

۱. دین در جهان معاصر: گرایش های متضاد

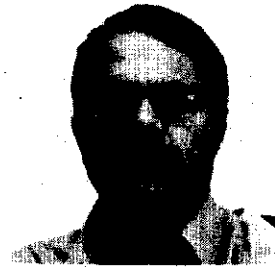
اکثر نظریه های اجتماعی برخاسته از دوران روشنگری ادعا می کردند که با ظهور مدرنیته، دین از سطح زمین ناپدید خواهد شد (Mestrovic, ۱۹۹۴: ۸).

در قرن بیستم تقریباً تمام کشورهای اروپایی شاهد کاهش قدرت و رواج و حضور دین بوده اند (Bruce, ۱۹۹۹: ۱۱۷). محیط عمومی مصر غرق در نشانه های دینی است: روی تابلوها، علامت ها، آگهی های تبلیغاتی، نقاشی های دیواری، تبلیغات، برنامه های رادیو و تلویزیون، مراسم عمومی، جلد کتاب ها و مجلاتی که در گوشه و کنار هر خیابان برای فروش عرضه می شود و در سبک پوشش و آرایش بیرون از خانه. (Starrett, ۱۹۹۸: ۸۹) در دهه ۱۹۸۰، در سراسر جهان دین جلودار شکل های گوناگون کنش های جمعی عمومی بود، اغلب در دو طرف هر منازعه ای دین هم به عنوان موضوع و هم به عنوان طرف نزاع مطرح بود. نظریه های مدرنیته، سیاست مدرن، و کنش های جمعی که این بعد اجتماعی دین مدرن را نادیده می گیرند، الزاماً نظریه های ناقصی هستند (Casanova).

در مقابل اروپا جهان محذوف^۱ با فرهنگ ها و عقاید خود قرار گرفته است؛ جهانی که تمام دستاوردهایش به کامل کردن ابزار لازم برای تقلید از اروپا - که مهم ترین آن ها "عرفی شدن" و "غربی شدن" است، محدود شده است. علت این تقلید آن است که جهان محذوف بتواند با برهه های اعتباری اش جلو بیاید و در "مدرنیته" پذیرفته شود؛ در این دنیای محذوف، جنگ هایی شروع می شوند که با تشکیل دیکتاتوری های عرفی خاتمه می یابند، دیکتاتوری هایی که توده های مردم را به نادیده گرفتن دین و حذف آن از زندگی خود و حتی در بعضی موارد به انکار وجود خدا وادار می کنند. همه این ها در حالی است که این کشورها را با شلاق زند فرمانبردار می کنند تا به میمون های وظیفه شناسی که موظف به عبادت "اروپا" هستند، تبدیل شوند (۶۱۲-۷) (۱۹۹۸: ۱۹۹۸) In Karam, (۱۹۸۶) (Qazim).

این پنج نقل قول تا حدی ما را با تنوع دیدگاه ها و پیش بینی های مربوط به نقش دین در جهان معاصر آشنا می کند. نظریه های اجتماعی کلاسیک به طور گسترده ای مرگ دین را پیش بینی می کردند، انتظاری که به اعتقاد بروس (Bruce) به نظر می رسد در اکثر کشورهای اروپایی معاصر واقعیت پیدا کرده است. با وجود این، گویا در آن سوی مدیترانه در مصر که وضع معکوس رخ داده است: با این که پیش بینی شده بود در آن جا هم به طور گسترده که دین به عنوان یک عامل در زندگی اجتماعی رو به مرگ است، اما از اواخر دهه ۱۹۶۰ تأثیر دین بر اجتماع به حدی افزایش یافته که حضور آن در تمام فضای جامعه محسوس است. همان طور که کاسانووا (Casanova) استدلال می کند، این مسأله فقط یک پدیده ویژه مصری یا اسلامی نیست؛ در دهه ۱۹۸۰ دین جلودار کنش های جمعی در بسیاری از نقاط جهان بود (به عنوان مثال لهستان، ایران و نیکاراگوا) و با این که ممکن است این موج در دهه ۱۹۹۰ در بعضی مناطق فروکش کرده باشد (مثل حقوق دینی در ایالات متحده)، در دیگر مناطق افزایش یافته است (به عنوان مثال هند و افزایش موفقیت انتخاباتی حزب ملی گرای هندو بی جی پی - بهاراتیا جاناٹا پارتی).^۲ همچنین، همان طور که گفته های فعالان زن اسلام گرای مصری نشان می دهد، افراد درگیر در این خیزش دینی آن را بدون ارتباط با فرآیندهای جهانی، که در این کتاب در مورد آن ها بحث می شود، در نظر نمی گیرند. به علاوه، چنین دیدگاهی دربار این تغییرات گاهی اوقات دیدگاه های دانشمندان اجتماعی مبنی بر این که "مدرنیته" و "عرفی شدن"، فرآیندهای ساختاری و تاریخی طراحی شده ای هستند به شدت چالش می کشند و نیز نشان دهند میزان چالش هایی هستند که چشم انداز "جامعه مدنی جهانی" با آن مواجه است.

بنابراین ناظران و کنشگران اندیشمندان دینی در آغاز قرن بیست و یکم با وضعیت گیج کننده ای روبرو هستند. از سویی بسیاری از سنت های دینی، بخصوص در جوامع صنعتی پیشرفته غرب براساس معرفت هایی مانند شرکت در مراسم عبادی و باورهای دینی، به الگوی افول خود ادامه می دهند. الگویی که به گفته بسیاری از جامعه شناسان و تاریخ شناسان، به قرن نوزدهم باز می گردد (Bruce, ۱۹۹۶). در نظریه کلاسیک برابان ویلسون^۳، این فرآیند به عنوان بخشی از "عرفی شدن" دیده می شود، "فرآیندی که طی آن رفتار، وجدان، کنش ها و نهادهای دینی اهمیت اجتماعی خود را از دست می دهند" (Wilson, ۱۹۸۲: ۴۹). "عرفی شدن به نوبه خود پیامد مدرن شدن شناخته می شود. مدرن شدن را نویسندگان "پیمایش ارزش های جهانی" فرآیندی جهانی تعریف کرده اند که مشتمل بر "صنعتی شدن، شهرنشینی، آموزش توده ای، تخصصی شدن شغلی، دیوان سالار شدن و توسعه ارتباطات" است. (۸) (Inglehart, ۱۹۹۷). منشاء این پدیده در این جاست که: مدرن شدن سبب پیدایش عرفی شدن فرض شده است و مدرن شدن یک فرآیند جهان گستر است. با وجود این، دین در همه جا رو به افول نیست. برعکس، نشانه های زیادی از احیای جدید و نیز تداوم در میان سنت های دینی دیده می شود که مواردی مثل علاقه فزاینده به باورها و مراسم دوران جدید^۴ در جوامع به اصطلاح عرفی شده (Heelas, ۱۹۹۶) تا رشد مداوم ادیان تاریخی مانند مسیحیت و اسلام در آفریقا و آسیا را در برمی گیرد. (۱۹۹۸) (Gofford). بخشی از این احیاء فقط به اعتقادات شخصی محدود نمی شود، بلکه به تداوم و بسط اهمیت دین در عرصه عمومی هم



بازنگری دین و مدرنیته

دین عادی و دین گفتمانی

دیوید هربرت

ترجمه: سید حسین سراج زاده

ترجمه فصل اول کتاب: Religion and Civil Society

نویسنده: دیوید هربرت (David Herbert)

انتشارات: England, Ashgate

سال انتشار: ۲۰۰۳

عنوان فصل اول: Rethinking Religion and Modernity: Conventional and Discursive Religion

موضوعات مربوط به دین امروزه در اکثر کشورها و به خصوص کشورهای خاورمیانه و اسلامی، در کانون مسائل سیاسی و اجتماعی قرار گرفته است و با رویدادهایی چون حمله ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ و حمله آمریکا و متحدانش به افغانستان و عراق، ابعاد بین المللی پیدا کرده است. از این رو بحث و گفتگوی جامعه شناسان و سایر متخصصان علوم اجتماعی درباره دین و موضوعات پیرامون آن بسیار پررنگ تر از گذشته شده است و ضرورت مطالعه و بررسی بی طرفانه عمیق و همراه با وسعت نظر بیش از پیش مطرح شده است. دیوید هربرت (David Herbert) استاد بخش مطالعات دینی دانشگاه آزاد (Open University) انگلستان در کتاب "دین و جامعه مدنی: بازنگری دین عمومی در جهان معاصر (Contemporary World) Civil Society: Rethinking Public Religion in the Religion and (Religion and)" که توسط انتشارات اشگیت در سال ۲۰۰۳ منتشر شده تلاش کرده است تا با توجه به ارتباط وثیق دین و سیاست موضوعات مربوط به دین در دنیای مدرن را با رعایت بی طرفی بررسی و تحلیل کند. او این کار را با بررسی عمیق و همه جانبه نظریه های جامعه شناختی و با استفاده از مطالعات میدانی و شواهد کمی و کیفی انجام داده است. در این کتاب رابطه دین، مدرن شدن، جامعه مدنی و سپهر عمومی به تفصیل مورد بحث قرار می گیرد.

دکتر سید حسین سراج زاده عضو هیئت علمی گروه جامعه شناسی دانشگاه تربیت معلم تهران، به ترجمه این کتاب همت گمارده است. نوشته زیر، ترجمه فصل اول این کتاب است. در این فصل نویسنده با ارائه شواهدی متضاد از حضور و تأثیر دین در جوامع مختلفه می کوشد تا توجه به نظریه کلاسیک عرفی شدن و با استناد به شواهد کمی از اروپا، آمریکا و جهان اسلام، تصویری جهانی از سرزندگی دین ارائه کند. با این حال او با این استدلال که شواهد کمی فقط باز نمای بخشی از واقعیت است براساس شواهد کیفی از مطالعات موردی مربوط به مصر، بریتانیا و آمریکا نقش دین را به عنوان یک گفتمان، در نحوه گفتگوی مردم درباره موضوعات و معنادان به زندگی خود، مورد بررسی قرار می دهد.

