

## بررسی انتقادی رویکرد تفسیری در مطالعه‌ی دین: نقد نظریات کلیفورد گیرتز درباب دین با تکیه بر آرای مرتضی مطهری

حسین مهربانی‌فر\*

### چکیده

دین به‌منزله‌ی یکی از ارکان زندگی انسان، مورد مطالعه‌ی رویکردهای مختلف علوم انسانی و اجتماعی از منظر درون‌دینی و برون‌دینی قرار گرفته است. تفسیرگرایی با جهت‌گیری برون‌دینی، از جمله فراگیرترین این رویکردهاست که کلیفورد گیرتز را می‌توان یکی از اندیشمندان برجسته‌ی آن به‌شمار آورد؛ وی انسان‌شناسی است که با رویکرد تفسیرگرایانه و گرایش نمادگرا به مطالعه‌ی دین در جوامع مختلف پرداخته است. از دیگر سو، مرتضی مطهری به‌منزله‌ی اندیشمند الهی و اجتماعی معاصر، زوایای این مهم را با نگرش توحیدی و درون‌دینی مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. در این پژوهش، تلاش شده تا ضمن مقایسه‌ی آراء این اندیشمند توحیدگرا با نظرات کلیفورد گیرتز درباب دین، با بهره‌گیری از دستگاه نظری مطهری، رویکرد تفسیرگرایی گیرتز مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد. واکاوی و مقایسه‌ی نظرات این دو اندیشمند، ما را به این نتیجه رساند که «نسبی‌گرایی»، «فروکاستن تعریف دین به مجموعه‌ای از نمادها»، «بی‌توجهی به منشأ و حیانی دین» و... از جمله مهم‌ترین نقدهایی است که می‌توان از منظر مطهری به رویکرد تفسیرگرایی گیرتز وارد نمود.

واژگان کلیدی: ۱- دین، ۲- تفسیرگرایی، ۳- گیرتز، ۴- مطهری.

### ۱. مقدمه

«دین» و برخی مؤلفه‌های آن، که بُعد انسانی-اجتماعی دارند، از جمله موضوعاتی هستند که اذهان بسیاری از اندیشمندان علوم انسانی و اجتماعی را به خود معطوف داشته

است، به گونه‌ای که می‌توان شاهد رویکردهای مختلفی در مطالعه‌ی دین و رابطه‌ی آن با سایر پدیده‌های اجتماعی بود.

به‌طور خاص، اندیشمندان این حوزه از جامعه‌شناسی نیز در چند نحله، رویکرد، یا مکتب جای می‌گیرند. مکتب و نظریه‌ی «تفسیرگرایی»<sup>۱</sup> یکی از این مکاتب است که کلیفورد گیرتز<sup>۲</sup> یکی از صاحب‌نظران و اندیشمندان برجسته و معاصر این رویکرد است. وی با بهره‌گیری از این رویکرد و با گرایشی نمادگرایانه، به مطالعه‌ی دین در جوامع مختلف پرداخته و به تفسیر و تحلیل نقش و کارکرد آن به‌مثابه‌ی یک نظام فرهنگی پرداخته است. از دیگر سو، در میان اندیشمندان الهی علوم انسانی و اجتماعی معاصر، مرتضی مطهری با برخورداری از جهان‌بینی توحیدی، با رویکردی درون‌دینی و با برداشتی جامع و حداکثری از دین، منشأ، نقش و کارکردها و سایر زوایای آن را تجزیه و تحلیل کرده است؛ به گونه‌ای که دستگاه نظری وی زمینه‌ی مناسبی برای نقد رویکردهای برون‌دینی جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی فراهم می‌آورد.

پژوهش حاضر به دنبال آن است تا اندیشه‌های دین‌شناسانه‌ی این دو اندیشمند را با محور قرار دادن رویکردشان نسبت به دین، تحلیل و بررسی کرده، ضمن مقایسه‌ی این دو رویکرد، نگرش تفسیری گیرتز به دین را با بهره‌گیری از دستگاه نظری مرتضی مطهری به نقد بگذارد.

به این منظور، پیش از نقد رویکرد تفسیرگرایی گیرتز از منظر مرتضی مطهری، به مسائلی نظیر تعریف دین، منشأ و خاستگاه دین، نقش و کارکرد دین و همچنین نسبت دین و جامعه از منظر این دو اندیشمند پرداخته خواهد شد تا از این رهگذر، امکان مقایسه و نقد، با بهره‌گیری از این یافته‌ها میسر شود.

## ۲. کلیفورد گیرتز<sup>۳</sup>: مبانی فکری و نظری

در میان تمامی مردم‌شناسان معاصر، کلیفورد گیرتز مهم‌ترین مروج رویکرد تفسیری به فرهنگ و به‌طور خاص، به دین، در مقابل رویکرد تبیینی به دین و فرهنگ، به‌مثابه‌ی دو موضوع به‌هم‌پیوسته است. تفسیرگرایی گیرتز و تأثیرپذیری وی از ماکس وبر و همچنین برخورداری از گرایش فرهنگ‌گرا- نمادگرا، که گیرتز را به‌درستی باید مهم‌ترین نماینده‌ی آن محسوب نمود، دو ویژگی بارز دیدگاه‌های گیرتز در آثارش است (۲۰، ص: ۳).

وی برجسته‌ترین دین‌پژوه نمادگراست که بیانی نمادین از دین ارائه می‌دهد (۸، ص: ۱۷۲)؛ رویکردی که در آن، به فرهنگ به‌مثابه‌ی نظام نسبتاً مستقلی از معانی نمادین می‌نگرند و کار انسان‌شناس را هم رمزگشایی و تفسیر این نمادها می‌داند. همین

تعریف مبتنی بر کارکرد تفسیری برای انسان‌شناسی است که باعث شده‌این رویکرد را به‌ویژه در مورد برداشت خاص کلیفورد گیرتز از آن، رویکرد تفسیری نیز بنامند (۱۱، ص: ۲۱۰).

در حقیقت، گیرتز با تدوین تعبیر جدیدی از مفهوم فرهنگ که مبتنی بر درکی نشان‌شناختی از فرهنگ است و تأکیدش بر وجه معناسازی و معنابخشی فرهنگ، رویکرد درونی خاصی را برای خودش عنوان می‌کند و می‌گوید: بر این اعتقادم که انسان‌شناسی «نه یک علم تجربی در جستجوی قانون، بلکه یک علم تفسیری است که در جستجوی معناست» (۳۲، ص: ۱۱۲).

از این رو، درک رویکرد گیرتز به پدیده‌ی دین، باید بر اساس تأکید بر روش‌شناسی تفسیری وی در انسان‌شناسی انجام گیرد که وی را کاملاً از دو سنت تطورگرا و کارکردگرا در جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی جدا می‌کند (۱۲، ص: ۱۱۹).

در ادامه، رویکرد تفسیری در علوم اجتماعی به‌منزله‌ی پایه و اساس مطالعه‌ی دین از سوی کلیفورد گیرتز، به‌اختصار شرح داده شده، روش‌شناسی وی ذیل آن مورد توجه قرار می‌گیرد.

## ۱.۲. تفسیرگرایی

اصطلاح‌های گوناگونی مانند ضدطبیعت‌گرایی، ضداثبات‌گرایی یا فرائثات‌گرایی، برای اشاره به پارادایم تفسیری به‌کار می‌رود (۲۰، ص: ۳۲۳). «تفسیرگرایی می‌تواند به‌منزله‌ی دیدگاهی تعریف شود که می‌گوید درک رفتار، ساخته‌ها و ارتباطات بشری صرفاً عبارت است از بازسازی فهم کسانی که در ایجاد یا زمینه‌سازی موارد فوق درگیرند... تفسیرگرایان معتقدند شناخت دیگران، دانستن معنی آن چیزی است که آنها انجام می‌دهند و فهمیدن این معانی، دانستن آن در قالب همان زبانی است که آنها به‌کار می‌برند» (۱۴، ص: ۱۷۶).

این پارادایم ریشه در تفکر فلسفی ماکس وبر و ویلهلم دیلتای دارد. مطابق با این رویکرد، واقعیت بر اساس درک ذهنی انسان ساخته می‌شود و پیش‌بینی امکان‌پذیر نیست و مطالعه‌ی درباره‌ی انسان نمی‌تواند مبتنی بر مدل‌هایی باشد که در علوم فیزیکی برای شناخت پدیده‌های فیزیکی طراحی و توسعه می‌یابند؛ چون انسان به‌لحاظ کیفی، از پدیده‌های طبیعی متفاوت است (۳، صص: ۶۱ و ۶۶).

از دیدگاه برساختی-تفسیری، معنا کشف نمی‌شود، بلکه ساخته می‌شود. ابژه دارای معنای ذاتی نیست، بلکه تنها منتظر کسی است تا به آن معنایی الصاق کند (۲۰، ص: ۳۲۴).

