

## نگاهی بر رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی

ناصر فکوهی\*

دانشیار گروه انسان‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران  
(تاریخ دریافت ۸۵/۱۱/۷، تاریخ تصویب ۸۶/۸/۲۹)

### چکیده

سهم نظری کلیفورد گیرتز در شکل دادن به انسان‌شناسی جدید بسیار فراتر از انسان‌شناسی امریکا و از حوزه خاص او یعنی انسان‌شناسی تفسیری و تحلیل فرهنگ‌های گروهی از جوامع آسیای شرقی و شمال آفریقا بسیار فراتر می‌رود. گیرتز، نوآوری‌های خاصی را در روش‌شناسی انسان‌شناسی به وجود آورد و در عین حال از خلال آثار خود توانست نشان دهد که چگونه می‌توان رویکردی اتیک را با مشاهده مشارکتی در جامعه‌ای بیگانه با پژوهشگر سازش داد. از این لحاظ شاید بتوان کار گیرتز را در تداومی منطقی (اما از جنسی کاملاً متفاوت) با کار برونیسلاو مالینوفسکی به حساب آورد. به همین دلیل نیز باید تأکید داشت که آثار کلیفورد گیرتز در کنار آثار پیر بوردیو در طول دو دهه اخیر بیشترین استنادها را در نزد انسان‌شناسان سراسر جهان برانگیخته است. در مقاله کنونی تلاش شده است که سهم نظری گیرتز در انسان‌شناسی تشریح شده و در این میان بر یکی از دیدگاه‌های اساسی او، یعنی دیدگاه او نسبت به پدیده دین تأکید شود. این دیدگاه به شدت تحت تأثیر فیلسوفانی چون ویتگنشتاین قرار دارد، اما گیرتز برای ارائه تحلیل خود از مدلی نظری استفاده می‌کند که می‌تواند در بسیاری از زمینه‌های دیگر فرهنگی نیز راهگشا باشد.

**واژگان کلیدی:** امیک و اتیک، انسان‌شناسی تفسیری، انسان‌شناسی نمادین، بازتابندگی، دین، گیرتز، نظریه انسان‌شناختی، نمادگرایی.

## مقدمه

پدیده دین یکی از قدیمی‌ترین سازوکارهای فرهنگی در جوامع انسانی است که مورد توجه انسان‌شناسان قرار گرفته است. اگر به قدیمی‌ترین و پایه‌ای‌ترین این آثار همچون کتاب کلاسیک امیل دورکیم یعنی «صور بنیادین حیات دینی» و کتاب جیمز فریزر یعنی «شاخه زرین» نگاهی بیاندازیم، می‌بینیم که نخستین پدیده‌ای که اروپائیان برای کاربردی کردن نظریه تطوری مورد استفاده قرار دادند پدیده دین بود. این استفاده البته بیش از هر چیز برای اثبات نظریه تطوری و تأکید بر خطی بود که به نظر آن‌ها میان جادو، دین و سپس دانش می‌توان ترسیم کرد. این نظریه غالب در تمام طول قرن نوزدهم و تا اواخر قرن بیستم، از این زمان شروع به تغییری شدید کرد و نظریات تطوری که پیش از آن از جانب کارکردگرایان به شدت مورد یورش قرار گرفته و بدانند، این بار زیر فشار نظریات جدیدی قرار گرفتند که از حوزه‌های فکری موسوم به نمادگراییانه و تفسیری ریشه می‌گرفتند. در این نظریه‌ها برخلاف کارکردگرایی، چندان تمایلی به تأکید بر جنبه‌های کارکردی دین، لاقلاً به صورت مستقیم نبود بلکه برعکس با تأکید بر جنبه‌های نمادین و استعلایی دین تلاش می‌شد که نقش آن در زندگی روزمره و رفتارهای کنشگران اجتماعی تعیین شود.

روشن است که با اهمیتی که به دلیل فرایند عمومی جهانی شدن در طول دهه اخیر در جهان روی داده است، لزوم و علاقمندی به پدیده دین افزایشی بسیار یافته و این امر خود را در علوم اجتماعی نیز منعکس کرده است. اما نکته جالب توجه در چرخشی است که در همین مدت (البته با شروع از چند سال پیش از این رویدادها) در خود علوم اجتماعی رخ داد و به دلیل آن اهمیتی روز افزون برای تأثیر پدیده‌های ذهنی، اسطوره‌ای و غیرمادی در شکل دادن و تعیین پدیده‌های مادی به طور عام و در کنش اجتماعی به طور خاص به وجود آمد. چرخشی که از آن نام بردیم در سال‌های دهه ۱۹۷۰ آغاز شده بود و چهره‌های شاخصی همچون ویکتور ترنر، مری داگلاس و دیوید اشنایدر در انسان‌شناسی آن را نمایندگی می‌کردند. این گروه از اندیشمندان با تأکید و تحلیل دقیق پدیده دینی از خلال مراسم و مناسک، تلاش داشتند که رویکردی خاص و جدید را نسبت به پدیده در علوم اجتماعی آغاز کنند.

در میان این چهره‌ها اما گیرتز موقعیتی ویژه داشت و رویکرد وی لزوماً در انطباق با رویکرد مناسک محور به پدیده دین قرار نمی‌گرفت. گیرتز، انسان‌شناس امریکایی متولد سال ۱۹۲۶ و از اساتید برجسته مؤسسه مطالعات پیشرفته دانشگاه پرینستون بود. این مؤسسه، نهادی است پژوهشی که عمدتاً در حوزه فناوری‌های جدید تحقیق می‌کند و گیرتز از معدود کسانی بود که با منشاء گرفتن از علوم اجتماعی و به طور خاص انسان‌شناسی با آن همکاری می‌کرد. رویکرد خاص گیرتز به انسان‌شناسی که

### نگاهی به رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی

وی را به یکی از بنیانگذاران اصلی حوزه تفسیری در این علم بدل کرد و همچنین فعالیت‌های گسترده او در زمینه‌های مختلف کاربردی، از وی چهره‌ای برجسته و ویژه ساخت که تنها با چند شخصیت دیگر در حوزه علوم اجتماعی قابل مقایسه است. از جمله کسانی که شاید بتوان آن‌ها را با گیرتز از لحاظ درجه تأثیرگذاری مقایسه کرد می‌توان به مانوئل کاستلز (۱۹۷۷، ۱۹۸۹) و پیر بوردیو (۱۹۷۹، ۱۹۷۰، ۱۹۶۸) اشاره کرد.

کاستلز جامعه‌شناس اسپانیایی تبار که پس از اقامتی طولانی در فرانسه در ایالات متحده ساکن شد، امروزه در حوزه روابط میان علوم اجتماعی و فناوری‌های جدید و اشکال جدید حاصل از آن‌ها در زندگی انسان‌ها، مشهورترین چهره جهانی به حساب می‌آید. از این لحاظ انتشار کتاب "جامعه اطلاعاتی" (۱۳۸۲) نقطه عطفی در علوم اجتماعی جدید به شمار می‌آید که نشان داد این علوم نمی‌توانند نسبت به تحولات گسترده فناوری‌های که با سرعت در حال زیر و رو کردن جهان، در عمق و در گستره‌ای شگفت‌انگیز هستند، بی تفاوت بمانند و خود را به تحلیل‌های اجتماعی کلان بر مناسبات اجتماعی در جوامع مشخص محدود کنند، بلکه باید پاسخ‌هایی کاربردی برای مسائل جدیدی همچون برخورد، همسازی یا هم‌پوشانی فرهنگ‌های انسانی و شکل‌گیری جوامع متکثر فرهنگی و نوزایی‌های گوناگون قومی - جماعتی در دنیای امروز عرضه کنند. درک این موقعیت که به درستی موقعیتی پسامدرن (۱۹۷۹) نام گرفته است، لزوماً از خلال درک و نگاهی تازه نسبت به معنای فرهنگ بیرون می‌آید که ما تا اندازه زیادی آن را مدیون گیرتز هستیم.

مقایسه گیرتز با پیر بوردیو جامعه‌شناس فرانسوی از نقطه نظر دیگری نیز قابل تأمل است. گیرتز و بوردیو در طول دهه ۱۹۹۰ بیشترین تأثیر را بر چگونگی شکل‌گیری و تعامل‌های فکری درون حوزه علوم اجتماعی داشته‌اند و جریان سازی ناشی از افکار آن‌ها که از ابتدای دهه پیش آغاز شده بود عملاً تا امروز تداوم یافته و از این لحاظ با هیچ گروه دیگری از روشنفکران و متفکران علوم اجتماعی قابل مقایسه نیستند. هر چند می‌توان از نفوذ قدرتمند فیلسوفان موسوم به پسامدرن همچون فوکو (۱۹۷۵، ۱۹۶۹، ۱۹۶۳)، دریدا (۱۹۹۶، ۱۹۹۵، ۱۹۹۳)، دولوز (۱۹۷۲)، بودریار (۱۹۹۹، ۱۹۹۵، ۱۹۸۱)، لیوتار (۱۹۹۳، ۱۹۸۸) و...، بر افکار عمومی سخن گفت، اما این نفوذ بیشتر از آن‌که درون حوزه علوم اجتماعی و یا حتی فلسفه به طور خاص باشد، در حوزه عمومی و حتی شاید بتوان گفت رسانه‌ای بوده است. چنین نفوذی از جانب اندیشه‌های بوردیو و گیرتز را باید بیش از هر چیز ناشی از سازوکارهای جدیدی دانست که هر یک از آن‌ها به راه و روش خود برای تحلیل و کالبد شکافی چگونگی شکل‌گیری اندیشه‌ها در رابطه با فرهنگ‌های انسانی و چگونگی تبدیل شدن این اندیشه‌ها به روابط کاربردی و تأثیرگذار و تغییردهنده در روندهای اجتماعی عرضه کردند. بحث عمده بوردیو پرده

برداشتن از چگونگی روند بازتولید قدرت در جامعه به ویژه از خلال نهادهای آموزشی و دانشگاهی و گفتمان‌های عالمانه بود. در حالی که بحث اساسی گیرتز فراتر از جوامع مرکزی اروپایی و آمریکایی به روابط عمومی‌ای مربوط می‌شد که می‌توان در سطح فرهنگ‌های انسانی و دیدگاه این فرهنگ‌ها نسبت به یکدیگر یافت. جدا شدن گیرتز از پوزیتویسم غالب در علوم اجتماعی برای حرکت به سوی عمیق شدن بر سازوکارهای درونی شده فرهنگ‌ها بود که کار وی را به حوزه‌ای تأثیر گذار تبدیل کرد.

### طرح مساله

#### رویکردی جدید در علوم اجتماعی

برای آنکه بتوانیم رویکرد خاص گیرتز را نسبت به پدیده دین تحلیل کنیم ابتدا باید به خط سیر خاص وی در علوم اجتماعی نگاهی بیاندازیم. گیرتز تحصیلات خود را با فلسفه آغاز کرد و در تمام دوران زندگی علمی خویش این تأثیرپذیری از حوزه فلسفی را حفظ کرد. این امر حتی به رغم انتقادات شدیدی که علیه او از جانب همکارانش در علوم اجتماعی و به خصوص انسان‌شناسان انجام گرفت، تداوم یافت. او همچون لوی استروس (که وی نیز به دلیل نفوذهای فلسفی در آثارش به شدت زیر حملات انتقاد آمیز بوده است) نه تنها هرگز تلاش نکرد این امر را انکار کند بلکه بارها و بارها تأکید داشت که استندهای فلسفی را در کارهای خویش ضروری می‌داند ولو آن‌که این کارها به غلط نوعی انسان‌شناسی فلسفی و یا حتی "ذهنی" نام بگیرند. گیرتز حتی فراتر از این امر، خود بر آن بود که داشتن ریشه‌های فلسفی و نیاز به بازگشت به این ریشه‌ها از ویژگی‌های اساسی انسان‌شناسی به حساب می‌آید و این علم باید بتواند همواره توانایی آن را داشته باشد که میان نوعی خردنگری و مطالعه امور محسوس در شکل خرد و تقلیل یافته آن‌ها، یعنی بر واقعیت‌های محلی و نوعی کلان‌نگری کاملاً فلسفی و انتزاعی که در واقع می‌توان آن را سطحی نظری - تحلیلی در انسان‌شناسی نیز تعریف کرد، نوسان داشته باشد. از نظر او انسان‌شناسی‌ای که خود را به هر دلیل محدود به یکی از این دو موقعیت بکند، نخواهد توانست درک کاملی از موضوع مورد مطالعه خود بیابد. و البته او این نکته را نیز می‌پذیرد که این نوسان کاری ابداً ساده نیست و در صورت عدم موفقیت و ناشی‌گری در انجام آن می‌تواند بسیار مشکل‌زا باشد.

#### روش‌شناسی تفسیری گیرتز

برای درک آنچه روش‌شناسی تفسیری گیرتز نامیده شده است و او خود آن را ناشی از یک سنت هرمنوتیک دانسته و می‌گوید: "کاری که من می‌کنم در واقع یک هرمنوتیک فرهنگی است"، بهتر است

### نگاهی به رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی

رشته کلام را به خود او بسپاریم که در یکی از نوشته‌های اساسی خود با عنوان "دانش بومی" (۱۹۸۶) در این باره چنین می‌نویسد:

"ده سال پیش، این ادعا که پدیده‌های فرهنگی را باید به مثابه نظام‌های معنایی در نظر گرفت که نیازمند به تفسیر هستند، برای پژوهشگران علوم اجتماعی - که به هر حال همواره نسبت به همه چیزهای ادبی و غیردقیق‌الرزوی دارند- بسیار نگران‌کننده‌تر از امروز جلوه می‌کرد و دلیل این امر را باید بیش از هر چیز نتیجه پذیرش فزاینده این واقعیت دانست که رویکرد پیشین به چنین پدیده‌هایی بر اساس فیزیک اجتماعی قوانین علی، به هیچ‌رو نتوانسته است ادعاهایی که از مدت‌ها پیش به نام آن انجام می‌گیرند یعنی پیروزی پیش‌بینی، کنترل و آزمون‌پذیری را به اثبات برسانند. این امر را باید همچنین تا اندازه زیادی نتیجه نوعی روی برگرداندن از ولایت‌گرایی‌های روشنفکرانه دانست" (ص ۷).

تأکید گیرتز در اینجا بر آن است که مقاومت در برابر آنچه او رویکردی تفسیری می‌نامد به تدریج در علوم اجتماعی کاهش یافته است. اوج این مقاومت در سالهای دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ یعنی در زمانی مشاهده می‌شد که نوعی پوزیتیویسم کاملاً سطحی‌گرایانه بر این علوم غالب بود، پوزیتیویسمی که برخلاف آنچه اغلب پنداشته شده است، نه رویکردی آغازین بلکه رویکرد و روشی ثانویه در این علوم بشمار می‌آمد. در واقع، در ابتدای علوم اجتماعی در فرانسه و امریکای سال‌های نخست قرن بیستم، هر دو حیطه جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی از روش‌های کیفی استفاده می‌کردند. در مکتب شیکاگو، روش‌های مورد استفاده در پژوهش‌های اجتماعی صرفاً روش‌های کیفی یعنی دقیقاً همان روش‌هایی بودند که امروز انسان‌شناسان از آن‌ها بهره می‌گیرند (گرافمایر ۱۹۹۹، گرافمایر و ژوزف ۱۹۷۹)، روش‌هایی مثل مشاهده مشارکتی، مصاحبه‌های عمیق و تفصیلی، زندگینامه و... بنابراین روش‌هایی که در مرحله‌ای ثانویه رواج یافتند و عمدتاً روش‌های کمی مبتنی بر پژوهش‌های پیمایشی بودند صرفاً از سال‌های دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ غالب شدند و همین روش‌ها بودند که در برابر رویکردهای تفسیری مقاومت می‌کردند. یکی از مهمترین مشخصات این مقاومت نیز در واکنش شدید آن در برابر هر گونه استفاده از نثر "غیر کارشناسانه" یعنی در حقیقت هرگونه استفاده از نثر "غیر فناورانه" بود. شاید گرایش بسیاری از انسان‌شناسان را در سال‌های بعد در روی آوردن به نوعی ادبیات و زیباسازی نثر را، مثلاً در آنچه در نثر لوی استروس در "گرمسیریان اندوهگین" (۱۹۵۵) می‌بینیم، بتوان دقیقاً ناشی از نوعی واکنش منفی نسبت به این‌گونه تلقی فناورانه از کار علوم اجتماعی دانست. لوی استروس در کتاب‌های بعدی خود نیز از چنین نثری استفاده کرد و در این میان تنها نبود و خود گیرتز بیش از هر کسی دیگری در این زمینه گویاست و البته نمی‌توان به نثر بسیار سخت و پیچیده کسانی چون بوردیو نیز در این زمینه توجه نداشت. این یک خصیصه مشترک انسان‌شناسان بود که هرگز حاضر نشدند بپذیرند نثر و بیان آن‌ها چیزی باشد شبیه به نثر فیزیکدانان و خاک‌شناسان و... و استدال آن‌ها نیز این بود (و هست) که موجودیت انسانی را نمی‌توان با هیچ‌گونه دیگری از

موجودیت‌های طبیعی مقایسه کرد و درباره آن با همان خنثی بودن نوشت که درباره دیگر موجودات. استدلال گیرتر با توجه به همین نکته بر آن بود که اصولاً انگشت گذاشتن بر چیزی که در قرن نوزدهم نوعی "فیزیک اجتماعی" نامیده می‌شد، درباره جوامع و موجودات انسانی که ذاتاً موجوداتی نماد پرور و نمادشناس هستند، کاری عبث است: تمایل به مدل‌برداری از علوم طبیعی از این سطحی‌نگری اولیه ریشه می‌گیرد که گویی درباره انسان‌ها و جوامع انسانی نیز می‌توان همچون درباره طبیعت به قانون‌سازی و پیش‌بینی پرداخت، در حالی که لاقلاً تجربه دو قرن اخیر نشان می‌دهد که اکثریت قریب به اتفاق این پیش‌بینی‌ها جز توهمات ساده‌انگارانه و گاه بسیار خطرناک نبوده‌اند. هر سه ادعای فیزیک اجتماعی یعنی اولاً کنترل وقایع اجتماعی، ثانیاً کشف قوانین اجتماعی و ثالثاً توانایی آزمون این قوانین در شرایط واقعی، بارها و بارها با شکست روبرو شده است. فاجعه قرن بیستم نیز به باور بسیاری از اندیشمندان در همین نکته نهفته است که بیشترین باور را به شباهت میان علوم اجتماعی (و سیاسی) به علوم طبیعی داشته است. این همان تصور نادرست و خطرناکی است که بر اساس آن یک جامعه را می‌توان همچون یک کارخانه یا یک بنا، ساخت، ویران کرد و دوباره به صورت دیگری ساخت و تغییرش داد، تصویری که به سرعت از علوم اجتماعی به انقلابیون و احزاب سیاسی و سیاستمداران سرایت کرد و فجایع ایدئولوژیک و انسانی این قرن را به باور آورد. این امر شاید بیش از هر کجا برای علوم انسانی و به طور خاص برای علوم اجتماعی به مثابه یک شوک تکان دهنده بود و به همین دلیل است که گیرتر اذعان می‌دارد:

"[امروز] علوم اجتماعی گرایش به تکه تکه شدن و پراکنش و تقسیم دارد و هر آنچه رگ یک نظریه عمومی فلان یا بهمان اجتماعی را به خود می‌گیرد، هر چه بیش از پیش تو خالی به نظر می‌رسد و چشم‌اندازی برای خروج از این وضعیت نیست یعنی برای این کار یا دیگر بیش از حد دیر شده است و یا هنوز خیلی زود است" (گیرتر، ۱۹۸۶: ۱۳).

