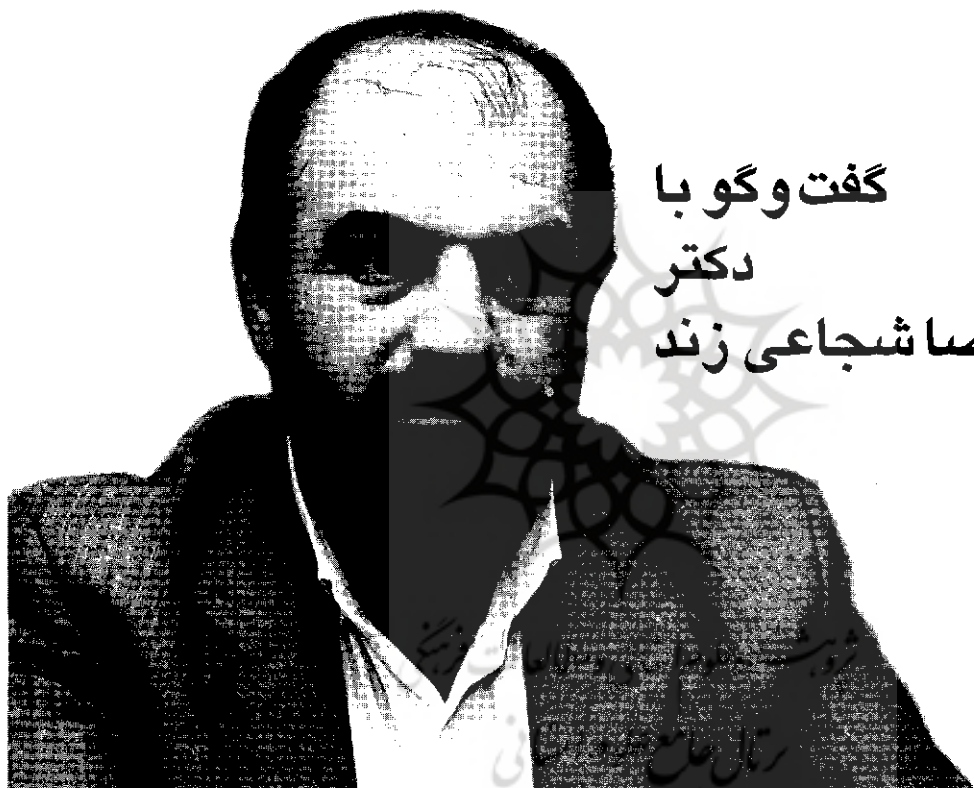


# دین :

## در حاشیه، در متن



گفت و گو با

دکتر

علیرضا شجاعی زند

O حسن محدثی

نباید نشانه‌ی رضایت و اقبال فکری طرفین گفت و گو تلقی کرد. گاهی حتی ممکن است به نظر برسد پرسش‌ها و پاسخ‌ها در یک افق فکری قرار ندهند و به علی‌رغم وجود این ناهماهنگی در افق‌ها، طرفین از بحثی عبور کرده‌اند و به بحثی دیگر رسیده‌اند. این نیز بخشی از واقعیت گفت و گو - به ویژه در ایران - است و در این مورد نیز عامحانه دنبال شده است. امیدواریم این گفت و گو چنان موفق بوده باشد که بتواند این موارد را نیز عیان سازد.

\*\*\*

O من خیلی خوشحالم که فرصتی پیش آمد تا در خدمت شما باشیم. و شما این فرصت را فراهم کردید که با هم در حیطه‌ی جامعه‌شناسی دین گفت و گو بکنیم. شما با انتشار آثارتان، ادبیات جامعه‌شناسی دین را غنی کردید و فضایی را برای بحث‌های تازه گشودید که قبلاً به این شکل مورد توجه قرار نگرفته بود و جای خالی بود. این است که من شخصاً از این که فرد جدیدی وارد بحث جامعه‌شناسی دین شده و ادبیات جامعه‌شناسی دین را غنی کرده خیلی

پیش درآمد

اخیراً کتاب سوم آقای دکتر علیرضا شجاعی زند تحت عنوان «عرفی شدن در تجربه‌ی مسیحی و اسلامی» وارد بازار نشر گردید. پیش از این نیز از ایشان دو کتاب «مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین» و «دین، جامعه و عرفی شدن» منتشر شده بود. حوزه‌ی پژوهشی ایشان، چنان که آثارشان نیز به خوبی این را نشان می‌دهد، جامعه‌شناسی دین است. به بهانه‌ی چاپ این کتاب‌ها و با توجه به این که مقوله‌هایی چون «رابطه‌ی دین و دولت» و «سکولاریزاسیون» از مباحث زنده‌ی فکری در جامعه ماست، مناسب دیدیم که گفت و گویی با وی انجام دهیم. بنا را بر این گذاشتیم که در بحث از محتوای آثار ایشان، به مقوله‌های حاد فکری و چالش‌برانگیز بپردازیم و گفت و گو را محدود و مقید به این آثار نسازیم. همچنین گفت و گو را به نحوی پیش بردیم که غایت و نتیجه‌ی حاصل از آن لزوماً اقلان یا نیل به توافق نباشد. بنابراین، عبور از یک پرسش و پاسخ و ورود به پرسش و پاسخ جدید را در این گفت و گو

خوشحالم و به شما تبریک می گویم و امیدوارم در کارهای بعدی تان موفق تر باشید و به سهم خودتان هر چه بیشتر جامعه شناسی دین ایران را غنا بخشید اما اگر موافق باشید، در مورد کارهایی که انجام دادید و آن مباحث اصلی که مدنظر شما بوده و آن چیزی که در این کارها دنبال می کردید و هدف تان این بوده که خلای را پر کنید، به اختصار توضیح دهید.

● بنده هم خوشحالم که چنین فرصتی پدید آمد و حضرت عالی قبول مسئولیت فرمودید. تصورم این است که آشنایی جناب عالی با این مباحث و تسلطی که بر این حوزه دارید کمک خوبی خواهد بود برای اختراز از یک گفت و گوی صوری و رسمی و خشک، در حد معرفی یک فرد یا یک کتاب بلکه فرصتی است تا به بحث های تخصصی تر، فنی تر پرداخته شود و برخی از مباحث این حوزه شکافته گردد. بنده هم تلقی ام از این نشست، بیشتر یک گفت و شنود است تا مصاحبه به معنای رایج و می دانم که شما، این انتظار را برآورده خواهید ساخت و با نقطه نظرهایی که مطرح می کنید، علاوه بر نقدها و دیدگاه های خاصان پیرامون محتوای این کتاب ها، بحث را به عرصه های جدیدتر و گسترده تری خواهید برد. اجمالاً در پاسخ شما عرض کنم که بنده هم همان احساسی که شما و دوستان دیگر در حوزه ی مطالعات دین دارند، داشته ام. یعنی احساس می شد علی رغم این که مسئله ی دین در جامعه ی ما از اهمیت بسزایی برخوردار است و جایگاه و نقش و نفوذ تعیین کننده ی دارد، و تأثیراتی جدی در عرصه ی حیات این جامعه باقی گذارده است، خصوصاً در اعصار اخیر؛ اما مطالعات پیرامون آن به اندازه خود این پدیده، اهمیت و رونق پیدا نکرده است. از این لحاظ جامعه شناسی دین حتی از حوزه های دیگر هم عقب افتاده تر است.

هرگاه حوزه جامعه شناسی دین را با جامعه شناسی در عرصه های دیگر مقایسه کنیم متوجه می شویم که این حوزه حتی مراحل ابتدایی نضج گیری در ایران را آغاز نکرده است و این از طریق بررسی ادبیاتی که پیرامون این موضوع در ایران تدوین شده، اعم از تألیف یا ترجمه، یا احصای متخصصین این حوزه یا تعداد کلاس های درسی که در پایه های مختلف در دانشگاه ها برگزار می شود و مؤسسات و مجلات تخصصی آن، قابل ارزیابی است. از سوی دیگر، اهمیت این پدیده در جامعه ما، به عنوان یک متغیر مستقل تأثیرگذار یا حتی به عنوان متغیر تابع نیز کاملاً محرز است. به رغم این، هنوز به یک موضوع و حوزه ی مطالعاتی جدی بدل نشده است. لذا با توجه به این

ضرورت، کسانی مثل بنده یا دیگران ترغیب شده اند تا به این نوع مطالعات بپردازند.

○ نکته ای که به نظرم، می شود راجع به کتاب اول شما یعنی «مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین» گفت، نظریه ای است که شما در آن اسلام را یک دین اندماجی معرفی کرده اید و این دیدگاه را در کتاب های دیگر تان نیز دنبال کرده اید، به ویژه در کتاب اخیر تان «عرفی شدن در تجربه ی مسیحی و اسلامی»، اما به نظرم می آید چند نکته در کتاب اول مغفول مانده است. به علاوه گاهی احساس می شود که یک نوع موضع کلامی یا یک پیش فرض به صورت ناخودآگاه در ذهن شما هست و بودن این پیش فرض ما را به این جا می کشاند که آیا نمی توان پیش فرض های دیگری را هم مدنظر داشت. این بود که من سؤالاتی را در این مورد می خواستم طرح بکنم. اگر موافق باشید، خیلی اجمالی راجع به آن صحبت می کنیم. حین گفت و گو به هر حال مواردی هست که بحث ها اختلافی می شود و این خاصیت همه بحث های علمی است و اجتناب ناپذیر است. ما بنا را در این گفت و گو بر قانع کردن نهایی یکدیگر نگذاریم بلکه در آن حدی که گمان می کنیم به تکافوی ادله رسیدیم طرح می کنیم و قضاوت نهایی را به عهده خواننده می گذاریم. شما با این شیوه موافق هستید؟

● بله، مطمئن باشید که در من بیضاعتی برای قانع کردن کسی وجود ندارد.

○ نکته اول این است که اگر طبق فرضیه ی شما بپذیریم که اسلام به اندماج دین و سیاست نظر دارد، آنگاه این سؤال پیش می آید که اسلام منشأ مشروعیت حکومت را چه می داند؟ یعنی این منشأ را زمینی می داند یا الهی؟ این می تواند نقطه ی ورود مهمی باشد در بحث دین و سیاست.

● اگر اجازه بفرمایید بنده راجع به فرمایش قبلی شما، نکته ای را بگویم. فرمودید که به نظر می رسد نگاه یا زبان بنده در این کتاب یا کتاب های دیگر، نوعی نگاه و زبان کلامی است. اینتائاً عرض کنم که توفیق هیچ مطالعه یا تحصیل کلامی به عنوان یک علم و تخصص و با ویژگی های خاص آن را تاکنون نداشته ام. اگر واقعاً کلام را به عنوان یک نوع معرفت قلمداد بکنیم و چارچوب هایی برایش قائل باشیم که اصول و مبانی و موازینی داشته باشد و باید آموزش داده شود و آموزش گرفته شود؛ حداقل بنده این آموزش را کسب نکردم و اگر ناخودآگاه یک چنین چیزی در ذهن شما به عنوان مخاطب پدید آمده است، این را بگذارید به حساب این که من از حیطة و چارچوب



بر فرض که اثبات شد  
اسلام به لحاظ آموزه های  
با مسیحیت متفاوت است  
و تحت تأثیر عوامل آموزه های،  
عرفی نمی شود؛  
مع ذلک،  
این به آن معنا نیست  
که احتمال عرفی شدن  
در اسلام کاملاً منتفی باشد



اگر با نگاه مسلمانان  
یا از نگاه کسی که مسیح را فرستاده‌ی خداوند  
و نه پسر خدا می‌داند  
و از بسیاری از صفاتی که در اناجیل به او  
نسبت داده شده مبرا است،  
وارد مطالعه می‌شدم،  
قطعاً با این اشکال و نقد مواجه می‌شدم  
که شما مسیحیت خودت را  
به جای  
مسیحیت واقعی گذاشته‌ای



جامعه‌شناسی دین خارج شده‌ام و الا هیچ قصد و التزامی نداشتم که حتماً یک بحث کلامی کرده باشم. علتش هم این است که اصلاً تخصص و تسلطش را ندارم. حامل و ناقل یک نگاه کلامی شدن، مستلزم داشتن آگاهی‌های خاص و تسلط ویژه‌ای است بر محتوای یک باور که من هیچ کدام از این‌ها را متأسفانه ندارم. ما معمولاً اگر کسی از عهده‌ی یک بحث علمی بی‌طرفانه به خوبی برنیاید، بلافاصله او را به داشتن یک دیدگاه کلامی متهم می‌کنیم؛ در صورتی که بحث کلامی شرایط و مستلزماتی می‌خواهد که هرکسی هم واجد آن نیست.

