

مناسک دینی از دیدگاه کلیفورد گیرتز (با تأکید بر کارکرد آنها)^۱

رستم شامحمدی^۲

استادیار دانشگاه سمنان، ایران

فاطمه پاسالاری بهجانی

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه سمنان، رشته ادیان و عرفان، سمنان، ایران

چکیده

مناسک و آیین‌ها را می‌توان از ارکان بنیادین هر دین به شمار آورد که شخص به واسطه مشارکت در آنها قصد ارتباط با امر مقدس را دارد. فهم مناسک و نقش و کارکرد آنها، به ویژه در عرصه جمعی و فردی از جمله موضوعاتی است که توجه جامعه شناسان و انسان‌شناسان دین را به خود معطوف ساخته است. در این میان کلیفورد گیرتز در مقام یکی از انسان‌شناسان دین معاصر، بر اساس رویکرد تفسیری خویش و با تکیه بر مشاهدات عینی، تحلیلی از مناسک عرضه کرده است که نقطه عطفی در انسان‌شناسی دینی به شمار می‌آید. در نظر گیرتز مناسک از یک سو شرایطی را فراهم می‌کنند که موجب حفظ عقاید و باورهای دینی و نیز انسجام جامعه می‌شوند، و از دیگر سو زمینه تحول فرد و ایجاد لحظه مقدس برای او را فراهم می‌آورند. نوشتار حاضر با توجه به نکات فوق بر آن است تا به تحلیل دیدگاه گیرتز در باب مناسک بپردازد. در ابتدا به دین (به منزله نظامی از نمادها) و باورهای دینی از دیدگاه گیرتز اشاره می‌شود تا زمینه برای جایگاه مناسک در نگرش او معلوم گردد. سپس به بررسی مناسک و کارکردهای آن از دیدگاه گیرتز، نقش آن در ایجاد لحظه مقدس و علت شرکت افراد در مناسک پرداخته می‌شود. در پایان، مناسک و آیین‌های جنگ خروسها و نبرد بارونگ- رنگدا به همراه تحلیل و بررسی آنها که گیرتز در آثار خود آورده است، ذکر می‌گردد.

کلید واژه‌ها

کلیفورد گیرتز، آیین‌های دینی، مناسک، انسان‌شناسی دین.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۲۸

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

مقدمه

یکی از مؤلفه‌های بنیادین هر دین، مناسک و آیین‌هایی است که پیروان ادیان با قصد دستیابی به اهداف مورد نظر دین خویش، آنها را به جا می‌آورند. واژه مناسک جمع منسک، و منسک اسم مکان و به معنای گوشه عزلت یا زاویه (در تصوف) و از ریشه نَسَكَ و نَسِكَ به معنای پارسا شدن و پارسایی ورزیدن است.^۱ بنابراین اصطلاح مناسک^۲ ریشه‌ای مذهبی دارد و در مفهومی عام، مجموعه اعمال آیینی قاعده‌مند در ارتباط با دین است. از دیدگاه پیروان یک دین، مناسک مانند متن مقدس، به منزله ظهور یا تجلی امر مقدس^۳ است. از طریق اجرای مناسک، مقدس پدید می‌آید. مناسک ممکن است شامل مناجات یا تلاوت متن مقدس، نیایش کردن، اعمال خاص، صداها یا خاص، بوهای خاص، نمادها و موسیقی‌های دینی و همه آن چیزهایی باشد که در ظهور مقدس نقش دارند. احتمالاً مناسک، رایج‌ترین خاستگاه تجربه دینی برای اکثریت مردم است.^۴

در علوم اجتماعی دو دیدگاه کلاسیک در باب مناسک وجود دارد. نخست دیدگاهی که مناسک را به منزله اساس احساسات و عواطف می‌نگرد. این دیدگاه ریشه در اندیشه‌های کسانی مانند امیل دورکیم،^۵ رادکلیف براون،^۶ برانیسلاو مالینوسکی،^۷ کارل مارکس^۸ و زیگموند فروید^۹ دارد. دوم دیدگاهی که مناسک را به مثابه اساس باور می‌نگرد. این دیدگاه ریشه در افکار کسانی مانند تایلور^{۱۰} و فریزر^{۱۱} دارد.^{۱۲} کلیفورد گیرتز^{۱۳} به پیروی از تایلور و فریزر مناسک را بن مایه باور می‌داند. نوشتار

۱. آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، تهران، ۱۳۷۹ش، ص ۶۸۷.

2. rituals

۳. hierophany از ریشه یونانی hieros به معنای مقدس و phainein به معنای ظهور و آشکار شدن

4. Momen, Moojan, *Understanding Religion*, Oxford, 2005, pp.104-105.

5. Émile Durkheim

6. Radcliffe-Brown

7. Branislav Malinowski

8. Karl Marx

9. Sigmund Freud

10. Tylor

11. Frazer

12. Segal, R. A., "Myth and Ritual", *The Routledge Companion to the Study of Religion*, J. R. Hinnells(ed.), New York, 2005, p.369.

13. Clifford Geertz

حاضر بر آن است تا به بررسی و تحلیل دیدگاه گیرتز در باب مناسک و آیین‌های دینی بپردازد. بدین منظور در ابتدا به دین و باورهای دینی براساس رویکرد تفسیری گیرتز پرداخته می‌شود تا زمینه برای بحث در باب مناسک فراهم شود. سپس کارکرد مناسک، نقش الگوها در مناسک، علت شرکت افراد در مناسک، آیین جنگ خروس‌ها و تفسیر آن، نبرد آیینی بارونگ- رنگدا و تفسیر آن آورده می‌شود. در پایان پاره‌ای از انتقادات وارده بر گیرتز ذکر می‌شود.

۱. دین و باورهای دینی بر اساس رویکرد تفسیری گیرتز

محبوبیت کم‌نظیر گیرتز، انسان‌شناس برجسته عصر حاضر، مرهون پروراندن و به‌کارگیری رویکرد تفسیری در زمینه بررسی دین و فرهنگ است.^۱ وی رویکرد تفسیری خود را به مثابه اعتراضی علیه رویکرد پوزیتیویستی مطرح ساخت. رویکرد پوزیتیویستی، رویکردی تبیینی به شمار می‌آید که در جست‌وجوی یافتن علت و خاستگاه پدیده دین است^۲ و برای رسیدن به این منظور، دین را بسان پدیده‌های طبیعی در نظر می‌گیرد و سپس همان روش بررسی پدیده‌های طبیعی را در مطالعه دین به‌کار می‌بندد.^۳ اما رویکرد تفسیری می‌کوشد تا معانی و ارزش‌های اعمال و مناسک دینی و فرهنگی را روشن کند و برای این منظور، اعمال و مناسک را به مثابه متنی در نظر می‌گیرد که دارای لایه‌های متعدد معانی است و سپس با توصیف عمیق به مطالعه آنها می‌پردازد. با توجه به این امر، برخی رویکرد تفسیری را رویکردی غیر الهیاتی به شمار می‌آورند، زیرا به جای تمرکز و توجه به خاستگاه یا خدا، توجه خود را به معانی و ارزش‌ها معطوف می‌سازد.^۴ نکته شایان ذکر دیگر این است که رویکرد پوزیتیویستی نگاهی اتیک یا به تعبیری دیگر برون دینی دارد و پژوهشگر، دین را از دریچه نگاه خود بررسی می‌کند، اما رویکرد تفسیری نگاهی امیک یا درون دینی دارد و

1. Antes, P. & et al., *New Approaches to the Study of Religion*, London, 2001, vol.1, p.322.

2. Segal, R., A, "Weber and Geertz on the Meaning of Religion", *Religion*, vol.29, no.1, 1999, p.62.

۳. تامپسون جان.ب.، *ایدئولوژی و فرهنگ مدرن: نظریه اجتماعی انتقادی در عصر ارتباطات توده‌گیر*، ترجمه مسعود اوحدی، تهران، ۱۳۷۸ش، ص ۵۱.