منظور گیرتر در اینجا آن است که علوم اجتماعی پیش از آن‌که بتواند قوانین خود را با الگوگیری ادعایی از علوم طبیعی تدوین کند، شاهد آن بوده‌اند که همه انباشته‌هایشان به فنا روند و همه نظریات به ظاهر منسجمشان در حال فرو ریختن باشند: علوم اجتماعی هنوز نتوانسته‌اند به تعریف دقیق و یکدستی از فرهنگ برسند اما شمار تعاریفشان از این مفهوم کلیدی از سیصد هم گذشته است (آشوری، ۱۳۸۱: ۴۷-۴۸)، این علوم هنوز نتوانسته‌اند تعریف دقیقی از خانواده و نظام خویشاوندی عرضه کنند اما این نظام به نظام‌هایی بی‌پایان و به پیچیدگی غیر قبل دسترسی رسیده است. بدین ترتیب هر تازه واردی به علوم اجتماعی به خود اجازه می‌دهد که تعاریفی خاص خویش ابداع کند و در نهایت همه چیز به آن می‌ماند که گویی این علم هر بار ناچار باشد از نقطه صفر شروع کند و باز به تعبیر دیگری

## نگاهی به رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی

که گیرتز از پارسونز به امانت گرفته است: "هنوز بسیار مانده است که جامعه‌شناسی بتواند کار خود را به عنوان یک رشته علمی شروع کند" (گیرتز، ۱۹۸۶: ۸).

در این میان بحث کلیدی گیرتز- که تا اندازه‌ای روش‌شناسی او را نیز روشن می‌کند- آن است که همین نقطه ضعف یعنی تکه تکه شدن و پراکنش را شاید بتوان به بستری مناسب برای انسان‌شناسی جدید بدل کرد:

"همین قسمت‌ها [ی پراکنده] و همین تکه‌ها، بستر مناسبی برای انسان‌شناسی فرهنگی هستند، زیرا انسان‌شناسی به ویژه به آن علاقه دارد که مشخص کند این یا آن مردم، اینجا یا آنجا، کدام یک از کنش‌های افراد خود را اساسی تلقی می‌کنند. انسان‌شناسی حتی در جهان‌شمول‌ترین اشکالش مثل نظریه‌های تطورگرایی، اشاعه‌گرایی، کارکردگرایی و ساختارگرایی و جامعه‌شناسی زیستی، همواره گرایش سختی به درک این نکته دارد که چگونه میان موضوع مشاهده از یک سو و مکان و ابزار مشاهده از سوی دیگر رابطه برقرار می‌شود. برای یک مردم‌نگار که بر سازوکارهای پنداره‌هایی دوردست مطالعه می‌کند، اشکال دانش همواره به شکل گریزناپذیری محلی بوده و از ابزارها و محیط جدایی‌ناپذیرند. البته شاید بتوان واقعیات را با کلمات قصار و مقدسی زیر پرده برد و یا با نظریه‌ای پرتوان کمرنگ کرد اما نمی‌توان در حقیقت آن‌ها را از بین برد" (همان: ۹-۸).

گیرتز بر آن است که: "دانش همواره بومی است" و چیزی جز دانش بومی نداریم. دانش در اینجا یعنی دانستن. دانستن همیشه یک شکل بومی دارد بنابراین تفسیر این دانش و تشریح آن نیز نمی‌تواند جز به شکل بومی [و محلی] اتفاق افتد. لذا آن چیزی که انسان‌شناسی در پی درکش است، رابطه‌ای دیاکتیک و تقابلی میان دو سوی پژوهش است و اینکه در نهایت مشاهده‌ها و تاملات پی در پی بر موضوع‌های متفاوت یا واحد را چگونه می‌توان با یکدیگر مقایسه کرد و به درک و تحلیلی دیگر رسید.

همان‌گونه که گفته شد، تکه تکه شدن علوم اجتماعی از نظر گیرتز لزوماً یک نقصان نیست بلکه می‌تواند بستری مناسب برای ظهور علمی باشد که هدف خود را مطالعه موضوع‌های بین رشته‌ای اعلام کند. اما بالطبع در اینجا با یک مشکل پیچیده روش‌شناختی سروکار داریم که گیرتز به آن "درک ادراک" نام می‌دهد یعنی چگونه می‌توان درک "دیگری" را فهمید. تمام پرسمان (پروبلماتیک) گیرتز در همین است که چگونه کسی که خود دارای نوعی درک از چیزهاست می‌تواند درک کس دیگری از آن چیزها را بفهمد؟ چگونه وقتی یک درک وارد درک دیگری می‌شود، در این درک جدید، بازتفسیر می‌شود و مجدداً به چیز جدیدی تبدیل می‌شود. حال مساله این است که چگونه می‌توان از اشتباهاتی

که این فرایند می‌تواند ایجاد کند نجات یافت. شاید مهمترین کاری که برای این هدف می‌باید انجام داد، گریز از همان نظریه‌های عمومی و کلی باشد. در اینجا گیرتز به یکی از سرچشمه‌های فکری خود یعنی ویتگنشتاین اشاره می‌کند و این مثال زیبا را می‌زند که نظریه‌های عمومی را می‌توان به قول ویتگنشتاین به جاده صاف و پهن و یکدستی تشبیه کرد که آن را در مقابل خود می‌بینیم و تنها مشککش در آن است که نمی‌توانیم قدم به آن بگذاریم زیرا ورودی آن بسته است. نظریه‌های عمومی به باور گیرتز به چنین جاده‌ای شباهت دارند. یعنی چیزی که به نظر می‌رسد بسیار جالب توجه [و کارآمد و مفید] باشد ولی غیرقابل استفاده است. حقیقت و واقعیت همیشه بومی هستند و در یک سطح خرد خودشان را نشان می‌دهند و این سطح خرد همیشه در برابر تعمیم مقاومت می‌کند. بحثی که در باب تعمیم به طور پایان‌ناپذیری وجود دارد و همه افراد برآنند که ثابت کنند آنچه آن‌ها یافته‌اند قابل تعمیم به دیگر چیزهاست. این تمایل گویای باور به تقلیدی ناشیانه از علوم طبیعی است. تقلید از همان مبحث آزمون‌پذیری یا تکرارپذیری نتایج حاصل از آزمونی مبتنی بر یک قانون مفروض. اشتباهی که به عقیده گیرتز در این میان اتفاق افتاده، آن است که در تقلید از علوم طبیعی تلاش شده است توصیف و ارزش‌گذاری از یکدیگر جدا شوند و تأکید گردد که علم اجتماعی باید صرفاً به دنبال توصیف و تشریح باشد و خود را از ارزش‌ها، کنار نگه دارد. بر این مبنا کار علمی نوعی عمل و فرایند خنثی تلقی و اعلام شده است که ارزش‌گذاری در آن دخالتی ندارد. گیرتز این عمل را "ادعای یک عمل پوزیتیو" می‌نامد. در حالی که از نظر او در رویکرد هرمنوتیک- رویکردی که خود نیز بدان تعلق دارد- این دو موضوع توصیف و ارزش‌گذاری از هم جدا نیستند. یعنی توصیف‌ها دائماً روی ارزش‌گذاری‌ها اثر می‌گذارند و ارزش‌گذاری‌ها روی توصیف‌ها. وقتی ما چیزی را توصیف می‌کنیم، می‌توانیم آن را به هزاران شکل مختلف توصیف کنیم زیرا قادریم نظام‌های ارزشی متفاوتی را به کار بریم و بر اساس این نظام‌ها، موضوع‌ها و اموری را ببینیم، یا نبینیم، یا کمتر یا بیشتر ببینیم، و یا آن‌ها را کوچکتر و بزرگتر جلوه دهیم. بنابراین می‌توان به ترکیب‌های متعددی از توصیف موضوع رسید و همه این ترکیب‌ها وابسته‌اند به رابطه‌ای که پژوهشگر با موضوع پژوهش برقرار می‌کند.

