

هانری دروش^۱: جامعه‌شناس دین

سارا شریعتی

از میان چهره‌های گوناگون، هانری دروش - کشیش و کارگر، متخصص مارکسیزم و متاله، جامعه‌شناس دین و توسعه... - و از خلال دوران‌های متفاوت زندگی وی، تصویر هانری دروش جامعه‌شناس دین، به یمن آثار بسیار و تحقیقات ارزشمندش، در «گالری چهره‌های بنیان‌گذار» جامعه‌شناسی ادیان قرار دارد (ارویو له‌ژه، ۲۰۰۱: ۲۶۳). «جامعه‌شناسی انتظار و امید» با نام وی پیوند خورده است (بولات، ۱۹۹۲) و سهم دروش در «جامعه‌شناسی تخیل» قابل ملاحظه است. سه شاخه جامعه‌شناسی دین هانری دروش را از دیگران متمایز می‌سازد: تأکید او بر چند مرکزی بودن این رشته. توجه به جنبش‌ها، فرقه‌ها و جماعت‌های کوچک مذهبی. امید و جلوه‌های آن در اتوبی، موعودگرایی و هزاره‌گرایی، به‌عنوان محور اصلی کتاب‌شناسی وی.

۱. «پیکربندی چند مرکزی»^۲ جامعه‌شناسی دین

اولین ویژگی کار دروش تأکید بر تکثر جامعه‌شناسی (جامعه‌شناسی‌ها) و تکثر رویکردها به امور دینی است. در طرح تاریخچه از این رشته، دروش به مراجع بسیاری، از آثار «اگوست کنت گرفته تا فروید (توتم و تابو)، فویر باخ، مارکس - انگلس تا نیچه، اسپنسر تا دورکیم، ماکس وبر تا ارنست ترولنچ، فوستل دو کولانز تا گابریل لوبرا، مارسل موس تا کلود لوی - اشتراوس، ژواکیم واخ تا کارل مانهایم...» اشاره می‌کند (دروش، E.U.) و در تاریخ این رشته سه سنت راکه نهادها و مرکز

1. Henri Desroches (1914-1994)
2. Configuration polycentrique

بین‌المللی خود را نیز دارا بودند برمی‌شمارد: جریان مسیحی که در هر دوره کنفرانس بین‌المللی جامعه‌شناسی دینی را (C.I.S.R.) را برگزار می‌کرد و تحقیقاتش مشخصاً در جهت پاسخ به نیازها و اهداف کلیسای کاتولیک سازماندهی می‌شد، جریان مارکسیستی که نهادهای مطالعاتی خود را در اغلب کشورهای شرقی دارا بود و در عین حال در نشست‌های کنگره‌های جهانی‌ای که توسط انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی^۱ (I.S.A.) برگزار می‌شد شرکت داشت و جریان سومی که تدریجاً شکل گرفت و بر استقلال جامعه‌شناسی از نهادها و جریانات فکری تأکید داشت. این تنوع مراجع، نهادها و سنت‌هایی که در تاریخ این رشته موجود بوده است، از نظر دروش، مانع از آن می‌شود که بتوان از یک جامعه‌شناسی دین سخن گفت. وی، بی‌آنکه بخواهد وحدت این رشته را که خود بارها بر آن تکیه می‌کرد زیر سؤال ببرد، بر «پیکربندی چند مرکزی» جامعه‌شناسی دین تأکید داشته (دروش، ۱۹۶۸: ۵) و همچنین به اشکال نوین و متنوعی که در شرایط جدید دین به‌عنوان موضوع مورد مطالعه این رشته می‌تواند به خود بگیرد اشاره می‌کند. از این‌روست که کتاب جامعه‌شناسی دینی وی، پس از تصحیح عنوان، نهایتاً با عنوان جامعه‌شناسی‌های امور دینی (۱۹۶۸) انتشار یافت و نویسنده در مقدمه کتاب متذکر شد که این رشته که در آغاز به‌عنوان یک گرایش در بطن جامعه‌شناسی شکل گرفت، در روند تکوین و رشد خویش در جوامع مدرن به جامعه‌شناسی‌های امور دینی تقسیم و تکثیر شد و در شرایط امروز، که از طرفی با مراجع گوناگون در مطالعه دین روبه‌رویم و از سویی با حضور ادیان مختلف و اشکال نوین امر دینی، دیگر نمی‌توان از یک جامعه‌شناسی و از یک دین سخن گفت. این تکثر را دروش در سرنوشت جامعه‌شناسی دین نیز باز می‌یافت. سرنوشت دوگانه و دو سرنوشتی که در گفت‌وگو و تنش میان دو سنت شکل می‌گیرد:

