

دو فصلنامه ادیان و عرفان تطبیقی
سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ (صص ۴۳-۶۶)

مقایسه دیدگاه‌های ابوریحان بیرونی و کلیفورد گیرتز در مردم‌شناسی دین

دکتر ولی الله نصیری^۱

چکیده:

مطالعه‌ی دین از منظر انسان‌شناسی از مهم‌ترین چشم‌اندازهایی به شمار می‌آید که در عصر کنونی با اقبال فراوانی روبه‌رو شده است. دین همواره به مثابه‌ی یکی از ارکان زندگی انسان، از منظرها و دیدگاه‌های گوناگونی مورد ارزیابی، تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. در این میان، اندیشمندان زیادی در حوزه‌های مختلف مانند: الهیات، فلسفه، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی به ابعاد دین از منظرهای گوناگون پرداخته‌اند. از طرفی اندیشه‌های بزرگان انسان‌شناسی هم‌چون: ابن خلدون و ابوریحان بیرونی، و از دیگر سو اندیشه کسانی مانند کلیفورد گیرتز (مهم‌ترین انسان‌شناس عصر حاضر) در شکل‌گیری و بسط و توسعه انسان‌شناسی دین نقش آفریده‌اند. مقاله حاضر به دنبال این است تا اندیشه‌های دین‌شناسانه‌ی ابوریحان بیرونی و کلیفورد گیرتز را با محوریت قرار دادن رویکردشان نسبت به دین مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهد. در این مسیر ضمن پرداختن به این موضوع، به مسائلی نظیر تعریف دین، خاستگاه دین، نقش یا رویکرد دین از دیدگاه این دو اندیشمند پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: ابوریحان بیرونی، کلیفورد گیرتز، دین، انسان‌شناسی.

مقدمه :

از مهم‌ترین مسائل امروزی در علوم انسانی، مسأله انسان‌شناسی دین می‌باشد. بخش زیادی از دین‌های مردمی که به صورت قبیله‌ای و قومی زندگی می‌کنند، و از طرفی شناساندن نوع بینش و تفکر دینی و نوع زندگی این مردمان توسط انسان‌شناسان کشف و ضبط شده است. اندیشمندان انسان‌شناس برای تحقیق در میان قبایل و اقوام ابتدایی و ادیان زنده مانند هندو و ... مشقتهای زیادی به جان خریدند تا بتوانند بخشی از زندگانی مردمانی را که کمتر کسانی از زندگی آنها خبر دارند، در اختیار دیگران قرار دهند. شناخت دین، فرهنگ، آداب، رسوم و عقاید هر قوم، مستلزم مطالعه و بازدید میدانی و زندگی در میان مردمان قبیله‌ای و قومی است؛ زیرا بخش زیادی از اقوام و قبایل رسوم، دین و فرهنگ آنها به صورت کتابت شده نیست، بلکه بایستی تلاش کرد تا از طریق زندگی با آنها بخشی از نوع تفکر و بینش آنها را دریافت و بیان کرد. در این میان، ما به دنبال دیدگاه دو اندیشمند انسان‌شناس هستیم که شاید هم‌عصر نبوده‌اند و از طرفی، یکی از شرق؛ یعنی ابوریحان بیرونی و دیگری از غرب؛ یعنی کلیفورد گیزر می‌باشند. ابوریحان بیش از هزار سال پیش می‌زیست و کار خود به صورت میدانی در میان مردمان هندو انجام داد، اما گیزر که مهم‌ترین انسان‌شناس عصر ماست، کار میدانی و تحقیقات انسان‌شناسانه خود را در میان مردمان جاوه، بالی و مراکش انجام داد. با این‌که به لحاظ زمانی این دو با هم بسیار متفاوت‌اند و از طرفی شروع انسان‌شناسی دین را از قرن نوزدهم می‌دانند، حال چگونه می‌توان اندیشه این دو متفکر را با هم مقایسه کرد؟ ما در این مقاله به دنبال مقایسه این دو اندیشمند می‌باشیم و در ادامه بیان خواهد شد که تفکرات این دو، اشتراکات بسیار زیادی دارد؛ زیرا در روش‌هایی که این دو در پیش گرفتند، بسیار به هم نزدیک و مشترک‌اند.

۱- ابوریحان بیرونی

ابوریحان (۳۶۲-۴۴۰ و ۹۷۳-۱۰۴۸) در قرن چهارم و پنجم هجری و دهم و یازدهم میلادی زندگی می‌کرد، وی توانست در عصر خود ایده‌ای نو را مطرح کند که تا قرن‌ها کمتر اندیشمندی توانست چنان کار عظیمی را انجام دهد، ابوریحان با ورود به سرزمین پیچیده هند (با اینکه به عنوان اسیر و ملازم سلطان محمود غزنوی پا به آن سرزمین گذاشت)، اما توانست به خوبی از این فرصت استفاده کرده و در حالی که سلطان محمود با لشکریانش مشغول جمع‌آوری غنائم جنگی بودند اما ایشان توانست دین، فرهنگ، رسوم و آداب، نظام خویشاوندی و ... مردمان هند را در قالب کتاب مهم و

ارزشمند «تحقیق ماللهند» جمع‌آوری کند، ایشان در این کتاب از روش‌های منحصر به فردی استفاده کرد که تا آن عصر و قرن‌ها بعد از آن کسی چنین روش‌هایی را استفاده نکرد.

۱-۱- تعریف دین

ابوریحان، علوم را به سه دسته، علوم طبیعی، ریاضی و علوم انسانی تقسیم کرده و بهترین علوم را همان علوم انسانی می‌داند. او می‌گوید علم، به‌خودی خود خواستنی است و دانش‌ها بر حسب نیاز انسان پدید آمدند. ابوریحان از نگاه دین و مذهب به علوم نگریده و معتقد است که پژوهش در علوم مختلف از آن‌جا جایز است که برای حیات دینی و معنوی جامعه اسلامی ضرورت و اهمیت دارد. ابوریحان، دانش را مایه‌ی برتری انسان بر حیوان دانسته و بیان نموده که علم به خودی خود خواستنی است و نیز یادآور شده است که دانش‌ها، بر حسب نیازهای ناگزیر انسان پدید آمده است (اذکایی، ۱۳۸۹: ۲۷ و ۱۹۲).

ابوریحان، در قرن چهارم و پنجم هجری زیست و حیاتش مصادف با اوج و تعالی فرهنگ اسلامی و حضور دانشمندان برجسته‌ای چون ابن‌سینا بود. در قرون چهارم و پنجم، علوم اسلامی جنبه تحقیقی و اثباتی به خود گرفت و دانشمندان در اغلب زمینه‌ها و رشته‌های علمی و فلسفی، به تألیف و نگارش پرداختند. در چنین شرایطی طبیعی بود ابوریحان نیز مانند دیگر دانشمندان مسلمان از مجموع اصول و مبانی فرهنگ اسلامی چون: الف) اعتقاد به اصول اسلامی ب) توجه به سلسله مراتب در نظام آفرینش و نظام اجتماعی براساس دیدگاه اندام‌وارگی ج) اتحاد وحی و عقل و علم تأثیر پذیرد و آثار خود را با تکیه بر مجموعه معارف و فرهنگ اسلامی تدوین کند. در واقع ابوریحان، جایگاه مستقلی برای علوم انسانی قائل شده است.

ابوریحان برای شناخت خود از دین و علم به منابع آنها رجوع می‌کرد و برای ادراک و فهم پدیده‌ها به منابع متعددی معتقد است و برای کسب دانش، هر کدام از منابع را در جای خود به کار می‌بندد؛ از این رو، دانش‌های وی اعم از علوم نقلی، عقلی، اثباتی، طبیعی، تجربی، انسانی، ریاضی و اجتماعی، استحکام زیادی دارد. هم‌چنین «ابوریحان معمولاً یک زمان فقط بر روی رشته‌ی خاصی از علم تمرکز می‌کند» (همان، ۲۸)؛ زیرا به خوبی دریافته بود که شناخت هر علمی ابزار و منبع خاصی را می‌طلبد و امکان تحقیق عمیق در علوم متعدد در زمان واحد، بسیار دشوار است. منابع شناخت علم و دین عبارتند از: الف) حس: ابتدایی‌ترین ادراک و معرفت محصول حواس پنج‌گانه است و آن شنوایی است به

گوش و بینایی به چشم، بویایی به بینی و چشایی به زبان و بساوی به پوست (بیرونی، ۱۳۷۶: ۲۸-۲۹) که به واسطه آنها تنها می‌توان ظاهر اشیا و موجودات را درک کرد؛ اما به هرحال حواس بالفعل که حاصل نخستین دانایی و شناخت است (همان، ۳۰)، باید با عقل کامل‌تر گردد تا از ادراک جزئی، به معرفت کلی‌تر نائل شود. ب) عقل: در برابر حس که مدرک جزئیات و مشترک بین حیوان و انسان است، عقل قرار دارد «که بودش و رشد از آن است» (همان، ۲۷) و لذا ملاک فضیلت و «رهای به دانایی» (همان، ۴۹) عقل و خرد است. «از این رو نسبت آن با فرشتگان کرده‌اند» (همان، ۲۷) و ملاک عدم فضیلت، جهل و نادانی است که آن را به «بهایم» (همان) تشبیه کرده‌اند. عقل انسانی مهم‌ترین منبع برای درک حقیقت و بزرگ‌ترین ممیز انسان و حیوان است که باید از راه «استدلال و قیاس» (بیرونی، ۱۳۹۲: ۴۰) به استنتاجات علمی نائل شود (اذکایی، ۱۳۸۹: ۲۲۹). به عبارت دیگر، «غایت امل انسان، پیشرفت از شاهد محسوس به طرف غایب معقول باشد» (بیرونی، ۱۳۷۴: ۷)؛ بنابراین منبع حس با منبع عقل ارتباط سلسله مراتبی دارد و علوم از طریق احساس‌هایی که عقل آنها را با شیوهی منطقی و تجرید ذهنی ادراک می‌کند و از مرتبه جزنگری به کلی‌نگری ارتقا می‌دهد، حاصل می‌شود.