نکته‌ای که گیرتز نیز بدان معترف است، آن است که منظور از انسان‌شناسی تفسیری، تفسیر اموری نیستند که او ابداع کرده باشد و بر این نکته تأکید دارد که مرجع اصلی کار او ماکس وبر است زیرا وبر بوده است که نخستین بار مفهوم جامعه‌شناسی تفهیمی<sup>۱</sup> را مطرح می‌کند و همین جامعه‌شناسی تفهیمی است که عملاً در برابر جامعه‌شناسی کارکردی و پوزیتیویستی دورکیمی قرار

1. verstehen



### نگاهی به رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی

می‌گیرد (گراویتز، ۱۹۹۳: ۱۰۳). و امروز مبالغه‌آمیز نخواهد بود اگر ادعا کنیم که در این تقابل، رویکرد وبر غالب شده و رویکرد دورکیمی عملاً حذف شده است. امروز در حالی که استنادها به وبر دائماً افزایش می‌یابند و هر سال صدها کتاب و مقاله و رساله درباره او به انتشار می‌رسد، دورکیم به تدریج در حال به فراموشی سپرده شدن است (همان: ۱۰-۸۹).

التبه باید گفت که گیرتز در ریشه‌های فکری‌اش در کنار وبر، و افزون بر فلسفه، روانکاوی فرویدی (فروید، ۱۹۳۸، ۱۹۷۹) را نیز قرار می‌دهد. فروید و اندیشه‌هایش شبیه به ققنوس، پرنده افسانه‌ای هستند، که دائماً خاکستر شده و بار دیگر از میان خاکستر خود زاده می‌شوند. و باز هم در کنار فروید می‌توان به مراجع دیگری چون جولین استیوارد (۱۹۷۷، ۱۹۵۵) و محیط‌شناسی فرهنگی او در اندیشه گیرتز اشاره کرد. لسلو وایت یکی از مهمترین نمایندگان این مکتب در نطق معروفی که در انجمن امریکایی پیشبرد علم دارد، موضوع نمادین شدن دیدگاه انسان را به گونه‌ای زیبا به بیان درمی‌آورد که ذکر بخشی از آن در اینجا بی‌فایده نمی‌نماید:

"انسان [ به یاری نمادها] جهان تازه‌ای می‌سازد تا در آن زندگی کند ... او که هنوز زمین را با پاهایش لمس می‌کرد، هنوز آوای نسیم باد را از خلال صنوبرها می‌شنیدی، ... او که هنوز زیر نور ستارگان می‌خسبید و با طلوع خورشید بر می‌خاست، [یکباره دید که] آن خورشید، دیگر خورشید پیشین نیست! ... همه چیز "درون بستری از روشنایی آسمانی غوطه می‌خورد"؛ و "احساسی از جاودانگی بر همه چیز سایه افکنده بود". میان انسان و طبیعت پرده‌ای از فرهنگ آویخته شده بود و انسان دیگر نمی‌توانست هیچ‌چیز را جز از خلال این پرده مشاهده کند ... جوهر واژگان بر همه چیز گسترده بود: معانی و ارزش‌هایی که فراتر از همه حس‌ها قرار می‌گرفتند" (کاریتز، ۲۰۰۰: ۳۹۳).

وایت با این بیان زیبا نشان می‌دهد که انسان شدن در حقیقت با زایش فرهنگ اتفاق می‌افتد و زایش فرهنگ نیز چیزی جز نوعی بازتفسیر جهان در یک چارچوب جدید و خاص نیست. انسانی که همواره طبیعت را مشاهده و حس می‌کرده است، قرن‌ها و قرن‌ها این مشاهده را تنها در قالبی طبیعی ادراک می‌کرده است، اما همین انسان از مرحله‌ای به بعد، طبیعت را از پس پرده فرهنگ می‌بیند و همین او را به آن وامی‌دارد که طبیعت را نمادین کرده و از آن درک تفسیری داشته باشد. بحث نماد به همین دلیل از مهمترین مباحث گیرتز است اما پیش از ورود به این بحث ابتدا لازم است اشاره‌ای به مفهوم کلیدی فرهنگ از دیدگاه گیرتز داشته باشیم. او در تعریف فرهنگ چنین می‌نویسد:

"مفهوم فرهنگ از نظر من یک مفهوم معنایی است. من همچون وبر بر این باور هستم که انسان همانند جانوری است که درون تاروپودهای معنایی که خود آن‌ها را تنیده است، معلق است و به باور من آن تارو پودها، فرهنگ هستند و تحلیل آن‌ها نمی‌تواند بر اساس یک علم تجربی و در جستجوی قوانین انجام بگیرد بلکه باید از طریق یک علم تفسیری و در جستجوی معنا انجام شود" (گیرتز، ۱۹۷۳: ۲۱).

گیرترز در ادامه می‌آورد:

"فرهنگ یک امر عمومی است زیرا معنا یک امر عمومی است. نظام‌های معنایی لزوماً مشخصه‌ای جمعی از یک گروه هستند. زمانی که عنوان می‌کنیم کنش‌های مردم فرهنگ دیگری به جز فرهنگ خودمان را نمی‌فهمیم، در واقع می‌پذیریم که در آشنایی نسبت به جهان ذهنی‌ای که کنش‌های آن‌ها درون آن جهان نشانه به حساب می‌آیند، کمبود داریم" (همان: ۱۳-۱۲).

در این جمله باید به رابطه‌ای که گیزتر میان نشانه و معنی و کنش به وجود می‌آورد دقت کرد و این نکته‌ای است که او بر آن تأکید کرده و می‌افزاید:

"زمانی که کنش به نشانه بدل می‌شود، فرهنگ زایش می‌یابد. بنابراین کنش فردی در چارچوب جمعی تفسیر می‌شود تا بدل به نشانه‌ای قابل درک شده و شکل فرهنگ به خود بگیرد" (همان: ۳).

در واقع در این جمله، پدید آمدن فرهنگ از نظر گیرترز از داخل یک فرایند زایش نشانه‌ای (نشانه‌زایی) به وجود می‌آید:

"زمانی که کنش‌ها، رفتارها و به عبارتی حتی کالبد انسان نیز تبدیل به نشانه می‌شود، اگر رفتار انسانی را به مثابه کنش نمادین در نظر بگیریم، یعنی کنشی هم‌چون صداها در گفتار، رنگ‌ها در نقاشی، خطوط در نوشتار و یا آواها در موسیقی، [این رفتار] به همان صورت نیز معنا ایجاد می‌کند. در چنین حالتی این پرسش که آیا فرهنگ رفتاری الگو یافته است یا چارچوبی ذهنی یا چیزی آمیخته از این دو، معنی خود را از دست می‌دهد. پرسش آن است که اهمیت چنین کنش‌هایی چیست؟" (همان: ۱۰-۹)

### گیرترز و مفهوم الگو

گیرترز در این جملات بر نکته مهمی تأکید دارد که رویکرد نمادین به پدیده دین را به خوبی روشن می‌کند. او بیشتر از آن‌که به دنبال تعریف باشد، یعنی به نوعی به دنبال منشاءها باشد، در پی اشکال تبلور این معانی است که از دیدگاه او نقش محوری دارند.

موضوع نماد که خود یکی از مباحث کلیدی در انسان‌شناسی گیرترز به طور عام و همچنین در مباحث او در باب دین است را می‌توان با یک بحث ریشه‌شناسانه آغاز کرد. نماد یا symbol از ریشه یونانی sym به معنی همراه بودن و با هم بودن و bolus به معنای تکه یا گلوله‌ای گلی است. اولین کاربرد سمبل در یونانی آن بود که دو نفر که تمایل داشتند به نوعی به یکدیگر شناسایی دهند، چیزی مثل یک گلوله گلی را می‌شکستند و این دو چیز عاملی بود که آن‌ها در زمان مطلوب بتوانند از ترکیب تکمیل‌کننده آن دو به یکدیگر شناسایی دهند و معنایی ایجاد کنند. بنابراین در مفهوم سمبل می‌توان معنایی را یافت که در ابتدا گسستی در آن روی داده و پس از پشت سر گذاشتن آن گسست، بار دیگر بازتولید می‌شود: اینکه دو چیزی که در کنار هم قرار بگیرند، چیز سومی (معنایی) به وجود بیاورند.

### نگاهی به رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی

بنابراین هر شیئی، هر حادثه‌ای، هر عمل و هر رابطه‌ای و... می‌تواند یک نوع نماد باشد به شرط آن‌که بتواند در یک تماس ایجاد معنا کند. لذا باید به این امر دقت داشت که نماد به خودی خود ایجاد معنا نمی‌کند. وقتی هر چیزی را که می‌تواند شکل نماد داشته باشد در یک موقعیت عدم رابطه قرار دهیم (در یک موقعیت انتزاعی عدم رابطه) معنایی زاده نمی‌شد (یا از میان می‌رود) و چیز سوم تنها زمانی ظاهر می‌شود که رابطه‌ای در کار باشد. در این زمینه گیرتز بحث الگوها را پیش می‌کشد که خود موضوع پیچیده‌ای است و باید آن را از ارکان اندیشه او به حساب آورد. برای تشریح این بحث ابتدا نقل قولی دیگر از گیرتز می‌آوریم:

"الگوهای فرهنگی یا مجموعه‌های نمادین را باید سرچشمه‌های برونی اطلاعات بشمار آورد. برونی بودن آن‌ها از آن رو مورد تأکید است که این سرچشمه‌ها برون از توده کالبدی ارگانیسم‌های فردی و در جهان بین‌ذهنی فهم عمومی قرار می‌گیرند که همه انسان‌ها درون آن زاده شده و پس از مرگ آن را بر جای می‌گذارند. منظور از سرچشمه‌های اطلاعات آن است که الگوهای مزبور مثل ژن‌ها، طرح‌ها یا قالب‌هایی هستند که به فرایندهای بیرون از خود شکل غایی می‌دهند (...). الگوهای فرهنگی برنامه‌هایی را عرضه می‌کنند که به نهادینه شدن فرایندهای اجتماعی و روان‌شناختی منجر شده و رفتار عمومی را شکل می‌دهند" (گیرتز، ۱۹۶۶: ۶).

