

## **Analytical research on the relationship between religion and culture;**

### **A contemplation on Clifford Geertz's views on religious studies**

**Ghasem Pourhasan\***

**Zahra Haji Shahkaram\*\***

#### **Abstract**

Research on religion and culture from an anthropological point of view is considered the newest approach in religious studies and this approach has formed the foundation of Geertz's studies. Religion has always been evaluated and analyzed as one of the pillars of human life with different approaches and from different points of view such as interpretivism and intra-religious and extra-religious perspectives and many thinkers, within various approaches such as theological, sociological, philosophical and anthropological, have tried to understand the nature of religion, its dimensions and fundamental elements - rites and rituals - from different perspectives and in collective and individual fields. In the meantime, the thought of the most important anthropologist of the present era, namely Clifford Geertz, is of great importance in the formation and development of the anthropology of religion, with his emphasis on his interpretive approach and the use of hermeneutics of Deltay and Ricoeur to understand the cultural system and based on objective observations. Considering the above points, the present article aims to analyze the foundations of Geertz's view on religion, the origin and approach of religion and religious beliefs,

\* Associate professor, Philosophy, Persian literature and foreign languages, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran (Corresponding Author), Pourhasan.ghasem@gmail.com

\*\* Postdoctoral Researcher, Sociology, The Academy of Sciences, Tehran, Iran, Za.hajishahkaram@gmail.com

Date received: 21/02/2023, Date of acceptance: 02/11/2024



and the place of rituals in her view, focusing on her interpretative approach to religion and culture.

**Keywords:** Clifford Geertz, Religion, interpretive approach, culture, hermeneutics.

### **Introduction**

Research on religion and culture from the perspective of anthropology is considered the newest approach in religious studies. This approach forms the foundation of Geertz's studies. Clifford Geertz's thought is very important in the formation and development of the anthropology of religion by emphasizing on his interpretive approach and using the hermeneutics of Dilthey and Ricoeur to understand the cultural system and relying on objective observations. The present article is based on the analytical-critical method in which Geertz's interpretative view of the foundations of religion is researched.

He tries to criticize the abstract approach by focusing religious studies on the concrete method and by adopting the hermeneutic method, he explains the fundamental connections between religion and culture and introduces the posteriori method as the most important method of religious studies. In this article, by analyzing the foundations of Geertz's view on religion, an attempt will be made to analyze the origin and approach of religion, the place of rituals and lived experience based on his interpretative approach to religion and culture.

### **Materials & Method**

practical studies of religion. At the beginning of the 20th century, with the development and progress of the scientific and field study of religions, we see the emergence of thinkers such as Evans Pritchard and Clifford Geertz representing the symbolist and interpretive school. Evans-Pritchard states by paying attention to field research that the emergence of practical aspects of religion should not be explained based on theological thought and religious scholars and thinkers, but by the lived experience of ordinary people.

Culture and Religion. Habermas defends Geertz's approach and, like him, considers religion to be the link between moral action and cognitive worldviews and accepts that the important function of religion is to make human suffering understandable and tolerable. But Geertz, who belongs to the continental theoretical tradition, considering the cultural dimension of religion, believes that the only way to know a religion is the cultural system and the lived experience of the people in

which the religion is located. He considers the relationships between humans and divinity, the relationships between humans and the natural world, and the relationships between humans in society as possible and understandable, which are expressed by a common cultural system. Sharon Nepstad believes that Geertz's outlooks to religion is a "culturalist" approach to religion in every sense.

### **Discussion and Result**

By adopting a paradigm shift in social sciences, Geertz has emphasized on a new thinking in the principles and foundations based on the anthropological approach and states that this perspective directly leads to the understanding of the practice of religion. Like Mircea Eliade, he tried to understand other dimensions of human life by studying religion deeply and properly. In fact, Pritchard, Eliade, and Geertz, by criticizing functionalism and reductionism, started a path that approached the understanding of the specific human dimension of religion. Geertz believes that the core of his theoretical approach is the explanation of "meaning" in cultural phenomena.

An important counterpoint to Geertz's interpretive approach is Talal Asad's thinking, who in a criticism of essentialist definitions of religion claims that, contrary to Geertz's view, "there cannot be a universal definition of religion", because this definition is a historical product of discursive processes.

The most important finding of the current research is to show that the analysis of the relationship between religion and culture and the emphasis on concrete studies of religion is the most important achievement of Geertz's method of studying religion. Although he could not have a comprehensive and accurate look at the foundations of religions and especially Islam, but at the same time, in adopting a critical approach to the reductionist method of religious studies in the past, he has presented a new and efficient perspective in religious studies. It can be said that the most important shortcoming of his method is the dominance of the element of culture over the foundations of religion, as is clearly evident in his book, "The Observed Islam".

### **Conclusion**

The dominance of the reductionist approach in Geertz's religious studies is an important deficiency and plague that most sociologists and anthropologists have suffered.

Geertz also studied religion on the bases of historical perspective and did not discuss the fundamental distinction between the essence of religion and the historical aspect of religion. His studies are essentially based on the historicism of Islam and he thinks that the historical aspect of religion can be considered as the fundamental origin of religion. While phenomenology emphasizes that not paying attention to the essence of religion can cause many problems in religious studies.

### **Bibliography**

- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. John Hopkins University Press.
- Asad, Tatal. 2002. "The Construction of Religion as an Anthropological Category". In *A Reader in the Anthropology of Religion*. Edited by Michael Lambek, Blackwell.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual theory, Ritual practice*. Oxford University Press.
- Bell, Catherine. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York: oxford University Press.
- Bell, Catherine. 2006. "Ritual". In *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. Edited by Robert A. Segal, Blackwell.
- Bennett, Clinton. 1996. *In Search of the Sacred; Anthropology and the Study of Religions*. Cassell.
- Demerath III, Nicholas J. 2003. "Secularization Extended: From Religious "Myth" to Cultural Commonplace". In *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Edited by Richard K. Fenn, Blackwell.
- Demerath III, N. J. 2007. "Secularization and Sacralization Deconstructed and Reconstructed". In *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. Edited by James A. Beckford and N. J. Demerath III, sage.
- Dilthey, W.C. 1961, *Patern and Meaning in History*, New York.
- Gadamer, H.G. 1989. *Truth and Method*, Revised translation by Weisheimer and Donald, G. Marshall, New York, Seaburg Press.
- Geertz, Clifford .1966. *Religion as a Cultural System*. In Banton, M. (ed), *Anthropological approaches to the study of Religion*, Tavistock publications.
- Geertz, Clifford .1971. *Islam Observed Religious Development, in Morocco and Indonesia*. Chicago, The university of Chicago press.
- Geertz, Clifford .1973. *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- Geertz, Clifford .1983. *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York, Basic Books.
- Geertz, C. 2005. *Shifting aims, moving targets: on the anthropology of religion*, *Journal of the Royal Anthropological Institute (new series)* 11: 1 – 15.
- Gellner, David N. 1999. "Anthropological Approaches". In *Approaches to the Study of Religion*. Edited by Peter Connolly, Continuum.

## 297 Abstract

- Guthrie, Stewart E. 1993. *Faces in the clouds: A new Theory of Religion*. Oxford University Press.
- Lambek, Michael. 2002. "Religion as a Cultural System". In *A Reader in the Anthropology of Religion*. Edited by Michael Lambek, Blackwell.
- Manning, Philip. 1992. *Erving Goffman and Modern Sociology*. Polity Press.
- morris, brain. 2006. *Religion and Anthropology; A Critical Introduction*. Cambridge University Press.
- Nepstad, Sharon E. and Williams, Rhys H. 2007. "Religion in Rebellion, Resistance, and Social Movements". In *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. Edited by James A. Beckford and N. J. Demerath III, sage.
- Proudfoot, Wayne. 1987. *Religious Experience*. University of California Press.
- Ramp, William. 2010. "Durkheim and After: Religion, Culture, and Politics". In the new Blackwell companion to *The Sociology of Religion*. edited by bryan s. turner, Wiley-Blackwell.
- Ricoeur, Paul .1976. *Interpretation Theory, Discourse and Meaning*, Texas, Christian University Press.
- Segal, Robert A .1999. Weber and Geertz on the Meaning of Religion, *Religion* vol.29, pp.61-71.
- Segal, Robert A. 2005a. "Myth and ritual ". In *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Edited by John R. Hinnells, Routledge.
- Segal, Robert A. 2005b. "Theories of religion ". In *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Edited by John R. Hinnells, Routledge.
- Smart, Ninian .1983. *World views, Cross cultural explorations of human beliefs*, New York: Charles Scribner s 'Sons.
- Wittgenstein, Ludwig .1961. *Tractatus Logico Philosophicus*, translated by Pears, D. and McGinness, B. London and New York, Routledge and Kegan Paul, 2/012 & 2/ 0221.
- Wittgenstein, L. 1984. *Lectures on Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, edited by Cyril, Basil, Blackwell.
- Wuthnow, Robert & James Davison Hunter & Albert Bergesen & Edith Kurzweil. 2010. *Cultural analysis; The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and J iirgen Habermas*. Routledge & Kegan Paul.
- Dabbagh, S. (1385). Ferje, Wittgenstein and Private Language Argument. *Philosophy of Religion Research Journal*, No. 7. [in Persian]
- Heidegger, M. (2007). *Existence and Time*, translated by Siavash Jamadi. Tehran: Qaqnoos Publications. [in Persian]
- Fakouhi, N. (2001). *History of anthropological thought and theories*. Tehran: Ney Publishing. [in Persian]
- Fakouhi, N. (2016). A look at the interpretive approach of Clifford Geertz with an emphasis on his interpretation of the religious phenomenon. *Social Science Journal*, No. 31. [in Persian]
- Pals, D. (1382). *Seven theories about religion* (trans. M. A. Bakhtiari). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]

- Pourhasan, Gh. (1392). *Comparative hermeneutics* (2 ed.). Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation Publications. [in Persian]
- Pourhasan, Gh. (2018). *The language of religion and belief in God*. Tehran: Humanities and Cultural Studies Research Institute. [in Persian]
- Ricoeur, P. (1994). *Life in the world of the text* (trans. B. Ahmadi). Tehran: Central Publishing. [in Persian]
- Stroll, A. (2004). *Analytical philosophy in the 20th century* (trans. F. Fatemi). Tehran: Central Publishing House. [in Persian]
- Tabatabai, M. H. (2000). *Religious Education or Islamic Teachings*. Tehran: Jahan Ara Publications. [in Persian]

## جستاری تحلیلی در باب نسبت دین و فرهنگ؛

### تاملی در آراء دین‌پژوهی کلیفورد گیرتز

قاسم پورحسن درزی\*

زهره حاجی شاه‌کرم\*\*

#### چکیده

پژوهش در باب دین و فرهنگ از منظر انسان‌شناسی، جدیدترین رویکرد در مطالعات دین محسوب می‌شود. این رهیافت شالوده مطالعات گیرتز را شکل داده است. دین همواره به مثابه یکی از ارکان زندگی بشر با رویکردهای مختلف و از دیدگاه‌های گوناگون همچون تفسیرگرایی و منظرهای درون‌دینی و برون‌دینی، مورد ارزیابی و تحلیل قرار گرفته و متفکران بسیاری در درون رهیافتهای مختلفی همچون الهیاتی، جامعه‌شناختی، فلسفی و انسان‌شناسی به فهم سرشت دین، ابعاد و ارکان بنیادین آن-مناسک و آیین-از منظرهای گوناگون و در عرصه‌های جمعی و فردی، پرداخته‌اند. در این میان، اندیشه مهم‌ترین انسان‌شناس عصر حاضر یعنی کلیفورد گیرتز با ابتناء بر رویکرد تفسیری‌اش و استفاده از هرمنوتیک دیلتای و ریکور برای شناخت نظام فرهنگی و با تکیه بر مشاهدات عینی در شکل‌گیری و توسعه انسان‌شناسی دین از اهمیت بسزایی برخوردار است. نوشتار حاضر با توجه به نکات فوق بر آن است تا با تحلیل بنیانهای دیدگاه گیرتز در باب دین، خاستگاه و رویکرد دین و باورهای دینی، و جایگاه مناسک و آیین در نگرش او با محوریت قرار دادن رویکرد تفسیری وی نسبت به دین و فرهنگ را مورد بررسی و تحلیل قرار دهد.

**کلیدواژه‌ها:** کلیفورد گیرتز، دین، رویکرد تفسیری، فرهنگ، هرمنوتیک.

\* دانشیار فلسفه، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،  
Pourhasan.ghasem@gmail.com

\*\* پژوهشگر پسادکتری، جامعه‌شناسی، فرهنگستان علوم، تهران، ایران، z.shahkarami@ias.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۲



## ۱. مقدمه

در آغاز قرن بیستم با توسعه و پیشرفت مطالعه علمی و میدانی ادیان، شاهد ظهور متفکرانی همچون ایوانز پریچارد و کلیفورد گیرتز نماینده مکتب نمادگرایانه و تفسیری هستیم. ایوانز پریچارد با ابتناء و التفات ویژه به تحقیقات میدانی در مطالعه ادیان اعم از ابتدایی و جهانی، در کتب دین نوثر و نظریه‌های دین ابتدایی بیان می‌کند که ظهور ابعاد عملی دین، نه بر مبنای اندیشه الهیاتی و متألهان و متفکران دینی، بلکه باید توسط تجربه زیسته مردم عادی تبیین گردد. هابرماس از رویکرد گیرتز دفاع کرده و همانند وی دین را حلقه واسط بین کنش اخلاقی و جهان‌بینی‌های شناختی می‌داند و می‌پذیرد که کارکرد مهم دین این است که رنج را قابل درک و قابل تحمل کند. (Wuthnow et al., 2010: 230-231) اما گیرتز که متعلق به سنت نظری قاره‌ای است با توجه به بعد فرهنگی دین، تنها راه شناخت یک دین را نظام فرهنگی و تجربه زیسته مردمان که دین در آن قرار دارد، می‌داند. کلیفورد گیرتز رویکردی به دین ارائه می‌دهد که بر معانی و نمادهایی که انسان‌ها برای درک جهان و برقراری ارتباط با یکدیگر استفاده می‌کنند، تاکید می‌کند. گیرتز در مقاله معروف خود درباره «دین بمثابه یک نظام فرهنگی» (۱۹۷۳) و در کار تجربی درباره دین در چندین جامعه مختلف، بر این موضوع تمرکز کرد که چگونه درک دینی راهی را برای انسانها فراهم می‌کند تا خود و دیگران را به طور معناداری در جهان قرار دهند. وی روابط بین انسانها و الوهیت، روابط بین انسانها و جهان طبیعی و روابط بین انسانها در جامعه، همگی توسط یک نظام فرهنگی مشترک که می‌توان آن را به‌عنوان «دین» تعریف کرد، امکان پذیر و قابل درک می‌شود. هرج و مرج فرهنگی و فروپاشی اجتماعی از طریق سیستمهای حس‌سازی که در واقعیتی منحصر به فرد متعالی لنگر انداخته‌اند، مهار می‌شوند. شارون نپستاد در کتاب مهم خویش معتقد است که رویکرد گیرتز به دین یک رویکرد «فرهنگ‌گرایانه» به دین به تمام معنا است. (Nepstad and Williams, 2007: 420)

وی حتی برخلاف متفکران پیشین همچون دورکهایم که نظریاتش در باب دین براساس اطلاعات دست دوم و یا اطلاعاتی که دیگران گردآوری نموده‌اند بود، گیرتز، انسان‌شناس فرهنگی، با مطالعه میدانی مستقیم در میان مردمان مراکش، اندونزی، بالی و بخصوص مطالعات او در خصوص اسلام در میان ساکنان شمال آفریقا، دیدگاه‌های خویش را با ابتناء بر رویکرد تفسیر فرهنگها به‌جای تبیین رفتار، در کتاب اسلام مشاهده‌شده و نوشتاری تحت عنوان «دین به مثابه یک نظام فرهنگی» ارائه نمود. گیرتز با مشاهده مستقیم این جوامع و

جستاری تحلیلی در باب ... (قاسم پورحسن درزی و زهرا حاجی شاه‌کرم) ۳۰۱

مطالعات جامعه‌شناختی - فرهنگی به این نظر رهنمون شد که اگر طبق گفته کارکردگرایان، دین همواره توسط جامعه شکل می‌گیرد به نظر می‌رسد که جامعه نیز توسط دین شکل گرفته باشد. (پالس، ۱۳۸۲: ۳۳۲-۳۳۱)

گیرتز همانند پریچارد به دین علاقه وافر داشته اما با ایجاد یک چرخش پارادایمی در علوم اجتماعی، بر یک نواندیشی در اصول و مبانی بر مبنای رویکرد انسان‌شناسی تأکید داشته و تصریح دارد که این منظر بطور مستقیم به فهم عمل دین مربوط می‌شود. وی با اتخاذ رویکرد تفسیر فرهنگها، روش تبیین رفتار همانند آنچه که دانشمند علوم طبیعی در باب اجتماعاتی نظیر زنبور عسل بهره می‌گیرد را به‌کناری نهاد. وی همانند میرچیا الیاده، کوشید تا با مطالعه ژرف و صحیح دین، سایر ابعاد زندگی تفکر انسان را درک و فهم نماید. در واقع پریچارد، الیاده و گیرتز با فاصله گرفتن از کارکردگرایی و تقلیل‌گرایی پای در راهی نهادند که به فهم بعد خاص انسانی دین نزدیک شدند. گیرتز معتقد است که محور رویکرد نظری او تبیین «معنا» در پدیده‌های فرهنگی است. با ابتناء بر این مساله او می‌خواهد از تحلیلهای کارکردی یا مکانیکی فعالیت‌های انسانی که با تقلیل‌گرایی دو سویه اجتماعی و فرهنگی مرتبط است، فراتر رود. (Bell, 1992: 26)

مایکل لمبک در نوشتار دین بمتابه نظام فرهنگی، گیرتز را نماینده اصلی انسان‌شناسی تفسیری الهام‌گرفته از وبر توصیف می‌کند که تلاش دارد دین را در یک حوزه فرهنگی و نمادین گسترده بررسی و فهم نماید. (Lambek, 2002: 57) گیرتز به دلیل التفات به اهمیت «توصیف غلیظ<sup>۱</sup>»، یعنی تفسیر تفسیرهای دینداران ابتدایی از رویدادها بر مبنای دانش تجربی انسان‌شناس، به‌خوبی شناخته شده است. همانطور که دیوید گلنر اشاره کرده است دیدگاه گیرتز بطور فزاینده‌ای در انسان‌شناسی فرهنگی آمریکا غالب شده و جایگزین انواع رویکردهای پوزیتیویستی گردید. این تغییر نشان‌دهنده حرکت از رویکرد «اتیک» (نگاه کردن به فرهنگها از بیرون و در پرتو اصول گسترده‌تر) به «امیک» (نگریستن به فرهنگها از درون و از منظر دسته بندی‌شان) است. (Gellner, 1999: 20-21)

نقطه مقابل مهم رویکرد تفسیرگرایانه گیرتز، کار طلال اسد است، بویژه در مقاله او، «ساخت دین بعنوان یک مقوله انسان‌شناختی»<sup>۲</sup>. در یک انتقاد شدید از تعاریف ذات‌گرایانه دین، او ادعا می‌کند که برخلاف دیدگاه گیرتز، «تعریفی جهانی از دین نمی‌تواند وجود داشته باشد، نه تنها به این دلیل که عناصر تشکیل‌دهنده و روابط آن از نظر تاریخی خاص هستند، بلکه به این دلیل که این تعریف خود محصول تاریخی فرآیندهای گفتمانی است».

(Asad, 1993: 29) او استدلال می‌کند که اصرار بر اینکه دین جوهری مستقل دارد و از نظر مفهومی از حوزه قدرت جداست، یک هنجار مدرن غربی است که توسط تاریخ پس‌از اصلاحات ایجاد شده است. اسد بیان می‌کند که این روایت «نشان‌دهنده دور شدن از یک انسان‌شناسی نمادین به سمت یک انسان‌شناسی پسا ساختارگرایانه است که بیشتر به قدرت و انضباط و نحوه شکل‌گیری موضوعات مذهبی و دینداران توجه دارد.» (Asad, 2002: 110)

اصطلاح «توضیح فربه» گیرتز در باب دین و اعمال آیینی مذهبی با مفهوم «قاب» گافمن شباهت دارد. گیرتز از بحث قدیمی گیلبرت رایل در مورد تفاوت بین چشمک زدن و تکان دادن استفاده می‌کند تا خطرات تفسیر را آشکار کند. حتی اگر یک پلک زدن و یک تکان از منظر فیزیکی احتمالاً یکسان باشند، احتمالاً از نظر اجتماعی بسیار متفاوت هستند. بنابراین، جامعه‌شناسان در معرض همان معضلات تفسیری قرار می‌گیرند که همه ما را درگیر کرده است. ما یک حادثه را می‌بینیم اما نمی‌توانیم آن را رمزگشایی کنیم تا زمانی که فرضیاتی در مورد آنچه می‌بینیم ایجاد کنیم. (Manning, 1992: 119)

دین‌پژوهی گیرتز با معضل جابجایی‌های ادیان نیز درگیر است. وی در نوشته مهم خود با عنوان «دگرگونی اهداف، تحرک اغراض: در باب انسان‌شناسی دین» (Geertz, 2005: 9) این مساله را بررسی کرده و گوید امروزه ادیان از مکانهای جغرافیایی و اجتماعی سنتی شکل‌گیری‌شان «گسسته» شده‌اند و همزمان با مهاجرت دینداران یا حاملان فردی آنها به مناطق مختلف جهان، با هم «درهم آمیخته» شده‌اند. در این فرآیند، دین به «یک شخصیت قابل حمل و یک موقعیت متحرک» تبدیل شده است. همزمان، روابط بین اعتقادات مذهبی و عملکرد زندگی روزمره «کمتر ساده، کمتر فوری و کمتر مستقیم شده است.» (Ramp, 2010: 63)

نوشتار حاضر بر آن است تا به بررسی و تحلیل دیدگاه گیرتز در باب فرهنگ، نهاد دین، منشاء و کارکرد آن بپردازد. پرسش اساسی این است که منابع فکری و موضوع مورد توجه این متفکر چیست؟ کوشش خواهیم کرد تا با پرداختن به دین و باورهای دینی براساس رویکرد تفسیری گیرتز، زمینه را برای بحث در باب فرهنگ و انسان‌شناسی و نسبت دین و فرهنگ فراهم کرده و سپس با رویکردی انتقادی، نقدهایی بر دیدگاه کلیفورد گیرتز وارد کرده و رنجوریهای پژوهش‌های او را عیان خواهیم ساخت.

## ۲. بنیان‌های دین‌پژوهی گیرتز

در میان بسیاری از نیروهای فکری موثر بر اندیشه کلیفورد گیرتز، می‌توان به رویکردهای جامعه‌شناختی (ماکس وبر و پارسونز)، سنت مستقل انسان‌شناسی آمریکایی (بوآس، کروئبر و لووی)، رویکرد فلسفی ویتگنشتاین، دیدگاه‌های محیط‌شناسی فرهنگی ژولین استیوارد، فروید و روانکاوی و هرمنوتیک دیلتای و پل ریکور اشاره نمود. گیرتز با تحصیل در هاروارد و نه فرانسه دورکهایم یا آکسفورد پریچارد، تحت سنت نیرومند انسان‌شناسی آمریکایی قرار گرفت. به نظر می‌رسد تالکوت پارسونز با تأثر از ماکس وبر، سبب شد تا ایده‌های وبر به رویکرد تفسیری گیرتز راجع به فرهنگ انتقال یابد. علاوه بر این، تأثیر آشکار پارسونز بر گیرتز این بود که از روش حل مساله فرهنگ برخلاف انسان‌شناسانی مانند روث بندیکت که بدان توجهی شایسته نداشته است، بهره بگیرد. (پالس، ۱۳۸۲: ۳۳۸-۳۳۷) به عبارتی، پارسونز با طرح‌ریزی نظام‌های فرعی کنش همانند نظام فرهنگی و تلقی فرهنگ به مثابه نظامی عینی از نمادها به پرسش در باب فرهنگ پرداخته و کوشید تا راه‌حلی بنیادین برای آن عرضه نماید. گیرتز برای انجام مطالعات میدانی و کسب موفقیت در این زمینه با اتکاء به مکاتب جامعه‌شناسی به جامعه‌شناسی تفهیمی ماکس وبر روی آورد. از اوایل قرن بیستم، تحت رهبری فرانز بوآس و معاصران جوانتر او یعنی لوئیس کروئبر و رابرت لووی، همفکر با براینسلو مالینوفسکی، با ارائه شیوه‌هایی از پژوهش تخصصی در انسان‌شناسی و رد روش مقایسه‌ای تایلور و فریزر در انگلستان، و با روی‌آوری به تحقیق میدانی، بر فرهنگ به عنوان بخش کلیدی پژوهش انسان‌شناسی تأکید گردید. (فکوهی، ۱۳۸۱: ۱۷۴) البته باید در ریشه‌شناسی فکری گیرتز به متفکری همچون ژولین استیوارد و نظریه محیط‌شناسی فرهنگی او و پیوند اساسی میان محیط و شکل‌گیری فرهنگ‌ها نیز باید اشاره نمود. (فکوهی، ۱۳۸۱: ۳۳۸-۳۳۷) در ریشه‌های فکری گیرتز در کنار فلسفه و جامعه‌شناسی، روانکاوی فرویدی نیز قرار دارد. وی در کتاب اسلام مشاهده‌شده بیان می‌کند تا آنجا که ما به دین به‌عنوان یک چشم‌انداز می‌نگریم، با تفسیر معناداری که از تجربه حاصل می‌شود، لزوماً آن را در شیشه‌ای تاریک می‌بینیم. وی در پاسخ به این پرسش که دین چگونه رفتار اجتماعی را شکل می‌دهد، گوید که بسیاری از تأثیرات عملی دین، مانند بسیاری از روی‌پردازی‌ها، بر حسب نوعی انعکاس کم‌رنگ و به یادماندنی از تجربه دینی است. به باور گیرتز تمایز آشکار میان «دین تجربه‌شده» و «دین به یادگار مانده» و «دین به یادآورده‌شده»، ابزار تحلیلی مهمی برای درک برخی از پدیده‌های دینی فراهم می‌سازد. گیرتز با بهره‌گیری

از آرای فروید و با ابتناء بر رویکرد تفسیری خویش می‌کوشد تا نشان دهد که در عمل با دین تجربه‌شده روبرو هستیم لیکن مطالعات یک متفکر و یا پژوهشگر با دین به یادآورده شده و به یادگارمانده در پیوند است. به عبارتی می‌توان گفت میان اصل عبادت (بمثابه خود عمل و تجربه دینی) و تجزیه و تحلیل آن (بمثابه کوشش نظری) تفاوت اساسی وجود داشته و نمی‌توان به سادگی مدعی شد که ایندو توأمان تحقق یابند. سبب امر آن است که عبادت شامل درگیر شدن کامل، غرق شدن در تجربه، و درگیر شدن در چیزی است که در آن زندگی می‌کند، در حالی که دیگری (تحلیل نظری) مستلزم عقب‌نشینی و نگاه کردن به آن، با بی‌تفاوتی است. (Geertz, 1971: 108-110)

