

تقدیم به دکتر فتح الله مجتبیایی

## انسان‌شناسی دین و نمادهای قدسی در اندیشه کلیفورد گیرتس<sup>۱</sup>

جواد فیروزی<sup>۲</sup>

j\_firoozi@yahoo.com

### چکیده

یکی از بنیادی‌ترین مباحث در مطالعات دینی، مبحث ادیان ابتدایی است. پژوهش درباره ادیان ابتدایی از سده نوزدهم آغاز شد. رشته‌ای که مطالعه در این زمینه را عهده دار شد «انسان‌شناسی» و سپس «انسان‌شناسی دین» نام گرفت. این رشته به تدریج از مسئله «خاستگاه» فراتر رفت و برای شناخت دین و ریشه‌های آن به مطالعه فرهنگ جوامع روی آورد و از آنجا که نمادها مهم‌ترین اجزاء فرهنگ هر جامعه را تشکیل می‌دهند شناختن نمادهای هر جامعه را لازمه شناخت فرهنگ و دین آن جامعه دانست. مهم‌ترین دغدغه این مقاله پاسخ گفتن به این پرسش است که انسان‌شناسی نمادین و تفسیری چیست و دین را چگونه تعریف و ارزیابی می‌کند. محدوده این پژوهش هم اندیشه‌های کلیفورد گیرتس است. او که از برجسته‌ترین صاحب‌نظران این رشته است دین را به صورت میدانی، در دو سرزمین متفاوت مطالعه کرده است: مراکش و اندونزی و در مهم‌ترین کتاب خود که درباره تفسیر فرهنگ‌ها نوشته به تفسیر نمادهای دینی این دو جامعه می‌پردازد و معتقد است که از خلال نمادها و مناسک دینی می‌توان به شناخت دین آن جامعه نایل آمد. گفتار حاضر، پژوهشی است در آراء گیرتس و دیدگاه او در این باره.

### کلید واژه‌ها

دین، انسان‌شناسی (دین)، فرهنگ، مناسک دینی، نمادها، اسطوره‌ها

۱. تاریخ وصول: ۸۹/۵/۲۱؛ تاریخ تصویب: ۸۹/۶/۲۵.

۲. استادیار دانشگاه سمنان

## مقدمه

چند سال پیش که به پیشنهاد دانشگاه تهران مبحث «ادیان ابتدایی و قدیم» را برای نخستین بار تدریس می‌کردم خود را در انبوهی از مطالب متنوع که به کلافی سردرگم مانند بود گم شده یافتم. در همان زمان در دوره دکتری درس «جامعه‌شناسی دین» ابهام مرا دو چندان کرد. اما اشتیاق فراوان از یک سو و جذابیت آن درس و مکتب‌های مختلف علمی در این حوزه فکری انگیزه تحقیق را دو چندان کرد. پس از آن بود که پی بردم کلید فهم درس «ادیان ابتدایی» رشته بسیار غنی و گسترده‌ای است به نام «انسان‌شناسی» و یا به بیان دقیق‌تر «انسان‌شناسی دین». سخن گفتن درباره ادیان ابتدایی و دیدگاه‌های مختلف درباره پیدایش دین و اولین بشر دین‌ورز را به زمانی دیگر موکول می‌کنم. اما این گفتار را به انسان‌شناسی به طور عام و انسان‌شناسی دین به طور ویژه اختصاص می‌دهم. این مباحث که در غرب بسیار پر دامنه است، در کشور ما هنوز جدید و نو پاست.

### ۱. انسان‌شناسی: تاریخچه، تعریف، کارکرد

انسان‌شناسی<sup>۱</sup> که گاه به آن «مردم‌شناسی» نیز گفته شده است در سال ۱۵۳۹م. از راه واژه *anthropologia* در زبان لاتین جدید به زبان انگلیسی راه یافت. بعضی لغت‌شناسان نیز معتقدند که به طور مستقیم از زبان یونانی و از واژه *anthropo* وارد زبان انگلیسی شده است.<sup>۲</sup>

امروزه انسان‌شناسی رشته‌ای بسیار گسترده است. موضوع این رشته «انترپوس»، یعنی نوع بشر، است. تمرکز این رشته بر مسائلی از این قبیل است: انسان اولیه چگونه می‌زیسته است؟ آیا جوامع کوچک اولیه نشان‌دهنده شکل تکامل نیافته جوامع متمدن و مدرن هستند؟ شباهت‌های انسانی در جوامع مختلف چیست؟ و آنچه موضوع انسان‌شناسی دین است پرسش‌هایی اینگونه است: آیا دین محصول جامعه و اختراع بشر است؟ آیا چیزهایی در آسمان و زمین وجود دارد که تبیین آنها از توان دانشمندان علوم اجتماعی فراتر است؟ آیا دین پدیده‌ای همگانی و جهان‌شمول است یا اینگونه نیست و در اثر پیشرفت‌های عقلی و

1. anthropology

2. Barnhart, Robert (ed.), *Chambers Dictionary of Etymology*, New York, 2000.

علمی رفته‌رفته فرو می‌پاشد؟ و مهم‌تر از همه اینکه دین چیست و انسان دیندار چگونه انسانی است؟<sup>۱</sup>

حیطهٔ مطالعه و بررسی در علم انسان‌شناسی بیشتر جوامع مبتنی بر منزلت<sup>۲</sup> است تا جوامع مبتنی بر قرارداد<sup>۳</sup>. انسان‌شناسان پیش از این بیشتر توان خود را به مطالعه و تحقیق در جوامع غربی صرف می‌کردند. این مرزبندی امروزه از بین رفته یا در حال از بین رفتن است. در اواخر سده نوزدهم (۱۸۸۷م) که مرزبندی‌های فرهنگی پررنگ‌تر بود، جامعه‌شناس مشهور آلمانی فردیناند تونیس<sup>۴</sup> برای اشاره به همین مطلب از دو واژهٔ زیر استفاده کرد: *Gemeinschaft* در برابر واژهٔ *community* و به معنی اجتماعی که بر منزلت استوار است و مناسباتش ساده و اولیه است و *Gesellschaft* در برابر *society* به معنی جامعه‌ای که مناسباتش نه بر محور خویشاوندی و اسطوره، بلکه براساس قرارداد اجتماعی و دستاوردهای فردی است.<sup>۵</sup>

در سدهٔ نوزدهم تصور رایج این بود که انسانهای جوامع مختلف از نظر زیستی متفاوتند، به ویژه از نظر رشد مغزی. نظریهٔ تکامل نیز این دیدگاه را تأیید می‌کرد که انسان از جامعه وحشی و ابتدایی به سوی جوامع مدرن سیر کرده است. از این رو، دین ابتدایی دین انسانهایی بود که از نظر مغزی، استدلال عقلی و درک منطقی در سطح نازلی به سر می‌بردند. اما این دیدگاه در دههٔ ۱۸۸۰ بازنگری شد و مطابق این بازنگری همهٔ نژادهای بشری می‌توانند شکل‌های فرهنگی کمابیش پیچیده و نهادهای اجتماعی پدید آورند. پس از نخستین دهه‌های سدهٔ بیستم تکامل خطی در تاریخ و فرهنگ دیگر طرفداران زیادی نداشت.

کوشش‌های علمی ماکس وبر، امیل دورکهایم و فرانتس بوآس باعث شد که اعتقاد به نوعی تنوع فرهنگی با صبغه بومی رواج یابد. از این زمان عامل فرهنگ با عامل جغرافیا

۱. در این باره آثار فراوانی وجود دارد، مثلاً می‌توان به کتاب زیر مراجعه کرد:

- Bowie, Fiona, *The Anthropology of Religion*, Blackwell, 2006.
- 2. status societies
- 3. contract societies
- 4. Ferdinand Tonnies (1855-1936)
- 5. Amit, Vered, "Community", *The Social Science Encyclopedia*, Adam Kuper and Jessica Kuper (eds.), Routledge, 2009, p.139.

پیوند خورد و رفته‌رفته رشته تازه‌ای به نام «انسان‌شناسی فرهنگی» به ویژه در سنت علمی ایالات متحد پدید آمد. نمایندگان اصلی این دیدگاه دانشمندانی چون کلیفورد گیرتس و مری داگلاس بودند. از نظر آنها «تفسیر»، و نه «تبیین»، باید هدف اصلی انسان‌شناسی فرهنگی باشد.<sup>۱</sup> در آینده در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

هنگامی که نژادگرایی رنگ باخت، تعریف‌ها تغییر کرد و انسان‌شناسی «بخشی از یک اشتیاق جهانی برای شناختن خودمان؛ توصیف و تبیین یک پدیده خاص طبیعی که همان انسان هوشمند است» تلقی شد.<sup>۲</sup>

اکنون پس از این مقدمات و مرور کلیات و تاریخچه بحث، به موضوع اصلی نوشتار یعنی «انسان‌شناسی دین» می‌پردازیم. اگر کار انسان‌شناسی مطالعه و شناخت رفتار است، بنابراین دغدغه اصلی انسان‌شناسی دین، مطالعه و شناخت رفتار دینی است؛ رفتاری که در باورها و مناسک و فرهنگ ریشه دارد.<sup>۳</sup>

## ۲. انسان‌شناسی دین: دیدگاه‌ها

رشته انسان‌شناسی را به طور کلی می‌توان به دو شاخه فیزیکی و فرهنگی تقسیم کرد. انسان‌شناسی دین در این تقسیم‌بندی، از شعبه‌های انسان‌شناسی فرهنگی است. در انسان‌شناسی دین علاوه بر آنچه پیشتر گذشت، مسائل گسترده‌ای به چشم می‌خورد: خاستگاه دین، نمادهای مقدس و اسطوره‌ها، دین و مسئله جنسیت، توت‌م‌گرایی و شمنیسم، مناسک گذار، و حتی زبان دینی. کار مهم این رشته نیز مطالعه علمی دین است، بدون پیشداوری و تنها به قصد توصیف. از همین جاست که راه این رشته علمی از روشهای تبلیغی و کلیسایی شناخت و معرفی دین جدا می‌شود، و نیز از همین جاست که این رشته مانند علوم اجتماعی، به روشهای تجربی یعنی مشاهد حسی نزدیک می‌شود. اما تغییر

1. Kuper, Adam, "Anthropology", *The Social Science Encyclopedia*, Adam Kuper and Jessica Kuper (eds.), Routledge, 2009, pp. 29-33.

۲. بیتس، دانبل، پلاک، فرد، *انسان‌شناسی فرهنگی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ۱۳۷۵، صص ۲۷-۲۸.

3. Bowie, Fiona, 117

عمده‌ای که در سدهٔ بیستم پیش آمده این است که در کنار جنبه‌های ابژکتیو<sup>۱</sup> رویکرد سوژکتیو<sup>۲</sup> نیز جایی برای خود باز کرده است. از دههٔ پنجاه و شصت سدهٔ بیستم انسان‌شناسی شاهد توسعه روزافزون روش‌های تفسیری و هرمنوتیکی بوده است. گیرتس از نظر کلی به سنت ایدئالیست آلمانی نزدیک است و بنابراین بر هرمنوتیک و تفسیر معنا پافشاری می‌کند.<sup>۳</sup>

رویکرد معناگرایانه گیرتس باعث شد که او از دیگر رویکردهای رایج زمانه خود فاصله بگیرد. تا آن زمان مکتب اشاعه<sup>۴</sup> و مکتب تکاملی<sup>۵</sup> رونق خود را تا حدی از دست داده بودند، اما ساختارگرایی هنوز بر افکار بسیاری از دانشمندان غلبه داشت و در مجامع علمی و دانشگاهی تدریس می‌شد. پایه‌گذار انسان‌شناسی ساختارگرا کلود لوی-استراوس<sup>۶</sup> بود. از نظر او قوانین ساخت‌مند، سرچشمه معنا محسوب می‌شوند و اجزاء یک ساختار را باید در پرتو ارتباطشان با یکدیگر فهمید. ساختارهای اجتماعی مستقل از آگاهی انسان هستند و در اسطوره‌ها و مناسک دینی یافت می‌شوند. کتاب *ساخت‌های بنیادین خویشاوندی*<sup>۷</sup> از مهم‌ترین آثار اوست.

گیرتس در پیگیری اندیشه‌های وبر و با تأثر از او به مخالفت با انسان‌شناسی ساختارگرا پرداخت؛ نخستین مخالفت‌های گیرتس با بیان جمله‌هایی مانند این همراه بود که «وظیفه خطیر انسان‌شناسی کشف قوانین، الگوها و معیارهای زیستی جوامع نیست» بلکه «تفسیر شبکه‌های معنایی» است؛ «شبکه‌هایی که مردم خود آن را می‌تند و سپس خود به آن می‌آویزند.» گیرتس همین شبکه‌های نمادین را جوهر اصلی حیات اجتماعی می‌دانست که

---

. objective : عین‌گرا

. ۲ subjective : ذهن‌گرا

3. Morris, Brian, *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, Cambridge University Press, 2006, p.105.

4. Diffusionism

5. Evolutionism

6. Claud Levi- Strauss (1908 – 2009)

7. *The Elementary Structures of Kinship* (1949)

تنها از طریق تعبیر و توصیف موشکافانه و عمیق آنها می‌توان به درک فرهنگ و دین یک جامعه نایل آمد. این روش پس از مدتی به انسان‌شناسی تفسیری نیز شهرت یافت.<sup>۱</sup> اما پرسش مهم این است که آنچه باید تفسیر شود چیست؟ پاسخ زمانی روشن می‌شود که بدانیم رکن اصلی هر نظام اجتماعی از نظر گیرتس چه چیزی است؟ و آنچه گیرتس همه عمر خود را صرف تعریف و تفسیر آن کرد چه بود؟ این مقوله چیزی نبود جز «فرهنگ». از نظر گیرتس، فرهنگ نه مجموعه داده‌هایی است که انسانها در ذهن انباشته می‌کنند و نه عبارتست از ساختاری که بر ذهن‌ها حاکم است. فرهنگ عبارتست از نظام نمادین (سمبولیک) هر جامعه و داده‌هایی که در ارتباط با آن نمادها، باور سازند و عمدتاً در مناسک دینی تجلی می‌کنند. مهم‌ترین نظام نمادین هر جامعه زبان گفتگوست. انسان‌شناسی دین، و اندیشه گیرتس، به این ترتیب، به انسان‌شناسی نمادین راه می‌برد. دین بخشی از فرهنگ جامعه است که باید به صورت نمادین شناخته و تفسیر شود. او هنگامی که در جاوه به پژوهش میدانی مشغول بود دریافت که مناسک دینی با قرار دادن افراد و گروه‌ها در شرایط دراماتیک حس دینی آنها را ارضاء می‌کند. این نمایش که به صورت عروسک‌گردانی اجرا می‌شد آکنده بود از نمادها و نشانه‌های قابل تفسیر. در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت آنچه مهم است این است که نمایش‌های مناسکی مانند این، تفسیر نشانه‌ها را ساده‌تر می‌کند.

در این نوع از انسان‌شناسی دین سخن بر سر این است که شبکه‌های معنایی چگونه از خلال نمادها شکل می‌گیرند و با یکدیگر مرتبط می‌شوند و برای درک محیط و جهان بیرونی (که جهان دینی است) چه امکاناتی در اختیار فرد و گروه قرار می‌دهند. در اینجا مبنای اصلی، تفسیر انسانها از طبیعت است نه جلوه‌های مادی فرهنگ، چرا که اگر مبنای کار بر اولویت مادیات باشد، بسیاری از رفتارهای دینی انسان غیر قابل توجیه خواهد بود. از این نظر، گیرتس در برابر شیوه ماتریالیستی توجیه رفتار، روش هرمنوتیکی را

---

1. Niel, J. Smelser, Baltes, Paul B. (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 2000, vol. 5, p.3152; Barfield, Thomas (ed.), *The Dictionary of Anthropology*, Blackwell, 1997, p.214.

برمی‌گزینند.<sup>۱</sup> گیرتس در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ سدهٔ بیستم سلسله مقاله‌هایی در حمایت از رویکرد هرمنوتیکی نگاشت و از همان زمان به یکی از بهترین نویسندگان آثار مربوط به انسان‌شناسی بدل شد.

به باور او، ویژگی اصلی عقاید دینی، در مقایسه با دیگر انواع عقیده، اعم از ایدئولوژیک، فلسفی، علمی، یا عقاید برخاسته از عقل سلیم<sup>۲</sup> این است که زاینده تجربه نیستند یعنی از آگاهی عمیق اجتماعی، از تأمل عقلی و فلسفی، از تحلیل منطقی، از مشاهده حسی و آزمودن فرضیه‌ها، و یا از گفتگوهای شدید انتقادی به دست نمی‌آیند، بلکه نسبت به همه آنها جنبه پیشینی<sup>۳</sup> دارند. اعتقاد دینی برای کسی که به آن معتقد است نتیجه استقراء نیست، بلکه ویژگی پارادایمی<sup>۴</sup> دارد. این نوع از اعتقاد را می‌توان به نوری تشبیه کرد که از جایی بیرون از زندگی انسان بر او افکنده می‌شود.<sup>۵</sup>

### ۳. کلیفورد گیرتس

گیرتس در سال ۱۹۲۶ در شهر سانفرانسیسکو از ایالت کالیفرنیا امریکا دیده به جهان گشود. خدمت سربازی را در بحبوحهٔ جنگ دوم جهانی در ارتش امریکا گذراند. هنگام جوانی آرزو داشت نویسندهٔ رمان و داستانهای تخیلی شود اما پس از اشتیاق به فلسفه، نویسندگی را رها کرد. در سال ۱۹۵۰ در پی یافتن رشته‌ای که مایه‌های تجربیش بیشتر باشد به تحصیل انسان‌شناسی در دانشگاه هاروارد روی آورد. در آنجا با پارسونز که درباره آثار دورکهایم و وبر مطالعه می‌کرد آشنا شد و با او به همکاری پرداخت. در همین جا بود که شیفته وبر شد، و از انسان‌شناسان مکتب «فرهنگ و شخصیت» و نظریه‌پردازان ادبی همچون کنت بورک<sup>۶</sup> و فیلسوفانی چون پل ریکور<sup>۱</sup> و ویتگنشتاین<sup>۲</sup> تأثیر پذیرفت و این تأثیرات را

۱. لنسکی، گرهارد، و جین، سیر جوامع بشری، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹، ص ۵۶.

2. common sense

3. a priori

4. paradigm : الگو و سرمشق

5. Geertz, Clifford, *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, 1975, p. 98.

6. Kenneth Burk

در نثر نسبتاً دشوار، باروک‌وار و غیرقابل تقلید خود درهم آمیخت. نفوذ گیرتس را نمی‌توان تنها در انسان‌شناسی و فرهنگ خلاصه کرد. او بر نقد ادبی پس از خود موسوم به تاریخی‌گری نوین نیز تأثیر نهاده است. دیدگاه او در نقد ادبی به نظریه‌اش درباره فرهنگ و هرمنوتیک وابسته است. جمله معروف کلیفورد گیرتس که می‌گفت «طبیعت انسانی مستقل از فرهنگ قابل تصور نیست» بر «نقد فرهنگی»<sup>۳</sup> دهه ۶۰ سده بیستم تأثیر نهاد. از نظر او هر انسانی را باید یک محصول یا دستاورد فرهنگی<sup>۴</sup> در نظر گرفت. نحوه نگرش هر کس به جامعه منحصر به خود اوست زیرا از نظر او بین آنچه جسم ما می‌خواهد و آنچه برای کنش اجتماعی نیازمند دانستن آن هستیم، یک «رخنه اطلاعاتی»<sup>۵</sup> وجود دارد. همین رخنه در جامعه نیز دیده می‌شود زیرا جامعه از همه رویدادها کاملاً آگاه نیست و همین رخنه است که باعث می‌شود تاریخ به مقوله‌ای ذهن‌محور<sup>۶</sup> تبدیل شود. از این رو، در شیوه نقد ادبی که دین و فرهنگ نیز بخشی از آن است به توصیف موشکافانه نیازمندیم.<sup>۷</sup>

گیرتس سالها استاد مطالعات پیشرفته دانشگاه پرینستون بود. میدان تحقیق او علاوه بر ایالات متحده، کشور اندونزی (بالی و جاوه) و مراکش بود. مهم‌ترین اثرش کتاب تفسیر فرهنگ‌ها<sup>۸</sup> است. او در سال ۲۰۰۶ دیده از جهان فروبست.<sup>۹</sup>

### ۳.۱. نقش و قدرت نمادها

اگر ارسطو انسان را حیوان ناطق می‌نامید، گیرتس انسان را حیوان نمادساز می‌داند. این رویکرد که انسان حیوانی است نمادساز، مفهوم‌پرداز، و در جستجوی معنا از اوایل سده

1. Paul Richer
2. Wittgenstein
3. Cultural Poetics (New historicism)
4. cultural artifact
5. information gap
6. subjectivity of history

۷. تفصیل این بحث را در این کتاب ببینید:

Bressler, Charles E., *Literary Criticism, An Introduction to Theory and Practice*, New Jersey, Prentice Hall, 2007, pp. 212- 221.

8. *The Interpretation of cultures*

۹. برای آشنایی بیشتر با گیرتس، آثار و اندیشه‌هایش نک: [www.thirteen.org/bigideas/geertz](http://www.thirteen.org/bigideas/geertz)



بیستم آغاز شد و رفته‌رفته از حوزه فلسفه و جامعه‌شناسی به حیطهٔ فرهنگ‌شناسی راه یافت. در این نگرش، اشتیاق اصلی کشف معنا از خلال تجربه است. درک دین با نظم و نسق بخشیدن به معنی است که میسر می‌شود؛ درک نسبت و ارتباط دین با ارزش‌ها، همپای نیازهای رایج زندگی. و آنچه پیکرهٔ تجربه را شکل می‌بخشد، مناسک است.

بنابراین نیازی نیست تا فعالیت‌های نمادین - دینی، هنری، ایدئولوژیک - را به چیزی ورای فلسفهٔ وجودی آنها تفسیر کنیم. واقعیت عریان این است که انسان موجود زنده‌ای است که نمی‌تواند در جهانی زندگی کند که از درک آن ناتوان است. اما این درک لزوماً درکی فلسفی نیست بلکه درکی وجودی و تجربی است، گرچه تفسیر و فهم آن بیش از آن که ابژکتیو باشد، سوژکتیو است.