گیرتز در اینجا از وجود "منابع اطلاعات" صحبت می‌کند، منابع یا سرچشمه‌های اطلاعات، ذخایری هستند که برای ساختن امر بیرونی به کار گرفته می‌شوند. این سرچشمه اطلاعات به نظر گیرتز در مورد فرهنگ و الگوهای فرهنگی یک منبع اطلاعاتی بیرونی است و این منبع اطلاعات بیرونی به این دلیل اهمیت دارد که می‌تواند به یک رفتار یا عمل اجتماعی تبدیل شود، ولی بین این دو چیزی قرار می‌گیرد که گیرتز به آن "جهان بین‌ذهنی" می‌گوید. گیرتز نیز به این دلیل منابع مذکور را اطلاعاتی بیرونی می‌داند که در این جهان بین‌ذهنی قرار گرفته‌اند. این جهان بین‌ذهنی چیزی است که در یک فضا، مثل فضای یک سخنرانی جریان دارد. در این فضا، شخصی سخن می‌گوید و گروهی نیز گوش می‌کنند و پس از لحظاتی دیگران می‌توانند صحبت کنند و مباحثی در این میان مطرح شود. این فضا به وجود آمده ولو آن‌که سکوت مطلق نیز بر آن حاکم باشد، یک فضای بین‌ذهنی است. آدم‌هایی که در این فضا جمع می‌شوند را می‌توان به مثابه خرده کیهان‌ها<sup>۱</sup> یا جوامع خردی در نظر گرفت که نمایندگانی از کلان کیهان<sup>۲</sup> یا کلان جامعه خود هستند و میان خود یک جهان بین‌ذهنی ایجاد می‌کنند. این آدم‌ها یکدیگر را می‌بینند و در این دیدن یکدیگر، ذهنشان دائماً در حال تفسیر است. موقعیت‌ها و نمادهایی را که این جهان بین‌ذهنی به آن‌ها می‌دهد، دائماً دریافت و تفسیر می‌کنند. در

1. microcosm  
2. macrocosm

حقیقت آن‌ها در این تفسیر، آن جهان بین‌ذهنی را ایجاد می‌کنند. گیرتز به این دلیل آن را بیرونی می‌نامد که اگر یکی از افراد از جهان بین‌ذهنی خارج شود، این جهان به کار خودش ادامه می‌دهد و لو آن‌که با رفتن این فرد در آن تغییراتی ایجاد شود. مسأله اصلی در این میان تغییر نیست بلکه تداوم عملکرد این جهان بین‌ذهنی است. یک موضوع پیش از این که در ذهن یک فرد جریان داشته باشد، در جایی جریان دارد که بیرون از ذهن اوست. این فضا همان فضای بین‌ذهنی است که با وجود نامرئی بودن یک فضای واقعی است که وجود دارد و تأثیرگذار است. گیرتز بر این مبنا وارد بحث الگوها می‌شود. او این بحث را به عنوان نکته‌ای محوری برای خود در می‌آورد که می‌تواند انسان‌ها را از جهان حیوانی جدا کند و فرهنگ را نیز از آنچه که بدان غریزه حیوانی گفته می‌شود، تفکیک نماید. گیرتز الگوها را به دو صورت مطرح می‌کند: model for و model of که می‌توان آن‌ها را به این صورت ترجمه کرد: "الگویی برای چیزی بودن" و "الگویی از چیزی بودن" (همان: ۸-۷). از نظر گیرتز در جهان حیوانی و انسانی (که گیرتز در این بحث آن‌ها را یکسان می‌گیرد) الگوها وجود دارند. اما این الگوها از نوع الگویی برای چیزی هستند و نه از نوع الگویی از چیزی. به عنوان مثال وقتی گیرتز ساختار ژنتیک را بررسی می‌کند، معتقد است که در این ساختار یک سرچشمه اطلاعاتی وجود دارد که این سرچشمه در حقیقت یک الگو برای چیزی است. پرسش این است که این الگو برای چیست؟ برای پاسخ دادن به این پرسش مثالی بیاوریم: در جهان حیوانی ساختار ژنتیک ما طوری تنظیم شده است که ما را وامی‌دارد به سمت تغذیه یا تنفس برویم در نتیجه از طریق تنفس می‌توانیم این کالبد را زنده نگه داریم. حال اگر در فضایی مثل فضای یک سخنرانی، یک بحران یا یک فاجعه مثل یک آتش‌سوزی اتفاق بیافتد، افراد همه قواعد و احترام‌ها و اخلاقیات این فضا را کنار می‌گذارند و به سمت محل خروج هجوم می‌برند و حتی ممکن است یکدیگر را زیر پا له کنند. آنچه افراد را به این کار وادار کرده و سبب می‌شود همه ملاحظات فرهنگ را کنار بگذارند به تعبیر گیرتز همان الگویی برای چیزی است یعنی ساختار ژنتیکی که به افراد دیکته می‌کند که مهمترین مسأله برای آن‌ها تنفس و حفظ جان‌شان است و همه چیزهای دیگر بعد از آن معنا پیدا می‌کنند زیرا اگر تنفس قطع شود، فرد چند دقیقه‌ای بیشتر زنده نخواهد ماند. حال اگر این موضوع یعنی تنفس حل شود، فرد می‌تواند به امور دیگری بپردازد. این مسأله را در موارد دیگر نیز می‌توان دید، مثلاً در مورد تغذیه که اگر محدود شود، کالبد را وادار می‌کند رفتارهایی خاص انجام دهد که گاه آن‌ها را رفتارهای غریزی می‌نامیم ولی در نظر گیرتز همان الگویی برای چیزی هستند. در امر تغذیه نظمی وجود دارد که کالبد بر اساس آن کاری را انجام می‌دهد. به نظر گیرتز این الگو می‌تواند به اشکال به ظاهر نمادین تبدیل شود ولی در واقع نمادین نیستند. به عنوان مثال رقص زنبورها عسل این‌گونه است. این رقص که نمادشناسی و معنای

### نگاهی به رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی

حرکات آن امروزه کاملاً شناخته شده است، بنا بر نظر گیرتز یک رابطه نمادین نیست بلکه بدین معناست که سرچشمه الگویی که گیرتز آن را الگویی برای چیزی می‌نامد به شکل غریزی به یک حرکت کالبدی تبدیل شده است و به شکل غریزی نیز درک می‌شود. در جهان غیر جاندار هم این گونه است. گیرتز مثالی می‌آورد: اینکه وقتی از بالای کوهی نهی شروع به حرکت می‌کند، مسیرهایی را که روی کوه "انتخاب" می‌کند و پایین می‌آید، در واقع "انتخاب"هایی است که اولین موج‌های آب انجام داده‌اند: نوعی ترسیم الگو برای دیگران، برای موج‌ها و آب‌هایی که در پی خواهند آمد. به این ترتیب الگویی برای پایین آمدن آب‌ها از کوه ایجاد می‌شود. این مساله در مورد انسان هم صادق است. هر انسان علاوه بر شکل غریزی تا زمانی که از یک مدل بیرونی به یک ساخت برسیم در یک حالت الگویی برای چیزی قرار دارد، به عنوان مثال از روی یک نقشه بیرونی یک سد را بسازیم در اینجا یک عمل الگو برای چیزی اتفاق می‌افتد.

از سوی دیگر، الگویی از چیزی یک شکل کاملاً انتزاعی و نمادین است. زمانی که ما از طریق یک سرچشمه و منبع نمادین می‌توانیم به درک واقعیت بیرونی برسیم، در حالت الگویی از چیزی هستیم. بنابراین الگوی واقعیت بیرونی را در یک سطح انتزاعی و نمادین پیدا می‌کنیم. گیرتز در این مورد چنین می‌نویسد:

"در مورد نخست یعنی الگویی از چیزی، مساله بر سر آن است که با دستکاری رفتاری نمادین آن‌ها را به چنان ترکیبی برسانیم که به انطباق با یک نظام غیر نمادین از پیش استقرار یافته برسند. مثلاً وقتی ما می‌خواهیم با کمک یک نظریه هیدرولیک با طراحی یک چارت سعی کنیم طرز کار یک سد را درک کنیم. نظریه یا چارت به مناسبات فیزیکی به گونه‌ای شکل می‌دهد که ساختار آن‌ها بتواند به شکل فشرده‌ای به بیان در آمده و قابل درک شود. در اینجا با الگویی از واقعیت سروکار داریم. در حالت دوم یعنی در الگویی برای چیزی تأکید بر دستکاری نظام‌های غیر نمادین به گونه‌ای است که مناسبات آن‌ها در یک نظام نمادین به بیان درآید. مثل زمانی که ما یک سد را بنا بر مشخصاتی که در نظریه هیدرولیک یا دستورهای یک چارت آمده می‌سازیم. در اینجا نظریه الگویی است که بر اساس رهنمودهای آن مناسبات فیزیکی سازمان می‌یابند و بنابراین الگویی برای واقعیت است. زمانی که ما الگویی برای واقعیت عرضه می‌کنیم در یک الگوی جانوری و طبیعی هستیم ولی زمانی که ما واقعیت را بر اساس یک الگوی انتزاعی درک می‌کنیم در یک الگوی فرهنگی هستیم" (همان: ۸).

