



سال پنجم / پاییز ۱۳۹۵

آیا فرهنگ ایران امروز سکولار است؟ منظر انسان شناسی شناختی

• نعمت الله فاضلی

چکیده:

این مقاله به معرفی و تحلیل دین از منظر "انسان شناسی شناختی" می پردازد و به دنبال پاسخ به این پرسش کلیدی است که "وضعیت دین در جامعه امروز ایران چگونه است؟". برای این امر، مفهوم سکولار شدن، مورد توجه قرار گرفته و تلاش شده است با رویکرد انسان شناسی شناختی، وجوه مختلف بحث، مورد تحلیل قرار گیرد. در این مقاله، پس از بیان جایگاه دین در مطالعات انسان شناسی، ابتدا رویکرد "علم شناختی دین" و سپس "انسان شناسی شناختی" به نحو اجمالی بیان و در پایان براساس این رویکرد، تفسیری از وضعیت دین و فرایند سکولار شدن در جامعه کنونی ایران ارائه شده است. مبنای روش شناختی به کار رفته در این مقاله تحلیل مفهومی و نظری است که نگارنده بر مبنای تجربه زیسته و رویکرد خودمردم نگارانه به کار برده است. نویسنده به عنوان مردم نگار حرفه ای که در جامعه ایران پرورش یافته و زندگی کرده، مشاهدات و تجربه های زیسته اش را در چارچوب رویکرد انسان شناسی شناختی، تجزیه و تحلیل کرده است. نتیجه تحقیق حاکی از آن است که طرحواره بنیادین جامعه ایرانی، دینی است و اگرچه تحولات ساختاری در زمینه اجتماعی دین در ایران معاصر رخ داده است اما مدل های فرهنگی ایران همچنان دینی هستند و نمی توان از سکولار شدن مدل های فرهنگی دین نام برد.

واژگان کلیدی:

دین، علم شناختی دین، انسان شناسی شناختی، سکولار شدن، ایران

مقدمه

این مقاله به معرفی و تحلیل دین از منظر «انسان‌شناسی شناختی» می‌پردازد و به دنبال پاسخ به این پرسش کلیدی است که «وضعیت دین در جامعه امروز ایران چگونه است؟». البته این پرسش بسیار کلی است و به سادگی هم نمی‌توان آن را پاسخ داد. یکی از مفاهیمی که نظریه پردازان اجتماعی برای ارزیابی وضعیت دین در جامعه مدرن و معاصر ارائه و استفاده کرده‌اند، مفهوم «سکولار یا عرفی شدن» است. مفهوم سکولار شدن لزوماً تنها یا بهترین راهبرد نظری برای شناخت وضعیت دین در جامعه امروز نیست^۱، اما به هر حال از آنجا که این مفهوم امروزه سیطره نظری در مطالعات اجتماعی دین دارد، لاجرم از آن استفاده می‌کنم. ضمن این که ترجمه فارسی واحدی برای این مفهوم وجود ندارد و بر سر معنای آن نیز چندان اجماعی نیست. از این رو، در این مقاله گاهی عبارت سکولار شدن و گاهی نیز عبارت عرفی یا دنیوی شدن را به کار می‌برم.

در این زمینه در ایران نیز مجموعه‌ای از تحقیقات و گفتگوهای گسترده در رشته‌های مختلف از الهیات تا علوم اجتماعی انجام شده است. مجموعه این مطالعات و گفتگوها نوعی حوزه مطالعاتی شکل داده‌اند که می‌توان آن را «گفتمان مطالعات سکولار شدن»^۲ نامید. این گفتمان به ویژه در علوم اجتماعی زمینه تحقیقات تجربی پیمایشی و ترجمه و تألیف مقالات و کتاب‌های زیادی را فراهم آورده است.^۳ امروزه دروس جامعه‌شناسی دین، انسان‌شناسی دین، اسطوره‌شناسی دین، تاریخ دین و اشکال مختلف دین پژوهی در آکادمیای ایران رونق یافته است. «دال مرکزی»^۴ گفتمان مطالعات سکولار شدن این است که آیا جامعه ایران سکولار شده است یا خیر؟ در اینجا هم درصدد واریسی گفتمان سکولار شدن و تحقیقات انجام شده در این زمینه نیستم و در نظر ندارم پاسخ قطعی به پرسش کانونی این گفتمان بدهم. بلکه هدف این مقاله تنها ارایه رویکردی برای بررسی این پرسش است، رویکردی که تاکنون در ایران ناشناخته است. یعنی رویکرد انسان‌شناسی شناختی. گسترش این رویکرد در آکادمیای جهانی هم سابقه‌ای بیش از سه دهه ندارد. به ویژه مطالعات انسان‌شناسی شناختی دین به تازگی رو به گسترش است.

در ایران نیز در سال‌های اخیر تلاش‌هایی برای معرفی انسان‌شناسی شناختی انجام شده است (اردبیلی ۱۳۹۴؛ تراتلوا ۱۳۹۴؛ بلوک ۱۳۸۹) اما تاکنون بر مبنای این رویکرد هنوز تحقیقات دانشگاهی در ایران در زمینه دین انجام نشده است. گمان‌نگارنده این است که رویکرد انسان

۱- برخی محققان نیز از رویکرد بررسی ارزش‌ها و اخلاق موضوع وضعیت دین در جامعه را بررسی کرده‌اند. در سال‌های اخیر این نوع مطالعات نیز در ایران گسترش یافته است (حاجیانی ۱۳۹۳)

2- Discourse of secularization studies

۳- منابع فارسی که در تهیه این مقاله از آنها استفاده کرده‌ام و در انتهای مقاله مشخصات آنها آمده است، بخشی از متون همین حوزه است.

4- Nodal point

شناسی شناختی می‌تواند پاسخ متفاوتی به فهم وضعیت دین در جامعه امروز ایران دهد، زیرا همان‌طور که خواهیم گفت این رویکرد بر «مدل‌های فرهنگی»^۱ و «ساختارهای شناختی»^۲ تأکید دارد و نه وجوه رفتاری. تاکنون مطالعات پیمایشی و رویکرد جامعه‌شناختی گوناگون در زمینه وضعیت دین و دینداری در ایران انجام شده است (طالبان ۱۳۹۲). اما این مطالعات نتوانسته‌اند ابعاد شناختی دین در ایران را توضیح نمی‌دهند و کاستی‌های گوناگونی دارند (شجاعی زند ۱۳۹۳). مطالعات مردم‌شناختی دین در ایران نیز سال‌های طولانی است انجام می‌شود اما این مطالعات هیچ‌یک معطوف به انسان‌شناسی شناختی نیستند، بلکه عمدتاً معطوف و متمرکز بر شناسایی و گردآوری آیین‌ها و مناسک دینی‌اند. می‌توان این نوع مطالعات را «مطالعات فولکلور دینی ایران»^۳ دانست و نه انسان‌شناسی دینی در معنای دقیق کلمه.