به دلیل طولانی بودن مطلب، ترجمه فصل اول کتاب در دو شماره تقدیم می شود. مطلب این شماره شامل مقدمات نظری مربوط به مدرن شدن و عرفی شدن و نیز شواهد کمی مربوط به موضوع است. شواهد کیفی و استنتاجات ناشی از آن ها در شماره بعدی مجله به نظر خوانندگان محترم خواهد رسید.

ارتباط دارد. در واقع، می‌توان ادعا کرد در سه دهه اخیر شاهد تجدید حیات دین در زندگی اجتماعی جوامع مختلفی مانند ایران و ایالات متحده (Beyer, 1994) ، برزیل و لهستان (Casanova) ، هند و بخش وسیعی از مناطق پایین‌تر از صحرای آفریقا (Everett, 1997; Gifford, 1998) بوده‌ایم.

علاوه بر این، با در نظر گرفتن جامعه مدنی به عنوان عرصه‌ای از زندگی اجتماعی که فراتر از دسترسی مستقیم دولت است و شبکه‌ها، سازمان‌ها و دیگر انجمن‌ها در آن ایجاد می‌شوند می‌توان ادعا کرد فعالیت دینی در جامعه مدنی، نقش مهمی در تجدید حیات دین داشته است. ادیان در دو وضعیت به صورت ویژه‌ای فعال بوده‌اند: اول، در جایی که دولت از برآوردن کارکردهای آموزشی و رفاهی ناتوان بوده یا عقب کشیده است؛ این خلأ از طریق سازمان‌های داوطلبانه خصوصی^{۱۰} اسلامی در مصر (Sullivan, 1994) ، یا اجتماعات کلیسایی در برزیل (Nagel, 1997) پر می‌شود. دوم، در جایی که دولت نهادهای عمدتاً سیاسی را سرکوب یا اعتبار آن‌ها را تضعیف کرده است، مانند لهستان و آلمان شرقی در اواخر دوره کمونیست (1995) ، (Kubik, 1994; De Gruchy, 1994) اما، حتی در جوامعی با ساختارهای دولتی کارا که در آن‌ها مدرن شدن با افول دین ارتباط داشته است ادیان فعالیت‌شان را در جامعه مدنی ادامه و حتی توسعه داده‌اند. برای این امر شواهد متنوعی وجود دارد، مثل بسیج سیاسی مسیحیت انجیلی در ایالات متحده (Casanova, 1994) ، افزایش گروه‌های مسلمان خود-سامان^{۱۱} در اروپای غربی (1996) ، (Shadid and Van Koningsveld) و رابط مداوم عبادات دینی با مشارکت در فعالیت‌های داوطلبانه در بریتانیا (Gill, 1992) .

یکی از جنبه‌های جامعه مدنی که مورد توجه تحلیلگران و فعالان جنبش مدنی قرار گرفته، رابط آن با گذار اخیر به سوی دموکراسی است. مفهوم جامعه مدنی که مخالفت‌های زیادی را نیز برانگیخته، دارای یک سابق تاریخی طولانی است که در بیشتر این دوره چندان مورد استفاده قرار نگرفت. (Keane, 1998) جنبش‌های اعتراضی اروپای شرقی برای یافتن واژگانی برای گفتگو دربار دموکراسی، که توسط رژیم‌های کمونیست ریشه‌کن نشده بود، تلاش می‌کردند؛ آن‌ها مفهوم جامع مدنی را احیاء کردند. همچنین دانشمندان سیاسی و اجتماعی که به امید یافتن دیدگاه‌های جدید در مورد مسأله یکپارچگی اجتماعی در جوامع به شدت متنوع امروز، بایگانی نظریه‌های اجتماعی را زیرورو می‌کردند، دوباره این مفهوم را مطرح نمودند. با وجود این، در هر دو گروه عده‌ای از این واژه، چه به عنوان وسیله‌ای برای جنبش دموکراتیک و یا به عنوان ابزاری تحلیلی، روی برگردانده‌اند. در اروپای شرقی سرخوردگی از قابلیت دموکراتیک شدن جامعه مدنی یا سرخوردگی از سیاست به طور کلی و نیز سرخوردگی

از کلیساها، یا حداقل نقش آن‌ها در زندگی اجتماعی، همراه بوده است. (Borowik, 1997) این وضع در مورد آمریکای جنوبی، که در آن گزارش‌هایی از ناتوانی‌ها و بدعهدی‌های الهیات رفاهی بخش به گوش می‌رسد، و حتی در بخش‌هایی از جهان اسلام، مانند ایران که اشتیاق به انقلاب اسلامی بعد از بیش از بیست سال فروکش کرده است هم صادق است.

اگر همسان‌انگاری^{۱۲} جامعه مدنی و دموکراتیک شدن به شکلی فزاینده مورد تردید قرار گرفته، در این سپهر رابط دین با دموکراتیک شدن باید همیشه مورد تردید قرار گیرد، زیرا در حالی که نهادهای دینی قادر به ایجاد جنبش‌های دموکراتیک هستند هر دو این‌ها و به طور کلی تر جنبش‌های ملی یا هویت قومی مبتنی بر دین می‌توانند به سهولت سرمنشأ تقسیم اجتماعی (بوسنی، ایرلند جنوبی، لبنان) و یا یکپارچگی اجتماعی (لهستان، لیتوانی و برزیل) شوند. در واقع، در هیچ یک از این موارد این نقش‌ها کاملاً یک سو به نیستند؛ برای مثال، ملی‌گرایی دینی در لهستان می‌تواند سبب اعمال تبعیض علیه اقلیت‌ها و در نتیجه تقسیم اجتماعی شود. در حالی که توسعه هویت‌های دینی فراگیر در بوسنی می‌تواند باعث بهبود روابط اجتماعی و در نتیجه، افزایش یکپارچگی اجتماعی گردد. برای فهم دین در جامعه مدنی باید به این قابلیت دو پهلو توجه داشت. از این رو، برای شناخت نقش دین در جامعه مدنی باید سه تنش را^{۱۳} در نظر گرفت: تنش بین احیاء و افول دین، تنش بین جامعه مدنی به عنوان یک مفهوم توصیفی و به عنوان یک مفهوم هنجاری و تنش بین دین به عنوان منشأ یکپارچگی اجتماعی و به عنوان منشأ تقسیم اجتماعی. در این فصل بحث ما بر تنش اول تمرکز خواهد داشت.

نمایز قائل شدن بین دو نتایج عرفی شدن مفید فایده است، اول، ما از "حیات دینی"^{۱۴} برای اشاره به میزان کاربرد دین استفاده خواهیم کرد. منظور فقط کاربردهای سنتی نیست بلکه آنچه را که امروزه "معنویت"^{۱۵} نامیده می‌شود هم در برمی‌گیرد. منظور از معنویت باورها و مراسمی است که از ادیان یا مضامین مشابه آن‌ها نشأت گرفته‌اند، اما مستقل از کانال‌های معمول سنت‌های دینی اجرا می‌شوند (برای مثال تأمل معنوی^{۱۶}). بیشتر شواهدی که در بحث‌های پژوهشی عرفی شدن مورد استفاده قرار می‌گیرند، به احیاء دینی مربوط می‌شوند. دوم، اهمیت اجتماعی^{۱۷} دین به اثر دین بر نظام‌های اجتماعی دیگر و در نتیجه بر زندگی افراد به طور کلی مربوط می‌شود. در حالی که ممکن است این دو بعد با هم همراه شوند، ممکن است این چنین هم نشود؛ می‌توان استدلال کرد بسیار محتمل است که مناسک در حد گسترده‌ای اجرا شوند، بخصوص در درون خانواده، بدون این که تأثیر چشمگیری بر زندگی اجتماعی داشته باشند همان‌طور که برایان ویلسون (Wilson, 1994) (Bryan) در مورد ژاپن ادعا می‌کند. بر عکس، دینی

که هیچ مراعات نمی‌شود یا شمار اندکی آن را مراعات می‌کنند ممکن است اقتدار سیاسی قابل توجهی به دست آورد (می‌توان کلیسای ارتدوکس در جنگ‌های اخیر یوگسلاوی، یا کلیسای انجیلی در مبارزات ضد آپارتاید در آفریقای جنوبی را که از نظر جمعیت نسبت کوچکی دارد، برای این ادعا مثال زد). از این رو، همان‌طور که ویلسون (1992: 199) استدلال می‌کند: "میزان التزام عمومی، معرف اهمیت دین در نظام اجتماعی نیست. به نظر من، این موضوع یکی از جنبه‌های اصلی عرفی شدن است."