کنت بورک معتقد بود که نمادها دستمایه‌هایی هستند برای توجیه موقعیت‌ها و سپس تسلط بر آنها. از این رو، مهم است توجه کنیم که مردم موقعیت‌ها را چگونه وصف می‌کنند و با آنها چگونه کنار می‌آیند. گیرتس نقش نمایش و بازی‌های خاص را در این فهم و تفسیر از واقعیت دینی، بسیار مهم می‌شمرد. به همین دلیل بازی اجتماعی «جنگ خروس‌ها» در جزیره بالی را بازی پیچیده<sup>۱</sup> می‌نامید که جنبه نمادین دارد و عمیقاً نیازمند تفسیر است. او حتی از این فراتر می‌رفت و جنگ خروس‌ها را کنشی می‌دانست ویژه مناسک دینی.<sup>۲</sup>

فرهنگ از نظر گیرتس، سکه‌ای دو رو است: رویه اخلاقی؛ و رویه شناختی و وجودی. بعد اخلاقی و عوامل ارزشی فرهنگ، روحیات<sup>۳</sup> نامیده می‌شود و جنبهٔ شناختی و وجودی آن جهان‌بینی.<sup>۴</sup> روحیه مردم شامل شخصیت، نوع زندگی، اخلاق، و حس زیبایی‌شناختی است. روحیات حاکی از رفتاری است که در لایه‌های شخصیتی انسانها پنهان است. اما جهان‌بینی تصویر ذهنی آنها از واقعیت است؛ تصور از خود، از جامعه، و از طبیعت و همین جنبه خاستگاه همهٔ عقاید است. بدین ترتیب اعتقادات دینی و مناسک بایکدیگر در تعاملند؛

1. deep play

2. Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culture*, New York, Basic Books Inc. Publishers, 1973, pp. 140- 141, 412- 453; MacAloon, John J., "Games", *The Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), vol. 5, p. 478.

۳. ethos: درمبانی اخلاقی ارسطو ویژگی روحی خاص که به اخلاق (ethics) می‌انجامد.

4. world view

روحیه جهان بینی را تقویت می‌کند و جهان‌بینی در مقابل روحیه را. دین در هر شکلش، بخشی از کوششی است که صرف نگهداری و غنای گنجینه معانی می‌شود، نکته مهم اما این است که معانی فقط می‌توانند در دل نمادها ذخیره شوند؛ در صلیب، در هلال و یا در وجود ماری که با پر تزیین شده است. اینگونه نمادها، با تجلی در مناسک و در قالب نمایش‌های آیینی و یا در قالب روایت و اسطوره، وضعیت هستی را برای پیروان دین توجیه، زندگی عاطفی را تقویت، و مرزهای رفتاری را تعیین می‌کنند. نمادهای مقدس به این ترتیب بین هستی‌شناسی و کیهان‌شناسی از یک سو، و زیبایی‌شناسی و نظام اخلاقی از سوی دیگر ارتباط برقرار می‌کنند.

قدرت نمادها در این واقعیت نهفته است که آنها بین هست (واقعیت) با باید (ارزش)، در عمیق‌ترین بخش پیوند ایجاد می‌کنند، زیرا در غیر این صورت واقعیت نمی‌توانست مفهومی جامع و بهنجار به خود گیرد. بنابراین شکل گرفتن سنتزی (ترکیبی) از جهان‌بینی و روحيات گرچه ضرورت منطقی ندارد دست کم فایده عملی دارد. گیرتس سپس با آوردن مثالی، این هم‌جوشی میان مقوله‌های وجودی و هنجارین را نشان می‌دهد. یکی از پیروان اوگلالا<sup>۱</sup> (دین «سو»<sup>۲</sup>) می‌گوید:<sup>۳</sup>

«اوگلالاها دایره را شکل هندسی مقدس می‌دانند چون روح اعظم همه چیز را در طبیعت، به جز سنگ، به شکل دایره ساخته است. سنگ ابزاری است برای تخریب. خورشید و آسمان، زمین و ماه همه دوارند، مثل سپر. گرچه آسمان مانند کاسه گود است، اما هر موجود زنده‌ای گرد است، مثل ساقه گیاهان. حال که روح اعظم همه چیز را به شکل دایره قرارداده، انسان باید به دایره حرمت نهد، چرا که دایره نماد همه آن چیزهایی است که در طبیعت وجود دارند؛ البته سنگ از آن میان استثناست. افزون بر این، دایره نماد قوسی است که لبه جهان هستی را شکل می‌دهد و به همین دلیل ایجاد کننده بادهای چهارگانه‌ای است که به هر طرف می‌وزند. دایره نماد سال نیز هست. روز و شب، و ماه که بر فراز

---

1. Oglala

2. Sioux (/su:/)

3. Geertz, *The Interpretation ...*, pp. 126-128.

آسمان است به شکل دایره در حرکتند. پس دایره نماد مرزهای زمان است و به طور کلی نماد خود زمان.

به همین دلیل اوگلالاها، تپیی‌های خود را دایره‌وار می‌سازند، اردوگاه‌های خود را به شکل دایره برپا می‌کنند و در آیین‌های دینی به شکل دایره می‌نشینند. دایره خود، نماد تپیی و پناهگاه نیز هست. اگر دایره‌ای ساخته شود که جنبه تزئینی داشته باشد و به اجزایی تقسیم نشود آن دایره نماد دنیا و زمان است.<sup>۲</sup>

در نظام اندیشه دینی «سو» تمام پدیده‌های طبیعی و فرهنگی از این استعداد بهره‌مند هستند که از شکل سکولار به حالت مقدس تحول یابند. سرخپوستان امریکای شمالی معتقدند که نیروهای طبیعی و فوق‌طبیعی فراوانی وجود دارند و در کانون این نیروها، نیروی قدسی واکان<sup>۳</sup> قرار گرفته که موجود غیرقدسی را به قدسی استحاله می‌کند. این واکان همان خدای متعال (ساکن در آسمان) است.<sup>۴</sup>

مطابق نمادگرایی آیین «سو» تمام مراسم و آیین‌های مقدس اوگلالا را «سفید بانو بوفالو»<sup>۵</sup> در یک دوره خشکسالی به آنها داده است. این آیین‌ها از هفت بخش تشکیل می‌شود که در نماد چپق گنجانده شده است. روی کاسه چپق یک گوساله نر منبت‌کاری شده است که نقش مهم حیوانات را نشان می‌دهد. ساقهٔ چوبین چپق نماد گیاهان است. پرهای دوازده‌گانه آن نیز نماد پرندگان، به ویژه عقاب است. چپق که روشن می‌شود همهٔ هستی به درون شخصی که آن را دود می‌کند انتقال می‌یابد و در واقع با او یکی می‌شود و

. tipi : چادر سرخپوستان

۲. به بیان پیتر برگر دین «خیمه مقدسی» است که انسان را در جهانی که میل به بی‌معنایی دارد در مکانی امن نگه می‌دارد. اوگلالاها خیمهٔ خود را به شکل دایره می‌سازند که مقدس است. پرداختن به نظریات پیتر برگر دربارهٔ دین را به زمان دیگری واگذار می‌کنیم. برای آشنایی بیشتر نک:

Berger, Peter, *The Social Reality of Religion*, England, Penguin Books, 1973.