### مفهوم الگو و رویکرد به پدیده دین در نزد گیرتز

علاوه بر این، گیرتز نکته دیگری را نیز مطرح می‌کند که این بحث را تا حدودی پیچیده‌تر می‌کند و آن این‌که ما در بین این دو الگو در چرخش هستیم. گیرتز به این مساله *intrans-possibility* می‌گوید که می‌توان آن را "تبدیل متقابل" ترجمه کرد. این نکته بدین معناست که خاصیت فرهنگ

انسانی در آن است که دائماً الگویی از چیزی را به الگویی برای چیزی تبدیل کند و برعکس. این مسأله‌ای است که در انسان‌شناسی آن را تبدیل فرهنگ به طبیعت یا برعکس، و یا تبدیل بیولوژی به فرهنگ و برعکس، عنوان می‌کنند. بر این مبنا، وقتی گیرتز به موضوع دین می‌رسد جمله‌ای می‌آورد که ۵ گزاره را در آن مطرح می‌کند و سپس این گزاره‌ها را تشریح کرده و مفاهیمی را در رابطه با آن‌ها بیان می‌نماید. او می‌نویسد:

”دین عبارت است از (۱) نظامی از نمادها که (۲) سبب استقرار خلق و خوی‌ها و انگیزه‌هایی قدرتمند و فراگیر و پایدار در انسان‌ها می‌شود و برای این هدف (۳) از طریق شکل دادن به مفاهیم عام درباره هستی عمل می‌کند و (۴) باعث احاطه این مفاهیم با هاله‌ای از واقعیت‌بودگی می‌شود (یعنی این مفاهیم را در هاله‌ای از واقعیت‌بودگی فرو می‌برد) به نحوی که (۵) خلق و خوی‌ها و انگیزه‌های مزبور به صورت تنها واقعیت‌های ممکن در می‌آید“ (همان: ۴).

نخستین گزاره این است که دین نظامی از نمادهاست، که هدفش ایجاد نوعی کنترل کالبدی است، یعنی آنکه بتواند از طریق ایجاد انگیزه‌ها و رفتارها کالبد را کنترل کند و این کنترل (به وجود آمدن دین) از طریق ایجاد مفاهیم عام در مورد هستی است و در وهله بعدی، این مفاهیم به تنها مفاهیم ممکن تبدیل می‌شوند. گیرتز در واقع بحث خود را درباره دین به درون پرسمان (پروپلماتیک) دین در انسان‌شناسی می‌برد و دو شخصیت را در مقابل هم قرار می‌دهد که این دو شخصیت از یک طرف برونیسلاو مالینوفسکی و از طرف دیگر لوسین لوی برول هستند. مالینوفسکی مفهومی با عنوان عملگرایی ابتدایی<sup>۱</sup> را مطرح می‌کند و لوی برول مفهوم ”عرفان ابتدایی“<sup>۲</sup> را. گیرتز این دو مفهوم را زیر سؤال می‌برد لیکن بر آن است که این دو مفهوم دو قطب یک بحث هستند که آن بحث در تاریخ انسان‌شناسی با عنوان ذهنیت ابتدایی شناخته شده است. اشکالی که در بحث مالینوفسکی وجود دارد این است که او می‌خواهد بحث دین را به نوعی کارگردگرای مصلحت‌گرایانه تقلیل بدهد، یعنی در نهایت دین را از طریق کارکردهایی که در یک زندگی ابتدایی می‌تواند داشته باشد، توضیح بدهد. اشکال بحث لوی برول نیز در این است که (بر خلاف مالینوفسکی) قصد دارد مفهومی کاملاً بیگانه و جدا از جامعه ابتدایی را به جامعه‌ای که هنوز شرایط عرفانی ندارد، پیوند می‌دهد. به نظر گیرتز، مشکل هر دو متفکر در کامل نبودن تفسیرشان از عقل سلیم است. او در مقاله مفصلی با عنوان ”عقل سلیم به مثابه فرهنگ“ به طور مشروح به این موضوع پرداخته است. این که چگونه می‌توان رابطه عقل سلیم را با زندگی به عنوان فرهنگ تعبیر و تفسیر کرد. گیرتز برای این مسأله اهمیت زیادی قائل است زیرا

1. primitive pragmatism  
2. primitive mysticism

### نگاهی به رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی

معتقد است که در نهایت بسیاری از امور و موضوعات در همین سطح تعیین می‌شوند از جمله در بحث دین که گیرتز معتقد است: درک ناکافی بودن مفاهیم موجود در عقل سلیم را می‌توان به عنوان یکی از منشاءهای دین مطرح کرد. زمانی که عقل سلیم نمی‌تواند در طبقه‌بندی‌های خودش یک سری از مسائل را توضیح دهد، این مساله سبب می‌شود که به سمت عرصه‌ای نمادین رود و دین را به وجود آورد (گیرتز، ۱۹۶۸). گیرتز در نهایت در حوزه دین بر آن تأکید دارد که: بحث اساسی بر سر این نیست که تعریف دین چیست، بحث بر سر آن است که بروز دین چیست [و چگونه اتفاق می‌افتد] ادیان چگونه تبلور می‌یابند و خود را ظاهر می‌کنند و چگونه منابع پشتیبانی کننده خویش را به دست می‌آورند؟ (همان)

در واقع بحث گیرتز آن است که ادیان چگونه منابع اطلاعاتی بیرونی خود را که بر آن‌ها اتکا می‌کنند به دست می‌آورند و با چه سازوکارهایی این منابع خود را به نظام‌های نمادین داخل دین تبدیل می‌کنند؟ در این رابطه گیرتز به موضوع مناسک اشاره می‌کند و معتقد است که: اعتقاد دینی حاصل عمل اجتماعی و روان شناختی نمادهای دینی است و چارچوب اصلی آن مناسک است. مناسک عبارتند از سازوکارهای اصلی که از خلال آن نه فقط فرد با جهان روبرو می‌شود، بلکه جهان را به عنوان بخشی از شخصیت خود درونی می‌کند (همان).

به عبارت دیگر، مناسک ابزاری است برای ورود جهان به درون انسان که این ورود بنا بر پرسمان گیرتز از طریق تفسیر و تبیین جهان در طی مناسک انجام می‌گیرد. بر این مبنا، گیرتز معتقد است که سکولاریزه شدن دین سبب ایدئولوژیک شدن آن می‌شود. در حقیقت در این حالت دین از شکل سازوکار اصلی‌ای که داشته خارج می‌شود. نکته دیگری که گیرتز به آن اشاره می‌کند نکته‌ای روش‌شناختی و محتوایی درباره رویکرد او در مورد دین است. وی معتقد است که: "دین در واقع یک تجربه است، تجربه‌ای که ما زمانی به سراغش می‌رویم که پایان یافته باشد". با این جمله گیرتز در واقع بر آن تأکید دارد که وارد شدن در تماس با افراد در حین مناسک یا عمل قدسی، عملاً ناممکن است. بنا بر تعریف وقتی که فرد در حال انجام عمل قدسی است، از واقعیت جدا می‌شود و لذا قابل دسترسی نیست. یعنی عملاً زمانی امکان تماس با یک مومن به وجود می‌آید که عمل قدسی او و تجربه قدسی او پایان یافته باشد. از نظر گیرتز چیزی که در عمل اتفاق می‌افتد یک "دین تجربه شده" است و آنچه محقق بر روی آن کار می‌کند به تعبیر او یک "دین به یاد آورده شده"<sup>۱</sup> (همان). در اینجا گیرتز مقایسه‌ای با فرویدیسم انجام می‌دهد و بر آن است که شباهت با فرویدیسم را می‌توان از آن

