

دین عامه، ناکامی‌های عینی و استراتژی زنانه امیدواری:

مطالعه تجربه دعانویسی در شهر سنندج

کمال خالق پناه*، فاطمه میرزاوندیان**، اختر جلوند***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۲۱

چکیده

زندگی روزمره گستره وسیعی از باورها و کردارهای دینی و شبه دینی را دربرمی‌گیرد. به لحاظ نظری مفهوم دین عامه امکان بحث از ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی و مردمی بودن کردارهای دینی را در زندگی روزمره فراهم می‌کند. دین عامه جایگاهی مغفول در مطالعات دینی داشته است، مفهومی که در درون، بیرون و حاشیه‌های دین رسمی قرار دارد. این مقاله پس از بحثی نظری درباره مفهوم دین عامه، سعی در بررسی کردار دینی دعانویسی و تجربه آن در میان زنان شهر سنندج را دارد. ایده نظری مقاله حاضر این است که دین عامه و استقبال نسبت به آن پاسخی به ناکامی‌های

kkhaleghpanah@yahoo.com

* استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه کردستان (نویسنده مسئول).

fmirzavandian@yahoo.com

** کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی.

ajelvand@yahoo.com

*** کارشناسی ارشد مطالعات زنان.

عینی افراد در زندگی روزمره است. مقاله با اتخاذ رویکردی برساخت‌گرایانه، تجربه افراد از کردار دعانویسی را در چارچوب روش‌شناسی زمینه‌ای بررسی می‌کند. نتیجه آن که روایت افراد از تجربه دعانویسی نامنسجم و انعطاف‌پذیر و عاطفی است. این تجربه احساسی از کردار دینی دعانویسی در پیوند با ناامنی‌های عینی در زندگی روزمره شکل می‌گیرد. بنابراین کردار دینی دعانویسی خلاء میان انتظارات ذهنی و امکانات عینی را پر می‌کند.

واژه‌های کلیدی: دین عامه، نظریه زمینه‌ای، برساخت‌گرایی، دعانویسی، امیدهای کوچک.

مقدمه و طرح مسئله

مدرنیته با همه افسانه‌هایش، افراد را با آینده زندگی شخصی‌شان و با همه اضطراب‌های زندگی اجتماعی تنها می‌گذارد. دگرگونی‌های فزاینده و مداوم تکنولوژیکی و رفاهی که برای انسان به ارمغان می‌آورد، هزینه‌های عاطفی فزاینده‌ای را بر دوش افراد تلنبار می‌کند. صنعتی‌شدن، معرفت‌علمی، شهرنشینی و توسعه تجهیزات شناختی، تفکر در باب آینده زندگی شخصی را دشوارتر می‌کنند و کمکی به فائق آمدن بر منحصه‌های زندگی شهری و تیره و تار بودن آینده زندگی اجتماعی و اقتصادی نمی‌کنند. در این وضعیت افراد برای آگاهی از ابعاد عملی زندگی روزانه خود به نظام‌های فرهنگی و دینی خود رجوع می‌کنند. حوزه‌ای که در جریان زندگی عملی انسان‌ها با عقاید، ارزش‌ها و سنن متمایز و گوناگون چندان یکدست و یکنواخت نیست. در کنار و در زیر چتر ادیان جهانی و رسمی، سنن و عقاید و کردارهایی حضور دارند که جامعه شناسان از آن با عنوان «دین عامه» یاد می‌کنند. دین عامه مجموعه‌ای از عقاید و کردارهای دینی و فرهنگی است که در کنار ادیان و عقاید رسمی در میان عامه و در میان جماعت‌های کوچک حضور دارد و گره خوردن آن به کردارهای فرهنگی آنرا تداوم می‌بخشد. بنابراین دین عامه یکی از شکل‌های غیر رسمی دینداری در جامعه در

پیوند با امور غیر دینی است، و یا به عبارت بهتر دین عامه «جنبه‌های غیر بازاندیشانه کردارها و عقاید معمولی است که جهت‌گیری معطوف به فرارفتن از اینجا و اکنون دارند: استعلای روزمره (وارول، ۲۰۱۵).

مطالعه دین عامه در ایران هم به لحاظ مفهومی و هم به لحاظ روش‌شناختی محدود باقی‌مانده است. تعریف دین عامه به مثابه مفهومی التقاطی، به گونه‌ای استعاره صرفاً بر همزیستی عقاید نامتجانس تاکید دارد و با اعطاء معنایی منفی به دین عامه، آنرا در تقابل با دین ناب و حقیقی تعریف می‌کند (لئوپولد، ۲۰۰۴) اما التقاط‌گرایی پیچیدگی‌ها و ویژگی‌های دین عامه و دگرگونی‌های آن و همچنین مکانیزم‌های تولید و بازتولید آن در میان مردم را نادیده گرفته و طرد می‌کند. محدودیت‌های مفهومی التقاط‌گرایی دین عامه، دین عامه را به مثابه انحرافی از سنت‌های بزرگ و به عبارت دیگر نظام فرهنگی مسلط فرض کرده و بنابراین قائل به استقلال موضوعی و رؤیت‌پذیری تحلیلی آن نیست (کیتارسا، ۲۰۰۵). از طرف دیگر برجستگی مدل تحلیلی التقاط‌گرایی، دین عامه را به مثابه شکلی از برساخت اجتماعی و تجربه در زندگی روزمره کنار می‌گذارد. این مقاله به رغم وابستگی به میدان محدود مطالعاتی خود استدلال می‌کند که پرده برداشتن از بعدی از زندگی دینی که پنهان است و به صحبت واداشتن بعدی از زندگی دینی که خاموش است، مستلزم کنار گذاشتن التقاط‌گرایی به مثابه یک مدل تحلیلی برای بررسی دین عامه است.

مدل تحلیلی التقاط‌گرایی در ارائه تصویری پویا از زندگی اجتماعی و تجربه دینی در جامعه ناکام است. جامعه‌شناسان کارکردگرای دین در تقابل با برجستگی معنای منفی التقاط‌گرایی در دین عامه، کارکردهای آن در غلبه بر تناقضات اخلاقی و فرهنگی و بنابراین به عنوان سنتزی نو بیان می‌کنند و جامعه‌شناسان تضادگرا نیز نقش میانجی‌گرانه دین عامه در بین قدرت‌های متضاد و بنابراین به عنوان بیان علایق متضاد مفهوم‌سازی می‌کنند (Gort, ۱۹۸۹: ۱۷). در تقابل با فرضیه ایستایی حاکم بر مدل التقاط‌گرایی، استدلال خواهیم کرد که دین عامه در پاسخ به شکاف‌های زندگی

اجتماعی و ناکامی‌های عینی به اشکال مختلف خود را بازتولید می‌کند. این امر به واسطه مصرف‌گرایی‌های متنوع سرمایه‌دارانه و کالایی شدن فزاینده زندگی روزمره تشدید می‌شود. از طرف دیگر مدل التقاط‌گرایی، امکان بازتولیدگری دین عامه و وام گرفتن‌های متنوع آن را از نسبت‌های بزرگ دینی نفی می‌کند. این مسئله کاملاً به نفوذ رسانه‌ای توده‌ای و کالایی شدن دینی در سطح جهانی و گسترش تجربه‌های عرفانی متنوع در فراسوی مرزها وابسته است. بر همین اساس ادعای نظری این مقاله این است که دین عامه، تجربه‌ای تکه تکه، نامنسجم و غیر نظام‌مند است، در میانه انتظارات ذهنی و ناکامی‌های عینی، دین عامه به شیوه‌ای عاطفی این شکاف را پر می‌کند.

مقاله حاضر دین عامه را در زمینه بررسی تجربه دعانویسی به کار گرفته است. دعانویسی کرداری دینی است که در گستره وسیعی از سنت‌های دینی حضور دارد. اما آنچه ضرورت بررسی آنرا ایجاب می‌کند، بدل شدن دعانویسی به فرایندی تجاری در زندگی روزمره است. در این فرایند دعانویسی در کنار فالگیری و رمالی و غیره بسیاری از افراد و از جمله زنان را فرا می‌خواند. این مقاله در پی بررسی یکی از مولفه‌های اساسی دین عامه، یعنی دعانویسی به میانجی کنشگران است. تلاش خواهیم کرد که ضمن توضیحی درباره دین عامه به بازسازی معنایی انگیزه‌ها، شرایط، استراتژی‌ها و پیامدهای کردار دعانویسی از نظر کنشگران پردازیم. برای این کار روش کیفی نظریه زمینه‌ای را به کار می‌گیریم. نظریه زمینه‌ای روشی استقرایی و کیفی در روش شناسی‌های کیفی است که بر پایه پارادایم تفسیرگرایی اجتماعی استوار است. پیش فرض اساسی این روش این است که «انسان‌ها عامل‌های هدفمندی هستند که نقش فعالی در تفسیر موقعیت‌های پروبلماتیک ایفا می‌کنند و واقعیت اجتماعی در میان افراد و از طریق آن‌ها برساخته می‌شود. (محمدپور، ۱۳۸۹: ۳۱۷). در چارچوب این پارادایم پیش فرض نظری ما این است که «دین در آرمان‌ها، نهادها، احساسات، اعمال و سازمان‌های بشری تبلور می‌یابد. این تجلیات محصول تعاملات، ساختارها و فرآیندهای اجتماعی است که به نوبه خود، به درجات متفاوتی بر زندگی اجتماعی و معانی

فرهنگی تأثیر می‌گذارد». (بکفورد، ۱۳۸۹: ۱۹). در این فضای نظری، مفروضه نظری این مقاله اینست که دین عامه یک برساخته فرهنگی - اجتماعی با معانی و دلالت‌های کاملاً متغیر و سیال است که در کنار و زیر چتر ادیان بزرگ حضور دارد. براین اساس ظهور مؤلفه‌های متکثر دین عامه در جهان به طور کلی بیان‌کننده نوعی «مراقبه شخصی» و «نیاز به کنترل ملموس ابعاد عملی زندگی روزانه» و نشانه آشکاری از انصراف و روی گردانی معنادار از شیوه‌های مدرن زندگی اجتماعی و فرهنگی سرشار از اضطراب است (همان، ۲۴). براین اساس ما به تفسیر یکی از مؤلفه‌های مهم دین عامه یعنی دعانویسی به میانجی کنشگران پدیده دعانویسی خواهیم پرداخت. میدان این مطالعه زنان شهر سنندج است. زنان یکی از قشرهایی هستند که به وفور به دعانویسان مراجعه می‌کنند. ما در پی بازسازی معنایی کنشگران زن در پدیده دعانویسی در شهر سنندج هستیم. ابتدا مفروضات، اهداف و پرسش‌ها را به بحث می‌گذاریم و سپس تلاش خواهیم کرد که به مرور به مفهوم پردازی‌های جامعه‌شناختی درباره دین عامه بپردازیم، با این کار اهداف مضاعفی را دنبال خواهیم کرد؛ از یکطرف سعی در وضوح بخشیدن به مفهوم‌سازی دین عامه داریم و از طرف دیگر با توجه به مبانی نظری روش زمینه‌ای، حساسیت نظری لازم برای مقوله‌سازی‌ها و تفسیر تجربه افراد و مقولات را در اختیار خواهیم داشت.

