ۱۹۰۴ - ۱۹۰۵، در مجله ای که با همکاری ورنر سومبار و ادگار ژفه چاپ می شد، منتشر شد.

وبر می خواست جلد دوم آن را نیز بنویسد، اما از جمله پس از آن که ترولیج در ۱۹۱۲، "نظریه های اجتماعی کلیسا و گروههای مسیحی" را نوشت، و پس از انتشار کار خودش در مورد فرقه ها، منصرف شد. در سال ۱۹۲۰، در چاپ دوم، اصلاحات اساسی کرد.

ساختار کتاب: این کتاب دوبخش است:

بخش اول:

- ✓ مسئله‌ی اعتقادات و قشربندی اجتماعی
- ✓ روحیه‌ی سرمایه‌داری
- ✓ مفهوم *beruf* هم شغل و هم رسالت در نزد لوتر.

بخش دوم: اخلاق کار در پروتستان‌تیزم زاهدانه، مبانی دینی آن و قرابتش با سرمایه‌داری.

طرح مسئله:

در این اثر وبر توسعه‌ی سرمایه‌داری را در محیط قرن ۱۸ بوسیله‌ی اتوس (خلق و خوی) پروتستان‌ها و مشخصاً پیوریتن‌ها توضیح می‌دهد. از نظر او فرماسیون، مبانی شکل‌گیری اخلاق کار در سرمایه‌داری شد. او مباحثه‌ی خود را از یک مشاهده‌ی آماری شروع می‌کند: در مناطقی که هم پروتستان‌ها هستند و هم کاتولیک‌ها، پروتستان‌ها هم بهتر کار می‌کنند و هم بیشتر پول در می‌آورند.

مسئله‌شناسی بخش اول: اولین فرضیه: کاتولیک‌ها تعلق کمتری به دنیا دارند. این فرضیه غلط است، چون بخش زیادی از نمایندگان زهد مسیحی از محیط‌های تجاری آمده‌اند. از قضا، آن‌ها که به دنیا تعلق کمتری دارند، بیشتر به دنبال ثروت هستند مثل کواکرها و منونیت‌ها.

وبر نشان می‌دهد که ایمان مبانی کنش آنهاست. وبر اشاره می‌کند که این اخلاق هیچ وجه لذت‌جویانه‌ای ندارد. کسب منفعت، هدف است و نه ابزار رفع نیازمندی‌ها. نقل قول طولانی از بنژمن فرانکلن ص ۵۳-۵۵.

بخش دوم: در بخش دوم وبر اعتبار فرضیه‌اش را نشان می‌دهد - بر اساس متون نویسندگان پیوریتن مثل ریچارد بکستر - نشان می‌دهد که از نظر آنها ثروت محکوم نبود، بلکه بهره‌مندی از ثروت محکوم بود. وبر نشان می‌دهد که برای پیوریتن‌ها - با ارجاع به انجیل ۹. آیه ۴ - بیکاری بالاترین گناه است. کار خود شأن "**هدف**" می‌یابد؛ کار بدل به نشانه‌ی "**برگزیدگی**" می‌شود. سنت پل: کسی که نمی‌خواهد کار کند، نخورد! پرهیز از کار به معنای "**فقدان رحمت الهی**" است.

نقد فرنان برودل: روح سرمایه‌داری، محصول اتوس پروتستانی نیست. این روحیه در رنسانس و حتی در قرون وسطی بوده است. اگر سرمایه‌داری در اروپای شمالی قرن ۱۸ رشد کرد، به این دلیل بود که این روحیه از ایتالیا به سمت این کشورها بوسیله‌ی بازاری‌ها کشیده شد و بازار جدیدی ایجاد کرد، که به سرمایه‌داری اجازه‌ی پیشرفت جدی داد.

میشیو موریشیما: سرمایه‌داری و کنفوسیونیسیم: اخلاق ژاپنی و تکنولوژی غربی. رشد سرمایه‌داری در ژاپن، بر اساس ارزشهای کنفوسیونیسیم.

مقدمه‌ی اخلاق پروتستانی: این مقدمه در چاپ دوم سال ۱۹۲۰ آمده است. فصل‌های کالوینیسیم، پیتیسیم، متدیسم و فرقه‌های باتیست جزو چاپ ۱۰۴-۵ بودند. بلکه یک مقاله‌ی مستقل اند که تحت عنوان "**فرقه‌های پروتستانی**" در سال ۱۹۲۰ منتشر شد.

مفهوم عقلانی‌سازی:

مفهوم عقلانی‌سازی. به معنای روانشناختی نیست در برابر رفتار غیر عقلانی. وبر از این اصطلاح خیلی استفاده می‌کند.

اولین برداشت:

مدرنیته دیگر برای "قدرت‌های غیر قابل پیش‌بینی و اسرارآمیز که در زندگی اجتماعی مداخله می‌کنند جایی باقی نمی‌گذارد" دانشمند و سیاستمدار. ص ۷۴

تا ۷۵

دومین برداشت:

توسعه ی کنش های اجتماعی که به شکل عقلانیت هدفمند متعین شده اند:

و بر چهار نوع کنش را تعریف می کند:

✓ کنش اجتماعی عقلانی هدفمند.

✓ کنش عقلانی ارزشی.

✓ کنش عاطفی.

✓ کنش سنتی. اقتصاد و جامعه. ص ۵۱ تا ۵۴.

پس عقلانی سازی نشانگر بسط کنش هایی است که بر اساس منطق تابع حساب و کتاب، پیش بینی، ارزیابی و موثر بودن عمل می کنند.

و بر همچنین از **انتلکتوالیزاسیون و راسیونالیزاسیون انتلکتولیست**، نام می برد. او این فرایند را با **فقدان جادو** یکی میداند.

عقلانی سازی فرایندی است که از خلال آن منطق عقلانی عمومیت می یابد و در درازمدت انجام می شود.

تاریخ هم لحظات عقب نشینی عقلانیت را دارد. رفتارهای عقلانی هدفمند در دوره ها و اماکن مختلف بوده اند، اما فقط در قرون اخیر در غرب است که می بینیم این رفتارهای عقلانی، شاخص هستند. یک علت واحد و تعیین کننده برای این تشخیص و تمایز وجود ندارد، اما می توان به عواملی اشاره کرد، که زمینه ی مساعدی برای تحول آن ایجاد کردند:

- پیشرفت علم و تکنیک: مقدمه ص ۳۱. سیاستمدار و دانشمند ص ۷۸ تا ۷۹
- استفاده از علم در خدمت تکنیک. مقدمه ی اخلاق. ص ۳۲
- پیدایش حکومتهای مدرن در غرب.
- وجوه مذهبی فرهنگ. همبستگی میان "باورهای دینی"، "ظهور مانتالیته ی اقتصادی". مفهوم مرکزی: عقلانی سازی؛ مثال وبر، روابط میان روح زندگی اقتصادی مدرن و اخلاق عقلانی پروتستانیزم زاهدانه است.

پرسش کلیدی وبر: چرا سرمایه داری غربی که از درجه ی بالای عقلانی سازی برخوردار است، ابتدا در غرب توسعه یافت و نه در جای دیگر؟

پاسخ وبر: در غرب، باورهای کالوینیستی در گرایش به سوی رفتار عقلانی نقش داشتند. این امر در ظهور سرمایه داری غربی نیز - که شکلی از سرمایه داری بسیار عقلانی شده است - موثر بود.

اولین نکته: این عامل دینی، مشارکت کرد، اما ادعای وبر آن نیست که به آن منجر شد.

مفهوم "قربان تر جیحی": اصطلاح کوتاه؛ وابستگی متقابل و تاثیرات متقابل.

دومین نکته: اشکال دیگر سرمایه داری هم وجود دارد اما سرمایه داری غربی با این ویژگی ها شاخص میشود:

➤ ایجاد بیلان صوری ، حسابرسی برای ارزیابی فعالیتها در پایان کار

➤ سازماندهی عقلانی سرمایه داری کار.

- پیش بینی بازار
- جدایی کار و خانه
- بورژوازی / پرولتاریا

سومین نکته: کالونیست ها به شکل غیر ارادی به ظهور سرمایه داری غربی کمک کردند، اما این هدف آن ها نبود؛ سرمایه داری غربی، محصول یک "غیاب" است.

رابطه ی میان پروتستانتیسم و کاپیتالیسم: پارادوکس نتایج.

چهارمین نکته: بعدها سرمایه داری غربی به شکل مکانیکی ادامه می یابد، در عین حال که اخلاقی که در ایجادش مشارکت کرد، ناپدید شد. اخلاق. ص ۱۹۰-۱۹۱.

معنای عقلانیت، عقلانی و عقلانی سازی، مسأله ساز است، چون می بینیم که در درون پدیده هایی که دینی می نامیم، امر عقلانی می تواند برداشت های متفاوتی را در بر بگیرد. وبر با هنجاری که اخلاق پروتستانی ایجاد کرده، دست به سنجش می زند. دینی که از جادو و شبه جادو - که تکنیک های کسب رستگاری از طریق مناسک و قربانی هستند - رها شده است؛ تفکیک دین اعتقادی در برابر دین مناسک گرا. پارادایم دین مولد یک اتیک(اخلاق) تاثیر عقلانی، بنیان غیر عقلانی: با رد جادو و مناسک؛

گسست پروتستانتیسم از ادیان اعتقادی؛

پروتستانتیسم دین عقلانی است، اما با محدود کردن رستگاری به برگزیدگان، این دین با منطق ادیان اعتقادی، گسست ایجاد کرده است. تأثیر این دین شکل گیری فرآیند عقلانی سازی بوده، اما بنیان آن (توزیع رحمت الهی بر اساس خواست مطلق خدا)، غیر عقلانی است. پروتستانتیسم هم واقعاً نمی تواند به عنوان یک دین حامل رستگاری مطرح شود.

شاخص های مدرنیته ی غربی:

ظهور سرمایه داری صنعتی، طبقه ی کارپرداز بورژوا، سکولاریزاسیون، بوروکراسی و تغییر شکل حقوق که انتزاعی و غیر شخصی می شود. عقلانی سازی فرایند تفاوت گذاری فعالیت های انسانی در حوزه های مختلف (دینی، اقتصادی، سیاسی، علمی...) با منطق خاص خود > نسبییت و شرک ارزشی. سکولاریزاسیون > از بین رفتن ارزش غایی مورد اجماع همه. همزیستی ارزش های خرد و گوناگون.

ارزیابی عقلانی سازی: ارزیابی به نظر مثبت: رفتار روشمند و رهائی بخش از نظم گذشته، که عامل توسعه است، اما:

افسون زدایی از جهان:

افسون زدایی: نفی جادو > علم. (سیاستمدار و دانشمند. ص ۷۵-۷۶)

وبر این اصطلاح را از شیلر ۱۷۵۹-۱۸۰۵ می گیرد. به معنای پایان راز؛ با معرفت و شناخت، همه چیز شفاف می شود و دیگر هاله ای وجود ندارد. کارکرد جهان قابل درک می شود، اما به شکل پارادوکسیکالی دیگر هیچ معنایی ندارد. "**مسئله ی معنا**"

پیش از افسون زدایی، گروه های اجتماعی قصه، اسطوره و افسانه هایی داشتند که به زندگی و عناصر طبیعی رفتار آن ها (مناسک، ممنوعیتها و تکالیف...) معنا می داد. افسون زدایی به معنای این نیست که قبلا زندگی زیبا بود، چون معنا داشت. شرایط زندگی سخت بود، اما افراد می توانستند برای زندگی خود معنایی بیابند. این ادیان بودند که معنا بخش آن زندگی ها بودند.

تضاد دین و علم:

اما برخی از اکتشافات علم با دیدگاه های سنتی ادیان در تضاد افتاد. مثل انقلاب کوپرنیکی ۱۴۷۳-۱۵۴۳ زمین مرکز نیست، خورشید مرکز است. و داستان گالیله ۱۵۶۴-۱۶۴۲.

بحث علم و دین سیاستمدار و دانشمند. ص ۱۰۰.

در این بخش وبر به تضاد میان علم و آموزه های کلیسایی اشاره می کند و اشاره دارد که در دوره ای که علوم تجربی در حال شکل گرفتن بودند، همه انتظار داشتند که علم هدایت گر آن ها به سوی خدا باشد. روابط علم و دین پیچیده اند. باور به یکی به معنای رد دیگری نیست، چون در جوامع مدرن خیلی ها متدین هستند. در قرن ۱۸، کسانی که به دین طبیعی باور داشتند یا تئیستهها (روسو و ولتر) معتقد بودند که عقل به آن ها اجازه می دهد به سوی نظم هستی و معمار این نظم حرکت کنند و به آن برسند. (ساعت ساز ولتر).

" در تمامی الهیات اثباتی، فرد مومن الزاما در یک لحظه ی خاص به نقطه ای می رسد که کاری جز به کار بردن اندرز سنت اگوستین ندارد، "ایمان بیاور بدون دلیل، حتی اگر آنرا پوچ بدانی!" قدرت انجام این عمل قهرمانانه یعنی «قربانی کردن عقل»، نشان مشخص و قطعی تمام انسان هایی است که اعمال مذهبی را بجا می آورند.» سیاستمدار و دانشمند. ص ۹۹

ادیان به مثابه عوامل بستر ساز افسون زدایی؛

این توحید است که به شکل قوی در فرآیند افسون زدایی مشارکت کرده است. افسون زدایی یعنی بی اعتبار شدن جادو. غیبت جادو را که شاخص مدرنیته است، می توان نتیجه ی پیشرفت علم دانست؛

ولی از نظر وبر این "دین" بود که بستر این افسون زدایی را مهیا کرد:

با یهودیت، استقرار یک خدای مقتدر، اعمال جادویی را بی اعتبار کرد. جادو تنها زمانی کارکرد دارد که خدایان را بتوان تحت تاثیر قرار داد. اما یک خدای مقتدر نمی تواند متاثر شود. این ویژگی خدا را یهودیت مدام تکرار می کند. فقط خدایی که از فرعون ها قوی تر بود، توانست یهودیان را از مصر برهاند. یهوه قلب فرعون را سخت کرد تا به مومنان اجازه دهد بفهمند قدرت وی تا چه حد می تواند اعتلا یابد. یهودیت باستان. پاریس. پلون. ص ۴۴۹.

با ظهور مفهوم خدای قادر متعال، مفهوم "سرنوشت" شکل می گیرد، که با جادو در تضاد است. و نتایج دیگری هم دارد. ما نمی توانیم با جادو او را مشروط و متاثر کنیم، اما می توانیم با اطاعت از قانون الهی و نیایش، به او نزدیک شویم. در اینجا دین گسترش یک نظام اخلاقی را تقویت می کند. تقدم اخلاق بر مناسک. اخلاق جانشین مناسک گرایمی می شود. از نظر وبر، کاریزما، واسطی است که ایده ها را منتقل می کند. پیوریتانیسم پیام یهودیت را در وجه جهانشمول آن وام می گیرد. *Économie et société*, Paris, Plon, 2^e part., chap. 5.

در کتاب خود تحت عنوان «یهودیت آنتیک»، وبر نشان می دهد که یهودیت، به دلیل وجود پیمان میان انسان و خدا؛ پیمانی که نقش یک قرارداد عقلانی میان انسان و خدا را ایفا میکرد، و همچنین پی ریزی اخلاقی مبتنی بر ده فرمان، منشا نوعی رفتار اجتماعی و اخلاقی شد. این اخلاق زندگی روزانه را مسیحیت گرفت و تورات را در کتاب عهد قدیم خود ضمیمه کرد. یهودیت باستان. ص ۲۳۴ یهوه به عنوان خدای یک گروه سیاسی، به عنوان «خدای

^{۱۷۹} دانشمند و سیاستمدار. احمد نقیب زاده. انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۶۸. ص ۹۸.

عمل و نه نظم جاودانه ی امور» جنبه ی ماوراطبیعی نداشت، برای انسان قابل شناخت و احکام او کاملاً قابل فهم بود و حتی حاضر بود در دادگاه جهان به دفاع از خویش بپردازد. یهودیت باستان. ص ۴۱۶.

فرایند عقلانیت و افسون زدایی، در رابطه ی خود، با تحول دینی، به تدریج روابط میان جهان مادی و ماوراء را دگرگون کرد: «از آن جا که اصالت درک ذهنی و منطقی، اعتقاد به جادو را از بین می برد، جهان خالی از افسون می شود و معنای جادویی خود را از دست می دهد، چیزها «هستند» و «می گذرند» اما دیگر «معنا» ندارند.» اقتصاد و جامعه. ص ۵۲۴

زمانی این توهم وجود داشت که علم می تواند ما را به سوی معنایی هدایت کند اما «امروزه دیگر کیست که هنوز اعتقاد داشته باشد که شناخت علمی می تواند در خصوص جهان چیزی به ما بیاموزد و یا حتی در کشف نشانه های این معنی [اگر معنایی وجود دارد] به ما کمکی کند؟».

علم معنایی ندارد، زیرا به تنها سوالی که برای ما مهم است: "چه باید بکنیم و چگونه باید زندگی کنیم؟" هیچ پاسخی نمی دهد. در این زمینه تنها پیامبران و نجات دهندگان پاسخی دارند، اما «سرنوشت انسان امروز این است که در عصری زندگی می کند که به خدا و به پیامبران بی توجه است». انسان عصر مدرن محکوم است بدون خدا و در جهانی خالی از راز و رمز و افسون زندگی کند» دانشمند و سیاستمدار. ۸۸-۹۰

تمثیل قفس آهنین: روح زهد دینی از بین رفته، اما سرمایه داری بر مبنای مکانیکی خود را حفظ کرده است. نظام اقتصادی به شکل محکمی برقرار شده و افراد ناگزیر باید خود را با قواعد آن منطبق کنند.

از نظر باکستر دغدغه ی اموال بر دوش قدیسین مثل روپوش سبکی بر دوش بود که هر لحظه می شد آن را از تن بدرآورد، اما این روپوش به قفسی آهنین بدل شد. اخلاق پروتستانی.

مسئله شناسی بحث امروز:

مسیحیت زدایی (در رابطه با کلیسا) شده است، اما نیاز به معنا، نیاز به گرما، جریانات شورمندان همچنان باقی است. امروزه: رشد پارانرمال. فرقه ها. میشل مافزولی: غلیان جشن ها = یک شورش خاموش. بعد از دو قرن راسیونالیزاسیون، دیگر بریده ایم. افسون گری مجدد جهان ممکن است. اتوپی (اتوپیا) دیگر در دوردست نیست. هر کسی می خواهد هر روز به آن سر بزنند. گرایش به جشن ها و فستیوال ها؛ در مصاحبه ی: تخیل در فضا. ۱۹۹۹.

عقلانی شدن دین - به معنای وبری - به چه معنایی در جامعه ی ما اتفاق افتاده و نیافتاده؟

- سلطه ی انسان و غیبت نیروهای غیر قابل پیش بینی و اسرار آمیز
- توسعه ی عقلانیت هدفمند: کنش هایی که بر اساس منطق تابع حساب و کتاب، پیش بینی، ارزیابی و موثر بودن عمل می کنند؛ انتلکتوالیزاسیون و راسیونالیزاسیون انتلکتولیسیت
- فرایند تفاوت گذاری

آیا بوروکراتیزه شدن دین نیز رخ داده است؟

آیا افسون زدایی رخ داده است؟ وضوح کارکرد جهان به ضرر معنا.

سایر نکات:

- با مطالعات جامعه شناسانه و تاریخی وبر در خصوص ادیان اغلب نا آشنا هستیم.
- پذیرش دیر هنگام وبر در آلمان و پذیرش سخت وی در فرانسه (همان گونه که دورکیم در آلمان چندان جایگاهی نیافت)
- ژولین فروند بود که در فرانسه اولین کار درباره ی وبر را منتشر کرد، اما او خودش الزامی بود؛ سوربون نبود و در حاشیه بود. (البته آرون هم در مقدمه ای که بر سیاستمدار و دانشمند نوشت و نیز در کتاب فلسفه ی آلمان ماکس وبر را معرفی کرد).
- وبر مکتب نساخت، اما کار او اثر گذار بود؛ بودون، بوردیو، تورن، الیاس. پس از جنگ جهانی دوم شاهد بازگشت به وبر بودیم.
- حلقه ی وبر: وبر، ترولنچ، زیمل و بلوخ. یاسپرس..
- همکاری با تونیز. سومبارت. شومپتر...
- تفاوت وبر با مارکس: مهمترین دلایل ظهور سرمایه داری، اخلاقی و روانشناختی اند تا تکنیکی و اقتصادی. (درک نحوه ی تبدیل ایده ها به نیروای موثر تاریخی. اخلاق پروتستانی. ص ۸۹) یک اخلاق جدید اقتصادی ظاهر شده است. کار تبدیل به هدفی فی نفسه می شود؛ در کالوینیسیم. کار به ایبتوس بدل می شود.
- " مسئله ی اصلی سرمایه داری جدید در منشأ سرمایه نیست، بلکه در توسعه ی روح سرمایه داری است."
- "اعتقاد ما بر این نیست که طبیعت خاص هر دین همانا "کارکرد" ساده موقعیت اجتماعی قشری است که از آن دین پیروی می کند، با اینکه دین نماینده "ایدئولوژی" آن قشر است، یا بازتاب منافع مادی یا معنوی آن قشر به حساب می آید. هر قدر عوامل اجتماعی، که اقتصاد و سیاست به آنها شکل می دهند، تاثیرشان بر نظام اخلاقی یک دین مشخص زیاد باشد، باز هم این نظام عمدتاً به منابع مقدس و مهم تر از آن، بر محتوای بشارت ها و وعده های آن مذهب متکی است. هر نسل تازه یک بار دیگر به شیوه ای بنیادین به تفسیر مجدد بشارت ها و وعده های آن می پردازد. در این تفسیرهای مجدد و مکرر وحی پیامبرانه با نیازهای جامعه مذهبی سازگار میشود. (وبر ماکس (۱۳۸۲) دین، قدرت، جامعه، ترجمه: احمد تدین، تهران: هرمس "روانشناسی اجتماعی دین های جهانی" نوشته شده در سال ۱۹۱۳ چاپ . ۳۶۵، ۱۹۱۵)
- " از سوی دیگر ما ابتدا قصد نداریم مدعی این تر احمقانه و جزمی باشیم که معتقد است "روح سرمایه داری" فقط می توانست محصول برخی آثار نهضت اصلاح باشد. یا اینکه سرمایه داری به عنوان یک نظام اقتصادی مخلوق نهضت اصلاح کلیساست. ... ما فقط می خواهیم معین کنیم که نیروهای مذهبی تا چه حد کیفیتاً در شکل گیری این روحیه و کمیتاً در گسترش آن در جهان سهم داشته اند و کدام وجوه مشخص تمدن سرمایه داری از آن ناشی گردیده اند." (اخلاق پروتستانی. ص ۹۰).

فصل سوم

دین در نوشته‌های داوید امیل دورکیم و دورکیمی‌ها

دوره‌های مهم زندگی داوید امیل دورکیم* (۱۹۱۷-۱۸۵۸)

- ✓ خانواده: تربیت، اخلاق، آموزش.
- ✓ ماجرای دریفوس: ۱۸۹۸ دورکیم و یهودیت، نزدیکی با Sylvain Lévi
- ✓ جمهوری سوم: ۱۹۰۵ دورکیم و لائیسیتته، جانشینی Buisson

کتابشناسی «دین» در آثار دورکیم:

- ۱۸۸۷. در باره‌ی بی دینی آینده.
- ۱۸۹۵: " در ۱۸۹۵ من به نقش کاپیتال دین در زندگی اجتماعی پی بردم: این یک کشف بود." از نامه‌ی دورکیم به مارسل موس
- ۱۸۹۷-۱۸۹۸. در تعریف پدیده‌های دینی.
- ۱۹۰۰-۱۹۰۱. در باره‌ی توتمیسم.
- ۱۹۰۷. درس‌هایی در منشا حیات دینی.
- ۱۹۰۹. بحثی در مبنای دینی یا لائیک اخلاق.
- ۱۹۱۲. صور بنیانی (ابتدایی) حیات دینی، نظام توتمیک در استرالیا.
- ۱۹۱۳. مساله‌ی دینی و دوگانگی طبیعت انسانی.
- ۱۹۱۴: پراگماتیسم و دین، درس دوازدهم، (نقد کتاب تنوع تجربه‌ی دینی، ویلیام جیمز)
- ۱۹۱۴. آینده‌ی دین، احساس دینی در عصر حاضر.

• **قدسی و عرفی / profane sacré**

از نظر بودون: قدسی و عرفی = ارزش / واقعیت. جمعی / فردی.

دو معنای امر قدسی:

امر قدسی برای دانشمند یک مفهوم تحلیلی است و حال آن که برای مومن، رازی است که به زندگی او جهت می بخشد. رویکرد انسان شناختی.

آیا امر قدسی یک واقعیت است؟ گذار از صفت به موصوف به مدد دور کیم و مکتب دور کیمی؛ شرح واقعیت هایی که برخی از جوامع آن ها را از یکدیگر جدا و برخی دیگر آن ها را در کنار هم فرض می کنند.

تابو / امر قدسی؛

تعریف دو گانه ی دور کیم: کاربرد اصطلاح امر قدسی در فضای تطورگرایی قرن ۱۹ زمانی اهمیت یافت که محققان در جستجوی **یک مفهوم مادر** بودند که همه ی پدیده های دینی را بدان اطلاق کنند. مفهوم الوهیت^(۸) جامع نبود، چون ادیانی مانند بودیسم، با این مفهوم بیگانه بودند و ادیان ابتدایی مانند ادیان قبایل استرالیایی، الهه های شخصی نداشتند.

کیش اجداد^(۹) مورد بحث بود. مفهوم امر قدسی به عنوان اصلی غیر شخصی و سیال این خلأ را پر کرد. امر قدسی در برخی مطالعات، مساوی و معادل با امر دینی تلقی شد. هانری هوبرت، امر دینی را "اداره ی امر قدسی" نامید. اگر امر دینی را با امر قدسی تعریف می کردند، در واقع، در دور باطلی گرفتار می شدند.

صور ابتدایی حیات دینی، نخستین اثری نیست که این مفهوم را می پروراند، اما نخستین اثری است که تحقیقات پراکنده را جمع می کند. صور ابتدایی حیات دینی هم مطالعه ی ادیان استرالیایی است و هم تحقیق در خصوص مبانی جامعه شناختی امر دینی. جمع آوری داده های میدانی برای مستند کردن و نتیجه گیری، تزی است که به تدریج در کار دور کیم شکل می گیرد. برخی معتقدند **صور ابتدایی حیات دینی رساله ی امر قدسی است**. اما در صور ابتدایی حیات دینی، امر قدسی معانی مختلفی کمی گیرد.

صور ابتدایی حیات دینی با فرمول مشهوری آغاز می شود: امور قدسی اموری هستند که "ممنوع هستند، محافظت می کنند و مجزا می کنند". امور پروفان، "اموری که این ممنوعیتها در آن ها کاربرد پیدا می کنند و باید از امور قدسی فاصله بگیرند."

امر قدسی در این جا بدون اشاره به امر دینی تعریف می شود؛ به نحوی که نویسنده، امر دینی را مدیریت امر قدسی می داند. این فرمول به نحوی متأثر از انسان شناس اسکاتلندی، ویلیام روبرتسون در پایان قرن ۱۹ است که کتابی درباره ی ادیان سامی نوشته است. از نظر اسمیت، عبری های باستان و اعراب قبل از اسلام، اشیاء و موجودات وقف الوهیت شده، مثل قربانی ها و مکان های مقدس، موضوع ممنوعیتهایی قرار می گرفتند، مانند اشیاء و موجودات نجس.

Divinité

Culte des ancêtres

این ها را اسمیت "مقدس" می نامد و به این ترتیب تعریف می کند: "وقف شده و متعلق به الوهیت". این شباهت میان چیزهای نجس و چیزهای مقدس، هم به دلیل ممنوعیت است و هم ناشی از خصوصیت سرایت کننده ی آن ها است. در نتیجه پس از هر بار تماس با آن ها، باید خود را شستشو دهیم یا از آن رها شویم. اما وقف الوهیت شدن از یک سو و ممنوعیت یا تابو از سوی دیگر، دو امر متمایز هستند. حتی اگر برخی از اشیاء مقدس، ویژگی فرعی شان این باشد که ممنوعیت هایی بر آن ها حاکم هستند. مانند معبد که به یهوه اختصاص دارد؛ در عین حال مکان ممنوع است، بدان معنا که بدون پاره ای مقدمات و آمادگی ها، نمی توان وارد آن شد. یا مانند مردی که با سوگند وقف خدا شده و بر او نیز ممنوعیتی حاکم است. هم نظیر بعد از این مدت باید غسل کند و هم کشیش بعد از انجام مراسم باید خود را شستشو کند. از این نظر است که در میان رومی ها، امر قدسی به دو معناست:

- **وقف خدایان شده**

- **دارای بار آلودگی**

دورکیم در تعریف خود وجه "وقف خدایان شده" را رها کرده و بر "ممنوعیت" تکیه کرده است. ساکره ی دورکیم با هولی اسمیت فرق دارد و آنچه دورکیم به دنبال آن است، به معنای تابوی اسمیت نزدیکتر است. از نظر دورکیم، آنچه تقدم تاریخی دارد، تابو و ممنوعیت است و ساکره به معنای وقف خدایان شده، نسبت به آن معنای نخستین، متأخر و مربوط به ادیان معنوی است. دین برای دورکیم، یک واقعیت مردم شناختی مشخص است، که قابل مشاهده در ادیانی است که الوهیت های شخصی دارند، برای اسمیت، دین یک مفهوم انتزاعی عنصری از یک الگوی تحلیلی و مربوط به یک جامعه ی مشخص است. در واقع، آن چه را که اسمیت تابو می خواند، دورکیم با تعبیر امر قدسی توصیف می کند.

معنای دیگر امر قدسی:

در این معنا، امر قدسی یک نیروی غیر شخصی است که در هر موجود توتیمیک وجود دارد. تعلق به یک گروه توتیمیک، به معنای مشارکت در این نیروی غیر شخصی است. از نظر دورکیم، استرالیایی این تجربه را در برخی جشن های دینی مانند کوروبوری دارد؛ در این جشن فردیت در گرمای وحدت گروه حل می شود، به نحوی که امر قدسی دیگر مفهومی تحلیلی نیست، بلکه واقعیتی استعلایی است، که انسان می تواند آن را تجربه کند. در این جا دیگر بحث بر سر تضاد امر قدسی/عرفی نیست. بلکه مسأله خود امر قدسی است که موضوع تجربه می شود و دورکیم نیز بر وجه صمیمی و عاطفی آن تأکید می کند. این امر قدسی را هر کسی می تواند تجربه کند. چون در این استعلاء، در نهایت جامعه است که وجدان فردی اعضای سازنده ی جامعه را استعلاء می بخشد. تأکید بر استعلاء امر اجتماعی، یکی از ایده های اساسی آثار قبلی دورکیم است. در این جا تضاد امر قدسی/امر عرفی، همان تضاد امر اجتماعی/امر فردی است. در اینجا امر قدسی یک نیرو است؛ یک قدرت؛ قدرت جامعه که بوسیله ی اعضای آن، به اشتباه چون قدرتی خارجی درک می شود که به یک توتیم یا یک الوهیت نسبت داده می شود.

این تعریف دوم را دورکیم از هوبرت و موس در کارشان در مورد جادو وام گرفته که در سال ۱۹۰۴ انتشار یافت. این دو در جستجوی مفهومی که پدیده های جادویی را در بر می گیرد، واژه ی "مانا" را یافتند. مانا معادل برهنه در هند، واکان نزد سیبو ها و اوراندای ایروکوا و برکت^{۱۸۳} برای مغربی ها است. مانا قدرت خاصی است که برخی از افراد دارای آن هستند و توضیح دهنده ی برتری این افراد، در برخی از امور است. برای هوبرت و موس امر قدسی، یک نوع و مانا یک جنس(ژانر) است. مانند **کاریزما** یا **رحمت** در مسیحیت. اما **برکت** با مفهوم حرام نباید اشتباه شود.

^{۱۸۳} قابلیت که برای اولاد پیامبر قائل می شوند.

منابع تئوری دورکیم:

موس و اسمیت. هم فیض و برکت و کاریزما و هم ممنوعیت. شورینگاها هم محل ممنوعیت و هم نماد توتیمیک. پرچم در جوامع مدنی. یا نان مقدس به هر دو معنا قدسی است. نزدیک به امر قدسی رودولف اوتو. ۱۹۱۷. تجربه ی اجتماع و تجربه ی چیز دیگر. الیاده تحت تاثیر اوتو قرار می گیرد و روزه کییوا تحت تاثیر دورکیم این تجربه را در جشن ها و شرایط غلیان اجتماعی که برانگیزاننده ی امر قدسی هستند. اما برای دورکیم و شاگردانش امر قدسی قابل شناسایی در کوروبوری یا برخی جشن های جنگی، به مثابه عرصه ی تجلی قدرت مثبت و منفی جامعه و برای کییوا، یک وضعیت نامتمایز پیش اجتماعی است. این جشن ها مانند کارناوال یا جنگ و این وضعیت های بی نظمی، پدیده هایی اجتماعی هستند.

منبع دیگر دورکیم، کار **موس و هوبرت** در مورد قربانی در هند باستان است؛ قربانی کردن ودایی، حرکتی رفت و برگشتی، آماده سازی برای قربانی کردن و بعد بازگشت از آن حالت.

موس و هوبرت برای توضیح این رفت و برگشت، از **امر قدسی و غیر قدسی** نام می برند، از نظر آن ها قربانی کردن وسیله ی برقراری رابطه میان این دو با واسطه ی قربانی است. آن ها گاه از امر قدسی، امر الهی، امر دینی یا امر معنوی نام می برند؛ واژگانی که لوی استروس برای اشاره به معنای آن ها، از تعبیر "دال های شناور" استفاده می کند.

نتیجه آن که **امر قدسی** در کار دورکیم قابل تعریف به عناوین ذیل است:

❖ مفهوم تحلیلی

❖ توتیم

❖ واقعیت استعلایی قابل تجربه

❖ امر اجتماعی در برابر امر فردی.

• وجدان جمعی / آرمان پردازی جمعی / غلیان جمعی (تنش میان تقویت نرم اجتماعی و خودمختاری فردی)

• Conscience collective /Ideation collectives /Effervescence collective

«اگر انسان آرمان هایی را در ذهن می پرورد و نیز اگر می تواند از این کنش ذهنی فراتر رود و خود را به آرمانها نزدیک گرداند، از آن روست که موجودی اجتماعی ست. این جامعه است که او را مجبور می کند یا به آن سو و جهت می راند که بدین سان از خویشتن فراتر رود و والایش یابد و باز این جامعه است که دست افزارهای این کار را برای او فراهم می سازد. جامعه تنها از طریق وجدان یافتن [کسب شعور] نسبت به خویش است که می تواند فرد را از خویشتن فراتر برد و او را به فراخوانی حیات عالی تری هدایت کند. جامعه در بنای خویش کامیاب نخواهد شد، مگر آن که به آفرینش آرمان بپردازد. حیات اجتماعی در وجود آرمانها و در چهره ی اندیشه هاست. [...] هنگامی که جامعه را از دیدگاه پاره ای کارکردهای زیستی همچون جسمی سازمان یافته می پندارند، در واقع از قدر او می کاهند. در این جسم روانی وجود دارد و این روان همانا آرمان های جمعی ست. این آرمان ها چیزهای انتزاعی و تجلیات بی حرارت معنوی

نیستند که از هر گونه تاثیر و کاربرد بی بهره باشند. آن ها به گوهر خویش جنبش را هستند، زیرا در پس آن ها، نیروهای واقعی و برانگیزاننده وجود دارد. این نیروها نیروهای جمعی هستند. « (دورکیم، فلسفه و جامعه شناسی، فرحناز خمسه ای، تهران، ۱۳۶۰، ص ۱۳۱)

" پس به نظر می رسد، فکرت دین از همین محیط های پر از شور و غلیان و از خود همین شور و غلیان اجتماعی پدید آمده است". (صور ابتدایی حیات دینی، ص ۳۰۰)

غلیان اجتماعی:

- غلیان اجتماعی به مثابه یک واقعیت روانشناختی - اجتماعی و نیز یک مفهوم برآمده از مفاهیم فیزیکی و شیمیایی.
 - دورکیم برای مشروعیت بخشی هر چه بیشتر به دانش جامعه شناختی، این واژه ی اختصاصی را از علوم طبیعی الهام می گیرد.
 - دورکیم در صور، از شوق و هیجان وطن پرستانه ی انقلابیون حرف می زند که توده ها را بسیج می کردند. این شکل را در توتالیترسیم هم می توان یافت؛ فضایی که در آن فرد به اقیانوس جمع می پیوندد. امر هم جوش، جانشین امر ارتباطی می شود.
 - اهمیت مفهوم کمونیون؛ "ما"ی تفکیک نشده؛ لزوم توجه به نسبت اجتماع و ارتباط^{۱۸۴}
 - فروید در رساله ی روانکاو و گوستاو لوبون در روانشناسی توده ها ۱۸۹۵ از این همجوشی سخن می گویند.
 - در فصل اول "ناخوشایندی فرهنگ"، فروید به اصطلاح "احساس اقیانوسی" رولان پاسخ می دهد.
 - تاریخ انتشار کتاب دورکیم، ۱۹۱۲. کتاب لوبون: ۱۸۹۵، ۱۷ سال قبل از آن و نه سال پس از صور ابتدایی حیات دینی، در ۱۹۲۱ کتاب فروید: "روانشناسی مردم و آنالیز من" به چاپ می رسد. فروید در ۱۹۱۳، "توتم و تابو" را می نویسد.
 - این نکته ی مهمی است که در آن سال ها، بنیانگذاران روانکاو و جامعه شناسی، توأمان به دین و ماهیت امر دینی می اندیشیدند.
- موسکویچی می گوید: تاثیر مناسک در آنچه انجام می دهند نیست، بلکه در نفس انجام آن ها است. و به این ترتیب هر کس در سرچشمه ای که گروه از آن نشأت می گیرد، خود را شستشو می کند (مانند غسل تعمید) پس تروی این است که کارکرد هر مناسکی شکل گیری تجمع، کمونوت و امت است؛ فرصتی برای تجمع و تجربه ی زیست امر قدسی. این تجربه ی عمیقاً فردی و درونی و در عین حال بسیار جمعی. در این جا است که شرایط رخداد غلیان جمعی پدیدار می شود. بر خلاف دیگران، موسکویچی این لحظه را لحظه ی مخاطره و خطرناک نمی داند بلکه سرچشمه ی حیات می داند که خلاقیت اجتماعی. جامعه و فرهنگ را به وجود می آورد.

تعاریف دورکیمی از «دین»

دین را نمی شود تعریف کرد، مگر به تبع خصلت هایی که در همه جا با دین همراه هستند. (صور ابتدایی حیات دینی، ص ۳۱).

حذف سه عنصر اساسی که تاکنون به عنوان شاخص های اندیشه ی دینی قلمداد می شدند: ۱. اعتقاد به فوق طبیعی. ۲. اعتقاد به خدایان، روح و الهه ها (همان، ص ۳۸) ۳. اعتقاد به غیب، به هر گونه رمز و راز و حیرتی در برابر هستی ناشناخته. (همان، ص ۳۳) "دینی که مطالعه می کنیم با مفهوم الوهیت بیگانه است" (صور ابتدایی حیات دینی، ص ۹. ص ۴۰. ص ۴۴. ص ۴۷)

" دین کلی مرکب از اجزا است؛ دستگاهی است کم و بیش بغرنج از اسطوره ها، جزم ها، مناسک و آداب". (همان، ص ۴۷)

تقسیم پدیده های دینی به باورها و مناسک. (همان، ص ۴۸)

خصلت مشترک اعتقادات دینی: امر قدسی / امر عرفی (همان، ص ۴۸).

کلیسا: "باورهای دینی به معنای خاص کلمه همیشه باورهای مشترک جماعت معینی هستند؛ ... آن جامعه ای که اعضاء آن، به دلیل تصورات مشترک خویش از جهان لاهوتی و نوع روابط آن با عالم ناسوت و نیز به دلیل اعمال و عبادات همانندشان بر پایه ی تصورات مشترک با یکدیگر همبسته اند، جامعه ای است که معمولاً کلیسا نامیده می شود. در تاریخ بشر دینی را نمی بینیم که کلیسا نداشته باشد. (صورت ابتدایی حیات دینی. ص ۵۹)

ایده ها و نیروها: " دین فقط دستگاهی از اعمال و عبادات نیست. دین در ضمن دستگاهی از اندیشه هاست که موضوع آن ها تبیین کردن جهان است. " (صورت ابتدایی حیات دینی. ص ۵۹۳-۵۹۴)

« همه ی اعتقادات دینی شناخته شده، اعم از ساده یا مرکب، یک شاخصه ی واحد دارند: همه فرض میکنند که تمام امور حقیقی یا آرمانی که انسان ها در تصور خود دارند، از دو طبقه و یا دو جنس مخالف تشکیل شده اند که معمولاً با دو اصطلاح متفاوت از آن نام میبرند و کلمه ی مقدس و نامقدس نسبتاً بیانگر این تفکیک گذاری هست^{۱۸۶}»

«دین عبارت از **دستگاهی همبسته** از باورها و اعمال مربوط به امور قدسی یعنی مجزا، ممنوع است. این باورها و اعمال، همه ی کسان را که پیرو آن ها هستند در یک اجتماع اخلاقی واحد به نام کلیسا متحد می کنند^{۱۸۷}»

« دین تنها یک سیستم عقاید نیست. دین پیش از هر چیز یک سیستم نیروهاست. [...] زندگی دینی، دربرگیرنده ی وجود نیروهای بسیار خاصی ست. [...] این نیرو است که کوه ها را از جای بر میکند. مقصودم این است که انسانی که زندگی ای مذهبی دارد، فکر میکند که در نیرویی که بر او حاکم است، مشارکت دارد. نیرویی که در عین حال حمایتش میکند و او را به فراسوی خود می خواند. در یک کلام، شاخصه ی مذهب، تاثیر حرکت زایی ست که بر وجدان انسان ها دارد^{۱۸۸}.»

« انسانی که زندگی مذهبی دارد، تنها انسانی نیست که جهان را به این یا آن شکل تصور میکند، [...] بلکه بیش از هر چیز، انسانی است که در خود، قدرتی را احساس میکند، [...] قدرتی که وقتی در حالت مذهبی نیست، در خود احساس نمیکند. زندگی مذهبی دربرگیرنده ی نیروهای خاصی ست^{۱۸۹}.»

^{۱۸۶} sacré/profane

^{۱۸۷} P. Willaime *Sociologie des religions*, , Que sais-je ? 1995. p.15

Emile Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Alcan. Paris. 1921. p.65^{۱۸۷}

ترجمه از باقر پرهام به نقل از مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی. تهران و انتشارات علمی. ۱۳۸۱. ص ۳۹۴

^{۱۸۸} Durkheim : *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*, 1913-1914, in : A.S.R. 27,1969.cité par Desroches, *Sociologie de l'espérance* .p.28

^{۱۸۹} Ibid, p.306-307.

○ اجماع اجتماعی

ریمون ارون می نویسد: « دورکیم جامعه شناس تصور می کرد که دین سنتی، دیگر با مقتضیات چیزی که وی آن را روح علمی می نامید متناسب نیست. وی از سوی دیگر به عنوان شاگرد با وفای اگوست کنت، می دید که جامعه به اجماع نیاز دارد و اجماع هم تنها از طریق باورهای مطلق برقرار می شود. وی از این مطلب، با نوعی به نظر من سادگی استادمانه، نتیجه می گرفت که می باید نوعی اخلاق ملهم از روح علمی تاسیس کرد. بحران جوامع نوین به نظر او ناشی از این بود که هیچ چیز جانشین اخلاق های سنتی مبتنی بر ادیان نشده است و جامعه شناسی می بایست به تاسیس و تشکیل نوعی اخلاق متناسب با مقتضیات روح علمی خدمت کند».

● پارادوکس نظریه ی دورکیم؛

دورکیم از یک سو دین را به "امر اجتماعی" تقلیل می دهد و از سوی دیگر امر اجتماعی را به "امر دینی" باز می گرداند و معتقد است که یک جامعه نمی تواند جز با تقدس بخشیدن به احساس جمعی، پایدار بماند (J.P.Willaime, *Sociologie des religions*, Que sais-je ? PUF. 1995. p 18)

○ امر قدسی:

مطالعه ی سیر تکامل مفهوم "امر قدسی" نشان میدهد که این مفهوم امروزه در رابطه ی خود با امر دینی، استقلال یافته است و دیگر نمی توان امر دینی را با امر قدسی تعریف نمود. از این روست که مثلاً می شنویم که مفاهیمی چون آزادی، وطن، خانواده، زندگی، صمیمیت، حقوق بشر مفاهیمی مقدس هستند. مفهوم امر قدسی، امروزه در برگیرنده ی امر دینی و تمامی اشکال معاصر تقدس بخشی است. (Yves Lambert, *Une définition plurielle*) (n°273. p.5 pour une réalité en mutation. dans : Religions et sociétés

● تفکیک هایی چون مقدس و نامقدس، طبیعت و ماورا الطبیعه، در زمینه ی فرهنگ غربی قابل فهم هستند. (P. Worsley, *Religion as a category*, 1969. in Rrobertson.ed. The sociology of Religion, J. Goody. *Religion and ritual : the definitional problem*, British Journal of sociology 12, 1961,) ندارد. (p.142-164)

در فرهنگ های غیر غربی، دو گانه هایی که فرهنگ غربی بر آن مبنا شکل می گیرد و بر آن تاکید می کند، از موقعیت و کاربردی کاملاً متفاوت برخوردار هستند. به عنوان نمونه اگوستن برک، جغرافیدان و متخصص ژاپن، نشان میدهد که مفهوم کوژیتوی دکارتی: "من فکر میکنم پس هستم"، با اندیشه ی شرقی، ژاپن، چین، هند، بیگانه است، زیرا مثلاً در زبان ژاپنی، مفهومی به نام "من" وجود ندارد و در کاربرد این مفهوم، به نسبت شرایط، مخاطب، و موقعیت اجتماعی می توان از اصطلاحات متفاوتی استفاده کرد. (Augustin Berque, *Du cogito cartésien au néant japonais*, in (Sciences humaines, N°118, juillet 2001, p.31

دورکیم و اخلاق

منابع:

- علم پوزیتیو اخلاق در المان ۱۸۸۷
- تعریف امر اخلاقی ۱۸۹۳.
- تجربه گرایی راسیونالیست تن و علوم اخلاقی ۱۸۹۷.
- تربیت اخلاقی (درسه‌های سوربون. ۱۹۰۲-۱۹۰۳) ۱۹۲
- دترمینیسم امر اخلاقی. ۱۹۰۳
- بحثی در مبانی دینی یا لاتیگ اخلاق. ۱۹۰۴
- بحثی در روابط میان ایده های برابری طلبانه و عقلانیت اخلاق ۱۹۰۹.
- مقدمه ای بر اخلاق ۱۹۱۷
- داوری ارزشی و داوری امر واقعی ۱۹۱۱
- مقابله ی برگسونیسم و سوسیولوژیسم: پیشرفت اخلاقی و پویایی اجتماعی ۱۹۱۴

"اگر من مفهوم امر قدسی را با مفهوم اخلاق مقایسه می کنم، این فقط مقایسه ای کم و بیش دلچسب نیست، زیرا اگر زندگی اخلاقی را با حیات دینی مقایسه نکنیم، دریافت آن بسیار دشوار خواهد شد. قرن ها، زندگی دینی و زیست اخلاقی به شکل تنگاتنگی به یکدیگر وابسته و حتی کاملاً درآمیخته بودند و حتی امروزه ناگزیریم بپذیریم که این پیوند نزدیک در وجدان انسان ها، پایدار باقی مانده است. در نتیجه طبیعی است که زندگی اخلاقی نتوانسته و هرگز نخواهد توانست، خود را از همه ی قرابت هایش با زندگی دینی، رها سازد. وقتی در زمانی چنین دیرنده، میان دین و اخلاق این گونه خویشاوندی وجود داشته باشد، آن گاه ممکن نیست که آن ها یکسره از هم بگسلند و نسبت به یکدیگر بیگانه شوند. برای آن که چنین شود، می باید از پای تا به سر دگرگون شوند و خود از هستی خویش دست بردارند. پس باید چیزی از اخلاق در دین و نیز چیزی از دین در اخلاق وجود داشته باشد."^{۱۹۸}

"جامعه، پیش از هر چیز، مجموعه ای از اندیشه ها، باورها و احساسات است که از طریق فرد تحقق می یابد. از میان این اندیشه ها، آرمان اخلاقی که بنیاد هستی جامعه است، در مقام نخست قرار دارد. خواستن جامعه، همانا خواستن این آرمان است."^{۱۹۹}

1. La science positive de la morale en Allemagne

1.1 Définition du fait moral

1.2 L'éducation morale. Cours de Sorbonne

1.3 Détermination du fait moral

1.4 Débat sur le fondement religieux ou laïque à donner à la morale

1.5 Débat sur les rapports entre les idées égalitaires et la rationalité de la morale

1.6 Introduction à la morale

1.7 Jugements de valeur et jugements de réalité

^{۱۹۸} فلسفه و جامعه شناسی . ص ۴۹.

^{۱۹۹} فلسفه و جامعه شناسی. ص ۷۸

" اخلاق از جایی آغاز می شود که وابستگی به یک گروه آغاز گردد" ۲۰۰

" جامعه غایت عالی هر گونه فعالیت اخلاقی است " ۲۰۱

" جامعه، فرمانروای ماست، چون بیرون از ما و بر فراز ماست " ۲۰۲

" جامعه، آذرگاه پر شراره ی فعالیت اخلاقی است " ۲۰۳

" اخلاق مذهبی ضرورتاً نوستیز است ".

" وجود جرم فایده ای اغلب غیر مستقیم و گاه مستقیم داشت. غیر مستقیم چون جرم نمی توانست متوقف شود جز اینکه وجدان جمعی با چنان اقتدار اجتناب ناپذیری بر وجدان فردی غلبه کند که هر تغییر اخلاقی ناممکن گردد، مستقیم، از این نظر که گاه، اما فقط گاه، مجرم، یک پیشگام اخلاقی آینده بوده است " ۲۰۵

لائسیسته / اخلاق

دینی که " بدون آن هرگز علم اخلاق وجود نداشته است " ۲۰۷

" جامعه، پیش از هر چیز، مجموعه ای از اندیشه ها، باورها و احساسات است که از طریق فرد تحقق می یابد. از میان این اندیشه ها، آرمان اخلاقی که بنیاد هستی جامعه است، در مقام نخست قرار دارد. خواستن جامعه، همانا خواستن این آرمان است " ۲۰۸

تعریف:

لائسیسته اصطلاحی فرانسوی با ریشه ی یونانی^{۲۰۹} و به معنای آن چیزی است که به مردم تعلق دارد. (در برابر آنچه به روحانیت تعلق دارد).^{۲۱۰}

۲۰۰ فلسفه و جامعه شناسی. ص ۵۱

۲۰۱ همان. ص ۷۴

۲۰۲ فلسفه و جامعه شناسی. ص ۷۸

۲۰۳ همان. ص ۸۱

۲ Misonéiste

۲ Durkheim. Crime et santé sociale. In Textes.2.Religion, morale, anomie.p.177

۲ Ethique

۲۰۷ فلسفه و جامعه شناسی. ص ۷۸

۲۰۸ همان. ص ۷۸

۲ LAIKOS

۲ CLERICOS

تاریخچه لائیسیتۀ جمهوری خواه فرانسوی؛

دیکسیونر را که باز می کنیم، در برابر کلمه ی لائیسیتۀ به یک تعریف بر می خوریم: جدایی کلیسا از دولت. **یک تاریخ؛ ۱۹۰۵. یک نام: ژول فری.** این تنها کلمه ی فرانسوی است که هنوز، همه جا، با همین لفظ استفاده می شود و از لائیسیتۀ، یک استثنا فرانسوی ساخته است. تحت تاثیر دو عامل:

- ظهور پروتستان ها در جامعه ی فرانسه. جنگ های مداوم مذهبی. در نیمه ی دوم قرن ۱۶ و اوائل قرن ۱۷؛ کشتار سنت بارتلمی.
- موقعیت دین در جامعه ی فرانسه؛ ادغام نهاد دین و دولت.

سه مرحله ی کلیدی تاریخی:

- ❖ انقلاب فرانسه ۱۷۸۹- گسست با رژیم و جامعه ی پیشین که مبتنی بر سه مرتبه یا رسته بود: **اشراف، روحانیت، عوام.** قانون ۲۶ اوت ۱۷۸۹: مصوبه ی ۱۰: اعلامیه حقوق بشر و شهروندان: هیچ کس به خاطر عقایدش، حتی عقاید دینی، نباید مورد بیگرد قرار بگیرد.
- ❖ ۱۹۰۵ از مدرسه. سال ۱۸۸۲: مدرسه ی اجباری، مجانی و لائیک. قانون ۱۹۰۵: جمهوری هیچ کیشی را به رسمیت نمی شناسد و هیچ کیشی را تحت حمایت مالی قرار نمی دهد. **مبتنی بر دو اصل:** ۱. خنثی بودن و عدم مداخله ۲. برابری همگانی در برابر قانون. **دفاع از یک اخلاق جمهوری خواهی مبتنی بر دو اصل:** ۱. مدرسه محل پرورش شهروندان است. ۲. مدرسه ضامن وحدت ملی است.
- ❖ سال های ۷۰-۸۰: **بازگشت امر دینی.** جنبش های جدید مذهبی. اسلام گرایی. فرایند استعمار زدایی. زیر سوال رفتن اتنوسانتریزم (قوم محوری) غربی. واقعیت چند فرهنگی / چندقومی / چند دینی شدن جوامع. مشکلاتی را بوجود آورد.

سه ادعای کلیدی لائیسیتۀ فرانسوی:

➤ خنثی بودن

➤ تکتیر

➤ جهان شمولیت^{۲۱۱}

بحران های لائیسیتۀ: آموزش، اخلاق، حقوق فردی، رسانه ها، ایام تعطیلی...

^۲Neutralite/ pluralite/ universalite

۱. لائیسیتیه چیست؟ (مفهوم، لغت)
۲. لائیسیتیه، سکولاریزاسیون، افسون زدایی: یک شاخص مطالعاتی فکر غربی (امر قدسی و عرفی)
۳. اولین تجربه لائیسیتیه: در آمریکا ۱۷۹۱ (چرا در یک کشور پروتستان؟)
۴. لائیسیتیه ی فرانسوی: شاخص ترین الگو (چرا شاخص ترین؟)
- نخستین مرحله: یک پروژه، تحقق پروژه، محدودیتها و تفاوتهاش با پروژه آرمانی ۱۸۸۰
- دومین مرحله: جدایی دولت و کلیسا ۱۹۰۵ (جدائی دو نهاد: دولت و روحانیت، یا جدایی دو حوزه: سیاست و دین؟)
۵. الگوهای متکثر یک نظریه؟ (آیا می توان از "یک" نظریه صحبت کرد؟)
۶. عمده ترین نظریات موجود در بحث لائیسیتیه و سکولاریزاسیون
۷. مراجع اصلی و امروزی این بحث
۸. نتیجه گیری: تناسب این بحث با زمینه ی فرهنگی و مذهبی ما.

سایر نکات:

ژان بوبرو اشاره می کند که دورکیم در مقدمه ی صور ابتدایی حیات دینی، فرق جامعه شناسی را با تاریخ، مطالعه ی انسان جامعه امروز می داند و سپس ۶۰۰ صفحه در باره ی دین اقوام استرالیایی می نویسد! فقط در نتیجه گیری کار است که، دورکیم به مطالعه ی جامعه شناسانه ی دین جامعه ی خود، باز می گردد.

ابعاد جامعه شناسی دورکیمی وسیع و همچنان مناقشه برانگیز است. دیویی و بعد پارسونز، معتقدند که دورکیم، هر چه می گذشت کمتر از پیش پوزیتیویست و بیش از پیش ایده ایست بود. جامعه شناسی دین دورکیم، همچون خود دورکیم و نیز افکار سیاسی اش مورد مناقشه است. دورکیم را برخی محافظه کار و برخی سوسیالیست خوانده اند.

پروژه ی اولیه دورکیم ساخت یک علم پوزیتیو اخلاق، بر سه پایه ی "روحیه ی نظم"، "تعلق به گروه" و "خودمختاری اراده" بود، که به تعبیر گورویچ، با "کشف جامعه شناسی"، ناتمام ماند. گورویچ دورکیم را با کریستف کلمب مقایسه می کرد که در جستجوی راه های هند، سفر خود را آغاز کرد، اما در نهایت، نه هند که آمریکا را کشف کرد. به تعبیر او، دورکیم نیز هدف اولیه اش این بود که با وام گیری از یک "فیزیک آداب"، "علم پوزیتیو اخلاق" را بنا نهد، اما در نهایت جامعه شناسی را وضع کرد و پروژه ی اولیه وی، به اتمام نرسید.

اولین نوشته ی دورکیم، در ۲۹ سالگی، تحت عنوان "علم پوزیتیو اخلاق در آلمان" ^۳بلا بررسی اخلاق اختصاص دارد، در عین حال موضوع آخرین اثر بزرگ دورکیم، که بدان تعلق خاطر بسیاری نیز داشت، "اخلاق" است که ناتمام ماند و دورکیم در آخرین سال حیات خود، درفاصله ی شش ماهی که پزشکان به او اجازه ی کار دادند، فصلی از آن را به نگارش درآورد.

^۳physique des moeurs

^۴Durkheim. *La science positive de la morale en Allemagne*. 1887

و به گفته ی ایزامبر، دورکیم را نه تنها "جامعه شناس اخلاق"، بلکه باید یک "اخلاق گرا" نامید.^{۲۱۴}

شرایط شکست ملی از آلمان و از دست دادن بخشی از خاک فرانسه در ۱۸۷۰، کاپیتولاسیون و تحقیر ملی، شرایط سرکوب خونین کارگران در کمون پاریس و جنگ داخلی، شرایط تصویب و اجرای قانون لائیسیتیه در آموزش و پرورش و در دولت، تنش میان سلطنت طلبان و جمهوریخواهان، ظهور روشنفکران در ماجرای دریفوس، شرایط تنش و فروپاشی اجتماعی... با وجود چنین شرایطی است که به گفته ی دووینیو، مولف کتاب "دورکیم" (۱۹۶۵)، مساله ی اخلاق به یکی از مهمترین دغدغه های دورکیم بدل می شود و تا پایان عمر این دغدغه، راهنمای تحقیقات اوست. تحقیقاتی که در تداوم سنت دورکیمی، با مینا قرار دادن اخلاق به مثابه موضوعی جامعه شناختی، تداوم یافت و امروزه "جامعه شناسی اخلاق" به عنوان حوزه ای با یک برنامه ی تحقیقاتی مشخص دنبال می شود.^{۲۱۶}

تعریف: اخلاق به معنای "مجموعه ای از ضوابط رفتاری"، مطالعه ی خود را نه از مفاهیم انتزاعی بلکه از آنچه خود "واقعیت اخلاقی عینی" می نامد آغاز می کند؛ واقعیتی که بر "دوگانگی طبیعت انسانی"^{۲۱۷} مبتنی است. وجود انسانی در معرض نیازها و امیال متفاوتی است که تنها اخلاق و ضوابط اخلاقی می توانند به آن انتظام بخشند.

اخلاق در نگاه دورکیم، در نتیجه مفهومی همپایه ی دین است و ضابطه ی اخلاقی، ضابطه ای است که با واکنش مثبت (پاداش) و منفی، (تنبیه) که در برابر یک عمل نشان میدهم، تعریف می شود. دو نوع رابطه در این جا مطرح است؛ رابطه ی مستقیم و رابطه ی ترکیبی.^{۲۱۸} رابطه ی مستقیم رابطه ای است که نتیجه ی مستقیم زیر پای نهادن یک ضابطه است؛ مانند زمانی که ما ضابطه ای بهداشتی را زیر پای نهاده و بیمار می شویم. و رابطه ی ترکیبی به این معنا است که رابطه ی رفتار و پیامد آن، برساخته است، مانند دزدی و به زندان افتادن. در این جا می توان از ضابطه ی اخلاقی صحبت کرد، زیرا زمانی که این ضابطه زیر پای نهاده می شود، جامعه دخالت می کند. چگونه با "محاکمه"، حکم دادن و قضاوت کردن. ضابطه ی اخلاقی از خلال قضاوت ارزشی^{۲۱۹} عبور می کند؟ کلمه ی ژورژمان از نظر لغوی به معنای متصل کردن است. ضابطه ی اخلاقی با مداخله ی جامعه به وجود می یابد و با مفهوم حقوقی "اخلاق" قرابت پیدا می کند.

این ضابطه بر مفهوم وظیفه (*obligation*)، که دورکیم از کانت وام می گیرد استوار می شود، اما از نظر دورکیم وظیفه به تنهایی نمی تواند مبنای یک ضابطه ی اخلاقی قلمداد گردد. برای این که انگیزه ی انجام عمل را دریابیم، عمل مزبور باید نه تنها همچون یک وظیفه، بلکه باید برای ما مطلوب نیز باشد.^{۲۲۰}

^{۲۱۵}Isambert *Une science de la morale pour une morale laïque*. Archive des sciences sociales des religions.1990. 69. janvier-mars.p:129

^{۲۱۶}Duvignaud. *Durkheim*. Paris. PUF.1965

^{۲۱۷} به عنوان نمونه می توان به تحقیقات جامعه شناس فرانسوی بولتانسکی اشاره کرد.

^{۲۱۸}Durkheim. *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine* 1913.in Emile Durkheim Textes: Religions, morale; anomie pp 23-5۹.۰۰۰۰۰۰. ۰۰۰۰۰۰۰۰ ۰۰ ۰۰۰۰۰۰.۱۹۷۵..

^{۲۱۹}synthetique

^{۲۲۰}Jugement de valeur

^{۲۲۰} فلسفه و جامعه شناسی. ص ۴۹.

اخلاق و امر قدسی

دورکیم از دو مفهوم (Devoir) (Desirable) همان دوسویگی ای که برای امر قدسی قائل می شود، در تعریف ضابطه ی اخلاقی. اخلاق نیز، هم بر پایه ی تکلیف و هم بر پایه ی تمایل استوار است، هم ما را مقید می سازد و هم میل به رعایت آن را در خود احساس می کنیم. دورکیم مقایسه ی میان اخلاق و امر قدسی را چنین توضیح می دهد:

دو اخلاق: در کتاب "تربیت اخلاقی"^{۳۱} دورکیم بر این دوگانگی تاکید می کند: نخستین ویژگی اخلاق که همان تکلیف است، با مفهوم "روحیه ی نظم"^{۳۲} به عنوان اولین پایه ی " اخلاق پوزیتیو" نزدیک می شود، در حالی که دومین ویژگی اخلاق که همان مطلوب بودن و میل به انجام یک عمل است، با مفهوم "تعلق به یک گروه"^{۳۳} به عنوان دومین اصل اخلاق پوزیتیو دورکیم، قرابت می یابد. در نتیجه به قول ایزامبر، دورکیم از دو اخلاق حرف می زند؛ اخلاق تمایل، که ارادی، انتخابی و عاطفی است و اخلاق وظیفه، که بر تکلیف، نظم و عقلانیت استوار است.

جامعه هم محل انجام به این وظیفه و هم محل تمایل به آن امر مطلوب است: " اخلاق از جایی آغاز می شود که وابستگی به یک گروه آغاز گردد"^{۳۴} این اخلاق در نتیجه با جامعه و زندگی اجتماعی انسان و نیز وابستگی به گروه که دورکیم از آن سخن می گوید، پیوند می خورد: "جامعه غایت عالی هر گونه فعالیت اخلاقی است"^{۳۵} "انومی"، که مفهوم مرکزی علم اخلاق دورکیم را تشکیل می دهد، در نتیجه به معنای نفی این هنجارها، نفی جامعه و نفی اخلاق است.

