

سیری در زندگی و آرای آنری دروش؛ عابر مرزها

## جامعه‌شناسی تخیل<sup>1</sup>

امید، انتظار، طناب

*De Hoffnung ist ein Seil,  
könnt ein Verdammeter hoffen  
Gott zog ihn aus dem Pfuhl,  
in dem er ist ersoffen.  
Angelus Silesius*

امید یک طناب است.  
و خدا بیرون خواهد کشید،  
نفرین شده را از باتلاق،  
اگر بتواند امید داشته باشد.  
آنژلیوس سیلسیوس  
(Desroches, 1973: 9)

اشاره

از پایان سال‌های شصت میلادی، رویکرد جدیدی نسبت به امر اجتماعی به وجود آمد. رویکردی فرا رشته‌ای، اهمیت دادن به کنشگر اجتماعی، توجه به دستاوردهای فلسفه، روانشناسی، هنر و

1. Sociologie de l'imaginaire.

ادبیات، از بارزترین شاخصه‌های این رویکرد جدید بودند که به عنوان چرخشی "پسا- تجربی" (Berthelot, 2000:117) و "جهشی معرفت‌شناسانه" (Les cahiers d'imaginaire, 1988) در علوم انسانی قلمداد می‌شد. کشف ناخودآگاه توسط روانشناسی، جامعه‌شناسی را متوجه فرایند تخیل در زندگی اجتماعی نمود و به وجود یک "زیربنای حقیقی روح جمعی" (Pessin, 1992:36) آگاه کرد.

جامعه‌شناسی تخیل یکی از این‌گرایش‌های جدید بود که به تحلیل عمل اجتماعی، از خلال مطالعه اعتقادات، نمادها و تخیلات مشترک جمعی می‌پرداخت و به نقش معرفتی عناصر سمبلیک در اندیشه عقلانی، اسطوره‌ای و مذهبی، توجه نشان می‌داد. رویاها، سمبل‌ها، اساطیر و اتوبی... موضوعات کار این جامعه‌شناسی هستند.

هدف از این مقاله، معرفی این‌گرایش، از خلال شخصیت و آثار آنری دروش، جامعه‌شناس فرانسوی است.

### معجزه طناب

در بسیاری از سنت‌های دینی، نمایشی هست که در آن مرتاضی یک طناب را به آسمان می‌اندازد و طناب به هوا پرت می‌شود. بالا و بالاتر. طبیعتاً باید دوباره پائین بیفتد ولی مرتاض این تصور را ایجاد می‌کند که طناب در آن بالا، در آسمان، به طور اسرارآمیزی گیر کرده است و برای این‌که تماشاچیان را هم اطمینان بدهد، دستیارش را از طناب بالا می‌فرستد. معجزه به وقوع می‌پیوندد. طناب ول نمی‌شود. محکم است و فشار وزن آدمی را که از آن بالا رفته است تحمل می‌کند. این معجزه اشکال دیگری هم دارد. از جمله این‌که بالا رونده، از طناب که بالا می‌رود، از دید تماشاچیان که پنهان می‌شود، تک‌تک اعضای بدنش یکی بعد از دیگری به زمین می‌افتند. بعد مرتاض، با اعجاز دیگری، این اعضای از هم گسیخته را دوباره به هم وصل می‌کند.

این، نمایش داستان بود. اما داستان اصلی، همان عروج است.

عروجی که به گفته میرچا الیاده در هند قدیم، در اسلام، در مکزیک قدیم، در فولکلور ایرلندی... موجود است. اسطوره طناب مقدس حتی نزد هومر و افلاطون نیز هست. تفسیر این آئین، ناممکن است. آنچه که بالعکس به تامل وامی دارد، آموخته‌های این نمایش است. طناب از کجا آمده است؟ از آسمان؟ از زمین؟ از درون خودمان؟ این طناب به چه معناست؟

به گفته الیاده، تکران مدام تصویر طناب در تصورات انسانی، نشانگر تجربه‌های عمیق یک موقعیت انسانی است که با سمبل‌ها و مفاهیمی دیگر غیر قابل انتقال است. این نشانه، نمایانگر پیمان انسان با رحمت<sup>۱</sup>، در مبارزه‌اش با جاذبه زمین است. زمینی که به خود می‌کشد و رحمتی که به اعتلا وامی دارد. گاه رحمت در ساده‌ترین شکل خود تجلی می‌یابد و در این صورت طناب، به ابری و یا در خلا "گیر" می‌کند. گاه مرتاض طناب را از درون تن خویش بدر می‌آورد و در مواردی، طناب از آسمان است که بر زمین می‌افتد. در نزد افلاطون این طناب، همان طناب طلایی و مقدس عقل است که بدان وسیله خدایان، عروسک‌های خیمه شب بازی را که همان انسان‌ها باشند به حرکت وا می‌دارند. هومر نیز به همین داستان اشاره دارد، آنجا که زئوس فریاد می‌زند: "به آسمان، طناب طلایی‌ای آویزان کنید! همه تان، خدایان و الهه‌گان بدان بی‌آویزید! باز هم شما زئوس - راخالق متعال را - هر چند هم که تلاش کنید، از عرش آسمان به زمین نتوانید کشید! اما اگر من بخواهم، به یک آن، زمین و دریاها را به همراه شما به بالا خواهم کشید!" در آثار دیونوس دروغین،<sup>۲</sup> طناب را در شکل زنجیر بسیار درخشنده‌ای باز می‌یابیم که از آسمان آویزان شده و به سوی زمین، تا به جایی که ما هستیم می‌رسد و شاهد تلاش مرتاض برای بالا رفتن از آن هستیم، مرتاضی که با دو دست خویش، طناب را به سوی خود می‌کشد. انگار که "بر روی کشتی درحال غرق شدن ایستاده‌ایم و برای نجات ما، چند طناب، طناب‌هایی که به

1. Crâce

2. Pseudo-Denys

صخره‌سنگی بسته شده‌اند، به سوی مان پرتاب کرده‌اند. با کشیدن طناب، مانه صخره سنگ را به سوی خود، که خودمان و کشتی را به سوی او می‌کشانیم.

“معجزه طناب”، نام مقدمه کتاب مرجع آنری دروش، تحت عنوان جامعه‌شناسی امید (1973)، با ذکر این نمایش و این داستان، آغاز می‌شود. داستان انسان‌هایی که به گفته دروش، در زیر سنگ ضرورت‌ها له شده‌اند و به قعر کشیده می‌شوند، و انگار در یک پیام، یک خبر، یک “وحی”... طنابی را بازمی‌یابند که آنها را به بالا می‌کشاند. گاه فکر می‌کنند که این طناب از بیرون آمده است و گاه از درون خودشان. این‌که از کجا آمده است اهمیتی ندارد. در هر دو حال طنابی ست که به هوا پرتاب می‌کنند. به هوا یعنی در خلا، در میان ابرها، به آسمان. برای یک تماشاجی، این طناب به هیچ جایی، جز به دنیای ناملموس و غبارآلود خیال، بند نیست. با این حال انگار طناب لنکرانداخته است و به جایی گیر کرده است و وقتی که انسان‌ها به دستش می‌آورند تا از آن بالا روند، طناب نکه‌شان می‌دارد و به پیش‌روی‌شان می‌خواند. گاه فکر می‌کنند که آسمان را به زمین می‌کشانند، در حالی که، برعکس همچون تصویری که دیونوس دروغین نشان می‌دهد، دارند همان زمین همیشگی‌شان را به سوی آسمان‌هایی جدید سوق می‌دهند.

این نمایش برای خواننده آشنا با سنت اسلامی نیز خالی از خاطره نیست: به ریسمان خدا بیاویزید و رستگار شوید<sup>۱</sup>.

آنری دروش چهره نا متعارف و ناشناخته‌ای در میان مراجع فکری امروز است. تصویر این استاد جامعه‌شناسی دین و نویسنده بیش از ده‌ها کتاب در خصوص اتوبی - کتاب‌هایی که بسیاری از آنها امروز از مراجع ناگزیر تحقیق در این زمینه‌اند - با تصویر یک استاد دانشگاه کلاسیک کاملاً ناهماهنگ است. از همه جریاناتی که خود اغلب در پایه‌گذاری‌شان نقش داشت، انشعاب کرد. به تحصیل و تحقیق جامعه‌شناسی روی آورد. زمانی که احساس کرد آکادمیسم دانشگاهی نیز دست و بالش را در تغییر و دخالت در حوزه تحقیقات مورد نظرش می‌گیرد، از کرسی استادی استعفا داد و

حتا رشته تدریس و تحقیقش را رها کرد و پانزده سال آخر زندگی را به تشکل دهی و تعلیم اختصاص داد. در یادبود وی، همکارانش او را "عابر مرزها" (passeur de frontières Un, 1997) خواندند و "سازنده کتاب‌ها" (Paquot, th., 1992)، چرا که دروش همواره مرزها را زیر پا گذاشته بود و الگوی زیست و عمل وی، الهامبخش آثار بسیاری شد.

در زندگی وی، هر انقطاعی با یک فصل، آغاز فصل دیگری بود و پایان هر پروژه، مقدمه پروژه جدیدی. انقطاع و آغازی توامان، چرا که این متخصص اتوپی‌ها، به این نتیجه رسیده بود که اتوپیا، محکوم است به شکست و در همان حال، ناگزیر است به بازسازی خود در شکل جدید. شکست می‌خورد چرا که آرمان تحقق یافته، دیگر آرمان نیست، واقعیت است. پیروزی‌اش، در شکست اوست. اما از این واقعیت، دروش، "دست نزدن برای از دست ندادن" را نتیجه نمی‌گیرد، بلکه به دست نگرفتن و تملک نکردن را توصیه می‌کند، چرا که تملک آرمان، پایان او است.

این تملک با این حال، صورت می‌گیرد. آرمان تحقق می‌یابد و در تحقق خویش به پایان می‌رسد. اما هر نقطه پایانی، آغاز فصل دیگری است که رویای دیگری نطفه می‌بندد و باز جستجوی هماره است و از سر دویدن و میل به رسیدن. اتوپی، نفس همین جستجوست و نه وصف یک مکان. امید، همان انتظار است و دست دراز کردن برای گرفتن طناب، نه یقین یافتن به وجود صخره یا ابری که طناب بدان گیر کرده است. تخیل، واقعیتی است که "هنوز" تحقق نیافته است.