«لااقل، دو جامعه‌شناسی دین، در دوران‌های مختلف و در متون اصلی خود، با یکدیگر درگیر و در گفت‌وگویند: جامعه‌شناسی توسعه‌دینی، و جامعه‌شناسی دینی یک توسعه. به‌عبارت دیگر، یک جامعه‌شناسی غیر دینی دین و یک جامعه‌شناسی دینی امر غیر دینی و اگر بخواهیم باز هم دقیق‌تر بگوییم، یک جامعه‌شناسی عوامل غیر دینی در پدیده دینی، و یک جامعه‌شناسی عوامل دینی در پدیده‌های غیر دینی. اولین گرایش، شاید و خصوصاً در جامعه‌شناسی‌ای حاکم شده است که بر اصول و منابع کلیسایی استناد می‌کند و دومی به شکل پارادوکسیکالی بیشتر از جانب نویسندگانی به‌کار گرفته شده است که غیر دینی قلمداد می‌شوند، چون سن-سیمون، اگوست کنت، کارل مارکس، امیل دورکیم... در هر حال نمی‌توان از یک

1. L'International Sociological Association

جامعه‌شناسی دینی واحد سخن گفت بی‌آن‌که به این مناظرهٔ درونی در بطن جامعه‌شناسی،... توجه کرد. بدون در نظر گرفتن دیالکتیک این سرنوشت دوگانه و آشتی‌ناپذیر، جامعه‌شناسی یا به ورطهٔ نوعی تجربه‌گرایی جامعه‌نگارانه در می‌غلطد و یا به یک شاه‌کلید ایدئولوژیک و فنومولوژیک کاذب تبدیل می‌گردد.» (دروش، ۱۹۶۸: ۶).

با این درآمد، «جامعه‌شناسی‌های امور دینی» هائری دروش، در میان دیگر متون اصلی این رشته شاخص می‌شود. این مشخصهٔ نخست در نمایان کردن تنشی است که در تاریخ تکوین این رشته همواره میان دو رویکرد دینی و غیر دینی در تحلیل پدیده‌های مذهبی موجود بوده است و همچنین در تأکید دروش بر لزوم گفت‌وگوی مدام میان این دو رویکرد است. گفت‌وگویی که این «عابر مرزها» (پولات، راوله، ۱۹۹۷) در سراسر زندگی خویش هیچ‌گاه از آن باز نماند. استقلال این رشته از نهادهای دینی و مسئلهٔ جانبداری جامعه‌شناس امور دینی همواره دو پرسش بنیادینی بوده است که جامعه‌شناسی دین با آن مواجه بود و تحولی که در فرانسه در نام‌گذاری این رشته از «جامعه‌شناسی دینی» به «جامعه‌شناسی ادیان» و سپس «جامعه‌شناسی‌های امور دینی» به وجود آمد، خود بیانگر این تنش درونی بود. (ارویوله‌ژ، ۱۹۹۳: ۱۵). از سویی عنوان «جامعه‌شناسی دینی» در آغاز تکوین این رشته نوعی جامعه‌شناسی مذهبی (مسیحی و کاتولیک) را تداعی می‌کرد که توسط نهاد روحانیت و در خدمت آن به کار گرفته شده بود و از سوی دیگر جانبداری جامعه‌شناس دین نسبت به موضوع مورد مطالعهٔ خود، مسئله‌ای بود که از جانب برخی از جامعه‌شناسان، و مشخصاً پییر بوردیو، مطرح می‌شد و اساساً «شرایط امکان» جامعه‌شناسی دین را به‌عنوان یک گرایش علمی به پرسش می‌کشید (بوردیو، ۱۹۸۷). از خلال انتخاب درست نام این رشته، جامعه‌شناسی که دین را موضوع مطالعهٔ خود قرار داده بود، در نظر داشت که بر استقلال علمی این رشتهٔ دانشگاهی و به گفتهٔ گابریل لوبرا، بر «استقلال رویکردی غیر دینی به پدیده‌های دینی» به‌عنوان شرط آزادی تحقیق محقق، جدا از اعتقادات و تعلقات فردی‌اش، تأکید کند و در ثانی چند مرکزی بودن این رشته و موقعیت متکثر دین را در شرایط جدید در نظر بگیرد.

