

تحلیل و بررسی ماهیت و کارکرد آیین از دیدگاه ویکتور ترنر

الله کرم کرمی پور *

مصطفی صالحی اردکانی **

چکیده

ویکتور ترنر (۱۹۸۳-۱۹۲۰) به دلیل ذهن خلاق و توانمند و تحقیقات میدانی و مستندش که توانست انسان‌شناسی دین را از حیطة خشک علم‌الاجتماع بیرون آورد و آن را با مباحث زنده انسانی درآمیزد ستایش شده است. او که چندین سال (دسامبر ۱۹۵۰ تا فوریه ۱۹۵۲ و می ۱۹۵۳ تا ژوئن ۱۹۵۴) در میان قبائل بدوی زامبیا به سر برده بود، تجارب خویش از زندگی و مناسک آیینی آنها را مبنای نظریه‌های بدیعی قرار داد که در باب دین و آیین و ماهیت آنها مطرح کرد. دیدگاه‌های او درباره نمادها و قدرت آیین در تغییر موقعیت‌های اجتماعی و تحلیل‌های عمیق و روان‌شناختی‌اش در این زمینه، توجه بسیاری از دانشمندان پس از او را جلب کرد. اگرچه، بنا بر تصریح خود ترنر، در جوامع صنعتی امروز به ندرت می‌توان با آیین‌های اصیل مواجه شد، اما در بسیاری از مناطق و از جمله کشور ما مناسک دینی و آیین‌ها کماکان جزئی از زندگی مردم‌اند. آشنایی با دیدگاه‌های ترنر، که الهام‌بخش بسیاری از پژوهندگان این عرصه بوده است، گذشته از اینکه پنجره‌ای جدید بر روی محققان این حوزه می‌گشاید، شناخت ما را از میراثی که به خاطر روزمرگی و در دسترس بودن از ژرفا و ارزشش غافلیم ارتقا خواهد بخشید.

کلیدواژه‌ها: ویکتور ترنر، نماد، آیین، موقعیت آستانه‌ای، موقعیت شبه‌آستانه‌ای.

* استادیار گروه دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب karamip49@gmail.com

** دانشجوی دکتری دین‌پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) tahatooba@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۱۶]

چشم‌اندازی کلی به آیین

علی‌رغم اینکه فعالیت‌های آیینی و آثار مرتبط با آن تقریباً در همه زمان‌ها و مکان‌ها وجود داشته و دارند اما بررسی‌های روش‌مند و مطالعات رسمی درباره آیین، پدیده‌ای نوظهور تلقی می‌شود. از اواخر قرن نوزدهم، دانشمندان، بر مطالعه آیین به منظور فهم و تحلیل هرچه دقیق‌تر جامعه، فرهنگ و دین تأکید کردند. اما امروزه، آیین‌ها صرفاً ابزاری برای تحلیل‌های اجتماعی تلقی نمی‌شوند؛ بلکه علاوه بر آن، چنان‌که موضوعی مستقل پژوهش و بررسی می‌شوند. در طول دو-سه دهه گذشته، گروه‌های مختلفی از محققان عرصه علوم انسانی، به بررسی آیین‌ها علاقه‌مند شده‌اند. این دانشمندان معتقدند آیین، ابزاری کارآمد برای تحلیل و بررسی مقولات فرهنگی است. علاوه بر انسان‌پژوهان و جامعه‌شناسان و تاریخ‌دانان ادیان، فلاسفه، مورخان تاریخ‌اندیشه و فرهنگ، و جامعه-زیست‌شناسان (sociobiology)^۱ نیز به پژوهش درباره آیین روی آورده‌اند. آنها آیین را روزه‌ای می‌دانند که می‌توان از طریق آن، به فهم و دریافت روشن‌تری از فرهنگ‌های مختلف دست یافت و نشان داد که مردمان چگونه دنیای خود را می‌آفرینند. در نتیجه این مساعی جمعی، گفتمانی گسترده و بین‌رشته‌ای به وجود آمده است که با عنوان «پژوهش‌های آیینی» (ritual studies) شناخته می‌شود (Bell, 2009: 3).

تفاوت نگاه و رویکرد دانشمندان، منجر به طرح نظریات گسترده‌ای درباره آیین شده است که چشم‌اندازهای گوناگونی درباره ماهیت و کارکرد آن به دست می‌دهد. تحقیقات جدی و رسمی درباره آیین، با این مناقشه دامنه‌دار آغاز شد که ریشه و منشأ ادیان چیست. پرسش ساده‌ای که در قلب این مباحثات سازنده قرار داشت این بود که دین و فرهنگ، ریشه در آیین دارند یا اسطوره (Ibid.: 3). در نتیجه، نخستین نظریه‌ها در این حوزه، عموماً آیین را در ارتباط با اسطوره بررسی می‌کردند. صاحب‌نظران این دوره، اگرچه بر جایگاه مهم آیین و اسطوره در میان ادیان اتفاق نظر داشتند، اما در حالی که بعضی، مانند رابرتسون اسمیت، فریزر و هوک معتقد به تقدم آیین بر اسطوره بودند و اسطوره را برآمده از آیین می‌پنداشتند، برای عده‌ای از جمله ای. بی. تایلر (E. B. Tylor) اهمیت عمده، از آن اسطوره بود. تایلور معتقد بود اسطوره نوعی علم ابتدایی است و رابطه‌اش با آیین مانند رابطه علم و تکنولوژی است. همان‌گونه که تکنولوژی

نسبت به علم جنبه ثانویه دارد و در حقیقت، به کار گرفتن آن است آیین نیز اجرایی کردن و به نمایش درآوردن اسطوره است. در حالی که اسطوره در پی توضیح و تفسیر عالم است، آیین به مانند تکنولوژی خواهان تسلط بر دنیا و رام کردن نیروهای سرکش آن است. اما رابرتسون اسمیت، که از سردمداران دیدگاه مقابل بود، اعتقاد داشت برخلاف ادیان جدید که باور و اصول اعتقادی را مهم‌ترین جنبه دین می‌دانند، در ادیان باستانی، این جایگاه، از آن رسم و رسوم آیینی بوده است. مؤمنان، در گذشته می‌کوشیدند آیین‌ها را بدون کم و کاست انجام دهند و در خصوص آنها بسیار محافظه‌کار بودند اما اسطوره‌ها که توجیه‌کننده آیین‌ها بودند ممکن بود تغییر کنند یا حتی به مرور زمان فراموش شوند (Segal, 2004: 63).

برخلاف مکتب ساختارگرایی (structuralism)^۲ لوی اشتراوس که معنای آیین را در شکل یا ساختار آن می‌دید در نظریات کلاسیک فوق، تأکید عمدتاً بر محتوای آیین بود. رویکرد اشتراوس را به این دلیل ساختارگرایی نامیده‌اند که از رهگذر تحلیل درصدد کشف ساختارها در دیدگاه‌ها و فعالیت‌های مردم است. این دیدگاه‌ها و فعالیت‌ها از ساختارهای عمیق‌تر در درون همین شیوه‌ای که وجدان ما اطلاعات را درک و پردازش می‌کند ناشی می‌شوند. مردم‌شناسان با این پرسش مواجه شده‌اند که اگر افسانه‌ها آفریده‌هایی کاملاً خیالی هستند و با وجود اینکه از دوره‌های تاریخی متفاوت یا از فرهنگ‌های مختلف با فاصله جغرافیایی بسیار ناشی می‌شوند، پس چرا باز هم به نظر می‌رسند که اغلب در درون مایه‌ها یا ارزش‌های مشابه مشترک‌اند. مبتنی بر سبک اشتراوس می‌توان صدها شکل گوناگون را پیش از تلاش برای رمزگشایی الگوهای درونی بررسی کرد (رودریگس و هاردینگ، ۱۳۹۰: ۱۴۲).

تلقی دیگر این است که آیین را نوعی روش و آداب تلقی کنیم. طبق این دیدگاه، آیین چارچوب و راهبردی است که چگونگی رفتار را در شرایط خاص نشان می‌دهد. چنان‌که اشاره شد، بسیاری از آثار، در این باب، حاصل کار انسان‌شناسانی است که اهمیت روان‌شناختی و فرهنگی آیین‌ها را نیز منعکس کرده‌اند. این دیدگاه‌های روان‌شناختی، معمولاً نظریه شیوه بودن آیین را که بر معنا تأکید می‌کند، همچنین دیدگاه‌های ساختارگرا و شناختی را که ساختار آیین را از محتوای آن جدا می‌کند، برنمی‌تابند. برای نمونه در نظریه‌های تفسیری که نویسندگانی همچون کلیفورد گرتز

بسط داده‌اند، ویژگی اساسی همانا معنایی است که آیین برای شرکت‌کنندگان در آن دارد. گرتز تأکید می‌کند که: الف. دین و آیین دستگاه‌های فرهنگی معنابخشی‌اند؛ ب. آیین فقط بیان‌کننده فرهنگ نیست بلکه دریافت‌ها و تفاسیر انسان را نیز تغییر می‌دهد؛ ج. مردم عوامل مهمی در این فرآیند هستند. به بیان دیگر، دین و آیین فعالانه مردم را یاری می‌کنند تا حوادث را تفسیر کنند و برای دنیای خود معنا بسازند. در حالی که در پاره‌ای از مواقع می‌توان نظریه یا نظریاتی را ضمن یک مکتب خاص، مانند ساختارگرایی یا تفسیری قرار داد، اما بسیاری از نظریه‌ها، با همه یا بعضی از این موضوعات سر و کار دارند و در نتیجه، جای خود را به راحتی در سنخ‌شناسی نظریه‌های مطرح‌شده درباره آیین نمی‌یابند (Nelson, 2009: 413).

یکی از نظریات پرنفوذ و پیچیده تفسیری- روان‌شناختی درباره آیین، نظریه ویکتور ترنر است. بنا بر دیدگاه او، دین صرفاً بازتابی از روابط سیاسی و اقتصادی نیست؛ آیین صرفاً وظیفه ایجاد توازن در جامعه و برطرف کردن منازعات و گسستگی‌های اجتماعی را بر عهده ندارد. تحلیل آیین برای دانستن اینکه مردم چگونه می‌اندیشند و احساس می‌کنند مهم است. اما آیین صرفاً حکایت‌گر نیست، بلکه توانایی ایجاد تحول در سلوک، اعتقاد و تغییر موقعیت‌های اجتماعی افراد را نیز دارد. با توجه با این واقعیت که دیدگاه‌های ترنر توجه دانشمندان بسیاری را به خود جلب کرده و حتی امروزه نیز محققان حوزه‌های مختلف علوم انسانی از روش و نتایج تحقیقات او بهره می‌برند (Deflem, 1991: 23) ضروری است علاقه‌مندان حوزه دین‌پژوهی، مخصوصاً دانشجویان و محققان این رشته، دیدگاه‌ها و مبانی او را به نحو کامل‌تری باز شناسند.

کارکرد آیین از منظر ویکتور ترنر

اولین اثر تأثیرگذار ترنر که در آن به بررسی کارکردهای آیین پرداخت، تحقیقی بود که برای رساله دکترایش نوشت و بعدها با عنوان *اتحاد و تفرقه در جامعه‌ای آفریقایی؛ مطالعه در زندگی روستایی ندمیبو*^۳ به چاپ رسید. اگرچه این اثر در درجه اول، بررسی ساز و کار حل و فصل درگیری‌های اجتماعی در ندمیبو بود و زمانی چاپ شد که هنوز چنین مطالعاتی درباره قبایل آفریقایی جالب توجه نبود اما در عین حال، نوعی نوآوری در انسان‌شناسی تلقی شد، چراکه دو مفهوم نمایش اجتماعی (social drama) و آیین‌های

کارکردی (functional rituals) را وارد گفتمان علمی کرد. او در هنگام تألیف این کتاب، مانند سایر همکارانش در آن دوره، تأکید فراوانی بر تعارضات و گسست‌های اجتماعی داشت و آیین‌ها را صرفاً راهی برای رهایی و غلبه بر این گسست‌های اجتماعی می‌دانست که از این جهت بسیار مورد اهتمام مردمانی بود که وی درباره آنها مطالعه می‌کرد. ترنر در این دوره، در سایه مطالعات میدانی خویش به دو اصلی که بر جامعه قبیله‌ای ندمیبو حاکم بود پی برد. یکی سیطره سنت مادرتباری و دیگری رسم پدربومی (patrilocal residence or virilocality).^۴ هر روستای ندمیبو با جمعیتی حدود سی یا چهل نفر بر پایه یک هسته خویشاوندی مردانه مادرتبار تشکیل شده بود و کهن‌سال‌ترین عضو مرد، معمولاً ریاست آن را بر عهده داشت. ازدواج در این روستاها پدربومی بود و زن، زندگی را در روستای همسرش ادامه می‌داد. به نظر می‌رسید این دو اصل در کنار هم باعث مشکلاتی برای مردم قبیله شوند. در نتیجه اصل دوم، رفت و آمدهای ناگزیری میان روستاها صورت می‌گرفت و اصل انسجام خانوادگی بر اساس پیوند با مادر تضعیف می‌شد.

این تناقض با این واقعیت که رییس جاه‌طلب همواره سعی دارد اجتماعات را از طریق حفظ حاکمیت خود و بچه‌های خواهرش در درون روستا ابقا کند، تشدید می‌شد و این مسئله منجر به درگرفتن جنگ‌ها و کشمکش‌ها در یک روستا، یا یک روستا با روستاهای دیگر می‌شد. در چنین موقعیتی، آیین‌ها که نزد تمام افراد قبیله محترم بود و به آنها عمل می‌شد، تبدیل به عاملی برای ایجاد وحدت و انسجام و حس یکپارچگی مردم می‌شد (موریس، ۱۳۸۳: ۳۱۸-۳۱۹؛ ۳: ۳۱۹-۳۱۸). (Deflem, 1991: 3)

ترنر، در تک‌نگاری خود درباره زندگی روستایی مردم ندمیبو می‌نویسد نظام‌های آیینی، نمایانگر ناتوانی ساز و کارهای سکولار برای اصلاح تضادهای موجود در درون جامعه و در میان جوامع هستند. در عین حال، هرچند گروه‌های محلی ذاتاً بی‌ثبات‌اند، اما این قبیل آیین‌ها از طریق ارتباطات آیینی، که مستقل از پیوندهای خویشاوندی عمل می‌کنند، می‌توانند ارتباط میان جوامع روستایی متفاوت را ایجاد و تثبیت کنند. وی خاطر نشان می‌کند که ابقا و تداوم گسترده‌ترین واحد اجتماعی مردم ندمیبو، عمدتاً از طریق نظام آیینی تأمین می‌شود. بر اساس نظریه ترنر، الگوهای آیینی مردم ندمیبو، ساز و کارهای اولیه دستیابی به این همبستگی محسوب می‌شوند (موریس، ۱۳۸۳: ۳۱۸).

ترنر، خود، این اثر اولیه را مطالعه تضادها و ساز و کارهای اجتماعی که برای تقلیل یا برطرف کردن این تضادها ایفای نقش می‌کنند لحاظ کرده است. اما او، درست در سالی که این اثر به چاپ رسید (۱۹۵۷) مقاله مهم دیگری نوشت که زیربنای دیدگاه جدیدش درباره ماهیت و کارکرد آیین شد. او در حقیقت با این اثر که بعدها در ۱۹۶۴ با عنوان *نمادها در آیین ندمیو، در نظام‌های بسته و ذهن‌های باز*^۵ تجدید چاپ شد، رسماً از مبانی سابق خود که متأثر از مکتب منچستر^۶ بود فاصله گرفت. گلاکمن (Max Gluckman) (۱۹۶۲) که سرپرست گروه انسان‌پژوهی دانشگاه منچستر بود و دیگر همکاران ترنر در این مجموعه پیشرو، آیین‌ها را صرفاً راهکارهایی برای ایجان توازن و یکپارچگی و حل منازعات در اجتماع می‌دانستند و چنان‌که گذشت این دیدگاهی است که در اثر اول ترنر نیز منعکس شده است. اما شهرت و تأثیر ویکتور ترنر درست از موقعی است که از این دیدگاه رایج فاصله گرفت و به دیگر کارکردهای آیین توجه کرد. دو عامل را در عطف توجه ترنر به جنبه‌های دیگر آیین دخیل دانسته‌اند: ۱. ترنر به تئاتر و هنرهای نمایشی علاقه داشت و هر آنچه با خلاقیت انسان در ارتباط بود نظر او را جلب می‌کرد، حتی عنوان نمایش اجتماعی را نیز با توجه به این سابقه و علاقه انتخاب کرده بود. او این خصوصیت را از مادر هنرمند خود به ارث برده بود، لذا وی به ادبیات، شعر و انواع دیگر هنر نیز علاقه‌مند بود و گهگاه اشعاری نیز می‌سرود. توجه به جنبه‌های دقیق‌تر و لطیف‌تر آیینی از اینجا ناشی شده است. ۲. مأموریت دوباره او برای مطالعه و بررسی زندگی مردم ندمیو که از ۱۹۵۳ شروع شد و یک سال نیز ادامه یافت. او در این دوره با تمرکز بیشتری بر روی آیین‌های مردم ندمیو مطالعه کرد و متوجه شد برخلاف تصور اولیه‌اش، نقش آیین در میان آنها صرفاً مانند چسبی که بخواهد مانع فروپاشی اجتماع شود نیست. آیین چنان با زندگی مردم عجین شده و حضوری زنده و پررنگ دارد که دیدگاه رایج از عهده تفسیر تمام و کمال آن عاجز است (Deflem, 1991: 5).

تعریف ترنر از آیین

آیین‌ها در زمره مهم‌ترین و ملموس‌ترین فعالیت‌های دینی‌اند و مشارکت در آنها دلیل قاطعی بر التزام دینی است. اما با این حال، مشکلی که در تعریف دین وجود دارد

به نحو مضاعفی در تعریف آیین نیز دیده می‌شود. از آنجایی که آیین، پهنه وسیعی از مناسک بعضاً ناهمگن را دربردارد به سختی می‌توان تعریف جامعی از آن به دست داد و هر تعریفی، جز تعریفی بسیار عام، نمونه‌هایی را نادیده خواهد گرفت. از سوی دیگر، تعریف‌کنندگان نیز مبتنی بر اصول و دیدگاه‌های خود هر یک بعدی از ابعاد آیین را برجسته کرده‌اند و در تعریف پیشنهادی خویش مرکزیت داده‌اند. به تعبیر نویسنده مقاله «آیین» در *دایرةالمعارف دین*، علی‌رغم اینکه به نظر می‌رسد تعریف آیین کار ساده‌ای است اما کمتر موضوعی در میان موضوعات دین‌پژوهی این چنین، با ابهام تعریف شده و به کار رفته است. تا جایی که ادموند لیچ، انسان-فرهنگ‌شناس معاصر، بعد از اشاره به حجم اختلافاتی که میان انسان‌پژوهان در این باره وجود دارد مدعی شده است که اصطلاح آیین، به هر گونه مجموعه رفتاری که فرهنگی قلمداد شود اشاره دارد (Jones, 2005: vol. 11, p. 7833).

با این همه به نظر می‌رسد این اختلافات در تعیین و تحدید آیین‌ها چندان مشکل‌ساز نباشد، چراکه با رجوع به فهم مشترک، می‌توان مصادیق برجسته‌ای از آیین‌ها را شناسایی کرد و موارد دیگر را با ارجاع به خصوصیات و مقومات این نمونه‌ها بازشناخت. این روش را که در تعریف دین نیز، طرفداران جدی دارد روش تعریف از روی نمونه می‌خوانند. ویکتور ترنر نیز با توجه به رویکرد ویژه انسان‌شناختی خویش و با توجه به اهمیتی که برای نقش نمادها در آیین قائل است تعریف خود از آیین را سامان داده است. یک نمونه معروف از تعاریف او چنین است: آیین‌ها عبارت‌اند از فعالیت‌هایی کلیشه‌ای (تعریف‌شده و مشخص) که با اشارات، کلمات و اشیای ویژه‌ای در ارتباط‌اند، در مکان‌هایی مخصوص انجام می‌شوند و در پی تأثیرگذاری بر موجودات و نیروهایی مافوق‌طبیعی، با هدف تأمین مصالح و منافع مد نظر آیین‌گزاران‌اند (Turner, 1973: 1100). به این ترتیب مفهوم «نظام آیینی» برای اشاره به رفتارهای رسمی تجویز شده در اوقات خاص و نه تعیین شده بر اساس امور عادی به کار می‌رود، رفتارهایی که نشانگر اعتقاد به موجوداتی با قدرت‌های اسطوره‌ای هستند. در این تعریف، اشارات، کلمات و اشیاء، همه، نمادهایی هستند که به اموری ورای زندگی معمول و روزمره اشاره دارند. با نگاهی گذرا به انحاء مختلف آیین می‌توان فهم دقیق‌تری از تعریف فوق به دست آورد.

