

نوشته: لیلی کنگ
ترجمه: حسین حاتمی نژاد
دانشگاه آزاد اسلامی مشهد
شماره مقاله: ۴۳۰

نگرشها و دورنماهایی از جغرافیا و مذهب*

[الهیات و جغرافیای زمانهای قدیم و جدید تحقیقات مرتبط تنگاتنگی بوده‌اند؛ زیرا هر دو رشته ناشی از کنجکاوی بشر می‌باشند. اگر در جستجوی ذات پروردگار باشیم، بایستی ماهیت انسان و زمین را دریابیم؛ و اگر زمین را بررسی کنیم، به ناچار سؤالاتی الهی در مورد آفرینش انسان و نقش او در زمین مطرح می‌شود (گلکین^۱، ۱۹۶۷، ص ۳۵).]

Author: Lily Kong

Translated: H. Hataminejad

Azad Islamic University of Mashhad

Geography and Religion Trends and Prospects

This review will be divided into three sections. The first will provide a historical background to the relationship between geography and religion, bringing it up to developmental trends in the twentieth century. In the second section, writings which parallel the "new" cultural geography in dealing variously with nations of conflict and symbolism will be dealt with. The third section on religious ecology reflects broader conservation concerns and current interests in «green issues».

* از دکتر برگس، دکتر جکون، پروفسور لاونثال (D. Lowenthal) و پروفسور جانستون (R. J. Johnston) به

خاطر نظرانشان در پیش‌نویس اولیه تشکر می‌کنم. لیلی کنگ

مترجم نیز خود را مرهون راهنماییهای سازنده استاد محترم جناب آقای دکتر مصطفی مؤمنی می‌داند.

تاکنون جغرافیا تحقیق جدی و دامنه‌داری بر روی مذهب انجام نداده است، در حالی که مذاهب توسط رشته‌هایی چون جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه، تاریخ و بالخصوص الهیات مطالعه شده‌اند. کلاسیکها که نقش مهمی در توسعه «تفکر مذهبی» داشته‌اند، از میان محققین حرفه‌ای رشته‌های مختلفی، برخاسته‌اند، برای مثال: وبر^۲، ۱۹۰۵-۱۹۰۴، دورکهایم^۳، ۱۹۷۶، اتو^۴، ۱۹۵۰ و الیاده^۵، ۱۹۵۹ تحقیقاتی انجام داده‌اند که عمده افکار دانشجویان دینی را شکل بخشیدند. این منابع متنوع کارآیی خود را در تحقیقهای میان رشته‌ای، نشان دادند.

در میان چنین تنوعی از علائق و نگرشها، جایگاه جغرافیا در مطالعات مذهبی کجاست؟ این تحقیق، بر پژوهشهای جغرافیایی در این زمینه و عمده روی کوششهای دنیای انگلیسی زبان متمرکز شده است. قسمت عمده این مقاله موضوعات اصلی تحقیقات جغرافیای مذهبی را شامل می‌شود؛ در عین حال، تمام جزئیات را در بر ندارد. ضمناً یک کتابشناسی تفسیری محض نیز نیست، بلکه هدف از این تحقیق، به دست آوردن اشتغالات قبلی جغرافیدانان و ارزیابی اهمیت این گونه کارها تا زمان حاضر است.

این مقاله به سه بخش تقسیم می‌شود: بخش نخست سابقه تاریخی ارتباط بین جغرافیا و مذهب را همراه با روندهای توسعه در قرن بیستم مطرح می‌سازد. به دنبال آن، مروری گذرا بر مباحث مربوط به ارتباط میان جغرافیدانان و «مورخ ادیان» یا «پژوهشگر تطبیقی ادیان»^۶ خواهد آمد و سپس یک مرور کلی بر موضوعات مختلف جغرافیای مذهبی خواهیم داشت. این موضوعات، جنبه‌هایی از جغرافیای فرهنگی را منعکس می‌سازد؛ و یک فرهنگ ماوراء ارگانیکی را فرض قرار داده و با تأکید بر اثر مذهب روی چشم‌انداز، بحث را ادامه می‌دهد. در بخش دوم، نوشته‌های مشابه با جغرافیای فرهنگی جدید (کاسگرو^۷ و جکسون^۸، ۱۹۸۷) و

2- Weber

3- Durkheim

4- Otto

5- Eliade

۶- «مورخ ادیان» یا «پژوهشگر تطبیقی ادیان» ترجمه لغت آلمانی Religionswissenschaftler است. گرچه معادل

کاملاً مناسبی نیست (بوتنر، ۱۹۷۴ Buttner، ص ۱۶۵).

7- Cosgrove

نظریه کشمکش و غارگرایی مورد بحث قرار می‌گیرد. بخش سوم در خصوص اکولوژی مذهبی است و امور وسیعتر محافظه‌کاری و علایق جاری «مباحث سبز»^۹ را منعکس می‌کند.

۱- توسعه تاریخی

جغرافیدانان بارها گوشزد کرده‌اند که ریشه‌های جغرافیای باستانی یونان نشان می‌دهد که رابطه بین مذهب و جغرافیا چیز تازه‌ای نیست. بلکه در واقع از دوره‌های باستان این دو رابطه خاصی داشته‌اند. برای مثال ایزاک^{۱۰} (۱۹۶۵، ص ۲-۵) ه‌گی^{۱۱} (۱۹۷۱، ص ۱) نشان دادند که چگونه جغرافیدانان یونانی دربارهٔ مدلهای جهان‌شناسی، نمودارها و نقشه‌های جهان، یک جهان‌بینی ساخته و پرداخته شده توسط مذهب را منعکس می‌ساختند. گفته می‌شود که آناکسیماندروس^{۱۲} ترسیم‌کنندهٔ نخستین نقشهٔ معروف یونانی بایستی به عنوان مظهر یک اصل مذهبی دنیا را دیده باشد، یعنی از منزّه بودن نظم فضایی و کوشش‌هایش برای نمایش سهم ریاضیات در جهان و نقشهٔ دنیا معلوم می‌شود که کارش بیشتر مذهبی بوده تا یک کار علمی. چنین اموری جغرافیا و جهان‌شناسی را در ذهن افراد مذهبی که در متن جغرافیای اولیه قرار داشتند به هم پیوند می‌داد و از آن دیدگاه، جغرافیایی که با عقاید مذهبی تشریک مساعی می‌کرد، مقبولتر از دوران اولیه بود. با وجود این ایزاک، ۱۹۶۵ معتقد بود که چنین جغرافیایی «جغرافیای مذهب» را ایجاد نکرد، بلکه به جای آن، به حوزه «جغرافیای مذهبی» تعلق یافت. این جغرافیای مذهبی موضوعی است که استامپ^{۱۳}، ۱۹۸۶ آن را تحت عنوان «معرفت‌زمین»^{۱۴} به عنوان علم مطالعهٔ معرفت جغرافیایی در نظر گرفت.

اگرچه جغرافیا و مذهب از دوران یونانیها با هم مرتبط بودند و تاکنون چنین ارتباطی یک «جغرافیای مذهب» را ایجاد نکرده است، با این وجود این تحقیق نگاهی اجمالی بر روشهای بسیار مختلف پیوند جغرافیا و مذهب و همچنین واژه‌های متفاوتی دارد که در هر ارتباطی به کار رفته است. در قرون ۱۶ و ۱۷ به عنوان مقدمه دو کار مرتبط با هم روی موضوعی که ایزاک

8- Jackson

9- Green Issues

10- Issac

11- Gay

12- Anaximander

13- Stump

14- Geosophy

(۱۹۶۵، ص ۱۰) تحت عنوان جغرافیای کلیسایی^{۱۵} می‌نامد، شامل مقدمات تهیه نقشه گسترش فضایی مسیحیت در جهان، انجام شد. چنین کاری با هدف انتشار عقیده مسیحیت پیش رفت و نیروی محرکه‌اش، حمایت کلیساهای مسیحی بود. در اثنای نیمه قرن ۱۷ نوعی جغرافیای کلیسایی ظهور یافت، که تلاش می‌کرد تا حوزه نفوذ سایر ادیان را در عالم توصیف کند. ظاهراً این موضوع باعث رهایی جغرافیا از نفوذ محض مسیحیت شد و به آن موقعیت خنثی‌تری بخشید، تا برای اولین بار به سایر ادیان نیز توجه داشته باشد (بوتنر، ۱۹۸۰، ص ۹۲) ولی در واقع هدف اساسی از مطالعه حوزه نفوذ سایر ادیان، تعیین چگونگی اعزام مبلغین مسیحی به نقاط مختلف جهان بود. نیروی محرکه اساسی برای کار جغرافیایی هنوز تا حد زیادی از علایق مسیحی سرچشمه می‌گرفت و ضمناً با گسترش استعمار نیز ارتباط داشت. بجز جغرافیای کلیسایی، جغرافیای انجیلی^{۱۶} نیز در قرون ۱۶ و ۱۷ قوام یافت. ایزاک (۱۹۶۵، ص ۸) با انعکاس موارد مختلف، این نوع جغرافیا را «جغرافیای تاریخی دوران انجیلی» نامید. این جغرافیا شامل شناسایی و تعیین مکانها و نامهایی بود که در انجیل از آنها ذکری به میان آمده است. این موضوع، بار دیگر نفوذ زیاد کلیسای مسیحیت را نشان می‌دهد.