گیرتز با اتخاذ رویکردی تازه در انسان‌شناسی دین، نخستین کتاب خویش را با عنوان دین جاوه (۱۹۶۰)، درباره مردم اندونزی و مراکش و به‌خصوص، مطالعات درباره اسلام ساکنان شمال آفریقا با پژوهش عمیق در زبان و فرهنگشان ارائه داد. (پالس، ۱۳۸۲: ۳۴۳-۳۴۲) نمونه بعدی از رویکرد تفسیری گیرتز، مطالعه مقایسه‌ای وی درباره فرهنگ مسلمانان در اندونزی و مراکش است که با عنوان اسلام مشاهده‌شده یا اسلام در کانون مشاهده (۱۹۶۸) منتشر گردید. وی با نگاه تطبیقی و بدور از پرداختن به بدیهیات تعریف و چیستی دین اسلام به توضیح و تفسیر و چگونگی ماندگاری جهان‌بینی و خلیقات و رفتارهای دینی پرداخته تا دریابد که مجموعه‌ای از آنها موید ایمان خاص در بستر و شرایط و تغییرات اجتماعی و فرهنگی خاص خود است. (پالس، ۱۳۸۲: ۳۵۱-۳۵۰)

به نظر می‌رسد آگاهی از برخورداری گیرتز از جامعه‌شناسی تفهیمی و بر، گرایش به نمادگرایی و رویکرد فلسفی ویتگنشتاین برای تاکید بر زبان عمومی و مخالفت با زبان خصوصی در باب دین را می‌توان به عنوان ویژگی‌های مهم دیدگاه‌های او برشمرد. او دین‌پژوه و متفکری نمادگرا است که می‌کوشد تا از درون بافتارهای فرهنگی دست به مطالعه ادیان زده و با ابتناء بر درک نشانه‌شناختی از فرهنگ درصدد است تا به رمزگشایی و تفسیر این نمادها - اولین بار دورکهایم با نگاه برون دینی به نماد توجه نشان داده و نظام توتمیسم قبایل بومی استرالیا را نمادین شمرد - بپردازد. وی تحت تأثیر ویتگنشتاین متأخر با تأکید بر مساله عدم کفایت زبان خصوصی، فرهنگ را عمومی دانسته و توضیح می‌دهد که «اساساً معنا دارای خصیصه عمومی است.» (Geertz, 1973: 12)

گیرتز با اشاره به هدف انسان‌شناسی یعنی گسترش جهان‌گفتمان بشری، بیان می‌کند که فرهنگ به‌عنوان نظام‌های متقابل نشانه‌های قابل تفسیر، عامل قدرت نیست، بلکه چیزی

است که بتوان رویدادها، رفتارها، نهادها یا فرآیندهای اجتماعی را به طور علی به آن نسبت داد. دین یک متن (بمعنای ریکوری) یا زمینه است که مردم در آن زندگی کرده و به زیست خویش ادامه می‌دهند. (Geertz, 1973: 13-14) گیرتز به پیروی از پارسونز و شیلز در باب بعد فرهنگی تحلیل دینی، اصطلاح فرهنگ در حوزه‌های انسان‌شناسی اجتماعی را در هاله‌ای از بی‌اعتباری دانسته و این امر به دلیل کثرت ارجاعات آن و ابهامات مطالعاتی آن رخ داده است. از منظر وی، مفهوم فرهنگی، نه مشتمل بر ارجاعات متعدد است و نه ابهام غیر طبیعی. فرهنگ، نشان‌دهنده یک الگوی انتقال یافته تاریخی از معانی است که در نمادها تجسم یافته و به شکل نمادین بیان می‌شوند. گیرتز بیان می‌کند که انسان‌شناسان باید بتوانند «در میان دیدگاه‌ها جابه‌جا شوند» یا در آنچه که او گاهی «بازتابی» می‌نامد مشارکت داشته باشند. اما نکته مخاطره‌آمیز این است که انسان‌شناسی بیش از حد درگیر عدم قطعیت‌های خود خواهد شد، چیزی که گیرتز آن را نوعی مالیخولیای معرفت‌شناختی<sup>۳</sup> می‌نامد، یعنی آیا اساساً می‌توان فهمید که هر چیزی که در مورد سایر اشکال زندگی می‌گویند یک امر واقعی است؟» (Bennett, 1996: 69)

درواقع، گیرتز رهیافتی نو در دین‌پژوهی با عنوان روش پسینی - تطبیقی طرح کرده و بر نسبت میان فرهنگ و دین تأکید دارد. دین‌پژوهی به باور او نمی‌تواند با جستار صرف در بنیانهای دین صورت بگیرد بلکه نیازمند افقی گسترده مشتمل بر موارد فکری و فرهنگی، تاریخ، مناسک و آئین‌ها و الگوها و رفتارها است. فهم دین بنحو پیشینی و بدون مواجهه نزدیک با خود دین میسر نخواهد بود. زمینه‌ها و فرهنگ و محیط و تاریخ به دیدگاه گیرتز بمنزله متن بوده و بدون درگیری بدون واسطه دین‌پژوه با دین در بستر فرهنگ، نمی‌توان از دین‌شناسی پویا و فعال و زنده سخن گفت. روش او را می‌توان بنوعی پدیدارشناسی پویا که بنحوی آشکار متأثر از نینیان اسمارت است، نامید. گرچه گیرتز در مطالعه تطبیقی ادیان و نسبت دین با اجتماع و نظام فرهنگی از دورکهایم و ماکس وبر متأثر است اما شاید بتوان روش هرمنوتیکی یا تفسیری را بر پژوهشهای او اطلاق کرد.

اسمارت با طرح رویکرد «زمینه دینی-فرهنگی» و ضمن تأکید بر مطالعات زمینه‌مندانه در باب دین، کوشید تا در پرتو نقد دین‌شناسی سنتی از آن جدا شده و به رویکردی متفاوت و جدید در مطالعات دینی روی بیاورد. اسمارت این نوع پژوهش درباره دین را پژوهشی تاریخی-تطبیقی دانسته و بواسطه تعریف خاص، آن را رویکرد میان‌فرهنگی و میان‌رشته‌ای و نیز پدیدارشناختی و همدلانه نام نهاده است. وی با ارائه ساحات هفتگانه

دین، به‌نوعی تمامی این ساحات را با یکدیگر در پیوند می‌بیند. اسمارت با ارائه دیدگاهش با عنوان «مطالعه مدرن درباره دین»، ضمن نقد بنیانهای پدیدارشناسی کلاسیک، می‌کوشد تا با تأکید بر تاریخ و فرهنگ، گذاری به رهیافتی جدید در دین‌پژوهی داشته باشد همان التفاتی که در باب دین و فرهنگ در گیزرتز می‌بینیم. اسمارت این رهیافت را «پدیدارشناسی دین پویا» نام نهاده و در آن از روش تاریخی-تطبیقی بهره می‌جوید. شالوده اصلی این شیوه، توجه به تحولات پدیدارهای دینی در بستر تاریخ است. (Smart, 1983: 21) او بر این باور است که بدون اهتمام به فرهنگ و تاریخ و اخلاق هر جامعه نمی‌توان از دین‌پژوهی سخن گفت. به همین سبب معتقد است که مطالعات دین‌پژوهی و فلسفه دین معاصر به سبب عدم توجه به زمینه‌ها و بسترها و ریشه‌های تاریخی و فرهنگی ادیان، از کاستی‌های بسیاری رنج می‌برد.

گیزرتز بر سه مولفه مهم در دین‌پژوهی تأکید دارد: نخست اهمیت بنیادین فرهنگ بر صبغه و نحوه و نوع دین‌ورزی در جوامع، دوم طرح جدیدی با نام دین‌پژوهی زنده و پویا با ابتناء بر نسبت‌سنجی دین و فرهنگ و زمینه‌های تاریخی هر جامعه، و بالاخره تأکید بر پدیدارشناسی در فهم واقعیت دین. وی به عنوان متفکری در درون انسان‌شناسی دین، نه همچون کلود لوی استروس نه ساختارگرا است و نه رویکردی آنتروپولوژی دارد. گیزرتز بر فرهنگ و واقعیات دین تأکید دارد، اما دین و فرهنگ را خام تلقی نکرده بلکه بواسطه قرار دادن این دو بنیان در درون نمادها، می‌کوشد تا در پرتو واگشایی و تفسیر عینی از آنها فهمی از دین بدست دهد. بنابراین در بررسی دیدگاه گیزرتز در باب دین باید فرهنگ و دین را در ضمن نمادها و نشانه‌ها مورد توجه قرار داده و بدین سبب می‌توان مطالعات گیزرتز در باب دین و جامعه را رویکردی هرمنوتیکی دانست که متأثر از روش پدیدارشناسی هرمنوتیکی ریکور می‌باشد. وی در اعتناء به رویکرد تفسیری یا هرمنوتیکی و نشانه‌شناسی به ساحت نظری کشانده می‌شود اما روش او بر اندیشه انضمامی مطالعه ادیان برای کشف حقایق دینداری‌ها استوار است. بدین سان گیزرتز از فرهنگ به نشانه‌ها رفته، سپس متوجه معنا شده آنگاه دست به تفسیر زده، و سرانجام انسان‌شناسی دینی را طرح می‌کند. بنابراین او بواسطه اهتمام به فرهنگ و دین، دین را امری انسانی-اجتماعی می‌داند، از این رو دین‌پژوهی او مبتنی بر فهم فرهنگ، انسان، نمادها و نشانه‌ها است. اما نکته مهم در انسان‌شناسی دینی او روش پسینی و اعتناء به جزئیات تجربه دینداری و به اصطلاح اهتمام به ساحت عینی (میدانی) دینداران است.

در بررسی آراء گیرتز باید به انسان‌شناسی نمادین، نماد یا نشانه‌انگاری فرهنگ و دین، انسان‌شناسی تفسیری و نسبت فرهنگ بمتابۀ نظامی از نشانه‌ها و نمادها با دین بمتابۀ کنش و رفتار دیندارانه توجه صحیح داشت. او با تأثر از جریانهای فلسفی و با بهره‌گیری از نگره‌های فلسفی، انسان‌شناسی خردنگرانه را ناتمام دانسته و معتقد است بدون بنیانهای فلسفی نمی‌توان منظری اساسی و موثر در باب انسان‌شناسی عرضه کرد. او هم به میدان و کنش‌های عینی و جزئیتهای فرهنگی در مطالعه دین توجه دارد و هم به شالوده‌های کلان و عام فلسفی اعتنا می‌ورزد تا تفسیری درست در حیطه انسان‌شناسی بدست دهد. او با فهمی هرمنوتیکی به سراغ دین و فرهنگ رفته و دین و دینداری نزد او بسان متن و فرهنگ از دیدگاه او نظامی از نمادها و نشانه‌ها است.

به نظر می‌رسد مخالفت با رویکردهای تقلیل‌گرایانه و پوزیتیویستی سبب روی آوردن گیرتز به روش تفسیری شده است. از منظر وی، اگر دین و فرهنگ را به نظامی از نمادها و نشانه‌ها تعریف کنیم در آنصورت، غنایی برای فهم شکل خواهد گرفت و تفسیری فربه و نیرومند از سنخ‌های دینداری که جایگزین روشهای تجربی و آزمون‌ی و کمی گردید، حاصل می‌آید. این دستاورد مهمی است که گیرتز در آثارش از جمله در کتاب تفسیری از فرهنگ، اسلام مشاهده شده و دین بمتابۀ نظام (ساختار) فرهنگی به آن التفات می‌ورزد. وی با بیان تفاوت‌های اساسی میان دو رویکرد کمی و تقلیل‌گرایانه و کیفی یا تفسیری در مطالعات اجتماعی و انسان‌شناسی، خویش را متأثر از رویکرد استروس در انسان‌شناسی دانسته و بر این مسأله تأکید دارد که بهترین روش در فهم دین، هرمنوتیکی می‌باشد.

گیرتز با ابتناء بر رویکرد تفسیری خویش، تعمیم دادن روش طبیعی که بر آزمون، تکرار و قاعده استوار است را بر حوزه‌های انسانی و فرهنگی دارای نتایج هولناکی دانسته که سبب غفلت از روش تفسیری شده است. علوم طبیعی تنها به توضیح و توصیف نیازمند بوده و نمی‌توان مدخلیت سوژه و انسان را در آن مهم تلقی کرد. توصیف در این رویکرد متمایز از تبیین و فهم ارزش‌دورانه است در حالیکه در مطالعات انسانی و حوزه دین نمی‌توان توصیف را از وجه ارزش تفکیک کرد. توصیف و ارزش تأثیرات متقابلی در پدیدارهای انسانی دارند به همین سبب است که گیرتز بر اهمیت این رابطه متقابل تأکید دارد.

گیرتز با تأثر از هرمنوتیک دیلتای، بر این اصل اعتقاد دارد که متفکر در حوزه طبیعی، رخدادهای را به کمک قوانین کلی توصیف می‌کند در حالیکه در پدیدارهای انسانی، تاریخ،

دین و فرهنگ، چنین قوانین پوزیتیویستی وجود ندارد لذا کنش‌های عاملان و نظام فرهنگی - انسانی اهمیت می‌یابد. (Dilthey, 1961: 76-79) گیرتز همانند دیلتای اعتقاد دارد که روش هرمنوتیکی توانایی مقاصد انسانی در کنش‌ها و فهم نظام نشانه‌ای فرهنگ و دین را دارد. (پورحسن، ۱۳۹۲: ۲۵۳-۲۵۰) بنظر می‌رسد مطالعات گیرتز در باب دین را باید رهیافت تفهیمی-هرمنوتیکی (البته متفاوت با روش تفهیمی جامعه‌شناسانه ماکس وبر) برشمرد که بنوعی مخالفت آشکار و نقد و طرد روش تقلیل‌گرایانه حاکم در جامعه‌شناسی دورکهایمی است. فهم این امر و تفاوت روش تفسیری او با وبر و جدایی او از حلقه مرسوم مطالعات جامعه‌شناسانه و نیز تأثرات عمیق فلسفی بر رهیافت او می‌تواند به ما در درک اهمیت مطالعات معناشناسانه گیرتز در حوزه دین کمک نماید. براین اساس، یک دین‌پژوه نمی‌تواند بدون مولفه‌های مقوم دین و تأثیرات متقابل آنها و بطور خاص فرهنگ و انسانها به پژوهش در باب دین دست بزند. از اینرو در بررسی دیدگاه گیرتز باید فرهنگ، انسان‌شناسی، مقومات دین و نسبت دین با جامعه و فرهنگ را برای بررسی کارکردهای دین مورد توجه قرار داد. لیکن مشاهده، فهم میدانی، رویارویی با دینداری از نزدیک همانند مورد اندونزی و مراکش از شرایط و ضروریات رویکرد تحلیلی-تطبیقی او در روش تفهیمی یا تفسیری است.

