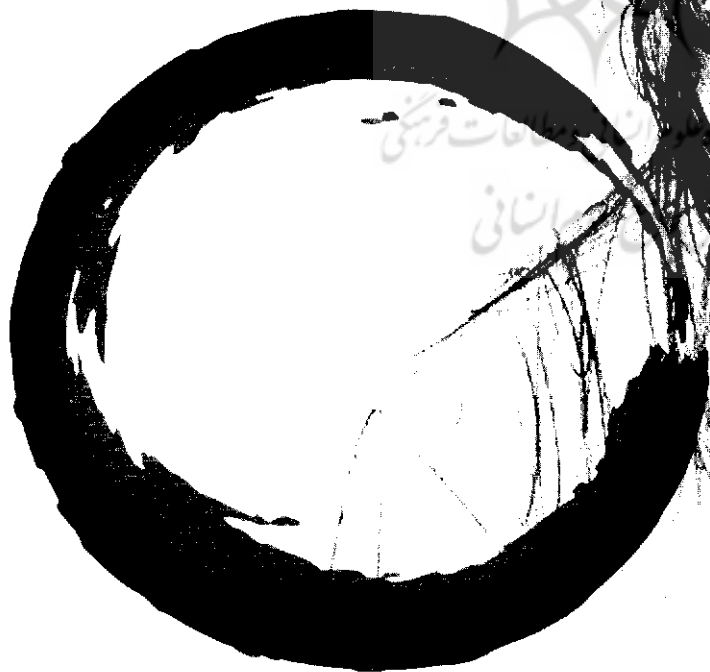


باز انلاپیشیلان په عرفی گروهی
همراه پاریمو قلاپائیکار

ترجمه : مجید اکبری



برای مدتی طولانی جامعه غربی به عنوان جامعه‌ای عرفی (= سکولار)^۲ تعریف می‌شد و تمایل بر این بود که نوسازی (= مدرنیزاسیون)^۳ بسا عرفی‌سازی (= سکولاریزاسیون)^۴ یکسان گرفته شود. با این حال، امروزه به ناگهان این اندیشه‌ها با اعتراض روبه‌رو شده‌اند. بیش از یک سده پس از اعلان نیچه^۵ از «مرگ خدا»، ژیل کیپل^۶ هراس‌انگیز از «انتقام خدا» سخن می‌گوید، در حالی که مارک یورگنسن مایر^۷ خیر از احتمال «جنگ سرد تازه‌ای» می‌دهد که از انگیزه‌های دینی الهام می‌گیرند - دورنمایی که غالباً بسیار دور از (مفهوم) «سرد» یا نظری هستند. اما، این پدیده زمانی نه چندان دور از سلطه‌گری اروپاییان سربرآورده بود، (برای مثال)، الجزایر در کابوس خونینی غوطه‌ور شده بود که در آن «بنیادگرایان» دینی و ارتش و نجبگان اقتصادی «عرفی» به جان هم افتاده بودند. در مقیاسی کوچک‌تر، دشمنی‌های مشابه‌ای در سراسر شمال آفریقا و خاورمیانه در شرف تکوین است - حتی در شروع دامنه آن ترکیه را نیز در برمی‌گیرد، کشوری که فرض می‌شد کمال پاشا^۸ در آن محیط «امنی» را برای عرفی‌گرویی فراهم ساخته است. بسیاری از ناظران غربی با ملاحظه این نابسامانی در شرف تکوین، عادت کرده‌اند تا موضعی مغرورانه و خودپسندانه (نه چندان دور از خودپسندی استعماری) اختیار کنند، تا گناه این برخوردها را به گردن عقب‌ماندگی‌های فرهنگی و اقتصادی بیندازند. هرچند این موضع تا اندازه‌ای تسلی‌بخش است، اما بروز دردسرهای مشابه‌ای در غرب، به‌ویژه خیزش «حقی» ستیزه‌جوی دینی را نادیده می‌انگارد، حقی که به نجات دادن ایمان سنتی از تجاوزهای مردم‌سالاری عرفی^۹ گره خورده است. ناظرانی که خاطرات تا اندازه‌ای طولانی‌تر را در ذهن دارند، شکاف‌های عمیق، به‌ویژه دردهای جانکاهی را به یاد خواهند آورد که در خلال سده نوزدهم دامن‌گیر بسیاری از جامعه‌های غربی شده بود؛ این شکاف‌ها ستیز فرهنگ‌ها (Kulturkampf) خوانده می‌شد و جامعه‌ها را به بخش‌های دینی در برابر عرفی تقسیم می‌کرد. اگر این پس‌زمینه‌ها را پیش چشم داشته باشیم، کشمکش‌های معاصر تا اندازه‌ای تازگی‌شان را از دست می‌دهند؛ به یک معنا، شاید کسی بگوید که ستیز فرهنگ‌ها^{۱۰} امروزه جهانی شده است.

در این سره از زمان، بررسی دوباره معنای عرفی‌گرویی و عرفی‌سازی و ارتباطشان با باور دینی به موقع و مناسب به نظر می‌رسد. در آغاز هر کسی باید توجه داشته باشد که این بررسی نمی‌تواند به سادگی یا یک تحلیل مفهومی بی‌روح برابر باشد. اصطلاح‌هایی مثل «عرفی‌گرویی» و «عرفی‌سازی» نشانه‌های کشمکش‌ها، دگرگونی‌ها و ستیزهای تاریخی پرشوری هستند که در مقیاس‌های کلان آزادسازی زندگی اجتماعی از سرپرستی روحانی و تحمیل اجباری جزم‌ها را هدف قرار می‌دهند. اینها مطالبی از پیشینه تاریخی هستند؛ هویت فرهنگی بسیاری از جامعه‌های غربی - و همچنین غیرغربی - به گونه‌ای عمیق و شاید پاک نشدنی، با این کشمکش‌ها نشان خورده‌اند. خواه این پیکارها در انگیزه‌هایشان از پایه شدیدی بوده باشند، خواه توان‌رهایی‌بخش خود دین را در سر پرورانده باشند، یعنی به واسطه اینکه دین را توانا ساخته‌اند تا تکلیفش را بهتر به انجام رساند، پرسشی که در برابر ما گشوده می‌ماند این است که، آیا ایمان بدون درگیر شدن در قدرت عمومی پرورش می‌یابد؟ در ادامه بحث کوشش می‌شود ابعاد این پرسش در تقابل با پس‌زمینه‌گرایش‌های فراگیر عرفی یا عرفی‌ساز مدرنیته پژوهیده شود - گرایش‌هایی که در زمان ما به گونه‌ای پایدار جهانگیر می‌شوند. بخش نخست می‌کوشد پارامترهای کلی موضوع را با بازنگری استدلال‌های ارائه شده به وسیله شماری از دانشمندان، نظریه‌پردازان و فیلسوفان برجسته علوم اجتماعی بررسی کند. در گام دوم، کار تأویل‌گرانه یکی از نوآورترین و پرنفوذترین فیلسوفان تطبیقی و فیلسوفان دین در جهان معاصر، ریموند (ریموندو) پانیکار، عرضه می‌شود. با فرض اینکه کارهای او خصلت تأثیرگذار پرآمنه‌ای دارند، در اینجا بحث باید گزینشی باشد و به طور عمده بر دیدگاه‌های پانیکار درباره خصلت عرفی یا «دنایی»^{۱۱} دین، همراه با نگاه‌های زیرچشمی اضافی به درگیری‌های بین - دینی در سناریوی جهانی ساز ما، تمرکز خواهد داشت. برخی استنتاج‌ها از راه نتیجه‌گیری از ملاحظات پیشین به دست می‌آیند که ناظر به پرسش‌های آزاددهنده‌ای از قبیل: «دین آینده» یا «آینده دین» همچون آینده سیاست جهانی هستند.

علوم اجتماعی و عرفی‌سازی

عرفی‌گرویی و عرفی‌سازی تنها خصلت‌های فرعی و جانبی زندگی اجتماعی جدید نیستند؛ [بلکه] به خودی خود مقوله‌های محوری و سازنده در تعریف خصلت جامعه جدید به شکل‌های گوناگون نیز هستند. همواره (دست کم تا همین اواخر) این حقیقت به وسیله پیشگامان تحلیل اجتماعی، یعنی دانشمندان علوم اجتماعی، مورد تأکید قرار می‌گرفت. همه پیشتاژان بنیان‌گذار بزرگ دانش جامعه‌شناسی، از اگوست کنت^{۱۲} تا ماکس وبر،^{۱۳} با تغییر تکیه بر یک ویژگی سرنوشت‌ساز از پویایی اجتماعی،^{۱۴} بر فرگشت تاریخی پایدار^{۱۵} از یک صورت زندگی دین - محور به یک صورت زندگی عرفی، به‌ویژه علمی، دانش - مرکز و خود سامان‌بخش انسانی - محور، پای می‌فشرده‌اند. این طرح تاریخی با توالی دگرگون‌شونده معروف اگوست کنت (که شاید او آغازگرش نباشد) پا به هستی گذاشت، توالی‌ای که از اسطوره دینی و گذر از نظروزی متافیزیکی به علم «تحصیلی»^{۱۶} رهنمون می‌شد - فرمولی که به شکلی غیرعادی (و آشکارا) به خاطر فرایند علم به دینی نوین کژنمایی شده است. این طرح در شکلی تعدیل شده به وسیله تحلیل‌گران اجتماعی بعدی مثل کارل مارکس^{۱۷} و هربرت اسپنسر^{۱۸} دنبال شد و به نکته روشن و کوتاه تازه‌ای در تمایز معروف دورکهایم^{۱۹} میان یکپارچگی «مکانیکی»^{۲۰} و «آرگانیکی»^{۲۱} انجامید (اصطلاح اولی به ساختار اجتماعی پذیرفته آیینی و متافیزیکی، و دومی به ساختار اجتماعی خود - ساخته برمی‌گشت). ماکس وبر به شیوه‌های گوناگون به کمک پیوند زدن عرفی‌سازی با اصلاح‌گری پروتستانی و سربرآوردن سرمایه‌داری، توسعه‌هایی که دست آخر به «توهم‌زدایی» از «قفس آهنین» مدرنیته رهنمون می‌شدند، عمق تاریخی بیشتری به این گزارش‌ها داد. آن گونه که ژرارد لئسکی^{۲۲} در کتاب عامل دینی بیان می‌دارد، این رویه‌های فکری در ترکیب خود به مشاهده او تأییدهای فراوانی داده است: «جامعه‌شناسی از آغاز خود وام‌دار نگرشی بود که دین را در دنیای جدید، تنها، شکل پاینده گذشته ابتدایی بشر به شمار می‌آورد، و در دوره علم و روشننگری همگانی محکوم به از میان رفتن بود. دین از نگرگاهی تحصیل‌گروانه،^{۲۳} از بنیان، خرافه و جهل نهادینه شده است.»

دانشمندان علوم اجتماعی، با بسا نهادن [جامعه‌شناسی] بر فرض‌های پیشگامان بنیان‌گزار، در دوره‌های اخیر - در کل - در پی آن بوده‌اند تا دیدگاه‌های پیشینیان را یکپارچه یا نظام‌مند سازند. استدلال‌های بنیان‌گزاران - که کم و بیش با لحنی احتمالی بودن بیان

می‌شد و با و اما و اگرهای بسیاری همراه بود - در دستان پیروان پرشور گرایش بر این داشت تا به شکل آموزه یا اعتقادی محکم، به اصطلاح اندیشه عرفی‌سازی، درآید. همان‌گونه که به‌ویژه به وسیله دانشمندان علوم اجتماعی «کارکردگرا» (با تأکید بر فایده‌کارکردی) اظهار می‌شد، اندیشه عرفی‌سازی فرایند دگرگون‌ساز جامعه از یک شکل زندگی سنتی همه‌جانبه که از دین انباشته شده بود تا جداسازی فراینده پایدار کارکردهای اجتماعی‌ای که به حاشیه‌نشین کردن و حتی کهنه‌شدن دین رهنمون می‌شدند را دربرمی‌گرفت. با همه این حرف‌ها، برجسته‌ترین نظریه‌پرداز «کارکردگرا» تالکوت پارسونز^{۲۴} بود، کسی که نفوذش به فراسوی رشته اصلی‌اش (جامعه‌شناسی) می‌تراوید و فکرهای اصلی‌اش به وسیله سی. رایت میلز^{۲۵} در این کلمه‌ها خلاصه شده‌اند:

«روزگاری جهان لبریز از امر قدسی - به شکل اندیشه، کردار و سازمان - بود. پس از جنبش اصلاح دینی و دوران نوازی، نیروهای نوسازی سراسر جهان را درنوردیدند و عرفی‌سازی، پیامد فرایندی تاریخی، تسلط امر قدسی را سست کرد. امر قدسی، شاید به جز در قلمرو خصوصی، یکسره ناپدید خواهد شد.»

شاید برای روشن کردن نفوذ این دستور کار^{۲۶} کافی باشد به کار دو دانشمند سیاسی برجسته، گابریل آلمند^{۲۷} و بینگهام پاول،^{۲۸} یعنی کسانی که شأن آنها هم‌تراز با پارسونز است، اشاره شود. آن دو در مطالعه بدعت‌گذار خویش [یعنی کتاب] سیاست تطبیقی: رهبردی توسعه‌گرا فرگشت یا توسعه اجتماعی را به دو فرایند کلایدی: جداسازی ساختاری و عرفی‌سازی فرهنگی (یا عقلانی سازی جهان‌بینی‌ها) بازگردانند. در سطحی پخته‌تر هم، یورگن هابرماس^{۲۹} نیز زمانی که نوسازی را به گسترش یافتن پیچیدگی ساختاری و ژرف‌اندیشی رشد پاینده خردورز [انسان دارنده] زیست جهان پیوند می‌داد، این دستور کار را بزرگ شمرد.

با این همه، به تازگی دورنمای فکری دگرگون یا گوناگون‌تر شده است. دانشمندان و نظریه‌پردازان علوم اجتماعی بسیاری تا اندازه‌ای در پاسخ به فوران جنبش‌های نوین دینی، به‌ویژه جنبش‌های بنیادگرا، در سراسر جهان - به تعبیر کپل «انتقام خدا» - شروع کرده‌اند تا «نگرش عرفی‌سازی» جاافتاده را مورد تردید قرار بدهند یا دست کم آن را با اما و اگرهای بسیار، و علامت‌های سؤال فراوان در میان بگیرند. شماری از کتاب‌ها، در طرحی تئوریک، کوشیده‌اند به بسازی دوران پساروشنگری^{۳۰} و دوران معاصر بررسی یا تعریف دوباره‌ای از جایگاه دین بکنند. شاید از میان این گونه

ماکس وبر به شیوه‌های گوناگون به کمک پیوند زدن عرفی‌سازی با اصلاح‌گری پروتستانی و سربرآوردن سرمایه‌داری، توسعه‌هایی که دست آخر به «توهم‌زدایی» از «ققس آهنین» مدرنیته رهنمون می‌شدند، عمق تاریخی بیشتری به این گزارش‌ها داد

نوشته‌ها به گونه‌ای برجسته بتوان از کتاب‌های فراسوی باور نوشته ژبرت بلا،^{۳۱} امر قدسی در زمانه عرفی نوشته فیلیپ هائند،^{۳۲} و دین در شهر عرفی نوشته هاروی گکس^{۳۳} نام برد. هم‌زمانی گروهی از دست‌اندرکاران جامعه‌شناس تلاش کرده‌اند آن دستور کار سنتی را با چارچوبی نو و انعطاف‌پذیر در تأویل، به نام «اندیشه دگرپس»،^{۳۴} جایگزین بکنند، چارچوبی که بر طبق آن دین در دوران جدید آن قدرها از میان نرفته است بلکه دگرگون شده و خود را به شیوه‌های تازه‌ای با نیازمندی‌های جامعه‌پساصنعتی سازگار کرده است. عرفی‌سازی، چونان نتیجه این کارها و نوآوری‌هایی از این دست، دیگر حالت یک آموزه استوار و انکارناپذیر را ندارد. با این حال اهمیت ضدجنش‌های رنگارنگ ضد و نقیض باقی می‌ماند و با سرگشتگی‌های فراوانی پو شانده می‌شود. عرفی‌سازی، در بازنمود برخی مؤلفان، به سادگی به دلیل خواستار بازگرداندن دین به تفوق قبلی و اقتدار پیروزمندانه‌اش زده می‌شود - از یابایی‌ای که از پی‌آمدهای آزادی‌بخش مدرنیته عرفی و یاری‌هایش به بالندگی انسانی و اجتماعی غفلت می‌ورزد. از سوی دیگر، در حالی که کارآزمودگان جامعه‌شناسی لپیرو اندیشه «دگرپس» به شکلی شایسته به آوای مدرنیته گوش فرا می‌دهند، کم‌وبیش دین را دوباره در مجموعه‌ای



از مختصات کارکردی‌ای جای می‌دهند که این مختصات به واسطه نیازهای پساصنعتی و خواسته‌های «متعلق به سیستم» اداره می‌شوند - و از این طریق فرض‌های رواج یافته کارکردگرا (پارسونزی) را می‌پذیرند.

در این جا، قبل از آنکه پیش‌تر برویم، شاید مفید باشد به برخی روشن‌سازی‌های اصطلاح‌شناسانه توجه کنیم - چیزی در عوض ممکن است کمی تکیه‌گاه نظریه‌پردازانه به بار آورد. پرواضح است که در اینجا یک اصطلاح کلیدی «عرفی» یا «عرفی‌خواهی»^{۳۵} است، اصطلاحی - که همان‌گونه که مؤلفان بسیاری اشاره کرده‌اند - از واژه لاتینی (Saeculum) مشتق می‌شود که به معنای سده، یا عصری - از - جهان^{۳۶} (aion)، یا در معنای گسترده‌تر زمان‌مندی است. اگر از این زاویه بنگریم، توجه به «عرفی» دلالت بر علاقه به ساحه زمان‌مند زندگی انسانی و اجتماعی به همراه خصلت تجربه‌انسانی در عصری خاص دارد که دربردارنده تجربه امر قدسی یا الاهی نیز است. از این نظر، برخی گفته‌های خردمندانه به کمک فیلسوف زین ترک‌تبار یوحنا کوجورادی^{۳۷} فراهم آمده است. او در مقاله‌ای به نام «عرفی‌سازی و حقوق بشر» گوشزد می‌کند که اشتقاق واژه «عرفی» از نام‌های لاتینی "saeculum" و "saecularis" سده یا عصری - از - جهان را مشخص می‌کند. او می‌نگرد، اگر این طور باشد، اصطلاح «عرفی‌سازی» به نظر می‌رسد به ضرورت انکار دین را بیان نمی‌کند بلکه برعکس نوعی دگرگونی زمانی، تلامس ایمان دینی با تجربه‌ها و «تفسیرهای یک عصر» را بیان می‌دارد؛ پس آنچه که در فرایند عرفی‌سازی رخ می‌دهد قسمی عصری کردن است - چیزی که در عصر جدید با نام «نوسازی» شناخته می‌شود. کوجورادی می‌کوشد تا عرفی و عرفی‌خواهی را از اصطلاح‌های فرانسوی «غیردینی»^{۳۸} و «غیردینی بودن»^{۳۹} جدا سازد؛ اصطلاح‌هایی که مرز یا کرانه تاریخی‌شان به انقلاب فرانسه کشیده می‌شد. همان‌گونه که او می‌نویسد، غیردینی بودن (غیر دینی‌گروی)^{۴۰} در ذات خود «فقط مفهومی منفی» است؛ این اصطلاح بیان می‌دارد «چیز چیزی نباید ساختار و کارکرد یک نهاد را تعیین کند» به‌ویژه نهادهای دولت مدرن را؛ برعکس، عرفی‌سازی دلالت مثبت‌تری دارد و بر آن چیزی اشاره دارد که باید به طور قانونی رسوخ یا نفوذ در کارکردهای حکومت‌های مدرن داشته باشد: «اینها تصورها شکل گرفته به واسطه اندیشه فلسفی درباره «عصر» هستند»، یعنی به کمک افزوده‌های ژرف‌اندیشانه نسل‌های پی‌درپی ساخته شده‌اند.

روشن‌سازی دیگری شاید درست در این جا باشد. هر عرفی‌سازی به طور مساوی به روی گستره کامل تجربه‌ها و تفسیرهای یک عصر گشوده نیست. برخی گونه‌های

عرفی‌سازی ممکن است انعطاف‌پذیر و بردبارانه به روی طیف وسیعی از باورهای دینی گشوده باشند، در حالی که برخی دیگر شاید سرسخت‌تر و جزمی‌تر باشند، و در نتیجه به تدریج به «غیردینی‌گری» بدل شوند. بنابراین، برخی شکل‌های تمایزگذاری‌ای مطلوب به نظر می‌رسند که مراقب تنوع فریب‌موردهای تاریخی و فرهنگی باشند. فیلسوف کانادایی، جان مایر،^{۴۱} در مقاله «عرفی‌سازی و تنوع فرهنگی» تمایزی الهام‌بخش ارائه داده است. در نگاه مایر، مطلوب به نظر می‌رسد میان «عرفی‌گری» و «عرفی‌سازی»، با دادن دلالت جزمی‌تر و معنایی منفی‌تر به اصطلاح نخست و معنایی بردبارانه‌تر به دومی تمایز قائل شد. همان‌گونه که او می‌نویسد، عرفی‌سازی بر «رو کردن به سوی جهان» یا به سوی این عصر دلالت دارد، رو کردنی که همچون راه حلی برای دگرجهانی بودن افراطی به کار می‌رود، در جایی که به «امر فراطبیعی برتری‌ای بیش از اندازه» داده می‌شود. به زعم مایر، هرگاه که تأکید بر دگرجهانی بودن به «نفی جهان و بی‌تفاوتی جهان» رهنمون شده آن قدرکه زندگی عادی «عرفی» «کم‌ارج و ناچیز» شمرده شده است، چنین روکردنی مشروع و تضمین شده خواهد بود. برعکس، عرفی‌سازی یا «انکار واقعیت هر چیز برین» برنامه‌کاری ستیزه‌جویی را دنبال می‌کند. او می‌افزاید که به راستی شاید آن موردی باشد «که اگر عرفی‌سازی به خوبی به انجام برسد، عرفی‌گری به بار می‌آید؛ اما نیاز ما این نیست؛ در عوض، ارزش‌گذاری به اینجا - و - اکنون نیازمند آن نیست تا نیاز به بازشناختن و ارزش‌گذاشتن به «دگرباشی»^{۴۲} را نفی کند، دگرباشی‌ای که می‌تواند فرارونده یا فراطبیعی نامیده شود.» شاید برای هدف‌های فعلی کافی باشد تا دستاویز مایر برای تمایزگذاری را بپذیریم، ولی بی آنکه کاربرد اصطلاح‌شناسانه‌اش را اختیار کنیم، کاربردی که نظر می‌آید بدون نیاز به آنها تحمل شده‌اند. در حالی که دلیل کافی برای تمایز نهادن میان برنامه‌های کاری بردبار و ستیزه‌جو دارد، به نظر قابل ترجیح می‌رسد که کاربرد مسروم عرفی‌گری / عرفی‌سازی را بپذیریم و بین جنبه‌های معناشناسانه هر دو فرق بگذاریم.

دیدگاه «خدا - کیهان - مردمدارانه»^{۴۳} پانیکار

بحث قبلی از روی عمد غیرجامع و نامنظم بود و فقط قصد بر این بود تا برخی معیارها و راهنمایی‌های گسترده را برای شناخت موقعیت فراهم آورد. لازم به گفتن نیست که عرفی‌گری و عرفی‌سازی نه تنها موضوع مورد علاقه دانشمندان و نظریه‌پردازان علوم اجتماعی بوده است بلکه - و به شکلی بااهمیت - مورد توجه فیلسوفان دین و دست‌اندرکاران مطالعات دینی نیز است. یکی از

امروز هر کسی که به عرفی‌سازی نپردازد نمی‌تواند امیدوار باشد انسانیت را به کمال، دست کم از منظر سده بیستم، تحقق می‌بخشد. از سوی دیگر، انسان نمی‌تواند بدون نیایش دوام بیاورد

سرشناس‌ترین چهره‌ها از میان گروه اخیر در زمانه ما ریموند پانیکار است، شخصی که برای سالیهای طولانی استاد مطالعات دینی در دانشگاه سانتا باربارا^{۴۴} بوده است. پانیکار از بسیاری نظرها نمونه‌ای از اندیشمندان چندبعدی‌ای است که مناسب نیازهای یک عصر چندفرهنگی می‌باشد. او به جهت تبار (هندی - اسپانیایی) در دانشگاه‌های گوناگونی در اسپانیا، آلمان، ایتالیا و هند درس خوانده است و در رشته‌های شیمی، فلسفه و الاهیات مدرک دکترای گرفته است. شاید با ارزش‌ترین کمک‌های فکری‌اش در حوزه مطالعات بین - دینی و میان - فرهنگی باشد، حوزه‌ای که او در آنجا مصرانه هم کل‌گرایی میانه‌رو غفلت‌کننده از تفاوت‌ها و هم جزءگرایی تنگ‌نظرانه (دینی یا قومی)‌ای را نقد می‌کرد که مخالف آموزش دو جانبه می‌بودند. موضوع پرتکرار در نوشته‌های پانیکار کشف «سازگاری ناسازگار»،^{۴۵} یعنی آشتی‌گرایی‌ها یا چشم‌اندازهای به شدت متضاد با همدیگر است - کشفی که نه یک وحدت همگن بلکه همبستگی عنصرهای گوناگون (که در تنوع‌شان پذیرفته شده‌اند) را هدف خود قرار داده است. مثالی از این تلاش طرز برخورد او با عرفی‌گری و عرفی‌سازی است، موضوعی که او بارها در طول سالیان متوجه آن بوده است. همان‌گونه که پانیکار به شکلی برجسته و انگیزاننده در یکی از کتاب‌های نخست خویش، نیایش و انسان عرفی می‌نویسد: «اگر دیدگاهم را سراسر بیان کنم: تنها نیایش می‌تواند عرفی‌سازی را غیرانسانی شدن باز بدارد، و فقط عرفی‌سازی می‌تواند نیایش را از بی‌معنایی نجات بخشد.»

پانیکار خود را با این نگرش هشیارانه در تقابل با دین‌داری ناب دگرجهانی^{۴۶} و هم در برابر «دنیاطلبی» عرفی و ویرانگر ایمان دینی^{۴۷} قرار می‌دهد. او می‌نویسد، در رویارویی نیایش و دنیا «بیم فراگیر»^{۴۸} دوسویه‌ای سربرمی‌آورد: بدین معنا که، نیایش ممکن است آرزومند «نابود ساختن عرفی‌سازی یا معلول شمردن آن به منزله سر عمده رویارویی بشر» باشد، در همان حال نیز

عرفی‌گروی شاید بکوشد خود را از «شر نیایش به منزله بازمانده دورانی مرده یا پایان پذیرفته رها سازد». پانیکار، برای پیشروی به جلو در این رویارویی، قبل از هر چیز اصطلاح‌های کلیدی به کار گرفته را توضیح می‌دهد. همان‌طور که او بیان می‌دارد، نیایش در این متن به معنای «یک کنش انسانی برای نمادپردازی باور» است، یا اگر دقیق‌تر بگوییم، «عمل نمادپردازی^{۴۹} سرب‌آورنده از یک باور خاص» است (در اینجا مفهوم «نمادین» معنای وجودشناسانه یا فرارونده^{۵۰} را با خود به همراه دارد). از سوی دیگر، عرفی‌گروی می‌تواند تا [واژه] *saeculum* لاتین ردیابی شود که این واژه دلالت بر دورانی خاص^{۵۱} (در معنای *aion* یا *kairos*) دارد. همان‌گونه که پیش‌تر نوشتیم، اصطلاح «عرفی» در این حد، «جهان زمان‌مند» یا «جنبه زمان‌مند واقعیت» را مشخص می‌سازد، و وضع یا شایان آن با سنجشی ارزشگذارانه^{۵۲} از زمان‌مندی تغییر می‌کند. اگر به زمان و زمان‌مندی به گونه‌ای منفی نگریسته شود، پس *saeculum* «فقط» جهانی عرفی و گذرا به منزله صورتی متمایز از جهان قدسی و ازلی معنی خواهد داد؛ در این مورد، عرفی‌سازی چونان فرایند تاخت و تاز بر قلمرو امر قدسی، رازآمیز و دینی فهمیده خواهد شد. برعکس، اگر زمان‌مندی چیزی مثبت ارزیابی شود، آنگاه *saeculum* به منزله نمادی برای «بازیابی یا دست‌یابی دوباره به قلمرو امری واقعی استوار می‌گردد که پیش از این امر قدسی و دینی آن را به انحصار خود درآورده بودند»؛ عرفی‌سازی، در مطابقت با این وضع، بر «آزادسازی نوع بشر از چنگ تاریک‌اندیشی» یا پدیدآمدن «انسان عرفی» به عنوان «انسان کامل»^{۵۳} دلالت دارد، انسانی که مسئولیت اصیل در جهان و برای آن را به دوش گرفته است. به بیانی دیگر، عرفی‌سازی به معنای «رسوخ واقعیت [غایی]» به درون جهان، فرایند واقعی ساختن جهان» و نه قدسی یا الهی ساختن آن خواهد بود. همان‌گونه که پانیکار پرشورانه می‌نویسد:

اکنون، آنچه که در حال پدیدارشدن در روزگار ماست، و چیزی که شاید «پدیده‌ای یگانه»^{۵۴}، رخدادی یکتا در تاریخ نوع بشر باشد - به گونه‌ای ناسازگون - نه عرفی‌گروی بلکه کیفیت قدسی عرفی‌گروی است. به عبارت دیگر، آنچه که در آسمان انسانی کهکشان فعلی بی‌نظیر به چشم می‌آید از هم‌بریدگی معادله قدسی - غیرزمان‌مند با مقداری مثبت است تا آنجایی که به آن می‌چسبد. امروزه زمان‌مند مثبت و، تا اندازه‌ای، قدسی دانسته می‌شود.

در نگاه پانیکار، ارزیابی دوباره زمان‌مندی با تأویل دوباره وجود انسانی پیوند خورده است یعنی انتقالی از

درک سنتی از «جانور دارای خرد» (حیوان عاقل)^{۵۵} به آنی که متعلق به موجودی نمادین یا نمادساز (بشر نمادساز)^{۵۶} است که وجه متمایز یک هستی - در - جهان^{۵۷} را مشخص می‌کند و این هستی - در - جهان گشوده به روی، یا برون ایستاده درون معنای واقعیت (یا هستی)^{۵۸} است. پانیکار در عبارتی که آگاهانه از روی مفهوم کلیدی تفاوت وجودشناسانه هایدگر الگو برداشته است درباره «تفاوت نمادین» حرف می‌زند که به هم بافتگی ناهمگون میان نماد و واقعیت (وجودشناسانه) را نشان می‌دهد - این به هم بافتگی به او اجازه می‌دهد تا بگوید که واقعیت «خود را فقط به منزله یک نماد فاش می‌سازد» با این نتیجه که «هر آنچه واقعیت است نماد خویش است». تفاوت نمادین، با توجه به تجربه انسانی، این امر را در پی دارد که دنیایی بودن «عرفی» انسان تنها در وجهی «برون - ایستا»^{۵۹} اصیل است، وجهی که تا به «قطب دیگر، سوی دیگر» می‌رسد. این جنبه به ناگزیر تأکید بر عرفی‌سازی دارد و آن را به عنوان فرایندی «سازنده سویه‌های ضد و نقیض» آشکار می‌سازد، فرایندی که بر تغییری - خوب یا بد - در نمادهای بنیادین انسانی و دینی دلالت دارد: از یک سو، می‌تواند شکل‌های نیایش سنتی را از میان ببرد یا ویران سازد، در حالی که، از دیگر سو می‌تواند آنها را بپیراید و نو کند. ساحت نویدبخش و پربار عرفی‌سازی تنها در تقابل با پس‌زمینه «انسان‌شناسی کل‌نگر»^{۶۰} ای نمایان می‌شود که شخص‌وارگی انسان را همچون چیزی به غایت نمادپرداز یا آیین‌گزار^{۶۱} می‌فهمد. پانیکار هدف اصلی کتابش از بیان اثبات

طبیعت آیین‌گزار انسان [قرار داده است]؛ بدین ترتیب ملاحظه می‌شود نیایش ساحت اساسی انسان است، حال آنکه در همان زمان، عرفی‌سازی همچون چیزی بازشناخته می‌شود که پدیده اصلی دوران ما است، پدیده‌ای که، از حالا به بعد، به طور حتم مقدر می‌شود تا به رشد آگاهی انسان کمک کند. امروز هر کسی که به عرفی‌سازی نپردازد نمی‌تواند امیدوار باشد انسانیت را به کمال، دست کم از منظر سده بیستم، تحقق می‌بخشد. از سوی دیگر، انسان نمی‌تواند بدون نیایش دوام بیاورد.

کتاب نیایش و انسان عرفی، افزون بر تمرکز دوباره بر انسان‌شناسی وجودی یا شخص‌وار، تأمل‌های گسترده‌تری نیز بر عرفی‌سازی پیش می‌نهد، تأمل‌هایی که در تقابل با پس‌زمینه تاریخ متافیزیک غربی سیاه‌نمایی شده‌اند. به زعم پانیکار، این تاریخ به راحتی می‌تواند زیر سه سرفصل «دگرفرمانی، خودفرمانی و هستی‌فرمانی»^{۶۲} گردآورده و به طور تحقیقی شرح داده شود - در اینجا

«دگرفرمانی» جهان‌بینی‌ای را مشخص می‌سازد که متکی بر ساختاری سلسله‌مراتبی از واقعیت است که رفتار را از بالا سامان می‌دهد، در حالی که «خودفرمانی» بر خودمختاری و اعتماد به نفس افراطی انسان تأکید دارد؛ «هستی فرمانی» سرانجام به چشم‌اندازی بازمی‌گردد که از هر دو ساخت درونی و بیرونی دوری می‌جوید و در عوض به شبکه‌ای از نسبت‌ها (ی وجودشناسانه) اهمیت می‌دهد. پانیکار می‌نویسد، هستی فرمانی به معنای «تحقیق ناموس^{۶۲} هستی» در آن سطح عمیقی است «که یگانگی به چندگانگی دست نمی‌یازد»؛ و بر «خصیصت عرفی واقعیتی» متکی است که هر جزء منعکسانه «کل را بازمی‌تاباند». پانیکار با سربرداشتن هشیارانه از بزرگ‌داشت‌های اخیر از «برون‌نهادگی» دگرفرمان‌ده^{۶۳} رهیافتی را نقد می‌کند که جهان را از امر عرفی به هواداری از مرجعیت و اقتدارطلبی دینی، و غالباً روحانی، عاری می‌سازند یا عرفی‌زدایی می‌کنند (گاهی وقت‌ها این اقتدارگرایی دینی به خداسالاری یا حکومت قیصر - پاپی می‌انجامد). دوران نوزایی و اصلاح دینی عصری از «خودفرمانی نامقدسی»^{۶۴} را در تاریخ غرب به وجود آوردند که دولت را بر کلیسا، علم را بر فلسفه، و نامقدس را بر مقدس برتری می‌دهد. همان‌گونه که پانیکار تیزهوشانه درمی‌یابد، خودفرمانی در تحلیل آخر همواره «واکنشی در برابر دگرفرمانی» است، بدین معنا که شورش «بر ضد سوء استفاده‌های ساختار دگرفرمان‌ده» است؛ در این یافتار هنوز جایی برای خدا وجود دارد، اما «برای خدایی که به قاعده‌های بازی احترام می‌گذارد، برای خدایی که اگر باشد، من ذات و صفاتش را کشف و به یک معنی وضع می‌کنم». از همه مهم‌تر در اینجا [این است که] امر الهی از بیان شخصی می‌شود و به هدفی برای انتخاب یا ترجیح ذهنی فرو کاسته می‌شود. آنچه که در دید عصر ما - تا حدودی همچون نتیجه عرفی‌سازی - می‌آید چشم‌انداز یک هستی فرمانی «خدا - مردانه»^{۶۵} یا به عبارت بهتر «خدا - کیهان - مردمدارانه» است که بر پیوند کل‌نگرانه میان امر الهی، انسان و طبیعت (یا کیهان) تأکید دارد. چیزی که این دیدگاه پیش از همه با آن مخالفت می‌ورزد دوگانه‌باوری یا دوباره‌سازی‌های متافیزیکی سنتی هستند، یعنی، «قلمرو امر قدسی دیگر نه در تضاد با قلمرو امر عرفی، نه گسترش نیایش پدیدآمده به قیمت کار، سیاست یا هر فعالیت دیگر انسان، تعریف می‌شود. انسان‌ها در این نگرش نه همچون عاملان فرمانروا و نه چنان قربانیان کنش‌پذیر اقتدار لحاظ می‌شوند، بلکه همچون شرکت‌کنندگان پایدار در آشکارشدگی یا تجلی «هستی» در کوشش «جهانی قدسی شده»^{۶۶} لحاظ می‌شوند که [کار آن] در ژرف‌ترین

کرانه‌های واقعیت رسوخ می‌کند. در حالی که دگرفرمانی نوعاً عرفی‌سازی را به منزله تعهدی «کفرآمیز»^{۶۷} می‌بیند که جامعه اقتدار سلسله‌مراتبی را لکه‌دار می‌سازد، و در حالی که خودفرمانی عرفی‌سازی را به مثابه «کامیابی بزرگ» مدرنیته و «بزرگ‌ترین پیروزی برای آزادسازی بشر» در آغوش می‌گیرد، هستی فرمانی همان فرایند را زیر نوری ناهمگون، یعنی چنان ضرب‌آهنگی از توان یا فرض نهفته جهان تلقی می‌کند. پانیکار در انجام چنین کاری توضیح می‌دهد، هستی فرمانی در پی آن است تا «بینش ما را روشن سازد» به نحوی که ما را قادر به تشخیص این امر سازد «که نیایشی که مهم است نیایش متعلق به جهان عرفی» است - [یعنی نیایشی که] همه این تعلق را همچون تعلق ذهنی تأویل می‌کند: «آن نیایش از آن (که متعلق به، به وجود آمده از، مطابق با و مناسب با) این جهان عرفی است.»

پانیکار حدود یک دهه پس از نگارش کتاب نیایش و انسان عرفی به موضوع عرفی‌سازی و معنای «عرفی‌خانه‌ای» بازگشت، اما این بار به شکل خاص‌تری بر روی رابطه بین دین و سیاست تمرکز کرد. مفهوم پیش‌تر «تفاوت نمادین» در نوشته جدیدی - به نام «دین و سیاست: معضلی^{۶۸} غربی» - با تفاوت یا به هم بافتگی ناهمگون بیشتری که به طور مساوی هم مخالف با آمیزش و هم مخالف با جداسازی بود، اصلاح و تقویت شد. به زعم پانیکار، تاریخ تمدن غربی زیر سلطه دو الگوی متباین قرار داده شده است: یا دین و سیاست به هم آمیخته و با هم یکی شده و به شکل‌های خداسالاری و حکومت قیصر - پاپی رهنمون شده‌اند؛ یا آنها از یکدیگر جدا و به جنگ با هم واداشته شده‌اند، «گویی که دین و سیاست نیروهای متقابلاً ناسازگار و متخاصم بوده‌اند». الگوی نخست به خطرهایی از قبیل فرصت‌طلبی، بنیادگرایی و حتی گونه‌هایی از تمام‌خواهی^{۶۹} اجازه رشد می‌دهد؛ در الگوی دوم، که مطلوب آگنوستیسیزم^{۷۰} و «همه‌گونه‌های آزادی‌خواهی» است، جداسازی بی‌درنگ به واسطه فرو کاستن آن به «کاربرد محض راهکارها» به انحطاط در سیاست رهنمون می‌شود. پانیکار با پذیرش دوباره دیدگاه عرفی‌سازی (با تمرکز بر زمانه^{۷۱} ما) عصر ما را همچون چیزی می‌بیند که قابلیت حرکت کردن به فراسوی «معضلی غربی» دوگانه‌باوری/ یگانه‌باوری را دارد. همان‌گونه که او برمی‌نویسد، توسعه‌های گوناگون در زمان ما این نتیجه‌گیری را موجب می‌شوند که «ما در حال نزدیک شدن به پایان دوبارگی جدید غربی میان دین و سیاست هستیم، و به یک رابطه غیردوگانه‌باور دین و سیاست نزدیک‌تر می‌شویم». این آشتی، به واسطه نجات دادن هر دو از سرگشتگی یا

بیهودگی وجه بومی‌شان، مستعد سودمند بودن برای هر دو طرف است: «دین بدون سیاست کسل‌کننده می‌شود، درست همان‌طور که سیاست بدون دین نامربوط جلوه می‌کند.»

پانیکار مثل نوشته‌های پیشین‌اش دوباره به روشن‌سازی اصطلاح‌ها توجه می‌کند. «سیاست» در دید او - پژواکی دور از ارسطو را طنین می‌اندازد - که از طریق تلاش‌های انسانی دلالت بر «جمع کلی اصل‌ها، نمادها، وسیله‌ها و کنش‌ها» دارد، و در پی رسیدن به «خیر مشترک شهر» است. از سوی دیگر، اصطلاح «دین» به «جمع کل اصل‌ها، نمادها، وسیله‌ها و کنش‌هایی» بازمی‌گردد که از راه آن انسان‌ها انتظار دارند به «خیر عام»^{۷۲} زندگی دست یابند. به عبارت دیگر، سیاست به «تحقق نظمی انسانی» مربوط است، در حالی که دین «تحقق نظمی غایی» را هدف خود قرار می‌دهد - با دو دلواپسی که دوگانگی پرتنش (هرچند بدون جداسازی) بین سیاست و دین را برجسته می‌سازد. غالباً دوگانگی آخری در تاریخ فرهنگ غربی در چنگ اصطلاح‌های نهادینه، برای مثال، با رویاروی نهادن هر کدام از، حکومت پای و امپراطوری، کلیسا و دولت، گرفتار شده است. تضاد، در سطحی متفاوت، بین کشیشان حرفه‌ای و مردم کوچک و بازار، یا بین ایمان خصوصی و خنثایی عمومی^{۷۳} (در برابر همه ایمان‌ها)، نیز بوده است. هدف پانیکار کلنجار رفتن با این موضوع و دوپارگی‌های مرتبط با آن است. او با به کارگیری واژگانی که پیش از این معرفی شد، هم‌جوشی درونی و شکافتگی بیرونی را رویاروی دیدگاه «هستی فرمانی» قرار می‌دهد. همان‌طور که او بیان می‌دارد: «ارتباط می‌تواند هستی فرمان‌ده نیز باشد، به بیانی دیگر، می‌تواند یک بهم وابستگی ساخت‌مندی^{۷۴} باشد که به کمک خود ماهیت هر دوی دین و سیاست به منزله بودن دو عنصر از یک و همان واقعیت انسانی سامان یافته است.» این دیدگاه هر دو اصطلاح را از جداسازی‌وندگی دو طرفه‌ای رهایی می‌بخشد که به معنایشان آسیب می‌رساند. او توجه می‌دهد غالباً چیزی که بسیار مسلم فرض می‌شود این است که دین «فقط با امر الهی، فراطبیعی، ازلی و قدسی مرتبط است»، در حالی که سیاست به «امر زمینی، طبیعی و نامقدس» سپرده می‌شود. تکلیف امروزی حرکت به فراسوی این دوگانه‌باوری است بی‌آنکه بدون هم‌بودی یگانه‌باور فرو افتاد:

نه خدا و جهان دو واقعیت‌اند، و نه یکی و همسان هستند. از این گذشته با بازگشت به موضوع‌عناق، نه سیاست و دین دو فعالیت ناوابسته‌اند و نه آن دو یک چیز بی‌تمایز^{۷۵} هستند. هیچ سیاست جدای از دین وجود ندارد.

تاریخ تمدن غربی زیر سلطه دو الگوی متباین قرار داده شده است: یا دین و سیاست به هم آمیخته و با هم یکی شده و به شکل‌های خداسالاری و حکومت قیصر - پاپی رهنمون شده‌اند؛ یا آنها از یکدیگر جدا و به جنگ با هم واداشته شده‌اند

هیچ عامل دینی‌ای وجود ندارد که هم‌زمان یک عامل سیاسی نباشد... محضر الاهی باید در میان آدمیان یافته شود؛ شهر زمینی یک واقعه الاهی است.

پانیکار برای توضیح تاریخ رابطه‌های دین - سیاست در غرب تصویری از ازدواج تا اندازه‌ای جنجال‌آفرین را پیش می‌نهد. با آنکه در آغاز دو شریک به یکدیگر «وفاداری ابدی» را قول می‌دهند، به زودی دلسردی دوجانبه با سرزنش‌ها و اتهام‌زنی‌های دوطرفه آغاز می‌شود. سرانجام، سرزنش‌ها و اتهام‌زنی‌های دوطرفه به یک جدایی قانونی منجر می‌شود، که دست آخر با کوشش‌هایی برای «اعلان هیچ و پوچ بودن ازدواج» ادامه می‌یابد: سیاست و دین در نگاه بنیادگرایان و آگنوستیست‌ها هرگز نمی‌بایست هم‌پیمان شده باشند و باید یک «بدقهمی» در دو سو وجود داشته باشد. در توصیف پانیکار، این داستان خود را بر فراز سده‌های گذشته تا پایان ادامه داده است. با این حال، وضعیتی که ما در زمانمان، در زمانه‌مان، رویارویش قرار می‌گیریم، برعکس پرسش از «مشروع‌سازی یا بازشناسایی فرزند زاده این یکپارچگی» است؛ فرزندی که در آن ویژگی‌های مربوط به والدین در چنان شیوه‌ای به هم مرتبط شده‌اند که «امروزه شهودی تازه درباره هم‌دین و هم سیاست به ما می‌دهند.» او

«ارتباط می‌تواند هستی فرمان‌ده نیز باشد به بیانی دیگر، می‌تواند یک بهم وابستگی ساخت‌مندی باشد که به کمک خود ماهیت هر دوی دین و سیاست به منزله بودن دو عنصر از یک و همان واقعیت انسانی سامان یافته است.»

می‌افزاید، این فرزند هنوز غسل تعمید داده نشده است و از این رو نامی هم ندارد؛ اما می‌توان با توجه کردن به «نشانه‌های زمانمان» پیشاپیش قیافه‌اش را توصیف کرد. این روزها سخن از «سیاستِ تعهد» و «دینِ متجدد» است؛ مردم در انجام چنین کاری «خصلتِ قدسی تعهد عرفی و جنبهٔ سیاسی زندگی دینی را کشف می‌کنند». هر فردی تماشاگر رشدِ ایمان در محدودهٔ جامعه‌های «مسیحی» است که «کمتر و کمتر کلیسایی» است و متعلق به فعالیت‌های سیاسی و مدنی‌ای است که این فعالیت‌ها «کمتر و کمتر مفید به انضباط حزبی» یا ایدئولوژی‌ها هستند. شاید کسی با به‌کارگیری اصطلاحات آگوستین بگوید که شهر آسمانی یا ملکوتی «شهر دیگری برای برگزیدگان» نیست، بلکه در عوض این طور می‌شود گفت که، «مجراهای ارتباطی و شادی بهشت زمینی‌ای که پیوسته از دست می‌روند و از نو یافته می‌شوند» را باز می‌نمایاند. «عشقِ خدا» هم به همین دلیل نمی‌تواند بدون «عشقِ همسایه»، و برعکس، دوام یابد. با توجه به هدف رستگاری^{۷۶} این امر بدین معناست که «شخص نمی‌تواند به تنهایی به بهشت وارد شود» بلکه به طریقی «امر زمینی با ما وارد می‌شود [یا باید وارد شود]؛ زیرا «آنهایی که گوششان برای ناله‌های آدمیان ناشنوا است، در پیشگاه خدا نابینا هستند».

سرانجام، پانیکار با رجوع به یک «سیاستِ تعهد» مشخص و اهمیتِ دینی‌اش تقسیم‌نهادینهٔ کلیسا و دولت را برمی‌افکند، و به جای آن توجه را به زیست - جهان عادی‌ای معطوف می‌کند که درون‌مایه‌های دینی و «دنیاپی» به ناگزیر به هم مرتبط می‌شوند. او خاطر نشان می‌سازد، برای «آدم عادی کوچک و بازار»، این تقسیم‌نهادینه، دور افتاده و ناروشن است. اگر از این موقعیت ببینیم، انسان‌ها «دو ماهیت، دو کشور، دو شغل» ندارند؛ بلکه، دین سرشار از سیاست و سیاست سرشار از دین است. پانیکار با به‌کار بردن زبانی که به شکلی متمایز از «الاهیاتِ سیاسی» معاصر یا «الاهیاتِ آزادی‌بخش» ظنین می‌اندازد، اظهار می‌دارد که «دین برای زمان ما» باید سیاسی باشد به این معنا که نمی‌تواند خود را از «مشکلاتِ بی‌عدالتی»، «گرسنگی، جنگ، استثمار، قدرتِ پول، تسلیحات. مسائل زیست محیطی و مشکلاتِ جمعیتی» دور نگه دارد. همین طور سیاستی که واقعاً دل‌نگرانِ سعادتِ دولت‌شهر^{۷۷} است و می‌خواهد چیزی بیش از «یک فن‌سالاری در خدمت یک ایدئولوژی» باشد نمی‌تواند از ریشه‌های عمیق‌تر دینی و (شاید) متافیزیکی مشکلات به ستوه آورندهٔ عصر ما غفلت ورزد. به زعم پانیکار، هیچ از گفته‌های پیشین به این معنا نیست که سیاست و دین به سادگی می‌تواند درهم آمیزند یا یکی

سرانجام، پانیکار با رجوع به یک «سیاستِ تعهد» مشخص و اهمیتِ دینی‌اش تقسیم‌نهادینهٔ کلیسا و دولت را برمی‌افکند، و به جای آن توجه به زیست - جهان عادی‌ای معطوف می‌کند که درون‌مایه‌های دینی و «دنیاپی» به ناگزیر به هم مرتبط می‌شوند

انگاشته شوند، چرا که همواره چیز اضافی یا جامانده‌ای باقی می‌ماند؛ [و این افزونه] هیچ‌گاه برای مؤمنان به آرمان‌های زندگی برین نمی‌تواند به هوا و هوس شخصی یا دست‌کاری سیاسی فروکاسته شود و حتی برای غیرمؤمنان نیز احتمال دارد زندگی «عالمی شناخت‌ناپذیر» یا حتی «رازآمیز» را در خود داشته باشد. بنابراین، سیاست همواره «چیزی بیش‌تر یا غیر از فقط سیاست» است، همان‌طور که همواره دین «چیزی کم‌تر یا غیر از فقط «دین» است. دست آخر اینکه، به زعم پانیکار، رابطهٔ بین دو حوزه «غیر - دوگرایانه» یا «همراه»^{۷۸} (به معنای آدویتا ودانتای^{۷۹} هندی) است: «این رابطه‌ای درون‌ذاتی و در نتیجه رابطه‌ای دست‌کاری ناشدنی است که تشخیص داده می‌شود ولی از هم جدا نمی‌گردند، به گوناگونی راه می‌دهد اما به گسستگی نه؛ نقش‌ها را به جای هم نمی‌گیرد ولی نقش‌ها را [هم] به شکلی برابر به شأنی وجودشناسانه ارتقاء نمی‌دهد».

در انتظار خدا

خوانندگان نوشته‌های پانیکار - دست کم خوانندگانی که در باتلاقی هم‌رنگی طلبی فرو نرفته‌اند - احتمال دارد حس اشتیاقِ نیروبخشی را تجربه بکنند. نوشته‌هایش که روشن‌بینانه و گیرا به نگارش درآمده‌اند توانایی بازکردن شریان‌های فکری‌ای را دارند که به وسیلهٔ هرگونه دگم‌باوری بسته شده‌اند، و در نتیجه دورنماهای فکری نو و تازه‌ای را بگشایند. یک بینش پرشور تصور «انسان‌شناسی کل‌نگرانه‌ای» است که به واسطهٔ تأکید بر خصلتِ خود - فراروندگی یا برون - ایستایی وجود انسانی قادر است با شکل‌های رفتارگرایانه یا زیست - جامعه‌شناسانه متداول کاهش‌گرایی مقابله کند. تأکید بر خصلتِ «خدا - مردانه» یا «خدا - کیهان - مردمدارانه» تجربه در ارتباط نزدیک با این بینش است - تأکیدی که بازگرداندنِ توازنِ معین بین انسان و الوهیت را به کمک درج کردن هر دو در یک بافتِ گسترده‌تر کیهان‌شناسانه و

زیست - بوم‌شناسانه (اصیل) منظور دارد. همین جست‌وجو برای توازن نیز دستاویز پانیکار برای «هستی فرمانی» یا «وای میانه‌ای» بین و فراسوی دگرفرمانی و خودفرمانی می‌شود - خواستی که چالش ناقدانه‌ای، هم به سنت‌گرایان یا بنیادگرایان دینی (دل‌باخته دگرفرمانی) و هم به هواداران مدرنیته لیبرالی که مشتاق به استوارسازی مدرنیته به مثابه یک اعتقاد هستند، ورد می‌سازد. با این حال، شاید نوآرترین بخش کار پانیکار در بازتأویل او از عرفی‌خواهی باشد، جایی که زمان‌مندی عرفی چونان دریچه‌ای به بارورسازی و ژرف‌سازی ممکن ایمان (ایمانی مناسب برای زمانه ما) پدیدار می‌شود. پانیکار در یکی از نوشته‌هایش که هنوز منتشر نشده است به صراحت درباره دورنمای «عرفی‌خواهی قدسی» سخن می‌گوید، دورنمایی که دوران ما را همچون جایگاه دربردارنده یک رویداد یا آشکارگی قدسی مشخص می‌سازد.

در دلیل آخری روشن است که شاید برخی دل‌پایسی‌ها و پرده‌پوشی‌ها رو شود. با همه این حرف‌ها، عصر ما پذیرای خاص ایمان یا قلمرو امر قدسی نبوده است؛ در واقع، بیش از دوران‌های دیگر، وحشت‌های وصف‌ناپذیر (مثل نسل‌کشی و پاکسازی نژادی و قومی) و شمار زیادی از رنج‌های خفیف‌تر (مثل فن‌سالاری لگام‌گسیخته و هوس‌رانی مصرف‌گرا) برای زمانه ما سایه انداخته‌اند. در این جا شاید مفید باشد تا خلاصه‌وار استدلال‌های پانیکار را با استدلال‌های فیلسوفی که او بارها آموزش‌هایش را به کار می‌گیرد مقایسه کنیم، یعنی با مارتین هایدگر؛ همان طور که به خوبی شناخته شده است، در کتاب هستی و زمان مارتین هایدگر وجود انسانی را همچونم حالتی از «هستی - در - جهان» معرفی می‌کند، در این جا «جهان» اصلاً یک دربرگیرنده بیرونی را مشخص نمی‌سازد بلکه جایگاه جشوده‌ای برای یک برون - ایستا است تا با فراروندگی (یا آشکارگی پابنده «هستی») رویارو شود. از این گذشته، در متن کتاب به تأکید رویارویی و اسپین در چارچوبی از «زمان» یا «زمان‌مندی» بر نوشته شده است - تصویری که، با برداشتی دور از یک تاریخی‌گری میانه‌رو، برجسته کردن جایگاه تجربی جست‌وجوی انسانی و همه انواع تأویل‌ها معنی می‌دهد. با این همه، نگاهی دقیق‌تر به هستی و زمان برخی ویژگی‌هایی را آشکار می‌سازد که اثر متمایزی بر عرفی‌سازی دارند. برای نمونه، به زعم هایدگر، وجود انسانی نه تنها با گشودگی برون - ایستا بلکه با «فروافتادگی»،^{۸۰} یعنی خطر یا تمایل پیوسته فراموش کردن خویش و رسالت ژرف‌تر خویش، نیز مشخص شده است. این تمایل در بافتار رابطه‌های اجتماعی مستعد آن است تا خود - و نهادگی^{۸۱}

یا بی‌خردی‌ای را به بار آورد که به نیروهای ناشناس عقیده‌های حاکم تن در می‌دهد [یعنی پدیدآمدن] (دم).^{۸۲} هایدگر این ویژگی را در برخی نوشته‌های بعدی‌اش به علامت مشخصه زمان یا زمانه ما ارتقاء می‌دهد، چیزی که او به طور فزاینده‌ای همچون عصری می‌بیند که با و نهادگی و فراموشی وجودشناسانه (فراموشی هستی،^{۸۳} و نهادگی هستی)^{۸۴} شناخته می‌شود. این فراموشی در مقیاسی بزرگ‌تر با سلطه پیروزمندانه فن‌آوری همه‌گیر (چارچوب)^{۸۵} پشتیبانی و یاری می‌شود که مصمم است تمام جهان دربرگیرنده انسان‌ها را به منابع و هدف‌های تولیدی دست‌کاری فن‌سالارانه فرو بکاهد، و در نتیجه همین محوطه‌های گونه‌های زندگی یا سکونت‌گاه مناسب انسان را به خطر بیندازد.

همان‌گونه که به سادگی می‌توان دیده می‌شود، این سطرهای استدلال تأکیدی زیادی بر مفهوم «عرفی‌خواهی قدسی» دارد، و آشکار می‌سازد که این بیان [گویی] به واسطه گسست یا شکافی ژرف وجود دارد. با این حال - اگر هنوز هم برای چند لحظه درون حال و هوایی هایدگری باشیم - این گسست یا شکاف ضرورتاً یا اصلاً با قانون‌ستیزی^{۸۶} یا تناقض^{۸۷} هم معنی نیست. همان‌طور که هایدگر بارها تأکید می‌کند، و نهادگی هستی‌شناسانه وجود برون - ایستای انسانی را به واسطه خودش وانمی‌زند؛ همین‌طور هم «چارچوب‌دهی» فن‌سالارانه - جدای از تقدیری بی‌رحمانه بودن - ممکن است حالت نامتظره‌ای از آشکارگی‌رهایی‌بخش را در برداشته باشد. به سخن دیگر، آشکارگی و پوشیدگی به شکل دوسویه به هم آلوده و نازک‌کارانه در هم تنیده‌اند. آوای «هستی» به دقت با پس کشیدن یا کناره گرفتن در عصر یا زمانه ما در ضیطی^{۸۸} جدید یا متفاوت به ما می‌رسند؛ [اگر] دقیق‌تر [بگوییم]: شاید اعلام لاف‌زنانه نیچه از «مرگ خدا» ابزاری برای حفاظت از یا پناه دادن به ورود نامتظره امر الاهی در زمان یا زمانه ما باشد. آنچه که در این جا پدیدار می‌شود نوع پرتنش از عرفی‌خواهی است، یعنی نوعی که در آن امر قدسی به سادگی ابراز نمی‌شود بلکه در عوض به آن پناه داده می‌شود، به کناری رانده می‌شود و در انتظار - در حالتی از پایداری و مبارزه‌جویی آرام - می‌ماند. این نوع عرفی‌خواهی به تازگی به وسیله شماری از فیلسوفان چشم‌دوخته به ساحت «دینی» کارهای هایدگر مورد تأکید قرار گرفته‌اند. بنابراین، یان گرایش^{۸۹} با متمرکز شدن بر درس گفتارهای اخیر در دانشگاه‌های ماربورگ و فرایبورگ، به نتیجه‌ای ناسازگون^{۹۰} می‌رسد بدین معنی که فلسفه «می‌تواند [اگر] در ابتدا به ظاهر از خدا دوری گزیند، به گونه‌ای مناسب به او سو کند». همچنین مانفرد ریدل^{۹۱} با واری کردن برخی شباهت‌های نیچه‌ای، بر

توجه^{۹۲} هایدگری، «در انتظار خدای» سرسختانه‌اش، (انتظار صبورانه برای خدا)^{۹۳} تأکید می‌ورزد، انتظاری که به هوسی خودمختار فروکاستنی نیست. این تأکید هم‌صدای با عبارت هایدگر است که [اظهار می‌دارد] «دوری گزیدن» فلسفه معاصر «نوع دشواری از ماندن در کنار» امر الاهی است.