ترنر انحاء مختلفی از آیین را شناسایی کرده است. بعضی از آیین‌ها موسمی‌اند. این دسته از آیین‌ها، لحظه‌هایی را که از جهات فرهنگی متمایز تلقی می‌شوند، تقدیس می‌کنند، مانند، برای تغییر در چرخه آب و هوایی یا آغاز فعالیتی مانند کشت و برداشت محصول. نوع دیگر از آیین‌ها، آیین‌های مشروط‌اند و در واکنش به بحران‌های شخصی یا اجتماعی انجام می‌شوند. این دسته را نیز می‌توان به دو گروه تقسیم کرد، آیین‌هایی که عبور از مرحله‌ای از مراحل زندگی را نشان می‌دهند، مانند بلوغ، ولادت و مرگ و آیین‌هایی که جهت راضی کردن یا طرد موجودات و نیروهای ماوراء طبیعی به کار می‌روند و اعتقاد بر آن است که باعث بیماری‌ها و مشکلات می‌شوند. نوع دیگری از آیین‌ها آیین‌های پیش‌گویی هستند که برای اطمینان از سلامت و باروری انسان‌ها، حیوانات و گیاهان در قلمرو برپاکندگانشان انجام می‌شوند (Ibid.).

نوع مهم دیگری از آیین‌ها، که ترنر از آنها با عنوان آیین‌های رنج‌آور یاد می‌کند و در میان مردم ندمیو نیز انجام می‌شدند مربوط به مصائب گوناگونی هستند که بیش از هر چیز معلول کنش ارواح اجدادی (ماکیشا) (mukishi) انگاشته می‌شوند. این آیین‌ها خود به سه دسته عمده تقسیم می‌شوند: ۱. آیین‌های مربوط به مشکلات شکار و نیافتن صید مناسب؛ ۲. آیین‌هایی که ترنر آنها را آیین‌های تناسلی (reproductive cults) توصیف کرده است و مربوط به مشکلاتی از قبیل نازایی، سقط جنین و ... هستند؛ ۳. آیین‌های درمان‌بخش که خود انواع مختلفی دارند. دو نمونه عمده آنها را ترنر با نام‌های (چی‌هامبا و کایونگا) (Chihamba and kayonga) ذکر کرده است. چی‌هامبا به بسیاری از انواع مصائب همچون کاهش محصول، بدی وضعیت شکار، تنوع بیماری‌ها و اختلالات تناسلی ارتباط دارد، اما اعمال آیینی کایونگا، به بیماران مشکلات تنفسی کمک می‌کند و همچنین با مسئله غیب‌گویی در ارتباط است (موریس، ۱۳۸۳: ۳۲۲). در اغلب این آیین‌ها عامل ایجاد اختلال، دخالت روحی از ارواح اجدادی یا غیراجدادی قبیله تلقی می‌شود. افراد قبیله صرف نظر از پیوندهای خانوادگی در دسته‌هایی بزرگ و به صورت متوالی در آیین شرکت می‌کنند، در نتیجه، آیین حتی اگر برای رفع مشکل شخصی یکی از افراد قبیله باشد دیگر افراد قبیله را نیز در تجربه‌ای اتحادبخش سهیم می‌کند. افراد می‌کوشند با حرکات نمادین و رقص‌های شبانه و ... روح متوفی را راضی کنند اما نحوه اجرای آیین صرف نظر از انگیزه شرکت‌کنندگان، به بهبودی روابط اعضای قبیله می‌انجامد و نتیجه‌ای سازنده بر جای می‌گذارد.

آیین و نماد

ترنر همچنین به منظور تکمیل رهیافت کارکردگرایانه به نظام آیینی، نظام آیینی را بر اساس معنا، بررسی می‌کند و تحلیل‌های گسترده‌ای درباره نمادگرایی به دست می‌دهد. تعریف ترنر، از نماد تعریف عامی است. طبق این تعریف، نماد، پدیده‌ای است که بر اساس توافق عام به عنوان معرفی طبیعی یا نمایانگر برخی پدیده‌های دیگر که با آنها ویژگی‌های مشابه داشته یا در تصور و واقعیت با آنها اشتراک دارد ملاحظه شده است. وی در جای دیگر نماد را یک واحد ذخیره یا واحد اساسی یا یک مولکول رفتار آیینی تعریف کرده، خاطر نشان می‌کند که نماد کوچک‌ترین واحد ساخت ویژه در نظام آیینی مردم ندمیبو است (همان).

آیین‌ها در طول سالیان دچار تغییر می‌شوند. ممکن است بعضی از عناصر آیین، کارکرد خود را از دست بدهند یا حتی آیینی به کلی ناپدید شود، همچنان که ممکن است آیین‌های جدیدی به وجود بیایند یا از دیگران گرفته شوند، با وجود این، نمادها به عنوان اساسی‌ترین واحد تشکیل‌دهنده آیین، همچنان وضعیت خود را به عنوان عنصری معنادار حفظ کرده‌اند. نمادها اساس آیین و تفکر انسانی‌اند. آنها ابزارهای اولیه انسان برای تفسیر معنای زندگی‌اند. نمادها می‌توانند مجموعه‌ای از امور، نظیر تصاویر، اشیا، حرکات فیزیکی، و زبان (خاص) باشند. آنها به مثابه شعله یا نشانه یا هر چیزی هستند که مجهولی را به معلومی مرتبط می‌کنند.

این ادعا بهتر تأیید می‌شود اگر بدانیم مفهوم ندمیبویی نماد، یعنی (چین‌جاکاجالو) (Chinjikijilu) از ماده (کیجاکاجالا) (Kujikijila) به معنای روشن کردن راه، گرفته شده است. ترنر متذکر شده است که فهم معانی نمادها کار آسانی نیست. او تمایز یونگ میان (نشانه) به عنوان نمود مشابه از یک موجود شناخته‌شده و (نماد) به عنوان واقعیتی نسبتاً ناشناخته را پذیرفته است. وظیفه مردم‌شناس کشف این معانی پنهان است (همان: ۳۲۶).

ترنر به منظور روشن کردن هرچه بیشتر روش تفسیر نمادها، خصوصیات جالب توجهی برای آنها برشمرده است. از مهم‌ترین ویژگی نمادها قدرت آنها در خلاصه‌سازی است به قسمی که گاه با یک نماد معانی متعددی افاده می‌شود. نماد از هر نوع که باشد معانی متنوع و چندلایه‌ای دارد که در درونش مندمج‌اند. آیین‌ها در حقیقت

انباری از این نمادهای معنادارند که می‌توان به وسیله آنها ارزش‌ها و معانی اجتماعی و دینی را کشف کرد. نکته مهم دیگر این است که نماد صرفاً جنبه حکایت‌گری و کشف ندارد. بلکه به جهت پیوند و ارجاعاتش به مابعدالطبیعه، مدعی ایجاد تحول و تغییر در سلوک و اعتقادات آیین‌گزاران است. ترنر معتقد است میان آیین، اعتقادات دینی و نمادها رابطه‌ای اساسی وجود دارد (Turner, 1973: 1101).