حواس در بدن، مناسب حیوانیت اوست، لیکن با اندیشه و قوت استنباط خود، در آنها تصرف کرده و با محسوسات، به غایات آنها (معقولات) رسیده است (اذکایی، ۱۳۸۹: ۲۲۸). ج) وحی (دین): دین مجموعه‌ای از مقررات و احکام است که از جانب خداوند برای تنظیم امور زندگی بشر به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) وحی شده است. دین در ذات «تعب و مشقت» (بیرونی، ۱۳۷۶: ۲۷) و تکلیف را برای انسان‌ها به همراه دارد؛ ولی برخلاف عقل، دارای «ثبات و بقا» (همان) است؛ بنابراین به لحاظ سلسله مراتب، در رأس منابع شناخت قرار دارد؛ چرا که منشأ آن، الهی و ماورای عقول بشری است. د) قلب (فؤاد): قلب و فؤاد در بین دانشمندان اسلامی و از جمله ابوریحان به دو قسم عقل مرویه (زیبایی‌شناسی) و عقل نزوعیه (زیبایی‌گرایی) تقسیم می‌گردد. در اولی، نگرش، دانایی و یقین مطرح است و در دومی، گرایش، کشف و شهود بحث می‌شود. در مورد معرفت قلبی، ابوریحان ضمن نقل اندیشه‌ی صوفیه، آن را یکی از راه‌های شناخت حقیقت می‌شمارد (همان، ۵۱). وی به نقل از ابایزید بسطامی که چگونه به این درجه از معرفت رسیده، می‌گوید: «از نفس خویش منسلخ شو، بدان‌گونه که مار از پوست خویش برآید» (همان، ۶۳)؛ بنابراین «قلب به انوار معرفت زنده نگردد، مگر به میراندن تن به کوشایی» (همان). با توجه به منابع شناخت، می‌توان ساختار و مراتب شناخت را این‌گونه ترسیم کرد که این مراتب که از عین آغاز می‌گردد، به عقل و در مرتبه بعد با وحی و دین به تعامل می‌رسد و

در نهایت خروجی آن که به جهان خارج مرتبط است. بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که دستگاه معرفتی وی ترکیبی است و چون حوزه‌ی مطالعاتی وی طبیعی است، نقطه‌ی عزیمت معرفت وی، عین است و لکن در مرحله‌ی بعد، با عقل و دین به انسجام می‌رسد.

۲-۱. منشأ دین

ابوریحان در مواجهه با مردم هند و دین آنان به خوبی توانسته دین آنها را مورد کنکاش قرار دهد. ابوریحان در منشأ دین می‌گوید: اقدام هندوان، در سوزاندن مردگان منشأ دینی دارد؛ زیرا هندوان می‌گویند بعد از سوزاندن مرده چیزی از او جدا می‌شود و به بالا صعود می‌کند؛ یعنی جدا شدن همان روح از بدن. در باور هندوها، در انسان چیزی وجود دارد که انسانیت انسان به آن است و این با سوزاندن جدا شده و به آسمان می‌رود و مابقی بدن انسان با آتش می‌سوزد. در باور برخی از آنان؛ خداوند راه مستقیم را راه خود قرار داده و این راه، در علو و بالایی است و علو نیز تنها در آتش و شعاع آتش یافت می‌شود (Biruni, 1958:479).

«ایشان در اثر ارزشمند خود، تحقیق ماللهند، می‌گوید: و همی شنیدم که «بدهودن» از این سه با قوم خویش که شمنان‌اند به «بد دهرم سنک» تعبیر کرده است. که توگویی (عقل، دین، نادانی) اند که نخستین آن راحت و پاکی است که بودش و رشد از آن است، و دومین آن تعب و مشقت است که ثبات و بقاء از آن است و سومین آن سستی و کوری است که تباهی و فناء از آن است. و از این رو نسبت اولی با فرشتگان کرده‌اند و دومی با مردگان و سومی با بهائم» (بیرونی، ۱۳۶۲: ۲۷).

۳-۱- کارکرد دین

بیرونی، برخلاف بسیاری از معاصران خود که جامعه‌ی هندی را غیر دینی و ملحد می‌دانستند، با فراگیری زبان علمی و محلی آنان و گردآوری کتاب و تحقیق در احوال آنها، و همچنین سیر و سفر در مناطق مختلف آن سرزمین، به مطالعه‌ی اعمال و رفتار آنان پرداخته و دینداری ایشان را با نقل عبارتهایی از کتاب‌های مهم آنها اثبات کرده است (بیرونی، ۱۳۷۶: ۲). او در مواردی، برای تأیید برخی مطالب دینی که در آن کتاب‌ها آمده، از آیات قرآنی شاهد می‌آورد (همان، ۱۸۱). همانطور که در بحث روش تحقیق بیرونی گفته آمد، او با اعتقاد به برترین دین اسلام (همان، ۲۱۴)، بدون دخالت دادن تعصبات دینی خود و با برخورداری از اصول و قواعدی که محققان معاصر در بررسی‌های دینی

شرط می دانند، به گزارش دقیقی از اعمال و رفتار دینی و اعتقادات هندوان پرداخته است. وی در این گزارش، قصد نمایاندن کاستی ها و ضعف های دیانت هندیان یا حکم به ابطال آراء و اقوال آنان ندارد، بلکه می کوشد تصویری درست و راست از روحيات معنوی و دینی ایشان را به مسلمانان نشان دهد (مینوی و دیگران، ۱۳۵۲: ۲۶۲-۲۶۶)، و از این راه، حداقل بر برخی از موانع دشوار ارتباط و تبادل فرهنگی مذکور فائق آید؛ وگرنه خود می داند که میان هندوان و ملل دیگر، به خصوص ملت های اسلامی، از جهت زبان و باورها اختلاف های اساسی وجود دارد، و اگر گاهی در خلال بحث های خود از همانندی برخی از آراء هندی و یونانی و اسلامی سخن می گوید، تنها برای این است که از راه مقایسه و بیان اشتراک ها، فهم مطالب را آسان تر و اذهان دیگران را برای دریافت مطالب دشوار هندوان آماده گرداند (همان، ۲۸۵-۲۸۶). نکته مهمی که بیرونی در بررسی خود به آن توجه کرده، تفکیک عقاید خواص از عقاید عوام جامعه است. او می گوید خواص و افراد آگاه که همواره در هر مکان و زمان تعدادشان اندک است، به امور عقلی و انتزاعی گرایش دارند و در نتیجه، به باورهایی معقول و مقبول درباره ی خدا و دیگر امور می رسند؛ ولی عوام جامعه که استعداد اندیشیدن امور فوق محسوس را ندارند، به ناچار در امور اعتقادی به اقوال و آراء مختلف و گاهی نادرست، قائل می شوند، که ناشی از مأنوس بودن ذهن آنان با محسوسات و ناتوانی در فهم امور عقلانی است. به عنوان مثال، آنها وقتی می شنوند که خداوند به هر چیزی احاطه دارد و بر او امری پوشیده نیست، چنین می پندارند که چون احاطه داشتن با دیدن میسر است و دیدن هم با چشم، و دو چشم داشتن برتر از یک چشم داشتن است، در مقام تعبیر از کمال علم خدا، او را به داشتن هزار چشم توصیف می کنند (بیرونی، ۱۹۵۸: ۲۳-۲۴). باید توجه کرد که اطلاعات و تحقیقات بیرونی در موضوعات مربوط به ادیان هند و دیدگاه های فلسفی آنها، از جامعیت و وسعت دامنه ای که وی در بحث های مربوط به نجوم و تقویم و ریاضیات هندی دارد، بی بهره است؛ زیرا درباره ی برخی مکاتب هندی، اطلاعات بسیار مختصری آورده و هیچ گونه اشاره ای هم به بعضی مکاتب فلسفی و دینی مهم هند، از جمله مکتب «ودانته» نکرده است (مینوی و دیگران، ۱۳۵۲: ۲۸۶-۲۹۰).