۲. دینامیزم اقلیت‌ها، خارج از مرکز.

دومین ویژگی جامعه‌شناسی دین دروش را می‌توان از خلال گفت‌وگوی مدام وی با گابریل لوبرا، یکی دیگر از مراجع این رشته دریافت. گابریل لوبرا متخصص حقوق مذهبی و

متخصص نهادهای کلیسایی، یکی از بنیان‌گذاران گروه جامعه‌شناسی ادیان (GSR)^۱ در مرکز ملی تحقیقات علمی فرانسه (CNRS)^۲، بود و از سال‌های ۱۹۳۰، تحقیقات میدانی عظیمی را در خصوص دینداری توده‌های مردم، جایگاه کلیسا و بایبندی مردم فرانسه به اعمال مذهبی آغاز کرده بود. نتایج این تحقیقات تحت عنوان *مقدمه‌ای بر تاریخ اعمال مذهبی در فرانسه* (۱۹۴۲-۴۵) انتشار یافت. دروش توجه این متخصص کاتولیسیسم و نهاد کلیسا را به اهمیت جریانات حاشیه‌ای و فرق مذهبی که وی در سلسله‌مقالاتی از آن به‌عنوان «ادیان قاچاقی» (۱۹۷۴) نام برده بود جلب می‌کرد، جریاناتی که به گفته دروش نه «حاشیه‌ای» بلکه به «حاشیه کشانده شده» اند. از نظر وی، وقت آن رسیده بود که جامعه‌شناسی دین به موقعیت و اشکال جدید دین و دینداری در شرایط مدرن توجه کند و دیگر نمی‌توان برای مطالعه دین تنها به سراغ دین رسمی، دین اکثریت و نهاد دین رفت و اعمال شناخته شده دینی را تنها شاخص دینداری گرفت. وی به تبع دورکیم، به «صور اولیه و متأخر»^۳ حیات دینی توجه ویژه‌ای داشت و صورت اولیه دین را در دین معترض و منتقد وضع موجود که وی «دین امید» می‌نامید باز می‌شناخت. از نظر وی، دینی که واقعیت این جهانی و نظم موجود را به رسمیت می‌شناسد و می‌پذیرد، امکان هرگونه امیدی را می‌بندد. در این ادیان (همچون دین مصر قدیم که در فرعون تبلور می‌یافت، و دین ودائی که در طبقات و کاست‌ها)، دین با دولت^۴ یکی می‌شود و در نتیجه هیچ‌گونه گشایشی را برای خروج از وضع موجود فراهم نمی‌کند. 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. از این رو برخلاف سنت قدیم جامعه‌شناسی ادیان، که یا به تبع دورکیم به صور بنیانی حیات دینی توجه می‌کردند و یا بنا بر سنت وبری موضوع مطالعه خود را ادیان بزرگ تاریخی، یهودیت و مسیحیت و اسلام... قرار می‌دادند، هانری دروش محور تحقیقات خود را نهضت‌ها، جریانات و جماعت‌های کوچک مذهبی‌ای قرار داد که در اقلیتند، هنوز به مرحله استقرار نرسیده‌اند و شکل رسمی و نهادینه نیافته‌اند. توجه دروش به اقلیت‌ها، حاشیه‌ها و چهره‌های ناشناخته شده‌تر تاریخ، در دیگر عرصه‌های تحقیقات وی نیز شاخص است. در مطالعه مارکس، توجه وی بیشتر بر روی انگلس متمرکز می‌شود. در مطالعه مارکسیزم توجهش مشخصاً بر جریانات آنارشیستی است و در