3. Wakan

4. Nigosian, S.A., *World Religions, A Historical Approach*, New York, Bedford, 2008, p.118.

5. White Buffalo Calf Woman

نوعی جذبه عرفانی به وجود می‌آورد.<sup>۱</sup> در اینجا ارتباطی بین خیر و شر نیز به چشم می‌خورد، خیر و شری که از ذات واقعیت برمی‌خیزند. در بین اوگالالاها کسانی هستند که به کمک واکان به مرتبه تقدس رسیده‌اند. اینها که شانزده قدرت هستند واکانتانکا<sup>۲</sup> نامیده می‌شوند. هشت تای آنها عبارتند از خورشید، ماه، آسمان، زمین، ستاره ثاقب، صخره، رعد و برق. هشت تای دیگر عبارتند از گاونر، مردخرسی، بادهای چهارگانه، گرد باد، سایه، نفس، شبه سایه، و قدرت. این واکانتانکاها نیروهای خیر جهان را تشکیل می‌دهند. در برابر آنها واکانسیکاها<sup>۳</sup> قرار دارند که قوای شر(مقدس) شمرده می‌شوند. انسان‌ها می‌توانند به هر یک از این دو گروه خیر و شر دست یابند.<sup>۴</sup>

نمادهای قدسی با دایره به کمال می‌رسند. دایره در این نگاه مفهومی زیبایی‌شناسانه، اخلاقی و هستی‌شناسانه می‌یابد. کار مهم این نمادها نظم بخشیدن به تجربه است. بدین ترتیب اشکال ساده و بدون معنای جهان مادی، در پیوند خوردن با مفهومی نمادین تا درون مرزهای جهان قدسی امتداد و از چنبره صورت مادی خود رهایی می‌یابند. آنچه گیرتس می‌گوید در فرهنگ‌های دیگر نیز دیده می‌شود. مثالی می‌آوریم از نمادهای مقدس در سرزمینی متفاوت:

شکل دایره، در بین سرخپوستان آمریکای شمالی نیز هم مقدس است و هم با چپق<sup>۵</sup> در ارتباط؛ دود چپق حلقه‌وار به آسمان می‌رود و خودش در حلقه مردم قبیله دست به دست می‌چرخد و بدین ترتیب نماد دایره مقدس و نماد همبستگی اجتماعی است. پاکی و خلوص و تقدس دایره حس نیکوکاری نفس را برمی‌انگیزد و یا حتی به مفهومی اساطیری، به تفسیرکردن تناقض‌ها و ناهنجاری‌های تجربه اخلاقی یاری می‌رساند.<sup>۶</sup>

۱. گیرتز، آرمین دبلیو، «ادیان بومی آمریکای شمالی»، راهنمای ادیان زنده، ویرایش جان هینلز، ترجمه عبدالرحیم گواهی قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷، ج ۲، صص ۹۹۸-۱۰۰.

2. Wakantanka

3. Wakansica

۴. گیرتز، آرمین، همانجا.

5. Pipe / Calumet / Chanunpa

6. Geertz, ibid

چپق نماد توازن است؛ کاسه‌اش تداعی‌گر هماهنگی و سامان‌مندی در طبیعت است. در میان آمریندین‌ها، نماد صلح و آرامش است و تداعی‌گر آشتی، و یادآور خلوص و طهارت. چپق در اینجا نیز جنبه عرفانی دارد و نماد اتحاد فرد با موجود کامل است، و لوله آن نماد ستون فقرات.<sup>۱</sup>

در بعضی فرهنگ‌ها و از جمله در میان سرخپوستان چپق را از سنگ سرخ درست می‌کنند. اما اهمیت نمادین سنگ سرخ در چیست؟ تقدس سنگ سرخ به طوفان بزرگی باز می‌گردد که در آغاز آفرینش روی داده است. در آن طوفان، آب دریاها بالا و بالاتر آمد تا اینکه همه چیز را در خود غرقه کرد، به جز تپه بلندی که معدن سنگ سرخ چپق مقدس بود (و هنوز هم هست). مردم برای نجات خود به بالای این تپه رفتند اما طوفان سرانجام پیکر همه آنها را درهم شکست و بعد، از خون آنها حوضچه‌ای بزرگ پدید آمد. خون به سنگ سرخ بدل شد و معدن سرخ را به وجود آورد که گورستان نیاکان آنهاست. به همین دلیل سرچپق در واقع از گوشت و خون نیاکان آن مردم است و دسته‌اش از استخوان پشت آدم‌هایی است که دیری است در گذشته‌اند و دودی که از آن بر می‌خیزد از نفس (دم) آنهاست و چپق با هر بار روشن شدن زنده می‌شود و نقش نمادین و اسطوره‌ای خود را ایفا می‌کند.<sup>۲</sup> این مثال تأییدی است بر نقش غیرقابل انکار نمادهای مقدس در معنا بخشیدن به زندگی این جهانی.

گیرتس با مطالعه در همین نظام‌های اسطوره‌ای و نمادین است که انسان‌شناسی خود را شکل می‌بخشد. این نمادهای مقدس روحیات و رفتار انسانها را منطقی جلوه می‌دهند زیرا با بافت جهان‌بینی آنها ارتباط آرمانی دارند. به بیان دیگر، جهان‌بینی انسانها اقتاع‌کننده است زیرا چنان ساخته شده است که با زندگی روزمره همخوان است. هرگاه این همخوانی متزلزل شود، نظام مقدس نمادها فرو می‌پاشد و انحطاط دین آغاز می‌شود، زیرا دیگر نمی‌تواند رویدادهای جهان و فعالیت انسان را به صورت قدسی توجیه کند. ایمان و

1. Cooper, J. C., *An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols, Great Britain*, Thames and Hudson, 1990.

۲. ایردوز، ریچارد، آلفونسو، اریتز، *اسطوره‌ها و افسانه‌های سرخپوستان آمریکا*، ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۸، صص ۱۶۹-۱۷۰.

جهان‌نگری دینی هیچگونه شکی را تاب نمی‌آورد. از این رو، ایمان نه از آبخشور عقل، بلکه از سرچشمه مناسک است که سیراب و دائماً تجدید و تازه می‌شود. در جریان مناسک، اتفاق مهمی که روی می‌دهد، استحکام یافتن پایه‌های یقین است.<sup>۱</sup> کارکرد نمادها «کنترل رفتار» است. نمادها از نظر گیرتس برای نظام فرایندهای اجتماعی و روانی الگو (شابلون) تهیه می‌کنند. به بیان دیگر نمادها بیشتر به عمل مربوط می‌شوند تا به اندیشه و نظر.<sup>۲</sup>

دین از نظر گیرتس نظامی از نمادها و بخشی از فرهنگ است، و فرهنگ شبکه‌ای از معناست، شبکه‌ای که انسان آن را می‌تند. نمادها تجلی محسوس عقایدند.<sup>۳</sup> اما این نمادها از آنجا که ساخته بشرند، نوموس<sup>۴</sup> نامیده می‌شوند. و در برابر آن چیزهایی قرار می‌گیرند که ساخته طبیعت هستند که فوزیس<sup>۵</sup> خوانده می‌شوند. این نوموس‌ها بر اساس نوعی توافق اجتماعی<sup>۶</sup> اعلام شده و یا نشده، در فرهنگ شکل می‌گیرند. مناسک، اعمال و فعالیت‌ها اجزاء غیرزبانی نمادها هستند و با آنها مرتبطند. زبان نیز در این دیدگاه به مثابه قالب‌های زندگی است و بنابراین نمادهای زبانی هم با پس زمینه‌های فرهنگی در ارتباطند. اما تاکید گیرتس بیش از زبان، بر فعالیت‌ها و مناسک دینی است.<sup>۷</sup>

۱. می‌توان به این منابع مراجعه کرد: همیلتون، صص ۲۷۳-۲۷۸.

- Long, Charles H., "Popular Religion", *The Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), vol. 11, p.447  
- Neil, vol. 13, p. 9130

2. Eller, Jack David, *Introducing Anthropology of Religion*, New York and London, Routledge, 2009, p.64.

۳. انسان‌شناسانی چون مری داگلاس (Mary Douglas, 1921-2007) و ویکتور ترنر (Victor Turner)

Eller, (1920 - 1983), نیز مانند گیرتس از پیش‌تازان رویکرد نمادین و تفسیری به دین هستند. نک: Eller, pp. 24- 25

[برای آشنایی مختصر با دیدگاه پیتر برگرداین باره نک: Berger, Peter L., *The Social*

*Reality of Religion*

4. nomos

5. Physis

6. Conventions

7. Bunnin, Nichols, and Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Australia, 2004, p. 34, 475.

### ۲.۳. فرهنگ و دین

گیرتس فرهنگ را محصول و فرآورده‌ای جمعی، تاریخی و محلی می‌داند، که بسته به جوامع مختلف متفاوت است. همین تاکید او نشان‌دهنده این است که او هم مانند پیتر برگر، انسان‌شناس معاصر، فرهنگ و دین را نوعی نوموس می‌داند و نه فوزیس.<sup>۱</sup> حال که چنین است برای شناختن دین هر قومی ابتدا باید نمادهای مقدس آن قوم را شناخت. شناختن نمادهای هر قوم با مشاهده فعالیت دینی آنها امکان‌پذیر است، با مشاهده دقیق مناسک. انسان حیوانی است که با فرهنگ به کمال می‌رسد و از آنجا که فرهنگ و نمادهای قدسی هر قومی مقوله‌های طبیعی نیستند، با علم تجربی نمی‌توان آن‌ها را شناخت، بلکه با تفسیر به شناختن آنها نزدیک می‌توان شد.<sup>۲</sup> گیرتس با صراحت بیان می‌کند که «مفهوم فرهنگ به نظر من، ضرورتاً مفهومی نشانه‌شناختی است».<sup>۳</sup>

به نظر او در بیشتر نظام‌های دینی مقوله «عقل مشترک»<sup>۴</sup> (یا «عقل سلیم») وجود دارد که در حکم نظام فرهنگی عمل می‌کند و دارای پنج ویژگی است:

۱. ساده است، یعنی امور را آن گونه که هستند و به شکل طبیعی می‌بیند.
۲. کاربردی و عملی است، یعنی می‌گوید که راه را چگونه باید پیمود.
۳. رقیق و شفاف است، یعنی در ظاهر و باطن صحیح به نظر می‌رسد.
۴. بدون اسلوب<sup>۵</sup> (و غیردستوری) است، یعنی نظری و پیچیده نیست و به سادگی به ذهن می‌آید.

۱. نک: روتیه، ژان فرانسوا، علوم انسانی، ترجمه ناصر فکوهی و مرتضی کتبی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲ ص ۴۸

. برای آشنایی مختصر با دیدگاه فلاسفه یونان باستان درباره نوموس و فوزیس نک: Bunnin, p.475

2. Geertz, *The Interpretation ...*, p.5; Eriksen, Thomas Hylland, and Finn Sivert Nielsen, *A History of Anthropology*, London, Pluto Press, 2001, p.102-104; Handler, Richard, "Culture", *The Social Science Encyclopedia*, Adam and Jessica Kuper (eds.), 3rd ed., Routledge, London and New York, 2009, p.198.

3. Geertz, *The Interpretation ...*, p.5.

4. Common sense

5. immethicalness

۵. در دسترس است یعنی همه می‌توانند و باید بتوانند به آن دست یابند. این عقل سلیم و دین که به همراه آن معنا می‌یابد، «جهان را به جهانی آشنا مبدل می‌کند، جهانی که همه می‌توانند آن را بشناسند و می‌توانند یا باید بتوانند در آن، روی پای خود بایستند»<sup>۱</sup>.  
گرچه الگوهای علمی و الگوهای دینی هر دو الگوهای منظمی هستند از واقعیت، الگوی علمی حسی است و الگوی دینی غیرحسی. الگوهای دینی در واقع متافیزیکی هستند و چهارچوبی نظری برای نظم و معنا بخشیدن به تجربه‌های زندگی فراهم می‌آورند. الگوهای دینی در واقع الگوهایی هستند «برای واقعیت»، و نه الگوهایی «از واقعیت»<sup>۲</sup>. پس از این مقدمات می‌توانیم با تعریف گیرتس از دین آشنا شویم. گیرتس از دین تعریفی پنج وجهی به دست می‌دهد:

(۱) نظامی از نمادها که کارکردش (۲) تأسیس روحیات و انگیزه‌های نیرومند و فراگیر و ماندگار در انسان است به وسیله (۳) فرمول‌بندی مفاهیم مربوط به نظم فراگیر و (۴) پوشاننده آن مفاهیم با رنگی از واقعیت است به طوری که (۵) روحیات و انگیزه‌ها یکدست و واقعی به نظر رسند.<sup>۳</sup> دین با نوید رستگاری به پیروانش برای فعالیت دینی امید و انگیزه بیشتر فراهم می‌کند. راه اصلی رستگاری به جا آوردن مناسک مقدس است. مناسک از نظر گیرتس نوعی جهش<sup>۴</sup> هستند. مومنان در مناسک دینی به درون امر قدسی جهش می‌کنند به همین دلیل پس از مناسک و بازگشت به زندگی عادی، تغییر می‌کنند و به انسان‌های متفاوتی تبدیل می‌شوند، مگر اینکه آن تجربه درست انجام نشده باشد. البته پس از تغییر فرد، جهان نیز تغییر کرده است اکنون جهان بخشی از واقعیت گسترده‌تری است که به طور متقابل بر دنیای درون او تأثیر می‌گذارد، آن را اصلاح می‌کند و به کمال می‌رساند. مناسک مجموعه‌ای از اعمال خشک و بی‌روح نیست، بلکه از داستان‌ها و روایت‌های مقدس طراوت می‌گیرد.<sup>۵</sup>

1. Geertz, Clifford, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, 1983, pp.85-91.
2. Schmidt, Roger, *Exploring Religion*, 2nd ed., California, Wordsworth, 1988, pp. 171-172.
3. Geertz, *The Interpretation ...*, p. 90.
4. leaping
5. Schmidt, p.392.



بنابراین مناسک دینی و روایت‌های قدسی، دستگاه‌های معنا ساز هستند. رنج در چنین نظامی ناخوشایند نیست و نباید از آن گریخت. انسان باید بیاموزد که چگونه درد و رنج جسمی، حس گم‌گشتگی، ناکامی دنیوی و ... را به شادکامی، حس راه یافتگی، و کامیابی دنیوی تبدیل کند و حتی به استقبال ناملايمات برود. اکنون هرآنچه می‌توانست زیان رساند، حمایت کننده و سازنده می‌شود.<sup>۱</sup>