۱- کلیفورد گیرتز

کلیفورد گیرتز در آگوست ۱۹۲۶ در شهر سانفرانسیسکو واقع در ایالت کالیفرنیا آمریکا به دنیا آمد. او در سال ۱۹۵۰ لیسانس خود را در رشته فلسفه از کالج آنیوخ کسب کرد و پس از آن تغییر رشته داده و به دانشگاه هاروارد رفت تا انسان‌شناسی بخواند. گیرتز در سال دوم فوق لیسانس تصمیمی خلاقانه گرفت و به همراه همسرش به جزیره جاوه واقع در کشور اندونزی سفر کرد و مردم آنجا و نحوه زندگیشان را مورد مطالعه قرار داد. او پس از بازگشت به هاروارد و اخذ مدرک دکتری خویش، بار دیگر به اندونزی سفر کرد و این بار جزیره بالی را که بیشتر مردمش تابعی از ادیان هندو هستند، برگزید. او در سال‌های دهه ۱۹۶۰ میلادی چند بار به شمال آفریقا و کشور مراکش سفر کرد و مشاهدات خود را این بار در میان مردمی دیگر با آب و هوایی متفاوت انجام داد. از آنجا که مردم مراکش و مردم جاوه، هر دو مسلمان هستند، اهمیت کار گیرتز از آنجا مشخص می‌شود که وی به مقایسه میان این دو سرزمین با آب و هوایی متفاوت و دینی یکسان پرداخت و تفاوت‌ها و شباهت‌های آن‌ها را مورد بررسی قرار داد. اهمیت سفرهای گیرتز از آنجا مشخص می‌شود که وی به میان جوامع متفاوت فرهنگی رفت و زندگی آن‌ها را از نزدیک مورد مطالعه قرار داد. گیرتز به جای این که در دفتر کارش بنشیند و درباره اقوام و ادیان گوناگون به تفکر بپردازد خود به میان اقوام رفت و سعی کرد با زندگی در میان آنان به فهم بهتری از زندگی آنان دست یابد.

کلیفورد گیرتز یکی از برجسته‌ترین انسان‌شناسان فرهنگی معاصر آمریکا، خود به طور مستقیم به مطالعه‌ی میدانی در میان مردمان مراکش، بالی، جاوه و اندونزی پرداخت و سپس دیدگاه‌های اصلی خود در زمینه‌ی دین را در مقاله‌ای تحت عنوان «دین به مثابه‌ی یک نظام فرهنگی» و کتاب اسلام در کانون مشاهده عرضه کرد.

۲-۱. تعریف دین

گیرتز در باب تعریف دین می‌گوید: دین عبارت از نظامی از نمادها است که سبب ایجاد خلیقات و انگیزه‌های قدرتمند و فراگیر و پایدار در انسان می‌شود و این عمل را با فرموله کردن مفاهیم مربوط به نظم عمومی هستی (فیروزی، ۱۳۸۹: ش ۷) انجام می‌دهد و این مفاهیم را با چنان هاله‌ای از واقعیت می‌پوشاند که روحيات و انگیزه‌های مزبور، تنها واقعیت ممکن به نظر برسند (Geertz, 1973: 90).

جوهر تعریف گیرتز این است که دین، در برگرفته‌ی مجموعه‌ای از نمادهای به هم پیوسته است که خلیات را با جهان‌بینی- مفاهیم نظم عمومی هستی- هماهنگ می‌سازد (Munson, 1986: 19-32). گیرتز، دین را به عنوان نظامی فرهنگی، و دربردارنده نمادها می‌داند. نمادها چیزی صرفاً شخصی نیستند و خاصیتی بین‌الذهانی دارند؛ یعنی میان اعضای یک گروه از انسان‌ها مشترکند. دین در قالب مجموعه‌ای از نمادها همچون صلیب در مسیحیت یا حج در اسلام یا چرخ عبادت بودایی سعی می‌کند تا به پرسش‌هایی بنیادین پاسخ دهد و از این طریق روحیات و انگیزه‌های پایدار و فراگیری نزد مؤمنان آن دین پدید آورد. منتها تفاوت دین با سایر نظام‌های فرهنگی در این است که دین سعی می‌کند تا هاله‌ای از واقعیت مندی بر مفاهیم خود بیوشاند تا باورمندان آن دین به این نتیجه برسند که با قضایایی واقعی روبرو هستند و نه با قضایایی واقع نما (پالس، ۱۳۸۹: ۳۴۰-۳۴۳). نمادهای دینی در جریان مناسک به مثابه‌ی «الگوی از^۱» و «الگوی برای^۲» به کار می‌روند (شاه محمدی و دیگران، ۱۳۹۱: ۵۹)؛ یعنی هم الگوی از نظم کیهانی (جهان‌بینی) ارائه می‌دهند و هم الگوی برای چگونه زیستن انسان‌ها فراهم می‌آورند. به دیگر سخن آنچه نمادهای دینی انجام می‌دهند، تدوین تصویری از ساختار جهان و برنامه‌ای برای هدایت انسان است که صرفاً انعکاسات یکدیگرند (Feen, 2009: 192). هرچند به نظر می‌رسد که گیرتز مؤلفه‌ی اساسی دین را نماد می‌داند، اما در واقع از دیدگاه او نمادهای دینی به وجود آورنده‌ی جهان‌بینی و مناسک‌اند. بنابراین می‌توان گفت که از نظر گیرتز هم به مثابه ابوریحان، دین از جهان‌بینی و مناسک تشکیل شده است. شایان ذکر است از دیدگاه گیرتز، جهان‌بینی دینی منحصر به فرد است؛ زیرا همان‌گونه که در تعریف او از دین آمده، دین یا نمادهای دینی مفاهیم مربوط به نظم هستی را با هاله‌ای از واقعیت می‌پوشاند. این عبارت به این معناست که جهان‌بینی دینی نظمی کلی و استعلایی از هستی ارائه می‌دهد و به کل نمادهای آن معنایی دینی و قدسی می‌بخشد (عربستانی، ۱۳۸۲: ۲۱۳).

۲-۲. خاستگاه دین

برای گیرتز، نیاز به معنا بخشی به زندگی نیازی ذاتی است، به همان اندازه که نیازهای زیست-شناختی ذاتی انسان‌اند «محرک انسان برای استخراج معنا از، شکل بخشیدن و نظم دادن به تجربه

1. Model of.
2 . model for.

آشکارا به همان اندازه واقعی و فوری است که آشناترین نیازهای زیست‌شناختی» (Geertz, 1973: 140)، از نظر گیرتز دین، هم‌چون بقیه فرهنگ، فرآورده‌ای جمعی و نه فردی است. دین نه تنها خاستگاهی جمعی دارد، بلکه علاوه بر آن به شکلی جمعی و نه فردی معمول داشته می‌شود. پس همان‌طور که یک فرهنگ خصوصی به شکل عام یک تناقض ذاتی است، دین خصوصی هم امری ناممکن است. به‌علاوه، اگرچه ظهور دین برای خدمت به فرد است، دین در خدمت اجتماع نیز هست. در واقع خدمت‌رسانی دین به جامعه از فرآیند خدمت آن به فرد تحقق می‌یابد. این بدان خاطر است که در معرفی اخلاق به عنوان امری طبیعی و نه قراردادی، جهان‌بینی به حمایت آن و جنبه‌های مختلفش؛ یعنی ارزش‌ها، سنن، و نهادهای اجتماعی برمی‌خیزد (گیویان، ۱۳۶۸: ۲۵). عده‌ای معتقد هستند که، خاستگاه دین مورد نظر گیرتز نبوده و توجه و تمرکز او بیشتر بر مسأله بروز و تبلور دین است (فکوهی، ۱۳۸۶: ۱۱۷)، اما گیرتز به این موضوع نیز بی‌توجه نبوده است. وی دین را به مثابه‌ی نظامی فرهنگی تلقی می‌کند و برداشت او از فرهنگ چنین است: «مفهومی که من از آن جانبداری می‌کنم، اساساً ماهیتی نشانه‌شناختی دارد. من هم‌چون ماکس وبر، بر این باورم که آدمی حیوانی است، معلق در شبکه‌ای از معانی که خود تنیده است. من فرهنگ را این شبکه معنایی می‌دانم و تحلیل آن نه به روش علوم آزمایشی که به دنبال قانون است، بلکه به روش تأویلی است که در پی یافتن معناست» (Geertz, 1973: 5).