یکی از نمونه‌های جالب توجه از تحلیل‌های مبسوط ترنر، تحلیل معناشناختی او از مراسم نکانگا، یعنی مراسم بلوغ دختران، است. در این مراسم که بیشتر در آغاز بزرگ شدن تدریجی سینه‌های دختران اجرا می‌شود تا مرحله پس از اولین قاعدگی، دختر نوجوان در پتو پیچیده و زیر یک درخت میودا نهاده می‌شود. این درخت به خاطر شیره سفیدرنگی که از خود می‌تراود مشهور است. نکانگا آیینی سفید تلقی می‌شود و زنان ندمیو درخت میودا را نمادی اصلی می‌دانند. آنها معتقدند این درخت عهده‌دار تأمین شیر انسان و نمایانگر پیوند اجتماعی میان مادر و فرزند است. از دیگر تحقیقات مفصل ترنر تحلیل او از معانی نمادین سه رنگ اصلی سیاه، سفید و قرمز در میان مردم ندمیو است. ترنر در تحلیلی میان‌فرهنگی درباره طبقه‌بندی رنگ‌ها خاطر نشان کرده است که رنگ‌های اصلی سیاه، قرمز و سفید غالباً اهمیتی آیینی دارند و اجماع عامی در خصوص معانی نمادین آنها وجود دارد. رنگ سیاه با پستی، شبرارت، آلودگی و شک و تردید ارتباط دارد؛ رنگ قرمز با قدرت، توان و ثروت؛ و رنگ سفید با خلوص، روشنی و لذت مرتبط است. رویکرد ترنر به نمادگرایی در مجموع، رهیافتی جامعه‌شناختی است، چراکه وی مدعی است نمادهای ندمیو اساساً به نیازهای ضروری حیات اجتماعی آنها (شکار، زرع و حاصل‌خیزی) و نیز به ارزش‌هایی که زندگی اجتماعی آنها را به هم پیوند می‌زند اشاره دارند (موریس، ۱۳۸۳: ۳۲۷-۳۳۰).

این تحقیقات که حاصل دوره اول مطالعات ترنر است، عموماً در دهه ۵۰ صورت گرفته؛ این دوره‌ای است که بعضی از اصول اندیشه او درباره آیین را شکل داده است. خلاصه نتایج تحقیقات ترنر در این دوره را می‌توان چنین برشمرد: ۱. آیین جزئی از فرآیند نمایش اجتماعی است که کارکرد ایجاد توازن و تعادل در اجتماع را بر عهده دارد؛ ۲. آیین دربردارنده نمادهایی است که کوچک‌ترین واحد آن را شکل می‌دهند و درون خود حاوی معانی متعددی هستند؛ ۳. در این دوره روش مطالعاتی خود را تثبیت

کرد؛ او ویژگی‌های آیین را از راه مشاهده و استفسار به دست می‌آورد و برخلاف برخی انسان‌پژوهان، تحقیقات خود را صرفاً بر داده‌هایی که دیگران گرد آورده بودند مبتنی نمی‌کرد.

نمادها و خصایص آنها اگرچه جنبه مهمی از ماهیت آیین را به تصویر می‌کشند اما تمام حقیقت آن نیستند. در ادامه به جنبه‌های دیگری از ماهیت و کارکرد آیین از دیدگاه ترنر خواهیم پرداخت.

آیین و روابط اجتماعی

ترنر در ۱۹۶۳ دعوت‌نامه‌ای از دانشگاه کرنل برای تصدی کرسی استادی انسان‌شناسی دریافت کرد؛ اما به دلیل مشکلات مربوط به ویزا مجبور شد مدتی را همراه با خانواده خویش در هستینگ انگلستان سپری کند. در این فاصله برای مطالعه به کتاب‌خانه عمومی هستینگ می‌رفت که تصادفاً با کتاب *مناسک گذر اثر آرتور ون گنپ* (Arnold van Gennep) (۱۹۰۹-۱۹۶۰) آشنا شد. اثر ون گنپ، که به فرانسوی نوشته شده، تا ۱۹۶۰ به انگلیسی ترجمه نشده بود. ترنر بخشی از یادداشت‌های ون گنپ را از طریق هنری یوند (Henri Junod) به دست آورد و با اندیشه‌های او بیشتر آشنا شد. ایده‌های گنپ در ترنر بسیار کارگر افتاد، چنین بود که در کتاب‌خانه هستینگ، مابین و در میان: *دوره آستانه‌ای در مناسک گذر* (۱۹۶۴)^۷ را نوشت. بعد از این تاریخ به آمریکا سفر کرد و به توسعه و تکمیل نظریه جدید خود پرداخت (Deflem, 1991: 8).

ترنر، پس از مطالعه آثار آرنولد ون گنپ و تحت تأثیر دیدگاه‌های او، معتقد شد که ما عموماً با دیگران در نظام‌هایی سلسله‌مراتبی در ارتباط هستیم. درست است که هر کدام از ما در این ساختارها جایگاه ویژه خود را داریم و از دیگران ممتازیم؛ اما می‌توانیم قالب‌ها را در هم بشکنیم و موقعیت خود را در اجتماع تغییر دهیم و این آیین‌های اصیل دینی هستند که چنین قدرتی را به ما می‌بخشند. این تحول، مستلزم جدا کردن زمان و مکان عادی از زمان و مکان خاص و داخل شدن در موقعیت مبهم یا آستانه‌ای ضدساختار است که در آن خصوصیات گذشته از بین رفته است و در نتیجه جایگزینی ویژگی‌ها و جایگاه نسبتاً باثبات جدید ممکن می‌شود.

موقعیت آستانه‌ای

موقعیت آستانه‌ای، اصطلاحی است که عمدتاً خود ویکتور ترنر آن را وارد فضای گفتمان علمی کرد. این واژه برگرفته از لغت لاتینی *limen* و به معنای آستانه است. اگر برای وارد شدن به محلی لازم باشد از دهلیزی عبور کنید ابتدای این دهلیز را آستانه می‌نامند. در ابتدای دهلیز نه در مکان قبلی هستید و نه در مکان بعدی و این (بی‌مکان بودن و ابهام) خصوصیت اصلی موقعیت آستانه‌ای است. اصطلاح آستانه‌ای ابتدا در میان آثار روان‌شناسان دیده شد اما مدتی بعد با آثار ون‌گنپ به یکی از مفاهیم مهم در حوزه انسان‌شناسی تبدیل شد. ون‌گنپ در توصیف نوع خاصی از انواع آیین (مانند مناسک مربوط به مرگ) که به مناسک گذر (*rites of passage*) معروف‌اند تحلیلی به دست داد که دست‌مایه نظریه توسعه‌یافته‌تر ویکتور ترنر، در تبیین ماهیت و کارکرد آیین قرار گرفت. مناسک گذار، فرد را در بحران‌های زندگی مانند تولد، بلوغ، ازدواج، پدر یا مادر شدن، صعود به مرتبه بالاتر، مرگ و ... راهنمایی می‌کنند. ون‌گنپ معتقد بود مناسک گذر، متضمن سه مرحله‌اند: ۱. مرحله جدا شدن؛ ۲. ورود به دوره آستانه‌ای؛ ۳. بازگشت و ادغام شدن دوباره در اجتماع. فرد، ابتدا از موقعیتی که پیش از آیین، در اجتماع داشته است جدا می‌شود، آنگاه قدم در دوره آستانه‌ای می‌گذارد که او را مهیای تغییر می‌کند و در نهایت با احراز جایگاهی متفاوت، دوباره به اجتماع باز می‌گردد. برای تحقق مرحله اول صرف داخل شدن در معبد یا مکانی مقدس کافی نیست، بلکه لازم است آیین‌گزار، زمان و مکان را به نحوی متفاوت از گذشته تجربه کند تا جدایی از موقعیت تثبیت‌شده سابق واقعاً رخ دهد. ون‌گنپ برای توضیح این مطلب از مراسم مربوط به مردان در میان قبایل استرالیا استفاده کرده است.

هنگامی که زمان مراسم بزرگسالان را مشخص کردند، پسران از روستاها خارج می‌شوند. در این هنگام، زنان گریه می‌کنند و تشریفات مقاومت را انجام می‌دهند. گروه‌های مردان از روستاهای مختلف در محلی دور از اردوگاه جمع می‌شوند. بزرگسالان می‌خوانند و می‌رقصند در حالی که پسران وانمود می‌کنند که مرده‌اند. اوج این قسمت انجام دادن عملی بدنی است که الکین (A. P. Elkin) (۱۹۶۴) درباره آن چنین گفته است:

این عمل بخشی از تداوم درام مرگ است. شکستن دندان، ختنه کردن یا عمل سمبولیک دیگر، مبتدی (پسر) را کشته است. پس از این پسر به اردوگاه برنمی‌گردد و هیچ زنی وی را نمی‌بیند. در حقیقت او در زندگی معمولی قبیله مرده است. پسر ممکن است در مراسم سرّی دیده شود. وی در این زمان راهنمایی‌هایی را دریافت می‌کند، اما مهم‌ترین مسئله، دوری او از جامعه است. در این دوره، مبتدی باید دانش‌های قبیله را بیاموزد. وضعیت به گونه‌ای است که او همه چیز را می‌آموزد و به خاطر می‌سپارد. هنگام بازگشت به جامعه با مراسمی از او استقبال می‌شود و چنین وانمود می‌شود که وی از مرگ نجات یافته است. این مراسم نشان‌دهنده نقش جدید وی در جامعه است، بنابراین رفتار و عمل او تعیین شده و مشخص است و افراد دیگر جامعه نیز در مقابل او رفتار خاصی را اعمال می‌کنند (عسکری خانقاه و کمالی، ۱۳۸۷: ۴۸۴).

در این نوع از آیین‌ها ابتدا رها شدن از کودکی نمادپردازی می‌شود، گویا دوران کودکی می‌میرد و پشت سر گذاشته می‌شود. آنگاه فرد، وارد موقعیت مبهم آستانه‌ای می‌شود که در آن نه کودک است و نه بالغ، در این مرحله باید امتحاناتی را از سر بگذراند و در صورت موفقیت، ورود او به موقعیت تثبیت شده جدید که همان دوران بلوغ و بزرگسالی است، جشن گرفته می‌شود. ترنر، خود، درباره تأثیر کار ون‌گنپ گفته است:

آنگاه که آرنولد ون‌گنپ ساختار آیین گذر را شناسایی و مطرح کرد خطوط بسیاری را برای تحقیقاتی که بر جای مانده بود گشود. ون‌گنپ به این منظور، افزایش سه‌گانه‌ای از مراحل متوالی رسم‌های آیینی را مطرح کرد: ۱. جدایی؛ ۲. آستانه؛ ۳. پیوست. بسیاری از مشکلات ساختاری و فرهنگی با مرحله آستانه‌ای شناخته می‌شوند (ترنر، ۱۳۸۱: ۷۰).

ترنر در تحقیقات خویش عمدتاً بر مرحله دوم از سه مرحله‌ای که ون‌گنپ در خصوص آیین‌های گذر بیان کرد تأکید کرده است. او با وام گرفتن اصطلاح آستانه‌ای و معنای آن از ون‌گنپ، این خصوصیت را به عموم آیین‌ها سرایت داد و معتقد

شد آیین‌های مذهبی به نحوی خاص، با ویژگی اسرارآمیز، قدرتمند، و مقدس لیمانالیتی (liminality) مرتبط‌اند. اگرچه این تعمیم، چنان‌که بیان خواهد شد، انتقاداتی را متوجه او کرد.

خصوصیات موقعیت آستانه‌ای

ویکتور ترنر در آثار متعددی که از خود به جای گذاشت کوشید ماهیت وضعیت آستانه‌ای را تبیین کند. از نظر او، عمده ویژگی این موقعیت، مبهم بودن آن است. موجودات در وضعیت آستانه‌ای، وجودی نه اینجایی و نه آنجایی دارند. آنها در برزخی مابین سایر وضعیت‌ها هستند. این ابهام و عدم تعین، باعث می‌شود در جوامع مختلفی که تغییرات فرهنگی و اجتماعی در آنها به صورت آیین‌ها نمایش داده می‌شود، برای رفع ابهام و بیان خصوصیات، از مجموعه متنوعی از نمادها استفاده کنند و به دلیل همین ویژگی است که در موارد متعدد، آستانه‌ای بودن را به اموری چون: مرگ، در رحم بودن، ناپیدایی و ظلمت، خورشیدگرفتگی یا ماه‌گرفتگی تشبیه کرده‌اند. موجودات آستانه‌ای در حقیقت حامل هیچ خصوصیت متمایزکننده‌ای نیستند. آنها منفعل و تسلیم‌اند و چنین است که مهبای دریافت صلاحیت‌های جدید، برای ورود به اجتماع با جایگاهی متفاوت می‌شوند (Turner, 1969: 96-97).

جماعت یا کامیونیتاس

کامیونیتاس (communitas) نیز واژه‌ای لاتینی است و امروزه اگرچه در حوزه‌های مختلف، معانی متفاوتی از آن اراده می‌شود اما در اینجا، کاربرد آن در انسان‌شناسی مد نظر است که اول بار ترنر صورت داد. در موقعیت آستانه‌ای افراد در شرایطی کاملاً همگن و متساوی به سر می‌برند و در آن از سلسله‌مراتب و تقسیمات و طبقه‌های معمول، خبری نیست. این حالت باعث می‌شود افراد، تجربه و دریافت یکسانی داشته باشند. آنها حالتی از اتحاد و با هم بودن را دریافت می‌کنند که در شرایط عادی اجتماعی به هیچ وجه قابل تجربه نیست. ترنر برای اشاره به این موقعیت از واژه لاتینی communitas استفاده می‌کند. او این واژه را برگزیده است تا معنای خاصی که از آن اراده می‌کند با استفاده از اصطلاحات رایج دیگر، مخدوش نشود. کامیونیتاس نشانگر

اجتماعی بدون ساختار است که افراد در آن شرایطی کاملاً یکسان دارند. آنها از یک سو، موقعیت پیشین خود را از دست داده‌اند و از سوی دیگر هنوز جایگاه اجتماعی جدیدی نیافته‌اند. ترنر برای تبیین بیشتر دو اصطلاح لیمنالیته و کامیونیتاس آنها را ضدساختار می‌خواند. اجتماعات دو دسته‌اند: یا ساختار و چارچوب دارند و هر فردی در آنها جایگاهی متمایز از دیگران دارد؛ این ویژگی جوامع معمولی است؛ یا اینکه در آنها از ساختار خبری نیست. این خصوصیت اجتماعی است که در حال اجرای مراسم آیینی است. کامیونیتاس و لیمنالیته دو رکن چنین اجتماعی هستند (Turner, 1974: 273-4).