4. Antes, P. & et al., vol.1, pp.322-323.

محقق، دین از منظر معتقدان و شرکت کنندگان در مناسک به بررسی آن می‌پردازد.^۱ گاه تعبیری نظیر معناسناختی، نشانه‌شناختی، نمادین، یا هرمنوتیک^۲ به جای رویکرد تفسیری به کار می‌رود. نظر به اینکه بر اساس رویکرد تفسیری، معانی و ارزش‌ها در قالب نماد بیان می‌شوند، گیرتز برای شناخت دین و فرهنگ، توجه خود را به بازگشایی و تفسیر نمادها معطوف ساخت. خود وی در این باره می‌گوید: «کاری که من می‌کنم در واقع نوعی هرمنوتیک فرهنگی است».^۳

بر اساس چنین رویکرد تفسیری «دین، نظامی از نمادها است که با شکل بخشیدن به مفاهیم نظم عمومی هستی، سبب ایجاد خلیات^۴ و انگیزه‌های قدرتمند و فراگیر و پایدار در انسان می‌شود و این مفاهیم را با چنان هاله‌ای از واقعیت می‌پوشاند که روحیات و انگیزه‌های مذکور تنها واقعیت ممکن به نظر برسند».^۵

می‌توان گفت که عنصر محوری این تعریف، نماد است. اساساً ریشه انسان‌شناسی فرهنگی به این برمی‌گردد که نمادها نخستین تولید انسان و نیز نخستین ابزار انسان‌اند. نمادها به مثابه بلوک‌های ساختمان دین، زبان، فرهنگ و به طور کلی تولید اجتماعی تصور می‌شوند و به تعبیر گیرتز و بسیاری انسان‌شناسان امریکایی دیگر، نمادها واسطه ارتباط ما با جهان‌اند. گیرتز می‌افزاید که نمادها افزون بر فهم خاصی از جهان، جهت‌گیری در برابر آن را نیز شکل می‌دهند.^۶ در واقع به باور گیرتز، نمادها به منزله «الگوی از واقعیت» و «الگویی

1. Momen, M., p.77.

۲. اصطلاح هرمنوتیک، از واژه یونانی "hermeneutikos" به معنای تأویل و تفسیر گرفته شده و تا به امروز همین معنا را حفظ کرده است. نک: شرت ایون، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ترجمه هادی جلیلی، تهران، ۱۳۸۷ش، ص ۳۵.

۳. فکوهی، ناصر، «نگاهی به رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی»، نامه علوم اجتماعی، ش ۳۱، ۱۳۸۶ش، ص ۱۰۸.

۴. mood (خلقیات)، منظور گیرتز از خلیات، حالت، طبیعت و کیفیت زندگی، شیوه‌های اخلاقی و حس زیبایی‌شناختی است. در این زمینه نک:

Munson, H., "Geertz on Religion: The Theory and the Practice", *Religion*, vol.16, no.1, 1986, pp.19-20.

5. Geertz, C., *The Interpretation of Cultuers*, New york, 1973, p.90.

6. Lambek, M., *A Reader in the Anthropology of Religion*, New York, 2005, p.135.

برای واقعیت» هستند.

۱.۲. الگوها

مبحث الگوها در اندیشه گیرتز از اهمیت والایی برخوردار است. وی الگوها را در دو دسته در نظر می‌گیرد: نخست «الگویی برای چیزی بودن»^۱ و دوم «الگویی از چیزی بودن»^۲. «الگویی از چیزی» از یک چیز عینی از قبل موجود^۳ نسخه‌برداری می‌کند و «الگویی برای چیزی» مقدم بر آن چیز است و می‌تواند بدون آن نیز وجود داشته باشد. «الگویی برای چیزی» به ما نشان می‌دهد که یک چیز چگونه باید باشد و «الگویی از چیزی» به ما می‌گوید که یک چیز چگونه هست. از نظر وی، دین به طور همزمان هر دوی این الگوهاست و از این رو، تا حدی راه حلی برای این مسأله دیوید هیوم است که چگونه «باید» را از «هست» استنتاج می‌کنیم. دین در واقع الگو یا پارادایمی برای رفتار ماست و به ما می‌گوید که چیزها چگونه هستند. بنابراین، روحیات خاصی را در ما پدید می‌آورد. اما دین به عنوان الگویی برای جهان، به ما می‌گوید که چیزها چگونه باید باشند. بنابراین، انگیزش‌های خاصی در ما ایجاد می‌کند.^۴ «الگویی برای...» در سراسر طبیعت وجود دارد، مثل ژن‌ها در ساختار فیزیکی انسان، اما برخلاف ژن‌ها و دیگر منابع اطلاعاتی غیر نمادین که تنها «الگوهای برای...» هستند نه «الگوهای از...»، الگوهای دینی دارای دوگانگی ذاتی‌اند.^۵ آنها نه تنها تصورات آرمانی را به تصویر می‌کشند، بلکه تا حدی یک شیوه زندگی را نیز ارائه می‌دهند. به سخنی دیگر، آنها با به نمایش گذاشتن یک هستی‌شناسی (جهانبینی) سبب وقوع آن می‌شوند.^۶

هر چند به نظر می‌رسد که گیرتز در تعریف و معرفی و معرفی دین بیشترین اهمیت را به نمادها می‌دهد و اشاره‌ای به مناسک نمی‌کند، اما نظریه او مبتنی بر برداشت خاصی از عمل آیینی (مناسک) است،^۷ به طوری که در مطالعه دین، نقشی محوری برای مناسک قائل

1. model for

2. model of

3. pre-existing

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

5. Geertz, *The Interpretation...*, p.93.

6. Alexander, B.C., "Ceremony", *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade(ed.), New York, vol.13, p.180.

7. Turner, B. S., *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*,

می‌شود.^۱ در واقع از دیدگاه وی، هر چند که قدرت ترغیب‌کنندگی در دل نمادها نهفته است - نمادها «الگویی از» واقعیت و «الگویی برای» واقعیت را شامل می‌شوند - لیکن این قدرت با اجرا و نمایش آن به دست می‌آید.^۲ خود وی نیز در مقاله «دین به مثابه یک نظام فرهنگی»^۳ ادعا می‌کند که نمادهای مقدس ابتدا در مناسک به خدمت گرفته می‌شوند تا جهان‌بینی و خلیقات را در ذهن فرد معتقد تلفیق کنند و تأکید می‌ورزد که مشاهده‌گر می‌تواند در مناسک، به ویژه مناسک پر زرق و برق، این تلفیق دوطرفه جهان‌بینی و خلیقات را به بهترین وجه مشاهده کند.^۴

۲.۲. باورهای دینی

در واقع، خاستگاه همه باورهای افراد به جهان‌بینی یا چشم‌اندازشان نسبت به جهان بازمی‌گردد. چشم‌انداز، شیوه دیدن، به معنای دریافتن، درک کردن و فهمیدن است. چشم‌انداز دینی، چشم‌اندازی در کنار دیگر چشم‌اندازها همچون علم، عقل مشترک، هنر و غیره است، هرچند که با آنها تفاوت‌هایی دارد. تفاوت آن با آنها نیز در اصل موضوعه یا زیربنای آن است، به این معنا که اصل موضوعه چشم‌انداز دینی این است که اگر کسی بخواهد با چشم‌انداز دینی به امور بنگرد، ابتدا باید باور داشته باشد.^۵

به زعم گیرتز، ویژگی اصلی باورهای دینی در مقایسه با دیگر باورها، اعم از ایدئولوژیک، فلسفی، علمی یا باورهای برخاسته از عقل سلیم این است که آنها زائیده تجربه نیستند. به سخن دیگر این باورها حاصل آگاهی عمیق اجتماعی، تأمل عقلی و فلسفی، تحلیل منطقی از مشاهده حسی و آزمودن فرضیه‌ها و یا گفت‌وگوهای شدید انتقادی نیستند، بلکه نسبت به همه آنها جنبه پیشینی دارند. باور دینی برای کسی که به آن معتقد است نتیجه استقراء نیست، بلکه ویژگی پارادایمی دارد. این نوع باور را می‌توان به نوری تشبیه کرد که از جایی بیرون از زندگی انسان بر او افکنده می‌شود.^۶ جهان نیز

New York, 2010, p.105.

1. Munson, H., p.20.

2. Turner, B.S., p.105.

3. *Religion as a Cultural System*

4. Munson, H., p.20.

5. Geertz, C., *The Interpretation ...*, pp.110-112.

۶. فیروزی، جواد، «انسان‌شناسی دین و نمادهای قدسی در اندیشه کلیفورد گیرتز»، پژوهشنامه ادیان، س ۵،

شواهدی برای این نوع باورها ارائه نمی‌دهد، بلکه آنها را توجیه می‌کند و از این رو، اکثر انسان‌شناسان و دانشمندان علوم اجتماعی این روش را نمی‌پذیرند؛ نه تنها به این دلیل که اکثر آنها بی‌اعتقاداند، بلکه به این دلیل که از شیوه دقیق تجربه‌گرایی عدول می‌کند.^۱

حال باید پرسید که باور دینی چگونه پدید می‌آید؟ پاسخ الهیاتی این پرسش به باور گیرتز این است که از کارکردهای روان‌شناسانه و اجتماعی نمادهای دینی پدید می‌آید. اما این امر در صورتی درست است که تصور کنیم شخص در یک جهان بدون فرهنگ وارد می‌شود و سپس از درون خودش همچون کرم ابریشم، جهان (فرهنگ) را پیرامون خود می‌تند. در حالیکه این‌گونه نیست و هر فرد در دنیایی با فرهنگ وارد می‌شود و افراد جامعه‌اش، قوانین، اشیاء، قصه‌ها، آداب و رسوم و سنت‌های خاصی را برای او تدارک دیده‌اند تا واسطه جهان‌بینی معتبری برای او شود. در حقیقت، درست همان‌گونه که هیچ انسانی زبانی را که با آن تکلم می‌کند، خود اختراع نکرده است، به همین ترتیب، هیچ انسانی دینی را که عبادت می‌کند، اختراع نکرده است؛ هرچند که او تا حد زیادی قدرت انتخاب دارد،^۲ اما انتخاب او در همان چارچوب نظام اجتماعی‌اش محصور است. به تعبیر دیگر، گیرتز باور دینی را به مثابه ویژگی متجانس یک فرد مانند محل اقامت او، حرفه او، وضعیت خویشاوندی و غیره می‌داند.^۳ با این اوصاف به نظر می‌رسد که جامعه تا حد زیادی دین را بر فرد تحمیل می‌کند.

حال که به باور گیرتز باورها و اعتقادات دینی ریشه در فرهنگ جامعه دارد، چگونه و با چه مکانیسمی آن را به دست می‌آورند؟ اعتقاد وی بر آن است که این عمل در جریان مناسک اتفاق می‌افتد. در واقع، مناسک مهم‌ترین وضعیتی است که در آن نمادهای دینی به گونه‌ای عمل می‌کنند که «باور» خلق و حفظ می‌شود.^۴ وی همچنین بر این نکته پافشاری می‌کند که دستیابی به باور افراد تنها با مطالعه عمل آنها در جریان وقایع اجتماعی امکان‌پذیر است.^۵

ش ۷، ۱۳۸۹ش، ص ۸۹.

1. Geertz, C., *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago, 1975, pp.98-99.
2. Ibid, p.99.
3. Geertz, C., *The Interpretation ...*, p.199.
4. Idem, *Islam...*, p.99.
5. Munson, H., p.20.

۲. مناسک و کارکردهای آن از منظر گیرتز

به نظر می‌آید که گیرتز به مناسک بیش از باور توجه نشان می‌دهد، زیرا مناسک پدیدآورنده واقعی بودن آموزه‌های دینی، و بی‌عیب و نقص بودن آنهاست. در مناسک، جهان «آن‌گونه که زیسته شده (اخلاق)» و جهان «آن‌گونه که تصور شده (جهان‌بینی)» تحت عاملیت مجموعه‌ای از صور نمادین در یکدیگر ادغام و به یک جهان واحد تبدیل می‌شوند.^۱ با اینکه گیرتز وضعیت آرمانی را یکی شدن یا به سخنی دیگر، هماهنگی جهان‌بینی و اخلاق تلقی می‌کند، لیکن اخلاق را گرمی‌تر می‌داند. از نظر وی ممکن است جهان چنانکه تصور شده شیوه زیست‌مان در جهان را شکل دهد، اما جهانی که حاصل زیست ماست، به سبب محل زیستن، جهان واقعی است. گیرتز در کتاب *اسلام در کانون مشاهده* می‌گوید، تدین، تنها شامل وقوف بر حقیقت یا علم به آنچه که تصور می‌رود حقیقت است، نیست، بلکه آن را به منصف ظهور درآوردن، یعنی زیستن بر مبنای چنین حقیقتی است. بنابراین، یکی از اهالی بالی بودن، تنها داشتن دیدگاهی معین نسبت به فرد، زمان و رفتار اجتماعی نیست، بلکه زندگی کردن با این دیدگاه‌هاست.^۲ در واقع راه اصلی رستگاری، به جا آوردن مناسک است.^۳

۱.۲. ظهور مقدس به واسطه مناسک

مناسک از نظر گیرتز نوعی جهش‌اند. مؤمنان در مناسک دینی به درون امر قدسی جهش می‌کنند و از همین روست که پس از انجام دادن مناسک و بازگشت به زندگی عادی تغییر می‌کنند و به انسان‌های متفاوتی تبدیل می‌شوند.^۴ اما این بدان معنا نیست که چنین مؤمنانی، حتی اولیاء (قدیسان)، همیشه در زندگی دینی به سر برند. به سخن دیگر، ماندن در زندگی دینی یا لحظه مقدس امری گذراست.^۵ در واقع، لحظه مقدس، لحظه‌ای است که انسان‌ها از

۱. گیویان، عبدالله، «کلیفورد گیرتز و دیدگاه تفسیری او در باب دین و فرهنگ»، *انجمن ایرانی و مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، س ۳، ش ۱۳، زمستان ۱۳۸۶، صص ۲۵-۲۶.

2. Munson, H., pp.16-17.

۳. فیروزی، جواد، ص ۹۸.

۴. همان.

5. Geertz, C., *The Interpretation...*, p.199.

دنیای روزمره و معمولی خود جدا می‌شوند و رویارویی با امر مقدس را تجربه می‌کنند. در آن لحظه هیچ تماسی با فردی که با امر مقدس روبه‌رو شده امکان‌پذیر نیست و آنچه که پژوهشگر با آن مواجه می‌شود، مربوط به پس از آن لحظه است.

از نظر گیرتز هر چند لحظه مقدس در لحظه‌ای گذرا رخ می‌نماید، اما بسیار حیاتی و سرنوشت‌ساز است. در لحظه مقدس، گذر زمان بسیار پرنرنگ می‌شود و یک دگرگونی اساسی، از آنچه قبلاً بود، به آنچه که بعداً می‌آید اتفاق می‌افتد. این امر نمایانگر یک نقطه عطف، یک دگرگونی یا مرحله‌ای حساس است که پیش آمده و از میان رفته است. در واقع، فرد همان فرد قبلی نیست، بلکه وارد مرحله جدیدی از زندگی‌اش شده و آینده‌ای جدید فرا روی اوست. به سخن دیگر، شیوه جدید یک زندگی نو و دوره‌ای جدید فراهم می‌گردد. بنابراین، مقدس پدیده‌ای ضروری است و هنگامی که رخ می‌نماید، امری مهم اتفاق می‌افتد، یعنی تغییری اساسی در نگرش، استنباط، جهت‌گیری یا خودشناسی^۱، و نوعی دگرگونی در شیوه زندگی گروهی یا شخصی پدید می‌آید. امر مقدس، شیوه خودشناسی افراد، تجربه کردن زمان و عملکرد اجتماعی اعضا را تغییر می‌دهد.^۲