فرهنگ از دیدگاه گیرتز ماهیتی نمادین دارد و نمادها هم در برگیرنده‌ی معانی‌اند، معانی‌ای که انسان‌ها خود آن‌ها را به وجود آورده‌اند تا با یکدیگر به تعامل بپردازند (Ibid, 199). او بر این باور است که هر فرد در دنیایی واجد فرهنگ وارد می‌شود و افراد جامعه‌اش، قوانین، اشیاء، قصه‌ها، آداب و رسوم و سنت‌های خاصی را برای او تدارک دیده‌اند، تا هنگامی که به دنیا می‌آید، واسطه‌ی جهان‌بینی معتبری برای او شود. درست همان‌گونه که هیچ انسانی زبانی را که با آن تکلم می‌کند، خود اختراع نکرده است، به همان‌گونه هیچ انسانی دینی را که عبادت می‌کند، به وجود نیاورده است. هرچند که وی تا حد زیادی قدرت انتخاب دارد (Geertz, 1975: 99)، اما انتخاب وی در همان چارچوب نظام اجتماعی وی محصور می‌شود. به سخن دیگر، گیرتز باور دینی را به مثابه‌ی ویژگی متجانس یک فرد، محل اقامت، حرفه، وضعیت خویشاوندی و غیره تلقی می‌کند. اکنون این پرسش پیش می‌آید که از منظر گیرتز، دین خاستگاهی جمعی دارد یا فردی؟ خود گیرتز اذعان دارد که انسان‌ها نه می‌توانند و نه می‌خواهند

خودسرانه فرهنگ را خلق کنند و در نوشته‌ای مختص هنر می‌آورد که ظرفیت کشف معنا در یک تصویر، فرآورده‌ای از تجربه‌ی جمعی است که از خود تجربه‌ی جمعی فراتر می‌رود و دین نیز مثل عناصر فرهنگ، فرآورده‌ای جمعی است نه فردی. دین نه تنها خاستگاهی جمعی دارد، بلکه علاوه بر آن به شکلی جمعی و نه فردی صورت عملی پیدا می‌کند. پس همان‌گونه که یک فرهنگ خصوصی به شکل عام یک تناقض ذاتی است، دین خصوصی هم امری ناممکن است (گیویان، ۱۳۸۶: ۲۵). برداشت گیرتز از دین با ساختارگرایی نمادین دورکیم (دین به مثابه‌ی یک حقیقت جمعی) و علاقه‌ی وبر به معانی (دین به مثابه‌ی یک نظام برای نظم بخشیدن به جهان) یک جا جمع می‌شود (Turner, 2010: 105).

۲-۳. کارکرد دین

به گفته گیرتز دین، با در هم تنیدن اخلاق و جهان‌بینی، به مجموعه‌ای از ارزش‌های اجتماعی مشروعیتی را می‌بخشد که برای تحقق احتمالاً به آن بیش از هر چیز دیگر نیازمندند. در آیین‌ها و اسطوره‌های قدسی ارزش‌ها نه به‌عنوان کردارهای ذهنی انسانی بلکه به‌عنوان شروط مقدر شده برای زندگی در جهانی با ساختاری خاص تصور می‌شوند (Geertz, 1973: 131). گیرتز به دنبال این است که دین در معنا بخشی به زندگی سهم زیادی دارد، گیرتز بیشتر از عقیده، به عمل و بیشتر از جهان‌بینی به اخلاق و بیشتر از اسطوره به آیین توجه دارد، همان‌طور که گیرتز می‌گوید، «تدین تنها وقوف بر حقیقت یا علم بر آنچه که گمان می‌شود حقیقت است، نیست، بلکه محقق کردن آن است، آن حقیقت را زندگی کردن است» (Geertz, 1968: 16-17). از دیدگاه گیرتز دست‌کم سه تجربه‌ی سردرگمی، رنج و احساس پارادوکس اخلاقی غیر قابل مهار وجود دارد که اگر به اندازه‌ی کافی شدید باشند یا تداوم یابند، چالش‌های بنیادینی را در موقعیت‌هایی ایجاد می‌کنند که در آن‌ها زندگی قابل فهم است و ما می‌توانیم با تأمل کردن، به طور مؤثری راه خود را بیابیم (Segal, 1999: 69). در چنین مواقعی دین می‌کوشد تا با تشخیص این تجارب و ارتباط دادن آن‌ها با مسائل گسترده‌تری از حقیقت، آن‌ها را معنی‌دار سازد (همیلتون، ۱۳۸۹: ۲۶۹). در نظر گیرتز به جز دین، از سه منبع دیگر؛ یعنی عقل سلیم، ایدئولوژی و هنر نیز برای معنا بخشی به زندگی یاد شده است (شاه محمدی و دیگران، ۱۳۹۱: ۶۱). اما دین، هم منبع منحصر به فرد معنا و هم شایسته‌ترین منبع به شمار 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» (Geertz, 1973: 127).

۲-۴. انسان‌شناسی

انسان‌شناسی دین یکی از شاخه‌های قدیمی و پرکار انسان‌شناسی است. بسیاری از نظریات انسان‌شناختی که تمام حوزه‌ی انسان‌شناسی، و حتی خارج از حوزه‌ی ویژه‌ی انسان‌شناسی، را تحت تأثیر قرار داده‌اند در زمینه‌ی این مطالعات انسان‌شناسی دین شکل گرفته‌اند. بسیاری از انسان‌شناسان شهیری همچون ادوارد بارنت تایلور، جمیز جرج فریزر، امیل دوکیم، لوسین لوی برول، آرنولد ون جنپ، ویکتور ترنر، مری داگلاس، و کلیفورد گیرتز، تمامی یا بخش مهمی از نظریات نافذشان را در زمینه‌ی انسان‌شناسی دین پرورانده‌اند. اگرچه امروزه استدلال‌هایی برای کاهش اهمیت دین در مناسبات اجتماعی و فرهنگی مطرح هستند، اما از طرف دیگر نمی‌توان اهمیت یافتن موضوعات مرتبط با دین را به واسطه‌ی مسائل مبتلا به جهانی نادیده گرفت. حداقل این است که در جامعه‌ی ما مانند جامعه‌ی ما که دین و رویکردهای متفاوت دینی خواه نا خواه بر مقدرات اجتماعی ما تأثیر دارند، مطالعه‌ی دین بی‌تردید یکی از موجه‌ترین مطالعات در حوزه‌ی علوم انسانی و اجتماعی، و البته به طور خاص انسان‌شناسی است. ترویج مطالعات انسان‌شناسی دین، با تعهد به اندیشه‌ورزی، تحلیل و نقد؛ و کنکاش در ربط و نسبت دین با دیگر شؤن زندگی اجتماعی از منظری عمدتاً انسان‌شناختی، اهداف این بخش هستند. اگر چه بر آن نیستیم که به بهانه‌ی عدم مطابقت با معیارهای اکید انسان‌شناختی خود را از یافته‌ها و نوشته‌های ارزشمند محروم کنیم. البته پایبندی به ادبیات علمی، استناد و استدلال قطعاً، مانند هر فضای عقلانی دیگری، جزئی از معیارهای مفروض ما هستند (عربستانی، ۱۳۸۲: ۲۱۰). در انسان‌شناسی دین مؤلفه‌هایی همچون؛ مشاهده، مشارکت، همدلی، تفسیرگرایی، عدم تعصب، عدم ارزش‌گذاری و عدم پیش‌داوری مهم هستند که این دو اندیشمند با حضور و مشارکت در زندگی مردمان هند و الجزایر توانستند هر آنچه زندگی، دین و آداب آنهاست به رشته تحریر دریاورند.

۱- روش‌های ابوریحان و گیرتز درباره‌ی پدیده دین

ابوریحان و گیرتز هر دو در مقام انسان‌شناس دین، بنیان‌گذار روشی جدید در زمینه دین‌شناسی به شمار می‌آیند. با این تفاوت که دیدگاه‌های گیرتز در تاریخ علم انسان‌شناسی گنجانده می‌شود؛ زیرا آغاز تاریخ این علم را به قرن نوزدهم برمی‌گردانند، البته از آن‌جا که در همین تاریخ از تاریخ هروودت، سیاحان مسیحی، ابن‌خلدون، ابن‌بطوطه و ... نام می‌برند، بنابراین ابوریحان نمی‌تواند بیرون از این تاریخ باشد و باید دیدگاه‌های او را در انسان‌شناسی و مردم‌شناسی دید و واکاوی کرد. ابوریحان در عصر خود که قرن دهم و یازدهم میلادی می‌باشد، در بحث مردم‌شناسی دین دیدگاه‌هایی را در قالب کتاب آثارالباقیه و تحقیق ماللهند مطرح می‌کند که تا آن زمان و حتی تا قرن‌ها بعد کسی چنین توجهی به این روش‌ها و مباحث نداشت. ابوریحان از روش‌هایی هم‌چون؛ مقایسه‌ای، مشاهده مشارکتی یا همان تجربی، روش پدیدارشناسی، روش همدلانه و ... در مواجهه با مردمان مورد مطالعه‌اش؛ یعنی هندوان به‌کار برد، و از این روش‌ها تا دوران معاصر که انسان‌شناسانی هم‌چون؛ امیل دورکیم، مالینوفسکی، مید و گیرتز آن‌ها را مورد استفاده قرار دادند، کسی بهره نبرد. بنابراین می‌توان گفت ابوریحان با یک ادبیات و گفتمان جدید به این علم در عصر خودش پرداخت. اما کلیفورد گیرتز که مهم‌ترین انسان‌شناس دوره ماست، او را بنیان‌گذار روش تفسیری می‌دانند. از طرفی گیرتز از روش‌هایی مانند مشاهده مشارکتی و بازدید میدانی هم استفاده کرده که در این صورت تشابهات زیادی با ابوریحان دارد که در ادامه این تشابهات و از دیگر سو، به افتراقات آن‌ها می‌پردازیم.

