

روش و رویکرد کلیفورد گیرتز درباره دین و فرهنگ

الله‌کرم کرمی پور*

چکیده

این مقاله مروری بر روش و رویکرد کلیفورد گیرتز در باب دین و فرهنگ است. تحلیلی از رویکرد او در اینکه چگونه آیین‌ها، مناسک و الگوهای مشخص، خود را همچون «متن» بر پژوهشگر عرضه می‌کنند و پژوهشگر به جای رویارویی با واقعیت‌های ایستا، بی‌جان و منفعل، در روندی پویا و بازسازی‌شونده مبتنی بر مشاهده و حضور، در میدان جای می‌گیرد. وی می‌کوشد بدین پرسش‌ها پاسخ گوید. او در این زمینه از معنا و فرهنگ در چارچوب جامعه‌شناسی تطبیقی کسانی چون وبر و دورکیم بهره می‌گیرد و با بازخوانی آنها، رویکردی تفسیری را نسبت به شناخت دین و فرهنگ برمی‌گزیند. این پژوهش، روش و رویکرد او را به‌دو فرهنگ بررسی می‌کند و تحلیلش را درباره پرسش‌های پیش‌گفته بازمی‌کاود.

واژگان کلیدی

کلیفورد گیرتز، فرهنگ، دین، متن، آیین، الگو.

karamip19@gmail.com

تاریخ تأیید: ۸۹/۱/۲۵

*. مربی دانشگاه ادیان و مذاهب.

تاریخ دریافت: ۸۸/۸/۵

طرح مسئله

تحلیل رفتارها و کنش‌های دینی از موضوعات محوری در عرصه جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی دین است. اینکه چگونه می‌توان چنین رفتارها و کنش‌ها را به صورت «عینی»^۱ و «واقعی»^۲ و بسان یک پدیده، مورد مطالعه قرار داد یکی از مسائل جدی دین‌پژوهی است. همین مسئله باعث شد تا در نیمه دوم قرن بیستم تحولات گسترده‌ای در نظریه‌پردازی علوم انسانی و اجتماعی نسبت به پدیده‌های فرهنگی و دینی ایجاد شود، به طوری که در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ قرن بیستم انسان‌شناسی نمادین و تفسیری با رویکرد خاص خود نسبت به فرهنگ در مقابل گرایش‌های مادی، مانند ماتریالیسم یا پوزیتیویسم فرهنگی قرار گرفت. در این طرز تلقی، پدیده‌های فرهنگی از این باور حرکت می‌کند که فرهنگ مجموعه‌ای از معانی است که از خلال نمادها و نشانه‌ها درک و دریافت می‌شوند و برای درک آن ابتدا باید سراغ تحلیل این نمادها رفت. کسی که چنین مدلی را بسان روش در انسان‌شناسی مورد تأکید قرار داده است، گلیفرود گیرتز است.

مروری بر زندگی و آثار کلیفورڈ گیرتز

کلیفورڈ گیرتز^۳ از انسان‌شناسان پرآوازه این روزگار است. او توانسته است دگرگونی‌های گسترده‌ای در تعریف فرهنگ با رویکرد روش‌شناسی تفسیری پدید آورد. او بر پایه مشاهده و بازگشت به میدان در علوم اجتماعی، الگوی تازه‌ای به نام روش «هرمنوتیک»^۴ و «نشانه‌شناسی» در انسان‌شناسی دین و دین‌پژوهی ایجاد کند.

گیرتز در اوت ۱۹۲۶ در سان‌فرانسیسکو آمریکا زاده شد و با استفاده از بورس به دانشگاه رفت. وی تحصیلاتش را در اوهایو با فلسفه آغاز کرد و با زمینه‌های فلسفی خود، در دانشگاه هاروارد به انسان‌شناسی پرداخت. در مؤسسه مطالعات پیشرفته دانشگاه

1. Objective.
2. Factual.
3. Clifford Geertz.
4. Hermeneutic.

پریستون، در حوزه‌های کاربردی‌ترِ انشلتناسی، کارهای پژوهشی اش را کامل کرد و به انگیزه مطالعه، با همسرش رهسپار اندونزی شد. او در دانشگاه برکلی شیکاگو تدریس می‌کرد و تا هنگام مرگش استاد برجسته «دپارتمان علوم اجتماعی» بود. تحقیق‌های انسان‌شناختی او به روش میدانی و تجربی در کشور اندونزی و مراکش، از پژوهش‌های تطبیقی در جامعه‌شناسی دین به‌شمار می‌رود که موجب شهرت او نزد انسان‌شناسان معاصر نیز شده است. سرانجام گیرتز در اکتبر ۲۰۰۶ در فالدلفیا درگذشت.^۱

رویکردی تازه در انسان‌شناسی دین

نخستین کتاب گیرتز به‌نام «دین مردم جاوه» (۱۹۶۰)^۲ در بردارنده پژوهش‌های وی

۱. گفتنی است هیچ‌یک از آثار گیرتز تاکنون به زبان فارسی ترجمه نشده است و جز گزارش‌هایی پراکنده (فقط دو مقاله پژوهشی از آقایان دکتر ناصر فکوهی و عبدالله گیویان) پژوهش گسترده‌ای درباره اندیشه‌های وی سامان نگرفته است.

۲. این نوشتار از مقاله‌های خود گیرتز و منابع اینترنتی از دیدگاه انسان‌شناسی دین و دین‌پژوهی بهره برده است. برخی از مهم‌ترین آثار او چنین‌اند:

1. The Religion of Java (1960), University Of Chicago Press 1976 paperback.
2. Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns (1963), University Of Chicago Press 1968.
3. Agricultural Involution: the process of ecological change in Indonesia (1964).
4. Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia (1968), University Of Chicago Press 1971.
5. The Interpretation of Cultures (1973), Basic Books.
6. Kinship in Bali (1975) coauthor: Hildred Geertz, University Of Chicago Press.
7. Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology (1983), Basic Books.
8. After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist, Harvard University Press 1995.
9. Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics, Princeton University Press.
10. "An inconstant profession: The anthropological life in interesting times" (2002), Annual Review of Anthropology, vol. 31, pp. 1-19.

درباره مردم اندونزی و مراکش و به‌ویژه، مطالعاتش درباره اسلام ساکنان شمال آفریقا است که بر ژرفا و گستره کوشش‌های او گواهی می‌دهد. نظریه‌پردازی‌های او را این اثر، پیامد مشاهده‌ها و بررسی‌های میدانی‌اش در آیین‌ها و رفتارهای دینی و فرهنگی آن جوامع می‌توان شمرد.

«اسلام آن‌گونه که مشاهده می‌شود» از دیگر کتاب‌های اوست که در آن به مقایسه اسلام اندونزی و اسلام مراکش می‌پردازد.^۱ وی در این کتاب به دنبال تعریف و چستی اسلام نیست؛ بلکه می‌خواهد تأثیر اندونزی‌بودن یا مراکشی‌بودن را در مسلمان‌بودن مردمان آن کشورها دریابد.

