

## بازاندیشی مبانی جامعه‌شناسی دین برگر: ساخت اجتماعی، قدرت و گفتمان<sup>۱</sup>

تیتوس هلم\*

ترجمه: عبدالرضا نواح\*\*، نرگس خوش کلام\*\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۰]

### چکیده

پیتر ال. برگر (۱۹۲۹-۲۰۱۷) یکی از تأثیرگذارترین جامعه‌شناسان در شصت سال گذشته بوده که آثارش در زمینه جامعه‌شناسی دین، از جمله آثار کلیدی این حوزه است. مقاله حاضر، «نقد مثبت» سه جنبه از نظریه برگر در جامعه‌شناسی دین است: ۱. کاربرد ناسازگار ایده ساخت اجتماعی؛ ۲. بی‌توجهی به «قدرت» و «ایدئولوژی»؛ و ۳. کارکرد ناکافی زبان به عنوان ابزار ساخت جهان. این مقاله با تقویت نظریه برگر در بستر نظریه‌های معاصر ایدئولوژی و گفتمان، طرح کلی رویکرد ساخت‌گرایانه انتقادی به جامعه‌شناسی دین را مطرح می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** پیتر ال. برگر، جامعه‌شناسی دین، مفهوم قدرت، نظریه گفتمان، ساخت اجتماعی.

۱. برگردان از:

Hjelm, Titus (2019). "Rethinking the Theoretical Base of Peter L. Berger's Sociology of Religion: Social Onstruction, Power, and Discourse". *Critical Research on Religion*, Vol. 7, Issue 3, pp. 223-236, <https://doi.org/10.1177/2050303219874392>.

\* دانشیار مطالعات دین در دانشگاه هلسینکی (Helsinki)، فنلاند.

\*\* دانشیار گروه علوم اجتماعی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران [ar.navah@scu.ac.ir](mailto:ar.navah@scu.ac.ir)

\*\*\* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (نویسنده مسئول)

[n-khoshkalam@stu.scu.ac.ir](mailto:n-khoshkalam@stu.scu.ac.ir)

## مقدمه

پیتر ال. برگر (Peter L. Berger) (۱۹۲۹-۲۰۱۷) نیاز به معرفی چندانی ندارد. آثار کلاسیک وی، دعوت به جامعه‌شناسی (1963) (*Invitation to Sociology*)، ساخت اجتماعی واقعیت (*The Social Construction of Reality*) (با همکاری توماس لاکمن [1966] 1967) و *سایبان مقدس* (*The Sacred Canopy*) (1967) را میلیون‌ها نفر خوانده‌اند و هزاران بار به آنها استناد شده است (Hjelm, 2018). اگرچه او غالباً خود را در حاشیه حوزه جامعه‌شناسی دین توصیف می‌کند، اما نظریه جامعه‌شناختی دین او همچنان الهام‌بخش است. با اینکه تعداد کمی از آثار علمی، پنجاه سال پس از انتشارشان همچنان مرور می‌شوند، در جامعه‌شناسی دین، *سایبان مقدس* منبع ثابتی برای استناد است. با این حال، مشخص نیست چقدر از این استنادات رسماً به عنوان اشاره به اثر کلاسیک شناخته شده‌ای در این زمینه انجام می‌شود. بیشتر ارجاعات، به آثار او در دهه ۱۹۶۰ اشاره دارد و تعداد اندکی از آنها به درستی بر ایده‌های اصلی اش متمرکز می‌شود. خود من (Hjelm, 2018: 167) با تردید اعتراف کردم که آیا آخرین اثر او (2014) به «مدل جدیدی» برای مطالعه دین تبدیل خواهد شد یا نه.

بنابراین، چه دلیلی دارد در سال ۲۰۱۹ به نظریه برگر در جامعه‌شناسی دین بپردازیم؟ پاسخ: به اصطلاح «بازگشت به دین» (return of religion). درباره موضوع ماهیت جهان «شدیداً خشونت‌آمیز مذهبی»، متون متعددی نگاشته شده، با اینکه خود برگر معتقد است (Berger, 1999: 2): «نظریه سکولاریزاسیون (secularization theory) [عرفی شدن] ظاهراً مرده است» (Stark, 1999) و ما ظاهراً شاهد طلوع عصر «پساسکولار» (post-secular) هستیم (مثلاً: Moberg et al., 2012). در حالی که دلایل بسیار خوبی برای تردید در جامع بودن رویکرد سناریوی پیروزی دین، وجود دارد، دیدگاه تجلیل‌گرایان (celebrationist) به یک معنا صحیح است: درباره دین (حداقل در «غرب» که به طور سنتی سرچشمه سکولاریزاسیون تلقی می‌شود) بیش از گذشته سخن گفته می‌شود. نیلوفر گوله (Nilüfer Göle) با اشاره به اسلام، که منشأ بسیاری از این بحث‌های جدید است، روح این تحول را به تصویر می‌کشد. همچنین، نشان می‌دهد که چگونه گفت‌وگو، پیامدهای اجتماعی ملموسی دارد:

حضور دختران محجبه در مدارس دولتی و زنان محجبه در بین کاندیداهای مسلمان پارلمان، وجود مساجد نزدیک کلیساها (و کلیساهای جامع)، نمازخواندن در خیابان‌ها، همه نمونه‌هایی هستند که سبب می‌شود اروپاییانی که خود را درگیر مناظره‌ای پُرشور بر سر وجود نشانه‌های اسلامی در حوزه عمومی می‌کنند، نتوانند بی‌تفاوت باشند. با این حال، این اختلاف‌نظرهای تقابلی درباره اسلام، نشان‌دهنده انتقال و به رسمیت شناختن وضعیت، از وضعیت «مهاجر پنهان» به «شهروند مسلمان» است (Gole, 2011: 388).

آنچه در اینجا پیشنهاد می‌کنم تمرکز مجدد رویکرد جامعه‌شناختی بر این بحث است که آیا دین در حال افول است یا فقط در حال تغییر ماهیت نسبت به نحوه ایجاد مرزهای دین، و سکولار در گفتمان و چپستی پیامدهای این ساخت است، همان بحثی که برگر مرجع محوری در هر دو طرف آن بوده است [بحث اصلی و محوری برگر که بارها بر آن تأکید می‌کند]. جامعه‌شناسان دین به تدریج تصدیق می‌کنند که گفت‌وگو در حال انجام است و گفتمان [مباحثه] کنشی اجتماعی است (Wuthnow, 2011; Hjelm, 2014 a) و در زمینه گسترش امروزی احیای دین (Hjelm, 2015) به رویکردهایی نیاز داریم که دغدغه‌های سنتی بیشتری را در خصوص سنجش عمل و باور تکمیل کند. از سوی دیگر، فکر می‌کنم راه پیشرفت در این راستا را می‌توان در آثار پیتر برگر در زمینه دین یافت. زیرا بیشتر عناصر رویکردی که نقش گفتمان را در جامعه جدی می‌گیرد، در سهمی که برگر در این حوزه دارد یافت می‌شود. با این حال، اینها عناصر اولیه‌ای نیستند که خود برگر یا اکثر پیروانش در تحلیل‌های تجربی‌شان و پیشرفت‌های بعدی نظریه در جامعه‌شناسی دین به کار برده‌اند. مقاله حاضر تحلیل و توسعه‌ای دلسوزانه اما انتقادی («نقد مثبت» (Giddens, 1993: viii)) از هسته نظری جامعه‌شناسی دین برگر، به‌ویژه در سه حوزه پیش می‌نهد. نخست، نقش ساخت اجتماعی (سهم اصلی برگر و لاکمن در واژگان جامعه‌شناسی) در جامعه‌شناسی دین برگر نامشخص است. تحلیل و نقد من، مغایرت بین ایده‌های اصلی برگر و لاکمن در خصوص رویکرد جامعه‌شناسی معرفت به جامعه‌شناسی دین و آثار بعدی برگر را نشان

می‌دهد. با خوانش برگر علیه برگر، من پیامدهای تمرکز جدی بر «ساخت اجتماعی» در جامعه‌شناسی دین را محل بحث قرار می‌دهم. دوم، با افزودن پرسش‌هایی درباره «قدرت» به معادله، از نظریه برگر فاصله می‌گیرم. این نقد هنوز در محدوده آبخورهای نظری برگر است، که مارکس یکی از اصلی‌ترین آنها بود. با این حال اشاره می‌کنم که چگونه (و چرا) برگر پرسش‌های مهم درباره قدرت را از کار خود کنار می‌گذارد و بعداً حتی به طور کامل آنها را رها می‌کند. استدلال می‌کنم که اصرار برگر بر نظم به عنوان ضرورتی انسان‌شناختی با رویکردی که بر «قدرت» متمرکز است، ناسازگار نیست. سرانجام، با فراتر رفتن از نظریه برگر، تحلیل گفتمان انتقادی (CDA) (Critical Discourse Analysis) را همچون رویکردی روش‌شناختی برای جامعه‌شناسی دین پیشنهاد می‌کنم که بر فرآیندهای ساخت اجتماعی و نقش قدرت در این فرآیندها تمرکز دارد. آنچه این نوع مطالعه انتقادی گفتمان دین (CDSR) (Critical Discursive Study of Religion) برای جامعه‌شناسی دین با الهام از برگر پیش می‌نهد، نه تنها مجموعه روش‌های کاربردی، بلکه عملیاتی‌سازی تمرکز برگر بر معنا از نظر مطالعه تجربی گفتمان است.

در تلاش فوق، فقط از رویکرد برگر و لاکمن استفاده می‌کنم. آنها کار خود را «استدلال نظری نظام‌مند» و «مطالعه در نظریه اجتماعی، نه نظریه‌ها» توصیف می‌کنند (Parsons, 1949, 17-18: 1967 [1966] Berger & Luckmann, v, quoted in). این یعنی «ما» به مقاصد اصلی خود این نظریه‌های اجتماعی وفادار نیستیم و نمی‌توانیم باشیم. اما همان‌طور که قبلاً گفتیم، هدف ما در اینجا تفسیر و حتی تلفیق به خاطر تلفیق نیست. کاملاً آگاهیم که در جاهای مختلف، با تلفیق افکار خود در شکلی نظری، برخی از اندیشمندان را که حتی ممکن است کاملاً بیگانه باشند، نقد می‌کنیم» (Berger & Luckmann, [1966] 1967: 17).

با توجه به بی‌زاری برگر از هر چیزی تحت عنوان «جامعه‌شناسی انتقادی»، آخرین جمله بالا بدون شک درباره نقد و بازنگری من از نظریه برگر، صادق است. با این حال دقیقاً با این روحیه است که فکر می‌کنم نظریه برگر در جامعه‌شناسی دین باید تجدیدنظر، و متناسب با اهداف امروزی اصلاح شود.

## ساخت اجتماعی

جای تعجب نیست کسی که در دهه‌های متمادی به طور گسترده درباره هر موضوعی می‌نویسد، خودش را نقد کند و دیدگاهش را تغییر دهد. می‌توان گفت این نشانه پیشرفت علمی سالم است، آنجا که شواهد و ایده‌های نظری جدید بر الگوهای پیشین اندیشه غلبه می‌کند. علاوه بر این، مفسران اثر یک محقق، خوانش‌های متفاوتی دارند و شیوه‌های جدیدی برای توصیف جایگاه محقق ایجاد می‌کنند. این قطعاً درباره برگز صادق است. نخست، آثار اولیه‌اش «ساده» و «بسیار کاربردی» توصیف شد، اما بعداً با رویکرد ظریف‌تر *سایبان مقدس* جایگزین شد (Wilson, 1969: 425-426).<sup>۱</sup> کارهای «میانی» او، از جمله *سایبان مقدس*، ممکن است ترکیبی از جامعه‌شناسی معرفت، تطبیق وبری و پدیدارشناسی دین محسوب شود که به گفته برخی (مثلاً: Turner, 2008: 496)، بعداً با تمرکز بر نظم و شاید بازگشت به رویکرد کارکردگرایانه جایگزین شده است. دوم، برگز نظرش را درباره سکولاریزاسیون تغییر داده است (Berger, 1999). سرانجام، کار او از نظر جامعه‌شناسی، تقلیل‌گرا تفسیر شده است (Wuthnow, 1986: 136; Goode, 1969: 352)، و «چارچوب او بیشتر برای فهم دین استفاده شده است تا مطالعه آن» (Wuthnow, 1992: 31). اساساً، من استدلال می‌کنم که برگز در مطالعه ساخت دین راجع به ایده ساخت اجتماعی، ناسازگار بوده است. به علاوه، مطمئناً این درباره بیشتر مطالعات ملهم از *سایبان مقدس* هم صادق است. برگز و همکارش، توماس لاکمن، در ابتدای کار، رویکرد جامعه‌شناسی معرفت به جامعه‌شناسی دین را ترسیم کردند (Berger & Luckmann, [1963] 1969)، که بعداً در ساخت *اجتماعی واقعیت* (Berger & Luckmann, [1966] 1967) گنجانده شد. در این رویکرد، دین «جهان نمادین» (Symbolic Universe) است، یعنی «مجموعه‌ای از سنت که شمار فراوانی از تعاریف واقعیت را با هم ترکیب کرده و نظم نهادی را به عنوان کل نمادین به فرد عرضه می‌کند» (Berger et al., 1973: 109; see: Berger & Luckmann, [1966] 1967: 104) از این رو جهان‌های نمادین ابزار حفظ جهان هستند، آنجا که نظم واقعیت روزمره با اشاره به واقعیتی فراتر از تجربه روزمره، مشروعیت می‌یابد. جهان محصولی بشری است، اما باید دائماً با

نسبی کردن رویدادها و ایده‌ها در برابر نفوذ محافظت شود. دین نظم اجتماعی را در مقیاس کیهانی توضیح می‌دهد. برگر، اگرچه در تعریف دین بسیار تیزبین است (1967: 17; 2014: 175)، اما به هر حال در جایی از *سایبان مقدس* چنین می‌گوید:

[دین] سازمانی است که با کنش‌های بشری ساخته شده، نظم مقدس همه‌جانبه‌ای است، یعنی جهان مقدسی است که قادر خواهد بود همیشه خود را در مواجهه با هرج و مرج حفظ کند [...] در هر جامعه بشری در آخرین ملجأ، انسان‌ها در برابر مرگ با هم متحد شده‌اند. قدرت دین در آخرین ملجأ، به اعتبار نشانه‌هایی وابسته است که در اختیار انسان‌ها قرار می‌دهد، همچنان که قبل از مرگ ایستاده‌اند، یا به طور دقیق‌تر، همچنان که به طور اجتناب‌ناپذیری به سوی آن می‌روند (Berger, 1967: 51).

این تعریف در خور توجه است، زیرا اثر اصلی برگر درباره دین را با آثار قبلی وی در زمینه جامعه‌شناسی معرفت پیوند می‌زند و نوعی تعریف کارکردگرایانه نسبتاً سنتی از دین پیش می‌نهد. مطالعه دقیق رویکردهای مختلف دین در *ساخت اجتماعی واقعیت و سایبان مقدس* از حوصله این مقاله خارج است، اما از دو رویکرد بالقوه به دین (ساخت‌گرایانه و کارکردگرایانه) که در تعریف فوق ذکر شده است، ساخت‌گرایی (constructionist) که پس از انتشار *سایبان مقدس* شروع به کار کرد، چنین نبود.

در اینجا مسئله این نیست که آیا منصفانه است برگر را دنباله‌رو کارکردگرایی بنامیم یا نه (او بعداً صریحاً از جامعه‌شناسی دین کارکردگرایانه لاکمن (1974) فاصله گرفت). در عوض، مسئله این است: سرانجام «ساخت اجتماعی» چه شد؟ من سه پاسخی آزمایشی مطرح می‌کنم.

نخست، همان‌طور که کنوبلاخ و ویلک (Knoblauch & Wilke, 2016) نشان می‌دهند، هم برگر و هم لاکمن «ساخت اجتماعی» را رها کرده و همچنان اصرار دارند که «ساخت‌گرا» نیستند (Berger, 2011: 95; 2001: 454). همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، خط مشی برگر تأکید بر نظم به بهای ساخت و احتمالات آن بوده است. می‌توان گفت آخرین اثر برگر در زمینه

بازاندیشی مبانی جامعه‌شناسی دین برگر: ساخت اجتماعی، قدرت و گفتمان / ۱۰۵

جامعه‌شناسی دین، *محراب‌های متعدد مدرنیته* (*The Many Altars of Modernity*) (2014)، بازگشت وی به رویکرد اصلی جامعه‌شناسی معرفت است که در آثار سابقش تأیید شده بود، اما همچون آنها، برگر به ما، نه طرح کلی یک برنامه تحقیقاتی، بلکه رویکرد گسترده‌ای را عرضه می‌کند. اینکه آیا در روشی ساخت‌گرایانه عملیاتی خواهد شد یا خیر، باید مشخص شود.

دوم، می‌توان ادعا کرد که گرایش‌های الاهیاتی برگر او را واداشت تا همان‌طور که فرضیه ساخت‌گرایانه نشان می‌دهد، نسبت به دین واکنش کمتری داشته باشد. برگر در شایعه فرشتگان (*The Rumor of Angels*) (1969) دستاوردهای جامعه‌شناسی معرفت را برای اندیشه الاهیاتی ترسیم کرده، بحث می‌کند که چگونه پدیده جامعه‌شناختی «ساختارهای مقبولیت» (اجتماعی انسانی که بدون آن حفظ باورهای خاص غیرممکن است) با نشان دادن اینکه «اجتماع ایمانی» در مرکز یک «موجودیت برساخته» قرار دارد (که در یک تاریخ خاص انسان‌ها ساخته‌اند)، اندیشه الاهیاتی را تضعیف می‌کند (Berger, 1969: 38). دین از مکاشفه‌ای الاهی به مخلوقی بشری تقلیل می‌یابد. با این حال به طور متناقض، این نسبی‌گرایی «به خودش باز می‌گردد»، زیرا اگر منطقی به کار گرفته شود، «نسبی‌سازها نسبی می‌شوند»:

ممکن است بگوییم آگاهی معاصر فلان است؛ ما با این پرسش مواجهیم که آیا به آن رضایت می‌دهیم یا خیر. شاید بگوییم ممکن است موافق باشیم که آگاهی معاصر قادر به تصور فرشتگان یا شیاطین نیست. هنوز با این پرسش مواجهیم که آیا فرشتگان و شیاطین با وجود این ناتوانی معاصران ما در تصور آنها، به حیاتشان ادامه می‌دهند یا خیر (Ibid.: 42).

برگر با تأکید بر اینکه جامعه‌شناسی معرفت، الاهیات را ابطال نمی‌کند، در آثار بعدی‌اش به تدریج از نسبی‌گرایی جامعه‌شناختی که هنوز در شایعه فرشتگان وجود داشت فاصله می‌گیرد. برگر در *امر بدعت‌آمیز* (*The Heretical Imperative*) ([1979] 1980) (که باز هم، در روایتی که از «بینش متزلزل» (1961) آغاز می‌شود، جامعه‌شناسی و الاهیات را با هم ترکیب

می‌کند) به طور قاطع از ردای نظاره‌گر جامعه‌شناختی خود شانه خالی می‌کند و به این استدلال می‌پردازد که عملی‌ترین پاسخ مذهبی به مسئله کثرت‌گرایی [پلورالیسم] همان چیزی است که او آن را «سنت استقرایی» (inductive tradition) می‌نامد، یعنی «خط لیبرال‌پروتستانتیسم که از شلایرماخر (Schleiermacher) نشئت گرفته است» (1980: 154). این به معنای حائلی «مناسب» میان سنت‌گرایان و کسانی است که دین (به‌ویژه مسیحیت) را به صورت امروزی در می‌آورند. در اینجا برگر کلاه متکلم خود را بر سر می‌گذارد، اما درباره نوع خاصی از دین، با استفاده از استدلال جامعه‌شناسی سخن می‌گوید (cf.: Douglas, 1982) که نشان‌دهنده اطمینان نسبتاً غیرانعکاسی از سوی متفکری است که مشتاق ستایش عدم قطعیت بوده است (Berger & Zijderveld, 2009).

سرانجام، در حالی که ساخت‌گرایی به اندازه‌ای در علوم اجتماعی به کار گرفته شده است که بتوانند از «چرخش ساخت‌گرایی» سخن بگویند، شواهد کمی در این خصوص، درباره آثار ملهم از برگر وجود دارد. مطالعاتی که به سایبان مقدس استناد کرده‌اند عبارت‌اند از: بررسی تأثیر دین بر سایر مسائل اجتماعی؛ ارزیابی تأثیر تعلق اجتماعی بر اعتقادات و اعمال مذهبی؛ ساختارهای مقبولیت؛ و تحلیل فضایل و رذایل سکولاریزاسیون. با این حال اغلب عملیاتی‌شدن ساختارهای مقبولیت به جای بررسی فرآیند تعاملی، به آزمون اهمیت عامل جامعه‌شناختی خاصی خلاصه شده است. سکولاریزاسیون حتی بیشتر به نوعی بازی اعداد و ارقام تبدیل شده است: ما بسیار بیشتر درباره میزان اعتقادات و حضور افراد می‌دانیم تا درباره شیوه‌های واقعی ایجاد و حفظ اعتقاد و عمل دینی یا سکولار (مثلاً: Roof, 1978; Chaves & Gorski, 2001).

بنابراین، اگر جامعه‌شناسی دین برگری ایده ساخت اجتماعی را جدی بگیرد، چگونه خواهد بود؟ پاسخ، برای من، در نزدیک کردن دوباره ساخت اجتماعی واقعیت و سایبان مقدس است، همان‌طور که خود برگر در ابتدا گفته بود. برگر و لاکمن وظیفه روشنی برای خود راجع به جامعه‌شناسی معرفت تعیین کردند: «باید به هر چیزی که از «معرفت» در جامعه می‌گذرد توجه کند» (Berger & Luckmann, [1966] 1967: 3). اگر «معرفت» را با «دین»



جایگزین کنیم، هسته اصلی جامعه‌شناسی ساخت‌گرای دین را به دست می‌آوریم: جامعه‌شناسی دین باید به هر چیزی که بر «دین» در جامعه می‌گذرد، بپردازد.

البته از برخی جهات، این پیشنهاد جدیدی نیست. «ساخت اجتماعی» به عنوان یک اصطلاح مدتی است که در جامعه‌شناسی دین و مطالعه وسیع‌تر دین نفوذ کرده است. مثلاً مطالعه جنبش‌های مذهبی جدید از ایده ساخت اجتماعی به طور گسترده استفاده کرده است، اگرچه تأثیر در این زمینه را بیشتر می‌توان در جامعه‌شناسی ساخت‌گرای مسائل اجتماعی جست‌وجو کرد تا برگر. متخصصان مدیریت منابع طبیعی (Natural Resources Management (NRM) Scholars)، به طور خاص، نشان دادند که چگونه برچسب دین «بد» بر برخی از گروه‌های مذهبی زده شد و پویایی این فرآیندهای ساخت اجتماعی را نمایان کرد. با این حال، توافق چندانی درباره معنای «ساخت اجتماعی» و چگونگی عملیاتی شدنش وجود ندارد. ساخت‌گرایی یکپارچه مخالفانش به‌سادگی موجود نیست (Hjelm, 2014 b).

بازیابی «ساخت اجتماعی» به عنوان وظیفه جامعه‌شناسی دین، تلاش جدیدی است، به این معنا که به طور شگفت‌آوری پیشرفت نظری کمی فراتر از عبارتی مد روز درباره ساخت اجتماعی وجود داشته است. شاید بارزترین نماینده رویکرد ساخت‌گرایی به جامعه‌شناسی دین، جیمز آ. بکفورد (James A. Beckford) بوده که معتقد است «بهتر است جست‌وجو و فرض وجود ویژگی‌های کلی دین را کنار بگذاریم و در عوض موقعیت‌های مختلفی را که در آن معنای دینی ساخته می‌شود، نسبت داده می‌شود یا به پرسش کشیده می‌شود، تحلیل کنیم» (Beckford, 2003: 16). این کار، چنان‌که در بالا دیدیم، کاری کاملاً متفاوت است از آنچه برگر در زمینه دین مطرح می‌کند. شخصیت کلیدی دیگر برای اتخاذ رویکرد ساخت‌گرایی به دین، رابرت وثنو (2011; 1992) است که بر نقش گفتمان به عنوان کنش اجتماعی از ابتدای کار خود و دوباره اخیراً، تأکید کرده است. با این حال، چنان‌که در دو بخش بعدی استدلال خواهیم کرد، بینش‌های برگری درباره ساخت اجتماعی باید با موضع قدرت و ایدئولوژی و عملیاتی‌شدن تمرکز برگر بر معنا از نظر گفتمان تقویت شود.

## قدرت

مانند هر مفهوم نظری متداوله ایده ساخت اجتماعی، اندکی بعد در معرض انتقاد قرار گرفت. یکی از منتقدان، آنتونی گیدنز بود که نظریه «ساخت‌یابی» اش در کتاب ساخت جامعه (*The Constitution of Society*) (1984) به طور کامل تشریح شد، اما در آن به برگر و لاکمن، علی‌رغم شباهت با عنوان کتابشان، اشاره‌ای نشده است. با این حال گیدنز در کتابی که قبلاً در آن در حال توسعه نظریه ساخت‌یابی بود، رابطه بین کار خود و اثر برگر و لاکمن را محل بحث قرار می‌دهد. گیدنز (1979: 267, n. 8) گرچه با ایده ساخت اجتماعی دلسوزانه مواجه می‌شود، اما می‌گوید ساخت اجتماعی واقعیت «کاملاً فاقد برداشتی از نقد ایدئولوژی است». گیدنز در اینجا از «ایدئولوژی» به معنای مارکسیستی‌اش، به عنوان راه‌های ارتباط ایده‌ها با قدرت اجتماعی استفاده می‌کند. به عبارت دیگر، اثر برگر و لاکمن فاقد [مقوله] قدرت است و همین انتقاد را می‌توان به *سایبان مقدس* نیز وارد کرد. همان‌طور که بکفورد (1983: 13) هم در ارزیابی استفاده از بحث قدرت در جامعه‌شناسی دین می‌گوید، «قدرت» [در نظریه] برگر «به نظر می‌رسد در نهایت به «اختلال» نظام اجتماعی اشاره می‌کند ... برگر به قدرت در روابط انسانی توجه کمی می‌کند یا اصلاً توجه نمی‌کند».

در جایی از *ساخت اجتماعی واقعیت* که به ایدئولوژی اشاره می‌کند، این کار را در سطح بسیار کلی انجام می‌دهد، که در بهترین حالت به عنوان «جهان‌بینی» فهم می‌شود (Berger & Luckmann [1966] 1967: 123-125). از لحاظ نظری، بحث ایدئولوژی در کتاب با استفاده از تلقی مانهایم (Mannheim, 1936) از این مفهوم هدایت می‌شود. متن کتاب توضیح می‌دهد که «اصطلاح ایدئولوژی در معانی بسیار متفاوتی به کار رفته است که ممکن است شخص از استفاده از آن ناامید شود» (Berger & Luckmann, [1966] 1967: 204, n.100)، بنابراین، آنها به طور «محدود» از این اصطلاح استفاده می‌کنند (اگرچه می‌توان استدلال کرد که در نظر گرفتن مفهوم جهان‌بینی «بی‌طرف» برای ایدئولوژی، چیزی جز تنگ‌نظری نیست). در *سایبان مقدس* فقط دو بار اصطلاح «ایدئولوژی» به کار رفته است که مجدداً به معنای جهان‌بینی خنثا و بی‌طرفانه است. تنها بحث صریح در زمینه «قدرت» که توانستم در

آثار برگر پیدا کنم در کتاب درسی مقدماتی‌ای است که با همسرش بریجیت (Brigitte) (1975) نوشته شده است، جایی که آنها نوعی دیدگاه استاندارد وبری را درباره قدرت به عنوان تسلط کنشگر اجتماعی بر دیگری مطرح می‌کنند. پاسخ برگر به انتقاد گیدنز (چنان‌که پیشنهاد شده است در: Horrell, 2001) به تفصیل قابل ذکر است، زیرا نشان می‌دهد که درک او از «ایدئولوژی» چقدر خاص است:

در کتاب اولیه با توماس لاکمن بر این تأکید شده است که همه تعاریف واقعیت به یک اندازه قدرتمند نیستند ... البته چه‌بسا گیدنز و هورل برداشت‌هایی از ایدئولوژی در ذهن داشته باشند که من به آنها توجه نکرده‌ام، اما این مسئله روش‌شناسی است ... نمی‌دانم منظور هورل چیست وقتی توصیه می‌کند که رویکرد من با «نظریه‌ای انتقادی» تقویت شود. اگر منظورش از این عبارت همان است که در مکتب فرانکفورت و دیگر محافل نئومارکسیستی بود، در این صورت از صمیم قلب مخالفم، زیرا این افراد همیشه در مواجهه با ایدئولوژی‌های دیگران، زیرکی انتقادیشان را به کار گرفته‌اند و به‌ندرت آن را بر اساس ایدئولوژی خودشان پس زده‌اند (Berger, 2011: 197).

پاسخ بسیار حیرت‌انگیزی است از دانشمندی که تا اندازه‌ای با مارکس آشنا است. جای تعجب نیست که پیشنهاد گیدنز زمانی منطقی به نظر نمی‌رسد که ایدئولوژی به معنای جهان‌بینی ختتا [بی‌طرفانه] فهم شود. همچنین، می‌توان پرسید آیا برگر و لاکمن با وجود آنچه برگر در اینجا می‌گوید واقعاً به قدرت، توجه کافی دارند. به هر حال چون هدف این مقاله دقیقاً انجام‌دادن همان چیزی است که هورل پیشنهاد می‌کند، منطقی است قبل از اینکه من پیشنهادهایی برای توسعه کار خود با رویکرد انتقادی بدهم، نادیده‌گرفتن ایدئولوژی از سوی برگر را به معنای انتقادی و مارکسیستی در نظر بگیریم (گرچه فقط یکی از آنها به مکتب فرانکفورت مربوط می‌شود).

به‌راحتی می‌توان بی‌اعتنایی مداوم و غالب برگر به جامعه‌شناسی انتقادی را به محافظه‌کاری سیاسی‌اش، که در آثار آکادمیک پس از ۱۹۶۸ و مبارزاتش علیه «سلامت

سیاسی» (Political Correctness)<sup>۲</sup> بیان شده بود، نسبت داد (Berger, 1992; 2001: 191-192). با این حال، برای هر کسی که ساخت اجتماعی واقعیت و سبایان مقدس را می‌خواند، روشن است که برگر از نزدیک با مارکس آشنا است. کتاب اول بیشتر به مارکس ارجاع می‌دهد تا به وبر، این دستاورد نسبتاً جالبی برای کسی است که خود را «وبری ارتدوکس» توصیف می‌کند (Berger, 2001: 197). در کتاب دوم، به طور چشمگیری نسبت معکوس است که بیشتر نشان‌دهنده علاقه‌نداشتن برگر به مارکسیسم و «آشوب مخرب اواخر دهه ۱۹۶۰» است که او (2001: 191) آن را به مارکسیسم و دیگر جنبش‌های مترقی نسبت می‌دهد، تا نفرت او از خود مارکس که دیدگاه ضدانتقادی‌اش را توضیح می‌دهد. بنابراین، تمرکز مجدد برگر با بهره‌گیری از رویکرد مارکس و برداشت انتقادی از ایدئولوژی، تلاشی جدی که مطالعه‌ای سطحی از برگر نشان می‌دهد، محسوب نمی‌شود. چنان‌که خود برگر معترف است (2001: 191)، علائقش از «نوعی تجلیل‌گرستانسیالیستی آزادی ... به سوی درک بیشتر اهمیت نظم اجتماعی» گرویده است (Turner, 2008: 496). با این حال «نظم» برگر، نظم جامعه‌شناسی دورکیم و لاقل پارسونز و مکتبش نیست، بلکه ضرورتی مردم‌شناختی، ویژگی‌ای مشترک برای همه انسان‌ها است. این انسان‌شناسی فلسفی بنیادین، که عمدتاً از آثار آرنولد گهلن (Arnold Gehlen) (Berger & Kellner, 1965) نشئت گرفته و در استنباط نیاز به «نوموس‌بخشی»<sup>۳</sup> (نظم‌بخشیدن به جهان آشفته) در کتاب ساخت اجتماعی واقعیت مشهود است، به طور برجسته‌تری در نظریه‌پردازی‌های دین در سبایان مقدس وجود دارد.

حتی اگر کسی بخواهد این بنیادگرایی (foundationalism) را حفظ کند (برخی استدلال کرده‌اند که این برای جامعه‌شناسی ساخت‌گرایی دین زائد است (Beckford, 2003: 16)) پرسشی که باید پرسید این است: نظم [از نظر] چه کسی؟ آلمان نازی نظم داشت، اما تعداد کمی استدلال می‌کردند که این نظم است که یهودیان و سایر اقلیت‌ها آن را درست یا لاقل «طبیعی» می‌پنداشتند. نیاز مردم‌شناختی به نظم، توجیهی قانع‌کننده برای ایجاد نظم اجتماعی خاص نیست. اگر برگر مسائل قدرت را جدی‌تر می‌گرفت، بحث‌های مارکس و

انگلس درباره ایدئولوژی می‌توانست ابزاری برای پُر کردن خلأهای کنونی باشد. در این سنت است که می‌خواهم تمرکز بر قدرت را به جامعه‌شناسی نظری برگز درباره دین بیفزایم و آن را با تمرکز مجدد بر ساخت اجتماعی محل بحث در بخش قبل تلفیق کنم. من این رویکرد را «نقد معاصر ایدئولوژی» (contemporary critique of ideology) می‌نامم (Newman, 2001)، به‌ویژه [با استفاده] از آثار جان بی. تامپسون (John B. Thompson) (1990) و نورمن فرکلوف (Norman Fairclough) (1992).

نقد معاصر ایدئولوژی به جای جهان‌بینی وسیع، ایدئولوژی را «معنا در خدمت قدرت» تعریف می‌کند (Thompson, 1990: 8). به طور کلی، ایدئولوژی‌ها به جای اشاره به «ایسم‌ها» (ناسیونالیسم، سوسیالیسم و غیره) به «ساخت‌های واقعیت» (جهان فیزیکی، روابط اجتماعی، هویت‌های اجتماعی) اشاره می‌کنند که در ابعاد مختلف اشکال/معانی شیوه‌های بنا شده‌اند و به تولید، بازتولید یا تغییر روابط سلطه کمک می‌کنند (Fairclough, 1992: 87). بنابراین، قدرت (بر مبنای رویکرد وبری) صرفاً یا عمدتاً در نهادهای شناخته‌شده‌ای که از آن استفاده می‌کنند (مانند حقوق، ارتش) نیست، بلکه بخشی جدایی‌ناپذیر از تعاملاتی است که واقعیت اجتماعی را می‌سازد. اگرچه اصطلاحات مارکسیستی را حفظ می‌کند، اما تأثیر فوکویی در این تغییر شکل واضح است (Fairclough, 1992).

این نوع رویکرد با تمرکز برگز بر ساخت اجتماعی به طور یکپارچه مطابقت دارد. اگر جهان اجتماعی نتیجه تعاملات معمول است که در نهادها «ته‌نشین» می‌شود، این پرسش مطرح می‌شود که چه کسی قدرت تعیین ماهیت این نهادها را دارد. برگز و لاکمن به این ایده که موقعیت‌های نهادی قدرت افراد را در قالب نقش‌ها فراهم می‌کند، عنایت دارند (Berger & Luckmann [1966] 1967: 65, 123). این قدرت در معنای وبری است. با این حال با توجه به اینکه «زبان» نقش مهمی در نظریه برگز دارد، شایان توجه است که (علی‌رغم آشنایی او با مفاهیم مارکسیستی مانند «بیگانگی»، «بت‌انگاری» (reification) و «آگاهی کاذب») عملاً قدرت موجود در زبان، یا به طور دقیق‌تر، خود استفاده از زبان (آزادی مشروط) را نادیده می‌گیرد. این احتمالاً قطع رابطه است، که نتیجه تمرکز بر ایده‌ها و نه

زبان، در رویکرد مارکس و پدیدارشناسی است. در هر صورت، «معنا در خدمت قدرت» خلأ کار برگر را پر می‌کند و این کار را با مبانی نظری‌اش هماهنگ می‌سازد. [زیرا] ناسازگاری‌ای که ادعا شد در کار برگر موجود است و نقد معاصر ایدئولوژی، مبتنی بر مبانی نظری نیست.

به‌علاوه، هیچ دلیل نظری وجود ندارد که چرا تمرکز بر نظم (در مفهوم بدیهی به‌کاررفته نزد برگر و لاکمن) نمی‌تواند با تمرکز به همان اندازه مهم، بر [مقوله] قدرت ترکیب شود. مثلاً جایی که برگر و لاکمن روتین‌شدن (routinization) [نظم‌یافتن] را نتیجه فرآیند دیالکتیکی جهانی‌سازی می‌دانند که ناشی از نیاز به نظم است، رویکرد انتقادی می‌تواند استدلال کند که هر چه ما به عنوان «عقل سلیم» در نظر می‌گیریم، «خودش تأثیر قدرت است» (Fairclough, 1989: 92). به عبارت دیگر، طبیعی‌شدن نظم اجتماعی خاصی، «به رسمیت شناختن مشروعیت از طریق شناخت اشتباه دلخواهانه» است (Bourdieu, 1994: 163). این به‌ویژه با توجه به وظیفه کلی‌ای که برگر و لاکمن برای جامعه‌شناسی تعیین می‌کنند (Berger & Luckmann, [1963] 1969: 414) مهم است: «جامعه‌شناسی باید به همه چیز که در حال حاضر تحت عنوان واقعیت اجتماعی تلقی می‌شود توجه داشته باشد». بنابراین، به نوعی، تمرکز بر [مقوله] قدرت، پیش‌ساخته‌بودن و ماهیت احتمالی جهان اجتماعی را پیش‌زمینه می‌کند و تمرکز مجدد بر ساخت اجتماعی را امکان‌پذیر.

### گفتمان

آنچه می‌خواهم در گام آخر به نظریه‌پردازی‌های برگر بیفزایم، ماهیتی نظری و روش‌شناختی دارد. نقطه شروع آن، نقد (Wuthnow, 1992: 32) به تمرکز برگر بر معنای فردی است: «تأکید ذهنی بر ساخت واقعیت و معنای فردی، به روحیات و انگیزه‌های درونی اشاره کرده است، پدیده‌هایی که از روش‌های معمول مستندسازی و تأیید در علوم اجتماعی می‌گریزند». می‌توان ادعا کرد که همین نقد عمدتاً درباره تأکید پدیدارشناختی بر «آگاهی»، که برگر از استادش آلفرد شوترز به ارث برده است، و به طور گسترده در قالب تلاش مادام‌العمر برگر قرار دارد، اعمال می‌شود. در واقع، کل جامعه‌شناسی «وبری» برگر را باید از بسیاری جهات

بازاندیشی مبانی جامعه‌شناسی دین برگز: ساخت اجتماعی، قدرت و گفتمان / ۱۱۳

ادامه پروژه شوتز در جهت تقویت جامعه‌شناسی وبر با پدیدارشناسی ادموند هوسرل (Edmund Husserl) (Schütz, [1932] 1967) دانست. در این صورت، به نظر می‌رسد برگز به عنوان جامعه‌شناس پدیدارشناس، از نقد دسترس‌نداشتن [به آگاهی فردی]، با اشاره به آگاهی به عنوان آگاهی مشترک، که در دسترس است، پیش‌گیری می‌کند: «اگرچه آگاهی پدیده‌ای از تجربه ذهنی است، اما می‌توان آن را به صورت عینی توصیف کرد. زیرا از نظر اجتماعی در خور توجه است. عناصر دائماً با دیگران به اشتراک گذاشته می‌شوند» (Berger et al., 1973: 14). البته وسیله اصلی برای به اشتراک گذاشتن آگاهی، «زبان» است که برای برگز «شکل اصلی عینیت‌بخشیدن» است (Berger & Luckmann, [1963] 1969: 414) و «اساسی‌ترین نهاد انسانی» (Berger, 2011: 91) است. با این حال نشانه‌های کمی در کار او وجود دارد که با زبان چه باید کرد.

وثنو (Wuthnow, 1992: 32) پس از نقد، راهی برای خروج از این بن‌بست پیشنهاد می‌کند: «تأکید بر نمادگرایی و گفتمان راهی برای شناسایی عناصر مشهود و عینی برای تحلیل پیش می‌نهد». وثنو درباره جدی‌گرفتن «گفت‌وگو» (Talk) در جامعه‌شناسی دین بسیار سخن گفته است. با این حال مهم‌ترین بیانیه روش‌شناختی وی درباره این مسئله (Wuthnow, 2011) عمدتاً استدلال‌های اساسی معرفت‌شناختی را بازگو می‌کند که از بحث‌های گسترده‌تر آشنا درباره روش‌های کیفی در مقابل روش‌های کمی در علوم اجتماعی هستند. با توجه به سنگینی جامعه‌شناسی دین آمریکا، این قابل درک است، اما خواننده را بدون اشاره‌های عملی چندانی برای عملیاتی کردن «گفت‌وگو» رها می‌کند. تأکید وثنو بر گفت‌وگو، به عنوان توضیح و درمان برای نظریه برگز، درباره نقش ساخت اجتماعی در تحلیل روایت و گفتمان مبهم است. به علاوه، به طرز عجیبی، «قدرت» به همان اندازه در توصیه‌های ستودنی او برای جدی‌گرفتن گفت‌وگوها وجود ندارد.

در سال‌های اخیر شاهد افزایش علاقه به کاربردهای نظریه گفتمان و تحلیل گفتمان در مطالعه دین و جامعه‌شناسی دین بوده‌ایم (Moberg, 2013; Hjelm, 2014a). حوزه در حال ظهور از نظر تعاریف خود از «گفتمان» (discourse)، مفروضات هستی‌شناختی درباره

واقعیت را فراتر از گفتمان و سطوح تحلیلی که ادعا می‌کند، پیش می‌برد. اما رویکردی در حوزه وسیع‌تری وجود دارد که از بینش‌های برگری در ساخت اجتماعی استفاده می‌کند و آنها را با تمرکز بر «قدرت» و عملیاتی‌سازی روشن گفتمان ترکیب می‌کند. من این رویکرد را «مطالعه انتقادی گفتمان دین» یا CDSR نامیده‌ام (Hjelm, 2016).

تعاریف گیج‌کننده مختلفی از «گفتمان» و دستورالعمل‌های تحلیل گفتمان وجود دارد. بنابراین، هر مطالعه‌ای باید درک خود را از این اصطلاح روشن کند (Hjelm, 2011). با این حال، دو ویژگی (ساخت‌گرایی و عمل‌گرایی) وجود دارد که می‌توان گفت در همه رویکردهای تحلیل گفتمان مشترک است. سوم، ایدئولوژی، مخصوصاً CDA [تحلیل گفتمان انتقادی] است که CDSR [مطالعه انتقادی گفتمان دین] از آن گرفته شده است.

نخست، گفتمان به عنوان ساخت‌دهنده (constitutive) در نظر گرفته می‌شود: صرفاً نمایانگر جهان «خارجی» نیست، بلکه آن را تشکیل می‌دهد (یا بهتر است بگوییم می‌سازد). پیوند با ایده‌های برگر و لاکمن درباره نقش زبان در روند دیالکتیکی جهانی‌سازی آشکار است. CDSR همچنین بیشتر برگری است تا [پیرو] برخی از رویکردهای پسامدرن به گفتمان، زیرا جهان خارج، گفتمانی از طبیعت و ساخت اجتماعی را تأیید می‌کند که گفتمان را توانمند و محدود می‌کند. گفتمان، «از هیچ چیز» (ex nihilo) را نمی‌سازد.<sup>۴</sup> تحلیل بحث درباره مفروضات هستی‌شناختی برگر در اینجا ممکن نیست، اما تمایل دارم با مفسران موافق باشم که معتقدند جهان اجتماعی او «بسیار شبیه به دنیای معمولی است» (Collins, 1994: 272) و اینکه «رویکردهای برگر و لاکمن به پدیده‌های فرهنگی درک واضحی از خاص بودن واقعیت روزمره داشت» (Turner, 2000: xv; see: Hacking, 1999: 25). ارزیابی پژوهشگر از اثر آنها، لزوماً دقیق‌ترین ارزیابی نیست، اما خود برگر درباره آنچه افراط در «ساخت‌گرایی» می‌داند، تردید دارد: «رادیکال‌ترین صورت‌بندی «پسامدرنیسم» (که معتقد است هیچ چیز واقعاً جز «روایات» مختلف وجود ندارد) دقیقاً با تعریفی از اسکیزوفرنی مطابقت دارد، زمانی که دیگر نمی‌توان بین واقعیت و تخیلات خود تمایز قائل شد» (Berger, 2011: 95).



پس گفتمان دقیقاً چه چیزی را می‌سازد (Hacking, 1999)؟ فرکلاف (1992) سه کانون اصلی را برای تحلیل گفتمان انتقادی، مفید دانسته است: ۱. هویت اجتماعی؛ ۲. روابط اجتماعی، و ۳. نظام معرفت و باور. دیدگاه محدود از «مطالعه انتقادی گفتمان دین» بر آخرین کانون متمرکز خواهد شد (همان‌طور که در بسیاری از مطالعات دینی چنین بوده است). با این حال، رویکرد جامعه‌شناختی‌تر شامل هر سه می‌شود و نقاطی را که ساخت‌ها با یکدیگر تلاقی می‌کنند، یا یکدیگر را تأیید می‌کنند یا در تضاد با هم قرار می‌گیرند، می‌کاود. در این تقاطع‌ها است که مطالعه انتقادی گفتمان دین، جالب‌ترین مطالبش را می‌یابد و با در نظر گرفتن «متن» به معنای وسیع، به عنوان جزء تعامل متقابل انسان، تمرکز برگری را حفظ می‌کند. این، واقعاً با تمرکز بر «قدرت»، هم به عنوان ویژگی خود گفتمان و هم به عنوان شاخص موقعیت اجتماعی، ضروری است. بنابراین، وقتی دولت‌ها درباره دین سخن می‌گویند، از قدرت کاملاً متفاوتی نسبت به نمایندگان فردی جوامع دینی برخوردارند. آنچه گفته می‌شود تمرکز است، اما اینکه چه کسی می‌گوید نیز مهم است.

دومین ویژگی مشترک نظریه‌پردازی‌های گفتمان، عمل‌گرایی آن است (Edwards & Potter, 1992). گفتمان اعمال را انجام می‌دهد و اعمال با گفتمان انجام می‌گیرد (Austin, 1962). این به خودی خود نوعی کنش اجتماعی است (Wuthnow, 2011; Potter, 1996: 105). این تذکر مهمی برای شکاکان جامعه‌شناسی است که تمایل دارند تحلیل گفتمان را به عنوان تحلیل متن به صورت تنگ‌نظرانه بنگرند. توصیف یا نمونه‌سازی نحوه گفت‌وگو درباره چیزی، هنوز تحلیل گفتمان محسوب نمی‌شود، هرچند گاه توصیف چنین تحلیل گفتمان مناسبی هم پیامدهای بالقوه روش‌های خاصی از گفت‌وگو درباره مسائل را در بر می‌گیرد. نظر به اینکه تأثیرات متن را نمی‌توان از خود متن استنباط کرد (Thompson, 1990: 105) این را «مغالطه درون‌گرایی» (fallacy of internalism) می‌نامند. تحلیل گفتمان انتقادی، همیشه زمینه‌ای است و به توانایی قراردادن گفتمان‌ها در چارچوب وسیع‌تر کنش اجتماعی نیاز دارد (Locke, 2004: 42).

سوم، و در نهایت، مطالعه انتقادی گفتمان دین، برگرفته از تحلیل گفتمان انتقادی، قدرت را در کاربردهای ایدئولوژیکی گفتمان تعبیه می‌کند. قدرت نه تنها در موقعیت اجتماعی گوینده یا نویسنده (اگرچه این نیز مهم است) آشکار می‌شود، بلکه خود عنصری از استفاده از زبان (دستور زبان، روایت، بلاغت) است. از این رو «ایدئولوژی» را باید کمتر به عنوان اسم درک کرد تا صفت یا قید. وقتی گفتمان انواع تفسیرهای ممکن را به نفع دیدگاهی هژمونیک «حذف» می‌کند، گفته می‌شود که گفتمان به صورت ایدئولوژیک عمل می‌کند (Chouliaraki & Fairclough, 1999: 26). مطالعه انتقادی گفتمان دین، به همان اندازه، به آنچه «گفته نمی‌شود»، یعنی پیش‌فرض‌های ضمنی روش‌های «مناسب» یا «طبیعی» گفت‌وگو درباره چیزها، علاقه‌مند است. مثلاً ساکت کردن دیدگاه‌های بدیل به همان اندازه ایدئولوژیک است که انتخاب واژه‌های ایدئولوژیک. در حالت ایدئال، تمرین تحلیلی، تحلیل معنا (در سطح جمله) را با تحلیل دقیق‌تر جنبه‌های زبانی متن و گفت‌وگو متعادل می‌کند (Richardson, 2007; Hjelm, 2014 a).

این طرح لزوماً مختصر باید برای نشان دادن تأثیر روش مارکس در «نقاب» عملکرد ایدئولوژی کافی باشد. در واقع، فرکلاف (1995: 17) گاه از «رهایی از آگاهی کاذب»، اصطلاح کلیدی مارکسیستی، سخن می‌گوید. در حالی که برگر در کنار گذاشتن کامل مارکس مردد است، او (به‌ویژه در جامعه‌شناسی اولیه دین (Berger, 1967: 85)) مستقیماً از مارکس در بحث خود راجع به بیگانگی استفاده می‌کند. به طور معمول از رفتار خاص برگر با کلاسیک‌ها، بیگانگی در طرح او به مسئله جامعه‌شناسی معرفت تبدیل می‌شود تا سرکوب مادی: «نظریه بیگانگی با پیچ و تاب ساختگی» (Hjelm, 2014 a: 860) نقد معاصر ایدئولوژی همراه با ابزارهای تحلیل گفتمان، جامعه‌شناسی نظری دین برگر را با پیوند مفقودشده با قدرت و عملیاتی‌سازی آشکار نقش زبان در جهانی‌سازی و حفظ جهان مطرح می‌کند.

### نتیجه

سال‌ها پیش، در یک کنفرانس، در سخنانم اشاره کردم که مفهوم «سکولارزدایی» (desecularization) برگر را تا زمانی که به صورت‌بندی‌های نظری اصلی ساخته شده در

سایبان مقدس پاسخ ندهد، نمی‌توان «ضدنظریه‌ای» جدی برای سکولاریزاسیون در نظر گرفت. در آن زمان تازه داشتم شک می‌کردم که شاید بین آثار برگز در زمینه دین و ساخت اجتماعی واقعیت، ارتباطی مهم‌تر از آنچه فکر می‌کردم وجود داشته باشد. در هر صورت، من به سبب اشکالاتم، از طرف فردی عالم‌تر، به دلیل «حمله» به برگز در معرض انتقاد قرار گرفتم. شاید این همان چیزی باشد که برگری‌های ارتدوکس (در صورت وجود) از خواندن این مقاله برداشت می‌کنند. با این حال همان‌طور که وعده داده شده بود، [این مقاله] نقدی مثبت بود. ایده ساخت اجتماعی به‌درستی به معنای کوهنی، انقلابی تلقی می‌شود و حتی اگر برگز اولین یا تنها حامی‌اش نبوده است، مطمئناً [ایده] او تأثیرگذارترین ایده بوده است. در بالا نشان دادم که جامعه‌شناسی دقیقاً ساخت‌گرای دین، باید در برخی از ایده‌های نظری اساسی برگز تجدید نظر کند. پیروان برگز، خواه پاسخ‌های پیشنهادی را دوست داشته باشند یا نه، نمی‌توانند از پرسیدن پرسش‌هایی که در اینجا درباره نظریه برگز مطرح شد، اجتناب کنند.

تجدیدنظرهای پیشنهادی در جامعه‌شناسی دین برگز نیز با تغییر دغدغه‌ها در واقعیت تجربی دین معاصر، که در آن مرزبندی و حفظ گفتمان به طور فزاینده‌ای با هم مرتبط‌اند، اثبات می‌شود. ادعا نمی‌کنم که مطالعات مربوط به تأثیرات دین بر سایر عوامل اجتماعی و بالعکس، یا بحث‌های مربوط به افول و تحول مذهبی، به یکباره زائد تلقی می‌شوند. آنچه پیشنهاد می‌کنم این است که علاوه بر این رویکردهای تثبیت‌شده، جامعه‌شناسی دین خوب است که به خود «دین» و انواع آن (معنویت، فرقه‌ها، کیش‌ها، دین خوب، دین بد، و غیره)، که به طور فزاینده‌ای در گفت‌وگوهای سیاسی، رسانه‌ای و خصوصی موضوع مذاکره و مباحثه قرار می‌گیرند، نیز بپردازد. در سراسر جهان مردم مثلاً می‌پرسند: قوانین شرع چیست؟ حجاب به چه معنا است؟ در واقع، اسلام چیست؟ نحوه گفت‌وگو درباره اینها (آیا حجاب [موضوعی] مذهبی است یا نه؟) پیامدهای گسترده‌ای برای زندگی در جوامع تکثرگرا [پلورالیستی] دارد.

البته کار تحلیلی که گفت‌وگو را جدی می‌گیرد، در حال حاضر انجام شده و در حال انجام است، اما برای یافتن جایی در رشته وسیع‌تر، به طور پراکنده، در تلاش است. آثار

پیتر برگر نوید رویکردی را می‌دهد که بر ساخت دین معاصر در تعامل (گفتمانی) متمرکز است. همان‌طور که نشان دادم، خود برگر و همچنین کارهای ملهم از وی، به این بحث نمی‌پردازند. من معتقدم اصلاحات و الحاقات فوق‌گامی در جهت جامعه‌شناسی انتقادی ساخت‌گرایانه دین است که نه تنها در حال حاضر در زیرشاخه‌ها وجود ندارد، بلکه نیازهای جامعه‌شناسان را که به بررسی راه‌های اهمیت‌یافتن دین در قرن بیست‌ویکم می‌پردازند، نیز می‌کاود.

### پی‌نوشت‌ها

۱. می‌خواهم استدلال کنم که ریشه رویکردی که در *سایبان مقدس* اتخاذ شده، در اصطلاحات مختلف موجود در *بیش متزنزل* (1961) وجود دارد، اما این موضوعی تفسیری است که در بحث فعلی محوری نیست.
۲. یعنی اجتناب از آشکال بیان یا کنشی که اغلب افراطی تلقی می‌شود، گروه‌هایی از افراد محروم و در معرض تبعیض را که از نظر اجتماعی مستثنا هستند، حذف کرده، به حاشیه رانده یا به آنها توهین می‌کند (م.).
۳. برگر Nomos را در کتاب‌های *ساخت اجتماعی واقعیت و سایبان مقدس* استفاده کرده و معادل واژه Nomization است که فلسفه‌ای یونانی دارد (م.).
۴. یعنی آن‌گونه که برخی تصور می‌کنند نیست که گفتمان بر «هیچ» استوار باشد، بلکه مبنایی دارد (م.).

## منابع

- Austin, John L. (1962). *How to Do Things with Words*, Oxford: Clarendon Press.
- Beckford, James A. (1983). "The Restoration of 'Power' to the Sociology of Religion." In: *Sociological Analysis* 44, no. 1: 11–31.
- Beckford, James A. (2003). *Social Theory and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger, Peter L. (1961). *The Precarious Vision: A Sociologist Looks at Social Fictions and Christian Faith*, Garden City: Doubleday.
- Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City: Anchor Books.
- Berger, Peter L. (1969). *A Rumor of Angels: Modern Society and The Rediscovery of the Supernatural*, Garden City: Anchor Books.
- Berger, Peter L. (1974). "Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion." In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 13, no. 2: 125–133.
- Berger, Peter L. (1979) (1980). *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, London: Collins.
- Berger, Peter L. (1992). "Sociology: A Disinvitation?" *Society* 30, no. 1: 12–18.
- Berger, Peter L. (1999). "The Desecularization of the World: A Global Overview." In: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, edited by Peter L. Berger, 11–18. Grand Rapids: Eerdmans.
- Berger, Peter L. (2001). "Postscript." In: *Peter L. Berger and the Study of Religion*, edited by Linda Woodhead with Paul Heelas & David Martin, 189–198, London: Routledge.
- Berger, Peter L. (2011). *Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World Without Becoming a Bore*, Amherst: Prometheus Books.
- Berger, Peter L. (2014). *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston & Berlin: Walter de Gruyter.
- Berger, Peter L.; Berger, Brigitte (1975). *Sociology: A Biographical Approach*, 2nd expanded edition, New York: Basic Books.
- Berger, Peter L.; Berger, Brigitte; Kellner, Hansfried (1973). *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, New York: Vintage.
- Berger, Peter L.; Kellner, Hansfried (1965). "Arnold Gehlen and the Theory of Institutions." In: *Social Research* 32, no. 1: 110–115.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (1966) (1967). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City: Anchor Books.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (1963) (1969). "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge." In: *Sociology and Religion: A Book of Readings*, edited by Norman Birnbaum & Gertrude Lenzer, 410–418, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

- Berger, Peter L.; Zijderveld, Anton (2009). *In Praise of Doubt: How to Have Conviction without Becoming a Fanatic*, New York: Harper One.
- Bourdieu, Pierre (1994). *Culture/Power/History*, Princeton: Princeton University Press.
- Chaves, Mark; Gorski, Philip S. (2001). "Religious Pluralism and Religious Participation." In: *Annual Review of Sociology* 27: 261–281.
- Chouliaraki, Lilie; Fairclough, Norman (1999). *Discourse in Late Modernity*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Collins, Randall (1994). *Four Sociological Traditions*, New York: Oxford University Press.
- Douglas, Mary (1982). "The Effects of Modernization on Religious Change." *Daedalus* 111, no. 1: 1–19.
- Edwards, Derek; Potter, Jonathan (1992). *Discursive Psychology*, London: Sage.
- Fairclough, Norman (1989). *Language and Power*, London: Longman.
- Fairclough, Norman (1992). *Discourse and Social Change*, Oxford: Polity Press.
- Fairclough, Norman (1995). *Media Discourse*, London: Arnold.
- Giddens, Anthony (1979). *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London: Macmillan.
- Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley: University of California Press.
- Giddens, Anthony (1993). *The New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, 2nd ed., Cambridge, UK: Polity Press.
- Gole, Nilufer (2011). "The Public Visibility of Islam and European Politics of Resentment: The Minarets-Mosques Debate." In: *Philosophy & Social Criticism* 37, no. 4: 383–392.
- Hacking, Ian (1999). *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Horrell, David G. (2001). "Berger and New Testament Studies." In: *Peter L. Berger & the Study of Religion*, edited by Linda Woodhead with Paul Heelas and David Martin, 143–153, London: Routledge.
- Hjelm, Titus (2011). "Discourse Analysis." In: *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, edited by Steven Engler and Michael Stausberg, 134–150, London: Routledge.
- Hjelm, Titus (2014 a). "Religion, Discourse and Power: A Contribution towards a Critical Sociology of Religion." In: *Critical Sociology* 40, no. 6: 855–872.
- Hjelm, Titus (2014 b). *Social Constructionisms: Approaches to the Study of the Human World*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hjelm, Titus (2015). "Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion." In: *Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion*, edited by Titus Hjelm, 1–16, London: Bloomsbury Academic.

- Hjelm, Titus (2016). "Theory and Method in Critical Discursive Study of Religion: An Outline." In: *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, edited by Kocku von Stuckrad and Frans Wijzen, 15–34, Leiden: Brill.
- Hjelm, Titus (2018). "Assessing the Influence of the Sacred Canopy: A Missed Opportunity for Social Constructionism?." In: *Peter L. Berger and the Sociology of Religion: 50 Years after The Sacred Canopy*, edited by Titus Hjelm, 157–174, London: Bloomsbury Academic.
- Knoblauch, Hubert; Wilke, Rene' (2016). "The Common Denominator: The Reception and Impact of Berger and Luckmann's The Social Construction of Reality." In: *Human Studies* 39, no. 1: 51–69.
- Locke, Terry (2004). *Critical Discourse Analysis*, London: Continuum.
- Mannheim, Karl (1936). *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, San Diego: Harvest.
- Moberg, Marcus (2013). "First-, Second-, and Third-Level Discourse Analytic Approaches in the Study of Religion: Moving from Meta-Theoretical Reflection to Implementation in Practice." In: *Religion* 43, no. 1: 1–22.
- Moberg, Marcus; Granholm, Kennet; NynEas, Peter (2012). "Trajectories of Post-Secular Complexity: An Introduction." In: *Post-Secular Society*, edited by Peter NynEas, Mika Lassander and Terhi Utriainen, 1–25, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Newman, Saul (2001). "Spectres of Stirner: A Contemporary Critique of Ideology." In: *Journal of Political Ideologies* 6, no. 3: 309–330.
- Parsons, Talcott (1949). *The Structure of Social Action*, Chicago: The Free Press.
- Potter, Jonathan (1996). *Representing Reality: Discourse, Rhetoric, and Social Construction*, London: Sage.
- Richardson, John E. (2007). *Analysing Newspapers: An Approach from Critical Discourse Analysis*, Basingstoke: Palgrave.
- Schutz, Alfred (1932) (1967). *The Phenomenology of the Social World*, Translated by George Walsh & Frederick Lehnert, London: Heinemann.
- Stark, Rodney (1999). "Secularization, R.I.P." in: *Sociology of Religion* 60, no. 3: 249–273.
- Thompson, John B. (1990). *Ideology and Modern Culture*, Stanford: Stanford University Press.
- Turner, Bryan S. (2000). "Preface to the Second Edition." In: *The Blackwell Companion to Social Theory*, edited by Bryan S. Turner, xiii–xviii, Oxford: Blackwell.
- Turner, Bryan S. (2008). "The Constructed Body." In: *Handbook of Constructionist Research*, edited by James A. Holstein and Jaber F. Gubrium, 493–510, New York: The Guilford Press.
- Wilson, John (1969). "The De-Alienation of Peter Berger." In: *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 52, no. 4: 425–433.

- Wuthnow, Robert (1986). "Religion as a Sacred Canopy." In: *Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology*, edited by James D. Hunter & Stephen C. Ainlay, 121–142. London/New York: Routledge/Kegan Paul.
- Wuthnow, Robert (1992). *Rediscovering the Sacred: Perspectives of Religion in Contemporary Society*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Wuthnow, Robert (2011). "Taking Talk Seriously: Religious Discourse as Social Practice." In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 50, no. 1: 1–21.