

حسن محدثی

جامعه‌شناسی دین
روایتی ایرانی

www.ketab.ir



یادآوران

شرکت بین‌المللی پژوهش و نشر یادآوران

تهران، بلوار کشاورز، خیابان ورنوس، خیابان رستاک، شماره ۵

تلفن: ۸۸ ۹۷ ۲۷ ۱۵

تلفن: ۸۸ ۹۷ ۲۷ ۱۶

www.yadavarani.ir

E-mail: info@yadavarani.ir

جامعه‌شناسی دین: روایتی ایرانی

حسن محدثی

طرح جلد: رسول انبازداران

آماده‌سازی: واحد فنی یادآوران

ناظر امور فنی و چاپ: علی ضیائی‌ها

چاپ و صحافی: ارس

چاپ اول: ۱۳۹۱

تعداد: ۱۰۰۰ جلد

قیمت: ۲۵۰۰۰ تومان

تمام حقوق برای ناشر محفوظ است.

سرشناسه	محدثی، حسن
عنوان و نام پدیدآور:	جامعه‌شناسی دین: روایتی ایرانی / حسن محدثی
مشخصات نشر:	تهران: شرکت بین‌المللی پژوهش و نشر یادآوران، ۱۳۹۰
مشخصات ظاهری:	۴۸۲ صفحه
شابک:	۹۷۸-۹۶۶-۵۸۲۴-۶۳-۹
وضعیت فهرست‌نویسی:	فیا
موضوع:	دین و جامعه‌شناسی
شناخته افزوده	
رده‌بندی کنگره:	۱۳۹۰ ج ۳/م ۶۰۳-RL
رده‌بندی دیویی:	۳۰۶/۶
شماره کتاب‌شناسی ملی:	۲۵۴۷۹۸۱

فهرست

۱۳	پیش گفتار
۱۹	مقدمه: به دنبال جامعه‌شناسی دین جهانی و بومی
۱۹	۱. در دفاع از جامعه‌شناسی جهانی
۲۴	۲. در دفاع از جامعه‌شناسی بومی
۲۷	بخش اول: جامعه‌شناسی دین و مسائل آن
۲۹	فصل یکم: جامعه‌شناسی دین چیست؟
۲۹	جامعه‌شناسی دین و موضوعات آن
۳۲	مسائل روش‌شناختی
۳۹	جای‌گاه جامعه‌شناسی دین در جامعه‌شناسی
۴۲	نتیجه
۴۳	پی‌نوشت
۴۴	منابع و مأخذ
۴۵	فصل دوم: دوگانه‌های جامعه‌شناسی دین
۴۵	چکیده
۴۵	مقدمه
۴۷	دوگانه‌ی اول: معتقد/ جامعه‌شناس
۵۲	دوگانه‌ی دوم: الوهی / بشری

۵۵	 دوگانه‌ی سوم: غیرقابل تعمیم / قابل تعمیم
۵۷	 دوگانه‌ی چهارم: تقلیل‌پذیر / تقلیل‌ناپذیر
۵۹	 دوگانه‌ی پنجم: کمی و بیرونی / کیفی و درونی
۶۳	 دوگانه‌ی ششم: ضروری / امکانی
۶۵	 دوگانه‌ی هفتم: حصرگرایی / شمول‌گرایی
۷۲	 دوگانه‌ی هشتم: "جامعه‌شناسی دینی" / جامعه‌شناسی دین
۸۱	 نتیجه
۸۱	 پی‌نوشت
۸۲	 منابع و مآخذ
۸۵	 بخش دوم: نظام‌های فرهنگی تام: اسطوره، دین، و ایده‌ئولوژی
۸۷	 چکیده
۸۹	 فصل سوم: اسطوره چیست؟
۸۹	 مسأله‌ی تعریف
۹۲	 روی‌کردهای اسطوره‌شناختی
۹۲	 روی‌کرد تاریخ‌نگر
۹۳	 روی‌کرد انسان‌شناختی
۹۵	 روی‌کرد ساختارگرا
۹۸	 روی‌کرد کارکردگرا
۱۰۱	 روی‌کرد زبان‌شناختی
۱۰۳	 روی‌کرد روان‌شناختی
۱۰۷	 روی‌کرد ادبی
۱۰۹	 روی‌کرد معرفت‌شناختی
۱۱۳	 روی‌کرد پدیدارشناختی
۱۲۳	 روی‌کرد تأویل‌گرا
۱۳۰	 تعریف و ویژه‌گی‌های اسطوره در آثار اسطوره‌شناختی
۱۳۱	 آنتونیو مورنو و شارل کرنی
۱۳۳	 برونیسلاو مالینوفسکی

۱۳۵	کلود لوی استروس
۱۳۶	ارنست کاسیرر
۱۴۰	میرچا الیاده
۱۴۲	ویژه‌گی‌های اسطوره
۱۴۴	ازل‌گرایی
۱۴۴	سرنمون‌گرایی
۱۴۶	فراتاریخ‌گرایی
۱۴۷	سرشت انسانی - فرانسانی امر اسطوره‌ای
۱۴۸	واقع‌گرایی ساده
۱۵۷	تقدس‌گرایی مادی
۱۵۷	تعریف اسطوره
۱۶۱	منابع و مآخذ
۱۶۵	فصل چهارم: دین چیست؟
۱۶۵	مقدمه
۱۶۶	تعریف، ضرورت، و مشکلات
۱۷۲	تجربه و تعبیر دینی
۱۷۷	تجربه‌ی دینی و امر مقدس
۱۸۰	محتوای تجربه‌ی دینی و ماهیت امر قدسی
۱۸۹	نتیجه
۱۹۰	پی‌نوشت
۱۹۴	منابع و مآخذ
۱۹۵	فصل پنجم: دین و اسطوره: واگرایی‌ها و هم‌گرایی‌ها
۱۹۵	دین و اسطوره: معضل تمایزگذاری
۱۹۹	ادیان توحیدی و روند اسطوره‌زدایی: واگرایی تاریخی اسطوره و دین
۲۰۹	اسطوره و دین: محورهای نظری واگرایی
۲۱۰	سه نوع زمان: اسطوره‌ای، دینی، و تاریخی
۲۲۳	مواجهه‌ی متفاوت دین و اسطوره با فردیت و خلاقیت انسانی
۲۲۶	تمایز واقع‌گرایی دینی و واقع‌گرایی اسطوره‌ای