### ۳. فرهنگ و انسان‌شناسی

شالوده رویکرد انسان‌شناسی گیرتز را اهتمام به ساحت فرهنگی آن شکل می‌دهد. او در کتاب تفسیری از فرهنگ، چند مسأله اساسی را طرح می‌کند: الف) فرهنگ بنیانهای ساختار جامعه، دین و انسان را فراهم می‌سازد. بدون نسبت فرهنگ با دین نمی‌توان دست به دین‌پژوهی زد. ب) فرهنگ تألیفی از نمادها است. عبارتی بهتر، فرهنگ چیزی جز نشانه و نماد نیست. پس فرهنگ همان الگوی معانی متقوم به نمادها است. ج) فرهنگ نزد او امری انتزاعی نیست بلکه انضمامی است. حیات انسانها و جوامع در درون فرهنگ معنا می‌یابد. جهان فرهنگ، جهان واقعیات و حقیقی است نه آنکه متعلق به جهان ذهن باشد. د) بر این اساس فرهنگ، عام بوده و دارای شمولیت است. فرهنگ را نمی‌توان امری شخصی دانست چون واجد زبان خصوصی نیست همانگونه که پیشتر ویتگنشتاین به تأکید در باب ناتمام بودن زبان خصوصی و کفایت زبان عمومی سخن گفته بود. (پورحسن، ۱۳۹۰: ۶۲-۶۰) ه) گیرتز فرهنگ را جریان یا صورت زندگی می‌داند و شالوده حیات را بر فرهنگ استوار

می‌سازد. بعبارتی با صورتهای زندگی در فرهنگ و نیز دین روبرو هستیم. کاملاً آشکار است که او در این مساله مدیون ویتگنشتاین است.

با توجه به اهمیت فرهنگ در دین‌پژوهی گیرتز باید چندین مساله را مورد توجه قرار دهیم. مساله نخست این است که فرهنگ هم قاعده است و هم سریانی است که تاروپود انسان، جامعه و دین را در بر گرفته است. گیرتز با ارائه دیدگاهی فراگیرتر، مدعی است که دین، اخلاق، اجتماع و حتی انسان تابعی از فرهنگ است. فهم ما از این بنیانها باید تابعی از فهم ما از فرهنگ باشد. دلیلش آن است که بدون فرهنگ، انسان و زندگی و دین شکل نمی‌گیرند. بنابراین فرهنگ بسان یک افق یا متن است که در درون آن می‌زیسیم. (Geertz, 1973: 11-13) تا پیش از هایدگر متن بمثابة امری مکتوب شمرده می‌شد اما او نخستین بار به وجه هستی‌شناسانه متن توجه کرده و گادامر و ریکور نیز به آن التفات نشان دادند. بی‌تردید گیرتز به این امر آگاهی داشته و متأثر از این رهیافت در باب متن و بطور خاص ریکور بود که زندگی در دنیای متن را طرح کرده است. هایدگر هم توسعی در معنای متن قائل شده و هم فهم را همان موقعیت «اگزیستانسیال» و «طرح‌اندازی» می‌داند. بنابراین فهم همان تأویل و واگشایی است. (هایگر، ۱۳۸۶: ۳۷۳-۳۷۲) ویژگی رویداد و ویژگی معنا و نماد، مفاهیم و عناصر مشترک میان ریکور و گیرتز است. فرهنگ نزد گیرتز یک گفتمان (Discourse) است. فهم گفتمان تابعی از فهم رویداد و نماد است. رویداد جایی است که انسان حضور دارد. گیرتز انسان را در درون تاروپود فرهنگ می‌فهمد. فرهنگ یک نظام است گرچه نمادین می‌باشد. همین منظر در تفکر ریکور در کتاب نظریه تفسیر و گفتمان نیز بیان شده و وی بر نمادین بودن معنا تأکید کرده است. (Ricoeur, 1976: 17-15) زمانیکه گیرتز فرهنگ را به متنی تعریف می‌کند مرادش بهیچ‌روی امری ساختاری یا گرامری در باب متن نیست. (Geertz, 1973: 14-16) متن نزد او همسان با متن در ریکور است که زندگی با آن ممکن می‌شود. هر دو متن را در درون گفتمان قرار داده‌اند لذا فهم، امری بسیط و ابتدایی نیست. (ریکور، ۱۳۷۳: ۲۵-۲۴ و ۱۱۲-۱۱۱) به همین سبب است که گیرتز تأکید دارد که انسان‌شناسی و دین‌پژوهی او بر فهم از معنای فرهنگ استوار بوده و بدون آگاهی از بنیانی بودن فرهنگ نمی‌توان از نسبت فرهنگ با دین سخن گفت و دینداری و گونه‌ها و رنگهای متنوع دین‌ورزی را مورد پژوهش قرار داد. درواقع، دین بر فرهنگ و انسانی بودن آن بنا می‌شود.

در مرحله دوم پژوهش گیرتز در باب فرهنگ، مسأله نمادها قرار دارد. او فرهنگ را چیزی جز نشانه و نماد نمی‌داند. به همین سبب است که نشانه‌شناسی و نمادفهمی در گیرتز اهمیت بنیادین دارد چون فرهنگ را الگوی معانی‌ای می‌داند که بر شالوده نمادها ظهور می‌یابد. گیرتز با عبور از قلمرو ساختی-کارکردی، برخلاف کارکردگرایان در صدد بود تا با تأکید بر حیات مستقل نمادها، کنش‌های نمادی و ساختارهای اجتماعی، از همانندی آنها با زبان سخن گوید و پیوند بین نماد، ساختار و نهادهای اجتماعی را رد نماید. در مکتب فرهنگ‌گرایان نمادین با این مسأله روبرو هستیم که بین زبان و آیین و فرهنگ به متن شباهت وجود دارد. رادکلیف براون و الیاده نیز به شباهت‌های ساختاری بین آیین و زبان از نظر ریخت‌شناسی، مطالعه فرم و ساختار اشاره کرده‌اند. (Bell, 1997: 62)

روش انسان‌شناسی ساختاری لوی استروس متکی بر تحولاتی در زبان‌شناسی ساختاری توسط رومن یاکوبسون و فردیناند دو سوسور، برای تحلیل نظام‌های فرهنگی نمادها با ابتناء بر دیدگاه زبان‌شناختی بود. از منظر وی، زبان، پدیده‌ای فرهنگی و کامل‌ترین جلوه‌های فرهنگی است زیرا نظام‌هایی را تشکیل می‌دهد، و اگر بخواهیم هنر، دین یا قانون، و شاید حتی آشپزی یا قواعد اخلاق را بفهمیم، باید آنها را مجموعه‌ای از رمزهایی مرتبط و منسجم تصور کنیم که با ابتناء بر الگوهای ارتباطی شکل می‌گیرند و از الگوی ارتباطی زبانی پیروی می‌کنند. لوی استروس نه زبان را خاستگاه فرهنگ می‌دانست و نه نظام‌های فرهنگی مانند هنر یا آیین را چیزی بیش از پدیده‌ای در تشابه با زبان می‌دانست. قبل از او، رادکلیف براون برای نشان دادن اینکه چگونه ایده‌های مذهبی، آن شکل متمایز سازمان اجتماعی را منعکس می‌کند، به آیین نزدیک شد. اما پس از لوی استروس، ایده‌ها و نمادهای مذهبی (خدایان بزرگ، اجداد، هدایای غذا و غیره) به خودی خود به‌عنوان سیستم در نظر گرفته شدند. (Bell, 1997: 63-64) ادموند لیچ در باب تبیین واقعی منطبق نظام‌های نمادین به نوعی با استفاده از آراء دورکهایمی بر تأثیرات سازمان اجتماعی بر سیستم‌های مفهومی تأکید کرده و ساختارگرایی فرانسوی را مطابق با اهداف خود تعدیل نمود. او ایده کارکردهای جهانی ذهن را رد کرده و براین باور بود که وقتی روش ساختارگرایانه در مورد اسطوره‌ها یا آیین‌های یک جامعه خاص به کار می‌رود، نمی‌تواند منجر به دستیابی پژوهشگران به کشف ساختارهای جهانی شود. لیچ براین باور است که ما برای انتقال پیام‌های جمعی به خود، درگیر مناسک و آیین هستیم و این پیام‌ها، به گفته لیچ، همواره در مورد نظم اجتماعی است. از نظر لیچ، مناسک، رسانه‌ای برای بیان آرمان‌ها و الگوهای فرهنگی است که به‌نوبه خود در

خدمت جهت‌بخشی و نه تجویز کنش‌های خاص به صورت هنجاری است. گیرتز به دنبال این است که نشان دهد چگونه نمادها و فعالیت‌های آیینی می‌توانند از یک سو تصاویر ایده‌آلی ارائه کنند که وضعیت عملی-واقعی اجتماعی را منعکس می‌کند، اما از سوی دیگر به عنوان الگویی برای تغییر شکل یا تغییر جهت موقعیت اجتماعی عمل می‌کند. در نتیجه، فرهنگ نه انعکاسی صرف از ساختار اجتماعی است و نه کاملاً مستقل از آن می‌باشد، بلکه همیشه در پاسخ به مشکلات معنایی که در تجارب واقعی انسان بوجود می‌آیند، مانند مشکلات شر و رنج، وجود دارد. (Bell, 1997: 64-66) در انجام یک آیین، جهان به‌عنوان زیسته و دنیای تصور شده، که تحت تأثیر مجموعه‌ای از اشکال نمادین در هم آمیخته شده‌اند، به همان جهان تبدیل می‌شوند و بدین ترتیب آن دگرگونی خاص را در احساس شخص از واقعیت ایجاد می‌کنند. (Geertz, 1973: 112)

در مرحله پایانی، گیرتز دو ایده مهم زبان عمومی فرهنگ و فرهنگ و صورتهای زندگی را مورد بررسی قرار می‌دهد که هر دو ایده را وامدار ویتگنشتاین است. از آنجاییکه گیرتز فرهنگ را عام برشمرده که دارای شمولیت است لذا نمی‌توان آنرا امری خصوصی دانست. فرهنگ تجربه عام انسانها است لذا در درون زبان خصوصی نمی‌گنجد و به همین سبب است که وی تحت تأثیر ویتگنشتاین با زبان خصوصی در باب فرهنگ و دین به مخالفت دست زده است. بعلاوه او نمی‌تواند فرهنگ را امری انتزاعی تلقی کند چون بنوعی جریان یا صورت زندگی است. زبان خصوصی و عمومی به چه معنا در ایندو متفکر بکار رفته و چه همانندی و تفاوتی در رهیافت صورتهای حیات و دین میان آنها وجود دارد؟

نظریه معناداری از رویکردهای مهم فلسفه زبان از دهه بیست محسوب می‌شود. نظریه مفهومی، نظریه مصداقی، نظریه کاربردی و نظریه قدر صدقی چهار دیدگاه مهم در باب معناداری است. ویتگنشتاین از زبان تصویری در دوره نخست به زبان کاربردی و معمولی در دوره دوم گذار کرده است. در این منظر، معنا همان کاربرد بوده و در یک جامعه زبانی قابل فهم است. (Wittgenstein, 1961) زبان به‌باور ویتگنشتاین در مناسبات اجتماعی شکل می‌گیرد و تابع قواعد خصوصی نیست. بنابراین زبان امری اجتماعی است. بر این اساس وی زبان خصوصی را ناممکن دانسته و معتقد است زبان و معنا امری عمومی است. (ر.ک: دباغ، ۱۳۸۵)

زبان دین نزد ویتگنشتاین و معنای دین نزد گیرتز همچون یک هویت جمعی است. بواسطه امتزاج تاریخی - معنایی دین و فرهنگ، قواعد ثابتی وجود ندارد تا بر آن اساس

بتوان این معنا و قواعد را مورد سنجش قرار داد. حتی اگر قاعده‌ای وجود داشته باشد آن قاعده عمومی است. گیرتز با تأثیرپذیری از ویتگنشتاین بر این باور شد که فرهنگ و نمادها و دین امری عمومی بوده و هویتی اجتماعی دارند. اما ویتگنشتاین به سبب گرایش به کاربردی بودن زبان و مخالفت با خصوصی بودن، آنرا در درون معناداری و بی‌معنایی زبان مورد توجه قرار می‌دهد و مسأله دین را بطور کلی در ذیل صورت حیات مورد پژوهش قرار می‌دهد در حالیکه گیرتز زبان عمومی را مبنایی برای بررسی معنای نمادین فرهنگ و دین قرار داده و دین و فرهنگ را واجد هویت عام و اجتماعی برمی‌شمارد. او با نقد دیدگاه تقلیل‌گرایانه دورکهایم توضیح می‌دهد که دین، امری فرهنگی و انسانی است لذا باید در درون هویت جمعی و با تفسیر بنیادین از زبان پژوهش گردد. ویتگنشتاین زبان کاربردی و عمومی را تنها در حیطه معناداری و زبان تحدید کرده در حالیکه گیرتز آنرا در دین‌پژوهی مورد توجه قرار می‌دهد. این منظر، شالوده صورت حیات در باب دین‌ورزی در هر دو متفکر را شکل داده است.

مفهوم صورت حیات از پیشینه مهمی در دین‌پژوهی برخوردار بوده و از کانت تا ویتگنشتاین بکار می‌رفت. ویتگنشتاین صورت زندگی را در آثاری مانند فرهنگ و ارزش و نیز در کتاب درسگفتارهایی در باره باور دینی مبنای بحث در باب دین قرار داده است. (Wittgenstein, 1984: 3-4) صورت حیات با نحوه زیستن، تصویری از چگونگی زندگی و ایمان، عمق نفوذ و ناتوانی براهین عقلی در تبیین و توجیه ایمان در پیوند است. شاید بتوان گفت صورت اولیه و معنای اصلی آن نیز همچنان در دیدگاه گیرتز باقی مانده و وی دین را بدون داشتن صورت حیات قابل تفسیر نمی‌داند. اساساً صورتهای زندگی نزد گیرتز به پژوهشگر اجازه می‌دهد که تفسیری خاص از دیندارای انسانها بدست دهد. گادامر از صورت حیات در هرمنوتیک خود با عنوان «افق» یاد می‌کند و تفسیر را همان امتزاج دو افق متن (بمعنای عامی که مشتمل بر فرهنگ، تاریخ، زمینه‌ها و شرائط تاریخی تکوین متن باشد) و تفسیرکننده برمی‌شمارد. (ر.ک: پورحسن، ۱۳۹۲: ۳۲۵-۳۲۰)

گیرتز در شرح فرهنگ و دین به این رهیافت و منطق مفاهمه برای تفسیر متنی که در آن می‌زییم نزدیک شده است. در منطق گفتگو، خوانشی دو سویه وجود دارد. معنای هر متن در فرایند مفاهمه و همسرایی است که آشکار می‌شود. هر متن یا بافتار کنشی در جریان قرار گرفتن در دیالوگ با متون به گفتگو نشسته و در پرتو تفسیر و ادغام دو ساحت، معنا

جستاری تحلیلی در باب ... (قاسم پورحسن درزی و زهرا حاجی شاه‌کرم) ۳۱۳

آشکار می‌گردد. (Gadamer, 1989: 299-303) این متن را در گیرتز باید به تمامی ساحت‌های فرهنگ و حوزه انسانی گسترش دهیم.

اهمیت بنیادین صورت حیات، شراکت و سهیم بودن است. معناداری زبان دین نه به صورت استدلال و نه به ادله تاریخی و نه پذیرش اذهان دیگر است. صورتهای حیات منحصر بفرد هستند از اینرو شراکت داشتن در یک صورتی از زندگی مبنایی برای فهم دین و معناداری ایمان دینی است. تفاوت دیندار و بی‌دین بر اساس این رویکرد به تفاوت صورتهای حیات و یا داشتن و نداشتن صورتی خاص از زندگی دینی است. (استرول، ۱۳۸۴: ۲۱۵) لیکن مقوم صورت حیات در ویتگنشتاین چیزی جز بازی زبانی نیست اما در گیرتز این امر خود را در فرهنگ بمثابة متن نشان می‌دهد. گیرتز در کتاب اسلام مشاهده‌شده در جستجوی تعریف فرهنگی دین بوده و تلاش دارد تا تأثیر اساسی دو فرهنگ اندونزی و مراکش را در نوع مسلمان بودن مردمانشان شرح دهد لذا تأکید دارد که سنخ دینداری و اسلام مردمان این دو سرزمین به تفاوت فرهنگ‌هایشان باز می‌گردد. (Geertz, 1971: 8-11)

برخی از پژوهشگران با ابتناء بر اصطلاح معروف اوتو یعنی «چیزی کاملاً دیگرگون» نقد خویش را بر دیدگاه گیرتز بیان می‌کنند. بدین شرح که گیرتز برغم انتقادهایی که بر پیشینه انسان‌شناسی دینی وارد کرده است، در آثار وی نمی‌توان موضوع «دیگربودگی» را به عنوان مهمترین عامل در امر دینی مشاهده نمود. انتقاد دیگر آنان بر انسان‌شناسی گیرتز برای تفسیر دین وارد است که به نظر آنها نمی‌تواند مناسب‌ترین روش باشد زیرا گیرتز با تمرکز بر بحث تبلور و تظاهر دین، بحث تعریف و تأمل بر منشاء دین را به کناری نهاده و این امر سبب شده تا از گفتمان فلسفی که لازمه آن توجه به تعبیر عمومی است فاصله بگیرد. (فکوهی، ۱۳۸۶: ۱۲۱)

#### ۴. دین، آیین و فرهنگ

گیرتز در مقاله‌ای تحت عنوان دین به مثابه نظام فرهنگی به بعد فرهنگی دین پرداخته و مراد خویش از چیستی فرهنگ را بیان می‌کند. وی با بیان فرهنگ به عنوان الگوی معانی و ایده‌ها که در نمادها قرار دارند به جمله لانگر اشاره می‌کند که مفهوم معنا، در همه انواع آن، مفهوم فلسفی غالب عصر ماست، نشانه، نماد، دلالت، ارتباطات و ... ذخایر [فکری] ما در تجارت هستند. وی بدنبال این مساله تأکید دارد که انسان‌شناسی اجتماعی، و به‌ویژه بخشی

از آن که به مطالعه دین مربوط می‌شود، باید از این واقعیت آگاه شود. (Geertz, 1973: 89) گیرتز با اهتمام به ساحت هنر تأکید می‌کند که در دوره کنونی همانطور که در داخل یک فرهنگ با چندین نگرش و صورت‌های متفاوت معرفت روبرو هستیم، باید پذیرفت که همسان با صورت‌های معرفت، نظام‌های متفاوت فرهنگی نیز وجود دارد. در واقع، هنر همانند عرف، ایدئولوژی سیاسی و نظام فرهنگی قلمداد می‌شود. (پالس، ۱۳۸۲: ۳۴۳)

همانطور که گفتیم، گیرتز دین را یک نظام فرهنگی می‌داند و برای تبیین معنای آن از عبارتی مشهور و در عین حال نامفهوم و گنگ بهره می‌برد. عبارتی وی توضیح می‌دهد که

دین نظامی از نمادها است که از طریق صورت‌بندی مفاهیم مرتبط با نظم کلی هستی و پوشاندن این مفاهیم با چنان هاله‌ای از واقعیت‌مندی که روحیات، حالات و انگیزه‌ها به طور منحصر به فردی واقع‌گرایانه به نظر می‌رسند در انسان حالات و انگیزه‌های قدرتمند، فراگیر و پایداری را بوجود می‌آورد. (Geertz, 1973: 90)

گیرتز توصیفی از دین به عنوان یک «نظام فرهنگی» ارائه می‌کند. نمادها و کنش‌های نمادین از دیدگاه او بر نگرش افراد تأثیر می‌گذارند. در یک مناسک، جهان آن‌طور که زیسته می‌شود و تحت تأثیر مجموعه‌ای از اشکال نمادین در هم آمیخته می‌گردد، شکل می‌گیرد. (Geertz, 1973: 112) مناسک به باور گیرتز روشی است که مردم در آن واحد ارزش‌های اجتماعی را تأیید و تجسم می‌بخشند. این ارزش‌ها، تجربیاتی را که فراتر از مناسک است را معنادار می‌سازد. هم‌ترنر و هم‌گیرتز معتقدند که سیستم معانی تجسم یافته در یک آیین می‌تواند با فرآیندهای اجتماعی و روانی بزرگتر مرتبط باشد. (Bell, 2006: 404)

گیرتز «دین به عنوان یک نظام فرهنگی» را با کارکرد دین آغاز می‌کند: ترکیب اخلاق و جهان‌بینی یک مردم، با ایجاد تناسب بین اینکه آنها چگونه فکر می‌کنند که چه کسی هستند و چگونه فکر می‌کنند که چه باید باشند. گیرتز در این رویکرد دین‌پژوهی خود، عقل‌گرایی تایلوری (انسان‌ها باید در یک دنیای معقول و منسجم ساکن شوند)، برآورده شدن آرزوهای فرویدی و مالینوفسکی و همبستگی اجتماعی دورکهایمی را با تأکید بر معنا ماکس وبر (به اینکه معنا یک هدف اصلی انسان است) ترکیب می‌کند. نویسنده کتاب چهره‌ها در ابرها: نظریه‌ای جدید در باب دین، گوید که بسیاری از دیدگاه‌ها و نوشته‌های گیرتز درباره دین و تأثیرات دین، قابل قبول است. با این وجود وی به دلایلی نظریه منسجمی از دین ارائه نمی‌دهد. اولاً، گیرتز محتوای اندیشه دینی را به اندازه کافی جدی نمی‌گیرد. او فکر می‌کند که نمادگرایی مذهبی چیزی جز ارتباط ساده بین انسان و انسانهای

دیگر است. مومنان ممکن است در مواقعی «نظم کیهانی» یا «حقایق متعالی» را مطرح کنند اما نمادهای دینی توسط انسانها ابداع می‌شوند و کارکرد ایجاد انگیزه را دارد. با این حال، برخلاف گیرتز، دینداران معتقدند که دین ارتباط بین انسانها و خدایان است. هدف مومنان شنیدن صدای خدایان است نه مردم. به نظر می‌رسد که گیرتز به شکاف بین اعتقاد و باورهای دینداران و اعمالشان التفات دارد اما آگاهانه قصد و نیات درونی دینداران را در تحلیل خود از دین دخالت نمی‌دهد. شاید دلیلش آن است که او سعی نمی‌کند محتوای اعتقاد دینی را توصیف کند بلکه او فقط درصدد است تا تنها نگرشها و نتایج آن محتوا را توصیف نماید. (Guthrie, 1993: 27-28)

نسبتی که گیرتز میان دین و فرهنگ ایجاد کرده است هم مورد توجه و هم نقد قرار گرفته است. نویسنده کتاب «سکولاریزاسیون و قدسیت زایی: شالوده‌شکنی و واسازی» این مساله را بدقت مورد تحلیل قرار داده و گوید اگر دین تنها یکی از اشکال امر مقدس است، امر مقدس نیز به‌نوبه خود یکی از ابعاد مهم چیزی گسترده‌تر است. عبارتی رابطه دین و فرهنگ می‌تواند آنقدر نزدیک باشد که با پیچیدگی بسیار روبرو شویم. دمیراث گوید دو تعریف زیر را از کلیفورد گیرتز در نظر بگیرید و ببینید که آیا فوراً مشخص است که کدام به دین و کدام به فرهنگ اشاره دارد؟ (Demerath, 2007: 71) تعریف نخست گیرتز این است: دین سیستمی از نمادها است که گرایشها و انگیزه‌های قدرتمند، فراگیر و طولانی مدت را در انسانها ایجاد می‌کند و نظم کلی هستی را شاکله‌بندی کرده و این مفاهیم را با هاله‌ای قدسی می‌پوشاند. (Geertz, 1973: 90) تعریف دوم گیرتز در تعریف دین چنین است: چارچوبی از باورها، نمادها و ارزش‌های بیانگر است که افراد جهان خود را بر اساس آن تعریف می‌کنند، احساسات خود را بیان می‌کنند و قضاوت می‌کنند. این تاروپود معناست که انسانها تجربه خود را بر اساس آن تفسیر می‌کنند و کنش خود را هدایت می‌کنند. (Geertz, 1973: 144-145)

هر دو تعریف گیرتز از دیدگاه دمیراث دارای عنصر انحرافی انتزاعی است. هر دو بر نوع «سیستم کنترلی» که گیرتز آن را ضروری می‌داند، تأکید دارند. اولی به دین و دومی به فرهنگ اشاره دارد. با این حال، تأکید گیرتز بر کنترل شناختی، عنصر دیگری را که هر دو پدیده مشترک هستند، نادیده می‌گیرد. درست است که هم دین و هم فرهنگ، نظام‌های نمادین هستند که کارکردهای تجویزی نیرومندی دارند اما یکی از دلایل قدرت آنها دقیقاً ویژگی مشترک تقدس است. این نکته درباره دین، پذیرفتنی است اما اینکه فرهنگ دارای بعد مقدسی است ممکن است بحث برانگیزتر باشد. «فرهنگ» در اصطلاح ریشه‌شناسی

دقیق، به مفهوم «باغبانی» و کشت کردن است نه هاله تقدس. پرسش از گیرتز این است که آیا یک فرهنگ می‌تواند بدون داشتن یک مولفه مذهبی یا مقدس به طور موثر عمل کند؟ با این وصف دمیراث گوید اگر مفهوم مقدس را در معنایی گسترده و نه واژگانی آن لحاظ کنیم در این صورت ممکن است که با دیدگاه گیرتز بنوعی موافق باشیم. (Demerath, 2003: 217-218; Demerath, 2007: 72)

گیرتز وقتی از نظام نمادها سخن می‌گوید مرادش همچون چرخ عبادت بودایی یا طمار تورات، امری است که ایده‌ای را حمل نموده و به مردم منتقل می‌کند. وی با بیان اینکه نمادها بوجود آورنده حالات و انگیزه‌های قدرتمند، فراگیر و پایداری هستند درصدد است تا نشان دهد که دین ضرورتاً انسانها را برنمی‌انگیزاند تا آنها اموری را احساس کنند و برای انجام کارهایی سوق داده شوند. می‌توان در اینجا به اشتیاق زیارت مسلمان از مکه و انجام اموری برای نیل به آن اشاره نمود. اما گیرتز از قدرت روحیات و حالات سخن گفته است که این قدرت از واقعیتی نشأت می‌گیرد که آنها معلول امور جزیی و معمولی نیستند، بدین دلیل است که دین، مفاهیم نظم عمومی هستی را قاعده‌مند کرده و تبیین‌های نهایی درباره جهان ارائه می‌دهد. وی سپس این بخش از جمله که دین این مفاهیم را چنان هاله‌ای از واقع‌گرایی می‌پوشاند که روحیات و انگیزه‌ها کاملاً واقع‌گرایانه به نظر می‌رسند را بدان اضافه می‌کند. به عبارت ساده‌تر، دین به دنبال ایجاد فضایی برای زندگی است که از منزلت خاصی برخوردار باشد. و از آنجاییکه نمادهای دینی بر این ادعا هستند که ما را با چیزهایی مرتبط می‌سازند که برآستی واقعی هستند دین از سایر نظام‌های فرهنگی متمایز می‌گردد. (پالس، ۱۳۸۲: ۳۴۷-۳۴۴)

در میان نظریه‌پردازان معاصر، ویکتور ترنر، کلیفورد گیرتز و مری داگلاس در حوزه دین‌پژوهی از تایلور و فریزر پیروی می‌کنند تا آیین را به‌عنوان باور در نظر بگیرند. اما برخلاف تایلور و فریزر، این سه مناسک را بیان و نه کاربرد باور می‌دانند. در مقابل، برای ترنر، گیرتز و داگلاس، مناسک هم می‌تواند یک پدیده بدوی باشد و هم مدرن. مناسک از این حیث می‌تواند مدرن باشد زیرا حتی به‌عنوان بخشی از دین با علم رقابت نمی‌کند و بنابراین جای علم را نمی‌گیرد. مناسک برای هر سه به جای توضیح یا کنترل جهان، جایگاه انسان را در جهان توصیف می‌کند. مناسک جایگاه انسان را نه تنها در کیهان و در برابر جهان فیزیکی و خدا، بلکه در مقابل سایر انسانها نیز توصیف می‌کند. همانطور که ترنر، گیرتز و داگلاس به کارکرد مناسک برای فرد توجه دارند، به کارکرد آن برای جامعه نیز توجه دارند. به همان اندازه که آنها دورکهایم و رادکلیف-براون را به خاطر دیدگاه

«احساس گرایانه» این دو از مناسک رد می‌کنند، دیدگاه دورکهایم و رادکلیف-براون را می‌پذیرند که کارکردی که مناسک انجام می‌دهد اجتماعی است، نه صرفاً فردی. (Segal, 2005: 370)

گیرتز با ابتناء بر رویکرد تفسیری خویش در مقاله بدعت‌گذاری درونی، در بالی معاصر<sup>۴</sup> (۱۹۶۴) بیان می‌کند که دیدگاه ما نسبت به ادیان آسیایی و آفریقایی غیرقابل تغییر است بطوریکه انتظار می‌رود که آنها شکوفا شوند یا افول کنند، نه اینکه تغییر کنند. گیرتز بر این باور است که می‌توان تداوم فرهنگ و تمدن بالی را حفظ کرد، اگرچه ماهیت بنیادی زندگی مذهبی آن کاملاً دگرگون شود. او با اشاره به دیدگاه ماکس وبر در باب تمایز بین دین سنتی و دین عقلانی شده، محور این تقابل را بر تفاوت نسبت میان مفاهیم دینی و اشکال اجتماعی دانسته و بیان می‌کند که مراد وبر از مفاهیم دینی سنتی یا جادو، به شدت روگرفتی از اعمال اجتماعی تثبیت شده است. مذاهب سنتی متشکل از انبوهی از موجودات مقدس مشخص، مجموعه‌ای نامنظم از اعمال آیینی و تصاویر زنده جاندار هستند که می‌توانند خود را به شیوه‌ای مستقل، مقطعی و فوری با تقریباً هر نوع رویداد واقعی ابراز نمایند. چنین نظام‌هایی، علی‌رغم فقدان قاعده‌مندی رسمی به مثابه نظام‌هایی هستند که دغدغه‌های همیشگی دین - آنچه وبر آن را مشکلات معنا، شر، رنج، سرخوردگی، سردرگمی، و غیره می‌نامد - را برآورده می‌کنند. این ادیان در مواردی همچون مرگ، رویداد طبیعی یا اجتماعی نامطلوب، بر اساس مناسبت نمادین، به گنجینه (زرادخانه) نامنظم اسطوره و جادو متوسل می‌شوند. (Geertz, 1973: 171-172)

از سوی دیگر، ادیان عقلانی با فاصله گرفتن از ادیان سنتی، در زمره ادیان بزرگ جهانی همچون یهودیت، هندوئیسم و کنفوسیوس قرار دارند. مفاهیم عقلانی شده این ادیان چندان با جزئیات ملموس زندگی عادی درهم آمیخته نیستند. آنها «منفک»، «برتر و والاتر» یا «بیرون» از این ادیان می‌باشند. بعلاوه مناسبات نظام‌های آیینی و اعتقادی که در آنها وجود دارند و نسبتی که با جامعه سکولار برقرار می‌سازند، دور و پیچیده بوده و مشکل‌ساز هستند. دین عقلانی، به میزانی که عقلانی باشد، خودآگاه و دنیوی است. ادیان عقلانی، انتزاعی‌تر و منطقی‌تر هستند. مشکلات معنایی که در نظام‌های سنتی تنها به صورت ضمنی و جزئی ظهور می‌یابد، در اینجا در پرتو صورتبندی‌های فراگیر، نگرش‌های جامعی را بر می‌انگیزند. آنها به جای اینکه به عنوان جنبه‌های جدایی‌ناپذیر رویدادهای خاص تلقی شوند، به عنوان ویژگی‌های عام و ذاتی وجود انسان در نظر گرفته می‌شوند. (Geertz, 1973: 172-173) از منظر پالس، این ادیان در تمایز با ادیان سنتی، به جای چندخدایی بر یک یا دو

الوهیت استوار هستند نظیر تائو یا راه طبیعت در دین چینی. در ادیان مذکور از تجربه عرفانی به جای آیین‌های روزمره در مواجهه با الوهیت همانند ده فرمان یهودیت بهره می‌گیرند. البته لازم به ذکر است که ادیان سنتی و عقلانی در شیوه سروکار یافتن و پاسخ‌دهی آنها به مسایل مهم زندگی نیز تفاوت دارند. همانگونه که پریچارد در مطالعه خویش در میان قوم آزنده بیان می‌کند که ادیان سنتی به پرسشهای مهمی نظیر معنای زندگی چیست؟ یا چرا درد و شر وجود دارد، یا چرا پدر من مریض است؟ و غیره، پاسخ ویژه و خاص می‌دهند. آنها به هیچ وجه دنبال پرسش و پاسخ در باب چرایی درد و رنج مردم نیستند. به‌عنوان مثال نمی‌پرسند که چرا مردم رنج می‌برند؟ بلکه به دنبال پاسخ به این سوال هستند که چرا پدر من مریض است. از اینرو در جواب می‌گویند چون مورد اعمال جادوی دشمن خویش قرار گرفته است. در مقابل، ادیان عقلانی در سطح جهانی و بطور جهانشمول به سوالات پاسخ داده و به واقعیت‌های بزرگی که بر همه چیز تأثیر می‌گذارند، متوسل می‌شوند. آنها به جای اشاره به سحر خاص، از شیطان صحبت به میان می‌آورند. وبر با بیان این تفاوت‌ها توضیح می‌دهد که ادیان عقلانی جهان، در مواقع آشوب بزرگ اجتماعی ظاهر شده‌اند نظیر دین کنفوسیوس که در خلال هرج و مرج جنگ‌های شهری ویرانگر چین باستان پدید آمد. (پالس، ۱۳۸۲: ۳۴۷-۳۴۸) بطور کلی مقایسه تطبیقی وبر از مذاهب چین، هند، اسرائیل و غرب بر این تصور استوار بود که آنها بر مبنای حیث‌های متفاوتی از عقلانیت، انتخاب‌های متضاد را در میان مجموعه‌ای محدود از تحولات احتمالی به دور از رئالیسم جادویی نشان می‌دهند. وجه اشتراک این سیستم‌های متنوع، در عبارت معروف وبر یعنی «جهان افسون‌شده» خلاصه شده است در واقع قلمرو مقدس، از درختان پشت‌بام، قبرستان‌ها و گذرگاههای زندگی روزمره حذف شده و به نوعی در قلمرو دیگری قرار گرفت که در آن جاوه، لوگوس، تائو یا برهمن زندگی می‌کردند. (Geertz, 1973, 173-174)

گیرتز با اشاره به تفاوت‌گذاری‌های مطرح شده در این چهارچوب مفهومی مهم و گسترده وبر درصدد است تا آن را در مورد جامعه جدید بالی بکار گیرد. وی در باب دین بالی می‌گوید دین بالی با ابتناء بر سه عنصر نظام معبد، تقدیس نابرابری اجتماعی و کیش مرگ و جادو، سازگار با مقوله دین سنتی وبر می‌باشد. (Geertz, 1973: 176) گیرتز بسان پژوهشگری تیزبین، در جزئی‌ترین ذهنیت‌ها و یا رفتارهای فرد بومی تدقیق نموده و در تدوین کتاب اسلام مشاهده‌شده، با ابتناء بر مطالعات میدانی‌اش، بدنبال این مساله است که

دین به عنوان یک پدیده اجتماعی، فرهنگی و روانی شناخته می‌شود. (Geertz, 1971, V-Viii) وی در این کتاب هدف خویش را دستیابی به چارچوب کلی برای تحلیل مقایسه‌ای دین اسلام در دو کشور متفاوت اندونزی و مراکش با سابقه تغییرات اجتماعی بزرگ بیان می‌کند. از منظر وی، در اندونزی، اسلام به شکل متفاوت‌تری وارد شده و شکل گرفته است. اسلام اندونزیایی در فرهنگی سر برآورد که مبتنی بر تفکر عمیق، باطن‌گرایی و آرامش شخصی بود. خصلت اسلام اندونزیایی که با عقاید هندویی، بودایی و جان‌انگاری دهقانی ممزوج شده بود مشتمل بر انطباق‌پذیری، عمل‌گرایی، جذابیت و تدریجی‌گرایی بود. در مقابل اسلام مراکشی با جمودگرایی سازش‌ناپذیر و بنیادگرایی تهاجمی توأم بود. گیرتز این دو سبک کلاسیک اسلام را به دلیل اینکه حقایق دینی را از طریق ارتباط مستقیم با خدا جست‌وجو می‌کنند عرفانی می‌داند. در ادامه گیرتز با بیان داستان‌های مربوط به دو رهبر افسانه‌ای دینی، تفاوت دو نگرش دینی را مشخص می‌سازد. نخست، قهرمان افسانه‌های مقدس اندونزی سونان کالیجاگا است که موجب ورود اسلام به جزیره جاوه شد. در واقع این افسانه، داستان اسلام در زمانه‌ای است که با ورود به اندونزی با ادیان قبلی درآمیخته و خود را با فرهنگ حالت‌های نمایشی سازگار نمود. پس از به قدرت رسیدن هلندی‌ها به‌عنوان اروپاییان فاتح، دین آمیخته‌شده آن روزگار به سه سنت هندو-بودایی، سنت اسلامی و سنت جان‌گرایی که امروزه در جاوه نیز می‌توان آنرا مشاهده نمود تقسیم شده است. وی معتقد است که در مراکش نیز مشابه افسانه کالیجاگا، ویژگی‌های اسلام را می‌توان در زندگی یکی از مرابطون در قرن هفدهم میلادی با نام ابوعلی‌الحسن بن مسعودالیوسی مشاهده نمود. از منظر گیرتز، در هر دو ملت، سبک‌های کلاسیک اسلام عارفانه است و هر دو درصدد هستند تا مردم را در معرض حضور مستقیم خداوند قرار دهند. اما در این باب نمی‌توان از تفاوت‌های چشمگیر روحیات و انگیزه‌های متفاوت این دو سبک اسلام چشم‌پوشی نمود. بطوریکه عرفان منفعل اشراق‌گرای کالیجاگا در تضادی آشکار با تقدس تهاجمی مرابطی الیوسی می‌باشد. همچنین در اندونزی، خصایص درون‌گرایی، خونسردی، شکیبایی، متانت، نازک‌طلبی، زیبایی‌گرایی، نخبه‌گرایی و در نهایت خوداحتجاجی و سواسی و غیره وجود داشته ولی در مراکش عمل‌گرایی، اشتیاق، بی‌صبری، شهامت، انعطاف‌ناپذیری، اخلاق باوری، مردم باوری و تقریباً نوعی خودنمایی و تظاهر افراطی وجود دارد. (پالس، ۱۳۸۲: ۳۵۴-۳۵۱)

طبق دیدگاه گیرتز، این دو کشور با روحيات و انگیزه‌های متفاوت در مواجهه با حاکمان استعماری و کوشش در نوسازی، ملی‌گرایی و امید به استقلال به دین اسلام اقبال نشان داده، همین امر سبب شد تا به تجربه‌های متفاوتی دست یابند. این مواجهه سبب شد تا دریابند که بعنوان مسلمان چه رویارویی با قدرتهای مسیحی داشته باشند. با گذشت زمان و تغییر ایمان و عقیده، شیوه‌های اشراق‌گرایی اندونزی و مرابط‌گرایی مراکشی با چالشی از ناحیه جنبش قدرتمند سلفی یا احیای اسلام روبرو شدند که با استناد به نصوص دینی یا طغیان نصّ‌گرایانه مدعی شدند که دینداری چیزی جز احیاء کردن دین پیشین یا نخستین نیست. اسلام نصّ‌گرا (کتاب‌گرا) هم در اندونزی و هم در مراکش، زمینه‌ای را برای مبارزه جهت استقلال ملی طی سال‌های میانی قرن بیستم، توسط خط مشی دو رهبر ملی، سلطان محمد پنجم در مراکش و رییس جمهور سوکارنو در اندونزی فراهم نمود. در واقع، سوکارنو و محمد پنجم، هر دو با آگاهی از قدرت و توانایی دین در جامعه، سعی کردند آن را به نحو سازنده‌ای در جهت اهداف ملی کنترل و مهار نمایند. آنها براین باور بودند که اسلام کلاسیک بیش از سبک کتابی می‌تواند انسان را به پیروزی امیدوار نموده، اما نتوانستند موفقیت چندانی کسب کنند. گیرتز علیرغم موفقیت بیشتر محمد پنجم نسبت به سوکارنو، عقیده دارد که شکل کهن ایمان در این دو نمونه قادر نبود تا در برابر دوره و وضعیت جدید ایستادگی کرده و دچار دگرگونی نشود. (پالس، ۱۳۸۲: ۳۵۶-۳۵۴)