در اواخر قرن ۱۷ ارتباط دیگری میان مذهب و جغرافیا پدیدار شد که بویژه در قرون ۱۸ و ۱۹ قویتر شد. در این رابطه، طبیعت به مثابه یک منظومه الهی برای بهزیستی تمام موجودات زنده در نظر گرفته می‌شد. دانشجویان (طلاب) بر اساس مکتب «الهیاتی - طبیعی»^{۱۷} از اعتقاد به وجود مدارک و دلایلی مبتنی بر وجود خرد الهی در عالم حیات و تمامی کره زمین به شدت دفاع می‌کردند «گلاکن، ۱۹۵۹، ۱۹۶۷، بوتنر، ۱۹۸۰ صفحات ۹۴ و ۹۵». موضوعهای مورد نظر این گونه دانش‌پژوهان شامل مواردی مانند توزیع اقلیم، وجود گیاهان و جانوران در مناطق مختلف، یا توزیع و پراکنش اشکال ناهمواریهای زمین، دریاچه‌ها و رودها می‌شد. این موضوع نیز مورد بحث قرار می‌گرفت که زمین و ویژگیهای جغرافیایی برای حیات فوق‌العاده سودمند و برای پذیرفته شدن به عنوان مقتضیات اتفاقی بسیار مستدل است (گلاکن، ۱۹۵۹). در حقیقت

این بود وضع جغرافیای زمانی که تبیینات الهیاتی زمین به عنوان یک سیاره قابل سکونت، تنها تبیین موجه برای برخی از دانش‌پژوهان به شمار می‌رفت.

در کنار این مکتب «الهیاتی - طبیعی» تفکر دیگری تحت نفوذ مونتسکیو^{۱۸} و ولتر^{۱۹} در قرون ۱۸ و ۱۹ شکل گرفت. این مکتب اثر محیط بر مذهب را مورد بررسی قرار می‌داد. جغرافیدانان مادامی که در پی توضیح ماهیت اساسی ادیان مختلف به وسیله محیطهای جغرافیایی شان بودند، دارای رویکردی به شدت محیط‌گرایانه و جبرگرایانه (دترمینیستی) بودند. چنین روندی تا قرن بیستم نیز ادامه یافت.

۲- جغرافیای مذهب، پیشرفتهایی در قرن بیستم

قرن بیستم نیز به اندازه دوره‌های قبلی، یک دوره تغییر و تحول بوده است. گرچه نفوذ دیدگاههایی از سالهای پیش به طرق گوناگون، حکمفرما بود. در ادامه کارهای قبلی، جغرافیای کلیسایی به عنوان بخشی از مطالعات معاصر باقی ماند، با این تفاوت که از روشهای پیشرفته نقشه‌کشی استفاده شد (ایزاک، ۱۹۶۵، ص ۱۱ و ص ۱۳). برخی از مشخصترین تحقیقات مورد استناد (گی، ۱۹۷۱، صفحه ۴ تا ۱۵) قرار گرفته است.

روند جبرگرایانه محیطی نیز ادامه یافت، برای نمونه الن سمپل^{۲۰}، ۱۹۱۱ استدلال می‌کرد که تصورات و نمادگرایی یک مذهب تحت تأثیر مکان زادگاه آن است، برای اسکیموها، جهنم یک مکان تاریک با طوفان و سرمای شدید است. در حالی که جهنم برای یهودیها یک آتش ابدی است. (السورت هانتینگتن^{۲۱}، ۱۹۴۵) به طرز مشابهی اظهار کرد که رب النوعهای مورد پرستش غالباً به وسیله عوامل جغرافیایی تعیین می‌شوند، برای مثال، خدای باران یکی از مهمترین رب النوعهای هند است، زیرا باران در آنجا به صورت نامنظم می‌بارد. تفکری دیگر متأثر از چنین دیدگاه محیط‌گرایانه‌ای در پژوهش (هولت کرانتز^{۲۲}، ۱۹۶۶) ظاهر شد و آن رویکرد اکولوژیکی (بوم‌شناختی) به مذهب بود. او در این رویکرد کوشش نمود، نشان دهد که

18- Montesquieu

19- Voltaire

20- Ellen semple

21- Ellsworth Huntington

22- Hultkrantz

محیط به صورت غیرمستقیم و به نحو پیچیده‌ای بر مذهب تأثیر می‌گذارد. برای مثال، او استدلال می‌کرد که محیط، مواد را برای اعمال مذهبی و تصوّرات مذهبی تأمین می‌کند. آیینها و مراسم، عقاید و افسانه‌ها از نظم طبیعی به طرق مختلف استفاده می‌کنند. ارواح اشکال جانوران مهم یک جامعه را به خود می‌گیرند، بدین ترتیب شاید با حذف بعضی از صفات مشخصه غالباً تصور می‌شد که طبیعت در دنیای آخرت تصویر همانندی از طبیعت در دنیای زندگان باشد.

مهمترین تحوّل احتمالاً در دههٔ ۱۹۲۰ رخ داد، هنگامی که دکترین جبرگرایی و محیط‌گرایی تحت تأثیر «ماکس وبر» تغییر یافته، وارونه شد. در این زمان به جای ارزیابی اثر محیط بر مذهب، مطالعه تأثیر مذهب بر ساختار اجتماعی و اقتصادی مورد بحث قرار گرفت. این موضوع وضعیت کاملاً متضادی با عصر پیش از آن را مطرح ساخت و بعد از جنگ دوم جهانی نیز ادامه یافت. چنین تحوّل باعث انجام مطالعات مذهبی زیادی شد. این تحقیقات «روحیه» را به عنوان نیروی انگیزشی در تغییر و تحوّل محیطی و چشم‌اندازها در نظر گرفتند. نمونه‌هایی از این نوع را که هنوز در نوشته‌های امروزی می‌توان یافت عبارتند از: (کرتیس^{۲۳} ۱۹۸۰، لاتش^{۲۴} و کالکینز^{۲۵}، ۱۹۸۶).

بیشتر تحقیقاتی که نقش انگیزشی مذهب را در تغییر و تحوّل محیط و چشم‌اندازها به خوبی جلوه‌گر می‌سازند، در دو دههٔ اخیر انجام شده‌اند. بسیاری از این تلاشها باعث پیدایش زمینه‌ای شدند که چنین رویکردی را تأیید می‌کرد. تعریف مختصر (ایزاک ۶۰-۱۹۵۹) یکی از این نمونه‌هاست: «جغرافیای مذهب، مطالعه بخشی از زمین است که در آن انگیزش مذهبی در تحوّل چشم‌انداز انسانی نقش داشته باشد». از نظر ایزاک وظیفه جغرافیای مذهب... «جدا کردن عوامل مذهبی از عوامل دیگری، همچون عوامل اجتماعی، اقتصادی، قومی «نژادی» که مجموعاً در یک جدول جای گرفته‌اند و تعیین اهمیت نسبی مذهب نسبت به سایر نیروها در تغییر و تحوّل چشم‌انداز می‌باشد» (ایزاک ۶۲-۱۹۶۱، ص ۱۲).

در حالی که رویکرد فوق هنوز تداوم دارد، این حقیقت نیز وجود دارد که مطالعه

ارتباطهای یک طرفه که مشخصه دو دوره گذشته است، هنوز انتقادهایی را از برخی قسمتها به خود جلب کرده است. بویژه جغرافیدانان مذهب ترغیب شده‌اند که به کنش متقابل در شبکه ارتباطها توجه بیشتری داشته باشند. چنین ترغیبی ریشه در تشخیص ارتباط میان مذهب و محیط دارد که ارتباط دیالکتیکی (جدلی) دارند و مطالعه روابط یک طرفه به تنهایی (هر طرف و هر جهتی که باشد) واقعی نخواهد بود. نوشته‌های چند جغرافیدان این تشخیص را منعکس کرده است. برای مثال مراجعه شود به آثار فیکلر^{۲۶}، ۱۹۶۲، سوفر^{۲۷}، ۱۹۶۷، بوتنر، ۱۹۸۰ و ۱۹۷۴ و لیواین^{۲۸}، ۱۹۸۶.