او با نگاهی بیرونی و تطبیقی، در پی پاسخگویی بدین پرسش است که چه باورها و رفتارهایی، کدامین ایمان را، در کدام اوضاع و احوال اجتماعی پشتیبانی می‌کنند؟ برای رسیدن به پاسخ، فقط توضیح و تفسیر باورها، عقاید و نهادها کافی نیست. باید چگونگی ماندگاری این باورها، رفتارها و نهادهای ویژه، و زنده ماندن، مردن یا مانع‌شدن آنها برای ایمان‌های دینی روشن شود. او مدعی نیست که در این مطالعه، یک انسان‌شناس دینی است و سخنان او ناگزیر از دیدگاه انسان‌شناسی ادا نمی‌شود. پرسش اصلی گیرتر این است که چنین واکنش‌هایی، به کمک چه ابزارها و در چه فرایند و چه اوضاع اجتماعی و فرهنگی صورت می‌پذیرند؟ او برای یافتن پاسخ، جامعه‌های مراکش و اندونزی را در قالب «سطح تحلیل» و «مورد مشاهده» برمی‌گزیند. این دو کشور مسلمان‌نشین، با وجود همانندی‌هایی که با دیگر مردمان جهان اسلام دارند، از تفاوت‌های بسیاری نیز برخوردارند: یکی از آنها در غربی‌ترین منطقه جغرافیایی و دیگری در شرقی‌ترین منطقه است و هریک به اندازه‌های گوناگونی از مرکز اصلی اسلام (عربستان) دور هستند؛ اما مردم هر دوی آنها مانند دیگر مسلمانان، رو به کعبه نماز می‌گزارند. (Geertz, 1960: 4)

۱. برای آگاهی از چکیده این کتاب بنگرید به: فاضل حسامی، معرفت، سال دوازدهم، شماره نهم، آذر ۱۳۸۲، ص ۹۴ - ۸۸.

او روش کار خود را معناشناسانه می‌خواند و بر این است که مردم‌نگاری یا پژوهش انسان‌شناختی، عملی قائلست و پژوهشگر بر انسان‌شناس بیش از هر چیز، با تفسیر فرهنگ و بازنمایی آن برای خواننده، درگیر می‌شود. بنابراین نخستین پرسش گیرتز به این مسئله معطوف می‌شود که «نمادها»^۱ چگونه خود را در قالب کنش‌های جمعی و عمومی نشان می‌دهند. او در تحلیلی دقیق‌تر می‌گوید زمینه پیدایی گزاره‌های انسان‌شناختی، نه از راه اجماع علمی دانشمندان، که با تهذیب و پالایش در میانه بحث فراهم می‌شود. او بر پایه همین رویکرد، کتابی به نام «تفسیر فرهنگ‌ها»^۲ منتشر کرد که طرح اصلی‌اش بر این نظریه استوار بود.

فرهنگ همچون متن

دیدگاه و روش گیرتز در انسان‌شناسی فرهنگ و دین را بدون مایه‌های فلسفی و جامعه‌شناختی پیش از او نمی‌توان بررسی کرد؛ زیرا وی از رویکرد فلسفی لودویگ ویتگنشتاین در نقد و ناکافی بودن «زبان خصوصی»^۳ و مفهوم «صورت‌های زندگی»^۴ و پیچیدگی اوضاع طبیعی و فرهنگی در قالب پیش‌فرض شناخت هر دنیایی از زندگی انسانی و از سوی دیگر، رویکرد جامعه‌شناختی ماکس وبر در شناخت فهم دیگران از راه معانی، نمادها و فهم دیگران^۵ تأثیر پذیرفته است.

گیرتز همچون ویتگنشتاین متأخر، اما در سطحی انضمامی و تجربی، فرهنگ را عمومی می‌داند؛ چون معنا عمومی است (Geertz, 1973: 12) و نمادها فرایندی ذهنی و انتزاعی نیستند؛ بلکه ساختی از پدیده‌های اجتماعی به‌شمار می‌روند. نظام‌های معنایی،

1. Symbol.
2. The Interpretation of Cultures.
3. Private language.
4. form of life.

۵. گیرتز ترکیب فهمیدن فهم «to understand the understanding» را مسئله اصلی علوم اجتماعی می‌خواند؛ به این معنا که چگونه می‌توان با گونه‌ای از فهم و درک چیزها، درک دیگری در آن‌باره داشت.

ناگزیر ویژگی‌های جمعی از یک گروه نیستند. به گفته او هنگامی که می‌گوییم کنش‌های مردم فرهنگ‌گویی را جز فرهنگ خودمان نمی‌فهمیم، در واقع می‌پذیریم که در آشنایی با جهان ذهنی‌ای که کنش‌های آنان، نشانه به حساب می‌آیند، کمبود داریم. (Ibid: 12) زیرا «فرهنگ، عامل قدرت یا امری عاقل جهان نیست؛ بلکه متنی است که مردم در آن زندگی می‌کنند». (Ibid:14) از این رو «میان ساخت اجتماعی و فرهنگ، رابطه‌ای دوسویه وجود دارد. فرهنگ، الگوی معانی جای‌گرفته در نمادهاست و در این میان ساخت اجتماعی عبارت است از روابط اقتصادی، سیاسی و اجتماعی میان افراد و گروه‌ها». (Ibid: 362)

راه و روش وبر در آثار گیرتز، امری پررنگ‌تر می‌نماید و نفوذ و تأثیر او را در «پیچیدگی کشاورزی» (۱۹۶۳)^۱ و «فروشنده‌گان و پادشاهان» (۱۹۶۳)^۲ و به‌طور کلی روش‌شناسی گیرتز می‌توان دید. گیرتز با تلفیق این نگاه و روش بر این نظر است که کار انسان‌شناسی دین، گره‌زدن میان دو گونه توصیفات است: مشاهده‌های بسیار ظریف و خرده‌بینانه،^۳ و توصیف‌های بسیار مجمل و کلی‌نگرانه که بر روی هم تصویری معقول و جاندار از شیوه معیشت انسانی پیش می‌نهد. پس کار انسان‌شناس فقط ترجمه و توصیف محض رویدادها نیست. ترجمه، فقط این نیست که نحوه بیان دیگران را در قالب نحوه بیان خودمان بریزیم؛ بلکه باید منطق نحوه بیان آنها را در نحوه بیان خودمان نیز نشان دهیم. (Geertz, 1983: 10)

آبشخورهای فکری گیرتز را در سطح روان‌شناسی اجتماعی، به دیدگاه‌های فروید و در سطح محیط‌شناسی فرهنگی از نوع نگاه جولین استیوارد نیز نسبت داده‌اند. (فکوهی، ۱۳۸۶: ۱۱۱)

1. Agricultural involution: the process of agricultural change in indonesia. Berkely: university of California press.
2. Peddlers and princes: social change and economic modernization in two indonsia towus Chicago: university of chicago press.
3. fine- comb observations.

گیرتز با تفسیر و ترکیب این روش‌ها، مفهوم فرهنگ را معناکاوانه^۱ و مبتنی بر فهم نوعی بازی^۲ تحلیل می‌کند. هدف فهم فهم‌گدان از راه لایه‌های رویین و نمادهای عینی رفتار و کنش‌های جمعی و گروهی است و روش او آزمودن و مشاهده این معانی به کمک نمادهاست و فرهنگ از دید او مفهومی معنایی به‌شمار می‌رود. او می‌گوید: «من همچون وبر معتقدم که انسان همانند جانوری است درون تاروپودهای معنایی که خود آن را تنیده است و به باور من آن تاروپودها، فرهنگ هستند و تحلیل آنها نمی‌تواند بر اساس یکم علم تجربی انجام بگیرد، بلکه باید از طریق یک علم تفسیری و در جستجوی معنا انجام شود».

فرهنگ در این دیدگاه، «سیستمی از مفاهیم میراث‌رسیده و فشرده‌شده‌ای است که مردم‌شناخت و شیوه زندگی و روابط اجتماعی‌شان را با آنها تنظیم می‌کنند» (Geertz, 1983: 89) همین کارکرد فرهنگ، به‌جهان معنا می‌بخشد و آن را شناخت‌پذیر می‌کند.

الگوهای فرهنگی یا مجموعه‌های نمادین را باید سرچشمه‌های بیرونی اطلاعات به‌شمار آورد. بیرونی‌بودن این اطلاعات از آن جهت است که این سرچشمه‌ها بیرون از کالبد ارگانیک‌های فردی، و در جهان عیفهم عمومی قرار می‌گیرند؛ جایی که همه انسان‌ها درون آن زاده شده، پس از مرگ آن را برجای می‌گذارند. منظور از سرچشمه اطلاعات این است که الگوهای مزبور، مثل ژن‌ها، طرح‌ها و یا قالب‌هایی هستند که به فرایندهای بیرون از خود شکل‌غایی می‌دهند. الگوهای فرهنگی، برنامه‌هایی را عرضه می‌کنند که به نهادینه‌شدن فرایندهای اجتماعی و روان‌شناختی می‌انجامد و رفتار عمومی را شکل می‌دهد. (Geertz 1966: 6)

در اینجا دیدگاه گیرتز را چنین می‌توان خلاصه کرد:

فرد انسانی بدون فرهنگ، از دید کارکردی، ناقص و هیولایی بی‌شکل است

1. Hermeneutical.
2. Play.

که نه درکی از جهت و مسیرش، و نه قدرتی برای چیرگی بر نفسش دارد و آشوبی از انگیزه‌های بی‌سامان و عواطف و حس‌های گنگ و مبهم است. (Geertz, 1973: 99)

چکیده نظریه گیرترز درباره فرهنگ چنین است:

۱. متن، قالب‌ها (فرم‌ها)ی نمادینی دارد، که مؤلفه‌های ایستایی بر روی کاغذ و در انتظار کشف شدن نیستند؛ بلکه فقط هنگام درگیر شدن در عمل خواندن، وجود و معنا می‌یابند.
۲. تأویل متن، عملی **ظلالاً** است و به پیدایی متن دوم (جدید) می‌انجامد.
۳. خواندن متن، گونه‌ای از کنش است که در گذر زمان روی می‌دهد.

توصیف غلیظ و رقیق

گیرترز برای نشان دادن معناداری رفتارهای فرهنگی و برخورداری آنها از معنایی فراتر از نگاه عینی و جهان‌شمول، انسان‌شناس را به روش‌ها و نگاه‌های دقیق‌تر و ژرف‌تری فرامی‌خواند. از این‌رو دریافت دیگری را در بافتی «زمینه‌ای» و «تأویلی» توصیف می‌کند و به تقسیم‌بندی ظریف‌تری می‌پردازد؛ چنان‌که در همین زمینه، در مقاله مشهور «توصیف غلیظ» (۱۹۷۳)^۱ می‌نویسد.

او در این مقاله تأکید می‌کند که جوامع همچون زندگی آدمیان، حاوی تأویلهای خود مردمان آن جوامع است و فقط باید نحوه دسترسی به آنها را آموخت. (Geertz, 1973: 453) روش او برای رسیدن به هدف، چیزی است که آن را «توصیف غلیظ»،^۲ در برابر «توصیف رقیق»^۳ می‌نامد. توصیف رقیق فقط به مشاهده تجربی و ثبت داده‌ها می‌پردازد. با وجود اینکه توصیف رقیق می‌تواند جامع، مختصر و مجمل باشد (Ibid: 32) اما توصیف غلیظ هنگامی پدید می‌آید که انسان‌شناس می‌خواهد «معنای» داده‌های تجربی را آشکار کند.

1. Thick Description. In Clifford Geertz. 1973. The Interpretation of Cultures. New York, Basic Books.
2. thick description.
3. tin description.

برای این کار ناگزیر، نخست باید توصیف رقیق شکل گیرد؛ یعنی باید مشاهده مبسوط به دست آید، سپس کشف معنای چیزهای مشاهده شده بازکاویده شود. در توصیف غلیظ، افزون بر گردآوری واقعیات، فرایند پالایش تأمل‌ها، در کار است.

گیرتز در پاسخ به چگونگی کشف «معنای اجتماعی» معتقد است: کنش اجتماعی در قالب نمادها بیان شده است و باید دید که نمادها چگونه پدیده‌ها را بازنمایی می‌کنند. نمادها در واقع به دو شکل می‌توانند معنا را بازنمایانند:

۱. بازنمایی آگاهانه؛^۱ مانند: پرچم، که نماد کشور به‌شمار می‌رود و معنا و مقصود آن روشن است.

۲. بازنمایی نمادهای پنهان؛ مانند هنگامی که افراد، گروه‌ها و یا کل جوامع نمی‌دانند که یک نماد ویژه، نمایان‌گر چه چیزی است.

یکی از روش‌های بازنمایی این معانی پنهان، از طریق نمادهای ناخودآگاه است؛ برای نمونه، دو پسر بچه را تصور کنید که پلک‌هایشان پی‌درپی به هم می‌خورد. هرچند از دید حرکت جسمانی، درست مانند یکدیگرند، اما علت برهم‌خوردن پلک‌های یکی از آنها پرش غیرارادی است و دیگری درواقع چشمک می‌زند. تفاوت این دو پدیده با هم بنیادین است. پرش غیرارادی پلک، کار آن پسر نخست است، نه پرش پلک؛ در صورتی که چشمک‌زدن، عمل پسر دوم است و او به‌عمد چنین می‌کند تا فقط علامت و نشانه‌ای عرضه کند. توصیف رفتار این دو فقط بر پایه حرکات جسمی، رقیق خواهد بود؛ اما در قالب یک‌عمل، غلیظ شمرده می‌شود؛ زیرا چنین توصیف‌هایی افزون بر ذکر حرکات‌های جسمی، از قصد و نیت کنشگر و قواعد اجتماعی معنادهنده به کنش او خبر می‌دهد. بنابراین معناداری بستن و بازکردن چشم، نیازمند قواعد اجتماعی است که مشخص می‌کند گونه‌ای از حرکت، معنای ویژه‌ای را در بردارد. در نتیجه گونه‌های فراوانی از چشمک‌زدن هست: درآوردن «ادای» چشمک‌زدن، «تمرین» چشمک‌زدن، «تظاهر» به چشمک‌زدن و ...

1. Conscious Representation.

گیرتر می‌خواهد بگوید توصیف رقیق هریک از این رفتارها فقط تصویری از حرکت جسمانی به دست می‌دهد؛ اما توصیف غلیظ، مفهوم‌های قصدی و مبتنی بر نیت است که از انگیزه و قواعد بیان شده با کنش‌های جسمی خبر دهد. البته غلظت توصیف، درجه‌هایی دارد. قصد و نیت کسی که چشمک می‌زند را دقیق‌تر می‌توان مشخص کرد و به تفصیل از قواعد حاکم بر چشمک‌زدن سخن گفت. برخی توصیف‌ها می‌توانند بسیار غلیظ باشند. گیرتر بخش مهمی از انسان‌شناسی را دربردارنده توصیف‌های غلیظ رفتارها و روابط گروه‌های گوناگون مردم می‌داند.

کنش اجتماعی، قالب فرهنگی نمادها رخ می‌دهد، که به اعتقاد گیرتر به متن می‌ماند. او این ایده را در یکی از مقالات مشهور خود به نام «جهان در یک متن» بیان کرده است. کار انسان‌شناس بسیار شبیه نقد ادبی است که در آن، رفتارهای فرهنگی همچون متن‌هایی هستند که باید شناخته و تفسیر شوند. یک متن و زمینه اجتماعی مانند خطوطی است که سطرها و بندها و فهرست و رنگ‌ها و همه زوایای پیدا و نهان آن باید دیده شوند و سپس توصیف و تفسیر شوند. البته این رویکرد، پرسش مهمی را درباره معیار درستی و عینیت کارهای انسان‌شناختی و توصیف‌های اتنوگرافیک (مردم‌نگاری) پیش می‌آورد.

گیرتر معتقد است تفسیر انسان‌شناختی، تقریباً نیت است؛ اما به این مفهوم نیست که توجه واقعی به رویدادها نباشد. از دید او تفسیرها گزارش‌های دست دوم و سومی‌اند که بر پایه شرح‌های دست یکم بومیان، ساخته و طراحی می‌شوند؛ گزارش‌ها و تفسیرهایی که همواره بدان‌ها می‌توان بدگمان بود و به همین سبب او از مفهومی به نام «شفافیت انسان‌شناختی»^۱ سخن می‌گوید؛ یعنی تلاش در بازنمایی تصویری عمیق از پدیده‌های فرهنگی. از این نظر، جامعه به‌مثابه متن و فرهنگ مردم، مجموعه‌ای از متن‌ها است و معنای کنش‌ها اهل‌الهی و در متن فرهنگ است.

برای فهم این متن، نخست از توصیف رقیق می‌توان بهره برد، که همه اجزای

1. Anthropological Transparencies.

تجربینش اجتماعی را از طریق مشاهده، گردآوری می‌کند. در مرحله دوم سپس توصیف غلیظ را به کار می‌گیریم، که فرایند تأویل معناست.^۱

کنش‌های فرهنگی، مقولاتی ایستا، در خودبسته، و یک‌دست نیستند؛ بلکه چهارراهایی‌اند که در آنها مهارت‌ها و منابع حیاتی - که مبادله می‌شوند و گاه به سرقت می‌روند - تصحیح می‌شوند و به دیگران انتقال می‌یابند. در نتیجه، فرهنگ، کل پیچیده‌ای از ساختارهای مفهومی است که برهم یا درهم تنیده شده که گاه قوی و گاه بی‌قاعده و گاه ناروشن است. یک قوم‌نگار باید تلاش کند این‌ها را از هم بازشناسد و روشن کند چرا و چگونه بدین صورت (یا صورت‌های دیگر) شکل گرفته و برجای مانده است.

جنگ خروس‌ها؛ متنی آیینی

روش‌شناسی مبتنی بر توصیف عمیق گیرتز را در یکی از آثار مهم او می‌توان دید. وی در *بازی عمیق*، در یادداشت‌هایی درباره جنگ خروس‌ها در میان قوم بالی (۱۹۷۲)^۲ دیدگاهش را درباره فهم کنش‌های فرهنگی به‌مثابه متن تبیین می‌کند و می‌نویسد:

حس‌ها و انگیزه‌های آدمی ابزاری برای غایت‌های شناختی‌اند^۳ و ما این غایات را با این نمودها و کنش‌های جمعی تفسیر می‌کنیم.
(Geertz 1973: 449)

بازی جنگ خروس‌ها، آموزشی، احساسی، عاطفی برای بالی‌ها و تارنمایی است که احساسات و تعاملات فرهنگ قوم بالی را در متنی بیرونی نشان می‌دهد. همین مطالعات

۱. می‌توان گفت ایده کنش اجتماعی به‌مثابه متن را اولین بار ویلهلم دیلتای در اثر مشهور خود به نام *هرمنوتیک و علوم انسانی* مطرح کرد. پس پل ریگور فرانسوی آن را در حوزه علوم اجتماعی بسط داد. درست همان‌طور که تاریخ را می‌توان یک متن بزرگ دانست، می‌توان تمامی انواع کنش اجتماعی را نیز متن شمرد.

2. Deep play: notes on the Balinese cockfight. Dae dalus 101 (1 winter).

3. Cognitive Ends.

انسان‌شناسی او - و کسانی مانند ویکتور ترنر^۱ - درباره بالی‌ها و استخراج نظریه‌های تازه، فرهنگ و شعائر دینی، آنان را به شهرت جهانی رساند. شعائر از نظر وی، به معنای رفتارهای قاعده‌مند و دارای تقدس مذهبی و گونه‌ای از معنای اجتماعی است که با تکرار رفتارنمایان ظاهر می‌شود و الگوی اصلی‌اش، نه نیت‌ها و هدف‌ها، که شرکت در نمایش است. گیرتز در توصیف این معنا می‌نویسد:

مراسم دفن و تشییع جاوه‌ای‌ها (در کشور اندونزی)، نه عزاداری تاریخی است و نه ضجه و زاری بی‌امان و نه حتی اشک و اندوهی خشک بر مرگ عزیزی است؛ بلکه مراسمی است آرام و بی‌تظاهر؛ گاه کسل‌کننده و طولانی. آدابی است برای قطع شدن ارتباطی که از این‌پس ناممکن شده است. گریستن در این مراسم، نه جایز است و نه مطلوب. تمام توجه معطوف به این است که فراتر از غصه و گریه‌وزاری، تشریفات و مراسمی را انجام دهند. این شعائر، همه برای آن است که عزاداران بدون دچار شدن به هیجانات شدید عاطفی، از غصه بیرون آیند. (Geertz, 1972: 153)

جنگ خروس‌ها را اگر همچون متنی بخوانیم، فقط جنبه‌ای از آن را درک می‌کنیم. به این معنا که اگر همچون سرگرمی یا تشریفات بدانیم، آن جنبه را نخواهیم دید و آن عبارت است از: به خدمت شناخت درآمدن احساسات. خروس‌ها فراتر از کارکرد اقتصادی و خصلت زاد و ولدشان، خصلت وحدت‌بخش و انسجام‌دهنده نیز دارند. از طریق جنگ خروس‌ها پیوندهای اجتماعی به وجود می‌آید و این به نوبه خود، وحدت اجتماعی به وجود می‌آورد. بالی‌ها در جنگ خروس‌ها، هم فضای خود را کشف می‌کنند و هم ویژگی‌های جامعه خود را. هرچند خروس به تنهایی نماد مردانگی است، که در قالب این جنگ جزئیات بسیاری از آن آشکار می‌شود، اما در واقع، جنگ خروس‌ها یک امر عاطفی برای غایات شناختی است. (Geertz, 1973: 449)

گیرتز می‌نویسد:

1. Victor Turner.

خروس فقط حیوانی خانگی برای بارور کردن مرغ‌ها به‌منظور تأمین غذا و دادوستد (کاربرد اقتصادی) نیست؛ بلکه نقشی معنا دار دارد و معانی‌ای در فرهنگی ویژه پدید می‌آورد. خروس‌ها در این فرهنگ، افزون بر اینکه خود معنای ویژه‌ای دارند، متن گسترده‌تری به‌دنبال می‌آورند و در واقع روایتی را شکل می‌دهند. اگر خروس نماد مردانگی باشد، سراسر جنگ خروس‌ها نشان‌دهنده بستر گسترده‌تر مردانگی است؛ زیرا جزئیات بسیاری در قالب این جنگ آشکار می‌شود. آدمی و حیوان، خیر و شر، خود و نهاد، نیروی خلاق مردانگی و نیروی ویرانگر و آزادشده حیوانی، در جنگ خروس‌ها و در ماجرای خونین عداوت، قساوت، خشونت و موگه‌هم آمیخته‌اند.

(Ibid:420)

او تکرار می‌کند که معنای جنگ خروس، نه تنها در «اِبْثَه» خود جنگ خروهلان که درء و بخل گیرهنده بلالی با خروس‌ها آشکار می‌شود.

میدان بازی بقا بصورت است که مسابقه فوراً و پیش از هم‌آوردی خروس‌ها و پس از آنکه مالک خروس، رقیبی معقول برای خروسش پیدا کرد، آغاز می‌شود. منطق مسابقه ایجاب می‌کند که خروس‌ها تا سر حد امکان هم‌تراز باشند تا درآمد حاصل از جنگ آنها کاملاً قابل پیش‌بینی باشد. جنگ در حالی آغاز می‌شود که به پاهای خروس‌ها تیغ‌های تیزی به‌اندازه پنج اینچ نصب شده است. نصب این تیغ‌ها تنها از عهده کارشناسان محلی برمی‌آید. تیغ‌ها خود با تابوهای جنسیت و علائم فلکی محافظت می‌شود و بخشی از اشیای آیینی محسوب می‌شود. مسابقه در دو دور برگزار می‌شود. زمان هر دور با ریختن آب از داخل یک پوست سوراخ‌شده نارگیل در یک سطل آب مشخص می‌شود. فاصله دو دور جنگ نیز با خالی‌شدن زنجیره‌ای از نارگیل‌ها زمان‌بندی می‌شود. در این فاصله، مربی فرصت می‌یابد که خروس را تیمار کند و او را با هر وسیله‌ای برای ادامه مبارزه برانگیزد. در اینجا مربی خروس را نوازش می‌کند و زخم‌های او را با انواع داروها مداوا می‌کند و از هرکاری برای مرهم زخم او استفاده می‌کند تا توانایی خروس را هرچه بیشتر تحریک کند. هر دو حیوان آکبشتی‌گیر تا حد مرگ پیش می‌روند؛ اما قاعده این کشتی‌کج، باید یکی بازنده باشد و یکی برنده.

از طریق شرط‌بندی می‌توان جنگ خروس و قواعد آن را به ساختار گسترده‌تر جامعه مربوط کرد. شرط اصلی بین مالکان، بر طبیعت شرط‌بندی تماشاگران تأثیر می‌گذارد؛ درحالی‌که در شرط اصلی همیشه نسبت شرط‌بندی، مساوی و مبلغ آن معین است؛ اما در شرط‌بندی‌های بیرونی، این نسبت‌ها متغیرند. شرط‌بندی‌ها با تمرکز تدریجی بر فریادهای مبارزه‌طلبانه تماشاگران بسته می‌شود. کسی که احتمال باخت خروسی را بیشتر می‌دهد، نسبتی که می‌خواهد روی باخت آن خروس شرط ببندد، به فریاد کردن یک عدد اعلام می‌کند و کسی که عکس او فکر می‌کند و به بُرد خروس‌پلوار است، با فریاد کردن رنگ خروس و نه عدد، به طرف مقابل پاسخ می‌دهد. در این مسابقه، غوغای جماعت تماشاگران و حسی که هرج و مرج را دامن می‌زند، به آستانه انفجار نزدیک می‌شود. موجی در جمعیت ایجاد می‌شود. نعره‌ها و فشار دادن‌ها و از سروکول هم بالا رفتن مردها به اوج خود می‌رسد. زمانی که ناقوس بشقابی شکل به نواختن چکش چوبی به صدا درمی‌آید، خروس‌ها روی زمین گذاشته می‌شوند و جنگ درمی‌گیرد. (Geetz, 1972: 25)

دین همچون سیستمی فرهنگی

گلیفورد گیرتز از روش و نگاه برونیسلاو مالینوفسکی (۱۹۴۲ - ۱۸۸۴)^۱ بهره برد؛ اما در دهلیز دیدگاه‌های او نماند و خود چیزهای جدیدی بر آن افزود. او با کارکرد، شهود و عمل انسان در آثار مالینوفسکی آشنا بود و می‌پذیرفت که همه انسان‌ها قدرت، عقل و استدلال را می‌شناسند؛ اما نتیجه کارهای او را که همه ویژگی‌های فعالیت انسانی در واقع از همان عقل عملی سرچشمه می‌گیرد، نمی‌پذیرفت. وی روش کارکردگرایانه مالینوفسکی را درباره جادو، اسطوره و مناسک دینی تا اندازه‌ای درست می‌دانست؛ اما ضعف کار او را در این می‌دید که او درباره سهم هریک از اینها در بخش‌هاگون زندگی آدمی توضیح نمی‌دهد. این دیدگاه مالینوفسکی که «جهان روزمره، مهم‌ترین واقعیت تجربه بشری است»، از دید او درست می‌نمود؛ اما دیدن آن را به چشم فنونی

1. Bronislaw Malinowsky.

برای روبرو شدن با زندگی، نادرست می‌دانست. عقل و فهم عامیانه^۱ افزای و حتی دانش و شناخت‌ها، پدیده‌هایی امری عامیانه نیستند؛ بلکه چارچوب و قالب فکر و اندیشه‌اند. فهم عامیانه، دسته‌ای از مفروضات درباره اوضاع و شرایط عادی و طبیعی مربوط به موضوع است؛ یعنی نشان می‌دهد که آن موضوع در چه وضع طبیعی و یا غیرطبیعی جای دارد، یا در چه چیزی منطقی و در چه چیزی غیرمنطقی و یا کدامیک از آن اوضاع، واقعی یا غیرواقعی است.

دین در این میان، چیزی در دنباله این فهم عامیانه نیست؛ بلکه بیشتر به علم، هنر، ایدئولوژی، حقوق یا تاریخ می‌ماند. همه شناخت‌های بشری از دین سرچشمه می‌گیرند که فهم عامیانه در همه زمینه‌ها بسنده نیست. از همین روی همواره در دین، بازگشتی به جهان و دنیای ظاهر و عادی خارجی هست تا آدمی آن را در پرتو آموزه‌های دین یا چیزهای بایسته برای آموختن، اصلاح کند و یا تغییر دهد.

گویی گیرتز نقدهای خود را به رویکردهای ساختارگرایانه و کارکردگرایانه کسانی نظیر مالدینوفسکی معطوف کرده است. او در مقاله «عقل سلیم به مثابه فرهنگ» به این موضوع می‌پردازد و درباره عقل سلیم و نیز فرهنگ و زندگی، بر این نکته تأکید می‌کند که زمانی که عقل سلیم نمی‌تواند در طبقه‌بندی خودش مسائلی را توضیح دهد، ناگزیر به سوی عرصه‌ای نمادین می‌رود و دین را پدید می‌آورد. (فکوهی، ۱۳۸۶: ۱۱۷) او سرانجام بر این موضوع تأکید می‌کند که بحث درباره چیستی دین نیست؛ بلکه بحث در چیستی پیدایی دین و ظهور ادیان و چگونگی بازتولید منابع آنهاست. این نقد به جای حالت‌های ذهنی، انتزاعی و درونی، به نمادهای عمومی توجه می‌کند. تجربه دینی در مقوله‌ها و اصطلاحات حیات عینی مشاهده نمی‌شود؛ بلکه جایگاه آن در نظام‌های مفهومی موجود در اجتماع است. این نظام‌ها زندگی و حیات عینی را سامان می‌دهند و رفتار انسان را هدایت می‌کنند و به همین معنا، این رویکرد تفسیری و معناشناختی است؛ یعنی با مجموعه الگوهای پدیدآمده از معانی همراه است، که فرد آنها را به کار می‌برد تا

1. Common Sense.

به تجربه‌اش شکل دهد. این فرایند به معناهایی مربوط می‌شود که در نمادها یا دسته‌ای از آنها نهفته‌اند یا با تأثیر مستقیم معانی، میان توده مردم و زندگی شخصی آنان تحقق می‌یابند. گیرتز در اینجا از روش مطالعه مقایسه‌ای دین استفاده می‌کند.

گیرتز برخلاف دین‌شناسان می‌گوید چشم‌انداز دینی فقط در برخی زمان‌ها پذیرفته شده است و انسان‌ها همواره در وضعیت دینداری نیستند؛ زیرا بیشتر آنان در بیشتر زمان‌ها در دنیایی عادی می‌زیند. او به‌همین سبب بخش‌های «روشی» و «واقعی» را از یکدیگر جدا می‌کند به نظر گیرتز ما بیشتر با افرادی که به‌واقع عبادت می‌کنند، به گفتگو نمی‌پردازیم. گفتگو بیشتر پس از پرستش و عبادت آنان صورت می‌گیرد. بنابراین آنچه ما با آن روبرو می‌شویم، غیرواقعی و مربوط به گذشته و همانند نظریه فروید درباره «خواب‌ها و اوهام» است که بیماران هنگام تشریح و توصیف، آنها را به کار می‌برند. آنچه را دینداران برای نشان دادنش تلاش می‌کنند، شناساندن تجربه‌هایشان در گذشته است. از دید گیرتز، چنین کاری موجب می‌شود که بیشترین تأثیر عملی دین، عقب‌نشینی از شرایط عادی زندگی باشد. از این نظر، باید مرز تحلیل «دین تجربه‌شده» و «دین یادآوری‌شده» را روشن کرد. دین تجربه‌شده، منبع و سرچشمه عقیده دینی است و دین یادآوری‌شده، بازخوانی کنش اجتماعی است.

از نظر او در هر فرهنگی درهم‌تنیدگی سبک زندگی (اخلاق) با واقعیت‌های بنیادین (جهان‌بینی) که نمادهای قدسی آنها را مشخص (فرموله) می‌کنند از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است. او ادامه می‌دهد:

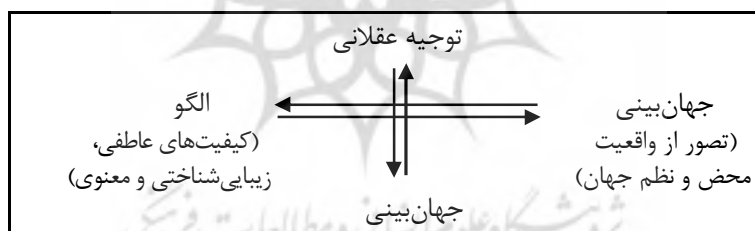
برای نمونه، قوم ناواهو^۱ که نیت صلح‌آمیز، تلاش غیرکسالت‌آور و احتیاط موقرانه را بزرگ می‌دارد، برای سرشت مرکب طبیعت سه خصلت می‌شمرد. طبیعت با وجود نامحدود بودن قدرتش از دید مکانیکی، منظم و بسیار خطرناک است. فرانسوی‌ها مساوات‌طلبی منطقی را واکنشی به این موضع می‌دانند که واقعیت به شکل عقلایی ساخت یافته (شکل گرفته)

1. Navaho.

است. آنان معتقدند قواعد بنیادینِ طَبْت، روشن، دقیق و تغییرناپذیر است. از این رو باید آنها را شناخت و به خاطر سپرد و به شکلی منطقی در جاهای معین به کار بست. برای هندوها که گروهی جبرگرا، شهودی و اخلاقی‌اند، موقعیت‌های اجتماعی و روحانی فرد در تناسخ پابندی آیین‌گرایانه اخلاقی - وظیفه‌ای درباره کاست، با این دیدگاه هم‌سو می‌نماید. (Geertz, 1973:130 به نقل از گیویان، ۱۳۸۶: ۲۱)

دین از دید گیرتز، نموداری از فرهنگ است. نمادهای مقدس الگو و سرمشق - یعنی ویژگی و چگونگی زندگی ووِشبو مشرب معنوی - و حتی زیبایی‌شناختی مردم را با جهان‌بینی آنان هماهنگ می‌کند. دین راهی برای زندگی پیش می‌نهد که به خوبی با وضع امور، چنان که جهان‌بینی آنان به توصیفش می‌پردازد، بسیار هماهنگ است. بنابراین سرمشق از دید فکری، معقول می‌نماید. از سوی دیگر، جهان‌بینی‌ای که تصویری از وضع واقعی امور به‌شمار می‌رود، چنان نمایانده می‌شود که به‌ویژه با سرمشق سازگار باشد و به این شیوه، جهان‌بینی از دید عاطفی، قانع‌کننده می‌نماید. کار جهان‌بینی این است که توجهی عقلایی برای سرمشق فراهم کند و سرمشق نیز به توجه عاطفی جهان‌بینی بپردازد. پس متافیزیکی‌ده دین، با شیوه زندگی ویژه، به صورتی در توافق‌اند و هریک با اقتدار برگرفته از دیگری تقویت می‌شود.

تناظر این دو را چنین می‌توان نشان داد:



بر پایه دیدگاه گیرتز، جهان‌بینی و اخلاق نیز در یکدیگر تنیده‌اند؛ از سویی، جهان‌بینی اخلاق را تأیید می‌کند و از سوی دیگر، اخلاق با عرضه نمود عینی و زنده از جهان‌بینی، به آن اعتبار می‌بخشد و آن را باورکردنی می‌نماید. هم‌چنین دین در پیوند

جهان بینی و نظام اخلاقی مؤثر است. منش یک گروه در بخش عقاید و رفتارهای دینی، به شکلی معقول موجه می نماید و وانمود می شود که این روش، عرضه کننده سبکی از زندگی است که به شکلی مطلوب با وضع واقعی امور سازگار خواهد بود. جهان بینی به شکلی عاطفی عرضه می شود و همچون تصویری از وضع واقعی امور، برای عملی شدن، یگانه معرفی می شود. نمادهای دینی همسازی بنیادینی میان سبک زندگی خاص و متافیزیک ویژه پدید می آورند و از هریک از این دو محافظت می کنند. نمادهای دینی برای این کار، به پشتوانه صلاحیولم گرفته از یکی از این دو وجه، به تقویت موقعیت وجه دیگر می پردازند. (همان: ۲۲)

از منظر گیرتز، چیزهایی که در دین، به معنا آسیب می رسانند، از نقص عقیده و توجیه تجربه ها سرچشمه نمی گیرند؛ بلکه از کاستی شیوه های عملی و تجویز شیوه های معین رفتار در مواقع مشخص برمی آیند؛ یعنی تهدید اصلی در ناتوانی پیوند دادن عقیده و عمل نهفته است. طلال اسد در تحلیل سخن گیرتز می نویسد:

یک نظام فرهنگی در صورتی مؤثر است که نه فقط هم مفهومی از واقعیت و هم شیوه ای از زندگی ارائه کند، بلکه باید بتواند این دو را با یکدیگر ادغام کند. (Asad, 2002) به نقل از گیویان، ۱۳۸۶: ۲۴)

کارکرد و تعریف دین

انسان شناسی دین گیرتز، تابعی از روش شناسی او در زمینه فرهنگ است؛ یعنی رابطه میان سرمشق ها و نمادهایی به شمار می رود که از دنیای ذهنی، نگاه هستی شناختی و نمودهای عینی سرچشمه می گیرد. او دین را با پنج گزاره مشخص تعریف می کند:

سیستمی از نمادها (که باعتماد استقرار ^۱ خُلق و خوی ها، انگیزه های ^۲ قدرتمند و فراگیر در انسان می شود و برای این هدف، از طریق شکل دادن

1. Mood.
2. Motivations.

به مفاهیم عام درباره هستی عمل می‌کند و سبب احاطه این مفاهیم در هاله‌ای از واقع بودگی می‌شود؛ به طوری که این خلق و خوی‌ها و انگیزه‌ها به صورت تنها واقعیت‌های ممکن درمی‌آید. (Geertz 1973: 9)

دین، نظامی نمادین، یعنی منظومه‌ای از نمادهاست که ارتباطی اندام‌وار با یکدیگر دارند. همان‌طور که ترکیب آنها با یکدیگر، الگوی‌های فرهنگی را در بیرون می‌سازد، اینها در بیرون از افراد، به‌طور عینی در فضایی بین‌الذهانی هستند. این الگوهای فرهنگی، مدلی از ارتباط میان موجودات، اشیا و فرایندها به‌شمار می‌روند. گیرتز تلاش می‌کند این نمادها را در قالب مدل و صورت‌های تعیین‌شده بیشتر تحلیل کند. از این‌رو دو مفهوم یا مدل را پیش می‌نهد: «از»^۱ و «برای»، یا «از چیزی بودن» و «برای چیزی بودن». (Ibid: 93)

پس نمادهای دینی می‌توانند این خلق و خوی‌ها را بسازند؛ زیرا آنها را در چارچوبی از نظم هستی جای می‌دهند؛ و گرنه خلق و خوی‌ها با پدیده‌های غیردینی متفاوت نمی‌شدند. دین، نظامی کلی و استعلایی از هستی عرضه می‌کند و این نظم در واقع حاصل تلاشی عقلانی برای تفسیر و قابل فهم کردن دنیا نیز به‌شمار می‌رود. به همین دلیل، درد و جهل و بی‌عدالتی، مشکلات مهم فراروی فهم‌پذیر کردن دنیا هستند. به حقیقت، همه کیهان‌شناسی‌ها و فرجام‌شناسی‌های دینی، راه‌حل‌های دینی این مشکلات به‌شمار می‌آیند.

باور به وجود جهانی در ورای جهان دنیوی که ادامه‌دهنده و کامل‌کننده آن است، به تبیین عقلانی این جهانی کمک می‌کند و گرنه ناکامل و نامعقول می‌نماید. کیهان‌شناسی دینی، به کمک نمادها، قلمرو هستی انسانی را به قلمروی گسترده‌تر می‌پیوندد و بدین شیوه، با ترسیم قلمرویی بیرون از دسترس رایج و با ارجاع حل مسائل جهل انسانی، رنج و حس بی‌عدالتی بنیادین در این قلمرو، حس بی‌معنایی را تسهیل و تسکین می‌دهد و آسان‌پذیر می‌سازد.

1. Model Of.

گیرتر برای تعریف دین به تحلیل انتزاعی اسطوره و تاریخ گذشته آن نمی‌نگرد؛ بلکه فقط به دریافتن چگونگی اظهار معنای زندگی و آشکارشدنش در صورتهای کالبدی بیرونی و مشخص می‌پردازد. بنابراین به‌جای عقیده، به‌عمل توجه می‌کند و بیش از اینکه به جهان‌بینی توجه کند، به اخلاق می‌نگرد و اسطوره را مهم‌تر از آیین می‌شمرد. حقایق دینی، خود را در آیین‌ها متجلی می‌کنند و در برگزاری شکل‌های مختلف مراسم (مثل گردهمایی در یک معبد یا تزئین یک گور) است که روحيات و انگیزه‌ها - که نمادهای قدسی در انسان القا می‌کنند - و قاعده‌های عمومی نظم هستی (جهان‌بینی) - که آن نمادها برای انسان تعبیه می‌کنند - به هم می‌رسند و همدیگر را تقویت می‌کنند. در یک آیین، جهان آن‌چنان‌که زیسته‌شده (اخلاق) و تصورشده (جهان‌بینی)، تحت عاملیت مجموعه‌ای از صور بنیادین، در هم ادغام و به یک جهان واحد تبدیل می‌شود. (Geertz, 1973: 112)

گیرتر در معنا کردن حقیقت دین به مشکل بر نمی‌خورد. او بیشتر در پی این است که چگونگی اظهار فهم را درباره معنای زندگی دریابد. او از دید روش‌شناختی *هیلث* از عقیده توجه دارد و به‌جای پرداختن به جهان‌بینی، به اخلاق می‌پردازد. وی بیش از آنکه به اسطوره بیندیشد، به آیین اهمیت می‌دهد؛ زیرا آیین، تجلی عملی جهان‌بینی است؛ چنان‌که دین در واقع، تجربه‌ای است که ما زمانی به سراغش می‌رویم که پایان یافته است. از دید او پیوستن یا تماس با افراد در هنگام برگزاری مناسک یا عمل قدسی، در عمل امکان‌پذیر نیست؛ زیرا هنگامی که فرد در حل عمل قدسی است، از واقعیت جدا می‌شود و نمی‌توان به‌وی دست یافت. آنچه در عمل روی می‌دهد، دین تجربه‌شده است و پژوهشگر درباره دین به‌یاد آورده‌شده^۱ درنگ می‌کند.

دین چنان‌که زیسته‌شده، نه آن‌چنان‌که تصورشده، جهان واقعی را بازمی‌تابد؛ زیرا از دید گیرتر، دینداری فقط آگاهی به حقیقت یا علم به حقیقت نیست، بلکه محقق کردن و در آن زیستن است؛ چنان‌که درآمدن به جرگه اقوام بالی، فقط با داشتن دیدگاهی معین درباره فرد یا زمان و رفتار اجتماعی تحقق نمی‌یابد، بلکه باید در چارچوب دیدگاه‌های آنان زندگی کرد.

1. Religion Remembered.

نتیجه

گیرتز تلاش می‌کند گذشتن شبکه‌های معنایی را از خلال نمادها نشان دهد و این نظریه را در چاقوب نوعی مردم‌نگاری تفسیری، مفهوم‌پردازی کند. هدف او رسیدن به پاسخی برای چگونگی ارتباط این شبکه‌های معنایی با یکدیگر و چستی فرایندهایی است که برای فرد و گروه پدید می‌آورند.

روش تفسیری گیرتز، ساختاری درونی (امیک)، دارد نه بیرونی (اتیک). امیک معنای درک دیدگاه درونی یا پنداشت «فرد بومی»، درباره ذهنیت‌ها یا رفتارهای خود به کار می‌رود. انسان‌شناس در این شیوه، همچون مترجمی در ریزترین بخش‌ها و ذهنیت‌ها و یا رفتارهای فرد بومی دقیق درنگ می‌کند تا بتواند آن را درباره رفتار یا جهان پیرامون دریابد و یا اینکه آن را به نوعی ترجمه کند. روش تفسیری گیرتز، بودن در چاقوب درک فرهنگ خود، در پی درک فرهنگ دیگری است. البته این رویکرد، اتیک نیست، که پژوهشگر در آن پنداشت خود را درباره ذهنیت و رفتار فرد بومی عرضه می‌کند.

مردم‌نگاری تفسیری گیرتز به همان اندازه که به سوی روش تفسیری و کیفی می‌گراید، از دقت و اثبات‌گرایی کمی‌گرایی در علوم اجتماعی دور می‌شود. او خود می‌داند که با بررسی پهنه‌های کوچک، به دنبال درک جزئیات موضوع می‌رود. از این رو دستاوردش را نه کاری کامل، بلکه بخشی از یک مجموعه‌ای بزرگ گمان می‌زند که آرام‌آرام شکل می‌گیرد. او این رویکرد ذره‌گرا یا میکروسکوپی را با رویکردی امیک در پژوهش خود همراه می‌کند که پیامد ناگزیرش، همان «خاص‌گرایی فرهنگی» است. به همین سبب می‌توان او را یگانه مدافع نظریه محلی بودن درک انسان‌شناختی، در برابر جهان‌شمولی بودن ابزارهای ادراکی آن یعنی دین، فلسفه و علوم اجتماعی دانست.

کارهای گیرتز در قالب فرهنگ‌شناسی می‌گنجد؛ اما پیامدهای کار او با انسان‌شناسی دین و فرهنگ نیز آمیخته است. ویژگی دیدگاه وی، تأکید بر معناست؛ یعنی هر شناختی درباره فرهنگ، باید با درک معانی فرهنگی آغاز شود؛ چنان‌که فهم معانی حتی در پژوهش‌های تبیینی و طبیعی از دید منطقی و عملی، نخستین گام فهم معانی است. از

این چشم‌انداز، عمل به‌جای عقیده و آیین به‌جای اسطوره و اخلاق به‌جای جهان‌بینی و دین تجربه‌شده به‌جای دین به یادآورده شده می‌نشیند و برتری دادن به متن، ویژگی روش‌شناسی تفسیری اوست. گیرتر می‌خواهد واقعیت اجتماعی همچون متن نگریسته شود و همان‌طور که متن تفسیر می‌شود، واقعیت اجتماعی نیز تفسیر شود.

البته متن بودگی^۱ و فرهنگ و دین را به مثابه متن در نظر گرفتن، نظریه و از آن گیرتر نیست؛ زیرا کسانی مانند دریدا، از دیدی فلسفی بدان پرداخته‌اند. گیرتر همانند منتقدان به‌جای روایت‌های بزرگ و عام، خواهان رفتن در جاده‌های کوچکی است که بدان‌ها دسترسی هست.

روش او تا اندازه‌ای به روش نقد ادبی می‌ماند؛ چنان‌که هدف در نقد ادبی یا کارهای خردگیرتر آنها را می‌خواهد، رابطه پژوهشگر با میدان تحقیق است. پژوهشگر در این شیوه، فعالانه میدان و موضوع را بازسازی و تفسیر، و سرانجام آن را بازآفرینی می‌کند. این روش که از شیوه‌های اسطوره‌شناختی و توجه به مفاهیم است، از روی‌آوری به آیین‌ها در قالب آیین‌های تدفین، جنگ خروس‌ها فراتر می‌رود.

وسائغ

۱. عربستانی، مهرداد، ۱۳۸۲، *نامه انسان‌شناسی*، دوره اول، ش ۴، پاییز و زمستان.
۲. فکوهی، ناصر، ۱۳۸۶، «نگاهی به رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتر با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی»، *نامه علوم اجتماعی*، ش ۳۱، ص ۱۲۴ - ۱۰۳.
۳. گیویان، عبدالله، ۱۳۸۶، «کلیفورد گیرتر و دیدگاه تفسیری او در باب دین و فرهنگ» *فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، سال سوم، ش ۱۰، زمستان، ص ۲۷ - ۱.
4. Asad, T, (2002), *The construction of religion as an anthropology category*, in: *Anthropology of religion*, (ed) M, Lambeek. Blackwell Publishers.

1. Textuality.

5. Geertz , C, (1983), *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthrology*, Ney York, Basic Books.
6. _____ , (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
7. _____ , (1972), *Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight*
8. _____ , (1960), *The Religion of Java*, University Of Chicago Press 1976 paperback.
9. _____ , (1966), *Religion as a Cultural Sestem*, in, Banton, M. (ed), *Anthropological approaches to the study of religion*, Tavistock Publication.