کانون نظریه عرفی شدن برای تبیین افول دین در اروپا (هم از لحاظ حیات و هم اهمیت) فرآیند تمایزپذیری اجتماعی است. (Tschannen, 1991) در این فرآیند تاریخی که به اواخر دوره قرون وسطایی بازمی‌گردد، تأثیر دین بر حوزه‌های متفاوت زندگی به تدریج کم می‌شود، به طوری که این حوزه‌ها به صورت فزاینده‌ای خود مختار می‌شوند. این مسأله به طور کلاسیک توسط دورکیم (1893) [1984] (Durkheim) بیان شده است:

"در ابتدا، [دین] در همه چیز حضور داشت؛ هر چیز اجتماعی دینی بود؛ این دو کلمه مترادف بودند. سپس، به تدریج کارکردهای سیاسی، اقتصادی و علمی از کارکردهای دینی جدا شدند و به موجودیت‌های جداگانه‌ای تبدیل شدند و به طور مشخص ویژگی دنیوی تری پیدا کردند. خدایا، اگر ما را از این چنین بیان کنیم، از حالت اولیه که در هم روابط انسانی حاضر بود، روز به روز به عقب رانده شده است. او جهان را برای انسان‌ها و ستیزه‌هایشان رها می‌کند. حداقل، اگر او به حکومت بر آن ادامه دهد از راه دور و از بالا است. (p. 911)"

در واقع، بعضی جامعه‌شناسان معاصر مانند نیکلاس لومن^{۱۸} (1982) ادعا کرده‌اند که تمایزپذیری تا حدی پیش رفته است که برای کارکرد بیشتر نظام‌های جدید که خودبا^{۱۹} و خودسرا^{۲۰} هستند، به یکپارچگی هنجاری - بر اساس هنجارها، ارزش‌ها و فهم مشترک- نیازی نیست. برای مثال، در مورد نظام حقوقی تحول جامعه‌ای^{۲۱} در جوامع مدرن به چنان سطح بالایی از تمایزپذیری رسیده است که نظام حقوقی نظامی خودسراست و دیگر نیازمند موجه‌سازی هنجاری نیست (Deflem, 1996: 10).

واضح است که چنین توسعه‌ای، اگر به درستی شناسایی شود، دلالت‌های مهمی نه تنها برای دین، بلکه برای دموکراسی هم خواهد داشت. این نکته‌ای است که بعداً به آن بازمی‌گردیم. فعلاً فقط می‌توان اشاره کرد که اقتران تمایزپذیری و افسون‌زدایی^{۲۲} که توسط دورکیم مشاهده شد، ظاهراً تجربه روشنفکران اروپایی بوده است و حداقل در 150 سال گذشته، داده‌های فراوانی وجود دارد که نشان‌دهنده آن است که این فرآیند منحصر به آن‌ها نبوده، زیرا نه تنها گفتارهای فکری

و رویه‌های علمی و اقتصادی به گونه‌ای عمل می‌کنند که گویی خدا آن‌جا نیست، بلکه مردمی هم که در آن‌جا مشغولند، به همین ترتیب عمل می‌کنند؛ با ریشه کن شدن جمعیت از روستاها و مهاجرت آن‌ها به شهرها در دور انقلاب صنعتی، حضور در کلیسا کاهش یافت و در موارد بسیاری هیچ‌گاه بهبود نیافت. شاید آنچه از کاهش حضور در کلیسا قطعیت بیشتری داشته این بود که تأثیر کلیسا به عنوان محافظ معنوی اجتماع به دلیل گمنامی^{۲۲} زندگی شهری از بین رفت. (Sennet, ۱۹۹۴) بنابراین، افول دین پیامد منطقی مدرن شدن است. با وجود این، به نظر می‌رسد تمایزپذیری در همه جا منجر به افسون‌زدایی نمی‌شود. به ملاحظات دیوید مارتین جامعه‌شناس (David Martin, ۱۹۹۶a) در مورد گروه‌های مسیحی فرهمند^{۲۳} و پنتکستال^{۲۴} در آمریکای لاتین معاصر توجه کنید:

در آمریکای لاتین به سختی می‌توان تغییر جهتی به سوی عقلانی شدن و یا تضعیفی در استنباط عمومی دربار وجود جهان معنوی تشخیص داد. به نظر می‌رسد مردم به راحتی می‌توانند بین عناصر فرهنگ تکنولوژیک پیشرفته و جهان دیگر که زیر نفوذ شفابخشی^{۲۵}، اهریمن‌زدایی^{۲۶} و شفاعت مقرر^{۲۷} است، حرکت کنند. راه گذر روشنی بین علیت بی‌روح و طبیعت روزان تکنولوژی پیشرفته و ساز و کارهای روانی با روح این دنیای شخصی به نظر نمی‌رسد. در واقع، تکنولوژی در خدمت این دنیای شخصی است و نه برعکس (p. ۱۴).

ابرها، تلویزیون ماهواره‌ای، ترافیک اتومبیل‌ها و اینترنت، همه وارد آمریکای لاتین شده‌اند، ولی به نظر نمی‌رسد خدا و مجموع فعال موجودات روحی از زندگی مردم کنار کشیده باشند. چطور می‌توانیم اثر ظاهراً متفاوت فرآیند مدرن شدن در نقاط مختلف جهان را درک کنیم؟ به این منظور، اول ریشه‌های تاریخی نظریه عرفی شدن را بررسی خواهیم کرد و سپس شواهد تجربی منتخب برای دگرگونی اهمیت و نفوذ دین در نقاط مختلف جهان را بررسی می‌کنیم. در این راستا ابتدا شواهد کمی و سپس شواهد کیفی ارائه خواهند شد.

۲. عرفی شدن و میراث روشنگری

جامعه‌شناسی دین، هر چند در حاشیه بوده، به یکی از علوم اجتماعی معاصر تبدیل شده است. (Beckford, ۱۹۸۹) همچنین، صرف نظر از اعتبار تجربی نظریه عرفی شدن، ایده عرفی شدن، یا به صورت آشکار به عنوان یک نظریه، و یا به صورت نامشخص‌تر و ضمنی‌تر، در توسعه علوم اجتماعی مدرن و در ابعاد گسترده‌تر در خودشناسی جوامع غربی بسیار مؤثر بوده است. حوزه کاسانوا^{۲۸} (۱۹۹۴) جامعه‌شناس اسپانیایی مستقر در آمریکا می‌نویسد:

نظریه عرفی شدن ممکن است تنها نظریه‌ای باشد

که توانسته است در علوم اجتماعی مدرن به منزلت پارادایمی واقعی دست یابد. در واقع، نظری عرفی شدن آن‌چنان در درون هم نظریه‌های دنیای مدرن تنیده شده است که نمی‌توان آن را کنار گذاشت بدون این که کل تاروپود علوم اجتماعی، شامل بسیاری از خود شناسی‌های^{۲۹} آن‌ها، زیر سؤال رود. (۸۱-۷۱ pp) از برخی جهات، آثار این نظریه در حوزه‌های پژوهشی که مطالعه دین موضوع اصلی آن‌ها نیست، واضح‌تر مشاهده می‌شود. از این رو، با آن‌که در بررسی پژوهش‌های مربوط به انتقال دموکراتیک در اروپای شرقی شمار متنوعی از آثار تخصصی دیده می‌شوند که مؤید اهمیت دین در این فرآیند هستند، جریان اصلی علوم سیاسی و اجتماعی نقش دین را نادیده می‌گیرند و آن را در تبیین خود وارد نمی‌کنند. (۱۹۹۹ Herbert) حال به این سؤال می‌پردازیم که چرا باید این گونه باشد؟ به نظر می‌رسد پاسخ این است که بسیاری از محققان این فرض را پذیرفته‌اند که دین نمی‌تواند در جوامع مدرن اهمیت بنیادی داشته باشد. (Milbank, ۱۹۹۰: ۸۹; ۵۴۲; Starret, ۱۹۹۸) به علاوه، چنین مفروضاتی از اجتماع دانشگاهی فراتر می‌روند. صورت ساد اید عرفی شدن- این دیدگاه که دین در دنیای مدرن در حال افول است- چیزی است که بسیاری از مردم مذهبی یا غیرمذهبی در غرب مدرن و بخصوص اروپای غربی، آن را بی‌چون و چرا پذیرفته‌اند. (Wilson, ۱۹۷۵: ۷۷) برای این امر دلایلی تاریخی وجود دارد. در قرن هفدهم قاره اروپا جنگ‌های مذهبی طولانی و تلخی را تجربه کرد. در نتیجه بنیان‌های سیاسی اروپای مدرن با این اجماع ساخته شدند که دین نباید به یک عامل تفرقه‌افکن در زندگی اجتماعی تبدیل شود. (Stout, ۱۹۸۸; Midgely, ۱۹۸۸) ، چه سامان سیاسی براساس قرارداد وستفالیایی^{۳۰} (۱۶۴۸) پیروی از دین فرمانروا باشد و چه جمهوری‌خواهی عرفی انقلاب فرانسه (۱۷۸۹). علاوه بر این، مدرن شدن در اروپا طی دورانی طولانی رخ داد که در جریان آن دین نهادی اغلب به عنوان دشمن فرآیند مدرن شدن شناخته می‌شد. بنابراین طرفداران ایده‌های مدرن اغلب خود را در برابر کلیساها قرار می‌دادند، بخصوص کلیسای کاتولیک که به صورت تاریخی به عنوان نمون مثالی دین (Durkheim) ^{۳۱} و نهاد اصلی ضد مدرنیته بوده است. (Casanova, ۱۹۹۴; Mestrovic, ۱۹۹۳) Weber) با وجود این، زمانه عوض می‌شود. به گفته کاسانوا:

کلیسای کاتولیک در همه جا نه تنها تفکیک اساسی کلیسا و دولت و اصل اساسی آزادی دینی را پذیرفته، بلکه تلاش‌های سنتی‌اش برای برپایی یا پشتیبانی از احزاب کاتولیک رسمی را که می‌توانستند از داعیه‌های کلیسا دفاع کنند و آن‌ها را پیش ببرند، ترک کرده است. (p. ۲۶)

در حالی که مطالع موردی ما دربار لهستان میزان سازگاری کاتولیسیم لهستانی با دموکراسی مشروط مدرن را زیر سؤال می‌برد، با وجود این، کاسانوا به یک بازگشت تاریخی قابل توجه اشاره می‌کند. البته، موضع ضد مدرن کلیسای کاتولیک بسیاری از نویسندگان قرن هفدهم، هجدهم و نوزدهم را که ایده‌های آن‌ها شناخت غرب از دنیای مدرن را شکل داده است، تحت تأثیر قرار داد. نویسندگان قرن هفدهم و هجدهم که فلسفه سیاسی مدرن را بنا نهادند، اعتقاد داشتند دین نیروی بالقوه تفرقه‌اندازی است که باید مهار شود؛ اکثر بنیانگذاران جامعه‌شناسی مدرن در قرن نوزدهم این عقیده را که دین در حال افول است و با پیشرفت مدرنیته بیشتر افول خواهد کرد، به ایده قبلی اضافه کردند: کنت مارکس، دورکیم و وبر، همه چنین دیدگاهی داشتند (Beckford, ۱۹۸۹).