1. Groupe de sociologie des religions
2. Centre National des Recherches Scientifiques
3. "formes élémentaires" et "formes subséquentes"
4. church and state

تاریخ آنا‌رشیسم وی به جای رفتن به سراغ باکونین، به کروپوتکین می‌پردازد. در مقدمه خود بر یکی از مهم‌ترین آثارش تحت عنوان *خدایان انسان‌ها* (۱۹۶۹)، هائری دروش تأکید می‌کند که از نظر وی پدیده‌های انسانی به‌طور عام و پدیده‌های مذهبی به‌طور خاص تنها در حواشی است که پیش می‌روند. تخیل و آرمانی که این جریانات حامل آن هستند، قدرت خلاقه و پویایی‌شان را می‌سازد. حرکت همیشه نه از متن که از حواشی و نه در اجماع اکثریت که از میان اقلیت‌ها شروع می‌شود، از دینداری‌ای که هنوز در رسمیت راست‌دینی [ارتدکسی] و روزمرگی راست‌کرداری [ارتوپراکسی]^۱ اسیر و متصلب نشده است.

تحقیقات وی در خصوص شیگرهای آمریکایی: از یک نئومسیحیت تا یک پیش-سوسیالیسم (۱۹۵۵)، جریانات سوسیالیست و اتویست مذهبی: *فرهنگ‌نامه موعودگرایی و هزاره‌گرایی در عصر مسیحیت* (۱۹۶۹) *انسان و مذاهیش* (۱۹۷۲)، *خدایان خواب دیده شده*. *خداپرستی و بی‌خدایی در اتویی* (۱۹۷۲)، *مارکسیزم و ادیان* (۱۹۷۳)، *جامعه‌شناسی امید* (۱۹۷۳) *ادیان قاچاقی* (۱۹۷۴)... مشخصاً با چنین دغدغه‌ای است که تألیف شده‌اند تا از طرفی در تاریخ دین اقلیت‌ها نیز مشارکتی داشت و از سوی، بتوان گفت‌وگویی را میان امید و اتویی در بیان دینی و غیردینی آن برقرار نمود.

۳. امید و جلوه‌های آن جریانات اتویپست، هزاره‌گرا، موعودگرایی...

امید موضوع اصلی مطالعات و تحقیقات هائری دروش است و جلوه‌های آن در جریانات اتویپست، موعودگرایی، و هزاره‌گرایی، محور اصلی کتاب‌شناسی وی را می‌سازند که بیش از صد جلد اثر را شامل می‌شود. این مؤلف *فرهنگ‌نامه موعودگرایی و هزاره‌گرایی در عصر مسیحیت* (۱۹۶۹)، یکی از مهم‌ترین مراجع تحقیق و یکی از پرکارترین مؤلفان در غنی ساختن فرهنگ مطالعه این حوزه است. اصطلاحاتی چون ناخدایی^۲، آرمان زیست شده و آرمان مکتوب^۳، هزاره‌گرایی بومزاد^۴، هزاره‌گرایی خرد و کلان^۵، پیش‌هزاره‌گرایی و پسا‌هزاره‌گرایی^۶،...

۱. orthopraxies Orthodoxy، ارتوس به معنای حق است و دوکسا به معنای عقیده. ارتدکسی را در فارسی به راست‌دینی ترجمه کرده‌اند. ارتوپراکسی را ما به تبع ترجمه فارسی آن به راست‌کرداری ترجمه می‌کنیم.

