

نگاهی انتقادی

بر رویکرد پدیدارشناسانه پیتر برگر درباره دین و نظم اجتماعی

حسن یوسف زاده*

چکیده

پیتر برگر در مکتب پدیدارشناسی تربیت یافته است. رویکرد او در مطالعات دین، رویکردی پدیدارشناسانه است. پیتر برگر دین را نوعی معرفت اجتماعی می داند که در زندگی اجتماعی، به ویژه زندگی روزمره در جهت معنابخشی به آن ساخته و پرداخته می شود. تحقیق حاضر با رویکرد تحلیلی و نظری تلاش می کند با استفاده از آثار در دسترس، و به روش اسنادی، ضمن اشاره ای کوتاه به زندگی نامه برگر و نیز اندیشه های موثر بر او، که نقشی اساسی در آراء و اندیشه های فلسفی، اجتماعی و دینی او داشته است، رویکرد برگر به دین را از منظری انتقادی بررسی کند. کلیدواژه ها: پیتر برگر، دین، پدیدارشناسی، جامعه شناسی دین، جامعه شناسی معرفت، نظم اجتماعی، معنای زندگی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

* دانشجوی دکتری رشته فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم (ع)، r ēBN-ÇİÜCJ d ā ~āāā
دریافت: ۸۹/۴/۲۸ - پذیرش: ۸۹/۶/۳

مقدمه

لیندا وودهد در مقدمه کتاب «پیتر برگر و مطالعه دین» (۲۰۰۱) می‌گویند: «اگر جنگ جهانی اول را به‌عنوان مرزی در نظر بگیریم که در آن سوی مرز، نویسندگانی مانند مارکس، دورکیم، وبر و زیمل قرار دارند، مطمئناً در این سوی مرز، تعداد انگشت‌شماری، از جمله دیوید مارتین، رابرت بلا، رابرت وثنو^۱ و پیتر برگر قرار دارند که برگر از همه برجسته‌تر است.»^۲ پرداختن به برگر به دلایل متعددی اهمیت دارد. وی امروزه در زمره جامعه‌شناسان برجسته غربی قرار دارد. او دارای یک نظام فکری منسجم است؛ به طوری که همه اندیشه‌های متاخر او بر پایه کتاب ساخت اجتماعی واقعیت، یعنی بنیان فکری و فلسفی او، شکل گرفته و همه تحلیل‌ها و نظریات وی از بنیادهای فلسفی و روش‌شناختی پدیدارشناسانه الهام می‌گیرد. صرف نظر از داوری ما نسبت به دیدگاه‌های برگر، این نوع پایبندی به بنیان‌های فکری و فلسفی تقریباً در همه آثار و اندیشه‌ها می‌تواند الگویی برای پژوهشگرانی باشد که در حوزه‌های علمی معرفتی قلم می‌زنند. برگر بیش از چهار دهه فعالیت عرصه دین و عرفی‌شدن را حرفه خویش ساخته است. جالب آنکه بسیاری از موضوعاتی که در چهار دهه گذشته محور مباحث و نوشته‌های وی قرار گرفته، در سال‌های اخیر به متن مطالعات جامعه‌شناسی دین راه یافته است.^۳ نمونه روش آن، وارونه گشتن جریان عرفی‌شدن است که برگر از اوایل سال ۱۹۷۴ متوجه این موضوع مهم شده و به آن اشاره کرده است. همچنین یکی از علاقه‌مندی‌های دیرین برگر، موضوع دین و جهانی‌شدن می‌باشد که تنها در دهه اخیر در سطح گسترده‌ای رواج یافته است. علاقه اصلی برگر به موضوع دین و تکثرگرایی، اخیراً به موضوعی محوری در جامعه‌شناسی دین تبدیل شده است، به گونه‌ای تا جایی که وارنر (۱۹۹۳) مدعی شده، موضوع دین و تکثرگرایی در حوزه جامعه‌شناسی دین به یک «پارادایم جدید» تبدیل شده است.^۴

برگر از جامعه‌شناسانی است که باید به‌جد کانون مطالعه قرار گیرد. صرف‌نظر از اینکه وی را جامعه‌شناس دین بدانیم یا نه، کمک ارزشمندی به شکل‌گیری جریان سوم جامعه‌شناسی کرده است؛ جریانی که در آن مدرنیته، الزاماً با دین‌داری مخالف نیست. برگر منشأ تحولات و نگرش‌هایی جدید در جامعه‌شناسی است. وی آرای بسیار گسترده و مکتوبات و ادبیات بسیار وسیعی دارد. اما این مقاله تنها به بخش کوچکی از آرای وی در حوزه دین، آن هم با تأکید بر روش‌شناختی متمرکز است. این مقاله در چهار بخش زندگی‌نامه، معرفی آثار، اندیشه‌های مؤثر بر او و نظریه دین اختصاص یافته است.

پیتر برگر، یک جامعه‌شناس است یا یک متأله؟

پرسشی که همواره برای اندیشمندان علوم اجتماعی مطرح می‌شود این است که به لحاظ نظم فردی و اجتماعی و حوزه تخصص، پیتر برگر یک جامعه‌شناس است یا یک متأله؟ در

جامعه‌شناسی آیا جامعه‌شناس دین است یا جامعه‌شناس معرفت؟ در پاسخ به این پرسش، به طور کوتاه می‌توان گفت که ورود و علائق برگر به الهیات و مباحثی که در این زمینه دارد و نیز عدم اعتماد وی به متألّهین و انتقادهایی که از آنها می‌کرد، این شائبه را ایجاد می‌کند که وی در مقام یک متألّه عمل می‌کرده است. کتاب‌های «بینش متزلزل»، «همهمه مجموعه‌های رسمی»، «شایعه فرشتگان» و «ضرورت بدعت‌آمیز» سرشار از مباحث الهیاتی است. در میان دانشمندان کسی را نمی‌توان سراغ گرفت که برگر را از نظر دیسیپلین در زمره متألّهین قرار داده باشد. از سوی دیگر، دانشگاه بوستون، سمت برگر را استاد جامعه‌شناسی و الهیات اعلام کرده است که در دانشکده هنر و علوم دانشگاه بوستون تدریس می‌کند. برگر خود را یک جامعه‌شناس می‌داند:

جامعه‌شناسی حرفه من است و هیچ اعتبارنامه‌ای به‌عنوان یک متألّه ندارم، اما این امر مانع نمی‌شود که من به مسائلی پردازم که فراتر از چارچوب جامعه‌شناسی قرار دارند ... من دو کلاه پوشیده‌ام؛ یکی در جایگاه جامعه‌شناس و دیگری در جایگاه کسی که علائق خامی به الهیات دارد.^۴

عمده آثار و اندیشه‌های برگر در حوزه جامعه‌شناسی است. کتاب «دعوت به جامعه‌شناسی» (۱۹۶۳) وی، چهل و یک بار تجدید چاپ و به شانزده زبان دنیا ترجمه شده است. او خود نیز همواره از خویشتن به‌عنوان یک جامعه‌شناس یاد کرده است. اما آیا برگر یک جامعه‌شناس دین است یا باید وی را در زمره جامعه‌شناسان معرفت قرار داد؟ از آنجایی که برگر پدیده دین را نیز به‌عنوان نوعی معرفت مورد بررسی قرار می‌دهد، می‌توان گفت: «برگر یک جامعه‌شناس معرفت است». مهم‌ترین اثر برگر، ساخت اجتماعی واقعیت، در حوزه جامعه‌شناسی معرفت قرار دارد و یکی از مهم‌ترین منابع این رشته به شمار می‌آید. جامعه‌شناسی معرفت برگر به‌شدت بر همه مطالعات وی سایه افکنده است. در مطالعات او، دین نیز به‌عنوان نوعی معرفت بشری، همواره در قالب جامعه‌شناسی معرفت مطالعه شده است.

اندیشه‌های موثر

پیتر برگر هم به اعتراف خود و هم به استناد آنچه از لابلای آثار و اندیشه‌های وی استفاده می‌شود، از اندیشه‌ها و شخصیت‌های بسیاری تأثیر پذیرفته است. در بحث «از خودبیگانگی انسان» و نیز «فرایند دیالکتیک» از کارل مارکس تأثیر پذیرفته است. تلقی واقعیت‌های اجتماعی به منزله اشیاء را مدیون امیل دورکیم است: «دورکیم به ما می‌گوید: نخستین و بنیادی‌ترین قاعده این است که حقایق اجتماعی را به‌منزله اشیاء تلقی کنیم».^۵

اهمیت دادن به آگاهی و معانی ذهنی را از ماکس وبر یادگرفته است: «هم برای

جامعه‌شناسی در مفهوم کنونی و هم برای تاریخ، موضوع شناخت، همان مجموعه معانی ذهنی عمل است.^۶ اما همان‌طور که برگر اذعان می‌کند، تأثیرپذیری او از ماکس وبر بسیار گسترده‌تر از دیگران است: «من در سنت جامعه‌شناختی‌ای تربیت یافته‌ام که ماکس وبر آن را شکل داد.»^۷ پیتر برگر در به کارگیری روش پدیدارشناسی در خصوص دین، به واسطه کارل بارث به شدت تحت تأثیر فردریک شلایر مآخر، متکلم مشهور آلمانی و پروتستان مشرب، قرار گرفته است و بارها از او تمجید می‌کند. در حقیقت، رهیافت استقرایی به دین را، که در جای خود شرح داده خواهد شد، از شلایر مآخر گرفته است؛ یعنی گوهر دین، تجربه است. برگر می‌گوید: اساس دین نه شناخت نظری و نه فعالیت عملی، همچون کنش‌های اخلاقی، بلکه نوع خاصی از تجربه است. من خودم را یک مسیحی می‌دانم؛ منتها در خطی حرکت می‌کنم که شلایر مآخر آن را ترسیم کرد؛ یعنی الهیات لیبرال پروتستان. من از اوایل دهه ۱۹۶۰ خود را در این مسیر یافته‌ام.^۸

برگر در مهم‌ترین اثر خود، که با همکاری توماس لاکمن نوشته است، می‌گوید:

ما بصیرت بنیادین خود را در مورد ضرورت تعریف مجدد [جامعه‌شناسی معرفت] مدیون آلفرد شووتس هستیم. شووتس هم در جایگاه فیلسوف و هم در جایگاه جامعه‌شناس، در سرتاسر آثار خویش توجه خود را به ساختار دنیای متعارف زندگی روزمره معطوف می‌کند؛ هرچند خود او در زمینه جامعه‌شناسی شناخت، کاری نکرده است.^۹

اصولی بنیادین روش‌شناسی برگر

پدیدارشناسی

همه‌توان برگر به توضیح بنیادهای شناسایی زندگانی روزمره صرف می‌شود. روشی که برگر برای توضیح بنیادهای شناسایی در زندگانی روزمره مناسب می‌داند، عبارت است از: روش تحلیل پدیدارشناختی. پدیدارشناس به یک اعتبار، واجد موضع و منظری «بیرونی» است؛ زیرا هیچ تمایلی برای بررسی صدق و کذب گزاره‌های دینی، و هیچ قصدی برای داوری و رجحان‌گذاری یک دین بر دیگری در سر ندارد. درعین حال، به دلیل تلاش برای دستیابی به یک معرفت «همدلانه» و ارائه توصیفی «بی‌طرفانه» از این پدیده، به میزان زیادی به نگاه «درونی» نزدیک می‌شود.

آگاهی، زبان و میان ذهنیت

از نظر برگر، آگاهی نه فقط ضمیر یا وجدان ما، بلکه ماهیت و سرشت آگاهی ما از خود و از جهان زندگی و روابط میان وجدان‌ها را شامل می‌شود:

آگاهی، رشته‌ای از معانی است که فرد در آنها با دیگران سهیم است و یک «زیست‌جهان اجتماعی» را می‌سازد. این آگاهی که نسبتی با اندیشه‌های فلسفی، نظریه‌ها و ساخت‌های عالمانه معنایی ندارد و در واقع نوعی آگاهی پیشانظری است، به فرد مجال می‌دهد راه خود را در زندگی روزمره از میان رویدادهای معمولی دنبال کند.^{۱۰}

آگاهی همیشه آزادی است. ما هرگز نمی‌توانیم برای آگاهی به‌خودی‌خود، یک بنیاد جوهری فرضی قائل شویم، بلکه فقط آگاهی به این چیز یا آن چیز را می‌شناسیم. در میان واقعیت‌های بی‌شمار، واقعیت «زندگانی روزمره» به‌صورت واقعیت «تمام‌عیار» جلوه‌گر می‌شود. واقعیت زندگی روزمره «واقعیت اعلا» به شمار می‌رود؛ یعنی همه چیز در نهایت باید به این آگاهی ختم شود. به‌علاوه، واقعیت زندگانی روزمره به‌صورت دنیایی مشترک در ذهن، یعنی دنیایی که فرد با دیگران در آن شریک است، در برابرش خودنمایی می‌کند. فرد می‌داند که نگرش طبیعی او به این جهان با نگرش طبیعی دیگران مطابقت دارد. بنابراین، آنها درباره واقعیت جهان از فهم مشترکی برخوردارند و ارتباط ذهنی، آنها را در مسائل گوناگون به دید مشترکی می‌رساند. هرکس خود را با سایر نظرات و برداشتها هماهنگ و همسو می‌کند.

برگر با الهام از پدیدارشناسی به این دیدگاه می‌رسد که زندگانی روزمره، بیش از هر چیز دیگر، زندگی‌ای است که انسان‌ها به کمک و از طریق «زبان» با هم‌نوعانشان در آن شرکت می‌کنند؛ درک زبان برای درک واقعیت زندگی روزمره ضروری است. معانی ذهنی آدمی قابلیت عینی شدن را دارد و می‌تواند از حد و مرز موقعیت‌چهره به چهره فراتر رود. همین وظیفه مهم را زبان انجام می‌دهد. به تعبیر برگر، اهمیت زبان به این است که می‌تواند از «اینجا» و «اکنون» فاصله بگیرد.^{۱۱}

در پرانتز گذاشتن (اپوخته)

برگر همه‌چیز را در تحلیل پدیدارشناسی زندگی روزمره دنبال می‌کند. در تحلیل پدیدارشناختی زندگی روزمره، یا دقیق‌تر از آن، در تحلیل تجربه ذهنی زندگی روزمره، از طرح هرگونه فرضیه علت و معلولی یا تکوینی، و همچنین از اظهار عقیده درباره پایگاه بودشناختی پدیده‌های مورد تحلیل خودداری می‌شود. کاربرد روش پدیدارشناسی درباره پدیده‌های مذهبی هم از این قاعده مستثنا نیست. پدیده‌های مذهبی را باید به همان صورتی بازشناخت که خود را در تجربه انسان‌ها از امر مقدس نشان می‌دهند. این رهیافت مسئله، حقانیت داعیه‌های مذهبی را کنار می‌گذارد و داوری درباره این قضیه را که «آیا این داعیه‌ها در تحلیل نهایی بر نوعی مبنای تقلیل‌ناپذیر و توضیح‌ناپذیر استوارند یا استوار نیستند»، معلق می‌گذارد.

پدیدارشناسی، نظام معنایی و نظریه دین

پیش از بررسی نظریه برگر درباره دین، بایستی انسان شناسی، کیهان شناسی، نظم اجتماعی و نظام معنایی مورد نظر او به خوبی تبیین شود. برگر، به قدری درباره دین به شیوه مبهم نگاشته است که خلاصه کردن بحث‌های وی کار آسانی نیست. مشکل دیگر این است که شکل‌گیری ایده‌های او ادامه دارد و از مشغله شخصی او در فعالیت‌های دینی کاسته نشده است. از سوی دیگر، هیچ گسست عمده‌ای در تداوم اندیشه او وجود ندارد. ولی فارغ از اندیشه‌های دیگر برگر درباره ارزش تعریف‌های کارکرگرایانه دین (۱۹۷۴)، تفکر وی درباره دین، به طرز معنی داری از مسائل و اصولی که اولین کار او را هدایت می‌کردند، منحرف نشده است. برگر در اندیشه خود همواره با معانی اجتماعی، فرهنگی تجربی فرایندهای عقلانی شدن در ارتباط بوده و به این ارتباط ادامه داده است. البته، بدیهه‌گویی‌های بسیاری در مورد این موضوع وجود دارند و او این را به طور فزاینده‌ای در مقالات مختلف به کار گرفته است، ولی دوام ارتباطات موضوعی زیربنایی از تنوع کاربردها بیشتر است.^{۱۲}

نقطه نظرات برگر درباره جایگاه دین عمدتاً به خاطر عقاید زیربنایی انسان شناختی فلسفی او متمایزند. نقطه مقابل ارزیابی مثبت برگر از ظرفیت‌های انسانی برای ایجاد معنی و نظم در فرآیند کنش متقابل اجتماعی عبارت است: از فرض ضمنی او مبنی بر این‌که انسان‌ها توسط نیروهای تهدید کننده بی‌نظمی و آشفتگی احاطه شده‌اند. برای مثال، طبق گفته برگر، فرهنگ «ناپایدار» است و ارگانیسم انسانی با «بی ثباتی فطری» توصیف می‌شود.^{۱۳} بنابراین، انسان شناسی برگر زیربنای همه اندیشه‌های او درباره دین، نظم اجتماعی و نظام معنایی را شکل می‌دهد. اگر نظریه برگر درباره دین با دیگران متفاوت است، به خاطر انسان‌شناسی اوست. اگر انسان‌شناسی، نظم اجتماعی و نظام معنایی او را تبیین کنیم، به نظر او دریاب دین دست یافته‌ایم.

برگر همه چیز را در راستای معناداری جهان و نظم کیهانی می‌بیند. مهم‌ترین کتاب او درباره دین، «سایبان مقدس»،^{۱۴} بر این اساس نوشته شده است که نظم، اولین نیاز همه چیز است. بنابراین، سرنوشت نظم اجتماعی به ناچار با سرنوشت دین گره خورده است. برگر در تبیین نظم اجتماعی، از روش پدیدارشناسی الهام می‌گیرد. فرایند تبیین نظم، که در واقع مسیری برای برساختن کیهان مقدس است، شامل الگوسازی رفتار، نهادسازی، مشروعیت و نمادسازی است. دیالکتیک اساس این فرایند است. اگر این فرایند موفقیت‌آمیز باشد، کیهان مقدس برقرار می‌شود و نظم مستقر می‌گردد.

دیالکتیک، آگاهی و زبان

فرایند دیالکتیک که برگر از آن برای تبیین نظم اجتماعی استفاده می‌کند، دارای سه مرحله

برونی شدن، عینیت یابی و درونی‌سازی است. گرچه بررسی این مراحل سه‌گانه برای فهم نظریه دین برگر بسیار اساسی است، و نیاز به بحث مفصل‌تری دارد، اما در این مجال فقط به صورت گذرا به آنها اشاره می‌کنیم.

برونی شدن

برونی‌شدن عبارت است از: برون‌ریزی مستمر فعالیت‌های جسمی و ذهنی انسان در جهان.^{۱۵} از آنجا که انسان برخلاف موجودات دیگر، در بدو تولد موجودی ناتمام است، یعنی ساخت‌گریزی بشر در اصل رشد نیافته و سائق‌های او در سطح بالایی غیرتخصصی و هدایت‌نشده اند، دچار بی‌ثباتی نهادی و انعطاف است و تلاش می‌کند از طریق ساختن جهانی نظم‌دار، محیطی باثبات دست و پا کند. ساخت‌های برونی، ثباتی را برای او به ارمغان می‌آورد که به لحاظ بیولوژیکی فاقد آن است. البته به این نکته مهم باید توجه داشت که عمل ساخت جهان، عملی جمعی است. انسان‌ها در کنار هم ابزار تولید می‌کنند، زبان خلق می‌کنند، از ارزش‌ها طرفداری می‌کنند و نهادها را تعبیه می‌کنند. هستی فرهنگی انسان به بقای ترتیبات اجتماعی خاصی وابسته است. از طریق برونی شدن مستمر، فعالیت‌های ذهنی و جسمی انسان‌ها حاصل می‌شود.

عینیت یابی

عینی‌شدن عبارت است از: نیل فرآورده‌های برونی‌شده (جسمی و ذهنی) انسان به سطحی از واقعیت که در برابر مولد خود ایستادگی می‌کنند.^{۱۶} بدین ترتیب، فرهنگ شکل می‌گیرد. گرچه همه فرهنگ ریشه در آگاهی ذهنی دارد، اما وقتی شکل گرفت، دیگر نمی‌توان آن را طبق میل به آگاهی جذب کرد. این ویژگی شامل جنبه‌های غیرمادی فرهنگ نیز می‌شود. به عنوان مثال، انسان زبان خلق می‌کند و سپس متوجه می‌شود که سخن گفتن و اندیشیدن او در سیطره قواعد دستوری آن قرار گرفته است. انسان، ارزش‌ها را تولید می‌کند و به هنگام تخطی از آنها احساس گناه می‌کند. نهادهایی را شکل می‌دهد که با قدرت هرچه تمام در برابر او مقابله می‌کنند. اوج این مقابله زمانی است که جامعه انسان‌های سازنده‌اش را تنبیه و در مواردی شدیدترین وجه مجازات می‌کند.

درونی‌سازی

درونی‌سازی عبارت است از: پذیرش همان واقعیت‌های عینیت یافته و انتقال مجدد آن از ساخت‌های جهان عینی به ساخت‌های آگاهی ذهنی.^{۱۷} به عبارت دیگر، درونی‌سازی جذب مجدد جهان عینی به درون آگاهی است، به شیوه‌ای که ساخت‌های جهان عینیت یافته، ساخت‌های ذهنی خود آگاهی را تعیین می‌کنند؛ یعنی جامعه به مثابه عامل تشکیل‌دهنده آگاهی فرد عمل می‌کند.

اجتماعی شدن و نقش محوری گفتگو

اجتماعی شدن در فرایند درونی سازی دارای اهمیت بسیار فراوان است. هر جامعه‌ای در انتقال معانی عینیت‌یافته‌ی خود از نسلی به نسل دیگر و در اجتماعی‌ساختن اعضای فرد با مشکلات زیادی مواجه است. چنانچه اجتماعی شدن، دست کم در درونی‌سازی مهمترین معانی جامعه، موفقیت‌آمیز نباشد، بقا و استمرار جامعه به‌خطر می‌افتد. فرایندهایی که جهان عینی‌شده را درونی می‌کنند، همان فرایندهایی‌اند که هویت‌های محول شده از سوی اجتماع را نیز درونی می‌کنند.

نکته بسیار مهم این است که اجتماعی شدن فرد در جامعه‌ی همه، هویت و حتی شناخت‌های او را شکل می‌دهد و گفت‌گو مهم‌ترین عنصر اجتماعی شدن به شمار می‌رود. در هویت ذهنی و واقعیت ذهنی، در همان روش دیالکتیک میان فرد و دیگران معینی که مسئول اجتماعی کردن او هستند، رخ می‌دهد. فرد، جهان را در گفتگو با دیگران بدست می‌آورد. هم جهان و هم هویت فرد تا زمانی در نظر وی واقعی جلوه می‌کنند که او به گفتگو با دیگران ادامه دهد. جهان در آگاهی فرد از طریق گفتگو با دیگران مهم (همانند والدین، معلمان، همسالان و...) ساخته می‌شود و با همان نوع گفتگوها حفظ می‌شود. اگر این گفتگوها منقطع شود، (مثلاً همسر فرد بمیرد، یا فرد محل زندگی خود را ترک کند)، جهان متزلزل شده و توجیه‌پذیری ذهنی خود را از دست می‌دهد. به‌عبارت دیگر، واقعیت ذهنی جهان بر ریسمان باریکی از گفتگو وابسته است. اما دلیل بی‌خبری ما از این بی‌ثباتی در این نکته نهفته است که گفتگوهای ما با دیگران مهم پیوسته در جریان است. چنانچه گفتگوها منقطع گردد انسان‌ها دچار آشفتگی شناختی می‌گردند.^{۱۸}

جامعه به مثابه نظم

زندگی با دیگران و گفتگو با آنان، به مثابه زیستن در درون نظم اجتماعی است. جدایی از جهان اجتماعی که همان بی‌نظمی است، افراد را با تهدیدهای بزرگی مواجه می‌کند. این تهدیدها به این دلیل نیست که فرد در چنین مواردی از نظر عاطفی پیوندهای رضایت‌بخش را از دست می‌دهد، بلکه چون مسیر تجربه و زندگی را گم می‌کند و حتی ممکن است معنای واقعیت و هویت را از دست بدهد و جنبه‌های شناختی وی دچار تزلزل گردد. آشفتگی شناختی چندان غیرقابل تحمل است که فرد ممکن است مرگ را بر ماندن در آن وضعیت ترجیح دهد. برعکس، زیستن در وضعیت بهنجار چنان مهم است که افراد در صورت اطمینان از دسترسی به آن، حاضرند همه چیز، حتی زندگی خود را هزینه کنند.

در واقع، این جامعه است که افراد را از گرفتار شدن در دامن بی‌هنجاری و آشفتگی شناختی مصون نگه می‌دارد. در وضعیت‌های حاشیه‌ای همچون خواب و خیال‌پردازی‌ها، که

افراد به آن سوی مرزهای تعریف شده اجتماعی گام می‌نهند، متوجه کیفیت حراستی جامعه می‌گردند. تازه متوجه می‌شوند که جامعه چقدر مهم است؛ زیرا در وضعیت‌های حاشیه‌ای به نظر می‌رسد جهان دست ساخته بشر، شکننده و متزلزل و نگران‌کننده است. گویا هر آنچه فرد تا به حال درباره هستی و هویت خود به دست آورده بود، توهمی بیش نبود. وضعیت حاشیه‌ای در بالاترین حد خود عبارت است از «مرگ». مشاهده مرگ دیگران، به ویژه دیگران مهم، و تصور مرگ خویش، افراد را قویاً به این سو می‌کشاند که کارکرد شناختی و هنجاربخش رهوارهای زندگی طبیعی خویش در جامعه را زیر سؤال ببرند.

دین، مقوم نظم اجتماعی

«مرگ»، فرضیه‌های بنیادین نظم را که جامعه بر آن استوار است، از بین می‌برد. به عبارت دیگر، وضعیت‌های حاشیه‌ای تجربه انسان، بی‌ثباتی ذاتی همه جهان‌های اجتماعی را آشکار می‌کند. اما جامعه روش‌های متعددی را در اختیار افراد می‌گذارد تا از دنیای کابوس روی برگردانده و درون مرزهای تعریف‌شده بمانند. از جمله این که نظم ساخته شده بشری را به کیهان نسبت می‌دهد. یعنی نظم بشری را در دل نظم هستی و «ناموس» جای می‌دهد. و به آن تقدس می‌بخشد. در چنین شیوه‌ای، نظم از موهبت ثبات برخوردار می‌شود. اما این ثبات از منابعی ناشی می‌شود که بسیار قدرتمندتر از تلاش‌های تاریخی بشر است. در این مرحله، دین نقش ایفا می‌کند. دین یک کار انسانی است که عالمی مقدس از طریق آن استقرار می‌یابد. به عبارت دیگر، دین عبارت است از کیهانی ساختن به شیوه‌ای مقدس.^{۱۹} این کیهان مقدس، هر چند در مقابل انسان به عنوان واقعیتی بی‌اندازه قدرتمند قرار می‌گیرد، اما انسان را مورد توجه قرار داده و او را در متن یک نظم غایی معنادار جای می‌دهد. باید یادآوری نمود که از نظر برگر، «مقدس» به عنوان چیزی تلقی می‌شود که از رهوارهای طبیعی زندگی روزمره «بیرون می‌زند».^{۲۱} بنابراین مقدس، چیزی بیرون از دنیای انسانی نیست. مقدس نیز پدیده‌ای انسانی است. اما ارتباط آن با انسان به شیوه‌ای متفاوت از سایر پدیده‌های غیرانسانی است. مقدس نمی‌تواند فراتر از انسان رود؛ چرا در اثر فعالیت بشری ساخته و پرداخته می‌شود.^{۲۲}

به طور منطقی، وقتی ساختن «کیهان» عمل بشری باشد، یک چنین کیهانی به عنوان عرصه نهایی و اعتباریابی ناموس انسانی ضرورتاً لازم نیست «مقدس» باشد. برگر نیز به این مطلب اذعان دارد: «مشخصاً در عصر جدید، به‌طور گسترده تلاش‌های عرفی جهت کیهانی‌سازی وجود داشته است. در میان این تلاش‌ها، علوم جدید مهمتر از همه هستند»^{۲۳} اما تا پیش از این (دوره تجدد)، در ابتدا همه کیهانی‌سازی‌ها دارای ویژگی مقدس بوده‌اند. این ویژگی در بیشتر تاریخ بشر صدق می‌کند. به لحاظ تاریخی، اکثر جهان‌های بشری، جهان‌های

دینی بوده است. در حقیقت، به نظر می‌رسد تنها به شیوه‌ای دینی ممکن است انسان درباره کیهان در بالاترین موقعیت بیندیشد. بنابراین، می‌توان گفت که «دین» یک نقش استراتژیک در عمل ساخت جهان توسط انسان بازی کرده است. «دین» متضمن این است که نظم انسانی به کلیت هستی پرتو افکنده است. به عبارت دیگر، «دین تلاش جسورانه‌ای است برای این که کل هستی برای انسان معنادار شود».^{۲۴} از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که از نظر برگر، انسان تلاش می‌کند با معنادار ساختن گیتی، وجود خود را معنادار ساخته و جایگاه خویش را در آن پیدا کند. در واقع، کارکرد عمده دین، مشروعیت بخشی به نظم دست ساخته بشر است. «مشروعیت، همان شناخت عینی شده اجتماعی است که نظم اجتماعی را تبیین و توجیه می‌کند. به عبارت دیگر، مشروعیت‌ها پاسخ پرسش‌هایی است که در مورد چرایی ترتیبات نهادی وجود دارد»^{۲۵}

توجیه‌گری، دین و عرفی شدن

از آنجایی که برگر «دین» را همچون «فرهنگ» دست ساخته بشر می‌داند، لاجرم باید به لوازم آن نیز پایبند باشد. بشر که دین را ساخته و پرداخته است، باید سازوکارهای حفظ آن را نیز دست و پا کند. اما مشکل اینجاست که «دین» نیز مانند «فرهنگ» در گذر زمان سیال می‌گردد، ممکن است مقبولیت خود را از دست بدهد. به همین دلیل برگر فکر می‌کند عامل عمده عرفی شدن در دنیای غرب امروزی، سست شدن و یا از بین رفتن توجیه‌گری‌های دینی است. هنگامی که توجیه‌گری‌های دینی، از پاسخ گفتن به نیازها و پرسش‌های دنیای مدرن ناتوان شوند، پای توجیه‌گری‌های دیگری به میان می‌آید که جامعه را به سوی عرفی شدن سوق می‌دهد. «توجیه‌گری» یکی از مفاهیم کلیدی برگر در مطالعه دین است. از نظر برگر دایره شمول توجیه‌گری وسیع‌تر از مشروعیت بخشی دینی است. بنابراین، مشروعیت بخشی دینی، گونه‌ای از توجیه‌گری به شمار می‌رود.^{۲۶}

توجیه‌گری مربوط به مرحله‌ای است که نهادها شکل گرفته باشند. مسئله توجیه‌گری به‌طور حتم زمانی پدید می‌آید که قرار باشد «مظاهر عینی نظام نهادی (اکنون تاریخ)، به نسل جدید منتقل شود. توجیه‌گری همین فرایند «تبیین» و اثبات مشروعیت است»^{۲۷} توجیه‌گری نه تنها به فرد می‌گوید که باید عملی را انجام دهد و عمل دیگری را ترک کند، بلکه به او می‌گوید امور چرا این چنین هستند. به عبارت دیگر، در مشروع سازی نهادها، «شناخت» بر «ارزش‌ها» تقدم دارد. توجیه‌گری باید به سطحی از مقبولیت برسد که بتواند افراد را نسبت به «درست» و «نادرست» بودن اعمالشان متقاعد کند. برگر به این نکته مهم اشاره می‌کند که «توجیه غایی اعمال» «صحیح» عبارت از «تعیین موقعیت» آن اعمال، در یک چارچوب داوری جهان‌شناختی و

انسان‌شناختی خواهد بود»^{۲۸}. رابطه میان جامعه و کیهان، به رابطه کیهان خرد و کلان تبدیل می‌شود. مشارکت در نظم نهادی، به معنای مشارکت در کیهان یزدانی است. بدین ترتیب، دین پدیده انسانی را در چارچوب داوری کیهانی قرار می‌دهد. در این مرحله، ناموس^{۲۹} (نظم معنادار) به ثبات و فناپذیری می‌رسد و حتی قادر است مرگ افراد و جوامع را در نوردد.

ساختار توجیه‌پذیری یزدانی، به فرد اجازه می‌دهد تجربه‌های ناملازم زندگی خویش را در ناموسی که اجتماع بنا کرده، ادغام کرده و همزمان در آگاهی خویش بگنجانند. از این رو، معانی بشری باید قبل از هر چیز برحسب خودش «از درون» فهمیده شوند؛ یعنی از منظر کسانی که این معانی را باور دارند.

توجیه‌گری و ایدئولوژی

قلمروهای نمادی همواره باید حفظ شوند. ضرورت حفظ آن هنگامی احساس می‌شود که پای قلمروهای نمادی دیگر در میان باشد. در این صورت، حفظ قلمرو نمادی به یک مسئله تبدیل می‌شود. به عنوان مثال، هنگامی که یک جامعه با جامعه دیگری، که تاریخ کاملاً متفاوتی دارد، مواجه می‌شود، فرصتی بزرگ برای ظهور مفاهیم عقلی به‌منظور حفظ قلمرو دست می‌دهد. قلمرو احتمالی دیگری، که از جانب جامعه دیگر عرضه می‌شود، باید به بهترین دلایل ممکن برای برتری خود همراه باشد. این ضرورت، وجود ابزار عقلی فوق‌العاده پیچیده‌ای را ایجاد می‌کند:

ظهور یک قلمرو نمادی احتمالی به این دلیل تهدیدی محسوب می‌شود که وجود آن از حیث تجربی نشان می‌دهد که قلمرو متعلق به هر جامعه چندان اجتناب‌ناپذیر هم نیست. افراد یا گروه‌های موجود در جامعه‌ای خاص شاید وسوسه شوند که از قلمرو سنتی «هجرت کنند» یا، حتی از این هم خطرناکتر، نظم کهن را به نظم نوین تغییر دهند.^{۳۰}

اما این که کدام یک از آن دو جامعه، در حفظ قلمرو پیروز خواهد شد، بیشتر به قدرت بستگی خواهد داشت، نه چیره‌دستی نظری توجیه‌گران مربوط. نتیجه تاریخی هر یک از درگیری‌های خدایان را کسانی تعیین می‌کردند که سلاح‌های بهتری به کار می‌بردند تا کسانی که استدلال‌های بهتری داشتند. در مورد این نوع تعارض‌های درونی جامعه نیز می‌توان همین سخن را گفت: آن کس که چماق بزرگتری دارد از فرصت بهتری برخوردار است که تعاریفش از واقعیت را به دیگران تحمیل کند. برگر در این زمینه کاملاً متأثر از مارکس است و توجیه‌گری را با ایدئولوژی پیوند می‌دهد. «هنگامی که تعریف خاصی از واقعیت با نوعی تمایل به قدرت پیوند می‌یابد، می‌توان آن را یک ایدئولوژی نامید».^{۳۱}

نقد و بررسی

سیالیت شناخت و آگاهی

چرا سایر قلمروهای نمادی، برای قلمروهای نمادی موجود تهدید به شمار می رود؟ پاسخ را باید در انسان شناسی برگر جستجو کرد. همچنان که در صفحات پیشین گذشت، برگر همه شناخت و آگاهی را محصول زندگی اجتماعی و گفتگو با دیگران، به ویژه دیگران مهم می داند. ثمره این نوع نگاه به آگاهی، در جایی روشن می شود که دایره ارتباطات آدمی گسترده تر شده و یا اساساً تغییر یابد. در این صورت، طبق دیدگاه برگر، شناخت آدمی و آگاهی ها (از جمله شناختی دینی) او باید تغییر یابد. از این رو، انسان هیچ گاه نمی تواند به شناخت کامل جهان و حتی خود برسد؛ چرا که دایره ارتباطات اجتماعی آدمی همواره در حال گسترش و تغییر است. این همان نکته ای است که در بحث از «اجتماعی شدن» و اهمیت بیش از حد به نقش گفتگو در ایجاد شناخت و معنای زندگی اشاره گردید. همه قلمروهای نمادی و همه توجیه گری ها، فرآورده هایی انسانی به شمار می آیند. هستی آنها، پایه در زندگی افراد مشخص و معین دارد و جدا از زندگی این افراد از مقام و اعتباری تجربی برخوردار نیستند. همه قلمروهایی که در جامعه ساخته و پرداخته شده اند، از آنجایی که فرآورده های تاریخی فعالیت انسانی محسوب می شوند، تغییرپذیرند و این تغییر از اعمال مشخص آدمیان سرچشمه می گیرد. «جهانی که در آن، همه چیز در حرکت دائمی است، دستیابی به هر نوع قطعیت دشوار است».^{۳۲}

هستی شناسی این پارادایم، مبتنی بر نسبی گرایی است؛ به این معنا که واقعیت ها در اشکال گوناگون سازه ها یا برساخته های روانی ناملموس، مبتنی بر امور اجتماعی و تجربه ای، ماهیتاً محلی، خاص و وابسته به شکل و محتوای افراد یا گروه هایی که آن را می آفرینند، قابل درک و بررسی هستند. این برساخته ها کمابیش به هیچ معنای مطلق «حقیقی» نیستند، بلکه تا اندازه ای آگاهی بخش و خلاقانه بوده و البته قابل تغییرند. این وضع را باید از دو رویکرد مینیمالیسم و ایدئالیسم متمایز کرد؛ به این معنا که این رویکرد در نظر دارد خود را از تقلیل گرایی اثبات گرایانه و نیز ذهنی گرایی انتزاعی دور نگه دارد.^{۳۳} به طور خلاصه، واقعیت اجتماعی تعریف سیال از یک واقعیت مشخص است که در خلال تعامل های انسانی و اجتماعی ساخته می شوند. واقعیت اجتماعی حاصل توافق های نمادین کنشی و معنایی است.

انسان شناسی

بنیان اختلاف میان فرهنگ دینی و سکولار، بر نگرش آنها به عالم استوار است. فرهنگ سکولار آغاز و انجام زندگی را در همین دنیا می بیند، سکولاریسم یک هستی شناسی دارد که این جهانی است. اگر غیبی در کار باشد، و بر او احاطه داشته باشد این طور نخواهد بود. قرآن تاکید

می کند که در واقع زندگی آدمی در این دنیا مانند زندگی جنین در داخل رحم مادر است. انسان برای رسیدن به آن دنیا، می باید مانند جنین، چندی در این عالم زندگی کند، تا زمان ورود به عالم دیگر فرا برسد. به همین دلیل، هنگامی که کسانی زندگی را در این دنیا محدود می دانند، هنگامی که قدم در عرصه آخرت می گذارند، می گویند: «يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي» (فجر: ۲۴). این که گفته: «ای کاش به حیاتم پیش فرستاده بودم»، معلوم می شود که حیات واقعی در آخرت است. به ویژه این که، آیه ۲۸ سوره مبارکه عنکبوت «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ» زندگی حقیقی را در آخرت قرار داده است. (عنکبوت: ۲۸) ^{۳۴}

انسان سکولار، انسان تک ساحتی است. همه هستی شناسی و خودشناسی او به این دنیا محدود می گردد. با همه توان خود تلاش می کند همه معنا، را در این دنیا خلاصه کند، اما تقلای او بی نتیجه خواهد بود و هیچ گاه منتج به نتیجه دلخواه او نخواهد شد؛ چرا که شناخت او از خود و از هستی ناقص است. به همین دلیل، همواره دچار بحران معرفتی خواهد بود. معرفت شناسی و هستی شناسی بریده از ماوراء طبیعت، قادر نیست چتر معنا و نظم را در طبیعت و جامعه بشری بگستراند. این پارادایم، انسان را به مثابه موجودی فعال، خلاق و معناساز تعریف می کند که پیوسته در حال ساخت و ساز و معناکردن زندگی اجتماعی و واقعیت های اجتماعی روزمره است. بنابراین، محیط اجتماعی برخلاف رویکرد اثباتی، به خودی خود فاقد معنا است و صرفاً از طریق اتصال معانی و نمادها عینی معنادار می شود. اگر انسان موجودی خلاق و معناساز تعریف شود، در این صورت واقعیت هایی که توسط انسان نیز ساخته می شوند، سیال، شناور، فاقد ساختار و قواعد یکنواخت و غیرجهان شمول خواهند بود. از آنجا که انسان ها خلاقانه واقعیت های متفاوتی را می سازند، هیچ مدل عام و فراگیری از واقعیت ها نیز وجود نخواهد داشت، بلکه این موقعیت ها براساس موقعیت ها، وضعیت ها، شرایط و تجربه های افراد درگیر متفاوت خواهد بود. ^{۳۵}

دین و تعریف آن

دینی که برگر آن را توصیف می کند، ملغمه ای است از آرای جامعه شناسانی همچون دورکیم، وبر، لاکمن و نکته مشترک درباره همه جامعه شناسان غربی این است که، جامعه شناسی دین آنها عمدتاً با جامعه شناسی معرفت آنها ارتباط تنگاتنگی دارد. متفکرینی چون سن سیمن و آگوست کنت اغلب محتوای افکار و عقاید دینی را به عنوان افکار قدیمی و بازدارنده پیشرف تلقی می کردند. در حالی که، کارکردهای اجتماعی نهادهای دینی برای انسجام کم و بیش هماهنگ جوامعی که در اوایل قرن نوزدهم به عصر صنعتی وارد شده بودند، امری ضروری تلقی می شدند. اگر چه جان استوارت میل، الکسیس دو توکوویل و هربرت اسپنسر، هر یک

دلایل متفاوتی برای انجام کار خود داشته‌اند، ولی به صورت مشابه برای تبیین بقای دین بحث‌های کارکردگرایانه را اتخاذ کرده‌اند. حتی نسل‌های بعدی انسان‌شناسان انگلیسی و آمریکایی از جمله، ادموند تایلور، جی. جی. فریزر، ال. اچ. مورگان و لستر وارد دلایل نظری بیشتری بر این باور داشتند. در حالی که، «علم» تقریباً جایگزین «جادو» شده و «دین» به عنوان روشی برای درک حوادث در جهان بود. اگر ثبات اجتماعی حفظ می‌شد، کارکردهای اجتماعی و فرهنگی وحدت بخش دین، اساطیر و شعائر، هنوز بایستی قانع‌کننده تلقی می‌شدند. تفسیری کم و بیش ابزارگرایانه از این بحث را می‌توان در ادعای دورکیم یافت. وی بنابه تعریف، حتی ساحت جامعه را فرایندی دینی می‌داند تا آنجا که این فرایند، ایجاد گروه بندی‌های هم‌ساخت از مردم (کلان‌ها، قبایل و ملت‌ها) و ویژگی‌های جهان (مقدس و نامقدس) را دربر می‌گیرد. بحث دورکیم این بود که، تا زمانی که جوامع وجود دارند، تمایز مقدس و نامقدس به عنوان یادآور و تجلیل نمادین از انقیاد فردی و جمعی نسبت به آن جوامع تلقی خواهد شد.^{۳۶}

متفکرینی چون فوئر باخ، مارکس و انگلس، محتوای عقاید دینی و کارکردهای فرضاً انسجام بخش نهادهای دینی را در جامعه صنعتی به عنوان افکار قدیمی و بازدارنده فرآیند سیاسی اجتماعی تلقی می‌کردند.^{۳۷} اگرچه این اندیشمندان واقعا ملحد نبودند، ولی از اخلاف مستقیم ضدروحانیت و از جناح روشنگری اسکاتلندی و اروپایی بودند. اینان تمایل داشتند که تداوم دین را در هر یکی از دو شکل فرهنگی و سازمانی به عنوان دلیلی بر مقاومت عمیقاً ریشه دار در مقابل تغییر اجتماعی گریزناپذیر تعبیر کنند. بحث آنان این بود که، امکانات بالقوه انسانی برای پیشرفت تدریجی ناکافی بوده و انسان‌ها به دلیل بی‌تجربگی معنوی در دین، از موضوع اصلی منحرف شده‌اند. برای فوئر باخ، مسئله دین، امری روان‌شناختی و فرهنگی بود. موجودات انسانی، تمایلات روانی و تردیدهای خود را بر روی نیروهای خارجی فرضی که در قالب ارواح و خدایان، توان کنترل امور انسانی را دارند، فرافکنی می‌کنند. طرح فلسفی او عبارت بود از: قادرساختن انسان‌ها به کسب مسئولیت در مقابل دنیای خودشان با نشان دادن منشأهای روان‌شناختی وابستگی دینی. عقیده فوئر باخ این بود که در این صورت، انسان‌ها می‌توانستند آگاهی بیشتری از طبیعت انسانی مشترک شان پیدا کرده و توانایی زیادی برای به جا گذاشتن نظم اجتماعی سالم و صلح آمیز از خود داشته باشند.

براساس نظر مارکس و انگلس، تداوم دین، ارتباط نزدیک تری با ابعاد استثمارگری و بیگانه‌کننده نظم سرمایه‌داری مبتنی بر تقسیم طبقاتی داشته است. روان‌شناسی فرافکنی و وابستگی یکی از ابزارهایی بود که به وسیله آن، نوعی شکل بندی اجتماعی ظالمانه، خود را بازتولید می‌نمود. بنابراین، هدف آن‌ها ایجاد شرایط برای سرنگونی این شکل بندی، ولی نه به صورت روان‌شناسی انتزاعی یا ایستا بوده است.

موضع سوم به متفکرینی همچون ماکس وبر، ارنست ترولش، جرج جلینگ و جرج زیمل اختصاص یافته است. آن‌ها هر یک، به شیوه‌های گوناگون، «دین» را به عنوان منبعی از معانی فرهنگی بنیادی، که از طریق آن افراد و اجتماعات قادر به تفسیر شرایط زندگی، ساخت هویت و تلاش برای تحمیل نظم بر محیط خود هستند، مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌اند. در این چشم انداز، دین به عنوان منبع اساساً نمادین یا اصول و مقرراتی که بر طبق آن، معنی به طور مستمر تولید می‌شود، انتقال یافته و مورد بحث قرار می‌گیرد. دین تنها به این سبب که دلیلی قانع کننده برای ادعاهای مبنی بر معنی نهایی را فراهم می‌سازد، از وجوه دیگر فرهنگ متمایز می‌شود.

به‌رغم تفاوت بین این مواضع نظری، رویکرد جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان اجتماعی به مطالعه دین، در پایان قرن نوزدهم، حداقل بخشی از تأکید این مواضع بر قرارگرفتن ادیان در بستر فرآیندها و ساختارهای اجتماعی دیگر بوده است. آنها جدایی عناصر مذهبی از عناصر دیگر را رد می‌کردند. در نتیجه، مطالعه جامعه‌شناختی دین، بخشی مکمل از طرح وسیع‌تر برای درک روندهای استمرار و تغییرات، حتی در ساخت جامعه در سطح افراد، جوامع ملی و انسانیت بود. به گونه‌ای که گویی جامعه‌شناسان کلاسیک، خواه ناخواه سخن مارکس را قبول داشتند: «نقد دین، آغاز هر نوع انتقاد گرایی است».^{۳۸} به عبارت دیگر، دین به عنوان کلیدی مهم برای درک ساختارها و فرآیندهای جوامع انسانی تلقی می‌شد. دین برای برخی از متفکرین، به دلیل که به منظور حفظ جوامع در کنار همدیگر، ضرورتاً کارکرد داشت، مهم می‌نمود.

مکتب دوم، به دین اهمیت می‌داد؛ چون دین به عنوان پوششی تلقی می‌شد که نیروهای واقعی نشأت گرفته از تداوم و دگرگونی اجتماعی را پنهان می‌ساخت. موضع سوم، دین را به عنوان منبعی سازمان یافته و نمادین در نظر می‌گرفت که می‌توانست متناسب با منافع بخش‌های خاص هر جامعه، تعدیل شود. هیچ یک از این مواضع نظری، دین را از شبکه پیچیده روابط و فرآیندهای اجتماعی جامعه جدا نمی‌ساختند. در واقع، اگر دین به مثابه هر چیزی جز یک بخش مکمل از جامعه معنی شده بود، نمی‌توانست برای نظریه پردازان کلاسیک اهمیت داشته باشد.^{۳۹}

اما آنچه در همه این نظریه‌ها مشترک است، محوریت انسان و انسان‌گرایی است. این نظریه‌ها از آنجا که به طور کلی در بستر تجدد و مدرنیته شکل گرفته‌اند، هم «اخلاق» و هم «نظام ارزشی» و نیز «نظام معنایی» را از ماوراء طبیعی منقطع ساخته و بر سپهر انسانی محدود ساخته‌اند. در عین این‌که، به جایگاه دین در تشبیت و تقویت نظم اجتماعی پافشاری می‌کنند، اما تفسیر و تبیین آنها از دین جای تأمل دارد. آنها از ارزش‌ها و نظام اخلاقی سخن می‌گویند، اما در باب چگونگی شکل‌گیری ارزش‌ها، یا ساکت می‌مانند یا آن را ناشی از قدرت و سلطه طبقه‌ای خاص می‌انگارند و یا همچون دورکیم آن را مساوی «وجدان جمعی» می‌دانند.

در یک جمله، نگاه این جامعه شناسان به نظم، معنا، دین و اخلاق کاملاً سکولار است و مدعای ما این است که نگاه سکولار به این مولفه‌ها، خودویرانگر است و نمی‌تواند نظام ارزشی، اخلاقی و معنا را برای این جوامع به ارمغان آورد. آنچه در ادامه می‌آید، نگاهی انتقادی به این گونه نظریه‌ها و اشاره به نقاط اختلاف رویکردهای سکولار و اسلامی خواهد بود.

نظام معنایی

در طول تاریخ، بشر جغرافیای هستی را همواره معنوی می‌دید. از این رو، لفظی نداشت که بر این عالم اطلاق شود که معنا در آن نباشد. تمام الفاظی که بشر دربارهٔ این هستی به کار می‌برد، نگاه معنوی در آن موج می‌زد: اسامی ای مثل «خلقت»، «طبیعت»، «ام‌الکتاب»، «سرنوشت»، «عالم»، «گیتی»، «مینو، دنیا، عقبی»، «جهان». نوع الفاظی که بر طبیعت اطلاق می‌شد، الفاظی اضافی بود. انسان‌ها قرون متمادی با این نگاه زیسته‌اند. در تفسیر حیات از مفاهیم ماوراء طبیعی بهره جستند. خداشناسی در محور اندیشه‌های بشریت قرار داشته است. آنها به لحاظ نظری و عملی معتقد بودند که خدایی هست، غیبی هست. غیری هست. دل به این غیر می‌سپردند و دلدادگی خودشان را هم توجیه دینی می‌کردند. نگاهشان به دنیا هم دینی بود. در این نگاه، انسان خلیفه الله است. اما دنیای سکولار، ارتباط خود را با ماقبل خود قطع کرد. و به تبع آن «سکولاریسم» واژه‌ای است که هیچ علاقه‌ای با ماقبل خودش ندارد، و خود این لفظ در ابتدای خودش قطع علاقه با عالم را در خود نهفته دارد. از این رو، لفظی وجود ندارد که قبل از آن به معنای آن به کار رفته باشد. بنابراین، کسانی اگر به دامن سکولاریسم گرفتار می‌شوند، اول به لحاظ عملی و معرفتی گرفتار می‌شوند.

مادامی که این نظام معنایی بر غرب حاکم باشد، بحران معنایی هم وجود خواهد داشت. «دین» در این جهان گرفتار بحران خواهد بود. بنابراین، جهان هم دچار بحران است. بشریت هم دچار بحران خواهد بود. تبیین دین با عقلانیت سکولار «دین سوز» است. «دین» در این دیدگاه، یک نوع فریب خواهد بود. جامعه شناسانی که با این رویکرد دین را تبیین می‌کند نمی‌توانند دیندار باشند؛ یعنی دین بر او بازتولید نمی‌شود. گرچه گرایش منفی به دین نداشته باشد؛ یعنی دست او از دین کوتاه است. کفر مانعی است که نمی‌گذارد انسان به یک حقیقت دسترسی داشته باشد. این سیستم معنایی، این جهان را ساخته و امروزه به بحران گرفتار آمده است. عبور از بحران با عبور از نظام معنایی ممکن می‌شود. اما این جامعه شناسان، راهی برای عبور از این نظام معنایی ندارند. این جهان، بر دوش فلسفه‌ای استوار است که هوسرل و هایدگر و دیگران ساخته است و دویست سال طول کشیده تا دوباره بازتولید شده است.

جامعه شناسی که بر دوش هوسرل، هایدگر و امثال شوتس سوار باشد، نمی‌تواند از دین به

معنای واقعی کلمه و قدس و قدسیت و مقدس سخن بگوید. این رویکرد نمی‌تواند با فضای معنایی که در آن سخن می‌گوید، همدلی داشته باشد. چگونه می‌توان بود و حقیقت امور را در پرانتز (پوخه) گذاشت اما از مقدس بودن آن سخن گفت. چیزی که بود و نبود آن مبهم است چگونه می‌تواند بر غیر خودش معنا ببخشد. حتی برای چنین انسان‌هایی تجربه دینی هم رخ نمی‌دهد. تجربه دینی، یعنی این که افقی بر انسان گشوده شود. آیا آدم‌هایی که می‌یابید، افق قدسی برای آنها باز شده است یا خیر؟ اگر آن افق گشوده نشده باشد، مقدس نیستند. دینی هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. یا متدینی وجود ندارد و یا این که افق برایش گشوده شده است. در این صورت، کسی که افقی برایش گشوده شده باشد چگونه می‌تواند از افق تازه گشوده شده، دفاع کند بدون این که بفهمد چه چیزی در این افق وجود داشته است. براساس نظام معنایی پدیدارشناسی، مؤمنان تا زمانی مومن‌اند که در صدد دفاع از دین خود بر نیایند. اگر خواستند عقلانی فکر کنند و از دین خود دفاع کنند گرفتار خواهند شد. چون استدلال و دفاع، با «در پرانتز گذاشتن» سازگار نیست. از این رو، جامعه شناسان معترفند که دین برای جامعه مفید است، اما نگرانند که مبدا مردم متوجه شوند که دین چنین چیزی است؛ یعنی توجیه سکولار از دین نمی‌تواند از دین دفاع کند.^{۴۰} به عبارت دیگر، آیا اساساً دین بدون اعتقاد به امر قدسی ممکن است. آیا می‌توان امر قدسی را در پرانتز گذاشت و بر آن ترتیب اثر داد؟ آیا می‌توان با پرانتز گذاشتن واقعیت به تجربه دینی دست یافت؟ آیا می‌توان بدون این که از بود و نبود خدا خبر داشته باشی، او را پرستش کنی؛ یعنی در آن لحظه‌ای که خدا را عبادت می‌کنی، ممکن است او را در پرانتز بگذاری؟ آیا ممکن است عاشق شد، بدون این که معشوقی در میان باشد؟ صرف نظر از این که معرفت او درست باشد یا نباشد؟

سؤال از پدیدارشناسان این است که، آیا هیچ‌گاه و در مورد هیچ چیزی نمی‌توان از بود و وجود سخن گفت؟ آیا حتی نمی‌توان گفت واقعیتی وجود دارد؟ آیا نمی‌توان گفت که اجتماع نقیضین محال است؟ آیا افق معنایی که باز می‌شود، هیچ چیزی را نشان نمی‌دهد، یا دست کم نشان از واقعیت است؟.

مقایسه رویکرد دینی و رویکرد پدیدارشناسی

تفاوت رویکردهای دینی و پدیدارشناسی به مسئله معنادر نگاه به «نفس الامر» ظاهر می‌گردد. هر دو رویکرد از شهود آغاز می‌کنند. برخلاف پدیدارشناسی، نظریه دینی مبتنی بر هستی‌شناسی است. هستی‌شناسی دین با معرفت‌شناسی دینی ارتباط پیدا می‌کند. اعتقاد به هستی مطلق، معرفت آن را نیز به دنبال دارد. بدین ترتیب، فلسفه اسلامی از عرفان و فنا آغاز می‌کند و همه هستی را از آن خدا و دین را کلام خدا می‌داند. سرآغاز پیدایش دین، در نگاه

دینی و اسلامی، از شهود نبی آغاز می‌شود. شهود نبی به صورت تام روی می‌دهد؛ شهودی که شرق و غرب عالم در آن ظهور و بروز پیدا می‌کند. هستی در این شهود، تجلی خداست. به تعبیر صدرایی، در این شهود ماسوی‌الله عین ربط و فقر محض است. اوست که خلق می‌کند، اوست که می‌آورد و اوست که می‌برد. بنابراین، اوست که به هستی معنا می‌دهد، انسان را خلق می‌کند و بر او راه و رسم و آیین زندگی می‌آموزد و دین چیزی نیست، جز همین راه و رسم زندگی که خداوند بواسطه پیامبران در اختیار انسان‌ها قرار می‌دهد.