\*\*\*

آنری دروش، در سال ۱۹۱۴ در یک خانواده کارگری در روان<sup>۱</sup> به دنیا آمد. در بیست سالگی بعد از تحصیلات مذهبی به مطالعه تاریخ فلسفه روی آورد و به فرقه مذهبی دومنیکن‌ها پیوست. با پدر لویی ژوزف لوبره آشنا شد و همکاری با گروه "اقتصاد و اومانیسیم" را - که وی

بنیانگذاری کرده بود - آغاز کرد. هدف این گروه، تسخیر پیشرفت تکنیک و رویارو کردن نظریات اجتماعی کلیسا با علوم انسانی، به قصد بی ریزی پایه‌های یک "اقتصاد انسانی" بود. اقتصادی که هم به مقتضیات مدرنیته اقتصادی و هم اخلاق مسیحی پاسخ دهد.<sup>۲</sup> در این گروه، با مسائل جهان سوم آشنا شد و تجربه همکاری با جنبش‌های صنفی و سندیکایی را به دست آورد. این تجربه به وی نشان داد که تا چه حد امر دینی می‌تواند نقش هوایی در امر اجتماعی ایفا کند. در این دوره نشریه "ایده‌ها و نیروها"<sup>۱</sup> را منتشر می‌کند و در به وجود آوردن جریاناتی چون: "توده‌های کارگر"<sup>۲</sup> و "کشیش‌های کارگر"<sup>۳</sup> سهیم می‌شود. مطالعه مدام و مبادله با محیط اجتماعی و همفکرانش، فاصله میان دروش را با لوپره، بنیانگذار این جریان، تدریجاً عمیق‌تر کرد و بدین نتیجه رسید که برخلاف نظر لوپره که به قرابت میان کاتولیسیسم و مارکسیسم بریده از ماتریالیسم اعتقاد داشت، هدف اصلی، نه گزینش نقطه قوت‌های مارکسیسم، بلکه فراروی از تضاد میان آرمان مارکسیسم، (آزادبخشی توده‌ها) و آرمان کاتولیسیسم، (از خودبیکانگی‌زدایی انسان) است. در این دوره است که اندیشه دروش شکل می‌گیرد و از مراجع بسیاری تأثیر می‌پذیرد. قرائت اگزیستانسیالیستی از مسئله‌شناسی مارکسیسم - که عمیقاً ملهم از اندیشه آنری لوفور بود - را شاید بتوان یکی از مهمترین این تأثیرات دانست.

با انتشار کتابش تحت عنوان معانی مارکسیسم (Desroches, 1949) فصل جدیدی در زندگی وی آغاز شد. این کتاب که در سال ۱۹۴۹، در اوج جنگ سرد، منتشر شده بود، هدف خود را باز سازی هوایی اتوپیا قرار داد که از نظر وی، موتور حرکت و تحول تاریخ بود. با انتشار این کتاب، دروش در برابر مقامات کلیسا قرار گرفت و به دستگاه قضایی و اتیکان احضار شد و به دنبال آن کتابش از بازار جمع شد. از دومینک‌ها جدا شد و از گروه

1. Les idées et les forces

2. Les masses ouvrières

3. Les prêtres ouvrières

“اقتصاد و اومانیسیم” نیز انشعاب کرد. جدایی از دومینکن‌ها و موقعیت مذهبی‌اش، مهمترین انقطاع در زندگی‌دروش بود. از این دوره به بعد، مستقلا کار می‌کند. جامعه‌شناس تخیلات انسانی می‌شود. جامعه‌شناس امید، انتظار و نیز شاعوی ناشناخته. سه جهت را انتخاب می‌کند: نخست جامعه‌شناسی دین. در این مرحله وی به سراغ فرقه‌ها، گروه‌ها و اقلیت‌های مذهبی می‌رود. سپس جامعه‌شناس تعاون و توسعه می‌شود و مطالعه گروه‌بندی‌های کارگری را موضوع کار خود قرار می‌دهد و نقش مذهب را در پراتیک روزمره صنفی و سندیکایی بررسی می‌کند. سومین جهت کار وی، تعلیم است که با بنیانگذاری یک دانشگاه تعاونی، دانشگاهی که در حیطه جغرافیایی فرانسه، کبک، آفریقا و برزیل فعالیت می‌کرد، تحقق یافت. در سال ۱۹۵۴ آنری دروش به گروه جامعه‌شناسی ادیان که در مرکز ملی تحقیقات علمی فرانسه تشکیل شده بود، پیوست و دو سال بعد، بنیانگذار نشریه “آرشیو جامعه‌شناسی (علوم اجتماعی) ادیان” شد.<sup>۱</sup> در این دوره، مباحث بسیاری با “گابریل لوبرا”<sup>۲</sup> متخصص کاتولیسیسم رسمی و نهادهی که تحقیقات میدانی عظیمی را در خصوص جایگاه کلیسا در زندگی مردم فرانسه آغاز کرده بود (Lebras, 1942-45) داشت. دروش توجه وی را به اهمیت جریان‌های حاشیه‌ای و فرقی مذهبی جلب کرد، چرا که معتقد بود تنها با شناخت و تحلیل این جریان‌های غیر رسمی و تأیید نشده، جریان‌هایی که به گفته وی، نه “حاشیه‌ای” بلکه به “حاشیه کشانده شده” اند، می‌توان با قوت و کاستی‌های اجتماعی یک مذهب آشنا شد. از همین روست که برخلاف اغلب جامعه‌شناسان، مطالعه متن و نهادهای اجتماعی را موضوع کار خود قرار نداد، بلکه جاذبه حومه و حواشی جامعه همواره او را به سوی خود می‌کشاند. به اعتقاد وی، پدیده‌های انسانی و به خصوص جریان‌های مذهبی تنها در حواشی خود می‌توانند پیشرفت کنند. تخیل و آرمانی که این

1. Archive des sciences sociales des religions.

2. Gabriel Lebras 1891-1970

جریانات حامل آن هستند، قدرت خلاقه و بویایی‌شان را می‌سازد. حرکت همیشه از اقلیت‌ها و حاشیه‌ها شروع می‌شود: از دینداری‌ای که هنوز در رسمیت راست دینی (ارتدکسی) و روزمرگی راست‌کرداری (ارتو پراکسی)<sup>۲</sup> اسیر و متصلب نشده است.

در سال ۱۹۵۷ آنری دروش، «آرشیو بین المللی جامعه‌شناسی تعاون و توسعه» را بنیانگذاری کرد و استاد مدرسه عالی تتبعات علوم اجتماعی در پاریس شد. تز دکترای وی، که در سال ۱۹۷۰ از آن دفاع کرد به منجی‌گرایی، اتوبی‌ها و جامعه‌شناسی ادیان اختصاص داشت. در همین دوره، «مرکز توماس مور» را بنیانگذاری می‌کند. پروژه جدید وی، آشتی انتقادی الاهیات مسیحی و علوم انسانی ادیان بود. وی در نظر داشت که جهشی بنیادین میان مناسبات دین و فرهنگ ایجاد کند. «خدایان انسان‌ها، دیکسیونر منجی‌گرایی و هزاره‌گرایی عصر مسیحی» (1969)، «خدایان خواب دیده شده. خداپرستی و بی‌خدایی در اتوبی» (1972)، «جامعه‌شناسی امید» (1973)، «انسان و مذاهبش» (1972)، «ادیان قاچاقی» (1974) محصول این دوران‌اند.

۹ سال بعد، با پی‌ریزی مقدمات کار، آنری دروش از مرکز توماس مور نیز کناره گرفت. «اتوبی برای حفظ خود باز تصمیم به حذف خود می‌گرفت.» (Hervieu Léger D. and Williame, J.P., 2001:289) در همین دوره، تدریس و اصولاً حوزه جامعه‌شناسی دین را رها کرده و پانزده سال پایانی زندگی خود را به تمامی وقف تشکل دهی صنفی و کار تعلیماتی می‌کند. «اومانیسیم‌ها و اتوبی‌ها» (1991) «انسان‌ها و مذاهب» (1992) از آخرین آثار وی‌اند.

در پایان زندگی، آنری دروش به‌گرایش اولیه خویش، به شعر و ادبیات بازمی‌گردد (اولین آثارش «هل کلودل، شاعر عشق» (1944) و «ای زمین آزاد شده» (1947) نام داشت)، به سراغ گذشته‌اش می‌رود و دفترهایی به نام یادآوری، منتشر می‌کند<sup>۳</sup>، یادآوری گذشته‌ای که به گفته خودش

1. Anamnèse futures



آینده‌نگر است،<sup>۱</sup> به خاطر آوردن دیروزی که چشم به فردا دارد. او در اول ژوئن ۱۹۹۴ در پاریس درگذشت.

“جامعه‌شناسی امید”، نام کتاب مرجع آنری دروش را می‌توان جلد آخر سه گانه امید در نیمه دوم قرن بیستم دانست. این سه گانه با اثر چنجال برانگیز ارنست بلوخ، فیلسوف و مورخ مارکسیست تحت عنوان “اصل امید” در سال ۱۹۵۵ آغاز شد. اثری که سه حوزه فکری را به واکنش خواند. نخست مارکسیسم: بلوخ با تکیه بر آثار جوانی مارکس و کمونیسم اتوپیک، به نقد پوزیتیویسم در مارکسیسم متأخر و نقد دکماتیسم 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 وی، به امید خیانت می‌کرد، به پتانسیل مذهب معترض، خدای سفر خروج و انسان دنیوی که دین را برای تغییر دنیا می‌خواست، اشاره کرد. و سپس فلسفه تاریخ: بلوخ امید را اصل محرک تاریخ می‌دانست که بی‌وجود آن نه استثمار سرمایه و نه استبداد قدرت نمی‌توانند انسان را به سوی آینده‌های ممکن پیش برند. این کتاب واکنش‌های بسیاری برانگیخت که شناخته شده‌ترین آنها کتاب هانس یوناس، فیلسوف آلمانی تحت عنوان “اصل مسئولیت” (۱۹۷۹) در برابر اصل امید بود.