توجه به این نکته نیز لازم است که مراد از ضدساختار، واژگون کردن ساختار نیست، بلکه مراد آزادی انسان از تمام محدودیت‌های شناختی، ارادی و احساسی است که در روال عادی زندگی اجتماعی او را محدود می‌کنند. کامیونیتاس تجربه‌ای قوی و مهیج از وحدت است که ساختار سابق را پشت سر می‌گذارد. افراد در این حالت تجربه‌ای خودبه‌خودی و دگرگون‌کننده دارند. این تجربه ضدساختار در تعامل با ساختار عادی اجتماع کار می‌کند و به تغییر و تعدیلی منجر می‌شود که هم برای فرد و هم برای جامعه سودمند است، به این معنا که دوران عموماً کوتاه گذار، مدام با دوران طولانی‌تر ثبات و ساختارمندی، جایگزین هم می‌شوند و این تعامل به همبستگی و پویایی اجتماعی منجر می‌شود. به اعتقاد ترنر، آیین این فرآیند را با فراهم کردن روش‌هایی که بحران، انفصال و بازگشت را نمادپردازی می‌کند، هدایت می‌کند.

موقعیت شبه‌آستانه‌ای

ترنر، مخصوصاً در اواخر عمر به تحقیق درباره جوامع پیچیده و مظاهر آن علاقه‌مند شد و کوشید از تجربیات خود که از مطالعه قبایل بدوی به دست آورده بود برای این منظور استفاده کند. مثلاً کوشید دو مفهوم آستانه‌ای و کامیونیتاس را در جوامع مدرن بازیابی کند. او راجع به فرقه فرنسیسکن و حتی جنبش هیپیزم کار کرد و این بررسی‌های تطبیقی او را به نتایج جالب توجهی رساند. ترنر دریافت که آیین‌ها در جوامع مدرن امروزی کم‌رنگ شده‌اند و موقعیت آستانه‌ای به ندرت به وجود می‌آید. در

عوض فعالیت‌هایی وجود دارند که تا حدودی خصوصیات آستانه‌ای را بازآفرینی می‌کنند، مانند تئاترها یا کنسرت‌های موسیقی و ورزش‌ها، اما اینها هیچ‌کدام قدرت تغییر و بازآفرینی را که در آیین‌های مذهبی وجود داشت ندارند (Moore, 2001: 49). ترنر این فعالیت‌ها را دارای خصوصیت شبه‌آستانه‌ای (liminoid) می‌داند. او معتقد است بحران‌های زندگی که در آیین‌ها بازسازی، و با روش‌هایی خاص برطرف می‌شوند در این‌گونه فعالیت‌ها مد نظر نیستند. آیین‌ها جزئی از اجتماع‌اند و با سایر فعالیت‌ها تعاملی سازنده دارند، اما فعالیت‌های شبه‌آستانه‌ای راهی برای رهایی موقت از شرایط رایج اجتماعی‌اند. آیین‌های اصیل در میان قبایل بدوی به صورت گروهی انجام می‌شوند و در انسجام کامل با اجتماع صورت می‌گیرند اما فعالیت‌های شبه‌آستانه‌ای در دوران مدرن می‌توانند نتیجه تلاش‌های شخصی باشند و گاهی نیز با اجتماع در حیطه بزرگ‌ترش دچار چالش می‌شوند.

تحلیل و نقد

دیدگاه ترنر درباره آیین از منظرهای متعددی تحسین شده است. نظریات او بر دامنه وسیعی از تحقیقات میدانی استوار است و محققان فراوانی چه در زمان حیات و چه بعد از مرگش از او تأثیر پذیرفته‌اند. توجه ترنر به نقش نمادها و حیثیت معنابخشی آنها ابزاری کارآمد برای مطالعه آیین و پدیده‌های دینی در اختیار پژوهش‌گران قرار داده است. ترنر آیین را در ارتباط با پدیده‌هایی چون اعتقادات دینی و اسطوره مطالعه کرده است و از این جهت، فهم جامع‌تری از ماهیت و کارکرد این مفاهیم به دست داده است؛ اما این همه مانع از بیان انتقاداتی که متوجه روش و برخی تحلیل‌های او است، نمی‌شود. به ترنر انتقاد شده است که علی‌رغم فراوانی آثار سودمندش، دانشمند نظام‌سازی نیست و نتوانسته است اندیشه‌های خود را منظم و نظام‌مند در آثارش منتقل کند. شاهد این مدعا، تنوع و تشتت عناوینی است که سایر محققان بر مجموعه اندیشه‌های او اطلاق کرده‌اند (Deflem, 1991: 23).

گذشته از این اشکال ساختاری، تأکید فراوان ترنر بر بعضی خصوصیات آیین و برجسته کردن آنها موجه به نظر نمی‌رسد. برای نمونه، تحقق کامیونیتاس بسیار ایدئال و دور از دسترس است. کامیونیتاس در بسیاری از موقعیت‌ها رخ نمی‌دهد و آیین‌ها

می‌توانند تجربه‌های متفاوتی به وجود آورند. مثلاً آیین حج به نحو قابل توجهی خصوصیات کامیونیتاس را دارد. افراد در حالی این مناسک را ادا می‌کنند که از همه تعلقات و موقعیت‌های گذشته جدا شده‌اند، هیچ تمایزی در پوشش و نوع مناسک وجود ندارد، پستی و والایی مناسک‌گزاران کاملاً محو شده است و حجاج در تجربه‌ای عمیق از وحدت و مساوات شریک‌اند. اما آیا این خصوصیات که رکنی از ارکان آیین تلقی شده‌اند در نمونه‌های بارز دیگری چون روزه یا غسل‌های آیینی نیز وجود دارد؟ خلاصه اینکه: کامیونیتاس یا همان تجربه ایدئال وحدت و یگانگی، بخشی از حالت زودگذری است که در پاره‌ای موارد رخ می‌دهد. در نتیجه نمی‌توان آن را عنصر اساسی و مقوم آیین تلقی کرد. از سوی دیگر، تأکید بر موقعیت آستانه‌ای، که مهم‌ترین مرحله آیین معرفی می‌شود، باعث می‌شود به مناسکی مانند زیارت‌ها، که به نحو روزمره در میان مؤمنان رایج‌اند و در بیشتر موارد خصوصیت آستانه‌ای را در خود ندارند، به نحو شایسته توجه نشود و از نقش مهم آن در شکل‌دهی روابط اجتماعی غفلت شود. شاید توجه به همین نکته باعث شده است منتقدان، دیدگاه ترنر را نظریه‌ای برآورد کنند که بیش از حد تحویل‌گرایانه است؛ چراکه معتقدند ترنر کارکرد آیین را به صرف ارضای نیازهای هیجانی فروکاسته و عناصر عقلانی، اجتماعی، و روحانی آن را که در سنت‌ها و مناسک متفاوت دینی دیده می‌شود نادیده گرفته است (Nelson, 2009: 413). او مفهوم موقعیت آستانه‌ای را عموماً برای تبیین آیین‌های قبیله‌ای به کار می‌برد و هنگامی که به جوامع جدید نزدیک می‌شود ترجیح می‌دهد اصطلاح لیمینوید (liminoid) را به کار برد. منتقدان معتقدند ترنر می‌توانسته است از این مفهوم، بیش از این استفاده کند، چراکه بسیاری از تغییرات اجتماعی و سیاسی و تحولات تاریخی با مفهوم لیمینالیتی قابل فهم و توضیح هستند. ترنر علی‌رغم تأثیرپذیری اولیه‌اش از ساختارگرایی، در ادامه تحقیقات خویش، به عناصر فرهنگی و انسانی در آیین‌ها و ادیان توجه بیشتری کرد و از این جهت به کلیفورد گرتز و روش تفسیری رایج ایالات متحده نزدیک شد. با وجود این، تعمیم روش و دستاوردهایی که در محیطی بومی، چون ندمیبو به دست آورده بود به تمام آیین‌ها در تمام مکان‌ها و زمان‌ها، راه او را برای به دست آوردن عناصر معنایی و غیرمعنایی که می‌توانست در آیین‌های کاملاً متفاوت سایر فرهنگ‌ها و ادیان، وجود داشته باشند ناهموار کرد.

نتیجه

اندیشه ویکتور ترنر در باب آیین و تأثیر او بر مطالعات انسان‌شناختی در این باره، مسیر پرفراز و نشیبی را طی کرده است. ترنر دانشمند خوش‌اقبالی بود؛ چراکه تلاش‌هایش در زمان حیاتش به نتیجه رسید و هنگامی که مرگش در ۱۸ دسامبر ۱۹۸۳ در رسید، توانسته بود دیدگاه منحصر به فرد خویش درباره آیین را با تکیه بر ماهیت مرحله‌مند آن تثبیت کند. روش او در تجزیه و تحلیل آیین‌های ندمیو که رویکردی مردم‌شناسانه داشت به نحو روشن و گیرایی در آثارش منعکس شده است. ترنر با تأثر از ون‌گنپ و بسط و توسعه دیدگاه او نشان داد که آیین صرفاً ساز و کاری برای اصلاح و جبران خلل‌های اجتماعی نیست، بلکه عملکرد معناداری است که ابعاد فرهنگی- انسانی آن بسی مهم‌تر از ابعاد صرفاً اجتماعی است. تحقیقاتی که او درباره مرحله آستانه‌ای انجام داد ثابت کرد که آیین در بعد اجتماعی‌اش نیز، صرفاً پاسخ‌گوی نیازهای جامعه نیست و نقش انفعالی ندارد، بلکه می‌تواند با تأثیر فعال، جایگاه‌های کلیشه‌ای افراد را در اجتماع تغییر دهد.

علی‌رغم نقدهایی که به دیدگاه‌ها و احیاناً رویکردهای ترنر وجود دارد نظریات او از اواخر قرن بیستم دوباره به نحو پرننگی در میان رشته‌های مختلف علوم اجتماعی مطرح شده است و بازخوانی می‌شود. آثار فراوانی در معرفی او و روش آیین‌پژوهی‌اش تألیف شده است و از دیدگاه‌های او در تحقیقات متنوعی که درباره انواع آیین (مانند حج و سایر زیارت‌ها) صورت گرفته استفاده می‌شود. ترنر با عبور از ساختارگرایی، مجموعه‌ای از ابزار کارآمد برای تحلیل آیین‌ها و کشف معانی انسانی و فرهنگی نمادهای آیینی به دست داد. تفسیر او از مفاهیمی چون درام اجتماعی، آنها را به موضوعات مهمی در کتب انسان‌شناسی تبدیل کرده است. کامیونیتاس و لیمینالیتی به فهم ما از چگونگی تغییرات اجتماعی کمک شایانی کرده‌اند. بازخوانی و توسعه دیدگاه ون‌گنپ درباره مرحله آستانه‌ای در مناسک گذر، باعث شده است مناسک گذر و مراحل سه‌گانه آن به موضوعی آشنا برای محققان تبدیل شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. رشته‌ای علمی که معتقد است می‌توان رفتار اجتماعی انسان و حیوان را بر اساس نظریه تکامل و

تحلیل و بررسی ماهیت و کارکرد آیین از دیدگاه ویکتور ترنر / ۹۷

۲. رویکردی مطالعاتی که آیین و سایر جنبه‌های دین را به جای بررسی محتوای آن از طریق تحلیل شکل و ساختار داخلی آن بررسی می‌کند.

3. *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life.*

۴. سنتی که بر اساس آن زوج‌های جوان پس از ازدواج، نزد خانواده شوهر یا در نزدیکی آنها زندگی می‌کنند.

5. *Symbols in Ndembu Ritual In Closed Systems and Open Minds: The Limits of Naivety in Social Anthropology.*

۶. مکتب منچستر (The Manchester School) بخش انسان‌پژوهی اجتماعی دانشگاه منچستر است که گلاکمن در ۱۹۴۷ پایه‌گذاری کرد. از خصوصیات بارز این مجموعه تأکید بر مطالعات موردی، به منظور به دست آوردن قوانین کلی از میان آنها است. موضوعاتی از قبیل اختلافات طبقاتی، عدالت اجتماعی و تبعیض نژادی از موارد بررسی شده در این مجموعه بوده است.

7. *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rite de Passage.*

منابع

ترنر، ویکتور (۱۳۸۱). *اسطوره و نماد*، ترجمه: علیرضا حسن‌زاده، کتاب ماه هنر، ش ۵۱-۵۲، ص ۷۰-۷۷.

رودریگیس، هیلاری؛ هاردینگ، جان اس. (۱۳۹۰). *درس‌نامه دین‌پژوهی*، ترجمه: سید لطف‌الله جلالی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

عسکری خانقاه، اصغر؛ کمالی، محمد شریف (۱۳۸۷). *انسان‌شناسی عمومی*، قم: نشر مهر.

موریس، برایان (۱۳۸۳). *مطالعات مردم‌شناختی ادیان*، ترجمه: سید حسین شرف‌الدین و محمد فولادی، قم: زلال کوثر.

Bell, Catherine (2009). *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press.

Deflem, Mathieu (1991). "Ritual, Anti-structure, and Religion: a Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis Purdue University," in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (1): 1-25.

Jones, Lindsay (2005). *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, U.S.A: Thomson Gale, vol.15.

Moore, R. (2001). *The Archetype of Initiation: Sacred Space, Ritual Process, and Personal Transformation* (M. Havlick, Jr., Ed.), Philadelphia: Xlibrisp.

Nelson, James M. (2009). *Psychology, Religion, and Spirituality*, New York: Springer.

Segal, Robert (2004). *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

Turner, V. W. (1967). *Forest of Symbols*, U.S.A.: King Port Press.

- Turner, V. W. (1969). *The Ritual Process: Structure And Anti-Structure*, Hawthorne, NY: Aldine De Gruyter.
- Turner, V. W. (1973). "Symbols in African Ritual", *Science* 16 March 1973, vol. 179, no. 4078, pp. 1100-1105.
- Turner, V. W. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press.

Archive of SID