دقیقاً به خاطر این اجماع چشمگیر، باید به این نکته اشاره شود که بسیاری از میاحی که در انتقاد روشنگری از دین (Casanova, ۱۹۹۴) سهم داشتند، بیشتر عقلانی بودند تا تجربی؛ نقطه شروع آن‌ها به جای مطالعات واقعی در مورد رفتار دینی، دیدگاه‌هایی در مورد طبیعت دین بود. بنابراین آن‌ها حقیقت یا مبانی اخلاقی دین را مورد حمله قرار دادند و چون مباحث خود را متقاعدکننده می‌دانستند، تصور می‌شد هنگامی که مردم در معرض آن‌ها قرار گیرند، دیگر به دین باور نخواهند داشت و در نتیجه دین از بین می‌رود. ادعاهای مارکس (دین بیانگر رنج ستمدیدگان است، ولی به علت آن، که اقتصادی است، توجه نمی‌کند)، کنت که واژه "جامعه‌شناسی" را ابداع کرد (دین بازنامی مرحله عدم بلوغ جامعه است که علم جایگزین آن می‌شود) و فروید (خدایان متنوع و بخصوص خدای واحد شمایل پدیده هستند که برای جبران ضعف‌های پدران زمینی ساخته شده‌اند)، همه نمونه‌هایی از این رویکرد هستند. جامعه‌شناسان دین معاصر معمولاً چنین مباحث عقلی‌ای را بر علیه دین مطرح نمی‌کنند. در عوض، آن‌ها به مطالع رفتار دینی، بررسی اثر دین بر جامعه و تلاش برای اندازه‌گیری آن و تلاش برای تبیین یافته‌های خود علاقمند هستند. آن‌ها به واقعی بودن یا نبودن دین و نیز به این‌که شایسته از بین رفتن است یا نه، کاری ندارند. برای مثال، بروس^{۳۲} (۱۹۹۶) دیدگاه افول دین به خاطر افزایش هوشیاری و آگاهی مردم را صریحاً رد می‌کند و همچنین به تمایز مهمی بین حقیقت^{۳۳} و وجاهت^{۳۴} اشاره می‌کند: "این‌که دین به خاطر افزایش تحصیلات و کاهش ساده‌لوحی مردم افول کرده است، درست نیست. این‌که چیزی حقیقت داشته باشد و این‌که چیزی به صورت گسترده‌ای پذیرفته شده باشد، دو موضوع بسیار متفاوت هستند (p. ۸۳).

در واقع، با این‌که غالباً رشد درک علمی و سطح بالای آموزشی با تصور عمومی از افول دین ارتباط داده

می‌شود نظریه عرفی شدن معاصر تضعیف دین را تا حد زیادی پیامد ضمنی و عمدی فرآیند مدرن شدن می‌داند (Bruce, ۱۹۹۶)، هر چند همان طور که خواهیم دید، به نظر کاسانووا انتقاد روشنگری از دین در شرایط خاصی دارای عواقب اجتماعی است. علاوه بر این، انواع رایج دیدگاه‌های روشنگری مبنی بر افول دین، منشاء فرضیه‌هایی درباره افول دین، چه در میان جامعه‌شناسان یا در میان مردم عادی بوده‌اند که نمی‌توان اثر آن‌ها را نادیده گرفت. همان طور که خواهیم دید، این واقعیت که بریتانیا دارای بعضی از پایین‌ترین میزان‌های باور و مشارکت دینی در جهان است، ممکن است ادراکات موجود در متن جامعه بریتانیا را هم تحت تأثیر قرار دهد.

۳. شواهد کمی عرفی شدن الف) بریتانیا

در ۲۸ نوامبر ۱۹۹۸ روزنامه دیلی تلگراف^{۳۳} خبری منتشر کرد با عنوان "بحران در مسیحیت به خاطر خالی شدن کلیساها". یک ماه بعد، پیام مشابهی درباره افول مسیحیت (حداقل در بریتانیا) با خبر اول دیگری در این روزنامه تقویت شد. براساس گزارش روزنامه از یافته‌های یک نظر سنجی ویژه مؤسسه گالوپ درباره وضعیت مسیحیت دو قرن بعد از میلاد حضرت مسیح، این بار نزول کیفیت باورها مطرح شده بود و نه میزان شرکت در کلیسا. روزنامه گزارش کرد که: "برای میلیون‌ها نفر در بریتانیا امروز که خود را مسیحی می‌دانند، این دین چیزی بیشتر از واقعیت نیست. مخلوطی اتفاقی از اجزاء باورهای مذهبی همراه با این واقعیت ساده ... این که در کلیسای انگلیس به دنیا آمده باشید (۱ December ۱۹۹۹: ۲۸)".

به نظر می‌رسد چنین یافته‌هایی تلاطم اعتبار نظریات برایان ویلسون^{۳۴} (۱۹۷۵) جامعه‌شناس را تأیید می‌کنند. او ربع قرن پیش نوشت: "در جامعه معاصر، فرآیند عرفی شدن تقریباً برای همه یک فرآیند قطعی است. دین رو به افول است. (p. ۷۷)". با وجود این، مقاله‌ای دیگر که آن هم در سال ۱۹۹۹ منتشر شد و مقدم ویژه‌نام مجله "جامعه‌شناسی دین" در مورد عرفی شدن بود، عنوان می‌کند: "تقریباً هیچ تحقیق تجربی از پیش‌بینی سقوط جامعه از فراز قدسیت^{۳۵} به فرود عرفیت^{۳۶} پشتیبانی نمی‌کند" (Christiano, ۱۹۹۹: ۶۱۲ Swatosand).

چطور می‌توانیم این تباین را توضیح دهیم؟ اول از همه بریتانیا به همراه اسکاتلند و شمال غربی اروپا (فرانسه و بنلوکس)^{۳۸}، احتمالاً جاهایی از جهان هستند که شواهد مربوط به افول حیات دینی، مثل عضویت در کلیسا، شرکت در مراسم منظم عبادی و آیین گذار^{۳۷} در کلیساهای سنتی، در آن‌ها بیشتر از هر جای دیگر است. با وجود این، همان طور که جیل و همکارانش^{۳۹} (۱۹۹۸) در مطالعه خود بر روی منتخبی از پیمایش‌های باورهای مذهبی در بریتانیا از دهه ۱۹۴۰

تا دهه ۱۹۹۰ نشان می‌دهند، این یک فرآیند کاهش یکسان نیست. در مورد باورهای سنتی، جیل و همکارانش دریافتند اعتقاد به خدا به طور یکنواخت کاهش یافته و از ۲۹ درصد در دهه ۱۹۴۰ به ۶۸ درصد در دهه ۱۹۹۰ رسیده است. (p. ۹۰۵). اعتقاد به مسیح به عنوان پسر خدا هم کاهش یکنواختی داشته و از ۶۸ درصد در دهه ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ به ۴۹ درصد در دهه ۱۹۸۰ رسیده است و اعتقاد به خدا به عنوان یک شخص هم چنین روندی داشته و از ۴۳ درصد در دهه ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ به ۳۱ درصد در دهه ۱۹۹۰ کاهش یافته است. با وجود این، اعتقاد به خدا به عنوان روح یا نیروی حیات در این دوران ثابت ماند و در حقیقت کمی افزایش داشت و از ۳۸ درصد به ۴۰ درصد رسید. اعتقاد به زندگی پس از مرگ و شیطان هر دو روند تقریباً مشابهی داشتند و به ترتیب از ۴۹ و ۲۴ درصد در دهه ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ به میزان کم ۳۷ درصد و ۲۰ درصد در دهه ۱۹۷۰ تقلیل یافتند، اما بعد از آن بهبود یافته و به ۴۳ درصد و ۲۶ درصد در دهه ۱۹۹۰ رسیدند که شاید بازتاب روی آوردن کلیساروندگان در این دوران به صورت‌های انجیلی، کاریزمایی و پنتاکستال مسیحیت است که به جنبه‌های فراطبیعی باورها اهمیت می‌دهند. برخلاف الگوی کلی افول باورهای سنتی، باورهای غیرسنتی در بین دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۹۰ و در دوره‌های طولانی‌تری که اطلاعات آن‌ها موجود است، ثابت مانده‌اند. (Gill et al., ۱۹۹۸: ۳۱۵). بدین سان، اعتقاد به تناسخ و طالع بینی از دهه ۱۹۷۰ تا ۱۹۹۰ در حدود ۲۵ درصد باقی مانده است. در حالی که اعتقاد به برقراری ارتباط با مردگان از دهه ۱۹۴۰ تاکنون بین ۱۴ تا ۱۵ درصد باقی مانده است، به استثنای نزول به ۱۱ درصد در دهه ۱۹۷۰؛ در این دهه میزان باورهای دینی عمومی براساس این داده‌ها در پایین‌ترین حد است؛ همچنین این دهه دورانی است که در آن نظریه عرفی شدن در اوج محبوبیت بود. یکی از ویژگی‌های دیگر داده‌ها افزایش تقلبیت بین معتقدان و غیرمعتقدان است که در کاهش موضع شک و تردید^{۴۰} نسبت به موضوعات مربوط به باورهای سنتی و افزایش بی‌اعتقادی قاطع نمایانگر شده است. برای مثال، عدم اعتقاد به خدا بین دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۹۰ از ۱۰ به ۲۷ درصد افزایش یافته است و عدم اعتقاد به زندگی بعد از مرگ بین دهه ۵۰-۱۹۴۰ و ۱۹۹۰ از ۲۱ درصد به ۴۱ درصد رسیده است. (p. ۹۰۵). در حالی که بی‌اعتقادی به باورهای غیرسنتی بیش از بی‌اعتقادی به باورهای سنتی بود (حدود ۵۵ درصد برای تناسخ و ۷۰ تا ۸۵ درصد برای بیشتر موارد دیگر)، اما ثابت باقی ماند. افزایش بی‌اعتقادی به باورهای سنتی ممکن است بازنمای بنیادی^{۴۱} فرآیندهای بی‌اعتقادی کامل باشد همان طور که رابطه بین دین و هم‌نوازی اجتماعی کاهش می‌یابد.