○ اگر اجازه بدهید چون این موضوع به کتاب‌های دیگر شما بیشتر مرتبط است، در جای خودش بیشتر صحبت کنیم و در آنجا منظورم را از موضع کلامی بگویم.

● هر طور صلاح می‌دانید؛ پس اجازه بفرمایید به همان نکته‌ای که در باب مشروعیت فرمودید پاسخی عرض کنم. پرسش شما حاوی یک پیش‌فرض است و آن این که مسئله مشروعیت صرفاً برای مناسباتی مطرح است که رابطه‌ی دین و دولت در آن یک رابطه‌ی تجزیه‌گرایانه باشد؛ یعنی دو پدیده‌ی کاملاً مستقل با ویژگی‌های کاملاً متفاوت و مجزای از یکدیگر. گویی تنها در یک چنین بستری است که بحث مشروعیت برای دولت یا یک حکومت مطرح می‌شود. من نمی‌دانم این پیش‌فرض مبتنی بر چه اصلی است و از کجا آمده است؛ یعنی یک تصور کاملاً ذهنی است یا شواهدی در خارج دارد و دعوی و دلایلی برایش ابراز شده است. زمانی که من این الگو را بررسی می‌کردم هیچ‌گاه به ذهنم خطور نکرد که ممکن است برای فرض رابطه‌ی اندماجی میان دین و دولت، مسئله مشروعیت لاینحل بماند. یعنی صورت دیگری متفاوت با تلقی رایج از مشروعیت که در گونه‌های تجزیه‌گرا مطرح است، در این جا لازم باشد. الان هم تصورم این است که فرض رابطه‌ی اندماجی، معضلی برای طرح و بررسی مسئله مشروعیت یک نظام سیاسی پدید نمی‌آورد. الا این که جنباعلی روشن‌تر بفرمایید که مشکل در کجاست.

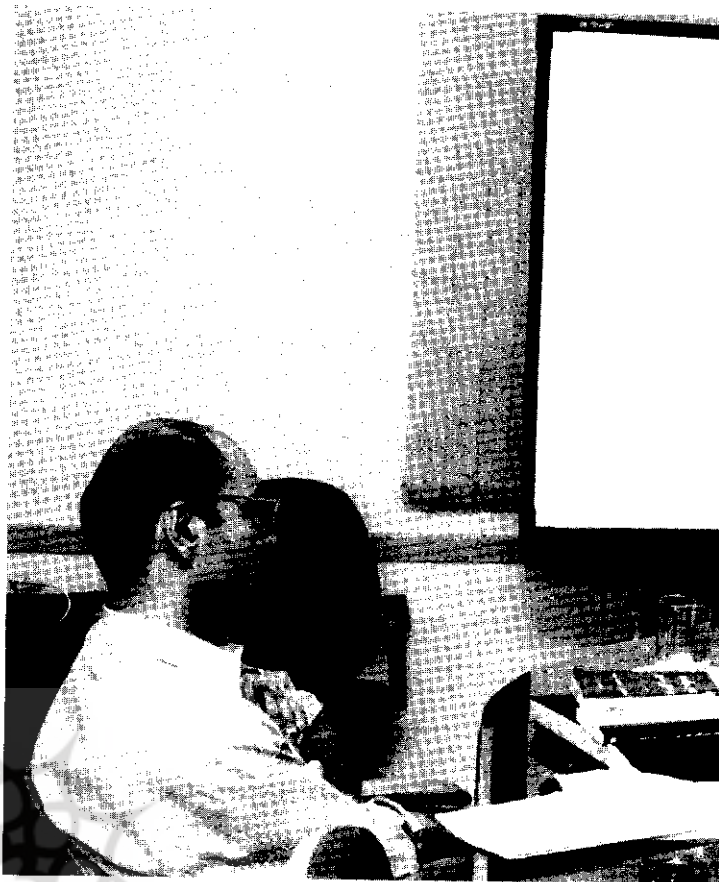
○ منظور این است که اغلب کسانی که دیدگاهی مشابه دیدگاه شما را مطرح می‌کنند، مشروعیت حکومت را هم الهی می‌دانند و یا فرض کنید معتقد هستند که دین و مشخصاً اسلام، در مورد شکل حکومت و رابطه‌ی میان حاکم و مردم و میزان فعالیت فرد مسلمان در امر سیاسی تا حد نهادسازی تمهیداتی قابل شده و حرف‌هایی برای گفتن دارد. دیدگاه مقابلی هم بوده که یا به دیدگاه اندماجی قائل نبوده یا اگر قائل بوده این حیطه‌ها را بشری دانسته، و معتقد بوده که دین اسلام از فرد مسلمان خواسته که در حکومت یا در امر سیاسی دخالت نکند. اما نهادسازی‌هایی که افراد مسلمان انجام داده‌اند، آن نهادسازی‌ها مربوط به مسلمانان است، نه این که آنها را اسلام ساخته باشد و بتوان آنها را «اسلامی»



خواند. یعنی یک چنین تفکیکی قائل بوده‌اند. این پرسش‌ها در چنین بحثی قاعدتاً پیش می‌آید. آیا اسلام به عنوان یک دین اندماجی در مورد منشأ مشروعیت حکومت بحث کرده و یا شکل خاصی از حکومت را مطرح کرده است؟ آیا توصیه‌های اخلاقی، اجتماعی، سیاسی‌ای که اسلام دارد، در حد حساس کردن فرد مسلمان به امور سیاسی، اجتماعی و اموری است که در پیرامونش می‌گذرد یا نه، پیش از این است و از مسلمان می‌خواهد که به نام دین نهادسازی بکند و حکومتی به نام حکومت اسلامی بسازد نه حکومت مسلمانان؟ این پرسش‌ها مطرح می‌شود من از این زاویه این سؤالات را مطرح کردم.

● بنده تصویری را از نوع مشروعیت مطلوب در اندیشه‌ی اسلامی مطرح می‌کنم تا ببینیم این نوع مشروعیت چقدر با آن مفهوم عمومی مشروعیت همخوانی دارد و بعد تا چه حد در یک الگوی اندماجی کاربرد پیدا می‌کند. طبعاً الگوی اندماجی تلقی‌اش از دین یک تلقی اجتماعی و تام است. یعنی معتقد است که دین، برای تمامی عرصه‌های حیات بشری، حرف‌هایی دارد، توصیه‌هایی دارد، راهکارهایی دارد، جهت‌گیری‌هایی دارد. اگر نگوییم قالب‌های مشخصی دارد اما جهت‌گیری‌ها و رویکردهای مشخصی دارد که صورت خاصی به حیات پیروانش می‌بخشد. من خفیف‌ترین حالت محتمل را در نظر می‌گیرم. فرض بگیریم آئین اسلام، آئینی است که جهت‌گیری و مخاطب اصلی‌اش، فرد انسانی است. فرض نامربوطی هم نیست؛ این فصل مشترک همه‌ی ادیان است و برخلاف ظاهرش، یک تلقی و انتظار حداقلی هم نیست. از آیات و روایات هم همین‌طور استنباط می‌شود؛ آن جا که بحث از روز حساب و محشر و پاسخگویی در محضر الهی است، هرکس مدیون و مرهون عمل و نیت خویش است. خداوند در آن روز با افراد انسانی کار دارد، بگذاریم از این که در دنیا جوامع را طرف خطاب قرار داده و بعضاً مجازات کرده اما در آن روز، هرکس مسئول کار خودش است. در دنیا هم ادیان قرار است نهایتاً فرد انسانی را به کمال برسانند. از سوی دیگر، اسلام حسب باور پیروانش، دین خاتم است؛ دینی است که نسبت به ادیان دیگر سازگاری بیشتری با واقعیت‌های حیات

اصل بر این است که  
این مدعايي که  
به عنوان یک نظريه‌ی موقت عرضه گردیده،  
در جايی در میدان دید منتقدان و صاحب‌نظران  
گذارده شود،  
تا به سوی آن تیراندازی شود،  
اگر توانست ایستادگی و مقاومت کند،  
معلوم است که آن نقدها تأثیر جدی نگذاشته‌اند  
و اگر نتوانست،  
فرو می‌ریزد



و یک نوع برداشت عالمانه‌تر همین است که یکدیگر را در این لغزش‌ها کنترل نکنیم. منتها اشاره‌ی بنده به کمال دین برای اثبات مدعای خودم نبود. مدعای من یک مدعای عقلانی است و آن را به عنوان شرط و فرض مطرح کردم. بحث من این بود که اگر دینی مثل اسلام از یک سو مدعای جهانی و جاودانگی داشته باشد و از سوی دیگر خود را کامل‌ترین و آخرین پیام هدایت الهی بداند، نمی‌تواند نسبت به عوامل تأثیرگذار بر عنصری که هدف اصلی اوست بی‌تفاوت باشد و بلکه به خاطر آن دعاوی، عقلاً بیش از ادیان دیگر باید نسبت به این عوامل و شرایط تأثیرگذار، حساس باشد. اگر فرد انسانی در حداقلی‌ترین قرائت، مخاطب اصلی و غایت و هدف محوری دین اسلام و به طور کلی ادیان باشد، و آن دین خودش را یک دین برتر بداند و بخواهد باقی بماند، نمی‌تواند نسبت به عواملی که روی این پدیده و موضوع محوری و مورد توجه‌اش، تأثیرگذار است بی‌توجه باشد. لذا پای یک چنین ادیانی، لاجرم چه از طریق آموزه‌های صریح و چه به شکل تبعی و ناگزیر، به عرصه حیات اجتماعی کشیده می‌شود. باز علم امروزی تأیید کرده است که مهم‌ترین عامل تأثیرگذار بر حیات اجتماعی، حکومت‌ها هستند. با این که در نظریات قدری متأخرتر سیاسی، ادعا شده است که نقش دولت‌ها در حال افول است، اما هنوز حتی برای جوامع بسیار پیشرفته نیز به شکل روشنی احراز نشده است. این دولت حداقلی ادعایی، هنوز از عرصه‌ی ذهن به واقعیت‌های بیرونی منتقل نشده است، ضمن این که در دیگر جوامع، هنوز دولت‌ها نقش اساسی و جدی خود را دارند. پس اگر بپذیریم که جامعه بر فرد تأثیر می‌گذارد، باید بپذیریم که دین نمی‌تواند نسبت به جامعه بی‌تفاوت باشد و اگر آن دین، دین کمال یافته و هوشیارانه‌ای باشد و بنیان‌گذارانش به واقعیت‌ها نظر کرده باشند و دغدغه‌ی بقا و جاودانگی داشته باشند، قطعاً نمی‌توانند نسبت به مسئله حکومت و ساختار قدرت و دستگاه اداره‌کننده‌ی جامعه بی‌نظر و بی‌تفاوت باشند. حال اگر این مقدمات را بپذیرید آن‌گاه بحث پایه‌های مشروعیت حکومت مورد قبول آن دین، ساختار و مناسبات قدرت، مشخصات حاکمان، چگونگی و صورت اعمال حکومت، مدل و الگوی حکومتی و بحث‌های دیگر که احتمالاً مورد تردید جنابعالی بود، قابل طرح و بررسی است.