همچنین انسان‌شناسان غربی در ایران مطالعات میدانی گسترده‌ای انجام داده‌اند^۴ و برخی از این مطالعات در زمینه دین بوده و نقش مهمی نیز در گفتمان انسان‌شناسی دین داشته‌اند (موریس ۱۳۸۳: ۹). برایان موریس در کتاب «مطالعات مردم‌شناختی دین» توضیح می‌دهد که مطالعه فردیک بارث^۵ در زمینه عشایر ایران که در سال ۱۹۵۹ در میان ایل باصری انجام شده این نظریه را مطرح کرد که انسان‌شناسان باید «اسطوره دینداری انسان اولیه را منسوخ تلقی کنند» (همان). بارث در مطالعه‌اش نشان داد که مردم ایل باصری اگرچه مسلمان هستند اما آشنایی با دین ندارند و نمی‌توان آنها را دیندار دانست. از این رو، به اعتقاد بارث باید باصری‌ها را دنیوی بدانیم. استدلال بارث این بود که سازمان اجتماعی کوچ زیستی باصری‌ها اجازه نمی‌دهد که آنها به دین مقید و معتقد باشند. نظریه بارث درباره دنیوی بود عشایر ایران مناقشات زیادی در میان مردم‌شناسان به وجود آورد.^۶ در اینجا قصد بازخوانی و معرفی این مناقشات را ندارم اما نکته کلیدی این است که مطالعه بارث نظریه‌ای را مطرح کرد که تاکنون انسان‌شناسان و محققان ایرانی آن را ارزیابی انتقادی نکرده‌اند. این پرسش همچنان باقی است که آیا عشایر ایران را می‌توان بر مبنای رویکرد انسان‌شناختی سکولار دانست یا خیر؟ همان‌طور که در این مقاله استدلال می‌کنم هیچ‌یک از فرهنگ‌های ایرانی را نمی‌توان سکولار دانست. البته شرح و بسط دقیق این موضوع از عهده

1- Cultural models

2- Cognitive structures

3- Religious folklore studies

۴- برایان اسپونر انسان‌شناس آمریکایی که در ایران مطالعات مردم‌نگارانه انجام داده است در مقاله در دانشنامه ایرانیکا این مطالعات را معرفی و ارزیابی کرده است. نگارنده این مقاله را در کتاب «انسان‌شناسی مدرن در ایران معاصر» (فاضلی ۱۳۸۸) ترجمه و منتشر کرده‌ام.

۵- بارث، فردریک (۱۳۴۳) عشایر جنوب پارس: ایل باصری از ایلات خمسه. ترجمه کاظم ودیعی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی

۶- برای مثال، ریچارد تاپر استاد بلند آوازه دانشگاه لندن در همان سال‌های ۱۹۶۰ مطالعه میدانی در میان عشایر شاهسون انجام داد و نظریه بارث را به چالش کشید (تاپر ۱۳۸۴)

این مقاله بیرون است و در اینجا تنها طرح مسأله و دیدگاه ارایه می شود. برای این منظور، پس از بیان کلیات مربوط به این موضوع و جایگاه دین در مطالعات انسان شناسی، ابتدا رویکرد «علم شناختی دین»^۱ و سپس «انسان شناسی شناختی»^۲ را به نحو اجمالی بیان و در پایان براساس این رویکرد، تفسیری از وضعیت دین و فرایند سکولار شدن در جامعه کنونی ایران ارائه می شود. بر اساس رویکرد انسان شناسی شناختی و تحلیل مدل های فرهنگی، می توان گفت که اگرچه تحولات ساختاری در زمینه اجتماعی دین در ایران معاصر رخ داده است اما مدل های فرهنگی ایران همچنان دینی هستند و نمی توان از سکولار شدن مدل های فرهنگی دین نام برد. نوعی الگوی در حال ظهور از مدل های فرهنگی دین را مشاهده می کنیم اما این مدل ها هنوز سیطره بر کلیت فرهنگ ایرانی ندارند.

مبنای روش شناختی به کار رفته در این مقاله تحلیل مفهومی و نظری است که نگارنده بر مبنای تجربه زیسته و رویکرد خودمردم نگارانه به کار برده است. هر چند داده های تجربی که به شیوه سیستماتیک از جامعه ایران گردآوری شده در این مقاله به کار نرفته است، اما نویسنده به عنوان مردم نگار حرفه ای که در جامعه ایران پرورش یافته و زندگی کرده، مشاهدات و تجربه های زیسته اش را در چارچوب رویکرد انسان شناسی شناختی، تجزیه و تحلیل کرده است. این مقاله می تواند سرآغازی برای شکل گیری مطالعات تجربی نظام مند شناخت وضعیت دین در ایران بر مبنای رویکرد انسان شناسی شناختی باشد.

طرح مسأله

مسأله افول یا کاهش اهمیت دین در جامعه مدرن، موضوع بحث بسیاری از نظریه پردازان کلاسیک علوم اجتماعی مانند آگوست کنت، کارل مارکس، آدوارد بارنت تایلر، جیمز فریزر و زیگموند فروید بوده است (همیلتون ۱۳۷۷: ۲۸۷). «به اعتقاد دانیل بل تمامی جامعه شناسان کلاسیک به جز معدودی انتظار داشتند با بر آمدن آفتاب قرن بیستم دین نیز محو گردد» (شجاعی زند ۱۳۷۷: ۴۴). پاسخ کلی این دسته اندیشمندان کلاسیک به این مسأله در یک عبارت خلاصه می شود: «سکولار شدن»^۳. که در زبان فارسی با عبارت هایی مانند عرفی شدن، دنیوی شدن و غیر دینی شدن نیز یاد می شود. اندیشمندان کلاسیک برداشت های گوناگونی از سکولار شدن داشته اند. مثلاً مارکس آن را دود شدن و بر هوا رفتن سنت و دین تعبیر می کند، یعنی همان پایان دین (برمن ۱۳۸۱: ۲۱). برخی دیگر، سکولار شدن را به معنای کاهش اهمیت اجتماعی دین

1- The cognitive science of religion

2- Cognitive anthropology

3- secularization

دانسته‌اند و آن را با عنوان «کلیسازدایی» و به حاشیه رفتن کلیسا تعبیر کرده‌اند. برخی دیگر هم سکولار شدن را به معنای از بین رفتن دین نمی‌دانند بلکه آن را صرفاً «خصوصی شدن»^۱ دین معنا می‌کنند. یعنی این که دین صرفاً بعنوان امری فردی و اعتقاد شخصی می‌تواند باشد، اما در حوزه عمومی و رویه‌های سیاسی و اجتماعی، معیار تعیین‌کننده، اندیشه دینی نیست، بلکه قرارداد اجتماعی و مورد پذیرش مردم است. همچنین فرایندهای گوناگون مانند افسون‌زدایی، تقدس‌زدایی، غیر مشیتهی شدن، غیر سنتی شدن دین، ایزاری شدن دین، عام شدن تدین و غیر دینی شدن پدیده‌هایی هستند که نشان‌دهنده کاهش نفوذ و تأثیر دین بیان شده است. بنابراین، این ایده که دین در جامعه معاصر به ویژه جامعه غربی با چالش‌هایی روبروست، در ابتدا با مفهوم عرفی شدن پاسخ داده شد (شجاعی زند ۱۳۸۳: ۲، ۲۷).