2. Uthéisme

3. Utopie écrite et utopie vécue

4. Millénarisme autochtone

5. Macro millénarisme, Micro millénarisme.

از اوست و تأکیدش بر رفتار عملی در برابر تعلق اعتقادی شاخص کار اوست. از این رو اولین تفکیکی که دروش در مطالعه این جریانات به کار می‌بندد، تفکیک میان دو اصطلاح آرمان‌گراها [اتوپیست^۷]ها و آرمان زیست‌ها [شهروندان اتوپیی: اتوپیین‌ها^۸] است. آرمان‌گراها به وجود آورنده بزرگ‌ترین اتوپیی‌های مکتوب هستند و دغدغه تحققش را ندارند، در حالی که آرمان زیست‌ها به تخیل بسنده نمی‌کنند و می‌کوشند رؤیای خود را متحقق کنند. در میان اتوپیی‌های مکتوب، «جمهوری» افلاطون، «مدینه فاضله» فارابی، «اتوپیی» توماس مور، «آتالانتیس جدید» فرانسیس بیکن و آنچه که مارکس «سوسیالیسم اتوپیک» می‌نامید شناخته شده‌ترند. اما از نظر دروش آنچه جذاب‌تر است، آرمان زیست 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. این ساکنان اتوپیی، آن‌ها که به اعتقاد بسنده نمی‌کنند و می‌کوشند آرمان خود را زندگی کنند، موعودگراها و هزاره‌گراها هستند.

در کاربرد دو اصطلاح موعودگرایی و هزاره‌گرایی دروش به دو بعد مذهبی، که در جریانات موعودگرا متجلی می‌شود، و بعد اجتماعی که در جریانات هزاره‌گرا شاخص می‌شود اشاره می‌کند. هزاره‌گرایی جریان 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 پی می‌ریزد. این منجی «مسیح موعود» در سنت یهودی-مسیحی و «مهدی موعود» در سنت اسلامی-شیعه، چهره مذهبی هزاره‌گرایی است. اما از نظر دروش می‌بایست میان دو گرایش پیش‌هزاره‌گرایی و پسا‌هزاره‌گرایی نیز تفکیک قائل شد.

پیش‌هزاره‌گراها منتظرند. چشم به راه ظهور مسیح نجات‌دهنده و مهدی دادگستری که نظم حاضر را پایان بخشد، ملکوت خدا [در سنت یهودی-مسیحی] و عدل الهی [در سنت اسلامی] را برقرار کند و نظم جدیدی را پی‌ریزد تا آن‌ها که در انتظار و آماده ظهورش بودند، در این ملکوت وارد شوند. در نتیجه از منظر پیش‌هزاره‌گراها، این ظهور از بالا، یک‌باره و بی‌دخال انسان به وقوع می‌پیوندد، در تسلسل تاریخی انقطاعی ایجاد می‌کند و انسان در وقوع و یا به جلو

→ تفکیک میان هزاره‌گرایی کلان و خرد، از دیگر تمایزاتی است که دروش در تحلیل میان جریانات مهدوی‌گرا قائل می‌شود. 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.