هم‌گرایی دین و اسطوره	۲۲۸
منابع و مأخذ	۲۳۰
فصل ششم: ایده‌نولوژی چیست؟	۲۳۲
مقدمه	۲۳۲
ایده‌نولوژی چیست؟	۲۳۳
الف. ساختار درونی ایده‌نولوژی	۲۳۶
ب. بستر اجتماعی مناسب ایده‌نولوژی	۲۳۶
دو معنای ممکن ایده‌نولوژی	۲۳۸
ایده‌نولوژی و سنت	۲۴۱
نظریه‌های ایده‌نولوژی و نقد آن‌ها	۲۴۷
الف. نظریه‌ی منابع	۲۴۸
ب. نظریه‌ی فشار	۲۵۱
ج. نقدی بر آرای گیرتز	۲۵۳
د. روی‌کرد ترکیبی	۲۵۶
دین به‌عنوان ایده‌نولوژی	۲۵۷
دین سنتی و دین ایده‌نولوژیک	۲۵۹
خداتوجیهی و ایده‌نولوژی	۲۶۱
نتیجه	۲۶۳
یادداشت‌ها	۲۶۵
منابع و مأخذ	۲۶۶
کتاب‌ها	۲۶۶
مقاله‌ها	۲۶۷
بخش سوم: دین و دنیوی شدن	۲۶۹
چکیده	۲۷۱
فصل هفتم: دین به‌مثابه یک امکان	۲۷۵
مقدمه	۲۷۵
دین به‌مثابه یک ضرورت	۲۷۷

فصل نهم: نظریه‌ای جامعه‌شناختی درباره‌ی اقتصاد دین	۳۳۵
مقدمه	۳۳۵
طرح مسأله	۳۳۶
به سوی نظریه‌ای جامعه‌شناختی درباره‌ی اقتصاد دین	۳۳۹
در دفاع از کاربرد تمثیل اقتصادی برای توصیف و تبیین حیات دینی	۳۳۹
۱-۱. بالایش کاربرد تمثیل اقتصادی برای حوزه‌ی دین	۳۵۰
۱-۲. فواید کاربرد تمثیل اقتصادی برای بُعدی از ابعاد حیات دینی	۳۵۲
۱-۳. گزاره‌های پایه برای بنیان‌گذاری نظریه‌ی اقتصاد دین	۳۵۴
الف. فضایی مرتبط به اقتصاد دین‌دارانه‌ی دین	۳۵۵
ب. فضایی مرتبط به پیوند بین اقتصاد دین‌دارانه‌ی دین و اقتصاد غیردین‌دارانه‌ی دین	۳۶۱
مطالعه‌ی سازمان‌ها و عوامل فعال در حج	۳۶۵
زائر به‌عنوان مصرف‌کننده و مشتری	۳۶۵
منابع و مآخذ	۳۶۶
فصل دهم: نسبت دین و نهاد ارتباطات در جهان مدرن	۳۶۷
مقدمه	۳۶۷
نهاد ارتباطات و دین به‌مثابه دو نهاد اجتماعی معرفتی	۳۶۹
سه فرهنگ رسانه‌ای: شفاهی، چاپی، و الکترونیکی	۳۷۰
دین و نهاد ارتباطات: سه نوع رابطه در سه مرحله‌ی تاریخی	۳۸۱
الف. مرحله‌ی سلطه‌ی دین بر نهاد ارتباطات (مرحله‌ی دین به‌مثابه یک نهاد فراگیر)	۳۸۲
ب. مرحله‌ی چالش بین دین و نهاد ارتباطات	۳۸۳
ج. مرحله‌ی ارتباطات به‌مثابه نهادی فراگیر (دین تحت پوشش رسانه)	۳۸۷
منابع و مآخذ	۳۹۰
فصل یازدهم: جریان‌های فکری جدید جهان اسلام در عصر مدرن	۳۹۳
مقدمه	۳۹۳
طرح مسأله	۳۹۵
چارچوب نظری	۳۹۶

۲۷۸.....	پی‌آمدهای اجتماعی دین به‌مثابه یک ضرورت
۲۸۱.....	دین به‌مثابه یک امکان
۲۸۴.....	دین به‌مثابه یک انتخاب
۲۸۵.....	پی‌آمدهای پذیرش دین به‌مثابه یک امکان
۲۸۸.....	نتیجه
۲۸۸.....	پی‌نوشت
۲۹۲.....	منابع و مآخذ
۲۹۳.....	فصل هشتم: کلیاتی در باب دنیوی شدن
۲۹۴.....	دین چیست؟
۲۹۸.....	فرآیند دنیوی شدن
۳۰۱.....	دنیوی شدن و تحولات دینی و اجتماعی
۳۰۱.....	الف) تحول در درون دین: شکل‌گیری نظریه‌های الاهیاتی جدید
۳۰۳.....	ب. دنیوی شدن و تحولات اجتماعی: جنبه‌ی عینی دنیوی شدن
۳۰۸.....	سطوح و ساحات دنیوی شدن
۳۱۳.....	نتیجه
۳۱۴.....	منابع و مآخذ
۳۱۵.....	ضمیمه‌ی بخش سوم: نظریه‌های دنیوی شدن و دیدگاه‌های ضد دنیوی شدن
۳۱۵.....	اشاره‌ی مترجم
۳۱۶.....	نظریه‌های دنیوی شدن در جوامع مدرن
۳۱۶.....	ارنست گلنر
۳۲۰.....	برایان ویلسون
۳۲۱.....	میشل فوکو
۳۲۴.....	برایان ترنر
۳۲۵.....	دیدگاه‌های ضد دنیوی شدن- هم‌زیستی علم و غیرعلم در مقابل مدرنیته
۳۲۹.....	منابع و مآخذ
۳۳۱.....	بخش چهارم: دیدگاه‌ها و نظریه‌هایی جامعه‌شناختی در باب دین
۳۳۳.....	چکیده

۴۱۵.....	پی‌نوشت.....
۴۱۸.....	منابع و مأخذ.....
۴۱۹.....	بخش پنجم: بررسی مسائل روش‌شناختی.....
۴۲۱.....	چکیده.....
۴۲۳.....	فصل دوازدهم: امتناع اندازه‌گیری دین‌داری و امکان رتبه‌بندی نوع دین‌داری.....
۴۲۳.....	چکیده.....
۴۲۴.....	مقدمه.....
۴۲۵.....	طرح مسأله: پیوند فقهی‌گری و پوزیتیویسم.....
۴۳۰.....	مبادی روش‌شناسی پژوهش‌های پیمایشی دین.....
۴۳۹.....	نقد دو مدل سنجش میزان دین‌داری.....
۴۴۵.....	رتبه‌بندی نوع دین‌داری به جای سنجش میزان دین‌داری.....
۴۴۸.....	برخی مشکلات نوعی مطالعات پیمایشی دین در ایران.....
۴۴۸.....	الف) نارسایی و اخلال گویه‌ها و مناهیم.....
۴۴۹.....	۱) مسأله‌ی کمیت‌دهی به پاسخ‌ها.....
۴۵۱.....	۲) مسأله‌ی القای جهت‌گیری و تأثیرگذاری بر پاسخ‌گو.....
۴۵۲.....	۳) مسأله‌ی فشار تعریف اجتماعی بر پاسخ‌گو.....
۴۵۲.....	۴) مسأله‌ی عدم جامعیت یا در بر گیرنده‌گی گویه‌ها و عدم طرد.....
۴۵۳.....	متقابل گویه‌ها.....
۴۵۳.....	۵) طراحی گویه‌های کلی و مبهم و ناتوانی از سنجش و طراحی.....
۴۵۶.....	گویه‌های احتمال‌سنج.....
۴۵۷.....	۶) طراحی گویه‌های پرکننده‌ی فاصله‌ی نظر و عمل.....
۴۵۸.....	ب) مفالطه‌ی نوع به جای میزان (سنجش نوع خاصی از دین‌داری به نام سنجش میزان دین‌داری).....
۴۶۲.....	نتیجه.....
۴۶۴.....	منابع و مأخذ.....
۴۶۷.....	مآخذشناسی.....
۴۷۹.....	فهرست نام‌ها.....

پیش‌گفتار

این کتاب حاصل ۱۵ سال کار و فعالیت نظری و میدانی در حوزه‌ی جامعه‌شناسی دین (از سال ۱۳۷۵ تا ۱۳۹۰) است. البته، آن‌چه در این جلد آمده است، فقط شامل مباحث نظری است. بنابراین، این کتاب جلد اول یک مجموعه است. جلد یا جلد‌های بعدی، به جامعه‌شناسی پدیده‌های دینی در ایران اختصاص خواهد داشت که البته هنوز برای انتشار آماده نیست. آن‌چه در این جا نیز انتشار یافته است، هنوز کامل نیست و برخی مباحث نظری مهم دیگر در صورت مجال و توفیق، در ویرایش‌های بعدی به این جلد اضافه خواهد شد. به‌عنوان مثال، نظریه‌ای درباره جنبش‌های هزاره‌ای، سنخ‌شناسی انواع دین‌داری در ایران، و کاربرد روش تحقیق حکایت زنده‌گی در مطالعه‌ی دین‌داری از جمله موضوعاتی هستند که علاقه‌مند ام در ویرایش‌های بعدی به مطالب این جلد افزوده شود. علاوه بر این، برخی از فصول هنوز نیازمند بازنگری‌اند و من در باب برخی از موضوعات، نگرش تازه‌ای یافته‌ام و یا صورت‌بندی برخی از مطالب را کم و بیش نیازمند اصلاح می‌دانم.

این کتاب برای تدریس در مقطع کارشناسی ارشد و دکتری نگاشته شده است. در چند سال اخیر این محتوا را در کلاس‌هایم تدریس کرده‌ام. در اغلب موارد در درس جامعه‌شناسی دین کلاس‌هایی بسیار پرشور و جذاب داشته‌ام؛ تجربه‌ای که جای‌گزین ندارد. دانش‌جویان یک‌سره با این محتوا دچار چالش و تنش فکری شده‌اند و درگیری‌های فکری‌شان آن‌ها را به پرسش‌ها و گفت‌وگوهای مداوم کشانده است. این گفت‌وگوها همواره از محدوده‌های کلاس درس فراتر رفته و بعد از کلاس‌ها نیز تداوم یافته است. با این حال، من علاقه‌مندم کار ام را در معرض داوری دین‌پژوهان ارج‌مند و استادان صاحب‌نظر در این حوزه قرار دهم. بدون چنین داوری‌ای نخواهم دانست که کار ام در چه ترازوی قرار دارد. به‌علاوه، امیدوارم این اثر مورد توجه هم‌کاران ارج‌مندی که جامعه‌شناسی دین تدریس می‌کنند و یا در این حوزه مطالعه و پژوهش می‌کنند، نیز قرار گیرد و برای دانش‌جویان علاقه‌مند به مباحث جامعه‌شناسی دین نیز آموزنده باشد. هم‌چنین امیدوارم

نقد و ارزیابی‌های آنان و دیگر صاحب‌نظران به من کمک کند تا محتوای این کتاب را در ویرایش‌های بعدی غنی‌تر سازم.

در این جا مایل‌ام نکاتی نیز درباره‌ی رسم‌الخط کتاب بگویم. از زمانی که بنده شروع به نوشتن برای مخاطبان دیگر کرده‌ام، در باب نحوه‌ی نگارش و رسم‌الخط دقت نظر داشته‌ام. با مطالعه‌ی آثاری که درباره‌ی این موضوع نوشته شده است، دریافتیم که بی‌قاعده‌گی در نگارش و ویرایش فارسی بی‌داده‌ی کند. این بود که عطای توصیه‌ها و رویه‌های استادان محترم ادبیات فارسی و برخی دیگر از معنیان این حوزه را به لقایشان بخشیدم [۱] و برای نگارش خود دو قاعده‌ی زیر را ملاک قرار دادم که قاعده‌ی دوم مقید به قاعده‌ی اول است:

۱. اصل جدانویسی بر حسب واک‌های معنادار تا حد ممکن؛

۲. اصل تطابق ملفوظ و مکتوب با قید امکان شناسایی هویت واژه.

این هر دو اصل به هدف آسانی‌سازی یادگیری و آموزش زبان فارسی و نگارش آن معطوف‌اند و اصل دوم تا جایی اعمال می‌شود که:

(الف) اصل جدانویسی محدود می‌شود؛

(ب) ریشه و هویت کلمات کم و بیش قابل شناسایی باشد.

لازم است مخاطبان گرامی را به این نکته توجه دهم که در بسیاری از زبان‌های دنیا (مثل انگلیسی، فرانسوی، و آلمانی) حروف جدای از هم نوشته می‌شوند و این، کار یادگیری و آموزش زبان و نگارش آن را بسیار ساده می‌سازد. در فارسی این نوع جدانویسی مرسوم نبوده است. اما با پیش چشم داشتن این واقعیت، می‌توان جدانویسی بر حسب واک‌های معنادار (به‌عنوان کوچک‌ترین واحد زبانی تفکیک‌پذیر) را عملی کرد؛ آن‌چنان که هم از این تشتت پیش‌گیری کند و هم با ذوق و سلیقه‌ی اهل زبان چندان ناسازگار نیفتد. اگر چه ممکن است در ابتدا خلاف‌آمد عادت به نظر برسد اما با کمی تکرار و تمرین، اهل زبان بدان عادت خواهند کرد و بدین ترتیب، از تشتت در نگارش فارسی پیش‌گیری خواهد شد. این شیوه هم پیش‌بینی‌پذیر است و وحی منزل نیست؛ تا اهل نظر و صاحبان ذوق و فرهنگ در این قلمرو بر چه اجماع کنند.

اما من در جدانویسی فقط معدودی استثنا قائل شده‌ام و از جمله موارد مهم آن نوشتن آن دسته از افعالی است که مرکب از بن فعلی به اضافه‌ی شناسه‌های ام، ای، ایم، اند و اند هستند. به‌عنوان مثال، من نمی‌نویسم: زدام، زدای، زدایم، زداید، زداند بل که می‌نویسم: زدم، زدی، زدید، زدند. دلیل من این است که در مورد همه‌ی افعال مرکب از بن فعلی و شناسه‌های فعلی نمی‌توان جدانویسی را رعایت کرد یا به‌دشواری می‌توان آن‌ها را نوشت و خواند. اما وقتی که این شناسه‌های فعلی به کلماتی غیر از بن فعلی متصل می‌شوند، اصل جدانویسی را در باب آن‌ها رعایت می‌کنم. مثلاً می‌نویسم: محتاط‌ام، محتاطای، محتاط‌ایم، محتاط‌اید، محتاط‌اند.

علاوه بر این، کوشیده‌ام ضمایر ملکی را جدا بنویسم زیرا اگر چه ممکن است در آغاز نامأنوس و افراطی جلوه کند اما یادگیری و آموزش آن آسان‌تر است. بدین ترتیب، وقتی می‌نویسم: «دهم» یعنی «می‌دهم»، اما وقتی می‌نویسم «دهام» یعنی «ده من».

هم‌چنین، مورد دیگری که قاعده‌ی جدانویسی را در آن رعایت نکرده‌ام وقتی است که حرف «به» به افعال اضافه شود. در این موارد، صورت همراه با «به» فعل را یکی از اشکال آن فعل گرفته‌ام. از آن جا که حروف منفی‌کننده‌ی «م» و «ن» نیز به‌همین ترتیب به فعل اضافه می‌شوند، این نوع نگارش قابل دفاع است؛ یعنی همان‌طور که می‌نویسیم: «مزند» یا «زنند» می‌توانیم بنویسیم: «نم‌زند». اما هر جا که بین «به» و فعل حرف اضافه‌ی دیگری قرار گیرد، من جدانویسی را در این موارد نیز رعایت می‌کنم. به‌عنوان مثال، می‌نویسم: «برساند» و نمی‌نویسم: «به‌برساند»، و می‌نویسم: «به هم رساند» و نمی‌نویسم: «به‌هم رساند».

علاوه بر موارد پیش گفته، کلمات و تعبیری را که در زبان فارسی امروزین به‌عنوان یک کلمه‌ی واحد شناخته شده‌اند ولی در اصل ترکیبی از کلمات مختلف‌اند که در نقطه‌ی زمانی معینی در گذشته به این صورت در آمده‌اند، به‌همین صورت کنونی می‌نویسم؛ مثلاً بدین، بدان، همین، همان، وانگهی، و غیره.

درباره‌ی قاعده‌ی تطابق ملفوظ و مکتوب نیز می‌گویم تا جایی که ممکن است از کلمات تنوین‌دار یا دیگر کلمات عربی که در آن شکل ملفوظ و مکتوب‌شان تطابق ندارد، بهره‌نبرم و در صورت ضرورت می‌گویم به‌خاطر شناسایی هویت‌شان به‌همان صورت و بدون رعایت این قاعده آن‌ها را بنویسم. مثلاً به جای این که بنویسم «حتی المقدور» یا «ضرورتاً» ترجیح می‌دهم به ترتیب، کلمات و عبارات زیر را به کار ببرم: «تا جایی که ممکن است» و «به‌ضرورت». کلماتی مثل «حتی»، «عیسی»، «موسی» را به صورت «حتا»، «عیسا»، «موسا» می‌نویسم مگر آن که اسامی افراد معینی باشند که اسم‌شان می‌بایست چنان نوشته شود که در شناسنامه‌شان آمده است. در مواردی که ناگزیر از کاربرد این‌گونه کلمات و عبارات باشم شکل‌شان را تغییر نمی‌دهم اما می‌گویم اگر ضروری و ممکن باشد از علامت‌های مرسوم برای مشخص کردن نوع تلفظ استفاده کنم: به‌عنوان مثل، صرفاً، اخیراً، اولی‌تر، و محمد را به صورت زیر می‌نویسم: صرفاً، اخیراً، اولی‌تر، محمد. هم‌چنین در مورد معدودی از کلمات فارسی که شکل ملفوظ و مکتوب‌شان مثل هم نیست، به‌خاطر شناسایی کلمات و آشکار بودن هویت‌شان، آن‌ها را به‌همان نحو مرسوم اما با افزودن علائم مشخص‌کننده‌ی نوع تلفظ می‌نویسم. به‌عنوان مثال، کلمات خواستن، خواهر، خواب، خوار را به صورت خواستن، خواهر، خواب، و خوار می‌نویسم. علامت الف مقصوره بر روی حروف واو کمک می‌کند که خواننده تفاوت این نوع کلمات را از کلماتی نظیر خواطر، تواتر، نوان‌خانه، و خواف تشخیص دهد. من از علامت تشدید در مواقعی استفاده می‌کنم که به‌درستی

تلفظ کمک کند. مثلاً در کلمه‌ی «محقق» این علامت را به کار می‌برم اما در کلمه‌ی «محقق» یا «حاد» لزومی به استفاده از آن نمی‌بینم؛ مگر در ترکیب کلمات مثل «برخورد حاد آن‌ها» که به کارگیری علامت تشدید به درست تلفظ کردن کمک می‌کند.

با این حال، باید توجه داشت که در متون تخصصی‌تر یا حتّاً در متون غیرتخصصی بسیاری از نویسندگان یا ویراستاران به دلیل آشنایی مخاطبان با کلمات و چه گونه‌گی تلفظ آن‌ها استفاده از این علائم را زائد و یا حتّاً سخت‌گیرانه تلقی می‌کنند و خواننده‌گان نیز معمولاً به این امر عادت کرده‌اند و در این موارد کم‌تر دچار مشکل می‌شوند. به همین دلیل هم در این متن ما در اعمال و نگارش این علائم آسان‌گیرانه رفتار کرده‌ایم و از اعمال دقیق آن‌ها خودداری کرده‌ایم.

نکته‌ی دیگر این که رعایت جدانویسی در نگارش اشعار لزومی ندارد زیرا در اشعار وزن و آهنگ کلام بسیار اساسی است و به‌تر است نگارش نیز از آن تبعیت کند. نکته‌ی نهایی‌ای که در باره‌ی ویرایش مایل‌ام ذکر کنم این است که من هنوز در نگارش مواردی که در آن‌ها کلمات مختوم به حرف یا به کلمه بعد از خود اضافه می‌شوند، مجال بررسی نیافته‌ام. بر حسب قواعدی که ذکر کرده‌ام در این نوع ترکیب‌ها نیز باید کسره را به صورت «ی» بنویسیم؛ مثلاً «جامعه‌شناسی‌ی دین». اما من علاقه‌مند‌ام در این باره نظرات صاحب‌نظران را جویا شوم و سپس در باب آن تصمیم بگیرم.