در سال‌های ۱۹۶۰ پیتر برگر با ارائه خوانش جدیدی از مفهوم سکولار، «نظریه سکولار شدن» را صورت‌بندی نظری کامل کرد (Beger 1967). برگر در کتاب «سایبان مقدس» استدلال می‌کند که سکولار شدن فرایندی است که طی آن جامعه و فرهنگ از سطه نمادها و نهاد دین خارج می‌شوند» (جلیلی ۱۳۸۳: ۶۳). دیدگاه برگر مبتنی بر کاهش اهمیت اجتماعی دین بود. از نظر برگر، دین پس از عصر روشنگری، به دلیل ناتوانی‌اش در برابر عقلانیت، ناگزیر به عقب‌نشینی از حوزه عمومی و حتی حیطه اعتقادات شخصی افراد شده است. به اعتقاد او در نتیجه رشد فرایند عقلانیت دین با «بحران باورپذیری» روبروست. اگرچه برگر عمدتاً بر دنیوی شدن ساختارهای اجتماعی تأکید داشت تا بر دنیوی شدن ذهن (همان). البته بعدها در سال‌های ۱۹۸۰ برگر (برگر ۱۳۸۰)، با مشاهده تغییرات، از نظریه اولیه خود عدول کرد و با تجدید نظر در آن، نظریه جدیدی ارائه داد که بیانگر اهمیت دین در جامعه معاصر بود. او در ۱۹۹۷ نوشت «دنیای امروز همان قدر مذهبی است که همیشه بوده است» (برگر ۱۳۷۷: ۳۰).

سکولار شدن و افول دین در کشورهای اسلامی از اهمیت مضاعفی برخوردار است. این مسأله از طرفی از نظر سیاسی مهم است. چرا که به معنی تسلط اومانسیسم غربی و موقعیت فرودست کشورهای اسلامی است. از طرف دیگر، مفهوم هستی‌شناسانه هم به شمار می‌رود. در ایران نیز بعد از انقلاب مشروطه، با چالش‌های عظیمی در زمینه دین مواجه شدیم. در دهه‌های پیش از انقلاب به دلیل چالش‌های فرهنگی و سیاسی حاصل از تحولاتی مانند سیاست‌های نوسازی، نهاد دین در ایران با چالش‌های جدی مواجه شد. این چالش‌ها ناشی از تغییراتی بود که نهاد دین را به تدریج از حوزه عمومی به حاشیه می‌راند و نگرش‌های عمومی مردم در ابعاد گوناگون را متأثر می‌ساخت. همچنین ظهور نهادها و موسسات جدید و تغییر آن‌ها، مانند نهاد آموزش و تعلیم

و تربیت، گسترش دانشگاه‌ها و رسانه‌ها، افزایش مهاجرت‌ها و مواجهه ایرانیان با جوامع غربی، ورود و گسترش تکنولوژی‌ها و مصنوعات جدید از جوامع غربی، شکل‌گیری عرف‌ها و رویه‌های اجتماعی فرهنگی نوظهور، مثل اشکال جدید پوشش و مصرف و بسیاری از تغییرات دیگر، باعث روبرو شدن دین با چالش‌های جدی شد. این چالش‌ها که محدود به ایران نبوده و در همه جوامع نیز تجربه شده‌اند، دینداران و محققان حوزه دین را واداشت که نسبت به آنها به صورت فعالانه برخورد کنند. یکی از این برخوردها، تلاش برای ارائه تفسیر جدیدی از دین بود تا در شرایط جدید، دین همچنان اهمیت خود را حفظ کند. واکنش دیگر، تلاش برای فهم موقعیت اجتماعی جدید بود. این که آیا وضعیت جدید منافاتی با دین دارد؟ آیا دین جدیدی در حال ظهور است؟ بنابراین در موقعیت گفتمانی جدید، لاجرم گفتمان دینی به معنای تازه‌ای ظهور کرد. به موجب این گفتمان، مجموعه جدیدی از دانش‌ها و مطالعات مربوط به دین به منصف ظهور رسید. از همان ابتدا، یکی از پرسش‌های اصلی این مطالعات این بود که آیا در وضعیت جدید، دین در جامعه ما در حال افول است؟ و یا در حال ارائه تفسیری جدید از موقعیت خود؟

در سال‌های اخیر، پرسش از عرفی شدن جامعه، با توجه به ماهیت اسلامی حکومت، اهمیت بیشتری یافته است. از این رو، مجموعه وسیعی از تحقیقات دانشگاهی و گفتگوهای روشنفکرانه، در حوزه عمومی در رابطه با سکولار شدن، شکل گرفته است (رفیع پور ۱۳۷۸؛ عبدی و گودرزی ۱۳۷۸؛ طالبان ۱۳۸۰؛ رحمانی ۱۳۹۴). همچنین به دلیل گسترش دانشگاه‌ها و رشته‌های علوم اجتماعی، مجموعه وسیعی از تحقیقات تجربی بویژه پیمایش در رابطه با وضعیت دین و دینداری در جامعه امروز انجام شده است. غالب این تحقیقات، براساس همان مبانی نظری و روش‌شناسی جوامع غربی درباره دین انجام شده‌اند. یعنی این تحقیقات، شاخص‌ها و گویه‌هایی برای سنجش دینداری در میان مردم، انتخاب می‌کنند و از طریق پرسشنامه، اطلاعات را گردآوری کرده و به کمک نرم‌افزارهای آماری و آزمون‌های آماری تحلیل و ارزیابی می‌کنند. از سوی دیگر، در رشته‌هایی مانند تاریخ، فلسفه و مطالعات فرهنگی گفتگوی پرشوری در زمینه سکولار شدن در دانشگاه‌ها و مطبوعات و رسانه‌ها شکل گرفته است. در این گفتگوها و مطالعات، تقریباً دو گفتمان رقیب وجود دارد:

گفتمانی که می‌کوشد نشان دهد تغییرات رخ داده، تاثیر عمیق و همه‌جانبه‌ای بر وضعیت دین و دینداری داشته است. سوبه این تغییرات، کاهش نفوذ دین در رفتارها و بینش مردم و در عملکرد نهادهای اجتماعی مانند خانواده است.

گفتمان رقیب، می‌کوشد تا نشان دهد اولاً مفهوم سکولار شدن برخاسته از تحولات جامعه غربی است و خاستگاه بومی و ایرانی ندارد. ثانیاً، این مفهوم ممکن است با ساختار معرفت‌شناسی مسیحیت سازگار باشد. اما در رابطه با ادیانی مانند اسلام، که ماهیتاً همه جوانب زندگی را در بر می‌

گیرند، تطابقی ندارد. این گفتمان می‌کوشد تا با تجزیه و تحلیل‌های تاریخی و فلسفی و معرفت‌شناسانه، نشان دهد تغییرات رخ داده در ایران منجر به سکولار شدن نشده است. گرچه تغییرات بسیاری در ابعاد گوناگون زندگی مردم رخ داده است.

به راحتی نمی‌توان حجم عظیم گفتارهای تولید شده در دو گفتمان را خلاصه کرد. اما یکی از نکات روشن در مورد هر دو گفتمان این است که در این دو گفتمان رقیب، از رویکرد انسان‌شناسی شناختی مسأله تحلیل نشده است. مجموعه مطالعات انجام شده در ایران در زمینه دین، یا از منظر الهیات بوده یا علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی. بنابراین لازم است تا برای درک اهمیت رویکرد انسان‌شناسی شناختی به دین به این واقعیت توجه کنیم که تاکنون توجهی به رویکرد انسان‌شناسی شناختی یا به طور کلی رویکرد شناختی به موضوع دین نداشته ایم. شاید این رویکرد شناختی بتواند تا حدودی گفتمان مطالعات دین در ایران را گسترش دهد و روزه‌های جدیدی برای شناخت وضعیت دین باز کند.

جایگاه دین در مطالعات انسان‌شناسی

دین از موضوعات کلاسیک انسان‌شناسی است. دانش انسان‌شناسی که از قرن ۱۹ در اروپای غربی و بریتانیا شروع به گسترش کرد، مطالعه نهادهای اجتماعی مانند خانواده، دین و زبان را در دستور کار خود قرار داد. مهمترین پارادایم انسان‌شناسی یعنی تکامل‌گرایی با این پرسش مواجه بود که منشا فرهنگ چیست؟ انسان‌شناسان کلاسیک مانند تیلور و فریزر در مقابل این پرسش، تصویری خطی از روند تکامل جامعه ارائه دادند. فریزر مانند کنت معتقد بود جامعه بشری از سه مرحله گذر کرده است: جادو، دین و علم. از دیدگاه فریزر جامعه انسانی ابتدا در نوعی تفکر اسطوره‌ای و جادویی قرار داشته که می‌کوشید به کمک اسطوره‌ها و نیروهای فوق بشری تبیینی از آفرینش ارائه دهد و با به خدمت گرفتن نیروهای ماوراء الطبیعی مشکلات خود را حل کند. با تکامل نهادهای اجتماعی، تکنولوژی‌ها و رشد بشر، کم‌کم نظام‌های دینی ظاهر می‌شوند که پیچیدگی بیشتری دارند. انسان‌ها می‌توانند به کمک این نظام‌ها به زندگی خود نظم بدهند و زندگی اجتماعی توسعه یافته‌تری را تجربه کنند. اما در این مرحله نیز همچنان نیروهای ماوراء الطبیعی بر سرشت و سرنوشت انسان‌ها حاکم بودند. به تدریج با پیشرفت بیشتر جوامع و تکنولوژی‌ها، نوعی تفکر عقلانی ظهور کرد. مرحله بلوغ این تفکر عقلانی، در تحولات پس از رنسانس در اروپای غربی قابل ملاحظه است. چنانچه در قرن ۱۷ و ۱۸ (عصر خرد)، ما شاهد بروز و ظهور کامل این عقلانیت هستیم. در این دوره به تدریج سیطره دین رو به افول می‌رود و علم و عقلانیت مدرن حاکم می‌شود.

انسان‌شناسان دیگر نیز هنگام مطالعه زبان، خانواده، هنر و اقتصاد، به اهمیت دین در زندگی بشر پی برده و به تدریج در انسان‌شناسی، مطالعه دین بعنوان امری که لازمه شناخت همه ابعاد

زندگی است، رشد یافت. به نحوی که از همان قرن نوزدهم دین در کانون مطالعات انسان شناسی قرار گرفت.

در انسان شناسی به تدریج، پارادایم های دیگر نیز ظهور یافت. مثل پارادایم تفسیرگرایی، که با کتاب تفسیر فرهنگ های گیرتز شکل گرفت. گیرتز که مطالعات میدانی گسترده ای در جاوه، مراکش و جزیره بالی انجام داده بود و شناخت قابل توجهی در مورد اسلام نیز داشت، پارادایم جدیدی در انسان شناسی دین، بوجود آورد. پارادایمی که فهم دین را نه از منظر تطور، بلکه بعنوان یک نظام فرهنگی، مورد توجه قرار داد. نظریه پردازان کلاسیک، با رویکرد متفاوتی دین را مورد توجه قرار دادند. در پارادایم تفسیرگرایی، انسان شناسان توانستند دین و فرهنگ را بصورت دو مولفه در هم تنیده به ما معرفی کنند. از این منظر، فرهنگ یعنی همان ساختارهای معنایی انسان، به نحو گسترده ای با مقوله دین همپوشانی دارد. یعنی همه وجوه ساختاری زندگی انسان، به کمک مولفه دین است که تفسیرپذیر و معنادار می شود. رویکرد گیرتز نوعی روش شناسی جدید را هم برای مطالعه دین مطرح کرد. براین اساس هنگام مطالعه فرهنگ و دین، به جای مطالعه قوانین تطور فرهنگ و دین، باید به تفسیر دین یا فرهنگ، در بافت و زمینه اجتماعی و تاریخی آن پردازیم. بر این اساس، دین و فرهنگ نباید لزوماً از منظر سیر تکامل و تطور، مطالعه شوند بلکه پرسش این است که دین در هر جامعه چه تاروپود معنایی ایجاد می کند. یعنی داشتن نوعی رویکرد محلی یا بومی به دین که بر اساس آن باید معنای دین را از تجربه افراد جامعه یا مومنان به آن دین به دست آوریم. عبارتی بیش از آنکه دین را با مفاهیم etic یعنی مفاهیم از پیش آماده محقق بررسی کنیم، باید از درون زبان محلی و تجربه گروهی، آن را تحلیل کرد. این رویکرد تفسیری، انقلابی در مطالعات دینی انسان شناسی ایجاد کرد. چرا که در این رویکرد، تجربه جوامع گوناگون، براساس رویکرد قوم مدارانه غربی، ارزیابی و تحلیل نمی شود. بلکه هر جامعه می تواند سیر تاریخی خاص خود را در زمینه فرهنگ و دین تجربه کند.

در اینجا براساس همین رویکرد تفسیرگرایانه گیرتز، تجربه ایرانی تحول دین در جامعه معاصر توضیح داده می شود.

دین از منظر علم شناختی

از سال های ۱۹۵۰ به بعد تحولی در انسان شناسی مدرن به وجود آمد و رشته انسان شناسی شناختی مانند روان شناسی شناختی، زبان شناسی شناختی و سایر زیر شاخه های علوم شناختی، در نتیجه توسعه علوم شناختی شکل گرفت (اردبیلی ۱۳۹۴). با گسترش علوم شناختی و توسعه این علوم در شاخه های مختلف علوم انسانی و اجتماعی و ظهور انسان شناسی شناختی، مسأله دین نیز توانسته جایگاه مورد توجهی به دست آورد. یکی از زیر شاخه های انسان شناسی شناختی،

علم شناختی دین^۱ است. در رویکرد علوم شناختی دین، بنیادی‌ترین ایده این است که ذهن انسان در سراسر جهان به نحو بنیادی به روش‌های مشابهی رشد یافته است.^۲ هر چند فرهنگ‌ها دارای تفاوت‌های بارزی هستند، وقتی به شیوه‌های تفکر و رفتار در میان مردم نگاه می‌کنیم می‌بینیم در تمام موارد شباهت قابل توجهی به لحاظ شناختی وجود دارد. به ویژه وقتی به رفتارهای دینی و انگیزه‌ها می‌نگریم، الگوهای جهانی دین را می‌توانیم شناسایی کنیم. یعنی همه فرهنگ‌ها و ادیان دارای سازوکارهای مشترکی هستند که بیان‌کننده سازوکارهای جهانی شناختی‌اند. ویژگی‌های مشترک همه ادیان را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

وجود جهان دیگر یا آخرت، موجوداتی با قدرت‌های ویژه و ماوراء الطبیعه (مثل جن و آل در فرهنگ ایرانی)،

وجود نشانه‌های مبارک یا بدیمن، باور به خلقت جهان توسط خدا، وجود مناسک، وجود امر قدسی،

وجود قوانین الزام‌آور و اخلاقی، اعتقاد به جزا و پاداش، تعصب، حس تعلق و غیرت، وجود مفهوم پیروی و اطاعت.

در علم شناختی دین گفته می‌شود که انسان در سیر تاریخی حیات خود، هنگام سازگاری و انطباق خود با شرایط طبیعی و اجتماعی، به تدریج این ویژگی‌های مشترک شناختی مذکور را از طریق ذهن خود و تعاملش با طبیعت و جامعه شکل داده است. محققان این حوزه معتقدند، دین نوعی شناخت است. شناختی که انسان در نتیجه درونی کردن تجربه خود و مواجهه با جهان بیرون کسب کرده و به تدریج به عنوان امری مشترک و عمومی گسترش داده است. به اعتقاد این محققان، دین از نوعی طبیعت‌برخوردار است. همان‌طور که سایر ابعاد وجودی ما در فرایندی تاریخی تکامل یافته، عقاید دینی هم در فرایند تاریخی چندین هزار ساله سازوکارهای روان‌شناختی خود را ایجاد کرده‌اند. برخی از محققان حوزه علم شناختی دین (مانند پاسکال، بویر)^۳ بر این باورند که دین و فرهنگ در رابطه متقابل و متعامل توانسته‌اند به تدریج سیستم عصبی و شناختی انسان را به وجود آورند. از دیدگاه بویر، رشد و تکامل ذهن و سیستم عصبی ما نوعی تکامل سیستم شناختی است که درون مایه و محتوای آن، همین ویژگی‌های مشترک شناختی دین است. به اعتقاد بویر مجموعه سیستم‌های شناختی موجود که اندیشه و رفتارهای دینی را به وجود می‌آورند، به نوعی با تمام مولفه‌های شناختی وجودی و تمایلات و توانش شناختی ما در ارتباط هستند. یعنی سیستم

1- cognitive science of religion

۲- این بخش با اقتباس از مقاله زیر نگارش شده است

Barrett, J.L. (200) "Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?" Religion Compass 2007, vol 1
3- Boyer, Pascal. (2001) Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought Basic Books.

های شناختی دینی ما با سیستم شناختی زبان و درک شهودی و سیستم شناختی اسطوره ای در ارتباط درونی قرار دارند.

از دیدگاه لوسون و مک کوآرلی^۱ کنش مناسکی به نوعی ریشه در توانش شناختی ما دارد. یعنی مؤمنان به یک دین از نوعی گرامر مناسکی و شهودی برخوردارند. به بیان دیگر در مناسک و عبادات، نوعی سازوکار شناختی قوی وجود دارد که در آن به نحو شهودی چیزهای زیادی درباره طبیعت و انسان و نسبت با وجود کشف می کنیم. مناسک در عین حال که مجموعه ای از رفتارها هستند، فرم یا قالبی شناختی اند که طی آن جامعه می تواند قابلیت های شناختی (توانش شناختی) خود را به نسل های بعدی منتقل کند. لوسون و مک کوآرلی ابعاد پیچیده ای از رفتار مناسکی کشف کرده اند که نشان می دهد رفتارهای مناسکی نقش مهمی در گسترش و تداوم الگوهای شناختی ایفا می کنند. مفهوم «توانش مناسکی» مشابه توانش زبانی چامسکی است که اشاره به زیر ساخت های ذهن انسان دارد. هارلی وایت و هاوس نیز نشان می دهند که تعداد و انواع رفتارهای مناسکی که انسان در آن مشارکت دارد، باعث می شود انسان ها نوعی نظام های حافظه ای گزینش شده تکاملی را شکل دهند. توانش مناسکی باعث می شود طی چند میلیون سال نظام های حافظه ای به وجود بیایند. نظام های حافظه ای ما را تحریک می کنند تا تجربه های دینی خود را تفسیر کنیم و سازمان های اجتماعی را حول این تجربیات شکل دهیم.

در علوم شناختی دین، نظریه ای مبنی بر این وجود دارد که انسان ها در فرایند انطباق و سازگاری خود با مخاطرات و محدودیت ها به تدریج نوعی ویژگی انطباقی را گزینش کرده اند. بنابراین، نوعی پویایی بین فرهنگ و مذهب وجود دارد. براساس رویکرد علوم شناختی دین، ما نوعی سیستم مغزی داریم که توانش مناسکی را امکان پذیر می سازند. ما به کمک سیستم های عصبی مان، جهان های نمادین را توسعه می دهیم. یعنی بدون وجود این سیستم های عصبی، فاقد قدرت پیش بینی و حافظه و احساسات بودیم و نمی توانستیم جهان های نمادین خود را خلق کنیم. براساس این رویکرد، قابلیت جامعه پذیری، ناشی از سیستم عصبی ماست. این قابلیت های عصب شناسی ما را درگیر مناسک دینی می کنند.

بنابر این دیدگاه، سیستم عصبی و توانش مناسکی ما بعنوان امری زیستی و درونی، با دین و مناسک دینی، پیوند دارد.

دین از منظر انسان شناسی شناختی

انسان شناسی شناختی به مطالعه محتوای شناخت انسان ها از جهان بیرونی، فرایندهای این

1- Lawson, E. T. and McCauley, RN. (1990) Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture Cambridge University Press.

شناخت، رابطه‌ی شناخت با رفتارهای اجتماعی و میزان اشتراک شناخت در بین انسان‌ها در یک جامعه و در جوامع مختلف، می‌پردازد. از جمله مفاهیم بنیادین در این حوزه، «مدل‌های فرهنگی»^۱ و «طرحواره‌های ذهنی»^۲ هستند. مدل‌های فرهنگی، الگوهای مفروض از جهان هستند که تا حد زیادی در میان افراد یک جامعه مشترکند. این مدل‌ها، نقش مهمی در فهم انسان‌ها از جهان اطرافشان بازی می‌کنند و راهنمای رفتار آن‌ها هستند. آن‌ها الگوهای آشکار و ضمنی ایده‌ها، ارزش‌ها و رفتارها هستند که بطور تاریخی و در طول زمان، ساخته می‌شوند (D'Andrade, 1981; 1995; D'Andrade and Strauss 1992, Shore 1996, Strauss; 1987, Holland & Quinn and Quinn 1997) روی دی‌آندرادای این مدل‌ها را «طرحواره‌های شناختی‌ای می‌داند که بطور میان‌ذهنی در میان اعضای یک گروه فرهنگی مشترک هستند». (D'Andrade, 1995).

زمانی که از تحلیل شناختی صحبت می‌کنیم توجه به دو نکته مهم است:

اولین نکته این است که ما چگونه پدیده‌ها را معنادار می‌کنیم؟ هستی‌امور برای انسان، منوط به معنادار کردن آن‌هاست. انسان تنها موجودی است که با معنادار کردن امور به آن‌ها هستی می‌بخشد.

زمانی که از شناخت صحبت می‌کنیم، از توجه کردن، دیدن، استدلال کردن، به خاطر سپردن و فراموش کردن حرف می‌زنیم. هر چه در طول زمان، امکانات ما برای این فعالیت‌های شناختی بیشتر شود، امکانات ذهنی گسترده‌تری بدست می‌آوریم. انسان‌شناسی شناختی می‌کوشد این فرایندهای شناختی را نشان دهد.

انسان‌ها از طریق فرایندهایی مانند جامعه‌پذیری، فرهنگ‌یابی و یادگیری، شناخت‌های گوناگون را کسب می‌کنند. بنابراین، نظام‌های شناختی انسان، اجتماعی هستند و در نتیجه تعامل و ارتباط با هم و با طبیعت شکل می‌گیرند. انسان‌ها پس از تولد در محیطی شناختی قرار دارند. محیطی مملو از مدل‌های فرهنگی. طبیعت هم به صورت مدل فرهنگی عمل می‌کند. مدل‌های فرهنگی، حاصل تجربیات افراد در محیط‌های خاص فرهنگی هستند که به صورت امر مشترک درآمده‌اند. این مدل‌ها عموماً حول نیازهای اساسی ما شکل می‌گیرند. مثل ازدواج، بارداری، زناشویی، تغذیه، پوشش، ارتباط اجتماعی، کار، تولید، مبادله، مصرف، مالکیت، سلامتی، درمان، زبان، هنرها و همه چیزهایی که لازمه یک زندگی جمعی است. مدل‌های فرهنگی که به طور تاریخی در ایران شکل گرفته‌اند، از لحاظ شناختی ماهیت دینی دارند و به سادگی تغییر نمی‌کنند. در اینجا به تحلیل چند مورد از این مدل‌های فرهنگی می‌پردازم:

1- Cultural model

2- Mental schematization

شاید مهمترین مدل فرهنگی که کلیت زندگی اجتماعی ایرانیان را سازماندهی می کند، زبان باشد (شریفیان ۱۳۹۱). زبان فارسی به عنوان مجموعه ای از ساختارهای آوایی، نحوی و واژگان در تاریخ چند هزار ساله خود به نحوی منعکس کننده شناخت دینی ماست. فارغ از این که به دین معتقد باشیم یا خیر، اندیشیدن به زبان فارسی به طور ناخودآگاه نوعی جهان بینی دینی در ما شکل داده است. ما در موقع سخن گفتن نوعی جهان بینی دینی را تمرین می کنیم. به عبارتی، ما از یک «دین نامرئی»^۱ برخورداریم و به شیوه خاص دینی جهان را مفهوم سازی می کنیم. صرف نظر از داشتن یا نداشتن اعتقاد دینی در سطح خودآگاه، در گفتار خود از واژگانی مانند انشالله، ماشالله، سلام و یا علی استفاده می کنیم. این بیان کننده ساختاری دینی زبان ما در زندگی روزمره است. علاوه بر زبان روزمره، این ویژگی دینی بودن در شعر فارسی هم وجود دارد. تمام قله های شعر فارسی مانند سعدی، حافظ، مولوی و فردوسی متأثر از نوعی جهان بینی دینی بوده اند. ساختار زیبایی شناسانه شعر فارسی به نحو پیچیده ای، دلالت های معنایی و شناختی دینی دارد. مثلاً در شعر حافظ به عنوان بزرگترین غزلسرا، واژگانی مانند می و معشوق و ساقی که دارای ابهام و ابهامند، عناصری از جهان بینی دینی را ارائه می دهند. سایر آثار مانند بوستان و گلستان، قابوسنامه، کلیله و دمنه و منشآت نیز نوعی بیان دینی دارند. علاوه بر این، در ادبیات تعلیمی فارسی نیز، اخلاق دینی بنیاد اصلی است. مثل اخلاق ناصری، قابوس نامه.

علاوه بر زبان و شعر، جامعه ایرانی دارای نوعی مدل فرهنگی اخلاقی است. اخلاق هنجاری ما همواره با نوعی پشتیبانی دینی همراه بوده است. اصطلاحاتی مانند «دروغگو، دشمن خداست» نشان دهنده این است که درستکاری نوعی تقوای دینی به حساب می آید و کنش های غیر اخلاقی، گناه هستند. اهمیت این نکته وقتی آشکار می شود که به عکس آن توجه کنیم. چنانچه در برخی جوامع، اخلاق لزوماً مبتنی بر شناخت دینی نیست. در جامعه غربی، نوعی معنویت گرایی حول مفهوم انسان شکل گرفته است. در این نظام اخلاقی، همه نیکی ها، نوعی انسان دوستی و اعمال نادرست و ضدانسانی تعبیر می شوند. یعنی اخلاق با پشتوانه ای انسان گرایانه جایگزین دین می شود. از این رو برخی اومانيسم را نوعی دین جدید می دانند. در ایران که هیچ تمایزی میان امر اخلاقی و امر دینی نیست، نمی توان گفت فرآیند غیر دینی شدن رخ داده است. در صورتی می توان از وضعیت بی دینی یاد کرد که اخلاق جایگزینی برای دین شود و از لحاظ شناختی فعل اخلاقی دچار ابهام شود.

مدل فرهنگی دیگر، مناسک موجود در جامعه است. در دهه های اخیر علی رغم تحولات گسترده، همچنان جامعه ایران یکی از «پرمناسک ترین» جوامع است. مناسک قومی، ملی، مذهبی

و شیعی که یا ماهیتاً مذهبی اند و یا طی سازوکار طولانی با دین‌سازی یافته‌اند. از منظر مدل‌های فرهنگی مناسکی، آیین‌های مناسکی عواطف و احساسات دینی را به نحو مستحکمی حفظ می‌کنند.

مورد دیگر نظام خویشاوندی، مفاهیم و نقش‌های آن است که همگی دارای دلالت‌های مذهبی‌اند. مثل مفاهیم محرم، نامحرم و حلال زاده. همه نقش‌های دینی نیز مذهبی‌اند. به عنوان مثال، پدر و مادر در ذهنیت جمعی ما در عین حال که مفاهیم خویشاوندی هستند، از نظر معنایی امور مقدسی به شمار می‌روند. مثلاً مادر فقط بیان‌کننده رابطه فیزیولوژیک با فرزند نیست بلکه لایه‌های پیچیده و در هم تنیده‌ای از الهی بودن دارد. عبارتی مانند «شیرم را حلال نمی‌کنم» به لحاظ شناختی بدین معناست که اگر چه رابطه فیزیولوژیک مادری وجود دارد، اما رابطه معنایی وجود ندارد. همچنین اصطلاح عاق والدین نیز ارجاع به موقعیتی شناختی میان والدین و فرزندان دارد. رابطه‌ای که فقط فیزیولوژیک و خونی نیست بلکه معنایی، اخلاقی، قدسی و شرعی‌کدگذاری شده است. شیوه‌های شناختی کدگذاری رابطه‌های خویشاوندی همگی دارای سرخ‌های دینی هستند. مدل‌های فرهنگی را اگر به منزله نوعی بازنمایی در نظر بگیریم، آن‌ها را در زبان، ادبیات، داستان و جاهایی که ذهن ایرانی خود را آشکار می‌کند، می‌بینیم. مادر با ارزش‌های متافیزیکی و دینی ما عجین شده است. در شعر جایی که از مادر یاد شده است، دقیقاً آن را به عنوان نشانه الهی فرض کرده‌اند. در واقع مهر مادری نوعی مهر الهی پنداشته شده است.

اگر اقتصاد را نیز یک مدل فرهنگی بدانیم، مقولات اصلی مثل مالکیت، معامله و داد و ستد، دارای نوعی دلالت هستی‌شناسی مذهبی هستند. مفهوم حلال و حرام، رعایت حدود شرعی و در نظر گرفتن حقوق مردم از جمله این دلالت‌هاست. زبان اقتصاد یعنی مفاهیمی که به کمک آن‌ها مجموعه فعالیت‌های اقتصادی را معنادار می‌کنیم، نیز به کمک منابع متافیزیکی شکل گرفته‌اند. بنابراین، به طور کلی طرحواره‌های شناختی و مدل‌های فرهنگی ایرانیان، از منابع دینی الهام گرفته‌اند. طرحواره‌ها، فرایندهایی هستند که مردم از طریق آن‌ها، عناصر مدل‌های فرهنگی را درونی، اجرا و معنادار می‌کنند. فارغ از این که افراد مؤمن یا غیر مؤمن باشند، فرایندهای طرحواره‌سازی و اجرای مدل‌های فرهنگی، به گونه‌ای است که افراد لاجرم نوعی دین را در هر لحظه تجربه می‌کنند. بنابراین، طرحواره بنیادین جامعه ایرانی، دینی است. طرحواره‌سازی انسان ایرانی در کنش‌های روزانه خود و در همه موقعیت‌ها همراه با رمزگان دینی است.

براساس رویکرد «نظریه ذهن»، انسان‌ها گرایش دارند حالات ذهنی خود را به دیگران نسبت دهند. هرکسی در زندگی روزمره خود به نوعی یاد می‌گیرد اداراکات و شناخت‌های دیگران را بفهمد و خود را جای آن‌ها قرار دهد. این امر باعث شکل‌گیری نظام‌های دانش و رفتارهای همدلانه در میان یک گروه است. براساس این نظریه، فرهنگ یا دانش در درون افراد جاری نیست

بلکه به صورت «نظام های نشانه ای» درونی و بیرونی مستقر می شود. این نظام های نشانه ای، حافظه فرهنگی را شکل می دهند. بنابراین ما دارای دو حافظه فردی و فرهنگی هستیم. در حافظه فرهنگی افراد آنچه را که می آموزند در قالب زبان و شعر و موسیقی بیان می کنند. حافظه های فرهنگی، قابلیت های فردی نیستند بلکه افراد به صورت گروهی این دانش ها را تولید و ذخیره می کنند. بنابراین هر فرد در جامعه ای با جهان بینی خاص متولد می شود و شکلی از زندگی را می آموزد. در رابطه با دین نیز می توان گفت، ما طی هزاران سال عقاید دینی خود را برون فکنی کرده ایم و به حافظه فرهنگی دینی رسیده ایم.

با در نظر گرفتن این ویژگی های جامعه ایرانی اکنون باید این سوال را مطرح کنیم که آیا در فرایند معنادهی و طرحواره سازی انسان ایرانی، تغییری رخ داده است تا بتوان از جریان سکولار شدن در ایران یاد کرد؟ عمده مطالعات مورد بررسی، اشاره ای به تغییر مدل های فرهنگی و طرحواره های شناختی ما نداشته اند. البته این به معنای عدم وجود تغییرات نیست. ما با مجموعه عظیمی از تحولات اجتماعی مواجه بوده ایم. تحولاتی مانند رسانه ای شدن، شهری شدن، صنعتی شدن، فردی شدن، دموکراتیک شدن، مصرفی شدن، شبکه ای شدن، زبانه شدن، جهانی شدن. اما اینکه تا چه میزان این تغییرات توانسته اند مدل های فرهنگی و طرحواره های شناختی را تحت تأثیر قرار دهند، نیازمند تحقیقات تجربی گسترده است. در حال حاضر چنین منبعی نداریم اما می توان با تحلیل نظری گفت این فرایندها بدون تأثیر در سطوح شناختی ما نبوده اند.

بنابراین این تحولات قابل توجه، می توانند نظام شناختی دینی ما را متحول سازند. ولی این تحول تا این لحظه به قدری گسترده و عمیق نبوده اند که بتوان گفت فرهنگ ما با بنیاد هستی شناسانه دینی، تغییر کرده و یا از بین رفته است. از نظر من سکولار شدن و مذهبی بودن به طور همزمان و موازی در ایران معاصر وجود داشته است. از طرفی جامعه ایران به لحاظ مذهبی بودن همانند ۲۰۰ سال پیش نیست. از طرفی نمی توان گفت سکولار شدن را به صورت کامل تجربه کرده است. هر دو فرایند سکولار و مذهبی به طور همزمان و همراه با هم در جامعه ایران رخ داده است.

براساس تقسیم بندی ویلیامز در مورد سه فرهنگ (Williams, 1980)، سه مدل فرهنگی از دین در جامعه معاصر ارائه می دهیم:

مدل فرهنگی رسوب یافته از دین: شامل مواردی که اشاره شد مانند اخلاق و مناسک و زبان. مدل فرهنگی مسلط: این مدلی است که حکومت و روحانیت آن را حمایت می کند. البته می توان مدل فرهنگی مسلط رسمی را از مدل فرهنگی غیر رسمی متمایز کرد. مدل فرهنگی نو ظهور: حاصل ترکیب متناقض دین داری و بی دینی است. در این مدل فرهنگی، افراد و نهادها برای لحظاتی دینی و لحظاتی سکولار هستند.

جامعه ما ترکیب پیچیده از سه فرهنگ فوق است.

مدل فرهنگی در حال ظهور دارای چند مؤلفه اصلی است که نشان دهنده جریان سکولاریسم است:

فردگرایی: به معنای اهمیت یافتن خواسته ها و تمایلات فرد که ساختارهای جمعی مانند خانواده، مناسک دینی و ارزش های اجتماعی جمعی را به چالش می کشد.

لذت گرایی: نسل جوان و نوجوان امروزی در همه حوزه های مربوط به نیازها، مانند تشکیل خانواده، ازدواج، تحصیل، اقامت، پوشش و ... لذت بخش بودن را بعنوان معیاری کلیدی تلقی می کنند. البته همه ادیان و فرهنگ ها، شکلی از لذت مشروع و محدود را می پذیرند. اما این مساله که نسل امروزی ما، همه امور را با کمک نوعی تجربه حسی و لذت بخش می پذیرد و معنا می کند، نوعی تحول شناختی محسوب می شود. به نظر می رسد این نسل به لذت بعنوان، نوعی از هستی، بیش از گذشتگان اولویت می دهد. این تحول شناختی را در بازنمایی ها هم می توان دید. امروزه در امر بازنمایی نیز بر لذت بخش بودن تأکید می شود و این برعکس همه بازنمایی های پیشین است. حتی تولید کالا و خدمات نیز، باید با نوعی لذت همراه باشید، بویژه وقتی مصرف کنندگان نسل جوان و نوجوان اند. بطوری که امروزه یکی از معیارهای نقد فرهنگ رسوب یافته و به حاشیه رفتن راندن آن توسط نسل جوان، معیار لذت بخش بودن است. حتی در مواجهه با علم نیز، نظام های آموزشی موظف شده اند، تجربه یادگیری را لذت بخش سازند. استفاده از امکاناتی مانند اینترنت، فیلم، عکس، پاورپوینت و ... در خدمت بصری سازی و لذت بخش کردن تجربه یادگیری هستند. بنابراین لذت بعنوان مؤلفه ای از مدل فرهنگی شناختی، در حال ظهور است و فرایندهای شناختی ما را متأثر کرده است.

رشد و گسترش ارزش های مادی و مادی گرایی است، افزایش اهمیت پول در زندگی و عبارتی هژمونی پول.

این فرهنگ در حال ظهور، هنوز تثبیت نشده است. اما در سطوح مختلف قابل مشاهده است. در سطح فردی می توان به زنی اشاره کرد که مثلاً حجاب را رعایت نمی کند اما شکل خاصی از دینداری را هم دارد. (مثلاً نماز می خواند). در سطح نهادی مثال بارز مربوط به بانک هاست که مجموعه ای از فعالیت هایی را انجام می دهند که ممکن است توجیه شرعی نداشته باشند اما حاصل مواجهه با منطق بازار و دنیای جدید است. مثل بهره بانکی. در سطح کلان تر نیز می توان به سیاسی کردن روحانیت اشاره کرد که برخی آن را به منزله سکولار کردن روحانیت می دانند. بنابراین ایرانیان در این فرهنگ در حال ظهور، مدل های فرهنگی ترکیبی و چندگانه ای در حوزه زبان، شعر، موسیقی، ادبیات و علوم انسانی و اجتماعی شکل می دهند که به سادگی از یک معیار

خالص پیروی نمی کنند.

این مدل فرهنگی در حال ظهور، محصول چند مدل فرهنگی دیگر است: شهرنشینی: تا نیم قرن پیش، کمتر از ۳۰ درصد جامعه ایران شهر نشین بوده اند. اگر شهر به تعبیر پیتر برگر آگاهی ما را تغییر می دهد، ما در آستانه تغییرات شناختی نیز قرار داریم. و به موجب آن، مدل های فرهنگی شناختی ما نیز در حال شهری شدن است. علم جدید که امور را فارغ از دین معنا می دهد.

مدل فرهنگی ارتباط تصویری (تکنولوژی). تصویر ایجاد شده توسط رسانه ها و تلویزیون و سینما، بیشتر مادی و انضمامی است تا انتزاعی. این تصاویر، زمینه بیشتری برای شناخت مادی فراهم می کنند و ما را از امور ماورالطبیعی باز می دارد. بنابراین تنها امور قابل دیدن مشروعیت می یابند. از این منظر حتی وقتی رسانه ای مانند تلویزیون، سریال مذهبی پخش می کند، با بازنمایی موجودات قدسی، آن ها را به نوعی مادی می کند و از آن ها تقدس زدایی می کند.

بنابراین سه عامل شهرنشینی، علم مدرن و تکنولوژی، در فضای جدید در سطح شناختی ایرانیان اشکالی از سکولار شدن را ایجاد می کنند. البته مدل های فرهنگی دینی هم هنوز وجود دارند و مدل های نوظهور با مدل های قبلی ترکیب شده اند. بنابراین امروزه دیگر، سازه های تقابلی جفتی، برای توصیف وضعیت مناسب نیستند. چرا که فرهنگ در حال ظهور عناصری از سکولاریسم و دینداری را بصورت تومانی دارد. این مدل ها ممکن است در آینده بصورت مدل های فرهنگی مسلط درآیند اما در حال حاضر از این تحول، بعنوان فرهنگ دینی در حال ظهور یاد می کنیم.

منابع

- برمن، مارشال (۱۳۸۱) تجربه مدرنیته: هر آنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: طرح نو.
- بارث، فردریک (۱۳۴۳) عشایر جنوب پارس: ایل باصری از ایلات خمه. ترجمه کاظم ودیعی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی
- همیلاتون، ملکم (۱۳۷۷) جامعه‌شناسی دین. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: انتشارات تبیان.
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۳) عرفی شدن در غرب مسیحی و شرق اسلامی. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۹۳) نقد و ارزیابی «گویه‌های به کار رفته» در ارزیابی دینداری در ایران. مجله راهبرد فرهنگ، شماره ۲۶، تابستان ۱۳۹۳؛ صفحه ۳۸.
- برگر، پیتر (۱۳۸۰) افول سکولاریسم. ترجمه افشار امیری. تهران: نشر پنگان
- برگر، پیتر (۱۳۷۷) بر خلاف جریان. ترجمه سید حسین سراجزاده. مجله کیان، شماره ۴۴، آبان و دی.
- بلوک، موریس (۱۳۸۹) انسان‌شناسی شناختی در آزمون میدان پژوهش. ترجمه ناصر فکوهی. تهران: نشر نی.
- تاپر، ریچار (۱۳۸۴) تاریخ سیاسی اجتماعی شاهسون‌ها. ترجمه حسن اسدی. تهران: نشر اختران
- جلیلی، هادی (۱۳۸۳) تأملات جامعه‌شناسانه درباره سکولار شدن. تهران: طرح نو.
- شریفیان، فرزاد (۱۳۹۱) مقدمه‌ای بر زبان‌شناسی فرهنگی. ترجمه لیلا اردبیلی. تهران: نشر نویسه پارسی.
- ترایتلووا، یانا (۱۳۹۴) انسان‌شناسی شناختی: گزیده‌ای از مباحث. ترجمه لیلا اردبیلی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- اردبیلی، لیلا (۱۳۹۴) درآمدی بر انسان‌شناسی شناختی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- طالبان، محمدرضا (۱۳۹۲) امتناع «امتناع اندازه‌گیری دین داری». مجله مطالعات اجتماعی ایران. بهار ۱۳۹۲ شماره ۱؛ صفحه ۱۶، ۲۰۰.
- رحمانی، جبار (۱۳۹۴) آیین و اسطوره در ایران شیعی: انسان‌شناسی مناسک عزاداری محرم. تهران: نشر خیمه.
- رفیع پور، فرامرز (۱۳۷۸) وسایل ارتباط جمعی و تغییر ارزش‌های اجتماعی. تهران: کتاب فردا.
- عبدی، عباس و گودرزی، محسن (۱۳۷۸) تحولات فرهنگی در ایران. تهران: روش
- فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۸۸) انسان‌شناسی مدرن در ایران معاصر. تهران: نسل آفتاب.
- حاجیانی، ابراهیم (۱۳۹۳) جامعه‌شناسی اخلاق (تحلیل وضعیت اخلاق اجتماعی در ایران). تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- موریس، برایان (۱۳۸۳) مطالعات مردم‌شناختی دین. ترجمه سید حسین شرف‌الدین و محمد فولادی. قم: زلال کوثر.

منابع انگلیسی:

- Barrett, J.L. (200) «Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?» Religion Compass 2007, vol 1
- Berger, P. (1967) The sacred canopy: elements of sociological theory of religion. Anchor Books.
- Boyer, P. (2001) Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought Basic Books.
- D'Andrade, R. (1981) «The cultural part of cognition.» Cognitive Sci.5: 17.195.
- D'Andrade, R.(1995) The Development of Cognitive Anthropology. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- D'Andrade, R. G., and C. Strauss, eds. (1992) Human Motives and Cultural Models. Cambridge: Cambridge University Press. Dougherty, J. W. D., ed.
- Lawson, E. T. and McCauley, RN. (1990) Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture Cambridge University Press.
- Quinn, Naomi and Holland, Dorothy (1987). "Culture and Cognition". Cultural Models in Language and Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shore, Bradd.(1996) Culture in mind. Oxford university press.
- Williams, Raymond. «Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory.» Problems in Materialism and Culture. London: Verso, 1980.
- Strauss, C., and N. Quinn. (1997) A Cognitive Theory of Cultural Meaning. Cambridge: Cambridge University press.