از این یافته‌ها چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ اولاً، این

نتایج کاهش زیادی در گرایش کلی مردم به باورهای فرا طبیعی نشان نمی‌دهند بلکه بیانگر بهبود میزان برخی از باورهای دینی سنتی پس از دهه ۱۹۷۰ هستند. در همین حال بیانگر ثبات در گرایش به باورهای غیرسنتی نیز می‌باشند. ثانیاً، می‌توان دریافت که از نظر میزان بی‌اعتقادی کامل به خدا و زندگی بعد از مرگ (به ترتیب ۲۷ و ۴۱ درصد در دهه ۱۹۹۰) بریتانیا حتی در مقایسه با اروپا وضعیتی استثنایی دارد؛ گرلی (Greeley, ۱۹۹۹: ۱۹۰) عنوان می‌کند که "در کشورهای اروپایی در برنامه پیمایش اجتماعی بین‌المللی^{۴۲} کسانی که وجود خدا و زندگی بعد از مرگ را کاملاً انکار می‌کنند، کلاً کمتر از یک دهم جمعیت بزرگسال را تشکیل می‌دهند". این نکته توجه ما را به وضعیت کل اروپا جلب می‌کند. ما این فصل را با جمله‌ای از استیو بروس (۱۹۹۹: ۱۱۷) آغاز کردیم که اظهار داشت "در اکثر کشورهای اروپایی، قرن بیستم شاهد افول قدرت، محبوبیت و حضور دین بوده است". با وجود این، بررسی مطالعات مربوط به عرفی شدن در اروپا نشان می‌دهند که حتی در این جا هم درباره افول حیات دین - که بیشتر داده‌های کمی مربوط به آن هستند- توافق نظر کامل وجود ندارد.

ب) اروپای غربی

رادنی استارک^{۴۳} (۱۹۹۹) با بررسی تغییرات بلندمدت استدلال کرده که در هزاره گذشته میزان فعالیت دینی در اروپای غربی به طور چشمگیری ثابت مانده است. شواهد استارک برای این ادعا از دو منبع است: اول، داده‌های بلندمدت تاریخی که نشان می‌دهند اروپای شمالی هیچ وقت کاملاً مسیحی نبوده است؛ بنابراین به طور تاریخی در مقایسه با دیگر نواحی (برای مثال کشورهای مدیترانه) انجام اعمال عبادی در آن جا همیشه کم بوده است. دوم، داده‌های تازه‌تر، برای مثال یافته‌ایاناکون^{۴۴} (۱۹۹۶) درباره ملت‌های اروپایی مورد مطالعه او که بر آن اساس فقط بریتانیا، آلمان غربی و اسلونی از سال ۱۹۲۰ دارای روندهای نزولی بوده‌اند. در مورد کشور اسلونی هم شروع کاهش اعمال عبادی با آغاز حکومت کمونیستی که شرکت در کلیسا را به شدت مجازات می‌کرد، هم‌زمان بود. برعکس، در ۱۵ کشور از ۱۸ کشور مورد مطالعه (که اکثر اروپایی بودند) میزان شرکت در کلیسا بین ۱۹۲۰ و ۱۹۹۰ یا ثابت بوده و یا افزایش یافته است.

این یافته‌ها با شواهد بروس (۱۹۹۹) در مورد اروپای شمالی در تضاد هستند. بروس این جوامع را به دو نوع اصلی تقسیم می‌کند: آن‌هایی که تاریخ ملت‌سازیشان به ایجاد یک دولت-ملت مرفه و استوار انجامیده است و آن‌هایی که این فرآیند در آن‌ها به دلایل متفاوتی متوقف شده است. کشورهای نوع اول، صرف نظر از تنوع یا یکدستی دینی‌اشان، اکثراً دین را کنتر گذاشته‌اند؛ کشورهای اسکاتلندی و بریتانیا، فرانسه، بلژیک و هلند نمونه‌هایی از این جوامع معرفی شده‌اند

۷۱ و ۵۰ درصد از ۵۸ درصد اعضا در سال ۱۹۹۶ (Decker and Ester, ۱۹۷۵).

دشوار می‌توان فهمید که چرا داده‌های ایاناکون با داده‌های جمع‌آوری شده توسط بروس این قدر تفاوت دارند، بخصوص به دلیل آن که مطالعه‌ای که استارک به آن استناد کرده، منتشر نشده است. با فرض یکسان بودن همه چیز، مجموعه‌ای از منابع که روند مشابهی را پیشنهاد می‌کنند، از یک منبع مخالف اعتبار بیشتری دارند، اما همه منابع ممکن است به یک میزان معتبر نباشند. البته باید توجه شود که مطالعه ایاناکون یک دوره بسیار طولانی‌تر را در بر می‌گیرد، ۷۰ سال به جای ۱۵-۲۵ سال. قطعاً بخشی از استدلال استارک و ایاناکون در جایی دیگر (۱۹۹۴) این است که روندهای اخیر را باید در یک دوره بلندمدت تاریخی در نظر گرفته زیرا روندهای کوتاه مدت ممکن است فقط انقطاع موقت یا بخشی از یک چرخه بلند مدت باشند. این یک نکته روش شناختی مهم است هر چند متأسفانه تفسیر خاص آن‌ها از روندهای بلندمدت خدشه‌دار است. (Hanson, ۱۹۹۷) آن‌ها استدلال می‌کنند که میزان شرکت در مناسک مسیحی در اروپای شمالی و غربی به دلایلی همیشه پایین بوده است، از جمله این که مسیحیت دیر وارد این مناطق شد (در مقایسه با کشورهای مدیترانه)، از طرف حاکمان به آن‌ها تحمیل شد و از این رو از حمایت مردمی برخوردار نبود و مسیحیت قرون وسطایی نگران مشارکت مردم عادی و دانش مذهبی نبود، در نتیجه این‌ها بنیان خوبی برای دوران مدرن نبودند. در حالی که این‌ها ایده‌های جالب توجهی هستند: هنسان^{۲۷} نشان می‌دهد که استارک و ایاناکون با داده‌های تاریخی آن‌چنان ضعیف کار کرده‌اند که نمی‌توان به نتیجه‌گیری‌های آن‌ها- بخصوص این که مشارکت مذهبی در دوران مدرن افول نکرده است - اعتماد کرد. برای مثال، به جز یک منبع، هم منابع قرن شانزدهم آن‌ها انگلیسی است، در حالی که آن‌ها نتیجه‌گیری‌هایشان را به کل اروپا تعمیم می‌دهند. منبع اصلی داده‌های قرن هجدهم آن‌ها توصیفی از یک روستای انگلیسی در یک منبع دست دوم است. توجه دقیق‌تر به این منبع معلوم می‌کند این داده‌ها در واقع مربوط به یک روستای اواخر قرن هفدهم است و برآورد پایین آن‌ها از مشارکت دینی، مبتنی بر یک استنباط اشتباه از داده‌های جمعیت‌شناسانه است. علاوه بر این، آن‌ها به تغییر معنی حضور در کلیسا در طول زمان توجه نمی‌کنند. بنابراین هنسان (۱۹۹۷: ۱۶۵) نتیجه می‌گیرد: "کاری که آن‌ها کرده‌اند این است که براساس یک سری از داده‌های تاریخی منتشرشده و نامرتب که به صورت نامناسبی مورد استفاده قرار گرفته‌اند، استدلال بسیار ضعیفی را ارائه کرده‌اند." برای رعایت انصاف، باید به این نکته اشاره کرد که هنسان از بروس هم انتقاد کرده و اظهار داشته تفسیر او ساده است، زیرا متکی بر آمارها و روایت‌های تاریخی

و آمارهایی ارائه شده که نشان می‌دهد میزان شرکت یا عضویت در کلیسا در هم این کشورها در ثلث تا ربع آخر قرن بیستم کاهش داشته است. با وجود این، یک اروپای دیگر^{۲۸} هم وجود دارد: برای مثال ایرلند و لهستان، در آن‌جا دین به عنوان منبع هویت ملی ایفای نقش می‌کند و از این رو، حیات دینی در حد بالایی باقی مانده است (بین سال‌های ۳-۱۹۹۱ به ترتیب ۸۸ و ۸۵ درصد حداقل یک‌بار در ماه به کلیسا می‌رفتند) (Inglehart et al., ۱۹۹۸)، با وجود این، نمی‌توان دین را به این ترتیب بسیج کرد؛ به گفته بروس، در این‌جا هم همانند دولت-ملت‌های باثبات، در نتیجه مدرن شدن به نحوی که نظریه عرفی شدن پیش‌بینی می‌کند، دین افول خواهد کرد.

