

ناسازگاری ادراکی میان انتظار و شکست و تاثیر آن بر اعتقادات دینی

سیدحسین نبوی^۱

اشاره

رفتار اجتماعی شهروندان متأثر از عوامل متعددی است که یکی از مهم‌ترین آنها، اعتقادات و باورهای دینی می‌باشد. از آنجا که نظم اجتماعی و تجویزهای اعتقادی در تعاملی مداوم قرار دارند و فهم ریشه‌ها و عواقب نظم، بدون آشنایی با باورهای روانشناختی افراد میسر نیست، مقاله حاضر می‌کوشد با نگاهی روانشناختی و جامعه‌شناختی، تاثیر عقاید دینی بر رفتار اجتماعی را تبیین نماید. از نگاه نویسنده بین سه مولفه نظام سیاسی، عقاید دینی و کنش‌گران اجتماعی نسبت‌هایی وجود دارد که حاصل این تعامل از این قرار است:

۱- تحلیل رفتار بدون تفهم مبنا و معنای کنش میسر نیست.

۲- برخلاف نگاه برخی اندیشمندان، در بسیاری از موارد فقر و محرومیت نه باعث ناامنی که موجب رضایت می‌شود.

چرایی تکوین و چگونگی تداوم این نسبت‌ها را در مقاله زیر می‌خوانید.

طرح مسأله

با مدرنیزه و پیچیده‌تر شدن جامعه، اخلاق عمومی جامعه نیز بطور بطئی دچار تغییر و تحول می‌شود. این فرآیند ریشه در علل و عوامل مختلفی داشته و مکانیسمهای مشخصی نیز دارد. اما در این میان، آنچه مهمتر از بقیه به نظر می‌رسد، نقشی است که نیروی اعتقادات و باورهای دینی می‌توانند ایفا کنند. در واقع دین و معتقدات دینی در نزد کنش‌گران اجتماعی، یکی از اساسی‌ترین منابع مشروعیت ارزشها و هنجارهای اخلاقی در سطح جامعه است. از این رو سیر صعودی یا

۱. کارشناس ارشد جامعه‌شناسی از دانشگاه تهران

نزولی رعایت موازین اخلاقی بیش از هر چیز، از ساز و کاری که توسط معتقدات دینی سازماندهی می‌شود، متأثر است.

دین و دینداری نیز در سطح جامعه، به عنوان یک پدیدهٔ جامعه‌شناختی، خود متأثر از علل و عوامل اجتماعی، روانی، اقتصادی و به ویژه سیاسی است. به عبارت بهتر از نگاه آسیب‌شناختی در میان این عوامل، عوامل سیاسی از اهمیت خاصی برخوردار است. به این معنا که در یک جامعه دینی، با نظام سیاسی مبتنی بر ایدئولوژی و مشروعیت دینی، رفتار سیاسی نخبگان، به ویژه در حوزهٔ مدیریت و تصمیم‌گیری‌ها، تأثیر بسیار ملموسی بر میزان دینداری در سطح جامعه خواهد داشت، به طوری که اهمیت سایر عوامل از این لحاظ، نمی‌تواند همانند عوامل سیاسی باشد.

اهمیت نظام سیاسی و تاثیرگذاری آن بر اعتقادات و گرایشهای دینی مردم را می‌توان از طریق مکانیسمهای جامعه‌شناختی و روانشناختی خاصی پیگیری و ردیابی کرد. به عبارت بهتر آنچه که با ترمینولوژی روانشناختی تحت عنوان «ناسازگاری ادراکی میان انتظار و شکست» فهمیده می‌شود، می‌تواند تحت تأثیر نظم سیاسی موجود و سایر عوامل، تعیین خاصی را بپذیرد و بدین وسیله تأثیر فزاینده یا کاهشنده بر سطح و میزان دینداری در سطح جامعه باقی بگذارد.

ناسازگاری ادراکی میان انتظار و شکست چیزیست که در برخی از حوزه‌های علوم اجتماعی مانند جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی انقلاب و نیز روانشناسی و روانشناسی اجتماعی به آن توجه شده و به نحو متفاوتی فهمیده و تعریف شده است. صاحب نظران و پژوهشگران مختلفی هم به این موضوع، به عنوان سازوکار یا فرآیند خاصی که می‌تواند پیامدهای قابل مطالعه‌ای را بدنبال داشته باشد، توجه کرده‌اند. از این رو نظریه‌های مختلف تبیین‌های خاصی را از «ناکامی»^۱، «محرومیت»^۲، «محرومیت اخلاقی»^۳ و «محرومیت نسبی»^۴ بدست می‌دهند، پرورش، این نظریه‌ها، به ویژه در حوزهٔ جامعه‌شناسی دین، اساساً جوهرهٔ اصلی ناسازگاری ادراکی میان انتظار و شکست را و همچنین پیامدهای احتمالی آن را به نحو نسبتاً متفاوتی تعریف و صورت‌بندی می‌کنند. به نظر می‌رسد این دسته از نظریه‌ها، بیشتر معطوف و متمرکز بر پیامدهای مثبت این پدیده - در تقویت باورهای دینی - هستند. در حالی که برابر با رهیافت‌های نظری و پژوهشهای تجربی برخی دیگر از صاحب نظران و پژوهشگران، به ویژه پژوهشگران محرومیت نسبی، می‌توان دریافت که ناسازگاری ادراکی میان انتظار و شکست در بسیاری از مواقع و به خصوص در شرایطی مانند جامعه ایران، ممکن است بر روی دینداری و اعتقادات دینی تأثیر منفی بگذارد.

آنچه در پی خواهد آمد، در واقع تأکید بر همین مسأله است. به عبارت دیگر، ناسازگاری

1. Frustration

2. Deprivation

3. Ethical deprivation

4. Relative deprivation

ادراکی میان انتظار و شکست، تحت تاثیر نظم سیاسی موجود و الگوی توزیع منابع، می‌تواند باعث تشدید احساس محرومیت نسبی شده و بر اساس برخی از یافته‌های پژوهشی محرومیت نسبی هم در شکل‌گیری شورشها، طغیانها و انقلابهای سیاسی نقش مسلط ایفا می‌کند و هم در پیدایش ایدئولوژیهای هزاره‌ایی^۱.

الف. محرومیت اخلاقی و دینداری

در جامعه‌شناسی دین، یکی از نظریه‌هایی که مورد ارجاع واقع می‌شود، نظریه محرومیت دین است، گرچه مطابق با نظر هیلل شوارتز^۲ علیرغم دهه‌های متوالی انتقاد از نظریه‌های محرومیت، این نظریه‌ها به دلیل قدرت پیش‌بینی هنوز غلبه دارند. (۱) با این حال به نظر می‌رسد این نظریه‌ها، به علت گستردگی هنوز فاقد یک اجماع کامل در تعریف محرومیت هستند. از این رو صاحب‌نظران مختلف، محرومیت را نه صرفاً در معنای متعارف آن یعنی فقر، بلکه در معنایی گسترده‌تر از مادی و اقتصادی، مورد توجه قرار داده‌اند. از همین رو طیف وسیعی از نظریه‌پردازی‌ها درباره محرومیت به مقوله محرومیت دین پرداخته‌اند. پیتربرگر^۳ هم‌فکر با برخی از دانشمندان اجتماعی مانند تالکوت پارسونز^۴ پیتر بلا^۵، کلیفورد گیرتز^۶ توماس لاکمان^۷ و آرنولد گلن^۸ معتقد بود که نوع انسان فرهنگ می‌آفریند، همچنین دین را برای آنکه محدودیت‌های الگوهای ژنتیکی‌اش را جبران کند. (۲) گرچه نمی‌توان این را به عنوان دقیق‌ترین و کامل‌ترین باز نمود نظریه‌های محرومیت دین، تلقی کرد، ولی می‌توان آن را بهترین و نزدیک‌ترین تعبیر از تبیین‌های جامعه‌شناختی دین برحسب محرومیت دانست.

محرومیت^۹ در نزد صاحب‌نظران و پژوهشگران مختلف اساساً با دو رویکرد نسبتاً مشخص و متمایز مورد توجه قرار گرفته است. برخی از نظریه‌پردازان کلاسیک مانند کارل مارکس^{۱۰}، ماکس وبر^{۱۱}، و صاحب‌نظران جدیدتر مانند توماس ادی^{۱۲} و کلیفورد گیرتز در تبیینی که از دین و دینداری بدست می‌دهند، محرومیت را بیشتر در یک فضای روانشناختی و تا حدودی مادی می‌فهمند که ما با تسامح می‌توانیم این برداشتها را در ذیل مفهوم محرومیت واقعی یا مطلق^{۱۳} قرار

1. Millennialism

2. Hillel Schwartz

3. Peter Berger

4. Talcott Parsons

5. Peter Blau

6. Clifford Geertz

7. Thomas Luckmann

8. Arnold Gehlen

9. Deprivation

10. Karl Marx

11. Max Weber

12. Thomas O'dea

13. Real / Absolute deprivation

دهیم. این شیوه تبیین هم البته نباید چندان غیرمتعارف جلوه کند چرا که مطابق با نظر باتامور^۱ مطالعات اولیه‌ای که درباره دین و تبیین منشأ دین به عمل آمد از لحاظ روش شناختی سه ویژگی مشخص و مشترک داشتند: «آنها تکامل‌گرا، اثبات‌گرا، و مبتنی بر روان‌شناسی بودند.» (۳) از این رو طبیعی بود که محرومیت - با تعبیری که ما امروزه از آن در دست داریم - به عنوان یک منشأ برای دین، در بین صاحب‌نظران کلاسیک در فضایی بیشتر روانشناختی صورت‌بندی شده باشد.

البته مارکس، دینداری و داشتن عقاید نیرومند مذهبی را تنها بر مبنای عوامل روان‌شناختی تحلیل نمی‌کند، بلکه سهم درخور توجه عوامل اجتماعی و اقتصادی را نیز ملحوظ می‌کند. از نظر وی دین به عنوان محصول فرعی روابط اقتصادی جامعه تلقی می‌شود. (۴) از این رو به عقیده وی دین در واقع «پاسخی به نابرابریهای طبقاتی» است. (۵) به همین جهت او تحلیل می‌کند که دین اساساً ریشه در طبقات زیر دست دارد. (۶)

از آنجا که نظریات و تبیین‌های مارکس در فضایی از نقد جامعه سرمایه‌داری غرب و به ویژه نقد روابط تبعیض‌آمیز و ظالمانه طبقات حاکم ساخته و پرداخته شده است، این طور به نظر می‌رسد که دینداری طبقات زیر دست را بتوان مطابق با نظریه‌های وی، برحسب منافع و قدرت ستمگران تبیین کرد، اما به نظر دنیز ترنر^۲ «او حتی یک لحظه فرض نکرد که فراگیری دین در بین طبقات ستمدیده در روزگار وی را کسی بتواند برحسب منافع و قدرت ستمگران تبیین کند، بلکه به نظر وی فراگیری آن را باید با ارجاع به نیازهای خود طبقات ستمدیده تبیین کرد.» (۷) بنابراین از نظر وی طبقات محروم و ستمدیده برای نیازهای خودشان است که به دین احتیاج پیدا می‌کنند.

او معتقد است که دین مایه تسلی، تسکین و تسلیم رنج دیدگان و ستمدیدگان است. (۸) و از همین رو طبقات زیر دست برای تسکین و تسلی خود به دین روی می‌آورند. او تأیید می‌کند که «رنج دینی، بیان رنج واقعی و در عین حال اعتراض علیه رنج واقعی است.» (۹) او گرچه نه به صراحت و دقت، اما مبتکرانه کوشیده است که از دین و دینداری یک توضیح و تبیین قانع‌کننده بر مبنای محرومیت فراهم آورد: «دین آه ستمدیدگان، قلب جهان سنگدل، روح واقعیت بی‌روح و افیون توده‌ها است.» (۱۰)

و بر نیز مانند مارکس توجه دارد که دین چگونه در خدمت جبران محرومیت درمی‌آید. اما برخلاف مارکس که بیشتر بر روی عوامل اجتماعی و اقتصادی تأکید می‌کند و یا به عبارت بهتر، محرومیت مادی را مؤثرتر و مهمتر از سایر صور محرومیت تلقی می‌کند، او بر نوعی محرومیت روانشناختی که تحت عنوان محرومیت اخلاقی تعریف می‌شود، تأکید می‌کند. (۱۱)

وبر در کتاب «جامعه‌شناسی دین» و نیز در مقاله «روانشناسی اجتماعی ادیان جهان» مشابه با مارکس و البته با زاویه دیدی متفاوت، از مقوله و مؤلفه مهمی بنام «رنج»^۱ که در سنت یهودی و مسیحی مانند سایر ادیان پدیده‌ای مهم و قابل احترام تلقی می‌شود، صحبت می‌کند. به نظر وی رنج [به عنوان نوعی محرومیت اخلاقی] دارای پیوند نزدیکی با دین است. ادیان مختلف هر یک در مواجهه و برخورد با رنج با اتکاء بر خصیصه عدل‌اندیشی^۲ خود آنرا توجیه و مشروع می‌کنند. بدبختانی که رنج می‌برند، به شدت نیاز به آن دارند که رنج و بدبختی‌شان را به گونه‌ای توجیه کنند. (۱۲) از نظر وی دین اساساً پاسخی به دشواریها و بی‌عدالتی‌های زندگی است و می‌کوشد تا این ناکامی‌ها را توجیه کند. (۱۳) و با توجیهی که از رنج و ناکامی به عمل می‌آورد در واقع یکی از نیازهای عام و ژرف بشری را تشفی می‌دهد. (۱۴) بنابراین طبیعی است کسانی که در وضعیت نامساعد و نامطلوبی بسر می‌برند، گرایش نیرومندتری نسبت به اعتقادات دینی پیدا کنند.

او مانند کسانی که بعدها دست به تعریف مفهوم محرومیت نسبی زده‌اند، از تنشهایی سخن می‌گوید که ناشی از تفاوت‌ها و اختلاف‌هایی است میان آنچه که انسانها تصور می‌کنند باید باشد و آنچه که عملاً رخ می‌دهد. به نظر وی تنشهای ناشی از این اختلاف‌ها سرچشمه دیدگاه مذهبی انسانهاست. (۱۵)

البته در نظر وی این اختلافها در سطوح دیگری نیز به چشم می‌خورد. بنیادی‌ترین صورت این اختلاف این است که میان آرزوهای مادی و شرایط واقعی و در سطحی دیگر میان چشم‌داشتنهای هنجاربخش و موقعیت‌های عملی تفاوت وجود دارد. نیکان و منصفان همیشه کامروا نیستند. حال آنکه بدکاران غالباً کامروايند. (۱۶) این تفاوتها که ممکن است موجب تشدید شوند، به عنوان مضامین اصلی محرومیت اخلاقی قابل تعریف هستند. او گرچه قایل به «پیوند بسیار نزدیک میان دین و رنج است.» (۱۷) ولی با این حال نمی‌تواند آن دسته از نظریه‌ها و تبیین‌هایی را که ریشه در آرای نیچه^۳ دارند و دین را به عنوان واکنشی به محرومیت تلقی می‌کنند، بپذیرد. از نظر وی «پای‌بندی مذهبی نه تنها بر اثر آرزوی غلبه بر محرومیت، بلکه به عنوان بیان و توجیه امتیاز نیز می‌تواند برانگیخته شود.» (۱۸)

توماس ادی از دیگر جامعه‌شناسان متاخر نیز تمایل به تبیین روان‌شناختی دینداری برحسب محرومیت دارد. از نظر وی وجود انسان تحت تعین سه چیز است و به عبارت بهتر محرومیت انسان مطابق با سه عامل قابل تعریف است: «احتمال^۴، ناتوانی^۵ و کمیابی^۶» (۱۹)

1. Suffering

2. Theodicy

3. Friedrich Nietzsche

4. Contingency

5. Powerlessness

«منظور او از احتمال، این واقعیت است که وجود انسان سرشار از بی‌اطمینانی^۷، خطر^۸ و آسیب‌پذیری^۹ است و امنیت^{۱۰} و بهروزی^{۱۱} زندگی نیز شکننده‌اند. منظور او از ناتوانی این واقعیت است که ما برای رفع بی‌اطمینانی در زندگی چندان کاری نمی‌توانیم انجام دهیم و منظورش از کمیابی این است که چون نیازهای بشر تقریباً نامحدودند. هدفها^{۱۲} و ارزشها^{۱۳} در جامعه نابرابر است. (۲۰) به عقیده وی «این ویژگی‌های زندگی بشری ناکامی^{۱۴} و محرومیت^{۱۵} به بار می‌آورند و سازگاری با این ناکامیها و محرومیت‌ها تنها از طریق دین امکان‌پذیر است.» (۲۱)

از نظر آدی نه تنها احتمال، ناتوانی و کمیابی به عنوان خصیصه‌های اصلی و در عین حال محرومیت‌زای زندگی بشری در گرایش نیرومندتر به اعتقادات دینی موثرند، بلکه بمانند مالدینوفسکی^{۱۶} و وبر معتقد است که دو عامل مرگ^{۱۷} و رنج نیز به عنوان تجربه‌های ناراحت‌کننده زندگی بشری، این فرآیند را تشدید می‌کنند. چرا که دین از طریق معنا بخشیدن به تجربه‌های ناراحت‌کننده برای مسایلی چون مرگ و رنج پاسخهایی را فراهم می‌سازد. (۲۲) از نظر وی دین فراهم آورنده استعدادهای فراگذشتن از تجربه‌های روزانه بشر و یا بقول وی ارجاع متعالی^{۱۸} است. از همین روست که مطابق با استدلال وی می‌توان دریافت که محرومیت‌ها و ناکامی‌های زندگی بشری گرایش و تمایل شدیدتری را نسبت به اعتقادات دینی برمی‌انگیزند.

درک کلیفورد گیرتز از محرومیت و ناکامی مشابه با آدی است. از نظر گیرتز محرومیت و محدودیت‌های انسان تحت تاثیر «تجربه‌های تهدیدکننده» شکل می‌گیرند. از نظر وی تجربه‌های سردرگمی^{۱۹}، رنج^{۲۰} و شر^{۲۱} سه نوع تجربه تهدیدکننده‌ای هستند که موجب می‌شوند تا جهان بصورت «یک جهان آشفته بدون معنا» درک شود. به نظر وی انسانها نیاز به این دارند که جهان را منظم و معنی‌دار ببینند. «آنها نمی‌توانند این عقیده را تحمل کنند که جهان، یکسره آشفته، پر از هرج و مرج و تحت تسلط بخت و اقبال بوده و برای آنها بدون معنا و معنی‌داری باشد.» (۲۳)

تجربه سردرگمی زمانی بوجود می‌آید که «رویدادهای غیرعادی یا شگفت‌آوری رخ دهند که هیچ یک از روش‌های معمول از عهده تبیین آنها برنیايند. از نظر وی باورها و اعتقادات دینی،

6. Scarcity

8. Denger

10. Safty

12. Goals

14. Frustration

16. B.Malinowski

18. Transcendental Refrence

20. Suffering

7. Uncertainty

9. Vulnerability

11. Walfare

13. Values

15. Deprivation

17. Death

19. Bafflement

21. Evil

بسان کوششهایی هستند که هدف از آنها توضیح‌پذیر ساختن رخدادها و تجربه‌های نابهنجار (مثل مرگ، رؤیا^۱ و بلاایای طبیعی و...) است. (۲۴)

دومین تجربه‌ایی که نظر انسان را دربارهٔ نظم معنی‌دار جهان دچار تردید می‌کند، تجربه رنج است. از نظر وی «دین نه از طریق تخفیف یا گریز از موقعیتهای فشار عاطفی^۲، بلکه در پذیرفتن و تحمل کردن رنج به انسان کمک می‌کند. به نظر وی بیشتر سنتهای مذهبی جهان این موضوع را تأکید می‌کنند که زندگی مستلزم رنج است و حتی آن را عزیز می‌دارند.» (۲۵)

سومین نوع تجربه تهدید‌کننده نظم معنی‌دار، تجربه شر (بدبختی) است، به نظر وی «نکته اساسی در این مورد این احساس همگانی است که میان امور بدان‌سان که هستند و آن‌گونه که باید باشند، شکافی وجود دارد. این احساس زمانی اهمیت پیدا می‌کند که انسان از وجود اختلاف میان رفتار اخلاقی و پاداش‌های مادی آگاهی می‌یابد. نیکان اغلب رنج می‌برند و شروران تقریباً همیشه توفیق می‌یابند.» (۲۶) به نظر وی «توضیح ناپذیری این بیداد بزرگ، این بدگمانی ناخوشایند را به بار می‌آورد که شاید جهان و زندگی انسان در جهان هیچ سر و سامان درستی نداشته باشد.» (۲۷) او به عنوان یک انسان‌شناس ترجیح می‌دهد که تاثیر تجربه‌های محرومیت‌زا را با تعمیم بیشتری در نظر بگیرد. از این‌رو از نظر وی «سردرگمی، رنج و شر، انسانها را بسوی اعتقاد به خدایان، ارواح و شیاطین سوق می‌دهند.» (۲۸)

بنابراین طبیعی خواهد بود که هر چه میزان تجربه‌های تهدیدکننده به عنوان عوامل موجد محرومیت‌های اخلاقی بیشتر باشد، گرایش و تعهد نسبت به اعتقادات دینی نیز بیشتر شود.

نه تنها صاحب‌نظران فوق که تعداد قابل توجهی از صاحب‌نظران و پژوهشگران نیز تمایل دارند که ریشه‌ها و سرچشمه‌های دینداری و نیرومندی‌گرایی به معنویات را بیشتر نشات گرفته از عوامل و محرومیت‌های روان‌شناختی بدانند و بدین‌وسیله گرایش و تعهد بشر را نسبت به اعتقادات دینی برحسب عواملی تبیین کنند که ما در تحلیل نهایی می‌توانیم آنها را به عنوان نوعی محرومیت اخلاقی و یا حداقل نوعی محرومیت تعریف و صورت‌بندی نماییم. محرومیت اخلاقی گرچه در دینداری می‌تواند به عنوان یک عامل موثر عمل کند ولی با این‌حال تاثیرگذاری آن به نیرومندی محرومیت نسبی نیست. محرومیت نسبی نه تنها تاثیر شدیدتری را خواهد گذاشت بلکه این تاثیرگذاری را در جهت معکوس نیز ممکن است برقرار کند.

ب. محرومیت نسبی و دینداری

محرومیت نسبی اساساً وضعیتی است که بر مبنای مشابه با محرومیت اخلاقی تعریف شده است. محرومیت نسبی در واقع صورت تغییر شکل یافته و جدیدتر محرومیت اخلاقی است. اما برخلاف آن، دارای تاثیرگذاری منفی بر روی دینداریست. در محرومیت اخلاقی، شرایط نامساعد و سخت زندگی، تقریباً در همه زمینه‌ها، به عنوان سرنوشتی مقدر که در عین حال غیرقابل تغییر است، پنداشته و پذیرفته می‌شود. در حالی که در محرومیت نسبی شرایط نامساعد زندگی در حوزه‌ای محدودتر، یعنی در عرصه امکانات و تسهیلات مادی زندگی، با بهره‌مندان مقایسه می‌شود. ولی این شرایط نامطلوب نه به عنوان سرنوشتی مقدر، بلکه به عنوان شرایطی که محصول مدیریت متولیان امور است تلقی می‌شود. از این رو این شرایط نه تنها پذیرفته نمی‌شود، بلکه عصبانیت و خشم علیه منبع بوجود آورنده آن نیز برانگیخته می‌شود.

محققین بسیاری سعی در تعریف و تبیین محرومیت نسبی کرده‌اند. بویژه در تبیین‌ها و نظریه‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی انقلاب، محرومیت نسبی به عنوان یکی از عوامل بسیار مهم مورد تعریف و تحلیل قرار گرفته است. در تعاریفی که از آن داده شده، ماهیت ناسازگاری ادراکی میان انتظار و شکست، به خوبی مشهود است. این ناسازگاری ادراکی میان انتظار و شکست گرچه اساساً در زمینه اقتصادی و تحت تاثیر عوامل اقتصادی و مادی شکل می‌گیرد، ولی با این حال تحت تاثیر عوامل دیگر که لزوماً اقتصادی نیستند نیز به وجود می‌آید. در تعریفی که دیوید آبرل^۱ از محرومیت نسبی بدست می‌دهد، فضای مفهومی این نوع محرومیت را صرفاً محدود و منحصر به شرایط مادی و اقتصادی نمی‌کند بلکه موقعیت و شرایط اجتماعی را تا حدودی ملحوظ می‌کند. به نظر وی محرومیت نسبی چیز جز «اختلافی منفی میان انتظارات مشروع و واقعیت» نیست. (۲۹) در این برداشت و تلقی از محرومیت نسبی ناسازگاری ادراکی نه فقط در زمینه اقتصادی بلکه در حوزه‌هایی دیگری که اقتصادی نیستند بسط داده شده و حتی شامل محرومیت اخلاقی نیز می‌شود. گشوندر^۲ نیز تعریف محرومیت نسبی را محدود به بُعد جامعه‌شناختی آن می‌کند: «اختلاف منزلتی با یک گروه مرجع» (۳۰). سایرین نیز به نحوی از انحاء محرومیت نسبی را در فضایی می‌فهمند که عناصر مربوط به ناسازگاری ادراکی میان انتظار و شکست از آن مشهود یا قابل استنباط است.

در تعریفی که تدرابرت‌گر^۳ نیز از محرومیت نسبی بدست می‌دهد، این ناسازگاری به نحو کارآمدتری صورت‌بندی و عملیاتی شده است. به نظر وی «محرومیت نسبی به عنوان برداشت

1. David. F. Aberle

2. James A. Geshwender

3. Ted Robert Gurr

بازیگران از وجود اختلاف میان انتظارات ارزشی^۱ و توانایی‌های ارزشی‌شان^۲ تعریف می‌شود. انتظارات ارزشی، کالاها و شرایط زندگی هستند که مردم خود را مستحق آنها می‌دانند. تواناییهای ارزشی، کالاها و شرایطی هستند که آنها فکر می‌کنند عملاً توانایی کسب و حفظ آنها را دارند.» (۳۱) این ناسازگاری میان انتظار و شکست می‌تواند تحت تاثیر عوامل مختلفی بوجود آید و ماهیت و فرآیند خاصی نیز داشته باشد. اما آنچه که اهمیت پیدا می‌کند، پیامد سیاسی و اعتقادی این نوع ناسازگاری است. اتفاقاً غالب پژوهشگران و صاحب‌نظرانی که پدیده محرومیت نسبی را مورد مطالعه و بررسی قرار داده‌اند، بیش از هر چیز، به آن توجه کرده‌اند. از این رو در این جا، به دو پیامد اصلی و عمده آن که غالب پژوهشگران و صاحب‌نظران بر آن اتفاق نظر دارند، یعنی شورشهای سیاسی و هزاره‌گرایی^۳ می‌پردازیم این دو پیامد که با توجه به شرایط خاص جامعه ایران، نهایتاً بر روی دینداری و نیرومندی معتقدات دینی هم به طور جداگانه و هم در تعامل با هم می‌توانند موثر واقع شوند عبارتند از:

۱ - محرومیت نسبی و به زیرسؤال رفتن مشروعیت و مبانی ایدئولوژیک نظم سیاسی از نظر برخی محققین مانند گر، محرومیت نسبی اساساً مبتنی بر نظریه «ناکامی - پرخاشگری» فهمیده می‌شود. محققینی مانند جان دولارد^۴، میلر^۵ و برکویتز^۶ هر یک در تبیین پرخاشگری از مفهوم ناکامی به عنوان پدیده و علت اصلی پرخاشگری، بهره گرفته‌اند. در واقع فرضیه ناکامی - پرخاشگری که به شکل کلاسیک در ۱۹۳۹ بوسیله دولارد و همکارانش صورت‌بندی شد، بعدها باب جدیدی را در عرصه پژوهشهای روانشناختی اجتماعی گشود و محققین بسیاری را به تحقیق در زمینه محرومیت نسبی هدایت کرد.

مفهوم محرومیت نسبی را گویی اولین بار جامعه‌شناس آمریکایی، ساموئل استوفر^۷ و همکارانش در تحقیق مشهورشان بنام «سرباز آمریکایی» در ۱۹۴۸ به کار بردند. منظور استوفر و همکاران وی از این مفهوم این بود که «نگرشها، تمایلات و شکوه‌های مردم تا حدود زیادی بستگی به این دارد که در کدام گروه مرجع قرار گرفته باشد و اگر گروه مرجع مشابه دیگری را مرفه حساب کند، در این صورت احساسی از محرومیت پیدا خواهد کرد که تا پیش از این مقایسه در او وجود نداشته است.» (۳۲) فرآیند مقایسه اجتماعی که در احساس محرومیت نسبی بوجود می‌آید -

1. Value Expectations

2. Value Capabilites

3. Millenarianism

4. J. Dollard

5. N.Milller

6. L.Berkowitz

7. S. Stouffer

احتمالاً تحت تاثیر عوامل فرهنگی و روانی - موجب بدبینی و ارزیابی منفی از وضعیت موجود و بویژه از الگوی توزیع منابع کمیاب می‌شود. در تعاریف دیگری که از محرومیت نسبی به عمل آمده است، این نکته ظریف و مشترک وجود دارد که «خشم و نفرت نه تنها از ارزیابی واقعیت عینی، بلکه از مقایسه‌های تبعیض‌آمیز اجتماعی نیز سرچشمه می‌گیرد.» (۳۳) در واقع باید گفت خشم و نفرت به عنوان مهمترین عنصر اساسی در احساس محرومیت نسبی باعث عصیان و شکل‌گیری اعتراض عمومی و شورشهای سیاسی می‌شود. اهمیت دیگر این خشم و نفرت در این است که باعث جوشش و استحکام احساسات منفی علیه منبع احتمالی این وضعیت می‌شود. در حقیقت همین خشم و نفرت، نیروی اولیه و تعیین کننده جهت به زیر سؤال بردن مشروعیت الگوی مدیریت را فراهم می‌آورد.

این موضوع انگیزه کافی را برای تحقیقات بی‌شماری در این زمینه فراهم آورده و سنجشها و پژوهش‌های زیادی با توجه به همین موضوع به انجام رسیده که همگی حاکی از سهم در خور توجه محرومیت نسبی در شکل‌گیری و پیدایش شورشهای سیاسی و سایر اشکال دگرگونیهای سریع و خشن اجتماعی هستند.

این پژوهشها را می‌توان در دو دسته تقسیم‌بندی کرد. در دسته اول محققینی مانند اسنایدر، تیلی، هیبر، شورتز، اسپلرمن، دووال، وگر جای می‌گیرند که کوشیده‌اند تا «اعتراض و خشونت را در سطح جمعی توضیح بدهند.» (۳۴) این دسته از تحقیقات «کلاً حمایت اندکی را برای فرضیه محرومیت نسبی قایل هستند.» (۳۵) اما در دسته دوم محققینی مانند «سیرز، مک‌کوناھی، بارنز، فارا، وهیونکس، کاپلان، پیگ، مولر و یوسیم می‌کوشند با بررسی جمعیت‌هایی خاص پس از وقوع یک اغتشاش توضیح دهند که اعتراض کنندگان چه کسانی هستند نه آن که اعتراض کجا و کی اتفاق افتاده است... آیا افراد نسبتاً محروم مشارکت بیشتری دارند؟ (۳۶) به هر حال در دو دسته از این پژوهشها سهم و نقش مسلط محرومیت نسبی در به زیر سؤال بردن مشروعیت و مبانی ایدئولوژیک نظم سیاسی موجود مورد توجه قرار گرفته است. از یافته‌ها و نتایج برخی از آنها به خوبی می‌توان دریافت که شکل‌گیری احساس محرومیت نسبی در بخش با اهمیتی از مردم و جامعه، چه ارتباطی و تعاملی با مشروعیت نظام سیاسی و نفی ایدئولوژی مسلط جامعه دارد.

هولندر^۱ با تشخیص ساز و کاری خاص، در واقع بر این باور است که این ارتباط عمیق‌تر و اساسی‌تر است. به نظر وی در این دو دسته تحقیقات، یک نقص عمده وجود دارد و آن این است که «این رویه، دو پیش شرط اساسی دیگر محرومیت نسبی، یعنی استحقاق و تقصیر را به حساب

نمی‌آورد.» (۳۷) در حالی که از نظر وی زمانی تبیین‌های واقعی‌تری صورت خواهد گرفت که ارزیابی فرد از میزان استحقاق و تقصیر خود در تحلیلها گنجانده و ملحوظ شوند. هر دوی این عناصر که به نظر وی به عنوان دو پیش‌شرط اساسی فهمیده می‌شوند، در ارتباط بسیار نزدیکی با مشروعیت‌الگوی توزیع منافع و به طور کلی با نظم سیاسی موجود قرار دارند، شکل‌گیری احساس بی‌عدالتی و تبعیض در اثر همین ارزیابی فرد از خویش به وجود می‌آید.

از این رو مطابق با رهیافت نظری و پژوهشهای تجربی دربارهٔ محرومیت‌نسبی و بروز پدیده‌های خشونت‌آمیز سیاسی، میان شکل‌گیری احساس محرومیت‌نسبی در سطح جامعه و ظهور پدیده‌هایی مانند اعتراض، طغیان، شورش و انقلاب یک ارتباط مستحکمی وجود دارد. حلقهٔ واسطه و میانی بین این دو پدیده، بی‌اعتبار شدن مشروعیت و از جمله مشروعیت ایدئولوژیک نظم سیاسی موجود است. به نظر می‌رسد که این رویداد، تأثیر نامطلوب خود را به طریق اولی بر روی نیرومندی و استحکام گرایشهای دینی نیز خواهد داشت. در واقع شکل‌گیری احساس محرومیت نسبی، ممکن است به شکل‌گیری شورهای سیاسی و در حد وسیعتر به شکل‌گیری نوعی بدگمانی نسبت به سطوح فوقانی‌تر اعتقادات دینی بیانجامد.

۲- محرومیت نسبی و پیدایش اعتقادات هزاره‌ایی

از دست رفتن مشروعیت نظم موجود، به دلیل شکل‌گیری احساس محرومیت نسبی می‌تواند به گونه‌ای دیگر نیز متجلی شود. در واقع واکنش ممکن است لزوماً به شکل قهری نباشد، بلکه به صورت انفعالی نیز رخ دهد. پیدایش تغییراتی در افکار و عقاید، در حقیقت یک نوع واکنش انفعالی به حساب می‌آید. این تغییرات ممکن است هم در جهت پذیرش گرایشهای دینی جدید و هم در جهت تمایل به تولید ایدئولوژیهای هزاره‌ایی باشد.

بسیاری از صاحب‌نظران و محققین از نقش پراهمیت دین و گرایشهای دینی در نفی مشروعیت نظم موجود سخن گفته‌اند، به عنوان مثال به نظر استکهاوس «بسیار اتفاق می‌افتد که گروههای خاصی در جامعه که بنا به دلایل غیردینی از رژیم سیاسی ناراضی‌اند، به منظور یافتن سرپناه مشروعی برای مخالفت خودشان بدون داشتن گرایش به دینداری یا راهبری دینی، به سیاستهای دینی و عمل سیاسی دینی متوسل شوند. در آسیا برخی از هندهای تحت ستم حکومت، در سالهای اخیر برای مخالفت با نظام کاستی، بودایی شده‌اند. در برمه و تایلند برخی از گروههای قبیله‌ایی که پیوسته مورد آزار و اذیت حکام بودایی بوده‌اند، آشکارا و به دلایل مشابهی مسیحی شده‌اند، در آمریکای لاتین جماعات و جوامع فرودست «پروتستان شده» بر علیه سلطه سیاسی

کلیسای کاتولیک روم - که در داخل با فئودالهای بزرگ و در خارج با منافع شرکتهای فراملی همدست و هم کاسه شده بودند - تشکل یافته‌اند، در کشورهای صنعتی نیز اتحادیه‌های کارگری (همچون جنبش همبستگی در لهستان و حرکت کشاورزان متحد در آمریکا) برای دست و پا کردن حمایت‌های مابعدالطبیعی - اخلاقی و بخصوص تشکیلاتی لازم برای دگرگون کردن وضعیت سیاسی - اقتصادی خویش دست به دامن کلیسا شده‌اند. (۳۸) در ایران نیز، فعالیت سیاسی بسیاری از مبارزین سیاسی در قبل از انقلاب اسلامی تمسک به دین و اعتقادات شیعی در جهت مبارزه و مخالفت با رژیم شاه بوده است.

نفی مشروعیت نظام سیاسی از نظر برخی از پژوهشگران مانند روپسینگه^۱ که مذهب را به عنوان منبع اولیه برای معنابخشی و هویت بسیاری از مردم تلقی می‌کنند به محرومیت نسبی ارتباط پیدا می‌کند. به عقیده وی آنچه که اهمیت دارد این است که فرآیند مدرنیزاسیون باعث افزایش میزان محرومیت نسبی می‌شود و «راز مهم جامعه شناختی در فهم تجدید حیات هویت و ارکان مفهوم محرومیت نسبی است.» (۳۹)

از این رو، نه تنها محرومیت نسبی نشأت گرفته از مدرنیزاسیون و سایر عوامل می‌تواند در تقویت و تشدید گرایشهای دینی و در جهت نفی مشروعیت نظم موجود عمل کند، بلکه برابر با نظر بسیاری از پژوهشگران هزاره‌گرایی و جنبشهای کیلیاستی، می‌تواند منجر به گرایشهای هزاره‌ای نیز شود.

مسلم است که در بسیاری از فرهنگ‌ها و سنتها، زمینه‌های اعتقادی جهت بازتولید و پرورش ایدئولوژیهای هزاره‌ای وجود دارد. شرایط سخت محیطی نیز می‌توانند به عنوان عوامل شکوفا کننده عمل کنند. در واقع بیشتر صاحب‌نظران و پژوهشگران جنبشهای هزاره‌گرا، معتقدند که یکی از علل و عوامل بسیار مهم در بروز و ظهور هزاره‌گرایی محرومیت است. همیلتون^۲ معتقد است که پیوند نیرومندی را میان هزاره‌گرایی و محرومیت و ستمگری می‌توان یافت. او با تأکید بر عوامل سیاسی دخیل در بروز محرومیت، بر این باور است که «معمولاً رابطه نزدیکی میان جنبشهای هزاره‌ای و آرزوهای سیاسی محرومان و ستم‌دیدگان برقرار است.» (۴۰) هیلل شوارتز نیز در مقاله درخشانی که در باره هزاره‌گرایی نوشته است، قریب به همین مضمون، از هزاره‌گرایی به عنوان «دین سرکوب‌شده‌ها» یاد می‌کند. به نظر وی هزاره‌گرایی «در گروههایی که تحرک آنها به شدت توسط سرکوب سیاسی،... سرکوب اقتصادی،... بیماری جسمی یا روحی محدود می‌شود، رخ

می‌دهد» (۴۱) هزاره‌گرایی گاهی اوقات، به عنوان طغیان توده‌های فقیر علیه گروه‌های ممتاز، نیز تبیین شده است. (۴۲)

تالمون^۱ نیز از کارل مانهایم^۲ نقل می‌کند که هزاره‌گرایی دین گروه‌های محروم است: داده‌ها از فرضیه‌هایی که هزاره‌گرایی را دین گروه‌های محروم - پایین‌ترین اقشار اجتماعی و اقلیت‌های تحت آزار و ستم - می‌داند یکسره حمایت می‌کنند. (۴۳) او همچنین اضافه می‌کند: آنچه که در تمامی تبیین‌ها مشترک است این است که همگی آنها ریشه هزاره‌گرایی را اغلب در محرومیت‌های چندگانه یعنی اثرات مرکب فقر، منزلت پایین و بی‌قدرتی می‌یابند. (۴۴)

صاحب نظرانی که به مطالعه هزاره‌گرایی پرداخته‌اند برحسب اینکه کدام نوع از جنبش‌های هزاره‌ای را مورد توجه قرار داده باشند، به نتایج ناهمسانی دست یافته‌اند. آنهایی که بیشتر به آن دسته از جنبش‌های هزاره‌گرایی پرداختند که در طول تاریخ در ادیان مختلف وجود آمد، در تبیین و تحلیل هزاره‌گرایی به محرومیت و بیشتر به نوع اخلاقی آن به عنوان یکی از عوامل پراهمیت در پیدایش این جنبشها تاکید کرده‌اند. در حالی که برخی دیگر از محققین که به جنبش‌های هزاره‌گرای معاصر به ویژه در برخی از کشورهای جهان سوم پرداختند، آنچه که از نظر آنها در پیدایش این جنبشها اهمیت داشته، پدیده محرومیت نسبی بوده است. بنابراین در تبیین هزاره‌گرایی دو دسته از محرومیت‌ها - اخلاقی و نسبی - قابل تشخیص است. از این رو پژوهشگرانی که جنبش‌های معاصر را مورد مطالعه قرار داده‌اند. نظام سیاسی موجود را نیز به طور غیرمستقیم در تحلیلهای خود لحاظ کرده‌اند. هیلل شوارتز که به نظر می‌رسد به جنبش‌های هزاره‌گرای معاصر بیشتر توجه دارد، معتقد است که دربارهٔ تولد جنبش‌های هزاره‌گرا «دو تبیین علمی» وجود دارد. اولین تبیین مدعی است که هزاره‌گرایی از احساسات مربوط به محرومیت نسبی در موضوعاتی مثل موقعیت، ثروت، امنیت یا منزلت شخصی ایجاد می‌شود و تبیین دوم که یک تبیین مکمل است می‌گوید جنبش‌های هزاره‌گرا ناشی از تماس میان دو فرهنگ هستند که یکی از این دو فرهنگ در مواردی بسیار جلوتر از فرهنگ دیگر است. هزاره‌گرایی در فرهنگ‌های پست و کهنه که نظام سیاسی آنها به شدت مورد تهدید واقع شده است روی می‌دهد. (۴۵)

این دو تبیین بیشتر برای جنبش‌های هزاره‌گرای معاصر و به ویژه در کشورهای جهان سومی که در معرض و مواجهه با فرهنگ غرب قرار گرفته‌اند قابلیت کاربست بهتری را دارند. تلفیقی که

شوارتر از این دو نوع تبیین به عمل می‌آورد. با توجه به شرایط کنونی جامعه ایران که امکان و فرصت‌های تماس با فرهنگ غرب به دلیل کثرت انواع کالاهای فرهنگی غربی، به شدت افزایش یافته است، راهبردی‌تر به نظر می‌آید. به عقیده وی «در بهترین حالت، محرومیت شرایط را مستعد می‌سازد و تماس مایه شتاب بخشیدن به آن می‌شود.» (۴۶)

او اشاره می‌کند که مقدمه دو تبیین فوق «یک نظام بسته است.» (۴۷) به نظر می‌رسد هسته اصلی هزاره‌گرایی که به قول وی «نوعی عقیم ماندن و عجز» است (۴۸) از دل همین نظام بسته اجتماعی شکل می‌گیرد و سپس به توهم و تخیل هزاره‌ایی منجر می‌شود.

نکته قابل توجه این است که هزاره‌گرایی در دوران بحران ظاهر می‌شود، یعنی زمانی که احساسات مربوط به محرومیت نسبی بسیار دردآور می‌شوند. این بحران به عقیده وی می‌تواند «به اندازه غارت یک شهر، پرسر و صدا و یا به اندازه گذار از یک جامعه کشاورزی به یک شهر بزرگ صنعتی طولانی و آرام باشد. این بحران، در هر صورت باعث ایجاد توهمات شخصی در باب عدم قابلیت انتقاد و فرار می‌شود.» (۴۹) این توهمات شخصی که از دل عجز، عقیم ماندن و بی‌عدالتی - برای برخی از محققین هزاره‌گرایی «نوعی نماد و یک پرچم جشن است که به شدت برفراز بی‌عدالتی در اهتراز است.» (۵۰) برمی‌خیزد، موجب شکل‌گیری یک نوع باورها و اعتقادات جدید می‌شود که معمولاً به عنوان انصراف و انحراف از عقاید رسمی جامعه تلقی می‌شود. برای مثال چنانکه خود وی نیز اشاره می‌کند شوراهای کلیسا در عصر لاتین، بیزانس، مسیحیت پروتستان شده، فقهای اسلام سنی و یهود ربی، راهبان عزلت‌جوی بودایی به نام سامگاس، همیشه هزاره‌گرایی را به صورت برخوردی فریبنده با اصول رفتاری حاکم بر ایمان و آیین تلقی می‌کرده‌اند.» (۵۱) کارل مانهایم نیز این انحراف از عقاید رسمی جامعه را تحت عنوان «آشوب‌های معنوی» مورد تأیید قرار می‌دهد. به نظر وی «سرچشمه آشوب‌های معنوی پیدایش طرز فکر اوتوپایی بود که از قشرهای ستم‌دیده سر برآورد.» (۵۲)

محققین و صاحب نظران دیگر که هزاره‌گرایی را نه به عنوان نوعی آشوب معنوی، بلکه به عنوان نوعی صورت اعتقادی متفاوت از عقاید رسمی جامعه مورد مطالعه قرار داده‌اند، عموماً ویژگی‌های این نوع اعتقادات را بطور تقریباً یکسانی، تحت عنوان تعریف از هزاره‌گرایی مشخص و متمایز کرده‌اند. هزاره‌گرایی در کلی‌ترین صورت به عنوان «امید و انتظار برای نجات قریب‌الوقوع، جمعی و دنیوی که بر طبق یک برنامه الهی و فوق انسانی به انجام می‌رسد تعریف شده است.» (۵۳) تالمون آن را به عنوان «طلب نجات مطلق، قریب‌الوقوع، نهایی، این جهانی و

جمعی مورد شناسایی قرار می‌دهد» (۵۴) نورمن کوهن^۱ نیز به همین ویژگی‌های اعتقادی یعنی اجتماعی بودن، این جهانی بودن، قریب‌الوقوع بودن، متحول‌کننده بودن و معجزه‌وار بودن نجات و رستگاری اشاره می‌کند. (۵۵) آنچه که در تمامی این اعتقادات هزاره‌ای مشترک است، بازتفسیر عقاید رسمی جامعه به اهداف و آمال و آرزوهای مورد نظر گروه‌های محروم جامعه است که در برخی از مواقع، آشکار از عقاید رسمی جامعه متمایز و منفک می‌شوند، مثلاً کوهن اشاره می‌کند که منظور از این جهانی بودن، رستگاری و نجات اعتقاد به این است که «دولت مسیحایی یا دولت رستاخیز واقعاً در همین جهان تشکیل خواهد شد و نه در بهشت آن دنیایی. (۵۶) از این رو خصیصه بسیار مهم در گرایش‌های هزاره‌ای و کیلیاستی، شکل‌گیری یک نوع اعتقادات دینی است که در واقع جوهره اصلی آن نفی مشروعیت وضع موجود است.

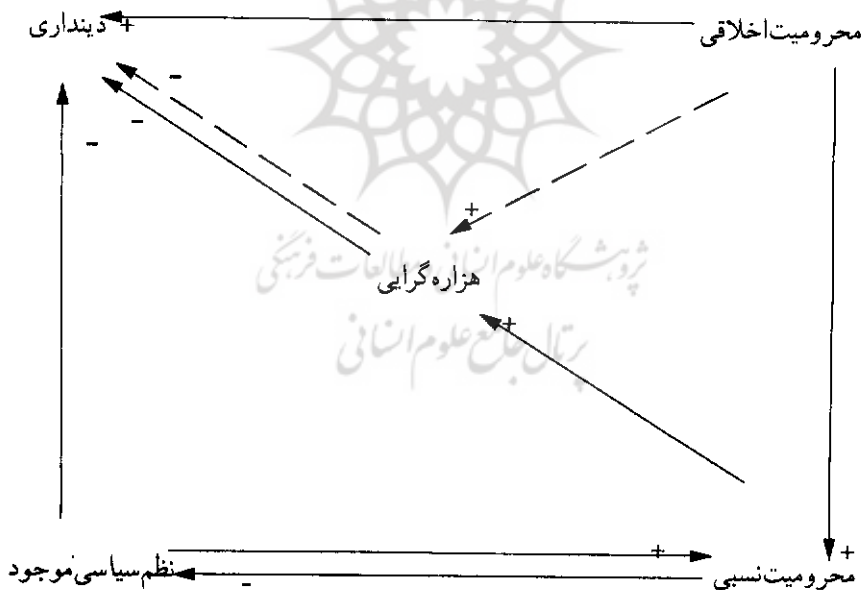
نتیجه‌گیری

ناسازگاری ادراکی میان انتظار و شکست به عنوان یکی از رویدادهای روانشناختی مهم که در زندگی فردی و جمعی به کرات ممکن است تجربه شود، در بلندمدت می‌تواند پیامدهای مختلفی را به دنبال داشته باشد، اما برخلاف نظر بسیاری از پژوهشگران حوزه‌های روانشناسی و روانشناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی انقلاب، همیشه نمی‌توان انتظار داشت که این ناسازگاری به پرخاشگری و خشونت و در سطح وسیع‌تر به شورش یا انقلاب منجر شود، بلکه در بسیاری از موارد و البته تحت شرایط خاصی این ناسازگاری ادراکی میان انتظار و شکست، می‌تواند به تقویت و استحکام عقاید دینی و یا شکل‌گیری و تقویت یک ایمان دینی جدید، بیانجامد.

محرومیت اخلاقی که در واقع صورتی از ناسازگاری ادراکی میان انتظار و شکست است، از نظر برخی از صاحب‌نظران کلاسیک و متاخر به عنوان یکی از عوامل مهم در نیرومندی اعتقادات دینی و نیز در پیدایش جنبش‌های هزاره‌ای مورد شناسایی و تبیین و تحلیل قرار گرفته است. اما برخلاف محرومیت اخلاقی، محرومیت نسبی که شکل جدیدتر و متفاوت‌تر محرومیت اخلاقی است، به عنوان یکی از عوامل مؤثر در کاهش نیرومندی و ثبات اعتقادات دینی ارزیابی می‌شود. بسیاری از صاحب‌نظران جامعه‌شناسی انقلاب و جامعه‌شناسی دین، در مطالعه و تبیین شورشها و انقلاب‌های سیاسی و نیز در مطالعه و تبیین فرق مذهبی کیلیاستی، به این نکته پی

برده‌اند که از جمله عوامل اصلی و مسلط در بروز و ظهور پدیده‌های فوق، محرومیت نسبی است. از این رو در تبیین‌ها و نظریه‌های خود سهم قابل توجهی را برای محرومیت نسبی در نظر گرفته‌اند. در حالی که محرومیت اخلاقی همیشه تحت تاثیر نظم سیاسی موجود، بوجود نمی‌آید، بخش مهمی از احساس محرومیت نسبی در ارتباط مستقیم با نظام سیاسی موجود، شکل می‌گیرد، از این رو مدیریت و کارآمدی نخبگان سیاسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

محرومیت نسبی نیز می‌تواند از دو طریق عقاید رسمی جامعه را مورد تهدید قرار دهد. یا باعث شکل‌گیری اعتراض‌ها، شورشها، طغیانها و انقلاب‌ها شده و بدین وسیله مشروعیت و مبانی ایدئولوژیک مشروعیت نظام سیاسی را به زیر سؤال برده و از این طریق بر نیرومندی و استحکام عقاید رسمی جامعه تاثیر نامطلوب گذارد. یا باعث بازتولید ایدئولوژیهای هزاره‌ای شده و عقاید و باورهای دینی متفاوتی را بوجود آورد، در هر دو صورت عقاید رسمی جامعه از نظر استحکام و ثبات مورد تهدید واقع می‌شوند. نمودار زیر، این روابط مفروض را به طور موجز نشان می‌دهد:



تاثیر مطلوب و نامطلوب صور دوگانه ناسازگاری ادراکی میان انتظار و شکست (محرومیت اخلاقی و نسبی) بر اعتقادات دینی

یادداشتها

۱. شوارتز، هیلل، هزاره‌گرایی در دین، اینجا، اکنون، مجید محمدی، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۷، ص ۵۹.
۲. الیاده، میرچا، دین پژوهی، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۳۳۰.
۳. بانامور، تام، جامعه‌شناسی، سیدحسن منصور و سیدحسن حسینی کلجاهی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰، ص ۲۷۰.
۴. جلالی مقدم، مسعود، درآمدی بر جامعه‌شناسی دین و آراء جامعه‌شناسان بزرگ دین، تهران، مرکز، ۱۳۷۹، صص ۸ - ۱۵۳.
5. Walter T. and G.David, The Religiosity Of Women in the Modern West, *British Journal Of* 1988, 46: 644.
۶. همیلتون، ملکم، جامعه‌شناسی دین، محسن ثلاثی، تهران، بنیان، ۱۳۷۷، ص ۱۴۷.
7. Turner Denys, Religion Illusions and Liberation, in *the Cambridge Companion to Marx*, Edited by Terrell Carver Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 321 - 2.
۸. همیلتون، پیشین، ص ۱۴۳.
۹. همان، ۱۴۲ - ۱۴۹.
10. Walter & Davier, op.cite, p. 643.
۱۱. محرومیت اخلاقی در اصل نوعی محرومیت روانشناختی به شمار می‌آید. چارلز گلاک آن را به عنوان نوعی احساس تعریف می‌کند که ارزشها و هنجارهای مسلط جامعه، یک راه هدف‌مند و معنی‌داری را برای سازمان دادن و تنظیم زندگی افراد - اخلاقاً محروم - برای یک مدت طولانی در اختیار آنها قرار نمی‌دهد. از این رو این افراد گرفتاری معنی یافتن را در زندگی دارند. اما محرومیت اخلاقی در برداشت و صورت‌بندی جدیدتری فهمیده می‌شود. در تعریف و برداشت جدید، محرومیت اخلاقی احساس و وضعیتی است که برای افراد مختلف و با شدت و ضعف متفاوت بوجود می‌آید. این وضعیت در واقع ناشی از پدیده‌های مختلفی است که صاحب‌نظران مختلف در حوزه جامعه‌شناسی دین، آن را در یک فضای

نسبتاً مشابهی فهمیده‌اند. به عنوان مثال مارکس، وبر، ماینوفسکی، گیرتز، بینگر، وادی از پدیده‌ها و مسایلی تحت عنوان رنج، شر، مرگ، بی‌عدالتی، بلایا، فاجعه، بداقبالی و بدبختی، مشقات زندگی، شکست و ناکامی، تجربه‌های ناراحت‌کننده و تجربه‌های سردرگمی، نام می‌برند که در واقع اشاره به وضعیت خاصی دارد، آنچه که در تمامی این پدیده‌ها و در واقع در این وضعیت موصوف، مشترک و ذاتی است این است که در چنین شرایطی انسانها به یک حالت ناراضی عمیق می‌رسند و از نظر آنها این وضعیت نشأت گرفته از تقدیر، بخت و اقبال تلقی می‌شود. لذا در عین حالی که چاره‌ای جز پذیرش آن ندارند، اما بسیار از این وضعیت ناراحت و ناراضی هستند. (برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به «محرومیت و دیندای» رساله کارشناسی ارشد نگارنده در دانشگاه تهران).

۱۲. همیلتون، پیشین، ۲۴۰، هم‌چنین!

- Weber, M. *The Sociology Of Religion*, Boston, Beacon Press, 1964, PP. 95 - 117.

- Weber, M. *The Social Psychology Of the World Religions* in H. Gerth and C.W. Milles, (eds)

From Max Weber: Essays in Sociol Theory, London, Routledge, 1970, PP. 267 _ 301.

۱۳. همیلتون، پیشین، ص ۲۴۰.

۱۴. همان.

۱۵. همان، ص ۲۴۱

۱۶. همان.

۱۷. همان، ص ۲۴۰.

۱۸. همان، ص ۳۲۲.

۱۹. همان، ص ۲۱۰.

۲۰. همان.

۲۱. همان.

۲۲. همان.

23. Hamilton, B.Malcolm, *The Sociology Of Religion; Theoretical and Comparative Prespective*, London & New York, Routledge, 1995, P. 758.

۲۴. همیلتون، پیشین، ص ۲۷۶.

۲۵. همان.

۲۶. همان، ص ۲۷۷.

۲۷. همان.

۲۸. همان، ص ۲۷۸.

29. Aberle, D, A note On Relative Deprivation Theory as Applied to Millenarian and Other Cult Movements, in William A. LessA and Evon Z. Vogt (eds), *Reader in Comparative Religion an Anthropological approach*, New york, Harper & Row, Publishers, 1972, P. 528.

و هم‌چنین؛

گر، تدرابرت، چرا انسانها شورش می‌کنند، علی مرشدی زاد، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی،

۱۳۷۷، ص ۵۴.

۳۰. گر، همان، ص ۷۲.

۳۱. همان، صص ۵۴ - ۵۲.

۳۲. پاشانی، علی، (ویراستار)، فرهنگ اندیشه نو، علی پاشایی و دیگران، تهران، نشر مازیار، ۱۳۶۹، ص ۶۹۳.

۳۳. هولندر، روانشناسی اجتماعی، احمد رضوی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸، ص ۳۸۳.

۳۴. همان، ص ۳۸۴.

۳۵. همان.

۳۶. همان ص ۳۸۵.

۳۷. همان.

۳۸. استکهاوس، ماکس، «سیاست و دین»، در فرهنگ و دین، ویراسته میرجا الیاده، تهران، طرح نو،

۱۳۷۴، صص ۹ - ۵۶۸.

۳۹. روپسینکه، کومار، «مدرنیزاسیون و خشونت» در خشونت و جامعه، به اهتمام و ترجمه اصغر

افتخاری، تهران، نشر سفیر، ۱۳۷۹، صص ۶ - ۱۲۵.

۴۰. هملتون، پیشین، ص ۱۵۴.

۴۱. شوارتز، پیشین، ص ۶۲.

۴۲. گیدنز، آنتونی، جامعه‌شناسی، منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶، ص ۵۰۵.

۴۳. شوارتز، پیشین، صص ۵۶ - ۸.

۴۴. شوارتز، همان، ص ۶۳.

۴۵. همان.

۴۶. همان، ص ۵۷.

۴۷: همان، ص ۵۴.

۴۸. همان.

۴۹. همان، ص ۵۷.

۵۰. همان، ص ۵۴.

۵۱. همان.

۵۲. مانهایم کارل، ایدئولوژی و یوتوپیا: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت، فریبرز مجیدی، تهران،

سمت، ۱۳۸۰، ص ۲۸۰.

۵۳. حجاریان سعید، موعودگرایی در انقلاب روسیه و انقلاب اسلامی، پایان نامه دوره کارشناسی


ارشد، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۷۳.

54. Talman, y (1968). *Millenarism*, Sills D. (ed), International Encyclopedia Of the Social Science

Vol to, The macillan Company & The Free Press. D. 351.

۵۵. حجاریان، سعید، پیشین.

۵۶. همان.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی