

نقش اجتماعی اماکن مذهبی در جامعه؛ مورد مطالعه: زیارتگاه های حرم عبدالعظیم و امامزاده صالح در شهر تهران

عبدالرضا دهمی - دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران.
افسانه ادریسی - دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران.
مهدی عامری - دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران.

چکیده

دین، مؤلفه‌ای مهم از فرهنگ هر تمدن و هر ملتی محسوب می‌شود. جامعه دین‌دار همیشه در پی تقویت مؤلفه‌ای است که به آن، شکل و شمایل مذهبی می‌دهد. امامزادگان زیادی در ایران هستند؛ اما برخی از آنها حالت و مرکز خاصی محسوب می‌شوند و می‌توان از وجود آنها در شکل‌گیری و تداوم برخی نظریه‌های جامعه‌شناسی بهره برد و بعضی از آنها - مانند شاه‌چراغ، شاه عبدالعظیم حسنی و امامزاده صالح، نقش بسیار مؤثری در زندگی جمعی مردم و هویت اجتماعی آنان داشته است. در این پژوهش کیفیت و نقش دو امامزاده شاه عبدالعظیم شهر ری و امامزاده صالح تجزیه و بررسی و تحلیل می‌شود.

واژگان کلیدی: دین، جامعه، جامعه‌شناسی، شاه عبدالعظیم، امامزاده صالح.

The Social Role of Religious Places in the Society; Case Study: Shrine shrines and Emamzade Saleh in Tehran City

Abstract

Religion is an important component of the culture of civilization and any nation. The Dean of Danes society is always seeking to strengthen the component that is religious. There are many in Iran, but some of them are considered to be a specific state and centre, and they can be used in shaping and continuity of some theories of society and some of them such as the King of Light, King Abdel Azim Hosni Hosni and the Emamzade Saleh. In this study, the quality and role of the King Abd al - Azim Al - Faysal City of Rey and Emamzade Saleh are analyzed.

Key words: Religion, society, community, Shah Abdel - Azim, Emamzade Saleh

مقدمه

دین نهاد بزرگی است که عناصر و مؤلفه‌های گوناگونی دارد. هریک از این مؤلفه‌ها می‌توانند تأثیر جداگانه‌ای بر جامعه داشته باشند. از میان تمام ابزارهای مرتبط با دین، نقش رهبران و مبلغان دینی به‌عنوان مراجع فکری بخش بزرگی از جامعه و امامزاده‌ها به‌عنوان مکانی برای ابراز و تبلیغ دین، جایگاه منحصربه‌فردی برای اعمال تغییرات در جامعه دارند. از دیگر مباحث مهم در جامعه‌شناسی دین نقش باورهای دینی در تحولات اجتماعی بخصوص نقش آن در فرایند عقلانی‌شدن جامعه است؛ چراکه جامعه‌شناسی دین به‌عنوان یکی از رهیافت‌های دین‌پژوهی در پی شناخت ماهیت پدیده‌های دینی از نگاه جامعه‌شناسانه بوده و به نقش دین در جامعه می‌پردازد. جامعه‌شناسی دین که از قرن نوزدهم به این سو پیشرفت قابل توجهی داشته است، تحت تأثیر سه نظریه پرداز غربی یعنی کارل مارکس، امیل دورکیم و ماکس وبر بوده است. برخلاف مارکس و دورکیم، ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰) مطالعه وسیعی درباره ادیان جهان داشت. او به بررسی‌های مفصّلی درباره ادیان جهان، از جمله آیین‌های هندو، بودا، تائو، یهود، و مسیحیت پرداخت، نیز مطالعات ناقصی در مورد اسلام انجام داد که نتوانست آن را تکمیل کرده و به پایان برساند. با بررسی چندجانبه جوامع مشاهده می‌شود که در بیشتر جوامع، حتی جوامع صنعتی، حضور مؤثر و فعالی دارد. هرچند این حضور ممکن است با آنچه در گذشته بود، تفاوت داشته باشد و به شکل‌های جدید و گوناگون مطرح باشد؛ اما در هر حال نمی‌توان حضور آن را انکار کرد و نادیده گرفت. علیرغم پیش‌بینی‌های قاطعانه برخی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان و فیلسوفان اجتماعی اروپایی قرن نوزدهم، مذهب نمرده است. مذهب به دنبال عصر روشنگری و پیشرفت علوم، افول نکرده است. مدرنیته نوعی شک‌گرایی عمومی و گسترده را در دامان نپرورده است. به‌استثنای چندکشور در اروپای غربی که البته نمونه‌هایی قابل اعتنا و چشمگیرند، اکثر کشورهای جهان عملاً از شور و اشتیاق مذهبی در غلیان هستند.

۱. دین اسلام

اولاً هدف از تعریف دین، تعریفی است که بتوان آن را عملیاتی کرد ثانیاً متناسب با سنجش دین‌داری با رویکرد جامعه‌شناختی باشد. به این معنا که علاوه بر توصیف وضعیت موجود، وضعیت مطلوب را نیز ترسیم کند. ثالثاً انتقادهایی مانند دوری‌بودن تعریف دین منتفی باشد. البته گفته شد که ارائه تعریفی جامع و عام از دین و دین‌داری که همه ادیان را شامل گردد، ناممکن است. گرچه امکان ارائه یک‌تعریف کلی و مجمل عام وجود دارد؛ اما باید توجه داشت که این‌گونه تعاریف کاربرد چندانی نخواهد داشت. با وجود این، ابتدا تعریفی عام از این دواصطلاح ارائه و سپس به طور خاص تعریفی از دین اسلام و دین‌دار مسلمان بیان می‌شود.

دین اصطلاحاً به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و گرایش‌ها و دستورهای عملی متناسب با این اعتقاد است. بنابراین افراد فاقد اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان که پیدایش پدیده‌های جهان را تصادفی و یا صرفاً معلول فعل و انفعالات مادی و طبیعی می‌دانند، «بی‌دین» نامیده می‌شوند؛ اما افراد دارای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان، به‌رغم وجود انحراف یا خرافه در عقاید و مناسک دینی، «بادین» شمرده می‌شوند. بر این اساس ادیان موجود در میان انسان‌ها به دودسته حق و باطل تقسیم می‌شوند. دین حق عبارت است از آیینی که دارای عقاید درست و مطابق با واقع بوده و رفتارهایی را مورد توصیه و تأکید قرار می‌دهد که از ضمانت کافی برای صحت و اعتبار برخوردار باشند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۱).

دین در اصطلاح مجموعه‌ای از هدایت‌های عملی و علمی است که از طریق وحی و سنت برای فلاح و رستگاری آدمی در دنیا و آخرت آمده است (جعفری، ۱۳۵۷، ص ۱۷).

از آنجا که دین رسمی کشور، اسلام است و با عنایت به تبیین مبانی الگوی بسومی سنجش دین‌داری، مناسب‌ترین تعریف برای دین اسلام، تعریف آن براساس محتوای آن و به‌معنای مجموعه‌ای از باورها، اخلاقیات و دستورالعمل‌های متناسب با آنهاست که از طریق خداوند تبارک

و تعالی، مستقیم یا غیر مستقیم به پیامبر اسلام وحی شده است. طرف دیگر نسبت دین‌داری، انسان است. بی‌شک انسان موجود پیچیده و دارای ساحات وجودی متعدد است و همین امر باعث گوناگونی در تعریف انسان شده است. مثلاً در منطق باتوجه به هدف بیان جنس و فصل، انسان را حیوان ناطق تعریف کرده‌اند و یا روانشناسان باتوجه به هدف خاص خود، انسان را موجودی دارای روان تعریف کرده‌اند و ... البته همه این تعاریف باتوجه به اهداف خاص مترتب بر آنها، صحیح است. در پژوهش پیش روی ما، باعنایت به تمام تعاریف موجود، ابتدا باید «انسان متأله» تعریف شود. انسان متأله، انسانی است که با «الله» به‌عنوان خالق و پروردگار ارتباط برقرار کرده و این ارتباط دارای شدت و ضعف است.

بر این اساس می‌توان گفت: دین‌داری نحوه‌ای از رابطه است که انسان با یک‌دین یا آیین برقرار می‌کند (رک، جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۵) که اولاً برحسب ادیان مختلف تلون پیدا می‌کند و ثانیاً برحسب شدت یا ضعف، این رابطه تدرج می‌یابد. در این نوشتار، منظور از دین‌داری شکلی از رابطه است که یک‌انسان با محتوای دین اسلام برقرار می‌کند و اهتمام و التزامی متناسب با شدت یا ضعف آن رابطه به دین اسلام دارد. هرچند در حوزه دین و دین‌داری اصطلاحات متعددی نظیر اعتقاد، ایمان، احکام، و ... وجود دارد با این حال این‌گونه مفاهیم به‌علت تعریف روشن، نیازی به تبیین دقیق ندارد؛ اما اخلاق یکی از مهم‌ترین مفاهیمی است که در الگوی سنجش دین‌داری به کار برده شده و می‌توان منشاء بسیاری از خطاهای که در این الگوها - بخصوص الگوهای بومی - راه یافته، در این مفهوم جستجو کرد. بنابراین لازم است این مفهوم را به دقت تبیین کنیم:

اخلاق در لغت، جمع خلق به معنی صفت پایدار و راسخ، یعنی ملگه است. پس اخلاق به مجموعه‌ای از صفات پایدار در انسان گفته می‌شود. خواه این صفات مثبت باشد یا منفی؛ اما این مفهوم در اصطلاح، معانی متعدد دارد که می‌توان دو عامل زیر را منشاء این تعدد دانست:

الف. هر مکتب بشری و غیر بشری براساس مجموعه‌ای از اصول و مبانی معرفت‌شناختی،

هستی‌شناختی و انسان‌شناختی شکل گرفته است. به‌علت تفاوت در این اصول و مبانی، تعاریف این‌گونه مفاهیم در همه مکاتب نیز متفاوت است.

ب. باتوجه به امکان تفاوت شیوه نگاه به این‌گونه مفاهیم در یک‌مکتب، حتی این مفاهیم در یک‌مکتب نیز معانی متعددی پیدا می‌کند.

بنابراین باتوجه به این دو عامل، می‌توان در مورد اخلاق به‌عنوان یک مؤلفه بسیار مهم در دین اسلام گفت.^۱ از آنجا که موضوع اخلاق، افعال اختیاری و ارادی انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۷)؛ و طرف فعل اختیاری انسان می‌تواند خالق، خود انسان، انسان‌های دیگر، موجودات دیگر و طبیعت باشد. (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۸)؛ گستره اخلاق در دین اسلام نسبت به دیگر مکاتب بسیار وسیع‌تر است. بنابراین بادی دقت کرد که در این مفهوم بسیار مهم، در الگویی که مبتنی بر دین اسلام است، تقلیلی صورت نگیرد.^۲ به‌عنوان مثال تعریف اخلاق در دین اسلام به سلوک جمعی انسان‌ها و یا حتی به سلوک جمعی و اخلاق در رابطه با طبیعت تعریف دقیقی نخواهد بود. افزون بر این، اخلاق در اسلام نسبت به مکاتب دیگر، از دویژگی تقریباً منحصربه‌فرد برخوردار است که عبارتند از: حُسن فعلی مربوط به فعل و حُسن فاعلی مربوط به انگیزه فاعل. با این توضیحات، اندیشمندان اسلامی برای اخلاق دوتعریف زیر را ارائه می‌کنند:

۱. تمامی صفات نفسانی که منشاء کارهای پسندیده یا ناپسندیده می‌شوند. چه آن‌صفت پایدار و راسخ باشد و چه ناپایدار و زودگذر.
۲. گاهی نیز واژه اخلاق صرفاً در مورد صفات و افعال پسندیده به کار می‌رود که منظور از اخلاق در این نوشتار، همین معنی دوم است.

۱. تقریباً همه متفکرین اسلامی، دین اسلام را دارای سه بخش مهم اعتقادات، احکام و اخلاق می‌دانند. (رک، مطهری، ۱۳۹۲، ج: ۲)
۲. عده‌ای در الگوی سنجش دین‌داری دین اسلام، گستره اخلاق را سامان‌دهی حیات دنیوی و سلوک جمعی انسان‌ها یا اخلاق را به سلوک جمعی انسان‌ها و در ارتباط با طبیعت دانسته‌اند. (رک، شجاعی‌زند، ۱۳۸۴، ص ۲۴)

۲. دین مدنی

دین مدنی اصطلاحی است که اولین بار ژان ژاک روسو به سال ۱۷۶۴ در کتاب «قرارداد اجتماعی» به کار برد. در این کتاب او دین را در ارتباط با جامعه بررسی می‌کند و فقط به کارکرد اجتماعی آن توجه دارد. روسو قبل از بررسی و شرح دین مدنی، به نقایص و ضعف‌های مسیحیت و ادیان موجود می‌پردازد و با بررسی این نقص‌ها، در نهایت نوع دیگری از دین، یعنی دین مدنی را ارائه می‌کند که از دید او، بهترین و سودمندترین دین برای جامعه است و نقص‌هایی را که ادیان موجود دارند، ندارد. روسو با اشاره به ادیان قبل از مسیحیت، از جمله بت‌پرستی و یکی‌بودن جنگ‌های سیاسی و مذهبی در آن دوره، علت آن را عدم جدایی خدایان از تشکیلات سیاسی می‌داند. در دوره تسلط مسیحیت بر جهان، بر این اعتقاد است که جدایی دستگاه سیاسی از دستگاه مذهبی، دولت را تقسیم می‌کند و باعث اختلافات داخلی می‌شود. وی روحانی و اخروی بودن مسیحیت را نوعی ضعف و نقص برای آن می‌شمارد که بی‌توجهی به امور دنیوی را در پی دارد. درکل می‌توان گفت که نظر ناخوشایند او به مسیحیت دو علت دارد: جدایی مسیحیت از دولت و اخروی و روحانی بودن آن. روسو سه نوع مذهب را معرفی می‌کند: ۱. دین انسان؛ ۲. دین شهروند؛ ۳. دین کشیشان. بسیاری از جامعه‌شناسان در حوزه دین و تئولوژی در این خصوص بحث کرده‌اند. افراد برجسته این مبحث عبارتند از: رابرت بلا (Bellah)؛ الکسی دو توکویل؛ امیل دورکیم.

در دین مدنی رابرت بلا خدا، محور اصلی و مرکزی است. البته این خدا ویژگی‌های خاصی خود را دارد. خدای دین مدنی، خدایی فعال و درگیر در تاریخ ملت، خدایی است که در هر آنچه به ملت و منافع آن مربوط می‌شود حضوری گسترده دارد. حضور او منفعل و سمبولیک نیست؛ بلکه حضوری فعال است و همین حضور او باعث تقدس بخشی به ملت و تاریخ ملت می‌شود. دین مدنی امریکا در همه عرصه‌های جامعه حضور دارد. هرچند این حضور به صورت سازمان‌یافته نیست. کلمن (coleman, 1981. p. 53)

در اعتقاد توکویل آنچه اهمیت دارد کارکرد دین

برای جامعه است نه ذات و حقیقت دین. با در نظر گرفتن کارکرد آن برای جامعه، او معتقد است که هر جامعه‌ای محتاج عقاید و باورهای مشترک و مشابه است که این وظیفه بر عهده دین است. امیل دورکیم با «صور بنیانی حیات دینی» (۱۳۸۳). وی از اصطلاح «دین مدنی» استفاده نکرده است؛ اما جامعه‌شناسان معاصر که درباره دین مدنی به بحث و نظر پرداخته‌اند، متأثر از نظریات او درباره دین هستند. از جمله می‌توان از رابرت بلا، مهم‌ترین جامعه‌شناس معاصر، نام برد. بلا از دورکیم به عنوان کاهن و حکیم دین مدنی در جمهوری سوم فرانسه نام می‌برد و در مقدمه کتاب خود «دورکیم، اخلاق و جامعه» (Emile Durkheim) (on Morality and Society) (۱۹۷۳) به بررسی دین مدنی دورکیم می‌پردازد. از دید او هرچند روسو اصطلاح دین مدنی را وضع کرد و با آن شناخته شد؛ اما تحلیل دین مدنی در جامعه‌شناسی، بیشتر متأثر از امیل دورکیم است.

دورکیم به شور و هیجان‌های ناشی از اجتماعات و اینکه چگونه تأثیرات جمعی باعث و منشأ حس تقدس در جامعه می‌شود، با تأکید فراوان اشاره می‌کند. اینکه در این اجتماعات، افراد به کارها و اعمالی از جمله شور و شوق یا خشونت بیش از حد دست می‌زنند که فرد در حالت عادی بعید است که چنین اعمالی انجام دهد. فرد در این حالات احساس می‌کند که دیگر خود او نیست؛ بلکه به موجودی تازه تبدیل شده است و نیرویی او را وادار می‌کند که غیر از آنچه در حالت معمولی است رفتار کند و بیندیشد. چنین محیط‌هایی در انسان این احساس را به وجود می‌آورد که دوجهان متمایز وجود دارد: یکی جهان عادی و روزمره با رفتارها و افکار معمولی، به عبارتی جهان ناسوتی و دیگر، جهانی است که او را از خود بیخود می‌کند و باعث می‌شود که رفتارهای غیر معمول داشته باشد و به کلی متفاوت از زندگی معمولی است، به عبارتی، جهان لاهوتی است. او با این توضیحات و شرح محیط‌های پر از شور و غلیان، به این نتیجه می‌رسد که «فکر دین از همین محیط‌های پر از شور و غلیان و از خود همین شور و غلیان اجتماعی پدید آمده باشد» (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۳۰۰).

از نظر رابرت بلا، مهم‌ترین جامعه‌شناس

معاصری است که در زمینه دین مدنی نظریه‌پردازی کرده است، دورکیم وارث فکری روسو بود؛ اما یک‌شکاف بزرگ بین آن دو وجود دارد. اینکه دین مدنی از نظر روسو، یک‌چیز عملی است. برای تشویق و ترغیب؛ اما برای دورکیم یک‌ویژگی نوظهور برای زندگی اجتماعی است. رابرت بلا که متأثر از دورکیم است، تعریف مشخصی از دین مدنی می‌کند که علیرغم اندکی ابهام آن، با مشخص شدن عناصرش می‌توان گفت که این تعریف از دین مدنی، عینی‌تر و ملموس‌تر است و می‌توان بررسی تجربی کرد. از نظر بلا، نظام مشترک و دریافت‌های اخلاقی هر جامعه کارآمدی بر دریافت‌های مذهبی قرار دارند، یعنی مذهب، زیربنای این دریافت‌های اخلاقی یا اخلاق جامعه کارآمد است. در بررسی دین مدنی آمریکا، استفاده از واژه خدا را مهم‌ترین عنصر این دین می‌دانند؛ اما خدایی است حافظ منافع ملت و درگیر در تاریخ ملت. همچنین خدای دین مدنی از طریق روندهای دموکراتیک شناخته می‌شود و حقوق مردم نه از دولت؛ بلکه از خدا نشأت می‌گیرد.

این دین، جدا از همه فرقه‌های دینی حتی مسیحیت است. در این دین، جدایی کلیسا از دولت، ویژگی بسیار مهمی است و باعث آزادی عقاید و مذاهب و تساهل می‌شود. از دیدگاه او، دین در همه عرصه‌ها از جمله سیاست حضور دارد؛ اما این حضور سازمان‌یافته نیست؛ بلکه وجهی استعلائی و فراتجربی نسبت به همه این حوزه‌ها دارد.

البته باید افزود که ریچی و جونز (Richey and Jones) در کتاب «دین مدنی در آمریکا» (۱۹۷۴)، پنج مفهوم از دین مدنی را که در نزد جامعه‌شناسان تاریخ‌دانان، متألهان و فیلسوفان وجود دارد، بیان می‌کند. این معانی عبارتند از: ۱. دین عامه (folk religion)؛ ۲. دین عام استعلائی. (transcendent religion)؛ ۳. ملی‌گرایی دینی (universal religious nationalism)؛ ۴. ایمان دموکراتیک (Democratic faith)؛ ۵. تقوای مدنی پروتستانی (Protestant civic piety).

ارتباطات سنتی

دین نهاد بزرگی است که عناصر و مؤلفه‌های گوناگونی دارد. هریک از این مؤلفه‌ها می‌توانند تأثیر جداگانه‌ای بر جامعه داشته باشند. از میان

تمام ایزارهای مرتبط با دین، نقش رهبران و مبلغان دینی به‌عنوان مراجع فکری بخش بزرگی از جامعه و امامزاده‌ها به‌عنوان مکانی برای ابراز و تبلیغ دین، جایگاه منحصر به فردی برای اعمال تغییرات در جامعه دارند. اهمیت مراجع فکری در کشورهای اسلامی ریشه در دین دارد و بازگوکننده آن است که مذهب، سیاست و اخلاق از هم جدا نیستند. مراجع فکری سنتی و مذهبی در جوامع اسلامی در شکل‌گیری آراء و عقاید عمومی نقش تعیین‌کننده‌ای دارند (روان، ۱۳۷۸، ص ۷۵). آنشل و اسمیت معتقدند رهبران دینی تأثیر بسیار نیرومندی بر رفتار اعضای دینی خود و به طور کلی بر اعضای اجتماع دارند. گرایش رهبران دینی به موعظه درباره فضایل سبک زندگی سالم به‌ویژه اگر در متون مقدس ریشه داشته باشند، می‌تواند عاملی برای ارتقای عادات سالم و کاهش هزینه‌های مراقب بهداشتی باشد. (Anshel and Smith, 2013, p. 14)

ارتباطات سنتی

ارتباطات سنتی، گونه‌ای از ارتباطات است که بر پایه باورها، تاریخ، فرهنگ و عقاید عمومی جامعه شکل گرفته و در عین حال آنها را ترویج و ترغیب می‌کند. غالباً میان فردی و چهره‌به‌چهره است. وقوع انقلاب مردمی در ایران قرن بیستم، ذهن بسیاری از متفکران و صاحب‌نظران ارتباطی را در سراسر جهان به این واقعیت معطوف ساخت که هنوز هم ارتباطات سنتی در بسیج عمومی، هوشیاری‌سازی اجتماعی و آگاهی‌بخشی از قدرتی خارق‌العاده برخوردار است. به‌ویژه بخش مذهبی آن در مقاطع مختلفی از تاریخ در قرن اخیر ایران، نقش و کارایی خود را به ظهور رسانده است. تجربه نهضت تنباکو، انقلاب مشروطه و قیام ۱۵ خرداد از دیگر نمونه‌های تأثیر ژرف ارتباطات سنتی هستند (فرقانی، ۱۳۸۲، صص ۳۸ و ۴۷).

اورت او. راجرز (Everett M. Rogers)، استاد و صاحب‌نظر امریکایی ارتباطات در این زمینه دیدگاه‌های مهم و قابل مطالعه‌ای عرضه کرده است. او معتقد است درسی که کشورهای جهان سوم باید از انقلاب ایران بگیرند این است که اهمیت بیشتری به کانال‌های بین فردی و



به‌رسانه‌های کوچک بدهند. معتمدنژاد، استاد و محقق علوم ارتباطات در این زمینه نوشته است: «تجربه انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که امکانات ارتباطات سنتی، بالقوه توانایی آن را دارد که به هدف‌های ما کمک کند.» وی همچنین معتقد است که ارتباطات سنتی بهترین شیوه‌ای است که می‌توان از آن برای اهداف توسعه استفاده کرد و از طریق آن می‌توان شرایط بسیج عمومی را فراهم کرد. او باور دارد وسایل ارتباط الکترونیک با توجه به مخاطبان مورد پوشش، به جای آنکه جانشین وسایل ارتباط سنتی شوند، باید مکمل آنها گردند (همان، صص ۳۹-۴۰).

رسانه‌های سنتی در کشورهایی روبه‌توسعه هنوز هم دارای قدرت هستند و جمهوری اسلامی ایران از سال ۱۹۷۹ به‌طرز موفقیت‌آمیزی از آنها در پروژه‌های توسعه ملی، به‌ویژه در بسیج اجتماعی بهره برده است (مولانا، ۱۳۷۱، ص ۲۰۰).

در کشورهای اسلامی وسایل ارتباط جمعی به دوشکل بروز می‌یابند. از سویی کاربرد وسایل ارتباط جمعی مدرن منطبق با الگوی غربی آن در میان بعضی از طبقات جامعه مشاهده می‌شود و از سوی دیگر در بعضی از مناطق مشخص استفاده از شکل سنتی ارتباطات که از آن به‌عنوان «سینه‌به‌سینه» و منطبق با معیارهای زندگی اجتماعی یاد می‌شود، وجود دارد. باید گفت که عده کثیری از جمعیت دنیا از کانال-های ارتباطی سنتی جهت دریافت و اشاعه پیام سود می‌جویند و مهم‌تر آنکه، این پیام‌ها را می‌پذیرند. بالاخص روستاییان کشورهای در حال توسعه که ۶۰ تا ۷۰ درصد جمعیت را به خود اختصاص داده‌اند (روان، ۱۳۷۸، صص ۱۳ و ۷۵).

از دیگر مزایای ارتباطات سنتی این است که به‌طور عمده میان‌فردی، چهره‌به‌چهره و گروهی است. به این سبب همواره با دریافت سریع عکس‌العمل و پس‌فرست (Feed Back) مخاطب، مؤثرترین-تاکتیک را برای نفوذ و اقتناع انتخاب می‌کند و انعطاف لازم را برای تغییر بافت و محتوای پیام و تشدید تأثیر بر مخاطب از خود نشان می‌دهد. شاید از همین روست که در هر خیزش و جنبش اجتماعی، در طول تاریخ و حتی در عصر ارتباطات الکترونیک، حضور

مستقیم و مؤثر شبکه پرتنوع و گسترده ارتباطات سنتی را آشکارا می‌توان دید. نیز می‌توان نقش و تأثیر آن را با همه دشواری‌هایی که به‌خاطر شفاهی و کلامی بودنش برای بررسی وجود دارد، مورد مطالعه قرار داد (فرقانی، ۱۳۸۲، ص ۴۵).

شبکه ارتباطات سنتی در کشور ما و در طول تاریخ به قوی‌ترین شکل عمل کرده است. در این شبکه به‌ظاهر ساده، همه زوایای جامعه به سریع‌ترین صورت ممکن به هم مرتبط می‌شدند و بسیاری از نهادها یا مراکز ارتباطات سنتی، خاستگاه یا افکار، اندیشه‌ها و تصمیمات و برنامه‌ریزی‌های مهم سیاسی-اجتماعی و حتی اقتصادی بوده‌اند. به سخن دیگر، مجموعه مراکز ارتباطات سنتی که پرتعداد و متنوع بوده‌اند، ساختار افکار عمومی جامعه را شکل می‌داده‌اند. فرقانی معتقد است ارتباط‌گران سنتی را به طور کلی می‌توان در گروه «رهبران افکار» در جامعه قرار داد. او در توضیح ارتباط‌گران سنتی، آنان را طیفی از روحانیون، علما، وعاء، خطیبان، سخنوران، نوحه‌خوانان، تعزیه‌گردانان، بازاریان، نقالان، پرده-خوانان، معرکه‌گیران، بازیگران تئاترهای سنتی و ... می‌داند؛ اما می‌گوید که گذر زمان نقش برخی از آنها را مانند نقالان، پرده‌خوانان و تعزیه‌گردانان منسوخ یا کم‌رنگ کرده، جایگاه پاره‌ای دیگر نظیر روحانیون، علما و وعاظ را تقویت کرده است. بنابراین منظور از ارتباط‌گران سنتی در زمانه فعلی، روحانیون، مبلغان و خطیبان دینی است.

امامزاده، مسجد و منبر و حسینیه، مجالس روضه‌خوانی و وعاظ و خطابه، بازار، عتبات، حرم‌ها و مراکز متبرکه از عمده‌ترین مراکز ارتباطات سنتی بوده‌اند که در گردآوری مردم، ایجاد ارتباط، هم‌دلی و هم‌فکری در بیان آنها، شکل‌دادن و تفهیم منافع مشترک جمعی، آگاه‌کردن توده مردم از خوب و بد آنچه در اطرافشان می‌گذرد، حتی تا امروز جایگاه مهم خود را حفظ کرده‌اند (رک، فرقانی، ۱۳۸۲، صص ۴۲ و ۵۰).

بقاع متبرکه - حرم امامزاده - به‌عنوان تعین اجتماعی و نماد

مکان‌های مقدس دینی مانند حرم امامان، مساجد و امامزادگان، می‌تواند تعین اجتماعی معرفت باشد و از سوی دیگر، به‌عنوان «نماد» و

«عینیت»، مذهب و آموزه‌های مذهبی تلقی شود. «تعیین اجتماعی معرفت» یکی از مباحث مهم جامعه‌شناسی است که به بررسی چگونگی عینیت‌یافتن مفاهیم و معارف از حیث اجتماعی می‌پردازد. تعیین اجتماعی معرفت دینی، ره‌آورد مطالعات امیل دورکیم فرانسوی است. مطابق آراء او، معرفت مجموعه وسیعی از آگاهی‌ها و باورهای گوناگون بشر بوده که می‌تواند سیاسی، دینی، اخلاقی، ایدئولوژیکی و مخصوصاً علمی (علم پوزیتیویستی) باشد. البته دورکیم جایگاه بسیار برجسته‌ای برای علم پوزیتیویستی در میان معارف بشری قایل بود؛ ولی معتقد بود که دیگر معارف بشری، از جمله باورهای دینی، به نوعی تصویری از عالم را برای شخص عالم پدید می‌آورند و راهنمای رفتار او در جهان هستی می‌گردند. (Durkheim, 1976, p. 141)؛ به باور دورکیم، تنهاتفاوت علم پوزیتیویستی و دیگر معارف بشری آن است که این نوع از علم با روشی خاص به مطالعه موضوعی عینی پرداخته، به معرفتی عینی و فارغ از سلیقه‌ها و خواسته‌های فردی یا گروهی می‌رسد. (دورکیم، ۱۳۶۰، ص ۱۱۱).

برای فهم واژه تعیین می‌توان از مفهوم آشنای دیگری مانند رابطه علی و معلولی استفاده کرد که «در آن به خصوصیت یک‌نظم و نسق موجود در پدیده‌ها و رویدادها اشاره می‌شود و نشان می‌دهد که در این رابطه و در این نظم خاص، هر عنصر به بعضی عناصر دیگر وابسته است. به طوری که از طریق این رابطه، می‌توان پدیده‌ای را پیش‌بینی کرد یا آن را ایجاد نمود یا مانع پدید آمدن آن شد. در این دیدگاه، تمامی حوادث طبیعی، انسانی و اجتماعی به گونه‌ای به هم وابسته و مرتبط هستند که هر وضعی تنها با یک وضع پیشین و یک وضع پسین در ارتباط قرار دارد و تصور هرگونه وضع دیگری منتهی به یک-ناسازگاری می‌شود.» (لالاند، ۱۳۷۷، صص ۱۸۰-۱۸۲).

توجه و عنایت خاص دورکیم به اصل علیت موجب گردید که وی در تحلیل پدیده‌های اجتماعی و در کنار تبیین کارکردی، به ضرورت تبیین علی آن پدیده‌ها نیز اشاره کند (دورکیم، ۱۳۷۳، ص ۱۰۶). از سوی دیگر، رویکرد کل‌گرایانه دورکیم به پدیده‌های جمعی، موجب گردید که

وی این قاعده روش-شناسی را هم بیان دارد که «برای تبیین وقایع اجتماعی باید به دنبال علل اجتماعی آنها بود» (همان، ص ۱۱۰).
 مروری بر عقاید و آثار دورکیم نشان می‌دهد که معارف دینی را واقعیتی اجتماعی معرفی می‌کند. وی پس از طرح ایده «وقایع اجتماعی به منزله شیء» در کتاب «قواعد و روش جامعه‌شناسی»، به بیان ویژگی‌های «شیء» می‌پردازد. براساس نظریات او، «شیء متفاوت از تصورات ذهنی است و امری نیست که با شیوه ساده زیستن و تحلیل عقلی بتوان تصور دقیق و درستی از چپستی و ماهیت آن به دست آورد؛ بلکه برای فهم آن باید به خارج مراجعه کرد و از مشاهده و آزمون تجربی بهره گرفت» (همان، صص ۱۱-۱۲).

این ویژگی‌ها به طور تمام و کمال در مورد عقاید و معارف دینی صدق می‌کند چراکه مفاهیم و معارف دینی، ساخته تصورات ذهنی افراد نبوده و برای شناخت و آگاهی نسبت به آنها باید به عالم خارج از خود، یعنی جامعه، مراجعه کرد. از سوی دیگر، عقاید و معارف دینی با خواست و اراده شخصی نیز تغییر نمی‌کنند و در نهایت، این آگاهی‌ها و معارف می‌تواند شعورهای فردی ما انسان‌ها را از بیرون تحت فشار قرار دهند. با این اوصاف، مفاهیم و معرف دینی از دیدگاه دورکیم، جزء وقایع اجتماعی خواهند بود و مطابق قواعد روش جامعه‌شناسی او، این وقایع اجتماعی علل موجب اجتماعی داشته، تنها تحت تأثیر شرایط اجتماعی شکل می‌گیرند و تغییر می‌یابند. به همین دلیل شکل خاص آنها در هر زمان و مکان و در هر جامعه‌ای بازگوکننده وضعیت اجتماعی آن جامعه خاص خواهد بود.

به نظر دورکیم، عقاید و مناسک دینی به عنوان دوجنبه از تجلیات اجتماعی در خدمت نیازهای جامعه هستند. با نگاهی دوباره به تعریف دورکیم از دین درمی‌یابیم که وجه کارکردی دین مورد توجه جدی او قرار داشته است. به عقیده او نقش، وظیفه و کارکرد اساسی دین، ایجاد، حفظ و تقویت همبستگی اجتماعی و تنظیم روابط زندگی اجتماعی است (همان، ۱۳۵۹، ص ۷۸). البته دورکیم متوجه این نکته هم بوده است که این کارکرد (تنظیم روابط اجتماعی) می‌تواند در نهایت به

کارکرد روانی و فردی نیز منتهی شود. اگر تحت هر شرایطی، دین، عقاید و مناسک دینی، نتواند کارکرد اجتماعی و فردی مورد انتظار را به دنبال داشته باشد، زمان تغییر و تحول آن فرامی‌رسد. اینجاست که ما باید به این نکته پردازیم که چه وضعیتی موجب می‌شود که یک نظام دینی نتواند پاسخگوی نیازهای فردی و جمعی باشد؟ به عبارت دیگر، علت اصلی تحول معرفت دینی به عنوان بخش اصلی نظام دینی چیست و کدام یک از عوامل اجتماعی در تحول معرفت دینی نقش اساسی دارند.

از آنجا که دورکیم به نقش مستقل افراد در تحول‌های اجتماعی، از جمله تحول معرفت دینی به عنوان عنصر اساسی حفظ وحدت و انسجام اجتماعی، اعتقاد چندانی نداشت و حاضر نبود پیچیده‌ترین وقایع اجتماعی را به مدد فعل و انفعالات روانی تبیین کند (همان، ۱۳۷۸، صص ۲۹۰-۲۹۵)؛ وقوع هر نوع تحول در بخشی از اجتماع، به پنداشت او، باید خاستگاه و ریشه‌ای در بخش یا بخش‌هایی دیگر جامعه داشته باشد. این موضع، بیان دیگری از این قاعده روش‌شناسی است که «هر پدیده اجتماعی ناگزیر باید علتی اجتماعی و نه فردی و روانی داشته باشد» (همان، ۱۳۵۹، صص ۱۷-۱۸)؛ پس اگر تحولی در یک بخش از اجتماع (نهاد دین و بخش اصلی آن عقاید دینی) به وقوع بپیوندد، باید به دنبال تحول در بخش دیگری از اجتماع گشت. این موضوع ما را مجبور می‌سازد که قدری در باب روابط میان بخش‌های گوناگون جامعه و به تعبیر دیگر، ارتباط میان نهادهای اجتماعی سخن بگوییم (رک، موحد ابطحی، ۱۳۸۴، صص ۱۶۱-۱۶۳).

یک نهاد اجتماعی، نظامی به نسبت پایدار و سازمان‌یافته از الگوهای اجتماعی است که برخی رفتارهای نظارت‌شده و یکسان را با هدف برآوردن نیازهای اساسی جامعه بر عهده دارد. هرف هر نهاد، ارضای نیازهای اجتماعی معین است و برای رسیدن به اهداف مورد نظر، باید چندین کارکرد داشته باشد. از سوی دیگر، بنیان‌های اجتماعی آن نهادها آنچنان عام و گسترده است که فعالیت‌های عمده‌ای را در پهنه جامعه به خود اختصاص می‌دهد. به گونه‌ای که هر تغییری در یک نهاد، به

احتمال قوی، موجب تغییر در نهادها هم خواهد شد (کوئن، ۱۳۷۲، صص ۱۵۱-۱۵۴).

مسجد و یا حرم امامان معصوم و حرم امامزاده‌ها، یک تعین اجتماعی و یک نهاد معرفت دینی محسوب می‌شوند. مسجد از آغاز ظهور اسلام به عنوان نماد این شریعت مطرح شده است. علت نام‌گذاری آن بدین جهت بود که «در فرهنگ دینی نام مسجد یادآور بندگی و کرنش در پیشگاه خداوند متعال است. مسجد یعنی جایگاه سجده و سجده اوج عبادت و بندگی انسان برای خداست. درحقیقت برترین و اصیل‌ترین محل برای عبادت و تقرب‌جستن به خداوند متعال مسجد است» (ضرابی، ۱۳۸۴، صص ۲۷۰).

این نهاد فرهنگی و ارتباطی از فعال‌ترین نهادهای دینی در اسلام محسوب می‌شود که «به عنوان مهم‌ترین-کانال ارتباطات اجتماعی، همواره به عنوان منبع حرکت‌های فرهنگی و معنوی عمل کرده و نه تنها در بُعد تزکیه معنوی؛ بلکه به عنوان منبع دانش و اطلاعات مربوط به جامعه، آحاد مردم را تغذیه می‌کرده است.» (Mowlana, 1996, p. 148): نقش کلیدی و بنیادین این نهاد دینی در جامعه اسلامی با هجرت پیامبر به مدینه و تأسیس مسجد قبا صورت گرفت. به گونه‌ای که بعد از گذشت قرن‌ها از ساخت اولین مسجد، این مکان مقدس هنوز اصلی‌ترین پایگاه و نهاد اسلامی به شمار می‌شود.

یکی از واثعیت‌هایی که فرهنگ و نهادهای فرهنگی مانند مسجد و مخصوصاً حرم امامزاده‌ها را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد، قدرت سیاسی یا حکومت است. هر چند عوامل چندی مانند رفاه مادی، عدالت اجتماعی، دین و مذهب، وضعیت و اوضاع اجتماعی و مانند اینها در رشد و تعالی هر جامعه یا رکود و واپس‌ماندگی آن نقش دارد. به سخن دیگر، «امروزه گذشته از حرکت طبیعی موجود در حیات فرهنگی، بخش وسیعی از تلاش‌ها و فعالیت‌های فرهنگی براساس برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌گذاری‌های حکومت و بازوی اجرایی آن، دولت، صورت می‌گیرد» (وحید، ۱۳۸۲، صص ۱۵۲).

«دولت‌ها هم به تبع تبلیغ آرمان‌ها و هدف‌های

ایدئولوژی رسمی و هم به لحاظ ضرورت دست‌یافتن به هدف‌ها و مقاصد سیاسی خویش و هم بنا به کارکردهای جدیدی که پیدا کرده‌اند و انتظاراتی که در دوران حاضر به وجود آورده‌اند، برنامه‌ریزی، اجرا، کنترل و نظارت بر فعالیت‌های فرهنگی بر عهده می‌گیرند و در این جهت نقش و مسئولیتی آگاهانه می‌پذیرند و در مجموع تأثیر چشمگیر ایجاد می‌کنند» (همایون و فروزان، ۱۳۸۸، ص ۶۴).

پس می‌توان نتیجه گرفت که دولت و برنامه‌های منظم حکومتی می‌تواند از این نوع تعین‌های اجتماعی بهره‌گیرد و با سازوکار منظم اجتماعی، نقش تعیین‌کننده‌ای به آنها بدهد. از آنجا که هیچ‌وفاقی درباره مفهوم بی حد و حصر «فرهنگ» و «فرهنگ دینی» وجود ندارد، تعریف دقیق سیاست‌گذاری فرهنگی نمی‌تواند با تعریف فرهنگ و شناسایی حدود و ثغور آن شکل گیرد. به طوری که با تعریف فرهنگ، دامنه و گستردگی سیاست‌ها مشخص می‌شود. در این زمینه معتقد هستند: «تعریف ما از فرهنگ - هرچه باشد - تأثیری در فرایند سیاست‌گذاری ندارد؛ اما آنجا که باید دامنه سیاست‌ها و حوزه عمل دولت و نهادهای عمومی (سازمان فرهنگی - هنری شهرداری تهران) مشخص شود، قطعاً مشخص شدن تعریف سیاست‌گذاران از فرهنگ ضرورت می‌یابد. این تعریف از سویی اهداف و مقاصد فرهنگی و از سوی دیگر حوزه عمل، ویژگی‌های مدیران و مدیریت فرهنگی و حتی برنامه‌ریزی‌ها را جهت می‌دهد.» (اشتریان، ۱۳۹۱، ص ۲۹۰-۳۰).

در مجموع می‌توان گفت سیاست‌گذاری فرهنگی شامل اصول و راهبردهای کلی و عملیاتی شده‌ای است که بر نوع عملکرد فرهنگی یک نهاد اجتماعی و نهاد دینی استیلا دارد. به این اعتبار، منظومه‌ای سامان‌یافته از اهداف نهایی درازمدت و میان‌مدت قابل سنجش، نیز ابزارهای وصول به آن، اهداف را دربرمی‌گیرد. به سخن دیگر، سیاست‌گذاری فرهنگی، نوعی توافق رسمی و اتفاق نظر مسئولان و متصدیان و متولیان امور در تشخیص، تعیین و تدوین مهم‌ترین اصول برای مدیران فرهنگی خواهد بود (وحید، ۱۳۸۲، ص ۵۵).

نمادگرایی و کنش اجتماعی

نگرشی که بر روابط بین مدل‌ها و ارزش‌ها و کارکردهای اجتماعی ارزش‌ها داریم این‌امکان را می‌دهد تا به مسئله نمادگرایی در کنش اجتماعی پردازیم. در واقع می‌توانیم بگوییم ارزش‌ها به‌عنوان آرمان به‌طور مداوم نیاز به تأیید به‌وسیله چیزی دیگری را دارند و پیوستگی یک‌شخص یا یک‌جمع به ارزش‌ها می‌بایست از وراء رفتارهای قابل مشاهده تجلی یابد. بنابراین مدل‌ها بیان نمادی (رمزی) ارزش‌ها می‌شوند و شاید بتوان به‌طور دقیق گفت که تطابق و هم‌نوایی بیرونی رفتار با مدل‌ها پیوستگی درونی فرد با نوعی نظم ارزشی را نشان می‌دهد و پیوستگی با ارزش‌ها نیز، تعلق به یک‌جامعه یا جمع معین را نشان می‌دهد. در نتیجه جهان مدل‌ها و ارزش‌ها، در نظر ما چون جهانی وسیع و پررمز و راز است که عمل-کنندگان اجتماعی، گروه‌ها، جماعت و تمدن‌ها در آن به حرکت درمی‌آیند. اغراق نخواهد بود اگر بگوییم که کنش اجتماعی کاملاً و دایماً در نمادگرایی یا سمبولیسم غوطه‌ور است و به شکل‌های متفاوت با نمادها برخورد دارد. با انواع مختلف نمادها توجیه می‌شود و رشد می‌یابد. می‌توان گفت که کنش انسانی، اجتماعی است. زیرا شکل یا حالت نمادی دارد. نمادگرایی یکی از عوامل اساسی کنش اجتماعی به شمار می‌رود. ساده‌ترین تعریفی که می‌توان از نماد کرد این است که «جایگزین شدن چیزی به جای چیز دیگر». یا به عبارت دیگر، «چیزی که جای چیز دیگری را می‌گیرد و بر آن دلالت دارد». یک مجسمه به‌طور نمادی، یادآور یک شخصیت، یک حادثه، یا یک فکر است و بدین‌سان برای آنان حضور و کنش مداومی را تضمین می‌کند. یک کلمه به‌طور نمادین جایگزین چیزی می‌شود و همان‌اثر را داراست بی‌آنکه حضور جسمی آن چیز لازم باشد. با مثال‌هایی که عنوان کردیم به نظر می‌رسد که نماد سه‌عنصر را در بردارد:

۱. دال بر چیزی است که جانشین چیز دیگری می‌شود، یعنی خود نماد به مفهوم و محسوس کلمه؛
۲. مدلول که دال، جای آن را می‌گیرد؛
۳. دلالت که رابطه بین دال و مدلول است.



رابطه‌ای که باید لااقل به‌وسیله شخص یا اشخاصی که نماد به آنان خطاب می‌شود، درک و تفسیر می‌شود.

اتفاق می‌افتد که دال با مدلول رابطه‌ای طبیعی داشته باشد. دود، نشانه وجود آتش است. خاک مرطوب که امکان می‌دهد بگوییم باران باریده است؛ اما اینها در واقع علامت یا علائم ابتدایی هستند بیش از آنکه نماد واقعی باشند. تقریباً تمامی نمادهای اجتماعی رابطه‌ای جز رابطه قراردادی با مدلول خود ندارند و این امر وجود یک‌عنصر چهارم در نمادگرایی را ایجاد می‌کند، یعنی وجود یک‌کد یا رمز مه رابطه بین دال و مدلول را مشخص می‌کند. این کدها باید به‌وسیله افرادی که نمادها آنها را مخاطب قرار می‌دهند شناخته شده و فراگرفته شده باشند تا این نمادها بتوانند دارای معنا باشند.

پس از این تعریف ساده از نماد و نمادهای موجود، به اندیشه یکی از جامعه‌شناسان می‌رسیم که در خصوص نمادگرایی و سمبولیسم جامعه‌شناسی بحث‌های دقیق و کافی کرده است. جامعه‌شناس مورد نظر، «ارنست کاسیرر» است. مهم‌ترین اثر او کتاب «فلسفه صور سمبلیک» در چهارجلد است. ریشه‌های اندیشه و درک کاسیرر از یک‌سو برخاسته از میراث عمیق فلسفی متفکران آلمانی و از سوی دیگر، متأثر از تجربه جهانی در دسترس وی، اعم از عالمان و زبان‌شناسان و مورخان در غرب و شرق تاریخی است. سیر در آثار موجود کاسیرر نشان‌دهنده آن است که وی اصول نظریه‌های معتبر عالمان رشته‌های گوناگون را در طی اعصار و به‌ویژه از میان متأخرین، با حوصله و دقت بررسی کرده است.

عظمت و ارزش روش‌شناسی معرفتی کاسیرر، در تأملات او در حوزه انسان‌شناسی معرفتی و توقف بر گرد توانایی نمادسازی قرار دارد. به نظر کاسیرر، زبان، هنر، دین و علم، هر یک به‌گونه‌ای وسیع و امدار استعداد بی‌ظنیر بشری، یعنی قابلیت نمادسازی انسان هستند. نگاه فلسفی کاسیرر به پدیده هنر، دین و علم در نوع خود کاملاً بی‌بدیل است. زیرا او با آوردن مثال‌ها و مورد‌های متعدد، تعلق درونی جهان انسانی را به قلمروهای سه‌گانه فوق، امری قطعی و استثنایی می‌داند. برای وی

درک و شناخت حوزه‌های قرین به هم هنر، دین و علم به مدد نمادهای موجود در آنها، مهم‌ترین و بلکه تنها راه رسیدن به معرفت واقعی و ابزار نظام‌سازی فلسفی و فرهنگی برای اوست.

کاسیرر با بیان سمبولیسم و انسان‌شناسی فرهنگی خود تلاش دارد تا صور سمبلیک حیات فرهنگی انسان و نمادهای فرهنگی را که شامل وجوه علمی، دینی، هنری، زبانی و اسطوره است به‌مثابه تجلیات عینی و خروج تدریجی انرژی روح انسان مطرح نماید. در این‌راه کوشیده است تا نشان دهد چگونه انسان-شناسی سمبولیک، پرده از رازهای پنهان معرفت‌شناسی انسانی برداشته و رویکرد عقلانی و تحلیلی کامل تری را برای اهل خرد و فلسفه فراهم می‌آورد.

نماد صورت یا مظهر امر غیر مادی است و با جریان اندیشه یا واقعیت اخلاقی، از لحاظ شکل یا معنای اجتماعی همبستگی دارد. از نظر کاسیرر «شناخت نماد، یک‌راه دخول به طبیعت انسان است.» (کاسیرر، ۱۳۷۸، ص ۳۶)؛ از منظر جامعه‌شناسی، نمادها به لحاظ بار معنایی خود، رسمیت داشته و مورد توافق جامعه قرار دارند. ارزش آنها به میزان مقبولیت اجتماعی آنهاست و اصطلاح نماد جمعی، ترجمان مظاهر یک‌جمع خاص و بیان ابعاد تاریخی و ارزش‌ها و باورهای یک‌گروه به شمار می‌رود.

به نظر کاسیرر، جهان سمبلیک یا نمادین عبارت است از مجموعه‌ای یک‌پارچه از علامت‌ها، مفاهیم و نشانه‌هایی که مبین حقیقت اشیاء و مسایل دیگر هستند. نمادها موضوعاتی هستند که عمومیت دارند و با خود علایق، هیجانات، اطلاعات یا احساسات مشترک را القا می‌نمایند. مجموعه نمادها شامل تمامی فرهنگ انسانی است. چراکه فرهنگ مقوله‌ای بشری است. همان‌گونه که نمادسازی نیز صنعتی انسانی است. «بین شبکه گیرنده» و «شبکه کننده» که خاص تمام انواع حیوانی است، سیستم سومی وجود دارد که مشخص انسان است و می‌توان آن را منظومه سمبولیک خواند» (همان، ص ۳۸).

نتیجه گیری و جمع‌بندی

آفرینش نماد در میان انسان‌ها خود به خلق فرهنگ و دگرگونی آن می‌انجامد. رهیافت به نماد از نظر کاسیرر، رهیافتی معرفتی است. چراکه امر فوق در جهان اندیشه و یا تصورات و تخیلات انسان ریشه دارد. ذهن و نبوغ بشری توانایی آن را دارد تا در سایه خرد و با دستمایه فرهنگی به کار بازتولید آفرینش‌های فرهنگی ادامه دهد. نمادهای مذهبی از دیگر نمادها متفاوتند. نخست از آن جهت که هدف آنها پیوستن به نظمی فراطبیعی است؛ اما نمی‌توان بر این امر اصرار کرد که نمادگرایی مذهبی، عمق اجتماعی کمتری دارد. در مطالعات کاسیرر، به این نکته نیز توجه زیادی شده است. می‌توان گفت روابط بین انسان و جهان فوق طبیعی تا حدود زیادی روابط شخصی متقابل هستند که با روابط اجتماعی وجه مشترک بسیار دارند. بدیهی است که نمادگرایی مذهبی از زمینه اجتماعی تغذیه می‌کند و بیانگر واقعیات اجتماعی است. به وسیله نمادگرایی مذهبی است که مؤمنین از غیر مؤمنین، کشیش از غیر کشیش و مکان‌های مقدس از غیر مکان‌های مقدس تمیز داده شوند. بدین سان حتی بافت جامعه را تقسیم می‌کنند و گروه‌بندی جدیدی را ایجاد می‌کنند. مرزها را مشخص و سلسله‌مراتب را تعیین می‌کنند. مذهب چه به وسیله لباس و یا مناسک، آیین‌های مذهبی و چه به وسیله مکان‌هایی مانند کلیسا، مسجد، حرم و امامزاده، علائم نامرئی از نمادهایی تفکیک‌کننده هستند تا بهتر وحدت ببخشند. علاوه بر اینها زندگی مذهبی به‌خودی خود در تمام مراتب، فعالیت اجتماعی است. این نوع فعالیت‌ها، همبستگی اجتماعی را تولید می‌کنند. حرم‌های امامزاده‌ها هم به سبب معماری و ساختمان‌های بزرگ که گاه از نظر ساخت و ساز، خیره‌کننده و جذاب هستند؛ هم به لحاظ بافت جمعیتی که افراد و متعلقان به یک آیین و یک نوع طرز تفکر را دور خود جمع می‌کند و به لحاظ مقدس و آیینی بودن، نماد بسیار خوبی برای مذهب به شمار می‌رود. در بخش‌های مختلف پژوهش حاضر، به کارکردهای مختلف، موقعیت‌های مذهبی - اجتماعی - سیاسی - فرهنگی و اقتصادی و دیگر ویژگی‌های حرم‌ها

- مخصوصاً حرم عبدالعظیم و امامزاده صالح - اشاره کرده‌ایم. با جمع‌بندی این ویژگی‌ها و سیاست‌های دولت، این نوع مکان‌های جذاب آیینی، نماد زندگی جمعی و یا نماد جمعی برای زندگی است.

منابع و ماخذ

1. اشتریان، کیومرث. (۱۳۹۱). مقدمه‌ای بر روش سیاست‌گذاری فرهنگی، تهران، جامعه‌شناسان.
2. جعفری، محمدتقی. (۱۳۵۷). فلسفه دین، دفتر نخست، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
3. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). دین‌شناسی، قم، اسراء.
4. دورکیم، امیل. (۱۳۸۳). صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران، مرکز.
5. _____ . (۱۳۶۰). فلسفه و جامعه‌شناسی، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، [بی‌جا]، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
6. _____ . (۱۳۷۳). قواعد و روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
7. روان، شیرمحمد. (۱۳۷۸). «روش‌های سنتی ارتباطات و رسانه‌های گروهی مدرن»، ترجمه ماریا ناصر، رسانه، شماره ۴۰، ۷۱-۸۰.
8. شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۸۴). مدلی برای سنجش دین‌داری در ایران، مجله جامعه‌شناسی ایران، سال ششم، شماره یک.
9. ضرابی، عبدالرضا. (۱۳۸۴). نقش و عملکرد مسجد در تربیت، کارکرد مسجد به‌کوشش دبیرخانه ستاد عالی هماهنگی و نظارت بر کانون‌های فرهنگی، هنری مساجد، تهران، رسانش.
10. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۹). تعالیم اسلام، قم، بوستان کتاب.
11. فرقانی، محمدمهدی. (۱۳۸۲). درآمدی بر ارتباطات سنتی در ایران، تهران، مرکز تحقیقات و مطالعه رسانه‌ها.
12. کاسیرر، ارنست. (۱۳۷۸). فلسفه صورت‌های سمبلیک، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.

۱۳. کوئن، بروس. (۱۳۷۲). مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه غلام‌عباس توسلی، تهران، سمت.
۱۴. لالاند، آندره. (۱۳۷۷). فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، ترجمه غلامرضا وثیق، تهران، فردوسی.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۹). آموزش عقاید، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۱۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲). انسان و ایمان، تهران، صدرا.
۱۷. مولانا، حمید. (۱۳۷۱). گذر از نوگرایی، ترجمه یونس شکرخواه، تهران، مرکز تحقیقات و مطالعات رسانه‌ها.
۱۸. موحد ابطحی، سیدمحمدتقی. (۱۳۸۴). «تعیین اجتماعی معرفت دینی از منظر دورکیم»، معرفت و جامعه، به کوشش حفیظ‌الله فولادی، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۹. وحید، مجید. (۱۳۸۲). سیاست‌گذاری و فرهنگ در ایران امروز، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، باز.
۲۰. همایون، محمدهادی - حامد فروزان. (۱۳۸۸). «تبیین رابطه مطلوب حکومت و فرهنگ در جمهوری اسلامی ایران»، دوفصلنامه دین و ارتباطات، شماره ۳۵-۳۵، پاییز و زمستان، ۶۳-۹۲.

21. Anshel, Mark H and Mitchell Smith, (2013). "The Role of Religious Leaders in Promoting Healthy Habits in Religious Institutions", Journal of Religion and Health, Vol. 52, No. 1.
22. Coleman, John A. (1970). "Civil religion", Sociological Analysis, 31: 66- 67.
23. Durkheim, Emile. (1976). The elementary forms religious life, London, George Allen & unwin Press Second edition.
24. Mowlana, Hamid. (1996). Global Communication in Transition: The End of Diversity, Thousand Oaks: Sage Publication.