

دین آن مردمان بود. بعدها هم با شکل‌گیری انسان‌شناسی به عنوان یک رشته علمی این توجه به دین هم‌چنان جزو علایق اصلی بسیاری از انسان‌شناسان باقی ماند و رفته رفته ادبیات گسترده‌ای در این باره پدید آمد.

اما روی‌کرد انسان‌شناسی - به عنوان یک رشته علمی - به دین چیست؟ انسان‌شناسی، دین را آن گونه که مردم آن را به کار می‌بندند و آن گونه که به آن باور دارند بررسی می‌کند. به عبارت دیگر بررسی دین در انسان‌شناسی شامل بررسی باور و رفتارهایی است که مردم مورد مطالعه آن‌ها را دینی می‌دانند. از این حیث دین در انسان‌شناسی نه در وجهی انتزاعی و تجویزی، بلکه در وجهی انضمامی و توصیفی مد نظر قرار می‌گیرد. پس پژوهش‌گر انسان‌شناس نه به دنبال «باورهای صحیح» و «رفتارهای درست» است و نه برای بررسی دین مردمان صرفاً به منابع مکتوب و آراء متخصص‌های دینی اکتفا می‌کند، بلکه تجلی دین را در رفتارهای مردم و در باورهای ایشان در شرایط حیاتی و آن گونه که به واقع رخ می‌دهند، جستجو می‌کند. بنا براین انسان‌شناسی نسبت به صحت و سقم باورها و رفتارهای دینی نیز - حداقل به لحاظ روش‌شناختی - بی‌تفاوت است، یعنی انسان‌شناس حداقل در خلال فرآیند پژوهش قضاوت خود را در پرتو گذاشته و از نظر روش‌شناختی موضعی «لا ادری گرایانه» اتخاذ می‌کند. این همان چیزی است که به آن «لا ادری‌گری یا بی‌طرفی روش‌شناختی»^۲ می‌گویند، یعنی اجتناب از قضاوت ارزشی درباره صحت و سقم باورهای دینی مردم در حین مطالعه علمی.

^۲ - methodological agnosticism

نامه انسان‌شناسی

دوره اول، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۸۲
صص. ۲۰۹-۲۱۶

«دین به مثابه یک نظام فرهنگی»؛ کلیفورد گیرتز، در مایکل بنتن، رویکردهای انسان‌شناختی به مطالعه پدیده دین، تی.اس.ای. مونوگراف ۳، لندن، ناویستک، ۱۹۶۶، صص. ۱-۴۶.

Geertz, Clifford (1966): "Religion as a Cultural System", in: Banton, Michael (ed.) (1966): *Anthropological Approaches to the Study of Religion* - ASA Monographs 3 - London - Tavistock, pp. 1-46.

* مهرداد عربستانی

داستان انسان‌شناسی

تقابل «خود» در برابر «دیگری» در بنیان انسان‌شناسی قرار دارد. تعاملی که ناشی از مبادی تاریخی انسان‌شناسی به عنوان رشته‌ای است که متعاقب تجربه استعماری و در نتیجه برخورد جوامع اروپایی با جوامع و مردمان «غریب»^۱ پدید آمد. در این برخورد آن چه بیش و پیش از همه جلب نظر می‌کرد تفاوت‌های «دیگران» بود و یکی از چشم‌گیرترین این تفاوت‌ها، تفاوت رفتارها و باورهای دینی. مسیونرهای دینی پا به پای مأموران استعماری در مستعمرات وارد می‌شدند و قابل تصور است که امور دینی بیش از امور دیگر مورد نظر ایشان قرار می‌گرفت. نتیجه این توجه، پدید آمدن گزارش‌هایی از