## ۵. کارکرد دین

همانطور که بیان شد، گیرتز، دین را نظامی از نمادها دانسته که سبب ایجاد خلیقات و انگیزه‌های قدرتمند، فراگیر و پایدار در انسان می‌شود و این عمل را با صورتبندی مفاهیم مربوط به نظم عمومی هستی انجام می‌دهد. البته این مفاهیم با چنان هاله‌ای از واقعیت پوشانده می‌شود که روحيات و انگیزه‌های مذکور، به مثابه تنها واقعیت ممکن به نظر می‌رسند. (Geertz, 1973: 90) طبق دیدگاه گیرتز، نگرش انسان به عنوان حیوانی نمادین، مفهوم‌ساز و معناجو، رویکردی کاملاً جدید نه تنها برای تحلیل دین، بلکه برای درک مناسبات بین دین و ارزش‌ها محسوب می‌شود. انگیزه معنابخشیدن به تجربه، دادن شکل و نظم به آن، آشکارا به اندازه ملموس‌ترین و آشکارترین نیازهای زیستی شناختی، واقعی و فوری است. (Geertz, 1973: 140) وی هیچگاه بدنال تقلیل فرهنگ به نیازهای زیست‌شناختی و بیولوژیکی نبود بطوریکه در تأیید عدم تقلیل مذکور، دیدگاهی را بیان می‌کند بدین شرح که

هر فرد با پا گذاشتن به دنیایی بی‌فرهنگ، چنین دنیایی را با سرشت ذاتی خویش به دور خود می‌تاباند، همانطور که عنکبوت با تارهای خارج‌شده از بطن خویش، به دنیای درونی خود می‌چرخد، وی در پایان این دیدگاه را نادرست دانسته و می‌گوید برای هر فرد معینی اعمال، اشیاء، داستان‌ها، آداب و رسوم و غیره، توسط اعضای جامعه او یا به هر حال برخی از آنها، بیشتر، کنش‌ها و رفتارهایی مبتنی بر یک جهان بینی معتبر تلقی می‌شود. (Geertz, 1971: 99)

ترنر، گیرتز، بلا، برگر و اریکسون معتقدند که انسانها به معناداری وجودی نیاز دارند، یعنی آنها باید تجربیات خود را توضیح دهند، تحمل یا توجیه کنند. معناداری وجودی به عنوان کارکرد دین امری جدید نیست و حداقل به دیدگاه ماکس وبر برمی‌گردد که البته وی نیاز به معناداری را به ادیان برتر محدود می‌کند. اما حتی اگر این عملکرد جدید بود، نیاز به سکولار وجود داشته و شکاف بین نظریه‌های علمی اجتماعی دین و نظریه دین‌گرا باقی است. (Segal, 2005b: 53)

گیرتز در نوشتار هنر به‌مثابه نظام فرهنگی در باب خلق فرهنگ، به جمله باکسندال اشاره کرده که می‌گوید «یک عکس قدیمی، رکوردی از فعالیت بصری است که باید خواندن آن را یاد گرفت، همانطور که باید خواندن متنی از فرهنگ متفاوت را آموخت». سپس بیان می‌کند که درک معنا در تصاویر (یا اشعار، ملودی‌ها، ساختمان‌ها، گلدان‌ها، نمایش‌ها، تندیس‌ها) در میان مردم، همان‌طور که در بین افراد متغیر است، مانند سایر ظرفیت‌های کاملاً انسانی، محصول تجربه جمعی است که بسیار فراتر از آن است. (Geertz, 1983: 108-109) گیرتز با بیان این مساله و با ابتناء بر مساله دین به‌عنوان حقیقت جمعی دورکهایم و نظامی برای نظم‌بخشی به جهان وبر، در صد است تا بگوید دین همانند فرهنگ با داشتن خاستگاه جمعی، فراورده‌ای جمعی است و دین خصوصی همانند فرهنگ خصوصی به عنوان منافات‌نا سازگار ذاتی، امری محال و نشدنی است. دین برای گیرتز همانند وبر یک کار جمعی است. گیرتز در پاسخ به قوم‌شناسان و ساختارگرایانی همچون لوی استراوس عنوان می‌کند که فرهنگ نه صرفاً در ذهن فرد، بلکه در انظار عمومی است. منظور او از «عمومی» نه صرفاً قابل مشاهده فرهنگی که در رفتار و همچنین در نیت آشکار می‌شود- بلکه فرهنگ جمعی است که از گروه و نه از فرد سرچشمه می‌گیرد. از نظر گیرتز، فرهنگ عمومی است تا خصوصی، «فرهنگ عمومی است زیرا معنا هم عمومی است. همانند وبر، گیرتز معتقد است که دین اساساً برای ارائه معنا پدید می‌آید: «مذهب هر چه

باشد، یک تلاش به حساب می‌آید. . . برای حفظ مجموعه‌ای از معانی کلی که هر فرد تجربه خود را بر اساس آن تفسیر می‌کند و رفتار خود را با ابتناء بر آن سازمان می‌دهد. اما از نظر گیرتز، برخلاف وبر، هر دینی، نه صرفاً دین عقلانی، برای ارائه معنا پدید می‌آید. از منظر وبر، دین عقلانی نیاز به معنایی را ایجاد می‌کند که سپس برای برآورده کردن آن تلاش می‌کند، برای گیرتز این نیاز پیش از دین است. هیچ فرقه یا طبقه‌ای را پیش فرض نمی‌گیرد. (Segal, 1999: 69) بنابراین، چالش‌های معنا، چالش‌هایی هستند که هر دینی، هر چند «ابتدایی»، با امید به پایدار ماندن، باید به‌نحوی با آنها مقابله کند. (Geertz, 1973: 100)

هر چند گیرتز را با توجه به تمرکز وی بر مساله معنا، نمی‌توان کارکردگرا نامید، اما او کارکرد اجتماعی دین را انکار ننمود. این موضوع را میتوان در برداشت وی از دین استنباط کرد. گیرتز در نقدی که به اندیشه مالینوفسکی بعمل می‌آورد میتوان این منظر را دید. مالینوفسکی به عنوان یک محقق میدانی درخشان شناخته شد. مجموعه جمع‌آوری شده او به قدری غنی است که در برابر تفسیرهای مکرر انسان‌شناسان نسل‌های بعدی ایستادگی کرده است. با این وصف از دیدگاه گیرتز، تئوری کارکردگرایانه او در مورد نیازهای انسانی چندان خوب عمل نکرده است. البته نهادهای اجتماعی باید به نوعی نیازهای انسان را برآورده سازند، اما اغلب مواجهه‌ای خشن و خشک دارند. لذا گیرتز معتقد است که نظریه مالینوفسکی در مورد نیازها یا نادرست بوده و یا یک توتولوژی مبهم است. (Gellner, 1999: 18) گیرتز، مشکل تئوری او در باب دین را به‌خوبی بیان کرده و گوید دیدگاه وی تنها دلالت دارد که دین ارزش بیولوژیکی زیادی داشته و نگرش‌های ذهنی عملی را تقویت می‌کند و «حقیقت را به معنای گسترده‌تر و عملی کلمه» برای انسان آشکار می‌کند. (Geertz, 1971: 92-92)

گیرتز در باب کارکرد دین می‌گوید:

دین، با آمیختن اخلاق و جهان‌بینی، به مجموعه‌ای از ارزش‌های اجتماعی مشروعیت و مقبولیت بخشیده که شاید بیش از همه به تحقق آن نیازمند هستند. در آیین‌ها و اسطوره‌های مقدس، ارزش‌ها نه به‌عنوان ترجیحات ذهنی انسان، بلکه به‌عنوان شرایط تحمیلی برای زندگی در جهانی با ساختاری خاص به تصویر کشیده می‌شوند. (Geertz, 1973: 131)

به‌عبارتی، وی با التفات ویژه به عمل، آیین و اخلاق به نقش دین در معنابخشیدن به زندگی در کنار عقل سلیم، ایدئولوژی و هنر اعتقاد ویژه داشته و دینداری را که به‌عنوان یک

پدیده اجتماعی، فرهنگی و روان‌شناختی (یعنی انسانی) تلقی می‌شود، صرفاً شناخت حقیقت یا آنچه به عنوان حقیقت تلقی می‌شود، بر نمی‌شمارد، بلکه معتقد است که تجسم حقیقی دینداری همانا زیستن در درون آن و تعهد و سرسپردگی بدون قید و شرط به آن است. (Geertz, 1971:16-17)

برخلاف وبر، نیاز به معنا برای گیرتز، فطری است. از نظر وبر، چالش معنا بیش از هر چیز ناشی از رنج است، که نه تنها باید توضیح داده شود، بلکه باید توجیه شود. از این رو، وظیفه کلیدی الهیات برای دین عقلانی از منظر وبر، تدوین یک تئودیه است. از نظر گیرتز، چالش معنا می‌تواند از منابع دیگر نیز سرچشمه بگیرد. تجربه‌های غیرقابل توضیحی مانند مرگ و رویاها فقط به توضیح نیاز دارند، نه توجیه. در مقابل، تجربیات غیرقابل تحمل نه تنها باید توضیح داده شوند، بلکه باید تحمل شوند. گیرتز مفهوم رنج را در اینجا قرار می‌دهد. فقط تجربیات غیرقابل توجیه آشکار باید کاملاً توجیه شوند، نه اینکه صرفاً توضیح داده و تحمل شوند. گیرتز رنج را به انواعی تقسیم می‌کند و در دسته سوم خود تنها رنج‌های غیرموجه را قرار می‌دهد. ماکس وبر رنج را با رنج نامعقول یکی می‌داند. بر این مبنا باید همه رنج‌ها را در دسته سوم گیرتز قرار داد. از منظر گیرتز، هر سه نوع تجارب حیرت یا سردرگمی، رنج، و احساس پارادوکس اخلاقی حل‌نشده و غیرقابل کنترل، چنانچه به اندازه کافی شدید باشند و یا تداوم یابند، چالش‌هایی اساسی را در موقعیت‌هایی ایجاد می‌کنند که زندگی براساس آنها قابل درک باشد و ما می‌توانیم با فکر کردن، راه خودمان را به‌طور مؤثر براساس آن بیابیم. از یک سو، دین، در تلاش برای کنار آمدن با هر سه نوع تجربه، دامنه بسیار وسیع‌تری از زندگی را از منظر گیرتز در مقایسه با منظر وبر دربر می‌گیرد. از سوی دیگر، گیرتز، برخلاف وبر، حداقل سه منبع دیگر یا «نظام فرهنگی» را برمی‌شمارد: عقل سلیم، ایدئولوژی و هنر. (Segal, 1999: 69)

## ۶. نقدها

گیرتز به‌عنوان آخرین منتقد تحویل‌گرایی معاصر و متفکری که دیدگاه مستقل خویش را داراست، تبیین دین بدون فهم نظام معنایی را نادرست شمرده و تحویل کلی دین به فرآورده‌هایی از تعارض اقتصادی، نیاز اجتماعی و اختلال روانی نهفته منتسب به مارکس، دورکهایم و فروید را دارای اعتبار اندک می‌داند. گیرتز با ابتناء بر تفسیر، معناسازی و نمادسازی برای پدیده‌های اجتماعی، بنیان مطالعات خویش را تأکید بر معنا، نماد و تفسیر

قرار داده و از مسأله قدرت و روابط آن و تعارض اجتماعی دوری گزیده است. به عبارتی گیرتز پدیده‌های فرهنگی را که دارای ریشه و اصالت در روابط قدرت و تعارض هستند را نادیده می‌انگارد.

در این نوشتار تبیین گردید که از منظر گیرتز، دین، آمیختاری از ایده‌ها و باورهای مربوط به جهان و گروه به احساس و رفتار بر طبق این ایده‌هاست بطوریکه برهمکنش خاص آن از پشتیبانی این دو عنصر از یکدیگر نشات می‌گیرد. برخی از منتقدان گیرتز بیان می‌کنند که این رویکرد در عین درستی کامل، نوعی «بدهت» است. زیرا نمی‌توان دینی را تصور کرد که به عنوان پاره‌ای از جهان‌بینی خویش، «خدا وجود دارد» را مطرح نماید ولی به پیروانش بگوید «به نحوی زندگی کنید که گویی خدا وجود ندارد».

انتقاد دیگر از جانب هنری مانسون در باب دو عنصر بنیادین دین از منظر گیرتز یعنی خلیقات و جهان‌بینی است. وی می‌گوید که گیرتز تنها در باب خلیقات به تفصیل سخن به میان آورده است لیکن شالوده مهمی با عنوان جهان‌بینی را به رغم ارتباط متقابل و پیوستگی تنگاتنگ آن‌ها، بسیار اندک مورد التفات قرار داده است. این مسأله را می‌توان در کتاب «اسلام مشاهده‌شده» نیز به عیان دید که وی با بیان تفصیلی تفاوت خلیقات دو جامعه اندونزیایی و مراکشی خودجلوه‌گری‌های فعالانه مراکشیان و خودپنهان‌گری باطنی اندونزیایی‌ها- و رابطه میان زمینه اجتماعی و حیات دینی در این دو اجتماع، تقریباً به مسایلی همچون جهان‌بینی اسلامی اعتقاد به الله، پنج ستون عمل اسلامی، آموزه‌های مربوط به سرنوشت و روز جزا و امثال آن نپرداخته است. در واقع گیرتز در یک عمل فروگذارانه، بدون ارجاع به جهان‌بینی، دینی بودن طبیعت‌ها را مشخص نموده است. به عبارتی، از آنجاییکه خلیقات و جهان‌بینی منعکس‌کننده یکدیگر می‌باشند، با وجود تفاوت در خلیقات، تفاوت در جهان‌بینی را نیز باید شاهد بود و بیان کرد. شاید بتوان گفت که او عملاً بیشتر به کنشها و احساسات و رفتارهای جزئی دیندارانه توجه ویژه داشته است و جا دارد که آن را با بازسازی دقیق الهیات نوثر توسط پریچارد مقایسه نمود. (پالس، ۱۳۸۲: ۳۶۵-۳۶۳)

تعریف گیرتز از دین به‌طور گسترده توسط طلال اسد مورد انتقاد قرار گرفته است. استدلال اسد این است که اشکال، پیش شرطها و تاثیرات قابل شناسایی اجتماعی آنچه در عصر مسیحی قرون وسطی به عنوان دین تلقی می‌شد، کاملاً متفاوت از آنهایی است که در جامعه مدرن مورد توجه قرار می‌گیرد. دین را نمی‌توان صرفاً مجموعه‌ای دلبخواهانه از عناصر و فرآیندها برشمرد زیرا پدیده دین را باید به‌طور گسترده در چارچوب تلاشهای

آموزه‌های و آیینی و نیز تحولات تاریخی آن برای دستیابی به آموزه‌ها و اعمال، قوانین و مقررات مشاهده کرد، او تأکید گیرتز بر امر نمادین را بسیار انتزاعی و دور از بافتار اجتماعی، تاریخی و سیاسی می‌داند اسد این فرض را به چالش می‌کشد که دین را می‌توان حتی به‌عنوان یک مقوله بین فرهنگی مورد مطالعه قرار داد. وی نتیجه می‌گیرد که «تعریفی جهانی از دین نمی‌تواند وجود داشته باشد، نه تنها به این دلیل که عناصر تشکیل‌دهنده و روابط آن از نظر تاریخی خاص هستند، بلکه به این دلیل که این تعریف خود محصول تاریخی فرآیندهای گفتمانی است» (Asad, 1993: 29).

برایان موریس نیز در کتاب دین و انسان‌شناسی دیدگاه گیرتز در باب نمادین بودن دین را نقد کرده و معتقد است که دین نه تنها یک پدیده پیچیده و متغیر است، بلکه اساساً یک پدیده اجتماعی است. دین یک نهاد اجتماعی، یک نظام اجتماعی - فرهنگی است. و بنابراین زمانی که صرفاً به‌عنوان یک ایدئولوژی یا به‌عنوان یک سیستم اعتقادی تلقی شود، و حتی به‌عنوان یک «نظام نمادین» (گیرتز)، یا بمثابة «آگاهی از امر متعالی» (تامبیا)<sup>۵</sup> و یا تنها بمنزله «احساس» نومینوس (اتو) مدنظر قرار گیرد، به درستی درک نمی‌شود. (morris, 2006: 1) موریس به رهیافت اصلی دین‌پژوهی گیرتز نیز ایراد وارد می‌کند. وی توضیح می‌دهد که مطالعه تطبیقی و تاریخی کلیفورد گیرتز بخصوص در کتاب «اسلام مشاهده‌شده» یکی از مهمترین و شناخته‌شده‌ترین گونه مطالعات انسان‌شناسی در باب اسلام است. گیرتز به صراحت این مطالعه را تمرینی در جامعه‌شناسی کلان به سبک وبر توصیف می‌کند. گیرتز در این مطالعه تأکید می‌کند که دین اسلام در این دو کشور (مراکش و اندونزی) نقش وحدت بخشیدن به تجربه و غلبه بر نارسایی‌های عقل را دارد. موریس گوید او تمایل دارد آنچه را که رویکرد تطبیقی یا «علمی» به دین می‌نامد، که مربوط به «کشف نیروهای» اجتماعی و سیاسی و اقتصادی است و از طریق آنها است که اشکال فرهنگی به وجود می‌آیند، نادیده بگیرد. به باور او کل نگاه گیرتز به سنت ایده‌آلیستی آلمانی نزدیک است و به همین سبب بر هرمنوتیک و تفسیر معنا به جای پیروی از جامعه‌شناسی تاریخی مارکس و وبر تأکید می‌کند. (morris, 2006: 105)

استوارت گوتیه در کتاب چهره‌ها در ابرها: نظریه‌ای در باب دین نقدی بنیادین و دقیق بر رویکرد دین‌پژوهی گیرتز وارد کرده است. وی در این کتاب در تبیین روش گیرتز توضیح می‌دهد که یک نظریه دین باید شامل یک نظریه اعتقاد دینی باشد و یک نظریه اعتقاد باید به منع اعتقاد پردازد. از اینرو گیرتز ناگزیر نظریه‌ای درباره دین ارائه نمی‌کند،

بلکه از آن پیروی می‌کند، زیرا نظریه یک پدیده چیزی است که پدیده را توضیح می‌دهد. گیرتز نمی‌گوید دین چگونه پدید می‌آید، بلکه می‌گوید چگونه رفتار می‌کند، وی نمی‌گوید چگونه به دین می‌رسیم، بلکه می‌گوید چرا ممکن است آن را بخواهیم. او نه پیدایش و اسباب ظهور دین، بلکه راهنمای میدانی برای نظام‌های فرهنگی ارائه می‌دهد. اگرچه او می‌گوید انگیزه‌ها از نظر غایات معنادار هستند، اما سعی می‌کند عمل دینی را بدون مشخص کردن مقاصد کنش‌گران مذهبی تفسیر کند. او فقط آنچه را که آنها به دست می‌آورند شناسایی می‌کند، شاید به این دلیل که فکر می‌کند دلایل و نیات آنها برای توصیف آنها بسیار متنوع است. (Guthrie, 1993: 31) متفکرانی همچون الیاده و پرادفوت بیان می‌کنند که هستی‌شناسی دینی و چگونگی ارتباط مردم با آن - به تعبیر پرادفوت، «ابژه عمدی باور دینی» - تنها چیزی است که ما باید بدانیم. نادیده گرفتن این امر به معنای از دست دادن تجربه، یا به طور کلی توجه به چیز دیگری است. (Proudfoot, 1987:192-193)

## ۷. نتیجه‌گیری

با توجه به نقیصه مطرح شده و عمل فروگذارانه گیرتز و عدم التفات ویژه به جهان‌بینی دین اسلام در مطالعه خویش می‌توان از دیدگاه علامه طباطبایی و نگاه درون‌گرایانه به دین‌پژوهی او یاری کرد. وی علاوه بر تبیین عقلانی دین، به ابعاد مختلف آن و به ویژه انگیزه و رفتاری که دینداران در پس زمینه رفتار خویش دارند التفات داشته‌اند. علامه با نگاه الهیاتی - فلسفی به دین، به نقش دین در اجتماع و تأثیرات آن از منظر فردی و اجتماعی توجه داشته و آنها را مورد بررسی قرار داده است. علامه طباطبایی همانند متفکران رهیافت معنا، ضمن تعریف پذیر دانستن دین، بیان می‌کند که تعریف دین ناظر به تحلیل، مفهومی ساختاری و غایت‌گرایانه است. وی در تعریفی ساختارگرایانه، دین را یک سلسله باورداشت‌ها و قوانین و دستورهای عملی و اخلاقی که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند می‌داند. در تعریف غایت‌گرایانه، وی دین را «عقاید و سلسله دستورهای عملی و اخلاقی که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند» بیان می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۹) علامه طباطبایی، دین، بویژه دین اسلام را محدود به مفاهیمی همچون جهان‌بینی و خلیات نمی‌داند زیرا دین با ابتناء بر قوانین جامع‌اش می‌تواند همه ابعاد زندگی بشر را مدیریت نماید. پس در اینجا این مساله مطرح می‌شود که اگر مراد گیرتز از جهان‌بینی و خلیات این باشد که دین از دو بعد نظری و عملی تشکیل شده است

جستاری تحلیلی در باب ... (قاسم پورحسن درزی و زهرا حاجی شاه‌کرم) ۳۲۷

ادعای او درست است ولی اگر به معنای متداول و رایج آنها بسنده کرده باشد در کلیت ادعا، شک و تردید وارد است. (پالس، ۱۳۸۲: ۳۶۸) بعبارت بهتر، به نظر می‌رسد که گیرتز در باب دو جامعه اندونزیایی و مراکشی با ابتناء بر جهان‌بینی اسلامی آنها دچار نوعی تناقض شده باشد زیرا نمی‌تواند با وجود تفاوت بسیار در خلیقات همچون خودجلوه‌گری‌های فعالانه مراکشیان و خودپنهان‌گری باطنی اندونزیایی‌ها، ادعای خویش را که جهان‌بینی و خلیقات بازتاب و پشتیبان هم بوده و سبب تقویت یکدیگر می‌شوند را بدرستی ثابت نماید. درغلتیدن به رویکرد تقلیل‌گرایانه خردنگری در دین‌پژوهی، کاستی و آفت مهمی است که عمده جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان دچار آن شده‌اند. گیرتز نیز دین را از منظر تاریخت جزئی‌انگاره نگرسته و تمایز اساسی گوهر دین و وجه تاریخی دین را مورد تفتن قرار نداده است. مطالعات او اساساً بر تاریخی‌انگاری دین اسلام استوار شده و می‌پندارد حیث تاریخی می‌تواند خاستگاه بنیادین دین شمرده شود در حالیکه پدیدارشناسی به ما گوشزد می‌کند که عدم التفات به گوهر دین در دین‌پژوهی می‌تواند کاملاً مطالعات ما در باب دین را به بیراهه ببرد.

## پی‌نوشت‌ها

1. thick description
2. The construction of religion as an anthropological category
3. Sort of epistemological hypochondria
4. Internal conversation in contemporary Bali
5. Tambiah

## کتاب‌نامه

- استرول، اورام (۱۳۸۴). *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
- پالس، دنیل (۱۳۸۲). *هفت نظریه درباره دین*، ترجمه و نقد محمد عزیز بختیاری، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- پورحسن، قاسم (۱۳۹۲). *هرمنوتیک تطبیقی*، چاپ دوم، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- پورحسن، قاسم (۱۳۹۰). *زبان دین و باور به خدا*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۳۲۸ جامعه‌پژوهی فرهنگی، سال ۱۷، شماره ۱، بهار ۱۴۰۵

دباغ، سروش (۱۳۸۵). «فرگه، ویتگنشتاین و استدلال زبان خصوصی»، نامه حکمت، شماره ۷، بهار و تابستان.

ریکور، پل (۱۳۷۳). *زندگی در دنیای متن*، ترجمه بابک احمدی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.  
طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۹). *آموزش دین یا تعالیم/اسلام*، گردآورنده، سید مهدی آیت‌اللهی، تهران: انتشارات جهان آرا.

فکوهی، ناصر (۱۳۸۱). *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*، تهران: نشر نی.  
فکوهی، ناصر (۱۳۸۶). *نگاهی بر رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی*، نامه علوم/اجتماعی، شماره ۳۱، پائیز .  
هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس.

- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. John Hopkins University Press.
- Asad, Tatal. 2002. "The Construction of Religion as an Anthropological Category". In *A Reader in the Anthropology of Religion*. Edited by Michael Lambek, Blackwell.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual theory, Ritual practice*. Oxford University Press.
- Bell, Catherine. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York: oxford University Press.
- Bell, Catherine. 2006. "Ritual". In *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. Edited by Robert A. Segal, Blackwell.
- Bennett, Clinton. 1996. *In Search of the Sacred; Anthropology and the Study of Religions*. Cassell.
- Demerath III, Nicholas J. 2003. "Secularization Extended: From Religious "Myth" to Cultural Commonplace". In *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Edited by Richard K. Fenn, Blackwell.
- Demerath III, N. J. 2007. "Secularization and Sacralization Deconstructed and Reconstructed". In *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. Edited by James A. Beckford and N. J. Demerath III, sage.
- Dilthey, W.C. 1961, *Patern and Meaning in History*, New York.
- Gadamer, H.G. 1989. *Truth and Method*, Revised translation by Weisheimer and Donald, G. Marshall, New York, Seaburg Press.
- Geertz, Clifford .1966. *Religion as a Cultural System*. In Banton, M. (ed), *Anthropological approaches to the study of Religion*, Tavistock publications.
- Geertz, Clifford .1971. *Islam Observed Religious Development, in Morocco and Indonesia*. Chicago, The university of Chicago press.
- Geertz, Clifford .1973. *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- Geertz, Clifford .1983. *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York, Basic Books.

- Geertz, C. 2005. Shifting aims, moving targets: on the anthropology of religion, *Journal of the Royal Anthropological Institute (new series)* 11: 1 – 15.
- Gellner, David N. 1999. "Anthropological Approaches". In *Approaches to the Study of Religion*. Edited by Peter Connolly, Continuum.
- Guthrie, Stewart E. 1993. *Faces in the clouds: A new Theory of Religion*. Oxford University Press.
- Lambek, Michael. 2002. "Religion as a Cultural System". In *A Reader in the Anthropology of Religion*. Edited by Michael Lambek, Blackwell.
- Manning, Philip. 1992. *Erving Goffman and Modern Sociology*. Polity Press.
- morris, brain. 2006. *Religion and Anthropology; A Critical Introduction*. Cambridge University Press.
- Nepstad, Sharon E. and Williams, Rhys H. 2007. "Religion in Rebellion, Resistance, and Social Movements". In *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. Edited by James A. Beckford and N. J. Demerath III, sage.
- Proudfoot, Wayne. 1987. *Religious Experience*. University of California Press.
- Ramp, William. 2010. "Durkheim and After: Religion, Culture, and Politics". In *the new Blackwell companion to The Sociology of Religion*. edited by bryan s. turner, Wiley-Blackwell.
- Ricoeur, Paul .1976. *Interpretation Theory, Discourse and Meaning*, Texas, Christian University Press.
- Segal, Robert A .1999. Weber and Geertz on the Meaning of Religion, *Religion* vol.29, pp.61-71.
- Segal, Robert A. 2005a. "Myth and ritual ". In *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Edited by John R. Hinnells, Routledge.
- Segal, Robert A. 2005b. "Theories of religion ". In *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Edited by John R. Hinnells, Routledge.
- Smart, Ninian .1983. *World views, Cross cultural explorations of human beliefs*, New York: Charles Scribner s 'Sons.
- Wittgenstein, Ludwig .1961. *Tractatus Logico Philosophicus*, translated by Pears, D. and McGinness, B. London and New York, Routledge and Kegan Paul, 2/012 & 2/ 0221.
- Wittgenstein, L. 1984. *Lectures on Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, edited by Cyril, Basil, Blackwell.
- Wuthnow, Robert & James Davison Hunter & Albert Bergesen & Edith Kurzweil. 2010. *Cultural analysis; The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and J iirgen Habermas*. Routledge & Kegan Paul.