

Sacred Matter and Construction of Meaning: Religion as a Collective Semantic System

Zahra Khoshkjan *

(Received: 2020-06-10; Accepted: 2020-12-20)

Abstract

The focus of this article is on exploring what religious meaning (not the meaning of religion) is and how it functions in constructing individual and collective behaviors and actions that have been carried out by adopting social constructivism as a theoretical-methodical approach. From the point of view of social constructivism, religion is a sacred canopy (according to Berger), whose remarkable power in giving meaning to all aspects of human life in individual and collective forms, has made it one of the most immortal and effective semantic systems in human life. Thus, even in the age of post-secularism, the nature of religion as a semantic resource has been consistent, albeit with different representations, but steadily with ups and downs. Constructivists believe that religion is a purely collective and interactive semantic system that functions as the dominant semantic system that makes the world and its phenomena comprehensible, purposeful, and justifiable for believers, and even when this dominant system, individually and collectively, is in trouble, a temporary meaning derived from it acts as a provisional and sometimes permanent alternative, constructing and directing multiple identities, behaviors, and actions.

Keywords: Social Constructivism, Religion, Dominant Semantic System, Sociology of Religion, Meaning.

* Assistant Professor, Department of Political Sociology, Shahid Bahonar University, Kerman, Iran, z.khoshkjan@uk.ac.ir.

امر قدسی و برساخت معنا: دین به مثابه نظام معنایی جمعی

زهرآ خشک‌جان*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۶]

چکیده

تمرکز این مقاله بر کنکاش در چیستی معنای دینی (نه معنای دین) و چگونگی عملکرد آن در برساخت رفتار و کنش‌های فردی و جمعی است که با اتخاذ برساخت‌گرایی اجتماعی به عنوان رویکرد نظری روشی صورت گرفته است. از دیدگاه برساخت‌گرایی اجتماعی، دین، سایبان مقدسی است (به تعبیر برگر) که توان چشمگیر آن در معنابخشی به تمام وجوه حیات انسانی در اشکال فردی و جمعی، آن را به یکی از نظام‌های معنایی بسیار نامیرا و مؤثر در زندگی بشری تبدیل کرده است. از این رو حتی در عصر پساسکولاریسم نیز، ماهیت دین به عنوان منبع معنایی، هرچند با بازنمایی‌های متفاوت، اما به صورتی پیوسته، توأم با فراز و نشیب، پایدار بوده است. برساخت‌گرایان معتقدند دین، نظام معنایی کاملاً جمعی و تعاملی است که بسان نظام معنایی غالب عمل می‌کند که جهان و پدیده‌های آن را برای باورمندان، فهم‌پذیر، هدفمند و توجیه‌پذیر می‌کند و حتی زمانی که این نظام غالب، در گستره فردی و جمعی، با مشکل مواجه شود، معنای موقعیتی نشئت‌گرفته از آن، به عنوان جایگزین موقت و گاه دائمی عمل کرده، هویت، رفتار و کنش‌های متعدد را برمی‌سازد و جهت‌دهی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: برساخت‌گرایی اجتماعی، دین، نظام معنایی غالب، جامعه‌شناسی دین، معنا.

مقدمه

به اذعان جامعه‌شناسان و روان‌شناسان کلاسیک و مدرن، دین، یکی از منابع اصلی هویتی و معنایی بشر است و بیش از آنکه ماهیتی فردی داشته باشد، در اصل و اساس، پدیده و واقعیتی جمعی است که به تعبیر دورکیم، خارج از متن جمعی، نه امکان بروز دارد و نه تداوم حیات. به علاوه، دورکیم با این تلقی و رویکرد که منشأ دین، ترس، جهل و زبونی انسان در برابر طبیعت است، مخالفت کرده و معتقد است دین (متشکل از امر عرفی (Profane)، قدسی (Sacred) و مناسک (Ritual))، امر جاری اجتماعی (Social currents) و امر اجتماعی غیرمادی (Non material social fact) است که دارای کارکردها و بازنمایی‌های جمعی، ورای ترس و جهل بشری نسبت به طبیعت است. کارکردهایی مانند غلیان جمعی (Collective effervesces)، روح جمعی (Collective representation)، همبستگی و احساس تعلق فرد به گروه که مبتنی بر معنا و اشتراک این نظام معنایی در افراد یک جامعه یا جماعت است.^۱ از دید او، ادیان ابتدایی، منشأ توتمی^۲ داشتند. توتم، تابوی مقدسی است با کارکردهای نماد جمعی. در واقع، نماد مادی نیروهای غیرمادی که بیان رمزواره و هم‌زمان خدا و جامعه است (Turner, 2010: 310).

علاوه بر دورکیم، ماکس وبر نیز معتقد است دین فراهم‌آورنده معنای زندگی است؛ روشی است که انسان‌ها برای معنادار کردن زندگی‌شان به آن روی می‌آورند، معنایی که صرفاً در بستری جمعی شکل می‌گیرد. از دید او، راهکارهای متعددی برای شکل‌گرفتن نحوه نگاه و نظام معنایی فرد به جهان وجود دارد. یکی از آنها تعریف خاصی است که از منافع فردی و گروهی وجود دارد؛ دیگری نوع آرمان‌هایی است که یا در شکل علایق فردی یا به صورت آرمان‌های کلان اجتماعی، به عنوان هدف کنش، انتخاب و تعقیب می‌شوند؛ و سومی که شاید بتوان آن را در درجه اهمیت بیشتری قرار داد، عامل دین است؛ چراکه دین می‌تواند منافع، آرمان‌ها، نوع نگاه به جهان، تصور فرد از علائق مادی و معنوی و نحوه دستیابی به تمام آنها را به‌وضوح برای فرد و جامعه به تصویر بکشد و به تمام آنها معنا بدهد. از این‌رو، دین در فرآیند شکل‌گیری تاریخ و تمدن بشری، نقش کلیدی در معناسازی و جهت‌دهی به علایق مادی و معنوی بشر ایفا کرده است (Weber, 1963: 124).

وبر، دین را عاملی پویا و بادوام در تعریف اجتماعی واقعیت می‌داند و آن را عاملی مهم و تأثیرگذار به شمار می‌آورد که تعیین‌کننده مسیرهایی است که افراد از طریق آنها با محیط تعامل می‌کنند، محیطی که ناچار از زندگی در آنهاست. از دید او، دین، پیامدی از تجربه‌ای مشترک و عام (common experience) است که صرفاً راه‌حلی انتزاعی برای معتقدان نیست، بلکه در اساس، برنامه‌ای برای کنش فردی و اجتماعی است. او با تکیه بر ابعاد و کارکردهای اجتماعی دین معتقد است معنای اصلی که دین فراهم آورنده آن است، رستگاری و احساس نیاز به معنا است، که به شدت با نیازهای اصلی و روزمره این جهانی ارتباط دارد و فرصت‌هایی برای متعالی کردن این نیازها از طریق جست‌وجوی معنا و زندگی خوب فراهم می‌آورد (Turner, 2010: 34).

از این‌رو دین، نوعی نظام معنایی جمعی است و انسان همواره به این نظام معنابخش (در هر شکل آن)، برای برساخت معنا و تفسیر واقعیت، نیازمند بوده است. نیاز به این منبع معنایی، شاید مهم‌ترین نیاز هویتی و هستی‌شناختی بشر بوده است. زاکرمن (Zuckerman) می‌گوید در سراسر جهان، حدود ۸۵ درصد از افراد، به داشتن نوعی باور دینی اذعان کرده و فقط ۱۵ درصد خود را ملحد، بی‌دین یا ندانم‌گرا (Agnostic)^۳ قلمداد کرده‌اند. کما اینکه در ایالات متحده، اکثر آمریکایی‌ها گفته‌اند دین، باور به بهشت، جهنم، فرشتگان، شیطان و معجزه، جنبه بسیار مهمی از زندگی آنها است (Zuckerman, 2005: 67).

اما دین، ماهیتی پارادوکسیکال در ارتباط با معنا دارد. از طرفی، نظام معنایی را برمی‌سازد که به تعبیر گیرتز، حوزه‌های مبهم و توضیح‌ناپذیر زندگی بشر را معنادار، فهم‌پذیر و شفاف می‌کند؛ و از طرف دیگر، این فرآیند شفاف‌سازی و توضیح‌پذیری، بر مبنای مفاهیم و معناهایی صورت می‌پذیرد که خودشان کاملاً مبهم و کدرند. ماهیت مسیح به عنوان پسر خدا، همان‌قدر پیچیده در ابهام است که «معجزه» مرده زنده‌کردن او یا بازگشت دوباره‌اش از مرگ و عروج به ملکوت، یا موسایی که در طور سینا با بوته‌ای آتشین سخن می‌گفت، یا مفهوم «بهشت»، «جهنم» و «برزخ»، همگی مفاهیمی درآمیخته با ابهام‌اند که در عین ابهام و رازآلودگی، معنابخش و هویت‌ساز بوده‌اند. دین ممکن

است همواره مبتنی بر باور به خدا نباشد (ادیان غیر توحیدی)، اما همواره در آمیخته و ممزوج با امر قدسی است که ویژگی اصلی اش، ناشفافیت و «ابهام» (Ambiguity) است، ابهامی که همواره مطلوب بشر بوده و عمیق‌ترین رویدادهای فهم‌ناپذیر مانند مرگ، زندگی پس از مرگ، بیماری، بلایای طبیعی و رنج را برای او معنادار، هدفمند و حتی پذیرفتنی و مطلوب کرده است.

در واقع، از دیدگاه جامعه‌شناسی دین، دین، این آگاهی و هدف را از منابعی کاملاً دور از دسترس، در دسترس بشر قرار می‌دهد و بر همین مبنا باوری را برمی‌سازد که در عین ابهام کامل، کاملاً بدیهی و واضح می‌شود. کما اینکه باور به خدایی که پسر دارد و پسری که پس از مرگ، زنده شده و به نزد پدر می‌شتابد، در مسیحیت، تبدیل به نظام معنایی کاملاً بدیهی و تردیدناپذیری شده است. از این رو، دین و امر قدسی، در عین دور از دسترس بودن، اموری در دسترس‌اند. حوزه امر قدسی، در عین نزدیک بودن، دارای فاصله است و در عین فاصله، نزدیک است. این فاصله و نزدیکی توأمان، معنای قدسیت (Sacredness) را بازنمایی می‌کند و بر همان وجه پارادوکسیکال اما مطلوبی قرار دارد که نظام معنایی دینی در حال بازتولیدکردن آن است. میرچا الیاده این وضعیت را دیالکتیک تجلی امر قدسی (Dialectic of Hierophany) می‌نامد. به تعبیر او، انسان دینی فقط در جهانی مقدس می‌تواند به طور معنادار زندگی کند، چراکه در چنین جهانی، او در هستی سهیم می‌شود.

الیاده معتقد است تجلی امر قدسی در واقعیت‌های کیهان (چیزها یا فرآیندهای متعلق به جهان غیر قدسی)، ساختاری به ظاهر متناقض دارد. زیرا آن تجلیات، هم‌زمان، امر قدسی را بازنمایی و پنهان می‌کنند. از این رو نکته بسیار اساسی در دیالکتیک مقدس، تبدیل شیء غیر مقدس به مقدس است که بیشترین تجلی اش در اشیای نمادین است (Eliade, 1959: 64)، مانند حجرالاسود برای مسلمانان، یا آب مقدس شده با صلیب برای مسیحیان. از این رو است که مثلاً مکان‌های قدسی دارای تشریفات یا مناسک خاصی می‌شوند که یکی از مهم‌ترین آنها، نحوه پوشش یا رفتارهای خاص است؛ مثلاً لباس‌های پوشیده یا برهنه بودن پا، پوشیده بودن سر، با تعظیم و رو به مکان قدسی حرکت کردن، و

هر آنچه فرد را از بستر روزمره و عادی جدا کند و این غیرعادی بودن را دائماً به او متذکر شود^۴ (Hermans, 2002: 82).

اما پرسش مهم این است که دین، به عنوان نظامی معنایی، چگونه برای کنشگر دینی، معنا را برمی‌سازد؟ برساخت‌گرایی اجتماعی، به عنوان رویکرد نظری‌روشی این پژوهش، در صدد است به این پرسش پاسخ دهد.

برساخت‌گرایی اجتماعی

برساخت‌گرایی اجتماعی (Social constructionism) رویکردی انتقادی (critical approach) در جامعه‌شناسی شناخت (sociology of cognition) است که مهم‌ترین نقد آن، متوجه نحوه نگرش ما به واقعیت است. از این‌رو بر این مسئله تأکید دارد که امر اجتماعی، در عین اینکه واقعی است، بدیهی و ذاتی نیست. برساخت‌گرایی، نحوه مواجهه ما با امر واقعی را با پرسش‌های جدی مواجه می‌کند، ساختارها و نهادها را به مثابه قراردادهای تثبیت‌شده، آگاهانه به پرسش می‌کشد و مانع از آن می‌شود که ما با دنیایی از معناهایی که در آن غوطه‌وریم، خودمان و نحوه نگرشمان را به واقعیت موجود تحمیل کنیم.

از این دیدگاه، واقعیت، ساخته و پرداخته جامعه است و کار جامعه‌شناسی شناخت، بررسی فرآیندی است که این امر در آن روی می‌دهد؛ شناخت واقعیت بدون قضاوت درباره آن و بررسی چگونگی برساخته‌شدنش در جامعه. به عبارتی، بررسی و شناخت رابطه بین اندیشه و زمینه اجتماعی‌ای که این اندیشه از آن سر برمی‌آورد و نیز تعیین عینی این اندیشه و به تعبیر شلر: «کشف رابطه اندیشه و واقعیت ساختاری اندیشه» (Burr, 1999: 32).

در واقع، جامعه که واقعیت در درونش شکل می‌گیرد دارای دو جنبه است: یکی بخش بیرونی و مستقل داده‌های عینی (زبان، نمادها، نهادها و ...) و دیگری بخش واقعیات ذهنی (سوبژکتیو) که هر فرد در درون خود احساس می‌کند. مفهوم درون‌ذهنی (سوبژکتیو) پس از تبدیل به واقعیت برون‌ذهنی (ابژکتیو)، هم فعلیت برون‌ی و هم مفهوم درونی خود را حفظ می‌کند. اما تعامل این دو چگونه منجر به عمل اجتماعی می‌شود؟

اول اینکه شناخت‌های متداول و پیش‌نظریه‌ای ما که ناشی از موقعیت‌های مختلف اجتماعی است و در قالب‌های مختلف مفاهیم و زبان ریخته و پرداخته می‌شود، واقعیاتی را به وجود می‌آورد که به تدریج از طریق رسوب کردن در جامعه استحکام می‌یابد و با خارجی ساختن خود، بخش عینی واقعیات را شکل می‌دهد. دوم، به منظور آنکه واقعیت‌های مذکور به صورت آگاهی‌های اطمینان‌بخش و طبیعتی ثانویه برای انسان‌ها درآیند، باید از نو درونی شوند تا فرد آنها را به مثابه «واقعیت‌های مربوط به وجود خویش» احساس کند. بنابراین، برساخت اجتماعی واقعیت، معلول دو جریان توأمان بیرونی درونی ساختن واقعیت‌های اجتماعی و شناخت آنها است (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۱۳۵).

اما واقعیت و شناخت در این حوزه به چه معنا هستند؟ واقعیت، مرتبط با پدیده‌هایی است که دارای وجودی مستقل از خواست و اراده ما هستند و شناسایی، اطمینان به اینکه پدیده‌ها واقعی هستند و دارای خصوصیات ویژه. از این‌رو تمرکز بر بررسی رابطه بین اندیشه، معنا و زمینه اجتماعی‌ای است که این معنا از آن سر بر می‌آورد و در این بین، زندگی روزمره محل توجه است؛ چراکه واقعیتی است که باید آن را به همان صورتی که هست پذیرفت، یعنی پدیده‌های خاصی را که در آن به ظهور می‌رسند به منزله داده در نظر گرفت.

از این دیدگاه، واقعیت زندگی اجتماعی مبتنی بر طرح‌ها و سنخ‌بندی‌هایی (Category) است که دیگران بر اساس آنها درک می‌شوند و بر همان اساس با آنها رفتار می‌کنیم. بر اساس این طرح‌ها و سنخ‌بندی‌ها است که فردی را به عنوان دختر ایرانی باهوش، یا مرد اروپایی خوش‌گذران، یا زن ژاپنی زبر و زرنگ می‌شناسیم. اساس تعامل و هم‌کنش اجتماعی نیز مبتنی بر طرح‌های سنخ‌بندی است. این سنخ‌بندی‌ها در اصل الگوهای برساخته‌شده‌اند که دیگران بر اساس آنها یکدیگر را درک کرده، و رفتار می‌کنند. چیزی که ساخت، ساختار یا الگوی کلان اجتماعی تلقی می‌شود در اصل، حاصل جمع این سنخ‌بندی‌ها و مجموع الگوهای تکرارشونده تعاملی و تقابلی است که به وسیله آنها مستقر می‌شود. بنابراین، درک نظام معنایی و رفتاری هر جماعت یا جامعه،

مبتنی بر درک سنخ‌بندی‌ها، الگوهای تکرارشونده یا کشف کنش‌های گفتاری جدی آن است.

اما پرسش اصلی این است که: از دید برساخت‌گرایی اجتماعی، دین، به عنوان نظامی معنایی، چگونه این تمایزها، سنخ‌بندی و معنادگی را محقق می‌کند؟

دین و برساخت معنا

مهم‌ترین مواجهه برساخت‌گرایی با دین، فارغ از قضاوت درباره صحت یا سقم آموزه‌هایش، تلقی از آن به مثابه نظام معنایی جمعی و قدسی است، چنانچه گیرتز، با تلقی دین به مثابه برساخته‌ای جمعی فرهنگی، تصریح می‌کند که دین، نظام معنایی‌گفتمانی و نظامی از کردارهای اجتماعی (social practice) است که افراد، آن را با یکدیگر به اشتراک می‌گذارند (Geertz, 1973: 90). از دید او، دین و دینداری، نه به عنوان امری فردی و مبتنی بر خلیقات درونی فرد، که بر اساس «دنیایی برساخته‌شده از طریق گفتمان» (a constructed world via discourse) محل توجه قرار می‌گیرد و روایت‌های دینداری (religiosity narrations) به مثابه ابزارهایی از تجربه‌های ارتباطی (communicational experiences). این فرآیند، به تعبیر برگر، نمی‌تواند به شکل فردی محض، سایبان مقدس (sacred canopy) خودش را داشته باشد.^۵ در واقع، باورهای فردی دینی، مبتنی بر فرآیند دائمی چانه‌زنی بر سر معنا در جامعه، و در جریان ارتباطات جمعی است، چراکه از دید برساخت‌گرا، ایمان مذهبی، امری نه روانی، درونی و فردی، که اجتماعی است و دینداری، فعالیتی گفت‌وگویی، تعاملی و اندرکنشی است که در جریان آن، معناها، در معرض مذاکره و چانه‌زنی قرار می‌گیرند. این گفت‌وگو یا بین فرد و دیگری رخ می‌دهد، یا بین موقعیت‌های متفاوت خود (self-positions) که می‌توانند بر برساخت معنا، هویت و درک از خود تأثیر بگذارند (Hermans, 2002: 120). از دیدگاه افرادی چون برگر، لوکمان و یان هالکینگ نیز، دین، مفهومی عام، ذاتی و جهانی نیست، بلکه برساخته‌ای اجتماعی و مبتنی بر زمینه تاریخی و فرهنگی معین است، همان‌طور که نژاد، ملیت، پول و غیره.

پیتر برگر، دین را نوموس (Nomos) می‌داند. این واژه که برگرفته از زبان یونانی و به معنای قانون است، عمدتاً مبتنی بر عادت‌واره‌ها و سنت‌ها در رفتارهای سیاسی و اجتماعی، و برساخته‌ای تاریخی اجتماعی است. نوموس، نه فقط شامل قوانین صریح، بلکه دربرگیرنده اصول ارزشی‌ای است که مردم در هر جامعه‌ای بدیهی تلقی می‌کنند. از این‌رو برساخته‌ای اجتماعی با ابعاد اخلاقی است و می‌توان آن را نظمی معنادار (Meaningful order) تلقی کرد. در واقع، این نوموس است که نظم و معنای خاصی را به تجربیات و معناهای فردی تحمیل می‌کند، به زندگی انسان، نظم و معنا می‌دهد و به مثابه سپری محکم از او و جامعه در برابر بی‌نظمی و هراس بی‌معنایی محافظت می‌کند (Berger, 1990: 22).

مسئله در خور تأمل این است که نوموس، برساخته‌ای اجتماعی است، اما زمانی که به عنوان امری بدیهی، به تثبیت معنایی برسد، دست به برساخت معنای اجتماعی زده و به عنوان معنای ذاتی، اساسی و بدیهی تلقی می‌شود. دین که نظام جمعی را به نظمی کیهانی (Cosmos order) پیوند می‌زند، مهم‌ترین نوموس در زندگی بشر بوده است. دین، نظم معنادار حیات جمعی بشر را به معنایی کیهانی مرتبط می‌کند و از نمادهایی بهره می‌گیرد که بازنمایاننده قدرت قدسی هستند و از آن نیرو می‌گیرند. از این‌رو، نمادهای دینی به دلیل بازنمایی نظم و نیروی قدسی و کیهانی، به واقعیت اجتماعی موجود، نظم و سامان می‌دهد. از این‌رو دین قادر است نظم، تعهد و سامان اجتماعی را رقم بزند (Turner, 2010: 102).

اما نوموس‌ها در عین اینکه معنا سازند، حدودی مبهم، نامشخص و لغزان دارند و هر لحظه می‌توانند در معرض نابودی و فروپاشی قرار بگیرند. آنچه نوموس را زنده نگه می‌دارد خود جامعه است که به فرد می‌باوراند نوموس‌ها ابدی‌اند و به همین صورت که هستند نیز باید باقی بمانند، جایگزینی برای آنها وجود ندارد و امکانی برای تغییر در آنها نیز متصور نیست. این فرآیند پایدار و مشروع کردن (legitimizing) نوموس‌ها است. مثلاً زمانی، هر فردی در آمریکا می‌دانست که برده‌داری، نهادی اجتناب‌ناپذیر و پذیرفته‌شده است. برده‌داری تا زمانی در آمریکا تداوم داشت که نوموس‌هایی که آن را

بازتولید کرده و زنده نگه می‌داشتند، پذیرفته شده و مشروع و ابدی تلقی می‌شدند. برده‌داری نظم معناداری ایجاد کرده بود که در باور افراد، تغییرناپذیر بود. اما تردید در این مشروعیت و عادت‌واره جمعی و بازتولیدنش آن در نسل‌های بعدی، مبانی‌اش را چنان در معرض پرسش قرار داد که از آن نهاد پایدار، مشروع و قدرتمند، چیزی جز نام در تاریخ آمریکا باقی نماند.

اما پرسش مهم برساخت‌گرایان در حوزه دین این است که چرا دین با تمام فراز و فرودهای متعددی که در عرصه تمدن‌های بشری پشت سر گذاشته است، همچنان در عصر پسامدرن حضوری مداوم و قدرتمند در جوامع بشری دارد؟ در کنار جامعه‌شناسان دین، روان‌شناسان اجتماعی برساخت‌گرا، مانند کریستال پارک، نیز با مطرح کردن نظریه نظام معنایی غالب و موقعیتی، کوشیده‌اند پاسخ در خوری به این پرسش بدهند.

دین، به مثابه نظام معنایی غالب

این یکی از ویژگی‌های خاص دین است که نظام معنایی‌اش را، به شیوه‌ای که برگر اشاره کرد، به نظام معنایی‌ای تبدیل می‌کند که کریستال پارک (Park Crystal)، از آن تحت عنوان «معنای غالب» (global meaning) یاد می‌کند؛ معنایی که قدرت و ظرفیت بالایی برای غالب‌شدن بر سایر نظام‌های معنایی بشری دارد. اما این فرآیند چرا و چگونه بر ساخته می‌شود؟

از دید پارک، این ویژگی، ناشی از دسترس‌پذیری (accessibility)، جامع‌بودن (comprehensiveness)، ادعای تعالی روحی (transcendence)، و ادعاهای مستقیم مبتنی بر رستگاری (direct claims) است (Park, 2014: 21). خصوصیت جامع‌بودن، به گستره وسیعی از مسائلی برمی‌گردد که دین می‌تواند آنها را زیرمجموعه خود تلقی کند و برای آنها تعریف و هویتی خاص برسازد که شامل نوع باور راجع به جهان (مانند طبیعت و ماهیت بشری، محیط اجتماعی و زندگی پس از مرگ)، احتمالات و تجربیات (پاداش برای درستی و مجازات برای بدی) و احساسات (مانند عشق، لذت، و صلح) می‌شود (Park, 2013: 356).

علاوه بر این، دین، قابلیت دسترس‌پذیری دارد که به اشکال مختلف و متنوعی بازنمایی می‌شود. هر فردی می‌تواند شیوه‌ای از دینداری و معنویت، حتی به شکلی منحصر به خود، تجربه کند. این ویژگی، ناشی از انعطاف چشمگیر گستره نظام معنایی تفسیری دین است. این ویژگی دین، خصوصاً در عصر مدرن، جذابیت بسیار برای گرایش‌های دینی در افراد ایجاد کرده است، اما نه لزوماً در چارچوب و قالب دین و دینداری رسمی. جهان امروز، نه با مرگ و زوال دین، بلکه با «دینداری تغییر شکل یافته و ذهنی» (deformed and mental religiosity) مواجه است که سبکی اجتناب‌ناپذیر از دینداری در جامعه مدرن و حتی جوامعی است که دست‌خوش تحول و دگرگونی‌اند. این نوع دینداری، از سبک و سیاق رسمی و نهادینه خود خارج شده و مسیری متفاوت با معنویت و امر دینی بازنمایی می‌کند. از این‌رو ارتباط چندانی با مناسک یا نهادها و سازمان‌های رسمی دینی ندارد و حتی به اقتضای اوضاع و احوال اجتماعی، طبقاتی، و حتی سیاسی، برساخته می‌شود. از دید افرادی چون لیندا وودهد و پل هیلاس، هر چند سازمان‌های دینی همچنان با قدرت به فعالیت خود مشغول‌اند و تأثیرات اجتماعی چشمگیری نیز به جا می‌گذارند، اما شواهد بسیار دال بر وجود نوعی دینداری ذهنی در دوره معاصر وجود دارد که در فرهنگ عام نیز ریشه دوانده است (Heelas & Woodhead, 2005: 70).

دین: نظام معنایی نامیرا

مسئله مهم از دید جامعه‌شناسی مدرن، خصوصاً در نظریات پساسکولاریسم و بازقدسی شدن (sacralization) مفاهیم و انگاره‌ها، این است که دین، در جهان معاصر، محو و نابود نشده، بلکه متحول شده و نظام معنایی و نمادین متفاوت‌تری را بازنمایی می‌کند. زبان و تصورات دینی از رستگاری و تعالی، همچنان جایگاه مهمی در زندگی ما و حتی نحوه بینش و فکرمان درباره آینده دارد. حتی آنچه به صورت عرفی، جهان سکولار (محدوده‌ای خارج از مرزهای نهادهای دینی و دسترسی آموزه‌های دینی سنتی) تلقی می‌شود، باز هم از طریق دین (نه دین رسمی) نشانه‌گذاری شده است. ایدئولوژی‌های

سیاسی، جنبش‌های اجتماعی، منازعات عمومی، فرهنگ عامه و حتی وقایع ورزشی می‌توانند حاوی و نشانگر عناصر کاملاً دینی باشند، بلکه حتی انجام‌دادن وظایف در این حیطه‌ها می‌تواند با معنایی قدسی شده، همراه و درآمیخته باشد (Bailey, 2006: 65).

بنا به تعبیر لوکمان، دین را نه می‌توان حذف، و نه حتی کم‌رنگ کرد. فقط باید به این واقعیت، حتی در دل جوامع سکولار، توجه داشت که دین به سرزمین‌های جدید و رای نهادهای تاریخی‌اش، تغییر مکان داده است. لوکمان برای نشان‌دادن قدرت دین در این تغییر شکل و دگردیدی، اصطلاح «مهاجر دگرپیکر» (migrant shape-shifter) را برای دین به کار می‌برد (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵: ۱۲۵). «دگرپیکر»، مفهومی افسانه‌ای است برای موجوداتی که قابلیت تغییر شکل داشتند، مثل انسان‌هایی که به گرگ تبدیل می‌شدند یا برعکس. این دگرپیکری به نحوی باورپذیر است که بیننده، بین دو هویت کاملاً مجزا و به‌شدت متفاوت اما در عین حال جاگرفته در قالبی واحد، مردد و سردرگم می‌ماند. موجوداتی که نیمه‌انسان و نیمه‌خدا هستند (مانند گیلگمش)، تسخیر شده‌اند یا در زمان‌هایی (مانند وقتی که ماه کامل است) به شکل موجود دیگری، تغییر شکل می‌دهند. لوکمان معتقد است دین در عصر پسامدرن، چنین وضعیتی دارد (همان: ۱۹۷)؛ چراکه از مرزها، موقعیت‌ها و جایگاه‌های تاریخی تعریف‌شده و نهادینه‌شده‌اش، جدا شده و در پیکرها و موقعیت‌هایی جدید، متفاوت و حتی متعارض با جوهره آنچه به شکل نهادی دین می‌دانیم، متجلی شده است.

به‌علاوه، ادیان فرصت‌هایی برای تعالی‌بخشیدن به دغدغه‌ها یا تجربیات، برای مؤمنان ایجاد کرده، این حس تعالی و تجربه‌های مربوط به آن را به اموری بزرگ‌تر مرتبط می‌کنند. در نهایت، ادیان قادرند ادعاهای مقتدرانه و آمرانه‌شان را که در عین آمرانه‌بودن، به مؤمنان احساس مهم بودن می‌دهند به‌خوبی تقویت کنند. این احساس اهمیت، ناشی از اذعان و باور به این است که فرد دیندار، حامل حقیقت و معنای غایی است و دیگرانی که خارج از دایره شمول دین قرار می‌گیرند، از آن محروم‌اند. این همان احساس صادره‌کردن حقیقت غایی و اذعان به حقیقت مطلق است که نه تنها مفهوم «دیگری» را که خارج از شمول این دایره معنایی است، برمی‌سازد و بازتولید می‌کند،

بلکه به موازات آن، حق قضاوت و کنش را نیز ایجاد می‌کند که در رویکردهایی مانند بنیادگرایی دینی، منجر به کنش‌های رادیکال یا خشن می‌شود. اما حتی اگر کنش رادیکالی نیز صورت نگیرد، احساس برتری ناشی از قضاوت ذهنی و اذعان به حقیقت، همواره با فرد همراه است. همه این ویژگی‌ها، در نهایت باعث می‌شوند که دین بتواند نظام‌های معنایی غالب و نهایی (ultimate meaning) ایجاد کند (Gergen, 2001: 45). در واقع، آنچه نظام معنایی دین از آن سخن می‌گوید، نه فقط تثبیت معنا (Meaning fixation)، بلکه معنای نهایی است.

نتیجه

به باور برساخت‌گرایی اجتماعی، دین، نوموس نامیرا و نظام معنایی قدرتمندی است که نه صرفاً اعتقادی فردی و درونی، بلکه بیش از آن باوری جمعی است که با ایجاد نظام معنایی جمعی (که برگر آن را سالیبان مقدس می‌نامد)، هویت فردی و اجتماعی باورمندان و حتی غیرباورمندان را برمی‌سازد و هرچند در جریان تحولات متعدد، دچار تغییر و دگردیسی می‌شود، اما به عنوان یکی از نظام‌های معنایی بسیار بزرگ در تاریخ بشر، خصلتی فرآیندی و مانا دارد.

به تعبیر روان‌شناسی و جامعه‌شناسی برساخت‌گرایی، یکی از دلایل اصلی این مانایی آن است که دین، با ایجاد نظام معنایی غالب به فرد، در درون متنی جمعی، احساس هدفمندی، تعلق و فهم و درک جهان را می‌دهد و حتی در صورتی که این معنای غالب، دچار آسیب شود، مثلاً در اوضاع و احوالی که فرد، به دلیل از دست دادن خانواده یا هر نوع فقدان، باور دینی خود را از دست می‌دهد یا به آن بی‌اعتنا می‌شود، معناهای موقعیتی، این خلأ را برطرف می‌کنند. اما مسئله اینجا است که حتی وقتی معناهای موقعیتی در اوضاع و احوال خاصی ایجاد می‌شوند، ته‌نشینی نظام غالب معنایی، شکل‌دهنده این معناهای موقعیتی نیز خواهد بود. به تعبیر لوکمان، انسان حتی در مدرن‌ترین شکل ممکن، هرگز بی‌نیاز از دین و معنای قدسی‌اش نخواهد بود؛ دین را نه می‌توان حذف، و نه حتی کم‌رنگ کرد. فقط باید به این واقعیت، حتی در دل جوامع

سکولار توجه داشت که دین به سرزمین‌های جدید و رای نهادهای تاریخی‌اش، تغییر مکان داده است (Gergen, 1999: 76).

پی‌نوشت‌ها

۱. از دید او، یکی از جدیدترین این کارکردهای جمعی، کارکرد مناسک دینی است که با یادآوری مکرر حس تعلق به جامعه‌ای خاص برای عضو جامعه دینی، موجب تقویت روح همبستگی بین اعضای آن جامعه می‌شود. فرد، با عبادت، تعلق خود به گروه اجتماعی را تقویت می‌کند. از این رو، عبادت بیش از آنکه تفسیری فردی داشته باشد، معنایی اجتماعی دارد؛ فرصتی است برای تجربه زیسته امر قدسی و قرارگرفتن در متن نیروی جمعی قدسی که به فرد، احساس امنیت ناشی از حس تعلق و تحت حمایت بودن می‌دهد.

۲. توتم، حیوان یا گیاهی است که افراد یک قبیله، آن را نیای مشترک خود تلقی می‌کردند؛ نمادی از امر قدسی که به تعبیر دورکیم هم‌زمان، خدا و جامعه را بازنمایی می‌کند. توتم بازنمایی‌کننده هویت جمعی و نماد همبستگی است.

۳. لاادری‌گری یا ندانم‌گرایی؛ رویکردی که بنا را نه بر پذیرش قرار می‌دهد و نه انکار.

۴. البته از دید مارتین بویر، ارتباطات ما با محیطی که در آن زیست می‌کنیم، حاوی ظرفیت امر قدسی است. از این دیدگاه، به جای اینکه قلمرو امر قدسی را به مثابه حیطه‌ای مجزای از زندگی روزمره و عادی تلقی کنیم، می‌توانیم مشارکت در زندگی روزمره‌مان را به مثابه پدیده‌ای که حاوی ظرفیت امر قدسی یا عقلی است در نظر بگیریم. از این رو زمانی که زندگی و کنش‌هایمان را در جهت منبع اصلی معنا هدایت کنیم، کنش و زندگی واقعی‌تری قدسی پیدا می‌کنند. چنانچه وبر در الاهیات پروتستان در قدسی‌کردن کار روزانه و تلقی از آن به مثابه تکلیف الهی و اقدامی در جهت گسترش قلمرو خداوند یاد می‌کند. پروتستان‌تیسیم یکی از بهترین نمونه‌های الاهیات عملی در دوران معاصر بوده که توانسته است امر قدسی را وارد زندگی روزمره کند و فاصله بین قلمرو قدسی و روزمره را، که الاهیات کاتولیک بر آن پای می‌فشرد، از بین ببرد. از این دیدگاه، همه ما در فرآیندهای قدسی‌سازی و برساخت اخلاقیات و ارزش‌های انسانی سهیم هستیم؛ چراکه حیطه امر قدسی، منفک از زندگی روزمره بشر و دور از دسترس نیست (Turner, 2010: 34).

۵. سنت‌های دینی جهانی و متفاوتی وجود دارند که درک از «خود» را به نحوی مشابه با دیدگاه برساخت‌گرایانه مطرح می‌کنند. مثلاً عقیده و انگاره محوری بودیسم تاریخی این است که هیچ خودی (anatta) وجود ندارد. بودیسم با اذعان به اینکه همه چیز از جمله خود فردی، ذاتاً تهی و موقتی است،

ایده رایج درباره مفهوم «خود» را به پرسش می‌کشد. از این دیدگاه، خود، برساخته‌ای تصنعی از جوامع انسانی است که به منظور فراهم آوردن امنیت دروغین در جهان تغییرات پرشتاب، عمل می‌کند. بر اساس آموزه‌های بودیسم، از آنجا که ما نمی‌توانیم با این واقعیت سخت که هر چیزی گذرا و فانی است مواجه شویم، بنابراین خودمان را به اشتباه به خودی که دائمی و معنادار می‌پنداریم، پیوند می‌زنیم، در حالی که این خود، در طول زمان دچار تغییرات رادیکال و شدیدی می‌شود و این سرنوشت بشر است. طبق دیدگاه بودیسم کلاسیک، همه ما مایلم معتقد باشیم که بخشی از ما، شاید روح یا هر شکل نادیدنی دیگری از ما، حتی پس از پایان مرگ جسم ما، باقی می‌ماند. این به معنای پیوند دادن خودمان به تصویری از فردیت، استقلال و دوام خود است، چیزی که هندی‌ها به آن *atman* می‌گویند و عمیق‌ترین و در عین حال مهلک‌ترین پیوند ما است؛ چراکه عمیق‌ترین رنج معنوی و روانی بشری ناشی از پیوند و باور به *atman* یا خودی است که زمینه و ریشه اصلی واقعیت است. از دیدگاه بودیسم، خود، به شکلی تعاملی نشئت‌گرفته از محیط اجتماعی است که در آن همه افراد، به عنوان سوژه‌هایی اجتماعی وجود داشته و زندگی می‌کنند. هیچ خود مستقل از متن فرهنگی و اجتماعی وجود ندارد (Hermans, 2002: 102).

منابع

- آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۷). *جامعه‌شناسی شناخت: کلیات و مقدمات*، تهران: قطره.
- برگر، پیترو؛ لوکمان، توماس (۱۳۷۵). *ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران: اندیشه‌های عصر نو.
- Bailey, E. (2006). *Implicit Religion in Contemporary Society*, Kok Pharos Pub, LA.
- Berger, P. (1990). *The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory of Religion*, Chicago: Anchor Pub.
- Burr, V. (1999). *An Introduction to Social Constructionism*, London: Routledge.
- Eliade, M. (1959). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, NY: Houghton Mifflin Harcourt.
- Geertz, C. (1973). *Interpretation of Cultures*, NY: Basic Group Pub.
- Gergen, K. (1999). *An Invitation to Social Construction*, Sage Pub.
- Gergen, K. (2001). *Social Construction in Context*, London: Sage Publication.
- Heelas, P.; Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is giving Way to Spirituality?* London: Wiley-Blackwell.

- Hermans, C. (2002). *Social Constructionism and Theology*, Koln: Brill Press.
- Park, C. (2013). "Why Religion? Meaning as Motivation", *American Psychological Association*, Vol. 25, No. 10, pp. 350-361.
- Park, C. (2014). "Meaning, Spirituality, and Health: a Brief Introduction", *Revista Pistis Praxis* 6 (1), pp. 17-31.
- Turner, B. (2010). *The Sociology of Religion*, Oxford: Willy-Blackwell Pub.
- Weber, M. (1963). *Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press.
- Zuckerman, M. (2005). *Psychobiology of Personality*, Cambridge: Cambridge University Press.

References

- Ashtiyani, Manuchehr. 2009. *Jame'ehshenasi Shenakht: Koliyat wa Moghaddamat (Sociology of Cognition: Generalities and Preliminaries)*, Tehran: Ghatreh. [in Farsi]
- Bailey, E. 2006. *Implicit Religion in Contemporary Society*, Kok Pharos Pub, LA.
- Berger, P. 1990. *The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory of Religion*, Chicago: Anchor Pub.
- Burger, Peter; Luckmann, Thomas. 1997. *Sakht Ejtema'i Wagheiyat: Resaleh-yi dar Jame'ehshenasi Shenakht (The Social Construction of Reality: A Treatise on the Sociology of Cognition)*, Translated by Fariborz Majidi, Tehran: New Age Thoughts. [in Farsi]
- Burr, V. 1999. *An Introduction to Social Constructionism*, London: Routledge.
- Eliade, M. 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, NY: Houghton Mifflin Harcourt.
- Geertz, C. 1973. *Interpretation of Cultures*, NY: Basic Group Pub.
- Gergen, K. 1999. *An Invitation to Social Construction*, Sage Pub.
- Gergen, K. 2001. *Social Construction in Context*, London: Sage Publication.
- Heelas, P.; Woodhead, L. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality?*, London: Wiley-Blackwell.
- Hermans, C. 2002. *Social Constructionism and Theology*, Koln: Brill Press.
- Park, C. 2013. "Why Religion? Meaning as Motivation", *American Psychological Association*, vol. 25, no. 10, pp. 350-361.
- Park, C. 2014. "Meaning, Spirituality, and Health: A Brief Introduction", *Revista Pistis Praxis* 6 (1), pp. 17-31.
- Turner, B. 2010. *The Sociology of Religion*, Oxford: Willy-Blackwell Pub.
- Weber, M. 1963. *Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press.
- Zuckerman, M. 2005. *Psychobiology of Personality*, Cambridge: Cambridge University Press.