در اینجاست که دین شورآفرینی می‌کند. مومن آنچه می‌بیند، همه خوبی و پاکی است. جهان سراسر خرم است و ناملايمات در نظامی گسترده و معنادار، جایگاه بایسته دارند و آنچه در نگاه جزئی ناموزون به نظر می‌رسد، در نظام کلی موزون و منتظم است. گیرتس تاکید می‌کند که آنچه در جاوه دیده، در وهله نخست نوعی عرفان بوده است. «راسا»<sup>۲</sup> که پاک است از راه ریاضت‌های معنوی، در درون خود انسان یافت می‌شود. در این حال شادی و غم یکسانند. انسان خردمند به کسب شادی نمی‌پردازد بلکه هدفش رهایی است؛ همان «مکشه» هندویی. یکی از معانی «راسا»، احساس است.<sup>۳</sup> این مفاهیم با جغرافیا نیز پیوند تنگاتنگ دارد و در واقع رنگ محلی به خود گرفته است. در جاوه کسانی که خارج از نمادهای مقدس زندگی می‌کنند نجس، وحشی، بی‌سواد و یا حتی مجنون به حساب می‌آیند. در جاوه کودکان، احمق‌ها، انسانهای بی‌نراکت و بی‌اخلاق و نیز دیوانگان را انسانهایی می‌دانند که «هنوز اهل جاوه نشده‌اند» یعنی «هنوز انسان نشده‌اند». اما برخورد با این «نا انسانها»، مداراجویانه است زیرا با امور اخلاقی، واقع‌بینانه برخورد می‌کنند. دین در جاوه با به تصویر کشیدن جهانی که کارهای اخلاقی در آن مطابق عقل سلیم است از نظام اخلاقی حمایت می‌کند.<sup>۴</sup> این روحیه مداراجویی دینی، دین مردمان جاوه را از دین در مراکش متمایز می‌کند.

گیرتس می‌گوید هنگام پژوهش در جاوه مدام واژه خاصی را می‌شنیده است: *tjotjog*. این واژه به معنای جفت و جور بودن است، درست مانند کلید و قفل، دارو و بیماری،

1. Schmidt, p.94.

۲. Rasa : مساوی مفهوم خدا

3. Geertz, Clifford, *The Interpretation ...*, p.136.

4. Ibid, p.129.

مسئله و راه حل آن، و نیز ارتباط جنسی زن و شوهر. اگر دو نفر در مسئله‌ای هم رأی باشند، در آن صورت *tjotjog* است. اگر نام شخص برانزده شخصیت او باشد، *tjotjog* است. غذای لذیذ، اعتقاد صحیح، رفتار شایسته، محیط سالم و درآمد کافی، همه *tjotjog* محسوب می‌شوند.

بدین ترتیب همچنان که همه روابط در وضعیت تعادل با هم متناسبند، دین نیز با توازن خود در نهایت به منزله علم مفید و کاربردی است (که با زندگی *tjotjog* است). در این صورت کار مهم دین بیرون کشیدن ارزش از دل واقعیت بیرونی است. وقتی تناسب از بین می‌رود، شر به وجود می‌آید. در جاوه شر پیامد شهوت سرکش است و فقط با تسلط برخویشتمی می‌توان از آن خلاص شد. نیکی‌ها و بدی‌ها، همه در زندگی تجلی و نمود واقعی می‌یابند.<sup>۱</sup>

### ۳.۳. جنبه هنری مناسک

از نظر گیرتس مناسک دینی نوعی نمایش است، نوعی درام عرفانی، با کارکرد سازنده. از این منظر، دین به هنر، و هنر به دین نزدیک می‌شود. اگر وجود مقوله‌ای به نام «هنر دینی» را نپذیریم دست کم باید وجود نوعی از هنر را که در خدمت اهداف دینی است به رسمیت شناسیم. گیرتس هنگامی که در جاوه سرگرم پژوهش در مناسک دینی بود با نوعی نمایش موسوم به واجانگ (عروسک گردانی سایه‌ای)<sup>۲</sup> آشنا می‌شود. او این نوع از بازی را صورت نمایش بخشیدن به تجربه سوپرتکتیو<sup>۳</sup> می‌شمرد که کارکرد علمی دارد. واجانگ تولید تصویر می‌کند؛ و به اصطلاح ایماژ می‌سازد. از احساس و اندیشه درونی گرفته تا شکل و نمود خارجی واقعیت، همه را تولید می‌کند؛ تضاد و درگیری درونی در هرکس بین آنچه می‌خواسته انجام دهد و آنچه حس می‌کرده از نظر اخلاقی باید انجام دهد. یعنی تضاد بین امیال شخصی و دستورهای اخلاقی. فرض کنید می‌خواهید چیزی بدزدید. در همان لحظه صدایی از درون شما نهیب می‌زند که این کار را نکنید صدایی که می‌خواهد شما را کنترل

1. Ibid, pp. 129-130.

2. Shadow – puppet play (Wajang).

3. Subjective experience

کند. اما نیرویی که آن را اراده یا میل می‌نامیم می‌خواهد که شما آن کار را انجام دهید، در برابر نیرویی که خود<sup>۱</sup> نامیده می‌شود و شما را باز می‌دارد. این تضادها و این گرایش‌های متضاد در اصطلاح *گودا*<sup>۲</sup> نامیده می‌شوند. *گودا* یعنی چیزی که شما را به *سخره* می‌گیرد و دائم بین دو قطب پذیرفتن و رد کردن *بلا تکلیف* نگه می‌دارد.

در نمایش و اجانگ این تمایلات متضاد یا همان *گوداها* در قالب نمایشی که متأثر از حماسه *مهابهارات* است در برابر بیننده تجسم می‌یابد. «*کوراوا*»<sup>۳</sup>ها نیروهایی که انسان را به انجام دادن کارهای زشت و سوسه می‌کنند، در برابر *پاندواها* قرار دارند که نماد نیکی به شمار می‌روند و در قالب *کریشنه*<sup>۴</sup> ظاهر می‌شوند. نمایش پر از جنگ و درگیری بر سر امور دنیوی است که نمادی است از جنگ اخلاقی در درون انسان.<sup>۵</sup> *گیرتس* آنگاه همهٔ مناسک دینی را نوعی *درام* اجتماعی می‌شمرد، چیزی شبیه به *تئاتر* البته آنگونه که او در *اندونزی* دیده است. به بیان او در آنجا «مناسک سیاست بود و سیاست مناسک». این مناسک وسیله‌ای نبود برای رسیدن به هدفی خاص، بلکه خودش هدف و غایت بود.<sup>۶</sup> جمع شدن انسانها برای جمع شدن، و به منظور تجدید ایمان جمعی. در اینجا *گیرتس* به نظریه دورکهمیم که دین را عبارت از اجتماع انسانها می‌داند، نزدیک می‌شود. در این نوع از مطالعه، مناسک دقیقاً زیر ذره‌بین پژوهشگر قرار می‌گیرد و عناصر موجود در آن که چیزی جز نمادهای مقدس نیستند، تحلیل و تفسیر می‌شوند. بنابراین برای شناخت دین، باید در ابتدا به سراغ مناسک رفت. سپس باید فرهنگ آن مردم و نمادها و اسطوره‌ها و روایت‌های ادبی و دینی آنها را شناخت و سپس به توصیف آن دین پرداخت. توصیف دین و نمادهای دینی از نظر *گیرتس* وظیفه‌ای سخت و دشوار است و نیازمند صبر، حوصله و موشکافی.

1. ego

2. goda

۳. *kauravas / korawas*: نام خانوادگی یکصد پسر که فرزندان پادشاه نابینایی به نام *دهرتراستره*

(*Dhrtarastra*) بودند. در حماسه *مهابهارات* این یکصد مرد نماد پلیدی هستند، در برابر *پاندواها*

(*Pandoras*)، پنج فرزند پسر پادشاه *پاندو* (*Pandu*).

۴. *krisna* هشتمین تجسد ویشنو، خدای بزرگ هندویی.

5. Geertz, *The Interpretation...*, p. 132-138

6. Eller, pp. 131-2.

اینجاست که او از اصطلاح «توصیف موشکافانه»<sup>۱</sup> یا عمیق بهره می‌گیرد، تا بتواند اسطوره‌شناسی واجانگ را تفسیر کند. گیرتس در دین مردم اندونزی، و به ویژه جاوه، نوعی عرفان می‌بیند.

عرفان زندگی درونی فرد را روشن می‌کند. این روشن‌شدگی معنوی، تعادل روانی را به بهترین شکل حفظ می‌کند و آن را استمرار و ثبات می‌بخشد. درون فرد در این صورت درست مانند آنگیری زلال است به طوری که عمق آن را می‌توان به راحتی دید. درچنین حالت معنوی است که امیال حسی<sup>۲</sup> مهار می‌شود و جای خود را به آرامش احساس<sup>۳</sup> می‌سپرد. اما مقصد نهایی هنوز به دست نیامده است. مقصد نهایی رسیدن از مرحله آرامش به مرحله معرفت است، به گنوس.<sup>۴</sup> بدین ترتیب دین مردم جاوه، عرفان است. خدا را که عبارت است از راسا، در درونی‌ترین لایه‌های وجودی خود می‌توان یافت. چنین است که اخلاق و زیبایی‌شناسی مردم جاوه لذت‌جویانه نیست. رسیدن به لذات در نظام اخلاقی جاوه جایی ندارد. پاداش فعل اخلاقی، صیوررت یافتن به مرحله وجودی کامل‌تر است. انسان باید بکوشد تا از احساسات عادی روزمره فراتر رود و به نوعی حس معنای اصیل برسد. در چنین شرایطی است که شادی و غم یکسان است. حکیم در پی کسب شادی نیست. هدفش رسیدن به آرامش است، نوعی انقطاع، نوعی حالت وجودی که او را از حرکت پاندولی بین شادی و غم یکسره رها سازد. همچنین نباید آرامش دیگران را به آشوب کشید، زیرا آشفتن دیگران برهم زننده آرامش ما و متضاد با غایت فعل اخلاقی است. این خود توازن روانی را از بین می‌برد. درجهان‌بینی دین جاوه، فنون عرفان‌گونه یوگایی مشاهده می‌شود (مدیتیشن، تمرکز بر شمع روشن، تکرار کلمات خاص). در بعد روحيات، نوعی تاکید اخلاقی وجود دارد، درباره لباس، سخن، ظاهر ملایم، و درباره احساس پالایش یافته و رفتار مناسب.<sup>۵</sup>

1. Thick description
2. Passions
3. emotional quiescence
4. gnosis
5. Geertz, *The Interpretation...*, p. 136.

بدین گونه، هم در عرفان جاوه و هم در دین و اخلاق آن، هدف یکی است: دست یافتن به آرامش بریده از احساسات. اما برخلاف عرفان هندویی، این عرفان دنیوی است، یعنی در متن زندگی است، نه انزواجویانه. این عرفان زمانی به چنگ می‌آید که انسان در جامعه باشد. عرفان این جهانی و عملی<sup>۱</sup> است. گیرتس سپس از قول دو نفر از اعضای انجمن عرفانی جاوه مثالی می‌آورد گویای عجین شدن عرفان با منافع این جهانی:

«مثلاً اگر شما عصبانی و ناراحت باشید و بخواهید پارچه بفروشید، به جای اینکه آن را ۶۰ روپیه بفروشید، ۴۰ روپیه خواهید فروخت. اصولاً اگر آرامش روحی نداشته باشم نمی‌توانم هیچ چیز بفروشم... بنابراین اول از همه باید دانست که با کنار کشیدن از جامعه نمی‌توان به آرامش رسید.»<sup>۲</sup>

اما این روحیه دینی و عرفانی که انسان را در برابر احساس ناامنی حفظ می‌کند، خود نیازمند نگهداری است. گیرتس نسبت به دوام این احساس اظهار تردید می‌کند. پیشرفت جامعه اندونزی به سوی ارزش‌های امروزی ممکن است برای ایمان تهدید کننده باشد. شیوه امروزی نگرش به زندگی، پایبندی مردم به نمادهای قدسی را دشوار کرده است. نخست اینکه این نمادها ممکن است به فراموشی سپرده شوند. دیگر آنکه مردم به کارکرد آنها رفته‌رفته به دیده تردید می‌نگرند. گیرتس هنگام پژوهش در مراکش و اندونزی دریافته بود که حتی کودکان‌ترین روستائیان نیز می‌دانستند برای درک جهان، راه‌هایی غیر از دین وجود دارد، از جمله راه علم. گیرتس که به بیان خود، انسانی است که به دین پایبند نیست، پرسش نهایی خود را اینگونه طرح می‌کند: واکنش مردم چگونه خواهد بود اگر ببینند ماشین دین دیگر از حرکت ایستاده است؟<sup>۳</sup>

### منابع

- ایردوز، ریچارد، اریتز، آلفونسو، *اسطوره‌ها و افسانه‌های سرخپوستان امریکا*، ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل پور، نشر چشمه، ۱۳۷۸.
- بیئتس، دنیل، پلاک، فرد، *انسان‌شناسی فرهنگی*، ترجمهٔ محسن ثلاثی، تهران، ۱۳۷۵.

1. This-worldly and practical
2. Geertz, *The Interpretation...*, p. 136-137.
3. Geertz, Clifford, *Islam observed...*, p. 3, 103-104; Schmidt, p. 472.

- روتیه، ژان فرانسوا، علوم انسانی، ترجمه ناصر فکوهی و دیگران، نشرنی، ۱۳۸۲.
- گیرتز، آرمین دبلیو، «ادیان بومی امریکای شمالی»، راهنمای ادیان زنده، ویرایش جان هینلنز، ترجمه عبدالرحیم گواهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- لسنسکی، گرهارد و جین، سیرجوامع بشری، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹.
- همیلتون، ملکم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات تبیان، ۱۳۷۷.

- Barfield, Thomas (ed.), *The Dictionary of Anthropology*, Blackwell, 1997.
- Barnhart, Robert K. (ed.), *Chambers Dictionary of Etymology*, New York, 2000.
- Berger, Peter, *The Social Reality of Religion*, Penguin Books, England, 1973.
- Bowie, Fiona, *The Anthropology of Religion*, Blackwell, 2006.
- Bressler, Charles E., *Literary Criticism, An Introduction to Theory and Practice*, 4th ed., New Jersey, Prentice Hall, 2007
- Bunnin, Nicholas, and Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Australia, 2004.
- Cooper, J.C., *An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols*, Great Britain, Thames and Hudson, 1990.
- Eller, Jack David, *Introducing Anthropology of Religion*, New York and London, Routledge, 2009.
- Eriksen, Thomas Hylland, and Finn Sivert Nielson, *A History of Anthropology*, London, Pluto Press, 2001.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books Inc. Publishers, 1973.
- Geertz, Clifford, *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*, The University of Chicago Press, 1975.
- Geertz, Clifford, *Local Knowledge, Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, 1983.
- Handler, Richard, *The Social Science Encyclopedia*, Adam and Jessica Kuper (eds.), 3rd ed., London and New York, Routledge, 2009.
- Long, Charles H., "Popular Religion", *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), New York, 1987.
- MacAloon, John J., "Games", *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), New York, 1987.
- Morris, Brian, *Religion and Anthropology, A Critical Introduction*, Cambridge University Press, 2006.
- Neil J. Smesler, and Baltes, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 2000.
- Nigosian, S. A., *World Religions, A Historical Approach*, New York, Bedford, 2008.
- Schmidt, Roger, *Exploring Religion*, 2nd ed., California, Wordsworth, 1988.
- [www.thirteen.org/bigideas/geertz](http://www.thirteen.org/bigideas/geertz)