---

1. Religion remembered

لحاظ توجیه کرد که کار محقق بر رؤیایی به یاد آورده شده انجام می‌گیرد و نه بر خود رؤیای اصلی. رؤیای واقعی یک امر غیرقابل دسترس است و زمانی که فرد در رؤیاست از دسترس محقق خارج است ولی فرد رؤیا را تجربه می‌کند و این تجربه‌ای است که روانکاو به آن دسترسی ندارد. بنابراین به باور گیرتر از آنجا که فردی که رؤیا را تجربه کرده در به یاد آوردن آن، رؤیا را بازسازی می‌کند، لذا این عمل یک عمل تفسیری است، تفسیری خیالین که بر واقعیت ذهنی انجام گرفته است. در عمل دینی [و در تجربه دینی] دین به یادآورده شده یک بازتفسیر است از تجربه واقعی که در حوزه قدسی اتفاق افتاده است. این مساله یک مشکل روش‌شناختی نیز هست. عده‌ای از انسان‌شناسان در برابر این مشکل، بحث مشاهده مشارکتی را مطرح می‌کنند که ساده‌ترین و در عین حال سطحی‌ترین پاسخ نیز می‌باشد. مسلماً گیرتر نیز با مشاهده مشارکتی آشنایی دارد ولی بحث اساسی در غیرممکن بودن [مشارکت در تجربه دینی دیگران] است. پژوهشگر چگونه می‌تواند وارد عرصه قدسی دیگران شود و پژوهش انجام دهد. پژوهشگر همیشه رابطه‌ای اتیک با حوزه قدسی دارد و رابطه امیک برای او ناممکن است البته نه به طور عام بلکه رابطه امیک به طور خاص در عرصه دینی و تجارب قدسی غیرممکن است. به عنوان مثال نمی‌توان وارد نماز و دعای کسی شد، کاری که پژوهشگر در رابطه با نماز یا دعا می‌کند صرفاً تماشای اتیک آن‌ها و تفسیر آن‌هاست. محقق فقط کسی را می‌بیند که بدنش را با نظم خاصی حرکت می‌دهد و جملاتی را زیر لب ادا می‌کند. اما این حرکت بدن یا گفتارهای زیر لب نیستند که تجربه قدسی را می‌سازند، بلکه چیز دیگری در تجربه قدسی هست که نوعی عدم دسترسی بدان را ایجاد می‌کند. گیرتر این نکته را هم اضافه می‌کند که تجربه قدسی این خصوصیت را دارد که پیوسته نیست و افراد در قسمت اعظم زندگی‌شان در تجربه‌های غیر قدسی هستند و اینکه چقدر حوزه قدسی بر حوزه غیرقدسی و برعکس موثر است، خود بحث مهم دیگری است.

نکته آخر اینکه در مورد الگوهای فرهنگی از جمله الگوهای دینی یکی از مسائل مورد بحث رابطه بین قدرت یک الگو و گستره آن است. البته این رابطه باید به شکل دینامیک و انعطاف‌پذیری تحلیل شود. قدرت باید به نوعی تعبیر شود که گیرتر نام آن را تحلیل عمومی می‌نهد و به تحلیل خود بر گستره آن نیز نام تحلیل افقی می‌دهد. به عنوان مثال محقق می‌تواند از یک تحلیل افقی به این نتیجه برسد که گروه بزرگی عبادتی را انجام می‌دهد ولی در یک تحلیل عمومی مساله این است که کسانی که این عبادت را انجام می‌دهند با چه عنوانی آن را انجام می‌دهند. آیا همه کسانی که نماز می‌خوانند یک نوع رابطه قدسی ایجاد می‌کنند و با یک نوع تراکم نماز را می‌خوانند. بحث در اینجا است که در



## نگاهی به رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی

این مورد چگونه این دو حالت بر یکدیگر انطباق پیدا می‌کنند و بر یکدیگر می‌گذارند. این بحث به صورت‌های دیگری نیز در چارچوب مباحث شکل‌گرایی و بی‌شکلی دینی هم مطرح است.

### نتیجه‌گیری

درک رویکرد گیرتز به پدیده دین باید بر اساس تأکید بر روش‌شناسی تفسیری وی در انسان‌شناسی انجام گیرد که وی را کاملاً از دو سنت اساسی علوم اجتماعی در برخورد با این پدیده یعنی سنت‌تطورگرا و سنت کارکردگرا که هر دو را هم در جامعه‌شناسی و هم در انسان‌شناسی شاهد بوده‌ایم، جدا می‌کند. اینکه خواسته باشیم دین را بر اساس شکل و واقعیت موجودیت آن در جوامع موسوم به ابتدایی و یا اشکال حاشیه‌ای آن در جوامع توسعه یافته درک کنیم و یا اینکه خواسته باشیم آن را بر اساس کارکردهایش در هر جامعه‌ای بفهمیم هر دو به نوعی ادعا را در خود نهفته دارند و آن اینکه پدیده دین نه پدیده‌ای ذهنی و به دور از دسترس ما در قالب‌های نهفته در نمادها و ساختارهای خودآگاه و ناخودآگاه شناختی - زبانی، بلکه پدیده‌ای است که در چارچوب سازوکارهای مادی جامعه قابل یافتن و تحلیل است. برعکس، گیرتز در رویکرد خود همان‌گونه که در مورد فرهنگ این کار را می‌کند، در مورد دین نیز معتقد است که ابتدا باید از ساختارهای ذهنی و نمادین حرکت کرد تا بتوان در نهایت به درک کنش‌های کنشگران اجتماعی نایل آمد. و این درک نیز لزوماً نمی‌تواند بر اساس قوانین عقلانی کنش اجتماعی انجام گیرد زیرا از زمانی که وارد حوزه ذهنیت و نمادگرایی تفسیری می‌شویم، سطوح شناخت و تحلیل چه از بیرون نسبت به کنشگر و چه از جانب خود کنشگر به خود، تغییری اساسی می‌کنند و این تغییر بیش از هر چیز در همان سطح نمادین و تفسیری قابل درک است و هر اندازه به سطح کنش اجتماعی و محسوس بیشتر نزدیک می‌شویم، رابطه میان این دو سطح کمتر قابل احساس و یا بهتر بگوئیم قابل مشاهده مستقیم هستند. اما این بدان معنی نیست که درک چنین کنش‌هایی از رویکردی اجتماعی ناممکن است و بنابراین باید علوم اجتماعی را به سود فلسفه کنار گذاشت. گیرتز در حقیقت به دنبال راهی بینابینی است: اینکه بتوان از طریق تفسیر وارد شد ولی در نهایت به واقعیت در شکل محسوسش بازگشت و آن را در چارچوب «تفسیر» بازسازی کرد. از این لحاظ گیرتز چاره‌ای جز آن ندارد که به سوی نوعی ساختارگرایی حرکت کند که طبعاً با ساختارگرایی از نوعی استروسی متفاوت است اما نمی‌توان انکار کرد که از همان مقولات ذهنی برای شناخت اجتماعی استفاده می‌کند. اینجاست که به روش‌شناسی گیرتز به مثابه کلید راه‌گشای درک شناخت وی از پدیده دینی می‌رسیم.

روش‌شناسی تفسیری گیرتز مبتنی بر اولویت دادن به متن است. او معتقد است که واقعیت

اجتماعی را باید به صورت یک متن مشاهده کرد و همانطور که یک متن را تفسیر می‌کنیم می‌باید آن را نیز تفسیر کنیم. بحث متن بودگی<sup>۱</sup> البته خاص گیرتز نیست و در عرصه‌های مختلف به خصوص در فلسفه پسامدرن و در نزد فیلسوفانی مثل دریدا نیز مطرح می‌شود. روش در اینجا نوشتن دربارهٔ واقعیت و دادن اجازه به متن برای اینکه بتواند بار معنایی بسیار سنگینی پیدا کند، است. به همین دلیل کسانی مثل گیرتز و دریدا و... نوشته‌های بسیاری دارند و در عین حال خصیصهٔ این نوشته‌ها آن است که تقریباً هیچ‌کدام این نوشته‌ها، متن‌هایی طولانی و به یک عبارت متن‌هایی که بتوان به صورت متعارف به آن‌ها متون اکادمیک گفت نیستند. اغلب کتاب‌های گیرتز مجموعه مقاله‌های او هستند و گیرتز از این ویژگی به این صورت دفاع می‌کند که رفتن به سمت یک متن بزرگ، رفتن به سمت ایجاد یک روایت بزرگ است و می‌بایست از این روایت بزرگ هم دفاع کرد و این مساله همان جادهٔ بزرگی است که ویتگنشتاین از آن سخن می‌گفت در حالی که رفتن به سمت یک متن کوتاه همچون یک مقاله، همانند استفاده از یک جاده کوچک ولی در دسترس است. این روش تا حدود زیادی به نقد ادبی هم شبیه است، یکی از انتقاداتی که به گیرتز وارد می‌شود در همین نکته نهفته است که متون او متون ادبی‌اند و عده‌ای هم معتقدند متون او، متونی انسان‌شناختی نیستند بلکه بیشتر نقد ادبی‌اند. بنابراین در روش‌شناسی گیرتز ما به سمت نظریه‌های عام و عمومی نمی‌رویم زیرا این نظریه‌ها نمی‌توانند متون ادبی تولید کنند. نظریه‌های عام می‌باید متون کارشناسانه و استاندارد را تولید کنند. در این‌گونه نظریه‌ها، مجموعه‌ای از قوانین از طریق واقعیت مجدداً اثبات می‌شوند. لذا در یک روایت عمومی باید به شفاف‌ترین صورت ممکن مطالب نوشته شوند تا بتوان اثبات کرد تئوری مورد دفاع، منطبق با واقعیتی است که از آن صحبت می‌شود. در حالی که در نقد ادبی یا کاری که گیرتز انجام می‌دهد رابطهٔ پژوهشگر با میدان تحقیق اینگونه است که پژوهشگر در یک رابطه فعال قرار می‌گیرد و میدان و موضوع را بازسازی و بازتفسیر می‌کند و در نهایت آن را بازآفرینی می‌نماید. در اینجا این نقد وارد است که چیزی نمی‌تواند ثابت کند که این بازآفرینی که به صورت تفسیری هم انجام شده است، منطبق با واقعیت است. لیکن گیرتز همچنین ادعایی ندارد که واقعیت را کپی برداری کرده است بلکه مدعی است که واقعیت را در دستگاه ذهنی پژوهشگر بازسازی می‌کند و مجدداً آن را تولید می‌کند. به عنوان مثال می‌گوید می‌توان در مورد یک رمان نقدی نوشت و آن را خلاصه کرد و یا حتی با الهام از آن رمان دیگری خلق کرد که این کتاب دوم نوعی رابطهٔ تفسیری با کتاب اول دارد. گیرتز اصولاً به

### نگاهی به رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی

سمت نظریه‌های اجتماعی نمی‌رود. نظریه‌های اجتماعی، نظریه‌هایی عام هستند که عموماً می‌باید به شکل بین فرهنگی و فرازمانی عمل کنند.

