

# آل احمد، دین و بازسازی دینی

حسین قاضیان

اشاره

جلال آل احمد، به عنوان روشنفکری که دست کم دو دهه از زندگی روشنفکری جامعه ما - مستقیم و غیرمستقیم - تحت تأثیر اندیشه‌هایش بوده، در مهمترین مضامین کارهایش، یعنی غریب‌دگی، موضوعاتی پیش می‌کشد که امروزه معمولاً با اصطلاح «توسعه» از آن یاد می‌کنند. آل احمد در این مسیر ناچار با دین مواجه می‌شود و درباره نسبت آن با توسعه و پیشرفت حکمهایی می‌دهد. این مقاله به مواجهه او با دین، در متن مسأله‌گذار از وضعیت «غریب‌دگی» (توسعه‌نیافتگی) می‌پردازد و داوریهایی او را مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

دین یکی از اجزای مهم تأثیرگذار بر ساخت فکری جامعه سنتی و از این رو از عناصر مهم تشکیل‌دهنده سنت است. بنابراین بهتر است نقش دین در ارتباط با توسعه در پرتو رابطه سنت و تجدد تحلیل شود. به طور کلی می‌توان گفت تجربه توسعه غربیان و گذار آنان از سنت به تجدد از متن دین سر برآورد. گرچه باید به خاطر داشت که دین مسیحی، چنان‌که بود، نه می‌توانست با توسعه موافقتی داشته باشد، نه فشار نیاز به دنیای جدید می‌توانست آن را به حال خود واگذارد. برآیند این دو نیروی متضاد، در کار سرآمدان فکری آن جامعه به صورت تحول در جهت‌گیری دین بروز کرد. تا پیش از این، در نظر فرد مسیحی، میان دین و دنیا و میان مادیت و معنویت دره‌ای عمیق وجود داشت که پل زدن بر آن، و برقرار کردن ارتباط میان دنیا و آخرت را ناممکن جلوه می‌دارد. «گناه ازلی» بشر جز با ترک دنیا و توسل به واسطه‌های مادی و معنوی، یعنی کشیشان و مناسک نمی‌توانست بخشوده شود. نظم عالم و مرتبه انسان در آن نظم، خواست الهی و تقدیری ازلی - ابدی بود که نه می‌شد بر آن آگاهی یافت، نه تغییر آن ممکن بود. پس تنها با توسل به همان شفیعان بود که رستگاری انسان در این جهان میسر می‌توانست شود.

تفسیر جدید مسیحیت، که بر بازسازی عناصر کهن و از نو معنا کردن آنها متکی بود، این طرز نگرش را معکوس کرد: ثروت ملموم است، اما ذم ثروت نه به کسب آن که به اسراف آن ناظر است، پس می‌باید اسماک کرد. و گرچه رستگاری ما به تقدیر ازلی خداوند وابسته است، «انسان» اعم از رستگار یا محکوم به عذاب ابدی، در هر حال وظیفه دارد به خاطر کبریای الهی کار کند و قلمرو خداوندی را در روی این زمین



بیافریند». <sup>۱</sup> به این ترتیب انسان مسیحی می‌توانست امیدوار باشد به جای توسل به شفیعان، با کار خویش، مایه‌های شفاعتش را به رنج تدارک خواهد کرد.

چنین تغییر جهتی از یک‌سو بدگمانی مسیحیت کاتولیکی را نسبت به ثروت تبدیل به صرفه‌جویی و انباشت سرمایه می‌کرد و از سوی دیگر با تأکید بر ارزش کار دائم و منظم، به فرد امکان می‌داد تلاشی معاش خود را به صورت مناسبترین راه برای کسب اطمینان به رستگاری خود و بزرگداشت خداوند به حساب آورد و این «مهمترین وسیله برای پیشرفت اقتصادی» بود. <sup>۲</sup> در نتیجه، مسیحیانی که به فهم جدید دینی روی آورده و اکنون پروتستان نام گرفته بودند «از صمیم قلب و صادقانه احساس می‌کردند که فعالیت‌های اقتصادی آنان، گرچه با قوانین سنتی کلیسای قدیم در تضاد است، اما مخالف خواست الهی نیست. برعکس، در چشم آنان این اعمال در بزرگداشت خداوند بود.» <sup>۳</sup>