خدا به مثابه مبنای اخلاق؟

سوالی که در این جا در مطالعه ی اخلاق گرایان آلمانی برای دورکیم مطرح می شود، این است که این اجبار، قید و وظیفه ی اخلاقی، اقتدار خود را از کجا می گیرد؟ به چه نامی می توان حکم به رعایت ضوابط اخلاقی کرد؟ این پرسش دورکیم از فلسفه ی اخلاق وونت و کانت است. در اینجا دورکیم بحثی را در خصوص مبنای دینی و لاتییک اخلاق آغاز می کند و در این بحث از پی ریزی یک اخلاق راسیونالیست، - مدنی مبتنی بر جامعه، دفاع می کند.

تفکیک آموزش اخلاق و تربیت اخلاقی^{۳۶}

هدف تربیت، عمل و پراتیک است در حالی که هدف آموزش، توضیح دادن و در حد امکان، فهماندن است. مخاطب معلم، اراده ی شاگرد نیست، بلکه قدرت مفاهمه اوست. وظیفه ی آموزش، فهماندن است، در حالیکه وظیفه ی پرورش، درونی کردن این فهم است.

^{۳۱}Education morale

^{۳۲}Esprit de discipline

^{۳۳}Attachement au groupe

^{۳۴} فلسفه و جامعه شناسی. ص ۵۱

^{۳۵} همان. ص ۷۴

^{۳۶}Enseignement de la morale/ Education morale

پرسش از نقش خدا در اخلاق:

- یک اخلاق واحد، که برای همه انسانها، در طول تاریخ و در همه جوامع معتبر باشد، وجود ندارد. یک اخلاق وجود ندارد، اخلاق ها وجود دارند. اخلاق متنوع است، با جوامع تغییر می کند و به میزانی که جوامع تغییر می کنند، اخلاق ها نیز در تحولند. اخلاق امروز ما، اخلاق فردای ما نخواهد بود. ضابطه ی اخلاقی ای که امروزه برای ما ناشایست است، فردا رفتار عمومی مردم را خواهد ساخت. به همان ترتیب که اغلب رفتار امروزی ما برای نسل های پیشینمان، غیر اخلاقی قلمداد می گردد.
- از سویی از نظر وی " نمی توان از طبیعت خدا، جزئیات قواعد اخلاقی را استخراج کرد".^{۲۲۷}

پس اخلاق دو وجه دارد: ثابت و متغیر؛

دو سویگی اخلاق را از نظر دورکیم، نمی توان با مبنا قرار دادن خدا به عنوان مفهوم مرکزی، توضیح داد، زیرا خدا همواره یکی است، در نتیجه آن چه از او سرچشمه می گیرد نیز باید ثابت و لایتغیر باشد. اخلاق هم وجه ثابتی دارد که با محور قرار دادن ایده ی خدا می توان اقتدار آن را مشروعیت بخشید و هم دارای وجه متغیر است، معطوف به زمان و مکان و این وجه در پایه قرار دادن ایده ی خدا، که ثابت و لایتغیر است، تأمین نمی شود.

دورکیم تلاش می کند، مجموعه ی ایده های اخلاقی را به تعبیر خود "به واقعیتی متصل کند که بتوان آنرا با انگشت نشان داد"، واقعیتی انضمامی، زنده و فراتر از فرد؛ این واقعیت زنده و استعلایی از نظر وی جامعه است. دلوهه^{۲۲۸} (که در این مناظره با دورکیم مشارکت دارد) این واقعیت را طبیعت یا الوهیت^{۲۲۹} نام می گذارد و برای دورکیم، این واقعیت، محدودتر و در عین حال منعطف و متحرک تر است و آن جامعه است. "جامعه، فرمانروای ماست، چون بیرون از ما و بر فراز ماست"^{۲۳۰}

"جامعه، آذرگاه پر شراره ی فعالیت اخلاقی است"^{۲۳۱}

"اخلاق" در بخش نتیجه گیری صور ابتدایی حیات دینی:

اما اخلاق به خودی خود، آفرینشگر نیست. صورتبندی عقلانی از اخلاق شور برنمی انگیزد و فرد را مقید نمی سازد. چگونه می توان به اخلاق شأنیستی استعلایی بخشید؟ این سوالات، مشخصاً در نتیجه گیری صور ابتدایی حیات دینی بسیار روشن است. نتیجه گیری ای که هفت سال پس از تصویب قانون لائیسیتیه نگاشته شده و به قول یکی از جامعه شناسان، به نوعی به کاستی های پروژه ی لائیسیتیه در آموزش و پرورش و ناتوانی آن در ساخت یک اخلاق مدنی اشاره دارد و دورکیم را وا می دارد که در نوشته های بعدی خود تامل مجددی نسبت به رابطه دین و اخلاق داشته باشد، این دینی که به گفته ی دورکیم " بدون آن هرگز علم اخلاق وجود نداشته است"^{۲۳۲}

^{۲۲۷} همان. ص ۲۲۴

Delvolvé

Divinité

^{۲۳۰} فلسفه و جامعه شناسی. ص ۷۸

^{۲۳۱} همان. ص ۸۱

Ethique

^{۲۳۲} فلسفه و جامعه شناسی. ص ۷۸

"آرمان اخلاقی" جامعه، قبل از هر چیز، مجموعه ای از اندیشه ها، باورها و احساسات است که از طریق فرد تحقق می یابد. از میان این اندیشه ها، آرمان اخلاقی که بنیاد هستی جامعه است، در مقام نخست قرار دارد. خواستن جامعه، همانا خواستن این آرمان است.^{۲۳۴}

هر اخلاقی، در عین حال که واجد صورتی واقعی است، اما دارای آرمانی، فراتر از واقعیت موجود نیز هست. اخلاقی که انسانها در هر دوره ای از تاریخشان از آن تبعیت می کنند، در نهادها، سنت ها و اصولی، تجلی و اقتدار می یابند که به طور معمول رفتار انسانها را انتظام می بخشند. اما فراسوی این واقعیت و به طور همزمان، آرمان های دیگری در حال شکل گیری هستند، زیرا آرمان اخلاقی، متصلب نیست. زندگی می کند، تحول می یابد و بی وقفه تغییر می کند، در نتیجه آرمان فردا، آرمان امروز نیست و اخلاق قرون وسطی، اخلاق قرن بیست و یکم نیست. اخلاق هر ملتی، محصول تاریخ آن ملت است و در عین حال که همه ی تمدنها از مبنای انسانی مشترکی برخوردارند اما هر کدام فردیت خود را نیز دارا هستند. اما این اخلاق می تواند با تحولات سریع محیطی، تعادل خود را از دست بدهد و به فروپاشی اخلاقی جامعه بیانجامد. با این حال همزمان مجموعه ای از جریانات اخلاقی در بطن جامعه شکل می گیرند و امکان ظهور آرمان های اخلاقی جدید را فراهم می سازند. ایده ها و مطالبات جدیدی نطفه می بندند و تغییرات و گاه انقلابات عمیقی در اخلاق موجود ایجاد می کنند.

صرفاً دوره های پر تنش و بحرانی هستند که از نظر اخلاقی می توانند نوآوری ایجاد کنند. در حالی که وقتی اخلاق موجود جامعه مورد اعتراض و نقد نیست و نیاز به تغییر آن را احساس نمی کنیم، تأملات اخلاقی مستهلک می شوند و زمانی که یک اخلاق عمیقاً در جامعه نفوذ می کند، جامعه، قدرت انعطاف و انطباق خود را از دست می دهد.^{۲۳۵} از این رو وی در "جرم و سلامت اجتماعی" می گوید، انحراف گاه می تواند منشأ تحول اجتماعی گردد: "وجود جرم فایده ای اغلب غیر مستقیم و گاه مستقیم داشت؛ غیر مستقیم چون جرم نمی توانست متوقف شود، جز این که وجدان جمعی با چنان اقتدار اجتناب ناپذیری بر وجدان فردی غلبه کند که هر تغییر اخلاقی ناممکن گردد، مستقیم، از این نظر که گاه، اما فقط گاه، مجرم، یک پیشگام اخلاق آینده بوده است."^{۲۳۶}

دین در دنیای مدرن: گرایشات جدید

- وجه شورمندانه: در جنبش های جدید دینی (اوانژلیسم، پانکوتیسیم...): ادیان شرقی. فرقه ها.
- گرایش به اشکال غیر - عقلانی: ستاره شناسی. فال بینی. پارا روانشناسی.
- syncretism - فردی شدن، گرایش به التقاط،
- گزینش در میراث ادیان و سنتهای عرفانی برای ساخت دین فردی. چهره ی زائر. نوماد.
- انتگریشنم و فندمانتالیسم: بازسازی منطق جمعی (امت دینی) در واکنش به فردگرایی افراطی.

^{۲۳۴} همان. ص ۷۸

^{۲۳۵} Durkheim. *Introduction a la morale*. in textes: 2. Religion, morale, anomie. 1917. Paris. Les éditions de minuits. 1975. p316.

^{۲۳۶} Durkheim. *Crime et santé sociale*. In Textes. 2. Religion, morale, anomie. p.177

سایر نکات:

- در جوامع قدیم: جدایی ناپذیری امر قدسی/امر اجتماعی

Sacralite /Sociabilite

- در این جوامع یک دین مشخص حاکم نیست بلکه ساخت اجتماعی با امر دینی درآمیخته است. در نتیجه می توان فت که با خاص شدن دین و نهادینه شدنش است که دین به تدریج به حاشیه رانده می شود. زمانی که یک دین مشخص با نهاد خاص خود شکل می گیرد. این فرایند امر قدسی را محصور و محدود می کند. در نتیجه این فرایند، دین به تدری مساله ی وجدان فردی شد و نه زندگی جمعی و انتظام اجتماعی.

Sacre residuel

- دو چیز اما حذف نشدنی بود: مناسک به معنای رفتار نمادین و باورها به معنای مجموعه ارزشها.
- از نظر دورکیم: دین همواره از دینامیسم اجتماعی تغذیه می کند در نتیجه با تضعیف دین، این جامعه است که تضعیف می شود. از نظر وی، دین کارکرد نظریه پردازانه را از دست می دهد اما با این وجود علم نمی تواند دین را نفی کند چون: "علم چگونه می تواند منکر یک واقعیت شود؟".

اسلاف و مراجع:

- روسو و مونتسکیو: پیشگامان جامعه شناسی.
 - سن سیمون: سوسیالیسم. "سن سیمون فهمیده بود که سازماندهی زندگی اقتصادی نیازمند یک اقتدار دینی است."
 - اگوست کنت: جامعه شناسی به عنوان یک علم مستقل.
 - اسپنسر: قوانین تحول اجتماعی.
 - رونوویه: ساخت یک علم پوزیتیو از اخلاق.
- روبرتسون اسمیت: ۱. دین ابتدایی دین پایه ای است. ۲. یک کلان یک کیش دارد. ۳. خدای کلان، همان کلان الوهیت یافته است. ۴. توتمیسم ابتدایی ترین شکل دین است.

بررسی آثار

معرفی «صور ابتدایی حیات دینی»^{۲۳۸}

این متن به صورت خاص به معرفی متن صور بنیانی حیات دینی اختصاص دارد که در جامعه ی فرهنگی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران در چهار جلسه در سال ۱۳۸۶ ایراد شد.

مقدمه؛ موضوع پژوهش . کتاب اول: مسائل مقدماتی. ۱ تا ۱۳.

در این بخش دورکیم از انتخاب خود دفاع می کند. چرا ابتدایی ترین دین را برای استدلال و پژوهش خود برمی گزیند؟

الف.

- برابری همه ی ادیان به عنوان یک اصل روش شناختی. ص ۴
- " همه ی ادیان به ضرورت های مشابه پاسخ می دهند، نقش مشابه دارند، و به دلایلی مشابه وابسته اند." ص ۳
- جستجوی رد پاهای سرآغازین. ص ۱۰.
- "این از اصول تحلیل دکارتی است که حلقه ی نخست در زنجیره ی حقایق علمی نقش تعیین کننده ای دارد." ص ۴.
- "ابتدایی ترین دین، معنادارترین موضوع مطالعه است. زیرا این انتخاب تحقیق را آسان تر می کند." ص ۹
- "در طول تاریخ ادیان هم ظرافت می یابند و از حالت بدوی بدر می آیند و هم پیچیده تر می شوند، به این معنا که دارای تفاسیر مختلف می شوند. به همین دلیل جستجو کردن عناصر "ذاتی" در ادیان جدید و پیچیده سخت تر است. در حالی که ادیان ابتدایی چون هیچ تحولی نیافته اند، به شکل اولیه ی دین نزدیک تر هستند. در نتیجه این انتخاب دلایل روش شناختی داشته است." ص ۴
- تذکار روش شناختی. ص ۱۰ "فقط به دلایل مربوط به روش کار و نه هیچ چیز دیگر." ص ۴.

ب.

- دین امری به حد اعلی اجتماعی است: ص ۱۳.
- " دین امری به حد اعلای اجتماعی است. تصورات دینی تصوراتی جمعی و بیان گر واقعیت های جمعی هستند. مناسک دینی شیوه های عملی هستند که فقط در درون گروه های گرد هم آمده پیدا می شوند و هدف آن ها برانگیختن، زنده نگاه داشتن یا بازسازی برخی حالت های ذهنی گروه هاست."

مسائل مقدماتی: فصل اول. تعریف پدیده ی دین و دین. ص ۳۰ تا ۶۳.

این بخش (کتاب اول - مسائل مقدماتی) به ۴ قسمت تقسیم شده است:

۱. دورکیم دلیل اهمیت این بخش را ارائه می دهد. قبل از پیدا کردن ابتدایی ترین دین که موضوع مورد مطالعه است باید از تعریف دین ایده ای داشت. باید پیش از ارائه ی توضیحی عمیق، عناصر سازنده و مشترک همه ی پدیده های دینی را پیدا کرد؛ به شکلی که بشود آن ها را تشخیص داد. **مطالعه ی ادیان در واقعیت عینی آن ها:** "دین را نمی توان تعریف کرد، مگر به تبع خصلت ها و ویژگی هایی که در همه جا با دین همراه هستند." (ص ۳۱)

الف.

۲. دورکیم دو مفهوم که اغلب در تعاریف موجود دین وجود دارد را طرح می کند:

✓ راز، فوق طبیعی = سورناتورل از ص ۳۲ تا ۳۸.

✓ مفهوم الوهیت یا امر معنوی از ص ۳۸ تا ۴۷.

پس از آن که مهم ترین عناصر سازنده ی تعاریف دین را توضیح داد، همه را رد می کند: امر ماورا طبیعی یا راز و رمز، آناکرونیک و نامناسب است، زیرا برای مردمان ابتدایی نظم طبیعی وجود نداشت. این مفهوم از نظم، از سوی علوم پوزیتیو مطرح شد: " مفهوم راز فقط در همین اواخر در تاریخ ادیان پیدا شده

است. این مفهوم نه تنها از نظر اقوامی که بدوی نامیده می شوند، بلکه از نظر تمامی اقوامی که هنوز به مرحله ی معینی از ارتقا فرهنگ عقلی نرسیده اند، مفهومی بیگانه است." ص ۳۳

ب.

موجودات معنوی؛ " ادیان بزرگی داریم که فکرت خدایان و ارواح در آن ها دیده نمی شود، یا دست کم اگر هم باشد، نقشی فرعی و کم رنگ بازی می کند، مانند بودیسم." ص ۴۰

ج.

۳. دورکیم عناصر تعریف خود از دین را ارائه می کند با ذکر این تأکید که: " تعریف پیشنهاد شده فقط جنبه ی مقدماتی دارد" ص ۵۵:

• " دین کلی مرکب از اجزاست. دین دستگاهی کم و بیش بغرنج از اسطوره ها، جزم ها، مناسک و آداب است." ص ۴۷.

• " پدیده های دینی به دو مقوله ی بنیادی تقسیم می شوند: باورها و مناسک. ص ۴۸

• اعتقادات دینی خصلت مشترکی دارند: امور مقدس و امور پروفان. ص ۴۸

• دو گانگی ذاتی این دو قلمرو. ص ۵۲.

د.

۴. دورکیم تعریف خود را تدقیق می کند با تمایز قائل شدن میان دین و جادو. چون تمایز قدسی و پروفان این را نشان نمی دهد. ص ۵۶.

۵. دومین عنصر سازنده ی دین را دورکیم، مفهوم کمونوتی یا کلیسا می داند. از نظر او جادو کلیسا ندارد. ص ۵۹. به این ترتیب تعریف کارکردی اختصاصی خود را می سازد: **تعریف دین بر اساس دو مفهوم: ساکره/پروفان و کلیسا؛**

"دین عبارت است از دستگاهی همبسته از باورها و اعمال مربوط به امور لاهوتی، یعنی مجزا از امور ناسوتی، ممنوع، این باورها و اعمال، همه ی کسانی را که پیرو آن ها هستند، در یک اجتماع اخلاقی واحد به نام کلیسا یا امت متحد می کنند." ص ۶۳

صور ابتدایی حیات دینی؛ بخش نتیجه گیری

بخش نتیجه گیری صور ابتدایی حیات دینی از چند بخش تشکیل شده است:

بخش نخست. ص ۵۷۶ تا ۵۹۱. ۱۵ صفحه.

- دین فقط دستگاهی از فکرت ها نیست، بلکه مشتمل بر عمل نیز هست. ۵۷۷
- " نخستین ماده ی هر ایمانی، باور به رستگاری از راه ایمان است." ص ۵۷۷
- چنین احساس همه گیری که در میان مومنان در تمام اعصار تاریخ مشاهده می شود، نمی تواند توهم محض باشد. ص ۵۷۸.
- جامعه است که به مومن قدرت می دهد که از خود فراتر رود: جامعه است که مومن را می سازد. ۵۷۹.
- جامعه پیش از هر چیز، گونه ای تعاون یا همکاری فعال است. ۸۰/۵۷۹

- همه ی نهادهای اجتماعی از دین برخاسته اند. حیات دینی خود شکل اعلاء و خلاصه ای از حیات جمعی است. اگر می بینیم که دین ایجاد کننده ی همه عناصر اساسی در جامعه است، برای آن است که فکرت جامعه، روان دین را تشکیل می دهد. ۵۸۰
- ایده آل سازی، از خصوصیات ذاتی ادیان است. ۵۸۴
- در فضای خاموش تاملات درونی، می توان فلسفه ای بنا نهاد اما ایمان نه. ۵۸۹

بخش دوم. ۵۹۱ تا ۵۹۸

- ✓ میان مجمعی از مسیحیان ... یا گردهمایی شهروندان ... چه تفاوتی وجود دارد؟ ص ۵۹۲.
- ✓ ما در مرحله ای از گذار و میانمایی اخلاقی به سر می بریم. ۵۹۲
- ✓ سرانجام روزی خواهد رسید که جوامع ما لحظات افرینشگری خود را بدست می آورند. ۵۹۳
- ✓ دین: دستگاهی از اعمال و عبادات + دستگاهی از اندیشه ها. نقش نظروزرانه ی دین. ۵۹۴.
- ✓ اندیشه ی علمی چیزی جز شکل کامل تر اندیشه دینی نیست. علم توانسته در قلمرو مادی، جای دین را بگیرد، اما در قلمرو روان ها از چنین توانی برخوردار نیست. ۵۹۵
- ✓ تعارض علم و دین. " دین یک واقعیت است، علم چگونه می تواند منکر این واقعیت شود؟ " ۵۹۴/۵۹۵
- ✓ در دین عنصری ابدی هست و ان کیش یا ایمان است. ایمان پیش از هر چیز، شوق عمل است. و علم هر قدر هم که عمیق و پیشرفته باشد باز گامی از عمل عقب است. علم پاره پاره است، ناقص است، فقط به کندی پیش می رود و هرگز تمامیت یافته نیست، زندگی اما نمی تواند منتظر علم بماند. ۵۹۷

بخش سوم. ۶۰۹ تا ۶۲۰

- آگاهی جمعی برترین شکل حیات روحی است، زیرا آگاهی آگاهی هاست. ۶۱۵
- از لحظه ای که پی بردیم بالاتر از فرد، جامعه وجود دارد و جامعه موجودی اسمی و عقلی نیست، بلکه دستگاهی است متشکل از نیروهای عامل، شیوه ی جدیدی از تبیین وجود بشری امکان پذیر می شود ... ایا چیزی که در وجود فرد، فراتر از وجود فردی است، همانی نیست که از آن واقعیت برتر از وجود فردی، ولی عملاً در آزمون ما موجود، به نام جامعه به وی داده شده است. ۶۱۹

سایر نکات:

دورکیم زاده ی نهمین نسل یک خانواده ی خاخام تبار است. دورکیم. خاخام نمی شود، ولی استاد می شود و همان نقش را ایفا می کند. (گذر از امر خاص به امر جهان شمول)؛ دورکیم یک یهودی لائیک و بی خدا است؛ او فرزند جمهوری سوم فرانسه است.

یهودیت دینی است که در آن کمتر از همه خودکشی انجام می شود، چون محیط اطراف با آن ها مخالف است و آن ها بسیار همبسته هستند. انسجام اجتماعی و خصوصاً خانوادگی بهترین محافظت در برابر مرگ است. ۱۸۹۸ جریان دریفوس اعلامیه را امضا می کند. " همه ی ادیان نقشی مشترک دارند، به ضروریاتی مشترک پاسخ می دهند و به اهدافی مشترک وابسته اند ". فعالیت در جریان یتیم های یهود.

در نامه ی ۱۹۰۷ دورکیم می نویسد که درس هایش در مورد اشکال ابتدایی حیات دینی، خط قرمزی در تحول اندیشه اش بوده و همه ی تحقیقات قدیمی اش، باید با توجه به این مورد بازخوانی قرار بگیرند. این زمانی است که دورکیم "ادیان سامی" ویلیام رو برتسون اسمیت را خوانده و آن را همچون یک "کشف" تازه تلقی می کند. پل لاپی در ۱۸۹۷ به بوگله می گوید، دورکیم نگاه خود را به "امر اجتماعی" تغییر داده است. از نظر او پس از این، همه چیز با دین توضیح داده می شود. در همین سال دورکیم به موس می نویسد: اکنون نظریه ای داریم که کاملاً با ماتریالیسم تاریخی که آنقدر علی رغم گرایش عینی اش ساده سازی می کند و بسیار حجیم نیز هست، در تضاد است. در این نظریه، نه اقتصاد، بلکه این دین است که ماتریس امور اجتماعی را شکل می دهد.

دستنوشته های سال ۱۸۹۴-۹۵ گم می شود. اما کارهای سالهای بعد دورکیم، چنین گرایشی را نشان می دهند. درس تاریخ سوسیالیسم ۱۸۹۵ از پروژه ی سن سیمون الهام می گیرد و می خواهد مثل او دنیل ترمزهایی برگردد که می توانند زندگی اقتصادی را نظم ببخشند. سن سیمون فهمیده بود که سازماندهی زندگی اقتصادی نیازمند یک اقتدار دینی است برای دربرگرفتن انتظارات افراد، تسلط بر شورمندی مردم و هماهنگ کردن خودخواهی های فردی، با داخل کردن عنصر رضایت و مطالبات قابل تحقق.

دین پدیده ای با ماهیت جهانی است. برای حفظ این خصلت باید ویژگی عام دین را مطرح کنیم که تفکیک امور به دو دسته ی مقدس و نامقدس است. اسانس و گوهر دین در این تفکیک است. چرا همه ی جوامع این تفکیک را می شناسند؟ از جامعه ی استرالیایی گرفته که کلان حق دست زدن به توتوم را ندارد، تا جامعه ی مدرن که در آن مثلاً پرچم مقدس است.

از نظر دورکیم چون توتوم نماد یک نوع نیروی غیر شخصی و ناشناخته است که در همه ی موجودات یافت می شود، بی آن که با آن ها یکی شود. هیچ موجودی کاملاً آن را تملک نکرده و همه ی موجودات در آن مشارکت می کنند. این نیرو پیش و پس از موجودات وجود داشته است. پس توتوم یک بیان خاص از امر قدسی به عنوان تعریف کننده ی دین است. این نیرو در میان ملانزین ها تحت عنوان مانا شناخته می شود.

حال پرسش این است: چرا جوامع این شکل ناشناخته و پخش شده را که نمادهایش را قدسی می نامند، می پذیرند؟ چون از نظر دورکیم، تنها نیروی واقعی که فراتر از افراد است و برای آن ها، در شکل یک قدرت ناشناخته جلوه می یابد، خود جامعه است. " جامعه دارای همه چیز هست، تا در روح انسان ها احساس الوهیت را بیدار کند. جامعه برای اعضاء خود، همچون خدا برای مومنان است. همه ی جوامع یک اقتدار اخلاقی بر فرد دارند. این اقتدار نه با جبر که با احترام اعمال می شود. این احترام منشا امر قدسی و توضیح دهنده ی امر دینی است."

جامعه‌شناسی دین دورکیمی‌ها

«دورکیمی‌ها» چه کسانی هستند؟

سلستین بوگله. ۱۸۷۰-۱۹۴۰ (1870-1940) Célestin Bouglé

هوبرت بورژن. ۱۸۷۴-۱۹۵۵ (1874-19۵۵) Hubert Bourgin

ژرژ دیوی. ۱۸۸۳-۱۹۷۶ (1883-1976) Georges Davy

پل فوکونه. ۱۸۷۴-۱۹۳۸ (1874-1938) Paul Fauconnet

لویی ژرنه. ۱۸۸۲-۱۹۶۴ (1882-1964) Louis Gernet

هانری هوبرت. ۱۸۷۲-۱۹۲۷ (1872-1927) Henri Hubert

موریس هالبواکس. ۱۸۷۷-۱۹۴۵ (1877-1۹۴۵) Maurice Halbwachs

رونه هرتز. ۱۸۸۱-۱۹۱۵ (1881-1915) René Hertz

پل هوولن. ۱۸۷۳-۱۹۲۴ (1873-1924) Paul Huvelin

پل لاپی. ۱۸۶۹-۱۹۲۷ (1869-1927) Paul Lapie

مارسل موس. ۱۸۷۲-۱۹۵۰ (1872-1950) Marcel Mauss

گاستون ریشارد. ۱۸۶۰-۱۹۴۵ (1860-1945) Gaston Richard

فرانسوا سیمپاند. ۱۸۷۳-۱۹۳۵ (1873-1935) François Simiand

مجله: سالنامه جامعه‌شناسی: ارگان گروه. ۱۲ شماره ۱۸۹۸- = ۱۹۱۳ مکتب فرانسوی جامعه‌شناسی

محصول مذاکره بوگله و دورکیم. بوگله فلسفه خوانده بود و کتابی درآورده بود تحت عنوان علوم اجتماعی در المان. این سالنامه فقط کار کتابشناسی رشته را انجام می‌داد. رونه ورمز در ۱۸۹۳ مجله‌ی بین‌المللی جامعه‌شناسی را در می‌آورد. در این ۱۲ شماره ۴۸۰۰ مطلب را تحلیل کردند و ۴۲۰۰ تا را معرفی. از ۱۹۰۷ افت کرد و بعد سه سال یکبار. ۴۳ همکار داشت. اغلب سوسیالیست بودند. نصف کار را موس هوبرت و دورکیم انجام میدادند. La revue

L'Année

در سال ۳۰ در کالژ جامعه شناسی در فرانسه این تئوری دوباره فعلیت می یابد. ژرژ باتای، روژه کیووا، میشل لریس از طریق موس با جامعه شناسی دین دورکیم آشنا می شوند و می کوشند دوباره طرحش کنند. هر کدام مفهوم امر قدسی را می گیرند. امر قدسی به عنوان عنصر وحدت بخش امر اجتماعی. ایجاد کننده ی بافت اجتماعی. مساله ی همه شان: اورژانس اندیشیدن به اینکه جامعه ی در حال فروپاشی چگونه هنوز حفظ می شود؟ مسئله ی اجتناب ناپذیر بودن امر قدسی برای جامعه. مافزولی در مقدمه بر صور در نشر جیبی: هم جوشی ای که انسان را به سمت تجمع، رفتن به سمت دیگری می کشاند. مفهوم غلیان. که شاخص دورانهای انقلابی و خلاق است.

✓ سالنامه ی جامعه شناسی: ۲۳۹

✓ (اولین سری در حیات دورکیم: ۱۲ شماره: ۱۸۹۸-۱۹۱۳)

✓ مارسل موس (و هانری هوبرت): قربانی، ۱۸۹۴. جادو، ۱۹۰۴. نیایش، ۱۹۰۹.

✓ موریس هالبواکس: کادریهای اجتماعی حافظه. ۱۹۲۵.

✓ کالژ جامعه شناسی: ۱۹۳۷-۱۹۳۹. جامعه شناسی قدسی.

✓ (ژرژ باتای، ژان وال، روژه کیووا، لیریس، ۲۴)

✓ روژه باستید: قدسی وحشی. عناصر جامعه شناسی دینی، ۱۹۲۵.

✓ پیر بوردیو: تکوین و ساختار میدان دینی (۱۹۷۱)؛ جامعه شناسان باورها و باورهای جامعه شناسان، ۱۹۸۷^{۲۴}.

مارسل موس (Marcel Mauss)

Marcel Mauss (1872-1950)

جامعه شناس فرانسوی و خواهرزاده ی دورکیم

گروه سالنامه جامعه شناسی:

Célestin Bouglé (1870-۱۹۴۰), Bourgin (1874-۱۹۵۵), Davy (1883-۱۹۷۶), Dauconnet (1874-۱۹۳۸), Dernet (1882-۱۹۶۴), Halbwachs (1877-۱۹۴۵), Hertz (1881-1۹۱۵), Hubert (1872-1927), Paul Huvelin (1873-۱۹۲۴), Mauss (1872-۱۹۵۰), Gaston Richard (1860-1۹۴۵), (۱۸۷۳-۱۹۳۵).

Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. 1899. Avec Henri Hubert. Oeuvres. Vol.1. p.193-324.

Esquisse d'une théorie générale de la magie. Sociologie et anthropologie. Avec Henri Hubert.

۱۹۰۳..۲۰۰۶. ۱۳۸-۳۳۳

La prière. 1909. Oeuvres. p. 357-524.

George Bataille

Jean Wahl

Roger Caillois

Michel Leiris

Éléments de sociologie religieuse. Paris. Stock. 1997

Genèse et structure du champ religieux, Revue Française de sociologie, 1971a, vol. XII, no 2, pp. 295-334.

Sociologues de la croyance et croyances de sociologues. Archives de Sciences Sociales des Religions,

۶۳/۱, ۱۹۸۷, ۱۵۵-۱۶۱.

موس: نظریه جادو در شرایط حال. موقعیت نیایش نشانگر چیست؟ قربانی به چه معناست؟ نظریه موس در مورد قربانی. اشتراکات و تفاوت‌های وبر با دورکیم.

جادو: طرح یک تئوری جادو. ۱۹۰۳.

تئوری مکتب انگلیسی: جادو یک مجموع آئینی مبتنی بر رابطه ای سمپاتی میان چیزها. بر اساس دو قانون: همانندی. مجاورت. جادو علمی قبل از علم است. وقتی انسانها می بینند که جادو نتیجه نمی دهد فکر کردند که نیروهایی وجود دارد راز امیز که غیر قابل کنترلند. می توان آنها را متاثر کرد اما نمی توان آنها را مجبور کرد با جادو. مناسک دینی محصول این مشاهده است» نیایش. قربانی. جادو.

۱. جادو مربوط به سنت است و نسل به نسل انتقال می یابد.
۲. آئین جادویی کنش سنتی با تأثیری خودزا.
۳. فرق جادو با دین: ممنوعیت جادو و پذیرش اجتماعی دین.
۴. جادوگر: فوق عادی. قوز دارد. یک چشمی. معلولیت.
۵. برخی مشاغل مستعدترند: پزشک. ارایشگر. چوپان. قبرکن. کشیش.
۶. برخی گروهها: موقرمزها. کولی ها. یهودی ها. زنان.
۷. جادوگر قدرتش را از سنت می گیرد. اما این قدرت را افکار عمومی تعیین میکند. توانمندی جادوگر را جامعه به او می دهد.
۸. دین و جادو به سختی از هم تفکیک می شوند. : ۱. مبتنی بر باورها ۲. نیروی غیر شخصی که در یک محیط فوق تجربی گسترش می یابد. این محیط جامعه است. ۳. جادو و دین هر دو پدیده ی اجتماعی اند. ۴. جادو محصول دین است نه بر عکس. ۶. دین جادوی مشروع است و جادو دین غیرمشروع.

" وقتی یک دین از موقعیت دینی خود در می آید، کشیش های این کلیسا که دیگر وجاهت اجتماعی ندارند، به جادوگر بدل می شوند.

دورکیم: دین اصل است. دین امر اجتماعی است. اما جادو، خرده پدیده است و فردی است و در نتیجه شان اجتماعی ندارد. تفاوتش در امت. نظریه پردازی.

نتیجه گیری:

بعد از اولین جنگ جهانی دین دیگر مسئله ی اصلی موس نیست. دورکیم در ۱۹۱۷ مرده است. پنج سال بعد از انتشار صور و برخی می گویند موس دیگر حرفی درباره دین ندارد. کامبا تارو در کتابش تحت عنوان از دورکیم تا موس ۱۹۹۹، می گوید موس نسبت به تمایز رادیکال میان ساکره و پروفان تردید داشت و در خصوص وجود یک فضای متمایز فعالیت اجتماعی خاصا دینی که کارش مدیریت امر قدسی است. این پرسش باعث شد که موس مفهوم دیگری را شکل دهد و ان امر اجتماعی تام بود. اما آیا می توان گفت که در کار اقتصادی موس امر دینی غایب است؟

موس می گوید: "در این پدیده های اجتماعی تام کا ما می نامیم بیانگر همه نوع نهادی هست: دینی، حقوقی، و اخلاقی. و سیاسی و خانوادگی و در عین حال اقتصادی." جالب است که اولین وجه پدیده اجتماعی تام را موس دینی می نامد. در هدیه یا بخشش، یکی از اولین انواع مبادله، مبادله انسانها با خدایان و اموات است. قربانی یکی از اشکال بخشش است. بعد ایده ی دورکیم را وام می گیرد که مفهوم ارزش اقتصادی منشایی دینی دارد. در نتیجه اگر موس به دین نمی پردازد چون امر اجتماعی تام را کاملا دینی می داند.

حلقه ی وبر در هایدلبرگ : زیمل، تونیز، ترولتچ، لوکاج، بلوخ (شاگرد زیمل و وبر) سال های ۱۹۱۲، ۱۴. اریک فروم: هم تحت تاثیر ماکس و هم الفرد.

وبر: دو مفهوم: مدرنیته و جامعه شناسی گروههای دینی.

مدرنیته: وجه ممتاز عقلانیت غربی. افسون زدایی. سکولاریزاسیون.

سکولاریزاسیون: تعریف محدود به جادو. تعریف گسترده مربوط به معنا.

جمع بندی بحث مارسل موس

در مورد موس بحث نیایش و قربانی در جلسات قبل مطرح شد و این جلسه به بحث جادو اختصاص دارد. در مورد جادو و قربانی نسبت به نیایش بیشتر کار شده و دورکیم هم روی جادو بیشتر کار کرده است. سوالی که مطرح می شود این است که اساسا چرا خرافات (در لغت به معنی آنچه از گذشته باقی مانده) باقی می ماند و در اوج عقلانی سازی قرن بیست و یکم جادو وجود دارد. جادو هم به معنی جادو (نمونه ی هری پاتر) و هم به معنی وجه جادویی (مجیک و افسونگرانه) است. اشکال جدیدی که جادو خود را با ان بازسازی می کند چیست؟ ما به شکل خاموش شاهد بازسازی و احیای اشکال جدید جادو و خرافه هستیم. جادو در سال ۱۹۰۳ توسط موس و هوبرت نوشته می شود که می توان این دو را از جمله زوج های جامعه شناسی دانست و این کتاب را می توان پاسخی به مکتب انگلیسی فریزر و تایلور دانست. تئوری مکتب انگلیسی بر این باور است که جادو مجموعه آیین و اعمالی مبتنی بر رابطه ی همدلی و سمپاتی میان چیزهاست که باعث می شود چیزها در هم تاثیر بگذارند. دورکیم دو تفاوت جدی میان جادو و دین قائل است:

- جادو به عنوان مجموعه ای از اعمال تلقی می شود و فردی است
- دین مجموعه ای از نظریه پردازی، ایدئولوژی و سلسله اعتقادات است؛ امت دارد و امت ساز است.

دورکیم نتیجه می گیرد دین در ادامه ی جادو به وجود آمده و جادو وجه ابتدایی دین است. موس و هوبرت درصدد هستند تا به این تئوری پاسخ دهند. در تئوری جادو قانون همانندی و مجاورت وجود دارد. بخشی از یک فرد که معمولا مو است گرفته می شود و به خاطر قانون مجاورت اعمالی روی شیء انجام می شود تا بتوان روی شیء اثر گذاشت. جادو علمی است (چیزی بین علم و تکنیک)، وقتی انسان ها می بینند که جادو نتیجه نمی دهد به سمت نیروهای غیرقابل کنترل می روند. فقط انسان ها می توانند در این نیروها تاثیر بگذارند که این تاثیر از طریق مناسک است. پس در تئوری مکتب انگلیسی دین زمانی به وجود می آید که جادو ناکارآمدی خود را نشان می دهد و دین وجه تکامل یافته ی جادو است. انسان ها در دین متعادل تر می شوند و می خواهند از طریق قربانی، شفاعت، توسل و مناسک در دین اثر کنند. جادو وجه کنترل کننده دارد و می خواهد نیروها را به تسخیر خود درآورد، اما ناتوان است. دین به وجود می آید و از طریق مناسک می خواهد این کار را انجام دهد به این معنی که با ان دنیا رابطه برقرار کند بدون آنکه دغدغه ی تسخیرش را داشته باشد و در واقع مناسک دینی محصول مشاهده ی ناتوانی انسان است. ویژگی های جادو:

- جادو مربوط به سنت است که در کار وبر هم دیده می شود؛ وجه انتقالی و وراثتی دارد و باید نسل به نسل به ارث برده شود
- آیین جادویی کنشی سنتی است با تاثیری خودزا، تاثیرش را از خودش میگیرد نه از جای دیگر
- جادو از نظر اجتماعی ممنوع است و سلطه ندارد اما دین پذیرش اجتماعی دارد؛ دین جادوی مشروع است و جادو دین غیرمشروع
- جادوگر فرد فوق عادی یا غیرعادی است که از نظر فیزیکی وجه متفاوتی دارد (غوز جادوگر)
- برخی مشاغل مستعد جادو هستند:
 - پزشکی، زیرا در فیزیک افراد تغییر ایجاد می کند،
 - آرایشگر چون با مو رابطه دارد و مو در جادو و قربانی اهمیت زیادی دارد،

- چوپان زیرا در طبیعت تنهاست و مشاغلی که در طبیعت تک هستند، می خواهند طبیعت را تسخیر، شناسایی و کدگذاری کنند،
- گورکن و کسی که با مرگ به طور مستقیم سر و کار دارد،
- کشیش به عنوان عامل میانجی.
- برخی گروه ها در این زمینه مستعدتر هستند مانند موقرمزی ها، کولی ها، زنان و یهودیان (به عنوان دین غیر مشروع و قاتلین حضرت مسیح. زن در ادبیات ما سه چهره ی جادوگر، قدیس و روسپی را دارد. مردان در بخش عقلانیت و زنان در بخش غیرعقلانیت هستند و چون جادو عملی فوق تجربی است زنان در آن بیشتر مستعد هستند. در میان کولی ها جادو گر مثل کشیش در جامعه ی مدرن اهمیت دارد و لی جامعه ی مدرن قدرت جادوگر را اساسی تعریف نمی کند. بنابراین قدرت جادوگر را جامعه و سنت مشخص می کند.

دین و جادو از نظر هوبرت و موس شباهت هایی دارند:

- در هر دو باورهایی وجود دارد
- در هر دو نیروهای غیرشخصی وجود دارد که در محیط فوق تجربی بروز می کند یعنی جامعه. از نظر دورکیم و موس جامعه یک واقعیت خودزا است و خودش جداگانه تعریف می شود. زیمل معتقد است که سه منبع دینداری وجود دارد: جامعه، طبیعت و سرنوشت. این سوال مطرح می شود که نسبت جامعه به طبیعت و سرنوشت چیست؟ سرنوشت یک مفهوم غیر تجربی است، طبیعت یک بخش عظیمش ماوراء طبیعی است و قابل شناخت و کنترل ما نیست، ولی جامعه یعنی خود ما.
- جادو و دین هر دو پدیده ی اجتماعی هستند.

از نظر هوبرت و موس جادو محصول دین است نه برعکس. وقتی که یک دین دپوسته می شود (مالکیت را از دست می دهد)، کشیش های ان کلیسا تبدیل به جادوگر می شوند، نظریه ای که می گوید دین جادوی مشروعیت یافته است.

سوالی که در اینجا مطرح می شود این است که چه اهمیتی دارد که کدامیک، دین یا جادو ابتدا مطرح می شوند؟ این که جادو مهمتر است یا دین؟. در این زمینه بحثی وجود دارد که به وسواس ریشه ها یا وسواس دورکیمی معروف است. همیشه می خوانند بدانند که اولش چه بوده و دین و جادو هر دو منشاشان در چیست. انسان موجودی رو به بالاست و می خواهد در دنیای استعلائی وارد شود، در آن تاثیر بگذارد و کنترلش کند، بین زمین و آسمان رابطه برقرار کند که این کار از طریق جادو، دین و مناسک صورت می گیرد و وقتی انسان از جادو احساس ناتوانی کرد سعی کرد با تضرع و زاری، بخشش، نیایش، قربانی و نذر، توسل، التماس و شفقت این کار را انجام دهد. ولی اینها جنسش یکی است. منطق جادو و دین هر دو به این شکل است که انسان می خواهد با دنیایی که ان را نمی شناسد و دنیای غیر رابطه برقرار کند، جادو علمی پیش از علم است که جنبه ی تکنیکش بیشتر است ولی دین مربوط به جوامع تکامل یافته تر، شهری تر و پیچیده تر است که نظریه، دکترین، آیین و نهاد دارد. دورکیم می خواهد به ریشه ها برسد تا آن چیز ناب را پیدا کند و اینکه دین اولیه و کنونی چه ریشه های مشترکی دارند. جذابیت تئوری موس در این است که دین هر لحظه می تواند به جادو تبدیل شود. این قابلیت را تئوری موس به ما می دهد که چطور می توان امر آسمانی را به زمینی و زمینی را به آسمانی تبدیل کرد. وقتی امر قدسی زمانی و مکانی می شود قابلیت تحلیل سوسیولوژیک را پیدا می کند

پرسشی که در اینجا مطرح است این است که یک مساله از چه زمانی مساله ی یک متفکر می شود؟ بعد از جنگ جهانی اول دین دیگر مساله ی مارسل موس نبود و تنها کتاب او بعد از جنگ، کتاب هدیه (دادن، دهش) است که یک بحث اقتصادی و مربوط به مبادله است و موس در آن مثلی همانند آنچه در قربانی گفته شد را مطرح می کند و قانون روابط اجتماعی را دادن، گرفتن و پس دادن می داند. بعد از انتشار کتاب صور بنیانی حیات دینی، موس به این نتیجه رسید که در مورد دین حرفی برای گفتن ندارد. بعد از جنگ جهانی دوم اما تفکیک امر قدسی و ناقصدی دورکیم برای او زیر سوال می رود و نمی خواهد تئوری دورکیم را به پرسش بکشد و بدون نقد تئوری دورکیم، تئوری خودش را عرضه کند. در کتاب هدیه که نقد تفکیک امر قدسی و ناقصدی

دورکیمی است، موس **امر اجتماعی تام** را مطرح می کند. دهش خودش یک **fact** اقتصادی نیست و یک امر اجتماعی تام است که بیانگر همه نوع نهادی است: دینی، حقوقی، اخلاقی، سیاسی، خانوادگی، اقتصادی، زیبایی شناختی. او ابتدا دین را مطرح می کند و در دو چیز تردید دارد:

- تفکیک امر قدسی و عرفی تفکیک نابخجایی است
- یک فضای متمایز اجتماعی وجود دارد و وظیفه اش مدیریت امر قدسی است و نامش دین است. او معتقد است که دین فضای متمایزی نیست و همه ی حوزه ها با هم برابر است. بنابراین تفکیک دین از حوزه های دیگر را زیر سوال می برد.

موس اولین نوع مبادله را مبادله ی انسان با خدا و اموات می داند که از طریق جادو، نیایش و مناسک انجام می شود. موس معتقد است که هر دهشی به معنی قبول نیست و زمانی که خدا دهش را پذیرفت، مرحله ی سوم پس دادن است در قالب اجرت، پاداش، خیر و برکت.

بخش سوم

اسلام و جامعه‌شناسی دین

فصل اول

اسلام و کلاسیک‌های جامعه‌شناسی

قسمت اول: الکسیس دو توکویل

دین همچون یک ضرورت مدنی

دمکراسی چیست؟ این اساسی‌ترین مسأله‌ی توکویل است. وی، در کتاب خود «دمکراسی در آمریکا»، [۱۸۳۵-۱۸۴۰] به مطالعه‌ی نقش دین در یک ساختار دمکراتیک و همچنین آینده‌ی دین در دنیای مدرن می‌پردازد. از نظر وی، جامعه‌ی دمکراتیک، جامعه‌ای است که برابری در آن یک ارزش اساسی است^۱، مشارکت همه در امور عمومی پذیرفته و ضمانت می‌شود و در نهایت پویایی اجتماعی مانع از ایجاد یک قشر ممتاز می‌گردد. با این حال دمکراسی بر فردگرایی و آزادی مبتنی است. صرف همزمان منطق آزادی که بر تفاوت استوار است و منطق برابری که بر یکدستی و یکپارچگی، دمکراسی را با تشبیه‌های بسیاری روبرو می‌سازد.

از نظر توکویل، پارادوکس دمکراسی، روحیه‌ی فردگرایانه از طرفی و از سوی دیگر، تمرکزگرایی و قدرت فزاینده‌ی دولت است. فردگرایی به تقویت جاه طلبی‌های شخصی، تضعیف بافت اجتماعی، سست شدن پیوندهای انسانی و سرباز زدن از تعهد اجتماعی میانجامد، احساس تعلق مدنی را از بین می‌برد و به نوعی استعفای مدنی از جانب افراد می‌انجامد و در نتیجه دمکراسی که می‌بایست در مشارکت عموم، ضمانت اجرایی یابد، با خطر ظهور یک دولت مقتدر، دولتی که امور اجتماعی را خود به عهده می‌گیرد، روبرو می‌شود. در این صورت، دمکراسی خود مولد دیکتاتوری خواهد بود.

از طرف دیگر «دیکتاتوری اکثریت» یکی دیگر از آفات دمکراسی است. در نظام مبتنی بر انتخابات، نظر اکثریت، تقدس می‌یابد و افکار عمومی به وزنه‌ای بدل می‌شود که می‌تواند، حقوق اقلیتها را پایمال سازد. توکویل، وجود نهادهای واسطی چون تشکلات صنفی و احزاب سیاسی را تنها ضامن جلوگیری از روند تبدیل دمکراسی به دیکتاتوری میدانند. این نهادها، از طرفی مانع از انحصار قدرت در دست دولت خواهند شد و از سوی دیگر در به وجود آوردن احساس مسئولیت، در آموزش مدنی و ایجاد همبستگی اجتماعی، نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کنند. الگوی آمریکا الگوی یک دمکراسی موفق است، چرا که آزادی انجمن‌ها و تعدد «قدرتهای واسط» میان جامعه و دولت، مانع از ظهور چنین خطری هستند.

دین، در اینجا است که به عنوان یک ضرورت مدنی، طرح می‌شود. توکویل از نظریه‌ی فایده‌ی اجتماعی مذهب دفاع می‌کند. دین نهاد واسطی میان امر اجتماعی و امر سیاسی است. در سطح اجتماعی، کارکردی انسجام‌بخش دارد و از سوی دیگر، با ارزشها و احکامش، تنظیم‌کننده‌ی رفتار فردی است و از آن رو که مذهب به انسانها، امید به آینده، پروژه و تلاش مداوم را تعلیم می‌دهد، در اخلاقی کردن دمکراسی سهیم می‌شود^۲: «من نمی‌دانم آیا همه‌ی آمریکائیها به دینشان ایمان دارند یا خیر، چه کسی می‌تواند به اعماق قلب انسانها پی ببرد؟ اما مطمئنم که آنها دین را برای حفظ نهادهای جمهوری

^۱Focqueville *De la démocratie en Amérique*, tome ۱, Paris. 1981. p. 101.

^۲Jean Michel Besnier, dans : , *Sociologie et religion*, p.48.

ضروری میدانند.^{۲۵۲} در حالیکه « در اروپا ما امور بسیاری را به قانون نسبت میدهیم و نسبتا کم به روحيات و عادات توجه میکنیم و از اینرو به نقش بنیادین و جایگزین ناپذیر دین، در شکل و ثبات دادن به روحيات و عادات، کم توجهی میکنیم».^{۲۵۳}

با این حال، دین در اثر توکویل تنها به یک ضرورت مدنی تقلیل نمی یابد و او به کارکرد مثبت دین به عنوان یک سرچشمه ی اخلاق و همچنین یک چشم انداز امید نیز اشاره دارد. توکویل که خود را غیر مذهبی معرفی میکند، به نقش مرکزی دین در جوامع مدرن توجه داشته و معتقد است که در عصر جدید، انجیل همچنان از نظر اخلاقی بارور است: « شاخص ترین نوآریهای مدرن در اخلاق، به نظر من، بسط گسترده و شکل جدید امروزی دادن به دو ایده ای است که مسیحیت از هم آغاز برجسته کرده بود: رسمیت بخشیدن حق مساوی همه انسانها در بهره برداری از نعمات این جهان، و به آنها که از این نعمات برخوردارترند، همبستگی و کمک به محرومان را تکلیف کردن».^{۲۵۴} به بیان دیگر، اندیشه برابری به عنوان یک حق، و اندیشه ی همبستگی به عنوان یک تکلیف. « مسیحیت، [در نتیجه] همچنان منبع عظیم اخلاق مدرن است».

بر خلاف نظریه مسلط آن دوره، که حذف دین را نتیجه ی محتوم تکامل تاریخی میدانست [مارکس، کنت]، توکویل به جاودانگی دین و بازترکیب آن در عصر جدید توجه میدهد. چرا که وجود «دین، همچون شکل خاصی از امید، در دل آدمی، همانگونه که وجود امید، طبیعی است».^{۲۵۵} در نتیجه از نظر وی، « بی اعتقادی یک تضاد است و ایمان، وضعیت ثابت و همیشگی انسان».^{۲۵۶} از اینروست که توکویل را یکی از نخستین منتقدین تئوری سکولاریزاسیون، که خروج دین را شرط ورود مدرنیته میدانست، خوانده اند.^{۲۵۷}

از نظر توکویل، انسان یک حیوان متافیزیک است و چون نمی تواند در بی یقینی کامل باشد و هر گونه چشم انداز امیدی را از دست بدهد، دین به عنوان یک عنصر ثابت اتناسنسانه، ضامن عظمت فرد می شود: « وقتی که دیگر اقتداری در حوزه ی دین و در حوزه ی سیاست وجود ندارد، انسانها زود از این استقلال بی حد و مرز، وحشتزده میشوند، [...] از نظر من، مشکل بتوان تصور کرد که انسان بتواند یک استقلال مذهبی کامل و یک آزادی سیاسی تمام عیار را تحمل کند. من فکر میکنم که انسان اگر ایمان ندارد بایستی خدمت کند و اگر آزاد است، بایستی اعتقاد داشته باشد».^{۲۵۸} در این دیدگاه دیگر حقانیت اعتقادات اهمیتی ندارد، مهم داشتن اعتقادات مشخص است:^{۲۵۹} «بهرتر آنست که به نوزایی ایمان داشته باشیم تا اینکه اصلا اعتقادی نداشته باشیم».

توکویل که رویای خود را « آشتی میان روحیه ی مذهبی و روح آزادی»^{۲۶۰} میدانست، با مقایسه ی دو الگوی جامعه ی اشرافی فرانسه و جامعه ی دموکراتیک آمریکا، به تمایز میان انقلاب و دموکراسی و دو نسبت متفاوت میان دموکراسی و دین اشاره میکند: « در آغاز سفرم به آمریکا، نخست جنبه ی مذهبی این

^{۲۵۲}ibid. p. 399.

^{۲۵۳}Tocqueville *De la démocratie en Amérique*, 1ere tome. dans : *le vocabulaire des philosophes*.

III.Philosophie moderne (XIXsiècle) Paris, édition Marketing, 2002.article Tocqueville, p.459

^{۲۵۴} dans : J.P.Willaime, D.Hervieu-léger, *Sociologie et religion*.Paris, Puf. 2001. P. 38

^{۲۵۵}ibid. p. 51

^{۲۵۶}Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, vol 1.p.403

^{۲۵۷}Edward Tirakian, « l'exceptionnelle vitalité religieuse aux Etats-Unis : une relecture de Protestant-catholic-Jew », *Social Compass* 38, (3), 1991, p.۲۱۷.

^{۲۵۸}Tocqueville *De la démocratie en Amérique*, vol II. Paris Flammarion, 1981, p. 31.

^{۲۵۹}Tocqueville *De la démocratie en Amérique*, 1ere tome, II.9. dans : *le vocabulaire des philosophes*.

III.Philosophie moderne (XIXsiècle)Paris, édition Marketing, 2002.article Tocqueville, p.4۶۰

^{۲۶۰}Tocqueville *De la démocratie en Amérique* deuxième tome,III.21. dans : *le vocabulaire des philosophes*. III.Philosophie moderne (XIXsiècle)Paris, édition Marketing, 2002.article Tocqueville, p.460

نامه به برادرش ادوارد در سال ۱۸۴۳. ۶ دسامبر^{۲۶۱}

کشور بود که به چشم خورد. [...]، در میان ما [اروپا]؛ روح مذهب و روح آزادی همواره در دو جهت مختلف در حرکت بودند. در آمریکا من ایندو را صمیمانه دست در دست هم دیدم: این دو با هم، برزمینی واحد، حکومت میگردند^{۲۴۰}». «در آمریکا، برخلاف این تصور که میزانی که پیشرفت روشنگری و آزادی گسترش مییابد، دین عقب نشینی میکند، این دین است که مردم را به سوی روشنگری هدایت میکند، این رعایت قوانین الهی است که انسان را به آزادی سوق میدهد^{۲۴۱}».

اما علت همدستی میان دین و آزادی و شرط این دوستی را توکویل در مفهوم قانون و در **جدایی نهاد دین و دولت** می داند. در آمریکا این جدایی محصول طبیعی رابطه ی میان دین و دموکراسی بود، در حالیکه در فرانسه، به دلیل مقاومت کلیسا، تنها از خلال مبارزات خونین و در نهایت غلبه ی دموکراسی بر دین، ممکن شد. در حالیکه در آمریکا، کشوری جوان با سنتی پروتستان، که از انحصار کلیسا و یک دین رسمی خبری نبود، حقوق بشر از جانب خدا اعطا شده بود و با روح مذهبی تعارضی نداشت، در فرانسه، اعلامیه حقوق بشرش توسط پاپ تکفیر شد، و تاریخ انقلابش تاریخ درگیری با کلیسا و کشیش ها است. ایالات متحده آمریکا، الگوی همزیستی میان آزادی مذهبی، شکلی از جدایی نهادها و وجود نوعی دین مدنی بود. فرانسه انقلابی اما به دلیل حضور بیرقیب کلیسا و سنت دیرینه کاتولیسیم، نتوانست چنین همزیستی ای ایجاد کند. در آمریکا دموکراسی در روندی آرام و طبیعی تحقق یافت و در فرانسه در نتیجه ی انقلابات پی در پی. توکویل به نقش تعیین کننده ی پوریتانیسم در شکل دادن به نهادهای دموکراتیک در آمریکا میپردازد و اشاره میکند که کلونهای **my flower** در حقیقت زائرینی بودند که تصمیم داشتند در این دنیای جدید جامعه ای مبتنی بر تعلیمات انجیل بسازند. از اینروست که مفهوم قانون در پوریتانیسم مفهومی مرکزیت و **سرچشمه ی این قانون خداست** و از اینرو این قانون تنها برای مردم نیست بلکه حکام نیز بایستی از آن تبعیت کنند:

«در بخش بزرگی از آمریکا، انسانهایی سکونت داشتند که بعد از آنکه از سیطره پاپ گریخته بودند، دیگر از هیچ اقتدار مذهبی اطاعت نمیکردند. در نتیجه در این دنیای جدید، مسیحیتی را به ارمغان آوردند که جز با نامگذاری آن به تحت عنوان دموکراسی و جمهوریخواهی، نمیتوانم بهتر توصیفش کنم. این مسیحیت، استقرار جمهوری و دموکراسی در امور راه، به نحو بی سابقه ای تقویت کرد. از اساس، سیاست و دین با یکدیگر به توافق رسیده بودند و از آنزمان همچنان با یکدیگر در توافقند^{۲۴۲}».

توکویل «با اشاره به نقش بنیادین دین در جامعه ی آمریکا، از طرفی مسأله ی بعد دینی سیاست را مطرح کرد و از سویی راه مطالعه مفهوم و مصداق «دین مدنی» را هموار ساخت. [...] با مشاهده ی جامعه ی نوینی که در آن تجدد و دین بخوبی با هم کنار آمده اند، توکویل پیشاپیش به کسانی که میان نوسازی و تجدد جوامع و افول دین ارتباط برقرار میکردند، پاسخ داد^{۲۴۳}».

دموکراسی در آمریکا: تحت عنوان دموکراسی در آمریکا توکویل دو کتاب مجزا و مکمل منتشر کرده است. اولین کتاب در ۱۸۳۵ و دومی در ۱۸۴۰ انتشار یافته است. وی از اولین دموکراسی به اسلام علاقه نشان می دهد که بعدها هم در نوشته هایش در مورد الجزایر و هم در نامه هایش به گوینو بدان می پردازد. گوینو در سال ۱۸۴۳ همکار وی بود وقتی برای اکادمی علوم اخلاقی و سیاسی می خواست پیشرفت نظام های اخلاقی را از انقلاب بنویسد. وی بعدها در ۱۸۴۹ رئیس کابینه توکویل در وزارت امور خارجه شد. مواضع آنها همیشه در برابر هم قرار داشته است.

^{۲۴۰} Ibid, vol. I, p. ۴۰۱ .

^{۲۴۱} P. Willaime, *sociologie des religions*, Que sais-je ? PUF. 1995. p 1۳

^{۲۴۲} Tocqueville *De la démocratie en Amérique*, vol I, p. ۳۹۳-۳۹۲.

^{۲۴۳} جامعه شناسی ادیان. ژان پل ویلم. ترجمه ی فارسی، عبدالرحیم گواهی. ص ۱۸ پیشین.

- توکویل از دموکراسی به دین می‌رسد. متاثر از روسو تست و فرار داد اجتماعی. بر خلاف روسو اما به جدایی دین و سیاست معتقد است. از نظر روسو مسیحیت یک دین معنوی است و کاتولیسیسم ضد اجتماعی و برای جمهوریخواهی مضر. اما از نظر توکویل کاتولیسیسم در روایت لیبرالی از نظر اجتماعی مفید است. کاتولیسیسم می‌تواند برای "برابری شرایط" انسان‌ها مفید باشد. و دشمن دموکراسی نیست. دین می‌تواند دموکراسی را اخلاقی کند. توکویل خودش از روسو متاثر است. پاسکالی است و معنویت گرا اما خود را اگنوستیک میدانند. او به دنبال جایی است برای "دین طبیعی". دینی که درگیر مسائل روزمره و سیاسی نمی‌شود. از نظر او استبداد می‌تواند از دین بگذرد اما دموکراسی به دین نیاز دارد. جامعه‌ی دموکراتیک از نظر وی جامعه‌ایست که قانون رعایت می‌شود. اتوریته دولت محترم است. اما الهی نیست. احترام به رئیس دولت هم احترامی منطقی و آرام است و نه پرستش. برخی دین دموکراتیک توکویل را شبیه دین مدنی روسو میدانند.

Notes sur le Coran et autres textes sur les religions

توکویل: یادداشتهایی در مورد قرآن و نوشته‌هایی دیگر در خصوص ادیان

مقدمه و شرح بوسیله‌ی زان لویی بنوا

پاریس. انتشارات بایارد. ۲۰۱۶

(نکات مطرح در کلاس که نیازمند تکمیل و بازنگری است).

معرفی کتاب:

این کتاب از ۴ بخش تشکیل شده است. ۱. اسلام. ۲. هندوئیسم. ۳. مسیحیت. ۴. کاتولیسیسم.

یادداشتهای در خصوص قرآن. مربوط به مارس ۱۸۳۸ است.

یادداشتهایی در خصوص اسلام در فاصله سالهای ۱۸۳۹-۱۸۴۰ نگاشته شده است. (از صفحه ۲۸ کتاب تا ۵۳ کتاب). در مجموع ۹ صفحه از یک کتاب ۱۲۵ صفحه ایی به قرآن اختصاص دارد با اینحال نام کتاب از همین بخش گرفته شده که نشاندهنده‌ی جذابیت این موضوع برای خوانندگان است.

بخش مربوط به اسلام شامل: ۱. یادداشتهایی در خصوص قرآن. مارس ۱۸۳۸. که ۱۸ فصل تشکیل شده است. این ۱۸ فصل در واقع حاشیه نویسی است. ۲. بهش دوم یادداشتهایی در خصوص اسلام که مربوط به ۱۸۳۹ تا ۱۸۴۰ است. اولین عنوانی که به این بخش داده است: چرا در اسلام ما با سازمان مذهبی بزرگوار نمی‌کنیم. عنوان دوم: کیش مسلمان. عنوان سوم: عدالت. عنوان چهارم: ضمانت‌های مسلمانان. عنوان چهارم: ریشه‌های خانوادگی هیدالقادار. عنوان پنجم: ترکها عاقلتر بودند. عنوان پنجم: داوری توکویل در مورد عبدالقادار. عنوان ششم: استعمارگران

Notes sur le Coran et autres textes sur les religions,
introduits et commentés par Jean-Louis Benoît.
Paris : Les Éditions Bayard, 2007, 128 p
Sacerdoce

در برابر اسلام، عنوان هفتم: علیه غارت بنیادهای خیریه، عنوان هشتم: خلاصه ای از گزارش سال ۱۸۴۷ در خصوص موسسات خیریه، مدارس و کیش مسلمان.

از مارس ۱۸۳۸، او شروع به خواندن و یادداشت نوشتن بر قرآن می کند. او در این دوره دو سفر هم به الجزایر دارد در ۱۸۴۱-۱۸۴۶.