در نهایت باید گفت که گیرتز در رویکردش نسبت به دین برغم انتقاد بسیار تندی که از پیشینه انسان‌شناسی دینی انجام می‌دهد و بنیانگذاران انسان‌شناسی دینی را در درکشان از پدیده دین یک سره در خطا می‌بیند، نهایتاً در بسیاری از موارد به همان نتیجه‌گیری‌های قبلی و مورد انتقاد خود می‌رسد. زیرا مهمترین عامل در امر دینی که به نظر ما موضوع "دیگر بودگی" آن است یعنی همان چیزی که رودولف اوتو دین‌شناس آلمانی اصطلاح بسیار معروف "چیزی کاملاً دیگرگون" (ganz andere) می‌نامد، در بحث گیرتز دیده نمی‌شود. در واقع این ایراد را می‌توان بر نظریه گیرتز وارد کرد که او با کنار گذاشتن بحث تعریف و تأمل بر منشاء دین و متمرکز شدن بر بحث تبلور و تظاهر دین، تا حدودی نسبت به گفتمان عمومی خود، که عمداً گفتمانی فلسفی است، فاصله می‌گیرد. در گفتمان فلسفی نمی‌توان تعبیر عمومی را کنار گذاشت و در نتیجه شاید لزوماً انسان‌شناسی گیرتز برای تفسیر دین و ارزیابی آن مناسب‌ترین روش نباشد. به نظر ما در حوزه دینی، مطالعات اندیشمندانی چون ویکتور ترنر و مری داگلاس، شاید رویکردی مناسب‌تر برای رسیدن به نتایجی قابل درک از پدیده به حساب آیند. همچنین باید به این مساله توجه کرد که کاری که گیرتز انجام داده است شاید برای رسیدن به عمق پدیده دینی در تظاهرات و تبلورات فرهنگی روزمره‌اش گویاتر باشد. با وجود این باید دقت داشت رویکرد گیرتز را به طور کلی کمتر می‌توان صرفاً در رابطه با پدیده دین به طور انحصاری قابل درک دانست. در این زمینه نگاه به کتاب "مشاهده اسلام" (۱۹۶۸) گیرتز گویاست. در این کتاب گیرتز اسلام مراکش را با اسلام اندونزی مقایسه می‌کند و مثل همیشه بیشتر از آن‌که به دنبال آن باشد که اسلام چه چیزی است به دنبال آن است که درک کند اندونزی بودن یا مراکشی بودن باعث چه تأثیری بر مسلمان بودن آن‌ها دارد. بنابراین شاید بتوان گفت که گیرتز از این لحاظ نگاهی از بیرون به دین دارد و همان‌طور که خودش هم مطرح کرده، هیچ‌گاه این ادعا را نداشته است که یک انسان‌شناس دینی است و این‌که نگاه او به دین نگاهی است که لزوماً به عنوان نگاه یک انسان‌شناسی دینی تلقی شود.

گیرتز در نگاهش به پدیده دینی از پاسخ دادن به این پرسش اساسی بر مبنای مدل نظری خود او یعنی اینکه آیا دین یک مدل برای ...، یا یک مدل از ... است، سکوت می‌کند. و مشخص نیست که در ذهن او چه پاسخی در این مورد خاص وجود دارد زیرا اگر دین را در درجه اول یک مدل برای ... در نظر بگیریم به ذاتی بودن و فطری بودن دین می‌رسیم که در این حالت دین می‌تواند در همان موقعیتی قرار بگیرد که هر غریزه دیگر. بنابراین چرخه‌ای که شروع به ساخت نظام نمادین مورد نظر گیرتز

می‌کند، می‌تواند از یک مدل برای ... شروع شده و به یک مدل از ... رسیده و ادامه پیدا کند. لیکن درباره این مساله گیرتز مشخصاً نظری نداده است و این پرسش را نمی‌توان با قاطعیت پاسخ داد. البته زمانی که گیرتز عنوان می‌کند مساله او تعریف دین و منشاء آن نیست بلکه تبلور و تجلی آن است، نمی‌توان به این پرسش پاسخ داد زیرا او نمی‌خواهد اصولاً به سمت این گونه پرسش‌ها و پاسخ آن‌ها برود.

سرانجام باید افزود که کار گیرتز بیش از اینکه در چارچوب انسان‌شناسی دینی قرار بگیرد در قالب فرهنگ‌شناسی قرار می‌گیرد. بحث این است که رویکرد گیرتز، رویکرد متفاوتی است و نباید به عنوان انسان‌شناسی دینی تعبیر شود. به عنوان مثال کاری که او در مقایسه اسلام انجام می‌دهد (۱۹۶۸) و سعی می‌کند تاریخ و پیشینه فرهنگ مراکش را توضیح بدهد تا اسلام آن کشور را مشخص کند، همان‌گونه که تأکید شد بیشتر کاری است در جهت شناخت مراکش تا شناخت اسلام که در وهله بعد قرار می‌گیرد. بنابراین، این یک ایراد عام نیست بلکه تفاوتی است که کارهای گیرتز با کارهای یک انسان‌شناس دینی می‌تواند داشته باشد. انسان‌شناس دینی جهت معکوس در روند گیرتز را طی می‌کند یعنی از خود دین حرکت می‌کند و سپس آنچه را که در دین وجود دارد با واقعیت بیرونی انطباق می‌دهد.

## منابع

- کاستلر، م. (۱۳۸۲) عصر اطلاعات، اقتصاد، جامعه و فرهنگ، ۳ جلد، ترجمه احمد علیقلیان و افشین خاکباز، تهران: طرح نو.

- آشوری، د. (۱۳۸۱) تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران: آگاه.

- Baudrillard, J. (1981) *Simulacres et simulations*, Paris, Galilée.
- Baudrillard, J. (1995) *Fragments*, Paris, Galilée.
- Baudrillard, J. (1999) "Modernité", in *Encyclopédie Universalis*, cd-rom.
- Bourdieu, P. & J. C. Passeron (1968) *Le Métier du sociologue*, Paris, Mouton, Bordas.
- Bourdieu, P. & J. C. Passeron (1970) *La Reproduction*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, P. (1979) *La Distinction*, Paris, Minuit.
- Carrithers, M. (2000) "Nature and Culture", in, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London and New York, Routledge.

- Castells, M. (1977) *The Urban Question: A Marxist Approach*, London, Edward Arnold.
- Castells, M. (1989) *The Informational City: Information Technology, Economic, Restructuring and the Urban Regional Process*, Oxford, Blackwell.
- Derrida, J. (1993) *Spectre de Marx*, Paris, Galilée.
- Derrida, J. (1995) *Mal d'archive*, Paris, Galilée.
- Derrida, J. (1996), *Résistances*, Paris, Galilée.
- Deleuze, G. (1972), *Un Nouvel archiviste*, Paris, Fata Morgana.
- Foucault, M. (1969) *Archéologie du savoir*, Paris, PUF.
- Foucault, M. (1975) *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, PUF.
- Foucault, M. (1963) *Naissance de la clinique, une archéologie du regard médical*, Paris, PUF.
- Freud, S. (1979) *Le Rêve et son interprétation*, Paris, Gallimard, Idées.
- Freud, S. (1938) *Totem and Taboo*, J. Strachy trans., London, Routledge and Kegan Paul.
- Geertz, C. (1966) *Religion as a Cultural System*, in, Banton, M. (ed.), *Anthropological approaches to the study of Religion*, Tavistock Publications.
- Geertz, C. (1968) *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, Yale University Press.
- Geertz, C. (1973) *Interpretation of culture, Selected essays*, New York, Basic Books.
- Geertz, C. (1986) *Savoir local, savoir global*, trad. fr., Paris, PUF.
- Grafmeyer, Y. & I. Joseph (1979) *L'Ecole de Chicago, naissance de l'échologie urbaine*, Paris, ed. Du Champs Urbain.
- Grafmeyer, Y. (1999) "Ecole de Chicago", in, *Encyclopédie Universalis*, cd-rom.
- Grawitz, M. (1993) *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz.
- Lyotard, J. F. (1979) *La Condition postmoderne, rapport sur le savoir*, Paris, Minuit.
- Lyotard, J. F. (1988) *L'Inhumaine, causerie sur le temps*, Paris, Galilée.
- Lyotard, J. F. (1993) *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée.
- Steward, J. (1955) *Theory of Cultural Change*, Urbana, University of Illinois Press.
- Steward, J., et al., (eds.) (1977) *Evolution and Ecology: Essays on Social transformation*, Urbana, University of Illinois Press.
- Strauss, Levi, C. (1955) *Tristes tropiques*, Paris, Polon.