بروس استدلال خود را با ارجاع به دولت‌های بالتیک توضیح می‌دهد. در لیتوانی، کلیسای کاتولیک در مبارزه با قدرت شوروی بسیج شد (همان‌طور که در قرن نوزدهم در برابر روسی کردن بسیج شده بود)، از این رو حیات دینی در آن‌جا در حد بالایی است: در سال ۱۹۹۶، ۳۱ درصد حداقل یک‌بار در ماه به کلیسا می‌رفتند. (Bruce, ۱۹۹۶: ۱۰۱) در مقابل، در استونی و لاتفیا، تا حدی به دلیل این که هیچ کلیسایی دارای اکثریت قاطع نیست، کلیساها به این صورت بسیج نشدند. در نتیجه، در این کشورها میزان شرکت در کلیسا پایین و در واقع در حدی است که برای کشوری با میزان صنعتی شدن بالا انتظار می‌رود؛ در سال ۱۹۹۶ به ترتیب فقط ۹ درصد و ۱۶ درصد حداقل یک‌بار در ماه به کلیسا می‌رفتند. (p. ۲۰۱) به طور خلاصه، بروس اظهار می‌دارد که این داده‌ها مؤید این نظر اوست که در نتیجه مدرن شدن از اهمیت اجتماعی دین کاسته می‌شود، مگر در جوامعی که دین به غیر از میانجی‌گری بین طبیعت و فراطبیعت، کارکرد دیگری هم پیدا می‌کند، مثل ایجاد یک کانون توجه برای هویت ملی. این داده‌ها با داده‌های استارک که شواهد افول دین در اروپای شمالی را در معدودی از کشورها یافته در تضاد آشکار هستند. این تفاوت‌ها را چگونه می‌توانیم تبیین کنیم؟ برخلاف استارک (۱۹۹۹) که تنها متبعض در مورد شرکت در کلیسا در اروپا ایاناکون (۱۹۹۶) است بروس برای هر یک از این موارد منابع مختلفی ارائه می‌کند. از این رو او از یک منبع فرانسوی (لمبرت، ۱۹۹۴)^{۲۹} نام می‌برد که عنوان می‌کند شرکت و عضویت در کلیسا و مناسک گذر، همه در دوران بعد از جنگ کاهش یافته است. یک منبع بلژیکی که نشان می‌دهد شرکت در کلیسا بین سال‌های ۱۹۶۷ و ۱۹۹۰ از ۴۳ درصد به ۱۸ درصد نزول یافته است (Van Meerbeek, ۱۹۹۵) و یک منبع هلندی که ادعا می‌کند در سال ۱۹۹۱ از ۴۳ درصد افرادی که خود را وابسته به کلیسا می‌دانستند فقط ۳۶ درصد کاتولیک‌ها و ۴۳ درصد از وابستگان به کلیسای اصلاح طلب هلند هر دو هفته یک‌بار به کلیسا می‌رفتند، در مقایسه با

نظریه‌های اجتماعی کلاسیک به طور گسترده‌ای مرگ دین را پیش‌بینی می‌کردند، انتظاری که به اعتقاد بروس (Bruce) به نظر می‌رسد در اکثر کشورهای اروپایی معاصر واقعیت پیدا کرده است. با وجود این، گویا در آن سوی مدیترانه در مصر وضع معکوسی رخ داده است: با این که پیش‌بینی شده بود در آن‌جا هم به طور گسترده که دین به عنوان یک عامل در زندگی اجتماعی رو به مرگ است، اما از اواخر دهه ۱۹۶۰ تأثیر دین بر اجتماع به حدی افزایش یافته که حضور آن در تمام فضای جامعه محسوس است.

اگر همسان‌انگاری جامعه مدنی و دموکراتیک شدن به شکلی فزاینده مورد تردید قرار گرفته، در این سپهر رابط دین با دموکراتیک شدن باید همیشه مورد تردید قرار گیرد، زیرا در حالی که نهادهای دینی قادر به ایجاد جنبش‌های دموکراتیک هستند، هر دو این‌ها و به طور کلی تر جنبش‌های ملی یا هویت قومی مبتنی بر دین می‌توانند به سهولت سرمنشاء تقسیم اجتماعی و یا یکپارچگی اجتماعی شوند.

بدون بهره‌گیری کافی از داده‌های کیفی است. (۸- ۱۶۷: ۱۹۹۷، Hanson) با وجود این، انتقادهای او از نحوه بررسی داده‌های تجربی بروس به اندازه انتقاداتش از استنارک و ایاناکون ویرانگر نیست. با توجه به این موضوع و استدلال مربوط به تعدد منابع، این نتیجه‌گیری منطقی به نظر می‌رسد که در مجموع شواهد تجربی حاکی از کاهش عبادات مذهبی سنتی - بخصوص حضور در کلیسا - در شمال و غرب اروپا در سه دهه آخر قرن بیستم است. این حکم تأثیر تغییرات عبادات مذهبی یا شکل‌های جدید دینداری را در نظر نمی‌گیرد. ما این تغییرات را در مثال مربوط به آمریکا که در زیر آمده است، مورد توجه قرار می‌دهیم.

داوی (۲۰۰۰) دیدگاه نسبتاً متفاوتی را در مورد دینداری اروپای غربی مطرح می‌کند. اولاً، او کاهش مشارکت نهادی و نمونه‌های سنتی باورهای دینی را به کاهش همزمان اعتماد و مشارکت در نهادهای عمومی و فعالیت در سایر عرصه‌ها - مثل سیاست، انتخابات، اتحادیه‌های صنفی، ورزش و فوتبال - مرتبط می‌داند. برای مثال، فوتبال بیشتر از گذشته از تلویزیون دیده می‌شود و مشارکت توده‌های مردم کاهش یافته است. چنین روندهایی ممکن است نشان بحران در زندگی اجتماعی باشد، اما الگوهای مصرف فردی‌تر الزاماً به معنای کاهش تقاضا برای یک "محصول" نیستند. با وجود این، روندهای معکوسی هم برای فردگرایی وجود دارد: در سوئد شرکت منظم در کلیسا کمتر از ۲ درصد است، ولی بیش از ۸۰ درصد بزرگسالان همچنان ترجیح می‌دهند به کلیسای لوتری وابسته باشند، حتی با وجود این که این کلیسا به تازگی رسمیت خود را از دست داده و اعضای آن باید مالیات کلیسا را هم بپردازند. میزان غسل‌های تعمید بالا است و ازدواج در کلیسا در حال افزایش است. به نظر می‌رسد در سوئد، دین در هویت فرهنگی و در برقراری رابط فرد با سنت نقش مداومی دارد. داوی از ایده هروی - لگر^{۹۹} در مورد دین به عنوان "سلسل حافظه" برای تفسیر این پدیده استفاده می‌کند، ما آثار داوی درباره نحوه نفوذ دین به حوزه‌های مختلف جامعه در دوره مدرنیته را متعاقباً بررسی خواهیم کرد. داوی همچنین به این نکته اشاره می‌کند که "حافظه‌های جایگزین"^{۱۰۰} مدل سوئدی بی‌ثبات هستند؛ اگر داستان‌های اصلی سنت‌های دینی انتقال داده نشوند، ممکن است نسل‌های جوان‌تر هیچ دلیلی برای حفظ نهادها، حتی به صورت جایگزین، نبینند و امکان دارد سلسل حافظه گسسته شود. تأکید بر اهمیت داستان‌ها در حفظ سنت‌های دینی موضوعی است که به هنگام بررسی مباحث کالوم براون^{۱۰۱} که اهمیت داده‌های کیفی را نشان می‌دهد، به آن خواهیم پرداخت.

اما اول به ایالات متحده می‌پردازیم، جایی که به نظر می‌رسد با وجود مدرن شدن پیشرفته، الگوی کاهش

اروپای غربی حتی برای دین سنتی هم کمتر به چشم می‌خورد.

پ) آمریکا

بروس (۱۹۹۸: ۲۲۷) بحث خود را با مقایسه آمریکا و اروپا آغاز می‌کند و اظهار می‌دارد: "اگر عضویت در کلیسا، شرکت در مراسم کلیسا، انتشار مطالب دینی و تماشاگران برنامه‌های دینی تلویزیون مینا قرار گیرد، ایالات متحده آمریکا از بقیه کشورهای صنعتی مدرن متفاوت است، اما این تفاوت خیلی زیاد نیست." ولی با توجه به برخی از یافته‌هایی که او پیشتر در کتابش ارائه می‌دهد، این نتیجه‌گیری تا حدی شگفت‌انگیز است. برای مثال، برای تبیین این موضوع که چرا در آمریکا گروه راست مسیحی تشکیل شده، ولی در بریتانیا چنین اتفاقی نیفتاد، می‌نویسد: "حدود ۴۰ درصد آمریکایی‌ها به طور مرتب به کلیسا می‌روند... فقط ۱۰ درصد بریتانیایی‌ها به کلیسا می‌روند. (p. ۷۵۱) " این یک تفاوت قابل توجه است. با وجود این، شاید اشاره او به این است که روندهای مربوط به باورها و عبادات دینی در آمریکا هم جهت با دیگر جوامع صنعتی پیشرفته است، یعنی عموماً نزولی است. از این رو او یافته‌های مطالع طولی مرکز پژوهش‌های دینی پرینستون^{۱۰۲} را دربار عبادات، باورها و نگرش‌های دینی در یک دوره ۵۰ ساله، به نقل از ویل کلارک روف^{۱۰۳} ارائه می‌کند: "از سال ۱۹۴۰ تا اواخر دهه ۱۹۵۰ شاخص افزایش یافت؛ اما در اواخر دهه ۱۹۶۰ شاخص سقوط کرد - همچنین در دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ و تا دهه ۱۹۹۰ - و در سال ۱۹۹۳ به پایین‌ترین مقدار خود در نیم قرن اخیر رسید (۸۲۲: ۱۹۹۸، Bruce, cited in Roof, ۱۹۹۶: ۱۵۱).