“الاهیات امید” اثر یورگن مولتمان، روحانی پروتستان را می‌توان دومین اثر سه گانه امید دانست که در سال ۱۹۶۴ انتشار یافت. این کتاب اولین گفت و گوی الهیات مسیحی با مارکسیسم بود که در مخالفت با الهیات متافیزیک و 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<sup>۱</sup> است، می‌بایست امیدی در

1. fides quaerens intellectum

2. spes quaerens intellectum

جستجوی خرد<sup>2</sup> نیز باشد. وی با ارجاع به سخن مارکس در خصوص فلسفه نوشت: "الاهیات به تفسیری دیگر از جهان، تاریخ و شرایط انسانی بسنده نمی‌کند، بلکه می‌کوشد که تا زمان تحول نهایی الهی، این شرایط را تغییر دهد." (Moltmann, 1964)

"جامعه‌شناسی امید"، آخرین اثر این سه گانه است که در سال ۱۹۷۳ انتشار یافت.

\*\*\*

### امید: خواب یک آدم بیدار: جامعه‌شناسی تخیل

به رغم‌گرایش غالب در جامعه‌شناسی - که به سراغ تحلیل واقعیت امور و نهادهای اجتماعی می‌رود - آنزی دروش به جامعه‌شناسی تخیل علاقه داشت. با تاکید بر کارکرد سازنده رویاها، آگاهی، حافظه و تخیلات جمعی و توجه دادن به پدیده‌های مذهبی به عنوان یکی از مهمترین ترکیبات این مجموعه، این جامعه‌شناسی از جامعه‌شناسی کلاسیک که به نقش تعیین‌کننده زیربنای مادی اعتقاد داشت، فاصله می‌گرفت. بدین معنا که آنچه تا دیروز به عنوان روبنا و محصول زیربنای مادی و اجتماعی تعریف می‌شد، در این جامعه‌شناسی دارای نقشی خودمختار بود و در نتیجه نه الزاما ساخته شده توسط تعینات اجتماعی، بلکه همچنین سازنده این تعینات قلمداد می‌شد. از نظر دروش، عشق، عمل و اعتقادات، شاخص‌های قدرت خلاق این نیرو هستند. فی‌المثل در عشق، عاشق به معشوق عشق می‌ورزد. می‌شود گفت که این عشق به دلیل زیبایی معشوق است. اما آیا این قدرت سازنده عشق نیست که معشوق را در چشم عاشق زیبا می‌نمایاند؟ و یا در مورد اعتقادات مذهبی و غیر مذهبی خود، آیا ما این اعتقادات را می‌پذیریم به دلیل این‌که عقلانی هستند و یا این‌که با تعلقات اعتقادی خود، عقلانی قلمدادشان می‌کنیم؟ در همه این نمونه‌ها ما شاهد قدرت خلاق تخیلات هستیم. در پدیده‌های مذهبی نیز، یک سیستم نیروهای خلاق و سازنده نهفته است و به گفته دروش، غیر منطقی بودن منطق این نیروهاست که

به وجود آورنده جوامع است و بدون این نیروها جوامع از هم می‌پاشند (Desroches, 1973:230).

درگرایش به این وجه از جامعه‌شناسی، دروش از دورکهمیم و توجه وی به واقعیت‌های اجتماعی غیر مادی (فرهنگ، دین...) و همچنین از روزه باستید، جامعه‌شناس پروتستان "آمریکای سیاه" (Bastide, R., 1967) تأثیر بسیاری پذیرفته بود. باستید در اثر خود تحت عنوان "جامعه‌شناسی رویا" می‌نویسد: جامعه‌شناسی تنها به انسان بیدار توجه می‌کند، انگار که انسان به خواب رفته، یک آدم مرده است. (...). آیا جامعه‌شناس حق دارد نیمه دیگر زندگی ما را ندیده بگیرد و انسان را تنها ایستاده و نشسته تصور کند و نه دراز کشیده و در حال خواب و خیال؟ جامعه‌شناسی، بر طبق فرهنگ ما که فرهنگ تولید است، ... فکر می‌کند که کار، رویاها را تسخیر می‌کند. آیا این انقطاع رادیکال میان کار و رویا، میان امر فیزیکی و امر اجتماعی، در دو نیمه انسان که کار و تخیل است، واقعاً پایه و اساسی دارد؟ آیا بهتر نیست که ببینیم چطور روشنایی‌های قبل از طلوع و بعد از غروب آفتاب، ماده تاریک و تیره انسان، امر اجتماعی را تداوم می‌دهد. به همان ترتیبی که امر اجتماعی از رویاهای ما تغذیه می‌کند؟ خلاصه کنیم: آیا لازم نیست که جامعه‌شناسی رویا را همی بریزیم؟ (Bastide, 1970)

این رویاها در زندگی ما، به گفته جامعه‌شناس کانادایی، فرناند دومون، به عنوان یک "روبنای کاربردی"<sup>۱</sup> عمل می‌کنند، روبنایی که درست به اندازه "زیربنای تولیدی"، نقشی بنیادین دارد. دومون خواننده را به دو منظر در تحلیل اجتماعی، توجه می‌داد: در یک چشم‌انداز، تجمعات انسانی، از پائین توضیح داده می‌شود، بدین معنا که انسان‌ها منافعی دارند که بر اساس مناسبات تولیدی شکل گرفته است. به طبقاتی وابسته‌اند و در سازمان‌های اجتماعی دخیل‌اند و رویاها و ایدئولوژی‌هایشان توسط کار و تضادهای اجتماعی‌ای که با آن درگیرند، شکل می‌گیرد. اما از منظری دیگر،

نقطه آغازین تحلیل، نه مناسبات اجتماعی، بلکه رویاهایی ست که همه انسان‌ها در سر می‌پروراندند. از نظر وی، برای پذیرش این زاویه دید، لازم نیست که به وجود یک روح جمعی مرموز که بر جوامع حاکم است، اعتقاد داشته باشیم، کافی است بپذیریم که انسان‌ها در همان حال که کار می‌کنند، رویاهایی در سر می‌پروراندند و در همان حال که خیال می‌کنند، کار می‌کنند و هم این‌که قبول کنیم که اگر کار قوام دارد، تکنیک دارد و از سازماندهی خاص خود برخوردار است، رویاها هم جمع می‌شوند و شکل می‌گیرند و بر تجمع انسان‌ها، منطقی را حاکم می‌کنند، که به دلیل گنگ بودنش در قیاس با منطوق کار اجتماعی، لازم است که حل‌جی شود (Dumont, 1971).

جامعه‌شناسی رویا، یکی از سرفصل‌های جامعه‌شناسی تخیل را تشکیل می‌داد. در این حوزه، آنری دروش فصل دیگری را انتخاب کرده بود: جامعه‌شناسی امید. وی به کارکرد اجتماعی رویاها و به نقش امید در زندگی اجتماعی توجه می‌کند. در مقدمه کتابش تحت عنوان "جامعه‌شناسی امید" می‌نویسد: "معجزه طناب شاید دعوت به یک مسابقه باشد. مسابقه میان جامعه‌شناسی‌ای که "ماتریالیست" نامیده می‌شود و جامعه‌شناسی‌ای که به گفته دورکهمیم، اگر نگوییم ایده‌آلیست است اما می‌تواند و باید به ایده‌آل‌های اجتماعی، خلاقیت خاص اجتماعی خود را بازدهد. اگر امید یک طناب است، مگر نه این‌که اعجاز آن ایجاد چنین خلاقیتی است؟" (Desroches, 1973:11) در اعجاز این جامعه‌شناسی، دروش به وجوه غیر عقلانی، ایمانی و مسیحایی در اندیشه جامعه‌شناسان و مشخصاً سن سیمون، اگوست کنت و همچنین دورکهمیم نیز بی‌توجه نمی‌ماند. در خصوص سن سیمون به نقل از دورکهمیم می‌نویسد: این نه استنتاجات منطقی بلکه "ایمان" سن سیمون به اقتدار علم بود که به او مفهوم علم الاجتماع را "الهام کرد". در خصوص اگوست کنت، دروش به اگوست کنت مرحله چهارم، کاهن دین بشریت مراجعه می‌کند و در نقد قانون مراحل سه‌گانه الاهیات و ماورالطبیعه و علم در اندیشه اگوست کنت، به نقل از او می‌نویسد: "اگر عمیقاً بیندیشیم، علم هم به معنای واقعی‌اش، به همان اندازه

که الاهیات و ماوآء الطبیعه، مقدماتی است و باید در نهایت به وسیله دین جهانی حذف شود. در برابر دین جهانی، سه مرحله مورد نظر آگوست کنت، نخستین آنها، موقتی، دومی، انتقالی و آخری زمینه ساز است. " (Bastide, 1966) و در نهایت دروش می‌پرسد آیا در آثار دورکهم نیز گاه نشانه‌ای از نوعی انتظار ظهور نمی‌یابیم؟ آنجا که می‌نویسد: "آرمان‌های قدیمی و الهه‌هایی که تجسم آنها بودند در حال مردنند چرا که دیگر پاسخگوی مطالبات جدیدی که به وجود آمده‌اند نیستند و آرمان‌های جدیدی که برای جهت دادن به زندگی‌مان ضروریند، هنوز متولد نشده‌اند..." "اما روزی خواهد آمد، که جوامع ما دوباره لحظات جوشان و خلاق خود را خواهند داشت و در این لحظات، آرمان‌های جدیدی ظهور خواهند یافت (...)" انجیلی نیست که جاودان باشد و دلیلی وجود ندارد که بپنداریم که بشریت از این پس از خلق انجیل‌های جدید دیگری ناتوان است. " (Durkheim, 1970:115)

بدین ترتیب "جامعه‌شناسی امید"، از "امیدهای مذهبی گونه جامعه‌شناسی" نیز غافل نمی‌ماند. امیدی که از نظر دروش، در تکوین این رشته به همان اندازه که در تداوم آن حضور دارد حاضر است.

تخیل، انتظار و طناب، واژه‌های کلیدی جامعه‌شناسی امید را تشکیل می‌دهند. با تخیل، انسان‌ها، رویای جهانی دیگر را در سر می‌پرورانند، امیدوار می‌شوند، انتظار رسیدنش را می‌کشند، بی‌قرار می‌شوند و می‌کوشند تا تحقق آن را به جلو بیندازند. طناب را به هوا پرتاب می‌کنند و معجزه طناب، این چنین به وقوع می‌پیوندد و تکرار می‌شود.