خلاصه این که پیشرفت جغرافیای مذهب در این قرن با در برداشتن چرخه تزی - آنتی تزی - سنتز مشخص می‌شود. در مرحله نخست پیشرفت، تمرکز روی نمایش یک طرفه مذهب بود که به وسیله محیطش تعیین شده بود، تبیینات محیطی مورد بررسی واقع شدند، این تبیینات به طرز مقتضی یا به صور دیگر به فهم ریشه مذاهب و اعمال مذهبی کمک می‌کرد. در مرحله دوم آنتی تزی، جغرافیای مذهب به سوی مطالعه یک طرفه اثر قالبی مذهب بر محیطش حرکت می‌کرد، چنین نگرشی شکل‌گیری سکونتگاه و چشم‌انداز را شامل می‌شد. جغرافیدان در این وهله، کار خود را با چشم‌انداز و واقعیت‌های جغرافیای انسانی مرتبط با آن (مانند سکونتگاه، خطوط مواصلاتی و جمعیت) شروع می‌کند و به دنبال فهم نیروهای اساسی می‌باشد. اگر او عوامل مذهبی را به عنوان نیروهای سازنده چشم‌انداز تشخیص دهد، به یک جغرافیدان مذهب تبدیل می‌شود (بوتنر، ۱۹۷۴، ص ۱۶۹). این تأکید روی چشم‌انداز ممکن است شبیه به مکتب امکان‌گرایی ویدال [دولابلاش] جلوه کند. بویژه این که، در مکتب جغرافیای فرهنگی ساثور^{۲۹} چشم‌انداز نخستین هدف تحقیق است. این حالت آنتی تزی در تعریف ایزاک (۱۹۵۹-۶۰) که قبلاً ذکر شد، با وضوح بیشتری دیده می‌شود و هنوز اساس بیشتر کارهای تحقیقاتی را تشکیل می‌دهد در مرحله سوم پیشرفت جغرافیای مذهب یعنی مرحله «سنتز»، تمرکز روی جنبه‌های دو طرفه ارتباطها (مذهب و محیط) بیشتر می‌شود.

علاوه بر رویکرد سنتزی (ترکیبی) که روی شبکه متقابل و دو طرفه ارتباطی میان مذهب و محیط متمرکز شده بود، دهه گذشته شاهد پیشرفت در چند جناح دیگر نیز بوده است. نخستین پیشرفت، جهت‌گیری فزاینده جغرافیای اجتماعی بود که در تضاد با جغرافیای فرهنگی متعلق به زمان پیشتر قرار می‌گرفت. همچنان که بوتنر ۱۹۸۰ اشاره می‌کند، در این جا توجه بیشتر روی یک گروه یا اجتماع مذهبی است که به عنوان نیروی حد واسط میان مذهب و محیط عمل می‌کند. در این مورد نیروهایی که چشم‌اندازها را قالب‌بندی می‌کنند، از خود مذهب ناشی نمی‌شوند، اما هر ارتباطی میان مذهب و محیط از طریق پیکر مذهبی^{۳۰} یا «رلیجن سکورپر»^{۳۱} عمل می‌کند (بوتنر ۱۹۸۰، ص ۹۶). ساختار فضایی جامعه، فعالیت‌های مربوط به اعتلای آن، اوضاع فکری، ساختار شغلی و اجتماعی، رفتار در اوقات فراغت، فرایندهای تغییر و تحول، در اولویت تحقیق قرار می‌گیرند.

دومین مرحله پیشرفت از دهه ۱۹۶۰ آغاز شد، زمانی که فرایند غیردینی (سکولاریزاسیون)^{۳۲} عالمگیر شده بود. بوتنر (۱۹۸۰، صفحات ۱۰۰ و ۱۰۴) تشکیل این فرایند را در جغرافیای مذهب برای جلوگیری از تبدیل به «جغرافیای آثار و بقایا»^{۳۳} لازم می‌دانست. «یعنی جغرافیای محدود شده به مطالعه آن نواحی کوچکی که در آنها مذهب هنوز یک اثر شکل دهنده بر روی محیط دارد». به این طریق، جغرافیای مذهب ممکن است در عوض به یک «جغرافیای اوضاع روحی»^{۳۴} تکامل یابد. ایزاک (۱۹۵۹-۶۰، ص ۱۷) نیز مانند بوتنر تشخیص داد که با رشد سکولاریزاسیون، اثر مذهب روی چشم‌انداز در مقایسه با گذشته، یعنی زمانی که نقش مهمی در طراحی و قالب‌بندی چشم‌انداز ایفا می‌نمود، به حداقل برسد. با وجود این، او به جای لازم دانستن مطالعه این فرایند بسیار غیردینی، مطالعه چشم‌اندازهای گذشته و ملاحظه جغرافیای مذهب به مثابه یک مطالعه اساسی قوم‌شناسی و تاریخی را لازم می‌داند. در هر دو مورد، محققین از پیش‌بینی رشد بنیادگرایی مذهبی در سالهای اخیر عاجز ماندند. برای مثال، مورد ایران و تجدید

30- religious body

31- religion skorper

32- secularization

33- Geography of relics

34- Geography of spiritual attitudes

حیات مذهبی در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی و اروپای شرقی کمونیست نادرستی پیش‌بینی آنها را ثابت کرد. این مکانها برای دانشجوی رشته مذهب نمونه‌های مطالعاتی منحصر به فردی به شمار می‌روند. این در حالی است که روندهای عالمگیر متوجه امور غیردینی شده‌اند. وضعیت کنونی این است که جغرافیدانان از پیشینیان مشکل تشخیص دقیق مرزهای «جغرافیای مذهب» را که از «جغرافیای مذهبی»، «جغرافیای کلیسایی» و «جغرافیای انجیلی» قابل تشخیص باشد به ارث برده‌اند. در ارایه این موضوع، «نبود ارتباط بین مطالب» (سوفر، ۱۹۸۱، ص ۵۱۰) در زمینه‌ای که مشخصه آن نامنظم بودن است (توان^{۳۵}، ۱۹۷۶، ص ۲۷۱) تعجبی ندارد. سوفر احتمالاً به عنوان یکی از نزدیکترین محققین در جهان انگلیسی زبان به جغرافیای مذهب مشخص کرد (۱۹۸۱، ص ۵۱۰) که در طی بیش از یک دهه میزان نوشته‌های جغرافیایی براساس مذاهب و مؤسسات مذهبی افزایش اندکی داشته است ضمن آن که در همین نوشته‌ها هم روی ماهیت موضوع مربوطه اشتراک نظری بوجود نیامد، و حتی بر سر این که جغرافیای مذهب می‌تواند یک زمینه پژوهشی به شمار آید یا خیر؟ توافقی حاصل نشده است. به نظر می‌رسد مهمترین مشکل در راه پیشرفت جغرافیای مذهب نبودن اشتراک نظر روی مرزهای آن است، جغرافیایی که اعتبارش نیز به دلیل همین مشکل، زیر سؤال قرار می‌گیرد.

۳- بحثی پیرامون ارتباط میان جغرافیدان و مذهب شناس^{۳۶}

سؤال دیگر مورد بحث این است که آیا جغرافیدان مذهب علاوه بر ارتباط داشتن با کارهای جغرافیایی، بایستی در «مذهب شناسی»^{۳۷} نیز تعلیم یابد و به نوشته‌های مذهبی علاقه مند شود؟ در پاسخ به این سؤال، ایزاک (۱۹۶۱-۶۲، ص ۱۷) پیشنهاد کرد که ضرورت دارد جغرافیدان به فراسوی «طبقه‌بندی صرف انواع اثراتی که محتوای درونی موضوع را لمس نمی‌کند» گام نهد، و متقاعد شده بود که «کلید روش شناسی برای جغرافیای مذهب در مطالعه خود مذهب قرار گرفته است». لی‌کیت^{۳۸} (۱۹۶۷، ص ۱۸) به نحو مشابهی خاطر نشان کرد که جغرافیدانان بایستی از مذهب و اثرات آن از طریق تحصیل در سایر شاخه‌های مطالعات مذهبی

آگاهی یابند. فقط در این صورت است که جغرافیدانان می‌توانند بصیرت ارزشمندی کسب کنند. بوتنر (۱۹۸۰، صفحات ۱۰۵ و ۱۰۷) به وضوح از چنین پیشنهادی حمایت کرد، با اظهار این نکته که جغرافیدانان اگر روشها و یافته‌های سایر رشته‌های علمی مرتبط با علوم مذهبی را در نظر نگیرند، در خطر «رویکرد نادرست» گرفتار می‌آیند. در حالی که او فرض مسلم را بر آن می‌داند که تمرکز جغرافیدان در تحقیق بایستی بر جنبه جغرافیایی محض قرار گیرد، با وجود این او توصیه می‌کند که جغرافیدان مذهب بایستی حداقل «مذهب‌شناسی» را به عنوان یک موضوع فرعی مطالعه کرده باشد. او برای تأیید گفته‌هایش از تاریخ جغرافیا کمک می‌گیرد و خاطر نشان می‌کند که «تحقیق مخصوص» جغرافیدان بایستی همیشه در دورنمای وسیعتری جای گیرد، در غیراین صورت بصیرت در کل متن استحصال نمی‌گردد، و تحقیق به صورت یک کار سرهم‌بندی باقی می‌ماند، همان طور که یک جغرافیدان اقتصادی بایستی دارای دانش اقتصاد باشد، یک جغرافیدان مذهب نیز بایستی دارای مطالعات «مذهب‌شناسی» باشد.

در مقابل بوتنر و همفکرانش، ترول^{۳۹} (مندرج در تحقیق بوتنر ۱۹۸۰، ص ۹۶) از جدایی مشخص میان جغرافیای مذهب و «مذهب‌شناسی» پشتیبانی می‌کند. در این دیدگاه، جغرافیدانان مذهب بایستی خودشان به عنوان جغرافیدان فقط جنبه محض جغرافیایی موضوع را مدنظر قرار داده و روی تحقیق تا آن حد تمرکز یابند که نیروهای شکل‌دهنده محیط از مذهب ناشی شده باشند. از سوی دیگر «مذهب‌شناسی» بایستی در پی کشف ترکیب محیط با ساخت تصویری مذهب باشد. شویند^{۴۰} (مندرج در تحقیق سوفر ۱۹۸۱، ص ۵۱۱) نیز از این گروه به شمار می‌رود و با قاطعیت اظهار می‌کند که جغرافیدانانی که روی خطوط پیشنهادی بوتنر کار می‌کنند، ممکن است خودشان را در یک «مرز میان رشته‌ای»^{۴۱} بیابند.

(لیواین، ۱۹۸۶، ص ۴۳۱) حالت میانه‌ای را پیشنهاد می‌کند و رعایت احتیاط برای

جغرافیدان تحقیق‌کننده در «مذهب‌شناسی» را لازم می‌داند:

«گرچه به نظر مستدل می‌رسد که مطالعه مذهب منجر به درک بیشتری می‌شود، ولی

مشخص نیست که چه سطحی از تحلیل مذهب مورد تحقیق و تجربه مذهبی فردی برای جغرافیدان مورد نیاز است. در صورتی که در کل، بحث عناصر مذهب در مذاهب خاصی ضروری است و در حالی که عمق اثر روانشناختی مذهب بایستی درک شود، در عین حال اولویت تمرکز جغرافیای مذهب روی مطالعه تجربی مذهب فردی قرار ندارد. بلکه بیش از آن روی مذهب در قالب نهاد اجتماعی متمرکز است».

این دیدگاه به یادآورنده اظهارات وگنر^{۴۲} و مایکسل^{۴۳} (۱۹۶۲، ص ۵) است که می‌گفتند جغرافیدان فرهنگی نگران توضیح «کارهای درونی»^{۴۴} فرهنگ نیست.

سوفر (۱۹۸۱، ص ۵۱۳) به طریق مشابه اظهار داشت که جغرافیدان قادر خواهد بود به وسیله نفوذ عمیق در تفکر و راههای یک نظام مذهبی، کمکهای مؤثر و ابداعی جغرافیایی در مطالعه مذهب را موجب شود. ولی خاطر نشان می‌سازد که گاه مشابهت و تطابق با کاریک «مذهب شناس» قطعی است. «... و ممکن است این خطر وجود داشته باشد که جغرافیدانان با این وضعیت دچار دوباره کاری شوند». بی‌گمان احتیاط او در مورد خطر مشابه کاری معتبر است و ارزیابی از کمک بالقوه جغرافیدان که «در وجود جغرافیدان نهاده است» این است که قادر است چشم‌انداز را تفسیر کند، فرایندهای اکولوژیکی «بوم‌شناختی» و نظامهای تصویری متقابل فضایی را تحلیل کند و ارتباط کلیتری با آنچه که در حقیقت جغرافیا را می‌سازد، منعکس کند. در تعیین تحقیقاتی که توسط جغرافیدانان بدرستی مطرح می‌شود، سوفر سایر موضوعات مرتبط را از موضوع مورد تحقیق آنها حذف می‌کند. چنین موضوعاتی شامل تصورات و نمادگرایی، ارزشها و معانی کشمکش و مصالحه می‌شود. این که مذهب یک جنبه زندگی است که خودش مخصوصاً نمادگرایی و معنا را به خوبی ارایه می‌دهد. جای کنجکاوی دارد فقط هنگامی که جغرافیدان مذهب چنین موضوعاتی را برای تحقیق جایز می‌شمارد، بایستی آنها را بطور سودمندی مورد تحقیق قرار دهد و در این راستا آشکار خواهد شد که بحث در مورد این که آیا جغرافیدان باید علاقه‌مند به نوشته‌های مذهبی باشد، دچار حشو و اطاله کلام می‌شود.

۴- پژوهش تجربی: سیر آفاق^{۴۵}

در حالی که مقاله‌هایی در مجموعه‌ها و مجلات نوشته شده است (برای مثال: ایزاک، ۱۹۶۵، گی، ۱۹۷۱، بت^{۴۶}، ۱۹۷۷، بوتنر، ۱۹۸۰، سوفر، ۱۹۸۱ و لیواین، ۱۹۸۶) ولی هر کدام فقط یک موضوع از مسایل مرتبط با جغرافیدانان مذهب را شامل می‌شود. تاکنون هیچ کوششی در تلفیق موضوعهای بسیار متنوع به عمل نیامده تا یک ارزیابی نهایی از روندهای تحقیق را ارائه نماید. در این قسمت، پژوهش تجربی حاضر در سه بخش مورد بحث قرار می‌گیرد: بخش نخست که شامل بیشتر کارهای انجام شده تاکنون می‌شود، روی نوشته‌هایی متمرکز است که علایق جغرافیای فرهنگی سنتی را منعکس می‌سازد، یعنی اثر مذهب بر چشم‌انداز را نشان می‌دهند. بخش دوم شامل نوشته‌هایی می‌شود که مسایل ذریبط جاری در جغرافیای فرهنگی نوین را منعکس می‌کند و تصورات متضاد و نمادگرایی را مورد بحث قرار می‌دهد. این بخش همزمان به جای کوشش برای مجزا کردن مسایل مذهبی از مسایل اجتماعی، اقتصادی و قومی که ایزاک (۱۹۶۱-۶۲، ص ۱۲) آنها را مورد بحث قرار داد، در جستجوی تأکید بر روابط میان این عناصر مختلف است. سومین بخش، شامل احیای مباحث مربوط به محیط و حفاظت محیط زیست در چارچوبهای مذهبی است و علاقه بیشتر در مباحث «سبز» امروزی را می‌افزاید.

الف - مکتب برکلی جغرافیای فرهنگی: تأثیر آن بر مطالعه جغرافیای مذهبی

تاکنون بیشتر تحقیقات ارتباط دهنده جغرافیا و مذهب به صورت سنتی علایق جغرافیای فرهنگی را منعکس ساخته‌اند که در آن مذهب به عنوان ساخت ماوراء ارگانیکی مورد بحث قرار می‌گیرد و بر چشم‌انداز فرهنگی اثر می‌گذارد. هنوز فرایندهای اثرگذاری مذهب بر چشم‌انداز مطالعه نشده است. در حالی که تمرکز عمده روی شکل چشم‌انداز تأثیر یافته باقی مانده است. بدین ترتیب مطالعات روی موضوعهای مختلفی متمرکز شده‌اند. نخست این که، جغرافیدانان الگوهای فضایی ناشی از اثرات مذهبی را مطالعه کرده‌اند. این تحقیقات شامل مطالعه پخش و گسترش فضایی و انتقال مکانی گروههای مذهبی می‌شود. بسیاری از این

تحقیقات تا حد زیادی توصیفی بوده و بر تطابق واقعیت‌های جغرافیایی و تاریخی استوارند برای مثال رجوع کنید به آثار کراولی^{۴۷}، ۱۹۷۸، هیتول^{۴۸}، ۱۹۸۶، لندینگ^{۴۹}، ۱۹۸۲، با وجود این در تعداد کمتری از تحقیقات برای ادراک تحلیلی شرایط اجتماعی و سیاسی تلاش شده است. مثلاً دوپرز^{۵۰}، ۱۹۷۷ تغییرات وابستگی مردم مسیحی فیلیپین به کلیسای مستقل فیلیپین را به صورت نقشه درآورده است. او در این کار، افزایش اولیه در وابستگی و نتایج کاهش بعدی را به شرایط سیاسی کشور مربوط می‌داند.

جغرافیدانان به غیر از تحقیق در مورد رشد وافول فضایی مذاهب، پراکنش گروه‌های مذهبی در فضا بویژه در مقاطع زمانی را نیز به نقشه تبدیل کرده‌اند. برای نمونه مراجعه کنید به آثار شورتریج^{۵۱}، ۱۹۷۸، استامپ، ۱۹۸۱ و هیتول، ۱۹۸۵. بار دیگر خاطر نشان می‌سازیم که این تحقیقات عمده به صورت شخصی (ایدئوگرافیک) بوده‌اند، یعنی کمتر به توضیح الگوهای پراکنش پرداخته‌اند. در این صورت، این مطالعات یادآور تحقیقاتی هستند که قبلاً تحت عنوان جغرافیای کلیسایی نامیده شد. تحقیق هرشکوویتز^{۵۲}، ۱۹۸۷ یک مورد استثنایی است که برای مطالعه جدایی‌گزینی سکوتی براساس عوامل مذهبی یک چارچوب نظری را پیشنهاد کرد. وی با استفاده از جمعیت یهودی اورشلیم به عنوان یک نمونه موردی، توزیع جمعیت نامتجانس یهودی را مورد بررسی قرار داد و نتیجه گرفت که الگوی سکوتی در اورشلیم یک نتیجه مذهبی است: یعنی توزیع پیروان ارتدوکس افراطی از ارتدوکسهای غیرافراطی و بخش کاملاً غیردینی جمعیت قابل تشخیص است.

در مورد تحقیقات مربوط به توزیع فضایی مذهب، نوشته‌های مشخصی وجود دارند که از مذهب به عنوان ملاکی برای تعیین نواحی فرهنگی استفاده می‌کنند. گرچه ممکن است این تحقیقات به فهم ویژگی کل و اختلاف فرهنگ (یک کشور) کمک کنند (شورتریج، ۱۹۷۶، ص

47- Crowley

48- Heatwole

49- Landing

50- Doeppers

51- Schortridge

52- Hershkwowitz

۴۲۰)، ولی بسیاری از آنها تاکنون کمکی به ادراک این زمینه نکرده‌اند و فقط در ملاک مورد استفاده برای طرح (رسم) چنین نواحی مذهبی با هم فرق می‌کنند. در حقیقت، بسیاری از ملاکهای مورد استفاده با مشکلاتی مواجه شده‌اند. تاکنون هیچ محققى چنین مشکلاتی را مورد بحث قرار نداده است. بدین ترتیب، ممکن است تحقیق بسیار مهم راجع به چگونگی اعتبار آنها به دست فراموشی سپرده شده باشد. برای مثال، شورتریج (۱۹۷۶-۷۷) کوشش کرده است مسایل مذهبی را «جزو چیزهای دیگر»^{۵۳} و به صورت محافظه کارانه مطرح کند. جدای از تمامی موضوعات فوق که توزیع فضایی جمعیت مذهبی را به یک یا چند شیوه مورد بحث قرار می‌دهند، دومین موضوع مهمی که دورنماهای جغرافیایی فرهنگی سستی را منعکس می‌کند، مطالعه اثر مذهب بر شکل فیزیکی چشم‌انداز است. گورستان از موضوعات مورد توجه و علاقه محققین بوده است، که به دو طریق عمده مورد مطالعه قرار گرفته است. نخستین گروه، گورستانها را «پدیده محاط‌کننده فضا» می‌داند (پرایس^{۵۴}، ۱۹۶۶، ص ۲۰۱) روابط سستی را در بر می‌گیرد، چنین مؤلفه‌هایی، بر مکان‌یابی، ارزش اراضی شهرها و تقاضای تحمیلی آنها بر فضا، مؤثر بوده است (برای مثال مراجعه کنید به آثار پتی‌سون^{۵۵}، ۱۹۵۵، هاردویک^{۵۶} و دیگران ۱۹۷۱، داردن، ۱۹۷۲^{۵۷} و مارتین^{۵۸}، ۱۹۷۸). دومین گروه گورستان را به مثابه سیمای فرهنگی که مانند سایر پدیده‌های فرهنگی منعکس‌کننده ارزشهای فرهنگی و تاریخی است، مورد بررسی قرار داده‌اند. برای نمونه جکسون (۱۹۶۷-۶۸) خاطر نشان می‌سازد که گورستان چگونه در ایالات متحده امریکا تحولات ارزشهای فرهنگی را در طی زمان منعکس می‌سازد. جکسون با توجه به یک آرامگاه که به یادآورنده فرد بخصوصی است، استدلال می‌کند که خود «قبر» اهمیت اولیه‌اش را از دست داده است و اکنون در وضعی است که الهام‌بخش احساس هیجان‌انگیزی است و «یک نوع احساس لذت‌بخش موقرانه و محیط بدیع منظری» را به وجود می‌آورد. چنین تغییراتی در ارزشهای

53- *intera alia*

54- Price

55- Pattison

56- Hardwick

57- Darden

58- Martin

فرهنگی می‌تواند به نحو سودمندی به کار گرفته شود، چنانکه هاوت^{۵۹}، ۱۹۷۷ با چنین تغییراتی استدلال می‌کند که در مقابل استفاده چند منظوره از گورستان، بایستی رویکرد استفاده یک منظوره از آن کنار گذاشته شود. در طرحهای چند منظوره، گورستانهای شهری، فضای باز را تأمین می‌کنند و پناهگاهی برای حیات وحش می‌باشند، همچنین در تأمین فضای گردش مردم نقش دارند. جدای از گورستانها، علاقه دیگری نیز در توصیف بناهای مقدس گروههای مختلف وجود داشته است، که جایگاه منحصر به فرد هر گروه در چشم‌انداز را نشان می‌دهد. این تحقیقات روی بناهای مقدس ادیان جهانی مانند بودیسم (تاناکا^{۶۰}، ۱۹۸۴) و هندوئیسم (بیس‌واس^{۶۱}، ۱۹۸۴)، و همچنین روی مذاهب مردمی (توده‌ای) (کرتیس، ۱۹۸۰، لاتش و کالکینز، ۱۹۸۶) متمرکز شده‌اند. اگرچه چنین توصیفات مشخصه وجود علایق جغرافیدان به بناهای مقدس است، ولی تحقیقات فزاینده‌ای در حال تکوین است که در مورد معانی در حال تغییر این مکانها و تضادهایی که در آنها به وجود آمده و ارزشهای نمادینشان بحث می‌کنند.

ب - جغرافیای فرهنگی نوین: تشابهات در جغرافیای مذهبی

در حالی که جغرافیای فرهنگی سنتی به وجود یک فرهنگ واحد در یک جامعه قائل بود، امروزه مشخص شده است که در حقیقت تعدد فرهنگها در هر جامعه‌ای به چشم می‌خورد و اغلب یک فرهنگ مسلط و یک فرهنگ فرعی و پایین‌تر وجود دارد که علایق آنها با هم در تضادند. این دیدگاه در متون مذهبی برای بسیاری از فرصتهای تحقیقاتی به کار می‌آید. علیهذا، این موارد کاملاً کشف نشده‌اند. تحقیق شیلهاو^{۶۲}، ۱۹۸۳ یک مورد استثنایی است که در آن کشمکش بالقوه میان پیروان مذهب و طرفداران امور غیر مذهبی در تقاضای زمین مورد بررسی قرار گرفته است. در یک دوره رشد فزاینده شهری با اهمیت‌یابی کاربری اراضی برای امور غیر مذهبی، این تضاد و کشمکش بالقوه بیشتر می‌شود. شیلهاو با مطالعه نیازمندیهای مکانی نمادین و کارکردی در استقرار کنیسه‌ها بحث را آغاز کرده و برای مطالعات تطبیقی میان جوامع با روحيات مختلف و سنتهای ایدئولوژیکی گوناگون راه می‌گشاید.

امور مذهبی و سیاسی نیز مجموعاً در اصطلاحات نمادین نهفته است. مثلاً خانم لیواندوسکی^{۶۳}، ۱۹۸۴ در مطالعه شهر مدرس به خوبی نشان می‌دهد که نمادگرایی مذهبی و فرهنگی چگونه در نهایت بار سیاسی می‌گیرند. بویژه، او نشان می‌دهد که چگونه از طریق هندوئیسم و نمادهایش یک چشم‌انداز شهری کارکردی به وجود می‌آید که همزمان به موازین سیاسی خودش کسک می‌کند. برای مثال، در تجدید نامگذاری مکانها و برپایی مجسمه‌ها در شهر، قهرمانان مردمی و مذهبی معرفی شده‌اند. این اقدامات جایگزین نفوذ استعماری قبلی شده است. این موضوع به طرز مشابهی توسط دانکن^{۶۴}، ۱۹۸۶ در متن گاندی^{۶۵}، سریلانکا مورد بحث قرار گرفته است. مثال دیگر تحقیق هاروی^{۶۶}، ۱۹۷۹ روی «بنای یادبود و افسانه» است. هاروی با تمرکز روی بنای کلیسای ساکره - کور^{۶۷}، استدلال می‌کند که به همان اندازه که این بنا در زمان تأسیس خود باعث پاسخهای سیاسی زیادی شد، برای سالهای مندی نیز به مثابه عامل محرک جنگهای داخلی بود و هنوز هم تا امروز یک نماد سیاسی به شمار می‌آید.

این علاقه فزاینده در نمادگرایی سیاسی مکانهای مذهبی، علاقه عمومی تری را در مورد معانی نمادین مکانها نشان می‌دهد. گرچه این موضوع به عنوان قسمتی از جغرافیای فرهنگی «نوین» در نظر گرفته شده است، ولی این علایق خیلی هم عقاید «جدید» انقلابی نیستند که به مثابه گسترش حالت تمرکز یافته گذشته، جنبه پیرامونی بیشتری به خود بگیرند. این واقعیت تأیید شده است که برخی نوشته‌ها در دهه‌های گذشته این تمرکزها را منعکس می‌کردند. تحقیق دفونتینز^{۶۸}، ۱۹۵۳ در مورد «مکان اعتقاد»^{۶۹} یک نمونه موردی به شمار می‌رود. وی معانی نمادین خانه‌ها در اصطلاحات مذهبی را به وسیله آرایه مدرک از یک مجموعه گوناگون فرهنگی برای نشان دادن اثر مذاهب بر شکل، جهت، ابعاد و میزان تراکم خانه‌ها مورد ارزیابی قرار داد. بویژه او نشان داد که مثلاً اهمیت ورودیها برای گروههای خاص مذهبی ناشی از این واقعیت است که به عنوان سطوح تماس با ارواح شیطانی عمل می‌کنند.

