قُدسیِ وحشی

سارا شریعتی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۱۴

تعداد صفحه : ۱۲

آخرین بررسی : ۸۷/۰۵

تاریخ تحریر : ۱۳۸۶

www.shandel.org

موضوع : نگاهی به انسان شناسیِ دینیِ باستید و جامعهٔ ایران

قُدسیِ وحشی، نگاهی به انسان شناسیِ دینیِ روژه باستید

جامعهٔ ما شاهدِ ظهورِ اَشکالِ جدیدی در همهٔ حوزه‌هاست : دین، هنر، اندیشه، سبکِ زندگی... دین یکی از حوزه‌هایی است که در این مدت، تحولاتِ بسیاری را به خود دیده است و بسیاری از "اشکالِ نوینِ دین‌داری" در ایران سخن گفته‌اند. در تحلیلِ این اَشکال، اغلب از دو مفهوم استفاده می‌شود : خرافه‌گرایی، عرفی‌گرایی. برخی این اَشکال را به رشدِ خرافات در میانِ مردم نسبت می‌دهند و برخی به رشدِ عرفی‌گرایی در میانِ جوانان.

در مشاهدهٔ این اَشکال اما، همیشه به نظرم می‌رسید که هر کدام از این تعابیر، در جایی، به نحوی، دچارِ کاستی می‌شوند. هر کدام نمایانگرِ تحولی در بخشی از اقشارِ اجتماعی‌اند و در همان حال نیز گاه به طورِ جامع، بیانگرِ اتفاقی که دارد می‌افتد، نیستند. چرا؟ به این دلیل که این اَشکال، مُتِصَلّب نیستند. سیال‌اند، مُدام جابجا می‌شوند. مُدام از دستِ مفاهیمِ ما سُر می‌خورند و می‌لغزند و نظریه پرداز را گیج می‌کنند. در اینجا بود که به یادِ روژه باستید افتادم و "قُدسیِ وحشیِ" او.

در معرفیِ روژه باستید، کلود راوله مقاله‌ای نوشته است با این عنوان : "زندگی ـ کتابشناسی روژه باستید" و توضیح داده است که در زندگیِ باستید اتفاقِ خاصی نیافتاده است. زندگیِ او عبارتست از کتاب‌ها و آثارش. بیش از ۱۳۰۰ مطلب.

در اینجا من نخست اجمالاً نگاهی به زندگیِ باستید می‌اندازم، سپس بحثِ وی را در خصوصِ "قدسیِ وحشی" معرفی می‌کنم و در پایان توضیح می‌دهم که در کجا این مفهوم می‌تواند بیانگرِ واقعیتِ جدیدِ دین در جامعه ما باشد.

روژه باستید کیست ؟

روژه باستید در سال ۱۹۸۹ در نیم ـ فرانسه در خانواده‌ای پروتستان به دنیا آمد. پدر و مادرش معلم بودند. لیسانسِ فلسفه می‌گیرد و بعد در دانشگاه بوردو، محلِ تدریسِ دورکیم، تحصیلات‌اش را ادامه می‌دهد. در این دوره در محافلِ شعر و ادبیات شرکت می‌کند. اشعارِ بسیاری می‌سُراید و در یکی از

اشعارش می‌نویسد که آنچه شورمندانه همیشه به جستجویش بودم، ماجرا بوده است. این جستجو نتیجه می‌دهد و در همین سال‌ها، ماجرای زندگیِ باستید آغاز می‌شود. سفر به سائوپالو به عنوانِ جانشینِ لوی اشتراوس، ماجرایِ زندگی باستید بود. در برزیل، در برابرِ ادغامِ نژادها و فرهنگ‌های مختلف شگفت زده می‌شود. مفاهیمِ ترکیب، اِلتقاط، اِنقطاع، درهم آمیزی، جامعه پذیری، ... در انسانشناسیِ باستید در آنجا شکل می‌گیرد.

اولین دروس‌اش در دانشگاه در خصوصِ جامعه شناسیِ هنر است. بعد واردِ عرصهٔ روانشناسیِ اجتماعی می‌شود. او در سال ۱۹۶۵، پس از بازگشت به فرانسه، کرسیِ مردم شناسیِ دینی را در سوربون به دست می‌آورد و چندی بعد، به عنوانِ جانشینِ گورویچ، مسئولِ مرکزِ جامعه شناسیِ معرفت، می‌شود.

مهمترین حوزه‌های تَعلّق و فعالیت‌های فکریِ باستید را، همکاران‌اش بدین ترتیب نام برده‌اند :

جامعه شناسیِ دین، تفسیرِ تمدن‌ها، هنر و روانشناسیِ اجتماعی و من شاید، به دلیلِ فصلِ جامعه شناسیِ رویا در کتاب‌اش تحتِ عنوان "رویا، خلسه، جنون" (۱۹۷۲)، بتوانم اضافه کنم : رویاها. این تنوعِ حوزه‌ها، باعث شده است که برخی از گستردگی ـ اگر نگوییم آشفتگیِ ـ اندیشهٔ باستید نام ببرند اما آنچه که این پراکنده‌ها را به هم می‌پیوندند و سَرِنَخِ همهٔ نوشته‌های باستید است، اَمرِ قُدسی است. اندیشهٔ باستید سیستم ندارد. خودش می‌گوید : اندیشهٔ تاریک و مَغشوش را به سیستم‌های کلانِ توضیح گر (مارکسیت یا استروکتورالیست) ترجیح می‌دهد.

دو چهره در باستید تاثیرگذار بوده‌اند : دورکیم و بِرگسون. از بِرگسون "ایدهٔ خیزشِ حیات" (Elan vital) را وام می‌گیرد و این بحث که دین، برخلافِ بحثِ دورکیم، صرفاً یک امرِ اجتماعی نیست. از نظرِ باستید، عرفان گرایی تَبلورِ اَندیوْیدوالیسمِ دینی است. باستید همچنین به تأسی از بِرگسون و تفکیک‌اش میانِ ادیانِ اِسْتاتیک و ادیانِ دینامیک، میانِ آنچه ادیانِ کُنسروی می‌نامد (منظور ادیانِ استاتیک، ایستا و فُسیل شده) و ادیانِ زنده و پویا، تفکیک قائل می‌شود و اما از دورکیم و مکتبِ دورکیمی، روژه باستید، تفکیکِ میانِ امرِ عرفی و امرِ قُدسی، تفکیکِ میان دین و جادو و نظریهٔ جوشانِ اجتماعی را وام می‌گیرد و تحتِ تاثیرِ نظریهٔ غلیانِ اجتماعیِ دورکیم در صورِ بنیانیِ حیاتِ دینی، صورِ بنیانیِ حیاتِ عرفانی را طرح می‌ریزد.

در این میان، باستید به دورکیم نزدیکتر است اما به نسبتِ او، جایگاهِ بیشتری برای روانشناسی در کارش قائل می‌شود.

در مقاله‌ای تحتِ عنوانِ "عرفان گرایی بی‌خدا" که در سال ۱۹۳۱ منتشر می‌کند، می‌نویسد : اگر عرفان گرایی، ادغامی میانِ معبود و عابد باشد، میانِ نفسِ انسانی و روحِ الهی، چگونه می‌توان این تجربه را بیان کرد؟ در مدتِ این تجربه، در خَلسه‌ایم و تنها زمانی می‌توانیم از آن سخن بگوییم که از خلسه خارج شویم.

"غلیانِ اجتماعی" یکی از نظریاتِ پنهان و کارنشدهٔ دورکیم است. در سال‌های ۱۹۳۰، در کالجِ سوسیولوژی، (college de sociologie) باتای، کییوآ، ایریس... به واسطهٔ مارسل موس به بازخوانیِ "جامعه شناسیِ دینِ" دورکیم می‌پردازند و این نظریه و همچنین امرِ قدسی را در کارِ دورکیم مجدداً موضوعِ مطالعهٔ خود قرار می‌دهند. باتای می‌گوید : امرِ قدسی در واقع افسار گسیختگیِ شورمندیست.

قُدسیِ وحشی

"قُدسیِ وحشی" آخرین اثرِ باستید است. مجموعه‌ای از مقالات که به کوششِ هانری دروش پس از مرگش به چاپ رسید. این کتاب در ادامهٔ مطالعاتِ رودلف اوتو، روژه کاییوا، میرچا الیاد، تاملی در خصوصِ امرِ قدسی است.

از نظرِ باستید، قدسیِ وحشی، یکی از اَشکالِ تجربهٔ امرِ قدسی است که از هنجارهای معمولِ اجتماع تبعیت نمی‌کند و از نهادهای مَشروع و مُحافظِ تجربهٔ قدسی، خروج می‌کند. قدسیِ وحشی که باستید تحتِ عنوانِ قدسیِ نهادگزار (sacré instituante)، در تضادِ با قدسیِ نهادینهٔ sacré instituée سازمان‌های رسمیِ دین طرح می‌کند زمانی شکل می‌گیرید که امرِ قدسی در نهادِ دین سرد، ایستا و خشک می‌شود. در این حال، جامعه، امرِ قدسیِ گرم و پویا را بازآفرینی می‌کند. این امرِ قدسیِ گرم را باستید، قُدسیِ وحشی می‌نامد.

روژه کاییوا می‌گوید دین، مدیریتِ امرِ قدسی است. اولین کارِ نهادِ دین، تنظیم و مدیریتِ تجربهٔ امرِ قدسی است. یعنی اهلی و رام کردن و یا برانگیختنِ

آن. روژه باستید این ایده را در اثرش قدسیِ وحشی وام می‌گیرد و اشاره می‌کند که وقتی مدیریت نباشد و یا زمانی که مدیریت سرد شده و یا در شرایطی که مدیریت، اقتدارمنشانه است و با ممنوعیت مُترادف می‌شود، امرِ قدسی در واکنش به این شرایط، وحشی می‌شود. درنتیجه قدسی در چه شرایطی وحشی می‌شود؟ از سویی در شرایطی که مدیریتِ قُدسی سرد و خشک می‌شود و از سوی دیگر زمانی که ممنوعیت‌های بسیار مَحصورش می‌کنند. ممنوعیت‌هایی که خود دعوتی به خطور و تَخطی از آنهایند.

قدسیِ وحشی یک قدسیِ خودانگیخته است، یک قدسیِ پَخش، مُنتشر و نه رام در یک نهاد. قدسیِ وحشی بیانِ قدسی‌ایست که توسطِ نهادِ دین به رسمیت شناخته نمی‌شود، و یکی از دلایلی که آن را به رسمیت نمی‌شناسد اینست که نهادِ دین این تجربه را دینی نمی‌داند.

قدسیِ وحشی درنتیجه، یک قدسیِ غیرِنهادینه است، نمی‌تواند خود را به رسمیت بشناساند، سیال و بی‌شکل است، ممنوعیت‌ها را زیرِ پا می‌گذارد و کارکردی مخاطره‌آمیز به خود می‌گیرد و این همان تجربهٔ ترانسگرسیون **transgression** تَخطی است، آن چنان که باتای از آن حرف می‌زند، تجربه‌ای در مرزِ ممنوعیت. ممنوعیت مرز است. محدودیت است و چون سرکوب می‌شود نیازمندِ بیانِ خود است. در جستجوی راهی برای تظاهر، ظهور، نشان دادنِ خود. ممنوعیت، نیازمندِ تَخطی است. این تخطی اگر کنترل نشود، خطرناک می‌شود.

مدیریتِ قدسی مشخصاً از خِلالِ آیین‌ها صورت می‌گیرد. آیین‌ها سه کارکرد دارند : نخست محافظت‌کننده اند، بدین معنا که از یاد و خاطره‌ای محافظت می‌کنند و جاودانه‌اش می‌کنند، سپس هم‌چنان که وان ژنپ می‌گوید، آیین گذارند، همراه انسان در همهٔ مراحلِ گذار : تولد، بلوغ، ازدواج و مرگ. و همچنین کارکردِ افسونگری و جادویی دارند. وقتی یکی از این کارکردها بر دیگر کارکردها غلبه می‌کند، مثلاً وقتی کارکردِ محافظت‌کننده غلبه کند، آیین‌ها تکراری و موروثی می‌شوند و پویایی خود را از دست می‌دهند و وقتی وجهٔ افسونگری غلبه کند، غیرِقابلِ کنترل و خطرناک می‌شوند. از نظرِ باستید، اهمیتِ "جشن، خَلسه، جوشانِ اجتماعی در فرهنگِ جوانان" (به عنوانِ نمونه در کنسرت‌های راک...) نمایانگرِ غلبهٔ یافتنِ آخرین کارکرد و فعال شدنِ الگوهای ابتداییِ حیاتِ دینی است. در اینجا قدسیِ وحشی ظهور می‌یابد و در جستجوی اَشکالِ بیانِ خویش است.

این بحثِ باستید در خصوصِ قدسیِ وحشی است. اما توجه به این نکته نیز ضروری است که موضوعِ این قدسی می‌تواند دین باشد چرا که دین زمینه و میدانِ مُرجَحِ امرِ قدسی است. اما در عصرِ جدید امرِ قدسی حوزه‌های دیگر را هم پوشانده است و موضوعاتِ غیرِ دینی‌ای چون فرد، خانواده، ورزش... را نیز در برگرفته است. یک انسان شناسِ فرانسوی، آلبرت پییت با مطالعهٔ این اَشکالِ جدید از "قدسیِ لائیک" نیز صحبت می‌کند. درنتیجه می‌توان بحثِ باستید را به عرصه‌های دیگر نیز تعمیم داد.

نگاهی به وضعیتِ ایران

حال با توجه به این بحث و نظریهٔ قدسیِ وحشیِ باستید، نگاهی به جامعهٔ خودمان و اشکالِ جدیدِ دینداری و خصوصاً دینداریِ جوانان بیاندازیم. آنچه که ما در این آیین‌ها و مراسمِ دینی شاهدیم، چیست؟

عرفی گرایی؟ به زمین کشاندنِ خدایان و قدیسین؟ بله. این هست. چون می‌بینیم که خصلت‌ها و شاخص‌های انسانی به قِدیسین می‌دهیم و امرِ قدسی را روزمره می‌کنیم تا در سیاست و زندگیِ روزمره از آنها استفاده کنیم.

یا افسونگریِ مُجدد؟ آسمانی کردن و تعالی بخشیدن به خدایان و قدیسین؟ جادویی کردن و خرافی شدن؟ بلی. این هم هست چون از سوی دیگر شاخص‌های فَراانسانی و خارق‌العاده برایشان قائل‌ایم و در واکنش به سرد شدن و سیاسی شدنِ دین می‌خواهیم از آنها محافظت کنیم.

من فکر می‌کنم در این ایام و در این آیین‌ها، خصوصاً در میانِ جوانانِ ما بیش از هر چیز با "قدسیِ وحشی" روبروییم. با قدسی‌ای که از دین فراتر رفته، چون دین نهاد دارد و نهاد می‌خواهد تَصرف‌اش کند و مدیریت‌اش کند. امرِ قدسی از (تحتِ سیطرهٔ) نهاد درآمده، دیگر عرصه‌های اجتماعی را تصرف کرده و میل به تَخطی دارد، می‌خواهد ممنوعیت‌ها را زیرِ پا بگذارد، می‌خواهد به مرزِ ممنوع نزدیک شود. این ممنوعیت‌هایی که زندانی‌اش کرده‌اند، در عینِ حال دعوتی هستند به خُطور. این رفتار از جنبه‌هایی شبیه به تحلیلِ باستید از واکنشِ جوانان در سالِ ۶۸ فرانسه‌اند. در برابرِ جامعه‌ای که برای همه چیز نهاد

درست کرده، عُرف و هنجاری تعریف کرده و استانداردهایی قائِل شده است. جامعهٔ کنترل، جامعهٔ مراقبت، جامعه‌ای که شور را هم می‌خواهد مدیریت کند، وحشی را هم می‌خواهد مدیریت کند؛ موفق یا ناموفق.

در مراسمِ عزاداریِ امسال یادِ باستید افتادم. اگر او می‌بود و جامعهٔ ما را می‌دید می‌توانست از کاتِگوریِ دیگری هم حرف بزند، "مدیریتِ قدسیِ وحشی"! حتی این میلِ به خُطور را هم دولت می‌خواهد مدیریت کند.

دورکیم در مطالعهٔ جوامعِ استرالیایی، زمان‌های اجتماعیِ این جوامع را به طورِ متناوب در دو مرحله تبیین می‌کرد : مرحلهٔ روزمرگی و ثباتِ اجتماعی که در آن مردم به طورِ پراکنده سرگرمِ مسائلِ روزمره و فعالیت‌های اقتصادی خود هستند و مرحلهٔ جوشانِ اجتماعی. حیاتِ اجتماعی انسان‌ها به تناوب از این دو مرحله تشکیل می‌شود. شرایطِ اجتماعیِ ما اما، از تناوبِ معمول دو مرحلهٔ "روزمرگی" و "جوشان" در دیگر جوامعِ بشری با دو ویژگی متمایز می‌شود : نخست، مُداوم بودنِ جوشانِ اجتماعی به نسبتِ روزمرگی و همچنین سلطه و تاثیرِ سیاست بر همهٔ سطوحِ زندگی. در خاکِ زلزله‌خیزِ جامعهٔ ما که در کمتر از سی سال تاریخِ یک قرن را به طورِ فشرده تجربه کرده است، هنوز جراحت‌های انقلاب و جنگ بر خاطره‌اش ترمیم نشده است و حافظهٔ سیاسی (صف‌ها و سنگرها)، عاملِ تعیین کنندهٔ رفتارِ اجتماعیِ مردم است. در سرزمینِ پهناورِ ما که غنایش در تکثرِ فرهنگی است اما زخمِ ستمِ قرون نیز در حافظهٔ قومیِ جامعه هنوز مُداوا نشده و آمادهٔ آنکه با کوچکترین "بی‌ملاحظه گی" به خونریزی بیافتد، نوبتِ روزمرگی خیلی دور و خیلی دیر فَرا می‌رسد. ما در جوشانِ اجتماعیِ مدام زندگی می‌کنیم. هر بار در معرضِ حادثه‌ای، زلزله‌ای، ماجرایی هستیم که می‌تواند سرنوشت‌ساز باشد.

از سوی دیگر، برخلافِ مدرنیتهٔ غربی که دچارِ کاستیِ آیین‌هاست، ما با تورمِ آیین‌ها، و تورمِ مناسبت‌ها روبروییم. هر روز مناسبتی دارد و برای بزرگداشتِ این مناسبت، آیین‌هایی برگزار می‌شود. البته که جامعه به جشن‌ها و عزاهای خودش، احتیاج دارد، به گریز از روزمرگی، به نقاطِ عطفِ تاریخی، اما، جامعه نمی‌تواند و نباید در وضعیتِ جوشانِ اجتماعیِ مُدام زندگی کند.

در تحلیلِ این وضعیتِ جوشان باستید از مفهومِ " کلامِ غایب" استفاده می‌کند. زمانی که مساله نمی‌تواند به زبان بیاید، در رفتار و در افسار گسیختگیِ

خشم و شور، تَجلی می‌یابد. من فکر می‌کنم، مدیریت و ممنوعیت‌ها که اجازهٔ بُروزِ آن "کلامِ غایب" را به جوانانِ ما نمی‌دهد، حافظه‌های خاموشی که از جامعهٔ ما غارِ دِموسْتِنسی ساخته است که هر فُرارَوی در آن، در زندگیِ‌مان جراحتی ایجاد می‌کند، عاملِ ظهور و رشدِ این قدسیِ وحشی است.

در اروپا، جوشانِ دورکیمی وجهٔ پنهان و اغماض شدهٔ میراثِ دورکیم است. در ایران جوشانِ اجتماعی شاید وجهٔ پایدار و مداومِ میراثِ دورکیمی باشد. اما این جوشان برخلافِ جایگاه‌اش در جامعه‌شناسیِ دورکیم، خلّاق نیست. چرا؟ چون مدیریت شده است و نه خودانگیخته، ادغامِ ضمیرهای مدیریت شده!

این بحث را با اشاره به یکی از آثارِ باستید، نتیجه‌گیری می‌کنم :

عنوانِ یکی از آخرین آثارِ باستید "پرومته و کرکسِ او. درآمدی بر مدرنیته و ضدِ‌مدرنیته" است. ظاهراً این عنوان، بزرگداشتی از گورویچ است که تمدنِ مدرن را "تمدنِ پرومته‌ای" می‌خواند، تمدنی که می‌خواهد از محدودیتِ شرایطِ انسانی‌اش فراتر رود و بر جهان و بر طبیعت مسلط شود. اما باستید یادآوری می‌کند که پرومته کرکسی هم داشت که هر روز جگرش را می‌جوید! و او این کرکس را در حضورِ همزمانِ دیسْکورهای ضدِ‌مدرن، همراهِ زیستِ مدرن می‌دید. مدرنیته همواره کرکسِ خود را نیز با خود همراه دارد. درنتیجه به گفتهٔ باستید، جامعه‌شناسیِ کاربردی می‌بایست در عینِ حال جامعه‌شناسیِ تَخیّلِ خَلّاق هم باشد. باید گفتگویی میانِ این‌دو برقرار کنیم. میانِ آنها که از همهٔ اسبابِ مدرنیته برخوردار نشده‌اند و درنتیجه خواهانِ آنند و آنها که سیر شده و تماماً نفی‌اش می‌کنند. میانِ مدرنیته و کرکسِ او!

یک‌شنبه، ۱۴ مرداد ۱۳۸۶

از نظرِ باستید، عرفان گرایی تَبلورِ اَندیوِیدوالیسمِ دینی است. باستید همچنین به تأسی از بِرگسون و تفکیک‌اش میانِ ادیانِ اِسْتاتیک و ادیانِ دینامیک، میانِ آنچه ادیانِ کُنسروی می‌نامد (منظور ادیانِ استاتیک، ایستا و فُسیل شده) و ادیانِ زنده و پویا، تفکیک قائل می‌شود و اما از دورکیم و مکتبِ دورکیمی، روژه باستید، تفکیکِ میانِ امرِ عرفی و امرِ قُدسی، تفکیکِ میان دین و جادو و نظریهٔ جوشانِ اجتماعی را وام می‌گیرد و تحتِ تاثیرِ نظریهٔ غلیانِ اجتماعیِ دورکیم در صورِ بنیانیِ حیاتِ دینی، صورِ بنیانیِ حیاتِ عرفانی را طرح می‌ریزد.

قدسیِ وحشی یک قدسیِ خودانگیخته است، یک قدسیِ پَخش، مُنتشر و نه رام در یک نهاد. قدسیِ وحشی بیانِ قدسی‌ایست که توسطِ نهادِ دین به رسمیت شناخته نمی‌شود، و یکی از دلایلی که آن را به رسمیت نمی‌شناسد اینست که نهادِ دین این تجربه را دینی نمی‌داند.

حرف می‌زند، تجربه‌ای در مرزِ ممنوعیت. ممنوعیت مرز است. محدودیت است و چون سرکوب می‌شود نیازمندِ بیانِ خود است. در جستجوی راهی برای تظاهر، ظهور، نشان دادنِ خود. ممنوعیت، نیازمندِ تَخطی است. این تخطی اگر کنترل نشود، خطرناک می‌شود.