براین اساس، رویکرد تفسیری به زندگی اجتماعی، متمایز از رویکرد اثبات‌گرایی است. و جوه این تمایز، به‌طور روشن، در قالب جدول ذیل نشان داده شده است:

نگاه تفسیری به دین	نگاه تبیینی به دین
تبعیت از شیوه‌های علوم انسانی	تبعیت از شیوه‌های علوم طبیعی
استقلال فرهنگ و معنا و ارزش‌ها از نهادهای اجتماعی و تأثیرگذاری آنها بر نهادهای اجتماعی	فرهنگ، معنا و ارزش‌ها، نمود و نتیجه‌ی نهادهای اجتماعی
دین برای افراد چه می‌کند	دین برای جامعه چه می‌کند
مطالعه‌ی دین از منظر خودی و مؤمنان	مطالعه‌ی دین از منظر مشاهده‌گر با غیر خودی
توجه به معنای دین	توجه به خاستگاه و کارکردهای دین
کارکردهای دین، اموری عقلایی و هستی‌شناختی تلقی می‌شوند	کارکردهای دین، اموری مادی (مربوط به غرائز یا نیازهای اولیه) هستند.

(۱۹، ص: ۴)

۱.۱.۲. **هستی‌شناسی:** «هستی‌شناسی پارادایم برساختی تفسیری مبتنی بر نسبی‌گرایی است، به این معناکه واقعیت‌ها در اشکال گوناگون سازه‌های روانی ناملموس، مبتنی بر امور اجتماعی و تجربه‌ای، ماهیتاً محلی، خاص و وابسته به شکل و محتوای افراد یا گروه‌هایی که آن را می‌آفرینند، قابل درک و بررسی است» (۲۰، ص: ۳۲۶). واقعیت امری ذهنی است. افراد واقعیت را از راه‌های مختلفی تجربه می‌کنند؛ یعنی آنچه مردم فکر یا احساس می‌کنند یا می‌بینند (۲، ص: ۵۸).

۲.۱.۲. **معرفت‌شناسی:** موضع‌گیری معرفت‌شناختی تفسیرگرایی، موضع مذاکره‌ای-ذهنی است؛ یعنی فرض می‌شود محقق و سوژه به‌گونه‌ای با هم تعامل دارند که یافته‌ها به‌طور بیانی، در مسیر انجام تحقیق، تولید و خلق می‌شوند. در این رهیافت، دانش در فرایندی تعاملی، رابطه‌ای و جدلی، تولید و بازتولید می‌شود (۲۰، ص: ۳۲۷)؛ تعاملی که در آن، سعی بر کسب فهم عمیق است از اینکه مردم در زندگی روزمره چگونه معنا را خلق می‌کنند. این معانی ذهنی غالباً به‌لحاظ تاریخی و اجتماعی مذاکره شده، در تعامل بین انسان‌ها شکل می‌گیرد و از طریق هنجارهای تاریخی و فرهنگی، در زندگی افراد عملیاتی می‌شود. محقق تفسیری به‌جای شروع تحقیق از نظریه، به‌دنبال نظریه‌سازی از معنا، بر اساس رویکرد استقرایی است (۳، ص: ۶۶).

۲.۱.۳. روش‌شناسی: «تفسیرگرایی از لحاظ روش‌شناختی، بر منطق تأویلی-جدلی تکیه دارد. ماهیت قابل‌تغییر و شخصی‌سازها یا برساخته‌های اجتماعی، بیانگر آن است که سازه‌های افراد می‌توانند تنها از طریق تعامل درون و میان محقق و امر مورد تحقیق استخراج شوند» (۲۰، ص: ۳۲۷).

محقق تفسیری به دنبال تحلیل سیستماتیک کنش اجتماعی، از طریق معناست که این تحلیل، نیازمند مشاهده‌ی مستقیم مردم در موقعیت‌های طبیعی یا در شرایط طبیعی است. ادعای روش‌شناسی تفسیری این است که اثبات‌گرایان در شناخت واقعیت، با شرایط مصنوعی مواجه می‌شوند و با اصالت ابزار و تکنیک سخت و غیرانسانی، واقعی بودن رفتار مردم را در شرایط عادی زندگی روزمره‌شان مخدوش می‌سازند؛ از این رو نمی‌توانند به معنای کنش‌های ایشان دست‌یابند (۳، ص: ۶۷).

گیرتز در تلاش خودش برای تدوین رویکرد روش‌شناختی، بیشتر سعی در توسعه‌ی روشی از پژوهش داشت که آن روش بیانگر فرایند تفسیریِ ناتمامی از مشخصه‌های تجربه‌ی انسانی است. او در این روش، بیشتر در پی فهم فرهنگ انسانی است تا تبیین آن (۳۵، ص: ۳۶).

«او روش کار خود را معناشناسانه می‌خواند و بر این است که مردم‌نگاری یا پژوهش انسان‌شناختی، عملی خلاق است و پژوهشگر انسان‌شناس، بیش از هر چیز، با تفسیر فرهنگ و بازنمایی آن برای خواننده درگیر می‌شود» (۱۵، ص: ۱۵۷).

در این روش، انسان‌شناس با کنار گذاشتن ساختارگرایی، به تحلیل معانی و نمادها از دیدگاه بومی می‌پردازد. به عبارت دیگر، او رویکردی امیک (درک دیدگاه درونی فرد) را در معناشناسی خود به کار می‌گیرد و تلاش می‌کند واقعیت مورد مشاهده را همچون یک متن تفسیر کند. در واقع، گیرتز به انسان‌شناس، نقش یک مترجم بین فرهنگ‌ها را می‌دهد که از خلال درک یک فرهنگ، فرهنگ دیگر را نیز درک می‌کند. فرایند ترجمه یا تفسیر فرایندی است که در آن، چیزی از فرهنگ مبدأ اخذ شده و سپس به فرهنگ مقصد بازگردانده می‌شود. بنابراین انسان‌شناس، به باور او، نباید در پی به‌اثبات‌رساندن نظریات خود باشد، چون اصولاً چیزی برای اثبات‌کردن وجود ندارد. شناخت کیفی مورد نظر گیرتز، که تنها در بخش کوچکی از یک کل عظیم فرهنگی به وجود می‌آید، به خودی خود، نه در خور اندازه‌گیری است و نه تعمیم‌پذیر (۱۳، ص: ۲۵۷). پس تأکید بر تفسیر، به جای تعمیم و همچنین تأکید بر کار و فعالیت میدانی در تحقیق، از بارزترین ویژگی‌های روش‌شناختی پژوهش گیرتز بوده و انسان‌شناسی در نگاه تفسیرگرایی وی، خالی از تبیین‌های علی است (۴، ص: ۲۳۲).

### ۳. گیرتز و مطالعه‌ی دین

#### ۱.۳. تعریف دین

گیرتز در چارچوب علایق خود به بررسی بعد فرهنگی دین، ابتدا به تعریف اجمالی فرهنگ و سپس به تعریف مورد نظر خود از دین پرداخته است. فرهنگ از دید وی، الگوی معانی و ایده‌هایی است که در قالب نمادها تجلی یافته‌اند و درحقیقت، همان چیزی است که مردم به‌وسیله‌ی آن، معرفت خود از زندگی را منتقل کرده و نگرش خود را درباره‌ی آن بیان می‌کنند. در درون هر فرهنگ، صور گوناگون معرفت و نظام‌های فرهنگی متعددی همچون هنر، عرف، ایدئولوژی سیاسی و غیر آن وجود دارند (۹، ص: ۴۹).

دین نیز طبق تفسیر او، ازجمله‌ی این نظام‌های فرهنگی است. گیرتز بیش از آنکه دین را یک هستی قائم‌به‌ذات بداند، آن را یک «نظام فرهنگی» و معیار معناداری کنش‌های مذهبی، نظیر عبادت‌ها و آیین‌ها انگاشته است (۱۶، ص: ۶۱) ازاین‌رو، دین از نظر گیرتز، مجموعه‌ای از ایده‌ها و باورهای معطوف به خدایان و امور واقعی (جهان‌بینی) و مجموعه‌ای از ارزش‌ها، نگرش‌ها، عواطف، روحیات و رفتارها (خلقیات) است (۹، ص: ۴۹) گیرتز تعریف دین را در قالب پنج گزاره به این صورت بیان می‌دارد: «(۱) نظامی از نمادها که عمل می‌کند تا (۲) بنیان می‌نهد در انسان‌ها، روحیات و انگیزه‌های قدرتمند، فراگیر و پایداری را (۳) از طریق فرموله کردن مفاهیم مربوط به نظم عام هستی و (۴) پوشاندن این مفاهیم با چنان هاله‌ای از واقعیت‌مندی که آن روحیات و انگیزه‌ها به‌طور منحصربه‌فردی واقعی به‌نظر رسد (۵)» (۳۴، ص: ۴).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، تعریف معروف گیرتز از دین هم ناظر به پاسخی است درباره‌ی «دین چه هست؟» و هم پاسخی برای اینکه «دین چه می‌کند؟». از نظر او، دین نظامی از نمادهاست که از طریق القای یک نظم عمومی در جهان، حالات و انگیزه‌هایی نیرومند، مقنع و پایدار در انسان پدید می‌آورد، چندان‌که این دنیای نمادین (مفاهیم و حالات)، به‌شدت واقعی می‌نماید (۸، ص: ۲۳۳).