63- Lewandowski

64- Duncan

65- Kandy

66- Harvey

67- Basilica of the sacre - coeur

68- Deffontaines

69- place of believing

تحقیق وینلی^{۷۰}، ۱۹۷۱ تحت عنوان «محور چهارمحل»^{۷۱} نیز معانی نمادین مکانها را به عنوان شالوده مذهبی شهرها مورد بحث قرار می‌دهد. او در این تحقیق، نمادگرایی جهان نگر شهرچینی را مورد بررسی قرار داده و تشابهی بین کلان جهان^{۷۲} (کیهان) و خرده جهان^{۷۳} (شهر) برقرار کرده است. وی پیشنهاد می‌کند که نقش نمادین شهر شالوده وحدت کارکردی آن را تشکیل می‌دهد.

جغرافیدانان علاقه مند به مذهب اخیراً معانی نمادین کلیساها را در شرایط متحول فرهنگی و اجتماعی مورد بررسی قرار داده اند. دو مثال در این مورد عبارتند از: تحقیقات فوستر^{۷۴} (۱۹۸۱) و (۱۹۸۳) که در مورد کلیساهای روستایی در مینه سوتا^{۷۵} و مانیتوبا^{۷۶} بحث می‌کند. این کلیساها به علت کاهش جمعیت کلیسای روستایی از حیث انتفاع برای خدمات عبادی منظم خارج شده است. به علت این که نقش مذهبی این کلیساها اهمیتش را از دست داده بود، پیشنهاد شد که از آنها برای اهداف غیردینی استفاده شود. با وجود این، این موضوع مباحثه‌ای را دامن زد، در این راستا مخالفت فوستر ۱۹۸۳ با طرح فوق به علت اهمیت کلیساهای روستایی به عنوان مکانهای ارتباط دهنده افراد برای بسیاری از خانواده‌ها و نقش آنها در تاریخ محلی بود.

در حالی که مطالعه موضوع «زیارت» در میان جغرافیدانان به عنوان موضوعی عمومی اثبات شده است، اما مطالعه اهمیت نمادین آنها اخیراً در صف کارهای تحقیقی درآمده است (برای مثال مراجعه کنید به آثار روتر^{۷۷}، ۱۹۲۹، کینگ^{۷۸}، ۱۹۷۲، شایر^{۷۹}، ۱۹۸۱ الف و ۱۹۸۱ ب). از جمله آنهایی که در این ردیف قرار می‌گیرند، نوشته‌های خانم نولان^{۸۰}، ۱۹۸۶ و تاناکا، ۱۹۸۱ می‌باشند. خانم نولان ۱۹۸۶ در جستجوی ریشه‌های نمادگرایی طبیعی در زیارت‌های مسیحیان است. رساله‌اش اساساً این است که در مسیحیت وجود حیوانات و گیاهان الهام بخش مکانهای مقدس است، همچنین ارتباط میان پدیده‌های طبیعی و حرمت مکانهای زیارتی ریشه‌اش در حرمت‌گذاری مشرکین به طبیعت است. تاناکا ۱۹۸۱ در مقابل، در مطالعه فرایند

70- Wheatley	71- pivot of four quarters	72- Macrocosmos	73- Microcosmos
74- Foster	75- Minnesota	76- Manitoba	77- Rutter
79- Shair	80- Nolan		78- king

زیارت‌های بودائی‌ان، دورنماهای فضایی و نمادین را با هم تلفیق می‌کند. وی این بحث را پیش می‌کشد که چگونه تعدادی از مکانهای مقدس و همچنین الگوی تحرک و نظم موجود در حرکت از یک مکان به مکان دیگر، ذاتاً نمادین می‌باشند.

ج - بوم‌شناسی مذهبی

بوم‌شناسی مذهبی شاخه‌ای عمده و نهایی از تحقیق حاضر است، که در قالب اصطلاحات مختلفی مانند «اخلاق محیطی» و «الهیات محیطی» جلوه‌گر می‌شود. در این سرفصل، تحقیق در دو زمینه اصلی صورت گرفته است: مورد نخست گاهی اوقات تحت عنوان بحث لین‌وایت^{۸۱} نامیده می‌شود و مورد دوم روی اثر اندیشه مذهبی بر بوم‌شناسی گیاهی و جانوری متمرکز است.

تحقیق لین‌وایت، ۱۹۶۷ تحت عنوان «ریشه‌های تاریخی بحران اکولوژیک ما» بحثی را دامن زد که بتواند به این سؤال پاسخ دهد که چه چیزی باعث تخریب فزاینده محیطی در سیاره زمین شد. نظر «وایت» این بود که تخریب، ناشی از تفکر مسیحی بود که در آن خدا حاکمیت بر زمین را به انسان عطا کرده بود. «وایت» برای جلوگیری از آسیب بیشتر به محیط دو راه اختیاری را برای بشر مطرح می‌کند: یک راه اصلاح مذهب مسیحیت و تطابق آن با دیدگاه سن‌فرانسیس‌اسیزی^{۸۲} است که مشوق حرمت اکولوژی است و راه دیگر کنار گذاشتن تمام شقوق و فرقه‌های مسیحیت و جایگزین کردن آن به وسیله یک دین غیر غربی مانند بودیسم است. کار «وایت» تفاسیر گوناگونی را در زمینه‌های مختلف برای جغرافیدانان، مورخان، دانشمندان، متخصصان الهیات، فلاسفه، اکولوژیست‌ها و غیره هم بر علیه و هم بر له تز اساسی و پیشنهادهای همراهش به دنبال آورد. قضایای اساسی «وایت» که در آنها مسیحیت سرزنش می‌شد، توسط برخی پذیرفته شد. ولی بحث دین‌های غیر غربی که بیشتر با طبیعت همسازند، در عمل در جلوگیری از بحرانهای محیطی موفقتر نبوده‌اند. توصیه این بود که مسیحیت با تاکید بر آن بخش از متون انجیل که از قابلیت تطابق بیشتری با اوضاع محیطی و اکولوژیکی جدید برخوردارند، اصلاح شود (رجوع کنید به تحقیق

کب^{۸۳}، (۱۹۷۲)، توینبی^{۸۴}، ۱۹۷۲ با او تا آنجا که بحرانهای محیطی را به مذاهب توحیدی نسبت می‌داد، موافق بود، که در دیدگاهش فشارهای ناشی از حرص انسان را بر طرف می‌کرد. چاره در بازگشت به وحدت وجود^{۸۵} و مذاهب شرق بود. با وجود این هنوز افراد دیگری بودند که نه تنها ادیان شرقی بلکه ادیان غربی را نیز رد می‌کردند (برای مثال پاسمور^{۸۶}، ۱۹۷۴).

از طرف دیگر کسانی نیز بودند که از مسیحیت دفاع می‌کردند. برای مثال گلاکین، ۱۹۶۷ و دابوس^{۸۷} (۱۹۷۲ و ۱۹۶۹) استدلال می‌کردند که برخلاف نظر وایت متون انجیل به طبیعت علاقه‌مندی نشان داده‌اند. دائوتی^{۸۸}، ۱۹۸۱ نیز آشکارا خاطر نشان ساخت که هنوز در مورد این واقعیت که فکر مسیحیت غربی بیش از حد پیچیده شده و مشخصه آن دشمنی با طبیعت است، ملاحظات و کند و کاوهای اندکی صورت گرفته است. مضافاً به این که دائوتی استدلال می‌کند که برای حفظ یک وضعیت خاص بیش از یک شیوه عمل برای سازگاری با آن وضعیت وجود ندارد. بحث «الین وایت» از زمانی که تحقیق وی برای نخستین بار منتشر شد، مسیری طولانی طی کرد. هارگرو^{۸۹}، ۱۹۸۶ در یک تحقیق روندهای عمده‌ای را که ظاهر شده بودند، به طرز موفقیت‌آمیزی جمع‌بندی و آنها را تحلیل کرد. بویژه ارزیابی او از وضعیت جاری مناسب بود. او استدلال می‌کند که «نگرانی زیاد به جای این که درباره تهدید غیرواقعی تمدن غربی از سوی تفکر شرقی باشد، بهتر است در مورد تهدید واقعی تمدن انسانی به عنوان یک کل باشد که دچار بحران زیست محیطی است». در حقیقت معقول بود، اگر تمرکز بحث از یک فکر آزردهنده همراه با سرزنش تغییر می‌کرد و به جای آن به مقتضیات عملی موجود پرداخته می‌شد. دومین قسمت تحقیقات در موضوع بسیط اکولوژی مذهبی روی اثر تفکر مذهبی بر اکولوژی گیاهی و جانوری متمرکز شده است و در طول دو جناح اصلی و عمده توسعه یافته است. نخست، بسیاری از آنها اثر و نفوذ مذهب بر وضعیت زندگی جانوری را در نظر گرفته‌اند. بویژه عقاید مذهبی هندیها توجه زیادی را به خود معطوف ساخته است، در اینجا تمرکز ویژه‌ای روی

83- Cobb

84- Toynbee

85- pantheism

86- passmore

87- Dubos

88- Doughty

89- Hargrove

«بحث گاو مقدس» وجود داشته است. (رجوع کنید به آثار هریس^{۹۰}، ۱۹۶۶، سیمونز^{۹۱}، ۱۹۷۹). همچنین توجه عمومتری در مورد اثر عقاید مذهبی بر حیات وحش وجود داشته است. تحقیقات دوبار^{۹۲}، ۱۹۷۰ و سوفر، ۱۹۸۰ مثالهایی از این گونه توجهات به شمار می‌روند. ثانیاً محققین اثر و نفوذ تفکر مذهبی بر اهلی کردن گیاهان و جانوران و پخش آنها را مورد ارزیابی قرار داده‌اند (ایزاک، ۱۹۶۲، سوفر، ۱۹۶۴ و هایسر^{۹۳}، ۱۹۷۳). اصولاً این تحقیقات در بسیاری موارد به جای این که به دلایل اقتصادی محض پردازند، بیشتر به صورتی تنگاتنگ با آیین و تشریفات مذهبی و الوهیت همراه بوده‌اند.

۵- فرجام

فصل مشترک جغرافیا و مذهب، مجموعه بسیار متنوعی از سؤالات گوناگون را مطرح می‌سازد که بسیاری از آنها بایستی تاکنون روشن شده باشند. البته، تحقیق فوق برخی از کارهای تجربی را جمع‌بندی کرده است و تعدد و گوناگونی موضوعاتی را نشان می‌دهد که تاکنون شناسایی شده‌اند. ولی وقتی که هدف تا حد اصول و مبانی کاهش می‌یابد، موضوعهای گوناگون و متنوعی بروز می‌کنند که حول محور یک موضوع اصلی مهم به هم مربوط می‌شوند. این تمرکز مشترک به علت علاقه به نقش انگیزشی مذهب در تغییر چشم‌انداز است. چنین توجهی یکی از علایق سنتی جغرافیای فرهنگی است. محیط ممکن است در اثر اعمال فرهنگ فوق ارگانیکی مکرراً دستخوش تغییر گردد. ولی ظاهراً به صورت ایستا و اغلب یک مجموعه به نظر می‌آید. مادامی که سؤال اصلی باقی مانده باشد، جغرافیدانان مذهب جرأت ورود به زمینه‌های بالقوه مفید دیگر را نخواهند داشت. این موضوع تا حدی نتیجه کوشش جغرافیدانان در حفظ آن چیزی است که به وضوح تعریف شده و قلمرو قابل قبول آنهاست. در این متن امتناع مکتب برکلی کنار گذاشته شده است. بی‌میلی و اکراه در جرأت ورود به حوزه برخورد و تماس و تمایل به توقف کوتاه در مرزهای شناخته شده ممکن است، نوع سؤالات مطرح شده از سوی جغرافیدانان را محدود کند و این موضوع در متن تحقیق در مورد «مذهب در جغرافیا» به نظر

می‌آید که بیش از یک جنبه از حقیقت را ظاهر سازد.

به طریقی مشابه که جغرافیای فرهنگی با حالت دوگانگی میان فرهنگ (نخبه، حاکم) بالا و (مردمی، زیردست) پایین مواجه است (کاسگرو و جکسون، ۱۹۸۷)، جغرافیدانان مذهب نیز ممکن است با رشته وسیعتری در مشابهت قرار گیرند. جغرافیدانان فرهنگی در اغلب موارد متهم به تمرکز روی فرهنگ نوع (نخبه، حاکم) به بهای ندیده گرفتن نوع فرهنگ (مردمی، زیردست) شده‌اند (برگس^{۹۴} و گلد^{۹۵}، ۱۹۸۵). جغرافیدانان مذهب نیز به طرز مشابهی به شدت به نظامهای تشکلیافته مذاهب، بویژه نهادین شده و مذاهب شرعی رسیده‌اند. گرچه این موضوع منحصر به آنها نبوده است. شاید این، تعصبی باشد که ریشه در نفوذ مسیحیت غرب و دورنمایش دارد، ولی علت هر چه باشد، شکی نیست که به مذاهب مردمی، آیینها، افسانه‌ها و تجربه مذهبی فردی توجه کافی نشده است. جغرافیدانانی مانند سوفر^{۱۹۶۷} و لیواین^{۱۹۸۶} اظهار کرده‌اند که جغرافیا نمی‌تواند و نایستی تجربه مذهبی فردی را مورد بحث قرار دهد، ولی رابطه میان تجربه مذهبی فردی با مکان حداقل جریانی است که می‌تواند و بایستی مورد مطالعه قرار گیرد. این موضوع با گرایشهای وسیعتر جغرافیای فرهنگی که در جستجوی تجربه محیطی و درک مکان می‌باشند، تشابه زیادی دارد.

با وجود این، سرنخهایی از یک تحوّل وجود دارند که امکان تحقیق بیشتر در طول چندین جناح را می‌گشاید. از میان سایر قضایایی که شایسته توجهند، مسلماً به کوشش و فهم فرایندهایی نیاز است که از طریق آنها اشیاء خاص محیطی، چشم‌اندازها و بناها به یک منظور مذهبی مورد تحقیق قرار می‌گیرند. چگونه و چرا برخی از اشیاء محیطی و بعضی از انواع چشم‌اندازها به نظامهای غنی نمادین دست می‌یابند؟ در حالی که بعضی دیگر نمی‌توانند این کار را انجام دهند. چگونه جنبه روحانی بیان و انتقال داده می‌شود؟ و چگونه کنش متقابل سیاسی و فرهنگی باعث معنی یافتن مکانهای خاص می‌شود؟ آیا نیازی برای تحلیل روابط قدرت وجود ندارد؟ و همچنان که جکسون، ۱۹۸۸ اشاره می‌کند «واقعاً در عرصه زندگی

اجتماعی، راهبردهای فضایی که به وسیله آنها گروه‌های زیردست به دنبال جدال و کشمکش حاکمیتشان می‌باشند، برای تحقیق باقی می‌ماند». در مطالعه یک «جغرافیای مقاومت» نتایج می‌تواند و بایستی مطمئناً به متن مذهب انتقال داده شود. بعلاوه، جغرافیدانان ممکن است روابط متقابل میان مذهب و محیط (شامل جامعه) را نیز در نظر بگیرند. زیرا اثر مذهب روی چشم‌انداز به خوبی بررسی شده است، عکس آن مصداق ندارد. جغرافیدانان حتی در مجموعه موجود از تحقیقاتی که اثر مذهب بر محیط را مورد بحث قرار می‌دهند، توجه اندکی به چگونگی اثر مذاهب بر روابط اجتماعی مبذول داشته‌اند. فهم کارکردگرایانه آشکار مذهب و به همان نحو کارکرد پنهان آن (به عنوان نیروی ارتباط دهنده اجتماعی)، مورد غفلت جغرافیدانان و عدم توجه کافی قرار داشته است.

این سؤالها بخش ناچیزی از سؤالات بسیار زیاد است که می‌توانند مطرح شوند، ولی همین سؤالها توان بالقوه فراوانی برای کشاندن جغرافیای مذهب به سوی لایه‌های جغرافیای فرهنگی دربردارند و این مهم نه فقط از طریق دیدگاه‌های سنتی مکتب برکلی، بلکه همچنین از طریق امور جغرافیای فرهنگی «نوبن» صورت می‌گیرد که با فرهنگ به مثابه یک امر پویا، جدالی و به عنوان یک فرایند جاری کشمکشی برخورد می‌کند و به علایق مرتبط در نمادگرایی، مطالعه علائم و تحلیل شعائر وابسته است و این که به طرز جالبی جهت‌گیری اجتماعی و جغرافیایی در تمرکز مطالعات اجتماعی را منعکس می‌کند. دید انتقادی به جغرافیای فرهنگی «سنتی» ممکن است عیناً در جغرافیای مذهب وجود داشته باشد. حقیقت این است که عقاید و پیشرفتهای جغرافیای فرهنگی نوین ممکن است به طرز مفیدی در جغرافیای مذهب به کار آید، لذا از این دید تلاش در ارایه تعریف و تعیین مرزهای جغرافیای مذهب آشکارا اگر زائد نباشد، لااقل جانبی (غیرمهم) شده است. در حالی که این وضع برای جغرافیدانان، مذهب‌شناسان، انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان مطلوب نیست که دوباره کاری کنند، بایستی آشکار شود که مجال بیشتری برای اکتشاف جغرافیایی نسبت به قبل وجود دارد.

منابع و مأخذ

- 1- Bhatt, B. L., "The religious geography of south Asia: some reflections." *National Geographical Journal of India* 23, 1977, 26-39.
- 2- Biswas, L., "Evolution of Hindu temples in Calcutta." *Journal of Cultural Geography* 4, 1984, 73-85.
- 3- Burgess, J. and Gold, J. editors, *Geography, the media, and popular culture*. London. Croom Helm, 1985.
- 4- Buttner, M., "Religion and geography: impulses for a new dialogue between Religionswissenschaftlern and geography", *Numen*, 21, 1974, 165-96.
"Survey article on the history and philosophy of the geography of religion in Germany" *Religion*, 1980, 86-119.
- 5- Cobb, J. B., "Is it too late?" *A theology of ecology*. Beverly Hills, LA: Bruce, 1972.
- 6- Cosgrove, D. and Jackson, P., "New directions in cultural geography." *Area* 19, 1987, 95-101.
- 7- Crowley, W. K., "Old order Amish settlement: diffusion and growth." *Annals of the Association of American Geographers* 68, 1978, 249-64.
- 8- Curtis, J. R., "Miami's little Havana: yard shrines, cult religion and landscape." *Journal of Cultural Geography* 1, 1980, 1-15.
- 9- Darden, J. T., "Factors in the location of Pittsburg's cemeteries." *The Virginia Geographer* 7, 1972, 3-8.
- 10- Deffontaines, P., "The place of believing." *Landscape* 3, 1953, 22-28.
- 11- Doeppers, D., "Changing patterns of Aglipayan adherence in the Philippines, 1918-1970." *Philippine Studies* 25, 1977, 265-77.
- 12- Doughty, R. W., "Environmental theology: trends and prospects in Christian thought." *Progress in Human Geography* 5, 1981, 234-48.
- 13- Dubos, R., "A theology of the earth., Washington, DC: Smithsonian Institution. 1972." *A god within*. New York: 1969, Scribner.
- 14- Dunbar, G. S., "Ahimsa and shikar: conflicting attitudes towards wildlife in India." *Landscape* 19, 1970, 24-7.
- 15- Duncan, I., "Individual action and political power: a structuration perspective." In Johnston, R. J., editor, *The future of geography*, London and New York: 1985. Methuen.
- 16- Durkheim, E., *The elementary forms of religious life*, second edition. London: 1976. George Allen and

- Unwin. First Published in 1915.
- 17- Eliade, M., *The sacred and the profane: the nature of religion*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1959.
- 18- Fickeler, P., Fundamental questions in the geography of religions. In Wagner, P. L. and Mikesell, M.W., editors, *Readings in cultural geography*, Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- 19- Foster, R. H., Jr., "Recycling rural churches in southern and central Minnesota." *Bulletin, Association of North Dakota Geographers* 31, 1981, 1-10.
- "Changing uses of rural churches: examples from Minnesota and Manitoba." *Yearbook, Association of Pacific Coast Geographers* 45, 1983, 55-70.
- 20- Gay, J. D., *The geography of religion in England*. London, Gerald Duckworth, 1971.
- 21- Glacken, C. J., "Changing ideas of the habitable world. In Thomas, W. L., Jr, editor, *Man's role in changing the face of the earth*, Chicago: University of Chicago Press, 1959, 70-92.
- Traces on the Rhodian Shore*. Berkeley, CA: University of California Press, 1967.
- 22- Hardwick, W. G., Claus, R. J. and Rothwell, D. C., "Cemeteries and urban land value." *Professional Geographer* 23, 1971, 19-21.
- 23- Hargrove, E. C., editor., *Religion and environmental ethics*. Athens, Georgia: University of Georgia press, 1986.
- 24- Harris, M., "The cultural ecology of India's sacred cattle." *Current Anthropology* 7, 1966, 51-66.
- 25- Harvey, D., "Monument and myth." *Annals of the Association of American Geographers* 69, 1979, 362-81.
- 26- Heatwole, C. A., "The unchurched in the southeast." *Southeastern Geographer* 25, 1985, 1-15.
- "A geography of the African Methodist Episcopal Zion Church." *Southeastern Geographer* 26, 1986, 1-11.
- 27- Heiser, C. B., Jr., *Seed to civilization: the story of man's food*. San Francisco: W. H. Freeman, 1973.
- 28- Hershkowitz, S., "Residential segregation by religion: a conceptual framework." *TESG* 78, 1987, 44-52
- 29- Howett, C., "Living landscapes for the dead." *Landscape* 21, 1977, 9-17.
- 30- Hultkrantz, A., "An ecological approach to religion". *Ethnos* 31, 1966, 131-50.
- 31- Huntington, E., *Mainsprings of civilization*. New York: John Wiley and Sons; London: Chapman and Hall, 1945.
- 32- Isaac, E., "Religion, landscape and space." *Landscape* 9, 1959-60, 14-18.
- "The act and the covenant: the impact of religion on the landscape." *Landscape* 11, 1961-62, 12-17.

- "On the domestication of cattle." *Science* 137, 1962, 195-204.
- "Religious geography and the geography of religion." In *Man and the Earth*, University of Colorado Studies, Series in Earth Sciences No. 3, Boulder: University of Colorado Press, 1965.
- 33- Jackson, J. B., "From monument to place." *Landscape* 17, 1967-68, 22-26.
- 34- Jackson, P., "Social geography: social struggles and spatial strategies." *Progress in Human Geography* 12, 1988, 263-69.
- 35- King, R., "The pilgrimage to Mecca - some geographical and historical aspects." *Erdkunde* 26, 1972, 61-73.
- 36- Laatsch, W. G. and Calkins, C. F., "The Belgian roadside chapels of Wisconsin's door peninsula." *Journal of Cultural Geography* 7, 1986, 117-28.
- 37- Landing, J., "A case study in the geography of religion: the Jehovah's Witnesses in Spain, 1921-1946." *Bulletin, Association of North Dakota Geographers* 32, 1982, 42-7.
- 38- Levine, G. J., "On the geography of religion." *Transactions, Institute of British Geographers New Series* 11, 1986, 428-40.
- 39- Lewandowski, S. J., "The built environment and cultural symbolism in postcolonial Madras." In Agnew, J. A. et al., editors, *The city in cultural context*, Boston: Allen and Unwin, 1984, 237-54.
- 40- Licate, J., "The geographic study of religion: a review of the literature." Unpublished MA thesis, University of Chicago, 1967.
- 41- Martin, G. G., "The evolving spatial distribution of cemeteries in Waukesha County, Wisconsin, 1935-1976." Unpublished MA thesis, Michigan State University, 1978.
- 42- Nolan, M. L., "Pilgrimage traditions and the nature mystique in western European culture." *Journal of Cultural Geography* 7, 1986, 5-20.
- 43- Otto, R., *The idea of the holy*, second edition. London, 1950, Oxford University Press. First published in 1917.
- 44- Passmore, J., *Man's responsibility for nature*. London: Duckworth, 1974.
- 45- Pattison, W. D., "The cemeteries of Chicago: a phase of land utilization." *Annals of the Association of American Geographers* 45, 1955, 245-57.
- 46- Price, L. W., "The Hare Krishna's transformation of space in West Virginia." *Journal of Cultural Geography* 7, 1966, 129-40.

- 47- Rutter, E., "The Muslim pilgrimage." *Geographical Journal* 74, 1929, 271-73.
- 48- Semple, E., *Influences of geographic environment: on the basis of Ratzel's system of anthropo-geography*. New York: Henry Holt and Co.; London: Constable and Co, 1911.
"Volume of Muslim pilgrims in recent years. source areas and ports of entry." *Journal college of Arts, King Saud University*,9, 293-320.
- 49- Shilhav, Y., "Principles for the location of synagogues: symbolism and functionalism in a spatial context." *Professional Geographer* 35, 1983, 324-29.
- 50- Shortridge, J. R., "Patterns of religion in the United States." *Geographical Review* 66, 1976, 420-34.
"A new regionalization of American religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 16. 1977, 143-53.
"The pattern of American Catholicism, 1971." *Journal of Geography* 77,1978, 56-60.
- 51- Simoons, F. J., "Questions in the sacred-cow controversy." *Current Anthropology* 20, 1979, 467-93.
- 52- Sopher, d., "Indigenous uses of turmeric in Asia and Oceania." *Anthropos* 59, 1964, 93-127.
Geography of religions. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1967.
"Indian civilization and the tropical sacanna environment." In Harris, D. R., editor, *Human ecology in sacanna encironments*, London: Academic Press, 1980.
"Geography and religion." *Progress in Human Geography* 5, 1981, 510-24.
- 53- Stump, R. W., "Changing regional patterns of white protestantism in the United States. 1906
The geography of religion - Introduction." *Journal of Cultural Geography* 7, 1986, 1-3.
- 54- Tanaka, H., "The evolution of pilgrimage as a spatial -symbolic system." *The Canadian Geographer* 25,240-51.
"Landscape expression of the evolution of Buddhism in Japan." *The Canadian Geographer* 28. 1984,240-57.
- 55- Toynbee, A., "The religious background of the present environmental crisis - a viewpoint." *International Journal of Environmental Studies* 3, 1972, 141-46.
- 56- Tuan, Y. F., "Humanistic geography." *Annals of the Association of American Geographers* 66, 1976, 266-76.
- 57- Wagner, P. L. and Mikesell, M. W., *Readings in cultural geography*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- 58- Weber, M., *The protestant ethic and the spirit of capitalism*, 1904-1905.
- 59- Wheatley, P., *The pivot of the four quarters; a preliminary enquiry into the origins and character of the Chinese city*. Chicago: Aldine, 1971.