ماکس وبر که یکی از مجادله‌برانگیزترین تحلیل‌ها را از رابطه اخلاق پروتستانی و سرمایه‌داری جدید به دست داده، بر آن است که عناصر موجود در طرز فکر پروتستانی اگر منحصر به فرد نباشد، دست‌کم چون بر پایه نگرش عقلانی به جهان استوار شده، از آنها کاملاً متمایز است. او که در ادیان گوناگون مطالعاتی ژرف داشت، به این نتیجه رسیده بود که در ادیان آسیایی، آن عنصر عقلانی که در پروتستانتیسم وجود دارد و به آن امکان مافسون‌زدایی را (disenchantment) از جهان می‌دهد و به این ترتیب در اختیار گرفتن و تصرف عقلانی را در جهان طبیعت و جهان زندگی ممکن می‌کند، در آن ادیان وجود ندارد. <sup>۴</sup>

برخی محققان اطلاق نظریه وبر را مردود دانسته و گفته‌اند حتی «سطحی‌ترین مشاهدات امروزی در مورد مذاهب آسیایی نشان می‌دهد که این مذاهب به هیچ‌وجه متحجر نبوده و هرگز چون صخره سنگ سنگینی راه پیشرفت را سد نکرده‌اند.» <sup>۵</sup> از سوی دیگر کسانی چون ونروز و مارت و آمیتوره فانفانی با را فراتر گذاشته، کوشیده‌اند نشان دهند مذاهب یهود و کاتولیک نیز در خود عناصر مساعد توسعه سرمایه‌داری را دارا هستند. <sup>۶</sup> شاید یکی از برجسته‌ترین مخالفان در این زمینه کار جامعه‌شناس فرانسوی، ماکسیم رودنسون باشد، که در کتابش اسلام و مومباده‌داری، کوشیده است نشان دهد برخلاف تحلیل وبر از اسلام، این دین در خود دارای آن عناصر مساعد توسعه که در آیین پروتستان وجود دارد، است و تنها رفتار مسلمانان، تحت تأثیر شرایط اجتماعی به آن عناصر امکان فعالیت نداده است. <sup>۷</sup>

با این حال یک نکته را نباید نادیده گرفت. کار وبر جنبه تطبیقی دارد و به گفته پارسونز در مقدمه‌ای که بر ترجمه کتاب جامعه‌شناسی دین وبر نوشته - رابطه یک سازمان اقتصادی معین و محقق را با جهت‌گیریهای دینی مورد بررسی قرار می‌دهد. <sup>۸</sup> وبر صرفاً به تحلیل محتوای اندیشه دینی نمی‌پردازد تا نشان دهد بالقوه کدام عناصر مساعد یا مخالف توسعه در آن وجود دارند، علاوه بر آن می‌خواهد نشان دهد که این عناصر در چه مواردی به صورت بالفعل و به عنوان «متغیر مستقل» توانسته‌اند آن سازمان اقتصادی را از سازمانهای اقتصادی دیگر متمایز کنند. <sup>۹</sup>

به‌علاوه نکته دیگری که در کار این منتقدان جای بحث باقی می‌گذارد این است که آنان عناصر خصلتاً سنتی ادیان آسیایی را از

نو تفسیر می‌کنند و در واقع آنها را به قالبهای تحلیلی مدرن می‌ریزند و سپس به داوری می‌پردازند. حال آنکه این ادیان، خود، فرایند نو شدن را از سر نگذرانده‌اند، در نتیجه، تحلیل ایشان به تحلیلی صرفاً فکری منجر می‌شود و واقعیت تاریخی و عملکرد اجتماعی آن ادیان را از نظر دور می‌دارد.