- **یادداشتهایی در خصوص قرآن** در مارس ۱۸۳۸. این یادداشتهای در آرشیو دپارتمان مانس وجود دارند و توسط انتشارات گالیمارد در مجموعه اثار توکویل جلد ۳ صفحات ۱۵۴ تا ۱۶۲ منتشر شده اند. توکویل این بخش را به این ترتیب شروع میکند: نکاتی که مدام تکرار می شوند و روح کلی قرآن. در اولین خوانش، توکویل بنا به عادت در خصوص کل جلد اول یادداشتهایی می نویسد و پنجاه صفحه از جلد دوم. در ۲۵ مه ۱۸۴۱ در کالزی در الجزایر از مسئولی می پرسد که بهترین ترجمه قرآن چیست. پاسخ می شنود که ترجمه های بهتری هم هست اما بهترین ترجمه که واقعا رضایتبخش باشد وجود ندارد چرا که "باید همزمان ترجمه کرد و ۵ تا ۶ شرح و تفسیر را که به فهم متن کمک میکنند نگاه کرد. قرآن یک مجموعه ای است از ایاتی که اگر اتفاقات کوچکی را که باعث نزولشان شده اند را توضیح ندهند، از آن هیچ نخواهیم فهمید. قرآن منبع قوانین (احکام) ، ایده ها و آداب همه ی مردم مسلمانی است که با آنها سروکار داریم."^{۲۶۸۱۱}

نمونه ای از این یادداشتهای:

فصل ۱: تشویق جنگ مقدس. ضرورت اطاعت از پیامبر همچنانکه از خدا. پاداش برای کسانی که اسلحه به دست میگیرند. ایمان همواره برتر از عمل صالح. مدام به یهودیان حمله میکند و با مسیحیان کنار می آید. قرآن خود را همچون مسیحیت در ادامه ی ایده های عهد عتیق نشان می دهد. قرآن کم و بیش همه ی اصول عام اخلاقی موجود در تمام ادیان را داراست. فصل ۲. محمد پیشگویی های یهود و مسیحی را تکمیل میکند. ریشه های اسلامیسیم در ژودائیسیم. روزه ی رمضان. ممنوعیت شراب. ممنوعیت ربا. فصل ۳. ترسیم بهشت. باغهایی با جوی روان و حوریان. او با مهارت اسلامیسیم را به ابراهیم پیوند می زند. ابراهیم پدر اعراب که می گوید کعبه را بنا نهاد... فصل ۶. فرزندانان را از ترس فقر نکشید. فصل ۷. این فصل بسیار طولانی است. داستانهای عهد عتیق است... فصل ۱۱. محمد بسیار از عهدین وام گرفته است اما بیشتر از عهد عتیق تا جدید. موسی را در هر لحظه اش می بینیم. فصل ۱۲. این فصل داستان یوسف فرزند یعقوب است.

در نامه ای به کرسل^{۲۶۹} همین ماه مارس ۱۸۳۸ می نویسد: "خوانش قرآن بسیار خسته کننده است اما بسیار آموزنده... این پیامبر مرا جذب نمی کند اما به شما می گویم که مرد ماهریست... ساده نیست که معالای ماهرانه تر از این میان معنویت گرای و مادی گرای ، ... انجام دهی. قرآن جز این نیست!"^{۲۷۰}

^{۲۶۸}O.C.V.2.p.207

^{۲۶۹}Corcelle

^{۲۷۰}O.C.xv.p.98

یادداشتهای توکویل در مورد قران در اینجا به پایان می رسد. دو سال بعد در سپتامبر و اکتبر ۱۸۴۰. یک مجموعه یادداشتهایی می نویسد. بنوا آنچه را مشخصا مربوط به اسلام بوده است را جمع اوری می کند. اولین بخش در مورد مقام مذهبی^۱ کز اسلام است. نظریه ی توکویل اینست: به دلیل ریشه های تاریخی، جغرافیایی و اجتماعی، اسلام دین شبانان بوده است در نتیجه مقام مذهبی ندارد. مهمترین ضعف اسلام در درامیختگی مرتبه های متفاوت است که نتیجه اش تصلب جامعه ی مسلمان است و ان را به سمت انحطاطی که توکویل اجتناب ناپذیر می خواند سوق می دهد.

– یادداشتهایی در مورد اسلام. چرا در اسلام با مقام مذهبی برخورد نمی کنیم. ۱۸۳۹-۱۸۴۰

این بخش با این عنوان شروع می شود:

کشیش، کیش، مقام مذهبی در محمدیسم:

" محمد دین خود را به مردمی ابلاغ کرد که چندان پیشرفته نبودند. مردمی چادر نشین و جنگجو. این دین خود هدفش جنگ بود. از اینروست که در اسلام تعداد اعمال مذهبی کم است و این اعمال ساده است. کیشی پیچیده و با اعمال مذهبی بسیار، لازمه اش وجود مردمی یکجا نشین بود که دارای عاداتی کم و بیش آرام هستند.

چون کیش تقریبا در اسلام وجود ندارد، وجود کشیش نیز چندان ضروری نیست. اما دلیل قوی تری، برای غیبت تقریبا کامل مقام مذهبی منظم کز اسلام، وجود دارد، امری که در برخورد اول به نظر منحصر به فرد می رسد. چرا که همه ادیان، خصوصا ادیانی که در تخیل انسانها نقش مهمی داشتند، تاثیرشان را به یمن وجود یک بدنه ی سازمان مذهبی بسیار منفک از ملت و دارای یک ساخت قوی، بدست آوردند و حفظ نمودند.

محمدیسم دینی است که به کاملترین شکلی دو قوا را در هم امیخته است. به نحوی که کشیش بزرگ، ضرورتا شاهزاده است و شاهزاده، همان کشیش بزرگ است. و همه ی اعمال زندگی مدنی و سیاسی دست کم بر مبنای قانون مذهبی تنظیم می شود.

با توجه به این نکته، وجود یک بدنه مجزا، مثلا همچون کاتولیسیم، در کنار جامعه مدنی و سیاسی، برای هدایت جامعه ی دینی، ناممکن بود.

این یک نکته ی مثبت ...است. چرا که یک سازمان دینی خودش منبع بسیاری ناخوشایندی های اجتماعی است و وقتی دینی می تواند بدون کمک چنین وسیله ای قوی باشد، باید ستایشش کرد.

اما اگر چنین فشرده گی و درآمیختگی ای که محمد میان دو قدرت بنا نهاد، از سویی این محصول شاخص مثبت را ایجاد کرد، اما از سویی دیگر، علت اولیه ی استبداد و خصوصا عدم تحرک اجتماعی ای نیز بود که تقریبا همیشه شاخص ملل مسلمان بوده است و دست اخر هم باعث خواهد شد که این ملل، مغلوب همه ملت هایی شوند که نظامی متضاد آنها دارند.

sacerdoce^{۲۱}

۲۱ Sacerdoce regulier

چون قران منبع مشترکی است که قانون دینی، قانون مدنی و همچنین بخشی از علم عرفی از آن منبعث شده است، کسانی که می خواهند منصب مذهبی، دکتر حقوق، قاضی یا حتی دانشمند شوند، از تربیت واحدی برخوردار می گردند. حاکم در میان این قشر تحصیلکرده است که امام، حقوقدان یا مفتی و قضات را برمیگزیند. این مشاغل مختلف برای کسانی که بدان مشغولند هیچ مشخصه متمایزی ندارد. پس یک دین وجود دارد اما حقیقتاً مقام دینی نیست...مردم مسلمان بیشتر شبیه اعراب زمان پیامبرند که چادر نشین بودند و به قبایل مختلف تقسیم می شدند. به نظر می رسد که در قبایل عرب الجزایر، حتی رد پای یک بدنه روحانی به زحمت قابل مشاهده است. در حالیکه در قسطنطنیه، چیزی وجود دارد که به یک سلسله مراتب دینی شبیه است. حتی کلمه کلرزه clerge در زبان عرب وجود ندارد..

- کیش مسلمان:

مراسم بسیار ساده هستند و شامل عبادت و وعظ است...مساجد باید در متن جامعه بنا شوند...خارج از شهرها، کیش مسلمان وجود ندارد. نه مسجدی هست و نه منعی مذهبی. مردم به مارابوها واگتر شده اند...شخصیتهایی بدون ویژگی مشخص جز آنچه که محیط پیرامونی به آنها نسبت میدهد.

-عدالت:

بنای عدالت در کشورهای مسلمان و مشخصاً در الجزایر.

دین و عدالت همواره در کشورهای مسلمان به هم آمیخته اند...عدالت بک حق رگالین^{۲۲} است. عدالت مشخصاً به نام خدا اعمال می شود و نه به نام پرنس. قوانینش در متن قانون مدنی نیست بلکه در قران و تفسیر آن است...چون عدالت و دین با هم درآمیخته اند، مسلمانان از احکام بااحترامی دینی تبعیت می کنند، احترامی که در جای دیگر مشاهده نمی شود.

- ریشه های خانوادگی عبدالقادر:

منشا مهمترین اشرافیت عرب در دین است... انسانهایی که پیشتر، با زهد و علم خود به تقدس اشتهار یافتند. این انسانها که مارابو می نامند اغلب از احرام اطرافیانشان برخوردارند و تاثیر زیادی دارند...اقای عبدالقادر به یکی از خانواده های مارابو تعلق دارد و خود نیز یک مارابو است... عبدالقادر آدمی از جمله نادرترین و خطرناکترین نوع ادمهاست. ملقمه ای از تعصب صادقانه و ساختگی، نوعی کرامول مسلمان، در همه ی اعمال بیرونی اش، شاهزاده را کمتر می بینیم تا قدیس را. او مدام خود را تحت لوای منافع دینی پنهان می کند منافی که به قول خودش در جهت آنها عمل می کند. او به عنوان مفسر قران، درحالی که قران بدست دارد، می بخشد و محکوم میکند. او از اصلاح حرف می زند و از اطاعت. تواضعش همراه با قدرتش رو به افزایش است. تنفر دینی او را آفریده است. این تنفر، او را بزرگ کرده است. این تنفر، او را حفظ میکند. خاموش کردن این نفرت به معنای صرف نظر کردن از قدرت اوست. در نتیجه او هیچگاه این نفرت را از بین نمی برد. بلکه بر عکس، مدام شعله ورش می کند و همواره، پنهان یا آشکار، جنگ براه می اندازد، چرا که صلح، که قبایل را به غریزه ی طبیعی شان برمی گرداند، تفنگی را که او در دست دارد، از بین خواهد برد."

-علیه غارت بنیاد های مذهبی:

Regalien

اصطلاحی تاریخی است به معنای آنچه به سیادت مربوط است. سیادت مردم یا شاه بسته به نظام سیاسی. در نتیجه rex, regis, roi از کلمه ی لاتین مجموعه کارکردهایی که در حیطه دولت است.

توکویل بارها در خصوص مساله ی الجزایر واکنش نشان داد. او از دولت فرانسه خواست تا رفتاری عادلانه تر و حقوقی با مسلمانان داشته باشند. ۹ ژوئیه ۱۸۴۷، زمانیکه دولت در مورد بودجه سال ۱۸۴۸ الجزایر مذاکره می کرد، او با حرارت غصب نیمی از اموال و منابع مسلمانان را توسط سازمان های دولتی استعمار، افشا می کند و اشاره دارد که اینکار موجب ایجاد فقری شده است که او ترسیم ناپذیر قلمداد میکند. همینطور او توحش استعمار را در برابر کیش مسلمانان، که غنای مردم الجزایر را از بین می برد، بدور از تمدن ارزیابی می کند:

۹ ژوئیه ۱۸۴۷: "وقتی مسلمانان می بینند ما که خود را شاخص ترین ملت متمدن می دانیم، ما که مدعی صدور تمدن به کشور آنهایم، همه ی بناهایی را که میراث فرهنگ گذشته آنهایند، از بین می بریم، وقتی می بینند که معابدشان را تخریب می کنیم و مدارسشان را رها می کنیم، توقع دارید که چه حسی نسبت به حکومت ما بیان کنند؟ نتیجه ی عمل ما، آنها را منزجر میکند و وسیله ای که بکار می گیریم، از نظر آنها شرم آور است. اگر حتی مساجد و مدارسشان را بزور تصرف می کردیم، باز برای آنها قابل فهم به نظر می آمد، اما آنها چه فکری می کنند وقتی ملت بزرگی چون فرانسه تا این حد سخیف می شود که اینکارها را به شکل مخفیانه و پنهان انجام دهد، و بی آنکه جسارت اعلام آن را داشته باشد، بخشی از پولی را که برای فقرا در نظر گرفته شده بود را تملک میکند، کشیشان را، مدارس را محروم میکند تا گنجینه ی خود را با چند هزار فرانک بیشتر، پر کند. خودتان قضاوت کنید."

از نظر توکویل هیچ شکی نیست که جامعه ی مسلمانان آفریقا، تمدنی "ناکامل و عقب افتاده" است، با اینحال یک تمدن است. او به این دلیل فرانسه را محاکمه میکند که این تمدن را "بی نظم تر، جاهل تر و وحشی تر از زمانی کرده است که هنوز ما را نمی شناختند". از نظر وی، اروپایی کردن اسلام، یک اشتباه است. چرا که اسلام خود مولد یک تمدن بوده است و این تمدن است که می بایست در امپراطوری فرانسه، تقویت و احیا شود.

نامه ها:

- ۲۱ مارس ۱۸۳۸: اولین واکنش توکویل بعد از مطالعه ی قران. نامه به پسر عمویش لویی دو کرگورلی^{۲۷۴}

"من در حال مطالعه ی زندگی محمد و قران هستم. این خوانش نهایی، یکی از بی تاثیرترین و آموزنده ترین کارهای قابل تصور است. چرا که با نگاهی دقیق، می توان به سادگی همه ی رشته ها پیوند پیامبر با پیروانش را کشف کرد. این خوانش یک درس تمام و کمال هنر پیامبری است و آن را قویا به تو توصیه می کنم. من نمی فهمم چطور لاموری سیبر^{۲۷۵} توانسته است بگوید که این کتاب، پیشرفتی به نسبت انجیل است. از نظر من هیچ نوع مقایسه ای ممکن نیست و فکر می کنم تنها خوانش قران، به طرز عجیبی سرنوشت های متفاوت مسلمانان و مسیحیان را نشان می دهد. از نظر من، قران جز یک سازش نسبتا ماهرانه میان مادی گرایی (ماتریالیسم) و معنویت گرایی (اسپیریتوالیسم) به نظر نمی رسد. محمد، به سودهای ابتدایی انسان، چنانچه می گویند، امتیازاتی داد تا بتواند اصل را، یعنی یکسری مفاهیم بسیار پالایش شده را، نجات دهد و آرام آرام وارد کند، تا اولی ها (سوداها)، دومی ها (مفاهیم) را حفظ کنند (و بدینگونه { بشریت، معلق میان آسمان و زمین، نسبتا پیش رود. این نگاه فلسفی و بی غرضانه قران است. و اما بخش خودخواهانه آن بیشتر عیان است. این نظریه که "ایمان نجات بخش" است، که "اولین تکلیف دینی، تبعیت کورکورانه از پیامبر است"، که "جهاد (جنگ مقدس) اولین عمل صالح است"... همه ی این نظریه ها که معلوم است چه نتیجه ی عملی در بردارند، در هر صفحه و تقریبا هر کلمه ی قران یافت می شود. گرایشات "خشن" و "نفسانی"^{۲۷۶} قران، چنان به چشم می آیند که درک نمی کنم اگر از نگاه هر عقل سلیمی پنهان بمانند. قران، پیشرفتی بر شرک است چرا که از الوهیت،

Louis de kergorlay

لاموریسیبر، در الجزایر خدمت می کرد و تسلیم شدن عیدالقادر را در ۱۸۴۷ دیده بود. او به سنت سیمونی ها نزدیک بود و یکی از دوستان مشترک^{۲۷۵} توکویل و کرگورلی بود.

Louis Juchault de Lamoriciere. 185-1865

sensuelle

مفاهیمی واضح تر و حقیقی تر ارائه می کند و نگاهی وسیع تر و روشن تر نسبت به وظایف عمومی بشریت داراست. اما قرآن، تعصبات را بزمی انگیزد، و از این رو، نمی دانم که از شرک، که نه نظریه اش و نه سازمان مذهبی اش، انسانها را تا این حد تحت فشار قرار نمی داد و به آنها اجازه می داد نسبتاً آزادانه پیش روند، آیا شر بیشتری ایجاد کرد یا خیر. در حالیکه محمد بر نوع انسانی، نیرویی عظیم را اعمال کرد که فکر می کنم، از همه نظر بیشتر مضر بود تا نجات بخش.^{۲۷۸}

– نامه توکویل به گوینو: ۲ اکتبر ۱۸۴۳: من قرآن را بسیار مطالع کردم. خصوصاً به دلیل موضع ما در برابر مردم مسلمان الجزایر و در تمام شرق.^{۲۷۹}

– گوینو در ۱۸ نوامبر ۱۸۴۳ به توکویل: " نمی توانم مانع از این تصور شوم که شما در برابر اسلامیسیم منصف نیستید...راست است که من عاشق اسلام بوده ام و یک مسلمان خیلی خوب بودم."^{۲۸۰}

"با جسارت می گویم که از این گرایش به خود می بالم، اما مدتهاست که دیگر تمام شده است و می ترسم هیچگاه به شما مراجعه نکنم تا عمامه بر سرم بگذارید، در عین حال که باید اعتراف کنم، اینکار برایم فوق العاده خوشایند خواهد بود و اما در خصوص ختنه، همواره مصمم بوده ام که بتوانم خود را از آن معاف کنم."^{۲۸۱}

– پاسخ توکویل: "به نظرم می رسد به اسلامیسیم علاقه مندید. این علاقه مرا به یاد یکی دیگر از دوستانم می اندازد که در آفریقا دیدمش و محمدی شده بود."^{۲۸۲}

نامه به گوینو: ۱۳ نوامبر ۱۸۵۵: در این زمان گوینو در سفارت فرانسه در تهران کار می کرد. از ۱۸۵۵ تا ۱۸۵۸

شما اکنون در متن جهان آسیایی و مسلمان هستید. کنجکاوم بدانم انحطاط ظاهراً توقف ناپذیر و سریع این نژادهایی که در آن سیر کرده اید را به چه چیز نسبت می دهید. انحطاطی که تاکنون بخشی و بخشهایی دیگری از آنها را نیز به زیر سلطه ی اروپای کوچک ما درآورده است. اروپایی که آنها قبلاً به لریزه انداخته بودندش. پس آن کرمی که این پیکره ی عظیم را از درون می خورد کجاست؟...ترکها به کنار، اما شما امروز در میان ملت مسلمانی هستید که اگر حرفهای مسافران را باور کنیم، باهوشند و حتی باریک بین و ظریف. چه کسی این ملت را از قرن ها پیش به این انحطاط جبران ناپذیر سوق داده است؟ آیا مساله فقط بر سر تعادل است؟ اینکه ما پیشرفت کردیم در حالیکه آنها توقف کرده بودند؟ فکر نمی کنم. من فکر می کنم که حرکتی در کار بوده است اما از دو طرف. حرکتی در دو جهت مخالف. شما می گوید که روزی ما شبیه ان لاتی خواهیم شد که جلو چشم شماس^{۲۸۳} شاید. اما قبل از اینکه چنین اتفاقی بیافتد ما اربابانش خواهیم شد. چند میلیون انسان که چند قرن پیش تقریباً بی سر پناه در جنگلها و باتلاق زندگی می کردند، قبل از صد سال، تغییردهندگان

^{۲۷۸}Passion

^{۲۷۹}OC.Bmt.V.p.354.o.c.xiii.2.PP.28-29

^{۲۸۰}OC.IX.p. 69. Lettres de Tocqueville. 2 octobre 1943.

^{۲۸۱}OC.IX.p. ۷۱

^{۲۸۲}OC.IX.p. ۷۱

^{۲۸۳}OC.IX.p. ۶۹

در زمان سفر توکویل به الجزایر یکی از دوستانش، افسری که سنت سیمونی بود و یک کادر عالیرتبه استعمار- به اسلام گرویده بود. ^{۲۸۳} اشاره به نامه توکویل از تهران. در ۷ ژوئیه ۱۸۵۵. که در آن می گوید ایرانی ها بیشتر شبیه اروپائیان هستند تا ترکها و عربها و هندو ها.

جهانی خواهند شد که در آن زندگی میکنند و اربابان نوع خود. هیچ چیز به این اندازه از پیش روشن نیست.. در پهنه ی زمین، هیچ چیز در برابرشان تاب مقاومت نخواهد داشت. هیچ تردیدی در این باب ندارم.^{۲۸۴}

نامه به ریشارد میلنس در ۲۹ مه ۱۸۴۴. ۲۸۵

"شما فقط به نظرم مثل لامارتین شده اید زمانیکه از شرق برگشته بود. کمی مسلمان تر از حد مناسب. من نمی دانم چرا این روزها گرایش به اسلام در یکسری از روح های متشخص خود را نشان می دهد. من اما احساس می کنم برخورد با اسلامیسیم تاثیراتی عکس گذاشته است. (شما میدانید که از خلال مساله الجزایر مت هر روز با نهادهای محمد برخورد داریم). به میزانی که این دین را بیشتر شناخته ام، بهتر فهمیده ام که که انحطاطی که بیش از پیش در برابر چشمان ما جهان اسلام را در برمی گیرد، ریشه در این دین دارد. محمد فقط این اشتباه را کرد که پیکره ی نهادهای مدنی و سیاسی را به یک باور دینی پیوند زند، و بدین ترتیب عدم تحرکی را که در طبیعت سعودیان است را به نهادهای سیاسی و مدنی تحمیل کرد، اما این کافی بود تا پیروانش را در مدت زمانی مشخص، نخست در موقعیتی فرودست بکشاند و سپس به شکستی اجتناب ناپذیر سوق دهد. عظمت و تقدس مسیحیت، در این است که بر عکس، ملکوت خود را تنها در حوزه ی طبیعی ادیان گستراند و دیگر حوزه ها را به جنبش های آزادی روح انسانی واگذار کرد.^{۲۸۶}

"مونتسکیو با اطلاق قدرتی خاص خود به استبداد به نظرم به بدان حیثیتی می بخشد که شایسته اش نیست. استبداد به تنهایی نمی تواند هیچ چیز را پایدار نگاه دارد. وقتی نزدیکتر مگاه کنیم متوجه می شویم که آنچه که تا مدتها باعث شکوفایی دولت های مطلقه شد، دین است و نه ترس!^{۲۸۷}

نکات کلاس:

- چرا نام این کتاب که تنها ۱۰ صفحه اش به اسلام اختصاص دارد، یادداشتهایی در خصوص قرآن است.
- تفاوت موضع توکویل و روشنگری که اغلب از اسلام دفاع می کردند تا مسیحیت کلیسایی را بکوبند.
- مقاله ی ولتر در دایره المعارف دیدرو در خصوص پیامبر اسلام: فاناتیسم یا محمد پیامبر، تراژدی نوشته شده در سال ۱۷۳۶.

ولتر پس از نمایش این نمایشنامه در لیل و پاریس بلافاصله توسط راهبان نقد شد و به جرم بی دینی دادگاهی شد و نمایشنامه اش ممنوع اعلام شد. بعد مقاله ای دیگر در سال ۱۷۴۸ نوشت: "اگر کتاب او برای زمان ما و برای ما بد است، برای هم عصران خودش بسیار خوب بودو تازه دینش از این هم بهتر بود. باید اعتراف کرد که او تقریباً تمام اسیا را از بت پرستی نجات داد." ۱۹۷۷ می نویسد: "نه! معجزه محمد، از این دست معجزاتی که در یک دهه انجام می دهند و صد سال بعد از آن حرف می زنند، نبود. دین او عاقل است، جدی است، پرهیزکار است و انسانی است: عاقل است چون به این جنونی که باعث می شود برای خدا شریک یا شرکایی قائل شود دچار نمی شود. عاقل است چون راز و رمزی ندارد. جدی است چون قمار و شراب و الکل را ممنوع می

^{۲۸۴}C.IX.pp.243-244

^{۲۸۵}Richards Monckton Milnes, 1809-1885.

^{۲۸۶}Focqueville, *Œuvres complètes*, Gallimard, VI, 3, p. 87.

^{۲۸۷}D.A.premier partie. Chapitre 5

^{۲۸۸}748.tome IV des *Oeuvres de Voltaire*.

کند و پنج بار در روز فرمان عبادت را صادر می کند. پرهیزکار است چون تعداد بسیار همسرانی را که همه ی شاهزادگان شرق بدان عادت داشتند را به چهار تا محدود می کند، انسانی است چون به ما فرمان زکات را می دهد، فرمانی که از حج سختگیرانه تر است. به همه ی این مشخصات، حقیقت تساهل را نیز بیافزایید^{۲۸۹}!

ارنست رنان: " محمد برای ما به عنوان مردی لطیف، حساس، وفادار، و خالی از تنفر جلوه می کند. احساساتش صادقانه اند. شخصیتشان اغلب پذیرا و خوشایند است.

همزمانی توکویل ۱۸۰۵-۱۸۵۹ با ارنست رنان ۱۸۲۳-۱۸۹۲ و سید جمال ۱۸۳۸-۱۸۹۷. مساله ی واحد: انحطاط کشورهای مسلمان.

۱۸۳۰: آغاز استعمار الجزایر

عبدالقادر: ۱۸۰۸-۱۸۸۳. پدر ملت الجزایر. ۱۸۴۷ تسلیم شد. شاگرد ابن عربی.

- یادداشتهایی در خصوص قران بیشتر یادداشت است تا نوشته های مستقل.

تر مارسل گوشه در کتاب "افسون زدایی جهان": وعده ی دمکراسی که مبنای انقلاب بود در برابر سیستم های دینی قرار داشت. فردگرایی، ماتریالیسم و لائیسیت، دین را از حوزه ی عمومی بیرون رانند. در نتیجه دمکراسی و دین تطبیق ناپذیرند. ^{۲۹۰}تو کویل درست برخلاف این تز است. از نظر وی دمکراسی مبنای ایده ی برابری خواهانه ی خود را در متن پیام انجیلی می یابد. " مسیحیت که همه مردم را در برابر خدا برابر می پندارد، همه ی شهروندان را نیز در برابر قانون یکسان می پندارد^{۲۹۱}!

از نظر وی ویژگی ممتاز تمدن آنگلو-آمریکایی در اینست که روح دین و روح آزادی را در هم آمیخته است: " آزادی در دین، زمینه ی مبارزات و پیروزی ها، گهواره ی کودکی، سرچشمه ی الهی حقوق خود را می بیند. آزادی دین را همچون حافظ آداب و رسوم، آداب و رسوم را همچون ضامن قوانین میداند.^{۲۹۲}

توکویل وحدت روح دین و روح آزادی را ستایش میکند اما جدایی کلیسا و دولت را ضروری میداند چرا که این تفکیک نشانگر سلطه ی قدرت یکی بر دیگریست. مبارزات عقیدتی جاری در اروپا متأسف می کند. " یکی از رویاهای من، تلاش برای اشتهی دادن روح آزادی و روح دین است، جامعه ی جدید و دین^{۲۹۳}!

سال ۱۸۳۹. توکویل، با اکثریتی عظیم، به سمت نمایندگی ولنی، انتخاب می شود. وی از این تاریخ تا سال ۱۸۵۱ که از زندگی سیاسی کناره گیری کرد، دائماً از همین ناحیه انتخاب می گردد. وی مخبر کمیسیونی می شود که لایحه ی مربوط به الغای بردگی در مستعمرات را پیشنهاد می کند

^{۲۸۸} Il faut prendre un parti » (1772), dans Oeuvres complètes de Voltaire, Voltaire, éd. Moland, 1875, t. 28, chap. 23-Discours d'un Turc, p. 5۴۷

^{۲۸۹} Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 1985.

^{۲۹۰} Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, in Œuvres complètes, Pléiade, T2, p. 13.

^{۲۹۱} Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, in Œuvres complètes, Pléiade, T2, p. 48.

^{۲۹۲} Notice, p. 910, in Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, in Œuvres complètes, Pléiade, T2.

توکویل وارث فلاسفه ای چون بنژمن کنستان و نکر است که روشنگری و دین را همراه هم میدیدند. اما به قول ژان لویی بنوا، توکویل از خود نمی پرسد که چه شد اسلام به یکی از پر عظمت ترین تمدن های جهان بدل گردد. با این حال توکویل خود یک مسیحی نبود. ژان لویی بنوا، اشاره می کند که توکویل یک اگنوستیک بود. درک توکویل از اسلام کاملا متأثر از پیش داوری های دوره ی قرون وسطی در باره ی اسلام است: " گرایشات خشن و نفسانی قران، چنان به چشم می آیند که از چشم هر عقل سلیمی نمی توانند دور بمانند" ص ۳۶.

توکویل در سفرش به آمریکا بود که به اهمیت دین در جامعه ی دمکراتیک پی برد. راه حل فرانسه ی انقلابی که می کوشید اشکال دینی را جانشین اشکال سکولار و ایدئولوژیک کند، به نظرش درمانی بدتر از درد می رسید.

نقد نظریات توکویل:

- توکویل وارث فلاسفه ای چون بنژمن کنستان است که روشنگری و دین را همراه هم میدیدند. اما به قول ژان لویی بنوا، توکویل از خود نمی پرسد که اگر اسلام عامل انحطاط جوامع مسلمان بوده است، پس چرا در قرون گذشته منجر به ظهور یکی از پر عظمت ترین تمدن های جهان گشت؟

- درک توکویل از اسلام کاملا متأثر از پیش داوری های دوره ی قرون وسطی در باره ی اسلام است: " گرایشات خشن و نفسانی قران، چنان به چشم می آیند که از چشم هر عقل سلیمی نمی توانند دور بمانند" ص ۳۶. یا استفاده از کلیشه هایی که در مورد جهاد به معنای جنگ مقدس وجود داشت.

- مثال های توکویل مشخصا از جامعه ی الحزایز است و نه کل کشورهای اسلامی.

- توکویل در خصوص دین و مسیحیت رویکردی کاملا جامعه شناختی دارد و مثلا اشاره می کند که دین با دمکراسی در تضاد ذاتی نیست، بستگی به شرایط سیاسی و تاریخی و اقتصادی دارد؛ در فرانسه که دین و دولت در آمیخته بودند، دین با دمکراسی در تضاد بود و در امریکا نه! ۲۹۴ در خصوص اسلام وی چنین رویکردی ندارد. به تصلب و انحطاط جوامع مسلمان در زمان خودش اشاره می کند اما فراموش می کند که به اوج عظمت اسلام در دوره ای دیگر و در شرایطی دیگر اشاره کند. در نتیجه اگر مطالعه آموزه های اسلام را هم به رویکرد ذات گرایانه ی توکویل در خصوص اسلام نسبت ندهیم اما توجه نکردن به اشکال و نتایج متفاوتی که همین آموزه ها در شرایط مختلف به خود می گیرند، یکی از نقدهاییست که می توان در تحلیل توکویل در خصوص اسلام بدان اشاره کرد.

وجوه جامعه شناختی رویکرد توکویل:

- کارکرد دین: تاثیر پاسکال: عمر انسان در زمان محدود است. او به عدم پی میبرد و از آن به وحشت می افتد. کارکرد دین توضیح این عدم، معنا بخشی و تقلیل ترس انسان است. انسان و جامعه به یاورهای دینی نیازمندند. " دین یک نظارت اجتماعی بر افراد ، خانواده و دولت ایجاد میکند.

در فرانسه، " به نظر می رسد که برای حمله به نهادهای دولتی ضروریست تا با نهادهای دینی، با کلیسا مبارزه شود. کلیسا که مبنای مشروعیت ۳۴
ص ۳۳. III. الگوی سیاست بود. در اینحال کلیسا اولین قدرت سیاسی بود". دمکراسی.

- تأثیری که دین از محیط اجتماعی خود می‌گیرد: چادر نشینی یا شبانی لازمه اش دینی است که دارای کیش و ائینی ساده است. قبیله ساختاری تفکیک پذیر ندارد ...
- اشاره به اینکه " دین شکل و زبان خود را (نه پیامش را) از زمینه و نظام سیاسی ای می‌گیرد که در آن متولد شده است".
- تأثیراتی که دین در نتیجه پیوند با نهاد خانواده یا نهاد سیاست می‌پذیرد: پایداری یا قدرت؟
-
- گزیده هایی از کتاب دمکراسی در آمریکا (۱۸۳۵) در خصوص دین
- ترجمه ی رحمت الله مقدم مراغه ای، تهران، چاپ اول، (۱۳۴۷)
-
- "اگرچه برای فرد حقانیت مذهب دارای اهمیت بسیار است ولی از نظر جامعه موضوع حقانیت بلااثر است زیرا جامعه بیم وامیدی از دنیای دیگر ندارد. آنچه برای جامعه اهمیت دارد مساله ی حقانیت مذهبی که افراد بدان معتقدند نیست، بلکه از نظر جامعه مهم آن است که افراد جامعه همگی یک مذهب را بپذیرند". (توکویل، ۵۹۱)
-
- "چیزی که میتوان گفت آنست که در ایالات متحده مذهب هدایت اخلاق را به عهده گرفته است و مذهب از راه نظم و نسق دادن وضع خانواده هاست که اساس مملکت را سامان داده است." (توکویل، ۵۹۲)
-
- " رآمریکا مذهب توانسته است سلطه ی خود را بر روح و روان زنان تامین کند و زنان هستند که اخلاق ایجاد می کنند به تحقیق، آمریکا کشوری است که در آن علاقه ی زناشویی بیشتر از هر کشوری مورد احترام قرار دارد." (همان، ۵۹۳)
-
- "در عین حال که قوانین آزادی کامل برای ملت فراهم کرده است، مذهب در مقابل افراد چون سدی قرار دارد. با آنکه در آمریکا هیچگاه مذهب به طور مستقیم در امر حکومت بر جامعه دخالتی نمی نماید، با این حال باید آن را از ارکان اساسی مملکت شناخت. زیرا درست است که مذهب ذوق و شوق آزادی را در مردم ترویج نمی نماید. لکن به طرز عجیبی استعمال و امکان استفاده از آزادی را تسهیل می کند. آمریکاییها به معتقدات مذهبی از همین نقطه نظر توجه دارند. البته من نمیدانم که آیا همه ی آمریکاییها به مذهب ایمان و اعتقاد دارند یا نه؟ زیرا کیست که بتواند از مکونات قلبی دیگران با خبر شود؟
- اطمینان قطعی دارم که همه ی آمریکاییها معتقد هستند مذهب برای حفظ اساس جمهوریت لازم و ضروری است این نظر یک حزب و یا یک طبقه ی معین نیست. بلکه این یک نظر عمومی ملت است و در تمام طبقات این نظر وجود دارد." (همان، ۵۹۵-۵۹۶)
-
- "می بینیم همواره در آمریکا آتش تعصبات مذهبی در کانون وطن پرستی زبانه کشیده است. اگر شما تصور کنید که توجه مردم آمریکا به مقاصد مذهبی برای آن دنیاست مرتکب اشتباه شده اید. توجه به عالم باقی جزئی از مقاصد آنهاست. اگر شما از این مبلغین مذهبی نظر و مقصودشان را سوال کنید، آنقدر از نعمات این جهان داد سخن میدهند که غرق در تعجب خواهید شد." (توکویل، ۵۹۷)
-
- "استبداد است نه آزادی که خود را از مذهب بی نیاز می داند. جمهوری های دموکراتیک از هر نوع حکومت دیگری بیشتر به مذهب احتیاج دارند. اگر در همان حال که قیود سیاسی از میان برداشته می شود، قیود اخلاقی ایجاد نگردد، چگونه می توان به رهایی جامعه از تباهی امیدوار گردید. و ملتی که حاکم بر وجود خویش است اگر تسلیم پروردگار نباشد با او چگونه می توان کنار آمد؟" (همان، ۵۹۹)
-
- "هنگام ورود به آمریکا ابتدا صورت و جنبه ی مذهبی این مملکت نظر مرا به خود جلب کرد. هر چه اقامت من بیشتر ادامه یافت بر من آشکار گردید که نتایج سیاسی بزرگی از این وضع نتیجه می گیرد." (همان، ۶۰۰)
-

- "مذهب در همان حالی که درباره آزادی ساکت است به بهترین وجهی هنر آزاد بودن را به مردم می آموزد." (همان، ۵۹۱)

- "لذایذ ناپایدار جهان هرگز برای قلب بشر کفایت نمی کند. در میان همه ی موجودات تنها بشر است که به زندگی و حیات مطلق بی میلی نشان می دهد و خواستار زندگی و حیات جاودانی است. بشر وجود را تحقیر می کند و از عدم هراس دارد، این تمایلات متضاد است که مدام ذهن او را متوجه دنیای دیگر می کند. و مذهب است که او را به عالم باقی راهنمایی و هدایت می کند، بدین جهت است که مذهب را چیزی جز جلوه ی خاص از امید نمی توان شناخت. و به همان اندازه که امید برای قلب بشر ضروری است، مذهب نیز ضرورت دارد. دوری جستن افراد از قبول معتقدات مذهبی نوعی سرگردانی فکری و تجاوزی است که افراد نسبت به طبیعت خویش روا می دارند. زیرا به طور فطری همیشه نسبت به این گونه معتقدات کشش و جذبه ای در بشر وجود دارد که می توان گفت بی ایمانی اتفاقی است (یک تصادف است) و ایمان و اعتقاد برای بشر یک امر عادی و همیشگی است." (همان، ۶۰۲-۶۰۳)

معرفی مقاله «دین مدنی در امریکا» روبرت بللا.

در ۱۹۶۷. سه بخش. ۱. دیسکور کندی. ۲. ایده ی دین مدنی. ۳. جنگ مدنی و دین مدنی. ۳. دین مدنی امروز. ۴. دوره ی سوم دوره ی آزمایش. به سخنرانی کندی. حقوق بشر محصول سخاوتمندی دولت نیست بلکه ناشی از دست خداست. یهنی حقوق بشر مبنایی ترین اصل است. و معمر از نظام سیاسیو. این مبنای تدوریک رسالت امریکاست. با این بحث او به زندگی سیاسی هدفی دینی می بخشد. وقتی می گوید: در این زمین کار خدا از دستهای ما می گذرد. ایده اینست: تکلیف فردی یا جمعی، تا اراده ی خدا را در این زمین تحقق بخشیم. مسئولیت دینی.

جایگاه ارجاعات الهی در متن کندی چیست؟

۳ موضع: ۱. از اوایل سال هاس قرن ۱۹. ۱. گروههای دینی می گویند دین ملی مسیحیت است. ۲. جدایی دین و دولت. ۳. میانه روهم نهادینه نشود اما دین با معافی مالیات و سیاستهایی تشویق شود.

معنای غربی دین: نوعی از تعلق جمعی که به هر شکل دیگر متفاوت است این با نظر دورکیم که هر کار جمعی وجهی دینی دارد متفاوت است.

کندی به خدا ارجاع میدهد نه کلیساس مشخصی. این بخش مربوط به حوزه ی شخصی فرد است.

دین نقشی تشریفاتی دارد برای اشتهی شهروندان. یک مطالبه ی سنت است. نمی توان رئیس جمهور شد بدون ارجاع به خدا. ایزانهاور: سیاست ما بی معنا خواهد بود اگر مبتنی بر ایمان مذهبی که عمیقا زیست می شود نباشد و مهم نیست چه ایمانی.

مساله ی رابطه ی دین مدنی و جامعه سیاسی. و مساله ی دین مدنی و دین رسمی سازماندهی شده.

اگر دین و کلیسا جداوند ضرورت ارجاع دینی چیست؟ این جدایی به معنای کنار گذاشتن این امکان برای حوزه ی سیاسی نیست که وجه دینی را کنار بگذارد. هر چه به حوزه ی شخصی ایمان یعنی مناسک و تعلق بر می گردد خصوصی است اما در عین حال یک وجوهی در همه جهتگیری های دینی مشترک است و اکثریت امریکاییها در ان مشترکند.

این وجوه در تحول زندگی سیاسی امریکا نقش داشتند. من وجه دینی عمومی را دین مدنی امریکا نام میدهم. که در مجموعه ای از باورها و نمادها و این تجلی می یابد. ریاست جمهوری یک لحظه مهم و ایینی این دین است و مشروعیت بخشی میدهد به نهاد سیاست.

ایده ی دین مدنی:

اصطلاح دین مدنی از روسوست. در فصل هشتم کتاب چهارم قرارداد اجتماعی. دگم های دین مدنی: ۱. وجود خدا. ۲. زندگی بعد از مرگ. ۳. پاداش فضیلت. ۴. مجازات جرم. ۵. نفی عدم تساهل دینی. جز این بقیه افکار دینی در کنترل دولت نیست و شهروندان خودشان بدان پایبندند. روسو تاثیری احتمالا نداشت و رهبران امریکا هم از این اصطلاح استفاده نکردند. اما هوای فرهنگی قرن ۱۸ و میراث فرهنگی امریکایی ها بود و در دیسکور فرانکلن می بینیم.

دین و مشخصا خدا نقش مهمی در اندیشه ی اولین دولتمردان امریکا داشته است. کندی، روزولت، ایزنهاور، فرانکلن، و روزولت، جفرسون، اعلامیه استقلال، آنها به دین شکل و لحنی که امروز دارد را بخشیدند. هیچکدام از مسیح حرف نزدند. اما همه از خدا حرف زده اند. خدایی مداخله گر در تاریخ، ریشه در یهودیت باستان، ایده ی انالوژی میان امریکا و اسرائیل تورات. برخی از اسرائیلی امریکایی حرف میزنند. در دیسکور جفرسون هست. اروپا مصر است. امریکا سرزمین موعود. خدا مردمش را هدایت کرد تا نظم اجتماعی نوینی را برقرار کنند که بر همه ملل چنین آشکار شود. این دین دین اعتقادی نبود. و نه مشخصا مسیحی. نه به دلیل وجود غیر مسیحیان که در آن دوره زیاد نبوده اند. کارکردهای مسیحیت و دین مدنی کاملا به طور ضمنی جدا بود. نظریه آزادی دینی به کلیسا ها حوزه ی ایمان فردی و فعالیت های اجتماعی داوطلبانه را میداد. اما کلیسا ها نباید نه در کار دولت دخالت کنند و نه بوسیله ی دولت مدیریت شوند. ماژیسترا هم بر اساس قانون مدنی عمل میکند. این محصول محیط خاص و دوره ی خاص بود که متاثر از روشنگری و خانواده های متفاوت پروتستانتیزم.

جنگ داخلی و دین مدنی.

تا جنگ سسیون دین مدنی امریکایی مبتنی بر حوادث انقلاب بود. به عنوان مراحل آگروود مهاجرت قومی از مصر به اسرائیل. اعلامیه استقلال و قانون اساسی متون مقدس بودند. و واشینگتن هم موسایی که مردمش را هدایت می کرد. جنگ داخلی که می گویند قلب تاریخ امریکاست مرحله ی تاریخی مهم دیگر بود. هویت ملی به خطر افتاده بود و میخواستند از طریف دین مدنی سامانش ببخشند. یکی از خونینترین جنگ های قرن ۱۹. ابراهام لینکن مردی بود که هم این هویت را صورتبندی کرد و هم نمادش شد. باید اتازونی یعنی دول متحد را نجات داد هم برای امریکا هم برای آنچه امریکا در چشم دنیا بود. در نتیجه باید برده داری را حل کرد. خدا میخواهد برده داری از بین برود. موضوع مرگ وارد دین مدنی شد. موضوع قربانی و موضوع رستاخیز. که در زندگی و مرگ لینکن نمادین میشد. نمادهای مرحله ی اول عبری بود و نه یهودی. در مرحله ی دوم نمادها مسیحی شدند اما نه کلیسایی. لینکن و مسیح. لینکن برگزیده ی خدا. ص ۱۶. رئیس جمهور شهید. همراه شهدای جنگ. ایده ی قربانی و فداکاری برای مردم. ایجاد قبرستان های ملی برای کشته شدگان در جنگ. قبرستان گتیسبورگ. و ارلینگتون. اینها نمادهای دین مدنی شدند. همه کشته شدگان در جنگ و نه فقط جنگ داخلی. قبر شهید گمنام در جنگ جهانی اول.

مموریال دی. Memorial day بعد از جنگ داخلی ایین موضوعات مرگ و فداکاری و رستاخیز. مطالعه ی این روز در شهرهای کوچک. ایده ی تعلق به دین و وطن. روز thanksgiving day و کارکردش از زمان لینکن برای وارد کردن خانواده به دین مدنی. و روز استقلال که محتوای دینی کمتری دارد. و روزهای واشنگتن و لینکن. اینها تقویم دین مدنیست در امریکا. مدارس نهاد برگزارای این ایینند. دین مدنی امروز.

وقتی می خواهیم پدیده ای را که در ناخودآگاه وجود دارد، مادیت ببخشیم، ممکن است اشتباهات فاحشی بکنیم. اما اینکار انجام شد. وقتی کشیشان آمدند و دین راه زندگی امریکایی را نقد کردند یا شینتودیسیم امریکایی را آنها به دین مدنی ارجاع دادند. چنانچه لیپست می گوید دین در امریکا از اولین سال های قرن ۱۹، پراگماتیک بوده. مورالیست. و دنیوی تا تاملی/نظری. تئولوژیک و معنوی. توکویل وقتی از دین سازمان یافته و نهادی حرف نمیزند می گوید دین یک نهاد سیاسی است که در حفظ یک جکهوری دمکراتیک در میان اکریکایی ها نقش تعیین کننده دارد. یک اجماع اخلاقی ایجاد میکند. در متن تحول سیاسی مدام. توکویل می گوید اغلب امریکایی ها کسانی هستند که از اقتدار پاپ درامدند و هیچ اقتدار مذهبی دیگر را نپذیرفتند. در نتیجه در این کشور جدید مسیحیتی را همراه آوردند که به نظرم دمکراتیک و جمهوریخواهانه بود.

کلیساها نه با انقلاب مخالفت کردند نه با برقراری نهادهای دمکراتیک. دین مدنی امریکا هیچوقت ضد روحانی نبود. ضد کشیش. و هیچوقت هم لائیک فعال نبود. بلکه الهامات خود را در سنت دینی میافت انچنانکه که امریکایی متوسط انرا با اعتقاداتش در تضاد نمیدید. در نتیجه دین مدنی توانست نمادهای همبستگی ملی را بسازد و انگیزه های عمیق و ریشه دار شهروندان را برانگیزد تا به اهداف ملی برسد بدون آنکه با کلیساها در جنگ آید. بر خلاف انقلاب فرانسه که ضد روحانی بود و خواست یک دین مدنی ضد مسیحی برقرار کند. و در تاریخ فرانسه مدرن می بینیم که خندق میان روحیه کاتولیک سنتی و روحیه انقلابی عظیم است.

دین مدنی امروز در امریکا بسیار زنده است. سه سال پیش ما در قتل کندی باز ایده ی فداکاری و قربانی را در تشیع جنازه اش دیدیم. دین مدنی حمایت مردم را جلب میکند تا به اهداف ملی برسند. خدا+پرچم + وطن. ایده ی اسرائیلی امریکایی مثلا به درد مشروعیت بخشی به تحقیر و طرد سرخپوستان خورد. ایده ی سرنوشت ملی به درد اهداف امپریالیستی. این خطر انحراف و استفاده ابزاری از دین مدنی هست. با این ایده ها به جنگهای سیاسی مشروعیت

بخشیدند. برای بخش مهمی از امریکایی ها که نمیدانند ویتنام جنوبی آیا آزاد است یا نه این ایده ها متقاعد کننده بود. الان هم در مورد مساله سیاهان مطرح است.

دین مدنی درگیر مسائل اخلاقی و سیلاسی است. خدا مفهوم مرکزی دین مدنیست. تا دیروز همه این ایده را می پذیرفتند اما امروز معنای خدا خیلی روشن و واضح نیست. دین مدنی یک کردو ندارد. دین مدنی محصول سنت دینی و فلسفی غرب است و باورهای امریکای متوسط.

دوره ی آزمایش:

۱. اولین مرحله ی آزمایش استقلال بود. دومین برده داری، رفتاری مسئول در جهانی در تحول، امریکایی ها آگاهند که تجربه ی آنها تا چه حد برای مردم مهم است.

توکویل در ایران

کتابشناسی مختصر توکویل به فارسی

بخش اول: کتابهای ترجمه شده از الکسیس دو توکویل به فارسی

ردیف	نام کتاب	نویسنده	مترجم	انتشارات	سال چاپ		دفعات تجدید چاپ تاکنون	شابک	توضیحات
					چاپ اول	چاپ آخر			
۱	نامه های کنت دو گوبینو و الکسی دو توکویل	الکسی دو توکویل	رحمت اله مقدم مراغه‌ای	ابن سینا	۱۳۵۲	؟	؟	؟	
۲	انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن	توکویل، الکسی شارل هانری موریس کلرل دو	محسن ثلاثی	مروارید	۱۳۸۶	۱۳۸۸	۲	۹۷۸-۹۶۴-۸۸۳۸-۸۲-۴	چاپ قبلی کتاب با مشخصات: انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن / الکس دو توکویل؛ ترجمه محسن مراغه‌ای، ۱۳۶۵. ثلاثی نشر نقره،
۳	تحلیل دموکراسی در آمریکا	الکس توکویل	رحمت‌اله مقدم مراغه‌ای	شرکت انتشارات علمی و فرهنگی	۱۳۸۳				چاپهای قبلی با مشخصات تحلیل دموکراسی در آمریکا " مترجم: رحمت‌اله مقدم مراغه‌ای نشر: " زوار؛ فرانکلین / ۱۳۴۷ تحلیل دموکراسی در آمریکا/ الکسی دو توکویل؛ با مقدمه هارولد لاسکی؛ ترجمه رحمت‌الله مقدم دموکراسی در آمریکا / نویسنده الکسی دو توکویل؛ مترجم رحمت‌اله مقدم / تهران: نشر همراه، ۱۳۸۰

قسمت دوم: کتابهای دربارهٔ توکویل

ردیف	نام کتاب	نویسنده	مترجم	انتشارات	سال چاپ		دفعات تجدید چاپ تاکنون	شابک	توضیحات
					چاپ اول	چاپ آخر			
۱	توکویل	لری سیدنتاپ Siedentop, Larry A	حسن کامشاد	طرح نو	۱۳۷۴	۱۳۸۷	۲		
۲	توکویل	ژاک کنن هوتتر Coenen Huther, Jacques	بزرگ نادرزاد	مرکز	۱۳۷۱		۱	۹۶۴-۳۰۵-۵۱۰-۸	
۳	آلکسی دوتوکویل	جان لوکاک Lukacs, John	خشایار دیهیمی	کهکشان	۱۳۷۷	۱۳۸۳	۱	۹۶۴-۶۱۷۹-۲۹-۰	این کتاب ترجمه‌ای است از بخشی از کتاب European writers, vol. 6 "Alexis de Tocqueville" تحت عنوان چاپ دوم کتاب با مشخصات: انتشارات ماهی، ۱۳۸۳ ۹۶۴-۷۹۴۸-۴۸-۴

ردیف	عنوان	نویسنده	نام نشریه	شماره	تاریخ چاپ	شماره صفحه	توضیحات
۱	آشتی مذهب و دموکراسی و توسعه در اندیشه دوتوکویل	فروغ اختری	روزنامهٔ همشهری	-	۲۲ مرداد ۷۹	۶	
۲	صدایی برای آزادی	محمود اکسیری- فرد	روزنامهٔ اعتماد ملی	-	۸ اردیبهشت ۸۷	۸	
۳	آمریکا در ابتدای قرن نوزدهم: بررسی اندیشه توکویل در باب مسائل نژادی	سعیده الله‌دادی	روزنامهٔ اعتماد ملی	-	۳ اردیبهشت ۸۷	۱۰	
۴	الکسی دوتوکویل، زندگی انجمنی و دموکراسی	حسین ایمانی جاجرمی	کتاب ماه علوم اجتماعی	۸۹	اسفند ۸۳	۷-۱۰	دربارهٔ کتاب "تحلیل دموکراسی در امریکا"
۵	اولویت آزادی بر دموکراسی: درباره توکویل	رضا پارسا	روزنامهٔ شرق	-	۲۵ تیر ۸۵	۶	
۶	تصورات کهنه و قدیمی	رامــــــــــــین جهانگللو/منصور گودرزی	روزنامهٔ بنیان	-	۷ اردیبهشت ۸۱	۶	
۷	دین و انقلاب (مقدمه بر گفتگوی امام(ره) و توکویل)	جواد طاهایی	نمایهٔ پژوهش	۷ و ۸	پاییز و زمستان ۷۷	۶۴ تا ۷۴	
۸	توکویل و دموکراسی در امریکا	بیانکاماریا فونتانا/ مترجم: علی	روزنامهٔ شرق	-	۲۱ شهریور ۸۳	۲۴	

					ملانکه		
	۱۰	۳ اردیبهشت ۸۷	-	روزنامه اعتماد ملی	نجمه محمدخانی	دموکراسی آمریکایی از دیدگاه الکسی دو توکویل	۹
	۱۵۴	۱۳۸۴	-	سالنامه روزنامه شرق	علی ملانکه	توکویل آزادی یا برابری دویستمین سالروز تولد توکویل	۱۰
این مقاله به مقایسه سه نظریه انقلاب توکویل، هگل اسکاچپول میپردازد.	۴۱ تا ۵۴	بهار ۸۰	۱۹	راهبرد	فرشاد ملک احمدی	سه نظریه انقلاب	۱۱
	۱۶	۲۹ مرداد ۸۳	-	روزنامه کیهان	حمید مولانا	قرائت جدیدی از دو توکویل و دموکراسی	۱۲
	۱۶	۲ بهمن ۷۶	-	روزنامه کیهان	حمید مولانا	تمدن آمریکا و اشتباه دوتوکویل	۱۳
	۴۳ تا ۵۵	مهر و آبان ۸۴	۴۴	بخارا	بزرگ نادرزاد	توکویل تامل در جامعه و تاریخ	۱۴
	۱۸	۹ آذر ۸۴	۱۸	روزنامه شرق	احسان نراقی	دویست سال پس از تولد دوتوکویل	۱۵
	۱۶ تا ۲۲	اردیبهشت ۸۰	۶	نشریه گزیده مدیریت	نوشتۀ چارلز هندی ترجمه: عزیز کیاوند	بازگشت توکویل به امریکا	۱۶

درباره مترجم آثار توکویل به فارسی

رحمت اله مقدم مراغه ای

منبع این قسمت: روزنامه کارگزاران و سایت آفتاب به نشانی:

http://www.aftab.ir/articles/art_culture/literature_verse/c5c1219900938_rahmat_allah_moghaddam_maraghei_p1.php

رحمت اله مقدم مراغه ای متولد سال ۱۳۰۰ است که پس از گرفتن دیپلم در داخل، در رشته علوم جغرافیایی و روزنامه نگاری در پاریس تحصیل کرده است. وی نماینده میاندوآب در دوره بیستم مجلس شورای ملی بود. در سال ۵۶ و ۵۷ در کانون نویسندگان و جمعیت طرفدار آزادی فعالیت می کرد و بعد از انقلاب در مقام استانداری آذربایجان شرقی فعالیت کرده و از جمله نمایندگان آذربایجان در خبرگان قانون اساسی بود. از کارهای علمی پیش از انقلاب هم به ترجمه کتاب دمکراسی در آمریکا (۱۳۴۷)، سیر آزادی در اروپا (۱۳۴۶)، نوسازی جامعه (۱۳۵۰)، خطابه های سیسرون (۱۳۴۱) و مکاتبات گوینو (۱۳۵۲) می توان اشاره کرد. اکنون خاطرات وی در حالی که در آستانه ۸۷ سالگی قرار دارد، انتشار یافته است. بخش عمده این خاطرات حدوداً ۹۵۰ صفحه ای، (بیش از ۷۰۰ صفحه) اختصاص به دوران مبارزات ملی - مذهبی دارد. در ادامه از جریان های خرداد ۴۲ و بعد از آن سخن به میان آمده و سپس درباره رویدادهای سال ۵۵ تا ۵۷ بحث شده است .

در این بخش از جریان های مخالف شاه یاد شده و از نهضت رادیکال که خودش دبیر آن بوده و از کانون نویسندگان (چهار صفحه) و شب شعر معروف یاد شده است. از تلاش های حاج سیدجوادی و مظفر بقایی و شریعتی (در یک سطر و نیم)، جامعه روحانیت (دو سطر و نیم)، وکلای دادگستری و انجمن ایرانی طرفدار آزادی و حقوق بشر و غیره سخن به میان آمده است (۷۷۹ - ۷۸۵) در ادامه با تیتیر «رهبری نهضت وسیله ملی گرایان» از شروع ماجرا با روزنامه اطلاعات سخن گفته و اینکه «چون بعد از وقایع مسجد فیضیه (کذا) در قم زمینه مساعد بود مردم در قم به تظاهر کنندگان پیوستند» (ص ۷۸۹). تاکید بر اینکه «در پایان ۱۳۵۶ روحانیت در داخل کشور هنوز در حاشیه قرار داشت و جز تعداد معدودی از طلاب جوان روحانیت طبق سنت ها از مراجع تقلید در قم اطاعت می کردند» (ص ۷۹۱). بعد از رویدادهای سال ۵۷ و سخنرانی مرحوم آقای شریعتمداری و اینکه ایشان «مشهورترین و بانفوذترین مراجع تقلید بود» سخن گفته اند (۷۹۵). وی در ادامه مروری بر هفدهم شهریور دارد که خود ایشان هم در آن حوالی بوده اند. ایشان هم پس از آن دستگیر شده که از آن یاد کرده اند. تسلیم شدن شاه، مرور بر نقش آمریکا که به تفصیل از آن بحث شده در ادامه آمده است. وی شرح دیدار خود را با امام در پاریس نوشته اند و اینکه امام با او چه گفتند و از جمله اینکه بعد از آنکه ریشه فساد کنده شد، من طلبه ای هستم و در قم به کار مشغول می شوم و حکومت با شماهاست. وی تحلیلی هم از شخصیت زاهدانه امام داده و اینکه کاملاً در شرایطی قرار داشت که یک انقلاب را رهبری کند. (۸۳۲).

استانداری آذربایجان اولین مقام رسمی مقدمه مراغه ای بود که شرحی از آن را به دست داده است (۸۷۱ - ۸۴۰). زین پس آقای مراغه ای به شرح مواضع خود بر اساس آنچه آن زمان از وی انتشار یافته، پرداخته و از گروه های مختلف سیاسی و مخالفان و موافقان خود یاد کرده است . بیشتر مطالب از روزنامه های وقت گرفته شده است. وی در نهایت از استانداری استعفا داد .

وی در مرحله بعد در انتخابات خبرگان شرکت کرد و به عنوان چهارمین نفر از شش نفری که انتخاب شدند به مجلس خبرگان رفت. آیت الله انجلی، آیت الله جعفر سبحانی، آیت الله اشراقی، مقدمه مراغه ای، دکتر علی زاده و دکتر ابوالفتحی نمایندگان خبرگان بودند. خاطرات این بخش مربوط به شکل گیری مجلس خبرگان و مسائلی است که در روزهای نخست رخ داد و نحوه کار مجلس خبرگان. وی اولین نطق قبل از دستور خود را نیز آورده است (ص ۸۷۸). صفحات چندی به مذاکراتی که ایشان در آن نقش داشته اند اختصاص یافته است. از آن جمله مباحثی است که درباره اصل ولایت فقیه در آنجا مطرح گردید و ایشان به عنوان تنها مخالف اصل پنجم قانون اساسی در خبرگان سخنرانی کرده که متنش هم آمده است (۸۸۹ - ۸۹۳).

داستان اشغال سفارت آمریکا در ادامه آمده و درخواست سفیر انگلیس برای ملاقات و خاطرات مربوطه پس از آن بحث شده است . همین طور خاطره ای از دیدار با سفیر فرانسه و اینکه گلایه کرده است که به رغم کمک او به انقلاب ایران، دولت ایران پس از انقلاب برای عقد قرارداد به سراغ شرکت های آمریکایی رفته است (۹۰۷).

مجلس خبرگان آخرین روز خود را در ۲۴ آبان ۵۸ تمام کرد. پس از آن بحث فرزندم بود. آقای مقدم با تیتیر موج اعتراض به مخالفت هایی که با فرزندم قانون اساسی به خصوص در تبریز از سوی طرفداران آیت الله شریعتمداری شد، پرداخته است (۹۱۶). در این زمینه درگیری هایی پیش آمد. دیداری میان امام و آیت الله شریعتمداری رخ داد و آقای مقدم مراغه ای در این رویدادها جانب آیت الله شریعتمداری داشتند و حتی در میان آنچه توافق شده بود، بازگشت وی به استانداری آذربایجان بود (ص ۹۱۹). اوضاع سامانی نیافت و درگیری ها به خصوص در تبریز ادامه یافت و به دفتر نهضت رادیکال آقای مراغه در آن شهر حمله شد و... چندی بعد هم افشاگری درباره رابطه مقدم مراغه ای با سفارت آمریکا از طرف دانشجویان خط امام. در آن صحبت ها از «دو بطری ویسکی هم یاد شده بود که در خانه او به دست آمده که مقدم می گوید اینها را سفیر ژاپن که به خیال خودش برای تحکیم دوستی آمده بود، با توجه به عقاید دینی و مذهبی، به عنوان هدیه شخصی آورده بود!!». اوضاع چنان پیش رفت که آقای مقدمه مخفیانه و البته از طریق مهرآباد از کشور خارج شدند (ص ۹۳۴). زین پس شرحی کوتاه درباره آنچه در خارج از کشور به عنوان مقابله با جمهوری اسلامی گذشت به دست داده اند و اینکه در حاشیه بوده اند. اقامت چند ماهه در پاریس و پس از آن رفتن به آمریکا و اقامت ۱۱ ساله در آنجا در کنار فرزندان اشارت کوتاهی است به این دوره (۹۳۸)متنی را که در سال ۱۳۶۸ در تحلیل دوران انقلاب به اسم نهضت رادیکال داده اند و مروری است بر تحولات سیاسی دوره معاصر در ادامه درج کرده اند (۹۳۹ - ۹۵۰).

آقای مقدم مراغه ای در خرداد ۷۳ با گرفتن گذرنامه ایرانی و در پی ۱۵ سال دوری از ایران به این کشور بازگشتند .

خلاصه ای از مناظره تاریخی

ارنست رنان و سیدجمال الدین اسدآبادی

منبع این مطلب: روزنامه خبر ۲۲ اسفند ۱۳۸۸

این ارنست رنان بود که توپخانه را آتش کرد! او در سخنرانی اش در سورین، ادعای برخی ناسیونالیست های عرب را درباره علوم و فنون و فلسفه مردود دانست و گفت که این ها هیچکدام از آن اعراب نیست. تا اینجای قصه - اگرچه مذاق قومیت گرایان عربی که در پاریس زندگی می کردند را خوش نیامد- سخن غلطی نبود و شاید بتوان گفت که تحلیل درستی از نقش ملت های غیرعرب در شکل گیری تمدن اسلامی ارائه می داد، با این حال در ادامه ی سخنرانی، رنان به نکات دیگری اشاره کرد که به برخی از آنها، نقد جدی وارد است. از جمله آنکه مدعی شد که در اسلام نه تنها شوق علم و فلسفه و بحث آزاد نیست، بلکه مانع علم و فلسفه نیز هست! برخی از دانشجویان عرب مصری در پاریس، اظهارات رنان را «طعن بر اسلام و بر ملت عرب» خواندند و دست به ترجمه و انتشار متن سخنرانی ارنست رنان زدند و در نتیجه از نقد تا تکفیر و لعن در میان مسلمانان بر علیه رنان، پدید آمد .

این شکاف، هر روز عمیق تر می شد و بر دامنه بدبینی ها می افزود . سیدجمال که هنوز یک سال از اقامتش در پاریس نگذشته بود، معتقد بود که بدفهمی های غربیان از فلسفه اسلامی را همواره نباید به تکفیر و عناد پاسخ گفت. این بود که مقاله ای در پاسخ به رنان، نگاشت و در نشریه «دیبا» به چاپ رساند. او شیوه ای آرام و مستدل را در پیش گرفت و به همین دلیل تندروان مصری مقیم پاریس پاسخ سیدجمال را نپسندیده و حتی در محافل مختلف، آن را نکوهیدند! گفته شده است که دلیل پشت کردن رهبران تندروان اسلامی پاریس (همچون حسن عاصم و محمد مختار) آن بود که سید در پاسخ به رنان شیوه منصفانه اش را ستوده و تصریح کرده بود که از سخنرانی وی بسیار استفاده برده است.