نخستین نکته‌ای که گیرتز مطرح می‌سازد این است که دین مجموعه‌ای از نمادهاست. او می‌گوید که یک نماد می‌تواند به‌جای چیزی بنشیند و چیزی را باز نمود کند یا بیان کند، یا می‌تواند به‌منزله‌ی نوعی نمودار یا راهنمای آنچه باید انجام بگیرد عمل کند. نمادهای مذهبی، هم موقعیت ما را در جهان بیان می‌کنند و هم به این موقعیت شکل می‌بخشند. این نمادها از طریق القای تمایلاتی در انسان‌ها، در جهت رفتار کردن به شیوه‌های معین و ترغیب حالت‌های خاص در آنها، به جهان اجتماعی شکل می‌دهند؛ برای مثال، این نمادها

می‌توانند به عبادت‌کنندگان، وقار، متانت و نظایر آن ببخشند یا سرمستی و شادمانی و هیجان را در آنها برانگیزانند (۳۲، ص: ۲۷۵).

نمادهای دینی نیز همچون سایر نمادها، دارای «مدلی برای» و «مدلی از» هستند؛ یعنی هم الگویی از نظم کیهانی (جهان‌بینی) ارائه داده و هم الگویی برای چگونه‌زیستن انسان‌ها فراهم می‌آورند (۷، ص: ۵۹). آنها برای تفسیر جهان و زندگی روزمره‌ی انسان بوده، به آن شکل داده و مجموعه‌ای از خلق‌و‌خوها و روحيات خاصی را در پرستشگران به‌وجود می‌آورند، به‌گونه‌ای که می‌توان آنها را ویژگی‌های درونی یا روان‌شناختی نامید (۴، ص: ۲۲۶).

گیرتر برای تعریف دین، به تحلیل انتزاعی اسطوره و تاریخ‌گذشته‌ی آن نمی‌نگرد؛ بلکه فقط به دریافتن چگونگی اظهار معنای زندگی و آشکارشدنش در صورت‌های کالبدی بیرونی و مشخص می‌پردازد. از این‌رو، به‌جای عقیده، به عمل توجه می‌کند و بیش از آنکه به جهان‌بینی توجه کند، به اخلاق می‌نگرد و اسطوره را مهم‌تر از آیین می‌شمرد. به اعتقاد وی، حقایق دینی، خود را در آیین‌ها متجلی می‌کنند. دین چنان‌که زیست شده، نه آن‌چنان‌که تصور شده، جهان واقعی را بازمی‌تابد؛ زیرا از دید گیرتر، دینداری فقط آگاهی به حقیقت یا علم به حقیقت متصور نیست، بلکه محقق‌کردن و در آن زیستن است (۱۵، ص: ۱۷۲)؛ اینکه ادیان چگونه تبلور می‌یابند و خود را ظاهر می‌کنند و چگونه منابع پشتیبانی‌کننده‌ی خویش را به‌دست می‌آورند (۱۲، ص: ۱۱۷).

از نظر وی، «مطالعه‌ی مقایسه‌ای دین می‌بایست قلمرو متنوع اشکالی را که دین به خود می‌گیرد، توضیح دهد؛ نیروهایی را که به آنها «هستی» می‌دهد، «جایگزین» یا «معدوم» می‌سازد و نیز قدرت ارزیابی تأثیر آن نیروها را بر رفتار روزانه‌ی مردم نشان می‌دهد» (۱۸، ص: ۹۳).

به‌طور کلی، تعریف گیرتر از دین، بیانی نمادین از آن است که بدون شک از تعاریف مُشار به ریشه و منشأ یا تعاریف ذاتی و غایی نمی‌باشد (۸، ص: ۲۳۴).

### ۲.۳. دین و جامعه

گیرتر دین را در ارتباط متقابل با جامعه مورد بررسی قرار می‌دهد. او معتقد است که مطالعه‌ی مردم‌شناختی دین، فعالیتی دو مرحله‌ای است: مرحله‌ی اول، تحلیلی از نظام معانی است که در نمادگرایی دینی مجسم شده است و مرحله‌ی دوم، ارتباط این نظام‌ها با فرایندهای اجتماعی-ساختی و روان‌شناختی است (۳۱، ص: ۴۲۲).

او بیان می‌دارد که دین از منظر جامعه‌شناختی، از آن‌رو درخور توجه است که همچون محیط، قدرت سیاسی، ثروت، اجبار قضایی، علاقه‌ی شخصی و حس زیبایی، نظم اجتماعی

را شکل می‌دهد، نه آن‌طور که پوزیتویسم عوامانه و مبتذل، مبنی بر نقش آن در بازتاب و توصیف نظم اجتماعی می‌گوید (۳۶، ص: ۱۱۹).

در نگاه او، رابطه‌ی دین و جامعه و نظام‌های اجتماعی، رابطه‌ای یک‌سویه و منفعلانه نیست؛ بلکه دین فعالانه وارد میدان می‌شود و نه تنها نظم اجتماعی را تفسیر و تحلیل می‌کند، بلکه آن را ایجاد کرده و بدان شکل و ماهیت می‌بخشد. توضیح آنکه آیین‌های دینی، نظم و ترتیب‌های خاصی را در اعمال و اعتقادات مؤمنان ایجاد نموده، این نظم و ترتیب‌ها، تأثیر بسزایی در موضوعات و عرصه‌های گوناگون زندگی روزمره و فهم عمومی و کنش‌های عملی می‌گذارد و جلوه‌ی خاصی در احساس ایجاد می‌کند؛ یعنی حالتی روحی و معنوی مسلط و تمایل و انگیزه‌ی ویژه به وجود می‌آورد (۴، ص: ۲۳۰).

درواقع، چنان‌که در تعریف دین از نگاه گیرتز اشاره شد، نمادها از طریق القای تمایلاتی در انسان‌ها در جهت رفتار کردن به شیوه‌های معین و ترغیب حالت‌های خاص در آنها، به جهان اجتماعی شکل می‌دهند و با ارائه‌ی «مدلی از» جهان بینی و «مدلی برای» کیفیت پیروی جامعه از آن، نوعی نظم و انسجام را مطابق با جهان بینی، در سطح جامعه شکل می‌دهد.

از نظر گیرتز، دین، همچون بقیه‌ی اجزای فرهنگ، فراورده‌ای جمعی است و نه فردی. دین نه تنها از خاستگاهی جمعی برخوردار است، بلکه علاوه بر آن، به‌شکلی جمعی و نه فردی، به کار گرفته می‌شود. پس همان‌طور که «فرهنگ خصوصی»، به شکل عام یک تناقض ذاتی است، «دین خصوصی» هم امری ناممکن است (۱۹، ص: ۲۵). در واقع می‌توان گفت که برداشت گیرتز از دین، با ساختارگرایی نمادین دورکیم (دین به مثابه‌ی نوعی حقیقت جمعی) و علاقه‌ی وبر به معانی (دین به مثابه‌ی نظامی برای نظم بخشیدن به جهان) یک‌جا جمع می‌شود (۷، ص: ۶۰).

به باور گیرتز، آنچه در دین، به معنا آسیب می‌رساند، از نقص عقیده و توجیه تجربه‌ها سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه کاستی‌های شیوه‌های عملی (ضعف در مناسک جمعی) موجب آن می‌شود؛ یعنی تهدید اصلی در ناتوانی پیوند دادن عقیده و عمل نهفته است. او بیان می‌دارد که یک نظام فرهنگی در صورتی مؤثر است که نه فقط مفهومی از واقعیت و هم شیوه‌ای از زندگی ارائه کند، بلکه باید بتواند این دو را با یکدیگر ادغام کند (۱۵، ص: ۱۷۰).

گیرتز با اصالت دادن به مناسک و آیین‌ها، بر این باور است که ایقان مذهبی و ایمان، در جریان مناسک جمعی ایجاد می‌شود. اما اینکه چه انگیزه‌ای آدمی را وادار به شرکت در مناسک می‌کند، در اندیشه‌ی وی نامشخص است، چه اینکه وی به اعتقادات، در مقابل مناسک، نقشی ثانوی می‌دهد (۳۳، ص: ۲۷۹).



در هر صورت، گیرتز ضمن تأکید بر دین به منزله‌ی نوعی نظام نمادین، و تمایل به در نظر گرفتن آن به مثابه‌ی حالتی درونی که همان «ایمان» است، هیچ‌گاه به طور کامل، عوامل اجتماعی خاصی که باورها و اعمال دینی را موجب می‌شوند، کشف نکرده است (۳۱، ص: ۴۲۸).

### ۳.۳. نقش دین و علت گرایش به آن

برای گیرتز، نیاز به معنا بخشی به زندگی، نیازی ذاتی است، به همان اندازه که نیازهای زیست‌شناختی ذاتی انسان هستند (۱۹، ص: ۲۴). او در کتاب تفسیر فرهنگ‌ها<sup>۴</sup> بیان می‌دارد: «در نظر گرفتن بشر به منزله‌ی حیوانی نمادساز، خیال‌پرداز و جستجوگر معنا، رویکردی جدید را نه فقط برای تحلیل دین، آن‌طور که هست، بلکه برای فهم روابط میان دین و ارزش‌ها، به روی ما می‌گشاید. استخراج معنا برای شکل‌بخشیدن و نظام‌دادن به تجربه، آشکارا به همان اندازه واقعی و مبرم و ضروری است که آشناترین نیازهای زیست‌شناختی» (۳۶، ص: ۱۴۰).

از نظر گیرتز، دین، هم منبع منحصر به فرد معنا و هم شایسته‌ترین منبع به‌شمار می‌آید. اساساً دین برای فراهم نمودن معنا به وجود آمده است. وی در تفسیر فرهنگ‌ها می‌گوید: «دین تا حدودی تلاشی برای حفظ گنجینه‌ی معانی عمومی است که بر حسب آن، هر فرد تجربه‌اش را تفسیر می‌کند و رفتارش را نظم می‌بخشد.» (۷، ص: ۶۲).

