

مقایسه آراء امیل دورکیم و کلیفورد گیرتز در زمینه دین با تأکید بر رویکرد آنها^۱

رستم شامحمدی^۲

استادیار دانشگاه سمنان، گروه ادیان و عرفان

فاطمه پاسالاری بهجانی

کارشناسی ارشد ادیان و عرفان

چکیده

دین همواره به مثابه یکی از ارکان زندگی انسان، از چشم‌اندازهای گوناگون مورد ارزیابی و تحلیل قرار گرفته است. مطالعه دین از منظر جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی از جمله چشم‌اندازهایی به شمار می‌آید که در عصر حاضر با اقبال فراوانی روبه‌رو شده است. در این میان، از یک‌سو آراء و اندیشه‌های بزرگان جامعه‌شناسی کلاسیک مانند آگوست کنت^۳، کارل مارکس^۴، امیل دورکیم^۵ و اسپنسر^۶، و از دیگر سو افکار کسانی مانند کلیفورد گیرتز^۷ (از انسان‌شناسان بزرگ روزگار ما) در شکل‌گیری و بسط جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی دینی نقش‌آفرین بوده‌اند. مقاله حاضر با توجه به اهمیت جایگاه امیل دورکیم و کلیفورد گیرتز بر آن است تا اندیشه‌های دین‌شناسانه آنها را با محوریت قرار دادن رویکردشان نسبت به دین مورد تحلیل و بررسی قرار دهد. بدین منظور پیش از پرداختن به نکته فوق، به مسائلی نظیر تعریف دین، خاستگاه دین، نقش یا کارکرد دین از منظر آنها اشاره می‌گردد.

کلیدواژه‌ها

امیل دورکیم، کلیفورد گیرتز، جامعه‌شناسی دینی، انسان‌شناسی دین، خاستگاه دین.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۹

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): rshamohammadi@gmail.com

3. Agust Commet
4. Karl Marx
5. Emil Durkhiem
6. Spencer
7. Clifford Geertz

۱. امیل دورکیم

امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷) در مقام یکی از پدران جامعه‌شناسی کلاسیک، نظریات خود در زمینه دین را در کتاب *صور بنیانی حیات دینی*^۱ به نگارش درآورد. این کتاب بر مبنای اطلاعات و گزارشاتی نوشته شده بود که اسپنسر و گیلن^۲ از قبایل بومیان استرالیا گردآوری کرده بودند. دورکیم در کتاب خود به تجزیه و تحلیل آن اطلاعات پرداخت و سپس نظریه-ای کلی در باب دین ارائه کرد. هر چند نظریه او در این زمینه مورد انتقاد قرار گرفت، اما وی با تمرکز بر بُعد اجتماعی دین، چشم‌انداز جدیدی به روی جامعه‌شناسان پس از خود گشود، به گونه‌ای که محققان بعدی به هیچ وجه نتوانستند نظریات او را نادیده بگیرند.

۱.۱. تعریف دین

از آنجا که تعریف دین نقش مهمی در پرتو افکنی بر اندیشه‌های دورکیم در این زمینه دارد، بنابراین شایسته است تا ابتدا به این مهم اشاره شود. از نظر دورکیم دین دستگامی است همبسته از باورها و مناسک مربوط به امور لاهوتی (مقدس) که این باورها و مناسک، پیروان آن دین را در اجتماع اخلاقی واحدی به نام امت (کلیسا) متحد می‌کند.^۳ می‌توان تعریف وی از دین را به دو بخش تقسیم کرد. او در بخش نخست، تعریفی جوهری از دین ارائه می‌کند و در بخش دوم کارکرد اجتماعی آن را بیان می‌دارد.^۴ تعریف جوهری در پی روشن روشن ساختن ذات و حقیقت دین است، به این معنا که او با در نظر گرفتن دین به عنوان دستگامی متشکل از باورها و مناسک، مؤلفه‌های اساسی آن را باورها و مناسک می‌داند و ذات و حقیقت آن را بر «امر مقدس» بنا می‌نهد. در حقیقت، نقطه کانونی یا جوهر دین از دیدگاه دورکیم «امر مقدس» است و باورها و مناسک پیرامون امور لاهوتی (مقدس) شکل گرفته‌اند. در دیدگاه او، آن بخش از اندیشه، رفتار، اشیاء و اماکنی که از نوعی تقدس برخوردارند، به حوزه دین تعلق دارد و آنچه که خارج از این خیمه مقدس قرار می‌گیرد، از

1. *The Elementary Forms of the Religious Life*

2. Galin

۳. دورکیم، امیل، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، ۱۳۸۶ش، ص ۶۳.

4. Berger, Peter, *The Social Reality of Religion*, England, 1973, p.178.

حیطهٔ دین خارج است.^۱ حال به باور وی برای شناخت حقیقت دین، باید علل همیشگی را که دین بر آنها استوار است، جست‌وجو کرد، یعنی آن چیزهایی که در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها مردم را بر آن می‌دارد تا به امور دینی عقیده پیدا کنند و مطابق آنها رفتار نمایند.

۲.۱. خاستگاه دین

منظور از خاستگاه دین، علت یا علل پدیدآورندهٔ آن است، یعنی آن که دین در کجا ریشه دارد و چه کسی آن را پدید آورده است. این مسأله یکی از مسائلی بود که نظر دورکیم را در مقام یکی از پیشگامان حوزهٔ دین‌شناسی به خود جلب کرد^۲ و برای رسیدن به این هدف، بهترین کار را یافتن ساده‌ترین دین دانست و بر این باور بود که ساده‌ترین دین می‌تواند سرنخی برای تبیین سایر ادیان به دست دهد.^۳ از این رو، او محور پژوهش و مطالعهٔ خود را توتیمسم قبایل بومی استرالیای مرکزی قرار داد، که به گمان او ابتدایی‌ترین و ساده‌ترین دین بود.

ساختار اجتماعی قبایل بومیان استرالیای مرکزی به صورت قبیله‌ای و هر قبیله نیز متشکل از کلان‌های متعدد است. هر کلانی نیز نام و نماد ویژه‌ای به نام توتیم^۴ دارد. در واقع، کلان و افراد کلان با نام توتیمی‌شان در میان دیگر کلان‌ها شناخته می‌شوند. افراد کلان اغلب اوقات به صورت جدا از هم زندگی می‌کنند، اما در زمان‌هایی خاص گرد هم می‌آیند و به پرستش توتیم خود می‌پردازند. دورکیم در تحقیقات خود به این نتیجه رسید که اولاً توتیم نزد آنان مقدس‌ترین چیز است و سبب اجتماع افراد کلان می‌شود؛ ثانیاً افراد کلان توتیم مادی را نمی‌پرستند، بلکه نیرویی غیر مادی را می‌پرستند که در درون توتیم است و به زبان

۱. شجاعی زند، علیرضا، دین، جامعه و عرفی شدن: جستارهایی در جامعه‌شناسی دین، تهران، ۱۳۸۰ش، ص ۳۰.

2. Johnston, L. Ronald, *Religion in Society: Sociology of Religion*, United States, 1988, p.28.

۳. پالس، دانیل، هفت نظریه در باب دین، ترجمهٔ محمد عزیز بختیاری، قم، ۱۳۸۵ش، ص ۱۵۹.

۴. توتیم شیء یا موجود زنده‌ای هم‌چون پرنده، حیوان و یا گیاه است که یک گروه با دیدهٔ هیبت، تکریم و احترام به آن می‌نگرند. نک:

Johnston, L.R., p.28.

ملانزیایی «مانا» خوانده می‌شود. دورکیم این نیرو را که توتن نماد آن است، «اصل توتمی» نامید و آن را خدا فرض کرد.^۱ سپس از اینکه توتم به طور همزمان نماد کلان و اصل توتمی است، نتیجه گرفت که این دو یکی بیش نیستند، یعنی اینکه اصل توتمی صورت تجسم یافته کلان است. وی آن‌گاه به این نتیجه رسید که امر مقدس و جامعه یکی‌اند.

۳.۱. مفهوم جامعه

نگرش خاص دورکیم به جامعه، در دین‌شناسی او نقش برجسته‌ای دارد. نزد او، جامعه بدنه ترکیب یافته و انباشته شده‌ای از واقعیت‌ها نظیر زبان، قوانین، رسوم، ایده‌ها، ارزش‌ها، سنت‌ها، فنون و محصولات است که همه آنها به یکدیگر مرتبط، ولی به‌طور کامل بیرون از ذهن افراد اند. این واقعیت‌ها پیش از آن که افراد به دنیا بیایند، در جهان وجود دارند و از لحظه‌ای که افراد متولد می‌شوند، خود را بر آنها تحمیل می‌کنند.^۲ او از این واقعیت‌ها به وجدان جمعی یا آگاهی جمعی نیز تعبیر می‌کند که یکی از مفاهیم کلیدی در اندیشه او است. به تعبیر او: «در ما دو نوع وجدان وجود دارد، یکی خاص حالات شخصی است و منش فرد را بیان می‌کند و دیگری بیانگر حالات مشترک تمامی افراد جامعه است. وجدان نخست، بیانگر شخصیت فردی و سازنده آن است. وجدان دوم، نماینده نوع جمعی و بنابراین، نماینده جامعه است».^۳ اکنون باید پرسید پدیدآورنده جامعه یا وجدان جمعی کیست؟ از نظر دورکیم وجدان جمعی یا جامعه را خود انسان‌ها پدید آورده‌اند و هر نسلی نیز چیزی به آن افزوده است. وی پایه‌های دین را نیز در وجدان جمعی جامعه قرار می‌دهد.^۴ این موضوع را می‌توان در چگونگی شکل‌گیری توتم که مبنای توتمیسم (ابتدایی-ترین و نخستین دین از نظر دورکیم) است، دنبال کرد. دورکیم درباره چگونگی شکل‌گیری توتم اظهار می‌دارد که نخستین بار، مردان کلان به دلیل پیوندهای خونی و اشتراک منافع و سنت‌ها، احساس یگانگی اخلاقی کردند و در صدد حفظ این یگانگی برآمدند. آنها قالب

۱. دورکیم، امیل، صور...، ص ۱۲۵.