۳-۱- پوزیتویسم

منظور از پوزیتویسم، بررسی پدیده‌های علوم اجتماعی به همان شیوه‌ی علمی، عینی و کمی است که در بررسی علوم طبیعی انجام می‌گیرد (تامپسون، ۱۳۸۸: ۵۱). روش اصلی ابوریحان در تحقیق در انسان‌شناسی «استقراء» و گردآوری داده از طریق «مشاهده میدانی» است، گرچه شاید چنان تکنیکی در ابتدا ساده به نظر برسد اما مشاهده‌گر همواره باید دقت کند از آسیب‌هایی که ممکن است نتیجه کارش را تحت تأثیر قرار دهد پرهیز کند، در نهایت نتیجه مشاهده وی به صورت یک تکننگاری سازمان‌دهی می‌شود. بیرونی نه تنها به خوبی به اهمیت استقراء و مشاهده میدانی واقف بوده است بلکه همواره نگاه منتقدانه و آسیب‌شناسانه خود را در این فرایند متذکر شده است، وی در نهایت محصول این تحقیق خود را در قالب یک تکننگاری گردآورده است. بیرونی معتقد است: «نزدیک‌ترین ابزار و منبع برای دستیابی به آنچه از من خواسته‌اند، شناخت اخبار ملت‌های گذشته و تاریخ ملت‌های

پیشین است؛ زیرا بیشتر امور یادشده، آداب و رسوم، تحولات و مقررات به جای مانده از آنان است و با استدلال عقلی و قیاس به امور مشاهد و محسوس نمی‌توان به آن دست یافت، مگر آنکه از پیروان کتب آسمانی و رهبران فرق و مذاهب و صاحب‌نظران، که این‌گونه تاریخ‌ها مورد استفاده و عمل آنان است پیروی کنیم و آن را مبنای تحقیق قرار دهیم و پس از آنکه فکر خود را از عوامل زیان آور، مانند آنچه بدان معتاد شده، تعصب، انگیزه غلبه بر دیگران، پیروی از هوا و ریاست طلبی که سبب هلاک بسیاری از مردم و مانع دیدار حق و حقیقت است پاک ساختیم، آراء و گفته‌های ایشان را در اثبات این مقصود با هم بسنجیم» (بیرونی، ۱۳۶۳: ۱۱۷)، بیرونی در عبارات فوق هم از نامناسب بودن روش «قیاس» در انسان‌شناسی سخن گفته است و هم با کاربرد عبارت «پاک ساختن دید و نگاه» توجه آگاهانه و انتقادی و آسیب‌شناختی خود به مشاهده میدانی را بیان کرده است.

روش پژوهشی بیرونی بر سه مقوله کلی نهاده شده بود: ۱. گرد آوری مواد از راه مشاهده عینی و سندی؛ ۲. ذکر منابع کتبی و شفاهی؛ ۳. سنجش موضوع‌ها و بررسی و نقد آنها (شابی، ۱۳۵۳: ۱۱۴-۱۲۸)، این موارد کلاً همان روش‌ها و اصل‌هایی است که امروزه میان اصحاب انسان‌شناس دقیقاً در پژوهش‌های مردم‌شناسی رعایت می‌شوند. «مشاهده» یکی از اصل‌های استقرایی در پژوهش‌های میدانی دانشمندان مردم‌شناس است. بیرونی در دیباچه تحقیق ماللهند- که در واقع تحقیقی درباره جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی هند است- با نقل این مثل «لیس الخیر کالعیان» (شنیدن کی بود مانند دیدن؟) می‌نویسد: «مشاهده، ادراک عینی نگرنده از نمود مورد نظر در زمان وجود و مکان حصول آن است» (بیرونی، ۱۳۵۲: ۱). اذکایی بیان می‌کند که بیرونی در این تعریف، هر دو گونه مشاهده «منفعل» (به عبارت «در زمان وجود») و «فعال» (به عبارت «در مکان حصول») را به مراتب جامع‌تر و مانع‌تر از دیدگاه و بیان علمای اثباتی روش‌شناس اروپایی بیان کرده است (اذکایی، ۱۳۷۶: ۲۰).

گیرتز در بررسی پدیده‌های علوم انسانی با بهره‌گیری از روش‌های کمی علوم طبیعی مخالف است و ادعاهای رویکرد پوزیتیویستی یعنی مهار وقایع اجتماعی، کشف قوانین اجتماعی و توانایی آزمون این قوانین بارها و بارها با شکست روبه‌رو شده است و پدیده‌های علوم انسانی پیچیده‌تر از آن‌اند که بتوان آن‌ها را براساس الگوهای علوم طبیعی تحلیل کرد و در قانونی کلی و جهان‌شمول جا داد (فکوهی، ۱۳۸۲: ۱۰۸).

گیرتز در مقابل روش پوزیتویستی موضع می‌گیرد و بیان می‌کند: حقیقت و واقعیت همیشه بومی‌اند و در سطحی خُرد، همیشه در برابر تعمیم مقاومت می‌کند (همان، ۱۱۲). در واقع گیرتز در جستجوی راه‌حلی برای محلی بودن درک انسان‌شناختی در مقابل جهان‌شمول بودن ابزارهای ادراکی (فلسفه و علوم اجتماعی) آن بر آمد. وی با نقل قول از ویتگنشتاین می‌گوید: که ما راهی هموار و عریض را پیش روی خود می‌بینیم، اما طبیعتاً نمی‌توانیم در آن قدم گذاریم؛ زیرا همواره مسدود است (این راه هموار به باور گیرتز همان نظریات عمومی‌اند) و تنها راه چاره‌ی ما در بیراهه‌ها، راه‌های باریک و میان‌روهاست که بی‌شک ما را به راه‌حلی برای دستیابی به حقیقت یاری می‌رساند (فکوهی، ۱۳۸۵: ۳۱). افزون بر این، گیرتز این ادعای روش پوزیتویستی مبنی بر آن که پدیده‌های علوم انسانی را باید به مثابه‌ی اشیاء در نظر گرفت و بدون پیش‌داوری و پیش‌فرض آن‌ها را مورد بررسی قرار داد، نیز رد کرد و اظهار داشت که نمی‌توان با ذهنی خالی به تحلیل پرداخت، بلکه باید چیزی در ذهن باشد که با آن پدیده‌ها را تحلیل کرد (شرت، ۱۳۸۷: ۱۳۱-۱۳۲). گیرتز درباره‌ی اثبات قوانین حاکم بر پدیده‌های علوم انسانی بر این باور بود که به علت پیچیدگی‌های پدیده‌های علوم انسانی نمی‌توان آن‌ها را بسان پدیده‌های علوم طبیعی مهار نمود و قوانین حاکم بر آن‌ها را اثبات کرد، بلکه تنها می‌توان به تفسیر پدیده‌های علوم انسانی پرداخت و معنای آن را دریافت و معنا هم در قالب نماد قرار گرفته است.

آن‌چه از دیدگاه ابوریحان و گیرتز در مسأله روش پوزیتویست می‌توان بیان کرد، این می‌باشد که نگاه این دو اندیشمند به این روش کاملاً متفاوت است؛ زیرا ابوریحان معتقد است که هر پدیده اجتماعی و انسانی را آن‌گونه که هست باید بیان کرد و بدون کم و کاست آن را بیان کرد؛ زیرا باید پدیده آن‌گونه که هست بیان شود نه آن‌گونه که ما می‌خواهیم. اما گیرتز می‌گوید نمی‌توان بدون پیش‌داوری و پیش‌فرض‌ها سراغ پدیده اجتماعی رفت بلکه بایستی به علت پیچیدگی پدیده‌های اجتماعی آن را تفسیر کرد و بر اساس نمادها آن را بیان کرده و توضیح داد.

۳-۲- تکامل‌گرایی

ابوریحان در مورد فرآیند تکامل طبیعی و اجتماعی، همچون علمای اجتماعی به استحاله همه پدیده‌ها در جهان از صورتی به صورت دیگر در طول زمان، اعتقاد داشت (بیرونی، ۱۳۷۴: ۱۵۵) نگرش تکاملی او را مبتنی بر «اصل تکامل تدریجی خاص» دانسته است که کلاً دو نوع تکامل: «شکفتن آنچه در بذر و نهال اولیه هر موجودی نهفته است» و «پیدایش تدریجی موجودات مرکب از اصل و موجودات بسیط یا کم ترکیب‌تری بر اساس اصول و قوانین طبیعی ویژه» را در بر می‌گرفت. نگرش تکاملی بیرونی

از نوع نخست است. او پیدایش اجتماع را نیز بر اساس «استثناس» (انس جویی) یا به بیانی دیگر «خوپذیری انسانی» استوار می‌داند و آن را مبتنی بر دو اصل «تجانس» و «تضاد» توجیه می‌کند. عامل تکامل تدریجی در امور طبیعی را «طبیعت» و در امور انسانی را «عقل» می‌انگاشت (اذکایی، ۱۳۷۶: ۱۰۴-۱۰۸-۲۰۶-۲۰۷).