6. Pré millénarisme-Postmillénarisme

7. Utopiste

۸. Utopien، یا شهروندان اتوپیی.

انداختنش نقشی ندارد. در حالی که از نظر پسا هزاره گراها، نجات از پایین، تدریجاً و توسط انسان‌ها میسر می‌شود و تلاش انسان در بالفعل کردن و تسریع آن دخیل و مؤثر است. از این رو ظهور واقعه در سیر تکامل تاریخی قرار دارد و براساس منطق درونی تحول اجتماعی و مذهبی خود به مرحله کمالی می‌رسد که ملکوت الهی را به همراه می‌آورد. در نتیجه، آنچه که پیش‌هزاره‌گرایی از بالا به پایین و در مکان انتظارش را می‌کشد، پسا هزاره‌گرایی از پایین به بالا و در زمان جست‌وجویش می‌کند. اما در هر دو چشم‌انداز عصر طلایی پیش‌روست 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 مهدوی‌گراست. پسا هزاره‌گرایی به دلیل اعتقادش به تحقق تدریجی و تاریخی ملکوت خدا، می‌تواند این ایمان را امروزی کرده، در کار دنیا دخیلش سازد و در نتیجه آگاهی اجتماعی‌ای که به وجود می‌آورد، در تغییر وضعیت موجود نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشد. و بدین ترتیب، رویای اتوپییک خویش را به کل جامعه منتقل سازد. دینامیزم تاریخی همه انقلابات بزرگ در تداوم همین پروژه‌های آرمانی اولیه است که به تحول سیاسی، اجتماعی و مذهبی منجر شده‌اند.

اما در مطالعه جریانات اتوپیست، موعودگرا و هزاره‌گرا، مهم‌ترین مسئله‌ای که هائری دروش را به عنوان جامعه‌شناس امید به خود مشغول می‌کرد، مسئله پیروزی و شکست این جریانات بود. در گفت‌وگوی ناهم‌زمانی با روزه باستید که در مقاله «موعودگرایی ناکام» نوشته بود: «همه آن‌ها که کوشیده‌اند به تعریف موعودگرایی بپردازند و عوامل و شرایط پیدایشش را کشف کنند، به‌طور 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؟» (ASR 5: 31-37) باستید. هائری دروش پاسخ می‌دهد: مگر می‌توان میان موعودگرایی موفق و موعودگرایی ناکام تمایز قائل شد؟ آیا جوهره موعودگرایی در این نیست که جنبشی ناکام باشد؟ اگر موعودگرایی و تبعات آن چون هزاره‌گرایی مقوله‌ای بنیاداً دینی است، این مقوله آیا بنیاداً مقوله شکست نیست؟» (دروش، ۱۹۷۳: ۱۳۹).

در بسط نظریه خود دروش از تفکیک دیگری استفاده می‌کند. تفکیک میان امید و اتوپی. از نظر وی، امید موتور حرکت تاریخ است و سازنده اتوپی و اتوپی ناگزیر از تحقق خویش به عنوان الزامی روان‌شناسانه و اجتماعی است. با این حال، از آن‌رو که همواره میان سناریویی که برای تحقق اتوپی در ذهن می‌پرورانیم و سناریویی که در واقعیت بازی می‌شود، شکاف عمیقی وجود دارد، اتوپی تحقق یافته از چشم‌انداز امید دور می‌شود، به واقعیت می‌پیوندد و از

این‌جا سرنوشت این دو همزاد از یکدیگر جدا می‌گردد. از این‌رو است که در تعریف دروش، «امید یک اتویی پیروز است و اتویی یک امید شکست خورده» (۳۸).

اما دروش، بنا به سنت خود، این سرنوشت‌های دو گانه را نه در برابر هم که در تعامل با یکدیگر تعریف می‌نمود و آن‌چه را از منظری شکست می‌نامیم، از منظری دیگر پیروزی قلمداد می‌کرد:

«شاید ما با مطالعه تاریخ اجتماعی - مذهبی، فقط به موعودگرایی‌هایی شکست خورده و ناکام برخوردیم. اما در برابر این فرضیه که مبتنی بر مشاهده شکست تاریخی این جریان‌هاست، یک سؤال نیز همواره مطرح می‌شود: شکست بالقوه این موعودگرایی که در هیچ‌جا به پیروزی نرسیده است، آیا نشان‌دهنده تکوین آن‌چه از منظری دیگر پیروزی به نظر می‌رسد نیست؟ حتی می‌توان از خود پرسید که تکامل تاریخ در همه ابعادش مگر در نهایت چیز دیگری هم جز موعودگرایی ناکام هست؟ این مکر تاریخ است. همه چیز مثل سفرهای اکتشافی عهد رنسانس پیش می‌رود. کشتی‌ها به جست‌وجوی بهشت گمشده سفر خود را آغاز می‌کردند. طبیعتاً پس از مدت‌ها دریانوردی، بهشت را پیدا نمی‌کردند و در نتیجه ناکام می‌ماندند. پس شکست خورده بودند. در مسیر بازگشت، بر کرانه سرزمین ناشناخته کناره می‌گرفتند و سرزمین جدیدی را کشف می‌کردند، قاره‌ای را. پس پیروز شده بودند. این پیروزی اما به دلیل پروژه‌ای بود که محکوم به شکست بود.» (دروش، ۱۹۶۹: ۳۹).