از مدیر مرکز بین‌المللی پژوهش و نشر یادآور دوست و برادر عزیز ام آقای خسرو آذربایجانی به خاطر چاپ این کتاب و نیز لطف‌های بی‌درین‌شان صمیمانه سپاس گزار ام و آرزو می‌کنم خدمات‌شان به فرهنگ این سرزمین با سلامتی و کامیابی سال‌های سال دوام یابد. هم‌چنین از دوست فرهنگ‌دوست و متعهد و شریف‌ام جناب آقای دکتر علامعلی صفاریان که پرداخت بخشی از سرمایه‌ی لازم برای تولید این کتاب را متقبل شده‌اند سپاس‌گزاری می‌کنم و قدردان این گشاده‌دستی و بزرگواری‌شان هستم.

تهران - آبان ۱۳۹۰

حسن مخدّثی

پی‌نوشت

۱. برخی از آثاری که برای راهنمایی در نگارش و ویرایش نوشته شده‌اند اما چنان توصیه‌های پیچیده و ناهم‌ساز را در نگارش آورده‌اند که ثمره‌ای جز افزودن و تشدید بی‌فایده‌گی در نگارش زبان فارسی ندارند، عبارت‌اند از:

- یاحقی، محمد جعفر و ناصح، محمد مهدی (۱۳۸۳) راهنمای نگارش و ویرایش. مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ بیست و دوم.

- سمیعی (گیانی)، احمد (۱۳۸۳) نگارش و ویرایش. تهران: انتشارات سمت، چاپ پنجم.

- فرهنگستان زبان و ادب فارسی (۱۳۸۱) دستور خط فارسی / مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، چاپ اول.

مقدمه

به دنبال جامعه‌شناسی دین جهانی و بومی

عنوان فرعی «روایتی ایرانی» برای این کتاب چه معنایی دارد؟ به‌واقع، انتخاب همین عنوان بر پیشانی کتابام مرا با چالشی سازد درباره‌ی جهانی بودن یا بومی بودن علم جامعه‌شناسی سخن بگویم. مفهوم «روایت ایرانی» بلافاصله مفهوم مقابل‌اش یعنی «روایت‌های غیرایرانی» را به ذهن متبادر می‌سازد. خواننده با مشاهده‌ی این عنوان از خود خواهد پرسید مگر علم هم وابسته به روایت است؟ و مگر می‌توان روایت‌گری‌های علمی مختلفی داشت؟ و مگر علم وابسته به سرزمین، فرهنگ، و جامعه است؟ در باب روایت‌گری در علم، در مجال دیگری سخن خواهم گفت؛ البته اگر توفیق دست دهد. اما در این‌جا نکاتی را درباره‌ی جامعه‌شناسی جهانی و جامعه‌شناسی بومی قلمی خواهم کرد.

۱. در دفاع از جامعه‌شناسی جهانی

در مقابل مدعیاتی که جامعه‌شناسی را از معرفتی جهان‌شمول به معرفتی فرهنگی و زمینه‌مند تقلیل می‌دهد، سخنان معتبر بسیاری گفته شده است و مهم‌ترین استدلال نیز این بوده است که بسیاری از واقعیت‌های اجتماعی عام، و جهان‌شمول‌اند و در جوامع و فرهنگ‌های مختلف پدید می‌آیند و اختصاص به جهان اجتماعی مشخصی ندارند. لذا در باب این دسته از امور اجتماعی ما می‌توانیم نظریه‌های جهان‌شمول بپروریم. به‌عنوان مثال، پدیده‌ی فرقه‌ای شدن دین یا نهادینه شدن دین و فرآیندهایی از این قبیل اختصاص به دین خاصی ندارد و همه‌ی ادیان گوناگون این فرآیندها را از سرگذارنده‌اند. از این رو، ما

می‌توانیم در باب آن به‌نحو تعمیم‌پذیر و عام سخن بگوییم. در دوره‌ی معاصر اما مدعیات جدیدی در نفی جامعه‌شناسی به‌مثابه علمی جهان‌شمول مطرح شده است که در زیر به برخی از آن‌ها می‌پردازم.

الف) در باب تز تعین دینی یا سکولاریستی معرفت

من فکر می‌کنم بیش‌تر دو دسته از دیدگاه تعین دینی/سکولاریستی معرفت سخن می‌گویند و دفاع می‌کنند: (۱) دین‌داران راست‌کیشی که گمان دارند حقیقت دینی تنها در چنگ آنان است (یعنی کسانی که به‌نحو انحصارگرایانه دین‌دار اند). آنان از روی شیفته‌گی به دین به تعین دینی/سکولاریستی می‌رسند؛ (۲) سکولاریست‌های ضد دین که حقیقتی در دین نمی‌بینند. آنان از روی نفرت از دین به تعین دینی/سکولاریستی معرفت می‌رسند. به نظر من دیدگاه ارامش‌دوستانه که از "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" سخن می‌گوید، در چارچوب دیدگاه تعین دینی معرفت جای می‌گیرد.

برخی معتقد اند که آن دسته از معارف انسانی که از غرب مسیحی می‌آید، غربی و مسیحی‌اند و لذا فی‌نفسه واحد سوگیتی‌اند. در واقع، آنان نیز از علم بومی سخن می‌گویند و از این طریق می‌خواهند علم غربی‌بومی را رد کنند. می‌بایست از آنان پرسید که اعتبار یک اندیشه یا نظریه به چیست؟ مگر نه این‌که قدرت تبیین‌کننده‌گی نظریه مهم‌ترین عنصر تأمین‌کننده اعتبار آن است. وانگهی، افکار مقید به زمینه و زیست‌جهان نیستند و امکان سفر و انتقال و تبادل دارند. در پاره‌ای موارد البته، زمینه دلالت‌های ویژه‌ای دارد، که بر ما است این دلالت‌های زمینه‌ای را بازشناسیم و آن‌ها را از دلالت‌های فرامینه‌ای تفکیک نماییم. من چون به دلالت‌های زمینه‌ای افکار و مفاهیم باور دارم، و توجه به این دلالت‌ها را بسیاری ضروری و اساسی می‌دانم، از معرفت‌شناسی عام‌ترای "معتدل" سخن می‌گویم. اما مراد ام از تعین دینی یا سکولاریستی معرفت نیز این است که فکر مطابق نظر برخی از مدعیان و زیست دینی دین‌داران و فکر و زیست غیر دینی سکولارها، نوع و دامنه‌ی اندیشه‌ورزی آنان را کم و بیش تعیین می‌کند. این تعیین کردن را ممکن است هر کس به گونه‌ای توضیح دهد. من می‌کوشم برخی از انواع ممکن آن را برشمارم و در باب هر یک اندکی توضیح دهم. اجازه دهید بحث‌ام را با مثالی ادامه دهم. من بارها با این مدعا مواجه شده‌ام که: "جامعه‌شناسی دین موجودی است که سکولار است و مسیحی". بدین ترتیب، در نظر برخی، "سکولار"، "مسیحی"، "غربی" صفاتی هستند که در معرفتی معین مثلاً جامعه‌شناسی دین با هم جمع می‌شوند!

ب. انواع ممکن تعیین دینی / سکولاریستی معرفت و نقد آن

اما بگذارید این ادعا را به‌نحو کلی مورد بحث و پرسش قرار دهیم و فقط بر مدعای زیر تمرکز کنیم و گفت‌وگو را عجالاً محدود و منحصر بدان سازیم: «زیست‌جهان دینی خاص و یا جهان‌بینی دینی معین و یا زنده‌گی در جهان‌دینی معین و تعلق به آن جهان دینی و به‌طور کلی دین‌داری و دین‌ورزی، بر تفکر آدمی تأثیر می‌نهد و این تأثیرگذاری می‌تواند دامنه‌ی نوسان داری از تعیین تفکر گرفته تا مشروط سازی تفکر و یا تأثیرات جزئی‌تر را شامل گردد».

۱) تعیین دینی / سکولاریستی معرفت از نوع چارچوب ارجاع یا تعیین پروپلماتیک: تعیین پروپلماتیک (مسأله‌گان) یعنی این‌که هر کسی سرمشق‌ها و الگوهای فکری معینی دارد و این سرمشق‌ها و الگوهای فکری و چارچوب‌های ارجاعی هر فرد برخاسته از زنده‌گی و زیست‌جهان او است. اما آیا فکر نمی‌کنید اگر چنین پیش‌فرضی را بپذیریم آن‌گاه تبعات به‌شدت محدودکننده و نسبی‌گرایی‌های را پدید می‌آورد و منجر به قیاس‌ناپذیری گفتمانی می‌گردد؟! پذیرش چنین پیش‌فرضی به این معنی خواهد بود که مسیحیان در عالم مسیحی‌شان، یهودیان در جهان یهودی‌شان، مسلمانان در دنیای مسلمانی‌شان، و خلاصه هر مؤمنی در ذیل جهان ایمانی‌اش گرفتار و محبوس است و نمی‌تواند به‌نحو عام^۱ و جهان‌شمول در باب امور عالم سخن بگوید و هر فکری که پدید آورد، خاص^۲ و مقید به زمینه^۳ است.

اما اتخاذ چنین موضعی خطر خیز است و هزینه‌های هنگفتی به‌بار می‌آورد. جالب توجه است که کتب مقدس از جمله قرآن نیز مدعیات عامی را مطرح می‌کنند و به‌نحو جهان‌شمول سخن می‌گویند و همه‌ی مردمان را مخاطب خود می‌سازند. یعنی تجربه‌ی زیسته‌ی انسان‌ها و تاریخ زنده‌گی بشر با این نظرگاه در تضاد قرار دارد. واکهی، چه کسی نشان داده است که چارچوب فکری آدمی تماماً برگرفته از زیست‌جهان بلافصل خویش است؟!۱

اما بگذارید با فرض پذیرش تعیین دینی از نوع پروپلماتیک، یک مثال بزنم و ببینیم به چه نتیجه‌ای خواهیم رسید. برخی معتقد اند که مفاهیم و اندیشه‌ها در درون زیست‌جهان

1. universal

2. particular

3. context bounded

مقید و گرفتار اند. من از کسانی که چنین موضعی اتخاذ می‌کنند، پرسش ساده‌ای دارم: "الله" نام خدای عرب جاهلی و سپس خدای عرب مسلمان است و در آن زیست‌جهان متولد شده است و تحول یافته است. چه‌گونه قرآن و پیامبر اسلام و دیگر مسلمانان عرب می‌توانند انتظار داشته باشند، تمامی مردمان ملل گوناگون "الله" را به‌عنوان خدای واحد بپذیرند؟ اگر سخن مدعیان را بپذیریم، نتیجه‌اش چه می‌شود؟ هیچ دینی نمی‌تواند به ورای محل ظهور خود گسترش یابد و باید در زادگاه خود محبوس بماند. آیا جاهلان نیست که کسی بگوید من خدای عرب‌ها را نمی‌پرستم چون خدای عرب‌ها است. ما فارس‌ها خدای خودمان را داریم اما متأسفانه مدعاهایی چون مدعاهای کسانی که اندیشه را تخته‌بند سرزمین، فرهنگ و تجربه‌ی زیسته می‌کنند، به چنین نتایجی می‌انجامد. آن‌وقت تمام نظام‌های نمادی و فکری و ایدئولوژیک باید در محیط خاستگاه خود محبوس بمانند و تبادل فرهنگی غیرممکن یا سخت یا زبان‌بار تلقی خواهد شد! اما ما می‌دانیم که تمام یا اغلب نظام‌های نمادین و فکری از خاستگاه خود به در آمده‌اند و وارد سرزمین‌های دیگر شده‌اند و مردمان سرزمین‌های دیگر آن‌ها را برگرفته‌اند و بر حسب آن‌ها زیسته و اندیشیده‌اند. نمونه‌اش دین اسلام است که در حجاز پدید و پرورده شد اما اکنون در تمام قاره‌ها میلیون‌ها نفر مسلمان زیست می‌کنند و می‌کوشند از دین و آیین پیامبری عرب‌زبان پی‌روی کنند.

۲. تعیین دینی / سکولاریستی معرفت از نوع فرهنگی

از شکل دیگری از تعیین دینی معرفت نیز می‌توان سخن گفت و آن این است که زنده‌گی دینی، خصلت‌ها و خوی‌گانی پدید می‌آورد که سبب می‌شود، فرد پرورده شده و تربیت یافته در فرهنگ دینی در طول زنده‌گی خویش و در فرآیند اندیشیدن، همواره هنجارهایی معین را مراعات کند و محدوده‌ی معینی را برای جولان فکری خویش تعیین نماید و از آن محدوده‌ها فراتر نرود. بدین ترتیب، افکار و اندیشه‌ی فرد دین‌دار هیچ‌گاه بیرون از محدوده فکری و فرهنگ دینی نمی‌رود و "دین‌خویی" اش سبب می‌شود که او جزم‌اندیش باقی بماند و انتقادی‌اندیشی را تعطیل نماید. به عبارت دیگر، تربیت دینی، نوعی جبر فرهنگی پدید می‌آورد و امکان انتقادی‌اندیشی را زایل می‌سازد. من فکر می‌کنم آرامش دوستدار در کتاب و تز "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" چنین مدعایی را می‌پرورد. نقد این اندیشه را به وقتی دیگر وامی‌نهم، اما عجلالتا اشاره می‌کنم که برای این مدعا، از نظر تاریخی می‌توان موارد

نقیض متعددی یافت. به عنوان مثال، در جهان اسلام متفکران متعددی می زیسته اند که با دین مقابله‌ی فکری جدی کرده اند و نگاه انتقادی رادیکال به دین داشته اند. به یقین نمی توان گفت که فرهنگ به نحو تام و تمامی اندیشه را متعین می سازد. اولاً فرهنگ و سنت یک پارچه نیستند و همیشه، ترکیبی از عناصر در حال نزاع و کش مکش اند. ثانیاً، تحولات اجتماعی همیشه ظرفیت های تازه ای در فرهنگ پدید می آورد و آن را در مسیر تازه ای قرار می دهد. لذا فرهنگ را نمی توان امری با خودهم سان تلقی کرد. فرهنگ امری متحول است و لذا می تواند امکانات متنوعی را بپرورد.

۳. مشروط سازی دینی / سکولاریستی معرفت (حیات دینی و مشروط سازی تجربه ای معرفت)

اما اگر نه این تعیین نظام مند مطلق گفتار و چارچوب ارجاعی فرد دین دار را بپذیریم و نه تعیین فرهنگی معرفت را، پس دین چگونه بر فکر فرد دین دار (خواه مسیحی و خواه مسلمان) تأثیر تواند نهاد؟! یک راه این است که بگوییم مثلاً فرد مسیحی با واقعیتی مسیحی روبه رو است و واقعیتی مسیحی را تجربه کرده است و این سبب نوعی مشروط سازی تجربه ای می شود و این مشروط سازی تجربه ای سبب تعمیم نابه جای مفاهیم ناظر به نوع خاصی از واقعیت به نوع دیگری از واقعیت خاص (مثلاً واقعیت اجتماعی جامعه ای اسلامی) می شود. از این طریق، در درک واقعیت مورد بحث و بررسی، نوعی اعوجاج پدید می آید. من فکر می کنم مشروط سازی تجربه ای رخ می دهد و می تواند سبب خطای در فهم و برداشت شود. مثلاً گفته می شود کاربرد مفهوم کلیسا به عنوان مفهومی نظری برای توضیح زنده گی دینی و یا نهادهای دینی در جهان اسلامی ناصواب است زیرا در جهان اسلامی واقعیتی و تجربه ای همانند کلیسا وجود ندارد اما چنین تذکری وقتی می تواند موجه باشد که مفاهیم ناظر به تجربه ی مسیحی به خطا در باب تجربه ی اسلامی به کار بسته شود. اما این تذکر از وجهی دیگر نیز می تواند مورد اعتنا قرار گیرد و به نوع دیگری از مشروط سازی معرفت اشاره داشته باشد و آن این است که برخی مفاهیم در درون متن فرهنگی معینسی دلالت های خاصی دارند که انتقال آن ها به زمینه ی فرهنگی دیگر بدون تصریح این دلالت های خاص و اضافی معنایی، سبب خطاهای معرفتی خردآزار و ره زنانه ای خواهد شد و گاه آسیب های فکری جدی پدید می آورد. از این خطا نیز می توان از طریق تبارشناسی و ریشه شناسی مفاهیم اجتناب کرد و یا اقتباس کننده ی خطاکار را مورد نقد قرار داد.

۲. در دفاع از جامعه‌شناسی بومی

مدتهاست که در ایران از "علم بومی" سخن گفته می‌شود و بسیاری سودای دست‌یابی بدان را دارند. برخی نیز به کلی چنین امکانی را منکر شده‌اند. من با عنوان فرعی "روایت ایرانی" می‌خواهم از جامعه‌شناسی دین بومی سخن بگویم. پس نخست لازم است مرادم را از "علم بومی" توضیح دهم و از امکان آن دفاع کنم.

مراد من از علم^۱ معرفتی است که فقط درباره‌ی امور واقع سخن می‌گوید و تنها از طریق روش‌های تجربی حاصل می‌شود. علم به دوشاخه‌ی طبیعی و انسانی تقسیم می‌شود. اولی به مطالعه‌ی پدیده‌های طبیعی می‌پردازد و دومی به مطالعه‌ی پدیده‌های انسانی. فرق اصلی این دو نوع علم نیز از همین جا ناشی می‌شود: پدیده‌های طبیعی به‌خاطر فقدان آگاهی و اراده، فاقد تنوع رفتاری‌اند. اما پدیده‌های انسانی واجد تنوع رفتاری‌اند. به‌همین دلیل، در علوم طبیعی می‌توان^۲ قانون^۳ سخن گفت اما در علوم انسانی دست بالا باید از قاعده^۴ سخن بگوییم.

بر اساس تمایز میان علوم طبیعی^۴ و علوم انسانی^۵، می‌توان گفت که به یک اعتبار می‌توان از علوم طبیعی بومی و به سه اعتبار از علوم انسانی بومی سخن گفت. اگر علم را فقط محصول شکل خاصی از فرآیند کوشش خردورانه‌ی آدمی در شرایطی معین و در درون اجتماعی معین در نظر بگیریم و خود این فرآیند سازنده‌ی علم را از آن جدا کنیم، سخن گفتن از علم طبیعی بومی فاقد معنا است. در این حالت علم مثل میوه‌ی درختی می‌ماند که می‌توان آن را چید و صادر یا وارد کرد و از آن کم و بیش و تا حدی بهره گرفت. لذا در این حالت، این که این درخت در چه خاک‌ی رشد یافته‌است و چه کسی آن را پرورش داده‌است و چه عواملی دیگری در رشد آن دخیل بوده‌اند، موضوعیت نخواهد داشت. اما اگر علم را از فرآیند تولید آن جدا نکنیم، آن‌گاه علم طبیعی بومی معرفتی است که در محیط اجتماعی معینی رشد می‌یابد و در پاسخ به نیازهای آن محیط و به اقتضای شرایط آن محیط پدید آمده‌است و در سازمان‌دهی جامعه‌ی پرورنده‌اش، به‌نحوی جدی دخیل است. همه‌ی آن‌چه در باب بومی بودن یا نبودن علوم طبیعی گفتیم، در باب علوم انسانی نیز صادق است.

-
1. science
 2. law
 3. regularity
 4. natural sciences
 5. human sciences

اما غیر از این که علوم (خواه طبیعی و خواه انسانی) به لحاظ فرآیند تولیدشان بومی‌اند، علوم انسانی از جهت کیفیت محصول علوم نیز بومی‌اند و این شکل از بومی بودن فقط در مورد علوم انسانی صادق است. چون جوامع از نظر شرایط تاریخی‌شان و نیز از نظر فرهنگی با هم متفاوت‌اند و مولد پدیده‌های اجتماعی و انسانی متفاوتی از یک‌دیگر‌اند، لذا موضوع علوم انسانی از جامعه‌های دیگر به جامعه‌ی متفاوت خواهد بود. از همین منظر هم می‌توان مثلاً از جامعه‌شناسی فرانسوی، آلمانی، و یا جامعه‌شناسی ایرانی سخن گفت.

اما به اعتبار سومی هم می‌توان از علوم انسانی بومی سخن گفت و آن تجربه‌ی زیسته‌ی متفاوت انسان‌ها در محیط‌های اجتماعی گوناگون است. عالمی که در ایران زنده‌گی می‌کند، تجربه‌ی زیسته‌ی متفاوتی با آلمانی دارد که در جهان‌های اجتماعی دیگر می‌زیند. آن‌چه در تجربه‌ی زیسته‌ی او پدیدار می‌شود با آن‌چه در جهان‌های اجتماعی دیگر تجربه می‌گردد، یکسان نیست. علاوه بر این، آن‌چه او از جهان زنده‌گی‌اش در می‌یابد با دریافت‌های دیگران در جهان‌های زیسته‌ی دیگر تفاوت دارد. لذا عالمان علوم انسانی بسته به محیطی که در آن می‌زیند هم موضوعات متفاوتی را به منزله‌ی موضوع کار علمی‌شان برمی‌گزینند و به خاطر تجربه‌ی زیسته‌ی متفاوت‌شان، به مقوله‌سازی‌ها و مفهوم‌سازی‌های گوناگونی راه می‌برند که امکان راه‌یابی بدان‌ها در محیط‌های اجتماعی دیگر موجود نیست. اگر چه مفهوم‌سازی‌های یک عالم انسانی را دیگر عالمان در جهان‌های اجتماعی دیگر می‌توانند مورد بحث و گفت‌وگو و حتا محک تجربی قرار دهند، اما خود نمی‌توانند مبتکرانه مولد این گونه مفهوم‌سازی‌ها باشند. مثلاً مفهوم «افسون‌زدایی» ماکس وبر محصول زنده‌گی در جامعه‌ی غربی است. بدون زیستن در جامعه‌ای با ویژگی‌های جوامع غربی امکان پدید آوردن چنین مفاهیمی غیرممکن است. چه‌گونه می‌توان در جهانی پر از افسون از افسون‌زدایی سخن گفت؟! بنابراین، می‌خواهم بگویم که زیستن در یک وضعیت اجتماعی معین نقش مهمی در تولید علوم انسانی دارد در حالی که در علوم طبیعی چنین مسأله‌ای موضوعیت ندارد.

نتیجه این که به سه اعتبار می‌توان از علوم انسانی بومی سخن گفت: (۱) به اعتبار فرآیند تولید علوم انسانی، (۲) به اعتبار موضوعات متنوع و خاصی که هر دانش‌مند، در جامعه‌ی خود با آن مواجه است، (۳) به اعتبار تجربه‌ی زیسته‌ی متفاوت عالمان اجتماعی. اولی حاکی از دی‌مدخل بودن شرایط عینی و بیرونی در تولید علم است، دومی حاکی از تأثیر عوامل بیرونی در ذهن و زبان عالم است (رابطه‌ی ذهن و عین)، و سومی امری درونی است که به اقتضای زنده‌گی در شرایط خاص تحقق می‌یابد.

از آن‌جا که تولید علم در وهله‌ی نخست قائم به تولید نظریه است و هر سه مورد فوق‌الذکر در باب علوم انسانی، در تولید نظریه‌ها در علوم انسانی ذی‌مدخل‌اند، لاجرم می‌توان از علوم انسانی بومی به اعتبار سه‌گانه‌ی فوق سخن گفت، اما برای این‌که بتوانیم از سوء برداشت و استنباط خطا از آرایم جلوگیری کنیم ناچار ام با برخی از معانی «علم بومی» مخالفت کنم. من این معانی را در گزاره‌های زیر نقد می‌کنم:

۱. علم بومی است به این معنا که در مکان و جغرافیایی خاصی شکل گرفته است؛
۲. علم بومی است چون در زمان خاصی شکل گرفته است؛
۳. علم بومی است به این معنا که در فرهنگ خاصی شکل گرفته است (جبر فرهنگی)؛
۴. علم بومی است لذا وقتی اعتبار دارد که در بوم ما شکل گرفته باشد.

از نظر من علم در هیچ‌یک از معانی فوق نمی‌تواند بومی باشد. مکان و جغرافیا، زمان، و فرهنگ به‌منزله‌ی عوامل جبری و متعین‌ساز نمی‌توانند علم را بومی سازند زیرا علم از جبرهای مکان، زمان، و فرهنگ آزاد است و این مرزهای سه‌گانه را در می‌نوردد. از مکانی به مکانی دیگر می‌رود و از محدوده‌ی زمانی در می‌گذرد و از یک جهان فرهنگی به جهان‌های فرهنگی دیگر سیر می‌کند. لذا از این نظر علم پدیده‌ای فرامکانی، فرازمانی، و فرافرهنگی است.

اما برخی اعتبار علم را به بومی بودن یا نبودن آن گره می‌زنند. در این باب تنها کافی است بگوییم که حقیقت و صدق گزاره‌ها ربطی به بومی بودن یا نبودن‌شان ندارد. تنها خودمداری ایجاب می‌کند که غیرخودی و غیربومی را به اعتبار تلقی کنیم و خودی و بومی را معتبر.

پس اگر من از علم انسانی بومی سخن می‌گویم قصد ام هم‌اوا شدن با صداهایی که علوم انسانی موجود را غربی و مسیحی تلقی می‌کنند و لذا آن را بی‌اعتبار می‌دانند، نیست. علوم انسانی بومی است به سه دلیل (۱) چون فرآیند تولید هر چیزی بومی است. فرآیند تولید علم را نمی‌توان وارد یا صادر کرد؛ (۲) به دلیل این‌که هر محقق و جامعه‌ای و درگیری‌ها و مسائل و موضوعات خاصی را در دید عالمان برجسته می‌سازد (۳) علوم انسانی (به‌طور خاص) بومی است چون پدیده‌های انسانی برخلاف پدیده‌های طبیعی واجد تنوع رفتاری‌اند (حضور اراده، فهم، و تجربه‌ی زیسته).

من امیدوار ام این بحث مقدمه‌ای باشد برای ورودی جدی‌تر به بحث علم بومی و نقد آرای موجود در باب آن. تصور می‌کنم اگر ادعای من در باب جامعه‌شناسی دین بومی معنادار باشد، می‌بایست متن کتاب ام به‌نحو تأثیرگذاری این معنا را به مخاطب منتقل نماید. امیدوار ام چنین باشد!