پاسخ سید اگرچه معتدل و همراه با حرمت ارائه شده، با این حال از یک ضعف رنج می برد و آن اینکه احتمالاً بخاطر نفوذ تندروان عرب مقیم پاریس، نتوانسته از دیدگاه سنتی «عرب یعنی مسلمان» خلاصی چندانی بیابد تا آنجا که دچار سهو شده و این رشد و این طفیل را به اندازه «کندی» عرب می شمارد! به هر حال پاسخ محترمانه سیدجمال، اگرچه امثال حسن عاصم را خوش نیامد، اما بر رنان بی تأثیر نبود. رنان در پاسخ خود، ستایش فراوانی نسبت به سیدجمال ابراز نمود و نظر خود را تاحدودی تعدیل کرد و گفت: «اسلام در نیمه اول حیات خود، مانع پیدایش و رواج و استقرار علم و دانش در سرزمین ها نبود، بلکه در نیمه دوم حیات خود بود که علم را خفه کرد». تحلیل گران معتقدند که این نتیجه گیری، در بردارنده ی بسیاری از آراء تعدیل شده پیشین رنان است، و قاعدتاً نظر رنان بدانجا رسیده که مقاومت در برابر علم ربطی به جوهر و ذات اسلام ندارد، اگر واقعاً طبیعت اسلام چنان بود هرگز از آغاز تا انجام حیات خود تشویق به علم نمی کرد.

آنچه در ادامه می خوانید چالش رنان با سیدجمال حول فلسفه اسلامی، اسلام و عرب است.

ارنست رنان:

*اینکه تاریخ نگاران از علوم و فنون و تمدن و فلسفه عرب سخن گفته اند، اشتباه است زیرا این پدیده ها پیش از آنکه از عرب ها باشد، محصول اقوام غیر عرب می باشد. تمدن غالباً محصول ایرانیان و فلسفه عمدتاً محصول مسیحیان نسطوری و بت پرستان حرّانی است. فیلسوفانی چون کندی، فارابی، ابن سینا و ابن رشد که در تمدن اسلامی چهره نمودند، جز کندی، بقیه غیرعرب هستند. به این دلیل، انتساب تمدن و مدنیت و علم و فلسفه به اعراب نادرست است و نشان دهنده ی بی دقتی در تعبیر و سخن.(۱)

*اسلام نه تنها مشوق علم و فلسفه و بحث آزاد نیست، بلکه با اعتقاد به عوالم غیب و تکیه بر خوارق عادات و ایمان کامل به قضا و قدر، مانع علم و فلسفه هم هست. در میان مسلمانان اگر کسی به فلسفه می پرداخت، مورد تهدید و آزار قرار گرفته و یا کتاب هایشان سوزانده شده و یا در پناه حمایت خلیفه ای قرار گرفته اند که به ظاهر مؤمن بوده و در باطن بی دین بوده اند. با این همه، فلسفه ی منسوب به مسلمانان از ارزش چندانی برخوردار نیست، زیرا این فلسفه همان فلسفه ی آشفته یونان بود.

فلسفه ای که اروپاییان از مسلمانان در اسپانیا آموختند، فلسفه ای بود که از متون آشفته ای و آن هم به صورت نادرست ترجمه شده بود و لذا پیش از آنکه خودشان دست به ترجمه درست از متون اصلی بزنند، نتوانستند بهره ی مفیدی از آن ببرند. در عین حال رنان گفت: «در دین اسلام، آموزشها و اصول عالی و پردازش والایی وجود دارد، من هر بار که داخل مسجدی شدم، جاذبه ای از اسلام مرا جلب کرد، حتی متأسف شدم که چرا مسلمان نیستم...» اما اسلام سدّی است در مقابل تفکر و اندیشیدن درباره ی حقیقت پدیده ها و اشیاء... خرد ساکنان سرزمین اسلامی ناقص و اندک است، آنچه که مسلمان را از دیگران متمایز می کند دشمنی آنان با علم و اعتقاد به این مسئله است که بحث کردن کفر و مایه کاستی عقل و بی فایده است.

*نژاد عرب به طور طبیعی و ذاتی، غیرفلسفی ترین فکر را دارد، زیرا، در روزگار خلفای راشدین، که روزگار پیشوایی عرب بود، فلسفه ای وجود نداشت. مباحث فلسفی و علمی زمانی پدید آمد که ایرانیان پیروز شدند و عباسیان را در نبرد با امویان یاری کردند و خلافت را تسلیم آنان نمودند و مرکز خلافت را به عراق منتقل کردند که کانون تمدن کهن ایرانی بود.

رنان سخنانش را با تأکید بر ارزشمندی علم و دعوت تمامی ملل شرقی و غربی به فراگیری دانش پایان داد. وی گفت: «زیرا علم روح جامعه به حساب می آید و به وسیله ی آن ملت ها پیشرفت می کنند و به اتکای علم است که عدالت تحقق پیدا می کند و بدین وسیله عقل خرد قدرت را استخدام می کند... این ممکن نمی شود مگر آنکه به انسان و آزادی او احترام گذاشته شود».

سیدجمال الدین اسدآبادی

*باید بگوییم که شیوه ارنست رنان عزیز در کنفرانس، کاملاً منصفانه بود. سخنرانی رنان روی دو نقطه اساسی تکیه داشت: ۱- دیانت اسلام - به مقتضای شرایط خاص توسعه آن - با علم در ستیز بوده است؛ ۲- عرب به طور ذاتی و طبیعی آمادگی برای علوم ماوراء طبیعه و فلسفه نداشت. اما در مورد اول، پس از مطالعه مطالب کنفرانس، آدمی می پرسد که آیا این بدی (ستیزه با علم) معلول خود اسلام است یا اینکه معلول صورتی است که دیانت اسلام بدان شکل در

جهان انتشار یافت و یا اینکه برآمده از اخلاق ملت‌هایی بوده است که به اسلام گرویدند و یا به زور قبول اسلام کردند و سنن طبیعی آنها جملگی موجب این اشکال شدند؟ بی تردید، کمبود وقت به آقای رنان اجازه نداد که به این نکته مهم بپردازند. «آنگاه سید به این مطلب اشاره کرد که آنچه برای مسلمانان اتفاق افتاد و برای ادیان دیگر هم اتفاق افتاده است، «زیرا که پیشوایان کلیسای کاتولیک، تا آنجا که من می دانم، هنوز هم سلاح خود را بر زمین نهاده و با کسانی که آنها را اهل گمراهی و ضلالت می دانند (یعنی اهل علم و فلسفه)، در ستیزه اند.»

*اما محور دوم کنفرانس رنان، همگان آگاهند که ملت عرب از حالت عقب ماندگی نخستین خارج شد و در مسیر پیشرفت فکری و علمی قرار گرفت. و شتاب وی در این روند با هیچ چیز جز فتوحات سیاسی قابل مقایسه نیست، زیرا که در طول یک قرن خود را با علوم یونانی و ایرانی هماهنگ و سازگار کرد. بدین گونه بود که علوم در میان اعراب پیشرفت شگفتی کرد و تمامی سرزمین‌ها تحت سیطره آنان قرار گرفت. روم و بیزانس دو شهر بزرگی بودند که الهیات و فلسفه در آنجا رواج داشت، بلکه کانون تمام معارف انسانی بود... اما روزگاری رسید که دانشمندان این مرکز از بحث و تحقیق باز ایستادند، و تمامی بنیادهایی که برای علم و دانش ایجاد کرده بودند فرو ریخت، و کتاب‌های پرارزشی که پدید آورده بودند به فراموشی سپرده شد. اما عرب‌هایی که در چنان جهلی غرق بودند، تمامی چیزهایی که ملل متمدن پیشین رها کرده بودند، برگرفتند و علوم فراموش شده را زنده کردند، آن علوم را توسعه دادند و جامه ای زیبا بر اندامشان پوشاندند که بی سابقه بود. آیا اینها دلیل بر آن نیست که اعراب ذاتاً به علم و دانش علاقه مندند؟

*این درست است که عرب‌ها فلسفه را از یونان گرفتند چنان که علوم شناخته شده ای را هم از ایرانیان آموختند، اما این دانش‌هایی را که با فتوحات خویش کسب کرده بودند، توسعه دادند و تکامل بخشیدند و مطالب زیادی بر آنها افزودند و روشنایی‌های تازه بر آن علوم بخشیدند. اعراب این علوم را به صورت منطقی طبقه‌بندی کردند. تکاملی که آنان به علوم بخشیدند، حکایت از ذوق و استعداد کاملشان دارد و نشان می‌دهد که آنها تا چه اندازه از روح تحقیق و دقت و نظم برخوردار بودند. فرانسویان، انگلیسی‌ها، و آلمان‌ها از اعراب به روم و بیزانس نزدیکتر بودند و لذا به آسانی می‌توانستند از گنجینه‌های علوم آن دو مرکز استفاده کنند، اما نکردند، تا اینکه روزی فرا رسید که خورشید تمدن عربی بر فراز قله‌های بیزانس درخشید و پرتوش را به غرب تاباند. در واقع پس از آنکه ارسطوی یونانی جامه عربی به تن کرد و سیمای عربی پیدا کرد، مورد استقبال اروپایی‌ها قرار گرفت، یعنی تا زمانی که ارسطو در جامه ی یونانی بود، غربیان وی را نشناختند. آیا این خود دلیل روشن دیگری نیست مبنی بر امتیازات اعراب و اینکه آنان از نظر فکری و ذهنی هم ممتازند و ذاتاً به علوم علاقه مندند؟

*قطعاً آقای رنان قبول دارد که سرزمین‌های اسلامی در طول پنج سده از سال ۷۷۵ تا اواسط سده ی سیزدهم (میلادی) دارای عالمان و متفکرانی بزرگ بوده است، و در این دوران جهان اسلام از نظر فرهنگ و علوم عقلی بر عالم مسیحیت برتری داشته است. چنان که او خود می‌گوید: اکثر فیلسوفانی که به عنوان هوشمندان سیاسی قرون نخستین اسلامی شاهد آنان بوده است، حرانی، اندلسی، ایرانی، و یا از مسیحیان شام بوده اند. نمی‌خواهم امتیازات درخشان عالمان ایرانی را نادیده بگیرم، و نقش بزرگی که در جهان اسلام ایفا کرده اند انکار کنم، اما امیدوارم این اجازه را به من بدهند که بگویم حرآذیان عرب بودند، و اعراب وقتی اسپانیا را تسخیر کردند عربیت خود را حفظ کردند، و حرآنیها در طی چند قرن پیش از اسلام به زبان عربی سخن می‌گفتند، و اینکه آنان آیین کهن صابئی خود را حفظ کردند بدان معنا نیست که عرب نبودند.

اکثر مسیحیان شام نیز عرب‌گسائی بودند که به مسیحیت گرویدند. اما نمی‌توان گفت که کسانی چون ابن‌باجه، (۲) ابن‌رشد، و ابن‌طفیل (۳) به این دلیل که در جزیره العرب زاده نشده اند، کمتر از کندی عرب هستند، و خصوصاً باید توجه داشت که هر ملتی فقط با زبانش از دیگر ملت‌ها متمایز می‌شود. وانگهی، چرا فقط به نژاد و تبار فلان فیلسوف توجه کنیم و به شرایط و علتی که در آن زیسته و زمینه ی رشد و پیشرفت او را فراهم آورده بی‌اعتنا باشیم؟ اگر چنین باشد، پس نمی‌توان ناپلئون را هم به فرانسه نسبت داد، و یا درست نیست که آلمان‌ها و یا انگلیسی‌ها دانشمندی را که از جاهای دیگر آمده و سرزمین شان را وطن خود قرار داده‌اند، از خود بدانند.»

*دوست دارم در خاتمه به عوامل خاموش شدن این شعله اشاره کرده و بگویم: «عقل و خرد با عموم سازگار نیست و جز نخبگان و متفکران و عالمان با آموزش‌های عقلانی آن هماهنگ نیستند و دانش، با همه ی زیبایی و جمال، تمامی آدمیان را راضی نمی‌کند، زیرا انسان جویای کمال مطلوب است و دوست دارد که در جهان‌های تاریک و دوردست زیست کند و پژوهندگان و فیلسوفان و عالمان نه آنها را درک می‌کنند و نه می‌جویند.»

ارنست رنان:

*لازم است که قبل از پاسخ به نقد سیدجمال، نسبت به وی ابراز ستایش و شگفتی بنمایم.

با جمال الدین حدود دو ماه است که آشنا شدم و تأثیری که او در من گذاشت از کمتر کسی ساخته است. تأثیر او در من نیرومند و بسیار بود. سخنانی که بین ما گذشت، وادارم کرد تا در سورین کنفرانسی تحت عنوان «رابطه ی علم و اسلام» ایراد کنم... شیخ جمال الدین، خود بهترین نشانه است بر درستی این نظریه ی مهم که سالهاست ابراز می کنیم و آن اینکه ارزش هر دینی به میزان ارزش کسانی است که از آن پیروی می کنند. وقتی که با جمال الدین سخن می گفتم و آزاد اندیشی و کرامت اخلاقی و صراحت گفتارش را دیدم، احساس کردم که با یکی از دوستان قدیم خود سخن می گویم، ابن سینا و ابن رشد و با یکی از آن ملحدان بزرگ و بلندآوازه ای را در مقابل خود مشاهده می کردم که در طول پنج قرن [اشاره است به قرون نخستین اسلامی] در جهت آزادی انسان از اسارت تلاش می کردند.

در بحث بسیار خوب و مفیدی که جمال الدین مطرح کرده، فقط یک نکته وجود دارد که حقیقتاً محل اختلاف است... به تأکید می گویم که ما انکار نمی کنیم که روم و همچنین عرب در تاریخ انسانیت ارج و بهای زیادی دارند، اما این جریان های عظیم و مهم تاریخی نیازمند تحول و بررسی است. می توان گفت هرچه که به زبان لاتین نگاشته شده و تاج افتخار و شهرت آفرینی روم است، رومی نیست؛ هرچه که به زبان یونانی نوشته شده است، یونانی نیست؛ هرچه که به عربی هم نگارش یافته است، محصول عرب نیست؛ هرچه که در سرزمین مسیحی پدید آمده، اثر پذیرفته از مسیحیت نیست و (بر این قیاس) هرچه که در سرزمین اسلام پدید آمده است، دستاورد اسلام نیست.

جمال الدین چنین پنداشته است که من جانب انصاف را نگاه نداشته و حق مطلب را ادا نکرده ام و آنچه که درباره ی اسلام گفتم درباره ی مسیحیت نمی گویم. این سخن که خشونت و درگیری در میان مسیحیان کمتر از میان مسلمانان نبوده است، سخن حقی است. زیرا آنچه که گالیله (۴) از دست کاتولیک ها کشید، بهتر از آزارهایی که ابن رشد از مسلمانان دیده نبود... حال که چنین است، دیگر سخن را به درازا نمی کشانم، در محفلی که با آراء مشهور من در این باب آشناست، نیازی نبود که تمام عقاید را تکرار کنم... من نه از مسیحیان می خواهم که آیین خود را رها کنند و نه از مسلمانان انتظار دارم اسلام را کنار بگذارند، اما از روشنفکران هر دو طایفه انتظار دارم که بدون اینکه عقایدشان جلو علم و دانش را بگیرد، به علم توجه کامل و جدی کنند، این انتظار هم اکنون در نیمی از کشورهای مسیحی برآورده شده و امیدوارم که در اسلام نیز چنین شود. روزی که چنین امیدی برآورده شود، من و جمال الدین به آن خوش آمد خواهیم گفت و جملگی طربناک خواهیم شد.

*جمال الدین مرا با مطالب مهمی آشنا کرد و آن مطالب مرا در طرح نظریات اساسیم یاری کرد، و آن این بود که اسلام در نیمه ی اول حیات خود مانع پیدایش و رواج و استقرار علم و دانش در سرزمین اسلامی نبود، بلکه در نیمه ی دوم بود که علم را خفه کرد و البته این مهم است، و ضمناً از بدقابالی مسلمانان شمرده می شود.

درباره کنت دو گوینو

منبع: لغتنامه دهخدا

کنت ژزف آرتور د... سیاستمدار و نویسنده فرانسوی که در ۱۸۱۶ م. در ویل داوری متولد شد. وی از آغاز جوانی وارد سیاست شد. در سال ۱۸۵۱ م. به سمت دبیری هیئت اعزامی فرانسه در برن و سپس در هانور برگزیده شد. از سال ۱۸۵۴ تا ۱۸۵۸ م. دبیر سفارت و از سال ۱۸۶۲ تا ۱۸۶۴ وزیر مختار فرانسه در ایران شد. وی کتابهای بسیاری نوشته است از جمله: سه سال در آسیا (۱۸۵۹)، مذاهب و عقاید فلسفی در آسیای میانه (۱۸۶۵)، رساله ای درباره خطوط میخی (۱۸۶۴)، بررسی درباره عدم تساوی نژادهای بشر که مباحث آن در علمای پیرو تفوق نژادی آلمان موثر واقع شده است (۱۸۵۴)، تاریخ ایران (۱۸۶۹) گوینو در سال ۱۸۸۲ م. در تورن درگذشت.

فصل دوم

از «شرق‌شناسی» تا «اسلام‌شناسی»

سنت فرانسوی شرق‌شناسی

سیلوستر دو ساسی.^{۲۹۵} ۱۷۵۸-۱۸۳۸. مترجم کلیله و دمنه. ۱۸۱۶. پند نامه. ۱۸۱۹. ترجمه یخشی از مقدمه ابن خلدون. ۱۸۰۶
ارنست رنان.^{۲۹۶} ۱۸۲۳-۱۸۹۲. اثر مهم: این رشد و این رشد گرایی. ۱۸۸۲
لویی ماسینیون.^{۲۹۷} ۱۸۸۳-۱۹۶۲. مسئول کرسی جامعه‌شناسی مسلمان در کالژ دو فرانس. ۱۹۹۲-۱۹۵۴. شاگردانش: لویی گارده. ژاک برک. هانری کرین....
آثار: حلاج. اپرا مینورا.
روبرت برونشویگ:^{۲۹۸} ۱۹۰۱-۱۹۹۰. با ساخت نشریه استودیا اسلامیکا (مطالعات اسلامی) را در ۱۹۵۳ منتشر کرد.
هانری کرین:^{۲۹۹} ۱۹۰۳-۱۹۷۸. شاگرد اتیین ژیلسون و ماسینیون. مسئول انستیتو فرانسه تهران. مسئول کرسی اسلام‌شناسی و ادیان عرب. آثار: سهروردی. این
عربی.
لویی گارده.^{۳۰۰} ۱۹۰۴-۱۹۸۶. این سینا. اسلام دین و امت.

سنت آلمانی شرق‌شناسی

۱۸۱۰-؟ آبراهام گیجر^{۳۰۱}
۱۸۶۷-۱۸۰۳ سالومون مونک^{۳۰۲}
موریتز استنشندییه^{۳۰۳}

^{۲۹۵}Antoine Isaac, baron Silvestre de Sacy

^{۲۹۶}Ernest Renan

^{۲۹۷}Louis Massignon

^{۲۹۸}Robert Brunschvig

^{۲۹۹}Henri Corbin

^{۳۰۰}Louis Gardet

^{۳۰۱}Abraham Geiger

^{۳۰۲}Salomon Munk

^{۳۰۳}Moritz Steinschendier

۱۹۲۱-۱۸۵۰ ایگناز کلدزیهر^{۳۰۴}

۱۹۴۳-۱۸۷۱ برنارد هلر^{۳۰۵}

۱۹۸۱-۱۹۰۸ جرج وچدا^{۳۰۶}

مباحث مطرح شده در کلاس:

جامعه‌شناسی اسلام بر اساس نیاز سیاسی به شناخت جوامع اسلامی شکل گرفت. در آمریکا بعد از جنگ بین سال‌های ۱۹۶۵-۵۵ در شرایط مبارزه علیه کمونیسم و جنگ سرد. در فرانسه بین ۱۸۸۰ تا ۱۹۱۴. استعمار اروپایی اغلب بر آثار این شرق‌شناسان استوار بود. مقدمه ابن‌خلدون ترجمه شد (تاریخ تمدن‌ها) تا بهترین نوع حکومت را برای اعراب مستعمره الجزایر پیدا کنند. ۱۸۵۶: ترجمه کامل مقدمه ابن‌خلدون توسط اتیین مارک کاترومر^{۳۰۷}.

اولین شرق‌شناسان آلمانی‌ها بودند^{۳۰۸}، شرق‌شناسان اغلب کسانی بودند که با سیستم استعماری رابطه داشتند و به برتری تمدن اروپایی اعتقاد داشتند. به یمن اینها بود که مطالعه اسلام به یک علم بدل شد. اسلام‌شناسان اروپایی و اکثراً یهود بودند که مطالعه اسلام را شروع کردند. تعداد پایان‌نامه‌های خاخم‌ها در مورد اعراب و اسلام به حدی بود که برخی گفتند علم یهودیت به علم اسلام بدل شده است. ماسینیون^{۳۰۹}، لامن^{۳۰۹}، رنان^{۳۰۹}، پالاسیو^{۳۱۰} و بسیاری نیز از حوزه‌ی مسیحیت آمدند. اینها کشیش بودند یا بسیار مذهبی همچون لوئی گالرده. آرنالز. یا خاخم بودند مثل گلدزیهر.

فتح مراکش با ماموریتی علمی برای شناخت این کشور همراه شد. **الفرد لو شاتولیه** که قبلاً سر باز بود و بعد استاد کالژ دو فرانس شد. کرسی «جامعه‌شناسی و جامعه‌نگاری جهان اسلام» را به عهده گرفت که حاکمان استعماری الجزایر و مراکش تامین می‌کردند. در ۱۹۱۱ اسمش را «شرق‌شناسی کاربردی» گذاشتند. بزرگترین شرق‌شناسان در این دوره مشاوران پرنس می‌شوند. **ماسینیون** که در طول جنگ جهانی اول مسئول میسیون پیکو بود جانشین لو شاتولیه می‌شود در ۱۹۲۶. او نماینده اداره‌ی مستعمرات در کمیسیون مسائل مسلمانان می‌شود.

شرق‌شناسی به شکل نهاده‌اش از قرن ۱۷ شکل می‌گیرد. با فعالیت‌های کالژ روتیال که بعدها می‌شود کالژ دو فرانس. در آنجا فارسی، ترکی و عربی تدریس می‌شود. کتابخانه زبانهای شرقی بوجود می‌آید. یک بدنه مترجمان متن‌ها را و سفرنامه‌ها را ترجمه می‌کند. در ۱۶۹۷ "کتابخانه شرقی بارتلمی هریلو"^{۳۱۱} منتشر می‌شود که به مدت دو قرن نقش دایره‌المعارف اسلام را ایفا می‌کرد. هزار و یک شب منتشر می‌شود و بسیاری در ادبیات تاثیر گذار است مثلاً در داستانهای لا فونتن. در دوره‌ی روشنگری بر تفاوت اروپا و شرق تکیه می‌شود. با کندورسه اصطلاح "غرب" رایج می‌شود. تئوری آب و هواهای منتسکیو و تاثیر ملت‌ها از اب و هوای محیط خود، نقش مهم داشت و به یونانی‌ها و رومی‌ها و مصری‌ها، اعراب هم اضافه شدند. دانش در

^۳Ignaz Goldziher

^۳Bernhard Heller

^۳Georges Vajda

^۳Étienne Marc Quatremère

^۳Orientalistik, Islamkunde

^۳Lammens

^۳Asin Palacios

^۳à Bibliothèque Orientale de Barthélemy d'Herbelot

arthélemy d'Herbelot de Molainville, né à Paris le 14 décembre 1625 et mort à Paris le 8 décembre 1695, est un orientaliste français.

این زمان دانش میدانی نیست بلکه محصول کتابهاست و دانش نظامی و دیپلمات ها. دو عامل دیگر مبنای ایدئولوژیک فلسفه استعمار را می سازد: ۱۸۲۳. انتشار روزنامه ی آسیایی و کشف خویشاوندی زبان های هند و اروپایی. ایده ی خویشاوندی مهم بود. باید این کشورهای خویشاوند را مدرن کرد و تمدن را برایشان به ارمغان آورد.

تحرک جمعیتی و دلایل اقتصادی هم در جریان استعمار موثر بود. تحرک جمعیتی: بیش از ۱ میلیون نفر اروپا را برای رفتن به امریکا و مستعمرات ترک می کنند اما هنوز ۲۴ درصد جمعیت جهان اروپایی است. از ۱۸۴۰، بحران اقتصادی بوجود می آید و انگلیس، مهاجرت به استرالیا و کانادا را تشویق می کند. دلایل اقتصادی: بازار جدید و نیروی کار. شناخت جهان و متمدن کردن و مسیحی کردن آن.

ارنست رنان، را برخی عامل استعمار و تئورسین تضاد میان سامی ها و آریایی ها، نویسنده ی خاطرات کودکی و جوانی ۱۸۸۲، یک نظام زبانهای سامی ارائه کرد. او نکات منفی بسیاری علیه مسلمانان و برتری تمدن غرب طرح کرده: جمله "مسلمانی که فرانسه میداند در برابر فاناتیسم واکسینه شده است".

ژوزف شلهود. «مقدمه ای بر جامعه شناسی اسلام» (۱۹۵۸) را می نویسد. از نظر وی این تمدن چادرنشینان است که در آن امر قدسی پخش است. همه کار کردها در هم آمیخته و در رئیس متجلی می شود که چهره ی قبیله است. یکجانشینی منجر به کیش می شود و تقسیم میان قدسی و عرفی و حلال و حرام را ایجاد می کند. موقعیت جغرافیایی و ثروت به مکه هژمونی مناسکی بخشید که در آن یک دین ملی ثبات یافت و بت های دیگر قبایل جنبه ی فرعی پیدا می کردند شهرنشینی فرد را که عضو قبیله بود به شخص بدل کرد.

اولین ترجمه های قرآن به فرانسه و انگلیسی

ترجمه به فرانسه:

۱۶۴۷: القرآن محمد. اولین ترجمه قرآن. به فرانسه توسط اندره ری یر.^{۳۱۲}

۱۷۸۶: قرآن ترجمه کلود ساواری.^{۳۱۳}

۱۸۴۰: قرآن ترجمه البن دو بیبرشتن. کازیمیرسکی^{۳۱۴}

ترجمه به انگلیسی:

۱۶۴۹: قرآن محمد. اولین ترجمه قرآن به انگلیسی. توسط الکساندر رس^{۳۱۵} که از ترجمه فرانسه ری یر استفاده کرده است.

۱۷۳۴: قرآن ترجمه از عربی توسط جرج سال^{۳۱۶}

۱۸۶۱: قرآن ترجمه توسط جان ردول^{۳۱۷}

۳André Du Ryer.

۳Claude Savary.

۳Albin de Biberstein Kazimirski

۳Alexander Ross

۳George Sale

۳John Rodwell

Louis Massignon (1883-1962)

شرق شناس و اسلام شناس فرانسوی

برخی متون منتشر شده به فارسی:

- «اخبار حلاج» ترجمه‌ی حمید طیبیان (۱۳۷۳)
- «تاریخ الصوفیه» ترجمه‌ی غزال مهاجری‌زاده (۱۳۸۹)
- «جغرافیای تاریخی کوفه» ترجمه‌ی عبدالرحیم قنوات (۱۳۸۸)
- «سلمان پاک» ترجمه‌ی اسماعیل خلیلی (۱۳۵۶)
- «قوس زندگی منصور حلاج» ترجمه‌ی عبدالغفور روان فرهادی (۱۳۴۸)
- «مباهله در مدینه: اسلام و مسیحیت» ترجمه‌ی محمودرضا افتخارزاده (۱۳۷۸)

آثار: حلاج، فاطمه، سلمان، خاطرات جغرافیا در مورد مراکش، حلاج، سالنامه‌ی جهان مسلمان، شهر اموات در قاهره.

معبودهای من: شارل دو فوکو، هوئیسمن^{۳۱۸}، منتقد هنری و ادبی، سمبولیک و امپرسیونیسم، ناتورالیسم معنوی: یا خودکشی یا گروه، گاندی، حلاج.

شاگردانش: هانری کرین، (متخصص ابن عربی، سهروردی)، ژاک برک، ماکسیم رودنسون، (زندگی پیامبر، اسلام و سرمایه داری)، لوئی گارده (اسلام دین و امت)، اوا دو ویتزه (استاد الازهر، متخصص اقبال و مولوی، مترجم کتاب اقبال "بازسازی اندیشه اسلامی" و متخصص مثنوی از ابن رو مقبره اش را به قونیه منتقل کردند) و عبدالرحمان بدوی، (شاگرد کوثره، تزش در مورد مسئله مرگ در فلسفه اگزیستانس، کتاب چند جلدی در مورد زندگی پیامبر)، او اسلام شناسی مدرن غربی را متحول کرد، نسلی از شاگردان را بوجود آورد که نقش واسط جهان اسلام و مسیحیت را ایفا کردند، در عین حال در مسیحیت هم در شورای واتیکان دو تاثیر گذار بود.

زندگی:

پدر مجسمه‌ساز و راسیونالیست، مادر مذهبی، زمینه اجتماعی جمهوری سوم فرانسه (۱۸۸۳-۱۹۶۲).

در مدرسه با هانری ماسپرو پسر گاستون ماسپرو مصرشناس آشنا می شود. لیسانس ادبیات می گیرد. رساله: تابلو جغرافیایی در مراکش در ۱۵ سال قرن ۱۶ از نظر لئون آفریقای (یک کاشف مراکشی). در ۱۹۰۳ در ضمن خدمت نظام در روان، ایمان کودکی اش را از دست می دهد. در ۱۹۰۶ به مراکش می رود و با دنیای اسلام آشنا می شود. در ۲۳ سالگی به مراکش می رود. رئیس یک کاروان در "تانزه" می شود. با مترجمش درگیر می شود چون شراب خورده، قسم

Joris-Karl Huysmans, Charles Marie Georges Huysmans,

نویسنده و منتقد هنر فرانسوی تولد ۱۸۴۸-۱۹۰۷

Eva de Vitray-Meyerovitch

می خورد که دیگر شراب نخورد و عربی یاد بگیرد. مدرک تدریس تاریخ می گیرد. تزش در مورد مراکش قرن ۱۶ از نظر لئون افریقایی. در ۲۵ سالگی با توصیه گاستون ماسپرو می او را به قاهره و به انستیتو باستانشناسی قاهره می فرستند. در کشتی با یک اشراف زاده‌ی اسپانیایی، لوئی دو کاردوا که مسلمان شده بود آشنا می شود. در آنجا با حلاج آشنا می شود. که در ۹۲۲ دارش زدند. بعد به ماموریت باستانشناسی در بین النهرین می رود. دستگیر می شود. مریض است. تب دارد. رو به احتضار است و فکر می کند به اعدام محکوم شده. یک خانواده‌ی عراقی، خانواده‌ی الوسی میزبان او می شود و در گوشش یاسین می خواند. ۴ روز بعد خوب می شود. در این حال یک تجربه‌ی معنوی را از سر می گذرانند: خدا آنجاست مثل معشوقی که میل دارد او را دوست بداریم. اسم این حادثه: ملاقات غریبه. گروه به مسیحیت. مسیحی می‌شود. به این حادثه را ملاقات غریبه می نامد و میزبانی مقدس.^{۳۲۰}

پسرش می گوید از نظر ماسینیون ما نباید دین مان را ترک کنیم مگر همه ذخایر معنوی آن را پیشاپیش استخراج کرده باشیم. چرا که هر گروهی یک پارادوکس است: رنج و عشق. او واسط مسلمانان در میان مسیحیان، میهمان مسلمانان می‌شود و بر عکس. در ۲۵ سالگی بازگشت به فرانسه. رابطه با پل کلودل و با پدر فوکو. در ۳۰ سالگی از جانب شاه فواد در مصر دعوت می شود ۴۰ درس در مورد تاریخ فلسفه در دانشگاه تازه تاسیس فلسفه در مصر دهد. در ۴۰ سالگی از تزش در مورد حلاج دفاع می کند. ۴ جلد. ۴ سال بعد مسئول کرسی جامعه شناسی و جامعه نگاری کشورهای مسلمان می‌شود. تا بازنشستگی. در ۴۵ سالگی. استاد جامعه‌شناسی در کالژ دو فرانس می‌شود.

بعد به ماموریت دیپلماتیک فرستاده می‌شود و با **لورنس عربی** وارد اورشلیم می شود. لورنس عربستان فیلم انگلیسی که داوید لین کارگردانی کرده است و زندگی توماس ادوارد لورانس، باستانشناس و نویسنده و سرباز انگلیسی را که در این فیلم پیتر اتول بازی کرده را نشان می دهد و مبارزه‌ی اعراب را علیه خلافت عثمانی و تلاششان برای تشکیل یک دولت مستقل عرب.

"همه انسانها خواب می بینند. اما نه به یک شکل. برخی شبها خواب می بینند و صبح درمی یابند که رویایی بیش نبوده است. برخی روزها خواب می بینند. آنها خطرناکند. چرا که با چشمان باز می توانند رویایشان را تحقق بخشند. این کاری بود که من کردم." لورانس عربستان

در ۶۷ سالگی کشیش می شود در قاهره. بر اساس رسم کلیساهای شرقی. به رسم کلیسای عرب-یونانی. می خواهد کشیش شود. اول می خواهد به کلیسای عراق وابسته شود با ماری کاهیل که در جوانی آشنا شده بود، که مصری است، فرقه بدلییه را در ۱۹۳۴ پایه گذاری می کند و با هم سوگند جانشینی مسلمانان را می خوانند. (به این معنا که به جای آنها نیایش کنند). به کلیسای ملکی وابسته می شود یونانی کاتولیک. می خواهد با پاپ ملاقات کند. ۱۹۴۹. او به پاپ پی ۱۲^{۳۲۲} می گوید می خواهد نیایش ها ی رسمی کلیسا را به زبان عرب بگوید. پاپ قبول می کند. بعد مشکل ازدواج. به او می گویند پاپ شاید کشیش شدن بی سر و صدای پدرهای خانواده را بپذیرد. در ۱۹۵۰ لباس پوشیدن او را می پذیرند. او در ۲۸ ژانویه ۱۹۵۰ در مصر کشیش می شود. چون علنی نبوده ماسینیون فقط می تواند به شکل خصوصی دعای عشای ربانی را برگزار کند.

تعهد سیاسی:

۱۹۱۴: به جبهه شرقی فرستاده می شود. با لورانس عربی. با او وارد اورشلیم می شود.
۱۹۱۸: عضو کمیسیون توافقات سیک-پیکو که در ۱۹۱۶ امضا شد بیسن فرانسه و انگلیس و امپراطوری عثمانی را قبل از سقوطش تقسیم کرد. ۱۹۴۸:
تاسیس دولت اسرائیل: و جنگ الجزایر: مخالف خشونت. روزه گرفت.
۱۹۲۸ کربن شاگرد ماسینیون می شود و ۱۹۵۵ جانشین وی.

¶La Visitation de l'Etranger

¶Lettre de son fils Daniel.28. 06. 1989

¶Pape Pie X11

معبودهای ماسینیون: (اشاره: جالب است که این بحث را به نوعی هم شریعتی و هم کربن دارند. متنی در ستایش چهره هایی که در آنها تاثیر گذار بوده اند).

شارل دو فوکو: در زمان ژان پل دو به عنوان قدیس شناخته شد. راهب مسیحی که در آغاز یک نظامی بود و استعفا داد و تمام عمر را در مراکش گذراند. نیایش واگذاری (توکل) ^{۳۳۳} او منسوب است. او دارای جایزه جامعه جغرافیا نیز هست.

برای تزش در مورد حلاج با شارل دو فوکو تماس می گیرد و تا پایان عمر با او رابطه دارد. فوکو او را جانشین خود می دانست اما ماسینیون زندگی زاهدانه را پیش نگرفت و ازدواج کرد.

مفهوم میزبانی. آدم میهمان خدا بود که قوانین میهمانی را رعایت نکرد و نتیجه اش هبوط بود. ابراهیم از خدا خواست که او را میهمان کنعان کند. مریم میهمانی خدا را پذیرفت و ابراهیم و مریم قوانین را رعایت کردند. استعمار شکستن قانون میهمانی است، شکستن وعده و قول داده شده.

اسماعیل فرزند هاجر. هجر = هجرت. هجرت پیامبر. محمد فرزند اسماعیل هر دو مهاجر. "ما جنگ را تنها با حق میزبانی مقدس خواهیم کشت. میزبانی عالی ترین هنجار همزیستی." ماسینیون

مکان های مقدس: اورشلیم. نازارت مریم. افس اصحاب کهف. زیارت اسلام و مسیحیت در مورد مکان هفت خفتگان افسوس. اصحاب کهف. سوره ۱۸ قرآن.

چهره های مقدس: حلاج. ابراهیم پدر ادیان. چهره ی اسطوره ای طرد شده = اسماعیل. سن فرانسوا. ماسینیون عضو فرانسیسکن ها شد با نام ابراهیم.

Charles de Foucauld.

Mon Père,

Je m'abandonne à toi,

Fais de moi ce qu'il te plaira.

Quoi que tu fasses de moi,

Je te remercie.

Je suis prêt à tout, j'accepte tout,

Pourvu que ta volonté

Se fasse en moi,

En toutes tes créatures,

Je ne désire rien d'autre, mon Dieu.

Je remets mon âme entre tes mains.

Je te la donne, mon Dieu,

Avec tout l'amour de mon cœur,

Parce que je t'aime,

Et que ce m'est un besoin d'amour

De me donner,

De me remettre entre tes mains sans mesure,

Avec une infinie confiance

Car tu es mon Père

دفاع از اسلام درونی شده: "ارزشهای درونی شده ای که اسلام حامل آن است. اسلام مردم عادی. فرودست. آنها که صدایی ندارند. نه اسلام نهادینه شده‌ی فاتحان. تشیع صدای این اسلام است." ماسینیون می گوید: من گروگان اسلام هستم. واسط اسلام در برابر خدا که او " خدای پدر " می نامید. می خواست خلق و خوی یک مسلمان و یک عرب را بیابد. جمله ی معرفش: " برای فهم دیگری باید خود را در محور تولد او قرار دهی."

دو مفهوم: وو= نذر. پیمان. سرمان = موعظه^{۳۲۴} پیمان. زندگی هر کس میان این دو. حادثه که تحقق نذر بوسیله‌ی پیمان است. پیمانی که راز را می شکند. "شخصیت نهایی هر شاهی از درون، رسالتش است و از بیرون، سرنوشتش. از درون با نذر بیان می شود. از بیرون با موعظه. نذر تقدیس سازی زنانه است و موعظه، انتظام مردانه. نذر بر امر ناشناخته گشوده است."

فرانسواز دو مارسیلی به کلودل می نویسد: "هر وجودی و حتی خدا، با یک "حضور" مکشوف می شود نه با یک تعریف". ماسینیون: "زبان به شکل مضاعفی یک زیارت است. یک جا به جایی معنوی. چرا که زبان را زمانی بکار می گیریم که از خود خارج می شویم به سمت دیگری. تا با او از حضور دیگری سخن بگوییم که غایب است. یک شخص ثالث.

"رنج در ما، رد پای امر قدسی است."

"بزرگترین اثر ما، زندگی ما است، و خصوصا مرگ ما."

به جای مسلمانان صلیب را زندگی می کند چون مسلمانان معنای صلیب را رد میکنند.

شناخت اسلام از درون و از بالا از خلال عرفان.

با ایلید، یونگ، شولم دوست بود و در حلقه ارانوس آنها را ملاقات می کرد.

مفهوم عشق:

در اسلام رابطه انسان و خدا بر ایمان مبتنی است. پرستش اما نه بر اساس عشق بلکه بندگی چرا که خدای اسلام جلال است و نه جمال. خدا "چیز دیگر" است. غیر قابل شناخت.

در اسلام عشق میان انسانها با هم است و نه میان انسان و خدا. مثلا اسلام، عشق خدا و مریم را نمی پذیرد. صوفیسم یک اسلام مسیحی شده در حالیکه اسلام ارتدکس (شیعه و سنی) رابطه شان با خدا از طریق قانون است، نه بی واسطه و بر مبنای عشق.^{۳۲۷}

مفهوم جانشین شدن. فدا. بدلیه. جانشینی برای شفاعت.

مسئله ی رنج در تشیع. از نظر ماسینیون، فاطمه فریاد رنج است. اشاره به نظریه دولوریسم؛ نظریه‌ی مفید بودن و ضرورت و تعالی رنج .^{۳۲۸}

تاکید بر میزبانی مقدس در معنای اصلی و ابراهیمی اش یعنی فهمیدن اینکه این شرط همچون شفاعت برای انسانها. جایگزینی و شفاعت.

ریشه ی روح بدلیه شفاعت برای انسانهای عزیز است، خصوصا مسلمانان، مثل میزبانی برای یک فقیر یک حذف شده است، خود در چهره ی فقیرترین میزبان ما پنهان می شود. این دولوریسم نیست. نظریه ای که بر مبنای آن ضرورت و مفید بودن و متعالی بودن رنج. درست بر عکس می خواهد هر معنایی را از رنج از بین ببرد. و به جایش عشق را بگذارد. راه مسیح. نه پذیرش بلکه ستایش. ستایش آنچه که قابل پذیرش نیست. توکل. در نتیجه فردی مثل حلاج که از مسیح بی خبر است در بالاترین حد خود برسد در کلیسا.

Voeux

Serment

l'Examen de l'Homme Lettré" (1917), (Ed. P.I.S.A.I. Rome 1992, pg.60)

Jacques Keryell. *Louis Massignon : Au Jardin d'une Parole Extasiée.* nov 2005

Dolorisme

اسلام درونی شده. پاپ پس ۱۲ او را کشیش کرد. از ائین لاتینی رفت به سمت ائین یونانی - کاتولیک. در کلیسای عرب ملکیت. یک ساسردوس خود را فدا کردن. ساسردوس فدا.

ایده ی شفاعت و جانشین شدن با نیایش و قربانی کردن.

جایگزینی از سر دل رحمی. رحمانی. این دعوت همان جوهر مسیحیت است به این معنا که هر کسی که غسل تعمید می شود از او دعوت می شود که با قدیسین وارد اشتراک شود با این همانی کردن خود با مسیح، که رحیم در شکل عالی خود بود. جانشینی، فداکاری، خود را به جای دیگری گذاشتن، قانون متعالی عشق است.

ماسینیون و گاندی:

۱۹۲۱ نوشته های گاندی را خواند و گاندی را در پاریس در سال ۱۹۳۱ ملاقات می کند. ماسینیون تحت تاثیر گاندی، نظریه ساتیاگراها را وام می گیرد. ساتیا به معنای حقیقت و اگرها به معنای دربرگرفتن، اصل عدم خشونت با نافرمانی مدنی است. گاندی می گوید: " با کاربرد ساتیاگراها من فهمیدم که جستجوی حقیقت، اعمال خشونت نسبت به مخالف را نمی پذیرد بلکه مخالف را می بایست از اشتباهش با صبر و همدلی جدا کرد. از این رو آنچه که برای یکی حقیقت است برای دیگری کذب است. و صبر به معنای رنج شخصی است. این نظریه به طور خلاصه به معنای طلب حقیقت است نه با اعمال رنج بر دیگری، بلکه با اعمال رنج بر خود!" ماسینیون هر بار که بر می آشت، روزه می گرفت. اصول این نظریه: ۱. حقیقت. ۲. نفی خشونت یا آسیب زدن به دیگری. ۳. اراده برای فداکاری. مفهوم "جانشینی عارفانه" را اولین بار ماسینیون از هویسمن گرفت که زندگینامه نویس قدیس لیدوین دو شیدام بود قدیس قرن ۱۴. زندگی نمونه ی او نشانگر رنج برای دیگران بود. مسیح که به تعبیر سن پل گناه بشریت را به جان خرید. و مفهوم مداخله. نیایش برای دیگران. ماسینیون می خواست این نقش را برای مسلمانان ایفا کند. نه برای گروه آنها به مسیحیت که این با ایده ی میزبانی مقدس در تضاد بود بلکه برای رستگاری شان.

وصیت ماسینیون به کرین: ۱۷ سپتامبر ۱۹۵۹. ماسینیون در این زمان ۷۶ ساله است. او در وصیت می نویسد که می خواهد به کسی که "بیشتر از یک شاگرد-میرید-پیرو" است، ماموریتی پس از مرگ خود را بسپارد.

" شما هستید که عمیقاً بیشتر به افکار من نزدیکید. و رسالتان نزدیکتر است به من. و وقتی من خواهم رفت، من نخست بر روی شما حساب می کنم برای دفاع از دوستی مقدسی که خدا به من نسبت به منصور حلاج و فاطمه زهرا الهام نمود و از خلال آنها، نسبت به سلمان و به محمد".
" پنج سال است که دارم به این نکته فکر می کنم و فکر می کنم که اگر بتوانید، علی رغم همه پروژه های قبلی تان، مجموع کارها را در خصوص فاطمه بدست بگیرید، خدا را ستایش خواهیم کرد. این کار می تواند یک وسیله ی مستحکم وحدت میان تشیع و تسنن باشد، میان اسلام و مسیحیت."

اختلاف نظرهای ماسینیون و کرین: ۱. روابط پیچیده ی ماسینیون و اسلام ایرانی. کرین می گوید: " من برخی از روزها، ماسینیونی "اولترا-شیعه" را شناختم و در این خصوص بسیار امدار او هستم، اما برخی روزها نیز، او را بسیار منتقد و نسبت به تشیع و شیعیان می یافتم. تشیعی که متون بزرگش را او نمی شناخت. من از آنها دفاع می کردم. و به او می گفتم که بر خلاف نظرش تصور شیعیان از امامت به هیچ عنوان جسمانی نیست. و پیوند خانوادگی زمینی میان امامان تنها تصویری از پیوند آسمانی جاودانه است. در این حال این ماسینیون بود که از " اولترا-شیعیسم" من، متحیر می شد. ۲. بی اعتنایی ماسینیون به تصوف متأخر و خصوصاً نسبتش با ابن عربی. ماسینیون می نویسد " ابن عربی بیچاره، یک پرومته بدون کرکس است". " پرس متالهان بدون عشق". (۸ ژوئیه ۱۹۵۸). کرین در نامه ای به ژوزف باروزی، می نویسد: " من فکر می کنم که تصوف پدیده ای وسیع تر از اسلام است" (این یک اختلاف نظر من با ماسینیون عزیزمان است). اسلام حتی نمی تواند تصوف را در چار چوب خود بگنجاند. " (۲۷ دسامبر ۱۹۳۹). در این موارد ماسینیون به کرین توصیه می کرد که ماجرا را چندان "مزدایی" نکند! کرین روش ماسینیون را "روش هلیکوپتر" می خواند. که "یک پرواز سریع بر فرا سوی" یک دستنوشته دارد " یک مطالعه ی سریع شناسایی" و بعد دوباره پروازش را به سمت و سویی دیگر ادامه می دهد.

Henri Corbin (1903-1978)

فیلسوف و اسلام‌شناس فرانسوی

برخی متون منتشرشده به فارسی:

- «اسلام در سرزمین ایران» ترجمه‌ی رضا کوهکن (۱۳۹۰)
- «اسلام ایرانی: چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی» ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی (۱۳۹۱)
- «آیین جوانمردی» ترجمه‌ی احسان نراقی (۱۳۶۳)
- «از هایدگر تا سهروردی» ترجمه‌ی حامد فولادوند (۱۳۸۳)
- «ابن سینا و تمثیل عرفانی» ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی (۱۳۸۷)
- «انسان نورانی در تصوف ایرانی» ترجمه‌ی فرامرز جواهری‌نیا (۱۳۷۹)
- «بن‌مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه‌های سهروردی» ترجمه‌ی محمود بهفروزی (۱۳۸۴)
- «روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان» ترجمه‌ی ع.روح‌بخشان (۱۳۸۴)
- «سیدحیدر آملی» ترجمه‌ی نوذر آقاخانی (۱۳۸۸)
- «فلسفه‌ی ایرانی و فلسفه‌ی تطبیقی» ترجمه‌ی جواد طباطبایی (۱۳۹۲)
- «مقدمه بر المشاعر ملاصدرا» ترجمه‌ی کریم مجتهدی (۱۳۸۱)

کند ادامه میدهد. اگر مرا به سمت فرایبورگ یا تهران کشانده است یا به سمت اصفهان، این شهرها برای من شهرهای نمادین هستند نمادهای مسیری مداوم. "

یا کرین وارث ماسینیون است؟ گسسته‌ها و اشتراکات

منابع کرین : ژیلسون. برنییه. هوسرل. هایدگر. سهروردی. ابن عربی. ملاصدرا.

زندگینامه:

اوریل ۱۹۰۳ بدنیا می‌آید. ۲۰ سال کوچکتر از ماسینیون. ۱۹۷۸ مرگ. لاتین و یونانی می‌خواند. در بیست و یک سالگی تحصیلات دانشگاهی‌اش را شروع می‌کند. شاگرد برنییه و اتین ژیلسون است. متخصص فلسفه قرون وسطی. و به ترجمه‌های لاتین آثار ابن سینا توجه نشان می‌دهد.

در کلاس‌های ماسینیون را برای فراگیری عربی شرکت می‌کند. بعد فارسی و سانسکریت. او در کلاس تفسیر اندیشه سن‌پل از منظر لوتر شرکت می‌کند. در ۱۹۲۸ تزش را در مورد استوئیسیم و آگوستینیسیم لویی در لئون در قرن ۱۶ که یک راهب اسپانیایی است می‌گذراند. بعد ترکی هم یاد می‌گیرد. در ۱۹۲۹ از ماسینیون کتاب شهاب‌الدین سهروردی ۱۱۹۱ «حکمت الاشراق» را می‌گیرد. این آشنایی در این مقطع زندگی‌شان اهمیت دارد چون کرین بین هندوئیسم و اسلام مردد است.

۴ مرحله در زندگی اش:

آثار جوانی اش در خصوص فلسفه‌ی آلمانی. ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۹. در آغاز کارش، او متخصص فلسفه آلمانی می‌شود. به هوسرل و بولتمان و یاسپرس و بارت که یکی از کارهایش را ترجمه کرد، علاقه‌مند است. او "متافیزیک چیست" هایدگر را ترجمه کرد و به او داد. که در ۱۹۳۸ منتشر شد.

۱۹۴۰-۱۹۴۵. در استانبول بر دستنوشته‌های سهروردی از ملاصدرا شیرازی تا ابن سینا.

در ۱۹۴۵- تا ۷۰ مسئول آن بود. ۱۹۵۵ در تهران بود کارش افتتاح دپارتمان ایرانشناسی در انستیتو فرانسه. ۱۰ سال در ایران با استلا ماند. از ۱۹۵۴ لویی ماسینیون بخش اسلام‌یسم و دین در عربستان در اکل پراتیک اوتر اتود را به کربن واگذار می‌کند. او دپارتمان ایرانشناسی را اداره می‌کند. و تاریخ حکمت و فلسفه اسلامی را در دانشکده ادبیات در دانشگاه تهران تدریس کرد. از ۱۹۴۹ تا ۱۹۷۷ کربن هر سال در حلقه ارانوس در اسکونا شرکت می‌کرد و یونگ و الیاد و شولم وان در لو را می‌بیند. و ماسینیون را هم می‌بیند. در ۱۹۶۴ او تاریخ فلسفه اسلامی بعد در ۱۹۷۴ بخش دوم تاریخ فلسفه منتشر شد. در بخش اول تشیع امامی و اسماعیلی را بررسی می‌کند. ۲۰ سال برای اثر اصلی اش اسلام ایرانی وقت گذاشت و در ۷ جلد از ۱۹۷۱ تا ۱۹۷۲ منتشر کرد. در ۱۹۷۴ دانشگاه سنت ژرژ در اورشلیم بنیانگذاری کرد. کار این دانشگاه معنویت قیاسی میان ادیان کتاب. سالی یک همایش سه روزه که هر سال انتشار می‌یافت.

به تشیع تکیه کرد. فکر می‌کرد که اسلام انتگرال (کامل) است چرا که یک معنای باطنی برای متن قائل است. سنی‌ها این تفسیر باطنی را قبول ندارند و به معنای لیترال (لفظی. ظاهری) اهمیت میدهند که پوسته است و نه هسته سخت. کربن فکر میکند که وحی بدون توجه به وجه درونی اش یک اسلام ناکامل است. کربن به اسماعیلیه هم علاقه دارد. او بر روی دو رساله ابویعقوب سیستانی کاشف‌المحجوب قرن ۱۱ و رساله جابر ابن حیان قرن ۹ کار می‌کند. علم حروف ... کلید فهم باطنی اسلام است. در ۱۹۵۳ مطالعه ای بر ناصر خسرو انجام داد. کتاب جامع‌الحکمتین. کربن آثار اندیشه حکمت شیعی را با اندیشه ایران باستان پیوند می‌زند. سهروردی از اندیشه پیش اسلامی استفاده می‌کند و زمینه‌ی مشترکی بین فارابی و زرتشت پیدا کند. سهروردی جهان واسطی میان جهان ایده‌ها و جهان محسوس برقرار می‌کند واقعیت معنوی در این جهان واسطه به شکل اصلی خود ظاهر می‌شود. کربن در کتابش در مورد موتیف‌های (طرح، نقش) زرتشتی در فلسفه سهروردی از تاثیر آن صحبت میکند. تاثیر مزدیسمن در ادبیات فارسی همواره تحلیل می‌شود. او قصد دارد «آواز پر جبرئیل» را هم ترجمه کند.

در شرحش از کتاب ابن سینا و به وجه عارفانه اثر او توجه می‌کند. آشتی ژرمانیسم و ایرانشناسی و شرق و غرب در کار کربن.

"یک فیلسوف هم‌زمان تحقیقش را در چند جبهه ادامه می‌دهد. برای او فلسفه به مفاهیم محدود نمی‌شود. مفاهیم مشخصاً راسیونالیستی که برخی از فلسفه‌های قرن روشنگری به ارث برده‌اند. تحقیق فیلسوف می‌بایست میدان وسیعی را در برگیرد. تا مثلاً فلسفه ویزونر ژاکوب بوهم یا ابن عربی... را بفهمد. برای فهم داده‌های وحی و تجربیات جهان مثالی به عنوان منابع تامل فلسفی. در غیر این صورت فلسفه (فیلولو+ سوفیا= دوستدار حکمت) هیچ رابطه‌ای با سوفیا نخواهد داشت.

کربن اولین کسی بود که هایدگر را وارد فرانسه کرد و فلسفه اسلامی را با روایت جدید مطرح نمود. این روایت جدید ریشه در روش وی دارد:

روش وی: فنمولوژی هرمنوتیک، فنمون: ظاهر. بیرون. اگزوتریک، آنچه که در بیرون خود را نشان می‌دهد در عین حال که پنهان می‌کند. باطن در برابر درون. ازوتریک. آشکار کردن وجه پنهان. ناپیدایی که خود را آشکار نشان می‌دهد. در مطالعه شرق کربن چند هشدار می‌دهد:

۱. غلط است که از بیرون به نقد زنجیره های تسلسل و انتقال پردازیم. تنها روش بارور روش فنمولوج است. یعنی کل این سنت ها را بگیری ستهایی که قرن هاست زنده اند. همانطور که آگاهی وجدان شیعیه موضوع خود را به خود می‌شناساند.

۲. بهترین راه برای نظام بخشیدن به موضوعاتی که بدان می‌پردازیم برای استخراج فلسفه‌ی نبوی از آن، تعقیب کردن نویسندگان شیعه است که خودشان به تفسیر پرداخته‌اند.

مفهوم پدیدارشناسی محض را هوسرل بسط داد. از نظر لغوی یعنی تحلیل چیزی که خود را به آگاهی می‌نماید. اما برای اینکه چیزی خود را نشان دهد باید خود را به کسی نشان دهد. «پدیدار» معادل «بژه» نیست. اپوخه به عنوان در پرانتز گذاشتن تجربه ی عینی. به تعلیق درآوردن مفهومی. در جستجوی خود چیز. اما فنمونولوژی هوسرلی با تجربه ی عارفانه مواجه نمی‌شود. کربن فکر می‌کرد هایدگر راه حل را یافته و افق فلسفی را عوض کرده‌است با یافتن کلمه قدیمی انتولوژی. برای کشف حقیقت وجود از متافیزیک فراتر می‌رویم اندیشیدن به وجود در وجود... تاثیر هایدگر که شاگرد هوسرل بود. هایدگر از فنمونولوژی به عنوان روش استفاده کرد و از آن فراتر رفت. در فلسفه هایدگر تجربه ی عارفانه ممکن است. برای او آنچه «خدا» می‌نامیم وجود است و تبلور وجود "زاین". از نظر هایدگر فنمونولوژی رسیدن به خود چیزهاست. روش کربن مبتنی بر قیاس فلسفی و فنمونولوژیک است. هر چیزی با هر چیزی قابل مقایسه نیست. در نتیجه باید میدان تحقیق را تعریف کرد. هم باید فیلسوف بود و هم ابزار زبان‌شناختی مطالعه متن را در اختیار داشت.

۳۲۹

فنمون: آنچه خود را نشان می‌دهد. در فلسفه و دین. اپی فانی. تئوفانی. هیپرو فانی...

کربن می‌گوید تعجب کردم وقتی دیدم انتولوژی در حکمت شیعه قرن ۱۰ هست. مقایسه می‌کند. تحقیقات فنمونولوژیک در رساله های عارفانه «کشف‌المحجوب» هست. هرمنوتیک معنوی در تفسیر قرآنی بنیادی است. و در حکمت شیعه اساسی است. برای کربن تفسیر معنوی کلید فهم جهان ظاهر است. تاویل یعنی چیزها را به اول برگردانیم. به آرک تایپ آن. چیزی را به اصل خود رساندن.

خروج از تاریخ گری و جامعه‌گری

او در خصوص «مفهوم زمان» در نزد مزدکیان کار کرد و با مفهوم زمان نزد اسماعیلیان (در کتاب زمان دایره ای) و "گنوز" اسماعیلی مقایسه کرد.

تاریخ نگری یعنی یک گرایش نظری که هر معرفتی را، هر اندیشه ای را، هر حقیقتی را، هر ارزشی را که به یک موقعیت تاریخی معین مربوط است، در نظر می‌گیرد و مطالعه‌ی تحول آن را بیش از توجه به طبیعت خاص آن ترجیح می‌دهد.

کربن ۴ استدلال طرح می‌کند:

۱. قرار نیست تحقیق تاریخی نکنیم. بر عکس این یک ضرورت است.
 ۲. آنچه کربن در تاریخ‌گرایی رد میکند تقلیل معنای یک سیستم فلسفی، به عصری است که در آن متولد شده است. انگار که عصر تاریخی فی‌نفسه می‌تواند توضیح‌دهنده باشد.
 ۳. او مخالف تقلیل تجربیات و حوادث متاتاریخی و متافیزیک به حوادثی کاملاً تجربی است. در حالیکه از نظر او، برای مورخ هر حادثه‌ای که به معنای انضمامی‌اش تاریخی نیست، اسطوره می‌شود و حتی غیر واقعی قلمداد می‌گردد. در نتیجه تقلیل‌گرایی تاریخ‌گرا، به دام اسطوره زدایی می‌افتد.
 ۴. وظیفه‌ی فلسفه‌ی مقایسه‌ای نه دریافت و تنظیم کروئولوژیک تاریخ است و نه ساخت یک فلسفه تاریخ. فلسفه‌ی یک روینا نیست که صرفاً موقعیت اجتماعی یک دوره را بازتاب می‌دهد بلکه برعکس فلسفه مقایسه‌ای، هدفش اصلاح ایده‌هایی است که خود یک مجموع را تشکیل می‌دهند است و یک فرم متصلب دارند.
- کربن می‌گوید: "برای من پیش آمده که در برابر تاریخ‌گرایی موضع بگیریم. حتی یک ضد تاریخ را پیشنهاد کنم. به ما نگویند که هر مطالعه‌ی تاریخی را رد میکنیم. به هیچ عنوان. بشریتی که از مطالعات تاریخی صرف نظر میکند، بشریتی است که دچار از دست دادن جمعی حافظه می‌شود." ۳۹
- اما او این مساله را که "وضعیت اجتماعی را داده‌ی اولیه بگیریم، در حالیکه وضعیت یا حالت اجتماعی خود ناشی از یک درک از جهان است که بر وضعیت تجربی چیزها مقدم است" یک وسواس می‌دانست و با آن مخالف بود. اندیشه مدرن از نظر او "همه راه‌هایی که می‌توانند به یک فراسوی جهان بی‌انجامند را بسته است. این را «لاادری گری» می‌نامیم. اندیشه مدرن از تاریخ‌گرایی، از جامعه‌شناسی، از روانکاوی و حتی زیان‌شناسی استفاده کرده‌است. به جای نجات دادن پدیده‌ها، این اندیشه آنها را استحاله کرده، غرق کرده، مدفون کرده، با رد هر گونه معنایی استعلایی برای آنها" ۴۰.
- او مورخان را نقد می‌کرد که حوادث کروئولوژیک را تنها با دلایل و علت‌های تامپورل، (این زمانی) توضیح می‌دهند. علت‌ها ضرورتاً این زمانی نیستند. آن‌ها می‌توانند متاهیستوریک باشند. کربن استدلال می‌کرد:
- "در نقطه نظر تاریخی، ارزش‌گذاری یک نویسنده را ممنوع می‌کند. یعنی نقطه نظری که یک اندیشه را بر اساس دوره تاریخی و علت‌های زمانی توضیح می‌داد. برای تقلیل آنها به گذشتگان، تا در نهایت نتیجه بگیرند که در زمان ما این اندیشه دمده است و گذشته است" ۴۱
- "پیامبر نماینده‌ی ظاهر یا اگزوتریک قرآن است. دوازده امام باطن یا ازوتریک. فاطمه تلاقی این دو روشنایی"
- "اگر امام امروز پنهان است. به این دلیل است که انسانها ان را از چشم پنهان کرده اند. چون آگاهی انسانی ناتوان از بازشناسی اوست. از سبک وجودش. عملش. و مکانی که در آن زندگی می‌کند. ظهور، پدیده‌ی خارجی نیست. که یک روز از بیرون بر ما تحمیل شود. ظهور مرحله نهایی متامرفوز آگاهی‌ها است."

از هایدگر تا سهرودی گفتگو هانری کربن با فیلیپ نمو

ف.ن. هانری کربن شما اولین مترجم هایدگر در فرانسه به شمار می‌روید؛ پس از آن اولین نفری بودید که فلسفه‌ی اسلامی ایرانی را شناسانید. چگونه می‌توان این دو وظیفه را نزد یک فرد با یکدیگر آشتی داد؛ با توجه به این که مارتن هایدگر غرب را میهن خود می‌داند؟ فلسفه‌ی وی جنبه‌ی آلمانی دارد؛ و شاید هم بین مشغولیت مداوم جهت ترجمه‌ی هایدگر و مشغولیت جهت ترجمه‌ی سهرودی اختلاف و شکافی وجود دارد...

ه. ک. اغلب این سؤال را از من می‌پرسند؛ و گاهی حیرت‌پرسش‌کننده‌ی هنگامی که کشف می‌کند که مترجم هایدگر و شناساننده‌ی فلسفه‌ی ایرانی اسلامی یک نفر بوده است؛ مرا مشعوف کمی کند. و طبعاً باید پرسید چگونه از این به آن رفته است؟ مدتی پیش تلاش کردم طی گفتگویی که پس از درگذشت هایدگر داشتیم به شما اظهار کنم که حیرت و تعجب خبر از بسته بودن فکری می‌دهد؛ خبر از آن می‌دهد که روی رشته‌های آموزشی برجسب خورده است. می‌گویند ژرمانست‌ها و شرق‌شناسان وجود دارند. در بین شرق‌شناسان اسلام‌گرایان و ایران‌شناسان و غیره وجود دارند. اما چگونه می‌نوان از ژرمانیسم به ایران‌شناسی رفت؟ اگر کسانی که این سؤال را طرح می‌کنند برداشت اندکی از فلسفه داشتند؛ جستجوی فیلسوف؛ اگر این گونه تلقی می‌کردند که رویداد‌های زبان‌شناسی برای یک فیلسوف چیزی جز حوادثی کف طی مسیرش اتفاق می‌افتد نیست و تنها اختلافات جغرافیایی درجه دوم را نشان می‌دهد؛ شاید کمتر تعجب می‌کردند.