### امید، پیمان انسان و خدا: مذهب

امید، موضوع اصلی مطالعات و تحقیقات آنری دروش است. در بحث امید، دروش به تعریفی از ارسطو بر می‌خورد و مبنای تحلیل خود قرار می‌دهد: "امید چیست؟ خواب یک آدم بیدار". "تخیلی سازنده" که انسان را از واقعیت موجود فرا می‌برد و به تغییر آن می‌خواند. در افق بیکرانه امید، دروش به الاهیات گوناگون توجه می‌کند. به امیدواری مذهبی و همچنین به

امید‌هایی عرفی و بی‌الهیات. امیدهای خلاق و سازنده و همچنین امید‌هایی ناکام، به دام افتاده، تهی شده، امید‌هایی نومید، که حامل وعده‌هایی هستند که پیشاپیش محکوم به شکست‌اند. اما در این مقاله ما تنها به معرفی سه جلوه امید از منظر دروش بسنده می‌کنیم: نخست امید همچون یک پیمان (مذهب) سپس به عنوان یک پروژه (اتوپی) و سرانجام امید همچون انتظار (هزاره‌گرایی و منجی‌گرایی).

به گفته دروش، الاهیات قدیم، امید را استراتژی روانی اجتماعی یک پیمان می‌دانست: پیمان میان انسان و خدایش. اما همه مذاهب، مذاهب امید نیستند. مذاهبی که واقعیت این جهانی و نظم موجود را به رسمیت می‌شناسند و می‌پذیرند، امکان هر گونه امیدی را از میان می‌برند. در این مذاهب، دین با جامعه و با نظم و قدرت حاکم بر آن یکی می‌شود و در نتیجه هیچ گونه گشایشی برای خروج از وضع موجود، فراهم نمی‌کند. دین مصر قدیم - که در فرعون تبلور می‌یافت - و دین ودایی - که در طبقات و کاست‌ها - نمونه‌های شاخص چنین ادیان بسته‌ای هستند. در حالی که، دین امید، دینی است که دنیایی دیگر و آخرت دیگری را تصور می‌کند، در پیشبرد یک پروژه آرمانی سهیم می‌شود و خیال تحقق جامعه‌ای دیگر را در سر دارد. در این جاست که امید همچون "اندیشه پردازی جمعی"<sup>۵</sup> عمل می‌کند و آرمان‌های مذهبی، شاخص‌ترین جلوه این امیدند. اندیشه پردازی جمعی یکی از مباحث اصلی دورکهم است. از نظر وی "بخش مهمی از جامعه‌شناسی باید در جستجوی قوانین اندیشه پردازی جمعی باشد، بخشی که به تمامی باید پی‌ریزی شود". دورکهم معتقد بود که با تجمع، تعامل و یکی شدن جان‌های فردی، افراد یک اجتماع انسانی به نوعی فردیت روحی جدید دست می‌یابند. از خلال این فردیت جمعی است که می‌توان به مکانیسم اندیشه‌پردازی جمعی پی برد<sup>۶</sup> (Durkheim, 1895). در بسط این ایده، آنری دروش، حافظه، آگاهی و تخیل را سه رکن اندیشه پردازی جمعی در گذشته، حال و آینده می‌داند، و موضوع کار خود قرار می‌دهد. آرمان‌ها و اتوپی از نظر دروش بارزترین نمود اندیشه پردازی جمعی در آینده هستند.

در "فلسفه و جامعه‌شناسی"، دورکهایم نوشته بود: "اگر انسان آرمان‌هایی را در ذهن می‌پرورد و نیز اگر می‌تواند از این کنش ذهنی فراتر رود و خود را به آرمان‌ها نزدیک گرداند از آنروست که موجودی اجتماعی است. این جامعه است که او را مجبور می‌سازد و یا بدانسو می‌راند که بدینسان از خویشتن فراتر رود و والایش یابد و باز همین جامعه است که دست‌افزارهای این کار را برای او فراهم می‌سازد. جامعه تنها از طریق وجدان یافتن به خویش است که می‌تواند فرد را از خویشتن فراتر برد و او را به فراختای حیات عالی‌تری هدایت کند. جامعه در بنای خویش کامیاب نخواهد شد مگر آن که به آفرینش آرمان بپردازد. حیات اجتماعی در وجود آرمان‌ها و در چهره اندیشه‌هاست. (...) هنگامی که جامعه را از دیدگاه پاره‌ای کارکردهای زیستی همچون جسمی سازمان یافته می‌پندارند، در واقع از قدر او می‌کاهند. در این جسم روانی وجود دارد و این روان همانا آرمان‌های جمعی است. این آرمان‌ها چیزهای انتزاعی و تجلیات بی‌حرارت معنوی نیستند که از هر گونه تأثیر و کاربرد بی‌بهره باشند. آنها در گوهر خویش جنبش زاینده زیرا در پستشان نیروهایی واقعی و برانگیزاننده وجود دارد. این نیروها نیروهای جمعی هستند." (دورکهایم ۱۳۱: ۱۳۶۰).

در این جستجو، دورکهایم به مطالعه مذهب و تحلیل پدیده‌های مذهبی به عنوان عناصر اصلی نظام عقاید مشترک می‌پردازد و به یک تمایز اساسی اشاره می‌کند: تمایز میان ایده‌ها (عقاید) و نیروها (اعمال). همان‌دو وجهی که دروش تیتز نشریه خود قرار داده بود. دورکهایم توضیح می‌دهد: "دین تنها یک سیستم عقاید نیست. دین قبل از هر چیز یک سیستم نیروهاست. (...) زندگی دینی، دربرگیرنده وجود نیروهای بسیار خاصی است. (...) این نیروست که کوه‌ها را از جا بر می‌کند. مقصودم این است: انسانی که زیست مذهبی دارد، فکر می‌کند در نیرویی که بر او حاکم است، مشارکت دارد، نیرویی که در عین حال حمایتش می‌کند و او را به فراسوی خود می‌خواند. در یک کلام، شاخصه مذهب، تأثیر حرکت زایی است که بر وجدان انسان‌ها دارد." (Durkheim, 1913-1914).

تمایز میان ایده‌ها و نیروها، در میان لوژی‌ها - psy- socio-logie, antropo- cho-logie, théo-logie و اورژی‌ها - chiro-urgie, lit-urgie, dramaturgie می‌یابد. لوژی‌ها که از شناخت (لوگوس) سرچشمه می‌گیرند و اورژی‌ها که زاییده عمل هستند (از ریشه ergo). این تمایز از نظر دروش عنوان دیگر تفکیک میان "اخلاق اعتقادات" و "اخلاق مسئولیت" در اندیشه ماکس وبر است (Weber, 1959:198) تمایزی که اعتقاد و مسئولیت را نه در برابر هم که در کنار هم می‌نشانند تا بدین ترتیب به گفته وبر انسان اصیل واقعی را به وجود بیاورد. از این روست که دروش، به تبع وبر، برای نشان دادن فهم خود از جامعه‌شناسی و "تکمیل" آن، به ابداعی زبان‌شناسانه دست می‌زند و در کنار سوسیو- لوژی (socio-logie)، جامعه‌شناسی از سوسیو- اورژی (socio-urgie) به معنای توانمندی جادویی - مذهبی برای خلق امر اجتماعی، سخن می‌گوید.

او پدیده‌های مذهبی را در سه سطح تقسیم‌بندی می‌کند:

اولین سطح، سطح ناپایدار سیستم عقاید است. سطح تاملات و جستجوهای ذهنی و تئوریک محض. توضیحگر انسان و جهان. تشخیص او در این سطح این است: مذهب، علم جامعه بدون علم است. بر این اساس، اندیشه علمی یگانه شکل عالی اندیشه مذهبی است و در نتیجه طبیعی است که به میزانی که اندیشه علمی در انجام وظایفش قابلیت بیشتری می‌یابد، اندیشه مذهبی در برابرش رنگ ببازد. در اینجا، ما در سطح شناخت محض (لوژی) هستیم و شناخت‌های علمی (انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، ...) تدریجاً بر شناخت‌های مذهبی (خدایشناسی) برتری می‌یابند.

آخرین سطح، بر خلاف اولی، سطح جاودان اعمال است و یا به اصطلاح دورکهمیم: کیش و آئین.<sup>۱</sup> در اینجا ما دیگر از منطق شناخت خارج می‌شویم و به منطق عمل می‌پیوندیم. از نظر دورکهمیم، در مذهب یک وجه



جاودانه هست و آن کیش است. وی می‌نویسد: کارکرد واقعی مذهب این نیست که ما را به اندیشیدن وادارد و قوه شناخت ما را تغذیه کند، بلکه کار مذهب این است که ما را به عمل وادارد و به ما کمک کند که زندگی کنیم. (Durkheim, 1912:595).

در این بین، سطح میانه‌ای هم هست که دروش سطح "ایده‌ها و نیروها" می‌نامد. سطح نخست، سیستم عقاید بدون نیروست. سطح آخر، سیستم نیروهای بدون عقاید است. در این میان، سطح میانه، سطح ایده‌ها - نیروهاست، سطحی که دروش "اندیشه‌پردازی جمعی" می‌نامد. در ترکیب این لایه، عناصری از علم نیز وام گرفته می‌شود. اما به گفته دورکهم، "علم قطعه قطعه و ناتمام است. کند پیش می‌رود و هیچگاه به سرانجام نمی‌رسد. اما زندگی نمی‌تواند منتظر بماند. در نتیجه از ایمان تغذیه می‌کند، ایمانی که قبل از هر چیز، دورخیزی برای عمل است. در حالی که علم، هر چقدر هم که هوش بدهیم، باز هم از عمل فاصله دارد." (Durkheim, 1912:615) و دروش اضافه می‌کند: جامعه‌شناسی می‌داند که علم مسری نیست اما همچنین می‌داند که علم برای این که مسری شود، باید مبتلا باشد! (Desroches, 1973:236).

در اینجا است که شناخت و عمل، (لوژی و اورژی) به هم می‌آمیزند. ترکیب میان شناخت و عمل از نظر دورکهم هم کار مذاهب عالمانه و الاهیات است و هم در ایدئولوژی‌هایی چون سوسیالیسم، موجود است. در این تحلیل، اندیشه‌پردازی‌های جمعی در یک جامعه همان نقش واکنش‌ها و پیش‌داوری‌ها را در یک ارگانیسم زنده ایفا می‌کنند. یک جامعه بدون پیش‌داوری همچون یک ارگانیسم بدون واکنش است. هیولایی که نمی‌تواند زندگی کند. از این روست که "حتا عقلانی‌ترین و عرفی‌ترین ادیان نیز نمی‌توانند و نخواهند توانست از شکلی از خیال‌پردازی صرف نظر کنند". در این تحلیل به گفته دروش، "دورکهم از دینی سخن می‌گوید که ایمان است و امید. دینی که کوه‌ها را جا به جا می‌کند، دینی که در آن انسان از جانب نیرویی که بر او حاکم است، حمایت نیز می‌شود. دینی که ارزش خود را نه از میزان

اعتبار عقلانی سیستم توضیحی‌اش، بلکه از قدرت بسیج‌کننده، قدرت تحرک و خیال‌آفرینی‌اش می‌گیرد“ (Desroches, 1973:31). این دین کدام دین است؟ دینی است که دروش “امر مذهبی منتقد” در برابر “پدیده‌های مذهبی ارگانیک” می‌خواند. اتوپی‌ها، تداوم این پدیده‌های مذهبی منتقد در عصر جدید هستند.

از نظر وی، مطالعه اتوپی‌های مدرن، امکان تحلیل اشکال گوناگون جذب مذهب را در بطن مدرنیته فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که مدرنیته در نتیجه پیشرفت خود، در عین حال که سلطه سیستم و نهادهای مذهبی را از بین می‌برد اما آرمان‌های مذهبی را تملک و عرفی می‌کند. روند تاریخی مدرنیته، دین را مضمحل می‌کند در حالی که اتوپی مدرنیته، به وجود آورنده احساس دینی و نیاز به معنایی است که قوام‌یافته‌ترین تجلی‌شان در سیستم‌های دینی است. فاصله عمیقی که میان واقعیت روزمره و چشم‌انداز آرمانی آن وجود دارد، فضایی را ایجاد می‌کند که در آن امر دینی با مشخصه تجزیه مدام و ترکیب مجدد خود امکان بروز و بیان می‌یابد.

### امید، همچون پروژه تخیلی جامعه جایگزین: اتوپی

امید در عین حال به عنوان یک پروژه نیز عمل می‌کند و در اینجاست که اتوپی همچون جلوه‌ای از امید بارز می‌شود. به گفته ارنست بلوخ، “میان هستی” و “نیستی”، “نه هنوز موجود”<sup>۱</sup> هم هست. (Bloch, 1976) آنچه که هست، چون خیالش می‌کنیم و نیست، چون هنوز به واقعیت نپیوسته است. اتوپی به این “نه هنوز” جان می‌دهد و امید، امکان وجود این نیستی را فراهم می‌کند. از این روست که “اتوپی و امید در نگاه دروش، همزادند: “اتوپی و امید آیا خواهران دوقلو نیستند؟ در اتوپی، امید جامعه‌ای دیگر هست. در امید، اتوپی دنیایی دیگر. در هر دو استراتژی “دیگر بودگی”<sup>۲</sup>

1. Non encore existant / noch nicht sein.

2. Altérité.

(Desroches, 1973:37).

در تعریف اتوبی می‌نویسد: "جایی که هیچ جا نیست. یک حضور غایب، یک واقعیت غیرواقعی. جهانی واژگونه که مشروعیت جهان سرها را زیر سوال می‌برد." نه فرار از واقعیت موجود به سوی دنیایی تخیلی بلکه کندوکاو در امکانات عینی واقعیت. چرا که اتوبی، بیش از هر چیز یک پروژه برای تحقق واقعیتی دیگر است. این "دیگربودگی"، (تخیل چیز دیگری) در سه مرحله تحقق می‌یابد: تناوب میان رویا و واقعیت (الترنانس)<sup>۱</sup>، درگیری با واقعیت موجود (الترکاسیون)<sup>۲</sup> و نهایتاً جایگزینی واقعیت مطلوب (الترناتیو)<sup>۳</sup>.

مرحله نخست (الترنانس) خواب و خیال است. تناوب میان خواب و واقعیت. به گفته دروش در بطن اتوبی همواره این شک هست: اگر خواب ما از واقعیت، واقعی‌تر باشد؟ اگر بیانگر گرایشی باشد به فراروی از واقعیت؟ در این صورت اتوبی می‌تواند تنها ارضای نیاز انسانی به تخیل باشد. تخیل رویایی فردی، خواب زندگی دیگری، یا تصور تحقق جهانی یک ارزش، سلطه جهانی یک مذهب، یک ایدئولوژی و یا رویای ظهور کسی که می‌آید و طرح دیگری می‌اندازد (منجی‌گری). تخیل این چیز دیگر که در برابرمان نیست، انتظار این کس دیگری که قرار است بیاید، واقعیت موجود را غیر قابل تحمل می‌کند و به مقاومت، مخالفت و درگیری با آن می‌انجامد. شک جای خود را به اعتراض می‌دهد. (الترکاسیون) و بدین ترتیب به گفته ژید: گذر می‌کنیم و به واقعیت پا می‌گذاریم. این دومین مرحله "از در تنگ اتوبی" در پیشبرد اتوبی است. در مرحله نهایی، مرحله جایگزینی (الترناتیو)، تخیل، مولد یک پروژه می‌شود و نطفه جایگزینی آنچه که هست شکل می‌بندد. پروژه مخاطبانی می‌یابد، قوت می‌گیرد، زمینه‌ساز یک جریان اجتماعی می‌شود، افکار عمومی را به وجود می‌آورد و در نهایت به

1. Alternance
2. Altercation
3. Alternative

شکل‌گیری نیروی جانشین واقعیت موجود بدل می‌گردد. اتوهی تحقق می‌یابد و به واقعیت می‌پیوندد. بدین ترتیب "اتوهی‌ها به وجود آورنده تاریخ می‌شوند و تاریخ به وجود آورنده اتوهی‌ها." (Desroches, E.U) کمونیسم مارکس، به وجود آورنده جماهیر شوروی می‌شود و آلتوناند هرزل (نام کتابی که به عبری تل‌آویو خوانده می‌شود)، اساس تجربه اجتماعی و سندیکایی اسرائیل قرار می‌گیرد.

"اتوهی" توماس مور را مانیفست اومانیزم مسیحی می‌خوانند. اومانیزمی که مبتنی بر خوشبینی به طبیعت انسان و امید به تخیل سازنده<sup>۱</sup> اوست. پیش از آن آراسموس دوست و همکار مور، مشهورترین رساله‌اش را به ستایش قدرت جهانی دیوانگی (1658) اختصاص داده بود. اما با بریدگی اومانیزم از مذهب در قرن جدید، اتوهی وجه استعلایی خود را از دست داد و با سیاست در آمیخت و با ظهور کمونیزم - به عنوان اتوهی مسلط قرن بیستم - با ایدئولوژی‌های جدید این همانی یافت. کمونیزم بر خلاف جریانات آرمانگرایی پیشین که عمدتاً در هزاره‌گرایی و منجی‌گرایی تبلور می‌یافت، نسبت ملکوت آسمان‌ها و زمین را وارونه کرد و تحقق بهشت اخروی را در دنیا وعده داد. اما آنری دروش، در مقام جامعه‌شناس دین و به عنوان یک مارکسیسم‌شناس، در عین توجه به تفاوت‌های اعتقادی، به کارکرد و احداث نظر داشت و هر دو را از زمره "تخیلات سازنده" می‌دانست. در این بحث، جامعه‌شناس مورد استناد دروش، گرامشی بود. در توضیح این انتخاب می‌نویسد: گرامشی از آنهاست که مثلاً تفکیک رایج میان سوسیالیسم "آرمانی، تخیلی" و "علمی" را وحی منزل نمی‌دانست و از عوامزدگی این نوع دسته‌بندی‌ها پرهیز می‌کرد. امروزه تحلیل‌هایی که عناصر آرمانی را در این علم و عناصر علمی را در آن آرمان تشخیص می‌دهند، زیادند.<sup>۷</sup> (Desroches, 1973:35)، وی به نقل از گرامشی می‌نویسد: "دین عظیم‌ترین اتوهی است." بدین معنا که عظیم‌ترین متافیزیکی است که در تاریخ ظهور کرده است، چرا که دین بزرگ‌ترین تلاش جهت‌آشتی

تناقضات واقعی زندگی تاریخی در شکلی اسطوره‌ای است: دین تأکید می‌کند که انسان‌ها "طبیعت" واحدی دارند و انسان به شکل کلی، به عنوان مخلوق خدا، پسر خدا، برادر دیگر انسان‌ها و برابر با دیگر انسان‌ها، آزاد در میان دیگر انسان‌ها و همچون دیگر انسان‌ها وجود دارد و می‌تواند با دیدن خود در خدا، بدین‌گونه به خود بیندیشد: (خودآگاهی بشریت) و در عین حال دین تأکید می‌کند که این همه متعلق به این جهان نیست و در جهانی دیگر تحقق می‌یابد: (درک اتوپیک). بدین ترتیب در میان انسان‌ها افکار برابری، برادری و آزادی نطفه می‌بندد، آنهم در میان اقشاری از انسان‌ها که خود را با یکدیگر برابر نمی‌بینند و برادر نمی‌دانند و در نسبت شان با دیگر انسان‌ها، خود را آزاد نمی‌یابند و بدین ترتیب است که در همه جنبش‌های رادیکال مردمی، به نحوی، در اشکال و ایدئولوژی‌هایی متعین، این خواست‌ها همواره مطرح شده‌اند.

(Gramsci, 1959:102)

در تفسیر تمثیل طناب دروش می‌گوید، مهم نیست که این طناب از کجا آمده است. مهم نیست که با پرتاب طناب به سوی صخره، برای نجات کشتی در حال غرق شدن، فکر کنیم که داریم صخره را به سوی خودمان می‌کشانیم. مهم پیشروی است و کندوکاو در امکانات عینی واقعیت اطرافمان. آنری دروش، این "عابر مرزها"، مرز میان دوگانه‌ها را رعایت نمی‌کرد و از آنها عبور می‌کرد. از نظر وی، هدف در نهایت فرار کردن از این تناقض نماها و کشف تقاطع میان این دو بود.

کشف این تقاطع را دروش با عبور از مرزهای معمول میان حوزه‌های مختلف جامعه‌شناسی (دینی، جنبش‌های اجتماعی، سیاسی...) و مورد سوال قرار دادن مفاهیم پایه‌ای جامعه‌شناسی ادیان ممکن می‌سازد. سال‌ها مطالعه اتوپیی‌ها و تحقیق میدانی در مورد جریان‌ات آرمانگرا به وی نشان داده بود که به‌رغم کاربرد اصطلاحاتی چون دین، خدا، امر قدسی، وحی، کلیسا، ایمان... که در فرهنگ عموم معمولاً یکی گرفته می‌شوند، در اتوپیی‌های مذهبی این مفاهیم گاه با یکدیگر در تضاد قرار می‌گیرند. در فرهنگ عموم و زبان روزمره، مذهبی بودن با خداپرستی، الاهیات، ایمان، تعلق به یک دین و آئین و

شعائر مشخص، یکی گرفته می‌شود و از این همه مجموعه واحدی می‌سازند که در پی هم می‌آیند و تفکیک آنها معمول نیست. در حالی که مطالعه میدانی گروه‌بندی‌های مذهبی به دروش نشان داده بود که دینداری‌هایی هست که در آن خدا حضور ندارد، یا خداپرستانی هستند که خود را به هیچ دینی وابسته نمی‌دانند، یا اعتقاد به امور قدسی وجود دارد ولی بی‌وجود یک دین و حتا بی‌وجود خدا، و یا مفاهیمی چون دین و یا خدا وجود دارد ولی از این مفاهیم تقدس‌زدایی شده است، و، یا به وحی اعتقاد دارند ولی بی‌وجود سازمان رسمی کلیسا به عنوان دستگاه مفسر کلام خدا، و دینداری‌هایی که الاهیات ندارند و ایمان‌هایی قوی و جوشانی که خود را به هیچ دینی متعلق نمی‌دانند.

در این میان از نظر دروش در مقام یک جامعه‌شناس، مهم این است که هر کدام از این گرایش‌ها، به وجودآورنده یک رفتار اجتماعی، یک عرفان و یا اخلاق خاص خود هستند. اخلاقی که وی‌نه به "خداپرستی" و نه به "بی‌خدایی"، که به "ناخدایی" منسوب می‌کند. "ناخدایی" یا اوت‌ت‌ایسم (u-théisme) اصطلاحی است که دروش وضع کرده است و مانند او - توپی که از دو حرف "او" (ou) به معنای نه، و "توپوس" (topos) به معنای مکان و جا، تشکیل شده است. اوت‌ت‌ایسم (u-théisme)، هم در برابر خداپرستی (théisme) و هم بی‌خدایی (a-théisme)، قرار می‌گیرد. در توضیح اوت‌ت‌ایسم می‌گوید: "من مفهوم ناخدایی را در برابر خداپرستی و بی‌خدایی وضع کردم. ناخدایی یا خدایان‌انگونه که می‌توانستند باشند و هیچ‌گاه نبوده‌اند. و این همه را تحت تاثیر و پوشش ضرب‌المثلی قرار می‌دهم که می‌گویند از ضرب‌المثل‌های روسی است: خدا را شکر! خدا وجود ندارد. ولی، پناه بر خدا! اگر وجود داشت چی؟! (Paquot, 1992: 104)

و بدین ترتیب دروش باز مرز متعارف دیگری را درمی‌نوردد: مرز میان دین و بی‌دینی را. او این مرز را نه در اعتقادات بلکه در اخلاق و نه در بینش افراد که در منش اجتماعی‌شان جستجو می‌کند.

امید، همچون انتظار: منجی‌گرایی و هزاره‌گرایی

به اعتقاد دروش تمایز میان افراد را نمی‌بایست در تفاوت‌های

اعتقادی‌شان جست، بلکه تفاوت میان انسان‌ها در رفتار اجتماعی و پابندی عملی به اعتقاداتشان است. این دیدگاه را می‌توان فی‌المثل در تمایزی که دروش میان دو اصطلاح آرمان‌گراها "اتوپیست‌ها"<sup>۱</sup> و آرمان‌زیست‌ها (یا شهروندان اتوپیی - اتوپیین‌ها<sup>۲</sup>) قائل می‌شود، مشاهده کرد. به گفته دروش، آرمان‌گراها به وجود آورنده بزرگترین اتوپیی‌های مکتوب هستند اما دغدغه تحققش را ندارند، در حالی که آرمان‌زیست‌ها به تخیل بسنده نمی‌کنند و می‌کوشند رویای خود را متحقق کنند. در میان اتوپیی‌های مکتوب، "جمهوری" افلاطون، "مدینه فاضله"ی فارابی، "اتوپیی" توماس مور، "سوسیالیسم اتوپیک" فرانسیس بیکن و آنچه که مارکس "آتلانتید جدید" می‌نامید، شناخته شده‌ترند. اما آنچه که در نگاه دروش، جذاب‌تر است، آرمان‌زیست شده است، آرمانی که در تخیل نطفه می‌بندد و سپس با تلاش جهت صورت بخشیدن به این خیال و تملک کردن آن، به واقعیت می‌پیوندد. از نظر وی، آرمان‌زیست‌ها عمدتاً در جریانات منجی‌گرا و هزاره‌گرا متجلی می‌شوند. گرایش وی به جنبش‌های هزاره‌گرا و منجی‌گرا از همین جاست و مهم‌ترین فرهنگ لغاتی که در حوزه مسیحیت به این جریانات اختصاص داده شده است، تحت عنوان "خدایان انسان‌ها" تألیف اوست.

در کاربرد دو اصطلاح منجی‌گرایی و هزاره‌گرایی، دروش به دو بعد مذهبی و اجتماعی توجه می‌دهد. بعد اجتماعی در جریان هزاره‌گرا متجلی می‌شود و بعد مذهبی در جریان منجی‌گرا. هزاره‌گرایی جریانی اجتماعی است که به ظهور یک منجی در هر هزاره اعتقاد دارد. منجی‌ای که با ظهور خود به نظم کهن پایان می‌بخشد و طرح دیگری بی‌می‌ریزد. این منجی، "مسیح موعود"<sup>۳</sup> در سنت یهودی-مسیحی و "مهدی موعود" در سنت اسلامی-شیعی، چهره مذهبی هزاره‌گرایی است. اما از نظر دروش می‌بایست میان دو

1. Utopiste

2. Utopien

3. Messie

4. Pré-millénarisme

5. Post - Millénarisme

گرایش پیشاهزاره‌گرایی<sup>۴</sup> و پسا هزاره‌گرایی<sup>۵</sup> تفکیک قائل شد.

پیشاهزاره‌گراها، منتظرند. چشم به راه ظهور مسیح نجات‌دهنده و مهدی دادگستری که نظم حاضر را پایان می‌بخشد، ملکوت خدا (در سنت یهودی - مسیحی) و عدل الهی (در سنت اسلامی) را برقرار می‌کند و نظم جدیدی را پی می‌ریزد و آنها که در انتظار و آماده ظهورش بودند، در این ملکوت وارد می‌شوند. در نتیجه از منظر پیش هزاره‌گراها، این ظهور از بالا، یکباره و بی دخالت انسان، به وقوع می‌پیوندد، در تسلسل تاریخی انقطاعی ایجاد می‌کند و انسان در وقوع و یا به جلو انداختنش نقشی ندارد. در حالی که از نظر پسا هزاره‌گراها، نجات، از پائین، تدریجاً و توسط انسان‌ها میسر می‌شود و تلاش انسان در بالفعل کردن و تسریع آن دخیل و موثر است. از این رو ظهور واقعه، در سیر تکامل تاریخی قرار دارد و بر اساس منطق درونی تحول اجتماعی و مذهبی خود به مرحله کمالی می‌رسد که ملکوت الهی را به همراه می‌آورد. در نتیجه، آنچه که پیشاهزاره‌گرایی از بالا به پائین و در مکان انتظارش را می‌کشد، پسا هزاره‌گرایی، از پائین به بالا و در زمان جستجویش می‌کند. اما در هر دو چشم‌انداز، عصر طلایی پیش روست و نقش اقلیت‌ها و گروه‌های کوچک مذهبی در رسیدن به آن، تعیین‌کننده است.

از نظر دروش پسا هزاره‌گرایی، حلقه پیوند اتوپی‌های انقلابی مدرن با جریان هزاره‌گرا و منجی‌گراست. پسا هزاره‌گرایی به دلیل اعتقادش به تحقق تدریجی و تاریخی ملکوت خدا، می‌تواند این ایمان را دنیوی و امروزی کرده، به یک آگاهی اجتماعی عرفی بینجامد و در نهایت به ضرورت تغییر وضعیت موجود بدل کند. بدین ترتیب، رویای اتوپیک به کل جامعه منتقل می‌شود. دینامیسم تاریخی همه انقلاب‌های بزرگ، در تداوم همین پروژه‌های آرمانی اولیه به وجود آمده‌اند که تدریجاً به تحول سیاسی، اجتماعی و مذهبی منجر شده‌اند. بدین‌گونه اتوپی همان طور که با حذف گروه‌بندی‌های طبقاتی و سلسله مراتب قدرت در یک گروه و یا یک اجتماع به تحقق می‌رسد، در زمینه مذهبی نیز به حذف تقسیم‌بندی‌های مذهبی منجر



می‌شود. در این اجتماع جدید، توده‌هایی که سرنوشت اجتماعی و سیاسی خود را به دست می‌گرفتند، عملاً به نوعی خودمختاری مذهبی نیز دست می‌یافتند و این همان آرمانی بود که در الاهیات لائیک<sup>۱</sup>، تجلی می‌یافت. تفکیک میان هزاره‌گرایی کلان و خرد<sup>۲</sup>، از دیگر تمایزهایی است که دروش در تحلیل میان جریان‌ات منجی‌گرا قائل می‌شود. از نظری هدف هزاره‌گرایی کلان، تغییر کل جامعه از درون و جانشین کردن رژیم اجتماعی و مذهبی آن است در حالی که هزاره‌گرایی خرد، تکوین اجتماعی آرمانی را در حاشیه جامعه کلان، مد نظر دارد. این تفکیک‌گذاری به ما امکان آن را می‌دهد که فی‌المثل منجی‌گرایی مسیحی پولس قدیس و منجی‌گرایی یهود را از یکدیگر متمایز کنیم.

با این حال وجه مشترک همه این جنبش‌ها در تحلیل دروش، شکست است. در گفت‌وگوی ناهم‌زمانی با روزه باستید که در مقاله "منجی‌گری ناکام" نوشته بود: "همه آنها که کوشیده‌اند به تعریف منجی‌گری بپردازند و عوامل و شرایط پیدایشش را کشف کنند، به طور طبیعی به مطالعه جنبش‌های موفق پرداخته‌اند. می‌توان از خود پرسید که آیا از این پس نباید تحقیقات را بر جنبش‌هایی متمرکز کنیم که ناکام مانده‌اند؟" (A.S.R.n<sup>5</sup>)، آنری دروش پاسخ می‌دهد: "مگر می‌توان میان منجی‌گری‌ای موفق و منجی‌گری‌ای ناکام تمایز قائل شد؟ آیا جوهره منجی‌گرایی در این نیست که جنبشی ناکام باشد؟ اگر منجی‌گری و تبعات آن چون هزاره‌گرایی، مقوله‌ای از بُن و بنیاد دینی است، این مقوله آیا از بُن و بنیاد مقوله شکست نیست؟" (1973:139)

### شکست پیروز، پیروزی در شکست

تحقق امید، مسئله‌ای بود که همواره دروش را به خود مشغول

1. La théologie du laïc

2. Macro millénarisme, Micro millénarisme.

می‌کرد. در پرداختن به این موضوع، دروش به دورکهمیم باز می‌گردد و میان دو مرحله جلوه امید و تحقق آن تفکیک قائل می‌شود. دورکهمیم، پدیده‌های مذهبی را در دو سطح متمایز کرده بود: سطح نخست تجربه اولیه، مستقیم و احساسی امر قدسی و سطح دوم که در آن این تجربه اجتماعی می‌شود، عقلانی می‌شود، قانونمند و آئین‌مند می‌شود و در یک نهاد تبلور می‌یابد. نهادینه کردن این تجربه، اهلی‌اش می‌کند، اجتماعی‌اش می‌کند و در عین حال از پویایی و تاثیر اولیه‌اش می‌کاهد (Desroches, 1969:79)، تمایزی که دورکهمیم میان "صور اولیه و متاخر"<sup>۱</sup> حیات دینی تشخیص داده بود. این تفکیک میان تجربه اولیه دینی و شکل متاخر نهادینه شده‌اش، در جامعه شناسی ادیان، توفیق بسیاری یافت. یواخیم واخ، همین تفکیک‌گذاری را میان "تجربه" و "بیان"ی دینی قائل شد و برگسون میان دین "دینامیک یا باز" و "استاتیک یا بسته" (برگسون، ۱۰۵:۱۲۵۸)، روزه باستید میان "دین زیست شده" و "دین کنسروی"<sup>۲</sup>، ویلیام جیمز به نوبه خود همین ایده را در تفکیک میان "دین دست اول یا دست دوم" و "تجربه احساسی" و "دین نهادینه" (James, 1902) صورت‌بندی کرد. از طرفی، امید اگر به تمامی تحقق یابد، دیگر برای ادامه زندگی و ادامه تاریخ، امیدی نخواهد ماند. اتوهی اگر متحقق شود، به واقعیت تبدیل می‌شود و پایان می‌یابد. ملکوت مسیح موعود و حکومت مهدی دادگستر را اگر در چهره قدرتی زمینی و این جهانی بازشناسیم، انتظار به پایان می‌رسد. امید از دست می‌رود و تاریخ از حرکت باز می‌ایستد. به نقل از مولتمان، نویسنده کتاب "الاهیات امید"، (Moltmann, 1983) می‌نویسد: "اگر قرار است که در پایان هر کار، دستیابی به هدفی مورد نظر باشد، در این صورت بی‌هیچ تردیدی بهتر آن است که این هدف به دست نیاید، چرا که دستیابی به هدف، زندگی را بی‌هدف می‌گرداند" (Desroches, 1973:55). با

1. «formes élémentaires» et «formes subséquentes»

2. La religion vécu, la religion en conserve. CF:

این حال اگر امید رسیدن به این هدف مشخص و تحقق آن وجود نداشته باشد، امید به خیالباقی تقلیل می‌یابد و هرگونه تلاش و جستجوی بی‌معنا خواهد بود و اگر بخواهیم به زبان و بر سخن بگوییم، تجربه فردی و فره‌مندانه<sup>۱</sup> اولیه، چنانچه در شکل نهادی تثبیت و اجتماعی نشود، امکان تداوم و بقا نخواهد یافت. در نتیجه تحقق امید، الزامی روانشناسانه و در عین حال اجتماعی است. از طرف دیگر اما، همواره میان سناریویی که برای تحقق اتوبی، پیاده کردن ملکوت خدا و پیشروی به سوی آن عصر طلایی در ذهن می‌پرورانیم و سناریویی که در واقعیت بازی می‌شود، هدفی که برای خود قائل می‌شویم و آنچه که در عمل بدان می‌رسیم، خندق عمیقی وجود دارد. مگر نه آن که اتوبی آزادی، به "دهشت نئولیبرالیسم"<sup>۸</sup> بدل شد و اتوبی برابری، به گولاک‌ها انجامید. کمونیسم هلپت به قبرستان انسان بدل شد و اتوبی سلطه نژاد برتر، به اتاق‌های گاز آشویتس، و شهر خدای کالون، ژنو را به جامعه ترور، اختناق و سرکوب بدل کرد؟

پس تاریخ آیا تماماً تاریخ شکست است؟ از نظر دروش مرز میان شکست و پیروزی، برندگان و بازندگان نیز، مرزی قابل عبور است و آنچه از منظر موفقیت یک پروژه در دستیابی به هدف نهایی خود شکست نامیده می‌شود، از منظر دیگری پیروزی قلمداد می‌شود. در تفسیر و رد تفکیک میان دو مفهوم پیروزی و شکست، دروش از تمثیل زندگی و مرگ استفاده می‌کند، از زندگی که عبارت است از پیشروی به سوی مرگ و هر "دم" حیات، که ما را یک گام به مرگ نزدیک‌تر می‌کند. وی به جمله آغازین کتاب ژان لاکروا به نام "شکست" استناد می‌دهد: "...من به تمام کسانی که وسواس موفقیت داشتند اشاره داشتم. کسانی که ادای موفقیتی را درمی‌آوردند که هر لحظه به شکست تبدیل می‌شود. چرا که هر لحظه به مرگ، مرگی که برای آنها شکستی نا علاج است، نزدیکشان می‌کند. خوشبخت کسی است که خود را بازنده می‌داند. احساس شکست ما، آغاز تنها موفقیت ممکن است. پس

موفقیت برندگان کجاست؟ آنها بزرگترین بازندگان اند و از اینجاست سماجتشان برای موفقیت. (Desroches, 1973:38).

تاریخ تحقق اتوبی، تاریخ جریان‌ات هزاره‌گرا و منجی‌گرا، تاریخ شکست است و تاریخ امید، تاریخ پیروزی: "امید یک اتوبی پیروز است و اتوبی، یک امید شکست خورده". (Desroches, 1973:38) جستجوی آن بهشت گمشده به سرانجام نرسیده و آن منجی موعود ظهور نکرده است، با این حال تاریخ امروز ما، داستان این جستجو و موفقیت‌هایی است که در این مسیر به دست آمده است. همواره میان حقیقتی که آرزویش می‌کنیم و واقعیتی که روبروی ماست، فاصله بسیاری هست. فاصله‌ای که انسان می‌کوشد با امید و آرمان‌ها آن را، اگر نه پر، لاقلاً کمتر کند و "اگر تصور کنیم که هیچ امیدی وجود ندارد، ضمانت کرده‌ایم که هیچ امیدی نخواهد بود. اما اگر تصور کنیم که سرشتی برای آزادی وجود دارد، که فرصت‌هایی برای تغییر وجود دارد، این امکان وجود دارد که بتوانیم در ساختن دنیایی بهتر مشارکت کنیم". (چامسکی، 2003)

میلوان جیلاس، در کتاب خود تحت عنوان "جامعه کمال نیافته" (Djilas, 1969) می‌نویسد: "من مطمئن هستم که جامعه نمی‌تواند کامل باشد. انسان‌ها باید به افکار و آرمان‌های خود پایبند باشند اما نباید تصور کنند که می‌توانند افکار و آرمان‌هایشان را به تحقق برسانند. ما باید طبیعت اتوبی را بشناسیم. اتوبی به محض این که به قدرت می‌رسد، متعصب و متصلب می‌شود و به نام آرمان‌گرایی خود می‌تواند به سهولت موجبات بدبختی انسان‌ها را فراهم کند. صحبت کردن از جامعه کمال یافته، ممکن است این تصور را پیش آورد که جامعه می‌تواند به کمال رسد و جامعه کامل به وجود بیاید، در حالی که چنین چیزی ممکن نیست. وظیفه انسان عصر ما این است که کمال نیافتگی جهان را بپذیرد و در عین حال بفهمد که اومانیسیم، رویاها، و تخیلات انسان دوستانه، برای اصلاح بی‌وقفه جامعه، برای بهبود و پیشرفت آن، ضروریند".

اما حتا در این دیدگاه نیز که بر واقعیت کمال‌نیافتگی جامعه تاکید

می‌کند و تصریح دارد که به هر حال رویاهای ما امکان تحقق تمام و کمال خود را نخواهند داشت، درست از زمانی که تبصره "وظیفه"ی اصلاح و بهبود و پیشرفت جامعه را باز می‌کند، باز رویای اتوپیک سر بر می‌دارد و تسلسل شکست و پیروزی از سر گرفته شود. چرا که همچنان که دروش به نقل از آلتوسر گوشزد می‌کند: "تنها یک درک ایدئولوژیک از جهان توانسته است که جوامعی را تصور کند که در آنها ایدئولوژی وجود ندارد و اندیشه اتوپایی جهانی را در سر بهروراند که در آن ایدئولوژی، بی‌آن‌که رد پای از خود به جای بگذارد، از بین می‌رود و به وسیله علم جایگزین می‌شود. این اتوپیی، مبنای اندیشه‌ای می‌شود که بر اساس آن، فرضاً اخلاق، که در جوهره خویش ایدئولوژیک است، می‌تواند به وسیله علم، جایگزین یا علمی شود و یا دین به وسیله علم جایگزین شود و به نحوی جایش را بگیرد." (Althusser, 1966)

اعجاز امید، همچون پیمان انسان با خدا، همچون یک پروژه و همچون انتظار، اعجاز طناب است که ما را از این سوی واقعیت به آن سوی حقیقتی که آرزویش می‌کنیم فرا می‌برد، به تاریخ تداوم می‌بخشد و به انسان می‌آموزد که نجات از باتلاق واقعیت موجود، تنها با چنگ زدن به طناب امید، و بالا رفتن از آن ممکن است و بدین ترتیب امید انسان برای رهایی، به "تخیلی سازنده"ی واقعیت بدل می‌شود.

"شاید ما با مطالعه تاریخ اجتماعی - مذهبی، فقط به منجی‌گرایی‌هایی شکست خورده و ناکام برخوردیم. اما در برابر این فرضیه که مبتنی بر مشاهده شکست تاریخی این جریان‌هاست، یک سوال نیز همواره مطرح می‌شود: شکست بالقوه این منجی‌گرایی که در هیچ جا به پیروزی نرسیده است، آیا نشان دهنده تکوین آنچه که از منظری دیگر پیروزی به نظر می‌رسد، نیست؟ حتماً می‌توان از خود پرسید که تکامل تاریخ در همه ابعادش، مگر در نهایت چیز دیگری هم جز منجی‌گری ناکام هست؟ این مکر تاریخ است. همه چیز مثل سفرهای اکتشافی عهد رنسانس پیش می‌رود. کشتی‌ها به جستجوی مکان بهشت گمشده سفر خود را آغاز

می‌کردند. طبیعتاً پس از مدت‌ها دریا نوردی، بهشت را پیدا نمی‌کردند و در نتیجه، ناکام می‌ماندند. پس شکست خورده بودند. در مسیر بازگشت، بر کرانه سرزمین ناشناخته‌ای کنار می‌گرفتند و سرزمین جدیدی را کشف می‌کردند، قاره‌ای را. پس پیروز شده بودند. این پیروزی اما هم از آغاز به دلیل پروژه‌ای محکوم به شکست بود“. (Desroches, 1966:39)

تسلسل بی‌پایان این شکست و امید، و امید و شکست، تسلسل ادوار تاریخ است و تاریخ به پایان نمی‌رسد چرا که امید با هر قدم به سوی دورتر می‌شود.

پس شکست می‌خورد؟ نه! چرا که تاریخ نشان داده است که امیدهای دیروز به پیروزی رسیده‌اند و “بخش عظیمی از جهان امروزی ما” اتوبی تحقق یافته است“. (Godin, 2000)

پس پیروز شده است؟ نه! چرا که امیدهای بشر بی‌پایانند و اتوبی هنوز در ناکجاست...

”هیچ جاده‌ای، هیچگاه، کاروانی را به سراب نرسانده است،

اما تنها سراب‌ها هستند که کاروان‌ها را به راه وامی‌دارند“.

(Desroches, 1973:192)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## پی‌نوشت:

۱. آل عمران، ۱۰۲ آیه
۲. "اقتصاد و اومانیسزم" که سرمایه‌داری را خطر اصلی تشخیص می‌داد و از تجربه "کشیش‌های کارگر" حمایت می‌کرد در برابر سلسله مراتب کلیسایی قرار گرفت و در سال ۱۹۵۴ همان سال با تکفیرشدن کشیش‌های کارگر، در برابر [کلیسای] روم قرار گرفت. از زمان شورای واتیکان دوم و انتخاب پاپ جدید، پروژه اقتصاد انسانی این گروه مورد قبول کلیسا قرار گرفت و بخشی از نظرات لوبره پذیرفته شد.
۳. orthodoxy orthopraxis ارتوس به معنای حق است و دوکسا به معنای عقیده. ارتدکسی را در فارسی به راست دینی ترجمه کرده‌اند. ارتو پراکسی را ما به تبع ترجمه فارسی آن به راست کرداری ترجمه می‌کنیم.
۴. Anamnèse تا 1944 بیست دفتر منتشر شد.
۵. idéation collective این اصطلاح را روح اندیشه‌گر جمعی نیز ترجمه کرده‌اند. ر.ج: برگسون، ۱۱۰: ۱۳۵۸.
۶. با تأکید به این فرایند، دورکهم راه را برای نوعی از روانشناسی اجتماعی که فردیت‌ها را در یک بدنه اجتماعی متحد می‌کند، گشود و یکی از مراجع نظریه‌پردازان اصلی این رشته شد.
۷. چرا که از نظر دروس اقتدار مطلق علم یکی از محصولات اروپا مداری است که در شرایط خاص تاریخی بروز کرد و به همان ترتیب که به دیگر بینش‌ها و ادراک‌ها نسبت بخشید، خودش نیز مشمول این نسبیت شد. از سوی دیگر رویا، خلسه و حتا دیوانگی و به هر حال، هم اسطوره‌ها و هم اتوپی‌ها، در عین حال که غیر عقلانی خوانده می‌شوند، باز هم اقدامات انسانی هستند که از نوع دیگری از عقلانیت و یا نوع دیگری از "علم" خبر می‌دهند.
- ۸ - اصطلاحی از پیربورديو

## منابع:

- Althusser. L. (1966). *Pour Marx*. Paris. Maspero.
- Abrousse - Bastide, *Auguste Conte et la sociologie de religions*, in: A.S.R. juillet décembre 1966.
- Bastide. R. (1967) *Les Amériques Noirs*, Paris, Payot.
- Bastide. (1972) *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion
- Bastide. (1970) "Sociologie du Rêve" in *Universitas*, 6-7, p. 109-122, mais - décembre
- Berthelot. J.M. (2000), *La sociologie interprétative, un tournant postempiriste dans les sciences humaines en France*, dans: *La sociologie française contemporaine*, Paris, Puf,
- Bloch.E. (1959). (*Das prinzip Hoffnung, Frauncfort, 1959*) *le principe de l'espérance*. 3 volumes, Gallimard, Paris, 1976, 1982, 1991.
- Caillois. R. Grunebaum. G.E. von. (1967). *Le rêve et les sociétés humaines*, Gallimard, Paris.
- Desroches. H (1944). *Paul Claudel, poète de l'amour*, Paris, Éd. È.H.
- Desroches. H (1947) *O Terre enfin libre!*, Paris, Éd. È.H.
- Desroches. H (1949) *Signification du marxisme*, Paris, Éd. du Cerf.
- Desroches. H (1969) *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris, Éd. Mouton.
- Desroches. H (1969), *Retour à Durkheim? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues*. *Archives de sociologie des religions*, 27, 1969, p. 79-88
- Desroches. H (1972) *Les dieux rêvés. Théisme et athéisme enutopie*, Éd. Desclée.
- Desroches. H (1972) *L'Homme et ses religions. Sciences humaines et expériences religieuses*, Paris, Éd. du Cerf.
- Desroches. H (1973), *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann - L'vy, 256. p.



- Desroches. H (1974), *Les religions de contrebandes. Essais sur les phénomènes religieux en période critiques*. Mame.
- Desroches. H (E.U). Utopie. Encyclopedie universalis
- Desroches. H (1992), *Mémoires d'un faiseur de livres*. Entretiens et correspondances avec Thierry Paquot, Paris, Éd. Lieu Commun.
- Djilas. M. (1969), *La société imparfaite*, Paris, Calmann - Lévy
- Dumont. L. (1971), *la vigile du Québec*, Montréal
- Durkheim. E (1913- 1914), *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*, in: A.S.R. 27, 1969.
- Durkheim. E (1912), *les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan.
- Durkheim. E (1970), *La Science sociale et l'action*, (éd: J. C.Filloux), Paris P.U.F.
- Godin. Ch. (2000), *Faut - il réhabiliter l'utopie*,
- Gramsci. A (1959), *œuvres choisies*. Editions Sociales, Paris.
- Hervieu léger. D. Willaime. J. P. (2000) *Sociologies et religions*, Approches classiques, Paris. PUF.
- James. W. (1902), *The Varieties of Religious Experience (Les Formes diverses d'expérience religieuse*, 1902).
- Jonas H. (1990) *Le principe de responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Cerf.
- Lacroix J. (1964). *L echec*. Paris. P.U.F.
- Lebras. G. (1942) *L'Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, PUF. Paris, vol. 1:1942- vol. 2: 1945
- Moltmann, (1983), *Théologie de l'Espérance*, Paris, Cerf.
- Paquot. Th. (1992), *Mémoires d'un faiseur de livres*, Entretiens et correspondance, Paris. Lieu Commun,
- Pessin. (1992). *Le mythe du peuple et la société française au XIXeme siècle*. Paris. PUF
- Les cahiers d'imaginaires, *L'imaginaire dans les sciences et les arts*, Edition: Privat, N° 1. 1988 *Un passeur de frontières*, Paris, L'Harmattan, 1997
- دورکھیم (۱۳۶۰). ترجمه فرحناز خمسه ای. مرکز مطالعه فرهنگ ها. ص ۱۳۰.

- یواخیم واخ. (۱۳۸۰) "جامعه شناسی دین". ترجمه دکتر جمشید آزادگان. سمت. ص ۲۰ تا ۲۳.
- هانری برگسون. (۱۳۵۸) "دوسرچشمه اخلاق و دین" حسن حبیبی. شرکت انتشار. ص ۱۰۵ فصل دوم و سوم.
- کریستیان گودن. (۱۳۸۳) "آیا باید از اتوپی اعاده حیثیت کرد؟" ترجمه سوسن شریعتی. نشر قصیده سرا.
- جامسکی <http://www.coolquotesscollection.com/cat/wisdom/53/1>
- به نقل از مقاله "شریعتی و نام خدا". حسین مصباحیان. دفترهای بنیاد شریعتی شماره ۳. در دست چاپ نشر قصیده سرا.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی