

بررسی ضرورت دین از چشم‌انداز نظریه‌پردازی ایدئولوژی در اندیشه اجتماعی

سعید حاجی‌ناصری *

مرضیه بقیری **

چکیده

در حوزه اندیشه اجتماعی، اندیشمندان بسیاری ایدئولوژی را به عنوان نظام ایده‌ها یا باورها و عقاید جوامع در رابطه با دین و فرهنگ تحلیل کرده‌اند. این پژوهش با بررسی برخی نظریات درباره ایدئولوژی به این موضوع می‌پردازد که تعریف ایدئولوژی تحت تأثیر رویکردهای ساختارگرایانه و کارکردگرایانه در علوم اجتماعی منجر به تعریف کارکردی از دین شده است. تعریف‌های کارکردگرایانه به چشم‌اندازی نظری وابسته‌اند که در صدد تبیین باورها بر مبنای نقشی کارکردی است. بنابراین، یا دین را مساوی ایدئولوژی گرفته‌اند یا هر گونه نظام ارزشی و باورداشتی را که چنین جنبه‌های کارکردی‌ای دارند در این مقوله جای می‌دهند. اما برخلاف رویکردهایی که عمدتاً بر کارکردهای دین تأکید دارند، رویکرد فرهنگی نمادین به شیوه‌ای تفسیری و معناگرا بیان می‌کند که هر جامعه‌ای می‌تواند الگوهای فرهنگی خاص خود را داشته باشد که ممکن است دینی، علمی یا ایدئولوژیک باشد. رویکردهای معناگرا نیز کاشف از حقایق دین نیستند اما می‌توانند با کشف و تفسیر الگوهای فرهنگی به درک عمیق‌تری از باورهای مذهبی مردم دست یابند.

کلیدواژه‌ها: ایدئولوژی، دین، فرهنگ، باورها، عقاید.

* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تهران

** دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول: bogheiry.marzieh@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۰۴

مقدمه

مفهوم «ایدئولوژی» از قرن هجدهم در مجادلات فیلسوفان فرانسوی به شکلی جدی بروز یافت. از نیمه قرن هجدهم فیلسوفانی نظیر کوندیاک، کابانیس، دوتراسی کوشیدند بر اساس شیوه علمی متأثر از اثبات‌گرایی رایج آن عصر و شیوه‌های تجربی، تبیینی علمی از مفهوم «ایدئولوژی» و به عبارتی «نظام اندیشه‌ها» عرضه کنند. ایدئولوژی به عنوان مفهومی منحصر به فرد در قرن هجدهم با تحولات علمی این قرن، مناقشات سیاسی، مسئله تاریخ و علم پیوندی جدی داشت؛ و به این ترتیب به نفع گرایش‌های طبیعت‌گرا و علیه مبانی یزدان‌شناسی و متافیزیکی جهت‌گیری کرد. تا به امروز غالب اشکال نقد ایدئولوژی بر نقش منفی آن به عنوان مقوله‌ای کذب و خطا تمرکز کرده‌اند. پل ریکور این رویکرد را هرمنوتیک سوءظن می‌نامد. این سوءظن بیش از هر چیز مشخصاً معطوف به آگاهی مذهبی بود؛ چیزی که مارکس و دیگران آن را نمونه قطبی فرمان‌برداری انسان و مثال اعلامی ایدئولوژی می‌دانستند (ریکور، ۱۳۹۵: ۱۵).

پرسش این مقاله این است که: مفهوم‌پردازی ایدئولوژی در اندیشه اجتماعی چه تأثیری بر تعریف دین داشته است؟ این پژوهش در صدد است تعاریف دین و باورهای مذهبی در اندیشه اجتماعی، متأثر از رویکردهای اتخاذشده به مفهوم ایدئولوژی را بکاود.

به طور کلی، دیدگاه‌های رایج درباره ایدئولوژی در اندیشه اجتماعی، از قرن هجدهم تاکنون، در چند حوزه شناخت‌شناسانه، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و فرهنگی نمادین قابل مطالعه و مقایسه است. وقتی پرسش معرفت‌شناسانه از دامنه بحث ایدئولوژی کنار گذاشته شود، امکان در نظر گرفتن کارکردی نمادین در جامعه برای ایدئولوژی به عنوان مخیله اجتماعی فرهنگ، اسطوره‌ها، آرمان‌ها و بلاغت‌شناسی فراهم می‌شود. گرایش‌های انسان‌شناختی نظیر آثار گیرتز با تمرکز بر مسئله معنا و فرهنگ و فراتر از جنبه‌های عینی و پوزیتیویستی به کارکردهای بنیادی‌تر ایدئولوژی و نظام باورمندی جوامع می‌پردازند. این پژوهش می‌کوشد مفهوم «ایدئولوژی» را از این منظر بررسی کند.

-
1. ideology
 2. positivism
 3. hermeneutics of suspicion

منشأ نگرش جامعه‌شناختی و کارکردگرایانه به دین

مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) بیش از هر فرد دیگری واژه «ایدئولوژی» را وارد علم جامعه و سیاست کرد و البته در معانی متفاوتی به کار برد. در تعاریف مارکسیست‌های بعد از مارکس با عناوین «اسطوره»،^۱ «مشتقات»^۲ و «نظام‌های عقیدتی»^۳ استعمال شده است (پلامناتس، ۱۳۷۳: ۱۸). در کتاب *ایدئولوژی آلمانی*، مارکس و انگلس فلسفه ایدئالیستی را نقد کردند و قصدشان این بود که کانون نقد اجتماعی را از بررسی آگاهی و تکامل ایده‌ها به سمت توسعه نهادها و کشمکش‌های اجتماعی برگردانند.

مارکس جوان، در برلین به باشگاه هگلی‌های جوان پیوست. ماهیت دین محل بحث هگلی‌های جوان با هگلیسم دست راستی بود. بعدها تحت تأثیر فوئرباخ توجه آنها به تفاوت بین ایدئالیسم و ماتریالیسم معطوف شد. مارکس از هم‌تایان فیلسوف خود به دلیل آنکه به جای تغییر جهان صرفاً به تفسیر آن پرداختند دلسرد، و کم‌کم درگیر فعالیت‌های سیاسی در آلمان و فرانسه شد. وی برای بررسی تحولات تاریخی، روشی متفاوت، یعنی «ماتریالیسم تاریخی»، را ابداع کرد. در اینکه ماتریالیسم تاریخی چیست، اختلاف نظرهایی وجود دارد. از یک منظر، ماتریالیسم تاریخی چیزی نیست جز وارونه کردن ایدئالیسم هگلی.

در تلقی هگل، خودآگاهی ذهن در حکم موجودیتی قائم به ذات، هستی‌دار و ناشناخته بود و ذهن فرد جزئی از ذهن راستین (روح مطلق) است. هگل با جداکردن جهان طبیعی از روح، ارزش‌ها و ایده‌ها، جهان طبیعی را محصول خودتحقیق^۴ روح مطلق فرض می‌کرد. او مدعی بود آنچه واقعی است بنیاد عقلی دارد. در مقابل، هگلی‌های جوان با تأکید بر فقر و بیچارگی و بیدادگری سیاسی ادعا کردند که این حکم هگل چندان هم عقلانی نیست. با وجود این، هگلی‌های جوان به گونه‌ای کاملاً ایدئالیستی افکار نادرست، به خصوص افکار رازآلود و تصورات غلطی را که دین عرضه می‌کرد، بانی این مصیبت‌ها و بلایا می‌دانستند. از این‌رو، از نظر آنها، آزادی انسان در گرو غلبه وی بر چنین افکار کاذبی بود (استونز، ۱۳۷۹: ۳۷-۴۰). طولی نکشید که مارکس از

1. myths
2. derivations
3. belief system
4. self-realization

هنگلی‌های جوان جدا شد و مدتی بعد ادعا کرد هگل را که از دید او به حالتی وارونه بر روی پای خود ایستاده بود سر و ته کرده و به حالت طبیعی بر روی پاهای خود قرار داده است. بدین ترتیب مارکس مسئله را این‌گونه طرح می‌کند: «این آگاهی انسان نیست که هستی و وجود او را تأمین می‌کند، بلکه زندگی او تعیین‌کننده آگاهی او است». از این منظر، رهایی انسان مستلزم دگرگونی وضعیت مادی جامعه است. صرف تغییر در آگاهی انسان منجر به رهایی وی نمی‌شود. به عبارتی، در حالی که هگل عامل نهایی تعیین‌کننده تاریخ را حیطه عقلانی خرد، یعنی ایده روح، می‌دانست، مارکس عقیده داشت حیطه اقتصاد در مفهوم کلی آن (یعنی منافع اجتماعی نه نظریه‌ها و ایده‌ها) کلید دگرگونی و فهم تحولات تاریخی است (همان: ۴۲).

دین به مثابه ایدئولوژی؛ ایدئولوژی به مثابه آگاهی دروغین

دیدگاه‌های ابتدایی مارکس با توجه به اوضاع و احوال آلمان حامل این مطلب بود که سنت‌های آلمانی که بر تکلیف دینی اطاعت از اقتدار تأکید می‌کردند، مانع تغییر بودند. او استدلال می‌کرد که تغییر اجتماعی نیازمند آن است که این فرهنگ مذهبی تضعیف شود تا ایده‌های جدید حامی پیشرفت اجتماعی مجال طرح بیابد. از نظر مارکس و هنگلی‌های جوان، برای تغییر لازم بود فرهنگ مذهبی آلمان با فرهنگ سکولار انسان‌محورانه جایگزین شود تا افکار لیبرال را در سطحی گسترده ترویج کند. راه ایجاد تغییر فرهنگی به پرسش کشیدن صحت شالوده‌های دینی فرهنگ آلمانی و جایگزین کردن با فرهنگ سکولار و انسان‌گرا بود (سیدمن، ۱۳۹۲: ۳۹). از نظر مارکس، منافع اجتماعی است که موجب برانگیختن کنش می‌شود نه نظریه‌ها و دلایل انتزاعی. مردم به چیزی باور دارند که منافعشان ایجاب می‌کند.

از نظر مارکس، تحلیل جامعه موجود، به‌ویژه اقتصاد سیاسی ما را قادر می‌سازد امکاناتی را برای خودشکوفایی انسان متصور شویم که پیش از این ناشناخته بود. مارکس دوگانگی واقعیت و ارزش را نمی‌پذیرد. نظریه و پراکسیس با هم در حرکت‌اند. علاوه بر این، بر تناقض‌هایی که در

۱. واژه «پراکسیس» به کنش انسانی یا کار انسان ترجمه شده است که هم با عینیت و هم ذهنیت در ارتباط است. کار انسان در تاریخ (پراکسیس) تولیدکننده و سازنده همه اشکال و نهادهای تاریخی و اجتماعی، اعم از مظاهر فرهنگی و اقتصادی و ایدئولوژیکی، است. جهان‌نهادها و نمودها بازتاب پراکسیس یا عمل انسان در تاریخ است. این

نظریه مطرح می‌شود نمی‌توان صرفاً با نظریه غلبه کرد، بلکه فقط از طریق تحول شالوده اجتماعی حاصل شده در پراکسیس صورت می‌گیرد. در چنین زمینه‌ای، مفهوم مارکسی «ایدئولوژی» را بهتر می‌توان فهمید. ایدئولوژی از آنجا که مبتلا به تناقض‌ها و بیگانگی‌ها است، جهان را به گونه‌ای نادرست منعکس می‌کند. اما خطاً میزبودنش را برملا نمی‌کند، بلکه آن را پنهان یا رازآلود می‌کند (دیویس، ۱۳۸۷: ۱۸۵).

از نظر مارکس، دین حادث‌ترین مثال ایدئولوژی است؛ مثال نظامی عقیدتی که هدف اصلی‌اش تأمین دلایل و در واقع بهانه‌های حفظ امور جامعه به گونه‌ای است که ستمگران دوست دارند. ایدئولوژی نظامی از ایده‌هایی است که می‌تواند برای تذکر این مطلب به فقرا استفاده شود که همه ترتیبات اجتماعی باید همان طوری که هست بماند. خواست خدا این است که مالکان ثروتمند و کارگران فقیر همان جایی که هستند بمانند. در واقع، نقش دین توجیه وضع موجود است (پالس، ۱۳۹۴: ۲۱۴).

از نظر مارکس، دین وسیله توجیه بیدادگری‌های اجتماعی است:

اصول اجتماعی مسیحیت بردگی انسان را توجیه کرد، رعیت قرون وسطا را ستود و در موقع لزوم نیز می‌داند چگونه تعدی طبقه پرولتر را، هرچند با حالتی غمگین، وضع کند. اصول اجتماعی مسیحیت لزوم وجود طبقه حاکم و محکوم را وضع می‌کند و ... اصول اجتماعی مسیحیت حقارت، فرمان‌برداری، فروتنی، و خلاصه تمامی صفات پست را وعظ می‌کند. اصول اجتماعی مسیحیت ریاکارانه است اما طبقه پرولتر انقلابی است (خانواده مقدس، به نقل از پی‌تر، ۱۳۵۲: ۲۴۰).

لوکاچ در مقاله خود «تاریخ آگاهی طبقاتی» به تفسیر این بعد متضاد «ایدئولوژی بورژوازی» و «ایدئولوژی پرولتر» در اندیشه مارکس پرداخته است. او نیز «آگاهی طبقاتی» را با تمایز میان «طبقه در خود» و «برای خود» توضیح می‌دهد. مطابق این دیدگاه، آگاهی طبقاتی عبارت است از واکنش عقلانی مناسبی که طبقات محروم را به حرکت وا می‌دارد، به عبارت دیگر آگاهی طبقاتی می‌تواند عقلانی‌ترین و مناسب‌ترین فهمی باشد که بر روی یک طبقه خاص گشوده می‌شود (Roisin, 1973: 280-282).

مفهوم را در نقد ایدئالیسم هگلی باید در بستر «هستی‌شناسی ماتریالیستی نیروی کار» در نظر گرفت. چون مارکس معتقد شد وضعیت مادی و اقتصادی انسان آگاهی و ایدئولوژی او را می‌سازد نه برعکس.

بنابراین، دو برداشت اساسی از دیدگاه مارکس درباره ایدئولوژی وجود دارد: ایدئولوژی به مثابه آگاهی دروغین، و ایدئولوژی به معنای آگاهی طبقاتی مفید و سازنده (ایدئولوژی انقلابی). ایدئولوژی در اندیشه مارکس شماره یک «تصویر وارونه واقعیت تحت تأثیر منافع طبقاتی است» و ایدئولوژی نزد مارکس شماره دو به منزله «بازتاب یا همچون پیوستن آگاهانه به اعتقادات مفید» است. نظریه اول برداشتی غیرعقلانی از ایدئولوژی به دست می‌دهد و دومی برداشتی عقلانی از رفتار اجتماعی (بودن، ۱۳۷۸: ۸۲).

نظریه ایدئولوژی، در برداشت مارکسی، به‌شدت با عینت، ماده‌گرایی، اقتصاد، نظریه انتخاب عقلانی و خصلت‌های کارکردی رایج در آن زمان پیوند دارد. برداشت مارکسی به دنبال توضیح حقیقت دین نیست، بلکه در پی کشف مشکلات اقتصادی زمانه خود به نقش دین و مسیحیت در نوعی چارچوب ساختاری ماتریالیستی نگریسته است، که بارها نقادی شده است. اگرچه مارکس درباره دین اسلام سخن نگفته اما تأثیر آن در حوزه جامعه‌شناسی، به‌ویژه در تحلیل مسائل کشورهای غیرغربی و مسلمان، هنوز باقی مانده است که منجر به رویکردی سلبی و منفی به دین و عقاید مذهبی شده است.

مفهوم مارکسی «ایدئولوژی»، یعنی ایدئولوژی به عنوان تحریف یا کژتابی واقعیت، ایدئولوژی را در یک بُعدش توضیح می‌دهد. در حالی که مسئله ایدئولوژی لزوماً انتخاب بین کذب و صدق نیست، بلکه مسئله اصلی‌اش سنجش رابطه بین عاملیت و پراکسیس است. تحریف یا کژتابی زمانی می‌تواند خصلت مرتبطی با ایدئولوژی تلقی شود که نمایندگان یا عاملان ادعای اختیار کنند. اما اگر از مفهوم «ایدئولوژی» صرفاً مفهوم نمایندگی برداشت شود بسیار ابتدایی فرض شده است. بنابراین، تحریف فقط می‌تواند یکی از سطوح یا کارکردهای ایدئولوژی باشد نه آنچنان که مارکس می‌گوید طبیعت و ماهیت خود ایدئولوژی. بررسی مفهوم «پراکسیس» و «ایدئولوژی» در رابطه‌ای همبسته (به جای رابطه‌ای تناقضی) این امکان را فراهم خواهد آورد که این دو مفهوم دوباره ارزیابی شوند (Ricoeur, 1986: 311).

ریکور مدعی است اساس این بحث در اندیشه‌های مارکس قرار دارد:

1. distorting reality
2. representation

در اینجا در موافقت با بحث گیرتز تمام تحلیلیم را از ایدئولوژی با این بحث پیوند خواهیم زد که زبانی از زندگی واقعی وجود دارد که مقدم بر همه نوع تحریف است، ساختاری نمادین از عمل که مطلقاً اولیه، اصلی و اجتناب‌ناپذیر است (Ibid.: 77).

منظور از زبان زندگی واقعی، زبان به معنای زبان‌شناسانه آن نیست، بلکه ساختاری نمادین از کنش انسانی است. این همان موضوعی است که گیرتز می‌کوشد با توجه به دیدگاه آلتوسر از آن برای تفسیر فرهنگی مفهوم «ایدئولوژی» یاری جوید.

مارکس تصور می‌کرد اعمال نمادین یا غایت راهبردی همیشه حجابی است برای چیزهای نادرست اما همواره چنین نیست. صدق هر نظریه‌ای چیزی است غیر از فایده آن نظریه. مطلقاً دلیلی وجود ندارد که علی‌الاصول دو ضابطه با هم منطبق یا مخالف باشند. در واقع، تمام آشفتگی‌ها و اشکالاتی که در بسیاری از تحلیل‌های مارکس وجود دارد، دخالت این عقیده جزمی است. اگر این جزم کنار گذاشته شود و استدلال‌های مارکس حفظ شود، به همان مطلب اعمال و اقدامات نمادین یا غایت راهبردی می‌رسیم (بودن، ۱۳۷۸: ۷۴).

دین نمونه ایدئولوژی؛ ایدئولوژی آگاهی مرتبط با وضع موجود

در ادامه کار مارکس و انگلس، که با مبتنی کردن اندیشه‌ها بر نظام اجتماعی اقتصادی مسئله‌ای را پیش کشیدند، کارل مانهایم (۱۸۹۳-۱۹۴۷) آن را با عنوان «جامعه‌شناسی معرفت» مطرح کرد. کتاب *ایدئولوژی و توپیا* نیز در واقع پاسخ بحران‌های اجتماعی غرب در مقابل تضادهای علم و معنویت بود (Manheim, 1954: 2-5).

مانهایم به هنگام تحلیل فرآیند «ایدئولوژی ارزش‌گذارانه» که در آن دخالت جهت‌گیری‌های نادرست هستی‌شناختی و ماوراءطبیعی را می‌بیند معتقد است خطر اصلی هستی‌شناختی (انتولوژیکی شدن) این نوع ایدئولوژی این نیست که هستی بر تجربه پیشی می‌گیرد، بلکه خطر در آنجا در کمین نشسته که هستی‌شناسی رو به متافیزیکی شدن بیاورد و مطلق‌گرا و ایستا شود. در این صورت، این ایستگاه وجودی مانع بازبودن مبنای فکری انسان‌ها می‌شود. او به‌وضوح هستی‌شناسی را بر متافیزیک مرجح می‌دارد و اولی را برای جامعه‌شناسی

شناخت راه‌گشا و دومی را خطرآفرین می‌داند. مانهایم در این رابطه به دو نوع موضع‌گیری وجودی متافیزیکی و عرفانی اشاره می‌کند که در این دو نوع چیزی را فراسوی زمان و مکان و تاریخ تصور می‌کنند و آن چیز را اساس عالم و آدم می‌پندارند. وی می‌کوشد روابطی بین «ساختارهای آگاهی» و «وضع وجودی» بیابد. مانهایم معتقد است فقط مارکس است که مفهوم «ایدئولوژی جزئی» را با «کلی» ترکیب کرده و آموزه منافع طبقاتی را در درون این امتزاج جای داده است و تحت تأثیر هگلیسم، مسئله را از سطح روان‌شناسی به سطح فلسفه «خودآگاهی» ارتقا داده است (آشتیانی، ۱۳۸۴: ۲۷۷). از نظر وی، مفهوم جزئی ایدئولوژی زمانی بدیهی می‌شود که در مقابل مفهوم کلی‌تر ایدئولوژی قرار بگیرد. خلاصه کلام آنکه، به عقیده مانهایم، در مفهوم «ایدئولوژی جزئی» پهنه روان‌شناسی کارکردی می‌شود و در مفهوم «ایدئولوژی کلی» قلمرو ذهن (عقل‌شناسی) کارکرد اجتماعی پیدا می‌کند (همان: ۲۷۳). از نظر مانهایم، تفسیر نظریه بت‌های آیین را باید تا اندازه‌ای پیش‌زاد مفهوم جدید «ایدئولوژی» دانست. بت‌ها عبارت‌اند از «پندارها» یا «پیش‌فهم‌ها»^۳ که انواعی دارند. همه این بت‌ها سرچشمه‌های خطا هستند که گاه از خود طبیعت بشری می‌آیند و گاه ناشی از افرادند و موانعی هستند بر سر راه شناسایی حقیقی (Manheim, 1954: 55). در این صورت باید پذیرفت که او نظریه مدرن ایدئولوژی را همان می‌دانست که مارکس و انگلس طرح‌ریزی کرده بودند.

در شرح معنای لغوی «اوتوپیا» مانهایم معتقد است هر گاه نظم اجتماعی موجود را to pie بنامیم، آن تصورات آرزومندانه‌ای (مانند ایدئال‌های انقلابی) که هدف آن از بین بردن وضع و نظم موجود است utopia است، عقایدی که با نظام واقعاً و فعلاً موجود مطابقت دارند، به عنوان عقاید شایسته و سازگار با موقعیت محیطی معرفی می‌شوند. تعداد این عقاید تقریباً کم است. در مقابل این عقاید، دو مقوله اصلی از عقاید وجود دارند که از حدود موقعیت فراتر می‌روند: «ایدئولوژی‌ها و اوتوپیا».

-
1. noologie
 2. Idols
 3. preconceptions
 4. utopia

از نظر او، تولیدات ذهنی و اندیشه دو دسته گزاره‌های علمی (نظیر ریاضیات) و گزاره‌های (توضیحی) هنجاری هستند. دسته اول اثبات‌پذیرند و دسته دوم بر اساس درجه انطباقشان با این یا آن «وضع تاریخی» قابل طبقه‌بندی هستند. از این نظر، برخی اندیشه‌ها کهنه، برخی سازگار و برخی زودرس‌اند. از نظر وی، ایدئولوژی (در دسته اندیشه‌های کهنه) و آرمان‌شهر (در دسته اندیشه‌های زودرس) است (بودن، ۱۳۷۸: ۸۸). ایدئولوژی‌ها اساساً بر مبنای ناهمگونی اجتماعی‌شان تعریف می‌شوند. ایدئولوژی‌ها به گذشته می‌نگرند و اتوپیاها به آینده. ایدئولوژی‌ها خود را با واقعیتی که توجیه‌گر و پنهان‌کننده است سازگار می‌کنند، اما اتوپیاها مستقیماً به واقعیت حمله و آن را تخریب می‌کنند.

ایدئولوژی‌ها عقایدی هستند فراتر از موقعیت محیطی که هرگز به صورت واقعی در تحقق مضامین و محتویات مد نظرشان کامیاب نمی‌شوند، گرچه آن عقاید انگیزه‌هایی برای کردار ذهنی فرد درمی‌آیند که هدفی نیک از آنها منظور است، اما وقتی لباس واقعی عمل بر خود بیوشانند معنایشان تغییر شکل می‌دهد. مثلاً:

عقیده عشق برادرانه مسیحی در جامعه استوار بر روابط ارباب و رعیتی، حتی وقتی معنای عشق برادرانه از صمیم دل انگیزه کردار فرد باشد به صورت عقیده‌ای تحقق‌ناپذیر و در این معنا ایدئولوژیکی باقی می‌ماند (مانهایم، ۱۳۸۰: ۵۶-۷۳).

از نظر مانهایم، فقط آن جهت‌گیری‌های فکری فراتر از واقعیت را باید اتوپیایی در نظر بگیریم که وقتی به عرصه عمل آیند میل دارند نظام چیزهای حاکم در زمان را به طور جزئی یا کلی در هم بپاشند. به این ترتیب میان حالت ذهنی اتوپیایی و حالت ذهنی ایدئولوژیکی تمایزی نهاده شده است. آدمی می‌تواند دل‌مشغول موضوعاتی باشد که با واقعیت بیگانه‌اند و از هستی فعلی فراتر می‌روند و با وجود این هنوز در تحقق و نگاه‌داشت نظام موجود اشیا مؤثرند. مثلاً:

تا زمانی که نظام قرون وسطایی استوار بر سازمان کلیسایی می‌توانست جایگاه بهشت را بیرون از جامعه قرار دهد، در سپهر آخرتی که از حدود تاریخ فراتر می‌رفت و لبه تیز انقلابش را کند می‌ساخت، تصور بهشت هنوز جزء جدایی‌ناپذیر جامعه قرون وسطایی بود. تا وقتی گروه‌های اجتماعی معینی این تصورات آرزومندانه را در کردار خود واقعیت بیرونی نمی‌بخشیدند و در تحقق آنها نمی‌کوشیدند این ایدئولوژی‌ها به اتوپیا تبدیل نمی‌شدند (همان: ۵۶-۷۳).

مانهایم نیز دین را بسان ایدئولوژی و علم در انطباق با وضعیت موجود بررسی کرده است و بر کارکردهای اجتماعی آن تأکید دارد. پل ریکور می‌گوید:

با وجود اینکه برخی معتقدند که نظریه مارکسیستی ایدئولوژی اغلب با جامعه‌شناسی معرفت ناسازگار شده است، من معتقدم این دو بیش از اینکه ناسازگار باشند، سازگارند. مفهوم ایدئولوژی، همچنین جامعه‌شناسی معرفت را با اصول اولیه نظریه مضامین و انگیزه‌های جمعی مسلح می‌سازد. تحریف‌ها و رازگونی‌های ایدئولوژیک متضمن فرآیندهای سیاسی هستند. آنها در پیوند با قدرت و قدرتمندان در نظر گرفته می‌شوند (ریکور، ۱۳۹۵: ۱۶۱).

در حالی که ایدئولوژی برای ایجاد همبستگی اجتماعی، اصلی اساسی تلقی می‌شود و اگر هیچ راهی برای ایستادن در خارج از قلمرو تفسیر بالقوه وارونه‌نما از واقعیت وجود ندارد، پس نقد ایدئولوژی باید درون ابزار بسیار نمادینی جست‌وجو شود که به وسیله آن، افراد درون یک جامعه مشخص، خودشان را به عنوان گروه هویت می‌بخشند. ریکور چنین نقدی را در گسترش این ابزار نمادین، نه تنها به کژتابی بالقوه بلکه همچنین به طرز فکر اتوپیاها جست‌وجو می‌کند. با اجازه‌دادن جامعه به دسترسی داشتن به داستان‌های خیالی درباره صور جایگزین یکپارچگی اجتماعی، دانشمند اجتماعی قادر خواهد شد ایدئولوژی موجود را نقد کند. بی‌آنکه نیازمند باشد که نشان دهد چگونه این آلترناتیوها به طور کامل در ماوراء امکان کژتابی واقعیت هستند. فقط در رابطه‌ای بسیار دینامیک و درونی بین ایدئولوژی و اتوپیا است که می‌توان بر مسئله کژتابی غلبه کرد و نه در رابطه این دو به واقعیتی بیرونی (خارجی) (مصباحیان، ۱۳۹۱: ۱۹).

دین مترادف ایدئولوژی؛ دین وسیله جبران کمبودهای بشر

به طور کلی نظریات روان‌شناختی، ایدئولوژی را در وهله نخست وسیله‌ای برای مهار فشار روانی و اضطراب می‌دانند، خواه این فشار منشأ اجتماعی داشته باشد یا منشأ روان‌شناختی. در میان رویکردهای روان‌شناسی باید از زیگموند فروید نام برد. وی صاحب رویکردی منحصر به فرد به ایدئولوژی است. از نظر فروید، دین و مذهب مشترکات بسیاری با ایدئولوژی دارند. در واقع، هر دو از یک جنس اندیشه هستند. آموزه‌های دینی و دارایی فرهنگی که ما ارزش بسیار برایشان قائلیم ممکن است توهم و ساختگی باشند. به عبارتی، فروید «دین و مذهب» را مترادف «ایدئولوژی» به کار می‌گیرد (رجایی، ۱۳۹۲: ۱۸۲). در واقع، فروید در تحلیل‌های خود به دنبال آن

است که برخلاف مارکس فرهنگ را محصول غریزه معرفی کند. فروید در کتاب *آینده یک پندار* ریشه‌های دین را در رابطه با تمدن و طبیعت و مقتضیات آن می‌کاود. با توجه به اینکه تمدن باعث نادیده‌گرفتن کشش‌ها و انگیزه‌های غریزی است، پیامد گریزناپذیرش رنج‌بردن از ناکامی است. در برابر رنجی که طبیعت به بشر تحمیل می‌کند، آیین‌های مذهبی (نیایش، احترام، عبادت و قربانی کردن) باعث آرامش روانی و تسکین روحی انسان می‌شود (Freud, 1961: 8-15).

از نظر فروید، بهترین واژه‌ای که می‌توان برای وصف عقاید دینی به کاربرد «پندار» است. پندار عقیده‌ای است که ویژگی اصلی‌اش این است که شدیداً مایلیم حقیقت داشته باشد. وهم^۳ عقیده‌ای است که چه‌بسا من مایل باشم حقیقت داشته باشد ولی دیگران می‌دانند که حقیقت ندارد و هرگز نتواند حقیقت پیدا کند (پالس، ۱۳۹۴: ۱۱۷). بنابراین، از نظر او، آموزه‌های دینی نه حقایق الهام‌شده از سوی خداوند و نه نتایج منطقی مبتنی بر شواهد علمی بلکه ایده‌هایی است که ویژگی اصلی‌اش این است که ما شدیداً مایلیم حقیقت داشته باشد. آنها تحقق کهن‌ترین، قوی‌ترین و فوری‌ترین آرزوهای بشرند. مذهب همچون ستون سترگ و عظیمی است که تمدن با تمام قوا بر آن بنا یافته است و حافظ و نگاه‌دارنده نظام اجتماعی و شیوه اخلاقی است. برای برقراری این نظام و هماهنگی و تعادل در جامعه لازم می‌آید که اکثریت و توده مردم به این اصول و معتقدات ایمان داشته باشند (فروید، ۱۳۵۱: ۲۵). فروید نیز بر ویژگی‌های کارکردی و ابزاری دین برای جامعه تأکید دارد و مانند بسیاری از معاصران خود تک‌عاملی می‌اندیشد.

ریکور می‌گوید:

مارکس، نیچه و فروید (سه استاد سوءظن) همگی در این سوءظن مشترک‌اند که ایدئولوژی مذهبی نسبت به خود به عنوان نوعی تولید ارزش‌های کاذب ناآگاه است. از نظر آنها، مذهب نوعی «اسطوره» است، به این معنا که جای امر واقعی و خیالی را واژگون می‌سازد و بی‌عدالتی تاریخی را با نوعی عدالت تاریخی و آن‌جهانی جبران می‌کند. مذهب از این منظر چیزی بیش از نوعی فرافکنی خیال‌پردازانه نیست؛ نوعی نظام مناسبات توهمی در شرایطی که انسان خود را در بند و یا مطرود می‌بیند (ریکور، ۱۳۹۵: ۱۷).

1. instinct
2. illusion
3. delusion

فروید در کتاب *توت‌م و تابو و موسی و یکتاپرستی* با توجه به نظریاتش درباره «لی بیدو» و «ناخودآگاه» از جنبه فردی نظریه خود وارد جنبه تاریخی نظریاتش درباره دین و جامعه می‌شود. به عبارتی چیزی به نام «روان جمعی» وجود دارد که ساز و کار عملش درست شبیه روان فرد است. امیال و آرزوهای سرکوب‌شده جامعه محو نمی‌شود بلکه به «ضمیر ناخودآگاه» جامعه بازپس می‌نشیند و پس از مدتی دوباره با هیئتی مبدل به «ضمیر خودآگاه» جامعه راه می‌یابد. این امیال سرکوب‌شده، پس از چند سال یا چند دهه، در فرد بروز می‌یابد اما در خصوص جامعه به تناسب عمر طولانی آن ممکن است هزاران سال باشد (فروید، ۱۳۵۱: ۲۱۶). نظریات فروید اغلب در تبیین ایدئولوژی‌های سیاسی، مذهبی، انقلابی و اخیراً تفکرات بنیادگرایانه و افراط‌گرایانه استفاده شده است. وی می‌گوید: «مؤمنان با پذیرش روانجوی جهانی، خودشان را از روانجوی شخصی رها می‌کنند» (Freud, 1961: 44).

نظریه فروید خصلت نمایشی مناسک مذهبی را چنان که باید و شاید نمی‌تواند بیان کند. وی گرایش داشت که دین را اساساً به گونه‌ای عمل‌گرایانه و به عنوان کوششی در جهت نظارت بر جهان از طریق دست‌یابی به نتایج مشخص عملی در نظر بگیرد. فروید در رویکردهایش به دیدگاه خاص سده نوزدهم درباره دین بسیار نزدیک شده بود؛ دیدگاهی که دین را به عنوان توهمی محض و مبتنی بر استدلال غلط در نظر می‌گرفت (همیلتون، ۱۳۹۴: ۱۱۷). لذا فروید نمونه‌ای روشن از راهبرد تبیینی معرفی می‌کند که تأثیر شدیدی در قرن بیستم داشته است؛ دریافتی که نظریه‌پردازان آن را «تقلیل‌گرایی کارکردگرایانه» می‌نامند. به نظر او، کل دین را می‌توان به نتیجه پریشانی روانی تقلیل داد. یعنی تقلیل به مجموعه‌ای از ایده‌ها و عقایدی که تحقق آرزوهای پنداری است که به وسیله ناخودآگاه به‌وجود آمده است (پالس، ۱۳۹۴: ۱۲۵). بدین‌سان می‌توان گفت «ناخودآگاه» همان نقشی را بازی می‌کند که تفسیر رابطه مکانیکی زیربنا و روبنا در تحلیل مارکس ایفا می‌کرد.

دین و ایدئولوژی بسان نظام اعتقادی مشترک؛ وسیله اجماع فرهنگی

پارسونز (۱۹۷۹-۱۹۰۲) هستی دین را ضروری می‌داند و دین را در مفهوم وسیعی در نظر می‌گیرد (از باورهای سنتی تا آموزه‌های آرمان‌گرایانه مارکسیستی - لنینیستی). از این‌رو گاهی می‌بینیم

که او از ایدئولوژی مارکسیستی لنینیستی به عنوان دین نام می‌برد؛ آن هم نه از باب محتوای علمی‌اش بلکه از لحاظ افاضات پیامبرگونه‌اش و انواع مناسکی که دارد (روشه، ۱۳۹۱: ۲۵۴). وی دین را ساز و کار مهم نظارت اجتماعی، یگانگی و همبستگی و در عین حال عامل افتراق، مبارزه و جنگ می‌داند و با الهام‌گرفتن از دورکیم، بر غنای نمادی دین در بازنمایی و مناسکش تأکید می‌کند. او تکامل نهادهای دینی و روابطشان را با سایر نهادهای دارای اقتدار، قدرت و ثروت تحلیل می‌کند (همان: ۲۵۵).

پارسونز به تحلیل روان‌شناختی و کارکردی باورها پرداخته است. از نظر او، باورها به دو دسته تجربی و غیرتجربی تقسیم‌پذیرند. این ایده‌ها و باورها هستند که زمینه کنش را ایجاد می‌کنند. باورها به عنوان بخشی از سنت‌های فرهنگی، چارچوب‌های مرجع کنش را فراهم می‌آورند (Parsons, 2005: 222). او ایدئولوژی را نظام اعتقادی تجربی مشترک میان اعضای هر جمعی می‌داند:

ایدئولوژی نظام اعتقادی مشترک میان اعضای یک جمع است، یعنی جامعه یا خرده‌جمع‌های یک‌نفره، که جریان‌های منحرف از فرهنگ اصلی جامعه را هم در بر می‌گیرد؛ نظامی از اندیشه‌ها که در جهت یکپارچه‌کردن ارزش‌گذارانه جمع است از طریق تفسیر ماهیت تجربی جمع و وضعیتی که در آن قرار دارد، فرآیندهایی که از طریق آنها جمع به وضع و حال فعلی‌اش رسیده است، اهدافی که همه اعضای جمع رو به سوی آنها دارند، و ربط آنها به مسیر آتی وقایع (همان).

گرچه پارسونز بر نقش نظام اعتقادی جامعه به سبب ایجاد همبستگی و نوعی اجماع فرهنگی تأکید دارد اما مشکل اصلی این رویکرد نیز مانند رویکرد جامعه‌شناختی و رویکرد روان‌شناختی این است که شدیداً مایل به تبیین کارکردی پدیده دینی است. تبیین خدمتی (کارکردی) هر پدیده، تبیینی است که مبین را در دل نظامی متفاعل می‌نشانند که خود در حال تعادلی دینامیک یا تحولی مهارشده است و حضور هر جنبه یا عنصر را بر حسب اثر سودمندی که برای کل نظام دارد تبیین می‌کند. این تبیین‌ها برای علوم اجتماعی تبیین‌های مشکوک‌اند و بهترینشان ذاتاً ناقص و نارسا هستند (لیتل، ۱۳۷۳: ۱۵۲).

در واقع، تعریف کارکردی دین سبب می‌شود طیف گسترده‌ای از پدیده‌ها را در بر بگیرد. هر چیزی که سبب انسجام اجتماعی و کارکردی برای جامعه باشد دین محسوب می‌شود. زیرا به چشم‌اندازی نظری وابسته‌اند که در صدد تبیین دین بر مبنای نقشی کارکردی است. بنابراین، یا دین را مساوی ایدئولوژی گرفته‌اند یا هر گونه نظام ارزشی و باورداشتی همچون کمونیسم و فاشیسم، که چنین جنبه‌های کارکردی دارند، در این مقوله جای می‌گیرند. در حالی که برخی ادیان مانند مسیحیت و اسلام، هم نظام‌های اعتقادی دارای ایده‌های مشخص درباره جامعه هستند و هم نظام‌های اخلاقی و معنوی برای تربیت فرد. بنابراین نمی‌توان آنها را صرفاً به جنبه‌های مربوط به کارکرد اجتماعی یا کارکرد روانی تقلیل داد. ضمن اینکه نظریه‌های ساختاری و کارکردی چون به دنبال ترسیم الگوهای کلان هستند همیشه قادر نیستند دین را بر اساس موقعیت، حاملان و فاعلان آن توضیح دهند.

کاستی‌های اساسی رویکردهای کارکردگرایانه در تبیین دین

غفلت از اصالت دین: توجه بیش از حد روش‌های کارکردی جامعه‌شناسانه به کارکرد دین موجب غفلت از ذات و جوهر دین شده است. در این روش دین نه به مثابه امر حق، بلکه فقط به منزله ابزار تأمین نیازهای مادی محل توجه است و نه فراتر از آن. دیدگاه بسیاری از جامعه‌شناسان همانند دیدگاه کانت، فروید، دورکیم، مارکس، فریزر دیدگاهی کاملاً تقلیل‌گرایانه است. این تقلیل‌گرایی بدون اینکه به تمام جنبه‌های کارکردی دین توجه کند، فقط بعضی از ابعاد و کارکردهای اجتماعی آن را می‌بیند و دین را از جوهر ذاتی‌اش جدا می‌کند. مثلاً حتی هابرماس در دوران معاصر که از ابعاد مختلف فلسفی و اجتماعی، دین را بررسی کرده است، به‌ویژه در آرای ابتدایی‌اش درباره دین عمدتاً بر نقش و کارکرد آرام‌بخشی آن تأکید کرده است. این موضع‌گیری تقلیل‌گرایانه تا حدودی شبیه به تفکر مسیحیت پروتستان است، به نحوی که پروتستان‌ها بسیاری از ابعاد و کارکردهای دین را نادیده می‌انگارند و منبع جهان‌بینی خود را ایمانی می‌دانند که مستقل از عقل و استدلال است (بهرام، ۱۳۹۵: ۹۸). از این منظر، دین مجموعه‌ای از عقاید و ایده‌هایی است که مردم برای تبیین آنچه در جهان‌های عینی، اجتماعی و ذهنی خود می‌یابند، وضع

می‌کنند. یعنی اینکه دین محصولی انسانی است تا آدمیان بر مبنای آن مشکلات و نیازهای خود را برطرف کنند.

تقلیل ملاک حقانیت: یکی از پیامدهای کارکردگرایی، تقلیل ملاک حقانیت و صدق اشیا و از جمله ادیان به سودمندی عملی است و از مطابقت با واقع به مثابه ملاک دیگر صدق یا کاملاً غفلت می‌شود یا در مرتبه دوم قرار می‌گیرد. نتیجه این امر در عرصه دینداری اتخاذ رویکردی بی‌طرفانه به حق و باطل (یا حتی دین و غیردین) است. زیرا هر چیزی که بتواند نیازهای مد نظر فرد و جامعه را پاسخ بگوید، دین، حق قلمداد می‌کند (فصیحی و پوریانی، ۱۳۸۸: ۱۲۲).

برداشت‌های کارکردگرایانه از دین سبب شده است دین در دوره مدرن با آیین‌های آمیخته با سحر و جادو یکسان تلقی شود که حتی به وسیله‌ای برای سرکوب شورش‌ها و قیام‌های حق‌طلبانه مردم و مشروعیت‌بخشیدن به نظام سلطه، یعنی به نوعی ایدئولوژی تبدیل شده است که ساختار مبنایی تفاهم و ارتباط بین‌الذهانی را تحریف کرده است (اگرچه نمی‌توان ورود تحریف و خرافات به ادیان را انکار کرد)، اما نکته اصلی این است که بسیاری از فیلسوفان اجتماعی مانند مارکس با تکیه بر وضعیت اجتماعی، دین را عاملی می‌دانند که صرفاً در مشروعیت‌بخشیدن به حکومت اقلیت بر اکثریت و توجیه سلطه‌های اجتماعی اقتصادی قدم برمی‌دارد. اما اشتباه آنها این است که به این موضوع توجه نکردند که در طول تاریخ بیش از یک دین وجود داشته است. برداشت‌های مارکسی از دین سبب شد تمامی آنچه در طول تاریخ به اسم دین و حکومت دینی مشاهده می‌کرده‌اند به حقیقت و ماهیت دین تسری دهند (بهرام، ۱۳۹۵: ۱۱۳).

تقلیل‌گرایی روان‌شناختی: ویژگی تبیین‌های تقلیل‌گرا این است که کارکردهای غایی ادیان، مخصوصاً ادیان الهی، نادیده انگاشته می‌شود و به جای آن کارکردهای تبعی دین غرض اصلی آن معرفی می‌شود و به این صورت همه خصلت این‌جهانی دین را آگاهانه یا ناآگاهانه نادیده می‌گیرند یا در حد کارکردهای دنیوی دین تنزل می‌دهند. در حالی که حتی کارکردهای مرتبط با رنج، اضطراب زندگی و معنابخشی به زندگی را بدون در نظر گرفتن محدودیت‌های وجودی انسان یا در نظر گرفتن جهان دیگر نمی‌توان توضیح داد. در واقع، تقلیل‌گرایی در بعد روان‌شناختی نیز دچار این نقصان است که به نیازهای معنوی توجه نمی‌کند. نیازهای معنوی نیازهایی هستند که در صورت تأمین‌نشدن آنها، ذهن یا روان انسان دچار مشکل می‌شود، مانند کشف حقیقت.

ضمن آنکه در جهان‌بینی دینی امور معنوی به دنیوی و اخروی تقسیم‌پذیرند. نیازهای اجتماعی نیز شامل نیازهای مادی و معنوی نیز هست. یعنی معنویتی که هم به نیازهای درونی و هم نیازهای بیرونی انسان هم‌زمان توجه دارد (مطهری، ۱۳۹۵: ۱۷۶).

نیاز به شناختن نیز سرچشمه‌های عاطفی دارد که این نیاز به شناختن در برخی شرایط ممکن است به شدیدترین وجه آن احساس شود. فقدان شناخت به معنای سردرگمی، آشفتنگی و هراس است. روان انسان بر اثر فقدان شناخت دچار ناآرامی و ناآسودگی می‌شود. ما صرفاً به سبب منفعت در صدد شناخت جهان و پیدا کردن جایگاه خود در آن بر نمی‌آییم، بلکه نیازمندیم که جهان و جایگاهمان را در آن بشناسیم. ادیان بر آنند که به مسائل وجودی ما پاسخ گویند؛ مسائلی که به ادراک هویت، ارزش و هدف ما ارتباط دارد (همیلتون، ۱۳۹۴: ۱۳).

غفلت از کنشگران حقیقی و محتویات دین: یکی از محدودیت‌هایی که استفاده از رویکردهای صرفاً کارکردگرا تحمیل کرده‌اند این است که فقط به منشأ پیدایش عقاید و کارکردهای آنها توجه می‌کنند، مخصوصاً نظریه‌های کارکردگرایی کلاسیک بیشتر به کارکردهای وحدت‌بخش و انسجام‌بخشی نظر دارند. بنابراین، نقش انسان‌ها و کنشگران اجتماعی را نادیده می‌گیرند. همچنین، نقش رهبران و شخصیت‌های دینی را در نظر نمی‌گیرند و از طرفی عملکردهای غیرکارکردی دین را به فراموشی می‌سپارند. تردیدی نیست که شخصیت‌های درجه اول دینی، مانند پیامبران و امامان، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری و تحول دین داشته‌اند. در حالی که دین بر طبق اندیشه، گفتار و کردار رهبر دینی شکل گرفته است. ضمن اینکه ادیان همان قدر که می‌توانند انسجام‌بخش باشند، ممکن است باعث اختلاف، نزاع و درگیری شوند (بختیاری، ۱۳۹۴: ۱۳۸). این دقیقاً به دلیل غفلت نگرش‌های ساختاری و کارکردگرایانه از نیت و قصد کنشگران اجتماعی، ابعاد معنایی فرهنگ مذهبی جامعه و از همه مهم‌تر آموزه‌های دین است. در ادیان الهی، علاوه بر کارکردهای همبستگی و انسجام اجتماعی، هدف اساسی هدایت و رستگاری انسان است.

تفاوت تلقی از مفهوم کارکرد: روش کارکردی روشی است که دین‌پژوهان مختلف از آن استفاده می‌کنند اما تفاوتی در روش کارکردی عالمان دینی و جامعه‌شناسان وجود دارد. آنچه سبب این اختلاف شده تلقی محدود کارکردگرایان از مفهوم «کارکرد» است. آنها کارکردهای دین را از منظر خود آن تفسیر، و به کارکردهای خاص دنیوی و سیال محدود کرده‌اند. در نتیجه به دلیل

تأمین‌نشدن این کارکردها از راه دیگر مدعی شده‌اند دیگر نیازی به دین نیست. در مقابل، در نگاه عالمان دین، قلمرو کارکرد بسیار گسترده است. خاستگاه این تفسیر تا حد چشمگیری در خود آموزه‌های دین است. اساساً از نظر عالمان دینی کارکرد اصلی دین تأمین نیازهایی است که انسان قدرت تأمین آنها را از راه دیگری ندارد. به عبارتی، کارکردهای سیال و بدیل‌پذیر جامعه‌شناسان مقصود بالعرض دین است نه مقصود اصلی آن. برگرد در این باره می‌گوید: «در واقع، تأکید بر کارکردهای روانی اجتماعی سبب شده که کارکردهای فهم آن نیازمند ارجاع به بُعد تعالی‌بخشی و معنایی دین نیست» (فصیحی و پوریانی، ۱۳۸۸: ۱۳۷).

تهی کردن دین از ابعاد ایدئولوژیک: رویکرد تحویل‌گرا در خصوص ایدئولوژی و به تبع آن دین، سبب واردنشدن بسیاری از دین‌پژوهان به این بحث یا موضع‌گیری‌های سکولار آنها شده است. صیانت از دین مهم‌ترین دلیل بسیاری از روشنفکران در تلاش برای غیرایدئولوژیک خواندن دین بوده است. ایشان ادعا می‌کنند که نگران از دست دادن دین و قداست آن هستند و غیرایدئولوژیک خواندن دین را همچون رویکردی صیانتی در پیش گرفته‌اند. در حالی که با طرد عناصر ایدئولوژیک آن را از ایفای نقش در بخش‌های مهم زندگی ساقط کرده‌ایم و میدان را به دست روندهای خودبه‌خودی یا ایدئولوژی‌های رقیب سپرده‌ایم (شجاعی‌زند، ۱۳۹۳: ۱۶۵).

ساختارهای نمادین و مسئله معنا

توجه به معنا و فرهنگ ابتدا در آثار وبر مشهود شد و از طریق پارسونز به انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی امریکایی راه یافت. توجه به نمادها پیش از این محل توجه دورکیم بود و پارسونز نیز از آن الهام گرفت. کنش اجتماعی چون پرمعنا است لاجرم در پوشش نمادپردازی صورت می‌گیرد. از گذر نشانه‌ها و نمادها است که کنشگر محیطش را می‌شناسد، حس می‌کند و در آن دخل و تصرف می‌کند. بنابراین، کنش، و کنش متقابل در دنیای وسیع نمادی جریان دارد و به کمک آن هر کنش در نظر خود کنشگر و دیگران معنا پیدا می‌کند (کرایب، ۱۳۹۳: ۹۴). برگرد و لوکمان نیز از افرادی هستند که از مارکسیسم و کارکردگرایی، بسیار فاصله می‌گیرند. آن دو، جامعه را برساختی از فرهنگی نمادین می‌دانستند. جامعه، نظام، سازوکار یا ارگانسیسم نیست، بلکه برساخته‌ای از فرهنگی نمادین است، یا به عبارتی محصولی متشکل از آرا، معانی و زبان (برگرد و لوکمان، ۱۳۷۵: ۸-۱۰).

اما در حقیقت علاقه به مسئله معنا به چارچوبی روش‌شناختی مرتبط است که نه علی است و نه تبیینی، بلکه معناشناسانه یا نمودشناسانه است. مطالعه معناشناختی فرهنگ، معطوف به بررسی نظام‌های نمادین و دلالتگری است که از خلال آن نوعی نظم اجتماعی منتقل و بازتولید می‌شود (مک‌کارتی، ۱۳۸۸: ۵۱). تمرکز اصلی پدیدارشناسی بر تبیینی از تجربه است که معانی‌ای را که چیزها برای انسان‌ها دارند بر تأویل نظری مقدم می‌شمرد. ریکور نیز معتقد است اصطلاح «ایدئولوژی» زمانی که در چارچوبی جدلی قرار گیرد، در معرض «استفاده بد»^۲ و نیز «سوءاستفاده»^۳ خواهد بود. فقط با نوعی رویکرد معناشناسانه جدی و با توضیحی صحیح از شرایطی که این مفهوم بدان وابسته است می‌توان به این سوءاستفاده پایان داد (مصباحیان، ۱۳۹۱: ۲-۴).

اهمیت رویکرد تفسیری به میزانی توفیقی است که عالم علوم اجتماعی در معین کردن ساختارهای نمادین رفتار انسانی به دست می‌آورد. یکی از مفاهیم بسیار مهم در علوم اجتماعی تفسیری مفهوم «آیین» یا «شعائر» است که عبارت است از رشته‌ای از اعمال قاعده‌مند که تقدس مذهبی دارند. در اینجا با نوعی از معنای اجتماعی سر و کار داریم که در تکرار رفتار نمادین تجلی می‌یابد و مدل اصلی‌اش فعل معطوف به غرض نیست، بلکه شرکت در نمایش است. در تلقی وبر، فعل جمعی همچنان فعلی است عقلانی، و فهم فعل منوط است به درک اغراض و نیات فاعل. ولی انسان‌شناسانی چون گیرتز نمونه‌های الگویی دیگری را به میان آورده‌اند و به مدد آنها مفهوم فعل معنادار را توسعه بخشیده‌اند. یعنی علاوه بر رفتار مصلحت‌اندیشانه و هدف‌جو، افعال تابع قاعده، نمایشی و مشارکتی را نیز نشان داده‌اند (لیتل، ۱۳۷۳: ۱۲۶).

در واقع، نکته مهم در چرخشی است که در خود علوم اجتماعی در دهه ۱۹۷۰ روی داد و به دلیل آن اهمیتی روزافزون برای تأثیر پدیده‌های ذهنی، اسطوره‌ای و غیرمادی در شکل‌دادن و تعیین پدیده‌های مادی به طور عام و در کنش اجتماعی به طور خاص به وجود آمد و اشخاص شاخصی در انسان‌شناسی آن را نمایندگی کردند (فکوهی، ۱۳۸۶: ۱۶). در میان این چهره‌ها اما گیرتز موقعیتی ویژه داشت. رویکرد وی لزوماً در انطباق با رویکرد مناسک‌محور به پدیده دین قرار

-
1. phenomenological
 2. misuse
 3. abuse

نمی‌گیرد. جدا شدن گیرتز از اثبات‌گرایی غالب در علوم اجتماعی برای حرکت به سوی عمیق شدن بر سازوکارهای درونی‌شده فرهنگ‌ها بود که کار او را به حوزه‌ای تأثیرگذار تبدیل کرد. گیلفورد گیرتز (۱۹۲۶-۲۰۰۶) بر آن بود که داشتن ریشه‌های فلسفی و نیاز به بازگشت به این ریشه‌ها از ویژگی‌های اساسی انسان‌شناسی به حساب می‌آید. این علم همواره باید بتواند میان نوعی «خُردنگری» و مطالعه امور محسوس در شکل خُرد و تقلیل‌یافته آنها، یعنی بر «واقعیت محلی» و نوعی «کلان‌نگری» کاملاً فلسفی و انتزاعی که در واقع می‌توان آن را سطحی نظری‌تحلیلی در انسان‌شناسی نیز تعریف کرد، نوسان داشته باشد (همان: ۱۰۶). وی در کتاب *دانش محلی* می‌نویسد، کار مردم‌شناس گره‌زدن میان دو گونه توصیف است: مشاهدات ظریف و خرده‌بینانه^۱ و توصیفات بسیار مجمل و کلی‌نگرانه^۲ که روی هم تصویری معقول و جاندار از نحوه معیشت انسانی به دست می‌دهد (لیتل، ۱۳۷۳: ۱۱۹). از نظر گیرتز، فرهنگ، مفهومی معنایی است و مانند وبر معتقد است انسان همان جانوری است که در تار و پودهای معنایی که خود آنها را تنیده معلق است. آن تار و پودها فرهنگ است و تحلیل آن نمی‌تواند بر اساس نوعی علم تجربی و در جست‌وجوی قوانین انجام گیرد، بلکه باید از طریق نوعی علم تفسیری و در جست‌وجوی معنا انجام شود (Geertz, 1973: 7).

دین به مثابه فرهنگ؛ ایدئولوژی به مثابه فرهنگ

گیرتز در مقاله «دین به عنوان نظام فرهنگی» بعد فرهنگی دین را تحلیل می‌کند. او به دین به عنوان بخشی از نظام فرهنگی می‌نگرد. مقصود او از فرهنگ، الگویی از نظام معانی است که در راستای تاریخ انتقال می‌یابد و از طریق نمادها تجسم پیدا می‌کند، یا نظامی از مفاهیم است که به انسان‌ها به ارث می‌رسد و به صورت‌های نمادین بیان می‌شود. به گفته او، دین به منزله بخشی از فرهنگ با نمادهای مقدس و کارکردهای آنها سر و کار دارد تا خلیقات اشخاص و سبک زندگی آنها را با جهان‌بینی‌شان، یعنی همان تصویری که از واقعیت دارند، و اندیشه‌های مربوط به نظم ترکیب کند (Ibid.: 100-130).

1. Local Knowledge
2. fin-comb
3. synoptic

گیرتز دین را به جهان‌بینی و خلیقات تقسیم می‌کند. نداشتن درک کافی از مفاهیم موجود در عقل سلیم را یکی از منشأهای دین معرفی می‌کند. وقتی عقل سلیم نمی‌تواند برخی مسائل را توضیح دهد، به سمت عرصه نمادین می‌رود و دین را به وجود می‌آورد. در «آیین»، به هم‌آمیختگی نمادین خلیقات و جهان‌بینی روی می‌دهد. آنچه مردم می‌خواهند انجام دهند و احساس کنند که باید انجام دهند، یعنی خلیقات آنان، با تصویری که از چگونگی واقعی جهان دارند درهم می‌آمیزد (Ibid.: 121-131). نمادهای مقدس یا به عبارت دیگر همان دین در ایجاد تصویر آدم‌ها از جهان و مرتبط‌ساختن آنها با روحیاتشان نقش مهمی به عهده دارند. نمادهای مقدس خلیقات آدم‌ها را از جهت عقلی منطقی جلوه می‌دهد. زیرا این خلیقات را به صورت شیوه‌ای از زندگی نشان می‌دهد که با محتوای جهان‌بینی آنها تطبیق آرمانی دارد. در نتیجه خلیقات و جهان‌بینی متقابلاً همدیگر را تأیید می‌کنند. نمادهای مذهبی میان سبک معینی از زندگی و نوعی مابعدالطبیعه خاص همخوانی اساسی برقرار می‌کند و بدین‌سان هر یک از مرجعیت دیگری سود می‌برد (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۶۶). آنچه گیرتز آن را «جهان‌بینی» می‌خواند به انسان می‌گوید به چه چیزی عقیده داشته باشد. جهان‌بینی این کار را از طریق قراردادن تجربه امور تهدیدآمیز در چشم‌اندازی وسیع، گاهی در حد امور کیهان‌شناختی، به انجام می‌رساند. آنچه گیرتز «منش» (خلق و خو) می‌خواند به انسان می‌گوید در پرتو آن جهان‌بینی چگونه عمل کند (Asad, 2002: 11).

گیرتز دین را نوعی نظام فرهنگی تعریف می‌کند؛ نظامی نمادین که عواطف و انگیزه‌های مؤمنان را با ترسیم نظامی منسجم از هستی تحت نفوذ قرار می‌دهد. این نظام‌های اعتقادات و فعالیت‌های مربوط به آیین‌های دینی نظامی از ارزش‌ها را می‌سازند که هم‌الگویی از چیزها را همان‌طور که هستند^۲ و هم‌الگویی برای چیزها آن‌طور که باید باشند^۳ عرضه می‌کنند. با این صورت‌بندی توضیح می‌دهد چگونه نمادها و فعالیت‌های آیینی می‌تواند تصور آرمان‌پردازی‌شده‌ای را عرضه کند که از یک سو موقعیت اجتماعی را باز می‌نماید و از سوی دیگر عرصه‌ای را برای تغییر و کنترل وضعیت جاری تدارک می‌بیند. بنابراین، نظام نمادینی که فرهنگ می‌سازد نه بازتابی صرف از ساختارهای اجتماعی است و نه چیزی کاملاً مستقل از آن. این نظام‌های نمادین

1. ethos / worldview
2. model of
3. model for

پاسخی به مسئله معنا است که در تجارب واقعی انسان، مثلاً از شر و رنج، رخ می‌نمایند (گیویان، ۱۳۸۶: ۱۰). گیرتز می‌گوید وقتی الگویی برای واقعیت عرضه می‌کنیم در الگویی جانوری و طبیعی هستیم ولی وقتی واقعیت را بر اساس الگویی انتزاعی درک می‌کنیم در الگویی فرهنگی هستیم. گیرتز درباره مناسک معتقد است اعتقاد دینی حاصل عمل اجتماعی و روان‌شناختی نمادهای دینی است و چارچوب اصلی آن مناسک است. مناسک عبارت‌اند از ساز و کارهای اصلی که از خلال آن نه فقط فرد با جهان روبه‌رو می‌شود، بلکه جهان را به عنوان بخشی از شخصیت خود درونی می‌کند (همان: ۱۱۷). به عبارت دیگر، مناسک ابزاری است برای ورود به جهان درون انسان که این ورود بنا به پرسمان گیرتز از طریق تفسیر و تبیین جهان در طی مناسک انجام می‌شود. به عقیده گیرتز، ایدئولوژی را نباید چون نوعی ادراک یا معرفتی تغییر شکل یافته دانست. اگر بر این اصرار داشته باشیم که ایدئولوژی را حتماً در رابطه با معرفت و شناخت تعریف کنیم، محکوم به این خواهیم بود که آن را به عنوان مقوله جدلی در نظر آوریم. آنچه برای یکی معرفت است برای دیگری ایدئولوژی است و بالعکس (به همین سبب مارکس خود را دانشمند و آدام اسمیت را ایدئولوگ می‌دانست و لیبرال‌ها مارکس را ایدئولوگ و آدام اسمیت را دانشمند می‌شناختند). به عقیده گیرتز، اگر می‌خواهیم گفتار علمی معنایی پیدا کند باید آن را از خصلت جدلی‌اش جدا کنیم (بودن، ۱۳۷۸: ۴۲).

گیرتز معتقد است باید دو نوع اندیشه را از هم جدا کرد؛ یکی اندیشه‌هایی که از رابطه صدق و کذب می‌آیند و دیگری اندیشه‌هایی که به فاعل اجتماعی امکان می‌دهند در پیچیدگی دنیای اجتماعی سردرگم نشود. او مفهوم «ایدئولوژی» را به کل اندیشه‌های دسته دوم مربوط می‌داند. این اندیشه‌های نوع دوم، ایدئولوژی‌ها، مفاهیم و گزاره‌هایی را در بر می‌گیرند که هم توضیحی هستند و هم دستوری. اما این گزاره‌های توضیحی با واقعیت اجتماعی رابطه دارند؛ رابطه‌ای شبیه نقشه جاده با واقعیت جغرافیایی؛ یعنی رابطه‌ای نمادین. به عبارت دیگر، وظیفه ایدئولوژی این است که با در اختیار قراردادن مفاهیمی که اعتباری دارند و قادر به دادن معنایی به امر سیاسی هستند و همچنین تصاویر برانگیزاننده‌ای که به کمک آنها واقعیت سیاسی به صورت محسوس قابل لمس می‌شود، امر سیاسی را ممکن سازند (همان: ۸۵-۹۰).

او ایدئولوژی را بر حسب نمادها و عمل نمادین می‌نگرد تا نشان دهد «چگونه نمادها نمادینه می‌شوند و چگونه میانجی معنا می‌شوند». نظام‌های نمادین ساز و کارهای فراشخصی برای دریافت حسی، داوری و راه‌بردن جهان هستند. الگوهای فرهنگی، اعم از دینی، علمی و ایدئولوژیکی، برنامه‌هایی هستند که طرحی برای سازمان‌دادن به فرآیندهای اجتماعی و روان‌شناختی فراهم می‌آورند. گیرتز می‌گوید: «از طریق برساختن ایدئولوژی‌ها، یعنی تصویر شماتیک از نظم اجتماعی است که انسان موجودی سیاسی می‌شود» (Geertz, 1964: 63).

به عبارت دیگر، ایدئولوژی (برخلاف دیدگاه فرویدی) چیزی بیش از واکنش صرف روان‌شناختی به فشارها است. ایدئولوژی دربرگیرنده و تجسم‌بخش عناصر فرهنگی هم هست. اگر کلی بگوییم، ایدئولوژی نوعی نظام نمادین فرهنگی است که هدفش هدایت انسان در زندگی سیاسی است. سعی ایدئولوژی برای معنا‌دارکردن موقعیت‌های اجتماعی آشفته و توضیح‌دهنده شکل بسیار نمادین آن و شدت اعتقادی است که لازم دارد. رویکرد فرهنگی نمادین می‌کوشد عناصر ذهنی محیطی در ایدئولوژی را وحدت بخشد. طبق این نظر، ایدئولوژی، هم محتاج نگرش روان‌شناختی و هم محتاج بستری فرهنگی است. کارکرد آن، در وهله نخست، توانمندکردن فرد است برای آنکه بتواند معنای نظام نمادین فرهنگی را دریابد (رجایی، ۱۳۹۲: ۱۸۷).

گیرتز با اشاره به رابطه میان فرهنگ، ایدئولوژی و بازنمایی‌ها در مقاله آلتوسر، تحت عنوان «دستگاه‌های دولت ایدئولوژیک» معتقد است نگرش آلتوسر بیانگر آن بود که ایدئولوژی‌ها، تجربه‌های زیسته هستند و افراد درون ایدئولوژی‌ها زندگی می‌کنند (مک‌کارتی، ۱۳۸۸: ۹۳). آلتوسر معتقد بود ایدئولوژی‌ها نه تفکر بلکه تجربه‌های زیسته هستند. ایدئولوژی‌ها هرگز نمی‌توانند به طور ناب ابزاری باشند و روابط بین طبقه حاکم و ایدئولوژی حاکم، رابطه‌ای بیرونی و شفاف از نوع نیرنگ و بهره‌وری صرف نیست. ایدئولوژی‌ها جایگاه مردم را تعیین می‌کنند و اظهارات و الزامات خودمشروعیت‌بخشی‌شان در رابطه با زندگی، آزادی، مسئولیت و ... را به مردم می‌دهند (آلتوسر، ۱۳۸۷: ۶۰).

آلتوسر می‌گفت: «آنچه که انسان‌ها در ایدئولوژی برای خود بازنمایی می‌کنند شرایط واقعی هستی‌شان و جهان واقعی‌شان نیست. بلکه فراتر از آن رابطه آنها با شرایط هستی‌شان است که در ایدئولوژی بازنمایی می‌شود». همین رابطه است که در کانون هر مفهوم ایدئولوژیک و در نتیجه

هر مفهوم از جهان واقعی جا خوش کرده است. پس در هر ایدئولوژی آنچه باز نمود می‌شود، نظام روابط سلطه‌گر بر هستی افراد نیست، بلکه نسبت تخیلی این افراد با روابط واقعی سلطه‌گر بر زندگی‌شان است (همان: ۷۰). اهمیت بررسی نظریه آلتوسر در باب ایدئولوژی این است که می‌توان ایدئولوژی را به مثابه فرهنگ تعریف کرد. بدین معنا که کم‌وبیش بازنمایی‌های بسنده از واقعیت هستند. ایدئولوژی‌ها فراهم‌کننده بنیادی‌ترین چارچوب‌هایی هستند که به واسطه آنها افراد شرایط موجودشان را زیست می‌کنند. بنابراین، ایدئولوژی‌ها آن اندازه که انسجام‌دهنده هستند تعریف‌کننده نیستند؛ چراکه ایدئولوژی‌ها پدیده‌های فرهنگی، یعنی نظام‌های بازنمایی، هستند؛ نظام‌های بازنمایی که با هدایت کنش‌های انسان آنها را به یکدیگر و جهانشان پیوند می‌دهند (مک‌کارتی، ۱۳۸۸: ۹۳).

لذا برخلاف رهیافت‌های ساختارگرایانه که عملاً فرهنگ و ایدئولوژی را به ابعاد کم‌اهمیت مادی می‌کشاند، طرح ایدئولوژی و فرهنگ به عنوان پدیده‌ای روزمره نه عملکردهای آن را تضعیف می‌کند و نه دربردارنده ایده «پایان ایدئولوژی» است، بلکه بیشتر به کشف عملکردهای قدرت در سرتاسر صورت‌بندی اجتماعی پیچیده‌تر و گسترده‌تر منجر می‌شود. جایگاه‌های متنوعی که فرهنگ در آن تولید می‌شود، شبکه پیچیده‌ای از این تصویرهای ایدئولوژیک، بازنمایی‌ها و مقولات را ساخته و پرداخته و اشاعه می‌دهند. ایدئولوژی‌ها صرفاً محصول ساده طبقه حاکم متأثر از نیروهای تولید نیستند (همان: ۲۷۳).

گیرتز تأکید دارد که مطالعه نظام‌های نمادین هر جامعه می‌تواند منجر به شناسایی مهم‌ترین مفاهیم و معانی مردمان آن جامعه شود که درک و کنش آنها را شکل می‌دهد و این الگوهای فرهنگی می‌تواند دینی باشد یا نباشد. برخی جوامع، نظیر بیشتر جوامع مسلمان و از جمله ایران، بسیاری از الگوهای فرهنگی‌شان دینی است و بر اساس همین الگوی فرهنگی نیز ممکن است کنش اجتماعی یا سیاسی داشته باشند، مانند فرهنگ عاشورا.

روش مطالعه گیرتز درباره ادیان، یعنی تکیه وی بر تحلیلی فرهنگی، چنانچه اشاره شد علمی تفسیری و در جست‌وجوی معنا است. ویژگی برجسته این رویکرد این است که به دنبال توصیف جهان‌شمول از پدیده دینی نیست و برخلاف نگرش‌های ساختارگرا نمی‌خواهد قانونی کلی وضع کند. در این روش لزومی ندارد که همه عقاید و باورهای مذهبی و فرهنگی جامعه به چوب

پیش‌فرض‌های از پیش تعیین‌شده تعبیر شود. اما مسلم است که روش گیرتر نیز مطالعه‌ای در چارچوب‌های مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی است و برای مطالعه منشأ و حقیقت دین نیست. بلکه جامعه‌شناسان را به درک عمیق‌تری از ذهنیت و هویت مردم باورمند به دین خاصی، نزدیک‌تر می‌کند.

در نظریه‌پردازی‌های جامعه‌مدرن، تصور جامعه‌شناسان این بود که علم جایگزین دین خواهد شد تا کارکردهای انسجام‌بخشی و معنابخشی را انجام دهد. اما نظریه‌ها و طرح‌های علمی، روان‌شناختی، رسانه‌ای و هالیوودی، علی‌رغم قدرت تأثیرگذاری‌شان، نتوانستند پاسخ نیازهای شناختی و هویتی انسان مدرن را برآورند. در این عرصه نمادین، ایدئولوژی دینی می‌تواند مسیر دستیابی و هدایت انسان‌ها را روشن کند و همواره نیز در تهدید دست‌کاری‌های نمادین قرار خواهد داشت. به‌ویژه ما را به این موضوع رهنمون خواهد بود که در میدان مبارزه سیاسی و نبرد ایده‌ها عرصه نبرد نمادین اهمیت بیشتری خواهد یافت؛ عرصه‌ای که در آن دین، فرهنگ و سبک زندگی مؤلفه‌هایی اساسی هستند.

نتیجه

اصطلاح «ایدئولوژی» همواره با برداشت منفی و رایج آن به کار گرفته می‌شود. اندیشمندانی مانند ریکور و گیرتز کوشیدند نشان دهند که ایدئولوژی می‌تواند نقشی مثبت در قلمرو تحولات اجتماعی و فرهنگی ایفا کند. در حالی که هنوز مسئله اصلی اندیشیدن راجع به مفهوم «ایدئولوژی» است و بررسی و نقد این موضوع در سطوح مختلف بین‌رشته‌ای ضرورت دارد.

تعاریف ایدئولوژی بر پایه منفعت یا فشار روانی منجر به آن شده است که باورهای دینی و مذهبی نیز عمدتاً بر اساس کارکردهای اجتماعی‌شان محل توجه قرار گیرند، در حالی که نظریه‌های معنا با ترکیب رویکردهای عقل‌گرایانه، عاطفه‌گرایانه و جامعه‌شناختی، بخشی از مشکلات این رویکردها را از میان برداشته‌اند. دین و باورهای مذهبی در رابطه با مفهوم کارکردگرایانه ایدئولوژی در مواجهه با واقعیت، یا به صورت کژکارکردی عقلانی توضیح داده می‌شوند یا به کلی در جامعه مدرن تاریخ مصرف این کارکردها به پایان می‌رسد. در حالی که رویکرد فرهنگی نمادین به یاری روش تفسیری و روان‌شناختی به درک عمیق‌تری از فرهنگ و باورهای دینی توجه دارد؛ از این

جهت که می‌توانند منشأ و مرجع کنش مردم آن جامعه و الگوهای فرهنگی مربوط به سبک زندگی آنها در موقعیت‌های مختلف باشند و لزوماً در جامعه مدرن کارکردشان به پایان نمی‌رسد. دربرگرفتن نظام‌های اعتقادی و ایدئولوژی چون کمونیسم که آشکارا جنبه ضد مذهبی داشتند، یا مذهبی تلقی کردن برخی گروه‌های افراطی ناشی از این تعاریف گسترده، جهان‌شمول و کلیت‌نگر نظریه‌های ساختارگرایانه است که اجازه می‌دهد هر گونه وفاداری نیرومند که مقصود به هدفی مشخص باشد در زمره دین قرار گیرد. به این دلیل تا جایی که ممکن است در تعریف دین باید از نظریات کارکردگرایانه پرهیز کرد. زیرا مسائل تجربی را که باید از این طریق حل کرد از پیش تعیین می‌کند. یا اگر در تطابق تجربی موفق نبود کلاً دین را رد می‌کند. این اتفاق در دهه منجر به وقوع انقلاب اسلامی ایران در گروه‌هایی که تمایلات مارکسیستی داشتند اتفاق افتاد که هم منجر به انکار دین شد و هم منجر به خشونت‌گرایی.

رویکرد فرهنگی نمادین به مفهوم «ایدئولوژی» اشاره به روشی دارد که در آن ایده‌ها و عقاید می‌توانند به عنوان بخشی از فرهنگ گروه اجتماعی فهمیده شوند؛ روشی که در آن اعضای گروه‌های مختلف، حس هویتشان را از طریق نگرستن به جهان از منظر ویژه خودشان به دست می‌آورند.

منابع

- آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۴)، *جامعه‌شناسی شناخت کارل مانهایم*، تهران: قطره.
- آلتوسر، لویی (۱۳۸۷)، *ساز و برگ‌های دولت ایدئولوژیک*، ترجمه: روزبه صدرآرا، تهران: چشمه.
- استونز، راب (۱۳۷۹)، *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*، ترجمه: مهرداد میردامادی، تهران: مرکز.
- بختیاری، محمدعزیز (۱۳۹۴)، *نقد‌های مترجم بر هفت نظریه در باب دین*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- برگر، پیتر؛ لوکمان، توماس (۱۳۷۵)، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران: علمی فرهنگی.
- بودن، ریمون (۱۳۷۸)، *ایدئولوژی در منشأ معتقدات*، ترجمه: ایرج علی‌آبادی، تهران: شیرازه.
- بهرام، معصومه (۱۳۹۵)، *تحول آرای فلسفی یورگن هابرماس در مورد نقش دین در حوزه عمومی*، تهران: وایا.
- پالس، دانیل (۱۳۹۴)، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه محمدعزیز بختیاری، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- پلامناتس، جان (۱۳۷۳)، *ایدئولوژی*، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران: علمی فرهنگی.
- پی‌یتر، آندره (۱۳۵۲)، *مارکس و مارکسیسم*، ترجمه: شجاع‌الدین ضیائیان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دیویس، چالرز (۱۳۸۷)، *دین و ساختن جامعه*، ترجمه: حسن محدثی، تهران: یادآوران.
- رجایی، مصطفی (۱۳۹۲)، «ایدئولوژی»، در: *فرهنگ اندیشه‌های سیاسی*، تهران: نی.

- ریشه، گی (۱۳۹۱)، *جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز*، ترجمه: عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: تبیان.
- ریکور، پل (۱۳۹۵)، *ایدئولوژی، اخلاق، سیاست*، ترجمه: مجید اخگر، تهران: چشمه.
- سیدمن، استیون (۱۳۹۲)، *کشاکش آرا در جامعه‌شناسی*، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نی.
- شجاعی زند، علی‌رضا (۱۳۹۳)، «ایدئولوژیک‌بودن دین»، در: *قبسات*، س ۱۹، ش ۷۱، ص ۱۴۷-۱۷۴.
- فروید، زیگموند (۱۳۵۱)، *توتوم و تابو*، ترجمه: محمدعلی خنجی، تهران: طهورا.
- _____ (۱۳۴۲)، *آینده یک پندار*، ترجمه: هاشم رضی، (تصحیح ۱۳۹۰)، تهران: آسیا.
- فصیحی، امان‌الله؛ پوریانی، محمدحسین (۱۳۸۸)، «مقایسه روش تبیین کارکردی جامعه‌شناسان و عالمان دینی در عرصه دین‌پژوهی»، در: *عیار پژوهش در علوم انسانی*، ش ۲، ص ۱۰۱-۱۳۲.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۶)، «نگاهی به رویکرد تفسیری گیلفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر وی از پدیده دینی»، در: *نامه علوم اجتماعی*، ش ۳۱، ص ۱۰۳-۱۲۴.
- کرایب، یان (۱۳۹۳)، *نظریه اجتماعی مدرن: از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه: عباس مخبر، تهران: آگه.
- گیویان، عبدالله (۱۳۸۶)، «گیلفورد گیرتز و دیدگاه تفسیری وی در باب دین و فرهنگ»، در: *مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، ش ۱۰، ص ۱-۲۸.
- لیتل، دانیل (۱۲۷۳)، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه: عبدالکریم سروش، تهران: صراط.
- مانهایم، کارل (۱۳۸۰)، *ایدئولوژی و اتوپیا*، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران: سمت.
- مصباحیان، حسین (۱۳۹۱)، *ریکور و پدیدارشناسی تکوینی ایدئولوژی*، تهران: انتشارات بنیاد شریعتی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۵)، *آینده انقلاب اسلامی ایران*، چاپ و ویرایش جدید، تهران: صدرا.
- مک‌کارتی، ای. دی. (۱۳۸۸)، *معرفت به مثابه فرهنگ*، زیر نظر: محمد توکل، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی.
- همیلتون، ملکم (۱۳۹۴)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: ثالث.
- Asad, T. (2002), "The Construction of Religion as an Anthropological Category", In: *Anthropology of Religion*, ed. M. Lambek, Blackwell Publishers.
- Freud, Sigmund (1961), *The Future of Illusion*, translated by James Strachey, New York: w. w. Norton company INC.
- Geertz, C. (1964), "Ideology as a Cultural System", in: *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, Inc., Publishers.
- Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, Inc. Publishers.
- Manheim, K. (1954), *Ideology and Utopia*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Parsons, Talcott (2005), *The Social System*, edited by Bryan S. Turner, Routledge & Taylor & Francis Group.
- Ricoeur, P. (1986), *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. G. H. Taylor, New York: Colombia University Press.
- Roisin, McDonough (1973), "Ideology as False Consciousness: Lukacs," in: *on Ideology, Center for Contemporary Cultural Studies*, London: Hutchinson of London, pp. 33-44.