فرصت را غنیمت شمرده تا سخنانی را ایراد کنم. چون برایم پیش آمده است تا روایت‌های بسیار تخیلی در مورد شرح حال معنوی خود بیابم. من از این لذت و امتیاز برخوردار شدم که لحظاتی فراموش‌نشده‌ی با هایدگر در فریبورگ طی آوریل ۱۹۳۶ را بگذرانم؛ یعنی طی مدتی که به تئوین ترجمه‌ی گلچین متونی که تحت عنوان ماورای طبیعت چیست؟ چاپ می‌شد مشغول بودم. با تعجب دریافتم که اگر به سوی تصوف رفته‌ام به این خاطر بود که از فلسفه‌ی هایدگر سر خورده و مایوس شدم. چنین روایتی کاملاً غلط است. امین انتشاراتی که در مورد سهرودی داشته‌ام به سال ۱۹۳۳ و ۱۹۳۵ باز می‌گردد (دیپلم خود را از مدرسه‌ی زبان‌های شرقی در سال ۱۹۲۹ گرفتم؛ ترجمه‌ی که از هایدگر کردم متعلق به سال ۱۹۳۸ است. هر فیلسوفی اگر بتواند ای گونه‌گفت جستجوی خود را همزمان از چند جنبه‌ی پی می‌گیرد؛ به ویژه اگر فلسفه از نظر او به مقوله‌ی عقلایی بسته که عده زیادی از فلاسفه‌ی "عصر روشنگری" به ارث برده‌اند محدود نشود. از این هم بیشتر! جستجوی فیلسوف باید میدانی نسبتاً وسیع را در بر بگیرد تا بتوات در آن فلسفه‌ی روسن بینانه‌ی یاکوب (یعقوب) بوهم؛ ابن عربی؛ سوینبرگ و غیره را در آن جای داد. به طور خلاصه به منظور پذیرا شدن داده‌های دنیای وحی و تجربه‌ی دنیای ایمانیال به مثابه سرچشمه‌هایی که به مراقبه‌ی فلسفی آرایه می‌شود به این وسعت نیاز مند است. در غیر این صورت فلسفه ربطی به سوفیا و خرد ندارد. آموزش اولیه‌ی من تماماً آموزشی فلسفی بوده است؛ به همین دلیل است که نه ژرمانیسم را پی‌گیری کرده‌ام و نه شرق‌شناسی را؛ بلکه فیلسوفی به شمار می‌روم که جستجویم را هر کجا که اندیشه‌ی هدایت‌م کرده است پی‌گرفته‌ام. اگر اندیشه‌ی مرا به فریبورگ کشانده است به آن جا رفته‌ام؛ اگر مرا به تهران کشانده است به تهران یا اصفهان رفته‌ام؛ این شهرها از نظر من "شهرهای رمزی" به شمار می‌روند؛ که نماد مسیری دایمی‌اند.

آنچه را می‌خواستم موفق به فهماندن آن شوم؛ اما با ناامید کردن خواننده - چون می‌بایستی کتابی در ای باره بنگارم - این نکته است. آن چه را نزد هایدگر در جستجویش بودم؛ آن چه را به کمک هایدگر دریافتم؛ همانی بود که در جستجویش بودم و آن را در ماورای طبیعت ایرانی اسلامی می‌یافتم؛ و نام‌های بزرگی را در آن چه از پی خواهد آمد ذکر خواهم کرد. اما همه چیز چون اینان؛ در سطحی دیگر قرار می‌گرفت؛ وارد دفتری می‌شد که رازش توضیح می‌دهد چرا بالاخره تصادف نیست اگر سرنوشت‌م مرا در فردای جنگ جهانی دوم به ماموریتی در ایران گسیل داشت؛ جایی که سی سال است که تماسم را با آن قطع نکرده‌ام و از تمیق بخشیدن به دانستن آن چه فرهنگ معنوی و ماموریت معنوی این کشور بود کوتاهی نکرده‌ام.

اما برایم لذت بخش و ضروری است تا اندکی دقیق‌تر برای فهماندن آن چه کارم بود؛ جستجویم؛ آن چه را مدیون هایدگر هستم و آن چه را طی حرفه‌ام به عنوان محقق حفظ کرده‌ام دقیق‌تر بیان کنم.

قبل از هر چیز اندیشه‌ی هرمنوتیک بود؛ که در اولین صفحات سن اند زت* قرار دارد. شایستگی عظیم هایدگر در این نکته نهفته است که عمل تفکر در باره‌ی فلسفه یا فلسفیدن را روی هرمنوتیک متمرکز کرد. این کلمه‌ی "هرمنوتیک" هنگامی که آن را چهل سال پیش نزد فلاسفه به کار می‌بردیم؛ به نظر غریب و دور از ذهن جلوه می‌کرد. اما واژه‌ای است که آن را از زبان یونانی به عاریه گرفته‌ایم و نزد متخصصان تورات کاربردی متداول دارد. استفاده

ی فنی از آن را مد یون ارسطو هستیم: عنوان رساله اش پری هرمنیاس* را به زبان لاتین به صورت ده انترپرتاسیونه* ترجمه کرده اند. ترجمه ای بهتر هم وجود دارد چون در روش رایج در زبان فلسفی آلمانی هرمنوتیک چیزی است که در زبان آلمانی آن را داز ورزتهن* می نامند: "فهمیدن". هنر و فن "فهمیدن" همان گونه است که دیلتی از آن برداشت می کرد. دوستی قدیمی؛ برنار گروتویسن؛ که جزو شاگردان دیلتی به حساب می آمد؛ همواره طی گفتگو هایمان به این نکته باز می گشت. البته پیوندی مستقیم بین ورزتهن به عنوان هرمنوتیک در "فلسفه ی فهمیدن" دیلتی و فکر هرمنوتیک تحلیلی نزد هایدگر وجود دارد.

با این وجود نزد دیلتی این مقوله از شله ماخر؛ متآله و الهی دان بزرگ رمانتیسیم آلمانی گرفته شده است؛ که دیلتی کاری سترگ را که ناتمام باقی ماند به وی اختصاص داده است. در این جاست که منشأ الهی؛ خاصه پروتستان مقوله ی هرمنوتیک را می یابیم؛ که امروزه در فلسفه آن را به کار می بریم. بد بختانه این احساس را دارم که طرفداران هایدگر ما این پیوند هرمنوتیک را با الهیات از یاد برده و از دست داده اند. به منظور یافتن مجدد آن؛ طبعاً باید ذهنیتی از الهیات را احیا کرد که متفاوت با آن چیزی است که امروزه در سطحی وسیع جریان دارد؛ در فرانسه چون در جایی دیگر؛ ذهنیتی که خادم جامعه شناسی شده است؛ اگر از "جامعه شناسی سیاسی" نگوییم. این احیا جز با مشارکت هرمنوتیکی که در مذاهب اهل کتاب صورت می گیرد یعنی: یهودیت؛ مسیحیت و اسلام نمی تواند به انجام برسد؛ چون در آن جاست که هرمنوتیک هم چون تأویلی خود جوش بسط و توسعه یافته است؛ و عود و برگشت به زندگی آتی را در ذخیره نگه داشته است.

چرا؛ چون کتابی در دست داریم که همه چیز وابته و تابع آن است. باید مفهومش را در یابیم؛ اما مفهوم حقیقیش را باید در یابیم. سه جنبه دارد: فعل فهمیدن و در یافتن؛ پدیده ی معنی؛ آشکار کردن این حقیقت معنی وجود دارد. آیا این مفهوم حقیقی همانی است که معمولاً آن را معنی و مفهوم تاریخی می نامند؛ یا معنی است که ما را به سطح دیگری جز تاریخ رجوع می دهد؛ به معنی رایج این واژه؛ از همان آغاز؛ هرمنوتیکی را که مذاهب اهل کتاب به کار گرفتند موضوعات و درون مایه ها و واژگان آشنای پدیده شناسی را مورد استفاده قرار داد. آن چه را با خوشحالی و شغف نزد هایدگر می یافتیم؛ در کل خط سیری بود که هرمنوتیک از شلرماخر متآله آغاز کرده بود؛ و اگر من خو درآ پایند پدیده شناسی می دانم؛ به این خاطر است که هرمنوتیک فلسفی عمدتاً کلیدی است که معنی پنهان (از دیدگاه واژه و لغت شناسی معنی باطنی) را از ورای بیانیته های ظاهری می گشاید. پس من کاری جز ادامه دادن و تمیق بخشیدن به آن در زمینه ی وسیع کشف نشده ی عرفان اسلامی شیعی؛ سپس در سرزمین های عرفان مسیحی و یهودی که هم مرز با آن بودند انجام نداده ام. لاجرم به این خاطر که از سوئی؛ مقوله ی هرمنوتیک مزه ای هایدگری داشت؛ و نیز چون از سوی دیگر اولین کتبی را که دست به انتشار آنها زد و شامل فیلسوف بزرگ ایرانی سهروردی می شد؛ "برخی تاریخدانان" در القای این نکته لجاجت به خرج دادند که من هایدگر و سهروردی را در هم آمیخته بودم. اما استفاده از کلیدی جهت گشودن قفلی؛ به معنی یکی گرفتن قفل و کلید نیست. مطلب حتی بر سر این هم نبود که هایدگر را به عنوان کلید مورد استفاده قرار دهم؛ بلکه غرضم استفاده از کلیدی بود که وی قبلاً از آن بهره برده بود و همگان می توانستند از آن سود جویند و در اختیارسان بود. شکر خدا؛ القایاتی وجود دارد که حماقتش آن را از بین می برد؛ و پدیده شناسی هم از جانب خود بسیار چیزها در باره کلید های غلط تاریخی گری برای گفتن دارد.

از همین دیدگاه هم؛ کتابی وجود دارد که از آن در مجموعه ی آثار فایدگر به اندازه ی کافی صحبت نمی شود. درست است که کتابی قدیمی است؛ جزو اولین کتاب هایی است که هایدگر تالیف کرده است؛ چون "تزالهیت یافتن" او به شمار می رود. و آن کتابش در باره ی دان اسکات است. صفحاتی در این کتاب وجود دارد که برای من روشنگری ویژه ای داشت؛ چون به بحث در باره ی مبحثی می پردازد که فلاسفه ی قرون وسطی آن را گراماتیکا سپکولاتیوا* می نامند. طی سال های ۱۹۳۷-۱۹۳۹ هنگامی که از من خواسته شد به جای دوست از دست رفته ام الکساندر کره در بخش علوم مذهبی مدرسه ی مطالعات عالی بنشینم بلافاصله از این کتاب سود جست. چون در باره ی هرمنوتیک مورد استفاده لوتر به بحث می پرداخت؛ توانستم آن چه را از گراماتیکا سپکولاتیوا آموخته بودم به کار بگیرم.

البته مفهومی بر هرمنوتیک لوتر جوان حاکم است که همان مفهوم سینفیکاتو پاسیوا* می باشد که "دستور زبان جدلی" از آن می گوید. لوتر جوان در مقابل آیه ی زمزار: این ژوستیتوتیا تویا لیبرا می* قرار می گیرد. چگونه عدل و داد الهی؛ جنبه ی سخت گیری که در مقابل رحمت قرار گرفته است می تواند ابزاری جهت رهایی باشد؟ تا زمانی که از این عدل و داد صفتی می سازیم که به خدایی فی نفسه اعطا می کنیم گریزگاهی برای این رودر روی متصور نیست. هنگامی که آن را از مفهوم سینفیکاسیو پاسیوا در نظر می گیریم؛ همه چیز دگرگون می شود. این عدل و دادی است که ما را از عادلها آفریده است. و هم چنین است برای سایر صفات الهی؛ که نمی توان آنها را دریافت (مدوس انتلیژندی)* مگر در رابطه ای که با ما دارند (مدوس اسندی)* ما؛ که همواره باید با افزودن پس وند "بخشنده" آن را بیان کرد (وحدت بخشنده؛ سود بخشنده؛ حقیقت بخشنده؛ تقدس بخشنده و غیره...). این کشف از لوتر جوان مفسر

بزرگ پل قدیس را ساخت؛ حال آن که می شد قربانیش باشد. اما این وضعیت هرمنوتیکی؛ را در متون بشمار فلسفه ی عرفانی اسلام یافته ام. شاید اگر از کلید سینیفیکاسیو پاسیوآ بر خوردار نبودم ویژگی آن برایم ناگشوده باقی می ماند. مثالی ساده می زنم: ظهور وجود در این حکمت؛ قرار دادن وجود در حالت امری است: ک.ن. استو* (در دوم شخص؛ نه فیات*) . آن چه اول می آید؛ چیزی که نه انس* نه اس* است بلکه استو می باشد. "باش!". این جبر گشایش دهنده ی وجود؛ جبر الهی به معنی فعال است (امر فعلی)؛ اما از جنبه وجودی که به وجود می آورد؛ وجود داری که ما هستیم؛ همین جبر در سینیفیکاسیو پاسیوآی (امر مفعولی) خود می باشد.

به باور من می توان گفت که؛ پیروزی هرمنوتیک به مثابه ورستهن در همین نکته نهفته است؛ یعنی این که آن چه را ما در حقیقت در می یابیم؛ هرگز آن چیزی نیست که حس می کنیم و بر ما تحمیل می شود؛ هر آن چه در وجودمان قوام می یابد. هرمنوتیک در مورد مقولات به داوری نمی نشیند؛ اساساً پرده برداری و کشف آن چیزی است که در ما می گذرد؛ پرده برداری از آن چیزی است که باعث می شود تا مقوله ای؛ نگرشی؛ فرافکنی ای را بخش کنیم و اشاعه دهیم آن هنگام که شور مان تبدیل به عمل و کنش می شود. قوام یافتنی فعال؛ پیغمبر گونه و شاعرانه.

پدیده ی معنی؛ که در ماورای طبیعت سن اند زایت* اساسی است؛ پیوند بین دال و مدلول است. اما چه چیز این پیوند را می سازد؛ پیوندی که بدون آن دال و مدلول تبدیل به موضوعات ملاحظه ای منطقی می گردد؟

این پیوند فاعل است و فاعل حضور است؛ حضور شیوه ی بودن و وجود نسبت به ادراک و فهمیدن. حضور؛ از پیش بودن؛ دا-سن* در این جا قصد آن ندارم به عللی باز گردم که در آن زمان هم رای با دوستانم داسن را به واقعیت بشری ترجمه کردم. می دانم چه چیز در این ترجمه آسیب پذیر باقی می ماند؛ به ویژه زمانی که به خاطر مسامحه کاری بسیار رایج خط فاصله بین دا-سن را در جایش قرار نمی دهند و ما توضیح دادیم چرا اساسی است. دا-سن: وجود در آن جا؛ معنی می دهد؛ بحثی نداریم. اما وجود در آن جا؛ اساساً به معنی دست یازیدن به فعل حضور است؛ فعل این حضوری که به وسیله ی آن و برای آن معنی در زمان حال مکشوف می گردد و از آن پرده برداری می شود؛ این حضوری که بدون آن چیزی چون معنی در زمان حال هرگز مکشوف نمی شود. شکل صوری این حضور بشری بر ملا و آشکار کننده و وحی کننده است؛ اما به گونه ای که با بر ملا و هویدا کردن معنی؛ خود بر ملا می شود؛ خود بر ملا و هویدا شده است. از نو؛ شناخت شور-فعل و کنش.

به صورت خلاصه؛ پیوندی که پدیده شناسی نظر ما را متوجه و معطوف به آن می کند؛ پیوند جدایی ناپذیر بین مودی انتلیژندی و مودی اسندی می باشد. بین شیوه های ادراک و شیوه های بودن و وجود. شیوه های درک و فهم عمدتاً تابعی از شیوه های بودن و وجود است. هر تغییری در شیوه ی ادراک همزمان و مقارن تغییری در شیوه های بودن و وجود است. شیوه های بودن و وجود جزو شرایط وجود شناسی اگزیستانسیال یا وجود جو و نه اگزیستانسیال یا کیفیت وجودی است "ادراک"؛ ورستهن یعنی هرمنوتیک می باشد؛ هرمنوتیک شکل مختص وظیفه ای است که پدیده شناس بر عهده دارد. به واژه شناسی غربی که هایدگر رو در روی ما قرار می دهد به پردازیم؛ واژه شناسی ای که مترجم فرانسه اش را مقابل آزمونی صعب قرار داد. به کلماتی چون ارسکلیزن*؛ ارسکلوزنعت* و کلیه ی واژگانی می اندیشم که بیانگر افعالی است که شکل صوری حضور-بشری از طریق آنها هویدا و آشکار می شود. واژگانی چون انتدن*؛ کشف؛ آشکار کردن پنهان و روبروگن*. اما تجربه ای به صورت آنی روبرویم قرار گرفت؛ و آن این بود که معادل این کلمات را در زبان عربی کلاسیکی که حکمای بزرگ اسلامی آن را مورد استفاده و بهره برداری قرار داده بودند می یافتیم.

پس به راحتی می شد پلی را یافت. چند لحظه ی پیش از کتاب هایدگر در مورد دان اسکات گفتم. همان گونه که اتین ژیلسون به نمایانده است می دانیم که ابن سینا سرآغاز اندیشه ی دان اسکات به شمار می رود. و بعد ها در قرن دوازدهم به لطف وجود تاریخدانان مکتب تولدو؛ از واژگان فلسفی مشترک عرب و لاتین بر خوردار شدیم. سابقاً دنی دو روژمون خاطر نشان می کرد که در زمانی که یار جوانی به حساب می آمدیم؛ ملاحظه کرده بود که نسخه ی سن اند زایتی* که من در اختیار داشتم در حواشی دارای حاشیه نویسی ای به زبان عربی بود. البته؛ به نظرم اگر قبلاً با تمرین ها و اکروبات بازی های که برای ترجمه ی واژگان آلمانی ناشنیده ای که نزد هایدگر می یابیم خو نگرفته بودم؛ ترجمه ی واژگان سهروردی؛ ابن عربی؛ ملا صدرا ی شیرازی و غیره برایم بسیار دشوار تر بود. به کلمات عربی چون ظاهر که به معنی بیرونی؛ آشکار و باطن که درون؛ نهان را نشان می دهد می اندیشم. گرداگرد این دو واژه را خانواده ای از کلمات احاطه کرده است.

ظهور وجود دارد؛ که تجلی؛ فعل آشکار و هویدا شدن است؛ اظهار؛ فعل آشکار و متجلی کردن؛ مظهر(ضم م و کسر ر) آن چه خود را آشکار می کند؛ مظهر(فتح م فتح ه) شکل آشکار و متجلی شدن؛ مظاهریه؛ کارکرد و فونکسیون تجلی مظهر. در فارسی واژگانی چون هست کردن؛ هست کننده؛ هست کرده؛ هست گردیده وجود دارد. در این جا نمی توانم طرحی برای لغت نامه بریزم. کافی است با این چند کلمه حس کنیم که کلیه ی واژگان پدیده شناسی

را در اختیار داریم. آیا باز هم نیازی هست تا بر خدمت متقابلی که شناخت واژگان حکمت اسلامی و شناخت واژگان پدیده شناسی می تواند ارائه کند تاکید نماییم؟ و این امر قطع نظر از اندازه و قامت هدفی که در زیر به آن اشاره خواهیم کرد.

طبعاً چیزی وجود دارد که به آن نام "سطوح هرمنوتیک" می دهیم. این واژه امروزه دیگر رایج شده است؛ سلیقا کمتر مورد توجه بود. طبعاً در کلیه موارد باید به سطوح هرمنوتیک (مودی انتلیژندی) به تبع شیوه های مختلف بودن و وجود (مودی اسندی) نظر داشت؛ که پایگاه ها و محمل های آنها دقیقاً می بایستی این شیوه های بودن و وجود را از یکدیگر متمایز کرد؛ تا مانع از ابهام عجولانه بین شیوه های ادراک و فهم شویم؛ سوی تفاهمی که همواره دانش جویانم را از آن چه در پاریس و چه در تهران بر حذر داشته ام.

به این منظور ضروری است تا از هر دو جنبه مقوله ای دقیقاً تعریف شده از پدیده شناسی و هرمنوتیک داشته باشیم. لزومی به گفتن ندارد که بارها پرسیده ام که ذهنیت پدیده شناسی را چگونه می توان به صورتی وفادارانه به عربی و به فارسی بر گرداند. یک راه حل بر گرداندن کلمه به خط عربی است. البته اغلب دیده ام که دانش جویانم به کمک فرهنگ لغات در جستجوی معادلی برای آن هستند؛ این راه حل هم بهتر از راه حل اولی نیست. بهتر آن می بود تا شروع به پرسیدن این سوال کنیم که آیا واژگان عربی فارسی حکمت عرفانی؛ واژه ای به ما عرضه نمی کند که مسیر مشابهی را نشان دهد. اما واژه ای وجود دارد که در حکمت عرفانی به وفور از آن استفاده می شود؛ آن قدر رایج است که نام کتابی را بر خود گرفته است. این همان واژه ی کشف المحجوب؛ به معنی "اشکار و هویدا کردن آن چه نهانی است" می باشد. ای این دقیقاً مسیری نیست که پدیده شناس باید طی کند. مسیری که با آشکار کردن و متجلی کردن معنی و مفهوم نهانی؛ پنهان؛ غیب شده؛ در زیر ظاهر؛ زیر پدیده؛ برنامه ی علم یونانی به شیوه ی خود به آن می پردازد؛ سوزن تا فیونوما* (رهایی و نجات دادن پدیده ها)؛ کشف؛ آشکار کردن (انتولونگ؛ اندکن) است که باعث می شود حقیقت غایب شده و نهان شده در ظاهر متجلی شود؛ فیونومن* (به هر آن چه هایدگر در مورد مقوله ی آله تایا*؛ حقیقت گفته است بیانیشیم). این حجاب؛ خود ما هستیم؛ تا آن هنگام که دست به فعل حضور نمی زنیم؛ تا آن هنگام که آن جا (دا-سن)؛ در سطح هرمنوتیک مفروض نیستیم. پس آیا نمی باید با یکدیگر طی طریق کنیم؛ حتی اگر لازم آید که اختلافی در اندازه و قامت هدفی که داریم در مد نظر آوریم؛ اختلافی که در این امر ظاهر می شود که به وسیله ی این کشف حجاب و هویدایی حکمای ما غرضشان آشکار کردن باطن نهان در زیر ظاهر است. از این دیدگاه هرمنوتیکشان وفادار به آن چیزی باقی می ماند که هم سرچشمه و هم سکوی پرش است؛ "پدیده ی کتاب مقدس آشکار شده" که در آغاز یاد آوری کردم.

این دقیقاً همان چیزی است که واژه ای که در زبان عربی مترادف واژه ی هرمنوتیک ماست پیشنهاد می دهد یعنی تأویل. از نظر زبان شناسی تأویل به معنی "بازگرداندن چیزی به سرچشمه اش؛ به کهن الگویش می باشد". فن "ادراک و فهمیدن" است که در آن حکمای شیعی؛ دوازده امامی و اسماعیلی در هرمنوتیک باطنی قرآن به کمال رسیده اند. این کار شامل "غیب کردن ظاهر و متجلی کردن غیب شده است"؛ و کیمیاگران نیز کار عظیمی را که به انجام رسانیده اند به گونه ای دیگر درک نمی کردند. در این راه بی شمار سطوح هرمنوتیک وجود دارد؛ که سطوح وجودی فراوانی هم با آن تطبیق می کند. به این دلیل است که تأویل واقعی و اصیل هیچ ربطی به "رمز و کنایه" ندارد. اما پیش می آید که صعود و معراج این سطوح هرمنوتیک به ما این احساس را ببخشد که یار پدیده شناس غربی خود را در قفا و پشت سر جای گذاشته ایم. اما از آن جایی که در همان راه هرمنوتیک وارد شده ایم چرا به ما نیبوند؟ تمام مسأله ایست که مناسبات آینده ی ما را دربر می گیرد؛ مسأله ای که در مورد سینفیکاسیو پاسیوا لحظه ای پیش با آن بر خورد کردیم. کافی بود؛ اما ضرورت داشت تا آن چه را در گراماتیکا سپکولاتیوا آموخته ایم تداوم بخشیم تا بتوانیم بسط های زیبا و تحسین انگیز حکیم بزرگ ابن عربی را در مورد معنی اسمای الهی دنبال کنیم. تمرینی ساده که به من اجازه داد بگویم آیا اندکی با راز سینفیکاسیو پاسیوا اندکی خو گرفته ایم یا نه؛ این خطر وجود دارد که کورمال کورمال راه جویم و مطلب اساسی را گم کنیم. اجازه می خواهیم در این جا به کتابم در باره ی ابن عربی اشاره کنم. این به طور خلاصه ذهنیت هدایت کننده ی من در کتاب هایی بود که آثارم را به عنوان محقق در علوم فلسفی و مذهبی تشکیل می دهند.

پس برایتان آسان است آقای فیلیپ نمو درک کنید چرا نه می توانستیم و نه می خواستیم "تاریخ نگار" به معنی متداول و عادی این کلمه باشیم؛ دانشمندی که ترازنامه ی گذشته را بر قرار می کند؛ اما به هیچ وجه در قبال آن خود را مسوول نمی داند؛ حتی مسوول معنی و مفهومی هم که به آن می دهد نیست؛ حال آن که هم اوست که به این گذشته این معنی یا معنی دیگری را می دهد و "علیت تاریخی" را مطابق آن مفهومی که در باره اش تصمیم گرفته است به کارکرد می اندازد. به این خاطر است که از نظر تاریخدان وقایع گذشته اند؛ رویدادها جزئی از گذشته شده اند؛ حال آن که او؛ یعنی تاریخدان؛ آن جا نبوده است. چون بایستی که تاریخدان آن جا نباشد؛ در محل و لحظه ای که این امر در آن جریان دارد. باید هم که او آن جا نباشد؛ هرگز "فعل حضور" در این گذشته نداشته باشد تا بتواند به صورتی "عینی تاریخی" در مورد آن سخن گوید. حتی اگر از کلماتی چون "گذشته ی زنده"؛ "حضور

گذشته" سخن می‌راند؛ این حضور چیزی جز استعاره‌ای بی‌خطر از دلیل شخصی که می‌تواند ارایه کند به شمار نمی‌رود. در مقابل؛ پدیده‌شناس هرمنوت می‌باید همواره آن‌جا (دا-سن) باشد؛ چون هرگز چیزی از نظر او گذشته یا به پایان رسیده نیست. او با به انجام رسانیدن فعل حضورش؛ باعث متجلی شدن آن چیزی می‌شود که در زیر پدیده‌ی ظاهری پنهان بود. این فعل حضور شامل گشودن شکوفا کردن آینده‌ای است که به اصطلاح گذشته‌ی تمام شده در خود نهفته دارد. دیدن آن قبل از خود است؛ و تماماً چیز دیگری جز حضور حرفی استعاری و بی‌خطر "گذشته‌ی زنده" است. چون این هم‌زمان به معنی برخوردار شدن از این احساس است که "مسوول گذشته‌ایم"؛ چون مسوولیت آینده را بر دوش می‌کشیم. این البته به معنی تقبل نوعی شیوه بودن و وجود است؛ اما شیوه وجودی که دقیقاً این سطح هرمنوتیک را مشروط کرده به آن شکل می‌بخشد. (نمی‌توان شیوه‌های بودن و وجود را به صورت دیالکتیکی مورد اعتراض قرار داد؛ آنها را درک می‌کنیم؛ ردشان می‌کنیم یا رد و طرد نمی‌کنیم) به این خاطر است که همواره همان پدیده‌شناسی که در جوانی بودم باقی مانده‌ام. نیک آگاهم که این امر شاید چندتایی از همکاران شرق شناسم را که کم و بیش از تمنیات فیلسوف آگاهی دارند سرخورده کرده است. اما از آن جایی که وضعیت تحقیقات طلب می‌کرد که تبدیل به ناشر نقاد چندین اثر و متن عربی و فارسی شوم؛ با این کار ثابت کردم که فیلسوف می‌تواند هم به اطلاعات متنوع فلسفی دست یابد و هم تمنیات درک فلسفی را با خود داشته باشد. به همین خاطر بود که فلاسفه مرا بهتر درک کردند و از همان آغاز مبحثی را که می‌گفتم دریافتند. اما در این جا فقر برنامه‌های رسمی ما حس می‌شود. باید شروع به شناساندن نام فلاسفه‌ی دور کرد؛ جدایی زمانی را در نوردید؛ فهرست واژگان فنی را شناساند و غیره؛ هر آن چیزی که می‌باید اعتبار متداول داشته باشد؛ و اگر روزی فلاسفه‌ی غرب و شرق سر رشته‌ی سنتشان را به دست گیرند چنین شود.

لزومی دارد بگویم که سیر تحقیقاتم در تحلیل بی‌نظیری ریشه می‌گرفت که آن را مدیون هایدگر هستیم و طی آن ریشه‌های وجود شناسی علم تاریخ را نشان می‌دهد و و این تکتک را بر جسته می‌کند که تاریخی‌گری اصیل و اولیه‌ی دیگری هم غیر از آن چه آن را تاریخ جهانشمول می‌نامند وجود دارد؛ تاریخ رویدادهای خارجی و بیرونی؛ ولتگه شیشته*؛ به طور خلاصه تاریخ به معنی عادی و متداول کلمه. به منظور توضیح آن؛ کلمه‌ی تاریخ نگاری و کیفیت تاریخی را می‌کاوم و می‌پندارم باید کلمه را حفظ کرد. بین تاریخ نگاری و تاریخی‌گری همان رابطه‌ای وجود دارد که بین اگریستائیل و اگریستانسیال وجود جو و کیفیت وجودی. لحظه‌ای تعیین کننده بود. این تاریخ نگاری و کیفیت تاریخی به صورت انگیزاننده و مشروع کننده‌ی که اجازه می‌دهد تا نگذاریم در تاریخی‌گری تاریخ؛ در تار و پود علیت تاریخی فرو رویم و خود را از تاریخی‌گری تاریخ کنده و جدا کنیم. زیرا که "اگر تاریخ را معنی و مفهومی" باشد؛ در هر صورت این معنی و مفهوم در تاریخی‌گری رویدادهای تاریخی قرار ندارد؛ در کیفیت و تاریخ نگاری نهفته است؛ در ریشه‌های کیفیت وجودی و اگریستانسیال نهانی آن؛ باطنی تاریخ و تاریخی قرار دارد.

اگر لحظه تعیین کننده بود؛ به این دلیل هم بود که بی‌شک لحظه‌ای به شمار می‌رفت که طی آن هنگامی که تحلیل هایدگری را الگو قرار داده بودم؛ به آن‌جا کشانده شدم تا سطوح هرکنوتیکی را مد نظر قرار دهم که برنامه‌وی هنوز پیش بینی آن را نکرده بود. این آن چیزی است که بعداً به آن نام هیرو هیستوار یا تاریخ قدسی دادم؛ که به هیچ وجه وقایع خارجی "تاریخی قدسی"؛ "تاریخ رستگاری" را مد نظر قرار نمی‌دهد؛ بلکه چیزی اصیل تر را مورد توجه قرار می‌دهد؛ یعنی باطن پنهانی که در زیر پدیده‌ی ظاهری صرف پنهان است؛ تاریخ قصص و حکایات کتب مقدس. من تضاد بین تاریخی‌گری و تاریخ نگاری یا کیفیت تاریخی را نشان دادم. اما تناقضی است که دیگر شناخته شده است؛ گرچه از جانب عرفا و طرفداران قبلا‌ی مذاهب اهل کتاب به زبان دیگری بیان می‌شود. مثلاً دوستان یهودی اهل قبلا‌ی ما؛ از رموز تورات عهد اولیه می‌گویند؛ از تورات سوفیا؛ که دارای کهن الگوهای پیدایش بود که وجود قدسیش قریت رحمت باشد هزاران سال نظاره گر آن بود تا پس از آن دست به آفرینش بزند. اما تاریخ اولین انسان؛ تاریخ کره؛ الاغ بالام نبود که در ظاهر ادبیش او را مشغول به مقاربه کرده بود؛ با این نبود که جهان را آفرید. آن چه را نظاره و تحسین می‌کرد نشام* مرکز معنوی بسیار صمیمی تورات و انسان است؛ تورات به گونه‌ای که در سطح جهان والا؛ دنیای اتسیلوت* وجود دارد. و این آن چیزی است که هرمنوتیک معنوی به ما آموزش می‌دهد در تورات بخوانیم. از نظر عرفای شیعی دوازده امامی و اسماعیلی هم همین وضع مشابه وجود دارد؛ آن چه را ما کفار تاریخی‌گری و مفهوم تاریخی می‌خوانیم؛ برای آنان چیزی جز صورت و مجاز حقیقت رخدادهای و اشخاص ماورای طبیعی نیست که قبل از پیدایش جهان ما قرار دارد. و این چیزی است که هرمنوتیک معنوی یا تأویل به ما آموزش می‌دهد در قرآن بخوانیم. اگر دقیقاً این وجود نداشت؛ و این چیزی است که امام محمد باقر پنجم شیعیان (قرن هشتم) به نحوی قاطع آن را فرمول بندی کرده است؛ اگر جز ظاهر کتابی مرتبط با شرایط وحی آیات قرآنی وجود نداشت؛ یعنی اگر جز تاریخی‌گری وجود نداشت؛ قرآن کتابی مرده بود. اما این کتاب تا روز رستاخیز و معاد زنده است؛ و اگر زنده است؛ از طریق هرمنوتیک معنوی است که هر روز مفاهیم پنهان آن را برملا و آشکار می‌کند. همین هرمنوتیک پدیده‌شناسی است که به منشأ الهی خود بازگشته است.

اما اوج طنز در این نکته نهفته است که آن چه را کفار؛ اهل ظاهر؛ چونان معنی استعاری در نظر می گیرند؛ دقیقاً آن چیزی است که عرفاً به عنوان معنی حقیقی تلقی می کنند؛ اما این بدان خاطر است که هرگز معنی معنوی را در ردیف استعاره یا رمز و کنایه قرار نمی دهند. و آن چه را کافر چون معنی حقیقی تلقی می کند؛ چون معنی تاریخی قابل رویت؛ از نظر عارف چیزی جز معنی استعاری نیست؛ استعاره ی واقعیت حقیقی. حال علوم تاریخی ما و تاریخ دانان ما به استعاره و وضعیت های استعاری تقلیل یافته اند. و در مورد متألهین مفسر چه باید گفت که امروزه چیزی جز معنی مصطلح به "تاریخی" را نمی خواهند بشناسند؛ و تاریخ قدسی را با جای دادنش به هر قیمتی در تاریخی گری تاریخ نابود می کنند؛ چون "واقعیت" دیگری از نظر آنان وجود ندارد. دست بالا سنخ شناسی بی خطر و نامتقاعد کننده ای را به آن واگذار می کنند. شاید کسان زیادی قبل از من دست به این مقایسه های نزدیک زده اند؛ اما به نظر من کاری است حیاتی؛ چون به ما اجازه می دهد بهتر در مورد این مطلب به قضاوت بنشینیم که آیا تحلیل های دیگری با وقفه های پیش رس از حرکت نیافتاده است.

از آن جایی که تاریخی گری تاریخ قدسی ما را از تاریخی گری تاریخ جدا می سازد و می کند؛ به ما اجازه می دهد با طنز غضب تاریخی و تاریخی گری حاکم بر روزگاران را مد نظر قرار دهیم. "کلید های تاریخی"؛ "گرد هم آبی های تاریخی"؛ پیشنهاد قوانین تاریخی؛ "نقاط عطف تاریخی" و غیره وجود دارد. تاریخ قدسی به ما می آموزد که پیوند های عمده تر و اساسی تر و حقیقی تر از پیوند ها و قرابت های تاریخی وجود دارد؛ چنان عمده است که حتی امتیاز اتی که "نابینایان نسبت به نامریی" به تاریخ اعطا می کنند به نظر مسخره می آید. با پیوندی "تاریخی" نیست که خود را به دنیا های دیگری پیوند می دهیم که به این دنیا "مفهوم" می بخشد. از سوی دیگر تحلیل های دیگر این منفعت فراوان را در بر دارد که ما را به جایی رهنمون می کند تا انگیزه هایی را دریابیم که بشریت امروزی به "تاریخی" چون تنها "واقعی" نمی چسبد. فکر و ذهنیت تجسد و تجسم مسیح به صورت انسانی به نظر می رسد که حتی نزد متألهینی که در مسیر جامعه شناسی تعمیم یافته و حی و حاضر گام بر می دارند جنبه ای لایبک یافته است. اما تحلیل فعل حضور؛ دا-سن؛ که در آن آینده ی گذشته می شکند؛ زیرا که آن چه را در گذشته می بایستی می آمد "حال" می کند؛ می باید از این فضیلت بر خوردار باشد که ما را از سراب این شور تاریخی گری که همان شوری است که از هم اکنون از "گذشته" که افتخار تعلق داشتن به آن را داریم رها کند؛ دقیقاً به این خاطر که با تغییر شکل دادن گذشته سراب ذهنیت گذشته را می زداید.

از نو به واژگان ناشنیده ای بیاندیشیم که هایدگر جهت طرح سؤال مقابلمان قرار داده است: افعال حضور انسانی از گذشته ای ناب و ساده می گذرند؛ یا این که در زمان حال باقی می ماند؛ به این معنی که بوده بوده اند؛ اما چون چنین اند؛ به این خاطر است که حضوری که "فعل حضور" می کند همواره باید بیاید؛ آینده ای است که دایماً در حال تشکیل می شود (که گن وارتینگندس -زوکونفتیگه)*. بوده بوده نمی تواند بوده باشد (که وسنهت)* مگر این که بی وقفه در آینده زاده شود. زمان حالی نیست زیرا که آینده دایماً بوده بوده می شود (گون سند)*. زمان حال این است. آینده است که بوده بوده آمدنی است؛ اما از آن جایی که آینده بوده بوده است؛ در زمان حال تمامی امکانات و مجازها را حفظ می کند. همه چیز منوط به "فعل حضور" (دا-سن) است که به وسیله ی آن بوده بوده آن جاهست (دا-گه وسن)*. در این جافرایند زمانی شدن زمان قرار دارد. اما می باید با کشف وشهود حکمای ایرانی در مورد این فرآیند رودر رو شود. این امر با ایران ماقبل از اسلام آغاز می شود؛ هر آن چیزی که به زروانیسم مرتبط است. در ایران اسلامی؛ سمنانی (قرن چهاردهم) تمایزی بین زمان آفاقی؛ زمان افق ها؛ یعنی زمان کاینات بزرگ؛ جهان فیزیکی و زمان انفسی؛ زمان ارواح؛ یعنی زمان روانی-معنوی قایل می شود. قاضی سعید قمی (قرن هفدهم) بین زمان کثیف؛ کدر و متراکم و زمان لطیف و زمان تماماً ظریف الطاف تمایز قایل می شود. فرصت پرداختن به آن را در کتبم داشته ام.

آن چه را تلاش به ذکرش کردم به من اجازه می دهد درک کنم چگونه فعالیت و تلاش فیلسوف جوان سهروردی؛ در قرن دوازدهم؛ که بر خود مصممانه فرض دانست؛ در اوج ایران اسلامی شده؛ دست به "احیای فلسفه ی نور فرزندان و خردمندان پارس باستان" بزند؛ اگر با این پدیده شناسی شکل نگرفته بودم و به آگاهی نرسیده بودم؛ آیا با هاله ی درخشانش بر من ظاهر و هویدا می شد. از دید تاریخدانی ای چنین؛ طرحی که سهروردی ریخته است می تواند به مثابه "نگرش اندیشه" تلقی شود؛ بر مبنای واژه ی رایج که دیگر جا افتاده است؛ طرحی بدلخواه بدون اساسی تاریخی. اما شخص سهروردی نه به عنوان "تاریخدان" اندیشیده است و نه به این عنوان وارد عمل و کارزار شده است. وی به دلخواه در مورد مقولات؛ در مورد تاثیرات؛ در مورد رد پاهای تاریخی که قابل رویت باشد یا نباشد به قضاوت نمی نشیند. او به نحوی ساده آن جا هست؛ دست به فعل حضور می زند. گذشته ی ایران زرتشتی را بر دوش گرفته بدین سان به حال می آورد. دیگر گذشته ای فاقد آینده نیست؛ هر پیوند نسبی مادی قطع شده است. به این گذشته آینده اش را می بخشد؛ آینده ای که شروع به بودن و وجود داشتن شخص خود می کند؛ چرا که خود را مسوول این گذشته می داند. با به چالش طلبیدن هر گسست تاریخی؛ پیوند معنوی

به اندازه ی کافی قوی است تا به تنهایی پیوند نسبی مشروعی ایجاد کند. از این پس؛ خردمندان و فرزندگان پارس باستان؛ خسروانیون؛ در حقیقت پیشستانان اشراقیون (افلاطونیان) ایران اسلامی می شوند. "شیخ الاشراق ما می نویسد: برای چیزی چون این پیشتازی نداشتیم." بی شک گستاخی و جسارت اندیشمندان جوان سی و پنج ساله ای است که فعل حضورش (دا- سن) بازگشت گذشته به آینده را بر می انگیزد و رقم می زند. زیرا که تمامی آینده این گذشته است که از نو به صورت زمان حال شکل می گیرد؛ در حال "فعل حضورش". و این است که از دیدگاه تاریخی حقیقی می باشد.

شیخ الاشراق جوان؛ سهروردی از مدت ها پیش در نظرم قهرمانی تمثیلی در فلسفه به شمار می رود. با الگو قرار دادنش؛ تلاش کردم تمامی فرهنگ معنوی ایران را در یابم؛ تا تمامی ابعاد آینده ای را که هنوز باید بیاید به آن اعطا کنم. شاید به چندین دوست ایرانی شناخته شده یا ناشناس یاری دادم تا خود را باز یابد. شواهدی چند دریافت کردم؛ و این شهادت هاهمواره دگرگون کرد. اما متقاعد شدم که چنین فعل حضوری می باید از جانب هر آنکس که قصد آن دارد تا پیامی به غرب چون اهل معنویت ایران منتقل کند صورت پذیرد. به باور من دیگر نمی توان شهادتی مستقیم تر از این در دفاع از آن چه می گفتم از هایدگر دریافت و حفظ کرده ام در ای جا آورد. و این باید به منظور زدودن سوی تفاهم و خیمی که قبلا آن را افشا کردم کافی باشد؛ البته تا جایی که این سوی تفاهم ناشی از حسن نیت باشد.

مدت ها پیش روی این نکته انگشت گذاشته شده بود؛ در واقع؛ تحلیل؛ به کار گیری هرمنوتیک هایدگری به صورت ضمنی گزینشی فلسفی؛ جهان بینی؛ ولتانگسختی* را مفروض می دارد. این گزینش در همان افقی بیان می شود که در زیر آن تحلیل دای داسن گسترش می یابد. اما به هیچ وجه ضروری نیست به این ولتانگسختی ضمنی بیونیدیم تا به نوبه ی خود تمامی سرچشمه های تحلیل دا- سن را که لحظاتی پیش به "انجام فعل حضور" ترجمه کردم به کار اندازیم. اگر ولتانگسختی شما با آنی که از آن هایدگر است مطابقت ندارد؛ این بدان معنی است که شما به دای داسن سیتوس* دیگر؛ بعدی دیگر از آن چیزی می بخشید که سن اند زایت به آن اعطا می کند. لحظاتی پیش آن را با کلیدی که به دست شما به منظور گشودن قفلی می دهند مقایسه کردم. این کلید هرمنوتیک است. این با شماست که به این کلید آن شکلی را ببخشید که منطبق با قفلی باشد که قصد گشودنش را دارید. مثال هایی را که لحظاتی قبل ذکر کردم؛ به ما نشان می دهد که این کلاویس هرمنوتیک* که بدین سان تطبیق یافت کلیه ی قفل هایی را که راه دسترسی به محجوب؛ غیب شده؛ باطن را می بندد باز می کند. با این کلاویس هرمنوتیکاست که سویدنبرگ قفل های ارکانا کایلیستی* تودات را می گشاید.

اگر بتوان گفت و ادعا کرد؛ این کلید ابزار اساسی است که آزمایشگاه فکری پدیده شناس را مجهز می کند. اما استفاده و به کار گیری این کلاویس هرمنوتیک؛ چرا که هایدگر نحوه ی استفاده از آن و تطبیق دانش را به شما آموخته است به هیچ وجه به معنی این نیست که شما جهان بینی ولتانگسختی هایدگر را پذیرا شده اید. اما هنگامی که این گونه القا کردند که من هایدگر را با سهروردی "در آمیخته ام"؛ به این کلاویس هرمنوتیک رجوع نمی کردند که البته هم از آن هیچ شناختی نداشتند؛ می خواستند این گونه القا کنند که نمی دانم کدامین سنکرتیسم را بین ولتانگسختی هایدگر و ولتانگسختی فلاسفه ی ایرانی اعمال کرده ام. این القا آن چنان احقانه صورت گرفت که حسن نیت آن را مشکوک دانستم. دقیقا از کلاویس هرمنوتیک بهره گرفته ام و صفحات بی شماری برای نمایاندن اختلافات مابین آن چه می گشود رقم زده ام. به چه کار می آید؟ منقدان کوتاه مغز آنها را نمی خوانند و بر جهالتشان پای می فشارند.

به عنوان نمونه تلاش هایم در جهت آشکار کردن اختلافات و مانع شدن از ایجاد ابهام؛ به اثر یکی از بزرگترین فلاسفه ی ایرانی ملا صدرا ی شیرازی (قرن هفدهم) رجوع می دهم؛ که او خود هرمنوت بزرگ اشراق سهروردی است. در چندین کتاب از ملا صدرا گفته ام؛ رساله ای از او را تماما چاپ و ترجمه کرده ام و هم در تهران و هم در پاریس چندین کلاس را به بررسی آثارش اختصاص داده ام. ملا صدرا در فلسفه سنتی اسلامی دست به انجام انقلابی ماورای طبیعی زده است. اولین کس بود که ماورای طبیعت محترم جوهر را دگرگون کرد تا به جای آن ماورای طبیعی بنشانند که به فعل وجود؛ به وجود و هستی؛ الویت و برتری بر جوهر بخشد. اما در تهران می شنیدم که دانش جویان و محققین با اعتقاد تکرار می کردند که ملا صدرا پایه گذار واقعی اگزیستانسیالیسم می باشد؛ سایرین تحت تاثیر تکوین عالم و روانشناسی عظیم ملاصدرا با غرور در نزد او آن چه را کم و بیش از تکامل گرایی درک کرده بودند می یافتند. اما بازشناسی و یاد آوری مبهم ژوهانیک که آن را نزد ملا صدرا و بسیاری دیگر از فلاسفه ی ایرانی می یابیم؛" به جز آن چه از آسمان آمده است؛ هیچ چیز بدان جا باز نمی گردد"؛ کاملا با تکامل گرایی منافات دارد. فلسفه ی تخیل خلاق به مثابه قدرتی صرفا معنوی نزد ملا صدرا؛ شاید به ما اجازه دهد مقایسات چندی بین او و برگسون در کتاب ماده و ذهن و انرژی معنوی به عمل آوریم. اما افق آخرت شناسی فلاسفه ی ایرانی افقی برگسونی نیست.

پس هر بار ناچار می شدم به تلاش های فراوانی مبذول دارم و دست به کار بزنم تا مانع از این شوریدگی هایی شوم هر تلاشی در جهت فلسفه ی تطبیقی را محو و نابود می سازد. و با بهره گرفتن از کلاویس هرمنوتیکا به این مهم پرداختم؛ یعنی که با ملحوظ داشتن تکرار هایی چند؛ اختلافی اساسی وجود دارد؛ به گونه ای که ما رویاروی شیوه های ادراک (مودی انتلیژندی) منبعث از شیوه های وجودی (مودی اسندی) تماما متفاوت و مختلف قرار داریم. می بایستی ثابت کرد که اندازه و قامت هدف مترتب با سطوح هرمنوتیکی منطبق بود که در جات آن یکی نبود. و هم چنین با انتشار و ترجمه ی اثری از ملا صدرا؛ کتاب المشاعر؛ فرصت کافی داشتیم تا مدتی طولانی روی ویژگی های وژگان وجود به زبان یونانی و لاتین؛ عربی و فارسی؛ فرانسه و آلمانی به بحث بپردازیم. البته مترجمان تولدو در قرن هفدهم؛ که در بالا از آنان یاد کردیم؛ عناصر وژگانی فلسفی عربی لاتینی را ارایه کرده اند که در آن کلمات ماهیت (کیدیتاس؛ انسیا)؛ وجود (اس؛ اگریستر)؛ موجود (انس) و غیره قرار دارد. فقط کافی است به آن رجوع کرد تا دریافت نزد ملا صدرا هیچ نشانه ای از آن چه در فرانسه به آن نام "اگریستانسیالیسم" داده اند وجود ندارد؛ می خواهیم بگویم هیچ چیزی از این فلسفه ی وجودی (اگریستانس) که این نام را به خود گرفته است. زیرا که در ای سو و آن سوی شیوه های بودن و وجود که پایه ها و محمل های الویتی هستند که به "وجودداشتن" اعطا شده است به صورت ریشه ای متفاوت است. و این امر بدون پیش ناوری در مورد آن چه شخص هایدگر در قبال "اگریستانسیالیسم" می گوید؛ کلمه ای که هایدگر اولیه هرگز بر زبان نیاورده بود.

پس انگشت روی اختلاف اساسی که این فراز و گذر به آن منتج می شود گذاشته ایم؛ "فراز و گذر" من از هایدگر به سهروردی؛ اختلاف که قصد دارم در باره اش به نتیجه گیری برسم. نشان دادم چگونه استفاده و بهره جستن از کلاویس هرمنوتیکا که هایدگر آن را در دستان ما قرار داده است؛ به هیچ وجه به معنی پیروی کردن و باور داشتن ولتانگسخونگ او نیست. هرمنوتیک از فعل حضور که در دای داسن معنی پیدا کرده است وارد عمل می شود؛ پس وظیفه ی آن روشن کردن این نکته است که چگونه حضور- انسانی؛ با درک و فهمیدن خود؛ جایگاه خود را می یابد؛ محدوده ی دا و سیتوس حضورش را مشخص می کند و پرده از افقی بر می دارد که تا آن زمان برایش نهانی مانده بود. ماورای طبیعت اشراقیون؛ و به نحو اکمل ماورای طبیعت ملا صدرا در ماورای طبیعت حضور به اوج می رسد. نزد هایدگر تمامی ابهام منتهای بشری که ویژگی آن به صورت "بودن برای مرگ" (سم زوم تود)؛ نظم می گیرد. نزد ملا صدرا؛ ابن عربی؛ حضوری که آنان بدان گونه در این جهان حس می کنند؛ آن گونه که "پدیده ی جهان" که آن را زیسته اند آن را بر آنان مکشوف می کند؛ حضوری که نهایتش مرگ باشد نیست؛ وجودی برای مرگ؛ "اما وجودی است برای فراسوی مرگ"؛ بگوییم: سن زوم ژنست دس تود*. از همان آغاز متوجه می شویم که جهان بینی؛ گزینش فلسفی ماقبل- وجودی اگریستانسیال؛ حال نزد هایدگر باشد یا نزد حکمای ایرانی؛ عنصری تشکیل دهنده از دای داسن می باشد؛ فعل حضور در دنیا و انواع گوناگون آن. از این پس می باید از هرچه نزدیک تر این مقوله ی حضور را مورد تأکید قرار داد. حضور- آدمی از چه حاضر است؟

تحقیق دقیقا با عرفان شناسی اشراقیون شروع خواهد شد. این امر را تمیز می دهد: شناختی و علمی صوری وجود دارد که شناخت شکل متداول و رایج است؛ از طریق نمایش مجدد؛ و نونه یا اسپسی* حال شده در روح به وجود می آید. و شناختی دارد که آن را علم حضوری می نامد که از طریق نمایش مجدد؛ نمونه یا اسپسی نمی گذرد؛ بلکه حضور آتی دارد؛ حضوری که از طریق آن فعل روح خود بر انگیزاننده ی حضور اشیا می شود و در مقابل خود نه اشیا را که حضور ها را حاضر می کند. شناختی است که به عنوان علم اشراقی آن را گونه بندی می کنند. که در عین حال سر بر آوردن شرق وجود بر روح و سر بر آوردن نور پگاهی روح بر اشیایی است که آنها را آشکار می کند و بر خود چون حضور مشترک هویدا می شود. ضروری است همواره برای کلمه ی اشراق معنی اول آن را حفظ کنیم؛ معنی سر بر آوردن و طلوع ستاره؛ ستاره در شرق خود. اما این شرقی است که نمی توان آن را روی نقشه های جغرافیایی جستجو کرد؛ نوری است که بر می خیزد؛ نوری قبل از هر چیز هویدا شده؛ هر حضوری؛ چون این نور است که آنها را هویدا و آشکار می کند؛ این نور است که حضور را می سازد.

پس تمامی اختلاف آن جاست؛ هنگامی که این سؤال مطرح می شود: کدامین حضور را حضور- انسانی با انجام دادن فعل حضور در مقابل خود حاضر می کند؟ به بیان دیگر؛ دای داسن با هویدا و آشکار شدن بر خود کدامین صورت فلکی را گرداگرد خود شکل می بخشد؟ با کدامین دنیا حاضر بودن با آن جا بودن است؟ می باید خود را با پدیده ی دنیایی که سن اند زایت تحلیل می کند محدود کنیم؟ یا این که حضورم را در تمامی دنیا ها و دنیا های بینابینی پیش بینی کنیم؛ بپذیریم و گسترش دهیم؛ آن گونه که حضور "شرقی" حکمای ایرانی اسلامی برایشان آشکار می کنند؟ با طرح این سؤال من صرفا اختلافی را که چند لحظه قبل طرح کرده بودم برجسته می کنم. اگر هایدگر به ما می آموزد تا دای داسن؛ فعل حضور را حلاجی و تحلیل کنیم؛ همان گونه که می بینید این به معنی آن نیست که حدود افق هایدگری به این فعل حضور تحمیل شود؛ و نه این که پیش از موقع بی حرکت شود. به این خاطر است که

پیشتر لحظه‌ی تعیین کننده‌ی ای را ذکر کردم که طی آن به سطوح هرمنوتیکی کشیده شده بودم که تحلیل هایدگری که در آن زمان در اختیار داشتم از آن بر خوردار نبود. می‌خواهم از بعدی از فعل حضور بگویم که در طی آن در همراهی هم سلسله مراتب الهی پروکلوس نوافلاطونی بزرگ قرار داریم و هم سلسله مراتب عرفان یهودی؛ والانتینی و اسماعیلی. از این پس آینده و ابعاد آینده‌ی است که تصمیم می‌گیرد. اگر فعل حضور آینده است که بی‌وقفه در حال شکل می‌گیرد؛ اگر وابسته به این فعل حضور بستگی دارد که خود همواره آتیم راباسازم و شکل بخشیم؛ این آینده چیست؟ هرمنوتیک جز آشکار و هویدا کردن آن کاری نمی‌کند.

طبعاً از یک سو شعار رقت آور تحلیل هایدگری وجود دارد: آزاد بودن برای مرگ. از سوی دیگر دعوتی جدی در جهت آزادی برای فراسوی مرگ را در اختیار داریم. کلمه‌ی انتسکلوس هت* تصمیم جزم را نگهداری کنیم. امروزه آن را به تصمیم بدون بازگشت ترجمه می‌کنند. باز هم بهتر است. چون باید بدانیم آیا و تا چه حد این عزم جزم حرکتی پس رونده و عقب نشینی در مقابل مرگ؛ ناتوانی جهت آزاد بودن برای فراسوی مرگ است؛ خود را حاضر کردن برای و در فراسوی مرگ است. البته بسیار از این امر واهمه دارم که چون در دام لادری بودن تصمیم یافته قرار گرفته ایم؛ بشریت امروز ما رویاروی آزادی برای فراسوی مرگ اهمال و مسامحه کند. با چنان نبوغی کلیه‌ی سدها و دیوارهای ممکن نظیر: روانکاوی؛ جامعه‌شناسی گری و ماتریالیسم دیالکتیک؛ زبان‌شناسی؛ تاریخی‌گری؛ و غیره را جمع‌آوری کرده ایم؛ همه چیز به کار گرفته شده است تا مانع شود هر نگاه و هر معنی‌ای از فراسو داشته باشیم. حتی بشریتی هم که تا بی‌نهایت تکامل پیدا کرده است؛ طی صدها هزار سال که فرانتس ورفل در رمان رقت آور و عظیمش ستاره‌ی کسانی که زاده نشده اند/ استرن در آتربورن* تصورش را می‌کند؛ به غیر از کسانی نظیر "حکمای زمانی" که آموزش لازم را دیده اند در مادون بیافتند چنان چه حمل آینده در فراسو بسیار شکننده و قدیمی است. و این در نهایت معنی ماورای طبیعی کلمه‌ی غرب است: انحطاط؛ غروب؛ مفهومی که سهروردی در اثر تاتر آور و موجزش قصه‌ی غربت غریبه‌الگو و نمونه‌ی آن را داده است. شاید روزی بگویم چگونه این قصه‌ی غربت غریبه دقیقاً لحظه‌ی قطعی و تعیین کننده‌ی ای بود که طی آن محدمدیت م تاهلی را که بر آسمان تیره‌ی آزادی هایدگری سنگینی می‌کند به دور انداخته و طرد کردم. می‌باید درک می‌کردم که در پس این آسمان تیره؛ دای داسن جزیره‌ی ای گم شده بود؛ دقیقاً جزیره‌ی "غربت غریبه".

افراد با تکرار این که "مرگ جزئی از زندگی است" به خود آرامش می‌بخشند. این حقیقت ندارد؛ دستکم اگر مرگ را به معنی بیولوژیکی در مد نظر قرار دهیم. اما زندگی بیولوژیکی خود از زندگی دیگری منبعث می‌شود که سرچشمه‌ی آن و مستقل از آن است؛ و زندگی عمده و اساسی است. تا آن هنگام تصمیم جزم و عزم جزم به نحو ساده "آزاد برای مرگ" باقی می‌ماند؛ مرگ به صورت حصار جلود می‌کند و نه یک اگزیتوس* خروجی. پس هرگز از این زندگی خارج نمی‌شویم. آزاد بودن برای فراسوی مرگ؛ پیش بینی آن را کردن و چون اگزیتوسی واقع کردنش است؛ خروجی از این دنیا به سوی دنیایی دیگر؛ اما زندگان و نه مرگانند که از این دنیا خارج می‌شوند.

امیدوارم طی این لحظات کوتاه موفق شده باشم بفهمانم چگونه یک فیلسوف هم می‌تواند اولین مترجم هایدگر و هم هرمنوت این رس رلیژیوزای* ایرانی باشد. می‌خواهم بگویم آن چه را مدیون تسلیحاتی بودم که هرمنوتیک هایدگر مرا مجهز به آن کرده بود فهمانده باشم؛ و چرا و چگونه از آن جهت دست یابی به افق‌های دیگر دید بهره‌گرفتم. می‌پندارم تجربه‌ی کاملاً متفاوت از آن برخورد و تلاقی کم و بیش موفق بین فلسفه‌ی هایدگر و الهیات به شمار می‌رفت. و هم چنین باید درک کرد؛ چگونه پس از سالها زیارت در شرق؛ به دور از اروپا؛ برایم دشوار بود تا با فلسفه و شخص هایدگر پیوند مجددی برقرار کنم.

ف.ن. دقیقاً؛ هانری کربن از هایدگر گفتید که در سال ۱۹۳۸ کتابش را ترجمه کردید. بر تناقض موجود بین هرمنوتیک هایدگر از ادا سن و آن چه را فلاسفه و عرفای ایران شما را به کشف آن واداشتند تاکید کردید. قامت و اندازه‌ی این تناقض با رجوع به کلمات "شرق" و "غرب" چنان چه این فلاسفه آن را به کار می‌برند ارایه می‌کنید. اما آیا باید این گونه درک کرد که پس از ۱۹۳۸ مابقی آثار هایدگر نشانه‌ی ای از ایست و تثبیت بر موضعی می‌دهد که تا آن هنگام تحصیل شده بود؟ می‌باید این گونه فهمید که بخش دوم آثار هایدگر؛ پس از دوره‌ی سن اند زایت و ماورای طبیعت چیست؟ از این بسته بودنی که شما در بخش اول آثارش حس می‌کنید چیزی عوض نکرده است؟

ه.ک. توجه داشته باشید! به هیچ قیمتی نمی‌خواهم کلمه‌ی "بسته بودن" را در قبال فیلسوفی به کار گیرم که به ما آموخته است که بسیاری از قفل‌های وجود را بکشاییم! اما سوآلی را که از من طرح کردید به مورد خاص من مربوط می‌شد: آثار و اندیشه‌ی هایدگر از نظر محققانی که همزمان و یا بعداً به عنوان مفسر فلسفه‌ی ایرانی اسلامی شناخته شده است؛ که در غرب ترا انکونیتو* (خاک ناشناخته) باقی مانده بود مبین و معرف چه بود. تلاش کردم به

بهترین نحو به سؤالتان پاسخ دهم؛ و طبعاً نکته به آثار هایدگر آن گونه که در سال ۱۹۳۸ آن را در اختیار داشتیم و در همان زمان هم از وزنی بر خوردار بود. سؤالی را که شما از من می پرسید اینک به مجموعه ی آثار هایدگر بر می گردد. برای پاسخ گفتن به آن نیاز به بررسی تطبیقی این مجموعه با تمامی مجموعه ی فلسفه ی ایرانی اسلامی است. شاید روزی بتوان این مهم را به انجام رساند؛ اما اعتراف می کنم که امروزه این امر در حد من نیست. آن چنان کاری سترگ در قبال فلاسفه ی ایرانی برایم باقیست دقیقاً به این خاطر که جستجوی این فلسفه ی تطبیقی روزی ممکن شود که دیگر فرصتی برای کار دیگر نمی ماند. این وظیفه بر دوش همکاران جوان فیلسوفم گذاشته می شود که تماس با تولیدات بعدی هایدگر را حفظ کرده اند؛ حال آن که طی سالیان طولانی که به شرق می پرداختم؛ ناگزیر این تماس را از دست داده ام؛ از سوی دیگر این وظیفه بر دوش جوانانی قرار می گیرد که یا جزو شنوندگان من بودند یا غیر آن و من تشویقشان کردم تا برای خود عربی و فارسی را بخوانند تا قادر باشند در فلسفه به کار بپردازند و فلسفه و حکمت اسلامی را از قلعه ای که " شرق شناسی " نام گرفته است بیرون بکشند.

گسترده آثار هایدگر همان طوری که می دانید وسیع بود. و به ما خبر از انتشار کامل متون وی به انضمام متون سمینار هایش می دهند که مشتمل بر هفتاد مجلد می شود. به اندازه ی آثار فلاسفه ی شرق ماست. پس امکانات کاری جالب توجهی وجود دارد؛ ممکن ها؛ و "بتوان بودن" های فراوانی را باید دریافت. لحظه ی آن فرارسیده است که باز گوییم؛ فلاسفه بر کشتی نشینید! به هر روی می پندارم مفید فایده خواهد بود تا شاهدی در مورد سؤالی که اغلب شنیده ام مطرح می شود ارایه کنم و که شاید معمای باشد. این سؤال شامل سرنوشت آن چیزی می شود که بخش دوم سن اند زایت به شمار می رفت. بخش دومی که بدون آن بخش اول جز طاقی فاقد حاشیه نیست که بی شک بنای وجود شناسی تاریخی نگاری را به پایان برده بود. اما دستنویس این بخش دوم را با چشم خود در ژوئیه ۱۹۳۶ روی میز کار هایدگر در فریبورگ دیدم. در جلدی ضخیم قرار داشت. حتی هایدگر آن را در دست من قرار داد تا آن را وزن کنم و وزنش سنگین بود. از آن پس این دستنویس به بر سرش آمده است؛ پاسخ ها متضاد بود؛ خود نمی توانم پاسخی ارایه کنم.

به سؤال شما باز می گردم. همان گونه که نمی توانم از "بسته شدن" در مورد روند فلسفی هایدگر بگویم؛ گسترش آثارش نیز به ما اجازه سخن گفتن از ایست و تثبیت را نمی دهد. در واقع مسأله این جا نیست. مسأله دانستن این مست که آیا در طی این گسترش؛ تحلیل هایدگری که از جنبه های فراوان به کار گرفته شده است؛ پیش فرض های ضمنی و لتانس خونگی را که در آغاز می توان یافت به صورت نهفته در خود دارد. تحلیل کردن وجود برای مرگ هم چون آینده نگری امکانی که وجود بشری جهت شکل بخشیدن به کلی تمام شده را دارد؛ آیا به از همان آغاز به معنی ایجاد فلسفه ی زندگی و مرگ نیست؟ به باور من از نظر فلاسفه ی "شرقی" که نامشان را ذکر کردم؛ فکر و ذهنیت/تمام و به پایان رسیدنی که به این صورت مورد توجه قرار می گیرد؛ بر عکس پذیرش ناتمامی موجودی را بر ملا می کند که محکوم به افتادن در پس خود است. به این خاطر است که ترجیح دادم از هرمنوتیک وجود بشری سخن بگویم که پیش از موقع بر پایان یافته و به اتمام رسیده ای که هرگز بدون جهشی به جلو (ورلوفن) که جهش در فراسو ست بی حرکت می ماند.

ف. ن. هانری کربن؛ می خواستم آخرین سؤال را از شما مطرح کنم. نکته ای در مورد تناقض موجود بین افق تحلیل هایدگری و افق "شرقی" مطرح کردید. معذک اگر واقعیت دارد که نزد هایدگر جایی برای معنی و مفهوم خدا وجود ندارد؛ چون خدا از نظر وی مترادف با جهان بینی ماورای طبیعت است؛ موجودی والا؛ اما نزد هایدگر جایی برای امر قدسی وجود دارد؛ برای اختلافی که وی آن را اختلاف وجود شناسی بین وجود و موجود؛ یعنی اختلاف برای دو جهان؛ جهان ابدی که در بالاست و جهانی موقتی که در پایین است. پس آیا در این جا وسیله ای وجود ندارد که اندیشه ی هایدگر را با اندیشه ی مذهبی ارتباط دهد؟

ه. گ. فیلیپ نموی عزیز این احساس به من دست داد که این سؤال را به گونه ای که شما مطرح ساختید گرایش به آن دارد که از هایدگر افلاطونی بزرگی بیآفریند. بدین سان شما را به راهی ناهموار می کشاند که در آن می باید مراقب هرگام باشید. مطمئن نیستم بتوانم دنبال شما بیایم. خاطر نشان کنیم که می توان گفت که بعد "شرقی" را هایدگر پیش بینی کرده بود؛ حتی اگر از شرقی که اشراقیون یا "افلاطونیان پارس" می گویند. شما می باید شخصاً طنین گفته های کوبنده و تعجب آور هایدگر را در مورد اوپانیسها ها شنیده باشید؛ به ما این گونه القا می کرد که در نهایت در جستجوی همان بوده است. حال که این گفته شد بپذیریم که رابطه بین وجود و موجود مترادف رابطة بین دنیای بالا و دمیای سفلی نیست. کافی نیست دنیای وجود را در مقابل دنیای موجود قرار دهیم تا به امر قدسی دست یابیم. دنیای موجود فی نفسه از آغاز فیه معنی دنیای منسوخ و موقتی نیست؛ چون تمامی دنیا های خدایان و فرشتگان دنیا های ابدی و جاودانی موجود هستند. در عوض با یادآوری این نکته که از نظر هایدگر مقوله ی خدا مقوله ی ماورای طبیعی وجود والا است (انس سوپرموم؛ سوموم انس*)؛ و با پرسش از خود که چه رابطه ای این سوموم انس با نون-انس*؛ نهیل*؛ نیستی هنگامی می تواند داشته باشد که می

گویندانس کراتوم؛ اکس نیهلوم؛ از نیستی به وسیله ی انس این کراتوم* آفریده شده است انگشت بر چیزی اساسی و عمده می گذارید. در این جا دست روی مشگلی اساسی می گذاریم؛ چنان ریشه ای؛ که تمامی مفهوم توحید را زیر سؤال می برد. حکمای اسلامی با دقتی والا تر از هر امر دیگری به زعم من بر آن نظر انداخته اند؛ زیرا که تمامی افق اندیشه و معنویت اسلامی زیر امر توحید قرار گرفته است؛ اعلام واحد. وضعیت این واحد چیست؟

ابهامی فاجعه بار می تواند ایجاد شود. حکمای عرفانی ایرانی با روشن بینی آن را افشا کرده اند؛ ابهامی را که بسیاری از صوفیان و از پی آن توسط شرق شناسان صورت گرفته است. این ابهام و خلط مبحث بین اس یا وجود و انس یا موجود است. البته در این جا در جوار هایدگر قرار داریم. در حکمت اسلامی؛ ابن عربی (قرن سیزدهم) با صلابت اختلاف بین توحید الهوی و توحید وجودی را مطرح ساخت. توحید الهوی؛ ظاهری؛ وحدانیت خدا را به مثابه انس سوپر موم*؛ موجودی فراتر از کلیه موجودات مطرح می کند. توحید وجود شناسی؛ باطنیبیان کننده ی وحدانیت متعالی وجود است. وجود یا اس؛ در جوهرش واحد و یگانه است. موجوداتی که وجود در فعل وجودشان آنان را حال می کند؛ از نظر جوهری فراوانند. وجو یک و یگانه؛ الوهیت یک و یگانه؛ که در اعماق رمز و رازش ناشناس می ماند؛ اِسکوندیتوم* که تنها از دور الهیات آپوفاتیک (دور از ارتباط بی هدف) یا سلبی می تواند حول و حوش آن بگردد. به صورت مثبت صرفا در تجلیاتش قابل شناسایی است؛ پس تجلی ضروری است تا الهیات مثبت ممکن باشد. دقیقا به این خاطر است که چرا اگر الوهیت یکی و واحد است؛ خدایان یعنی اسمای الهی؛ چهره های الهی؛ چهره های تجلی بی شمارند. هیچ یک وظایف و کار کردهای آرمان والا را به انجام نمی رساند. یکی گرفتن یکی از این چهره ها ی ضروری با الوهیت یگانه و واحد به معنی نشانیدن بتی یگانه بر جای سایرین است؛ و توحید در پیروزی به زوال می رسد. بیان یگانگی اس؛ این اس واحد خود الوهیت است؛ به معنی بیان خود جوهر می باشد؛ اما این هرگز به معنی بیان یگانگی موجود نمی باشد. گفتن این که تنها یک موجود هست؛ چیزی غریب است. نیهیلیسم و نیست انگاری ماورای طبیعی می باشد که حقیقت ثابت کردن خلاف بودنش را بر دوش می گیرد. اگر از خدا به مثابه سوموم انس*؛ انس اونیکم*؛ موجود یگانه می سازیم؛ سایر موجود ها در بی تفاوتی و نیستی نابود می شوند؛ تمامی ارتقای وجود در سلسله مراتب موجود ها ناپدید می شود. شاید توهمی باشد که بسیاری از شبه عرفا را مست کرده است؛ و برخی مفسران در غرب به آن نام "مونیسیم اگزستانسیل؛ یگانگی وجودی" داده اند؛ بدون توجه به این نکته که این واژه برخوردار از کونترادیکیسیو این آجکتو*؛ تضادی در خود است؛ اگزستانسیل و وجودی اساسا بی شمار است. اما تا آن جا که به رابطه ی اس اونیکوم؛ وجود یگانه و انسها باز می گردد (این اونیکوم در اصل اس را که در موجود ها وجود می سازد تعالی می بخشد)؛ به بهترین نحو توسط پروکلوس فرمول بندی شده است؛ رابطه ی بین هناد هناد ها و سلسله مراتب موجود ها ست که با وجود آوردن آن را موند یا جز لایتجزا می کند. در واقع از وجود موجود جز هر باره مثابه وجود نیست (مطلب بر سر یک خدا؛ یک فرشته؛ یک انسان؛ یک گونه؛ یک صورت فلکی؛ وغیره باشد). انس و انوم کونور تون تور* به این دلیل است که حکمای بزرگ نظری و انتزاعی ما ("نظری و اسپکولاتیف" به معنی کلمه ی اسپکولوم*؛ آینه) همواره این مطلب را طرح کرده اند که فاعل فعال توحید خود یک است. وحدانیت بخش است. هم اوست که از هر موجود؛ از هر یک از ما موجودی؛ یگانه ای می سازد که خود واحد و یگانه ی مترتب بر آن است. این چیزی است که حلاج عارف با گفتن این جمله آن را بیان می کرد: "حساب دقیق واحد و یگانه در این است که واحد و یگانه او را واحد و یگانه کند."

شاید به این ترتیب در مورد وجود و موجود نزد هایدگر به دور دست ها رفته ایم. این تنها ظاهر است؛ چون سؤال شما ما را به آن جا کشاند که به ذکر این جنبه ی حکیمانه ی ماورای طبیعت وجود بپردازیم؛ که برای آن ابن عربی استاد بزرگ ما باقی می ماند. می بینید؛ داشتم می گفتم که تجلی الهی عمده و اساسی است؛ و این امر با چهره های بی شمار صورن می گیرد که منطبق با هر آن کس که به او و برای او تجلی حادث می شود. اما خدای شخصی متجلی نمی بایستی آرمان والایی را بر عهده بگیرد که اِسکوندیتوم است. همین خلط مبحث با پس زمینه های سیاسیش است که توحید توحید جز با خارق اجماع باطنی یک بی شمار خود را می رهند و نجات می دهد. از دید اگزستانسیال و وجودی؛ می گوئیم شاید انسان انسان بر خود چیزی (کسی) چون خدا را متجلی می کند. از دید الهیات این خداست که بر انسان آشکار و هویدا می شود. حکمت عرفانی نظری و انتزاعی با جدایی ناپذیر ساختن حقیقت همزمان دو واژه از این دو گانگی در می گذرد. خدای شخصی شده ی تجلی الهی شخصی انسان را بر خو هویدا می کند؛ او را بر خود هویدا و آشکار می سازد و خود را به خود هویدا و آشکار می سازد. از این سو و آن سو چشمی که می نگرد به صورت همزمان چشمی است که به آن نگریسته می شود. هر تجلی الهی (از بدو درجه ی حداقل نگرش ذهنی) در همزمانی این دو جنبه به انجام می رسد. شاید در این جا چیزی چون نوافلاطونی زمان گذشته روبرویم؛ اما در گذشتن از آن کاری است که ابن عربی آن را به انجام رسانیده است و نه هایدگر. البته؛ تحقیقات مهمی در این جهت و زمینه باقی است. اما در انتظار این تحقیقات؛ احساسی که دارم همان احساسی است که یکی از همکارانم آن را فرمول بندی کرد؛ فکر می کنم پیر تروتینیون بود؛ هرمنوتیک هایدگری احساس الهیاتی بدون تجلی الهی را برای ما باقی می گذارد.

ف.ن. البته؛ باید تحقیقات را به جلو برد؛ چون از سوی دیگر این تماتیک و درون مایه ی گفتار وجود دارد که در اصل در زمان مدرن به وسیله ی هایدگر گشایش یافت اما چنان نیک با سنت؛ خاصه با سنت توراتی گفتار خداوندی وفق می دهد؛ و در ای جا در سنت قدسی قرار داریم. حال این امر قدسی نام خدا را بر خود داشته باشد یا نام وجود را؛ آن چه در اصل اهیت دارد اختلاف وجود شناسی فی نفسه است؛ اختلاف بین وجود و موجود؛ هم چنان که برای مذاهب اختلافی در مورد دنیای بالا و دنیای سفلی وجود دارد. اگر این اختلافات را به خودی خود و برای خود در نظر آوریم؛ آیا وحدت الهامی بین هایدگر نزد هایدگر و آن چه از دنیای مذاهب می ماند نمی یابیم؟

۵.ک. دغدغه و وسواس شما را به خوبی می فهمم. سوآلتان ما را به آن جا می برد تا در مورد مناسبات لوگوس* اونتو- لوژی؛ وجود شناسی هایدگری و لوگوس الهی- شناسی یا تیو- لوژی یا بهتر بگوییم: لوگوس تمامی تیوری ها و نظریات مذاهب اهل کتاب از خود پرسش کنیم. در آغاز این شعار مشترک حکمای عرفانی را یاد آوری کردم که چیزی جز بازشناسی انجیل یوحنا (۱۳/۳) نیست: "و کسی به آسمان بالا نرفت مگر آن کس که از آسمان پایین آمد". آیا لوگوس تحلیل هایدگری از آسمان پایین آمده است تا بدان جا بالا رود؟ چون فکر می کنم با این کار جستجو و تحقیقتان در باره ی الهامی مشترک بین هایدگر و آن چه از دنیای مذاهب مانده است را جلوه ای نمادین می بخشیم؛ اما اگر نه چندان بدون زحمت می توانیم فرآیند لاییک شدن را که امر قدسی را به غیر آن تیریل کرده است مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم؛ شاهدی برای قدسی سازی مجدد لاییک شده در دست نداریم. بی شک؛ شاهد ارتقای پر بسآمد لاییک شدن هستیم؛ که به آن امتیازات و حقوق ویژه ی آن چیزی را می بخشد که قدسی بود. این در واقع کاریکاتوری شیطانی است. لاییک شدن ماورای طبیعی تنها با مرگ خدایان وفق می دهد؛ نه با رستاخیزشان. پس باید تمامی تلاشمان را معطوف به این کلمه ی "رستاخیز" کنیم. کلیه ی معانی آن منجر به گسست نظامی تشکیل یافته از اشیا می شود. کندن؛ خروج از قبر. رستاخیز و معاد پس از آن به ما اعلام می شود؛ با راز گور خالی و تهی. در عوض؛ لاییک شدنی که در روزگار ما صورت می گیرد؛ امر قدسی را کاریکاتور می سازد؛ شبه کیش گور ساکن مورد پسندش است. و می پندارم که منادی و چاووشی خوان هر رستاخیزی؛ به بهترین نحو کلام است؛ - کلام طنین الهی حاکم.

به این ترتیب آیا به این گونه بسیار بجا و مناسب است که سوآلتان ما را به موضوع و درونمایه ی کلام می کشاند؛ به سنت توراتی کلام خداوندی. طبعاً نزد هایدگر موضوع و درن مایه ی از گفتار وجود دارد. اما فراموش نکنیم که در این زمینه؛ دوستان قبلاً دان یهودی ما؛ چونان قبلاً دانان مسیحیت و اسلام؛ از قرن ها پیش بهترین اساتید و راهنمایان ما بوده و هنوز هم هستند. آنان به بهترین نحو پدیده گفتار را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده اند؛ چگونه گفتار کتاب می شود؛ چگونه گفتار نوشته شده در کلام جاندار بر انگیزخته می شود. در مقایسه درون مایه ی گفتار؛ نزد هایدگر به نظرم مز ایهامی ضربه خورده است؛ آیا غروبی است؛- غروبی که مترادف با لاییک شدن کلام است؛ یا پگاهی است که خبر از برگشت به زندگی؛ رستاخیز و معاد کلام و سنت توراتی می دهد؟ پاسخ به این یا آن بستگی دارد؛ و گزینش هایی که می توان در این پاسخ یافت مرا به این اندیشه می اندازد که اگر فلسفه ی هگل منجر به ایجاد و زایش هگلیانسم چپ و هگلیانسیسم راست شد؛ سوآلی را شما طرح می کنید سوآلی است که می تواند فلسفه ی هایدگر را ولن نولنز*؛ منجر به زاییدن هایدگریسم راست و هایدگریسم چپ کند.

اما آن چه فعلاً برایم اهمیت دارد؛ و تجانس گفتگوی مرا نشان می دهد؛ این است که سوآلتان ما را به نقطه ی آغازین می کشاند. از اندیشه و ذهنیت هر کنوتیک نزد هایدگر حرکت کرده بودم و منشأ های الهی آن را خاطر نشان ساختم. حال سوآلتان در باره ی کلام که در مرکز هرمنوتیک قرار دارد؛ ما را دوباره به این منشأ ها باز می گرداند. با یکدیگر مدار هرمنوتیک را می بندیم و این نشانه ی خوبی است.

به باور من؛ تجربه ام؛ آن گونه که سعی کردم آن را ترسیم کنم؛ با دغدغه ای که سوآل شما از آن خبر می دهد؛ در تمامی مواردی که هرمنوتیک هایدگری که از دور از شلر مارخر سرچشمه می گیرد از نظر من آستانه ای به شمار می رفت که به روی هرمنوتیکی کلی و عمومی گشوده می شد وفق می کند. خطوط را باز هم دقیق تر بیان کنیم. نمی چندانم که چهار حسی که تفسیر قرون وسطایی رایج و متداول به آن چسبیده بود برخوردار از این فضیلت بود که ما را تا سر حد وجودی از پیش حس شده؛ به ماجرای هرمنوتیکی "بی عقب نشینی" و بی بازگشت بکشاند. در عوض؛ هرمنوتیک کلام وجود دارد؛ که متعلق به مذاهب اهل کتاب است؛ که همواره به صورتی جوهری دارای فضیلت تولید ترفیع و اعتلا؛ خروج؛ یک اک- استازی* به سوی سایر جهان های نامریی کهمفهومی واقعی به جهان ما؛ به "پدیده ی جهان" می بخشند بوده است. در مورد مسیحیت به عارف بزرگ والانتن؛ ژوهاخیم دو فلور؛ سباستین فرانک؛ ژاکوب (یعقوب) بوهم؛ سویدنبرگ؛ ف.س. اویتیزه؛ و بسیاری دیگر می اندیشم. شاهدانی که به همراه همقطاران باطنی یهودیت و اسلام خود شهادت می دهند که پدیده ی کتاب مقدس؛ به جای این که تلاش و جهش اندیشه را متوقف سازد؛ جاندار ترین بر انگیزنده آن است. تنها؛ همان گونه که

دیگران از ضرورت "انقلابی پی گیر و دایمی" گفته اند؛ من "ضرورت هرمنوتیکی پیگیر" را تجویز می کنم. البته غرضم از آن؛ نه تطبیق با کشفیات تاریخی و باستان شناسی است که اغلب "قصه ی تاریخی" کتاب مقدس را تبدیل به ابعاد مبتدل رخدادهای حوادث می کند و برای آن توضیحی جامعه شناسانه حاضر و آماده ارایه می کند؛ چند کلمه ی زاید را که دارای قدوسیتهی آزار دهنده هستند حذف می کند. نه این چنین نیست؛ هرمنوتیک پی گیر و دایمی هیچ کلمه ای از سنت را تغییر نمی دهد؛ هر کلمه ای باید حفظ شود؛ چون در رویارویی جدید و درخشانی بین تصویر و ذهنیت مشارکت دارد.

آیا تنها هایدگر در این عملیاتی که قصد و هدف آن تبدیل لوگوس وجود شناسیش به لوگوی الهی شناسی است دا را دنبال می کرد؟ هنگامی که برایش پیش آمد تا فلسفه و الهیات را رودررو قرار دهد (یکی از مقالاتش این عنوان را بر خود دارد) در کدامین جهت تبدیل را صورت بخشید؟ و در درجه ی اول چه کسی باید تیوس* (الله) باشد؟ سعی کردم این را بگویم. اما بی اطمینانی ما از پاسخ احتمالیش جنبه ی ثانوی دارد. نوعی "ارتودوکسی" و چسبیدن به جزم های هایدگری از بحث خارج است؛ و ما می باید وظیفه ی خود را به انجام برسانیم آن گونه که آن را در نظر داریم. شاید در انبوه آثار منتشر نشده اش یا در چند گفتگوی ضبط شده نشانه ای از پاسخی بیابیم. و شاید هم برای همیشه رازش را با خود برد.

به این خاطر است که به طور ساده ترجیح می دهم آموز بگویم همان طور که در زبان عربی می گویند: رحمت الله الی حی: رحمت خدا بر او باد.

(گفتگویی که برای رادیوی فرانس کولتور؛ روز چهارشنبه ۲ ژوین ۱۹۷۶ ضبط شد. متن بر اساس یادداشت هایی که به این مناسبت قبل و بعد گرفتیم بازخوانی و تکمیل شد).

ژاک برگی (۱۹۹۵-۱۹۱۰)

Jacque Berque (1910-1995)

جامعه شناس و اسلام شناس فرانسوی

کربن ۱۹۷۸ مرد. یکسال قبل از انقلاب ایران. جانشین وی "کریستیان ژامبه" است. در "اسلام ایرانی" کربن نشان می‌دهد که چطور اسلام ایرانی توانست عقلانیت و وحی را با هم آشتی دهد. فراتر از کلام که ملهم از تاثیرات هلنیستی است. بازگشتی به باطنی‌گری غیر دگماتیک. در برابر الهیات متصلب. ژامبه بدون زیر سوال بردن میراث کربن، نشان می‌دهد که یک وجه دگماتیک هم در سنت شیعی وجود داشته‌است که کربن بدان بی‌اعتنا بود.

برک در ۱۹۱۰ دنیا آمد. و ۱۹۹۵ مرد. او انقلاب ایران و سیاسی شدن اسلام را تجربه کرد. پدر آگوستن برک است که متخصص ژاپن است. پدرش مدیر امور مسلمانان در الجزایر و سودان بود. برک مسئول کرسی تاریخ اجتماعی اسلام معاصر در کالژ دو فرانس بود و عضو اکادمی زبان عرب در قاهره. مترجم قرآن و کتاب «خاطرات دو کرانه». اتوپیای یک اندلس دیگر یعنی جهان عربی که هم ریشه‌های کلاسیک خود را دارد و هم توانمندی تساهل و گشایش. از ۱۹۳۴ جزو امور خارجه است. با استعمار مخالف است گزارش‌های از اعمال اروپائیان در مستعمرات ارائه می‌کند در نتیجه سازمان استعماری به نحوی او را تبعید می‌کند. اما از گزارش‌های او در محیط‌های چپ استقبال می‌شود. بعد استعفا می‌دهد و به مصر می‌رود و با انتخابش به عنوان عضو کالژ دو فرانس، به پاریس بر می‌گردد. او جامعه‌شناسی و انسانشناسی می‌خواند و تدریس می‌کند. بعد هم دور می‌شود و بقیه عمرش را به نوشتن می‌گذراند و اتخاذ مواضع سیاسی به عنوان روشنفکری متعهد. قبل از مرگش کتاب "برای هدفی که هیچ‌گاه از دستش نمی‌دهیم: مدیترانه متکثر" را انتشار داد که مجموعی از نوشته‌های سیاسی اوست. موضعگیری علیه اسرائیل: در مدت جنگ‌های شش روزه اعراب و اسرائیل ۱۹۶۷، در جریان روشنفکری شکاف ایجاد شد، یک عده حول سارتر از اسرائیل حمایت کردند و برخی حول ماکسیم رودنسون و ژاک برک از فلسطینی‌ها حمایت کردند. برک می‌نویسد: "مقاومت در برابر اشغالگر یک حق است که رسماً شناخته شده است. کمک به مقاومت مردم در قانون نانوشته‌ای مشارکت می‌کند که نمی‌توان نادیده گرفت. در این خصوص یک اجماع جهانی است. از سال‌های ۸۰ در برابر اسلام متصلب و دگماتیک موضع می‌گیرد و از تساهل و آزادی زنان بحث می‌کند. وی کتاب "اعراب از دیروز تا فردا" را این‌طور به پایان می‌برد: "قرآن مانند همه‌ی متون مقدس تفاسیر متفاوتی دارد. تفسیر باز یا بسته. سنت گرا یا اصلاح گرا. شریعت مدار یا عارفانه. تفسیر اسلامیست‌ها که امروز سر و صدای بسیاری به راه انداخته‌اند، کمتر تفسیری جهت‌بازفهم متن است و بیشتر خوانشی جدید برای بسیج مذهبی در خدمت اهدافی سیاسی است"^{۳۳۰}.

در فرانسه پیشنهاد یک شورا را برای ساخت اماکن مذهبی می‌دهد که از شخصیت‌های متفاوت مذهبی تشکیل شده است. او پیشنهاد یک دانشکده اسلامی را در استرازابورگ دارد بر اساس دانشگاه کاتولیک و دانشکده پروتستان برای آموزش امام‌ها و شیخ‌ها و اسلام‌شناسان. در خصوص مسئله زنان می‌گوید: "در این زمینه باید گفت که قضاوت یک ریشویی (مارکس) که امروز دیگر دموده شده است، درست است: سطح یک جامعه را می‌توان با سنجش موقعیت زنان در آن، ارزیابی کرد". محدودیت برای زنان از نظر وی، بیشتر ناشی از سنت است و نه خوانش قرآن.

از نظر او "تاریخی جز با حافظه و پروژه وجود ندارد". برخی از کادرهای جغرافیایی مناسب این دو وجهند. مدیترانه چنین است. دو کرانه اش از مدت‌ها پیامی تمدنی ارائه می‌کنند. تمدن عرب-اسلامی و تمدن یونانی-لاتین. یکی بر اساس سبک عرفی و دیگری قدسی. اگر دقت کنیم این آتش خاموش نخواهد شد. اسپانیا نمی‌تواند عرب‌های خود را فراموش کند. این "دیگری"، شاهد گذشته‌ی اوست.

نظریه اصلی برک: گذار از جوامع قدسی به جوامع تاریخی. جوامع اسلامی میان مدرنیته و سکولاریته. کشورهای اسلامی دچار سو تغذیه نیستند، دچار سوء تحلیلند. برک رویکردهای عرفانی را "فرار عارفانه" از واقعیت نامگذاری می‌کند. از نظر وی تحول در کشورهای اسلامی باید در قانون و فقه باشد. برک حدوداً ۱۸ سال بعد از انقلاب ایران. سیاسی شدن اسلام را تجربه کرده بود. عوامل موثر در سیاسی شدن اسلام: خلافت عثمانی ۱۹۲۴. مصر اخوان ۱۹۲۸. ناساناس اسلام. مبارزه علیه استعمار. تحقق شریعت. مبارزه علیه اسرائیل. تشکیل دولت اسرائیل از ۱۹۴۸. پاکستان ۱۹۴۷ جمهوری اسلامی پاکستان. اشغال ارتش شوروی ۱۹۷۹. از ۲۰۰۱ جمهوری اسلامی. افغانستان.

^{۳۳۰}Une cause jamais perdue..., p.73.

۲۷ ژوئن، سالگرد درگذشت ژاک برک، جامعه‌شناس فرانسوی، مسئول کرسی تاریخ اجتماعی اسلام معاصر در کلژ-دو-فرانس، است. به همین مناسبت به تازگی یازده مقاله پراکنده وی که در فاصله میان سالهای ۱۹۷۵ تا ۱۹۹۵، زمان مرگش، نوشته بود، تحت عنوان: *اسلام در زمان جهان*، تجدید چاپ شده است. یازده مقاله، که حاصل پژوهش‌های میدانی وی، طی بیش از پنجاه سال تحقیق در کشورهای اسلامی هستند. کشورها یی که به گفته وی نه دچار "سوء رشد که دچار سوء تحلیل [۱]" بوده اند.

پرداختن به آثار ژاک برک، برای ما از دو جهت ضرورت دارد: نخست به دلیل ضرورت آشنایی ما با جامعه‌شناسی جوامع اسلامی، جهت کسب ابزارهای نظری تحلیل تحولات این حوزه و هم اندیشیدن به راههای برون رفت این جوامع از چنبره ی واپس‌گرایی و عقب‌افتادگی و جمود. این ضرورت اما، با واقعیت تلخی روبروست و آن اینکه، پرداختن به جامعه‌شناسی اسلام و کشورهای اسلامی، امروز در جامعه ما با اقبال کمتری روبروست تا پرداختن به هر حوزه ی دیگر. این پذیرش اجتماعی ضعیف، نسبت به جوامعی که با ما مشترکات بسیار دارند، با توجه به زمینه‌های سیاسی موجود در ایران، قابل تحلیل است. اما بیشک توجیه‌کننده ی این بی‌عنایتی نخواهد بود. نام شخصیت‌هایی چون محمود طاهای، ابوزید، اشموی، که از چهره‌های برجسته حوزه ی فکر اصلاح‌مذهبی در کشورهای عرب هستند (یکی به دار آویخته شد، دیگری به زندان افتاد، آن یکی زنش بر او حرام اعلام شد ..) هنوز هم، حتی برای "روشنفکران دینی" ما غالباً ناشناخته مانده است، در حالیکه مسائلی که بدان پرداخته اند، همان مشکلات و مسائلی است که جامعه ما با آن درگیر است. تاریخ‌روشنگری جامعه ما اما، در آغاز قرن، بر سنت دیگری رفته است. مطالعه ی آثار روشنفکران اوائل قرن، در ایران و دیگر کشورهای اسلامی، نشان‌دهنده آنست که اسلام همواره، چه به عنوان امر اعتقادی و پیش از آن به عنوان امری اجتماعی، در مرکز توجهات و تلاشهای روشنفکران قرار داشته است. پرشورترین حامیان "نهیضت" اصلاح دینی که سید جمال آغازگرش بود، در آغاز روشنفکران غیر مذهبی بوده اند و این امر که تجدد اسلام با تجدد اجتماعی و سیاسی ما پیوند ناگسسته ای دارد، ایده ی غالب بر تحول اجتماعی در این کشورها بوده است.

در عین حال، بازگشت به ژاک برک از منظر دیگری نیز برای ما ضروری است و آن عبارتست از آشنایی با اسلام شناس و مترجم قرآنی که چهره ی دیگر این جامعه شناس است. چهره ای که به جامعه‌شناسانی که با اکتفا به "میدان" مورد مطالعه خود، اغلب خود را از شناخت "متن" بی‌نیاز می‌بینند، نشان میدهد که جز با پیوندی آگاهانه میان جوهر از طرفی و از سوی دیگر، نمادها و کارکردهای اجتماعی آن، نمی‌توان موضوع کار خود را ساخت. نگاه ژاک برک، تازه و هم‌اصیل است. تازگی دارد چون در مقام یک جامعه‌شناس با درونی کردن منطق حوزه تحقیق خود، به سراغ متن و میدان می‌رود و برای مائی که عادت کرده ایم در آئینه دیگری به خود بنگریم و متون خودمان را از خلال توری و صافی مطالعاتی اندیشه غربی قرائت کنیم، چنین نگاه درونی، تازگی دارد.

نگاه درونی، چون ژاک برک که در الجزایر بدنیا آمده است و بیش از نیمی از عمر خود را در کشورهای مغرب‌گذرانده است، چنان با این زبان، فرهنگ و تاریخ و مذهب آشنایی دارد که در نثر نو، به هم تنیده و شاعرانه ی او نیز نمایان است.

نگاه تازه، چون مسلمات اندیشه غربی را که همچون اصول بدیهی و جهان‌شمول امروز [۲] مفروض گرفته شده اند، اندیشه ای که بر منطق جدائی زوج‌هایی چون: دنیا و آخرت، قدسی و عرفی، سیاست و اعتقاد، فرد و جمع، انسان و طبیعت، عین و ذهن، .. بنا شده، زیر سوال می‌برد. جدایی ای که به گفته ی برک، میتوان همچنانکه در حوزه ی معرفتی، در زبان غربی نیز مشاهده کرد. به عنوان نمونه، در زبان عرب، کلیه ی کلماتی که به نوشتن مربوط می‌شوند از یک ریشه اند: ک. ت. ب. مکتوب. مکتب. کاتب. کتاب. حال آنکه در فرانسه، معادل همین کلمات (écriture école, secrétaire, livre) هر کدام ریشه ای جداگانه دارند. [۳]

ولی آنچه که بدین نگاه تازه، خصلتی یگانه میبخشد، قوام بنیادین آن است. چرا که این نگاه تازه به اسلام، بنای اعتبارش را نه بر تاریخ انباشته و سنت نوافدار، مبتنی کرده است بلکه در این جستجو، تنها متن را میدان مطالعه خود قرار می‌دهد و با رویکردی فنومنولوژیک به قرآن، میکوشد از پس کلام به منطق جوهری آن، دست یابد.

در این یادداشت، هدف ما تنها گزینش و معرفی سه نظریه، در کل آثار برک، در خصوص اسلام در عصر حاضر است. نخست دینامیسم موجود در کلام و سنت اسلامی که به آن امکان تجدید خویش را «در زمان جهان» خواهد داد. سپس تاکید بر ضرورت این تجدید به عنوان مطمئن ترین راه خروج جوامع اسلامی از بن بست واپس گرایی و بیراهه‌ی استحاله در نظم مسلط بر جهان. این دو فرضیه اما، در نگاه برک، جز در آنچه که «اندیشه‌ی دو کرانه» میخوانند ممکن نیست. در تجدید پیوند میان دو کرانه شرقی و غربی مدیترانه، که این دو جهان را به هم می پیونداند وهویت مرکب و سیال انسان عصر جدید، در این پیوند استواری می یابد. آندلس، هم خاطره‌ی مخروبه و هم امید بازسازی این ویرانه است.

کدام اسلام؟

«کدام اسلام؟^[1]». این سوال، تیترو یکی از نوشته‌های ژاک برک است. اسلامی که او به ما معرفی می کند، به گفته خودش، تاریخاً و کلاماً «تجربه‌گری مدام»^[2] است. رابطه‌ی «میان این و آن». «پویائی ارتدکس»^[3]. قانونمندی‌ای که به نیروی نگاه انسان به جهان باور دارد. «اسلام، از هم آغاز، با رابطه‌ی امر انسانی و امر وحیانی، خود را تعریف کرده است»، در کتابی که در آن از «گناه اولیه انسان»، سخنی نیست، کتابی که در آن، «گردش آزاد» جوامع را، در داوری لازمی میان طبیعت و قانون، میان «وحدت و دگرگشت» تعلیم می دهد.

از نظر ژاک برک، در حالیکه مسیحیت بر دوالیسم و ثنویتی میان رحمت^[4] و طبیعت، مبتنی ست، در اسلام چنین دوگانگی‌ای وجود ندارد. مگر اسلام در عصر طلایی خویش، سنت یونانی *physis* را تملک نکرد و غنا نبخشید؟ اسلام با رد ایده‌ی «گناه اولیه» انسان به عنوان مبنای فلسفه انسانشناسی و هم کلام خود و گرایشش به طبیعت انسانی، با مسیحیت فاصله می گیرد و از طرفی با یهودیت نیز تفاوت‌های بنیادینی دارد. این تفاوت را میتوان در حجم اندکی که احکام و ممنوعیت‌های مذهبی در قرآن، اشغال میکنند، یافت. بیش از ۲۵۰ حکم در قرآن نیست و هر امری که در خصوص آن حکم قطعی‌ای صادر نشده، جایز است. از این رو اخلاق در اسلام، حامل آزادی اختیار و ذهنیت انسانی میشود و همچون نوعی زیبا شناسی زندگی^[5] جلوه میکند تا عمل به یک رساله عملیه. چرا که اسلامی که متن نمایانگر آن است، «دین یسر»^[6] است، «دین سهل»، آسان گیر و اختیار دهنده و فوریت و جامعیت دو خصلت شاخص آنند.^[7] از همین روست که به گفته ژاک برک، اسکولاستیک‌های ما که این اسلام را بهتر از ما شناخته بودند، مخاطبین خود را در میان شخصیت‌های برجسته اسلامی همچون الکندی، فارابی، ابن سینا و ابن رشد، می جستند.

در مصاحبه‌ای تحت عنوان «قرائت متناقض قرآن: متصلب و باز»، در برابر این سوال که انتگریستها از بازگشت و پیاده کردن شریعت سخن می گویند، پاسخ میدهد: «شریعت مگر چیست؟ این کلمه که در قرآن تنها چند بار به کار رفته است، به معنای دقیق راه رسیدن به سرچشمه است. یعنی یک متد. شیوه‌ی رسیدن به رستگاری. می توان نیز گفت که شریعت مجموع قوانین جامعه مسلمان برای رسیدن به رستگاری است. من به این تعریف هم اعتراضی ندارم به شرطی که همانطور که بسیاری از اصلاح طلبان بدان تاکید کرده اند، وجه *INCHOATIF* و متدلوزیک آن بر جنبه فیکسیست آن غالب باشد. متدی که اخیراً علی شریعتی در ایران پی گرفت و بر چنین تفکیکی (میان شریعت به عنوان راه، متد و شریعت به عنوان احکام و قواعد) تاکید کرد و در کمپ مخالف، بر خصلت ثبوتی اش تکیه میکردند. در حالیکه میان دو اصطلاح ثبوت و تکامل^[8]، بازی بزرگی در جریان است: بازی تاریخ.^[9]»

اما این اسلام، برغم تاکیدات متن و سنت اولیه بر تجدید و نو آوری (مثلاً پرهیز از نفی تقلید از میت).. از قرن دهم تا کنون با سرکوب هر نوع اجتهاد و تجدیدی در فکر اسلامی، تحت عنوان بدعت، روبرو شده و عملاً به حاشیه رفته است و این مهمترین عامل درونی انجماد است که جوامع مسلمان امروز با آن روبرویند. چرا که پیشرفت تاریخی جز با امکان نقد آزادانه ممکن نیست.

در نتیجه با ورود پیروزمندانه قرن بیستم غربی به عصر تکنیک و نقد، درست از زمانی که روند سکولاریزاسیون عصر جدید و تفکیک هر چه بیشتر عرصه‌های چون دین و سیاست و اجتماع شتاب گرفت، کشورهای اسلامی از ارائه‌ی مدل‌هایی متناسب ناتوان گشتند. در چنین وضعیتی، ما با ظهور جریانی که تحت عنوان بنیادگرایی (انتگریسم) و اسلام گرایی شناخته می شوند، روبرویم.

در تحلیل این پدیده، ژاک برک در درجه اول به دلایل بیرونی ظهور این جریان تکیه میکند: «در رشد این جریان، از مراکش تا فیلیپین، نا امیدیه سهم بسیاری داشته است. در اینجاست که از نظر من، «مسئولیت غرب» در بوجود آمدن این شرایط طرح میشود. غربی که چه در شکل کاپیتالیستی و چه در شکل سوسیالیستی خود، دیگر کشورهای اسلامی را سر خورده ساخت. با فروپاشی شوروی و جنگ خلیج این سرخوردگی، شدت یافت. تا آن زمان، امکان انتخاب

وجود داشت. دول منطقه، کم و بیش در رقابتی که دو ابر قدرت را درگیر میکرد، راه خود را پیدا میکردند. ولی بعد از فروپاشی شوروی، دیگر انتخابی باقی نمانده بود. آمریکا همه قدرت را بدست گرفت و با اعمال هژمونی خود، قدرت دولت‌ها را چون فرانسه، انگلیس، .. که همواره در شرق، نقش میانجی را ایفا میکردند، از بین برد و ما نتیجه اش را در فلسطین دیدیم. وقتی که پادرمیانی قدرت‌های واسط از میان می‌رود، گرایش‌های افراطی رادیکالیزه میشوند. امروز این گرایش‌ها به اسلام ارجاع میدهند، چنانچه دیروز به عربیسم ارجاع میدادند. ناسیونالیسم‌های لائیک و رژیم‌های مترقی نبودند و در نابود کردن شان، ما (غربی‌ها) هم سهیم بودیم. در نتیجه دیگر چه راهی باقی میماند؟ جز پناه بردن به خود. در خود خزیدنی که شکلی انتحاری داشت. مرگ ناصر در سال ۱۹۷۰، سهم غربیها و متحدین اسرائیلیشان را در نابود کردن امیدی که به رژیم‌های لائیک و مترقی وجود داشت، کاملاً نشان میدهد. بقیه کار را جنگ خلیج انجام داد. دیگر هیچ راهی جز رودر روئی مستقیم نمانده بود و ما این رویارویی را در سودان و مصر و الجزایر دیدیم و بیشک در مناطقی دیگر، باز هم خواهیم دید. خواهید گفت، پس چرا غرب به کمک مسلمانان بوسنی شتافت. به نظر من، برای عذر خواهی از رها کردن اعراب فلسطینی. همانطور که پاپ نیز مسیحیان اورشلیم را تنها گذاشت.

اما اینها تحلیل وی از دلایل بیرونی ظهور انتگریم اسلامی است. تحلیلی که ما در تاریخ معاصر خود نیز نمونه بارز آن را در کودتا علیه دولت ملی دکتر مصدق داریم. ظهور این گرایش اما دلایل درونی ای نیز دارد که مهمترینش همان توقف اجتهاد در اندیشه اسلامی و سرکوب هر گونه اصلاحی تحت عنوان بدعت بوده است. به گفته برک، اگر معتزله رشد می‌یافت، امروز صورت مسئله در کشورهای اسلامی تفاوت می‌کرد و رنسانس نه در غرب، که در کرانه‌های فرات اتفاق می‌افتاد. در شرق اما، اتفاق دیگری افتاد. از قرن دهم، باب اجتهاد بسته شد ولی حرکت تاریخ متوقف نماند. انقلابات صنعتی بوجود آمد ولی فقه اسلامی در صورت قرون وسطی خود باقی ماند. در نتیجه امروز، اسلام با دو معضل مدرنیته و دنیویت^[۱۲] (کارآمدهای دنیوی اصول اعتقادی) روبرو است. از نظر وی، بر خلاف سنت گرایان دیروز، اساس بحث اسلام گرایان امروزی، بر سر قبول یا نفی مدرنیته نیست. مسئله به شکل دیگری مطرح است. آنها الزاماً با ترقی و تکنیک مخالف نیستند، بلکه می‌خواهند به این ترقی و تکنیک، نه با طی کردن همان راهی که غرب پیمود، بلکه با چشم انداز یک اخلاق مذهبی دست یابند. در نتیجه " پروژه اسلام گرایان از نظر تئوریک قابل دفاع است ولی قابل تحقق نیست ". چرا؟ چون این پروژه زمانی از اعتبار و امکان تحقق برخوردار می‌بود که با یک رنسانس معنوی همراه میشد، درحالیکه امروزه چنین نیست و در زمینه مطالعات قرآنی، حدیث، و دیگر علوم اسلامی، ما با احیاء و اصلاحی جدی روبرو نیستیم. " تنها پدیده جدیدی که در کشورهای اسلامی رخ داده است، " انتقال دین به حوزه ی سیاست " بوده است. روندی که در مسیحیت نیز وجود داشته و هر بار هم، با شکست مواجه شده است.

" ما می‌خواهیم باور داشته باشیم که راه‌های دیگری جز آنچه که در غرب تجربه شد، موجود است اما در حال حاضر، آنچه که در این کشورها جریان یافته، گشایش چنین راهی نیست.^[۱۳] " چرا که گشایش چنین راهی، از نظر برک، تنها با تجدد خود اسلام مهیا می‌شود. " تجدد حقیقی اسلام، مستلزم حضور و مبارزه هم‌زمانش در دو سنگر است و همواره در معرض دو ریسک: نخست آنکه در برابر جریان عمومی جهان قد علم کند. تنها و منزوی شود و در هم شکنند. در برابر این خطر، ریسک دیگری هم موجود است و آن اینکه در برابر این جریان نایستند، در آن حل شود و در این استحاله، محو گردد."

از طرفی، تاریخ سیاسی و هم شرایط موجود این جوامع (مسئله استعمار غربی دیروز، مسئله فلسطین، ...) باعث شده است که تکیه بر میراث و سنن و هویت در این کشورها نمود بیشتری بیابد. در این صورت خطر آن هست که در زیر بار سنگین و متصلب این سنن خم شوند و در هم شکنند. در عکس العمل به این هویت گرائی، گرایش دیگری بر واگذاری میراث به گذشتگان و استحاله در جریان عمومی جهان تاکید میکند. اولی حکم بر ایستادگی میدهد و دومی حکم بر واگذاری و رفتن به سوی ناشناخته‌ی جذاب اما بیگانه‌ای که مدرنیته نام دارد. در هر دو حال اما بحث بر سر پذیرش و یا طرد داده‌های ثابت موجود (میراث، سنت، هویت) است. در حالیکه راه حل، از نظر برک، در تغییر و تحول این داده‌هاست و آماده ساختن موقعیت ساختاری و ذهنی جوامع مسلمان. این آمادگی، با تجدد اسلام، به عنوان شاخص‌ترین مولفه‌ی هویتی این جوامع، بوجود می‌آید.

برون رفتن از دو راهی استحاله یا جمود برای جوامع مسلمان، تنها با تحول خود اسلام امکان پذیر است: " پیشرفت در اسلام و با اسلام، تنها در تئوری نیست که ممکن میشود. این پیشرفت در حرکت خود به اثبات می‌رسد. این حرکت اما حرکتی انسانی است. چپ و راست دارد. همواره با خطر توقف روبروست و هر لحظه با خطر عقبگرد. اما اعتماد ما به انسان، به قیمت پذیرش این همه است. اگر ما ایده‌ی پیشرفت با اسلام را بپذیریم، بیشک پیش از آن، این تحول بایستی در درون خود اسلام انجام گیرد. نه در ارجاعات متافیزیکی، بلکه در کارآمدهای دنیوی خود."

جهت اثبات چنین دینامیسمی در تفکر اسلامی که امکان تجدد آن را فراهم میکند، ژاک برک به معرفی سه چهره ی کنش اصلاحگرایانه در این حوزه می پردازد: نخست متفکر هندی، شاه ولی الله در قرن هیجدهم: " به یمن اوست که امروز میدانم که قبل از شکافی که تکنولوژی افسار گسیخته در شدن جهان ایجاد کرد، فرهنگهای متنوعی می توانستند با هم رقابت کنند. فرهنگهایی که می توانستند آینده مشترکی را بنا کنند".

سپس چهره شاخص ادبیات عرب، طه حسین، کسی که مدیترانه را ثقل هویت مرکب و سیال انسان عصر حاضر قرار می داد. و در نهایت، علی شریعتی که دین را "راه" میدانست و شریعت را روش. راهی که بنا به تعریف گشوده است و روشی که متناسب با زمان متغیر.

اندیشه دو کرانه: دعوت به آندلس.

"من اگر بتوانم برای اسلام تنها یک آرزو کنم، آرزوی گشایش است. گشایشی که هولدرلین بدان می خواند: "ای دوست! به گشایش پای بگذار!". در گام گذاشتن به این گشایش و تنها در تجدد خود است که اسلام می تواند هم چنانکه برک آرزو می کرد، نه دیوار جدائی که پل اتصالی میان غرب و مجموعه آفریقا و آسیا شود. پلی که از این، تا آن کرانه دیگر مدیترانه را به هم اتصال میدهد. "اندیشه دو کرانه" در اینجا است که شکل می گیرد: در قلب مدیترانه. اندیشه ای که لوئی گارده با "دیالوگ فرهنگها"، لوئی ماسینیون با "اصل میهمان نوازی مقدس"^[۱۵] و ژاک برک با "آندلس هائی که مدام آغاز می شوند"، نمایندگی می کردند.

لوئی گارده در اولین مقاله خود در مجله مطالعات مدیترانه ای، تحت عنوان "مدیترانه: دیالوگ فرهنگها"، بر پیوند مجدد میراث یونانی و لاتین، از طرفی و میراث یهودی و اسلامی دو کرانه غربی و شرقی مدیترانه تاکید میکند. میراث مرکبی که نه فرهنگ، که فرهنگهای مدیترانه ای را می سازند، فرهنگ یونانی - لاتین و هم میراث فلسفی - کلامی اسلام و یهودیت. دو فرهنگی که در دمشق و بغداد قرن نهم میلادی و تولد^[۱۶]، کردوا^[۱۷]، پالرم^[۱۸] قرن یازدهم و دوازدهم تبادل میکنند و تنها در قرون هفدهم و هیجدهم میلادی است که از یکدیگر جدا میشوند. ژاک برک که شاگرد برودل است، می کوشد این پیوند را از هم آنجا که گسسته شده بود، مجدداً بر قرار کند. در این بازگشت، ژاک برک قصد باستان شناسی ندارد. هدفش بازگشت به عصر طلائی گمشده ای نیست. از اتفاق، به گفته خودش، این آوردن^[۱۹] گمشده را تنها زمانی می توان دوباره بدست آورد که عهد بندیم که به عقب نگاه نکنیم. آوردن^[۱۹]ی که تنها با رفتن به جلوس است که امکان به دست آوردنش هست. در این ارجاع به گذشته، ژاک برک در مقام یک مورخ می خواهد نشان دهد که تنها با جمع مجدد این دو کرانه ای از هم گسیخته است که میتوان خندق امروزی میان شرق و غرب را پر کرد، با بیداری حافظه از دست رفته تاریخی مان است که میتوان دریافت که باز ترکیب تفاوتهای این دو کرانه به تمدن انسان امروز غنا و هم استواری می بخشد. چرا که فرهنگهای مدیترانه ای، نماد همان عشق و همان تنش یونانی ERIS/EROS هستند. خویشاوندی مبارزه و عشق و تنها با چنین هم خوانی و "با هم خوانی" است که می توان "غنا ی تکثر را با وحدت انسانی" باز ترکیب نمود.

ادگار مورن، نظریه پرداز "اندیشه بگرنج"^[۲۰] به نوبه خود، اندیشیدن به اروپا را با اندیشیدن به مدیترانه ممکن میدانند. مدیترانه ای که می تواند و باید مانع از بسته شدن اروپا بر روی خود باشد. مدیترانه ای ها که ساکنان همیشگی بگرنج اند و نماد درهم تنیدگی میراث مرکب انسان عصر امروز. این دریای میان اروپا و شرق، هویتی است که به گفته تیبری فابر^[۲۱]، در یک "مرز" تبلور می یابد: "میانه ی زمین و آسمان. عقلانیت و تخیل. همانکه الیتیس^[۲۲]، تناسب میان جهان فیزیکی و جهان معنوی می خواند. همان زمین آفتاب و آسمان زمین فدریکو گارسیا لورکا. همان دغدغه ماورا ایو بن فوا^[۲۳]، و بازیافتن خاکی که این ماورا در آن ریشه دارد. همان جستجوی معنای آدونیس^[۲۴] که در آن خدا و زمین را بتوان همساز کرد". مدیترانه، دریای میان دو کرانه است. هویتی است که نه به میراث که با حضوری همزمان در این جا و آنجا، کسب میکنیم. میراثی است مرکب از منابع یونانی فرهنگ اسلامی و منابع اسلامی فرهنگ اروپائی. شجره ای که ریشه اش در میانه این دریاست.

در دو راهی میان خزیدن نومیدانه در خود، یا خشونت هویت گرانه برای اثبات خود، از طرفی و یا استحاله در سیر پرشتاب جهانیتهی که تصاحب شده و از ما نیست، "اندیشه ی دو کرانه"، قدم گذاشتن در راه دیگریست و اندیشیدن با صرف همزمان این هر دو سو است و این همان دعوت خطابه پایانی ژاک برک در کلژ دو فرانس است:

"من به آندلس می خوانم. به آندلس هابی که مدام آغاز میشوند. هر بار از نو. آندلس هابی که در درون ما، ویرانه های انبوهش هست، همچنانکه امیدواری خستگی ناپذیرش."

اما، در این هیاهو و جنجال تبلیغاتی تحقیر، ترس و ترور، که امروز، استعمار نوی رسانه ها از کرانه ی غربی مدیترانه، و استعمار کهنه واپسگرایی مسلح از کرانه شرقی آن، براه انداخته اند، ” چه کسی صدای لرزان تراک برک را خواهد شنید؟“

[\[۱\] – sous-analysés /Sous développés](#)

[\[۲\] universalité](#)

[\[۳\]](#) از این مسئله برک نتیجه میگیرد که زبان در نزد اعراب یک پدیده اجتماعی فرا- تام (سورتوتال) است. نه تنها بیانگر انسان، بلکه در عین حال راهنما و تعالی بخش. چرا؟ به این دلیل که در این زبان، نشانه ها از اشیاء پیشی میگیرند.

[\[۴\] No 64, juin 1995 Le Temps stratégique](#)

[\[۵\] expérimentation continue](#)

[\[۶\] dynamique orthodoxe](#)

[\[۷\] Grâce / nature](#)

[\[۸\] une esthétique de la vie](#)

[\[۹\] libre cours](#)

[\[۱۰\] Immediacy and wholyness /فبال لاهوری](#)

[\[۱۱\] fixité/ évolution](#)

[\[۱۲\] Lecture contradictoires du Coran : figé et l’ouvert .Coulard .Berque. entretien avec J J](#)

[\[۱۳\] Modernité/Mondainité](#)

[\[۱۴\] juin 1995 numéro 64 "Le Temps stratégique "](#)

[\[۱۵\] Hospitalité sacrée](#)

[\[۱۶\] Tolède](#)

[\[۱۷\] Cordoue](#)

[\[۱۸\] Palerme](#)

[\[۱۹\]](#) در اساطیر یونان، اوریدیس همسر اورفه است که ماری گزیدش و اورفه به شرطی میتواند او را دوباره به دست آورد که اوریدیس در پشت و او در جلو، پیش رود و عهد ببندد که به عقب نگاه نکند که در این صورت، اوریدیس را برای همیشه از دست میدلد.

اورفه اما، عهد خود را فراموش کرد و همسرش را از دست داد.

[\[۲۰\] La complexité](#)

[\[۲۱\] dialogue Thierry Fabre, Euro- mediterranean cultural](#)

[\[۲۲\] Odysseus Elytis](#)

[\[۲۳\] Yves Bonnefoy](#)

[\[۲۴\] Adonis](#)

جمع‌بندی بحث شرق شناسی

نقد ادوارد سعید به شرق شناسان:

۱۹۸۰ شرق شناسی سعید منتشر شد. از سالهای ۷۰ شرق شناسی عالمانه زیر سوال رفت. ادوارد سعید فلسطینی متولد اورشلیم. سعید مشخصاً شرق شناسی امریکا را هدف نقد قرار می دهد.

سعید می گوید از نظر ماسینیون عربی زبان اشک است. و مفهوم جهاد در اسلام یک وجه انتلکتوئل دارد که ماموریتش جنگ علیه مسیحیت و یهودیت دشمنان بیرونی و علیه الحاد که دشمن درونی است. به این دلیل است که ماسینیون مطالعه ای پر مناقشه را در مورد عارف مسلمان حلاج آغاز می کند. از نظر سعید این توجه به حلاج معصومانه نیست. زاک برک اما می تواند به عنوان یک تئورسین ضد استعمار قلمداد شود. از نظر سعید ماسینیون اسلام را مسیحی می کند و کربن، فلسفه های دیگر را شیعی کرده یک قوم محوری که آنها را ناگزیر میکند در دیگری آنچه را که غرب از دست داده است را جستجو کنند. در لحظه ای که در قرن ۱۹ خدای اسکولاستیک از صحنه ی غرب خود را کنار می کشید و جای خود را به انسان به عنوان سوژه ی تاریخ می داد، شرق شناسی ان را نزد اعراب جستجو می کند. در نتیجه وقتی برک از اعراب حرف می زند، آنها را به عنوان شکلی از کلاسیسیسم غربی نشان می دهد. به عنوان مرحله ی متافیزیک غرب. سعید می گوید اوریانتالیستهای فرانسه مدرنند اما مجبورند از شرق آنچه را که غرب در معنویت و ارزشهای سنتی از دست داده است، جستجو کنند. شرق در اینجا نقش تراپوتیک (درمانگر) غرب را ایفا میکند. رودنسون می گوید تلاشهای شرق شناسان در شناخت شرق، نتیجه ی کمی داده است و شناخت جوامع مسلمان بوسیله غربیها بدست نیامده است. از نظر او شرق شناسان به معیارهایی که از تجربه ی تاریخی جهان غرب بدست آورده بودند، ارزشی مطلق و جهانی بخشیدند.

در نتیجه آنچه مطالعات شرق مسلمان را شاخص میکند، اروپا محوری است. شرق شناسان تحلیل های خود را بر اساس تاریخ و فرهنگ خود انجام میدهند تا شرق را دوباره بسازند چون از نظر آنها، شرق ناتوان از ساخت خود است. اسلام در نتیجه موقعیتی فرا-واقعی می یابد. از نظر الیویه مونژن، این بحثها به نوعی باز یک جنگ سرد میان شرق و غرب را به راه می اندازد. در نتیجه باز به نقطه ی صفر می رسیم. مگر مدرنیته با تماس با تمدنهای متفاوت بوجود نیامد. الیویه مونژن از نقش تمدن مسلمان در ساخت مدرنیته ی عربی نام می برد اما از نظر او، اسلام هم باید سهم جهانی غرب را به رسمیت بشناسد و غرب را صرفاً به نقش امپریالیستی اش تقلیل ندهد.

از نظر محمد ارغون، شرق شناسی تنها به اشکال مذهبی و اسطوره ای توجه می کند و رویکرد تاریخی را اغماض می کند. امروزه دیسکور شرق شناسان عقب نشینی کرده است. کارشناسان جدید و فرهنگ لغت جدید بوجود آمده است. اسلام امروز به عنوان رقیب بررسی می شود. متخصصان امروز جهان اسلام دیگر با آثارشان شناخته نمی شوند بلکه با موضعگیری شان در برابر حوادث خود را می شناسانند.

بخش انتهایی

ضمائم

الف: نمونه‌ای از یک فیش مطالعاتی

جامعه‌شناسی و فلسفه: دورکیم.

شناسنامه اثر:

جامعه‌شناسی و فلسفه. ۱۹۲۴

این اثر اولین بار در ۱۹۲۴ منتشر شد. سلستن بوگله، شاگرد دورکیم، ابتکار جمع‌آوری سه متن دورکیم را تحت عنوان جامعه‌شناسی و فلسفه به عهده گرفت. در این دوره مکتب جامعه‌شناسی فرانسه هم از نظر تئوریک و هم نهادی پایه‌گذاری شده است و جامعه‌شناسی، همانطور که دورکیم در قواعد روش می‌نویسد "مستقل از هر فلسفه‌ای" شکل گرفته است. سلستن بوگله، بر خلاف سیمیانند، هالوآکس و موس، همواره نقش میانجی میان نهاد های فلسفی و جامعه‌شناختی را، داشته است.

سه متنی که بوگله انتخاب کرده است موقعیتی دوگانه میان فلسفه و جامعه‌شناسی دارند. بوگله به تاسی از دورکیم که در قواعد روش می‌نویسد: "به میزانی که جامعه‌شناسی تخصصی تر می‌شود، مواد خاص و جدیدی برای تأمل فلسفی فراهم می‌کند"، در مقدمه خود بر اثر می‌نویسد: "علمی در مرحله‌ی تولد خود، اذهان را به اندیشیدن میان روابط علوم با یکدیگر، روش‌های متفاوت و سلسله مراتب اشکال وجود و خلاصه همه آنچه که مستلزم اندیشه‌ی فلسفی است، دعوت می‌کند".

این کتاب از سه متن تشکیل شده است:

مسائل بازنمادهای جمعی و فردی.

منتشر شده در ۱۸۹۸. *la Revue de Métaphysique et de Morale*, tome VI, numéro de mai 1898.

داوری ارزش و داوری واقعیت. ۱۹۱۱ سخنرانی در کنگره بین‌المللی فلسفه در بولون. ایتالیا. اولین بار در شماره اختصاصی انتشار یافت. *Revue*

de Métaphysique et de Morale du 3 juillet 1911

تعیین امر اخلاقی. ۱۹۰۶ متن صحبت در جامعه‌فرانسوی فلسفه.

این کتاب در سال ۱۳۶۰ توسط فرحناز خمسه ای؟ به فارسی ترجمه شد. تجدید چاپ؟ ناشر؟ کیفیت ترجمه؟

تعیین امر اخلاقی. ۱۹۰۶ متن صحبت در جامعه‌فرانسوی فلسفه. خلاصه/ایده مرکزی

تزها:

واقعیت اخلاقی همچون هر واقعیت دیگری می‌تواند از دو منظر مختلف مورد بررسی قرار بگیرد: یا می‌توان تلاش کرد تا آن را شناخت و فهمید، یا می‌توان قضاوتش کرد. اولی که نظریست، ضرورتاً می‌بایست بر دومی تقدم یابد. در اینجا فقط اولی مورد نظر ماست.

از طرفی برای اینکه بتوانیم به شکل نظری واقعیت اخلاقی را مطالعه کنیم، باید پیشاپیش تعیین کنیم که واقعیت اخلاقی چیست، چرا که برای اینکه بتوانیم مشاهده اش کنیم، باید بدانیم شاخص چیست، با چه علامتی می‌توان آن را شناخت؟

شاخص‌های امر اخلاقی چیست؟

۱.

شاخص‌های ممتاز امر اخلاقی چیست؟ اخلاق نظامی از قواعد رفتار نیست. فرق قواعد رفتاری اخلاقی با قواعد رفتاری تکنیکی چیست؟ ۱. دارای **اقتدار** خاصی هستند که باعث تبعیت می‌شود. نزدیک به مفهوم وظیفه/تکلیف نزد کانت. /جبار اولین شاخص قاعده اخلاقیست. ۲. برخلاف نظر کانت، مفهوم

تکلیف دربرگیرنده مفهوم اخلاق نیست. غیر ممکن است که ما کاری را صرف نظر از محتوای آن صرفاً بخاطر آنکه به ما تکلیف شده انجام دهیم. برای اینکار تکلیف باید برای ما مطلوب باشد. اجبار یا تکلیف در نتیجه تنها یک وجه انتزاعی امر اخلاقی است. مطلوبیت وجه دیگر آن است... مطلوب همراه با شوق، امری که ما را به اوج می برد... امر مطلوبی که خیر می نامیم... هر کنش اخلاقی دارای دو شاخصه ی خیر و تکلیف است. ۳. برای اینکه ببینیم چطور مفهوم امر اخلاقی می تواند دارای این دو وجه بخشا متناقض باشد، آن را به مفهوم امر قدسی نزدیک می کنیم که دارای همین دوگانگی است. وجود قدسی، به یک معنا وجود ممنوع است، نمی توان حریمش را شکست. در عین حال وجود خیر و دوست داشتنی و جذاب است. مقایسه این دو مفهوم ۱. از نظر تاریخی قابل توجیه است در روابط خویشاوندی که میانشان وجود دارد. ۲. با مثالهایی که در اخلاق معاصر می توان یافت: شخصیت انسانی وجودی مقدس است. نباید بدان تجاوز کرد. حریمش را شکست.

II

شاخص ها مشخص شدند، حالا ببینیم مبنای فرامین اخلاقی چیست؟ می توان بر سر نکات زیر توافق کرد: ۱. هیچگاه عملی را که فقط معطوف به منفعت فردی و به شکل خودخواهانه باشد، اخلاقی نمی نامیم. ۲. اگر فردی که من باشم به تنهایی واجد یک شاخصه اخلاقی نیست، افراد دیگر نیز واجد چنین شاخصه ای نیستند. ۳. از اینجا می توان نتیجه گرفت که اگر اخلاقی باشد، نمی تواند هدفش جز گروه ی که از تکثر افراد جمع شده شکل گرفته یا به عبارتی جامعه باشد، به شرطی که جامعه بتواند به عنوان شخصیت کیفیت متفاوت از افرادی که ترکیبش کرده اند، در نظر گرفته شود. اخلاق در نتیجه انجا شروع می شود که تعلق به گروه آغاز شود.

بر این اساس شاخص امر اخلاقی بدین ترتیب قابل توضیح است: ۱. نشان می دهیم چطور جامعه چیزی خوب و دوست داشتنی برای فرد است که نمی تواند بدون آن وجود داشته باشد و نمی تواند جز با انکار خود، آن را انکار کند. ۲. در عین حال نشان میدهم چطور جامعه یک اقتدار اخلاقی هم هست که بدان وجهی اجباری می دهد.

III

نقدی که به این درک خواهد شد اینست که ذهن را تابع اخلاق حاکم خواهد کرد و امکان قضاوت را می بندد. به نظر می رسد که اگر اخلاق محصول جمع باشد می بایست خود را بر فرد تحمیل کند و فرد ناگزیر از پذیرش منفعلانه آنست. به هیچ وجه چنین نیست. چرا که جامعه ای که اخلاق به ما تجویز می کند، جامعه ای که آشکار است نیست، بلکه جامعه ایست می خواهد واقعا باشد... علم امر واقع، ما را در شرایط تغییر امر واقع و هدایت آن قرار می دهد.