بیرونی در «تحدید نهایات الاماکن» بحثی انسان‌شناختی را پیش می‌کشد و انسان را به سبب نیازهایش ناگزیر از پدید آوردن دانش‌ها و تمایل به شهرنشینی با هم جنسان خود برای تعاون و همیاری و روی آوردن به نظام معاوضه می‌داند و می‌نویسد مردم بر پایه گورها و فلزات پر دوام کمیاب و گرانبها بهای چیزها را تعیین می‌کنند (بیرونی، ۱۹۶۲/م ۱۳۵۲/ش: ۶). بیرونی از دو نوع «معامله طبیعی» و «معامله وضعی» در نظام معاش مردم سخن می‌گوید. اصطلاح «معاش» را همان طور که اذکایی بیان داشته است، به معنای اصطلاح امروزی اقتصاد به کار می‌برد. منظور بیرونی از «معامله طبیعی» داد و ستد پایاپای مردم بدوی در جریان اقتصاد طبیعی، و از «معامله وضعی» نوعی مبادله کالا - پولی (پول = مجموعه فلزات و گورهای گرانبها) در میان شهرنشینان بود (بیرونی، ۱۳۷۴: ۸۱؛ اذکایی، ۱۳۷۶: ۲۰۵-۲۰۶).

بنابراین یکی از زمینه‌های مورد علاقه‌ی بیرونی جریان تطوّر جامعه‌ها یا چنان‌که معمول است ایده تکامل و دگرگونی‌هایی است که در طول زمان در کیفیت زندگی انسان‌ها در روی زمین رخ داده و نظریه‌های جغرافیایی و مردم‌شناسی او منعکس شده است. بر حسب نظریه‌ی محوری ابوریحان، انسان که اشرف مخلوقات است، قادر می‌باشد مرکب دانش و معرفت را تا افق‌های دور دست به پیش راند تا آن‌جا به ماهیت وجود شناخت خداوند نزدیک شود و در مرحله‌ی برتری از تکامل قرار گیرد به طوری که تمامی مخلوقات دیگر را بتواند به خدمت خود در آورد. با همین فکری است که ابوریحان روان‌شناسی خاص انسان را به فیزیولوژی و علم طب مربوط ساخته است.

در دوران گیرتز، تکامل‌گرایی در دین رونق خود را از دست داده بود (فیروزی، ۱۳۸۹: ۸۷). و دانشمندان علوم اجتماعی به این باور گرایش داشتند که ابتدایی بودن سطح زندگی قبایل اقوام ابتدایی نظیر بومیان استرالیا یا سرخ پوستان امریکا لزوماً به معنای ابتدایی بودن دین و فرهنگ آن‌ها نیست، بلکه آن‌ها نیز پیچیدگی‌های خاص خود را دارند. به دیگر سخن، آن‌ها به این موضوع اعتقاد نداشتند که چون اقوام ابتدایی از نظر صنعت و تمدن در سطح ابتدایی هستند، پس از نظر دین نیز در سطح ابتدایی‌اند. بنابراین، گیرتز کوشید تا از رویکرد تکاملی نسبت به دین عبور کند.

نگاه به تکامل‌گرایی در اندیشه هر دو متفکر از جهاتی با هم مشابهت دارند و از جهاتی با هم مغایرت دارند، گیرتز می‌گوید فرهنگ‌ها و دین‌ها چیزی نبودند که توسط مردمان در یک زمان خاص به وجود آمده باشند بلکه تفکرات دینی و فرهنگی در میان قبایل و مردمان وجود داشته که دارای پیچیدگی خاص خود بوده‌اند و آن‌چه در زندگی مردم اتفاق افتاده نوع زندگی و از سنتی به صنعتی رفتن است. اما ابوریحان بیرونی معتقد است مردم از طریق تعاون و هم‌کاری می‌توانند به جایگاهی از تمدن و فرهنگ برسند و از طرفی دانش و عقل باعث رشد و تکامل انسان‌ها می‌گردد. بنابراین به نظر می‌رسد گیرتز تغییر و تکامل در دین نمی‌بیند اما ابوریحان معتقد است که مردم با عقل و فهم و آگاهی خود باید به سطحی از زندگی علمی و دینی برسند که در محسوسات نمانند، تا به معقولات برسند.

۳-۳ نمادگرایی

یکی از مشابهت‌هایی که ابوریحان و گیرتز دارند، توجه هر دو به نماد است. ابوریحان با نگاهی ویژه به نماد دین‌گرایی در بین مردمان هندو می‌پردازد، ایشان به نوع پرستش بین مردمان هند می‌پردازد و آن‌ها را به دسته عوام و خواص تقسیم می‌کند. ابوریحان شاید اسمی از تابو یا توتم نبرده است؛ اما مصادیق آنها را بیان کرده است. ابوریحان تقدس گاو در بین هندوان را بیان می‌کند و می‌گوید: گاو در بین هندوان احترام خاصی دارد؛ اما در این بین باید بین عوام و خواص فرق نهاد؛ چرا که در نزد عوام، گاو تقدس خاصی دارد و کشتن آن حرام است؛ اما در نزد خواص حرام بودن کشتن گاو به علت منافی است که به انسان می‌رساند. ابوریحان درباره‌ی طلاق می‌گوید: در نزد هندوان جز مرگ چیز دیگری باعث جدایی زن و مرد از هم‌دیگر نمی‌شود؛ زیرا آنان طلاق را جایز نمی‌دانند. از آن جا که ازدواج به شیوه‌ی چندزنی برای افراد طبقه برهمن یا کشتریه مجاز است، چنان‌چه یکی از زن‌ها بمیرد، شوهر حق دارد زن دیگری را به ازدواج خود درآورد؛ ولی چنان‌چه شوهر فوت کند، حق ازدواج برای زن و یا زن‌های او وجود ندارد و چنین زن‌هایی یا باید تا آخر عمر بیوه بماند یا خود را بسوزانند (بیرونی، ۱۳۸۶: ۴۶۹-۴۷۱). همان‌گونه که بیان شد تقدس گاو و حرمت کشتن آن همان تابو است و حرام بودن ازدواج برای زنان بیوه همان توتم است، که ابوریحان این مسأله را مورد کنکاش و بررسی قرار داده است.

گیرتز که چهره‌ی شاخص محور رویکرد نمادین یا تفسیری می‌دانند، می‌گوید دین نظامی از نمادهاست. بنابراین گیرتز با این نوع نگاه و تعریف از دین اصول ادیان را دارای ماهیتی نمادین می‌داند. از نظر گیرتز، نماد عبارت است از هر موضوع، عمل، پدیده یا کیفیت رابطه و پیوندی که به عنوان وسیله

و ابزاری برای اظهار یک برداشت نقش ایفا می‌کند. نمادها با کارکردهایشان شناخته می‌شوند. نمادها بیانی عینی و منظم از عقاید و باورها هستند و انتزاع و برداشتی از تجارب زندگی و به عبارت دیگر تجسم عینی ایده‌ها، داوریه‌ها و آرزوها و عقاید ما هستند. نمادها، درنظام یا ترکیب کامل همبسته‌ای ک به صورت الگوهای فرهنگی درآمده‌اند، جلوه‌گر می‌شوند. نمادها و الگوهای فرهنگی نیز تاثیر و معانی خاص خود را دارند. الگوها یا رویه‌های فرهنگی منابع بیرونی اطلاعات هستند که هیچ یک از اعضای جامعه به تنهایی در شکل دادن آن‌ها نقش نداشته، بلکه همواره نوعی وفاق و پذیرش جمعی در ورای آن‌ها نهفته بوده است. نمادها یک سیر تاریخی را در جامعه پشت سر گذاشته‌اند و به عبارتی یک میراث تاریخی‌اند (فکوهی، ۱۳۸۳: ۱۸-۱۹).

دیدگاه ابوریحان و گیرتز در بحث نمادها بسیار به هم شباهت دارد، زیرا هر دو بیان می‌کنند که هر پدیده اجتماعی نماد یک فرهنگ، دین و عقیده است. و هر کدام از این نمادها یک نقش را ایفا می‌کنند. نماد گاو پرستی در هند بیانگر فرهنگی است که عوام و خواص جامعه هندو به آن دارند، و از طرفی نماد خروس جنگی که در بالی وجود دارد، از نظر گیرتز نمادی از معناها و تفسیرهای خاص مردمان بالی می‌باشد.

۳-۴- کارکردگرایی

مهم‌ترین کارکردگرا در بین انسان‌شناسان، امیل دورکیم است؛ چرا که این رویکرد، دیدگاهی است که بسیار تحت تأثیر دورکیم شکل گرفته است. و به طور کلی، مفهوم کارکرد در همه‌ی آثار دورکیم نقش تعیین‌کننده‌ای دارد و از نظر وی برای تبیین پدیده‌های اجتماعی، نشان دادن علت آن کافی نیست، بلکه نشان دادن کارکرد آن نیز ضرورت دارد (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۵۱). ابوریحان که قرن‌ها قبل از امیل دورکیم می‌زیست، به کارکرد پدیده‌های اجتماعی اعتقاد داشت و اظهار داشت که هر پدیده‌ای مانند دین دارای کارکرد خاص خود می‌باشد. ابوریحان چنان به تمام جوانب زندگی مردمان هند از جمله؛ نظام خانواده و خویشاوندی، دایره‌ی محارم و همسرگزینی، دین و بت‌پرستی، جادو، توت‌م و تابو، پایگاه و موقعیت اجتماعی، قشربندی و طبقات اجتماعی، حکومت و رهبری، جمعیت‌شناسی، آسیب‌شناسی و انحرافات پرداخته که گویی انسان‌شناس معاصر است. بیرونی همواره تلاشش بر این بوده، تا کارکرد دین و منشأ آن را در هر یک از موارد فوق ردیابی کند. به هر حال، دیدگاه ابوریحان در

مطالعات و پژوهش‌هایش بر روی تاریخ، فرهنگ و اجتماعات اقوام، نگرشی کارکردگرایی است؛ زیرا او مسائل فرهنگی و اجتماعی هندوستان را با مراجعه به نتایج، کارکرد و منفعت آنها برای گروه در نظر گرفته و ارزیابی کرده است. و این رهیافتی است که دانشمندان علوم اجتماعی، هزار سال بعد از ایشان به کار بردند و مکتب کارکردگرایی را پایه‌ریزی کردند.

ابوریحان در مطالعه‌ی طبقات اجتماعی هند، بیشتر متوجه کارکرد و فایده‌ی هر کدام و منشأ دینی آن بود و یا در مطالعه‌ی ازدواج، به بیان کارکردهای ازدواج در بین هندوان پرداخته و در بررسی محرمات و مباحات (توتم و تابو) آن جامعه، بنا به دلایل کارکردی، به تحریم کشتن گاو توجه کرده و معتقد است مردم هند به دلیل فوایدی که از گاو می‌برند و نقش حیاتی از جمله شخم‌زدن زمین، استفاده از شیر و جابجایی بارهای سنگین، کشتن آن را تحریم کرده و برای آن توجیه دینی آورده‌اند (آزاد ارمکی، ۱۳۹۰: ۲۵۴). و یا هنگامی که با توجه به کارکردهای دین در بین هندوان، به مطالعه‌ی این نهاد می‌پردازد، دیدگاه او به نوعی همان نظریه‌ی «کنت» و «دورکیم» است؛ به طوری که بیرونی دین را مکانیزم همبستگی و عامل اجماع در بین هندوان تجزیه و تحلیل می‌کند و انسجام و یکپارچگی در جامعه را ملهم از وجود دین می‌داند. بنابراین بیرونی معتقد است پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی موجود در اجتماع، برای رفع احتیاجات افراد گروه است و با همین رویکرد به بررسی و مطالعه‌ی آنها می‌پردازد. نظریه و روشی را که «مالینوفسکی» در قرن بیستم سردمدار آن بود و اعتقاد داشت که تمام خصوصیات فرهنگی برای برآوردن احتیاجات افراد در جامعه به وجود آمده است (هیس، ۱۳۴۰: ۵۰۰). وی اضافه می‌کند رسوم، نهادها یا خصایص عجیب، وظایف و کارکردهای معینی را در متن نظام فرهنگی آن جامعه برعهده دارند؛ لذا از این لحاظ، هیچ پدیده‌ای فاقد کارکرد نبوده است (کاربارینو، ۱۳۷۷: ۸۷). همچنین بیرونی هر آن‌چه را که موجود است و دیگران آن را درست می‌پندارند، با چشم‌اندازی انتقادی همراه با شک علمی می‌نگرد و به زعم «کارل ادوارد زاخائو»، مستشرق آلمانی، در وجود بیرونی یک ویژگی نو وجود داشته که به روح انتقادی قرن نوزدهم نزدیک است (اذکایی، ۱۳۸۹: ۳۶).

کلیفورد گیرتز با این‌که تفسیرگراست، و تلاش می‌کند که به کارکرد دین ورود پیدا نکند اما زمانی که بیان می‌کند این واقعیت که مومنان در هر یک از چشم‌اندازهای مذهبی به گونه‌ای بدیهی چشم‌اندازشان را معقول‌ترین واقع‌بینانه‌ترین چشم‌انداز می‌انگارند، باعث می‌شود که این چشم‌انداز توان

بسیار مؤثری پیدا کنند. از آن‌جا که هر چشم‌اندازی بی‌همتا است، هر کوششی در جهت برآورد ارزش دین‌های اجتماعی یا کارکرد فی‌نفسه دین امکان‌ناپذیر است. از همین روی به نظر گیرتز به این پرسش که آیا دین به‌طور کلی کارکرد مثبت دارد یا منفی، نمی‌توان پاسخ گفت. این پرسش را تنها در مورد خاص می‌توان مطرح کرد. ما تنها می‌توانیم این پرسش معقولانه را مطرح سازیم که آیا این دین خاص در محیط عملکردش کارکرد دارد؛ زیرا ممکن است که یک دین یا جنبش مذهبی برای جامعه‌اش کارکرد نداشته باشد و نتواند آن‌را یکپارچه سازد. گیرتز با وجود نزدیکی‌هایی که در تبیین کارکردی پیدا می‌کند، اما سعی در فاصله‌گیری از آن دارد. تبیین گیرتز بر کارایی مفروضی استوار است که در ذات نمادها و فرهنگ وجود دارد و مبتنی بر حالت‌های ذهنی است که همین نمادها و مناسک ایجاد می‌کنند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۷۹-۲۸۰).

بنابر مطالب مطرح شده در کارکردگرایی پدیده‌های اجتماعی دین، ابوریحان به صراحت بیان می‌کند هر کدام از پدیده‌ها کارکردی دارند و پدیده دین دارای منشأ و کارکرد می‌باشد، وی نه تنها کارکرد دین را مطرح می‌کند بلکه به کارکردهای پدیده ازدواج و طبقات اجتماعی جامعه و ... می‌پردازد و منشأ و کارکرد هر کدام را بیان می‌کند. اما گیرتز تمام توانش را بر تفسیر از پدیده‌ها صرف کرده و بیان می‌کند ما کار به کارکرد پدیده‌های اجتماعی مانند دین نداریم؛ زیرا ممکن است در جامعه‌ای هیچ‌گونه کارکرد و نقشی نداشته باشد.

۳-۵- انتقادات وارده بر دیدگاه ابوریحان بیرونی

ابوریحان با این که در هزار سال پیش توانست از روش‌هایی در کار میدانی و در میان مردمان هندو بهره‌برد که کمتر کسی تا آن زمان و حتی قرن‌ها بعد استفاده کند، اما با این که از روش‌هایی هم‌چون تطبیقی، تاریخی، تجربی و واقع‌نگری مورد استفاده قرار داده بود، الف) تمام توانش را صرف این موضوع کرده بود که تنها به توصیف صرف و بیان ساده آن‌چه مشاهده می‌کند، کرده بود. و هر آن‌چه یافت، بیان کرد و هرگز از بیان ساده و توصیف صرف بالاتر نیامده و تلاش او بر عدم جدل و برهان بوده است. ب) نقد دیگری که به لحاظ روش‌شناسی بر ابوریحان وارد شده این است که او سراسر بررسی خود را بر مجموعه‌ی محدودی از داده‌های مربوط به تعدادی از مردمان هندو استوار کرد، ابوریحان میدان دیدش و مطالعه‌اش محدود بود و تنها با مردمان سند و اندیشمندان آن بلاد به گفتگو

و مشاهده نشست و هرگز دسترسی به علمای کشمیر و بنارس و ... و مردمان آن سرزمین پیدا نکرد و توسعه و تعمیم گزارشاتش نسبت به همه مردمان هندو نادرست بوده است. بنابراین مسأله این است نمی‌توان مطمئن بود که جوهر دین مردمان سند در هند که محور بررسی ابوریحان بود، جوهر دین به معنای عام همه مردم هند باشد. به بیان دیگر، برای تعیین ماهیت عمومی دین، بررسی طیف گسترده‌ای از دین مردمان هندو ضرورت دارد و این کاری بود که ابوریحان به آن نپرداخت. ابوریحان هرگز به دین بودا که از مهم‌ترین ادیان هندوان بوده توجهی نداشته و تنها به دین برهمنی پرداخته است.

۳-۶- انتقادات وارده بر دیدگاه کلیفورد گیرتز

الف) گیرتز تمام وقت خود را صرف تفسیر و معناسازی و نمادسازی برای پدیده‌های اجتماعی کرد. ایشان به جنبه‌های دیگر پدیده‌های توجه نداشته یا کمتر توجه کرده است، وی توجهی به کارکرد پدیده‌ها نداشته و هرگز به پدیده‌ها که بیانگر روابط قدرت و تعارض‌اند، نپرداخته است. تأکید گیرتز بیشتر بر معنا و نماد و تفسیر است تا بر قدرت، و نیز بر برخورد معنا تا معانی متعارض و واگرایی که ممکن است پدیده‌های فرهنگی برای افراد قرار گرفته در شرایط مختلف داشته باشند. ب) از طرفی گیرتز به دریافت نمادین فرهنگ، پرداخته و توجه چندانی به بافت‌های اجتماعی که پدیده‌های فرهنگی در درون آن‌ها تولید، ارسال و دریافت می‌شوند، نمی‌کند.