عرفی‌خواهی پرتنش درس‌های مهمی را با عطف توجه به جهان اجتماعی و سیاسی معاصر برای زمانه ما به همراه دارد. روشن است که هر نوع از عرفی‌گری یا عرفی‌سازی به طور مساوی رسانای «ورود» امر الاهی یا امر قدسی نیست؛ همین طور هم، هر شکلی از دین یا دین‌داری به گونه‌ای برابر هماهنگ با تجربه‌های عصر ما، به‌ویژه با واگیری فراگیر مردم‌سالاری مخالف با چیرگی دگرفرمانی، نیست. همان‌گونه که جان مایر (در هم‌رأیی با بسیاری دیگر) بر نوشته است، عرفی‌گری می‌تواند وضع نابردبار پرخاشگری را به خود بگیرد که در آن [مفهوم] زمانه دیگر همچون پناهگاه انتظار^{۹۴} نیست بلکه در عوض چونان زندانی است که با نگاهبانان ایدئولوژیک یا فن‌سالار کنترل می‌شود، [و] گاهی وقت‌ها نمادپردازی‌های دینی را به کار می‌بندد. در عوض، ممکن است قشری‌گری آرزومند آن باشد تا از «جهان» [چونان] علامت افراطی‌گریز دنیا^{۹۵} کناره بگیرد، و گرنه با بهره گرفتن از قدرت سیاسی در پی یک تعصب دینی - کلیسایی نوشته موضعی ستیزه‌جو و «بنیادگرا» اختیار کند. اضطرابی به نظر می‌رسد در مواجهه با این امکانات پرمخاطره - که کم و بیش به سیاست واقعی^{۹۶} ترجمه می‌شود - اضطرابی به نظر می‌رسد به کمک حراست از خصلت پرتنش «عرفی‌خواهی قدسی» مراقبت‌هشیارانه‌ای را ادامه داد - بدین معنی که، شکافت یا گسست عمل‌کننده در آن عبارت را با وجود به‌هم بافتگی تنگاتنگ اصطلاح‌هایش نگاه داشت. زمانی که ریموند پانیکار درباره رابطه ناهمسان میان سیاست و دین سخن می‌گوید، و اصرار می‌ورزد که اگر سیاست خوب فهمیده شود همواره چیزی بیش و غیر از سیاست واقعی است و دین چیزی بیش و غیر از آموزه رسمی است، به نظر می‌رسد او از این نظر نقطه آغاز [برای ما] است. همین جنبه از پیوستگی ناهمسان یا «تفاوت نمادین» در توصیه‌هایش نیز بازتابیده است، اینکه دین و سیاست «دو فعالیت ناوابسته و جدا از هم» نیستند، اما اینکه آنها «به یقین یکسان هم» نیستند. هم برای مؤمنان و هم غیرمؤمنان همواره آنجا یک عامل شناخت‌ناپذیر، «چیزی اضافه»، باقی می‌ماند.

این «چیزی اضافه» به ناگزیر گریز یا است - بدون تکیه بر این تعبیر [بالا] غیر عقلانی یا هوسبازانه خواهد بود. آن،

به زبان هایدگر، خصلت یک رسالت یا فراخوانی‌ای را دارد که به موضعی از چشم به راه بودن یا انتظار داشتن رهنمون می‌شود. پانیکار، نه خیلی پیش‌تر، به این فراخوانی اندیشیده، و در مجموعه‌ای از مقاله‌ها درباره «آینده دین» به این موضوع پرداخته بود. پانیکار، در این نوشته‌ها، به یک بحران دینی‌ای اشاره می‌کند که نشانگر زمانه ما هستند، یعنی، فاصله‌ای رشدیابنده میان دین رسمی و دین‌داری عملی مردمان؛ برای مثال، او می‌نویسد، در حوزه مسیحیت تخیل قابل توجهی لازم است تا در کردارها و باورهای بیشتر فرقه‌های مذهبی «بیانی اصیل از روح بنیان‌گزار آنگونه که در موعظه عیسی بر فراز کوه ادا شده است» دیده شود. اما بحران دامنه‌دارتر است، [یعنی در] کم‌وبیش هر جایی که «شکاف میان «دینی بودن» و «دین» در جان و دل مردمان بسیاری در حال زرفا یافتن است. تا اندازه‌ای دینی بودن به درون «جهان» رحل اقامت افکنده، یعنی «از معبد به خیابان، از مراسم قدسی به کردار عرفی، از اطاعت نهادینه به نوآوری وجدان» راه یافته است. در نتیجه، امروزه مردمان بسیاری مشکلات دینی مبهم را «گرسنگی، بی‌عدالتی، استثمار آدم و عالم، نابرداری، جنبش‌های تمامت‌خواه، جنگ، انکار حقوق بشر، استعمارگرایی و استعمار نو»^{۹۷} می‌دانند. بیشتر دین‌های رسمی از این نظرها بسیار عقب‌افتاده‌تر از دین‌داری عامه مردم هستند. با این حال، به زعم پانیکار، ساحت مهم دیگری از این عقب‌افتادگی وجود دارد: ساحتی که باید با پایدارشدن دهکده جهانی و نیاز به باروری چندوجهی بین - دینی^{۹۸} به درد بخورد. همان‌گونه که او می‌نویسد، ما در وضعیت کنونی مان به «بارورسازی چندجانبه‌ای میان سنت‌های گوناگون انسانی جهان - شامل سنت‌های عرفی و مدرن» بدون فرو رفتن در التقاطی مطبوع نیاز داریم. در این جا، «خصلت آزادی‌بخش ذاتی» دین آینده پیش چشم می‌آید. زیرا، درست همان‌طور که آینده جهانی نوع بشر مراقب آشتی (نه یک دستی) است، به همین سان دین‌داری معاصر می‌تواند و می‌باید سهمی در «آشتی میان اشخاص [پیرو عقل عرفی] و پیروان ادیان» داشته باشد:

مهم نیست که به زبانی یکسان سخن بگوییم یا به دینی همانند عمل کنیم، اما [مهم است] ذهن‌بیداری داشته باشیم، آگاه از اینکه نت‌های متفاوتی را در یک سمفونی می‌خوانیم، و اینکه به سوی یک فله در مسیرهای گوناگون قدم برمی‌داریم. آن وقت آن ایمان (هیبت)^{۹۹} است: تجربه سمفونی، تجربه دیدن تسلیم برای یک لحظه، در حالی که معطوف به مسیری است که ما دنبال می‌کنیم، و می‌کوشیم در طول راه گمراه نشویم.

- das Man (D)
Seinsvergessenheit (D)
Seinsverlassenheit (D)
das Gestel (D)
antimony آمده است که با توجه به سیاق [در کتاب antimony سخن غلط چاپی به ن [این واژه به شکل می رس
contradiction
register
Jean Greisch
paradoxical
Manfred Riedel
attentismo (L)
Erharren vor Gott (D)
expextancy
fuga mundi (L)
Realpolitik (D)
neo- colonialism
inter- religious cross- fertilization
religio (L)
45. discurdant concord
46. purely other - worldly religiosity
47. secular "worldliness" destructive of religious faith
48. total risk
49. symbolical act
50. transcendental
51. particular world- age
52. evaluative assessment
53. full human being
54. hapax phenomenon
55. animal rationale (L)
56. homo symbolicus (L)
57. being- in- the- [In- der- Welt- Sein (D)]
این تعبیر از آن هایدگر است
58. Being [Dasein (D)] از سیاق سخن [Dasein (D)] برمی آید که این واژه باید ترجمه آلمانی «دازاین» باشد.
59. ek- static
60. liturgical
61. heteronomy, autonomy, ontonomy; به ترتیب از چپ به راست: دگرفرمانی، خودفرمانی، هستی فرمانی
62. nomos (این واژه در اصل یونانی است و هم ریشه با واژه «ناموس» در زبان فارسی و به معنای «قانون» است)
63. heteronomous exteriority
64. profane
65. theandric
66. consecratio mundi (L)
67. blasphemous
68. Dilemma
69. totalitarianism
70. agnostics (همچنین: به معنای «لاادری‌گری» و «نمی دانم کیشی»)
71. saeculum (L)
72. summum bonum (L)
73. public neutrality
74. constitutive interdependence
75. indiscriminate
76. Salvation (or moksha)
77. well- being of the polis
78. advaitic
79. Advaita vedanta
80. fallenness
81. self- abandonment
1. secularism
2. secular
3. modernization
4. secularization
5. nietzsche
6. Gilles Kepel
7. Mark juergensmeyer
8. Kemal Pascha
9. secular democracy
10. Kulturkampf (D)
11. worldly
12. August Comte
13. Max Weber
14. social dynamics
15. steady historical evolution
16. Positive
17. Karl Marx
18. Herbert Spencer
19. Durkheim
20. mechanical
21. organic
22. Gerhard Lenski
23. positivist standpoint
24. Talcott Parsons
25. C. Wright Mills
26. formula
27. Gabriel Almond
28. Bingham Powell
29. jurgen Habermas
30. post- Enlightenment
31. Robert Bellah
32. Philip Hammond
33. Harvey Cox
34. transformation thesis
35. secularity
36. world- age
37. Ioanna Kucuradi
38. laïc (F)
39. laïcité (F)
40. laïcism [e]
41. john Mayer
42. otherness
43. cosmotheandric (شاید بهتر باشد با توجه به ترکیب اصلی واژه: معادل فارسی «کیهان - خدا - مردمدارانه» را پیشنهاد کرد)
44. Santa Barbara