نتیجه گیری:

ملاحظات فردی / توجه به ارجاعات (کانت) // مقایسه دو مفهوم اخلاق/ امر قدسی، اخلاق/ امر اجتماعی / اخلاق جمعی/ فردی. تغییر اجتماعی؟

دور کیم: بنیانگذار جامعه شناسی

۱. پروژه اش: بنیانگذاری جامعه شناسی به عنوان یک علم پوزیتیو، خودمختار، در برابر فلسفه، تاریخ، روانشناسی.

۲. اولین صاحب کرسی جامعه شناسی در سوربون.

۳. اولین نشریه جامعه شناسی "سالنامه ی جامعه شناختی" ۱۸۹۷.

۴. گروه دور کیمی ها: سلستن بوگله،^{۳۲} هانری هوبرت،^{۳۳} ژرژ هرتز،^{۳۴} پل فوکونه،^{۳۵} لویی ژرنه،^{۳۶} موریس هالبواکس،^{۳۷} فرانسوا سیمیان،^{۳۸} پل لاپی،^{۳۹}

ژرژ دیوی،^{۴۰} مارسل موس.^{۴۱}

۳ Célestin Bouglé

۳ Henri Hubert

۳ René Hertz

۳ Paul Fauconnet

نقدها:

محبوبیت اش به ساده سازی افکارش منجر شد. سوسیولوژیسم: به دلیل شعار قواعد روش: باید امور اجتماعی را مثل شی بررسی کرد. پوزیتیویسم، فرمالیسم متدلوزیک، اولوسیونیسم، فونکسیونالیسم، مورالیسم... دور کیمی را مورد نقد قرار دادند. درک هولیستی اش را معادل یک فلسفه اجتماعی از کار افتاده گرفتند. مثلا بودله^۱ می نویسد: تقسیم کار ایا در جامعه شناسی کار به ما کمک می کند یا صور اولیه در جامعه شناسی دین؟ اینها کتابهایی برای مورخان جامعه شناسی است و متخصصان دور کیم، کارهایی تاریخ گذشته، متعین و مرده!^۱ - اصلاح اخلاقی.

- درکش از جامعه مدرن که ادیان سنتی در آن جایی ندارند اما می تواند یک ایدئال جمعی را تولید کند. جامعه ای که از انسان امر قدسی عالی را می سازد. - ایمانش به نقش مدرسه به عنوان محل ساخت و توزیع "دین جدید انسان"

اما مساله اش در خصوص طبیعت بافت اجتماعی و آینده این بافت در جامعه ی افراد هنوز اهمیت دارد.

- جستجوی راهی برای "سرمای اخلاقی بر سطح زندگی جمعی ما حاکم است."

۴۰ سال از مارکس کوچکتر است. وقتی مارکس می میرد دور کیم ۲۵ سالش است.

۱۸۵۸- بدنی می آید. بعد از مرگ پدر مجبور به کار است برای تامین مخارج خانواده، تدریس می کند.

۱۸۷۰ شکست فرانسوی ها از المانها. بیسمارک ۱۸۷۰: استرازبورگ بعد از این شهری المانی خواهد بود.

۱۸۷۹- وارد مدرسه عالی می شود، همکلاس برگسون و ژورس. پرکار. منظم. زاهدانه. خودش را لادری، بی خدا و راسیونالیست معرفی می کند. یکدوره به

کاتولیسیسم علاقه مند می شود. جزو اومانیستهای لائیک جمهوری سوم. همه زندگینامه نویسان به دغدغه اش برای اخلاق و دین اشاره دارند.

۱۸۸۲ در امتحان قبول شد و در مدارس درس می داد. در ۲۴ سالگی. بعد به او بورس دادند و رفت المان و علوم اجتماعی را در المان بررسی کرد. چند

مطلب نوشت در در ۲۸ سالگی..

۱۸۸۷= ۲۹ سالگی استاد دانشگاه می شود در بوردو و در جریان دریفوس فعال می شود. مورد حمله ی نژادی قرار می گیرد. قبل از مرگش، یک سناتور از

کیسیون مربوط به کنترل خارجی ای خواهد که مورد این استاد ی که در سوربون ما کار می کند را بررسی کنند. می نویسد: فرانسوی خارجی تبار، که بی

شک نماینده ی کریگمینستریوم المانیست.

۱۸۹۳- تز دکتریک تقسیم کار. و تز لاتین در مورد مونتسکیو. درسهایش در مورد همبستگی اجتماعی. خانواده. روابط خویشاوندی. خودکشی. عادات و اداب.

۴ اثرش در زمان حیاتش:

۱۹۰۲- کرسی تعلیم و تربیت. پاریس امد.

۱۸۵۲ تا . امپراطوری دوم.

۱۹۰۵-۱۸۹۸ انقلاب دریفوس

سرکوب کمون پاریس.. ناپلئون ۳ اعلام جنگ علیه پروس. ۴ سپتامبر اعلام جمهوری. ۱۸۷۱

جنگ جهانی اول.

رشد ناسیونالیسم.

تمام دغدغه اش اینکه چطور جمهوری می تواند ارزشهای مشترکی ایجاد کند.

☞ Maurice Halbwachs

☞ Louis Gernet

☞ Francois Simiand

☞ Paul Lapie

☞ George Davy

☞ Marcel Mauss

☞ Baudelot, Establet . durkheim et le suicide. Paris. Puf. 1984. p.9

عضو فدراسیون جوانان لائیک بود و در ساخت لائیسیتته مشارکت داشت.
همدلی با ایده های سوسیالیسم اومانیست که ژورس نماینده اش بود.
اما قبل از هر چیز مرد علم بود و هیچگاه مستقیماً به حزبی نپیوست.
ژرژ دیوی: دورکیم به عنوان استاد و دانشمند وارد علم شد اما با رسالت یک خواری.

مساله اش: بسیج همه نیروهای جامعه در کار ساخت جهان اجتماعی که عدالت بر آن حاکم است.

مساله تقسیم کار = متأثر از تحول گرایی خوشبینانه کنت: انسجام اجتماعی. چطور در حالیکه هر چیز خودمختار می شود باز هم ادماها بیشتر به جامعه وابسته می شوند؟ پیوند اجتماعی میان افراد چطور برقرار می شود؟ چطور این پیوند را در جامعه فردیتها حفظ کنیم؟ دورکیم به محدودیتهای اراده گرایانه تئوری های قرار داد اجتماعی توجه دارد. او اوتیلیتاریسم اسپنسر را هم که افراد به خاطر منافع مشترک با همند، مورد نقد قرار می دهد.
- در جستجوی یک تعریف: طبیعت بافت اجتماعی. شرایط انسجام اجتماعی. دین کلید پروبلماتیک وی می شود. تا جایی که برخی از همکاران عصبانی می شوند:

لاپی به بوگله می نویسد: در ۷ مه ۱۸۹۷: در واقع در حال حاضر او همه چیز را با دین توضیح می دهد. ممنوعیت ازدواج با محارم یک مساله ی دینی است، مجازات پدیده ایست که ریشه های دینی دارد، همه چیز دینی است...

از نظر دورکیم صورت اولیه ی روح مشترک را در دین می یابد چون از نظر وی جامعه جمع افرادی که فضایی را اشغال می کنند نیست. جامعه قبل از هر چیز " یک مجموعه ایده هاست، باورهاست، احساسات و دراولین صف، ارمان اخلاقی که مهمترین معنای وجودی جامعه است. مطالعه ی دین، مطالعه ی شرایط شکل گیری این ارمان اخلاقیست. و همچنین پرسش از اینده ی جامعه زمانیکه این ارمان اخلاقی دیگر در صورت دینی بیان نمی شود. در این صورت باید " نیروهای اخلاقی را که انسانها تاکنون تنها در صورت دین تصور می کردند را کشف کرد، آن را از نمادهایش رها کرد و در عریانی عقلانی خود نمایان ساخت " (تربیت اخلاقی) ۱۹۹۰. ص ۷۶.

در ۱۸۹۵ من به نقش کاپیتال دین در زندگی اجتماعی پی بردم؛ این یک کشف بود." از نامه ی دورکیم به مارسل موس

- در تعریف امور دینی: ۱۸۹

برای نوشتن یک فیش مطالعاتی نقد کتاب، از سه الگو می‌توان تبعیت کرد (همچنین می‌توان ترکیبی از این سه نوع فیش را مورد استفاده قرار داد).

الگوی اول

۱- گام‌های نوشتن فیش:

- ۱- با کتاب آشنا شوید.
- ۲- به تیتراژ و سوتیتراژ (زیر تیتراژ) آن توجه جدی داشته باشید.
- ۳- فهرست منابع مورد استفاده اثر (بیبلیوگرافی) آن را به دقت مورد توجه قرار دهید.
- ۴- مقدمه و پیشگفتار اثر را به دقت مطالعه کنید.
- ۵- تز یا تزه‌های اصلی کتاب را استخراج کنید.
- ۶- حالا می‌توانید شروع به نوشتن کنید. اما قبل از نوشتن حتماً یک «پلان» برای نوشته‌تان تهیه کنید. پلانی که بگویید اول چه چیز را خواهید نوشت؟ دوم به سراغ چه خواهید رفت؟ قلب کارتان کجاست؟ و ...
- ۷- در ابتدای متن توضیح بدهید که متن‌تان چه نظم و قسمت‌های اصلی خواهد داشت. پلان کلی متن را برای خواننده روشن کنید.
- ۸- حتماً توضیح بدهید که انگیزه‌ی نویسنده از نوشتن این اثر چه بوده‌است؟ برای این منظور به پاراگراف‌های نخست اثر به صورت خاص توجه کنید.
- ۹- صلاحیت‌های نویسنده را به صورت خاص مورد توجه قرار دهید و به آن‌ها اشاره کنید.
- ۱۰- دقت کنید که: خود تحلیل انتقادی شما باید یک تز اصلی داشته باشد. در میان انتقادات خود از اثر تنها بر یک انتقاد و ایده‌ی اصلی تمرکز کنید و آن را بولد کنید تا در حافظه‌ی خواننده به صورت پر رنگ باقی بماند.
- ۱۱- ژانر اصلی اثر را توضیح دهید (پژوهش، کار نظری، ...)
- ۱۲- دلیل اهمیت اثر را توضیح دهید.
- ۱۳- توجه کنید که نباید تمام فصول را به همان صورت و با همان ترتیب خلاصه کنید! متن شما باید یک متن پیوسته در مورد کلیت فصول باشد و ضمن وفاداری به متن اصلی، نظم خاص خود را داشته باشد.
- ۱۴- اثر را به یک زمینه‌ی کلی و نظم گسترده‌تر در ادبیات آن حوزه ببرید. آن را با سایر نظریات و آثار و تزه‌های اصلی در آن حوزه برخورد بدهید.
- ۱۵- نوشتن، برای خواننده شدن است. جذابیت ایجاد کنید. اولین کلمات متن شما مهم هستند. از ساده‌ترین واژگان استفاده کنید. جذاب‌ترین و اثرگذارترین جملات، جملات کوتاه هستند.
- ۱۶- همیشه خودتان را جای خواننده بگذارید.
- ۱۷-

۲- نکات مهم:

- حتماً از نظر خودتان در نوشتن فیش استفاده کنید.
- فیش باید بخص توصیفی غنی داشته‌باشد.
- فیش باید دارای بخش «ارزیابی انتقادی» (نقد در معنای «سنجش») باشد. این ارزیابی انتقادی خود به دو نوع تقسیم می‌شود و باید از هر دو نوع رویکرد در فیش استفاده شود: نقد مثبت و نقد منفی. نقد مثبت به بررسی نکات مثبت اثر می‌پردازد و نقد منفی نقاط ضعف اثر را بیان می‌کند.
- در نقد (سنجش) اثر حتماً به این سه بعد توجه خاص داشته باشید: محتوای اثر، نحوه‌ی بیان و ادبیات اثر و ارزیابی آن.

الگوی دوم

- ۱- به عنوان کتاب و سوتیتر آن توجه خاص داشته باشید.
- ۲- به تاریخ اولین انتشار اثر توجه کنید. تفاوت چاپ‌های بعدی با چاپ اول را مورد توجه قرار دهید. حتی اگر لازم است از طریق اینترنت به جستجو در این باره بپردازید.
- ۳- به تعداد صفحات اثر توجه کنید.
- ۴- به عناصر بیوگرافیک (زندگینامه‌ای) توجه داشته باشید. حتماً در چند خط نویسنده را معرفی کنید.
- ۵- خلاصه‌ی کتاب را در چند خط به صورت کوتاه بیان کنید.
- ۶- حتماً با قلم و سبک خودتان نقد مثبت و نقد منفی اثر را انجام دهید.
- ۷- یک شعار برای اثر بسازید. برای این کار خودتان را به جای انتشاراتی بگذارید که می‌خواهد اثر را تبلیغ کند. یک جمله اثرگذار برای آن استخراج کنید و آن را در متن‌تان استفاده کنید.

الگوی سوم

- ۱- به تیترو، زیرتیترو و تیترو اصلی اثر (به زبان اصلی) توجه کنید.
- ۲- به نام کامل نویسنده دقت کنید.
- ۳- به انتشارات، تاریخ و محل نخستین چاپ دقت داشته باشید.
- ۴- ژانر کتاب را مشخص کنید [جامعه‌شناسی، تاریخ، یا حوزه‌های مختلف جامعه‌شناسی]. دقت کنید که خود اثر خود را در کدام ژانر طبقه‌بندی کرده‌است؟ به این نکته هم اشاره کنید.
- ۵- به تاریخی که در آن دارید اثر را می‌خوانید و نقد می‌کنید اشاره کنید.
- ۶- جایگاه و اهمیت اثر را در بیبلیوگرافی (کتابشناسی) خود نویسنده مشخص کنید. در چه دوره‌ای از زندگی‌اش آن را نوشته‌است؟ این اثر تا چه حد در بین آثارش، زندگی و اندیشه‌اش اهمیت داشته‌است؟
- ۷- خلاصه‌ی کتاب را بیان کنید: مهم‌ترین فصول، لحظات مهم اثر، نوع نظم چپ‌نویسی بخش‌های مختلف کتاب (کونولوژیک، شخص‌محور، ...). ترجیحاً این توضیحات را به زبان مضارع (حال) بنویسید نه گذشته.
- ۸- چهارچوب تاریخی اثر را توصیف کنید: به چه دوره‌هایی پرداخته؟ چه مکان‌هایی را مورد توجه قرار داده؟ چرا این دوره‌ها و مکان‌ها و اشخاص و ... را انتخاب کرده‌است؟
- ۹- کتاب را از دیدگاه شخصی‌تان نقد کنید. به دلایل خودتان برای انتخاب این اثر از بین آثار مختلف و چگونگی گزینش آن اشاره کنید.
- ۱۰- چهار پیشنهاد مهم:
 - الف. می‌توانید یکی از مهم‌ترین نقل‌قول‌های کتاب را عیناً در متن بیاورید.
 - ب. می‌توانید منابع و کتاب‌های دیگری را که در این حوزه اهمیت دارند با این متن برخورد بدهید. این برخورد می‌تواند با مقایسه‌ی مکان‌ها، اشخاص، دورها و ... باشد که متون دیگر در مقایسه با ایت کتاب به آن‌ها پرداخته‌اند.
 - پ. مهم‌ترین تم یا نظریه کتاب را انتخاب کنید و به آن اشاره کنید.

نکات پایانی:

- هر فیش، در یک بخش، امضای نویسنده را دارد و چگونگی مگارش آن به سلیقه‌ی نویسنده برمی‌گردد. اما باقی بخش‌های فیش باید توصیفی کامل باشد. این یک خط قرمز است. فیش خوب، فیشی نیست که فقط توصیف صرف کرده‌باشد و اثری از امضای نویسنده در آن وجود نداشته باشد. فیش خوب فیشی نیست که تماماً نویسنده‌ی فیش صحبت کرده باشد و نویسنده‌ی کتاب در آن کمرنگ باشد. فیش خوب، جایی میان این دو است.
- یک نقد از بین نقدهای مختلف‌تان به اثر را انتخاب کنید و آن را پیراهن عثمان کنید. باقی نقدها را به حاشیه ببرید و خیلی گذرا از آن‌ها عبور کنید.
- یکی از شاخص‌های راهنما در تعیین و تشخیص تز اصلی کتاب، عنوان اثر است. گاهی هم تصویر روی جلد به این تشخیص کمک می‌کند.
- سعی کنید از واژگان خود نویسنده‌ی اثر (که امضای او و ادبیاتش در آن مشخص است) در نوشتن متن‌تان تا حدی استفاده کنید.

۱۳۸۸

تاریخچه جامعه‌شناسی دین، تعاریف و روش‌ها:

- مقدمات تئوریک. سیر تاریخی تکوین این گرایش.
- معرفی منابع اصلی.
- برج‌بالی تعاریف دین.

دین و جامعه‌شناسان:

- کارل مارکس. فردریک انگلس: الیناسیون. ایدئولوژی.
- ماکس وبر: عقلانی‌سازی، افسون‌زدایی.
- امیل دورکیم: امر قدسی، غلیان اجتماعی، اخلاق. لائیسیتته.

دورکیمی‌ها:

(بخشی که در نیمسال اول ۱۳۸۸ - ۱۳۸۹ پی‌گرفته خواهد شد.)

- ✓ سالنامه‌ی جامعه‌شناسی: ۳۴۴
- ✓ (اولین سری در حیات دورکیم: ۱۲ شماره: ۱۸۹۸-۱۹۱۳)
- ✓ مارسل موس (و هانری هوبرت): قربانی، ۱۸۹۹^{۳۳}. جادو، ۱۹۰۴^{۳۴}. نیایش، ۱۹۰۹^{۳۵}.
- ✓ موریس هالبواکس: کادریهای اجتماعی حافظه. ۱۹۲۵.

Année sociologique

گروه سالنامه جامعه‌شناسی:

Célestin Bouglé (1870-1۹۴۰), Georges Davy (1883-۱۹۷۶), Paul Dauconnet (1874-۱۹۳۸), Fernand Halbwachs (1877-۱۹۴۵), Max Weber (1881-۱۹۱۵), Henri Hubert (1872-۱۹۲۷), Marcel Mauss (1872-1۹۵۰), Gaston Richard (1860-1945), François Simiand (1873-۱۹۳۵).

Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. 1899. Avec Henri Hubert. Oeuvres. Vol.1. p.193-324.

Esquisse d'une théorie générale de la magie. Sociologie et anthropologie. Avec Henri Hubert.

۱۹۰۳..۲۰۰۶. ۱۳۸-۳۳۳۳۳۳۳۳.

La prière. 1909. Oeuvres. p. 357-524.

- ✓ کالژ جامعه شناسی: ۱۹۳۷-۱۹۳۹. جامعه شناسی قدسی.
- ✓ (ژرژ باتای، ژان وال، روزه کییوا، لیریس، ۳۸)
- ✓ روزه باستید: قدسی وحشی. عناصر جامعه شناسی دینی ۱۹۳۵.
- ✓ پیر بوردیو: تکوین و ساختار میدان دینی ۱۹۷۱؛ جامعه شناسان باورها و باورهای جامعه شناسان ۱۹۸۷^{۳۲}

۱۳۸۹

جامعه شناسی اسلام

- تاریخچه رشته: از کلاسیک ها تا کنون، نگاه‌های به مهمترین پرونده های جامعه شناسی دین امروز:

عرفی شدن ۱۴ هکتلی شدن مجدد جهان ۳۵۵

تجزیه و بازترکیب ۳۵۶

جهانی شدن ۱۷ هکتان زدایی از دین ۳۵۸

گروش ۵۹ یتلداری های موازی ۳۶۰

- اسلام در آثار کلاسیک های جامعه شناسی: اگوست کنت، (نامه ها) الکسیس دو توکویل، (یادداشتها در خصوص قران و دیگر متن های در مورد ادیان ۲۳۲ مارکس، فردریک انگلس، (نامه ها)، ماکس وبر، (جامعه شناسی ادیان) زیمل، (دین)

- تاریخچه: از شرق شناسی-اسلام شناسی تا جامعه شناسی اسلام: چهره ها و متون.

George Bataille

Jean wahl

Roger Caillois

Michel Leiris

Elements de sociologie religieuse. Paris. Stock. 1997

Genèse et structure du champ religieux, Revue Française de sociologie, 1971a, vol. XII, no 2, pp. 295-334.

Sociologues de la croyance et croyances de sociologues. Archives de Sciences Sociales des Religions,

۶۳/۱، ۱۹۸۷، ۱۵۵-۱۶۱

مطالعه ی دو متن جامعه شناسی دینی و جامعه شناسی دینی بمتابه جامعه شناسی تفاوت گذار. از هانری دروش^{۳۵۲}

Sécularisation

Désenchantement/Reenchantment

Décomposition/recomposition

Globalisation.

Déterritorialisation

Conversion

Religiosités parallèles

مطالعه ی جامعه شناسی ادیان. ژان پ ویلم، ترجمه عبدالرحیم گواهی. جامعه شناسی دین همیلتون^{۳۶}

Atexis de TOCQUEVILLE. Notes sur le Coran et autres textes sur les religions. Jean-Louis Benoît ۲۰۰۷.

لویی ماسینیون. ژاک برک. شلهود. هانری لائوست. ونسان موتی. ماکسیم رودنسون...

- اسلام امروز: جغرافیای اسلام. نگاهی سریع به کشورها. مسائل. جمعیت.

آیا می توان از " جامعه شناسی کشورهای مسلمان " سخن گفت؟

اسلامی دیگر: هند، پاکستان، بنگلادش. مارک گابوریو. ۲۰۰۳

اسلام سیاه. ونسان موتی.

اسلام ایرانی. هانری کرین.

اسلام اروپایی: طارق رمضان.

اسلام دیاسپورا: سنت بلانکا

- نظریه ها:

نگاهی به چند اثر در خصوص جامعه شناسی اسلام.

- اسلام شناسی کاربردی. محمد ارکون.

- اسلام سیاسی، اسلام جهانی شده: نتیجه روا.

- اسلام بازار: یک انقلاب محافظه کارانه. پتریک هانتی.

- جامعه شناسی دینی اسلام: سلفیسم، نئو صوفیسم. پل شارنه.

- جامعه شناسی کوچک اسلام. (دین، ملک، عصبیت). میشل ریبر. ۲۰۰۷

- اسلام: مرجعی برای جوانان. ناتالی کاپلو. ۲۰۱۰

- آیا فمینیسم مسلمان وجود دارد؟ فمینیسم و اسلام، ۲۰۱۲

۱۳۹۰

تاریخچه جامعه شناسی دین، تعاریف و روش ها:

- مقدمات تئوریک. سیر تاریخی تکوین این گرایش.

معرفی منابع اصلی.

- برج بابلی تعاریف دین (رولیزبون. دارما. زنگ جیایو).

۱ Marc Gaborieau. Un autre islam : Inde, Pakistan, Bangladesh. Paris, Albin Michel, 2007

۲ Chantal sant blanca. L'Islam de la diaspora. 1997.

۳ L'Eschec de l'islam politique 1992

۴ L'Islam mondialise 2002

۵ Haenni, Patrick.: L'Islam de Marché L'Autre Conservatrice Révolution

۶ Jean Paul Charnay. Sociologie religieuse de l'Islam. ۱۹۷۷

۷ Jean Paul Charnay. Regards sur l'islam. Freud, Marx, Ibn Khaldun

۸ Michel Reeber Petite sociologie de l'islam., Milan, 2005.

۹ Nathalie Kakpo. L'islam, un recours pour les jeunes. 2007.

۱۰ [Marie Chatry-Komarek](#) Islam & laïcité.org, Existe-t-il un féminisme musulman ? L'Harmattan, 2007

دین و جامعه شناسان:

کلاسیک ها:

- کارل مارکس ۱۸۱۸-۱۸۸۳ فردریک انگلس ۱۸۲۰-۱۸۹۵: الیناسیون. ایدئولوژی.
- الکسیس دو توکویل ۱۸۰۵-۱۸۵۹: دین و دموکراسی.
- ماکس وبر ۱۸۶۴-۱۹۲۰: "تکوین دینی مدرنیته غربی" عقلانی سازی، افسون زدایی.
- ژرژ زیمل ۱۸۵۸-۱۹۱۸: دین و دینداری
- امیل دورکیم ۱۸۵۸-۱۹۱۷: امر قدسی، غلبان اجتماعی، اخلاق، لائیسیتته.

حلقه فرانسوی ها:

- مارسل موس ۱۸۷۲-۱۹۵۰: قربانی، جادو و نیایش
- موریس هالبواکس ۱۸۷۷-۱۹۴۵: دین و حافظه
- گابریل لوبرا ۱۸۹۱-۱۹۷۰: جامعه شناس کاتولیسیسم در فرانسه
- روزه باستید ۱۸۹۸-۱۹۷۴: قدسی وحشی
- لوسین گلدمن ۱۹۱۳-۱۹۷۰: جامعه شناسی خدای پنهان
- هانری دروش ۱۹۱۴-۱۹۹۴: دین و امیدواری
- پییر بوردیو ۱۹۳۰-۲۰۰۲: میدان دینی

حلقه آلمانی:

- ارنست ترولتچ ۱۸۶۵-۱۹۲۳: جامعه شناسی تاریخی مسیحیت
- کارل مانهایم ۱۸۹۰-۱۹۷۴: اتوبی و شیالیسم
- ارنست بلوخ ۱۸۸۵-۱۹۷۷:
- والتر بنیامین ۱۸۹۲-۱۹۴۰: دین کاپیتالست
- اریک فروم ۱۹۰۰-۱۹۸۰: برادران وبر، مارکس و فروید

ایتالیا:

- انتونیو گرامشی ۱۸۹۱-۱۹۳۷: مارکسیسم و دین

۱۳۹۲

چهار مفهوم ایدئولوژی. مورالیتته. اتیک. ابیتوس

و

چرا آمریکایی ها دیندارند: پرونده دین مدنی

مقدمات تئوریک. معرفی و سیر تاریخی تکوین رشته. معرفی مهمترین منابع رشته. تعریف دین. (ویلیم، جامعه شناسی ادیان ۲۰۱۰، هامیلتون، جامعه شناسی دین، هانری دروش، جامعه شناسی دین همچون جامعه شناسی تفکیک گذار)

دین در مدرنیته: تئوری مدرنیته دینی، باز ترکیب های دینی در مدرنیته. جنبش های جدید دینی. / فندماتالیسم، انتگریسم، رادیکالیسم، اکومونیسم، /
گروش. / (ویلیم، جامعه شناسی ادیان ۲۰۱۰، هامیلتون، جامعه شناسی دین، هانری دروش، جامعه شناسی دین همچون جامعه شناسی تفکیک گذار)

دین در متون اصلی کلاسیک های جامعه شناسی:

- سه مفهوم ایدئولوژی. مورالیت. اتیک

(مارکس، ایدئولوژی آلمانی ۱۸۴۵-۴۶، دورکیم، فلسفه و روانشناسی ۱۹۲۴، وبر، اخلاق پروتستانی ۱۹۰۴ و سیاستمدار و دانشمند ۱۹۱۷-۱۹۱۹)

- سکولاریزاسیون، افسون زدایی، لائیسیته.

دین و دمکراسی: چرا آمریکایی ها دیندارند؟

(توکویل: دمکراسی در آمریکا ۱۸۴۰، وبر: فرقه های پروتستان و روحیه سرمایه داری در اخلاق پروتستانی ۱۹۰۶. روبرت بلا، دین مدنی در

امریکا ۱۹۷۳)

کتاب‌های ترجمه شده از امیل دورکیم

ردیف	نام کتاب	نویسنده	مترجم	انتشارات	سال چاپ		دفعات تجدید چاپ تاکنون	شابک	توضیحات
					چاپ اول	چاپ آخر			
۱	قواعد روش جامعه‌شناسی	امیل دورکیم	علیمحمد کاردان	انتشارات دانشگاه تهران	۱۳۴۳	۱۳۸۳	۶		چاپ قبلی: انتشارات دانشگاه تهران
۲	فلسفه و جامعه‌شناسی	امیل دورکیم	فرحناز خمسه‌ای						Emile Durkheim. Sociologie et philosophie
۳	درباره تقسیم کار اجتماعی	امیل دورکیم	باقر پرهام	مرکز	۱۳۵۹	۱۳۸۱	۳		De la division du travail social
۴	صور بنیانی حیات دینی	امیل دورکیم	باقر پرهام	مرکز	۱۳۸۳				
۵	تربیت و جامعه‌شناسی	امیل دورکیم	علیمحمد کاردان	انتشارات دانشگاه تهران	۱۳۷۶			۹۶۴-۰۳-۳۸۴۷-۸	
۶	خودکشی	امیل دورکیم	نادر سالارزاده	انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی	۱۳۶۶	۱۳۷۸			

کتاب‌های فارسی در مورد امیل دورکیم

شابک	دفعات تجدید چاپ تاکنون	سال چاپ		انتشارات	مترجم	نویسنده	نام کتاب	ردیف
		چاپ آخر	چاپ اول					
۹۶۴-۳۱۲-۸۲۵-۳			۱۳۸۴	نشر نی	شهناز مسمی‌پرست	جنیفر لمان Lehmann, Jennifer M	ساخت شکنی دورکیم: نقدی پس‌پسا ساختار گرایانه	۱
					یوسف اباذری	آنتونی گیدنز	دورکیم	۲
۹۷۸۹۶۴۲۶۶۱۶۵۷			۱۳۸۶	خرسندی	محمدجعفر ساعد	سیموس بریثناچ Breathnach, Seamus	جرم و مجازات از نگاه امیل دورکیم	۳
۹۶۴-۳۲۹-۰۷۴-۳	۴		۱۳۸۶	آگه	شهناز مسمی‌پرست	یان کرایب	نظریه اجتماعی کلاسیک: مقدمه‌ای بر اندیشه ماركس، وبر، دورکیم، و زیمل	۴
۹۶۴-۳۶۰-۱۴۵-۵			۱۳۷۹		-	شهرزاد صادقی	گزری بر اندیشه‌های ماکس وبر و امیل دورکیم "روش‌شناسی و تئوری تغییر اجتماعی"	۵

۹۷۸-۹۶۴-۲۲۳-۵۵۵-۱			۱۳۸۸	انتشارات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ار اک	-	امیر آشفته	جامعه‌شناسی و اندیشه‌های ابن خلدون، اگوست کنت، کارل مارکس، هربرت اسپنسر، امیل دورکیم، ماکس وبر	۶
				انتشارات علمی	محسن ثلاثی	لوییس کوزر	زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی	۷
					باقر پرهام	ریمون بودون	مطالعاتی در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک	۸

نمایه متون فارسی جامعه‌شناسی دین

کتاب‌ها و متون ترجمه شده از کارل مارکس

ردیف	نام کتاب	نویسنده	مترجم	انتشارات	تاریخ چاپ		دفعات تجدید چاپ تاکنون	توضیحات
					چاپ اول	چاپ آخر		
۱	درباره مذهب	کارل مارکس فدریش انگلس	ا. فاروق	کلن	۱۹۹۱ = ۱۳۷۰			کتاب حاضر برگردان بخش اول از مجموعه "درباره منتخباتی از آثار مارکس و انگلس" می‌باشد - مذهب عنوان اصلی: On religion کتاب در کتابخانه ملی قابل دسترسی است.
۲	مناسبات طبقات و احزاب با مذهب و کلیسا	مارکس انگلس لنین	؟	؟	؟			
۳	رساله‌ی دکترای فلسفه (اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریته و اپیکور)	کارل مارکس	محمود عبادیان حسن قاضی مرادی	اختران	۱۳۸۱	-	۱	کتاب حاضر ترجمه بخش "Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of nature" است "Collected works" از کتاب
۴	جامعه‌شناسی انتقادی: متن‌هایی از هگل - مارکس - لوکاج - دیلتای - گادامر	کارل مارکس و دیگران	حسن چاووشیان	اختران	۱۳۸۵			عنوان اصلی: Critical sociology : selected readings , ۱۹۷۶

						ویراستار: پال کانرتون Connerton, Paul		
	۱		۱۳۸۲	ورجاوند	سیروس ایزدی	کارل مارکس فردریش انگلس	مقالاتی از مارکس و انگلس	۵
مجموعه آثار/ کارل مارکس - فریدریش انگلس؛ ۴: تکاپو ۶	۱		؟	؟	بیژن؟	کارل مارکس فردریش انگلس	اسناد انترناسیونال اول	۶
تکاپو؛ ۸: مجموعه آثار کارل مارکس - فریدریش انگلس؛ ۶	۱		؟	؟	بیژن؟	کارل مارکس فردریش انگلس	مسائل کارگری	۷
تکاپو؛ ۱۰: مجموعه آثار کارل مارکس - فریدریش انگلس؛ ۸	۱		؟	؟	بیژن؟	کارل مارکس فردریش انگلس	مسائل سیاسی اجتماعی	۸
	۱		۱۳۵۶	-	-	کارل مارکس	کار مزدوری و سرمایه	۹
ویرایش و مقدمه‌های اریک ای. پلوت، کوین آندرسون	۱		۱۳۸۴	گام نو	حسن مرتضوی	کارل مارکس	مارکس و خودکشی	۱۰
عنوان اصلی Germany: revolution and counter - revolution in germany کتاب حاضر بقلم فریدریش انگلس و زیرنظر کارل مارکس تهیه شده است.	۱		۱۳۵۳	پیش‌تاز (قم)	؟	کارل مارکس فردریش انگلس	انقلاب و ضد انقلاب در آلمان	۱۱
	۲	۱۳۵۴	۱۳۵۱	؟	؟	کارل مارکس فردریش انگلس	مانیفست حزب کمونیست	۱۲
	۱	-	۱۳۵۸	رزم	؟	کارل مارکس فردریش انگلس	مکاتبات مارکس و انگلس در باب ماتریالیسم تاریخی	۱۳
کتاب حاضر برگزیده‌ای از نوشته‌های کارل مارکس است.	۱	-	۱۳۸۶	آگاه	امیر هوش‌سنگ افتخاری‌راد مجید قانیدی	کارل مارکس	هستی و آگاهی و چند نوشته دیگر	۱۴

روزنامه شیکاگو تریبون ۵ ژانویه ۱۸۷۹	-	-	۶ مرداد ۸۸	ضمیمه روزنامه اعتماد	منصور بیطرف	کارل مارکس (مصاحبه)	گفت‌وگو با تاریخ : گفت‌وگوی روزنامه شیکاگو با کارل مارکس	۱۵
عنوان اصلی: Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosoph	؟	؟	؟	؟	؟	فردریش انگلس به همراه ضمیمه‌ای از کارل مارکس	لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی	۱۶
	۳	۱۳۵۷	۱۳۵۹	نگاه	پرویز بابایی	فردریش انگلس به پیوست تزه‌های مارکس	لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی	۱۷
	۱	-	۱۳۸۸	پایان	منصور بیطرف	مارکس انگلس لنین	گفت‌وگوهای مطبوعاتی مارکس، انگلس و لینن	۱۸
	۱	؟	؟	؟	؟	مارکس انگلس لنین	درباره دیکتاتوری پرولتاریا: برگزیده‌ای از سخنان مارکس، انگلس و لینن درباره دیکتاتوری پرولتاریا	۱۹
	۱		۱۳۸۴	پازی تیگر	محمدتقی برومند (گردآوری و ترجمه)	مارکس	جامعه م دنی از دیدگاه کارل مارکس (دولت حقوقی، جامعه م دنی، دمکراسی و عدالت اجتماعی)	۲۰
عنوان اصلی: .Selected writings in sociology and social philosophy , 1990			۱۳۸۷	نگاه	پرویز بابایی	کارل مارکس به ویراستاری ت. ب. باتومور و ماکزیمیلیان روبل	گزیده‌ی نوشته‌های کارل مارکس در جامعه‌شناسی و فلسفه‌ی اجتماعی	۲۱
			۱۳۸۰	نشر دیگر	خسرو پارسا	کارل مارکس	درباره‌ی تکامل مادی تاریخ ۲	۲۲

						فردریش انگلس	رساله و ۲۸ نامه	
چاپ دیگر: ایدئولوژی آلمانی/کارل مارکس، فریدریش انگلس، ترجمه تیرداد نیکی، تهران: اختران، ۱۳۸۵	۳	۱۳۸۶	۱۳۷۹	نشر چشمه	پرویز بابایی	. انگلس مارکس گ. پلخانف	لودویگ فوئر باخ و ایدئولوژی آلمانی	۲۳
	۱	-	۱۳۵۵	سیاهکل؟	؟	کارل مارکس	افشاء گریه‌هایی درباره محاکمه کمونیسته‌ها در کلن	۲۴
			؟	؟	؟	مارکس انگلس	جنگ داخلی در آمریکا	۲۵
عنوان اصلی: The Bourgeois and the Gounter - Revelution و نیز: شماره کتابشناسی ملی ۱۹۳۵۶۹۰			۱۳۵۴	(تهران) نشر پیش‌تاز	؟	مارکس	بورژوازی و ضد انقلاب	۲۶
			دی ۱۳۷۷ ش ۱۳۵ ص ۴۳	مجله آدینه	اصغر مهدیزادگان	کارل مارکس	ماندگاری توسعه هنری	۲۷
کتاب حاضر از متن انگلیسی تحت عنوان " The Communist manifesto" به فارسی برگردانده شده است. چاپ دیگر: مانیفست، کارل مارکس و فردریش انگلس، همراه، ۱۳۵۷، شماره کتابشناسی ملی: ۱۷۰۹۵۲۴	۲	۱۳۸۸	۱۳۸۸	طلایه پرسو	مسعود صابری	مارکس انگلس	مانیفست کمونیست	۲۸
			۱۳۸۸	اختران	هوشنگ صادقی	کارل مارکس	دیبچه ای بر تاریخ روسیه به	۲۹

						جیانی سفری	انضمام مارکس انگس و جامعه ی آسیایی		
			؟	اخگر	؟	کارل مارکس	سرمایه: نقد بر اقتصاد سیاسی	۳۰	
			۱۳۵۷	باربد	؟	کارل مارکس فردریش انگلس	ایدئولوژی آلمانی	۳۱	
			۱۳۵۶	آتش	؟	کارل مارکس	کارمزدوری و سرمایه	۳۲	
			۱۳۸۴	۱۳۸۳	نشر اهورا	آرتین آراکل	کارل مارکس	فقر فلسفه	۳۳
ترجمه دیگر: فقر فلسفه/کارل مارکس؛[تهران]: سازمان چریکهای ۱۳۵۸، فدائی خلق ایران شماره کتابشناسی ملی: ۱۷۴۵۴۷۴	۲								
			۱۳۵۸	شبگیر	؟	کارل مارکس	مزد، بها، سود	۳۴	
			زمستان ۷۸	مجله نامه فلسفه ش ۸ ص ۱۰۱ تا ۱۰۴	مجید مددی	کارل مارکس	نقدی بر اسلوب فلسفی هگل مفهوم کلیت انضمامی	۳۵	
چاپ دیگر: استعمار(ایران و چین)/کارل مارکس- فردریش انگلس/تهران: انوار به شماره کتابشناسی ملی: ۱۱۴۷۱۳۸			؟	؟	؟	کارل مارکس فردریش انگلس	استعمار (ایران و چین)	۳۶	
			؟	؟	؟	مارکس انگلس	انقلابهای ۱۸۴۸ - ۴۹	۳۷	
			؟	؟	؟	مارکس انگلس	درباره برنامه حزب	۳۸	
						کارل مارکس		۳۹	
عنوان اصلی:			؟	نشر نگاه	؟	کارل مارکس	مبارزات طبقاتی در فرانسه	۴۰	

The civil war in France: the paris commune, [1968]								
چاپ قبلی: مسأله یهود، ترجمه ع. افق شماره کتابشناسی ملی: ۱۷۴۴۰۱۱	۱		۱۳۸۱	اختران	مرتضی محیط ویراستاران: محسن حکیمی حسن مرتضوی	کارل مارکس	درباره مسأله یهود و گامی در نقد فلسفه حق هگل: مقدمه	۴۱
			آبان و آذر ۸۱	مجله کلک ش ۱۳۵ ص ۵	اصغر مهدی- زادگان	کارل مارکس	رابطه هنر با جامعه	۴۲
چاپ دیگر: فرمسیون اقتصادی پیشاسرمایه داری شماره کتابشناسی ملی: ۱۸۹۲۷۴۳	۳	۱۳۸۷	۱۳۷۸	نشر دیگر	خ. پاسا	کارل مارکس	صورت بندی های اقتصادی پیشاسرمایه داری	۴۳
چاپ دیگر: هجدهم برومر لویی بناپارت / کارل مارکس؛ ترجمه ه ، ۱۳۸۶ محمد پورهرمزبان / آبادان: پرسش	۴	۱۳۸۲	۱۳۷۷	نشر مرکز	باقر پرهام	کارل مارکس	هیجدهم برومر لویی بناپارت	۴۴
	۱	-	؟	انتشارات درفک	ناصر کفاش زاده	مارکس انگلس	خطابه کمیته مرکزی به اتحادیه کمونیسست ها مارس ۱۸۵۰	۴۵
	۱	-	۱۳۶۳	آگاه	باقر پرهام احمد تدین	کارل مارکس	مبانی نقد اقتصاد سیاسی	۴۶
این کتاب قبلاً تحت عنوان "مبارزات طبقه اتی در فرانسه: ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۰" توسط سازمان سوسیالیستهای ایران در آلمان در سال ۱۳۵۶ نیز چاپ شده است	۳	۱۳۸۱	۱۳۷۹	مرکز	باقر پرهام	کارل مارکس	نبردهای طبقه اتی در فرانسه از ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۰	۴۷
				مزدک	؟	کارل مارکس	مسئله دهقانی در فرانسه و آلمان و ملی کردن زمین	۴۸

چاپهای دیگر: خانواده مقدس، اختران، ۱۳۸۵								
خانواده مقدس، باران، شماره کتابشناسی ملی: ۱۸۴۶۸۷۴			۱۳۸۶	جامی	تیرداد نیکی	مارکس انگلس	خانواده‌ی مقدس یا نقدی بر نقد نقادانه علیه برونو باوئدو و اصحابش	۴۹
خانواده مقدس/کارل مارکس، فریدریش انگلس؛ : کتاب آمه، ۱۳۸۸ ترجمه‌ی تیرداد نیکی، تهران								
								۵۰
عنوان اصلی: Capital, a critique of political economy v.1, c1990	۲		۱۳۸۸	آگاه	حسن مرتضوی	کارل مارکس	سرمایه، نقدی بر اقتصاد سیاسی	۵۱
عنوان اصلی: Lohnarbeit und kapital,[1976].	۱	-	۱۳۸۴	لحظه	میرچا —وادی سیدحسینی نفیسه نمودیان پور	کارل مارکس	ارزش، : کار مزدی و سرمایه قیمت و سود	۵۲
	۱	-	۱۳۵۷	نشر خانه	ه. هاشمی	کارل مارکس	دو رساله اقتصادی: کار مزدور، سرمایه بهاء، ارزش، سود	۵۳
کتاب دو جلدی است. چاپهای دیگر: سرمایه / کارل مارکس؛ ترجمه ای رج اسکندری؛ به ، ۱۳۷۸ کوشش عزیزالله علیزاده، تهران: فردوس	۱	-	۱۳۸۳	نشر نوسازی	الف. الف	کارل مارکس	سرمایه "کاپیتال"	۵۴
/ کارل مارکس؛ ترجمه ای رج اسکندری؛ به سرمایه کوشش عزیزالله علیزاده. مشخصات نشر: تهران:								

فردوس، ۱۳۸۳ - ۱۳۸۶ جلدی ۴ سرمایه (کاپیتال) // کارل کارکس؛ ترجمه ایرج اسکندری، نشر نور، ۱۳۵۲								
ترجمه دیگر: کاپیتال، کارل مارکس، ترجمه ایرج اسکندری، شماره کتابشناسی ملی: ۵۹۳۱۰	۲	۱۳۸۸	۱۳۴۷	نشر جامی	محمود.	کارل مارکس تلخیص: ل. میشل	کاپیتال (سرمایه)	۵۵
			؟	؟	ع-م	کارل مارکس	نقد برنامه گوتا	۵۶
			؟	نشر علم	حسین تحویلی	کارل مارکس	فرمانروائی بریتانیا در هندوستان و پیامبر فرم انروائی بریتانیا در هندوستان	۵۷
					ع.م.	کارل مارکس	نقد برنامه گوتا به ضمیمه پیشگفتار و ۱۱ نامه از انگلس و یادداشتهای لنین	۵۸
				؟	گردآوری و برگردان: نادر پورخلخالی	کارل مارکس	درباره جامعه کمونیستی	۵۹
				؟	ا. مهریار	کارل مارکس	مقدمه عمومی مقدمه (۱۸۵۷) بر مبنای انتقاد از اقتصاد سیاسی (گروندویسه)	۶۰
	۳	۱۳۸۲	۱۳۷۷	آگاه	حسن مرتضوی	کارل مارکس	دست نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴	۶۱
			۱۳۸۱	روزنامه همشهری ۱ بهمن ۸۱	هوشنگ افتخاری راد	کارل مارکس	انباشت بدوی سرمایه	۶۲

				ص ۳۱	مجد قائدی			
این کتاب ترجمه قسمتی از کتاب "The Civil war in France: the Paris coommune" می باشد	۲		۱۳۸۰	نشر مرکز	باقر پرهام	کارل مارکس	جنگ داخلی در فرانسه	۶۳
عنوان اصلی: Beyond capital: Marx's political economy of the working class, 2th ed,2003	۲	۱۳۸۰	۱۳۷۹	آتیه	داور شیخاوندی	کارل مارکس انگلس	پنج مقاله ماركس و انگلس درباره ایران	۶۴
کتاب شامل گزیده ای از آثار مارکس میباشد.	؟	؟	؟	؟	ز. پ. امین	کارل مارکس انگلس	نیروهای مادی در فرایند تغییر اجتماعی	۶۵
کتاب حاضر ترجمه بخش های "Comments on the latest prussion censorship inspection " " Proceedings of the sixth rhine province " از کتاب " Collected works " است.	۱	-	۱۳۸۴	اختران	حسن مرتضوی	کارل مارکس	سانسور و آزادی مطبوعات	۶۶
The Peoples Paper سخنرانی در سالگرد میتینگ به افتخار کمون پاریس از قطعنامه کنگره همگانی در لاهه برگزار شده است	۱	-	۱۳۵۸	شباهنگ	سیروس ایزدی	مارکس انگلس	درباره فعالیت سیاسی طبقه کارگر ملی کردن زمین انقلاب آینده ایتالیا و حزب سوسیالیست	۶۷
ترجمه های دیگر: کمون پاریس، ستیخ، ۱۳۵۶ این کتاب ترجمه قسمتی از کتاب «The civil war in france: the paris coommune» است.		-	۱۳۵۶	جنگل	؟	مارکس، انگلس، لنین	جنگ داخلی در فرانسه: کمون پاریس	۶۸

عنوان اصلی: Grundrisse der kritik der politischen okonomie = Grundrisse foundations of the critique of political economy	۳	۱۳۷۸	۱۳۶۳	آگاه	باقر پرهام احمد تدین	کارل مارکس	گروندریسه: مبانی نقد اقتصاد سیاسی	۶۹
	۱		۱۳۸۳	نگاه	اصغر مهدی- زادگان	کارل مارکس و دیگران	درباره ادبیات و هنر	۷۰

نمایه متون فارسی جامعه‌شناسی دین

کتاب‌ها و مقالات ترجمه شده از گئورک زیمل

شابک	دفعات تجدید چاپ تاکنون	تاریخ چاپ		انتشارات/نشریه	مترجم	نویسنده	نام کتاب/مقاله	ردیف
		چاپ آخر	چاپ اول					
۹۷۸-۹۶۴-۳۸۰-۵۴۶-۳	۱		۱۳۸۸	نشر ثالث	شهناز مسمی‌پرست	گئورک زیمل	مقالاتی درباره دین: فلسفه و جامعه‌شناسی دین	۱
۹۷۸-۹۶۴-۳۲۵-۲۱۷-۵	۲	۱۳۸۷	۱۳۸۶	شرکت سهامی انتشار	شهناز مسمی‌پرست	گئورک زیمل	مقالاتی درباره تفسیر در علم اجتماعی (با مقدمه‌ای از گای اوکس) Oakes, Guy	۲
			۴ آذر ۸۵ ص ۹	روزنامه اعتماد ملی	محمود اکسیری فرد	گئورک زیمل	فهم دیگر ذهن‌ها	۳
-	-		۱۳ و ۱۲ آذر ۸۶ ص ۶	روزنامه اطلاعات	هاله لاجوردی	گئورک زیمل	تضاد فرهنگ مدرن	۴
-	-		۳۱ خرداد ۸۴	روزنامه شرق	جواد گنجی	گئورک زیمل	مواجهه فرد با کالاها	۵

-	-	ش ۴۹ بهار و تابستان ۸۸ ص ۱۶۱ تا ۱۷۹	مجله زنده رود	شاپور بهیمان	گئورک زیمل	اروس، افلاطونی و مدرن	۶
-	-	ش ۱۳ پاییز ۸۴ ص ۱۹۵ تا ۲۰۸	مجله پژوهش زنان	فرهاد گوشیر، حشمت السادات معینی فر	گئورک زیمل	جامعه‌شناسی خانواده	۷
			نامه علوم اجتماعی؟		گئورک زیمل	کلانشهر و حیات ذهنی	۴
			نامه علوم اجتماعی		گئورک زیمل	ویرانه	۵

انسان در مواجهه با آکادمی و علوم انسانی

سخنرانی در نشست آکادمی علوم انسانی

حقیقتش فکر کردم بیایم از این نیم ساعتی که سهم من است، استفاده کنم نه برای صحبت از آکادمی علوم انسانی که برای زیر سؤال بردن این عنوان. و به پرسش های انسان در مواجهه اش با آکادمی و علوم انسانی بپردازم. برای این کار تلاش خواهم کرد که با مجزا کردن این معادله دومی که آکادمی است و علوم انسانی، به محدودیت ها و مسائل هر کدام اشاره ای داشته باشم. این مسائل را می توان در دو سؤال مطرح کرد: دانش دانشگاه چیست؟ و انسان علوم انسانی کدام است؟ با طرح این دو سؤال به دو مسئله اشاره خواهم کرد: نخست: مسئله آزادی و استقلال دانش که با نهادی شدن علم در دانشگاه به وجود آمد. دوم: مسئله تقلیل گرایی و وحدت علوم انسانی که با اهمیت یافتن علم، تجزیه شدن علوم و متکثر شدن روش ها طرح شد.

اولین مواجهه، مواجهه من انسانی با دانش دانشگاه و هم نهاد دانشگاه است.

دانشگاه موقعیت دوگانه دارد، از طرفی محل جست وجوی دانش، جست وجوگری و پژوهش است. از طرف دیگر یک نهاد است، با سلسله مراتب و بوروکراسی اش. یک نهاد دولتی است، با التزامش به سیاست های آموزشی حاکم. یک مکان آموزش عالی است، با منابع و متون درسی اش. محلی است که امتیازاتی را به دانشجو و دانش پژوه می دهد، امتیازاتی چون مدرک، که جواز ورود به بازار کار است. با توجه به این شرایط، دانش دانشگاهی نیز ویژگی هایی می یابد: دانش دانشگاهی تابع تقاضای اجتماعی است، گرفتار در چنبره اتوماتیسم بوروکراتیک، تابع سیاست های دولتی و مقید به بازار کار. دانش دانشگاهی، دانشی محافظه کار است، وابسته به سنت و متون آموزشی. متونی که مشروعیت علمی یافته اند و مهر اعتباری آکادمی را دارند، دانشی تحلیلی و تجربی که اغلب از توصیف فراتر نمی رود. این موقعیت دوگانه دانشگاه، هم به عنوان محل جست وجوی دانش و هم یک نهاد بوروکراتیک با قید و بندهایش، باعث می شود که دانش دانشگاهی دانشی مقید و وابسته باشد. دانش اما در آزادی و استقلال است که شکوفا می شود. در نتیجه، برای رهایی از این قیود، برای تامین آزادی و استقلال خود که لازمه جست وجوگری است، مکان های دیگری را خارج از دانشگاه و یا در حاشیه آن جست وجو می کند. یا ناگزیر قید آکادمی را می زند و از دانشگاه خارج می شود و یا پژوهش خود را در خارج از دانشگاه دنبال می کند و از این رو است که می بینیم، در کنار انسان دانشگاهی، چهره دیگری قدم به عرصه می گذارد و رسانه ها، انتشاراتی ها و مراکز دیگری را انتخاب می کند: چهره روشنفکر. روشنفکری که عرضه دانشش تابع تقاضای اجتماعی نیست. روشنفکری که سرفصل نمی پذیرد. روشنفکری که می خواهد خارج از قیود بوروکراتیک و سیاست های تعیین شده بیندیشد، بنویسد و تولید کند. روشنفکری که خاک حاشیه دانشگاه را برای شکوفایی اندیشه اش و نوآوری حاصلخیزتر می بیند. نوآوری ها همواره در خارج از نهاد انجام می گیرند و بعد که تعمیم یافتند و به ناگزیر تایید شدند، اجازه ورود به دانشگاه را می یابند و به متون درسی تبدیل می شوند. بی جهت نیست که بسیاری از مشارکت های عظیم در بسط و تعمیق معرفت انسانی، در خارج از دانشگاه انجام شده است و نه در درون آن. کنت، مارکس، دایره المعارف دیدرو،... همگی نمونه هایی از تامین نیاز آزادی دانش در خارج از دانشگاه هستند و نمونه های بومی نیز از این دست کم نداریم. اندیشه هایی که در خارج از دانشگاه بارور شدند و یا برای باروری خود به ناگزیر از دانشگاه خارج شدند. از این رو است که در دوره جدید، عملاً در کنار دانشگاه، مراکز پژوهشی و

آموزشی دیگری به موازات آن در متن جامعه به وجود آمده اند، مراکزی که محدودیت های نهاد دانشگاهی را ندارند و آزادی و استقلال دانش را به معنای عام آن تامین می کنند.

دومین مسئله، علوم انسانی است. به گفته ارسطو، سقراط فلسفه را از آسمان به زمین آورد. زمین یعنی انسان و جامعه انسانی. سقراط یادآور شد که مسئله اصلی، انسان است. یادآور شد که دانش یعنی آگاهی به جهل خود. جهل و غفلت خود از موضوع اصلی که همان انسان و مسائل انسانی است. به این ترتیب از زمان او به بعد، انسان و تجمع انسانی موضوع فلسفه قرار گرفت. تامل بر سر مسائل انسانی، در ابعاد اجتماعی و روانشناسانه اش در آغاز در کادر فلسفه قرار می گرفت. از قرن ۱۹ به بعد، علوم انسانی تدریجاً از فلسفه جدا شدند و به عنوان یک علم و برای یافتن جایگاهی علمی، متدهای خاص خود را نیز با الهام از الگوی علوم زیستی تعیین کردند. با جدایی از فلسفه، علوم انسانی، همچون علوم طبیعی، روند پرشتاب تقسیم و تکثیر و تخصصی شدن را طی کردند. هر رشته ای به گرایشات جزئی دیگری تقسیم شد و هر گرایشی به گرایشات دیگری. اگر در آغاز علوم انسانی مشخصاً جامعه شناسی و روانشناسی بود، بعدها انسان شناسی، مردم شناسی، تاریخ، جغرافیا، اقتصاد، زبانشناسی ... به آن پیوستند و بعد هر کدام باز به شعب دیگری تقسیم شد، گرایشات دیگری و موضوعات خاص دیگری. نتیجه این تقسیم تخصص ها، و تکثر گرایش ها، تعدد روش ها بود. تا به آنجا که امروز، هر کدام از علوم انسانی که در دانشگاه تدریس می شوند، علومی که در آغاز کار خود را فهم تمامیت انسان می دانستند، تنها یک بخش از انسان را موضوع کار خود قرار می دهند. با این وصف، انسان علوم انسانی، انسانی تکه پاره است. انسانی تجزیه شده و تقسیم شده: انسان جامعه شناسی؟ انسان بیدار و فعال و اجتماعی. انسان روانشناسی؟ انسان دراز کشیده روی تخت آنالیز. انسان اقتصاد؟ انسان مولد، تولید کننده. انسان تاریخ؟ انسان گذشته هایی که گذشته. انسان انسان شناسی؟ انسانی دور و غریب.

هر کدام از علوم بر بخشی و پاره ای از این انسان تجزیه شده پرتو می افکنند و گوشه ای از آن را به ما می نمایانند اما تمامیت انسان، که با روشنایی عینیت می یافت، دیگر موضوع کارشان نبود. همان داستان فیل مولانا. علوم انسانی در فرآیند تقسیم و تخصصی شدن خود، مبنای اصلی اش را، فراموش می کرد. عالم انسانی در یک جزء موضوع تخصص می یافت و کل از دستش می گریخت. تخصص، باعث شد که دانش عملی بیابیم، دانش تخصصی پیدا کنیم، اما به قول سقراط این دانش دانشی کاذب بود چرا که تنها توهم شناخت را به ما می داد، چون اصل را که همان انسان است، فراموش کرده بودیم و دیگر به جهل خود آگاه نبودیم. به این ترتیب بود که دانشمند از سیاستمدار جدا شد و سیاستمدار از اقتصاددان و اقتصاد از اخلاق و اخلاق از دین... و در این روند تجزیه و تفکیک، روندی که برای شناخت لازم بود اما برای فهم نیازمند باز ترکیب مجدد بود، انسان تمامیت خویش را از دست می داد.

در واکنش به این روند، در نیمه دوم قرن بیستم گرایش دیگری شکل گرفت. این گرایش علوم انسانی را متهم می کرد که ناتوان از دربرگرفتن انسان در تمامیت خویش است. علم را ناتوان از دریافت کل واقعیت می دانست. علمی که حقایقش نسبی و جزئی است و مدام در یافته های خود تجدیدنظر می کند. این گرایش علوم انسانی را تقلیل گرا می دانست و ناکافی. این گرایش علوم انسانی را به محافظه کاری متهم می کرد. علومی که یا درگیر ایدئولوژی های سیاسی اند، یا تمدنی، یا علمی و یا پارادگماتیک.

این گرایش دعوتی بود به باز ترکیب علوم تجزیه و تقسیم شده برای ساخت تمامیت انسانی. انسان عقلانی؟ بله، و همچنین انسان تخیلی. انسان بیدار؟ آری، و همچنین انسان به خواب رفته. انسان اجتماعی و هم انسان منزوی. واقعیت انسانی و هم رویاهای انسان. عقلانیت انسان و همچنین افسون هایش. این گرایش می پرسید که آیا علوم انسانی حق دارد نیمه دیگر انسان را که تخیل او است، حافظه، خواب، خیال، اسطوره ها و اتوپیا های او است، با حکم غیر علمی بودن طرد کند و ندیده بگیرد؟

از این بحث می خواهیم چه نتیجه بگیریم؟ می خواهیم اشاره کنم به این واقعیت که اولاً مکان های دانش امروز متکثر شده اند و دانش دیگر در انحصار آکادمی نیست. در نتیجه اگر آکادمی می خواهد همچنان نهاد مشروعیت بخش دانش باشد، باید به دانش امکان و شرایط امکان آزادی و استقلال خود را بدهد و از دور بسته تولید و باز تولید خود بیرون بیاید. دوماً علوم انسانی در روند تکثیر و تقسیم شاخه های دانش، اگر از همه عرصه ها و معرفت بشری برای باز ترکیب خود و بازگشت به انسان استفاده نکنند، اگر رویکردهای مابین رشته ای و فرارشته ای تقویت نشود، اگر این شاخه ها با ریشه که همان تمامیت وجود انسان است، رابطه برقرار نکنند، انسان علوم انسانی در زیر چاقوی آنالیز علمی جان می بازد و موضوع این علوم بالکل از دست می رود.

.. at 07:45

جامعه شناسی دین: همچون خاطره و خیال

سخنرانی در دانشگاه تربیت معلم. آبان ۱۳۸۳

جامعه شناسی دین به عنوان یک رشته ی علمی همواره از سه منظر و به سه دلیل مساله ساز بوده است: نخست به این دلیل که دین، به عنوان موضوع مورد مطالعه ی این گرایش در جامعه شناسی، مفهومی مشخص و جامد نیست. سیال است. در هر زمان، در هر دوره ای، در هر جامعه ای با نوع انسان و زمان تاریخی در آمیخته و هر بار به شکلی و در هیاتی تازه نمود یافته و حضور داشته است. ادیان مبتنی بر وحی، دین طبیعی دوره ی روشنگری، ادیان جانشین ماکس وبر، دین بنهان، دین سکولار، دین بی خدا، دین بی شریعت، اصطلاحاتی هستند که در حوزه ی جامعه شناسی دین بکار می روند و حوزه ی دین را که تا دیروز واحد و متکثر کرده اند. در نتیجه با رویکردی جامعه شناختی، تشخیص آنچه که دینی است و آنچه که غیر دینی است در جامعه ی مدرن سخت خواهد بود و محتاج معیارهای مشخصی است که مرز میان بدیده ی دینی را با بدیده های غیر دینی روشن کند. دوم به این دلیل که دین مفهومی خنثی نیست. هر کسی در موردش موضعی دارد، اعتقادات و تعلقاتی دارد و در نتیجه مطالعه بر روی دین همواره مشکل ساز بوده است. سوم به این دلیل که دین مفهومی تازه و بکر نیست. همه کس، به نوعی، با درجاتی با این مفهوم نسبت دارد و در نتیجه سخن گفتن از دین هیچگاه تازگی نخواهد داشت.

در نتیجه از هم آغاز در کار دین می بایست " احتیاط " کرد. احتیاط از این جهت که در تحقیق علمی، " بی طرفی ارزشی " رعایت شود تا اعتبار تحقیق زیر سوال نرود و به یک متدین جانبدار یا بیدین غرض دار متهم نشود. و این مساله یکی از مشکلات اساسی

جامعه‌شناسی دین است. به گفته‌ی یک جامعه‌شناس فرانسوی، جامعه‌شناس دین همواره در خصوص اعتقادات دینی و یا غیر دینی خود و تعلقش به نهادهای دینی مورد سوال قرار می‌گیرد، در حالیکه جامعه‌شناس سیاسی و یا جامعه‌شناس روستایی هیچگاه در مظان اتهام نیست که در خدمت قدرت سیاسی و یا در خدمت جامعه‌ی روستایی است.

با این توضیحات می‌بینیم که کار جامعه‌شناس دین اصولاً کاری سخت و مساله‌ساز است. و در ایران این رشته مساله‌ساز تر از هر جا، به این دلیل که دین در این جامعه با همه‌ی عرصه‌های واقعیت اجتماعی ما درهم آمیخته و در نتیجه بررسیش از دین، به نحوی بررسیش از واقعیت‌ست که در آن زندگی می‌کنیم.

در یک جامعه‌ی علمی اما، جامعه‌ای که امر شناخت را بر اعتقاد مقدم می‌داند، می‌توان اصول اعتقادی و تعلقات عاطفی را در مدتی که به کار تحقیق و مطالعه اختصاص دارد، مورد تعلیق قرار داد و به دین به عنوان یک موضوع جامعه‌شناسانه برای تحقیق اندیشید و در این کار، اولین قدم ساخت موضوع مورد بحث، به عنوان اولین وظیفه‌ی محقق است.

۱. جامعه‌شناسی دین چیست؟

جامعه‌شناسی دین هدفش مطالعه‌ی صور و کارکرد دین در جامعه‌ی بشریست و برداختن به ذات و حقیقت دین در حیطه‌ی تخصصش نیست. در نتیجه جامعه‌شناس دین را نباید با متکلم و متاله و متخصص دین یکی بنداشت. موضوع کار جامعه‌شناسی دین، مطالعه‌ی انواع زیست اجتماعی دین و اگر دقیقاً صحبت کنیم دیندار است. در نتیجه اگر کلام و الهیات و فلسفه به حقیقت یگانه و ذات دین توجه دارند، جامعه‌شناسی دین از این رویکرد ذات‌گرایانه فاصله می‌گیرد و بی‌آنکه حقانیت و یا درستی- نادرستی دین مورد نظرش باشد، به تحلیل جایگاه و کارکرد اجتماعی آن و مطالعه‌ی انواع و اقسام زیست این حقیقت در جوامع مختلف و در تاریخ بشر می‌پردازد.