○ من بحث شما را این‌طور فهمیدم و می‌خواهم با این سؤال و پاسخی که شما به این سؤال می‌دهید آن را واضح کنم. من این جور فهمیدم که یک سری معیارهای عامی در دین وجود دارد که می‌توان با محک زدن حکومتی که مسلمانان تشکیل می‌دهند با آن معیارها، میزان اسلامی بودن آن حکومت را مورد بحث قرار داد. یعنی تصور من این است که ممکن است حکومتی به دست غیرمسلمانان تشکیل شود و این حکومت در مقایسه با حکومتی که مسلمانان تشکیل دادند

انسانی، با فطرت انسانی، و با سرشت و طبیعت انسانی دارد؛ پس آموزه‌هایش هم باید مبتنی بر واقعیت‌هایی باشد که در شرایط طبیعی، انسان‌ها در آن می‌زیند. به اعتقاد بنده، انتقال از آن تلقی و انتظار به ظاهر حداقلی به آنچه که از آن به دین شمول‌گرا یا اندماجی یاد می‌شود یک اتفاق طبیعی و بلکه اجتناب‌ناپذیر است و از واقع‌نگری یک مکتب و آیین برمی‌خیزد. توضیح می‌دهم. علم امروزی، هم روانشناسی و هم جامعه‌شناسی و هم رشته‌ی میانی آن دو یعنی روانشناسی اجتماعی پذیرفته است که انسان در فردی‌ترین حالات خود نیز تحت تأثیر محیط بیرونی‌اش است. با یک چنین فروضی، طبیعی است که یک آیین مدعی جهانی بودن و جاودانگی نمی‌تواند نسبت به عوامل تأثیرگذار بر فرد انسانی بی‌تفاوت باشد. نمی‌تواند نسبت به واقعیت‌های جاری در حیات اجتماعی پیروان خود بی‌تفاوت باشد. استدلال بنده در این باره یک استدلال عقلانی و منطقی است و ربطی به آموزه‌ها و خواسته‌های کلامی این یا آن دین ندارد، اگرچه از آن طریق هم می‌توان آیات و روایات فراوانی را در تأیید این مدعا - مدعای اندماجی بودن اسلام - ارائه داد. سیره‌ی نبوی و مشی بزرگان دین هم نشان می‌دهد که نسبت به مناسبات اجتماعی جاری در جامعه‌ی خودشان بی‌تفاوت نبوده‌اند. پس حتی اگر بپذیریم که خطاب اصلی ادیان به طور کلی، فرد انسانی است و فرد انسانی نیز تحت تأثیر محیط اجتماعی قرار دارد، پس یک آیین کمال یافته نمی‌تواند نسبت به محیط اجتماعی پیروان خود بی‌تفاوت باشد.

○ یک یادآوری می‌خواستم بکنم که اگر شما یا من موافق باشیم ما به شکل مفروض به عنوان دو نفر که می‌خواهند گفت‌وگوی علمی بکنند از بحث کمال دین صرف‌نظر نکنیم و از آن موضع وارد تشویم به دلیل این که من گمان می‌کنم این بیشتر یک بحث کلامی است تا بحث جامعه‌شناختی یا علمی. نمی‌دانم با تذکر من موافقید یا نه.

● حتماً فراوان هم یادآوری بکنید و تذکر بدهید. چون شاید بنده، ناخودآگاه تمایلات خودم را داخل بکنم. اساساً راه دستیابی به نوعی بی‌طرفی



اسلامی تر باشد. آیا به نظر شما این ممکن است؟

● من این احتمال را نفی نمی‌کنم که ممکن است یک حکومت غیردینی بتواند در ایجاد یک بستر اجتماعی سالم موفق‌تر از پیروان یک آیین عمل کند. چنانکه سیدجمال نیز پس از گشت وگذار در اروپا چنین گمانی داشت. اینجا بحث مقایسه‌ی دو تجربه‌ی تحقیق یافته است. اما اگر منظور شما آن چیزی باشد که مهندس بازرگان در کتاب «راه طی شده» مطرح کرده است و به شکلی بی‌نیازی بشر، لاقفل در اداره‌ی جامعه به راهنمایی الهی از آن استنباط می‌شود، باید بگوییم که نه! پاسخ تفصیلی به این بحث مستلزم ارائه تعریفی جامع از ویژگی‌های حکومت و جامعه‌ی مطلوب از نظر یک دین و مشخصاً اسلام است که ظاهراً خیلی به بحث فعلی ما مربوط نیست.

● اگر موافق باشید به بحث درباره‌ی کتاب‌های دوم و سوم شما بپردازیم. به خصوص که محورشان بسیار با هم مشترک است. من در دو کتاب اخیر شما محورهایی را به شکل کلی انتخاب کردم. مایلم در مورد آنها صحبت کنیم، محورهایی که گمان می‌کنم بنیانی‌تر هستند. اولین محور، تعریف دین و تعریف سکولاریزاسیون است. اگر موافق باشید از این جا آغاز کنیم. در باب سکولاریزاسیون معادلی که شما برای این مفهوم گذاشتید، «عرفی شدن» است. البته افراد دیگری هم این معادل را گذاشتند از جمله آقای حجاریان در کتاب «از شاهد قدسی تا شاهد بازاری» به نظر من این معادل مناسبی نیست. به دلیل این که گمان می‌کنم ما در فرهنگ خودمان چیزی به نام عرف داریم که می‌تواند حتی دینی باشد، مثلاً عاشورا به عنوان یک پدیده‌ی دینی به گمان من یک امر عرفی است، و به عرف بدل شده است به همین دلیل من فکر می‌کنم این معادل، معادل مناسبی نیست. حتی من در کار شما به خصوص این کتاب اخیر که نگاه کردم به نظرم آمد این معادل گذاری شما را دچار اشتباه کرده و آن این است که شما از عرف شناسی فقه صحبت کردید، یا مثلاً این که اسلام عرف را به رسمیت می‌شناسد. یا عقل و انسان را مورد تأیید قرار می‌دهد و طبیعت را مورد تأیید قرار می‌دهد. گمان می‌کنم براساس این معادل گذاری به آن جا رسیدید. در حالی که به نظر می‌رسد اساساً بحث سکولاریزاسیون ناظر به این است که ما خود این به رسمیت شناسنده را که دین باشد زیرسؤال می‌بریم. بنابراین بحث بنیادی‌تر است و این معادل گذاری فکر می‌کنم به دلیل همان نکته‌ای که عرض کردم شما را به اشتباه انداخته است.

● درست است. یعنی توجه خوبی کرده‌اید. بنده توضیحاتم را در این باب عرض می‌کنم. این که تا چه حد رافع ابهام است، نمی‌دانم. بنده در یکی از

سرفصل‌های ابتدایی کتاب سوم به برخی از معادل‌هایی که مترجمان و صاحب‌نظران مختلف برای آن پیشنهاد کرده‌اند، اشاره کرده‌ام و آنها را مورد بحث و مقایسه قرار داده‌ام و به برخی از ایرادات موجود در این معادل‌ها اجمالاً اشاره کرده‌ام. البته قصد ورود به یک اتیمولوژی تفصیلی نبوده است و تسلط و تخصصش را هم نداشتم.

اگر بخواهیم پایبندی لغوی داشته باشیم و به کاربردهای تاریخی این اصطلاح توجه بکنیم، با استدلال‌هایی که آنجا آورده‌ام، مناسب‌ترین معادل را همان عرفی شدن می‌دانم. منتهی اشکالی که شما می‌گیرید این است که عرف در زبان فارسی برای منظوره‌های دیگری هم به کار برده شده است و این ممکن است باعث خلط در بحث شود. ما دو نوع کاربرد برای عرف و عرفی در ادبیات فارسی سراغ داریم.

اصطلاح قدیمی‌تر عرف به معنای هنجار غیررسمی است و معنایی در مقابل قانون دارد. آن چیزی که یک هنجار رسمی است می‌شود قانون و در مقابل، عرف یک هنجار غیررسمی است. تفاوت‌هایی هم دارند. تعریف جامعه شناختی‌اش هم همین است.

معادل آن هم در انگلیسی، چیزهایی مثل Custom, Convention و ethos است. اما یک تعبیر جدیدتری هم از عرف وجود دارد که بیشتر هم به شکل «عرفی» به کار می‌رود که در مقابل قدسی قرار می‌گیرد. البته این معنای جدید هنوز چندان عمومیت و رواج پیدا نکرده است. خیلی‌ها هم ممکن است در برخورد اولیه این منظور و کاربرد را متوجه نشوند. شما می‌دانید که در کاربردهای علمی و این چنینی، می‌شود اصطلاحاتی را ابداع کرد تا به تدریج کاربرد عمومی‌تری پیدا کند یا نکند. مهم این است که میان اهل فن رواج و مقبولیت پیدا کند. ما نمونه‌های فراوانی از این قبیل لغات ابداعی داریم و یا لغاتی که در کاربردهای تخصصی، معنایی متفاوت از کاربردهای عمومی دارند. جنابعالی فرمودید که بهتر بود به جای عرفی شدن، دنیوی شدن را می‌گذاشتیم. اگر این معادل را هم به کار می‌بردیم باز مشکل به قوت خودش باقی بود. چون دنیوی شدن هم مثل عرفی شدن به این معناست که به امر دنیا اهتمام شود. این معنا به هر صورت دچار مشکل است، چون زیست در دنیا و اهتمام به امر دنیا به معنی بی‌دین شدن، غیر دینی شدن و از این قبیل نیست.

● من منظورم این است که در بین مفهوم سکولاریزاسیون این نکته نهفته است که زندگی این جهانی آدمی، تجربه‌ی بشر، شناختی که بشر از امور عالم به دست می‌آورد این تجربه و این شناخت، فی‌نفسه معتبر است، این از یک طرف و از سوی دیگر سکولاریزاسیون، اعتبار دعوتی را که دین برای تجربه‌های خاص می‌کند، اعتبار شناختی را که دین عرضه می‌کند زیر سؤال می‌برد؟ یعنی می‌خواهیم بگوییم که بحث فقط به رسمیت شناختن امور عرفی از سوی دین نیست. بحث این است که خود دین به رسمیت شناسنده زیر سؤال رفته است. یعنی عملاً این روند دنیوی شدن اتفاق می‌افتد. به نظر من آن بحثی که در مورد سکولاریزاسیون مطرح است این است.

● بنده به هر صورت معتقدم که به لحاظ لغت‌شناسی هیچ کدام از آن معادل‌های پیشنهاد شده، از دل این مفهوم بیرون نمی‌آید. اما علت این که می‌گویند این مفهوم در ادبیات ما کاربرد ندارد و یا قابل فهم نیست، این به دلیل انتخاب معادل مناسب یا نامناسب نیست؛ بلکه ناشی از خود آن مضمون است که در این فرهنگ فهمیده نمی‌شود. علت را باید در ریشه‌های مسیحی و دورکیمی نظریه‌پردازان عرفی شدن که درگیر یک نوع نگاه تجزی‌گرایانه به مناسبات میان دین و دنیا داشته‌اند، جست. جنابعالی حتماً با آیین زرتشت آشنا هستید. اساساً آیین زرتشت به طبیعت، کار و فعالیت، اهتمام فراوانی دارد، بنابراین آن تعبیر، این دین از پایه و از آغاز یک دین عرفی شده یا یک دین

ما باید کمک کنیم  
که بشر با انتخاب خودش  
تکنولوژی‌اش را بسازد،  
تکنولوژی مناسب حال خود را بیابد،  
آن تکنولوژی که بتواند

آرمان‌های مورد قبولش را هم تأمین بکند  
و در ضمن  
ابعاد مختلف وجودی انسان را هم  
در نظر بگیرد



پروتستانتیسم،  
انسان مسیحی را  
از همه جور پیوندی  
منفصل می سازد؛  
او نه با کلیسا و کشیش  
ارتباط دارد،  
نه در مناسک شرکت می کند  
و نه گروه پیروان  
و هم کیشانی هست  
تا او را در بر بگیرد



دنیوی است. عدم درک درستی از این مفهوم در چنین بسترهایی به دلیل این است که خصلت جوهری ملحوظ در این مفهوم، در این آموزه‌ها و تجربه‌ها درک نمی‌شود. مع‌الوصف مدعی نیستیم که عرفی شدن، معادل صددرصد مناسبی برای این مفهوم است اما در قیاس با معادل‌های دیگر، آن را ترجیح می‌دهم. این احتمال را هم می‌پذیریم که شاید برخی از افراد را به خطا بیندازد و عرفی را به معنای عرف در مقابل قانون بگیرند. این را هم بگویم که معنای اول هم موافق با معنای مورد نظر ماست. یعنی عرف به معنی هنجارهایی که مردم از طریق تجربه فردی خودشان، در یک مسیر سعی و خطا به آن رسیده‌اند و پشتوانه‌اش هم، قبول جمعی انسان‌هاست. حتی این مفهوم جامعه‌شناختی هم به فهم دقیق‌تر معنای عرفی شدن در این بستر کمک می‌کند. لذا اگر آن را هم به جای این قرار بدهیم باز ما را از مضمون اصلی این معادل، دور نمی‌سازد.