در نگاهی به این شاخص‌های سه‌گانه، به دینامیزمی برمی‌خوریم که محصول تنش درونی و در عین حال گفت‌وگوی بی‌وقفه‌ای است که در جامعه‌شناسی دین هانری دروش برقرار است. تنش و هم‌گفت‌وگوی مدام میان دوگانه دین و غیر دین، متن و حاشیه، امید و اتویی، پیروزی و شکست. این تنش و گفت‌وگو در عین حال خصلت بنیان‌گذار جامعه‌شناسی‌ای است که به گفته دروش (۱۹۶۸: ۲۱۸) نه دیگر می‌تواند در چشم‌اندازهای ساده‌سازانه‌ای چون مرگ خدا و افول ادیان (نیچه و انگلس^۱) به تحلیل رود، و نه می‌تواند خوشبینانه با پیش‌بینی‌های پیامبرانه‌ای چون بقا و رستاخیز خدایان در کار دورکیم^۲ همراه گردد. جامعه‌شناسی‌ای که همچون موضوع مورد مطالعه خود پیچیده، پویا و متکثر است.

۱. همه امکانات دین مستهلک شده‌اند: پس از مسیحیت... هیچ شکل دیگری از دین نمی‌تواند ظهور کند.» F. Engels. *Lage England* به نقل از دروش (دروش، ۱۹۶۸: ۲۱۸).

۲. در یک کلام، خدایان کهن بیر می‌شوند و می‌میرند و خدایان دیگری هم هنوز آفریننده نشده‌اند... سرانجام روزی فرا خواهد رسید که جوامع ما دوباره لحظات جوش و خروش آفرینشگری را خواهند شناخت.» (دورکهایم، ۱۹۶۸: ۶۰۹-۶۱۱).

منابع

- Bastide Roger. *Le messianisme raté*. In; A.S.R. 5. p 31-37.
- Bourdieu Pierre. *Sociologues de la croyance et croyances de sociologie*. Archives de sciences sociales des religions. N° 63-1. janvier-mars. P. 155-161.
- Desroches Henri. 1955. *Les Shakers américains, D'un néo-christianisme à un pré-socialisme*, Éd. de Minuit. Éd. italienne, 1960; éd. américaine, 1971.
- Desroches Henri. 1968. *Sociologies Religieuses*. PUF. Paris
- Desroches Henri. 1969. *Dieux d'hommes, Dictionnaires des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Mouton.
- Desroches Henri. 1974. *Les Religions de contrebande. Essais sur les phénomènes religieux en périodes critiques*, Éd. Mame.
- Desroches Henri. 1973. *Sociologie de l'espérance*. Calman-lévy. Paris
- Durkheim Emile. 1968. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris. Puf.
- Hervieu léger Danièle. 1993. *La religion pour mémoire*. Cerf.
- Hervieu léger. Danièle. Willaime Jean Paul. 2001. *Sociologies et religions, Approches classiques*, PUF, Paris
- Lebras Gabriel. 1942. *L'Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, PUF. Paris, vol. 1: 1942-vol. 2: 1945
- Poulat Emile. Ravelet Claud. 1997. *Un passeur de frontières*, L'Harmattan, Paris.

سارا شریعتی عضو هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران است. علایق پژوهشی ایشان در زمینه جامعه‌شناسی دین می‌باشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی