

تجربه‌های دینی غیر عقلانی، اساطیر، آیینها، نظامهای نمادین، جهان‌بینی‌ها و خلق و خوینها، همگی بخشی از پدیده پیچیده‌ای هستند که آن را دین می‌خوانیم. چگونگی ارتباط این وجوه با یکدیگر و اینکه احتمالاً کدام یک اصلی‌ترین [جنبه دین] است مورد توجه صاحب‌نظران بوده. واقعیت این است که برخی اوقات تعارضاتی میان غیرروحانیون و روحانیون آموزش دیده بر سر تفسیر اساطیر، مناسک و نمادها پدید می‌آید. عدم توافق بر سر معنای اساطیر یا نمادهای اصلی ممکن است به از هم گسیختگی گروه منجر شود.

هنگامی که توجه‌مان را از ارتباط دین با جامعه بزرگتر برگردانده و به پویایی درونی دین معطوف کنیم، از سطح تحلیل کلان به سطح تحلیل خرد می‌رسیم. به این ترتیب، سخنان را با شرح یکی از الگوهای تئوریک در جامعه‌شناسی که کنش متقابل نمادی نامیده می‌شود، آغاز می‌کنیم. جامعه‌شناسی دین اساساً به نقش نمادپردازی دینی علاقه‌مند است و این حوزه بسیار مناسبی برای به‌کارگیری و آزمون تئوری کنش متقابل نمادین است.

کنش متقابل نمادی و ساخت اجتماعی واقعیت
تئوری کنش متقابل نمادی بر این نگرش مبتنی است که آدمیان تأثیر

تجربه دینی و

متقابل عمیقی بر یکدیگر دارند. انسانها بر اساس معنایی که چیزها برای آنها دارد، با آنها رفتار می‌کنند. معانی از کنش متقابل افراد با یکدیگر نشأت می‌گیرند. بنابراین آدمیان بیش از هر چیز مخلوق نمادساز و نمادپرداز هستند. نماد عبارت است از آن دسته از اعمال یا اشیا که بیانگر چیزی دیگر است و بنابراین معنایی فراتر از هستی فانی خود دارد. نمادها برای کنش متقابل گرایان به منزله کلید فهم زندگی بشر است، زیرا ما [انسانها] به این دلیل با یکدیگر هماهنگ می‌کنیم که برداشتها و معنای مشترکی را واجدیم. معنا، ذاتی یک واقعه نیست، بلکه ساخته و پرداخته آدمیان است و میان آنها مبادله می‌شود. طی به‌کارگیری نمادها و تفسیر معانی، موقعیت‌ها را تعریف می‌کنیم یعنی مشخص می‌کنیم چه چیز در حال رخ دادن است و چه نوع رفتاری برای این موقعیت مناسب است.

آدمیان به هنگامی که در موقعیتهای مبهم قرار دارند، جایی که تعریف آنچه در حال رخ دادن است روشن نیست و هنجارهای رفتاری مورد انتظار، مورد مناقشه‌اند، تمایل به آن دارند که برای تعریف موقعیت به دیگران تکیه کنند. زمانی که اطرافیان ما چنان رفتار می‌کنند که گویی فلان چیز طبیعی یا درست است، ما غالباً آن تفسیر را می‌پذیریم. این امر، همان‌گونه که خواهیم دید، ارتباط وثیقی با دین‌پژوهی دارد، به این دلیل که فهم اسرار حیات و معنای مرگ و رنج با ابهام آمیخته است. دیدگاه کنش متقابل‌گرا را به دلیل تأکید بر تمایل انسانی اتکا به دیگران برای اطمینان از آنچه «واقعی» است یا آنچه در حال رخ دادن است گناهی «تئوری بر ساخت‌گرایی اجتماعی» (social constructionist theory) هم می‌نامند.



به فرایندی که طی آن، افراد نمادهایی از قبیل پرچم یا نحوه جدیدی از سلام کردن («بزن قدش») را به وجود می‌آورند، بیرونی ساختن می‌نامند. زمانی که نمادها بیرونی شوند، عینیت یافته می‌شوند - بدین معنا که هستی و اهمیتی مستقل از خالقان نخستین خود می‌یابند (Berger and Luckman 1966) و ممکن است نمادی مدت مدیدی پس از سازنده‌اش ادامه حیات دهد. مثلاً چه کسی «ستاره داوود» را طراحی کرد و به آن معنا بخشید؟ چه کسی تعیین کرد که نماد ایالات متحده باید یک عقاب باشد؟ بیشتر مردم پاسخ این سؤالات را نمی‌دانند - اما می‌دانند که نماد بیانگر چه چیزی است؛ و با دیگران، معنای شیشی را شریکند. در حقیقت ممکن است افراد احساس وفاداری عمیقی نسبت به نماد داشته باشند. ممکن است با نشان دادن یک نماد تمامی تاریخ یک قوم در بخاطر تجدید و دسته‌ای از ارزشها مجدداً زنده شود. این امر بدین دلیل رخ می‌دهد که آدمیان نمادهای عینیت یافته را درونی کرده‌اند. در این فرایند، نمادها خلق شده، انتقال یافته و اصلاح می‌شوند. اما این تنها نماد نیست که انتقال می‌یابد، بلکه تعریف واقعیت، تصور اینکه چه چیز هنجار یا ناهنجار، پذیرفتنی یا ناپذیرفتنی، درست یا غلط است، نیز انتقال می‌یابد (Berger and Luckman 1966).

که ما به آن دین می‌گوییم. بنابراین شایسته است ابتدا تجربه قدسی را کانون بررسی خود قرار دهیم.

• امیل دورکهایم یکی از اولین صاحب‌نظرانی بود که در سال ۱۹۱۵ خصیصه‌های امر مقدس را مورد بحث قرار داد. دورکهایم (1965) با به‌کارگیری توصیفی کلی از تجربه دینی، که وی معتقد بود در تمامی فرهنگها قابل استفاده است، ساخت مقدس را جاذب و دافع آدمیان تعریف کرد. مقدس نه تنها جاذب بلکه نفرت‌انگیز نیز است، نه تنها مفید، بلکه می‌تواند خطرناک نیز باشد. این دوگانگی تا حدودی ناشی از انتساب قدرت عظیمی به مقدس است؛ به علت داشتن قدرت بسیار می‌تواند در آن واحد مفید یا مضر باشد. با این حال، اصلی‌ترین جذابیت امر مقدس ناشی از ملاحظات منفعت‌طلبانه نیست. مقدس را نیروی غیر تجربی (nonempirical force) پنداشته‌اند که به ذاته ارزشمند است. بدین ترتیب امر قدسی الزامات و اجبارهای اخلاقی را برای پرستندگان به وجود می‌آورد.

توجه دورکهایم جلب اهمیتی شد که منابع تحقیق او (یعنی اشخاصی متعلق به جوامع غیرصنعتی) برای تابوهای مقدس قائل بودند؛ این تابوهای مقدس عبارت از قواعدی هستند که اعمال غیراخلاقی و زشت را ممنوع می‌کند. اما برخی اوقات افراد از این

ساختار اجتماعی واقعیت

کیت رابرتس *

ترجمه هادی جلیلی

پس از معرفی موجز عناصر اساسی تئوری کنش متقابل نمادی، اجازه دهید دید خردنگرانه خود را با تشریح نقش تجربیات مذهبی، اساطیر، مناسک و نظامهای نمادین و بررسی رابطه میان آنها، آغاز کنیم. ما همچنین چگونگی ارتباط این تجلیات خاص دین را با عناصر غیرعینی‌تر جهان‌بینی و خلق و خو مورد بحث قرار می‌دهیم. پس از آن به پژوهش درباره تعارض میان گونه دین مردی و دین رسمی می‌پردازیم.

تجربه امر قدسی

بسیاری از عالمان علوم اجتماعی دین را براساس تمایز مقدس از نامقدس تعریف می‌کنند. به نظر این عالمان جوهر دین با تجربه منحصر به فرد و مافوق عادی ملازم است؛ تجربه‌ای که دارای جنبه‌ای مقدس است و به زندگی روزمره شباهتی ندارد. برخی از صاحب‌نظران براین عقیده‌اند که تمامی پدیده‌های مذهبی از این تجربه بنیادین نشأت می‌گیرند؛ از تجربه قدسی. (James 1958, Otto 1923, O'Dea 1966) غالباً چنین تجربه‌ای غیرعقلانی نامیده می‌شود، چون نه عقلانی و نه ضدعقلانی است. این تجربیات غیرعقلانی به وسیله کسانی توصیف شده‌اند که آنها را بیرون از طبقه‌بندی معمول استدلال منظم و منطقی قرار می‌دهند. این تجربیات بی‌منطق نیستند، بلکه تنها غیرمنطقی‌اند. به نظر می‌رسد این تجربیات دسته‌بندیهای معمول زبان را به مبارزه می‌طلبند. شاید اینکه یک تجربه غیرعقلانی جوهر تمامی رفتارهای دینی است محل تردید باشد، اما تردیدی نیست که چنین تجربه عارفانه‌ای یکی از جنبه‌های مهم پدیده‌ای است

قواعد تخطی می‌کنند و بدین ترتیب، ناپاک می‌شوند که دیگر درخور ساخت مقدس نخواهند بود. وی همچنین متوجه می‌شود که اشتغال صرف به جهان مادی می‌تواند فرد را آلوده کند. پیش از حضور مجدد در محضر امر مقدس لازم است مناسک تطهیر برگزار شود که عموماً شامل عملیات معضلی است. به نظر دورکهایم این امر نشانگر اهمیت تفاوت بنیادین امر مقدس از جهان مادی است. برخی مکانها و زمانها به منزله اموری که مخصوص و متعلق به بعدی دیگر از واقعیتند، مجزا نگه داشته می‌شوند.

رودولف اتو ماهیت تجربه دینی را در کتاب کلاسیک خود «ایده امر قدسی» (1923) تشریح کرد. اتو در این کتاب به تأکید نشان می‌دهد که در فرهنگ غرب افراد تمایل دارند مقدس را به مفاهیم عقلانی درباره خداوند تقلیل دهند. بر قیاس زندگی انسانی، کیفیاتی خاص به مقدس نسبت داده شده که از طریق تعابیر عقلانی قابل فهم، بحث و دفاع است. سخن اتو این است که این تکیه عقلانی یا فکری یک اغتشاش در تصور اصلی از تقدس است. او معتقد است که تقدس در اصل گستره بسیار وسیعتری را در برمی‌گرفته؛ گستره‌ای که تمامی آن قابل تقلیل به مفاهیم عقلانی نیست. بنابراین اتو تلاش می‌کند تجربه امر قدسی را شرح دهد، نه خود مقدس را. او مدعی است تجربه قدسی چنان منحصر به فرد است که چنانچه کسی آن را تجربه نکرده باشد، هرگز قادر به فهم توصیف آن نمی‌شود. هر چند تجربه قدسی فراتر از ادراک عقلانی و اخلاقی است، به نظر می‌رسد این تجربه عموماً «بصیرتی خلاق» را به وجود می‌آورد. کسی که در مقابل مقدس احساس کمال وابستگی و بی‌ارزشی می‌نماید، کاملاً



قسمت پشت صدر کلیسا بدون آنکه مناسک تطهیرسازی لازم انجام گرفته باشد، می‌تواند خطر مرگ را به همراه داشته باشد. این امر ما را به ویژگی سوم می‌رساند: قدرت، نیرو، یا ضرورت. اتو مدعی است افراد در توصیف تجربه قدسی زبان نمادینی از قبیل «سرزندگی، شور، احساس عاطفی، اراده، نیرو، حرکت، برانگیختگی، فعالیت، محرک» را به کار می‌گیرند. واضح است که مقدس دارای قدرت شگرفی است که تقرب‌ناپذیری و هیبت‌آمیز بودن آن را تشدید می‌کند. چهارم، تجربه *mysterium tremendum* [= راز لرزه‌افکن] موجب می‌شود که از «به‌کلی دیگر بودن» مقدس آگاهی حاصل شود. سزاین تجربه در ماهیت ناآشنا و غیرتجربی آن پنهان است. مقدس به‌کلی متفاوت از نامقدس است. پنجم، فرد نسبت به مقدس احساس شیفتگی و کشش می‌کند. اگرچه مقدس بالقوه رعب‌انگیز است، اما احساس شگفتی و درک خیر غایی را برمی‌انگیزد. از همین روست که به نوعی معنای حکم اخلاقی از آن مستفاد می‌شود. به نظر اتو تجربه *mysterium tremendum* سرچشمه و مبنای جهانی تمامی کردارهای دینی است. توماس اودآ به پیروی از اتو، عنوان کرد تمامی اشکال دیگر مذهبی بودن از این تجربه غیرعقلانی به‌وجود می‌آید.

بیشتر جنبه‌های توصیفات اتو از تجربه اساسی دینی مورد تأیید دیگر صاحب‌نظرانی که به مطالعه تجربیات عرفانی پرداخته‌اند، رسیده است. اما، بسیاری کسان هستند که در عین حال که خود را مؤمنان صادقی می‌دانند، هرگز چنین تجربیاتی نداشته‌اند. بسیاری از فرقه‌های عمده مذهبی، به مراتب بیش از آنچه اتو مدعی بود، به [مسائل] عقلانی اهمیت می‌دهند. اتو، به عنوان یک متکلم، معتقد است که *mysterium tremendum* باید در مرکز دین جای بگیرد. مشکل در همین‌جاست: اگر چه اتو مدعی است الگویی که شرح داده الگویی جهانی است، اما دارای چشم‌داشت‌های هنجاری است که [بر مبنای آنها] تجربه خاصی را «مذهبی‌تر» از سایرین معرفی می‌کند. بنابراین وی با کمتر مذهبی قلمداد کردن برخی از افراد به این علت که مقدس را آنچنان‌که او توصیف کرده بود، تجربه نکرده‌اند، درباره آنها قضاوت ارزشی می‌کند.

پاره‌ای از متکلمین بیش از تعالی خداوند (یعنی به‌کلی دیگر بودنش) بر حضور او در جهان (مجاورت و دخالت در زندگی انسان) تأکید می‌ورزند. آیا چنین افرادی اعتقاد مذهبی کمتری دارند؟ مطمئناً خودشان این‌طور فکر نمی‌کنند. به‌عنوان مثال دیگر، تجربیات عرفانی میان اعضای کلیسای اتحاد (مونیها) ^۱ مرکزیت (یا حتی رواج) ندارد. بنابراین آیا کلیسای اتحاد را نباید یک دین شمرد؟ ^۲ اتو با قضاوت ارزشی درباره آنچه فرد برای مذهبی بودن باید انجام دهد، از مشاهده تجربی صرف فاصله می‌گیرد. تجربه‌ای که اتو شرح می‌دهد برای زندگی مذهبی بسیاری از افراد حیاتی است، اما تنها سرچشمه ایمان دینی نیست.

ایمان دینی چیزی بیش از ایده‌ها و تصورات است. دین برای آنکه بتواند زندگی [فرد] را به نحو بنیادین تحت تأثیر قرار دهد، باید دارای بخش عاطفی باشد؛ چیزی که آرا یا نظام اعتقادی را «به نحو منحصر به فردی واقعی جلوه دهد.» ^۳ غالباً تجربه‌ای غیرعقلانی چنین انگیزه‌ای را برای اعتقاد داشتن به‌وجود می‌آورد.

اندروگرلی مسأله نقش تجربیات قدسی را روشنتر می‌کند. او در تحلیل خود از «تقدس» و کیفیت مافوق عادی تجربه دینی، قرض کرده که امر مقدس معمولاً برتر از تجربه‌های روزمره قرار داده

خاضع خواهد بود. مفاهیم عقلانی و اخلاقی، به منزله نتیجه فرعی تجربه، بسیار دیرتر سر می‌رسند. اتو چگونگی این تجربه را *mysterium tremendum et fascinans* توصیف کرده و آن را به تفصیل شرح می‌دهد. او پنج ویژگی برای *mysterium tremendum* برمی‌شمارد. اول، فرد سرشار از احساس بیم و خوف است. کلمه *tremendum* خود بیانگر لرزه یا وحشتی است که اتو آن را بخشی از این تجربه می‌داند. داستان موسای وحشت‌زده از بوته شعله‌ور، نمونه‌ای از احساسی است که یک تجربه دینی به‌وجود می‌آورد. دوم، فرد به‌واسطه غیرممکن بودن تقرب به امر مقدس، احساس عجز می‌کند. برداشت دورکهایم از مقدس به منزله یک نیروی خطرناک، به وضوح مورد استفاده اتو نیز قرار گرفته است. منع عبرانیان باستان از به زبان آوردن نام یهوه به‌علت قدرت مطلق وی و عدم امکان تقرب به وی مثالی در این زمینه است. عناصری از تقرب‌ناپذیری را می‌توان در بسیاری از کلیساهای بزرگ مشاهده کرد که تنها به روحانی اجازه ورود به قسمت صدر کلیسا را می‌دهند. برخی از کلیساهای جامع کاتولیک رومی و بیشتر کلیساهای ارتودکسی یونانی حتی دارای پرده‌ای هستند که محراب را از نگاه مردم محفوظ می‌دارد. رفتن به

شده‌اند. با این حال او می‌نویسد: «هر پدیده مافوق طبیعی مقدس نیست». نکته مهم اینجاست که مقدس چیزی است که مورد تکریم و احترام بسیار است. گرلیلی بایک چرخش مهم نظر خود را بدین شرح اظهار می‌کند:

[آدمیان] میل به مقدس ساختن نظامهای ارزشی غایی خود دارند. حتی اگر کسی به امکان وجود یک [موجود] متعالی یا مافوق طبیعی اعتقادی نداشته باشد، اما به احتمال بسیار زیاد نظام تفسیری نهایی خود را با تکریم و احترام غیورانه‌ای می‌نگرد و هنگامی که کسی دیگر این نظام تفسیری را مورد سؤال قرار دهد یا برخلاف آن عمل کند، به شدت برانگیخته می‌شود. دقیقاً همین میل به مقدس ساختن «غذغه‌های غایی» است که می‌تواند به خوبی پدیده‌های شیعینی متعدد قابل مشاهده در سازمانها را که به‌طور رسمی مدعی غیرمذهبی یا حتی ضدمذهبی بودن هستند، شرح دهد. به عنوان مثال ممکن است یک کمونیست به شدت وجود یک «به‌کلی دیگر» را انکار کند، اما کمونیسم و پیامبرانش را، جزئیات دستورات و مناسکش را همان‌قدر محترم بدارد که یک مسیحی مؤمن [مسیحیت را] (1972/9).

گرلیلی به جای آنکه تجربه قدسی را سرچشمه تمامی کردارهای مذهبی بداند، معتقد است این تمایل در ما وجود دارد که هر آنچه بسیار ارزشمند می‌دانیم، قدسی نمایم (مقدس بشماریم). بنابراین ممکن است تقدس به جای آنکه علت اصلی دیگر فعالیت‌های دینی بوده، معلول فرایند ارزش‌گذاری باشد. منظور گرلیلی این نیست که تجربیات قدسی همواره ثانوی‌اند، بلکه تنها معتقد است که ارتباط میان ارزشها، اعتقادات و [امر] مقدس می‌تواند پیچیده‌تر از آنی که اتو و اودآ و الیاده اظهار کرده‌اند، باشد.

از آنجا که چنین نیست که همه اشکال غیرعادی بودن ماهیت دینی داشته باشند، بنابراین گرلیلی در این باب به روشن کردن مطلب می‌پردازد: دو دسته امور غیرعادیند که سنتاً دینی محسوب می‌شوند. یک دسته مربوط به نیاز [آدمی] به یافتن معنا در زندگی و حاجتش به تفسیر معنادار وقایع حیات است. دسته دوم مربوط به نیاز [انسان] به تعلق داشتن و احساس ربط به دیگر انسانها، به بشریت و به جهان است. «بنابراین، تقدیس به تجربه [بشری] نیاز به معنا و تعلق و نیز برآورده کردن آنها مربوط می‌شود» (Greely 1972/16). بنابراین جاذبه تجربه قدسی تا جایی است که بتواند آدمیان را دریافتن معنای جهان و احساس تعلق، یاری کند. رهیافت گرلیلی عنصر عقلانی را که اتو علاقه بسیاری به بی‌اهمیت ساختن آن داشت، مجدداً مطرح می‌کند.

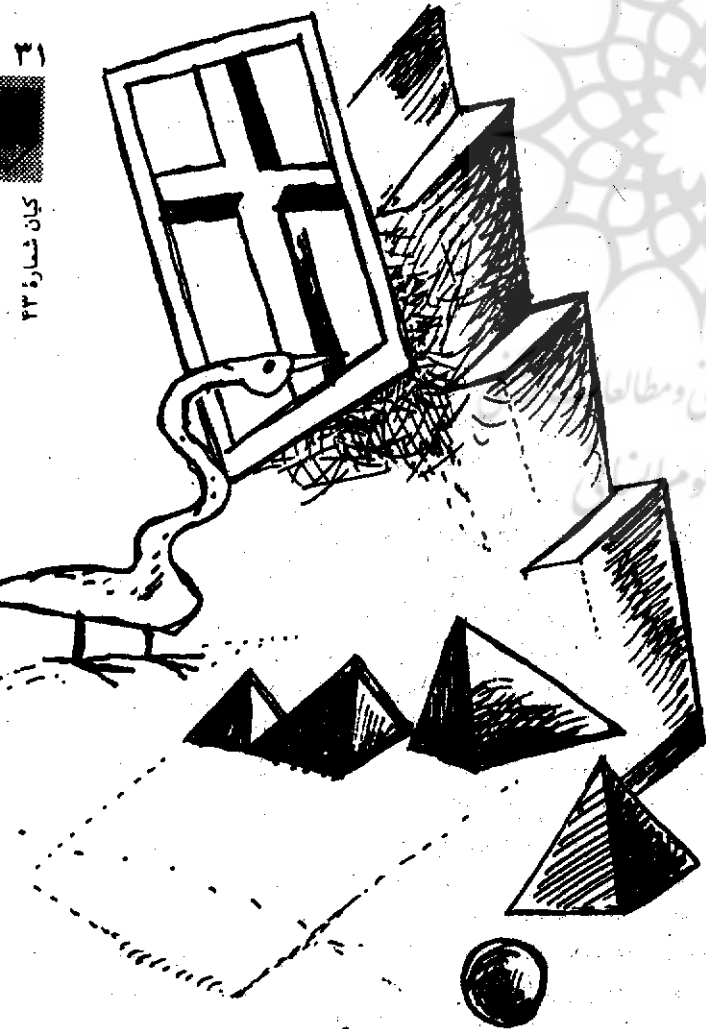
تفسیر گرلیلی بیش از نگرش اتو با مطالعات متعدد تجربی سازگاری دارد. اتو تلویحاً اظهار کرده بود که بدون تجربه عمیق *mysterium tremendum*، اگر غیرممکن نباشد، دست‌کم دشوار بتوان یک فرد مذهبی حقیقی بود. اما گوردن آلپورت عنوان کرده که در یک مطالعه درباره دانش‌آموزان کالج که میزان اهمیت احساسات مذهبی را در زندگی‌شان نشان می‌داد، تنها ۱۷ درصد آنها تجربه عرفانی را دارای تأثیری بسزا در دینداری خود قلمداد کرده‌اند. پس از مطالعه متغیرهای متعددی که میل فرک را به داشتن ایمان قوی مذهبی تحت تأثیر قرار می‌دهند، آلپورت به این نتیجه رسید: «درسی که می‌گیریم... این است که ریشه‌های روانشناختی احساسات مذهبی... بی‌شمارند» (1950/44). او مجدداً تأکید می‌کند که «هیچ احساس مذهبی منفرد و منحصر به فردی وجود ندارد، بلکه آنچه هست مجموعه تجربیات بسیار متنوعی است که گرد یک امر مذهبی جمع شده‌اند»

(1950/5).

با ملاحظه تجارب غیرعقلانی نتیجه‌های متعددی می‌توان گرفت. اول، شدت این تجربیات در میان افراد، بسیار متفاوت است. برخی «گرمایی عجیب در قلب» را تجربه می‌کنند، در حالی که دیگران تجربه‌ای خلسه‌آمیز یا سرمشانه دارند (Neitz and Spickard 1990).

دوم اینکه، بسامد چنین تجربیاتی متفاوت است. تجربه عرفانی برای برخی فی‌نفسه هدف است و حتی ممکن است شکل یک حرفه تمام‌وقت را به خود بگیرد. چنین نگرشی خصوصاً میان برخی از مذاهب شرقی، بویژه در صنومعه‌های بوداییان در آسیا و معابد هاره کریشنا در ایالات متحده متداول است. پاره‌ای از فرامین مذهبی کاتولیک رومی صنومعه‌هایی را بنا کرده است که هدف اصلی در آنها جستن تجربه‌های دینی است.

سوم اینکه، زمینه ظهور این تجربیات متفاوت است. تجربیات غیرعقلانی شدید برای عده‌ای در برخی از سنت‌های مذهبی در انزوا رخ می‌دهد. این امر در مورد بومیان دشتها^۱ که به تنهایی در طلب یافتن بصیرت به حرکت درآمدند، صادق است. برای کسانی دیگر تجربیات عمیق غیرعقلانی، اساساً شکل اجتماعی دارد، و در حین جلسات عبادت جمعی یا گردهمایی‌های عبادی کاریزماتیک رخ می‌دهد. (Neitz and Spickard 1990) معمولاً در هر دو شکل، این هنجارهای اجتماعی است که چگونگی دستیابی به چنین تجربه‌ها را،



ارزش آنها را، اینکه به چه چیزی شبیه‌اند و چگونگی تفسیر آنها را در صورت پدیدار شدن، تعیین می‌کند.

چهارم، محتوای این تجربیات متفاوت است. یک شمن اسکیمو، سفری روحانی به قعر دریا می‌کند تا «سدنا» را ملاقات کرده و او را که به خاطر سرپیچی از تابوها خشمگین است، آرام کند (Bamouw 1982). مرد مقدس قبیله‌ای بومی در آمریکا مواجهه با چهل وهشت اسب را که در گروههای دوازده‌تایی از چهار جهت اصلی به سمت وی می‌آیند تجربه می‌کند (Neilhardt 1961). یک عارف مسیحی^۵ شاید باکره مقدس را ببیند، عشق مسیح را تجربه کند یا صدای خداوند را بشنود. عارف بودایی ممکن است «عدم» یا «یگانگی مطلق با جهان» را تجربه کند. [در هر حال] محتوا یا دست‌کم تفسیر این تجربیات با اصطلاحاتی که به لحاظ فرهنگی آشنا و مرسومند تعریف می‌شوند.

پنجم، کسانی که تجربه‌های دینی اهمیت می‌دهند و انتظار مواجهه با آنها را دارند که عنوان کرده‌اند چنین تجربه‌ای را داشته‌اند، آبراهام مازلو (1984) معتقد است احتمالاً هر فرد دست‌کم یک «تجربه اوج» داشته، اما برخی به چنین تجربیاتی اهمیت نمی‌دهند و بنابراین آنها را به عنوان امور خیالی یا بی‌اهمیت تلقی کرده یا حتی تمامی آنها را به فراموشی می‌سپارند. دیگر محققان (Glock and Stark 1965, Hoad 1979, Davidson 1975, Wimberly et al. 1957, Straus 1979, Batson and Ventis 1982) به تأکید اظهار می‌کنند کسانی که علاقه‌مند به این تجربیاتند، ممکن است نگرشها و اعمالی را که احتمال به وجود آمدن چنین تجربیاتی را افزایش می‌دهند، [در خود] پرورش دهند. این نگرش مدعی است توقعات اجتماعی به پدید آمدن چنین تجربیاتی کمک می‌کنند. به عنوان مثال، رابرت ویمبرلی و همکارانش دریافتند بسیاری از تعهدات احیا شده مسیحیان چیزی نبودند که زندگی افراد را تغییر دهند، بلکه [تنها] بر ارزشهای موجود تأکید می‌کردند. به علاوه، زمینه اجتماعی فرد (محیط مذهبی) می‌تواند موجب شود فرد تجربه غیرعقلانی خاصی را مذهبی یا غیرمذهبی تعبیر کند. روان‌شناسان تجربی مقداری ال‌اس‌دی در اختیار افرادی که در یک محیط دارای نمادها و محرکهای مذهبی قرار داشتند، گذاشتند. ۹۰ درصد آنها عنوان کردند در آن حال شناخت بیشتری نسبت به خداوند، [یا] یک قدرت بزرگتر، [یا] حقیقت غایی به دست آوردند (Savage به نقل از Batson and Ventis 1982 et al. 1963). به عکس کسانی که در محیط فاقد محرکهای مذهبی، ال‌اس‌دی دریافت کرده بودند، تفسیری مذهبی از تجربه خود ارائه نکردند (Ditman et al. 1962). در هر حال، نگرش مثبت به تجربه‌های اوج (شامل ورود به دین جدید) همبستگی بالایی با اعلام داشتن چنین تجربیاتی دارد.

و بالاخره، تعریف یک گروه اجتماعی از آنچه طبیعی یا مطلوب است، هم نحوه تفسیر تجربه هر یک از اعضا و هم انواع تجربیاتی را که سعی می‌کنند داشته باشند، تحت تأثیر قرار می‌دهد. این یکی از مفروضات اصلی کنش متقابل نمادی یا نظریه بر ساختگرایی اجتماعی است. این نظریه برای فهم و پیش‌بینی تفاوت‌های تجربه‌های مذهبی بین گروهها سودمند است. کاتولیک‌های رومی در کلیساها در محاصره محرکهای بصری بیشتری هستند (تصاویر به صلیب کشیدن مسیح، مجسمه‌ها و پنجره‌های رنگ‌آمیزی شده). بنابراین نباید تعجب کرد که

احتمال داشتن تجربه‌های بصری در میان کاتولیک‌ها به مراتب بیش از پروتستان‌هاست، در حالی که احتمال شنیدن صدا [به منزله یک تجربه دینی] در میان پروتستان‌ها، که اعمال مذهبی‌شان کاملاً شنیداری است، بیشتر است.

به هر حال علی‌رغم این اختلافات، به نظر می‌رسد نوعی از انواع تجربه مذهبی غیرعقلانی در ریشه رفتارهای دینی بسیاری از افراد موجود است. چنین تجربه‌ای به نظام اعتقادی انگیزه و هیجان می‌بخشد. با این حال، ممکن است این فرض (توسط اتو، دورکهایم، اودا و مازلو) که تجربه غیرعقلانی یا عرفانی تنها سرچشمه ایمان دینی است، ادعایی گزاف باشد. همان‌گونه که گرپلی اظهار می‌کند انسانها مایلند چیزهایی را که بسیار ارزشمند می‌دانند و آنچه به زندگی آنها معنا و هدف می‌بخشد، مقدس بشمارند. به عنوان مثال، احساس تقدسی را که در مراسم حمل پرچم آمریکا وجود دارد در نظر بگیرید. راهنمایی که همراه هر پرچم تازه‌خریداری شده وجود دارد، بر حس احترام و ترسی که به هنگام حمل پرچم ضروری است، تأکید می‌کند. چنین تقدسی زاده تجربه‌ای عرفانی نیست، بلکه ناشی از وجود یک نماد ارزشمند است. مقدس‌سازی پدیده‌ها یا اعتقادات، آنها را فراتر از آبی قرار می‌دهد که مورد سؤال واقع شوند؛ این عمل مطلق بودن آنها را تضمین می‌نماید. بنابراین، این گرایش وجود دارد که آنچه را بدان ارزش بسیاری می‌نهمیم، مقدس و محترم به شمار آوریم.

هر که تردیدی نسبت به این حقیقت دارد که تجربه دست اول دینی می‌تواند اهمیت بسیاری داشته باشد، تنها لازم است نگاهی به موج عظیم نهضت‌های دینی احیا شده در دهه - پانزده سال گذشته بیندازد. علاوه بر این، بسیاری از ادیان شرقی که در دهه ۱۹۷۰ به سرعت رشد کردند، اهمیت بسیاری به تجربیات مذهبی غیرعقلانی می‌دهند. [بنابراین] هر چند ممکن است تجربه *mysterium tremendum* تنها سرچشمه کردارهای دینی نباشد، اما واضح است حس تقدس یکی از جنبه‌های پدیدینه پیچیده‌ای است که دین نامیده می‌شود.

یادداشتها

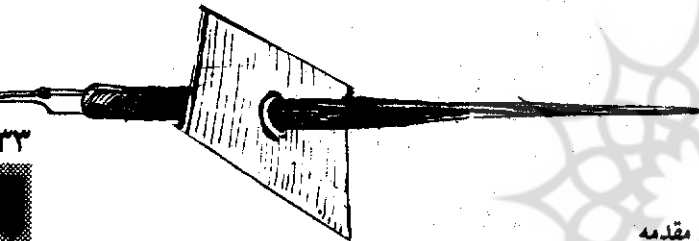
* Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective* (California: Wadsworth Publishing Company, 1995), pp. 82-89.

۱. Moony: عضو کلیسای اتحاد. این کلیسا، سازمانی مذهبی است که در سال ۱۹۵۴ به وسیله سون‌میونگ‌مون (۱۹۲۰) تأسیس شد. او دارای اصلیت کره‌ای است.
۲. در اینجا فرض بر این بوده که وفاداری به یک رهبر کاریزماتیک از تجربه دست اول عرفانی که اتو شرح داده متفاوت است.
۳. این تعبیر یادآور تعریف کلیفورد گیزتر از دین است.
۴. Plains Indian: عضو هر یک از قبایل بومی آمریکای شمالی که روزگاری در دشت‌های وسیع ایالات متحده و کانادا ساکن شدند.
۵. بعضی نویسندگان، کلکه *mystic* [= عارف] را فقط در مورد ادیان شرقی، که [پروانشان] در جست‌وجوی کسب وحدت روحی با جهانند، به کار می‌برند. دیگرانی هستند که به پیروی از ترولچ، از این لفظ برای ارجاع به هر جهت‌گیری دینی غیرعقلانی که اهمیت یا واقمیت نظم اجتماعی را انکار می‌کند، استفاده می‌کنند. یا این حال بیشتر نویسندگان از کلمه *Mysticism* [= عرفان] در معنای وسعت‌تر بهره می‌گیرند: در این معنا لفظ مذکور به هر تجربه غیرعقلانی‌ای اطلاق می‌شود که صاحبان آن تجربه مقدسش می‌دانند.