البته اگر پای بازسازی ادیان در میان باشد، بحث تفاوت پیدا خواهد کرد. سینکلر که انتقاد او را از نظر وبر ملاحظه کردیم، خود در بحث از سازگاری آیین هندوان با آثار تجدید اشاره می‌کند «تضادی که از همزیستی سنتها و زندگی نو ظاهر شده، از راه کاستن زمان انجام آداب مذهبی و احاله بیشتر مسئولیتهای انجام آداب مذهبی به کسانی که وقت بیشتری دارند... حل شده و هم‌چنین از راه تفسیر مجدد معتقدات سنتی دینی، نظیر اصول «کارما»، «دهارما»، «موکشا» و «آهیمسا» به تریبی که با مسائل و شرایط زندگی جدید تطبیق کند.» <sup>۱۰</sup> به این ترتیب او نیز به این واقعیت که تنها با نوسازی و بازسازی ادیان، از طریق تفسیر مجدد آنها، می‌توان میان دین و توسعه نسبت مساعد و سازگار برقرار کرد، اذعان می‌کند. <sup>۱۱</sup>

تجربیات تاریخی توسعه نیز مؤید این موضوعند. گذشته از تجربه تاریخی توسعه غرب که از میان تفسیر نوین سنت مسیحی موجود ظهور کرد، نمونه دیگر توسعه، یعنی ژاپن هم از همین مسیر، راه پرفراز و نشیب توسعه خود را طی کرد. در واقع یکی از جنبه‌های مهم «نوسنتگرایی» ژاپنی را باید تفسیر مجدد آیینهای مذهبی موجود در آن سرزمین و برقراری توافق میان آنها و توسعه دانست. <sup>۱۲</sup> در آغاز، کنفیوئیسم، بودائیسم و شینتوئیسم، بازمینی و بازسازی شدند و سپس در تلفیقی ملایم، بنیاد نگرش مذهبی نوین ژاپن جدید را شکل دادند. <sup>۱۳</sup> البته خصلتهای درونی این ادیان (و اصولاً تمامی ادیان) و حوزه گسترش موضوعی آنها و نیز عمق نفوذشان در قلوب مؤمنان به آن ادیان در میزان موفقیت این نوسازی نقش اساسی داشت. <sup>۱۴</sup>



درباب نفوذ این ادیان در زندگی مردم ژاپن، یوکیچی فوکوتساوا حتی وجود یک مذهب واقعی را در ژاپن آن روزگار مورد تردید قرار داده است.<sup>۱۵</sup> با این حال نگرش فوکوتساوا (به عنوان روشنفکری مهم و مؤثر) به مقوله بازسازی و نوسازی دین مثبت و مساعد است و این رأی را می‌توان از داوری او درباره اصلاح دینی اروپائیان به خوبی استنتاج کرد.<sup>۱۶</sup>

اکنون باید به کا این نوشته بازگردیم و بنگریم که آل‌احمد به عنوان روشنفکر، و به عنوان روشنفکری که از موضوع توسعه بحث کرده، در باب رابطه دین و توسعه چگونه می‌اندیشیده است. ما در مجال محدود این نوشته نمی‌توانیم تلقی کلی آل‌احمد را از دین مورد بررسی قرار دهیم. او از تعریف دین، منشأ آن و جوهر و پوسته ظاهری دین سخن گفته یا دست‌کم می‌توان نوشته‌های او را در این موارد به حرف درآورد. ماجرای روی آوردن او به دین هم خود فصل مفصلی است که می‌تواند به کشف زوایای پنهان اندیشه او درباره دین مدد کند. با این همه، چنان‌که گذشت، ضیق فرصت و محدودیت موضوعی و حرفه‌ای این نوشته اجازه نمی‌دهد به این مطالب بپردازیم. از این‌رو ما فقط به قدر ضرورت و نیازی که در این بحث خاص به طرح آن مباحث داریم، از آنها بحث خواهیم کرد.

سیر اندیشه آل‌احمد در مورد رابطه دین و توسعه، تا حد زیادی با سیر آن در زمینه رابطه سنت و تجدد مشابهت دارد، و این با توجه به اینکه کانون سنت را در جامعه ما دین تشکیل می‌دهد و آل‌احمد نیز بر این نکته واقف است، نباید تعجب‌آور باشد. چنان‌که گذشت، آل‌احمد در دین (اسلام) آن توانمندی را که بتواند در مقابل «نفوذ ماشین و غرب» ایستادگی کند، نمی‌یابد.<sup>۱۷</sup> گذشته از این ناتوانی اصولی، او روشهایی را هم که دینداران در مقابل امواج تجدد به کار می‌گیرند، به نقد می‌کشد. از این در تعجب است و افسوس می‌خورد که چرا در مقابل هر قدمی که تجدد به پیش می‌رود، مذهب عقب می‌رود و «با تمام تأسیسات و آدابش تا می‌تواند به خرافات تکیه می‌کند و به عهود ماضی و رسوم پوسیده کهن پناه می‌برد و به دریایی گورستانها قناعت می‌کند و در قرن بیستم به ملاکهای قرون وسطایی می‌اندیشد.»<sup>۱۸</sup> به عبارت دیگر چنین می‌اندیشد که «واقعیت محتوای ایمان مذهبی نیز ناخواسته، راه موفقیت جریان تجدد را هموار می‌کند.»<sup>۱۹</sup>