۲. پالس، دانیل، ص ۱۵۳.

۳. دورکیم، امیل، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، بابل، ۱۳۶۹ش، ص ۱۱۹.

4. Lambek, Michael, *A Reader in Anthropology of Religion*, London, 2008, p.21.

حیوانی را برای این منظور در نظر گرفتند و در مواقع خاصی از سال برای یادآوری این تصمیم گرد هم می‌آمدند و آن را تجدید می‌کردند. به تدریج آیین‌ها و مناسکی نیز گرد این حیوان برگزار گردید.^۱ به این ترتیب، از دیدگاه او دین یک امر اجتماعی است و افراد یک جامعه به‌طور دسته جمعی، برای حفظ انسجام خود دین را به وجود آورده‌اند. وی هم‌چنین اظهار می‌دارد که هر چند همهٔ ما در زندگی حق انتخاب داریم، ولی این انتخاب را در داخل چارچوبی اجتماعی انجام می‌دهیم که از روز تولد برای ما تعیین شده است. برای نمونه، ما به زبانی صحبت می‌کنیم که خود آن را نساخته‌ایم، به حقوقی متوسل می‌شویم که خود آنها را بنیان گذاشته‌ایم. در واقع، به هر نسل گنجینه‌ای از دانش انتقال می‌یابد که خود آن را گردآوری نکرده است و در هر فرهنگ، دین ارجمندترین بخش این گنجینهٔ اجتماعی است.^۲

۴.۱. نقش دین

دورکیم کارکرد یا نقش اساسی دین را انسجام بخشی و یکپارچه سازی جامعه می‌داند و بر این باور است که این امر در جریان مناسک پدید می‌آید. کارکردهای دین یا به بیان دقیق‌تر، کارکرد مناسک از دیدگاه او بدین قرار اند:

الف. مناسک نقشی مقدماتی^۳ و تنبیهی^۴ ایفا می‌کنند، یعنی مناسک نوعی خویشتن‌داری^۵ را بر فرد تحمیل می‌کنند که برای زندگی اجتماعی ضروری است. اعضای جامعه نیازمند سازگارشدن با الزام‌ها، مهارها و محدودیت‌ها هستند و مناسک دینی سازگاری با این امور را تسهیل می‌کنند.

ب. مناسک دینی کارکرد یکپارچه سازی دارند، بدین معنا که اشخاص را به یکدیگر پیوند می‌دهند، محدودیت‌های عمومی‌شان را دوباره تأیید می‌کنند، یکپارچگی اجتماعی را استحکام می‌بخشند و با این کار اعضای گروه با هم و پیاپی رشته‌های پیوندشان را تقویت می‌کنند.

۱. دورکیم، امیل، صور ...، ص ۵۳۵.

۲. پالس، دانیل، صص ۱۷۱-۱۷۲.

3. preparatory
4. disciplinary
5. self-discipline

ج. مناسک دینی کارکرد احیاکننده دارند، بدین معنا که اعضای جامعه را از میراث اجتماعی عمومی‌شان آگاه می‌سازند و افراد را با گذشته‌شان پیوند می‌دهند.

د. مناسک دینی کارکردی وجدآمیز نیز دارند و در ایجاد احساس اجتماعی فرح‌بخش یاری می‌رسانند. این کارکرد در زمانی که گروه با مصیبت یا بلایی روبه‌رو می‌شود اهمیتی خاص پیدا می‌کند.

هاری آلپر نیز همین چهار کارکرد را به شیوه‌ای خلاصه‌تر در نظر می‌گیرد و کارکردهای عمده دین از منظر دورکیم را تحت عنوان نیروهای اجتماعی انضباط‌بخش، انسجام‌بخش، حیات‌بخش و سعادت‌بخش طبقه‌بندی می‌کند.^۱

از دیدگاه دورکیم نقش دین این نیست که ادعاهایی را درباره جهان خارج مطرح کند و یا آنچه را که درباره خلقت جهان، وجود خدا و یا حیات پس از مرگ درست می‌داند، تعلیم دهد. روزگاری دین پاسخ‌گوی همه این موضوعات بود، اما اکنون دین ناگزیر شده که جای خود را به علم بدهد. در حقیقت، اهداف حقیقی دین اهداف عقلانی و فکری نیستند، بلکه اجتماعی‌اند. دین پدیدآورنده نمادها و آیین‌هایی است که به افراد کمک می‌کند تا عواطف عمیقی را ابراز دارند که منجر به پیوند آنها با اجتماع‌شان می‌گردد. افزون بر این، دین به عنوان حامل احساسات جمعی نیز عمل می‌کند و از این رو، تا جایی که این نقش را ایفا کند، همواره باقی می‌ماند و از روح جامعه نگهبانی و محافظت می‌نماید.^۲ خلاصه اینکه کارکرد اجتماعی دین از نظر دورکیم به چسب و روغن شبیه است که افراد اجتماع را محکم به هم می‌چسباند و مثل روغن کار جامعه را به سهولت پیش می‌برد.^۳

۲. کلیفورد گیرتز

بر خلاف دورکیم که نظریات خود درباره دین را بیشتر بر پایه اطلاعاتی که دیگران جمع‌آوری کرده بودند بنا کرده بود، کلیفورد گیرتز (۱۹۲۶-۲۰۰۶م) نیز در مقام یکی از برجسته‌ترین و مورد توجه‌ترین انسان‌شناسان فرهنگی معاصر امریکا، خود به‌طور مستقیم به

۱. کوزر، لیونیس، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ۱۳۸۳ش، ص ۲۰۰.

۲. پالس، دانبل، صص ۱۷۰-۱۷۱.

3. Momen, Moojan., *Understanding Religion*, Oxford, 2009, p.53.

مطالعه میدانی در میان مردمان مراکش و اندونزی پرداخت و سپس دیدگاه‌های اصلی خود در زمینه دین را در مقاله‌ای تحت عنوان «دین به مثابه یک نظام فرهنگی»^۱ و کتاب *اسلام در کانون مشاهده*^۲ عرضه کرد.

۲.۱. تعریف دین

از نظر گیرتز، دین عبارت از نظامی از نمادها است که سبب ایجاد خلیقات^۳ و انگیزه‌های قدرتمند و فراگیر و پایدار در انسان می‌شود و این عمل را با شکل بخشیدن به مفاهیم نظم عمومی هستی^۴ انجام می‌دهد و این مفاهیم را با چنان هاله‌ای از واقعیت می‌پوشاند که روحیات و انگیزه‌های مزبور، تنها واقعیت ممکن به نظر برسند.^۵ جوهر تعریف گیرتز این است که دین دربرگیرنده مجموعه‌ای از نمادهای به هم پیوسته است که خلیقات را با جهان‌بینی - مفاهیم نظم عمومی هستی - هماهنگ می‌سازد.^۶ نمادهای دینی در جریان مناسک به مثابه «الگوی از»^۷ و «الگوی برای»^۸ به کار می‌روند. یعنی هم الگویی از نظم کیهانی (جهان‌بینی) ارائه می‌دهند و هم الگویی برای چگونه زیستن انسان‌ها فراهم می‌آورند. به سخن دیگر آنچه نمادهای دینی انجام می‌دهند، تدوین تصویری از ساختار جهان و برنامه‌ای برای هدایت انسان است که صرفاً انعکاسات یکدیگراند.^۹ هر چند به نظر می‌رسد که گیرتز مؤلفه اساسی دین را نماد می‌داند، اما در واقع از دیدگاه او نمادهای دینی به وجود

1. Religion as a cultural system

2. Islam observed

۳. منظور گیرتز از خلیقات، حالت، طبیعت و کیفیت زندگی، شیوه‌های اخلاقی و حس زیبایی‌شناختی است.
نک:

Munson, Henry, "Geertz in Religion: The Theory and Practice", *Religion*, vol.16, 1986, pp.19-20.

۴. منظور گیرتز از جهان‌بینی، تصویر ذهنی افراد از واقعیت، تصور از خود، تصور از جامعه و تصور از طبیعت است. نک: فیروزی، جواد، «انسان‌شناسی دین و نمادهای قدسی در اندیشه کلیفورد گیرتز»، پژوهش‌نامه ادیان، شماره ۷، سال چهارم، ۱۳۸۹ش.

5. Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973, p.90.

6. Munson, Henry., pp.19-32.

7. model of

8. model for

9. Fenn, Richard.k., *Key Thinkers in the Sociology of Religion*, London, 2009, p.192.

آورنده جهان‌بینی و مناسک‌اند. بنابراین می‌توان گفت که از نظر گیرتز نیز مانند دورکیم، دین از جهان‌بینی و مناسک تشکیل شده است. شایان ذکر است که از دیدگاه گیرتز، جهان‌بینی دینی منحصر به فرد است، زیرا همان‌گونه که در تعریف او از دین آمده، دین یا نمادهای دینی مفاهیم مربوط به نظم هستی را با هاله‌ای از واقعیت می‌پوشاند. این عبارت به این معناست که جهان‌بینی دینی نظمی کلی و استعلایی از هستی ارائه می‌دهد و به کل نمادهای آن معنایی دینی و قدسی می‌بخشد.^۱

۱.۲. خاستگاه دین

هر چند برخی بر این باورند که خاستگاه دین مورد نظر گیرتز نبوده و توجه و تمرکز او بیشتر بر مسأله بروز و تبلور دین است،^۲ اما گیرتز به این موضوع نیز بی‌توجه نبوده است. وی دین را به مثابه نظامی فرهنگی تلقی می‌کند و برداشت او از فرهنگ چنین است:

«مفهومی که من از آن جانبداری می‌کنم، اساساً ماهیتی نشانه‌شناختی دارد. من هم‌چون ماکس وبر بر این باورم که آدمی حیوانی است، معلق در شبکه‌ای از معانی که خود تنیده است. من فرهنگ را این شبکه معنایی می‌دانم و تحلیل آن نه به روش علوم آزمایشی که به دنبال قانون است، بلکه به روش تأویلی است که در پی یافتن معناست.»^۳

فرهنگ از دیدگاه گیرتز ماهیتی نمادین دارد و نمادها هم در برگیرنده معانی‌اند، معانی‌ای که انسان‌ها خود آنها را به وجود آورده‌اند تا با یکدیگر به تعامل پردازند.^۴ او بر این باور است که هر فرد در دنیایی واجد فرهنگ وارد می‌شود و افراد جامعه‌اش، قوانین، اشیاء، قصه‌ها، آداب و رسوم و سنت‌های خاصی را برای او تدارک دیده‌اند، تا هنگامی که به دنیا می‌آید، واسطه جهان‌بینی معتبری برای او شود. درست همان‌گونه که هیچ انسانی زبانی را که با آن تکلم می‌کند، خود اختراع نکرده است، به همان‌گونه هیچ انسانی دینی را

۱. عربستانی، مهرداد، «دین مثابه یک نظام فرهنگی»، نامه انسان‌شناسی، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ش، ص ۲۱۳.

۲. فکوهی، ناصر، «نگاهی به رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۳۱، ۱۳۸۶ش، ص ۱۱۷.

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

4. Ibid, p.199.

که عبادت می‌کند، به وجود نیاورده است. هرچند که وی تا حد زیادی قدرت انتخاب دارد،^۱ اما انتخاب وی در همان چارچوب نظام اجتماعی وی محصور می‌شود. به سخن دیگر، گیرتز باور دینی را به مثابه ویژگی متجانس یک فرد، مانند محل اقامت، حرفه، وضعیت خویشاوندی و غیره تلقی می‌کند. اکنون این پرسش پیش می‌آید که از منظر گیرتز، دین خاستگاهی جمعی دارد یا فردی؟

خود گیرتز اذعان دارد که انسان‌ها نه می‌توانند و نه می‌خواهند خودسرانه فرهنگ را خلق کنند و در نوشته‌ای مختص هنر می‌آورد که ظرفیت کشف معنا در یک تصویر، فرآورده‌ای از تجربه جمعی است که از خود تجربه جمعی فراتر می‌رود و دین نیز مثل عناصر فرهنگ، فرآورده‌ای جمعی است، و نه فردی. دین نه تنها خاستگاهی جمعی دارد، بلکه علاوه بر آن به شکلی جمعی و نه فردی صورت عملی پیدا می‌کند. پس همان‌گونه که یک فرهنگ خصوصی به شکل عام یک تناقض ذاتی است، دین خصوصی هم امری ناممکن است.^۲ برداشت گیرتز از دین با ساختارگرایی نمادین دورکیم (دین به مثابه یک حقیقت جمعی)، و علاقه و بر به معانی (دین به مثابه یک نظام برای نظم بخشیدن به جهان) یک‌جا جمع می‌شود.^۳

۲.۲. نقش دین

از دیدگاه گیرتز دست‌کم سه تجربه سردرگمی، رنج و احساس پارادوکس اخلاقی غیر قابل مهار وجود دارند که اگر به اندازه کافی شدید باشند یا تداوم یابند، چالش‌های بنیادینی را در موقعیت‌هایی ایجاد می‌کنند که در آنها زندگی قابل فهم است و ما می‌توانیم با تأمل کردن، به طور مؤثری راه خود را بیابیم.^۴ در چنین مواقعی دین می‌کوشد تا با تشخیص این

1. Geertz, Clifford., *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, 1975, p.99.

۲. گیویان، عبدالله، «کلیفورد گیرتز و دیدگاه تفسیری او در باب دین و فرهنگ»، فصل‌نامه انجمن ایرانی و مطالعات فرهنگی و ارتباطات، سال سوم، ش ۱۳، زمستان ۱۳۸۶، ص ۲۵.

3. Turner, Bryan S., *The Sociology of Religion*, London, 2010, p.105.

4. Segal, Robert A., "Weber and Geertz on the Meaning of Religion", *Religion* vol.29, 1999, p.69.

تجارب و ارتباط دادن آنها با مسائل گسترده‌تری از حقیقت، آنها را معنی‌دار سازد.^۱ در نظر گیرتز به جز دین، از سه منبع دیگر یعنی عقل سلیم، ایدئولوژی و هنر نیز برای معنا بخشی به زندگی یاد شده است. اما دین، هم منبع منحصر به فرد معنا و هم شایسته‌ترین منبع به شمار می‌آید. اساساً دین برای فراهم نمودن معنا به وجود آمده است. وی در تفسیر فرهنگ‌ها می‌گوید: «دین تا حدودی تلاشی برای حفظ گنجینه معانی عمومی است که بر حسب آن هر فرد تجربه‌اش را تفسیر می‌کند و رفتارش را نظم می‌بخشد».^۲

۳. رویکردهای دورکیم و گیرتز درباره پدیده دین

دورکیم و گیرتز هر دو در مقام جامعه‌شناس یا انسان‌شناس دین، بنیان‌گذار رویکرد جدیدی در زمینه دین به‌شمار می‌آیند، به گونه‌ای که بر روش بسیاری از اندیشمندان علوم اجتماعی تأثیر گذار بوده‌اند. دورکیم بنیان‌گذار رویکرد پوزیتیویستی، و گیرتز بنیان‌گذار رویکرد تفسیری است. آنچه در نگاه اول در رویکرد این دو صاحب‌نظر برجسته می‌نماید، این است که این دو در روش‌شناسی خود در حیطه علوم اجتماعی و به ویژه دین غالباً نقطه مقابل یکدیگراند. حتی گفته شده که رویکرد تفسیری گیرتز به منزله واکنشی در مقابل رویکرد پوزیتیویستی دورکیم پدید آمده است.^۳ اما این نکته میان بیشتر جامعه‌شناسان مشهور است که روش دورکیم را نمی‌توان به معنای واقعی کلمه در یک روش خاص منحصر دانست. در واقع روش وی تألیفی - ترکیبی است. هر چند که او در زمره پوزیتیویست‌ها یا پیرو فیزیک اجتماعی قلمداد می‌گردد، اما شباهت‌هایی نیز با نمادگرایان و تفسیرگرایان دارد، تا جایی که حتی برخی نمادگرایان را پیرو دورکیم دانسته‌اند.^۴ از طرف دیگر گیرتز را هم به عنوان نمادگرا و تفسیرگرا می‌شناسند. بنابراین، به نظر می‌رسد که این دو محقق در روش‌شناسی به‌رغم آن‌که نقطه مقابل یکدیگراند، اما با هم تشابهاتی نیز دارند. به هر روی، مقایسه رویکرد این دو در زمینه دین ایجاب می‌کند که این بررسی از رهگذر جریان‌هایی نظیر

۱. همیلتون، ملکم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ۱۳۸۹ش، ص ۲۶۹.

2. Geertz, Clifford, *The Interpretation...*, p.127.

۳. فکوهی، ناصر، «نگاهی به...»، ص ۱۰۸.

4. Bowie, Fiona, *The Anthropology of Religion*, London, 2006, p.143.

نظریهٔ تکامل، پوزیتیویسم یا فیزیک اجتماعی، نمادگرایی، ساختارگرایی و کارکردگرایی انجام گیرد.

۱.۳. تکامل‌گرایی

نظریهٔ تکامل ابتدا در زمین‌شناسی و زیست‌شناسی ظاهر شد و این ایده را مطرح کرد که همهٔ موجودات از سلول‌های تک‌یاخته‌ای پدید آمده‌اند و از ساده به سوی پیچیده تکامل یافته‌اند. این نظریه به صورت نوعی علم‌گرایی، دیگر زمینه‌های علوم را تحت تأثیر خود قرار داد، به گونه‌ای که در قرن نوزدهم هیچ کس تصور نمی‌کرد که به‌توان موضوعی را بدون قرار دادن آن در روند تکامل مورد مطالعه قرار داد. در نتیجه، دانشمندان علوم انسانی نیز کوشیدند تا پدیده‌های علوم انسانی و حتی دین را بر اساس الگوی علوم طبیعی بررسی کنند.^۱ دورکیم نیز از این قاعده مستثنی نبود. او با پذیرفتن سیر تکاملی ادیان از ساده به پیچیده، توتمیسم بومیان استرالیا را محور پژوهش خود قرار داد تا با شناخت کامل آن به قانونی کلی و جهان‌شمول دست یابد و از این طریق، دیگر ادیان، از جمله ادیان پیچیده و پیشرفتهٔ کنونی را فهم کند.

نکتهٔ دیگری که دربارهٔ انتخاب ساده‌ترین دین توسط دورکیم می‌توان بیان کرد این است که او در برگزیدن ساده‌ترین دین به عنوان محور پژوهش تحت تأثیر دکارت بود، اما اظهار می‌داشت که با دکارت تفاوتی اساسی دارد و آن این است که دکارت امری ذهنی و انتزاعی را در حلقهٔ نخست شناخت قرار داده بود، در حالی که او امری عینی و تجربی را سرسلسلهٔ شناخت قرار می‌دهد.^۲ با این روش او در پی شناخت نخستگاه دین بود و در واقع، برای شناخت دین از فلسفه و علم تجربی هر دو بهره گرفت. می‌توان این امر را یکی از نکات مثبت روش او به‌شمار آورد.

اما در زمان گیرتز، تکامل‌گرایی در دین رونق خود را از دست داده بود^۳ و دانشمندان علوم اجتماعی به این باور گرایش داشتند که ابتدایی بودن سطح زندگی قبایل اقوام ابتدایی

۱. توسلی، غلامعباس، جامعه‌شناسی دینی، تهران، ۱۳۸۰ش، ص ۴۹.

۲. دورکیم، امیل، صور...، صص ۴-۵.

۳. فیروزی، جواد، ص ۸۷.

نظیر بومیان استرالیا یا سرخ پوستان امریکا لزوماً به معنای ابتدایی بودن دین و فرهنگ آنها نیست، بلکه آنها نیز پیچیدگی‌های خاص خود را دارند. به سخن دیگر، آنها به این موضوع اعتقاد نداشتند که چون اقوام ابتدایی از نظر صنعت و تمدن در سطح ابتدایی هستند، پس از نظر دین نیز در سطح ابتدایی‌اند. بنابراین، گیرتز کوشید تا از رویکرد تکاملی نسبت به دین عبور کند.

۲.۳. پوزیتیویسم

منظور از پوزیتیویسم، بررسی پدیده‌های علوم اجتماعی به همان شیوهٔ علمی، عینی و کمی است که در بررسی علوم طبیعی انجام می‌گیرد.^۱ به بیان دیگر، این شیوه نوعی الگوبرداری از علم فیزیک (فیزیک نیوتنی) برای شناخت پدیده‌های اجتماعی است. فیزیک نیوتن به دنبال کشف قوانین حاکم بر پدیده‌های طبیعی بود. در این روش علمی فرض بر آن است که همهٔ پدیده‌های طبیعی بر اساس قانونی خاص استوار گشته‌اند و می‌توان این قانون را اثبات کرد. دورکیم نیز تحت تأثیر این جریان بر آن شد که دین را بر اساس قانون علم فیزیک نیوتن تبیین کند. لازمهٔ چنین امری این بود که پدیدهٔ مورد نظر، یعنی «دین» را به مثابهٔ شیء در نظر گیرد و پیش‌فرض‌های شخصی را در آن دخالت ندهد.^۲ بدیهی است که چون قانون فیزیک نیوتن بر اصل قطعیت استوار بود، دورکیم نیز کوشید تا با شناخت یک دین و اثبات قوانین حاکم بر آن، دیگر ادیان را نیز بشناسد. گاهی گفته شده که روش‌شناسی دورکیم که در قالب «شیء کردن» پدیدهٔ مورد مطالعه آمده است، از بزرگ‌ترین دستاوردهای اوست.^۳

به نظر می‌آید که دورکیم با نوعی قطعیت و جزمیت، دین را به جامعه و نیازهای اجتماعی بشر تقلیل داد. هر چند که بعد اجتماعی دین را نمی‌توان نادیده گرفت، اما او با توجه و تمرکز بیش از حد بر آن، دیگر ابعاد آن را از نظر دور داشت و به نوعی تحویل‌نگری قائل شد. این در حالی است که دین تنها محدود به جامعه و نیازهای اجتماعی

۱. تامپسون، کنت، امیل دورکیم، ترجمهٔ شهناز مسمی‌پرست، تهران، ۱۳۸۸ش، ص ۵۱.

۲. شجاعی زند، علی‌رضا، دین، جامعه و ...، ص ۱۵۹.

۳. فکوهی، ناصر، تاریخ نظریه‌ها و اندیشه‌های انسان‌شناسی، تهران، ۱۳۸۲ش، ص ۱۴۱.

افراد بشر نمی‌شود، بلکه دارای ابعاد دیگری هم‌چون معنویت، امور قدسی و غیره نیز هست که به نظر می‌رسد بیشتر با فرد در ارتباطاند تا با جامعه.

گیرتز در برابر این جریان واکنش نشان داد و اظهار داشت که بررسی پدیده‌های علوم انسانی با بهره‌گیری از روش‌های کمی علوم طبیعی میسر نیست و ادعاهای رویکرد پوزیتیویستی یعنی مهار وقایع اجتماعی، کشف قوانین اجتماعی و توانایی آزمون این قوانین بارها و بارها با شکست روبه‌رو شده است و پدیده‌های علوم انسانی پیچیده‌تر از آن‌اند که بتوان آنها را بر اساس الگوهای علوم طبیعی تحلیل کرد و در قانونی کلی و جهان‌شمول جا داد.^۱

گیرتز در مقابل روش پوزیتیویستی دورکیم که به تبعیت از علوم طبیعی می‌خواست قانونی کلی و جهان‌شمول ارائه دهد، اظهار داشت که حقیقت و واقعیت همیشه بومی‌اند و در سطحی خرد، خود را نشان می‌دهند و این سطح خرد، همیشه در برابر تعمیم مقاومت می‌کند.^۲ در واقع گیرتز در جستجوی راه‌حلی برای محلی بودن درک انسان‌شناختی در مقابل جهان‌شمول بودن ابزارهای ادراکی (فلسفه و علوم اجتماعی) آن بر آمد. وی با نقل قول از ویتگنشتاین می‌گوید که ما راهی هموار و عریض را پیش روی خود می‌بینیم، اما طبیعتاً نمی‌توانیم در آن قدم گذاریم، زیرا همواره مسدود است (این راه هموار به باور گیرتز همان نظریات عمومی‌اند) و تنها راه چارهٔ ما در بیراهه‌ها، راه‌های باریک و میان‌روهاست که بی‌شک ما را به راه‌حلی برای دستیابی به حقیقت یاری می‌رساند.^۳ افزون بر این، گیرتز این ادعای روش پوزیتیویستی دورکیم مبنی بر آن که پدیده‌های علوم انسانی را باید به مثابهٔ اشیاء در نظر گرفت و بدون پیش‌داوری و پیش‌فرض آنها را مورد بررسی قرار داد، نیز رد کرد و اظهار داشت که نمی‌توان با ذهنی خالی به تحلیل پرداخت، بلکه باید چیزی در ذهن باشد که با آن پدیده‌ها را تحلیل کرد.^۴

۱. همو، «نگاهی به ...»، ص ۱۰۸.

۲. همان، ص ۱۱۲.

۳. فکوهی، ناصر، *پاره‌های انسان‌شناسی*، تهران، ۱۳۸۵ش، ص ۳۱.

۴. شرت، ایوان، *فلسفهٔ علوم اجتماعی قاره‌ای*، ترجمهٔ هادی جلیلی، تهران، ۱۳۸۷ش، صص ۱۳۱-۱۳۲.

همان‌طور که پیشتر آمد، او دربارهٔ اثبات قوانین حاکم بر پدیده‌های علوم انسانی بر این باور بود که به علت پیچیدگی‌های پدیده‌های علوم انسانی نمی‌توان آنها را بسان پدیده‌های علوم طبیعی مهار نمود و قوانین حاکم بر آنها را اثبات کرد، بلکه تنها می‌توان به تفسیر پدیده‌های علوم انسانی پرداخت و معنای آن را دریافت و معنا هم در قالب نماد قرار گرفته است.

۳.۳. نمادگرایی

می‌توان گفت که یکی از شباهت‌های قابل توجه میان دورکیم و گیرتز توجه هر دوی آنها به نماد است. در واقع اولین بار دورکیم بود که نظام توتیمسم قبایل بومی استرالیا را نمادین شمرد. پیش از دورکیم عقیدهٔ عموم بر آن بود که بومیان استرالیا خود توتم، یعنی حیوان یا گیاه توتمی و یا شیء بی‌جان را می‌پرستند. اما او اظهار داشت که آنها توتم مادی را نمی‌پرستند، بلکه نیروی درون توتم را می‌پرستند که اصل توتمی یا به زبان ملانزیایی مانا نامیده می‌شود.^۱ او از این نیز فراتر رفت و اصل توتمی را نماد وجدان جمعی یا نمایندهٔ جامعه به‌شمار آورد و به این باور رسید که پرستندگان توتم در حقیقت خود جامعه را می‌پرستند و با این تبیین، خدا را با جامعه یکی انگاشت. به این ترتیب، دورکیم باورها و مناسک مذهبی را دارای ماهیت نمادین دانست و بر این نکته پای فشرده که اگر تنها به ظاهر باورها و مناسک مذهبی توجه شود، ممکن است حقیقت درون آنها درک نشده باقی بماند. او می‌گفت: «باید بیاموزیم که در زیر پوشش نماد به حقیقتی دست یابیم که نماد بیانگر آن است و همهٔ معنای راستین خود را از آن می‌گیرد.»^۲ از نظر وی حتی غیر متمدانه‌ترین یا غریب‌ترین مناسک و عجیب‌ترین اسطوره‌ها نیز بیانگر وجوهی بشری‌اند.^۳ از این رو، گفته می‌شود که نمادگرایان کسانی‌اند که نمادها و مناسک را هم‌چون استعاره‌هایی برای زندگی اجتماعی به‌شمار می‌آورند و به آنچه که دین‌ها در صدد توضیح آن هستند، توجهی ندارند.

۱. علمی، قربان، «بررسی منشأ دین از دیدگاه دورکیم و طباطبایی»، مجلهٔ دانشکده الهیات و معارف اسلامی

فردوسی مشهد، ش ۵۹، ۱۳۸۲ش، صص ۶۴-۶۵.

۲. دورکیم، امیل، صور...، ص ۳.

۳. همان.

آنان به پیروی از دورکیم دین را امری نمادین تلقی می‌کنند که در برگیرنده گزارش‌هایی در زمینه نظم اجتماعی است. برخلاف عقل‌گرایان که به پیروی از دیدگاه تایلور، دین را هم‌چون ابزاری برای تبیین جهان در نظر می‌گیرند.^۱

از سوی دیگر، چهره شاخص محور رویکرد نمادین یا تفسیری، گیرتز است. او در رکن اول تعریف خود از دین می‌گوید که دین نظامی از نمادهاست. بنابراین، او نیز هم‌چون دورکیم اصول ادیان را دارای ماهیتی نمادین می‌داند. در این‌جا به نظر می‌رسد که دیدگاه آنها به هم نزدیک می‌شود، اما درست در همین نقطه آنها از هم فاصله می‌گیرند و به عنوان دو جریان متضاد ظاهر می‌شوند. گویی این امر به سبب اختلاف آنها در شیوه بازگشایی معنای نمادهای دینی است که در مناسک دینی تجلی می‌یابند. اختلاف آنها را می‌توان چنین برشمرد:

الف. دورکیم در تحلیل معانی نمادها نگاهی برون‌دینی دارد و دیدگاه یا پنداشت فرد بومی را نادیده می‌انگارد. اما گیرتز نگاهی درون‌دینی را در پیش می‌گیرد، به این معنا که به دیدگاه یا پنداشت‌های فرد بومی اهمیت می‌دهد. بر این اساس، دورکیم و گیرتز هر یک به شیوه خود دست به کاری هرمنوتیکی زده‌اند، با این تفاوت که هرمنوتیک دورکیم از نوع هرمنوتیک شبهه است، ولی هرمنوتیک گیرتز از نوع هرمنوتیک احیا یا بازسازی معناست. در هرمنوتیک شبهه، تفسیرگر معنایی را که کنش‌گر بیان می‌کند نمی‌پذیرد و در واقع معنای اصلی را پنهان از دید کنش‌گر می‌داند، اما در هرمنوتیک احیا، مفسر در پی بازسازی مجدد معنای مورد نظر کنش‌گر است و پژوهش‌گر می‌خواهد جهان را از نقطه نظر فرد بومی فهم کند.^۲

ب. دورکیم دیدگاهی شیء محور دارد، به این معنا که دین را به منزله شیء‌ای در نظر می‌گیرد و سپس به بررسی آن می‌پردازد و بر این نکته تأکید می‌ورزد که پژوهش‌گر در فرایند بررسی باید پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌های خود را به حالت تعلیق درآورد و با ذهنی

1. Bowie, Fiona, pp.20,43.

۲. آزاد ارمکی، تقی وهاله لاجوردی، «هرمنوتیک: بازسازی یا گفتگو»، نامه علوم اجتماعی، ش ۲۱، مهر ۱۳۸۲، صص ۱۰۱-۱۰۰؛ رحمانی، جبار، مناسک عزاداری و گفت‌وگو کربلا در دین‌ورزی اقشار فرودست شهری، بی جا، ۱۳۸۴، ص ۵۶؛ واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، ۱۳۸۰، ص ۲۳۰.

باز و خالی به بررسی موضوع تحقیق بپردازد.^۱ اما گیرتز دیدگاهی ذهن محور در پیش می‌گیرد و بر این باور است که پژوهش‌گر نمی‌تواند بدون پیش‌داوری و پیش‌فرض به تحقیق بپردازد.^۲

ج. دورکیم در بازنمایی معانی نمادها و کنش‌های دینی تا جایی پیش می‌رود که به نوعی قطعیت و اثبات برسد، یا به سخن دیگر، معنای اصلی و واقعی درون آن را بیابد. به این ترتیب، او بر این باور است که آنها تنها یک معنای واقعی دارند. اما گیرتز کنش‌های دینی را به مثابهٔ متنی در نظر می‌گیرد که دارای لایه‌های معانی متعدد است و معنای هر لایه نیز نسبت به لایهٔ قبل عمیق‌تر است. او دیدگاه تفسیری خود را در مقالهٔ «توصیف عمیق» با به‌کارگیری آیین جنگ خروس‌ها در بالی به تفصیل بیان می‌کند و نتیجه می‌گیرد که در کنش اجتماعی جنگ خروس‌ها در بالی، متنی شکل گرفته که دارای لایه‌های متعدد معانی نمادین است.^۳

لایهٔ اول صرفاً نمایانگر متن اولیهٔ طبیعت است. در واقع، گروهی از خروس‌ها به شکلی عمل می‌کنند که طبیعت تعیین کرده است. لایهٔ دوم در متن جنگ خروس اهالی بالی وجود دارد. بالی‌ها به آنچه خروس‌ها به طور طبیعی انجام می‌دهند دسترسی ندارند، بلکه معنای خود را بر روی خروس‌ها فراقکنی می‌کنند.^۴ لایهٔ سوم متن انسان‌شناس است که نگرش اهالی بالی به آنچه انجام می‌دهند را در بر ندارد. این متن معادل تأویل روانکاوانه است که در آن معنای آیین از خودکنش‌گران پرسیده نمی‌شود، بلکه انسان‌شناس معنای پنهان و ناخودآگاهانهٔ کنش‌گران را با استفاده از نظر خود تأویل می‌کند.^۵

در این‌جا نیز به نظر می‌رسد که دیدگاه‌های دورکیم و گیرتز به هم نزدیک می‌شوند، زیرا در تفسیر گیرتز مهم‌ترین لایه، متن انسان‌شناس است که انسان‌شناس با استفاده از نظر خود به تأویل می‌پردازد و معنای آیین از خود کنش‌گران پرسیده نمی‌شود. دورکیم نیز با استفاده از نظر خود به تأویل می‌پرداخت، اما باید به خاطر داشت که گیرتز به سبب داشتن

۱. تامپسون، کنت، ص ۹۰.

۲. شرت، ایون، ص ۱۳۱.

3. Geertz, Clifford, *The Interpretation...*, p.185.

۴. شرت، ایون، ص ۱۶۴.

۵. همان.

دیدگاهی ذهن‌محور، بر این باور است که انسان‌ها به سبب داشتن پیش‌داوری‌ها یا پیش‌فرض‌های گوناگون، ممکن است تفاسیر مختلفی از یک موضوع داشته باشند. اما دورکیم به سبب داشتن دیدگاهی شیء‌محور بر این عقیده بود که اگر پژوهش‌گران شیوهٔ تحقیق را درست به کار ببرند، به نتایج یکسانی می‌رسند.

به‌طور کلی، با توجه به آنچه بیان گردید به نظر می‌رسد که دورکیم و گیرتز هر دو دست به تأویل زده‌اند، اما گاهی گفته می‌شود که دورکیم دین را تبیین، و گیرتز آن را تفسیر می‌کند. تبیین را به دست دادن علل عام حادثه‌ای از حوادث می‌دانند و تفسیر یا فهم را به معنای کشف معنای حادثه‌ای یا عملی در یک بافت اجتماعی خاص تلقی می‌کنند.^۱ با توجه به این عبارت، می‌توان دورکیم را تفسیرگر نامید، زیرا او نیز به دنبال معنای دین بود. اما آیا می‌توان گفت که گیرتز تبیین‌گر است؟ اگر منظور از علت، خاستگاه باشد، می‌توان گفت که دورکیم بیش از گیرتز به خاستگاه دین توجه داشته است، ولی با این حال باز هم نمی‌توان گفت که گیرتز نسبت به خاستگاه دین به کلی بی‌اعتنا بوده است. تفاوت دیگری که میان تبیین و تفسیر (البته از منظر دورکیم و گیرتز) به نظر می‌رسد، شاید این باشد که در تبیین قانون‌های کلی صادر می‌شود، اما در تفسیر چنین نیست. یعنی تبیین از قطعیت، و تفسیر از نسبییت و عدم قطعیت سخن می‌گوید. اگر این‌گونه باشد، باید گفت که دورکیم به دنبال تبیین، و گیرتز در پی تفسیر بود.

۴.۳. ساختارگرایی

ساختارگرایی نظریه‌ای مبتنی بر این دیدگاه است که همهٔ پدیده‌ها در یک نظام با یکدیگر ارتباط می‌یابند. بنابراین، تغییر در عنصری از این مجموعه، دیگر عناصر این مجموعه را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. می‌توان گفت که ساختارگرایی مبتنی بر مقایسهٔ ارگانیک است، یعنی اینکه هر عضوی از جامعه هم‌چون عضوی در حیات یک ارگانیسم ایفای نقش می‌کند و کار محقق، روشن کردن و توصیف این ساختار است. دورکیم نظریهٔ ساختارگرایی را

۱. لیتل، دانیل، تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفهٔ علم/اجتماع، ترجمهٔ عبدالکریم سروش، تهران،

توسعه بخشید.^۱ به باور او، از نظر یک جامعه‌شناس واقعیت‌های اجتماعی تابعی از آن دستگاه اجتماعی‌اند که خود جزئی از آن هستند. پس با جدا کردن واقعیات از دستگاه اجتماعی مربوط به خودشان، درک آنها ناممکن می‌شود.^۲ به این ترتیب، شناخت حقیقی یک واقعیت اجتماعی تنها در بستر اجتماعی آن امکان‌پذیر است. این نوع نگرش مبتنی بر ساختارگرایی است.

هر چند گیرتز با ساختارگرایی به مخالفت پرداخت، اما این نکته که آیا منظور او از ساختارگرایی، همان مفهوم ساختارگرایی نزد دورکیم است یا نه، نیاز به تأمل و دقت نظر بیشتری دارد. گیرتز در تعریف خود از دین اذعان می‌کند که دین نظامی از نمادهاست. واژهٔ نظام، معنی سیستم و ساختار را به ذهن متبادر می‌کند. افزون بر این، هنگامی که او از تفسیر آیین‌ها سخن می‌گوید، اظهار می‌دارد که کنش دینی را باید به مثابهٔ یک متن در نظر گرفت. حال آیا تصور متن بدون ساختار امکان‌پذیر است؟ در متن در واقع هر یک از واژه‌ها نقش خاصی ایفا می‌کنند و معنای آنها را با توجه به نقش‌شان در متن می‌توان دریافت. برای نمونه، او دربارهٔ آیین جنگ خروس‌ها در بالی خاطرنشان می‌کند که خروس به تنهایی نماد مردانگی است. اما اگر این آیین را هم‌چون یک متن در نظر بگیریم، یعنی آن را در بافت اجتماعی زندگی بالی قرار دهیم، جزئیات بیشتری از آن روشن می‌شود. در واقع، گیرتز هنگامی که از نمادها صحبت می‌کند، می‌گوید که معنای نمادهای دینی را باید بر حسب نقشی که در الگوی زندگی روزمره ایفا می‌کنند فهمید، نه از ساختار درونی آنها. شاید بتوان گفت که گیرتز تا حدی با دورکیم در باب ساختارگرایی اتفاق نظر دارد، به این دلیل که دورکیم نیز بر این باور بود که شناخت واقعی یک حقیقت اجتماعی را باید در بستر اجتماع جستجو کرد. از سوی دیگر، گیرتز نیز بر این باور بود که معنای نمادهای دینی را با توجه به نقشی که در الگوی زندگی روزمره ایفا می‌کنند باید فهمید. نکتهٔ دیگر اینکه دورکیم در بررسی توتمیسم بومیان استرالیا نوعی ساختارگرایی را کشف کرد و به این نتیجه رسید که همهٔ آنها با یکدیگر کل معناداری را تشکیل می‌دهند. اما چنان که بررسی شد، گیرتز هر چند که در تعریف دین بر نظام نمادین تأکید کرده است، ولی از این که همهٔ نمادهای دینی

1. Momen, Moojan, p.53.

۲. دورکیم، امیل، صور...، ص ۱۳۰.

با هم کل معناداری را شکل دهند، سخنی نگفته است. با توجه به این گفته وی که نمادهای دینی معانی خود را از نقش‌شان در زندگی روزمره می‌گیرند نه از روابط ذاتی درون خود، به نظر می‌رسد که گیرتز هنگام تفسیر کنش‌های فرهنگی به گونه‌ای ساختارگرا عمل کرده است، اما به ساختارگرایی میان خود نمادها، یعنی به روابط درونی آنها توجهی نشان نداده است. او در واقع نمادها را از نظام نمادین جدا می‌کند و در بطن اجتماع و فرهنگ قرار می‌دهد و سپس به تفسیر آن می‌پردازد.

گاهی نیز گفته می‌شود که گیرتز مخالفت خود با انسان‌شناسی ساختارگرا را با بیان این نکته نشان داد که وظیفه خطیر انسان‌شناسی کشف قوانین، الگوها و معیارهای زیستی جوامع نیست، بلکه تفسیر شبکه معنایی است که خود مردم آن را می‌تند و به آن می‌آویزند.^۱

با توجه به آنچه آمد، به نظر می‌رسد که گیرتز ساختار نمادین دین را می‌پذیرد، اما بر این باور است که برای تفسیر نمادهای دینی نباید تنها به روابط درونی این نظام نمادین توجه داشت، بلکه باید آنها را بر حسب نقشی که در زندگی روزمره برای مؤمنان ایفا می‌کنند، تفسیر کرد.

۵.۳. کارکردگرایی

شاید بتوان گفت که مکتب کارکردگرایی یکی از مکاتب سازگار با تبیین‌های جامعه‌شناسانه است و از همین رو، در جامعه‌شناسی از محدوده یک مکتب و یک رویکرد نظری پا را فراتر می‌نهد و در پس زمینه نظری اغلب نظریه‌های جامعه‌شناختی ردپایی از خود باقی می‌گذارد.^۲ نکته شایان توجه این که این رویکرد، دیدگاهی است که بسیار تحت تأثیر دورکیم شکل گرفته است. به طور کلی، مفهوم کارکرد در همه آثار دورکیم نقش تعیین کننده‌ای دارد و از نظر وی برای تبیین پدیده‌های اجتماعی، نشان دادن علت آن کافی نیست، بلکه نشان دادن کارکرد آن نیز ضرورت دارد.^۳ هر چند برخی کارکردگرایان نظیر

۱. فیروزی، جواد، ص ۸۷.

۲. شجاعی زند، علی‌رضا، دین، جامعه و ...، ص ۵۱.

۳. همان.

رادکلیف براون در مقام یک کارکردگرا، اظهار می‌دارند که به سرچشمه‌های دین نمی‌پردازند و تنها به کارکردهای اجتماعی آن نظر دارند. یعنی آن‌که می‌خواهند بدانند که دین در شکل‌گیری و نگه‌داشت نظم اجتماعی چه نقشی بازی می‌کند.^۱ اما در روش دورکیم این دو با هم جمع می‌شود. او در مقام تحلیل‌گر دین، در عین حال که یک تطوّرگرا است، به کارکرد دین نیز توجه نشان می‌دهد. همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، کارکرد اصلی دین از نظر دورکیم یکپارچه کردن و انسجام بخشی به جامعه است.

از سوی دیگر، هر چند که گیرتز در شمار کارکردگرایان قرار ندارد (زیرا او بر مسأله معنا متمرکز شده و جزء معناگرایان به شمار می‌آید)، اما او نیز منکر کارکرد اجتماعی دین نیست. این موضوع را می‌توان در برداشت وی از دین استنباط کرد. از نظر وی دین، الگویی دوبعدی است: «الگویی برای چیزی بودن» و «الگویی از چیزی بودن». یعنی هم الگویی از نظم کیهانی ارائه می‌کند و هم الگویی برای چگونه زیستن انسان‌ها فراهم می‌آورد. به بیانی دقیق‌تر، دین به عنوان «الگویی از» می‌گوید که چیزها چگونه هستند و به این ترتیب، جهان‌بینی خاصی را در فرد معتقد پدید می‌آورد، و دین به عنوان «الگویی برای» می‌گوید که چیزها چگونه باید باشند و این چنین، الگو یا پارادایم ویژه‌ای را برای رفتار مؤمن ایجاد می‌کند.^۲ بنابراین، می‌توان گفت که دین با ایجاد نوعی جهان‌بینی و ارائه الگوی رفتاری خاصی برای پیروانش، موجب یکپارچگی و انسجام آنها می‌گردد. اما به‌رغم این، باید به این نکته توجه داشت که گیرتز در تحلیل پدیده دین بر مسأله معنا بخشی به زندگی متمرکز شده است، نه بر کارکرد دین.

۴. انتقادات وارد شده بر دورکیم و گیرتز

۱.۴. انتقادات وارد شده بر دورکیم

یکی از انتقادات وارده بر دورکیم این است که او تلقی نادرستی از علم دارد. بودن با وارد کردن این انتقاد مدعی است که قضایای بنیادین پوزیتیویسم، در معنای وسیع کلمه حکایت از این دارند که علمی بودن دارای دو ویژگی است: یکی آن‌که هیچ عنصر مشاهده نشدنی

۱. همان، ص ۵۲.

2. Rennie, Bryan, "Myths, Models, and Metaphors: Religion as Model and the Philosophy of Science", *Religion*, vol.39, 2009, p.340.

را نمی‌توان تبیین کرد و باید آن را کنار گذاشت؛ دیگر آن‌که علم عبارت از تحلیل قوانین موجود در روابط قابل مشاهده عناصر با یکدیگر است.

این تعریف پوزیتیویستی از علم هزینه گزافی دارد. به همین دلیل، در تمامی رشته‌های علمی کم و بیش کنار گذاشته شده است، زیرا تعریفی جزمی از علم ارائه می‌دهد که هیچ ربطی به علم، آن‌چنان که هست، ندارد. در هر علمی به عناصری مشاهده نشدنی برمی‌خوریم و اگر علم بخواهد سودمند باشد، باید به چنین عناصری توجه نماید. برای نمونه، هر چند که مفهوم نیروها در فیزیک مشاهده نشدنی‌اند، اما ضرورت دارند. همین وضع در جامعه‌شناسی نیز مصداق دارد. از آنجا که پدیده‌های جمعی در عمل برخاسته از رفتارهای فردی‌اند، تبیین رفتارهای فردی بنا به ضرورت از برآیندهای قاطع در هر نوع تبیین جامعه‌شناختی اصیل است. پس تبیین رفتارها، باورها و اعمال فردی معادل این خواهد بود که ببینیم چرا افراد به این شیوه‌ای که مشاهده می‌کنیم عمل می‌کنند یا به اندیشه‌های معین باور دارند. چنین دلایلی البته به طور مستقیم مشاهده شدنی نیستند، بلکه باید آنها را به شیوه‌های دیگر یافت و بازسازی کرد. بنابراین، هر نظریه جامعه‌شناختی که به چنین دلایلی بی‌اعتنا باشد، به همان اندازه نظریه فیزیکی که نسبت به مفهوم نیروها در فیزیک اعتنایی ندارد، بی‌موضوع و حتی ناممکن خواهد بود.^۱

نقد دیگری که به لحاظ روش‌شناختی بر دورکیم وارد شده این است که او سراسر بررسی خود را بر مجموعه محدودی از داده‌های مربوط به تعدادی از قبایل بومی استرالیا استوار کرد. از دیدگاه وی برای شناخت ماهیت اساسی دین به طور کلی، کافی بود که یک دین به دقت مورد بررسی قرار گیرد. اما مسأله این است که نمی‌توان مطمئن بود که جوهر دین توتمی که محور بررسی دورکیم بود، جوهر دین به معنای عام باشد. به بیان دیگر، برای تعیین ماهیت عمومی دین، بررسی طیف گسترده‌ای از ادیان بشری ضرورت دارد و این کاری بود که دورکیم به آن نپرداخت. این ادعای دورکیم نیز مورد تردید است که با بررسی یک جامعه بسیار ساده از جهت تحول تکنولوژیکی، در واقع می‌توان ساده‌ترین صورت دین را نیز مشاهده کرد. به‌رغم این رویکرد، از ساده بودن سطح تکنولوژی یک

۱. بودن، ریمون، مطالعاتی در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک، ترجمه باقر پرهام، تهران، ۱۳۸۳ش، صص ۱۳۸-

جامعه چنین بر نمی‌آید که چیزهای دیگر آن، مانند نظام‌های دینی و نمادین نیز ضرورتاً ساده و غیر کامل باشند، زیرا نظام‌های دینی و نمادین جوامع شکارگر و گردآورنده‌ای چون جوامع بومیان استرالیا از جهت کمال و پیچیدگی با یکدیگر تفاوت‌نمایی دارند. حتی همه این نوع جوامع نیز ساختارهای کلانی یا توتمی ندارند و نیز میان توتمیسم و ساختار کلان همیشه همبستگی وجود ندارد.^۱

تعریف دین دورکیم نیز مورد انتقاد کسانی چون جی. گودی و ایوانز پریچارد واقع شد. آنها با نشان دادن مصادیقی که به عنوان دین شناخته شده‌اند و در عین حال با مفهوم مقدس نیز بیگانه بوده‌اند، به نقد دیدگاه وی پرداختند. گودی به صراحت می‌گوید که مقوله‌بندی فعالیت‌های دینی انسان بر مبنای ادراک جهانی امر مقدس از سوی بشریت، درست‌تر از تقسیم‌بندی جهان به دو قلمرو طبیعی و ماوراءالطبیعی نیست که دورکیم آن را رد کرده بود.^۲ گودی و ایوانز پریچارد هر دو نمونه‌هایی می‌آورند که با برداشت مقدس از نظر دورکیم همخوانی ندارد. برای نمونه، ایوانز پریچارد کشف کرد که این تمایز برای مردم آزاند معنایی ندارد و گودی نیز در مطالعه خود درباره افراد یکی از اقوام افریقای غربی به این نتیجه رسید که آنها میان مقدس و نامقدس هیچ تمایزی قائل نمی‌شوند.^۳

دیگر اینکه دورکیم بر این باور بود که چون توتمیسم قبایل استرالیا ساده‌ترین شکل دین است، پس می‌تواند عناصر اصلی دین را روشن سازد. اما پژوهش‌هایی بعدی ثابت کرد که توتمیسم قبایلی که دورکیم به آنها استناد کرده بود، نوعاً نماینده توتمیسم نیست، تا چه رسد به اینکه نماینده توتمیسم در سراسر جهان باشد. برای نمونه، بسیاری از صور توتمیسم هم‌چون مراسم دوره‌ای، که دورکیم اهمیت ویژه‌ای برای آنها قائل بود، یا در جاهای دیگر به چشم نمی‌خورد یا به صورت کاملاً متفاوتی است. افزون بر این، بسیاری از مردم‌شناسان توتمیسم را دین به شمار نمی‌آورند، بلکه آن را نوعی مناسک و سازمان خویشاوندی می‌پندارند که می‌تواند در کنار سلسله‌ای از نهادهای دینی وجود داشته باشد. البته این

۱. همیلتون، ملکم، صص ۱۷۹-۱۸۱.

۲. شجاعی زند، علی‌رضا، دین، جامعه و...، ص ۵۵.

۳. تامپسون، کنت، صص ۲۹-۳۰.

موارد، استدلال‌های دورکیم را به طور کامل به خطر نمی‌اندازد، اما آنها را خدشه‌دار می‌کند.^۱

۲.۴. انتقادات وارد شده بر گیرتز

گیرتز توجه چندانی به مفهوم قدرت و تعارض اجتماعی ندارد. پدیده‌های فرهنگی پیش از هر چیز به مثابهٔ ساخت‌های معنی‌دار و صور نمادین نگریسته می‌شوند و تحلیل فرهنگ به عنوان تعبیر و تفسیر الگوهای معنایی نهفته در این صورت‌ها فهم می‌شود. ولی پدیده‌های فرهنگی در روابط قدرت و تعارض نیز ریشه دارند. این گونه پدیده‌ها بیانگر روابط قدرت، و در شرایط خاص، عامل حفظ یا برهم زندهٔ روابط قدرت است و موضوع تعبیر بسیار و شاید متعارض و دور از هم شده است. هیچ یک از این ملاحظات در رهیافت گیرتز در اولویت قرار ندارند. تأکید گیرتز بیشتر بر معناست تا بر قدرت، و نیز بر برخورد معنا تا معانی متعارض و واگرایی که ممکن است پدیده‌های فرهنگی برای افراد قرار گرفته در شرایط مختلف داشته باشند. بنا بر نظر ریکور، خصوصیت کلیدی متن، فاصله‌گیری آن از شرایط اجتماعی، تاریخی و روان‌شناختی ساخت آن است، چنان‌که تفسیر متن می‌تواند صرفاً بر پایهٔ تحلیل ساختار و محتوای درونی آن انجام گیرد. اما رفتن از این راه، در واقع نادیده گرفتن راه‌هایی است که در خلال آنها، متن یا قیاس متن در بافت‌های اجتماعی قرار می‌گیرد که در آنها و از طریق آنها، متن تولید و دریافت می‌شود. رفتن از این راه، نادیده گرفتن معنایی است که متن برای همان افراد درگیر در آفرینش و مصرف این شیء دارد. دریافت نمادین فرهنگ، به ویژه آن‌گونه که در نوشته‌های گیرتز تشریح شده توجه چندانی به مسائل قدرت و تعارض، و کلی‌تر از آن به بافت‌های اجتماعی که پدیده‌های فرهنگی در درون آن‌ها تولید، ارسال و دریافت می‌شوند، نمی‌ورزد.^۲

برخی از صاحب‌نظران هرمنوتیک نیز انتقاداتی بر گیرتز وارد ساخته‌اند. منتقدان مدعی‌اند که کنش اجتماعی با متن تفاوت دارد و برخی از این تفاوت‌ها را به دقت شرح داده‌اند. مثلاً، منتقدان با پیروی از این که ریکور قائل به تفاوت میان گفتار و متن است،

۱. گیدنز، آنتونی، دورکیم، ترجمهٔ یوسف ابادری، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۸۸

۲. تامپسون، کنت، صص ۱۶۵-۱۶۸.

نتیجه می‌گیرند که کنش و متن به مراتب تفاوت بیشتری دارند. نخستین ادعای منتقدان این است که متن نوع کاملاً خاصی از فرم فرهنگی است و ساختار ویژه‌ای دارد. آنها این سؤال را مطرح می‌کنند که آیا کنش اجتماعی واجد همین ساختار است؟ افزون بر این، آنان معتقداند که به واسطهٔ ساختار متن، مثل وحدت معنایی و غیره است که فرایند هرمنوتیک رخ می‌دهد. نقد دوم آنها این است که کنش اجتماعی به عکس متن در طول زمان رخ می‌دهد و سوم این که کنش اجتماعی از جهات دیگری نیز با متن تفاوت دارد. استدلال آنها این است که کنش شامل عاملیت است. به عکس، متن از پیش طراحی شده است. هر چیزی که به این شکل از پیش طراحی شده باشد، مانند متن نوشته شدهٔ نقش هنر پیشه‌ها، نقش عاملیت را منتفی می‌کند.^۱

نتیجه

با مقایسهٔ ارکان آراء دین‌شناختی امیل دورکیم و کلیفورد گیرتز درمی‌یابیم که آراء این دو صاحب‌نظر از جهاتی با یکدیگر مشابه و از جهاتی با یکدیگر متفاوت است. نخست آن که در نزد دورکیم دین پدیده‌ای اجتماعی است، اما در گاه گیرتز دین نظامی فرهنگی است. هر دو برای دین خاستگاهی این جهانی در نظر می‌گیرند و به این موضوع اعتقاد ندارند که فردی (مثلاً پیامبر) از طریق مواجهه با امر قدسی آموزه‌های دین را برای انسان‌ها به ارمغان آورده است. دوم آن که هر دو مؤلفه‌های اصلی دین را باورها و مناسک می‌دانند، اما در مورد نقش دین در زندگی انسان‌ها و نیز رویکردی که در تحلیل و شناخت دین در پیش می‌گیرند با یکدیگر اختلاف نظر دارند. دورکیم نقش یا کارکرد اصلی دین را انسجام‌بخشی به جامعه می‌داند، اما گیرتز بر معنابخشی به زندگی تأکید می‌کند. به نظر می‌رسد در روزگار حاضر، کارکرد انسجام‌بخشی دین به جامعه بسیار کم‌رنگ شده، در حالی که نقش معنابخشی و ایمانی آن برجسته‌تر شده است و این به دلیل آن است که ممکن است نهادهای دیگری نظیر تعلیم و تربیت، فرهنگ، قضاوت و غیره به خوبی از عهدهٔ انسجام بخشی جامعه بر آیند. با این همه، به نظر می‌رسد که هیچ نهاد دیگری نتواند مانند دین به خوبی از عهدهٔ کارکرد معنا بخش جامعه برآید. سوم آن که در نحوهٔ رویکرد آنها یک

۱. شرت، ایون، ص ۱۶۷.

تفاوت اساسی و بسیار مهم مشاهده می‌شود که جالب توجه و حتی بحث برانگیز است. این تفاوت اساسی سبب شده است که عموماً رویکرد آنها در تقابل با هم قرار گیرد و نتایج و پیامدهایی کاملاً متفاوت به دنبال داشته باشد. به این معنا که دورکیم تحت تأثیر شیوه پوزیتیویستی و دنبال کردن قوانین فیزیک نیوتن، به دین به مثابه یک شیء نگرینست و کوشید تا قوانین حاکم بر آن را اثبات نماید و قانونی کلی و جهان‌شمول صادر کند تا بتوان از طریق آن دیگر ادیان را شناخت. اما گیرتز با این نگرش به مخالفت برخاست و اذعان کرد که نمی‌توان پدیده دین را به طور کامل شناخت و قوانین حاکم بر آن را اثبات کرد. نکته دیگر اینکه او شناخت دین را یک امر بومی شمرد و از ارائه نظریات عمومی و جهان‌شمول سرباز زد. به این معنا که به باور او نمی‌توان با شناخت یک دین، ادیان دیگر را شناخت. در واقع دورکیم به تأثیر از فیزیک نیوتن قائل به قطعیت و اثبات بود، اما گیرتز به نسبیت و عدم قطعیت باور داشت.

منابع

- آزاد ارمکی، تقی و هاله لاجوردی، «هرمنوتیک: بازسازی یا گفتگو»، نامه علوم اجتماعی، ش ۲۱، مهر ۱۳۸۲ش.
- بودن، ریمون، مطالعاتی در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک، ترجمه باقر پرهام، تهران، ۱۳۸۳ش.
- پالس، دانیل، هفت نظریه در باب دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم، ۱۳۸۵ش.
- تامپسون، کنت، امیل دورکیم، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، ۱۳۸۸ش.
- توسلی، غلامعباس، جامعه شناسی دینی، تهران، ۱۳۸۰ش.
- رحمانی، جبار، مناسک عزاداری و گفتمان کربلا در دین‌ورزی اقشار فرودست شهری، بی‌جا، ۱۳۸۴ش.
- دورکیم، امیل، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، بابل، ۱۳۶۹ش.
- همو، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران، ۱۳۸۶ش.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا، «جامعه‌شناسی دین: عبور از محدودیت‌ها»، قیسات، سال هشتم، ۱۳۸۲ش.
- همو، دین، جامعه و عرفی شدن: جستارهایی در جامعه شناسی دین، تهران، ۱۳۸۰ش.
- شرت، ایون، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ترجمه هادی جلیلی، تهران، ۱۳۸۷ش.
- عربستانی، مهرداد، «دین به مثابه یک نظام فرهنگی»، نامه انسان‌شناسی، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ش.
- علمی، قربان، «بررسی منشأ دین از دیدگاه دورکیم و طباطبایی»، مجله دانشکده الهیات و معارف اسلامی فردوسی مشهد، شماره ۵۹، ۱۳۸۲ش.
- فکوهی، ناصر، پاره‌های انسان‌شناسی، تهران، ۱۳۸۵ش.

- همو، تاریخ نظریه‌ها و اندیشه‌های انسان‌شناسی، تهران، ۱۳۸۲ش.
- همو، «نگاهی به رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۳۱، ۱۳۸۶ش.
- فیروزی، جواد، «انسان‌شناسی دین و نمادهای قدسی در اندیشه کلیفورد گیرتز»، پژوهشنامه ادیان، شماره ۷، سال چهارم، ۱۳۸۹ش.
- کوزر، لیونیس، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ۱۳۸۳ش.
- گیدنز، آنتونی، دورکیم، ترجمه یوسف اباذری، تهران، ۱۳۶۳ش.
- کیویان، عبدالله، «کلیفورد گیرتز و دیدگاه تفسیری او در باب دین و فرهنگ»، فصل‌نامه انجمن ایرانی و مطالعات فرهنگی و ارتباطات، سال سوم، شماره ۱۳، زمستان ۱۳۶۸ش.
- لیتل، دانیل، تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم/اجتماع، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، ۱۳۷۳ش.
- واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، ۱۳۸۰ش.
- همیلتون، ملکم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ۱۳۸۹ش.

- Berger, peter, *The Social Reality of Religion*, England, 1973.
- Bowie, Fiona, *The Anthropology of Religion*, London, 2006.
- Fenn, k, Richard, *Key Thinkers in the Sociology of Religion*, London, 2009.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973.
- Idem, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago, 1975.
- Johnston, L. Ronald, *Religion in Society: Sociology of Religion*, United States, 1988.
- Lambek, Michael, *A Reader in Anthropology of Religion*, London, 2008.
- Momen, Moojan, *Understanding Religion*, Oxford, 2009.
- Munson, Henry, "Geertz in Religion: The theory and the practice", *Religion*, vol.16, 1986.
- Rennie, Bryan, "Myths, Models, and Metaphors: Religion as Model and the Philosophy of Science", *Religion*, vol.39, 2009.
- Segal, Robert A., "Weber and Geertz on the Meaning of Religion", *Religion*, Vol.29, 1999.
- Turner, Bryan S., *The Sociology of Religion*, London, 2010.