* کارشناسی ارشد انسان‌شناسی

^۱ - exotic

اگرچه انسان‌شناسان در ابتدا، تطابق کاملی با این آرمان (لاادری‌گری یا بی‌طرفی روش‌شناختی) نداشتند. انسان‌شناسان در اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم در فضای مکتب‌نظورگرایی^۳ تنفس می‌کردند و در واقع آبای انسان‌شناسی را می‌توان کاملاً در رده‌نظورگرها قرار داد. براساس دیدگاه‌نظوری به علت سرشت یکسان انسان‌ها، جوامع مختلف انسانی همگی خط سیر واحدی را طی می‌کنند و به این ترتیب می‌توان هر یک از جوامع را در مرحله‌ای از تطور قرار داد و لذا جوامع انسانی هر یک در مرتبه‌ای از نردبان تطور قرار دارند. پذیرش این دیدگاه به راحتی مجالی برای طبقه‌بندی جوامع انسانی بر مبنای درجه‌تطور ایجاد می‌کند که به طور مشخص دلالتی ارزش‌گذارانه در آن وجود دارد. به این ترتیب دین مردمان دیگر دینی «ابتدایی»، «ساده انگارانه»، «غیرعقلانی» و «ناشی از خبط دماغ» تلقی می‌شد و در مقابل دین «تطور یافته»، «خردمندانه» و «تکامل یافته» جامعه خودی قرار می‌گرفت. در واقع با روی‌کرد تطوری قرن نوزده و اوایل قرن بیستم، «دیگری» انسانی عقب مانده و رشد نیافته قلمداد می‌شد که فقط به عنوان گذشته جوامع «خودی» شایسته بررسی بود.

اما ظاهراً در خلال تاریخ انسان‌شناسی «دیگری» کم‌کم مجال بیشتری برای عرض اندام در برابر «خود» می‌یابد.

روی‌کردهای کارکردی^۴ و ساختاری^۵ موضع برتر «خود» را می‌کنند و به بررسی فرهنگ و جامعه مردمان دیگر با معیارهای خود ایشان می‌پردازند. روی‌کردهای کارکردی به نقش و کارکرد پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی

(از جمله دین) در جامعه مورد بررسی توجه دارند و ساختارگرایی نیز به دنبال کشف ساختارهای جهان شمول در بنیان جوامع و فرهنگ‌های مختلف است. به این ترتیب در روی‌کردهای کارکردی و ساختاری، «دیگری» به شیوه‌ای مستقل و به دور از قیاس ارزشی با جوامع «متمدن» مورد بررسی قرار می‌گیرد و «خود» نیز تا حدودی از جای‌گاه برتر خویش به عنوان معیار عدول می‌کند. اما آزادی «دیگری» از بندگی «خود» در اواخر دهه ۱۹۶۰ و دهه ۱۹۷۰ و با روی‌کرد نمادین^۶ رو به پیشرفت می‌گذارد. روی‌کرد نمادین، یا به طور صحیح‌تر، روی‌کردهای نمادین به فرهنگ به مثابه نظام نسبتاً مستقلی از معانی نمادین می‌نگرند و کار انسان‌شناس را هم رمزگشایی و تفسیر این نمادها می‌داند. همین تعریف کارکرد تفسیری برای انسان‌شناسی است که باعث شده که این روی‌کرد را - به ویژه در مورد برداشت خاص کلیفورد گیرتز از آن - روی‌کرد تفسیری^۷ نیز بنامند.

البته اتخاذ روی‌کرد تفسیری الزاماً به معنای تأیید باورهای «دیگری» نیست، بلکه صرفاً نشان‌دهنده گشودگی بیشتر «خود» در برابر دیگری است.

نکته قابل ذکر دیگر این است که امروزه «دیگری» در انسان‌شناسی تنها شامل اقوام «بدوی» و مردمان جوامع «غریب» نیست. در واقع با بسط مطالعات انسان‌شناختی، مطالعه مردمان جامعه خود انسان‌شناس هم در حیطه مطالعات انسان‌شناختی قرار گرفته‌اند. ولی خصیصه موضوع انسان‌شناسی هم‌چنان مطالعه بر کسانی است که کمابیش نسبت به پژوهش‌گر به نوعی «دیگری» تعلق دارند: دیگری قومی، زبانی، دینی، طبقاتی، گروهی

3 - evolutionism

4 - functionalism

5 - structuralism

6 - symbolic

7 - interpretive

است چرا که «از انسان شناسان هیچ‌گاه در مکان مطالعات میدانی‌شان استقبال نمی‌شود».

آثار گسترده او به صورت کتاب و مقاله تأثیر زیادی بر انسان‌شناسی و به طور کلی بر علوم اجتماعی در اواخر قرن گذشته داشته است. ولی اقبال به آثار گیرتز شاید بیش از هر چه به خاطر دوری او از مدل‌های متعارف تحقیقات علمی و توجه و تأکید او بر معنا است. او اصولاً کار خود را معناشناختی می‌داند (Geertz, 1968: 95) و بر آن است که اتنوگرافی (مردم‌نگاری یا پژوهش انسان‌شناختی) عملی خلاق است و اتنوگراف (مردم‌نگار یا پژوهش‌گر انسان‌شناس) بیش از هر چیز درگیر تفسیر یک فرهنگ و بازنمایی آن برای خواننده است. به نظر گیرتز تعهد برای بررسی معناشناختی و تفسیری فرهنگ به معنای این است که گزاره‌های انسان‌شناختی را «اصالتاً قابل اعتراض» بدانیم، گزاره‌هایی که کمال آن‌ها نه از طریق اجماع علمی دانشمندان، بلکه از طریق تهذیب و پالایش از خلال بحث ممکن است (Geertz, 1973 A). این‌گرایش روش‌شناختی گیرتز در شیوه نگارش او نیز که شیوه‌ای لفاظانه و شخصی است بازنمایی می‌شود که در تقابل با سنت شفاف نویسی در نگارش علمی قرار دارد. قابل انتظار بود که چنین روی‌کرد «ضد علمی»‌ای در حال و هوای پسامدرنیستی اواخر قرن گذشته پاسخ مساعدی دریافت کند و چنین هم بود و نام گیرتز قرین با گرایش‌های پسامدرن در انسان‌شناسی قرار می‌گرفت؛ اگر چه شاید توان او را کاملاً در زمره انسان‌شناسان پسامدرن قرار داد.

هرچند کارهای گیرتز اختصاصاً درباره دین نیست، اما بخش قابل توجهی از آثار او درباره دین است. از میان آثار او درباره دین مقاله مفصل و مشهورش با عنوان «دین به مثابه

و غیره. به این ترتیب همیشه می‌توان شناخت «دیگری» را در مرکز دغدغه انسان‌شناسی بازشناسی کرد؛ شناختی که در نهایت و به طور پارادوکسیکال منجر به تغییر شناخت ما از «خود» خواهد شد.

کلیفورد گیرتز: مدلی متفاوت

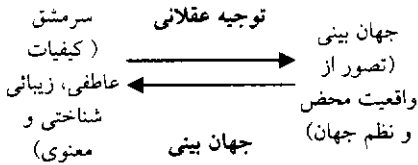
با وجود غنای ادبیات انسان‌شناختی در مورد دین، در کشور ما عموماً آشنایی اندکی با آن وجود دارد. طیف گسترده‌ای از مطالعات انسان‌شناختی میدانی و نظری در مورد دین موجودند که به ویژه طرح بعضی از آن‌ها برای خواننده وطنی خالی از جذابیت نیست. در این میان شاید طرح آرای کلیفورد گیرتز به دلیل تأثیر گسترده وی بر انسان‌شناسی معاصر خالی از فایده نباشد.

کلیفورد جیمز گیرتز^۸ متولد ۲۳ اوت ۱۹۲۳ در سان فرانسیسکو - کالیفرنیا است. او در دانشگاه به تحصیل فلسفه پرداخت و سپس دکترای انسان‌شناسی‌اش را از دانشگاه هاروارد دریافت کرد. وی تاکنون در دانشگاه‌های مختلفی به تدریس و تحقیق اشتغال داشته است و هم‌اکنون استاد مدرسه علوم اجتماعی مؤسسه مطالعات عالی^۹ واقع در پرینستون است. به عنوان یک پژوهش‌گر انسان‌شناس (اتنوگراف) کارهای عمده میدانی‌اش را در جاوه و بالی در اندونزی و نیز در مراکش انجام داده است. زمانی که در ماه مه سال ۲۰۰۰ میلادی در کنفرانسی که به افتخار او و برای تقدیر از نقش‌اش در مطالعات انسان‌شناختی برگزار شد، گفت که مورد تقدیر قرار گرفتن به ویژه در این مکان مایه خشنودی

^۸ - Clifford James Geertz

^۹ - Institute for Advanced Study

متافیزیک ویژه (که غالباً تلویحی است) با یک شیوه زندگی ویژه به گونه‌ای در توافق قرار می‌گیرند که هریک با اقتداری که از دیگری وام می‌گیرند تقویت می‌شوند.



نظریه گیرتز درباره دین شرح و بسط این دیدگاه کلی و تقیح نظری آن است. او برای این کار تعریفی از دین را ارائه می‌دهد که در حقیقت چکیده نظریه او درباره دین است:

دین نظامی از نمادهاست، که کارش استقرار حالات روحی^{۱۲} و انگیزش‌های^{۱۳} قدرت‌مند، فراگیر و دیرپای در انسان‌هاست؛ به مدد فرمول بندی مفاهیمی از نظم کلی هستی و پوشاندن این مفاهیم با چنان هاله‌ای از واقعیت بودگی^{۱۴} که این حالات روحی و انگیزش‌ها به طور بی‌مانندی واقعیت‌گرایانه بنمایند.

در درجه اول گیرتز دین را نظامی نمادین می‌داند یعنی منظومه‌ای از نمادها که با هم ارتباط متقابل و اندام وار دارند. ترکیب نمادها الگوهای فرهنگی را می‌سازد که منابعی خارجی^{۱۵} هستند، به این معنا که در بیرون از افراد و به طور عینی در فضایی بین‌الذاتانی وجود دارند (نگاه کنید به: Geertz 1973B). این الگوهای فرهنگی «مدلی» هستند از ارتباط

نظامی فرهنگی^{۱۰} اهمیت ویژه‌ای دارد. اهمیت این مقاله از این جهت است که گیرتز در آن با زبانی نظری به طور کامل به ارائه روی‌کردش به دین می‌پردازد و رأی خود را در این باره به شیوه‌ای نظام‌مند مطرح می‌کند. در این مقاله او ابتدا تعریف معروفش از دین را - که بارها نقل قول شده است - ارائه می‌دهد و تفصیل این تعریف در واقع تفصیل نظرش در باره دین است.

در ادامه برآنیم که گزارشی تفسیری از آرای گیرتز ارائه دهیم. و گرچه مبنای این گزارش مقاله یاد شده خواهد بود اما به طور مقتضی به برخی آثار دیگر گیرتز هم ارجاع داده خواهد شد.

دین به مثابه نظامی فرهنگی

گیرتز در یک چشم‌انداز کلی بر آن است که نمادهای مقدس سرمشق^{۱۱} (بسی‌رنگ، خصیصه و کیفیت زندگی و شیوه و مشرب معنوی و زیبایی‌شناختی) مردم را با جهان‌بینی ایشان هم‌آهنگ می‌کنند. دین طریقی از زندگی را ارائه می‌دهد که به خوبی با وضعیت امور، آن‌گونه که جهان‌بینی آن‌ها را توصیف می‌کند در هم‌آهنگی است؛ و به این ترتیب سرمشق به لحاظ فکری معقول جلوه داده می‌شود. از دیگر سو جهان‌بینی به عنوان تصویری از حالت واقعی امور چنان نمایانده می‌شود که به ویژه در انطباق با سرمشق قرار داشته باشد و به این نحو جهان بینی به لحاظ عاطفی قانع‌کننده می‌نماید. به عبارت دیگر جهان‌بینی توجیهی عقلانی برای سرمشق مهیا می‌کند و سرمشق هم متقابلاً توجیهی عاطفی برای جهان‌بینی تدارک می‌بیند و به این نحو در دین یک

12 - mood

13 - motivation

14 - factuality

15 - external

10 - religion as a cultural system

11 - ethos

تمام وجود فرد را می‌پوشانند. مثلاً کسی نمی‌تواند در آن واحد هم شاد باشد و هم وحشت‌زده، بلکه در هر زمان فقط می‌تواند یکی از این‌ها باشد. وقتی یک حالت روحی وجود دارد بر تمام وجود حاکم است. ولی دسته دیگر از طبایع شامل انگیزش‌ها هستند که می‌توان آن‌ها را مثل صفاتی دانست که فردی داراست. به این ترتیب همان‌طور که می‌توان صفات مختلفی را در آن واحد دارا بود، می‌توان انگیزش‌های متفاوتی را هم در عین حال دارا بود؛ مثلاً هم شجاع باشد و هم امیدوار یا مستقل. مهم‌ترین تفاوتی که می‌تواند بین حالات روحی و انگیزش‌ها قائل شد این است که انگیزش‌ها با نتایجی که از آن‌ها منتج می‌شود معنا می‌یابند ولی حالات روحی با ارجاع به شرایطی که فرض می‌شود از آن شرایط منتج شده‌اند معنا می‌یابند. به سخن دیگر انگیزش‌ها با مقاصدشان و حالات روحی با منبع و منشاءشان تفسیر می‌شوند. به عنوان مثال شجاعت زمانی به عنوان یک انگیزش دینی تلقی می‌شود که فرضاً به منظور اعمال غیرت دینی باشد و گرنه یک انگیزش دینی قلمداد نمی‌شود، ولی اندوه به عنوان یک حالت روحی، زمانی دینی تلقی می‌شود که ناشی از مثلاً یک تعزیه دینی باشد.

اما دلیل این که نمادهای دینی می‌توانند طبایع دینی بسازند این است که این طبایع را در شاکله‌ای از نظم کلی هستی قرار می‌دهند. در غیر این صورت این طبایع تفاوتی با طبایع غیر دینی نداشتند. دین نظمی کلی و استعلانی از هستی را - هر چند به طور مبهم و غیر نظام‌مند - ارائه می‌دهد که به کل نمادهایش معنائی دینی و قدسی می‌دهد. این نظم کلی هستی در واقع حاصل کنکاشی عقلانی برای تفسیر و قابل فهم کردن دنیاست. تجربه آشفته‌گی ذهنی، رنج و پارادوکس اخلاقی که به

بین موجودات، اشیاء و فرآیندها، در این جا تمایز بین «مدل از» و «مدل برای» به لحاظ تحلیلی حایز اهمیت است. در «مدل از» برای بهتر فهمیدن واقعیت، ساختاری نمادین شبیه به واقعیت ساخته می‌شود (مثل تهیه یک نقشه از یک ساختمان موجود)؛ اما در «مدل برای» نظام غیرنمادین بر اساس روابط نمادین دست کاری می‌شود (مثل تهیه یک نقشه برای ساختن یک ساختمان از روی آن). آن چه الگوهای فرهنگی را از دیگر الگوهای غیر نمادین (مثل ژن‌ها) جدا می‌کند این است که مدل‌های فرهنگی بر خلاف الگوهای غیرنمادین که فقط «مدل برای» هستند، خصیصه‌ای دوگانه دارند، به این صورت که با شکل دادن به واقعیت اجتماعی و روان‌شناختی و در عین حال پذیرفتن شکل آن‌ها، به این واقعیات معنا می‌دهند. این تعامل و جابه‌جایی بین «مدل برای» و «مدل از» که از طریق آن فرمول بندی نمادین ممکن می‌شود شاخصه ذهن انسان است. مثلاً در طی مناسک محرم، هم مدلی از آن چه رخ داده ارائه می‌شود و هم مدلی برای آن چه که باید به عنوان یک کار درست (توسط یک مؤمن) رخ بدهد.

حال سؤال این است که نمادهای دینی چگونه و با چه سازوکاری این کار را انجام می‌دهند؟ و کارکرد نمادهای دینی چگونه اعمال می‌شود؟ نمادهای دینی این کار را با ایجاد کردن یک سری طبایع^{۱۶} در دین‌ورز به انجام می‌رسانند، طبیعی که باعث می‌شود یک فرد دین‌دار محسوب شود. به طور مشخص دو دسته طبایع توسط نمادهای دینی ایجاد می‌شوند؛ یکی حالات روحی و دیگر انگیزش‌ها. حالات روحی بر افراد عارض می‌شوند، مثل شادی، وحشت، خشم، وجد و... و هنگامی که عارض می‌شوند فراگیر هستند و

¹⁶ - disposition

کرد، یعنی امری آموختنی نیست فقط می‌تواند در فرد برانگیخته و بیدار شود (آتو، ۱۳۸۰: ۴۸). آیا خصوصیت القائی و باور متقدم، تنها خصیصهٔ چشم انداز دینی است؟ و آیا برای اتخاذ چشم اندازهای دیگر نوعی القاء و باور متقدم نیاز نیست؟ دیدن هر چشم‌انداز به عنوان یک بازی زبانی - آن‌گونه که ویتگنشتاین در نظر دارد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۳۳) - آن را هم چون منظومهٔ مستقلی مطرح می‌کند که اصالتاً غیر از کارکرد عملی هر بازی، دلیلی برای اتخاذ آن موجود نیست. به این ترتیب دیگر چشم‌اندازها هم قبل از هر چیز برای پذیرفته شدن به نوعی القاء نیاز دارند. با این روی‌کرد چشم‌انداز دینی هم دارای کارکردی است که همانا تبیین و توجیه تجربهٔ انسان از جهل، رنج و پارادوکس اخلاقی (مسألهٔ عدل) است. برای این که چشم‌انداز دینی بتواند این کارکرد را به صورتی قانع‌کننده به انجام برساند یک پشتیبانی عاطفی لازم است تا این چشم‌انداز را منطبق با واقع^{۱۸} بنماید. دین‌ورز می‌بایست که در مورد صدق مفاهیم دین و اعتبار مسیر آن متقاعد شود و این «معجزه‌ای» که در مناسک^{۱۹} رخ می‌دهد. در مناسک طبایع (حالات روحی و انگیزش‌ها) و نیز مفاهیم کلی از نظم هستی با هم تلفیق می‌شوند و متقابلاً یک‌دیگر را تقویت می‌کنند. می‌توان گفت که دین تقریباً به تمامی در مناسک گنجانده شده است و در زمان واحد هم «مدل از» آن چه دین‌ورزان باور دارند را به نمایش می‌گذارد و هم «مدل برای» پیروی را عرضه می‌کند. در طی نمایش^{۲۰} منسکی انسان در حالی که به ایمانش می‌رسد آن را تصویر می‌کند.

ترتیب باعث پدید آمدن مسألهٔ جهل، درد و بی‌عدالتی می‌شوند، چالش‌هایی هستند که قابل فهم کردن دنیا را مخدوش می‌کنند. لذا هم چون سائق‌هایی هستند که این کنکاش عقلانی برای قابل فهم کردن دنیا را تحریک می‌کنند تا نشان دهند که این امور نا معقول خصیصهٔ کلی جهان نیستند. کیهان‌شناسی‌های دینی و آخرت‌شناسی‌ها، در حقیقت پاسخ‌های دینی به این چالش هستند. باور به وجود جهانی در ورای جهان دنیوی که به نوعی ادامه دهنده و تکمیل‌کنندهٔ آن محسوب می‌شود، کمکی است به تبیین عقلانی این جهانی که در غیر این صورت ناکامل و نامعقول جلوه می‌کرد. کیهان‌شناسی دینی به وسیلهٔ نمادها قلمرو هستی انسان را به قلمرو وسیع‌تری پیوند می‌زنند و به این ترتیب با ترسیم قلمرویی که خارج از دسترس معمول قرار دارد و با ارجاع حل مسألهٔ جهل انسانی، رنج و احساس بی‌عدالتی بنیادین به این قلمرو، احساس بی‌معنایی را تسکین می‌دهند.

اما چه چیز باعث می‌شود که انسان این دیدگاه دینی و شاکلهٔ عقلانی‌ای را که برای جهان تدارک دیده بپذیرد؟ به عبارت دیگر دین چگونه به باور در می‌آید؟ چشم انداز دینی چشم انداز ویژه‌ای است که می‌توان آن را در کنار چشم اندازهای دیگری مثل چشم‌انداز «فهم عامه‌ای»^{۱۷}، چشم انداز زیبایی‌شناختی، و چشم انداز علمی قرار داد. گیرتر برآن است که این چشم اندازها هر یک به گونه‌ای مستقل و خود مختارند و هریک قواعد درونی خود را دارند و در این میان قاعدهٔ زیر بنائی چشم انداز دینی این است که: «آن که می‌خواهد بداند باید ابتدا باور کند». آن گونه که رودولف آتو بیان می‌کند تجربهٔ دینی را تنها می‌توان القاء

18 - factua

19 - rites

20 - drama

17 - common sense

پس در نهایت مطالعه دین در انسان‌شناسی عملی دو مرحله‌ای است: اول تحلیلی از نظام معنایی دین، که در نمادهای دینی جای‌گیر شده است و دوم بررسی ارتباط این نظام معنایی ساختار اجتماعی و فرآیندهای روانی.

حاصل کلام

می‌توان گفت که نظریه معناسناختی گیرتز تلفیق و حاصل جمعی است از روی‌کردهای پیشین انسان‌شناختی به دین. یعنی روی‌کرد عقلانی (منسوب به تایلور^{۲۲} ۱۹۱۷-۱۸۳۲) و روی‌کرد عاطفی (منسوب به مارت^{۲۳} - ۱۹۴۳-۱۸۶۶)، که به ترتیب بر اهمیت تبیین عقلی و اهمیت عواطف در دین تأکید دارند.

روی‌کرد گیرتز هم‌چنان نگاهی نظام‌مند (سیستماتیک) به دین دارد که در نتیجه آن را هم‌چون منظومه‌ای بسته به تصویر می‌کشد. اگر چه روی‌کرد معناسناختی کما بیش اقتضای اتخاذ این رویکرد نظام‌مند و بسته به دین را دارد، چرا که دلالت‌های معناسناختی تنها با ارجاع به نظامی که به نمادها معنا می‌دهد قابل تصور است، اما همان‌گونه که دیدیم معانی دینی در عین حال در تعامل با دیگر نظام‌های مفروض در حیات انسان قرار دارند.

در کل شاخصه دیدگاه گیرتز تأکید وی بر معنا است، به طوری که در نگاه او موضوع فرهنگ هم تقدیمی منطقی و هم عملی را داراست. در نظر او هر شناختی از فرهنگ می‌بایست که با درک معانی فرهنگی شروع شود؛ حتی در پژوهش‌های تبیینی^{۲۴} نیز منطقی و عملاً، قدم اول فهم معانی است.

انسان‌ها همیشه در جهان نمادهای دینی زندگی نمی‌کنند و معمولاً واقعیت بزرگ‌تر زندگی مردم - حتی در زندگی قدیسن - در جهان فهم عامه و امور عملی جریان دارد. دین برای دین‌ورزان و معتقدان امری واقع‌گرایانه است، به این معنا که در ارتباط با امور عملی و زندگی روزمره معتقدان قرار دارد. انسان بین شیوه‌های متفاوت از دیدن دنیا در حرکت و نوسان است؛ شیوه‌هایی که بین آن‌ها شکاف‌های فرهنگی وجود دارد. جنبه «مدل از» دین - یا به طور دقیق‌تر نمادهای دینی - مرجعی برای تصویر از خود، جهان و ارتباط بین این دو است. در حالی که جنبه «مدل برای» دین، منبعی از طبایع (حالات روحی و انگیزش‌ها) را تدارک دیده و جای‌گیر می‌سازد که به واسطه آن‌ها دین در واقعیت عمل می‌کند. مثلاً در دکترین گناه نخستین در مسیحیت، هم نگرشی به انسان و دنیا و ارتباط این دو وجود دارد و هم حالات روحی عود شونده و نیز انگیزش‌های ماندگاری توصیه می‌شوند که خود از طریق دین ورز بر واقعیت اجتماعی تأثیر می‌گذارد. در واقع حالات روحی و انگیزش‌های متأثر از دین، نوری بر اشکال زندگی غیر دینی^{۲۱} مردم می‌تابانند. ردگیری نقش اجتماعی و روان‌شناختی دین فقط پیدا کردن همبستگی بین اعمال خاص منسکی و مسائل خاص غیر دینی و اجتماعی نیست، بلکه چیزی بیش از این، فهمیدن آن است که چگونه تصورات انسان‌ها از «واقعیت واقعی» (هر چند غیر مستقیم و ضمنی) و طبایعی که این مفاهیم در ایشان تولید می‌کنند، به فهم آن‌ها از امر معقول، امر عملی، امر انسانی و اخلاقی رنگ می‌دهد.

22 - Edward Burnett Tylor

23 - R.R. Marett

24 - explanatory

21 - secular

منابع

- آتو، رودلف، ۱۳۸۰، مفهوم امر قدسی، ترجمه و توضیح، دکتر همایون همتی، تهران، انتشارات نقش جهان.
- ویتگنشتاین، لودویگ، ۱۳۸۰، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، با درآمدی از بابک احمدی، تهران، نشر مرکز.

-Geertz, Clifford , 1966: "Religion as a Cultural System", in: Banton, Michael (ed.)(1966): **Anthropological Approaches to the Study of Religion**, ASA Monographs 3 London , Tavistock.

- ——— (1968) **Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia**, Yale University Press.

- ——— (1973A): "Description Towards an Interpretive Theory of Culture", In: Geertz, Clifford (1973): **The Interpretation of Cultures**, New York - Basic Books.

- ——— (1973B): "Thick Description, In: Geertz, Clifford (1973): **The Interpretation of Cultures**, New York, Basic Books.