جریان عقب‌نشینی و در خود خلیلدن مذهب از زمان مشروطه آغاز می‌شود. آل‌احمد که روحانیت را نماد مجسم مذهب فرض می‌کند، معتقد است روحانیت «آخرین برج و باروی مقاومت در مقابل فرنگی» بود و این سنگر از هنگامی که «پیشوای روحانی طرفدار مشروعه در نهضت مشروطه بالای دار رفت» فتح شد.<sup>۲۰</sup> و از همین زمان بود که روحانیت شروع کرد به «تنبیدن پیلای به دور خود» و به جای عکس‌العمل در برابر فشارها، هم‌چنان در بند مقدمات و مقارنات نماز ماند یا در بند نجاسات یا مطهرات یا سرگردان میان شک دو و سه. و خیلی که همت کرد رادیو و تلویزیون را تحریم کرد که «چنین گسترش یافته‌اند و هیچ رستمی جلودارشان نیست.»<sup>۲۱</sup> به نظر او این سیر فقه‌رایی باز هم ادامه می‌یابد، گسترش پیدا می‌کند و رو به افراط می‌رود تا جایی که به ترس از هر عامل تازه بدل می‌شود.<sup>۲۲</sup>

اما او خطر تجدد را جدی و فوری می‌بیند. تصور می‌کند که اگر

روحانیت نجسند و کاری نکنند و اگر «تن به تجدیدنظرهای اساسی» ندهد<sup>۲۳</sup> و اگر «نتواند با توجه به اوضاع روزگار، آن پیلای صدر مشروطه را بدرد، چاره‌ای نیست جز اینکه بپذیریم که این آخرین سنگر دفاع در مقابل غریب‌زدگی جوش و خروش حیات را از دست داده و بدل شده است به سنگواره متحجری که جز در موزه‌ها جایش نیست و یا دست بالا یکی از آخرین پناهگاههای همه قوای ارتجاعی شده است.»<sup>۲۴</sup> به نظر می‌رسد که او از فوریت خطر، سریعاً به ضرورت نوسازی دینی عبور کرده یا دست‌کم پیامد بی‌توجهی به آن را گوشزد کرده باشد. اما سیلابی که پشت دیوار سنت در حال جمع شدن است، آن قدر اهمیت دارد که آل‌احمد در جست‌وجوی راه‌حلهای جانی هم برمی‌آید. اکنون که «عالم صاحب فتوا معمولاً در بند این مقولات نیست و بیشتر دچار عنعنات اخبار و سنت می‌ماند و چنین نیست که همیشه بتواند به ملاک عقل و احتیاج زمانه عمل کند» آیا روشنفکر می‌تواند به جریانهای استثنایی در میان روحانیت که به باور تجدیدنظر رسیده‌اند، کمک کند؟<sup>۲۵</sup> او کار خودش را هم به اعتباری در همین جهت تفسیر می‌کند. می‌گوید که در سرزمین او ملاکهای آسمانی بی‌ارزش شده، اما ملاکهای زمینی هم جانسپین آن نشده و او در جست‌وجوی چنین ملاکی کوششهایی کرده است.<sup>۲۶</sup>

او برخلاف آنچه ابتدا در مورد فقدان «کلیت جامع» در اسلام برای مقابله با تجدد گفته بود، هنوز بر این عقیده است که در اسلام «گوهرهای گرانبهایی» وجود دارد که اگر به آن توجه شود، راهی برای دور شدن از تیررس خطر تهدیدکننده غرب گشوده خواهد شد. مهمترین این عناصر در نظر او «اجتهاد» است.<sup>۲۷</sup> از اجتهاد، «آزادی در انتخاب راه»<sup>۲۸</sup> و نوشتن دین و منطبق شدنش را با تحولات و مقتضیات زمان می‌فهمد.<sup>۲۹</sup> البته او از مشکلاتی که از جهت نظری و عملی بر سر راه فکری اجتهاد قرار دارد بی‌خبر نیست. از این سخن می‌گوید که «فتوای مجتهدان تاکنون در چه مقوله‌های عیبی عملی می‌شده است و... از اینکه تکیه به متن قرآن و سنت در مرحله اول است و ناچار دست و پای عقل و منطق و تجربه را می‌بندد»<sup>۳۰</sup> با این اوصاف معلوم نیست که اجتهاد در مقابل این وضع، بویژه در قبال مشکل دوم، چگونه می‌تواند خواست او را برای تحول در محتوای دین برآورد.

مشکل دیگری که در نگرش او به «اجتهاد» به عنوان «امکانی» برای تحول دینی به چشم می‌خورد، برداشت موسع اوست از اجتهاد. اجتهاد، چیزی نیست جز تلاش برای استخراج فروع احکام از اصول آنها.<sup>۳۱</sup> در نتیجه حد انتظار نهایی از اجتهاد، در حالت مطلوب، به دست آوردن احکام جدید در قبال «حوادث واقعه» است. پس احکام جدید محصول اصول احکامند که خود (در فقه شیعی) از «منابع فقه» یعنی کتاب و سنت، و عقل و اجماع استخراج می‌شوند. اما اجماع نزد شیعه، تنها کاشف از قول معصوم، یعنی مبین سنت است و مستقلاً حجیت ندارد.<sup>۳۲</sup> از طرف دیگر، عقل به معنی مستقل آن، صرفاً در «مستقلات عقلیه» خلاصه می‌شود و مستقلات عقلیه نیز صرفاً به حسن و قبحهای کلی عقلی چون عدل و ظلم منحصر است.<sup>۳۳</sup> در نتیجه احکام حوادث واقعه، به تعیین مصادیق جدید برای احکام قدیم محدود خواهد شد و در نهایت آن پویایی موردانتظار بسیار محدود خواهد شد.

نکته مهمتری که در انتظار آل‌احمد از اجتهاد نادیده گرفته شده





نو فراهم کند. بنابراین می‌توان دید که تلاش آل‌احمد برای بازسازی دین و سازوکاری که او برای این منظور پیشنهاد می‌کند، نمی‌تواند مایه‌های لازم را برای تحول دین و حفظ آن در قبال تجدد به دست دهد.

آل‌احمد اصولاً در برخی موارد نظر مساعدی نسبت به بازسازی دینی ابراز نمی‌کند. گرچه او در برخی موارد سخنانی نوآورانه درباره برخی مناسک یا تأسیسات دینی دارد،<sup>۳۵</sup> اما این موارد جزئی‌تر و کم‌اهمیت‌تر از آن است که در قبال نظرهای منفی او درباره کلیات امر، قابل توجه باشد. گذشته از این، او نوسازی محدود برخی از ابعاد عقاید دینی را هم مردود می‌شمارد. مثلاً با توجه علمی عقاید دینی سخت مخالف است و آن را غریب‌زدگی،<sup>۳۶</sup> توجیه احساس حقارت<sup>۳۷</sup> و توجیه دین برای غریب‌زدگان<sup>۳۸</sup> قلمداد می‌کند. مهم‌تر از همه، او اصولاً اصلاح دینی را به سخره می‌گیرد. با اشاره‌ای به تحول پروتستان‌تیسیم و تغییراتی که در آرایش قدرت سیاسی اروپا پدید آورد، می‌نویسد «آن وقت ما اینجا گمان کرده‌ایم که در حوزه تشیع نیز می‌توان لوتری‌سازی درآورد.»<sup>۳۹</sup> و سپس می‌پرسد که آیا اصولاً چنین اصلاحی لازم است؟ به این ترتیب او نشان می‌دهد که با گذشت نزدیک به شش سال از تحریر غریب‌زدگی هنوز به پاسخ این پرسش نائل نشده است. چه او در غریب‌زدگی به «سیدجمال» ابراز می‌گیرد که چرا به صرافت تجدیدنظر در جزء و کل مسائل مذهبی نیتاده است و البته با این فرض که «چنین رفورمی به تقلید از لوتر در حوزه تشیع لازم و عملی باشد.»<sup>۴۰</sup>

با این اوصاف، می‌توان گفت آل‌احمد در این بحث نیز در بن‌بستی گرفتار آمده است. از یک طرف در دین توانایی درونی لازم را برای مواجهه با غرب نمی‌بیند و طرز فکر دینی موجود را هم در عمل مددکار پیشرفت شبه تجدد می‌یابد و از طرف دیگر ناچار به ستیز با تجدد است. گمان می‌کند در اجتهاد آن مایه از توانمندی هست، که بتواند دین را غنا ببخشد و او را از این بن‌بست خلاصی دهد. اما او از اجتهاد انتظاری دارد که برآوردنی نیست. در واقع او اساساً در کار بازسازی دین نه تنها جدی نیست و عزمی راسخ ندارد، که به ضرورتش هم با تردید می‌نگرد. پس دوباره به جای نخست باز می‌گردد «در مقابل چنین هجومی که ما گرفتارش هستیم یک چیزی باید پیدا کرد که به وسیله‌اش ایستادگی نشان داد. ... این یکی از

این است که اجتهاد با فرض وجود رابطه‌ای معین میان خداوند و انسان، چه از جهت تکوینی و چه از جهت تشریحی، وارد عمل می‌شود. آنچه در تحول دینی در غرب، به عنوان تجربه محقق توسعه از معبر دین، رخ داد، تغییر تفسیر رابطه انسان و خداوند و تکالیف انسان در قبال خداوند بود. بخشی از این تفسیر، پیشتر هم در مسیحیت وجود داشت و همان باعث شده بود ققه مسیحی در برابر کلام آن چندان گسترش نیابد. تفسیر رابطه خدا و انسان با مسأله انتظار انسان از دین نیز مرتبط است. این دو مسأله در دیانت مسیحی به گونه‌ای فهمیده شده و در دیانت اسلام به گونه‌ای دیگر. اجتهاد در چارچوب مفروضی از این دو موضوع معنی می‌یابد. بنابراین تحول اساسی را نه در اجتهاد، که در تفسیر نوینی از آن دو مسأله باید جست‌وجو کرد.

آل‌احمد در جای دیگری، در بحث از چگونگی استقرار اجتماعی دین، به نحوی با این بحث درگیر می‌شود. می‌نویسد هر دینی، در آغاز، حیات و حرکت دارد و یک جنبش است، اما وقتی کار دین بالا می‌گیرد، به نهاد تبدیل می‌شود و استقرار می‌یابد. با تبدیل آن حرکت به نهاد، دین «یک مقدار مقررات شرعی و عرفی خشک و متحجر پیدا می‌کند که مزاحم اصول می‌شود.» و سپس اضافه می‌کند که «مذهبی می‌تواند خودش را از شر این مزاحمتها خلاص کند که بتواند مدام همان تحرک اولیه را در وجود خودش حفظ کند.»<sup>۴۱</sup> اگر بخواهیم گفته‌های آل‌احمد را با مفاهیم رایج توضیح دهیم، می‌توان گفت منظور او از اصول محتملاً جوهر دیانت، یعنی رابطه خدا و انسان است همان‌که بعضاً به «حقیقت» (در مقابل شریعت) تعبیر شده است. و «شریعت» نیز همان مجموعه مقررات شرعی مورد اشاره آل‌احمد است. در دستگاه علوم اسلامی، علم ققه متکامل بحث از شریعت است و در باب حقیقت دین عرفاً و متکلمین با اختلافی جدی دایرمدار کار شده‌اند. گفته آل‌احمد این است که برای حفظ جوهر دیانت یا حقیقت دین، باید از مزاحمت «شریعت» خلاص شد. پس مطابق استنتاج آل‌احمد، در دستگاه علوم اسلامی «فقه» است که مزاحم اصول می‌شود و جوهر دیانت را از تحرک بازمی‌دارد. حال آنکه او در فقراتی که بیشتر نقل کرده‌ایم، می‌خواست با توسل به فقه، و بلکه عنصری از فقه یعنی اجتهاد، آن پویایی و توانمندی لازم را برای زندگی دین و سرزندگی سنت دینی در دنیای