مفروضات روش‌شناختی، اهداف نظری و پرسش‌ها

این مقاله اهداف نظری چندگانه‌ای دارد، ماهیت، شکل و محتوای ادیان عامه به ماهیت و محتوای تجربه‌های زندگی اجتماعی افراد پیوند خورده است. دیگر آن که پژوهش در حوزه دین عامه صرفاً پژوهش در تاریخ و صورتبندی باورها در آن نیست، چرا که ادیان عامه می‌توانند میانجی فهم زندگی اجتماعی باشند. بنابراین پژوهش در حوزه دین عامه، پژوهش در حوزه "فرهنگ تجسم یافته" است (بک ستورم، ۲۰۱۳). از طرف

دیگر پژوهش در دین عامه فرض دوگانگی سنت و مدرنیته و به تبع پارادایم گذار و دوگانگی فرهنگ سنتی و فرهنگ مدرن را به چالش می‌کشد. امروزه جوامع انسانی هم به لحاظ شکل فضایی و هم به لحاظ صورتبندی اجتماعی- فرهنگی آمیزه‌ای از ناهمگونی‌های فرهنگی و اجتماعی هستند. امر سنتی و امر محلی به شکل‌های مختلف به میانجی فرایندهای جهانی شدن خود را بازسازی می‌کند و جهانی شدن چیزی نیست جز تعامل فزاینده امر محلی و امر جهانی. مثال واضح در این زمینه جهانی شدن "ذن و فرهنگ مدیتیشن" در بازار جدید جستجوی معنویت در جهان سرمایه‌داری متأخر است.

دین عامه در فضای اجتماعی و فکری متأخر جهان به مقوله‌ای بنیادی در زندگی روزمره بدل شده است. با توجه به این امر در سه سطح بنیادی دین عامه قابل بررسی است: زمینه‌های تاریخی، سیاسی و اجتماعی دین عامه و ظهور آن، مطالعه‌ای که به تبارشناسی دین عامه خواهد پرداخت. متون دین عامه که به بررسی صورتبندی گفتمانی حاکم بر ایده‌ها، زبان و مقولات دین عامه می‌پردازند و اجرای دین عامه به وسیله مردم در سطوح خرد عینی و ذهنی زندگی اجتماعی (۲: ۲۰۰۶, Kapalo). جایگاه دین عامه به لحاظ نظری و دینی و اجتماعی مورد مجادله است، مجادله با دین نهادی و رسمی جامعه و مجادله با عرفان و روان‌شناسی عامه‌پسند از طرف دیگر. بدین ترتیب دین عامه در میانه مجادله و مناقشه گفتمان‌های دینی و سیاسی و ملی کلان اجتماعی با کردارهای دینی اجتماعی سطوح خرد اجتماعی واقع شده است. همانگونه که گفته شد این مقاله مطالعه جامع و نظری دین عامه، ابزاری شدن دین عامه در حوزه اجتماعی و سیاسی گسترده‌تر و حتی ابژه‌های دین عامه نیست. این مقاله کردارهای دین عامه را به مثابه کرداری گفتمانی برساخت میدان هویت دینی در زندگی روزمره بکار می‌گیرد، میدانی که مورد مجادله میان گفتمان‌های مختلف فرهنگی و اجتماعی است. یکی از مفروضات مقاله حاضر این است که واقعیت دینی زندگی روزمره میدانی مورد مجادله گفتمان‌های محلی و جهانی متمایز است. این مقاله یک برتری روش‌شناختی برای کردار

دینی، قائل است. دلیل تاکید بر کردار دینی قابلیت عینی و قابلیت مشاهده آن است. بر این اساس واحد تحلیلی ما به جای تمرکز بر گفتمان‌های فکری، تأکید بر کنشگران است. بر این اساس رویکرد این مقاله باور- بنیاد^۱ نیست، رویکردی که بر اساس آن تمایز فکری و اعتقادی دین رسمی از دین عامه ضروری است. بر خلاف این در رویکردهای کردار بنیاد^۲، تعهد به کشگر دینی برجسته است. همانگونه که ماریتن باومن می‌گوید "مطالعات دین اغلب بر آنچه افراد باید انجام دهند متمرکز هستند در حالی که آنچه را افراد واقعاً در زندگی روزمره انجام می‌دهند، نادیده می‌گیرند (باومن، ۲۰۰۴).

در این مقاله کردار دین عامه میانجی‌ای است برای ورود به آگاهی عامه، چیزی که به ما کمک می‌کند واقعیت دینی زندگی روزمره آن‌ها را بفهمیم. بر این اساس ایده نظری مقاله حاضر این است که کردارهای دین عامه در زندگی روزمره پاسخی است به زمینه‌های عینی زندگی اجتماعی. به عبارت دیگر کنشگران در برابر ناملایمات زندگی شخصی خود رویکردی ابزارگرایانه نسبت به دین عامه دارند. کردارهای دین عامه میانجی میان انتظارات ذهنی و محدودیت‌های عینی زندگی اجتماعی است، میانجی‌ای برای گشودن امکانات عینی نو. بنابراین دین عامه ابزاری است که به واسطه کنشگران به منظور خلق سرمایه‌ای برای مواجهه با مصائب زندگی شخصی بکار گرفته می‌شود. با توجه به این امر، مطالعه دین عامه همیشه محدود به یک دین فضایی و زمانی خاص است، چرا که "مقوله دین عامه به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر معانی متکثر دارد" (Kapalo, ۲۰۰۶: ۱۰). تثبیت این معانی با توجه به تاریخ، ساختار و ایدئولوژی‌ها و ادیان در زمینه مورد بررسی متفاوت خواهد بود.

در این فضای پژوهشی در جستجوی پرسش‌های ذیل خواهیم بود: دعانویسی بر چه چیزی دلالت می‌کند و این کنش درباره چیست؟ شرایط علی وقوع دعانویسی،

۱. belief- centered

۲. practice- centred

شرایط مداخله گر و زمینه‌های تجربه دعانویسی چه چیزهایی هستند؟ در نهایت پیامدهای دعانویسی برای فرد شامل چه نتایجی است؟

نسبت‌های نظری دین عامه

مفاهیم و مقوله‌بندی‌ها

مطالعه دین عامه به طور سنتی در حوزه‌های جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی مطرح بوده است. معمولاً این پدیده را با توجه به نسبت‌های پژوهشی با مفاهیم مرتبط اما متفاوتی بررسی می‌کنند^۱. پدیده دین عامه را به شکل‌های متفاوتی مفهوم‌پردازی کرده‌اند. چگونه و در چه سطحی از دین عامه باید صحبت کرد؟ منظور از صفت عامه در مفهوم دین عامه چیست؟ بنیادهای نظری مقوله دین عامه چیست؟ در همین رابطه برخی از جامعه‌شناسان از این امر صحبت می‌کنند که مقوله‌های مفهومی سنت دست کم برای تحلیل پیچیدگی‌های جامعه معاصر قابل کاربرد نیست و بنابراین بایستی در جستجوی مفاهیم دیگری بود (پاس، ۱۹۸۷).

موضوع دین عامه در مطالعات دینی موضوعی است که عموماً نادیده گرفته شده است. تمایز دین عامه در کنار دین رسمی در آثار گوستاو منشینگ ریشه دارد. به نظر وی در حالی که دین جهانی، فراملی‌اند، دین عامیانه منحصرأ با مردمانی معین سروکار دارد. رابرت تاوئر اصطلاح دین عمومی^۲ را به جای دین عامه پیشنهاد می‌کند. به نظر وی دین عمومی عبارت از اعمال و باورهایی است که به طبیعتی عیناً دینی تعلق دارند، اما تحت سطره یک نهاد دینی غالب قرار ندارند (وریهوف، ۱۳۸۹). قبل از ورود به بحث دین عامه، با توجه به اهمیت تمایز دین عامه و دین رسمی، تفاوت‌های آن‌ها را بازگو می‌کنیم. تمایزهای دین عامه و دین رسمی را می‌توان براساس ویژگی‌های اصلی آن توضیح داد:

۱. Folk Religion, popular religion, implicit Religion, Gommen Religion, vernacular Religion
. Common Religion

دین رسمی سازمان یافته است. آموزه‌های بنیادی و اصولی آن پاسخ به پرسش‌های غایی، ماهیت چیزها، منشاء و معنا و سرنوشت جهان است. نظامی نهادی که بر الهیاتی منسجم استوار است در مقابل، دین عامه غیررسمی است و سنت‌های آن نسل به نسل منتقل می‌شوند. به رغم نهادهای رسمی محدود، در دین عامه مکانهای و اشخاص بسیار زیادی بدون برخورداری از آموزش‌های رسمی و آموزه‌های منسجم مورد تقدیس قرار می‌گیرند. دین عامه خود را درگیر مسائل روزمره انسان‌های معمولی می‌کند. مسائلی که علم عامه^۱ با پزشکان، ضرب‌المثل‌ها و توصیه‌های ریش سفیدی نمی‌توانند آن را حل کنند. قلمرو دین عامه شامل موضوعاتی همچون چشم شیطان، جادو، اجنه، طلسم، فال، غیبگویی و غیره است. دین عامه در جستجوی پاسخ معنای زندگی روزمره افراد و بدبختی‌ها و بدشانسی‌های فردی است. اینکه داستان زندگی شخصی من و خانواده من چه طرح و اهدافی دارد و در موقعیت‌های خاص چه بر سرم خواهد آمد.

دومین مسئله‌ای که دین عامه به آن پاسخ می‌دهد، خوشبختی‌های شخصی و تهدید بدشانسی در زندگی فردی است. زندگی در بهترین حالت آشفته و پیش‌بینی‌ناپذیر است، دین عامه تلاش می‌کند به ولع افراد برای آگاهی از بیماری‌ها، تصادفات، آشنایی‌ها و خطرات خاص پاسخ دهد. در همین رابطه آینده پیش‌بینی‌ناپذیر سرشار از ریسک است که افراد به طلسم و جادو و فال و مناسک عجیب و غریب دیگر روی می‌آورند. سومین مسئله‌ای که دین عامه سعی در پاسخگویی به آن دارد، شکست و موفقیت شخصی است. وضعیت با ثبات و موفقیت اقتصادی فرد در کدامین وضعیت نهفته است؟ قمار زندگی ما چگونه پیش خواهد رفت؟ نیاز به دانستن ندانسته‌ها در توالی زمان زندگی شخصی، حقایق پنهان و غیره، مسائل دیگر دین عامه هستند. یک تفاوت بسیار بنیادی میان دین رسمی و دین عامه حول حقیقت و پراگماتیسم است. دین رسمی در جستجوی حقیقت و ماهیت غایی هستی است،

حقیقت در باب راههای کسب رضایت الهی، اما دین عامه برحل مسائل زندگی روزمره تمرکز دارد. دین عامه اساساً پراگماتیک است (Hibert, ۱۹۸۹: ۴۵-۴۹).

در مقابل چارلز لانگ کثرتی از معانی دین عامه را از هم متمایز می‌کند (۱) دین عامه با محتوای دین محلی پیوندی نزدیک دارد. (۲) دین عامه از دین رسمی و نهادی متمایز است (۳) دین عامه نوعی دین شهری یا دین مدنی است، زمینه‌ای کلی و وسیع پدید می‌آورد که در آن می‌توان از هر چیزی که در جامعه ماهیتی دینی دارد، سخن گفت، در این جا دین عامه بخشی از فرهنگ عام و مشترک است. (۴) دین عامه ترکیبی از باورها و رفتارهاست که عموماً در میان لایه‌های فرو دست جامعه رواج دارد. از جمله معانی دیگری که در فضای مفهومی دین عامه به آن اشاره شده است، ماهیت توده‌ای دین عامه و ایدئولوژیک بودن آن است (لانگ، ۱۳۸۹).

در دهه پنجاه رابرت ردفیلد ضمن بررسی زندگی دهقانان در آمریکای لاتین به حضور و همراهی کردارها و عقاید ریشه گرفته از سنت‌های فرهنگی و قومی در کلیساهای کاتولیک آن‌ها اشاره می‌کند. ردفیلد برای توضیح این امر بین نسبت‌های بزرگ و سنت‌های کوچک تمایز می‌گذارد. در حالیکه سنت‌های بزرگ^۱ به فرهنگ دینی منسجم و الهیاتی اشاره می‌کنند، سنت‌های کوچک به فرهنگ دینی دهقانان نانویسا اشاره می‌کنند که دسترسی به مطالعه کتاب مقدس ندارند. در اینجا سنت بزرگ، دین رسمی و نهادی است و دین عامه همان سنت‌های کوچک. ردفیلد استدلال می‌کند که این دو به همراه مقوله دیگری به نام دین سنتی، تفکرات و کنش‌های خاص خود را به دنبال دارند. ردفیلد مقوله دین عامه و دین سنتی را در درون ادیان جهانی و زمینه دینی گسترده‌تر قرار می‌دهد اما گره خورده به زندگی روزمره و ابعاد پراگماتیستی برای کنترل زندگی.

نورمن آلیسون در راستای ردفیلد از مقولات دین قوی و دین ضعیف صحبت می‌کند. دین قوی^۱ به پرسش‌های کیهانی و هستی‌شناختی پاسخ می‌دهد، الهیات منسجم برای شیوه زندگی انسان‌ها را در خود مدون دارد و از آموزش دینی گسترده و سازمان اجتماعی حول متن مقدس برخوردار است اما دین عامه به مسائل روزمره انسانی همچون مریضی، بدشانسی و غیره می‌پردازد و خصیلتی پراگماتیستی دارد و نهاد رسمی، از آن خود ندارد (Shaw, ۱۹۹۹: ۷۳-۷۹). پل هیبرت با طرح مقوله «واسطه‌پردشده» گامی مهم در زمینه مفهوم‌سازی برداشت. وی استدلال کرد که جهان بینی روشنگری بین ذهن و بدن و روح و ماده تمایز گذاشت. نتیجه این دوگانگی‌ها سکولار شدن علم و رازآمیزشدن دین بود. علم با جهان تجربی سروکار پیدا کرد و دین به حوزه ایمان خصوصی محدود شد. به نظر هیبرت «منطقه واسطه» به مثابه خرافه به حاشیه رانده شد. اما فرایندهای فکری و تاریخی، موهوم بودن این قضیه را برملا کردند و حتی عقاید خرافی، خارج از ادیان جهانی نیز به حیات خود در زندگی روزمره ادامه دادند (همان، ۸۹). بحث بر سر این است که ما در جامعه‌ای سرشار از وفور علم و تکنولوژی زندگی می‌کنیم و این علم و تکنولوژی ناتوان از تعیین هدف برای فرد، وی را عملاً با اضطراب و بی‌معنایی رها می‌کنند. دین عامه با اشکال گوناگون یکی از آن زمینه‌ها است که افراد برای رهایی از اضطراب حیات اجتماعی به آن مراجعه می‌کنند.

اسامبرت^۲ در رابطه با این پرسش تحقیق کرده است که آیا دین عامه یک اسطوره است یا واقعیت؟ وی با توجه به پژوهش تاریخی و جامعه‌شناختی گسترده خود به این نتیجه می‌رسد که مفهوم دین عامه یک پدیده یگانه نیست بلکه ذهنیت گروه‌های مختلف را بازتاب می‌دهد. به نظر وی مفهوم دین عامه برساخت دو جریان علمی است: مطالعات فولکوریک و تاریخی و مجادلات درون سازمانی دینی (Pas, ۱۹۸۷: ۷). پیر بوردیو نیز در ادامه مفهوم‌سازی‌های اسامبرت و هیبرت مفهوم دین عامه را مفهومی

رابطه‌ای می‌داند، به عبارت دیگر بر این باور است که در میدان دین همیشه یک رابطه نامتقارن وجود دارد، بین قدرت نمادین برای دستکاری چیزهای مقدس و دریافت‌کنندگان این قدرت؛ تنشی نامتقارن بین فرم‌های رسمی و غیر رسمی وجود دارد.

ملاحظات نظری در باب دین عامه

به لحاظ نظری ویژگی‌های جامعه معاصر، از جمله فقدان یک مرکزیت واحد، آنتاگونیسم اجتماعی، فرایند و ظهور اشکال جدید تبعیض اجتماعی و به تبع بحران هویت و ظهور هویت‌های گوناگون، جایگاه دین را به مثابه پاسخی به بحران هویت بسیار برجسته تلقی می‌کند. وی در زمانه‌ای که نهادهای اجتماعی مسلط قادر به عرضه معنایی جمعی نیستند، دین عامه و به تعبیر تخصصی‌تر عرفان عامه را به مثابه جستجوی معانی جدید کنش اجتماعی تفسیر می‌کند. دین عامه شکلی از معنابخشی در روابط اجتماعی در درون فرایندهای بحران هویت از سوی سوژه‌های اجتماعی است. وی دین عامه سنتی را از عرفان عامه^۱ منفک می‌سازد. دین عامه سنتی جنبشی و توده‌ای است در حالی که عرفان عامه کمتر نهادمند، بیشتر سیال و کمتر فراگیر است. نتیجه‌گیری وی این است که عرفان عامه، پدیده‌ای التقاطی و فرمی بسنده برای افراد و گروه‌هایی است که در شرایط عدم مدارا در جستجوی مدارا هستند، بنابراین عرفان را به مثابه شکلی از نو‌پوپولیسم دینی، زبانی برای صحبت از نیازهای سوژه و تفاوت‌های غیر قابل تقلیل می‌داند (Pas, ۱۹۸۷: ۱۰-۱۲).

اگرچه در دهه‌های گذشته مطالعه دین عامه و اساساً خود این مفهوم پروبلماتیک باقی‌مانده است (Badone, ۱۹۹۰: ۴)، دلایل این امر را می‌توان در فقر مفهومی دین عامه، ماهیت سیال و موضوع فرآر آن جستجو کرد. فقدان انسجام در باب دین عامه را بایستی در رابطه با لحظه پست مدرنی جهان جدید درک کرد. به نظر طلال اسد هیچ تعریف جهانشمولی از دین عامه وجود ندارد بدین دلیل که امر تعریف کردن، محصول تاریخی فرایندهای گفتمانی است (Asad, ۱۹۹۳: ۲۹). می‌توان تنوع فرمال و محتوایی

دین عامه را در زمان‌ها و مکان‌ها و تاریخ‌ها و ساختارهای مختلف به این نکته اضافه کرد. به همه این دلایل همه تلاش‌ها برای کشف امر جهانشمول و فرار تاریخی در تعریف دین عامه با شکست مواجه شده است.