با وجود این، تفسیر بروس از این یافته‌ها به عنوان نشان افول مشارکت دینی در آمریکا توسط منبعی که خود او از آن نقل قول می‌کند، به چالش کشیده می‌شود. دلیل این امر آریبی^{۱۰۴} این پیمایش به سمت سنج‌های سنتی باورها و عبادات دینی است: "بررسی دقیق شاخص پرینستون نشان می‌دهد که وزن باورها و التزام سنتی در آن زیاد است و چیزی در مورد آنچه امروزه معنویت خوانده می‌شود، در آن دیده نمی‌شود. (Roof, ۱۹۹۶: ۱۵۱) " بنابراین، مسأله مهم این است که چه چیزی به عنوان دینداری سنجیده می‌شود؟ تحقیقاتی که بخصوص افول را نشان می‌دهند، اغلب آن‌هایی هستند که به معرف‌های سنتی‌تر باور و التزام متمایل هستند. بروس، همانند ویلسون، ترجیح می‌دهد در بررسی افول دین به معرف‌های سنتی دین وزن بیشتری بدهد، زیرا به نظر او صورت‌های کمتر تحکم‌آمیز معنویت نشان عرفی شدن هستند. این ارزیابی به ادراک او از کارکرد تاریخی ادیان به عنوان ایجادکنند

نهادهای عبادات و باورهای تحکم‌آمیز که همبستگی اجتماعی را تأمین می‌کنند، ارتباط پیدا می‌کند، به نظر می‌رسد صورت‌هایی از دین که دارای هم‌نواپی کمتر و جهت‌گیری فردی‌تر هستند، کمتر می‌توانند همبستگی اجتماعی را تأمین می‌کنند. اما ممکن است دین به غیر از افزایش همبستگی اجتماعی از طریق تدارک فکری یک جهان بینی مورد توافق، نقش دیگری هم داشته باشد. در این نقش، به جای تأکید بر هم‌نواپی، دین به عنوان بخشی از تلاش معنوی فرد و یا با بسط سپهر عمومی جامعه مدنی با استفاده از قواعدی خاص ایفای نقش می‌نماید. تغییر کارکرد لزوماً نشان‌دهنده افول، چه از نظر حیات یا اهمیت اجتماعی، نیست.

این موضوع را می‌توان با بررسی مختصر پژوهش‌های اخیر درباره صورت‌های دینداری در میان "جن اکسرها"^{۱۰۵}، واژه‌ای که از رمان "نسل ایکس"^{۱۰۶} داگلاس کاپلنده گرفته شده تا ۸۰ میلیون آمریکایی را که بین سال‌های ۱۹۶۱ و ۱۹۸۱ به دنیا آمده‌اند^{۱۰۷} توصیف کند، تشریح کرد: این نسل "عجیبی"^{۱۰۸} است، فرزندان به اصطلاح بدنیاآمده در دوره اوج باروری^{۱۰۹} آن‌ها در حالی که افراد متفاوتی هستند، تجربیات فرهنگی عمومی مشترک زیادی دارند که به پیشرفت تکنولوژی، ازدواج‌های ناموفق والدینشان، تغییر در ساختار اقتصادی و آزادی سیاسی که در دوران کودکی و نوجوانی آن‌ها رخ داده‌اند، مربوط می‌شوند. جن اکسرها در جستجوی تجربیات معنوی و تعلق دینی هستند، صورت‌های دینی جدیدی را براساس تجربیات نسلی خود ایجاد کرده‌اند (و در حال ایجاد هستند) که به نظر من با تغییرات چشمگیری از نسل‌های پیشین متمایز می‌شوند. ... اولاً، جن اکسرها شاهدهی هستند از حرکت از متن مکتوب به سمت روایت و خیال^{۱۱۰} به عنوان مبنای باورهای دینی. ... ثانیاً، آن‌ها از ادعاهای حقیقت عقلانی و گزاره‌ای^{۱۱۱} مبتنی بر تفسیر متن مکتوب دور شده و به حقیقتی که توسط تجرب اجتماع دینی اعتبار می‌یابد، گرایش پیدا می‌کنند. (Flory and Miller, ۲۰۰۰: ۳-۲۴۵)

این شواهد نه تنها اهمیت تجربه نسلی را در بررسی موضوع عرفی شدن گوشزد می‌کند، بلکه تغییرات شکل فرهنگی دین را هم یادآور می‌شود (از متن به خیال، از حقیقت گزاره‌ای به تجربه‌ای که به صورت اجتماعی اعتبار می‌یابد) صورت‌هایی که براساس سنج‌های معمول باورهای دینی ممکن است به عنوان افول دین تعبیر شوند، ولی می‌توان آن‌ها را فقط نشانه تغییر دانست. این موضوع به مسأله اصلی نظریه معمول عرفی شدن اشاره دارد؛ بسیاری از پیشگامان این نظریه بین نقش‌های عمومی مختلفی که دین می‌تواند ایفا کند، تمایز

قابل نمی‌شوند و فقط نهادهای دینی تحکیم‌آمیز، تفکر دینی معمول (پیروی از احکام جزمی) و عبادات (نوعاً رفتن به کلیسا و مناسک گذر) و صورت‌های ضعیف‌شدن‌ها را به حساب می‌آورند. در حالی که حوزه عمومی جوامع معاصر پیچیده است و دین در آن‌ها نقش‌های متنوعی ایفا می‌کند. بخصوص نقش گفتمان دینی^{۶۳}، یعنی شیوه‌ای که در آن روش‌های دینی تفکر و بیان، نشأت گرفته از نهادهای تحکیم‌آمیز، ممکن است کم و بیش تخیل و تصور عمومی را تسخیر کند و روش‌های گفتگو دربار موضوعات را تحت تأثیر قرار دهد، مورد غفلت قرار گرفته است. ما در قسمت‌های بعدی خواهیم دید که در آمریکا و مصر مباحث و مجادلات عمومی درباره بسیاری از موضوعات فقط با یک ایدئولوژی یا نهاد دینی شکل نگرفته‌اند، بلکه صداهای رقیب متنوعی که همگی با زبان دینی سخن می‌گویند، آن‌ها را شکل می‌دهند (و در واقع در مورد مصر بر آن‌ها تسلط دارند).

تقریباً هم طرف‌های دیگر در بحث عرفی شدن به این امکان بی‌توجه بوده‌اند. اگر به استفاده‌ای که بروس از داده‌های روف کرده است برگردیم، مطمئناً روف با نظر بروس مبنی بر این‌که افول نشانه‌های سنتی دین لزوماً نشان‌دهنده افول کلی دین است موافق نیست، بلکه به نظر او کانون باور و عبادت مذهبی در حال تغییر است (۱۹۹۶: ۱۵۵)، فرآیندی که مقایسه‌های طولی را غامض می‌کند. به علاوه، همه مطالعات طولی، دیدگاه بروس مبنی بر روند نزولی را تأیید نمی‌کنند. بر عکس، کاسانوا (۱۹۹۴: ۲۸) وضعیت را به صورت زیر خلاصه می‌کند: "پژوهش‌های پیمایشی طولی ... نشان می‌دهد که در قرن اخیر در آمریکا دین افول قابل توجهی نداشته است. برای پشتیبانی از این ادعا کاسانوا به کاپلو و همکارانش^{۶۴} (۱۹۸۳) و گرلی^{۶۵} (۱۹۸۹) ارجاع می‌دهد. کاپلو و همکارانش دریافتند که هم نشانه‌های دینداری در یک شهر "معمولی" آمریکایی از سال ۱۹۲۴ به بعد افزایش یافته است. گرلی دریافت که در پیمایش‌هایی که بعد از سال ۱۹۴۰ انجام شده‌اند، بیشتر نشانه‌های دینداری "تداوم و ثبات" داشته‌اند. (۱۹۹۴: ۲۴۳، n. ۵۱) Casanova، به عبارت دیگر، بروس و کاسانوا به مطالعات طولی متضادی در مورد دینداری آمریکایی استناد می‌کنند. بنابراین، ما باید در مورد میزان دینداری در آمریکا چه نتیجه‌ای بگیریم؟ برخلاف مورد اروپای غربی، دلایلی برای افول وجود ندارد، بلکه استدلال‌ها و مطالعات حاکی از یک وضعیت با ثبات از نظر مشارکت کلی، همراه با تنوع در صورت‌های مشارکت است. (ت درون و بیرون از "غرب": اسلام در غرب و جوامع دارای اکثریت مسلمان