● نکته‌ای که من می‌خواهم جایفتد این است که اساساً به نظر من، دین یک جهان‌نگری یا جهان‌بینی ویژه‌ای را عرضه می‌کند و آن این است: در تاریخ و روی زمین گشودگی به روی خداوند و رو به ابدیت داشتن. خیلی کلی و خیلی اجمالی عرض کردم. اما در جهان جدید به نظر می‌رسد اتفاق مهمی که افتاد این است که یک جهان‌بینی بدیل دیگری مطرح شده است و آن این است که در واقع سقف هستی در همین دنیا خاتمه پیدا می‌کند و ابدیتی هم نیست یعنی هم از لحاظ ماوراء طبیعی و بحث خداوند و وجود خدا، قضیه منتفی است و هم از این لحاظ که ابدیتی در کار نیست. در این جهان‌بینی همه چیز در همین عالم آغاز می‌شود و در همین عالم به پایان می‌رسد. نه ابدیتی در کار است نه ماوراء الطبیعه‌ای.

یعنی می‌خواهم بگویم یک جهان‌بینی بدیلی مطرح شد که به نظر می‌آید در پس مفهوم دنیوی شدن خوابیده است. این است که می‌خواهم بگویم دیدگاهی که شما دارید که دین دنیا را به رسمیت شناخته، می‌خواهم بگویم آن موضع این را جواب نمی‌دهد. و به نظر می‌آید اهتمام عمده‌ی شما در کتاب اخیر این بوده است که نشان دهید دین اسلام دنیا را به رسمیت می‌شناسد. چکیده‌ای از بحث شما را در عبارتی از کتابتان بیان می‌کنم. اگر به من بگویند کتاب هفتصد صفحه‌ای شما را خلاصه بکنم، این عبارت را از صفحه ۴۰۸ و ۴۰۹ کتاب شما می‌خوانم: «به اعتقاد ما بر حسب آن چیزی که در فصول پیشین آمد، علت‌العلل عرفی شدن مسیحیان و جامعه مسیحی در غرب ظرفیت‌های محدود مسیحیت برای بقاء و گسترش بوده است. به علاوه این آیین یا بلندپروازی‌هایش در قرون وسطی بر شتاب و سرعت این فرآیند افزود و با وارد شدن بدون جهاز و آمادگی در این آزمون سخت تاریخی، خود را بیش از پیش به گردونه‌ی زوال نزدیک ساخت.

حال اگر در آیین بدیلی همان محدودیت‌ها که موجب عقب‌نشینی و امحای تدریجی مسیحیت گردید به نحوی جبران شده باشد بدیهی است که لاقلاً از این بابت، هم سرنوشت با آن نخواهد بود. اسلام در بسیاری از مواضعی که مسیحیت با ضعف و نقص و قنوط و تنور مواجه بوده است با قدرت وارد شده و راهکار و تدبیر روشنی ارائه کرده است.»

من این را چکیده خیلی مناسبی برای بحث شما می‌دانم. گمان می‌کنم همه‌ی اهتمام شما در این کتاب این بود که نشان بدهید اسلام دنیا را به رسمیت شناخته یا به قول شما عرف را به رسمیت شناخته است. اما عرض می‌کنم در پس سکولاریزاسیون یک جهان‌بینی نهفته است که آن جهان‌بینی اساساً با جهان‌بینی دینی مغایرت دارد. این چیزی است که باید در بحث سکولاریزاسیون بدان پرداخت. گمان می‌کنم شما چندان به این نکته توجه نکردید.

● نکته خوبی را اشاره کردید. اگر تلاش بنده در این کار، منتهی به چنین برداشتی در ذهن شما شده است، باید اعتراف کنم که در رساندن منظورم موفق نبوده‌ام؛ چرا که اساساً منظور بنده این نبوده است که مثلاً اثبات بکنم مسیحیت با دنیایی که در غرب پدید آمده قهر است و بیگانه و به همین دلیل به حاشیه رانده شده، در حالی که اسلام این دنیا را با تمام خصوصیتی که از آن می‌شناسیم، پذیرفته است پس به حاشیه نخواهد رفت. به بیان دیگر غرب از یک مسیر کوتاه‌تر به همان نقطه‌ای رسیده که قرار بوده مسلمان‌ها به آن برسند. قریب به همان مضمونی که آقای بازرگان در «راه طی شده» ابراز کرده‌اند. اگر چنین ملخصی از آن کتاب به دست می‌آید، باید اعتراف کنم که در رساندن منظور قاصر و ناموفق بوده‌ام. بنده تمامی تلاشم بر این بوده است که بگویم اولاً نگاه مسیحیت به دنیا و آخرت یک نگاه تجزی‌گرایانه است. دلیلی هم برای آن با رجوع به آموزه‌ها و تاریخ و تجربه‌ی مسیحی و از منظر پدیدارشناسانه ارائه کرده‌ام و بعد ادعا کرده‌ام که دنیای مدرن هم همین نگرش، همین نگاه تجزی‌گرایانه در نسبت میان دنیا و آخرت، امر عرفی و امر قدسی را پذیرفته است؛ فرض دوگانگی و تقابل و چالش و جمع ناشدنی بودن این مقولات دوگانه را پذیرفته است. لیکن تفاوت در این است که مسیحیت به آن طرف معادله گرایش داشته و مدرنیته به این سوی معادله.

یعنی مسیحیت سویی‌ی آخرت و قدسی را ترجیح داده و غرب سویی‌ی دنیوی و عرفی آن را. اما آن چیزی که در باب اسلام تلاش کردم نشان بدهم، توأمانی بودن این مقولات است. لذا دنیایی که اسلام تأیید می‌کند و پرداختن به آن را در بین مؤمنان ترویج می‌کند، دنیایی است در پیوند و هماهنگی با آخرت؛ امر مقدس را به درون امور عرفی می‌راند و آن دور را در تلائم و سازگاری با یکدیگر قرار می‌دهد. لذا من هم معتقدم دنیایی که گفته می‌شود دین به آن پرداخته و نسبت به آن اهتمام دارد، همان دنیای عرضه شده از سوی مدرنیته نیست و تفاوت جوهری و ماهوی با هم دارند. و اتفاقاً در مقاله‌ی انتهایی کتاب دوم یکی از احتمالات عرفی شدن اسلام را همین موضوع دانسته‌ام که مسلمانان همان تصور غربی از دنیا و همان الگوی توسعه‌ی غرب را مبنای عمل قرار دهند و در آن مسیر حرکت بکنند. به هر صورت، تلاش من این بوده است اگر نتوانستم این را نشان بدهم و شما به آن جمع‌بندی رسیدید می‌دانم که با دقت هم مطالعه کرده‌اید، نشان می‌دهد که نقصان‌هایی در رساندن این مطلب وجود داشته است.

● اگر اجازه بدهید وارد یکی از مفروضات بنیادی شما بشوم. شما در این کتاب، عرفی شدن یا سکولاریزاسیون را به جوهر دین ربط دادید و جوهر دین را تصور می‌کنم هم در نظر و هم در عمل - به دلیل رجوعی که به کتاب مقدس مسیحی داشتید - آموزه‌های دین دانستید. از نظر من این جای یک مسئله خیلی مهم مطرح می‌شود. شما از یک سو می‌خواهید بگویید عرفی شدن یک پدیده‌ای است که برای دین اتفاق افتاده و از این منظر شما دین را یک متغیر وابسته می‌گیرید که

یک جریانی برایش حادث شده اما از سوی دیگر وقتی به آموزه‌های دین ارجاع می‌دهید و آن را در وقوع این پدیده دخیل می‌دانید به نظر می‌آید شما این جا همین متغیر وابسته را متغیر مستقل گرفتید و این به لحاظ روش‌شناسی شاید نوعی دور یا توتولوژی باشد. به نظر می‌رسد این جا دین متغیر وابسته است. ما می‌خواهیم ببینیم بر سر دین چه آمده است. از آن سو بگوییم که خود دین چه کار کرده که چه بر سرش بیاید. گمان می‌کنم از نظر روش‌شناسی ایرادی وارد است.

● شاید ایراد جنابعالی درست باشد. البته توضیحاتی هم دارم که شاید بتواند اشکال شما را رفع و رجوع بکند. بنده چهار عامل را تا جایی که به یاد دارم، برای عرفی شدن مسیحیت عنوان کردم. یکی از آنها خود آموزه‌های مسیحی است؛ آموزه‌هایی که مبتنی بر نوعی نگاه تجزی‌گرایانه است. انسان را از خدا بیگانه و مجزا می‌بیند، عقل را از ایمان و طبیعت را از ماوراءالطبیعه جدا می‌سازد و علاوه بر تجزی، نوعی چالش هم میان این مقولات درمی‌افکند. به این معنا که مؤمن مسیحی همواره ناگزیر به انتخاب میان آنهاست. نمی‌توان هم رو به خدا داشت و هم به انسان اعتبار بخشید و به توانایی‌ها و مقدرات و ظرفیت‌های انسان باور داشت. هم به ماوراءالطبیعه اعتنا کرد و هم به طبیعت پرداخت. هم به عقل اتکا داشت و هم ایمان و وحی را معتبر دانست. شما همواره ناگزیر به انتخاب‌هایی از این دست هستید. این جوهر مسیحی است و خود عاملی شد که مسیحیت را به این سمت سوق داد که در برهه‌ای از زمان کاملاً به دنیا پشت کرد و منتظر رسیدن ملکوت آسمان شد و دنیا را به نفع دنیاداران رها کرد. البته در برهه‌ای از تاریخ، درگیر امر دولت و حکومت و سیاست هم شد و به علت این که بضاعت‌های آموزه‌ای و ظرفیت و آمادگی لازم را برای آن نداشت و نگاهش هم یک نوع نگاه پارادوکسیکال بود، سرنوشت ناخوشایند و تجربه‌ی تلخی نصیبش شد. در برهه‌ی بعدی یعنی در فرآیند پروتستانتیسم هم رویکرد دیگری نسبت به دین پیدا شد که هم‌چنان متأثر از آن نگاه چالشی و مواضعی پارادوکسیکال بود. این یک عامل برای سوق دادن مسیحیان به سمت عرفی شدن.