آخرین مسایلی است که من خودم بهش اندیشیده‌ام. دنبال همین اندیشه بود که پا شدم رفتم حج». اما دستاورد این سفر، که در کتاب خسی در میقات انعکاس یافته، نشان می‌دهد که او از این سفر تنها برای خودش سوغات آورده است. سوغاتش، بازگشتی است رقیق و انسانی به ایمانی که در جوانی رها کرده بود. البته این ایمان کاملاً جنبه روانشناختی دارد و به هیچ وجه در قالبهای مرسوم دینی جا نمی‌گیرد. مضافاً او با نزدیک شدن مجددش به کانون تظاهرات بیرونی دین، یعنی مراسم حج، بیش از پیش، از اینکه در وضع موجود دین بتواند راه نجاتی پیدا کند نومید می‌شود. می‌اندیشد که غرب بر اراهه مسیحیت ترکازی می‌کند و آن وقت می‌پرسد که چرا ما باید «ارابه اسلام را چنین زنگ‌زده» رها کرده باشیم. <sup>۲۱</sup> با این حال راهی برای خروج از این موقعیت پیش نمی‌نهد، چرا که پیش از آن درهای امکانات موجود را بر روی خود بسته است.

#### یادداشتها

- \* این مقاله ۷ سال پیش نوشته شده و اکنون بی‌کم‌وکاست در معرض داوری خوانندگان قرار می‌گیرد.
- ۱- تلخیصی است از تعالیم کالون: نک به: رمون آرون. مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ص ۲۵۰.
  - ۲- ای. ک. هانت، تکامل نهادها و ایدئولوژی‌های اقتصادی، ص ۲۶۰.
  - ۳- همانجا.
  - 4- Max Weber, Sociology of Religion, p. 270.
  - ۵- میلتون سینکلر، فوسازی معتقدات دینی، ص ۷۸۰.
  - ۶- حمید عنایت، دین و دنیا، ص ۸۹.
  - ۷- ماکسیم رودنسون، اسلام و سرمایه‌داری، ص ۱۷۹، ۲۰۰، ۲۰۱ و ۲۳۵ و نیز مرحوم عنایت: دین و دنیا، ص ۹۵ و ۹۶.
  - 8- Max Weber, Op. Cit., pp. xxi-xxii
  - 9- Ibid.
  - ۱۰- میلتون سینکلر، پیشین، ص ۹۴۰.
  - ۱۱- همان، ص ۹۵.
  - ۱۲- نسرین حکمی، ریشه‌ها و ویژگیهای توسعه و فوسازی در ژاپن، ص ۱۵۰.
  - ۱۳- همان، ص ۱۵۴.
  - ۱۴- چینه ناکانه، جامعه ژاپنی، ص نه و ده (مقدمه مترجم).
  - ۱۵- یوکیشی فوکوتساوا، نظریه تمدن، ص ۲۲۷، ۲۲۸ و ۲۲۴.
  - ۱۶- همان، ص ۲۰۲.
  - ۱۷- فریوادی، ص ۸۰ و ۸۱.
  - ۱۸- همان، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.
  - ۱۹- همان، ص ۱۰۶.
  - ۲۰- همان، ص ۷۸.
  - ۲۱- همان، ص ۸۱ و ۸۲.
  - ۲۲- در خدمت و خیانت روشنفکران، ج ۲، ص ۶۱.
  - ۲۳- همان، ص ۷۲.
  - ۲۴- فریوادی، ص ۸۳.
  - ۲۵- در خدمت و خیانت روشنفکران، ج ۲، ص ۶۰ و ۶۱.
  - ۲۶- یک گفت‌وگوی دراز، ص ۷۷ و ۷۸.
  - ۲۷- از جمله در: فریوادی، ص ۸۲ و ۸۳.
  - ۲۸- نگاهی به طرز عمل مذهب در جامعه ایران، ص ۱۷۹.
  - ۲۹- در خدمت و خیانت روشنفکران، ج ۲، ص ۳۳ و ۳۴.
  - ۳۰- همان، ص ۵۸ و ۵۹.
  - ۳۱- ابوالحسن محمدی، مبانی استنباط حقوق اسلامی، ص ۳۳۵-۳۳۸.
  - ۳۲- مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی (اصول فقه، فقه)، ص ۱۶.
  - ۳۳- سیدمصطفی محقق داماد، مباحثی از اصول فقه، دفتر دوم، ص ۱۱۶ و