برلینر بلو در بررسی گسترده آثار وبر به این نتیجه می‌رسد که دین عامه، (۱) دین توده‌ای است که مشخصه آن‌ها جایگاه اجتماعی و اقتصادی غیر مسلط آن‌هاست. (۲) نوع خاص کردارها و عقاید، دین عامه را متشکل از جهت‌گیری‌های غیرعقلانی، جادویی و غیره می‌داند که به واسطه گروه‌های خاصی اتخاذ می‌شود و (۳) دین عامه متشکل از نوع خاصی از پراکسیس دینی است که به لحاظ اجتماعی و اقتصادی به واسطه قشر فرودست اعمال می‌شود. برلینر بلو معتقد است که در آثار وبر دین عامه به سه شکل مفهوم‌پردازی شده است: رهیافت پراکسیسی، رهیافت اجتماعی و اقتصادی و رهیافت ترکیبی. برلینر بلو (۲۰۰۱) معتقد است که بسیاری از مطالعات اخیر در قالب این سه رهیافت قرار می‌گیرند. اسمبرت، پاس و دیگران معتقدند که دین عامه پدیده‌ای طبقاتی است، طبقات ستم‌دیده و حاشیه‌ای و فرودست، کردارها و عقاید دین عامه را به دلایل عینی و ذهنی به کار می‌گیرند. رهیافت ترکیبی با حفظ و ترکیب رهیافت‌های کردار محور و اجتماعی و اقتصادی، دین عامه را نظامی از ارزش‌ها و ایده‌ها و مجموعه‌ای از کردارهای نمادین گفتمانی می‌داند که در درامی مناسبی به هم پیوسته‌اند و در تصاویر بصری عینیت یافته‌اند، این همه آن چیزی است که از سوی فرودستان به کار گرفته می‌شود (کاندلاریا، ۱۹۹۰).

کاربرد این مفاهیم مبتنی بر تمایزهای پیشین میان دو حوزه آشکار فعالیت دینی است، تمایزی که دین عامه بخشی از معنای خو را از آن می‌گیرد، دین رسمی/دین قومی. مقوله دین عامه مقوله‌ای مورد مجادله است، از یک طرف به فولکورهای قومی پیوند خورده و بر این اساس هماهنگ و همساز با فرهنگ مادی و رئالیستی زندگی روزمره است و از طرف دیگر رابطه‌ای دیالکتیکی با دین نظام‌مند و رسمی حاکم بر جامعه دارد (۱۹: ۲۰۰۶، Kapalo). در رابطه با مقوله فرهنگ قومی، مطالعات دین عامه

بر "بعد دینی فرهنگ قومی" و یا "بعد فرهنگی- قومی دین عامه" تاکید دارند، چیزی که سعی در مفهوم‌پردازی و عینیت بخشیدن به آن دارند (همان، ۲۳). در رابطه با تمایز دین رسمی/ دین عامه، دین عامه را شامل اشکال جادویی، طالع‌بینی، شفابخشی‌ها و به عبارت دیگر مختلط و آلوده به مقولات غیر دینی می‌دانند (Craig, ۲۰۰۸: ۱). کریگ دین عامه را عقاید کردارهایی تعریف می‌کند که بر مبنای سنت‌های فرهنگی، قومی و بومی و ماهیت دینی بخشیدن به آن‌ها شکل می‌گیرند. به نظر یودر دین عامه کلیت بینش‌ها و کردارها است که در میان مردم و در کنار آشکال دین رسمی وجود دارد. مفهوم‌سازی یودر از دین عامه مبتنی بر رویکردی کردار- بنیاد نسبت به دین عامه است. به نظر وی دین عامه در جوامع پیچیده وجود دارد، دینی در رابطه با و در تنش با دین سازمان یافته رسمی که حاکم بر جامعه است (یودر به نقل از کریگ، ص ۴). در اینجا ویژگی سازمان یافته نبودن دین عامه به سنت نظری دورکیم در باب دین ارجاع می‌دهد. برخلاف یودر، تپرسون ترجیح می‌دهد که به جای صحبت از دین عامه، از مؤلفه‌های قومی- فرهنگی دین صحبت کند. در توافق با تپرسون، کریگ بر ابعاد فرهنگی و قومی خاص، همچون جادو و نقش آن در برساخت دین عامه، تأکید دارد؛ اگر چه وی آن‌ها را مترادف نمی‌داند. به نظر وی جادو و دین عامه به شیوه‌های مختلف همپوشانی دارند و با هم تعامل دارند. از ویژگی‌های دیگر دین عامه ماهیت ترکیبی آن است، آمیزه‌ای از چندین نوع دین، یا ایدئولوژی‌های دینی با ادیان توحیدی.

کریگ برای فهم دین عامه، مباحث خود را در چارچوب انسان‌شناسی فرهنگی طرح می‌کند. به نظر وی دین عامه و ویژگی‌های آن از قبیل انعطاف‌پذیری، شکل‌پذیری، سازمان یافته نبودن و غیره، سیمپتومی از تغییر فرهنگی است. به نظر وی دین عامه از پویایی فرهنگی خاص در طول زمان برخوردار است. دین عامه با بعد دینی بخشیدن به فرهنگ و مؤلفه‌های فرهنگی، به بازسازی عقاید و کردارهای سنتی می‌پردازد (Craig, ۲۰۰۸: ۱۵-۲۰). این همان چیزی است که ویلیامز در کتاب دین عامه در

آمریکا از آن به عنوان دگرگونی‌های نمادین در مواجهه با فرایند مدرنیزاسیون یاد می‌کند (ویلیامز، ۱۹۸۹).

استفان شاروت با آنچه خود وبری کردن سنت‌های مارکسیستی و دورکیمی می‌نامد، مفهوم‌سازی دیگری از دین عامه به دست می‌دهد (۴: Sharot, ۲۰۰۱). وی سنت‌های دورکیمی و مارکسی تحلیل دین عامه را در تقابل با هم قرار می‌دهد، اولی را برای اشاره به بنیادهای دینی طبیعت، جامعه وهستی فردی به کار می‌گیرد و دومی را برای اشاره به این قضیه که کنش دینی از سوی کنشگران برای دستیابی به اهدافی همچون تسکین و غیره تولید می‌شود. ابزار تحلیل وی برای تحلیل کنش دینی مبتنی بر تمایزگذاری میان دین عامه و دین نخبگان، تفاوت‌ها و شباهت‌هایشان و برهم‌کنش این دو است. شاروت دین عامه را دین توده‌ها در برابر نخبگان می‌داند، وی با ارجاع به سنت وبری، دین عامه را در راستای مفهوم‌پردازی طبقاتی از آن، برای اشاره به "الگوهای کنش دینی جماعت‌های اجتماعی به کار می‌گیرد" (همان، ۱۴). شاروت با طرح برخی از تمایزهای دیگر در حوزه مطالعات دینی به همپوشانی آن‌ها با هم اذعان دارد، دو تمایز دیگری که در راستای تمایز دین عامه/ دین نخبگان قرار دارند، تمایز نسبت‌های بزرگ/ کوچک و تمایز دین رسمی و دین غیر رسمی هستند. تمایز نسبت‌های بزرگ و سنت کوچک نخستین بار از متن مطالعات انسان‌شناختی بودیسم و هندویسم سربرآورد و تمایز دین رسمی و دین غیر رسمی از سوی مورخان اجتماعی مسیحیت وضع شده است. شاروت بر اساس این تمایزها بین سه فرم دینی تمایز می‌گذارد: دین به مثابه امر تحقق یافته، دین به مثابه امر اعلام شده و دین به مثابه امر مکتوب شده. در اینجا دین عامه همان امر عملی شده و دین رسمی استوار بر امر مکتوب است.

دین نخبگان، دین رسمی و سنت‌های بزرگ، مفاهیم همپوشانی هستند برای اشاره به نظام‌های فرهنگی دینی که نخبگان دینی ارائه کرده‌اند و بعد رسمی دین به مؤلفه‌های دینی مشروع در درون مرزهای یک دین مربوط می‌شود. در مقابل دین عامه، دین غیر

رسمی و سنت‌های کوچک با تعریف دین به مثابه همپوشانی دارند، استدلال شاروت این است که تفسیرها و انطباق با سنت‌های بزرگ به واسطه توده‌هایی صورت می‌گیرد که ملاحظات اجتماعی و محلی خود را دارند. اصطلاح سنت‌های کوچک بدین معنی است که در درون سنت‌های بزرگ، صورتبندی‌های محلی متمایزی از مضامین و نمادهای دینی وجود دارد. جنبه غیر رسمی دین عامه، بدین معنی است که آن‌ها برساخته‌های فرهنگی، طبقاتی و جنسیتی توده‌ها هستند (همان، ۱۶-۱۵).

برساخت گرای اجتماعی دین عامه

کلیفورد گیرتز فرهنگ را به مثابه شهر تقسیم می‌کند. (گیرتز، ۱۹۸۵) در بخش درونی و قدیمی شهر، با خیابان‌های تنگ و تاریک و مغازه‌های کوچک و بافت قدیمی، اغلب نظم ظاهری محدودی به چشم می‌خورد. به رغم این نظم ظاهری در این منطقه دسته‌های مختلف مردم در هم می‌لولند، کافه‌ها را به تسخیر درمی‌آوردند و فرهنگ عامیانه خود را به نمایش می‌گذارند. حومه‌های حول این بخش قدیمی و درونی چشم انداز کاملاً متفاوتی دارد با خیابان‌های عریض و منظم و خانه‌هایی که به خوبی و زیبایی طراحی شده‌اند. زندگی‌ای کاملاً متمایز از بخش درونی شهر در حومه‌ها حاکم است زندگی‌ای بدون هیاهو و آشفتگی جمعیت‌های درونی شهر.

تمثیل گیرتز بازگوی تمایز میان دین عامه از دین رسمی است. دین عامه در تمثیل گیرتز همان شهر درونی است و دین رسمی، حومه‌های شهر. دین عامه آمیزه‌ای از عقاید و کردارها بدون انسجام منطقی هستند. در دین عامه تلاش کمی برای تکوین منسجم و منطقی از عقاید صورت می‌گیرد. حقیقت در دین عامه به لحاظ عقلانی و یا متافیزیکی به اثبات نمی‌رسد بلکه با شواهد عملی مسلم فرض می‌شود.

دین رسمی در تمثیل گیرتز، حومه است و خانه، اصول و تفسیرهای تخصصی و مجتهدانه. در این حوزه آموزش‌های تخصصی و طولانی امکان تفسیر و تعبیر گزاره‌های دینی را به فرد روحانی و عامل دینی می‌دهند. سازمان‌های رسمی به تأیید روحانیت

رسیده، از امکان تبلیغ و ترویج برخوردارند، و تنها طبق آموزه‌های اصولی دین عمل می‌شود. برخلاف دین عامه، زندگی سازمان یافته، منظم و در چارچوب‌های مشخص در جریان است. دین عامه خود آمیزه‌ای از رسوبات نظام‌های عقیدتی عملگرایانه است. دین عامه آمیزه‌ای از بیان و احساسات محلی ادیان رسمی همراه با کردارهای طبیعت‌گرایانه محلی است. دین عامه تلاش برای کنترل عینی زندگی از نزدیک است. دین عامه در کنار ادیان رسمی حضوری همیشگی دارد، دینی آمیخته با عقاید قومی و منطقه‌ای در کنار ادیان رسمی، اما بیرون از کردارها و قلمروهای اصولی آن. دین بودت دین عامه را کلیتی از دیدگاه‌ها و کردارهای دینی عامه مردم می‌داند که تا اندازه‌ای در کنار اشکال الهیاتی و مذهبی در طول آن قرار دارد (یودکر، ۱۹۷۴). اصطلاح دین عامه به طور کلی مشتمل بر مرتبط کردن دو بعد جدا از هم ولی بهم مرتبط است. از یک طرف دین عامه شامل ابعاد دینی فرهنگ قومی است، به عبارت دیگر ابعاد فرهنگی - قومی دین و از طرف دیگر به مطالعه التقاط بین دو فرهنگ با بیان‌ها و احساسات متمایز اشاره دارد. مسیحیت عامه، هندویسم عامه، اسلام عامه همه به اشکال همزیستی ادیان عامه در کنار ادیان رسمی اشاره می‌کنند.

ژاک واردنبورگ در همین رابطه سعی کرده است که صورت‌های عامیانه دینی در جهان اسلام را توضیح دهد. به نظر وی این اشکال عامیانه صورت‌های متنوعی از برگزاری آیین‌های گذار، جشن گرفتن توالی فصول طبیعت، اعتبار دینی برای مشایخ صوفیه و اولیاء و برخی از رفتارهای دینی در رابطه با پیش‌گویی از دعانویسی تا فالگیری و غیره را در بر می‌گیرد. به نظر واردنبورگ اگر چه گاهی برخی از این کنش‌ها در قالب گونه‌ای دین زیرزمینی جلوه‌گر می‌شوند، اما در بیشتر موارد کارکرد ساختاری فرهنگی و اجتماعی قدرتمندی دارند و اما این امر بدین معنی نیست که اسلام عامه رقیب اسلام هنجارین است. «اسلام عامه همواره در دورن قلمرو خاص خود به سر می‌برد و هیچگاه بر سر موضوعات و مقولات اساسی جامعه اسلامی به شرح مسئله نپرداخته است (واردنبورگ، ۱۳۸۹). اسلام عامه عمدتاً مشتمل بر بقایایی از دوران

ماقبل اسلامی، باورها، آداب و رسوم محلی و رفتارهای دینی‌ای است که معمولاً به صراحت از جانب اسلام هنجارین رد و تحریم نشده‌اند. اسلام عامه، اسلام در عمل است، یا دین زیسته، رفتارهای دینی واقعی افراد که در پیوند با وضعیت عینی آن‌ها شکل می‌گیرد.

رهیافت برساخت‌گرایی اجتماعی «با این فرض آغاز می‌کند که بشر قادر است بیاموزد تا به جهان پیرامون خود معنا دهد و در این عمل، بعضی از افراد به منابع دینی تمسک می‌جویند». (بکفورد، ۱۳۸۹: ۵۶). این رویکرد تقدم را به پرسش‌های مربوط به فرایندهایی می‌دهد که در جریان بحث و مذاکره بر سر معنای پدیده اجتماعی مطرح می‌شوند. به عبارت دیگر برساخت‌گرایی اجتماعی درصدد است بفهمد که واژگانی چون دین، مقدس و معنوی چگونه به کار می‌روند، کنشگران آنها را چگونه توجیه می‌کنند و اینکه کنشگران اجتماعی چگونه می‌کوشند تا فعالیت‌های موضوع این مفاهیم را سازماندهی کنند (همان، ۳۳۰). در این رابطه دین عامه یکی از وجوه گریزناپذیر تعامل اجتماعی روزمره است. معناهای نسبت داده شده به دین عامه محصول تعامل و بحث و مناقشه اجتماعی در سطوح فردی، گروهی و اجتماعی است.

روش‌شناسی

نظر به اینکه درک عمیق و جامع الگوهای پدیدارها، رسالت پژوهش کیفی است؛ تحقیق حاضر نیز با رویکرد کیفی و برپایه نظریه مبنایی و استفاده از مدل استراوس و کوربین به دنبال مطالعه عمیق شرایط علی و زمینه‌ای و کنش‌ها و پیامدهای دعانویسی است. بنابراین این روش بیش از آن‌که تعمیمی باشد، مبتنی بر منطق استقرایی و به دنبال ایجاد و یا توسعه نظریه‌های قبلی برای پوشش‌دهی به این موضوع است. بنابراین در این تحقیق برخلاف فرآیند پژوهش خطی و بجای پیش‌فرض‌های نظری؛ داده‌ها و میدان مورد مطالعه در اولویت قرار گرفته و به صورت دورانی بین یافته‌های تحقیق و پرسش‌ها و مصاحبه‌ها رفت و برگشت وجود داشته تا بهترین و دقیق‌ترین مفاهیم

استخراج شود. از این رو مطابق فرآیند روش‌شناختی مذکور؛ طی سه مرحله کدگذاری باز، کدگذاری محوری و کدگذاری انتخابی؛ نخست از دل تعداد زیاد انواع داده‌های اولیه، کدهای مرتبط با موضوع مشخص شدند؛ سپس به شیوه مقایسه مداوم از دل چندین کد، یک مفهوم استخراج شد و به همین شیوه سایر کدها نیز به مفاهیم تبدیل شدند. در مرحله بعد نیز هر چند مفاهیم در قالب یک مقوله قرار گرفتند که از این میان مقوله «امیدواری‌های زنانه» به عنوان مقوله مرکزی شناسایی گردید.

در این روش، از نمونه‌گیری هدفمند، برای گزینش افراد مصاحبه‌شونده و از نمونه‌گیری نظری برای تشخیص تعداد افراد و مسیرهای پژوهش استفاده شده است. مشارکت‌کنندگان زنان هجده سال به بالای شهر سنندج هستند که در شهر سنندج برای دعانویسی به افراد دعانویس مراجعه کرده‌اند. بر این اساس با ۳۰ نفر مصاحبه شده است. مصاحبه‌ها در نقطه اشباع نظری و به عبارت بهتر در نقطه‌ای که مصاحبه‌های بیشتر داده‌های جدیدی در باب تجربه دعانویسی به ما نمی‌دادند، به اتمام رسیده است. مصاحبه‌ها طبق مدل نظریه زمینه‌ای در سطوح بسترها و زمینه‌های دعانویسی، درک و معنای دعانویسی و آثار و پیامدهای دعانویسی برای فهم تجربه زنان از دعانویسی سازمان یافته‌اند. در این رابطه بایستی میان معنای دعانویسی، زمینه‌ها، شرایط علی و مداخله‌گر و پیامدهای تجربه دعانویسی تمایز گذاشت. پرسش اصلی در باب معنای پدیده مورد نظر مربوط به این امر است که دعانویسی بر چه چیزی دلالت می‌کند و این کنش درباره چیست؟ شرایط علی به حوادث یا وقایعی دلالت دارند که به وقوع یا رشد کنش یا پدیده‌ای خاص و در اینجا دعانویسی منجر می‌شود؟ زمینه‌ها سلسله خصوصیات ویژه‌ای است که به پدیده‌ای دلالت می‌کند؟ به عبارت دیگر زمینه توضیح در باب استراتژی‌های فرد در شرایطی است که دعانویسی صورت می‌گیرد؟ شرایط مداخله‌گر شرایط کلی و وسیع‌تری است که بر چگونگی پدیده مورد نظر اثر می‌گذارد؟ و در نهایت پیامدهای دعانویسی برای فرد است، هم آنچه قابل پیش‌بینی است و هم پیامدهای غیر قابل پیش‌بینی (استراوس، ۱۳۹۰: ۱۰۵-۱۰۰).

الف) زمینه‌ها و شرایط علی تجربه دعانویسی

۱) گرفتاری‌های زندگی روزمره

زندگی روزمره به رغم یکنواختی و ملال و تکراری ظاهری آن، برای بسیاری از افراد سرشار از مسائل و مشکلات ذهنی و عینی است. شرایط مداخله‌گر دعانویسی زمینه ساختاری وسیعی به نام تجاری شدن و کالایی شدن زندگی روزمره است. کالایی شدن زندگی روزمره و به تبع تجربه‌های شخصی از مواجهه با مسائل و به ویژه حضور زنان در حوزه عمومی همراه با بحران‌های اقتصادی، متغیرهای کلانی هستند که توجیه‌گر توضیح دعانویسی در قالب مفهوم دین عامه هستند. اما زمینه‌ها و شرایط علی دعانویسی بیشتر مربوط به پیامدهای شرایط کلان و ساختاری در حوزه‌های خرد زندگی روزمره است.

نخستین شرایطی که گرایش و میل به دعانویسی را در میان زنان گسترش می‌دهد، تفوق امور مادی است، آن‌ها در دعانویسی در جستجوی راهی معنوی برای رهایی از گرفتاری‌های زندگی عینی هستند. گستره این گرفتاری‌های زندگی عینی از روابط خانوادگی تا مسائل اقتصادی را در بر می‌گیرد. بارها و بارها براساس سنتی خانوادگی و یا توصیه دوستان مراجعه به دعانویسان تکرار می‌شود و در همه این موارد دنبال تأثیرگذاری بر واقعیتی هستند که به نظر غیر قابل رسوخ می‌رسد. آنجا که راه‌های ملموس رویارویی با مسائل به شکست منجر می‌شود، جستجوی راه‌های معنوی در زندگی روزمره آغاز می‌شود.