لذاست که می‌بینیم روآوری به سمت دنیا، طبیعت، انسان و عقل در غرب همواره با ادبار نسبت به دین همراه بوده است و غالب توفیقات غرب به عنوان دنیای جدید نیز از همین جا برخاست که انسان جدید به دین پشت کرد. از رنسانس گرفته تا رویکردهای اصلاحگری دین که در پروتستانتیسم تقویت

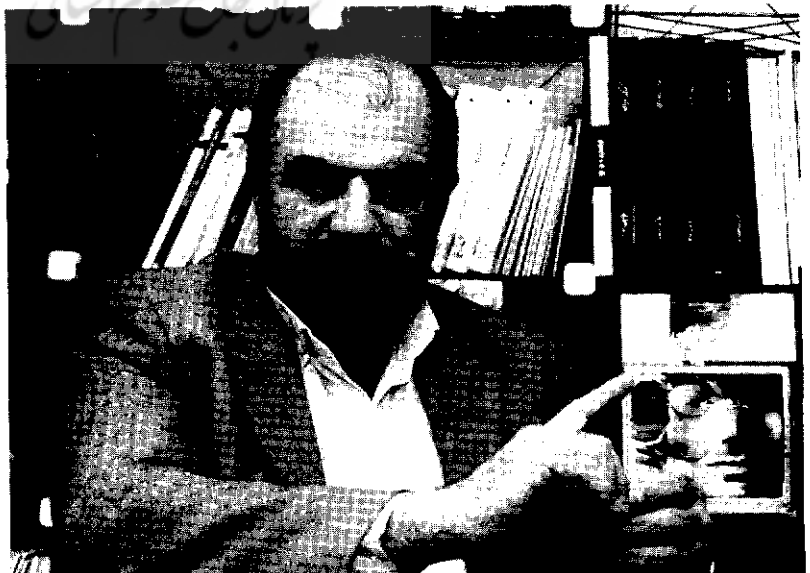
شد و پس از آن جریانات روشنگری و انقلاب فرانسه، همه‌ی اینها رشد و ترقی و پیشرفت‌شان را مدیون پشت کردن به مسیحیت و کلیسا می‌دانستند. ظاهراً نمی‌توانسته‌اند با آن آموزه‌ها و همراه با دین به این دستاوردها برسند. کسانی مثل وبر، پارسونز و توکویل هم که ریشه‌ی برخی از دستاوردهای غرب را در مسیحیت یافته‌اند، اذعان می‌نمایند که رنگ و نقش و صبغه‌ی دین در این دستاوردها بسیار ناچیز است. خیلی کم‌رنگ است و به تدریج هم زائل شده است.

عامل دیگر عرفی شدن مسیحیت و مسیحیان را تجربه‌ی قرون وسطی دانسته‌ام. این تجربه‌ی تلخ تاریخی، هر انسان متعارف و منصفی را از دین فراری می‌داد. تجربه‌ی عملکردهای سوء به اسم دین، یکی از عوامل بسیار جدی و مؤثر در عرفی شدن یک جامعه است. این هشدار است برای مسئولین در نظام جمهوری اسلامی که خدای نکرده با سوء عملشان به فراری دادن انسان‌ها از باورهای دینی، از تعلق خاطرهای دینی کمک نکنند. البته تجربه قرون وسطی قابل قیاس با هیچ بخش از تجربه‌ی تاریخی مسلمان‌ها نیست. ما چهره‌های تاریک و سیاه در مسند حکومت‌های اسلامی و یا برهه‌های تاریک و سیاه در تاریخ اسلام کم نداریم اما به هیچ وجه نه به لحاظ کیفی و نه به لحاظ کمی با قرون وسطای مسیحی قابل قیاس نیست. عامل سوم، شکل‌گیری جریانات عرفی ساز متعاقب و مؤید یکدیگر در رنسانس، پروتستانتیسم؛ روشنگری، عصر خرد، انقلاب‌های صنعتی، انقلاب فرانسه و غیره است. اینها هم معلول دو عامل پیش‌گفته‌ی مسیحی هستند و هم عامل تشدید و تقویت این فرآیند.

عامل چهارم را در برخی اندیشه‌ها و تفکرات و جهان‌بینی‌ها و رویکردهای خاص منبعت از این جریانات می‌توانید بیابید.

این چهار عامل مجموعاً به شکلی غرب را به سمت عرفی شدن سوق داده است. طبعاً عامل دین با آن ویژگی‌های جوهری که برای مسیحیت برشمردم نقش یکی از متغیرهای مستقل تأثیرگذار بر عرفی کردن جامعه را ایفا کرده است. اما هیچ ایرادی ندارد که در روابط متقابل میان پدیده‌ها، یک پدیده نقش متغیر مستقل را ایفا بکند و در مرحله‌ی بعدی یا سطحی بالاتر، خودش تحت تأثیر متغیرهای دیگری قرار بگیرد و بشود متغیر تابع. در همان جا عرض کرده‌ام که فرآیند عرفی شدن در سه سطح به وقوع می‌پیوندد:

**الگوگیری بدون دخل و تصرف  
از غرب،  
تجگرگرای و سلب امکان  
سازگاری از آموزه‌های دینی  
و قرآنت‌های بی‌محابا  
و بدون معیار  
از دین از جمله عواملی است که  
می‌تواند در عرفی‌سازی دین نقش  
داشته باشد**



علائق و گرایش‌های شخصی محقق  
به صورت ناخودآگاه بر او غلبه می‌کند،  
به آرامی می‌آیند  
و بر نگاه و روش و استدلال او غالب می‌شوند،  
در کار من هم  
این عناصر مخل وجود داشته است؛  
اما نه بیشتر  
و نه کمتر از  
کارهای دیگری که  
در ادبیات جامعه‌شناسی وجود دارد



چندان قبول ندارم. البته بعد می‌توانیم روی این موضوع بحث بکنیم. اما حتی اگر آن را بپذیریم گمان می‌کنم این ابعاد تمدنی سکولاریزاسیون برای همه‌ی ادیان به یک شیوه عمل می‌کند. من اگر بخواهم مثالی بزنم فرضاً تعامل و تقابلی که میان نهادهای اجتماعی وجود دارد. مثلاً نهاد دین و دیگر نهادها. من گمان می‌کنم این اتفاق برای اسلام هم می‌افتد. سیطره‌ی نهادی دین در حال حاضر حتی در جامعه‌ی خودمان زیر سؤال قرار دارد.

مورد دیگر، مسئله‌ی کثرت‌گرایی دینی است که به تبع این تمایزات ساختاری امکان بروز و ظهور پیدا می‌کند و معتقدم در ایران می‌توانیم گرایش‌های دینی مختلفی را از هم تمیز بدهیم که اینها وجود واقعی دارند و آثار خودشان را عرضه می‌کنند، طرفدارانی دارند و نقش‌شان را هم ایفا می‌کنند. که من اینها را تحت سه عنوان محافظت‌گرایی دینی، ترمیم‌گرایی دینی و بازسازی‌گرایی دینی تقسیم‌بندی می‌کنم. اگر اینها را بپذیرید البته نه لزوماً با جزئیاتی که من می‌گویم، شاید شما جور دیگری به قضیه نگاه بکنید. دست کم می‌توان گفت آن ابعاد تمدنی سکولاریزاسیون، برای همه ادیان صادق است. به گمانم این موضوع درباره اسلام در کتاب شما چندان پرداخته نشده است.

● شما درست می‌فرمایید. بنده در کتاب «عرفی شدن در تجربه‌ی مسیحی و اسلامی»، نوعی مقایسه و مطالعه تطبیقی میان اسلام و مسیحیت از حیث آموزه‌های صورت دادم. البته در بحث از مسیحیت به دلیل این که خود شکل‌دهنده به این پدیده بوده و روند شکل‌گیری، ظهور، تجلی و گسترش آن را باید روشن می‌کردیم، ناگزیر سراغ بحث‌های تاریخی و اجتماعی هم رفتیم. اما در باب اسلام صرفاً به مقایسه‌ی آموزه‌ها و استنادات آموزه‌های اکتفا کردیم. در این جا اساساً غرض این نبود که یک بررسی تاریخی و اجتماعی صورت بگیرد. مثل عوامل غیرآموزه‌ای، مثل عوامل محیطی، سیاسی، اجتماعی، اقلیمی، سوق‌الجیشی، تأثیر توسعه و سطح توسعه یافتگی کشورهای اسلامی و الگوهایی که از غرب می‌گیرند و ابداعاتی که خودشان به خرج می‌دهند و مسائل درونی و عینی آنها و عوامل دیگر را من در این مطالعه اصلاً بررسی نکردم؛ یک مطالعه دیگری را می‌طلبید و باید هم صورت بگیرد. یعنی به صرف این که شما احراز کردید که اسلام از نظر آموزه‌های با مسیحیت تفاوت اساسی دارد کافی نیست؛ ضمن این که شما می‌فرمایید آن قسمت‌ش را هم هنوز قبول ندارید. بر فرض که اثبات شد اسلام به لحاظ آموزه‌های با مسیحیت

یکی در سطح فردی است؛ دیگری سطح اجتماعی است و بالاخره عرصه‌ی درونی دین. پروتستان‌تیسیم فی‌الواقع از یک حیث به عنوان متغیر تابع عمل کرده است اما از حیث دیگر در آموزه‌هایی که شکل می‌دهد و تصویری که از دین پیدا می‌کند می‌شود یک متغیر مستقل.

برخی از آموزه‌های پروتستان‌تیسیم و مشخص‌تر از آن، الهیات متاخر و الهیات لیبرال شکل گرفته در غرب، حکم یک متغیر تابع را در فرآیند عرفی شدن جامعه‌ی مسیحی داشته‌اند. لذا حکم دور هم پیدا نمی‌کند. در پدیده‌های دیگر هم این قضیه را سراغ داریم که همان پدیده از یک حیث یا در یک سطح متغیر مستقل است و در سطحی دیگر، به لحاظ وجود روابط متقابل و وجود تأثیر و تأثر در مناسبات اجتماعی به عنوان یک متغیر تابع عمل می‌کند. لذا من هر دو حیث را قبول دارم یعنی تأثیر جوهری آموزه‌های مسیحیت روی تقویت این فرآیند و بعد تأثیرپذیری قرائت‌های جدید مسیحی در قالب پروتستان‌تیزم، الهیات لیبرال و یا قالب‌های دیگر از این فرآیند. گسترش این فرآیند در جامعه ما هم می‌تواند چنین روندی داشته باشد. یعنی جامعه از یک سو با امواج گسترده و وسیعی روبروست که همه‌ی عناصر را از خودش متأثر ساخته است؛ برداشت‌ها و قرائت‌های دینی ما هم از آن تأثیر پذیرفته است. لذا در این جا دین یا قرائت‌هایی از دین به عنوان متغیر تابع است و از امواجی که طی این فرآیند از بیرون یا از داخل به راه افتاده است، تأثیر پذیرفته است. از داخل به این معنا که الگوهای توسعه‌ای که برای جامعه انتخاب می‌کنیم و غالباً هم وارداتی است؛ حامل جهان‌بینی خاصی هستند و نگرش و انتظارات خاصی از دنیا دارند؛ وقتی شما اینها را وارد کردید و در زندگی احاد این جامعه رسوخ دادید، انسان‌ها تحت تأثیر آن قرار می‌گیرند و سبک زندگی، نگرش دینی و رفتارهای دینی‌شان هم عوض می‌شود. متقابلاً خود این قرائت‌های دینی جدید هم در مرحله‌ی بعد به تقویت این فرآیند در جامعه کمک می‌کنند. این به معنای دور نیست. به معنی وجود روابط متقابل بین پدیده‌های اجتماعی است.

● نکته دیگری که در همین مورد می‌توان بحث کرد این است که به نظر می‌آید در این کتاب بیشتر روی آموزه‌ها تأکید کردید. درست است که این چهار علت را برای شکل‌گیری سکولاریزاسیون مطرح کردید، اما تأکید اصلی روی آموزه‌ها بود و به تبع این نوع تحلیل در مورد اسلام به این نتیجه رسیدید که به دلیل این که آموزه‌های متمایز و متفاوتی دارد با عرفی شدن مقابله می‌کند. اما من گمان می‌کنم یک دیدگاه دیگری مطرح است در جامعه‌شناسی دین که اساساً سکولاریزاسیون را یک امر تمدنی تلقی می‌کنند و بیرون از عرصه فعالیت دین مطرح می‌سازند. ما حتی اگر تأثیر خود آموزه‌ها و قرائت‌های دینی و جایگاه آن را و نحوه‌ی عملکرد و مسیری را که دین بر آن تأثیر می‌گذارد و در جامعه عمل می‌کند بپذیریم، همه اینها در ذهن کنشگر عمل می‌کنند. در بحث شما هم دیدم که بیشتر به کنشگر دیندار توجه دارید که در ذهنش آموزه‌های خاصی دارد و آن آموزه‌ها را رهبری و هدایتش می‌کنند که چگونه مقاومت بکنند و چگونه عمل بکنند. اما این یکی از ابعاد جامعه را تشکیل می‌دهد، یعنی ذهن انسان یکی از انواع متغیرهایی است که در شکل‌گیری واقعیت اجتماعی نقش دارد. اما می‌دانیم پدیده‌های بیرون از ذهن هم هست که نقش ایفا می‌کنند و شما این را خیلی کم‌رنگ دیدید. آن ابعادی که من اسمش را می‌گذارم ابعاد تمدنی که البته شما هم درباره‌ی آنها توضیحاتی دادید، مثلاً تمایزات ساختاری را مطرح کردید یا دانش جدید و پیشرفت تکنولوژی را مطرح کردید به نظر می‌رسد سکولاریزاسیون بنیان‌های برون ذهنی قوی دارد و این ابعادی است که گمان می‌کنم می‌تواند حتی در فرهنگ اسلامی و جامعه اسلامی نقش ایفا بکند و به گمان من حتی می‌تواند اسلام و جامعه اسلامی را هم سکولار بکند.

البته من آن تمایز بنیادی را که شما میان مسیحیت و اسلام قائل هستید،



مفاوت است و تحت تأثیر عوامل آموزه‌ای، عرفی نمی‌شود؛ مع‌ذلک، این به آن معنا نیست که احتمال عرفی شدن در اسلام کاملاً منتفی باشد. به این مسئله هم در کتابه اجمالاً اشاره شده؛ گرچه تفصیل داده نشده، اما گفته شده تا مسئله را ساده نگیرند.

اما در آنجا این بحث، تفصیلی داده نشده، چون قصد آن هم نبوده است. خود آن مستلزم یک کار گسترده و بزرگ دیگری است که در آن باید سراغ واقعیت‌های عینی و ملموس‌تر رفت. عوامل مختلف را از یکدیگر تفکیک کرد و راجع به روندها و احتمالات هر کدام جداگانه بحث کرد. این کار به شکل خیلی مجمل و چکیده و تا حدی مصداقی، راجع به ایران در مقاله انتهایی کتاب دین، جامعه و عرفی شدن انجام شده است. در آنجا هم تلاش کردم تا این تصور را اصلاح بکنم که اگر اسلام یک دین اشتهالی است و با مسیحیت تفاوت دارد، مسئله عرفی شدن در آن بکلی منتفی است. در آنجا اتفاقاً به این قضیه اشاره کردم و عوامل و احتمالات مختلفی را برای عرفی شدن جامعه ایران مطرح ساختم. یکی از این عوامل، الگوگیری بدون دخل و تصرف از غرب است. به این اعتبار که شما هم اذعان کردید آن الگو، الگوی ویژه‌ای است، مبتنی بر مبانی و مفروضاتی خاص و اگر آن الگو را اخذ کردید باید پایبند مفروضات و پیامدهای آن هم باشید. حتی اگر به وجود آنها هم اذعان نکنید، به طور طبیعی و ناخواسته در حین عمل به آن الگو، به پیامدها و نتایج آن هم دچار خواهید شد که همان سرنوشت غرب است، لیکن به صورت‌هایی قدری متفاوت‌تر و ناقص‌تر. عامل دیگر را تحجرگرایی و سلفی‌گری قلمداد کردم. به این معنا که یک صورت تجربه شده‌ی متعلق به یک عصر خاصی را بخواهید عیناً پیاده کنید و امکان تطابق و سازگاری آموزه‌های دین با شرایط جدید را از آن سلب کنید. احتمال دیگر، بروز قرائت‌پذیری‌های بی‌محابا از آموزه‌های دینی است. آن چنان در تکثیر قرائت، مشی افراطی اتخاذ شود که هیچ معیاری برای تشخیص نزدیکی و دوری هر یک از این قرائت‌ها با نسخه اصلی باقی نمی‌ماند و نیز احتمالات دیگر.

لذا در آن مقاله سعی کردم به نقش عوامل بیرونی تأثیرگذار بر عرفی شدن در جوامع اسلامی علی‌رغم وجود آموزه‌های مغایر اشاره بکنم، ضمن این که به یک چیز دیگری هم در آن جا اشاره شد. این نکته مهمی است که حتی اگر یک چنین اتفاقی و چنین سرنوشتی برای اسلام، تحت تأثیر عوامل بیرونی رخ بدهد؛ خصلت باز تجدیدشوندگی در اسلام همواره احتمال واژگونگی این فرآیند را زنده نگه می‌دارد.

**حکومتی که قرار است جامعه را بهبود ببخشد و بستر سالمی را پدید آورد.**

**بود و نبودش،**

**ضرورت و عدم ضرورتش**

**وابسته به کارکردهای آن است؛**

**یعنی به صرف این که**

**عنوان یک حکومت اسلامی باشد**

**و صورتی از یک خلیفه‌ی مسلم را**

**در رأس خودش داشته باشد،**

**کافی نیست**



**O** من فکر می‌کنم نکته‌ای را که گفتیم نتوانستیم به درستی بیان کنیم. آنچه من می‌خواهم بگویم این است که شما حتی در مقاله یا بحث الگوهای عرفی شدن جوامع با تأکید در مورد ایران که در کتاب «دین، جامعه و عرفی شدن» آورده‌اید بر وجه سبژکتیو (Subjective) عرفی شدن تأکید کردید نه وجه ایزکتیو (Objective)، یعنی همین پاسخی که شما می‌دهید که اسلام توان بازسازی آموزه‌های خودش را دارد، بنده عرضم این است که این بخش نرم‌افزاری کار است یعنی یک بخش سخت‌افزاری هم دارد. آن بخشی که من اسمش را تمدنی می‌گذارم، آن نیروهای سخت و صلب بیرونی که در مقابل امر سبژکتیو لزوماً تسلیم نمی‌شوند.

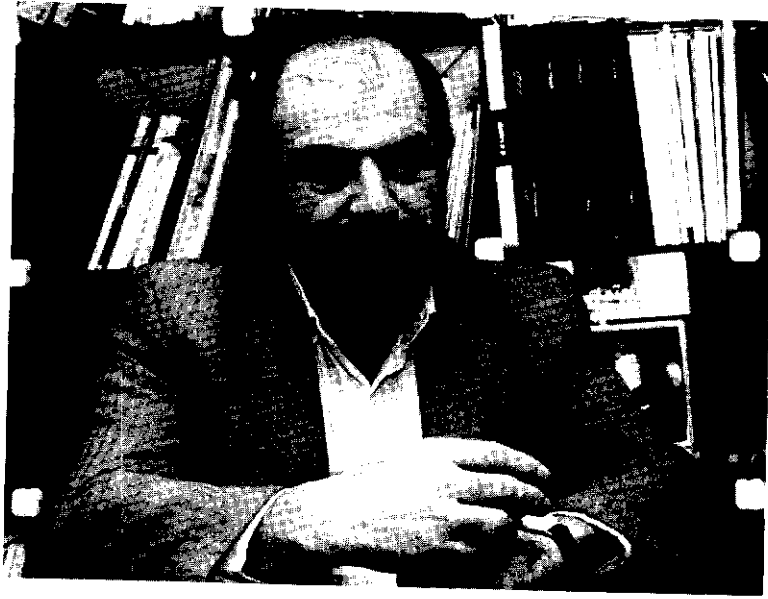
● آن عامل تمدنی مورد نظر شما، آیا تابع یک الگوست یا صرفاً منوط به پیشرفت بشر در هر مسیر متصور است؟ به نظر من، هیچ تمدنی فاقد الگو و هیچ الگویی فاقد جهت‌گیری و پشتوانه‌ی نظری و ارزشی مشخص نیست. بدیهی است که اگر الگوی آن تمدن، یک الگوی متأثر از تجربه‌ی غربی یا آن مشخصاتی که از آن سراغ داریم باشد، قطعاً می‌تواند به عنوان یک عامل به شدت تأثیرگذار در جوامع اسلامی عمل کند و جوامع اسلامی را ابتدائاً ناخواسته و ناآگاهانه و سپس آگاهانه به سمت عرفی شدن سوق بدهد.

**O** بگذارید یک مثال ساده‌ای بزنم. مثلاً یکی از آموزه‌های اخلاقی مهم دین این است که انسان بر وجود خودش، بر همه امکاناتی که دارد، تسلط داشته باشد. بر خویشتن و بر نفس خودش تسلط داشته باشد و همه چیزهای خودش را در نهایت - کم و بیش - برای آن آرمان‌ها خرج بکند و بر تمایلات نفسانی و لویه نحوی معقول و مشروع لگام بزند. حالا اگر تکنولوژی جدید امکان این را برای عده‌ای فراهم بکند که با این آموزه‌ی اخلاقی دین بتوانند به جدیت مقابله بکنند، بتوانند کاملاً کاری خلاف این انجام دهند و کارشان را هم پیش ببرند و مردم را به سمت لحام گسیختگی اخلاقی سوق بدهند، آیا به نظر شما این از مظاهر سکولاریزاسیون نیست.

● چرا. اولاً تکنولوژی را چه کسانی می‌سازند یا ابداع می‌کنند؟ انسان‌ها؛ و چه کسانی انتخاب می‌کنند که به چه شیوه‌ای از این تکنولوژی‌ها استفاده کنند. باز بشر است که انتخاب می‌کند و این بشر، آگاه است و صاحب اراده. در عین این که به تکنولوژی و رشد تکنولوژی نیاز دارد، نسبت به برخی از علقه‌ها و ارزش‌ها و آرمان‌ها هم خود را متعهد می‌بیند و دست به انتخاب می‌زند. ما باید کمک کنیم که بشر با انتخاب خودش تکنولوژی‌اش را بسازد، تکنولوژی مناسب حال خود را بیابد. آن تکنولوژی که بتواند آرمان‌های مورد قبولش را هم تأمین بکند و در ضمن ابعاد مختلف وجودی انسان را هم در نظر بگیرد. اگر بشر در ساخت تکنولوژی و در روش استفاده از آن مخیر است؛ در انتخاب بعضی از تکنولوژی‌ها و رد کردن برخی دیگر هم قطعاً مخیر است. یعنی این طور نیست که تکنولوژی یک امر محتومی باشد و نتوان در نوع تکنولوژی، شیوه‌ی استفاده و جهت‌گیری‌های تکنولوژیک دست به انتخاب زد.

این نظامی که به عنوان نظام تکنولوژیک برای ما تعریف شده است، اموری جبری و غیرقابل دست کاری و گزینش نیستند، منتهی به این علت که در یک جایی دستاوردهای مؤثری داشته و توانسته نوعی بهبودی در زندگی بشر ایجاد کند و به ارزانی و سهولت در اختیار مثلاً این بخش از جهان و کشورهای تابع قرار داده شده است، ما هم بنا به طبیعت ساده‌گزینه خود دست به انتخاب نمی‌زنیم، و آن را در دست و به دلیل برخی مزیت‌های نسبی آن می‌پذیریم که البته این خطری است، نه برای اسلام و مسلمانان فقط؛ بلکه برای بشریت. خطری که قرن‌ها پیش در ابتدای رشد انفجاری تکنولوژی، کسانی پیش‌بینی کردند که انسان‌ها برده ماشین می‌شوند. ماشینی که قرار بود در اختیار انسان قرار بگیرد، اینک سرنوشت او را، انتخاب‌های او، سلابق

آموزه‌های مسیحی  
 مبتنی بر نوعی نگاه تجزّی گرایانه است؛  
 انسان را از خدا،  
 عقل را از ایمان  
 و طبیعت را از ماوراءطبیعت جدایی سازد  
 و نوعی چالش میان این مقولات  
 در می‌افکند به این معنا  
 که انسان  
 همواره ناگزیر از  
 انتخاب میان آنها باشد



که بر او تحمیل می‌شود.