این بررسی‌های اجمالی از شواهد و مدارک مربوط به اروپای غربی و آمریکا به ما کمک می‌کنند تا بتوانیم تصویری از تنوع مشارکت مذهبی در غرب معاصر ترسیم کنیم. شاید بیش از این، آن‌ها ما را با دشواری‌های چنین کاری هم آشنا می‌کنند. هنگامی که این مطالعات را به نقاطی که مسیحیت هیچ وقت در آن‌جا غالب نبوده است، بسط دهیم، این مشکلات بیشتر هم می‌شوند. همان‌طور که بروس (۱۹۹۹: ۱۹۷) در ارتباط با "پیمایش ارزش‌های جهانی"^{۶۶} می‌گوید: "هنگامی که محققان تلاش می‌کنند از یک ابزار مشترک در میان فرهنگ‌ها استفاده کنند، هم نگرانی‌های کاملاً به‌جا درباره جمله‌بندی سوالات پیمایش، معنایی که پاسخگویان به آن می‌دهند و معنای جواب آن‌ها، ده برابر تشدید می‌شوند. برای مثال، در یک پیمایش سوالی در مورد میزان شرکت در کلیسا مطرح می‌شود و داده‌های مربوط به ژاپن ارائه می‌شوند. در واقع، این امر بین سال‌های ۱۹۸۱ و ۱۹۹۰ از ۱۲ به ۱۴ درصد افزایش یافت. اما این به چه معناست؟ یا توجه به شمار کم مسیحیان در ژاپن، احتمالاً سؤال مطرح شده به کسانی مربوط می‌شود که مناسک دینی را به طور منظم انجام می‌دهند، اما معادل شرکت در کلیسا در آیین شینتو و بودایی چیست؟ کاتینگ^{۶۷}، یک متخصص فرهنگ ژاپنی، استدلال می‌کند که واژ وارداتی که به عنوان ترجمه "دین" به کار می‌رود، هم مفاد مناسک شینتو را در بر نمی‌گیرد. علاوه بر این، سؤال‌های مربوط به انگیزه هم ممکن است گمراه‌کننده باشند. اگر پرسیده شود که چرا مناسک شینتو انجام می‌شوند، بسیاری پاسخ خواهند داد "زیرا دیگران انجام می‌دهند"، که نشان‌دهنده سطح پایینی از باور شخصی است. اما هنگامی که پرسیده شود اگر چنین مناسکی اجرا نشود چه خواهد شد، در پاسخ، بسیاری در مورد پیامدهای فاجعه باری که قرار است این مناسک از آن‌ها جلوگیری کنند، حرف می‌زنند. بنابراین، بسته به این‌که گفتگو چگونه انجام شود، ژاپن می‌تواند به عنوان یک جامعه کاملاً عرفی یا کاملاً روحانی مطرح شود. در واقع، مشکلات مقایسه‌پذیری فرهنگ‌ها آن‌چنان است که کاسانوا (۱۹۹۴: ۲۴۲) نتیجه می‌گیرد: "بیشتر تلاش‌هایی که من برای بسط تحلیل‌های کمی روندهای دینی جهانی دیده‌ام، تقریباً بی‌ارزش به نظر می‌رسند". البته، این به آن معنا نیست که چنین داده‌هایی را اصلاً نمی‌توان تهیه کرد. حداقل برای آن سنت‌هایی که در میان فرهنگ‌های مختلف دارای همشکلی نسبی در مراسم عبادی هستند، این کار امکانپذیر است. برای مثال، در مورد اسلام، تعداد افرادی که پنج نماز روزانه را به جا می‌آورند، مردانی که در نماز جمعه شرکت می‌کنند و افرادی که در ماه

رمضان روزه می‌گیرند، معرف‌هایی هستند که می‌توان آن‌ها را به کار برد. در واقع، در حالی که نمی‌توان مطالعه‌های طولی مانند تحلیل جیل و همکارانش (۱۹۹۸) از بریتانیا یا فهرست پرینستون برای ایالات متحده، برای جوامع اسلامی فراهم آورد، در حال حاضر برخی از چنین داده‌هایی به صورت پراکنده و ناقص وجود دارند. از این رو استارک (۱۹۹۹: ۲۶۷) یک پیمایش مختصر از داده‌های کمی در ارتباط با اسلام تهیه می‌کند. جالب این‌جاست که براساس این داده‌ها او یک روند ثابت پیدا می‌کند: "چندین مطالعه از نقاط مختلف جهان نشان می‌دهند که التزام مسلمان با افزایش مدرنیته افزایش می‌یابد."

به علاوه، مطالعه‌ای در جاوا^{۶۸} دریافت که "التزام دینی با تحصیلات و اعتبار شغلی همبستگی مثبت دارد". مطالعه دیگری در پاکستان^{۶۹} نشان می‌دهد که بیشتر رهبران بنیادگرا "تحصیلات بالایی دارند (همه دارای مدارک عالی‌اند)" و پیروان آن‌ها عمدتاً از طبقه متوسط هستند، در ترکیه (Mutlu, ۱۹۹۶) نسبت دانشجویانی که به بهشت و دوزخ اعتقاد داشتند از ۳۶ درصد در سال ۱۹۷۸ به ۷۵ درصد در سال ۱۹۹۱ افزایش یافت. (Stark, ۱۹۹۹: ۲۶۷) همچنین متعاقباً خواهیم دید که همبستگی بین موفقیت تحصیلی، تحرک شغلی و فعالیت در گرایش اسلامی توسط مطلع استارت^{۷۰} درباره مصر (۱۹۹۸) تأیید می‌شود. اسلام برای طبقه متوسط تحصیل کرده گفتمانی برای دنبال کردن امیدها و آرزوهای خود و در بعضی از موارد ابزاری برای اجرای سیاست کاربردی فراهم می‌آورد.

در غرب هم شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد عبادات مسلمانان نسبتاً بالاست و حتی ممکن است در حال افزایش هم باشد. سانیر^{۷۱} (۱۹۹۵) برآورد می‌کند که تقریباً ۶۰ درصد مردم مسلمان در هلند عبادات خود را به جا می‌آورند. لیوو^{۷۲} (۱۹۹۸: ۱۱۲) این رقم را در فرانسه حدود دو سوم می‌داند. او در ادامه می‌گوید که "تفسیر سخت‌گیرانه" از اسلام در میان "باورمندان روشنفکر" ممکن است "راهبردی برای کنار آمدن با جامعه فرانسه باشد، نکته‌ای که سازگاری ظاهری اسلام با مدرن شدن را زیر سؤال می‌برد. این نکته توسط مطالعه‌ای که نحوه انجام عبادات اسلامی در یک روستای ترکیه را با اجرای عبادات توسط مهاجران به یک شهر آلمانی (۱۹۹۹: ۷۳-۴) in Baumann, ۱۹۹۸, Schiffauer, مقایسه می‌کند، تأیید می‌شود. دو ویژگی بخصوص از اهمیت بیشتری برخوردارند: از نظر انتخاب‌های دینی، روستاییان به طور جمعی با مجموعه‌ای از قواعد که همه باید از آن پیروی کنند موافق بودند، در حالی که مهاجران خوشاوند آن‌ها جستجوی فردی‌تری را برای یافتن حقیقت

۵۸. Douglas Copeland
 ۵۹. Buster
 ۶۰. Baby boomers
 ۶۱. Image
 ۶۲. Propositional
 ۶۳. Discourse
 ۶۴. Caplow
 ۶۵. Greeley
 ۶۶. World Value Survey
 ۶۷. Koepping
 ۶۸. Tamney ۱۹۷۹
 ۶۹. Ahmad ۱۹۹۱
 ۷۰. Starret
 ۷۱. Sunier
 ۷۲. Leveau

۱. Conventional
 ۲. Discursive
 ۳. Cancelled world
 ۴. Bharatiya Janata Party (حزب مردم هند)
 ۵. Bryan Wilson
 ۶. World Values Survey
 ۷. New Age
 ۸. Private voluntary organisations (PVOs)
 ۹. Self-organization
 ۱۰. Identification
 ۱۱. Religious vitality
 ۱۲. Spirituality
 ۱۳. Mediation
 ۱۴. Social significance
 ۱۵. Niklas Luhmann
 ۱۶. Self-sustaining
 ۱۷. Autopoietic
 ۱۸. Societal
 ۱۹. Disenchantment
 ۲۰. Anonymity
 ۲۱. Charismatic
 ۲۲. Pentecostal
 ۲۳. Healing
 ۲۴. Exorcism
 ۲۵. Providential intervention
 ۲۶. Jose Casanova
 ۲۷. Self-understanding
 ۲۸. Westphalia
 ۲۹. Archetypical religion
 ۳۰. Enlightenment critique of Religion
 ۳۱. Bruce
 ۳۲. Truth
 ۳۳. Plausibility
 ۳۴. Daily Telegraph
 ۳۵. Bryan Wilson
 ۳۶. Sacrality
 ۳۷. Secularity
 ۳۸. Benelux
 ۳۹. Rites of passage
 ۴۰. Gill et al.
 ۴۱. Agnostic
 ۴۲. Destigmatization
 ۴۳. International Social Survey Programme
 ۴۴. Rodney Stark
 ۴۵. Iannaccone
 ۴۶. Lambert
 ۴۷. Hanson
 ۴۸. Davie
 ۴۹. Hervieu-Leger
 ۵۰. Chain of memory
 ۵۱. Vicarious memories
 ۵۲. Callum Brown
 ۵۳. Princeton Religious Research Center
 ۵۴. Wade Clark Roof
 ۵۵. Blas
 ۵۶. GenXers
 ۵۷. Generation X

پانویسها:

در پیش گرفته بودند و در مورد وفاداری خود به جنبش‌های مسلمان مختلف با حرارت بحث می‌کردند. از نظر خودآگاهی، ... روستاییان تکالیف دینی را به عنوان بدهی به خدا می‌دیدند که در هر مرحله‌ای قبل از مرگ می‌توانستند ادا شوند، مخصوصاً چون با بالا رفتن سن افراد پرهیزگارتر می‌شوند. به نظر مهاجران، شایستگی دینی به صورت التزام مادام‌العمر به آموزش پرهیزگاری و کوشش مداوم برای رشد دینی ظاهر می‌شود (Baumann, ۱۹۹۹: ۷۳).

در این جا، ویژگی‌های مدرن فردگرایی، یعنی تأکید بر استدلال شخصی و انگیز پیشرفت خود، همه در جهت تقویت ایمان اسلامی عمل می‌کنند و نه تضعیف آن. همچنین این شواهدی برای تأکید بر داده‌های کیفی که ما اکنون توجه خود را به آن‌ها معطوف خواهیم کرد، مورد استفاده قرار می‌گیرند.

۱. این مطالعه تغییرات نگرش‌های اجتماعی را در ۴۳ جامعه از سراسر جهان بررسی می‌کند؛ (Inglehart, ۱۹۹۷) به فصل دوم بخش ۳ در این کتاب مراجعه کنید.

۱۱. مارتین گسترش انجیل‌گرایی - مخصوصاً گروه‌های پنتاکستال را که اکنون ۷۰ درصد از جمعیت ۲۰ میلیونی کلیسای انجیلی را که خود ۱۳ درصد از جمعیت است، تشکیل می‌دهند، بررسی می‌کند (۱۹۹۶: ۳۹). یکی از ویژگی‌های برجست این گروه‌ها استفاده از فناوری جدید، به صورت عبادت با استفاده از امکانات چند رسانه‌ای و بخش برنامه‌های دینی از طریق تلویزیون و رادیو می‌باشد.