در نتیجه اولین الزام جامعه‌شناس دین، اولاً استقلال کار تحقیقی از اعتقادات و تعلقات شخصی خویش است و دوماً توجه دادن به تعدد و تکثر حوزه‌ای که مورد مطالعه قرار داده است. دین در هر جامعه‌ای، در هر زمینه و زمانه‌ای اشکالی مختص به خود می‌یابد، اشکالی که متحول میشوند، تغییر شکل و صورت می‌یابند، با سنتها و ارزشها و آئین جوامع ترکیب میشوند، متکثر میشود و تنوعی اجتماعی می‌یابد.

در این صورت سوال اینست که آیا میتوان از یک دین و از یک جامعه‌شناسی صحبت کرد؟ از طرفی مگر نه اینکه ما در جامعه‌شناسی گرایشات متفاوت و متعددی داریم؟ در نتیجه میتوان در کار فهم و مطالعه‌ی دین، نه از یک جامعه‌شناسی بلکه به تبع هانری دروش، از جامعه‌شناسی‌ها ی دین سخن گفت. و از سوی دیگر، آیا میتوان از جامعه‌شناسی یک دین صحبت کرد در حالیکه ما در موقعیت تکثر ادیان زندگی می‌کنیم؟ در نتیجه می‌توان باز به تاسی از هانری دروش، از جامعه‌شناسی‌های امور دینی سخن گفت. چرا امور دینی و نه ادیان؟

با توجه به این ملاحظات، نام‌گذاری درست این رشته، از هم‌آغاز تکوین جامعه‌شناسی دین، به یکی از مهمترین دغدغه‌های جامعه‌شناسی تبدیل شده بود. عنوان جامعه‌شناسی دین، که در آغاز برای نام‌گذاری این رشته بکار می‌رفت، در شرایط تکثر

دینی که اغلب جوامع در آن بسر می بردند، زیر سوال رفت و به جامعه شناسی ادیان تغییر نام داد. از سوی دیگر، از سالهای هفتاد به بعد، با ظهور بدیده های نوین دینی که در تعریف شناخته شده ی ادیان تاریخی قرار نمی گرفتند، دین که تا دیروز کلمه ی واحدی بود که به مجموعه ی متکثری اطلاق میشد، متکثر و مجزا شده بود. از این دوره به بعد، جامعه شناسان این گرایش از عنوان جامعه شناسی امر دینی برای نام گذاری رشته ی خود استفاده کردند. استفاده از این نام توجه دادن به تکثر و همچنین موقعیت تجزیه شده ی دین در عصر جدید بود. با انتخاب درست نام این رشته، جامعه شناسان می کوشیدند بر استقلال این رشته دانشگاهی و به گفته گابریل لو برا "استقلال رویکرد غیر دینی، به پدیده های دینی" را، به عنوان شرط آزادی تحقیق محقق، جدا از هرگونه اعتقاد و تعلق فردی، و بر کسب استقلال این حوزه معرفتی تاکید کنند.

سوال بعدی اما برشش از معنای دین است. دین چیست؟ آیا تعریف ما از دین تنها ادیان ابراهیمی رادر برمی گیرد؟ اما امروز ما ما با بدیده های دینی ای روبرو هستیم که در کادر ادیان تاریخی نمی گنجد، در این صورت معیار ما برای دینی قلمداد کردن یک جریان چیست؟

۲. دین چیست؟

بودلر جایی نوشته است: « بر روی این زمین جز ادیان چیزی جالب توجهی نیست». با مروری به سرگذشت ادیان اما، همواره این سوال طرح میشود که دین خود چیست؟ ابهام و اغمازی که در این مفهوم به نظر بدیهی نهفته است، مفهومی قربانی تاریخ، اسیر خاطرات و تداعی ها، کنجکاومان میکند تا فراسوی همه ی این دیده ها و شنیده ها، به سراغ این همزاد انسان برویم و ببینیم، آنها که به این مفهوم اندیشیده اند، بدان اعتقاد داشتند یا در برابرش شوریده اند و متهمش کردند، چه تعریفی از دین در ذهن خود داشته اند؟ با طرح این سوال، ما به تعبیر ایو لامبر، به "برج بابلی تعاریف مختلف از دین" با می گذاریم.

دین چیست؟

خدا؟ اندیشه ی دین آیا همان اندیشه ی خداست؟ آیا میتوان گفت که دین عبارتست از اعتقاد به خدا؟ اعتقاد به ماورالطبیعه؟ دین آیا اعتقاد داشتن به وجود جهانی ماورای آنچه که هست و فراسوی قلمرو حواس است؟ بس در این صورت می توان به تبع دورکهمیم برسید که آیینی چون آیین جین یا بودیسم که ادیان بزرگ هند هستند را آیا میبایست از حیطه ی مطالعات ادیان خارج نمود؟ جامعه؟ دین آیا عبارتست از مجموع اعتقادات و آداب و احکام اجتماعی؟ در این حال، بس دینداری های فردی و خصوصی را چه بنامیم؟ دینداریهایی که تجلی و نمود اجتماعی ندارند و در نهاد و تجمعی تبلور نمی یابند؟ دینداریهای بی شریعت و بی آئین و احکام. مومن؟ دین آیا عبارتست از ایمان و امید انسان به آینده ای باز و افقی گشوده؟ در این صورت ادیانی که از یک ارتدکسی رسمی برخوردارند، در یک قدرت سیاسی متصلب شده اند و امید هرگونه تغییری تنها با کنار گذاشتن آنها متحقق میشود، چگونه میتوانند جلوه ی امید باشند و داعی تحول؟ مرگ؟ دین آیا به گفته ی باسخ ما به بزرگترین معمای زندگی انسانست؟ آیا دین اعتقاد به آخرت است؟ در این صورت در دنیا و در زندگی دنیوی به چه کارمان خواهد آمد؟ زندگی؟ دین آیا

فلسفه ی حیات است؟ آئین و اخلاق زندگی ست؟ آیا به گفته ی ماکس وبر معطوف به حیات دنیوی ست؟ در این صورت چه تفاوتی با دیگر ایدئولوژی‌هایی که در پاسخ به نیازهای دنیوی ما شکل گرفته اند، خواهد داشت؟

فلاسفه، متکلمین، جامعه شناسان، روانشناسان، هر کدام با رویکردی متفاوت به این سوالات پاسخ می‌دهند.

با تامل بر این سوالات، در مییابیم که آنچه از « مفهوم دین » در ذهن ما متبادر میشود، کلاف درهم و گره خورده ایست از همه رنگ و از همه جنس، که در قدم نخست می بایست رشته هایش را با وسواس و حوصله از هم جدا نمود و در گام بعدی دید که هر سنتی، هر جامعه ای با این رشته ها چه نوع دینداری ای برورده اند و چه تعریفی از دین ارائه داده اند.

در اینجا امکان اشاره به اهم تعاریفی که از دین ارائه شده است نیست. اما برای اینکه بتوانیم موضوع بحث خود را بسازیم و بحث را بیش ببریم، تعریفی را که وجه عامتر و مورد قبولتری در جامعه شناسی امر دینی یافته است، معیار کار خود قرار می‌دهیم. " دین عبارتست از سیستم اعتقادات و اعمالی مربوط به واقعیت‌های فراتجربی انسان که از خلال اشکالی سمبلیک همچون عبادت، شعائر... نمود مییابد و صورتی اجتماعی پیدا میکند". در این تعریف چهار رکن دین از هم تفکیک ناپذیرند: اعتقادات، اعمال، اعتقاد به امر استعلایی و تشکلی جمعی. اعتقاد به امر استعلایی ای که در آیینی نمود مییابد و به تکوین یک اجتماع، تشکل و یا نهاد منجر میشود".

در برداختن به این موضوع، هر کدام از جامعه شناسان دریچه ی ورودی یافته اند و رویکردی را اتخاذ کرده اند. موضوع این مطلب مشخصاً معرفی دو رویکرد است که اولی تحت عنوان "دین برای حافظه" و دومی تحت عنوان " دین برای خیال" صورت بندی شده است. دو جامعه شناس مورد نظر در این بحث، استادان دانیل ارویه له ژه، مولف کتاب: دین برای حافظه و هانری دروش، مولف کتاب: جامعه شناسی امید است. اولی محور تحقیق و مطالعه اش سنت اجتماعی، حافظه ی جمعی و تبار تاریخیست و دومی، جامعه شناس اتوبی ها ست. اولی تعریف دین را با ارجاع به گذشته آغاز میکند و دومی نگاه به آینده را اساس کار خود قرار می دهد. اولی سنت تاریخی را مد نظر قرار میدهد و دومی تخیل سازنده ی تاریخ را مبنا می گیرد.

معیار انتخاب این دو رویکرد در جامعه شناسی دین، ضرورت تاکید بر آنچه که موریس هالبواکس، حافظه ی جمعی و آنچه که دورکهمیم " آرمان بردازی و اندیشه بردازی جمعی " میخواند، در جامعه ی مدرن امروز است. جوامع مدرن که جوامع بحران حافظه و جوامع خلا اتوبی هستند. جوامعی که آینده ی خود را در گسست با گذشته بنا می کنند و به نام واقع گرایی، با رویاها و آرمان ای خود فاصله گرفته اند. جوامعی که تاریخ در آنها به پایان رسیده و آینده در روزمرگی خود ساخته می شود. مدرنیته جهانی بدون سورپریز است. در نتیجه دین در این جوامع نقش خود را برای ساخت یک حافظه ی جمعی و ایجاد یک بافت اجتماعی از دست داده است و در عین حال دین به گفته ی گرامشی، به عنوان " بزرگترین اتوبی"، کارکرد خود را همچون امید، چشم انداز و افق آینده نیز دیگر ایفا نمیکند.

۳. حافظه و خیال؟

دانیل ارویو له ژه، استاد موسسه تتبعات عالی در علوم اجتماعی و سردبیر ماهنامه "آرشیو علوم اجتماعی ادیان"، یکی از چهره های شاخص جامعه شناسی دینی در فرانسه است که تحلیل ساختار و دینامیسم "باور مذهبی مدرن" را موضوع مطالعه خویش قرار داده است. وی مسئول "مرکز مطالعات مابین رشته ای امور دینی" (CEIFR) است که محور بنیانگذار مطالعاتش "تئوری مدرنیته ی دینی" است. آشنایی با نمود های مذهبی مدرنیته که مشخصا از دهه هفتاد به بعد، با ظهور آنچه که "جنبش های جدید مذهبی" نامیده شده، گسترش بی سابقه یافته اند، موضوع کار این گرایش جامعه شناسی است. جنبشهایی که برخی در نتیجه روند مدرنیزاسیون و برخی در واکنش به ارتدکسی رسمی مدرنیته، ارزیابی میکنند. امر دینی مدام در حال تجزیه و ترکیب دوباره است.

یکی از سوالات مطرح در این حوزه، تحلیل فرایندیست که در طی آن مدرنیته خود بوجود آورنده ی دین شده است. در تحلیل دانیل ارویو له زه، بحران همه ی علائم هویتی در تمدن اگنوستیک جدید، مردم را به سمت یک نوع اومانیزم عرفی سوق داده است و این سمت گیری جدید، به نحوی خاموش، بی تکیه بر یک ایدئولوژی مشخص و بی شورمندی شکل گرفته است. هویت دینی در جوامع مدرن، چند تکه، فردی و ترکیبی شده است. هر کسی سیستم معنای خود را میسازد. از همه ی آیین گذار در زندگی یک اروپایی، که عمدتا عبارتند از غسل تعمید، جشن تکلیف، ازدوج، تنها آئینی که همچنان بر قرار است و اکثرا رعایت میکنند، خاکسپاری مذهبیست. ۷۰٪ فرانسویها امواتشان را بر اساس آئین مذهبی به خاک می سپارند، چون مرگ برای انسان مدرن بیش از هر چیز عصیان برانگیز است. با مطالعه ی شاخصهایی چون ازدواج مذهبی، شرکت در مراسم روز یکشنبه، غسل تعمید، اعتراف... دانیل ارویو له زه، از "پایان یک جهان" کاتولیسیم و "بابان تمدن کلیسایی" سخن می گوید. ژاک متر، این شرایط جدید را نه صرفا بحران دین بلکه بحران همه ی سیستم های ارتدکسی و اعتباری ارزیابی میکند. سیستم های کلان معانی، ادیان نهادینه، سنت های تاریخی مقتدر، مرجعیت های فکری شکننده شده اند و هر کسی اعتبار و مشروعیت اعتقادات و دینداری اش را نه با تکی بر این مراجع که از جمع و گروهی که بدان متعلق است میگیرد. انسان عصر مدرن به قول شامبیون استقلال را انتخاب کرد و حالا نا امنی را متحمل میشود. این شاخص جوامع قرن بیستم است. در این شرایط، سنت دیگر نقش دیرینه ی خود را در انتقال میراث و حافظه به نسل بعد ایفا نمی کند. و دین به عنوان از نظر وی، دو چهره، شاخص تیب جدید دینداری در جامعه ی مدرنند: زائر و گرونده. زائر که به جستجوی حقیقت از حریمی به حرم دیگر می رود و گرونده به معنای آنکه از دینی به دین دیگری میگرود. این دو چهره، نمونه ی آرمانی دو چهره ی مدرنیته ی دینی در عصر جدیدند. در هر دو چهره، جستجو، حرکت و تغییر شاخصند.

مساله ی امروز دین، مساله ی معناست. بنیاد کردن اخلاق و ایجاد یک آیین اجتماعی ست. مساله ی اصلی ما اینست.

"دین، برای حافظه"، عنوان کتابی که در سال ۱۹۹۳، منتشر ساخت، و مصاحبه با نویسنده ی این کتاب، مرجع کار ما در تهیه ی این معرفی نامه است.

در این کتاب ارویو له ژه، به تعریف دین همچون حافظه میپردازد. از نظر وی، دین "شکلی از اعتقاد است که شاخصه آن، اتکا بر اقتدار مشروعیت بخش یک سنت و یک تبار است." و موضوع کار جامعه شناسی امر دینی، نه مطالعه ی اعتقادات مردم و توجه به این که این اعتقادات به چه کاری می آیند، بلکه تنها تحلیل "چگونگی" آنهاست. مردم چگونه اعتقاد دارند؟ اساس کار جامعه

شناسی امر دینی از نظر نویسنده ست. از نظر وی، اعتقادات تا آنجا که به یک سنت ارجاع میدهند، اعتقاداتی مذهبی هستند و از آنجا که خود را از ارجاع به سنت بی نیاز می بینند و تنها به عنوان مجموعه اعتقادی مورد توجه قرار می گیرند، دیگر، از منظر جامعه شناسی، به عنوان اعتقادات مذهبی مورد مطالعه قرار نمی گیرند. در توضیح این دیدگاه، اریو له ژه به دو پروژه اشاره میکند: نخست تبدیل مسیحیت به یک فلسفه اخلاق، که پروژه کانت بود. ، از نظر اریو له ژه، در این پروژه، از منظر جامعه شناسانه، ما دیگر با امر مذهبی روبرو نیستیم. چرا که پیوست به این اخلاق، مشروعیت خود را از آگاهی و انتخاب سوژه می گیرد. سوژه ای که میگوید من مسیحیت را همچون یک فلسفه اخلاق می پذیرم چون یک سوژه خودمختار و آگاهم و این ارزشها با من سازگاری دارند. از نظر موی در اینجا، ما با سوژه مذهبی روبرو نیستیم. صرف وجود لفظ مسیحیت به این اعتقادات صبغه ای مذهبی نمیدهد و این رویکردی " غیر مذهبی" به مسیحیت است. "دین در محدوده عقل" کانت، خروج از دین است چرا که آنچه که به امر اعتقادی مشروعیت می بخشد، ارجاع به تبار اعتقادیستو سبس در وجه هگلی آن، میتوانید از مسیحیت، ایدئولوژی محرومین بسازید و یک ایدئولوژی سیاسی. در این هر دو شکل (فلسفه اخلاق کانت و ایدئولوژی محرومین هگل)، مسیحیت دیگر کارکردی مذهبی ندارد و بر اساس دیگری، مشروعیت می یابد. وقتی میگویید، «همچنانکه پدرانم اعتقاد داشتند، من هم معتقدم»، این یک صورت بندی مذهبی اعتقادات است. و وقتی میگوئید که " من فکر میکنم که این یا آن ارزش مذهبی امروز میتواند مبانی جهانی برای کل بشریت باشند" ، شما دیگر نه در حوزه مذهبی که در حوزه فلسفی اخلاقی قرار می گیرید. چرا که قبول این یا آن ارزش، نه به عنوان تداوم اعتقادی بلکه در محدوده عقلی و انتخاب فردی قرار می گیرد.

در نتیجه، دینی یا غیر دینی خواندن یک امر اعتقادی بستگی به ارجاع و یا عدم ارجاعش به اقتدار مشروعیت بخش نوعی تداوم تاریخی و تبار اعتقادی دارد. چرا که در این منظر دینداری نه یک معنا بلکه یک نوع اعتقاد داشتن است.

با چنین تعریفی از دین، که خود را از استناد به هرگونه ذات و ماورا بی نیاز میدانند، اریو له ژه، جامعه شناسی خود را بر چند واژه کلیدی " سنت " اعتقاد، بنا میکند.

اگر سنت تاریخی و تبار اعتقادی را، سنگ زیر بنای تعریف خود از دین، قرار دهیم، عملاً آینده دین، با مسئله آینده حافظه جمعی پیوند می خورد. چرا که از زمانی که فردی یا گروهی، خود را همچون عضوی از یک خانواده بزرگ اعتقادی میپندارد، خاطرات مشترکی را با دیگران تقسیم میکند، خاطرات و میراثی که وی خود را موظف به انتقال آنها میداند. در حالیکه یکی از وجوه شاخص جوامع مدرن که به " جوامع تحول" شناخته میشوند در این است که دیگر "جوامع حافظه"، جوامعی که با بازتولید میراث گذشته خود شاخص شده و بر این اساس نظام می یابند، نیستند.

و از اینجاست که مساله ی آینده ی دین در جوامع مدرن مطرح میشود. آینده ی دین در گروهی تثبیت و تداوم حافظه ی جمعیت و دین مشخصاً در تداوم یک تبار معنا مییابد.

در کنار این رویکرد، رویکرد دیگری به کارکرد دین همچون تخیل سازنده توجه دارد. هانری دروش، متاله و کشیش دومینکن است. در بوجود آوردن جریاناتی چون کشیشهای کارگر فعال بود. از خرقة ی کشیشی درآمد و جامعه شناس دین شد. در آثار وی دین بیش از هر چیز یک بیمان، یک پروژه، و اتوبی است. هانری دروش، جامعه شناس تخیل است. جامعه شناسی تخیل، رویکرد

جدیدی در جامعه شناسیست که از اواخر سالهای شصت میلادی در شرایط بن بست بوزیتیویسم و افسون زدایی از عقلانیت مدرن بوجود آمد و به عنوان چرخشی بسا تجربی شناخته شد. در این رویکرد جدید به نقش سازنده ی تخیل در زندگی اجتماعی مردم، و کارکرد سمبلها، رویاها، اساطیر و اتوبی... توجه میشود.

دروش جامعه شناس تخیل، جامعه شناس امید است. تمثیل طناب که خود بدان استناد میکند، نشانگر درک وی از دین است. طنابی که انسان به هوا میاندازد. طنابی که به جایی در آسمانها گیر میکند و انسان از آن بالا می رود. در این تمثیل، وجه استعلایی دین مورد توجه قرار میگیرد و دین رابطه ی انسان با خدا، یک امید، یک راه و یک فراتر رفتن از شرایط و موقعیت انسانیست.

ارویو له ژه به واقعیت اجتماعی دین میاندیشد، به وجه افقی دین همچون بنیان سنت و دروش به وجه استعلایی و عمودی آن به عنوان نافی سنت. اولین کارکرد مشروعیت بخش دارد، دومی موجب تحول میشود.

اگر ما به خواهیم قرائت این دو تعریف را از فیلترهای ملی و تاریخی خود بگذرانیم، متوجه میشویم که امروز در جامعه ی ما دین بیشتر با اعتقادات و اعمال و نهاد سیاست و دین بیوند خورده و متصل شده است. در حالیکه بزرگترین کارکرد دین امر استعلایی و گشودن افق های جدید است. ما باید دینامیسم دین را با تقویت تخیل دوباره فعال کنیم. با فعال کردن وجه اتوبیک دین. وجه آرمانی و نو گرایانه ی آن. با دین سازنده ی رویاها. با تخیل سازنده ی دین. و اینکار با ترمیم و بازسازی این مفهوم و زدودنش از بار سنت و تاریخ ممکن است. با معصومیت آن دواره برگرداندن. با اتصالش به آسمان.

اگر ما به خواهیم قرائت این دو تعریف را از فیلترهای ملی و تاریخی خود بگذرانیم، متوجه میشویم که در جامعه ی ما بالعکس حافظه ها زنده اند. تداوم دارند. این حافظه ها، تبار ایجاد میکنند. آیین میسازند. بافت اجتماعی را مستحکم میکنند. و این بسیار خوب است. دین در اینجا کارکرد حافظه ی خود را ایفا میکند اما؟ این حافظه آیا وفادار است؟ حافظه ها ایا وفادارند؟ آیا گزینشی نیستند؟ آیا مدام ساخته نمی شوند؟ مشکل ما اینست. برشش ما از جامعه شناسی دین همچون حافظه اینست که آیا امروز ما هم همین بدیده ی تکه تکه شدن و تکرر را در حافظه ی جمعی خودمان نمیبینیم؟ مگر نه اینکه هر کسی حافظه ی خودش را دارد؟ حافظه ی من با شما فرق میکند. تاریخ را من جور دیگری روایت میکنم. ما یک حافظه ی رسمی داریم، یک حافظه ی مجاز. یک حافظه ی آلترناتیو و بدیل. حافظه ی برنده ها و بازنده ها، حاکمین و محکومین یکی نیست.

و اما خیال، امید، اتوبی؟ در جامعه ی ما، دین کارکرد خود را به عنوان امید، به عنوان به قول گرامشی، بزرگترین اتوبی ایفا نمیکند. اتوبی نه به عنوان ناکجا آباد. خیالات. سر کار گذاشتن. بلکه به عنوان تخیل سازنده. گودن میگوید: نیمی از واقعیت امروز ما تحقق اتوبی های دیروز بودند. اما اتوبی، خیال، امید، اگر در تحقق خود متوقف شود، متصلب میشود و انجامد ایجاد میکند. اگر ما دین را با واقعیت یکی کنیم، هرگونه چشم انداز امیدی را می بندیم. اگر تنها کارکرد مشروعیت بخش برایش قائل شویم، دین دیگر دین امید نیست. ژاک برک، جامعه شناس اسلام میگوید: من برای اسلام آرزوی گشایش میکنم. اگر بگوییم دین عبارتست از همین که هست. در این صورت بویایی و حرکت را از دین میگیریم.

برشش ما از تخیل سازنده، از اتوبی، از امید اینست:

۱. برسی از تحقق آرمان .دروش ۲. برسی از آرمان و واقعیت .دورکهمیم ۳. برسی از مسئولیت ۱۹۷۹ ژوناس. مگر نه اینکه امید، اتوبی وقتی متحقق میشود، رویایی که به واقعیت تبدیل شود، مفهومی که مصداق مییابد، هیچگاه در حد و اندازه ی تصور ما نیست و اغلب به کابوس مبدل میشود؟ مگر نه اینکه به قول شریعتی عشق ها راستند و معشوقها دروغ؟ بس به چه نام میتوان از دعوت به اتوبی صحبت کرد؟ امروزه میگویند: اتوبی دعوت جدید مذهب در عصر مدرن است. به چه نام میتوان به این دعوت پاسخ داد؟ مگر ما به دنبال تحقق اتوبی نرفتیم و مگر هر بار با شکست روبرو نشدیم؟ ناامیدی .مگر دورکهمیم نمی گوید :آرمان در خدمت واقعیت نیست، بلکه در خدمت خویش است .بنابراین آنچه برای واقعیت سودمند است نمی تواند همچون معیاری در خدمت آرمان قرار گیرد .و مگر ژوناس اصل مسئولیت را در برابر امید قرار نمیدهد؟

در نیمه دوم قرن بیستم، بس از تحقق اتوبی کمونیسم، سه گانه ی امید انتشار یافت. این سه گانه با اثر جنجال برانگیز ارنست بلوخ، فیلسوف و مورخ مارکسیست تحت عنوان «اصل امید» در سال ۱۹۵۵ آغاز شد. اثری که سه حوزه ی فکری را به واکنش خواند. نخست مارکسیزم. بلوخ با تکیه بر آثار جوانی مارکس و کمونیسم اتوپیک به نقد پوزیتیویسم درمارکسیسم متاخر و دگماتیسم و توتالیتاریسم در کمونیسم تحقق یافته پرداخت. سپس دین. بلوخ با نقد مسیحیت رسمی، که به خدای آسمانها نظر داشت و انسان را به صبر و تسلیم در دنیا فرا میخواند، مذهبی که به گفته ی بلوخ به امید خیانت میکرد، به پتانسیل مذهب معترض، خدای سفر خروج و انسان دنیوی که دین را برای تغییر دنیا می خواست، اشاره کرد. و سپس فلسفه تاریخ. بلوخ امید را اصل محرک تاریخ میدانست که بی وجود آن نه استثمار سرمایه و نه استبداد قدرت نمیتوانند انسان را به سوی آینده های ممکن پیش برند. «الهیات امید» اثر یورگن مولتمان، پاستور پروتستان را میتوان دومین اثر سه گانه ی امید دانست که در سال ۱۹۶۴ انتشار یافت. این کتاب اولین گفتگوی الهیات مسیحی با مارکسیزم بود که در مخالفت با الهیات متافیزیک و با خصوصی کردن ایمان، مسیحیت را به تعهد اجتماعی و سیاسی در این دنیا فرا میخواند. از نظر مولتمان الهیات مسیحی همچنانکه ایمانی در جستجوی خرد نیز باشد. وی با ارجاع به سخن مارکس در خصوص فلسفه نوشت: « الهیات به تفسیری دیگر از جهان، تاریخ و شرایط انسانی بسنده نمیکند، بلکه می کوشد تا زمان تحول نهایی الهی، این شرایط را تغییر دهد.»

«جامعه شناسی امید»، آخرین اثر این سه گانه است که در سال ۱۹۷۳ انتشار یافت.

جامعه شناسی دین همچون خیال، همچون اتوبی، همچون امید، ما را به دو عنوان به مشارکت میخواند. نخست به عنوان جامعه شناس، و سپس به عنوان شهروند، به عنوان شهروندی که میخواهد بسازد و آباد کند و در ساخت این بنایی که متعلق به ماست مشارکت کند. در اینجا وظیفه ی ماست که دین را بشتوانه ی همه ی ارزشهایی قرار دهیم که میخواهیم در جامعه متحقق کنیم. تنها راه تجدد، تحول و توسعه ی اجتماعی، پشتوانه کردن مذهب راستین مردمیست، مذهبی که به گفته ی هگل، اصول عقایدش میبایست مبتنی بر خرد عمومی، تخیل، دل و احساس بنا شود و برای استخراج و تغذیه اصول خویش، دست در دست آزادی گام نهد.

دین عامه، دین خاموش، دین پنهان

چکیده‌ای از سخنرانی در انجمن جامعه شناسی ایران. گروه جامعه شناسی دین. خبرنامه انجمن جامعه شناسی ایران. شماره ۲۴. فروردین ۱۳۸۵ فصل نو. شنبه، ۲۷ خرداد ۱۳۸۵.

نخبگان فکری جامعه ی ما، آنها که به حوزه ی دین و دینداری پرداخته اند، ظاهراً به اجماع اعلان نشده ای دست یافته اند. اجماع بر سر اهم مسائل فکری که امروزه در حوزه ی دین و دینداری، جامعه ما با آن درگیر است: مدرنیته، سکولاریزاسیون، لائیسیت، روشنفکری دینی و غیر دینی، هرمنوتیک، الهیات انتقادی و کلام جدید... مواضع البته متفاوت است و گاه متضاد اما بر سر اهم مسائل، ظاهراً تردیدی نیست.

در این میان اما، یک جای خالی هست. یک غایب. یک غایب خاموش که نمی تواند سهم خود را بگیرد و سخنگویانش اغلب فراموشش می کنند و آن عامه ی مردمند. می گوئیم سخنگویان، به این دلیل که نخبگان فکری جامعه از همه نوع، اغلب خود را سخنگوی مردم می دانند، متن مردم. متن مردمی که صدایشان به گوشمان نمی رسد چون سخنران نیستند. حرفهایشان را نمی شنویم، چون خاموشند. نوشته هایشان را نمی خوانیم، چون نویسنده نیستند و از این رو دین عامه را، دین خاموشی می نامند. دین خاموش پنهان اجتماع. (دوپرون. دروش).

در نگاهی سریع به دو دوره ی گفتمان روشنفکری اما، این چرخش از متن مردم به حاشیه آشکار است. در حالیکه روشنفکران دهه ۴۰-۵۰، که به حوزه ی دین پرداخته اند، مباحثی چون انتظار، نیایش، عاشورا (شریعتی)، محرمات در اسلام، مسلمان اجتماعی، انتظارات مردم از روحانیت، (بازرگان)، حج (آل احمد) را نیز، .. که جلوه هایی از حیات دینی مردم است، موضوع مباحث خود قرار دادند و تحول در دینداری عامه، از مهمترین دغدغه هایشان بود، روشنفکران امروز ما، دینداری عالمانه را حوزه ی کار خود قرار داده اند.

تحلیل این واقعیت، نیاز به کاوش علت‌های متفاوتیست. یکی از این دلایل شاید، توضیحی کمی باشد. روشنفکران آن زمان محدود بودند و ناگزیر از اینکه مخاطبین خود را از میان همین مردم جستجو کنند. هنوز نیازمند مردم بودند و مساله شان متن جامعه بود. در نتیجه علی رغم اینکه از اندیشه های جهانی تغذیه می کردند، حساسیت هایشان را از حیات اجتماعی مردم می گرفتند. نخبگان فکری اما امروز، به یمن ارتباطات، روزنامه ها، انتشارات، تکنولوژی های نوین، دانشگاههای از همه رنگ و شکل... بسیارند. با هم گفتگو می کنند، جدل می کنند، یکدیگر را دعوت می کنند و مباحث بی شمار خود را در روزنامه ها منتشر می کنند و به بازار کتاب می فرستند. در نتیجه یک جامعه نخبگان بوجود آمده است که بی نیاز از متن جامعه است و گفتگوهای درونی اش، چنان بالا گرفته است که کم کم از متن جدا شده و درگیر مباحث با خود است و در این هیاهوی فکری، ثقل بحث، گاه فراموش می شود.

اما امروزه این بحث قدیمی که همان دینداری عامه است، دوباره دارد طرح می شود و این بحث قدیمی، به یکی از جدید ترین مباحث روز بدل شده است. آنقدر جدید که حتی به روزنامه ها هم کشیده شد و برخی از مراجع و مدرسین مذهبی و همچنین روشنفکران نیز، در برابر رشد باورهای عامیانه، خرافه و جادو و شمایل پرستی و مدح... هشدار دادند و با نزدیک شدن مراسم مذهبی عاشورا تاسوعا، این هشدارها اهمیت بیشتری یافته است. در نتیجه شاید ضرورت داشته باشد که این مدار بسته ی روشنفکری را کمی باز کنیم و به زیست اجتماعی و حیات فکری مردم، توجهی مجدد داشته باشیم.

در حوزه ی علوم انسانی، تحقیقات بر روی دین عامه از سالهای ۶۰ میلادی مشخصا در فرانسه و ایتالیا طرح شد و در همه ی رشته ها کم و بیش بوجود آمد. در هنر پاپ آرت POP Art مربوط به همین دوره بود. هنرمندانی که تصاویر روزمره تبلیغات، سینما، تلویزیونی را از جامعه گرفتند، به اثر هنری تبدیل کردند و به شاخص ترین گالری های هنری فرستادند. در اوج مدرنیسم در هنر، این بازگشت به فیگوراسیون ساده و عامیانه و توجه به واقعیت روزمره و پست که همواره مورد تحقیر نخبگان بود، جامعه ی هنری راسورپریز کرد. توجه به زندگی روزمره در جامعه شناسی، آنال در تاریخ، فولکلور در علوم اجتماعی ... نیز مربوط به همین دوران است.

این گرایش، تحت تاثیر عواملی بود که از آن میان، چند عامل اهمیت بیشتری دارند: - موقعیت جدید جامعه شناسی دین و تحقیقاتی که در این حوزه انجام شده بود و جامعه شناسان دین را دعوت می کرد تا به جای پژوهش های مفصل در خصوص دین و علوم دینی، دین زیست شده ی متن مردم را موضوع مطالعه ی خود قرار دهند، - اصلاحات مذهبی در شورای واتیکان II، که در سالهای شصت میلادی با هدف مدرنیزاسیون کلیسای کاتولیک، گشایش کلیسا به سوی دیگر کلیساهای مسیحی و تقریب (oecumenisme) انجام شد، - ظهور مکتب آنال (Annales)، و تاریخ جدید، فرو تاریخ (infra-histoire)، و تاریخ خرد (micro-histoire) و روانشناسی اعماق (psychologie des profondeurs) که در نتیجه ی دستاوردهای روانشناسی فروید و یونگ بود و توجهات را به اعماق پنهان انسان و ناخودآگاه فردی و اجتماعی معطوف کرد و نظریه پردازان علوم اجتماعی را به سمت آنچه که ژیلبرت دوران جامعه شناسی اعماق خواند، دعوت می کرد.

تحت تاثیر این عوامل، جلسات و برنامه های بسیاری در خصوص دین عامه برگزار شد و تاریخ، علوم اجتماعی (جامعه و انسانشناسی)، روانشناسی و تاریخ ادیان را به مشارکت خواند. اولین گام در این حوزه، ارائه ی تعریفی از دین عامه بود. دین عامه چیست؟

در تعریف دین عامه، سه رویکرد از یکدیگر متمایز شدند: اولین رویکرد، تعریف دین عامه در رابطه و نسبتش با دین رسمی، راست کیشی (orthodoxy) و راست کرداری (orthopraxy) بود. در این رویکرد، دین عامه، دین زیست شده ی متن مردم، به عنوان انحرافی از دین حق و دین اصلی قلمداد می شد و باری منفی می یافت. اگوستن قدیس و سپس توماس قدیس، دین عامه را با اهریمن شناسی (demonology) پیوند داده و در برابر خداشناسی (theology) قرار دادند، در نتیجه در همه ی دورانهای قرون وسطی، کلیسا با دین عامه در جنگ بود. دومین رویکرد تعریف دین عامه در نسبتش با فولکلور مردم بود. در این تعریف دین عامه با بت پرستی، جادو و خرافه (Super-tition بازمانده) این همانی می شد. در این رویکرد دین عامه به عنوان بازمانده ای از گذشته، از دنیای سنت و خرافه قلمداد شد که با گذشت زمان و پیشرفت علم از بین خواهد رفت. سومی رویکرد، دین عامه را در

رابطه اش با شرایط اقتصادی و اجتماعی تعریف می کرد. در این تعریف دین عامه بار مذهبی و اعتقادی را از دست می داد و خصلتی فرهنگی می یافت و با دین دهقانان و روستاییان یکی گرفته می شد. عامه، عامیانه، بدوی و ابتدایی تلقی شد و در برابر رویکرد فرهنگی به دین که خاص شهرنشینان بود، قرار گرفت. در این تعریف دین عامه، دیگر اسلام، مسیحیت و یا یهودیت عامیانه نبود و ویژگی های مشخص خود را داشت و برخی این دین عامه ی روستایی و زمینی را در مقابل دین مدنی شهری و متعالی قرار دادند. در تعریف اول دین عامه یک انحراف بود، در تعریف دوم بازمانده ای از گذشته و در تعریف سوم، یک دین دیگر.

ویژگی های بسیاری برای دین عامه بر شمرده اند. دین عامه را دین خاموش، یا پنهان نامیدند. دینی که نه با کلام که با رفتار بیان می شود. روشن کردن یک شمع، نذر، قربانی کردن، نماز و نیایش. دینی که خاموش است. الهیات و کلام و علوم دینی ندارد. بر خلاف دین نخبگان که خود را شرح می دهد و تفسیر می کند، دین عامه، تنها برای استمداد، توسل، شفاعت و حاجت به سخن می آید. دین پنهان است چون در اعماق جامعه نشت کرده و ماندگار است. دین عامه را، دین آیین و "مراحل گذار" خواندند: تولد، بلوغ، ازدواج و مرگ. دینی که در همه ی نقاط عطف زندگی مردم، با آنها همراه است. دین عامه را، دینی با واسطه دانستند. دینی که در حاشیه زندگی می کند. به مرکز و گوهر دین، که اندیشه ی خداست و کتاب مقدس و سنت پیامبر، تنها با واسطه نزدیک می شود، با واسطه ی نمایندگان دین، قدیسیں، ائمه، و از این روست که در حیات دینی مردم، واسطه ها حضور عینی تری دارند. در نتیجه در آنچه که هانری کرین "پارادوکس توحید" (در میانه ی تعطیل و تشبیه) می نامد، دین عامه به تشبیه نزدیک می شد و به جای مفاهیم، با تصاویر، ایکون ها، شمایل سر و کار داشت. دین عامه دینی ترکیبی تحلیل می شود. دینی که خالص نیست چون دین گسست نیست. دین تداوم و انباشت سنت است. چنانچه، مسیحیت اروپایی، با آیین و کیش های مدیترانه ای و سلتی درآمیخت، دین عامه ی مردم چین، محصول کنفوسیونیسیم، تائویسم و بودیسم است. مسیحیت آفریقایی، ملقمه ای از آیین آفریقایی و پروتستانتیسم آمریکایی ست که از آن تحت عنوان ادیان Afro-American نام می برند. شینتو و بودیسم، دین عامه مردم ژاپن را می سازند. چرا که، همچنانکه دور کهیم می گوید: یک دین به یک آیین واحد تقلیل نمی یابد بلکه یک سیستم آیین هاست که دارای خودمختاری نسبی هستند و به این دلیل هست که گاه یک آیین به دلایل مختلف باقی می ماند در حالیکه مجموعه ی دینی که بدان تعلق داشته است، از بین رفته است. دین عامه، تفکیک گذار نبود. دینی که قدسی و غیر قدسی در هم آمیخته اند، و قدسی در زمان مقدس و مکان مقدس و شی مقدس تجلی می یافت. و در نهایت، دین عامه را دین غیر عقلانیت دانسته اند و ما می توانیم به تبع هانری دروش، این غیر عقلانیت را امیدواری بنامیم. امیدواری ای که مخالف ندارد، و در نتیجه تکذیب نمی شود. دین اسطوره های طلایی، اتوپی های رستگاری بخش، قدیسیں شفابخش، موعود نجات دهنده، که در سیر تاریخ مداخله می کنند و اگر هم به انتظار فوری مردم نیز پاسخ ندهند، باز هم ایمان مردم به آنها از بین نمی رود.

سرنوشت این دینداری در دنیای عقلانی امروز چه بود؟

مدرنیته دین عامه را خرافه خواند. بازمانده ای از گذشته که به مرور زمان و با پیشرفت علم از بین می رود اما تدریجا، آن را تملک و سکولاریزه کرد. غیرعقلانیت، با واسطه بودن، مراحل گذار، آیین تنظیم کننده، همه وجوهی بودند که در دنیای مدرن دوباره سربرداشتند و با صورتی نو و جلوه ای عرفی ظهور کردند. فتیشیسم، یکی از اشکال بنیانی دین بود. فتیشیسم مدرن، همه چیز را کالایی کرد و امروز ما، عشق، تولد، شادی و داغ و درد خود را نیز با کالا و شی بیان می کنیم. ایکونوگرافی، شمایل پرستی، یکی

دیگر از ویژگی های دین عامه است و امروز تصویر، سینما، عکس، تلویزیون، به یکی از شاخص های زندگی مدرن بدل شده است. دین عامه، دین واسطه ها بود و امروز رسانه ها جانشین واسطه های سنتی گشته اند. دین عامه، دین غیر عقلانیت بود، امروز شانس و اقبال، که هر روز از خلال مسابقات و بلیط های بخت آزمایی، امتحان می شوند و فال بینی و ستاره شناسی .. یکی از جلوه های زندگی روزمره جوامع مدرن است. مدرنیته، دین عامه را خرافه خواند اما به شکل پارادوکسیکالی، تملک و سکولاریزه اش کرد. به همین ترتیب، دین رسمی نیز، که قرنها در برابر دین عامه ایستاد و انحرافش خواند، در دوره ی جدید بالعکس کوشید تا آن را اهلی و کانالیزه کند و به استخدام بگیرد.

اما مطالعات جدید در خصوص دین عامه، با توجه به تحولات اجتماعی و تاریخی بسیاری که صورت گرفته است، امروزه دیگر اولاً به سختی می توانند آن را بازمانده ای از گذشته بخوانند چرا که علوم اجتماعی نشان داده اند که گذشته ها نگذشته اند، نمی گذرند، می مانند و در ناخودآگاه جمعی ما، ته نشین می شوند و عمل می کنند. در ثانی، با توجه به ظهور قرائتهای جدید و رویکردهای نو به دین، که ارتدکسی را شکننده کرده اند، دیگر به سختی می توان دین عامه را انحراف خواند و اگر تا دیروز گفته می شد که " خارج از کلیسا نجاتی نیست" امروز کلیسا خود اعلان می کند که: " راههای رسیدن به خدا بی شمار است".

در نتیجه ضرورت دارد که به گفته ی دورکهمیم، فراسوی سرمای اخلاقی ای که دچارش شده ایم، به این منبع سوخت عظیمی که در بطن جامعه پنهان است توجه دیگری کنیم، و با رویکردی " ماورا-انتقادی" metha-critique (بودریارد) تلاش خود را در فهم دین و دینداری متن مردم و گفتگو با آن قرار دهیم، اگر می خواهیم در این متن، حضوری روشنگرانه و آگاهی بخش داشته باشیم.

دین و مطالعات فرهنگی

گزارشی از سخنرانی دکتر سارا شریعتی با موضوع "دین و مطالعات فرهنگی"

دانشکده ی علوم اجتماعی علامه طباطبایی

جناب آقای پاکدامن از من برای این سخنرانی عنوانی خواستند. گفتم، دین و فرهنگ. گفتند: مربوط به یک پرونده باشد، مثلاً جوانان، قبول کردم. چند و چون نکردم. راستش برای اینکه وارد شوم. ویزای ورودم را با این عنوان بگیرم اما بحث دیگری مطرح کنم. سوال دیگری. در واقع نمی خواهم سخنرانی کنم. آمده ام که طرح سوال کنم. سوال از مطالعات فرهنگی. در نهایت عنوان

بحث من شد: دین و مطالعات فرهنگی. این بحث را با یک مقدمه آغاز می‌کنم. سپس به نسبت دین و فرهنگ می‌پردازم و در نهایت به زمینه‌ی اجتماعی ایران.

سوال من در یک کلام این است: این فرهنگی که موضوع مطالعه‌ی مطالعات فرهنگی است، چیست؟ با نگاهی به لیست سخنرانی‌های این سلسله نشست‌ها و همچنین چند مجله‌ای که در این خصوص دیدم، به این نتیجه می‌رسم که برای مطالعات فرهنگی ما، فرهنگ یعنی موسیقی، رمان، سینما، مصرف، کافی‌شاپ، اینترنت... اینها ظاهراً موضوعات رایج و مورد علاقه مطالعات فرهنگی است در حالیکه به نظر می‌رسد که این فرهنگ مختص بخش خاصی از جامعه است و این موضوعات الزاماً تمامیت و تکثر واقعیت اجتماعی جامعه را بازتاب نمی‌دهد و از اینجا ابهام و سوال من شروع می‌شود.

برای نشان دادن این ابهام، دو خاطره نقل می‌کنم: یکبار دانشجویی می‌گفت مساله تحقیق من اینست: چرا مصرف فرهنگی ما کم است؟ استادش گفت: چطور؟ از اتفاق مصرف فرهنگی ما بالاست. دانشجو تعجب کرد و گفت: نه! ما کم به نمایشگاه می‌رویم. کم به تئاتر می‌رویم. کم به کنسرت می‌رویم، در نتیجه مصرف فرهنگی ما کم است. استادش پاسخ داد: نه! ما زیاد قرآن می‌خوانیم. زیاد مفاتیح می‌خریم. زیاد به مسجد می‌رویم پس، مصرف فرهنگی ما بالاست! این مکالمه برای من جالب بود. اولی مرادش از فرهنگ، هنرهای زیبا بود و دومی مرادش دین. فرهنگی که اولی از آن مراد می‌کرد، هنر بود و فرهنگ دومی دین.

دومین خاطره: در جریان سازماندهی جلسه‌ای در خصوص هنر، من استادی را به عنوان سخنران پیشنهاد دادم، گفتند نه! این موضوع کار ایشان نیست، کار ایشان مطالعات فرهنگی است!

از خودم پرسیدم پس این فرهنگی که اینها در موردش صحبت می‌کنند و موضوع مطالعات فرهنگی ماست، اگر نه دین است و نه هنر، پس چیست؟ این سؤال را با یکی در میان گذاشتم و به من پاسخ داد: زندگی روزمره. و راستش این پاسخ چندان قانع‌کننده نبود چون زندگی روزمره - اگر بتوانیم از زندگی روزمره در ایران حرف بزنیم، من شخصاً خیلی روزمره‌گی را تجربه نکرده‌ام و حتی یکبارگفتم جامعه‌ی ما، جامعه‌ی چهارشنبه‌سوری است، ترقه‌ها مدام دارند زیر پایمان می‌ترکند و آرامان نمی‌گذارند - این زندگی روزمره در عناوین مطالعات فرهنگی و در این موضوعات و مقالاتی که دیدم انعکاس پیدا نمی‌کردند. کانون اصلی زندگی روزمره‌ای که من در ایران شاهدش بودم چیز دیگری بود، از جنس دیگری و اینجاست که احساس کردم ما در مورد همه چیز حرف می‌زنیم تا حرف‌های اصلی را نزنیم. حرف‌هایی که در متن همین روزمرگی‌های ما وجود دارد و با تجربه زیستی مان پیوند خورده است.

این حرف‌های اصلی چیست؟ یکی از این بحث‌های اصلی سیاست است و یکی دین. در اینجا تاکید من بنا به موضوع جلسه، مشخصاً بر دین است. من فکر می‌کنم که در حوزه‌ی مطالعات فرهنگی، به حضور اجتماعی دین، اگر نگوئیم اصلاً ولی کم پرداخته می‌شود. نادر می‌توان در مباحث مطالعات فرهنگی با تحقیقاتی برخورد که به دینی که در زندگی روزمره ما حاضر است، پرداخته شده باشد. دینی که حاضر است و حتی اگر به آن نپردازیم، اوست که به ما می‌پردازد، اوست که به ما تذکر می‌دهد، اوست که جلوی مان را می‌گیرد، اوست که پاساژخریدمان و رسانه‌های مان را در بر می‌گیرد و بر روی همه موضوعاتی که مورد تحقیق و مطالعه‌ی ماست، سیاست‌گذاری می‌کند، کنترل می‌کند و ما به این اوی حاضر، حاکم و همه جا موجود توجه نمی‌کنیم،

جنگل را ندیده می‌گیریم و بعد می‌پردازیم به مطالعه‌ی درخت، درخت را واحد تحقیق خود قرار می‌دهیم ولی به کلیت آن بی‌توجهیم. این کلیت از نظر من دین است و البته سیاست. با این وجود مطالعات فرهنگی و همچنین علوم اجتماعی ما مطالعه‌ی جامعه‌شناسانه‌ی دین را، به نسبت موقعیت اجتماعی که دارد اغماض کرده است و حجم تحقیقات در این خصوص متناسب با موقعیت و اهمیت آن نیست.

مارکس می‌گوید: نقد دین، در آلمان مدتهاست که به پایان رسیده و نقد دین پیش فرض هر نقدیست. منظور من البته از نقد، نقد به معنای سنجش، تحلیل، مطالعه‌ی دین است (Examin). در ایران چی؟ در ایران به ندرت در جامعه آکادمیک، در علوم اجتماعی، در مطالعات فرهنگی، به دین به عنوان یک واقعیت اجتماعی توجه می‌کنیم و در خصوص آن حرف می‌زنیم. همه ترجیح می‌دهند در همه موارد حرف بزنند جز واقعیت اجتماعی دین. چرا؟ یکی از دلایلی اینست که ما هنوز نمی‌توانیم خود را از منازعات اعتقادی-سیاسی رها کنیم و در نتیجه پناه می‌بریم به همه چیز، جز چیزهای اصلی. پناه می‌بریم به موضوعات دردسر نساژ! خنثی، بی‌مساله.

اینجا مطمئنم که کل جمع عصبانی می‌شود. دینداران خواهند گفت که ما که کارمان مدام صحبت از دین است، به هر مناسبتی و هر بهانه‌ای و به تحقیقات بسیاری که در حوزه‌ی تبلیغ و تبیین مفاهیم و آموزه‌های دینی و همچنین دین‌سنجی‌ها در ایران انجام شده است ارجاع می‌دهند. دیگران خواهند گفت که دست از سر ما بردارید! ما بقدر کافی در زیست روزمره مان، در رسانه، خیابان و شهر و... با دین سروکار داریم. لاقلاً بگذارید مطالعات فرهنگی ما از دین مصون بماند.

هر دو گروه حق دارند و هر دو گروه اشتباه می‌کنند. دسته اول اشتباه می‌کنند چون دین موضوع مورد مطالعه‌شان نیست، موضوع مورد اعتقادشان است. رویکردشان به دین اعتقادی است و نه مطالعاتی و چون بدان تعلق دارند، اغلب یا از تحولات اجتماعی-تاریخی آن غافلند یا بدان نمی‌پردازند. مثلاً در جامعه‌ای که اسلام در همه حوزه‌ها و سطوح ظاهری نمود دارد، کمترین اطلاعی در مورد واقعیت اجتماعی اسلام در جهان، پراکندگی‌اش، مسائل و متفکران جدیدش نداریم، همه‌ی مباحث، اعتقادی و جدال بر سر باورها است، اما از واقعیت آن بی‌خبریم. در جلسه‌ای وقتی از اسلام اروپایی صحبت کردم فکر کردند که چیزی معادل همان اسلام امریکایی است و باید افشایش کرد! و بعد گفتم که نخیر، منظور من از اسلام اروپایی واقعیتی به نام حضور مسلمانان در اروپا است. این غفلت بدلیل ضعیف بودن رویکرد اجتماعی به دین است. به اطلاع من، هیچ مرکز مطالعاتی یا گرایشی مشخصاً آموزشی در خصوص مطالعات جامعه‌شناختی دین در دانشگاه‌های ما وجود ندارد و حجم تحقیقات جامعه‌شناختی دین بسیار اندک است. در نتیجه اشتباه است اگر فکر کنیم در خصوص واقعیت اجتماعی دین زیاد صحبت شده است. دسته دوم هم اشتباه می‌کنند چون با پناه جستن به کوچه‌علی‌چپ، نمی‌توان از خیر و شر سیاست و دین در امان ماند. به سراغت می‌آید و گیرت می‌اندازد.

چرا به دین به عنوان یک موضوع مورد مطالعه نمی‌پردازیم؟ زیرا یا "شرایط امکان" سخن گفتن را در این خصوص برای خود مهیا نمی‌دانیم و به این دلیل سکوت می‌کنیم و ترجیح می‌دهیم از مسائلی حرف بزنیم که مسئله‌ساز نیستند، یا از آن به کلی غافلیم و دچار آن چیزی شدیم که از آن تحت عنوان "پارادوکس نقش قالی" نام می‌برند. قالی که روز و شب، زیر پای ماست، چنان به ما نزدیک است که اغلب اگر بپرسند، نقش قالی شما چیست؟ باید فکر کنیم تا پیدایش کنیم. دین در مطالعات ما چنین موقعیتی

دارد، چنان به آن نزدیکیم، که از آن به کلی غافل شده ایم یا از فاصله ی لازم برای مطالعه ی آن برخوردار نیستیم. در کنار این دو علت باید علت دیگری را هم افزود. این علت همان است که یکی از نویسندگان از آن تحت عنوان بیماری فینالیسم (finalism) نام می برد: آخرگرایی. آغاز. پایان. مرگ. تولد. ورق خوردن. پساها... ما هم انگار از این بیماری رنج می بریم و مرتب حکم مرگ یک مفهوم و برگه تولد مفهوم یا عصری دیگر را صادر می کنیم. در حالیکه ما در آغاز و پایان چیزی نیستیم، وسط گودیم. در متن این واقعیت زندگی می کنیم و باید همین وسط بنشینیم و به جای اینکه ورق بزنییم مساله ی خود را در مرکز قرار دهیم و به مطالعه اش پردازیم.

حال با این مقدمات به نسبت دین و فرهنگ می پردازم. وارد بحث تعاریف نمی شوم. اولاً به این دلیل که یک سخنرانی در تعریف فرهنگ پیش بینی شده است، در ثانی، به این دلیل که به گفته ادگار مورن، هیچ بحثی به اندازه بحث فرهنگ در علوم انسانی مبهم تر نیست و به تعداد نویسندگان و حتی به تعداد دایره المعارف ها تعاریف گوناگون از آن وجود دارد: از فرهنگ به عنوان دانش ها، ارزشها، هنجارها، مخزن نمادها... نام برده شده است و به قول مورن، مفهومی که گاه آنقدر بسیطش می کنیم که همه چیز را از دین و سیاست و اقتصاد و هنر و... در برمی گیرد یا آنقدر تنگ، که عبارت می شود از هر چه که سیاست نیست و اقتصاد نیست و دین نیست، در نتیجه وارد این بحث نمی شوم.

در مورد تعریف دین هم همینطور. فقط یک اشاره می کنم و آن اینکه بر خلاف تصور، وقتی می گوییم دین، اولاً در ایران چون ادبیات جامعه شناسی دین ما گسترش و بسط پیدا نکرده، یک کلمه بیشتر نداریم، همین کلمه ی دین را، هر وقت من از کلمات دیگری چون دینداری یا امر دینی... حرف می زنم، دچار مشکل می شویم و بلافاصله باید توضیح دهیم که منظور چیست. در حالیکه معنای دین هم به نظر روشن می رسد و هم بدیهی. همه تعریف آن را بدیهی می دانند و زمانیکه از دین سخن می گوییم، انگار همه می دانند که در چه مورد می خواهیم حرف بزنییم. با این حال، به همان اندازه که معنای فرهنگ را نباید بدیهی گرفت، معنای دین را هم نباید بدیهی قلمداد کرد. دین صرفاً مجموعه ای از باورها و اعتقادات نیست. این تعریف به نزاع های ایدئولوژیک تعلق دارد، در حالیکه مساله این نیست که چه کسی دیندار است و چه کسی بدان پایبند نیست، مساله ما، دین به عنوان یک واقعیت اجتماعی است، واقعیتی که چه به آن اعتقاد داشته باشم و چه نداشته باشم، به عنوان یک داده خود را به ما عرضه می کند.

"دین هسته سخت فرهنگ است"، این جمله ی پل تیلیش در کتاب "الهیات فرهنگ" است. او معتقد است که فرهنگ غیر دینی نداریم و آخرین ارجاع همه فرهنگها به دین است، حتی اگر مردم شناسان به ما بگویند که کلمه دین، دربرگیرنده واقعتهای متفاوتی است. در بسیاری از جوامع، این نظر همچنان صادق است و دو مفهوم دین و فرهنگ چنان درآمیخته اند که تفکیک ناپذیرند. در اروپا اما، از قرن نوزدهم به بعد، این دو تدریجاً از هم جدا می شوند. کتابهای بسیاری در خصوص تاریخ نسبت دین و فرهنگ و تحول این نسبت منتشر شده است. به عنوان نمونه می توان به کتاب "دین مدرن ها"، اشاره کنم که مجموعه مقالاتی از متخصصان و مورخان این دو حوزه است و این فرایند تمایز و تفکیک دین و فرهنگ را به خوبی بررسی می کند و نشان می دهد چطور "دین مدرن ها"، تدریجاً از جامعه فاصله می گیرد و به حوزه شخصی محدود می شود. در نتیجه از یک دوره به بعد، ما با یکپارچگی میان دین و فرهنگ که تیلیش از آن سخن می گفت سر و کار نداریم. جریانی که از آن تحت عنوان "مسیحیت

زدایی (déchristianisation)) نام می برند و به کنار کشیدن کلیسا از عرصه اجتماع و متمرکز شدن آن در حوزه امور دینی اشاره دارد. در این دوره در اروپا فرهنگی بی ارجاع به دین شکل می گیرد، در این شرایط، متفکران علوم اجتماعی به مرجعی دیگر اندیشیدند و دین باز به نحوی، در صورتی دیگر به عنوان مبنا و مرجع مطرح شد و مورد سنجش قرار گرفت و این پرسش که اگر به زبان دورکیمی، تقسیم امر قدسی و عرفی را هم ذات هر زندگی اجتماعی بدانیم، چگونه می توان از یکی بدون وارد کردن دومی سخن گفت؟ چگونه می توان یکی را بی ارجاع به دومی طرح کرد؟ مرز میان ایندو چیست؟ این پرسشی بود که رژی دوبره، در نقد حذف تعلیم امر دینی از مدارس لائیک در فرانسه مطرح کرد.

حال به شرایط ایران برگردیم. به نظر می رسد در ایران، دین به عنوان هسته سخت فرهنگ، حضور دارد و جهان اجتماعی ما با آن درآمیخته است. منظور این نیست که چون جامعه ما دینی است پس به دین بپردازیم، نه! این پیش فرض را همچون همه ی پیش فرضها باید به بحث گذاشت. منظور اینست که جدا از اینکه جامعه ما "واقعا" دینی باشد یا نه، مردم "واقعا" مسلمان باشند یا نه، که الزاما در آن اجماعی نداریم، آنچه که نمی توان مورد تردید و سوال قرار داد اینست که به هر دلیلی از دلایل (سیاستگذاری دولت یا اعتقادات ملت)، دین با همه ی عرصه های زندگی اجتماعی ما درآمیخته است. در این که فکر نمی کنم اختلاف نظری داشته باشیم، پس میتوان نتیجه گرفت که در ایران، دین می تواند به عنوان یکی از مهمترین موضوعات مورد مطالعه ی فرهنگ قلمداد گردد. رژی دوبره میان دین به عنوان متعلق یک ایمان ((cult و دین به عنوان متعلق یک فرهنگ ((Culture تمایز قائل می شود و فکر می کنم در این بحث، این تفکیک بسیار لازم و از نظر زمینه مند کردن (contextualization) مباحثمان ضروری است.

در اروپا، با مطالعه ی واقعیت اجتماعی شان که مسائلی چون در هم آمیختگی، ((hybridation تکثر فرهنگی ((multiculturalism، مهاجران، نژادپرستی، مصرف، تبلیغات،... را بازتاب می داد، این مباحث را مرکز مطالعه ی خود قرار دادند و ادبیات غنی و گسترده ای بوجود آوردند. آیا ما می توانیم همین مباحث را عینا در زمینه ی اجتماعی ایران مطرح کنیم؟ این سوالی است که مدام باید از خود بپرسیم تا بتوانیم مباحثی را مطرح کنیم که معطوف به زمینه اجتماعی و فرهنگی ما باشد و بتواند به مسائل خاص ما بپردازد. به عنوان نمونه، در فرانسه، خانواده، دولت، دین، فرهنگ، طبقات اجتماعی، کار و مصرف و ارتباطات، سر فصلهای درس مبانی جامعه شناسی است. اوایل در کلاس مبانی جامعه شناسی فکر می کردم آیا این فصل مصرف را نیز درس بدهم یا خیر، از خودم می پرسیدم آیا جامعه ما جامعه مصرف است یا جامعه فقر؟ یا ارتباطات. آیا می توان از ایران به عنوان یک جامعه ی ارتباطاتی نام برد؟ در ایران ما چند نشریه داریم؟ چند روزنامه؟ چند مجله ی تخصصی؟ چند کانال تلویزیونی؟ ... یا دین. آیا در ایران می بایست همچون اروپا، دین را به عنوان یک نهاد اجتماعی در کنار دیگر نهادهایی چون خانواده، دولت، ... درس داد یا خیر در ایران دین نهادی در کنار دیگر نهادها نیست بلکه نقش هژمونیک دارد. با تامل در این سه فصل، به این نتیجه رسیدم که جامعه ما، نه با رسانه، که در شکل مطبوعاتی اش بسیار محدود است و مدام تعطیل و تجدید می شود، نه با تبلیغات، که هنوز بسیار جوان است و به معنای دقیق کلمه، تازه وارد، نه با مصرف، که به نسبت جوامع غربی، عمومی و گسترده نیست و هنوز واقعیت فقر سنگین تر از رواج مصرف در افشار مرفه تر جامعه است، بلکه با سیاست و سیاستگذاری و مشخصا در بحث ما، با دین درآمیخته و اگر مسائل اجتماعی و فرهنگی ایران را جز در پرتو این ویژگی های ممتاز تحلیل کنیم، درخت را با جنگل اشتباه و زمینه اجتماعی را نادیده گرفته ایم.

در حالیکه به نظر می رسد اغلب موضوعاتی که در مطالعات فرهنگی مورد مطالعه قرار می دهیم بی شناسنامه اند و ویژگی های ممتاز جامعه ما در آن بازتاب ندارد. واقعیت اجتماعی ما واقعیت بسیار ناهمگونی است، در شرایطی که یک عده مشکل فقر دارند، عده ای دیگر نیز مساله شان مصرف است، در نتیجه در این جامعه می بایست رویکرد پیچیدگی (complexity) را اتخاذ کنیم، بخشهای مختلف این واقعیت تجزیه شده و ناهمگون را با هم ببینیم و با هم تحلیل کنیم و این پیچیدگی، ناهمگونی و مشخصات ممتاز را، در تحقیقاتمان بازتاب دهیم. از طرفی ما در شرایط جهانی شدن زندگی می کنیم و این فرایند، ساکنان جهان را به هم شبیه می کند و مسائل ما را با مسائل دیگر کشورهای جهان نزدیک می سازد و از سویی ما مسائلی داریم که مختص این جامعه است و با دیگر جوامع در آن شریک نیستیم. تنها با در نظر گرفتن این وجوه مشترک و همچنین ممتاز است که مطالعات ما می توانند سامان یابند و کارآمد شوند.

به بحث اول خود برمی گردم. به نظر من یکی از مهمترین مسائلی که می بایست به عنوان ویژگی ممتاز واقعیت اجتماعی ما، در مرکز توجهات و مطالعات مان قرار گیرد، وجه عینی، انضمامی و تجربی دین است. در حالیکه وضعیت موجود مطالعات ما از این انتظار بسیار دور است و با آنچه که جامعه شناسی بازتابشی نامیده می شود همچنان فاصله بسیاری داریم.

مشکل این است که ما به مساله ی خودمان نمی اندیشیم، مساله ی خودمان را آن وسط، وسط گود نمی گذاریم و در پرتو آن مسئله به سراغ پرونده های متفاوت نمی رویم و از این رو است که مطالعات ما، الزاما بازتاب دهنده ی واقعیت اجتماعی ناهمگون و متکثر ما نیست و فاقد ابتکار و اصالت (originality) لازم است. با تشخیص این وجوه ممتاز است که می توانیم هم در سطح جهانی در مباحث نظری مشارکت کنیم و هم مباحث مباحث نظری را کارآمد تر کنیم