گیرتز، امر مقدس را این‌گونه تعریف می‌کند:

«امر مقدس همه جا در چارچوب دین، واجد یک حس الزام درونی است: نه تنها [افراد را به] سرسپردگی ترغیب می‌کند، بلکه حتی آن را ایجاب می‌کند، نه تنها مایه ایجاد رضایتی عقلانی است، بلکه حتی تعهدی عاطفی را تقویت می‌کند. امر مقدس خواه به عنوان مانا، برهما یا تثلیث مقدس مطرح شده باشد، متمایز از امر دنیوی است به طوری که قطعاً تصور می‌شود واجد معانی ضمنی گسترده‌ای برای هدایت‌بخشی رفتار انسان باشد».^۳

در واقع از نظر گیرتز، این مناسک است که امر مقدس را تولید می‌کند و همچنین با بردن امر مقدس در چارچوب جهان دیگر، نخستین حلقه ارتباط را فراهم می‌آورد تا آن را به دین وصل نماید. آن جهان ممکن است جهانی کیهانی و عظیم، یا طبیعت و مظاهر آن، یا برخی جهان‌های فراطبیعی از هستی‌ها و معانی که این جهان را شکل می‌دهند و اداره می‌کنند، باشد. با این همه، امری متعالی تصور می‌شود. مناسک فرایندی را آغاز می‌کند که

1. self - understanding

2. Fenn, K, R., *Key Thinkers in the Sociology of Religion*, London, 2000, pp.183-184.

3. Geertz, C., *The Interpretation...*, p.126.

از طریق آن، امر مقدس در یک جهان‌بینی کلی‌تر، عمومی‌تر، انتزاعی‌تر و مقتدرانه‌تر ساخته می‌شود. همچنین، مناسک دامنه‌ امر مقدس را کاهش می‌دهد، تا مردم بتوانند آنچه را که می‌خواهند به دست آورند، به منافع‌شان دست یابند و امیال‌شان را ارضاء کنند. در واقع، مناسک، امر مقدس را در یک سنت، یعنی در بافت عمومی‌تر و کوتاه شده‌تری از شرایط و مقتضیات زندگی روزمره قرار می‌دهد.^۱

بنا بر نظر گیرتز، اشخاص در اغلب فعالیت‌های دنیوی خود، تجربه‌شان از زمان را با تقویمی مقدس هماهنگ می‌کنند که انعکاسی از زمانی است که در آن شخصیت‌شان به شدت متعالی می‌شود، یا متعالی را جزء خود قرار می‌دهد. یعنی حالت و رفتارشان به گونه‌ای می‌شود که یک شخص ممکن است از کسی که در آن کیهان قرار گرفته پذیرد. گیرتز اشاره به اسطوره‌ای می‌کند که در آن قهرمانی به نام «بیمای»^۲ که به سبب شجاعت، پاکی و استواری عقیده شهرت یافته بود، در جست‌وجوی آبی است که او را روین‌تن کند. او پس از کشتن غول‌های بسیار، با خدایی که به کوچکی انگشت او و المثنای خودش است، دیدار می‌کند. «بیمای» قهرمان از راه دهان ایزد وارد پیکر او می‌شود و کل گیتی را با همه جزئیات در آنجا مشاهده می‌کند و هنگامی که می‌خواهد از پیکر آن ایزد خارج شود، ایزد به وی می‌گوید که هیچ آب زندگانی وجود ندارد و منبع استقامت درون خود اوست. حال مناسکی که پیرامون این اسطوره شکل گرفته‌اند، نیازمند آن‌اند که اشخاص در لحظه تجربه شخصی امر مقدس، آن را به نمایش در آورند و احساس کنند که مانند خدا هستند و از طریق چشمان خدا می‌بینند و روین‌تن می‌شوند و این احساس تنها از طریق کاوش دینی به دست می‌آید. در حقیقت، دین، امر مقدس را تصرف می‌کند. خود دین تنها یک جهان‌نگری متعالی است که امر مقدس در آن می‌تواند توصیف، درک و یا تجلیل شود.^۳

۳. علت شرکت افراد در مناسک از نظر گیرتز

اما چه چیزهایی افراد را ترغیب می‌کند تا در مناسک شرکت کنند؟ در پاسخ به این سؤال، گیرتز بر این باور است که هم دلایل اجتماعی، هم دلایل فرهنگی و روان‌شناسانه در این

1. Fenn, K.R., p.184.

2. Bima

3. Fenn, K.R., pp.186-185.

امر دخیل اند، به گونه‌ای که گاهی دین اجبارهای اجتماعی را به دنبال دارد و چنین امری به ویژه در کشورهای غیر صنعتی بسیار شدید است (گرچه در بخش‌هایی از جامعه صنعتی نیز گاهی این مسأله یافت می‌شود). مثلاً در اندونزی و مراکش چنین اجبارهایی شدت بالایی دارند.

هرچند این موضوع در برخی موارد به تعبّد سطحی منجر می‌شود، اما در اغلب موارد ایمان صادقانه‌ای را به وجود می‌آورد. با این همه، مشکل می‌توان گفت که بیشتر شرکت‌کنندگان در مناسک، ایمان به دست می‌آورند، بدین سبب که از آنها انتظار می‌رود که از رهگذر مناسک به ایمان دست یابند. در واقع ایمان آوردن امری درونی است و انسان‌ها از درون به سمت آن کشیده می‌شوند. در هر حال، در کنار عوامل جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه کشیده شدن انسان‌ها به سمت ایمان، دلایل فرهنگی نیز وجود دارد. مثلاً گاهی پیش می‌آید که ایده‌های عقل متعارف پاسخگوی پیچیدگی‌های تجربه نیستند. این امر مؤید این نکته است که زندگی به طور مداوم از مقوله‌های عقل عملی که وبر^۱ آن را مشکل معنا می‌نامید، فراتر می‌رود. در جوامعی چون مراکش و اندونزی، عوامل فرهنگی، اجتماعی و روان‌شناسانه به هم می‌پیوندند تا انسان‌ها را به سمت شرکت در مناسک دینی تثبیت یافته، و پذیرش باورهای متافیزیکی ضمنی در چنین مناسکی سوق دهند. در چنین جوامعی، اعتقاد آوردن همچون صحبت کردن آسان است.^۲

۴. شواهدی از مناسک و آیین‌ها

در میان شواهد و نمونه‌های مناسک و آیین‌هایی که گیرتز در آثار خود به آنها اشاره می‌کند، مراسم جنگ خروس‌ها و نبرد آیینی بارونگ- رنگدا از شهرت فراوانی برخوردار است.

۴.۱.۴. آیین جنگ خروس‌ها

جنگ خروس‌ها در بالی در میدانی به طول پانزده متر برگزار می‌شود. این مبارزه در اوایل بعد از ظهر آغاز می‌گردد و پس از سه چهار ساعت، حوالی غروب پایان می‌پذیرد. یک برنامه از نه تا ده هم‌اورد جداگانه تشکیل می‌شود و هر هم‌اوردی در نقش و نگار کلی دقیقاً

1. Weber

2. Geertz, C., *Islam Observed...*, p.101.

مثل دیگران است. هفت یا هشت مرد با بی‌توجهی در میدان با خروسی در دست می‌چرخند و تلاش می‌کنند تا هم‌آوردی مناسب برای خروس‌شان بیابند. هم‌آوردان کنار هم گذاشته می‌شوند و دیگران با امیدواری و بی‌تفاوتی عمدی عقب‌نشینی می‌کنند. در این هنگام به خروس‌های انتخاب شده سیخک‌هایی (تیغ‌های فولادی بسیار تیز به طول چهار یا پنج اینچ) چسبانده می‌شود. سپس دو خروس توسط مربیان‌شان در مرکز میدان و روبه‌روی هم قرار داده می‌شوند و با شکافتن یک نارگیل و قرار دادن آن در سطل آب و با نواختن زنگ، جنگ خروس‌ها آغاز می‌شود. در خلال جنگ، مربیان اجازه ندارند به خروس‌ها نزدیک شوند. گاهی خروس‌ها از مبارزه سرباز می‌زنند که در این‌گونه مواقع آنها را با هم در قفسی حصیری قرار می‌دهند که معمولاً در آن قفس درگیر می‌شوند. اما اغلب مواقع، خروس‌ها بی‌درنگ به طرف یکدیگر پر می‌کشایند و با بال، سر و پا‌های‌شان و با طغیانی از خشم حیوانی تمام عیار و به شیوه خاص خودشان بسیار زیبا به یکدیگر حمله‌ور می‌شوند. در مواقعی که یکی از آن دو با سیخک‌ش ضربه‌ای محکم به دیگری وارد می‌آورد، مربی خروسی که ضربه را وارد ساخته، به سرعت آن را بلند می‌کند، تا ضربه برگشت را دریافت نکند، بدین سبب که احتمال پایان یافتن مسابقه وجود دارد.

اگر همان‌گونه که اغلب اتفاق می‌افتد، سیخک در بدن قربانی فرو رود، مهاجم در معرض دشمنی مغلوب قرار می‌گیرد که در این هنگام بلافاصله خروس‌ها در دستان مربیان‌شان قرار می‌گیرند و کمی بیش از یکی دو دقیقه طول می‌کشد. مربی خروس آسیب دیده دیوانه‌وار روی آن کار می‌کند. مربی خروس مهاجم نیز بی‌نهایت تلاش می‌کند تا او را برای پیروزی آماده کند. برای نمونه، در دهان خروس می‌دمد یا اینکه کل سر خروس را در دهانش گذاشته و آن را می‌مکد، کرک و پره‌های او را باد می‌زند، انواع داروها را به او می‌خوراند و در کل می‌کوشد تا او را هر طور شده برای ادامه نبرد آماده کند. مربی معمولاً از خون خروس خیس می‌شود. بنابراین، در جنگ خروس‌ها همچون مسابقه بوکس، مربی خوب بسیار ارزشمند است. برخی از آنها می‌توانند تقریباً راه رفتن مرده را امکان‌پذیر سازند، دست‌کم تا آن اندازه که برای دور دوم و نهایی دوام بیاورد. در مبارزه، خروسی که اولین ضربه را وارد می‌سازد، معمولاً ادامه می‌دهد تا کار هم‌آورد ضعیفش را تمام کند. اما این یک نتیجه قطعی نیست، زیرا اگر یک خروس بتواند راه برود، می‌تواند بجنگد و اگر

بتواند بجنجد، می‌تواند بکشد و آنچه که منظور می‌شود، (بازنده) خروسی است که اول تمام می‌شود، یعنی می‌میرد. حال اگر خروس زخمی بتواند یک ضربه را به دست بیاورد و تا زمان سقوط‌های دیگر تلو تلو بخورد، او پیروز رسمی است. هر چند که خودش یک لحظه دیرتر می‌افتد.

قوانین جنگ خروس‌ها به عنوان بخشی از قانون عمومی و سنت فرهنگی روستا بر دست‌نوشته‌هایی از لیف درخت خرما قرار دارد و از نسلی به نسلی منتقل می‌شود. در یک مبارزه، داور مسئولیت اجرای مبارزه را به عهده دارد و قدرت وی نامحدود است. گیرتز می‌گوید که هرگز ندیده که قضاوت یک داور در باره هیچ موضوعی حتی از سوی بازنده‌ها مورد تردید قرار بگیرد. در واقع، گله‌گذاری در مورد داوران امری استثنائی است که در این صورت قوانینی وجود دارد و شهروندان فاضل و دانشمند چنین داوری را انجام می‌دهند. در حقیقت زیر نظر چنین افرادی است که مردم خروس‌هایشان را به مسابقه می‌آورند. در گذشته، زمانی که در آنجا مأموران دولت نبودند تا اصول اخلاقی عمومی را بهبود ببخشند، نمایش جنگ خروس موضوع اجتماعی آشکاری بود. آوردن یک خروس به مبارزه‌ای مهم برای یک مرد بزرگسال و وظیفه اجباری شهروندی به شمار می‌آمد. مالیات حاصل از نمایش جنگ خروس که معمولاً در روز بازار برگزار می‌شد، یک منبع عمده درآمد عمومی بود و خان‌ها و وظیفه حکومتی پشتیبانی از این نمایش را برعهده داشتند. محل برگزاری نمایش در مرکز روستا، نزدیک دیگر یادگارهای تاریخی تمدن بالی (خانه شورا، معبد اصلی، بازارچه، برج مخصوص و درخت لور/لول) قرار داشت.^۱

۲.۴. تفسیر جنگ خروس‌ها

یکی از مصادیق کاربرد دیدگاه‌های نظری و رویکرد تفسیری گیرتز، تحلیل آیین جنگ خروس‌ها در بالی است. در بالی خروس‌ها اهمیت زیادی دارند، به گونه‌ای که ویژگی‌های اخلاقی زبان روزمره نیز جنبه مردانه داشته و خروس‌وارند. همچنین، قدمت کلمه‌ای که در نوشته‌ها برای خروس به کار شده، یعنی *sabung*، به ۹۲ پس از میلاد می‌رسد. این واژه به طور استعاری به معنای قهرمان، جنگ‌جو، برنده، مرد همه‌فن‌حریف، کاندیدای سیاسی، مرد

1. Geertz, *The Interpretation...*, pp.421-425.

عزب، مرد زن دوست یا مرد سرسخت است.^۱ افزون بر این، به نقل از خود گیرتز، واژه خروس در زبان بالی مانند زبان انگلیسی معنایی دوگانه دارد. یعنی هم به معنای خروس، و هم به شکلی کنایی به معنای نشانه مردانگی است.^۲

به طور کلی از نظر گیرتز، این آیین که کنشی اجتماعی به شمار می آید، باید به منزله یک متن در نظر گرفته شود، تا بتوان معنای کنشها را دریافت. پیش فرضهای گیرتز در باب متن به این شرح است:

الف. متن دارای وحدت معنایی است.

ب. تمامی نمادها روایت منسجمی از محتوای اصلی را ارائه می کنند.

ج. متن یک ابژه ایستا تلقی نمی شود.

گیرتز به پیروی از ریکور، متن را امری پویا می داند که فرد فعالانه با آن درگیر می شود. در واقع، «متن زمانی واجد معناست که کسی با آن درگیر شود و عمل خواندن آن را انجام دهد. کتابی که در قفسه کتابخانه باز نشده باشد، هیچ معنایی ندارد. به سخنی دیگر، متن نه در ابژه ایستا، بلکه در عمل مواجهه خواننده با آن وجود دارد. حتی می توان گفت که تمامی معانی در رویارویی با فرمهای نمادین وجود دارند؛ نه در خود فرمهای نمادین».^۳

از این رو، گیرتز آیین جنگ خروسها را به مثابه متن در نظر می گیرد و پس از مواجهه با آن به تفسیر می پردازد. او بر آن است که در آیین جنگ خروسها، خروس به تنهایی نماد مردانگی است. اما کل رویداد جنگ خروسها، جزئیات بیشتری را نشان می دهد.

به سخنی دیگر، در کنش اجتماعی جنگ خروسها در بالی، متنی شکل گرفته که دارای لایه های متعدد معانی نمادین است. لایه اول، صرفاً نمایانگر متن اولیه طبیعت است. در واقع گروهی از خروسها به شکلی عمل می کنند که طبیعت تعیین کرده است. لایه دوم، متن جنگ خروس برای اهالی بالی وجود دارد. اهالی بالی به آنچه خروسها به طور طبیعی انجام می دهند دسترسی ندارند؛ بلکه معنای خود را بر روی خروسها فرافکنی می کنند.

۱. شرت، ایون، ص ۱۶۲.

۲. گیویان، عبدالله، ص ۱۵.

۳. شرت، ایون، صص ۱۶۰-۱۶۱.

حضور در مراسم جنگ خروس‌ها برای اهالی بالی نوعی تربیت عاطفی دارد. آنها روحیات فرهنگی و احساسات‌شان (یا جنبه‌هایی از آن) را می‌آموزند. گویی که به شکلی در متنی جمعی ادا شده باشند.^۱ در واقع از نظر گیرتز، اجرای آیین به سبب تشدید کردن احساسات جمعی یا فرونشاندن آنها نیست، بلکه به سبب نمایان ساختن احساسات جمعی است.^۲ لایه سوم، متن انسان‌شناس است. متن انسان‌شناس واجد نگرش اهالی بالی به آنچه انجام می‌دهند نیست. این متن معادل تأویل روان‌کاوانه است که در آن معنای آیین از خود کنشگران پرسیده نمی‌شود؛ بلکه انسان‌شناس معنای پنهان و ناخودآگاهانه کنشگران را با استفاده از نظر خود تأویل می‌کند. این بخش از سه جزء تشکیل می‌شود: الف: ابژه جنگ خروس؛ ب: فرایند درگیر شدن انسان‌شناس با جنگ خروس یعنی مشاهدات مبسوط انسان‌شناس و تأویل وی؛ ج: خلق متنی جدید به دست انسان‌شناس، یعنی روایت وی از آنچه اهالی بالی انجام می‌دهند.^۳

بنابراین، گیرتز مدعی است که اولاً خروس صرفاً حیوانی خانگی برای بارور کردن مرغ‌ها برای تأمین غذا و داد و ستد اقتصادی نیست. همچنین، صرفاً تأمین‌کننده کارکرد اجتماعی نیز نیست. برای مثال، او در جنگ خروس‌ها بیش از آنکه به تحلیل کارکردگرایانه مبنی بر پیوندهای اجتماعی نظر داشته باشد، عمدتاً به نقش معنابخشی آنها توجه دارد، زیرا در یک فرهنگ خاص ایجاد معنا می‌کنند. ثانیاً خروس‌ها افزون بر اینکه خود معنای خاصی دارند، متن گسترده‌تری را نیز به وجود می‌آورند و در واقع یک روایت را شکل می‌دهند. درحالی که خروس به تنهایی نماد مردانگی است، کل جنگ خروس نمایانگر بستر وسیع‌تر مردانگی است که در قالب جنگ، جزییات بیشتری از آن آشکار می‌شود. در جنگ خروس، آدمی و حیوان، خیر و شر، خود و نهاد، نیروی خلاق مردانگی و نیروی مخرب آزادشده حیوانی در ماجرای خونین عداوت، قساوت، خشونت و مرگ درهم آمیخته شده‌اند. ثالثاً معنای جنگ خروس نه تنها در ابژه خود جنگ خروس، بلکه درون عمل درگیرانه اهالی بالی با خروس‌هاست. مردان بالی با درگیری در جنگ خروس‌ها معنایی فرهنگی خلق

۱. شرت، ایون، ص ۱۶۴.

۲. گیویان، عبدالله، ص ۱۹.

۳. شرت، ایون، ص ۱۶۴.

می‌کنند، و به این ترتیب بدون عمل جنگ، خروس‌ها هیچ معنای نمادینی نداشتند.^۱ در این نبرد بر سر بُرد و باخت شرط‌بندی می‌شود، اما شرط اصلی را تنها مالکان نمی‌بندند، بلکه ممکن است تعدادی از مردم این مبلغ را بپردازند. شرط‌بندها همیشه از همراهان اجتماعی مالک (مانند خویشاوندان دور و نزدیک، همسایه‌ها، دوستان و از این قبیل) هستند. بنابراین، مبارزه به جای اینکه میان دو نفر باشد، میان دو طبقه اجتماعی است. نکته شایان توجه این است که افزون بر شرط‌بندی‌های اصلی، شرط‌بندی‌های حاشیه‌ای نیز در کنار آن شکل می‌گیرد. در شرط‌بندی‌های حاشیه‌ای، اصلی رعایت می‌شود که یادآور قواعد حاکم بر پیوندهای خویشاوندی است. مثلاً یک مرد هرگز روی باخت خروس متعلق به خویشاوندانش شرط‌بندی نمی‌کند، بلکه معمولاً او فکر می‌کند که مجبور است روی خروس فامیلش شرط‌بندی کند. بنابراین، هر اندازه این موضوع پررنگ‌تر باشد، پیوند خویشاوندی نزدیک‌تر و جنگ خروس، جدی‌تر خواهد بود. پس شرط‌بندی بیش از آنکه یک قمار باشد، تصدیق همبستگی است.^۲

گیرتز می‌گوید در این نبرد آیینی، بالی بودن شکل می‌گیرد و خلق و خوی مرد بالی و جامعه‌اش به طور همزمان کشف می‌گردد. این آیین نه تنها در باب طبقه اجتماعی، مبادله اقتصادی، همبستگی گروهی و رقابت است، بلکه وسیله‌ای است که مرد بالی از طریق آن خودش را برای خودش تبیین می‌کند.^۳

در واقع گیرتز، نقش این گونه نمایش‌ها را در فهم و تفسیر واقعیت دینی، بسیار مهم می‌شمارد. وی افزون بر اینکه آیین جنگ‌خروس‌ها را بازی پیچیده‌ای می‌داند که جنبه نمادین دارد و عمیقاً به تفسیر نیازمند است، آن را کنشی ویژه مناسک دینی به شمار می‌آورد.^۴

۳.۴. نبرد بارونگ - رنگدا

چنانکه پیش از این اشاره شد، از نظر گیرتز در مناسک، نمادهای مقدس به گونه‌ای عمل

۱. شرت، ایون، صص ۱۶۱-۱۶۲.

۲. گیویان، عبدالله، صص ۱۶-۱۷.

3. Bowie, F., *The Anthropology of Religion*, London, 2006, p.144.

۴. فیروزی، جواد، ص ۹۱.

می‌کنند تا جهان‌بینی و روحیات مؤمنان را با هم هماهنگ کنند که این نکته را می‌توان در روایتی که گیرتز از یک نبرد آیینی بالی به نام «نبرد بارونگ - رنگدا» ذکر می‌کند، به خوبی دریافت:

در این نبرد آیینی، ساحره‌ای وحشتناک به نام رنگدا^۱ با غولی مهربان به نام بارونگ^۲ وارد نبرد می‌شوند. نبرد بر سر این است که رنگدا می‌خواهد بیماری و مرگ را بر زمین بپراکند، اما با مخالفت بارونگ مواجه می‌شود. رنگدا به شکل یک بیوهٔ پیر وارفته، روسپی و بچه‌خوار توصیف می‌شود. شکل و شمایل ظاهری او نیز بسیار وحشتناک است. وی در قالب رقاصه‌ای بسیار ترسناک روی صحنهٔ نمایش ظاهر می‌شود، به گونه‌ای که چشم‌هایش مانند جوش‌هایی ورم‌کرده از پیشانی‌اش بیرون زده است، دندان‌هایش به صورت نیش‌هایی از گونه‌هایش درآمده و دندان‌نیشش از چانه‌اش بیرون زده است و موهای زردش با یک گره‌خوردگی نم‌دی‌شده از اطراف سرش بیرون ریخته است و با این اوصاف، به دست مردی در حال رقصیدن است (یک مرد او را می‌رقصاند). بارونگ نیز به صورت ترکیبی از یک خرس بدریخت و توله سگی نادان و یک اژدهای چینی در حال خرامیدن توصیف شده است. بارونگ به وسیلهٔ دو مرد از جلو و عقب می‌رقصد. بارونگ با گل‌ها، پرها، آینه‌ها و ریش‌های خنده‌دار که از موی انسان بافته شده، تزئین شده است. البته هنگامی که با رنگدا روبه‌رو می‌شود، با خشونت دهانش را باز می‌کند. تصویر رنگدا به صورت شیطنانی است و تصویر بارونگ به صورت کم‌دی و خنده‌دار و این تضاد میان آن‌دو آشکار است. البته گیرتز یادآور می‌شود که توصیف کامل این نمایش، برای هدف ما چندان فایده‌ای ندارد. زیرا این‌گونه نمایش‌ها در جزئیات بسیار متفاوتند و از بخش‌های گوناگونی تشکیل شده‌اند و ساختار هر بخش نیز چنان پیچیده است که خلاصه کردن آنها به آسانی ممکن نیست. نکتهٔ شایان توجه این است که این نمایش از نظر اهالی بالی صرفاً نمایشی برای سرگرمی نیست، بلکه مناسکی است که باید اجرا شود. در این نبرد آیینی، افراد زیادی شرکت می‌کنند. گیرتز می‌گوید که در یکی از این مناسک که او شرکت داشته، بیش از هفتاد و پنج نفر زن و مرد و بچه حضور داشته‌اند. در این نمایش، قوانین حمایتی خاصی حکمفرماست و مردم به

۱. Rangda که مؤنث است.

۲. Barong: که مذکر است.

سبب وجود همین قوانین با آرامش خاطر در آن حضور می‌یابند. در این نمایش ابتدا بارونگ و سپس رنگدا به روی صحنه ظاهر می‌شوند. بارونگ، رنگدا را به عقب، به سمت دروازه مرگ می‌کشاند، اما او قدرتی ندارد که رنگدا را کاملاً بیرون کند و در عوض خودش به عقب کشیده می‌شود. هنگامی که به نظر می‌رسد رنگدا نزدیک به پیروزی است، تعدادی از افراد شیفته بارونگ، دشنه در دست به پا می‌خیزند تا از بارونگ حمایت کنند. اما همین‌که آنها به رنگدا نزدیک می‌شوند، رنگدا در حالی که در مراقبه فرو رفته، به طرف آنها می‌چرخد و لباس سفیدش را به حرکت در می‌آورد و آنها را بیهوش بر زمین می‌اندازد. رنگدا سپس با عجله به سوی معبد می‌گریزد و در آنجا از جمعیت برانگیخته شده مخفی می‌شود. در این هنگام، بارونگ به سمت رقصندگان دشنه می‌رود و با دندان زدن به آنها و یا مالیدن ریش خود به آنها، آنها را به هوش می‌آورد. همان‌طور که آنها هشیار می‌شوند (در حالت جذبه‌اند)، با متوجه شدن غیاب رنگدا خشمگین می‌شوند و چون نمی‌توانند به رنگدا حمله کنند، با ناکامی دشنه‌هایشان را در مقابل سینه‌های خود می‌چرخانند و این نمایش بدون برنده مشخصی پایان می‌یابد.^۱

۴.۴. تفسیر نبرد آیینی بارونگ - رنگدا

گیرتز بر این باور است که نخستین گام در بررسی این آیین، توجه به این نکته است که این آیین با روایت‌های مختلفی در اساطیر، قصه‌ها و اعتقادات به طور ضمنی آمده است. از نظر برخی از مردم، رنگدا تجسم دورگا،^۲ همسر شریر شیوا است. عده‌ای آن را یادآور ملکه ماهندراداتا^۳ (شخصیتی از یک قصه درباری که در قرن یازدهم در جاوه می‌زیست) می‌دانند و برخی دیگر، آن را رهبر معنوی دیوها تلقی می‌کنند، همان‌گونه که براهمنه،^۴ رهبر معنوی انسان‌هاست. تصورات مربوط به اینکه بارونگ کیست یا چیست نیز متنوع و حتی مبهم است. اما به نظر می‌رسد که این گونه امور نقشی محوری در دریافت اهالی بالای از نمایش ایفا نمی‌کنند. روستائیان در بافت اجرای واقعی این آیین حضور به هم می‌رسانند تا آن را به

1. Geertz, C., *The Interpretation ...*, pp.117-114.

2. Durga

3. Mahendradatta

4. Brahmana

منزلۀ وقایع حقیقی بفهمند. پس، بازنمایی چیزی وجود ندارد، بلکه حضورها وجود دارند و هنگامی که روستائیان در جذبۀ فرو می‌روند، آنها خود بخشی از صحنه می‌شوند. بنابراین، پذیرش مرجعیتی که زیربنای چشم انداز دینی است، از خود مناسک ناشی می‌شود.^۱

این نمایش آیینی، با ایجاد مجموعه‌ای از انگیزش‌ها و روحيات و روشن کردن تصویری از نظم کیهانی (جهانبینی) به کمک مجموعه‌ای خاص از نمادها، «مدلی از» و «مدلی برای» را می‌سازد. رنگدا نه تنها ترس، دشمنی، نفرت، سنگدلی و وحشت را برمی‌انگیزد، بلکه آن را ترسیم نیز می‌کند. جاذبه‌ای که این شخصیت جادویی برای اهالی بالی ایجاد می‌کند، تنها زمانی می‌تواند توضیح داده شود که آن را نه تنها به عنوان شخصیتی ترس‌آور تلقی می‌کنند، بلکه اصلاً آن را به عنوان خود ترس به رسمیت می‌شناسند. اما بارونگ، نه تنها سبب خنده می‌شود، بلکه مظهر روح کم‌دی اهالی بالی است. تلفیق متمایزی از بازیگوشی، جلوه‌فروشی، عشق مفرط به زیبایی که همراه با ترس است، شاید انگیزۀ مسلط در زندگی اهالی بالی باشد. آنها، تقریباً به عنوان یک تجلی متناقض از قدرت و ضعف انسان طراحی شده‌اند.^۲ این دو شخصیت اسطوره‌ای تنها یک تخیل یا بازنمایی نیستند، بلکه حضوری قدرتمند در زندگی جاری دارند. در واقع رنگدا و بارونگ تنها تجربه مخاطبان از زندگی را منعکس نمی‌کنند، بلکه به شکلی مؤثر و تعیین‌کننده آن را شکل می‌بخشند.^۳ این موضوع تداعی کننده دیدگاه دورکیم در باب مناسک است که براساس آن، مناسک انسجام بخش جامعه به شمار می‌آید.

۵. انتقادات وارده بر گیرتز

در زمینه جنگ خروس‌ها و نبرد بارونگ- رنگدا پاره‌ای انتقادات بر گیرتز وارد شده است که در اینجا به آنها اشاره می‌کنیم. نخست اینکه او جنگ خروس‌ها را به منزلۀ یک شکل هنری تعبیر می‌کند که طی آن اهالی بالی دل مشغولی‌های مربوط به منزلت اجتماعی خود را تجربه می‌کنند و به نمایش در می‌آورند. جنگ خروس‌ها یا به تعبیر گیرتز، یک حمام خون، منزلتی است که روشی در درک، دریافت و تحقق روابط منزلتی برای اهالی

1. Geertz, C., *The Interpretation ...*, pp.118-117.

2. Ibid, p.180.

۳. گیویان، عبدالله، ص ۱۱.

بالی فراهم می‌آورد، بی‌آنکه با خطر تعدیل یا قطع این روابط درگیر شوند. اما گیرتز هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای بر این ادعا که جنگ خروس‌ها برای اهالی بالی شرکت‌کننده چنین معنایی دارد، ارائه نمی‌کند.

دوم اینکه گیرتز توجه چندانی به مسایل قدرت و تعارض اجتماعی ندارد. پدیده‌های فرهنگی، بیش از هر چیز به مثابه ساخت‌های معنی‌دار و صور نمادین نگریسته می‌شوند و تحلیل فرهنگ به عنوان تعبیر و تفسیر الگوهای معنایی نهفته در این صورت‌ها فهم‌گردیده است. اما پدیده‌های فرهنگی در روابط قدرت و تعارض نیز ریشه دارند. پدیده‌های فرهنگی بیانگر روابط قدرت، در شرایط خاص عامل حفظ یا برهم‌زننده روابط قدرت است و موضوع تعبیر بسیار و شاید متعارض و دور از هم شده است. هیچ‌یک از این ملاحظات در رهیافت گیرتز در اولویت قرار ندارند. تأکید گیرتز بیشتر بر معناست تا بر قدرت و نیز برخورد معنا تا معانی متعارض و واگرایی که ممکن است پدیده‌های فرهنگی برای افراد قرار گرفته در شرایط مختلف داشته باشند.^۱

سوم اینکه گیرتز می‌گوید که نبرد آیینی بارونگ- رنگدا معمولاً به مناسبت بزرگداشت مرگ معبد نمایش داده می‌شود، اما چپستی این بزرگداشت را مسکوت می‌گذارد. همچنین او نبرد غول وحشتناک و غول مهربان را در بافت اسطوره‌ای بالی تفسیر نمی‌کند. او با گفتن اینکه اساطیری که این مناسک را نشان می‌دهند، مختلف و بی‌ثباتند و به نظر می‌رسد که تنها نقشی فرعی را در فهم بالی از نمایش ایفا می‌کنند، قصد توجیه نکته فوق را دارد. این امر ممکن است در ظاهر درست باشد، اما اگر این‌گونه باشد، دشوار می‌توان دریافت که چگونه آیین رنگدا و بارونگ می‌تواند تلفیق جهان‌بینی و روحیات را توجیه کند، زیرا جهان‌بینی (یعنی دریافت‌های اساسی از جهان و انسان) به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر در اساطیر (روایت‌های مقدس همچون روایت آدم و حوا در باغ عدن، خروج بنی‌اسرائیل از مصر و آزار رساندن کافران عرب پیش از اسلام به پیامبر) تجسم یافته است. گیرتز با کنار گذاشتن اساطیر مرتبط با نبرد آیینی میان بارونگ و رنگدا به بهانه اینکه اهمیت فرعی دارند، به تفسیر مناسک به منزله نمایش نبرد میان شادی و ترس می‌پردازد. او می‌نویسد که خالص‌ترین مضمون دوگانه ترس و شادی در این دو قهرمان، و نبرد همیشگی

۱. تامپسون، جان. ب.، صص ۱۶۵-۱۶۸.

و بی نتیجه‌شان برای غلبه نمودار می‌گردد و روابط میان آنها اصل ماجرا را بیان می‌کند.^۱ در حقیقت، هنری مانسون منتقد معاصر گیرتز درمی‌یابد که گیرتز در خلال بحث‌های خود در باره این صحنه نبرد نمایشی، به وضوح و تفصیل از خلیقات مردم بالی سخن می‌گوید، یعنی عواطف آمیخته با ترس و شادی، حالات ترس مبهم و نمایش پرنشاطی را که در خلال مراسم نشان داده می‌شود، می‌آورد، اما از اسطوره بومی که این داستان بر اساس آن استوار است، تقریباً به طور کامل چشم‌پوشی می‌کند. برای نمونه، هنگامی که گفته می‌شود تماشاچیان از ساحره رنگدا می‌ترسند، نمی‌گوید که از چه چیز او می‌ترسند، از زشتی او، از اینکه کودکان را تهدید به خوردن می‌کند، از مرگ که نماد اوست یا از چیز وحشتناکی که بعد از مرگ آشکار می‌شود. اینکه آیا عامل ترس یکی از اینها یا همه آنهاست، از گزارش گیرتز چیزی به دست نمی‌آید.^۲

نتیجه

بر اساس آنچه آمد، می‌توان نتیجه گرفت که نخست از نظر گیرتز، مناسک از مؤلفه‌های اساسی دین به شمار می‌آید، با این استدلال که او در رکن اول تعریف خود از دین، اظهار می‌دارد که دین نظامی است از نمادها و این نمادها هم در بافت مناسک معنا می‌یابند. دوم آنکه دین تنها آگاه بودن از حقیقت نیست، بلکه آن حقیقت را عملی کردن و به منصه ظهور درآوردن است، و این عمل در خلال مناسک به وقوع می‌پیوندد. همچنین او دین را به مثابه الگویی برای چگونه زیستن در نظر می‌گیرد که این الگو در جریان مناسک به وجود می‌آید. زیرا با اجرای مناسک و مشارکت در آن است که لحظه مقدس پدید می‌آید و فرد گویی از دنیای روزمره خود جدا می‌شود. از این روست که او به مناسک بیش از باورها اهمیت می‌دهد.

سوم آنکه می‌توان گفت که تحلیل او از مناسک به این می‌انجامد که دین نه تنها به زندگی آدمی معنا می‌بخشد، بلکه انسجام‌بخش جامعه نیز هست. او با مطرح کردن نمادهای مقدس به مثابه «الگویی از» و «الگویی برای»، این نقش دین را نمایان می‌سازد. گیرتز

1. Munson, H., p.21.

۲. پالس، دانیل، هفت نظریه در باب دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری، تهران، ۱۳۸۵ش، ص ۳۶۴.

می‌گوید که نمادهای مقدس با به کار بسته شدن در مناسک، جهان‌بینی را متجلی می‌کنند و شرکت‌کنندگان در مناسک، آن جهان‌بینی را زندگی می‌کنند یا به سخن دیگر، آن جهان‌بینی را در خود درونی می‌کنند. از آنجا که در مناسک دینی نوعی جهان‌بینی به معرض نمایش در می‌آید، پس این امر سبب می‌شود که همه مؤمنان یک نوع اعتقاد داشته باشند. پس در نتیجه باور یکسان، اعمال یکسانی از آنها سر می‌زند و انسجام و یکپارچگی جامعه را موجب می‌گردد. به بیان دیگر، دین به واسطه مناسک، الگویی برای چگونه زیستن انسان‌ها فراهم می‌کند.

منابع

- آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، تهران، ۱۳۷۹ش.
- پالس، دانیل، هفت نظریه در باب دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم، ۱۳۸۵ش.
- تامپسون، جان.ب.، ایدئولوژی و فرهنگ مدرن: نظریه اجتماعی انتقادی در عصر ارتباطات توده‌گیر، ترجمه مسعود اوحدی، تهران، ۱۳۷۸ش.
- شرت، ایون، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ترجمه هادی جلیلی، ۱۳۸۷ش.
- فکوهی، ناصر، «نگاهی به رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی»، نامه علوم اجتماعی، ش ۳۱، ۱۳۸۶ش.
- فیروزی، جواد، «انسان‌شناسی دین و نمادهای قدسی در اندیشه کلیفورد گیرتز»، پژوهشنامه ادیان، س ۴، ش ۷، ۱۳۸۹ش.
- گیویان، عبدالله، «کلیفورد گیرتز و دیدگاه تفسیری او در باب دین و فرهنگ»، انجمن ایرانی و مطالعات فرهنگی و ارتباطات، س ۳، ش ۱۳، زمستان ۱۳۸۶ش.
- لیتل، دانیل، تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم/اجتماع، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، ۱۳۷۳ش.

- Alexander, B.C., "Ceremony", *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade(ed.), New York, 1987, vol,3.
- Antes, P. & et al., *New Approaches to the Study of Religion*, London, 2001.
- Bowie, F., *The Anthropology of Religion*, London, 2006.
- Fenn, K. R., *Key Thinkers in the Sociology of Religion*, London, 2009.
- Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973.
- Idem, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, The University of Chicago Press, 1975.
- Johnston, L. Ronald, (1988) *Religion in Society: A Sociology of Religion*, United states, 1988.

- Lambek, M., *A Reader in the Anthropology of Religion*, New York, 2005.
- Momen, M., *Understanding Religion*, Oxford, 2009.
- Munson, H., "Geertz on Religion: The Theory and the Practice", *Religion*, vol.16, no.1, 1986.
- Rennie, Bryan, "Myths, Models, and Metaphors: Religion as Model and the Philosophy of Science", *Religion*, vol.39, 2009, pp.340-347.
- Idem, "Weber and Geertz on the Meaning of Religion", *Religion*, vol.29, no.1, 1999.
- Segal, R. A., "Myth and Ritual", *The Routledge Companion to the Study of Religion*, J. R. Hinnells(ed.), New York, 2005.
- Turner, Bryan S., *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, New York, 2010.

Archive of SID