منابع

حسن یوسفی اشکوری

ایضاحی بر رابطه ایمان و شریعت



مقدمه

آنچه بنده در مقاله «کثرت‌گرایی در نظر و وحدت‌گرایی در عمل» (چاپ شده در شماره ۳۹ کیان) مدعی شده‌ام این است که: «لازمه منطقی و عملی ایمان، تمهد محض و تسلیم کامل بودن در برابر دستورات و فرامین ذات حق تعالی است. اما ناقد محترم جناب آقای کیومرث مکی‌نژاد، چنین ملازمه‌ای را قبول ندارند، زیرا «با توجه به تنوع تجربه‌های باطنی و تنوع جلوه‌های ایمان چنین بیانی (یعنی لزوم همراهی ایمان با احکام شریعت) قابل قبول نیست».

اکنون در مقام پاسخ، نکاتی را عرض می‌کنم:

۱. شاید اختلاف در مفهوم «ایمان» و ماهیت و چگونگی ظهور و رشد و لوازم آن باشد، اما به گمان من، ایمان به خداوند که شهودی است و مستقیم و شخصی و تجربه‌پذیر، پدیده‌ای است فراتر از دین و شریعت. از این رو می‌توان خدا را در خود یافت و مؤمن به حضور او در هستی بود، اما پیرو یکی از ادیان رسمی و رایج نبود. یعنی ممکن است شخصی خداپرست و حتی یکتاپرست باشد، اما مسلمان، مسیحی، یهودی، بودایی و... نباشد. همان‌گونه که ممکن است انسانی دیندار و پیرو یکی از ادیان رایج باشد، اما به ایمان نرسیده باشد، چنانکه کثیری از پیروان ادیان موجود چنینند.

اما مدعای بنده این است که اساساً «ایمان» واقعی و شهودی نمی‌تواند تبدیل به «عقیده» و سپس «احکام» و در نهایت «عمل» نشود، ولو اینکه آن عقاید و احکام و عمل خارج از ادیان موجود باشد و یا تشابهی با یکی از ادیان و شرایع و شعایر دینی رایج نداشته باشد. در مقاله دیگری (چاپ شده در مجله ایران فردا، شماره ۲۸) ادعا کرده‌ام که ایمان مبتنی بر تجربه باطنی، دارای چند ویژگی اساسی و

1950 *The individual and His Religion*. New York: Macmillan

Barnouw, Victor

1982 *An Introduction to Anthropology: Ethnology*, 4th ed. Homewood,

Ill.: Dorsey Press.

Batson, C. Daniel, and W. Larry Ventis

1982 *The Religious Experience: A Social Psychological Perspective*. New York: Oxford University Press.

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann

1965 *The Social Construction of Reality*. Garden City, N.Y.: Doubleday.

Davidson, James D.

1975 "Glock's Model of Religious Commitment: Assessing Some Different Approaches and Results." *Review of Religions Research* (Winter): 83-93.

Ditman, Kwth S., Max Hayman, and John R.B. Whittlesay

1982 "Nature and Frequency of Claims Following LSD." *Journal of Nervous and Mental Disease* (April): 348-52.

Durkheim, Emile

1965 *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by Joseph Ward Swain. New York: Free Press. (originally Published in London: George Allen and Unwin, 1915.)

Glock, Charles Y., and Rodney Stark

1965 *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.

Greeley, Andrew M.

1972 *The Denominational Society*. Glenview, Ill.: Scott, Foresman.

James, William

1958 *Varieties of Religious Experience*. New York: New American Library. (Originally Published in 1902.)

Maslow, Abraham

1964 *Religions, Values, and Peak Experiences*. Columbus: Ohio State University Press.

Neihardt, John G.

1961 *Black Elk Speaks*. Lincoln: University of Nebraska Press.

O'Dea, Thomas F.

1966 *The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall

Otto, Rudolf

1923 *The Idea of the Holy*, rev. ed. Translated by John W. Harvey. London: Oxford University Press.

Savage, C.W.W. Harman, J. Fadimann, and E. Savage

1963 "A Follow-up Note on the Psychedelic experience." Paper Presented at the annual Convention of the American Psychological Association, St. Louis, Mo. May, 1963.

Straus, Roger

1979 "Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment." *Sociological Analysis* (Summer): 158-65.

Wimberley, Ronald C., Thomas C. Hood, C.M. Lipsey, Donald Clelland, and Marguerite Hay

1975 "Convention in a Billy Graham Crusade: Spontaneous Event or Ritual Action?" *The Sociological Quarterly* (Spring): 162-70.