● اجازه بدهید به نکته‌ای اشاره بکنم که در ابتدای بحث هم مطرح شد و آن بحث از موضع کلامی است. من به عنوان یک دانشجوی جامعه‌شناسی و به عنوان کسی که به دین پژوهشی علاقه دارد، از یک سو، و از سوی دیگر، به عنوان یک دین‌دار و مسلمان که قلباً به دینم اعتقاد دارم و مایلم که این دین جایگاه مناسبی داشته باشد، همزمان در دو موضع قرار می‌گیرم. من گمان می‌کنم شما هم چنین وضعی دارید. در این حالت، ما با یک مشکلی مواجه می‌شویم و مشکل این است که چگونه مفروضات اعتقادی مان را در کار پژوهشی و علمی مهار بزنیم که در نهایت کار، مفروضات معطوف به نتیجه کنترل شود و نتیجه را خود مسیر و روشی که ما اتخاذ کردیم تعیین کند، ولو این که ما از آن نتیجه خوشمان نیاید و از نظر دینی مطلوب نباشد.

ما یک مشکلی که به عنوان دین‌دار داریم و می‌خواهیم دین پژوهی هم بکنیم این است. من فکر می‌کنم، اگر بخواهم درباره‌ی اثر شما بی‌طرفانه قضاوت کنم احساس می‌کنم یک جور پیش داوری در مورد اسلام و به نفع اسلام و یک جور پیش داوری بر علیه مسیحیت در این اثر دیده می‌شود.

انگار این موضوع از ابتدا تا انتها دنبال می‌شود. به خصوص فکر می‌کنم انتهایش خیلی پررنگ‌تر می‌شود. نظر خود شما در این مورد چیست؟ به خصوص این که این مشکل کلی ماست به عنوان کسانی که می‌خواهیم کار دین پژوهی بکنیم. بالاخره تا کجا می‌توانیم به روش علمی مان وفادار بمانیم، ولو این که مغایر با مفروضات اعتقادی مان باشد.

● این ایراد، کلی‌تر از ایراد وارد بر کار بنده است. ایراد شما به حوزه‌ی مطالعه‌ی علوم انسانی و مشخصاً به حوزه‌هایی که به مطالعه‌ی پدیده‌های ارزشی مثل دین و از این قبیل می‌پردازند، برمی‌گردد منتها من دو نکته را عرض می‌کنم. یکی در باب قضاوت‌هایی که می‌گوید یک متن کلامی است یا کلامی نیست. این قضاوت‌ها باید تابع خود محتوا باشد نه چیزهای دیگر. بعضی وقت‌ها متأسفانه (البته در باب شما صدق نمی‌کند منتها من جاهای دیگر این احساس را پیدا کرده‌ام) قضاوت ناظر به محتوا نیست، بلکه مثلاً به سیمای آن فرد برمی‌گردد. اگر ظاهر یا سابقه‌ی دینی داشته باشد پیشاپیش و صرف‌نظر از محتوای مورد ادعای آن فرد، حکم می‌شود که کلامی است و جهت‌گیری دارد و باز برحسب همین قضاوت سیمایی و ظاهری کسانی که ظاهر مثلاً متشرعی ندارند، فرض بر این است که عالمانه و بی‌طرفانه‌تر سخن می‌گویند.

من هر دو قضاوت را پیشداورانه و مخدوش می‌دانم چرا که با نظر و تأمل در محتوای سخن، صورت نگرفته است. لایق‌دی به دین لزوماً رعایت بی‌طرفی

او، علقه‌های او، آرمان‌های او، دیگر ابعاد وجودی او را به شکل نگران‌کننده‌ای تحت تأثیر قرار داده است. بحث اسلام و دین و عرفی شدن را کنار بگذارید؛ اگر شما فرآیند تکنولوژی را این‌گونه می‌دانید، باید نگران انسان باشید عرفی شدن که سهل است، بشریت از آینده خودش، آینده اصیل خودش به دور خواهد افتاد. اما اگر انسان اصل است و اصیل است و اگر این انسان، مخیر است و می‌تواند انتخاب بکند، قطعاً انتخابش در باب هریک از این تکنولوژی‌ها با آرمان‌ها، علایق و آموزه‌های اعتقادی مورد قبولش سازگاری پیدا خواهد کرد.

● من یک جمله داخل پرانتز بگویم. این سخن را از موضع جامعه‌شناختی می‌گویم. من بیشتر در جامعه‌شناسی به مکتب **Constructionism** یا **Constructivism** معتقدم که می‌توانیم آن را ساخته‌گرایی ترجمه کنیم که عامل و ساختار را در کنار هم بررسی می‌کند. این نظرگاه جامعه‌شناختی سوژه، انسان، عامل یا انسان کنش‌گر را. در مقابل ساختارها فعال مایشاء نمی‌بیند. این است که چون از آن سو معتقدم که به هر حال ساختارها انسان را محدود می‌کنند، لاجرم کم و بیش جبرهایی را به انسان دست کم در یک دوره‌های زمانی تحمیل می‌کنند. من از این منظر است که با شما سخن می‌گویم.

● بله، اتفاقاً این نوع نگرش که فرآیند عرفی شدن را یک روند جبری، خطی و اجتناب‌ناپذیر می‌داند به مقدار زیادی تحت تأثیر همین نوع رهیافت است و مقداری هم آغشته به تمایلات ایدئولوژیکی است که پشت آن نشسته است. منتهی من فکر می‌کنم که صرف‌نظر از این که به کدامیک از این ادیان و آموزه‌های دینی و غیردینی تعلق خاطر داریم باید برای بضاعت‌های وجودی انسان به عنوان موجودی که صاحب اراده و صاحب آگاهی است و اگر رشد کرده، به تبع استفاده از این دو خصیصه بوده است، ارزش قائل شویم. اگر وجود ساختارها واقعیت دارد، انسان هم به مثابه‌ی یک کنشگر اجتماعی واقعیت دارد و بر ساختارها تأثیر می‌گذارد. روند تاریخی هم نشان داده است که بشر در مسیر پیشرفت خود، قدرت فائقه بیشتری بر ساختارها پیدا کرده است. زمانی جغرافیا حکم قاطعی در حیات انسانی داشت اما امروزه انسان تا حد زیادی بر جغرافیا غلبه پیدا کرده. البته ممکن است بعضی‌ها بگویند برخی از این ساختارها جایشان را به ساختارهای قوی‌تری داده‌اند و انسان‌ها هم چنان در درون ساختارها می‌زیند. اما کسانی که برای انسان، شأن، قابلیت و اصالت قائل‌اند باید تلاش کنند که انسان را هرچه بیشتر از زندان ساختارها برهانند؛ حتی اگر خوب است که انسان مسیر عرفی شدن را در پیش گیرد، خوب است که انتخاب واقعی او باشد. اگر قرار است به شکلی از سیطره‌ی دین نجات پیدا کند، خوب است از سر انتخاب و پسند خودش باشد نه تحت تأثیر ساختارهایی

در مطالعه‌ی دین را تضمین نمی‌کند و پای‌بندی هم لزوماً و در همه جا بی‌طرفی را مخدوش نمی‌سازد. در فرآیند شکل‌گیری جامعه‌شناسی، نیز احراز شده کسانی هم که دغدغه‌ی بی‌طرفی داشته‌اند و چارچوب‌های علمی را خیلی مدنظر قرار داده‌اند، به مراتب بیش از دیگران در دام نگاه بدبینانه‌ی خویش نسبت به دین گرفتار شده‌اند و از بی‌طرفی به دور افتاده‌اند. امروزه همگان بر وجود این لغزش‌ها در آبای جامعه‌شناسی، خصوصاً در مطالعه‌ی دین تأکید می‌کنند. علوم انسانی و جامعه‌شناسی آغشته به انواع گرایش‌ها و جهت‌گیری‌هاست. من خیلی معتقد نیستم که می‌توان از مسیر روش‌شناسی بی‌طرفی را رعایت کرد. البته تا حدی امکان‌پذیر است. و برای همان حد کم هم نباید فروگذاری کرد. بنده فکر می‌کنم که در این باب، راهکار پویتر بهتر جواب می‌دهد تا راهکار پوزیتیویست‌ها. پوزیتیویست‌ها معتقدند که شما هم در مرحله‌ی گردآوری و هم در مرحله‌ی داوری باید چارچوب‌های متدیک را رعایت بکنید تا نتیجه‌ی حاصل از آن، بی‌طرفانه و عالمانه و معتبر قلمداد شود. اما پوپر به دلیل دشواری‌های موجود بر سر راه تشخیص اثر علایق و منافع و گرایش‌ها، خصوصاً در مرحله‌ی گردآوری و مهم‌تر از آن دشواری کنترل این عناصر مخل از سوی پژوهشگر، راه حل را در مرحله‌ی پس از تولید و عرضه‌ی یک نظریه دیده و کار را به جای فرد محقق، به جمع ناظران و ناقدان یک نظریه و یک ادعا احاله کرده است. او می‌گوید که وقت را صرف این نکن که از کجا آورده و چگونه آورده؛ خواب دیده یا الهام شده مهم نیست. یک فرضی را مطرح کرده است. هنر شما باید این باشد که آن را بی‌رحمانه مورد نقد قراردهی. بحث عرفی شدن در تجربه‌ی مسیحی و اسلامی هم یک نظریه است. یک ادعاست. یک فرضیه است و آغشته به همه‌ی آن چیزهایی است که شما گفتید. به روشنی هم نمی‌شود آن عناصر مخل را کشف و آشکار کرد. پس راهکارش برحسب پیشنهاد پوپر، نقد بی‌رحمانه است. من در ابتدای عرایضم گفتم که نه روش کلامی را به خوبی می‌شناسم و نه به آن مسلط هستم. لذا حتی اگر بیسندم هم نمی‌توانم ادعا کنم که نگاه کلامی داشته‌ام. چون متخصصان آن، مدعی خواهند شد. از متن و محتوای کار هم آشکار است که من بیشتر جامعه‌شناسم تا کلامی. البته این هنری نیست، چون در این حوزه مطالعه و تحصیل کرده‌ام. مع‌ذلک همچنان که عرض کردم همه‌ی آن عناصر مخل، ناخودآگاه بر انسان غلبه پیدا می‌کنند؛ به آرامی می‌آیند و بر نگاه و روش و برهان و نگارش یک مطالعه غالب می‌شوند، در این کار هم هست. اما نه بیشتر و نه کمتر از کارهای دیگری که به عنوان ادبیات جامعه‌شناختی از آنها یاد می‌شود. اصلاً منکر این قضیه نیستم و نمی‌توانم رد بکنم. بعضی موارد را کشف کردید و به بنده هم نشان دادید. بنده هم بعضی از آن بعضی‌ها را پذیرفتم. اصل بر این است که این مدعایی که به عنوان یک نظریه‌ی موقت عرضه گردیده، در جایی در میدان دید منتقدان و صاحب‌نظران گذارده شود، تا به سوی آن تیراندازی شود؛ اگر توانست ایستادگی و مقاومت کند، معلوم است که آن نقدها تأثیر جدی نگذاشته‌اند و اگر نتوانست، فرو می‌ریزد. البته راهکار میانه هم این است که سعی می‌کند با برخی ترمیم‌ها و اصلاحات، همچنان ایستادگی کند. شاید خودش هم تن به این کار ندهد؛ یعنی می‌گوید می‌میرم و یک جمله‌اش را هم تغییر نمی‌دهم. به علت این که ما معمولاً گرفتار مایتعلق خودمان می‌شویم. یعنی یک جورهایی در ما رسوخ می‌کند. حتی اگر یک نظریه‌پرداز علم دقیقه هم باشیم فیزیک هم بگوییم، چون نظریه‌ی ماست، به آن نظریه تعلق خاطر پیدا می‌کنیم یعنی همان جا هم که اساساً خارج از حیطه‌ی تأثیرات به اصطلاح کلامی است، به علت تعلق خاطر که نظریه‌پرداز به نظریه‌ی خودش پیدا می‌کند، در مقابل نقدها و ایرادات وارده مقاومت می‌کند و سرسختی نشان می‌دهد. اما مهم نیست. اگر خود آن فرد هم ماجرا را درک نکند و متواضعانه دست به اصلاحات

نزند، دیگران این کار را نیابتاً خواهند کرد. یعنی از سنتز این نقدها و آن نظریه‌ی ابتدایی به یک ایده و نظریه‌ی جدیدتر و برتری دست پیدا می‌کنند. من امکان تحقق بی‌طرفی را از این مسیر عملی‌تر می‌دانم. البته این بدین معنی نیست که در مرحله‌ی گردآوری در استاد دادن، برهان آوردن و در حین کار کاملاً غافلانه عمل کنیم. آن جا هم باید دقت شود. منتها انتظار ما از آن مسئله نباید انتظار غایی باشد. انتظار غایی باید از طریق امکان محاکات، نقد، بررسی، ارزیابی و تجدیدنظر حاصل شود.

● من بیشتر از منظر «جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی شجاعی‌زند» حرف می‌زنم. یعنی می‌گویم آقای شجاعی‌زند یک خاستگاه اجتماعی دارد، تعلقاتی دارد، و آن خاستگاه و آن تعلقات و آن شیوه‌ی زندگی، ایشان را به سمتی می‌کشاند که مفروضات خاصی را وارد گفتارشان می‌سازد و یا از این کمتر، ایشان را ترغیب می‌کند که به سمت نظرگاه‌های خاصی بروند و نظرگاه‌های خاصی برای وی جذاب‌تر شود.

● پوپر را اگر قبول دارید، اینها را قبول ندارد. پوپر دشمن خونی جامعه‌شناسی معرفت است. می‌گوید جامعه‌شناسی معرفت کاری که می‌کند، امکان حجت‌آوری را از انسان‌ها می‌گیرد، یعنی این امکان را که انسان‌ها با برهان با یکدیگر سخن بگویند، سلب می‌کند. چون هرکس متعلق به یک خاستگاهی است. هرکس منافی دارد، یک تربیتی دارد، گرایش‌هایی دارد، پس همه می‌شوند جزایری جدای از هم که امکان هیچ ارتباط و محاکاتی میان‌شان میسر نیست. می‌گوید جامعه‌شناسان معرفت کسانی هستند که خودشان را برتر از انسانی‌هایی می‌دانند که نشسته‌اند و تلاش کرده‌اند، نظریه‌پردازی کرده‌اند، حجت‌آوری کرده‌اند؛ جامعه‌شناسان معرفت به جای این که به محتوای تلاش آنها نظر بیندازند، به سراغ مسائل غیرمعرفتی می‌روند. مثل بحث نقد بیرونی و نقد درونی است. نقد بیرونی را کسانی می‌کنند (نمی‌خواهم کاملاً صحه بگذارم، بلکه سخن پوپر را می‌گویم) که قدرت مقابله با نقد درونی را ندارند، به جای این که به محتوا بپردازد، نقد بیرونی می‌کند که مثلاً شما پول گرفتید، شما وابستگی دارید، شما ظاهر مذهبی دارید و با این بهانه اساساً وارد بحث محتوایی نمی‌شوند. حضرت علی(ع) هم اتفاقاً توصیه‌ی پوپری دارند. می‌فرمایند به «من قال» توجه نکن یعنی به خاستگاه فرد که چه کسی هست توجه نکن. به «ما قال» توجه کن یعنی به محتوای کلام او نظر بینداز.

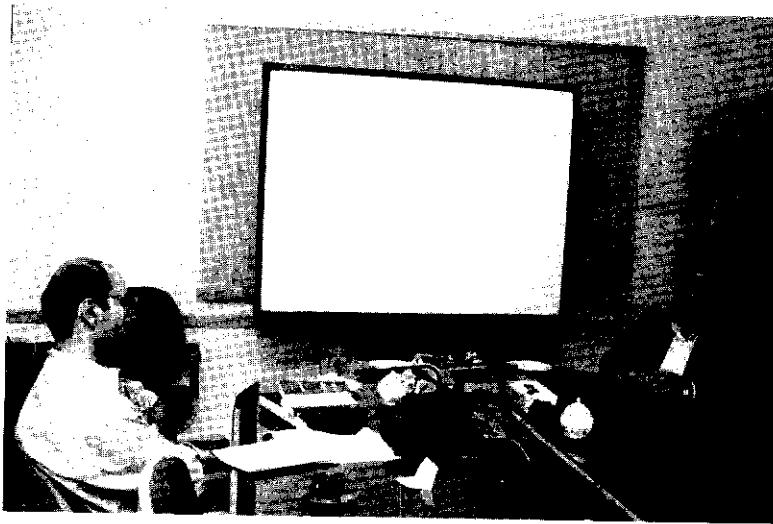
● من مخصوصاً این بحث را در آخر گذاشتم. من هم شخصاً به آن نوع جامعه‌شناسی معرفت که به تعین‌گرایی مطلق قائل است برای معرفت و می‌گوید

الگوی توسعه‌ی غربی دارای مبانی  
و مفروضات خاصی است  
و اگر آن الگو را اخذ کردید  
باید پایبند آن مفروضات  
و پیامدهای آن هم باشید،  
حتی اگر به وجود آنها اذعان هم نکنید،  
به طور ناخواسته

در حین عمل به آن الگو به پیامدهای آن هم  
دچار خواهید شد



دنیایی که اسلام تأیید می کند  
و پرداختن به آن را  
در بین مؤمنان ترویج می کند،  
دنیایی است  
در پیوند و هماهنگی با آخرت؛  
امر مقدس را  
به درون امور عرفی می داند  
و آن دورا در تلائم و سازگاری  
با یکدیگر  
قرار می دهد



نظریه‌های‌شان سایه انداخته باشد. محاکات ما از این مسیر مثل دعوای جناحی خواهد شد که تو فکت می‌دهی و من فکت می‌آورم و این موارد هم کم نیست و تا ابد هم تمام نمی‌شود. چون هم تو انسانی و خطا می‌کنی و من مچت را می‌گیرم و هم من انسانم و خطا می‌کنم. لذا بیاییم دوربین را از روی اشخاص برداریم و بر روی نظریات و اندیشه‌ها زوم کنیم. بیاییم به خود نظریات بپردازیم.

البته من نمی‌خواهم جامعه‌شناسی معرفت را نفی کنم. منتها لااقل باید هر دو را در کنار هم دید و در جای خودش هم استفاده کرد. برای رد یک نظریه به لحاظ محتوایی به جامعه‌شناسی معرفت متوسل شدن فرار کردن از بحث است. منتها برای این که بستر و زمینه‌های شکل‌گیری یک نظریه را بشناسید، جامعه‌شناسی معرفت، هم لازم و هم خوب است. مثلاً شما می‌خواهید بگویید آقای عبدالرازق وقتی کتاب «اسلام و مبانی قدرت» را می‌نوشت تحت تأثیر روی کار آمدن ترکان جوان هم بوده است. این یک نقد بیرونی است به محتوای کتاب عبدالرازق و البته ما را از مطالعه و نقد درونی آن کتاب بی‌نیاز نمی‌کند.

مثلاً کاری که کوزر در کتابش کرده است در ابتدای هر فصل، بستر اجتماعی افراد نظریه‌پرداز را مطرح کرده و بعد نظریه‌ی وی را آورده است. آنجا را به اجمال هم برگزار کرده چون اصل، نظریه‌ی وی بوده است. ما زمانی که می‌خواهیم نظریه‌ی ویر را بخوانیم خیلی این بخش مقدماتی برایمان مهم نیست، اگرچه دانستنش کمک می‌کند. وقتی می‌خواهید نظریه‌ی سوروکین را راجع به انقلاب بدانید، خوب است این را هم بدانید که او کسی است که خود و خانواده‌اش از انقلاب روسیه نطمه خورده‌اند. اینها خوب است، اما محتوای یک نظریه را باید با مطالعه‌ی آن نظریه مورد ارزیابی قرار داد. از آن مسیر ما واقعاً به هیچ جایی نمی‌رسیم.

● به عنوان حرف آخرم می‌خواهم از شما تشکر کنم که چنین فرصتی فراهم کردید من امروز یک تجربه‌ی خیلی خوبی داشتم. غیر از این که بحث می‌خواهد جایی چاپ شود یا خیر، این که ما توانستیم بنشینیم سوای مسائل جانبی در مورد یک موضوع علمی که علاقه‌ی مشترک ماست صحبت کنیم، احساس خیلی خوبی دارم.

● بنده هم همین طور؛ امیدوارم فرصت‌هایی برای این‌گونه چالش‌ها، نه لزوماً برای مصاحبه و منظورهای این چنینی، در فضاهای دیگری پیش بیاید. ما حرف‌های زیادی برای گفتن و تمایلی بیش از آن برای شنیدن داریم.

معرفت تمام و کمال به وسیله‌ی پدیده‌های اجتماعی متعین می‌شود یا حتی روان‌شناسی، روان‌شناسی معرفت قائل نیستیم و معتقدم معرفت یک استقلال درونی دارد. یک استقلال نسبی دارد. هم چنان که دین هم استقلال نسبی دارد. اما می‌توانیم از آن جهت‌گیری‌هایی که به طور کلی مطرح می‌شود سخن بگوییم. هر فردی تعلقاتی دارد. زندگی می‌کند و درگیری‌هایی دارد. به نظرم به طور طبیعی به دلیل این که ما انسان هستیم و در واقع در فضای صرفاً معرفتی زندگی نمی‌کنیم، این تأثیرات را می‌پذیریم. مد نظر من تعین نسبی است. فی‌المثل وقتی گفتار حوزوی را بررسی می‌کنم می‌بینم که گفتار حوزوی در مورد مدرنیته و سکولاریزاسیون دیدگاه‌های مشخصی دارد. دیدگاهی که می‌توان براساس آن چارچوب کلی این گفتار را استخراج کرد. فرض کنید به مسیحیت به عنوان یک دین متفاوت حمله می‌کند یا آن را کنار می‌گذارد و می‌گوید اگر این دین عرفی شده به علت این است که این ویژگی‌ها را دارد و اسلام را متفاوت می‌بیند. یا گفتار آدم‌های غربی را به عنوان این که غربی هستند یا به دلیل این که اسلام را نفهمیدند یا به عنوان این که به هر دلیلی غرب زده هستند یا این که توطئه‌نگرانند یا می‌خواهند برای مسلمانان توطئه‌ای بکنند، این گفتار را کلاً زیر سؤال می‌برند. من این نوع برخورد را تبیین رخنه پوش می‌نامم.

یعنی ما اعتبار گفتار مقابل را به کل زیر سؤال ببریم. من نمی‌خواهم بگویم شما در ذیل گفتار حوزوی به سر می‌برید، چون من نمی‌دانم سابقه و پیوندهای شما با حوزه چقدر است. ولی من اینها را در کار شما دیدم یعنی مرتباً دیدم که شما گفتار بسیاری از جامعه‌شناسان دین را که بحث سکولاریزاسیون را تأیید می‌کنند، بلافاصله به عنوان گفتار مسیحی، غربی، کنار گذاشتید و شاید یکی از مفاهیمی که در متن کتاب شما بسیار به کار رفته این است که این سخن، مسیحی و غربی است.

● چرا این را به خاستگاه من نسبت می‌دهید؟ به نظریه‌ی من ارتباط دهید. یعنی می‌فرمایید من نباید صاحب نظریه‌ای باشم و به کرات آن را تکرار بکنم و تلاش کنم که برایش استناداتی هم پیدا کنم. استاد به خاستگاه‌ها، استناد به سابقه‌ی دینداری و بی‌دینی هیچ مشکلی از اختلاف نظرهای تنوریک را حل نمی‌کند. همین قصه‌هایی که در مورد حوزه‌های علمیه فرمودید، در باب مدرنیته هم کمابیش وجود دارد. در مورد نظریه‌پردازان غربی هم وجود دارد. در نگاه شرق‌شناسانه‌ی غربی هم وجود دارد. برداشت کلیشه‌ای و تحریف شده‌ای که از اسلام در غرب وجود دارد که اسلام یک دین سلحشورانه‌ی بدوی است با ویژگی‌هایی که ویر مطرح کرده است. این در آنجا هم وجود دارد. پس ممکن است گرایش‌ها و پیشداوری‌های آنان هم بر