همان‌طور که اشاره شد، گیرتز دین را نموداری از فرهنگ می‌بیند و به اعتقاد گیرتز، دین و فرهنگ، هر دو به زندگی معنا می‌بخشند. همه‌ی آدم‌ها نیازمند معنا بخشی به زندگی‌اند. معنا بخشی به زندگی، مستلزم مواجهه با سه نوع تجربه است که معنای منتسب شده به زندگی را تهدید می‌کنند: وقایع توضیح‌ناپذیر (حیرت)، تحمل‌ناپذیر (رنج) و توجیه‌ناپذیر (حسی از تناقضات درمان‌ناپذیر اخلاقی). به‌گمان گیرتز، فرهنگ برای این وجود دارد که به آدم‌ها امکان مواجهه با این تهدیدات را بدهد یا به‌بیان بهتر، آنها را آماده کند تا انتظار این وقایع را ببرند. فرهنگ وجود دارد تا این فرض ازلی انسانی را که زندگی با تجربه‌های عملی معنا می‌یابد، توجیه کند. فرهنگ مواجهه شده با تهدیدات تمام‌عیار، نه تنها می‌گوید که چه عقیده‌ای را درباره‌ی این تهدیدات باید داشت، بلکه چگونه عمل کردن در سایه‌ی این عقاید را نیز خاطر نشان می‌سازد. به عقیده‌ی گیرتز، دین نیز به مثابه‌ی نظامی فرهنگی، از چنین کارکردی برخوردار است (۱۹، ص: ۲۰).

گیرتز خاطر نشان می‌سازد که نظام نمادین در ادیان، همان ظرف و قالب ارتباطی میان درکی از جهان (جهان‌بینی) از یک سو و حالتی در انسان (ایمان) در سوی دیگر است که

از طریق رفتار مناسکی تقویت می‌شوند و به توجیه و تبریر شرایط و رخدادهای غیرمنتظره می‌پردازد و جهان را فهم‌پذیر و تحمل‌کردنی می‌سازد (۸، ص: ۲۳۳).

درواقع، دین از طریق صورت‌بندی مفاهیمی درباره‌ی نظم کلی وجود، این کارها را انجام می‌دهد. به نظر او، انسان‌ها به چنین مفاهیمی نیاز دارند. آنها نیاز به این دارند که جهان را معنی‌دار و سامان‌مند ببینند. آنها نمی‌توانند این نظر را تحمل کنند که جهان اساساً هرج‌ومرج‌آمیز و مبتنی بر تصادف است و برای آنها معنی و اعتباری ندارد. این‌گونه تجربه‌ها مایه‌ی سردرگمی، رنج و شر بوده و جهان را به هرج‌ومرج بی‌معنا تبدیل می‌کند. دین با ارتباط‌دادن این مسائل با قلمرو گسترده‌تری از واقعیت، درصدد است که آنها را معنی‌دار سازد (۳۳، ص: ۲۷۵ و ۲۷۸).

او تعارض اصلی را میان دو چیز می‌داند: اعتقاد به معناداربودن زندگی و تجربه‌هایی که دال بر بی‌معنابودن آن است. راه غلبه بر این تعارض و حل آن، انکار آن تجربه‌ها نیست، بلکه معنابخشی به آنها از طریق مصون‌سازی و دفاع از یک جهان‌بینی و نظام اخلاقی است، که دین دقیقاً همین کار را انجام می‌دهد. دین با درهم‌تنیدن اخلاق و جهان‌بینی، به مجموعه‌ای از ارزش‌های اجتماعی مشروعیتی را می‌بخشد که احتمالاً برای تحقق، بیش از هر چیز دیگر نیازمند آن است (۱۹، ص: ۲۰).

با توجه به آنچه گفته شد، روشن گردید که گیرتز بیشتر از عقیده، به عمل؛ و بیشتر از جهان‌بینی، به اخلاق و سبک زندگی؛ و بیشتر از اسطوره، به آیین توجه دارد. علاوه‌براین، دراندیشه‌ی گیرتز، خاستگاه و منشأ دین به‌طور دقیق مشخص نمی‌شود و تنها حس معناجویی و نظم‌طلبی بشر، علت جدی دین‌داری تلقی می‌شود.

#### ۴. مرتضی مطهری: مبانی فکری

نظرات و آرای مطهری درباره‌ی دین، رویکردی درون‌دینی دارد و وی با تکیه بر آموزه‌ها و معارف الهی، به تبیین چیستی دین می‌پردازد. مطهری در تحلیل‌های خود از پدیده‌های مختلف فرهنگی اجتماعی و همچنین نقد و بررسی نظرات سایر اندیشمندان، از هستی‌شناسی توحیدگرا برخوردار بوده و براین اساس، دین را مورد تحلیل قرار می‌دهد. او در تعریف هستی‌شناسی توحیدگرا بیان می‌دارد: «جهان‌بینی توحیدی یعنی درک اینکه جهان از یک مشیت حکیمانه پدید آمده است و نظام هستی بر اساس خیر و جود و رحمت و رسانیدن موجودات به کمالات شایسته‌ی آنها استوار است... جهان ماهیت از اویبی (إنا لله) و به‌سوی اویبی (إنا الیه راجعون) دارد، موجودات جهان با نظامی هماهنگ به یک سو و به طرف یک مرکز، تکامل می‌یابند، آفرینش هیچ موجودی عبث و بیهوده و بدون هدف

نیست، جهان با یک سلسله نظامات قطعی که «سنن الهیه» نامیده می‌شود، اداره می‌شود، انسان در میان موجودات، از شرافت و کرامت مخصوص برخوردار است و وظیفه و رسالتی خاص دارد، مسئول تکمیل و تربیت خود و اصلاح جامعه‌ی خویش است، جهان مدرسه‌ی انسان است و خداوند به هر انسانی برطبق نیت و کوشش صحیح و درستش پاداش می‌دهد» (۲۸، ص: ۱۶). از این رو، تعریف انسان در مکتب توحیدی، در ارتباط با کل هستی بوده و به منزله‌ی خلیفه‌الله معرفی می‌گردد.

انسان‌شناسی مطهری آمیخته‌ای از انسان‌شناسی قرآنی و فلسفی است؛ به این معنی که تعلیمات و آموزه‌های دینی را درباره‌ی انسان با نگاه تعقلی و فلسفی به بحث می‌گذارد و از درون آن، دیدگاهی از انسان عرضه می‌کند که ریشه در وحی دارد و تکیه بر عقل (۶، ص: ۱۷۴).

مطهری انسان را در جهان‌بینی اسلامی به صورت خلاصه، چنین معرفی می‌کند: «انسان در جهان‌بینی اسلامی، داستانی شگفت دارد. این موجود از نظر قرآن، ژرف‌تر و مرموزتر از این است که بتوان آن را با این چند کلمه تعریف کرد. قرآن انسان را از آسمان و زمین و از فرشته برتر و در همان حال، از دیو و چهارپایان پست‌تر شمرده است. انسان خلیفه‌ی خدا، دارای عالی‌ترین ظرفیت‌ها، فطرتاً خداشناس، دارای سرشتی ملکوتی، آزاد و مختار، دارای کرامت ذاتی، وجدان اخلاقی، خواسته‌های بی‌نهایت، هدف‌ها و آرمان‌های عالی و... است» (۵، ص: ۸۹).

ویژگی‌های مذکور را می‌توان در دو محور اساسی جمع‌بندی کرد: ۱. انسان موجودی است دارای ابعاد متفاوت، اعم از بعد جسمی، روحی، روانی، عاطفی، ملکوتی، مادی، معنوی، فردی و اجتماعی و ۲. انسان موجودی است کمال‌جو و سعادت‌طلب که از سعادت هم سعادت مطلق را می‌طلبد (همان).

## ۵. دین از دیدگاه مطهری

### ۵.۱. تعریف دین

اخذ هر موضعی در بیان نسبت دین با امور دیگر و همچنین منشأ، خاستگاه و نقش آن در زندگی انسان، منوط به تصور معین از دین خواهد بود. بنابراین فهم دین‌شناسی مطهری، محتاج فهم دقیق تصور ایشان از چیستی دین است. البته وی تعریف دین را به منزله‌ی موضوعی مستقل مورد بحث و بررسی قرار نداده و تنها در برخی مواضع، به آن اشاره کرده است. علاوه بر این، مطهری در بحث از دین، همواره ادیان الهی را مدنظر داشته و

لذا مکاتب بشری و ادیان غیرالهی را خارج از محدوده‌ی دین می‌داند (۱۰، صص: ۳۱ و ۳۲).

مطهری از دین به مکتب تعبیر نموده و آن را طرحی جامع و منسجم می‌داند که هدف اساسی آن، کمال و سعادت انسان است: «یک تئوری کلی، یک طرح جامع و هماهنگ و منسجم که هدف اصلی آن، کمال انسان و تأمین سعادت همگانی است و در آن، خطوط اصلی و روش‌ها، بایدها و نبایدها، هدف‌ها و وسیله‌ها، نیازها و دردها و درمان‌ها، مسئولیت‌ها و تکلیف‌ها مشخص شده باشد و منبع الهام تکلیف‌ها و مسئولیت‌ها برای همه‌ی افراد بوده باشد.» (۲۷، ص: ۵۳).

مطهری در ذکر معنا و مفهوم دین، چهار معنای مذکور در کتابی از ابوالعلاء مودودی را در مورد دین بیان می‌دارد و در نهایت معتقد است که می‌توان همه‌ی این معانی را به یک معنا برگرداند که آن معنا، همان «تسلیم و اطاعت در برابر خداست». او می‌گوید: «اصلاً دین همان معنای اطاعت و خضوع و تذلل است، منتها گاهی به نفس اطاعت و تذلل گفته می‌شود، گاهی به موضوع اطاعت و تذلل گفته می‌شود و گاهی به سبب اطاعت و تذلل، یعنی چیزی که سبب می‌شود که انسان در مقابل حق، اطاعت و تذلل کند و آن این است که هر کاری که برای حق انجام بدهد، چه خوب، چه بد، نتیجه‌اش را در نزد او می‌گیرد» (۲۲، ج: ۱۵، ص: ۹۶۶).

مطهری بر اساس دیدگاه اسلامی، هم برای ایمان و هم برای عمل، در پیروی از دین، اصالت قائل است و از نظر وی، این‌طور نیست که ایمان صرفاً جنبه‌ی مقدماتی برای عمل داشته باشد. او به تأکید مکرر «الذین امنوا و عملوا الصالحات» در جای‌جای قرآن اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که «اگر ایمان منهای عمل باشد، یک رکن سعادت وجود دارد، ولی رکن دیگر آن موجود نیست و اگر عمل را بگیریم و ایمان را رها کنیم، باز هم درست نیست» (۳۰، ص: ۱۳۹).

## ۲.۵. خاستگاه و منشأ دین

مطهری عامل پیدایش دین را تمایلات فطری و طبیعت عقلانی بشر می‌داند. بشر از قدیم‌ترین ایام، به اصل علیت پی برده و همین اصل، او را بر آن داشته تا از علت پیدایش موجودات و پدیده‌ها سؤال کند و سرانجام خدا را به منزله‌ی مبدأ آفرینش مطرح سازد. به علاوه، مشاهده‌ی نظم دقیق موجودات، موجب شد تا این اندیشه به ذهن او راه یابد که این تشکیلات و نظم حیرت‌آور جهان، معلول مبدأ مدبر و داناست (۱۰، ص: ۴۲).

او با تکیه بر نظر قرآن بیان می‌دارد که یک وقت ما دین را به منزله‌ی آنچه از ناحیه‌ی پیغمبران بر مردم عرضه می‌شود در نظر می‌گیریم که منشأش «وحی» است، ولی باید دید

که آیا این وحی که معارف دین و اخلاق و قانون و مقررات و درکل، یک راهی برای عمل انسان عرضه می‌دارد، مبنا و ریشه‌ای هم در انسان‌ها دارد؟ او در پاسخ به این سؤال، دین را امری فطری می‌داند؛ به این معنی که طلب دین و جستجوی آن، در طبیعت و سرشت انسان هست. در انسان، یک فطرتی به معنای یک تقاضایی وجود دارد (۲۹، ص: ۲۴۳ و ۲۴۴). «فطرت در انسان، همان امر الهی است؛ ابر وزن [ فعله است (و فعله لهیئة) یعنی گونه‌ای خاص از خلقت ابتدایی الهی در انسان، یعنی آن مرحله که انسان انسان شد... اینکه مذهب می‌گوید: خمیره‌ی انسان را چهل شبانه‌روز سرشت‌اند و «فاذا سوّیته» (حجر/۲۹)، معنایش آماده‌شدن است...» (۲۵، ج: ۱۳، ص: ۵۸۳).

مطهری بعثت پیامبران و عرضه‌ی دین الهی از سوی ایشان را امری درجهت پرورش و هدایت صحیح فطرت خداجوی انسان می‌داند. او بیان می‌دارد: «چنین نیست که احتیاج به آمدن پیغمبران نباشد، احتیاج به این باغبان نباشد، ولی او فقط باغبان است. و لهذا قرآن می‌گوید: ما کُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (اسراء/۱۵) ما تا پیغمبری در میان مردمی نفرستاده باشیم، آن مردم را هرگز عذاب نمی‌کنیم؛ یعنی آن مقداری که در فطرت دارند، زمینه‌ی پرورش دعوت پیغمبران را درست می‌کند، پیغمبران می‌آیند این‌ها را متذکر می‌کنند، درواقع روی این زمینی که بذرش پاشیده شده، عمل می‌کنند و این بذر را پرورش می‌دهند (۲۲، ج: ۱۵، ص: ۹۶۸).

مطهری نظر خود درباره‌ی خاستگاه فطری دین را به قرآن استناد نموده و بیان می‌دارد: قرآن راجع به قسمت اول که دین را خدا در نهاد بشر قرار داده، این‌طور می‌فرماید: «فَاقِمِ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا: تَوْجَهَ خَوِيْشَ رَا بَه سَوِي دِيْنِ حَقْ كَرَايَانَه پايِدَار وَ اسْتَوَار كَن. هَمَانَا اِيْن فِطْرَةَ اللّٰه رَا كَه هَمَمَهِي مَرْدَم رَا بَر اَن اَفْرِيْدَه، نَگَهْدَار» (روم/۳۰).

حضرت علی (ع) نیز انبیاء را این‌طور تعریف می‌کند: «خدا انبیا را یکی پس از دیگری فرستاد تا اینکه وفای آن پیمانی را که در نهاد بشر با دست خلقت بسته شده، از مردم بخواهند؛ از مردم بخواهند به آن پیمانی که با زبان بسته نشده و روی کاغذ نیامده، بلکه روی صفحه‌ی دل آمده، روی عمق ذات و فطرت آمده، قلم خلقت او را در سر ضمیر، در اعماق شعور باطن بشر نوشته است، به آن پیمان باوفا باشند» (۲۶، ج: ۳، ص: ۳۸۸).

پس مطابق این نظریه که نظریه‌ی فطرت است، انسانیت یک طرح و یک الگو و یک برنامه‌ای دارد که انسان و انسانیت، اولاً به حسب فطرت خودش به آن سو حرکت می‌کند، با یک نیروی درونی دینامیکی به آن سو تلاش می‌کند. پیامبران آمده‌اند و اسلام آمده است برای اینکه مراقب باشد [که از این مسیر خارج نشود]. درواقع، تمام این دستورها مراقبت و

کمک کردن به این است که این موجود، همان مسیر فطری و طبیعی خودش را طی کند (۲۲، ج: ۱۵، ص: ۸۲۱).

طبق این نظریه، فطرت انسانیت اساساً به سوی هویت واحد حرکت می‌کند و هویت ایده‌آل واحدی دارد که در عمق فطرتش است و دین آن هویت واقعی انسانیت را به انسان عرضه می‌دارد و می‌خواهد همه‌ی هویت‌ها را در آن شکل قرار بدهد. آیه‌ی «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه/۳۳) معنایش این است. پس این امر بر اساس یکچنین فلسفه‌ای است و آن فلسفه را ما از یک‌نظر، فلسفه‌ی فطرت می‌نامیم، از یک‌نظر دیگر، فلسفه‌ی حق‌گرایی انسان، که این‌همه در قرآن مسأله‌ی حق و مسأله‌ی باطل مطرح است و حق یک واقعیت است، در عمق فطرت خودش، حق طلب و حق‌گراست و انحرافاتش به باطل، به تعبیر تفسیر المیزان، از قبیل خطای در تطبیق است؛ یعنی انسان هیچ‌وقت این فطرتش باطل نمی‌شود (همان، صص: ۸۲۳ و ۸۲۵).

### ۵.۳. نقش دین و علت گرایش به آن

از دید مطهری، دین مقوله‌ای ضروری و حیاتی بوده و نقشی اساسی در حیات آدمیان ایفا می‌کند. او بیان می‌دارد: «دین جهان‌بینی ما را تغییر می‌دهد، یعنی بینش ما را درباره‌ی جهان تغییر می‌دهد. جهانی که ما با حس خودمان آن را احساس می‌کنیم و با عقل خودمان آن را درک می‌کنیم، یک جور جهان است؛ جهانی که نور وحی به ما ارائه می‌دهد، همین جهان است، اما با یک تار و پود خیلی بیشتری. وحی به ما این جور می‌گوید: «سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»، تمام ذرات هستی زبانشان به تسبیح خدا گویاست، ولی شما نمی‌فهمید» (۲۳، ج: ۲۶، ص: ۵۲۳). کار دین و رسالت دین محو‌غرایز نیست؛ تعدیل و اصلاح و رهبری و حکومت و تسلط بر آنهاست (۲۴، ج: ۱، ص: ۵۶۳).

همان‌طور که اشاره شد، از دید مطهری، گرایش به دین، ریشه در فطرت انسان و اعماق وجودی او دارد. انسان به‌طور فطری خداجوست و حس طاعت و پرستش از آغاز آفرینش در او به ودیعه نهاده شده است. از این‌رو، علت گرایش به دین را می‌توان در فطرت انسان و گرایش‌های فطری او جستجو نمود که در نهاد بشر وجود دارد. مطهری فطرت را ریشه‌ی هویت فردی و اجتماعی انسان و در نتیجه، علت اصلی گرایش به دین می‌داند (۱۷، ص: ۷۴).