از نظرِ باستید، "قدسیِ وحشی"، یکی از اَشکالِ تجربهٔ امرِ قدسی است که از هنجارهای معمولِ اجتماع تبعیت نمی‌کند و از نهادهای مَشروع و مُحافظِ تجربهٔ قدسی، خروج می‌کند. قدسیِ وحشی که باستید تحتِ عنوانِ قدسیِ نهادگزار **(sacré instituante)**، در تضادِ با قدسیِ نهادینهٔ **sacré instituée** سازمان‌های رسمیِ دین مطرح می‌کند، زمانی شکل می‌گیرید که امرِ قدسی در نهادِ دین سرد، ایستا و خشک می‌شود. در این حال، جامعه، امرِ قدسیِ گرم و پویا را بازآفرینی می‌کند. این امرِ قدسیِ گرم را باستید، "قُدسیِ وحشی" می‌نامد.

قدسیِ وحشی درنتیجه، یک قدسیِ غیرِنهادینه است، نمی‌تواند خود را به رسمیت بشناساند، سیال و بی‌شکل است، ممنوعیت‌ها را زیرِ پا می‌گذارد و کارکردی مخاطره‌آمیز به خود می‌گیرد و این همان تجربهٔ ترانسگرسیون **transgression** تَخطی است، آن چنان که باتای از آن حرف می‌زند، تجربه‌ای در مرزِ ممنوعیت. ممنوعیت، مرز است. محدودیت است و چون سرکوب می‌شود نیازمندِ بیانِ خود است. در جستجوی راهی برای تظاهر، ظهور، نشان دادنِ خود. ممنوعیت، نیازمندِ تَخطی است. این تخطی اگر کنترل نشود، خطرناک می‌شود.

روژه کاییوا می‌گوید دین، مدیریتِ امرِ قدسی است. اولین کارِ نهادِ دین، تنظیم و مدیریتِ تجربهٔ امرِ قدسی است. یعنی اهلی و رام کردن و یا برانگیختنِ آن. روژه باستید این ایده را در اثرش قدسیِ وحشی وام می‌گیرد و اشاره می‌کند که وقتی مدیریت نباشد و یا زمانی که مدیریت سرد شده و یا در شرایطی که مدیریت، اقتدارمنشانه است و با ممنوعیت مُترادف می‌شود، امرِ قدسی در واکنش به این شرایط، وحشی می‌شود. درنتیجه، قدسی در چه شرایطی وحشی می‌شود؟ از سویی در شرایطی که مدیریتِ قُدسی سرد و خشک می‌شود و از سوی دیگر زمانی که ممنوعیت‌های بسیار مَحصورش می‌کنند. ممنوعیت‌هایی که خود دعوتی به خطور و تَخطی از آنهایند.

مدیریتِ قدسی مشخصاً از خِلالِ آیین‌ها صورت می‌گیرد. آیین‌ها سه کارکرد دارند : نخست محافظت کننده اند، بدین معنا که از یاد و خاطره‌ای محافظت می‌کنند و جاودانه‌اش می‌کنند، سپس هم چنان که وان ژنپ می‌گوید، آیین گذارند، همراه انسان در همهٔ مراحلِ گذار: تولد، بلوغ، ازدواج و مرگ. و همچنین کارکردِ افسونگری و جادویی دارند. وقتی یکی از این کارکردها بر دیگر کارکردها غلبه می‌کند، مثلاً وقتی کارکردِ محافظت کننده غلبه کند، آیین‌ها تکراری و موروثی می‌شوند و پویایی خود را از دست می‌دهند و وقتی وجهٔ افسونگری غلبه کند، غیرِقابلِ کنترل و خطرناک می‌شوند. از نظرِ باستید، اهمیتِ "جشن، خَلسه، جوشانِ اجتماعی در فرهنگِ جوانان" (به عنوانِ نمونه در کنسرت‌های راک...) نمایانگرِ غلبهٔ یافتنِ آخرین کارکرد و فعال شدنِ الگوهای ابتداییِ حیاتِ دینی است. در اینجا قدسیِ وحشی ظهور می‌یابد و در جستجوی اَشکالِ بیانِ خویش است.

حال با توجه به این بحث و نظریهٔ قدسیِ وحشیِ باستید، نگاهی به جامعهٔ خودمان و اشکالِ جدیدِ دینداری و خصوصاً دینداریِ جوانان بیاندازیم.

آنچه که ما در این آیین‌ها و مراسمِ دینی شاهدیم، چیست؟ عرفی گرایی؟ به زمین کشاندنِ خدایان و قدیسین؟ بله. این هست. چون می‌بینیم که خصلت‌ها و شاخص‌های انسانی به قِدیسین می‌دهیم و امرِ قدسی را روزمره می‌کنیم تا در سیاست و زندگیِ روزمره از آنها استفاده کنیم.یا افسونگریِ مُجدد؟ آسمانی کردن و تعالی بخشیدن به خدایان و قدیسین؟ جادویی کردن و خرافی شدن؟ بلی. این هم هست چون از سوی دیگر شاخص‌های فَرا انسانی و خارق العاده برایشان قائل‌ایم و در واکنش به سرد شدن و سیاسی شدنِ دین می‌خواهیم از آنها محافظت کنیم.من فکر می‌کنم در این ایام و در این آیین‌ها، خصوصاً در میانِ جوانانِ ما بیش از هر چیز با "قدسیِ وحشی" روبروییم. با قدسی‌ای که از دین فراتر رفته، چون دین نهاد دارد و نهاد می‌خواهد تَصرف‌اش کند و مدیریت‌اش کند. امرِ قدسی از (تحتِ سیطرهٔ) نهاد درآمده، دیگر عرصه‌های اجتماعی را تصرف کرده و میل به تَخطی دارد، می‌خواهد ممنوعیت‌ها را زیرِ پا بگذارد، می‌خواهد به مرزِ ممنوع نزدیک شود. این ممنوعیت‌هایی که زندانی‌اش کرده‌اند، درعینِ حال دعوتی هستند به خُطور.

این بحث را با اشاره به یکی از آثارِ باستید، نتیجه گیری می‌کنم :

عنوانِ یکی از آخرین آثارِ باستید "پرومته و کرکسِ او. درآمدی بر مدرنیته و ضدِمدرنیته" است. ظاهراً این عنوان، بزرگداشتی از گورویچ است که تمدنِ مدرن را "تمدنِ پرومته‌ای" می‌خواند، تمدنی که می‌خواهد از محدودیتِ شرایطِ انسانی‌اش فراتر رود و بر جهان و بر طبیعت مسلط شود. اما باستید یادآوری می‌کند که پرومته کرکسی هم داشت که هر روز جگرش را می‌جوید! و او این کرکس را در حضورِ همزمانِ دیسْکورهای ضدِمدرن، همراهِ زیستِ مدرن می‌دید. مدرنیته همواره کرکسِ خود را نیز با خود همراه دارد. درنتیجه به گفتهٔ باستید، جامعه شناسیِ کاربردی می‌بایست درعینِ حال جامعه شناسیِ تَخیّلِ خَلّاق هم باشد. باید گفتگویی میانِ این دو برقرار کنیم. میانِ آنها که از همهٔ اسبابِ مدرنیته برخوردار نشده‌اند و درنتیجه خواهانِ آنند و آنها که سیر شده و تماماً نفی‌اش می‌کنند. میانِ مدرنیته و کرکسِ او!

Claude Ravelet

Georges Bataille, Oeuvres complètes, Paris, Gallimard, 1973, t.VII, p. 371

Roger Caillois, L'homme et la sacré, Paris : Gallimard, 1950.

Georges Bataille, L'érotisme, Paris, Minuit, 1957.

Roger Caillois, L'homme et le sacré.