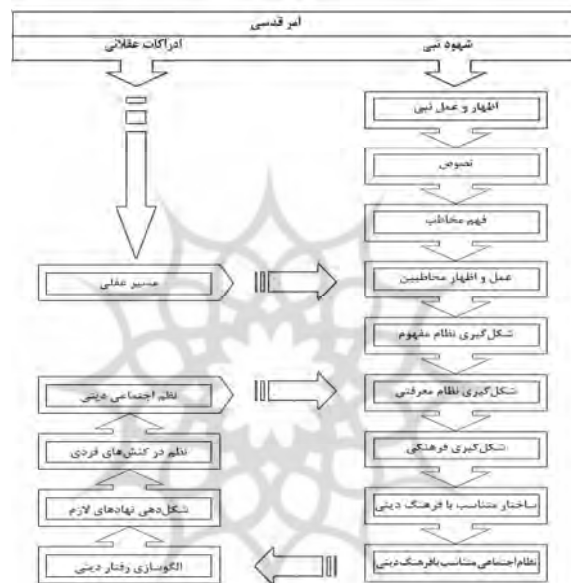
رویکرد دینی و مکاتب پدیدارشناسی، هر دو از شهود آغاز می‌کنند. پدیدارشناسی آنچه را که شهود می‌شود (امر قدسی) را در پرائتز می‌گذارد، اما نگاه دینی امر قدسی را در کانون اعتقادات خویش قرار می‌دهد. در کانون اعتقاد به امر قدسی، اعتقاد به خدا وجود دارد؛ خدای عالم مطلق و قادر مطلق، سبوح و قدوس است. هر چه هست، اوست و بقیه عوالم نشانه اوست، آثار اوست، فقر محض و عین ربط است. از این رو، قداست در کانون معرفت دینی نهفته است و لازمه امر قدسی احاطه بر هستی است. باور به امر قدسی، لازمه‌اش این است که همه زندگی بشر دینی باشد. چنانچه پای چنین دین و مذهبی در میان باشد، در پرتو خود جهان و هستی را معنادار می‌سازد. پدیده‌های به ظاهر غیرقابل توجیه، از قبیل مرگ و شرور را موجه می‌سازد. بدین ترتیب، در اصطلاح پدیدارشناسی، چتر معنا را بر کیهان می‌گستراند که در زیر این چتر همه چیز معنادار می‌گردد.

فرایندی که در یک مکتب مبتنی بر دین، بر معنای زندگی و نظم اجتماعی ترسیم می‌گردد، از جهات متعدد کاملاً با آنچه که در مکاتب سکولار وجود دارد، متفاوت است. منشأ نظم اجتماعی در رویکردهای دینی، نگرش الهیاتی و توحیدی است. تسری توحید و گسترش نگرش توحیدی در یک جامعه خود به خود، زمینه‌های استقرار نظم اجتماعی و مهمتر از آن ضمانت لازم برای تداوم آن را فراهم می‌کند. باور به توحید، در مقام نظر و عمل، عین نظم است. در حقیقت، هم اعمال و رفتارهای فردی را پوشش می‌دهد و هم حرکت‌های اجتماعی، نهادها و ساختارهای اجتماعی را. هنگامی که کنش‌های فردی، در سطوح مختلف روابط اجتماعی با کنش‌های دیگران هماهنگ می‌گردد، به عبارت دیگر، وقتی همه مومنان به وظایف فردی و اجتماعی خودشان عمل می‌کنند، در حقیقت به شکل‌گیری و تداوم نظم اجتماعی کمک می‌کنند.

اما مذهبی که در نظریه‌های جامعه‌شناسی مانند دورکیم، پارسونز و مکاتب پدیدارشناسی از آن بحث می‌شود، توان برقراری نظم، اعم از فردی و اجتماعی، را ندارد. مذهب در نگاه آنان، یا «ایدئولوژی» است که به زور سلطه و ترفندهای فریب آمیز گسترش یافته است و یا

«ارزش‌های اجتماعی» است که در نهایت، به خود جامعه ختم می‌شود. تفسیر مذهب در این نظریه‌ها، تفسیر انسان و آگاهی‌های (عمدتاً کاذب) اوست، به ویژه از منظر مکاتب پدیدارشناسی، این انسان است که بسط وجودی پیدا می‌کند و تعالی می‌یابد و به معنایی خاص از زندگی دست پیدا می‌کند. در حقیقت، خودش را به آب و آتش می‌زند و تلاش می‌کند تا کیهان در نظر وی «مقدس» جلوه کند؛ یعنی اوست که به واقعیت معنا می‌دهد. معنای واقعیت چیزی است که او به آن عطا می‌کند. هر چه هست در آگاهی اوست. بدین ترتیب، واقعیتی که فراتر از انسان نمی‌رود، چگونه می‌تواند هستی را برای انسان معنامند سازد. چگونه می‌تواند دلواپسی‌های انسان در قبال پدیده‌هایی همچون مرگ و شرور در عالم را از بین برده و به پرسش‌های جدی او درباره هستی پاسخ دهد. چگونه و از طریق چه سازوکارهایی به قواعد و قوانین اجتماعی تبدیل می‌گردد. چگونه می‌تواند از انسان‌ها بخواهد این قوانین را درونی کنند.

نظریه دینی مبتنی بر معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی دینی در مدل ذیل قابل ترسیم است:



این مدل معرفت دینی، هیچ حقیقتی را در پراگماتر قرار نمی‌دهد. امر قدسی، که توسط نبی شهود می‌شود، منشأ بسیاری از معرفت‌های دینی است. پس، نگاه اسلامی همه معرفت خود را بر شهود امر قدسی مترتب ساخته است که در یک مدل فرایندی قابل تبیین است. معرفت دینی، معرفتی متن محور است و فعالیت‌های عالمان دین به نحوی بر پایه متون دین، و به خصوص متن اصلی

متمرکز می‌شود. فعالیت‌های آنها هم، یا فعالیت‌های هرمنوتیکی است که در صدد فهم و تفسیر متون اصلی است و یا فعالیت‌های نظری است که اهداف علمی دیگری را دنبال می‌کند.

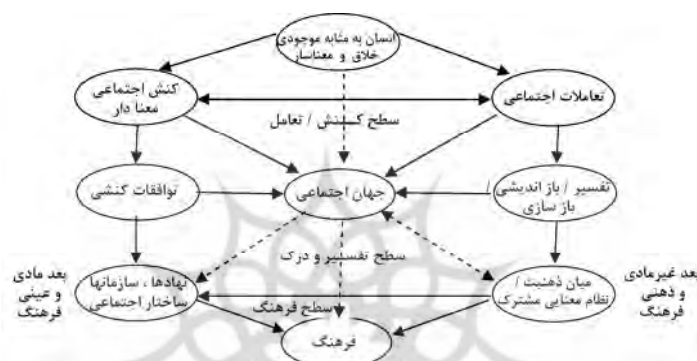
امر قدسی توسط نبی شهود می‌شود. از آنجا که این شهود، بی واسطه صورت می‌گیرد، شائبه تحریف در آن وجود ندارد. در مرحله بعد، مقام بیان اظهار نبی قرار دارد که به صورت نصوص و متون شکل می‌گیرد. این نصوص در مرحله بعد، از سوی مخاطبان فهم و درک می‌شود. مخاطبان فهم و درک خود را به مقام بیان و اظهار می‌رسانند. به تدریج، یک نظام بین‌الذهانی شکل می‌گیرد و نظام مفهومی و معرفتی خاصی بوجود می‌آید. همین امر، در عمل به شکل گیری فرهنگ منجر می‌گردد و همین فرهنگ نظام ساختار اجتماعی متناسب به خود را شکل می‌دهد. همین ساختار اجتماعی می‌تواند نظام فرهنگی را بازتولید کند. بنابراین، نهادهای اجتماعی دینی شکل می‌گیرند. همین نهادها در عین حال که در پاسخ به نیازهای خاصی شکل گرفته‌اند، می‌توانند الگوهای عمل و رفتارهای مؤمنانه را ارائه نمایند. بدین ترتیب، در عمل یک نوع نظم اجتماعی بوجود می‌آید؛ نظمی که در شکل گیری آن، هم کنش‌های فردی نقش داشته و هم ساختار و نهادهای اجتماعی. پس، فرهنگ دینی در مقام فردی کنش‌های آنها را به انضباط در می‌آورد و در مقام کلان و ساختاری نیز نهادهای متناسب با فرهنگ دینی را شکل می‌دهد. در حقیقت، آنچه به ساختار و نظام و قدرت و نهاد تبدیل می‌شود، همان اعتقادات و ارزش‌های دینی مردمان تربیت یافته در بستر فرهنگ دینی است و چون کنش‌های فردی و ساختارهای اجتماعی از یک منبع فکری و عقیدتی تغذیه می‌شوند، تضاد و ستیزی در میان نخواهد بود. اما این، شکل ایده‌آل و آرمانی نظام دینی است. آنچه در عمل روی می‌دهد، چه بسا ممکن است با نظام آرمانی فاصله داشته باشد؛ چون در مراحلی که نصوص به نظام معرفتی مومنان تبدیل گردد، در مراحل بعدی شکل گیری نظام‌های ساختاری عوامل زیادی دخالت می‌کند. مواجهه با نصوص در میان مخاطبان، به ویژه مخاطبان نسل اول؛ یعنی صحابه پیامبر متفاوت است. کسانی که به طور قلبی به نصوص ایمان داشته باشند، آموزه‌های مندرج در آن را به نظام معرفتی و رفتاری خود تسری می‌دهند؛ زیرا رفتارهای فردی و اجتماعی کنش‌های معناداری هستند و بدون زمینه معرفتی شکل نمی‌گیرند؛ اما کسانی که قلباً به نصوص ایمان نیاورده‌اند، اما در ظاهر خود را مؤمن و متعهد به آن نشان می‌دهند و آنهایی که ایمان آورده‌اند، اما هنوز در سیطره هواهای نفسانی و تعلقات شخصی و دنیوی گرفتارند، در مقابل ورود آموزه‌های دینی به زندگی اجتماعی تلاش خواهند کرد. از آنجا که چنین کسانی در عین آگاهی از حقیقت در مقابل آن مقاومت می‌کنند، به مراتبی از شقاوت و لجاجتی دچار خواهند گردید که در صورت جاهل بودن به آن نمی‌رسیدند؛ «چرا که برخی از مراتب شقاوت و عذاب مخصوص کسانی است که حقیقت را ادراک، و با این همه راه عصیان و مقابله با آن را طی پیموده‌اند. نظیر فرعون و همراهان او که به بیان قرآن کریم در حالی که

آیات الاهی را شناخته بودند راه انکار پیش گرفته بودند: وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ^{۴۱}. از این رو، که در عمل بسیاری از پیامبران و رسولان الهی در تحقق اهداف و آرمان‌های خود موفق نمی‌شوند. به عبارت دیگر، برای این که آموزه‌های دینی معرفتی و عقلی دین اسلام به تعاملات اجتماعی وارد شود و پیرو آن ساختارها و نظام اجتماعی دینی شکل گیرد، باید از مسیر بین الادهانی عبور کرده و به فرهنگ تبدیل شود. در همین جاست که عوامل متعددی نقش‌آفرینی می‌کنند. میان مؤمنان واقعی و مؤمنان مصلحتی (منافقان) چالش بوجود می‌آید. در مبارزه میان نیروهای طرفدار حق و نیروهای مدافع باطل، مسائل مادی و قدرت‌های دنیوی نیز مداخله کرده و کفه ترازو را به نفع یکی از این دو سنگین خواهد کرد. اگر حق پیروز گردد، نظام معرفتی و ساختاری ناشی از باورهای اعتقادی بوجود خواهد آمد. در غیر این صورت، تاریخ مسیر دیگری را خواهد پیمود.

نظریه‌های جامعه‌شناسی، پدیدارشناسان، مسیر معکوسی را برای رسیدن به معنا و نظم اجتماعی می‌پیمایند. در حقیقت، آنها نیز برای استقرار نظم اجتماعی از دینی کمک می‌گیرند که خودشان ساخته و پرداخته‌اند. آنان همه چیز را به زندگی روزمره پیوند می‌دهند. زندگی روزمره «دال» مرکزی جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه است. به تعبیر برگر، زندگی روزمره «واقعیت اعلا» است. همه معرفت به زندگی روزمره بر می‌گردد. آگاهی در زندگی روزمره شکل می‌گیرد اما از آنجا که انسان از بدو خلقت موجودی ناقص است، باید در فرایند اجتماعی شدن و گذر زمان به ثبات در آگاهی برسد. آگاهی در گفتگوهای روزمره با «دیگران مهم» و اطرافیان شکل می‌گیرد. واقعیت نیز در همین گفتگوها در آگاهی انسان شکل می‌گیرد. گو این‌که این گفتگوها، همواره زوایایی از جهان هستی را برای انسان می‌نمایاند. این انسان است که به صورت پدیداری جهان هستی را برای خود معنادار می‌سازد. اگر همه چیز در همین مسیر پیش برود، مشکلی نخواهد بود. اما در همین زندگی روزمره پدیده‌هایی روی می‌دهد که آگاهی انسان‌ها را متزلزل می‌کند و انسان را نسبت به آنچه فهمیده و درک کرده، دلواپس می‌کند. از جمله مهم‌ترین این پدیده‌های اصطلاح «حاشیه‌ای»، مرگ است. مشاهده مرگ دیگران و تصور مرگ خویش، همه رشته‌ها را پنبه می‌کند و معنای هستی را از انسان می‌گیرد. مشاهده مرگ، همچون کابوسی است که خواب از چشم آدمی می‌رباید. باید به انسان‌ها گفته شود آنچه دیده است کابوسی بیش نیست، نیرویی قدرتمند و فوق بشری لازم است و آن نیروی فوق بشری چیزی نیست جز «دین». در اینجا است که دست قدرت دین «هویدا» می‌شود.



از نگاه پدیدارشناسی محور همه چیز زندگی روزمره است. به تدریج، تجربیات فرد با تجربیات دیگران درآمیخته می‌شود و به شکل‌گیری نهادهای اجتماعی منجر می‌شود. اما از آنجا که نهادها باید برای ارائه الگو و کنترل رفتارهای افراد، دلیل کافی داشته باشند، نیاز به موجه سازی و موجه‌نمایی دارند. در تلاش برای موجه‌سازی، دست به دامن مشروعیت بخش‌ها، از جمله مشروعیت بخشی دینی می‌زنند. مشروعیت بخشی در اینجا ممکن است با قدرت و ایدئولوژی ارتباط داشته باشد. یعنی مطالبی که از سوی دانشمندان جنبه دینی و فوق بشری به آنها داده می‌شود مشروعیت بخشی‌های دینی نام‌نهاد می‌شوند. در این مرحله، علما و دانشمندان تلاش می‌کنند جهان دست‌ساز بشر را به عالم دیگر و کیهان مقدس نسبت دهند، بدین ترتیب، دست به نمادپردازی می‌زنند و از نمادهایی از قبیل ناموس، کیهان مقدس و ... سخن به میان می‌آورند. این در حالی است که، سخن گفتن از کیهان مقدس و ناموس و



تعبیری از این قبیل، طبق فلسفه پدیدارشناسی که بود و نبود همه چیز را در پرانتز می‌گذارند، ناسازگار است.

چارچوب مفهومی بر ساخت جهان اجتماعی^{۴۲}

جستجوی معنای زندگی در خود زندگی

مطالعه معناشناختی فرهنگ، معطوف به بررسی‌های نظام‌های نمادین و دلالت‌گری است که از خلال آن، یک نظم اجتماعی منتقل و باز تولید می‌شود. این نظام‌ها، کردارهای اجتماعی هستند که فرهنگ و ساختارهای معنایی آن را می‌سازند.^{۴۳} این مفهوم معناشناختی از فرهنگ، در کلام گلیفورد گیرتر بیان می‌شود که موجود انسانی «یک حیوان معلق در تارهایی معنایی است که خود تابیده است».^{۴۴}

نیکلا گریمالدی از فلاسفه‌ای است که معترف است از هم پاشیدن مبانی متافیزیکی، جالب‌توجه‌ترین جنبه نیم‌قرن است. همه متارکه‌ها، همه آن‌زد و انکارهای خدا، فوق طبیعت، حقیقت، معنا و عقل جایگاه خاصی دارند: ترفندی برای نفی هر خواست کلی و هر شکل از تعالی‌اند... از این‌رو، چون معنای زندگی در خود زندگی است، تداوم زمان نیز نمی‌تواند جز به زمان بینجامد، نه پایان زمانی هست و نه عقل اولایی.^{۴۵}

به نظر او، نخستین و جالب‌توجه‌ترین نتیجه ترک عقل و مباشرت یا مدیریت فراگیر قوه ادراک، عزل حقیقت است که ویژگی دوران اخیر است؛ زیرا حاکمیت طبیعت که به وسیله قوه ادراک اعمال می‌شود، طبیعتاً به آنجا می‌انجامد که همه اشکال شناخت را با علم، همه علوم را با طبیعت، و همه علوم طبیعی را با فناوری مربوط به پدیده‌های آن یکی بگیریم.^{۴۶} شناختن، از نظر علمی، تبیین کردن است. تبیین کردن، توانایی تولید کردن. پس عمل‌گرایی در شناخت‌های علمی، چون در فنون، آنجاست که حقیقت یک نظریه جز با سودآوری و کارایی نتیجه آن سنجیده نمی‌شود... ساختار علوم، فناوری را الگویی برای همه شناخت‌ها می‌داند؛ چرا که سودآوری و کارایی، مبنای اعتبار و ارزش فناوری است. اگر فرضیه در میدان عملی گسترده‌تر یا در برابر موضوعی جدیدتر، کمتر کارآمد باشد آن قدر تغییرش می‌دهند، آن قدر همساز و می‌کنند که به کلی دگرگون می‌شود. پیشرفت همه علوم در همین است که حتی اگر ترکیب و طرح و الگویی بیش نباشد، باز هم پیشرفت فناوری را به همراه می‌آورد.^{۴۷}

بدین ترتیب، مفهوم جامعه‌شناختی، جایگزین تجربه متافیزیکی حقیقت می‌شود. همان‌گونه که، دانشمندان جایگاه «حقیقت» را به چیزی واگذاشتند که در زمانی معین از سوی اکثریت جامعه علمی مناسب تشخیص داده شد، وجدان معاصر نیز به این نتیجه رسید که ساختاری «دموکراتیک» برای حقایق در نظر بگیرد که استقرارش منوط به گفت و شنود، مباحثه و مذاکره باشد، و تنها به عنوان قطعنامه پایانی کنگره‌ها پذیرفته شود و با رأی اکثریت به تصویب آن کنگره‌ها برسد. پس جای شگفتی نیست که اگر به آنجا رسیده‌ایم که «گفتار» را کارگاه حقیقت و نیز صنعتگر آن می‌شناسیم، چنین مفهومی از حقیقت، که امروز به سادگی آموخته و پذیرفته می‌شود، خودبه‌خود جهشی واقعی در آگاهی انسان از خویشتن خویش است... پیش از این، حقیقت را چون رابطه اصیلی که ذهنیت ما را به کلیتی مطلق می‌پیوندد، از درون خویش کشف می‌کردیم، اکنون آن را چون موضوعی که اجتماعاً ساخته‌ایم، و در رابطه با اجتماع خود، از بیرون کشف می‌کنیم. پیش از این، حقیقت، متافیزیکی بود، اکنون قوم‌شناختی شده است. پیش از این، در دوران متافیزیکی، انسان چون با خود سازگار بود، یقین داشت که با دیگران نیز سازگار است. یقین ذهنی، شکلی بود که عینیت مبرهن، در هر شخص به خود می‌گرفت. کلیت عینی اندیشه در هر فرد اندیشه‌ورز مورد تأمل قرار می‌گرفت. در نتیجه، او بر

خویشتن آگاهی می‌یافت. همچنین فلسفه چیزی را حقیقت می‌نامید که کسی نمی‌توانست منکر آن شود، مگر آنکه خود را انکار می‌کرد.^{۴۸}

به عقیده گریمالدی، این وارونگی در میانه قرن‌ها که به پایان رسید، در همان هنگام صورت گرفت که خط فاصلی، اندیشه را به دو پاره کرد. گروهی بر این بودند که حقیقت، مبنای اندیشه است و اندیشه به وسیله زبان، بیان می‌شود. پس، نقش زبان باید بیان اندیشه‌ای باشد که مقدم بر آن است. اما دیگران که از پیش علیه متافیزیک و حقیقت، جانب علم و حقیقت نما را گرفته بودند... خیال کردند زبان، هرچه را بیان می‌کند، به وجود می‌آورد، آن را تولید می‌کند. این جایگزینی مفهوم جامعه‌شناختی به مفهوم متافیزیکی حقیقت، هم خودپسندی و هم نامطمئنی وجدان معاصر را در پی دارد.^{۴۹}

بنابراین، انسان تا مادامی که از خود فراتر نرود و معنا را در بیرون از زندگی این دنیایی خود جستجو نکند، همچنان از یافتن پاسخ به پرسش‌های اساسی خود، که در طول تاریخ بشر مطرح بوده است، ناتوان خواهد بود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش کردیم با استفاده از منابع در دسترس، آرای پیتر برگر درباره دین، معناگرایی و نظم اجتماعی را به اجمال مرور کرده و آن را به بوته نقد گذاریم. پیتر برگر در اندیشه‌های خود از مکتب پدیدارشناسی الهام گرفته و در مطالعات دین رویکرد پدیدارشناسانه را در پیش گرفته است. بنابراین، در تبیین نظم اجتماعی به معنای زندگی تمسک بسته و از همین مجرا به دین و تبیین آن می‌پردازد. از نظر برگر، ریشه همه اندیشه‌های بشر را باید در تحلیل زندگی روزمره جستجو کرد. بدین ترتیب، جامعه‌شناسی دین پیتر برگر، در جامعه‌شناسی معرفت و آن نیز در زندگی روزمره جای گرفته است. اما تبیین برگر از نظم اجتماعی، دین و معنای زندگی نکات قابل تامل زیادی دارد که در این مقاله به برخی از آنها اشاره شده است. حاصل جامعه‌شناسی معرفت پیتر برگر، که به انسان‌شناسی ویژه او مرتبط است، سیالیت شناخت و آگاهی انسان می‌باشد که به نسبی‌گرایی در اندیشه می‌انجامد. مهمترین نقد ما به آرای برگر، به تعریف او از دین، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و نیز سازوکاری است که او برای دستیابی به معنایی زندگی ترسیم می‌کند. حاصل کلام این است که، رویکرد پدیدارشناسی تا زمانی که واقعیت و بود و نبود اشیاء را در پراگماتیک نگذارد، نمی‌تواند به معنای زندگی دست یابد. در مقابل دیدگاه برگر، رویکرد دین به معنای زندگی و نظم اجتماعی را توضیح داده و آن را با رویکرد پدیدارشناسی مقایسه کرده‌ایم. مقایسه رویکرد دینی و رویکرد پدیدارشناسی مهم‌ترین بخش مقاله است.

Nkē Ālāē+ i ūāçī K
 Kkī āÇ= ççÇÜē-Ç=C e Ēā-ēkmi-ā-a-ī āÇj ~ēā=āÇmīēē-ēōēē=āÇ=Üēpīi ÇōēNō ĒāÖçāI ^ Āēē-ĀI
 ēKK
 PKĀÇĪēRK
 Qē Ēōēēkī Kēēīēēq Ūēp-ĀēÇ= -āçéó Wb āā ĒāēēN= pÇĀçāÇōĀā-āq ŪēçéōēNō ĒāÖçāI
 pii Çāēē= çāKNēēKPNQN

۹. پیتر ال. برگر و توماس لاکمن، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، ص ۲۹
 ۶ همان.

Tē K W Ēōēēkī Kēēīēēq Ūēp-ĀēÇ= -āçéó Wb āā ĒāēēN= pÇĀçāÇōĀā-āq ŪēçéōēNō ĒāÖçāI
 Uē K W ĀÇĪq Ūēē Ēēēā-āā ēēē-īā ēē= çāīā ēçē-ēō-mçēēāāāēēēNō ĒāÖçāI ē= Nēā-īāçāK
 ۱۰. پیتر ال. برگر و توماس لاکمن، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، ص ۲۷.

۱۰. برگر، پیتر ال. بریجیت برگر و هانسفرید کلنر، *ذهن بی‌خانمان: نوسازی و آگاهی*، ترجمه محمد ساوجی، ص ۲۵.
 ۱۱ پیتر ال. برگر و توماس لاکمن، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، ص ۳۶۰.

NIKē Ēōēēkī Kēēīēēq Ūēp-ĀēÇ= -āçéó Wb āā ĒāēēN= pÇĀçāÇōĀā-āq ŪēçéōēNō ĒāÖçāI ē= Nēā-īāçāK
 o ĒāÖçāI ē= çāKSĪk çKNĪpēēāŪēēRK
 NQq Ūēē-ĀēÇ-Ā-āçéó
 NIKē Ēōēēkī Kēēīēēq Ūēp-ĀēÇ= -āçéó Wb āā ĒāēēN= pÇĀçāÇōĀā-āq ŪēçéōēNō ĒāÖçāI ē= Nēā-īāçāK
 NSĀÇK
 NIKē Ēōēēkī

۱۸. محوریت بخشیدن به گفتگو در اندیشه برگر دارای مشکلات فراوانی است که درجای خود اشاره خواهم کرد.

NIKē Ēōēēkī Kēēīēēq Ūēp-ĀēÇ= -āçéó Wb āā ĒāēēN= pÇĀçāÇōĀā-āq ŪēçéōēNō ĒāÖçāI ē= Nēā-īāçāK
 ۲۰. منظور از مقدس در اینجا، حالتی از قدرت اسرارآمیز و ترس آور است که غیر از انسان ولی مرتبط با اوست
 ONKē Ēōēēkī Kēēīēēq Ūēp-ĀēÇ= -āçéó Wb āā ĒāēēN= pÇĀçāÇōĀā-āq ŪēçéōēNō ĒāÖçāI ē= Nēā-īāçāK
 OQĀÇK
 OIKĀÇK
 OQĀÇK
 OIKē Ēōēēkī Kēēīēēq Ūēp-ĀēÇ= -āçéó Wb āā ĒāēēN= pÇĀçāÇōĀā-āq ŪēçéōēNō ĒāÖçāI ē= Nēā-īāçāK
 OSĀÇK

۲۷. برگر، پیتر ال. و توماس لاکمن، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، ص ۱۳۰.

ONKē Ēōēēkī Kēēīēēq Ūēp-ĀēÇ= -āçéó Wb āā ĒāēēN= pÇĀçāÇōĀā-āq ŪēçéōēNō ĒāÖçāI ē= Nēā-īāçāK
 ۲۹. واژه ناموس (āçā çē) در تبیین جایگاه دین در اندیشه برگر یک واژه کلیدی است. در فرهنگ لغات نمی توان معادل
 مناسبی برای این واژه پیدا کرد. اما می توان گفت که در اندیشه برگر، «ناموس» اصطلاحی است که به نظم معنادار اطلاق
 می شود؛ یعنی هر وقت توجه گری به سطحی رسید که نظم را معنادار سازد و آن را قابل قبول جلوه دهد، این نظم به یک
 «ناموس» تبدیل می شود.

PMKē Ēōēēkī Kēēīēēq Ūēp-ĀēÇ= -āçéó Wb āā ĒāēēN= pÇĀçāÇōĀā-āq ŪēçéōēNō ĒāÖçāI ē= Nēā-īāçāK
 PNĀÇKēKNSIK

۳۲. پیتر ال. برگر بریجیت برگر و هانسفرید کلنر، *ذهن بی‌خانمان: نوسازی و آگاهی*، ترجمه محمد ساوجی، ص ۷۸-۸۹.

۳۳. احمد مددپور، *صدرش*، تهران، ص ۴۸.

۳۴. رک: محمد تقی مصباح، *پند جاوید*، ج ۲.

۳۵. احمد مددپور، *صدرش*، ص ۵۱.

۳۶. جمیز آرتور بکفورد، *دین و جامعه صنعتی پیشرفته*، ترجمه فاطمه گلایی، ص ۲۱-۲۲.

۳۷. همان، ص ۲۲.

۳۸. همان، ص ۲۳.

۳۹. جمیز آرتور بکفورد، *دین و جامعه صنعتی پیشرفته*، ص ۲۱-۲۴.

۴۰. یادداشت‌هایی از کلاس درس جامعه‌شناسی ادیان استاد پارسنیا، ۱۳۸۸.

۴۱. همان، ص ۷.
۴۲. مددیپور، احمد، صدروش، ص ۵۵.
۴۳. ای دی مک کارتی، معرفت به مثابه فرهنگ، ترجمه کمال خالق پناه و دیگران، زیر نظر محمد توکل، ص ۵۱.
۴۵. نیکیلا گریمالدی، انسان پاره پاره، ترجمه عباس باقری، ص ۷۵-۷۶.
۴۶. همان، ص ۹۳.
۴۷. همان، ص ۹۴.
۴۸. همان، ص ۹۶-۹۸.
۴۹. همان.

منابع

آرتور بکفورد، جمیز؛ دین و جامعه صنعتی پیشرفته، ترجمه فاطمه گللابی؛ تهران، کویر، ۱۳۸۸.

برگر، پیتر ال. بریجیت برگر و هانسفرید کلنر، ذهن بی‌خانمان: نوسازی و آگاهی، ترجمه محمد ساوچی، نی، تهران، ۱۳۸۱.

برگر، پیتر ال. و توماس لاکمن، ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه فریبرز مجیدی، مرکز، تهران.

پارسانیا، حمید، «بررسی پلورالیسم اجتماعی جان هیک از دیدگاه امام خمینی» قبسات، ش ۳۷، پائیز ۱۳۸۴.

پارسانیا؛ حمید، جزوه درسی (یادداشت‌های نگارنده از کلاس درس جامعه شناسی ادیان ایشان)؛ ۱۳۸۹.

تامسون، کنت و دیگران، دین و ساختار اجتماعی، ترجمه علی بهرامپور و حسن محدثی، تهران، کویر، ۱۳۸۷

کالینز، رندل، «جامعه‌شناسی آگاهی: هوسرل، شووتس و گارفینگل»، ترجمه بهرام پرستش، فصلنامه فلسفی ارغنون، ش ۱۷، ۱۳۷۹.

گریمالدی، نیکیلا، انسان پاره پاره، ترجمه عباس باقری، تهران، نی، ۱۳۸۲.

مددیپور، احمد، صدروش، تهران، جامعه شناسان، ۱۳۸۹.

مصباح یزدی، محمدتقی، پند جاوید، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۳۸۷، ج ۲.

مک کارتی، ای دی، معرفت به مثابه فرهنگ، ترجمه کمال خالق پناه و دیگران، زیر نظر محمد توکل، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۸.

همیلتون، پیتر، شناخت و ساختار اجتماعی، ترجمه حسن شمس آوری، تهران، مرکز، ۱۳۸۵۰.

ÉCÉKé KéÉÉÉ=NMSTH=?^=pçÁç:á:áA=ás áÈi=çNúÚÉ=PEÁ á-áó-íáç:á=çNq ÚEç:á:Öb=?I=ççí éá-á=Nç=iÚÉ
pAÉiáVÁpíi Çó=çNó ÉaÚç:á:É çÁKSÍK çKNKÉpééá ÖFééKPLNSK
ÉCÉKé KéÉÉÉ q ÚÉ=ç Ái-áó É-ááó=çNó ÉÚÖç:á:É ~ÁÉ=á Ç=ç-ÁÉÉÍ çá ÇçáI MNSVK
ÉCÉKé KéÉÉÉ q ÚÉ=ç ÁEÇ= ç-áçéóWó áÉa ÉaÍe=çN=çÁç:á:áA=áq ÚEç:á:ö=çNó ÉaÚç:á:í çá ÇçáWé ~ÁÉ=á Ç
ç-ÁÉá MNSVK
ÉCÉKé KéÉÉÉ q ÚÉ=ç ÉEÉÁÁ-á-fá éÉÉ-íá ÉÉ= çáÍÉá éçé-éó=ççéáVááíáÉ=çNó ÉaÚç:á:í ç=çNéa ~íáç:áI
^ áAúçéla çí ÁÁÉç-óIÉI ~ÉÇá= áóIÉ v I NVTVK
ÉCÉKé KéÉÉÉ q ÚÉ=çíi é-áçíáA=çáíi ~íáç:á=á Ç=iÚÉ= çá áá Öa á-áçÖ É=ÁÉi Éá=iÚÉ= çáÇ=ç ÉaÚç:áçK
i ÇÇáÉÍJ Úaáíá-á-píi ÇáÉÍ NMUN=ç çÁKNééKPNÍQÑ
ÉCÉKé KéÉÉÉ ^=çí á çé=çN^ á ÖÉWj çÇÉá=pçÁÍíó=á Ç=iÚÉ=ó ÉÇáç:á:í Éç=çN=iÚÉ=çí éÉá-íi é-áí
a çí ÁÁÉç-óIÉI ~ÉÇá= áóIÉ v I MVMK
ÉCÉKé KéÉÉÉ?j ~ñt ÉÁÉç=áç= áí É=á Çt Éáí=á Ç=í áá Öáá-dí-íÉá ~á-Wq ÚÉ mççíÉí-áí=çíUáÁqç Ç-óI
NVPK
éí á á ÉÉs ááÁáíXq ÚÉ=ç ÇÉçNççí É=ç ~á ÁéOÉ
ÉCÉKé KéÉÉÉ=ç U-íÉ Éç=ééÉáÉÇ=çpçÁç:á:á:á:á:áççááççíç Uáá Öb=?I=ç çáíUááççí éá-áçNó ÉaÚç:á:á=á Ç
mí ÁáÁí áNÉH ÁçÁÉí ÖMMOíM KOIHK
d ÉÉá:ól= áNqÇH á=ÚÉ=çíÉÉÉÉÍ-íáç:á:çNÁ íi ÉHk ÉÍ =ççáX=éÁÁ=ççáÉI MVTPK
t ççÇÜÉ-Çí áá Ç-KÇe Éá-éK=í á-a ~i á Çj ~éíá=á ÇI =ÉÇH=mÉÉç= ÉCÉç=á Ç=iÚÉ=çíi Çó=çNó ÉaÚç:á:á
ó çí íáÇÜÉW çá ÇçáI ÖMMK