نتیجه

مقایسه و تطبیق آراء اندیشمندان و حتی ادیان و ملت‌ها باعث نزدیکی تفکرات و نتایج ارزشمندی می‌شود که گره‌های مهمی را در علوم باز کرده و باعث باز شدن افقی جدید در پیش روی اندیشمندان و دوستان علم می‌گردد. مقایسه اندیشه و آراء کلیفورد گیرتز و ابوریحان از جهاتی حائز اهمیت است، و آن این‌که، انتخاب دو متفکر از جهان غرب و شرق و از طرفی انتخاب دو متفکر با دو عصر متفاوت می‌تواند هم تفکر و دیدگاه شرق و غرب را به هم نزدیک کند و هم نگاه فکری دو عصر متفاوت را به هم نزدیک کند. اندیشه این دو متفکر از جهاتی با هم شباهت دارند و از جهاتی متفاوت‌اند. الف) ابوریحان با این که دین را فرستاده خدا و وحی از طرف خدا می‌داند اما به پدیده اجتماعی بودن آن

اشاره می‌کند و اینکه متناسب با طبیعت حرف می‌زند، اما از نظر گیرتز دین نظامی فرهنگی است. در این مسأله با این که نگاه به پدیده دین از نظر هر دو اندیشمند متفاوت است اما نقطه اشتراکشان در این است که هر دو برای دین خاستگاه قائل هستند. (ب) اما هر دو متفکر در مورد نقش دین در زندگی انسان‌ها و نیز رویکردی که در تحلیل و شناخت دین در پیش می‌گیرند با یکدیگر اختلاف نظر دارند، ابوریحان نقش و کارکرد اصلی دین را انسجام‌بخشی و همبستگی جامعه می‌داند، اما گیرتز بر معنابخشی زندگی تأکید می‌کند. البته باید به این امر اعتراف کرد که در جهان امروزی نقش معنابخشی و ایمانی دین بسیار برجسته‌تر از کارکرد آن است؛ زیرا نهادهای دیگری هم‌چون تعلیم و تربیت، قضاوت، فرهنگ و ارشاد توانسته‌اند نقش انسجام‌بخشی و همبستگی را تا حدودی ایفا کنند. (ج) با این که گیرتز معتقد به معنابخشی نهاد دین به جامعه است اما ابوریحان هم رشد انسان را در گرو دو چیز قرار داده و می‌گوید عقل و دین هستند که انسان را از مرحله حیوانیت به تعالی و رشد می‌رسانند و به زندگی او معنا می‌بخشند، از این بُعد می‌توان اذعان داشت که دیدگاه هر دو متفکر به هم شباهت دارند. (د) ابوریحان از روش و رویکرد تجربی و پوزیتیویستی در نگاه انسان‌شناسی خود استفاده کرده و معتقد بود که هر چیزی را باید از نزدیک مشاهده کرد و بعد به ابعاد آن پرداخت و لذا ایشان معتقد بود که دین مانند دیگر پدیده‌های اجتماعی را بایستی مشاهده کرد که چگونه در جامعه اثرگذار است و به دنبال آن به ویژگی‌ها و کارکردهای آن پرداخت، اما گیرتز با نگرش و روش پوزیتیویستی به مبارزه برخاست و بیان کرد که نمی‌توان پدیده‌ی دین را به طور کامل شناخت و قوانین حاکم بر آن را اثبات کرد. (و) گیرتز معتقد است که دین یک پدیده بومی می‌باشد و نمی‌تواند جهان‌شمول باشد و بخاطر همین نمی‌توان آن را با دیگر دین‌ها مقایسه و تطبیق کرد. اما ابوریحان همواره برای شناساندن صحیح دین، آداب، عقاید و فرهنگ ملت‌ها اعتقاد به مقایسه و تطبیق این‌ها باهم داشت.

منابع

- ۱- اذکایی، پرویز، (۱۳۷۶)، ابوریحان بیرونی، تهران: طرح نو
- ۲- اذکایی، پرویز، (۱۳۸۹)، ابوریحان بیرونی، تهران: طرح نو
- ۳- آزاد ارمکی، تقی، (۱۳۹۰)، اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از فارابی تا ابن خلدون، تهران: سروش
- ۴- آزاد ارمکی، تقی، (۱۳۹۱)، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام از آغاز تا دوره معاصر، تهران: نشر علم
- ۵- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۵۲)، تحدید نہایات الاماکن، طبع الدكتور پ. بولجاکوف و الدكتور امام ابراهیم احمد، القاہرہ، معهد المخطوطات العربیہ، ۱۳۸۲/۱۹۶۲ ق = ترجمہ احمد آرام، دانشگاه تهران
- ۶- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۵۲)، تحقیق ماللہند؛ ترجمہ اکبر داناسرشت، تهران: انتشارات ابن سینا
- ۷- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۶۲)، تحقیق ماللہند؛ ترجمہ منوچہر صدوقی سہا، چاپ اول، تهران: انتشارات موسسہ مطالعات و تحقیقات علمی
- ۸- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۶۳)، آثارالباقیہ؛ ترجمہ اکبر داناسرشت، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر
- ۹- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۷۴)، الجماہر فی الجواہر؛ بہ کوشش یوسف ہادی، تهران: انتشارات علمی فرہنگی
- ۱۰- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۷۶)، تحقیق ماللہند، قم: بیدار
- ۱۱- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۹۲)، آثارالباقیہ؛ ترجمہ پرویز اذکایی، تهران: نشرنی
- ۱۲- بیرونی، ابوریحان، (۱۹۲۳م)، آثارالباقیہ عن القرون الخالیہ؛ بہ کوشش ادوارد زاخانو، لایپزیک
- ۱۳- بیرونی، ابوریحان، (۱۹۵۸م)، فی تحقیق ماللہند من مقولہ مقبولہ فی العقل او مردولہ، حیدرآباد دکن: ہند
- ۱۴- پالس، دانیل، (۱۳۸۹)، ہفت نظریہ در باب دین؛ ترجمہ محمدعزیز بختیاری، انتشارات موسسہ امام خمینی: قم

- ۱۵- تامپسون، کنت، (۱۳۸۸)، امیل دورکیم؛ ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران
- ۱۶- توسلی، غلامعباس، (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی دینی، تهران
- ۱۷- شابی، علی، (۱۳۵۲)، زندگی‌نامه بیرونی؛ ترجمه پرویز اذکابی، تهران: وزارت فرهنگ و هنر
- ۱۸- شامحمدی، رستم، پاسالاری بهجانی، فاطمه، (۱۳۹۱)، مقایسه آراء امیل دورکیم و کلیفورد گیرتز در زمینه دین با تأکید بر رویکرد آنها، دو فصلنامه پژوهشنامه ادیان، سال ششم، پاییز و زمستان، شماره ۱۲
- ۱۹- شجاعی‌زند، علیرضا، (۱۳۸۰)، دین، جامعه و عرفی شدن، جستارهایی در جامعه‌شناسی دین، تهران
- ۲۰- شرت، ایون، (۱۳۷۸)، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای؛ ترجمه هادی جلیلی، تهران
- ۲۱- عربستانی، مهرداد، (۱۳۸۲)، دین به مثابه‌ی یک نظام فرهنگی، نامه انسان‌شناسی، ش ۴
- ۲۲- فکوهی، ناصر، (۱۳۸۳)، تفسیر فرهنگ «مروری بر نظریات و روش‌شناسی کلیفورد گیرتز»؛ به کوشش جبار رحمانی، دانشگاه تهران: تهران
- ۲۳- فکوهی، ناصر، (۱۳۸۵)، پاره‌های انسان‌شناسی، نشرنی: تهران
- ۲۴- فکوهی، ناصر، (۱۳۹۰)، تاریخ نظریه‌ها و اندیشه‌های انسان‌شناسی، تهران: نشرنی
- ۲۵- فیروزی، جواد، (۱۳۸۹)، انسان‌شناسی دین و نمادهای قدسی در اندیشه کلیفورد گیرتز، پژوهش‌نامه ادیان، ش ۷
- ۲۶- کورویانکی، ت، (۱۳۵۳)، (ابوریحان بیرونی و تحقیقات هند)، مجموعه سخنرانی‌های یادنامه بیرونی، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر
- ۲۷- گاربارینو، مروین، (۱۳۷۷)، نظریه‌های مردم‌شناسی؛ ترجمه عباس محمدی‌اصل، تهران: آوای نور
- ۲۸- گیدنز، آنتونی، (۱۳۸۵)، جامعه‌شناسی؛ ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشرنی
- ۲۹- گیویان، عبدالله، (۱۳۶۸)، کلیفورد گیرتز و دیدگاه تفسیری او در باب دین و فرهنگ، فصل‌نامه انجمن ایرانی و مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ش ۱۳
- ۳۰- مینوی، مجتبی و دیگران، (۱۳۵۲)، بررسی‌هایی درباره ابوریحان بیرونی، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر

۳۱- نصر، حسین، (۱۳۷۷)، *نظرمبتفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران: خوارزمی

۳۲- همیلتون، ملکم، (۱۳۸۹)، *جامعه‌شناسی دین؛ ترجمه محسن ثلاثی*، تهران

33-Al- Biruni (1983), *Arabic Account of the Hindu religion: chapter4*.

34-Bowie, Fiona (2006), *The Anthropology of Religion*, London.

35-Fenn. k, Richard (2009), *Key Thinkers in the Sociology of Religion*, London.

36-Geertz, Clifford (1968), *Islam Observed: religious development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.

37-Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York.

38-Segal, Robert A (1999), *Weber and Geertz on the Meaning of Religion*, Religion vol.29.

39-Turner, Bryan S. (2010), *The Sociology of Religion*, London.