- ۱۱۸- در مورد مصداق کاربرد عقل در «غیرمستقلات عقلیه»، نک به: سید محمدباقر صدر، علم اصول، ص ۱۱۷-۱۰۲.
- ۳۴- گفت‌وگوی دراز با دانشجویان تبریز، ص ۱۶۳.
- ۳۵- از جمله نک به خسی در میقات، ص ۳۱، ۳۲ و ۱۳۱ و «کارنامه دوماهه - ۱»، ص ۳۱.
- ۳۶- فریوادی، ص ۱۵۳.
- ۳۷- سلوکی در هرج و مرج، ص ۲۰۳.
- ۳۸- در خدمت و خیانت روشنفکران، ج ۱، ص ۴۴.
- ۳۹- همان، ج ۲، ص ۴۰.
- ۴۰- فریوادی، ص ۴۲.
- ۴۱- گفت‌وگوی دراز با دانشجویان تبریز، ص ۱۶۳-۱۶۴.
- ۴۲- خسی در میقات، ص ۱۰۵.

#### منابع

۱. آرون، رمون. مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، جلد دوم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳.
۲. آل‌احمد، جلال. خسی در میقات، ج ۳، تهران، رواق، ۱۳۵۶.
۳. آل‌احمد، جلال. فریوادی، ج ۲، تهران، رواق، ۱۳۵۶.
۴. آل‌احمد، جلال. در خدمت و خیانت روشنفکران، جلد اول و دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.
۵. آل‌احمد، جلال. «سلوکی در هرج و مرج» در: کارنامه سه‌ساله، ج ۳، تهران، رواق، ۱۳۵۷، ص ۲۱۹-۲۰۳.
۶. آل‌احمد، جلال. «کارنامه دوماهه - ۱»، در: کارنامه سه‌ساله، ص ۱۲-۳۴.
۷. آل‌احمد، جلال. «گفت‌وگوی دراز با دانشجویان تبریز»، در: کارنامه سه‌ساله، ص ۲۰۲-۱۵۹. ۸. آل‌احمد، جلال. «نگاهی به طرز عمل مذهب ایران» در: روزنامه‌های شناخته‌شده، ج ۳، تهران، رواق، ۱۳۵۷، ص ۱۸۰-۱۷۶.
۹. آل‌احمد، جلال. «یک گفت‌وگوی دراز» در: روزنامه‌های شناخته‌شده، ص ۱۰۱-۶۵.
۱۰. حکمی، نسرین. ریشه‌ها و ویژگیهای توسعه و فوسازی در ژاپن، نامه علوم اجتماعی، (دوره جدید) سال ۲، ش ۱ (زمستان ۱۳۶۹)، ص ۱۵۹-۱۳۳.
۱۱. رودنسون، ماکسیم. اسلام و سرمایه‌داری، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.
۱۲. سینکلر، میلتون. فوسازی معتقدات دینی، ترجمه کریم گودرزی، مایرون - وینر (گردآورنده) فوسازی جامعه، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای (و دیگران) ج ۲، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۳.
۱۳. صدر، سیدمحمدباقر. علم اصول، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
۱۴. عنایت، حمید. دین و دنیا در جهانی از خود بیگانه، تهران، فرمند، ۱۳۵۳، ص ۷۵-۱۰۲.
۱۵. فوکوتساوا، یوکیشی. نظریه تمدن، ترجمه چنگیز بهلوان، تهران، نشر آبی، ۱۳۶۳.
۱۶. محقق داماد، سید مصطفی، مباحثی از اصول فقه، دفتر دوم، تهران، اندیشه‌های نو در علوم اسلامی، ۱۳۶۳.
۱۷. مطهری، مرتضی. آشنایی با علوم اسلامی، (اصول فقه، فقه)، قم، صدرا، ۱۳۵۸.
۱۸. محمدی، ابوالحسن. مبانی استنباط حقوق اسلامی، ج ۵، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
۱۹. هانت، ای. ک. تکامل نهادها و ایدئولوژی‌های اقتصادی، ترجمه سهراب بهداد، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۸.
20. Weber, Max, The Sociology of Religion, Translated by Ephraim Fischhoff, Boston, Beacon Press, 1964.