### ۵.۴. دین و جامعه

مطهری دین را به‌منزله‌ی ضامن جدی برقراری نظم اجتماعی و التزام به قوانین و اخلاق در جامعه می‌داند. به عقیده‌ی وی، این دین است که قانون‌گرایی و ارزش‌گرایی را در

عمق و ژرفای ضمیر انسان به وجود می‌آورد و از این طریق، به قانون و ارزش‌های اخلاقی حقیقت می‌بخشد. او می‌گوید: «رکن اساسی در اجتماعات بشری، اخلاق است و قانون. اجتماع، قانون و اخلاق می‌خواهد و پشتوانه‌ی قانون و اخلاق هم فقط و فقط دین است... تمام مفسدات بشریت از این است که مغزها نیرومند شده و دل‌ها ضعیف و ناتوان باقی مانده‌اند. آیا تمدن چه می‌کند؟ تمدن برای انسان ابزار می‌سازد، ابزارهای خوب، انصافاً ابزارهای خوب اختراع می‌کند، اما آدم‌ها را چطور؟ چه چیز می‌تواند آدم‌ها را عوض کند؟ چه چیز می‌تواند به آدم‌ها هدف‌های مقدس و عالی بدهد؟ چه چیز است که می‌تواند ارزش‌های بشری را عوض کند؟... انسانیت مساوی است با دین و ایمان، و اگر دین و ایمان نباشد، انسانیتی نیست.» (۲۶، ج ۳، ص: ۴۰۰ و ۴۰۱).

مطهری معتقد است که رشد و تعالی فرهنگی و معنوی جامعه که در حقیقت رشد انسانیت انسان است، جز از طریق دین میسر نیست؛ جامعه برای رشد و تعالی معنوی خود، نیاز به منبع دیگری فراتر از عقل دارد که باتوجه به واقعیت وجودی انسان، خطوط اصلی و شاهراه کمال و سعادت را مشخص کند و عقل و علم را در درون آن خطوط به حرکت و تکاپو وادارد و این منبع، همان دین است (۶، ص: ۱۸۰ و ۱۸۱).

به اعتقاد مطهری، زیربنای همه‌ی اصول اخلاقی و منطبق تمامی آنها، ایمان و اعتقاد به خداست. کرامت، شرافت، تقوا، عفت، امانت، راستی، درستکاری، فداکاری، احسان، صلح و سلم‌بودن با خلق خدا، طرف‌داری از عدالت، حقوق بشر و همه‌ی اموری که فضیلت بشری نامیده شده و مورد تقدیس همگان است، مبتنی بر اصل ایمان می‌باشد؛ زیرا تمامی آنها مغایر با اصل منفعت‌پرستی است و التزام به هر یک از این‌ها، مستلزم تحمل یک نوع محرومیت مادی است و تا یک مبنا و اساس درستی در کار نباشد، بشر بی‌جهت تحمل محرومیت نمی‌کند (۲۱، صص: ۱۵۷ و ۱۵۸).

مطهری با اصالت‌فائل‌شدن توأمان برای فرد و جامعه، بر این باور است که قسمتی از شخصیت انسان، اصالت‌های فطری است که تأثیرات اجتماعی بر روی آنها پیدا می‌شود. او ذیل نظریه‌ی فطرت، بیان می‌دارد: «در نظریه‌ی فطرت، مسیر انسان را یک مقدار همان فطرت اولیه‌ی خود انسان تعیین می‌کند و یک مقدار جامعه. البته خود جامعه هم مجبور است از یک نوع فطرتی پیروی کند...» (۲۲، ج: ۱۵، صص: ۱۴۵ و ۱۴۶). چنان‌که اشاره شد، از دید مطهری، دین آن هویت واقعی انسانیت را به انسان عرضه می‌دارد و می‌خواهد همه‌ی هویت‌ها، حتی هویت یک جامعه را در آن شکل قرار بدهد، او در مورد وحدت جامعه و پیروی آن از اصولی ثابت، اضافه می‌کند: «... این فطرت انسان است که انسانیت را به سوی یک وحدت و یک تشابه می‌برد، اختلاف‌ها تدریجاً در آینده کمتر می‌شود و انسان آینده

هرچه بیشتر به فکرش و به عقیده‌اش و به اخلاقش و به معنویت خودش وابسته می‌شود و همان چیزی که اسمش را «جامعه‌ی واحد انسانی» می‌گذاریم، در آینده به‌وجود خواهد آمد» (همان: ۸۲۵).

مطهری برای جامعه نقشی جدی در هدایت امیال فطری انسان به سمت‌وسویی مشخص قائل است. او معتقد است که در انسان، اساساً میل به جویندگی، کاوشگری و عقب‌زدن پرده‌ی جهالت و نادانی، میلی طبیعی است، ولی چگونگی هدایت این میل، به جامعه مربوط است... مثلاً اگر محیط جامعه تحت نوعی دین و مذهب باشد، قهراً شخصیت دینی و مذهبی به او می‌دهد (۲۲، ج: ۱۵، ص: ۱۴۵).

پس، از دیدگاه مطهری، جامعه از افراد تشکیل می‌شود، ولی نه افرادی که در ذات خودشان هیچ خصلت و خاصیتی ندارند جز پذیرندگی از بیرون، بلکه افراد با یک سرمایه‌ی الهی پا به جامعه می‌گذارند که آن سرمایه، نامش «فطرت» است. در نهاد و سرشت هر فردی، استعدادهایی نهفته شده است که او را به‌سوی تکامل سوق می‌دهد. دین نقشی جدی در این تکامل ایفا می‌کند و حاکم‌شدن آن در جامعه می‌تواند امیال فطری انسان را در مسیر صحیح خود قرار دهد.

## ۶. تحلیل یافته‌ها

### ۶.۱. مقایسه‌ی رویکردهای گیرتز و مطهری به دین

رویکرد به دین	مرتضی مطهری	کلیفورد گیرتز
تعریف دین	<ul style="list-style-type: none"> <li>• دین به معنای اطاعت و تذلل در برابر حق تعالی</li> <li>• تعریف در چارچوب مکتبی جامع و منسجم که هدف اساسی آن، کمال و سعادت انسان بوده و منبع الهام تکلیف‌ها و مسئولیت‌ها برای همه‌ی افراد است.</li> </ul>	<p>دین به‌مثابه‌ی فرهنگ (نظامی از نمادها که در جهت بنیان‌نهادن روحيات و انگیزه‌هایی قدرتمند، فراگیر و پایدار، در انسان‌ها از طریق فرموله‌کردن مفاهیم مربوط به نظم عام هستی و پوشاندن این مفاهیم با چنان هاله‌ای از واقعیت‌مندی که آن روحيات و انگیزه‌ها را به‌طور منحصربه‌فردی واقعی به نظر می‌رساند، عمل می‌کند.)</p>



<p>کلی‌گویی و ابهام در بیان خاستگاه دین</p>	<p>منشأ و حیانی ← عرضه‌ی معارف دین و اخلاق و قانون و مقررات برای انسان از طریق پیامبران</p>	<p><b>خاستگاه و منشأ دین</b></p>
<p>خاستگاه جمعی دین/ فراورده‌ای از تجربه‌ی جمعی درجهت معنادارنمودن زندگی و وقایع آن (خدمت‌رسانی دین به فرد و جامعه از این طریق) ابهام در مشخص‌نمودن عوامل اجتماعی خاصی که باورها و اعمال دینی را موجب می‌شوند.</p>	<p>فطرت (منشأ الهی دین در نهاد انسان) ← طلب دین و جستجوی آن در طبیعت و سرشت انسان و پاسخ وحی به این نیاز انسان.</p>	
<p>معنادارنمودن زندگی، توجیه و تبرییر شرایط و رخدادهای غیرمنتظره و قابل فهم و تحمل ساختن جهان.</p>	<p>عمیق‌نمودن جهان‌بینی ما نسبت به جهان و درک لایه‌های پنهان آن/ معنادارنمودن هستی تعدیل و اصلاح غرائز انسان و پاسخگویی صحیح به نیازهای فطری وی.</p>	<p><b>نقش دین</b></p>
<p>نیاز ذاتی بشر به معنا بخشی</p>	<p>فطرت انسان و گرایشات فطری وی (میل به حقیقت‌جویی، عشق و پرستش، کمال‌طلبی و...)</p>	<p><b>علت گرایش به دین</b></p>
<p>ارتباط متقابل دین و جامعه دین عامل شکل‌دهی و ماهیت‌بخشی به نظم و انسجام اجتماعی از طریق نمادهایی که «مدلی از» جهان‌بینی و «مدلی برای» کیفیت پیروی جامعه از آن ارائه می‌دهد. شکل‌گیری ایقان مذهبی و ایمان در جریان مناسک جمعی/ برخورداری دین از خاستگاهی جمعی</p>	<p>دین پشتیبان‌های اخلاق و نظم اجتماعی و عامل رشد و تعالی معنوی جامعه نقش جدی جامعه در هدایت امیال فطری انسان (اثرات اجتماعی بر اصالت‌های فطری)</p>	<p><b>دین و جامعه</b></p>

## ۲.۶. نقد رویکرد تفسیری گیرتز در مطالعه‌ی دین، از منظر مطهری

از مجموع یافته‌های نظری به دست آمده، می‌توان گفت که هرچند گیرتز در تلاش است تا با رویکردی تفسیری، به معانی کنش دینی و آیینی افراد از ورای مناسک جمعی پی‌ببرد، رویکرد برون‌دینی وی مانع از آن می‌شود که به حقیقت دین و معنای راستین آن پی‌ببرد. در واقع، تحلیل تفسیری گیرتز از دین، متضمن نوعی نسبی‌گرایی است که به دنبال کشف حقیقت دین نیست، بلکه به دنبال ارائه‌ی تفسیر و تفهیمی از آن، مطابق با شرایط و اوضاع جامعه‌ای خاص، از ورای نمادهای دینی و مناسک جمعی موجود در آن است. تعریف او از دین، به هیچ‌وجه به ریشه و منشأ یا ذات و غایت آن توجه جدی نداشته و بیش از آنکه به جهان‌بینی، عقیده و باور ایمانی توجه کند، خلیقات (ارزش‌ها، نگرش‌ها، عواطف و رفتارها) را مورد نظر قرار داده است.

از این‌رو، در نقد رویکرد گیرتز از منظر مطهری (به‌منزله‌ی اندیشمندی الهی که با رویکردی درون‌دینی به مطالعه‌ی دین می‌پردازد)، می‌توان نکات اساسی ذیل را مورد توجه قرار داد:

- تعریف محدود از دین و فروکاستن آن به مجموعه‌ای از نمادها (اصالت نمادهای دینی).
- اصالت قائل شدن برای مناسک و اعمال دینی و دادن نقش ثانویه به ایمان و ایقان دینی: توضیح آنکه در اندیشه‌ی گیرتز (چنان‌که شرح آن گذشت) ایمان و ایقان مذهبی، در جریان مناسک جمعی و آیین‌ها شکل می‌گیرد و اساساً مشخص نمی‌شود که چه چیز محرک انجام مناسک جمعی بوده است. ایمان نقشی کم‌رنگ در اندیشه‌ی گیرتز دارد و او بیش از هر چیز، عمل جمعی را مورد تحلیل و توجه خود قرار می‌دهد. حال آنکه به اعتقاد مطهری، زیربنای همه‌ی اصول اخلاقی و منطق تمامی آنها، ایمان و اعتقاد به خداست. او هم برای ایمان و هم برای عمل، در پیروی از دین اصالت قائل است. ایمان محرک انسان به سوی عمل است و عمل و تسلیم در برابر خدا، به‌نوبه‌ی خود موجب افزایش هرچه بیشتر ایمان قلبی است.
- بی‌توجهی به منشأ و حیانی دین و همچنین منشأ الهی آن در نهاد انسان (گرایش فطری که در هر انسانی موجود است): گیرتز اساساً تحلیل روشن و درستی از منشأ ادیان، خاصه ادیان الهی ارائه نمی‌دهد. البته می‌توان گفت وی با تأکید بر نیاز ذاتی بشر به معنابخشی در گرایش به دین، تا اندازه‌ای به نیاز و گرایش فطری بشر به دین نزدیک می‌شود.

• ارائه‌ی تفسیری دنیوی و این‌جهانی از دین، بدون توجه به حقیقت آسمانی دین و نیز حیات ابدی انسان: از دیدگاه مطهری، دین مکتبی همه‌جانبه است که هدف اصلی آن، کمال انسان و تأمین سعادت همگانی است و نوعی تسلیم‌شدن در برابر فرمان خداست که انسان را به سعادت دنیوی و اخروی می‌رساند. اما گیرتز برای فهم دین، صرفاً به پوسته‌ی آن می‌نگرد و در پی آن است که از این پوسته‌ی ظاهری که مناسک و آیین‌های جمعی است، به معنا راه یابد.

• محدود نمودن کارکرد و نقش دین در زندگی فردی و اجتماعی، به صرف معنابخشی و نظم‌دهی و انسجام‌بخشی به زندگی و توجیه شرایط و اوضاع ناگوار و غیرمنتظره: توضیح آنکه در اندیشه‌ی الهی مطهری، دین به منزله‌ی عامل اصلی رشد و تعالی فرد و جامعه بوده، نقشی جدی در تعدیل و اصلاح غرائز انسان و پاسخگویی صحیح به نیازهای فطری وی دارد و بدون شناخت درستی از دین و رسالت اصلی آن، نیاز همیشگی انسان به دین، قابل اثبات و تبیین نخواهد بود.

• اصالت‌دادن حداکثری به جامعه در عمل دینی و نادیده‌گرفتن اعمال و عبادات فردی و نقش جدی آنها در ایقان و ایمان دینی: در نگاه مطهری، انسان همانند لوح سفید نیست که جامعه هرگونه تأثیری روی آن بگذارد، بلکه قسمتی از شخصیت انسان، اصالت‌های فطری است و نقش جامعه، در هدایت این امیال فطری برجسته می‌شود. مضاف بر این، در نگاه توحیدی مطهری، وظایف و تکالیف و اعمال دینی، تنها به مناسک جمعی و آیین‌ها محدود نمی‌شود، بلکه اعمال عبادی فردی نیز از جایگاهی مهم برخوردار بوده و نقشی جدی در تقویت ایمان مذهبی دارد.

• نسبی‌گرایی در مطالعه‌ی دین: تفسیرگرایی در مطالعه‌ی دین، چنان‌که اشاره شد، نوعی نسبی‌گرایی را دربردارد که به‌نوبه‌ی خود، کثرت‌گرایی دینی و انکار حقیقت ثابت دینی را در پی دارد.

## ۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این پژوهش، رویکرد کیلفورد گیرتز در مطالعه‌ی دین، به‌منزله‌ی رویکردی تفسیرگرا، با رویکرد درون‌دینی و توحیدگرای مرتضی مطهری تشریح و مقایسه گردیده و رویکرد تفسیری گیرتز، از منظر مطهری مورد نقد قرار گرفت.

توضیح آنکه گیرتز دین را به‌مثابه‌ی نوعی نظام فرهنگی در نظر گرفته که در واقع، نظامی است از نمادها که در جهت بنیان‌نهادن روحيات و انگیزه‌هایی قدرتمند، فراگیر و پایدار در انسان‌ها از طریق فرموله‌کردن مفاهیم مربوط به نظم عام هستی و پوشاندن این

مفاهیم با چنان هاله‌ای از واقعیت‌مندی که آن روحيات و انگیزه‌ها را به‌طور منحصر‌به‌فردی واقعی به‌نظر می‌رساند، عمل می‌کند. اما مطهری با درنظرگرفتن حقیقت آسمانی دین و حیات اخروی انسان و نیز گرایش‌ات اصیل فطری وی، دین را تسلیم و اطاعت در برابر حق تعالی دانسته و آن را به‌منزله‌ی یک مکتب جامع و هماهنگ درنظر می‌گیرد که هدفش کمال انسان و تأمین سعادت همگانی در جهت رشد و تعالی و بارورنمودن فطرت خداجوی انسان بوده و در آن، خطوط اصلی و روش و باید و نبایدها و... مشخص شده است. مکتبی که منبع الهام تکالیف و مسئولیت‌ها برای همه افراد می‌باشد. مطهری برای دین، هم منشأ و حیانی قائل است و هم منشأ الهی در نهاد انسان، که همان فطرت است. وی معتقد است که طلب دین و جستجوی آن، در طبیعت و سرشت انسان ریشه دارد و وحی درحقیقت، پاسخی به این نیاز انسان است. اما گیرتز اساساً و به‌طور مجزا و مستقل، منشأ و خاستگاه دین را مورد توجه و بحث خود قرار نمی‌دهد و تنها به جمع‌ی بودن خاستگاه دین و تأثیر مناسب در بارورنمودن ایمان بسنده می‌کند. او همچنین نقش دین را در معنادارنمودن زندگی، توجیه و تبریر شرایط و رخدادهای غیرمنتظره و فهم و تحمل‌پذیر ساختن جهان خلاصه نموده و علت گرایش به دین را نیاز ذاتی بشر به معنابخشی می‌داند. حال آنکه مطهری با تعریف حداکثری خود از دین، نقشی بسیار گسترده‌تر برای آن قائل بوده و معتقد است که دین ضمن آنکه جهان‌بینی ما را عمیق نموده، ما را در درک لایه‌های پنهان جهان و معناداری آن یاری می‌رساند، غزائز انسان را تعدیل و اصلاح کرده، پاسخگو و هادی صحیح نیازهای فطری انسان است. در نظرگاه مطهری، علت گرایش به دین، فطرت انسان و گرایش‌ات فطری‌ای است که خداوند در نهاد او به‌ودیعه نهاده است.

دربحث نسبت دین و جامعه، گیرتز با قائل‌شدن به ارتباط متقابل میان این دو، خاستگاهی جمع‌ی برای دین متصور است و معتقد است که دین عامل شکل‌دهی و ماهیت‌بخشی به نظم و انسجام اجتماعی از طریق نمادهایی است که «مدلی از» جهان‌بینی و «مدلی برای» کیفیت پیروی جامعه از آن ارائه می‌دهد و از طرف دیگر، ایمان مذهبی در جریان مناسب جمع‌ی ایجاد می‌شود؛ درحالی‌که مطهری ضمن آنکه دین را ضامن برقراری اخلاق و نظم اجتماعی و عامل رشد و تعالی معنوی جامعه می‌داند، با اصالت دادن توأمان برای فرد و جامعه، معتقد است که قسمتی از شخصیت انسان اصالت‌های فطری است و نقش جامعه در هدایت این امیال فطری برجسته می‌شود و با حاکمیت دین در جامعه، فطرت در مسیر صحیح خود هدایت شده و انسان می‌تواند به رشد و کمال حقیقی خود دست یابد.

در نهایت، در نقد رویکرد تفسیرگرای گیرتز با توجه به آرای درون‌دینی مطهری، می‌توان به تعریف محدود گیرتز از دین و فروکاستن آن به مجموعه‌ای از نمادها (اصالت نمادهای دینی)، اصالت‌دهی به مناسک و اعمال دینی و دادن نقشی ثانویه به ایمان و ایقان دینی، بی‌توجهی به منشأ وحیانی دین و همچنین منشأ الهی آن در نهاد انسان (فطرت)، ارائه‌ی تفسیری دنیوی و این‌جهانی از دین، بدون توجه به حقیقت آسمانی دین و نیز حیات ابدی انسان، محدود نمودن کارکرد و نقش دین در زندگی فردی و اجتماعی به صرف معنابخشی و نظم‌دهی به زندگی و توجیه شرایط و اوضاع ناگوار و غیرمنتظره، اصالت‌دادن حداکثری به جامعه در عمل دینی و نادیده گرفتن اعمال و عبادات فردی و نقش جدی آنها در ایقان و ایمان دینی و نسبی‌گرایی وی در مطالعه‌ی دین اشاره نمود.

### یادداشت‌ها

۱. تفسیرگرایی در اینجا به مکتب و رویکرد تفسیری در مطالعه‌ی پدیده‌های اجتماعی اشاره دارد که معادل واژه‌ی *interpretivism* می‌باشد. در این رویکرد، تأکید بر فهم و تفسیر پدیده‌ها به جای کشف و تبیین بوده و معنا به عنوان عنصر اساسی در تفسیر رفتارهای عاملان اجتماعی قلمداد می‌شود. هرمنوتیک در حقیقت نظریه و روش‌شناسی تفسیر است که ذیل عنوان سنت تفسیری مورد توجه قرار می‌گیرد. هرمنوتیک ابتدائاً به عنوان نظریه‌ی تفسیر متون (خاصه متون مقدس) مطرح شد، اما بعدها به عموم تفسیر، گسترش پیدا کرد. توضیح بیشتر رویکرد تفسیری، در ادامه‌ی بحث ارائه خواهد شد.

#### 2. Clifford Geertz

۳. کلیفورد گیرتز در اوت ۱۹۲۶ در سان‌فرانسیسکو آمریکا زاده شد. وی تحصیلاتش را در اوهایو با فلسفه آغاز کرد و با زمینه‌های فلسفی خود، در دانشگاه هاروارد به انسان‌شناسی پرداخت. گیرتز نوآوری‌های خاصی را در روش انسان‌شناسی و مطالعه‌ی جوامع مختلف انسانی ایجاد نمود. او بر پایه‌ی مشاهده و بازگشت به میدان در علوم اجتماعی، توانست الگوی تازه‌ای به نام روش «تفسیری» و «نشانه‌شناسی» در انسان‌شناسی دین و دین‌پژوهی ایجاد کند و در حقیقت، از خلال آثار خود، نشان داد که چگونه می‌توان رویکردی اتیک (نگاه از درون) را با مشاهده‌ی مشارکتی در جامعه‌ای بیگانه با پژوهشگر سازش بخشید. «درحقیقت، در کار گیرتز فلسفه و اندیشه با تجربه و کار میدانی آشتی می‌کند و از آموزه‌های رویکردهای معناگرا و تفهیمی و شیوه‌های عملی برای مطالعه و فهم معنای زندگی روزمره و واقعیت‌های جاری بهره‌گیری می‌شود» (۱۸، صص: ۲ و ۳) تحقیق‌های انسان‌شناختی او به روش میدانی و تجربی در کشور اندونزی و مراکش، از پژوهش‌های تطبیقی در جامعه‌شناسی دین به شمار می‌رود که موجب شهرت او نزد انسان‌شناسان معاصر نیز شده است. سرانجام گیرتز در اکتبر ۲۰۰۶ در فلادلفیا درگذشت.

#### 4. The interpretation of cultures.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. امامی سیگارودی، عبدالحسین؛ صلصالی، مهوش و بصیری، هادی، (۱۳۹۱)، «مقایسه پارادایم‌های مطالعات کمی و کیفی»، *پرستاری و مامایی جامع‌نگر*، سال ۲۲، شماره ۶۷، صفحات ۵۴-۶۰.
۳. ایمان، محمدتقی، (۱۳۸۸)، *مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. بختیاری، محمد عزیز و حسامی، فاضل، (۱۳۸۲)، *درآمدی بر نظریه‌های اجتماعی دین*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵. بهشتی مهر، احمد، (۱۳۸۶)، «نیاز به دین از دیدگاه شهید مطهری»، *مجله معرفت*، شماره ۱۱۳، صفحات ۸۳-۹۸.
۶. حسینی، موسی، (۱۳۷۸)، «دین و جامعه از نگاه شهید مطهری»، *مجله پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۱۷ و ۱۸، صفحات ۱۸۳-۱۷۴.
۷. شامحمدی، رستم و پاسالاری بهجانی، فاطمه، (۱۳۹۱)، «مقایسه آراء امیل دورکیم و کلیفورد گیرتز بر زمینه دین با تأکید بر رویکرد آن‌ها»، *دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه ادیان*، سال ششم، شماره دوازدهم، صفحات ۵۳-۷۸.
۸. شجاعی‌زند، علی‌رضا، (۱۳۹۱)، *جامعه‌شناسی دین*، ج ۱: درباره موضوع، تهران: نشر نی.
۹. شرف‌الدین، سید حسین، (۱۳۸۴)، «کارکرد معناسازی دین از دید گیرتز»، *ماهنامه معرفت*، شماره ۹۹، صص ۴۵-۵۳.
۱۰. شکوهی، علی، (۱۳۸۵)، «دین‌شناسی استاد مطهری»، *مجله پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، شماره ۵۸، صفحات ۲۹-۶۴.
۱۱. عربستانی، مهرداد، (۱۳۸۲)، «دین به‌مثابه یک نظام فرهنگی»، *نامه انسان‌شناسی*، دوره اول، شماره چهارم، صفحات ۲۱۶-۲۰۹.
۱۲. فکوهی، ناصر، (۱۳۸۶)، «نگاهی بر رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی»، *نامه علوم اجتماعی*، شماره ۳۱، صفحات ۱۲۳-۱۰۳.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲)، *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*؛ تهران: نی.
۱۴. فی، برابان، (۱۳۸۳)، *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه مرتضی مردیپها، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۵. کرمی‌پور، ...کرم، (۱۳۹۰)، «روش و رویکرد کلیفورد گیرتز درباره دین و فرهنگ»، *فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی*، سال ۷، شماره ۲۴، صفحات ۱۷۶-۱۵۳.

۱۶. کوشا، غلام حیدر، (۱۳۹۲)، «دین و بررسی انتقادی مبانی جامعه‌شناسان در مطالعه آن (با محوریت نظریه فریزر، دورکیم، وبر و گیرتز)»، معرفت فرهنگی/اجتماعی، سال چهارم، شماره سوم، پیاپی ۱۵، صفحات ۷۳-۵۱.
۱۷. گرجیان، محمدمهدی و افشارپور، مجتبی، (۱۳۹۲)، «دین فطری، فطرت دینی (منشأ دین و گرایش به آن از دیدگاه استاد مطهری)»، معارف عقلی، سال هشتم، شماره دوم، صفحات ۸۱-۴۷.
۱۸. گیرتز، کلیفورد، (۱۳۸۲)، «اسلام، آن‌گونه که مشاهده کردم»، ترجمه فاضل حسامی، مجله معرفت، شماره ۷۲، صفحات ۹۴-۸۸.
۱۹. گیویان، عبدالم...، (۱۳۸۶)، «کلیفورد گیرتز و دیدگاه تفسیری او درباره دین و فرهنگ»، فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، شماره ۱۰، صفحات ۲۷-۱.
۲۰. محمدپور، احمد، (۱۳۹۰)، روش در روش: درباره ساخت معرفت در علوم انسانی، تهران: جامعه‌شناسان.
۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۳)، بیست گفتار، تهران: انتشارات صدرا.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، ج ۱۵، تهران: انتشارات صدرا.
۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، ج ۲۶، تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، ج ۱، تهران: انتشارات صدرا.
۲۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا.
۲۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، ج ۳، تهران: انتشارات صدرا.
۲۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵)، انسان و ایمان، تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، جهان بینی توحیدی، تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹)، فطرت، تهران: انتشارات صدرا.
۳۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰)، انسان کامل، تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. موریس، برایان، (۱۳۸۳)، مطالعات مردم‌شناختی دین، ترجمه حسین شرف‌الدین و محمد فولادی، قم: زلال کوثر.
۳۲. نودری، حسینعلی، (۱۳۷۹)، فلسفه تاریخ، تهران: طرح نو.

۳۳. همیلتون، ملکلم، (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

34. Banton, Michael, (2004), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Routledge.

35. Duranti, Alessandro, (1997), *Linguistic Anthropology*, New York: Cambridge.

36. Geertz, Clifford, (1973), *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books.