برای حل مشکل اومدم، به توصیه مادرم که همیشه پیش دعانویس‌ها می‌رفت، برای حل اختلافاتم با شوهرم، برای بار اول که اومدم مشکل خیلی زود حل شد (فاطمه، ۲۷ ساله).

مهتاب ۳۳ ساله و متأهل می‌گوید:

«از طریق خواهرم با این دعانویس آشنا شدم، او مدم برای شوهرم دعا کنم که فرجی باز شود و شغلی درست و حسابی پیدا کند. چند بار دیگر هم او مدم. پسر کوچکم بسیار عصبی و ناسازگار بود، حتی پزشک‌ها هم نتوانستند کمک کنند. اما برایش دعا نوشتم، حالش خوب شد.»

۲) مصائب عشق

در جامعه‌ای غمزده بسیاری از زنان و همسران مسائل و مشکلات عاطفی خود را به دلیل فقدان آن عشق آرمانی‌ای تفسیر می‌کنند که باید می‌آمد و نیامده است. به نظر می‌رسد که عشق بیش از آنکه مسئله باشد راه حل است. راه حلی که با توجه به کیفیت آن بایستی اتفاق بیفتد، شانس بیاوریم و انتخاب شویم. عشق در نبود و بود خود بخش عظیمی از زندگی زنان را در بر گرفته است، به آن فکر می‌کنند گاهی برای سر رسیدنش و گاهی برای تداومش و در بیشتر اوقات برای کنار آمدن با شکست در عشق. آرزو دانشجوی کارشناسی و ۲۱ ساله می‌گوید:

«اولین باری که باعث شد برم پیش دعانویس، این بود که شکست عشقی خوردم. به خاطر اینکه چیزی باعث شود که خلاص شوم از وضعیت بدی که داشتم. قانون جذب را هم امتحان کردم و امتحان می‌کنم و از قرآن هم استخاره گرفته‌ام... می‌خواستم خدا کمک کند و به زندگی برگردم...»
پروانه می‌گوید:

«مدتی از دوست پسرم جدا شدم، یعنی اون رابطه را کات کرد، الان او مدم پیش دعانویس که دوباره به دستش بیارم.»
سارا زنی ۴۰ ساله و متأهل می‌گوید که:
«مدتی است که با شوهرم اختلاف دارم، نمی‌دانم شاید می‌خواهد که طلاقم بدهد، او مده‌ام که یک جوری دلش را دوباره به دست بیارم. وقتی همه درها به روم بسته می‌شه، به دعانویس مراجعه می‌کنم.»

۳) جنسیتی بودن تجربه دعانویسی

مهم‌ترین زمینه دعانویسی این است که مراجعه به دعانویس امری زنانه است. بحث بر سر این است که به دلایل بسیار زیادی از جمله ناتوانی‌ها، فراغت، وابستگی و غیره دعانویسی پدیده‌ای زنانه است. زنان هستند که در میان خانه و دعانویس در رفت و آمد هستند. آن‌ها اطمینان و فراغت بیشتری برای صرف وقت و هزینه دارند و از طرف دیگر حساسیت بیشتری نسبت به دیالوگ و مذاکره و درد دل کردن با دعانویس. این قضیه را می‌توان از تعداد دفعات مراجعه آن‌ها فهمید، طیفی شامل از سالی یکبار تا هزار بار «در همان حال موضوعات آن‌ها هم همچون علت مراجعه آن‌ها گسترده، کلی و زیبا هستند: «امید، آرامش، ازدواج، تحصیلات، اختلافات خانوادگی، بخت سیاه و غیره؟» و در این راه هزینه مهم نیست.»

۴) کنترل کردن آینده

در فضای اجتماعی، انگار که به دنبال این گرفتاری‌های زندگی روزمره و همه آن چیزهایی که گذشته ما را تسخیر کرده‌اند. آینده بیش از پیش دور از دسترس به نظر می‌رسد. معیار و ملاکی برای خوشبختی، تأیید عینی اطمینان از آینده، خلاصی از همه ابهام‌ها و تردیدها، بخش عظیمی از زمینه‌های دعانویسی را شامل می‌شود. از این نظر دعا و دعانویسی انتخاب مسیری برای تأیید عینی ایمان ماست. بسیاری از زنان کاملاً در پیوند با غم عشق، در جستجوی خوشبختی در آینده ملموس خود هستند.

زهره دانشجوی کارشناسی ارشد و بیکار می‌گوید:

«من آدم عجولی هستم، دوست دارم از آینده‌ام خبر داشته باشم، دلم

می‌خواهد نتیجه زندگی‌ام را بدانم، چه اتفاقاتی در انتظارم است...»

یلدا در همین رابطه دغدغه خود را در باب آینده اینگونه بیان می‌کند:

«اومده‌ام امیدوار شوم به زندگی، چیزی با خودم داشته باشم که به من قوت

قلب بدهد، دعا همین است، قوت قلب و امیدواری، بعضی وقت‌ها به

بن بست می‌رسم، دنبال آرامش می‌گردم و می‌خواهم آینده‌ام بهتر از این باشد که هست.»

ب) شرایط مداخله‌گر تجربه دعانویسی

خانواده، ازدواج و زندگی مشترک

به لحاظ علمی تمام آنچه که دعانویسی را به پیش می‌برد، حول خانواده و مسائل خانوادگی شکل می‌گیرند. اما قبل از آن اتفاق مهم دیگری فرایند مراجعه به دعانویس و پرداخت پول و انتظار گشودگی را ممکن ساخته است، چیزی که جامعه شناسان آنرا کالایی شدن فزاینده جامعه جدید نامیده‌اند. فرایند موازی با این امر، فردی شدن سبک‌های احساسی در دینداری عامه است. همراه شدن این دو فرایند با هم تغییرات بسیار مهمی را ایجاد کرده است که کاملاً در ارتباط با مقوله زمینه‌ای جنسیتی شدن دعانویسی و معانی کاملاً زنانه دعانویسی یعنی عشق و عاطفه است. از این نظر آنچه دعانویسی را به مثابه کنشی زنانه شکل می‌دهد، مشکلات زنان با احساسات است در رابطه با زنان مجرد و مسائل مربوط به زندگی مشترک برای زنان متأهل.

زینب زن ۳۸ ساله و متأهل به زیبایی این امر را خلاصه می‌کند:

«زنان متأهل دغدغه زندگی مشترک دارند، مثلاً رفتار شوهر، خونه خریدن، ماشین خریدن، اینکه چرا بچه‌ام مریضه و ... دعا بنویسه که خوب شه شوهرت و ... اما دختران مجرد بیشتر به خاطر ازدواج میان یا شکست عشقی خوردن. مثلاً پدر و مادرمون مخالفن که ازدواج کنیم، دعا بنویس که راضی بشن.»

کژال مجرد و ۲۷ ساله می‌گوید:

«از هر قشری میان، بی‌سواد و باسواد، جوان و میانسال، شاغل و بیکار، معمولاً با هم صحبت می‌کنیم که دعاش جواب داده یا خیر. زنان به این خاطر

میان، چون در زندگی وابسته‌ان، نمی‌تونن سرنوشت خودشون رو رقم بزنند، ناتوان هستند و ... دختران واقعاً افسرده‌ان.»

ب) ماهیت و معنای تجربه دعانویسی

زمینه‌های فوق در باب تجربه دعانویسی شامل گرفتاری‌های عینی، گرفتاری‌های ذهنی، ابهام آینده و نتیجه عینی گرفتن، آن مقولاتی هستند که زنان را به سمت مراجعه به دعانویسی سوق می‌دهند، اما درک و معنای آن‌ها از این کار چیست؟ اگر مقولات فوق پاسخی به چرایی مراجعه به دعانویس بودند، حال مسئله بر سر این است که چه معنایی را به کار خود نسبت می‌دهند؟ ماهیت تجربه آن‌ها از دعانویسی چیست؟ به عبارت دیگر تصویر ذهنی دعانویسی چیست؟ این تصویر ذهنی در شرایط فوق شکل می‌گیرد. بر این اساس در رابطه با هر کدام از زمینه‌های فوق می‌توان از تصویرهای ذیل صحبت کرد:

۱) پلی در میانه خود، خدا و جهان

مراجعه به دعانویس همراه با تخصص قائل شدن برای دعانویس با تصویری دیگر از مفهوم دعا همراه است. دعا همان پلی است که زندگی از هم گسیخته را ترمیم می‌کند، پلی که حکمت را به اتفاقات زندگی رومزه باز می‌گرداند. دعا به مثابه پل در موازی با انتظارات ذهنی زنان و فرد از هستی انسانی شکل می‌گیرد. دعا امکان تغییر گذشته را نمی‌دهد اما امکان ساخت آینده‌ای بهتر را می‌تواند نوید دهد. دلالت مرکزی دعا دستیابی به جایگاهی در درون زنجیره هستی است، آنجا که فرد فکر می‌کند موجودی رها شده در میان تصادفات و اتفاقات زندگی است. دعا به مثابه پلی میان این اتفاقات عمل می‌کند، هم در میان اتفاقات و در جستجوی دلایلی متعالی برای این

اتفاقات. فرد با مراجعه به دعانویس حامل ایده‌ای است که به وی در مواجهه با زندگی قوت قلب می‌دهد.

۲) اثبات عینی ایمان

مقوله دیگری که بسیاری از افراد را به پیگیری ایمان خود به دعا و مراجعه به دعانویسی متمایل ساخته است، گرفتن نتیجه عینی از دعانویسی است. آن‌ها در مراجعه به دعانویس، اثبات عینی نتایج آنرا دیده‌اند. مسائل آن‌ها حل شده است و آرامشی را که انتظارش را داشتند، به دست آورده‌اند. آینده و کنترل آن امری دور از دسترس محسوب می‌شود و واقعیت سفت و سخت زندگی روزمره امر غیرقابل شکست، در این فضا است که دعا به مثابه راهی متعالی برای حل مسائل به اثبات عینی رسیده است.

رکسانا کارشناسی ارشد تجربه‌ای عمیق از دعا و دعانویسی دارد:

«من در بسیاری از لحظات زندگی‌ام دعا که کرده‌ام مستجاب شده است. حتی چیزهای که محال به نظر می‌رسید، اما دعا شرایطی خاص دارد و جدی‌تر از همه چیز ایمان به دعاست و باید اعتماد هم داشته باشی.»

ت) دعانویسی به مثابه استراتژی عاطفی

تفوق و گسترش دعانویسی در سطح شهرها و بویژه در میان زنان متکی بر شکل‌گیری تصویر دیگری است که برخی از جامعه‌شناسان و روانکاوان آنرا استراتژی عاطفی نامیده‌اند. دعانویسی در قالب کالایی آن، چیزی است که از سوی افرادی که تخصص دینی ندارند به افراد متقاضی فروخته می‌شود و به جای مجراهای سنتی و دینی، حاکی از شیوه‌های جدید جستجوی خرسندی فردی است. آنچه در این شکل از خرسندی حضور دارد، احساسات شخصی است. نقطه آغاز احساسات شخصی است، حول روابط شخصی شکل می‌گیرد و در نهایت به خود شخص بازمی‌گردد. بر این اساس در رابطه با دعانویسی، استراتژی‌ها و پیامدها را به سختی می‌توان از هم تفکیک

کرد. دعانویسی به گونه‌ای عام، خود استراتژی‌ای برای مقابله با وضعیت عینی جامعه است و در همان حال امکانات ذهنی امیدوارانه‌ای برای زندگی در اختیار زنان می‌گذارد. پیامدهای دعانویسی را بایستی در رابطه با امیدواری تحلیل کرد.

دلنیا دختری مجرد است و می‌گوید:

«بیشتر مربوط به زندگی شخصی خودم است، به خاطر ازدواج، بدونم کی ازدواج می‌کنم و آینده‌ام چطوری می‌شود.»

هاجر هم کارشناسی روانشناسی دارد و همچون دلنیا بر سردرگمی خود انگشت می‌گذارد:

«کلاً به خاطر مشکلی که داشتم، سردرگم بودم، واقعاً نمی‌دونستم چکار کنم، دوس دارم ببینم عاقبتم چه می‌شود...»

کوثر می‌گوید:

«برای حل مشکلاتم میام، یه پسره تو زندگی‌ام که خیلی بهم علاقه‌مندیم از من درخواست ازدواج کرده، ولی خانواده پسر راضی نمیشن، چون میگن که من طلاق گرفتم و یه دختر ۴ ساله دارم، اومدم که برام دعا بنویسه که خانواده پسره راضی بشن»

در همین راستا است که فرانک می‌گوید:

«قبلاً به خاطر موضوع عشق اومدم، ولی الان یه مشکل دیگه دارم. قبلاً شوهر خاله‌ام من رو برای برادرش می‌خواست ولی من ردش کردم. الان شوهر خاله‌ام دنبال دعاست که بخت من رو ببندد تا ازدواج نکنم. من اومدم ببینم یه دعایی هست که باطلش کنه.»

ج) پیامدهای دعانویسی

۱) آرامش‌بخشی

مؤثرترین پیامد دعانویسی را بایستی در حوزه ذهنی جستجو کرد. اگر چه به دلایل عینی به دعانویس مراجعه می‌کنند اما در این مراجعه، همه امکانات از دست رفته ملال‌آور زندگی روزمره را به دست می‌آورند، دوستانی پیدا می‌کنند که تجربه‌های خود

را با آنها در میان می‌گذارند و فردی که می‌توانند با وی درد دل کنند. آنها سبک‌تر می‌شوند اما این امر به معنای حل عملی مشکلاتشان نیست و خود هم می‌دانند که بیشتر در پی امیدواری و صیانت نفس هستند و نه چیزی دیگر.

فاطمه ۲۷ ساله و مجرد می‌گوید

«هیچ تأثیر نداشته، چون هدف من حل مشکلم نبوده، کنجکاو بودم، اوادم

امیدوار شوم، فقط همین»

سارا به همین ترتیب اذعان دارد که:

«هیچ تأثیری نداشته، ولی به زندگی امیدوار شدم، اعصابم آرام شده، هر

چند وقت یکبار می‌آم، تصمیم گرفتم زندگی‌ام را تغییر دهم، ولی این

احساس آرامش هم خودش ارزشمند»

۲) اعتیاد به دعانویسی

در همان حال که یکی از پیامدهای دعانویسی آرام‌بخشی است، اگر بارها و بارها تکرار شود، درست برعکس تا سلب آرامش است. مراجعه مداوم به دعانویس فرد را به شنیدن احوالات خود معتاد می‌کند. دعانویسی در رابطه با هر موضوعی، زمان و هزینه خود را دارد و زنان در هر رابطه‌ای که وجود دارد به دعانویس مراجعه کرده و پس از آن برای مستجاب شدن آن و تحقق آن در زندگی شخصی خود به انتظار می‌نشینند. اما همین انتظارهای کوتاه مدت، اضطراب و افسردگی و به تبع آن، مراجعه‌های مکرر به دعانویس را ایجاد می‌کند.

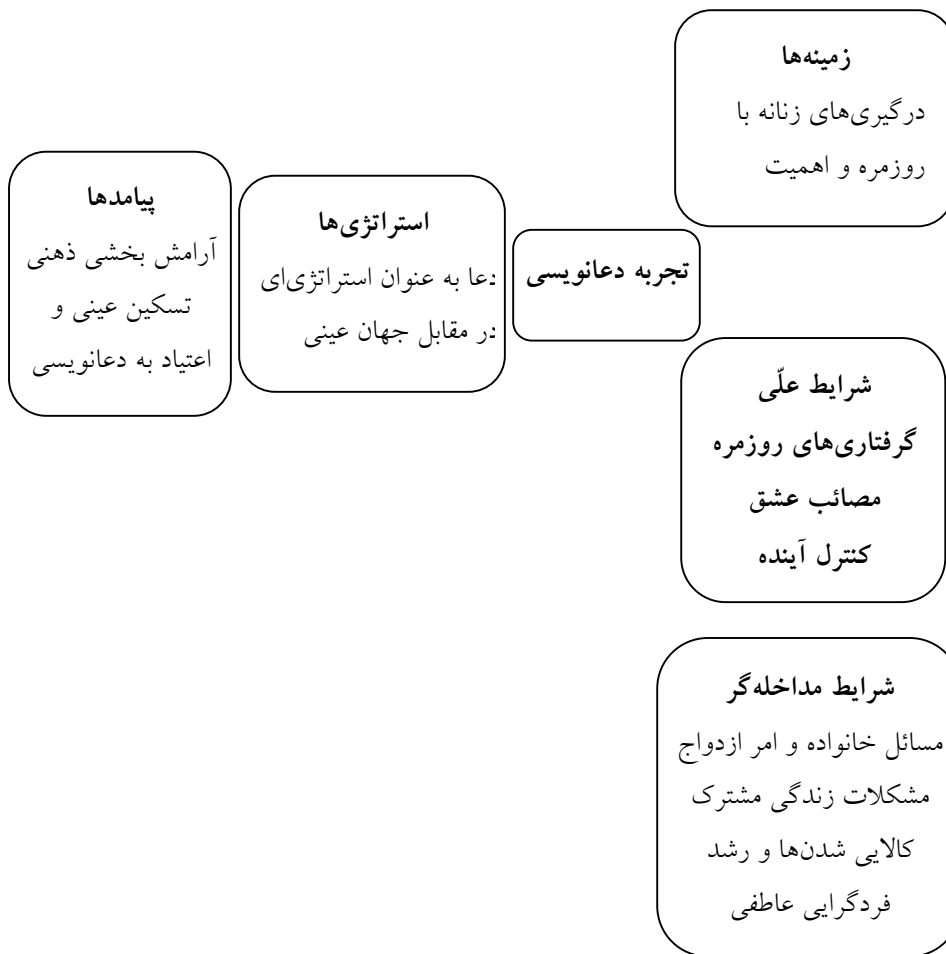
پروین متأهل می‌گوید:

«عصبی‌تر شدم و روانی‌تر. خیلی‌ها همین رو می‌گن. گفته تا چهل روز

بختت باز می‌شه ولی تأثیری نداشته ...»

کوهستان متأهل و ۲۹ ساله می‌گوید:

«هیچی راهگشا نبوده، نمی‌دونم بعضی‌ها میگن که دعای دعانویس تأثیر ندارد. اومدم که بخرم باز شود و بچه‌دار شوم، اومدم و چندین بار اومدم دعا رو شکمم بخواند ولی نمی‌دانم، خدا اگر نخواهد هیچی نمی‌شه.»



نتیجه‌گیری: تخیل زنان و امیدهای کوچک

دین عامه، عاطفی و تجربی است و خود را با مسائل عینی و شخصی زندگی روزمره در هم بافته است. قدرت آن در معنا بخشیدن به مسائل زندگی روزمره در قالب عقاید

دینی و جستجوی راه‌حل‌های دینی برای مسائل عقلانی و غیر عقلانی زندگی است. مسائلی که برآمده از وضعیت اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی یک جامعه معین است. عشق و ازدواج، شوهر و فرزند، خانه و ماشین. این‌ها مسائل نوعی زندگی معمولی خانوادگی در جامعه امروز ماست. از طرف دیگر دستیابی به هر کدام از این موارد در وضعیت‌های عینی خاص جامعه برای طبقات پایین جامعه به بخت، تصادف و اتفاق نیازمند است، آنچه را که جامعه ناتوان از ارائه آن است، افراد از شکلی فرهنگی و دینی به نام دین عامه طلب می‌کنند. در این راستا دین عامه حوزه‌ای مجرد و آموزه‌هایی دینی در باب غایت زندگی نیست، اگر چه به طور مداوم در این رابطه به دین هنجارین وابسته است، اما در روایت عامیانه آن به طلب زندگی‌ای اجتماعی و درونی توأم با خوشبختی و آرامش پیوند خورده است.

تجربه دین عامیانه شکلی از دینداری از پایین است که ناشی از تغییر شرایط اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی انضمامی به عنوان وضعیت کمبود، محرومیت و محدودیت است، چیزی که برای زنان به گونه‌ای مضاعف بر روی زندگی‌های شخصی آن‌ها سنگینی می‌کند. بر این اساس تجربه دین عامیانه متمایز از تجربه‌های دینی دیگر است. این تجربه به شکلی بسیار خاص با واسطه است، میانجی عمده تجربه دین عامیانه، زندگی روزمره است با همه تنوع، پویایی و مسائل بزرگ و کوچک آن. مطمئناً این میانجی عنصری یکنواخت نیست بلکه خودش به واسطه بسیاری از وضعیت‌های زمینه‌ای (مثلاً جنسیت)، فرهنگی (مثلاً مردسالاری)، اقتصادی و اجتماعی شکل گرفته و مشروط شده است. بنابراین زندگی روزمره و ماهیت آن در جامعه امروزی شرط عینی امکان‌پذیری تجربه دعانویسی است.

برای ورود به این دنیا و در چارچوب معرفت‌شناسی برساخت‌گرایی اجتماعی و روش‌شناسی زمینه‌ای، چیستی و چگونگی ظهور تجربه یکی از صورت‌های دین عامیانه را در میان زنان بررسی کردیم. در میان زنان بدین دلیل که تجربه دعانویسی به دلایل ساختارهای اجتماعی به امری زنانه بدل شده است، جنسیت شرط زمینه‌ای تحقق، بسط

و تداوم دعانویسی است. دعانویسی به مثابه یک استراتژی زنانه در خلاء شکل نمی‌گیرد. انتخاب چنین استراتژی‌ای را بایستی در وضعیت فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی حاکم جستجو کرد. جایگاه فرودست زنان به لحاظ اجتماعی و حاشیه‌ای بودن و وابسته بودن زنان به لحاظ اقتصادی یکی از دلایلی است که آن‌ها را به سمت استراتژی‌های دینی عامیانه (از دعانویسی گرفته تا فالگیری و رمالی و غیره) سوق می‌دهد. به گونه‌ای پارادوکسیکال در پیوند بین جنسیت و انتخاب دین عامیانه به رغم وضعیت وابستگی‌های اقتصادی زنان و فرودستی آن‌ها در مواجهه با مسائل زندگی روزمره، می‌توان ظهور شکل خاصی از فردیت را مشاهده کرد. فردیتی معنویت‌گرا بدون هر گونه التزام و پیوستگی و نظارت و مراقبت نهادهای هنجارین. این شکل از فردی شدن دین‌ورزی در میان زنان را بایستی در سبک‌های احساسی و ذهنی دین‌ورزی آن‌ها مشاهده کرد.

دعانویسی در چارچوب این زمینه جنسیتی، خبر از ازدواج و سبکی احساسی و ذهنی از فردیت را می‌دهد. ظهور این سبک احساسی چند امر را توضیح می‌دهد. این که بسیاری از زنان بدون اعتقاد به تحقق دعا، بارها و بارها به مراکز دعانویسی مراجعه می‌کنند. این سبک احساس کلی مشرب نشان می‌دهد که در بسیاری از موارد دعانویسی برای زنان یک تجربه خالص نیست.

شرایط مداخله‌گر به تعبیر نظریه زمینه‌ای، اتخاذ استراتژی زنانه دعانویسی را تسهیل می‌کند، چیزی که موازی با فردی‌سازی تجربه دینی و سبک‌های احساسی و ذهنی آن‌ها است، کالایی شدن حیات روزمره و تأثیر فرهنگ مصرفی توده‌ای بر تجربه دعانویسی چیزی است که تسهیل‌گر تجربه دعانویسی است. در شهر سنندج چندین مرکز دعانویسی در محله‌های مختلف این شهر وجود دارد که پیامد آن‌ها مبادله‌ای شدن تجربه دعانویسی است. اما این امر به معنای تهی بودن این تجربه نیست. هسته مرکزی تجربه زنانه از دعانویسی را می‌توان «جستجوی امیدواری» دانست. امید مفهومی چند بعدی است شامل عوامل فکری، ارادی و هیجانی، چیزی که دیویس آنرا «الهامی از

واقعیت عینی» می‌نامد (دیویس، ۱۳۸۷: ۳۵۲). در این میان امید دینی عامه از امید دینی تام متمایز است. دیویس معتقد است که امید دینی دارای اعتبار صداقت، خلوص نیت و اصالت (کارکرد ابزاری امید)، مشروعیت هنجاری و حقیقی بودن احکامش است. اما آنچه در اینجا مشاهده کرده‌ایم، مشروعیت هنجاری و حقیقی بودن احکامش نیست، بلکه امیدی جزئی است، اگر چه بدون ادعاهای هنجارین نمی‌تواند وجود داشته باشد. در اینجا سبک احساسی و ذهنی از فردیت زنان در حکم پیش‌شرط‌های این امیدواری است. داستان امیدواری زنان که به واسطه تجربه دعانویسی اتفاق می‌افتد، همان داستان تمثیلی «معجزه طناب» است که از میرچا الیاده تاهانری دوروش آن را روایت کرده‌اند، چیزی که ما آن را با استعاره پل بیان کردیم. داستان آدم‌هایی که در زیر سنگ ضرورت‌ها (زندگی اجتماعی و اقتصادی) له شده‌اند و انگار که در جستجوی پیام یا خبری هستند که آن‌ها را بالا بکشد (شریعتی، ۱۳۸۶). در اینجا دعانویسی کارکرد همان طناب یا پل را دارد، تعبیر هانری دو روش به زیبایی امید را «رویای بیداری انسان» (همان، ص ۶۰) می‌نامد، چیزی که در حیاط‌خانه دعانویس در میان زنان رد و بدل می‌شود، با دعانویس بر سر آن گفتگو می‌شود، برای آن پول پرداخت می‌شود و به انتظار تحقق آن خیال‌پردازی می‌کنند. بنابراین آنچه در فرایند مراجعه به دعانویس تجربه می‌شود، همان تجربه امیدواری است، فرایندی که معتقد به گشودگی جهان است، جهانی که می‌تواند بهتر شود. تجربه دعانویسی استراتژی‌ای روانی و اجتماعی است که گشایشی برای خروج از وضع موجود فراهم می‌آورد. آنچه در این کردار دینی پیش‌فرض گرفته می‌شود، پیمان بنیادی با خدا و امر قدسی است، و آنچه در این کردار دینی جستجو می‌شود، پروژه تخیلی زندگی شخصی جایگزین است. اما این پروژه تخیلی زندگی به بهای سنگینی ممکن شده است، به بهای کالایی شدن تجربه دینی، چیزی که خود برآمده از فرایندهای کلان‌تر کالایی شدن حیات اجتماعی است و در همان حال کالایی شدن تجربه دینی را نیز تداوم می‌بخشد. این‌ها همان شرایطی هستند که استراس آن را شرایط مداخله‌گر می‌نامد. در جریان این بازسازی معنایی، مشخص

شد که دعانویسی استراتژی‌ای جنسیتی، عاطفی و تجربی، ابزاری و کانال ارتباطی است. به تبع پارادوکس‌های مداخله‌گری که در بازسازی و شکل‌دهی به این تجربه نقش دارند، این استراتژی‌ها یکدست و ارگانیک نخواهند بود، ظهور اشکال سبکی احساسی و ذهنی از فردیت و احساسات کلی مشربانه نیز در همان حال جزء این استراتژی‌ها هستند. بر همین اساس پیامدهای تجربه دعانویسی برای زنان نیز یکسان نیست، طیفی از آرامش‌بخشی و تسکین تا اعتیاد مراجعه به دعانویس، چیزی شبیه گفتگو با درمانگر یا مشاور زندگی خصوصی.

منابع

- شریعتی، سارا. (۱۳۸۵)، *هانری دروش، جامعه‌شناسی در مواجهه با دین*، تهران: نشر کوچک.
- دیویس، چارلز. (۱۳۸۷)، *دین و ساختن جامعه*، ترجمه: محسن محدثی، تهران: نشر یادآوران.
- استراس، آنسلم. (۱۳۹۰)، *اصول روش تحقیق کیفی*، ترجمه: بیوک محمدی، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بکفورد، جیمز. (۱۳۸۹)، *دین و نظریه اجتماعی*، ترجمه: مسعود آریایی‌نیا، تهران: دانشگاه امام صادق.
- موسی‌پور، ابراهیم. (۱۳۸۹)، *مقدمه‌ای بر پژوهش دین عامیانه*، تهران: نشر جوانه توس.
- فیشر، ماری. (۱۳۸۷)، *دین در قرن بیست و یکم*، ترجمه: مرضیه سلیمانی، تهران: نشر علم.
- کیوپیت، دان. (۱۳۸۷)، *عرفان پس از مدرنیته*، ترجمه: الله‌کرم کرمی‌پور، تهران: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.

- Sharot, Stephen. (). *A Comparative sociology of world Religions*, New York University Press.
- Badone, Ellen. (). *Religions Orthodoxy and popular Faith in European society*. Princeton University press.
- Craig, T. (). *Folk – Religious Belief and practice in central Mexico*. ProQuest LLC.
- Shaw, D. (). *Understanding Folk Religion*. Bakerbooks.
- Williams, P. (). *Popular Religion in America*, Illini Books.
- Kapalo, J. (). *text, context and performance*, Brill.
- Beckstorm, Edward. (). *Beyond Christian folk Religion*, Wipf and Stock.
- Bauman, R. (). *A world of others worlds. Cross – cultural perspectives on inter textuality*. Blackwell publishing.
- Bauman, M. (). *Vernacular Religion in Everyday life*. Routledge.
- Varul, Matthias Zick. (). "Consumerism as Folk Religion: Transcendence, Probation and Dissatisfaction with Capitalism". *Studies in Christian Ethics*. Vol. . No .
- Leopold, Anita. (). *Syncretism in religion: A reader*. Routledge.
- Gort, Jerald. (). *Dialogue and syncretism: An interdisciplinary approach*. William B. Eerdmans.
- Kitiarsa, Pattana. (). Beyond syncretism: Hybridization of popular religion in contemporary Thailand. *Journal of Southeast Asian Studies*. Vol. . No .

